

marife

dini arařtırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

Aklın Kemâl Yolculuğu: Hâris el-Muhâsibî’de (öl. 243/857) Akıl Terbiyesi*

The Journey of ‘Akl to Perfection: The Tarbiyah of ‘Akl in Hârith al-Muhâsibî (d. 243/857)

Ahmet Beken 

Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Res. Assist. PhD., Cukurova University, Faculty of Divinity, Department of Religious Education
Adana / Türkiye
ahmtbeken@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5243-7605>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1099545

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliř Tarihi: 06.04.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 24.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: Beken, Ahmet. “Aklın Kemâl Yolculuğu: Hâris el-Muhâsibî’de (öl. 243/857) Akıl Terbiyesi”. *Marife* 22/1 (2022): 19-42. <https://doi.org/10.33420/marife.1099545>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal iğermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakki: “This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License.” / “Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.”

Ethical Statement / Etik Beyan: * This study was produced based on the doctoral thesis named “Hârith al-Muhâsibî’s Views About Religious Education” (2019). / Bu çalışma “Hâris el-Muhâsibî’nin Din Eğitime İlişkin Görüřleri” (2019) isimli doktora tezinden hareketle üretilmiştir.

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Aklın Kemâl Yolculuğu: Hâris el-Muhâsibî'de (öl. 243/857) Akıl Terbiyesi

Özet

İnsanı insan kılan temel unsurun akıl olduğu kabul edilir. İnsan inanç, ibadet ve ahlâkla ilgili sorumluluklarını da akılla kavramaktadır. Nitekim aklın işlevselliği, bu sorumluluklarla doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle akıl felsefe, kelâm, fıkıh ve tasavvuf gibi disiplinlerin ortak konusudur. Bu disiplinlerde akıl-irade, akıl-iman, akıl-nefis, bilgi ve duyu ilişkisi, aklın neyi bilip bilmeyeceği, akıl türleri, sahih akıl, doğru düşünmenin neliği ve imkânı üzerinde durulan bazı konulardır. Ancak bunların her birinin akla yaklaşımları birbirinden farklıdır. Söz gelimi, sahih düşünmenin/akletmenin engelleri olarak kötülük ve reziletlerin nefyedilip yerine iyilik ve faziletlerin yerleştirilmesini benimseyen görüşlerin ve yöntemlerin ortaya konması bakımından tasavvufun akıl yaklaşımı diğerlerinden farklılaşmaktadır. Bu bağlamda Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857), huy ve davranışların kaynağı kabul ettiği kalbin-akılın eğitilerek sahih düşünmenin sağlanabileceğini ileri sürmüştür. Kur'an'dan hareketle İslâm düşüncesinde ilke kabul edilen "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak" hedefi de ancak sahih akletme ile mümkün görülmektedir. Başka bir ifadeyle Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak ya da Muhâsibî'nin tabiriyle "Allah'ın hukukuna riayet etmek" (er-ri'âye li-hukûkillâh/takvâ) doğru düşünmenin temel dinamiğidir. Muhâsibî'nin kitaplarından birine de ad olan bu hedef ile akıl; i'tibar, tefekkür, tezekkür ve tedebbür yönünden olgunlaştırılarak basiret ve marifet işlevini yerine getirmek üzere geliştirilmesi gereken bir meleke addedilmiştir. Nitekim sahih akletmeye ve akli kemâle, söz konusu hedef merkeze alınarak bu süreç sonucunda erişilebilmektedir. Muhâsibî, akılla ilgili bazı tanımlar verip bunlarla ilgili değerlendirmelerde bulursa da akla dair ayrıntılı teorik tartışmalara girmemektedir. Akıl temelde doğuştan sahip olunan (ğarîzi) ve sonradan kazanılan (mükteseb) olmak üzere ikiye ayrılarak aklın iman, ibadet ve ahlâkla ilişkisine, daha çok kemâl yönündeki gelişimine odaklanmaktadır. Bu açıdan onun düşüncesinde iman, ibadet, ahlâk ve akıl/akletme birbirinden ayrılmayan alanlar olup akıl tamliğini ahireti hesaba kattığı ölçüde kazanmaktadır. Bunun yanında aklın kemâliyle ilgili Allah korkusu (havf), bilgi ve imandaki kesinliğin (yakîn) kuvveti, dinde basiret ve ince/derinlikli anlayışın (tefakkuh) birlikteliğini özellikle vurgulamıştır. Akıl-ahlâk ilişkisinde ahlâkı aklın önüne koyarak aklın terbiye edilmek suretiyle kemâl bulmasını, reziletlerden arınıp dinî/ahlâkî faziletlerle donanmasına bağlamıştır. Farklı bir ifadeyle Muhâsibî, iman ve tevhibi merkeze alan bir ahlâk düşüncesi ortaya koyarak bunları, sahih düşünmenin ön şartı kabul etmiştir. Bu yönüyle tasavvuf eğitimi, temelde akıl doğru ve yerinde kullanma çabası olarak kabul edilmiştir. Din eğitiminin de tasavvufun tarihsel süreçte önemli şahsiyetler yetiştiren bu bakış açısından yararlanması mümkündür. Bu minvalde çalışma, Muhâsibî'nin akıl anlayışını kendisine konu edinirken amacı, Muhâsibî özelinde aklın tanımını, kapsamını, kemâl sürecini (terbiyesini) ve bunu sağlayan hususları ele almaktır. Araştırma yazılı dokümanların incelenmesi yöntemiyle ele alınmıştır. Buna göre veriler Muhâsibî'nin başta Mâ(h)iyetü'l-'akl olmak üzere farklı eserlerinden tespitlerle ortaya konmuş ve bunların çözümlenmesinde betimleyici ve yorumlayıcı bir yaklaşım sergilenmiştir. Sonuçta bu araştırma, Muhâsibî'nin a insanın Allah'la irtibatını canlı ve sürekli tutan kıl anlayışının, günümüz eğitiminde/din eğitiminde anlamlı bir yaklaşım biçimi olarak ele alınabileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu yaklaşımdan hareketle akli sağlıklı kullanma noktasında eğitimin dinî ve ahlâkî boyutunun ihmal edilmemesi, ahlâkın eğitim-öğretim sürecinde daha fazla yer alması gerektiği belirtilebilir. Zira dönemin hâkim anlayışına uygun olarak Muhâsibî'nin düşüncesinde de din ve ahlâk (eğitimi), genel eğitimden ayrı bir olgu olarak telakki edilmediği görülmektedir. Ayrıca değişebilir yönüyle ahlâkın eğitimle mümkün olması ve eğitimde üst amaçları çoğunlukla ahlâkî değerlerin oluşturması da eğitimin ahlâkî bir tutumla düzenlenmesini ve sürecin buna göre işletilmesini gerekli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Hâris el-Muhâsibî, Akıl, Akli Terbiye, Akli Kemâl.

The Journey of 'Akl to Perfection: The Tarbiyah of 'Akl in Hârith al-Muhâsibî (d. 243/857)

Summary

It is accepted that the basic element that makes a human beings human is the 'akl. Human beings also comprehend their responsibilities related to belief, worship and morality with the 'akl. Thus, the functionality of the 'akl is directly related to these responsibilities. For this reason, 'akl is the common subject of disciplines such as philosophy, theology, fiqh (Islamic Law) and sufism. In these disciplines, the relationships between 'akl-will, 'akl-faith, 'akl-nafs and knowledge-sense are some of the subjects

that are emphasized, furthermore what the 'akl can or cannot know, the types of 'akl, correct 'akl, the nature and possibility of correct thinking are among the questions asked. However, each of these fields has different approaches to 'akl. For instance, sufism's approach to 'akl differs from the others in terms of revealing views and methods that adopt the elimination of evils and vices as obstacles to correct thinking/reasoning and replacing them with goodness and virtues. In this context, Hârith al-Muhâsibî (d. 243/857) argued that correct thinking could be achieved only by training the heart and 'akl, which he accepts as the source of temperament and actions. Based on the Qur'an, the goal of "being moralized with the morality of Allah", which is accepted as a principle in Islamic thought, is only possible with correct 'akl. In other words, being moralized with the morality of Allah or, in Muhâsibî's words, "obeying Allah's law" (er-ri'aya li-hukûkillâh/taqwa) is the basic dynamic of correct thinking. With this goal, which is also the name of one of Muhâsibî's books; It has been regarded as a faculty that needs to be developed in order to fulfill the function of foresight and ingenuity by being matured in terms of consideration, contemplation, remembrance and precaution. Thus, the correct reasoning and perfection of 'akl can be reached as a result of this process by taking the said target to the center. Although Muhâsibî gives some definitions about the 'akl and makes evaluations about them, he doesn't enter into detailed theoretical discussions about the 'akl. He basically divides the 'akl into two as innate (ğârîzi) and acquired (muktasab) and focuses on the relationship of the 'akl with faith, worship and morality, and more on its development in the direction of perfection. In this respect, belief, worship, morality and 'akl/reasoning are inseparable fields in his thought, and 'akl becomes perfect to the extent that it takes into account the hereafter. In addition, he especially emphasizes the unity of fear of Allah (havf) regarding the perfection of the 'akl the strength of certainty (yakîn) in knowledge and belief, prudence in religion and subtle/deep understanding (tafakkuh). In the 'akl-moral relationship, he puts morality before 'akl and attributes the perfection of 'akl by being trained to be purified from disgrace and to be equipped with religious/moral virtues. In other words, Muhâsibî put forward a moral thought centered on faith and tawhid and accepts these as a prerequisite for correct thinking. In this respect, sufi education has basically been accepted as an effort to use the 'akl correctly and appropriately. It is possible for religious education to benefit from this point of view, which raised important figures in the historical process of sufism. In this way, the aim of this study is to deal with Muhâsibî's understanding of 'akl, and to discuss the definition of 'akl, its scope, the perfection process (education) and the issues that provide it, in the case of Muhâsibî. The research was handled by the method of examining written documents. Accordingly, the data has been revealed with the determinations of Muhâsibî's different works, especially Mâ(h)iyatu'l-'akl, and a descriptive and interpretive approach has been displayed in their analysis. As a result, this research tries to reveal that Muhâsibî's understanding of 'akl, which keeps man's contact with God alive and constantly, can be considered as a meaningful approach in today's education/religious education. Based on this approach, it can be stated that the religious and moral dimension of education shouldn't be neglected at the point of using the 'akl in a true way and that morality should take place more in the education-teaching process. Because, in accordance with the prevailing understanding of the period, it is seen that religion and morality (education) was not considered as a separate phenomenon from general education in Muhâsibî's thought. In addition, the fact that morality is possible through education with its changeable aspect and that moral values mostly create the upper objectives in education necessitate the regulation of education with a moral attitude and the operation of the process accordingly.

Keywords: Religious Education, Hârith al-Muhâsibî, al-'Akl, Tarbiyah of 'Akl, Perfection of 'Akl.

Giriş

İslâm düşüncesinde insana bedeni, ruhu, nefsi, akli ve kalbiyle bir bütün olarak yaklaşıldığından insanın eğitimi de bütün bu unsurlarla birlikte ele alınmayı gerektirmektedir. Farklı bir tabirle İslâm merkezli bir anlayışta insanın bütüncül eğitimi kaçınılmazdır. Nitekim Kur'ân'ın insan terbiyesinde gösterdiği yol da insanı her yönüyle ele almak ve her hususta dengede tutmaktır.¹ Buna göre yapılacak eğitim

¹ Z. Şeyma Arslan, "Kur'ân-ı Kerîm'i Eğitim Açısından Yorumlamak: Hadîd Suresi Örneği", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2004), 317-383.

faaliyetleri basit bir bilgilendirme ve davranış kazandırmanın ötesinde insana duygu, düşünce, his, eylem ve davranışlarını kapsayan bütünleşmiş bir kişilik olarak yaklaşılır, gelişimi bütüncül ve dengeli bir bakış açısıyla² ele alınır. Nitekim eğitimin zihinsel süreçlerle sınırlanmayıp kalbe, duyguya ve iradeye kısacası insana bir bütün olarak yaklaşılması gerektiği fikri günümüzde artık yaygınlık kazanmıştır.³ Duyuş, biliş ve davranış arasındaki ilişkiselliğin devamlılığı ve birlikte olma durumu, bunların birbirinden bağımsız olmasını imkânsız kılmaktadır. Kaldı ki her bir eylem, mezkûr alanların birlikteliğiyle gerçekleşmektedir. Bu yüzden hangi eğitim sistemi olursa olsun öncelikli hedefi kişinin kabiliyetlerini bütünüyle keşfetmek ve bunları ahenkli bir biçimde geliştirmesine imkân sağlamaktır.⁴ Buna göre eğitimin amacı denilince üç husus dikkati çekmektedir: İlki, insanın zihnî, fikrî ve akllî yeteneğini geliştirmek; ikincisi duygu, his ve irade tarafını sağlamlaştırmak; üçüncü olarak da bedenini terbiye etmektir.⁵ Bu da eğitimin insanın bütün yönlerini kapsayan bütüncül bir perspektife sahip olmasını icap ettirmektedir.

İnsan anlayışları belirtilirken sûfiyye her zaman belli bir bütünlük üzerinden konuşmuştur. İnsanın zatî hususiyetlerini bildiren ruh, akıl, kalp ve nefis gibi kavramlar bu bütünlüğün farklı veçheleridir. Bu yüzden onların yaklaşımında insan, öncelikle bu hususiyetlerin birlikte oluşturduğu bir bütün olması açısından *idrak edici* bir varlıktır. Dolayısıyla sözü geçen kavramlar sûfiyye için birbirinden bağımsız bir şekilde insanı meydana getiren farklı unsurları anlatmaktan daha çok bir idrak meselesini vurgular. İnsanla ilgili kavramlardan bahsederken asıl amaçları ise insanın ilâhî hitaba/vahye muhatap olan, onu duyup anlayan ve bunun gereğini yerine getiren yönünü vurgulamaktır. Nihayetinde hitap-muhatap ilişkisinin merkezinde de *idrak/anlama* bulunmaktadır. Bu sayede insanlar arasında idrak melekelerinin yetkinliği bakımından bir hiyerarşi kurmak mümkün olmaktadır. Yine sûfilere göre insan, her şeyden evvel kötü yönlerini terbiye edip iyiye yöneltmeye ve bu sayede belirli bir maksada doğru yetkinleşmeye yeteneği olan bir varlıktır. Dolayısıyla insan, ahlâkî değişimin öznesi olarak konu edilir ve bu değişimin bir maksada/Allah'a yakınlaşma (*kurbîyet*) gayesine doğru seyretmesi gerekir. Bu yaklaşımda insanın kötü yönleri denilen hususlar bizatihi onun varlığının kaim unsurları değil, bir değişim (terbiye) süreciyle giderilmesi gereken arızî unsurlardır.⁶

İnsanı sözü edilen yönlerden ele alan isimlerden birisi de Hâris el-Muhâsibî'dir. Ancak o, insanın iç dünyası ve ahlâkî yönüyle ilgili etraflı çözümler yaparken ne olduğuna dair doğrudan bir tanım yapmamaktadır. Anlatımlarından insanı ruh, beden, nefis ve akıldan müteşekkil bileşik bir varlık kabul ettiği

² Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 332, 339-340; Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 28.

³ Necmettin Tozlu, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 11; Turgay Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi* (Bursa: Düşünce Kitabevi, 2002), 13.

⁴ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 94.

⁵ Recep Kaymakcan-Hasan Meydan, *Ahlak, Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2014), 137.

⁶ Hacı Bayram Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 501-544.

anlaşılmaktadır.⁷ Ona göre mahlûkatın her biri ayrı fitratlarla yaratılmıştır. Onlara yaratılıştan verilen bu tabiatların geri dönülemez bir biçimde değişmesi imkânsızdır. İnsan, akıl ve basiret sahibi meleklerle bu hasletlerden yoksun şehvet, arzu ve içgüdülerin hâkimiyetindeki hayvanlar arasında bu özelliklerin tümünü muhtevî bir varlık olarak birbirine zıt bir fitratta yaratılmıştır. Çünkü meleklerdeki akıl ile basiret; hayvanlardaki nefis ve şehvet, insanda birlikte yer almaktadır. Buna göre insandaki ruh ve akıl meleklerle; nefis, şeytanla; beden de hayvanlarla aynı niteliklere sahiptir. Bu yüzden aynı anda iyiliğe de kötülüğe de meyyal, her iki yönde değişimi ve dönüşümü kabul etme potansiyeline sahip bir yaratılıştadır.⁸ Muhâsibî, eserlerinde bu düşüncüyü işlemekle birlikte insan konusunu ele alırken yer verdiği kavramlaştırmaların muayyen ve tekdüze olduğunu söylemek güçtür. Aslında insanın neliğiyle ilgili düşüncelerin düzensizliği, diğer ilk dönem sûfî/mutasavvıfe için de söz konusudur. Nitekim insanın reziletlerden/kötü ahlâktan sakınarak faziletlerle/iyi ahlâkla vücut bulması prensibine dayandıklarından insanı meydana getiren öğeleri ve bunların karşılıklı irtibatını derinlemesine değerlendirmemişlerdir.⁹

Muhâsibî’de insan; ruhu, nefsi, kalbi, akli, bedeni, güdüleri, duyguları, istekleri, ümitleri vs. yönleriyle bütün bir varlık olarak ele alınmaktadır. Nefis genellikle insanın süflî ve kötülüğe yatkın yönünü; ruh, kalp ve akıl ise ulvî tarafını oluştururken beden bunlardan gelen tesirlerin kendisinde zuhur ettiği unsurdur. Her biri insanın farklı bir yönünü bildirdiğinden bunların kesin çizgilerle birbirinden ayrılması, birbirine indirgenmesi ya da birinin öne çıkarılıp diğerinin ihmal edilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla Muhâsibî, insanı bütünlüklü bir varlık olarak ele alırken çok boyutluluğunu gözden uzak tutmamaktadır.¹⁰ Varlık bütünlüğünden yola çıkarak insanın tüm kabiliyetlerinin/yeteneklerinin birbiriyle irtibatlı olduğunu vurgulamakta, bunları birbirine indirgemeden ve birini diğerine öncelemeden ele almaktadır. Neticede İslâm düşüncesinde öne çıkan fikir olarak insanın bütünlüğü konusunu Muhâsibî de işlemekte ve insan düşüncesini bu bütünlük üzerinden ortaya koymaktadır.¹¹

Akıl sahibi varlık olması hasebiyle bilme, anlama, muhakemede bulunma, konuşma, çıkarımlar yapma, dış dünyayı kavrayıp bundan kavramlar üretme ve bunu dile getirip ilişkilendirerek yorumlayabilme insanı diğer varlıklardan ayırtıran başlıca özelliklerdir.¹² Bu yönüyle insanı insan yapan unsur akıldır. Aklın mahiyetine dair sorular aynı zamanda insanın neliğiyle ilgili olduğundan akıl, insana dair değinilmesi gereken öncelikli kavramlardandır. Akıl, farklı ilimlerin ortak konusunu teşkil ederken bunların akla yaklaşımları birbirinden farklılaşmaktadır. Çünkü ilimler, sahih akıl/doğru akletmenin mahiyeti, imkânı, akıl-bilgi ve duyu irtibatı nevinden mevzulara dair değişik yaklaşım ve nazariyeler ortaya koyarak birbirinden

⁷ bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye li-kukûkillâh*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 398.

⁸ Bununla ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 251-252, 398.

⁹ Başer, “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana”, 501-544.

¹⁰ Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-rücû' ilallâh (el-Vesâyâ içinde)*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 267.

¹¹ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi* (Ankara: Pars Matbaası, 1976), 33, 42.

¹² bk. Muhâsibî, *el-'Akl ve Fehmül-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli (İrbid: Dârü'l-Fikr, 1971), 207, 208.

ayrışmıştır. Aklın yetersiz görülerek üst idrak seviyeleri denilebilecek *basiret* ve *marifete* yer verilmesi, Allah hakkında akletmenin ve ahlâklı olmanın aklın/düşüncenin kemâl noktası sayılması tasavvufu diğer ilimlerden ayıran temel hususiyetlerdir. Bundan ötürü akıl zamanla lügat manasıyla beraber bilhassa mutasavvıflarca dinî ve ahlâkî bir bağlamda konu edilmiştir. Onlar akla Allah'la irtibatlı olmak üzere kişiyi istikâmetten, haktan/hakikatten yüz çevirmekten, dalâlete saplanmaktan, çirkinlik, kötülük ve tehlikeye sevk edecek hususlardan alıkoyan bir mana/fonksiyon yüklemişlerdir. Nitekim Muhâsibî de akli iman ve ahlâk temelinde işleyen ve buna dair ayrı eser [*Mâ(h)iyetü'l-'akl* ve *Mes'eletün fi'l-'akl*] yazan ilk isimlerdendir. Bu yüzden eserde yalnızca aklın mahiyetini serimleme gibi bir gaye güdülmemiş, çoğunlukla aklın doğru işlev görmesini engelleyen durumlara, bunların ortadan kaldırılmasına, akletmenin sahihliğine ve buna dair temel umdelere odaklanılmıştır.¹³

Bu çalışma, Muhâsibî'nin akıl anlayışını konu edinmektedir. Amacı ise Muhâsibî merkeze alınarak akıl-ahlâk arasında kurulan ilişkinin aklın terbiye edilmesi yönüyle incelenmesidir. Bu minvalde öncelikle aklın tanım ve kapsamı, daha sonra akıl-ahlâk ilişkisi, ahlâkın akli olgunlaşmadaki rolü, akıl-hevâ zıtlığı ve Allah'la irtibatlı olmak üzere aklın kemâli üzerinde durulmuştur. İnsana bir bütün olarak yaklaşarak terbiyesini bu bütünlük üzerinden kurması, ahlâka akli terbiye etmede etkin rol vererek bunu iman ve tevhit merkezli bir zeminde ele alması Muhâsibî'nin tercih edilme sebebidir. Çalışmanın kapsamı gereği felsefe ve kelâm gibi disiplinlerin akıl yaklaşımları, aklın tasavvuf geleneğindeki yeri ile diğer sûfilerin/mutasavvıfların akıl anlayışları dışarıda bırakılmıştır. Aklın terbiye edilerek kemâl bulması, iman, ibadet ve ahlâk alanlarının birlikteliğini gerektirdiğinden konu din eğitimi açısından da önemlidir. Araştırma nitel bir çalışma olup yazılı dokümanların incelenmesi yöntemiyle yazılmıştır. Bu doğrultuda veriler Muhâsibî'nin başta *Mâ(h)iyetü'l-'akl* olmak üzere diğer eserlerinden hareketle ortaya konmuş ve bunların çözümlenmesinde betimsel analiz ve içerik analizi tekniklerinden faydalanılmıştır.

1. Aklın Tanımı ve Kapsamı

Muhâsibî, *el-Kasd* adlı eserinde akli/akılları "Allah'ın kalplere yerleştirdiği ve kulun kendisiyle kalbine doğan düşüncelerin (*hatarât*) doğru olanlarını yanlışlarından ayırt ettiği, şeytanın tuzakları/aldatmaları ve nefsin vesveselerinin farkına vardığı, kullukta bulunurken nelere uyması gerektiğini kendisiyle bildiği *basiret nurları*"¹⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Yine aynı eserde akıl, doğru söz ve anlamı tasdik eden, yanlış olanın ise yanlışlığına hükmeden bir sıfat olarak izah edilmektedir. İnsanın dili, söz ve fiilleri arasında bir tenakuzun bulunmaması durumu bedeninde bir nur olduğuna delâlet eder ki bu nur akıldır. Kişinin eylemleri, hakkı/hakikati izhar ediyorsa *akıllı*, yalancı/yanlışını bildiriyorsa *ahmak* şeklinde adlandırılır. Buna göre akıl, bir düşüncenin ve eylemin neticelerinin ayırdına varıp iyiliğin/hayrın kaynağını bilebilecek bir potansiyelindedir. Akıl aynı zamanda bedende bir *hâldir* ve bütün bir beden aklın sınırını teşkil etmektedir. Akıl, Allah'ın kalplere koyduğu mevhibeler

¹³ bk. Muhâsibî, *el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, 201-238.

¹⁴ Muhâsibî, *el-Kasd*, 251. Muhâsibî, basireti kalbe nispet ettiği gibi nefse de nispet etmektedir. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 340.

olup kalpler bunlar vasıtasıyla Allah'ı düşünmekte, aklın yardımıyla ilâhî ihسانlara erişebilmekte ve akıl aracılığıyla çalışıp iâşe ve ibâtesini sağlamaktadır. Kısaca akıl, hem bizzat yaratılmış bir meleke (*ğarîze*) hem de *kazanılmış/tecrübî* bir özellik taşımaktadır.¹⁵ Muhâsibî, aklın tecrübeyle elde edilmesinden (*iktisâbu'l-'akl*)¹⁶ de bizzat bahsetmektedir. Aklın tecrübî yönü, doğuştan gelen akılla kazanılmaktadır. Fitrî/ğarîzî aklın neliği ise tecrübî akılla idrâk edilmektedir.¹⁷ Diğer tabirle sürekli fiil hâlinde olan, müspet/yararlı ve menfi/zararlı yönde gelişebilen ğarîzî akıldan, tecrübî/kesbî akıl doğmaktadır.¹⁸ Bu yüzden akıl, bir yönüyle insanın yaratılışından sahip olduğu meleke ve yetenek, diğer tarafla birincisine bağlı/bağımlı sonradan geliştirilebilir bir özelliktedir. Bu bakış aklın müşahhas, camit ve herkeste aynı olmadığını göstermektedir. Bu nedenle aklın artması, eksilmesi, iyi ve kötü yönünde gelişim göstermesi mümkündür.¹⁹ İnsanlar, aklın ğarîze olması hasebiyle eşit, müktesep yönüyle farklılaşp ikincisine dileyen herkes erişebilmektedir.²⁰ Mamafih iki akıl türünün de yeri kalp olup²¹ söz, fiil, eylem ve davranışlarla görünür olmaktadır.

Muhâsibî, *el-'Akl* eserinde ise aklın mahiyetine dair Kur'ân, sünnet ve sözlüklerden hareketle ortaya konan ve bilginlerin atfettiği üç manasının olduğunu söylemektedir. Birincisi, aklın bizatihi kendi manası olup onun hakikatte bundan ayrı bir anlamı yoktur. Bu yönüyle akıl düşünme, anlama, dış dünyayı/eşyayı algılama, istidlâlde bulunma potansiyelini bildirmektedir. Bu açıdan akıl, Allah tarafından çoğu insanın yaratılışına yerleştirilen bir tabiattır (*ğarîze*). Burada aklın "ğarîzî olma" özelliği, belli istisnalar hariç herkesin akıllı olmasını belirtmektedir. İnsan, hakikatte bu akıl vasıtasıyla insan olup diğer canlılardan ayrılmaktadır. Mücerret özelliği haiz bu tabiatın talim edilmek suretiyle öğrenilmesi ve duyuyla kavranması imkânsızdır.²² Eş söylemlerle aklın *ğarîzî*liği; deneyim ve eğitimle elde edilemediğine göndermede bulunmaktadır. Ancak Allah, aklın mevcudiyetini insanlara bahşettiği akıl ğarîzeyle bildirmiştir. Bilfiil akleden ve aynı zamanda akledilen bu ğarîzî aklın kavramsal ve mücerret bir gerçekliği olup somut ve realitede bir hakikati bulunmamaktadır. Bu açıdan cisim veya hissedilen herhangi bir duyu değildir. Ancak yarar sağlayan ve zarar veren hususların ayırdına bu akıl sayesinde varılmaktadır. Bu akıl kalp ve uzuvların fiil ve işlevleri/eylemleri sonucunda bilinebilmektedir.²³ Dolayısıyla fiil ve davranışlar, aklın görünür tarafını teşkil etmektedir (*amelî akıl*). İstisnalarla birlikte her insanda bulunan ğarîzî aklın bilinip tanımlanması ve bir değer bildirmesi, fiil ve davranışlarla aşikâr olmasına bağlıdır. Bu durum aynı zamanda aklın ahlâkla irtibatını bildirmektedir. Zira akıl, insanla varlık bulan, *makûlâta* delâlet eden nedenlerin

¹⁵ Muhâsibî, *el-Kasd*, 251-253. Aklın ayrıca *dînî* ve *dünyevî* şeklindeki ayırımıyla ilgili bk. Muhâsibî, "Kitâbü'l-halve ve't-tenakkul fi'l-'ibâdeti ve deracâti'l-'âbidîn", nşr. Abduh Halife el-Yesûî, *Mecelletü'l-Meşrik*, (Beyrut: Matba'atü'l- Kâsûlkiyye, 1955), 23-24.

¹⁶ Muhâsibî, *el-Vesâyâ/en-Nesâih*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 129; a.mlf.; *el-Kasd*, 251-252.

¹⁷ Muhâsibî, *el-Kasd*, 252-253. Muhâsibî, idrâkte bulunanın akıl olduğunu söylediği yerler de vardır. bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 361.

¹⁸ Muhâsibî, *el-'Akl*, 205-206.

¹⁹ Muhâsibî, *el-Kasd*, 252-253.

²⁰ Muhâsibî, *el-'Akl*, 205; a.mlf., *el-Kasd*, 251-253.

²¹ Muhâsibî, *el-Kasd*, 251, 252.

²² Muhâsibî, *el-'Akl*, 201-202.

²³ Muhâsibî, *el-'Akl*, 202, 204.

öğrenilmesiyle tedricen gelişen ve değişime açık bir ğarîzedir.²⁴ Aklın bu inkişâfî ve değişime/gelişime açık tarafı tamamlanmışlığa değil, devimsel bir yapıya ve hareket hâlindeki bir sürece göndermede bulunmaktadır. Akıl bir kabiliyet/yetenek kabul edildiğinden insanın diğer yetileri gibi gelişmeye, eğitime ya da körelmeye elverişli bir özelliktedir. Mamafih Muhâsibî, aklın gelişim süreciyle ilgili ayrıntılı izahlar yapmamaktadır.

Muhâsibî, bazı grupların, aklın ruhun özü, lübb, nur, bilginin kendisi ya da faydalı ve zararlı şeylere delalet eden müktesep ilimle gelişen bir marifet olduğuyla ilgili tanımlara da değinmektedir. Kur'ân ve sünnetten bir kanıt olmadığı gerekçeyle aklın lübb olduğu düşüncesini reddetmektedir.²⁵ Böylece akli, Kur'ân ve sünneti merkeze alarak açıklayacağını alenen vurgulamış olmaktadır. Kur'ân'ın yaklaşımından yola çıkarak kimi zaman iki kavramı birbirine yakın kullansa da²⁶ akli ile lübbün eşit kavramlar olduğu fikrini kabul etmemektedir.²⁷ Aklın bilgi olduğu görüşüne de katılmayan Muhâsibî, aklın "bir şeyin özü" olduğuyla ilgili düşüncelere ise sarıh bir itirazda bulunmamaktadır. Bir şeyin özü/saf hâli manasında lübb yerine cevheri yeğlediği tabakât eserlerinde bildirilmektedir. Nitekim "Her şeyin bir cevheri vardır. İnsanın cevheri akıldır. Aklın cevheri ise sabır/veya tevfihtir"²⁸ dediği aktarılmaktadır.²⁹ Ancak burada cevherin, kelâm ve felsefede konu edinilen şekliyle değil, insanı insan kılan özü ve öteki varlıklardan ayıran yönünü belirtecek biçimde kullanıldığı açıktır. Çünkü aklın cevher olduğuna yönelik düşüncüyü kabul etmediği anlaşılmaktadır. Akli ğarîze olarak tanımlaması ve ğarîzenin sıfat olması, akli cevher addetmediğinin başka bir kanıtıdır. Zira bir şeyin cevher olması, kendisinin sabit diğer şeylerin (*araz*) kendisine eklenmesini/dâhil olmasını gerektirmektedir ki Muhâsibî, bunun zıddı bir yönelime sahiptir. Aklın ğarîze olarak tanımlanması da bilinçli bir tercih olsa gerektir. Çünkü bir şeyin tabiat ve seciye olması, iyi yönde de kötü yönde de değişebilme/gelişebilme imkânına göndermede bulunmaktadır. Nitekim ğarîze sözlükte "iyi ya da kötü ahlâktan ileri gelen tabiat, huy, seciye"³⁰ olarak tarif edilmektedir. Eş tabirle ğarîze, işlenmemiş/ham hâldeki aklın iyi veya kötüye aynı derecede yönelimini bildiren tabiata/potansiyele işaret etmektedir. Dolayısıyla iyi ve kötü, fazilet ve rezilet nevinden hususlar yaratılıştan olmayıp (eğitimle vs.) sonradan elde edilmektedir. Ayrıca bir şeyin öz/cevher olması, onun sabit ve durağan durumuna, tabiat olması ise dâhilî eğilimlerine ve dinamik yapısına atıfta bulunmaktadır.³¹ Ancak Muhâsibî, "akli ğarîzedir" derken ğarîzenin tanımını ve ne tür

²⁴ Muhâsibî, *el-'Akl*, 205; a.mlf., *el-Kasd*, 252-253.

²⁵ Muhâsibî, *el-'Akl*, 204-205.

²⁶ bk. Muhâsibî, *el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, 266.

²⁷ *Akl ve lübbün ayrı ayrı kullanımları için bk. Muhâsibî, el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, 263, 275.

²⁸ *Tevfik*, Allah'ın kulunun fiil ve eylemlerini rızasına ve muhabbetine muvafık kılmasıdır. Muhâsibî, *Risâletü'l-müstersîdin*, thk. Abdülfettâh Ebü Ğudde (Kâhire: Dârü's-Selâm, 1983), 166; a.mlf.; *Şerhü'l-ma'rife*, thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî (Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1993), 90.

²⁹ Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 61; Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), 9/107.

³⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Abdülhumejd Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3/274.

³¹ Şaban Ali Düzgün, "Tabiat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/325-327.

kavramların (tabiat, fitrat, seciye ve mizaç gibi) *ğarîzeye* karşılık geldiğini açıkça ortaya koymamaktadır. Dolayısıyla *ğarîzeyle* çoğunlukla akıl, bilgi ve duyular arasındaki ilişkiyi ve farkı anlatmaya çalıştığı ileri sürülebilir. Farklı tabirle onun, akli “ğarîze” şeklinde tarif etmesi, *ğarîzî* akli, bilgi ve duyulardan ayırma gayreti olarak yorumlanabilir.³²

Akla *feh̄m*, *beyân*, *basiret* ve *marifet* gibi manalar da yüklenmiştir. Fakat bunların akıl şeklinde adlandırılması, mana genişlemesi ve mecaz olup aklın bizatihi kendisi olmaktan çok akıldan neşet eden düşünme ve izah etme biçimleri, aklın birer fonksiyonudur.³³ Dolayısıyla bunların ne akıldan bağımsız varlıkları ne de aklın birer cüzü olduğu,³⁴ her birinin *ğarîzî* aklın derece derece gelişimini, diğer tabirle bilkuvve akıldan bilfiil akla tahavvülü belirttiği söylenebilir. Bu yaklaşım, aklın eğitilip terbiye edilmeye dönük tarafına de atıfta bulunmaktadır. Diğer bir mevzu ise Muhâsibî'nin bundan sonra akli iyice ahlâk alanına taşıdığıdır. Çünkü marifet ve basiret, aklın ahlâkla yetkinleşen idrak seviyelerine göndermede bulunmaktadır. “Hakk için amelde bulun ki Allah nurunu ve basiretini artırsın”³⁵ ifadesi buna işaret etmektedir. Basiret de tam bir idrak ve/veya kalpte tebellür eden kâmil bir marifet olup gelişimi ilim, tefekkür, sıdk/ihlâs, havf, recâ, takva ve amellerle mümkündür.³⁶

Fehm insanoğlunun anlama, kavrama, duyarlılık ve idrak;³⁷ *beyân* ise ifade edileni anlama ve anladığını izah etme şeklinde açıklanabilir. Muhâsibî, “manada isabet” kabul ettiği fehmi ve bu mananın açığa çıkarılmasını, aklın uygulamaya dönük/amelî neticeleri olarak addetmektedir. Burada nazârî aklın feh̄m şeklinde adlandırıldığı ve aklın işleyişinde anlama (fehmi) ile ifade etmenin (beyânı) birbirinin tamamlayıcısı addedildiği³⁸ söylenebilir. Fehm, Allah'ın var ettiği akıl *ğarîzesi* sahiplerinde ortak bir haslet olup insanlar, bu *ğarîzeye* sahip olma ve bilhassa dünyayla ilgili işlerde beyânı anlama (*feh̄mü'l-beyân*) mevzuunda eşittirler.³⁹ Muhâsibî'nin *feh̄m*den umduğu ise Allah'ı ve ahireti gaye edinmesi, Kur'ân'ı gerçek manada anlamasıdır ki bu seviyedeki bir anlayışı “sahih feh̄m/etme”⁴⁰ şeklinde nitelemektedir. Fehmin bu mertebesi; takva, Allah haklarına uyma, akıl ve ilmin kötülüğe götüren istek ve arzuların önünde tutulmasıyla ilgilidir. Bu tarafıyla feh̄m de ahlâkla tedricen gelişen idrak seviyesine göndermede bulunmaktadır ki Allah'ın hoş görmeyip yasakladığı bir hasletin nefyedilmesiyle “nur” ve “feh̄min ziyadeleşmesi” arasında kurulan irtibat⁴¹ bununla ilgilidir. Basiret ve marifet ise dünyada ve ahiret hayatında yararlı ve zararlı olanın hakiki değerine yönelik farkındalığı, ilâhî ve ahlâkî değerlerin şuurunda olmayı ifade etmektedir. Diğer tabirle basiret, nasların hüküm ve

³² Ekrem Demirli, “Hâris el-Muhâsibî, el-Akl, 2. Ders”, *You Tube* (8 Ocak 2022, 15:00).

³³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 250; a.mlf., *el-'Akl*, 204, 209.

³⁴ Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 78.

³⁵ Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 58. Ayrıca bk. Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beirut: Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1991), 83.

³⁶ Aklın *basiret* ve *marifet* yönünde gelişip kazanacağı nitelikler, aklın tedricen Allah hakkında akleden bir akıl olma süreciyle ilgili bk. Muhâsibî, *el-'Akl*, 210-211.

³⁷ bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 376.

³⁸ Muhâsibî, *el-'Akl*, 208, 209-210; Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 126-127.

³⁹ Muhâsibî, *el-'Akl*, 208-209.

⁴⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, 110.

⁴¹ Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 93; a.mlf., *er-Ri'âye*, 118, 376; a.mlf., *Âdâb*, 122; a.mlf., *Feh̄mü'l-Kur'ân*, 276, 313, 318.

hikmetlerini, hâlihazırdaki şeylerin kıymetini doğrudan görme, mevzusu ise öncelikle Allah'ı tefekkür etme, dünyada ve ahirette faydalı ve zararlı olanı bilmeye yönelik bilinç durumudur.⁴² Akıl bu veçhesiyle Allah'ın ihsanı olup (*el-'aklu 'anillâh*) bu dereceye varması, Allah'a ve ahirete yönelmesiyle (Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmasıyla) ilgilidir.⁴³

Aklın basiret ve marifet yönleriyle zikredilmesi, akla ahlâkî yaklaşmanın neticesi olup bunlar Muhâsibî'de ahlâk duygusunu ve amelî aklın vazifesini birlikte yüklenmektedir. Zira Muhâsibî'ye göre aklın basiret ve marifet yönünde gelişmesi ve iyi işletildiği zaman insanın iç dengelerini ıslah edip koruyabilecek bir melekeye dönüşmesi mümkündür.⁴⁴ Bu bakımdan ğarîzî aklın basiret ve marifet yönünde gelişip dönüşmesi, Muhâsibî'de hem bir gayeyi hem de bir terbiye sürecini bildirmektedir. Ancak akıl burada marifetin zorunlu sebebi/illeti değildir. Çünkü çok sayıda insan akıllı olmayla nitelenmişken *marifetten* yoksundur. Âkil, dış dünyaya dair şeylerin/eşyanın isimlerini çocukluğundan itibaren duyularla tecrübe ve talim etmek suretiyle bilebilir, anlamları arasında ayırımda bulunup kavramlar üretebilir. Zira insanın bunlara doğuştan sahip olması söz konusu değildir Doğuştan sahip olunan şey, ğarîzî akıldır ve bilgi (*marifet*) bu *ğarîzeden* meydana gelmektedir.⁴⁵ Buna göre insan, akli yardımıyla bilgiye derece derece, eğitim ve öğretimle (*ta'lîm*) erişebilmektedir.

Akıl ile bilgi (zaruri bilgi, marifet) ayrı kavramlar olduğundan aklın bilinen bir şeyin daima ahlâkî bir fiille neticeleneceği şeklindeki zarurî sebep-sonuç ilişkisini de nefyettirmektedir. Akıl, bilgiyi elde etmede vazgeçilmez kaynak ve birbirini tamamlayan⁴⁶ unsurlar olsa da bilginin kendisi değildir. Allah'ı tefekkür görevinin basiret ve marifete yüklenmesi de aklın salt düşünsel değil, amelî ve terbiye edilebilir veçhesiyle ele alındığının göstergesidir. Allah'ı bilen ve tefekkür eden bir kimse, onun hukukuna riayet eder, haklarına itaat ettikçe de Allah'a iman şuuru ziyadeleşerek duygu, düşünce, iş ve amellerinde Allah rızasını daha fazla gözetmeye koyulur. Sözü edilen bu gelişim süreci, Muhâsibî'nin akıldan beklediği öncelikli görevidir. Muhâsibî, Kur'ân'ın yaklaşımına uygun olarak⁴⁷ bilmeyi, anlamayı (*fehmi, beyânı*) ve akletmeyi birbirinden ayırmaktadır. Mevzuyu müşrikler üzerinden misallendirerek fitrî/ğarîzî akılları olmasına rağmen basiret ve marifet seviyesinde akletmediklerini belirtir. Bunun sebebinin kendi akıllarını üstün görüp beğenmeleri, atalarını ve büyüklerini şuursuzca taklit etmeleri⁴⁸ olarak açıklar. Mamafih onların dinî konulardan çok daha çetrefilli dünyevî iş ve maişet inceliklerini en dakik ayrıntılarına kadar bildiklerini ifade ederek onların yalnızca dünya işlerini aklettikleri ğarîzî akılları olduğunu belirtir.⁴⁹ Özetle Muhâsibî, Allah'ı ve ahireti *maksadı* kılan dinamik bir akıl düşüncesi ortaya koymaktadır. Aklın bu yönü, ahlâkın da dinamikliğini tazammun

⁴² Muhâsibî, *el-'Akl*, 210; Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 76.

⁴³ bk. Muhâsibî, *el-'Akl*, 210.

⁴⁴ Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 76; Zafer Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı* (Rize: Karadeniz Yayınları, 2008), 150.

⁴⁵ Muhâsibî, *el-'Akl*, 205, 206.

⁴⁶ Muhâsibî, *el-'Akl*, 205; a.mlf., *er-Ri'âye*, 189.

⁴⁷ bk. *el-Furkân* 25/44.

⁴⁸ *el-Kehf* 18/104; *el-Fâtır* 35/8; *el-Mücâdele* 58/18. Muhâsibî, *el-'Akl*, 213, 215-216.

⁴⁹ Muhâsibî, *el-'Akl*, 213-214.

etmektedir. Nitekim aklın tabiattaki bir nur (*nûru’l-ğarîza*) olduğunu; deneyim, ilim ve hilim gibi ahlâkî hasletlerle artıp kuvvet kazandığını söylediği⁵⁰ tabakât kitaplarında aktarılmaktadır. Kısaca Allah’ı bilmenin etkin unsuru ve ubudiyetin bihakkın yerine getirilmesinin temel faktörü kabul ederek akılı doğrudan iman ve ahlâkla ilişkilendirir.

2. Akıl-Ahlâk İlişkisi

Muhâsibî’nin ahlâk anlayışı dine dayanmaktadır. Bu anlayışta ahlâk dinî bir temelde konumlandırıldığından ahlâk düşüncesi de “dinî ahlâk/din ahlâkı ilmi (*bâtın ilim*)”⁵¹ şeklinde adlandırılabilir. Nitekim *ahlâku’d-dîn* ifadesini bizzat kullanmaktadır.⁵² Akıl ise tek başına dinden ayrı iyi ve kötüyü tayin etme, ahlâkî ilke ve kurallar koyma yetkisine sahip değildir. Çünkü değerlerinin farkında olduğu bu hususların kapsamına dinin muhtevasını oluşturan emir ve nehiyeler de girmektedir. Akıl burada iyi ve kötüyü belirleyip ahlâkî umdeler koyan değil, vahiyle tayin edilen dinî ve ahlâkî prensipleri anlayan, buna tabi olup vahyi nazara alarak eyleyen konumundadır. Zira aklın temyizi/tefrık ediciliği, iyi ve kötünün neliğinin tespit edilmesinden çok Allah’ın emrettiği, yasakladığı veya iki buyruğundan hangisinin daha erdemli olduğu arasında vuku bulmaktadır. Ancak Muhâsibî, aklın fehmetmek, tefekkürde bulunup ibret almak üzere refakat etmediği bir nassa da itibar etmemekte, ahlâkî iyinin ortaya konmasında vahiyle beraber akılı da temel kıstas addetmektedir. Buna göre akıl; bilginin kaynaklarından biri; nassı, bundan doğan esasları anlama ve mükellefiyetin temeli, dinî ve ahlâkî olanın aktif unsuru olup Allah’ın kullarından imtihana tabi kılınacakların yaratılışına koyduğu bir *ğarîzedir*.⁵³ İnsandaki bu tabiat, hem bilgi hem de eylemin merkezi olup Muhâsibî’ye göre duyularla sağlanan duyuların akılda işlenmesi suretiyle bilgi meydana gelip bu duyum ve bilgi sonucunda da eylemler ortaya çıkmaktadır.⁵⁴ Aklın amelî tarafı olarak basiret ve marifet ise vahiyden ayrı ahlâkî ilkeler vazetmekten çok dünyada ve ahirette yararlı ve zararlı hususların değerinin farkına varan, duyan ve bilen veçheleridir.

Muhâsibî; ahlâk, iyi ve kötü ahlâk ifadelerini kullanırken ahlâkla ilgili doğrudan bir tarif yapmaz. Nefsin kötü istek, arzu ve meyilleri ile bunlardan neşet eden duygu, düşünce, tutum ve fiilleri kötü ahlâk kapsamında değerlendirerek bunların evveline *riyayı* koymaktadır. Riyayı *ucb, kibir, aldanma (ğirre)* ve *haset* izlemektedir. Fakat kötü ahlâk kapsamında değinilen reziletler bunlarla sınırlı değildir. Meselâ ahlâktan çıkarılması gereken sekiz haslet bu minvalde zikredilebilir. Bunlar “sözde ve amelde tasannu, ikiyüzlülük/mürailik, dalkavukluk/yağcılık, günah işleme, sahtekârlık, aldatma/hıyanet, mizah ve öfkelenmedir”. “Tevazu, kanaat, hayâ, sıdk, ihlâs, rıza, sabır, öfkeyi yutma, kötülüğe iyilikle karşılık verme, müsamaha, yumuşak

⁵⁰ Mâlinî, *Kitâbü’l-erba’in fi şüyûhi’s-sûfiyye*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Beirut: Dârü’l-Beşşâri’l-İslâmiyye, 1997), 146.

⁵¹ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 694, 697, 706.

⁵² Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 450.

⁵³ bk. Muhâsibî, *Kitâbü’l-halve*, 23-24; a.mlf., *el-Akl*, 203, 210; a.mlf., *er-Ri’âye*, 252; Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, 142.

⁵⁴ Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, 266-267.

huylu olma” gibi faziletler ise Allah’a yaklaştıran iyi/güzel ahlâk cümlesindedir.⁵⁵ Neticede Muhâsibî, ahlâkla ilgili nazarî tartışmalara girmeden kavramı bilgi, duygu, düşünce ve eylemleri içeren geniş manasıyla ele almakta, asıl *amelî ahlâka* odaklanmaktadır. Mez-kûr hasletler, doğru düşünme ve aklın sağlıklı kullanılması üzerinde doğrudan müessir olduğundan ahlâk ve ahlâkın iyi olması yalnızca davranışla sınırlı olmayıp diğer aklî durumları da muhtevi daha geniş bir içeriğe göndermede bulunmaktadır.

Züht, havf, vera’, muhâsebe, murâkabe ve *takva* gibi faziletler birer akletme ameliyesi ve akli terbiye etme şekli olup her biri bir taraflıyla *sahih akletme/doğru düşünme* işlevi üstlenmektedir. Bu yüzden Muhâsibî’de akıl ve ahlâk iç içe alanlardır. Bununla irtibatlı olarak akıl, ahlâklanarak değişen/gelişen bir niteliği haizdir. Eş tabirle akıl ve akıllı olma vasfı, dinî/ahlâkî bir zeminde ve ahirete bakan veçhesiyle ele alınmış, ikisi arasında zorunlu bir ilişki kurulmuştur. Aslında ahlâkî hasletlerle donanmanın asıl amaç olmadığı, asıl gayeye eriştiren birer vasita olduğunun vurgulanması gerekir. Buradaki asıl amaç, temiz kalp ve *sahih düşünceye/akletmeye* erişmedir.⁵⁶ Hatta tâat ve ibadetler de bir taraflıyla ahlâkî olgunluk ve *sahih akla/düşünceye* erişmeyle alakalıdır. Zira kişinin akıllı olması ile zâhid/muttaki ya da ahlâklı olması arasında zaruri bir ilişki bulunmayabilir. Meselâ kişi daha akıllı/zeki olduğundan merhametli ya da tevazulu davranmayabilir. Fakat merhametli olmak, mütevazı olmak, *sahih akla/akletmeye* ulaşma adına basamak fonksiyonu üstlenmektedir. Aklın bu şekilde *sahih olma* yönünde dönüşmesi, Allah’ı bilme/tanıma, bu da akılla marifetin özdeş olma neticesini de doğurmaktadır.⁵⁷

Muhâsibî’nin düşünce yapısının bütününde akıl-nefis/hevâ zıtlık ve çatışmasının izleri görülebilir. Akıl, hevânın gözetleyicisi ve denetleyicisi iken⁵⁸ hevâ, nefislerin şehvete tutkun ve rahata meylini, kötü istek ve arzularını belirtmektedir. Bu taraflıyla hevâ, din ve akıl tarafından nehyedilen, hak ve hakikate zıt heves ve isteklerin bütünüdür. Nefsin şehvetlerden yana zaafa uğraması ise hevânın giderek kişiye hâkim olma sebebidir.⁵⁹ Şehveti ise çoğunlukla olumsuz, kimi zaman da daha genel olumlu istek, arzu, meyil ve ihtiyaçları belirtmek üzere daha kapsamlı bir muhtevada kullanmaktadır.⁶⁰ Bu minvalde helâl istek ve arzular⁶¹ ifadesine bizzat yer vermektedir. Neticede şehvetin salt kötü manasıyla ele alınmadığı, insan varlığının idamesi adına gerekli istek, arzu ve meyilleri ifade ettiği söylenebilir. Burada değinilen konu, şehvetin kötü olarak izharının engellenmesi, bunun için *mücâhedede* bulunulmasıdır.⁶² Bu durum nefsin terbiye edilmesi adına teklif kapsamındaki tâat ve

⁵⁵ Muhâsibî, *Âdâb*, 87, 113, 132; a.mlf., *el-Kasd*, 305; a.mlf., *er-Ri’âye*, 280, 449, 453; a.mlf., *en-Nesâih*, 94; a.mlf., *el-Mekâsib ve'l-vera’*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beirut: Mü’essesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1987), 52.

⁵⁶ bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, 247.

⁵⁷ Konuyla ilgili etraflı değerlendirmeler için bk. Ekrem Demirli, “Hâris el-Muhâsibî, el-Akl, 1-3”, *YouTube* (8 Ocak 2022, 15:00-20:00).

⁵⁸ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 42.

⁵⁹ Muhâsibî, *el-Kasd*, 231.

⁶⁰ bk. Muhâsibî, *Âdâb*, 58.

⁶¹ Muhâsibî, *Bed’ü men enâbe ilallâh (el-Vesâyâ* içinde), thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 338; a.mlf., *er-Ri’âye*, 245; a.mlf., *en-Nesâih*, 210.

⁶² Muhâsibî, *Kitâbü’l-halve*, 23, 42.

ibadetlere ek olarak havf, recâ, muhâsebe ve murâkabe nevinden bazı mücâhede yöntemlerini istilzam etmektedir.⁶³ Bu minvalde sorumlu olduğu husus; hevâ, şehvet ve şeytanın vesveselerinin, insan tabiatına içkin içgüdü ve eğilimlerin tamamıyla ortadan kaldırılması değil; nefsin akıl (basiret, marifet) ve ilimle sürekli kontrol edilip iyiye yönltilmesi, istek ve arzularının önüne Allah rızasının ve muhabbetinin konması, yaratılışlarını değiştirme kudretleri olmadığından tabiatlarını dengede tutmalarıdır. *Mücâhedenin* sürekliliği ve iradenin kuvveti, bunu mümkün kılan diğer hususlardır.⁶⁴

Muhâsibî'ye göre hevâ ve şehvetin tesir ve hâkimiyetindeki nefsin doğru düşünüp aklı sağlıklı kullanması imkânsız olduğundan bunlar; akla, ilme, yakîne, basirete, marifete, nazara, tefekküre, tezekküre ve beyâna⁶⁵ zıt ve engelleyici unsurlardır.⁶⁶ Dolayısıyla hevâyla mücadele görevi ğarîzî akıldan çok ilim, basiret ve marifet yönünde yetkinleşen akıl üstlenmektedir. Ayrıca insanın çelişik yapısının (akıl-hevâ) izhar ettiği/edeceği problemleri ortadan kaldırmada sadece bilgilenmek de yetersiz kalmaktadır. Zira hevâ, şehvet ve bunlardan doğan riya, haset, ucb ve kibir gibi reziletlerin kalpte yerleşik olmasından hevâ ve şehvetin akla üstünlük kurması; kalplerin *nefis muhâsebesinden*, ilim ve idrakten geri kalmasına neden olmaktadır. Ayrıca kişinin düşüncesinin darmadağın olması, yanlış din telakkisine sahip olması, hayatı anlama/anlamlandırma konusunda yetersiz kalması, insanlarla yanlış ilişkiler kurması, hevâ ve şehvetin akla egemen olmasının diğer neticeleridir.⁶⁷ Şeytan hevâ vasıtasıyla kalbi etkisi altına alıp kötülüklerle sürüklediğinden aklın güç elde etmesi, nefsin ve dolayısıyla kalbin terbiyesi bakımından elzemdir. Sonuçta nefsin hevâsından doğan kötü hasletlerin nefyedilmesiyle iyiye yönelme ve iyi hasletler edinme, aklın hâkim kılınmasına bağlıdır. Çünkü nefis ve hevâsı, her türlü iyiliğin tersine yönelen bir tabiata sahiptir.⁶⁸ Muhâsibî, amelleri tartıp değerlendirme mevzuunda insanları iki kısma ayırıp ikincileri; nefislerini muhâsebe edip kendileri ile hevâları arasında aklı delil kılan, aklın yöneldiği hususları alıp reddettiği şeylerden sakınan, sonuçta kötülüklerin idrakine varıp üstün mertebeler elde eden kimseler olduğunu belirtir.⁶⁹ Bu durumda nefsin istek ve arzularının peşinden giderek geçici hazlar elde etme hedefinden alıkoyup gelecekte tahakkuk edecek daha kalıcı sürur ve huzuru nefse bildirmesi, böylelikle onu anlık heves ve arzuların, kötü duygu, düşünce ve eylemlerden alıkoyması aklın koruyucu yönü⁷⁰ olarak anılabilir. Akıl burada insanın yalnızca bilen ve kavrayan değil, bunun yanında doğru olanı yapmaya yönlendiren yönü olduğu unutulmamalıdır. Neticede akıl-hevâ zıtlığı, kemâle doğru yükselmenin de dinamiğini barındırmaktadır. Fakat bunun tersi de mümkündür. Çünkü insan kendisine bahşedilen bu potansiyeller üzerinden kendini iyi veya kötü

⁶³ Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana", 501-544.

⁶⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 80-81, 249-250, 352, 498.

⁶⁵ Bilme, düşünme, anlama ve hakikatin ortaya çıkması anlamında.

⁶⁶ Muhâsibî, *el-'Akl*, 236; a.mlf., *el-Kasd*, 230; a.mlf., *Şerhu'l-ma'rife*, 45-46; a.mlf., *er-Ri'âye*, 207, 250-251, 332.

⁶⁷ Muhâsibî, *Âdâb*, 39.

⁶⁸ Meselâ bk. Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 60, 65; a.mlf., *en-Nesâih*, 61; a.mlf., *er-Ri'âye*, 58-59, 330-331; a.mlf., *el-Kasd*, 230-231.

⁶⁹ Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 83.

⁷⁰ bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 68, 192.

yönde kurabilen bir imtihan varlığıdır.

Muhâsibî, akılla ilgili ayrıntılı tartışmalara girmeden aklın kendisi için en faydalı olanı bilen, selâmetinin şuurunda olan manasıyla ve ahlâkla irtibatını kurarak ele almaktadır.⁷¹ Ona göre fiil, eylem ve iyi/faydalı olanı tercih etme, akla işaret ederken diğer taraftan bunların ahlâkî durumuyla ilgili hükme varma imkânı vermektedir. Bu sebeple “akıllı olma” vasfı; kimi şeyleri yapıp kimilerinden uzak durmayı, ahireti düşünerek hakiki menfaatin/maslahatın, fayda ve zararın nerede olduğunun bilincinde olmayı gerektirmektedir. Hem yapma hem de sakınma durumunda akıldan beklenen bazı eylem, sorumluluk ve mükellefiyetler vardır ki akıl kendisinden beklenen eylem ve sorumlulukları bihakkın yerine getirdiği sürece gerçek anlamda akıl olmakta ve bütün bunlar aklın göstergesi sayılmaktadır. Ahlâk burada akli yetkinleştirme fonksiyonu yüklendiğinden akıl-ahlâk ilişkisinde öncelik ahlâka verilmektedir. Bu yönüyle ahlâk, akli terbiye eden bir rol üstlenmektedir.⁷² Başka bir ifadeyle Muhâsibî’de terbiye, *tahalluk* (ahlâklanma) ve *ta’akkul* (aklı doğru ve sağlıklı kullanma) sürecini birden ifade etmektedir.

Aklın kendi selâmetinin ve maslahatının farkında olduğuna göre bunu en iyi biçimde düşünen insan, aklını en çok kullandır.⁷³ Dolayısıyla Muhâsibî, hayatın değişik alanlarındaki fayda ile insan arasında ilişki kuran akli, gerçek manada akıl kabul etmektedir. Buna göre dünyayla mahdut, bütün menfaat ve beklentileri dünyaya dairse “en akıllı insan”, dünya hayatında en çok menfaat/fayda temin edendir.⁷⁴ Fakat Allah, insan hayatının dünyadan ibaret olmadığını ve ebedi ahiret hayatının olduğunu bildirmektedir.⁷⁵ Bu nedenle insan menfaatine/maslahatına yoğunlaşan aklın bu bilgiyi nazara alarak hareket etmesi gerekmektedir. Çünkü insanın fiil ve eylemlerinde ahireti var sayması; ceza, mükâfat ve akıbetini düşünerek hareket etmesi, gerçek anlamda akıllı olduğunun delilidir.⁷⁶ Buna göre Allah’ı ve ahireti biricik gayesi kılan; ahiret, dünya ve bunlarla ilgili menfaat ve maslahatının bilincinde olup hayatını buna göre idame ettiren insan en akıllı insan, bu şekildeki akıl da üstün bir akıldır.⁷⁷

Akli dünya ve ahiret menfaati/maslahatı zıtlığı üzerinden ele alan Muhâsibî, aklın selâmetini/maslahatını amaçladığına göre dünya ve ahiret dengesini nazara alarak ahiret maslahatını dünyalık geçici faydalara yeğlemesi, dünyada ve ahirette yararı bulunmayan durumları bırakması gerektiğini bildirir. Çünkü aklın göstergesi; iyice düşünme sonucunda en faydalı olanı tercih edip buna göre hareket etmesi (*hüsn-ü tedbîr*), söz ve davranış türünden hususları yerli yerine koyması (*hikmet*) ve ahireti dünyaya tercih etmesidir. Nitekim Muhâsibî; kanaat, ilim ve bunun neticesi olan Allah’tan sakınmayı (*haşyet*), ahiretin dünyaya yeğ tutulması (*îsâr*) ve Allah’a

⁷¹ Muhâsibî, *el-’Akl*, 201-202.

⁷² Ekrem Demirli, “Aklın Mürebbsi Olarak Ahlak: Haris b. Esed el-Muhâsibî’nin ‘Ahlakla Terbiye Edilen Akıl’ Teorisi Hakkında Değerlendirmeler”, *Sabah Ülkesi* 49 (Ekim 2016), 6-9.

⁷³ bk. Muhâsibî, *el-’Akl*, 202-203; Demirli, “Aklın Mürebbsi Olarak Ahlak”, 6-9.

⁷⁴ bk. Muhâsibî, *el-’Akl*, 202; Demirli, “Aklın Mürebbsi Olarak Ahlak”, 6-9.

⁷⁵ bk. el-Mü’min 40/39; el-Ankebût 29/64.

⁷⁶ bk. Muhâsibî, *Risâletü'l-müstersidîn*, 97; Demirli, “Aklın Mürebbsi Olarak Ahlak”, 6-9.

⁷⁷ bk. Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 130.

eriştiren yolun farkında olmayı, “en güzel yaşayış biçimi”⁷⁸ şeklinde niteler. Ancak insan bazen sonuçta kendisine zarar verecek bir eylemi yapmaya girişebilir. Bu eylem dünyada fayda, ahirette zarara sebep olsa da böyle bir kimse yine de “akıllı” şeklinde adlandırılır. Fakat Muhâsibî nazarında “akıllı olma” vasfıyla kişinin ahmaklık ve deliliğin karşıtı olan akıl *ğarîzesine* sahip olması kastedilir. Böyle bir kişi, dünyada kendisi adına faydalı, ahirete bakan tarafıyla zararlı bir fiil ve eyleme teşebbüs etmesi nedeniyle sonuçta aklını eksik kullanmıştır.⁷⁹

İnsanların birçoğu dünyayla ilintili pratiklerde faydalı ve zararlıyı bilip ayırt edecek akıllara, ahiret maslahatının dünya menfaatinden daha çok ve sürekli olduğunun bilgisine sahip olmalarına rağmen ahireti akletmemektedirler.⁸⁰ Aklın en makul sonuç olan ahirete ve oradaki maslahata/menfaatlere yönelmek yerine dünyayla sınırlı kalması,⁸¹ insanın riya, ucb, kibir, aldanma, haset, acelecilik ve sabırsızlık, dünyalık korku ve endişeler, itibar peşinde koşma, merhametsiz olma, gaflet, nisyan ve taklit⁸² gibi ahlâkî zaaflarından kaynaklanmaktadır. Önde olma (*riyâset*), methedilme gayesi gütmeye ve insanların ayıplamalarından korkma gibi hususlar da kişinin ahirete yönelmesini engelleyebilmektedir. Dünyayla ilgili arzu, beklenti, korku ve kaygıları aşamama ise sağlıklı/doğru düşünmenin manileridir. Aynı şekilde akıl sabırlı olmayıp aceleci davrandığı, Allah’ı unutup (*nisyân*) ahiret için elzem olan hususların ehemmiyetini idrakten yoksun (*gaflet*) olduğundan gerçek menfaatin nerede olduğunun şuurunda olamayabilmektedir.⁸³ Sonuçta aklın, menfaat ve maslahatını elde etme noktasında mezkûr hasletlerle engellenmesi olasıdır.

Muhâsibî, doğru düşünmeyi ahlâka/ahlâkî yetkinliğe bağladığından ahlâk (ve ahlâk eğitimi), aklın sağlıklı düşünmesini sağlayarak “sahih akla/akletmeye” dönüşmesinde önemli bir fonksiyon üstlenmektedir. Çünkü “sahih düşünme” ve “aklı yerinde/doğru kullanma”;⁸⁴ kibrin üstesinden gelme, riyadan kurtulup ihlâslı olma, ucb⁸⁵ ve haset gibi Allah hukukuna riayeti ihlal eden diğer reziletlerin ortadan kaldırılmasına bağlı olup reziletlerin ve günahların hâkimiyeti akletmeyi engelleyen bir durumdur.⁸⁶ Bu durumda kişi ahlâklı olduğu ölçüde akıllı olup tersi bir düşüncüyü Muhâsibî dikkate almamaktadır. Hatta nefis hevâsına muvafakat ettiğinde kişi âlim, anlayışlı, akıllı, zeki, kavrayış sahibi, edip, hakim, fakih ve maharetli olsa dahi hevânın hâkimiyetine girip aklını alt etmesi, kişiliğini yıpratıp dinî konularda yanlışlara düşürmesi mümkündür.⁸⁷ Bu nedenle (ğarîzî) akıl ve salt bilgiyle rezilet ve

⁷⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, 96, 112, 113.

⁷⁹ Muhâsibî, *el-Akl*, 203.

⁸⁰ Muhâsibî, *el-Akl*, 217.

⁸¹ Muhâsibî, ahiretin düşünülmeyp sadece dünyayla meşguliyeti, “dünyayla aldanmak” olarak niteler. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 427.

⁸² Muhâsibî, şursuz taklidin hakikate erişmede engel olduğunu Kur’ân’ın yaklaşımından (el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; el-Lokmân 31/21) hareketle ortaya koymaktadır. Muhâsibî, *el-Akl*, 215-216; a.mlf., *Âdâb*, 85.

⁸³ bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, 272-273; a.mlf., *Âdâb*, 100.

⁸⁴ bk. Muhâsibî, *el-Akl*, 234.

⁸⁵ Muhâsibî’nin bu bağlamda yanlış görüş bildirmenin/reyde bulunmanın sebeplerinden biri olarak kendini beğenip başkalarından üstün görmeyi (*ucbu*) zikretmesi manidardır. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 346, 360-361.

⁸⁶ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 472, 498.

⁸⁷ Muhâsibî, *Âdâb*, 39.

günahların üstesinden gelme düşük bir ihtimaldir. Nefsin terbiyesi ve tezkiye sürecinin (*mücâhede*) akılla bağlantısı ve bu süreç içinde zaruri olan okuyup bir şeyler öğrenmek, tefekkürde bulunmak, ahkâmı bilmek ve kitaba sarılmak ancak sağlıklı bir akılla tamamlanabilecek hususlardır. Hatta kitap yazmak yoluyla bilgiyi yaymak, bir meseleyi/mevzuyu kitaptan okuyup öğrenme şifahen nakletmekten daha önceliklidir. Çünkü bir bilgiyi nakletmek gayesiyle başka insanlarla bir araya gelme, ilim meclislerinde bulunma kibir, riya, ucb, yapmacıklık ve yararsız cedel gibi hususlara imkân verebilmektedir.⁸⁸ Nihayetinde nefis terbiyesi/ahlâk eğitimi, insanın idrak düzeyini yükselten, aklın doğru düşünmesini sağlayan bir süreci içkindir. Bu vetirede Allah'ı/Allah'a yakınlaşmayı (*kurb/iyet*) yegâne gayesi yapan ve aklını bu yönde yetkinleştirme çabasında olan insanlar yetiştirmek, Muhâsibî'nin düşüncesinde terbiyenin temel amaçları arasında zikredilebilir. Muhâsibî, bu kimseleri çoğunlukla *'abd ve mürîd* şeklinde isimlendirmiş ve kimi zaman bunları "akıllı (*âkil*)"⁸⁹ olmakla nitelemiştir.

Buna göre ucb ve kibrin yerine tevazu ve izzet, rıyanın yerine sıdk/doğruluk ve ihlâs/samimiyet, sabırsızlığın/aceleciliğin yerine sabır, merhametsizliğin yerine merhamet, haset ve hoşnutsuzluğun (*suht*) yerine rıza ve başkalarını kendine tercih etme (*îsâr*), dünyaya yönelik sonu gelmeyen tutku ve aç gözlülük yerine kanaat ile donanan daha akıllıdır.⁹⁰ İnsanlar marifet, îsâr, rıza, sabır, şükür, muhabbet, doğruluk ve güvenirlilik (*sika*), havf/sakinme ve bilginin/imanın kesinliği (*yakîn*) mevzuunda birbirlerinden farklı olmaları,⁹¹ onları akıl ve ahlâk bakımından da farklılaştırmaktadır. Bu nedenle mezkûr faziletler dinî ve ahlâkî kavramlar olmakla beraber akli yetkinleştirme işlevi üstlendiğinden aynı zamanda akılla ilgilidir. Fakat kötü huy ve reziletlerin örf, adet ve gelenekler aracılığıyla davranışa dönüşüp varlıklarının kalıcı olması neticesinde aklın alanının daralması, aklın sınırlanması mümkündür. Bu yüzden akıl, kendisini sınırlamak suretiyle engelleyen bir mecrada insan menfaatini düşünerek hakikatte aleyhine olabilecek durumları lehindeymiş gibi gösterip onu ahiret maslahatından uzaklaştırabilir. Dolayısıyla insanın, kendisini kalıcı olandan (ahiretten) alıkoyan örf, adet ve geleneklerin tahakkümünden kurtularak hür olmasının sağlanması, nefis terbiyesi ve aklî terbiyenin en önemli neticelerindedir. Zira insanın Allah'a ve ahirete yönelerek sahih manada akletmesi hür/özgür olmasına, "daha özgür" ve "daha akıllı" olarak nitelenmesi ise ahirete yönelmesine bağlıdır.⁹² Bu tarafıyla akıl/akletme ve aklın/akletmenin sahihliğini kazanma çabası, irade özgürlüğünü de kapsayan bir kavrama/sürece dönüşmekte, irade mevzuunda cebrî bir tavra sahip sûfilerin ifade ve yaşayış tarzları dışarıda bırakılmaktadır.⁹³

Aklın kendini sınırlayan reziletlerden kurtulup özgürleşmesi, Muhâsibî'nin aklî terbiyeyle amaçladığı kazanımlardan olup aklın ve dolayısıyla iradenin özgür kılınarak kişinin özgürleşmesinin sağlanması, eğitimin de erişmek istediği bir

⁸⁸ Muhâsibî, *el-'Akl*, 234.

⁸⁹ Muhâsibî, *el-'Akl*, 234, 236; a.mlf., *Âdâb*, 83; a.mlf., *er-Ri'âye*, 78, 130, 190, 192, 258, 264, 405.

⁹⁰ bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 409; a.mlf., *el-Kasd*, 272-273, 276; a.mlf., *en-Nesâih*, 94; a.mlf., *Risâletü'l-müsterşidîn*, 112.

⁹¹ Muhâsibî'ye göre bu derecelerin en aşağısı *sabır*, en üstünü ise *yakîn*dir. Muhâsibî, *Âdâb*, 111-113.

⁹² Muhâsibî, *el-'Akl*, 225-226; Demirli, "Aklın Mürebbisi Olarak Ahlak", 6-9.

⁹³ Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 698.

hedeftir. Bu durum eylemin ahlâkîliği açısından da mühimdir. Çünkü özgür bir iradeye dayanmayan bir fiilin *ahlâkî* olarak nitelendirilmesi neredeyse imkânsızdır. Öncelikle ataları körü körüne taklit olmak üzere türlü erdemsizliklerin terk edilerek tevazu ve îsâr gibi faziletlerle donanma, idrakin üst seviyelere çıkma vesilesidir.⁹⁴ Nitekim basiret ve *marifetin* ziyadeleşmesi, ahlâkî terbiye ve akli olgunluk sonucunda erişilebilen derecelerdir. Riya gibi reziletlerin farkına varılmasının ilim, basiret ve marifetle mümkün olması⁹⁵ böyle bir terbiye sürecini zaruri kılmaktadır. Bu şekilde ahlâk-akıl arasında kurulan irtibat, irade ve zihin eğitimi zaviyesinden de anlamlı olup aklın terbiye edilip iradenin özgürleşmesi, eleştirel düşünme becerisinin kazanılması bakımından da önemlidir. Mezkûr reziletler yalnızca sağlıklı düşünmenin manileri değil, ayrıca ameli boşa çıkaran, günahı/kötülüğü katlayan⁹⁶ ve öğrenmeyi engelleyen⁹⁷ hasletlerdir. Bunlardan meselâ haset ve riya, yalnızca ahirette değil, daha dünyadayken bile kişiye ruhsal manada sıkıntı/zarar veren reziletlerdir.⁹⁸ Bu yüzden Muhâsibî, akıl ve basiret sahibi bir müminin haset nevinden dünya ve ahirette kendisine sıkıntı veren reziletlerden uzaklaşması gerektiğini vurgulayarak aklın dünyada ve ahiret hayatında fayda ve zararını kavrayabilen yönüne göndermede bulunmaktadır. Çünkü mezkûr reziletlerin kalp ve nefse gam/ıstırap verdiğine dair bilgi ve farkındalık, müminlere has olmayıp inanmayanlar için de geçerlidir.⁹⁹

3. Aklın Allah'la İrtibatı ve Neticeleri

Muhâsibî, akli iman ve *tevhit*le de ilişkilendirmektedir.¹⁰⁰ Kuvvetli, Muhâsibî'nin akli metodunun bir üçgen şeklinde düşünülebileceğini, tepe tarafında Allah'a iman, iki yanında ise ilim ve aklın yer aldığını¹⁰¹ söylemektedir. "... Her zâhidin zühdü marifeti, marifeti akli, akli da imanının kuvveti ve tasdiki kadardır..."¹⁰² derken bu bütünlüğe değinmekte, imanı temel yapıp akli, bilgiyi (ilim, marifet) ve ahlâkî bu temele dayandırmaktadır. Dolayısıyla iman, tâat ve ibadetin belirleyicisi olduğu kadar akli kemâlin de temelidir. Bu yüzden iman, ilim, marifet, akıl, ahlâk, tâat ve ibadet alanları Muhâsibî'de iç içedir.¹⁰³ Allah akilla bilindiğine ve ona ilim ve marifetle tâatte bulunabildiğine¹⁰⁴ göre akıl, ilim ve marifet aynı zamanda imanı

⁹⁴ Tevazu gibi iyi hasletlerle donandıkça *marifetin* artmasıyla ilgili bk. Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 55.

⁹⁵ bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 160.

⁹⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 406-407.

⁹⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 384, 415.

⁹⁸ bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 175, 178.

⁹⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 174-176, 493-494.

¹⁰⁰ Muhâsibî, *el-Akl*, 225-226; *el-Kasd*, 247. Muhâsibî; tevekkül, havf, recâ, muhabbet, ihlâs, sıdk ve güzel ahlâk nevinden hasletleri de îmân ve tevhitle irtibatlandırmakta ve bu anlamda sadece inanma/akîde ile bu imanının tahkik/yakîn seviyesine çıkmasını birbirinden ayırmaktadır. bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 453-455; a.mlf., *Âdâb*, 145.

¹⁰¹ Hüseyin Kuvvetli, "Mukaddime", *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, mlf. Hâris el-Muhâsibî (İrbid: Dârü'l-Fikr, 1971), 134.

¹⁰² Muhâsibî, *el-Kasd*, 247; Ebû Nu'aym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ'* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 86.

¹⁰³ Hacer Nur Babacan, *Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlak İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 62.

¹⁰⁴ Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 98-99.

tahkim eden unsurlardır.¹⁰⁵ Muhâsibî, bu bütünlüğü temin eden akli *el-'akl 'anillâh*¹⁰⁶ şeklinde isimlendirmektedir. Buna göre Allah'ın varlığına inanan ve ona tefekkürde bulunanla Allah'ı inkâr edenin akli/düşüncesi de eşit değildir. Aklin Allah'ı düşünen, kitabını okuyup idrak eden ve tevhitte irtibatlı bir akıl olması ise ahlâkla terbiye edilmesine, Allah'ın hukukuna riayet etmesine bağlıdır. Bu manada âkil, Allah'ın emir ve nehiyelerinin farkında olup kendisine ve dinine zarar veren hususlara yaklaşmayan ve her anında Allah'ı hatırlayan kimsedir.¹⁰⁷ Buradan hareketle din eğitimi faaliyetlerinde de mezkûr bütünlüğün göz ardı edilmemesi gerektiği vurgulanabilir.

Muhâsibî, Allah'a bağlanma ve onun ahlâkıyla ahlâklanma bağlamında aklın kemâlinden bahsetmektedir. Burada kemâle yeteneği olan nefis veya beden değil, aklın kendisidir. Fakat kemâl, namütenahi bir kavram olduğundan¹⁰⁸ aklın kemâli de önu açık ve devamlı ilerleyen bir olgunlaşma sürecine işaret etmektedir. Bu bağlamda Allah'ı akletme ve buna yönelten ahlâkî faziletler de belli bir sürekliliği bildirmektedir. Muhâsibî, üç hasletin kişide tam olarak bulunmasıyla ona Allah'ı akletme anlamında *kâmil* isminin verilebileceğini belirtir. “Allah korkusu (*havf*) ve emirlerini yerine getirmek”, “Allah hakkında onun emir ve nehiyeleri, va'd ve va'di (mükâfat ve ceza) konusunda *yakîn kuvveti*” ve “Allah'ın dinini anlama, emrettiği ve mendup kıldıklarından razı olma, hoş görmediği ve şüpheli durumlardan sakınmak manasında *basîret/fikhî basîret (tefakkuh)*” gibi hasletler¹⁰⁹ aklın kuvvetini/kemâlini göstermektedir. Akli kemâli sağlayan hususlar “Allah'ın hukukuna (emir ve yasaklarına) riayet” üst başlığında toplanabilir. Aklın/akletmenin kemâlinin üst derecesi ise bütün manalarda Allah'ın birlenmesidir (*tevhid*).¹¹⁰ Neticede ahlâklanma ve bunun sonucu olarak sahih düşünme, tevhitte başlayan ve tevhitte nihayete eren bir sürece göndermede bulunmaktadır. İslâm eğitiminin temel gayesinin “tevhid” olması¹¹¹ sebebiyle akli kemâli sağlayan hususlarla bunları kendinde mezceden *hukûkullâhın* da din eğitiminin kapsamında değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Ayrıca kemâl, bir oluş sürecini ve önu açıklığı vurguladığından din eğitiminin de belirli bir yaş ve zamanla sınırlandırılmayacağı söylenebilir.

Aklın kemâli; “Allah korkusu (*havf*)”, “*yakîn kuvveti*” ve “dinde basîret ve tefakkuh”un birlikteliğini gerektirmektedir. *Yakîn*, bilgidен ve tanımadan (*marifetten*) kaynaklandığına göre¹¹² bu unsurların başında *marifet* zikredilebilir. Çünkü bir şeyle ilgili inanç ve bu inancın güçlenerek kesinleşmesi, evvelinde belli bir bilgiyi gerektirmektedir. Akli kemâli temin eden hasletler kalp ve uzuvların eylemlerinden

¹⁰⁵ Kuvvetli, “Mukaddime”, *el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, mlf. Hâris el-Muhâsibî, 134.

¹⁰⁶ Muhâsibî, *el-'Akl*, 210-211. Bu ifade “Allah'tan gelen akılla düşünmek, akli Allah'a dayalı olan/dayanan, Allah'ı düşünen” (bk. Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, 140), ahlâklanma neticesinde Allah tarafında ihsan edilen akıl ya da Allah'la irtibatlı olan akıl şeklinde anlaşılabilir. Nitekim ifade bu anlamıyla tasavvuf çevresinde kullanıldığı malumdur. bk. Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 120; Ebû Nu'aym, *Hilye*, 1/313, 3/315, 4/35, 8/370, 9/349, 387.

¹⁰⁷ Muhâsibî, *Kitâbü'l-halve*, 24.

¹⁰⁸ Muhâsibî, *el-'Akl*, 219.

¹⁰⁹ Muhâsibî, *el-'Akl*, 220-221.

¹¹⁰ Muhâsibî, *el-'Akl*, 225-226; a.mlf., *Kitâbü'l-halve*, 11.

¹¹¹ William C. Chittick, “The Goal of Islamic Education”, *Education in The Light of Tradition: Studies in Comparative Religion*, ed. Jane Casewit (USA: World Wisdom, 2011), 85-92.

¹¹² Muhâsibî, *el-Kasd ilallâh* (Bursa: İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Kitaplığı, 637/2), 111b.

neşet eden hakikatler olup bunlar kalp ve organlardan sadır olan davranışların aslını teşkil etmektedir. Zira mezkûr hasletlerin her birinde duygu, düşünce, bilgi ve davranış boyutu bir arada bulunmaktadır. Ancak aklın kemâli alelade bir bilgi veya inançla değil, bu bilginin/inancın katiliğe erişip (*yakîn/teyakkun*) tersi olan şüpheden (*şekk*) arınmasıyla mümkündür. Yakînin kalpte sürekliliği ise belirli bir çabayı (*mücâhede*) gerektirmektedir ki buradaki çabanın kendisi bizatihi belli bir terbiyeyi vurgulamaktadır. Bu nedenle bilgide/inançta kesinlik ve buna uygun eylem, aklî kemâlin unsurlarındandır. Kemâlin ahlâk edinme yönü düşünüldüğünde eğitim ve din/ahlâk eğitiminin sadece bilgiye dayanan zihinsel bir süreçle veya davranışla özdeşleştirilemeyeceği, çünkü din/ahlâk eğitiminde bilgi, duygu, his, düşünce, davranış ve beceri boyutlarını birlikte ihtiva ettiği söylenebilir. Dolayısıyla sahih/doğru düşünme kadar eğitime mevzubahis olan bilginin doğru bir bilgi ve bunun da doğru eyleme yöneltmesi gerekmektedir.

Muhâsibî, Kur'ân ve sünnet kaynaklı ahlâkî hayatın ana gayesi yapmayı amaçlayarak kâmil ve noksan akıl ayırımını esasında bu amaca dayandırmaktadır. Zira aklın iman ve tevhitte irtibatını kurarak kâmil/sahih ve noksan/bâtıl akıl kavramlarını da gündeme getirmiş olmaktadır. Dolayısıyla iman edip ahireti gayesi kılan, tevhidi merkeze koyan; nazar, tefekkür, tezekkür, i'tibar, yakîn, fehm, basiret, ilim, marifet ve hikmet yönünde gelişim gösteren, sahih bir niyetle/ihlâsla ve sâlih bir amelle sonuçlanan akıl tam, bu bütünlükten mahrum kalan akıl ise noksandır. Nazar, tefekkür ve tezekkür aynı zamanda i'tibarı artıran hususlardır. Bu idrak şekilleri ayrıca ilmin artık kuvvet kazanmasını sağlar ki Muhâsibî'ye göre fazilet bakımından yükselme buna bağlıdır. Bu ayrıca iyilik, yakîn ve hikmete ulaşmanın da yoludur. Aklın ve ilmin belirtisi ameller olup iyi amel ve selim aklın birlikteliği *hikmeti* doğurmaktadır. İnsanları düşünüp ibret almada birbirinden farklılaştıran hususlar ise aklın sıhhati, iman kuvveti, marifetin genişliği ve kalp temizliğidir (*tathîr/tahâret*). Bu bağlamda Muhâsibî, tefekkür ve tezekkürün akıl/sağduyu sahiplerine (*ûlu'l-elbâb*) özgü olduğunu belirtmektedir.¹¹³ Fakat ileri yaşlarda dahi insanın aklî kemâlden mahrum kalması muhtemeldir. Çünkü dünyalık fayda ve çıkarı her şeyden üstün tutup Allah'ı ve ahireti maksadı kılmayan akıl, kemâl derecesinden de yoksundur.

Muhâsibî'nin akıldan beklediği *tedebbür*, *tefekkür*, *nazar* ve *i'tibar* yönünde yükselip *sahih irade* ve *ihlâs*ın elde edilmesidir. Zira amellerin belli bir bilinçle yapıp değer kazanması, aklın mezkûr yönlerden etkinleştirilip olgunlaşmasına bağlıdır ki aklın bu yöndeki terbiyesi aynı ameli yapanlar arasında üstünlük nedenidir. İ'tibar burada aklen odaklanıp bir şeyden (olay, olgu ve meseleden) yola çıkarak başka bir şeye erişmek ve istidlâlde bulunmak, Allah'ın eksiksiz bir biçimde yarattığı eşya üzerinde kalple tefekkür/nazar edilmesi sonucunda kalbin bu kusursuzluk ve ilâhî kudretin yüceliği karşısındaki hayranlık ve şaşkınlığı, müşahede ettiği olgulardan farklı şeylere yönelerek ibret alması anlamındadır. Bu nedenle mutlak varlığın bilgisi ile nazar edilen şeylerden ibret alma, mahzâ akılla değil; tefekkür, nazar ve i'tibarla mümkündür. Burada tefekkür ve nazar, i'tibarın ön koşulu olup kesin bilgiye erişme i'tibar vesilesiyedir. Buna göre her bir mahlûkât, Hâlık'a dair bilginin ziya-deleşme vesilesi olup i'tibar arttıkça bilgi de artmaktadır. Allah'ı yüceltme, ilâhî

¹¹³ Muhâsibî, *el-'Akl*, 235; a.mlf., *el-Kasd*, 289; a.mlf., *Fehmü'l-Kur'ân*, 275; a.mlf., *Kitâbü'l-halve*, 25.

kudretin büyüklüğünü takdir etme, her şeye Hâlık'ı düşünerek nazar etme ve her olayın sonucunu düşünüp tedbir alma i'tibar yönünde etkin kılınmış aklın sonucudur. Dolayısıyla varlık üzerinde tefekkürde bulunarak malumdan gayba gitme, Muhâsibî'nin bilgi düşüncesinde mühim yer tutmaktadır. Ayrıca kalbin temiz ve aklın/akletmenin sahih olması, imanın kuvveti/yakînliği ve marifetin genişliği, insanların i'tibar açısından farklılaştırması, i'tibarın sadece bilgiyle/düşünceyle sınırlı olmadığını göstergesidir.¹¹⁴ "... Niçin yaratıldığını tezekkür ve tefekkür et!"¹¹⁵ diyerek düşünmenin salt dış dünyaya değil, kişinin kendi gerçekliğine dönük yönünü de vurgulamaktadır. Kişinin kendisine (yaratılışına, değerine, akıbetine vs.) dair bu sorgusu, nefsin ve Rabbin bilmeyi/tanımayı temin ederek riya, ucb ve kibir gibi reziletleri ortadan kaldırma, mütevazı ve ihlâslı olma gibi faziletlerle donanarak yüksek derecelere erişmeyi de mümkün kılmaktadır.¹¹⁶ Bireye düşünmeyi öğretirken varlığının bilincine erişmesi yolunda anlam arayışına yardımcı olması eğitimin/din eğitiminin de amacıdır. Bu bağlamda eğitim/din eğitimi, iyilik ve kötülük arasında kişiye doğru tercihlerde bulunma yolunda doğru akletmenin temini bakımından da katkılar sunması beklenmektedir. Neticede ahlâk-akıl ve sahih düşünme arasında kurulan irtibat, eğitimin/din eğitiminin kayıtsız kalamayacağı bir ilişki şeklindedir.

Tefekkür ve i'tibar ayrıca Allah'a dair marifeti artırıp işlerin iyi ve/veya kötü olduğu ile bunların iyiliğine ve kötülüğüne dair sebeplerin bilgisini de vermektedir. Allah tarafından her an gözetildiğinin şuurunda olma anlamında *murâkabeye* erişme ve bunun neticesi olarak *gafletin* ortadan kalkması da böyle bir aklın sonucudur. Allah'ı kemâl derecesinde akleden kimsenin eriştiği bu anlayış/fehm, basiret, marifet ve ilim kendisini aynı zamanda Allah'a *muhabbet* ve yakınlığa/*kurbiyete* götürür. Böyle bir kimsenin gaye ve çabası, bu muhabbet ve kurbiyet hâlini sürdürerek Allah'a dair bilgisini/imanını *yakîn* seviyesine çıkarmaktır. Bütün bunlar kişiyi aynı zamanda Allah'ı yüceltmeye (*ta'zîme*), tazim ve heybet de gayrete yönelterek tâatleri yerine getirmeye ve onun dışındaki şeylerden yüz çevirmeye (*zühd*) eğitirir. Zira kişi, kesin bilgi (*yakîn*) ve tazim sayesinde artık Allah'ı gözüyle görüp akıyla müşahede ediyor (*ihsân*) gibidir. Akıl bu müşahede sonucunda Allah'ı murat edip ona iştihak duyar. Bu murat ve iştihak neticesinde kalp ona bağlanır ve yalnızca onunla meşgul olur.¹¹⁷ Nefsin kötülüğü emredici ve günahlara meyilli tarafıyla bilinmesi, kötü haslet ve günahlardan uzaklaşarak iyi olanlara yönelmesi, diğer insanlarla ilişkinin saygı, sevgi ve şefkate dayanması da Allah'a bağlı aklın tezahürleridir.¹¹⁸ Neticede tefekkür ve Allah'la irtibatı vurgulayan diğer kavramlar (*muhabbet*, *kurbiyet* vs.), bilme, anlama ve bunları eyleme dönüştürme adına önemli hususlardır. Aklın kemâlinin ahlâka ve Allah'a yönelmeye bağlı olması aklın etkin tarafıyla da alakalıdır. Çünkü akıl bu yönde terbiye edildiğinde tedricen kemâle erişen bir yapıdadır.

Aklın sözü edilen yönlerden işlevsel kılınması, akıl ve doğru düşünmenin

¹¹⁴ Muhâsibî, *el-Kasd*, 289.

¹¹⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 44, 396.

¹¹⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 397, 400-403, 413.

¹¹⁷ Muhâsibî, *el-Akl*, 221-224, 225-226; a.mlf., *el-Kasd*, 288; a.mlf., *Âdâb*, 125.

¹¹⁸ Muhâsibî, *el-Kasd*, 251; a.mlf., *er-Ri'âye*, 73, 129-130, 132-136, 175, 421-422; a.mlf., *el-Akl*, 218-219, 222, 228-230.

sağlanmasıyla ilgili vurgu salt zihinsel/bilişsel bir tema taşımamakta, bunun gerçekte eylemle ilgili bir boyutu bulunmaktadır. Nitekim akıl-ahlâk irtibatının kurulduğu basiret, marifet, fıkıh/tefakkuh ve ilim gibi kavramlar hem aklî hem de amelî olanı vurgulamaktadır. Meselâ basiret ve marifet, doğrudan ahlâklanma sonucunda ulaşılabilen idrak seviyeleridir. Ğarîzî aklın basiret ve marifet yönünde gelişme göstermemesinin noksan sayılması da bununla ilgilidir. Ayrıca Muhâsibî’nin ilim-amel birlikteliğini, yeni bilgiler elde etmede yöntem olarak kabul ettiği; akıl, ilim, marifet ve amelle ilgili bütünlükten yoksun öğrenmelerin eksik bir öğrenme olacağı, dolayısıyla eğitimin söz konusu bütünlüğü sağlamayı temin eden bir süreç olması gerektiği söylenebilir. Mezkûr süreç, sahih düşünmenin ve akli doğru kullanmanın sağlayıcıları olduğundan Muhâsibî’de terbiyenin nihai gayesini teşkil etmektedir. İslâm’ın da hedeflerinden biri, insanların sadece uymaları gereken hazır davranış kalıplarının veya bilgilerin kazandırılması değil, asıl bunlarla aklın olumlu yönde dönüşümünün sağlanmasıdır. Aklın sözü edilen yönlerden gelişip yetkinleşebilme potansiyeli, eğitime müsait tabiatıyla alakalıdır. Eğitim burada ham yeteneklerin geliştirilmesi ameliyesi olduğu kadar bunun insan bünyesini oluşturan kalp, akıl ve nefis yapısını dikkate alarak birlikte yürütülmesi de eğitimin ana meselelerindedir. Eğitimin buradaki görevi, insanın yaratılıştan sahip olduğu akıl kuvvesini sahih düşünme ve doğru eylemler serdetme yönündeki gelişimine yardımda bulunmaktır. Kısaca aklın terbiye edilmek suretiyle sahih düşünmenin temini, eğitimin temel konularındandır. Bilgin, bunu “... İnsanların çoğu baktığı hâlde görmeyen, davranışta bulunduğu hâlde düşünmeyen kimselerdir. Din öğretiminin görevlerinden biri, insanların gördüğünü gerçekten görür, düşünür, anlar ve eleştirdikten sonra kabul veya reddeder hâlde getirilmesidir...”¹¹⁹ şeklinde dile getirmektedir. Dolayısıyla aklın tefekkür, tezekkür, tedebbür ve i’tibar yönünden etkin kılınması, aklederken sahih akletmenin sağlanması eğitimin gayelerindedir. Çünkü bu düşünme biçimleri aynı zamanda sahih düşünce ve temiz kalbin göstergesidir. Bu idrak şekilleri ayrıca bir metot olarak benimsenecekse bununla insanın hem kendi iç âleminin hem de dış dünyanın ayır-dına vararak eşya, olay ve olgular üzerinde düşünme ve ibret alma tarafıyla katkılarda bulunacağı aşikârdır.¹²⁰

Dinlemenin, düşünmenin, ibret nazarıyla bakmanın, anlamının, özümseme ve kavrayıp öğrendikleriyle eylemde bulunmanın Muhâsibî’de öğrenmenin temel unsurlarını teşkil ettiği belirtilebilir. Burada anlama (*feh*m), mefhumla ilgili akli yoğunlaşma ve belli bir gayreti müstelzim olduğundan akıl/düşünce, duygu ve davranış beraber işe koşulmaktadır. Anlama ayrıca düşünce, bilme ve fiilde bulunma arasındaki alakayı sağlama vazifesi üstlenmektedir. Anlamanın eylemle/davranışla görünür olması ise anlama ve idrak seviyesini yükselten bir fonksiyon üstlenmektedir ki anlama ve eylemde/davranışta bulunma arasında döngüsel bir ilişki şeklinden bahsedilebilir. Eş söylemle amelde/eylemde bulunma, anlama sürecinin bir parçasını teşkil etmektedir. Bu itibarla anlama ve eylemde bulunma, birlikte tahakkuk eden süreçlerdir. Anlama ve eylemde bulunma arasındaki bu ilişki biçimi, bilgiyi de amaçlı kılmaktadır. Dolayısıyla zihinsel/bilişsel seviyede kalıp eylemi

¹¹⁹ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1988), 19.

¹²⁰ bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, 288-289.

yönlendiremeyen bir bilginin anlamayı gerçekleştirme olasılığı görünmemektedir. Mezkûr durum, Muhâsibî'nin düşünceye/akletmeye, anlamaya/fehmetmeye ve eylemde/amelde bulunmaya dayalı bir eğitim/terbiye düşüncesine sahip olduğunun göstergesidir. Buna göre terbiye sürecinin de söz konusu alanların *sahihliğini* sağlama çabasını ifade ettiği söylenebilir. Bu nedenle Muhâsibî'nin yaklaşımında anlama, salt zihne ait becerilere göndermede bulunmamaktadır. Dolayısıyla kavramın zihinsel/bilişsel bir edim olarak sınırlandırılması da mevzubahis değildir. Zira Muhâsibî'de bilişsel yetiler kadar duyuşsal ve eylemsel yetiler de anlamada faal rol üstlenmektedir. Bu sebeple akıl, duygu ve davranış durumlarının birlikte ve dengeli eğitilmesi gerektiği vurgulanabilir. Neticede insanın aklî yetilerini (düşünme ve anlama melekelerini) geliştirme, duyguları bakımından denge durumunu temin etme, iradî bakımından kuvvetlendirip olumlu/iyi davranışlar kazandırma eğitimden umulan hedefler olarak zikredilebilir.

Sonuç

Muhâsibî nazarında -yaşadığı dönem mutasavvıfların da genel düşüncesini yansıttığı üzere- insan ruh, kalp, akıl, nefis ve bedenden oluşmuş mürekkep bir varlıktır. Bunlardan nefis çoğunlukla insanın süflî ve kötülüğe meyilli tarafını; ruh, kalp ve akıl genellikle ulvî yönünü vurgulamaktadır. Bununla birlikte kalp ve akıl, iyi olduğu kadar kötü yönde de etkilenebilir bir yapıdadır. Muhâsibî, insanın bu melekelele yaratıldığını, her iki yönde de değişime açık bir varlık olduğunu, bu değişimin eğitim yoluyla sağlanabilirliğini belirterek eğitimin imkânını kabul etmiştir. Aklın tanımı ve türlerine dair bilgiler verse de aklın neliği, bilgi ve duyularla irtibatı mevzuunda uzun nazarî/fikrî tartışmalara girmemiş, insan gerçekliğinden hareketle aklı verili olarak addetmiştir. Süfî düşüncede yaygın olan amelî ve işlevsel bir yol tercih ederek asıl aklın terbiye edilmesi yönüne odaklanmıştır. Zira Muhâsibî'ye göre akıl gelişip yetkinlik kazanmaya, dolayısıyla da eğitime uygun bir özelliكتedir. Bu yüzden akıl-duyu ve bilgi münasebetinden daha çok akıl-eylem/ahlâk ilişkisine yoğunlaşmıştır. Akıl, duyu ve bilgi ilintisinde de akla, ahlâkla bilgiyi ya da bilgiyle eylemi birleştiren bir anlam verme çabasına girmiş; iman, ahlâk, amel ve akıl arasında zorunlu bir bağ kurmuştur. Dinî ve ahlâkî yaklaşımının sonucu olarak aklı, dinî/uhrevî-dünyevî işlevleri bakımından ele almıştır. Akıldan beklediği ise *fehîm*, *beyân*, *basiret* ve *marifet* bütünlüğünü elde etmesi; *i'tibar*, *tefekür*, *tezekkür* ve *tedebbür* yönünden işlevsel kılınmasıdır. Çünkü bu bütünlüğe ulaşamayan, sözü edilen işlevlerden ve idrak türlerinden yoksun, dünyayla sınırlı akıl onun düşüncesinde nâkis bir akıldır. Dolayısıyla doğuştan gelen aklı kifayetsiz addedip bunun terbiye edilip geliştirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Aklın gelişimini/terbiyesini sağlayan temel unsurlar ise (kesin/yakîn) iman, (ihlâşlı) amel/ibadet, ahlâk ve ahiret bilincidir. Bu şekilde terbiye edilmiş ya da kemâl bulmuş akla *basiret* ve *marifet* denilebilir ki Allah'la irtibatının sürekliliği (*el-'akl 'anillâh*) anlamında *aklî kemâl*, Muhâsibî'de üst bir gayedir. Akıl tecrübe/yaşantı vasıtasıyla kemâle ereceğinden Muhâsibî'de *ğarîzî* ve *mükteseb/tecrübî* akıl türleri de birbirinden ayrılmıştır. Akıl *ğarîzî*likten kemâle ise (*yakînî*) iman, (ihlâşlı) amel/ibadet, dinî ve ahlâkî erdemler (*havf*, *recâ*, *takvâ*, *ihsân*, *ihlâs* vs.) ile Allah hukukuna riayet sayesinde erişebilmektedir. Bu

şekilde Muhâsibî, iman ve tevhit temelli bir ahlâk düşüncesi ortaya koyarak aklın terbiye edilmek suretiyle kemâl bulmasını; dinî ve ahlâkî faziletlerle donanmasına, Allah’ın haklarına riayet etmesine, kısaca Allah’la irtibatlı bir akıl olmasına bağlamıştır. Buna göre nefis terbiyesi (ahlâk eğitimi) aklî terbiyeyi mümkün kılmakta, kemâl de bunun neticesinde gerçekleşmektedir. Temel odağı insan ve onun iyi yönde dönüşümü olan Muhâsibî, eğitim hadisesini de metafizik bir alanda ve Allah’la bağlantılı bir süreç içerisinde işlemiştir. Bu yüzden eğitim/terbiye kavramıyla aynı zamanda yönlendiricisinin Allah olduğu bir sürece göndermede bulunmaktadır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Arslan, Z. Şeyma. “Kur’ân-ı Kerîm’i Eğitim Açısından Yorumlamak: Hadîd Suresi Örneği”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2004), 317-383.
- Aydın, Hüseyin. *Muhsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: Pars Matbaası, 1976.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Babacan, Hacer Nur. *Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlak İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bağdâdî, Hatîb el-. *Târihu Bağdâd ev Medîneti’s-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2001.
- Başer, Hacı Bayram. “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme”. *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. 501-544. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1988.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Ahlaki Aklı*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Chittick, William C. “The Goal of Islamic Education”. *Education in The Light of Tradition: Studies in Comparative Religion*. ed. Jane Casewit. 85-92. USA: World Wisdom, 2011.
- Demirli, Ekrem. “Aklın Mürebbsi Olarak Ahlak: Haris b. Esed el-Muhâsibî’nin ‘Ahlakla Terbiye Edilen Akıl’ Teorisi Hakkında Değerlendirmeler”. *Sabah Ülkesi* 49 (Ekim 2016), 6-9.
- Demirli, Ekrem. “Hâris el-Muhâsibî, el-Akl, 1-3. Dersler”. *YouTube*. 9-10 Kasım 2017. Erişim 8 Ocak 2022. https://www.youtube.com/watch?v=aw-PrzzQ_S4. <https://www.youtube.com/watch?v=n6DJoteDh6Q>. <https://www.youtube.com/watch?v=2GuEIsCvE5o>.
- Demirli, Ekrem. “Hâris el-Muhâsibî, el-Akl, 1-3. Seminerler”. *YouTube*. 25 Mart 2019. Erişim 8 Ocak 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=zvAuoV84ATs>. <https://www.youtube.com/watch?v=thMI-9qSIPc>. <https://www.youtube.com/watch?v=DcFof7iUN8Y>.
- Düzgün, Şaban Ali. “Tabiat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/325-327. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû Nu’aym, İsfehânî el-. *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ’*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1996.
- Erginli, Zafer. *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*. Rize: Karadeniz Yayınları, 2008.
- Gündüz, Turgay. *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi*. Bursa: Düşünce Kitabevi, 2002.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü’l-‘ayn*. thk. Abdülhumeyd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-

- İlmiyye, 2003.
- Kaymakcan, Recep-Meydan, Hasan. *Ahlak, Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.
- Kuvvetli, Hüseyin. "Mukaddime". *el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'an*. mlf. Hâris el-Muhâsibî. 5-192. İrbid: Dârü'l-Fikr, 1971.
- Mâlîni. *Kitâbü'l-erba'in fi şüyûhi's-sûfiyye*. thk. Âmir Hasan Sabrî. Beyrut: Dârü'l-Beşşâri'l-İslâmiyye, 1997.
- Muhâsibî, Hâris el-. *Âdâbü'n-nüfûs*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1991.
- Muhâsibî, Hâris el-. *Bed'ü men enâbe ilallâh*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsibî, Hâris el-. *el-'Akl ve fehmü'l-Kur'an*. thk. Hüseyin Kuvvetli. İrbid: Dârü'l-Fikr, 1971.
- Muhâsibî, Hâris el-. *el-Kasd ilallâh*. Bursa: İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Kitaplığı, 637/2.
- Muhâsibî, Hâris el-. *el-Kasd ve'r-rücû' ilallâh*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsibî, Hâris el-. *el-Mekâsib ve'l-vera'*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Muhâsibî, Hâris el-. *el-Vesâyâ/en-Nesâih*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsibî, Hâris el-. *er-Ri'âye li-kukûkillâh*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Muhâsibî, Hâris el-. "Kitâbü'l-halve ve't-tenakkul fi'l-'ibâdeti ve deracâtî'l-'âbidîn". nşr. Abduh Halîfe el-Yesû'î. *Mecelletü'l-Meşrik*. 7-58. Beyrut: Matba'atü'l-Kâsûlfiyye, 1955.
- Muhâsibî, Hâris el-. *Risâletü'l-müstersidîn*. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. Kâhire: Dârü's-Selâm, 1983.
- Muhâsibî, Hâris el-. *Şerhü'l-ma'rife*. thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî. Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1993.
- Sülemî. *Tabakâtü's-sûfiyye*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Tozlu, Necmettin. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.