Dr. HÜSEYİN AYDIN

MUHASİBÎ'NİN TASAVVUF FELSEFESİ

İnsan - Psikoloji - Bilgi - Ahlâk Görüşü

ankara - 1976

Bu eser, A. Ü. İlâhiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu, Doç. Dr. Süleyman Ateş ve Doç. Dr. Kemal Işık'dan kurulu komisyon tarafından, 1.7.1975 tarihinde doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Pars
matbaacılık ve
ambalaj sanayii
29 75 39

Mânevî ağabeyim Necdet ***Demirer'in***
aziz ruhuna...

ÖNSÖZ

İslâm düşüncesi, henüz gereğince el atılmadık alanları, gün ışığına çıkarılmadık değerleri ve imkânları ile doludur.

Kariyer çalışmamın daha başında, bu hizmetten bana düşenin ne olduğunu düşünürken, sayın hocam **Prof. Dr. İbrahim Agâh** *Çubukçu elimden tuttu. Bir işe önce başından başlanır ilkesince, bana Muhasibî üzerinde çalışmamı tavsiye etti. İsminden başka hiçbir yönünü tanımadığım Muhasibî'de ne bulabileceğim bende bir soru idi.*

Muhasibî'nin kitablarını toplamaya başladım. Üzerindeki çalışmalarım ilerlemeye başlayınca, gerçek anlamda ve çok yönlü bir düşünür ile karşılaştığımı gördüm.

Muhasibî'nin ana problemi insandı. Ve onda insanı bir bütün olarak buldum. Müşahhas bir bütün olan insanın aktivitesini, kausal bağlantılarını ve motivasyon örgüsünü nasıl tasvir ettiğini göstermeğe çalıştım. Çalışmam, Muhasibî'nin neler söylediğini değil, asırların ötesinden bize hala neler öğrettiğini göstermeğe çalışma gayretinin bir mahsulüdür.

Muhasibî'nin görüşlerini tasvir eder ve değerlendirirken, elden geldiğince kendimi okuyucumun karşısına çıkarmaktan sakındım. Fakat kupkuru bir na-

kil ve bu nakillerle organik, canlı bir bağı olmıyan değerlendirmelerden de kaçındım. Bunu da belirli bir ölçüde gerçekleştirdiğimi, okuyucularımın affına sığınarak, ifade etmek isterim.

Çalışmalarımda başından sonuna kadar yakın ilgisini ve isabetli yol göstericiliğini esirgemiyen, hocam Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu'ya burada teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Bu çalışmamda elden geldiğince sade, anlaşılır bir dil kullanmağa gayret ettim. Fakat terim niteliğindeki bazı yabancı kaynaklı kelimeleri kullanmaktan da kendimi kurtaramadım. Bundan dolayı da kitabımın sonuna küçük bir sözlük ekledim.

Bu küçük çalışmamda, Muhasibî'nin görüşleri her yönü ile incelenmiş sayılmaz. Çalışmam, onun görüşlerinin tamamının anlaşılması için bir anahtar vazifesi görebilecek ve Muhasibî'yi tanımakta geç kalmış olan Türk okuruna faydalı olabilecek bir niteliğe ulaştı ise kendimi mutlu sayarım.

Dr. Hüseyin AYDIN

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 5

GİRİŞ . . . . . 9 - 20

MUHASİBÎ'NİN TASAVVUF FELSEFESİ

I. HAYATI VE KİTABLARI . . . . 21 - 30

1 — Hayatı ve Yetişmesi 21

2 — Kitabları 24

II. İNSAN GÖRÜŞÜ . . . . . 31 - 42

III. PSİKOLOJİSİ . . . . . 43 - 105

1 — Kalb 46

2 — Akıl 60

3 — Nefis 79

4 — Şeytan 95

IV. BİLGİ ÖĞRETİSİ . . . . . 107 - 138

1 — İlim Nazariyesi . . 108

2 — Bilgi Teorisi 117

3 — (Bir bilme olarak) İlim . . 126

4 — (Bir bilme olarak) M a'r i f e . 129

V. AHLÂK ÖĞRETİSİ . . . . . 139 - 173

VI. TABİAT GÖRÜŞÜ 175

VII. T E S İ R L E R İ 178

S O N U Ç 180

B İ B L İ Y O G R A F Y A 182

S Ö Z L Ü K 188

GİRİŞ

İslâm kültürünü değerlendiren kitabları açtığımız zaman genellikle, ya İslâm düşüncesine bir orijinalite tanımayıp onu daha önce yaşamış kültürlere dayatma gayreti, ya da bu gayretlerden yakınma ve bunları göğüsleme çabaları ile karşılaşırız. Gerek İslâm kültürünün orijinalitesini inkâr etme gayretleri, gerekse bunlara karşı yapılan savunmalar, tarihî varlık - sahasını determine eden prensiplerin ve insan başarılarına temel olan insanın varlık şartları ile, aynı varlık - şartlarını taşıyan insan topluluklarının başarıları arasında bir paralellik olabileceği görüşünden uzak olarak yapılmaktadır.

Bir kültür ve medeniyetin oluşmasını, daha önce gerçekleşmiş bir diğer kültür çevresine mutlaka dayatmamız ve ondan türetmemiz gerekirse ve eğer bu zorunlu ise, bu takdirde orijinalitesi olan bir düşünce sistemi bulamayız. Diğer yönden daha önce gerçekleşmiş bir kültürden, insan başarılarından etkilenmiyen bir insan ya da insan gurubu ise yüksek düzeyde bir başarı ortaya koyamaz.

Biz İslâm kültürünün değerlendirilmesinin bu görüş-tarzı ile ele alınmasını ileri sürüyoruz. Bu görüş-tarzı, insanın, «tarihî bir varlık» oluşundan kalkacak ve İslâm kültürünü, ona orijinalite tanımayıp küçümseyenlerin haksızlığını ve yanılgısını; savunanların ise yetersizliğinin nedenlerini gösterecektir.

İnsan tarihî bir varlıktır. Bu, insanın üç boyutlu bir zaman içinde yaşaması ve işe kendisi ile başlamaması demektir. Çünkü insan kendisinden önceki insanların başarıları içinde doğar; onları hazır bulur. Kendisi işe başlarken evvelâ bu hazır bulduğu başarılarla hesaplaşır; onların pozitif olanlarını alır negatif olanlarını da atar. (1) Eğer insan bu başarıların şuuruna varırsa kendi yaratma gücünü, bunları alıp eritip geliştirmeğe harcar, yani bir kültür, bir medeniyet insan başarılarının birikimleri üzerine kurulur.

Herhangi bir yer ve zamanda gerçekleşen bir insan başarısını, bir kültür örneğini, daha sonra bir başka yerde, ona benzer tarzda bir başka örneğini görünce, öncekinin kopyasıdır, demek yanlıştır. Eğer şartları mevcutsa etkilenme mümkündür ve normaldir. Şunu da unutmamalı ki yer ve zaman ne olursa olsun, temelde düşünen ve yaşayan varlık, ayni varlık şartlarını taşıyan insan; yönelinen konu aynı konu ve özlenen şey aynı şeydir. Bu nedenle de benzerlik kaçınılmazdır. İnsanlığın düşünce tarihindeki benzerlikleri kesin bir biçimde kültürler arasındaki etki - tepki kanununa bağlıyacak olursak, düşünce çeşitliliğini de bir ölçüde dondurmuş oluruz. Oysa aynı varlık şartlarına ve aynı düşünme kadrolarına sahip ve aynı stüasyonlarla karşı karşıya olan insanlar, aynı şeyleri görüp, duyup düşünmesi ve aynı şekilde ifade etmesi mümkündür. Bu sebeple insanın taşıdığı mevcudiyet - şartları ile ortaya koyduğu başarılar

(1) Takiyettin Mengüşoğlu, Tarihîlik ve Tarihsizlik, Felsefe Arkivi, Sayı : 16, s. 105, İstanbul 1968.

arasında bir paralellik vardır. Kültür araştırmalarındaki, «insan ruhunun birlik ve aynîliğini kabul eden tekâmülcüler, muhtelif insan topluluklarının müsavî şartlar altında birbirinden müstakil ve yekdiğerine müvazî olmak üzere aynı şeyleri meydana getireceğine ve aynı keşifleri yapabileceğine,» (2) inanırlar ve yukarıda işaret ettiğimiz aynı paraleliteden kalkarlar.

Diğer yönden, «yalnız kendi kendisine, kendi başarılarına dayanan bir nesil ne vardır ne de düşünülebilir. Her nesil, her insan gurubu, yalnız kendileri tarafından başarılanları devralmak, devretmekle kalmaz; aynı zamanda bütün nesillerin, bütün insanlığın başarılarının alış - verişi içindedir.» (3) Bütün bunlara rağmen insan grupları zaman ve mekân yönünden iç - içe olsalar bile birbirlerine etkileri olabilmesi, kültür alış - verişinin kurulabilmesi için görüş - tarzlarının aynı olması şarttır. Aynı görüş tarzlarına sahip olmıyan insan toplulukları arasında fikrî etki - tepki münasebeti kurulamaz.

Bu saydığımız şartlar ve neticeler karşısında İslâm kültürünün diğer kültürlerden etkilenmesi muhakkaktır. Bir kere mekânî olarak İslâm cemati, yahudi, hıristiyan ve Yunan felsefesinin Orta Doğu'da almış olduğu şekil olan helenistik kültür ile iç - içedir. Çiçeklenme döneminde de İran kültürü ile iç-içe olma

(2) Mümtaz Turhan, Kültür Değişmeleri, s. 10, İstanbul 1959.

(3) Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefî Anthropologi, s. 44, İstanbul 1971.

süreci tamamlanmıştır. Hind kültürü ile de çeşitli şekillerde temas - az da olsa - mevcuddur. O çağda eski dünyanın kayda değer kültür çevreleri de bunlardan ibaret idi. Diğer yönden Müslümanların ekserisi bu kültürlerden birisi içinde ve onun gerisinde bulunan dinin mensubu iken ihtida etmiş ve İslâm cemaati içine girmiştir. Tabii bunlar daha önce içinde bulunduğu kültürden kazandığı unsurları geride bırakıp da gelmiş değildir.

Görüş - tarzı bakımından da İslâm'ın görüş - tarzı ile diğer kültürlerin görüş tarzı arasında benzerlik vardır. Hıristiyan ve Yahudilik islâmiyet gibi vahye dayanan ilâhî dinlerdir. Aralarındaki farkları bir yana bırakırsak her üçü de monoteist'tir. Her üç dinin mensupları, tabiat, insan, dünyevî hayat ve Âhiret'i içine alan ve bunlara karşı aşağı yukarı aynı tavrı alan görüş - tarzına sahiptir. Bu görüş tarzları arasındaki benzerlikler, kültür çevreleri arasında etki - tepki ilişkisinin kurulmasına imkân vermiştir.

Evet, İslâm düşüncesi diğer kültür çevrelerinin etkisinden uzak kalmamıştır; fakat onun asıl kaynağını Kur'an ve Sünnet ile belirlenen yeni dinin heyecanında aramak gerekir. Bu heyecanın harekete getirdiği düşünceye yön verecek ve ona kalıplık yapacak kavram kadrosunu da Kur'an ve hadîsler getirmiştir. İslâm'ın doğuşundan yirmi yıl sonra İslâm toplumu Akdeniz'i bir İslâm gölü haline getirmiştir. Bu küçümsenecek bir olay değildir. İnsanların varlık şartları ile başarıları arasında bir paralellik olduğu gibi, ayrı ayrı alanlardaki başarıları arasında da bir

paralellik vardır. Müslümanlar, bu fetihleri aşkın bir ideal uğruna, iman uğruna yapmışlardır. Bu idealin düşünce alanında da bir tezahürü olmalıdır. Ama bu tezahürün düşünce tarihine damgasını vurabilmesi için bir hazırlanma ve olgunlaşma dönemini yaşaması gerekirdi. Bu hazırlık da birbuçuk iki asırda tamamlanmıştır.

★

Bu hazırlanma döneminin tamamlanıp çiçeklenme dönemine ulaşıldığı anda, biz Muhasibî (165/781 - 243/857) ile karşılaşıyoruz. Muhasibî'nin yaşadığı çağdaki İslâm kültürünün durumu ve değerleri hakkında bir hükme sahip olabilmek için onun çağdaşı olan düşünürlerin isimlerini anmak yeter: Ebu al-Huzeyl al-Allâf (235/849), Bişr b. Mutemir (210/825), Nazzam (231/845), Sümame (213/825), Cafer b. Mubaşşar (234/848), Ca'fer b. al-Harb (236/850), Câhız (255/868), Abdullah b. Küllâb (241/855), Ahmed b. Hanbel (241/855), Şafiî (204/819), Ebu Zur'a ar-Razî (264/878), Seriyy as-Sakatî (251/865), Ma'ruf al-Kerhî (201/816), Süleyman ad-Dârânî (215/835), Ebu Hamza Muhammed b. İbrahim al-Bağdadî (269/882), Zünnûn al-Mısrî (245/859), Abdullah at-Tusterî (283/896), al-Harrâz (286/899), Ebu Yezîd al-Bistâmî (261/874), İbn Ebi ad-Dünya (281/894), Cüneyd al-Bağdadî (297/909), Yahya b. Muaz ar-Razî (258/871), Ebu Hafs an-Nisaburî (270/883) .... v.d. dir.

Bunlara bağlı olarak, daha önce siyasî sebeplerle doğmuş olan fırkalar, bu dönemde okullaşmış ve doktriner hale gelmişlerdir. Diğer yönden, Yunan felsefesi ile temas başlayalı çok olmuş, 217/832 yılında halife

Memun tarafından Beyt al - Hikme kurulmuş ve helenistik felsefe ile de tanışıklık ileri bir duruma gelmiştir. Meşşâî felsefenin ilk büyük temsilcisi ve İslâm düşüncesinde ilk «filozof» ünvanına lâyık görülen al - Kindî de (252/866) Muhasibî'nin çağdaşıdır.

Her düşünür, içinde bulunduğu kültürde kendi formasyonunu kazandıktan sonra bu kültürün değerleri ile evvelâ bir hesaplaşır ; onu tenkid ile işe başlar ve öncekinin yetmezliğinden kalkarak kendi fikrî kişiliğini ortaya koyar. Muhasibî de İslâm kültürünün en güçlü düşünürlere sahip olduğu, bu düşünürler tarafından hemen hemen bütün problemleri ile uğraşıldığı ve tarihinin en hareketli döneminde yaşamış; formasyonunu elde etmiş, tenkidini yapmış ve gerekli reaksiyonu göstererek kendi kişiliğini ortaya koymuştur. Kitabları onun kişiliğinin örnekleridir.

«İnsanların vücuda getirmiş oldukları eserler umumiyetle, bu eseri ortaya koyan kimsenin tabiî ve sosyal - kültürel çevresi ile kendi psikolojik - fizyolojik şartlarının bir fonksiyonu olarak teayyün eder.» (4) İslâm kültürünün bu dönemindeki disiplinler Hadîs, Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve son olarak da Felsefe idi. Bunlar birbirlerinden ayrı olarak hayatiyetlerini sürdürüyorlardı. Dolayısiyle de bu çığırların temsilcileri ayrı ayrı usulde yetişmiş ve sadece kendi çığırını temsil eden kimselerdi. Muhasibî ise bu disiplin-

(4) Mübahat Türker, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, s. 7, Ankara 1956.

lerin hepsinin çevresinde kalmış, hemen hemen onların hepsinde kendisini oryante etmiş bir kimsedir. Bu nedenle de o, zamanında örneği pek görülmemiş ve zamanı ölçüsünde tam bir düşünürdür. as-Subkî, onun fıkıh, kelam, hadîs ve tasavvufta müslümanlara imam ve kitablarının da bu konularda kitap yazanlara kaynak olduğunu ve Sıfatiyye'nin çoğunun ona mensup olduğunu, aynı şekilde Şafiî fıkhında mümtaz bir kişi olduğunu söylüyor. (5) Prof. Hilmi Ziya Ülken, Muhasibî'nin, Eş'arîliğin hücum ve takibine uğradığını, bu nedenle de derslerini bırakmak zorunda kaldığını söylüyor. (6) Biz, Prof. Ülken'in bu görüşüne bir zuhul olduğu düşüncesiyle katılamıyoruz. Çünkü Eş'arîliğin bir fırka olarak teşekkülü onun ölümünden sonradır. Ve bütün kaynaklar Muhasibî'nin Sıfatiyye'nin ilk mümessili ve dolayısiyle Eş'arîlerin de ilk üstadı olduğunu kaydederler. Hilmi Ziya Ülken'in, Eş'arîliği değil Hanbelîliği kasdetmiş olması gerekir.

Onun kitaplarında hemen her çığırın problemlerini görebiliriz. Bu çok yönlü oryantasyonu gereği problemlere bakışı ve ortaya koyuşu da her çığırın kendi problemlerine bakışından farklı oluyordu. Zamanında kendisine yapılan itirazların - bize göre - baş nedeni bu idi. Bize göre ikinci nedeni ise eserleri çağına

(5) as-Subkî, Tabakat aş-Şafiiyye, C. II. s. 37, Kahire (tarihsiz); Kuşeyrî, Risalet al-Kuşeyriye, s. 41 - 43, Çev. : Tahsin Yazıcı, İstanbul 1966.

(6) Hilmi Ziya Ülken, İslâm Düşüncesi, s. 115 - 116, İstanbul 1946.

göre büyük ve çağını aşmıştı. Anlıyamadılar. İnsan psikolojisi, anlayamadığı şeyi anlaşılmamış olarak bırakmaz da, onun altında tehlikeli bir anlam vehmeder Objektif bir şey gösterememesine rağmen, bu vehmedilmiş tehlikeyi, salt bir tehlike olarak ileri sürer. Muhasibî'nin talihsizliği bu iki özelliğindendir. Ahmed b. Hanbel, bu nedenlerle ona karşı olmuş, talebelerini ona karşı uyarmış, Seriy as-Sakatî, yeğeni Cüneyd'in Muhasibî'ye karşı dikkatini çekmiş, Ebu Zur'a bu nedenlerle onun eserlerini tenkid etmiştir. (7) Muhasibî'nin kendisinden sonraya etkisinin bâriz ve yaygın olmayışının sebebini de, bu iki nedende görüyoruz. Bu konuyu ilerde, tesirleri konusunda ele alacağız.

Muhasibî'nin bu iki özelliği, onun felsefî düşüncenin taşıyıcısı olduğunu gösteriyor. Zaten Muhasibî, İslâm çevresinde felsefî düşünceyi başlatanların başında gelir. Fakat o, Yunan felsefesinin İslâm düşüncesindeki etki çevresinin dışında yer alır. Onun gerek problemler karşısındaki tavrı, gerek problem şuurunun muhtevası, gerekse vardığı sonuçlar bu kanatimizi desteklemektedir. Hiç bir kaynak da onu bu çizgide görmemektedir. Muhasibî yahudî ve hıristiyan etkisine karşı ise açıktır; çünkü bu dinlerin peygamberi İslâm'a göre hak peygamber; kitapları da - uğradıkları tahrifata rağmen - hak kitaptır. Bunlardan gelen söz ve düşünceler asıllarına yakın oldukları ölçüde kabul görmüştür. Muhasibî kendisi Hz. Musa ve Hz. İsa'ya izafe edilen sözleri anmaktan asla

(7) Margaret Smith, An Early Mystic of Baghdad, s. 255 - 259,Londra 1935.

çekinmez ve hatta meçhul bir şahıstan naklettiği son derece özlü öğütlerden sonra şöyle der : «Ayağa kalk ve bak ! Ben sana Tevrat'ı, İncil'i, Zebur'u ve Kur'an-ı özetledim.» (8) Fakat asıl söz konusu etki, bu dinlerin nass'ları üzerine yapılmış olan yorumlardır. Bu da Muhasibî için - yukarda işaret ettiğimiz nedenlerle - mümkündür.

Onun zamanında henüz Hind tesiri İslâm düşüncesinde yoktur. Ve hatta Kermit Schoonover, Muhasibî'nin eserlerini, Hindistan'dan gelecek her hangi bir tesirin önemini düşürecek nitelikte görür. (9)

Muhasibî'yi doğrudan doğru ve şuurlu olarak bir dış kültüre bağlamak, onun iyi bir Müslüman olduğu ve problem muhtevası, problemleri karşısındaki tavrı ve ulaştığı neticelere bakma gereği ihmal edilmeden söylenemez.

Muhasibî, bir düşünür olarak hiç bir asırda unutulmamıştır. Fakat bizim tesbitlerimize göre Gazzalî'den sonra hiç kimse onun üzerinde ciddî bir şekilde, içinde bulunduğumuz yüzyıla kadar durmamıştır. Yüzyılımızın ilk birinci yarısında Muhasibî üzerinde mevcut bütün kitaplarını kapsıyan ilk çalışmayı Margaret Smith yapmıştır : An Early Mystik of Baghdad, Londra 1935. Ondan sonra Abdülhalim Mahmud Fransa'da Muhasibî üzerinde doktora yapmıştır : al-Mohasibî un mystique musulman religieux et moralist, Pa-

(8) Muhasibî, Risalet al-Müsterşidîn, s. 180, Ebu Ğudde neşri, Haleb 1971.

(9) Kermit Schoonover, al-Muhasibî And His Book ar-Riaya, The Muslim World XXXIX, s. 26, 1949.

ris 1940. Abdülhalim Mahmud bu kitabı daha sonra arapça olarak yayınlamıştır : Üstaz as-Sâirîn Haris b. Esed al-Muhasibî, Kahire 1973. Almanya'da, Josef van Ess de Muhasibî üzerinde doktora yapmıştır : Die Gedankenwelt des Hârith al-Muhâsibî, Bonn 1961. Hüseyin Kuvvetli de Beyrut'da Amerikan Üniversitesi'nde muhasibî'nin kişiliği üzerinde bir doktora çalışması yapmış, Muhasibî'nin «Fehm al-Kur'an» ve«Maiyyet al-Akl» adlı kitaplarının da neşrini ekleyerek «al-Akl ve Fehm al-Kur'an» adı altında Beyrut'da 1971 yılında yayınlamıştır. Bu çalışmalarda felsefî tavrı eksik görüyoruz. Bunların dışında Muhasibî üzerinde yapılan çalışmalar, ya makale seviyesinde kalmış ya da tasavvuf ve felsefe tarihleri içinde yer verilmek suretiyle bir veya iki kitabına dayanılarak ifa edilmiştir.

Türkiye ve Türkçe'de, Muhasibî üzerinde Prof. Şevkiye İnalcık'ın, Doğu Dilleri Dergisi (C. II. sayı : 1) deki makalesi ve İslâm Ansiklopedisi'ndeki «Muhasibî» maddesi istisna edilirse hiç bir çalışma yapılmamıştır. Prof. Hilmi Ziya Ülken'in «İslâm Düşüncesi» adlı kitabındaki Muhasibî maddesinin muhtevası, Batı'da yapılan çalışmalara, özellikle Margaret Smith'e dayanmaktadır ve Muhasibî'nin gerçek düşüncelerine yakınlığı zayıftır.

Oysa Muhasibî'nin kitaplarının yazmaları - bir kaç küçük risale hariç - hemen hepsi Türkiye kütüphanelerindedir. Hatta çoğu, söz gelimi : Fehm al-Kur'an, al-Halva va't-Tanakkul, Maiyyet al-Akl, al-Kasd va'r-Rucu' ... dünyada bilinen tek nüshalardır. Buna rağ-

men bunların hepsi de Türk araştırıcı ve düşünürlerinin himmetinden bugüne kadar uzak kalmışlardır.

Bizim bu çalışmamız Türkiye ve Türkçe'de ilktir. Muhasibî'nin düşüncelerine, «ne söylemiştir?» tavrı ile değil, «neyi görmüştür ve geriye ne bırakmıştır.? Bize ne öğretmiştir?» tavrı ile yöneldik. Muhasibî'de günümüz felsefesinin değerleri ile denkleştirilebilecek görüşler bulduk. Onları değerlendirip göstermeği denedik.

Muhasibî'nin tasavvufî renkteki düşünce dünyasını, **«Tasavvuf Felsefesi»** kavramı altında tasvir etmeğe çalıştık. Halbuki, **«Tasavvuf Felsefesi,»** yeni kullanılmağa başlanmış bir terimdir. Bu terimin muhteva ve kapsamının ne olduğu henüz aydınlanmamıştır. Yani bu terim henüz hesabı verilemiyen bir terimdir. Şimdiye kadar bu terimi kullananlar da terimi aydınlatma yönüne gitmemişlerdir.

Bu terim iki ayrı kavramdan meydana geliyor. Biz evvelâ terimi meydana getiren bu iki kavram üzerinde ayrı ayrı durmak istiyoruz.

Tasavvuf; bunun ilkel terimi **sûfîlik'tir.** Sûfînin iştikakı üzerinde tekrar durmayı gerektirmeyecek kadar yazıldı. (1) Sûfîlik, kutsal olanı kavramak,

(1) Bkn. :Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 166 - 180; Dr. Süleyman Ateş, İslâm Tasavvufu, s. 5 - 8, Ankara 1972.

kutsal olana ulaşmak, kutsal olanla birleşmek ve yaşamak diye tanımlanabilir. Bu bir duyuş ve duyarak yaşayıştır. Bu duyuş ve yaşayışın sistemleşmeye, duyulanın ifade kalıpları içine dökülmeye ve yaşanılanın şeklini belirlemeğe doğru gidildiği anda tasavvuf doğdu.

Felsefe ise; insanın kâinat, Tanrı, insan, ruh ve hayat hakkındaki inançlarının (bilgi - kanaat - iman) kaynaşıp meydana getirdiği organik bir bütündür. Felsefede bilimsel bir yön daima vardır.

Tasavvuftaki duyuş ve yaşayış ile felsefedeki bilimsellik birleşince çok yönlü ve geniş kapsamlı bir terim elde ediyoruz. Ve bu terim altında konuya daha geniş bir açıdan bakabiliyoruz. Tasavvufun dile getirilemiyen ölçüye vurulamıyan bazı yaşayış ve duyuşları karşısında bilimselliği gözden kaçırmıyoruz.

Biz, Muhasibî'nin tasavvufî renkteki düşünce dünyasına bu terimin, Tasavvuf Felsefesi teriminin geniş kapsamı ve çok yönlülüğü ile yaklaşıp değerlendirmeğe çalışacağız.

I — HAYATI VE KİTAPLARI

1 — Hayatı ve Yetişmesi

Muhasibî'nin künyesi, Ebu Abdillah b. Haris b. Esed al-Anezî'dir. Aslen arap olup Aneze kabilesinden olduğu açıktır. Basra'da doğmuş. İlk öğrenimini burada yapmış; daha genç yaşta iken Bağdad'a gelmiştir. Doğumu için kaynaklar 165/781 tarihini takriben vermektedir. Ölüm tarihi olan 243/857 üzerinde ittifak vardır.

Zengin bir ailenin oğlu olduğu, babasının bıraktığı mirastan anlaşılıyor. Bu imkânlar içinde iyi bir tahsil yaptığı muhakkak. Eserleri zamanının disiplinlerinde iyi yetiştiğini gösteriyor. Öğrenim hayatı hakkında hiç bilgimiz yok. Öğretim hayatı hakkındaki bilgilerimiz de zengin sayılmaz. Bu konuda gerek kendi kitapları gerkse diğer kaynaklar, Josef van Ess'in de dediği gibi, bizi yüz üstü bırakmaktadırlar. Hayatı hakkında belirli bir kaç anekdotu, bu kaynaklar birbirlerinden aktaragelmektedir. Giriş'te işaret ettiğimiz nedenlerle aleyhinde yürütülen kampanya sebebiyle hayatının son on yılını, herkesten uzak, unutulmuş bir kimse olarak yaşamıştır. Öldüğü zaman cenazesinde ancak dört kişi bulunmuştur.

Onun hayatında bir olay, babasına karşı olan tutumu çok meşhurdur. Bir gün Bağdad'ın Bab at-Tâk

(1) mevkiinde, cadde ortasında bütün insanların önünde babasının yakasına yapışır ve annesini boşamasını, çünkü kendisinin ayrı dinde; annesinin ayrı dinde olduğunu söyler. Yukarıda işaret ettiğimiz kaynaklar, babasının Kaderî veyahut da Rafizî olduğunu söylüyorlar. Muhasibî bu tutumuyla bu fırkaların İslâm çerçevesi dışına çıktığı görüşünde olduğunu gösteriyor. Bu olay aynı zamanda Muhasibî'nin o sırada Mutezile çevresinden çıkmış olduğunu da gösteriyor. Çünkü kendisi daha önce Mu'tezile çevresi içinde bir düşünür idi. Mutezile'den ayrıldıktan sonra onların görüşlerini bir bir ele alıp eleştirdiği Fehm al-Kuran'ı yazdı. Diğer kitaplarında da isim anarak ya da anmadan Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirir.

Babası öldüğü zaman Muhasibî son derece muhtaç olduğu halde babasından kalan 70.000 dinar mirası reddetmiştir. Bunun için iki sebep gösterilir. Birisi : Kuşeyrî'nin ve al-Bağdadî'nin işaret ettiği, «iki ayrı dinden olan birbirinden miras alamaz,» hadîsidir ki, babası Mu'tezile (Kaderiyye) den olduğu için reddeder. Subkî de babası Kaderî olduğu için değil Rafizî olduğu için reddetti der. Hüseyin Kuvvetli de Muhasibî'nin mirası reddi için diğer ikinci bir sebep gösterir ki, o da Muhasibî'nin vera anlayışıdır. (2) Muhasibî kendisi de kitaplarının bir çok yerlerinde zenginliğin kalbi değiştirdiğini söyler ve Kitab al-

(1) Margaret Smith, bu kapının Dicle'nin üzerindeki ana köprünün doğu başında bulunan büyük kemerli kapı olduğunu söylüyor. (Bkn. : a. g. e., s. 6)

(2) Hüseyin Kuvvetli, al-Akl ve Fehm al-Kur'an, s.19, Beyrut 1971.

Vasâyâ'da Sahabe'nin helâl mirasa kavuştuğu zaman kalblerini fesada uğratır korkusu ile o mirası terkederlerdi, der ve, «sen kendi kalbini Sahabe'nin kalbinden daha mı temiz olduğunu sanıyorsun ?» (3) diye sorar.

Muhasibî, zamanındaki fırka ve fikrî cereyanlara karşı kitaplarında açıktan açığa ya da kapalı olarak tutumunu belirtmiş, onların görüşlerini özetlemiştir. (4) Fehm al-Kur'an adlı kitabı ise başta Mutezile olmak üzere itikadî fırkalarla bir hesaplaşmadır.

Kendisi Ehl-i Sünnet yolunu seçmiştir. Ve bu yola girişini Kitab al-Vasâyâ'sında özet olarak anlatır. Bu kitabı, arap edebiyatında ilk oto-biografi denemesidir; ve kendisinden sonrakilere de bu yolda örnek olmuştur. Özellikle Gazzalî al-Munkız Min ad-Dalâl'ine bu kitabı örnek olarak almıştır.

Cüneyd'in Hılyet al-Evliya'da nakledilen bir hatırasından anlaşıldığına göre Muhasibî, devamlı düşünen, bir takım problemlerin şuuru içinde olan, onlara çözüm yolu arayan bir düşünürdü. Düşündüklerini ifadelendirecek, onlara form kazandıracak etkiye ihtiyaç duyuyordu. Ve Cüneyd'i içinde bulunduğu uzletten alıp açık havaya, çöle götürüyor ve ona, «sor, içinde ne varsa sor !» diyor. Cüneyd devamla, sorulan soruları ve verdiği cevapları eve dönünce kitap ha-

(3) al-Muhasibî, Kitab al-Vasâya, s. 49, Ahmed Ata neşri, Kahire 1965.

(4) al-Muhasibî, ar-Riaye, s. 464, Ahmed Ata neşri, Kahire 1970; al-Mekâsib, s. 231 - 232, Ahmet Ata neşri, Kahire 1969.

line getirirdi, diyor. (5) Muhasibî kitaplarının çoğunu soru - cevap formu içinde yazmıştır. Bu soran - cevap veren tablosunu tersine çevirerek, soran yerine kendisini koyar, kendisini daima geri plânda bırakmaya çalışır.

2 — Kitapları :

Hayatından bahseden kaynaklar çok kitabı olduğunu kaydederler; Hatîb al-Bağdadî onun kitaplarının sayısını iki yüz olarak veriyor. as-Subkî de Bağdadî'den naklen aynı rakamı veriyor. Hüseyin Kuvvetli, al-Bağdadî'nin Muhasibî gibi Bağdadlı olması ve aralarında zaman farkı da fazla olmadığı için bu rivayete itimat ediyor. (6) Biz ise kitaplarının içindeki bazı bölümlerin, ayrı kitap telakki edilerek bu rakama ulaşılabileceğine ihtimal vermekle beraber, özellikle hayatının son on yılını uzlette geçiren Muhasibî'nin telifatının bu rakama ulaşabileceğini; fakat Muhasibî'nin kitaplarının bid'atler ile dolu olduğunu iddia eden Hanbelîler ve bazı sûfîler marifetiyle çoğunun telef olmuş olabileceğinin gözden uzak tutulmaması kanaatini taşıyoruz. (7)

---

(5) Ebu Nuaym al-Isfahanî, Hilyet al-Evliya, C. X. s. 74 - 75, Kahire 1938.

(6) Hüseyin Kuvvetli, a. g. e., s. 61.

(7) Bize Muhasibî'nin hayatını veren kaynaklar : al-Hatîb al-Bağdadî, Tarih-i Bağdad, C.VIII. s. 211 - 216, Kahire 1939; Ebu Nuaym al-Isfahanî, Hilyet el-Evliya, C. X. s. 73 - 110, Kahire 1938; as-Subkî, Tabakat aş- Şafiiyye, C. II. s. 37 - 42, Kahire (t.y.); Kuşeyrî, Risale, s. 41 - 43, Çev. : Tahsin Yazıcı, İstanbul 1966; Şa'-

Muhasibî'nin bugün elimizde olan, sadece isimlerini bildiğimiz kitaplarının listesini aşağıda sunuyoruz.

İncelediğimiz kitapları şunlardır :

1 — ar-Riaye Li Hukuk Allah va'l-Kıyam Bihâ : Kısaca ar-Riaye diye anılır. 1940 yılında Londra'da Gibb Memorial serisinde XV numara ile Margaret Smith tarafından neşredilmiştir. 1958 yılında Abdülhalim Mahmud tarafından Kahire'de tekrar neşredilmiştir. Son olarak da 1970 yılında yine Kahire'de Abdülkadir Ahmed Ata tarafından daha iyi bir neşri yapılmıştır. Biz bu son neşrini kullandık.

2 — Kitab al-Vasâyâ : Abdülkadir Ahmed Ata 1965 yılında Kahire'de neşretmiştir. Dünyanın bir çok yerinde yazmaları vardır.

3 — Kitab at-Tavahhüm :A. J. Arberry tarafından 1937 yılında Kahire'de neşredilmiştir.

4 — al-Mesail Fi'z-Zühd ve Gayrihî,

5 — al-Mesail Fi 'Amâl al-Kulûb va'l-Cevârih,

6 — al-Mekâsib va'l-Vera' va'ş-Şubuhât : Bu kitaplar Abdülkadir Ahmed Ata tarafından içlerinde Maiyyet al-Akl da olmak üzere dördü bir arada 1969 yılında Kahire'de neşredilmiştir.

---

ranî, Tabakat al-Kübra, C. I. s. 84; Abdulkadir al-Bağdadî, Usul ad-Din, C. I. s. 341, İstanbul 1928; İbn Esîr, al-Kâmil Fi't-Tarih. C. V. s. 298, Kahire 1357... v. d..

7 — Kitab Maiyyet al-Akl ve Ma'nahu ve İhtilâf an-Nâs Fîh : Bu kitap Abdülkadir Ahmed Ata'nın yukarda andığımız neşrinden ayrı olarak Hüseyin Kuvvetli tarafından 1971 yılında Beyrut'da Fehm al-Kur'an ile birlikte, «al-Akl ve Fehm al-Kur'an» başlığı altında neşredilmiştir. Baş tarafında da Hüseyin Kuvvetli'nin 190 sahifelik Muhasibî üzerindeki Doktora çalışması vardır.

8 — Kitab Fehm al-Kur'an ve Ma'nahu : (7. no'ya bak.) Dünyada bilinen tek yazma nüshası Edirne - Selimiye Kütüphanesi 951 no. dadır. Hüseyin Kuvvetli tarafından bu nüshanın fotokopisi'ne dayanılarak neşredilmiştir.

9— Kitab Bedü' Men Enâbe İla'llah : Prof. Helmut Ritter tarafından 1935 yılında Glückstadt'ta neşredilmiştir.

10 — Risalet al-Müsterşidîn : 1969 yılında Abdülfettah Ebu Gudde tarafından Haleb'de birinci neşri yapılmıştır. 1971 yılında yine Ebu Gudde, içindeki hadîsleri tahric ederek ve geniş notlar ekleyerek ikinci neşrini yapmıştır. Biz bu ikinci neşrini kullandık.

11 — Kitab al-Halva va't-Tanakkul Fi'l-İbadât va'd-Daracât al-Abidîn : Bilinen yazma tek nüshası vardır. O da Kastamonu İl Kütüphanesi'nde 2713 no. da bulunmaktadır. Abduh Halîfe Beyrut'da çıkan al-Maşrık mecmuasının 48. ve 49. (1954 - 1955) sayılarında tahkiksiz olarak neşretmiştir. İyi bir neşir değildir.

12 — Âdâb an-Nufûs : Yazma halindedir. İki nüshası biliniyor : 1 — İstanbul - Carullah 1101 (59^a -103^b,

H. 523) numaradadır. 2 — İstanbul - Köprülü 725 (42 varak, H. XI. y.y.) numaradadır. Biz Carullah nüshasını kullandık.

13 — Risalet al-'Azama: Yazma halindedir. Kitabın bir parçasıdır. Carullah 1101 (25^a - 28^a, H. 522) numaradadır.

14 — Kitab at-Tenbîh Ala 'Amâl al-Kulûb Fi'd-Delâlet 'Ala'l-Vahdaniyye. Yarım sayfalık bir parçadır. Carullah 1101 (28^b - 58^b, H. 523) numaradadır.

15 — Muhtasar Kitab Fehm as-Salât: Yazma halindedir. Tek nüsha olarak biliniyor. Carullah 1101 (51^b - 58^b, H. 523) numaradadır.

16 — Kitab al-İlm: yazma halindedir. İki nüshası biliniyor: 1 — İtalya, Ambrosiana, 204 (18^a - 21^a, H. 1060); 2 — Şehid Ali 1345 (32^a - 34^b, H. VIII. y.y.) numaralardadırlar. Biz her iki nüshanın fotokopisini temin ettik. Şehid Ali nüshasını kullandık.

17 — Şerh al-Ma'rife ve Bezl an-Nasîha: Yazma halindedir. Pek çok nüshası vardır. Nüshaların bir çoğu ayrı ayrı isimlendirilmiş ve ayrı kitaplar sanılmıştır. Gerek Brockelmann, gerekse Fuad Sezgin, bunların muhtevalarına bakmaksızın Muhasibî'nin ayrı kitapları olarak vasıflandırmışlardır. Abdülhalim Mahmud da İskenderiye - Belediye Kitaplığı'nda 3121 no. da, «Risale Fi't-Tasavvuf» adıyla kaydedilen nüshayı ayrı bir kitap sanmış, muhtevaya o da bakmamış ve geçmiştir. (1) Ayrı ayrı adlarda kayda ge-

(1) Abdülhalim Mahmud, Üstaz as-Sairîn Haris b. Esed al-Muhasibî, s. 87, Kahire 1973.

çen bu kitabın nüshaları şunlardır : a) Risale Fi't-Tasavvuf, İskenderiye - Belediye, 3121. (2) b) al-Murakabe, Ch. Beatty, 4893. (3) c) Kitab an-Nasîha, İsmail Saib, 5281 (1^a - 8^b, H. IX.y.y.) numarada kayıtlıdır. Bu nüsha da Fuad Sezgin tarafından Kitab an-Nasîha Fi't-Tâlibîn, İsmail Saib, 3319 (23^a - 36^b) numaradaki kitabın bir diğer nüshası zannedilmiştir. (4).

18 — al-Kasd va'r-Rucu : Yazma halinde; üç nüshası biliniyor : 1 — Carullah, 1728 (224 v. H. VIII. y. y.) numarada. Sonu eksik. 2 — İsmail Saib, 3319 (37^a - 89^b, 120^a, H. 740) numarada. 3 — Bursa Orhangazi 637 (59^b - 120, H. 740) numarada. Biz İsmail Saib nüshasından yararlandık. Prof. Dr. Şevkiye İnalcık bu kitabı neşre hazırlamakta olduğunu söylüyor. (5)

19 — ar-Redd Ala Ba'd al-Ulema Min al-Ağniya : İki nüshası biliniyor : 1 — Lâleli, 3706 (216 - 228, H. XI. y.y.); 2 — Çorum, 701 (1^a - 9^a, H. 802) numaralardadır. Biz çorum nüshasından yararlandık.

Yararlanma imkânı bulamadığımız kitapları :

20 — Kitab as-Sabr ve'r-Rıda : Tek nüshası biliniyor. O da Bankipor, XIII, 1, Nr. 820 (3 varaklık bir

(2) Fuad Sezgin, Geschichte der Arabischen Schrifttums, Band I, s. 642, Leiden 1967.
(3) Aynı yer.
(4) Aynı yer.
(5) Şevkiye İnalcık, al-Haris b. Esed al- Muhasibî ve Kitab al-Kasd, s. 54, Dipnot : 32, Doğu Dilleri, C. II, sayı : 1, Ankara 1971.

parça). Millî Kütüphane aracılığı ile istedik. Getirtmek mümkün olmadı. Otto Spies, İslca 6/1934' da tanıtmıştır.

21 — Muhasebât an-Nüfûs : Berlin 2814 (80^b - 81^a, H. 813).

22 — İhkâm et-Tevbe : İki nüshası var : 1 — Berlin, Oct. 1435 (7^b - 11^b); 2 — India office, 4646/2.

23 — Kitab an-Nasîha Li't-Talibîn va'l-Farkı Beyn at-Tahkîk va'l-Muddeîn : İsmail Saib 3319 (25^b - 36^a, H. 731). Bu kitabı okuma imkânım olmadı. Fuad Sezgin, İsmail Saib 5281 no daki Şerh al-Ma'rife ve Bezl an-Nasîha'nın bir nüshasını, bu kitabın bir diğer nüshası olarak göstermiştir. Yanlıştır.

24 — Başlıksız bir risale, Bursa Genel Kitaplığı, 1428 (34^b - 40^a, H. VIII. y.y.) numarada. Mevcut kitaplardan bir parça mı, yoksa kayıp kitaplardan birine mi ait olduğunu tesbit edemedim.

25 — Muhtasar al-Ma'ânî : Bengal 1167 (15 - 17, H. XII. y.y.) Bu kitabı da Kitab as-Sabr va'r-Rıda ile birlikte Millî Kütüphane aracılığı ile istedik. Getirtmek mümkün olmadı.

26 — Kitab al-Ğayba : Muhtasar al-Ma'ânî'nin bir nüshası ile birlikte Amerika, Princenton Üniversitesi Kütüphanesi'nde A. H. 758 (A. D. 1357) numaradaki mecmuada kayıtlı olduğu aynı kütüphanenin kataloğunda zikredilmektedir. Millî Kütüphane aracılığı ile istedik. Yok cevabını aldık.

27 — at-Tefekkür va'l-'İtibar : İbn an-Nedîm, Fihrist'inde Muhasibî'nin kitapları arasında sayar. (6) Fakat şimdiye kadar nerede olduğu bilinmiyordu. Abdulkadir Ahmed Ata, Kahire Üniversitesi Kütüphanesinde yazmalar bölümünde, Câhız'a nisbet edilen «Kitab al-İber ve'l'İtibar» ın Muhasibî'nin Kitab at-Tefekkür va'l-'İtibar'ı olduğunu söyledi. Ve bize bu kitabı kendi el yazısıyle tahkikli olarak yazıp gönderdi. Yalnız bu kitap çalışmalarımızın sonunda bize ulaştığı için onu ihtiyaten çalışmalarımıza katmadık.

28 — Kitab al-Ba's va'n-Nuşûr, Paris 1913 (196-203) numaradadır. Abdülhalim Mahmud, Muhasibî'nin olmadığı kanaatinde. Biz de aynı kanaata katılıyoruz.

Kayıp Kitapları :

29 — Fi'd-Dima'

30 — al-Hubb Li'llah,

31 — Fehm as-Sunan,

32 — Davâdâ al-Kulûb.

Muatebet an-Nefs, el-Ezher III, 632, mağ. 1039 (1^a - 19^b). Muhasibî'nin müstakil bir eseri olmayıp diğer kitablarının nefis terbiyesiyle ilgili bölümlerinden seçmeleri ihtiva ediyor.

(6) İbn an-Nedîm, al-Fihrist, s. 261, Kahire 1348.

II — İNSAN GÖRÜŞÜ

Muhasibî'nin ana konusu insandır. Hayatın içinde hareket ve faaliyette bulunan insandır. Diğer konulara insandan dolayı ve insan için dokunur. Onun için asıl problem, insanın varlık karakterini, kausal bağlantılarını tasvir etmek ve yaşaması gerektiği hayat tarzını aydınlatmaktır.

İnsanı müşahhas bir bütün olarak görür. Onu kesin çizgilerle birbirinden ayrılan alanlara ayırmaz. Ona göre insan, bu bütünlüğü içinde Tanrı tarafından yaratılmış bir terkiptir.(1) O, bu terkibin unsurlarını gnoseolojik yönden ayrı ayrı ele alır ve insanın davranışlarındaki rollerini, kendisinden kalkarak, psikolojinin projeksiyon metodunu uygulayarak belirtmeye çalışır. O da beden - ruh ayrılığına dokunmadan geçemez. Onda da beden ve ruhun ayrı şeyler olduğu bir ilke olarak vardır; fakat salt ruhtan asla söz etmez. Çünkü Kun'an'da ruhun bilgisinin elde edilemiyeceği belirtilmiştir. (2) Tanrı'nın bir terkibi olarak yeryüzüne gelen insanda bu terkibin bir unsuru olarak ruha daha bir ağırlık verir. «Ruh insanda olduğu sürece insan gören, duyan, konuşan ve düşünen bir varlıktır.» (3) Beden ruhun taşıyıcı-

(1) Muhasibî, Maiyyet al-Akl, s. 207, Hüseyin Kuvvetli neşri, Beyrut 1971.

(2) Isra; âyet : 85.

(3) Muhasibî, al-Halva va't-Tanakkul, s. 470, Abduh Halife neşri, Maşrık içinde, Beyrut 1954.

sıdır. Ruh da insanın duyarlılığını, etkinliğini temsil eder. «Eğer insana bir diken ya da daha büyük bir şey batarsa acıyı ruhu ile duyar. Ruh olmasaydı elem de olmazdı. Görmüyor musun ki, ruh bedenden çıktığı zaman beden ateş ile yakılsa acı diye bir şey duymaz.» (14) Ve Muhasibî'ye göre ruh insanın o kadar her şeyidir ki, insan öldükten sonra «ruhun çıkması nedeniyle insanın rengi değişir; öyle ki kendisinden yaratıldığı ve onun üzerine biçimlendirildiği şeyin aslı onda görünür. Yüzünü toprak gibi görürsün.» (5) Canlılığın ve canlılık adına insanda görülen her şeyin ve duyarlılığın tümü olan ruh, ölüm ile bedenden ayrılınca geriye insanın madeni olan toprak kalmış oluyor. Zaten «sen ölümü ruhun bedenden ayrılmasından başka bir şey mi görüyorsun ?» (6)

Muhasibî'nin bu söylediklerinde yeni bir şey yoktur. Bunlar İslâm imanında zaten gösterilmiştir. Fakat Muhasibî'de kayda değer olan yön, insanın bu yönlerine fenomenal bir tavır ile bakması ve spekülatif düşünceler ileri sürmemesidir. O bu terkibin sıhhati üzerinde durur ve «hiç bir yaratık bu terkibin sıhhatine insandan daha fazla muhtaç değildir,» (7) der.

İnsanın bütünlüğünü böyle tesbit edip insan hakkındaki tasvirlerini bu bütünlük üzerine oturtan Mu-

(4) Muhasibî, ar-Riaye Li Hukuk Allah, s. 160, Abdülkadir Ahmet Ata neşri, Kahire 1971.
(5) ar-Riaye, s. 160.
(6) al-Halva va't-Tanakkul, s. 470.
(7) a g. e., s. 47.

hasibî, iyiliğe ve kötülüğe yönelten nedenlerin kaynağını bu terkibin bütünlüğünde bulduğunu çok açık bir dil ile söyler: «İyiliğe ve kötülüğe kaynak olan bir yaratılış üzerine olduğunu, en kötü düşmanının, yaratılışının kötü yönleri, en iyi dostlarının ise yaratılışının iyi yönleri olduğunu bil, ve bunları birbirleri ile karşılaştır. Bil ki sen tabiatını tedavi etmekten sorumlusun.» (8) İnsanın kendi ahlâkî iyiliğini kendi gücü içerisinde gören Muhasibî, insanlık ölçüsündeki bireyselliği (Individualitaet) de görür ve son derece ilginç bir analoji yapar. «Şeyler, deliller (nedenler), fenomenler ve örneklerle bilinir. Bu konuda senin sorduğun şeye alem (örnek) olacak bir misal vereceğim: İnsanların birleştikleri ve kendileri denenip bilindikten sonra görülen ayrıldıkları hususları, birbirlerine olan farklılıkları ve üstünlükleri konularındaki durumları, tıpkı yol üzerine konmuş ve içinde, dolu ve ağızları kapalı şişeler bulunan bir çuval örneği gibidir... Şişelerin içinde misk, anber, yasemin... ve diğer iyi şeylerin; petrol katran, kibrit ve kokularının kötülüğünden dolayı sayılamıyacak kadar çok diğer şeylerin kokuları vardır. İşte tümü ile insanlığı çuval ve şişeler temsil eder. İnsanlar tanındıklarında, karakterleri araştırıldığında görülür ki, şişeler örneğince farklılık gösterirler.» (9) İnsanlığın individualitesini, sahip oldukları yapı ayrılıklarını bu çok açık örneklerle belirledikten sonra, aynı benzetmeyi insanın bireysel varlığı içindeki çelişkili duru-

(8) a g. e., s. 452.

(9) Muhasibî, Âdâb an-Nüfûs, v. 84a. İstanbul, Carullah 1101.

mu (disharmonie) göstermek için de kullanır. «Çuval örneği kendi bütünlüğü içinde de tıpkı senin kendi bireyselliğin gibidir. Şişeler senin yaratılış özelliklerini ve davranışlarını temsil eder. Onların içindeki güzel kokular, senin iyi ve hoşa giden özelliklerinin ve davranışlarının iyiliğini,hoş olmayan kokular da senin kötü ve hoş olmayan özelliklerinin ve davranışlarının kötülüğünü temsil eder.» (10) İnsanın bu varlık - yapısındaki disharmonik karakterinden dolayı Muhasibî, nefis - kalb tezadı, şeytan-irade çelişkisi üzerinde durur.

İnsanlar arasındaki bireysellik ve insanın kendi varlık yapısındaki disharmoni, hayatlarının aktüalitesi içinde ve realiteyi değerlendirirken ortaya çıkar. İnsan kendi aktüalitesi içinde ve realite karşısında, içine girdiği stüasyonlarda kendini, kendi özelliklerini verir. Bunun da bilincinde olan Muhasibî, kendi yapıp ettiklerinin bir kontrolü, bir gözden geçirilmesi olarak anlaşılan **«Muhasebesinin»** böyle anlaşıldığı gibi olmadığını ya da anlaşıldığından ibaret olmadığını, ikinci derecedeki bu anlamları yanında onda **«muhasebe»** nin insanın varlık - yapısının karakterinin bir **analiz** denemesi olduğunu gösterir. Yukarıda andığımız ve büyük bir çözümün taşıyıcısı gördüğümüz örneğine Muhasibî, probleme kendi yaklaşış tarzı ile şöyle başlar: «Bana nefsimi, (11) kendi bilgisi içinde nasıl muhasebe edeceğimi bildirmesini söyledim. Dedi ki, ... nefis sınayıp deneme-

(10) a. g. e., v. 84a - b.

(11) Nefsin, kişilik, benlik anlamlarına geldiğini kendi bölümünde izah edeceğiz.

den bilinmez. Sen nefsini içinde gizlediği şeyi öğrenmek için dene. Eğer bunu istiyorsan nefsine uygun gelen ve ne istediğini bildiği anda onun önemsediği şeyi açığa vuracak şey ile dene...» (12)

(Nasıl ki, çuvalın içindeki şişelerin ağzını açmadan içlerinde neler olduğunu bilemiyorsak, insanı da bazı durumlara sokmadan iç ajanlarını yakalayamıyoruz; çünkü insanın iç dünyasını tanımak, belli uyaranlara karşı yapılan tepkileri kestirmektir. İşte Muhasibî bize bunu önerir.) Margaret Smith de bu örneğin önemini görmüş ve belirtmiştir. (13)

(İnsan kendi disharmonisini teşkil eden bu iç ajanlarının temelini kendi **bio - psişik** varlık - yapısında bulur. İnsan bu bio - psişik varlık yapısını kendisi kazanmamış; (14) bu ona hazır olarak verilmiştir. Tanrı onu öyle yaratmıştır. Bugün **felsefî anthropoloji** insanın bio - psişik varlık - yapısını, bio - psişik nüveye dayatmaktadır. Ve insanın kişiliği de bu bio - psişik nüvenin kuvvet derecesine göre teşekkül etmektedir. Bu, görüş olarak değilse bile terim olarak günümüz felsefesine aittir. Çünkü Etienne Gilson, Yahudi filozofu Avicebron'un buna yakın bir görüşe sahip olduğunu Albert le Grand'dan yaptığı bir nakil ile bize bildirir: «Bazıları, Allah müstesna, her cevher gibi ruhun madde ve şekilden terekküp ettiğini söylüyorlar. Fons Vitae yazarı Avi-

(12) Âdâb an-Nüfûs, v. 84a - b.

(13) Margaret Smith, An Early Mystic of Baghdad, s. 104, Londra 1935.

(14) T. Mengüşoğlu, Felsefî Anthropologi, s. 5, İstanbul 1971.

cebron, bu tezi desteklemiş olan ilk şahıstır,» (15) der.

Bu görüşe karşılık olabilecek bir görüş ile biz bir hadîs'de karşılaşmaktayız. Peygamberimiz, «bilin ki beden içinde bir et parçası vardır. Bu et parçası sıhhatli olursa beden de sıhhatli olur; o bozulursa beden de bozulur. Bilin ki, bu et parçası **KALB'**-dir.» Peygamberimizin «beden» deyimini Muhasibî, geleneğin de dışına çıkarak **«DİN»** olarak yorumluyor. (16) Bu tutumu ile Muhasibî Peygamberimizin bu deyimlerinin mecazî niteliği olduğunu görüyor ve beden (cesed) için din deyimini kullanıyor. «Et parçası» için ise hadîs'in belirlediği terimin dışına çıkmıyor. Çünkü gerek Kur'an gerekse hadîsler kalbin duyarlılığın taşıyıcısı olduğunu belirtmişlerdir. Allah duygusu, anlayış, akıl... hep kalbe yüklenmiştir. Muhasibî de bu anlayış ve çerçeve içinde aklı ve duyarlılığın devamını kalbe yüklemektedir. (17)

Fakat Muhasibî hadisdeki et parçası (müdğa) ile bütün duyarlılığın taşıyıcısı olan kalb mi, yoksa göğüs boşluğumuzda taşıdığımız et parçası mı kastediliyor; o bunun üzerinde durmadan geçiyor. Muhasibî'nin büyük etkisinde kalan Gazzalî kalbin ne olduğu üzerinde daha bir ayrıntılı durmuştur. Ona göre, kalb

(15) Etienne Gilson, Şark Filozofları, Çev. : İ. A. Çubukçu, İ. F. Dergisi, C. IX, s. 203, Ankara 1961.

(16) Muhasibî, Risalet al-Müsterşidîn, s. 110, Ebu Ğudde. neşri, Beyrut 1971.

(17) Muhasibî, al-Kasd va'r-Rucu', v. 21b, Ankara İsmail Saib Kütüphanesi, 3319/4.

iki anlamda kullanılır. Birincisi göğüs boşluğumuzda bulunan et parçasından ibaret olan kalbdir ki, tıbbı ilgilendirir; fakat bu «ruhun madeni ve kaynağıdır.» (18) Diğer anlamdaki kalb ise Gazzalî'ye göre «lâtif, tanrısal ve ruhanîdir. Cisimsel kalb ile bağlantı halindedir. Bu latîf olan kalb, insanın hakikatıdır O, insanın idrak eden, bilen, kavrayan yönüdür. Muhatab alınan, sorguya çekilen, cezalandırılan ve aranan yine bu kalbdir. Cismanî kalb ile bağlantı halindedir. İnsanların çoğunun aklı bu alâkayı anlamakta hayrete düştü,» (19) der; ama bu alâkayı belirtmekten kendisi de çekinir.

İslâm düşüncesinde sünnî çerçeve içinde kalındığı sürece ruhun ne olduğu üzerinde durulmamıştır. Bu doğru bir tutumdur. Çünkü ruhun **ampirik** hiç bir yönü yoktur. Salt ruh üzerinde konuşmak **spekülasyon** yapmaktır. Muhasibî de salt ruh üzerinde durmaz. Ama bir beden - ruh ayrılığı süregelmiştir. Bu ikisi arasındaki etki - tepki münasebeti nedir? Acaba ikisi arasında organik bir bağ yok mudur? Varsa bu ne şekilde kurulmaktadır? Muhasibî'de bu soruların cevabını bulamıyoruz. O hadîs'deki «cesed» deyimini (20) din olarak tefsir etmekle bu konuda bir adım atmıştır. Ama et parçası olarak nitelendirilen kalbi tefsir ya da açıklamak için ikinci adımı atmamıştır. Fakat kalbe yüklediği duyarlılık, onda gördüğü taşıyıcılık ve ondan bekle-

(18) Gazzalî, İhya Ulûm ad-Din, C. III, s. 3, İstanbul 1317-1322.

(19) a. g. e., s. 3.

(20) Risalet al-Müşterşidîn, s. 110.

diği görevler ile onu beden ve ruh arasındaki organik bağın kurulduğu yer olarak gördüğünü ileri sürebiliriz.

İnsanı kendisine konu almış olan felsefî antropoloji, «insanın varlık - yapısında üç türlü fenomenin mevcudiyetine işaret eder: 1 — Başarılar; 2 — Bu başarıları besleyen **akt**'lar ve umumiyetle **aktiv olma**, 3 — İnsanla birlikte ortaya çıkan ölüm fenomeni, ölüm şuuru ve dil gibi problemler. İşte insan felsefesinin asıl vazifesi, bu üç problem sahasını incelemektir.» (21) Sistemi salt bir insan felsefesi olan Muhasibî ölüm, ölüm şuuru ve dil fenomenleri üzerinde de durur.

Ölüm, zaman ve mekân içinde canlıların tabiî kaderi ya da kaçınılmaz sonucudur. Fakat ölüm şuuruna sahip olan tek varlık da insandır. İnsanın dışında hiçbir canlı, ölüm şuuruna sahip değildir. Onlara ölüm şuuru verilmemiştir. Onlar tabiî kaderine böyle bir şuurun dışında ulaşır. İnsan ise öleceğini bilir; ölüm şuurunu taşır. Fakat nerede, ne zaman ve ne şekilde öleceğini bilmez. Bunun bilgisi ona verilmemiştir. Kur'an-ı Kerim'de de bu husus gerçeğine uygun olarak belirtilir. (22) Eğer Tanrı, insana nerede, ne zaman ve ne şekilde öleceğinin bilgisini verseydi, insan bunun yükünü taşıyamazdı. (23)Tanrı, bunu ona yüklememiştir.

(21) T. Mengüşoğlu ,Felsefeye Giriş, s. 271.

(22) Lokman, âyet : 34.

(23) Bu satırları yazdığımız sırada, radyoda bir sanatkâra bir dinleyicisi soruyor : «Eğer üç gün sonra ölece-

İslâm Dini, insana verilmiş olan ölüm şuurunu, iyiyi gerçekleştirmeye yönelmiş dünya - görüşünde insanı **motife eden** bir imkân olarak kullanır. Ölüm şuurunun yakasını bırakmadığı insanı, fanî olan insanı, bütün yapıp ettiklerinde ölümden sonraki devamlı olan hayatı amaçlayan bir tutum ve anlayış içine sokar. «İnsan başıboş bırakıldığını mı sanar?» (24) der «Size bir gün tayin edilmiştir. Ondan bir saat ne geri kalabilirsiniz, ne de öne geçebilirsiniz,» (25) buyurur.

Muhasibî, ölümün zamanı, yeri, nedeni ve çağının bilinemezliğine dayanarak son derece canlı bir tasvir yapar. Ve aydınlık bir tablo çizer. «Ölüm için insan tarafından bilinen bir vakit yoktur ki, o vakitten korkup diğerlerinden emin olsun. Ölüm insanlara yazın değil kışın gelmiyor ki, kıştan korkup, yazdan emin olsunlar. İnsanlara ölüm yazın gelmiyor ki kıştan korkuları olmasın. Ya da senenin bilinen bir ayında gelmiyor ki, diğerlerinden emin yaşasınlar; gece gelmiyor ki, gündüzün, gündüz gelmiyor ki, geceleyin güven içinde bulunsunlar. Ölümle akşam karşılaşmayacaklar ki, sabah; sabah karşılaşmayacaklar ki, akşam emniyette olsunlar. Ya da bu saat değil de diğer saat geleceğini bilsinler.» (26) Ölüm karşısında böyle bir şuura da, «ölüm vaktinin bilgisinin verilme-

---

ğinizi bilseniz bu üç gün içinde ne yapardınız?» Sanatçı da, «hemen ölmek isterdim; çünkü dayanamazdım,» diyor.

(24) al-Kıyame, âyet : 26.

(25) Sebe, âyet : 30.

(26) ar-Riaye, s. 155 - 156.

mişliğini bilmenin büyüklük derecesi ile ulaşılır.» (27) İnsan, «taşıdığı ölüm şuurunu,» kendisinden önce ölenlerden ibret alarak besler. Kaçınılmaz bir varış olan ölüme hazırlanır. (28) Bu hazırlığın gayreti içinde olunca da ölümü her an rıza ile karşılar. (29) Halk tabakasının kerih gördüğü ölüme hoş bakar. (30)

Muhasibî, ölümün bilgisinin insana verilmemişliği açısından tasvire devam eder: «Ölüm için önceden bilinen bir neden yoktur... Böyle olunca da akıllı ve Allah'ın emirlerini bilen bir kimseye düşen görev: Madem ki ölüm için ömründen bilinen bir an yok, her an ölümün gelebileceğini bilmelidir. Ölümün insana inişi için ömründen bilinen bir an olmayınca, ölümün çocukluğunda ya da yaşlılığında; gençliğinde ya da ihtiyarlığında gelmeyeceğinden emin olmamalıdır. Ölüm için önceden bilinen bir neden yok olunca, sıhhatte ya da hastalıkta; evde ya da yolda; şehirde ya da kırda; karada ya da denizde geleceğinden güven içinde olmamalıdır.» (31)

Ölüm, bir olay olarak, «ruhun bedenden ayrılmasından başka birşey değildir.» (32) Ama ölüm o kadar ağırdır ki, «eğer ölüm acısından bir damla, dünya dağlarının hepsinin üzerine konsa idi erirlerdi.» (33)

---

(27) a. g. e., s. 155.
(28) a. g. e., s. 154.
(29) al-Halva va't-Tanakkul, s. 48.
(30) a. g. e., s. 470.
(31) ar-Riaye, s. 156.
(32) al-Halva va't-Tanakkul, s. 470.
(33) ar-Riaye, s. 162.

Ölümü insan için her an gelebilecek bir olay olarak böyle canlı bir şekilde tasvir eden Muhasibî, insanın ona daima hazırlanmasını, «ve ölümü daima iki gözünün önünde tutmasını,» (34) tavsiye eder.

Muhasibî, dil üzerinde de tamamen felsefî bir açıdan durur. Dilin insan için taşıdığı önemi, insanın varlık yapısı içinde ortaya çıkışından kalkarak temellendirir. Evvelâ kendisinden önceki düşünürlerin görüşlerini nakleder. «Halid b. Safvan der ki : Eğer dile getirme (tibyân) olmasaydı, insan terkedilmiş bir hayvan ya da şekil verilmiş bir sûret olurdu.» (35)

Dil insanın varlık yapısında ortaya çıkan bir fenomendir. Yani dil insanın **varoluş - şartlarından** birisidir. Dış dünya ile kurduğu bağ sonucu elde ettiği başarılarını dil ile tesbit eder. Böylece dil, insanın başarılarının ve tarihinin taşıyıcısı olur. Muhasibî aklın teorik yönü olarak gördüğü anlayış kaabiliyetini (fehm) tanımlarken şöyle der : «Akıldan doğan diğer iki anlamdan birisi, gerçek anlamın doğruluğunu kavramaktır. O da tabiattan ve vahiy mahsulü nass'lardan işittiği, dokunduğu, tattığı, ya da kokladığı şeylerin her birini dile getirmek (beyan) dir.» (36) Muhasibî'nin bu görüşünde düşünme ile dilin birlikte ortaya çıktığını görmekteyiz.

---

(34) Muhasibî, Mesail Fi'z-Zühd, s. 71, Ahmet Ata neşri, Mısır 1969.

(35) Maiyyet al-Akl, s. 207.

(36) a. g. e., s. 208.

Muhasibî dile ya da düşünmeye öncelik veren teorilerin düştüğü hataya düşmeden insanın fenomenlerini sıhhatli bir şekil tesbit eder ve geçer. «Acaba dilin yapısı mı düşünme yapısını belirler, yoksa düşünme yapısı mı dilin yapısını,» (37) gibi insanın bir kabiliyetini diğer bir kabiliyetine dayatma gibi halâ yapılagelmekte olan hataları yapmaz. «Akıl, konuşmanın doğruluğu ve yanlışlığında, anlamın varlığına delâlet eden bir sıfattır... İnsanın dili aklın varlığını ortaya koyar. Eğer konuşmasında tutarlılık varsa ona akıllı denir; yoksa ahmak denir. Böylece dil bedende bir ışığın varlığına delâlet eder ki, o da akıl'dır.» (38) Ve dil ile düşünme arasındaki bu münasebete, isim anmadan zikrettiği bir arap şairinin beyiti ile de değinmiş olur :

«Susmada aczin bir anlık gizlenmesi vardır.
Ancak insanın aklının görünmesi konuşması iledir.» (39)

Böylece Muhasibî'de insanın varlık - bütünlüğünden kalkılarak kabiliyetlerinin karşılıklı münasebetlerinin güzel bir belirtilmesini görüyoruz. Kabiliyetlerin birini diğerine dayatarak herhangi birine öncelik vermez. İnsanın tek bir kabiliyetinden kalkarak insanı spekülatif olarak açıklamaya çalışan filozofların yerine çok dikkatli bir gözlem ve son derece **naiv** bir düşünme ile insanın fenomenlerinden kalkarak sıhhatli tasvirler yapar.

(37) Hermann Wein, Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans, s. 37, Çev : İsmail Tunalı, İstanbul 1959.
(38) al-Kasd va'r-Rucu', v. 22a,
(39) Maiyyet al-Akl, s. 208.

III — PSİKOLOJİSİ

Bütün mistisizmler, özellikle İslâm Tasavvufu büyük ölçüde insanın kausal bağlantılarının tasvir denemeleridir. Josef van Ess, «İslâm Tasavvuf Pisikolojisi'ne göre insanın günahkârlığı ve faziletli oluşu, büyük ölçüde insanın iki ruhî prensibinin, yani kendi aralarındaki ilişkilere göre insanın yapıp etmelerine yön veren nefis ile kalbin mücadelesinden doğduğu açıklanır,» (1) der. Ve günümüzde Psikoloji de, «davranış bilimi,» (2) olarak tanımlanmaktadır. Şu halde tasavvuf Psikolojisi, insanın bütün davranışlarını ve bunların arkasında duran **motivasyon** kaynaklarının bir tasviri ve bir değerlendirilmesidir. Çünkü insan davranışı sayısız iç ve dış etkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkar. İç etki kaynakları insanın davranış bütünlüğüne enerji veren **vetirelerdir.** Bu vetireleri tasavvufun dili ile adlandırdığımızda : Kalb akıl, nefis, şeytan... v.d. dır.

İnsan psikolojisinin tasavvuf çerçevesi içinde en başarılı denemelerinden birisini Muhasibî'de görüyoruz. Duraksamadan diyebiliriz ki, genellikle İslâm düşüncesi, özellikle de Sünnî İslâm ekolü, Muhasibî'-

(1) Josef van Ess, a. g. e., s. 31.

(2) Normann L. Munn, Psikoloji, Çev. : Nahid Tander, s. 25, Ankara 1961; C. İ. Sandström, Çocuk ve Gençlik Psikolojisi, Çev. : Refia Şemin, s. 3. İstanbul 1971; Feriha Baymur, Genel Psikoloji, s. 2, İstanbul 1973

de ilk ve en tutarlı psikolog - filozofunu bulmuştur. Onun büyüklüğü ve başarısı öğretisini, beden - ruh ayrılığı üzerine oturtmamış olmasındadır. Yaşlılık dönemine ait olduğunu sandığımız al-Halva va't-Tanakkul'un sonlarında, zühd'e fazlaca önem verdiği yerde, bir iki cümle hariç(3), Muhasibî bütün mistisizmlerin genel tutumundan ayrı ve doğru olarak beden - ruh ayrılığı üzerinde durmaz. Böyle bir ayrılığın tablosunu çizmeye asla yanaşmaz. Çünkü kendi insan anlayışında bedenden bağımsız bir ruh, ama ruha engel ve hapishane olan bir beden görüşü onun insan analizlerini **konstrüksiyonlara** götürür ve verimsiz kılardı. Beden onun için sadece insan kabiliyetlerinin taşıyıcısı olarak bir bios değil, aynı zamanda insanın kausal bağlantılarının bir objeleşme alanıdır.

İnsan konusunda belirttiğimiz gibi Muhasibî'de insan, felsefe ve psikolojinin de tesbit ettiği gibi, (4) müşahhas bir bütündür. Var - olanın bütünü ile bir olduğunun görülmesidir. Zaten Kur'an ve hadîslerin çerçevesinde kalındığı ve objektif olunduğu sürece, ruhun ne olduğu üzerinde düşünce yürütülemez. Çünkü Tanrı Kur'an'da ruhun kendi işinden olduğunu yani bilinemezliğini bildirir. Diğer yönden de ruhun ampirik bir yönü yoktur.

Sünnî ekolün büyük düşünürlerinden olan Gazzalî de İhya'sında, «Peygamberin konuşmadığı ruhdan, başkasının konuşması yersizdir,» (5) dediği halde ar-

(3) al-Halva va't-Tanakkul, s. 470.
(4) C. İ. Sandström, a. g. e., s. 4.
(5) Gazzalî, İhya, C. III., s. 3.

Risalet al-Ledünniye'sinin başında, temelinde Aristoteles'in etkisi bulunan ve başlangıçta her ne kadar nefis kavramı kullanıyorsa da bir ruh öğretisi geliştirmeğe çalışmaktadır. (6) Meşşaî felsefenin etkisi karşısında Muhasibî'nin bu görüşleri İslâm'ın bu büyük düşünürünün dikkatini çekmemiştir.

Terminolojisini Kur'an'a dayatan ve öğretisinin çerçevesini de yine Kur'an'dan alan Muhasibî'de insan davranışına enerji veren iç vetîreler kalb, nefis, akıl ve şeytandır. Ve Muhasibî'ye göre bu iç vetîreler tecrübe konusu olarak idrak edilebilir, «ve ilim için benliğin iç yüzü, yani bâtın; dış dünya yani zâhir kadar realdir ve sonuç olarak da daha önemlidir.» (7) Muhasibî, bu tecrübî araştırmasında, daha o devirde, psikolojinin projeksiyon metodunu uygular. Bu iç vetîrelerin tasvirini çok ince ve dikkatli bir içgözlemden devşirir. Bu gözlemlerinde spekülasyona kaçmadığı için günümüz psikolojisinin koyduğu gerçeklere ters düşmez; onları destekler. Eğer günümüz psikolojisi Muhasibî'ye de yönelecek olursa kendisine yardımcı olacak geniş bir malzeme bulacaktır. Ve görecektir ki, kalb, nefis, akıl insana yabancı, insanın varlık şartlarının dışında varlığı olan güçler değil, özellikle nefis ve kalb insan kaabiliyetlerinin adı olan **nominal** varlıklardır.

(6) Gazzalî, ar-Risalet al-Ledünniye, Mısır 1328.
(7) M. Smith, a. g. e., s. 86.

1 — Kalb

Kalb, bütün dinler ve mistisizmlerde, insan duyarlılığının merkezi kabul edilmiştir. Ninovalı İsak da, «kalb, iç duyuların merkezî organıdır,» (1) demiştir.

Kalb, Kur'an'da ise, insanın yüksek değerlere yönelen yanıdır. İnsanın fizyolojik ve günlük ihtiyaçlarını aşan yüksek değerlerle ilişkiyi kalb kurar. İnsanda Tanrı'nın kendisine muhatap aldığı yönü kalbdir. (2) Kalb'e koyduğu ve önceden hesabı yapılamayan etkisi (3) ile Tanrı insanı **determine** eder. Kur'an'da, insanın düşünen, kavrayan anlayan, inanan, şüphe eden (4) yönü kalb'dir. Fizyolojiyi aşan, yani bedenî hazzı amaçlamayan bütün davranışlar neden kaynağını kalbde bulur. Kin ve öfke (5) de yine kalbde saklanır. Aynı zamanda kalb Kur'an'da akıl anlamına da (6) gelir. Ve zaten akıl Kur'an'da isim olarak değil fiil olarak geçer. Çünkü Tanrı insanı kendi örneğine göre yaratmış ve onu yeryüzüne kendisine «halife» olarak (7) göndermiştir. Tanrı'nın ise Kur'-

(1) Margaret Smith, a. g. e., s. 87.
(2) Bakara, âyet : 6; Kâf, âyet : 37; A'raf, âyet . 101, 179; Âl-i İmran, âyet : 151, 154; Yunus, âyet : 74; Hicr, âyet : 12 ; Rûm, âyet : 56 ; Bakara, âyet : 225.
(3) Tevbe, âyet : 110, 45, 127; Hacc, âyet : 46.
(4) Tevbe, âyet : 64, 77 ;
(5) Tevbe, âyet : 15.
(6) Kâf, âyet : 37; Hacc, âyet : 46.
(7) Bakara, âyet : 30.

an'da bulduğumuz sıfatları arasında «akıllı» ya da «akıl sahibi» diye bir sıfatı yoktur. (Bundan bizim akla karşı olan bir anlayış içinde olduğumuz ve İslâm'ın da aklı küçümsediği çıkarılmasın.) Biz bu tesbitten şu sonucu çıkarıyoruz: Akıl insanın bir kabiliyetidir; ama en önemli bir kabiliyetidir. Yalnız kendi başına çalıştığı zaman ise spekülatif kalır. Ancak insanın diğer kabiliyetleri ve bilgi aktları ile birlikte çalışırsa sıhhatli neticeler ortaya koyar. Çünkü insan bir davranışında, bir aktının gerçekleşmesinde bütünü ile vardır. İnsanın tek tek kabiliyetlerinin yalnız başlarına bir başarıya ulaşamıyacağını bilen Tanrı, insanın ayrı ayrı kabiliyetlerine değil kabiliyetlerinin toplamına ya da bütün kabiliyetlerin bütününe hitab etmiştir.

Bu kabiliyetlerin bütününe verilen ad, Kur'an'da ve Kur'an'dan kalkan Muhasibî'de kalb'dir. Ve Muhasibî Tanrı'nın aklı kalbe koyduğunu açıkça söyler. (8) Ama kalbi asla lokalize etmez. Kur'an'da akıl anlamına alınan «elbab» deyimi geçer. (9) Kelime olarak tekili «lübb» dür ve bir şeyin özü, aslı anlamına gelir. Çoğul olarak kullanılmasında da bir hikmet vardır ki, bize göre kabiliyetler demek olur ve tekrar söylediğimizde bu kabiliyetlerin toplamı ve bütünü kalb'dir. Yine başka bir ifade ile söylediğimizde Kur'an'da ve de tasavvufta zihnî fonksiyonların yeri kalb olarak kabul edilmiştir.

---

(8) el-Kasd va'r-Rucu' v. 44b.

(9) Bakara, âyet : 179, 197, 269; Al-i İmrân, âyet : 7, 190; al-Maide, âyet : 100 ; Yusuf, âyet : 111 ; Ra'd, âyet 19.

Muhasibî'de kalb için şöyle bir benzetme görüyoruz: «Kalb, altı tane kapısı olan bir ev gibidir... Bu kapıların birisinden zararına olacak bir şeyin girmesinden kaçın ki bu evi senin aleyhine olarak bozmasın. Bu ev kalb'dir. Kapılar da: Gözler, dil, kulak, görme (basar), eller ve ayaklardır. Ne zaman bu kapılardan birisi ilimsiz olarak açılırsa, ev zarara uğrar.» (10) Muhasibî bu benzetmeyi etik açıdan yapmaktadır. Fakat dış etkilerin duyular aracılığı ile doğrudan kalbe geldiğini ifade etmektedir. Beş duyuyu da eksik saymakta, tad ve koku duyuları yerine eller ve ayakları koymaktadır. İç etkiler de yine kalbe gelir ve davranışı biçimlendirecek duruma kalb tarafından getirilir. Çünkü şehveti, hevayı, kibri... kalbde görüyoruz. Bunlar kalbde birer tutum ve niyet haline dönüştükten sonra dış organlar ile dışlaşıp gerçekleşiyor. Fakat bunların ekserisi organlar aracılığı ile dışlaşmadan da davranış karakterini ve bunlarla birlikte de ahlâkî veya gayri ahlâkî olma niteliğini de taşırlar. Amellerin en koyusu da bunlardır. Tabii ki bunların başında iman gelir. Muhasibî, «Tanrı kalbde organların aracılığı olmadan da insanlara bir takım vazifeler yükledi. Onlar da üçtür. 1 — İmana sarılma, küfürden kaçınma, 2 — Sünneti benimseme, bid'addan sakınma, 3 — Taata sarılma ve Allah'ın hoş görmediği şeylere ısrardan kaçınma. Bu üç husus, özellikle kalbin amelleri ve organların davranışlarını da gerektiren kalbin istemeleri yönünden sayılamıyacak kadar

(10) Risalet al-Müsterşidin, s. 115-116, Ebu Ğudde neşri, Haleb 1971.

çok kısımlara ayrılır,» (11) der. Muhasibî'ye göre vazifelerin şuuruna kalb ile varılır, yüksek değerler kalb ile duyulur. Eğer organlar kalb tarafından yönetilirse davranış ahlâkî olur. Çünkü, «Allah kullarının kalblerine önem verir. Öyle ise organları kalblerine tâbi olsun.» (12) Böylece kalb Muhasibî'de insanın bilen, duyan, aşkın âlem ile, zamanın ve mekânın ötesi ile insanın bağlantısını kuran, kurduğu bu bağlantıyı insanın etkinliğini biçimlendirecek hale sokan güçlerin bir toplamı, onların **nominal** varlığıdır.

Kalbin bilmesi, doğrudan doğru bilme, kavramsız bilme, bilenle bilinen arasına kavramların girmediği bir bilmedir. Bu bilme türü de ma'rifedir. Ve Muhasibî'de kalbin bilme fiili ma'rifedir. Ma'rife kaynağını kalbde bulan iç ve dış duyarlılığın ortaklaşa gerçekleştirdikleri bilmedir. Varlık karakterleri nasıl olursa olsun şeylerin tümel görünmesi ve bilinmesidir. İslâm Tasavvufu'nda çok önemli iki motif olan korku (havf) ve ümit (reca) in gerçekleşme sürecinde kalbin bu görmesini ve ma'rifenin de bu görmenin mahsulü olduğunu Muhasibî bize gösteriyor. Korku ve ümide Allah'ın vaad ve vaîdinin, «değerinin büyüklüğünü bilmenin (ma'rife) büyüklüğü ile,» elde edileceğini, bu vaad ve vaîdin yüceliğinin bilgisine (ma'rifeye) de, «azabın şiddetinden korkutmak ve sevabın çokluğuna ümitlendirmekle,» ulaşılabileceğini söyler. Korkuya da, «sonucu düşünmek ve hatırlamakla ulaşılır. Çünkü Tanrı, kulu-

(11) Mesâil Fî A'mâl al-Kulûb va'l-Cevarih, s. 127, Ahmet Ata neşri, Mısır 1969 ; ar-Riaye, s. 104.
(12) ar-Riaye, s. 462.

nu korkuttuğu ve umdurduğu şeyi zaman ve mekân dışına koyduğundan, bu kulunun ancak düşünme ve hatırda tutma ile korkup ümit edeceğini bilir. Çünkü zaman ve mekân dışı olan şeyler (ğayb), göz ile görülmez, ancak en kesin gerçekliği içinde, kalb ile görülür.» (13)

Burada Muhasibî, bilme fiili olarak ma'rife'yi kullanır. Bilme yetisi de kalb'dir. Bilinmesi gereken objeler ise, ne kadar biliniyorlarsa bilinsinler, elde edilen bilgileri, kavramlaştırılamıyan bilgidir. Bu objeler de daha ziyade duygusallığın konusudurlar. Var olan şeyler varlık karakteri ne türden olursa olsun, kalbin temsil ettiği bütün bilme kabiliyetlerinin ve duygusallığın konusu oluyorlar. Böylesine insanın bilme ve duyma bütünlüğü ile görülen, duyulan ve sonra da yaşanan bilgi ma'rife oluyor.

Kalbin hem maddî ve ruhî olanın birleştiği bir nüve bir öz yani bio-psişik nüve; hem de insanın bütün **aktları'nın**, varlık şartlarının taşıyıcısı durumunda olduğunu Muhasibî bize daha açık olarak veriyor. Maddî bir yönü vardır; çünkü yapıp etmelerindeki ahlâkîlik ve safiyet, yenen gıdaların haramdan temiz olması, organların ve kalbin kötü olan dış alâkalardan kesilmesi ile olur. Kötüye götürücü dış ilişkilerin bir ayağı kalbde bir ayağı da dış organlardadır. Bu da insanın her davranışında bütünü ile bulunuşudur. Bunu Muhasibî'nin kendi kaleminden okuyalım: «Bil ki, Allah senin yapıp etmelerini ancak kalb ve organlarından, kötü alışkanlık ve eğilimleri atmanla birlikte,

(13) a. g. e., s. 72.

aldığın gıdaların helâl oluşu ile temiz kılar. Geceyi uyanık geçirmene en çok yardımcı olan şeyler, hafif yemek ve az su içmektir. Şehvetleri terketmek ve onları kalbinden söküp atmak (öldürmek) için sana en çok yardımcı olan şey, Allah'ın vaîdini ve Allah'ın kötülük sahiplerine cezasından hazırladığı şeyleri düşünmek ve Allah'ın yarattığı şeylere bakmakdır.» (14) Kalbin düşünmesi, kalbin anması (zikir) ve kalbin görmesinin insanın eylemine kattığı şey, bilgidir. Doğrudan doğru elde edilen ve dile getirilmiyen ma'rifedir. Ve bu öğrenilip öğretilen bilgi değil, görülüp, duyulup, yaşanan bilgidir.

Fakat ma'rife, mahiyeti gereği, tek kişinin bilgisidir. Doğruluğu ya da yanlışlığı söz konusu değildir. Kendi kendisine yeter. Ancak bir durumun birden çok sebebi olduğu zaman, doğru sebebi bulmada ölçü olamıyor. Burada kalb, «ilim» in yol göstericiliğine baş vuruyor. Şimdi ma'rifenin yetersiz kaldığı durumların neler olduğunu görelim: Kalbin maruz kaldığı etki kaynakları vardır. Bunlar akıl, nefis ve şeytandır. Bunların kalbde uyandırdığı etiklere Muhasibî, **«Hatarât»** (havatır = duyumlar), der. Bunların hangi kaynaktan geldiği marife ile değil «ilim» ile bilinir.

Muhasibî, Tasavvuf Terminolojisi'ndeki «Havâtır» terimlerini «hatarât» şekliyle kullanır. Bu terim «hâtıra» sözcüğünün çoğuludur. Biz hatarât terimini «duyumlar» olarak tercüme ediyoruz. Bunlar iyi ve kötü şeylerden gelirler. Ve iyi veya kötü şeyleri yapmaya

(14) Muhasibî, Şerh al-Ma'rife ve Bezl an-Nasîha, v. 45a-b, Carullah kitaplığı, No: 1101, İstanbul.

motif olurlar. Bu nedenle hatarât, ahlâkî yönden sadece ne olumlu ne de olumsuz bir terimdir. Bunlar kalbin insanı hem iyiye hem de kötüye çağıran davetçileridirler. Kaynakları da nefis, şeytan ve akıldır. İnsan bu kaynakların herhangi birisinden gelen bir hâtıra'nın geldiği kaynağı ma'rife ile tayin edemez. Bunların nereden geldiğini tayin evvelâ durup düşünmek (tesebbüt), sonra da kendisine ilmi delil kılması ile mümkün olur. (15)

(Burada Muhasibî'nin diğer yerlerdeki görüşleri ile denkleştiremediğimiz bir düşüncesi ile karşılaşıyoruz. O da akıldan gelen havâtırın Tanrı'nın uyarısı ile olmasıdır. Oysa başka yerde insan iradesini mutlak surette insanın kendi başarısı olan ma'rifeye dayatıyor.)(16) Muhasibî'deki bu çelişkili durumu ilgisi gereği ahlâk bahsinde ele alacağız.

Nefisten gelen etki ise nefsin, «bir işe sürüklemesi ve emretmesidir.» (17) Buna da Hz. Yakub'un oğullarına, «sizi nefsiniz bir iş yapmaya sürükledi; artık sabır güzel şeydir.» (18) Hâbil ile Kâbil kıssası için inen, «bunun üzerine kardeşini öldürmekte nefsine uydu ve onu öldürdü.» (19) Ve «nefis kötülüğü emredicidir,» (20) âyetlerini örnek verir.

(15) ar-Riaye, s. 105.
(16) Âdâb an-Nufûs, v. 93b.
(17) ar-Riaye, s. 106.
(18) Yusuf, âyet : 18.
(19) Maide, âyet : 30.
(20) Yusuf, âyet : 54.

Şeytandan gelen etki ise, «şeytanın güzel göstermesi, dürtmesi ve vesvese vermesidir.» (21) Bunun için de yine Kur'an'dan verir örneklerini: «Eğer şeytandan sana bir dürtü gelecek olursa Allah'a sığın. Çünkü O, işitir ve bilir.» (22) Şeytan, «insanların kalblerine vesvese verir.» (23) «Şeytan yaptıklarını onlara güzel gösterdi.» (24) Bu hatarât kalbe geldiği zaman insan bunların kaynağının ne olduğunu nasıl bilecek? Muhasibî buna son derece anlamlı ve açık bir cevap verir. «Kula düşen,» der Muhasibî, «hatarâtın ne olduğunu gösteren ilim ile (kavramsal bilgi) böyle bir hâtıra (duyum) ârız olduğu ve zaman hangi yönden geldiğini bilip yolunu bulmak ve Kitab ile Sünnet'i kendine delil kılmak için durup düşünmek (tesebbüt) dir. Eğer aklı ile durup düşünmez ve ilmi kendine rehber edinmezse, zararına ve yararına olan şeyi göremez ... Akıl, ilim ve tesebbüt sayesinde kalbin bu duyumlar ile oluşturduğu kararlardan faydalı ve zararlı olanları görür. Aksi halde şeytanın dürtülerinden ya da nefsin sürüklemesinden oluşan bir düşünceyi kabulleneceğinden korkulur. O düşünceyi Allah'ın uyarısından olduğunu sanır. Ya da iyilik üzere olan bir uyarıyı şeytanın dürtüsü veya nefsin sürüklemesinden zanneder de reddeder. İnsan, ilim, davranıştan önce durup düşünme (tesebbüt) ve akıl olmadan bunların arasını ayıramıyacak ve bilemiyecektir.» (25)

(21) ar-Riaye, s. 106.
(22) A'raf, âyet : 200.
(23) Nâs, âyet : 5.
(24) En'am, âyet : 43.
(25) ar-Riaye, s. 106 - 107.

Burada marife ile ilim arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Marife bu düşüncelerin geldiği kaynağı ayırdetmekte aciz kalmakta, fakat ilim Kur'an'ın ve Sünnet'in koyduğu prensiplerin kavramlaşmış bilgisi olduğu için bu hatarâtın nereden geldiğini belirlemede ölçü olabilmektedir. Muhasibî, bu konuda son derece önemli bir analoji yapar. Bu benzetme içinde ilmi son derece karanlık ve yağmurlu bir gecede yürüyen kimsenin elindeki fenere benzetir. Ve «ilim ile aydınlanmak, kalbe gelen duyumu Kitab ve Sünnet'e arzetmektir,» der. (26)

Diğer yönden ilmin aklın mahsulü olduğunu görüyoruz. Burada ilim ile akıl yan yana ve birlikte kullanılıyor. Çünkü akıla ma'rife fiilinin yüklendiğini göremiyoruz. İnsan konusunda belirttiğimiz gibi, akıl anlayıp kavradığını dil ile tesbit eder, kavramlaştırır; kalıcılığını ve başkalarına aktarılabilmeyi de sağlar.

Yukarıda belirttiğimiz etki kaynaklarından kalbe gelen duyumlar (havâtır), kalbde bir düşünce, bir karar halini alırlar ve bunlardan ahlâkî nitelikte olmayanlarının gerçekleşmeleri engellense bile çözülüp kaybolmazlar. Yine de gerçekleşmek için kalbde bekleyip bir fırsatını kollarlar.

Muhasibî, Kitab al-Vasâyâ'da nefis ve şeytandan gelen duyumların genişçe bir listesini verir : (Allah'ın varlığından) şüphe, Allah'a ortak tanıma, inkâr, nifak, Allah'ı aldatmaya yeltenme, günâhları küçümseme, kendini beğenme, böbürlenme, kibir, hased, kin,

(26) a. g. e., s. 107 - 108.

düşmanlık, buğz, kötü zann, tecessüs, kötülüğü gizleme, fırsat kollama, hevaya rıza gösterme, hevaya göre sevme, hevaya göre kızma, duygusuzluk, akrabalarla ilişkiyi kesme, katı kalblilik ve acıma azlığı; hırs, aç gözlülük, kötümserlik, nimetleri küçük görme, rızgı azımsama... vd.» (27)

Muhasibî'de nefisden ne anlaşıldığını ilerde göreceğiz. Fakat burada ilgisi gereği değinmek zorundayız ki, Muhasibî'de, «nefsi öldürme» ve «fena bulma» gibi deyimler yoktur. Çünkü yukarıda görüldüğü gibi bu hatarât, ya bedenî hazzları ya da diğer insanlar karşısında bir tatmini amaçlarlar. Oysa beden canlı kaldıkça nefisten bu duyumların doğması önlenemez. İnsan sosyal bir varlık olduğu için de diğer insanlardan tecrid edilip onlar karşısındaki tatmin ihtiyacının da önü alınamaz. **Biosu** öldüremeyiz. Çünkü insan bir bütündür. Kişiyi diğer insanlardan tecrid edemeyiz. Çünkü insan toplumsal bir varlıktır. Bunu çok iyi bilen Muhasibî, nefsi öldürmeyi değil kalbdeki hatarâtı öldürmeyi, onları yok etmeyi önerir. «Şehvetleri terk etmek ve onları öldürmekte, kalbinden söküp atmakta sana en çok yardımcı olacak şeyler Allah'ın vaîdini ve isyankârlar için cezasından hazırladığı şeyi düşünmek ve Allah'ın yarattığı şeylere bakmaktır.» (28)

Kalbi düşünmeye, zikre, görmeye sevkeden gücün ne olduğu sorusu ortaya çıkıyor. «Kalbini ahiret düşüncesine bağla ve bundan ayırma. Dünyadan ayrıl-

(27) Muhasibî, Kitab al-Vasâyâ, s. 150 - 152, Ahmet Ata neşri, Kahire (t. y.).

(28) Şerh al-Ma'rife ve Bezl an-Nasîha, v. 45b.

ma anında yeniden doğuşun korkusunu kalbinde düşün,» (29) diyerek Muhasibî, insana kalbini yönetmesini tavsiye eder. İnsanın kalbini hangi kabiliyeti ile düşünmeye sevkedeceğini, kalbinin üstünde, kalbine hükmedecek hangi kabiliyeti olduğunu soracak olursak, Muhasibî'de, bunun cevabını da buluruz: «Kalbinden kötü düşünceleri atmakla birlikte kalbini kendi kendisini kontrolden ayırma.» (30) Muhasibî'nin düşüncelerinin genel anlamı da yukarıdaki düşüncesini ve kalbin kendi yönetimini kendisi kurduğu görüşünü destekler.

Muhasibî, kalbin hayatiyetinden söz eder. «Kalbler ne ile hayatiyetlerini sürdürürler?» diye sorar ve cevabı da, «Allah'ı hatırlayıp anmakla,» (31) şeklinde olur. Bir diğer yerde de, «Allah onların kalblerini takva ile canlı tutar, hidayeti ile onların görme güçlerini aydınlatır da onlar da dünyaya bakarlar, onu görürler, olduğu gibi kavrarlar ve onu doğrudan doğru (bir bilişle) bilirler,» (32) der. Muhasibî bu düşüncesiyle, insanın kalbi ile Tanrı'nın **aktivitesini** görmesini ve kendi aktivitesini de bu aktivite içine koyup gerçekleştirmesini tavsiye eder.

Allah'a, O'nun vaad ve vaîd'ine inanan bir insan korku ve ümit arası bir hayat yaşar. Bu ise devamlı bir psikolojik gerginliktir. Bu gerginlik, Muhasibî yönünden istenen bir gerginliktir. Bu gerginlik de ancak düşünme ile ayakta tutulur. Düşünmenin ko-

(29) Âdâb an-Nufûs, v. 63a.
(30) Aynı yer.
(31) al-Kasd va'r-Rucu, v. 81b.
(32) al-Halva va't-Tanakkul, s. 455.

nuları ise Allah, Âhiret, Allah'ın vaad ve vaîdleri, azâbının şiddeti, sevabının çokluğu... v.d. dir. Bunlar üzerine düşünmek kalbe güç gelir. Bununla beraber onlar düşüncede yaşandığı zaman kalb hüzün ve acı ile dolar.

Muhasibî, düşünmeyi daha çok kalbin görevi olarak görür. Nefsin ve şeytanın bütün gayreti ise kalbi bu düşünme görevinden alıkoymaya yöneliktir. Ve bu görev de insana son derece ağır gelen bir görevdir. Bu ağırlık üç sebepten ileri gelir. Bu üç sebeb de bazen üst üste gelir. Bazen ikisi birden, bazen de yalnız birisi bulunur. İnsanların bazısına düşünmeyi ağır gösterirler. Bu sebeplerden birisi kalbin Allah'ı, vazifeleri ve Âhireti düşünmekle dünyanın haz ve lezzetleri ve rahatı ortadan kalkar. İnsan bunlardan mahrum kalmak istemez. İkinci sebeb ise kıyamet gününün dehşeti, hesaba çekilişin ürpertisi, hesab sonu insanın amellerine göre kendisini bekleyen durumları göz önüne getirince tedirgin olur, içi yanar, hüzün ve gam artar. İşte bu durumlar onu düşünmekten alıkoyar. Diğer üçüncü sebeb de Tanrısını isteyen, ona yönelen, vazifelerini ve onların Âhiretteki sonuçlarını ve Âhiretin durumlarını göz önünde tutan insana nefis ve şeytanın bunları düşünmekle dünyadaki rahat ve lezzetten mahrum kaldığını hatırlatmaları ve insanı bunlardan mahrum kalmanın korkusuna düşürmeğe çalışmalarıdır. (33)

Asıl görevi insanların Tanrı'larını, vazifelerini, Âhireti, orada insanları bekleyen durumlarını düşün-

(33) ar-Riaye, s. 74.

mek ve insanı doğru yola yöneltmek olan kalb, bu etkiler altında düşünmeyi gerçekleştirmesi ona ağır gelir. Diğer yönden de düşünmenin onda uyandırdığı etkiler içini hüzünle, acı ile doldurur. Hüzünlerle dolu bir kalbin taşıyıcısı olan insan da bu dünyada tedirgindir. Fakat bu tedirginlik Allah'ın gazabından ve azabından doğan korkmadan değil, vazife şuurundan gelen ağırlıktan doğar. Vazifelerin duygusunun verdiği ağırlık, her şeyin hesabının verileceği kıyamet gününün dehşetinden gelen ürperti karşısında insana düşen, bunlara sabırla tahammül göstermektir. «Sabreden, Tanrısına güvenen ve acısından dolayı rahatı düşünmeyen kalbe ne mutlu!» (34)

Dünyayı düşünmeyip dünyadaki rahatı ve hazları istemeyen kalb, Âhiret hallerinin verdiği ürperti ile mahzun ve kederlidir; ama yüksek derecede bir şuur halinde ise Tanrı'nın buyruklarına uymuş olduğundan dolayı sevinç ve sürûr duyar. «Çünkü dünya lezzetini Allah için terketmesi, Allah'ı isteyen kişinin yanında daha lezzetlidir. Ve kalbde Allah'ın istemediği şeylere düşmemekle varılan hazdan daha devamlıdır. Çünkü insan, bir saat ya da bir saatten daha az bir süre hazzı yaşar; sonra onu uzun bir pişmanlık izler. Hazzı Allah için terkettiği ve sonra da Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için terkettiğini düşündüğü zaman, onu her hatırlayışında derin derin düşünür ve o hazzı terkettiğinden dolayı Tanrı'nın kendisinden razı olduğunu ümit eder. Bunun

(34) al-Halva va't-Tanakkul, s. 453.

sevincini ve lezzetini kalbinde bulur ve bu sevinç kalbinde ölünceye kadar durur. (35)

Kalbin iyilik üzere olması ve bozulmaktan, fesâda uğramaktan korunması gerekir. «Ve kalbin iyiliği, yumuşaklık ve incelik; bozulması ise katılıktır.» (36) Yumuşak ve incelmiş bir kalbe kibir giremez. Kıyametin korkulu anlarını düşündüğünde çabuk duygulanır. Katılaşmış bir kalb ise duyarlılığını kaybetmiştir. Bu kalbi inceltmek duyarlı kılmak için insan kendi kendisinin eleştirisini yapmalıdır. «Kalbin bozulmasının aslı, insanın kendi kendinin muhasebesini terketmesi ve uzun emeller besleyerek kendini aldatmasıdır. Eğer sen kalbin iyiliğini istiyorsan hatarât karşısında iradenle dur. Allah için olanı al ve başkası için olanı terket. Uzun uzun emeller kurmayı, devamlı ölümü hatırlamakla önle.» (37)

Muhasibî'nin sisteminde kalbin yerini ve mahiyetini tasvire çalıştık. Ve yine Muhasibî'nin diliyle son bir kere daha özetlersek, «kalbin görevleri iman ve tevbeden sonra amelleri Allah için yapmak, şüphe anında hüsnü zanna sarılmak ve Allah'a güven beslemek, azabından korkmak ve mükâfatına ümit beslemektir.» (38)

Yukarda işaret ettiğimiz gibi kalbe gelen duyumların üç kaynağı vardır : Akıl, nefis ve şeytan. Şimdi de sırasiyle bunları tasvire çalışalım.

(35) ar-Riaye, s. 76.
(36) Âdâb an-Nufûs, v. 91b.
(37) Risalet al-Müsterşidîn, s. 110 - 111.
(38) a. g. e., s. 113.

2 — Akıl

Akıl görüşü, bütün düşünürlerin sistemlerinin ya da görüşlerinin nirengisi olmuştur. Ona verilen anlam ve görev, ona atfedilen mahiyet, onun sistemini şekillendirip renklendirmiştir.

Felsefe tarihinde, özellikle Batı felsefe tarihinde, akıl ilk olarak Herakleitos'da bir felsefî fenomen olarak görülmüş : **Logos.** Fakat akıl olarak logos'un taşıyıcısı insan değil, tabiattır. Tabiatın içinde etkiyen, onun düzeni, kanunu ve dili olan tanrısal bir güçtür. Daha sonra Anaxagoras'da **nous** ise yine aynı niteliktedir. Aklın bir felsefî problem olarak ele alınması ilk Aristoteles'de görülür. Onun da akıl görüşü psikolojisinin dayandığı temel görüşten ayrı değildir. İnsanı nasıl ikiye ayırıyorsa, aklı da aynı tutum içinde mahiyet yönünden ikiye ayırıyor : 1 — etken akıl, 2 — edilgen akıl. (1) Etken akıl insana, dışardan gelmiştir. Tanrısaldır ve ölümsüzdür. (2) Yine Aristoteles'e göre tanrısal cisimler olan gök cisimleri de, «en yüksek zekâlar, en akıllı ruhlardır.» (3) İşte düşünce tarihinde insanın dışında, taşıyıcısı belli olmayan akıllar ya da bir akıl - hiyerarşisi geleneğinin

(1) M. Gökberk, s. 95, (1. baskı).
(2) A. Weber, Felsefe Tarihi, s. 84. Çev : Vehbi Eralp, İstanbul 1964.
(3) M. Gökberk, s. 93, (1. baskı)

kurulması Aristoteles'in bu düşüncesi ve Aristoteles'in bu düşüncesine eklenen Plotinos'un görüşünün tarih boyunca etkisini sürdüregelmesidir.

İnsanın garip kaderidir ki, objektif düşünüp objektif kalmaktan ziyade spekülatif çalışmıştır. Belki de bu, objektif çalışmanın son derece ağır ilerlemesi, bir kaç insan nesli boyunca doyurucu bir sonuca varamaması, insanın bir an evvel tatmine ulaşmak isteyen teorik ihtiyacını bu spekülasyonlarla giderme gayretidir. Ve geriye bir problem artığı bırakmak istememesidir.

Bugün görebildiğimiz kadarıyla İslâm düşünce tarihinde ve hatta en genel anlamıyla düşünce tarihinde ilk defa akla ontik bir tavırla bakan düşünür Muhasibî'dir.

Muhasibî aklın mahiyeti hakkında ilk kitap yazma şerefini taşır. Ve kitabının ismi de; «Aklın mahiyeti, hakikî manası ve insanların akıl hakkındaki ihtilâfları» dır. Hüseyin Kuvvetli, Muhasibî'nin bu kitabının Kindî'nin Akıl Risalesi'ne bir reaksiyon olarak doğduğunu, söyler. (4) Biz bu iki kitabın yazılış tarihlerini tesbit edemiyoruz. Kuvvetli'nin bu görüşü doğru dahi olsa Kindî'nin kitabının ismi bile Kindî'nin problem karşısında spekülatif tavır ve Yunan geleneği dışında olmadığını bize gösterir. Kitab, aklın insana dışardan geldiği görüşünden kalkar ve dört çeşit akıl kabul eder.

(4) Hüseyin Kuvvetli, al-Akl ve Fehm al-Kur'an, s. 184, Beyrut 1971.

Ebu Rîyde, Muhasibî'nin bu risalesinden habersiz olarak akıl hakkında ilk kitap yazma şerefini Kindî'ye verir. (5) Kindî'nin kitabının önce yazıldığını kabul etsek dahi orijinalitesi yoktur. Muhasibî kitabında zamanındaki akıl anlayışları ile hesaplaşır ve kendi orijinal görünüşünü de ortaya koyar ve geliştirir. Subkî de, «Muhasibî'den başka hiçbir âlimimiz aklın dikkatle üzerinde durmamıştır,» (6) der.

Her düşünürün akıl görüşü psikolojisinden ayrı değildir. Psikolojisinde insanın müşahhas bütünlüğünden kalkan Muhasibî, aklı, temelini insanın varlık yapısının bütünlüğü içinde bulan, insanın varlığı dışında kendisine varlık yüklenemiyen ve doğuştan gelen bir kabiliyet olarak görür. Ve akla **«Ğarîza»** der. Bu görüş tamamen kendine aittir.

Daha ilk plânda bu ğarîza'nın son şey olduğunu, tanımlanamazlığını, ne ise o olduğunu ortaya koyar. Ve aklın tanımlanamıyacağı gibi bilinemiyeceğini de söyler, çünkü aklın ampirik hiç bir yönü yoktur.

İslâm düşüncesinde, akıl üzerinde ilk duran ekol, Mutezile'dir. Mutezile bunu insan **autonomisi** (insanın hürlüğü) ni göstermek ve kurtarmak için yapmıştır. (7) Ve insan hürlüğünü aklın hürriyetin-

(5) Resail al-Kindî al- Felsefiyye, s. 312 v.d..

(6) Subkî, Tabakat aş-Şafiiyye, C. II., s. 42.

(7) Bak.: Neşet Çağatay - İbrahim Agâh Çubukçu, İslâm Mezhepleri Tarihi, s. 95, Ankara 1965; İbrahim Agâh Çubukçu, Mutezile ve Akıl Meselesi, İlâhiyat Fakültesi Dergisi, C. XII., s. 160, Ankara 1964; Gazzalî ve Şüphecilik, s. 10, Ankara 1964; Kemal Işık, Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşü, s. 59, 79, Ankara 1964.

de yani aklın Tanrı ve dolayısiyle de vahyin karşısında hür ve bağımsız olmasında görmüşler ve bu nedenle de akla çok önem vermişlerdir. Fakat akıl hakkında fenomenal bir görüşleri bize ulaşmamıştır. Bazı görüşlerini de Muhasibî, adlarını anmadan eleştirip reddetmiştir. Oysa insan hürriyetini tek bir kabiliyetinden türetemiyeceğimizi, akıl ya da irade hürriyeti kavramlarının bugün dar anlamda kaldığı görülmüş ve insanın bütün varlığından doğan, «antropolojik hürriyet,» onun yerini almıştır. Bu konuyu ahlâk anlayışı kısmında ele alacağız. Mutezile aklın kendi fenomen alanından kalkmadığı için, onlarda akıl tartışmalı bir kavram olarak kalmıştır.

Mutezile'nin tartışmalı bıraktığı bu kavramı açıklamak için, Josef van Ess'in de belirttiği gibi, (8) Mutezile ekolü dışında ve Ehl-i Sünnet çerçevesi içinde ilk denemeyi Muhasibî yapar. Muhasibî akıl görüşünü Mutezile ile - isim anmaksızın - hesaplaşarak ortaya koymuş ve geliştirmiştir.

Hüseyin Kuvvetli, aklın ğarîza olduğu görüşünün Muhasibî zamanında yaygın gibi göründüğünü bir ihtimal olarak kabul eder. «Eğer Muhasibî zamanında ya da ondan önce bu görüş gerçekten yaygın bile olsa bunun bir akıl çığırı ya da felsefî bir tutumu biçimlendirdiği anlamına gelmesi mümkün değildir,» (9) der.

Gerek Kur'an'da gerekse hadîslerde akla önem verilmiş, insanlara aklından dolayı ve aklı nisbetinde

(8) Josef van Ess, a. g. e., s. 73.
(9) Hüseyin Kuvvetli, a. g. e., s. 147.

hitabedilmiştir. Bazen de akıl küçümsenmiştir. Fakat akıl insanî plânda bir kabiliyet olduğu için bilme ve görme gücü sınırlıdır. İnsan açısından varlık bilinebilirliğin ötesine uzanır. İnsan varlığın bilgisini sonuna kadar elde edemez. Diğer yönden insan için saygı ve sevginin konusu olan Tanrı'ya nasıl yönelineceğini ve bu saygı ve sevginin şeklini akıl belirleyemez. Bu ise Allah'ın bilme ve iradesinin insan aklının üstünde olduğu, aklın Allah'ın tayinlerinin dışına çıkamıyacağı, onlara itiraz edemiyeceği çünkü bu belirlemeler hususunda akıl için **real** bir dayanak olmadığı (yani bir kriter bulunmadığı,) ilmi her şeyi kapsayan Tanrı ise onları gerektiği gibi bildiği ve belirlediğini ihtar eder. Yoksa aklın ne olduğu, nasıl işlediği, ayrımlarının ne olduğu, ne Kur'an'da ne de hadîslerde gösterilir. Ancak emir ve yasakları anlama ve kavrama, dünya ve ahiret menfaatlerini ayırd etme yeteneği olarak kabul edilir. Fakat Kur'an'da isim olarak **«akıl»** kavramının geçmemesi önemli bir fenomendir.

Muhasibî, aklı bir problem olarak görmüş ve kendisinden önceki ve zamanındaki akıl ile ilgili görüşleri ihata etmiş, anmağa ve tenkide değer olanları zikretmiş ve kendi görüşünü ortaya koymuştur.

Muhasibî, kendisi dışındaki görüşleri özetlerken asla isim anmaz. Kendisinden sonra da etkisini sürdüren görüşlerden birisi aklın bilgi olduğudur. «Bir gurup aklın Allah'ın düzenleyip kullarına koyduğu bir bilgi olduğunu, fayda ve zararına ilişkin olan kazanılmış bilgi ile genişleyip arttığını sandılar.» (10)

(10) Maiyyet al-Akl, s. 205.

Eğer aklın kendisi bilgi olursa doğru ve yanlışın ölçüsünü nerede bulacağız? Muhasibî bu görüşe son derece değerli bir görüşle karşı çıkar ve, «bize göre akıl doğuştan gelen bir kabiliyet (ğarîza) dir. Ve bilgi ondan doğar.» (11) Böylece aklın, bilginin kendisi olmadığı dile getiriliyor. «Bir gurup kelâmcı da akıl ruhun özü yani ruhun halis olan yönüdür, dedi ve dil ile kanıtlandırarak, her şeyin özü (lübb), halis olan yönüdür. Bu nedenle de akıl öz olarak adlandırıldı. Ve Allah'ı da ancak akıl sahibi olanlar (Ulû al-Elbab) düşünür, (12) âyetini anarlar.» (13)

Akıl hakkındaki diğer bir görüşü, aklın bir ışık olduğu görüşünü de Muhasibî bize şöyle özetler: «Bir gurub da akıl Allah'ın kaabiliyet ve tabiat olarak koyduğu bir ışıktır. Onunla görülür ve onunla ifadelendirilir. Kalbde bir ışıktır; tıpkı gözdeki ışık gibi ki, o görme duyusudur. Akıl kalbde bir ışıktır, görme gücü de gözde bir ışıktır.» (14) Muhasibî'nin bize aktardığı kadarıyle burada kabiliyet (ğarîza) deyimi ile karşılaşıyoruz. Bu görüş problem şuurundan doğmuş bir görüş olmayıp gelip geçici bir motifle farkında olunmadan söylenmiş ve taşıdığı imkân görülmeden geçilmiştir; çünkü Muhasibî'den sonra da bu görüşün sürdüğünü göremiyoruz. Muhasibî'nin görüşlerinin teşir etmemesi ise ilerde ele alacağımız nedenlerdendir.

(11) Aynı yer; al-Kasd va'r-Rucu, v. 22b. İsmail Saib Kitaplığı, Ankara.
(12) Zümer, âyet : 9.
(13) Maiyyet al-Akl, s. 204.
(14) Aynı yer.

Muhasibî, ele aldığı her konuda daima bir problem şuuru içindedir. Probleme teorilerden uzak, tabii, naiv bir tavırla yaklaşır. Problemin kaynak ve çözümünü insan varlığının ve insan fenomenlerinin dışında aramaz. Muhasibî'nin aklı bir ğarîza olarak görmesi, insanın müşahhas varlık bütünlüğünden kalkmasının sonucudur. Ve insanın varlığı bir terkiptir. Bu terkip içinde akıl da bir unsurdur. Ve aklın bu terkib içindeki varlığı insanın Tanrı tarafından bir vazifeler varlığı ve bu vazifelerinden sorumlu olmasını istemesindendir.

Bir metafizik temellendirme, bir menşee inen iman olarak ve Kur'an'da da çeşitli bağlantılar içinde tasvir edildiği gibi insan, bir terkib olarak, bir yaratık olarak yeryüzüne gelmiştir. Bu terkibin kurucusu da Tanrı'dır. İslâm imanı bunu böyle belirlemiştir. Ve Muhasibî de bu imanın içinde bunu böyle ortaya koyar. Bu terkibin unsurları insanın yetenekleridir. Her yetenek bu bütünün kaderine bağlıdır. Fakat daha önce de görmüş olduğumuz gibi Aristoteles ve Kindî'de, etken akıl insana dışardan gelmiştir ve Tanrısal bir güç, bir yetenek olarak insanın içinde organik bir bağlantı olmaksızın etkir.

Muhasibî, herhangi bir yetiyi ele alırken bir metafizik kavramdan kalkmaz; aklın Allah tarafından insanın yapısına diğer yeteneklerle birlikte konmuş bir yetenek (ğarîza) olduğu görüşünden kalkar. «Akıl, doğarken insanın beraberinde getirdiği ve sonra kendisinde yavaş yavaş akla uygun ve aklın

konusu olan (ma'kûl) şeylere delâlet eden sebeblerin bilgisi ile kavram kadrosu artan bir kabiliyet (ğarîza) dir.»(15) İnsanın birlikte getirdiği bu kaabiliyet sonradan kazanılmamıştır. ve kendisinden başka bir şey de değildir. Bunu daha açık bir dil ile şöyle belirtir : «Aklın gerçekte kendisinden başka bir şey olmayışına gelince : O, Yüce Tanrı'nın yaratıklarının çoğuna koyduğu bir kabiliyettir. Kullar onu birbirlerinden öğrenmediler ve kendilerinden bir görüş, bir his, zevk ve tat ile de ona ulaşmadılar.» (16) Sonradan elde edilmeyen, ampirik hiç bir yönü de bulunmayan akıl, ne bilinebilir, ne de tanımlanabilir. Akıl, «ancak organlar ve kalbdeki yansıması (fiâl) ile bilinebilen bir kaabiliyettir. Hiç bir kimse aklı ne kendisinde ne de başkasında fiilleri olmadan nitelendiremez. Yine akla ne bir cismiyet, uzunluk, arâz (ilinek), tat, koku ve dokunma; ne de bir renk yükleyebilir. O ancak fiilleriyle bilinir.» (17)

Aklı böyle spekülasyonlardan uzak olarak kendi fenomen alanı içinde gören Muhasibî, kendi sokratik telif metodu içinde probleme yaklaşmaya çalışır. Sokrates hiç bir şey bilmiyorum derken, bilmediğim şeyi biliyorum, yani problemin şuuruna sahibim, diyordu. Ve muhatabına, «ben de bilmiyorum. Gel birlikte araştıralım,» diyordu. Muhasibî de akıl üzerine yazdığı kitaba başlarken daha ilk adımda problemin güçlüğünü duymaktadır. Ve ben de bilmiyorum, ben de sana soruyorum, birlikte çözelim, problemin şuu-

(15) Maiyyet al-Akl, s. 205.
(16) a. g. e., 201 - 202.
(17) a. g. e., s. 204.

buna evvelâ birlikte varalım anlamında söze başlar: «Aklın ne olduğunu soruyorsun. Ben seni dil, Kitab ve Sünnet'ten anlaşılan ve bilginlerin kendi aralarında onu adlandırma konusunda başvurdukları şeylere geri götüreyim. Aklın üç anlamı vardır: Birincisi kendi anlamıdır (kendi kensidir), gerçekte onun başka anlamı yoktur. Diğer ikisi ise arapların kullanılmasını doğru bulduğu iki isimdir. Çünkü o ikisi fiilen akıldan meydana gelir. Onlar ancak akıl ve akıldan dolayı var olurlar. Tanrı ve bilginler o ikisini akıl olarak adlandırdılar.» (18) Bu düşünceleriyle Muhasibî, aklın kendi başına tanımlanamazlığını, empirik yönü olmadığı için bilinemiyeceğini ve aklın ancak kendisinden doğan fiiller ve başarılarla bilinebileceğini söylemiş olur.

Muhasibî, aklın ğarîza olarak tek başına bilinemiyeceğini ve tanımlanamıyacağını ortaya koyduktan sonra, akla diğer iki anlam daha verir ki, bu, felsefe tarihindeki görülegelen teorik akıl ve pratik akıl ayırımının Muhasibî'de görünümüdür. Muhasibî, bu iki anlama ontik yönden akıl demez. Bu ayırımı gnoseolojik olarak yapar. Çünkü anlatım için dil bu ayırım ve adlandırmayı doğru bulmuş, olabilir görmüştür. Muhasibî'nin dili ile söylediğimizde, «dilin, Kitab, Sünnet ve bilginlerin kendi aralarında anlaştıkları şeylerde doğru kabul ettiği aklın diğer iki anlamına gelince, dil o ikisinin pratikteki anlamına göre «akıl» diye isimlendirilmesini doğru bulmuştur. Çünkü bunların ikisi de başka şeyden değil akıldan

(18) a. g. e., s. 201.

doğar.» (19) Bunlar aklın kendisi ya da bölümleri değil, fenomenleridir. Aklın aynı zamanda birliği vardır. Bu ayırım, izah etme, açıklama endişesiyle gnoseolojik olarak yapılmıştır. Muhasibî bu ayırımı elinde olmayarak, aklın bütünlüğünü bir parçalama olur korkusuyla dili varmaya varmaya yapar.

Bunlardan birincisi, anlayış kabiliyetidir. Buna Muhasibî, «Fehm» der. Bunun başlıca özelliği duyarlılık ve alıcılıktır. Muhasibî, «araplar anlamayı (fehm), akıl diye adlandırmışlardır. Çünkü sen anladığını aklın ile kaydeder ve zaptedersin. Tıpkı devenin bağlandığı gibi.» (20) Çünkü sözlük anlamıyla akıl arapçada bağlamak, kaydetmek anlamına gelir ve bilginin oluş sürecinde fehm, şeyleri algılar, anlamlandırır ve dile getirir. Bu da «akıl kabiliyetine sahib olanların ortaklaşa taşıdığı bir haslettir.» (21) Fehm (anlayış kabiliyeti), «anlamın doğruluğunu kavramaktır. Dünya (tabiat) ve din (kültür ve vahiy) den işittiği, dokunduğu, tattığı, kokladığı her şeyi dile getirmektir. İşte halk bunu akıl ve bunu yapanı da akıllı diye isimlendirdi.» (22)

Aklın pratik yönü olan basîrette göremediği ortak yönü Muhasibî burada görür ve bunu da belirtir: «İman ve sapıklık ehli, itaat eden ve isyan eden herkes bu kabiliyette ortaktır. Bu da dile getirileni (beyan) anlamaktır.» (23)

(19) a. g. e., s. 208.
(20) a. g. e., s. 209.
(21) a. g. e., s. 208.
(22) Aynı yer.
(23) Aynı yer.

Eski Yunan'da felsefî fenomen olarak akıl ilk ortaya çıktığı zaman buna «logos,» dendi. Bu kelime hem akıl hem de dil, konuşma anlamına gelir. (24) Bu son derece doğru bir görüştür. Çünkü düşünme, akıl yürütme kelimesiz kavramsız olamaz. Olaylar, şeyler, sembolleri olan sözcüklerle zihinde temsil edilir. Düşünmenin materyali bu sembollerdir. Düşünme de bu sembollerle varlıktaki karşılığı olan şeyler arasında bir **dialog'tur**, bir konuşmadır. Bunun için Muhasibî bunu da görür ve söyler: «Anlamak (fehm) ve dile getirmek (beyan), akıl diye adlandırılır. Çünkü akıldan meydana gelirler. Adam adama sorar:

— Gördüğün ve işittiğini kavradın mı? O da;

— Evet, der, yani anladım, kavradım ve dile getirdim, der.» (25)

Fehmi, idrak edilen şeyi anlamlaştırmak yani manalı bir yapı haline getirip kavramlaştırmak olarak anlayabiliriz. Böylece akıl ve dolayısiyle aklın bu nazarî yönü bir bilgi yetisi olarak ortaya çıkıyor. Kant, «nesneler olmasaydı bilgi - yetimiz nasıl harekete geçebilirdi?» (26) der. Şu halde dış dünyasız bir aklın evvelâ varlığı bilinemez, sonra, bir başarısı olamaz. Muhasibî bunu çok iyi görmektedir; fakat zamanına bağlı olarak temellendirmesi eksiktir.

Muhasibî aklın varlığı ve nesnelerle ilgisini, maiyet al-Akl adlı kitabının içinde bir bölüm olan Mes'-

(24) Hilmi Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, s. 50, Ankara 1968.
(25) Maiyyet al-Akl, s. 209.
(26) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Giriş, s. 1., Stuttgart 1966.

ele Fi'l-Akl'da altı tane önerme ile belirtmeye çalışıyor. Önermelerden birincisi : «(Aklın varlığına) hüccet (kanıt) ikidir : a) tabiat (ayanün zahir = açıkça, şüphe götürmez bir biçimde var olan), b) nasslar (haberun kahir),» (27) Muhasibî'nin burada tabiat ile ilgisi akla uygunluğu ve aklın varlığına delil olmasından dolayıdır. Nasslar da yine akla uygun ve akıldan dolayı vahyedilmiştir.

Muhasibî'nin akıl hakkında kullandığı kavramlara değerli açıklamalar getiren Hüseyin Kuvvetli bu iki kanıtı yani tabiat ve nassları yanlış anlamıştır. Ğarîza olarak aklın hüccet olması ile, aklın varlığı için tabiat ve nassların hüccet oluşunu bir tutmakta ve tabiat ile nassları aklın iki ayrı mahiyeti olarak kabul etmektedir. (28) Oysa aklın bir ğarîza olarak Allah tarafından insanın varlığına (terkibine) konması, kendisine vazifelerin yüklenmesi ve sorumlu tutulması için bir huccet (kanıt) tır. Muhasibî'nin burada kullandığı huccet ise aklın varlığına delil anlamındadır. Çünkü dış dünya ve vahiy akla uygundur, rasyoneldir, aklımızın onlarsız harekete geçmesi ve objeler olmadan düşünmesi ve bu nedenle de fenomenal hale gelmesi mümkün değildir. Çünkü akıl, ğarîza olarak ampirik değildir. Yani algılanabilen bir yönü yoktur. Bununla da kalmayan Kuvvetli, akla yüklediği ve insanın dışına taşıdığı bu iki mahiyeti, kur'anî akıl ve kevnî akıl diye adlandırır ve kur'anî aklı daha üstün tutar. Oysa Muhasibî insanı parçalamaktan son

(27) Maiyyet al-Akl, s. 232.
(28) Hüseyin Kuvvetli, a. g. e., s. 162, 166.

derece kaçınır. Kaldı ki, akıl için böyle mahiyyet yönünden bir ayırım yapsın; sonra akla hem insan içinde hem de insanın dışında varlık tanıması mantığın özdeşlik prensibine de aykırı düşer.

Muhasibî'nin görüşünün Kuvvetli'nin yorumladığı gibi olmadığını hemen ikinci önermede görüyoruz. Önerme de şudur: «Akıl, delile; delil de akla uygundur.» (29) Aklın karşısına delili koymaktadır. Huccet ve delil ikisi de aynı anlama gelmektedir. Ama problemi çözerken taşıdıkları nüans farklarından dolayı ayrı yerlerde kullanılmaktadır. Bu kullanılış tarzı insanı yanıltmamalıdır. Üçüncü önerme de, «akıl müstedeldir,» önermesidir. (30) Yani aklın delil ile ortaya çıkmasıdır. Aklın bir kendi başınalığı vardır. Nesnelerin onu harekete geçirmesiyle kendini verir. Bu işlem de akıl yürütme (istidlâl) dir. **Determinant**'ları da tabiat ve nasslardır. Böylece Muhasibî'nin dördüncü önermesine ulaşmış oluyoruz: «Tabiat ve nasslar, bu iki delil, akıl yürütmenin saiki ve aslıdır.» (31) Bu önermede gizli olan görüş, bugünün modern bilgi teorisi anlayışıdır. Günümüzde bilgi, süje ile obje arasındaki bağdır. Aklın taşıyıcısı da süjedir, yani insan; obje ise tabiat ve nassları teşkil eden var - olan şeylerdir. Bu her iki obje alanı da istidlâl'de yani bilgi vetiresinde asıldır. Ve ontik açıdan bakınca akıl varlığın bir parçası, tabiat ve nasslar ise onun aslı olarak kalıyor. Ve «asıl olmadan parçanın varlığı

(29) Maiyyet al-Akl, s. 232.

(30) a. g. e., s. 232.

(31) a. g. e., s. 232.

ve varlık olmadan da istidlâl muhaldir... Kim aslı ortaya koymadan (ihkâm) parçayı ele alırsa saçmalığa düşer.» (32) Varlığı akıldan türeten idealist görüşler, en **radikal** cevaplarını IX. yüzyılın Muhasibî-sinde bulmaktadır. Bu ontik tavırdır.

Böylece Muhasibî bilginin oluşumundaki çift kutubu, süje - obje kutbunu son derece naiv olarak ortaya koymuş ve bilgi yönünden, gnoseolojik yönden herhangi birine ağırlık vermemiştir. Ama ontik yönden dış dünyaya ağırlık verir; ona asıl der. Çünkü o akıl tarafından bilinse de bilinmese de varlığını sürdürür, kanunları işler. Akıl ile onun bilgisi kurulmadan bile ona dayalı olarak hayat sürer. Bu konuya gerek bilgi, gerekse tabiat felsefesi konularında ilgisi gereği yeniden değineceğiz. Şunu ilâve etmek isteriz ki, (Nicolai Hartmann varlık tabakalarında, inorganik ve organik varlıkları ayrı iki tabaka olarak en alta koyar. (33) Diğer varlık alanlarını bu alanlar taşır. İnorganik ve organik alanlar üst tabakalara karşı hür ve bağımsızdırlar. Muhasibî'nin de tabiat ve nasslara asıl, bu aslın bir parçası olan aklın öne alınmasına saçmalamak demesi ile Hartmann'ın bu görüşü arasında kayda değer bir benzerlik görüyoruz.)

Bunları böylece tesbit ettikten sonra aklın teorik yönüne yani teorik bilgi elde etme konusuna gelince, beş duyu ile elde edilen duyumlar akıla gelir, ve

(32) a. g. e., s. 232.

(33) Nicolai Hartmann, Almanya'da Yeni Ontoloji, Çev. : Uluğ Nutku, Felsefe Arkivi, Sayı : 16, s. 17, İstanbul 1968.

akılda işlenir. «Çünkü Allah akılları hikmetin ve düşüncelerin kaynağı, anlayışın çıktığı yer ve bilginin kaydedildiği yerdir. Gözlerin nurudur. Her veri (duyum - mahsul) ona sığınır. (Allah'ın) gayb ilminden bildirdiği şeylere akıllar ile ulaşılır. Ameller gerçekleşmeden önce onlarla takdir edilir. Gerçekleşmeden önce sonuçlar yine akıllarla bilinir.» (34) Bilginin ham materyali olarak akla gelen duyumlar, akıl tarafından işleniyor ve bilgi oluşuyor. Böylece akıl hem bilginin kaynağı hem de kaydedildiği yer oluyor. Aklın bağlamak anlamı ise işte buradan geliyor.

Bir ğarîza olarak insanın doğuştan beraberinde getirdiği akıl, rasyonel yani kavramlarla yeni baştan kurulabilen dünyaya delâlet eden nedenlerin bilgisi ile yavaş yavaş (anlama anlam) kavram kadrosu gelişip artar. Muhasibî burada, «nedenlerin bilgisi,» kavramını kullanır. Bu da tamamen felsefî bir anlayıştır. Neden düşüncesi felsefe adına önemli bir fenomendir. Muhasibî'nin bu önemli düşüncesini tekrar edersek, «akıl insanın doğarken beraberinde getirdiği ve giderek (yavaş yavaş) rasyonel olan obje dünyasına delâlet eden nedenlerin bilgisi ile gelişen bir kabiliyet (ğarîza) dir.» (35)

Burada Muhasibî'nin akıl ve aklın teorik bilgi elde etme kabiliyeti olan anlayış kabiliyetine dair görüşlerini özetleyecek olursak : 1 — akıl bir ğarîzadır. Kul doğarken beraberinde getirir. 2 — Obje dünyası insanın dışında ve akla uygundur, ve zaman yö-

(34) Fehm al-Kur'an, s. 266.
(35) Maiyyet al-Akl, s. 205.

nünden değil, ontik yönden akıldan önce gelir, 3 — akıl duyular aracılığı ile bu dünyanın bilgisine oradan da nedenler bilgisine ulaşır, 4 — bu nedenler bilgisine ulaştıkça da aklın kavram kadrosu kurulur ve akıl gelişir. Bu gelişme mahiyete taalluk eden bir şey değildir. Bu, kültür yönünden (geistig, tinsel) bir gelişmedir. 5 — Bütün insanlar bir ğarîza olarak akla sahiptir.

İnsanın bir vazifeler varlığı olmasının temelini, akıl - varlığı olmasında, aklın kendisine bir ğarîza olarak Tanrı'nın insanı sorumlu tutması için bir huccet olsun diye insanın varlık bütünlüğü içine koymasında bulur. Aklın varoluş gayesi, teorik yönünün gerçekleşmesiyle tamamlanmıyor. Aklın bir de pratik yönü var. Muhasibî aklın bu pratik yönüne Kant'ın yüklediği görevi yüklemez. Çünkü Kant, ahlâk kanununu, insanın ne yapması lâzım geldiğinin bilgisini aklın bu yönünün taşıdığını kabul eder. Ve ahlâk felsefesinin orijinalitesi, kendine özgü yanı da buradadır.

Muhasibî ise gerekliliğin bilgisini ve ilkelerini daha ziyade insanın dışında aklın varlğına delil (huccet) olan şeylerden birisi olan vahiy'de bulur ve aklın üçüncü anlamına, bu pratik yönüne «basîret,» der. Aklın pratik yönüne basîret demekle en isabetli kavramı seçmiştir. Gerçi bu kavramı da Muhasibî Kur'an'da hazır bulmuş (36) ve almıştır. Ama aklın pratik yönüne terim olmasında büyük bir uygunluk vardır. Kelime olarak görmek anlamına gelir. Fakat görme-

(36) Yusuf, âyet : 108; Kıyame, âyet : 14.

den de ileri bir fonksiyonun taşıyıcısıdır. İşaret edilen âyetlerde «görme» ve «bilme» anlamlarını taşır. İslâm düşünce geleneğinde ise zekâ, anlama, kavrama, kalb gözü... (37) anlamlarında kullanıla gelmiştir.

Düşünce tarihinde, insanda etik bilgiyi duyan ve bilen iki kabiliyetten söz edilmiştir : «Ahlâk duygusu» ve «Pratik akıl». Muhasibî'nin terminolojisinde basîret, bu her iki kavramın görevini birden yüklenmektedir. Sözlük anlamı ile basîret, görme, duyma anlamlarıyla bir duygu anlamını taşır.Akıldan doğduğu, aklın bir modus'u olduğu (38) ve paratik alanın bilgisini görüp devşirdiği için de akıl niteliğini ve akıl görevini taşır. Bu nedenlerle de son derece anlamlı ve muhtevalı bir kavram olmuştur Muhasibî'nin elinde. Böyle bir başarıyı da konuya hür bir tavır içinde, kendi gözü, kendi düşüncesi ile bakıp kendi diliyle ifade eden bir düşünür ortaya koyabilir.

Basîret, nass'ların hükümlerini ve var olan şeylerin değerlerini doğrudan doğru görüp, duyup bilmektir. «Aklın üçüncü anlamı ise,» der Muhasibî, «o, basîret'tir. Dünya ve ahirette yararlı ve zararlı şeylerin değerinin büyüklüğünü doğrudan bilmektir (marife). Allah'ı düşünmek de buna aittir. Allah'ın azabından kurtuluşa ulaşmak ve mükâfatına kavuşmak için, Allah'ın kadrinin yüceliğini, nimet ve lütuflarının değerinin büyüklüğünü, sevap ve azabının

(37) Kamus Tercümesi, C. I., s. 768; Hak Dini Kur'an Dili, C. III., s. 2018.

(38) Maiyyet al-Akl, s. 208.

mikdarının çokluğunu görüp bilmenin artması da bundan doğar.» (39)

Basîret'in, yani aklın pratik yönünün baş ödevi Allah'ı düşünmektir. Allah'ı düşünmeden, Allah'a imanın şuurunu yüklenmeden, ahlâkî ideali gerçekleştirmek mümkün değildir. «Bil ki, Allah'ın Kitab'ının koyduğu vazifeler sistemi: Emir ve yasaklar yönünden onun hükmü ile davranmak, vaîd'ine karşı korku taşımak, vaad'ine de ümit beslemek; Kitab'ın müteşabihlerine inanmak, hikâye ve örneklerinden ders almak (i'tibar) dır. Eğer bütün bunları yaparsan cehalet karanlıklarından ilmin aydınlığına çıkar, şüphe azabından kurtulur yakîn rahatlığına ulaşırsın.» (40) Bu ideali gerçekleştirebilmek için de Allah inancının tam şuuru içinde olmak gerekir. Çünkü, «ancak Allah'a inanıp O'nu düşünenler bu vazifelerin şuuruna varır (temyiz) ve onlara rağbet eder.» (41) Bunlar karşılıklı bir neden - etki bağlantısı içinde insanın pratik yaşantısını motife etmektedirler. Allah'ı düşünen emirlerini yerine getirir. Emirlerini yerine getirdikçe de Allah'a iman şuuru artar. «Kendisi ile cezadan kurtulup sevaba ulaştığı şeyi yüceltince ilim talebine önem verir ve anlamağa rağbet eder. Allah'ı düşünmek en çok önem verdiği şey olur.» (42)

Görüldüğü gibi Muhasibî, pratik aklın yani basîret'in gerek mahiyeti gerekse niteliği hakkında bize

(39) a. g. e., s. 210.
(40) Risalet al- Müsterşidîn, s. 38.
(41) a. g. e., s. 41.
(42) Maiyyet al-Akl, s. 210.

fazla bir şey söyleyemiyor. Ondan bahsederken sözü daima nasihat alanına taşırıyor. Çünkü gerek bilgi teorisi gerekse ma'rife kısımlarında göreceğimiz ve kalb bahsinde de gördüğümüz gibi Muhasibî'ye göre insanın ahlâkî yaşayışını gerçekleştirmesine hizmet eden bilgi olan marife'nin elde edilişinde insanın tek bir kabiliyeti işbaşında değildir. Bu bilginin elde edilişinde insanın bütün bilme kabiliyetleri birlikte çalışır. Bu nedenle Muhasibî'nin tek başına pratik akıldan fazla söz etmemesi ya da edememesi kendi görüşünün mahiyeti gereğidir ve doğrudur.

Muhasibî'nin akıl hakkındaki düşüncelerini özetleyecek olursak, akıl insanın doğuştan getirdiği bir kabiliyeti (ğârîza) dir. Tanrı onu imtihana çekeceği kullarına kendisi için bir hüccet olsun diye koymuştur. Ve akıl bir bütündür. Ondan meydana gelen iki fenomen vardır: Fehm (anlayış kabiliyeti) yani teorik akıl ve Basîret yani pratik akıl. Bunların ne akıldan ayrı varlıkları vardır ne de aklın bölümleridir. Aklın birbirinden ayrı iki fonksiyonudurlar. Tabiat ve nasslar, aklın varlığı için delillerdir. Ontik yönden akıldan önce gelirler; onlar akla ve akıl da onlara uygundur. Aklın varlığı bunlar sayesinde bilinir.

3. Nefis

Nefis, Kur'an'da ve Kur'an'a dayanan tasavvufta temel psikolojik bir kavram olarak karşımıza çıkıyor. Ve her psikolojik olan kavram gibi tanımlanamazlığı ve sınırlanamazlığı da beraberinde getiriyor. Bu nedenle Kur'an'da ruh ve beden bileşimi olan insanın bütünlüğü (1), zatı, ruh, kişilik, kendi (2), anlamlarına gelir. Özellikle, «nefislerinizdekileri açığa çıkarsanız da, gizlesenïz de Allah onları bilir,» (3) âyetinde insanın tüm iç hayatı anlamında kullanılmıştır.

Arapça ve arapçadan çeviri niteliğini taşıyan Türkçe literatürde nefsin üç ayrı anlamı ile karşılaşıyoruz :

1. Sözlük anlamıyla günlük dilde kullanılışı,
2. Metafizlik anlamda kullanılışı,
3. Psikolojik anlamda kullanılışı.

Sözlük anlamıyla günlük dilde bir şeyin bütünü, gerçeği, kendi, ruh, kan ve yanında anlamlarını (4) taşır. Metafizik anlamda kullanılırken ise bir ruh felsefesi yapılmıştır. Buna neden olarak da biz başta, şu âyetler karşısında duyulan güçlükleri görüyoruz :

(1) Nisa, âyet : 110; Âl-i İmran, âyet : 135.
(2) Necm, âyet : 32; Bakara, âyet : 54, 57.
(3) Bakara, âyet : 284.
(4) İbn. Manzur, Lisan al-Arab, «Nefs» maddesi.

«Allah öleceklerin ölüm anında ve ölmiyenlerin de uykuları esnasında, nefislerini alır. Ölümlerine hükmettiği kimselerinkini tutar. Diğerlerini ise bir süreye kadar salıverir.» (5) «Geceleyin sizi öldüren (ölü gibi uyutan), gündüzün yaptıklarınızı bilen ve ecelinize kadar gündüzün sizi tekrar kaldıran O'dur.» (6) «Ey huzur içinde olan nefis!» (7) «Muhakkak ki, nefis, kötülüğü emredicidir.» (8)

Bu âyetlerdeki nefis kavramı, İslâm düşünürlerinin nefis üzerine spekülasyon yapmasına sebep olmuştur. Oysa biz bu âyetlerdeki nefsin insanın bütünlüğü ve bütünlüğünden doğan aktivitesi olarak anlıyoruz. Nefis kavramına dayanılarak yapılan ruh felsefesine bir diğer neden de Kur'an'da salt ruhun bilgisinin elde edilemiyeceğinin imkânsızlığı bir anlamda belirtilmiştir. Buna rağmen İslâm düşünürleri ruh üzerinde düşünmekten geri durmamışlardır. Fakat bunu nefis kavramı altında yapmışlardır. Böylece nefis bir **kamuflaj** terimi görevini üslenmiştir. Metafizik anlamda nefse ilişkin problemler ortaya şöyle konmuştur: «Nefsin gerçeği nedir? O, bedenin bir parçası mıdır? Yoksa bedenin arâzı mıdır? Konulduğu bir yer var mıdır? Ya da soyut bir cevher midir? O, ruh mudur? Yoksa ruhdan ayrı bir şey midir? Nefs-i Emmare, Nesf-i Levvame ve Nefs-i Mutmainne bir tek nefis olup bunlar sıfatı mıdır?

(5) Zümer, âyet: 42.
(6) En'âm, âyet: 60.
(7) Fecr, âyet: 27.
(8) Yusuf, âyet: 83.

Yoksa bunlar üç ayrı nefis midir?» (9) Nefis üzerindeki bütün metafizik tartışmalar bu sorular üzerinde dolaşmıştır. (10)

Nefsin üçüncü anlamı ise tamamen psikolojiktir. İnsanın iç - güdü mekanizmasına, fizyo - psikolojik ve sosyo - psikolojik diye nitelendirebileceğimiz bütün eğilimlerine verilen addır. Henüz insanın iç yaşayışını oluşturan vetirelerin analiz edilmediği dönemde, her şeyin tek bir ad altına konularak onun üzerinde spekülasyonlar yapılması âdetti. İşte tasavvuf psikolojisindeki nefis bu geleneğin mahsulûdür.

Muhasibî, terim olarak nefsi, Kur'an'dan alır. Ve onu kelime anlamında kullanmağa devam eder. Fakat Kur'an'da insanın bütünlüğüne teşmil edildiği ölçüde, geniş kapsamlı kullanmaz. Ruh üzerinde spekülasyon yapmadığı için de nefsi ruh anlamında kullanmaz. Yalnız ar-Riaye'de müridin günlük yaşantısını tasvir konusuna, «Allah öleceklerin ölümleri anında, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır...,» (11) âyeti ile başlar. Bu âyete ibn Cüreyc'in şu tefsirini yükler: «Ruh ve nefis insanın içindedir. İnsanın içinde, ikisi arasındaki ilgi, güneşin ışınlarına olan ilgisi gibidir. Tanrı nefsi aldığı zaman, ruh insanın içinde kalır. Eğer Tanrı nefsi tutar, bırakmaz-

(9) İbn al-Kayyim al-Cevziyye, Kitab ar-Ruh, s. 216, Haydarabad 1357.

(10) Fazla bilgi için bkz.: İbn al-Kayyim, Kitab ar-Ruh; Eş'arî, Makalât al-İslâmiyyîn, İstanbul 1929; Tehanevî, Keşşaf İstilâhat al-Fünûn; İslâm Ansiklopedisi. «Nefis» maddesi, C. IX., s. 178.

(11) Zümer, âyet: 42.

sa ruhu da insanın içinden çıkarır. Eğer onu öldürmezse, nefsi de salıverir ve insan uyanmadan nefis de yerine döner.» (12)

Muhasibî, bu spekülatif görüşe, İbn Abbas'ın da ayni görüşte olduğunu ilâve eder ve «şu kadar var ki, İbn Abbas, nefis akıldır dedi,» (13) der. Muhasibî kendisi de, «Tanrımızın bize, uykuda nefisleri aldığını haber verdi,» (14) der.

Muhasibî, burada insan hakkındaki genel görüşünden ayrılmış değildir. Öğütlerine çıkış noktası olarak aldığı âyate İbn Cüreyc'in yüklediği tefsir, ona doğru değil, sadece ilginç gelmiş ve almıştır. İbn Abbas'ın nefse akıl dediğini söyleyerek de katılmadığına işaret edip geçmiştir. Çünkü sahabe ve tabiine son derece saygılıdır. Ve onlardan gelen rivayetlere hadîsler ölçüsünde saygı gösterir. Ve hiç bir tenkid yöneltmez.

İnsan uyuduğu zaman aktivitesi durur. Nefis de, insan aktivitesinin bir yönüdür. Uyku anında, insanın nefsi Tanrı tarafından alınmıştır; ama hayat devam etmektedir. Ölüm için hayatiyetin de durması gerekir. Uykuda insanın aktivitesi durunca ölüme bir adım yaklaşılmıştır. Her gün ölüme böyle yaklaşılıp dönüldüğünü hatırlatarak Muhasibî insanda ölüm şuurunun uyanık tutulmasına çalışıyor.

Muhasibî, nefsi, yukarıda andığımız üçüncü anlamda, yani psikolojik anlamda kullanır. Nefse hiç bir

(12) ar-Riaye, s. 608.
(13) Aynı yer.
(14) Aynı yer.

metafizik anlam vermez; onda nefis tamamen psikolojik bir kavramdır. Onun bir tanımını yapmaz, sınırlamaz ve **lokalize** de etmez. Akla ğarîze dediği halde, nefse asla böyle bir nitelik yüklemez. Fakat o, Tanrı'nın yüklediği vazifelerin şuurundan ve Âhiret endişesinden uzak, insanın iç dünyasında olup biten isteme ve gereksinmeleri, nefis kavramı altında ve nefse bir kişilik vererek, yorulup usanmak bilmeden tasvir eder. Bu tasvirlere dayanarak biz, Muhasibî'de nefsin bir tanımını yapmamız gerekirse, nefis insanın iç - güdü mekanizması ve eğilimler toplamına verilen bir **ad**'dır. İç - güdü mekanizmasının, iç ve dış duyulardan gelen fizyolojik ve sosyal nitelikteki etkilerin şekillendirdiği eğilimlerin bütününe verilmiş bir addır. Ve ona, kabule dayanan bir kişilik yüklemiştir. Bu da pratik endişelerle yapılmıştır. Tasavvufta, insanın kendi kendini eğitmesi, terbiye etmesi asıl olduğu için ve insanın kendi kendisine hitabını, telkinini ve te'dibini kolaylaştırmak amacıyla, nefis, insanin içinde, insanın tabiatına zıt, ama insanın hakim olabileceği ikinci bir kişilik olarak kabul edilmiştir. Bu da tabii, pratik açıdan yapılmıştır.

Muhasibî, «Nefsin Bilinmesi,» başlığı altında nefsin ne olduğunu sormaz, «nefse nasıl hor bakılır ? Bu hor bakma nasıl olur ?» (15) diye sorar. Cevabı da, «onun değerini, kötüyü isteyişini ve fiillerini bilmendir; ve onun değerini bilmen tabiatları ve hey'eti üzerine nasıl kurulduğunu bilmendir.» (16) Görüldüğü gibi

(15) Mesâil Fi A'mâl al-Kulûb va'l-Cevârih, s. 148.

(16) Aynı yer.

Muhasibî tanım yapmaz, tasvir yapar. Yani nefsin ne olduğunu ele almaz. Yapısının nasıl olduğunu ve «kurtuluşu istememezlik etmediğini, fakat yükten kaçındığını ve dünyaya olan tutkunluğunu terketmeyi istememesi nedeniyle kurtuluşa giden yolu nasıl ağır, yürünmez gördüğünü ve Âhirette helâk olmayı istemediği, fakat dünya lezzetlerinden ayrılamadığı ve geçici olan dünyaya ilişkin heva (arzu) larından da vazgeçemediği için, kendisini helâka götüren şeyleri nasıl hafife aldığını,» (17) sormakla da nefsin nasıl çalştığını sormuş oluyor. Muhasibî burada nefis için üç ana eğilim tesbit ediyor :

1. Gaye olarak kurtuluşu istememe niyeti yoktur; ama kurtuluşa giden yol ona ağır gelir.

2. Helâk olmayı bir niyet olarak taşımaz; fakat onu helâka götüren şeyleri hafife alır.

3. Nefis daima anlık hazzları ve rahatı, gelecekteki daimi hazz ve rahata tercih eder.

Muhasibî'de nefsin ne olduğunu şu düşüncesinde daha bir açık olarak görüyoruz : «Nefis, tama'ın esasları ve tama'dan doğan hırs ve rağbetin çıkış yerleri üzerine kurulmuştur.» (18) Tama'ı, insanın fizyo-psikolojik yönüne bağlı sonsuz istek diye tanımlayabiliriz. Böylece tama' sonsuz istek **skalası** olduğu için değişkendir. Ve bu sebeble de nefis, psikolojik varlığı içinde sınırsızlığını sürdürüyor. Bu görüşü ile Muhasibî, nefsi insanın eğilimlerinin kaynakları üze-

(17) Aynı yer.
(18) Âdâb an-Nufûs, v. 62b.

rine oturtması ile nefsin, insanın iç - güdü ve eğilimlerinin tümünün adı olduğunu açık olarak göstermiş oluyor. Özellikle Muhasibî'nin şu düşüncesi bu görüşü daha açık olarak desteklemektedir: «Bir şeyin en kötü yönü nefistir. Nefsin nefsi hevadır. Hevanın nefsi de şehvetlerdir.» (19) Bu eğilimler skalasının, insan hayatında en ağır basan türü de şehvetlerdir. Ve bunu da Muhasibî açık seçik belirtiyor.

Nefis kavramının salt psikolojik anlamda kullanılmasını, ilk olarak ve tutarlı bir şekilde gördüğümüz Muhasibî'de, nefsin ontik bir varlık karakteri yani realitesi olmadığı, tamamen nominal bir kavram olduğu ortaya çıkıyor. Nefse metafizik açıdan bakanlar ve nefsi öldürme düşüncesini taşıyanlarla Muhasibî arasındaki fark tamamen ontiktir. Nefis ile mücahedede nefsi öldürmeyi en büyük vazife olarak gören mutasavvıflar, nefsi insanın ontik karakterde bir yönü olarak görmüşlerdir. Ve onu yılan, fare, tilki yavrusu ve köpek şeklinde tasavvur etmişler ve şahısların kendi ağızlarından, yaşanmış hikâyeler de anlatmışlardır. Bize göre bu hikâyeler menkıbevî - efsanevî şeylerdir.

Modern yazarlardan Kasım Gani de bu tür hikâyeleri nakleder ve «bu hikâyeler gösteriyor ki nefis, vasfî değil, aynî bir varlıktır. Onun nitelikleri vardır. Fakat biz onları göremeyiz,» (20) der. Bu görüşlere kanıt ve kaynak olarak da şu hadîsi şerifi zikrederler: «En büyük düşmanın, iki tarafın arasında

(19) al-Halva ve't- Tanakkul, s. 488.
(20) Kasım Gani, Tarih at-Tasavvuf Fi'l-İslâm, s. 429.

bulunan nefsindir.» (21) Bu hadîs, nefsin ontik karakteri olduğunu göstermez. Peygamberimiz bu ifadeleriyle insanın iç - güdü ve eğilimleriyle, bu eğilimlerin insanı her taraftan sarmış iç ve dış ajanlarına işaret etmiş oluyor.

İslâm Tasavvufunda nefis terbiyesi konusunda müşterek bir görüş vardır : Nefsi açlık, az uyuma, az konuşma ve rahattan uzak bir yaşama ile terbiye etmek. Nefse ideal nitelikte bir realite yüklendiği takdirde, bu nefis terbiyesi boşlukta kalır; çünkü bu uygulanan terbiye metodu maddîdir. Ve hazza yönelik eğilimlerin kaynağı olan bedene yöneliktir. Muhasibî, «açlık nefsi kırar, tokluk ise taşkınlığı ayaklandırır. Gam ve hüzün, kuvvetini açlıkta bulur. Gam ve hüzünde de açlığa karşı bir kuvvet vardır. Gam ve hüzün şehvet ve rağbeti keser.» (22) Açlık ile bedenin enerjisi azaltılır. Bununla da bedenin istekleri azaltılmış ve zayıflatılmış olur. Uygulanan bu eğitim metodunun objesi beden olunca, dolaylı olarak da eğilimleri hedef alınca nefsin varlığının nominal olduğu ortaya çıkıyor.

Nefsin ontik bir niteliği olmayınca onun öldürülmesi iddiası da boşlukta kalır. Çünkü nefis, kaynağını insanın yaratılışında bulan eğilimlerin adıdır ve insanın özellikle bedene ilişkin istemelerini kurutamayız. Yani insanı temelden değiştiremeyiz. Böylece, «nefsi ifnâ, hayatı durdurmak,» (23) olur. Bir diğer

(21) (21) İsmail b. Muhammed al-Aclûnî al-Cerrâhî, Keşf al-Hafâ ve Muzîl al-İlbâs, C. I., s. 143.

(22) Âdâb en-Nufûs, v. 81b - 82a.

(23) Cavit Sunar, Mistisizmin Ana Hatları, s. 59, Ankara 1966.

anlamiyle nefsi öldürme insanı şuur yönünden zaman ve mekânın dışına çıkarıp, Allah ile birleştirip O'nunla bakî kılmaktır. Muhasibî ise asla böyle bir «fenâ» yı da önermez. Ona göre insan zaman ve mekân içinde kausal - bağlantılarını yaşarken daima Allah tarafından nazar altında tutulduğunun şuuru içinde yaşamalıdır. Ve bu şuur içinde heva ve şehveti yoketme (ifnâ) söz konusudur.

Muhasibî, «insana düşen, nefsi ile mücahede ve nefsini hevasından alıkoymadır.O, yaratılışını değiştirip melek tabiatlı olmakla görevli değildir,» (24) der. İnsan, daima insan olarak kalacaktır; ve «ancak insanlar eğilimlerine karşı savaşmakla emredilmişlerdir. Yoksa nefisleri içinde onları şehvete çağıran iç - güdüleri yoketmekle yükümlü değildirler.» (25) «Öyle ise yaratılışının nasıl olduğunu ve ne ile emrolunduğunu düşün. Sakın melek tabiatlı olmak için tabiatını değiştirmekle yükümlü olduğunu hayal bile etme. Ve bu düşünce ile de tabiatının yaratıldığından başka şekle dönüşeceğini bekleyerek taati bırakma.» (26)

Nefsi öldürmenin ve insanın kendi yaratılışını değiştirmesinin imkânsızlığını böyle açık bir düşünce ve dil ile ortaya koyan Muhasibî, heva ve şehvetlerin öldürülmesini, nefisle mücahedesinin objesi olarak ortaya koyar. Heva ve şehvetler, bir iç duyum

(24) ar-Riaye, s. 291.
(25) a. g. e., s. 290.
(26) a. g. e., s. 292.

olarak davranışın zihnî **materyaline** ancak kalpte ulaşır. Bunların imhası ancak kalpte mümkün olur. Artık bu eğilimlerle mücahede ve savaş alanı kalbdir. Ve tanrı, insanı bu savaşı yürütecek imkânlarla donatmıştır. Bu imkânlar da ilim ve ma'rife'dir. Çünkü, «Tanrı onlara akılları içinde duran bilgi ve ma'rifeyi ihsan etmiştir... Ve insanlar da akılları ile iç - güdülerinin çağırıları (itmelerine) na karşı bu savaşı yürütmekle emrolunmuşlardır... Fakat bu savaşta bazıları bazılarından daha kuvvetlidir.» (27) Ama her hal ve durumda, «inanan insan nefsine daima hakimdir de nefsini Allah için hesaba çeker.» (28)

Muhasibî, insanın heva ve şehvetlerini nasıl yok edebileceğinin, onları davranışa dönüşmeden nasıl alıkoyacağının tasvirine de şöyle başlar: «Şehvetlerinin ölmesi, hevalarının zayıflaması, korkunun kuvvetlenmesi ve kaçınmanın şiddet bulması bana nasıl mümkün olur?» diye sorar ve «geçmiş günahlarını düşünmeğe, Tanrı tarafından sana vazife olarak yüklenmiş olanlardan korkmaya ve yine öldükten sonra dirilmeyi ve sorguya çekilmeyi azabın şiddeti ve sevaptan yoksun olmayı düşünmeye dört elle sarılmanla mümkün olur; çünkü bunlar sayesinde tevbe ve görevleri yapmaya yönelmeyi, karşılaşacağın akibetlerden kaçınmayı, nefsi Tanrı'sının hoş görmediği şeylerdeki lezzetlerden menetmeyi görev bilirsin ve hata yaparsan hemen dönersin; azim ve tevbeye alışırsın.» (29) Böylece Muhasibî'nin sisteminde insan

(27) a. g. e., s. 290.
(28) a. g. e., s. 59.
(29) a. g. e., s. 361.

kendi düşünme vetiresi içinde, korku, çekinme, korkutma... motifleri ile yine düşünce alanı içinde bir kausalite örgüsü kuruyor. Bu örgü sıhhatli bir şekilde çalışınca heva ve şehvetler de yok edilmiş oluyor. «Eğer nefsini korkutarak düşünmeye devam edersen, korkun kuvvetlenir, nefsini redde, şehvetlere uymayı terke devam edersen, nefis alışkanlıklarından vazgeçer ve senin onun aradığı lezzetleri temin etmenden ümit keser ve şehvetler ölür; çünkü sen onlara uymuyorsun.» (30) Şüphesiz bu heva ve şehvetlere uymamak kolayca oluveren bir mücadele değil. Bunları sabır ve tahammül ile göğüslemek gerekir. «Bu da iki türlü olur : 1 — İnsanın hevasına ve şeytanın kendisini çağırdığı şeye karşı mukavemet göstermek. 2 — Kendi imkânları ile bu şiddete tahammül etmeye çalışmak ve kendisine gelen elemlere tahammül etmek.» (31) Buna da Muhasibî nefsi tutma (habs an-nefs) diyor. Ve «nefsi tutma, fiilden öncedir. Aceleciliği terketmektir. Bu da fiilden önce sabretmektir. Eğer nefis bir coşkunluk içinde davranışta acele ederse, Allah'ın kendisini gözetlemekte olduğu kendisine hatırlatılır ve Tanrı'nın azabının inmesi ile korkutulur; buna da karşı çıkarsa muatebe edilir ve kendisine denir ki : Muhakkak ki, Yüce Tanrı seni görüyor. Acele etme ve dur. Çünkü yarın kendi yaptıkların üzerine hüküm giyeceksin.» (32)

(30) a. g. e., s. 361.
(31) Mesail Fi'z-Zühd. s. 69.
(32) ar-Riaye, s. 107.

Yukarda da belirttiğimiz gibi insanın kendi kendine telkin ve te'dibi daha kolay ve daha anlamlı olması için nefse, insan içinde ikinci bir kişilik vermiştir Muhasibî. Nefsin varlık karakteri nominal olduğu gibi hitabedilen bu kişilik de pratik açıdan bir kabuldür. Tekrar ifade ettiğimizde nefis insanın fizyo - psikolojik ve sosyo - psikolojik kaynaklı iç - güdü ve eğilimlerinin kişileştirilmiş adıdır. Bu iç - güdü ve eğilimler örgüsü insan davranışlarının motivasyon kaynağının ağırlığını teşkil eder. Ve vasıtadeğerler içinde kalan ve daima kendisini yenileyen bir mantığı olan nedenler örgüsüdür.

İnsanın bu iç - güdü ve eğilimleri Âhiret saadetine karşı değildir. Ve Âhirette helâk olmasını da istemez. (33) Josef van Ess'in dili ile söylersek, «nefis şeytan gibi mutlak kötü değildir. Onun Tanrı'nın emirlerine karşı gelmesi, kininden değil, dünya sevgisi ve tembelliğindendir.» (34) İnsan bu genel mekânizm içinde çalışan nefsine daima hakim olabilir. (35) Bu hâkimiyetini de ancak onu iyi bilmesi ile gerçekleştirebilir. «Kardeşim nefsini bil. Onun durumlarını iyiden iyi gözden geçir, dikkatle ve ona acıyarak ve telef olmasından korkarak onun niyetlerini araştır. Çünkü senin ondan başka nefsin yoktur.» (36)

Bu şekilde tasvir edilen ve insanın hakimiyeti altında olması gereken nefis, kendi kör istemesi için-

(33) Mesâil Fi A'mâl al-Kulûb, s. 148.
(34) Josef van Ess, a. g. e., s. 34.
(35) ar-Riaye, s. 59.
(36) Âdâb an-Nufûs, v. 61a.

de bırakılırsa ve o insan, hesap gününde Allah'ın gazabına uğrarsa, «Allah'ın önünden ebedî azaba çekilip sürüklenir ve sonra da onu yaşamış olduğu hahatta nefsinin kendi aleyhine işlemiş olduğu cinayetleri hatırlatılır. Çünkü nefis bu hayatında ona sevinç ve zindelik getirir. Çeşitli şekilde isteyerek, uyanık ve zekice Âhirette kendisini helâk edici şeylere iyice yapışarak; sevinç, haz ve mutluluk duyarak Allah'ı kendisine kızdıran şeyleri insanın başına getirmeye devam eder. Sanki Yüce Tanrı onu ne öldürecek, ne yok edecek ve ne de yaptığı kötü davranışlarından sorguya çekecek. Sanki Tanrı onu uyarmamış ve korkutmamıştır ! Güya onu uyarmış ve korkutmuş; fakat onu korkuttuğu şeyler ile ona azab etmeğe gücü yetmeyecek. Sanki Allah'a muhtaç değil ve kendisine devamlı yardım eden bir yardımcısı vardır. O, Tanrı'sının hoş görmediği bütün şeylerde, sevinci ve enerjisi ile âhiretteki mutluluğundan yüz çevirmiş durumdadır. Tanrı'sını kendisinden hoşnut edecek davranışlardan en küçüğünü bile çok ve ağır görür. Serkeşçe, istemiyerek, nefretle Mevlâsı yanında kurtuluşunu sağlayacak sebeblere sarılmaktan çekinir.

Eğer Tanrısına biraz itaâtkâr olursa, bunu mecburen, istemiyerek, Tanrısı tarafından zorlanınca yapar. Eğer insan nefsi Tanrısına yaklaştıracak bir davranışta uzunca kalsa, nefis insanı o davranışı terke zorlar, yaptığı şeyi ona ağır gösterir, iyi davranışın yorgunluğunu terkde bedeninin rahatının iyiliğini ona hatırlatır, ihtiyaçlarının bazılarını elden kaçıracağından onu korkutur. Eğer insan Âhiret için malından az bir şey harcamak istese malının eksileceği

üzüntüsüne onu sürükler. Eğer malını böyle harcamağa devam ederse yoksulluğa düşeceğini telkin eder. Eğer insan bunlara kulak asmaz ve devam ederse, insanın malının noksanlaştığına dikkatini çeker. Eğer yine bunlara kulak asmamaya devam eder ve noksanlık görmeden malını sarfa devam ederse, bundan dolayı üzülür ve insana malını sarfetmekle azalacağını hatırlatmaya ve aynı şekilde harcamayı sürdürmemesi için onu korkutmaya devam eder.» (37)

Nefis, eğilimlerin bütünleşmiş bir mantığı olarak insanı Allah'ın emirlerine uymaktan alıkoymakta biteviye kendisini yeniler. Ve daima insanı kendi istekleri yönünde yaşatmak için kendine göre mantıkî olan her türlü vesileyi bulur. Ama bununla da kalmaz, «şeytanın avukatlığını da yapar.» (38) Şeytan nefsin yani iç - güdü ve eğilimlerin aracılığı olmadan insan istemesi üzerinde etki kuramıyor; «çünkü düşman (şeytan) senden istediği bir şeye asla ulaşamaz; ancak nefsin hevası aracılığı ile ulaşır. Eğer böyle olmasa idi şeytanın çağırmaları ile Tanrı'na daha çok yaklaşmış olurdun. Yaklaşma sebebi de onun çağırısı olurdu; çünkü o seni çağırınca sen ona cevap vermekten çekinirsin ve Tanrı'nın sevmediği bir şeye çağırmasına isyan ettiğin için de bu direnme ile Tanrısına itaat eden bir kul olursun.» (39)

Muhasibî'nin bu nefis anlayışında nefsin emredicilik niteliğini açık bir şekilde ortaya koymuş olu-

(37) Muhasibî, Kitab Bad'ü Man Anâba İlâ'llahi Tealâ, Helmut Ritter neşri, s. 8 - 9, Glückstadt 1935.
(38) Josef van Ess, a. g. e., s. 33.
(39) ar-Riaye, s. 384.

yor. (Kur'an'da nefsin sıfatı olarak kullanılan emredici (emmare) (40), pişmanlık duyan (levvame), (41) razı olan (radiye) (42) ve kendisinden razı olunan (merdiyye), (42) huzur içinde olan (mutmainne) (42) sıfatları tasavvuf psikolojisinde nefsin ayrı ayrı bölümleri olarak anlaşılmış ve tasavvuf literatüründe de bir nefisler hiyerarşisi kurulmuştur. Nefsi iç - güdü ve eğilimlerin nominal varlığı olarak gören Muhasibî, nefis için böyle bölümler tanımaz. Kur'an'da geçen nefsin sıfatlarını o da nefsin sıfatları, **attributları** olarak kabul eder.) «Nefsin yaratıcısı, nefsin kötüyü emredici ve kötülenmiş arzuların (heva) arkasından koşucu olduğunu sana haber veriyor,» (43) diyen Muhasibî, «emredici güce sahip olan nefis, güçlerini Allah'ın emirlerini ihmal etmek üzerine toplamıştır. Öyleyse Allah'ı devamlı göz önünde tutun ve nefsi unutup ihmal etmeyin; yoksa Allah dininizi siler ve siz farkında olmadan kökünüzü kurutur.» (44)

Nefsi, insanın yaratılışında var olan eğilimler olarak gören ve insanın bu yaratılışının, tabiatının değiştirilemiyeceğini insanın buna gücü yetmeyeceğini tasavvuf tarihinde zor aşılır bir görüş olarak ortaya koyan Muhasibî, uyarılarını ve tavsiyelerini bu eğilimleri yok etmeye, onlardan gelen duyumların doğuşunu önlemeye değil, bu duyumlar (etkiler) kalbe

(40) Yusuf, âyet : 53.
(41) al-Kıyame, âyet : 2.
(42) Fecr, âyet : 27 - 28.
(43) ar-Riaye, s. 386.
(44) al-Vasâyâ, s. 79.

ulaştığı zaman motif karakterini kazanmadan yok etmeye yöneltir. «Çünkü nefis insanın bütünlüğünden bağımsız olarak bir suçu ortaya koyamaz.» (45) Bu da insanın devamlı uyanık olmasiyle mümkün olur. Bu uyanıklığı da vazifelerin ifası karşısında duyulan kaygu, eğilimlerin devamlı uyanık oluşundan gelen korku, Âhirette kendisini bekleyen büyük hesabın verdiği dehşetten doğan hüzün ve gam ayakta tutar. Hüzün ve gam içinde insan, kendisinin Allah'ın gözetlemesi altında olduğu şuurunu taşırsa, iç - güdü ve eğilimleri üzerinde, dolayısiyle de nefsi üzerinde kontrolü sağlamış olur.

(45) al-Halva va't-Tanakkul, s. 480.

4. Şeytan

Şeytan tasavvuru, insanlık kadar eskidir. Fakat insanlık tarihi boyunca şeytan tasavvuru ve şeytan karşısındaki çeşitli toplumların tavır alışı hep değişegelmiştir.

İlkel toplumlardan bu yana kötülüğün temsilcisi ve kötülükleri yaratıcı, insanları kötülüğe sürükleyici gücün taşıyıcısı, şeytan olarak kabul edilmiştir. İlk primitif din kabul edilen Animizm'de, ruhlara olan inanç, ruhları iyi ve kötü ruhlar olarak ayırmış; (1) bu inanç biraz daha kendi doğrultusunda yüceltilince kötü ruhlara şeytan ve iyi ruhlara Tanrı denmiştir. Bu inanç en sistematik şeklini Zerdüşt dininde bulmuştur. Düalist bir Tanrı inancına sahip olan Zerdüştlükte: Kötülüğün temsilcisi ve kaynağı **Ehriman;** iyiliğin temsilcisi ve kaynağı da **Hürmüz** olmuştur. (2)

İran dininin bu inancı, İslâm cemaatı içindeki **Yezidîler'e** tek taraflı olarak etki etmiş ve onlarda şeytan, **Melek Tavus** adını almış ve onun kötülüğünden korunmak için ona tapınmaya başlanmış; böylece de Melek Tavus tek Tanrı mevkiine konmuştur. (3)

(1) Mehmet Taplamacıoğlu, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, s. 26, Ankara 1966.

(2) a. g. e., s. 116 - 121.

(3) Abdülbaki Gölpınarlı, Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler, s. 140, İstanbul 1969.

İlâhî dinlerde ise şeytan telakkisi, şeytanın meleklerden birisi olduğu, Hz. Âdem'e secde etmede Tanrı'ya isyan ettiği ve Tanrı tarafından kovulup lânetlendiği için de öç almak için insanlara düşman olduğu inancına dayanır.

Muhasibî'de insanın etki kaynaklarından birisi de Şeytan'dır. Ve Şeytan insanın «düşmanı» dır. İnsanın saadetine karşı çıkar ve âhirette helâkına bütün imkânları ile çalışır. Fakat insan üzerindeki etkisini ancak nefis aracılığı ile kurar. Daha önce belirttiğimiz gibi insanın etkinliği içinde nefis şeytanın avukatlığını yapar.

Burada şeytanın varlığı bir problem olarak ortaya çıkıyor. Şeytan insanın dışında bir varlık mıdır? Yoksa insanın içinde etkiyen bir güç müdür? Kur'an'a sıkı sıkıya bağlı olan Muhasibî için Şeytan, insanın dışında ideal karakterde ontik bir varlıktır. Bu nedenle şeytanın varlık karakteri üzerinde durmadan geçer. Fakat şeytanın insana olan düşmanlığını nasıl gerçekleştirdiği üzerinde, uzun uzun ve her vesile ile durur.

Şeytan insanın dışında olmasına rağmen insana yakınlığı damarları içindeki kanı mesabesindedir. (4) Ve her insanın bir şeytanı vardır. Çünkü Peygamber (A.S.) Şeytanı olmayan bir insan bulunmadığını (5) bildirmiştir. İnsana böylesine yakın olan şeytan etkisini nasıl kurar? Bu sorunun cevabını Muhasibî,

(4) Mesâil Fi'z-Zühd, s. 81; al-Halva va't-Tanakkul, s. 46 - 47.

(5) al-Halva va't-Tanakkul, s. 47.

Peygamber'in hadîsinden kalkarak yine bir soru ile başlar : «Şeytan insanoğlunun kanının deveranı gibi insanın içinde nasıl dolaşır ?» diye sorar ve« insanın kanı, kendi içinde nasıl dolaşırsa şeytan da vesvesesini insanın içinde öyle dolaştırır,» (6) der. Vesvesenin ne olduğunu Hamdi Yazır şöyle açıklar : «Vesvese, aslı lügatta hışırtı, fışırtı, fısıltı gibi savtı hafî demektir. Bu münasebetle gönülde tevalî ve tekerrür eden gizli söze vesvese ve bir nefse böyle bir söz ika etmeye de vesvese vermek tabir olunur.» (7)

Şeytanın insana etkisi, ona vesvese vermesiyle gerçekleşir. Vesvese vermesi de şeytanın insana son derece yakın olmasıyla mümkün oluyor. Çünkü, «Tanrı şeytana bir vaadda bulunmuştur (8) ve şeytan da bu vaadi Tanrı'nın kendisini ve neslini insanların içine yerleştirmiş olmasıyle kıyamete kadar yerine getirmeye çalışır ve insanların içinde kanın akışı gibi akar.» (9) Bu yakınlığına rağmen şeytan, insanın içinden geçirdiği şeyleri asla bilemez. Ama, «şeytanın insana olan yakınlığı ve insanın durumlarını iyiden iyiye gözden geçirmiş olması çok eskiye dayanır. Bu sebeble insanın hiç bir durumu ona gizli kalmamış ve o, insanın istediği şeyleri ve gittiği yolları öğrenmiştir.» (10) Böylece insanın neler istediğini bilerek değil, neler isteyebileceğini insan üzerindeki uzun gözlem ve deneylerine dayanarak tahmin eder. «Her bir

(6) Mesâil Fi'z-Zühd, s. 81 ; Âdâb an-Nufûs, v. 71b.
(7) Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, C. III., s. 2140.
(8) Âraf, âyet : 14 - 15; Hicr, âyet : 36 - 37.
(9) al-Halva va't-Tanakkul, s. 46.
(10) Mesâil Fi'z-Zühd, s. 81.

iyi iş esnasında insanı ondan çevirir; ama insanın neyi meydana getireceğini bilmez. Yalnız bir iyiyi ancak insanın gerçekleştirdiğini, aynı şekilde bir kötü işi de yine sadece insanın gerçekleştirdiğini bilir Hangisinin iyilik ve hangisinin kötülük olduğunu bilmez.» (11) Çünkü, «gözlerin hainliğini ve göğüslerin gizlediği şeyleri ancak Allah bilir.» (12) «Görülmeyeni bilen Allah görülmeyene, kendilerinden razı olduğu Peygamberlerden başka kimseyi muttali kılmaz.» (13) Şeytan ise peygamberlerden olmadığı için insanın içinden geçenleri bilemez. İnsanların içinden geçenleri bilmek peygamberlik delillerindendir. «Eğer şeytan insanın içindekileri bilseydi, peygamberlerin bu delilleri geçersiz kalırdı.» (14)

Şeytan, insanın içinden geçenleri bilemediği ve niyetlerini keşfedemediği için, eğer nefis olmasa idi, insan üzerindeki tesirini gerçekleştiremezdi; (15) «Çünkü düşmanın olan şeytan, senden istediği bir şeye ancak nefsinin hevası aracılığı ile ulaşabilir. Eğer senin nefsinin bu aracılığı olmasa idi sen onun çağırıları ile Allah'a daha çok yaklaşmış olurdun. Bu nedenle onun çağırısı Allah'a yaklaşmana sebeb olurdu; zira senin düşmanın olan şeytan seni çağırdığı zaman, ona cevap vermekten çekinirsin ve bu çekinmen ile de Allah'a ve emirlerine uymuş olursun.» (16)

(11) Aynı yer.
(12) Gafir, âyet : 19.
(13) Cin, âyet : 26 - 27.
(14) Mesâil Fi'z-Zühd, s. 82.
(15) Şerh al-Ma'rife ve Bezl an-Nasîha, v. 38b.
(16) ar-Riaye, s. 384.

Muhasibî bu görüşü ile insanın bütünlüğü görüşü yanında, insan autonomi'sini **heterojenlikten** elden geldiği kadar korumağa çalışıyor. Çünkü nefis, daha önce belirtmeye çalıştığımız gibi, insanın kendi varlığı içindeki eğilimleridir. Bu sebeble insanın dışında ve insana yabancı bir güç değildir. Şeytan ise insanın dışında, insana yabancı ve ona düşman bir varlıktır; ama insana yakınlığı, insanın kendi yapı unsurları mesabesindedir. Buna rağmen insan üzerindeki etkisini ancak insanın kendi içindeki güçleri vasıtasiyle kurabilir.

Şeytanın nefis aracılığı ile insana vesvese vererek insan üzerinde kurduğu etkisi üç yönde olur 1 — İyi bir davranıştan onu çevirmek. 2 — Kötü bir davranışını ona güzel göstermek ve 3 — onu **motife etmek.** (17) Her şeyi bilgiye dayatan Muhasibî, şeytanın bu etkisinde de bilgiyi şart koşuyor. Şeytanın insanın içinden geçenleri bilemediğini belirtmiştik. Fakat şeytan insanı yakından gözlemesi ile onun içinden ne geçirdiğini sezer. «Şeytan insana, iyinin meydana geleceği anda, onu döndürmek ve kötünün meydana geleceği anda da, ona yaptığını güzel göstermekle arkadaşlık eder; çünkü iyi meydana geleceği zaman o esnada sahibinin yüzü aydınlanır. Kötü ortaya çıkacağı sırada da ,yüzü çirkinleşir. İnsan için de bu böyledir. Bir insanın diğer bir insana olan yakınlığı uzun süre devam etti mi, onun durumuna önem verir ve onun dikkat ve sevincini, onu sevindiren ve üzen şeyin ne olduğunu bilmeden görür ve sen onun, seni üzgün görünce, seni üzen şey

(17) Mesâil Fi'z-Zühd, s. 81 ; ar-Riaye, s. 106.

nedir; seni sevinçli görünce de seni sevindiren şey nedir, dediğini görürsün.» (18) Şeytan böylesine insana olan yakınlığı ile onu kollar insan bir iyiliğe yöneleceği sırada nefsi aracılığı ile onu o iyiyi yapmaktan alıkoyar; bir kötülüğe yöneleceği sırada da onu teşvik eder; ona yapacağı şeyi güzel gösterir. Bu gayret içinde insanın yakasını asla bırakmaz; çünkü Tanrı'dan kendisine, insanların tekrar dirileceği güne kadar insanlara düşmanlık yapmak için mühlet istedi ve Tanrı da ona bu fırsatı verdi. (19) Şeytan bu fırsatını kullanırken, insanı alışkanlık kazanır korkusu ile daha büyük bir iyilikten alıkoymak için daha küçük bir iyiye asla çağırmaz; (20) yaratılışı gereği, «şeytan size sadece kötülüğü ve hayasızlığı emreder.» (21) Çünkü şeytan Tanrı tarafından kovulup istediği mühleti ve fırsatı Tanrı kendisine verince şöyle demişti : «Beni saptırdığın için, and olsun ki, senin doğru yolun üzerinde onlara karşı duracağım; sonra önlerinden, arkalarından, sağlarından, sollarından onlara sokulacağım; ve böylece çoğunu sana şükreder bulamayacaksın, dedi.» (22) Muhasibî, «eğer Kur'an'da İblis'in bundan başka sıfatı olmasaydı, bu sıfat insanların, yine de ondan kaçınmalarına yeterdi,» (23) der.

---

(18) Mesâil Fi'z-Zühd, s. 81.
(19) Âraf âyet : 14 - 15; Hicr, âyet : 36 - 37.
(20) Mesâil Fi'z-Zühd, s. 82.
(21) Bakara, âyet : 169.
(22) Âraf, âyet : 16 - 17.
(23) Âdâb an-Nufûs, v. 69b.

Şeytan insana böylesine düşman olur ve insanı böylesine dört bir yanından kollar, yakasını bırakmaz ve damarlarında dolaşan kanı mesabesinde ona yakın olursa, insan onun bu düşmanlığından kendisini nasıl korur? Muhasibî bu konuda da kötümser değildir. Şeytan insana karşı sonsuz hilelere sahip ve önüne geçilmez bir düşmanlık taşısa da, insana tesir etme gücü bu ölçüde değildir. Gerçi, «insan için, kulluğu esnasında şeytanı kalbinden yok etmesi ve bulunduğu yerden söküp atması mümkün değildir.» (24) İnsan şeytanı kendisinden mutlak surette uzaklaştırıp yakasını ondan kurtaramaz. «Şu var ki, insanın kalbi uyanık olunca şeytan ümitsizleşir ve bulunduğu yerden sökülüp atılır. Şeytan ancak gaflet anında insanlara etki eder. Bütün yaratıklar ise gaflet ve uyanıklık üzerine yaratılmışlardır.» (25)

Yine karşımıza pratik nitelikte bir soru daha çıkıyor: İnsan kendisini şeytana karşı nasıl gafletten uzak ve uyanık tutup şeytanın vesvese vermesinden kurtulur? Muhasibî bunu da bilgiye dayandırıyor, «Şeytanın sana olan düşmanlığını tam olarak bilirsen bu bilgin, seni onunla savaşmaya sevkeder. Onun delillerine karşı deliller bulursun. Ve ona uymakta duyduğun hazdan daha büyüğünü onunla savaşıp, ona uymamakta bulursun.» (26) Yine, «sen onun düşmanlığının mahiyetini ve çaresizliğini tam olarak bilince, onunla savaş, senin gözüne kolay görününce ve ona, onu küçümseyerek bakıp kendini ona karşı

(24) al-Halva va't-Tanakkul, s. 47.
(25) Aynı yer.
(26) Mesâil Fi'z-Zühd, s. 55.

kuvvetli hissedince, onun güçsüzlüğünü ve senden istediği şeylerin sınırlılığını anlayınca, onunla savaşa hemen atılırsın.» (27)

Şeytan insanın amansız bir düşmanı ve insanın da onun düşmanlığını göğüslemesi vazifesi olunca, insanın bu savaşı nasıl kabulleneceği sorusu karşımıza çıkıyor. İnsan, şeytanı yok edip ondan gelen vesvesenin kökünü kurutamaz; ama vesveseden doğan duyumların (havâtır), davranışa dönüşmesini önleyebilir. Öyleyse insan bu önleme görevini nasıl başarabilir ?

Her şeyin en ince hesabını yapmış olan Muhasibî bu soruyu da cevapsız bırakmamıştır. O da sorar : «Şeytandan sakınma nasıl mümkün olur ? Şeytanın bize ârız olacağı zamanı beklemekle mi ? Yoksa onu beklemeksizin sakınabilir miyiz ?» (28) Muhasibî burada üç imkânın düşünülebileceğine işaret eder ve bu imkânları, tasavvur ettiği üç ayrı gurubun görüşü gibi onların ağzından nakleder ve eleştirir. Bu gördüğü üç imkânda, o kadar derin bir tahlil var ki, günümüz psikolojisi için çok önemli bir malzeme teşkil eder :

Bir gurup der ki, Allah bize görmediğimiz düşman ile mücahede etmemizi emrettiğine, ondan korkutup ve onun bize üstün gelmesi halinde helâk olacağımızı öğrettiğine göre... onun fitnesinin bize geleceğini beklememiz gerekir. Çünkü onunla meşgul olmamak

(27) Aynı yer.
(28) ar-Riaye, s. 233.

unutmayı, unutma da farkında olmaksızın ondan gelen havâtırı (duyumlar) kabul etmeyi doğurur. Bu da bizi helâka götürür.

Diğer ikinci gurup ise, bunların şeytanı bekleyip gözetlemekle meşgul olmak gerektiği düşüncesiyle yanıldıklarını, oysa bizim bununla emrolunmadığımızı, çünkü şeytanın bizden beklediği şeyin bu olduğunu söyler. Onlara göre, bize düşen ise, hem Allah'ın ve Ahiret'in hem de şeytandan gelecek tehlikenin akılda tutulmasına kalblerimizi bağlamamız gerekir, derler ve bunların kalblerinde, Allah'ın hatırda tutulması ile şeytanın vereceği vesveselerin hatırda tutulması birbirleriyle çatışma halindedir. Bu zihnî yapı içinde, Âhirete ait bir şeyi hatırladıkları zaman hemen bir fitnenin gelmesi korkusu ile düşmanı hatırlarlar. Bu süreç içinde de ya Tanrı'yı hatırlamaktan uzaklaşırlar, ya da Kıyâmet gününde Allah'a arzedecekleri amellerini yok edecek şeylere yönelirler.

Üçüncü gurup ise; bunlar, ilim sahibi ve gerçeğe en yakın olanlardır. Önceki iki gurubun yanıldığını söylerler. Çünkü birinci gurup kalblerini Allah ve Âhiret zikrinden boşaltırlar; ibadetlerini kalblerini şeytanı hatırda tutmaya bağlamaktan ibaret kılarlar. Oysa onlar Allah ve Âhiret zikrinden ve amelden gafil olmaktan sakınmakla emrolundular. Allah zikrini ve ameli terkederlerse, şeytan onlara istediğini yapar; boş kalbe şeytandan bir etki gelince, onu kabulden kurtulamazlar; çünkü kalblerinde ne bir Âhiret zikrinden bir ışık, ne de Allah şuurunun uyanıklığından doğan bir güç vardır. İkinci guruba gelince, on-

ların da bazı yönlerden birinci gurub ile ortak yönleri vardır. Çünkü onlar Allah şuuru (zikri) ile şeytan korkusunu (düşüncesini) kalblerinde eşit olarak taşırlar. Güya onlar hem Allah'ı, hem de şeytanı zihinde tutmak ve ikisiyle birlikte meşgul olmakla emrolunmuşlardır. Oysa Tanrı kullarına kendisine saygılı olmalarını emretti ve onların şeytan ve diğer yaratıklardan yüz çevirerek kendisi ile meşgul olmalarını, şeytandan bir fitne geldiği zaman ondan kaçınmalarını emretmiştir. Devamlı Allah'ı anma ve şeytandan kaçınma, şeytandan gelecek etkilere karşı uyanık olmayı sağlar. (29)

Bu özetlediğimiz görüşü ile Muhasibî, insan aktivitesini ve bu aktivitenin kendisini gerçekleştirmekten hiç bir an geri durmadığını çok iyi görmüş; eğer bu aktivitenin önüne insanın yapması gereken şeyler değil de, yapmaması gereken şeyler konacak olursa bu, insan aktivitesi açısından **negatif** bir tutumdur; ve durdurulamıyan insan aktivitesi, insanın kaçınması gereken şeyleri gerçekleştirir. Yani insan şeytan endişesinden başka bir şey taşımıyan bir kalb ile kaçınmak istediği şeylere kendi eliyle düşer.

Bu derin görüşünü çok açık ve o derece de anlamlı olan bir analoji ile yeni baştan şöyle özetler: «Şeytandan gelecek tehlikeyi beklemekten dolayı kalbinin tamamını ya da bir kısmını boş tutan kimse, bir kuyuyu kirli sudan temizlemek isteyen kimse gibidir; halbuki su, kaynağından devamlı olarak kuyuya gelmektedir. O temizler, su biteviye gelir. Günlerce

(29) ar-Riaye, s. 233 - 235.

buna devam eder; fakat kuyuyu kurutmayı başaramaz.

Kalbini Allah ile meşgul olmaya bağlayan kimse de kuyunun kaynağının ağzına set çeken kimse gibidir. Su geldiği zaman bu set yardımıyla zahmetsizce suyu önler ve kuyuyu pisliklerden temizleme imkânını bulur. Böylece Allah ile meşgul olan kimse kalbinin, Tanrı'sı ile meşgul olmasıyla ve bu meşguliyetinin ışığı ve kendi azminin gücüyle en kolay bir şekilde şeytandan gelen tehlikeyi önler.» (30) Muhasibî'nin bu analojisinde, insan aktivitesi ile ilgili görüşü bir kere daha ortaya çıkıyor. İşlemesi durdurulamıyan bu aktivitemizin önüne, vazifelerimizi koymazsak, onun önünü boş bırakırsak, fırsat kollayan nefis ve şeytan onun önünü heva ve şehvetlerle, egoist duygularla doldururlar. Eğer hem vazifeleri, hem de nefis ve şeytandan gelebilecek etkileri birlikte kalbde tutarsak, bu etkilerin de, işleyen aktivitemizin dişlileri arasına girmesini önleyemeyiz.

// Özetleyecek olursak, Muhasibî'ye göre şeytan, insanın dışında, ideal nitelikte ontik bir varlığa sahip ve insana düşman olan, fakat insana yakınlığı damarlarındaki kanı mesabesinde olan, insanın içinden geçenleri bilemeyen, ama bu devamlı yakınlığı nedeniyle insanın içinden geçirdiklerini yüzünden sezebilen bir varlıktır. Kıyamete kadar insanlara düşmanlığını sürdürebilmesi için Tanrı'dan mühlet almıştır. Fakat bu düşmanlığını ancak nefis aracılığı ile gerçekleştirebilir //

(30) ar-Riaye, s. 235 - 236.

IV — BİLGİ ÖĞRETİSİ

Muhasibî'nin en derin yönlerinden birisi de bilgi anlayışıdır. O, bilgiyi insan aktivitesinden ayrı ve bağımsız bir fenomen olarak görmez. Hatta insan aktivitesini hemen hemen insanın kendi başarısı olan bilgiden türetir.

Muhasibî, insanın bilme fiilini, iki ayrı türde bilme olarak görür : 1 — İlim (kavramsal bilme), 2 — Ma'rife (kavramların aracılığına baş vurmadan, doğrudan doğru bilme). Bu iki türlü bilmenin insan davranışlarındaki rolü farklıdır; ama birbirlerinin tamamlayıcısıdırlar. Muhasibî'nin insan bilmesine koyduğu bu ayırım, son derece temelli ve getirdiği açıklık bakımından da oldukça orijinaldir. Bu nedenle biz, Muhasibî'nin bilgi öğretisini dört ayrı başlık altında değerlendirmeye çalışacağız :

1 — İlim nazariyesi,

2 — Bilgi teorisi,

3 — Bir bilme olarak ilim,

4 — Bir bilme olarak ma'rife.

1 — İlim Nazariyesi

Muhasibî, İslâm düşünce çevresinde ilimlerin tasnifi geleneğinin yerleşmediği, fakat ilimlerin tasnifi şuurunun doğduğu ve ilk denemesinin de Kindî tarafından yapıldığı çağda yaşamıştır. Kindî'nin ilimlerin tasnifine ait kitabı bize ulaşmamıştır. Fakat yine de bir risalesinde, matematik ilimleri nasıl tasnif ettiğini görüyoruz. (1) İslâm kültüründe ilimlerin sınıflandırılması, ne metodolojik ne de ontolojik açıdandır. Bilimlerin sınıflandırılması, bazen akıl ve nakil açısından, bazen konuları açısından, bazen de millî olup olmamaları açısından yapılagelmiştir. (2) Günümüz felsefesinde modern **ontolojiye** dayanan ilim nazariyesi, bilimleri ontolojik açıdan sınıflandırmaktadır. Bu sınıflamayı da, varlığı ayırdığı alanlara göre yapmaktadır. (3)

İslâm düşüncesinde ilimlerin sınıflandırılması, Yunan Felsefesi'nden mülhemdir. Muhasibî, İslâm kültüründe felsefî düşünceyi başlatanlardan birisidir. Fakat o - daha önce söylediğimiz gibi - Yunan felsefesinin etkisi dışında kalmıştır ve onda klâsik anlamda ilimlerin sınıflandırılmasını göremiyoruz. Mu-

(1) Bkn : Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 101, Ankara 1972.

(2) Bkn : Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu, a. g. e., s. 99 - 114; Prof. Dr. Cavit Sunar, İslâm Felsefesi Dersleri, s. 28 - 34, Ankara 1967.

(3) Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s. 31, İstanbul 1958.

hasibî'nin çağında, kelâm ilmi, fıkıh ilmi, hadîs ilmi.. tedvin edilmiş olduğu halde o, bu hazır durumu bile dile getirmez. Çünkü o, ilimlere konuları açısından bakmaktadır. Ve bu konuda, bir de kitap yazmıştır: Kitab al-İlm. Burada ilimlerin değil ilmin konuları üzerinde durur. Ona göre ilimler değil, bir tek ilim vardır; çünkü onda ilm'in çoğulu olan «ulûm» (ilimler) terimine rastlamadık. İlmin konularına hangi açıdan bakılırsa bakılsın, «ilim» anlamında aynı bilinir. İlmin bu konuları da : «Birisi helâl (iyi) ve haramı (kötüyü) bilmedir. Ve o, bu dünyanın ilmidir yani zâhir ilmidir. Diğeri Âhirete müteallik hükümleri (kanunları) bilmedir ki, o da bâtın ilmidir. Diğer üçüncüsü ise Allah'ı ve Allah'ın dünya ve Âhirette, yaratıkları hakkında kanunlarını bilmektir.» (4) Böylece Muhasibî, ilmin konularını üçe ayırıyor: 1 — İçinde bulunduğumuz dünya ve bu dünyada yaptığımız ibâdetlerin şekli, 2 — değerler, 3 — Allah'ı ve O'nun yaratıkları üzerindeki kanunları.

Zâhir ilmi, real şeylerin bilgisidir. Ama bu, **etik** yönden bilmedir. Onların hangisinin helâl, hangisinin haram; hangisinin hem dünya hem Âhiret için yararlı ya da zararlı, ve hangilerinin de yalnız dünya veya yalnız Âhiret için yararlı ya da zararlı olduğunu bilmektir. «Çünkü Allah, dünyayı ebedî hayata rızık hazırlanan bir ev olsun diye, adâletinden dolayı bina etmiştir.» (5) Onun için insanın her şeyden önce mad-

(4) Muhasibî, Kitab al-Ilm, v. 32b, Carullah Kitaplığı, No : 1101, İstanbul.

(5) Aynı yer.

di varlığının dayanağı ve taşıyıcısı olan real dünyayı tanımasını Muhasibî ister, fakat günlük yaşantısını devam ettirmeye yetecek kadarıyla bilip tanımasını ister.

Bâtınî ilim yani değerlerin ilmi Muhasibî'de çok daha açık anlamlı bir durum almakta ve varlığını insanın müşahhas bütünlüğünde bulan yüksek etik değerlerin bilgisi olmaktadır. Bu değerlerin yaşanması, içsel (bâtınî) ibadetleri teşkil eder ve Muhasibî bunların genişçe bir listesini verir: «Âhiret hükümleri, bâtınî ibadetlerdir ve onlardan bazıları: Vera, takva, zühd, sabır, rıza, kanaat, tevekkül, tefvîd... v.d. dir. Bunlar helâller ile gerçekleşebilir. Diğer parçaları ise haramlar ile gerçekleştirilir. Onlar da fakirlikten korkmak, takdir edilmiş olana kızmak, başkalarının uğradığı felâketlere sevinmek (ğıll), kin, hased, aldatma, yükselme isteği, makam sevgisi, öğünme düşkünlüğü... kibir, öfke, cimrilik, aç gözlülük... v.d. dir.» (6) Bunlar ise olumlu ve olumsuz nitelikteki ahlâkî yüksek değerlerdir. Muhasibî bunları da ilmin konusu olarak görür.

Muhasibî'ye göre ilmin son bölümü, «Allah'ı ve O'nun yaratıkları üzerindeki tedbirini bilmektir. Bu ise derinliğine ulaşılamıyacak bir denizdir ve onu ancak iman sahibi bilginler bilebilir.» (7) İşte bu ilmi Muhasibî gerçek ilim kabul eder ve Peygamberimizin hadîsine (8) atıf yaparak «bir takım fetvaları

(6) Kitab al-Ilm, v. 32b - 33a.

(7) a. g. e., v. 33a.

(8) «Bilginler peygamberlerin vârisleridir.» hadîsi.

bilmekle gerçek bilgi sahibi olduğunu iddia etme. Gerçek ilim Allah'ı bilmektir. Kim bu ilme sahip olduğu kanaatine varırsa, kendisinin peygamberlerin mirascılarından olduğunu iddia edebilir.» (9) Muhasibi, Tanrı'yı bir kere ilmin konusu, bir kere de ma'rifenin konusu olarak alır. İlim, kavramsal bilgi olduğu için, ilim yönünden Tanrı'nın bilinmesi konusunda fazla bir şey söyleyemez.

Muhasibî'ye göre bilgi, teorik bir ihtiyacı tatmin için ya da toplum içinde bir üstünlük vasıtası (10) değil, bilgi ahlâkî yaşayış içindir; doğru davranışı kazanmak içindir. Yani imana göre yaşamak içindir. Bu nedenle Josef van Ess, «Muhasibî'de imanın objeleri ile bilginin objeleri içiçedirler. Kur'an da, her ikisi arasında kesin bir ayırım yapmamıştır. Bilgi vahyedilmiştir. Vahyedilmiş olan Kelâm'dan payalmadır,» (11) der.

Muhasibî, Maiyyet al-Akl adlı kitabında aklın varlığı için iki ayrı delil görür: Tabiat (ayân-ı zâhir) ve Nasslar (haber-i kâhir). (12) Bu iki delil aklın varlığına delâlet ettiği gibi, aynı zamanda aklın konusu olan realitenin yani varlığın iki ayrı vechesidir. Aklın karşısında duran bu realitenin önemini akıl açısından o kadar büyük görür ki, bu realiteyi asıl, aklı ise bu asıl olanın bir parçası olarak görür.

(9) Kitab al-Ilm, v. 33b.
(10) Risalet al-Müsterşidîn. s. 133.
(11) Josef van Ess, a. g. e., s. 79.
(12) Maiyyet al-Akl, s. 232.

(13) Bu görüş ilim nazariyesi için temel bir görüştür. Hem tabiat ilimlerine, hem de manevî ilimlere açık oluşun imkânını taşımaktadır. Tabiat ilimlerine açık oluş da, Muhasibî'de bütün açıklığı ile vardır. Bunu da şu dört görüşünden çıkarıyoruz: 1 — Bu dünyanın ilmi derken hemen arkasından, «Tanrı bu dünyayı adâletinden dolayı, ebedî hayata rızık olması için bina etmiştir,» (14) der. 2 — Maiyyet al-Akl'da, tabiatı aklın varlığına delil ve dolayısiyle de onun konusu olarak görmüştür. (15) 3 — ilmin üçüncü konusunu belirlerken, Allah'ın yaratıkları üzerindeki hükümlerini bilmek, der ki, bunda da tabiat kanunlarına (Sünnetullah) işaret vardır. (16) 4 — tabiatı konu alan Kitab al-Azama ve Kitab- at-Tenbih'i yazmıştır. Bizim ihtiyaten kendisine maletmediğimiz Kitab al-Iber va'l-İtibar'ın da onun olduğu kesinlik kazanırsa Muhasibî'nin bu yönü hakkında ilerde daha çok şey söyleyebiliriz. (17)

Muhasibî'nin tabiata açık olan bu görüşü yanında, onda matematik bilgi ve matematik görüş eksiktir. Matematik görüşün olmadığı yerde tabiatın ilminden söz edilemez. Ve bu tavırla tabiat üzerine eğilmek, ondan söz etmek, tabiat üzerine düşüncelerden ileri gidemez. Muhasibî de bu tavırla tabiat üzerinde durmuş, onun hakkında yukarda belirttiğimiz kitabları da yazmıştır. İlerde tabiat konusunda, Muhasisbî'nin

(13) Aynı yer.
(14) Kitab al-Ilm. v. 32b.
(15) Maiyyet al-Akl, s. 232.
(16) Kitab al-Ilm, v. 32b.
(17) Bkn. (Kitabları konusu, s. 30.)

tabiat üzerine, **kosmos** üzerine olan düşüncelerini göreceğiz.

Diğer yönden Muhasibî'nin kendi özel ilgi ve endişesi, ahlâkî hayatın bütün safiyeti ile yaşanmasıdır. Bu sebeble o tabiatın bilgisinin ahlâkî yaşantıya bir katkısını görmez. Muhasibî'ye göre Tanrı, insana tabiatın ilmini elde etmeyi ve onunla hesaplaşmayı bir görev olarak yüklememiştir. Muhasibî'nin devrinde henüz matematik - fizik anlamında bir tabiat ilmi doğup, insan hayatına bir katkısı olmadığı ve Muhasibî, ilmi, ahlâkî hayattan soyulmuş bir unsur olarak görmediğinden tabiat ilmini, insanın faaliyetlerine, davranışlarına katkısı olmayan bir bilgi olarak görür. Ve onun elde edilmesi için sarfedilen emeği, veballi bir uğraşı olarak kabul eder. Hayata katkısı olmıyan bu ilme sahip olmak, insanlar arasında üstünlük taslamaya vesile olur. Bu sebeble de kendisinde iyi niyet olmayan bir faaliyettir. «Ey insanlar : Vazifelerin sınırlarını öğrenmekte ve helâlı, haramı, vera'ı ve davranışlarda Allah'ı amaç edinmeyi bilmekte niyeti başa alın... Eğer dinî vazifelerin sınırlarını bilmezseniz zararlı olursunuz; üzerinize farz olanı öğrendiğiniz ve onları yaptığınız zaman da mutlu olursunuz. Bu, iki kişi arasındaki üstünlük gibidir. Birisi ihtiyacı olmayan ilimleri öğrenmeğe çalışır. Halbuki kıyamet gününde onların bilgisini terkettiğinden dolayı sorguya çekilmez. Fakat o bilgilerden ve onları öğrenmek için sarfettiği emekten sorguya çekilir. Onların bilgisiyle ne istedi ! Allah'a yaklaşmayı mı yoksa dünya nimeti ve hazlarını mı istedi ! Diğeri ise vazifelerin sınırlarının bilgisini ister ve

bu bilgileri kim elde etmezse Allah ona azab eder.» (18)

Bu görüşleri ile Muhasibî, tabiat dünyasına insanın günlük hayatının taşıyıcılığı dışında bir önem vermez ve günlük hayatına girdiği kadariyle onun, etik açıdan, ahlâkî yaşantıya yararlı ve zararlı olması açısından bilinmesine önem verir. Bunun ötesinde onun tabiat üzerine düşünce yürütmesi, onunla günlük-pratik bilgilerin ötesinde ilgilenmesi, Tanrı'nın eseri olması, onda Tanrı'nın kudretinin yansıması ve Tanrı'nın varlığına delil olmasından dolayıdır.

Muhasibî'nin zamanındaki tabiat, tıb ve tarih üzerindeki çalışmalardan habersiz olmadığını ve onun nazarında bu çalışmaların ne anlama geldiğini, aşağıdaki pasaj açık olarak göstermektedir.

«Ademoğlu semanın boşluğundaki bir kuşu indirmeyi üzerine almış ve indirmiştir. Denizlerin dibindeki balıkları çıkarmayı üzerine almıştır ve çıkarmıştır. Yerin altında altın ve gümüşü çıkarmayı üzerine almış ve çıkarmıştır. Çöl ve ormanlardan yük hayvanlarını, develeri, vahşî ve yırtıcı hayvanları yakalamayı üzerine almış ve onları yakalayıp ehlileştirmiş ve kendi hizmetine sokmuştur. Engerekleri ve diğer yılanları yakalamayı üzerine almış ve yakalamıştır. Şeytanları tedavi etmeyi üzerine almış ve onları tedavi etmiştir. (19) Gökteki yıldızları tanıma-

(18) al-Vasâyâ, s. 85.

(19) Biz muhasibî'nin şeytanların tedavisi kavramı ile ne kasteddiğini anlayamadık, kanaatimizce, zamanında tıbbın ve tedavi sanatının diğer ilim dallarına nisbetle hayret uyandıracak ölçüde ileri olduğundan kinayedir.

yı ve adlarını, yörüngelerini, doğuş ve batış yerlerini öğrenmeyi üzerine almıştır. Güneş ve ayın yerlerini, yörüngelerini, doğup battıkları yerleri ve kendi babasından olmayan çocuğu (n nesebini) bilmeyi üzerine almış ve bütün bu üzerine aldığı şeylerin hepsini öğrenmiştir. Hastanın hastalığını, hastalığın sebeblerini ve tedavisini, hastanın kendisine bakmaksızın, idrarına bakmakla tanımayı üzerine aldı ve öğrendi. Eski devirlere ait geçmiş kralların hayatlarını öğrenmeyi üzerine aldı, onları araştırdı ve yazdı. Fakat insanın bütün bu üzerine alıp yerine getirdiği şeyleri dünyada daha fazla şeye ulaşmayı istediği için yaptı.» (20)

Yukardaki parçada gördüğümüz gibi, insan ilgi ve idrakinin ulaşabileceği varlık alanları, Muhasibî'nin de dikkatinden uzak değildir. Fakat bu sahalara gösterilen ilgi ve onların ilmine sarfedilen emek, insana görev değildir ve hiç bir zaman bunlar ahlâk bilgisine üstün tutulmamalı ve onları ikinci plâna itmemelidir. Henüz tabiat bilimlerinin hiçbir başarısı olmadığı bir dönemde, bu ilimlere karşı ilginin henüz uyanmadığı genel tutuma, Muhasibî'nin tutumu uygundur.

Muhasibî'ye göre önemli olan, elde edilmesi vazife olan ilim, insanların araştırıp ortaya koyduğu bilgi değil, Allah'ın vahiy yolu ile bildirdiği vazifelerin bilgisidir. Tanrı bu bilgileri nass'lar olarak ortaya koymuş ve insanın bilmesinin konusu yapmıştır. Çünkü, «Allah, ilmi koydu ve Allah'ı ve Allah'ın vazife kıldığı ve sevdiği şeyleri bilmeleri ve onları Al-

(20) Âdâb an-Nufûs. v. 78 a - b.

lah için yerine getirmeleri; Allah'ın haram kıldıklarını bilmeleri ve onlardan kaçınmaları, ve yine Tanrı'larını bilmeleri ve ondan korkmaları, (Allah'ın) sevabının çokluğunu bilip onu istemeleri, azabının büyüklüğünü bilip ondan kaçmaları için ilmi kullarına öğretti.» (21) Kur'an'da ilmin tanımının yapılmadığı ve genel olarak bilginin, nelerin bilgisi olduğu belirtilmediği halde, Muhasibî devamla, «kimin kalbine çekinme ve Allah'dan korkma galip gelmezse, o ilimde câhildir. Çünkü Tanrı bilginleri böyle nitelendirdi ve, "ancak kullarının bilginleri Allah'dan korkanlardır, (22) buyurdu,» (23) der. Bir başka yerde ise daha belirgin olarak, «ilim Allah korkusu ve Ahiret'i dünyaya üstün tutmaktır. Ve Allah'a giden yolu bilmektir.» (24)

Özetleyecek olursak Muhasibî'ye göre ilmin konuları insanın günlük hayatının dayandığı kadarıyla tabiat, ahlâkî yaşantısının kategorileri olan değerler, Tanrı ve Tanrı'nın tedbirinin (determination) içinde işlediği tabiat.

Bilgi, süje ile obje arasındaki bir bağ olarak tanımlanır. Muhasibî'ye göre bilginin objelerini yukarda belirtmeye çalıştık. Bilginin diğer kutbunu teşkil eden süjenin yani insanın bilme yönünden yapısı nedir ? Bilgiyi nasıl gerçekleştiriyor ? Bunu da, «Bilgi Teorisi,» başlığı altında ele alacağız.

(21) ar-Riaye, s. 526.
(22) Fâtır, âyet : 28.
(23) ar-Riaye, s. 526.
(24) Âdâb an-Nufûs, v. 91b.

2 — Bilgi Teorisi :

Önemsediği ve bilgisini gerekli gördüğü alanlar ne kadar dar olursa olsun Muhasibî bilgiyi, insanın onsuz yaşanamaz, onsuz görev yapılamaz bir şartı olarak görür. Ve bilginin elde edilmesi konusunda çok önemli düşünceler ortaya koyar.

Ona göre insan bilgisi doğuştan gelen herhangi bir unsur taşımaz. Bilgiyi insan kendi tecrübesi ile elde eder. Bilginin konusunu da, daha önce belirttiğimiz gibi, insanın dışına ve karşısına koyar. Buradan ileriye bir adımın atılması gerekirdi. O da, bilginin süje ile obje arasındaki bağ olduğu. Muhasibî bu adımı atmaz, ama onun sisteminden de bu tanım çıkmaktadır. Tabiî Muhasibî'ye göre, bu süje ve obje, varlık karakterileri yönünden Tanrı'nın yaratmış olduğu şeylerdir. Ama bu yaratılmışlık şartları içinde süje ve obje, var - olan şeylerdir. Ve biri diğerinin eseri olmadığı gibi, birinden kalkılarak da diğerine varılamaz. (1)

Bu süje ile obje arasındaki, bu iki kutup arasındaki ilişkiyi bilgi aktları kurar. Bu kavramların hiç birisi Muhasibî'de yoktur. Fakat o tabiî (naiv) tavrı içinde hiç bir **konstrüksiyon** ve zorlamaya gitmeden, hayat içindeki insanın, objeler dünyasının kop-

(1) Hilmi Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, s. 33; Genel Felsefe Dersleri, s. 47, 53, Ankara 1972.

maz bir parçası olan insanın, bu bilgi aktlarının beraberliği içinde objesine yönelen insanın, kendisini nasıl öğrenmeye vereceğini tasvir eder.

Muhasibî'ye göre insan bilgisi, tecrübeden gelir. İnsan doğuştan hazır bilgi getirmez. Üstelik insanın bilgisini tecrübe ile, kendi imkânları ile elde edemiyeceği, kendisinde ona yetenek olmayan yönü de vardır ki, o da şeylerin adıdır. İnsan şeylerin adını başkasının öğretmesi ile öğrenir. Tanrı Hz. Adem'e var olan şeylerin adlarını öğretmiştir. (2) Onun nesli de birbirinden öğrenegelmiştir.

«Akıl sahibi olan insan, şeylerin adlarını (doğuştan) bilmez. Ancak çocukluğundan beri gördüğü ve işittiği şeylerin (adlarının) öğretilmesi ile öğrenir. Şeyleri aklı ile bilir ve onların anlamlarını ayırır.» (3) Muhasibî insanın doğuştan, ne kavram ne de tasavvur getirdiğini kabul eder. Bütün bilgilerimiz süje ile obje arasındaki bağı sağlıyan bilgi aktlarının mahsulüdür. «Eğer şeylerin adlarını işitmek, sonra da şeyleri görmek demek olan bilgi (duyumlar) yardımı ile akıl yürütme (istidlâl) olmasaydı, insan onları rüya ile de bilirdi. Fakat hiç bir ismi ve anlamları arasındaki hiç bir ayrılığı bilemezdi.» (4) Muhasibî bilginin oluşumunda adların öğrenilmesine önem ve öncelik vermektedir. İnsan, şeylerin adlarını zihninde doğuştan getirmez, ama onları kendi tecrübesiyle de öğrenemez. Onları mutlaka bir başkasından

(2) Bakara, âyet : 31.
(3) Maiyyet al-Akl, s. 206.
(4) Aynı yer.

öğrenir. Bu öğrenme, kaynağını ve başlangıcını Tanrı-Âdem ilişkisinde bulur. «Tanrı'nın meleklerini nitelendirişini duymadın mı?» diye soran Muhasibî, «çünkü Tanrı onlardan, şeylerin isimlerini kendisine bildirmelerini isteyince, onlar da, bizim bilgimiz yoktur, dediler. Bunun üzerine Hz. Adem (A.S.) a emretti. O da meleklere onları bildirdi. Çünkü Tanrı şeyleri (n adlarını) ona öğretmiştir.» (5) Muhasibî bu görüşünü Kur'an'a dayatmaktadır. (6) Şeylerin adları bilinmeden onlardan gelen duyu verileri, ancak bir duyumlar yığını olarak kalır. Duyuların konusu ve duyumların kaynağı olan şeylerin adları bilinmeden iç duyu (akıl yürütme = istidlâl), bunları işleyip bilgiyi oluşturamaz. Burada Kant'ın, «kavramsız idrak kör; idraksiz kavramlar boştur,» düşüncesinin bir başlangıç niteliğindeki durumunu görüyoruz.

Muhasibî, Allah'ın bilmesi ile insanın bilmesi arasındaki farkı göstermeğe çalışırken, insanın bilgisinin tecrübeden geldiğini açık olarak söyler. «Eğer biz hiç kitap görmemiş olsa idik ve yazı yazmasını da öğrenmeseydik, anlamlı muhtevası telif edilmiş bir kitabı tahmin ile yazmamız asla mümkün olmazdı. Bütün yapılan şeyler de tıpkı böyledir. Bir kimse öğrenmek için görmez ve bilmesi amacı ile kendisine gösterilmezse, asla bir şey meydana getiremez.» (7)

(5) Aynı yer.
(6) Bakara, âyet : 31 - 33.
(7) Muhasibî, Fehm al-Kur'an, s. 338, Hüseyin Kuvvetli neşri, Beyrut 1971.

Muhasibî'nin, insan bilgisinin tecrübeden geldiğini böyle açıkca ortaya koymasının önemini, ahlâk bölümünde, insan hürriyeti bahsinde göstermeğe çalışacağız.

Bilginin tecrübeden geldiğini söyleyen ve bilginin süje ile obje arasındaki münasebetten doğduğunu gören Muhasibî, bu münasebeti kuran bilgi aktlarının nasıl çalıştırılması gerektiğini, sisteminin taşıyıcısı niteliğinde olan ar-Riaye'sine girişte ele alır. «Bilgi probleminde süje ile obje arasında münasebet kuran aktlar, idrak, müşahede, deneme ve sınamadan ibaret olan tecrübe akt'ı; izah, anlama, düşünme, mukayese, taklit, terkip, indüktion,dedüktion, seziş... v.d. gibi aktlardır.» (8) İnsanı tasvir ederken insanın bütünlüğünden kalkan Muhasibî, öğrenme süreci içinde de bilgi aktlarının birlikte görev yaptığını asla gözden uzak tutmaz. «(Tanrı) bizi öyle yarattı ki, okuduğumuz şeye, bütün işitme yeteneklerimizle kulak vermeksizin ne öğrenebilir ne de anlıyabiliriz. Eğer dikkatle dinlersek, aklımızı dinlediğimiz şeyden başka bir şeyde düşünmekten alıkoyar ve iş başında tutarız. Söyleneni içimizde yüceltmeden de anlayamayız.» (9)

Muhasibî'nin bu iki anlayışı, bilgi teorisinde de etkisini gösterir. Ona göre ilmin asıl konusu, Kitab, Sünnet ve bilginlerin sözleri ile, değerlerin duyulup yaşanmasının tasvirleri olduğu için, işitmenin dışında diğer dört duyu organına, öğrenme vetiresinde

(8) Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s. 225.
(9) Fehm al-Kur'an, s. 312.

fazla önem vermez. Ancak onların dikkati dağıtıcı olan olumsuz etkileri üzerinde durur. «İnsan, organlarını zahirî (real) şeylerle meşgul olmaktan alıkoyar ve batınî şeyler üzerinde gereksiz düşünmeden geri durur; kalbini, üzerinde düşünmek istediği şeyden gayrisinde düşünmekten menederse, dikkati toplu ve aklı iş başında olur.» (10) İnsan ilgisinin alanının genişliğini belirtmek için, Ebu Hureyre'den bize ulaşan şu hadîsi zikreder: Peygamberin, «her insanın kalbinden her konuda (vadide) bir bölümü vardır. Kimin kalbi bütün alanlara dağılırsa, herhangi bir alanda Allah'a önem vermez ve helâk olur,» buyurduğunu rivayet eder. (11)

Duyu organlarımız real varlık alanı ile münasebetimizi kuran psiko - fizyolojik fonksiyonlarımızdır. Real dünyanın bilgisi Muhasibî'nin ilgi alanı dışında kaldığından Muhasibî'nin önem verdiği varlık alanları ile münasebetimizi sağlıyan düşünme, dikkat, anlama... gibi bilgi aktlarımızı, objeleri üzerinde yoğunlaşmaktan alıkoydukları için diğer duyu organlarımıza, bilgi yolunda engelleyici gözle bakar. Onları asla reddetme cihetine gitmez. Çünkü mevcud bilgiyi anlamada onlardan yararlanmayı asla ihmal etmez. «Aklımı nasıl toplu tutayım?» diye konuyu ortaya koyar. Ve, «duyu organlarını aklın meşgul olmadığı şeyle meşgul etmemekle, her duyunu anlamana yardımı olan şeye kullanmakla, meselâ Mushaf'a bakmakla, kendin ve başkasının okumasını dinlemen gibi... Çünkü sen, duyularını aklın meşgul

(10) ar-Riaye, s. 79.
(11) Aynı yer.

olduğu şeyden başkasiyle meşgul etmezsen ve aklın da ondan başkası üzerinde durup düşünmekten korunursa, dikkatin toplu ve uyanık olur. Aklın uyanık olunca zihnin keskinleşir, zihnin keskinleşince anlama isteğin de daha kuvvetli olur, böylece de yakîn doğar, hatırlama netleşir ve üzerinde düşünme kuvvet bulur.» (12) Hatta Muhasibî işitme duyusuna o kadar önem verir ki, işitme onun bilgi teorisinin ve eğitim felsefesinin belkemiğini teşkil eder. Çünkü onun ön plâna aldığı bilgi sahası ile münasebetimizi işitme duygusu sağlar. Bu görüşünde de Muhasibî yine Kur'an'dan kalkar.: «Doğrusu bunda, kalbi olana veya hazır bulunup kulak verene ders vardır.» (13) «Kur'an okunduğu zaman ona kulak verin, dinleyin ki merhamet olunasınız.» (14) Sisteminin taşıyıcısı durumunda olan ar-Riaye'sine Muhasibî, telif metodu gereği, muhayyel soru sahibine şu tavsiye ile başlar : «Sordukların hepsini de anladım. Sorduklarına cevabımdan önce seni, iyi dinlemeye teşvik etmekle cevap veriyorum ki, Allah'ı, seni kendisine çağırdığı herşeyde anlamaya, dinlemen ile ulaşman için. Sana cevap verdiğim şeyleri dikkatle dinlemeyi başa al. Umulur ki, Tanrı sana söylediğim şeyleri anlamanı sana faydalı kılar... Çünkü Allah Kitab'ında, Allah'ın sevdiği ve istediği şekilde dinleyene, dinlediği, şeyde bir ders, bir ibret olduğunu bize bildirdi.» (15) Yine Muhasibî dinlemenin önemini belirtmeye de-

(12) Fehm al-Kur'an, s. 319.
(13) Kâf, âyet : 37.
(14) Âraf, âyet : 204.
(15) ar-Riaye, s. 32.

vamla, «kim Allah'ın hitabını veya bir hikmeti veya bir ilmi veya bir nasihatı, kendini, dinlediğinden başka bir şey ile ilgilendirmeksizin dinler ve dinlediği şeyi kalbi ile de gözetlerse, dinlediği şeyde ona ders vardır.» (16) Dinlemenin (işitmenin), bizi obje ile münasebete getiren akt **modusu** olarak nasıl gerçekleştirileceğini de, çok etkisinde kaldığı Vehb b. Münebbih'den bir rivayet ile tasvir eder. «Vehb b. Münebbih'den rivayet edildi ki, organların sükuneti, gözün konusu dışına çıkarılmaması, kulakla dinleme, aklın o anda konu içinde olması ve öğrenileni yapmağa azmetme, işitmenin gereklerindendir.» (17)

Bilgi, ne bir tek bilgi aktının ne de bir tek insan kabiliyetinin başarısıdır. Bilgi, bilgi aktlarının birlikte ortaya koydukları bir başarıdır. Bilgi aktlarından birisi de düşünme aktıdır. Düşünme aktı sadece duyu organlarının konusu olan idrak aktının bize verdiği şeylerle de yetinmeyip ideal varlık alanına da uzanır. Ama düşünmeyi, hayâl dünyasında başıboş bırakmamak için, başa işitmeyi yani ona göre idrak aktını koyar. İşitmenin konusu olan şeyler, var - olan şeylerdir. İşitmenin şartları yerine getirilince dikkat, önemseme gerçekleşiyor; bu da insanın o konuda bütün zihni ve bedeni ile yoğunlaşmasıdır. Muhasibî'nin hayal dünyasında başıboş dolaşmasını da önlediği düşünme aktı iş başındadır. «Dikkat toplu olunca, sonra da aklına değil Allah'a tevekkül ederek düşününce, Allah'ın lutfu ile düşünme yolu ona açılır.» (18) Düşü-

(16) Aynı yer.
(17) Aynı yer.
(18) a. g. e., s. 79.

nen bir varlık olarak insan, düşünmeden insanlığını gerçekleştiremez. «İbret almasının (i'tibar) çoğalması, bilgisinin artması ve fazilette yükselmesi için insan, düşünme, görme (nazar) ve hatırlamadan müstağni olamaz. Kim az düşünürse ibret alması da azalır; ibret alması azalınca ilmi, azalır, ilmi azalınca bilgisizliği artar ve noksanlığı ortaya çıkar. Böylece iyiliğin hazzını, yakînin serinliğini (sükûnunu) ve hikmetin ruhunu bulamayacaktır.» (19)

Bilgi, insan kabiliyetlerinin tümünün bir mahsulü olduğuna ve Muhasibî de insanın bütünlüğünden kalktığına göre, anlama aktını, hem de şartlarına uygun bir anlama aktını, bilginin oluşumu içinde asla ihmal etmez. «Kim anlamayı gerçekleştirirse ilimde ileri (bâriz) olur.» (20) Ve Tanrı, «kullarına konuşmayı bırakmak ve akıllarını uyanık bulundurmakla Kitab'ını dinlemeyi, kullarının O'nu anlamaya ulaşabilmeleri için emretti. Buna aykırı davranıp dikkatli olmayanları da kötüledi,» (21) diyen Muhasibî, anlama aktının gerçekleşmesi için o şeyi sevmemizin, onu sevgi ile karşılamamızın, ona açık olmamızın da şart olduğunu, anlaşılması istenen şeye karşı sevgisiz ve soğuk bir tavırla yönelmekle anlamanın gerçekleşemiyeceğini, «sevmek için anlamanın, anlamak için de sevmenin,» şart olduğunu ve bunun insanın fıtratından geldiğini, kendisine göre en halis bilgi kaynağı olan Kur'an'ın anlaşılmasını tasvir ederken söyler.

(19) Maiyyet al-Akl, s. 235.
(20) Kitab al-Ilm, v. 32b.
(21) ar-Riaye, s. 33.

«Kendi içinde, konuşanı yüceltmen büyüyünce senin yanında, Allah'ı büyültüp sevdiğinden ve yücelttiğinden dolayı, O'nun sözlerini dinlemek ve anlamlarını anlamaktan daha yüksek, daha şerefli, daha yararlı, daha lezzetli ve tatlı hiç bir şey yoktur... Söyleneni sevmek, söyleyeni sevmenin ölçüsündedir. Bunu diğer yaratıklarla kendimiz arasındaki şeylere ilişkin karakterimizde de buluruz. Kardeş ve akrabaları, âlimin, şeref sahibi kimsenin sözünü, ona olan sevgimiz ölçüsünde severiz. Sözlerini yüceltir, büyültür ve hatırlanıp anılmasını tekrarlarız; sözlerinin anlamlarını ona olan sevgimiz ve onu yüceltmemiz ölçüsünde anlarız.» (22)

Bu kabiliyetler ve bu şartlar içerisinde elde edilen bilginin, gerek karakteri, gerekse insan etkinliğindeki rolü yönünden iki ayrı türü vardır. Yukarda da değindiğimiz gibi bilginin bu iki ayrı türü, ilim ve ma'rifedir.

(22) Fehm al-Kur'an, s. 302.

3 — Bir Bilme Olarak İlim :

Muhasibî, bilgiyi insanın kendisinden asla vazgeçemeyeceği bir unsur olarak kabul etmiş, onu insanın varlık yapısının dışında görmemiş, insanın aktivitesini bilgiye dayandırmış ve ondan türetmeye çalışmıştır. Yalnız daha o çağda, ne Muhasibî'de, ne de onun çağındaki düşünce kadrosunda, bilginin kendisi bir fenomen olarak düşünmenin, araştırmanın konusu olmuştur. Yani, «bilgi nedir ?» sorusu sorulmamış, bilginin mahiyeti ve karakteri üzerinde durulmamıştır.

Fakat biz Muhasibî'nin bilgi için iki ayrı kavram kullandığına ve bunları yine bilme olarak iki ayrı fenomen olarak gördüğüne yukarda işaret etmiştik. Bu iki fenomenden birisi, bir bilme olarak ilimdir. Muhasibî ilim için şöyle bir tanım veriyor : «İlim, Kitab, Sünnet ve ümmetin bilginlerinin sözlerinden anlaşılan ve ezberlenen şeydir.» (1) Bu tanımda görüldüğü gibi ilim, dil ile tesbit edileni anlamak ve anlaşılanı ezberleyerek dil ile tesbit etmektir. Bundan da bir bilme olarak ilim, kavramsal bilme, kavramlar aracılığı ile bilme, bilenle bilinen arasına kavramların girdiği bir bilme türü oluyor.

Akıl konusunda göstermeye çalıştığımız gibi Muhasibî, nazarî akla fehim (anlama) adını verir. Ve ak-

(1) ar-Riaye, s. 402.
(2) Maiyyet al-Akl, s. 208.

lın bu işleyişinde anlama ile dile getirmeyi birbirinin tamamlayıcısı olarak görür. (2) Ve ilmi de insanın bilgi kabiliyetlerinin yanında aklın daha ağır bastığı bir bilme olarak kabul eder.

İlim, kavramsal bir bilme olunca doğru ve yanlış olma niteliğini de taşıyor. Çünkü Muhasibî, ilim için verdiği tanımın devamında, «doğru görüş, Kitab Sünnet ve icma'ya göre, tıpkı onlara benzer şekilde elde edilen (istinbat edilen) bilgidir.» (3) Bilgi teorisinde doğrunun ölçüsü, kriteryumu, süjenin bilgi aktları ile **obje** arasındaki tam uygunluk diye tanımlanır. Muhasibî doğrunun, hakikatın ölçüsü olan tam uygunluğu, «hikmetin tıpkısı olan bir hikmet olarak onlara benziyen,» (4) terimi ile dile getirir.

Muhasibî, kendi felsefesi açısından ilmin konusunu sadece Kitab, Sünnet ve bilginlerin görüşlerini kabul ettiği için, doğrunun ölçüsünü de süje ile bunlar arasında arıyor.

Muhasibî, ilmin doğru ve yanlış olabileceğine işaret ettikten ve doğrunun kriteryumunun da ne olduğunu belirttikten sonra ilmin kendisinin de aynı zamanda, pratikte ölçü olduğu görüşünü ortaya koyar. İlerde göreceğimiz gibi ilmin, insanın hayat aktivitesinde ma'rife kadar kuvvetli bir rolü yoktur. Ama buna karşılık da ma'rife, insan birden fazla ihtimali olan bir durumla karşı karşıya kaldığı zaman, doğru yönü tayin etmekte güçsüz kalıyor. Ve insan böyle bir stü-

(3) ar-Riaye, s. 402.
(4) Aynı yer.

asyonda duruyor, aklı ile düşünüyor ve ilmini kendine ölçü, yol gösterici olarak alıyor. (5)

Muhasibî'de bir bilme olarak yukarda tasvire çalıştığımız niteliklerin taşıyıcısı olan ilim, bugün felsenin insan bilgisinde gördüğü çeşitlerinden, (6) adı üstünde, «ilmî bilgi» ye tekabül etmektedir. Çünkü öğrenilmesinde aklın ağır bastığı, aklın kavramlaştırıcı ve tesbit edici gücü ile dile aktarılan, bu nedenle de doğruluğu ve yanlışlığı kontrol edilebilen, insan davranışında da doğruluğun ve yanlışlığın ölçüsü olabilen bir bilgidir.

(5) ar-Riaye, s. 106 - 108.

(6) Bkn.: Hilmi Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri, s. 49 - 50; Takiyettin Mengüşoğlu, Bilgi Fenomeninin Felsefî Antropoloji Bakımından Tahlili, Felsefe Arkivi. C. III., Sayı : 2, s. 62 - 74, İstanbul 1955; Felsefî Anthropologi, s. 82 - 104.

4 — Bir Bilme Olarak Ma'rife :

Muhasibî kullandığı kavramların ne olduğunu ayrıca belirleyip bir açıklık getirmez.Fakat neyi ne anlamda kullandığı ve yüklediği muhteva daima belli ve açıktır.

Onun düşünce sisteminde bilgi çok önemli bir yer işgal eder. Fakat bilgi tek tip bir fenomen değildir onda. Daha önce kalb konusunda söylediğimiz gibi Muhasibî, ilim ve ma'rifeyi birbirinden ayrı fenomenler olarak görmektedir. Bunları bütün kitablarında ayrı ayrı kullandığı gibi, bunları açıklamak için de ayrı ayrı kitablar yazmıştır : 1 — Kitab al-Ilm, 2 — Şerh al-Ma'rife ve Bezl an-Nasîha.

Muhasibî, ilim ile ma'rife arasındaki farkı çok açık olarak görür; ama gördüğü bu farkı ayrıca izah etmez. O, bu farkı kendiliğinden görülüp anlaşılan bir fenomen olarak kabul eder. Ma'rife nedir, ilim nedir, diye sormaz.

Ma'rife, bir bilme olarak kalbin fiilidir. Bilme fiilini Muhasibî kalbe yükler. Kalbin de ne olduğunu daha önce göstermiştik. Kalb, bütün bilgi aktlarının bir toplamı, onların nominal varlığı olunca, Muhasibî'de ma'rife, bilme kabiliyetlerinden birisinin ağır bastığı bir bilme değil, bütün bilgi kabiliyetlerinin ortaklaşa gördüğü ve gerçekleştirdiği bir bilgidir. «Tanrı, onların kalblerini takva ile canlı tutar, gör-

me güçlerini hidayet ile aydınlatır da onlar da dünyaya bakarlar, onu görürler, anlarlar, ve onu doğrudan doğru bir bilişle bilirler (ma'rife).» Bilme, evvelâ bir görme ve anlamadır. Bu da insanın objelerle, fenomenlerle doğrudan doğruya ve bütünlüğü ile temasa geçmesidir. İşte bu da görme ve anlamadır. İnsanın böyle, dünyayı, real olan şeyleri doğrudan doğru görüp anlaması nasıl kalbi ile oluyorsa zaman ve mekân dışı olan şeyleri görmesi de yine kalb ile oluyor. «Çünkü zaman ve mekân dışı olan şeyler yani ğayb, göz ile görünmez. Ancak kalb ile görülür.» (2)

İnsanın kendi bütünlüğü tarafından görülüp anlaşılmadan elde edilen bilgi, öğrenilen ve öğretilen bilgidir. Bu bilmede, bilginin diğer kutbunu teşkil eden obje ile insan arasındaki bağ, her zaman kurulamaz ve obje idrakinden uzak bir bilgi ise son derece soyut kalır ve insanın hareket ve faaliyetlerine herhangi bir katkısı olmaz. Bu nedenle Muhasibî, obje münasebetinden uzak bir bilme'den söz etmez ve ne kavramsal bir bilme olan «ilm» in, ne de doğrudan doğru bir bilme olan kalbin bir bilmesi olan «ma'rife» nin, başlı başına bir fenomen olarak ne olduklarını belirler. Muhasibî'nin bu tutumundan dolayı, ilmin ve ma'rifenin ne olduğunu kendi açık ifadesinden kalkarak değil, ama kullandığı manaya ve yüklediği muhtevaya dayanarak tasvir etmeğe çalışacağız.

Muhasibî hem ilmin hem de ma'rife'nin konularını ayrı ayrı iki ayrı kitabında belirler. İlmin konuları :

(1) al-Halva va't-Tanakkul, s. 455.
(2) ar-Riaye, s. 72.

«1 — Helâl ve haramın hükümlerini bilmek, bu zahirî ilimdir. 2 — Âhiret'e ait hükümleri bilmek ki bu bâtınî ilimdir. 3 — Allah'ı ve Allah'ın yaratıkları üzerindeki hükümlerini bilmektir.» (3) Bu bilgi, daha önce Tanrı tarafından vahiy yolu ile bildirilmiş olan hükümlerin öğrenilip bilinmesidir. Bu bilgi sınırlıdır ve özellikle bu türlü bilme açısından yani ilim açısından bakıldığı zaman, Allah'ı ve O'nun yaratıkları üzerindeki tedbirinin bilgisi, derinliği idrak edilemiyen bir denizdir ve ancak onu iman ehli bilginler bilebilirler. (4)

Ma'rife'nin konuları ise : «1 — Tanrı'yı bilmek, 2 — Allah'ın düşmanı olan şeytanı bilmek, 3 — insana kötülüğü emreden Nefs'i bilmek ve 4 — bir işi yalnız Allah için yapmayı bilmektir.» (5) İşte bu bilgi kalbin başardığı bir bilgidir. Allah, ilmin konusu olduğu zaman O'nun bilgisi, derinliğine ulaşılamıyacak bir denizdir; O'nu yalnız iman ehli bilginler bilir, (6) dediği halde, Allah ma'rife'nin objesi olduğu zaman, O'nu bilmenin ne böyle ulaşılamıyacak bir derinliğinden söz eder, ne de ancak bir gurubun bilebileceğine dair bir istisna yapar. Muhasibî, insanın var oluş tarzının Allah'ın varoluş tarzını bilmeğe müsait olduğunu görür; ve yine insanın bütünlüğünden kalkar.

İnsan aktivitesinin bütünlüğünü kalb'in ifade ettiğini belirtmiştik. «Allah'ı bilmek, O'nun sana yakınlığına, senin üzerindeki denetimine, kudretine, seni de-

(3) Kitab al-Ilm, v. 32b.
(4) a. g. e., v. 33a.
(5) Şerh al-Ma'rife ve Bezl an-Nasîha, v. 37b.
(6) Kitab al-İlm, v. 33a.

vamlı görüp bildiğine kalbini yöneltip bağlamandır.» (7) Bu bilme tarzı, insanın, Tanrı'nın aktivitesini duyup görmek, kendisinin de bu aktivitenin dışında kalmadığını düşünüp bu şuuru kendi aktivitesinde yaşamaktır. «Çünkü Tanrı devamlı olarak seni denetleyip, gözetliyor ve seni muhafaza ediyor; çünkü O, yegâne Tanrı'dır ve hükümranlığı içinde hiçbir ortağı, eşi ve benzeri yoktur. Vaadde bulunduğu zaman, vaadine sadık kalır. Bir şeyi üzerine aldığı zaman vefalıdır. Kullarını kendisine çağırdığı ve kendisine yönelttiği zaman, onları elleri dopdolu karşılar; O'nun va'di ve vaîdi vardır; dilediği hakkında yerine getirir. Bütün yaratıkların varıp duracağı makamı vardır...» (8) Tanrı'nın bu realitesi ve aktivitesinin insan tarafından duyulup görülen bilgisi, bir bakıma insanın kendisi hakkındaki bilgisidir. Çünkü insan kendisini Tanrı'nın bu aktivitesi ile sıkı sıkıya bağlı görecektir. Böylece ma'rife, duyulup görülen ve kavramlaştırılmadan doğrudan doğru yaşanan bilgidir. Tıpkı Tanrı'nın bilinmesi gibi şeytan ve nefsin bilinmesi de aynı şekilde onların etkinliklerinin duyulup görülmesi ve onların etkinliği karşısında insanın kendisine düşen tavrı almasıdır. (9)

Muhasibî'de ma'rife, insanın kausal - bağlantılarını kendi varlık tarzının bütünlüğü ile görmesi ve gerçekleştirmesidir. Ma'rife, görülüp, duyulup, bilinenin kavramlaştırılmadan yaşanmasıdır. Bu bilme

(7) Şerh al-Ma'rife ve Bezl an-Nasîha, v. 37b.
(8) a. g. e., v. 37b - 38a.
(9) a. g. e., v. 38a - 39a.

tarzında bilenle bilinen arasına kavramlar girmiyor. İnsanın realite ile doğrudan doğru olan teması kavramlarla kesilmiyor. İnsan, bu bilgi sayesinde kendisini realite ile bir ve içiçe buluyor. Ve bu bağlantı içinde elde edilen bilginin kendisi başlı başına bir eylemdir. İnsanın diğer eylemlerinden, hem ontik yönden hem zaman yönünden önce gelir ve onların temeli olma niteliğini taşır. «Eğer ma'rife'den önce birşeyin var-olması mümkün olsaydı, ma'rife'den önce irade varolurdu. Eğer ma'rife'ye ihtiyacı olmıyan birşey olsaydı, irade'nin ma'rifeye ihtiyacı olmazdı. Ma'rife herşeyden öncedir ve herşeyin aslıdır. Sonra irade gelir ve irade marife'den doğar.» (10) Ma'rife, insan hayatının temel eylemi oluyor; insanın diğer eylemlerini canlandırıyor, onlara yön veriyor ve onları taşıyor. Temelinde bilginin olmadığı ya da canlılığını ve istikâmetini Ma'rife'den almıyan eylem, bir tabiat olayı karakterini taşır. Bu durumda Muhasibî'nin endişesi derindir. «Ey kardeşim bil ki,» der Muhasibî, «ben, senin hareket ve faaliyetlerin azlığından dolayı, senin ve senin gibi olanlar hakkında bir korkum yok; lâkin senin ve senin gibi olanlar hakkındaki korkum, ma'rife'lerinin azlığı ve iradelerinin zayıflığından dolayıdır.» (11) Bilgi azlığı ve irade zayıflığı insan aktivitesinin yokluğu demektir. İnsan aktivitesinin kaynağı bilme ve istemedir. Bilme ve istemenin olmadığı yerde, biopsişik bir bütün olan birey de yoktur. Eğer insan, hareket ve faaliyetlerinin arkasında, kendi bilme ve istemesi ile yok ise aktiv değildir. Aynı şe-

(10) Âdâb an-Nufûs, v. 93b.
(11) a. g. e., v. 96a.

kilde insan hareket ve faaliyetleri, enerjisini bilgi ve iradeden almıyorlarsa onlar arasında bir münasebet de kurulamaz ve insan hareket ve faaliyetlerinin kesintisizliği, devamı sağlanamaz. Bunları gören Muhasibî, insan ve insan aktivitesi açısından bilgiyi (ma'rife) ilk şey ve ilk şart olarak görüyor, «ma'rife her şeyden öncedir ve herşeyin aslıdır. İrade de ondan doğar,» diyor. Muhasibî burada da kalmıyor ve insanın mutluluk ve esenliğini bilgi (ma'rife) de ve sonra da iradede görüyor. (12)

Muhasibî, ma'rife'nin mahiyetini, objelerini ve insan aktivitesi açısından ifade ettiği önemi böyle belirledikten sonra, ma'rife'yi bir başka açıdan daha, onun sınırı açısından da ele alır. Ma'rife ve fiili birbirinden ayrı düşünemiyen Muhasibî, burada da ma'rife ve fiili karşılaştırarak düşüncesini ortaya koyar. «Marife, davranış gibi değildir. Fiilin varıp kendisinde son bulduğu bir sınırı vardır. Ma'rife'nin ise varıp kendisinde son bulduğu bir sınırı yoktur.» (13) Çünkü her fiilin bir başlangıcı ve sonu vardır. Ama insan aktivitesinin örgüsünü bu sınırlı olan tek tek fiiller teşkil eder. Bu tek tek fiillerin kendi aralarında bir kesintisizliği vardır. Ma'rife, tek tek fiillerin kaynağını ve canlılığını teşkil ettiği gibi, bu kesintisizliğin de ta kendisidir, insan aktivitesi açısından, sonu olmayan bir süreçtir. Diğer yönden insanın fiil ve hareketleri, Allah'ın emirlerini ve insanlar üzerindeki haklarını yerine getirmek olduğu için insanî plânda bunların tam gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Ma'rife, Al-

(12) a. g. e., v. 93b.
(13) a. g. e., v. 95b.

lah'ın bu emirlerinin ve insanlar üzerindeki haklarının bir duyulması, görülmesi ve bilinmesi olduğu için, idrak ve şuur alanlarında, bu emirler fiil alanından daha ileri bir derecede gerçekleştirilir. Çünkü bunların realite alanında gerçekleştirilmesi sayısız real şartları aşmayı gerektirir. Fakat ma'rife, Tanrı'nın aktivitesinin ve insanlar üzerindeki haklarının insanların varlık - tarzları içinde görülüp bilinmesi, onların realitede gerçekleştirilmesinden çok daha yüksek seviyededir. Ve insanın biopsişik varlığının gücü ve kendi **aksiyonel** çabası ölçüsünde devamlı artar, olgunlaşır, buna bir sınır konulamaz. Muhasibî, «sen ma,rife ile Allah'ın emrini en olgun biçimde yerine getirmek, senin üzerindeki hakkını gerçekleştirmek istersin. Fakat hiç kimse buna tam olarak ulaşamaz, çünkü Yüce Tanrı kendi haklarının tam olarak yerine getirilmesinde insanların ulaşabilmesinden çok daha büyük ve yücedir. Yalnız insanlar O'nun haklarını gerçekleştirme konusunda ma'rife'lerinin fazlalığı ve eksikliği ile ayrılıklar gösterirler.» (13)

Ma'rife ve davranış, ikisi birbirinden ayrılamaz, ama insan aktivitesi içinde yine de ma'rife'de durulup kalınması mümkündür. Bu durumda, ma'rife'nin insan hayatına bir katkısı yoktur. Muhasibî, «hiç bir insan kalbindeki ma'rife ve dilindeki zikir ile dünya ve Âhirette herhangi bir dereceye ulaşamaz, ancak onu yapması ve bütün şartları ile gerçekleştirmesi sayesinde ulaşır,» (14) der.

---

(13) Aynı yer.
(14) a. g. e., v. 99a.

Tanrı, nefis, şeytan, dünya... ma'rife'nin konusu olabildiği gibi ilim de ma'rife'nin konusu olabiliyor. Muhasibî'nin ilimden kastettiği şey, dinin nass'larıdır. Nass'lar dil ile, kavramlar ile ortaya konmuştur. Bunlar öğrenme ve öğretilmenin konusudurlar. Ve insandaki kavramsal bilgiyi teşkil ederler. Bunlar kavramsal bir bilmenin yanında, doğrudan doğru bir bilişle, insanın kendi bütünlüğü ile görülerek anlamlarına ulaşılmadan insanın motivasyonuna katkısı olmuyor. (15) «Bir kimse ilmin kendisine bir şey sağlamayacağını bilirse, kalbini ilmin manalarını doğrudan doğru öğrenme arzusuna bağlar, ve bu doğrudan doğru bilgiye ulaştıktan sonra kendisini Tanrı'nın istediği şeyleri yapmağa, hoş görmediklerini de terk etmeğe yöneltir.» (16) Yukarda da belirttiğimiz gibi ma'rife'nin kendisi bir eylemdir. Ve onun olmadığı yerde, iradî davranıştan sözedilemez. Nasıl ki, ilim, ma'rife haline gelmeden fiile bir katkısı yoksa, fiile dönüşmeyen ma'rife de tam teşekkül etmiş olmuyor. (17)

Yukardan beri tasvir edegeldiğimiz gibi Muhasibî'de ma'rife'nin tabii bilgi, hayat bilgisi olduğu yeterince ortaya çıktı. Muhasibî, ma'rife'nin hayvanlarda da varolduğunu söyler. Fakat hayvanlar bu bilgiyi kendi tecrübeleri ile elde etmemişler, bu bilgi onlara verilmiştir. «Tanrı ehlî hayvanları, kuşları ve yırtıcı hayvanları, cismanî arzularına bağlı olarak yaratmıştır. Onların içine beslenmelerini sağlayacak, hayatlarını sürdürecek, kendilerini ve yavrularını koru-

(15) ar-Riaye, s. 528.
(16) a. g. e., s. 529.
(17) Aynı yer.

malarını temin edecek kadar ma'rife koymuştur.» (18) Tanrı hayvanlara, neyi yeyip neyi yemiyeceklerinin, dost ve düşmanlarının neler olduğunun bilgisini, onlara bir iç - güdü olarak vermiştir. Ve zaten onların beslenmelerini, hangi çevrede yaşayacaklarını ve korunmalarını üzerine aldığını bildirmiştir. (19)

Muhasibî'nin insanla hayvan arasında gördüğü mahiyet farkı, insanla hayvan arasında bir karşılaştırmaya bile gitmemesi, kendisini burada bir kere daha gösteriyor. Hayat bilgisi, tabii bilgi olarak gördüğü ma'rife'yi hayvanlarda da görüyor, fakat bu bilgi hayvanların kendi başarıları değil, bu onlara hazır olarak verilmiştir. Hayvanlar kendi başarılarına dayanarak değil, içine konmuş olan içgüdülere dayanarak yaşar. İnsan ise iradî bir varlıktır.Hayatını kendi başarılarına dayatarak yaşar. Bu başarısının ilki de ma'rife'dir, tabii bilgi, hayat bilgisidir. Bu bilgi bütün davranışlarının hemen hemen kendisi ve diğer bütün başarılarının da kaynağıdır. Ve insanlar arasındaki fark da ma'rife iledir. (20)

Ma'rife'nin ana objesi Tanrı'dır. İnsanlar Tanrı'yı kendi varlık tarzları ile, kavramlardan uzak bir bilişle bildikleri ölçüde fiil ve hareketlerinde iyi niyetli olurlar. Tanrı'nın va'dine güvenirler, O'nun öğütlerini alırlar ve O'ndan hoşnut olurlar, yine o ölçüde Tanrı'ya bağlanırlar. (21)

---

(18) a. g. e., s. 292.
(19) Hûd, âyet : 6.
(20) Âdâb an-Nufûs, v. 100b.
(21) Ayni yer.

Muhasibî'nin marife görüşünü özetleyecek olursak ma'rife, bugün felsefenin üzerinde durduğu tabii bilgi, hayat bilgisidir, insanın bütünlüğü tarafından kalbi ile görülür, yaşanır, (22) bilinen ile kendisi arasına kavramlar girmez, doğruluğu ve yanlışlığı söz konusu değildir, davranış yönünden kavramsal bilgiden daha kuvvetlidir, fakat doğru ve yanlışı birbirinden ayırdetme gücü yoktur. Burada ilme başvurulur. (23) **A priori** bir bilgi değildir. Bilgi teorisinde görüldüğü gibi tecrübeden gelir. İnsan aktivitesi, bütün fiil ve hareketlerinin kesintisizliği, varlığını ma'rifede bulur.

(22) a. g. e., v. 93b, 99a; ar-Riaye, s. 529.
(23) ar-Riaye, s. 106 - 108.

V — AHLÂK ÖĞRETİSİ

İnsan aktivitesinin ahlâkî niteliğinin nasıl ortaya çıktığı düşünce tarihinin en büyük **problematiğini** teşkil eder. Bu problematiği kendisine konu alan felsefî disiplin de **Ethik** (Ahlâk Felsefesi) dir.

Muhasibî'nin tasvir ettiğimiz insan anlayışı, psikolojisi ve bilgi öğretisi, onun ahlâk öğretisine giriş niteliğini taşır. Muhasibî'nin ana çabası, ahlâkî yaşayışı tasvir etmektir. Muhasibî'ye kadar gelen İslâm düşüncesinin ahlâk görüşü, ahlâk üzerine düşünceler, tasavvufî öğütler ve pratik bilgelikten ileri gitmemiştir; Muhasibî, ahlâk üzerindeki görüşlerini oldukça sistemli bir şekilde anlatmış ve onun ahlâk üzerine düşünceleri, bilimsel - felsefî bir nitelik almıştır. Onun bu bilimsel felsefî araştırması, insan davranışlarının tabiatını taklit ve insanın yaratılış amacına uygun ödev ve davranışlarının sistematik bir ortaya konuşu olmuştur. Muhasibî müsbet bir metodu, psikolojinin içe bakış metodunu da daha o zaman davranışın dinamiğini çözümlemede kullanmış ve yine psikolojinin projeksiyon metodunu ilk olarak uygulamıştır.

Onun ahlâk anlayışı entellektüalisttir. Akılcıdır, demiyorum, çünkü kalb bahsinde söylediğimiz gibi, ona göre akıl insan kabiliyetlerinden birisidir ve en önemlisidir. Aktivitesinin yönetilmesinde en ağır basan bir kabiliyetidir. Ve aklın bu niteliğine, bu konu

boyunca her vesile ile temas edeceğiz. Fakat Muhasibî, insanı, fiil ve hareketlerinde bütünlüğü ile görür ve bu bütünlüğü de kalb temsil eder. Kalb de zihnî (entellektüel) kabiliyetlerin toplamıdır. Yani onların nominal varlığıdır. Muhasibî'nin ahlâk anlayışı entellektüalisttir demekle akılcı olmaktan daha ileri birşey olduğunu söylüyoruz.

Muhasibî'nin ahlâkı, otoriteye dayanır. Bu otorite de Tanrı'dır. Ahlâkî olma Tanrı'nın iradesine bağlıdır. (1) Tanrı'nın iradesi de vahiy ile objeleşmiş ve insanın idrakine sunulmuştur. Muhasibî'ye göre ahlâkî olma, Tanrı'nın vahiy yolu ile gerçekleşmiş olan emirlerine, insan kendisini, **autonomisi** içinde bağlamışsa mümkün olur.

Muhasibî teorik etik'ten ziyade pratik etik, yani etik'in yaşanıp gerçekleştirilmesi şekilleri üzerinde durur. O, etik düşüncelerinin teorik temelini Kur'an ve hadîs'lerde bulur. Bu temele kendisini bağlamış bir düşünüre düşen, bunu izah etmek, insan varlığındaki temellerini bulmak ve bunu gerçekleştirme yollarını gösterip öğütlemektir. Muhasibî bu konuda zamanının ilmî seviyesi açısından, başarısı söz götürmez bir örnektir. Ve onun yaptığı da başarılı bir pratik Antropoloji'dir.

Muhasibî'nin etik görüşünün değerlendirmesine girerken evvelâ onun insan hürriyeti, insan autonomisi karşısındaki tutumunu ele almak istiyorum.

(1) ar-Riaye, s. 45. (Bunu sadece bu sahife söylemiyor; bütün sisteminin mantığı bunu konuşuyor.)

İnsan hürriyeti, düşünce tarihinin çok eski ve güçlüklerle dolu bir problemidir. Tarih boyunca, insan hürriyeti üzerinde inkâr etmeden mutlaklaştırmaya kadar varan görüşler ileri sürülmüş, kesin çözümü ortaya konamamıştır. Felsefe **literatürü** bunun üzerine yapılmış spekülasyonlarla doludur. İslâm düşüncesinde de fırkaların çoğunun doğuş nedenlerinin temelinde, insan hürriyeti üzerindeki görüş ayrılıkları yatar.

Muhasibî'nin çağında insan hürriyeti üzerinde en hararetli tartışmalar, Mutezile ekolü çevresinde yapılmıştır. Muhasibî de önce **formasyonunu** Mutezile içinde kazandığı için, onun insan hürriyeti üzerinde görüşleri, bir anlamda da Mutezile'ye karşı bir **polemiktir.** Mutezile, hürriyeti, akıl hürriyeti olarak görür. Bunun anlamı da aklın vahiy, dolayısiyle de Tanrı karşısındaki bağımsızlığıdır. Mutezile, akla vahiy karşısında bağımsız ve Şeriattan önce iyiyi ve kötüyü belirleme ve pratik ilkeler koyabilme yetkisi vermiştir.(2) Muhasibî, Mutezile'nin bu görüşüne, yani aklın iyiyi ve kötüyü belirleme yetkisine sahip olduğu düşüncesine kesinlikle karşı çıkar ve reddeder. Muhasibî'ye göre aklın pratik yönü yani Basîret, ahlâkî ilkeler koymaz; dünya ve Ahiret'te faydalı ve

(2) Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 162; Dr, Kemal Işık, Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, s. 77 - 80 : W. Montgomery Watt, İslâmî Tetkikler, Çev. : Dr. Süleyman Ateş, s. 61 - 67; Muhammed Celâl Şeref, at-Tasavvuf al-İslâmî Fi Medreset Bağdâd, s. 136, İskenderiye 1972.

zararlı şeylerin değerlerini görür, duyar ve bilir (3) Bu şeyler kapsamına vahyin muhtevası olan emir ve nehiyler de girer. Ona göre akıl, vahiyden önce neyin iyi, neyin kötü olduğunu tayin edemez.

Muhasibî, aklın autonomisi hakkında, Mutezile'nin görüşlerini naklederek eleştirme cihetine gitmez; çünkü Mutezile'nin görüşlerini nakletderek eleştirme, onların yayılmasına hizmet olduğu anlayışı, Mutezile'nin görüşlerini İslâm inancına zararlı gören çevrelerde hakimdir. Bu nedenle Muhasibî, konunun problematiği üzerinde fazla durmaz. Fakat gerek Mutezile'nin İslâm toplumu üzerindeki etkisini önlemek ve gerekse insanın Tanrı karşısında aklına dayanarak benlik iddiasından vazgeçmesini sağlamak için her vesile ile insan aktivitesindeki aklın rolüne temas eder. Muhasibî aklı sorumluluğun temeli kabul eder; «akıl, Tanrı'nın kullarından imtihana tâbi tutacaklarının varlığına koyduğu bir kabiliyettir. Erginlik çağına ulaşanlar için onu, **huccet** olarak varlıkları içine koymuştur. Onlara akılları yönünden hitap eder; akıllarından dolayı vaadde bulunur, emreder, nehyeder ve teşvik eder.» (4) Açıkça görüldüğü gibi Muhasibî, insan sorumluluğunun kaynağı olarak aklı görür; ama sorumluluk autonomiyi şart koşar.

Tanrı, bu autonomiyi de insana vermiştir ve şöyle buyurur : «Biz her insanın kuşunu boynuna astık ve Kıyamet günü bir defter çıkaracağız ki, o defter açık

(3) Maiyyet al-Akl, s. 210.
(4) a. g. e., s. 203.

olarak onu karşılayacak (ve şöyle denecek) : Kendi defterini kendin oku ! Bugün kendini hesaba çekici olarak kendi kendine yetersin !» (5) Tanrı Kur'an'da çok şeyi sembol ve mecazlarla ifade etmiştir. Burada «kuş» ile sembolize ettiği şey, insan autonomisidir. Vahiy tarafından genel olarak belirlenmiş olan ahlâkî ilkeler ve insan-Tanrı ilişkisini kuran ibadet şekillerini bilip, görüp, duyup yeni baştan değerlendirip yaşamada, insan autonomisi iş başındadır. İnsan bu ilkelere ya uyar, ya istediği kadar, duyduğu, gördüğü kadar uyar, ya da başka türlü davranır. İşte bu tutum, İslâm dininin ve dolayısiyle Tanrı'nın insana tanıdığı autonomidir. Muhasibî bu çerçeve içinde insan autonomisini tasvir ve tahlile çalışır.

Bizim tesbit edebildiğimiz kadarıyle Muhasibîde «hürriyet,» kavram olarak, bir yerde geçiyor. Muhasibî, hürriyet kavramından, Mutezile'nin akıl hürriyeti ile kasdettiği şeyi anladığı için karşı çıkar. Ona göre insanın hürriyet talebi, hürriyet iddiasında bulunması, vahiy karşısında bağımsızlığını ileri sürmesi anlamındadır. Oysa Tanrı ahlâk değerlerini vahiy yolu ile belirlemiş, insana bu değerlerin geçerliliği üzerine herhangi bir düşünce yürütme hakkını tanımamıştır. İnsanı ilâhî murakabenin dışında bırakmamış, ona her yaptığından sorguya çekileceğini bildirmiştir. (6) İşte Muhasibî'ye göre insan hürriyeti insanın kendisini bütün bu kayıtların dışında görme çabasıdır; ve buna şiddetle karşı çıkar. «İnsanın hürri-

(5) İsra, âyet : 13 - 14.
(6) al-Kıyame, âyet : 36.

yet talebi, aklın (basîret - pratik akıl) görme gücünü zayıflatan bir belâ ve hastalıktır.» (7) Böylece Muhasibî, İslâm dini çerçevesi içinde salt hürriyeti, aklın Tanrı ve dolayısiyle vahiy karşısında bağımsızlığı şeklinde anlıyor. Muhasibî, insan için salt hürriyeti böyle reddederken seçme anlamında olan «ihtiyar,» kavramını iyi karşılar. «İnsanın Allah'a bağlılığı seçmesi şifa, gönül üzerine bir serinlik ve basîret (pratik akıl) için bir cilâdır,» (8) der. Bunun üzerinde de fazla durmaz. Onun anlamlı bir şekilde üzerinde durduğu konu, irade ve niyettir. İradeye, hürriyet, hür olma yüklemlerini yüklemez. Fakat son derece önemli bir görüş atar ortaya. Bu da iradeyi (istemeyi) bilgiye dayatmak ve ondan türetmek. Şöyle der: «Ma'rife'den önce bir şeyin var - olması mümkün olsaydı, mutlaka ma'rife'den önce irade var - olurdu. Eğer ma'rife'ye ihtiyacı olmıyan bir şey olsaydı, ma'rife'ye ihtiyacı olmıyan irade olurdu. Ma'rife her şeyden öncedir ve her şeyin aslıdır. Ondan sonra irade gelir ve irade ma'rife'den doğar.» (9) Bu görüş, bizim anlayışımıza göre belki de irade hürriyeti üzerine en son söylenecek sözdür. Daha önce gördüğümüz gibi bilgi, insanın doğuştan beraberinde getirdiği bir unsuru değil, kendi yaşantısı sonucu elde ettiği bir başarısıdır. İnsan daha ilk adımda kendi başarısı olan bilgiye böylesine dayatılınca, tartışmaya yer bırakmıyacak şekilde, insanın autonomisi kurtarılmış oluyor.

(7) Âdâb an-Nufûs, v. 97b.
(8) Aynı yer.
(9) a. g. e., v. 93b.

Muhasibî, bu açık düşünceleriyle insanın kendi bütünlüğü içinde **autonom** olduğunu kabul etmiş oluyor. Yalnız Muhasibî'nin kalb bahsinde de işaret ettiğimiz gibi, ar-Riaye'de bir görüşü ile daha karşılaşıyoruz. Bu da insanın isteme ve kararlarının malzemesini teşkil eden duyumlar (hatarât) ın kaynaklarıdır. Bu kaynaklar, nefis, şeytan ve akıl'dır. Akıldan gelen duyumlar ise Tanrı'nın insan için iyilik istediği zaman, aklına koyduğu uyarıcı vasıtasıyle doğuyor. (10) İşte burada insan autonomisine - Tanrı tarafından da olsa - bir müdahale vardır. Muhasibî'de gördüğümüz bu görüş Kelâm mezhepleri, özellikle Mutezile, Eş'ariyye ve Maturîdiyye arasındaki, Tanrı'nın insan için iyiyi isteyip istememesi konusunun, (11) Muhasibî'deki mutezilî renkteki tezahürüdür. Şu farkla ki, Mutezile, Tanrı'nın insan için iyiyi istemesini vacib olarak görür ve bunu Kader plânında bırakır. Muhasibî ise onu insanın aktivitesinin içine sokar, davranışlarının temeline koyar. Muhasibî bu görüşüne bir hadîsi kanıt gösterir. Fakat biz bu hadîsi kaynaklarda bulamadık. Onun bu görüşü, yani insanın iyi davranışı, Tanrı'nın insan aklına bir uyarıcı koyması ve aklı aracılığı ile insanı **determine** etmesi ve insanın iyi davranışlarının bu tanrısal determinasyona bağlanması, insanın hürriyetini sınırlar. Muhasibî'nin bu tek taraflı, yani insanı Tanrı'nın sadece iyi için uyar-

(10) ar-Riaye, s. 105.

(11) Bkn. : Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu, Gazzalî ve Kelâm Felsefesi, s. 33 - 34, Ankara 1970; İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 163 - 164, Ankara 1972.

dığı şeklinde gördüğü tanrısal determinasyon insanın motivasyon vetîresi içinde gösterilemez ve hesabı yapılamaz. İnsan davranışlarındaki bu ilâhî belirleme, metafizik olarak kalır ve insan bunu bir iman olarak taşır.

Muhasibî insanın günlük yaşantısında, nefsin ve şeytanın kendisine olan etkilerine karşı kendisini nasıl koruyup savunacağını, kendisini iyi davranışlara, ahlâkî yaşayışa götürecek kausal - bağlantılarını, motivasyon örgüsünü nasıl kuracağını göstermeğe çalışırken, daima insanın kendi kabiliyetlerine hitabeder. Tabii yaşantısı, günlük yaşantısı içindeki insanı, kendi kabiliyetlerine, kendi imkânlarına, insanı kendisine dayatır. Tabii hayatı içinde yaşayan insanda, bir insiyatif görür. Bunu çeşitli örnekleriyle psikoloji bölümünde göstermeye çalıştık. Durum böyle olunca Muhasibî'nin bu görüşü, günlük yaşantısı içindeki insanda bir iman olarak kalıyor.

Bu şartlar muvacehesinde Muhasibî'nin diğer görüşü, insan iradesini ma'rife'den türetme görüşü, oldukça fenomenal kalıyor ve ağırlık kazanıyor; çünkü günlük hayatı içindeki insan, daima kendi bilgi ve idraklerine göre hareket ediyor. Onun idrak alanına girmeyen, bilgisine sahip olmadığı şeyler, onu etkilemiyor. Tanrı'nın etkisinin de ne zaman, nerede, ne ölçüde geleceği önceden kestirilip sonradan da hesabı çıkarılamadığı için, insan motivasyonunda metafizik bir unsur olarak kalıyor ve inanan insan onu bir iman olarak taşıyor.

İnsan iradesini bilgiye dayatan Muhasibî, bu görüşü ile insanın kausalite örgüsünü kendi bilgisine da-

yatıyor ve aktivitesini de bilgisinden türetiyor. İrade, bilgide insana verilmiş olan durumlardan birini isteme, birini diğerlerine tercih etme aktı olarak ortaya çıkıyor. Böylece irade de bir davranış oluyor. «Bil ki davranışı istemen (irade) davranıştır. İstemen üzerinde düşün ve davranışına baktığın gibi iradene de bak ve gör.» (12) Davranış, bir organizmanın gözetlenip tasvir edilebilen faaliyetleridir, ama irade, organlar aracılığı ile dışlaşmadan insanın iç dünyasında, davranış niteliğini kazanmış oluyor. Ama bu, sadece kişinin kendisi tarafından görülüp gözetlenebiliyor. Muhasibî insana, iradesinin «ahlâkî olanı» isteyip istemediğini daha davranışa dönüşmeden yoklamasını tavsiye ediyor.

İrade, ma'rife'de kendisine verilen durumlar arasında bir tercih yapma ve birisini isteme aktı olduğu gibi, insanın iç - güdü ve eğilim mekanizmasına karşı zihnî seviyesinde bir aktıdır. Ve bu aktın kuvvetli olması gerekir. Muhasibî, insan iradesinin zayıflığı karşısında endişesini şöyle belirtir: «Ben, sen ve senin gibi olanlar için amellerinin azlığından dolayı korkmuyorum. Yalnız sen ve senin gibi olanlar için ma'rife azlığı ve irade zayıflığından dolayı korkuyorum.» (13) Çünkü insan varlığı içinde, iç - güdü ve eğilimlerin, yani **egoist** duyguların, yani nefsin arzu gücünün karşıtı, **alternatifi**, iradedir. Onun kuvveti ölçüsünde egoist duygulara hakim olunur.

Muhasibî'nin ma'rife ve iradeden sonra üzerinde önemle durduğu niyettir. Niyetin önemi gerek

(12) al-Halva va't-Tanakkul, s. 456.
(13) Âdâb an-Nufûs, v. 96a.

Kur'an, gerekse hadîslerde açıkça belirtilmiştir. Davranışın ahlâkî değerini belirleyen niyettir. Hz. Peygamber, «ameller niyetlere göredir. Her insan için ancak niyet ettiği şey vardır,» (14) buyurmuştur. Muhasibî bize niyetin bir tanımını verir: «Niyet, insanın bir amaca göre davranmayı istemesidir. Eğer o, şu amaç için şu işi yapmak isterse, işte bu isteme niyettir. İster bunu Tanrı için istemiş olsun, ister O'ndan başka birisi için istemiş olsun,» (15) der. Görüldüğü gibi niyet, irade aktının içinde etkiyen motiftir. İrade ile niyet, o kadar iç içedir ki, bunlardan birisini diğerinden ayrı olarak ele alıp açıklamak mümkün değildir. Hatta bunları açıklarken aynı kelimeleri kullanmaktan kurtulamayız ve irade ile niyet ayni anda ve birlikte gerçekleşen şeylerdir. İrade gerçekleşme süreci olan bir akt, niyet de bu aktın gerçekleşme çizgisi üzerinde etkiyen bir motiftir. Niyet ve iradeyi gerek dil gerekse gerçekleşme zamanı yönünden birbirinden ayıramamayı Muhasibî'de de görüyoruz. «Çünkü niyet,» diyor Muhasibî, «iki gaye içindir: 1 — Davranışı yapmaya niyet, 2 — bu davranışı amaçlardan birisi için yapmaya niyet.» (16)

Muhasibî'nin insan autonomisine ilişkin görüşlerini tasvir ederken, onun insanı bilen, bilgisine dayanarak isteyen, neyi neye göre istediğini belirleyen, akıl sahibi olan... bir varlık olarak gördüğü ortaya çıkmış oluyor. İşte Muhasibî'nin insan hürriyeti görüşü-

(14) Muhyiddin Nevevî, Riyazü's-Salihîn, C. I., s. 8, Ankara 1949.
(15) ar-Riaye, s. 286.
(16) Aynı yer.

nü, onun insanı bu görüş tarzı içinde aramalıdır. Bu görüş tarzından, bu insana bakış tarzından doğan hürriyet anlayışı da, «antropolojik hürriyet,» anlayışıdır. Çünkü düşünce tarihi boyunca insan hürriyeti, ya akıl hürriyeti, ya da irade hürriyeti içinde görülmüştür. Oysa insan hürriyeti, insanın tek bir kabiliyetinin eseri değil, insanın bütün akt ve kabiliyetlerinin birlikte taşıdıkları bir imkân ve beraberce gerçekleştirdikleri bir başarıdır. (17) Bu durumu gözönünde tutarsak, bundan sonraki tasvirlerimizde Muhasibî'nin bu hürriyet anlayışı, yani onun görüşlerinden çıkarılabilecek bu hürriyet anlayışı daha iyi görülecektir.

Muhasibî, kendi hayat - münasebetleri, kausal - bağlantıları içinde yaşayan insanı, son derece karanlık ve yağmurlu bir gecede yolculuk yapan bir insana benzetir. Böyle bir gecede yolculuk yapan insanın elinde feneri yoksa gözleri; eğer gözleri sıhhatli değilse elindeki fener, kendisine yarar sağlamaz. Her ikisine de sahip olduğu halde ayağını basacağı yere bakmaz ve ayağını nereye koyacağını durup, düşünüp bulmazsa (tesebbüt), ne sıhhatli gözü, ne de elinde feneri olan insan gibidir. Burada sıhhatli göz, akıl; fener, bilgi; durup düşünüp ayağını koyacağı yeri bulmak, akıl ile düşünmek, bilgi ile aydınlanmak ve kendisine gelen duyum ve düşünceleri Kur'an ve Sünnet'in ölçüsüne vurmaktır. (18)

(17) Bkn : Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefî Anthropologi, s. 155-168.

(18) ar-Riaye, s. 107 - 108.

Muhasibî, insanın hayat - münasebetleri içinde aklın rolünü belirtirken bunları söylemekle kalmıyor; aklın şerefi üzerine yazdığı bölümde insanın birşeye heyecanla bağlanması, olgunluğa ulaşması ve Allah'a yaklaşmasının aklı ile mümkün olduğunu belirttikten sonra, insanların akılları ile düşünerek, fiil ve harekette bulunmadıkları sürece ne namazlarının, oruclarının, ne de hacc ve sadakalarının kabul edileceğini bildiren hadîsi (19) naklediyor. (20)

İslâm kültüründe kazanılmış bilgilere de akıl dendiği olmuştur. (21) Muhasibî de, «aklı kazanma (= iktisap),» terimini kullanır. Aklın insan terkibinde yer alan bir kabiliyet olduğunu (22) söyledikten ve bunu da açık - seçik temellendirdikten sonra, bu tezi Muhasibî'de, aklın sonradan kazanılması anlamına değil, daha insanî bir anlama gelmektedir. Çünkü akıl insanda bir ğarîza, bir kabiliyet olarak **fonksiyonel** olarak değil **aksiyonel** olarak gerçekleşir. Bu da insandan cehid, çaba isteyen şeydir. Bu cehid ve çaba ile aklın, akletmenin modusları olan teemmül etme, düşünme, düşünme ile görme ve ibret alma gelişerek gerçekleşiyor; Muhasibî'de aklın kazanılması bu anlamdadır. Yoksa aklın kazanılması görüşü ile, aklın kazanılmış bilgi anlamına geleceği açıktır; ve bu

(19) Bu hadîsi metin olarak kaynaklarda bulamadık. Fakat anlamı, ayni konudaki hadîslerin anlamına uygundur.

(20) Kitab al-Vasâyâ, s. 86.

(21) Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu, Gazzalî ve Şüphecilik, s. 71.

(22) Maiyyet al-Akl. s. 203.

görüş Muhasibî'nin zamanında vardır. Bu görüşü ise onun Maiyyet al-Akl'da nasıl eleştirip reddettiğini gördük.

Muhasibî, aklın ve akıl ile bilginin insan aktivitesindeki rolünü, insanın fenomenal dünyasından kalkarak hemen hemen bütün kitaplarında her vesile ile belirtir. Fakat aklın Mutezile'nin anladığı manadaki rolüne şiddetle karşı çıkar ve bu yöndeki aşırılığı önlemek için de tek başlarına alındığı zaman akla karşı olduğu düşüncesini verebilecek ifadeler kullanır. Akıl ile ahlâk ilkeleri koymayı, ahlâkî olanı belirlemeğe kalkışmayı, yani ahlâk kanununu akıldan türetmeyi (23) ve akla dayanıp güvenmeyi (24) benimsemez.

Muhasibî, duygusallığın da karşısındadır. Aşırı duygusallığın aklın doğru çalışmasını önliyeceğini söyler. «Sevgi ve öfke eğer aşırılığa giderlerse itidali azaltır, aklı bozarlar ve bâtıl olanı doğru kılığında gösterirler.» (25)

Muhasibî'nin akıl anlayışında gördüğümüz bir diğer yön de bize Kant'ı hatırlatmaktadır. Kant pratik aklı tasvir ederken, «teknik pratik akıl,» ve «saf pratik akıl,» ayırımını yapar. Teknik pratik akıl, insanın maddî saadetini sağlayan araçları bulup kullanır. (26) Aynı benzerliği taşıyan bir ayırımı da

(23) Risalet al-Müsterşidîn, s. 51, 166.
(24) ar-Riaye, s. 76.
(25) Maiyyet al-Akl, s. 233.
(26) Heinz Heimsoeth, Immanuel Kant'ın Felsefesi, s. 126 - 127.

Muhasibî yapar: a) Dünyevî akıl, b) dinî akıl. Dünyevî akıl, «Allah için» olma niyetinden uzak yapıp etmeleri, çıkarları düşünüp planlıyan akıldır ki, Kant'ın, teknik pratik akıl dediğine karşılıktır. Dinî akıl ise niyette, «Allah için» yapma niteliğini taşıyan fiil ve hareketleri planlıyan akıldır ki, bu Kant anlamında saf pratik akıldır. (27)

Yine Muhasibî'de, günümüz ahlâk felsefesinde otoritesini sürdüren Kant'ın temel görüşlerinden birisini daha görüyoruz. Kant'ın ahlâk felsefesinin temel kavramlarından birisi de, **«bağlanma»** dır. Kant'a göre herkes tarafından mutlak geçerliği kabul edilmiş olan ahlâk kanununun gerçekleşme şartı, **bağlanma'**dadır. (28) Ahlâk kanunu, ahlâk kanunundan dolayı gerçekleşmesini bağlanmada bulur. Muhasibî de aynı kavramı, Kant'tan daha yüksek bir heyecanla yüceltir. Ahlâkî olan, yani ahlâkın yolu ne akıl, ne anlayış, ne nasihat ile bilinebilir. O ancak ve ancak bağlanma ve tâbi olma ile mümkün olur. (29) Bağlanmada insanın yine bütünlüğü iş başında ve bu bağlanma ve tâbi olma, kuru bir şekilde kalan taklid değil, vazifeye olan saygıdan doğan bir bağlanmadır; çünkü Muhasibî, idrak kavramını kullanıyor; ahlâkî olan ancak içten teslimiyet ile, bağlanma ile idrak edilebilir, diyor. Bu kavram ile de Muhasibî'nin düşünce sisteminde, ne kadar derin olduğu ortaya çıkıyor. Muhasibî bu görüşü ile, «insanın kendisini bir şeye veren, se-

(27) al-Havla va't-Tanakkul, s. 451.
(28) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, s. 21 - 22, Stuttgart 1965.
(29) Âdâb an-Nufûs, v. 66b.

ven bir varlık,» (30) olduğunu tesbit etmiş oluyor. İnsan, kendisini sevgi ile, heyecanla bir şeye veren, bağlayan bir varlıktır. Ve bu bağlanma, Muhasibî'nin kastettiği anlamda vazifeler, değerler sistemine bağlanma olunca, insanın **ahlâk idesine** uygun yaşayışının devamlılığı sağlanmış olur. Şayet insan sevgi ve heyecanla vazifelerine bağlanmaz ve etik değerler tarafından yönetilmez, aksine davranışların sonucu ve elde etmeyi düşündüğü çıkarlar tarafından yönetilirse, insanın ahlâkî yaşayışı ve bu yaşayışın devamlılığı gerçekleştirilemez.

Bu geldiğimiz noktada Muhasibî'nin insanı, bilen, düşünen, akleden, isteyen, neden dolayı istediğini tayin eden, istediğini yapabilen, ahlâkî sorumluluğunu duyan, bir şeye kendisini veren ve bağlanan... bir varlık olarak gördüğünü tesbit etmiş bulunuyoruz. İnsanın bu nitelikleri açısından onun hürriyet anlayışı daha önce söylediklerimiz hatırlanarak, yeni baştan düşünülürse **antropolojik hürriyet** kavramı daha iyi anlaşılmış olacaktır.

İnsanın gerçeğini, realitesini arayan Muhasibî bu vardığı sonuçlarla insanın halis fenomenlerini, onun varlık şartlarını zamanının kültür seviyesini aşarak görüp gün ışığına çıkarmıştır. Bu niteliklerin, bu varlık-şartlarının taşıyıcısı olarak gördüğü insanın varoluş nedeni, ahlâkî ideali gerçekleştirmektedir. Bu ahlâkî ideal, Kur'an ve Sünnet'in koyduğu ahlâk siste-

(30) Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefî Anthropologi, s. 194 - 203.

midir. Şimdi de Kur'an'ın genel ilkeler olarak koyduğu bu ahlâk sisteminin Muhasibî'nin nasıl anlayıp tasvir ettiğini açıklamağa çalışacağız.

Kur'an ve Sünnet'in, yani İslâm'ın koyduğu ahlâk sistemi, yükümlülük - niyet - sorumluluk çizgisi üzerine oturmuştur. Bu niteliği ile İslâm ahlâkı, insanın Yaradan ve yaratılanlar karşısında aldığı tavırların hiç bir veçhesini ihmal etmemiştir. Ve «tam bir ahlâk» (31) vasfını almıştır.

Muhasibî, Kur'an ve Sünnet ile belirlenen İslâm ahlâkına sıkı sıkıya bağlı kalmış ve taşıdığı imkânları insanın varlık - şartlarına dayanarak geliştirmeye çalışmıştır. İslâm ahlâkında insan bir vazifeler varlığıdır. Fakat vazifeler insan aktivitesi içinde, kendiliğinden gerçekleşen fonksiyonlar değildir. İnsanın onlara bütün kabiliyetleri ile yönelmesi, kendini vermesi ve bağlanması ile gerçekleşirler. İnsandan iradî cehid ve gayret beklerler; ama insanın nefis bölümünde gördüğümüz eğilimler mekanizması, vasıta değerlerle yönetilen yönü, tabii yönü yani egoist yönü vardır. Muhasibî bütün gücü ile insanın bu **egoizmine** karşı çıkar ve onu daha niyet'te aşmak, niyet'te egoizmi yoketmek ister. Muhasibî'nin ahlâk görüşünün temel özelliği en belirgin bir biçimde niyet ahlâkı oluşudur.

Muhasibî niyeti somut bir davranış olarak görür ve davranışın ahlâkiliği ya da ahlâka aykırılığının, niyette gerçekleşip tamamlandığını kabul eder. Bir

(31) Dr. M. Abdullah Draz, al-Ahlâk Fi'l-Kur'an, s. 684, Beyrut 1973.

davranışı isteyip niyet etme başlı başına bir davranıştır. Somutlaşmış bir davranış nasıl gözetlenebiliyorsa, irade ve niyeti de irade ve niyet olarak gözetlemeyi tavsiye eder. Eğer insan bunu yapar ve niyetinde iyiyi gerçekleştirirse, daha amelden önce ve amelinin sevabından daha çok sevaba nail olur. (32) Davranışın ahlâkîliği, iyinin niyette istenmesi ile sağlanır. (33) Bu sebeple Muhasibî hangi niyetin etkisi ile davranmakta olduğumuzu bilmemizi, niyetin davranıştan daha önemli olduğunu ve Tanrı'nın insanlara mükâfatını davranışlarına göre değil, niyetlerine göre vereceğini söyler. (34)

Daha önce de belirttiğimiz gibi, irade ve niyet iç - içe olan, biri diğerinden ayrılamıyan, birlikte gerçekleşen ve davranışın devam ettiği sürece canlılığını koruması gereken iki akt'tır. Biri diğerinden ayrı olamaz ve düşünülemez. Davranışın iki yüzü vardır : Psikolojik alanda devam eden iç yüzü, organlar aracılığı ile devam eden dış yüzü. Davranışın psikolojik alanda devam eden iç yüzünü irade ve niyet teşkil eder. İnsan davranışının iç yüzünü teşkil eden niyette ahlâkî olanı isteyip gerçekleştiremezse davranışın dış yüzünü hiç düzeltemez. (35) «Tanrı'ya iraden ve niyetin ile kulluk et,» (36) derken, daima iradesini

(32) al-Halva va't-Tanakkul, s. 456; Âdâb an-Nufûs, v. 96a
(33) a. g. e., s. 469.
(34) Kitab al-Vasâya, s. 83 - 84.
(35) Âdâb an-Nufûs, v. 82a.
(36) a. g. e., v. 97a.

yoklayıp tedavi etmesini ve neyi istediğini bilmesini önerir insanın. (37)

Muhasibî, «bir günahkâr, bir diğer günahkârın günahını taşımaz,» (38) âyetine çok daha ayrı bir anlam ve yeni bir boyut getirmektedir. Muhasibî'ye göre davranışın ahlâkî niteliği niyette teşekkül ettiği için, realitesini insanın psikolojik alanında bulan niyet, bir başkasının ameline etki edemez. Her insan, kendi davranışının motifini kendi irade ve niyetinde bulduğu için kendi günahını bir başkası çekmeyecektir. (39)

Muhasibî bütün insanlar için, bunlar ister hür olsun ister köle; ister hasta olsun ister sıhhatli; ister kadın olsun ister erkek; hepsi için niyet ve niyeti sıhhatli kılmak farzdır, der. (40) Muhasibî, niyet için daima sıhhatli ve sıhhatli kılmak deyimlerini kullanır; ve niyeti 1 — sıhhatli niyet, 2 — hasta niyet diye ikiye ayırır. (41) Burada «niyeti,» hasta ya da sıhhatli kılan nedir? Yani iyi niyet nedir. Bu sorunun cevabına geçmeden önce, vazife ve niyet ayırımını yapmamız gerekiyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi İslâm ahlâkı, yükümlülük - niyet - sorumluluk üzerine kurulmuştur. Yükümlülük insanın bir vazifeler varlığı olduğunun ifadesidir. Tanrı onun yükümlülüğünün muhtevasını teşkil eden vazifeleri, insan hayatının her vechesini içine alacak bir biçimde en

(37) Risalet al-Müsterşidîn, s. 45.
(38) Isra, âyet :15.
(39) Âdâb an-Nufûs, v. 78b.
(40) al-Halva va't-Tanakkul, s. 459 - 460.
(41) Âdâb an-Nufûs, v. 78b.

genel hatları ile belirlemiş ve insanın karşısına koymuştur. İnsan iradî olarak bu vazifelere yönelir. Tanrı'nın bu vazifelerde objeleşen irade ve emirlerinden ilham alarak yeni gayeler koyar. Bunlar, insanın yükümlülüğünün, mükellefiyetinin muhtevalarıdır. Ve bu muhteva, Tanrı'nın emanetidir. Bu emaneti insan kendi iradesi ile üzerine almıştır. (42) İnsanın üzerine aldığı bu emaneti yerine getirmek için kendisine yöneldiği iradesinin, istemesinin içinde, bu yönelmeyi ahlâkî kılan niyetin muhtevasının, motifinin ne olduğunu belirtmemiz gerekir.

Muhasibî niyet için bize şu tanımı veriyor: «Niyet, insanın bir işi bir amaçla yapmak istemesidir.» (43) İşte bu amaç, bu motif, bu istek niyettir. Öyleyse bu motif İslâm ahlâkında ve dolayısiyle Muhasibî'de nedir? Bu motif, Allah'a olan saygı ve sevgidir. Bunun dışında, insan, davranışlarında ampirik herhangi bir amaç gütmemelidir. Kur'an'da, «biz Allah sevgisi ve saygısından dolayı iyilik yapıyoruz. Ne bir karşılık ne de bir teşekkür istiyoruz,» (44) buyurulur. Kur'an'a göre niyet, içinde herhangi bir ampirik amaç taşımamalıdır. Peygamber de, «tek bir amaçla hareket et; bu amaç diğer bütün amaçlara karşılık sana yeter,» (45) buyuruyor. Bu tek amaç Tanrı'ya olan saygı ve sevgidir. Muhasibî'ye göre niyetin muhtevası, Tanrı'ya karşı duyulan saygı ve sevgidir.

(42) Ahzab, âyet : 72.
(43) ar-Riaye, s. 286.
(44) İnsan, âyet : 9.
(45) Feyz al-Kadîr. C. II., s. 11.

Niyetin doğruluk ve iyilik derecesi de bu sevginin derecesine (46) ve bu sevgiyi her şeyin üstünde tutma gayretine göredir. (47) Tor Andrae de, İslâm mistisizminde sevginin, sevgi kavramının merkezî bir yeri olduğunu, sûfî için bunun gidilen «yol ve gaye» olduğunu söylüyor. (48) Bu sevgi Allah sevgisidir.

Davranışa esas olan istemenin motifi, muhtevası, Tanrı'ya olan saygı ve sevgi ise bu niyet iyi niyet, sıhhatli niyettir. Eğer davranışın niyeti, Tanrı'ya olan saygı ve sevgiye değil de başka bir gayeye, özellikle dünyaya ilişkin, ampirik bir amaca yönelik ise bu niyet, hastalıklı olan niyettir; iyiyi isteyen niyet değildir. Eğer nivet ampirik bir amaca yönelmeyip, egoist duygulardan arınmış ve sadece Allah saygısına ve sevgisine yönelmiş ise bu niyet iyi niyettir, sıhhatli niyettir.

İnsanın ahlâkî yaşayış sürecini böyle tasvir eden Muhasibî, insanın eğilimlerinin, egoist etkilerinin niyeti bulandırmayıp davranışa hakim olmaması gerektiğini zengin örnekler vererek, tasvirler yaparak sağlamağa çalışır.

Muhasibî'nin davranışın ahlâkîliği ya da gayri ahlâkîliğinin niyette tamamlandığını gördüğünü göstermeğe çalıştık. Aynı şekilde Muhasibî egoist eğilimlerin etkilerini de niyette görür. Onların niyeti etki-

(46) Âdâb an-Nufûs, v. 82b.
(47) Risalet al-Müsterşidîn, s. 166.
(48) Tor Andrae, Islamische Mystiker, s. 137 - 140.

lemesinin sonuçlarını, insana göstermeğe çalışır. Niyete en çok etki eden eğilim **riya'dır** Muhasibî riya'yı egoist eğilimlerin en kuvvetlisi olarak görür. Bu eğilimin tasvir ve tenkidi kitaplarında en büyük yeri tutar. Diğer egoist eğilimler de bunun etrafında dönüp dolaşırlar.

Riya, bir davranışı Tanrı'ya olan saygı ve sevgiden dolayı değil de, «insanların birbirlerine duydukları ihtiyaçtan dolayı,» (49) yapmaktır ve bunun motifi üçtür; 1 — başkaları tarafından yaptığı iş nedeniyle öğülmeyi sevmek, 2 — bir vazifeyi yapmadığından dolayı başkalarının kendisini yermesinden, zemmetmesinden korkup kaçınmak, 3 — bir başkasının elinde olan şeye göz dikmek ve onu elde etmek amacı ile bir vazifeyi yapmak. (50) Bu arzu, niyet olarak istemenin içinde o kadar gizlidir ki, Muhasibî bunu karıncanın izine benzetir. Ve «riya taş üzerindeki karınca izinden daha gizlidir,» (51) der. İnsanların ne yaptıklarını neyi yapmakta olduklarını, neyi yapacaklarını öğrenip bildikleri halde, neden dolayı yaptıklarını yani niyetlerini öğrenmeye gayret etmediklerinden yaşadıkları gibi yaşadıklarından, öldükleri zaman da ölüp gittiklerinden; bundan dolayı da yaşayışlarının şuurundan uzak olduklarından şikâyetçi olur. (52)

Riya ile hareket eden insan, karşısındaki insanın önem verdiği şeye göre ve o imkânları ile davranır.

(49) Mesâil Fi'z-Zühd ve Gayrihî, s. 64.
(50) ar-Riaye, s. 192 - 205, 211; Âdâb an-Nufûs v. 82a.
(51) Kitab al-Vasâyâ, s. 149.
(52) Âdâb an-Nufûs, v. 82b.

(53) Bu, vasıta değerlerle, çıkar zihniyeti ile hareket etmektir. Burada bir işi, bir hareketi, Tanrı sevgi ve saygısından dolayı değil de, bir başkasına bağlı olan bir çıkardan dolayı yaptığı için, Tanrı'nın yerine bir başkasını koymuş oluyor; bu tür bir davranışın en küçüğü dahi şirk'tir; Tanrı'ya bir başka ortak tanımaktır. (54) İnsanın kurtuluşu da Tanrı'nın emirlerini başka insanlardan dolayı yapmamaktadır; (55) yani riya ile, gösteriş ile hareket etmemektedir.

Burada insanın riyadan nasıl yakasını kurtarabileceği sorusu karşımıza çıkar. (56) Muhasibî bu konuda da insanın bütünlüğünden doğan aktivitesini gözden uzak tutmaz. Bu aktivitenin kaynağı Muhasibî'nin **«ğarâiz»** (57) dediği iç - güdü, eğilim ve istemelerin meydana getirdiği örgüdür. Bu örgünün ne tek tek, ne de bütün olarak işleyişini durdurabiliriz. Buna çalışmak, Muhasibî'ye göre, insan yaratılışını değiştirmeğe çalışmaktır ki, insanın buna ne gücü yeter ne de bununla görevlidir. (58) İnsana düşen, işlemesi durdurulamıyan insan aktivitesinin karşısına egoist arzuları ile değil, iyi niyetin yönelttiği isteme ile çıkıp onu çıkar istikâmetine değil, vazife istikametine yöneltmektir. İnsanı riyaya iten üç motifin yerine, insanı riyadan kurtaracak diğer üç motifi koyar Muhasibî : 1 — İnsanların bilmesi

(53) Mesâil Fi'z-Zühd, s. 64 - 66; ar-Riaye, s. 206.
(54) Mesâil Fi'z-Zühd, s. 64.
(55) ar-Riaye, s. 184.
(56) a. g. e., s. 212.
(57) a. g. e., s. 217.
(58) a. g. e., s. 289 - 290.

arzusuna karşılık, Tanrı'nın bilmesini istemekle yetinmek, 2 — insanların öğrenmesini arzulama ve yermesinden korkma yerine, Tanrı tarafından yerilme korkusunu koymak, 3 — bir başkasının elindekine göz dikmeye karşılık Allah'ın vereceği karşılığa rağbet etmek. (59) Görüldüğü gibi Muhasibî, insanda tabii olarak bulunan bir iç - güdünün, bir eğilimin, kendi dili ile söylersek, bir ğarîza'nın etkinliğini durdurmakla değil, onu iyiye yöneltmek, onun önüne Tanrı saygı ve sevgisini koymak suretiyle insanın ahlâkî yaşayışını sağlamağa çalışıyor.

Fakat insanın kendisini riyaya sürükleyen meylini, iyi olana yöneltmesi böyle kendiliğinden ve hatta kolayca olup bitmiyor. Muhasibî, burada da yine bilgiye ve ahlâkî duyarlılığa başvuruyor. Riya, ma'rife ve hoş görememe, içe sindirememe (kerahet) ile yok edilir. Ve bunların ikisi bir anda olurlarsa riyayı önleme mümkün olur; ayrı ayrı, birinin olmadığı anda diğeri, diğerinin olmadığı anda öbürü bulunursa riya yok edilemez. (60)

Muhasibî - ilerde göreceğimiz gibi - bütün egoist eğilimlerin karşısına iyiye yönelik eğilimleri koyduğu halde, riyanın karşısına daima iyi niyeti, içeriği Tanrı saygı ve sevgisinden ibaret olan niyeti koyar.

İslâm ahlâkında sosyal karakterli bencil eğilimlerden birisi de, insanın kendisini başkalarından üstün görmesidir. Bu duygunun etik kavramı **kibir**'dir. Bu

(59) ar-Riaye, s. 212 - 213.
(60) a. g. e., s. 213 - 222.

kavramda, **«insan olma şerefini,»** taşıyan tek tek insanlara karşı duyulması gereken sevgi ve saygının yokluğu dile gelir. Tanrı yer yüzünde kendisine halife kıldığı insanı, kendisinden sonra sevgi ve saygıya en çok lâyık olan varlık olarak görmüştür. Kibre düşenleri, Kur'an'da bir çok âyet'te yermiştir. (61) Peygamberimiz de, «kalbinde zerre kadar kibir bulunan kimse Cennet'e giremez,» (62) buyurmuş ve kibri şöyle tanımlamıştır : «Kibir, hakkı kabul etmemek ve insanları küçük görmektir.» (63)

Muhasibî insanın kendini üstün görme (kibir) duygusunun kaynağını insanın kendi değerini bilmemesinde ve diğer insanların taşıdığı insanlık şerefine ve Tanrı'ya olan saygı ve sevginin yokluğunda bulur. Muhasibî, insanın aktları ve kabiliyetleri arasında gördüğü ontik - antropolojik bağlantıyı insanın duygulanımları arasında da asla gözden uzak tutmaz. Kibir duygusunu ele alırken onu insan tabiatının dokusunun büyük bir kısmını meydana getiren egoist duygulardan ayrı düşünüp ele almaz ve bu duygular arasındaki münasebeti dialektik karakterli görür. Bu bakımdan insanın ahlâkî yaşantısı, sınırlanmış basamakları olan bir süreçtir. Egoist duyguların en üst noktasını kibir teşkil eder. Bunun karşıtı da, insanın

(61) Mü'min, âyet : 60; Nisa, âyet : 172; Kasas, âyet : 37; Lokman, âyet : 18.

(62) Riyazü's-Salihîn, C. II., s. 44, Ankara 1967 (ar-Riaye, s. 467).

(63) Aynı yer. (al-Mesâil Fi'z-Zühd, s. 58).

var olan şeyler karşısındaki tavrının ve yerinin ne olduğunu bilmek anlamında olan **tevazu**'dur.

Muhasibî ontik - antropolojik tavrı içinde insanın motivasyonunu daima bilgiye dayattığını gördük. Kibri de bilgisizlikten doğan bir duygulanım olarak görür. «Kibrin aslı, insanın kendi değerini bilmemesidir. Eğer insan kendi kadrini bilmezse, büyüklük duygusuna kapılır. (64) İnsan bu büyüklük duygusunu hem Tanrı'ya karşı hem de diğer insanlara karşı duyar. Tanrı'ya karşı bu duygu, Tanrı'nın kendisine olan nimetlerini, Tanrı'ya muhtaç oluşunun şiddetini ve Tanrı'nın kendisini her yönden kuşatmış olduğunu unutmasında ve yine insana başkasının karşısında eğilmesinin kendisine zor gelmesinden doğar. Tanrı'ya karşı olan kibir peygamberlere uymamayı ve peygamberlik karşısında irkilmeyi de doğurur. İnsanlar karşısında kibirli olmak ise onları küçük görmek ve onlardan nefret etmektir. (65)

Muhasibî'ye göre insanın ahlâkî yaşantısının **dialektik** bir süreç takib ettiğini söylemiştik. Kibre giden sürecin ilk basamağında, insanın kendisini beğenmesini (ûcub) görüyor; kendisini beğenme, yaptığı işleri çok görme ve büyültme arzusu, ilmini ve doğru görüşünü güzel görüp beğenme gayretidir. (66) Bundan da insanın başkalarının elindekileri çekememe (hased) ve başkalarının düştüğü kötü du-

(64) ar-Riaye, s. 450.
(65) a. g. e., s. 451 - 464; al-Mesâil Fi'Amâl al-Kulûb, s. 58 - 60.
(66) ar-Riaye, s. 402.

rumlardan haz duyma (ğışş) doğar; oradan da süreç kibre varır durur. (67)

Bu egoist duygular, karşıtı olan ve aynı dialektik süreci takib eden iradî cehidlerle bir bir aşılır. Tanrı'ya olan saygı ve sevgiyi yaşaması gereken insan, ma'rife'yi ve ma'rife'nin determine ettiği iradesi ile bu egoist duygulanımları yenen insan, vazifeye, iyiye bağlanmanın doruğuna ulaşır. Yaptığı davranışların, sahip olduğu imkânların ve nimetlerin kendisine Tanrı'sının birer lütfu olduğu imanını taşırsa, kendini beğenme duygusuna düşmez. (68) İnsanın haset duygusuna düşmesi de Tanrı'nın takdirine razı olmamadır. Bunun sebebi de aç gözlülüğün şiddetidir; insanın başkalarının başına gelen kötü durumlardan haz duyma (ğışş) duygusuna düşmesi ise katı kalbliliğin şiddeti ve acıma duygusunun azlığıdır. (69) Eğer insan Tanrı'nın takdirine rıza gösterir, nimet sahibini, Tanrı'nın onu o nimete lâyık gördüğünü düşünürse, hased duygusunu yenmiş olur.

Diğer insanlar karşısında aldığımız tavırda ortaya çıkan ve egoist duyguların en koyusu olan kibir, tevazu ile yenilir. Çünkü insan motivasyonu, akışı durdurulamıyan bir aktivite içindedir. Kibri yokederken onun yerine egoizmden uzak **altruist** (özgeci : başkalarını düşünen, diğergam) bir duygu ve davranışı koymak zorundayız. Aksi halde, bu biteviye işliyen aktivitenin dişlileri arasından kibri söküp alamayız. Kibri yokedince yerini tevazu alır ve insan

(67) ar-Riaye, s. 450 - 470.

(68) ar-Riaye, s. 402 - 443.

(69) Mesâil Fi'Amâl al-Kulûb, s. 59.

kendi şerefinin şuuruna ve kendi kendisine saygı duygusuna ('izzet) ulaşır. (70) Muhasibî, tevazu, dışarı çıktığın zaman, karşılaştığın her insanın sana karşı bir üstünlüğe sahip olduğunu görmendir, (71) diye tanımlar. Ve iyinin en büyüğü ve içinde hiç kötülüğün bulunmadığı şey, tevazu'dur. O da senin kendini diğer insanlardan aşağı görmendir; tevazu'dan daha üstün bir şey gören insan için hayır yoktur, (72) der.

Muhasibî, tevazu'da Tanrı'ya karşı olan saygı, insanlara karşı sevgi ve bunların karşısında da yine insanın kendi kendisine karşı saygısını görüyor ve zaten kendi kendisine saygıya, kendi değer ve şerefinin şuuruna ulaşırsa kibrin küçüklüğünden utanır; çünkü insan, şuuruna vardığı zaman, küçük olan şeyi kabul etmez. Ancak büyük olan kişi tevazu gösterir ve tevazu duygusunu taşır; büyüklük duygusuna kapıldığı zaman alçalır (zülle uğrar) ve yüksek olanların en aşağısı olur; çünkü kendi kendisini aşağı görmüştür. (73) Tevazu duygusunu taşıyan insan, başkalarına karşı duyduğu saygı ve sevginin yanında, kendi kişiliğini korur, başkalarının yardımına sığınmaz, kendisi az da olsa çok da olsa cömertlik yapar. (74)

---

(70) a. g. e., s. 61.

(71) Âdâb an-Nüfûs, v. 100 a; ar-Riaye, s. 500-501, 514, 517.

(72) Âdâb an-Nüfûs, v. 91b.

(73) al-Mesâîl Fi'Amâl al-Kulûb, s. 59.

(74) a. g. e., s. 62.

Özetleyecek olursak Muhabî, kibir ve tevazu duygularını, Tanrı'ya ve tek tek insanların taşıdığı insan olma şerefine karşı duyulması gereken saygı ve sevgiye dayatır. Bununla beraber insanın kendi kişiliğine saygıyı daima korumasını tavsiye eder. İnsan kendi kişiliğine saygıyı yitirdiği an kibre düştüğünü ileri sürer. Böyle olunca ona göre kibir egoist bir duygu olmakla birlikte aynı zamanda marazî bir duygudur. Tevazu ise hem Tanrı'ya, hem insanlara hem de insanın kendi kişiliğine saygı ve sevgiyi içerdiğinden, içinde hiç kötü yön taşımayan salt iyinin gerçekleştiği davranıştır.

Muhasibî'de gördüğümüz temel özelliğin, her şeyi bilgiye, bilmeye dayatması, ma'rife'yi insanın motivasyonunu kuran temel fenomen olarak görmesidir. Bilmek insanın davranıştaki nedenselliğini (autonomi içinde nedensellik) kurduğu gibi, insanın duygu dünyasını da etkisiz bırakmıyor. İnsanın ilim ile öğrendiği, ma'rife ile aktiviteye dönüştürdüğü vazifelerin şuuru, sorumluluğunun ağırlığı, Tanrı'nın gözetilmesinin devamlılığı, insanı derinden etkileyip ürpertmektedir. Yine insanın varlık bütünlüğünde ortaya çıkan bu fenomen, Muhasibî'nin ma'rife'den sonra ahlâkî yaşantısının motivasyonunu dayattığı ikinci temeldir. Vazifeye saygı da bu temel üzerinde doğup yükselen duygulanım sürecinde meydana gelir. Bu duygulanım da yine dialektik bir süreç takip eder.

Vazifelerinin şuurunda olan insan, bu vazifeleri Allah'ın kendisinden istediği şekilde yerine getirip

getirmediği düşüncesi ile gam ve hüzün duygusuna kapılır. (75) İnsanın iç dünyasında, psikolojik bir gerginlik doğar. İşte gam ve hüznün doğurduğu bu gerginlik temeldir ve onun kaybolduğu an insan, vazifelerinin şuurundan uzaklaşmış ve gaflete düşmüştür. Uyanık olmanın (teyakkuz) ve yakînin temeli gam ve hüzündür. (76) Fakat bu duygulanım gam ve hüzünde durup kalmaz. Vazifelerin şuuru içinde Allah'ın vaad ve vaîdini yani vazifelerini yerine getirip getirmemesi bakımından sonuçlarını düşününce korku ve ümide ulaşılır. (77)

Korku ve ümit, bu iki duygu ve bu iki kavram tasavvufun ve tasavvuf psikolojisinin temelini teşkil eder. Bu iki duygu insanın ahlâkî yaşantısında onu motife eden ve yükselten, birbirini tamamlayan iki duygudur; ama korku, ahlâkî niteliği oldukça tartışmalı olan bir duygudur. Bir kere insan aktivitesi yönünden modern psikoloji, «korku; canlı varlığın kuvvetlerini felce uğratabilir, onu fiziksel ve zihnî iktidarlarını kullanamıyacak bir hale getirebilir, ihtiyatsız ve beceriksiz kılabilir,» (78) der.

Şu var ki, Muhasibî'nin ahlâk felsefesinde korkunun kaynağı maddî bir obje, zaman - mekân boyutları içinde olan bir durum değil, aşkın olan dünyada Tanrı'nın vaad ve va'îdlerine bağlı olan durumlardır.

(75) Âdâb an-Nufûs, v. 83b - 84a.
(76) al-Halva va't-Tanakkul, s. 454.
(77) ar-Riaye, s. 72.
(78) Paul Guillaume, Psikoloji, s. 84 - 85, Çev. : Refia Şemin, İstanbul 1970.

(79) Etkisi de organik değil, irade üzerindedir. Böylece Muhasibî'de korku, salt bir heyecan, ümidsizlik ve panik hali değil, vazifelerin ve her türlü neticesinin şuur halidir.

Muhasibî'de korkunun objesi Tanrı'nın zatı asla değildir. Vazifelerini tam yerine getirip getirememe ve Tanrı'ya karşı her an borçlu olduğu şükrü ifa edip edememe endişesi, onda azaba uğrayabileceği duygusunu, Âhiret'in neticelerinin verdiği dehşet hissini uyandırır. (80) Muhasibî hüzün ve gam, korku (havf) ve ümit (reca) motifleri ile insanda bir psikolojik gerginlik yaratır. Gam ve hüzün insanın Tanrı tarafından kendisine teklif edilen vazifeleri gereğince ifa edip edememe endişesinden doğar. Korku ise insanın bilerek veya bilmeyerek işlediği günahlardan dolayı uğrayacağı Allah'ın azabı karşısındaki kaygudur. Muhasibî, Allah âdil olduğu için azabını ve mükâfatını denk tutar. İnsan, yapıp etmeleri ile şuna veya buna hak kazanır ve onu bekler; ama insan günahkâr olduğu anda bile, Allah'ın affedeceğini ümit eder; insanın Tanrı'dan ümit kesmemesini, O'na ümidle bağlanmasını tavsiye eder. Bu motiflerle insanda yarattığı psikolojik gerginlik ile onu gaflete düşmekten korumayı ve uyanıklık (teyakkuz) halinde tutmayı amaçlar.

Muhasibî bazen, «Allah'dan korkma,» deyimini kullanır. Fakat bunu mecazen kullanır; çünkü vaad

(79) Âdâb an-Nufûs, v. 73b; al-Kasd va'r-Rucû, v. 73a - 74a; ar-Riaye, s. 72 - 73.

(80) Kitab Badu' Man Anâbe İla'llah, s. 17.

ve vaîd sahibi Tanrı'dır ve onları yerine getirecek de yine Tanrı'dır. Yoksa kullarına karşı müşfik, affedici ve ihsan edici olan Tanrı'nın, korkunun doğrudan doğru konusu olması, O'nun bu sıfatlarına ve kullarına olan bu yönelişine ters düşer. Tanrı'nın bu sıfatlarını her vechi ile belirten Muhasibî, Tanrı'dan korkmayı, insanın kendi kendisini aldatmasına bağlar. Doğrudan doğru Tanrı'nın zatından korktuğunu iddia eden insan, vazifelerini tam olarak yerine getirmediği halde getirdiğini sanır. Niyeti halis olmadığı halde, niyyette ihlası yani iyiyi istediğini sanır ve amellerinin sonucuna tam bir güven besler. Bundan sonra da Tanrı'dan korkar. Muhasibi'ye göre bu korku, Tanrı'ya güvenin yokluğu ve Tanrı'nın âdil olmayıp zâlim olduğu, insanları davranışlarına göre değil, isteğine göre cezalandırdığı hissinden doğmaktadır. Oysa Allah âdildir; kullarını sever; onlara acır; üstelik onların günahlarını bağışlar. Eğer kul günahkâr olmadığı halde, Allah'dan korkarsa bu, meleklerin günah işlemedikleri halde Tanrı'dan korkmaları gibidir. (81)

Davranışlara güvenin arttığı, Tanrı'ya güvenin yitirildiği yerde Tanrı'dan ümit kesme ortaya çıkar. Oysa korku tek başına bir duygu değil, ümit onun tamamlayıcısıdır. Çünkü insanın Tanrı'ya olan imanının ana unsuru, Tanrı'nın her şeye muktedir, âdil, vefalı, acıyıcı ve affedici olmasıdır. Bu imanı taşıyan kul, iyi davranışlarının kabul edileceğinden, sevaba nail olacağından, karşılıklarını alacağından ve

(81) ar-Riaye, s. 536 - 537.

haksızlığa uğramayacağından emin; işlediği kötülükleri yine Tanrı'nın affedeceğinden, tevbe ve pişmanlığını kabul edeceğinden ümidlidir. (82) Çünkü Tanrı da Kur'an'da kendisinden ümit kesmememizi buyurur. (83) Ümidi Muhasibî ikiye ayırır: a) Allah'a karşı devamlı olarak iyi zan beslemek, O'ndan ümit kesmemek ve günahlarına tevbe etmek; b) Tanrı'nın vaad ettiği Cennetleri ve Tanrı'ya yakın olmayı ümit etmek. Muhasibî devamla ümit, Allah hakkında beslenen emel ve isteklerden doğar. İsyankâr kişiyi tevbeye yöneltir; bu, kişi ile ümidsizlik arasında perde olur; insanı iyi davranışlara sevkeder. (84) Eğer insan çift kutuplu olan ve kendisini olumlu bir şekilde motife eden bu korku - ümit duygusunun tek kutbunda, korkuda kalırsa ümidsizlik içinde ve Tanrı'nın rahmetinin tasavvurumuzun üstünde geniş olduğundan ümit keserek (85) **normalitesini** kaybedebilir.

Bu aşamadaki çift kutuplu korku - ümit duygusu, bundan sonra tek bir çizgi üzerinde birleşir ve ilerler ki, bu da **takva**'dır. Takva, vazife duygusunun en koyu hali ve Draz'ın da işaret ettiği gibi ahlâk kanununa karşı saygıdır. (86) Muhasibî **takva**'yı tas-

(82) Âdâb an-Nufûs, v. 67a-b; ar-Riaye, s. 85, 100 - 102; al-Halva va't-Tanakkul s. 451.
(83) Zümer, âyet : 53.
(84) ar-Riaye, s. 516 - 518.
(85) Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu, Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi İle İlgili Makaleler, s. 81 - 83, Ankara 1967.
(86) M. Abdullah Draz, a. g. e., s. 681.

vir ederken bu modern ifadedeki saygı kavramına karşılık **riayet** (dikkat etmek, önem vermek, önemsemek, ilgilenmek) kavramını kullanır. Olgunluk çağının meyvesi olan ana kitabının adı da «er-Riaye» dir. Bu kitabın da ilk konusu takvanın ne olduğunun tasviridir. Bu tasvirler de, riayet kavramı altında gelişir.

Muhasibî, takvanın aslı korkudur; korku takvadan daima önce gelir. Allah'ın, ehline Cennet'i hazırladığı takva, Allah'ın varlığına tam iman ve farz kıldığı vazifelere içtenlikle sarılma, kalbi ve organları Allah'ın hoşlanmadığı şeylerden sevdiği şeylere yöneltmedir, der ve takvanın korku olmayıp daha ilkel olan korkunun devamı olarak gelişip doğduğunu her vesile ile belirtir. Takva amellerin temelidir ve takvasız ameller kabul edilmez, (87) der. Yine tanım niteliğinde takvanın tasvirini verirken, Tanrı'nın vazife olarak koyduklarını Tanrı'ya saygıdan dolayı yapmak, yine yasakladıklarından da Tanrı'ya saygı ve sevgiden dolayı kaçınmak ve Tanrı'nın vaad ettiği mükâfatları ümit etmektir, (88) der ve sözlerini, «inanan kişinin haysiyet ve şerefini takvada buldum,» (89) hükmü ile taçlandırır.

Buraya kadar Muhasibî'nin ahlâk öğretisinin insan varlığındaki korrelatını tasvire çalıştık. Şimdi de onda ahlâkî olanın muhtevası nedir? yani iyi nedir?

---

(87) ar-Riaye, s. 38 - 45; al-Kasd va'r-Rucû, v. 83b - 84a; Kitab al-Vasâya, s. 32.

(88) ar-Riaye, s. 48.

(89) Risalet al-Müsterşidîn, s. 162.

insanın dışında ve karşısında olan, ahlâkî duyarlılığının ve aktivitesinin konusu olan nedir?

Daha önce ahlâkî yaşantının insan varlığındaki korrelatlarını açıklamağa çalışırken Muhasibî'nin üzerinde hassasiyetle durduğu ahlâk kanununu, İslâm'ın biricik ahlâk kanununu belirtmiştik: Tanrı'ya saygı ve sevgiden dolayı fiilde bulunmak. Muhasibî bu kanunu muhtevasız, formel olarak bırakmaz. Onun muhtevasını da belirler. Bu muhtevanın ne olduğunu belirlemede Muhasibî'nin orijinal bir yönü yoktur. Fakat tavrı orijinaldir ve tamamen felsefî - bilimseldir.

İyi'nin muhtevası yani tek tek iyi davranışların türediği şey nedir, diye sorar. İyi'nin muhtevasının kendisinden türediği şeylerin aslı, Tanrı'ya tam bir imandan sonra nimetleri bilmek, onlara karşılık şükrü yerine getirmek ve bunların da insana Tanrı tarafından bahşedildiğinin şuurunu taşımaktır. (90) Bu şekilde kısaca belirlediğimiz iyinin muhtevası, sonsuz derecede iyi davranışların kaynağıdır. Bu muhtevada büyük bir dinamizm ve genişlik imkânı vardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Muhasibî insanın determinasyonunu ve aktivitesini ma'rifede bulur. Ma'rife yani bilgi ise muhtevası her an artan, sınırları genişleyen bir vetîredir. Muhasibî'nin belirlediği ahlâkî muhtevanın, insanın ahlâkî yaşantısının kendi dışındaki ve karşısındaki korrelatını teşkil etmesi yani iradesinin, istemesinin konusu olması, ancak bilgi ile, ma'rife ile aktivitesi içine girmesi lâ-

(90) al-Halva va't-Tanakkul, s. 43.

zımdır. Bilgi de sınırlarını ve içeriğini her an genişleten bir aktivite olunca, Muhasibî'nin belirlediği bu iyinin muhtevası dolgundur ve bireyin yaşantısı boyunca ma'rife'sinin artışı ile orantılı olarak zenginleşir. İyi'nin karşıtı olan kötü'yü ise Muhasibî, bu genişliğin ve zenginliğin yokluğu olarak tanımlar. Kendini beğenmenin, kibrin, riyanın... kaynağı, belli bir çıkar ya da bir hazza saplanıp kalmadır (tahayyüz). Bu saplantı, bu tahayyüz ise bütün kötülüklerin kendisinden türediği köktür. (91)

Muhasibî'nin ahlâk öğretisini şöyle bir toparlayacak olursak, ahlâkî davranışın temeline ma'rife'yi koyuyor, iradeyi ondan türetiyor; akıl hürriyeti veya irade hürriyeti gibi artık günümüzde terkedilmiş bir insan hürriyeti ayırımı yapmıyor. İradeyi ma'rifeden türeten tavrı ile biz onun antropolojik hürriyet anlayışına sahip olduğunu savunuyoruz. Tek bir ahlâk kanunu tanıyor : Allah'a saygı ve sevgiden dolayı davranışta bulunmak. Bunun altına da tek tek insanların taşıdığı insan olma şerefine saygı ve sevgiyi koyuyor. Ahlâkî yaşantıyı bilgi temeli üzerinde bir duygulanım örgüsü olarak yükseltiyor. Bu duygulanım örgüsü de kendi aralarında hiyerarşik guruplar teşkil ediyor. Egoist duyguları, Allah'a ve taşıdıkları insanlık şerefinden dolayı insanlara saygı ve sevgi ile yenmeyi öneriyor.

(91) al-Halva va't-Tanakkul, s. 46.

VII — TABİAT GÖRÜŞÜ

Muhasibî, nasıl insan varlığı, insan psikolojisi, insanın motivasyon kaynakları üzerinde durup düşünüp yazmış ise, **tabiat** üzerinde de ayni tavırla düşünmüş ve yazmış olduğunu iki kitabından kalan iki parçadan anlıyoruz: 1 — Fasl Min Kitab al-Azama, 2 — Fasl Min Kitab at-Tenbih 'Alâ 'Amâl al Kulûb Fi'd-Delâlet 'Ala al-Vahdâniyye.

O, Tabiat üzerinde iki sebeble durur: 1 — Tanrı tabiatı, vazifeler varlığı olarak yarattığı insanın varlığının taşıyıcısı ve vazifelerini gerçekleştirmesi için adâletinden dolayı (1) bir vasıta - malzeme olarak yaratmış olması, 2 — Tanrı'nın varlığına ve birliğine delâlet etmesi.

Muhasibî, tabiatın yani kainatın yaratılmış olduğunu, sonradan olduğunu daha ilk adımda ifade eder (2) ve «Tabiat,» kavramını kullanmaz. «Halk = yaratılmış olan» kavramını kullanır. Tabiat kelimesini «Tab'atü,» şeklinde insan varlığı için kulanır. Eğer «al-Azame» kitabının tamamı elimize geçmiş olsaydı, belki bu konuda daha bir açıklık bulurduk.

Genellikle Ortaçağ felsefesinde, insanın kendi varlık karakterinde tabiatın yapısını temsil ettiği görüşü hakimdi. Bu nedenle de tabiata: Makro kosmos (bü-

(1) Kitab al-İlm, v. 32b.
(2) Kitab al-Âzama, v. 25a.

yük alem); insana : Mikro kosmos (küçük alem) denirdi. Muhasibî'de de bu genel görüş var ve kitabının ismine «al-Azama = büyük olan» adını vermiştir.

Muhasibî, tıpkı insan görüşünde olduğu gibi, spekülasyonlara kaçmadan tabiat görüşünü gözlemlerine dayatır. Muhasibî'ye göre tabiat, Tanrı'nın en aşağısından en yukarısına kadar sıkı bir kausalite örgüsü, bir nedensellik bağı (ittisal at-tedbir) içinde yarattığı bir bütündür. Bu bütünün öyle bir birliği vardır ki, unsurları birbirlerine dayanarak sanki tek bir organik yaratık imiş gibi ayakta dururlar. Eğer tabiatın unsurlarından bir tanesi ayrılacak olursa tamamının bağları çözülür ve dağılır.(3)

Muhasibî, «ittisal at-tedbir,» kavramını kullanır. (4) Biz kausalite örgüsü (kausalnexus) olarak tercüme ediyoruz. Bu kausalite örgüsünü kuran ve işleten Tanrı'dır ki, bu mutlak bir **monizm**'dir; yaratanı ve idare edeni bir olan ve bundan dolayı da tam bir birlik arzeden monizm.

Muhasibî'ye göre tabiatın öyle bir unsurlar örgüsü vardır ki bunlar ne fazladır ne de eksiktir. Birinin eksikliği ile neredeyse tabiat düzeni yok olur. Bu unsurlardan bazan su, bazan hava ana unsur gibi görünür. Fakat durum hiç de öyle değildir. Görüşlerini gözlemlerinden devşiren muhasibî, bunların her birinin canlı varlıklar için, hayat için önemlerini belirtirken bazan birisini bazan da öbürünü yüceltiyor.

---

(3) a. g. e., v. 25 a-b.

(4) Aynı yer; Maiyyet al-Akl, s. 218.

Fakat son derece ilginç bir görüş: «Eğer boşluk olmasaydı gezegenler (felek) dönmezlerdi. Onların dönüşü olmayınca da ne güneş ne ay olurdu. Bunlar olmayınca gece ve gündüz olmazdı. Onlar olmayınca zamanlar (ezmine) olmazdı. Zamanlar olmayınca ne yaz ne kış; ne sıcaklık ne de soğukluk olurdu,» (5) der ve devamla, hiçbir bitkinin büyüyüp olgunlaşamıyacağını, hayatın yok olacağını söyler.

Muhasibî'nin bu görüşlerinde, herşeyin hikmetini Tanrı'nın yaratıp düzen vermesi (as-Sun'u) ne ve bu düzende kurduğu nedensellik (tedbir) e bağlayıp durmuyor. Tanrı'nın bu fiillerini evvelâ ifade ediyor, tesbit ediyor, sonra onları iman katına koyup bir araştırmacı tavrı ve anlayışı ile tabiata yöneliyor; tamamen gözlemlerine bağlı kalarak düşünceler ortaya koyuyor ki, burada matematik bilginin eksikliği kendisini gösteriyor. Dolayısiyle de Muhasibî'nin tamamen gözlem, naiv tecrübe üzerinde yürüyen düşünceleri, bilimsel tecrübe üzerine, eksperiment üzerine oturmuyor.

Zaten Muhasibî'nin böyle bir niyet ve gayesi de yoktur. O tabiatın yani kâinatın bu düzeninin içinde kausaliteyi gösterme denemesi, Tanrı'nın birliğini, ondan başka bir Tanrı'nın olmadığını, onun ne eşi, ne ortağı ne de yardımcısı olduğunu göstermek içindir. Eğer bir ortağı olsaydı ve ne kadar da anlaşmış olsalardı, bir yerde üstünlük iddiasına ve daha fazlaya sahip olma hırsına kapılırlar ve düzenin de sonu olurdu. (6) O, bunu göstermeye çalışır. Zaten en tabiî bir tavırla bakıldığı zaman tabiatın, görünmeyen âlem (ğayb) e delâlet ettiği (7) görülür, der.

(5) Kitab al-Azama, v. 26b.

VIII — TESİRLERİ

Muhasibî'nin kendisinden sonraya tesirlerinin ortaya konması, başlı başına bir araştırma konusudur. O, belirli bir displin içinde kalmadığı için, hiçbir çığır onu kendisine maletmemiştir. Eserleri de popüler olmayıp derin düşünceler ihtiva ettiği için etkisi yaygın olmamıştır. Tabakât kitablarında onun düşünceleri hadîs tekniği ile rivayet edildiği ve Tabakât kitablarına, anladığımız kadarıyla, devrin şartları gereği ağızdan ağıza nakledilerek ulaştığı için gerçek kişiliklerinden oldukça uzaklaştırılmışlardır. Ve çoğu da Muhasibî'nin tenkid için kendi kitaplarına aldığı düşüncelere ya dönüşmüş ya da yaklaşmıştır. Böylece de etki kabiliyetlerini yitirmişlerdir. Bu sebeble Muhasibî'nin bâriz etkisi çok ciddi ve problematik olan düşünürler üzerine olmuştur. Bunların en başında Gazzalî gelir. Ve Gazzalî'nin kendisi de her vesile ile ondan istifade ettiğini söyler. Muhasibî'nin al-Vasâyâ'sı, Gazzalî'nin al-Munkız Min ad-Dalâl'ine tür olarak; otobiografi türü olarak örnek olmuştur. Gazzalî, bu kadarla da kalmamış girişte cümlelerine varıncaya kadar almıştır. İhya'sının bir çok bölümlerini okurken, ar-Riaye'yi okuyoruz intibaını verir.

Muhasibî Sıfatiyye'nin ilk mümessillerinden olduğu için Cuveynî'nin aş-Şâmil'inde etkileri mevcuttur. Fakat Cüveynî bu etkilenmede kendisi sarih dav-

(6) a. g. e., v. 25a, 26b, 27b; Maiyyet al-Akl, s. 218.
(7) Maiyyet al-Akl, s. 232.

ranmadığı için, bu etkileri devşirmek ve gün ışığına çıkarmak uzun bir çalışmayı gerektiriyor.

Kût al-Kulûb üzerinde de Muhasibî'nin etkisi büyüktür. Özellikle ar-Riaye'deki nefis muhasebesi bölümü (1) ile Kût al-Kulûb'daki nefis muhasebesi bölümü (2) arasındaki benzerlik çok kuvvetlidir.

Biz çalışmamızı Muhasibî'nin kendi eserleri üzerinde yoğunlaştırdığımız ve evvelâ onu tanıyıp onun düşüncelerini belirtmeyi amaçladığımız için ayrı bir çalışmamızda onun kendinden sonraya olan etkilerini ele almayı düşünüyoruz .

(1) ar-Riaye, s. 54 - 63.

(2) Ebu Talib al-Mekkî, Kût al-Kulûb, C.I., s. 157 - 168, Kahire 1961.

SONUÇ

Bu araştırmamızda fikrî kişiliğini tanıtmağa çalıştığımız Muhasibî'nin bu kişiliğinin niteliklerini ifade ve yeni baştan dile getirecek olursak; O, insanı kendisine konu almıştır ve psikolojinin projeksiyon metodu ile konusuna yaklaşır. İnsanı bir bütün olarak ele alır. İnsanlık ölçüsündeki bireyselliğe ve insanın kendi içindeki **disharmoniye** işaret eder. İnsanda ortaya çıkan ölüm şuuru ve dil fenomenine değinir ve insan psikolojisi üzerinde çok derin durur.

Kalb ve nefsi insanın kabiliyetlerinin ve eğilimlerinin toplamları ve onların nominal varlıkları olarak görür. Akıl ise insanın sorumluluğunun şartıdır. Tanrı aklı imtihan edeceği kimselerin varlığına, kendisine hüccet olsun diye koymuştur. Akla, insan dışında bir taşıyıcı tanımaz ve akıl insanın bir kabiliyeti, bir aktı olarak kaderi yine insanın kaderine bağlıdır.

Şeytan'ı ise, insan varlığının dışında, ontik bir varlık olarak görür. Şeytan insanın ebedi düşmanıdır. Fakat o bu düşmanlığını ancak nefis aracılığı ile gerçekleştirir. Nefis Şeytan'ın avukatlığını yapar.

Bilgiyi insanın kendi tecrübe ve yaşantısı ile elde ettiği bir başarısı olarak görür. Bilgi doğuştan hiç bir unsur taşımaz. Bilgiyi bir bilme olarak ikiye ayırır: Kavramsal bir bilme olarak ilim; doğrudan doğru bir bilme, kavramların aracılığına baş vurmadan elde edilen bir bilgi olarak ma'rife.

Muhasibî, ma'rife'ye çok önem verir. İnsan aktivitesini ve iradesini kendi başarısı olan ma'rife'ye dayatır ve ondan türetir. Mu'tezile'nin anladığı anlam-

da akıl hürriyetine karşı çıkar. İrade hürriyetinden de söz etmez. Fakat iradeyi ma'rife'den türetince biz onun insan autonomisi anlayışında antropolojik hürriyet çizgisi üzerinde bulunduğuna işaret ettik.

Niyet üzerinde ısrarla durur. Davranışın ahlâkîliği ve gayri ahlâkîliğinin niyette tamamlandığını kabul eder. Tanrı'ya saygı ve sevgi ile tek tek insanların taşıdığı insan olma şerefine saygı ve sevgiyi niyetin muhtevası olarak tayin eder. Egoist duyguları daha davranışa dönüşmeden niyette aşmayı; insanın istemesini, niyetini her an bir davranışını gözetler gibi gözetlemesini tavsiye eder.

Muhasibî üzerine yaptığımız bu mütevazi çalışmanın son sözünü söylerken şunu ifade etmek isteriz. Günümüz psikolojisi insanın taşıdığı kabiliyetleri tek tek ele alıp izah etmiyor. Onları **motivasyon kavramı** altına koyuyor. Bu kavram ile insanın bütünlüğünden kalkılmış, insanın tek tek aktları ve kabiliyetleri yerine, aktivitesinin prensiplerini koymuş oluyor. Eğer Muhasibî'nin düşünce dünyasına motivasyon açısından bakılıp değerlendirilirse, onun insan aktivitesinin tasviri daha iyi bir değerlendirilme imkânı bulacaktır.

Biz formasyonumuz gereği, Muhasibî'ye bu açıdan bakamadık; ama yine insanın bütünlüğünden kalkan ve insan aktivitesini onun varlık - şartları altında tasvir eden **Felsefî Antropoloji**'nin açısından baktık. Muhasibî'yi insanın bütünlüğünden kalkan, insanı kendi başarılarına dayatan tutarlı ve başarılı bir **filozof - psikolog** olarak bulduğumuzu belirtirsek mübalâğa etmemiş oluruz.

BİBLİYOGRAFYA

Muhasibî'nin kendi eserleri :

1. Âdâb n-Nufûs, Carullah 1101 (59a - 103b, H. 523).
2. al-Azama, Carullah 1101 (25a - 28a, H. 523).
3. K. Bedü' Men Enâbe İla'llah, Helmut Ritter neşri, Glückstadt 1935.
4. K. Fehm al-Kur'an ve Ma'nahu, Hüseyin Kuvvetli neşri, Beyrut 1971.
5. (Muhtasar) K. Fehm as-Salât, Carullah 1101 (51b - 58a, H. 523).
6. K. al-Halva va't-Tanakkul Fi'l-İbadât va'd-Daracât al-Abidîn, Abduh Halife neşri, al-Maşrık içinde, Beyrut 1954, 1955.
7. K.al-'Ilm, Şehid Ali 1345 (32a - 34b).
8. al-Kasd va'r-Rucû, İsmail Saib 3319 (37a - 89b, 120a).
9. K. Maiyyet al-Akl ve Ma'nahu ve İhtilâf an-Nâs Fîhi, Hüseyin Kuvvetli neşri, Beyrut 1971.
10. Şerh al-Ma'rife ve Bezl an-Nasîha, Şehid Ali 1345 (37a - 47a).
11. al-Mesâil Fi 'Amâl al-Kulûb va'l-Cevârih, Ahmed Ata neşri, Kahire 1969.
12. al-Mesâil Fi'z-Zühd ve Ğayrihî, Ahmet Ata neşri, Kahire 1969.
13. al-Mekâsib va'l-Vara' va'ş-Şubuhât, Ahmet Ata neşri, Kahire 1969.

14. ar-Radd 'Ala B'ad al-Ulemâ Min al-Ağniyâ, Çorum 701 (1 - 9a),

15. ar-Riaye Li Hukuk Allah va'l-Kıyâm Bihâ, Ahmed Ata neşri, Kahire 1970.

16. R. al-Müsterşidîn, Ebu Ğudde neşri, Haleb 1971.

17. Kitab at-Tavahhüm, Arberry neşri, Kahire 1937.

18. K.at-Tenbih 'Alâ 'Amâl al-Kulûb Fi'd-Delâlet 'Ala'l-Vahdâniyye, Carullah 1101 (28b, H. 523).

19. K. al-Vasâyâ, Ahmed Ata neşri, Kahire 1965.

Muhasibî'den bahseden genel eserler :

1. Abdülkadir Mahmud, al-Felsefet-as-Sûfîyye Fi'l-İslâm, Kahire 1967.

2. Ebu Nasr as-Sarrâc at-Tûsî, al-Luma', Dr. A. Halim Mahmud-Taha A. Bâki Surûr neşri, Bağdad 1970.

3. al-Bağdadî, Ebu Mansur Abdülkadir, Usûl ad-Din, İstanbul 1928.

4. Hatîb al-Bağdadî, Tarih-i Bağdad, C. VIII., s. 211 - 216, Kahire 1939.

5. İbn Esîr, al-Kâmil Fi't-Tarih, C.V., Kahire 1357.

6. al-İsfahanî, Hılyet al-Evliya, C.X., s. 73 - 110, Kahire 1938.

7. Kasım Gani, Tarih at-Tasavvuf Fi'l-İslâm, Mısır 1972.

8. Kuşeyrî, Risale I., Çev. : Tahsin Yazıcı, İstanbul 1966.

9. Mahmud Kasım, Dirasât Fi'l-Felsefet al-İslâmiyye, 5. baskı, Kahire 1973.

10. Massignon, Louis, Essai Sur les Origines du Lexique technique de la Mystique Musulmane, Paris 1954.

11. Massignon, Louis, Recueil de Textes Inédits, Paris 1929.
12. Muhammed Celâl Şeref, at-Tasavvuf al-İslâmî Fi Medreset Bağdad, İskenderiye 1972.
13. Schoonover, Kermit, al-Muhasibî and His Book ar-Riaya, The Muslim World XXXIX, 1949.
14. Sezgin, Fuat, Die Geschichte des Arabischen Schrifttums, Leiden 1967.
15. as-Subkî, Tabakat aş-Şafiiyye, C. II., s. 37 - 42, Kahire (t. y.).
16. Şa'rânî, Tabakat al-Kübra, C. I., s. 84.
17. Ülken, Prof. H. Ziya, İslâm Düşüncesi, İstanbul 1946.

Muhasibî üzerine yapılan özel araştırmalar :

1. Dr. Abd al- Halim Mahmud, Üstaz as-Sâirîn, al-Hâris b. Esed al-Muhasibî, Kahire 1973.
2. Kuvvetli, Hüseyin, al-Akl ve Fehm al-Kur'an, Beyrut 1971.
3. İnalcık, Doç. Dr. Şevkiye, al-Haris b. Asad al-Muhasibi ve Kitab al-Kasd (Doğu Dilleri, C. II., Sayı : 1, Ankara 1971 içinde).
4. Smith, Margaret, An Early Mystic of Baghdad, London 1935.
5. Van Ess, Josef, Die Gedankenwelt des Hârit al-Muhasibî, Bonn 1961.
6. Van Ess, Josef, Muhasibî, İslâm Ansiklopedisi, C. VIII., 2. bsk., İstanbul 1971.

Başvurulan diğer eserler :

1. Akarsu, Dr. Bedia, Ahlâk Öğretileri (Mutluluk Ahlâkı), İstanbul 1965.

2. Akarsu, Bedia, Ahlâk Öğretileri : II, İ. Kant'ın Ahlâk Öğretisi, İstanbul 1968.

3. Ali Fehmi Haşim, an-Nez'at al-Akliyye Fi Tefkîr al-Mu'tezile, Trablus 1967.

4. Andrae, Tor, Islamische Mystiker, Stuttgart 1960.

5. Ateş, Süleyman, İslâm Tasavvufu, Ankara 1972.

6. Çubukçu, Prof. Dr. İbrahim Agâh, Gazzalî ve Bâtınîlik, Ankara 1964.

7. Çubukçu, Prof. Dr. İ.A., Gazalî ve Kelâm Felsefesi, Ankara 1970.

8. Çubukçu, Prof. Dr. İbrahim Agâh, Gazzali ve Şüphecilik, Ankara 1964.

9. Çubukçu, Prof. Dr. İbrahim Agâh, Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi İle İlgili Makaleler, Ankara 1967.

10. Çubukçu, Prof. Dr. İbrahim Agâh, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, Ankara 1972.

11. Çubukçu, Prof. Dr. İbrahim Agâh, (Dr. Farid Jabre,) La Notion de la Ma'rifa Chez Gazzalî, İlâhiyat Fakültesi Dergisi 1960, Ankara 1961.

12. Gazzalî, İhya Ulûm ad-Din, İstanbul 1321.

13. Gazzalî, al-Munkız Min ad-Dalâl, Çev. : Hilmi Güngör, İst. 1948.

14. Gazzalî, ar-Risalet al-Ledünniye, Mısır 1328.

15. Gilson, Etienne, Şark Filozofları, Çev. : İ. Agâh Çubukçu, İlâhiyat Fakültesi Dergisi 1961, Ankara 1962.

16. Gökberk, Macid, Felsefe Tarihi, 2. bsk., Ankara 1967.

17. Guillaume, Paul, Psikoloji, İstanbul 1970.

18. Hartmann, Nicolai, Almanya'da Yeni Ontoloji, Çev. : Uluğ Nutku, Felsefe Arkivi, Sayı : 16, İstanbul 1968.

19. Heimsoeth, Prof. Heinz, İmmanuel Kant'ın Felsefesi, Çev. :Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul 1967.

20. Işık, Dr. Kemal, Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, Ankara 1967.

21. İbn Ebi ad-Dünya, al-Akl ve Fadluhû, Seyyid İzzet al-Attar al-Huseynî neşri, Mısır 1946.

22. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1970.

23. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart 1966

24. Köprülü, Fuad, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 2. bsk., Ankara 1966.

25. Krech, David - R. S. Cruftchfield, Sosyal Psikoloji I., Çev. : Erol Güngör, İstanbul 1965.

26. Kuçuradi, İonna, Schopenhauer ve İnsan, İstanbul 1968.

27. Mahmud Kasım, Fi'n-Nefs va'l-Akl, 4. bsk., Mısır 1969.

28. Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefeye Giriş, İstanbul 1958.

29. Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefî Anthropologi, İstanbul 1971.

30. Mengüşoğlu, Takiyettin, Tarihîlik ve Tarihsizlik, Felsefe Arkivi, Sayı : 16, İstanbul 1968.

31. Dr. Muhammed Abdullah Draz, Düstur al-Ahlâk Fi'l-Kur'an, Beyrut 1973.

32. Munn, Norman L., Psikoloji (İnsan İntibakının Esasları I.), Çev. : Nahid Tander, 3. baskı, İstanbul 1965.

33. Nicholson, I. Arnold, Fi't-Tasavvuf al-İslâmî, Çev. : Ebu'l-Affifî, Kahire 1969.

34. Sandström, C. İ., Çocuk ve Gençlik Psikolojisi, Çev. Refia Şemin, İstanbul 1971.

35. Sunar, Prof. Dr. Cavid, Mistisizmin Ana Hatları, Ankara 1966.

36. Sunar, Prof. Dr. Cavid, Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe, Ank. 1974.

37. Taplamacıoğlu, Prof. Mehmet, Din Sosyolojisi, Ankara 1963.

38. Turhan, Mümtaz, Kültür Değişmeleri, 1. bsk., İstanbul 1959.

39. Ulken, Prof. Hilmi Ziya, Felsefeye Giriş, İkinci kısım, Ank. 1958.

40. Ülken, Hilmi Ziya, Genel Felsefe Dersleri, Ankara 1972.

41. Ülken, Prof. Hilmi Ziya, Tasavvuf Psikolojisi, Üniversite konferansları 1944 - 1945, İstanbul 1946.

42. Ülken, Hilmi Ziya, Varlık ve Oluş, Ankara 1968.

43. Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, Çev.: H. Vehbi Eralp, Üçüncü baskı, İstanbul 1964.

44. Watt, W. Montgomery, İslâmî Tetkikler, Çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968.

45. Wein, Hermann, Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans, Çev.: İsmail Tunalı, İstanbul 1959.

S Ö Z L Ü K

—A—

AKT : İnsanın kendi iradesi ve gücü ile sevk ve idare ettiği kabiliyeti..

AKSİYONEL : Bilerek ve isteyerek, çaba ile yapılan.

AKTİVİTE : Gücünü, bilgi ve iradesinden alarak fiil ve harekette bulunma.

AKTİF : Bilgi ve aklı ile fiil ve davranışta bulunan.

AKTÜALİTE : Belirli bir durumdaki insanın psikolojik gerçekliğinin muhtevası.

ALTERNATİF : Bir şeyin zıddı, karşıtı.

ALTRUİST : Başkasını düşünen, diğergâm, özgeci.

AMPİRİK : Tecrübî, deneysel, deneyden gelen.

ANALİZ : Tahlil, çözümleme.

ANALOJİ : Benzetme, örnek verme, teşbih, temsil.

ANİMİZM : Her şeyde bir ruh olduğunu sanan ilkel bir din şekli.

APRİORİ : Önceden olan; zihinde yerleşik; tecrübeden bağımsız, fakat tecrübe ile canlandırılabilen.

ATTRİBUT : Öznitelik, temel vasıf, sıfat-ı zatiyye.

AUTONOMİ : Bir davranışta bulunurken, o şekilde davranmanın gerekliliğini, mecburiyetini ve hürriyetini kendi içinde bulma.

AUTONOM : Autonomi sahibi olan.

—B—

BİOS : Beden, insanın organik yönü, maddî yönü.

BİO - PSİŞİK NÜVE : Beden ve ruhtan meydana gelen ve insanın bütün özelliklerini taşıyan çekirdek.

— D —

DETERMİNİZM : Her şeyin bilinen, değişmez bir nedeni olduğunu, her şeyin önceden belirlendiğini ileri süren görüş; (ahlâk felsefesinde) insanın isteme ve davranışlarının iç ve dış nedenlerle belirlenmiş olduğunu ve bir irade hürriyetinin olmadığını savunan görüş.

DETERMİNE ETMEK : Önceden belirlemek, tayin etmek; irade hürriyetini ortadan kaldırmak.

DETERMİNANT : Determine eden güç, önceden belirleyen neden ve faktör.

DİALEKTİK : Karşıtlıkları yenerek ilerleme.

DİALOG : İkili konuşma, karşılıklı konuşma.

DİSHARMONİ : Düzensizlik, çelişiklilik; insanın içinde taşıdığı uyumsuzluk, çelişiklik.

EGOİZM : Bencillik, kendine düşkünlük, başkalarının hakkını göz önüne almadan kendi çıkarına göre yaşamak.

EGOİST : Bencil, kendini düşünen, kendi çıkarına göre davranan.

ETHİK : Ahlâk felsefesi.

— F —

FELSEFÎ ANTHROPOLOJİ : İnsanı kendi varlık bütünlüğü içinde ele alan felsefî disiplin.

FENOMEN : Duyularla idrak edilebilen ve başı sonu olan anlamlı olay.

FENOMENAL : Olaylardan, fenomenlerden kalkan, onlara uygun olan.

FONKSİYONEL : İnsanın iradesi ve çabası dışında meydana gelen ve insandan iradî çaba istemeden gerçekleşen.

FORMASYON : Bilgi toplama, müktesebat.

— G —

GNOSEOLOJİK : Bilgi yönünden; bilimden dolayı.

— H —

HATARÂT (HAVÂTIR) : (Tasavvufta) kalbe gelen duyumların her türlüsü.

HETEROJEN : Ayni türden olmayan.

HÜCCET : Delil, kanıt.

— İ —

İNDİVİDUALİTE : İnsanlığın genel varlık - şartları içinde her ferdin özel nitelikleri ve özel şartları olması.

(Ahlâk) İDESİ : Ulaşmak için kendisine yönelinen ve ona göre fiil ve harekette bulunulan zaman ve mekan dışında olan ahlâk değeri.

— K —

KAUSA : Neden, illet.

KAUSAL : Nedensel, illî.

KAUSAL BAĞLANTI : İnsanın etki kaynağı olan motiflerle insan şuuru arasında kurulan psikolojik bağ.

KAMUFLAJ : İçinde bulunulan şartlara uydurarak belli etmeme.

KONSTRÜKSİYON : Gerçekten dayanağı olmıyan sırf mantıkî kurgular.

KRİTERYUM : Kriter, ölçü, mısdak.

— L —

LİTERATÜR : Bir bilim dalında yazılmış kitap ve makalelerin toplamı.

LOKALİZE : Yerini sınırlama; belli bir mekan içine koyma.

— M —

MATERYAL : Bir şeyin meydana gelmesi için gerekli olan malzeme; bir şeyin muhtevası.

MEŞŞAÎ FELSEFESİ : Aristoteles felsefesinin islâm felsefesindeki aldığı şekil; peripatosculuk.

MONİZM : : Yaratanın ve idare edenin ayni olduğunu savunan görüş.

MOTİF : Psikoloji ve ahlâk felsefesinde insanı davranışa sürükleyen neden.

MOTİFE ETMEK : Davranışa sürüklemek.

MOTİVASYON : İnsanı davranışa sürüklemek; insanın motifler örgüsü.

— N —

NAİV : Tabiî; peşin görüşlerle şartlanmamış.

NEGATİF : Olumsuz, menfî.

NOMİNAL : Sadece adı olan; gerçekte varlığı olmıyan.

NORMALİTE : Normal olma; kanun ve kaidelere uygun olma.

NOUS : Akıl, düşünme.

— O —

OBJE : Konu, karşıda duran, nesne,

ONTOLOJİ : Varlık bilimi; var - olanı var - olan olarak inceleyen felsefî disiplin.

ORİJİNALİTE : Daha önce olan; bir şeyin taklidi olmama, başkasına benzememe.

— P —

PRİMİTİF : İlkel, basit, gelişmemiş.

POLEMİK : Yazılı tartışma; kelime oyunlarından yararlanarak yapılan kuru tartışma.

PROBLEMATİK : Güçlüklerin, problemlerin henüz ilim tarafından çözülmemiş hali.

— R —

RADİKAL : Kesin, kökten.

REALİTE : Gerçeklik.

— S —

SİTUASYON : Durum; içinde bulunulan hal.

SPEKÜLASYON : Gerçeklere, fenomenlere dayanmaksızın, zihnin hayal gücüne dayanarak ileri sürülmüş sözde çözüm denemesi.

SPEKÜLATİF : Spekülasyon ürünü.

SÜJE : : Özne, fail; bilgi fenomeninde : İnsan.

— T —

TERMİNOLOJİ : Bir bilim veya sanat dalında kullanılan terimlerin tümü.

— V —

VAROLUŞ - ŞARTLARI : Bir cinsin doğuştan getirdiği imkân ve kabiliyetleri.

VETİRE : oluşum süreci.