T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

SÛFÎ DÜŞÜNCENİN KURUCU ŞAHSİYETLERİNDEN MUHÂSİBÎ VE HAKÎM ET-TİRMİZÎ: KAVRAMSAL BİR MUKAYESE

(DOKTORA TEZİ)

Kutbeddin AKYÜZ

BURSA – 2022

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

SÛFÎ DÜŞÜNCENİN KURUCU ŞAHSİYETLERİNDEN MUHÂSİBÎ VE HAKÎM ET-TİRMİZÎ: KAVRAMSAL BİR MUKAYESE

(DOKTORA TEZİ)

Kutbeddin AKYÜZ

Danışman:
Prof. Dr. Salih ÇİFT

BURSA – 2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim, Tasavvuf Bilim Dalı'nda 711523030 numaralı Kutbeddin AKYÜZ'ün hazırladığı "Sûfî Düşüncenin Kurucu Şahsiyetlerinden Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî: Kavramsal Bir Mukayese" konulu Doktora ile ilgili tez savunma sınavı, …/…/2022…. günü …. – …. saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Salih ÇİFT
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Ahmet Murat ÖZEL
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Nurullah KOLTAŞ
Trakya Üniversitesi

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Serhat GÜLTAŞ
Bursa Uludağ Üniversitesi

…./…/2022

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: .../.../2022

1- Tez Başlığı / Konusu: Sûfî Düşüncenin Kurucu Şahsiyetlerinden Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî: Kavramsal Bir Mukayese
2- Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 170 sayfalık kısmına ilişkin, 15/11/2022 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %.11.'dir.
3- Uygulanan filtrelemeler:
4- Kaynakça hariç
5- Alıntılar hariç
6- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç
7- Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.
8- Gereğini saygılarımla arz ederim.

.../.../2022

Adı Soyadı:	Kutbeddin AKYÜZ
Öğrenci No:	711523030
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Tasavvuf
Statüsü:	☐Y.Lisans☒ Doktora

Danışman
Prof. Dr. Salih Çift

15/11/2022

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum *Sûfî Düşüncenin Kurucu Şahsiyetlerinden Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî: Kavramsal Bir Mukayese* adlı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Kutbeddin AKYÜZ
Öğrenci No:	711523030
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Tasavvuf
Statüsü:	Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Kutbeddin AKYÜZ
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Tasavvuf
Tezin Niteliği	: Doktora
Sayfa Sayısı	: xiii+170
Mezuniyet Tarihi	: …/… / 2022
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Salih Çift

SÛFÎ DÜŞÜNCENİN KURUCU ŞAHSİYETLERİNDEN MUHÂSİBÎ VE HAKÎM ET-TİRMİZÎ: KAVRAMSAL BİR MUKAYESE

Tasavvufun müstakil bir İslamî disiplin olma sürecine katkı sunan öncü şahsiyetler arasında Hâris b. Esed el-Muhâsibî (öl. 243/857) ve Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932) özel önemi haiz şahsiyetlerdir. Zira onlar genel olarak tasavvufun kendilerinden sonraki seyrini belirleyen yaklaşımları yanında Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî gibi büyük mütefekkirleri derinden etkileyen fikirleri ile tanınırlar. Böylesine güçlü tesire sahip bu iki büyük ismin yaşadıkları dönemde tasavvufî muhitlerde yaygın şekilde gündem oluşturan hemen her hususta ortaya koydukları görüşler genel olarak üç ana mesele ekseninde yoğunlaşmıştır: İnsanın mahiyeti, bilgi/marifet ve ahlâk. Bu kapsamda Muhasibî'nin ilk olarak dile getirdiği çeşitli fikirleri ya olduğu gibi tekrarlayan ya da biraz daha ileri taşıyan en mühim isim Hakîm et-Tirmizî'dir. Bununla birlikte söz konusu sûfilerin düşünceleri arasında zaman zaman önemli farklılıkların olduğu da muhakkaktır. Muhâsibî'nin Hakîm et-Tirmizî üzerinde bırakmış olduğu etkinin izleri Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerinin çoğunda bariz bir şekilde tespit edilebilecek düzeydedir. Nitekim Tirmizî çeşitli eserlerinde insanın manevî yönünü oluşturan kalp, ruh ve nefs gibi latifeleri ele alıp değerlendirirken doğrudan Muhâsibî'nin fikirlerine dayanır. Bunun dışında sûfîler açısından önem arz eden ilim ve marifet konuları yanında tevekkül, tevbe, mahabbet, mücâhede, riyâzet, uzlet, halvet, zikir, üns ve kurbet gibi meselelerin ele alınış tarzı yanında ulaşılan sonuçlar noktasında da Muhâsibî Hakîm et-Tirmizî'ye öncülük etmiştir.

Anahtar Kelimeler:

Tasavvuf, Hâris el-Muhâsibî, Hakîm et-Tirmizî, Muhâsibiyye, Hakîmiyye.

ABSTRACT

Name and Surname	: Kutbeddin Akyüz
University	: Bursa Uludag University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Basic Islamic Sciences
Branch	: Sufism
Degree Awarded	: Doctorate
Page Number	: xiii+170
Degree Date	: … /… / 2022
Supervisor	: Prof. Dr. Salih Çift

The Relationship Between al-Muhâsibî and al-Hakîm al-Tirmidhî as Founding Figures of Sufi Thought: A Conceptual Comparison

Al-Hârith b. Asad al-Muhâsibî (d. 243/857) and al-Hakîm al-Tirmidhî (d. 320/932) are of specific importance among the leading figures who contributed to the process of sufism as an independent Islamic discipline. Because they are generally known for their approaches that determined the course of sufism after them and their ideas that deeply influenced great thinkers such as l-Ghazzâlî and Ibn al-Arabî. The views expressed by these two great personalities with such a strong influence on almost every issue that was widely discussed in sufi circles during their lifetime were concentrated on three main issues: the nature of human being, knowledge/ma‘rifa (inner knowledge) and morality. In this context, the most important name is al-Hakîm al-Tirmidhî, who either repeats the various ideas that al-Muhâsibî has expressed for the first time or carries them a little further. However, it is certain that there are important differences between the ideas of these sufis from time to time. The traces of al-Muhâsibî's influence on al-Hakîm al-Tirmidhî are at a level that can be clearly detected in most of al-Hakîm al-Tirmidhî's works. As a matter of fact, al-Tirmidhî directly bases on al-Muhâsibî's ideas in his various works, when he considers and evaluates the subtleties (latâ’if) such as heart, soul and nafs (self, ego) that constitute the spiritual aspect of man. Apart from this, al-Muhâsibî and al-Hakîm al-Tirmidhî pioneered in the way of dealing with issues such as reliance (tawakkul), repentance (tawbah), divine love (mahabbah), struggle (mujâhadah), spiritual training (riyâdah), retreat (ʿuzlah), seclusion (khalwah), remembrance (dhikr), intimacy and closeness (uns and qurbah), as well as the issues of knowledge (ʿilm) and inner (maʿrifah) and ingenuity, which are important for the sufis.

Key words

Sufism, al-Hârith al-Muhâsibî, al-Hakîm al-Tirmidhî, Muhâsibiyyâh, Hakîmiyyah.

ÖN SÖZ

Farklı zaman dilimlerinde ve muhtelif coğrafyalarda yaşamış olan mütefekkirlerin çeşitli konulara dair görüşlerini araştırmak ya da bunlar arasında belli açılardan karşılaştırmalar yapmak kökleri oldukça eskilere dayanan bir bilimsel faaliyet türü olmakla birlikte, son yüzyılda bu yöndeki üretimde ciddi bir artış olduğu bilinmektedir. Çağın getirisi olan imkânların ilgili kaynaklara erişme noktasında sağladığı kolaylık, bu kapsamdaki yayınların artışında etkili olmuştur. Bu hüküm aynıyla tasavvufla ilgili olarak ortaya konulan ürünler için de söz konusudur. Nitekim bu çalışmanın amacı da ilk dönemde yaşamış olan iki öncü mutasavvıfın çeşitli meselelere dair görüşlerini karşılaştırmak ve bunlar üzerinden tasavvufun gelişim çizgisinin belli aşamalarına dair birtakım yargılara ulaşmaktır.

Yaklaşık yarım asır arayla, biri İslam dünyasının o dönemdeki merkezi olan Bağdat'ta, diğeri ise buraya yaklaşık üç bin kilometre uzaklıktaki Tirmiz'de yaşamış olan bu iki isim arasındaki ilişkinin bütün boyutlarıyla ortaya konması birçok açıdan önem arz etmektedir. Zira her ne kadar kendileri "sûfî" ortak kimliğiyle tanınıyor olsalar da söz konusu isimlerin yetiştikleri ortamların kültürel ve mezhepsel şartlarının birbirinden oldukça farklı olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bütün belirleyici farklılıklara rağmen Muhâsibî ve Tirmizî'nin, öncekinin sonrakini adım adım izlemek suretiyle "tasavvuf" ortak paydasında ne şekilde buluştuklarına dair detayları ortaya çıkarmak ehemmiyet arz etmektedir.

Tasavvufî fikirlerin gelişim seyrininin doğru bir şekilde takibi hemen hemen aynı konular üzerinde birbirini izleyen nesillerde dile getirilen kanaatlerin karşılaştırılması ile mümkün olduğundan, Muhâsibî ve Tirmizî'nin kavramsal bazlı mukayesesi özel önemi haizdir. Bunun yanı sıra söz konusu mukayese belli meselelerde farklı coğrafyalarda geliştirilen muhtelif yaklaşımların muhtemel gerekçelerini aydınlatma noktasında da ehemmiyet taşımaktadır. Son tahlilde velâyet gibi tasavvufî açıdan merkezî konumdaki bazı hususların sûfîler tarafından etraflıca ele alınmaya başlamasının doğru şekilde tarihlendirilmesi sorunu da böylesi gayretlerle çözüme kavuşturulmuş olacaktır.

Bu ve benzeri gayelerle başlatılan bu çalışma giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte, usûl olduğu üzere araştırmanın konusu, önemi, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmektedir. Birinci bölümde Muhâsibî ve Tirmizî'nin "insan" nazariyesi ele alınmakta, insanın manevî cephesini oluşturan kalp, nefs ve akıl gibi latîfelere getirdikleri yorumlar konu edinilmektedir. İkinci bölüm tasavvufî

muhitlerin temel meselelerinden olan “ilim” ve “mârifet” konularına tahsis edilmiştir. Üçüncü bölümde ise tasavvufî mertebeler ilgili kavramlar çerçevesinde ele alınmaktadır. Söz konusu bölümlerin her birinin alt başlıklarında önce her iki mütefekkirin ilgili kavramlara dair kanaatleri müstakil olarak işlenmekte, ardından da bunlar arasında karşılaştırmaların yapıldığı başlığa geçilmektedir.

İmkânlar ölçüsünde olabildiğince kuşatıcı bir yaklaşımla mesele ele alınmış olmakla birlikte hemen her tezde olduğu gibi bu çalışmada da belli düzeyde eksikliklerin ve hataların bulunması kaçınılmazdır. Bununla birlikte bilhassa Gazzâlî öncesi tasavvuf düşüncesinin kurucu şahsiyetlerinden ikisi arasında gerçekleştirilmeye çalışılan bu mukayese ile tasavvufî düşüncenin gelişim sürecinin belli bir kesitinin kısmen de olsa aydınlığa kavuşturulacağı umulmaktadır.

Bu çalışmanın konusunun belirlenmesinden tamamlanmasına kadar olan süreçte yardımını esirgemeyen ve tezin bu aşamaya gelmesi noktasında ciddi emek sarfeden hocam Prof. Dr. Salih Çift’e, tezi okuyup önerilerde bulunma nezaketi gösteren Doç. Dr. Ahmet Murat Özel hocama, Dr. Öğr. Üyesi Serhat Gültaş’a, ayrıca jürime katılma inceliğini göstererek söz konusu çalışmaya değerli katkılarda bulunan Prof. Dr. Vejdi Bilgin ve Doç. Dr. Nurullah Koltaş’a, dost Saadettin Acar’a borçlu olduğumu ifade etmek isterim.

Kutbeddin AKYÜZ

Bursa, 2022

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **ii**

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iii**

YEMİN METNİ ..... **iv**

ÖZET ..... **v**

ABSTRACT ..... **vi**

ÖN SÖZ ..... **vii**

İÇİNDEKİLER ..... **ix**

KISALTMALAR ..... **xii**

GİRİŞ **1**

1- Araştırmanın Konusu ve Önemi 1

2- Araştırmanın Yöntemi 2

3- Araştırmanın Kaynakları 2

4- Araştırmanın Kapsamı 5

5- Muhtevaya Dair 6

BİRİNCİ BÖLÜM

HÂRİS EL-MUHÂSİBÎ VE HAKÎM ET-TİRMİZÎ'YE GÖRE İNSANIN MANEVÎ BOYUTUNUN TEMEL ÖGELERİ VE FONKSİYONLARI

1.1. Muhâsibî'ye Göre Kalp 11

1.2. Hakîm et-Tirmizî'ye Göre Kalp 17

1.3. Muhâsibî ile Tirmizî'nin Kalp Anlayışlarının Karşılaştırılması 25

1.4. Muhâsibî'ye Göre Akıl 28

1.5. Tirmizî'ye Göre Akıl 32

1.5 Muhâsibî ve Tirmizî'nin Akıl Anlayışlarının Karşılaştırılması 36

1.6. Muhâsibî'ye Göre Nefs 40

1.7. Tirmizî'ye Göre Nefs 46

1.8. Muhâsibî ve Tirmizî'nin Nefs Anlayışlarının Karşılaştırılması 51

İKİNCİ BÖLÜM

MUHÂSİBÎ'YE VE TİRMİZÎ'YE GÖRE İLİM VE MARİFET

2.1. Muhâsibî'ye Göre İlim 56
2.2. Hakîm et-Tirmizî'ye göre İlim 63
2.3. Muhâsibî ve Tirmizî'nin İlim Anlayışlarının Karşılaştırılması 70
2.4. Muhâsibî'ye Göre Marifet 75
2.5. Hakîm et-Tirmizî'ye Göre Marifet 82
2.6. Muhâsibî ve Tirmizî'nin Marifet Anlayışlarının Karşılaştırılması 88

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HEM MUHÂSİBÎ HEM DE TİRMİZÎ'NİN DEĞERLENDİRMEYE TÂBİ TUTTUĞU DİĞER KAVRAMLAR

3.1. Muhâsibî'ye Göre Tevekkül 92
3.2. Tirmizî'ye Göre Tevekkül 94
3.3. Muhâsibî ve Tirmizî'nin Tevekkül Anlayışlarının Karşılaştırılması 96
3.4. Tirmizî'ye Göre Zühd 100
3.5. Muhâsibî ve Tirmizî'nin Zühd Anlayışlarının Karşılaştırılması 102
3.6. Muhâsibî'ye Göre Tevbe 104
3.7. Tirmizî'ye Göre Tevbe 106
3.8. Muhâsibî ve Tirmizî'nin Tevbe Anlayışlarının Karşılaştırılması 108
3.9. Muhâsibî'ye Göre Mahabbet 109
3.10. Tirmizî'ye Göre Mahabbet 112
3.11. Muhâsibî ve Tirmizî'nin Mahabbet Anlayışlarının Karşılaştırılması 115
3.12. Muhâsibî'ye Göre Mücâhede ve Riyâzet 117
3.13. Hakîm et-Tirmizî'ye Göre Mücâhede ve Riyâzet 120
3.14. Muhâsibî'ye Göre Uzlet ve Halvet 125
3.15. Hakîm et-Tirmizî'ye Göre Uzlet ve Halvet 127
3.16. Muhâsibî ve Tirmizî'nin Uzlet ve Halvet Anlayışlarının Karşılaştırılması. 132
3.17. Muhâsibî'ye Göre Zikir 137
3.18. Hakîm et-Tirmizî'ye Göre Zikir 140
3.19. Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî'nin Zikir Anlayışlarının Karşılaştırılması.. 143
3.20. Muhâsibî'ye Göre Üns ve Kurbet 145

3.21. Hakîm et-Tirmizî'ye Göre Üns ve Kurbet 148
3.22. Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî'nin Üns ve Kurbet Anlayışlarının Karşılaştırılması 152

SONUÇ 155

BİBLİYOGRAFYA 159

ÖZGEÇMİŞ 170

KISALTMALAR

a.mlf.	Adı geçen müellif/Aynı müellif
as	Aleyhi's-selam
AÜİFY	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
b.	İbn, bin
bk.	Bakınız
bs.	Baskı, basım
c.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	Editör
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
m.	Miladî
md.	Maddesi
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
no.	Numara
nşr.	Neşreden
öl.	Ölümü
S.	Sayı
s.	Sayfa
sav	Sallallahu aleyhi ve sellem
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss.	Sayfaları arası
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
ts.	Basım tarihi yok, tarihsiz
TTK	Türk Tarih Kurumu
vb.	Ve benzerleri

vd.	Ve diğerleri
vs.	Ve saire
y.y.	Basım yeri yok
Yay.	Yayınları, Yayıncılık, Yayınevi
Fak.	Fakültesi

GİRİŞ

1- Araştırmanın Konusu ve Önemi

Bu çalışma gerek hayat serüvenleri ve gerekse fikirleri itibariyle tasavvufî düşüncenin kendilerinden sonraki seyrini belirleyen iki mühim şahsiyetin tasavvufî görüşlerinin mukayesesine tahsis edilmiştir. Söz konusu şahsiyetler, tasavvufî düşüncenin sistematize edilmesi sürecinde ciddi katkıları bulunan ve bu yönleriyle bilhassa Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) gibi sûfî mütefekkirleri derinden etkileyen Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857) ve Hakîm et-Tirmizî'dir (öl. 320/932).

Sûfî düşüncenin gelişim döneminin hemen başında yaşamış olan ve birinin diğerinden ciddi düzeyde etkilendiği anlaşılan iki isim arasındaki irtibatın dayanaklarıyla birlikte doğru bir şekilde tespiti, ilgili asır içerisinde tasavvufî fikriyatta yaşanan değişim ve dönüşümlerin ortaya konulması açısından büyük önemi haizdir. İçinde yaşadıkları sosyo-kültürel ortamların farklılığına ve dönemsel önceliklerin başkalaşmasına rağmen ortak meseleler üzerinde fikir yürütüp bazen benzer sonuçlara ulaşan, bazen de birbirinden tamamen farklı neticeler ortaya koyan bu iki mühim ismin belli konulara dair kanaatlerinin şekillenmesi aşamasında etkili olan faktörlerin tespiti ise ayrıca önem arz etmektedir.

İlgili zaman diliminde çeşitli itikadî ve amelî mezhep mensupları arasında cereyan eden tartışmalar ve zaman zaman yaşanan çatışmalara rağmen biri Şâfiî diğeri Hanefî olan ve tasavvuf ortak paydasında buluşan bu iki büyük mütefekkirin mezhepler arası mücadelelerin yaşandığı bir çağda ve ortamda fikrî farklılıklardan olumlu yönde nasıl istifade edilebileceğine örneklik teşkil etmeleri ayrıca önemlidir. Buradan hareketle söz konusu zaman diliminde iki farklı amelî mezhebe mensup olan bu iki sûfînin mezhep mensubiyetlerinin tasavvufî düşüncelerine yansıyıp yansımadığı da ayrıca tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bu çalışmada başta yukarıda sözü edilen hususlar olmak üzere çeşitli problemli meseleler kavramsal düzeyde gerçekleştirilecek olan karşılaştırmalar sayesinde aydınlığa kavuşturulacaktır.

2- Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada klasik dönemin iki büyük sûfîsinin belli başlı tasavvufî meselelere dair görüşleri kavram bazlı karşılaştırmalar üzerinden değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu itibarla tasavvufî düşüncenin gelişim döneminin hemen başında tasavvuf muhitlerinde yaygın şekilde kullanılmaya başlanan temel tasavvufî kavramların Hâris b. Esed el-Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî tarafından ortaya konulan yorumlarının mukayesesi üzerinden ilgili dönemin tasavvuf anlayışının gelişim seyri izlenmeye çalışılacaktır. Buna binaen her iki mütefekkire ait kavram tahlillerinin karşılaştırması yapılmadan önce ilgili konuyla alakalı kendilerinin bireysel olarak dile getirdikleri görüşleri müstakil tarzda ele alınacak ve ardından da bunlar arasındaki benzerlikler ya da farklılıklar üzerinde durulacaktır. Konu bazında bütünlüğü korumak ve okuyucuya takip kolaylığı sağlamak amacıyla böylesi bir tercihte bulunulmuştur. Bu yöntemin kavram mukayesesine dayalı çalışmalarda ağırlıklı olarak benimsendiği ayrıca ifade edilmelidir.[1]

3- Araştırmanın Kaynakları

Bu çalışmanın temel kaynakları, Hâris b. Esed el-Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî'nin kaleminden çıkan eserlerdir. Her iki sûfî müellifin de eserlerinin büyük bölümünün bugüne ulaşmış olması, yapılacak kavram mukayeselerinin sağlam bir zeminde gerçekleştirilmesine imkân tanımaktadır. Bu kapsamda gerek Hâris el-Muhâsibî'nin gerekse Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerinin tamamı incelenmiş olmakla birlikte, alana özgü ağırlıkları sebebiyle bunlardan bazılarına diğerlerinden daha fazla müracaat edilmiştir. İlgili kavramların mukayesesi noktasında Muhâsibî'nin eserleri arasında en fazla müracaat edilen kaynak *er-Ri'âye li hukûkillâh*[2] olmuştur. Bunun yanı sıra "kalp", "akıl" ve "nefs" ile alakalı görüşleri incelenirken kendisinin şu eserlerinden istifade edilmiştir: *Risâletü'l-müsterşidîn,*[3] *el-Kasd ve'r-rücû' ilallâh,*[4] *el-Mesâ'il fî*

---

1 Örnek çalışmalar için bk. Seyfullah Efe, *Ömer Nesefî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); Hatice Çubukcu, *Ebû Tâlib el-Mekkî ve Ebû Hamid Muhammed el-Gazalî'de Muhabbet Anlayışı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

2 Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li hukûkillâh*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010).

3 Hâris el-Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Halep: Dârü's-Selâm, ts.).

4 Hâris el-Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-rucu' ilâllâh*, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986).

a'mâli'l-kulûbi ve'l-cevârih (el-Mesâ'il),[5] *Şerhu'l-ma'rife,*[6] *Âdâbü'n-nüfûs,*[7] *en-Nesâ'ih,*[8] *Bed'u men enâbe ilâllâh,*[9] *el-Halvetü ve't-tenakkul (el-Halve),*[10] *Mâ'iyyetü'l-'akl,*[11] *el-Vesâyâ,*[12] *el-Mekâsib*[13] ve *Fehmü's-salâh.*[14]

Hâris el-Muhâsibî'nin "ilim" ve "mârifet" konularına dair görüşleri ele alınırken ise şu eserlerinden istifade edilmiştir: *Risâletü'l-müsterşidîn, Kitâbü'l-'ilm,*[15] *Mâ'iyyetü'l-'akl, Fehmü'l-Kur'ân,*[16] *en-Nesâ'ih, Âdâbü'n-nüfûs, el-Halvetü ve't-tenakkul, el-Kasd ve'r-rücû' ilallâh, Bed'u men enâbe ilâllâh* ve *Şerhu'l-ma'rife.*

Muhâsibî'nin "Tevekkül", "zühd", "tevbe", "mahabbet", "halvet", "riyâzet", "zikir", "üns ve kurbet" kavramlarıyla alakalı görüşleri daha ziyade *Âdâbü'n-nüfûs, el-Kasd ve'r-rücû' ilallâh, el-Mekâsib, Risâletü'l-müsterşidîn, en-Nesâih, el-Mesâ'il fî'z-zühd* (*el-Mesâ'il fî a'mâli'l-kulûbi ve'l-cevârih* ile birlikte)*, Kitâbu'l-ahkâmi't-tevbe,*[17] *Bed'u men enâbe ilâllâh, Kitâbü't-Tevehhüm,*[18] *Şerhu'l-ma'rife, A'mâlü'l-kulûb* (*el-Mesâ'il*) isimli çalışmalarından faydalanılarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

İlgili kavramlar ekseninde Hakîm et-Tirmizî'nin görüşleri değerlendirilirken ağırlıklı olarak şu eserleri kullanılmıştır: *Edebu'n-nefs,*[19] *el-Ekyâs ve'l-müğterrîn,*[20] *el-*

---

5 Hâris el-Muhâsibî, *el-Mesâ'il fî a'mâli'l-kulûb ve'l-Cevârih*, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ (Mısır: y.y., 1969).

6 Hâris el-Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife ve bezlu'n-nasîha* (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1993).

7 Hâris el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1991).

8 Hâris el-Muhâsibî, *en-Nesâ'ih*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986).

9 Hâris el-Muhâsibî, *Bed'u men enâbe ilâllâh*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986).

10 Hâris el-Muhâsibî, "Kitâbü'l-Halve ve't-tenakkul ve derâcâti'l-'âbidîn", nşr. Abduh Halîfe el-Yesû'î, *Mecelletu'l-Meşrik* 48/2 (1954), 182-191; Hâris el-Muhâsibî, "Kitâbü'l-Halve ve't-tenakkul ve derâcâti'l-'âbidîn", nşr. Abduh Halîfe el-Yesû'î, *Mecelletu'l-Meşrik* 49/4 (1955), 451-490.

11 Hâris el-Muhâsibî, *Mâ'iyyetu'l-'akl*, nşr. Hüseyin Kuvvetli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971).

12 Hâris el-Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986).

13 Hâris el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1987).

14 Hâris el-Muhâsibî, *Fehmu's-Salâh*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986).

15 Hâris el-Muhâsibî, *Kitâbü'l-'İlm*, nşr. Muhammed Abid Mezâlî (Cezâir: ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1975).

16 Hâris el-Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, nşr. Hüseyin Kuvvetli (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1971).

17 Hâris el-Muhâsibî, *Kitâbü'l-Ahkâmi't-tevbe*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Kâhire: y.y., 1977).

18 Hâris el-Muhâsibî, *Kitâbü't-Tevehhüm*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: y.y., 1991).

19 Hakîm et-Tirmizî, *Edebu'n-nefs*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih (Kâhire: y.y., 1993).

20 Hakîm et-Tirmizî, *el-Ekyâs ve'l-müğterrîn*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih - Seyyid el-Cümeylî (Kâhire: el-Mektebetü's-Sakâfî, 1989).

Emsâl mine'l-Kitâbi ve's-Sunne,[21] *Beyânü'l-fark,*[22] *Gavru'l-umûr,*[23] *Cevâbu'l-mesâ'il,*[24] *Hatmu'l-evliyâ,*[25] *el-Mesâ'ilü'l-meknûne,*[26] *Riyâzetü'n-nefs,*[27] *Menâzilü'l-kurbe,*[28] *Ma'rifetü'l-esrâr,*[29] *el-Menhiyyât,*[30] *Âdâbü'l-mürîdîn*[31], *el-A'dâ-u ve'n-nefs,*[32] *Nevâdiru'l-usûl,*[33] *İlmü'l-evliyâ,*[34] *es-Salâtu ve mekâsiduhâ,*[35] *Beyânü'l-kesb,*[36] *Cevâbu kitâb mine'r-Rey,*[37] *Menâzilu'l-'ibâd mine'l-ibâde,*[38] *Nevâdiru'l-usûl, Tahsîlu nezâiri'l-Kur'ân,*[39] *Keyfiyyetü's-sülûk ilâ rabbi'l-âlemîn.*[40]

Her iki müellife ait eserler dışında gerek Doğu'da gerek Batı'da ve gerekse Türkiye'de doğrudan kendileriyle alakalı olarak kaleme alınmış olan çeşitli çalışmalardan da istifade edilmiştir. Hâris el-Muhâsibî'nin çeşitli meselelere dair fikirleri ile alakalı olarak müracaat edilen çalışmalar arasında Hüseyin Kuvvetli'nin Muhâsibî'ye ait olan iki metnin neşrinin başına yerleştirdiği giriş bölümünde verdiği bilgiler bilhassa önemli detaylar ihtiva etmektedir. Bunun yanı sıra Hüseyin Aydın'ın *Muhâsibî'nin Tasavvuf*

---

21 Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâbi ve's-Sünne,* thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kâhire: y.y., 1989).

22 Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007).

23 Hakîm et-Tirmizî, *Gavru'l-umûr*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih - Ahmed Abduh (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfe, 2002).

24 Hakîm et-Tirmizî, *Cevâbu mesâ'ili'lletî seelehu ehlu's-Serahs anhâ,* thk. Bernd Radtke (Beyrut: y.y., 1992).

25 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, thk. Osmân İsmâil Yahyâ (Beyrut: Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye, 1965).

26 Hakîm et-Tirmizî, *el-Mesâ'ilü'l meknûne*, thk. Muhammed İbrahim el-Cüyûşî (Mısır: Dârü't-Türâsi'l-Arabî, 1980).

27 Hakîm et-Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, nşr. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005).

28 Hakîm et-Tirmizî, *Menâzilü'l-kurbe*, nşr. Âsım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007).

29 Hakîm et-Tirmizî, *Ma'rifetü'l-esrâr*, thk. Muhammed İbrahim el-Cüyûşî (Mısır: Dâru'n-Nehdeti'l-Arabiyye, ts.).

30 Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü'l-Menhiyyât,* thk. Muhammed Osman el-Huşt (Kâhire: Mektebetü'l-Kur'ân, 1985).

31 Hakîm et-Tirmizî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, thk. Abdülfettah Abdullah Bereke (Kâhire: Matbaatü's-Saâde, ts.).

32 Hakîm et-Tirmizî, "el-A'dâ'u ve'n-nefs", *www.al-mostafa.com.*, 2020.

33 Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fî ma'rifeti ehâdisi'r-Rasûl*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992).

34 Hakîm et-Tirmizî, *İlmü'l-evliyâ*, nşr. Sâmî Nasr Lutf (Kâhire: Mektebetü'l-Hürriyeti'l-Hadîse, ts.).

35 Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtu ve mekâsiduhâ*, thk. Behîc el-Gazzavî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1986).

36 Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-kesb*, thk. Abdülfettah Abdullah Bereke (Kâhire: y.y., ts.).

37 Hakîm et-Tirmizî, *Cevâbu Kitâb mine'r-Rey*, thk. Bernd Radtke (Beyrut: y.y., 1992).

38 Hakîm et-Tirmizî, *Menâzilu'l-'ibâd mine'l-ibâde*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1990).

39 Hakîm et-Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kur'ân*, thk. Hüsnî Nasr Zeydân (Kâhire: y.y., 1969).

40 Hakîm et-Tirmizî, *Keyfiyetü's-sülûk ilâ rabbi'l-'âlemîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007).

Felsefesi[41] adlı çalışması meseleyi bir felsefe tarihçisinin gözünden değerlendirmesi yönüyle önem arz etmektedir. Abdülhalim Mahmud'un, *Üstâzü's-sâirîn Hâris b. Esed el-Muhâsibî* adlı çalışması ile Zafer Erginli'nin, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*[42] ile *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî* adlı çalışmaları sıklıkla müracaat edilen kaynaklar arasında yerlerini almıştır.[43]

Hakîm et-Tirmizî'nin düşünceleri ile alakalı olarak yararlanılan talî kaynaklar arasında, Abdülfettah Abdullah Bereke'nin *el-Hakîm et-Tirmizî ve nazariyyetühu fî'l-velâye* adlı çalışması,[44] Ahmed Abdurrahim es-Sâyih'in *es-Sülûk 'inde'l-Hakîm et-Tirmizî*[45] isimli kitabı, Vecîh Ahmed Abdullah'ın *el-Hakîm et-Tirmizî ve itticâhâtühü'z-zevkiyye*'si,[46] Abdülmuhsin el-Hüseynî'nin *el-Ma'rife 'inde'l-Hakîm et-Tirmizî*[47] adlı eseri ve Salih Çift'in *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı* isimli kitabı öncelikli olarak zikredilmesi gereken çalışmalardır.

Bunların dışında Annemarie Schimmel'in (öl. 2003) *İslam'ın Mistik Boyutları*[48] adlı klasikleşmiş eseri, Louis Massignon'un (öl. 1962) Hallac-ı Mansûr (öl. 309/922) ile alakalı çalışmaları, Josef Van Ess'in ilk dönem tasavvufuyla ilgili yayınları[49] ve Sara Sviri'nin özellikle Hakîm et-Tirmizî hakkındaki incelemeleri[50] zaman zaman istifade edilen metinler olmuştur.

4- Araştırmanın Kapsamı

İnsan, yapısı itibarıyla karmaşık ve çok yönlü bir varlıktır. Bu karmaşıklığı ve çok yönlülüğü sayesinde bilim, sanat ve teknoloji alanlarında muhteşem başarılara imza attığı gibi çözümü imkânsız gözüken nice problemin üstesinden de gelebilmiştir. İnsanoğlu bu başarısını Allah'ın kendisine bahşettiği akıl nimeti sayesinde gerçekleştirmiştir. İnsana akıl yanında lutfedilen bir başka terakki vasıtası ise kalptir. Nitekim hemen bütün dinlerin

---

41 Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi* (Ankara: Pars Matbaacılık, 1976).

42 Zafer Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı* (Rize: Karadeniz Yayınları, 2008).

43 Zafer Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî* (Rize: Karadeniz Yayınları, 2008).

44 Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008).

45 Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, *es-Sülûk 'inde'l-Hakîm et-Tirmizî* (Kâhire: y.y., 1988).

46 Vecîh Ahmed Abdullah, *el-Hakîm et-Tirmizî ve itticâhâtühü'z-zevkiyye* (İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rife, 1989).

47 Abdülmühsin el-Hüseynî, *el-Ma'rife 'inde'l-Hakîm et-Tirmizî* (Kâhire: Dâru'l-Kâtib, ts.).

48 Annemarie Schimmel, *İslâm'ın mistik boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001).

49 Josef Van Ess, *Die Gedankenwelt des Hârit al-Muhasibî* (Bonn, 1961).

50 Mesela bk. Sara Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm et-Tirmizî", çev. Salih Çift, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 445-468; Sara Sviri, *Perspectives On Early Islamic Mysticism* (New York: Routledge, 2020).

inanç esasları ve bunların pratikteki yansımaları "kalp" merkezli bir anlayışla şekillenmiştir. Çeşitli dinî gelenekler içerisinde oluşan mistik yapılanmaların bu realiteden hareket ettikleri ise bir başka gerçektir. İslâm'da ise tasavvuf ve bu anlayışın temsilcileri olan sûfîler kalp odaklı bir din yorumunun temsilcileri olarak ortaya çıkmışlardır.

Tasavvufî düşüncenin sistemleşmeye başladığı III./IX. yüzyıl, ortaya koydukları ürünlerle daha sonraki sûfî düşüncenin seyrini ciddi düzeyde belirlemiş olan mühim şahsiyetlerin varlığına tanıklık etmiştir. Bunun en önemli kanıtı Hücvîrî'nin (öl. 465/1072) *Keşfü'l-mahcûb*'da tanıttığı ilk tasavvufî oluşumların kendilerine nispet edildiği şahsiyetlerin büyük çoğunluğunun III./IX. asırda yaşamış olmasıdır.[51] Bu isimler arasında zikredilen Hâris b. Esed el-Muhâsibî ile kendisinden farklı bir zaman diliminde ve farklı bir coğrafyada yaşamış olan Hakîm et-Tirmizî tarafından ortaya konulmuş olan çeşitli tasavvufî yorumlar arasındaki irtibat bilhassa dikkate değerdir. Biri söz konusu asrın ilk yarısında diğeri ise ikinci yarısında eserlerini kaleme almış olan bu iki şahsiyete ait fikirlerin karşılaştırmalı olarak okunması dönemin doğru bir şekilde anlaşılması ve tasviri açısından ehemmiyet arz etmektedir. Bu çalışma böylesi bir düşünce üzerine bina edilmiştir.

Bu çalışmada Hâris el-Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî'nin hayatları, eserleri, yaşadıkları dönem ve coğrafyanın tarihî, siyasî, dinî, ilmî ve tasavvufî durumu, eserlerinin üslup ve dil özellikleri gibi konulara değinilmeyecektir. Kendilerinin söz konusu yönleriyle alakalı yeterli çalışma mevcut olduğundan ve de çalışmanın asıl amacıyla örtüşmediğinden bu konular kapsam dışında tutulmuştur. Genel durum böyle olmakla birlikte yeri geldiğinde yukarıda ifade edilen hususlara yüzeysel bir şekilde değinilmekten de geri durulmayacaktır.

5- Muhtevaya Dair

Bütün büyük düşünürler içinde bulundukları kültürde kendi yetkinliklerini kazandıktan sonra o kültürü meydana getiren değerlerle öncelikle hesaplaşır ve eleştirel bir yaklaşımla onları analiz eder, sonra da onun zayıf noktalarından hareket ederek kendi fikrî kişiliklerini ortaya koyarlar. İnsanların ortaya koyduğu eserler genellikle bu eseri ortaya koyanın tabiî ve sosyal, yani kültürel çevresi ile kendi fizyolojik-psikolojik

[51] Ebü'l-Hasan Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Beyrut: Dâru'n-Nehdeti'l-'Arabiyye, 1980), 403-493.

şartlarının bir fonksiyonu olarak zuhûr eder.[52] Muhâsibî ve Tirmizî de İslâm kültürünün en güçlü mütefekkirlere sahip olduğu, bu mütefekkirlerin İslâm kültüründe ortaya çıkan tüm problemlerle yakından ilgilendikleri ve ilimlerin tedvin edildiği bir çağda yaşamış, yetkinliklerini kazanmış, tenkitlerini yapmış ve gerekli tepkilerini göstererek fikrî anlamda kendi kişiliklerini inşa etmişlerdir. Örneğin es-Sübkî (öl. 771/1370) *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye* adlı eserinde Muhâsibî'yi zikrederken, onun fıkıh, tasavvuf, hadîs ve kelâm gibi ilimlerde müslümanların imamı olduğunu ve bu disiplinlerin her birinde müstakil eserler ortaya koyma suretiyle Şafiî fıkıhçıları arasında temayüz ettiğini belirtir.[53] Bu hükümlerin aynılarını Tirmizî hakkında da dile getirmek imkân dahilindedir.

Muhâsibî ve Tirmizî'nin eserlerinde hemen her dinî disipline ait problemlerin kendilerine özgü çözümleriyle karşılaşmak mümkündür. Dahası onların her ikisi de birçok ilim dalında müstakil eser ortaya koymuşlardır. Örneğin Muhâsibi'nin *er-Ri'âye li hukukillâh* adlı eseri tamamıyla tasavvufî ve ahlakî muhtevaya sahipken, *Fehmu's-salât*'ı namazın anlamı, âdâbı, şartları, abdest ve kaideleri gibi meseleleri fıkhî ve ahlakî açıdan inceler. Kendisinin *Fehmü'l-Kur'ân'ı* ise tefsir, kıraat, kelâm vb. konulara tahsis edilmiştir. *Mâ'iyyetü'l-'akl* adlı eserinde ise o, akıl mevzusunu hemen bütün yönleriyle ve felsefî bir derinlikle ele alır.[54] Hakîm et-Tirmizî'nin *Hatmü'l-evliyâ* ve *Riyâzetü'n-nefs* gibi eserleri ise tasavvufun en derin ve tartışmalı meselelerine odaklanırken, *es-Salât ve makâsıduhâ* başlıklı risâlesi namazın hem fıkhî hem de derûni boyutunu, *Nevâdiru'l-usûl*'ü hadis ilmini, *er-Red ale'l-mu'attıla* ve *er-Red ale'r-Râfizâ* adlı eserleri kelâm ile alakalı meseleleri, *Tahsîlu nazâiri'l-Kur'ân*'ı tefsir ilmini konu edinir. Onun *el-Mesâ'ilu'l-meknûne* adlı eserinde tefsîr, hadîs, tasavvuf, fıkıh ve kelâm ile alakalı meselelerin tamamı bir arada işlenir.[55]

Durum böyle olmakla birlikte gerek Muhâsibî'nin gerekse Tirmizî'nin esasen birer sûfî olduklarını hiçbir zaman akıldan çıkarmamak gerekir. Zira hemen bütün dinî disiplinlerle ilgilenmiş olmalarına ve eserlerinde bunlarla alakalı düşüncelere yer vermelerine rağmen eserlerinin ana temasını tasavvuf oluşturur. Örneğin Muhâsibî'nin *Fehmü's-salât*'ında her ne kadar fıkhî meselelere yer veriliyorsa da aslında onun amacı

---

52 Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956), 7.

53 Tâceddîn es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. Faysal İsâ (Kâhire: Dâru İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1964), 2/275.

54 Muhâsibî'nin eserleri ile alakalı detaylı bilgi için bk. Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*; a.mlf., *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı* (Rize: Karadeniz Yayınları, 2008).

55 Tirmizî'nin eserleri ile alakalı detaylı bilgi için bk. Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*.

namazı tasavvufî bir bakış açısıyla izah etmeye çalışmaktır. Yine Tirmizî *Nevâdiru'l-usûl* adlı eserinde her ne kadar 291 hadisi naklediyorsa da burada onun temel gayesi bir hadis âlimi olarak hadis rivayetinde bulunmak değil, bilgi vermeyi hedeflediği konularda hadislerin kaynaklığına müracaat etmek ve söz konusu hadisleri tasavvufî bakışla şerh etmektir.[56]

Hâris el-Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî eserlerinde hemen her ilim dalıyla alakalı problemlere ve bunlara yönelik çözüm önerilerine yer vermiş olmaları bir açıdan olumlu çağrışımlar yapsa da bu durum zaman zaman muhtelif türden sıkıntıların ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Zira çok yönlü yetkinlikleri ve aslî sûfî kimlikleri meseleleri ele alış tarzlarını da belirlediğinden, ilgili alanların uzmanları onların ulaştıkları neticelere olması gerektiği şekliyle nüfuz etmekte zorlanmaktaydılar. Bu da onların kimi zaman ciddi tartışmaların içerisine çekilmelerine yol açmıştır. Problemi doğru bir tarzda teşhis eden Hüseyin Aydın (öl. 2021), Hâris el-Muhâsibî'nin eserleri için "çağını aşan eserler" nitelemesinde bulunur ve bunun ardından çağdaşlarının kendisini anlayamadıklarını söyler. Aydın'a göre insan psikolojisi anlamakta zorlandığı olguları anlaşılamaz olarak bırakmayıp bunlarda tehlikeli anlamlar vehmeder, objektif bir delil gösterememesine rağmen bu vehmedilmiş tehlikeyi salt bir tehlike olarak belirler.[57] Dolayısıyla Muhâsibî'nin "halku'l-Kur'ân" mevzusunda Ehl-i hadis ile ters düşmesi ve bunun neticesinde birçok ezaya katlanmak mecburiyetinde kalması; Tirmizî'nin ise velâyet ve mahabbet nazariyesi sebebiyle zamanın siyâsî otoritesi tarafından sigaya çekilip uzun yıllar sürecek olan bir sürgüne gönderilmesinin arka planında Hüseyin Aydın'ın veciz bir üslupla dile getirdiği bu yaklaşımın etkili olduğu söylenebilir.

Hâris el-Muhâsibî'nin Hakîm et-Tirmizî'ye fikir planındaki etkisi bariz olmakla birlikte, Tirmizî'nin eserlerinde Muhâsibî'nin adı zikredilmez. Nitekim Tirmizî üslubu gereği birkaç sınırlı örnek dışında hiçkimsenin ismini eserlerinde zikretmez. Bununla birlikte, başta eserlerinden bazılarına uygun gördüğü isimler olmak üzere, Tirmizî'nin Muhâsibî'nin izinden gittiğine delâlet eden çok sayıda emâre mevcuttur. Örneğin Muhâsibî ile Tirmizî'nin şu eserleri arasında hem isim hem muhteva benzerliği bulunmaktadır: Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, Tirmizî, *Edebü'n-nefs*; Muhâsibî, *Mu'âtebetü'n-nefs*, Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*; Muhâsibî, *Fehmü's-sala*, Tirmizî, *es-Salâtu ve mekâsiduhâ*; Muhâsibî, *Şerhü'l-ma'rife*, Tirmizî, *Ma'rifetü'l-esrâr*; Muhâsibî,

56 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 138-139.

57 Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 15-16.

Mâ'iyetü'l-'akl, Tirmizî, *el-'akl ve'l-hevâ*; Muhâsibî, *Kitâbü'l-'ilm*, Tirmizî, *İlmü'l-evliyâ* vd.

Öte yandan Muhâsibî ve Tirmizî kalp, ruh, nefs ve akıl konularına, bunların birbirinden farklı yönlerine, müridlerin âdâb ve ahlâkına, tasavvufî makâm ve hâllerin açıklanmasına, dua ve zikirlere, ibadetlerin fıkhî yönüyle birlikte manevî ve tasavvufî manalarına, Kitap ve Sünnet ile mukayyed olan tasavvuf anlayışına, bunlarla uyum içerisinde olmayan sapkın tasavvuf zümrelerinin eksiklik ve yanlışlarına yer veren eserler kaleme almışlardır. Sûfîler tarafından benimsenen tasavvufî hayat büyük ölçüde onların ve onlar gibi sûfîlerin eserlerinin çizdiği çerçevede gelişmiştir. Örneğin Muhâsibî'nin *er-Ri'âye li-hukûkillâh*'ı ve Tirmizî'nin *Hatmü'l-evliyâ*'sı bu alana katkı sağlayan başat eserler arasındadır.

BİRİNCİ BÖLÜM
HÂRİS EL-MUHÂSİBÎ VE HAKÎM ET-TİRMİZÎ'YE GÖRE İNSANIN MANEVÎ BOYUTUNUN TEMEL ÖGELERİ VE FONKSİYONLARI

Hâris el-Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî insanın manevî boyutunu oluşturan temel ögelerle alakalı olarak kendi dönemlerine kadar sûfîler tarafından pek değinilmeyen hususlara odaklanırlar. Bu doğrultuda onlar insanda bir taraftan meleklerde bulunan akıl melekesinin, diğer yandan ise hayvanlarda da mevcut olan şehvet duygusunun mevcut oluşu gerçeğinden yola çıkarlar. Birbirine zıt olan iki tabiatın buluştuğu yerde insan adı verilen varlığın vücut bulduğunu söylemek suretiyle[58] onlar insanın manevî boyutunun diğer varlıklardan temel farkını ortaya koymaya çalışırlar.

Hakîm et-Tirmizî'nin insanın manevî yönüyle alakalı yapmış olduğu açıklamaları onun adeta Muhâsibî tarafından ortaya konan fikirlerin bir tür şârihi ve geliştiricisi olduğuna işaret eder. Tirmizî'nin *Büdüvvü'ş-şe'n* adlı eserinin ilk paragrafında belirttiği üzere o, bir hac seyahati esnasında Irak'a gitmiş ve orada bir süre kalarak ilim tahsil etmiştir. Tirmizî'nin Muhâsibî'nin yaşadığı ve vefat ettiği bölgede bir müddet ilim tahsili için kalması onun Muhâsibî'nin fikirlerine ve eserlerine bu süre içerisinde muttali olduğu düşüncesini uyandırmaktadır. Dolayısıyla onun hem bu konuda hem de diğer konularda Muhâsibî'nin çizgisini takip edip onun fikirlerine yeni bir bakış açısı ve yorum kazandırması tabiidir. Bununla birlikte Tirmizî'nin, özellikle kalbi "sadr", "fuâd", "lübb" vs. boyutlara ayırma mevzusunda orijinal tespitlerinin olduğu bu bölümde görülme imkânı olacaktır.

Muhâsibî ve Tirmizî'nin yaşadığı dönemde insanların o günün şartları çerçevesinde dünyaya meylettikleri hakikatine bakılırsa, onların böyle bir ortamda "mahiyeti itibariyle insan nasıl bir varlıktır?" "Allah tarafından varlık âleminde insana yüklenen misyon tam olarak nedir?" gibi sorulara cevap aramaları, insan-Allah ilişkisini açıklamanın yanında insanların o günkü dünyevileşme yönündeki tutumlarına da bir tepki mahiyetindedir. Onlar bu sorunun cevabını ilk başta âyet, hadîs ve bunlara yönelik olan ilmî çalışmalarda, daha sonra ise kelâm ilmiyle iştigal eden mütekellimlerin tespitlerinde sentezci bir yaklaşımla aramışlardır.

---

58 Muhâsibî, *Mâ'iyyetu'l-'akl*, 206-207; Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 251; Tirmizî, *el-Ekyâs*, 87-90.

Onların düşüncesinin ana konusu insan-Allah ilişkisidir. Değinmiş oldukları her konuya onun için değinmiş ve insanın yapısal özelliklerini dikkatlere arz ederek düşünen ve tefekkür eden bir insan olarak yaşamlarının taat ve ibadet üzere kâim olması gerektiği hususunu aydınlatmaya çalışmışlardır. Bu sebeple bu bölümde, söz konusu sûfîlerin insan tabiatı üzerinde açıklamalarda bulunurken, ele aldıkları latîfe[59] ve kavramlar; "kalp", "akıl" ve "nefs", olmak üzere üç başlık altında işlenip bu latîfelerin hangi doğrultuda izah edilip değerlendirildikleri görülmeye çalışılacaktır. Akabinde ise Muhâsibî ile Tirmizî'nin fikirleri arasında bir karşılaştırmada bulunup düşüncelerinin ortaya çıkmasını sağlayan sâiklerin neler olduğu tespit edilmeye gayret edilecektir. İnsanın manevî cephesini oluşturan latîfelerden biri olarak kabul edilen "ruh" mevzusuna ise söz konusu bölümde değinme gereği duyulmamıştır. Zira ruh kavramı her ne kadar Muhâsibî ve Tirmizî'de ilkesel olarak var ise de salt ruhtan söz ettikleri vaki değildir. Muhtemelen bunun sebebi Kur'ân'da ruhun bilgisinin elde edilemeyeceğinin belirtilmiş olmasıdır.[60] Kitap ve Sünnet'te mahiyeti hakkında bilgi verilmemiş olan ruh mevzusuna girmekten imtina ettikleri anlaşılan bu sûfîlerin, konu üzerinde tartışma ve ihtilaf yaratacak bir söz söylemedikleri görülür. Bu manada yaşadıkları dönem itibarıyla İslâm düşüncesinin genel yapısına bakıldığında, Sünnî çerçevede kalındığı müddetçe ruhun ne olduğu üzerinde durulmadığı net bir şekilde müşahede edilebilir.[61] Durum böyle olmakla beraber, salt ruh üzerinde durmamakla birlikte Muhâsibî ve Tirmizî'nin eserlerinde beden-ruh ayrılığına işaret ettiklerine de şahit olunur.[62]

1.1. Muhâsibî'ye Göre Kalp

Muhâsibî muhtelif eserlerinde kalp ve kalp ile alakalı hususlar üzerinde sıklıkla durur. Onun bu tutumu, kalbin tasavvufî düşüncenin merkezinde yer alan ana unsurlardan biri olması sebebiyledir. Yaşamış olduğu dönemde kalp ve kalbin çeşitli boyutlarıyla alakalı eserlerin henüz telif edilmemiş olması doğal olarak kendisinin ilgili görüşlerini ekseriyetle âyet ve hadîsler üzerinden şekillendirmesine yol açmıştır. Muhâsibî kalbi olumlu ve olumsuz duygular, ahlâkî erdemler ve marifetin kaynağı[63] olarak değerlendirir.

---

59 İnsandaki ilâhî cevhere işaret eden tasavvuf terimi.
60 Bk. İsrâ, 17/85.
61 Bk. Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).
62 Hâris el-Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Halep: Dâru's-Selâm, ts.), 110; Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 33.
63 Muhâsibî, *el-Kasd*, 277.

Bunun yanında o, kalbi aklın mekânı olarak tasvir eder.[64] Bu itibarla Muhâsibî birçok âyette geçen düşünen (ya'kilûn), anlayan (ya'lemûn), ibret alan (müddekir), inanan ve şüphe eden (mümterîn) gibi kavramların ve değerlerin merkezinin kalp olduğunu savunur.[65]

Muhâsibî'ye göre kalp genel bir anlam ifade etmekle beraber, kişiden kişiye farklılık gösteren bir yapıya da sahiptir. O bu noktada avâmın ve havâssın kalpleri şeklinde ikili bir kategorizasyona gider.[66] Muhâsibî insanın bâtınî boyutuyla alakalı düşüncelerini beyan ederken kalp kavramını sıklıkla kullanmakla birlikte başka kavramlara da yer verir. Bunlar "sadr", "sırr", "zamîr" ve "fuâd" şeklindedir.[67] Bunlar arasında "sadr"ı insanın iç dünyasının tamamını ifade edecek bir kavram olarak kullanır.[68] Muhâsibî imânî anlamdaki tasdikin oluşum sürecinden bahsederken sadr kavramına müracaat eder ve "tasdikin kalbe ulaşması sadrın Allah tarafından açılması" hususuna vurgu yaparak sadrın önemini ortaya koymaya çalışır.[69] Ona göre sadr aynı zamada şeytan kaynaklı vesvese ve kötü duyguların mahalli olarak da işlev görür.[70] Bu durumla bağlantılı olarak çeşitli menfî duygular ya da yaşantılar neticesinde insanın iç âleminde meydana gelen sıkıntıların yerinin de sadr olduğunu söyler.[71] Aynı zamanda ona göre celâl ve heybet vasıflarının tecelli ettiği ana saha da sadrdır.[72] Celâl ve heybet her ne kadar müsbet vasıflar ise de sadrda oluşan kötü duyguların izalesi için gerekli görüldüğünden Muhâsibî bunları sadrla ilişkilendirir.

Muhâsibî'nin bazen kalbe yakın anlamda kullandığı ve kulun içinde saklı tuttuğu niyetin mahalli olarak nitelendirdiği kavramlardan biri de "sırr"dır. Muhâsibî'nin niyetin insanın sırrında gerçekleştiğini ifade ederken kalbi kast ettiği anlaşılmaktadır.[73] Onun bu yaklaşımının sebebi niyetin sırrî yani gizli oluşundan dolayıdır. Bununla beraber o, itikad ile alakalı hususlardan söz ederken bunların mahalli olarak da sırra işaret eder.[74] Onun bu

64 Muhâsibî, *el-Kasd*, 251.
65 Muhâsibî, *el-Kasd*, 279-289.
66 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 73; Muhâsibî, *el-Mesâ'il*, 108, 145.
67 Muhâsibî'nin kalbin yerine kullandığı bu kavramlar sırasıyla zikredilip ele alınacak ve her biri ile alakalı ibarelerde kaynaklara işaret edilecektir.
68 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 36.
69 Bu konudaki görüşü bazı âyetler çerçevesinde teşekkül etmiştir. Bk. En'âm, 6/125; İnşirâh, 94/1.
70 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 289.
71 Muhâsibî, *en-Nesâ'ih*, 63.
72 Muhâsibî, *Bed'u men enâbe ilâllâh*, 346.
73 Muhâsibî, *en-Nesâih*, 125-126; Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 114; Muhâsibî, *el-Kasd*, 292.
74 Muhâsibî, *en-Nesâ'ih*, 64.

doğrultuda hareket etmesinin sırr ile itikad arasında dilsel/lügavî açıdan kurulan irtibatın etkili olduğu söylenebilir.[75] Muhâsibî'nin terminolojisinde "sırr" kavramı ile yakın anlamlarda kullanılan "bâtın" ve "zamîr" kavramları ile bunların zıttı anlamlar ifade eden "zâhir" ve "cevârih" sözcükleri önemli bir yer işgal eder. Bunlar arasında "azalar" anlamında kullanılan "cevârih" kelimesi, ikinci asrın ikinci yarısından itibaren müfessirler tarafından, dinî açıdan birtakım müeyyideleri olan ameller anlamına gelen "kesb" sözcüğüyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır.[76] Buradan hareketle Muhâsibî'nin cevârih sözcüğünü mutlak manada azalar değil "sırr"dan azalara yansıyan ameller olarak analamlandırdığı söylenebilir.[77]

"Zamîr", Muhâsibî'nin insanın manevî boyutunun en derin ve en gizli alanını ifade etmek için kullandığı kavramdır.[78] İlgili kavramı farklı bağlamlarda kullanmakla birlikte kalbin belli bir boyutunu ifade edecek tarzda anlamlandırması ile alakalı olarak Muhâsibî yaşadığı dönemdeki durumu öne çıkaran bir örnek verir. Buna göre kendi zamanında yaşayan insanların hâlleri ve zamîrleri (yani kalpleri) seleflerininki gibi değildir. Bu durum Muhâsibî'nin şikayetine konu olur.[79]

Muhâsibî'nin kalp anlamında kullandığı kavramlardan bir diğeri ise "fuâd"dır. Bu kavram Allah'ın kulun kalbine ilkâ ettiği azamet, haşyet ve heybet neticesinde kalpte meydana gelen ilahî iştiyâkın asıl mahalli şeklinde tarif edilir.[80] Yukarıda ifade edildiği üzere Muhâsibî esasen haşyet ve heybetin yeri olarak *sadr*ı işaret etmiş olmakla birlikte burada haşyet ve heybetin mekânı olarak fuâdı göstermesi ona göre Allah'a yönelik iştiyak için bunların gerekli oluşlarından dolayıdır. Dolayısıyla o haşyet ve heybetin birbirinden farklı tecellilerinin bulunduğunu ve bunlardan her birinin yerinin diğerinden farklı olduğunu ifade etmeye çalışır.

---

75 Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, "srr" ve "akd" md.

76 Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, nşr. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Samirrâî (Beyrut, 1988), 3/77-78; Ebû Bekr Muhammed b. Hasan İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüga,* thk. Remzî Münîr Balebekî (Beyrut: Dâru'l-'ilim, 1987), 1/437; Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed es-Sadık el-Ubeydî (Beyrut: y.y., 1996), 233-234; Seyyid Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *İthâfü's-sâdâti'l-müttakîn bi-şerhi İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut, 1989), 4/336-338.

77 Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, 126-127.

78 Muhâsibî, *en-Nesâ'ih,* 64-66.

79 Muhâsibî der ki: "Şâyet selef-i sâlihinden biri kabrinden kalksa ve âlimlerimizin içerisinde bulunduğu duruma şahit olsa, onlardan yüz çevirip onlarla asla konuşmaz. Diğer insanlar hakkında ise "bunlar herhalde âhiret gününe inanmıyorlar" der." Muhâsibî, *en-Nesâih,* 66.

80 Muhâsibî, *Bed'u men enâbe ilâllâh,* 346.

Muhâsibî yukarıda tanımları ve fonksiyonları hakkında bilgi verilen kavramların tamamıyla genelde kalbi kast etmekle beraber bunların her birinin kalbin farklı boyutları olduğu şeklinde bir ifade kullanmaz. Bir başka ifadeyle o, kalpte oluşan farklı nitelikteki duygu ve düşüncelerin kalbin belli düzeyleri ile irtibatını sistematik bir tarzda izâh teşebbüsünde bulunmaz. Bununla birlikte Muhâsibî'nin ortaya koyduğu yorumlardan hareket edildiğinde esasen kastının bu olduğu söylenebilir.

Muhasibî'nin kalple ilgili yapmış olduğu açıklamalar her ne kadar İslâm âlimlerinin genel kabullerine uygun ise de bunlar aynı zamanda aynı çizgiyi benimsediği geleneğin yaklaşımlarından belli düzeyde farklılaştığına da işaret eder. Nitekim o Ahmed b. Âsım el- Antâkî (öl. 239/853) gibi kalbi duyularla bir sayan düşünürlerden farklı olarak[81] kalbin, bir duyu organı değil duyular vasıtasıyla elde edilen bilgilerin kendisi sayesinde idrak edildiği bir meleke olduğunu söyler.[82] Bu noktada Muhâsibî kalp için şöyle bir benzetme yapar:

> "Kalp altı kapısı bulunan bir ev mesabesindedir. Bu kapıların herhangi birinden, zararına olacak bir şeyin girmesinden kendini muhafaza et ki, bu ev aleyhinde olacak şekilde harap olmasın. Bahsedilen kalp evinin kapıları şunlardır: İki göz, dil, kulak, basar, iki el ve iki ayaktır. Bu kapılardan biri ilimsiz olarak açıldığı vakit muhakkak ki ev zarara uğrar."[83]

Muhâsibî kalbin iyi ya da kötü olarak nitelenen her türlü duygunun kaynağı, dış âlemden gelen etkilerin muhatabı olan temel bir latîfe ve söz konusu etkiler sebebiyle vücuda gelen eylemlerin belirleyicisi konumunda olan bir güç olduğunu düşünür.[84] Muhâsibî'nin bu yaklaşımından hareketle onun insandaki yükümlülüğün nefse değil, kalbe atfettiği söylenebilir.[85]

Muhâsibî'ye göre kulluğun şuuruna kalp ile varılır. Bundan dolayı azaları kalp tarafından yönetildiği takdirde insanın ortaya koyacağı davranışlar "ahlâkî" olarak nitelendirilebilir. Buradan hareketle o, kalbin safiyetinin muhafazasına önem verilmesi

---

81 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 294.

82 Muhâsibî, *er-Ri'âye,* 494.

83 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 115-116.

84 Muhâsibî, "el-Halve", 1955, 451-490; a.mlf., *Fehmü's-salâh*, 39, 42-43, 52, 54, 66.

85 Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, 128-129.

gerektiği hususunda ısrarcıdır.[86] Zira Muhâsibî'nin düşünce sisteminde kalp bilen, duyumsayan ve gayb âlemi ile irtibatını sağlayan yegâne latifedir.[87]

Kişinin bedensel eylemlerinin, kalbin azaları yönlendirmesi neticesinde ortaya çıktığı düşüncesinden hareketle Muhâsibî öncelikle kalbin manevî kirlerden arındırılması gerektiği hususuna vurgu yapar.[88] Zira Allah'a vuslat yolunda önemli bir fonksiyon icra eden kalbin Allah dışındaki her şeyden arındırılması, Allah'ın zikriyle mamûr hâle getirilmesi gerekir.[89]

Muhâsibî'nin kalple alakalı yaptığı tarifler incelendiğinde, insanın vücudunda çam kozalağı şeklindeki bir et parçasından ibaret olan bedensel kalbin mi yoksa ruhânî bir latîfe olarak kendisinden söz edilen, manevî duyarlılığın merkezi olan kalpten mi söz ettiği kendisi tarafından ayrıca belirtilmediği görülür.[90] Bununla birlikte, kalbin beden gibi kulluk mevzusunda sorumlu tutulduğunu ifade etmesinden yola çıkıldığında onun bâtınî anlamdaki kalbi kast ettiği söylenebilir.

Hâris el-Muhâsibî beden ile kalp arasındaki ilişkiyi sebep-sonuç bağlamında değerlendirir. Buna binaen o, kalpte şekillenen hususları sebep, bedensel eylemleri ise bunların sonuçları olarak nitelendirir.[91] Dolayısıyla ona göre kalpte cereyan edecek olan belli bir düzeydeki bozulmanın aynı oranda bedenin azalarına yansıyacağını belirttiği gibi kalpte oluşan güzel duyguların da bedende karşılıklarını bulacağını düşünür. [92] Şu hâlde Muhâsibî açısından asıl değer atfedilmesi gereken sonuçların ortaya çıktığı beden değil sebeplerin vücut bulduğu kalptir.[93] Bu doğrultudaki kanaati onun insanlar arasında bir mukayese yapılması söz konusu olduğunda esas alınması gereken kriterin kalbin durumu olduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre kalbin arzulanan düzeydeki selametinin mahabbetin ortaya çıkış süreciyle de ilgisi söz konusudur. Mahabbetin derecesi

---

86 Muhâsibî, *el-Mesâil*, 127.

87 Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 49.

88 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 115-116.

89 Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 61.

90 Gazzâlî *İhyâ*'da kalp mevzusunu işlerken, kalbin bu iki farklı şeklinden detaylı bir şekilde bahsetmektedir. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, kalp bölümü. Ayrıca bk. Necip Taylan, *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri* (İstanbul: İFAV, 1994), 104.

91 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 92.

92 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 110.

93 Kalbî ve bedenî ameller arasındaki ayırımın mutasavvıflardan önce Mûtezile ulemasında da kullanıldığı görülmüştür. Bu durum Muhâsibî'nin onlardan istifade ettiğini göstermekle beraber, onun bunu ahlâkî öğretiler açısından farklı bir noktaya taşıdığı da muhakkaktır. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammd Abdülkadir el-Fâdılî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008), 44; Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, 137-138.

nispetinde sâlih amellerin tezahür edeceği kanaatinde olan Muhâsibî, [94] kalp ile ibadetler arasında ilişki kurduğu gibi ibadet ile mahabbet arasında da bir irtibat tesis etmeye çalışır.

Muhâsibî'nin düşüncesine göre hâricî unsurlar kalbi etkilediği gibi dâhili unsurlar da kalbe ulaşıp bedensel davranışların biçimlenmesi sürecine tesir eder. Diğer taraftan kalbin azalara etkisi ahlakî açıdan olumlu ya da olumsuz davranışların ortaya çıkmasına sebep olur. Nitekim kendisi tarafından manevî probemler olarak nitelendirilen haset, kibir, şehvet gibi hususlar yanında iman, mahabbet vb. meziyetlerin de kalbe ait olduğu kesindir. Bunlar kalpte bir tutum ve niyet hâline geldikten sonra dış organlar vasıtasıyla hâricî âlemde varlık bulurlar.[95] Bu hususu Muhâsibî şöyle ifade eder:

> "Allah organların tavassutu olmaksızın da kalbe birtakım vazifeler yüklemiştir. Bunlar üç şeydir: Birincisi imana sarılıp, küfürden sakınmak. İkincisi Sünneti benimseyip bid'atten kaçınmak. Üçüncüsü ise Allah'ın ibadetine sarılıp hoş görmediği şeylere devam etmekten uzak kalmaktır."[96]

Şu halde Muhâsibî'ye göre kalp, temel iman esaslarını benimseyip küfürden, bid'atten ve Allah'ın kerîh gördüğü şeylerden imtina ederse, bedensel eylemler de bu doğrultuda şekillenir. Bu durumda ayrıca insanın iç âleminde ansızın ortaya çıkabilen "hatarât" olarak nitelendirilen düşüncelerin de kontrol altına alınması mümkün olur.[97]

Muhâsibî kalbe gelen bilgiyi hangi kanaldan geldiğine bakmaksızın, genelde "hatre/hatarât"[98] olarak isimlendirir. Her şeyden önce kalbe gelen "hatarâta" karşı temkinli olunup bu konuda nefsin muhasebe altında tutulmasını öğütleyen Muhâsibî'ye göre,[99] bunların kaynağı iyi veya kötü olabilmektedir. Kaynağı iyi olan bir hatre, kişiyi iyilik konusunda motive ederken, kaynağı kötü olan bir hatre de kişiyi kötüye yönlendirir. Bundan dolayı Muhâsibî'nin düşüncesinde hatarât, ahlâkî açıdan kendi başına olumlu ya da olumsuz olarak nitelendirilmesi mümkün olmayan bir terimdir. Ona göre kalbe ilkâ olunan hatarât insanı kimi zaman iyiye, kimi zaman kötüye çağıran davetçilerdir. Zira onların kaynağı bazen nefs, bazen şeytan ve bazen de akıl olabilmektedir. Nefs ve şeytan kaynaklı olanlar, kişiyi kötülüğe çağırırken, kaynağı akıl olanlar ise kişinin hayra ve ilahî

---

94 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 131-132.

95 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 104; Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 48.

96 Muhâsibî, *el-Mesâ'il fî a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih*, 127.

97 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 104; Erginli, Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, 129.

98 Muhâsibî tasavvuf terminolojisinde ("hatr"ın çoğulu olan) "havâtır" olarak zikredilen terimi, "hatarât" şekliyle kullanır. Bu da "hâtra"nın çoğuludur.

99 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 46.

emirlere yönelmesini sağlar.[100] Bu yüzden ona göre kişi kalbine doğan kötü bir hatreyi anında rededebilmeli ve böyle bir hatrenin tehlikesi karşısında sürekli teyakkuz halinde bulunmalıdır.[101] Muhâsibî kalbe sirâyet eden her türlü bela ve sıkıntının kişinin acizliğinden, fuzuli işlerle uğraşıp kendisine manen yarar sağlayacak bilgilerin kalbine girmesinin önüne set çekmesinden, dünyaya yönelip âhireti unutmasından vs. kaynaklanmakta olduğunu söylemekle kötü olan hatarâta karşı nasıl mukâvemette bulunabileceğinin yolunu gösterir.[102]

Muhâsibî'nin kalp etrafındaki bütün bu mesaisinin birtakım gerekçeleri bulunmaktadır. Eserleri tetkik edildiğinde onun özetle buradan şu gibi hususlara ulaşmayı hedeflediği anlaşılabilmektedir:

a) İnsanın maddî boyutu yanında bir de manevî boyutu bulunur. Maddî azaların her birinin kendine has bir işlevi olduğu gibi kalp vb. manevî organların da her birinin kendine has bir işlevi vardır.
b) Maddî vücutta bulunan kalbin insan hayatı üzerindeki etkisinin bir benzeri manevî vücutta bulunan kalp için de söz konusudur.
c) Bazı eski filozofların düşündüğü gibi düşünce, algı, inanç, bilgi vs. gibi hususların merkezi "beyin" değil "kalp"tir.[103]

1.2. Hakîm et-Tirmizî'ye Göre Kalp

Hakîm et-Tirmizî'nin yaşadığı dönemde, kalp ve kalbin çeşitli boyutlarıyla alakalı muhtelif çalışmalar yapılmaya başlamıştır. Bu kapsamda *Makâmâtü'l-kulûb*[104] adlı eserinde Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî (öl. 295/908) kalbin farklı boyutlarını ele almış iken, *Kitâbu's-Sıdk*'ın[105] müellifi olan Ebû Saîd el-Harrâz (öl. 277/890 [?]) ise söz konusu eserde kalp kavramı üzerinde durur. Onların ardından Hakîm et-Tirmizî de özellikle *Beyânü'l-fark* ve *Gavru'l-umûr* adlı çalışmalarında kalbin farklı düzeyleri ile alakalı hususları kendine has bir yöntem ile ele alır. Tirmizî'nin bu bağlamdaki görüşlerinin, Nûrî'ninkilerle benzerlik arzettiği söylenmelidir.[106]

---

100 Muhâsibî, *er-Ri'âye,* 105.
101 Muhâsibî, *er-Ri'âye,* 411.
102 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn,* 108.
103 Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, V/541, 544.
104 Bk. Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî, *Makâmâtü'l-kulûb*, thk. Kasım es-Samerrâî (Bağdât: Matbaatü'l-Ma'ârif, 1969).
105 Bk. Ebû Sa'îd el-Harrâz, *Kitâbu's-Sıdk (et-Tarîku ilâllâh)*, nşr. Abdülhalim Mahmud (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1988), 118-123.
106 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı,* 182.

Kalp konusuna iki eser tahsis ederek bu kapsamdaki görüşlerini ortaya koymaya çalışan Tirmizî'nin bu tavrı kalbin onun düşünce sistemindeki önemini ve değerini yansıtmaktadır. Tirmizî'ye göre kalp, insanın diğer azalarını komuta eden asıl otorite durumundadır.[107] Dolayısıyla onun yaratılışına uygun hareket etmesi ya da bunun tam aksi istikamette bir tavrı benimsemesi doğrudan bedenin eylemlerini şekillendirmektedir.[108]

Hakîm et-Tirmizî kalp ve ilgili kavramları tarif ve tavsif ederken çeşitli metaforik modellere müracaat eder. Bu kapsamda o örneğin kalbin toprakları, komutanları, ambarları, vezirleri ve ordusu bulunan bir hükümdar gibi olduğunu söyler. Ona göre beden ülkesinin hükümdarı olan kalbin ambarları o bedensel kalbin içerisinde yer alan boşluklara benzer. Bunların doldurulması ise marifet hazinesi için gerekli olan bilgiler ile mümkündür. Böylesi bir kalbin veziri akıl, toprakları sadr, komutanı da ahlâktır.[109]

Tirmizî kalp sözcüğünü insanın bâtınında bulunan çeşitli boyutların tamamını ifade eden kuşatıcı bir isim şeklinde kullanır. İnsanın bâtınında bulunan kalbin içinde ve dışında yer alan birtakım farklı boyutların varlığını dile getiren Tirmizî, bunları her birinin özel bir görevi olduğunu söyler. Bu meseleyi yine mecâz üzerinden izâha yönelen Tirmizî, göz, ev, harem-i şerîf, kandil ve ceviz isimlerinin kuşatıcılıklarına işaret ederek bu hususu değerlendirir. Örneğin ona göre ev ismi kapı, sahanlık, koridor ve avlu vb. o yapının temel öğelerini kapsamında barındıran bir kelime olduğu gibi kalp de aynı zamanda manevî boyutların tamamını ifade eden bir tabirdir.[110]

Hakîm et-Tirmizî bilgi mevzusunda insanların birbirlerinden üstün olabilecekleri realitesinden hareketle, farklı bilgi türlerinin kalpteki yerinin yekdiğerinden farklılaştığını savunur. Dolayısıyla o, bilginin değeri ölçüsünde kalpteki yerinin de daha derin, daha korunaklı ve daha özel bir yer olabileceğini söyler.[111] Bu görüşünden hareketle Tirmizî *Beyânü'l-fark* adlı eserinde kalbin "sadr", "kalp", "fuâd" ve "lübb" şeklindeki boyutlarından söz eder. Bununla birlikte *Gavru'l-umûr* isimli çalışmasında o meseleyi "nûr" kavramı ekseninde yeniden değerlendirerek farklı bir tasnif ortaya koyar. İlgili tasnife göre kalbin başlıca boyutları şunlardır: Fuâd, zamîr, gılâf, kalp, şegâf, habbe,

---

107 Hakîm et-Tirmizî, *Edebu'n-nefs,* thk. A. J. Arberry - Ali Hasan Abdülkadir (Kâhire: y.y., 1947), 92.

108 Tirmizî, *el-Ekyâs,* 108.

109 Tirmizî, *el-Emsâl,* 74.

110 Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih (Kâhire: y.y., ts.), 17-19.

111 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* ts., 18.

lübâb.[112] Burada öncelikle *Beyânü'l-fark'*ta ortaya konan tasnif esas alınacak akabinde *Gavru'l-umûr*'daki tasnife de değinilecektir.[113]

Tirmizî'ye göre kalbin en dışta yer alan boyutu "sadr" olarak isimlendirilir. Sadrın bu isimle anılmasının sebebi, kalbin diğer boyutlarına giriş yeri olmasından dolayıdır. Bunun yanı sıra gündüzün başlangıcına "sadru'n-nehâr" denildiği gibi kalbin başlangıç noktasına da "sadru'l-kalb" denir. İnsanın ihtiyaçlarıyla alakalı vesveselerinin doğuş yeri ve kişiyi Allah'tan uzaklaştıran düşüncelerin kalbe ulaşmasını sağlayan ana merkez olması hasebiyle de sadr bu şekilde isimlendirilmiştir.[114]

Kalbin bir boyutu olan sadrın kalp ile ilişkisini anlatan Tirmizî, meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için birtakım benzetmelerde bulunur. Söz konusu benzetmelerden birinde, sadrın kalp ile ilişkisinin gözdeki beyazlığın göz ile ilişkisi gibi üzerinden izâh edilmeye çalışılır. Buna göre şeytan kaynaklı vesvese ve kuruntu ile melek vasıtasıyla insanın iç dünyasında ortaya çıkan havâtırın kalbe giriş yeri olarak sadrı işaret eden Tirmizî,[115] buna benzer bir durumun göz örneğinde de teşhis edilebileceğini söyler. Nitekim göze isabet eden toz vb. nesneler ilk etapta göz akına zarar verirler.[116]

Tirmizî sadrın insanın bâtınî boyutunu oluşturan temel öğelerden biri olan nefs ile ilişkisi bağlamında da kendine özgü yorumlar ortaya koyar. Ona göre kin, arzu ve beklenti gibi olumsuz olguların insanın manevî boyutuna giriş yerinin "sadr" olması sebebiyle burası aynı zamanda "nefs-i emmâre"nin tahakküm alanıdır.[117] Bu özelliği sebebiyle zaman zaman nefs tarafından sadra dayatılan çeşitli olumsuzluklar neticesinde sadrda bir daralmanın meydana geldiğini söyler.[118] Öte yandan bazı zamanlarda da kalpten sadra yönelik açılımlar söz konusu olur ve bu durumda -Kur'ân'da İnşirâh sûresinin ilk âyetinde de işaret edildiği üzere- sadrda inşirâh hâli yaşanır.[119] Bütün bu söylenenlerden hareketle Tirmizî'ye göre sadrın nefs ve kalbin müşterek olarak tasarrufta bulunabildikleri bir alan

---

112 Hakîm et-Tirmizî, *Gavru'l-umûr*, nşr. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 29.

113 Söz konusu tasnife "Hakîm et-Tirmizî'ye göre marifet" başlıklı konu bağlamında değinilecektir.

114 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* ts., 18-19.

115 Tirmizî, *Cevâbu mesâ'il*, 144.

116 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 19.

117 Tirmizî'nin bu izahı göstermektedir ki o, söz konusu problemleri insanın fıtratında var olan hususlar olarak görmediği gibi bunların çok kolay bir şekilde izale edilebileceğini de düşünür. Çünkü bu kötü duyguların mekânı olan sadr, önem itibarıyla kalp, fuâd ve lübbe göre daha az öneme sahiptir (Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı,* 187).

118 Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ,* 374.

119 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 19.

olduğu söylenebilir. Bununla beraber o, nefsin insanın iç dünyasında sadra yakın bir yere konuşlandırıldığını ve insanın nefsten sadra intikal eden kuruntularla sınandığını belirtir.[120]

Tirmizî sadrı hem İslâm nûrunun mahalli[121] hem de duyular vasıtasıyla elde edilen ilmin muhafaza edildiği yer olarak görür.[122] Dolayısıyla ona göre "İslâm" sadra tekabül eder. O İslâm nuru için sadrı, iman nuru için "kalb"i, tevhîd nuru için "fuâd"ı ve marifet nuru için de "lübb"ü işaret eder.[123]

Onun duyular aracılığıyla elde edilen bilgi türünün mekânı olarak sadra işarette bulunması[124] ve ileride de değinileceği üzere, kalp kaynaklı bilgiyi yani marifeti ise kalbin ikinci ve daha özel boyutuna atfetmesi, çeşitli yollarla sonradan kazanılan ve zâhir bilgi diye nitelendirdiği bu bilgi türünü daha aşağı bir mertebede gördüğünden dolayıdır. Çünkü aynı zamanda nefsin de konuşlandığı mahal olan sadr, sonradan edinilen bu bilgiye nefsin dahlini mümkün kılacağından söz konusu bilginin güvenilirliğini de engelleyecektir. Tirmizî dolaylı olarak bu yaklaşımıyla bâtınî bilginin zâhirî bilgiden daha güvenilir oluşunun izâhını da yapmış olmaktadır.[125]

Tirmizî, marifetin kalbe girip yerleşebilmesi için kalbin boyutlarından biri olan sadrın haset, kin ve kibir gibi manevî kirlerden arındırılması gerektiğini düşünür.[126] Ona göre sadr her türlü kötülükten temizlendiği takdirde, kişi Kur'ân'da ifade edilen manaların da künhüne vakıf olma imkânı bulabilir. Nitekim o, bazı âyetlere atıfta bulunarak[127] marifetin sadece temiz gönüllere nüfûz edebileceğini söyler.[128]

Hakîm et-Tirmizî kulun Allah'a yönelik seyrinde sadrındaki nûr nispetinde manevî hâlinin kıvam kazanacağını düşünür. Ona göre Allah'a doğru yol alan kimseler üç sınıftır. Bunlardan birincisi amelini Allah'ı görüyormuşçasına yapanlar, ikincisi kalbi şehvetlerle perdelendiğinden Allah'ı görüyormuş gibi amel etmeye yönelemeyenler, üçüncüsü ise amel ettiği hâlde gâflette olduğu için Allah'ın kendisini gördüğünü hatırlamayan kimselerin oluşturduğu gruptur. Tirmizî bu sınıflardan her birinin

120 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 25.
121 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 19.
122 Tirmizî, *el-Emsâl,* 244.
123 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 44.
124 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 30.
125 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı,* 188.
126 Tirmizî, *el-Mesâ'il,* 134.
127 Bk. Mâide, 5/15.
128 Tirmizî, *el-Emsâl,* 59.

sadrlarında bulunan nûrun kuvveti ve zayıflığı nispetinde amel ettiklerini söyler. Böylece sadrda bulunan nûr ile kişinin her türden eylemleri arasında bir ilişki kurar.[129]

Hakîm et-Tirmizî sadrda yer alan ikinci boyutun[130] "kalp" olduğunu söyler.[131] Ona göre kalp boyutu gözdeki siyahlık mesabesindedir.[132] Kalbe kalp denilmesinin sebebi, onun Allah'ın tasarrufunda bulunup ilahî meşiet doğrultusunda evirilip çevriliyor olmasıdır.[133]

Kalbi iman nûrunun mahalli olarak gören Tirmizî huşû', takvâ, mahabbet, rızâ, yakîn, havf, recâ, sabır ve kanaat gibi olumlu meziyetlerin nûrlarının tecelli ettiği yer olarak da kalbe işaret eder. O "usûl-i ilmin" kaynağı olarak da kalbi gösterir. Tirmizî yakîn, ilim ve niyet gibi hususların kalpten taşıp sadra çıktığını, bundan dolayı da kalbin sadra nispeten asıl/kök, sadrın ise ona nisbeten fer'/dal durumunda olduğunu belirtir. Kalp ile sadr arasında bir tür asıl-fer' ilişkisi kuran Tirmizî, fer'in kuvvetinin aslın kuvvetiyle orantılı olduğunu söyler.[134]

Tirmizî Allah'ın kalbe diğer organları yönetme vazifesi yüklediğini ve kendi Zâtı hakkındaki marifeti ve bilgiyi de oraya yerleştirdiğini belirtir. İlâhî marifetin yeri olan kalp, bu yönüyle diğer boyutlardan daha özel bir konuma sahiptir.[135] Bundan dolayı Tirmizî Allah'ın içindekilerle beraber dünyayı ve bütün unsurlarıyla birlikte insanı insana amade, insanın kalbini ise Kendine has kıldığını söyler. Bu düşüncesinden hareketle kulun Allah için kalbini muhafaza etmesi durumunda diğer bütün azalarını da kontrol altında tutabileceğini, aksi takdirde dünyayı ve sahip olduğu her bir nesneyi kaybedeceğini ifade eder.[136] Tirmizî Allah'ın kişiye kalbini düşmanlarına karşı koruyabilmesi için ilim, marifet, haşyet, hayâ (…) gibi askerler ihsân ettiğini belirtir.[137] Dolayısıyla ona göre Allah her ne kadar marifetinin mahalli olan kalbi koruma vazifesini insana tevdi eylemişse de bu konuda insanı kendi hâline bırakmamış ona yardımcı olacak birtakım destekçileri de kendisine lütfettiği söylenebilir.

---

129 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs,* 63.

130 Burada boyuttan kastedilen daha derin bir katmandır. Sonra gelen boyut öncekinden hem daha özel hem daha derindir.

131 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 20.

132 Daha önce sadrın göz akı mesabesinde olduğu belirtilmişti.

133 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 35; Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 50.

134 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 20.

135 Tirmizî, *Menâzilü'l-kurbe,* 86.

136 Tirmizî, *el-Mesâ'il,* 57.

137 Tirmizî, *el-Emsâl,* 163.

Tirmizî kalbin selametinin ehemmiyeti üzerinde dururken, muhafaza olunmuş kalbin sağlam kalp, korunmamış kalbin ise fesâda uğramış kalp olduğunu ifade eder. Bu noktada o, bir kalbin nasıl muhafaza edilip sağlam kalabileceğini ve nasıl da fesâda uğrayacağını izâh eder. Ona göre kalbin fesâda uğraması dünyevî nimetlere sevinmek, nefsânî hâllerle mutlu olmak, Allah'tan gâfil olmak ve Ondan gâfil bırakacak amellere yönelmekle olur.[138] Tirmizî kalbin selametinin hüzün ve kederde, sıkıntılı bir kalbin devâsının ise Allah'ın zikrine devam etmekte olduğunu söyler.[139]

Kalbi hükümdar, nefsi ise memleket olarak telakki eden Tirmizî, kalbin nefsin kontrolü altında değil de aklın kontrolü altında bulunduğunu söyler.[140] Bu düşüncesinden hareketle o nefsin terbiye edilmesinden ziyade kalbin terbiye edilmesi gerektiğini savunur. Çünkü ona göre hükümdarın düzgün oluşunun, memleketin de düzgünlüğünü beraberinde getirme olasılığı yüksektir.[141]

Hakîm et-Tirmizî'ye göre kalbin üçüncü boyutu, kalp zarı ve kalbin içi anlamına gelen "fuâd"dır. Kalbin içinde yer alan fuâdın durumu, göz karasınını içinde bulunan gözbebeğinin durumu gibidir. Kalp sadrın dahilinde olduğu gibi fuâd da sedefin içinde yer alan inci misali kalbin derununda bulunur.[142] Dolayısıyla fuâd kalpten daha özel ve önemli bir konuma sahiptir. Tirmizî kalp ile fuâdın anlamlarının Rahmân ve Rahîm lafızlarının anlamları gibi birbirine yakın olmakla birlikte aralarında ince bir ayrıntının olduğunu ifade eder.[143] O imanın kaynağını kalp olarak gördüğü için kalbin koruyucusunun Rahmân, fuâdın ise Rahîm ismi olduğunu söyler.[144]

"Fuâd" marifetin, havâtırın ve görmenin mahallidir. [145] Genelde manevî anlamdaki görme eyleminin kalbe izafe edildiği bilinmekle birlikte fuâda nispet edilen görme eylemi kalbinkinden farklıdır.[146] Tıpkı görme eyleminde olduğu gibi kalp ile fuâdın farklı tarzlarda marifetle ilişkisi söz konusudur. Buna göre her ne kadar marifetin

---

138 Tirmizî, *Cevâbu mesâ'il,*138; Tirmizî, *Menâzilu'l-kurbe,* 89.

139 Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl,* 2/99.

140 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 20.

141 Tirmizî, *Menâzilu'l-kurbe,* 86-91.

142 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 21.

143 Rahmân dünyada bütün insanlara merhamet eden anlamındayken, Rahîm âhirette sadece müminlere merhamet edecek olan anlamındadır. Görüldüğü üzere Rahmân isminde bir kuşatıcılık varken Rahîm'de daha özel bir mana vardır.

144 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 52-53. Genel olan ismi daha az özel olan makama ait kılmış iken, daha özel ismi daha özel makama ait kılmıştır.

145 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 21.

146 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 48.

asıl mekanı kalp ise de Tirmizî onun batındaki ilk durağının fuad olduğunu düşünür. Dolayısıyla bilme eylemi evvela fuâdda başlar oradan kalbe geçer. Fuâda özgü olan görme yetisi ile kalbe ait marifet gücünün bir araya gelişi sayesinde gayb âlemi kişiye açılmaya başlar.[147] Her ne kadar söz konusu iki unsurun bir araya gelişi sayesinde müşahede durumu gerçekleşse de Tirmizî'ye göre fuâdın görmesi kalbin marifetinden daha üstündür. Bu doğrultudaki kanaatini Hz. Musa'ya yönelik ilahi hitap üzerinden temellendirmeye çalışan Tirmizî,[148] ayrıca Hz. Peygamberin "Allah kardeşim Musa'ya merhamet etsin! Haberdar olmak görmek gibi değildir" sözü ile delillendirmeye çalışır. Bunlara ilaveten "Hayır! Keşke kesin bir bilgiyle bilmiş olsaydınız! Yemin olsun, cehennemi mutlaka göreceksiniz! Sonra kuşkusuz onu gözünüzle ayân beyan göreceksiniz"[149] meâlindeki âyeti de ayrıca zikreder.[150]

Tirmizî fuâdın özelliklerinden bahsederken bir âyete atıfta bulunarak[151] onda görme meziyeti ile birlikte işitme vasfının da olduğunu belirtir. Ona göre fuâd, hem görme hem de işitme özelliğine sahip olduğu için, kalbin en önemli boyutlarından biri olma niteliğini taşır.[152] Fuâdın görme ve işitme yetisinin ilahî istikamet doğrultusunda olması esastır. Bu ise nefsi terbiye etmekle sağlanabilir. Zira nefs terbiye edilip arzu edilen duruma getirildiğinde fuâd nefs kaynaklı havâtırla meşgul olmaksızın bütün dikkatini Allah'tan gelecek buyruklara yöneltme durumunda olacaktır. Böylelikle insan Allah'ın edeplendirip akabinde kendisine sevgili ve dost olarak seçtiği kimseler mertebesine yükselecektir.[153]

Hakîm et-Tirmizî'ye göre kalbin dördüncü boyutu fuâdın içerisinde yer alan ve sözlük anlamları itibarıyla öz ve iç gibi manalara gelen "lübb"dür. Tirmizî lübbün en büyük dağ, en güvenli makam, yerinden asla hareket etmeyen bir kutup misali olduğunu belirtir. Lübbün dinî hayatın kendisi sayesinde varlığını sürdürebildiği bir latîfe olarak söz eden Tirmizî, onu tevhid ve müşâhede nurlarının kaynağı olarak değerlendirir. Kalbin diğer boyutlardaki nûrların tamamının etrafında dolaşıp kendisine döndüğü ve kendisi

147 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 47.
148 Bk. A'râf, 7/150-151.
149 Tekâsür, 102/5-7.
150 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 40-41.
151 Bk. İsrâ, 17/36.
152 Tirmizî, *el-Ekyâs,* 36.
153 Tirmizî, *el-Emsâl,* 189.

sayesinde işlevsel olabildiklerini söyler. Lübbün varlığı sayesinde söz konusu varlıklar vücuda gelirler.[154]

Tirmizî, "tevhid toprağına dikilmiş akıl"[155] olarak gördüğü "lübb"ün sadece takva ehli olan iman sahiplerinde bulunabileceğini ifade eder. Nitekim o bazı âyetlerden hareketle[156] müminlerin Allah'a itaatleri sayesinde nefsanî ve dünyevî arzularına gem vurduklarını, ilahî bir lütuf olarak takva elbisesini giydiklerini bu sayede her türlü manevî belayı kendilerinden uzaklaştırdıklarını ve neticede Allah tarafından "lübb sahipleri" (ülü'l-elbâb) hitabıyla övüldüklerini belirtir.[157]

Tirmizî yine Kur'ân'da yer alan ifadelerden yola çıkarak Allah'ın "lübb" sahibi kimselere lübb nûru sayesinde başkalarına ihsân etmediği makamları ihsân edeceğini belirtir. Bunun yanı sıra o, kişinin kalp ve fuâd ile erişemeyeceği makamlara lübb sayesinde ulaşabileceğini ve hatta bu makama nail olan bir kula Allah'ın gayb âlemini müşâhede ettirebileceğini söyler. Tirmizî böyle bir kimsenin eşyanın hakikatine muttali olması sayesinde Allah hakkındaki marifeti elde edeceğini dile getirir. Dolayısıyla Tirmizî'ye göre lübb marifetin ortaya çıkmasını sağlayan bir boyut olması hasebiyle kalbin diğer boyutlardan farklılık arz eder ve asıl önemi de burada yatar.[158]

Tirmizî'nin tasavvuf düşüncesinde seyr u sülûkteki asıl gaye kurb makamına erişmektir. Bu makama erişmek, marifeti elde etmek anlamına da gelmektedir. Durum böyle olunca marifetin yeri olarak lübbün nasıl bir mana ifade ettiği daha net bir şekilde anlaşılmaktadır.[159]

Tirmizî'nin kalp mevzusunda ortaya koyduğu gayretin sebepleri Muhâsibî'nin kalp mevzusunda ortaya koyduğu gayretin sebeplerine benzer nitelikte olmakla birlikte, Muhâsibî'den önce kalp mevzusu daha fazla filozofların gündemindeyken Tirmizî dönemi itibarıyla artık kalp mevzusu Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî vd. gibi İslam âlimlerinin de gündemine girmeye başlamıştır.

---

154 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 55.

155 Tirmizî, edebiyat ve lügat ehlinin yanında lübbün akıl anlamına geldiğini, fakat lübb ile akıl arasında güneş ışığıyla lamba ışığı arasındaki gibi bir farkın olduğunu söyler. O lübbü akla nisbeten güneşe benzetir. Bk. Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 57.

156 Bk. Mâide, 5/100; Bakara, 2/197, 269; En'âm, 6/90; İbrâhîm, 14/52; Sad, 38/29.

157 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 56-57.

158 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 57.

159 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı,* 203.

1.3. Muhâsibî ile Tirmizî'nin Kalp Anlayışlarının Karşılaştırılması

Muhâsibî ve Tirmizî'nin eserlerinde kalp kavramı üzerinde ehemmiyetle durup bu konuda müstakil eserler ortaya koymuş olmaları tasavvufî düşüncelerinde bu kavramın büyük bir ehemmiyeti hâiz olduğunu gösterir. Nitekim onlar kalbin beden ülkesinin sultanı olduğu görüşünü ortaklaşa ifade etmekle, kalbe atfettikleri önemin sebebi ve değerini de açıklamış olmaktadırlar. Her iki ismin de kalbe ve kalbin muhtelif boyutlarına yönelik ilgilerinin bu denli yoğun oluşu esasen Kur'ân'ın yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Nitekim kalp kelimesinin 131 yerde doğrudan, 36 âyette de dolaylı olarak geçtiği gerçeği göz önüne alındığında, kendilerinin bu tavrının ardında yatan asıl sebep de ortaya çıkmaktadır.

Her iki mütefekkir de insanın ahlâkî erdemler çerçevesinde hareket edebilmesini kalbin selâmetine bağlar. Onlara göre kalbin selâmeti diğer azaların selâmeti anlamına geleceği gibi kalbin fesâdı da diğer azaların fesâdı anlamına gelir. Onların bu konudaki düşüncelerinin Hz. Peygamber'in ilgili beyanları doğrultusunda geliştiği söylenebilir: "Dikkat ediniz! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki, o düzgün olursa bütün vücut düzgün olur, o bozulursa bütün vücut bozulur. Dikkat ediniz! O, kalptir."[160] "Kalp bedenin sultanıdır ve onun orduları vardır. Sultan düzgün olursa askerleri de düzgün olur. Sultan bozuk olursa orduları da kötü olur. Kulaklar bu sultanın habercileridir. Gözler bekçileridir. Dil sultanın tercümanıdır. Eller (tebaasını kuşatan) kanatlarıdır. Ayaklar postacılarıdır. Ciğer şefkat ve merhamet kaynağıdır. Dalak ve böbrekler (kendisine yönelen tehlikeleri ortadan kaldıran) tuzaklarıdır. Akciğer (kişiyi berhayat kılan) nefestir. Sultan iyi olursa askerleri de iyi olur, sultan kötü olursa askerleri de kötü olur."[161]

İsimlendirmeyle alakalı olarak aynı kaynaklara istinat eden Muhâsibî ve Tirmizî değişken bir yapıda olmasından dolayı kalbin kalp şeklinde anıldığını ifade ederler. Nitekim Hz. Peygamber'e isnad edilen bir sözde şöyle dediği rivâyet edilir: "Kalbe kalp

---

160 Buhârî, "İmân", 39.

161 Abdurrezzak, *el-Musannef*, XI, 221. Bu hadîs isnat bakımından tartışmalıysa da Peygamberimiz'in Numan b. Beşir tarafından rivâyet edilen ve sahih olduğunda hiç şüphe olmayan "Dikkat edin cesette bir et parçası vardır. O düzgün olursa bütün beden iyi olur o kötü olursa bütün beden kötü olur." hadîsine paralel olduğu içindir ki, İslâm geleneğinde kalbe dair bu sembolik anlatım oldukça rağbet görmüştür. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtü'l-kulûb* (Kalplerin azığı) adlı eserine şekil veren, Gazzâli'ye Kalbin Orduları'nı yazdıran da bu rivâyet olmuştur. (Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/7; Mehmet Görmez, *Kalbin Erbaini* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 14-15; Mehmet Görmez, "Beden Ülkesinin Sultanı", *Diyanet Aylık Dergi* 221 (Mayıs 2009), 22-23.)

denilmesinin sebebi çok değişken olduğundandır. Kalbin misali tıpkı çöldeki bir ağacın üzerinde asılı duran bir kuş tüyü gibidir. Rüzgâr onu bir oraya bir buraya savurur."[162]

İsimlendirme hususundaki ortak tavırlarına benzer şekilde Muhâsibî ile Tirmizî kalbin kavramını kulun dinî, manevî, ahlâkî, vicdânî, ilmî, fikrî ve hissî hayatının merkezinde yer aldığını düşünürler. Onlar kalbin kulun bâtınında bulunan idrak vasıtalarının tamamını kuşatan genel bir terim olduğunu ve bu sebeple de ilhamın insan varlığındaki asıl muhatabı olduğunu belirtirler. Bu itibarla her ikisi de kalbi sadece vücutta kan dolaşımının merkezinde yer alan bir organ değil, insanoğlunun manevî cephesini oluşturan latîfelerden biri olarak kabul ederler. Onların bu doğrultudaki yaklaşımları Kur'ân'ın ilgili beyanlarıyla da örtüşmektedir. Nitekim Kur'ân kalbi iman hakikat, ahlâk bilgi ve hikmet eksenli mevzuların merkezine yerleştirir.[163]

Bilgi ve marifet bağlamında da kalp odaklı bir yaklaşımı benimseyen Muhâsibî ve Tirmizî insanın yaratılış gayelerinden biri olarak niteledikleri marifeti ve neticesi olan hidâyeti yine kalp ile irtibatlandırırlar. Nitekim Kur'ân'da Hz. İbrahim'den söz edilince şöyle denir: "İbrâhim 'Rabbim! Ölüleri nasıl diriltiyorsun, bana göster!' deyince, Rabbi 'Yoksa inanmıyor musun?' demişti. O 'Hayır inanıyorum, fakat kalbimin tatmin olması için' diye cevap vermişti."[164] Âyette geçen kalbin mutmain olması, âyetin siyak ve sibakı nazarı dikkate alındığında marifete ermesi şeklinde yorumlanabilmektedir.[165]

Muhâsibî Kur'ân'da geçen bazı âyetlerden hareketle kalbi sadr, sırr, zamîr, fuâd ve lübb gibi farklı şekillerde isimlendirip bunlardan her birine özel bir anlam yükler. Tirmizî ise bu durumu daha sistematik bir şekilde ele alır ve kalbi bu isimler vasıtasıyla boyutlandırma yoluna gider. Örneğin Tirmizî'nin *Beyânü'l-fark* adlı eserine bakıldığında kalbin sadr, kalb, fuâd ve lübb şeklinde iç içe geçmiş dört boyutunun var olduğunu ve bunlardan her birinin özel bir işlevinin bulunduğu söylenir. Dolayısıyla ilgili meselede Tirmizî'nin Muhâsibî'den daha sistematik hâlde hareket ettiğini söylemek mümkündür.

Konunun detaylarına göz atıldığında, Muhâsibî ve Tirmizî'nin sadrı vesvese ve kötü duyguların mekânı olarak değerlendirdiklerine şahit olunur. Dolayısıyla onlar söz konusu mekânın şeytanın ve nefs-i emmârenin hâkimiyeti altında olduğuna işaret ederler.

---

162 Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* IV, 408; VI, 302.

163 Bk. Bakara, 2/204, 260, 269, 283; Âl-i İmrân, 3/159; Enfâl, 8/24; Nahl, 16/106, Kehf, 18/28; Şuarâ, 26/89, 194; Kasas, 28/10; Ahzâb, 33/32; Sâffât, 37/84. vd.

164 Bakara, 2/260.

165 Bk. Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî, *Teysîrü'l-kerîmi'r-Rahmân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002) 112.

Bu doğrultuda onlar kanaatlerini ortaya koyarken yine Kur'ân'dan hareket ederler. Nitekim Kur'ân'da sadr sözcüğünün zikredildiği her yerde ilim ve akıl olgularına işaret edildiği gibi şehvet, hevâ, öfke, vb. diğer olumsuz yetilere atıfta bulunulur. Tirmizî, Muhâsibî'den farklı olarak sadrın zahirî ilimlerin mekânı olduğunu söyler ve bu görüşüne şu meâldeki âyeti delil olarak gösterir: "Hayır, o, kendilerine ilim verilenlerin sadrlarındaki/kalplerindeki apaçık âyetlerdir."[166]

Yine Kur'ân'dan hareket eden her iki sûfî müellif insanın hem psikolojik hem de manevî açıdan tecrübe ettiği çeşitli durumlarla alakalı izahlarını sadr kavramı ekseninde ortaya koyarlar. Bu düşüncelerinden yola çıkarak daralma[167] ve inşirâh[168] gibi zıt hâllerin mekânının da sadr olduğunu söylerler.

İslam, iman ve küfür konuları bağlamında da görüşlerini sadr üzerinden ortaya koyan Tirmizî'nin aksine Muhâsibî daha ziyade sadrı kötü duyguların ve küfrün mahalli olarak görür. Bunun yanında o, celâl ve heybet kavramlarını da yine sadrla ilişkilendirerek açıklar.

Daha önce ifade edildiği üzere kalbin farklı boyutlarıyla alakalı olarak kendilerine özgü isimlendirmeler yapmayı tercih eden Muhâsibî ve Tirmizî, ilgili boyutlarla alakalı olarak da kendilerine has görüşler ortaya koyarlar. Örneğin Muhâsibî niyet, inanç ve itikattan bahsederken bunların sırrda gerçekleştiğini ifade ederken, burada sırrı kalp anlamında kullanır.[169] Tirmizî'de ise böyle bir kullanıma rastlanılmaz. Muhâsibî'nin sırr ile ifade ettiği manalar Tirmizî tarafından sadrın içinde yer alan kalbe nispet edilir. Bu noktada Tirmizî'nin daha ziyade âyet ve hadisler ekseninde bir görüş ortaya koymaya çalıştığı Muhâsibî'nin ilgili bağlamdaki kanaatinin nazarî yönünün daha öne çıktığı söylenebilir.

Fuâd[170] gerek Muhâsibî'nin gerekse Tirmizî'nin kalp çerçevesindeki görüşleri müvacehesinde değerlendirdikleri bir başka kavramdır.[171] Onlara göre fuâd Allah'ın

---

166 Ankebût, 29/49.

167 Bk. Şuarâ, 26/12-13; En'âm, 125; A'râf, 7/2, 43; Hûd, 11/12; Hicr, 15/47, 97.

168 Bk. İnşirâh, 94/1.

169 Yukarıda Muhâsibî'nin neden kalp anlamında sırrı kullandığına değinilmişti. Bk. "Muhâsibî'ye göre kalp" bölümü.

170 Fuâd sözcüğü Kur'ân'da kalp sözcüğüyle eş anlamlıdır, fakat eğer "tefe'üd" yani gayret duygusuyla, ya da bir şevkle, arzuyla heyecana gelme, tutuşup yanma "tevakkûd" anlamı göz önünde bulunduruluyorsa o zaman kalp yerine "fuâd" sözcüğü kullanılır. Muhâsibî ve Tirmizî'nin de fuâda yüklemiş oldukları manaların hep bu çerçevede oldukları görülmüştür. Bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, "feede" md. thk. Adnân Davûdî Safvân (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1430).

171 Bk. Hûd, 11/120; İsrâ, 17/36; Kasas, 28/10; Necm, 53/11; İbrâhîm, 14/37, 43; Mülk, 67/23; Hümeze, 104/7.

azametinin müşahede edildiği haşyet ve heybet gibi manevî duyguların tecelli ettiği mahaldir. Bu yönüyle her ikisi de onu kalbin diğer boyutlarından ayırırlar. Onlar, kalbî görme eyleminin fuâd aracılığıyla gerçekleşiyor olması sebebiyle, Kur'ân'da yer alan "basar" kelimesiyle kast edilenin de söz konusu mahal olduğu görüşündedirler. Fuâdın görmesiyle kast etikleri husus Allah'ın azametinin idraki onun üzerinde düşünmektir. Nitekim özellikle Tirmizî'nin bu bağlamda delil olarak zikrettiği âyetlere bakıldığında bu durum çok net bir şekilde anlaşılmaktadır.[172]

Her iki müellif sûfînin kalp bağlamında değerlendirmeye tabi tuttukları bir diğer kavram lübbdür. Genel olarak onlar lübb kavramını akıl anlamında kullanmakla birlikte, Muhâsibî onu bir latîfe olarak değerlendirirken Tirmizî onu tevhid ve akıl kavramları ekseninde ele alır. Onların her ikisinin de ilgili beyanları doğrultusunda hareket edildiğinde kendilerinin lübb tabirinden günah kirlerinden arınmış akıllı anladıkları söylenebilir. Bu noktada onlar yine Kur'ân'dan hareket etmişlerdir. Nitekim "Dilediğine hikmet verir, hikmet verilene ise çok büyük hayır verilmiş demektir ve bunu ancak temiz akıllılar anlar."[173] âyetinde geçen ulu'l-elbâb ifadesi ile temiz akıl sahibi kimselerin kast edildiği müfessirler tarafından dile getirilmiştir.[174] Yine bu gibi âyetlerden hareketle Muhâsibî ve Tirmizî'nin her insanın lübb sahibi olamayacağını ancak takva sahibi ve kendilerini manen arındırmış kişilerin bu makama nail olabileceklerini belirtirler. Dolayısıyla onlara göre her lübb bir akıldır, fakat her akıl bir lübb değildir demek mümkün gözükmektedir.

1.4. Muhâsibî'ye Göre Akıl

Genel olarak İslâm düşünce tarihinde özelde ise 2./8. ve 3./9. yüzyıl düşünce tarihinde akıl konusu ekseninde Kur'ân ve Sünnete dayanmakla birlikte kendine özgü görüşler üretebilen sayılı birkaç sima arasında Muhâsibî de yer almaktadır.[175] Bu doğrultuda o aynı zamanda genelde İslâm düşünürleri ve özelde sûfîler arasında aklın mahiyeti hususunda eser telif eden öncü isimler arasında yer alır. Muhâsibî kelâmcı kimliğinin sağladığı avantajla hareket ederek tasavvufî düşüncesini aklî boyutu güçlü bir zemin üzerinden oluşturmuş ve bu yönüyle birçok sûfîden ayrışmıştır. O çeşitli eserlerinde kendinden önceki dönemde ve kendi asrında akıl konusu bağlamında ileri

172 Bk. Nûr, 24/44; Haşr, 59/2.
173 Bakara, 2/269.
174 Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, "lübb" md.
175 Muhâsibî bu konuda *Mâ'iyyetu'l-'akl* adlı eserini kaleme almıştır.

sürülmüş çeşitli düşünceleri değerlendirmiş, bunlar içerisinden ehemmiyeti hâiz gördüklerini zikretmiş ve akabinde ise kendi düşüncesini ortaya koymuştur.[176]

Muhâsibî'nin akılla ilgili tanımı ve aklın niteliğine dair görüşü muasırı olan Mutezilî Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın (öl. 235/849) kanaatleriyle taban tabana farklılık arz eder. Ona göre akıl Allah'ın tanzim edip kullarına yerleştirdiği, insanın yararına ve zararına olan müktesep ilim sayesinde de genişleyip artan bir bilgi değildir.[177] Bu itibarla, aklın bizatihi bilginin kendisi olduğunu düşünenlere karşı çıkarak aklın bir garîza (doğuştan gelen bir meleke ve yetenek) olduğunu söyler.[178] O aynı zamanda aklın doğru ve yanlışın birbirinden ayırt edilmesini sağlayan, kulun içinden geçen bütün düşüncelerin şeytanın telkinlerinin ve nefsin dürtülerinin farkına varılması için Allah tarafından kulların kalplerine yerleştirilmiş bir nûr olduğunu iddia eder.[179]

Muhâsibî bazı kelâmcıların "akıl" kavramının sözlük anlamından hareketle onu "ruhun özü" olarak ifade ettiklerini, hatta bu konuda Allah Teâlâ'nın "Ancak ulû'l-elbâb öğüt alır"[180] meâlindeki âyetinde geçen ulû'l-elbâb tamlamasını, ulû'l-'ukûl (akıl sahipleri) olarak yorumladıklarını, buradan yola çıkarak bir şeyin lübbünün o şeyin özü olacağını ve dolayısıyla aklın, ruhun özü olarak anlaşılması gerektiğini düşündüklerini söyler. Fakat bu düşüncenin Kur'ân'da ve hadîslerde bir karşılığı bulunmadığı için kabul edilemeyeceğini belirtir.[181] Durum böyle olmakla birlikte o, tabakât kitaplarında nakledildiği üzere aklın bir öz olduğunu, fakat ruhun değil insanın özü olduğunu savunur.[182]

---

176 Mutezile, hayrın ve şerrin birbirlerinden ayırt edilebilmesi hususunda aklın kendi başına yeterli bir argüman olacağını ortaya koymak adına meydana çıkmıştı. (Ebû'l-'Alâ el 'Afîfî, *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1960), 95.) Bu bölümde görüleceği üzere Muhâsibî bu iddiaların hakikat dışı saçma şeyler olduğunu gün yüzüne çıkarmak için, kendi yöntemlerini kullanma suretiyle onların savunmakta olduğu görüşlerin çoğunluğunu reddetmiştir.

177 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden, 1980), 480; Marie Bernard, "İlk Mu'tezililerde İlim Kavramı", çev. Şerafettin Gölcük, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 0/2 (Haziran 1977), 329.

178 Muhâsibî akıl ile bilginin aynı şey olmadığını delilik ve ahmaklığın "nekire" yani bilgsizlik ile isimlendirilmediğini delil olarak sunar ona göre akıl bilgi olsaydı o zaman delilik ve ahmaklığın bilgisizlik ile isimlendirilmesi gerekecekti. Muhâsibî, *Mâ'iyyetu'l-'akl*, 205.

179 Muhâsibî, *el-Kasd*, 205, 251.

180 Zümer, 39/9.

181 Muhâsibî, *Mâ'iyyetu'l-Akl*, 204.

182 Muhâsibî "Her şeyin bir özü vardır. İnsanın özü ise akıldır" der. Sülemî, *Tabakât*, 61; Ebû Nuaym, *Hilye*, 10/109. Muhâsibî'nin kendi eserleri ciddi bir şekilde taranmış olmakla birlikte bu konuya dair görüşünü ifade eden yukarıdaki cümle ya da cümledeki anlama karşılık gelen bir beyanla karşılaşılmamıştır. Bu nedenle söz konusu kanaati ikincil kaynaklardaki rivayetlere dayandırılmıştır.

Muhâsibî aklın tabiî ve garîzî bir yol ile Allah tarafından insana bahşedilmiş bir nûr olduğunu söyler. Böyle olması itibariyle akıl doğuştan gelen bir kabiliyettir ve insanın hakikati görmesini ve duygularını dışa yansıtmasını sağlayan bir nûrdur. Bu noktada Muhâsibî gözde bulunan nûrun "basar" kelimesi ile ifade edilişine benzer bir şekilde kalpteki nûrun da "akıl" olarak nitelendirilmesi gerektiğini söyleyen kimselerin bu konuda isabetli bir görüş ortaya koyduklarını belirtir.[183]

Muhâsibî'nin aklı insanın özünde bulunan bir garîza olarak görmesi insanın müşahhâs varlık bütünlüğünden hareket etmesinin doğal bir neticesidir. İnsan birçok unsurun bir araya gelmesi sonucunda vücuda gelmiştir. Muhâsibî'ye göre akıl insanı oluşturan pek çok unsurdan yalnızca bir tanesidir[184] ve aslî görevi insanın iç âleminde vücut bulan çeşitli duygu ve düşüncelerin ayırt edilmesini sağlamaktır.[185] Ona göre akıl yalnız başına bilinemeyeceği gibi bağlamından koparılarak da tanımlanabilir değildir.[186] Zira akıl yalnızca kalpteki ve azalardaki yansımalarıyla bilinebilen bir melekedir. Böyle olduğu içindir ki hiçkimse aklı kendi şahsında ya da başkalarında fiilî yansımaları bulunmadan nitelendiremez. Buna ilaveten hiçbir kimse akla cisim olma, uzunluk, araz, tat, koku, dokunma ve renk alma gibi hususları da isnad edemez.[187]

Muhâsibî aklı ikiye ayırır: Bunlardan biri garîzî akıl, diğeri ise tecrübî akıldır.[188] Garîzî akıl insana doğuştan verilir ve artma ya da eksilme gibi durumlar bu akıl türünde söz konusu değildir. Tecrübî akıl ise kişinin zaman içerisindeki kazanımları ile artar veya eksilir. Dolayısıyla ona göre insanların Allah'a yakınlıkları, zühd ve takva hususundaki farklılıkları da akıllarının niteliği ve kalplerinin temizliği nispetindedir.[189] Bu nedenle o, tecrübî aklın artma ve eksilme vasfına sahip bir yeti oluşunu bunun üzerinden temellendirmeye çalışır.[190] Yine ona göre, kulun Allah'tan korkması, va'd ve va'idinin hak olduğuna itikad etmesi, Allah'ın dininin bütün güzellikleri hâiz olduğunu düşünmesi

183 Muhâsibî, *Mâ'iyyetu'l-Akl,* 204.

184 Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 66.

185 Muhâsibî, *el-Kasd,* 251

186 Muhâsibî burada Sokrates benzeri bir üslup kullanmıştır. Nitekim o, bilginin mahiyeti hakkında söz söylerken "Hiçbir şey bilmiyorum. Bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir." der ve muhatabını konuyu birlikte araştırmaya davet eder. (Sena Coşğun, "Bir Yurttaş Yetiştirme Denemesi: Sokrates ve İdeal İnsanı", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 0/29 (2015), 68.) Muhâsibî de meselenin ne denli zor olduğunun farkına varmış olacak ki, adeta muhatabını beraber konuyu araştırıp öğrenmeye çağırmıştır.

187 Muhâsibî, *Mâ'iyyetu'l-'akl,* 204.

188 Muhâsibî, *el-Kasd,* 252-253.

189 Hüseyin Kuvvetli, *el-'Akl ve fehmü'l-Kur'ân li'l-Muhâsibî,* 146.

190 Muhâsibî, *en-Nesâ'ih,* 205.

aklının kemâl düzeyinde olduğuna işaret eder. Bundan dolayı o, akılla iman seviyelerinin birbiriyle bağlantılı olduğunu düşünür. Dolayısıyla onun nazarında tecrübî akıl müminlere hastır.[191]

Aklı genel olarak ikiye ayıran Muhâsibî, bir başka tasnifinde ise akıl kelimesine nispet ettiği anlamlar üzerinden meseleyi ele alır ve üçlü bir tasnif yapar. Bunlardan birincisinin aklın sözlük anlamında işaret edilen husus olduğunu söyleyen Muhâsibî meselenin detayına girmez.[192] İkincisi ise "fehm" ile ifade edilen anlayış kabiliyetidir. Ona göre din ve dünya ile ilgili olarak duyular vasıtasıyla elde edilen bilgilerin aklın bu yönüne işaret ettiğini söyler. Bu noktada Muhâsibî Allah'ın Hz. Musa'ya; "Sana vahyolunanı dinle"[193] meâlindeki âyetinin "Sana söylediklerimi aklet!" şeklinde tefsir edilmesinden hareketle bunun aklın "fehm" yönüne bir işaret olarak telakki edilmesi gerektiğini savunur. Muhâsibî bu yönü itibariyle aklın dalâlet ya da hidâyet ehli ayrımı yapılmaksızın herkeste bulunduğunu söyler. O, bu düşüncesini temellendirmede Arap dili alanındaki yetkinliğine dayalı olarak gerçekleştirdiği birtakım dilsel çıkarımlara istinad eder. Bu doğrultuda örneğin insanın anlama yetisi sahasına giren hususları akıl vasıtasıyla kayıt altına alıp kavramasından dolayı Arapların "fehm" kavramını akıl olarak adlandırdıklarını belirtir.[194]

Muhâsibî tarafından akla yüklenen üçüncü mana ise "basiret" ve "marifet"tir. Bu dünya ve âhirette kişiye faydası veya zararı dokunan varlıkların mahiyetini bilmek demektir. Allah'ı düşünüp azametinin farkına varmanın, ihsânının bilincinde olmanın aklın bu veçhesiyle gerçekleşebileceğini söyleyen Muhâsibî, aklın bu yönünü *el-'aklu 'ani'llâh* (Allah'tan gelen akıl) tamlamasıyla ifade eder. Ona göre aklın bu türü, insanların tamamında bulunmaz. Bu tür bir akla sahip olan kimse nimet ve ihsânın, sevap ve cezanın büyüklüğünün idrakine varması sebebiyle kendisini Allah'ın gazabından kurtaracağı gibi sevaba da nail olacaktır. Muhâsibî'ye göre bu akıl türü Allah'tan hayâ etmek ve ibadete sarılabilmek için de şarttır.[195]

Muhâsibî'ye göre son derece önemi haiz olan akıl, yalnız başına insanı olumlu nitelikteki davranışlara yönlendirme noktasında yetersizdir. Bu itibarla desteksiz bırakılan akıl aldatıcı olabildiği gibi şehvet kaynaklı dürtüler karşısında da mağlup

191 Muhâsibî, *el-Kasd*, 247
192 Muhâsibî'nin buradaki kastı aklın sözlük anlamıdır.
193 Bakara, 2/204.
194 Muhâsibî, *Mâ'iyyetu'l-'akl*, 208-209.
195 Muhâsibî, *Mâ'iyyetu'l-'akl*, 210-211.

düşebilir. Dolayısıyla böylesi bir akıl itaati isyana, ilmi cehalete, dini dünyaya tercih etmeyi sağlayamadığı için aldanmış bir akıl konumuna düşer. Şu hâlde Allah'ın yalnızca akıl yoluyla bilinebilir oluşundan ve ilim sayesinde de kendisine itaatin gerçekleşebilecği hakikatinden hareketle o aklın ilim, iman ve marifetle yakın ilişki içerisinde olduğunu söyler.[196] Böyle olduğu içindir ki Allah'ın akıl nasip ettiği, imandan sonra ilimle ihyâ ettiği ve yakinî bilgiyle nefsinin kusurlarını kendisine gösterdiği kimse her türden iyilik ve güzelliklere muhatap olacaktır.[197] Bu tarz bir yorum Muhâsibî'nin erdemli bir insan olmayı aklî yetkinliğe bağladığına işaret etmektedir.

Her nimetin şükrünün kendi türünden olması gerektiği anlayışına binaen Muhâsibî akıl nimetinin şükrünün Allah ve yarattıkları üzerine tefekkrür etmek, Allah'ın takdirine karşı hüsn-ü niyet beslemek, mukaddesata değer vermek, kullara şefkatli olmak, bütün azalar ile sürekli mahzun hâlde bulunmak, gönlü herkese açık tutmak vs. hususlar ile mümkün olabileceğini düşünür. Bu noktada zafiyete düşmenin şükrün edasını gerçekleştirememek demek olacağını iddia eden Muhâsibî, böylesi birinin bilgili dahi olsa cahil grubundan addedilmesi gerektiğini söyler. Zira böyle biri için akıl ve ilim büyük bir vebale dönüşecektir.[198]

1.5. Tirmizî'ye Göre Akıl

Hakîm et-Tirmizî hem çağdaşı hem de kendisinden önce yaşamış olan birçok mütefekkir sûfî gibi akla özel bir önem atfetmiş, *el-'Aklu ve'l-hevâ* adında müstakil bir çalışma ortaya koymuştur. Onu ve Muhâsibî gibi diğer Sünnî âlimleri bu konu ile alakalı eser üretmeye iten ana sebep ise söz konusu mevzunun o dönemde hararetli bir şekilde tartışılmasıdır.[199] Ayrıca Tirmizî'nin akıl hususundaki görüşlerinin şekillenmesinde Mutezile'nin tesiri de söz konusudur.[200] Onun düşünce sisteminde akıl nefsi hevâya uygun hareket etmekten men edici bir vazife görür.[201] Zira âyette de belirtildiği üzere kurtuluş ancak nefsi hevâya tâbi olmaktan alıkoymakla mümkündür.[202] O söz konusu

196 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn,* 97.
197 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn,* 93-94.
198 Muhâsibî, *en-Nesâ'ih,* 166-167.
199 O dönemde akıl ile ilgili tartışmaların detayı için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/242-246.
200 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı,* 210.
201 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 47.
202 Nâziât, 79/40.

eserde ilgili âyetten hareketle özellikle akıl ile hevâ arasındaki ilişkiye dikkat çekmek ister.

Tirmizî'ye göre akıl vehbî, itaat ise kesbîdir. Kesbî olana ulaşmak vehbî olan sayesindedir.[203] Buradan hareketle Tirmizî akıl ile kulluk arasında bir irtibatın olduğunu ve kulluğun akıl vasıtasıyla gerçekleşebileceğini söyler. "Kulları arasında farklı dereceler ile aklı taksim eden Allah ne yücedir"[204] meâlindeki hadîsten hareket eden Tirmizî insanların akıl düzeyleri itibariyle birbirlerinden farklı olacağını belirtir.[205] Ona göre akıl düzeylerindeki farklılık Allah'a yakınlıkla orantılı olarak gerçekleşir. Kulun Allah'a yakınlığı arttıkça akıl yetisinde bir kemâl söz konusu olur.[206]

Hakîm et-Tirmizî *Ma'rifetü'l-esrâr* adlı eserinde aklı iki kısma ayırır: Bunlardan birincisi kişiyi akıl sahibi olmayanlardan ayıran ve kendisini dünyevî işlerde tedbirli hareket edip uhrevî amelleri işlemeye sevk eden akıl türüdür. İkincisi ise onun *el-'aklu'l-kerâme* (Allah'ın özel kullarına kendi keremiyle lütfettiği akıl çeşidi) olarak isimlendirdiği ve kişinin nefsânî hazlardan uzaklaşmasını, Allah'ın ihsânlarının idrakine varmasını ve kişiye başarı kapılarının açılmasını sağlayan akıl çeşididir.[207] Birinci akıl türünün "heybet nûru"ndan, ikinci akıl türünün ise "kurbet (yakınlık)" ve "hidâyet nûru"ndan kaynaklandığını belirten Tirmizî bunlardan birincisinin zeka sahibi olan tüm insanlarda bulunan bir akıl çeşidi olduğunu, diğerinin ise sadece tevhid ehli müminlerde bulunup müşriklerde ve kafirlerde bulunmayan bir akıl türü olduğunu dile getirir.[208] Ona göre, aklı keremiyle tevhid ehline ihsân eden Allah Teâlâ, bu yolla onların iyiyle kötüyü birbirinden ayırt etmelerini sağlamıştır. Müminin iyi bir birey olmasını sağlayan unsurun akıl olduğunu düşünen Tirmizî, aklı izâle ettiği için Allah'ın içkiyi mümin kullarına yasaklamış olduğunu belirtir. Zira kişiden akıl zâil olunca, kişinin hataya ve yanlışa sapması ve böylelikle iyi bir insan olmaktan uzak kalması ihtimal dahilindedir.[209]

Tirmizî ikinci akıl türünü *el-'aklu 'ani'llah* (Allah'tan gelen akıl) şeklinde isimlendirir. O, bu aklın mümine, kalbinde ibadetlerin müzeyyen bir hâle getirilmesi ve kendisine günahların çirkinliğinin gösterilmesi için verildiğini düşünür. Bu aklın insan

---

203 Tirmizî, *Ma'rifetü'l-esrâr*, 38.

204 İlgili hadisin kaynağına ulaşılamamıştır.

205 Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fî ma'rifeti ehâdisi'r-Rasûl*, thk. Tevfîk Mahmûd Tekle (Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2011), 4/454.

206 Tirmizî, *Ma'rifetü'l-esrâr*, 38.

207 Tirmizî, *Ma'rifetü'l-esrâr*, 38-39.

208 Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, 1992, 56-57.

209 Tirmizî, *el-Ekyâs*, 24-25; Tirmizî, *el-Menhiyât*, 138.

bedenindeki yeri olarak dimağa işaret eden Tirmizî parıltısının insanın kalbinde tecelli edeceğini söyler.[210] Bu doğrultudaki kanaatlerini şu âyete dayandırır: "Fakat Allah size imanı sevdirdi ve onu gönlünüze sindirdi; inkârcılığı, yoldan çıkmayı ve emre aykırı davranmayı da size çirkin gösterdi. Allah tarafından bahşedilmiş bir lütuf, bir nimet olarak doğru yolu bulmuş olanlar işte onlardır."[211]

Tirmizî kalbin durumunu imanî açıdan ele alıp kalbin akıl, marifet ve mahabbet kavramlarıyla olan münasebetinden söz ederken onun akıl ile müstakîm olacağını, kafirlerde fıtrî olarak bulunan imanın ise akıl başta olmak üzere diğer meziyetlerle müzeyyen bir hâle gelmeyişinden dolayı şeytanın kendilerine güzel gösterdiği birtakım unsurlar üzerinden vesvese verdiğini ve neticede onların Allah dışındaki birtakım unsurlara yöneldiklerini söyler.[212] Tirmizî bu düşüncesini şu meâldeki âyet ile delillendirir: "İblis, "Rabbim! Beni azdırmana karşılık, ant olsun ki yeryüzünde kötülükleri onlara güzel göstereceğim, içlerinde ihlâsa erdirilmiş kulların hariç, onların hepsini azdıracağım" dedi."[213] Buradan hareketle Tirmizî'nin aklı imanın muhafazası için gerekli gördüğü söylenebilir. O daha sonra, akıl sayesinde imanın mahabbetine kavuşmuş ve inancın zinetini elde etmiş kişiler üzerinde şeytanın tasallutunun söz konusu olamayacağını belirtir. Bu hususu da şu âyet çerçevesinde izah eder: "Hiç şüphesiz ki kullarımın üzerinde senin bir tasallutun mümkün olamayacaktır."[214] Bu ifadeleriyle o, akıl sayesinde kişinin hem imanını muhafaza edebileceğini hem de şeytanların vesveselerinden korunabileceğini söyler. Tirmizî'ye göre aklın her ne kadar imanı korumak, kişiyi şeytanın vesveselerinden muhafaza edip faziletli işler yapan bir kul hâline getirmek gibi birçok vazifesi var ise de ona göre aklın asıl vazifesi kulun kalbinin Allah'a yönelmesini sağlamasıdır.[215] Bu ise nefse karşı mücadele hususunda aklın ma'rifetle birlikte hevâ ve şehvetlere karşı mukavemet etmesiyle mümkündür.[216] Tirmizî kalbin Allah'a yönelebilmesi için öncelikle hevâ ve şehvetten arındırılması gerektiğini düşünür.[217]

---

210 Tirmizî, *Ma'rifetü'l-esrâr*, 65; Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 33-35; Tirmizî, *el-Mesâ'il*, 68.
211 Hucûrât, 49/7.
212 Tirmizî, *el-Mesâ'il*, 80-81, 101, 153
213 Hicr, 15/39.
214 Hicr, 15/42.
215 Tirmizî, *el-Mesâ'il*, 58.
216 Tirmizî, *Edebu'n-nefs* (*Riyâzetü'n-nefs* içerisinde), 148.
217 Bk. A'lâ, 87/14; Şems, 91/9.

Beyânü'l-fark adlı eserinde aklın türleri bağlamında farklı bir tasnif ortaya koyan Hakîm et-Tirmizî'nin burada sözünü ettiği "fıtrî akıl"[218] ile *Ma'rifetü'l-esrâr* adlı eserde aklın birinci kısmı şeklinde nitelendirdiği akıl türü arasında esasen ciddi bir fark yoktur. Burada o "hüccet aklı" olarak isimlendirdiği bir boyuttan da bahseder. Ona göre kişinin mükellef oluşu sonrasında sahip olduğu akıl türü budur. Tirmizî'nin bu tasnifinde üçüncü sırada zikrettiği tür "tecrübî akıl"dır. Hayatı boyunca bilinçli bir şekilde edindiği tecrübeleri sayesinde hikmet ehli bir insan hâline gelip söz konusu tecrübelerden istifade edebilmeyi başarabilen kimsenin sahip olduğu akıl tecrübî akıl olarak nitelendirilir. "Tecrübe sahibi olunmadan hikmet ehli olunmaz, sıkıntılı bir hayatı tatmadan da yumuşak huylu olunmaz"[219] meâlindeki hadise istinaden Tirmizî aklın bu türünü diğer türlerinden daha değerli ve daha faydalı görür. Bunun bir önceki tasnifinde Tirmizî'nin "el-aklu'l-kerâme" diye adlandırdığı türle aynı olduğu anlaşılmaktadır. Bu grup dahilinde Tirmizî'nin zikrettiği bir başka akıl türü ise "miras alınan akıl (el-'aklu'l-mevrûs)"dır. Bu akıl, anne-baba gibi akrabaların veya sevilen dostların ölümünün ardından kişinin kendisine ibret alıp onların belki de duasına nail olmuşluğun bereketiyle sahip olduğu akıl çeşididir. Ona göre bir kimse çalışma neticesinde tedricî yolla burada aktarılan aklî melekelerini geliştirebilir. Fakat aklın bu veçheleri her ne kadar kulun yaratılmışlar hakkında bilgi sahibi olmasını sağlasa da bu vecihler kendi başına kulun Allah'ı tanıyıp bilmesi hususunda yeterli değildir.[220]

Tirmizî'ye göre kulun Allah'ı tanımasını sağlayan akıl, bahsi geçen akıl türleri dışında hususi bir akıl türüdür ki o da "el-aklu'l-mevzûn" diye isimlendirilen "dengeli akıl"dır. Allah bu aklı dilediği kuluna lütfeder. Diğer akıl mertebelerini geçmeden bu akıl düzeyine erişip Allah hakkında bilgi sahibi olabilme ihtimali yoktur. Nitekim bir çocuğa, bir deliye veya faydalıyla zararlıyı, iyiyle kötüyü birbirinden ayırt edemeyecek olan kimseye böylesi özel bir bilgi verilmez. Zira dengeli akıl kişinin içinde yaşadığı muhit ve burayla alakalı hususlarla ilişki kurabilme becerisiyle doğrudan alakalıdır.[221]

---

218 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 57.

219 Buhârî, "Edeb", 83; Tirmizî, "Birr", 86 (Tirmizî'ye göre hadis hasen-ğaribtir.) Bazı rivayetlerde Muâviye b. Ebî Süfyan'ın sözünde yer alan hakîm yerine halîm geçmektedir. Detaylı bilgi için bk. Halil İbrahim İnak, *Hadislerde Hikmet Kavramı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 45.

220 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 46.

221 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 46.

Tirmizî, Kur'ân'da geçen ulû'l-elbâb (akıl sahipleri) şeklindeki ifade ile kast edilenin ilim sahibi kimseler şeklinde de anlaşılabileceğini söyler ve ilgili âyeti bu tarzda yorumlar. Bunun yanında o akla hilim,[222] nûhâ[223] ve hicr[224] denebileceğini ifade eder.[225]

Tirmizî kaleme aldığı çeşitli eserlerinde aklı farklı zaviyelerden yaklaşarak değerlendirir ve aklı farklı isimlerle zikreder. Hakîm et-Tirmizî'nin akıl melekesine atfettiği önem ve değer, onu hem kendi zamanındaki hem sonraki dönemlerde yaşamış olan sûfî düşünürlerden farklı kılar. Nitekim o aklı basit bir latîfe olarak görmeyip özellikle dinî ve tasavvufî pratiklerin arzu edilen şekilde gerçekleştirilmesi noktasında kendisine çok önemli vazifeler yükler. Onun bu yaklaşımıyla, akıl konusunda "ehl-i hadîs" ile "ehl-i rey" arasında mutedil ve uzlaştırıcı bir tavır sergilediği söylenebilir. Bu durum muhtemelen onun aklın fonksiyonel niteliğine odaklanmış olmasından kaynaklanır. Bunun yanında o, aklın isimlendirilmesinden ziyade önemi, derecesi ve icra ettiği vazife üzerinde durur.

1.5 Muhâsibî ve Tirmizî'nin Akıl Anlayışlarının Karşılaştırılması

Muasırları olan diğer sûfîlere nazaran akıl konusuna daha geniş yer veren ve bu kapsamda müstakil çalışmalar kaleme alan Muhâsibî ve Tirmizî "akıl" kelimesine genel hatları itibariyle dönemin hadis ve fıkıh âlimlerinden farklı bir anlam yüklememişlerdir.[226] Nitekim Muhâsibî ve Tirmizî'de görüldüğü üzere, muhaddisler ve fakihler dünyadan uzaklaşıp âhirete yönelmeyi, nefsin arzularını terk edip dinin emir ve yasaklarına uygun yaşamayı esas aldıklarından, aklı tarif ederken özellikle bu noktalara dikkat etmişler, imandan sonra en büyük nimet olarak görülen akla âhireti kazanmaya vesile olması hasebiyle büyük değer vermişlerdir.[227] Söz konusu anlayışın genel olarak İslam ahlâk literatüründeki ortak bir eğilim olduğunu söylemek mümkündür. Bu itibarla her iki müellif sûfînin akıl bağlamında ağırlıklı olarak üzerinde durdukları husus, aklın din ve ahlâk alanındaki pratik faydasıdır. Bu doğrultuda Muhâsibî *Mâ'iyyetü'l-'akl* adlı

---

222 Tirmizî Hz. Peygambere isnat edilen "Beni aranızdan ûlû'l-ehlâm ve'n-nûhâ/yumuşak huylu anlayış ve zekâ sahibi kimseler takip eder" hadîsten hareketle akla hilm isminin verilebileceğini söyler. Bk. Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 47.

223 Bk. Tâhâ, 20/54, 128.

224 Bk. Fecr, 89/5.

225 Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 46-47.

226 Bk. Ebû Nuaym, *Hilye*, 2/203, 300; 9/48.

227 Süleyman Uludağ, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/246.

risaleyi kaleme alırken Hakîm et-Tirmizî de *Kitâbü'l-'Akl ve'l-hevâ* adlı eseri telif etmiştir.

Daha ziyade sûfî kimlikleriyle şöhret bulan Muhâsibî ve Tirmizî gibi iki mühim teorisyenin sonraki sûfîlerden farklı olarak akıl meselesine yoğunluklu bir şekilde vurgu yapmalarının arka planında döneme damgasını vuran ve akılcılık vurgusuyla bilinen Mutezile'nin dolaylı da olsa ciddi tesiri söz konusudur. Nitekim İslâm düşünce tarihinde aklın sistematik tarzda ele alınıp değerlendirilmesi Mutezile'yle doğrudan ilişkilidir. Mutezile'nin güçlü akıl vurgusunun haricî tesirlerle şekillendiği kabul edilmektedir.[228] Bu tavır çerçevesinde Mutezile'nin Bağdât ekolüne mensup olan ve Yunan felsefesine vukûfiyeti ile bilinen Sümâme b. el-Eşres (öl. 213/828) gibi kimseler ilk defa aklî bilgiyi dinî (simâî) bilginin önüne geçirmişler ve söz konusu dönemde hararetli tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır.[229] Bu tartışmaların cereyan ettiği bir ortamda Muhâsibî ve Tirmizî gibi düşünürlerin ilgili tartışmalara dahil olmaları gayet tabii görülmelidir.

Muhâsibî ve Tirmizî'nin akıl bağlamındaki görüşlerinde muhtelif düzeylerde izleri tespit edilebilen Mutezilî anlayışın, ilgili mesele çerçevesindeki kanaatleri hatırlanacak olursa bu iki sûfînin konuya neden bu denli ağırlık verdikleri daha iyi anlaşılabilir.[230] Bu itibarla örneğin Basra ekolünün önde gelen Mutezilî düşünürlerinden Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (öl. 235/849), aklı insanın kendisi ile çevresinde bulunan canlı ve cansız varlıkları birbirinden ayırt edebildiği "zorunlu bilgi", bilgi elde etme kuvveti ve "his" olarak tanımlar.[231] Onun ortaya koyduğu tanımdan da anlaşıldığı üzere akıl ile bilgi arasında yakın bir ilişki vardır. Yalnızca el-Allâf değil Mutezilî düşünürlerin önemli bir bölümü de aklı bilgiden ayırmazlar, dahası onlar arasında aklı bilgi şeklinde tanımlayanlar da olmuştur. Onların bu tanımlamaları da esasen kelimenin sözlük anlamlarına dayalı olarak zaman içerisinde gelişmiştir. Bu doğrultuda akıl başlangıçta bağlamak ve yasaklamak anlamına gelirken sonraları anlam daha da genişlemiş, bilgiyi anlayacak bir kuvvet ve bu kuvvet sayesinde elde edilen bilgi anlamını içerecek şekilde

---

228 Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", *Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* (Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004), 312.

229 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. M. Muhyiddîn Abülhamîd (Beyrut: y.y., 1990), 172; Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 22.

230 Konu ile alakalı olarak bk. Florian Sobieroj, "Mutezile ve Tasavvuf", çev. Salih Çift, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*, ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke, haz. Salih Çift (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 53-69.

231 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1980, 480.

tanımlanmaya başlamıştır.[232] Netice olarak Mutezile hem Muhâsibî'nin yaşamış olduğu dönemde hem de sonraki asırlarda aklı insana varlıkları tanıma, iyiyle kötüyü birbirinden ayırt etme gücü ve bilgisi veren bir araz olarak kabul edip onu insanın fiillerine yön vermek hususunda etkili olan bilgi olarak görürken, Muhâsibî ile Tirmizî ise aklı kişiyi bu işlevlerin meydana gelmesini sağlayan bilgiye ulaştıran bir unsur olarak nitelendirmişlerdir. Buradan hareketle onlar aklın bilginin bizatihi kendisi olduğu yönündeki Mutezilî görüşü redederler. Bu durum Muhâsibî tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

> "Allah Teâlâ, meleklere eşyanın isimlerini sorunca melekler: 'Bizim bilgimiz yok' dediler. Bunun üzerine Allah Âdem'e emredince O, meleklere eşyanın isimlerini bildirdi. Çünkü Allah ona eşyayı öğretmiş ve tanıtmıştı.[233] Akıl sahibi olan insan, şeylerin adlarını (doğuştan) bilmez. Ancak çocukluğundan beri görüp işiterek öğrenir ve aklı ile bilir."[234]

Onların söz konusu yaklaşımlarının doğal bir sonucu olarak aklı hevânın (nefsanî arzular) zıddı olacak şekilde anlamlandırma ve değerlendirme doğrultusundaki yaklaşımları özellikle sûfîler arasında yaygınlık kazanmıştır. Genel hatları itibariyle birbirine yakın görüşler ortaya koyan Muhâsibî ve Tirmizî belli noktalarda meseleye farklı açılardan yaklaşmayı tercih etmişlerdir.

Yukarıdaki ifadelerde görüldüğü üzere Muhâsibî aklı bir bilgi vasıtası olarak görür. Zira duyu organları aracılığıyla nesnelerden algılanan hususlar akıl ile işlenmediği takdirde bunlar hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Şayet işitme ve görme yoluyla oluşan bilginin yanında istidlal olarak isimlendirilen aklî faaliyet olmasaydı insan bunları yalnızca görmüş veya işitmiş olacaktı. Dolayısıyla söz konusu hususları bilmesi ya da içerdikleri anlamlar arasındaki bağlantıdan haberdar olması mümkün olmayacaktı. Bununla birlikte aklın bir tür bilgi kaynağı olmasının diğer bir delili ise tabiat ve

---

232 Altıntaş, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", 313. Ayrıca bk. Yavuz, "Akıl", *DİA,* 2/242; Ebû Osman b. Bahr el-Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibâr* (Beyrut: y.y., 1988), 67-68; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 225; Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'aklî fi't-tefsîr* (Beyrut: y.y., 1982), 51; Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kâhire, 1384), 88; Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr vd. (Kâhire, 1385), 11/379; Hemedânî, *el-Muğnî*, 12/222; Hemedânî, *Şerhü'l-usûli'l-hamse,* 121; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (Beyrut, 1407), 6; Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm*, nşr. Yûsuf Abdürrezzâk (Kâhire: y.y., 1368), 75; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed (Riyâd: y.y., 1381), 9/288; Muhammed Ferîd Vecdî, "Akl", *Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-karni'l-'işrîn* (Beyrut: Matbaatü Dâ'ireti'l-Ma'ârif, 1971), 6/522-526.

233 Bakara, 2/31-33.

234 Muhâsibî, *Mâ'iyyetü'l-'akl,* 206.

nasslardır. Tabiat ve nasslar bizatihi bilgi olmaları açısından akla istidlalde bulunabileceği malzemeyi sunmaları yönüyle bu özelliği haizdirler. Dolayısıyla şayet akıl olmasaydı tabiat ve nasslar herhangi bir anlam ifade etmeyecekti. Zira bu ikisi akıl yürütmenin illeti ve aslıdır. Bunlar olmadan akıl yürütme gerçekleşemez.[235]

Muhâsibî ve Tirmizî'nin ortak yönlerinden bir diğeri ise aklı insanın manevî boyutunu oluşturan yapısındaki bir nûr olarak görmeleridir. Bu nûr sayesinde hak ile bâtıl birbirinden ayırt edilir. Onlara göre akıl hidâyet, hevâ dalâlet; akıl ziynet, hevâ leke; akıl saadet, hevâ şekâvettir. Aklı hak ile bâtılı birbirinden ayıran bir nûr olarak anlayan ve aklın karşısına hevâyı koyan her iki sûfî bu yaklaşımlarından hareketle çoğunlukla aklın ahlâkî ve psikolojik boyutları üzerinde dururlar.

Meseleyi detaylandırırken çeşitli akıl tasnifleri yapan Muhâsibî ile Tirmizî'nin bu sınıflandırmalarına bakıldığında genel hatları itibariyle benzer görüşler ortaya koydukları, bazı hususlarda ise fikir ayrılıkları yaşadıkları söylenebilir. Bu hususlardan bir tanesi Tirmizî'nin Muhâsibî ve diğer birçok kelâm âliminin doğuştan gelen ve kendisiyle zekanın kastedildiği aklı ifade ederken kullandıkları "garîzî akıl" kavramına yer vermemesidir. Tirmizî bunun yerine "fıtrî akıl" kavramını kullanır. Her iki kavramın sözlük anlamı birbirine yakın olmakla beraber Tirmizî Rûm suresinin otuzuncu âyetinde geçen ifadeyi tercih etmiştir. Zira söz konusu âyette İslâm dininden "fıtrat dini", insanların tabiatından ise "fıtrî" şeklinde bahsedilir. Zafer Erginli, Tirmizî'nin fıtrî akla getirdiği "onunla insan iyiyi kötüden, kazancı zarardan, uzakta olmayı yakında olmaktan ayırt eder" şeklindeki yorumdan hareketle, Tirmizî'nin bu akıl çeşidi ile alakalı olarak ortaya koyduğu açıklamalarının zekâ sınırlarını zorladığını, zira bu aklın aynı zamanda dinî mükellefiyeti de gerekli kıldığını ve bu akla "fıtrî akıl" değil de "garizî akıl" denmesinin daha doğru olacağını söyler.[236]

Tirmizî tarafından aklın ikinci bir türü olarak zikredilen "hüccet akıl" kişinin ilahî hitaba mazhar olmasını sağlayan akıl türü olarak tarif edilir. Fakat bu aklın ilahî hitaba mazhar olma yönü âhirete dönüktür. Nitekim Allah bu akla sahip olan insanları o aklın hücciyeti ile sorguya tabi tutacaktır. Yoksa bu hitap vahiy veya ilham anlamında değerlendirilmemelidir. Durum böyle olmakla beraber Tirmizî, bu akla sahip olan kimselerin Allah tarafından desteklenecéklerini belirtir. Tirmizî'nin bu akıl türüyle

235 Ali Bolat, "Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (Nisan 2001), 374.

236 Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, 197.

alakalı ortaya koyduğu tarif Muhâsibî'nin "tecrübî akıl"la ilgili tarifine yakın olmakla birlikte sınırları daha geniştir. Tirmizî'nin bu noktada Mutezile'nin kurucu şahsiyeti Vâsıl b. Atâ'nın (öl. 131/748) tesirinde kalmış olabileceği akla gelmektedir. Zira ilk olarak akıl konusu ekseninde "hüccet akıl" tabirini kullanarak meseleyi dile getiren Vâsıl b. Atâ onu "ilahî destek ile hakikatin kendisiyle bilinebileceği akıl çeşidi"[237] olarak tarif eder.

Tirmizî'nin akıl tasnifinde üçüncü sırada yer alan akıl türü tecrübî akıldır. Bunu en üstün akıl türü olarak nitelendiren Tirmizî, bu akıl türünün kulu tecrübeler yoluyla hikmet sahibi kılacağını belirtir. Bu suretle Tirmizî pek çok konuda izinden gittiği Muhâsibî'nin doğrudan ele alıp değerlendirmediği mesele olan velâyet çerçevesinde kendi düşüncesine temel teşkil edebilecek bir akıl anlayışı geliştirmeyi düşünmüş olmalıdır. Böylesi bir anlayış, velâyet konusuyla doğrudan bağlantılı olan ilham meselesini anlaşılır kılacak bir özelliği haizdir. Diğer yandan Tirmizî'nin ortaya koyduğu bu üçlü tasnif kendisinden önce Muhâsibî'nin yapmış olduğu iki ayrı tasnifin tek bir başlık altında toplanması yönünde bir adım olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Tirmizî'nin akla hikmet manası yüklemesi Muhâsibî'nin ahlâk eksenli akıl yorumunun daha da ileri götürülmüş şekli olarak nitelendirilebilir.[238]

1.6. Muhâsibî'ye Göre Nefs

Muhâsibî nefs konusunu tıpkı akıl meselesindeki yaklaşımına benzer şekilde ahlâk kavramıyla ilişkilendirerek ele alır. Zira ona göre nefsi ahlaktan, ahlakı da dinden bağımsız olarak değerlendirmek mümkün değildir.[239] Bu durum onun insanı maddî ve manevî boyutlarıyla bir bütün olarak değerlendirdiğine işaret ettiği gibi ahlak problemini de "insanın kendini bilmesi"[240] ve "nefsle muhâsebe/mücâhede etmesi"[241] bağlamında çözmeye çalıştığına delâlet etmektedir. Dolayısıyla o, ahlâk konusunun doğru bir şekilde anlaşılabilmesinin nefsin olması gerektiği gibi tanınmasına bağlı olduğunu düşünür.[242]

Nefs konusu çerçevesinde Muhâsibî'nin ana gayesi öncelikle nefsi doğru bir şekilde tanımak, akabinde nefsi "kötü" olarak nitelenen hususlardan uzak tutmanın yollarını tespit etmek, nefs kaynaklı manevî problemlerin ne şekilde tedavi

---

237 Altıntaş, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", 312.

238 Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî,* 198.

239 Muhâsibî'nin ilim ile alakalı görüşleri, ileride ilim başlığı altında ele alınmış olacaktır.

240 Muhâsibî, *Bed'u men enâbe ilâllâh,* 332.

241 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs,* 55.

242 Şahin Filiz, *Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 99..

edilebileceğine dair yöntemler geliştirerek bunları muhataplarına aktarmaktır. Bu hedef doğrultusunda hareket eden Muhâsibî'ye rehberlik eden ana kaynak yine Kur'ân'dır.

Muhâsibî nefs kavramını anlamlandırırken genellikle ifadeye âyetlerde yüklenen manalar çerçevesinde hareket eder ve nefsi çoğunlukla "kendi"[243] ve "benlik" anlamında kullanır.[244] Bununla beraber yaşadığı çağda hâkim olan anlayışa uygun düşecek şekilde nefsin tanımlanıp maddî bir temele indirgenmesi durumu Muhâsibî'de söz konusu değildir.

Muhâsibî nefsin mahiyetinin bilgisine bu bağlamda Kur'ân'ın beyanları üzerinden ulaşılabileceğini söyler. Nitekim Kur'ân nefsin insana sürekli olumsuzlukları, kötülükleri ve çirkinlikleri telkin eden[245] bir latife olduğunu belirtir. [246] Bunlara ilaveten nefs kibir, amelde gösteriş, kendisini başkalarından hayırlı görme,[247] 'ucb/kendini beğenme, kıskançlık, tamah, dünya hırsı, ebedilik arzusu ve dünyaya aşırı bağlanma[248] gibi birçok menfî nitelikle de malûldür. Muhâsibî nefsin olumsuz nitelikleri arasında zikrettiği "tamah"ın aynı zamanda "hırs" ve "arzu" duygularının kaynağı olduğunu ifade eder.[249] Böyle olduğu içindir ki tamah sonu gelmeyen bir tür istek skalası mahiyeti arz ettiğinden değişken bir yapıdadır. Bu yaklaşımıyla Muhâsibî, bir açıdan nefsi insanî içgüdü ve eğilimlerin toplamını ifade edecek bir anlamda kullanır.[250] Bu eğilimler skalasının insan hayatında en ağır basan türü ise şehvetlerdir.[251]

Muhâsibi'ye göre nefsin tanımından ziyade karakterinin niteliği üzerine yoğunlaşmak esastır. Bu yaklaşımının muhtelif tezahürlerine onun eserlerinde rastlamak mümkündür. Örneğin muhtemelen *er-Ri'âye*'den önce kaleme almış olduğu çeşitli eserlerinde o, nefsin şu olumsuz niteliklerinden söz eder: Nefsin aşırılıklara meyyâl, sözlerinde ve eylemlerinde samimiyetsiz, musibet anlarında tahammülsüz, usanmaya ve unutmaya meyilli, gayretsiz, aldanma ve gururlanmaya düşkün.[252] Muhâsibî tek tek

---

243 Bk. Bakara, 2/9, 44, 48, 54, 57, 72, 84, 85, 87, 90 vd. Kur'ân'ın birçok âyetinde zikrolunan "nefs" sözcüğüyle kişi, şahıs, benlik, kendi ve birey gibi anlamlar yüklendiği bilinmektedir.

244 Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 9-15-16.

245 "Muhakkak ki nefs hep kötülüğü emreder." (Yûsuf, 12/53)

246 Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 27; a.mlf., *er-Ri'âye*, 328. (thk. A. A. Ata, Beyrut)

247 Muhâsibî, *Bed'u men enâbe ilâllâh*, 342-343.

248 Muhâsibî, *en-Nesâ'ih*, 261-292.

249 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 38.

250 Muhâsibî, *el-Halve*, 488.

251 Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 84-85.

252 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 87.

sıralamaya çalıştığı özellikleri dışında nefsin üç ana eğiliminin olduğunu söylemeye çalışır:

1. Kurtuluşu ister ama kurtuluşa giden yol kendisine ağır gelir.
2. Helak olmak istemez ama helaka götüren şeyleri hafife alır.
3. Bu dünyada bulunan lezzet ve rahatlığı âhiretteki lezzet ve rahatlığa tercih eder.

Hüseyin Aydın Muhâsibî'nin bu tasvirlerinden hareket ederek Muhâsibî açısından şöyle bir tanım yapmak suretiyle nefsi açıklar: "Nefs insanın içgüdü mekânizması ve eğilimler toplamına verilen bir addır. İçgüdü mekânizmasının, iç ve dış duyulardan gelen fizyolojik ve sosyal nitelikteki etkilerin şekillendirdiği eğilimlerin bütününe verilmiş bir addır."[253]

Er-Ri'âye'de ise Muhâsibî çeşitli düzeylerdeki arzularıyla insanı felaketlere sürükleme gücü bulunan nefsin karakter olarak ürkek ve baskı altına alınabilecek bir yapı arzetmesi sebebiyle korku ve baskı yöntemlerine müracaatla dizginlenebileceğini ifade eder.[254] Örneğin Muhâsibî *el-Mesâ'il fî a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih* adlı eserinde "Ma'rifetu'n-nefs" başlığı altında bu konuya dair izahlar yapar.[255] Bu doğrultudaki yaklaşımından ve mevcut beyanlarından hareketle Muhâsibî'nin nefsi psikolojik süreçler açısından değerlendirmeye tâbi tuttuğu ve nefse hiçbir metafizik anlam yüklemediği söylenebilir. Nefs hakkında herhangi bir tanımlama yapmaya teşebbüs etmemiş olması bu görüşü teyit etmektedir. Aklı bir tür garîza olarak nitelendirmiş olmasına rağmen o nefsle alakalı olarak böyle bir ifade kullanmaz. Bununla birlikte Muhâsibî eserlerinin çoğunda insanın bâtınî boyutunda cereyan eden süreçleri nefse bir kişilik atfetme suretiyle izah etmeye yönelir ve bu doğrultuda muhtelif tasvirler ortaya koyar.[256]

Nefs kavramı kapsamına dahil edilen olumsuz nitelikler genel manada bütün insanlarda ortak olmakla birlikte Muhâsibî'ye göre her insanın nefs yapısı kendine özgüdür. Dolayısıyla her bir bireyin sahip olduğu nefsin özellikleri dikkate alınarak nefis terbiyesi ile ilgili yöntemler geliştirilmelidir.[257] Kişiden kişiye farklılık arz eden nefsin

253 Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 83.

254 Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li hukûkillâh*, nşr. Abdülhalim Mahmud (Kâhire: Dârü'l-Maârif, 1990), 73.

255 Muhâsibî, *el-Mesâ'il*, 115.

256 Muhâsibî, *el-Mesâ'il*, 115.

257 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 350.

karakteristiğini tespit edebilmek için nefsin belli imtihanlara tabi tutulması gerekir. Aksi takdirde nefsin doğru bir şekilde tanınması mümkün değildir.[258]

> "O halde sen, bedenî varlığının haricindeki nefsini dene ki onun ne olduğunu bilesin. Tevazu dereceni kaba birinin sana karşı gösterdiği kabalık zamanında ve kadri yüce olan birinin sana izzet ve ikramda bulunduğu vakitte ölç! Şüphesiz ki her iki durum da fitneden beri değildir. Şöyle ki belki kişi kendisine ikramda bulunulduğu esnada kendisine yapılan ikramda bir artma ve devamlılık olsun diye tevazu göstermiş, buna karşılık sıkıntıya maruz kaldığında da toplum içindeki itibarı zedelenmesin diye cefaya katlanmıştır. İşte sen tüm bu durumlar karşısında tedbirli ve dikkatli ol."[259]

Muhâsibî nefsin tanınması sürecinde uygulanması gereken yöntemler bağlamında da birtakım yönlendirmelerde bulunur. Bu kapsamda o kişinin hayrı ve iyiliği murad ettiğinde nefsinin bunun aksini gerçekleştirmek üzere harekete geçeceğini, şerre yöneldiğinde ise onu teşvik edeceğini ifade eder. Buradan hareketle Muhâsibî, kulun nefsin ahlâkî olmayan bazı tutumları yüzünden iyiliklerden uzaklaşabileceğini ve yine herhangi bir kötülüğe de sadece nefsin dürtüleri ve günaha olan tutkusu sayesinde bulaşabileceğini ifade eder.[260] Böyle olduğu içindir ki Muhâsibî, insanın daimî surette nefs karşısında müteyakkız olması gerektiğini söyler. Dahası o, yalnızca günahlar hususunda değil, ibadetler noktasında bile nefsin dahlinin söz konusu olabileceğini, bundan dolayı ibadetler söz konusu olduğunda nefse karşı uyanık olunması gerektiğini belirtir.[261]

İnsanın olumlu ve olumsuz bütün eylemlerine bir şekilde müdahalede bulunma becerisi bulunan nefs karşısında yalnızca müteyakkız olmanın yeterli gelmeyeceğini düşünen Muhâsibî, çeşitli yöntemlerle nefsin bu teşebbüslerinin akamete uğratılması gerektiğine kanidir. Bu doğrultuda yapılması gereken ilk iş ona göre nefs karşısında direnç gösterip onu motive eden hevâ ile arasındaki irtibatı koparmaya çalışmaktır. Bununla birlikte amaç nefsi ortadan kaldırıp insanı melek benzeri bir varlık olmaya teşvik etmek değildir.[262] Zira insanın vazifesi nefsi harekete geçiren hevâ ve şehvet gibi

---

258 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 95.
259 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 95-96.
260 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 331-332. (nşr. A. Ahmed Ata)
261 Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 30.
262 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 291.

unsurları kontrol altında tutup uygun durumlarda doğru amaçlar uğruna kullanımlarını sağlamaktır.[263]

> "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."[264]

Nefsin olumlu bir açıdan değerlendirilmesinin de söz konusu olabileceğini ima eden beyanları üzerinden hareket edildiğinde Muhâsibî'nin nefsi saf bir kötülük öznesi olarak görmediği anlaşılmaktadır.

> "Rağbet ettiğin şeyler hususunda duyguların zabtedilemez olduğunda arzu ve heveslerini tanı. Bundan vazgeçebiliyor musun yoksa vazgeçemiyor musun? Şayet sen bu gibi hâl ve vakitlerde övülen şeyleri yapabilmişsen ne mutlu sana bundan dolayı Allah'a hamdet. Ondan lütfunu arttırmasını iste ve yoluna devam et çünkü sen istikamet üzeresin. Mahabbet ve iman yolundasın. Yok eğer bu durumda yanlış amellerin senden meydana gelmesi sonucunda kendini yerilmiş olarak görürsen o durumda ahlâk ve tutumunun düzeltilmeye ihtiyacı vardır. Çünkü ahlâkî noktada sende büyük bir fesâd gizleniyor ve sen istikamet üzere değilsin demektir. Ne mahabbet ne de iman üzeresin. Öyleyse Allah'tan kork ve nefsini denetlemeye, onun bozukluğunu gidermeye çalış."[265]

Bu pasajdan hareketle şöyle bir soru yöneltmek mümkündür: Ahlâkî açıdan insan nefsinin mevcûdiyeti mi yoksa 'ademi mi daha iyidir? Muhâsibî burada okuyucularını şöyle bir sonuca götürmektedir: İnsan nefsinin var olup dizginlenebilmesi, yok olup tabiî ihtiyaçları gideren faaliyetlerinin akamete uğratılması veyahut maddî özelliklerinden tecrid edilerek ruhânî ve melekî tabiata uydurulmasından daha iyidir. Dolayısıyla ona göre insanın şehevî ve hayvanî arzularının kaynağı olan nefs bizatihi ortadan kaldırılması gereken ve yok edilmesi icap eden bir düşman değil[266] bilakis ıslah edildiğinde kendisinden yararlanılabilecek ve iyi işler ortaya koyabilecek bir latîfedir.

Muhâsibî nefsin kendi arzusuyla kolay bir şekilde iyilik yapmayacağını, bunun için nefsi zorlamak gerektiğini söyler. Zira tabiatı gereği, kolaya ve rahata olan meyli

---

263 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 290.
264 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 292.
265 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 96.
266 Filiz, *Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, 102.

sebebiyle iyilik yapmak ona ağır gelir,[267] arzu ettiği şeylere kavuşmak için insanla sürekli mücadele içerisinde bulunur. Onu iyi, erdemli ve faziletli işlerden uzak tutmak için birçok yolu dener ve böylelikle insanın en azılı düşmanı olduğunu göstermiş olur.[268] Netice olarak Muhâsibî böyle bir yapıda olan nefsin ıslah ve terbiyesinin zor ama imkânsız olmadığına işarette bulunur.[269] Fakat burada şu hususun altı net bir şekilde çizilmelidir: Muhâsibî nefsin salah ve ıslahından bahsederken nefsin tabiatının ve yaratılışının değiştirilebileceğini düşünmez. Çünkü ona göre nefsin ıslahı ile tabiatının değiştirilmesi birbirinden farklı olgulardır. *Er-Ri'âye*'de konuyla alakalı bölümde defalarca nefsin tabiat ve yaratılış itibariyle değiştirilemeyeceğini dile getirmiş olması onun bu konudaki düşüncesini çok açık bir şekilde ortaya koyar.[270]

Muhâsibî'ye göre nefsin ıslahı onu hoşlanmayacağı işlerle karşı karşıya bırakmaktadır.[271] Aksi takdirde nefs kontrolden çıkıp fesada uğrar. Ona göre nefsin ıslahı noktasında en etkili ilaç kalpten dünya sevgisini çıkarmaktır. Yaşadığı dönem açısından oldukça radikal olduğu söylenebilecek yaklaşımla hareket eden Muhâsibî, birtakım formel ibadetlerle bu amacın gerçekleştirilemeyeceğini ifade eder. Bir başka ifadeyle Muhâsibî fakirliği tercih edip azla yetinmek, çokça namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek ve cihâd etmek gibi dinî mükellefiyetler üzerinden değil, tefekkür etmek, tûl-i emel sahibi olmamak, tevbeye sarılmak ve gönül temizliğini esas almak, kalpten kibri çıkarmak, tevazuya sarılmak, kalbi takva ile mamûr hâle getirmek, hüznü daim kılmak ve âhireti göz önüne alarak mahzûn olmak gibi birtakım ahlak vurgusu güçlü uygulamalarla ancak gerçekleştirilebileceğini düşünür.[272]

Muhâsibî'ye göre nefs ve nefsin doğrudan etkilerine muhatap olan insanın fiziksel varlığı mutlak surette yok edilmesi gereken kötülük kaynakları olarak değerlendirilemez.[273] Zira Muhâsibî'ye göre nefsi olumsuzluklar yönüne sevk eden şeytandır.[274] Bu bakış açısına göre şeytan insanın benliğinde mevcut olan şehvet ve hevâyı tahrik ederek nefsi menfî olarak nitelendirilen davranışlara meylettirir.

---

267 Filiz, *Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri,* 108.

268 Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn,* 81-82.

269 Muhâsibî, *er-Ri'âye,* 350-352.

270 Muhâsibî, *er-Ri'âye,* 350.

271 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs,* 97.

272 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs,* 100.

273 Muhâsibî, *el-Mesâ'il,* 39, 85.

274 Muhâsibî nefsten gelebilecek tehlikenin şeytanınkinden daha büyük olduğunu ifade eder. Çünkü o şeytanın nefsânî duygulardan destek ve yardım aldığını düşünür. Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife,* 28.

Dolayısıyla Muhâsibî'ye göre insanın asıl düşmanı nefs değil nefsi harekete geçiren dürtüler ve şeytandır. Şu hâlde Muhâsibî'ye göre nefs insanın dinî hayatını tehdit eden süflî bir varlık olarak değerlendirilmemelidir. Böyle olduğu içindir ki riyâzet ile mücâhedenin muhatabı şeytan[275] ve onun motive ettiği nefse ait arızî hâllerdir.[276]

Netice olarak Muhâsibî'ye göre aslolan nefsin Allah'a itaat için öldürülmesi veya yapısının değiştirilmesi değil ıslah edilip olumlu amaçlar doğrultusunda kendisinden istifade etmektir.[277] Zira ona göre nefs, cisim veya cismin bir parçası olmadığı gibi bir araz da değildir. O fıtrî, tabiî, zorunlu ve insan bütünlüğünü sağlayan bir cevherdir.[278]

1.7. Tirmizî'ye Göre Nefs

Tirmizî tasavvuf ilmine dair kaleme aldığı bütün eserlerinde nefs kavramının tahlili üzerinde ehemmiyetle durur. O nefsin özelliklerinden ve terbiye usullerinden söz eder. Nefs meselesi üzerinden nefsi yoğun bir şekilde işlemesinden hareketle Tirmizî'nin düşünceleri hakkında çalışma yapanlar farklı noktalardan hareket ederek değişik gerekçelerle bu durumun sebeplerini izah etmeye çalışmışlardır. Kimine göre o, sürgün edildiği sırada Belh'te tanıma fırsatı bulduğu Melâmî şeyhlerinin nefs anlayışlarından etkilenmiş ve bu nedenle nefs üzerinde yoğunlaşma ihtiyacı hissetmiştir. Kimilerine göre ise onun nefs hakkındaki ısrarının esas muharriki Hâris el-Muhâsibî'dir.[279] İslâm tasavvufunun kaynağını daha çok dışarılarda arayanlara bakılırsa Tirmizî, Hermetik düşünceden[280] ya da Neoplatonizm'den[281] aldığı tesirlerle nefs meselesini bu derece

---

275 Muhâsibî, *el-Mesâ'il*, 87.

276 Filiz, *Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri,* 105.

277 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs,* 80-81.

278 Muhâsibî'nin nefs ile alakalı yaptığı açıklamalar felsefî formlar bağlamında mülahaza edildiğinde, onu ne bir cisim ne de bir araz olarak gördüğü, bilakis onu bir cevher olarak kabul ettiği görülmektedir. Muhâsibî'nin söz konusu yaklaşımı Kindî'nin nefsi bir cevher olarak gördüğü yönündeki yaklaşımıyla benzerlik içerisindedir. (Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 374.) Felsefî açıdan cisim, araz ve cevherin ne olduğunu anlamak için bkz. H. Bekir Karlığa, "Cisim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/28; Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Muhyiddîn Sabrî el-Kurdî (Kâhire: y.y., 1357), 201; ü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-mekûlât,* thk. Mahmud Kasım (Kâhire: y.y., 1980), 79-80; Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak el-Kindî, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde (Kâhire, 1950), 1/62; Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/337-338; İlhan Kutluer, "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/450; Filiz, *Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri,* 106.

279 Bk. Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı,* 211-213.

280 Bk. Mahmud Erol Kılıç, "Hermes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/228-233.

281 Bk. Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/423-427.

önemseme gereği duymuştur. Onun nefs konusunda çokça söz söylemiş olmasının muhtemel sebepleri bulunmakla birlikte, Kur'ân'da nefs konusunun vurgulu bir şekilde işlenmiş olması Tirmizî'yi motive eden asıl husustur.[282]

Tirmizî nefsin dört farklı mertebesinden bahseder. O bu mertebelerden bahsederken Kur'ân'ın ilgili beyanlarından istifade eder. Bu dört mertebe şunlardır: Nefs-i emmâre, nefs-i mülhime, nefs-i levvâme ve nefs-i mutmainne.[283] Bunlar dışında bir mertebe olarak değerlendirmemekle birlikte hakkında bilgi verdiği "nefs-i raziyye" de söz konusudur.[284] Tirmizî nefsin bu türünden bahsederken herhangi bir âyeti delil olarak zikretmez.

Tirmizî nefs meselesini özelde ahlâk genelde din mefhumuyla irtibatlandırarak değerlendirir.[285] Onun nazarında nefs konusu ahlâk ve din bağlamında ele alınmadığı takdirde arzu edilen sonuçlara ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla ona göre, dinin gereklerinin hakkıyla yerine getirilebilmesi nefsin dine teslim edilmesiyle mümkündür.[286]

Tirmizî'nin nefsin tanınması noktasında müracaat ettiği bir başka kavram ise marifettir. Ona göre Allah insanları kendisine kulluk etsinler diye yaratmış ve diğer mahlûkâtı onların hizmetine sunmuştur. Bu ihsânın karşılığında insanın nefsini rehin almıştır. Nefslerini rehin olmaktan kurtarmak isteyenlerden de başta tevhid ve marifet olmak üzere çeşitli hususlarla bâtınlarını mücehhez hâle getirmelerini istemiştir.[287] Bu doğrultuda o, marifetin mahalli olan kalp ile hevâ ve şehvetin konuşlanma alanı olan nefs arasında kurduğu ilişki üzerinden meseleyi izaha çalışır. Onun bakış açısına göre nefs, hevâ ve şehvetler vasıtasıyla başta kalp olmak üzere insanın bâtınî boyutunun temel unsurları arasında yer alan latifelerine de etki edebilir ve hatta onları hâkimiyeti altına alabilir.[288] Bu durumda nefs marifetin kalbe yerleşmesine engel olur.[289] Dolayısıyla böylesi bir hâli tecrübe eden kul velâyet yolunda mesafe kat edemeyeceği gibi Allah'tan

---

282 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 211-213.

283 Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 64-65.

284 Tirmizî, *Cevâbu mesâ'il*, 144.

285 Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992), 1/215-216.)

286 Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, 1992, 2/17-18.

287 Tirmizî, *el-Mesâ'il*, 51.

288 Tirmizî, *Edebu'n-nefs*, 34; Bernd Radtke, "İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm et-Tirmizî ve Velâyet Görüşü", çev. Salih Çift, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21 (2008), 505.

289 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 33.

da uzaklaşır.[290] Kalpte marifetin varlığına engel olan nefs aynı zamanda Tirmizî'nin kalple irtibatlandırarak tanımladığı aklın da işlevini gereği gibi yerine getirmesine engel olur.[291] Tirmizî'ye göre bu durum önemlidir zira kalp ve akıl nefsin tahakkümüyle işlevsiz hâle getirildiğinde[292] ilahî hakikatlerden mahrum kalma durumu söz konusu olacaktır.[293] Aksi durumda ise kalp sahip olduğu marifet sayesinde nefse egemen olur ve onu kontrol altına alır. Zira bu durumda kalpteki nûrun sadrı aydınlatmasıyla sadr şehvetin sebep olduğu karanlıktan tamamen kurtulur ve bu suretle de nefs her hususta kalbe itaat eder hâle gelir.[294]

Hakîm et-Tirmizî tıpkı Muhâsibî'nin yaklaşımını andıran bir tavırla tabiatı itibariyle kötülüğe meyyâl olan nefsin aynı zamanda şeytan kaynaklı vesveselerin de tezahür mahalli olduğunu söyler. Bu noktada o Hz. Peygamber'in (sav) "Benim bir şeytanım vardı ama Allah bana ona karşı yardımda bulundu ve o bana teslim oldu"[295] sözünden hareketle, peygambere ait dahi olsa hiçbir nefsin şeytanın işbirlikçisi olmaktan uzak kalamayacağını, bundan dolayı marifeti elde etmiş dahi olsa kişinin sürekli müteyakkız olması gerektiğini belirtir.[296] Dolayısıyla ona göre asıl mücadele edilmesi gereken bizatihi nefsin kendisi değil şeytan ve şeytanın yönlendirmesine maruz kalan dürtülerdir.

---

290 Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, 183. Tirmizî'nin velâyet bağlamında nefs mevzusunu işlemiş olması onun bu düşüncesinin temelinde nefs ile ilintili hususların da bulunduğunu gösterir.

291 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs,* 33.

292 Hakîm et-Tirmizî insan bünyesini üç merkeze ayırır; birincisi baştır, ikincisi kalp ya da göğüstür (sadr), üçüncüsü ise karın boşluğu ve aşağısıdır. Bu üç merkez birbirinden farklı ruhsal (manevî) güçlere sahiptir. Baş aklın mekânıdır. Akıl vahiy ve hatta Allah'ın zâtı gibi daha yüce şeyleri anlamayı sağlayan bir araçtır. Aklın zıddı ise, karın boşluğunda ve aşağısında karar kılmış olan hevâdır. Hevâ insanın içine şeytan tarafından ekilmiş olan cehennem ateşinden bir parçadır. Diğer taraftan akıl ise Allah'ın isimlerine ait olan nûr katmanlarından bir bölümdür. Karın boşluğuna yerleştirilmiş olmasına rağmen nefs bütün beden üzerinde faaldir. Nefse eşlik eden zihin, aklın aksine duyulardan elde edilen algılarla meşgul olur, bunlardan nefsin yararına olanları seçip ayırır. Nefs, kendi mekânı olan karın boşluğundaki merkezinden insanın (manevî) merkezi olan kalp üzerinde faaliyet yürütür. Zira kalbe insanın özü yerleştirilmiştir. Bu, Hakîm et-Tirmizî'nin marifet dediği bir çeşit nûrdur. Onun kaynağı ise Allah'ın isimlerine ait olan nûr katmanlarıdır. Derûnunda bulunan bu nûr sayesinde insan "tabiî olarak" Allah'ın varlığını bilir. Fakat insanın bunu bilmesi kendiliğinden değildir. Bir taraftan, onun Allah hakkındaki farkındalığı bilinçaltında gerçekleşmektedir ve insanın gayretiyle bunun harekete geçirilmesi gerekir. Diğer taraftan ise kişinin çabası tek başına Allah hakkındaki bilgiyi (marifet) elde etme noktasında asıl etken değildir. Radtke, "İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm et-Tirmizî ve Velâyet Görüşü", 504-505. Ayrıca bk. Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 17-24.

293 Tirmizî, *Âdâbü'l-mürîdîn,* 34-79.

294 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 37; Salih Çift, "Sûfîlere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet", *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu* (Malatya: İnönü Üniversitesi, 2012), 227.

295 Tirmizî, "Rada", 17; *Müsned*, III/309.

296 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 65.

Tirmizî bu kapsamdaki düşüncesini ilgili âyetler çerçevesinde detaylandırarak şeytan ve nefsin vesveseler aracılığıyla kulun kalbine gireceğini ve orada müştereken tasarrufta bulunacaklarını ve burayı hâkimiyetleri altına alacaklarını belirtir. "Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar, aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar",[297] "Allah gönüllerinizde bulunan şeyi denemek ister"[298] ve "Kalplerinizde olan şeyi ortaya çıkarmak için"[299] meâlindeki âyetlere istinaden Tirmizî, nefs ve şeytan arasında kurmuş olduğu irtibatı Kur'ân'ın ilgili beyanlarına dayandırdığını ortaya koymaya çalışır.[300] Tirmizî'ye göre insanın bu iki düşmana karşı Allah'tan yardım dileme araçları yakarma ve tazarrudur.[301]

Nefs tabirinin bir cins isim[302] olarak kullanıldığını söyleyen Tirmizî dolayısıyla nefsin cevher olduğunu, bundan dolayı her ne kadar tabiatı itibariyle kötülüklere meyilli olsa da nefsin bütünüyle bir kötülük öznesi olarak değerlendirilmemesi gerektiğini düşünür. Ona göre bir cevher olan nefs, dumana benzeyen sıcak bir esinti gibidir. Onda karanlık ve insanı rahatsız eden hususiyetler mevcut olmakla birlikte o, özü itibariyle bir nûrdur.[303] Dolayısıyla nefs tabiatı gereği her ne kadar kötü olarak addedilse de aslı itibariyle iyi olarak değerlendirilen bir öze dayanır.[304]

Tirmizi, iki farklı nefsten söz etmekle birlikte onun bu ayrımı nefsi zat itibariyle iki farklı varlık şeklinde gördüğüne değil nitelik itibariyle nefsin iki farklı boyutunun bulunduğunu düşündüğüne işaret eder. Nitelik bakımından zâhirî ve bâtınî olmak üzere nefsi ikiye ayırır. "Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir. Onu arzularıyla baş başa bırakan da ziyan etmiştir"[305] meâlindeki âyetlerde zikredilen nefs ile bâtınî nefsin kastedildiğini söyleyen Tirmizî bâtınî nefsin ıslahı ile zâhirî nefsin de ıslahının mümkün olacağını belirtir.[306]

---

297 En'âm, 6/112.
298 Âl-i imrân, 3/154.
299 Âl-i imrân, 3/154.
300 Tirmizî, *Edebu'n-nefs,* 14.
301 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 25.
302 Birbirine benzeyen ve aynı türden olan varlıklara verilen ortak isimlerdir. Örneğin ağaç, taş, kedi, at, kaşık, öğretmen vs.
303 Tirmizî burada nefsi ateş menşeli dumana benzetmektedir. Duman her ne kadar zatı itibariyle kerîh kabul edilen bir şey ise de ama özü itibariyle talep edilen bir şeydir.
304 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 65-66.
305 Şems, 91/9-10.
306 Tirmizî, *el-A'dâ-u ve'n-nefs,* 6-7. (www.al-mostafa.com Erişim 10.12.2020)

Nefsin bir cevher olarak tamamıyla yok edilemeyeceğini[307] düşünen Tirmizî birtakım yollarla onu terbiye ve ıslah etmenin mümkün olabileceğine işaret eder. Tirmizî'ye göre aslolan nefsi yok etmek değil onu terbiye edip iyi taraflarından yararlanmaktır. Bununla beraber Tirmizî her ne kadar ıslah edilmiş nefsi güzel hasletlerin ortaya çıkmasını sağlayan bir unsur olarak görse de o yine de nefs karşısında kişinin sürekli dikkatli davranması gerektiğini belirtir. Hatta kişinin yapıp ettiği taat ve ibadetlerden keyif aldığı durumda bile amelde nefsin dahlinin olup olmadığını araştırması icap ettiğini ve şayet nefsin bir dahli görülürse o ibadetin fâsid olduğunu bilerek ona göre hareket etmesi lazım geldiğini söyler.[308]

Tirmizî'nin ilgili beyanlarından anlaşıldığına göre göre nefs iyiliğe de kötülüğe de mütemâyil çift kutuplu bir yapıya sahiptir.[309] Dolayısıyla nefsi bütün ahlâkî kötülüklerin kaynağı olarak görmek yanlıştır.

> "İşte sen nefsinin önünü kesersen, onun sana karşı olan ısrarını kırmış, seninle didişmesini engellemiş olursun. Çünkü nefs, lezzeti ve şehveti itiyat hâline getirir, hevâ ve arzularla meşgul olur. Sen onu bu adetinden mahrum edersen, nefsin önü kapanmış olur. Annesinin göğsünü emmeyi huy haline getirmiş bir çocuğun, annesinin göğsünü bulduğunda nasıl sükûnete erdiğini görmüyor musun? O çocuk annesinin göğsünden mahrum kaldığında nasıl hasret çekiyor ve o memeye kavuştuğunda nasıl seviniyor! Şehvânî nefs de böyledir. Sen çocuğu sütten kestikten bir müddet sonra o çocuk artık anne sütünü aramaz. Çünkü o çocuk artık türlü türlü yemeklerin lezzetini tatmış olduğundan, artık anne sütünün özlemini çekmez. Nefs de buna benzer. Eğer nefs yakînin lezzetini, Allah'a yakın olmanın nimetini, Allah'ı seçmenin lezzetini bulursa ve eşyaya bu nazarla bakarsa, artık bu nefs şehvetlerin hasretini çekmez."[310]

Netice itibariyle Hakîm et-Tirmizî'ye göre nefs, varlığı inkâr edilemeyen bir hakikattir. Tabiatı itibarıyla her ne kadar kötülüğe yatkın ise de onun tamamıyla bir kötülük kaynağı olarak telakki edilmemesi gerekir. Zira nefs arzularına gem vurulması

---

307 Tirmizî *Âdâbu'l-mürîdîn* adlı eserinde nefsin öldürülmesinden ve hayat bulmasından bahseder. Fakat metnin siyak ve sibakı dikkatli bir şekilde okunduğunda ölüm ve hayat kavramlarını mecazi anlamda kullandığı anlaşılabilir. Bk. Tirmizî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 25. Salih Çift'in yapmış olduğu tespite göre ise nefs ontik bir varlık olmaması hasebiyle öldürülmesinden söz edilemez. Fakat Çift'in, Hakîm et-Tirmizî'nin bu durumun farkında olduğunun ve nefsin ölme veya öldürülmesinden kasdının bizzat nefsin kendisinin değil, nefsi nefs yapan unsurların olduğunu söylerek isabetli bir yorum geliştirdiği mülahaza edilir. Bk. Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı,* 221.

308 Tirmizî, *Âdâbu'l-mürîdîn,* 24-25.

309 Tirmizî, *Âdâbu'l-müridîn,* 24-25.

310 Tirmizî, *Edebu'n-nefs,* 34-35.

suretiyle kontrol altına alınabildiği takdirde ondan iyi ameller noktasında istifade edilebilir. Nefsin kontrol altında tutulabilmesi için de akıl, ilim ve zekâ gibi yeteneklerden yararlanılarak kişinin nefsini tanıması ve hilelerine karşı teyakkuzda olması gerekir. Öte yandan nefsin ıslahı için ondan bütün hoşnut olduğu şeyleri uzaklaştırmak gerekir. Böyle bir muamele ile nefse yaklaşıldığında yakîn ile dolan kalbin tesiriyle organlar istikamet üzere bulunur ve Allah'ın hududu gözetilmiş olur.[311]

1.8. Muhâsibî ve Tirmizî'nin Nefs Anlayışlarının Karşılaştırılması

Sözlükte "ruh, can, hayat, nefes, varlık, zat, kişi, insan, hevâ ve heves, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular, kan" gibi mânalara gelen nefs sözcüğü[312] Kur'ân'da "ruh" yanında[313] "zat ve öz varlık" gibi anlamlarda da kullanılmıştır.[314] Muhâsibî ve Tirmizî'nin nefs kavramı çerçevesinde ortaya koydukları görüşler kelimenin literal anlamıyla örtüşür niteliktedir.

Kur'ân'da nefsin genel olarak ruh anlamında kullanılmış olması[315] yanında kelimenin anlamının ve kapsamının belirlenmesine imkân tanıyacak yeterli bilginin mevcut olmayışı ve zaman zaman tabirin zıt anlamları içerecek şekilde zikredilmesi nefs hakkında kuşatıcı bir tanım ortaya konulmasını zorlaştırdığından hem Muhâsibî hem de Tirmizî bu kavram hakkında net bir tanım yapmaktan kaçınmışlardır. Aslında bu tavır yalnızca onlara özgü de değildir. Kendilerinden önce yaşamış olan ulemâ ve zâhidlerin de benzer bir yaklaşımı benimsedikleri söylenebilir. Öte yandan Kur'ân'da ve çeşitli hadîslerde nefsin muhtelif niteliklerinden söz edilir. Bu doğrultudaki beyanlar üzerinden nefsin mahiyetine ve işlevine dair birtakım ipuçlarına ulaşmak mümkündür.[316] Bu durum Muhâsibî ve Tirmizî gibi mütefekkirlerin ilgili malzemeden en üst düzeyde yararlanmalarına imkân tanımıştır. Nefsin ilgili âyetler bağlamında iyilik-kötülük, hayır-şer, sevap-günah gibi zıt olguların öznesi olarak görülmesi her iki müellifin bazen olumlu bazen de olumsuz yönlerini öne çıkararak nefs tanımlamaları yapmalarına sebep olmuştur.

---

311 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs,* 54.

312 İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. "nfs" md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab,* "nfs" md.

313 En'âm, 6/93.

314 Âl-i İmrân, 3/28, 30.

315 İsrâ, 17/85.

316 Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/526.

Muhâsibî nefsi olumsuz manada nitelendirirken nefsin temelinde arzuların olduğunu ve bu arzuların da nefste hırs, rağbet ve maddeye düşkünlük gibi menfî olguları meydana getirdiğini ifade eder.[317] Hakîm et-Tirmizî de söz konusu meseleyi vurgulama sadedinde nefsin bütün şehvetlerin merkezi olduğunu dile getirir.[318] Bu yaklaşımlarıyla onlar bu konuda ortak bir kanaat sergilemiş olmaktadırlar. Onların bu kanaatinin sebebi ise Ebû Tâlib el-Mekkî ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin eserlerinde ortaya konulmuştur. Nitekim onlar nefsin bu yapısal özelliğini açıklarken onun tabiatında bulunan yırtıcılık, hayvanlık, şeytanlık ve tanrılık gibi hususlar sebebiyle böyle bir durumun kendisinde söz konusu olduğunu belirtmişlerdir.[319]

Hem Muhâsibî hem de Tirmizî nefsin bölünemez ve parçalanamaz bir yapıya sahip olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Nefsi bir cevher olarak kabul etmeleri ve nefsin sıfatlarından bahsetmeleri bu durumun işareti olarak kabul edilmelidir.[320] Her iki mütefekkirin nefsi bir cevher olarak takdim etmeleri ve onun üzerinden nefsi nitelemeleri muhtemelen Mutezile'nin bu bağlamdaki görüşünü benimsemediklerini vurgulama amacı taşımaktadır.[321] Bunun yanında İlkçağ ve Ortaçağ felsefe anlayışında nefsin çok kapsamlı bir terim olup bitki ve hayvan türlerindeki canlılık yanında insanın psikolojik özelliklerini de ifade eden bedenden bağımsız mânevî bir cevher olduğu[322] yönünündeki

---

317 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs,* 38-39.

318 Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü'r-Riyâze,* thk. A. J. Arberry - Ali Hasan Abdülkâdir (Kâhire: y.y., 1947), 59.

319 Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî (Kâhire: y.y., 1961), 1/177; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Kâhire: y.y., 1358), 3/10.

320 Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (Kâhire: y.y., 1369), 28-30; İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/466-469; Yusuf Şevki Yavuz, "Esam, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/353-355; Yusuf Şevki Yavuz, "Cübbâî, Ebû Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/99-102; Cihat Tunç, "Ca'fer b. Harb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/549-551; Emrullah Yüksel, "Ca'fer b. Mübeşşir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/553-554.

321 Mutezile'deki bu görüşlerin bir benzeri Gazzâlî öncesi Sünnî kelâm âlimlerinde de mevcuttur. Bâkıllânî ve ona tâbi olan Eş'arîler'e göre nefs teneffüs edilen soluk olup ruhtan ayrı bir şeydir ve ruh arazdır. İbn Hazm ise nefsle ruhun aynı şey olduğunu söyler. Nefsin mânevî bir cevher olduğunu en ciddi şekilde savunan Gazzâlî'dir. Fahreddin er-Râzî, felsefî mahiyetteki bazı eserlerinde nefsin soyut bir nesne (obje) olduğunu söylerse de diğer eserlerinde Gazzâlî'ye yaklaşarak nefsi "bedende mevcut cismanî, nûrânî, şerefli ve latif bir cevher" şeklinde tarif etmiştir (Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 5/640; Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezher, ts.), 163; Fahreddîn er-Râzî, *Meʿâlimü usûli'd-dîn*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezher, ts.), 118; Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-ʿâliye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut, 1407), 7/431; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/569; Uludağ, "Nefis", 32/526..

322 Uludağ, "Nefis", 32/527.

görüş göz önüne alındığında Muhâsibî ve Tirmizî'nin bu gibi felsefî anlayışlara uygun bir söylem geliştirdikleri de söylenebilir. Muhâsibî ile Tirmizî'nin kelâm ve felsefenin alanına giren konular çerçevesinde nefse yönelik izah teşebbüsleri söz konusu dönemde ilgili sahalardaki üretimden haberdar olduklarına delâlet etmektedir.

Kaynakları ve anlamlandırma noktasındaki yaklaşım tarzları itibariyle benzerlik arz etseler de detaylara inildiğinde ilgili konu bağlamında Muhâsibî ile Tirmizî arasında önemli farklılıkların bulunduğu görülür. Bu doğrultuda öncelikle dikkatlere arz edilmesi gereken husus, Muhâsibî'ye nazaran Tirmizî'nin meseleye daha sistematik yaklaşmış olduğudur. Örneğin Tirmizî yine Kur'ân'dan mülhem olarak nefsin farklı düzeylerine ve bunların kendilerine özgü niteliklerine vurgu yaparken Muhâsibî'de bu tarz bir tasnife rastlanmaz. Bir başka ifadeyle Hakîm et-Tirmizî tasavvufî düşüncede önemli bir yer işgal eden ve müteakip asırlarda çok daha ayrıntılı şekilde işlenen ve teknik olarak "nefs mertebeleri"[323] adı altında değerlendirilen konu ile ilgili olarak ilk görüş beyan eden sûfîlerdendir.[324] Buna mukabil her ne kadar daha ziyade Kur'ân'da belirtilen nefsin üç tavsifi[325] üzerinden meseleyi ele alsa da[326] Hâris el-Muhâsibî'nin nefs anlayışında mertebeler görüşüne rastlanmaz.[327] Bu farklılık Muhâsibî ile Tirmizî arasındaki dönemde sûfîleri söz konusu meseleye daha fazla odaklanarak yeni bakış açılarıyla özgün fikirler üretmiş olmalarının bir sonucu olarak değerlendirilebileceği gibi Tirmizî'nin

---

323 İnsan nefsle beden birlikteliğinden oluşan bir varlıktır, bedene hayat veren ise nefstir. Bir bedende bir veya birden fazla nefsin bulunup bulunmadığı hususunda muhtelif görüşler mevcuttur. Genellikle bir bedende bir nefsin bulunduğu görüşü kabul edilmiştir (Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Ayetlerinin Çözümlenmesi İslam'a Fenomenolojik Bir Yaklaşım*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 257; Uludağ, "Nefis", 32/527). Bu kanaatte olanlara göre kötülüğü emretme, yapılan kötülüğü kınama ve itminana/huzura erme gibi farklı ve zıt mertebeler bir nefsin değişik sıfatlarıdır. Bazılarına göre bir bedende emmâre, levvâme, mutmainne olmak üzere üç nefs mevcuttur. Bu üç nefs arasında devamlı bir mücadele vardır. Hangisi baskın gelirse beden onun hükmü altına girer (Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh* (Riyâd: y.y., 1386), 220). Bir bedende cemâdî (maddî), nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere dört nefsin bulunduğunu kabul edenler de vardır ve bazı mutasavvıflar bu görüştedir. Buna göre maddenin nefsi onu bir arada tutup dağılmasını engelleyen kuvvettir. Büyüme ve üreme bitkilerin, his ve serbest hareket etme hayvanların nefsidir, insan nefsi bunlardan ayrı bir mahiyettedir (Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Kâhire, 1358), 350; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, nşr. Ebü'l-'Alâ el-'Afîfî (Kâhire: y.y., 1388), 78-80; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds* (Beyrut: y.y., 1409), 16, 154).

324 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 217.

325 Bunlar emmâre, levvâme ve mutmainne şeklindedir.

326 Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 27; Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 95-96.

327 Zafer Erginli, *İlk Sûfîlerde Nefis Kavramı -Haris Muhasibî Örneği-* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 9.

Muhâsibî'ye nazaran daha sistematik bir zihin yapısına sahip oluşunun bir sonucu olarak da yorumlanabilir.[328]

Muhâsibî'den farklı olarak Tirmizî'nin mertebeler görüşünün temelini attığı görülmektedir. Nefsin mahiyeti konusunda Muhâsibî'yle örtüşme noktaları yanında farklılaşmalar da bulunan Hakîm et-Tirmizî'nin nefsin mertebeleriyle alakalı görüşleriyle "hatm-i velâyet" görüşü arasında bir irtibat olduğu söylenebilir. Nitekim Tirmizî'nin velînin özelliklerini saydıktan sonra bu özelliklere sahip olan kişinin nefsinden ve herşeyden uzaklaşıp mertebelerin gereğini yerine getirdikten sonra velâyetinin tamamlanacağını ve akıldan çok daha güçlü olan Allah Teâlâ'nın "kabza"sında olacağını söylemesi buna delil olarak gösterilebilir.[329] "Kabza" kavramı Allah'ın koruması altına girmeyi anlatmak için kullanılmakta olup velînin mahfûziyeti anlayışıyla irtibatlı gözükmektedir.[330]

Sûfîler tarafından sıklıkla kullanılan "nefsin öldürülmesi" anlayışı hem Muhâsibî hem de Tirmizî'de mevcut değildir. Onlar nefsin öldürülmesini değil kontrol altına alınması gerektiğini savunurlar. Bu doğrultuda her ikisi de nefsin vahyin ve aklın verileri ışığında geliştirilen yöntemlerle denetim altına alınması gerektiğini savunurlar. Onların bu doğrultudaki kanaatleri Müslüman filozofların bu bağlamdaki görüşleriyle örtüşür.[331] Nefsin niteliklerinin tespiti sonrasında Muhâsibî ve Tirmizî olumsuz özellikleri baskın olan nefsin bunlardan arındırılıp terbiye edilmek suretiyle disiplin altına alınabileceği ve kendisinden olumlu yönde istifade edilebileceği noktasında hem fikirdirler.[332] Her ikisine göre de nefsin terbiyesi mücâhede ve riyâzet ile mümkündür.

---

328 Nefsin farklı sınıflara ayrıştırılması mevzusu temelde Kur'ân'a dayanmaktadır. Üç âyette yer alan nefsin üç tavsifi Müslümanların nefsin gelişim seyriyle ilgili genel bir teori oluşturmalarına yardımcı olmuştur. Nefs-i emmâre/kötülüğü emreden nefis (Yûsuf 12/53) düşmanların en kötüsüdür. Fakat bu nefs temel özelliklerine karşı yapılacak sürekli bir savaşla -büyük cihat- eğitilebilir. Böylece nefs kendini kınayan nefs/levvâme (Kıyâme, 75/2) hâline gelir. Son olarak da nefs, nefs-i mutmainne/itminana kavuşan nefs (Fecr, 89/27) mertebesine ulaştıktan sonra Rabbine geri çağrılır (Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Ayetlerinin Çözümlenmesi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 258).

329 Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, 331-332, 347.

330 Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, 190-191.

331 Muhammed Hayr Hasan 'Araksûsî - Hasan Mollâ Osmân, *İbn Sînâ ve'n-nefsü'l-insâniyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 12.

332 Hücvîri bu durumu izah ederken "Aslında temiz olmayan köpeğin eğitimli olduğu takdirde tuttuğu av temiz ve helâl olması gibi eğitilmiş ve disiplin altına alınmış nefs de öyledir" der. (Uludağ, "Nefis", 32/528.)

Son olarak gerek Muhâsibî gerekse Tirmizî nefsi insanın içindeki şeytan olarak nitelendirirler. Onların bu kanaatleri "En büyük düşmanın nefsindir"[333] meâlindeki hadîse dayanır. Kimi zaman onlar nefsi şeytandan daha tehlikeli olarak da adederler. Zira şeytan nefsi kullanarak insana günah işletir.[334] Dolayısıyla nefse karşı verilecek savaş onlara göre "cihâd-ı ekber"dir.

333 İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'amme'ştehere mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*, nşr. Ahmed el-Kalâş (Halep-Beyrut: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1351), 1/143..

334 Uludağ, "Nefis", 32/527.

İKİNCİ BÖLÜM
MUHÂSİBÎ'YE VE TİRMİZÎ'YE GÖRE İLİM VE MARİFET

Tasavvufun gelişim döneminin mühim şahsiyetlerinden olan Muhâsibî ve Tirmizî'nin "ilim" ve "marifet" bağlamındaki görüşleri kendilerinden sonra bu alanlarda fikir beyan eden sûfîleri ciddi düzeyde etkilemiştir. Her ikisi de "kalp" ile "aklı" insanın bilgiyi idrak etme mekanizmaları arasında değerlendirmiş ve bunlardan sudûr eden iki idrak çeşidini birbirinden farklı mütalaa etmişlerdir. Muhâsibî ve Tirmizî akıl vasıtasıyla idrak edilen bilgi çeşidini "ilim" veya "husûlî bilgi" diye tanımlarken,[335] kalp ile idrakine ulaşılanı ise "marifet", "zevk" veya "huzûrî bilgi" şeklinde tanımlamışlardır.[336] Onların bu kanaatleri genel olarak sûfîlerin bu çerçevedeki yorumlarıyla büyük oranda benzerlik arz eder. Nitekim sûfîlerin çoğunluğuna göre ilim Allah tarafından vahiy vasıtasıyla bildirilen hususlardan hareketle ortaya konulan yorum ve çıkarımları ifade eden bir kavramken marifet Allah, şeytan ve nefsle ilgili olup kalbe ait olan bir bilme türüdür. Bir başka ifadeyle onların nazarında ilim derken yazılı metinlerden hareketle kendisine ulaşılabilen yorum ve anlamları, marifet ise yazılı metinlerle kavranması mümkün olmayan birtakım aşkın varlıklara ait bilgi çeşidini ifade eder.[337]

2.1. Muhâsibî'ye Göre İlim

Muhâsibî Kur'ân ve Sünnet'i bilginin temel kaynağı olarak görür. Hatta o, Kitap ve Sünnet'i diğer ilimlerin denetleyicisi konumunda kabul eder.[338] Muhâsibî prensip itibarıyla Kitap, Sünnet ve icmâ esas alınarak nass ile açıklanması mümkün olan meselelerde nassa müracaat edilmesi gerektiğini, nass ile açıklanması mümkün olmayan meselelerde ise bunlardan hüküm istinbât etme ve kıyâs yoluna başvurmayı münasip görür.[339] Dolayısıyla Muhâsibî'nin ilmi Kur'ân, Sünnet ve icmâ ışığında ortaya çıkan bilgiler bütünü olarak kabul etmesi hasebiyle hakikatin ve doğrunun ölçüsünü de bu kaynaklarda aradığı söylenebilir.

---

335 Muhâsibî, *Mâ'iyyetu'l-'akl,* 232; Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 57-58.

336 'Afîfî, *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm,* ts., 244.

337 Sevim, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî,* 101.

338 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 128; Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 272, 302; Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn,* 82-88; Muhâsibî, *er-Ri'âye,* 338, 357; Bolat, "Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı", 377.

339 Muhâsibî, *Mâ'iyyetu'l-'akl,* 234-235.

Muhâsibî ilimlerle alakalı tasniflerin bilinen şekliyle oluşmadığı, bununla birlikte Câbir b. Hayyân (öl. 200/815) ve Kindî (öl. 252/866) ile bu doğrultudaki ilk teşebbüslerin ortaya konulduğu bir zaman diliminde yaşamıştır.[340] Bu dönemden itibaren Müslüman mütefekkirler tarafından gerçekleştirilen ilim tasniflerinin Yunan felsefesinden mülhem olduğu kabul edilir. Muhâsibî hakkında modern dönemde en dikkate değer çalışmalardan birinin sahibi olan Hüseyin Aydın'a göre Muhâsibî'nin Yunan felsefesinin etkisi dışında kalmış olması sebebiyle ilim tasniflerine yönelik bir çabası söz konusu olmamıştır.[341] Muhâsibî'nin yaşamış olduğu çağda kelâm, fıkıh ve hadîs gibi İslâmî ilimlerin tedvinine başlanmasına rağmen[342] onun bu hazır durumu bile dile getirmediği görülür. Zira o, ilimlere sınıfları açısından değil konuları açısından yaklaşır. *Kitâbü'l-'İlm* adlı eserinde onun ilimlerden ziyade konuları üzerinde durmuş olması da bu duruma işaret etmektedir.[343]

Muhâsibî konuları itibariyle ilmi üç gruba ayırır:

a) İnsanın helal ve harama dair bilgisini konu edinen ilim türü. Bu ilim dünyaya taalluk eden bilgi türünü içerdiği için "zâhirî ilim" olarak isimlendirilir.
b) Âhiret ile alakalı meseleleri kapsayan ilim çeşididir. Buna "bâtınî ilim" denir.
c) Genel olarak Allah'ı ve özelde ise Allah'ın mahlûkatı hakkındaki dünyevî ve uhrevî hükümlerini konu edinen ilim türüdür. Bu "Allah'ın bilgisi/el-'ilm-u billâh" olarak adlandırılır.[344]

Muhâsibî konusu zâhirî ilim olan bilgi türünden bahsettiğinde bu ilmin kapsamının helaller ve haramlar olduğunu belirtir. O, Allah'ın adaleti gereği dünyayı âhiret yurdu için hazırlık yapılması gereken bir mekân kıldığını ifadeyle helal ve harama dair bilginin kişiye dünya ve âhirette fayda ya da zarar verme ihtimali bulunan hususların bilinebileceğini söyler. Bir başka ifadeyle ona göre uhrevî kurtuluş için zâhirî ilim

340 İbrahim Agâh Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 101; Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi,* 108.

341 Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi,* 108.

342 Cavit Sunar, *İslâm Felsefesi Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 28; Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi,* 109.

343 Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi,* 109.

344 Muhâsibî, *Kitâbü'l-'İlm,* 81.

zorunludur. Böyle olmakla birlikte bu ilmin kesbi noktasında aşırıya kaçmanın kişinin aleyhine sonuçlar doğuracağını iddia eder.[345]

Bâtın ilmi ise helal ve haram eksenindeki meselelerle alakalı olup yönü yine âhirete dönüktür. Bu noktada zâhir ilmi ile bâtın ilmi arasındaki irtibata gönderme yapan Muhâsibî, her iki alana dahil olan meseleleri şu şekilde sınıflandırır:

a) Helal grubuna dahil olanlar: Vera‘, takvâ, zühd, sabır, rızâ, kanâat, tevekkül, tefvîz, yakîn, cömertlik, hüsn-ü zan, güzel ahlak vd..
b) Haram grubuna girenler: Fakirlik korkusu, kadere karşı memnuniyetsizlik, insanların başına gelen musibetten hoşnut olmak, kin, haset, kandırmak, makam-mevki sevdası, övülme arzusu, dünyada uzunca yaşama isteği, böbürlenme duygusu vd..[346]

Bilhassa Muhâsibî sonrası dönemde sûfîler tarafından üzerinde önemle durulan zâhir-bâtın dengesi ya da bir başka ifadeyle bâtının zâhirî sınırları gözetmesi gerektiği hususu Muhâsibî tarafından da güçlü bir şekilde vurgulanır. Bu itibarla Muhâsibî zâhir ve bâtın ilimlerinin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini vurgular ve bâtınsız zâhirin uhrevî kurtuluşu sağlamayacağını ifade eder. Bu meyanda o âhirete yönelen kimselerin iki sınıftan müteşekkil olduğunu, bunlardan birincisinin zâhir ilminin gereğini yerine getirerek yalnızca bu doğrultudaki amellere ağırlık verdiklerini belirtir. Bunlar namaz, oruç, Kur’ân tilâveti ve hac gibi ibadetleri yerine getirmeye özen gösterirlerken; zina, hırsızlık, içki içmek, yalan söylemek ve gıybet gibi kötülüklerden de kendilerini sakındırırlar. Bu şekilde onlar zâhirî anlamdaki kusur ve eksikliklerden uzak durmaya odaklandıkları için bâtınlarını ihmal ederler ve bunun neticesinde yukarıda sözü edilen dengeyi gözetmedikleri için arzu ettikleri olumlu sonuca ulaşmaları mümkün olmaz. Buna karşılık diğer grup ise bâtın ilminin gereğini yerine getirerek nefsin bâtınî kusurlarını neler olduğunu tespit etmeye çalıştıklarını ve zâhirî manadaki sıkıntılardan kendilerini kurtardıktan sonra bâtınlarını imar etmeye yönelirler. Muhâsibî’ye göre asıl yapılması gereken de budur. Muhâsibî, Kur’ân’dan ve hadîslerden deliller getirerek bu iki ilmin birlikteliğinin söz konusu olmadığı durumda istikametten bahsedilemeyeceğini iddia eder.[347]

---

345 Muhâsibî, *Kitâbü’l-‘İlm*, 82-83.
346 Muhâsibî, *Kitâbü’l-‘İlm*, 84-85.
347 Muhâsibî, *Kitâbü’l-‘İlm*, 88-92.

Zâhir ve bâtın ilim türleri hakkında kendine özgü yorumlarını ortaya koyduktan sonra Muhâsibî ilmin üçüncü türü olarak nitelendirdiği Allah hakkındaki bilgi ve Allah'ın mahlûkât üzerindeki tedbiri çerçevesindeki görüşünü ortaya koyar. Ona göre bu ilim genele hitap eden bir özelliği haiz değildir. Zira bu sahilsiz bir umman gibidir. Bu ilme ancak iman ehli âlimler sahip olabilir. Esasen bunun dışında gerçek anlamda bir ilmin varlığından da söz edilemez.[348] Bu noktada şu hususun hatırlatılması gerekir ki Muhâsibî Allah hakkındaki bilgiyi bazen ilim bazen de marifet kapsamında değerlendirir. İlmin mevzusuna dahil ettiği yerler genelde Allah'ın sıfatları ile alakalı konulardır. Bilginin kavramsal yönünü oluşturması hasebiyle ilim yönünden Allah'ın bilinmesi konusunda ise pek bir şey söylemez.[349] Hz. Peygamber'in "Âlimler peygamberlerin vârisleridir"[350] ifadesinde sözü edilen âlimler de bunlardır. Zira onlar Allah hakkındaki bilgiye sahiptirler. Bunun dışında dinî ilimlerle meşgul olup fetva verme yetkinliğine ulaşan kimselerin Allah hakkındaki bilgi noktasında eksiklik içerinde olduklarından bunlara peygamberlerin varisi pâyesi verilemez.[351]

Muhâsibî'nin gerçek ilim olarak nitelendirdiği ve bu sebeple de son derece önemsediği bilgi türüne sahip olabilmek için kişinin âhireti dünyaya, Allah'ın emirlerini de kendi hevâsına tercih etmesi gerekir. O, Allah'ın Hz. Davud'a yönelik ilahî kelâmına atıfta bulunarak[352] âhirete yönelmemiş, dünya sevgisini kalbinden sökememiş ve Hz. Peygamber'in (sav) Sünnetine tâbi olmamış bir âlimin asla "âlim-i billah" olamayacağını belirterek böylesi kimselerin "din eşkıyası" sıfatıyla anılması gerektiğini ifade eder.[353] Bununla birlikte Muhâsibî Allah'ın Kur'ân'da zikretmiş olduğu bir âyetten[354] de yola çıkarak Hz. Peygamber'in Sünnetine uymayan, onun ahlakıyla ahlaklanmayan bir

348 Muhâsibî, *Kitâbü'l-'İlm,* 88.

349 Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 111.

350 Bu hadis, Veki' b. el-Cerrâh, İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel, Buhârî (muaallak olarak), Dârimî, İbn Mâce, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve birçok müellif tarafından rivayet edilmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Hüseyin Akyüz, *2*, "Âlimler Peygamberlerin Varisleridir" Hadisinin İsnad Açısından Tenkid ve Tahlili", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 159-190; Hüseyin Akyüz, *2,* "Âlimler, Peygamberlerin Vârisleridir" İbaresinin Yer Aldığı Bir Hadisin Mutâbaat ve Şevâhid Açısından Değerlendirilmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013), 93-123.

351 Muhâsibî, *Kitâbü'l-'İlm,* 92.

352 Allah Hz. Davud'a hitaben der ki: "Dünya sevgisiyle kendisini sarhoş kıldığım âlimle hiçbir işinde istişarede bulunma. Çünkü onun kendi sarhoşluğuyla seni benim mahabbetimden uzaklaştırması muhtemeldir." (Muhâsibî, *Kitâbü'l-'İlm,* 93.)

353 Muhâsibî, *Kitâbü'l-'İlm,* 93.

354 "Ant olsun, Allah'ın peygamberinde sizin için; Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnek vardır." (Ahzâb, 33/21)

kimsenin Hz. Muhammed (sav) başta olmak üzere, hiçbir peygamberin varisi olamayacağını ifade eder.[355]

Buraya kadar Muhâsibî'nin ilmin konusuna dair görüşleri ana hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Burada ise Muhâsibî'ye göre ilmin gayesi meselesi üzerinde durulacaktır. Muhâsibî'ye göre ilim doğru davranışa sevk edecek niteliklerle donanmak ve bunun neticesinde ahlakî yönü güçlü bir yaşantıya sahip olmak için elde edilir. Bir başka deyişle iman esaslarına uygun bir hayat yaşayabilmek için kişi ilmin peşinden koşar.[356] Josef Van Ess de Muhâsibî'nin iman ile bilgiye ait nesneleri içiçe gördüğünü ve Kur'ân'ın da ikisi arasında kesin bir ayırım yapmadığını söyler. [357]

İnsanın sahip olduğu bilginin tecrübeye dayalı ve insan ile nesne arasındaki etkileşimden meydana geldiğini söyleyen Muhâsibî, bu etkileşimi oluşturan bilgi aktlarının nasıl faal hale getirilip çalıştırılacağını *er-Ri'âye*'nin giriş bölümünde izah eder.[358] Ona göre bilgi probleminde kişi ile nesne arasında münasebeti sağlayan aktlar algılama, gözlemleme, sınama ve deneme gibi tecrübe ile ortaya çıkan aktlarla birlikte açıklama, anlama, tefekkür, karşılaştırma, taklit, terkip vd. aktlardır.[359]

> Şâyet bizler kitap diye bir şeyi görmemiş ve yazı yazmayı da öğrenmemiş olsaydık muhtevası anlamlı ibarelerden ve faydalı bilgilerden oluşan bir kitabı hayal gücümüzü kullanarak telif edemezdik. Bunun dışında kalan bütün işler de bu minval üzeredir. Dolayısıyla bir kimseye talimde bulunulmaz ise o insanın kendi başına bir sanat ortaya koyması asla mümkün değildir.[360]

Muhâsibî insanın mahiyeti üzerinde izahatlarda bulunup onun ilmî yönünü anlatırken insanın bütünlüğünden hareket eder ve öğrenme sürecinde bilgi aktlarının önemli bir fonksiyon icra ettiğini anlatmaya çalışır. Nitekim o şöyle der:

> İlmin başı, güzel bir şekilde dinlemektir. Sonra anlamak, hıfzetmek ve öğrendiğinle amel etmektir. Daha sonra ise onu yaymaktır.[361]
>
> Allah bizi öyle bir biçimde yarattı ki bir şeyi okuduğumuz zaman ona bütün işitme yeteneklerimizle kulak vermezsek onu ne anlayabilir ne de öğrenebiliriz. Şayet okuduğumuz şeyleri dikkatle okur, düşünür ve aklımızı onun dışındaki

---

355 Muhâsibî, *Kitâbü'l-'İlm*, 94.

356 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 133.

357 Josef Van Ess'den naklen Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 111.

358 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 30-32. (nşr. A. Ahmed Ata)

359 Takiyeddin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1958), 225.

360 Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 338.

361 Muhâsibî, *er-Ri'âye,* 30.

> şeylerle meşgul etmezsek o zaman okuduğumuz şeylerden anlayabilir ve istifade edebiliriz. Okuduğumuz şeyi anlayabilmemiz için onu içimizden de yüceltmemiz gerekir.[362]

Muhâsibî bilginin tek bir bilgi aktı tarafından veya tek bir insan tarafından ortaya konulamayacağını, bilginin bilgi aktlarının birlikteliğinden doğan bir ürün olduğunu söyler.[363] Örneğin bilgi aktlarından birisi olan düşünmek, duyu organlarının konusu olan idrak ve anlama aktının bize verdiği manalarla yetinmeyip ideal varlık[364] sahasına kadar uzanır ve insanın soyut mefhumlar hakkında bilgi sahibi olmasını sağlar. Muhâsibî, düşünmeyi hayâl âleminde başıboş bırakmamak için bilgi aktlarının başına işitmeyi yerleştirmeyi de ihmal etmez. Ona göre işitmenin konusu mevcûdâttır. İşitmenin şartları yerine getirilince önemseme meydana gelir. Bu da kişinin o meseleye bütün zihni ve bedeni ile yoğunlaşmasını sağlar. Dikkatin belli bir hususa teksif edilmesi sayesinde kul aklına değil Allah'a tevekkül eder. Böyle bir tevekkülle düşünme eylemini gerçekleştirince de Allah'ın lütfu ile kişiye düşünme yolları açılır ve bu sayede de o bilgiye ulaşır.[365]

İlmi insan kabiliyetlerinin tamamının etkileşiminin bir ürünü olarak gördüğü için Muhâsibî bilgiyi elde edebilmek için kişinin anlama melekelerinin güçlü olması gerektiğini iddia eder. Öte yandan o bilgi konusu olan hususa yönelik sevginin anlama eylemini hızlandıracağını ifade eder. Muhâsibî sevgi unsurunun kişinin hakkında bilgi sahibi olmayı hedeflediği nesneye ya da olguya ilgisini yoğunlaştırmasının sevgiyle mümkün olabileceğini aksi takdirde kâmil manada bilginin söz konusu olamayacağını belirtir.[366]

Muhâsibî hesap gününde kişinin lehinde veya aleyhinde hüccet/delil olarak kullanılacak olan "akıl" yoluyla elde edilen bilgi türünü iki gruba ayırır: Bunlardan biri "zâhir 'iyân/ayân-ı zâhir" (açıkça görülen şeyler) diğeri ise "kâhir haber/haber-i kâhir"dir (karşı konulmaz bilgi).[367] Zâhir 'iyân, "tabiî ilimler" mevzusunu oluşturur. Bununla kastedilen insanın kâinâtta Allah'ın azametine ve yüceliğine delalet eden olguları

362 Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 312.
363 Muhâsibî, *er-Ri'âye,* 30-31.
364 İdeal varlık ile kastolunan, zaman ve mekân içinde bulunmayan, duyu organlarıyla algılanması mümkün olmayan varlıklardır. Örneğin adalet, sevgi, iyi, güzel ve özgürlük gibi kavramlar ideal varlıklardandırlar.
365 Muhâsibî, *er-Ri'âye,* 79.
366 Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân,* 302.
367 Muhâsibî, *Mâ'iyyetu'l-'akl,* 232.

müşahede etmesidir. Bu durum kişinin akıl melekesinin güçlenmesine ve müşahede ettiği hususlar vasıtasıyla bu kâinâtın düzenleyicisi, hareket ve sükununun belirleyicisi olan Allah'a imanını arttırır.[368] Dolayısıyla Muhâsibî'ye göre İnsanın kâinâtta müşahede ettikleri salt bir bilgi konusu olarak kalmaz, bunlar onun âhiretteki durumu noktasında belirleyici olma vazifesi üstlenirler. Bu itibarla tabiî ilimler alanına giren hususlarla alakalı olarak Muhâsibî'nin beyanlarından hareketle şunlar söylenebilir:[369]

1. O bu dünyaya ait ilimden bahsederken hemen ardından dünya hayatının âhiret hayatına "rızık" olması için var edildiğini söyler.[370]

2. Kendisi tabiatı/doğayı aklın varlığına delâlet eden bir unsur ve aklın konusu olarak gördüğünü ifade eder.[371]

3. Muhâsibî ilmin üçüncü konusunu belirlerken "Allah'ın yarattıkları üzerinde dünya ve âhirette ne gibi hükümler ortaya koyacağını bilmek" der ki, bunda da tabiat kanunlarına yani Sünnetullaha işaret bulunur.[372]

4. O tabiat ilmini konu edinen *Risâletü'l-'azame* ve *Kitâbu't-Tenbîh* gibi müstakil eserler kaleme almıştır.

Daha önce de ifade edildiği üzere Muhâsibî için bilgi noktasında aslolan doğru davranışa sevk edici nitelikte olmasıdır. Oysaki tabiat ilimlerinin ahlâkî yaşantı hususunda herhangi bir katkısı söz konusu değildir. Bundan dolayı "kul tabiat ilimlerini tahsil etmediği durumda kıyamet gününde sorumlu tutulmaz" şeklinde bir ifade kullanır.[373] Muhâsibî'nin yaşadığı çağda çağda tabiat ilimlerin insanın eylemleri ve ahlâkî yaşantısının ahlakî olup olmaması noktasında herhangi bir tesirinin olmadığı düşünüldüğünde Muhâsibî böyle bir cümle kullanmış olmalıdır.[374] Bu kanaati sebebiyle o söz konusu ilimler başta olmak üzere kişiye dinî yaşantı noktasında yarar sağlamayacak olan bütün ilim çeşitleri ile meşgul olmanın beyhude olduğunu ve dahası bu uğurda sarfedilen emeğin vebalinin bulunduğunu savunur. Üstelik böylesi bir meşguliyet kişinin kendisini diğer insanlardan üstün görmesine kapı aralayacak bir özellliği haiz olması sebebiyle de onun tarafından yerilir. Bir başka ifadeyle Muhâsibî dinî ilimlerin tahsilini

368 Hüseyin Kuvvetli, *el-'Akl ve fehmü'l-Kur'ân li'l-Muhâsibî,* 159.
369 Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi,* 112.
370 Muhâsibî, *Kitâbü'l-'İlm,* 82.
371 Muhâsibî, *Mâ'iyyetu'l-'akl,* 232.
372 Muhâsibî, *Kitâbü'l-'İlm,* 81.
373 Muhâsibî, *en-Nesâ'ih,* 128.
374 Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi,* 113.

saadet vesilesi olarak görürken, bunların dışında kalan ilimlerle meşguliyeti hüsrana düçar olmak vesilesi değerlendirir.[375] Şu hâlde Muhâsibî'nin nazarında tabiat ilimleri gündelik hayatta insanın ihtiyaç duyacağı hususlarla sınırlı tutulmalıdır.

Muhâsibî'nin "akıl" vasıtasıyla elde edilen ilim türlerinden ikincisi olarak zikrettiği "kâhir haber" ise akıl yoluyla naslarda vârid olan bilgileri en doğru şekilde anlamak demektir. Akıl yoluyla elde edilen bu bilgi türü Allah'ın rızasını kazandırdığı için hem dünya hem de âhiret saadetine vesile olacak amellerin tespiti noktasında önem arz etmektedir.[376]

Netice itibariyle Muhâsibî'ye göre bilgi kavramı esas olarak Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla insanlara ulaştırmış olduğu hususlardan ibarettir. Nitekim Allah Teâlâ bu hususları âyetleri yoluyla insanlara açıklamış ve onların insanlar tarafından bilinmesini murad etmiştir. Allah kullarına ilmi elde edebilme yetisini Allah'ı tanımaları ve Allah'ın hoşnut olduğu şeylerin mahiyetleri hakkında bilgi sahibi olabilmeleri için vermiştir. Bununla beraber Allah'ın yasaklamış olduğu şeyleri kavrayıp onlardan da kendilerini sakındırmaları, Allah'ın azametini idrak edip ona karşı haşyet duymaları, Allah katındaki mükâfatların sınırsız olduğunu akledip onları talep etmeleri, azabının ne kadar çetin olduğunu bilip ondan da kendilerini muhafaza etmeleri için kullarına ilim sahibi olabilme kabiliyetini bahşetmiştir.[377]

2.2. Hakîm et-Tirmizî'ye göre İlim

Tirmizî'ye göre Allah'a ibadetin başlangıç noktası "ilim"dir. Zira Allah hakkındaki ilim kişiyi marifete, marifet ise kişiyi Allah'a tam bir sadakatle bağlanmaya götürür.[378] Hakîm et-Tirmizî konuları itibariyle ilimleri üç başlık altında ele alır:

a) İnsanın helal ve harama dair olan bilgisini konu edinen ilim türü. Bu, dünyevî meselelere taalluk eden bilgi türü olduğu için "zâhirî ilim" olarak isimlendirilir ve fukahâ ile diğer din bilginlerinin sahip oldukları ilmi ifade eder.
b) Âhirete yönelik konularla alakalı bilgi türü. Bu, âhirette yarar sağlayacak amellerin neler olduğunu haber verir. Buna ayrıca "bâtınî ilim" denir.

375 Muhâsibî, *en-Nesâ'ih,* 127-128.
376 Muhâsibî, *Mâ'iyyetu'l-'akl,* 235; Hüseyin Kuvvetli, *el-'Akl ve fehmü'l-Kur'ân li'l-Muhâsibî,* 185.
377 Muhâsibî, *er-Ri'âye,* 526.
378 Tirmizî, *el-Mesâ'il,* 124.

c) Genel olarak Allah'ı ve özelde ise Allah'ın mahlûkatı hakkındaki dünyevî ve uhrevî hükümlerini konu edinen ilim türü.[379]

Tirmizî söz konusu ilim türlerinin bir kısmının "vehbî" diğerlerinin ise "kesbî" olduğunu söyler. O, kişinin gayreti olmaksızın kendisine lütfedilen ilim türüne "vehbî ilim", gayret ve çaba neticesinde elde ettiğine ise "kesbî ilim" demektedir.[380] Tirmizî'nin bu yaklaşımı Hz. Peygamber'in şu hadîsinden mülhemdir: "İki tür ilim bulunmaktadır. Bunlardan birincisi dil ile izhâr edilen ilimdir ki bu Allah'ın yarattıklarına hüccetidir. İkincisi ise kalpte meydana gelen ilimdir. Kişiye faydalı olan ilim de yalnızca budur."[381] Tirmizî'nin konuyla alakalı görüşlerine bütüncül bir bakış ile yaklaşıldığında onun ilgili hadîste geçen "dilin ilmi" tabirinin kesbî bilgiye, "kalbin ilmi" tabirinin ise vehbî bilgiye işaret ettiğini düşünmektedir.

Tirmizî "zâhirî ilim" şeklinde adlandırdığı ilim türünün neye tekabül ettiğini ve neden önemsenmesi gerektiğini izah sadedinde kendine özgü yorumlar ortaya koymaya çalışır. Buna göre zâhirî ilim şer'î hükümlerin neler olduğunu, bu hükümlerin sınırlarını ve bunların pratik hayata nasıl aktarılabileceğini öğrenmeye vesile olduğu gibi nefsin hangi yöntemlerle terbiye edilip cehaletten kurtarılabilebileceğine dair yönlendirici olması hasebiyle zâhir ilmin tahsil edilmesi gerektiğini söyler.[382] Ona göre bir kimse bu şekilde zâhirî ilmi tahsil ettikten sonra bâtınına yönelmeli ve kalbini bâtınî ilimlerle nûrlandırma gayreti içerisinde olmalıdır aksi takdirde bâtınî boyuttan yoksun bir zâhirî ilmin kişinin kalbinde kasvet meydana getireceğini bunun neticesinde de kibir ve haset gibi manevî hastalıkların kişiyi etkisi altına almaya başlayacağını söyler.[383] Zâhir ile bâtın ilimleri arasındaki mülâzemeti ifade sadedinde Tirmizî şöyle der:

> "Bunlardan hiçbiri diğerinden müstağni kalamaz. Nitekim bunlardan biri olan zâhirî ilim şer'î ilkelerin beyanını ifade eder ki bu aynı zamanda Allah'ın mahlûkatı üzerindeki hüccetidir. Diğeri, yani bâtınî ilim ise hakikatin beyanı ile

---

379 Tirmizî, *el-Mesâ'il,* 124.

380 Abdüllatif Abdurrezzâk, "Hakîm et-Tirmizî'nin Psikoloji Anlayışında Öğrenme ve Algılama", çev. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 238. Bu yaklaşımın bir benzeri İbnü'l-Arabî'de de görülmektedir. Bk. Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 2/298.

381 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 35; a.mlf., *İlmü'l-evliyâ*, 125. Hadisin kaynağına ulaşılamamıştır.

382 Tirmizî'nin bu yaklaşımının bir benzerinin çağdaşı olan Hallâc'da (öl. 309/922) da mevcut olduğu görülür. Nitekim Hallâc Allah'ı tanımanın kişinin hem iç dünyasında hem de dış dünyasındaki olgulara vukûfiyetiyle mümkün olduğunu ve bu konuda ilmin kişiye rehberlik ettiğini ifade eder [Louis Massignon, *Hallac-ı Mansur*, ed. Niyazi Öktem (İstanbul: Ant Yayınları, 1994), 86].

383 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 33, 35, 37.

> alakalıdır. (…) Şu hâlde, kalbin ve nefsin imarı bunların bir araya gelmesiyle mümkün olacaktır. Dinin zâhirî manada varlığını sürdürmesi ve kemâli şeriat ilmi (zâhirî ilim) ile mümkün iken derûnî hayatın kemâli ve varlığını sürdürmesi ise hakikat bilgisi ile mümkündür. Durumun böyle olduğunun delili dinin salahiyetinin takvanın sıhhatine bağlı kılınmış olmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber kalbini göstererek "takva buradadır" demiştir. Buna göre zâhirî ilimle iktifâ edip bâtınî ilmin inkârına yeltenen kimse münafık olur. Diğer taraftan bâtınî ilim ile iktifa edip şeriatın kendisiyle ikâmesini sağlayabilmek için zâhirî ilimlere yönelmeyen bir kimse de zındıklardan kabul edilir. Böyle bir kimsenin bâtınında bulunan ilim hakikatte ilim olmaktan uzaktır. O yalnızca şeytanın gönlüne yerleştirdiği vesveseden ibarettir."[384]

Tirmizî zâhirî ilim sayesinde kişinin çevresindeki olgu ve olaylardan birtakım sonuçlar çıkarabileceğini, ulaştığı neticelerden hareketle gayba dair bazı bilgilere ulaşabileceğini iddia eder. Bâtınî ilim sayesinde kişi zâhirî ilmin kendisine sağladığı imkanlar üzerinden eşyanın hakikatine uygun düşen birtakım çıkarımlar yapabilir.[385] Tirmizî bu noktada Allah'ın, ilmi ile amel eden insana bilmediklerini öğreteceği ilkesinden hareket eder.[386]

Tirmizî *Beyânü'l-fark* adlı eserinde farklı ilim türleri ile kalbin değişik düzeyleri arasında bir ilişki kurar.[387] Buna göre ilimlere yönelik yaptığı açıklamada, ilmin birinci çeşidi olan zâhirî ilmin yerinin "sadr", ikinci türü olan bâtınî ilmin mahallinin ise "kalp" olduğunu söyler. Tirimizî'nin bu konu çerçevesindeki görüşlerinin şekillenmesine vesile olan âyet şu şekildedir: "Hayır; Kur'ân, kendilerine ilim ihsân edilmiş olanların sinesinde (sadrında) yer eden apaçık âyetlerdir."[388] Tirmizî sadrda bulunup dilde tezahür etmesi sebebiyle bu ilim türüne "ilmu'l-ibâre" adını verir.[389] Ona göre işitme ve aktarım yoluyla edinilen bu bilgi türünün muhafaza edilip unutulmaması için kişinin tekrar ve yoğunlaşmaya ehemmiyet göstermesi gerekir.[390] Tirmizî'nin bu doğrultudaki vurgusunun sebebi sadrı aynı zamanda günahın mahalli olarak da tespit etmiş olmasıdır. Ona göre kişiyi günaha götüren araç konumundaki nefs sadrda faaliyet gösterir. [391] Dolayısıyla

---

384 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 37.
385 Abdurrezzâk, "Hakîm et-Tirmizî'nin Psikoloji Anlayışında Öğrenme ve Algılama", 243.
386 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 35.
387 Kalbin boyutları için "Kalp" bölümüne bakınız.
388 Ankebût, 29/49.
389 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 42-43.
390 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 30.
391 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 29.

doğası gereği unutkan olan nefsin mahalli olan sadrda mevcut bilgilerin korunması için söz konusu hususlara ihtiyaç vardır.[392]

İnsanın bâtınî boyutunda cereyan eden süreçleri çoğunlukla nûr kavramına müracaatla izah etmeye çalışan Tirmizî ilmin sadrdaki pozisyonunu da nûr üzerinden açıklamaya teşebbüs eder. O, sadrı işgal eden bu nûru İslâm kavramıyla eşleştirir.[393] Söz konusu nûru ayın ışığına benzeten Tirmizî zâhirî ilmin tahsili neticesinde sadra yerleşmiş olan nûrda artma ve eksilmenin olabileceğini belirtir. Ona göre Allah'a ve insanlara yönelik eylemlerde doğru yolun tercihi ve nefs terbiyesi noktasında ortaya konulan mücahedenin sağlamlığı nispetinde bu nûrda bir artış gerçekleşir. Buna mukabil Allah'ın hükümlerine aykırı davranışlar ve ilmin terk edilmesi sadrda bulunan nûrun azalmasına sebep olur.[394] Buna ilaveten Tirmizî ilimsiz kalan bir sadrın daralma hissine sahip olacağını söylerken aksi bir durum söz konusu olduğunda sadrın genişleyeceğini ve ferahlayacağını ifade eder.[395]

Tirmizî zâhirî ilmin bâtınî ilimle desteklenmediği sürece kişiye zarar verebileceğini iddia eder. O söz konusu görüşünü yine nefs kavramı ile ilişkilendirerek ortaya koyar. Buna göre nefsin taşıyıp sadrın algıladığı her türlü ilim kişide gurur, kibir ve hakkı kabul etmeme gibi durumların ortaya çıkmasına sebep olur. Zira zâhirî anlamdaki ilmin artması kıskançlık duygularını körükleyeceği gibi kin ve bâtıl işlerle meşgul olmaya da sebebiyet verecektir. Kendisi bu konudaki kanaatini temellendirmek amacıyla Vehb b. Münebbih'ten (öl. 114/732) rivayet olunan şu hadîse atıfta bulunur: "Mal insanın taşkınlığına yol açtığı gibi ilim de onun taşkınlık yapmasına zemin hazırlar."[396]

Zâhirî ilmin takvayla münasebeti bağlamında Tirmizî'nin ortaya koyduğu görüşler yine nefsle iribatlı olarak şekillenmiştir. Nitekim Tirmizî'ye "Allah katında en değerli olanınız takvaca en üstün olanınızdır"[397] âyeti hatırlatılarak takvası çok olup ilmi az olan kimsenin mi yoksa ilmi çok olup takvası az olanın mı Allah katında daha faziletli olduğu sorulur. O da "Tevrat'la yükümlü tutulup da sonra onunla amel etmekten uzak

392 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 25-30
393 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 27.
394 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 45.
395 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 19, 26-27.
396 Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 34; Ahmed b. Hanbel, "Zühd", 2221.
397 Hucûrât, 49/13

kalanların durumu ciltlerle kitap taşıyan merkebin durumu gibidir"[398] âyetiyle soruya cevap verir ve zâhirî anlamda müktesebâtı çok olup takva yönünden zayıf olanların âlim sayılamayacağını belirtir. Tirmizî bu görüşüne istinaden âlimleri üç gruba ayırır:

a) Allah'ı bilip emirlerini bilmeyenler,
b) Hem Allah'ı hem de emirlerini bilenler,
c) Allah'ın emirlerini bilip Allah'ı bilmeyenler.

Tirmizî bunlardan ikinci grubun kemâl mertebesinde bulunan âlimler olduklarını söylerken üçüncü grupta yer alanların ilahî hükümleri biliyor olmaları sebebiyle kendilerine âlim demenin mümkün olacağını ama Allah'ı bilmedikleri için bu ilmin kendilerini yakacağını söyler. Zira Tirmizî'ye göre bu ilim onların kibre kapılıp riyâset peşinde koşmalarına ve onunla dünyayı elde etme arzusuna kapılmalarına vesile olur.[399]

Zâhirî ilmi sadr ve nefs kavramları üzerinden izah edip temellendirmeye çalışan Tirmizî bâtın ilmiyle alakalı olarak ise kalp ekseninde görüşlerini şekillendirir. Ona göre sadrın nefse mahal olmasına benzer şekilde kalp de Allah korkusu, mahabbet, rızâ, yakîn, havf-recâ, sabır ve kanâat gibi hususların mekânı olarak vazife görür.[400] Tirmizî'ye göre söz konusu hususlara dair bilgiler her ne kadar ilahî bir lütuf olarak kulun kalbinde ortaya çıksa da[401] bunlara nail olmak isteyen kimselerin gayret sarf etmesi gerekir. Tirmizî bu kanaatini: "Kişiye ancak çalıştığı vardır"[402] meâlindeki âyete dayandırır. Bununla birlikte zâhirî bilgiyi elde etme sürecindeki çabayla bâtınî bilgiye ulaşma sürecindeki gayret özdeş değildir. Buna göre batınî bilginin elde edilmesindeki aslî unsur kalbin manevî kirlerden arındırılması olarak belirlenmiştir.[403] Tirmizî'nin sözünü ettiği manevî çabaya eşlik etmesi gereken bir husus olarak işaret ettiği kavram ise ihlastır. Zira ona göre bu ilmin kalpte zuhûr edebilmesi için evvela kulun Allah'a karşı ihlâs ehlinden olması gerekir.[404]

Tirmizî zâhirî ve bâtınî ilimler şeklinde yaptığı ayırıma ve bunları sadr ve kalple ilişkilendirmesine ilaveten "akıl" yoluyla elde edilebilecek bir bilgi türünden daha

398 Cum'a, 62/5.
399 Tirmizî, *Cevâbu mesâ'il,* 164.
400 Tirmizî, *Cevâbu mesâ'il,* 20.
401 Tirmizî, *Cevâbu mesâ'il,* 56.
402 Necm, 53/39.
403 Tirmizî, *Cevâbu mesâ'il,* 44.
404 Tirmizî'nin buradaki beyanı her ne kadar ilk başta marifetle alakalı olarak düşünülse de o, ilimden saydığı bâtınî bilgi için de bunları gerekli görür.

bahseder. Ona göre ilmin bu üçüncü türü Allah'ın mahlûkâtı üzerindeki tasarrufatını idrakle alakalıdır ve akıl yoluyla elde edilir. Bu noktadaki vazifesi nedeniyle akıl öğrenme sürecinde en az kalp kadar önemli bir melekedir.[405] Ona göre insanın bilgi sahibi olması noktasında önemli bir araç durumunda bulunan aklın birçok veçhesi bulunur. Bunlar yukarıda ifade edildiği üzere fıtrî akıl, hüccet aklı, tecrübî akıl ve miras alınan akıl şeklindedir.

Tirmizî'ye göre kulun Allah'ın mahlûkatı üzerindeki tasarrufatını doğru bir şekilde anlamasını sağlayan akıl türü "el-aklu'l-mevzûn" diye isimlendirilen "dengeli akıl"dır. Allah bu aklı dilediği kuluna kendi ihsânı olarak lütfeder. Fakat kişinin diğer akıl mertebelerini geçmeden bu akıl mertebesine erişip Allah'ın fiilleri hakkında bilgi sahibi olabilme imkânı yoktur. Nitekim bir bebeğe, deliye veya faydayı zarardan, iyiyi kötüden ayırt edemeyecek olan kişiye böylesi özel bir bilgi verilmediği gibi dengeli akıl da dünya ve buradaki gerçeklerle ilişki kurabilme zemini üzerine oturtulmuştur.[406]

Tirmizî'nin ilim ile akıl arasında bağlantı kurarken aklın "genel" ve "özel" iki boyutundan bahsettiği görülür. O Allah'ın hükümlerinin doğru bir şekilde bilinmesini sağlayan dengeli aklı özel, diğerlerini ise genel olarak kabul eder ve buradan da şöyle bir neticeye ulaşır: "Her akıllı kişi Allah'ı bilemez ama Allah'ı bilenler de ancak akıllılardır."[407]

Hakîm et-Tirmizî'nin zâhirî ilim ile bâtınî ilmi buluşturma ya da zâhirî ilimden bâtınî ilme geçiş evresi olarak tasavvur ettiği hususlardan biri ise "ilm-i hurûf"tur. Ona göre bu ilim türü evliyânın seçkinlerine tahsis edilmiştir. Onun bu kapsamdaki görüşleri harf simgeciliğine dayanan ilim çeşidine ne kadar değer verdiğini gösterir.[408] Bununla birlikte belli başlı harflere birbirinden farklı manalar verip bazı sayıların mukaddes olarak telakki edilmesi kaynağı oldukça eskiye dayanan bir anlayıştır.[409]

---

405 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 57-58.

406 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 58.

407 Tirmizî, *Beyânü'l-fark,* 59.

408 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 280.

409 Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd gibi birtakım kutsal metinlerde bunun örneklerinin varolduğu bilinmektedir. Kur'ân'da yirmi dokuz sûrenin başında bulunan ve hurûf-ı mukattaa olarak adlandırılan harflere yönelik de bu tarz yaklaşımların olduğu ve bunlara zaman zaman gizemli manaların yüklendiği şüphesizdir [Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1973), 16]. İslâm dünyasında hurûf ilminin kabul görüp yaygınlaşmasında Marûf-ı Kerhî, Sehl et-Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî, Abdülkadir el-Geylânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi sûfilerin katkısının olduğu kesindir [Mehmet Emin Bozhüyük, "Hurûf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/397]. Müslümanlar arasında harflerin bir takım gizli özelliklere sahip olabileceği düşüncesi epeyce eskidir. Tasavvuf sahasında bu meseleye doğrudan

Bazı görüşlerini hurûf ilmi çerçevesinde izah eden ve birtakım düşüncelerini bu anlayış üzerine tesis eden Tirmizî'nin bu konudaki kaynaklarını kesin bir şekilde belirlemek zordur. O, "Allah Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti"[410] meâlindeki âyetten hareketle bütün ilimlerin isimlerde ve bunların aslının da harflerde saklı olduğunu ve netice olarak da ilmin harfler sayesinde ortaya çıkabileceğini söyler.[411] Ona göre ilgili âyetten de anlaşılacağı üzere Allah varlıkların birbirinden ayrılmasını sağlayan isimleri Âdem'e (a.s) öğretmiştir. Hz. Âdem'e öğretmiş olduğu ilk isim ise bütün isimlerin dayanağı durumundaki "Allah"tır. Allah ismi bu özelliği sebebiyle bütün isimlerin aslı durumundadır. Tirmizî'ye göre Hz. Âdem'e öğretilmiş olan bu isimler harfler vasıtasıyla birbirinden ayrışmışlardır. Dolayısıyla isimlerin birbirinden ayrışması ve dışa yansıması harfler sayesindedir. Konuşabilme melekesine sahip olan bir insan lisânıyla harfleri izhâr ederken, konuşamayanlar ise işaret dilini kullanarak meramını ifade etmektedir. Nitekim âlim bir insan dahi herkesin vâkıf olamayacağı manalara ilmin nûru sayesinde kimi zaman konuşarak kimi zaman ise susarak delâlet etme durumundadır.[412]

Hakîm et-Tirmizî ilm-i hurûf ile diğer ilimler arasında bağlantı kurduğu gibi ilimlerin meydana gelmesini sağlayan manalarla da bağlantısını kurar. Ona göre ilim manalara delâlet eden bir alâmettir. Manalarda ise ilim vasıtasıyla izhâr olunan şeylerin kendisi vardır. Dolayısıyla ilim kendisinde mevcut olan nûr sayesinde konuşma veya işaret yoluyla daha önce ortaya çıkmamış manalara delâlet eder. Tirmizî ilmin delâlet ettiği bu manaları zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayırır. Daha da ötesi insanların bütün dillerde bu ilim mevzusunda iki gruba ayrıldığını, onlardan bir kısmının ilm-i hurûfa vâkıf olmadıkları için sadece kelimenin zâhirde neye delâlet ettiğini bildiğini ama bâtınında gizli olan manayı bilemediğini, diğerlerinin ise kelimelerin oluşmasını sağlayan harflerin mahiyeti hakkında bilgi sahibi olduklarını, hangi harfin nasıl bir anlam içerdiğini ve her bir kelimenin nasıl bir mana ifade ettiğini bildiklerini söyler. Ona göre bunlar "âlimü'l-ulemâ" (bilginler bilgini) unvanını elde etmiş kimselerdir. Zira onlar sadece manaların bâtınını bilmekle kalmaz bâtının da bâtınını bilirler. Bunlar Allah'ın

değinenler arasında Sehl et-Tüsterî'nin (öl. 283/986) *Risâletü'l-Hurûf*'u ve Serrac'ın *el-Lüma'* gibi eserleri bulunmaktadır. Mutasavvıflar arasında özellikle İbn Arabî misali felsefî tasavvuf ekolünden olan sûfilerin bu ilme başvurdukları görülmektedir. İbn Arabî bu ilmi Hakîm et-Tirmizî'den ilham alarak "ilmu'l-evliya" veya kendi ifadesi ile "ilmu'l-isevî" şeklinde tarif eder. Bk. Hülya Küçük, *İlm-i Hurûfla İlgili Üç Risâle* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 51.

410 Bakara, 2/31.

411 Tirmizî, *el-Mesâ'il*, 124.

412 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 284.

rahmetine mazhar olmuş, evliyânın seçkinlerinden olan özel kullardır. Onlar zâhir âlimlerinin vâkıf olmadıkları sırlara muttali kılınmış kimselerdir.[413]

Bununla beraber Tirmizî'nin düşüncesinde çok önemli bir yere sahip olan nûr kavramıyla harfler arasında kurmuş olduğu ilişki de dikkate değerdir. O, "Size Allah'tan bir nûr/ışık ve apaçık bir kitap geldi"[414] meâlindeki âyette yer alan nûr ve "Kitâb-ı mübîn" yani apaçık kitap tabirleri ile kastedilenin manaları içerisinde barındıran ve kelimelerin ortaya çıkmasını sağlayan harfler olduğunu belirtir. Bunun ardından Tirmizî, "Doğrusu Kur'ân, takvâ sahipleri için bir öğüttür"[415] meâlindeki âyetten de hareketle Kur'ân'da yer alan bu harflerin insanların manevî cepheleri üzerindeki etkisinin ancak söz konusu harflere giydirilmiş olan nûr elbisesi sayesinde gerçekleşebileceğini söyler.[416]

Tirmizî ilm-i hurûf ile alakalı yaklaşımlarından dolayı bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Bu itibarla onun kadim felsefî düşüncelerden ve özellikle Şîa'dan etkilenmiş olduğu söylenmiştir. Bununla birlikte Tirmizî'nin yaşadığı zaman dilimi göz önünde bulundurulacak olursa benzeri düşüncelerin tasavvuf ehli tarafından, farklı mezhep ve meşrepten sûfî ve düşünürlerin bu tarz fikirleri dillendirdiği görülecektir. Öte yandan yukarıda aktarılan bilgilerden anlaşılacağı üzere, Tirmizî'nin Şîa'da var olduğu bilinen harflerle ilgili birtakım kanaatleri benimseyip kendi sistemine uyarlayarak kullandığı da söylenmelidir.[417]

2.3. Muhâsibî ve Tirmizî'nin İlim Anlayışlarının Karşılaştırılması

Muhâsibî ve Tirmizî'nin yaşadıkları zaman dilimi İslâm düşüncesinin çeviriler yoluyla Yunan felsefesi ile tanışmaya başladığı döneme denk düşmektedir. Bu evrede Câbir b. Hayyân (öl. 200/815), Kindî (öl. 252/866) ve Fârâbî (öl. 339/950) gibi İslâm düşünürlerinin ilim konusunda söz konusu düşüncenin yaklaşımını esas alan görüşler geliştirmeye başladıkları bilinmektedir.[418]

Bu isimler arasında Muhâsibî'nin çağdaşı olan Câbir b. Hayyân'ın *Kitâbu'l-Hudûd*'u -ona aidiyeti şüphelidir- ve yine muâsırı olan Kindî'nin günümüze ulaşamayan

413 Tirmizî, *el-Mesâ'il*, 124.
414 Mâide, 5/15.
415 Hâkka, 69/48.
416 Tirmizî, *el-Emsâl*, 59-60.
417 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 285.
418 Bk. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017); Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019).

Mâhiyyetü'l-'ulûm ve aksâmuhâ ile *Aksâmü'l-'ilmi'l-insî* isimli çalışmaları o dönemde kaleme alınmış ilim tasnifleriyle alakalı eserlerdir. Câbir b. Hayyân'ın çalışmasında ilimler öncelikle "ölümden sonraki hayata hizmet edenler" ile "ölümden önceki hayata hizmet edenler" olarak ikiye ayrılır ve birincilere "din", ikincilere ise "dünya ilmi" adı verilir. Din ilimleri "şer'î" ve "aklî" ilimler olarak ikiye ayrılır. Şer'î ilimlerin kapsamına "zâhir" ve "bâtın" adı altında bilinen dinî ilimler; aklî ilimler kapsamına da çeşitli dallarıyla "felsefî ilimler" girer. Dünya ilmi ise "değerli" ve "değersiz" olmak üzere ikiye ayrılır. Değerli ilim kapsamına "sanatlar", değersiz ilim kapsamına ise "zanaatlar" girer.[419] Kindî ise ilimleri "dinî" ve "insanî" diye ikiye ayırır.[420] Dinî (ilahî) ilimlerin kaynağı vahiydir. İnsanî ilimler felsefenin çatısı altında toplanmış olup biri doğrudan ilim, diğeri başka ilimler için bir alet ve bir başlangıç sayılmak üzere ikiye ayrılır.[421] Görüldüğü üzere Muhâsibî'nin yaşamış olduğu dönemde İslâm düşüncesinde gerçek manada ilimler tasnifi sayılabilecek bir çalışmadan söz edebilmek mümkün değildir. Bununla birlikte Tirmizî'nin dönemine gelindiğinde artık Fârâbî'nin *İhsâ'u'l-'ulûm* adlı eseriyle birlikte bu alanda ciddi çalışmaların ortaya konulduğu görülür.[422] Buradan hareketle Muhâsibî ve Tirmizî'nin ilmin kapsamı ve konularıyla alakalı görüşleri kısmen de olsa yukarıda sözü edilen düşünürlerin beyanlarıyla benzerlik arz eder.

Öte yandan, Muhâsibî ve Tirmizî'nin ilmin kapsamına giren konuları işleyiş biçimleri arasında dikkate değer bir fark tespit edilememiştir. Nitekim her ikisi de genelde ilmi üç başlık altında ele alır: "Zâhir ilim", "bâtın ilim" ve "Allah'ın sıfatları ve mahlûkat üzerindeki tasarrufu hakkındaki ilim". Bununla birlikte Tirmizî zaman zaman ikili bir tasnif yaparak ilmi zâhir ve bâtın olarak ikiye ayırır. Bu ikili tasnifte üçüncü kısmı oluşturan Allah ve tasarrufatı hakkındaki bilgiyi ikinci kısma dâhil eder.

Konuları itibariyle ilim kavramını ele alan Muhâsibî ve Tirmizî'nin ilimlerin tasnifi konusunda benzer görüşler ortaya koymalarının sebebi bu noktada esas aldıkları hadîslerdir.[423] Her ikisinin de kullanmış oldukları kaynakların ortak oluşu ve benzer neticelere ulaşmaları sebebiyle Muhâsibî'nin Tirmizî üzerinde doğrudan bir tesirinin varlığından söz edilemez. Bununla birlikte Tirmizî'nin ilmin konularını izah ederken

---

419 Ömer Türker, *3*, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Sosyoloji Dergisi* 22 (2011), 539

420 Kindî, *Felsefî Risâleler*, 60.

421 Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/44.

422 Osman Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012).

423 İlgili hadîslere yukarıda yer verilmişti.

Muhâsibî'ye yakın ifadeler kullanmış olması -Tirmizî'nin ilim tahsili için bir süre Muhâsibî'nin yaşadığı Bağdat ve Basra gibi yerlerde kalması göz önünde bulundurulursa- kendisinin bu konuda Muhâsibî'den istifade etmiş olabileceğini akla getirmektedir.

Bilgiyi genel olarak zâhirî ve bâtınî şeklinde ikiye ayıran Muhâsibî ve Tirmizî bu iki bilgi türünün birlikteliğini zorunlu görürler. Her ikisi de bâtınsız bir zâhirin kişiye yarar sağlamayacağını, zâhirsiz bâtının da herhangi bir anlam ifade edemeyeceğini söylerler. Buradan hareketle Muhâsibî ve Tirmizî'nin tasavvufî düşüncelerini zâhir-bâtın veya bir başka deyimle şeriat-hakikat ilişkisi ekseninde ortaya koyduklarını söylemek mümkündür.[424] Zâhir-bâtın ayrımına dayalı olarak niteliği bakımından ilim konusunu değerlendiren Muhâsibî ve Tirmizî ilmi "vehbî" ve "kesbî" olmak üzere iki gruba ayırırlar.

Gayesi açısından ilim konusunu değerlendirirken hem Muhâsibî hem de Tirmizî ilmin asıl amacının amel olduğunu söylerler. Her ikisi de meseleyi bir adım daha ileriye götürerek ilim-amel birlikteliği üzerinden ilim ile iman arasında bir ilişki kurarlar. Buradan hareketle onlar iman esaslarına uygun bir yaşantıyı doğurmayan ilmin kişiye fayda yerine zarar vereceğini söylerler.[425] Dolayısıyla onlar ilmin her açıdan insanı daha üst mertebelere taşıma noktasında bir araç olması gerektiğini ifade ederler. Bu düşüncelerinden hareketle onlar ilim ehlini iki gruba ayırırlar: Bunlardan birincisi "erdemli âlimler"dir. Bunlar sahip oldukları ilmi hayatlarının her boyutuna olumlu şekilde yansıtan kimselerdir. Diğerleri ise "erdemsiz âlimler"dir. Bunlar da ilimleri ile amel etmeyen, itikadî ve ahlâkî açıdan sahip oldukları ilimden istifade edemeyen kimselerdir.

Gerek Muhâsibî'nin gerekse Tirmizî'nin ilmin üçüncü türü olarak değerlendirdikleri Allah ve Allah'ın mahlûkâtı üzerindeki tasarrufunun mahiyetinin bilinmesi meselesi hakkındaki kanaatleri de benzeşmektedir. Bu doğrultuda her ikisi de söz konusu ilim türünün buna talip olan herkes tarafından elde edilemeyeceğini söylerler. Zira onlara göre bu ilim için manevî arınma öncelikli şart durumundadır. Bu doğrultudaki

---

424 Konuyla alakalı olarak detaylı bilgi için bk. Abdullah Kartal, "'Metafizik Dönemden Geriye Bakmak' İbnü'l-Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri", 365.

425 Genel manada ilk dönem sûfîleri ilmin konuları üzerinde dururken öncelikle "Allah'a nasıl ulaşırım?" sorusunu araştırma konusu yapmış ve kendilerini bu sorunun cevabına götürecek bir ilim anlayışı geliştirmişlerdir [Abdullah Kartal, "İbnü'l-Arabî'nin akıl Eleştirisi", *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabi Bildiri Kitabı*, haz. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 1/178].

kanaatleri ilgili hadiste geçen ifadeyle irtibatlandırılmakta ve bir âlimin peygamber varisi olabilmesi için bu şartı yerine getirmesi gerektiğini söylemektedirler.

Buraya kadar yapılan açıklamalar genel olarak her iki mütefekkirin manevî ilimlerle alakalı görüşlerini ihtiva etmekteydi. Onların söz konusu ilimler dışında aklî ilimler olarak değerlendirilebilecek olan hususlardaki kanaatleri de esasen diğerleriyle irtibatlıdır. Zira her ikisi de aklî ilimlerin Allah'ın zatı ve mahlûkatı üzerindeki tasarrufatının bilinmesi noktasında gerekli olduğunu söylerler. Bu çerçevede Muhâsibî aklî ilimleri "zâhir 'iyân" ve "kâhir haber" bağlamında ele alır ve zâhir 'iyanın tabiî ilimler mevzusunu oluşturduğunu, kâhir haberin ise Allah Teâlâ'nın peygamberi Hz. Muhammed'e (sav) vahyettiği bilgileri en güzel bir şekilde kavrama yetisi olduğunu ifade eder.

Tirmizî aklî ilimlerin fıtrî akıl, hüccet akıl, tecrübî akıl ve miras alınan akıl olmak üzere dört farklı akıl çeşidinden tezahür ettiğini söyler. Onun bu konudaki yaklaşımının ve ortaya koyduğu görüşlerin yalnızca kullanmış olduğu terimler açısından Muhâsibî'den farklılaştığı söylenmelidir. Nitekim Tirmizî'nin söz konusu akıl çeşitlerinin varlığı sayesinde ortaya çıkan ilimlere dair ortaya koyduğu beyanlara bakıldığında o akıl çeşitlerinin Muhâsibî'nin zâhir 'iyan ve kâhir haber olarak nitelendirdiği bilgi türlerini meydana getirdiği görülür. Buradan hareketle gerek Muhâsibî gerekse Tirmizî akılda artma ve eksilmenin gerçekleşebileceği kanaatinden hareketle Allah ve mahlûkâtı hakkındaki bilginin de akıl seviyesi ile orantılı olarak fazlalaşıp azalabileceğini savunurlar.

Her ne kadar birbirinden farklı ilim türlerini kabul etseler ve bunlara dair çeşitli görüşler ortaya koysalar da Muhâsibî ve Tirmizî açısından asıl önem arz eden bilgi türü Allah ve Allah'ın sıfatlarını konu edinendir. Durum böyle olmakla birlikte onlar kişiyi bu bilgiye ulaştırması noktasında önemli bir vazife icra etmesi sebebiyle diğer ilimleri de önemserler. Dolayısıyla Allah hakkındaki bilgi türü dışındaki bilgiler onlara göre bu bilgiye ulaşmak için vasıtalar olma ötesinde bir değer arz etmezler.

İlmin konusu, niteliği ve gayesi hakkındaki görüşlerini ortaya koyduktan sonra gerek Muhâsibî gerekse Tirmizî ilmin aidiyeti ve elde ediliş sürecine dair birbirine benzer kanaatler ortaya koyarlar. Bu doğrultuda her ikisi de "Allah'ın ilmi" ve "insanların ilmi" şeklinde bir ayırıma giderler. Onların birbirlerine benzer ifadeleri kullanarak Allah'ın ilminin zatına mahsus olduğunu insanların ilminin ise hem kesbe hem de tecrübeye dayalı olduğunu söylerler.

Buraya kadar söylenenler Muhâsibî ile Tirmizî'nin genel olarak ilim mevzusunda hemfikir oldukları hususlarla alakalıydı. Bundan sonra ise her iki mütefekkirin nispeten ayrıştıkları noktalar üzerinde durulacakır. Bu kapsamda öncelikle ele alınması gereken kavramlardan biri "hikmet"tir.[426] Tirmizî'nin tasavvuf anlayışının mihver kavramı olan velâyet ile doğrudan irtibatlı olarak değerlendirilen hikmet kavramı Muhâsibî'nin gündemine kısmen girmeyi başarabilen hususlar arasında yer almaktadır.[427] Bu durum Muhâsibî ile Tirmizî'nin yaşadıkları dönemlerde sûfîlerin genel olarak önem atfettikleri meselelerin farklılaşmasının tezâhürlerinden biri olarak değerlendirilmelidir.[428] Tirmizî hikmetin bâtın ilmi ile Allah ve Allah'ın mahlûkatı üzerindeki tedbirlerin bilinmesi olan ilmin üçüncü sınıfının farklı bir yönünü oluşturduğunu ifade eder. Söz konusu ilimlerin zirvesi olarak anlaşılan hikmet, Tirmizî tarafından iki sınıfa ayrılır: Bunlardan biri "hikmet-i zâhir", diğeri ise "hikmet-i hikmet" (hikmetin özü) veya "hikmet-i 'ulyâ"dır (en yüce hikmet). Muhâsibî ise bu meseleye değinmemiştir. Tirmizî bu ayrımın kendine özgü olmadığını şu âyete gönderme yaparak ifade eder: "Onlara kitap ve hikmeti öğretir."[429] Tirmizî âyette geçen kitap ile Kur'ân'ın zâhirinin, hikmet ile de ortaya koymuş olduğu hikmet veya hikmet-i 'ulyâ mertebesinin kast edildiğini söyler.

Muhâsibî ile Tirmizî'nin ilim konusunda ayrıştıkları bir başka husus ise ilmin oluşum süreci ile alakalıdır. Bu doğrultuda Tirmizî özellikle manevî alana dahil olan bilginin insan varlığında ortaya çıkış sürecini nûr kavramına müracaatla izah etmeye yönelir. Onun düşünce sisteminde önemli bir yeri olan nûr kavramının bu doğrultudaki kullanımı Muhâsibî'de mevcut değildir. Bununla birlikte Muhâsibî ilmin nihâyeti olan marifet anlayışını ortaya koyarken Tirmizî'de görüldüğü üzere birçok defa meseleyi nûr kavramı üzerinden ele alır.[430]

Hakîm et-Tirmizî'nin Muhâsibî'de mevcut olmayan bir yaklaşımla ilim bağlamında müracaat ettiği yöntemlerden biri "ilm-i hurûf" diye adlandırılan ve harf çözümlemesi olarak nitelendirilebilecek bir anlayışa sisteminde yer vermiş olmasıdır.

---

426 Bk. Mustafa Kara, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).

427 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs,* 121.

428 Normalde "hikmet" meselesi marifet ile alakalıdır. Fakat Tirmizî onu ilim mevzusunda da zikrettiğinden burada değinilme gereği duyulmuştur. Tirmizî birçok yerde ilim ile marifeti ve onlarla alakalı hususları birbirlerinin yerine kullanmakta beis görmez.

429 Âl-i İmrân, 3/164; Cum'a, 62/2.

430 Bk. Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 139-157.

Çeşitli konulara dair görüşlerini söz konusu yönteme müracaatla ortaya koyan Müslüman mütefekkirlerin ilklerinden olan Tirmizî'yi bu noktada yönlendiren hususların başında, Kur'ân'da yer alan mukattaa harfleriyle alakalı olarak önceki müfessirlerin tasarrufları gelir. Öte yandan Muhâsibî'de böyle bir tavra rastlanmamaktadır. Muhâsibî'nin böylesi bir yönteme tevessül etmemiş olması ilgili mesele bağlamındaki kanaatinin Ehl-i Hadis'inki ile benzeşiyor olmasıyla izah edilebilir. Nitekim Ehl-i Hadis, hurûf-ı mukataanın te'vilini sadece Allah'ın bildiğini ve bu harfler üzerinde yorum yapmanın doğru olmadığını iddia eder.[431]

2.4. Muhâsibî'ye Göre Marifet

Muhâsibî, ilim ile marifet arasında ayrım yapmakla beraber bu durumun yeterince belirgin olduğuna kanaat getirdiğinden, bu doğrultuda ayrıca bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmez. Bir başka ifadeyle o bu farkı kendiliğinden görülüp anlaşılabilen bir fenomen olarak kabul eder.[432]

Muhâsibî'ye göre bir bilgi türü olan marifet kalbe özgüdür.[433] Kalp ise bütün bilgi aktlarının merkezi konumunda olup onların genel adıdır. Dolayısıyla Muhâsibî marifeti, bilme kabiliyetlerinden ve aktlarından bir tanesinin ağır bastığı bilme çeşidi olarak değil bütün bilgi aktlarının ortaklaşa gerçekleştirdiği bir bilgi olarak görür.[434] O, bilgi aktlarının bu noktadaki durumuna dikkatleri çekmek suretiyle Allah'ın bazı özel kullarının kalplerini takvayla canlı tuttuğunu, görme güçlerini hidâyet nûruyla aydınlattığını ve onların böylelikle dünyaya bakıp Allah'ı gördüklerini, anladıklarını ve Onu en mükemmel vecih üzere bildiklerini söyler. Muhâsibî'nin bu beyanı marifete işaret eder.[435] Muhâsibî marifete ulaşmanın şartları arasında sağlıklı bir aklı ve çokça tefekkürü zikreder.[436]

Genel manada bilme meselesi özellikle bilgi aktlarından sayılan görmeye ve anlamaya bağlı olarak ortaya çıkar. Görmeyen ve anlamayan bir kimsede bilginin gerçekleşmesi imkânsızdır. Bu nedenle bilgiye ulaşmak isteyen insan zorunlu olarak nesnelerle doğrudan temasa geçmelidir. İşte bu temas, görme ve anlamanın bizatihi

---

431 Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*, nşr. İbrâhim Atve İvaz (Kâhire, 1381/1991), 134.

432 Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 129.

433 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 51.

434 Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 130.

435 Muhâsibî, *el-Halve*, 455.

436 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 138-139.

kendisi durumundadır. Dolayısıyla nesnel olarak var olanların idraki hakikatte kalp ile olduğu gibi zaman ve mekân dışında kalan birtakım hususların idraki de ancak kalp ile gerçekleşebilir.[437] Çünkü zaman ve mekân dışı gaybî hususları göz ile görebilmek mümkün değildir. Bunlara dair marifete ancak kalp ile ulaşılabilir.[438]

Muhâsibî kalpte zuhûr eden marifetin iki farklı türünün bulunduğunu söyler. Bunlardan biri tabiî diğeri ise dinîdir. Tabiî marifet ile kast edilen Allah'ın, ihtiyaçlarını görebilmeleri için tüm canlılara bahşettiği bilgi türü; dinî marifet ile ifade edilmek istenen ise Allah'ın Zâtı ve Onunla alakalı hususları ihtiva eden bilgi türüdür. Dinî marifetin tabiî marifetten bağımsız bir şekilde elde edilemeyeceğini belirten Muhâsibî'nin, hidâyet bulup iman etmiş olan Firavun'un sihirbazlarının tabiî marifet sayesinde akıllarının uyandıklarını belirtmesi,[439] ona göre tam anlamıyla tabiî marifet ile dinî marifet arasında bir kesişmenin olduğuna işaret eder.[440] Dinî marifet yerleştiği kalbi nûrlandırır ve buradan bütün azalara yansır.[441]

Muhâsibî'ye göre Allah'ın kullarından istediği ilk şey Kendisini bilmeleridir (marifet). Bundan dolayı marifet tüm amellerin aslı ve başı durumundadır. Hem Allah'a yakın olmak hem de kurtuluşa ermek yalnızca marifetle mümkündür.[442] Bu düşüncesini bir adım daha ileriye taşıyan Muhâsibî ihlas, tevazu, şükür, havf ve recâ, hüsn-ü zan ve sabır gibi insanın amellerinin istikamet üzere olmasını sağlayan hususların da gerçek manada marifet neticesinde ortaya çıkabileceğini ifade eder.[443] O bu düşüncesiyle marifet ile amel arasındaki ilişkiye tekrar atıfta bulunmuş olur.

Muhâsibî marifete ulaştıran yolları izah ederken bunların Allah'ın azametini idrak neticesinde ortaya çıkan ilahî korku, Allah hakkında hüsn-ü zanda bulunma, Allah'ın vermiş olduğu nimetlere karşı şükür, Allah'ın kuluna lütfetmiş olduğu zâhirî ve bâtınî nimetleri idrak, amelde gösterişten uzak durmak, yapılan işte samimi olup Allah'a karşı sadakat içerisinde bulunmak, Allah'ın va'd ve va'idine tam bir iman ile inanıp ona tevekkül etmek, havf ve recâ ehlinden olmak, Allah'ın ihsânlarına karşı hayâ ehlinden olmak, Allah'a karşı kusurlu olduğunu düşünmek, Allah'ın farz kılmış olduğu,

437 Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 130.
438 Muhâsibî, *el-Halve*, 455.
439 Muhâsibî, *er-Ri'âye,* 102.
440 Erginli, *Haris Muhâsibî ve Nefs Kavramı*, 203.
441 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 388.
442 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 121.
443 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 139.

Peygamberin Sünnet olarak bildirdiği hususlara riayet etmek ve ashabın yolundan gitmek gibi hususlar olduğunu belirtmiştir.[444]

Muhâsibî marifetin elde edilme süreciyle alakalı olarak iki farklı yöntemi esas alır. Bu doğrultuda o öncelikle genel manadaki kanaatlerini ortaya koyar ve daha sonra da bunları detaylandırır. Ona göre marifete ulaşmak kulun ilk başta kalbini Allah'a açması, mâsivâyı kalbinden çıkarması ve böylelikle Allah'a ve âhirete yaklaşmasıyla olur. Bunun gerçekleşmesi durumunda âhiret yakînî anlamda müşahede edilir ve günahlarının kul ile Rabbi arasında perde teşkil ettiği anlaşılır.[445] Bunun ardından kalpte istikrâr ve sükûn hâli meydana gelir ve kalpteki zulmet yerini aydınlığa/nûra bırakır.[446] Böylelikle dünyevî metaa karşı arzular ortadan kalkar ve nefs kaynaklı vesveseler boşa çıkar.[447] Bu yolda ilerlemek çetin olup insanlar da tabiatları gereği kolaya meyilli oldukları için Muhâsibî'ye göre bu mertebeye ulaşanların sayısı pek azdır. Aynı zamanda bu yolda nefsi hesaba çekme, kalbi temizleme, hevâya muhalefet ve mücâhede gibi çabayı gerektiren hususlar söz konusu olduğu için yola dair bilgisi bulunan birçok insan bile bu yolda sebât gösteremez.[448]

Muhâsibî, marifet mertebesine ulaşmış kimselerin ilahî bir lütuf olarak kalpleriyle âhireti müşahede ettiklerini, bütün düşüncelerinin uhrevî mutluluk olduğunu ve zihinlerinin melekût alemi ile meşgul olduğunu belirtir.[449] Bu durumdaki kimseler âhireti dünyaya tercih ederler. Böyle olduğu içindir ki onlar kendi nefslerinin sıkıntılı yönleriyle meşgul olduklarından başkalarının kusurlarıyla ilgilenmezler. Bu özellikleri sebebiyle insanlar onlara güvenirlerken nefsleri kendilerinden ümit kesmiş durumda bulunur.[450] Marifet makamına ermiş olan kimseler ayrıca kalbinde Allah sevgisi her şeyin önünde olduğundan, onların en bariz özelliği Allah'ın hoş karşıladığı şeyleri hoş karşılamaları, Allah'ın kerîh gördüklerini de kerîh görmeleridir. Sahip oldukları marifet Allah'ın kendilerine bahşettiği nimetler üzerinde tefekküre götürür ve bu tefekkür neticesinde de Allah'a karşı şükür vazifesini hakkıyla yerine getiremedikleri kanaati kendilerinde hâsıl

444 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs,* 31-33.
445 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs,* 95.
446 Muhâsibî, *Bed'u men enâbe ilâllâh*, 331. (*el-Vesâya* içinde)
447 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 115.
448 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 115-116.
449 Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 269.
450 Muhâsibî, *el-Halve*, 454.

olur. Bunun yanında bu insanlarda Allah'a karşı öyle bir hayâ duygusu gelişir ki Allah'ın nimetler yurdu kıldığı cenneti bile hatırlamaktan hicap duyarlar.[451]

Muhâsibî'ye göre marifet, sonu olmayan bir derya gibidir. Bundan dolayı marifetin nihâyetine ulaşmak imkânsızdır.[452] Bunun yanında insanoğlu sınırlı bir varlık olması hasebiyle sınırsız bir varlık olan Allah'ı kavraması da muhâldir. Bu sebepten dolayı kulların Allah'ı gerçek manada tanıyabilmesi mümkün değildir.[453] Kul, her ne kadar marifet konusunda Allah'tan kendisini kemâle eriştirmesini istese bile buna kimse ulaşamamaktadır. Zira Allah kulların hakkıyla Ona ulaşmasından münezzehtir. İnsanoğlu daha kendi nefsini tanıma hususunda noksan iken Allah'ı tanıma hususunda nasıl mükemmel olabilecektir?[454] Fakat buna rağmen insanlar Allah'ı bilme konusunda birbirlerinden farklı derecelerde bulunmaktadırlar. Kiminin marifeti az iken kimininki çoktur. Muhâsibî marifetin çokluğunun Allah'ın bir nimeti, azlığının ise kul tarafından işlenmiş olan günahların sonucu ve Allah'a az şükreden bir kimse olması sebebiyle Allah'ın azabına maruz kalışın neticesi olduğunu söyler.[455]

Marifeti genel anlamda tabiî ve dinî olarak ikiye ayıran Muhâsibî dinî marifeti de kendi içerisinde bir sınıflandırmaya tabî tutar:[456]

1. Allah'a dair marifet.
2. Şeytana dair marifet.
3. Nefse dair marifet.
4. Amele ve ameldeki ihlasa dair marifet.[457]

Muhâsibî'nin bu tasnifte ilk sıraya yerleştirdiği Allah'a dair marifet onun bu kapsamdaki görüşlerinin temelini oluşturur. Diğer hususlar ise marifetullahı elde etmek için ortaya konulan gayrete işaret eder. Bundan dolayıdır ki o eserlerinde marifeti işlerken Allah'a dair marifet mevzusuna diğer hususlardan daha fazla yer verir.

---

451 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs,* 123.

452 Muhâsibî, *el-Kasd,* 281.

453 Muhâsibî, *el-Kasd*, 279.

454 Muhâsibî, *el-Halve*, 458.

455 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs,* 126.

456 Muhâsibî ilmi zâhir-bâtın, helal-haram, dünyevî-uhrevî şeklinde gruplara ayırdığı gibi muhtelif eserlerinde marifeti de birtakım guruplara ayırır. Fakat bazı eserlerinde bu ayırımı çok net biçimde ortaya koymuşken bazı eserlerinde ise öyle yapmamıştır. *Bed'u men enâbe illallah* adlı eserinde Allah'ın marifeti ve nefsin marifeti şeklinde iki tür marifetten bahsederken, *Şerhu'l-ma'rife ve bezlu'n-nasîha* adlı eserinde ise bu ayrıma iki marifet türünü daha eklemiştir. Söz konusu eserde ele almış olduğu marifet türleri yukarıda zikredildiği gibidir.

457 Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife,* 20-39.

Muhâsibî'ye göre Allah, insan idrakinin sınırları ötesindedir. Kişinin aklıyla Allah'ı idrak edebilmesi mümkün değildir.[458] Bununla birlikte insanın Allah'ı hakiki manada idrak edemeyeceğini anlaması bütün işlerinde Ona muhtaç olduğunu, Onun izni ve iradesi olmadan hiçbir şeyi yapamayacağını bilmesi o kişinin kalbinde marifetin bulunduğuna delâlet eder.[459] Bundan dolayıdır ki marifet, Allah'ın kendisini tavsîf ettiği vecih üzere Onu tanımak ve bilmektir. Zira kalp, dil, nefs, ilimler ve akıllar Onu ifade edip anlamaktan acizdir.[460] Allah'ı bilmek, Onun kula olan yakınlığını, kulu üzerindeki denetimini, kudretini, kulunu devamlı görüp gözetlediğini kalbine yerleştirmesidir.[461] Bu bilme tarzı, kulun Allah'ın duyup görme aktivitesinin dışında kalmadığını düşünüp bu bilinci kendi aktivitesine yansıtmasıdır.[462] Muhâsibî, akıl vasıtasıyla Allah'ı hakkıyla idrak etmekten aciz olduğunu bilen bir insanın,[463] Allah'ı yaptığı işlerin hiçbirinde töhmet altında tutmayacağını ve Onun hükmüne razı olacağını belirtir.[464]

Muhâsibî'ye göre eserleri üzerinden Allah'ı tanıyan bir kimsenin kalbinde Allah'a yakın olmaya ve Ona itaat eden insanlar için hazırlanmış olan mükâfatlara rağbet ve ilgi artar. Bütünüyle Allah'a yönelir ve dünyaya olan ilgisi azalır. Zira o Allah'ın dünyayı zevâl ile nitelendirdiğini bilir. Aynı zamanda kendisini Allah'a yaklaştıracak ameller dışında, dünyada kazanıp elde ettiği her şeyin onu Allah'tan uzaklaştıracağını ve Allah'a olan kurbiyetine engel teşkil edeceğini de bilir. Böylesi bir idrake ulaştığında kalbi dünya metaına karşı ilgisini kaybeder. Dünyaya zaruret oranında yaklaşır. Allah'ın kâinâttaki idaresinin mucizevî boyutunu, sanat eserlerindeki ihtişamı ve hikmeti anlar. Varlık âlemine çıkmış olan nesnelerin varoluş hikmetlerini bilir. O kimse için her nesne kendisinden ibret alınan bir unsur haline gelir. Allah'ın kudretini tam manasıyla idrak edemeyeceğini anladığından kişi yaptığı bütün amelleri eksik ve az görmeye başlar.[465]

Muhâsibî'nin ikinci olarak ele aldığı marifet çeşidi, Allah'ın düşmanı olan İblis'in tanınmasıyla ilgilidir. Ona göre bu marifet de Allah'ın kuluna bir lütfudur.[466] Zira şeytan sadece Allah'ın değil insanın da düşmandır. Nitekim âyette de "Şüphesiz şeytan sizin için

458 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs,* 128.
459 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 128.
460 Muhâsibî, *el-Kasd,* 285-286.
461 Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 20.
462 Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 132.
463 Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân,* 263.
464 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 164.
465 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*,164.
466 Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife,* 32-35.

bir düşmandır. Öyle ise (siz de) onu düşman tanıyın"[467] buyrulur.[468] Muhâsibî'ye göre şeytan kulun manen helak olmasını ve amelinin geçersiz kılınmasını arzular. Ayrıca o kulun ibadetlerini farklı hilelere başvurarak boşa çıkarmak ister. Bu doğrultuda amellerin geçersiz olmalarını sağlayan riyâ, kibir ve 'ucb gibi hasletlerin amele karışarak umulan sevabın zayi olmasını sağlar.[469] İşledikleri amelleri güzel göstermeleri suretiyle şeytan insanları Allah'tan uzaklaştırır. [470] Genel olarak Kur'ân'da ve hadislerde şeytanın fonksiyonlarına dair verilen bilgileri tekrarlayan Muhâsibî, şeytanın vesvese ve telkinlerinin farkında olmayan bir kimsenin onun esareti altına gireceğini ve böylelikle bu kimselerin şeytanî karaktere bürünmüş insanlar olacaklarını söyler.[471] Böylesi bir duruma düşmekten kaçınmanın ve amelleri makbul bir kul olmanın yolu olarak Muhâsibî ihlâsa işaret eder. Zira ihlâs sayesinde kul şeytan ve nefsin amelleri boşa çıkarmak için çalıştıklarının bilincinde olarak daha temkinli hareket edecek ve korunmuş olacaktır.[472]

Muhâsibî ihlâsa ilaveten şeytana sürekli muhalefet halinde olmanın ve vera' ile hareket etmenin onun hile ve tuzaklarından emin olmak için gerekli olduğunu düşünür.[473] Bunun yanında o dünya sevgisinin kalpten çıkarılarak yerine Allah sevgisini doldurmanın önemine vurgu yapar. Böylesi meziyetlerle donanmış kalbe şeytanın nüfuz etme imkanı bulamayacağını söyler.[474] Şeytan ve şeytanın hileleri karşısında müteyakkız olmanın önemine dikkat çeken Muhâsibî, bu durumun abartılması halinde ortaya çıkabilecek sıkıntılara da işaret eder. [475] Ona göre Allah'ı unutturacak düzeyde saplantılı bir şekilde şeytana odaklanmak son derece tehlikelidir. Buradan hareketle Muhâsibî'nin, insanın dikkatini ve manevî enerjisini sürekli kötüye odaklamasını tasvip etmediği söylenebilir.[476]

Muhâsibî'nin marifetin konusu olarak zikrettiği üçüncü husus nefse dair bilgidir. İlgili bölümde de izah edildiği üzere, Muhâsibî manevî hastalıklardan biri olarak gördüğü kalp katılığından kurtulmanın ve hevâya muhalefet etmenin nefsi tanımakla mümkün

---

467 Fâtır, 35/6.
468 Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 23.
469 Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 23.
470 Muhâsibî, *el-Kasd*, 233-234.
471 Muhâsibî, *en-Nesâ'ih,* 78.
472 Muhâsibî, *er-Ri'âye,* 160.
473 Muhâsibî, *el-Kasd*, 234.
474 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs,* 40; Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife,* 52.
475 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 234-235.
476 Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı,* 205.

olacağını belirtir.[477] Ona göre, nefsi tanımanın temel şartı onun nasıl bir değer ifade ettiğini bilmektir. Nefsin nasıl bir değer ifade ettiğini bilen bir kimse ona hak etmediği değeri vermekten imtina edecektir.[478]

Muhâsibî nefsi tanıma sürecinde kişinin nefse dair üç temel özelliğinin farkına varacağını söyler. Bunlardan birincisi övülme sevgisi, ikincisi yerilme korkusu ve üçüncüsü ise tamah duygusudur.[479] Bu temel nitelikleri tanınan nefsle mücadeleye girilmesi gerektiğini belirten Muhâsibî'nin tavsiyelerinde öne çıkardığı iki husus kalbî zikir ve tefekkürdür.[480] Netice olarak Allah'ı tanıyan ve nefsini bilen bir kimse, Allah'ın azametini tasdik eder ve nefsin esareti altına girmemeye gayret gösterir. Böyle bir kul aynı zamanda Allah'ın da övgüsüne mazhar olur.[481] Bununla birlikte nefse karşı verilen mücadelenin ardından nefsin yapısında herhangi bir değişiklik olmaz, sadece direnci kırılır. Nefs potansiyel olarak insanı kötülüğe sevk etme vasfını taşımaya devam eder.[482]

Muhâsibî'nin dördüncü olarak ele aldığı marifet türü "amele ve ameldeki ihlâsa dair marifet"tir. Ona göre Allah'a yaklaşmanın yolu genel olarak kendisine itaat edip yasaklarından sakınmaktır. Muhâsibî'nin bu noktada özellikle üzerinde durduğu kavram niyettir. Zira ona göre niyet sahih olmadığında gerçekleştirilen eylem zâhirî itibarıyla ibadet ise de hakikatte öyle değildir. Sahih bir niyetle gerçekleştirilmemiş bir amelin bedensel yorgunluk dışında bir sonuç vermeyeceğini düşünen Muhâsibî, niyeti Allah'ı tanıma sürecinde atılması gereken ilk adım ve Allah ile kulları arasında bulunan gizli bir amel olarak niteler.[483] Muhâsibî'ye göre bir kimsenin niyetinin sahih olduğunun alameti Allah'ın azameti karşısında tevâzu sahibi olması, nefsini Allah'tan korkmaya sevk etmesi, yaptığı hayırlı amellerin gizli kalıp ifşa olmamasından sevinç duymasıdır.[484]

Diğer taraftan ona göre bir kimsenin kalbinden geçirdiği ile organlarıyla sergilediği eylemler arasında uyuşmazlığın olması münafıklık alametidir. Örneğin zühdden bahseden bir kimsenin kalbinde dünyaya karşı ilgi ve alakanın bulunması o kimsenin münafıklık alametleri taşıdığını gösterir.[485]

---

477 Muhâsibî, *en-Nesâih*, 80.
478 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs,* 46; Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, 206.
479 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 167.
480 Muhâsibî, *Bed'u men enâbe ilâllâh*, 336.
481 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 393-394.
482 Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, 207.
483 Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 54.
484 Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 71, 90.
485 Muhâsibî, *el-Halve*, 484.

Yukarıda aktarılan görüşlerinden hareketle Muhâsibî'nin marifet-ihlâs-niyet bütünlüğüne vurgu yaparak bu bilinçle gerçekleştirilen eylemlerin beklenen sonucu verebileceğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Marifetin bu türü sayesinde kul Allah'ın sevmediği ameller hakkında bilgi sahibi olacağı gibi davranışlarını da onun arzu ettiği istikamette şekillendirecektir.[486]

2.5. Hakîm et-Tirmizî'ye Göre Marifet

Hakîm et-Tirmizî'nin düşünce sisteminde marifet, kulun Allah'a vuslatını sağlayan en önemli faktör olması sebebiyle ilimlerin en üst mertebesi olarak değerlendirilir. Zira vuslat insanın yaratılış gayesi ve aynı zamanda nihâî hedefidir.[487] Tirmizî'ye göre marifet mertebesine ulaşmış olan ve bu sebeple de ârif olarak adlandırılan kul bu özelliği sebebiyle âlimden üstün kabul edilir. Bundan dolayı Tirmizî'nin nazarında "her ârif âlimdir ama her âlim arif değildir". Dolayısıyla onun henüz işin başında ilim-marifet ayırımını benimsediğini söylemek mümkündür.[488]

Tirmizî muhtelif eserlerinde marifet kavramını ele alırken bunun birçok farklı şekillerinden bahseder ve genelde üçlü bir tasnif ile ele alır:

1- Allah'ın nimetlerinin marifeti, kulları hakkındaki tedbirinin marifeti, sanatının marifeti.[489]
2- Allah'ın marifeti, Allah'ın hakkının veya sıfatlarının marifeti, Allah'ın emir ve nehiylerinin marifeti.[490]
3- Zâhir ilminin marifeti, bâtın ilminin marifeti ve hakikat ilminin marifeti.[491]

Bazı yerlerde her ne kadar ilmi marifet olarak isimlendiriyorsa da Tirmizî ilgili yerlerde marifeti sözlük anlamıyla kullanmakta,[492] bir makam olarak marifeti kast etmemektedir. Nitekim Tirmizî'nin ilim ve marifet nazariyeleri bütüncül bir bakış ile tahlil edildiğinde, onun ilim ve marifeti birbirlerinden ayrı olarak gördüğü söylenebilir.

İlim-marifet ilişkisi bağlamındaki kanaatlerini kesbî ve vehbî olmalarını esas alarak ortaya koyan Tirmizî'ye göre marifet, ilmin aksine kulun gayreti ile değil Allah'ın

---

486 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs,* 48-49.
487 Tirmizî, *el-Mesâ'il,* 40.
488 Muhammed İbrahim el-Cüyûşî, *el-Mesâ'il* (Mukaddime), 28.
489 Tirmizî *Nevâdiru'l-usûl,* thk. Tevfîk Mahmûd Tekle, 6/141.
490 Tirmizî *Nevâdiru'l-usûl,* 6/ 330-331.
491 Tirmizî, *el-Mesâ'il,* 40.
492 Sara Sviri, *Perspectives On Early Islamic Mysticism* (New York: Routledge, 2020), 69.

lütfu ve keremi sayesinde gerçekleşir. Bununla bağlantılı olarak Tirmizî marifete mazhara olacak kulların bu değerli lütfu elde edebilme istidadına sahip bir şekilde yaratıldıklarını öne sürer. Onun açısından böyle bir potansiyele sahip olan kul kendi payına ortaya koyması gereken gayreti gösterdikten sonra marifete nail olur.[493] Tıpkı diğer pek çok dinî ve tasavvufî görüşlerine benzer şekilde o, bu süreçte kulun bütünüyle de âtıl bir durumda olmadığını söyler. Zira ona göre marifetin ortaya çıkabilmesi için öncelikle bâtın ilminin tahsil edilmesi gerekir. Onun bâtın ilmiyle kast ettiği en genel ifadeyle kalp tasfiyesi ve nefs tezkiyesidir. Bu hususlar bâtının imarı için zorunludur. Bâtın imar edilince de marifet gerçekleşir ve bu sayede Allah'ın azametinin idraki imkân dahiline girer.[494]

Marifetin kalpte oluşum sürecini nûr kavramı üzerinden izah etmeyi tercih eden Tirmizî'ye göre marifet, marifet nûru sayesinde var olur. Söz konusu nûrun Hz. Âdem'in yaratılışı esnasında Allah tarafından vücûda getirildiğini beyan eder. Onun yorumuna nazaran Allah Hz. Âdem'i yaratmak istediğinde çamurunu rahmet suyuyla yoğurmuş ve bir maya misali ona marifet nûrunu karıştırmıştır. Bu itibarla nûr kavramı üzerinden marifeti insanın yaratılışıyla irtibatlandıran Tirmizî potansiyel olarak insanın fıtratında var olan marifeti söz konusu marifeti harekete geçirebilen kullara Allah tarafından lütfedildiğini söyler. Marifete nail olmak kurbet makamına erişmek demektir.[495] Nitekim Tirmizî'nin tasavvufî anlayışında seyr u sülûkun asıl amacı kişinin kurb makamına erişmesidir ki bu aynı zamanda marifetin de elde edilmesi demektir.[496] Tirmizî'nin marifeti ilk insanın yaratılışı ile irtibatlandırarak açıklamasının ardındaki asıl amaç insanın kendi benliğini tanıması ve Allah'ın ona nasıl bir misyon yüklemiş olduğunun bilincine varmasını sağlamaktır. O, bu düşüncesiyle insanın hangi noktada diğer varlıklardan ayrıldığını ve Allah'ın diğer varlıklardan talep etmediği bir şeyi yani marifeti kendisinden talep ettiğini izaha gayret eder.

Marifetle doğrudan ilişkilendirdiği nûr kavramı çerçevesinde pek çok farklı görüş üreten Tirmizî'ye göre esasen dokuz çeşit nûr bulunur. Bunlar güneş, ay, yıldızlar, gündüz, şimşek, ateş, göz, mücevherâta ait nûrlardır. Dokuzuncusu ise bunların başında bulunup hepsinin kaynağı durumunda olan "aslî nûr" yani marifet nûrudur. Ona göre marifet nûru dışındaki bütün nûrlar kişiyi marifet nûruna götürmek için vardır. Aynı

493 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı,* 281.
494 Tirmizî, *Cevabu mesâ'il,* 144.
495 Tirmizî, *Gavru'l-umûr,* 52.
496 Çift, "Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet", 230.

zamanda o, marifet nûrunu bâtınî nûr olarak nitelendirirken, diğerlerini dış dünyayla alakalı olmaları hasebiyle zâhirî nûr olarak isimlendirir. [497] Zâhirî nûr ile bâtınî nûrun bir araya gelmesi sayesinde kişinin marifete ulaşabileceğini ifade eden Tirmizî, salt zâhir nûrun kişiye manevî açıdan hiçbir yarar sağlamayacağını belirtir. Tirmizî bu kanaatini temellendirirken Hz. İbrahim (as) ile alakalı Kur'ân'da zikredilen kıssadan hareket eder.[498] Tirmizîye göre o, zâhirî nesnelerden zuhûr eden nûrlardan kendisini beri kılmış ve sönmeyen bir nûra talip olmuştur. Bu arayışı esnasında kalbindeki marifet nûru sayesinde ise Rabbinin marifetine ulaşmış ve "Ben, O'nun birliğine inanarak yüzümü, gökleri ve yeri yoktan var eden Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim"[499] demiştir.[500]

Tirmizî marifeti tanımlarken onun "dil ile ikrar, kalp ile tasdik" olduğunu belirtir. Onun bu ifadesi marifetin insanın bâtınî boyutundaki konumunun tıpkı iman gibi kalp olduğuna işaret eder. Bu noktada o kalbin farklı düzeyleriyle alakalı olarak yaptığı açıklamalarda yer verdiği "lübb" kavramını marifetle ilişkilendirir. Bir başka ifadeyle marifet kalbin lübb düzeyinde konuşlanır. Yine onun sisteminde vücuttaki diğer bütün azaların komuta merkezi olarak değerlendirilen kalbe benzer şekilde marifet de kalbi idare eden bir âmir durumundadır. Dolayısıyla kalp, içerisinde bulunan marifet sayesinde diğer bütün azaları Allah'ın razı olduğu amellere yönlendirip yasaklarından sakındırırken marifet arka planda asıl motivasyonu sağlayan unsur olarak vazife görür. Tirmizî kalp ile marifet arasında kurduğu ilişkiye benzer bir irtibatı nefs ile hevâ arasında da kurar. Buna göre kalpte bulunan marifet kulun hayra yönelmesi için mücadele ederken hevâ da nefsi tahrik ederek kulun kötülüklere yönelmesi için gayret gösterir.[501] Bu süreçte kalp sahip olduğu marifet sayesinde nefsi egemenliği altına alır. Tirmizî diğer pek çok meselede olduğu gibi bu noktada da sürecin nasıl işlediğini izah sadedinde nûr kavramına müracaat eder. Buna göre kalpte ortaya çıkan marifet nûru sadrı aydınlatır ve bu suretle orada daha önce şehvetin sebep olduğu karanlık ortadan kalkar.[502] Bununla bağlantılı olarak nefs günah olarak nitelendirilen eylemleri gerçekleştirmesi için kişiyi yönlendirmeye meylettiğinde kalpte bulunan marifet ona engel olur. Marifetin gücüyle orantılı olarak

497 Tirmizî, *Gavru'l-umûr,* 72.
498 En'âm, 6/74-80.
499 En'âm, 6/79.
500 Tirmizî, *Gavru'l-umûr,* 56.
501 Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtu ve mekâsiduhâ,* 205.
502 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs,* 51

nefs bu duruma mukabelede bulunur, arzu edilen düzeyde marifet söz konusu ise nefs sakinleşir ve kalbin emri altına girip ona itaat eder.[503] Marifetin nefsi kontrol edebilecek düzeyde olmasını sağlayan en önemli faktörler ibadetler ve zikirdir. Zira Tirmizî'ye göre zikir marifetin gıdası durumundandır.[504]

Marifetin oluşum süreci ve mahalline dair görüşlerini aktardıktan sonra Tirmizî, elde edilişinin akabinde marifetin ne şekilde muhafaza edilebileceğine yönelik fikirlerini dile getirir. Buna göre Tirmizî marifeti bir ağaca benzetir. Bu ağacın verimliliğinin sürdürülebilmesi için toprağa, suya ve onunla ilgilenen birine ihtiyacı söz konusudur. Tıpkı bunun gibi tevhid ehlinin kalbine Allah'ın bir lütfu olarak yerleştirilmiş olan marifet ağacının da varlığını sürdürebilmesi ağaç için toprağın gördüğü vazifeye benzer bir işlevi olan salih amellerin, ağaç için su mesabesinde olan ilmin ve ağaçla ilgilenme vazifesini üstlenen kimseye benzetilebilecek olan takvanın zorunlu olduğunu söyler.[505]

Daha önce ifade edildiği üzere iman tanımına benzer bir marifet tanımı ortaya koyan Tirmizî, doğal olarak marifet ile iman arasında da bir ilişki kurar. Bu itibarla ona göre marifetin derecesi imanın kuvveti nispetindedir. Allah bir kimseye güçlü bir iman nasip ettiğinde bununla beraber o kişiye sağlam bir marifet de nasip etmiş olur.[506]

Hakîm et-Tirmizî'nin düşünce sisteminde mühim yeri olan hak, adalet ve sıdk kavramları onun tarafından marifet kapsamındaki görüşleri ortaya konurken yeniden gündeme getirilir. Buna göre sırasıyla hak ilim, adalet hikmet, sıdk ise marifete tekabül eder. Bunlar arasında tedrîcilik söz konusudur ve hak en alt basamağı sıdk ise en üst mertebeyi ifade eder. Bununla birlikte o bunlardan herbirini aynı bütünü oluşturan unsurlar olarak değerlendirdiğinden zaman zaman hepsine marifet adını verdiği de olur. Öte yandan o kimi zaman marifet olarak isimlendirdiği bu unsurları marifete ulaşma noktasında mühim bir misyon yüklediği akıl şeklinde de isimlendirir. Böylelikle o akıl ile marifeti kimi durumlarda eş anlamlı kavramlar olarak değerlendirir. Tirmizî'nin nazariyesinde hevâ aklın zıttı olarak kabul edildiğinden aynı zamanda marifetin zıttı olarak da görülür.[507]

Hakîm et-Tirmizî'nin tasavvuf anlayışının mihver kavramı durumunda olan velâyet, marifet konusuyla doğrudan irtibatlıdır. Onun nazarında nebî ve resûl olmayan

---

503 Tirmizî, *Edebu'n-nefs,* 116.
504 Tirmizî, *el-Mesâ'il,* 142.
505 Tirmizî, *el-Mesâ'il,* 133-134.
506 Tirmizî, *Edebu'n-Nefs,* 16.
507 Hüseynî, *el-Ma'rife 'inde'l-Hakîm et-Tirmizî,* 55.

kimselerin erişebileceği en üst makam olan velâyet makamı yalnızca ibadet ya da mahabbetle elde edilemez. Söz konusu mertebe Allah'ın inâyetiyle kula lütfedilir. Bu süreçte mahabbetin ehemmiyeti bulunmakla birlikte asıl etkili olan marifettir.[508]

Tirmizî'ye göre velilerin birbirlerine olan üstünlükleri sahip oldukları marifetle orantılı şekilde değişir. Allah'ın lütfu olarak velâyet makamına erişmiş olan kula ikram edilen bu bilgi çeşidi, velilik yönleri bulunan peygamberler için de geçerlidir. Tirmizî Allah tarafından kullara ihsân edilen bilgi çeşitlerine mazhar olan kullarla alakalı yaptığı sıralamada resûlleri en üst mertebeye yerleştirir. Onların ardından nebîler, daha sonra ise "muhaddes veli"[509] ve bunun akabinde de diğer veliler gelirler. Onun ilk başta ana hatlarıyla ele alıp daha sonra bütün ayrıntılarıyla izah etmeye çalıştığı velâyet mevzusu ve velilerin dereceleri konusu marifet ve kulun ulaştığı iç aydınlanmayla orantılıdır. Onun düşüncesinde marifet her ne kadar mahabbetten bağımsız değil ise de bunun bir mahabbet hiyerarşisi içerisinde değerlendirilmesi mümkün değildir. Bununla beraber onun bu noktada marifet üzerine yapmış olduğu vurgu daha büyük önem arz etmektedir.[510]

Sahip oldukları marifet sayesinde velâyet derecesine ulaşmış olan kimselerin artık gönüllerine yakîn ve mutluluğun hâkim olacağını belirten Tirmizî, böyle kimselere dünya ve âhirette hiçbir şeyin zarar veremeyeceğini ve sürekli zikir hâlinde bulunmalarından dolayı hataya düşmeyeceklerini belirtir. Zira o kimseler artık Rabbleri tarafından kendisine yakın kılınmış makbul kimselerdendirler. Bu kabulün semeresi olarak da bu tür lütuflara mazhar olurlar.[511] Yine o kimselerin kalplerine şeytanın da giremeyeceğini ifade eden Tirmizî[512] bu konuda şu âyeti delil olarak getirir: "Muhakkak ki benim kullarım (onların kalpleri) üzerinde senin hiçbir nüfûzun olmayacaktır."[513]

Hakîm et-Tirmizî'nin marifet bağlamında değerlendirdiği hususlardan biri de "hikmet"tir. O hikmet kavramını marifet ile eş anlamlı olarak kullanır.[514] Hikmeti ilmin bâtını olarak tavsif eden Tirmizî'ye göre her velî, kendi makam ve derecesi nispetinde bundan nasiplenme şansına sahiptir.[515] O, bu ilim sayesinde velinin Allah'ın dünya ve

508 Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, 1992, 1/74.

509 Tirmizî'ye göre Allah tarafından kendisine haberler ilham edilen anlamında "muhaddes veli" hâtemu'l-evliyânın bir sıfatıdır.

510 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 333; Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, 334-335.

511 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 63.

512 Tirmizî, *Gavru'l-umûr*, 2002, 50.

513 İsrâ, 17/65.

514 Abdülfettah Abdullah Bereke, *el-Hakîm et-Tirmizî ve nazariyyetühu fî'l-velâye* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 2014), 486-487.

515 Bereke, *el-Hakîm et-Tirmizî ve nazariyyetühu fî'l-velâye*, 484.

âhirete taalluk eden tedbirini bilebileceğini, kalbindeki dünya arzusunun zayıflayıp âhireti elde etme isteğinin artacağını söyler.[516] Ona göre hikmet, kulun dünyevî olan oyun, eğlence ve gurur gibi uğraşların bâtıl olduğunu görmesini, daha sonra âhiret yurdunun hakikatini, izzetini ve asaletini fark etmesini sağlar.[517] Tirmizî hikmetin yerinin de kalp olduğunu, fakat sıradan bir kalpte bu ilmin tezahür edemeyeceğini, sadece manevî açıdan arındırılmış ve nûrlandırılmış bir kalpte zuhûr edebileceğini belirtir.[518]

Tirmizî hikmeti iki gruba ayırır. Bunlardan biri "hikmet", "hikmet-i zâhir" diğeri ise "hikmet-i hikmet" yani hikmetin özü veya "hikmet-i ulyâ" yani en yüce hikmettir. Allah'ın kulları hakkındaki tedbirinin, tasarrufunun ve sanatının bilinmesini sağlayana "hikmet", kişiye Allah'ın azametinin bilinmesini kazandırana ise "hikmet-i ulyâ" demektedir.[519]

Tirmizî'nin anlayışında hikmet ehlinden olan velilerin dereceleri birbirinden farklı olunca[520] hikmetin dereceleri arasında da farkın olması kaçınılmaz olmaktadır. Ona göre sekret/sarhoşluk hâlinden kurtulup manevî anlamda bilinçlenmiş olan ve kendisine "evliyâ-u hakkillah" denilen velilerin eriştiği hikmet çeşidi "hikmet-i zâhir", velâyette esas ulaşılması gereken yer olan kurbet menziline ulaşmış olan evliyânın mazhar olduğu hikmet ise hikmet-i ulyâ'dır. O, kurbet menziline ulaşılmadan hikmetin bu türüne ulaşmanın mümkün olamayacağını belirtir. Bunun yanında Tirmizî kişinin bâtınını temizleyip arındırmasıyla orantılı olarak kurbetin de artıp eksileceğini ifade eder.[521] Onun bu ifadesinden kurbet menziline ulaşmakla hikmet-i ulyâyı elde etmiş olan velilerin bu hikmetinde de farklılığın olabileceği anlaşılabilmektedir.

Tirmizî marifet konusunda yukarıda aktarılan düşüncelerinden hareketle marifete ulaşmaya çalışan insanların tümünü bir derecelendirmeye tabi tutar ve üçlü bir tasnif yapar. Buna göre en alt tabakada yer alan zümre zâhir ulemasıdır. Onların üzerinde hukemâ veya sâdikûn olarak isimlendirilen grup yer alır. En üst tabakada ise küberâ veya hikmet-i ulyâ ashabı, ya da sıddîkûn şeklinde isimlendirdiği zümre bulunur.[522] Tirmizî

---

516 Tirmizî, *el-Ekyâs*, 30.

517 Tirmizî, *el-Mesâ'il*, 140.

518 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 279.

519 Ahmed Abdullah, *el-Hakîm et-Tirmizî ve itticâhâtühü'z-zevkiyye*, 251.

520 Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, 336-337.

521 Tirmizî, *el-Emsâl*, 244.

522 Tirmizî ubûdetin ilk derecesine sâdikûndan olan kimseleri yerleştiriyorken en üst derecesine ise sıddîkûn diye nitelendirdiği kimseleri yerleştirmektedir. Onun düşüncesinde ubûdet her an Allah'ın muradı üzere bulunmaktır. Bk. Tirmizî, *Cevâbu Kitâb mine'r-Rey*, 186.

velileri bu kimselerden kabul ettiği için onları da doğal olarak bu tabakada görür. Tirmizî marifet menziline doğru yol alan bu kimselerin, marifete ne kadar yaklaşırlarsa o kadar kendilerini mağrûr olmaktan koruyabileceklerini ifade eder.[523]

2.6. Muhâsibî ve Tirmizî'nin Marifet Anlayışlarının Karşılaştırılması

Gerek Muhâsibî gerekse Tirmizî yaşadıkları dönemde özellikle sûfîler arasında yaygın şekilde kabul gören ve marifet ya da bâtınî bilgi şeklinde adlandırılan bir bilgi türünün varlığını kabul ederler. Her ikisi de söz konusu bilgi türünün zâhirî ilimlerle meşgul olanların geleneksel yöntemlerle elde ettikleri bilgiden farklı olduğunu söyleyerek bunu zaman zaman "ilm-i bâtın, hikmet, yakîn ve marifet" gibi terimlerle ifade etmişlerdir. Bununla birlikte onlar ilim tabirini marifet anlamında da kullanmakla birlilikte söz konusu tabiri "bâtın ilmi" şeklinde zikretmeyi yeğlemişlerdir. Onlar bu tabirlerle marifet dedikleri ilahî esrar ve hakikatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna ve gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgiyi kastetmişlerdir.

Her iki mütefekkirin de gerçek bilgi olarak gördüğü marifetin mahalli kalptir. Zira kalp gaybî meseleler hakkında doğru ve sağlam bilgi edinmenin en güvenilir yoludur. Nitekim kalp genel olarak İslâmî anlayışta iman ve inkarın mekânı olarak kabul edildiği gibi vahyin ulaştığı yer olması itibariyle de önemsenir.[524]

Hem Muhâsibî hem de Tirmizî'ye göre kalbi mekân tutan marifet kulun kesbi ile değil Allah'ın lütfuyla gerçekleşir. Kula ihsân edilen marifet diğer ilim türlerinden hem daha faziletli hem de daha önemlidir. Bununla birlikte onlar kulun marifeti elde edebilmesi için nefsini arındırması ve eş zamanlı olarak belirli amelleri amaçlarına uygun bir şekilde icra etmesi gerektiğini ifade ederler. Muhâsibî ve Tirmizî'nin bu konudaki görüşleri "Eğer takvâ üzere olursanız Allah size bir furkan (marifet) verir"[525] ve "Fetvayı kalbinden iste"[526] meâlindeki âyet ve hadislerle uyum içerisindedir.

Muhâsibî ve Tirmizî'nin doğrudan Allah tarafından bahşedilen marifetin nakil ve akıl yoluyla edinilen dinî bilgilerden daha üstün olduğunu söylemeleri bu bilgilerin önemsenmediği şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Bunun farkında olan her iki sûfî marifetin nakil ve akıl yoluyla elde edilen bilgileri geçersiz kılmadığını ve onların değerini azaltmadığını ifade ederek aksine marifetin sağlıklı ve geçerli olması için Kur'ân'a ve

523 Tirmizî, *el-Ekyâs*, 21.
524 Bakara, 2/97; Şuarâ, 26/193-194.
525 Enfâl, 8/29.
526 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/194, 224; Dârimî, "Büyûʿ", 3; Aclûnî, I/124.

hadise aykırı düşmemesini şart koşmuşlardır.[527] Bu düşüncenin benzerini ortaya koyan pek çok sûfî de aynı hassasiyetle hareket etmişlerdir. Örneğin Zünnûn el-Mısrî (öl. 245/859) marifet nûrunun vera‘ nûrunu söndürmemesi, zâhirî ilme aykırı düşen bâtınî bir ilimden söz edilmemesi ve ilahî lütufların Allah'ın mahremiyet perdelerini yırtmaya sebep olmaması gerektiğini söylemiştir. Ebû Saîd el-Harrâz (öl. 277/890), zâhirî ve şer‘î hükümlere aykırı düşen bütün bâtınî bilgileri yani marifeti ilke olarak geçersiz saymış, Ebû Süleyman ed-Dârânî (öl. 215/830) marifetin sağlıklı olduğuna Kur'ân ve hadisin şahitlik etmesini şart koşmuş, Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) sadece Kur'ân ve Sünnet çerçevesindeki marifetin geçerli olduğunu vurgulamıştır.[528]

Marifeti insanın sahip olabileceği en üstün bilgi türü olarak görmelerinin arka planında[529] Muhâsibî ve Tirmizî'nin onu Allah'a yakınlığın en önemli vesilelerinden biri olarak kabul etmeleri bulunmaktadır. Dahası onlar iddialarını daha da ileri götürerek marifetin kulun yaratılış gayesi olduğunu söylerler. Onların bu düşüncesinin "Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etmeleri için yarattım"[530] meâlindeki âyeti ve kutsî hadîs olarak rivâyet edilen "Ben gizli bir hazine idim, tanınmayı arzuladım ve tanınmak için âlemi yarattım"[531] çerçevesinde teşekkül ettiği söylenebilir. Nitekim sûfiler tarafından âyette yer alan "ibadet etsinler" ifadesi, "Beni tanısınlar" şeklinde tevil edilip yorumlanmıştır.[532] Sûfîlerin bu yorumu benimsemeleri onların ibadetin ancak bilinen ve

---

527 Muhâsibî, *Kitâbü'l-'İlm*, 88-92; Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 2007, 37.

528 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 208-210; Süleyman Uludağ, "Marifet", 28/56.

529 Genel manada mutasavvıflar tatbikî olarak öğrenilen marifet gibi bilgilerin aklî istidlâl veya kıyas yöntemi kullanılarak yahut belli metinler üzerinde araştırma yapıp onları okumakla kazanılan bilgilerden daha değerli olduğuna inanırlar. Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Mavi gök kubbesinin altında sahip olduğumuz ilimden daha şerefli bir ilim bulunsaydı, gider onu öğrenir ve tahsil ederdim" sözü ile, Ruveym b. Ahmed'in ilk farzın mârifeti elde etmek olduğunu, ârif kimsenin rabbinin tecellilerini temaşa ettiğini söylemesi de onların bu görüşte olduğunu göstermiştir. Sûfilere göre akıl ve naklin sahası dışında kalan konularda vasıta olmaksızın tahsil edilen mârifet, aklın ve naklin yardımıyla elde edilen bilgi türünden daha kıymetli ve daha güvenilirdir [Süleyman Uludağ, "Marifet", 28/54-55].

530 Zâriyât, 51/56.

531 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 132.

532 Söz konusu ifadenin bu şekilde yorumlanması oldukça erken bir döneme dayanır. Bu bağlamdaki rivayetlerle alakalı bir değerlendirme için Ebû's-Suud Efendi'nin (öl. 982/1574) ifadelerine bakılabilir. Nitekim o şöyle demektedir: "Mücâhid'e göre; âyetin anlamı şöyledir: "Ben insanları ve cinleri, beni tanımaları için (marifet) yarattım." Çünkü Allah varlıkları yaratmasaydı O'nun varlığı ve tevhidi bilinmezdi. Mücâhid'in bu görüşünü, Beğavî de benimsemiştir. Bu görüşün kaynağı, "Ben gizli bir hazine idim, tanınmaya mahabbet ettim ve tanınmak için âlemi yarattım" kutsî hadîsidir. Âyette, "Sebeb ile müsebbebin adlandırılması" metodu kullanılarak marifetin ibadetle ifade edilmiş olmasının sırrı, felsefeyle elde edilen marifetin değil, ibadetle elde edilen marifetullahın daha muteber olduğuna dikkat çekmek olabilir." [Bk. Ebû's-Suud b. Muhammed el-'İmâdî el-İskilibî, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ts.), 5/206; Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ud el-Ferrâ' el-Begâvî -

tanınan (marifet) bir mabûda yapılabileceği görüşüyle açıklanabilir. Genel olarak İslâm geleneğinde de ibadet ile marifet birbirini istilzam eden kavramlar olarak zikredilirler.[533]

Gerek Muhâsibî gerekse Tirmizî marifetin oluşum sürecinde ve varlığını sürdürme evresinde hayata geçirilmesi gerektiğini düşündükleri çeşitli hususlardan söz ederler. Bunların başında zikir ve tefekkür gelmektedir. Bu iki pratik de kişinin dünyevî alakalarından soyutlanarak yoğunlaşmasını gerektirdiğinden dünyaya ait her türlü eylemden belli bir süreliğine de olsa uzaklaşmak gerekir. Bu süreçte önemli olan sadece dilin değil nefsin ve zihnin de susması, Hakk'tan başkasıyla meşgul olmamasıdır. Zira her iki anlamdaki sükût tefekkürün amacına uygun şekilde gerçekleşmesine imkân tanıdığı için marifete ulaşma noktasında önem arz etmektedir.[534]

Öte yandan hem Muhâsibî hem de Tirmizî marifet ile iman arasında da bir irtibat kurarlar. Bu durumun doğal bir sonucu olarak onlar gerçek manada imanın gerçekleşebilmesi için marifetin şart olduğunu savunurlar. Dolayısıyla onların nazarında marifetin gücü imanın kuvveti nispetindedir.

Marifetin kalpteki oluşum sürecini izah noktasında her iki sûfî de nûr kavramına müracaat eder. Onlara göre marifetin yerleştiği kalp bu sayede nûrlanır. Kalpte bulunan nûr diğer azalara yansır ve böylelikle söz konusu kalbe sahip olan kişi artık günahlara yönelmez. Her iki sûfînin bu doğrultudaki kanaatleri şu meâldeki hadisten mülhemdir: "Vücutta öyle bir et parçası vardır ki o sağlam olduğunda bütün azalar sağlam olur. O bozuk olduğunda ise diğer bütün azalar bozuk olur. Dikkat ediniz! O kalptir."[535]

Muhâsibî ile Tirmizî marifete ulaşma yollarından bahsederken yukarıda belirtilen tezkiye yanında nefsi güzel amellerle ve ahlakî meziyetlerle süslemekten de bahsederler. Onların bu konudaki söylemleri birbirine çok yakındır. Bunun sebebi genelde dayanmış oldukları hadîslerdir.

Muhâsibî ve Tirmizî'ye göre marifet Allah, insan ve âlemle ilgili kapsamlı bir bilgi olmakla beraber esas olan "marifetullah" denen özel bilgidir. Âlem ve nefis hakkındaki mârifet ise Allah'ı tanımanın aracı olması bakımından değerlidir. Bu sebeple marifetullah "Allah'ın Zâtı, Sıfatları, Fiilleri ve İsimleri hakkındaki bilgi" şeklinde

---

Muhammed Abdullah Nemr, *Tefsîrü'l-Beğavî (Me'âlimü't-tenzîl)* (Riyâd: Dâru't-Taybe, 1993), 7/7/380; Harun Bekiroğlu, "İstidlâl Biçimlerinin ve Farklı Düşünce Tarzlarının Tefsire Etkisi: Zâriyât, 51/56 Âyeti Örneği", *Usûl İslâm Araştırmaları* 28 (2017), 56].

533 DİB vd., *Kur'ân Yolu Tefsiri* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 5/137.

534 Uludağ, "Marifet", 28/55.

535 Buhârî, Îmân, 39.

tanımlanmıştır. Fakat Allah'ı bu şekilde tanımak da insanın kendini tanımasına (ma'rifetü'n-nefs) bağlıdır. Nefsini bilen kimsenin rabbini bileceğini belirten hadis de[536] bunu anlatmaktadır.[537] Bununla birlikte Allah'ın Zâtının tam manasıyla bilinemez oluşu bütün sûfîlerin üzerinde ittifak ettiği bir husustur.[538]

Tirmizî Muhâsibî'den farklı olarak marifetin hak, adâlet ve sıdk esasları üzere kurulu olduğunu belirtir. O hak ile zâhirî amelleri, adalet ile bâtınî/kalbî amelleri, sıdk ile de Allah'ın bilinmesini kasteder. Fakat onun burada asıl olarak yapmaya çalıştığı, marifeti hiyerarşik bir sistem dahilinde izah edip marifetin bu üç unsurla kaim olduğunu belirtmektir. Tirmizî bu konuda manaca birbirine yakın olan üç hadîs zikreder ve düşüncesini onlar ile temellendirir.[539] Böylesi bir durum Muhâsibî'de gözlemlenmemiştir. Muhâsibî ilgili hadîslerin sıhhatinde problem sezdiği için böyle bir tasnif yapmaktan kaçınmış olmalıdır. Nitekim Muhâsibî'nin hadîs kullanımı konusunda Tirmizî'den daha ihtiyatlı hareket ettiği düşüncelerini ortaya koyarken kullanmış oldukları delillerden anlaşılabilmektedir.

536 Celâleddîn es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*-â (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 2/451-455; Celâleddîn es-Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Riyâd: y.y., 1403), 185.

537 Uludağ, "Marifet", 28/55.

538 Tasavvufî anlamıyla ilk defa mârifetten bahseden Zünnûn el-Mısrî'ye göre esasen Allah'ı tam olarak bilmek ve tanımak mümkün değildir. Bu sebeple Allah'ın zâtı hakkında tefekküre dalmak cehalettir. Mârifetin hakikati de hayretten ibarettir. Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848) de Allah'ın zâtı hakkındaki mârifet iddiasını cehalet olarak nitelemiş ve "Mârifetin hakikatine dair olan bilgi de hayrettir" demiştir. Böylece Allah'ı tanımayı gaye edinen sûfîler en sonunda insanoğlunun O'nu tanımaktan âciz olduğu kanaatine varmışlardır. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (öl. 283/896) "Mârifet insanın Hak konusunda câhil olduğunu bilmesidir" demiş, Ebû Saîd el-A'râbî (öl. 341/952) de, Allah hakkındaki mârifetin insanın bu konuda bilgisizliğini itiraf etmesinden ibaret olduğunu söylemiştir. Mutasavvıflar Hz. Ebû Bekir'e atfettikleri, "Allah hakkında mârifet sahibi olmanın biricik yolu insanın O'nun hakkında mârifet sahibi olmaktan âciz olduğunu idrak etmesidir" sözünü bu konudaki düşüncelerinin temeli haline getirmişlerdir. Cüneyd-i Bağdâdî bu hususu, "Allah'tan başka Allah'ı tanıyan yoktur" cümlesiyle ifade etmiştir. Mutasavvıflar, "Onlar Allah'ı takdir edemediler" (En'âm, 6/91) meâlindeki âyeti, "O'nu tam olarak tanıyamadılar" şeklinde anlamışlardır [Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Ezdî es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, nşr. Nûreddin Şerîbe (Kâhire, 1372), 74, 230, 428].

539 Bk. Tirmizî, *el-Ekyâs*, 23.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HEM MUHÂSİBÎ HEM DE TİRMİZÎ'NİN DEĞERLENDİRMEYE TÂBİ TUTTUĞU DİĞER KAVRAMLAR

Bu bölümde hem Muhâsibî'nin hem de Tirmizî'nin kendilerine özgü bir şekilde değerlendirmeye tâbi tuttukları belli başlı tasavvufî kavramlar ele alınacaktır. Bu bölümde işlenecek olan kavramlar belirlenirken her iki mütefekkirin bir şekilde gündemlerine giren ve değerlendirmeye değer gördükleri hususlar göz önünde bulundurulmuştur. Bu doğrultuda: Tevekkül, zühd, tevbe, mahabbet, mücâhede, riyâzet, uzlet, halvet, zikir, üns ve kurbet kavramları burada ele alınacaktır. Söz konusu sıralama Muhâsibî ve Tirmizî'nin genel olarak takip ettikleri sıralamadır. Örneğin aşağıda da görüleceği üzere onlar tevekkülü zühdün başlangıcı, zühdü de tevbenin başlangıcı, tevbeyi mücâhedenin olmazsa olmazı, uzlet ve halveti riyâzetin gerekleri vs. olarak görürler. Rızâ, riyâ ve ihlas gibi bazı kavramlar da bu kavramların muhtevasında zımnî olarak kendilerine işarette bulunulduğundan onları ayrıca zikretme gereği duyulmamıştır.

3.1. Muhâsibî'ye Göre Tevekkül

Muhâsibî'nin tevekküle dair görüşlerinin doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için bu konuyu ele adığı farklı eserlerinin telif tarihleri hakkında doğru bir kanaate sahip bulunmak gerekir. Bu doğrultuda yapılan çalışmalar göstermektedir ki o, *en-Nesâ'ih* gibi erken dönemde kaleme almış olduğu bazı eserlerinde dünyayı kötülerken sahabeden birtakım örnekler zikrederek dünyalık elde etmek için çabalamanın tevekküle aykırı olacağını söyler.[540] Öte yandan nispeten ileri bir tarihte telif ettiği *el-Mekâsib* adlı eserinde daha mutedil bir yaklaşım ortaya koyarak ilgili âyet ve hadisler üzerinden meseleyi izah etmeye yönelir.

Muhâsibî'ye göre tevekkül kişinin dünya ve âhiret işleriyle ilgili bütün ihtiyaçlarında Allah'tan başka hiç kimseye ümit beslememesi, rızkın sadece Allah'a ait olduğunu bilmesi, bütün dünyevî ve beşerî alakalardan kurtulup kalbini Allah'a hasretmesidir. Ona göre iman nasıl azalır ve çoğalırsa tevekkül de azalıp çoğalır. Muhâsibî tevekkülünde sâdık olan bir kişinin Allah'a karşı güven içerisinde bulunacağından kimseye boyun eğmemesi ve Allah'ın kendisine ihsân ettiklerinin az veya çok oluşuna bakmaksızın hoşnut olması gerektiğini ifade eder.[541]

---

540 Muhâsibî, *en-Nesâ'ih*, 69, 76, 77, 79, 80-81.

541 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 141.

Tevekkülün imanî bir mesele olduğunu ifade etmeye çalışan Muhâsibî bu durumu şu şekilde kelimelere döker: "Tevekkül imanın ta kendisidir. Her kula farzdır. Mümin olabilmek için tevekkül ehlinden olmak icap eder. İnsanlar imanlarındaki yakînlerine (kararlılıklarına) ve tevekküllerine göre birbirlerine karşı üstünlük kazanırlar."[542]

Muhâsibî tevekkülün kalpte istikrar kazanıp devamlılık arz etmesi için Allah'a olan güveni gerekli görür. Güvenin terki hâlinde ise dünyaya büyük bir hırsla dönüleceğini, dünyaya hırsla yönelmiş bir kişinin ise tevekkül ehlinden olamayacağını ifade eder. Bu hırstan kurtulup tevekkül ehlinden olabilmenin yolunun da Allah'ın dünya maişetinde kendisi için uygun gördüğü taksimata kanaatten geçtiğini söyler.[543] Dolayısıyla Muhâsibî'ye göre dünyaya bağlılık tevekkülün bulunmayışının bir tezahürüdür. Zira tevekkülün sonu "tuma'nine"dir ve bu da dünya sebebiyle meydana gelen açgözlülüğün getireceği çatışma ve düşmanlıklardan uzak kalmakla mümkün olabilir.[544]

Tevekkül meselesini de nefs konusuyla ilişkilendirerek izah etme yoluna giden Muhâsibî nefse karşı gösterilecek direncin dünyevî olana yönelik ilgisizliği doğuracağı gibi kanaatin de ortaya çıkmasını sağlayacağını belirterek bunların neticesinde tevekkülün artacağını iddia eder.[545] Tevekkül hâlinin muhafazasını önemseyen Muhâsibî'ye göre bu durumun gerçekleşebilmesi için şu dört şartın bulunması gerekir:

a) Allah hakkında hüsn-ü zan,
b) Allah'ın lütfuyla gerçekleşen ilahî bir basiret (yani güçlü bir anlayış kabiliyetine sahip olabilmek),
c) Allah'ın verdiği nimetlere karşı memnuniyet duymak,
d) Yakîn vasfına sahip olmak.[546]

Muhâsibî'nin tevekkül anlayışında her ne kadar Allah'a her hususta tam bir yönelme/tefvîz ve ona itimat etme esas ise de bu durum dünyevî rızık elde etme konusunda tembellik gösterilmesini hoş karşıladığı anlamına gelmez. Nitekim o tevekkülle ilgili olarak yaşadığı dönemdeki sûfilerin kesb anlayışını değerlendirmeye

542 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 143-144.

543 Bu görüşünün şu âyetten mülhem olduğu düşünülmektedir: "Rabbinin rahmetini paylaştırmak onlara mı düşmüş? Dünya hayatında onların geçimliklerini biz paylaştırdık. Bir kısmı diğerini istihdam etsin diye kimini kiminden derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdiklerinden daha hayırlıdır." (Zuhrûf, 43/32.)

544 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 143-144.

545 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 395.

546 Muhâsibî, *el-Kasd*, 104.

tabi tutmuş, çalışıp kazanma konusunda tarlalarda amelelik yapan İbrahim b. Edhem'in (öl. 161/778 [?]) tavrını takdir edip benimserken çalışıp kazanmayı terk ederek bu doğrultuda bir tavrı esas alan Şakîk-i Belhî (öl. 194/810)[547] ve yandaşlarını da tenkit etmiştir.[548] Muhâsibî'nin kişinin başkalarından beklenti içerisinde olmaması ve kendi işini kendi eliyle görmesi gerektiğini tavsiye etmesi de bu yöndeki düşüncesini yansıtmaktadır.[549] Tefvîzin rızık talebine engel olmadığına inanan Muhâsibî, uhrevî ya da dünyevî bir amaçla sebeplere başvurmanın Allah'a olan itaati güçlendirerek arttıracağını ifade eder.[550]

Muhâsibî tevekkül ehlinin iki alameti olduğunu belirtir. Bunlardan bir tanesi görünürde aleyhinde olacağını düşünse bile kişinin yalanı terk etmesidir. Çünkü Allah'a tevekkül edenin endişe duyması doğru değildir. Diğeri ise iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma vazifesini yerine getirirken hiç kimseden çekinmemesidir. Çünkü onun Allah'a olan ümidi, yaratılmışların tehdidinden korkmasından daha fazladır. Zira Allah'a tevekkül eden, kalbinden Allah'tan başka her türlü korkuyu, çekinceyi ve üzüntüyü çıkarır. Korkusu da ümidi de Allah'a bağlı olur.[551]

3.2. Tirmizî'ye Göre Tevekkül

Tirmizî'ye göre tevekkül, kişide maişet ve rızıkla alakalı olarak vesvese hâlinin ortaya çıktığı durumlarda buna itibar etmemesi demektir. Bunun yerine Allah'ın ona kendi nefsinden daha yakın olduğunun şuurunda olarak kalbinde herhangi bir endişenin meydana gelmesine mahal vermemesi, Allah'ın kendisini hiçbir zaman unutmayacağının bilincinde olarak rahmetinin ve şefkatinin kulları üzerinde daimî olduğunu sürekli zihninde bulundurmasıdır.[552]

Tirmizî'ye göre tevekkül kulun belli bazı kazanımları sonrasında arzu edilen manada gerçekleşen bir niteliktir. Bunlar iman, marifet, yakîn ve istikamettir. Belli bir düzen dâhilinde ortaya çıkan bu özellikler içerisinde iman marifeti, marifet yakîni, yakîn

---

547 Şakîk'in tevekkül anlayışında çalışıp kazanç elde etmeye karşı olumsuz bir bakış vardır. Çarşıda efendisinin zenginliğinden dolayı sevinen bir köleyi görünce bütün mülkün sahibi Allah'ın kendisinin de rızkına kefil olacağını düşünüp dünya meşgalesiyle ilgilenmeyi terkettiği rivayet edilir. "Kazanmayı, sebeplere sarılmayı istemeyi terkedip âhirete hazırlan, Allah'a tevekkül et" diyen Şakîk'a göre rızık peşinde koşmak tevekküle aykırıdır [Ali Bolat, "Şakîk-ı Belhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/305].

548 Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 63-64, 127.

549 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 76.

550 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 144-146.

551 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 143.

552 Tirmizî, *Edebu'n-nefs*, 1993, 16.

de istikameti doğurur. Bütün bunların bir araya gelmesi ile tevekkül hâli oluşur. Ona göre tevekkül ehli her hususta tedbiri Allah'a bırakır.[553] Bu yaklaşımının doğal bir sonucu olarak Hakîm et-Tirmizî dünyevî hiçbir meselede insan iradesinin tam manasıyla işlevsel olamayacağını, Allah'ın istediği zamanda istediği yerde ve istediği şartlar altında kul üzerinde tasarrufta bulunacağını onun için kişinin kendisini Allah'a teslim edip işlerinde ona tevekkül etmesinin yerinde bir davranış olacağını söyler. Bu hususun da çoğu insan tarafından önemsenmediğini ve insanların sıkıntı ve musibet anında endişeye kapıldıklarını söyleyen Tirmizî tevekkül mevzusunda başarıyı elde etmiş olanların sadece imanî noktada kemâl bulmuş insanlar olduğunu söyler.[554]

Tevekkülün çalışmadan rızık beklemek şeklinde anlaşılmasına karşı çıkan Tirmizî meseleyi bu şekilde anlayanları kınar ve rızık temini için çalışmanın insanın vazifesi olduğunu belirtir. Döneminin tartışma konularından olan "rızık temini için çalışmak gerekir mi gerekmez mi? Bunlardan hangisi tevekküle daha uygundur? tarzındaki sorulara cevap vermek üzere *Beyânü'l-kesb* adıyla bir de risale kaleme alan Hakîm et-Tirmizî, makamı ne olursa olsun insanın rızkını elde etmesi için çalışmak zorunda olduğunu söyler. O bunun hem Allah'ın emrettiği bir görev olduğunu hem de insanın buna uygun bir tarzda yaratıldığını aktarır.[555] Tirmizî bu görüşünü delillendirme sadedinde peygamberlerden örnek verir ve onların her birinin peygamber oldukları hâlde geçimlerini temin edebilmek için bir işle meşgul olduklarını söyler. Allah onların rızıklarını garanti etmiş olduğu halde onlar çalışmışlardır. Bu noktada o, Hz. Meryem'i misal gösterir ve şöyle der:

> "Allah sıddîka Meryem'in dünya ile ilgili her şeyden sıyrılıp kendisini ibadete verdiği zamanki durumunu haber vermekte ve şöyle buyurmaktadır: "Zekeriyya, onun yanına, mabede her girişinde orada bir rızık bulur ve "Ey Meryem! Bu sana nereden geliyor?" der; o da: Bu Allah tarafındandır. Allah dilediğine sayısız rızık verir, derdi."[556]

Ona göre Hz. Meryem böylesi bir ikrama mazhar olmasına rağmen yün eğirerek geçimini temin etmeye çalışırdı.[557]

---

553 Tirmizî, *Edebu'n-nefs*, 1993, 17.
554 Tirmizî, *Edebu'n-nefs*, 1993, 17.
555 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 303.
556 Âl-i İmrân, 3/37.
557 Tirmizî, *Beyânü'l-kesb*, 145-146; Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 303.

Tirmizî tevekkül ehlinden olan bir kimsenin rızkını arama esnasında da tevekkülü/tefvîzi elden bırakmaması gerektiğini söyler. Ona göre böyle yapan insanların kalbinde bir rahatlama meydana gelir ve işleri Allah'a havale etme neticesinde nefsin kuruntularından emin olurlar. Daha da önemlisi bu sayede onlar kulluğun saflığına ulaşarak Kur'ân'ın bâtınına muttali olur, ibadetlerden lezzet alır ve rızâ makamına erişirler.[558]

3.3. Muhâsibî ve Tirmizî'nin Tevekkül Anlayışlarının Karşılaştırılması

Muhâsibî ile Tirmizî'nin tevekkül konusundaki görüşleri genel olarak benzeşmekle birlikte teferruatta birtakım farklılıklardan söz etmek mümkündür. Her iki mütefekkir de arzu edilen manada tevekküle ulaşabilmenin yolunun kâmil bir iman sahibi olmaktan geçtiğini ve dolayısıyla iman ile tevekkül arasında bir ilişkinin bulunduğunu söylerler. Onları böylesi bir kanaati dile getirmeye sevk eden husus ise Kur'ân-ı Kerim'de zikri geçen ilgili âyetler ve Hz. Peygamber'in konuyla alakalı hadîsleridir.[559] Onların söz konusu kaynaklardan hareketle tevekkülle iman arasındaki ilşkiye vurgu yapmaları Allah'a imanın Ona yönelik güveni gerekli kılmasından dolayıdır.

Gerek kendilerinden önce gerek kendilerinden sonra yaşamış olan sûfîlerden bir kısmının tevekkül konusu bağlamında dile getirdikleri ve esasen Kur'ânî bakış açısıyla pek uyuşmayan görüşlerin aksine Muhâsibî ve Tirmizî tevekkül ehlinin maişetlerini temin etmek maksadıyla çalışmaları gerektiğine vurgu yaparlar. Bu doğrultuda her iki düşünür de tevekkülün dünyadan ve dünyevî işlerden kişinin kendisini tecrit etmesi değil bilakis gerekli sebeplere başvurduktan sonra işin akıbetini Allah'a bırakması şeklinde anlaşılması gerektiğini söylerler.

Muhâsibî ile Tirmizî'nin tevekkül konusundaki farklı yaklaşımlarına gelince şunları söylemek mümkündür: Muhâsibî tevekkül mevzusunu ele alırken daha ziyade insanların zaaflarını ve eksiklikleri üzerinden kanaatlerini şekillendirmeye çalışır. Bu doğrultuda o, insanoğlunun dünyaya olan düşkünlüğünü çeşitli örnekler üzerinden izah etmeye çalışarak tevekküle ulaşmanın yollarını göstermeye gayret eder. Tirmizî ise bu konulara temas etmez. O, daha ziyade Allah'ın kullara olan şefkat ve merhametinden dolayı onları sıkıntıda bırakmayacağını ve Ona dönüldüğü takdirde kendilerini sahipsiz

558 Tirmizî, *Beyânü'l-kesb,* 188.

559 Bk. Mümtehine, 60/4; Neml, 27/79; Ahzâb, 33/3; Mülk, 67/29; Buhârî, "Teheccüd", 1.

bırakmayacağını belirterek insanları tevekküle yönlendirmeye çalışır. Gerek Muhâsibî gerekse Tirmizî tevekkül anlayışlarını Kur'ân'a dayalı olarak şekillendirmeye çalışmakla birlikte her ikisinin de şahsî tercihlerine dayalı olarak Kur'ân'da kırk âyette değişik fiil kalıplarıyla zikredilen tevekkül konusunda zaman zaman farklı âyetleri öne çıkararak kanaatlerini dile getirmeleri sebebiyle birbirlerinden ayrışırlar.[560]

Her iki mütefekkirin zaman zaman tevekkülü "tefvîz" kavramı üzerinden ele aldıkları görülür.[561] Kök anlamı ve dildeki kullanım tarzları dikkate alındığında tefvîz sözcüğünün tevekkül anlamını kapsadığı buna ilaveten tefvîz kelimesinde vekâlet ve tevkîl olmaksızın karşı tarafa itimat ve dayanmanın istem dışı vuku bulduğu söylenebilir. Her iki kelime arasındaki anlam yakınlığından hareket ettikleri anlaşılan Muhâsibî ve Tirmizî'nin bu doğrultuda ulaştıkları sonuçlar ana hatları itibariyle benzeşmekle birlikte Tirmizî'nin Muhâsibî'den farklı olarak çok daha özel durumları tevekkül ve tefviz üzerinden yorumladığı görülür. Örneğin Muhâsibî tevekkül ve tefvîzi klasik İslâmî anlayışın sınırları içerisinde kalacak şekilde yorumlarken Tirmizî belli özellikleri haiz olmanın tevekkül ve tefvîzin mevcudiyeti ile doğrudan bağlantılı olduğu şeklinde bir görüş ortaya atar. Buna göre örneğin Kur'ân'ın bâtınına muttali olmanın şartlarından biri tevekkül ve tefvîz sahibi olmaktır.[562]

3.4. Muhâsibî'ye Göre Zühd

Muhâsibî, zühd meselesine dair görüşlerini genel olarak *el-Mesâ'il fi'z-zühd* ve *en-Nesâ'ih* adlı eserlerinde ortaya koyar. Muhâsibî'ye göre zühd dünyaya ve dünya metaına bağlanmamayı ifade eden bir kavramdır. Zühdü gereğine uygun şekilde gerçekleştiren kul bu dünyada huzur ve sükuna kavuştuğu gibi âhirette de ilahî lütuflara mazhar olur. Kendi döneminde ve öncesinde yaşamış olan birtakım zâhidlerden farklı olarak Muhâsibî zühdü bütünüyle kalbî bir tavır olarak yorumlar. Buradan hareketle nice servet sahibinin gönüllerini dünyaya kaptırmamış olmaları hasebiyle zâhidlerden kabul edilebileceklerini, öte yandan dünyalık namına hiçbir şeye sahip olmadıkları hâlde kalpleri ile dünyaya bağlı olmalarına rağmen zühd ehlindenmiş gibi gözükmeye çalışanların zâhid adedilemeyeceğini söyler.[563]

---

560 Nisâ, 4/81; Talâk, 65/3.

561 Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 63-64, 127; el-Mesâil fî amal, 94; Tirmizî, *Beyânü'l-kesb*, 188.

562 Tirmizî, *Beyânü'l-kesb*, 188.

563 Hâris el-Muhâsibî, *el-Mesâ'il fi'z-zühd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2000), 10.

Sonraki sûfîler tarafından riyâzetin üç temel unsurundan biri olarak tespit edilen "az yeme" hususunu zühd konusu bağlamında değerlendiren Muhâsibî'ye göre aç kalma hâlinin fazilet olup olmadığı veya zühdden sayılıp sayılmayacağı hususunda tereddüt eden bir kimse bilmelidir ki oruç niyeti olmaksızın kişinin kendini aç ve susuz bırakması onun sevaba erişmesine vesile olmayacaktır.[564]

Buradan hareketle Muhâsibî Allah'ın açlığı ne farz ne de nafile bir ibadet kıldığı sonucuna varır. Bununla birlikte herhangi bir kimsenin aç olan fakirleri kendisine tercih edip bunun neticesinde aç kalmasını farklı bir tarzda değerlendirir. Ona göre böylesi bir kimse bu davranışından ötürü büyük bir sevaba nail olur ve neticede onun bu tavrı zühd olarak nitelendirilebilir.[565] Durum böyle olmakla birlikte Muhâsibî başkasını kendine tercih etmesi sebebiyle bir kimsenin aç kalıp nefsine zulmetmesini de doğru bulmaz. Ona göre doğru olan kişinin ihtiyacından fazlasını söz konusu durumda kalmış kimselerle paylaşmasıdır.[566] Bu hususla bağlantılı olmak üzere Muhâsibî tüketilen gıdanın miktarıyla alakalı olarak da mutedil bir görüş ortaya koyar ve yemekle ilgili en iyi tutumun nefsin ihtiyaç duyduğu kadarıyla yetinmenin olduğunu söyler. Hatta müminin lezzetli yiyecekler yemesinde bir sakıncanın olmadığını ifade eder.[567]

Beyanlarından anlaşıldığı kadarıyla Muhâsibî'nin yaşadığı dönemde manevî eğitim sürecinde hayata geçirilen yöntemlerden biri olarak açlığı öne çıkaran grup ya da gruplar mevcuttur. Bunlar karşısında net ifadelerle düşüncesini dile getiren Muhâsibî, açlığın öldürücü olduğunu bilerek insanları aç kalmaya çağıran kimselerin büyük bir günaha girdiklerini ve bunların davetine uyan kişilerin de bu günahtan pay aldıklarını belirtir. Bu gibi kimselerin açlıktan dolayı akıllarının başlarında olmadığını, Allah'a isyan edip farzları terk ettiklerini, kiminin bıçak alıp kendini doğradığını, kiminin ise mizacında olumsuz yönde bir değişimin meydana geldiğini söyler.[568] Muhâsibî'ye göre tokluğa çağıran bir kimse de Allah'a karşı gelmiş, Ona güzel bir şekilde itaat etmemiş olur. Çünkü tokluk bedene ağırlık verir, Allah'ın tehditlerine karşı kalbi katılaştırır, anlamayı güçleştirir, azaları tembelleştirir.[569] Dolayısıyla ona göre makûl olan, insanın bireysel anlamda tabiî ihtiyaçları çerçevesinde hareket etmesidir.

---

564 Muhâsibî, *el-Mesâ'il fî'z-zühd*, 11.
565 Muhâsibî, *el-Mesâ'il fî'z-zühd*, 11.
566 Muhâsibî, *el-Mesâ'il fî'z-zühd*, 11.
567 Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 81.
568 Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 104.
569 Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 104.

Zühd meselesi kapsamında sûfîlerce tartışılan hususlardan olan zenginlik konusunda da Muhâsibî kendine özgü fikirler ortaya koyar. Bu itibarla o zenginliği kayıtsız şartsız yermediği gibi mal sahibi bir insanın malını Allah yolunda infak etmesinin büyük bir nimet olduğunu düşünür.[570] Buradan hareketle o, meseleyi sadaka konusuyla ilişkilendirerek sadakanın faziletini ve doğurduğu hayırlı sonuçlar üzerinden kanaatlerini dile getirir. Muhâsibî müminleri yoksullara karşı şefkatli olmaya ve onlara yardım etmeye teşvik ederken bu tarzda bir ahlâk ile ahlâklanan zenginlerin bir nevi zühd ehlinden olduklarını hatta bu meziyetlerinin kendilerinin kurtuluşlarına vesile olacağını belirtir.[571] Bu durum onun temelde zühd ile zenginlik arasında bir çelişki görmediğini açıkça ortaya koyar. Kendi cümleleriyle ifade etmek gerekirse:

> "Şunu da bilmelisin ki Allah kulu hakkında fakirliği murad etmişken kulun zenginliğe meyletmesi kadere rızâ göstermemesidir. Aynı şekilde Allah kulu hakkında zenginliği murad etmişken kulun fakirliğe meyletmesi de aşırılıktır. Bütün bunlar marifetin azlığı sebebiyle şükürden bir kaçış, ilim yokluğundan ötürü vakti boşa harcayıştır. Hâl böyledir! Zira zenginin imanını fakirlik ıslâh etmez. Fakirin imanını da zenginlik ıslâh etmez. Nitekim kutsî hadîste vârid olduğu üzere Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Şüphesiz ki, kullarımdan öyleleri vardır ki onun imanını fakirlik dışında hiçbir şey ıslâh edemez. Onu zengin kılsam zenginlik onu yoldan çıkarır. Kullarımdan öyleleri de vardır ki imanını zenginlikten başkası ıslâh edemez. Onu fakir kılsam fakirlik onu fesâda götürür. Sağlıkta da aynı durum söz konusudur. Allah'ı tanıyan bir kimse Allah'ı itham etmez. Allah'tan geleni iyice kavrayıp anlar, Onun takdirine rızâ gösterir. Eğer ilim ehlinden değilse şu âyet bile bunlara yeter: "Rabbin dilediğini yaratır ve seçer. Onların seçme yetkileri yoktur."[572]

Yukarıdaki paragrafta da görüldüğü üzere Muhâsibî zühd meselesini "rızâ" ve "kader" anlayışı üzerinden açıklamaya çalışır. Nitekim Ona göre zengin olan bir kimsenin zâhid olabilmesi için malını elinden çıkarması gerekmediği gibi bunun aksine bir tavır ortaya koyacak olursa bu durumda Allah'ın kaderine razı olmadığı anlaşılır.

Muhâsibî nefs tezkiyesi için zühdü gerekli görür. Ona göre nefsini tezkiye etmiş kimseler şu üç hususa nail olabilirler:

a) Sıdkla birlikte iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak,

---

570 Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 103.

571 Muhâsibî, *el-Mesâ'il fi'z-zühd*, 11.

572 Kasas, 28/68; Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 163.

b) İlimle meşgul olmayı nefsânî hazların üzerinde tutmak,

c) Allah ile iktifa edip mahlûkâtın hiçbirine ihtiyaç hissetmemek.[573]

O bu son madde ile zühde işarette bulunurak nefs tezkiyesi ile zühd arasında bir irtibatın bulunduğunu ifade etmeye çalışır.

Muhâsibî, kendisiyle konuşan kimseye nefsin tezkiyesi esnasında zühdün gerekliliğini anlatırken şunları söyler:

> "Kişi dünya esbâbına karşı tamahı keser ve aklıyla hevâsına galip gelirse bu tamah muhakkak âhiret esbâbına kayar. Çünkü tamah fıtratta var olan birşeydir (insan ya dünyaya veya âhirete tamah eder). Kişi dünya esbâbından soyutlanır ve nefsine mahlûkâttan umut kesmeyi dayatırsa (hem dünyaya hem de insanlara karşı zâhidâne bir tavır sergilerse) bu durumda o tamah âhiret esbâbına çevrilmiş olur. Artık o tamah âhiret için gayret gösterip mücadele eder, dünyadan uzak durur, hevâsına karşı çıkar, düşmana muhalefet eder, ilmin peşinden gider, akla binek olur, acı bile olsa hak üzere sabır gösterir, böylelikle hem kendisi kurtulur hem de başkasını kurtarır.[574]

Genel olarak ifade etmek gerekirse Muhâsibî açısından zühd hem dünyevî hem de uhrevî faydaları açısından zorunludur. Özellikle dünyevî faydaları açısından yaklaşıldığında Muhâsibî'nin, zühdü dünyevî açıdan cazip hâle getirmeye çalıştığı ve bununla insanları psikolojik olarak zühde yönlendirmeye gayret ettiği söylenebilir.

3.4. Tirmizî'ye Göre Zühd

Hakîm et-Tirmizî'nin seyr u sülûk anlayışında tevbe menzilini aşan kul zühd menziline ulaşır. Zira ona göre zühd menziline ulaşmak kalbin günahlardan arınmasıyla mümkündür. O, zühd gerçekleştiğinde kalpte manevî bir aydınlanmanın (nûr) söz konusu olacağını belirtir. Ona göre kalbi zühd sayesinde nûrlanmış kimselerin en önemli özelliği dünyanın bâtınına kalp gözleriyle bakıyor olmalarıdır.[575] Tirmizî'nin bununla kast ettiği zâhirî gözle görünenin arka planında yatan hakikate muttali olma durumudur.

O, zühd konusundaki fikirlerini beyan ettiği hemen her eserinde gerçek zâhidlerle tezehhüdde bulunanların yani zâhidlik taslayanların ayırt edilmesi gerektiğini ısrarla vurgular. Tirmizî zâhid olmadıkları halde zâhidlik iddiasında bulunanların zühdün dünyayı kötülemek, et yememek, yün giymek, zenginleri yerip fakirleri medhetmekten

---

573 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 100-101.

574 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 39.

575 Tirmizî, *Menâzilu'l-'ibâd mine'l-ibâde*, 68.

ibaret olduğunu düşündüklerini ifade eder.[576] Hâlbuki ona göre hakiki zühd mala-mülke sahip olmamak değil bunların azıyla yetinmesini bilmektir. Bununla birlikte zâhid gaybdan gelen manevî fetihle dünyayı küçük gören, kalp gözüyle âhireti müşâhede eden, burayı da geçip dikkatini kendi rızkını garanti eden Allah'a yönelten kişidir.[577]

Hakîm et-Tirmizî bu tarz ifadeleriyle sûfiler arasında tartışma konusu olan tasavvuf erbabının gündelik ihtiyaçlarını temin için çalışmaları gerekir mi? Yoksa tevekkül edip beklemeleri mi uygun olur? şeklindeki soruları da cevaplandırmış olmaktadır. Bu cümleler onun fakr ve gınâ hakkındaki düşüncesini de net olarak yansıtmaktadır. O, bizzat zenginliğin kendisini değil bilakis kazanılan mala mahkûm olmayı kötü görür. Bu kanaati onun Hasan el-Basrî (öl. 110/728) ve Habîb el-Acemî (öl. 130/747-48) gibi zâhidlerle[578] ve çağdaşları olan Yahya b. Mu'âz er-Râzî (öl. 258/872), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (öl. 283/896) ve Ruveym b. Ahmed (öl. 303/915-16) ile aynı çizgide olduğunu gösterir.[579]

Tirmizî yukarıda zikredilen özelliklerin Allah'ın has kullarının ve safvet ehlinin hâli olduğunu belirtir ve böylelikle zühd ehlinin de o kimselerden olduğuna işaret eder. Ona göre bu kimseler dünyadan öylesine yüz çevirirler ki açlıklarını gidermek ve avret yerlerini örtmek dışında dünyanın hiçbir nimetine aldırış etmezler. Zira Allah Teâlâ has kulları için bu dünyanın zâhirî nimetlerine rızâ göstermemiştir. Çünkü Allah dünyayı onlar için bir yurt ve mesken kılmamıştır. Allah onların dünyaya mahabbet gözüyle bakmalarına da razı olmamaktadır. Nitekim ilgili âyette Allah Teâlâ Hz. Muhammed'in (sav) şahsında bu duruma işaret etmektedir: "Onlardan bazı zümrelere sırf kendilerini denemek için verdiğimiz dünya hayatının süslerine gözünü dikme! Rabbinin sana verdiği nimet hem daha hayırlı ve değerli hem de daha devamlıdır."[580] Bu doğrultudaki bir rivâyette ise söz konusu âyetin nüzûlünden sonra Hz. Muhammed (sav) bir gün semiz oldukları idrarlarından anlaşılan develerin yanından geçti. Bu esnada elbisesiyle yüzünü örtüp bir gözünü kapattı, diğeriyle de yolunu bulmaya çalıştı. Ardından şu âyeti okudu: "Sakın o kâfirlerden bir kısmına geçici bir zevk olarak verdiğimiz dünya nimetlerine

576 Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, 1992, 1/154; Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 250.

577 Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, 1992, 1/310.

578 Bk. Sezai Küçük - Zahit Enes Çakar, "Zühd Döneminde Basra ve Horasanlı Zahid/Sûfîlerin Kesb ve Tevekkül Anlayışı", *Academic Platform Apjir* 4/2 (2020), 188-211.

579 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 250.

580 Tâhâ, 20/131.

göz dikme."[581] Burada Tirmizî'ye göre zühd yoluna girmeye niyetlenen veya bu yolda olanlar için dünyanın ne anlam ifade etmesi gerektiği, onların nazarında dünyanın mahiyetinin nasıl olması icab ettiği hususuna da açıklık getirilmektedir.

Tirmizî Allah'ın dünya hayatını oyun, eğlence, övünme, gurur, zînet ve mal biriktirme yeri kıldığını ve dolayısıyla zühd yoluna giren kimselerin Allah'ın "Dünya hayatı sakın sizi aldatmasın"[582] yönündeki uyarısını dikkate alarak yollarına devam etmeleri gerektiğini düşünür. Bununla birlikte "Âhiret yurduna gelince, biz orayı dünyada büyüklük taslamayanlara, fesatçılık ve bozgunculuk peşinde olmayanlara veririz. Akıbet takvâ ehlinindir"[583] meâlindeki âyette geçen "takvâ ehli" ifadesi ile zühd ehlinin kast edildiğine işarette bulunur.[584]

Tirmizî'ye göre zâhidleri zühde sevk eden bir husus da Kur'ân'da cennetin ebedîlik, tertemiz eşler ve en önemlisi de Allah'ın rızâsı gibi husularla tavsif edilmesidir.[585] Nitekim âyette şöyle buyurulmaktadır: "De ki: Size bunlardan daha iyisini bildireyim mi? Takvâ sahipleri için rableri katında, altlarından ırmaklar akan ebediyen kalacakları cennetler, tertemiz eşler ve (hepsinden önemlisi) Allah'ın hoşnutluğu vardır. Allah kullarını tam manasıyla görmektedir."[586] O bu açıklamalarıyla zühde sevk eden sebepler arasında cennete olan tamahın da bulunduğunu ifade eder.

3.5. Muhâsibî ve Tirmizî'nin Zühd Anlayışlarının Karşılaştırılması

Muhâsibî'nin *el-Mesâ'il fî'z-zühd* ve Tirmizî'nin *Menâzilu'l-'ibâd* adlı eserleri zühd konusuna dair görüşlerini yoğunluklu şekilde dile getirdikleri eserleridir. Gerek Muhâsibî'nin gerekse Tirmizî'nin zühd konusundaki görüşlerinin temel referansı âyetlerdir. Bu durum Tirmizî'de Muhâsibî'ye nazaran daha belirgindir. Bundan dolayı ilgili mesele hakkındaki yaklaşımları arasında ciddi benzerlikler mevcuttur.

Muhâsibî ve Tirmizî'nin zühde dair kanaatlerinin örtüştüğü temel husus zühdün bütünüyle dünyadan el etek çekme anlamına gelmediğidir. Zira her ikisine göre de zühdde aslolan kalbe dünya sevgisinin girmemesidir. Dolayısıyla onların nazarında mal sahibi olup bunun cazibesine kapılmadan ve dünya sevgisini kalbinden çıkarıp söz

---

581 Hicr, 15/88.
582 Hicr, 15/88.
583 Kasas, 28/83.
584 Tirmizî, *Menâzilu'l-'ibâd mine'l-ibâde*, 69-70; Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 250-251.
585 Tirmizî, *Menâzilu'l-'ibâd mine'l-ibâde*, 71.
586 Âl-i İmrân, 3/15.

konusu maldan gerektiği düzeyde infak eden zenginler Allah katında zâhidlerden kabul edilirler. Bu sebepledir ki gerçek bir zâhid ne kadar çok mala ve servete sahip olursa olsun onun nazarında dünya küçük, âhiret ise büyüktür. Yukarıda da belirtildiği üzere zühd çerçevesindeki kanaatlerini Kur'ân'dan ilham alarak şekillendiren bu iki öncü sûfîye bu noktada rehberlik eden âyette şöyle denilmektedir: "Onlar ne ticaret ne de alış-verişin kendilerini Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoyamadığı insanlardır. Onlar, kalplerin ve gözlerin allak bullak olduğu bir günden korkarlar."[587] Bu hususla bağlantılı olmak üzere hem Muhâsibî hem de Tirmizî hemen her alanda ihtiyaç miktarı ile yetinmenin zühdün şartlarından biri olduğunu ifade ederler. Buradan hareketle onlar tüketim noktasında kişinin ihtiyacı oranında bir tercihte bulunması gerektiğine inanırlar. Asıl belirleyici olanın ihtiyaç olması hasebiyle bunu karşılayamayacak bir tercihin zühd göstergesi olarak nitelendirilemeyeceğini söylerler.

Muhâsibî ile Tirmizî'nin zühd bağlamında benzerlik arz eden diğer bir yaklaşımları, zühdü "rızâ" kavramı ekseninde yorumlamış olmalarıdır. Bu itibarla onlar zühde yönelen kişinin Allah'ın kendisi hakkında uygun gördüğü taksime rızâ göstermesi gerektiğini ifade ederek şayet Allah kendisi hakkında zenginliği murad etmişse fakirliğe, fakirliği dilemişse zenginliğe meyletmemesi gerektiğini dile getirirler. Şu hâlde kişinin "zâhid" olarak nitelendirilebilmesi için birtakım tâlî şartlar gözetilse de aslolan Allah'ın muradına rızâ göstermektir. Sûfî gelenekte zühd hayatının temelini "rızâ"nın oluşturduğu şeklinde bir kanaati benimseyenlerin[588] Muhâsibî ve Tirmizî'nin burada ifade edilen görüşlerinden ilham aldıkları söylenebilir.

Zühd eksenindeki kanaatleri genel olarak benzerlik arz etmekle birlikte Muhâsibî ile Tirmizî'nin zühde ulaştıran vasıtalarla ilgili olarak birbirinden farklı görüşler dile getirdikleri görülmektedir. Buna göre Muhâsibî zühdün marifet aracılığıyla ulaşılabilecek bir makam olduğunu söylerken Tirmizî kalbin günahlardan arındırılması hususunu öne çıkarmaktadır. Bununla birlikte hemen bütün sûfîlerin benimsedikleri ortak bir kanaatten hareketle marifetin tasfiye edilmiş bir kalbe ulaşabileceği gerçeği göz önünde bulundurularak dolaylı da olsa Muhâsibî ve Tirmizî'nin ilk etapta farklıymış gibi gözüken bu görüşlerini telif etmek mümkündür. Nitekim "Ey iman edenler! Eğer takvâ üzerinde olursanız O size bir furkân verir"[589] meâlindeki âyet siyâk ve sibâk

587 Nûr, 24/37.
588 Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 10.
589 Enfâl, 8/29.

itibariyle belâgat kaideleri çerçevesinde değerlendirildiğinde[590] "nûr" ve "furkân" kelimelerinin mârifete işaret ediyor olmasının yanında kalbin İslâm'a açılması ve takva üzere olmasının da zühde ve gönül temizliğine işaret ettiği görülecektir.

3.6. Muhâsibî'ye Göre Tevbe

Muhâsibî'ye göre tasavvufî terbiyenin temel unsurlarından biri olan mücâhedenin olmazsa olmazı tevbedir. Kişiyi tevbeye yönelten ve günahta ısrar etmekten alıkoyan ise "havf" ve "recâ"dır. Allah, insanları nefslerinin hoşuna giden ve yaptıklarında zevk aldıkları birtakım eylemlerden men etmiştir. Kalbin meylettiği ve nefsin arzuladığı bu işlerden insanın nefsini muhafaza etmesi ancak bu iki yolla mümkün olabilmektedir.[591]

Muhâsibî'nin nazarında kalbin haset, kin ve dünya sevgisi gibi manevî kirlerden arınması noktasında kalp üzerinde etkili olan hususların başında "nasûh" şeklinde nitelendirilen tevbe çeşidi gelmektedir. Muhâsibî nasûh bir tevbenin sadece dil ile pişmanlık ifade eden bazı sözleri tekrarlamakla değil şu şartlara riayet edildiğinde gerçekleşebileceğini söyler:

a) İşlenen günahlardan dolayı pişmanlık duymak,
b) Bir daha o günahları işlememeye azmetmek,
c) Daha önce eda edilmeyen farzları kaza etmek,
d) Uygun olmayan yollarla zimmete geçirilen mallar var ise bunları sahiplerine iade etmek ve kendilerinden helallik dilemek.[592]

Bu aslî şartlar haricinde Muhâsibî nasûh tevbenin alametleri arasında az yemek, Allah korkusunun çokluğu sebebiyle gözyaşı dökmek ve gece gündüz günahların bağışlanması için mağfiret dilemek gibi hususları da zikreder. Zira ona göre nefsin tevbeye yönelmesi ancak Allah korkusu ve tefekküre devamla söz konusu olabilir. Bu durumu belli bir sebepler silsilesi dahilinde açıklamaya gayret eden Muhâsibî, Allah korkusunun kalpte ziyadeleşmesiyle şehvet ateşinin söneceğini, bunun neticesinde de kalbin günahta ısrar etmeyi terk edeceğini ve neticede nefsin de tevbe etmeye mecbur kalacağını söyler.[593]

---

590 Burada Arap dili belâgatine göre ismin zikredilmesi yerine müsemmaya delâlet eden alametler zikredilmiştir.
591 Muhâsibî, *er-Ri'âye,* 60.
592 Muhâsibî, *et-Tevbe,* 51.
593 Muhâsibî, *et-Tevbe,* 80-82.

Muhâsibî tevbedeki sadakatin birtakım tecellilere vesile olacağını ifade eder. Ona göre kişi tevbe edince eğer bu tevbesinde samimi ise kalbinde Allah'a karşı bir sevgi hâsıl olur ve bu sevgi ziyadeleştikçe, o kimsenin Allah'a yönelik iştiyâkı ve özlemi artar. Bu güçlü sevgi ve arzu kişinin kendisiyle Allah arasında birtakım engellerin oluşacağına dair korkusunu artırır. Bu sebeple kalbinde bir hüzün hâli meydana gelir. Kendisini tesiri altına alan bu hüzün durumu gittikçe uzar. Nihayet sevgiden uzaklaşma korkusu ve endişesi onun aklını bütünüyle kuşatır ve netice itibariyle kendisinin bu dünyadan tamamen yüz çevirmesine neden olur.[594]

Muhâsibî başta Hz. Âdem olmak üzere pek çok peygamberin zellelerinden dolayı tevbe ettiklerini ve bunun neticesinde bağışlandıklarını beyan eden Kur'ân'ın ilgili hükmünden hareketle[595] Allah katındaki konumu ne olursa olsun bir insanın işlemiş olduğu günahların vebalinden tevbe olmaksızın kurtulamayacağını söyler.[596] Bu noktada onun "iyi amellerin (hasenât) kötü eylemleri (seyyiât) yok edeceği"[597] şeklindeki Kur'ânî hükmün aksine bir kanaati dile getirdiği düşünülebilir. Oysa Muhâsibî ibadet olarak nitelendirilen amellerle tevbe arasında doğrudan bir bağlantı kurar ve ilgili amellerin kabulünün ihlâsa bağlı olduğunu ihlâsın gerçekleşebilmesi için de tevbenin şart olduğunu düşünür. Buradan hareketle o insanın tevbe etmeyip günahlarla meşgul olduğu müddetçe iyi amellere yönelmesinin mümkün olamayacağını ifade eder.[598] Dolayısıyla tevbe ile iyi ameller arasında sebep sonuç ilişkisi kuran Muhâsibî'nin bu kanaati, Kur'ân'ın ilgili beyanıyla çelişmez. Dahası zikredilen âyetin fıkıh usûlcüleri tarafından tespit edilen sonucun yani hükmün, sebebin yani illetin varlığına bağlanması (mâ cerâ 'alâ'l-mesîli yecrî 'alâ mesîlihi) şeklindeki kaide ile uyumu söz konusudur. Zikri geçen âyet bu kaide çerçevesinde değerlendirildiğinde Muhâsibî'nin görüşünün Kur'ân'ın beyanıyla uyum arz ettiği söylenmelidir.

---

594 Muhâsibî'ye göre Allah Teâlâ böylesi bir kimsenin bu hâlini görünce ona rahmet nazarıyla bakar, rahmeti ile onun kalbine ümit (recâ) ilkâ eder. Ona bahşettiği nimetleri, kendisinden uzaklaştırdığı kötülükleri ve bu kötülüklere bedel olarak kendisine ihsân ettiği lütuf ve ikramları hatırlatır. Böylece kulda hüsn-i zan hâli hâkim olur. Rabbinin kendisine verdiği bütün bu nimetlerin henüz kendisi var edilmeden önce takdir edilmiş olduğu itikadına ulaşır. Bütün bu güzellikleri bahşetmiş olan Allah'ın kendisini affedeceğine dair ümidi artar ve bu hâl onun bütün kalbini kaplamaya başlar. Giderek bu ümide alışan insanın Allah'a karşı olan şükür duygusu fazlalaşır, böylelikle şükreden bir kul hâline gelir [Hâris el-Muhâsibî, *Bed'u men enâbe ilâllâh*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 344-348].

595 Bk. Bakara, 2/37.

596 Muhâsibî, *Bed'u men enâbe ilâllâh*, 351.

597 Hûd, 11/114.

598 Muhâsibî, *et-Tevbe*, 53.

Muhâsibî tevbe eden insanın tevbe etmeyen insandan üstün olmadığını ifade ederek bir başka insanî duruma işaret eder. Buna göre tevbe ehli tevbesi sebebiyle gurura kapılabilir ve kendisini tevbe etmeyen insanlardan daha üstün ve hayırlı telakki edip gurura kapılabilir. Oysa tevbede her ne kadar insanın iradesi tamamıyla göz ardı edilemeyecekse de hakikatte kulun tevbesini murad edip ona tevbe imkânı veren ve böylelikle tevbenin gerçekleşmesini sağlayan manevî güç Allah'tır ve bundan dolayı tevbe ile böbürlenmenin bir anlamı yoktur.[599]

Muhâsibî tevbenin güçlü bir irade neticesinde ortaya çıkacağını beyanla bir başka önemli hususa vurgu yapar. Böylesi bir iradenin varlığı ise kişinin ölümün yakınlığı ve ansızın kendisini yakalayabileceği gerçeğini sürekli bir şekilde zihninde tutmasıyla mümkündür.[600] Bu noktada o, tevbenin zikir ve tefekkürle olan yakın irtibatına işaret eder. Bu iki durumun söz konusu olmaması gafletin ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Gaflet ise tevbenin ertelenmesine yol açar. Oysaki tevbenin gerçekleşmesi gafletin ortadan kalkmasına bağlıdır. Bu da ancak Allah korkusu ile mümkün olabilir.[601] Buradan hareketle meseleyi yine ölümle irtibatlandıran Muhâsibî Allah korkusunun ölümün hatırlanmasına bu durumun da dünyaya yönelik meylin azalmasına vesile olacağını söyler. Dünyaya yönelik ilgi azalınca insanın nefs ve şeytana yönelik mücadelesinde başarı şansı artar ve neticede o kimse tevbe ehlinden olur.[602]

3.7. Tirmizî'ye Göre Tevbe

Tirmizî tevbeyi öncelikli olarak sözlük anlamına uygun bir tarzda "Allah'a dönüş" şeklinde tanımlar. Tevbe günah kavramıyla doğrudan irtibatlıdır. Bu realiteden hareketle Tirmizî günaha bulaşmayı bir hastalık olarak görür ve bu hastalığın devasının da tevbe olduğunu söyler.[603] Ona göre tevbe kalp, dil ve beden ile olmak üzere üç aşamalı bir şekilde gerçekleştirilir. Kalp ile tevbe, yapılan hatalı işlerden dolayı nedâmet duymak, dil ile tevbe istiğfarda bulunmak, beden ile tevbe ise günahları terk etmekle olur.[604]

Ona göre kalp hidâyet nûruna meylettiğinde kişi tevbe eder. Dolayısıyla bu noktada Tirmizî'nin tevbenin gerçekleşmesini doğrudan Allah'ın yönlendirmesiyle izah

599 Muhâsibî, *et-Tevbe*, 89-90.
600 Muhâsibî, *el-Kasd*, 224.
601 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 67.
602 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 150-151.
603 Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, 1992, 1/135.
604 Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, 1992, 1/350.

ettiği görülür.[605] Bir başka ifadeyle Tirmizî'ye göre tevbe kesbî değil vehbî bir hakikattir.[606]

Tirmizî'ye göre ilahî bir ikrâm olarak tevbeye muvaffak olan kişinin kalbinde Allah'a isyan etmenin çirkin bir iş olduğu aşikâr bir şekilde görünür olunca kul Onun emrinin dışına çıkmaktan uzak durur. Buna ilaveten Allah'a isyan edenlerin âhirette karşılaşacakları azap üzerinde düşünür ve böylesi bir duruma düşmemek için gayret gösterir. Zira ona göre Allah bu uğurda gayret gösteren kimseleri başarıya ulaştırma suretiyle destekler.[607]

Tirmizî'nin nazarında tevbenin gerçekleştirilmiş olması önem arz etmekle birlikte söz konusu tevbeye sadakatle bağlı kalmanın esas olduğunu ifade eder. Daha önce işlenen günahlardan uzak durmanın hem tevbeyi sağlamlaştıracağını hem de bu hususstaki sadakati ortaya koyacağını belirtir. Muhâsibî'ye benzer şekilde o da tevbesinde samimi olan kişinin daha önce yerine getiremediği farzları kaza edeceğini ve bir daha asla ibadetlerini ihmal etmemeye azmedeceğini ve bunun neticesinde de kalbinde günahlardan herhangi bir iz kalmayacağını dile getirir. Tirmizî'nin bu mertebede bulunanlar için uygun gördüğü sıfatlar "tâib" ve "muttakî"dir.[608]

Tirmizî Allah Teâlâ'nın "Çünkü Allah tevbe edenleri ve temizlenenleri sever"[609] meâlindeki âyetinden hareketle tevbe ile kişinin Allah'ın sevgisine mazhar olacağını, "Ey Müminler! Allah'a topluca tevbe ediniz ki felâha/kurtuluşa eresiniz"[610] meâlindeki âyetini de referans göstererek Allah'ın tevbe edenlere felâhı vaat ettiğini ve böylelikle tevbenin kişiyi kurtuluşa erdireceğini beyan eder.[611]

Tirmizî tevbeyi seyr u sülûkun makamlarından biri olarak değerlendirmekle birlikte bunun ilahî bir lütuf olduğunu söyler. Hâlbuki mutasavvıflara göre makamlar kulun tekrarlayarak kazandığı ve vasıf haline getirdiği âdâb ve ahlâktır. Bu âdâb ve ahlâk tasarrufla, isteyişle ve sıkıntılara katlanmakla elde edilir.[612] Buna göre ortada bir çelişki

---

605 Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kur'ân*, 24.

606 Tirmizî, *Menâzilu'l-'ibâd mine'l-ibâde*, 58; Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 247.

607 Tirmizî Hz. Peygamber'in (sav) ilgili hadîsinden hareketle haramlara yönelen kimselerin kalbinde siyah noktaların oluşacağını ve haramların artmasıyla bu noktaların da artacağını, daha sonra tevbe edip kendisini günahlardan muhafaza eden kulun ise kalbinde bir aydınlanmanın meydana geleceğini ifade eder [Tirmizî, *Menâzilu'l-'ibâd mine'l-ibâde,* 58-59].

608 Tirmizî, *Menâzilu'l-'ibâd mine'l-ibâde*, 58-59.

609 Bakara, 2/222.

610 Nûr, 24/31.

611 Tirmizî, *Menâzilu'l-'ibâd mine'l-ibâde,* 60-61.

612 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 23.

söz konusudur. Bununla birlikte Tirmizî'nin insanî eylemlerle alakalı olarak ortaya koyduğu fikirler ekseninde meseleye yaklaşıldığında ortada herhangi bir çelişkinin bulunmadığı söylenebilir. Zira ona göre insanın bütün kazanımları mahza Allah'ın lütfu ve keremiyledir. Fakat kulun bu lütfa erişebilmesi için de gayret ve çaba sarfetmesi gerekir.[613] Hakikat böyle olmakla birlikte o, Allah'ın insanlara beslediği mahabbet sebebiyle onların tevbe etmelerinden dolayı büyük bir sevinç duyduğunu ifade eder.[614]

Tevbenin Allah tarafından kabul edilip edilmediği kul tarafından bilinebilir mi? şeklindeki soruya Tirmizî şu şekilde cevap verir:

> "Evet kul tevbesinin kabul edilip edilmediğini anlayabilir. Şöyle ki tevbesi kabul olan bir kula manevî kapılar açılır. O kimse artık namaz, oruç, Kur'ân tilâveti, cihâd ve hac gibi Allah'ın hoşnut olduğu amellere bütün benliğiyle yönelir. Allah'ın haram kıldığı şeylerden de gücü nispetinde kaçınır. Bunun neticesinde de Allah onu daha yüksek mertebelere çıkarır."[615]

Görüldüğü üzere Tirmizî tevbenin kabulünün zâhirî ameller üzerinden anlaşılabileceğini beyan eder.

3.8. Muhâsibî ve Tirmizî'nin Tevbe Anlayışlarının Karşılaştırılması

Hem Muhâsibî hem de Tirmizî tevbeyi tasavvufî eğitim sürecinin başlangıç noktası olarak değerlendirirler. Muhâsibî tevbe kavramını "mücâhede" ile Tirmizî ise "hidâyet" ile ilişkilendirerek temellendirmeye çalışırlar. Her iki mütefekkir de tevbenin yalnızca kalp tarafından gerçekleştirilen bir eylem olmadığını bunun dil ve beden ile alakalı olduğu noktasında hemfikirdirler. Bir başka ifadeyle onlar sahih bir tevbenin kalpte pişmanlık duygusunun oluşması, bunun dilde istiğfar olarak zuhur etmesi ve haramlardan uzaklaşıp taatlere yönelmek suretiyle bedende somut hâle gelmesi gerektiğini savunurlar. Bu nitelikleri haiz olmayan bir tevbenin arzu edilen neticeyi vermeyeceğini ifade ederler.

---

613 Sâyih, *es-Sülûk 'inde'l-Hakîm et-Tirmizî,* 155.

614 Tirmizi'ye göre Allah kullarına akıl ile beraber şehveti vermiş, bunun yanında kendisine şeytanı musallat ettirmiş taki bu sayede insan hataya düşsün ve daha sonra hatalarının farkına varıp rabblerine dönsünler, ona sığınsınlar, ondan bağışlanma dilesinler ve bunun neticesinde o da onları affeylesin. Tabii burada şu durumun izah edilmesi yerinde olacaktır. Ona göre Allah her insana böyle bir fırsatı bahşetmemektedir. Yalnızca kendilerine rahmet nazarıyla baktığı, kalp gözlerini açtığı ve en önemlisi de tevbe edebilme imkânını kendilerine tanıdığı kimselere böyle bir başarıyı ihsân edecektir [Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâbi ve's-Sünne,* thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kâhire: y.y., 1989), 145; Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 248].

615 Tirmizî, *Cevâbu Kitâb mine'r-Rey,* 187.

Gerek Muhâsibî gerekse Tirmizî sûfîler tarafından tevbe konusu bağlamında sıklıkla zikredilen Peygamberimizin "Kul bir günah işlediğinde kalbinde siyah bir leke oluşur. Tevbe ettiğinde ve o günahı kalbinden çıkardığında kalbi parlar"[616] meâlindeki hadisi tevbenin işlevselliği bağlamında delil olarak zikrederler. Bu hadise istinaden tevbenin gerekliliğini ifade eden her iki düşünür de Allah'a manen yakınlığı elde etme ve mahabbetine nail olmanın tevbeyle mümkün olacağını söylerler.

Tevbenin geçerli olabilmesi ve tevbeden umulan karşılığın elde edilebilmesi noktasında gerek Muhâsibî gerekse Tirmizî benzer şartlar ileri sürerler. Bunlar tevbe öncesi dönemde yapılan haksızlıklar için helallik istenmesi ve ihmal edilen ibadetlerin kaza edilmesi şeklinde özetlenebilir.

3.9. Muhâsibî'ye Göre Mahabbet

Tasavvufta Râbia el-Adeviyye (öl. 185/801 [?]) ile başlayan Allah sevgisini güçlü bir tonda dile getirme ve bunu manevî yaşantının merkezine yerleştirme anlayışı sonraki dönemlerde pek çok sûfî tarafından benimsenmiştir. Muhâsibî de mahabbet eksenli bir manevî hayat tarzına eğilimli sûfîlerdendir. Ona göre mahabbetin gerçekleşmesi öncelikle nefsânî arzuları terk etmekle mümkündür. Zira kişiyi boyunduruğu altına alarak yönlendirme özelliği baskın olan nefsi harekete geçiren arzuların terk edilmesi istikametin ortaya çıkmasını sağlar. İstikamet de kişiyi mahabbete ulaştırır.[617] Bu yaklaşımıyla onun mahabbetle irade arasında bir irtibat kurduğu anlaşılmaktadır. Güçlü bir iradeye sahip olan insanın geliştirdiği mahabbet neticesinde dünyaya karşı olan meylini bertaraf ederek bütün konsantrasyonunu Allah sevgisine yönelteceğini belirtmek suretiyle o, hedefleri itibariyle birbirinden farklı bu iki mahabbetin aynı anda aynı kişide birarada bulunamayacağını ifade eder.[618]

Muhâsibî Allah sevgisinin ne şekilde elde edilebileceğine dair geliştirdiği fikirlere ilaveten bu sevgiye sahip olan insanda ortaya çıkan birtakım özelliklerden de bahseder. Onun bu doğrultuda dile getirdiği hususlar sonraki sûfîlerin beyanlarına nazaran oldukça yalın ve anlaşılabilir bir üslupta ortaya konulmuştur. Ona göre mahabbetin en önemli alâmeti kulun Allah rızâsı için çalışması ve Hz. Peygamber'in (sav) Sünnetine bağlı olmasıdır.[619] Bu konuda Allah Teâlâ'nın "De ki eğer Allah'ı

616 İbn Mâce, "Zühd", 29.
617 Muhâsibî, *Bed'u men enâbe ilâllâh*, 331.
618 Muhâsibî, *el-Mesâil*, 132.
619 Muhâsibî, *el-Kasd*, 305.

seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin"[620] meâlindeki âyetini delil olarak takdim eden Muhâsibî, söz konusu âyetin açıklamasında kulun Allah'a olan mahabbetinin asıl kaynağının Allah'ın kula beslediği mahabbet olduğunu, bunun yanında Allah'ın mahabbetini elde edebilmenin Hz. Peygamber'in Sünnetine riayetle mümkün olabileceğini söyler.[621]

Muhâsibî'ye göre Allah'ın mahabbetinin muhatabı olan kişi hem maddî hem de manevî açıdan bu durumdan istifade eder. Örneğin Allah böylesi bir kimsenin niyetini kontrolü altında tutar ve düşüncesine yön verir. Böylelikle o kimsenin aklı ve fikri hep Allah'ta ve onun rızâsında olur. Hiçbir etken onun düşüncesini bunun dışında bir mecraya yöneltemez. Bu özelliği haiz bir kimsenin ahlâkı hoşgörü ve tevazu üzere olur, organları ona muvafakat eder. Bâtınındaki bir uyarıcı onu kimi zaman ikaz ederek kimi zaman da Allah'ın gazabıyla tehdit ederek güzel ahlâka teşvik eder.[622] Muhâsibî bu düşüncesini Hz. Peygamber'in şu hadisiyle delillendirir: "Allah bir kulu sevdiği zaman ona iyiliği emredip kötülüğü nehyeden kendi nefsinden bir vaiz, kalbinden bir kontrol edici meydana getirir."[623]

Mahabbetin alâmetlerinden bir diğeri olarak Muhâsibî "Allah'a itaati" öne çıkarır. Buradan hareketle o Allah'a yönelik sevginin kalpteki artışı oranında kişinin taat ve ibadete karşı mahabbetinin artacağını söyler. Bu sürece dair bir izah denemesi ortaya koyan Muhâsibî Allah'ın kula kendi mahabbetini ve kulluğunu nasip etmek istediği zaman öncelikle ona kendisini tanıttığını ifade eder. Kul Allah'ı tanıdıkça Ona yönelik sevgisi güçlenir. Bunun neticesinde taatlere yönelik arzusu ortaya çıkar. Bu durumun nihayetinde Allah ona taat yolunu gösterir ve kendisine tam manasıyla itaat eden bir kul hâline getirir.[624] Kalbin mahabbet sebebiyle taat arzusuyla dolup taşması azalarda amel olarak tezahür eder.[625] Muhasibi'nin mahabbetle taatler arasında kurduğu ilişkinin gözettiği en önemli hedeflerden biri ibadetlerin icra ediliş durumlarının niteliğine yönelik beyanlarıdır. Zira ona göre Allah sevgisi kişiyi yerine getirdiği ibadetleri yalnızca bedensel hareketlerden müteşekkil olgular olarak görmesini aşıp bunları içselleştirerek hayata geçirmesini sağlar. Bu durumda olanların farzlara ilaveten arzulu bir şekilde

620 Âl-i imrân, 3/31.
621 Muhâsibî, *el-Kasd*, 305.
622 Muhâsibî, *el-Kasd*, 306.
623 Deylemî, *Müsnedü'l-firdevs*, V/143/2124.
624 Muhâsibî, *el-Kasd*, 305-309.
625 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 132.

nafilelere de yöneldiklerini söyleyen Muhâsibî hemen bütün sûfîlerce farklı bağlamlarda delil olarak zikredilen şu kudsî hadise gönderme yapar: "Kulum bana kendisine farz kıldığım ibadetleri yapmaktan daha güzel bir şekilde yaklaşamaz. Kul bana nafilelerle yaklaşmaya devam eder ve nihâyet ben onu severim. Sevdiğim zaman da onun işiten kulağı, gören gözü olurum, dua ettiğinde duasına icabet ederim, bir şey istediğinde veririm."[626]

Mahabbetin neticeleri kapsamında Muhâsibî'nin zikrettiği hususlar arasında mükaşefe ilmi ve birtakım gaybî nimetler söz konusudur. Bu nimetler arasında Allah'ın rahmetine yönelik ümidin artması, nefsin dünyevî rahatlığa meylinden uzaklaşması, bolluk ve refah içerisinde bir yaşantıdan kaçınma, söz olmadan iletişime geçme, zâhirî görme melekesi dışında bir yolla görüş sahibi olma zikredilebilir. Bu nimetlere nâil olanlar Muhâsibî'ye göre âlimler fakîhler, zâhidler ve hikmet sahipleri arasında en hayırlı olanlardır.[627]

Bunların nitelikleriyle alakalı olarak Muhâsibî şu hususları zikreder: Gece-gündüz ilahî koruma altındadırlar, zikir, tefekkür ve i'tibar ehlidirler, marifet sahibidirler, saadeti yalnızca Allah'a ibadette bulurlar, Allah kendilerinin işlerini üstlenir, ruhları Allah'a yakınlık ve necât hâlindedir, Allah'tan gelen en küçük nimeti dahi çok büyük görürler, kendi ibadetlerini küçümserler, şükür ve sabır ehlidirler.[628]

Muhâsibî mahabbet ehlinin sahip olduğu ayrıcalıklar ve olumlu nitelikler hakkında ayrıntılı bilgiler verdiği gibi bunlarla ilk etapta çelişir gibi gözüken bir hususa da ayrıca değinir. Buna göre mahabbet ehli sürekli bir korku hâli içerisinde bulunur. Onların bu korkusu kelimenin ilk etapta çağrıştırdığı anlamın ötesinde bir içeriğe sahiptir. Zira Muhâsibî'ye göre bu korku imanın gereği olarak kalpte ortaya çıkar. Muhâsibî söz konusu korkunun ilahî sevgiden mahrum kalma endişesine dönüşmesi ile birlikte en üst düzeye ulaşacağını belirtir. Ona göre bu korku durumunun tecrübe edilmesinin asıl sebebi Allah'ın Kendisini sevenlerin Kendisinden korkmalarını istemesidir. Allah'a yönelik sevgi ve korku hâlleri bir arada olmadığı sürece teslimiyetten söz edilemez. Zira Muhâsibî'ye göre korkunun söz konusu olmadığı bir durumda kişi kendini güvende hissedecektir. Oysa müminin kendisini böylesi bir güven duygusuna kaptırması manevi açıdan son derece tehlikelidir. Nitekim Allah şöyle

626 Buhârî, "Rikâk", 38; Muhâsibî, *el-Kasd,* 306.
627 Muhâsibî, *el-Kasd,* 306.
628 Muhâsibî, *el-Kasd,* 306-307, 312.

buyurmaktadır: "Allah'ın cezasından ancak hüsrana uğramış olanlar emin olurlar."[629] Buradan hareketle Muhâsibi, "kalbinden Allah korkusu silinen kulun murâkabe ehlinden olma imkânı ortadan kalkar"[630] demek suretiyle manevî hayatın sıhhati için mahabbete korku duygusunun eşlik etmesi gerektiğini savunur.[631]

O, Hz. Peygamber'in "İnsanlar içerisinde en çok sıkıntı çekenler peygamberlerdir, sonra da onlara en fazla benzeyenler gelirler"[632] hadîsinden hareketle mahabbet makamını elde etmiş kimselerin bulundukları makama göre bu dünya hayatında birçok zorlukla imtihan olabileceklerini, onların karşılaştıkları zorlukların bilinmesinin kolay ama o zorluklarla imtihan edilmenin çok ağır olduğunu, lakin mahabbet sahibi kimselerin kalplerinde bulunan sevgi sayesinde bu zorlukları kolaylıkla atlatabileceklerini ifade eder.[633]

3.10. Tirmizî'ye Göre Mahabbet

Hakîm et-Tirmizî'nin doğup büyüdüğü şehir olan Tirmiz'den sürgün edilmesine yol açan sebeplerden biri, aşağıda da bunlardan bazılarına değinilecek olan "mahabbet" mevzusuyla alakalı sarfettiği sözlerdir.[634] Hâlbuki Allah ile kul arasındaki sevgiyi anlatmak üzere 2./7. yüzyıldan önce mahabbet konusunun ilk zâhidler tarafından etraflıca ele alındığını ve mahabbet kelimesinin yanında "aşk" kelimesini kullandıklarına dair rivayetler mevcuttur.[635] Bu durum erken dönemlerden itibaren mahabbet konusunun çeşitli veçheleriyle sûfîlerin gündeminde bulunduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Tirmizî'nin çağdaşı olan Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî (öl. 295/908) gibi bazı sûfîlerin o zamana kadar mahabbet konusunda halkın duymaya alışık olmadığı sözler söyledikleri de bilinmektedir. Bütün bunlara rağmen şayet asıl sebep siyasî otoritenin tasarrufunda

629 A'râf, 7/99.

630 Muhâsibî, *el-Kasd*, 309-310.

631 Muhâsibî, *el-Kasd*, 309-310.

632 Dârimî, *Sünen*, "Kitâbü'r-rikâk", 2783.

633 Muhâsibî, *el-Kasd*, 308.

634 Bk. Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 252-253.

635 İlk defa 2. yüzyılda Allah ile kul arasındaki sevgiyi anlatmak üzere nâdiren de olsa aşk kelimesinin kullanılmaya başlandığını gösteren rivayetler vardır. Nitekim rivayet olunduğu üzere Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) Allah'ın, "Kulum bana, ben de ona âşık olurum" buyurduğunu belirtmiştir. Abdülvâhid b. Zeyd ise (öl. 177/793) peygamberlerden birinin, "Allah bana, ben de O'na âşık oldum" dediğini söyler. Başka bir rivayette buna benzer bir söz Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'ye (öl. 295/908) isnad edilmiştir. Baklî'nin naklettiğine göre Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, "Ben Allah'a âşıkım, O da bana âşıktır" dediği için kâfir olduğuna hükmedilerek memleketinden kovulmuş, daha sonra idam edilmek üzere cellâdın önüne çıkarılmış ve son anda asılmaktan kurtulabilmiştir [Rûzbihân el-Baklî, *Şerh-i şathiyyât*, nşr. H. Corbin (Tahran, 1981), 165; Süleyman Uludağ, "Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/11].

olan bir başka hususla alakalı değilse Tirmizî'nin dile getirdikleri gerçekten de o gün için haddi aşan sözler olsa gerektir.[636]

Tirmizî mahabbeti kendine özgü üslubuyla açıklar ve mahabbetin bu şekilde isimlendirilmesinin sebebini mahabbetin "habbetü'l-kalb"e[637] ulaşmasından dolayı olduğunu belirtir. Habbetü'l-kalb tüm damarların birleştiği noktadır. Mahabbetin kalbin en derin boyutlarından bir tanesinde karar kılmış olması sebebiyle bu şekilde isimlendirildiğini ifade etmeye çalışır.[638]

Tirmizî bir insanın mahabbet makamına erişebilmesi için günahları terk etmesi gerektiğini söyler. Günah olarak nitelendirilen fiil kulun şehvetine uyup hevâsına uygun hareket etmesi neticesinde ortaya çıktığından kul hevâsına uyduğu sürece mahabbet menziline erişemez. Dolayısıyla kul hevâsına muhalefet etmek suretiyle Allah'ın mahabbetini tahsil etmeye çalışmalıdır. Hevâyla mücâdele sürecinde kul manevî anlamda arınır, bu arınma arttıkça Allah'a olan yakınlık da artar. Bu, kulun gayreti neticesinde kendiliğinden ortaya çıkan bir sonuç olmayıp Allah'ın lütfu sayesinde gerçekleşir.[639]

Öte yandan mahabbet makamına ulaşmak için kulun gayreti gerekli olmakla birlikte aslolan öncelikle Allah'ın kulu sevmiş olmasıdır. Tirmizî'nin bu konudaki kanaatine göre kulların Allah'a olan sevgileri Allah'ın onlara yönelik sevgisinden kaynaklanır.[640] Tirmizî bu kanaatini şu âyete dayandırır: "Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler."[641] Bu âyette görüldüğü üzere ilk başta Allah Teâlâ Kendi Zâtının insanlara olan sevgisinden, daha sonra ise onların Allah'a olan mahabbetinden bahseder. Buradaki sıralamayı ciddi manada önemseyen Tirmizî, bu noktadan hareketle yukarıdaki görüşünü ortaya koyar.[642]

---

636 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 252; Uludağ, "Aşk", 4/11.

637 Kuşeyri şöyle der: "Mahabbet "habbe" kelimesinin cemi olan "hıbb" kökünden gelir. Kalbi kalp yapan esas mânaya "habbetü'l-kalp" denir. Böylece kalpte bulunan mahabbet, mahallinin adını almıştır (Hâl mahallin ismini almıştır. Burada mecâz-ı mürsel bulunmaktadır. "Zikrü'l-hâl ve irâdetü'l-mahal" yani bir şeyin zikredilerek mekânının kastedilmesi kaidesi mevcuttur. Hıbb kalbin siyah kısmı, kalbin gözü) [Kuşeyrî, *er-Risâle,* 212].

638 Tirmizî, *Menâzilu'l-'ibâd mine'l-ibâde*, 79.

639 Hakîm et-Tirmizî, *Menâzilu'l-'ibâd mine'l-'ibâde* (Taşkent: Mâverâünnehir, 2003), 34.

640 Tirmizî, *el-Emsâl,* 104.

641 Mâide, 5/54.

642 Tirmizî, *Menâzilu'l-'ibâd*, 34.

Tirmizî'ye göre mahabbet makamında bulunan kimselerin birtakım ayırt edici özellikleri söz konusudur. Bunların ilki olarak o, yukarıda zikredilen âyette geçen şu ifadelere yer verir: "Müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar, Allah yolunda cihâd ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar."[643] Tirmizî'nin mahabbet ehlinin belirgin özelliklerinden bir diğeri olarak zikrettiği husus onların daimî surette Allah'ın hizmetinde olmalarıdır.[644]

Tirmizî mahabbet ile iman arasında bir bağlantı kurar ve bu kanaatini destekleme sadedinde şu meâldeki âyeti zikreder: "Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah'a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah her şeyi işitir ve bilir."[645] O, âyette zikri geçen "sağlam kulp" ifadesini mahabbet olarak açıklar. Buna göre kul iman ettiği anda Allah'a mahabbetle bağlanmış ve böylece çok sağlam bir kulpa yapışmış olur.[646]

Meseleyi bir başka açıdan değerlendirmeye tabi tutan Tirmizî bu sefer mahabbet ile marifet arasında bir bağlantı kurar ve mahabbetin kayanağının marifet olduğunu söyler. Nitekim onun sisteminde mahabbet ile marifet adeta birbirini zorunlu kılan unsurlardır. Bundan dolayı o, insanın Allah'ı tanıması ile birlikte kalbinde bir nûrun meydana geldiğini, mahabbet sayesinde bu tanıma durumu arttıkça kalpteki nûrun da parıltısının artacağını söyler. Söz konusu nûra sahip olan kimselerin azaları da daimî bir şekilde Allah'a itaat halinde bulunur.[647]

Mahabbetin önemini vurgulama sadedinde Tirmizî melekût aleminde[648] Allah sevgisinden daha tatlı bir şeyin bulunmadığını ifade eder. Ona göre kul Allah sevgisinin

---

643 Mâide, 5/54. Tirmizî, *Menâzilu'l-'ibâd*, 34-35.

644 Tirmizî, *el-Mesâ'il*, 64.

645 Bakara, 2/256.

646 Tirmizî, *el-Mesâ'il*, 64.

647 Tirmizî, *el-Mesâ'il*, 56; Tirmizî, *el-Emsâl*, 97.

648 Kur'ân-ı Kerîm'de melekût iki yerde "göklerin ve yerin melekûtu" (En'âm, 6/75; A'râf, 7/185), iki yerde de "her şeyin melekûtu" (Mü'minûn, 23/88; Yâsîn, 36/83) şeklinde geçmektedir. Taberî, kelimenin kullanıldığı birinci terkipten göklerin ve yerin yaratılışı veya her ikisindeki güneş, ay, yıldızlar, ağaçlar ve hayvanlar gibi Allah'ın varlığına delil teşkil eden işaretlerin kastedildiğini [Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut, 1405), 5/244-247.], Fahreddin er-Râzî, mülk kelimesinden hareketle söz konusu terkibin "Allah'ın gökleri ve yeri yaratan ve idare eden kudreti" anlamına geldiğini [Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/43-44.], Elmalılı Muhammed Hamdi ise "göklerin ve yerin melekûtu" ifadesinin her ikisini de yaratan ve koruyup idare eden "hayretengîz ilahî güç ve saltanat" anlamına geldiğini [Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, ts.), 4/183.) belirtmiştir. Hadîslerde de Allah Teâlâ melekût sahibi olarak nitelenmekte (*Müsned*, 5, 388; 6, 24; Ebû Dâvûd, "Salât", 147) ve "göklerin melekûtu" (Tirmizî, "'İlim", 19), "göklerin ve yerin melekûtu" (*Müsned*, 2, 353, 363) anlamındaki terkiplere rastlanmaktadır [Fuat Aydın, "Melekût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/47].

tadına varınca diğer dünyevî sevgiler bunun gölgesinde kalır ve kişi bu duyguda adeta boğulur hâle gelir. Bu durumu tecrübe eden kulun iradesi ortadan kalkar ve onun yerini Allah'ın iradesi alır.[649] Bundan dolayı mahabbet ehli olan kimseler için dünyada Allah'a münâcât etmekten daha güzel bir eylem bulunmadığı gibi âhirette de onun affından, rızâsından ve cemâlini görmekten başka bir arzuları söz konusu değildir.[650]

3.11. Muhâsibî ve Tirmizî'nin Mahabbet Anlayışlarının Karşılaştırılması

Allah'a yönelik sevginin (mahabbet) kaynağı hususunda Muhâsibî ve Tirmizî aynı kanaati paylaşırlar. Buna göre mahhabetin kaynağı marifettir. Yani kulun Allah'ı bilmesi ve tanımasıdır (el-'ilm ve'l-ma'rife). Her iki mütefekkir de bu sürecin detaylandırılması noktasında benzer izahlara yer verirler. Bu itibarla onların nazarında Allah'ı bilen ve tanıyan kulun kalbinde bir nûr zuhûr eder. Bu nûr sayesinde kul Rabbinin azametinin farkına varır ve bunun neticesinde Allah'a karşı mahabbet beslemeye başlar. Bu yaklaşımları doğal olarak onların iman ile mahabbet arasında da bir bağın bulunduğunu tespit etmelerine sebebiyet vermiştir. Zira onlara göre iman aynı zamanda marifetin bir neticesi durumundadır. Her iki düşünürün benimsediği anlayış itibariyle mahabbetin kaynağı marifet ve bu noktada fâil olarak kula işaret edilmekle birlikte, onların dile getirdikleri görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla sürecin asıl belirleyicisi Allah'tır. Bir başka ifadeyle kulun mahabbet makamına nâil olabilmesi öncelikle Allah'ın sevgisine mazhar olmasıyla mümkündür. Gerek Muhâsibî'nin gerekse Tirmizî'nin mahabbet bağlamındaki görüşlerinin bu doğrultuda şekillenmiş olmasının arka planında şu âyet yer almaktadır: "Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler."[651] Her iki sûfî de hemen her görüşlerinde olduğu gibi mahabbet makamına ulaşma hususunda da belirleyici olarak Allah'a işarette bulunmakla birlikte kulun bütünüyle âtıl ve fonksiyonsuz bir durumda bulunmadığı hususuna bilhassa vurgu yaparlar. Bu itibarla onlar söz konusu makamı arzulayan kulun yerine getirmesi gereken vazifeler arasında güzel ahlâk sahibi olmak için gerekli çabanın gösterilmesini en önemli şart olarak belirlerler. Bu hedef doğrultusunda zorunlu görülen hususlar arasında kulun

649 Tirmizî, *el-Mesâ'il,* 93.
650 Tirmizî, *el-Mesâ'il,* 93.
651 Mâide, 5/54.

hevâsından ve nefsânî arzularının peşinde gitmekten de kendisini kurtarması gelmektedir. Zira kul hevâsına tabi oldukça Allah'tan uzaklaştığı gibi bunun aksine hareket ettiğinde de Allah'a olan kurbiyeti artar. Bu noktada onlar yukarıdaki zikredilen âyetin devamı olan şu kelâm-ı ilahîyi delil olarak sunarlar: "[Onlar] müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar; Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lütfudur. Allah'ın lütfu geniştir; O, her şeyi bilir."[652]

Bu görüşleriyle bağlantılı olarak onlar mahabbet halinin devamını ve bunun kulun sahip olduğu bir özellik olarak değerlendirilebilmesini onun farzlara riâyet ve haramlardan kaçınma hususundaki titizliği ile doğrudan irtibatlı olduğu kanaatindedirler. Bu kapsamdaki görüşlerinin aktarıldığı bölümde de beyan edildiği üzere onlar bu hususstaki görüşlerini ilgili âyet ve hadislere dayalı olarak şekillendirme yoluna gitmişlerdir.

Muhâsibî ile Tirmizî'nin mahabbet anlayışlarının farklılaştığı noktalardan biri tefekkür-mahabbet ilişkisi ile alakalıdır. Bu hususta Muhâsibî tefekkürün mahabbeti, mahabbetin ise itaati ve teslimiyeti meydana getireceği şeklinde bir kanaat ortaya koyarken Tirmizî bu bağlamda doğrudan tefekküre değinmez.

Muhâsibî ve Tirmizî'nin yaşadıkları dönemde bir kısım mutasavvıf her ne kadar "mahabbet" tabiri yerine "aşk" kelimesini kullanmışlarsa da onlar böyle bir yol izlememişlerdir.[653]

Sonuç olarak Tirmizî'nin mahabbet konusunda Muhâsibî'nin izinden gittiği, onun yaklaşımlarını genel olarak benimsediği söylenebilirse de yalnızca tali hususlarda ondan farklı birtakım görüşler ortaya koyduğunu ifade etmek mümkündür.

---

652 Mâide, 5/54.

653 Muhâsibî bunu kulun cennete girdikten sonra kendisine eş olarak verilecek huriler ile alakalı olması sebebiyle zikretmiştir: "Cennette zevcenle birlikte olacağın için son derece sevinir mutlu olursun. Çünkü Allah'ın sana zevce olarak verdiği o eş, "ey Allah'ın sevgili kulu, bana bakar mısın?" diye seslenecek, kulakların onun bu güzel nağmesiyle dolacak, kalbin de bu nağmenin güzelliği karşısında "aşkla" coşacak." Bu da onun bazı sûfîler gibi "aşk" sözcüğünün cinsî bir tutkunluğa delalet edip mahabbetin ise ilahî bir sevgiye delâlet ettiği görüşünde olduğunu göstermektedir [Muhâsibî, *Kitâbü't-Tevehhüm*, 190]. Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin, "Ben Allah'a âşıkım, O da bana" sözü hakkında, "Bu Hulûliyye'nin sözüdür" demişti. İbn Kayyim de Nûrî'ye şiddetle hücum ederek aşk kelimesinin sadece cinsî sevgi ile ilgili hususlar için kullanıldığını, ayrıca Allah'ın sıfatlarının nakle dayandığını ve tevkîfî olduğunu belirtmiştir. Buna göre, "O sever" denilebilir ama "âşık olur" denilemez. İbnü'l-Cevzî, Gazzâlî'nin, "İlâhîler Allah'a âşık olanın aşkını pekiştirir" sözüne temas ederek, "Bu çirkin bir sözdür. 'Allah'a âşık oldum' demek vehim ve vesveseden başka bir şey değildir" demiştir [Uludağ, "Aşk", 4/15].

3.12. Muhâsibî'ye Göre Mücâhede ve Riyâzet

En genel anlamıyla nefse ve şeytana karşı verilen bâtınî mücadelenin adı olan mücâhede Muhâsibî'de nefsin terbiye edilmesi noktasında ehemmiyet arz eder. Muhâsibî'ye göre mücâhedenin başlangıcında birtakım hususların mevcudiyeti zorunludur. Bunlar arasında tezekkür, ilim, marifet ve şükür öncelikli olarak bulunmalıdır. O söz konusu hususların bulunmadığı bir mücâhedenin mümkün olamayacağına vurgu yaptığı gibi bunların da ancak akıl ile kavranılabilecek hususlar olduğunu belirtir. Bu hususların önceliklerinin belirlenmesi noktasında akla işaret eden Muhasibî mücâhedenin de esasen akıl sayesinde gerçekleşebileceğini dile getirir.[654] Zira ona göre insanlar ve cinler hayvanlardan farklı olarak çeşitli emir ve nehiylere muhatap bilinçli varlıklar olduklarından, mücâhedeyle alakalı olan her bir hususu Allah'ın kendi tabiatlarına yerleştirdiği akıl aracılığıyla tespit edip hayata geçirirler.[655]

Muhâsibî'nin nazarında mücâhede esas itibariyle nefsin isteklerine karşı koymak, hâllerine itiraz etmek, onu töhmet altında tutup kendisiyle savaşmak, arzu ettiği hususlardan olabildiğince uzak durmak gibi hususları ifade eder. Bu noktada başarılı olmak Allah'ın rızasının nerede olduğunu bilmeyi, Onun gazabını çekebilecek işlerden kaçınmayı,[656] zühdün gereği olan tabiî ihtiyaçları asgari seviyeye indirip uhrevî amellere yönelmeyi ve nefse ölümü hatırlatmayı gerekli kılar. Buradaki mücâhedeyle amaç bâtının nefsin hâkimiyetinden kurtarılarak kalbin egemenliği altına girmesini sağlamaktır.[657]

Muhâsibî'ye göre kulun yerilen ve yasaklanan amellere yönelmesi nefsi yönlendiren hevâ sayesinde gerçekleşir. Dolayısıyla kulun yapması gereken öncelikle hevâyı engellemek suretiyle nefse karşı koymaktır. Yoksa, nefste şehvete davet eden garîzayı (huy/dürtü) ortadan kaldırmak veya şeytanın bütün vesveselerini sadrdan çıkarmak ya da nefsi melek tabiatlı kılmak üzere mücâhede etmek kendisinden talep edilmemektedir.[658] Bu düşüncesinden hareketle Muhâsibi mücâhede neticesinde ortaya çıkan nefse muhalefeti Allah'a itaatin bizatihi kendisi olarak kabul eder. Böylelikle

654 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 250; Muhâsibî, *Mâ'iyyetu'l-'akl*, 237.
655 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 252.
656 Muhâsibî, *Mâ'iyyetu'l-'akl*, 237.
657 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 325-334.
658 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 249-250.

Muhâsibî'nin mücâhedeyi de bu minval üzere değerlendirdiğini söylemek mümkündür.[659]

Muhâsibî mücâhede esnasında gerekli dikkat gösterilmediği takdirde kişinin bu uğurda ortaya koyduğu bütün çabanın boşa çıkma ihtimali bulunduğunu söyler. Buna göre bir kimse nefsini gerektiği gibi tanımayıp onun muhtelif hâllerine muttali olmadığında mücâhede yoluyla nefsini dizginlediği zehabına kapılacak ve bunun neticesinde de hevâ ile mücadeleyi bırakacaktır. İşte tam da bu durumda nefs bu zaafiyetten yararlanarak tekrar kendisine musallat olacak ve onu eski haline geri döndürecektir.[660]

Muhâsibî'nin düşünce sisteminde muhâsebe ve mücâhede biri diğerini gerektiren ve dolayısıyla birbiriyle doğrudan bağlantılı durumlardır. Böyle olmakla birlikte o çoğu zaman muhâsebe ifadesiyle bâtınî manadaki mücadeleyi, mücâhedeyle de zâhirî anlamdaki mücadeleyi kasteder. Bir başka deyişle Muhâsibî söz konusu kavramları kendi anlayışı doğrultusunda daha işlevsel bir tarzda yeniden anlamlandırır.

Muhâsibî'nin mücâhedeyi gerçekleştirmek ve nihayetinde daimî kılmak amacıyla birtakım tedbirler geliştirip bu doğrultuda bazı uygulamalara başvurduğu görülmektedir. Bunlar arasında genel olarak "riyâzet" adı altında anılan çeşitli pratikler önemli bir yer tutar. Bu kapsamda Muhâsibî'nin bazı eserlerinde öne çıkardığı yöntemlerinden biri açlıktır. Muhâsibî nefsin direncini kırdığını, şehvet ve rağbeti kesintiye uğrattığını[661] ve kalbi cilalayıp nefsin şehvete çağırma yollarını kestiğini hatırlatmak suretiyle açlığın bu süreçteki önemini vurgulamaya çalışır.[662] Bununla bağlantılı olarak riyâzet meselesinin detaylarına ağırlık verdiği eserlerinde onun midenin korunmasıyla ilgili uyarıları bilhassa dikkat çeker. Buradan hareketle Muhâsibî hevâya muhalefet etmek amacıyla çeşitli riyâzet yöntemleri hayata geçirilerek haramlardan korumanın organlara tahakküm kurabilmeyi kolaylaştıracağını savunur.[663]

Muhâsibî nefste çeşitli manevî hastalıkların ortaya çıkabileceği gerçeğine dikkat çeker ve Basralı bir topluluğun bu hastalıkları tedavi noktasında riyâzetin unsurları arasında mühim bir yeri olan açlığı etkili bir yöntem olarak kullandığını belirtir. Muhâsibî bu kapsamda aşırı uygulamalarıyla dikkat çeken bazı örnekleri de ayrıca

659 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 326.
660 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 335-369.
661 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 87.
662 Muhâsibî, *el-Kasd*, 291.
663 Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 36-73.

zikreder. O Vehb b. Münebbih'in tokluğun hataya sebep olacağı şeklindeki görüşüne katılmakla birlikte esasen açlığın Hz. Peygamber (sav) ve ashâbı tarafından bir terbiye yöntemi olarak kullanılmayarak bunun yerine orucun tercih edildiğini belirtir.[664] Bu bilgilerden hareketle Muhâsibî açlığın nefse tesir edip ona huşû kazandırdığını, buna karşın tokluğun ise huşûu öldürdüğünü söyler.[665] Muhâsibî açlık uygulamasının Basralılar tarafından tercih edilen bir yöntem olmakla birlikte açlıkla terbiyenin üstün bir davranış olarak kabul edildiğine delâlet eden bir haberin mevcut olmadığını da ayrıca ifade eder. Bilakis "şükrederek yiyen, sabrederek oruç tutan gibidir"[666] hadîsi vb. rivâyetlerde aksi yönde anlaşılmaya müsait haberlere rastlanabileceğini dile getirir.[667] Nitekim Süfyan es-Sevrî (öl. 161/778), İbrâhîm b. Edhem (öl. 161/778 [?]), Muâfâ b. İmrân (öl. 185/801) ve Bişr el-Hâfî (öl. 227/841) gibi bazı zâhidler riyâzetin yöntemlerinden olan açlığı bir terbiye metodu olarak görmemişler, yokluktan dolayı açlığa sabretmeyi tercih etmişlerdir.[668] Dolayısıyla Muhâsibî'nin bu noktada salt açlık yerine orucu bir riyâzet yöntemi olarak tercih ettiği görülür. O, oruç vasıtasıyla gerçekleştirilen riyâzetin aynı zamanda kulun Rabbine olan muhtaçlığını hissetme yolu olduğunu söylemekle bu düşüncesini psikolojik bir temele oturtur.[669]

Muhâsibî'nin *er-Ri'âye*'de açlık eksenli bir riyâzetin kişilik eğitimindeki rolünden bahsetmemesi, *el-Mekâsib*'de ise açlığı terbiye metodu olarak gören zühd ehli karşısındaki tutumu, *Kitâbu'l-mesâ'il fi'z-zühd* ve *A'mâlü'l-kulûb*'da konuyu yumuşak bir dille ele alması bu görüşünde zaman zaman değişikliklerin olduğunu veya ilk dönemlerde açlıktan orucu anladığını göstermektedir. *el-Mekâsib*'de orucun en iyi açlık yöntemi olduğunu belirtirken, *er-Ri'âye*'de ise orucun riyâzet yönüne yer vermediğine şahit olunur. Nitekim *er-Ri'âye*'ye manevî gelişim esnasında ibadetten çok muhâsebe ve murâkabeyi esas kabul eden bir yaklaşımın hâkim olduğu, zühdün ve riyâzetin ön plana çıkarılmadığı fark edilir. Muhâsibî *Kitâbu'l-mesâ'il fi'z-zühd* adlı eserinde yeme ve içme konusunda insanların tabiatları arasında farklılığın olduğunu, bu sebepten dolayı da âlimlerin ve âriflerin bu konuda muayyen bir görüşünün bulunmadığını iddia eder. O, riyâzette bile beslenme konusunda en uygun olanın hem müspet hem menfî anlamda

664 Muhâsibî, *el-Mekâsib,* 66.
665 Muhâsibî, *el-Mekâsib,* 64-65.
666 Buhârî, "Et'ime", 56; Tirmizî, "Kıyâme", 43; İbn Mâce, "Sıyâm", 55.
667 Muhâsibî, *el-Mekâsib,* 65.
668 Muhâsibî, *el-Mekâsib,* 64.
669 Muhâsibî, *el-Mekâsib,* 65.

aşırılıktan kaçınmak olduğunu kesin bir dille ifade eder. Onun söz konusu düşüncesi "yiyiniz içiniz fakat israf etmeyiniz"[670] âyeti ile uyum içerisindedir.[671]

Muhâsibî'ye göre riyâzette iken yeme-içmeyi azaltmakla kalplerden şehvet, hırs ve haset gibi manevî problemler tamamen ortadan kalkmayabilir. Nitekim kişi bazen zühd ve vera'ın sadece yiyecek ve giyeceği azaltmak olduğu şeklindeki düşünceyi benimsemek suretiyle kendisinin de döneminin en faziletli zâhidlerinden biri olduğu yanılgısına düşebilir. Dolayısıyla ona göre, böylesi tehlikeli bir durum ile karşı karşıya kalmış bir kimsenin hesabın sadece yeme-içme veya giyim-kuşamla bitmeyeceğini, Allah'ın kendisinden korkmayana da azap edeceğini nefsine telkin etmesi gerekir.[672]

3.13. Hakîm et-Tirmizî'ye Göre Mücâhede ve Riyâzet

Tirmizî tıpkı Muhâsibî'ye benzer şekilde mücâhedenin başlangıç aşamasında kişinin tezekkür, marifet, ilim, şükür ve sadakat gibi hususları haiz olması gerektiğini düşünür.[673] Tirmizî bu meziyetlerin kalpte tezahür etmesi ve kalbin diğer organların yöneticisi konumunda olması hasebiyle mücâhedenin kalp ile olacağını belirtir. Durum böyle olmakla birlikte o aklın ve marifetin kalbe olan hâkimiyeti neticesinde kalbin mücâhedeye yöneleceğini dile getirir.[674]

Tirmizî'ye göre mücâhede en genel anlamıyla nefsin hâllerini ve nefsi mutlu kılan hususları tespit edip bütün bunlarla irtibatını kesmek demektir. Böyle yapıldığı takdirde nefs kendini hapsedilmiş gibi hisseder ve bundan dolayı büyük bir hüzne gark olur. Bu durum kişinin Allah'a yaklaşmasına ve nihayetinde ilahî nûra mazhar olmasına yol açar.[675] Bahsedilen ilâhi nûr ise akıl nûru, hıfz nûru, fehm nûru, ilim nûru ve sekînet nûru şeklindedir.[676] Söz konusu mücâhede vasıtasıyla elde edilen bu nûrlar sayesinde nefste alçalma ve sönme hâli meydana gelir ve şeytan dahi ondan uzaklaşma durumunda kalır. Böylelikle kişi artık iyi amellere yönelen bir kul mertebesine yükselir.[677]

Tirmizî'nin anlayışına göre hevâ kulu Allah'tan uzaklaştırdığından nefsi tahrik eden hevâya karşı mücâhede yoluyla direnmek gerekir. Zira ancak böylelikle kalp nefsin

---

670 A'râf, 7/31.
671 Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, 170.
672 Muhâsibî, "el-Halve", 471.
673 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 39, 42, 54; Tirmizî, *Edebu'n-nefs*, 1993, 112.
674 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 36-37.
675 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 54.
676 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 39.
677 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 54.

esareti altına girmekten korunmuş olur.[678] Bu noktada o nefste bulunan şehvet duygusunun öldürülmesi suretiyle tamamıyla ortadan kaldırılması hususuna dikkat çeker. Tirmizî bununla mücâhede ile asıl hedeflenenin nefsin değil nefste bulunan şehevî arzuların öldürülmesi olduğunu söylemeye çalışır. Ona göre böylesi bir başarıyı gösterip, bu bilinç düzeyine ulaşan kulun gözünü kırpması gibi gayr-ı ihtiyarî bir şekilde gerçekleşen eylemleri dahi ibadet niteliği kazanır ve dolayısıyla bütün yapıp ettikleri amel defterine sevap olarak kaydedilir.[679] Bu yorumundan hareketle onun mücâhedeyi yalnızca bir araç değil aynı zamanda ecri büyük bir ibadet olarak değerlendiği söylenebilir.

Kalp mücâhede yoluyla gücü ve otoritesi elinden alınan nefsin tahakkümünden kurtulur. Bu durumda olan bir kalp melik olarak nefsin tahtına oturur ve kontrolü eline alır. Artık ruh onun tercümanı, akıl veziri, emir ve nehiyler ise mülkü haline gelmiş olur.[680] Bu aşamaya ulaşan kişi için sonuçları itibariyle oldukça tehlikeli bir ihtimal söz konusudur. Bu nokta gözden kaçırılıp, ihtiyata uygun hareket edilmediği takdirde nefsini terbiye etmek için gayret gösteren bu kişinin bütün çabası boşa gidebilir. Buna göre nefsi tanımayan, onun hâllerini bilmeyenler nefslerini kontrol altına aldıklarını sanarak ihtiyatı terk ederler. Böylesi bir durumda teyakkuz halinde bulunan nefs onların bu zaaflarından istifadeyle kendilerine tekrar musallat olur. İşte bu aşamadan sonra nefsle başa çıkmak oldukça zordur.[681]

Nefs ve kalp arasında bâtınî boyutta cereyan eden bu mücadelede riyâzet gibi zâhirde hayata geçirilecek birtakım uygulamalarla kalbe destek olunması gerekir. Aslında mutasavvıfların çoğunluğuna göre de riyâzet denilince akla ilk gelmesi gereken bu tarz pratikleridir. Riyâzeti nefsin her konudaki alışkanlıklarını sonlandırma yöntemi,[682] ahlâkı güzelleştirme, bencilliği terk etme ve eziyete katlanabilme aracı[683] olarak kabul eden Tirmizî'ye göre riyâzet kapsamında değerlendirilen uygulamalar rastgele ve gelişigüzel değil belli bir sistem dâhilinde hayata geçirilmelidir. Hakîm et-Tirmizî'nin riyâzet ekseninde tespit ettiği bazı kaideler mevcuttur. Bunları takdim tarzı onun söz konusu hususları yalnızca teorik düzlemde değil pratik düzeyde de tecrübe ettiğine işaret eden bir

678 Tirmizî, *el-Mesâ'il,* 61.
679 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs,* 37-38.
680 Tirmizî, *Menâzilu'l-'ibâd,* 8-9.
681 Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, 123; Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı,* 224-225.
682 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs,* 75.
683 Hakîm et-Tirmizî, *Keyfiyetü's-sülûk ilâ rabbi'l-'âlemîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 42.

niteliği haizdir. Tirmizî'nin bu doğrultudaki önerileri arasında şu hususlar yer almaktadır:[684]

> "Mücâhede mevzusunda yeni olan kişinin buna [riyâzet yöntemlerinden biri olan] oruçla başlaması gerekir. O kimse Allah'a tevbe etmek maksadıyla aralıksız iki ay oruç tutmalıdır. Nitekim Allah Teâlâ Kur'ân'da aralıksız iki ay oruç tutanların tevbesini kabul edeceğini vadetmiştir. Daha sonra bu kişi oruç hâlinden iftar hâline intikal edebilir. Bu durumda belli parçalara ayırdığı yiyeceğinden az bir miktar yer. Eğer gün içerisinde birkaç defa yiyecek olursa bu durumda öğününü küçük parçalar hâlinde alır. Bu yöntem midesini doldurmasından daha iyidir. (...) Söz konusu yöntem hekimler tarafından da kabul görmüştür."[685]

Yukarıdaki ifadelerinden de anlaşıldığı üzere Tirmizî mutlak anlamda açlığı bir riyâzet yöntemi olarak değerlendirmemektedir. Onun yaklaşımına göre oruç esnasında tecrübe edilen açlık da riyâzetten sayılabilir. Tirmizî'nin beyanlarından hareket edildiğinde onun nazarında Sünnete uygun şekilde az yemekle iktifa edebilmeyi bir hayat prensibi olarak benimseyip uygulamak riyâzet amacıyla belli bir süreliğine aç kalmaktan daha değerli ve sonuç alma bakımından da daha etkili bir yöntemdir.

Yukarıda da beyan edildiği üzere Hakîm et-Tirmizî'nin nazarında riyâzetin en önemli unsurlarından biri olan az yemeyi alışkanlık haline getirmek ve oruç tutmak suretiyle aç kalmak nefsin terbiyesi noktasında büyük bir ehemmiyeti haizdir. Bununla birlikte o, riyâzette yeme-içmenin yanında evlenme, çoluk çocuk sahibi olma ve arkadaş edinme gibi hususların tümünde de ihtiyaç miktarıyla yetinmenin ve bunlara sahip olurken bile sınırı aşan sevinç hâlinden kişinin kendini muhafaza etmesi gerektiğini savunur. Tirmizî böyle bir riyâzetin gerçekleştirilmesi durumunda ancak nefsin dizginlenebileceğini ve neticede az ile yetinmeyi öğreneciğini belirtir.[686]

Hakîm et-Tirmizî'nin riyâzet ile alakalı mutedil açıklamalarının ve bunlarla bağlantılı olan eleştirilerinin kendisinden önce ve yaşadığı dönemde çetin zühd eylemlerine kalkışan, kendilerine evlenme vb. hususları yasaklayan zümrelere yönelik olduğu söylenebilir. Mutasavvıflar arasında her dönemde taraftar bulan söz konusu uygulamaların aslında insanın yaratılışına, maddî-manevî yapısına pek de uygun olmadığını da ima eden Tirmizî bu izahlarıyla pek çok konudaki makul tavrını sürdürmüş olmaktadır. O, hangi eylemleri ne amaçla icra etmek gerektiğini ve bunların sonuçlarının

---

684 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 225.

685 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 53.

686 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 76.

neler olabileceğini sorgulayıp ona göre hareket etmeyi uygun bulan bir anlayışa sahiptir. Dinî emirler yanında aklı ve tecrübeyi önemseyen bu tavrıyla aslında o daha ziyade dünya hayatıyla ilgili pek çok tasavvufî meselenin çözümünde metodolojisinde yararlanılması gereken bir isimdir. Burada "dünya hayatıyla ilgili" ifadesi özellikle kullanılmıştır. Zira Tirmizî'nin gayba dair meselelerdeki görüşlerine ve ulaştığı neticelere bu konulardaki dayanaklarının zayıflığı itibariyle ihtiyatla yaklaşmak gerekir.[687]

3.9. Muhâsibî ile Hakîm et-Tirmizî'nin Mücâhede ve Riyâzet Eksenindeki Görüşlerinin Mukayesesi

Muhâsibî'nin ve Tirmizî'nin mücâhede ve riyâzet anlayışları ilim, marifet, tezekkür, sıdk ve şükür gibi kavramlarla bağlantılı olarak şekillendirilmiştir. Bu itibarla her ikisinde de bunlar mücâhede ve riyâzete yardımcı unsurlar olarak görülmüşlerdir.[688] Ortaya koydukları beyanlardan hareketle gerek Muhâsibî'nin gerekse Tirmizî'nin bu bağlamdaki düşüncelerinin olgunlaşması sürecinde dinin aslî kaynaklarının ilgili beyanları yanında şahsî tecrübelerinin de mühim bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Zira Muhâsibî ve Tirmizî'nin dinin emirleri yanında akla ve tecrübeye önem verdikleri bilinen bir husustur.

Diğer taraftan gerek Muhâsibî gerekse Tirmizî mücâhedenin "aklın" rehberliğinde gerçekleşeceğini belirtirler. Tirmizî bu noktada Muhâsibî'den farklı olarak bu süreçte kalbin de işlevselliğine dikkat çekerek kalbin akıldan aldığı komutla diğer organları mücâhedeye sevk ettiğini belirtir. Kendisi bu doğrultudaki kanaatlerini Hz. Peygamber'in ilgili hadisleriyle temellendirir.[689]

Her iki sûfî Kur'ân'da zikredilen âyetlerden hareketle insanı hataya sevk eden nefsin hevâsına karşı etkili bir mücâhedenin nefsi itham etmek ve onu sıkı sıkıya kontrol altında tutmak gibi hususlarla mümkün olacağını belirtirler. Onların bu konuda ortak kanaatlere sahip olmaları istifade ettikleri kaynakların müşterek oluşuyla izah edilebilir.

Muhâsibî ve Tirmizî'nin mücâhede esnasında özellikle nefsin marifeti hususunda ortaya koydukları ifadeler dikkat çekicidir. Onların bu tutumu yaşadıkları

---

687 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 226-227.

688 Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 250; Muhâsibî, *Mâ'iyyetu'l-'akl*, 237; Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 39; Tirmizî, *Edebu'n-nefs,* 1993, 112.

689 Muhâsibî, *er-Ri'âye,* 250-252; Muhâsibî, *Mâ'iyyetu'l-'akl*, 237; Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs,* 36-37.

dönemde tasavvufun doğrudan doğruya insana yöneldiğinin de altını çizmiş olmaktadır. Süleyman ed-Dârânî ve Zünnûn el-Mısrî gibi sûfîlerin de bu konuya önem vermeleri[690] tasavvufî düşüncenin zühd hayatınkinden farklı olarak yalnızca bir hayat tarzını geri getirmeye yönelik olarak gelişmediğini, bu hayat tarzını geri getirecek insanın eğitilebilmesi için kendini tanıması gerektiğine vurgu yaptığını göstermektedir. Zühd döneminde belli belirsiz bir şekilde var olan bu eğilim, "Tasavvuf Dönemi" olarak adlandırılan Klasik Dönem'de tasavvufî düşüncenin temel meselesi hâline gelmiş, Muhâsibî ve Tirmizî'nin yaşadıkları dönemde olduğu gibi onlardan sonra yaşayan sûfîlerde de artarak devam etmiştir. Allah'ın marifeti (marifetullah) ve özellikle mücâhede esnasındaki nefsin marifeti eksenini ortaya koyan mutasavvıflar, bununla Allah Teâlâ'nın rubûbiyetinin gereğince takdir edilmesi ve Onun karşısında kul olarak insanın yerli yerine oturtulması gereğini hatırlatma ihtiyacı duymuşlardır.[691]

Her iki sûfînin ortaklaşa dile getirdikleri ve bilhassa dikkat çektikleri hakikatlerden bir diğeri ise nefsin öldürülemez oluşudur. Zira fıtrî olgular yok edilemez bir mahiyeti haizdir. Bu itibarla onlara göre nefs her ne kadar bütünüyle işlevsiz hâle getirilemez ise de dizginlenerek kontrolü kalbe ve akla verilebilir. Bunun yolu ise "riyâzet"tir. Riyâzet sayesinde nefsin tahrik edicilik vasfı ortadan kaldırılıp nefsin gücünün kırılması sağlanır ve böylelikle nefs tahakküm kuran değil tahakküm altına alınmış bir latifeye dönüşür. Onlara göre nefsi riyâzet yoluyla dizginlemek nefse ağır geleceğinden kulun bu noktada başarıya ulaşabilmesi için belli bir sistem dâhilinde hareket etmesi tavsiyesinde bulunurlar. Böyle hareket edildiği takdirde nefs terbiye edilerek yaratılış amacına uygun bir işlevselliğe kavuşturulmuş olur.

Birçok konuda olduğu gibi riyâzet konusunda da mutedil bir yaklaşım sergileyen Muhâsibî ve Tirmizî kimi zâhidlerin riyâzetteki açlığı ve oruç tutma mevzusunu abarttıklarını, bunu belli bir zamanla sınırlı tutmadıklarını ve böylelikle kendilerine zarar dahi verdiklerini belirterek eleştirilerini dile getirirler.

690 Bk. Ebû Nuaym, *Hilye*, 9/266, 270, 342, 350, 10/124.

691 Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı,* 208-209.

3.14. Muhâsibî'ye Göre Uzlet ve Halvet

Muhâsibî'nin farklı eserlerinde ortaya koyduğu beyanlardan hareketle onun genel olarak sûfîler tarafından aynı anlama gelecek şekilde kullanılan uzlet ve halvet[692] arasında bir fark gözettiği söylenebilir. Buna göre onun terminolojisinde uzlet nispeten daha genel, halvet ise daha dar bir anlam ifade edecek şekilde kullanılmaktadır.[693]

Muhâsibî'nin nazarında manevî anlamda arınmanın, ilerlemenin ve kurtuluşun vasıtalarından biri halkla bir arada bulunmaktan sakınmaktır. Zira haddi aşma ve günaha girme noktasında halkla muaşeretin teşvik edici bir özelliği söz konusudur. Bununla birlikte insanlar çoğunlukla bu durumu fark edemezler. Oysa vera' sahibi olup nefs muhâsebesiyle meşgul olan kimseler bu tehlikenin ayırdına varırlar. Bu özelliği haiz olanlar halktan gelebilecek sıkıntılardan emin olabilmek amacıyla yalnızca iki grup insanla ilişkilerini sürdürürler. Bunlardan birincisi iyilik ve takvâ hususunda kişiye yardımcı olanlar, diğeri ise dünyevî işlerde insana destek sağlayanlardır.[694] Bu noktada dahi teyakkuzla hareket eden Muhâsibî, sözünü ettiği kimselerle yapılan dinî sohbetlerin de fitnelerden sâlim olmayabileceği uyarısında bulunur.[695] Dolayısıyla kişi hangi topluluğun kendisine yarar sağladığını, hangi topluluğun kendisine zarar verdiği hususunda oldukça dikkatli davranmalıdır. Muhâsibî'ye göre kendisine zararı dokunma ihtimali bulunan herkesten kişinin bir an önce uzaklaşması gerekir.[696]

Muhâsibî'nin uzlet bağlamında önem atfettiği bir diğer uygulama sessizliktir. Zikirle birlikte manevî yolculuğun en mühim araçlarından biri durumunda olan tefekkürün icra edilebilmesinin temel şartı olan sessizlik bu yönüyle Muhâsibî'nin eğitim yönteminin aslî unsurlarından biri olarak belirlenmiş olmalıdır. Bu kapsamda Muhasibî nefsin kendisi ile konuşan bir muhatap bulamadığı durumlarda zorunlu olarak sessizliğe büründüğünü, bu durumun uzaması halinde maddî sessizliğin manevî anlamdaki sessizliğe dönüşeceğini, bir başka ifadeyle tefekküre kapı aralayacağını söyler. Böylesi

---

692 Halvet, haramlardan korunmak ve daha güzel ibadet etmek için kimsenin olmadığı ıssız yerlerde yaşamı sürdürmeyi tercih etmek anlamında bir tasavvuf terimi olarak kullanılmaktadır. [Şevkî Ali Ömer, "el-Halve", *Mevsu'atü't-tasavvufi'l-İslâmî* (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2012), 8/344-345.]

693 Hâris el-Muhâsibî, *en-Nesâ'ih*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 104.

694 Hâris el-Muhâsibî, *en-Nesâ'ih*, 104.

695 Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li hukûkillâh*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 378. (Muhâsibî burada halvet kelimesi yerine evden dışarı çıkmama şeklindeki kullanımı tercih etmiştir)

696 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 364-374.

bir hâli tecrübe eden kimse o zamana kadar işlemiş olduğu birçok hatanın farkına varır, bâtıla dalıp gitmiş olduğunu anlar ve bütün bunlardan vazgeçmediği takdirde Rabbinin gazabına maruz kalacağını manen görür. Muhâsibî'ye göre bu durum nefsin iyice yumuşayıp günahlarını itiraf ederek kurtuluş yolu hakkındaki gafletini kabul edinceye kadar sürer. Nihâyet nefs bu itirafı yapınca artık yapacağı tek şey o zamana kadar işlemiş olduğu günahların çokluğunu ve büyüklüğünü düşünmek olacaktır. Bunun ardından kul arkadaşları, ailesi, yakınları ve dostları gibi kendisini şehvete ve günahlara teşvik eden herkesi tespit edecek, bunların tamamı ile ilişkilerini koparacak ve onlardan uzaklaşacaktır.[697] Burada Muhasibî'nin "uzaklaşma"yı maddî değil manevî anlamda kullandığı vurgulanmalıdır. Zira onun anlayışına göre bir müminin insanlardan selamı kesmesi ve onlara karşı yerine getirmesi gereken vazifeleri aksatması düşünülemez.[698] Dolayısıyla burada kastedilen kalbî irtibatı koparmaktır.

Muhâsibî'ye göre uzletin gereğine uygun şekilde icrası ve bununla amaçlanan asıl husus olan nefsin inadını kırmanın yolu riyâzetin unsurlarından olan oruç tutmaktır.[699] Zira oruç nefsin tabiatında mevcut olan ve yemekle kuvvet kazanan güçleri yok etmekle birlikte kişinin günahlara olan meyli varlığını sürdürür. Nefsin terbiyesi hususunda oruca ilaveten iftarda ve sahurda az yemek suretiyle yemeği azaltmak bir diğer yöntemdir. Kararlı bir şekilde bu tavır devam ettirildiğinde nefs boyun eğer ve neticede kendisine yönelik uyarılar tesiri onun üzerinde gözlemlenmeye başlar. Bu noktada kişi nefse uyguladığı tazyiki artırdığı takdirde nefs mukabelede bulunacaktır. İşte bu anda Allah'ın azabını hatırlatmak, reddetmesi durumunda sonunun kötü olacağını ve ilahî gazaba maruz kalacağını bildirmek sonuç alıcı olacaktır.[700]

Muhasibî yukarıda sözü edilen tefekküre mücâhedenin eşlik etmesi durumunda kişide "halvet"e yönelik bir arzunun oluşacağını söyler. Halvet uygulamasının akabinde kişide zühdün esasları olarak kabul edilen birtakım manevî hususiyetler (fünûnun min usûli'z-zühdi fi'd-dünyâ) ortaya çıkar. Bunlar öylesine mühim ve elde edilmesi zor niteliklerdir ki halvet hâricinde kazanılması arzu edilecek olsalar yoğun bir çabayı gerekli kılarlar. Ayrıca bunlara ulaşmak mümkün olsa dahi kişiye sağlayacakları faydalar sınırlı

---

697 Hâris el-Muhâsibî, *Bed'u men enâbe ilâllâh*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 335-336.

698 Muhâsibî, *en-Nesâ'ih*, 104.

699 Riyâzet, nefsi eğitip terbiye etmek üzere onu aç, susuz ve meylettiği şeylerden mahrum bırakmaya denir. Nefsin ibadete alışması için onu eğitmek de riyâzettir. [Ömer, "el-Halve", 8/348; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayın, 2014), 402.]

700 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 336-337.

kalır. Dolayısıyla halvet sözü edilen süreci hızlandırdığı gibi sonucu da çok daha etkili kılma özelliğini haizdir. Zor ve sıkıntılı bir evrenin sonrasında ulaşılan halvet durumu ve bunun sevilerek icra edilen bir hale dönüşmesi neticesinde kişiye kendisiyle Rabbi arasındaki bütün eylemlerinde ve sözlerinde "ihlâs ve sıdk"ı gözeten bir tavır hâkim olur.[701]

Özellikle tasavvufî terbiye ile alakalı yöntemlerin hemen bütün boyutlarıyla belirlenip uygulanmaya başladıkları dönem sonrasında çeşitli sûfîler tarafından halvet konusu ekseninde ortaya konulan kaidelerin birçoğuna Muhasibî'de rastlanmaz. Bu doğrultuda örneğin Hz. Peygamber'in "Kim kırk gün Allah'a karşı ihlasla kulluk ederse, Allah da kalbinden diline hikmet pınarları akıtır"[702] şeklindeki hadîsi ve Hz. Mûsâ'nın Tûr'daki kırk günlük Allah ile olan özel görüşmesinden esinlenerek halveti kırk güne hasretmelerine[703] benzer yaklaşımları Muhasibî'de bulmak olası değildir. Durum böyle olmakla birlikte o, kişinin kendini manen tedavi edip iradesinin güçlendiğine kanaat getireceği bir vakte kadar halveti önermektedir. Zira ona göre manevî açıdan zayıf olan bir insan bu halvet sayesinde kendisini Allah'tan uzaklaştıran âmillerden sâlim kalarak bunlarla mukâvemet edebilme hususunda direnç kazanır.[704]

3.15. Hakîm et-Tirmizî'ye Göre Uzlet ve Halvet

Hakîm et-Tirmizî uzlet ve halvet kavramlarını zaman zaman aynı anlama gelecek şekilde kullanmakla birlikte esasen o ifade ettikleri hususlar bakımından bunlar arasında bir fark bulunduğuna işaret eden beyanlara da eserlerinde yer vermektedir. Tirmizî uzlet ve halvetin gerekli oluşunu Allah'a yakınlık ekseninde temellendirmeye çalışır. Buradan hareketle o, tıpkı diğer pek çok sûfî gibi, halkla birlikteliğin insanın manevî anlamda terakkisine mâni olan en etkili engellerden biri olduğunu düşünür. Tirmizî'nin bu kapsamdaki değerlendirmelerini özgün kılan yönlerden biri ise onun halktan uzak kalmayı başarabilenlerin yalnızca manevî anlamda değil aynı zamanda maddî anlamda da ilerleyeceklerini söylemiş olmasıdır. Bu ifadeyle kastettiği hususun tayini noktasında kesin bir dil kullanmak mümkün değildir. Öte yandan, tıpkı Muhasibî'de olduğu gibi

---

701 Hâris el-Muhâsibî, "Kitâbü'l-Halve ve't-tenakkul ve derâcâti'l-'âbidîn", nşr. Abduh Halîfe el-Yesû'î, *Mecelletu'l-Meşrik* 49/4 (1955), 8.

702 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: y.y., 1409), 34344; Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, nşr. Bekrî Hayyânî-Saffet Sekkâ (Beyrut, 1969), 5271.

703 Bk. A'râf, 7/142.

704 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 362-363.

Tirmizî'de de dinin temel esaslarına riayet noktasındaki hassasiyet gözden kaçmamaktadır. Nitekim ilgili beyanlarından anlaşıldığı kadarıyla o halktan uzaklaşmayı maddî değil kalbî boyutta gerçekleştirilmesi gereken bir eylem olarak görür. Dolayısıyla onun söz konusu beyanlarının insanın zâhirî olarak halkla olan temasına son vermesi ve onlara karşı yerine getirmesi gereken asgarî dinî vazifelerini aksatması şeklinde anlaşılmaması gerekir.[705] Tirmizî'nin bu yaklaşımı kendisinin muasırı olan ve bir kısmıyla görüştükleri bilinen Melâmetî düşüncenin öncülerine ait görüşlerle de belli düzeyde paralellik arz etmektedir.[706]

Hakîm et-Tirmizî manevî anlamda arınma ve olgunlaşma amacı taşıyan bir uzlet hayatı esnasında kişinin iki şarta özenle riayet etmesi gerektiğini söyler. Nitelikleri itibariyle birbirinden farklı gibi gözüken bu iki husus esasen birbirini tamamlayıcılıkları bulunan uygulamalardır. Bunlardan birincisi uzlet süresince olabildiğince gözlerden ırak kalmak ve bu amaç doğrultusunda gerekli tedbirleri almaktır. Şayet yalnızlığı ihlal edilmesi söz konusu ise bu durumda ilgilileri uyarmak ve uygun bir yöntemle onların ziyaretlerine engel olmak gerekir. Aksi takdirde, Tirmizî'ye göre, ortada büyük bir tehlike var demektir. Zira bu durumdaki bir kimse iç dünyasına odaklanıp yalnızlığın kendisine sağlayacağı imkanlardan istifade yerine insanlarla olan diyaloğunu sürdürmekle asıl hedefini ifşâ etmiş olmaktadır. Bu da birçok sûfîye göre manevî ilerleme yolundaki en büyük engel durumunda olan şöhret ve riyâset arzusudur. Tirmizî bu hâlin devamı durumunda kişinin Allah'ın kapısından kovulması ve neticede helâk olması ihtimalinin çok güçlü olduğunu söyler. Hakîm et-Tirmizî'nin uzlet esnasında titizlikle riayet edilmesi gerektiğini ifade ettiği ikinci husus ise zikirdir. Bir önceki madde ile bağlantılı olmak üzere, Tirmizî tarafından zikir nefsin olası sıkıntılarına karşı bu aşamada en büyük koruyucu ve manevî anlamdaki ilerlemenin en güçlü aracı olarak değerlendirilir.[707]

Yukarıda da ifade edildiği üzere zaman zaman aynı anlamda kullandığı kavramlar arasında bazen belli bir fark gözeten Hakîm et-Tirmizî'nin "halvet" ifadesini kullanmak suretiyle dile getirdiği hususlardan bazıları kelimenin sonraki dönemlerde işaret ettiği manayı olduğu gibi veren bir özellik arz eder. Bu doğrultuda o "halvet"i Allah'a yaklaştırma özelliği bulunan bir uygulama olarak nitelendirir. Böyle olması sebebiyle de Allah'a doğru ilerlemek isteyenlerin halvete girmeleri gerektiğini söyler. Tirmizî halvetin

705 Tirmizî, *Keyfiyetü's-sülûk ilâ rabbi'l-'âlemîn*, 13-14.
706 Sara Sviri, *Perspectives On Early Islamic Mysticism* (New York: Routledge, 2020), 15.
707 Tirmizî, *Keyfiyetü's-sülûk ilâ rabbi'l-'âlemîn*, 14.

manevî yolculuğun zorunlu bileşenlerinden biri olduğunu belirtmekle kalmaz nasıl ifa edileceği hususunda da şahsına özgü görüşler ortaya koyar. Tirmizî çeşitli ön hazırlıkların tamamlanmasının ardından halvet esnasında yaşanan manevî hâller ve psikolojik durumlar hakkında hayli detay içeren tasvirler gerçekleştirir. Son derece canlı ve etkileyici bir muhtevaya sahip olan bu beyanlar kitaplardan ya da sohbetlerden edinilen sıradan bilgiler olarak değil bizatihi tecrübeye dayalı aktarımlar olarak değerlendirilmelidir.[708]

Hakîm et-Tirmizî halvetin sadece seyr u sülûkun ilk dönemlerinde gerçekleştirilmesi gerektiğini ifade eder. O, halvete girmeye karar vermiş olan bir kimsenin öncelikle halvette geçireceği zaman dilimi içerisinde kendisine lazım olacak tahâret, namaz ve oruç gibi temel dinî bilgileri öğrenmesi gerektiğini söyler. Dinin zâhirî boyutu ile alakalı bu bilgilerin yanında o bâtınî boyutla ilgili olan şükür, amel, vera', zühd ve tevekkül hakkında da yeterli bilginin şart olduğunu dile getirir.[709] Bilgiyle alakalı bu zihinsel hazırlık sonrasında, Hakîm et-Tirmizî kişinin bir müddet riyâzet yapması gerektiğini savunur. Akabinde bedensel bir hazırlığı da gerekli görür. Onun riyâzet başlığı altında işaret ettiği çeşitli uygulamaların amacı kişinin ahlâkını güzelleştirmek, bencilliği terk etmesini ve mihnete katlanmasını sağlamaktır.[710]

Mürşidin/rehberin halvet bağlamında gerekli olup olmadığına dair kanaati de Tirmizî'ye özgü görüşlerden bir diğerini teşkil etmektedir. Onun beyanlarından anlaşıldığı kadarıyla, esasen halvet her iki şekilde de gerçekleştirilmesi mümkün olan bir uygulamadır. Bununla birlikte bu bir tercih konusu da değildir. Zira Tirmizî'ye göre belli şartlar gözetilerek kişinin halvete rehberli ya da rehbersiz girişine karar verilebilir. Buna göre halvete girecek olan kişi çoğunlukla vesvese ve vehimlere yenik düşen bir fıtrata sahipse onun mutlaka ârif bir rehberin kontrolünde halvete girmesi gerekir.[711] Böyle bir

---

708 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 239.

709 Tirmizî, *Keyfiyetü's-sülûk ilâ rabbi'l-'âlemîn*, 15.

710 Tirmizî, *Keyfiyetü's-sülûk ilâ rabbi'l-'âlemîn*, 14.

711 Gazzâlî bu yoldaki rehberin pozisyonunu tabiplerle karşılaştırmış, hastanın hekim gözetiminde ilaç alması gerektiği gibi halvet ve riyâzetin de bu işin erbabının kontrolünde yapılması gerektiğini söylemiştir (*İhyâ'*, 3, 59). Usulsüz yapılan halvet ağır riyâzetler kâmil insan olmayı sağlamadığı gibi beden ve ruh sağlığının, aklî dengenin bozulmasına, bâtıl inançlara sapılmasına sebep olabilir [Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* (Kahire: y.y., 1332), 3/19; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâ'il ve tehzîbü'l-mesâ'il*, thk. Muhammed Mutî' el-Hafız (Beyrut-Suriye: Dâru'l-Fikr, 1996), 35; Süleyman Uludağ, "Riyâzet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/143].

rehber bulunmadığı takdirde ise halvete girmesi uygun değildir.[712] Tirmizî halvete girmek isteyenin evin dışında halktan uzak bir mekânı tercih etmesi gerektiğini söyler. Nitekim uzlette olduğu gibi halvette de kastolunan, insanlarla muâşereti terk etmektir. Durum böyle olmakla birlikte bununla mutlak manada evden uzaklaşma değil insanların söz ve eylemlerinden soyutlanma kastedilmektedir.[713]

Daha ziyade tarikatların teşekkülü sonrasında belli yapılar tarafından fazlasıyla önemsenen ve bu doğrultuda çeşitli detayları ile alakalı kaideleri belirlenen halvet uygulamasına yönelik Hakîm et-Tirmizî tarafından ortaya konulan beyanlar, döneminde yaşamış olan diğer müellif sûfîlerden onu farklı kılan en önemli hususlardan biri durumundadır. Bu doğrultuda Tirmizî halvetin hemen her aşamasıyla alakalı esaslar belirlemiştir. Bunlardan bir kısmı -yukarıda detayları aktarıldığı üzere- halvet öncesiyle ilgiliyken önemli bir bölümü de halvet esnasında riayet edilmesi gereken kurallara dairdir. Halvete girildikten sonra beslenmenin nasıl olması gerektiği hakkında ayrıntılı beyanlar ortaya koyan Tirmizî belirlenen süre içerisinde özellikle yağlı yiyeceklerin tercih edilmesini, ancak bunların hayvansal yağlar olmamasına özen gösterilmesini söyler. Gıda tüketimi noktasında o orta yolun tercih edilmesini ne fazla tok ne de fazla aç kalınmamasını öğütler. Ona göre bu konuda ifrât ve tefrîte düşmek kişinin boş hayallere ve hezeyânlara kapılmasına sebebiyet verir ki bu arzu edilen bir durum değildir.[714]

Halvetten umulan faydanın hâsıl olabilmesi tüketilen gıdaların niteliğine ve niceliğine bağlı olduğu gibi bu süreçte yoğunluklu şekilde meşgul olunan amellerle de doğrudan irtibatlıdır. Tirmizî'nin bu noktada öne çıkardığı amel zikirdir. O halvette yapılacak zikrin mahiyeti hakkında net ifadeler kullanmaz ve "kişi hâline hangi zikir çeşidini münasip görüyorsa onunla zikrine devam etmelidir" demek suretiyle bunu halvet ehlinin tasarrufuna bırakır. Bununla beraber o kendi manevî tecrübelerinden hareketle zikirde "Allah" lafzının tercih edilmesini tavsiye eder ve bu faaliyet esnasında görülecek olan çirkin hayallerin sâliki meşgul edip dikkatini dağıtmaması hususunda uyarılarda bulunur. O, halvet esnasında zikre devam edildiği müddetçe çeşitli vâridâtın söz konusu olacağını bunlardan bir kısmının melek, bir kısmının da şeytan kaynaklı olduğuna

712 Tirmizî, *Keyfiyetü's-sülûk ilâ rabbi'l-'âlemîn*, 13.
713 Tirmizî, *Keyfiyetü's-sülûk ilâ rabbi'l-'âlemîn*, 14.
714 Tirmizî, *Keyfiyetü's-sülûk ilâ rabbi'l-'âlemîn*, 14.

dikkatleri çeker ve her ne olursa olsun bunlara takılmamak ve zikre devam etmek gerektiğini belirtir.[715]

Halvette terakki gösterebilmek için zikrin gerekli olduğunu ifade eden Tirmizî, bu sayede kişinin hayâlî keşif mertebesini geçip maddeden mücerred manâ alemine ulaşacağını belirtir. Bu durumun "mezkûr" olan Allah'ın kula tecelli edeceği vakte kadar devam etmesi gerektiğini ifade eder. Zikre devam edildiği sürece meleklerin mertebeleri, madenî taşların mahiyeti, her bir taş hakkında mevcut olan sırrın ne olduğu, zarar veya fayda bakımından özellikleri, yine bitkiler hakkında malumat, hangi bitkinin neye yaradığı ve daha sonra hayvanların sırları gibi tecelliler vuku bulacaktır. İşte bu şekilde zikre devam edildikçe kişinin yükselişi de söz konusu olacaktır.[716]

Ona göre halveti âdâb ve erkânına uygun bir şekilde geçiren kimseye Allah Teâlâ Kendi fazl-u keremiyle birtakım ihsânlarda bulunur. Bunların ilki madde âleminde gizli olan nesnelere ait perdenin açılmasıdır. Öyle ki bir müddet sonra halkın evlerinde yapıp ettikleri işler dahi halvette olan kişiye ayân olur. Fakat bu durum tehlikeden azade değildir. Zira bu muttali olunan hususların asla kimseye anlatılmaması icap eder. Tirmizî böyle bir tecelliye mazhar olan kişinin bu durumunun gerçek bir keşif mi yoksa hayal mi olduğunu anlayabilmesi için o kimsenin bir şahsın veya bir fiilin kendisine görünmesi durumunda gözlerini kapatmasını önerir. Gözler kapandıktan sonra eğer bu hâl devam ediyorsa bunun bir hayal olduğunun, devam etmiyor ve görüntü kayboluyorsa bu da onun gerçek bir keşif olduğunu gösterir.[717]

Uzleti ve daha dar manadaki halveti önemseyip bunlara dair kanaatlerini hayli ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan Tirmizî açısından aslolan insanlardan uzaklaşıp halvete girmek değil bilakis halkın içerisinde bulunup kalbi Allah ile beraber kılmak ve insanlardan gelmesi muhtemel eziyetlere katlanmaktır. Onun böylesi bir görüşü seslendirmesinin arka planında Hz. Peygamber'in "Her ümmetin bir ruhbânlığı vardır, benim ümmetimin ruhbânlığı ise Allah yolunda cihâd etmektir"[718] meâlindeki hadîsi yer almaktadır. Buradan hareketle o ruhbânlığın eski ümmetlere has bir durum olduğunu ve bu ümmetin ruhbânlığının cihâd olduğunu ifade eder. Bunun sebebinin ise Allah'ın, Muhammed (sav) ümmetine kılıç ile cihâd etme ruhsatı verdiği olduğunu söyler. Bu

715 Tirmizî, *Keyfiyetü's-sülûk ilâ rabbi'l-'âlemîn*, 14; Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 239.
716 Tirmizî, *Keyfiyetü's-sülûk ilâ rabbi'l-'âlemîn*, 15-16.
717 Tirmizî, *Keyfiyetü's-sülûk ilâ rabbi'l-'âlemîn*, 15.
718 Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 13807.

ümmete mensup olan bir kimse ya kılıçla Allah'a karşı düşmanlık besleyenlerin boynunu vuracak ya da bu uğurda canından ferâgât edip şehid olacaktır. Dolayısıyla kişinin halktan uzak ıssız yerlere çekilerek kendini Allah'a adadığı zehabına kaptırması yanlıştır. Ayrıca bu bağlamda Tirmizî sûfiler arasında genel itibariyle kabul gören benzer gayelerle seyahat etmeyi de doğru bir davranış olarak görmez.[719]

Halveti tasavvufî hayatın sadece başlangıç evresi için gerekli görüp aslolanın halkın arasında bulunmak olduğunu savunan Tirmizî bu yönüyle İbrahim b. Edhem ve Fudayl b. İyâz gibi kendisinden önce yaşamış ve halveti önemseyip tavsiye eden sözleriyle tanınmış olan zâhidlere muhalefet etmiş olmaktadır.[720]

3.16. Muhâsibî ve Tirmizî'nin Uzlet ve Halvet Anlayışlarının Karşılaştırılması

İnsanın manevî boyutuna yönelik bir eğitim metodu olarak halktan uzak yaşama tavrına bütün dinlerde ve mistik sistemlerde rastlanmaktadır.[721] Bu tür uygulamalara yer veren geleneklerde söz konusu pratikler ruhsal olgunluğa ulaşma ve arınmanın araçlarından biri olarak telakki edilir. Bütün bu geleneklerde uzletin birbirini tamamlayıcı iki önemli karakteristiği mevcuttur. Bunlar sosyal çevreden ve dünya tutkularından elden geldiğince uzaklaşmak suretiyle teemmül ve istiğrakla ruhsal aydınlanmayı gerçekleştirmektir.[722] Durum böyle olmakla birlikte Muhâsibî ve Tirmizî başta olmak üzere genel manada ilk zâhidler ve onların takipçileri olan sonraki sûfîler manevî gelişimleri noktasında uzleti önemli bir araç olarak kabul ederlerken Hz. Peygamber'i örnek almışlardır.

Muhâsibî ve Tirmizî'nin uzlet ve halvet konusundaki beyanları kanaatlerinin müşterek gerekçeler üzerinden şekillendiğine işaret etmektedir. Bu doğrultuda onlar belli sınırlar gözetilmeksizin halkla iç içe olmanın manevî açıdan gelişimi hedefleyen bireyler için maddî ve manevî yönden muhtelif sıkıntılara sebep olacağını savunurlar. Müminin âhiret öncelikli bir hayat anlayışına sahip olmasını engelleyerek dünyaya meyletmesine sebebiyet vermesi ve dolayısıyla Allah'tan uzaklaştırması bu durumun en tehlikeli

---

719 Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fî ma'rifeti ehâdisi'r-Rasûl*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 1/292.

720 Süleyman Uludağ, "Halvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/15/387; Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı,* 240-241.

721 Şinasi Gündüz, "Uzlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/255.

722 Gündüz, "Uzlet", 42/255.

neticeleri olarak onlar tarafından öne çıkarılmıştır. Bununla birlikte her iki mütefekkir de bahse konu terkin esas itibariyle kalple gerçekleştirilmesi gerektiği, dinin zorunlu kıldığı bir ilişki türünün devam ettirilmesinin zorunlu olduğu noktasında hemfikirdirler.[723] Bir başka deyişle, bu görüşlerini dinî bir zemin üzerine temellendirme endişeleri ağır basan her iki mütefekkir kişinin mensubu olduğu cemiyetin onu Allah'ı zikretmekten ve yüce yaratıcının buyruklarına uygun hareket etmekten alıkoyması durumunda iman selameti için uzaklaşmayı tavsiye ederler.[724]

Muhâsibî ve Tirmizî'nin bilinen anlamıyla uzlete çekilen kişinin yerine getirmesi gereken vazifelerle alakalı olarak dile getirdikleri hususlar da ana hatları itibariyle benzerdir. Bu itibarla onlar uzlete çekilen kişinin birtakım kurallara uyması, bu uygulamayla hedeflenen özel amaçları gerçekleştirme doğrultusunda belirli bir program ve disipline göre yaşaması gerektiğine vurgu yaparlar. Detay kabul edilebilecek birtakım hususlarda aralarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte genel olarak onların nazarında uzlet yaşantısında uyulması gereken kuralların başında sessizlik, tefekkür, zikir, ibadet, oruç, nefs tezkiyesi ve sebat gelmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu kurallar genellikle insanların kişisel arzu ve ihtiraslarını kırma, onları teslimiyet, tevazu ve alçak gönüllülüğe teşvik etme amacına yöneliktir.[725]

Muhâsibî ve Tirmizî'nin zaman zaman aynı anlama gelecek şekilde kullandıkları, bazen de her birine özel bir mana yükleyerek daha dar bir çerçevede değerlendirdikleri uzlet ve halvetin onların nazarındaki sınırlarını net bir şekilde belirlemek mümkün olmamakla birlikte kimi metinlerde kullandıkları vurgulu ifadelerden hareketle bunlar arasında müphem tarzda da olsa bir ayrım yapılabilmektedir. Bu doğrultudaki beyanlarından bazılarında onlar manevî-ruhî gelişim açısından değer atfettikleri halktan

723 Bk. Muhâsibî, *en-Nesâ'ih*, 104; Tirmizî, *Keyfiyetü's-sülûk ilâ rabbi'l-'âlemîn*, 13-14.

724 Gazzâlî bu tür halveti şöyle tasvir eder: Sâlik, dış dünyaya ait bilgilerin göz ve kulak gibi duyu organlarından zihne gelmesini önlemek için tek başına karanlık bir odaya girer. Böyle bir yer bulamazsa bir örtüyle başını örterek dış dünya ile olan temasını keser. O zaman Hakk'ın hitabını işitir ve ilahî tecellileri temaşa eder. Hz. Peygamber'e, "Ey örtünen" (Müzzemmil, 73/1); "Ey bürünen" (Müddessir, 74/1) şeklinde hitap edilmiş olması mârifetin bu yolla elde edilebileceğini gösterir (Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Kahire: y.y., 1332), 3/74). Bu tür halvetin gayesi ruhu arındırmak suretiyle mârifet ve keşfe hazırlanmaktır. Gazzâlî, halvete ve inzivaya çekilmenin faydalarını anlatırken bu durumda insanın daha çok ve daha ihlâslı ibadet edeceğini, riya, gıybet ve yalan gibi günahlardan korunabileceğini, fitne ve fesattan uzak kalabileceğini, halkın eza ve cefasından kurtulabileceğini, halktan bir beklentisinin olmayacağını söyler [Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Kahire: y.y., 1332), 2/223-235; Süleyman Uludağ, "Halvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/387].

725 Bk. Muhâsibî, *en-Nesâ'ih*, 104; Tirmizî, *Keyfiyetü's-sülûk ilâ rabbi'l-'âlemîn*, 13-14.

kalbî alakayı keserek yaşama tavrı yanında belli bir süreliğine bedenen de uzaklaşmayı ifade eden "halvet"i de önemseyen bir yaklaşıma sahip oldukları söylenmelidir.

Özel manasıyla halvet hakkında birtakım kurallar belirledikleri görülen Muhâsibî ile Tirmizî'nin bu kapsamdaki beyanları sonraki sûfîlerin ortaya koydukları görüşlerle sınırlı bir benzerliğe sahiptir. Bu doğrultuda örneğin daha sonraları genellikle kırk gün olarak belirlenen halvet müddeti hakkında herhangi bir rakam telaffuz etmezler. Yine sonraki dönemlerde kaleme alınan tasavvufî metinlerde halvet uygulamasının dinî dayanağı noktasında Hz. Peygamber'in peygamber olarak gönderilmeden önce Hirâ Mağarası'nda zaman zaman gerçekleştirdiği inzivâ hayatının Muhâsibî ve Tirmizî tarafından bir delil olarak takdim edilmemiş olması önemsenmesi gereken bir hususdur.

Her iki mütefekkirin halvet konusunda müştereken dile getirdikleri hususlardan bir diğeri halvete girmeden önce belli bir müddet riyâzeti tavsiye etmeleridir. Çünkü onlara göre riyâzet, nefsi terbiye etme yöntemlerinin en etkili olanlarındandır. Bunun yanında riyâzet insana sabretmeyi de öğretir. Halvet de sabrı gerektiren bir iş olduğu için kişinin buna hazırlıklı olması açısından halvet öncesi riyâzet son derece mühimdir. Onlara göre halvet kalp saflığını elde etmek için uygulanan bir yöntemdir. Bunu elde edebilmek ise yiyeceği azaltma, nefsi istediği şeylerden men etme gibi riyâzet esnasında dikkat edilen hususlarla mümkün olabilmektedir. Muhâsibî ve Tirmizî riyâzet esnasındaki açlığın normal bir açlık olmadığını, buradaki açlıktan maksadın oruç tutmak olduğunu ifade ederler. Tirmizî Muhâsibî'den farklı olarak halvetten önce dinî malumatlara sahip olmanın gerekliliği üzerinde de durmaktadır. Fakat Muhâsibî'nin bu konuya eğilmemiş olması onun bu meseleyi tamamıyla önemsemediği anlamına gelmemektedir. Zira böyle bir şey Muhâsibî'nin temel felsefesine aykırıdır.

Muhâsibî ve Tirmizî halveti belli aralıklarla icra edilmesi gereken bir uygulama olarak görmezlerler. Bilakis onlar bunun yalnızca manevî eğitim sürecinin başlangıç aşaması için yerine getirilmesinin faydalı bir pratik olduğunu düşünürler. Yukarıda da ifade edildiği üzere onların nazarında aslolan halk içerisindeyken kalbi Allah'la beraber kılabilmektir. İslâm'da ruhbânlığa müsaade edilmemiş olduğu gerçeğinden hareket eden Muhasibî ve Tirmizî her iki uygulamayı belli yönleri itibariyle uzlaştıran ve orta yolu bulan bir yaklaşım geliştirmişlerdir ki bu sonraki sûfîlerin büyük çoğunluğu tarafından da benimsenmiş olması yönüyle dikkate değerdir. Nitekim halvet uygulamasının Hıristiyanlığa mensup ruhbanlarla Hint münzevilerinin benimsedikleri hayat tarzı arasındaki benzerlik üzerinden sûfîlere ağır suçlamalar yöneltilmiş ve bu tür

uygulamaların sözü edilen geleneklerden esinlenilerek hayata geçirildiği öne sürülmüştür.[726]

Halvet esnasında hayata geçirilmesi gereken uygulamalar noktasında da birbirine paralel görüşler ortaya koyan Muhasibî ve Tirmizî arzulanan manevî terakkinin halvet esnasında gerçekleştirilecek yoğun zikir sayesinde mümkün olacağını belirterek bu evredeki zikrin insanın kalbinde sekînet hâsıl edeceğini söylerler. Tirmizî bir adım daha ileri giderek zikir sayesinde kulun çeşitli ilahî ikramlara mazhar olacağını ve Allah'ın diğer insanlara ihsân etmediği keşif ve kerâmet kabilinden mevhibeleri de kendisine lutfedeceğini belirtir.[727] Halvet esnasında hangi lafızlarla zikredilmesi gerektiği hususunda görüş ifade etmeyen Muhâsibî ve Tirmizî bu tercihin bireysel tecrübe sayesinde belirlenebileceğini söylerler. Onlara göre kişi hangi zikri yaptığında daha fazla zevk alıyorsa ona yönelmelidir. Bunun yanında Tirmizî şahsî deneyimlerinden hareketle "lafza-i celâl" zikrinin kişiye daha fazla yarar sağlayabileceğini söyler.

Muhâsibî ile Tirmizî'nin görüş ayrılıkları yaşadıkları hususlardan biri halvete giriş aşamasında bir rehberin gerekli olup olmadığıyla alakalıdır. Bu noktada Muhasibî suskun kalırken Tirmizî vesvese ve vehim hâline yenik düşen kimselerin muhakkak ârif bir rehberin gözetiminde halvete girmeleri gerektiğini söyler.

Halvet mevzusuyla alakalı olarak Hakîm et-Tirmizî'nin dikkate alınması gereken yönlerinden bir tanesi de klasik tasavvufî anlayıştan ayrılıp son derece keskin ifadelerle halveti ve mutasavvıfların yetiştirildiği tekke hayatını eleştirmesidir. Onun söz konusu hayat tarzının doğurabileceği sakıncaları önceden sezmiş olması ihtimal dahilindedir. Bilindiği üzere onun yaşadığı dönemde kendisi gibi halveti değil de celveti esas alan, halveti yalnızca eğitim amacıyla ve geçici bir süre için uygun gören mutasavvıflar da vardır. Tirmizî'nin bu yaklaşımında bir müddet ders halkalarına iştirak ettiği Yahyâ b. Mu'az er-Râzî'nin etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Yahyâ b. Mu'az ârif kimsenin bedeninin halkla kalbinin ise onlardan ayrı olduğunu belirtir.[728] Bu anlayış sonraki

---

726 Reynold Alleyne Nicholson, *fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve târîhih*, çev. Ebü'l-'Alâ el-'Afîfî (Kâhire, 1969), 47, 48, 59.

727 Hakîm et-Tirmizî ve onu takip eden Gazzalî ve İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıfların bu konudaki görüşü, İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım gibi selefî çizgide duran âlimler tarafından eleştirilmiş, halvet esnasında şahit olunan durumların, keşf ve kerâmetin zihin bozukluğu neticesinde ortaya çıkmış vesvese ve hayallerden ibaret olduğunu aktarmışlardır [Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, nşr. M. Münîr ed-Dımaşkî (Kâhire: y.y., 1368), 279].

728 Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2001), 608; Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 241.

dönemlerde Nakşibendiyye tarikatının imamları tarafından halk içerisinde Hakk ile beraber bulunmak anlamında olan "halvet der encümen" şeklinde formüle edilmiş ve bu anlayış tarikatın temel esaslarından biri hâline getirilmiştir. Ayrıca "zâhirde halkla birlikte bâtında Hakk'la birlikte olma" anlayışını kendilerine düstur edinen tarikatlardan Şâzeliyye'nin önde gelen şeyhlerinden Ebû'l-Abbâs el-Mürsî (öl. 686/1287) ve talebesi İbn Atâullah el-İskenderî (öl. 709/1309) Hakîm et-Tirmizî'yi ve görüşlerini çok iyi bilen ve şahsına hürmet duydukları mutasavvıflar arasında zikretmektedirler. İbn Atâullah el-İskenderî'nin müntesipleri arasında yer alan Muhammed Vefâ ile oğlu Ali Vefâ'nın da Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerini tetkik ettikleri bilinmektedir. Bunlardan Ali Vefâ (öl. 807/1405), Şâzeliyye'nin Vefâiyye[729] kolunun kurucusu olup velâyete dair düşüncelerinde Tirmizî'den faydalanmıştır.[730]

Hakîm et-Tirmizî'nin öncüsü Muhâsibî'den halvet konusu bağlamında ayrıştığı bir diğer mesele süreç boyunca odaklanılan hususlarla alakalıdır. Buna göre Muhâsibî halvet esnasındaki manevî kazanımlar üzerine yoğunlaşıp bu kapsamda çeşitli beyanlar ortaya koyarken Tirmizî bunlara ilaveten işin uygulamaya yönelik teknik boyutuyla ilgili detaylar belirleme noktasına ağırlık veren tavrıyla dikkat çekmektedir. Bu durum onun bireysel tercihinin bir sonucu olarak değerlendirilebileceği gibi geçen zaman içerisinde gelişen tekniklere vâkıf olmasının bir yansıması olarak da görülebilir.

Bir önceki hususla bağlantılı olmak üzere, Muhasibî halvet esnasındaki beslenme ile alakalı olarak "az yeme" şeklindeki söylemiyle klasik dinî anlayışın sınırları dışına çıkmayan bir beyanla yetinirken, Tirmizî bu uygulama süresince uyulması gereken kaideleri olabildiğince ayrıntılı şekilde ortaya koymaya çalışır. Bu durum tasavvufî terbiye süreciyle alakalı tekniklerin zamansal gelişimine ve dolayısıyla değişimine örneklik etmesi açısından bilhassa önemlidir.

Netice itibariyle Muhâsibî ve Tirmizî'nin halvet ile alakalı açıklamalarına bakıldığında Tirmizî'nin Muhâsibî'den farklı olarak bunun daha sistematik yapılmasını uygun gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim ona göre bu konuda ifrât ve tefrîte düşmek kişinin hezeyânlara ve boş hayallere uğramasına sebebiyet verecektir.[731]

---

729 Abdullah Taha Orhan, "Ali Vefâ eş-Şâzelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), EK-1/84.

730 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 241-242.

731 Tirmizî, *Keyfiyetü's-sülûk ilâ rabbi'l-'âlemîn*, 13-14.

3.17. Muhâsibî'ye Göre Zikir

Muhâsibî zikri "kalpten her türlü dünyevî düşünceyi söküp atmak ve Allah'ı hatırlamak"[732] şeklinde tanımlar. Bu tanıma binaen o nefsin manevî kirlerden arındırılıp terbiye edilmesi noktasında zikrin ehemmiyetine vurgu yapar.[733] Buna ilaveten Muhâsibî halvet gibi kişinin manevî açıdan terakki amacıyla yöneldiği birtakım uygulamalarda ve sosyal ilişkilerinde zikrin konumu hakkında da bilgiler verir. Bu doğrultuda o örneğin müminin olumsuz durumlarla karşılaşıp muhataplarına nasihat etme gereği duyduğu zamanlarda zâhirde bu işi yerine getirirken kalben zikir ile meşgul olması gerektiğini söyler.[734] Kısacası ona göre insanı Allah'a yaklaştıran ve kalbi manevî yönden besleyen asıl faaliyet zikirdir.[735]

Zikrin mahalli olarak kalbe işaret eden Muhâsibî[736] manevî yolda ilerleyen bir kimsenin kalbinin zikir dışında herhangi bir meşguliyetinin bulunmaması gerektiğini söyler. Zira yaratılışı gereği kalbin aynı anda birden fazla ilgi odağının bulunması söz konusu olamaz. Bu realiteden hareketle Muhâsibî dünyevî meşguliyetlere odaklanan kalbe Allah zikrinin ve Allah korkusunun girmesinin mümkün olamayacağını iddia eder.[737]

Zikri türleri itibariyle de değerlendirmeye tabi tutan Muhâsibî insanların bu konuda genel olarak iki gruba ayrıldıklarını belirtir:

a) Yalnızca dilleri ile Allah'ı zikrettikleri hâlde kalplerinde Allah bulunmayanlar. Böylesi kimseler zikrin tadına varamazlar.
b) Hem dilleriyle hem de kalpleriyle Allah'ı zikredenler. Böyleleri için şeytanın tuzakları işlevsizdir.[738]

Zikirle tefekkür arasında doğrudan bir ilişkinin var olduğunu düşünen Muhâsibî tefekkürün zikirden önce geldiğini iddia eder. Dolayısıyla o kişinin önce tefekkür ehline, akabinde de zikir ehline dâhil olduğunu söyler. Muhâsibî'ye göre zikirle bağlantılı olmakla birlikte ondan üstün olan tefekkür noktasında kişinin ağırlık vermesi gereken hususlar şunlardır: Dünya hayatının geçiciliği, âhiret hayatının ebediliği, ölümün ansızın

732 Muhâsibî, *en-Nesâ'ih*, 137-138.
733 Muhâsibî, *el-Mesâ'il*, 10.
734 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 127.
735 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 62.
736 Hâris el-Muhâsibî, *el-Mesâ'il fî a'mâli'l-kulûbi ve'l-cevârih*, thk. Ebû Bekir Mahmûd Abdülhâdî (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2016), 96.
737 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 69.
738 Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 67.

gelişi, Allah'ın azameti, Onun emirlerine boyun eğilmesi gerektiği,[739] ölümden sonra kulun karşılaşacağı hâller, hayatın her saatinin bir ganimet olduğu ve bunlarla bağlantılı hususlar.[740] Onun nazarında kişinin bu ve benzeri meseleler üzerinde tefekkür etmesi kalbinde Allah'a yönelik mahabbet ve tazim hissinin oluşmasını sağlar. Bu da kulun zikre yönelmesini teşvik eder.[741]

Muhâsibî tefekkür merhalesi aşılmadan zikir mertebesine ulaşılamayacağını düşünür. Bununla birlikte o üç sebepten dolayı tefekkürün ağır gelebileceğini ve dolayısıyla kişinin zikirden mahrum kalabileceğini belirtir. Muhâsibî bazı kişiler için bu sebeplerden yalnızca birinin ya da ikisinin, bazıları içinse her üç sebebin birden söz konusu olabileceğini söyler. Tefekküre engel olan sebeplerden birincisi âhiret hakkında düşünmenin kalbin rahatını kaçırmasıdır. Zira bir kimse âhireti düşündüğünde kalbi dünyevî meselelerden uzaklaşır ve böylece o huzursuz olur. Bir Müslümanın âhiret inancı onun hesâbı, mîzânı, cenneti veya cehennemi düşünmesine ve dolayısıyla acı duymasına yol açar. Bu hususlara dair tefekkürün kendisine ağır gelmesi bu işten kaçınmasına yol açar ki bu da ikinci sebeptir. Üçüncü sebep ise şeytanın vesvesesi ve nefsin dürtüleridir. Muhâsibî'ye göre kulun âhireti düşünmesi onu Allah'tan uzaklaştıran her türlü eylemden alıkoyduğu gibi Allah'ın emirlerini yerine getirmek için her türlü zahmete katlanmasına da vesile olur. Bu durumun farkında olan şeytan ve nefis Allah'a yaklaştıran amellerden uzak tutmak amacıyla kulu kendi hâline bırakmayıp huzursuz ederler.[742]

"Teyakkuz" Muhâsibî'nin zikir ile ilişkilendirdiği bir diğer hâldir.[743] Şerrin esası olarak nitelendirdiği "gaflet"in karşısına yerleştirdiği "teyakkuz"u Muhâsibî hayrın esası olarak tavsif eder. Onun nazarında teyakkuz insanın ıslahına vesile olması yönüyle en faydalı hâllerden biri durumundadır. Muhâsibî'nin ölümle irtibatlandırmak suretiyle de değerlendirmeye tabi tuttuğu teyakkuz bu yönüyle "eceli yakın görmek, ölümü düşünmek ve ölümden sonra kulun hangi merhalelerden geçeceğini hatırında tutmak" şeklinde de tanımlanabilir. Onun yaklaşımı itibariyle böylesi bir durum süreklilik arz etmeye başladığında kuldan hayır pınarları fışkırmaya başlar. Muhâsibî son derece ehemmiyet atfettiği teyakkuzun kuldaki alametleri olarak gayret ve hüznü zikreder. Buna karşılık gafletin en belirgin özelliği olan nimetlerle şımarmayı ise o teyakkuzu unutturan ana

739 Muhâsibî, *er-Ri'âye,* 66.
740 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 86.
741 Muhâsibî, *el-Mesâ'il fî'z-zühd*, 13.
742 Muhâsibî, *er-Ri'âye,* 66
743 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 82.

etken olarak belirler. Muhâsibî teyakkuz hâlinin yokluğunun ölümden sonraki hayata hazırlanmayı terk etmeye yol açacağı uyarısında bulunur.[744]

Birbirinden farklı bağlamlarda değerlendirmeye tabi tuttuğu zikir konusunu Muhâsibî tesirleri ekseninde de ele alır ve bu doğrultuda manevî yolda ilerleyen kulun dikkatini belli hususlara çeker. Onun nazarında zikir sayesinde dünya mahabbeti gibi kişiyi Allah'tan uzaklaştıran hususlardan kalp arındırıldığında kalp aslî saflığına kavuşur ve günahlar sebebiyle kişiyle Rabbi arasında zamanla teşekkül etmiş olan perdeler ortadan kalkar.[745] Bu sayede kalp kendisini dünyevî irtibatlardan kurtarıp Rabbine yöneldiğinde Allah'ın zikri dışında hiçbir şey ile ünsiyet kuramayan bir kıvama kavuşur. Böylesi bir kalbe sahip olan kimse insanları Allah'ın kendileri için belirlediği aciz kullar olma konumunda görmeye başlar. Bu durumu tecrübe eden kimse insanların kendisine fayda ya da zarar veremeyecekleri kanaatine ulaşır. Böylelikle onun Allah'ı razı etmek dışında hiçbir hedefi kalmaz. Bunun doğal sonucu olarak Allah'ın hoşnutluğunun bulunduğu bir amelde bütün insanlar ona cephe alsalar dahi o hedefinden asla sapmaz. Aynı şekilde, bütün insanların memnuniyeti mevzu bahis ise de onun Allah'ın gazabının söz konusu olduğu bir eylemde bulunması imkan dâhilinde değildir.[746]

Muhâsibî zikrin tesirleri meselesini kulun işlemiş olduğu günahlar çerçevesinde de değerlendirmeye tabi tutar. Ona göre işlenen günahlar sebebiyle İblis kalbin etrafına bir sûr örer ve içerisini türlü vesveselerle harap eder. Buna karşılık kul kendisini günahlardan uzak tutup Allah'ın zikrine yöneldiğinde kalbinde Allah tarafından bir nûr var edilir. Söz konusu nûr sayesinde kalp İblis'in vesveselerinden korunur ve bu sayede o hezimete uğrar. İblis ile mukâvemet esnasında ona nûrdan daha ağır gelen hiçbir şeyin olmadığını söyleyen Muhâsibî'ye göre insanı yüksek makamlara çıkaran ve kalbinin hayat bulmasını sağlayan işte bu nûrdur. Böylesi bir nûrdan mahrum kalan kalp de ölü bir kalptir.[747]

Nûr-zikir ilişkisine dair kanaatlerini ubûdiyet kavramı ekseninde ortaya koyan Muhâsibî'ye göre kalpte Allah'ın nûrunun peyda olması ve bu sayede şeytanın vesveselerinden korunmak ubûdiyetle mümkün olabilir. Kul zikirsiz bir hayat sürdürmeye razı olup böyle bir hayatı devam ettirmekten hoşnut olduğu zaman kalbini

744 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 85-86.
745 Muhâsibî, *el-Mesâ'il fî a'mâli'l-kulûb*, 97.
746 Muhâsibî, *el-Mesâ'il fî a'mâli'l-kulûb*, 96.
747 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 40.

büyük bir karanlık istila eder ve şeytan bu kalbe adeta karargâh kurar. Ardından şeytan bu kişiyi Allah'ın razı olmadığı işlere sevk eder ve neticede o kulun büyük günahlara girmesini sağlar. Böylelikle kul Allah'ın gazabına uğrar. Bundan dolayı şeytanı bir kulun kalbinin zulmet içerisinde bulunması ve nûrunun sönmesi kadar mutlu edecek hiçbir etken söz konusu olamaz. Buna mukabil bir kulun kalbinin zikir sayesinde saf ve temiz olması, kalbinde aydınlığın ve nûrun bulunması kadar da şeytanı kahredecek bir durum olamaz. Zira İblis yalnızca karanlık mekanlara girebildiğinden nûrlu kalplerde barınması mümkün değildir. Bu hakikatle bağlantılı olarak Muhâsibî bu meseleyi ele alırken söz konusu gerekçeyle Hz. Peygamber'in (sav) de karanlık yerlerde bulunmaktan imtina ettiğini, meskûn bir mahal lamba ile aydınlatılmadıkça oraya girmediğini söyleme gereği duyar.[748]

3.18. Hakîm et-Tirmizî'ye Göre Zikir

Hakîm et-Tirmizî zikri "kalbin Allah'a doğru seyri ve Ona yönelik sevgi ve iştiyakından dolayı uyanması" şeklinde tanımlar.[749] Ona göre Allah en evvel zikri yaratmış ve akabinde kudretinin eserlerini müşahede etmeleri, azametinin ve ululuğunun farkına varıp onu tesbîh, takdîs ve zikretmeleri için de mahlûkatı yaratmıştır. Bu doğrultuda Allah insanları diğer yaratılmışlara üstün kılarak zikrini onların dili vasıtasıyla gerçekleştirmiştir. Bu faaliyet içerisinde yer alan insanlar mahlûkâtın imamı konumundadırlar. Zikrinin dillerinden döküldüğü bu insanların hatırına Allah kâinâttaki düzenin devamını sağlamakta ve diğer canlılara rahmetiyle tecelli etmektedir.[750]

Zikrin eşyânın varlık sahnesine çıkışıyla eş zamanlı olarak var olduğu şeklindeki tezini bir başka düzlemde meseleyi ele alarak güçlendirmeyi amaçlayan Timizî, bu doğrultuda ruh-zikir irtibatına odaklanır. Bu minvalde o öncelikle Allah'ın insanlara hareket etme kabiliyetini ruh sayesinde verdiğini, bu özelliği haiz olmasına binaen insanın günah işleme imkânına kavuştuğunu söyler. Bu özgürlüğünü Allah'ın razı olmadığı işlerde kullanması durumunda insan Allah'ın gazabına uğrar. Böylesi bir tercih söz konusu olup bunun menfi neticelerine düçar olan kullarının bu durumunu karşısında Allah onları Kendisini zikretmeye davet etmiştir. Zira bu sayede onların helak olmaktan kurtulmaları söz konusu olacaktır. Bu çerçevede "Kâinâtta hiçbir şey yoktur ki, Onu hamd

748 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 41.

749 Hakîm et-Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kur'ân*, thk. Hüsnî Nasr Zeydân (Kâhire: y.y., 1969), 51.

750 Hakîm et-Tirmizî, *el-Mesâ'ilü'l meknûne*, thk. Muhammed İbrahim el-Cüyûşî (Mısır: Dârü't-Türâsi'l-Arabî, 1980), 103.

ile tesbîh etmesin"[751] meâlindeki âyetinin yorumunu yaparken burada kendi yaklaşımına uygun şekilde zikre davetin ifade edildiğini söyler. Ona göre kullar Allah'ın bu davetine icabet etmeyerek Rablerini zikredip tesbîh etmeselerdi hayatın devamlılığı söz konusu olmayacak ve kâinâtta olan her bir nesne helâk olacaktı.[752]

Hakîm et-Tirmizî açısından icrası dil ile sınırlı bir eylem olmayan zikrin asıl mahalli kalptir. Zikrin kalpte umulan tesiri meydana getirebilmesi için ise nefsin bu eyleme hiçbir surette müdâhil olmaması gerekir.[753] Nefsin müdâhalesi konusunda da bilgi veren Tirmizî bunun zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki şekilde gerçekleştiğini söyler. Buna göre zâhirî müdâhale kişinin zikir esnasında raks etmesi veya ellerini çırpması ya da çılgınlar gibi başını sallaması veyahut omuzlarını tuhaf şekilde hareket ettirmesi şeklinde olur. Bâtınî müdâhaleyi ise o kişinin zikir eyleminin kendisine odaklanıp "mezkûr"u yani Allah'ı unutması olarak ifade eder.[754]

Yukarıda da ifade edildiği üzere Hakîm et-Tirmizî zikir esnasında raks etmeyi, el çırpmayı veya hafif bir şekilde bile olsa vücudun belli yerlerini hareket ettirmeyi doğru bulmaz. Bu kapsamdaki görüşlerini dile getirirken o muhatabını ikna amacı güttüğü belli olan kendi içinde tutarlı açıklamalara yer verir. Bu itibarla ona göre icra edilen eylem her ne kadar zâhiri itibariyle iyi bir amaca matufsa da nefsin bu süreçte takınacağı tavrın göz önünde bulundurulması zorunludur. Zira nefis hangi türden olduğuna aldırmaksızın her çeşit eylemden kendi payına düşeni almaya çalışır. Dolayısıyla az da olsa riyâ ve gösteriş içeren tutumlardan kaçınılmadığı sürece işlenen amelin hedeflenen neticeyi doğurması imkansızdır. Şu hâlde böylesi durumlardan olabildiğince uzak durulması gerekir. Bir başka ifadeyle zikir esnasında duyulan haz nefste coşkuya sebep olur. Bu da doğal olarak bedeni etkiler ve sözü edilen muhtelif türden hareketlerin ortaya çıkmasını sağlar.[755] Bu meseleyle doğrudan bağlantılı olan zikir esnasında müziğe yer verilmesini ve de enstrüman kullanımını da Tirmizî onaylamaz. Dahası o müzik aletlerinin kullanmanın haram olduğunu söyler.[756] Buna ilaveten o zikir eşliğinde olsun veya olmasın şarkı söylemeyi ve dinlemeyi de caiz görmez.[757] Bahâeddîn Nakşibend'in (öl. 791/1389)

---

751 İsrâ, 17/44.

752 Tirmizî, *el-Mesâ'il,* 89.

753 Tirmizî, *el-Mesâ'il,* 142; Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kur'ân,* 51-53.

754 Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kur'ân,* 51-53.

755 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 244.

756 Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü'l-Menhiyyât,* thk. Muhammed Osman el-Huşt (Kâhire: Mektebetü'l-Kur'ân, 1985), 91.

757 Tirmizî, *Kitâbü'l-Menhiyyât*, 107.

kendisinin manevî eğitiminden geçtiğini belirttiği Hakîm et-Tirmizî'nin zikir, raks ve semâ bağlamındaki görüşlerinin Nakşibendiyye tarikatı tarafından tevarüs edildiğini söylemek mümkündür.[758]

Öte yandan Hakîm et-Tirmizî her ne kadar zikrin dil ve kalbin birlikteliğiyle gerçekleşen bir amel olduğunu belirtse de ona göre asıl zikir kalp ile icra edilendir. Zira zikrin asıl gayesi kalbi ıslah etmektir.[759] Bununla birlikte Tirmizî özellikle daha sonraki dönemlerde sıklıkla gündeme gelen hafî zikrin mi yoksa cehrî zikrin mi daha faziletli olduğu doğrultusundaki tartışmalara temas etmez.[760]

Olması gerektiği gibi icra edilen zikrin neticelerine dair de Tirmizî kendine özgü kanaatler ortaya koyar. Buna göre zikrin tevhid ehli kişiye kazandıracağı en önemli özellik Allah'a kurbiyetinin artmasıdır. Bunun yanı sıra zikir kalpte başka hiçbir eylemin oluşturamayacağı son derece güçlü bir hazzın oluşmasını sağlar.[761] İcra edilen zikrin artışı oranında ise kalp saflaşır, bununla bağlantılı olarak burada yerleşik olan manevî duygular kuvvet kazanır ve zikrin kaynaklık ettiği nûrun ziyası yerin ve göğün tümünü kuşatır hâle gelir.[762]

Tirmizî, daha önce de ifade edildiği üzere, din ve tasavvuf anlayışının temel bileşenlerinden olan nûrdan zikir bağlamında da istifade eder.[763] Zikir ile nûr arasında doğrudan bir irtibatın bulunduğunu söyleyen Tirmizî'ye göre, kul Allah'ı zikretmeye başlayıp bunda sebât edince Allah'ın bir ikrâmı olarak akıl, ilim ve marifet nûrları eşliğinde onun kalbi Allah'a doğru seyreder. O bu süreçte zikrin hayat nûrunu kendisine binek edinerek Allah'a ulaşmaya gayret ettiğini söyler. Nitekim zikir hayat nûrundan aldığı kuvvet sayesinde kişiyi hedefine ulaştırır. Dolayısıyla hayat nûrundan ne kadar çok pay alabilirse o oranda zikrin kişiye yararı dokunur.[764]

Tirmizî'ye göre aslolan zikrin bir vasıta olarak kulu Allah'a ulaştırması olduğunu belirtir. Buna mukabil o bütün zikirlerin kişiyi hedefe ulaştırmasının söz konusu olmadığı uyarısında bulunur. Zira bazı zikirler semâya kadar çıkar ama onun ötesine geçmekten

---

758 Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 113, 115.

759 Tirmizî, *el-Mesâ'il*, 142.

760 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 244.

761 Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kur'ân*, 52.

762 Tirmizî, *el-Emsâl*, 284.

763 Süleyman Kaya, *Hakîm et-Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 132.

764 Tirmizî, *el-Mesâ'il*, 59.

aciz kalırken kimisi "İlliyyûn"a[765] kadar çıkar ve burada kalır. Ayrıca belli kimselerin zikirleri arşa kadar çıkmakla birlikte buranın ötesine geçmez. Tirmizî ifade ettiği her bir zikir türünün hayat nûrundan almış olduğu pay nispetinde yükselebileceğini belirtir. Bu zikirler içerisinden en makbul olanı ve kişiyi matlûbuna ulaştıranı ise Allah'ın katına yükselebilmiş olan zikir çeşididir.[766]

Hakîm et-Tirmizî bizatihi zikrin kendisine önem atfettiği oranda zikir meclislerinde bulunmaya da değer verir. Nitekim onun nazarında zikrin icra edildiği mahaller Allah Teâlâ'nın rahmetinin sağanak sağanak yağdığı mekanlardır. Böylesi meclislere devamın kulun Rabbiyle olan irtibatını güçlendireceğini söyleyen Tirmizî zikirden ve zikir meclislerden uzak kalmanın kalpte zulmetin ortaya çıkmasına sebep olacağını ve bunun artmasıyla da insanın Rabbinden kopacağını belirtir.[767]

3.19. Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî'nin Zikir Anlayışlarının Karşılaştırılması

Birçok meselede birbirine benzer görüşler ortaya koyan Muhâsibî ve Tirmizî'nin zikir hakkındaki kanaatlerinde de müşterek yaklaşımlar söz konusudur. Bu itibarla her ikisi de zikri tefekkür ve hatırlama anlamlarını içerecek şekilde yorumlarlar. Buradan hareketle zikri marifeti besleyen bir kaynak olarak görürler.[768] Bu durum onların tıpkı marifet gibi zikri de insanın yaratılış gayelerinden biri olarak görmelerine yol açmış olmalıdır.[769]

Zikrin konumuna dair kanaatleri benzeşen Muhâsibî ve Tirmizî'nin zikrin icrasıyla alakalı değerlendirmeleri de birbiriyle örtüşür. Buna göre her ne kadar dil ile ifa

---

765 Lugatta yükselmek manasında olan *ulüvv* mastarından türeyen ve yüksek derece üstün makam anlamına gelen *illiyy* kelimesinin çoğuludur. Kur'ân-ı Kerim'de bulunan bir âyette geçen illiyyinden, salih ve müttaki kulların amel defterinin bulunduğu yer murad edilir [bk. Mutaffifîn, 83/18-21].

766 Tirmizî, *el-Mesâ'il,* 59.

767 Hakîm et-Tirmizî, *İlmü'l-evliyâ*, nşr. Sâmî Nasr Lutf (Kâhire: Mektebetü'l-Hürriyeti'l-Hadîse, ts.), 249; Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtu ve mekâsiduhâ*, thk. Behîc el-Gazzavî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1986), 26.

768 Muhâsibî, *en-Nesâ'ih*, 137, 138; Tirmizî, *el-Mesâ'il,* 142. Muhâsibî ve Tirmizî'den sonra gelen sûfiler "Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi arzuladım ve beni tanısınlar diye mahlûkâtı yarattım" [İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfül'l-hafâ,* thk. Yusuf b. Muhammed (Dimaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, ts.), 2/132.] hadîs-i kudsîsinden hareketle marifetin insanların yaratılış gayelerinden biri olduğunu düşünmüşlerdir.

769 Muhtemelen onların bu düşüncelerinin altında fıkıh usûlünde belirtilen "mâ lâ yetimmu'l-vâcibu illâ bihi fe huve vâcibun / vacibin ancak kendisiyle tamamlandığı şey de vaciptir" kaidesi bulunur. Nitekim Muhâsibî ve Tirmizî'nin yaşamış olduğu çağda Mutezile'nin söz konusu kaideyi kabul etmediği ve fakîhlerin, kelâmcıların hatta mutasavvıfların ise onların tam aksi istikametinde durarak bu kaideye istinaden düşüncelerini ortaya koyduklarıdır [Ali Cum'a Muhammed, *el-Hükmü'ş-şer'î 'inde'l-usûliyyîn* (Kâhire: Dârü's-Selâm, 1402), 106-111].

edilen bir uygulama olarak bilinse de aslolan kalbin zikridir. Zira zikir manevî duyarlığın merkezi hükmünde olan kalbin ıslahı yalnızca zikirle mümkün olabilir. Kalbin ıslahı aynı zamanda bütün azaların ıslahı anlamına geldiğinden kemâl ifade eden bir arınma zikir sayesinde gerçekleşebilir. Bir başka deyişle zikir ile tedavi olan kalbin saflığı zaman içerisinde bütün uzuvlara sirâyet eder ve böylelikle kulun bütün azaları Allah'ın emrine uygun şekilde hareket etmeye başlar.[770] Gerek Muhâsibî ve gerekse Tirmizî bu doğrultudaki görüşlerini Hz. Peygamber'in şu sözüyle temellendirme yoluna giderler: "İnsanoğlunun vücudunda öyle bir et parçası vardır ki, bu et parçası sağlam ve düzgün olduğunda bütün azalar sağlam ve düzgün olur, bu et parçası fâsid ve bozuk olduğunda ise bütün azalar bozuk olur ki o da kalptir."[771] Zamanla gelişen tasavvufî düşüncenin temsilcilerinden bazıları Muhâsibî ve Tirmizî'nin "kalbin zikri" ya da "hafî zikir" olarak adlandırılabilecek olan uygulamaya diğerlerinden daha fazla önem atfetmişlerdir. Söz konusu kesimin bu tercihlerinde Muhâsibî ve Tirmizî'nin beyanlarının tesirinin varlığı akla gelmektedir.

Zikrin insanın maddî ve manevî boyutları üzerindeki tesirinin gerçekleşme sürecine dair yaklaşımları da benzerlik arz eden Muhâsibî ve Tirmizî bu süreci nûr kavramına müracaatla izah ederler. Bu doğrultuda onlar zikirden maksadın kişinin Allah'a ulaşması olduğunu ifade ettikten sonra bu noktada asıl rolü zikrin bizatihi kendisine değil nûra verirler. Bu nûr zikir sebebiyle ortaya çıkar ve kişiyi hedefine ulaştırır. Onların her ikisi de zikir-nûr ilişkisine dair kanaatlerini şu âyete dayandırırlar: "Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içerisinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içerisindedir, cam inciyi andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. (Bu) nûr üstüne nûrdur. Allah dilediğini nûruna iletir. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir."[772] Öte yandan Allah'a doğru ilerleyişin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesini şeytanla olan irtibatın koparılması şartına bağlayan her iki sûfî bunun için zikir sayesinde kalpte oluşan nûrun varlığını zorunlu görürler. Zira kalpte ortaya çıkan nûr sebebiyle şeytan kalbe nüfuz edemeyeceğinden vesvese ve vehimler de ortadan kalkar.

---

770 Hâris el-Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife ve bezlu'n-nasîha* (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1993), 67; Tirmizî, *el-Mesâ'il,* 142.

771 Buhârî, "İmân", 39.

772 Nûr, 24/35.

Hakîm et-Tirmizî zikir ile nûr arasındaki irtibata odaklandığında ise nûra sadece şeytandan kalbi koruma misyonu yüklemekle kalmaz; bunun ötesine geçerek nûr ile alakalı daha detaylı tasniflere ve bunlarla bağlantılı geniş yorumlara yer verir. Tirmizî'nin nûr kavramına olan bu vurgusunun dönemiyle ilişkili olduğu da söylenebilir. Zira yaşadığı dönemde ve muhitte nûr nazariyesini düşüncelerinin temel esası kabul eden Şiiliğin İsmâiliyye mezhebine mensup Karmatîlerin etkisi bilinmektedir. Karmatîlerin kurucusu olan Hamdan'ın Sabiîlere mensubiyeti, meselenin çok farklı bir kültür boyutuna işaret etmektedir.[773] Bununla beraber özellikle Tirmizî'nin yaşadığı zamana rastlayan IX. asrın sonlarına doğru Gnostik-Maniheist düşüncelerin de etkisiyle Hz. Peygamber'in aslî nûr olduğunu savunan bir düşünce yapısının yani Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin ilk olarak mefhumunu ortaya koyduğu ve Allah'ın öncelikli olarak Hz. Muhammed'i nûrundan yarattığı "Hakikât-i Muhammediyye" fikrinin sûfilik hareketine sızdığı da bilinmektedir.[774]

Zikir konusu kapsamındaki kanaatleri büyük oranda müştereklik arz eden Muhâsibî ile Tirmizî'nin nadiren görüş ayrılığı yaşadıkları hususlardan biri yaratılış-zikir ilişkisidir. Bu noktada Tirmizî kâinâtta var edilen ilk şeyin Allah'ın zikri olduğunu söylerken Muhâsibî böyle bir meseleye temas etmez.[775] Ayrıca Muhâsîbî teyakkuz-zikir ilişkisi bağlamında bir anlayış ortaya koyarken böylesi bir hususa Tirmizî'de rastlanılmamıştır.

3.20. Muhâsibî'ye Göre Üns ve Kurbet

Muhâsibî dünya hayatının en mükemmel lezzetinin Allah ile ünsiyet olduğunu ifade eder ve buradan hareketle üns kavramını "bütün benliğin ve dikkatin Allah'ta toplanması" şeklinde tanımlar.[776] Bu ifadesiyle o insanın azalarıyla, diliyle, kalbiyle ve aklıyla Allah'ın emrine amade oluşunu kast eder. Muhâsibî ünsiyet sayesinde elde edilen

---

773 Sabri Hizmetli, "Karmatiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/510-514.

774 Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 147; Süleyman Kaya, *Hakîm et-Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 133; Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/179. Burada Tirmizî "hayat nûru" şeklinde bir nûrdan bahseder.

775 Hatta bu konuda Spencer Trimingham, İslâm düşünce tarihinde zikrin ilk yaratılan varlık olduğundan bahseden kişinin Hakîm et-Tirmizî olduğunu ifade eder [Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 242].

776 Hâris el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1991), 113.

manevî hazzın başka hiçbir şeyle elde edilemeyeceğini beyanla insanı Allah ile ünsiyete teşvik eder.[777] Muhâsibî Allah'ın kullarına olan lütfunu, iyiliğini, şefkatini, yardımının çokluğunu vb. bilmenin Allah'a olan güveni ve mahabbeti artıracağını ve böylelikle diğer mahlûkâtla olan ünsiyetin aşılarak Allah'la ünsiyet mertebesine ulaşılacağını söyler.[778] Bir başka ifadeyle Allah'ın tanınmasıyla doğru orantılı olarak Onunla ünsiyet kurma arzusu artar ve bundan dolayı manevî bir zevk duyulur. Bu gayet tabii bir süreçtir zira bir insanın tanımadığıyla ünsiyet kurabilmesi psikolojik açıdan da mümkün değildir.

Muhâsibî'ye göre üns bir anda oluşan bir hâl olmayıp mücâhedeye ihtiyaç duyar.[779] Bu da birbiriyle adeta bir zorunluluk ilişkisi içerisinde olan çeşitli durumların art arda gerçekleşmesiyle mümkün olabilir. Bu sürecin ilk etabını tevbe oluşturur. Tevbedeki sadakat mücâhedeye yönlendirir. Mücâhede evresinde Rabbi razı edememe endişesi korku ve hüzün hâllerini ortaya çıkarır. Bu durum kulun mevcut azim ve irâdesine şahit olan Allah'ın merhamet etmesine yol açar. Bu merhametin neticesi olarak kulda recâ (ümit) hâli gerçekleşir ve o Rabbinin kendisine yönelik ihsânlarını hatırlamaya başlar. Recânın artışı onu şükre sevk eder. Sahip olduğu bu nimetleri kaybetmemek arzusuyla şükreden kulda Allah ile ünsiyet hâli oluşmaya başlar. Zaman içerisinde kulun Allah hakkındaki hüsn-ü zannı arttıkça Allah ile olan ünsiyeti de artar.[780] Muhâsibî ünsün

---

777 İlk dönem sûfîlerinin Allah ile ünsiyetin mümkün olup olmaması konusunda iki farklı yaklaşımları vardır. Ünsün imkânsızlığını savunanlara göre kulun Allah ile Allah'ın da halk ile ünsü mümkün değildir. Üns Allah ile değil ancak Allah'ı zikretmeye yönelik olabilir. Çünkü zikretmek kulun bir niteliğidir. Bu görüş sahipleri yalnız heybet halinin mümkün, hatta zorunlu olduğunu ileri sürerler. Onlara göre Hakk'ı müşahede etmekten meydana gelen heybet bir azamet halidir; azamet ise Hakk'ın sıfatıdır (azîm). Hakk'ın diğer celâl sıfatları gibi azamet sıfatı tecelli edince kul nefsinden fâni olarak Hak'ta bâki olur. Bu da heybet halinin mümkün olduğuna delâlet eder. Üns halinin mümkün olduğunu savunanlar ise muhabbette, dolayısıyla ünste aynı cinsten olmanın imkânsızlığını, ünsün farklı varlıkları mutlak anlamda gerektireceğini, kulun Hakk'a yönelik vuslatı ile Hakk'ın kula yönelik rahmetinin ünsiyetle neticeleneceğini, heybetin ise azap, hicran ve cezaya yakın bir şey olduğunu, Hakk'ın rahmetinin azabını geçtiğini, dolayısıyla üns halinin heybetten üstün olması gerektiğini söylerler. Hak ile kulları arasındaki ünsiyet halinin imkânına, "Kullarım benden sana soracak olurlarsa de ki ben onlara yakınım" (Bakara, 2/186); "Biz ona şah damarından daha yakınız" (Kâf 50/16) meâlindeki âyetler ünsü savunanların delillerindendir. Hücvîrî her iki sûfî taifesinin görüşlerinde isabet ettiğini, heybeti üstün tutanların celâl tecellisiyle fenâ, ünsü üstün tutanların ise cemal tecellisi ile bekâ hallerini yaşadıklarını söyler. Hücvîrî'nin değerlendirmesine göre birinciler tenzihe, ikinciler teşbihe vurgu yapmaktadır [Ebü'l-Hasan Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Beyrut: Dâru'n-Nehdeti'l-'Arabiyye, 1980), 622; Semih Ceyhan, "Üns", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/349].

778 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs,* 125.

779 Tasavvufta Hakk'a ermek için ahyâr, ebrâr ve şüttar olmak üzere üç tarikten (metot) bahsedilir. Bunlardan ikincisi olan ebrâr tarikini benimseyenler Hakk'a erip onda ünsiyet bulmak için riyâzet, mücâhede ve çileyi esas alırlar. Bu yola mücâhede ve riyâzet ehlinin yolu adı da verilir. Bu yolda az yemek, az uyumak, az konuşmak ve münzevi bir hayat sürmek esastır [Süleyman Uludağ, "Mücâhede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/441].

780 Muhâsibî, *Bed'u men enâbe ilâllâh,* 344-348.

kaynağı olarak mücâhedeye işaret ettiği gibi bazen de mücâhede yerine "sıdk"ı zikreder.[781]

Muhâsibî ünsün standart bir hâl olmayıp muhtelif türlerinin bulunduğunu beyanla Allah ile olan ünsiyetin esasen üç şekilde meydana gelebileceğini ifade eder. Bunlardan birincisi kulun yalnız başına iken ilim ve zikir ile meşguliyetiyle, ikincisi yakîn ve marifet sahibi olmasıyla, üçüncüsü ise her durumda Allah ile beraber bulunma hâlini devam ettirmesiyle gerçekleşir.[782] Ona göre Allah ile ünsiyet kişinin toplumdan ayrılmasına sebebiyet verir. Çünkü böylesi bir durumu tecrübe eden bir kimsenin kalbi Allah tarafından nûrlandırılır ve bu nûr sayesinde onun kalbindeki zikir ve mahabbet artar. Kalpte Allah sevgisi arttıkça kulun Allah ile arasına birtakım engellerin girebileceği endişesi de artar ve bu hâl onun Rabbine olan iştiyâkını ziyadeleştirir. Bu iştiyak sebebiyle de kalbini kaplayan hüzün hâli olabildiğince uzar. Ayrıca söz konusu iştiyâk sebebiyle ortaya çıkan korku ve hüzün hâli onun dünyadan tamamen uzaklaşmasına neden olur.[783]

Üns ve "kurbet" kavramlarını aynı başlık altında işleyen Muhâsibî, ünsün kemâle ermesinin akabinde "kurb" makamına doğru ilerlemenin söz konusu olacağını belirtir. Kurbete ulaşmak için ünsün aşılması zorunlu olmakla birlikte yeterli değildir. Zira ona göre ünse ilaveten Allah'tan korkma, Onu bilme ve tanıma kurbet için olmazsa olmazlar durumundadır.[784]

Muhâsibî kurbet makamına ermek için ön şart olarak belirlediği hususlar hâricinde hem o makama ulaşma hem de oradaki konumu muhafaza etme noktasında çeşitli eylemlerin icrasını da gerekli görür. Bunların başında zikir gelmektedir. Ona göre kişinin zikre devam etmesi oranında Allah'a olan kurbeti de artar.[785] Muhâsibî'nin nazarında kurb makamına ulaşma hususunda gözetilmesi gereken hususlardan bir diğeri ise dünyevî izzet ve itibarı elde etme gayreti içerisinde olan insanlarla böylesi amaçlar doğrultusunda rekabeti terk etmektir.[786] Nitekim bu menzile ulaşanlar dünyevî işlerinde şer'î kıstaslara titizlikle riayetle dünya işlerini yürütürler ve az mal ile iktifa etmek

781 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn,* 170.
782 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn,* 172.
783 Muhâsibî, *Bed'u men enâbe ilâllâh,* 344-345.
784 Muhâsibî, *Bed'u men enâbe ilâllâh,* 88.
785 Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn,* 62.
786 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 131.

suretiyle kanâat ehlinden olurlar. Bu durum onların Allah'a daha fazla yaklaşmalarına vesile olur.[787]

Muhâsibî manevî yolda ilerlemek suretiyle Allah'a yakınlık kesbetmeyi arzulayanların başlangıçta zorlanabileceklerini[788] fakat Allah'ı bilenlerin kalplerinde Allah'a yakın olma arzusunun büyüklüğü sayesinde bunu rahatlıkla atlatabileceklerini söyler.[789] Buna karşılık o özellikle dünya mahabbetine sahip olan kimselerin kurb makamını elde etme gibi bir hedeflerinin söz konusu olamayacağını ve böylelerinin dünya sevgisiyle kendilerini manen helâk edip öldürdüklerini iddia eder.[790] Dolayısıyla Muhâsibî'ye göre dünya mahabbeti kurb makamına ulaşma noktasında en büyük engel durumundadır.

3.21. Hakîm et-Tirmizî'ye Göre Üns ve Kurbet

"Üns"ün tanımından ziyade özellikleri ve gerçekleşme sürecine dair bilgiler vermeyi tercih eden Hakîm et-Tirmizî Allah ile ünsiyetin temel şartının nefs ile olan ünsiyeti terk etmek olduğunu söyler. Ona göre nefsle olan ünsiyet dünyevî eylemlerden veya zâhiri itibariyle hayırlı olarak gözüken amellerden dolayı nefsin haz alması sayesinde gerçekleşir. Bu nedenle mutlu olmasını sağlayacak hususların ortadan kaldırılarak nefsin tazyik altına alınması gerekir. Bu durum nefsin söz konusu hâlden uzaklaşıp hüzne garkolacağı vakte kadar devam etmelidir. Şayet bu başarılacak olursa daha önce nefsten kalbe sirayet eden sevinç hâli ortadan kalkacak ve orada bir nûr zuhûr edecektir. Bu nûr insanın Allah'ın sıfatları, azameti, cemâli, celâli, iyiliği, lütfu, nimetleri, ihsânı ve rahmeti vb. üzerinde tefekkür etmesini sağlar. Bunun akabinde nefsânî hazlar ve sevinçler ortadan kalkar ve insan Allah ile olma saadetine erişir. Bu mutluluk kalpte bir hüzün hâlinin meydana gelmesine yol açar. Bu hüznün sebebi ise dünya hayatının kişiyi rabbinden uzak tutmasıdır. Allah'tan uzak kalmanın kalpte hüzün hâlini meydana getirmesi bu hâli tecrübe eden kimsenin Allah'tan başka hiçbir şey ile ünsiyet sağlayamayacak olduğuna delâlet eder.[791] Dolayısıyla böylesi birinin enîsi Allah olduğu

---

787 Muhâsibî, *el-Mesâ'il*, 124-126.

788 Muhâsibî, *el-Kasd*, 321.

789 Muhâsibî, *el-Mesâ'il*, 131.

790 Muhâsibî, *el-Mesâ'il*, 154-155.

791 Tasavvufta bu anlamıyla hüznün çok eski bir geçmişi vardır. Bazı zâhid sahâbîler, âhiret kaygısı ile ibadet ve iyiliklerini yetersiz görmekten büyük bir üzüntü duyuyorlardı. Daha sonra Hasan-ı Basrî'nin önderliğinde Basra'da oluşan zühd okulunun temel özelliği de hüzün, havf ve bükâ kelimeleriyle özetlenir. Nitekim Ebû Nuaym Hasan-ı Basrî'yi "korku ve hüzünle dost olmuş, kaygı ve kederle

gibi onun yegâne arzusu da Allah'a kavuşmaktır. Buradan hareketle Tirmizî Allah ile ünsiyet hâlini tecrübe etmiş olan bir kimsenin dünyaya ve dünya ehline karşı bir yabancılık hissetmeye başlayacağını söyler.[792] Bu durumdaki bir kimse yalnızca Allah'ı zikretmekle mutlu olabilir.[793]

Tirmizî bir taraftan nefsin mutluluğunun Allah ile ünsiyete engel olduğu şeklinde bir hüküm verirken diğer yandan da Allah'ın lütuf ve rahmeti sebebiyle mutlu olmanın hem övülmüş neşe türlerinden olduğunu hem de bunun Allah ile ünsiyete zemin hazırlayacağını iddia eder. Bu konuda Tirmizî'nin dayanağı "Söyle onlara, (sevineceklerse) Allah'ın lütfu ve rahmetiyle, evet bununla sevinsinler; çünkü bu, onların toplayıp biriktirdiklerinden daha değerlidir"[794] meâlindeki âyeti ve "Sâdık kullarıma söyle beni düşünmekle sevinip beni zikretmekle mutlu olsunlar"[795] şeklindeki hadîs-i kudsîsidir. İlgili beyanları yorum sadedinde Tirmizî Allah'ın lütuf ve rahmetiyle neşelenmenin Allah'la birlikte nefsin de hatırlanması anlamına geldiğini, diğer bir deyişle bunun Allah'ın kişiye ihsân ettiği nimetleri ve güzellikleri hatırlamasıyla meydana geldiğini söyler. Öte yandan Allah ile neşelenmek ise nefsin ortadan kalkıp kişinin Allah'ın zikrinde kaybolması şeklinde gerçekleşir.[796]

Hakîm et-Tirmizî seyr u sülûk mertebeleri ile alakalı olarak gerçekleştirmiş olduğu tasnifinde kurbeti nihaî makam olarak değerlendirir. Ona göre üns hâlinin kâmil manada tecrübe edilmesinin akabinde kurbet menziline ulaşılır. Bu makam hevâsının zulmünden dolayı Allah'a münâcâtta bulunan ve Onun engin merhametine sığınarak, haşyet ve hevâdan kurtulma mertebelerini aşan kimselere nasip edilir ve onlar Allah'ın nazarında diğerlerine nazaran üstün bir konumda bulunurlar. Zira Allah ihlâs ve samimiyetlerine şahit olduğundan onların basîretleri üzerinde bulunan örtüyü kaldırır ve bütün azametiyle tecelli ederek mevcut vasıtaları ortadan kaldırır. Böylelikle o kimselerin

---

kaynaşmış, uyku ve istirahati yitirmiş" şeklindeki nitelemelerle tanıtır [Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/131-132; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* (Kâhire, 1978), 3/134; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Hasan el-Basrî*, nşr. Hasan es-Sendûbî (Kâhire: y.y., 1350), 19; Mustafa Çağrıcı, "Hüzün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi ,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/75].

792 Zünnûn el-Mısrî'ye, (öl. 245/859) "Allah ile ünsiyetin alâmeti nedir?" diye sorulduğunda, "Allah seni halk ile ünsiyet ettiriyorsa kendisiyle ünsiyetten uzaklaştırıyor demektir" şeklinde cevap vermiştir. Hakîm et-Tirmizî'nin ifadesinin ona yakın olduğu görülmektedir [Ceyhan, "Üns", 42/348].

793 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs,* 63-64.

794 Yûnus, 10/58.

795 Bu Hadîs-i Kudsî'nin kaynağına ulaşılamamıştır.

796 Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs,* 45.

nefslerinde mevcut olan şehevî arzular kontrol altına alınır ve hevâları ortadan kaldırılır.[797]

Tirmizî'nin iddiasına göre kurbet makamına nâil olanların kontrolü bütünüyle Allah'ın elindedir. Böyle olduğu içindir ki Allah bu mertebeye erişenleri kendi korumasına alır ve dünyevî meselelerde onları kendisine halife kılar. Tirmizî'nin anlayışı itibariyle Allah böylesi kimselerin kalplerini ihyâ etmiştir ve bundan dolayı artık onlar Allah katında rızıklanmaya başlamışlardır.[798] Tirmizî'nin bu doğrultudaki beyanları esasen "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanma! Bilâkis onlar diridirler; Allah'ın, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleriyle sevinçli bir hâlde Rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadırlar. Arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olan şehid kardeşlerine de hiçbir keder ve korku bulunmadığı müjdesinin sevincini duymaktadırlar"[799] meâlindeki âyetlerin kendisine özgü yorumları olarak değerlendirilebilir.

Tirmizî kurbet makamının kendi içerisinde farklı düzeylerinin bulunduğunu savunur. Söz konusu düzeylerin ilki avamın kurbeti olan imandır. Dolayısıyla müminler imanları sebebiyle beli bir seviyde de olsa Allah'a yakın olan kimselerdir. Bununla birlikte söz konusu yakınlığın kelimenin ifade ettiği özel anlamdaki kıvamına ulaşması fazladan bir gayreti gerekli kılmaktadır. Buradan hareketle Tirmizî: "Kulum üzerine farz kıldığım şeylerle bana yaklaşır. Ardından nafile ibadetlerle bana yaklaşmaya devam eder. Ta ki ben ona mahabbet beslerim. Ona mahabbet beslediğimde ise onun gören gözü, işiten kulağı, akleden kalbi, konuşan dili, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Bana dua ettiğinde duasına icabet ederim ve benden bir şey istediğinde isteğine karşılık veririm"[800] meâlindeki hadisi zikrederek başlangıç noktası iman olan "kurbet"in devamıyla ilgili delili ortaya koymuş olur. Buna göre öncelikle farzların yerine getirilmesi, haramlardan kaçınılması ve bunlara nâfilelerin ilavesiyle ilerleme mümkün olabilecektir. Bütün bunların yerine getirilme sürecinde bilincin ve farkındalığın önemine vurgu yapan Tirmizî ibadetin zâhirini yerine getirmekle yetinip özüne vâkıf olmayanları "avâm", diğerlerini ise "havâss" olarak nitelendirir ve hakiki anlamıyla "kurbet ehli"nin bu ikinci grup olduğunu söyler. Bu gruba dâhil olanlar için hiçbir şekilde, özellikle de ibadetler

797 Tirmizî, *Menâzilu'l-'ibâd*, 129-130; 15-17.
798 Tirmizî, *Menâzilu'l-'ibâd*, 130.
799 Âl-i imrân, 3/169-170.
800 Buhârî, "Rikâk", 38.

esnasında gaflet söz konusu değildir. Bu onların en belirgin özelliği olarak Tirmizî tarafından öne çıkarılmaktadır. Zira ona göre ibadetler esnasında nefsin dürtülerine engel olamayan bir kimsenin Allah'a yakın olabilmesi mümkün değildir. Nitekim Allah'a yakın olan bir kimsenin, diliyle Rabbine tazarruda bulunurken kalbiyle ondan gâfil kalması düşünülemez. Tirmizî, gaflet içerisinde bulunan bir insanın yalnızca zâhirî birtakım ibadetleri yerine getiriyor olmasından hareketle onun Allah'a yakın olduğu şeklinde bir hükme varmanın cahilce bir davranış olacağını ifade eder.[801]

Tirmizî insanın Allah'a yakınlığının yalnızca ibadetler ekseninde yapılacak bir değerlendirme ile belirlenemeyeceğini, bu noktada ahlakî erdemlerin son derece önemli olduğunu söyler.[802] Allah'a yakın olmanın ibadet ve ahlak dışındaki üçüncü şartı Allah hakkında bilgi sahibi olmaktır. Zira Allah hakkındaki bilgi kalpte imanın iyice yerleşip güçlenmesini sağlar ve bu da nefsin tezkiyesine yol açar. Yakınlığı elde etmenin dördüncü şartı olarak zikri belirleyen Tirmizî'ye göre zikir Allah'a doğru yol alan kulun bineği durumundadır.[803]

Meselenin kula bakan tarafı itibariyle görüşlerini ortaya koyduktan sonra Tirmizî Allah'a bakan yönü açısından kurbetin esasen Allah'ın kula bir lütfu olduğunu belirtir. Bu yaklaşım tarzı genel olarak onun tasavvufî anlayışına uygun olmakla birlikte esasen kendisine özgü de değildir. Mutasavvıflar ilk dönemlerden itibaren kulu Allah'a yaklaştıran ve ona hidâyeti sağlayan şeyin ilahî lütuf mu, yoksa mücâhede mi olduğu sorusu üzerine kafa yorup ihtilafa düşmüşlerdir.[804] Bu konuda mücâhedeyi ön plana çıkaran kişilerin başında Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (öl. 283/896) gelmektedir.[805] Hakîm et-Tirmizî ise bu konudaki görüşü itibariyle Ebû Said el-Harraz'a (öl. 277/890 [?]) yakın durmaktadır. Nitekim Harrâz, Allah'ı talep eden kimselerin hedeflerine ulaşmaları için çalışıp gayret göstermelerinin boşuna bir zahmet olduğunu, gayret göstermeden hedeflerine ulaşabileceklerini düşünen kimselerin ise büyük bir hayalin içerisinde olduklarını söylemektedir.[806]

Kul gerçekten de Allah'a yakın olabilir mi? Allah'a yakın olabileceği kabul edildiği takdirde bunun düzeyi nedir? Allah'ın kula olan yakınlığının tespit edilebilmesi

801 Tirmizî, *Menâzilu'l-kurbe*, 63.
802 Tirmizî, *el-Emsâl*, 76-77.
803 Tirmizî, *el-Emsâl*, 143.
804 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 266-267.
805 Ebû'l-'Alâ el-'Afîfî, *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'ş-Şa'b, ts.), 138.
806 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 15.

imkân dahilinde midir?[807] Tirmizî bu türden sorulara vecîz bir ifadeyle şöyle cevap verir: "Allah'ın öyle kulları vardır ki, Allah onlara yakın olduğu gibi onları da kendisine yakın kılmıştır. Onların Allah'a yakınlığı Allah'ın onlara yakın olması sebebiyledir."[808] Tirmizî bu konudaki görüşünü şu kudsî hadîse dayandırır: "Kulum eğer bana bir karış yaklaşırsa, ben kendisine bir arşın yaklaşırım, o bana bir arşın yaklaşır ise ben ona bir kulaç yaklaşırım, şayet o bana yürüyerek gelecek olursa ben ona koşarak giderim."[809]

Tirmizî başka bir yerde Allah'a kurbetin göstergesi olarak aklı gördüğünü ifade eder. Tirmizî'nin bu görüşüne göre kulun Allah'a yakınlığı aklının ziyâdeliği oranındadır. Buna göre kişi aklı nispetinde Allah'a yakınlıktan pay alabilir.[810] Öte yandan Tirmizî Allah Teâlâ'nın Hz. Davud'a "Ey Davud! Kötü arzulardan sakın! Çünkü kötü arzulara bağlanmış kalplerin akılları ile benim aramda perde vardır" sözünden hareketle günahların akıl ile Allah arasında perde oluşturduğunu ve böylelikle kişiyi kurbet makamından uzaklaştırdığını söylemektedir.[811]

3.22. Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî'nin Üns ve Kurbet Anlayışlarının Karşılaştırılması

Muhâsibî ve Tirmizî kulun Allah ile ünsiyet kurabilmesi için öncelikli olarak Allah'ı tanımış olmasını şart koşarlar. Bir başka ifadeyle onlar kulun bu niteliği haiz olabilmesi için Allah'ın yüceliğinin farkına varmasını ve her anlamda nâil olduğu bütün güzelliklerin Allah tarafından kendisine lutfedildiği kanaatine ulaşmış olmasını gerekli görürler. Zira insan tabiatı gereği iyice tanıdığı ve hakkında bilgi sahibi olduğu kimselerle zamanla ünsiyet peyda eder. Onların nazarında bu durum Allah'a yönelik üns hâli için de aynıyla geçerlidir. Bundan dolayı her iki sûfî "kul ancak Rabbini bildiği takdirde onunla ünsiyet kurmak ister" şeklinde bir ifade kullanmaktadırlar.[812] Kur'ân'da Hz. İbrahim'in Rabbini tanımaya çalıştığı süreci konu edinen âyetler[813] hem Muhâsibî'nin hem de Tirmizî'nin bu bağlamdaki kanaatlerinin şekillenmesi sürecinde etkili olmuş gibi gözükmektedir.

---

807 Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 267.

808 Ebû Nasr Serrac et-Tûsî, *el-Lüma' fi't-tasavvuf*, nşr. Kâmil Mustafa el-Hindâvî (Beyrut: y.y., 2001), 169.

809 Buhârî, Rikâk, 38.

810 Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, *es-Sülûk 'inde'l-Hakîm et-Tirmizî* (Kâhire: y.y., 1988), 63.

811 Tirmizî, *Menâzilu'l-kurbe*, 65.

812 Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs,* 125; Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, 45.

813 Bk. En'âm, 6/74-82.

Allah ile ünsiyetin gerçekleşme aşamaları hakkında da birbirine paralel görüşler ortaya koyan Muhâsibî ve Tirmizî ilk etapta nefsin etkisiz hale getirilmesi şartını ileri sürerler.[814] Allah ile ünsiyeti nefse yönelik ünsiyetin zıddı olarak belirlemiş olmaları onların bu doğrultudaki yorumlarına zemin hazırlamış olmalıdır. Zira yöneldikleri nesneleri birbirine taban tabana zıt olan duyguların aynı anda aynı kalpte bir arada bulunabilmesi muhaldir. Nitekim bu hakikati bütün yalınlığı ile ortaya koyan âyette de meâlen "Allah bir kişinin göğüs boşluğunda iki kalp (birbirine zıt iki duygu) yaratmamıştır"[815] buyrulmaktadır.

Her iki düşünürün kurb kavramı ekseninde geliştirdikleri görüşleri de tıpkı üns konusunda olduğu gibi paralellik arz eder. Bu çerçevede Muhâsibî ve Tirmizî arasındaki en önemli yaklaşım farkı olarak bunlardan birinin kurbeti makam olarak değerlendirirken diğerinin bu anlama gelebilecek herhangi bir yoruma yer vermemiş olması gösterilebilir. Bununla birlikte genel olarak tasavvuftaki makamlar konusunun Muhâsibî'nin yaşadığı dönemde henüz kâmil manada ele alınmaya başlamamış olması aradaki bir yaklaşım farkının bulunduğuna işaret ediyor gibi gözükmektedir. Öte yandan Muhâsibî'nin kurb'a nâil olmak için yerine getirilmesi gereken hususlara dair beyanları Tirmizî'ninkiler ile mukayese edildiğinde esasen her ikisinin de aynı hedefi gözeterek konuştukları söylenebilir. Buna göre her iki sûfînin anlayışı itibariyle Allah'a kurbiyet mücâhede neticesinde elde edilebilir.

Meselenin detaylarına inildiğinde Muhâsibî'nin ve Tirmizî'nin kurbiyet için başlangıç noktası olarak imanı belirledikleri görülür. İmanın varlığını müteakiben eksiksiz şekilde eda edilecek olan farzlarla söz konusu yakınlık daha da artar. Bunun ardından nafile ibadetlere yönelmek mevcut yakınlığın artmasına vesile olur. Nafile ibadetler hususunda Tirmizî'nin Muhâsibî'de mevcut olmayan bir vurgusu dikkat çeker. Bu da nafile ibadetlerle kastın nefs tezkiyesi olmasıdır. Muhâsibî ise meseleyi gaflet bağlamında değerlendirerek nafile ibadetlerin gafletle icra edilmemesi gerektiği hususuna vurgu yapar.[816]

Gerek Muhâsibî ve gerekse Tirmizî kurbet meselesini izah ederken diğer pek çok konuda olduğu gibi nûr kavramına müracaat ederler. Yalnızca kurbet konusu bağlamında

---

814 Muhâsibî, *Bed'u men enâbe ilâllâh,* 344-348; Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs,* 45.

815 Ahzâb, 33/4.

816 Zâhid ve sûfîler gaflet konusu üzerinde önemle durmuşlardır. Detaylı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Gaflet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/283..

değerlendirildiğinde Tirmizî'nin bu hususta Muhâsibî'den etkilenmiş olduğunu söylemek mümkünse de Muhâsibî'nin nûr kavramına yüklediği anlamların ve bu anlamlar doğrultusunda belirlediği işlevlerin kaynağı hakkında kesin ifadeler kullanmak zordur.

SONUÇ

Tasavvufî düşüncenin henüz sistemleşmeye başladığı bir dönemde yaşamış olan Hâris b. Esed el-Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî ortaya koydukları eserlerle söz konusu düşüncenin kâmil manada sistemleşmesi sürecine ciddi katkı sağlamışlardır. Bahse konu katkının izlerinin doğru bir şekilde sürülebilmesi tasavvufun teorik meselelerinde temayüz etmiş velûd sûfîler olan Muhâsibî ve Tirmizî gibi isimlerin eserlerine odaklanmakla mümkündür. Zira onlar eser üretmeksizin doğrudan zâhidâne yaşam merkezli tasavvuf anlayışından tedvin sürecine geçişin zemininin oluşturulması ve kavramlar üreterek tasavvufî söylemin geliştirilmesi sürecinde bizzat aktif roller üstlenmişlerdir. Bu yönleri itibariyle onlar İslâm düşüncesinin hemen her alanda gelişim gösterdiği bir dönemde tasavvuf başta olmak üzere çeşitli disiplinler kapsamında eserler ortaya koymak suretiyle genel anlamda İslâm düşüncesinin özel anlamda ise tasavvufun önemli teorisyenleri arasında yer almışlardır. Bu itibarla kalp, nefs, akıl, ilim ve marifet başta olmak üzere onların tasavvuf düşüncelerini oluşturan mihver kavramlara yaklaşım tarzları sonraki müellif sûfîler için de belirleyici olmuştur.

Gerek Muhâsibî'nin gerekse Tirmizî'nin ortaya koydukları görüşler, onların insanın manevî cephesinin doğru bir şekilde aydınlatılması amacıyla faaliyette bulunduklarına işaret eder. Bu kapsamda her iki sûfî kalp ve nefsi insanın kabiliyet ve eğilimlerinin toplamı ve onların dış dünyada olumlu ya da olumsuz anlamda karşılık bulmalarını sağlayan birer latife olarak görmüşlerdir. Muhâsibî Kur'ân'da geçen bazı âyetlerden hareketle kalbi sadr, sırr, zamîr, fuâd ve lübb gibi farklı şekillerde isimlendirip bunlardan her birine özel bir anlam yüklerken Tirmizî ise bu durumu daha sistematik bir şekilde ele almak suretiyle aynı isimler üzerinden kalbi çeşitli boyutlarıyla nefsin belli düzeyleri arasında irtibatlar kurarak sonuca ulaşmaya çalışır. Bu kapsamda örneğin *Beyânü'l-fark* adlı eserinde Tirmizî kalbin sadr, kalb, fuâd ve lübb şeklinde iç içe geçmiş dört boyutunun var olduğunu ve bunlardan her birinin özel bir işlevinin bulunduğunu söyleyip ilgili boyutlara tekabül eden nefs mertebeleri arasında var olduğunu düşündüğü ilişkiden hareketle insanın iman ve bilinç noktasında durduğu yere dair bazı çıkarımlarda bulunur. Onun bu tarz tasarrufları kendisinin Muhâsibî'den daha sistematik bir düşünce yapısına sahip olduğuna işaret ettiği gibi yöntem noktasındaki titizliğini de gözler önüne sermektedir.

Öte yandan her iki sûfî de insanın mükellef oluşunun şartı olarak belirlenen aklı Allah'ın imtihan için yarattığı kullarına karşı hüccet olsun diye lütfettiği bir başka latife

olarak kabul ederler. Bununla birlikte meseleyi detaylandırırken çeşitli akıl tasnifleri yapan Muhâsibî ile Tirmizî'nin ilgili sınıflandırmalarına bakıldığında genel hatları itibariyle benzer görüşler ortaya koydukları, bazı hususlarda ise fikir ayrılıkları yaşadıkları söylenebilir. Bu hususların başında Tirmizî'nin Muhâsibî ve diğer birçok kelâm âliminin doğuştan gelen ve kendisiyle zekanın kastedildiği aklı ifade ederken kullandıkları "garîzî akıl" kavramına yaklaşımları gelmektedir. Bu noktada Tirmizî'nin Muhâsibî'den farklı olarak söz konusu ifade yerine "fıtrî akıl" kavramını kullanmayı yeğlemesi bilhassa dikkate değerdir.

Bahse konu sûfîler tasavvuf anlayışlarının merkezî unsurlarından olan "nefs" kavramına dair temel argümanlarını oluştururken istifade ettikleri kaynaklar ve ilgili kavramı anlamlandırma noktasındaki yaklaşım tarzları itibariyle benzerlik arz etseler de detaylara inildiğinde Muhâsibî ile Tirmizî arasında önemli farklılıkların bulunduğu görülür. Bu doğrultuda öncelikle dikkate sunulması gereken nokta Muhâsibî'ye nazaran Tirmizî'nin meseleye daha sistematik bir yaklaşıma sahip olduğudur. Nitekim Tirmizî Kur'ân'dan mülhem olarak nefsin farklı düzeylerine ve bunların kendilerine özgü niteliklerine vurgu yaparken Muhâsibî ise eserlerinde bu tarz bir tasnife yer vermez. Bir başka ifadeyle Tirmizî tasavvufî düşüncede önemli bir yer işgal eden ve müteakip asırlarda çok daha ayrıntılı şekilde işlenen ve teknik olarak "nefs mertebeleri" adı altında değerlendirilen konu ile ilgili olarak ilk görüş beyan eden sûfîler arasında yer alırken buna mukabil -her ne kadar daha ziyade Kur'ân'da belirtilen nefsin üç tavsifi üzerinden meseleyi ele alsa da- Muhâsibî nefs anlayışında mertebeler konusuna yer vermez. Bu durum her iki ismin öncelik atfettikleri hususların farklılaşmasıyla izah edilebileceği gibi Muhâsibî ile Tirmizî arasındaki dönemde yaşayan sûfîlerin söz konusu meseleye daha fazla odaklanarak yeni bakış açılarıyla özgün fikirler üretmiş olmalarının bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Hem Muhâsibî hem de Tirmizî bilginin insanın bireysel çabasının doğal bir neticesi olduğu noktasında hemfikirdirler. Dolayısıyla onlara göre insan bilgiye doğuştan sahip olmaz. Bu bağlamda onlar bilgiyi ikiye ayırılar: Bunlardan birincisi geleneksel yöntemlerle ve birtakım kavramlar aracılığıyla edinilen bilgi türü olan "ilim"dir. İkincisi ise kavramların aracılığı olmadan vasıtasız şekilde doğrudan ulaşılan ve adına "marifet" denen bilgi türüdür. Bunlardan birincisi "zâhirî ilim", ikincisi de "bâtınî ilim" olarak isimlendirilir. Bu ikisi dışında kalan ve "Allah'ın sıfatları hakkındaki ilim" olarak adlandırılan tür ise Muhâsibî'ye özgüdür.

İlim ve marifet konularında her iki isim arasında genel anlamda bir mutabakatın var olduğu görülse de ayrıntılara inildiğinde Muhasibî ile Tirmizî'nin birbirlerinden farklı söylemler geliştirdikleri görülür. Bu kapsamda değerlendirilmesi uygun olan kavramlardan biri "hikmet"tir. Tirmizî'nin tasavvuf anlayışının mihver kavramı olan velâyet ile doğrudan irtibatı bulunan "hikmet" Muhâsibî'nin gündeminde kendine yer bulamaz. Bu durum Muhâsibî ile Tirmizî'nin yaşadıkları dönemlerde sûfîlerin genel olarak önem atfettikleri meselelerin farklılaşmasının tezâhürlerinden biri olarak değerlendirilmelidir. Bu çerçevede Tirmizî hikmeti ilimlerin zirvesi olarak görmekte ve iki farklı kategori üzerinden kanaatlerini dile getirmektedir: O bunlardan birini "hikmet-i zâhir", diğerini ise "hikmet-i hikmet" (hikmetin özü) veya "hikmet-i 'ulyâ" (en yüce hikmet) şeklinde adlandırır. İslam düşüncesinde daha ziyade "felsefe" ile özdeşleştirilerek kullanılan "hikmet" Tirmizî'nin terminolojisinde velâyet makamına nail olanların sahip oldukları en yüce bilgi türünü ifade için kullanılır. Dolayısıyla onun nazarında "hakîm" klasik manasıyla filozofa değil "velî"ye karşılık gelir. Muhâsibî'nin düşünce dünyasında kendisine fazlaca yer bulamayan bu kavramın Tirmizî tarafından hemen her boyutuyla işlenmiş olmasının arkaplanında aradan geçen zaman zarfında yaşanan gelişmeler yer almaktadır.

Muhâsibî ile Tirmizî'nin ilim konusunda ayrıştıkları bir başka husus ise ilmin oluşum süreci ile alakalıdır. Bu doğrultuda Tirmizî özellikle manevî alana dâhil olan bilginin insan varlığında ortaya çıkış sürecini nûr kavramına müracaatla izah etmeye çalır. Onun düşünce sisteminde önemli bir yeri olan nûr kavramının bu doğrultudaki kullanımı Muhâsibî'de mevcut değildir. Bununla birlikte Muhâsibî ilmin nihâyeti olan marifet anlayışını ortaya koyarken Tirmizî'de görüldüğü üzere, basit düzeyde de olsa, meseleyi nûr kavramı üzerinden ele alır.

Tirmizî'nin detaylı bir şekilde yer vermesine rağmen Muhâsibî'nin eserlerinde mevcut olmayan bir başka mühim husus ise "ilm-i hurûf"tur. Esasen harflerin barındırdıklarına inanılan birtakım sırların belli bir sistematik dâhilinde ortaya çıkarılmasına dayanan kökleri hayli eskilere giden bu anlayış Tirmizî tarafından yeni bir formatla tasavvuf düşüncesine adapte edilmiştir. Çeşitli konulara dair görüşlerini söz konusu yönteme müracaatla ortaya koyan Müslüman mütefekkirlerin ilklerinden olan Tirmizî'yi bu noktada yönlendiren hususun önceki müfessirlerin bu konudaki yaklaşımları olduğunu söylemek mümkündür. Muhâsibî'de ise böylesi bir teşebbüs söz konusu değildir. Bu durum onun ilgili mesele bağlamında Ehl-i Hadîs'le aynı paralelde

bir yaklaşıma sahip olmasıyla izah edilebilir. Nitekim Ehl-i Hadîs özellikle "hurûf-ı mukataa"nın tevilini sadece Allah'ın bildiğini ve bu harfler üzerinde yorum yapmanın doğru olmadığını iddia eder.

Tirmizî'nin Muhâsibî'den ayrıştığı noktalardan bir diğeri ise din ile marifeti özdeşleştirmek suretiyle her ikisinin hak, adâlet ve sıdk esasları üzerine kurulu olduğunu iddia etmesidir. O hak ile zâhirî amelleri, adalet ile bâtınî/kalbî amelleri, sıdk ile de Allah'ın bilinmesini kasteder. Bununla birlikte onun burada asıl olarak yapmaya çalıştığı, üç hadisten istifade ile marifeti hiyerarşik bir sistem dahilinde izah edip, din ile marifetin bu üç unsurla kaim olduğunu göstermektir.

Netice itibariyle, kaleme aldıkları eserler ve buralarda ortaya koydukları görüşler dikkate alındığında, aynı zamanda Tirmizî'nin Muhâsibî'nin yaşadığı coğrafyada ilim tahsili için bulunduğu sıralarda eserlerine muttali olma imkanı bulduğu hakikatine bakıldığında, Muhâsibî'nin Tirmizî'ye pek çok noktada rehberlik ettiğini söylemek gerekir. Bununla birlikte İslam düşüncesinin hızlı bir şekilde geliştiği evrede yaşamış olmaları sebebiyle pek çok noktadaki ortak kanaatlerine rağmen tasavvuf alanında yaşanan ilerlemenin bu iki sûfînin ele aldıkları meselelerin pek çoğunun da farklılaşması neticesini doğurmuştur. Dolayısıyla Tirmizî'ye tasavvuf tarihindeki şöhretini kazandıran velâyet kavramı ekseninde geliştirdiği teorileri söz konusu değişimin en dikkate değer örnekleri olarak takdim etmek mümkündür.

İleride yapılacak olan ve tasavvufî düşüncenin yapısını şekillendiren isimler arasındaki etkileşimleri konu alan çalışmaların genel olarak İslam düşüncesinin, özelde ise tasavvufun gelişim seyrinin doğru bir şekilde tespiti açısından son derece mühim verilerin ortaya çıkmasına vesile olacağı muhakkaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrezzâk, Abdüllatif. "Hakîm et-Tirmizî'nin Psikoloji Anlayışında Öğrenme ve Algılama". çev. Salih Çift. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 237-250.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'amme'ştehere mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. nşr. Ahmed el-Kalâş. Halep-Beyrut: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1351.

'Afîfî, Ebû'l-'Alâ. *et-Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fî'l-İslâm*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1960.

Ahmed Abdullah, Vecîh. *el-Hakîm et-Tirmizî ve itticâhâtühü'z-zevkiyye*. İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rife, 1989.

Akyüz, Hüseyin. "Âlimler Peygamberlerin Varisleridir" Hadisinin İsnad Açısından Tenkid ve Tahlili". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 159-190.

Akyüz, Hüseyin. "Âlimler, Peygamberlerin Vârisleridir" İbaresinin Yer Aldığı Bir Hadisin Mutâbaat ve Şevâhid Açısından Değerlendirilmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013), 93-123.

Alper, Ömer Mahir. *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.

Altıntaş, Ramazan. "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı". *Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*. 311-322. Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004.

'Araksûsî, Muhammed Hayr Hasan - Mollâ Osmân, Hasan. *İbn Sînâ ve'n-nefsü'l-insâniyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

Aydın, Fuat. "Melekût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/45-47. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Aydın, Hüseyin. *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: Pars Matbaacılık, 1976.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-firak*. thk. M. Muhyiddîn Abülhamîd. Beyrut: y.y., 1990.

Bakar, Osman. *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*. çev. Ahmet Çapku. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Baklî, Rûzbihân. *Şerh-i şathiyyât*. nşr. H. Corbin. Tahran, 1981.

Begâvî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ud el-Ferrâ'- Nemr, Muhammed Abdullah. *Tefsîrü'l-Beğavî (Me'âlimü't-tenzîl)*. Riyâd: Dâru't-Taybe, 1993.

Bekiroğlu, Harun. "İstidlâl Biçimlerinin ve Farklı Düşünce Tarzlarının Tefsire Etkisi: Zâriyât, 51/56 Âyeti Örneği". *Usûl İslâm Araştırmaları* 28 (2017), 43-70.

Bereke, Abdülfettah Abdullah. *el-Hakîm et-Tirmizî ve nazariyyetühu fî'l-velâye*. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 2014.

Bernard, Marie. "İlk Mu'tezililerde İlim Kavramı". çev. Şerafettin Gölcük. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 0/2 (Haziran 1977), 321-339.

Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm*. nşr. Yûsuf Abdürrezzâk. Kâhire: y.y., 1368.

Bolat, Ali. "Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (Nisan 2001), 363-389.

Bolat, Ali. "Şakîk-ı Belhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/305-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Bozhüyük, Mehmet Emin. "Hurûf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/397-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Câhız, Ebû Osman b. Bahr. *ed-Delâil ve'l-i'tibâr*. Beyrut: y.y., 1988.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayın, 2014.

Ceyhan, Semih. "Üns". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Coşğun, Sena. "Bir Yurttaş Yetiştirme Denemesi: Sokrates ve İdeal İnsanı". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 0/29 (2015), 68-80.

Çağrıcı, Mustafa. "Hüzün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/73-76. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Çelebi, İlyas. "Nazzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Çift, Salih. *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Çift, Salih. "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 139-157.

Çift, Salih. "Sûfîlere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet". *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*. Malatya: İnönü Üniversitesi, 2012.

Çubukcu, Hatice. *Ebû Tâlib el-Mekkî ve Ebû Hamid Muhammed el-Gazalî'de Muhabbet Anlayışı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Çubukçu, İbrahim Agâh. *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.

Dalkılıç, Mehmet. *İslâm Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Demirci, Mehmet. "İçe Dönük Cihâd: Mücâhede". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (Ağustos 2007), 9-21.

Demirci, Mustafa. *Beytü'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

DİB vd. *Kur'ân Yolu Tefsiri*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *el-İtticâhu'l-'aklî fi't-tefsîr*. Beyrut: y.y., 1982.

Efe, Seyfullah. *Ömer Nesefî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Erginli, Zafer. *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*. Rize: Karadeniz Yayınları, 2008.

Erginli, Zafer. *İlk Sûfîlerde Nefis Kavramı -Haris Muhasibî Örneği-*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Erginli, Zafer. *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*. Rize: Karadeniz Yayınları, 2008.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Kâhire: y.y., 1369.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden, 1980.

Ferâhidî, Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. nşr. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Samirrâî. Beyrut, 1988.

Filiz, Şahin. *Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Kâhire: y.y., 1358.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Me'âricü'l-kuds*. Beyrut: y.y., 1409.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-envâr*. nşr. Ebü'l-'Alâ el-'Afîfî. Kâhire: y.y., 1388.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1973.

Görmez, Mehmet. "Beden Ülkesinin Sultanı". *Diyanet Aylık Dergi* 221 (Mayıs 2009).

Görmez, Mehmet. *Kalbin Erbaini*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.

Harrâz, Ebû Sa'îd. *Kitâbu's-Sıdk (et-Tarîku ilâllâh)*. nşr. Abdülhalim Mahmud. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1988.

Kâdî Abdülcebbâr, el-Hemedânî. *el-Muğnî*. nşr. Muhammed Ali en-Neccâr vd. Kâhire, 1385.

Kâdî Abdülcebbâr, el-Hemedânî. *Şerhü'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kâhire, 1384.

Hizmetli, Sabri. "Karmatiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/510-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Hücvîrî, Ebü'l-Hasan Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb*. Beyrut: Dâru'n-Nehdeti'l-'Arabiyye, 1980.

Hüseynî, Abdülmuhsin. *el-Ma'rife 'inde'l-Hakîm et-Tirmizî*. Kâhire: Dâru'l-Kâtib, ts.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan. *Cemheretü'l-lüga*. thk. Remzî Münîr Balebekî. Beyrut: Dâru'l-'ilim, 1987.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: y.y., 1409.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Şifâ'ü's-sâ'il ve tehzîbü'l-mesâ'il*. thk. Muhammed Mutî' el-Hafız. Beyrut-Suriye: Dâru'l-Fikr, 1996.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Hasan el-Basrî*. nşr. Hasan es-Sendûbî. Kâhire: y.y., 1350.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Telbîsü İblîs*. nşr. M. Münîr ed-Dımaşkî. Kâhire: y.y., 1368.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî. *er-Rûh*. Riyâd: y.y., 1386.

İbn Manzûr, Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-'arab*. nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed es-Sadık el-Ubeydî. Beyrut: y.y., 1996.

İbn Rüşd, Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *Telhîsu Kitâbi'l-mekûlât*. thk. Mahmud Kasım. Kâhire: y.y., 1980.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *en-Necât*. nşr. Muhyiddîn Sabrî el-Kurdî. Kâhire: y.y., 1357.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmûʿu fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed. Riyâd: y.y., 1381.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İnak, Halil İbrahim. *Hadislerde Hikmet Kavramı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Adnân Davûdî Safvân. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1430.

Ebû's-Suud, İskilibî. b. Muhammed el-'İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ts.

Kara, Mustafa. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/518-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kara, Mustafa. "Istılâhâtü's-Sûfiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/209-212. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Karlığa, H. Bekir. "Cisim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/28-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kartal, Abdullah. "İbnü'l-Arabî'nin Akıl Eleştirisi". *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabi Bildiri Kitabı*. haz. Fikret Karaman. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018, 175-190.

Kartal, Abdullah. "'Metafizik Dönemden Geriye Bakmak' İbnü'l-Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştiriler". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2/23 (2009), 357-372.

Kaya, Mahmut. "Kindî, Ya'kûb b. İshâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/41-58. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Kaya, Süleyman. *Hakîm et-Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Kılıç, Mahmud Erol. "Hermes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/228-233. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak. *Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak. *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*. nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde. Kâhire, 1950.

Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2001.

Kutluer, İlhan. "Cevher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/450-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Küçük, Hülya. *İlm-i Hurûfla İlgili Üç Risâle*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Küçük, Sezai - Çakar, Zahit Enes. "Zühd Döneminde Basra ve Horasanlı Zahid/Sûfîlerin Kesb ve Tevekkül Anlayışı". *Academic Platform Apjir* 4/2 (2020), 188-211.

Massignon, Louis. *Hallac-ı Mansur Anadolu Aleviliği'nin Felsefi Kökleri*. ed. Niyazi Öktem. İstanbul: Ant Yayınları, 1994.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrut, 1407.

Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye. *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî. Kâhire: y.y., 1961.

Mengüşoğlu, Takiyeddin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1958.

Muhammed, Ali Cum'a. *el-Hükmü'ş-şer'î 'inde'l-usûliyyîn*. Kâhire: Dârü's-Selâm, 1402.

Muhâsibî, Hâris. *Âdâbü'n-nüfûs*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1991.

Muhâsibî, Hâris. *Bed'u men enâbe ilâllâh*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Muhâsibî, Hâris. *el-Kasd ve'r-rucu' ilâllâh*. nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Muhâsibî, Hâris. *el-Mekâsib*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1987.

Muhâsibî, Hâris. *el-Mesâ'il fî a'mâli'l-kulûb ve'l-Cevârih*. nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ. Mısır: y.y., 1969.

Muhâsibî, Hâris. *el-Mesâ'il fî a'mâli'l-kulûbi ve'l-cevârih*. thk. Ebû Bekir Mahmûd Abdülhâdî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2016.

Muhâsibî, Hâris. *el-Mesâ'il fi'z-zühd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2000.

Muhâsibî, Hâris. *el-Vesâyâ*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Muhâsibî, Hâris. *en-Nesâ'ih*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Muhâsibî, Hâris. *er-Ri'âye li hukûkillâh*. nşr. Abdülhalim Mahmud. Kâhire: Dârü'l-Maârif, 1990.

Muhâsibî, Hâris. *er-Ri'âye li hukûkillâh*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Muhâsibî, Hâris. *Fehmu's-Salâh*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Muhâsibî, Hâris. *Fehmü'l-Kur'ân*. nşr. Hüseyin Kuvvetli. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1971.

Muhâsibî, Hâris. *Kitâbü'l-Ahkâmi't-tevbe*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Kâhire: y.y., 1977.

Muhâsibî, Hâris. "Kitâbü'l-Halve ve't-tenakkul ve derâcâti'l-'âbidîn". nşr. Abduh Halîfe el-Yesû'î. *Mecelletu'l-Meşrik* 49/4 (1955), 451-490.

Muhâsibî, Hâris. *Kitâbü'l-'İlm*. nşr. Muhammed Abid Mezâlî. Cezâir: ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1975.

Muhâsibî, Hâris. *Kitâbü't-Tevehhüm*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut: y.y., 1991.

Muhâsibî, Hâris. *Mâ'iyyetu'l-'akl*. nşr. Hüseyin Kuvvetli. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971.

Muhâsibî, Hâris. *Risâletü'l-müsterşidîn*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Halep: Dârü's-Selâm, ts.

Muhâsibî, Hâris. *Şerhu'l-ma'rife ve bezlu'n-nasîha*. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1993.

Muttakî, Ali. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. nşr. Bekrî Hayyânî-Saffet Sekkâ. Beyrut, 1969.

Nîsâbûrî, Nizâmeddin. *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*. nşr. İbrâhim Atve İvaz. Kâhire, 1381.

Nûrî, Ebû'l-Hüseyin. *Makâmâtü'l-kulûb*. thk. Kasım es-Samerrâî. Bağdât: Matbaatü'l-Ma'ârif, 1969.

Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*. Kâhire, 1978.

Nicholson, Reynold Alleyne. *fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve târîhih*. çev. Ebü'l-'Alâ el-'Afîfî. Kâhire, 1969.

Orhan, Abdullah Taha. "Ali Vefâ eş-Şâzelî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/82-83. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Ömer, Şevkî Ali. "el-Halve". *Mevsu'atü't-tasavvufi'l-İslâmî*. 8/344-351. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2012.

Radtke, Bernd. "İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm et-Tirmizî ve Velâyet Görüşü". çev. Salih Çift. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21 (2008).

Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibü'l-'âliye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut, 1407.

Râzî, Fahreddîn. *el-Muhassal*. nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d. Kâhire: Mektebetü’l-Külliyyâti’l-Ezher, ts.

Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu’l-gayb*. Beyrut: Daru’l-Fikr, 1981.

Râzî, Fahreddîn. *Meʿâlimü usûli’d-dîn*. nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d. Kâhire: Mektebetü’l-Külliyyâti’l-Ezher, ts.

Sa‘dî, Abdurrahman b. Nâsır. *Teysîrü’l-kerîmi’r-Rahmân fî tefsîri kelâmi’l-Mennân.* Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2002.

Sâyih, Ahmed Abdürrahim. *es-Sülûk ‘inde’l-Hakîm et-Tirmizî*. Kâhire: y.y., 1988.

Schimmel, Annemarie. *İslâm’ın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.

Schimmel, Annemarie. *Tanrı’nın Ayetlerinin Çözümlenmesi İslam’a Fenomenolojik Bir Yaklaşım*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

Sevim, Seyfullah. *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Sobieroj, Florian. “Mutezile ve Tasavvuf”. çev. Salih Çift. *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele*. ed. Frederick De Jong - Bernd Radtke. haz. Salih Çift. 53-69. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.

Sunar, Cavit. *İslâm Felsefesi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.

Sübkî, Tâceddîn. *Tabakâtü’ş-Şâfi‘iyyeti’l-kübrâ*. Kâhire: Dâru İhyâ’i’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, 1964.

Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Ezdî. *Tabakâtü’s-sûfiyye*. nşr. Nûreddin Şerîbe. Kâhire, 1372.

Süyûtî, Celâleddîn. *ed-Dürerü’l-müntesire*. nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Riyâd: y.y., 1403.

Süyûtî, Celâleddîn. *el-Hâvî li’l-fetâvî*. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.

Sviri, Sara. *Perspectives On Early Islamic Mysticism*. New York: Routledge, 2020.

Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve’n-nihal*. thk. Muhammd Abdülkadir el-Fâdılî. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2008.

Şenel, Cahid. “Yeni Eflâtunculuk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/423-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. Beyrut, 1405.

Taylan, Necip. *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.

Tirmizî, Hakîm. *Âdâbü'l-mürîdîn*. thk. Abdülfettah Abdullah Bereke. Kâhire: Matbaatü's-Saâde, ts.

Tirmizî, Hakîm. *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Tirmizî, Hakîm et-. *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. Kâhire: y.y., ts.

Tirmizî, Hakîm. *Beyânü'l-kesb*. thk. Abdülfettah Abdullah Bereke. Kâhire: y.y., ts.

Tirmizî, Hakîm. *Cevâbu Kitâb mine'r-Rey*. thk. Bernd Radtke. Beyrut: y.y., 1992.

Tirmizî, Hakîm. *Cevâbu mesâ'ili'lletî seelehu ehlu's-Serahs anhâ*. thk. Bernd Radtke. Beyrut: y.y., 1992.

Tirmizî, Hakîm. *Edebu'n-nefs*. thk. A. J. Arberry - Ali Hasan Abdülkadir. Kâhire: y.y., 1947.

Tirmizî, Hakîm. *Edebu'n-nefs*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. Kâhire: y.y., 1993.

Tirmizî, Hakîm. "el-A'dâ'u ve'n-nefs". *www.al-mostafa.com.*, 2020.

Tirmizî, Hakîm. *el-Ekyâs ve'l-müğterrîn*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih - Seyyid el-Cümeylî. Kâhire: el-Mektebetü's-Sakâfî, 1989.

Tirmizî, Hakîm. *el-Emsâl mine'l-Kitâbi ve's-Sünne*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Kâhire: y.y., 1989.

Tirmizî, Hakîm. *el-Mesâ'ilü'l meknûne*. thk. Muhammed İbrahim el-Cüyûşî. Mısır: Dârü't-Türâsi'l-Arabî, 1980.

Tirmizî, Hakîm. *es-Salâtu ve mekâsiduhâ*. thk. Behîc el-Gazzavî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1986.

Tirmizî, Hakîm. *Gavru'l-umûr*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih - Ahmed Abduh. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfe, 2002.

Tirmizî, Hakîm. *Gavru'l-umûr*. nşr. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Tirmizî, Hakîm. *Hatmu'l-evliyâ*. thk. Osmân İsmâil Yahyâ. Beyrut: Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye, 1965.

Tirmizî, Hakîm. *İlmü'l-evliyâ*. nşr. Sâmî Nasr Lutf. Kâhire: Mektebetü'l-Hürriyeti'l-Hadîse, ts.

Tirmizî, Hakîm. *Keyfiyetü's-sülûk ilâ rabbi'l-'âlemîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Tirmizî, Hakîm. *Kitâbü'l-Menhiyyât*. thk. Muhammed Osman el-Huşt. Kâhire: Mektebetü'l-Kur'ân, 1985.

Tirmizî, Hakîm. *Kitâbü'r-Riyâze*. thk. A. J. Arberry - Ali Hasan Abdülkâdir. Kâhire: y.y., 1947.

Tirmizî, Hakîm. *Ma'rifetü'l-esrâr*. thk. Muhammed İbrahim el-Cüyûşî. Mısır: Dâru'n-Nehdeti'l-Arabiyye, ts.

Tirmizî, Hakîm. *Menâzilu'l-'ibâd mine'l-'ibâde*. Taşkent: Mâverâünnehir, 2003.

Tirmizî, Hakîm. *Menâzilü'l-kurbe*. nşr. Âsım İbrahim el-Keyyâlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Tirmizî, Hakîm. *Nevâdiru'l-usûl*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.

Tirmizî, Hakîm. *Nevâdiru'l-usûl fî ma'rifeti ehâdisi'r-Rasûl*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Tirmizî, Hakîm. *Nevâdiru'l-usûl fî ma'rifeti ehâdisi'r-Rasûl*. thk. Tevfîk Mahmûd Tekle. Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2011.

Tirmizî, Hakîm. *Riyâzetü'n-nefs*. nşr. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Tirmizî, Hakîm. *Tahsîlu nezâiri'l-Kur'ân*. thk. Hüsnî Nasr Zeydân. Kâhire: y.y., 1969.

Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2015.

Tunç, Cihat. "Ca'fer b. Harb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/549-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Tûsî, Ebû Nasr Serrac. *el-Lüma' fî't-tasavvuf*. nşr. Kâmil Mustafa el-Hindâvî. Beyrut: y.y., 2001.

Türker, Mübahat. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

Türker, Ömer. *3*. "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *Sosyoloji Dergisi* 22 (2011), 533-556.

Türker, Ömer. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/529-531. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Uludağ, Süleyman. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/246-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Uludağ, Süleyman. "Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/11-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Uludağ, Süleyman. “Gaflet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/283-284. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Uludağ, Süleyman. “Halvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/386-387. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uludağ, Süleyman. “Marifet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/54-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Uludağ, Süleyman. “Mücâhede”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/440-441. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Uludağ, Süleyman. “Nefis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Uludağ, Süleyman. “Riyâzet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Vecdî, Muhammed Ferîd. “Akl”. *Dâ’iretü’l-ma‘ârifi’l-karni’l-‘işrîn*. Beyrut: Matbaatü Dâireti’l-Ma’ârif, 1971.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Akıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/242-246. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/337-342. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Cübbâî, Ebû Ali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/99-102. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Esam, Ebû Bekir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/353-355. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. İstanbul: Hikmet Neşriyat, ts.

Yüksel, Emrullah. “Ca‘fer b. Mübeşşir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/553-554. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtezâ el-Hüseynî. *İthâfü’s-sâdâti’l-müttakîn bi-şerhi İhyâ’i ‘ulûmi’d-dîn*. Beyrut, 1989.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Kutbeddin		Akyüz
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lise			
Lisans		2012	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2013	2015	Yalova Üniversitesi SBE.
Doktora	2016	2022	Bursa Uludağ Üniversitesi SBE.
Çalıştığı Kurum (lar)	**Başlama - Ayrılma Yılı**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2011		Diyanet İşleri Başkanlığı
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			

Tarih	
İmza	
Adı Soyadı	Kutbeddin Akyüz