

# Muhâsibî'nin Eserlerinde Vicdanın Kavramsal ve Problematik Zemini\*

## Conceptual and Problematic Ground of Conscience in Texts of Muhâsibî

• Nuriye İNCİ<sup>a</sup>

<sup>a</sup>Serbest,  
İstanbul, Türkiye

Received: 10.11.2021

Received in revised form: 02.03.2022

Accepted: 08.03.2022

Available online: 19.08.2022

Correspondence:

Nuriye İNCİ

Serbest,

İstanbul, Türkiye

incinuriye10@gmail.com

\*Bu makale Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalında Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever danışmanlığında hazırlanan "Muhâsibî'nin Tasavvuf Düşüncesinde Vicdan" (Mart-2021) adlı Doktora Tezinden üretilmiştir.

**ÖZ** Bu makale, hicri üçüncü yüzyılda yaşayan ve ilk sistematik tasavvuf eserlerine sahiplik eden Muhâsibî'nin tasavvuf düşüncesinde vicdan üzerinedir. Çalışma, metodolojik yönden vicdana dair bilinenlerin, Muhâsibî'nin eserlerindeki söylem ve yapılarla bağlantısının tespit edilerek bulguların değerlendirilmesi şeklinde tasarlanmıştır. Başta kavramsal soruna dikkat çekilen makalede vicdanın gerçekleşme seyri, akıl-kalp zemininde başlayan zamîr-sırr ile ilerleyen ahlâklanma süreçlerinde meydana gelen farkındalık ve dönüşümlere odaklanarak izah edilmektedir. Muhâsibî'nin eserlerinde geçen "zamîr", vicdana eşdeğer kavram kabul edilmiştir. Bu haliyle çalışmanın, vicdanın farklı bir kavramsal düzlemde tartışılmasına ve tasavvufun konuya dair özgün perspektifini incelemeye imkân sunması beklenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf; Muhâsibî; vicdan; zamîr; sırr; ahlâkî bilinç

**ABSTRACT** This article is about conscience in the Sufi thought of Muhâsibî, who lived in the third century AH and had the first systematic works of Sufism. Methodologically, the study was designed as an evaluation of the findings by determining what is known about conscience and its connection with the discourse and structures in works of Muhâsibî. In moral thought of Muhâsibî, conscience is explained on an ongoing level in the heart-damîr-sırr processes that begin with the encounter of the mind with knowledge. In the article, which draws attention to the conceptual problem, the course of realization of conscience is explained by focusing on the awareness and transformations that occur in the moralization processes that begin on the basis of the mind-heart and progress with the damîr-sırr. The concept of "damîr" in works of Muhâsibî has been accepted as an equivalent concept to conscience. This article may provide the opportunity to discuss conscience on a different conceptual level and to examine the unique perspective of Sufism on the subject.

**Keywords:** Sufism; Muhâsibî; wijdan; damîr; sırr; moral consciousness

### EXTENDED ABSTRACT

Conscience is our own knowledge of ourselves with its introverted subjective character, awareness of the moral principles we are committed to, self-assessment and motivation to act. Conscience, as a form of moral self-awareness, is a faculty that enables us to distinguish what is right and wrong and encourages one to act accordingly. The subject of this article is Abu Abdillah al-Haris b. Esed al-Muhâsibî's (d.243/857) Sufi thought, it is about conscience. One of his most striking aspects is that he analyzes the human being psychologically by focusing on moralization processes in his works. In Muhâsibî conscience acts as an information controller and internal controller, which makes the person question himself with accounting in front of the soul at the most critical moments of moral action and prompts him to seek ways to go beyond his moral level. In this study, the sensory experiences in the moralization processes that he included in his works, the conflicts between the soul and the self in one's heart actions, inner thoughts, accounting, self-criticism, humiliation, embarrassment and regrets were evaluated as elements that help to understand the processes of conscience. In the study, which was followed by the

determination of the concepts equivalent to conscience and related concepts in Muhāsibî's works, and the text analysis method for the atmosphere of meaning, "damîr" was determined as the equivalent concept. In the study carried out around the problem of where Muhāsibî has positioned the concept of damîr in his moral thought and what kind of function he ascribed, it has been assumed that the damîr represents one's self-knowledge/moral consciousness. It has been seen that the damîr Muhāsibî is used as a faculty that questions the mind-heart and warns against the soul in the form of moral accounting and inspection, referring to one's self, secret knowledge and self-consciousness. In Muhāsibî's understanding of morality, which develops according to the type of knowledge and level of understanding that the mind encounters, the damîr gives the person the highest level of awareness that every state he is in is known and observed by Allah. In this respect, Muhāsibî discussed conscience in the context of God-human relationship. Shame, guilt, regret and repentance, which are the phenomena of conscience, are dynamic elements for spiritual transformation in Muhāsibî. In Muhāsibî, conscience represents individual morality with its open structure. While Muhāsibî does not accept the criteria of conscience as an individual criterion in measuring the moral value of the action, he draws attention to the individual effort of the person in understanding and applying the Divine Word for moral perfection. As a result, conscience as a moral element in Muhāsibî is potentially in human nature. But for the perfection of this potential, knowledge of revelation and action with it are needed. Muhāsibî draws attention not only to good morals, but also to the level of ingenuity and respect for Allah (seeing everything as Allah's work), which humans achieve with the most perfect intellect. In this article, firstly, the methodological and conceptual grounding of conscience is given. After a brief evaluation of the use of conscience in Arabic from its Greek and Latin origins, the development processes of a true/faithful conscience in Muhāsibî's moral thought developed in the context of God-human relationship are discussed. In Muhāsibî's moral thought, conscience is explained on a plane that begins with the encounter of the mind with knowledge and continues in the processes of heart-damîr and sırr.

Vicdan, İslâm ahlâk düşüncesinin önemli konulardan biridir. Batılı felsefî eserlerin Türkçeye tercüme edilmesinin ardından daha ziyade modern dönem çalışmalarda (19. yüzyılın ikinci yarısı) kavramsal yönüyle ele alınan vicdan, klasik İslâmî metin eksenli yeni araştırmalara da imkân sunmaktadır. Vicdan klasik İslâmî metinlerde doğrudan bir kavram olarak geçerse de İslâm ahlâk düşüncesinin üç boyutu olan felsefî, dinî ve tasavvufî literatürdeki terminolojik altyapı<sup>1</sup> vicdanı araştırmaya zemin hazırlamıştır. Vicdan ahlâk felsefesinde hala çözümlenmemiş pek çok yönüyle özellikle de ontolojik açıdan ahlâkın temeli problemi veya ahlâkî önermelerin kaynağı gibi konular ekseninde tartışılırken, onun irfânî açıdan nasıl eğitilmesi gerektiği konusu tasavvufun ilgisine girmektedir. İslâm ahlâk düşüncesinin önemli bir boyutunu oluşturan tasavvuf klasiklerinin vicdan perspektifinden değerlendirilmesi bakımından bu çalışma hicri 3. yüzyıl âlimlerinden Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhāsibî'nin (ö.243/857) eserleri üzerinden tasarlanmıştır.

Bu makalede amacımız Muhāsibî'nin eserlerinde vicdana doğrudan bir atıf olup olmadığını tespit etmek ve ahlâk düşüncesindeki odak kavramlar içinde vicdana eşdeğer olarak hangi kavramı kullandığını belirlemektir. Diğer yönden o, eserlerinde vicdanı hangi problematik zeminde ele almaktadır sorununu tartışmaktadır. Bu açıdan şu soruları sormak önem kazanmaktadır. Muhāsibî'nin ahlâk düşüncesinde vicdan hangi kavramla ifade edilmektedir? Bu kavramın insandaki diğer bilişsel unsurlarla ilişkisi nedir? Muhāsibî'ye göre vicdanın şekillenmesine etki eden bilgi kaynakları nelerdir? Vicdan doğuştan mıdır? Vicdan salt iyiyi mi gösterir? İnsan kararlarına etkisi ne boyuttadır? Vicdan hangi gücün tesirindedir aklın mı kalbin mi? Nefsin vicdanla ne tür bir ilişkisi vardır? Vicdanın yegâne gayesi nedir? gibi temel sorular üzerinden şekillenen bu çalışma, onun eserleri üzerine yapılan metin tahlilleri yoluyla ortaya konacaktır. Bu çalışmanın Muhāsibî eserleri kapsamında ele alınmasında, onun eserlerinin tasavvufun henüz zühd hareketi evresinde oluşan *Kitâbü'z-zühd* külliyyatına nazaran daha özgün ve sistematik oluşu<sup>2</sup> belirleyici olmuştur. Vicdanın

<sup>1</sup> Anar Gafarov, "Metafizik, Epistemik ve Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan Kavramı", *Kavramlar ve Kuramlar-Düşünce Bilimleri*, (ed. M. Nesim Doru - Kamuran Gökdağ), Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin, 2020, s.279.

<sup>2</sup> Hacı Bayram Başer, "Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü'z-Zühder", *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*, (ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin Tiryaki) Nobel Akademik Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul 2016, s. 149.

kavramsal tespitinde tasavvuf/ahlâk düşüncesini belirgin şekilde ele aldığı eserlerinden özellikle *er-Riâye*'deki ahlâklanma süreçleri ve insana dair psikolojik tahliller dikkate değerdir. Ayrıca kişiyi davranış ve kalp eylemleri bakımından ayırma tabii tutması, eserlerinde nefis ve benlik arasındaki çatışmalar, içsel düşüncelerle/havâtırla mücadele yolları, kendilik muhasebesi ve özeleştirici yöntemi, muhasebe sonrası oluşan mahcûbiyet pişmanlık ve tevbe gibi hallerin her biri vicdanla ilişkilendirilmiştir. Eserleri, bu yönleri ile ele alındığında Muhâsibî'de vicdanın hangi kavramla karşılık bulduğu tasavvuf ilmine dair en erken eserlerde vicdanın kavramsal ve problematik zeminini anlamaya imkân sunmaktadır. Ayrıca onun eserlerinden hareketle, vicdanın diğer bilişsel unsurlarla ilişkisine dair bir değerlendirme yapma imkânı oluşmaktadır. Bu minvalde yapılan metin tahlillerinde ahlâk düşüncesindeki odak kavramlar ile vicdana eşdeğer olarak tespit edilen kavram arasındaki ilişkiyi anlamak önem kazanmaktadır.

Muhâsibî'nin vicdan görüşünü ele aldığımız bu makalede öncelikle vicdanın farklı dil ve kültürlerde nasıl karşılık bulduğunu görmek bakımından kavramın tarihsel arka planına ineceğiz. Ardından Muhâsibî'nin ahlâk düşüncesinde vicdanın kavramsal ve problematik zeminini ele alırken ahlâk düşüncesinde ona yüklediği işlevler ve insandaki diğer bilişsel unsurlarla ilişkisini irdeleme yoluna gideceğiz. Son olarak da Muhâsibî düşüncesinde Sâdık bir vicdanın dönüşüm süreçlerini ve vicdana yüklediği yegâne gayeyi ele alacağız.

## VİCDANIN KAVRAMININ TARİHSEL ARKA PLANI VE ANLAM BOYUTLARI

Batı düşüncesine ait eserlerde vicdan kavramına dair en erken bulgular MÖ. 5. yüzyıla kadar geriye gitmektedir. Vicdan ilk olarak Antik Yunan oyun yazarlarının eserlerinde *synesis* kelimesi ile ifade edilmiştir. *Synesis* kavramı “İnsana ahlâkî yönden farkındalık sağlayan bir yeti” olarak yorumlanmıştır.<sup>3</sup> Yunancada benzer kavram *synderesis*, “Ahlâken yanılmış halin bilgisini paylaşmak” anlamında kullanılmış, vicdan daha çok ahlâkî kusurlarda ortaya çıkan bir kendilik farkındalığı şeklinde yorumlanmıştır.<sup>4</sup> Latince *conscientia* ile ifade edilen vicdan, “Kişinin kendi bilgisini paylaşma.” ve insanın içinin ikiye bölünmüşlüğü, hata ve kusurları içinde saklayan ve ortaya çıktığı takdirde kendini utanma ve suçluluk içinde bulan bir yapıdadır.<sup>5</sup> Bu bakımdan vicdanın duygularda tezahürü; suçluluk, korku, mahcubiyet, utanma, pişmanlık ve itiraf (tevbe) olarak saptanabilmektedir. Ayrıca *syneidesis* kelimesindeki “gizli bilgi” anlamı ile, kişinin ahlâken yanlışta olması, hataları gizli tutmak istemesiyle birlikte yanlış yaptığının da farkındalığını ifade etmektedir. Vicdan gizli bilgiye sahip kişiyi (ben)i ifade etmekle birlikte bu benliğin içte ikiye bölünmüşlüğünü, yargılayan ve yargılanan benliği temsil etmektedir.<sup>6</sup> Platon'un (M.Ö. ö. 348/347) eserlerinde insanların suçla ilgili bilgiyi kendileriyle paylaştıklarını açıkça vurgulamak için dönüşlülük zamirine “kendi” müracaat etmesi ise her eylemin öznesinin yine kendisi olduğuna dikkat çekmesi<sup>7</sup> vicdanın, kişinin hatalı davranışlarda ortaya çıktığı

<sup>3</sup> Kavramın en erken Euripides'in *Orestes* dramasında geçtiği tespit edilmiştir. Richard Sorabji, *Moral Conscience through the Ages: Fifth Century BCE to the Present*, Oxford University Press, United Kingdom, 2015, 1. başlık, s. 2.

<sup>4</sup> Sorabji, *Moral Conscience through the Ages*, Giriş s.2.

<sup>5</sup> Sorabji, *Moral Conscience through the Ages*, 1.b., s.5.

<sup>6</sup> Bu düşünme biçimi daha sonraları vicdan fikrini bir mahkeme kurgusu ile anlatan Kant gibi filozoflarca temsil edilmiştir. Kant vicdanı içimizdeki yasa olarak tanımlayarak insanın yasaya uymayan bir eylemde bulunduğu her ne kadar kendini hata ve dikkatsizlik veya istemeden yaptığı bir eylem olduğuna dair suçsuzluğunu ifade etmek istese de o farkındadır ki “savunmasını yapan avukat içindeki davacıyı susturamamaktadır” diyerek insanın içindeki ikiye bölünmüşlüğü dikkat çekmektedir. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi (Türkiye Felsefe Kurumu, 1999), 107-8; Kant'ın vicdan görüşü için bkz. Umud Eldem, *Kant's Conception of Conscience and Reflexive Judgement* (Doktora Tezi), Bogaziçi University, İstanbul 2018.

<sup>7</sup> Özkan Öztekten, “Dönüşlülük Zamiri Özne Olabilir mi?”, *Belleten*, 2007, c. 55, sy. 2, s. 102.

yönünde yorumlanmıştır.<sup>8</sup> Kavrama yüklenen anlamlardaki felsefi derinliğe bakılırsa en erken kullanımlarından itibaren ahlâkîlik vurgusu dikkat çekmektedir.

Vicdan, Yahudi ve Hristiyan dini kaynaklarında da “Uyarıcı ses, kişiyi suçlayan ve yargılayan yeti, eylemin ahlâken uygun olup olmadığına göre duyulan vicdan azabı veya huzuru.” gibi yönleriyle zikredilmektedir.<sup>9</sup> Tarihsel süreçte vicdan, Antik Yunan-Roma edebî ve felsefi eserler ve Hristiyan dinî literatürün katkısıyla büyük ölçüde tanımlanmıştır. Vicdanın işlevi ile ilgili ortak kanaat temelde iyiye yönelme arzusu içinde olan ve suçluluk pişmanlık veya mahcubiyet duygusu ile kişinin hatadan geri dönmesini sağlayan bir görev üstlenmesidir.<sup>10</sup> Bu tanımlardan hareketle onun eğitim yoluyla geliştirilmesi ve kişideki ahlâkî davranışların bilgi ve eğitimle pekiştirilmesi önem kazanmıştır. Tespit edilen bu yönleriyle vicdan, batılı yakın dönem sözlüklerde de ahlâkî öz farkındalığın bir biçimi olarak neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt etmeyi sağlayan ve ona göre davranmaya teşvik eden bir yeti olarak tanımlanmaktadır. İçe dönük öznel karakteri ile kendimize ait bilgimiz, taahhüt ettiğimiz ahlâkî ilkelerin farkındalığı, kendimizi değerlendirme ve harekete geçirme motivasyonudur.<sup>11</sup> Vicdan, kişiye ahlâken insanlık ödevini yerine getirdiğinde iç huzuru veren, ihmal veya hata ettiğinde huzursuzluk hissi duyan yönüyle de bilinmektedir.<sup>12</sup> Günümüz yaygın felsefe dilinde ise vicdan her insanda olduğu düşünülen ahlâkî bilinç (conscience morale)tir.<sup>13</sup>

Arapçada ise ve-ce-de fiilinden türeyen bir kavram olarak erken dönem lügatlerde beş duyu organlarından biriyle bulmak, görmek, tadına bakmak, sesini duymak gibi anlamlar verilmiştir.<sup>14</sup> Vicdan vucûd, vecd ve vucd aynı fiilin mastarıdır. Kavramın diğer türevi vicdaniyyâttır. Vicdaniyyât akıl veya batınî bir kuvvet vasıtasıyla kişinin iç âleminde hissettiği şey olarak tanımlanmıştır.<sup>15</sup> Vicdaniyyât klasik İslâm mantığında iç duyularla kavranan önermelere,<sup>16</sup> bilgi türleri ve ilimlerin tasnifi izah edilirken de kalbî yani batınî halleri ele alması bakımından tasavvufun vicdaniyyât ilmi olduğu yönünde yorumlanmıştır.<sup>17</sup> Klasik İslâm ahlâk metinlerinde ve-ce-de kökünden master formu ile vicdan kavramına doğrudan bir atıf olmaması bu alanda yapılan çalışmalarda müellifin ahlâk düşüncesindeki ahlâkî farkındalık süreçlerine odaklanarak vicdana eşdeğer kavramın tespiti yöntemini gündeme getirmiştir.<sup>18</sup> Bu yöntemle yapılan çalışmalardan, örneğin Kur’ân-ı Kerîm’de vicdana eşdeğer nefis ve lübb terimleri sunulsa da başka ilişkili kavramlar üzerinde de durulmaktadır.<sup>19</sup> Yine nefis kavramı, “İnsana doğru ve yanlış ayırt etme yeteneği bahşedilmesiyle tabiatında iyi ve güzel şeylere yaklaşma,

<sup>8</sup> Sorabji, *Moral Conscience through the Ages*, b.1 s.6.

<sup>9</sup> İncil’de geçen bazı ayetler Timoteosa Birinci Mektup, 1:19, Timoteosa Birinci Mektup, 3/9 *İncil: Müjde*; Zebur’da Mezmurlar 16/7, Eyüp 27/6, Süleyman’ın Özdeyişler 28/17, Korintliler 8/9 gibi ayetlerde vicdandan söz edilmektedir. *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2014.; Edwin Cook, “Conscience in the New Testament”, *Journal, of the Adventist Theological Society*, 2004, c.15, sy.1, s.152.

<sup>10</sup> Alberto Giubilini, “Conscience”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Edward N. Zalta), Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021, 3.başlık.

<sup>11</sup> Giubilini, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1.başlık.

<sup>12</sup> Hakan Poyraz, “İnsanın Kendini Gerçekleşirmesi Olarak Ahlak”, *Ahlakın Temeli*, (ed. Ömer Türker), Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Baskı, Ankara 2016, s. 60.

<sup>13</sup> Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüseyin Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim Sanat Yayınları, İstanbul 2002, s. 1536.

<sup>14</sup> Ragıp el-İsfahânî, *Müfredât: Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, (çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu), Çıra Yayınları, İstanbul 2007, s.1134.

<sup>15</sup> Osman Pazarlı, *İslâm’da Ahlak*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1980, s.85

<sup>16</sup> Ali Tekin, “Vicdan ve Vicdânî Önermeler (Vicdaniyyât) Arasındaki İlişki”, *İslâm Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, (ed. Yunus Cengiz-Selime Çınar) Nobel Yayıncılık, Ankara 2018 s.48.

<sup>17</sup> Ömer Türker, “Hanefî Usul Geleneğinde Vicdaniyyât Kavramı: Ahlakî Bilincin Nesnel Doğası”, *İslâm Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, s.3.

<sup>18</sup> Ömer Türker, *Ahlak; Yeni Bir Yaklaşım*, Ketebe Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 2020, s. 83.

<sup>19</sup> Kur’ân-ı Kerîm’de vicdanın hangi kavramlarla ilişkili olabileceğine dair değerlendirmede Musa Bilgiz, nefis başta olmak üzere fitrat, kalb, sadr, akıl, şuur, takva, hidayet, ilim, başîret, hikmet, furkan, adalet, rahmet ve şâkile gibi kavramları tespit etmiştir. Musa Bilgiz, *Kur’ân Açısından Vicdan ve Değeri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2007, s.31-89; Kelâm ilmi perspektifinden vicdanın ahlâkî ve teolojik temelini inceleyen Z. Hümeýra Koç, Kur’ân’da vicdanla ilgili kavramları vicdana temel oluşturan ve ahlâkî işlevi bakımından şekilde tasnif etmiştir. Bu tasnifte vicdanın temeli olan kavramları nefis, kalp, fitrat, furkân ve şehîd olarak değerlendirmiştir. Vicdanın ahlâkî işlevine dair ise hikmet, adalet, başîret, şükür, nedâmet ve tevbe kavramlarını tespit etmiştir. Daha geniş bilgi için bkn. Zeynep Hümeýra Koç, *Vicdanın Ahlakî ve Teolojik Temelleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2015.

kötü ve mutluluk vermeyen şeylerden uzaklaşma eğilimi” anlamıyla düşünüldüğünde vicdana eşdeğer kavram olduğu görülmektedir.<sup>20</sup> Nefse verilen bu özelliklerle insan bilgi yüklenmeye hazır hale gelerek iyi ve kötünün bilgisini edinmektedir.<sup>21</sup> Vicdana mukâbil düşünülen Kur’ânî kavramlardan diğeri lübbdür.<sup>22</sup> Lübb, insanın özüne işaret etmektedir. Hadislerde ise vicdan daha çok kalb kavramı etrafında yorumlanmıştır.<sup>23</sup> İslâm felsefesi geleneğinde de nefis ve onun kuvvelerinden nefis-i nâtika denilen düşünme gücünün insanda iyi ve kötünün bilgisini kavrayan<sup>24</sup> yönü vicdana mukabil yorumlanmıştır. Nefis, duyuyla hissedilmeyen basit bir cevher olarak<sup>25</sup> düşünme, gadap ve şehvet güçleriyle tasvir edilmiştir. Nefsin merkezi ise dimağ kabul edilerek vicdanın işlevi sayılan temyiz ve düşüncenin bu kısımda gerçekleştiği ileri sürülmüştür.<sup>26</sup> İkinci bir yaklaşım ise vicdanın, aklın potansiyel halinden bilfiil akla geçiş süreçlerinde geliştiği yönündedir.

Arapçada vicdanın eş anlamı olan yani ahlâkî bilinci ifade eden diğer kavram “zamir”dir. Zamirin sözcük anlamları sırr, iç (manevi) düşünceler veya kalbimizde gizlediğimiz bilgidir.<sup>27</sup> “Kalbin içinde yer alan, bilinmesi incelik isteyen şey ve bunu hıfzeden kuvve” olarak da tanımlanmaktadır.<sup>28</sup> Zamir, inandığımız veya belirlediğiniz bir şey, kalp ve zihindeki bir “sır”, eş anlamlısı “ahfa” ve kalbin altındaki samimi gizli düşünceler anlamına gelir.<sup>29</sup> Zamir, gramerde adil (pronoun) olarak dönüşlülük zamiri (kendi) görevi de görmektedir.

Zamir, Kur’ân-ı Kerim’de vicdana mukabil bir kavram olarak geçmemekle birlikte<sup>30</sup> İslâmî eserlerde erken dönemden itibaren kullanıldığı görülür. İslâm felsefesine dair erken dönem eserlerde zamir daha çok içsel düşünceleri ifade için kullanılmış fakat ona ahlâkî bir anlam verilmemiştir. Kavrama ahlâkî anlam verildiği görülen en erken yorumlara ise Ali b. Ebî Tâlib’in (ö. 40/661) söz ve vaazlarının toplandığı *Nehcü’l-belâğa*’da rastlanır. Hz. Ali “Vücudunun azaları bir ordu gibi sana şahittir. Senin zamirin O’na göz olarak hizmet eder (وَضْمَاءُ رِجْمٍ عِيُونُهُ) senin yalnızlığın ona açıktır”<sup>31</sup> cümlesinde zamiri, kişinin ahlâkî eylemlerinde Allah için şahitlik görevi gören göz gibi iç müşâhid anlamında kullanmıştır. Yine Câfer es-Sâdık (ö.148/765) zamiri kalbin katmanlarından biri olarak zikretmiş onu sırrla ilişkilendirerek yorumlamıştır.<sup>32</sup> Bu anlamda zamir kavramının anlamca zenginleşmesine en büyük katkıyı Muhâsibî’nin yaptığı söylenebilir. Zira zamiri ahlâkî anlam vererek sırr kavramı ile marifet ekseninde yorumlayan ilk âlimlerdendir. Muhâsibî sonrası sûfî müelliflerinin de bu kavramı sırr ile ilişkilendirerek kullandıkları görülür.<sup>33</sup> Ayrıca zamir kavramı modern Arapçada “ahlâkî bilinç” anlamına

<sup>20</sup> Mahmut Zengin - Elif Arslan İçöz, “Dini, Felsefi, Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan ve Değerler Eğitimindeki Yeri”, *Amasya Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, c.6, sy.10, s. 330.

<sup>21</sup> Kur’ân’da nefsin kişinin bilincini ve kişiliğini temsil ettiğini ifade ederek tesviye edilen özelliklerin ona bilinçli bir benlik kazandırdığı görüşü için bkz. Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Otto Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2017, s. 33.

<sup>22</sup> İlhami Güler, “Vicdanın Kendini Kandırma Halleri Olarak Vicdansızlık”, *Eskişen*, 2010, sy. 19, s. 101.

<sup>23</sup> Osman Demir, “Vicdan” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c.43, s. 100; Hz. Peygamberin, “İyilik kalbinin huzur bulduğu ve rahatladığı şeydir. Kötülük ise nefsin rahatı eden ve kalbini tereddüde sevk eden şeydir” hadisi vicdan için yorumlanmaktadır. Dârimi, *Buyû 2*.

<sup>24</sup> Hümeysra Özturan, “Ahlâkî Önermelerin Kaynağı Olarak Akıl”, *Ahlâkın Temeli*, s. 44.

<sup>25</sup> Müftü Selim Saruhan, *İbn-i Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, Eskişen Yayınları, 4. baskı, Ankara 2018, s. 91.

<sup>26</sup> İbn-i Miskeveyh’e ait bu düşünce için bkz. Saruhan, *İbn-i Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan* s. 96-97.

<sup>27</sup> İbn-i Manzur, “Zamir”, *Lisânü’l Arab’ul Muhît*, Daru Sadr, Beyrut, c.4, 1955, s. 492.

<sup>28</sup> Râgıb el-İsfahânî, “Zamir”, *Müfredât Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, s. 625.

<sup>29</sup> Edward William Lane, *Arabic English Lexicon*, Librairie du Liban, Beirut-Lebanon, c. 8, 1968, s. 88; Albert De Biberstein-Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français: Contenant toutes les Racines de la Langue Arabe*, Maisonneuve, Paris 1860, c. 3, s. 38.

<sup>30</sup> Kur’ân-ı Kerim’de zamir “İnsanlara hac ibadetini duyur gerek yaya olarak gerekse yorgun argın develer üzerinde uzak yollardan gelerek sana ulaşsınlar” (Hac 22/27) meâlindeki ayette geçse de ayette geçen formuyla kelimeyi vicdan olarak yorumlamak mümkün gözükmemektedir. Ayette geçen zamir, bineklerin açık ve zayıflığına işaret etmektedir. Zamirin sözlük anlamlarından bir diğeri olan zayıflık ve açık anlamı atlara uygulanan kırk günlük diyet sonucunda uysal hale getirilmesi manasını da taşımaktadır. Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français*, c. 3, s. 38.

<sup>31</sup> Şerif er-Radî, *Hiz. Ali Nehcü’l-belâğa*, (çev. Adnan Demircan) İstanbul Beyân Yayınları, 7. Baskı, 2019, s.197.

<sup>32</sup> Paul Nwyia, *Exégèse Coranique et Langage Mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Dar el-Mashreq, Beirut, 1970, s. 321.

<sup>33</sup> Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî, “Tasavvuf sırrın Hakka kavuşmasıdır.” diyerek Hakla birlikte nefsin sebeplerden fâni olması ile sırra ermenin mümkün olduğunu ifade ederek ahlâkî bilinçte en yüksek noktaya işaret etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî, *Ariflerin Sultani Cüneyd-i Bağdâdî*, (çev. Ömer Erdem) Yasin Yayıncılık,

dair en erken yorumlara kaynaklık etmesi bakımından da ayrı bir önem taşır. Diğer yandan Leirvik, Muhâsibî sonrası kavrama ahlâkî özellikler yükleyen sûflerin kullanım biçimine, dikkat çekmektedir.<sup>34</sup>

Sonuç olarak zamir erken dönemden itibaren Arapça eserlerde geçen bir kavramdır. Sufilere has kullanımı ile zamir, kendi(lik), gizli bilgi, kendilik bilgisi veya bilinci ve ahlâkî kusurları hatırlatan ve tepki veren, iç müşâhid, ahlâkî eylemi niyet aşamasından itibaren tahlil eden ve insana sınırlarını hatırlatma görevi gören, farkındalık uyandıran, muhasebe ve murâkabe gibi işlevleriyle dikkat çekmektedir. Muhâsibî sonrası sûfi müellifler de zamir kavramına yüklenen manevî derinliği korumaya devam ederek Tanrı-insan ilişkisi bağlamında mârifet süreçlerinde sırr kavramı ile ilişkilendirerek ele almışlardır. Sırr ise bedenlere yerleştirilen latif varlığı bulunan yönü ile sufiler tarafından müşâhede makamı olarak tanımlanmaktadır.<sup>35</sup> Yakın dönem sufilerden İbn-i Acibe zamir ve sırr arasındaki farkı, zamirin insanın batınında iyi veya kötü gizlenmiş her şey olduğu yönüyle vicdan, sırrı ise sadece iyi şeyler olduğuna dikkat çekerek insanın gönlüne işaret ettiği yönünde yorumlamıştır.<sup>36</sup> Yine yakın dönem sözlüklerde zamir “his ve akıl yeterli olmadığında müracaat edilen ilim vasıtalarından üçüncüsü” olarak tanımlanmıştır.<sup>37</sup> İnsanın içinde izin verilen (caiz), izin verilmeyen (caiz olmayan) veya neyin yasak (haram) neyin helâl olduğu konusunda ayırım yapmayı sağlayan dâhili his veya doğüstü güç anlamı verilmiştir.<sup>38</sup> Modern Arapçada vicdanın eş anlamlısı bir kelime olarak insandaki ahlâkî bilince karşılık kullanımında zamir “kişinin derinliklerinde kendini kötülük yapmaması için uyarıcı bir güç” olarak tanımlanmıştır. Eğer kişi içinde bu kuvveye rağmen kötü fiilde bulunmaya devam ederse kendinde bir daralma hissi duyar. Fiili bittiğinde bu kuvve kişiyi azarlar ve kişi yaptığından pişmanlık hisseder. Bu hisleri kişiye hissettiren şeyin zamir<sup>39</sup> olduğu ifade edilmektedir.

## MUHÂSİBÎ’NİN ESERLERİNDE VİCDANIN KAVRAMSAL VE PROBLEMATİK ZEMİNİ

Muhâsibî’nin eserlerinde vicdanın kavramsal ve problematik zeminini anlamak için öncelikle onun ahlâk düşüncesini hangi gaye üzerine tesis ettiği üzerinde durmak gerekir. Eserlerine genel olarak bakıldığında temel kurgunun marifet düşüncesi üzerinden şekillendiği görülür. Bu açıdan aslında her

İstanbul 2018, s. 50. Zamir ve sırra farklı anlamlar veren Hallâc-ı Mansûr, “Tevhid sırda gizli, sırr da düşünceler arasında bırakılmıştır.” sözünde sırrı tevhid yeri, zamiri de insanın gizli bilgisi anlamında kullanmıştır. Hallâc-ı Mansur, *Ahbârü’l-Hallâc ve kitâbü’l-tavâsin*, Dımaşk 1997, s. 131; Ebû’l-Hüseyn en-Nûrî’nin sadr, kalp, fuad, lübb şeklinde sıraladığı kalbin makamları izahında zamir, “Hirâset Allah’ın zamirlerdekini bildiğinin farkında olmak ve Allah’ın zamirlerde lütuflarını müzakere etmek, hatırlatmaktır” şeklinde kullanmıştır. Ahmet Suphi Furat, “Abu’l Hüseyn en-Nûri ve Makâmât al-Kulûb Adlı Risalesi”, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1978, c. 7, sy. 1-2, s. 243. Hakîm et-Tirmizî ise zamire dini bilinç süreçleri içinde tevhid ve helâl mahalli olarak tahlil eden çözümleyen anlamı ile kalb içinde tahlil ve çözümleme yapan yer anlamı yüklemiştir. O, *Gavru’l-umûr*’da kullandığı zamir kavramını *Beyânü’l-fark*’taki tasnifinde kullanmamıştır. Tirmizî, zamiri kalbin makamları içinde fuad, zamir, gılağ, kalp, şegaf, hubbe, lübb şeklinde sıralanmaktadır. Hakîm et-Tirmizî, *Gavru’l-umûr*, (tahk. İbrahim Şemsuddin) Dar Al-Kotob Al-İlmiyah, Beirut 2002, s. 29; *Beyânü’l-fark* eserinde zamir sıralamada bulunmamaktadır. Sadr, kalp, fuad, lübb şeklindedir. Tirmizî’nin iki farklı tasnif benimsemesi tasavvuf düşüncesini Kur’ânî kavramlarla ifade etmek istemesinden veya ilimlerin teşekkül sürecinde Kur’ân’da geçmeyen kavramlara gösterilen yoğun eleştirilerden kaynaklandığı düşünülebilir. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü’l-fark beyne’s-sadr ve’l-kalbi ve’l-fu’âdi ve’l-lübbi*, (tahk. Nicholas Lawson Heer) Daru İhya-i Kutûbi’l-Arabiyye, Kahire, 1958, s. 34. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî de murâkabe konusunda zamirin iç denetim yapan yönüne dikkat çekerek havâtıra karşı koruyucu yönünden bahsetmektedir. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’*, (tahk. İmed Zeki el-Barûdî), el-Mektebetü’t-Tevfikiyeye, Kahire t.y., s. 58-59. Erken dönem sûfi müellifler zamir ve sırrı, mârifet süreçlerinde kalbin makamları içinde kullanmışlardır.

<sup>34</sup> Leirvik’in, zamir kavramı üzerine yaptığı semantik tahlil bu konuyu batılı ve İslâmî erken dönem Arapça eserler üzerinden araştırması bakımından önemlidir. İslâm öncesi eserler arasında ulaşıldığı el yazma İncillerin Arapça çevirilerinde Latince conscientia (vicdan) kelimesinin özellikle İncil’in Hispano-Arabic geleneğinden gelen çevirilerinde “zamir” ile tercüme edildiğini tespit etmektedir. İncillerin başka nüshalarında ise conscientia (vicdan) kavramının, “niyet, basiret, rey ve zihin” olarak Arapça’ya tercüme edildiğini ifade eder. Leirvik Mısır, Endülüs gibi Arapça konuşan Hristiyan-Müslüman toplumların birbiri ile etkileşiminin kavramın kullanımına etkisi olduğunu düşünmektedir. Oddbjörn Leirvik, “Conscience in Arabic and the Semantic History of Damir”, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 2009, c. 9, sayı:2, s.23-18.

<sup>35</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, (çev. S. Uludağ), Dergâh Yayınları, 8. Baskı, İstanbul 2016, s.182.

<sup>36</sup> İbn-i Acibe, *Mîrâcü’t-teşevvûf ila hakâiki’t-tasavvuf / Sufilerin El Kitabı*, (çev. Ahmet Murat Özel), Hayy Kitap, İstanbul 2015, s.84

<sup>37</sup> Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1954, s. 444-53.

<sup>38</sup> Butrus ibn Bulus Bustânî, *Kitab Muhit al-Muhit*, Robarts, University of Toronto, 1867, s.1255.

<sup>39</sup> Ahmet Emin, *Kitâbü’l-Ahlâk*, Müessesetü Hindawi, Kahire, 2011, s.15-16.

eserinde mârifete dair bir yönü ele aldığı söylenebilir. Ona göre kişinin en önemli kulluk görevi marifetullahı ulaştırmaktır ve insan bu gayeye yönelik bilişsel donanıma sahip olarak yaratılmıştır. İnsan kendine verilen her kabiliyeti en yüce gayeye yönelik kullanmalıdır ki, aksi düşünüldüğünde manevi tekâmül açısından eksik kalacaktır. Ahlâkî kemâlatı için metafizik/ilâhi olanla irtibat kurması şarttır.<sup>40</sup> Bu yönüyle Muhâsibî, insanı ahlâk potansiyeli olan bir varlık olarak görmektedir. İnsanın, doğuştan ahlâk potansiyeli olan, vahiy bilgisiyle uyumlu eğitildiğinde en mütakâmil düzeye ulaşabilen bir varlık olduğu fikri eserlerinde merkezi konumdadır. İslâm dininin temel iddiası olan bu düşünce Muhâsibî'nin fikirlerine de yansımaktadır. Onun bu düşüncesi, insana ahlâkî yönden iyi ve kötüyü ayırt etmeyi sağlayan vicdanın da doğuştan bir özellik olarak verildiği fikrine ulaştırmaktadır.

Muhâsibî'nin eserlerinde insanın marifet süreçlerini ele alırken zikrettiği bilişsel yönleri *akıl*, *kalp*, *zamir* ve *sırr*<sup>41</sup> olarak tespit etmek mümkündür. Bu bilişsel kabiliyetler, duyular ve organlar aracılığıyla bilgi elde etmeyi sağlamaktadır. Elde edilen bu bilgiler ise hem kalpte hem de organlarda/davranışlarda iyi veya kötü yönde yansımalar bırakmaktadır. İnsanın duyuları ile en çok etkileşimi kalp alanında ortaya çıkmaktadır. Kalp ise akıl ve zamiri de içine alan bir yapıdadır.<sup>42</sup> Muhâsibî'nin düşüncesinde bu bilişsel yönlerin aynı zamanda bilgiyi idrak araçları olduğu da görülür. Her bir kabiliyet marifet sürecinde önemli işlevler yüklenmektedir.

Muhâsibî'ye göre insan, varlıklar içinde Allah'ın haklarına riâyet konusunda en yetkili olanıdır. İnsan bu sorumluluğu yükleneyecek potansiyele sahip olmakla birlikte, riâyet derecesi kişiden kişiye değişmektedir.<sup>43</sup> Bu açıdan Allah'ın haklarına riâyet mesabesinde gelişen marifet süresi kişinin istidadına, bireysel gayretine, ibadetlerindeki samimiyet ve özen derecesine göre değişiklik göstermektedir. Allah'ın haklarına riâyet onun eserlerinde yer verdiği en temel konulardan biridir ve vicdan yaptırım gücünü riâyet hukukundan almaktadır. Riâyet hukukuna dair bilgilenme ise Kur'ân ve Sünnet bilgisini talim etmeyi gerektirir. Dolayısıyla vicdanın gelişmesi bu bilgiyi edinme nispetinde ilerlemektedir. Kur'ân ve Sünnet bilgisinin talimi aklın nasıl kullanılması gerektiği konusunu gündeme getirir. Bu açıdan Muhâsibî'de akıl en temel konulardan bir diğeridir. İnsanın akıl sahibi bir varlık olması onu ayrıcalıklı kılmaktadır. Muhâsibî'ye göre akıl, insanın dünyaya gönderiliş gayesini anlama ve Yaratıcısını bulma kabiliyetini içinde barındırmaktadır. Kendisini kendisi ile algılayan tek yetinin akıl olması<sup>44</sup> ve bunun insanda bulunması beraberinde onun önemli görevler üstlenmesini gerektirmektedir. İnsan aklıdan dolayı Allah'ın va'd ve va'idine muhatap seçilmiştir. Onun akla yüklediği fonksiyonlar manevi yönden ilerlemenin araçları gibidir.<sup>45</sup> İnsana düşen görev ise aklını uygun yerde kullanarak kendisinin boşuna yaratılmadığı, başıboş da bırakılmadığını düşünüp anlaması ve kendi varlık nedenini sorgulaması gerektiğidir. Bu sorgulama ise akıl-bilgi-eylem ilişkisini gündeme getirir. Akıl vahiy bilgisi ile bilgilendiği takdirde kişi Allah'ın haklarına riâyetin ölçüsü ve sınırları, Allah'ın azap ve sevabının büyüklüğünü kavrar ve bu bilinçle Allah'a itaat etmesi ve O'ndan korku duyması beklenir.<sup>46</sup> İnsanın doğasındaki korku duygusu hem dünyevi hem uhrevi endişeleri barındıran ruhsal bir durumdur. Korku, insanın vicdanını tesir altına alacağından Muhâsibî, bu duygunun merkezine Allah korkusunu

<sup>40</sup> Türker, *Ahlak*, s. 32.

<sup>41</sup> Muhâsibî, ruhtan da bahsetmektedir. Ruhu vücuda canlılık veren yönü ile can anlamında zikretmektedir. Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye li-Hukûkullah*, Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, Kahire 1970, s.116

<sup>42</sup> Hâris el el-Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-rucû'u ilallah*, Beyrut 1978, s. 135.

<sup>43</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 23-24.

<sup>44</sup> Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-rucû'u ilallah*, s. 135.

<sup>45</sup> Michael Ebstein, "The Human Intellect: Liberation or Limitation? Some Notes on 'Aql in Classical Islamic Mysticism", *Journal of Sufi Studies*, sy. 8, 2019, s. 203.

<sup>46</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 35.

yerleştirir. Ahlâkî bilincin sürekliliği için korkuya, nefse karşı bir iç denetim görevi yükler. Onun düşüncesinde korkmak bilgiyi, bilgi de Allah korkusunu meydana getirmektedir. Bu yönüyle korkuyu bilgisizlik temeli üzerinden izah eden felsefi gelenekten ayrıldığı söylenebilir.<sup>47</sup> İnsanın günahından korkmasını imanın bir tezahürü kabul etmektedir. Ne zaman korku yok olursa imanın da kaybolacağına işaret eder. Ona göre Allah sevgisinden mahrumiyet hissi ise ulaşılması gereken en üst düzeyde korku türüdür.<sup>48</sup> Korku Allah'ın va'd ve vaidi konusunda uyarıcı ve kişiye ahiretini hatırlatıcı bir işlev görmektedir. Korku için tefekkür gerekir. Tefekkür sayesinde Allah'ın azabının büyüklüğü ve ahiret/akıbet hatırlanır.

Muhâsibî, insanın marifet yolculuğunda akıl-kalp-zamir ve sır kadar onların mücadele vermesi gereken karşıt iç güç nefis ve ona yardımcı konumunda olan şeytana da dikkat çekmiştir. Nefis ve şeytan insana verdiği bir takım vesvese veya iç düşüncelerle onu kandırmaya ve Allah yolundan alıkoymaya çalışmaktadır. Muhâsibî bu düşünceleri havâtır olarak isimlendirir. Havâtırın çeşitli geliş yönleri vardır ve eylemin ahlâkîliği konusunda geldiği yönün nefis-şeytan veya ilahtan olduğu önem kazanmaktadır. Muhâsibî'nin yazmış olduğu eserlerde genel kurguya bakıldığında; akıl-kalp ve nefis-şeytan arasındaki mücadelede, insana iyiliği gösteren, kötülük karşısında uyaran vicdanın kavramsal karşılığı, onun insanın iç güçleri içinde nerede konumlandığı ve işlevi nedir sorusunu akla getirmektedir.

Öncelikle kavram, Muhâsibî'nin eserlerinde doğrudan ve-ce-de kökünden türeyen vicdan formu ile geçmemektedir. Eserlerine dair yaptığımız metin tahlillerinde vicdana zamir kavramı ile atıfta bulunduğu görülmektedir. Muhâsibî düşüncesinde "zamir" in karşılığı ahlâkî eylemin niyet ve karar aşaması gibi en kritik anlarında kişiye muhasebe ile kendini sorgulamayı sağlayan bir yapıdadır. Kişiyi bulunduğu ahlâkî düzeyden daha öteye taşımanın yollarını aramaya sevk etmede zamir, kişinin kendilik bilgisini analiz etmeyi sağlayan bir iç kontrol mekanizması görevi üstlenmektedir. Bu gibi işlevleri bakımından zamirin kişinin ahlâkî bilincine/vicdanına işaret ettiği düşünülmüştür. Bu varsayımı kabul edip eserlerinden yola çıkarak Muhâsibî'nin vicdan tasavvurunu değerlendirdiğimizde, onun felsefi tartışmaların ötesinde irfânî tecrübe ile elde edilen i'tibâr/müşâhade ile vicdanı bir üst aşamada Tanrı-insan ilişkisi bağlamında ele aldığı görülür. Bu yorum biçimi ile Muhâsibî tasavvuf ilmine özgü vicdan eğitimi metodunun temellerini atmada öncü şahsiyetlerdendir.

Muhâsibî'nin, zamire verdiği anlamlara gelince bunlardan birincisi kişinin kendisine yani benliğine işaret etmektedir. Dolayısıyla zamir ahlâkî eylemin öznesi konumundadır.<sup>49</sup> Bu açıdan benliğin zamir kavramı üzerine inşa edildiği söylenebilir. İkinci olarak zamiri, Allah ile insan arasındaki "gizli bilgi"ye mukabil kullandığı görülür. Zamirin "gizli bilgi" anlamı, kişinin içinde zamanla bilgi ve tecrübe ile biriken kendilik bilgisine ve kişinin hata ile kusurların bilgisine işaret etmektedir. Ayrıca bu gizli bilgiye sadece kendisinin ve Tanrı'nın sahip olduğunu ifade eder. Muhâsibî'nin zamiri kullandığı cümleler tahlil edildiğinde kişinin gizli bilgisi iki türden farkındalığı anlatır. Bunlardan birincisi kendisi ile Allah arasında gizli bilgi ve her şeyin Allah'ın bilgisinde oluşu, ikincisi ise kişinin nefsinin ve niyetinin farkındalığıdır.<sup>50</sup> Gizli bilgi diye nitelenen şey kişinin niyeti veya ayıp ve kusurlarının bilgisidir. Muhâsibî zamirdeki gizli bilgiyi hem kişinin ahlâkî bir kusur işlediği hem de eylem öncesi niyetin

<sup>47</sup> Aynur Singin, "Hâris b. Esed el-Muhâsibî'de İnsanın Doğası ve Ahlâk Üzerine Bir Deneme", *Akademiar*, 2020, sy. 9, s. 81.

<sup>48</sup> Muhâsibî, *el-Kasdu ve'r-rucû'u*, s.167.

<sup>49</sup> Adalet ve vicdan arasındaki ilişkiden bahseden Muhâsibî, zamiri "kendi" anlamında da kullanmıştır. "İnsanların adalette en kararlısı, adalette en yakın olanı, nefsinin hoşlandığı ya da hoşlanmadığı her düşüncede zamirini kontrol edendir." Bknz. Hâris el-Muhâsibî, *Adâbu'n-nüfûs ve kitâbü't-tevehhüm*, (tahk. A. Ahmed Atâ) Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, Beyrut 1988, s. 59. *Adâbu'n-nüfûs* tercümesi için Hâris el-Muhâsibî, *Nefsî Terbiyesi*, (çev. Mehmet Zahit Tiryaki), Hayy Kitap, 4. Baskı, İstanbul 2014.

<sup>50</sup> Muhâsibî, *Adâbu'n-nüfûs*, s. 125.



safiyetine dair bir sorgulama ile ilişkili süreçlerde kullanmıştır. Bu bakımdan niyet sahiplerini, zamiri sâdık olanlar ve olmayanlar şeklinde ayrıma tabi tutmaktadır.<sup>51</sup> Zamiri sâdık olanları, niyeti istikâmet üzere olanlar şeklinde de betimlemek mümkündür. Zamir işlev olarak eylem öncesi niyeti tahlil etmeye yönlendirir hatalı ise tashihine yardım eder vaziyettedir. Muhâsibî, niyetin tashihini batınî farzlardan saymıştır. Batınî farz, kulun eylemlerine Allah'ın gözetici koymuşçasına<sup>52</sup> farkındalık içinde olması anlamına gelir. Bu açıdan zamir ikinci anlamıyla kişinin kendilik bilgisine ve bunun farkında oluşuna diğer yönden Allah'ın bu bilgiye sahip olması bakımından O'nunla irtibat kurduğu alana işaret etmektedir.

Muhâsibî'nin zamir kavramını ahlâk düşüncesinde nereye konumlandığı sorusuna gelince o, insana dair bilişsel yetenekler arasındaki ilişkide zamiri nefsin karşıt gücü olarak konumlandırır. Eserlerinde akıl-kalp-zamir ve sırr şeklinde tespit edilen bu yetenekler nefse karşı mücadele içindedir. Onun şu pasajında geçen ifadeleri zamir ve nefis arasındaki karşıtlığı görmek bakımından önemlidir. Muhâsibî'ye; "İnsan nefis ve şeytanın dürtülerinden (havâtır) ve hevâsından kurtulamayıp amelinde riyaya düştüğünde zamirin doğruya, nefsin ise yanlışla yönlendirdiğini nereden anlayabilir?" diye sorulduğunda Muhâsibî cevaben:

"Başkalarının haberi olmadan yaptığın amelden sevap aldığında bunu sadece Allah'ın bilmesiyle yetinir misin? Eğer kalbin buna kanaat getirirse o zaman zamirin Sâdıktır. Aksi halde nefse aldanmakta olduğun anlaşılır"<sup>53</sup> der.

Pasajda ifade edildiği üzere zamir, nefis ve kalp arasında bir gerilim alanındadır. Zamir kişiyi doğruya, nefis ise yanlışla yönlendirme eğilimindedir. Bu bakımdan İslâm felsefesinde nefse yüklenen iyiliğe yönlendirme kötülükten sakındırma görevi Muhâsibî'de zamir kavramına verilmektedir. İyi ve kötü bilgisinin doğruluğuna kanaat getiren ise kalptir. Kalbin kanaati sonucunda ise vicdanın doğru yol üzerinde olduğu anlaşılmaktadır.

İnsanın iç kuvveleri arasındaki ilişkide zamirin doğruluğunun kalbin kanaati ile onaylanmasını şöyle anlamak mümkündür. Bilindiği gibi vicdanın doğru fiiller işlemesi kişinin aklını geliştirmesi ve düşüncesini güçlendirmesine bağlanmıştır. Bu gerçekleştiği takdirde vicdan rehberlik görevini yerine getirmektedir. Aksi takdirde vicdan yanlışla sevk edebilir.<sup>54</sup> Vicdan, yapısal olarak kalpte inanca dönüşen bilgiyi emretmeye programlanmıştır. Bu açıdan aklın muhatap olduğu bilgi türü ve kalpte bu bilginin inanca dönüşmesi önem kazanır. Çünkü vicdan, inanç düzeyindeki bilgi ile doğruluk ve yanlışlığa tepki geliştirmektedir.<sup>55</sup> İnsanda inanç boyutuna ulaşan bilgi türü vicdanın doğruyu göstermesi için hayati önem taşımaktadır. Muhâsibî bu açıdan aklın bilgilenme süreçlerine ve vahiy bilgisi ile eğitilmesine önem verir. Kalpteki bilgi yakîn düzeyine ulaştığında kişi eylemlerinde yanılığa düşmekten kurtulabilmektedir.

Muhâsibî, kişinin mârifet eksenli bir hayat sürebilmesi için nefsin tanıması ve muhasebe etmesi konusuna önem verir. Muhasebe etmeyi Allah'ın zamirlere öğrettiğini ifade ederek insanın doğasında olan kritik etme ve eleştiri özelliğine dikkat çekmekte ve muhasebenin vicdanın en önemli fiillerinden oluşuna işaret etmektedir. Vicdan-akıl ilişkisine işaret eden bu duruma muhasebe esnasında duyulan korku, suçluluk, pişmanlık, utanma, niyetin tahlili ve tashihi gibi psikolojik haller eşlik etmektedir. Bu

<sup>51</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 31.

<sup>52</sup> Muhâsibî, *Adâbu'n-nüfûs*, s. 40-41.

<sup>53</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 192.

<sup>54</sup> Emin, *Kitâbü'l-ahlâk*, s. 17.

<sup>55</sup> Emin, *Kitâbü'l-ahlâk*, s. 18.

yönden zamir hem akıl hem de duygularla ilişki içindedir. *Adâbü'n-nüfûs* eserindeki şu sözü dikkat çekicidir:

“Gözetildiğini aklına getirirsen organların kaskatı kesilir kalbin çatlayacak gibi olur ve olduğu yerde erirdin. Düşünmedikçe, hayâ ve korkunun Allah'ın gözetmesine bağlı olduğunu, Allah'ın senin *zamirine* vakıf olduğunu, duyularının kalbine getirdiği şeyi (havâtır) bildiğini, kudretinin seni kuşattığını fark edemezsin.”<sup>56</sup>

Muhâsibî'ye göre zamirdekilerin Allah tarafından bilindiği bilinci, kişinin ulaşması gereken en üst farkındalık düzeyidir. Kişiyi hayâ ve korkuya sevk eden şey, zamirinden Allah'ın haberdar olduğunun farkındalığıdır. Kişi bu farkındalıkta mesafe aldıkça Allah için duyduğu hayâ hissi artmaktadır. Hayâ hissi ise yeniden hataya düşmesine engel olmaktadır. Vicdânen duyulan pişmanlık kalbi arındırdıkça ahlâken yükseliş gerçekleşmektedir. Muhâsibî'ye göre zamirdeki pişmanlık hissi onun işlevini yerine getirdiğinin bir göstergesidir. Pişmanlık ahlâken dönüşümün ilk işaretlerinden sayılmıştır. İnsandaki korku, utanma, pişmanlık, hataları itiraf, tevbe her biri zamirin eylemleri olarak vicdanın psikolojik yönüne işaret etmektedir.

Muhâsibî'ye göre Allah'ı marifetin yolu zamirin arındırılmasından geçer. Kişi marifet yoluna girmeden önce bir takım hata ve kusurlar işlemiştir. Bu hata ve kusurların ne olduğunu kendi üzerine muhasebe ile derinleşme sonucu bularak, kalbin ve zamirin bunlardan arındırılması gerekmektedir. Marifet için zamirin arındırılması kalp ve davranışlarla/organlarla işlenen her tür günahattan pişmanlık duyularak sağlanmaktadır.<sup>57</sup>

Muhâsibî ahlâk düşüncesinde zamir, ahlâkî yönü kadar nefsin ve şeytanın etkisiyle yanılabilen çift yönlü bir kabiliyettir. Bu bakımdan zamir kalp alanında kalbin henüz saflaşmadan önceki hallerinde nefsin etkisiyle hatalı kararlar verebilmektedir. Bunu Muhâsibî'nin günahları izah ederken yaptığı tasniften anlamak mümkündür. Muhâsibî, günahları, cevârihin ve zamirin günahları olarak ikiye ayırır. Birincisi insanın davranışlarla<sup>58</sup> işlediği günahlardır diğeri ise içte görünmeyen bâtınî amellerle işlenen günahlardır. Örneğin kendini beğenme, büyülenme, çekememezlik, kibir, hased, düşmanın başına gelene sevinme ve riya gibi haller zamirin düşebileceği günah ve hatalar nev'indedir.<sup>59</sup> Bu açıdan vicdan hataya düşmez ve yanılmaz değildir. Bu düşüncesini havâtır-zamir ilişkisi bakımından açıklamak gerekirse Muhâsibî'ye göre zamir, kişinin içine gelen düşüncelerin etkisi altındadır.<sup>60</sup> Havâtır olarak isimlendirdiği bu düşünceler üç yönden kalbe gelerek insanın ahlâkî karar ve eylemlerini etkilemektedir. Havâtırın ilk yönü Allah'tan bir uyarı şeklinde, ikincisi nefsin emir ve teşvikiyledir. Üçüncü ise şeytanın kötüyü süsleyerek güzel göstermesi, vesvese ve dürtmesi şeklindedir.<sup>61</sup> İçte gelen bu düşüncelerin temyizi, ahlâkî eylem öncesi hayati bir meseledir. Örneğin dinî açıdan hükmen bid'a olan bir havâtır, insanı Sünnete çağırdığı hissi ile yanıtlanabilmektedir.<sup>62</sup> Muhâsibî bu durumda sadece zamirin “kendi” bilgisinin temyiz etmede yeterli olmadığını “Kul kalbine doğan her hâtır için Kitap ve Sünnetten

<sup>56</sup> Muhâsibî, *Adâbu'n-nüfûs*, s. 60.

<sup>57</sup> Muhâsibî, *Adâbu'n-nüfûs*, s. 40.

<sup>58</sup> Erginli, Muhâsibî'nin kullandığı cevârih kelimesini organlar değil organlara yansıyan davranışlar anlamında kullandığını iddia etmektedir. Bu yaklaşımı biz de benimsiyoruz. Zafer Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, Karadeniz Basım Yayın Dağıtım, Rize 2008, s. 127.

<sup>59</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 33.

<sup>60</sup> Osman Demir, “Kadi Abdülcebbar'da İlahi Uyarıcı ya da Vicdan: Hatır Kavramı Etrafında Bir İnceleme”, *İslâm Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, s. 139-68; Yunus Cengiz, *Doğa Öznellik*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s. 99-144.

<sup>61</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 79.

<sup>62</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 82; John Zaleski, “Sufi Asceticism and the Sunna of the Prophet in al-Junayd's Adab al-Muftaqir ilâ Allâh”, *Journal of Islamic Studies*, 2021, c. 32, sy. 1, s. 6.

delil ister. Sadece zamirin itikadı ile hareket etmez<sup>63</sup> sözüyle ifade ederek vicdanın tek başına denetlemede yetersiz kalacağına ve nesnel oluşuna dikkat çekmektedir. Ayrıca vicdan bilgisinin, Kur'ân ve Sünnet bilgisi ile test edilmesi şartını koşmaktadır.

Muhâsibî'ye göre en tehlikeli havâtır nefis yönünden geldiği için, zamire karşıt gücü olan nefsin iyi tanınması gerekmektedir. Marifet-i nefis olarak ifade ettiği yöntemle kişi tabiatından ve nefsinden gelen aşırılık, unutma ve sıkılma, tembellik ve azimsizlik, zorlukla karşılaştığında kendini hırpalama, nimete nankörlük etme hevâ ve heveslere yönelme gibi özellikler bakımından kendini tanıyabilecektir.<sup>64</sup> Çünkü nefis tüm fenalıklar, zaafılar, hastalıklar ve tuzakları<sup>65</sup> ile insana verilen görevler karşısında kalbi bozmaya çalışmaktadır. Nefis şeytanın da desteği ile riyâ, ucb, gurur, kibir ve hased gibi insanın doğasında olan eğilimleri harekete geçirerek marifet yoluna engeller koymaktadır. Muhâsibî, nefsin, şeytanın ve hevânın etkisiyle meydana gelen bu isteklerin kendindeki hangi zaaf ve zayıflıktan kaynaklandığını öğrenmesini ister. Bu sebeple nefsin etkisiyle meydana gelen davranışları iyi tahlil ederek nefsin düşürebileceği hata ve kusurların yönünün ve şeklinin iyi bilinmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Eserlerinde muhataplarına, “Nefsini bil, durumunu gözden geçir, onunla ilgilen, ona şefkat göstererek helâk olmasından korkarak zamirin gizli bağlarını araştı<sup>66</sup> diyerek nefis ve zamir arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.

Muhâsibî nefsi imtihana tabi tutulmadan önce içinde ne barındırdığının bilinemeyeceğini ifade eder. Bu bakımdan ahlâk, bir başkası ile karşılaştığında ortaya çıkmaktadır. Başkası ile imtihan yaşadığında kişinin içinde ne olduğunu öğreninceye kadar nefsine birtakım idmanlar yapmasını önerir.<sup>67</sup> Örneğin kişinin kendi başına yaptığı ibadet ile başkasının yanında yaptığı ibadetin keyfiyetini araştırmasını ister. İçine bir istek geldiğinde nasıl bir tavır almalıdır gibi sorunların çözümlerini muhataplarının zihin dünyasına temsiller aracılığı ile meseleyi idrake indirmenin yollarını arar. Muhâsibî'nin bu düşüncelerinden nefis konusunda pek iyimser olmadığı görülmektedir. Onun sisteminde vicdanın nefis ile ifade edilemeyeceği nefis görüşünde açıklık kazanmaktadır. O nefsin karşıt gücü olarak zamiri konumlandırarak eserlerinde ahlâkî özne kimdir sorusuna cevap vermektedir.

Muhâsibî, daha sonraki dönemlerde dile getirilen, akıl-kalp arasındaki üstünlük değerlendirmesine hiç girmemiş aksine aralarında güçlü bir vazife bağı kurmuştur. Bu nedenle insan için; akıl, kalp, vicdan sahibi bir varlık olarak dengeli bir ahlâk modelini savunmuştur. Bu yönlerin vahiy ve Sünnet bilgisi ile geliştirilerek nefse karşı doğru bir mücadele biçimi geliştirmesine dikkat çekmektedir. Zamirin, benliğin inşa edildiği yön olması bakımından, ahlâk düşüncesinde önemli bir işlev üstlendiği de görülmektedir. Muhâsibî eserlerinde zamiri, pek çok kavramla ilişkili olarak ahlâk düşüncesinin tamamında kullanmıştır. Eserlerinde zamir kavramı ile ilişkili diğer kavramlar vicdanın bilişsel yönü bakımından basîret, hatırlamak (tezkir), muhasebe, tevbe, tashih-i niyet, tesebbüt, himmet, tefekkür ve murakabedir. Zamir nefsin tesirine girmekle riya, ucb, kibir ve gaflet gibi kalbî günahları işleyebilir. Diğer yönden ise takva, vera', sıdk, ihlas, adalet ve havf ve reca ile ilişkilendirilip sırba bakan yönü ile marifet ve i'tibâra ulaşabilir. Böylelikle zamir bir yönüyle nefis diğer yandan sırba arasında bir konumdadır. Nefse bakan yönü hata ve günahlara, sırba bakan yönü ise marifet ve i'tibâra uzanmaktadır. Bu açıdan zamirin sırba alanına ilişkin yönünü vicdanın irfanî/metafizik tarafı olarak ifade etmek mümkündür. Bu açıdan

<sup>63</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 81.

<sup>64</sup> Muhâsibî, *er-Riâye:Nefs Muhasebesinin Temelleri*, (çev. Şahin Filiz -Hülya Küçük), İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2011, s. 110.

<sup>65</sup> Hasan Bulut, “Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2020, c.11, sy.1, s. 166.

<sup>66</sup> Muhâsibî, *Adâbu'n-nüfûs*, s. 41.

<sup>67</sup> Muhâsibî, *Adâbu'n-nüfûs*, s. 128.

Muhâsibî zamiri hem bilişsel hem de duygular/hisler yönüyle ele almış ayrıca onun yegâne gayesine ulaşması için irfanî bilgi ve gelişen özelliği ile metafizik yönüne işaret etmiştir. Zamir bilgi ve tecrübe ile doğru orantılı olarak zamanla gelişmektedir. Doğuştan insana verilen eleştiri ve muhasebe kabiliyetinin bir tezahürüdür. Zamir akıl, kalp ve nefes arasındaki gerginlik alanında nefse karşıt güç olarak konumlanan bir yetenek ve ahlâkî yapı görünümündedir. Allah karşısında pişmanlık, hayâ ve tevbe duygusunu hissediş derecesine göre kişiye ahlâken yükselme kazandırmaktadır.

## ULAŞTIĞI NİHAİ GAYE BAKIMINDAN VİCDAN: SÂDİK BİR VİCDANIN DÖNÜŞÜM SÜREÇLERİ

Muhâsibî'nin nefes teorileri üzerinden vicdanı ele almadığı fakat vicdanın, aklın potansiyel halinden bilfiil akla geçiş süreçlerinde geliştiği yönündeki fikre daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Bu düşüncesini, Kur'ân'ın zihnin özgürleşmesi için dış faktörler olarak sayabileceğimiz örf, adet, hevâ heves ve tutkuların insanın kurtulmasını istemesi emri ile açıklayabiliriz. Muhâsibî insanın hevâ ve heveslerinin kalbini istila etmesi ve üzerinde tam etkin hale gelmesi endişesini eserlerinde sıklıkla dile getirir. Onda bu endişenin gelişmesinin nedeni vicdanının iki yönden etki altında olmasıdır. Bu etkilerden birincisi kişinin ailesi, büyüdüğü sosyal çevre ve arkadaşları diğeri ise aklının ve bilgisinin derecesidir. İnsan aklını ne kadar geliştirirse vicdanı (deneyim ve tecrübeler sayesinde) zararlı ve yararlı şeylerin sonuçları hakkında farkındalığını arttıracaktır. Bu tecrübeler sayesinde vicdan bazı şeyleri yapmayı bazı şeylerden de sakınmayı emreder. Eğer karar vermek istediği şey konusunda zihinde bir karışıklık söz konusu olursa vicdan zihne tabi olmaktadır.<sup>68</sup> Muhâsibî'de de bu süreç benzer şekilde işlemektedir. Muhâsibî aklın bilgiyle karşılaşma süreçlerinde vicdanı iki yönden etkileyen aile, çevre ve sosyal ortamın bilgisine maruz kaldığı yönü garîza akıl<sup>69</sup> ile açıklamaktadır. Garîza doğuştan herkese verilen akıl yetisidir. Garîza akıl kişinin eşya ve nesnelere öğrenme, yapılan eylemin farkına varma, kendisi için faydalı ve zararlıyı ayırt etme gibi fitrî özelliklere sahiptir.<sup>70</sup> Bu yönüyle akıl hem verili özelliklerle hem de kazanılan özelliklerle gelişmeye açık bir yapıdadır.<sup>71</sup>

Vicdanın üzerinde etkili olan aklın bilgi derecesinin ikinci aşaması ise fehm akıl düzeyinde aklın maruz kaldığı bilgi türüdür. Fehm, meslek-din-kültür gibi zaman içinde meydana gelen bilgi aktarımı ile gelişen anlayış düzeyidir. Kişinin bilincinde din ve dünya tecrübesi adına biriktirdiği her şeyi ihtiva etmektedir.<sup>72</sup> Garîza akla göre değişken olan fehm kişinin kendini geliştirme kabiliyetine göre de farklılık göstermektedir. İşte bu aşamada kişi akıllı ve bilgi derecesiyle kendisi olma bakımından diğer kişilerden ayrılır.

Muhâsibî fehm konusunda dil ve beyâna işaret eder. Beyân, Allah'ın akla verdiği özellikler kadar onun donanması gereken bilgiyi de vahiyle bildirerek kullarından muradını açık bir şekilde bildirmesidir. Ayetlerle itaat edenler ile isyan edenlerin akıbetlerini bildirerek insana bu beyân ile mazeret yollarını kapatmaktadır.<sup>73</sup> Kişiyeye düşen görev bu sorumluluğun farkına vararak fiillerini yerine getirmesidir. Varlık nedenini sorgulamak kadar vahiy bilgisi ile bunun desteklenmesini şart görmektedir. Vahiy bilgisi ise duyular aracılığı ile ilmin idrak meselesini gündeme getirmektedir.

<sup>68</sup> Emin, *Kitâbü'l-ahlâk*, s. 17.

<sup>69</sup> Hâris el-Muhâsibî, *Kitabu ma'iyeti'l-akl ve ma'nahu ve ihtilafu'n-nasi fihi*, (tahr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 17.

<sup>70</sup> Muhâsibî, *el-Akl*, s. 20.

<sup>71</sup> Ahmet Beken, *Hâris el-Muhâsibî'nin Din Eğitimi İlişkin Görüşleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Çukurova Üniversitesi SBE, Adana 2019, s. 70.

<sup>72</sup> Muhâsibî, *el-Akl*, s. 21.

<sup>73</sup> Hâris el-Muhâsibî, *Akl ve Fehmü'l-Kur'ân ve me'ânihi*, (nşr. Hüseyin Kuvvetli), Darü'l-Fikir, Beyrut 1971, s. 266.

Muhâsibî, duyu organları aracılığı ile ilim öğrenmeye dikkat çekerek en önemli görevi iştirme işlevine verir. Allah ilmine dair ve ona dönük bir taleple Kur'ân'ı dinlemenin ahlâken dönüştürücü etkisine işaret etmektedir.<sup>74</sup> Bilme düzeyinin artmasını dinlemenin akıl-kalbin uyanıklığı ile yapılması ilkesine dayandırarak iyi bir dinleyici olmayı iyi bir ahlâkî bilince sahip olmakla eşdeğer görmektedir. Çünkü mârifet için ilimde süreklilik gerekmektedir. Nitekim bazı sufiler de kalpte hâkimiyet kurarak dinlemenin kalbin tasfiyesinde riyâzetten daha etkin bir yöntem olduğu fikrini savunmuşlar ve dinleme meclislerinde Sâdık insanlarla birlikte olmanın sıdk içinde kalmayı sağladığına dikkat çekmişlerdir.<sup>75</sup> Muhâsibî dinlemeye dikkat çekerek sohbetin manevî açıdan akli besleyen ve kalbe rikkat kazandıran yönüne dikkat çekmektedir.

Akıl, vahyi anlamada belli bir seviyeye ulaştıktan sonra sezgisel bir şekilde kalpte bir kavrayış meydana gelmektedir.<sup>76</sup> Muhâsibî bu düzeyi fehmin bir üst derecesi olan basîretle ifade eder. Basîret düzeyinde akıl, vahiy ilmi ile sürekli geliştirildikçe hak ve hakikatleri hem görür hem de kavrayabilir duruma gelmektedir. Kişi, Allah'ın büyüklüğünü ve kadrini anlayarak O'ndan ürperir, ümit besler ve O'na karşı iştiaq duyar. Artık Allah'ı gözüyle görüyor gibi basîreti açılır ve vahyin hakikatlerini idrak etmeye başlar. Muhâsibî, basîret ve mârifeti birlikte değerlendirerek ilimle gelen derinleşmeyi basîretle ifade etmiş insanın bilgilenme süreçleri ile ahlâklanma sürecinin paralel ilerlediğine dikkat çekmiştir. Böylelikle temel seviyede herkese verilen akıl, düşünme ve ilim öğrenme çabası ile her kişide farklı düzeye ulaşmaktadır. Basîret akla sahip kişi, aklın temel özelliği olan menfaat ve zarar ilişkisini artık ahiret/akıbet yönüyle de ön görebilmektedir.

Muhâsibî, basîret düzeyinden önce insanın vicdanen birtakım yanlışlar içinde olduğuna dikkat çeker. Kişi basîret düzeyi arttıkça geçmişte düştüğü hata ve günahları gözden geçirerek hayatına mârifet gibi bir gaye belirleyerek ahlâken yükselmenin yolunu aramalıdır.<sup>77</sup> İşte basîretle bu gaye için farkındalık uyanır. Muhâsibî'ye göre basîret ile kişi Allah'ın azametini, nimet ve fazlını, sevap ve cezasının büyüklüğünü kavrayarak cezadan kurtulmayı ve felaha ermeyi ihtiyar edebilecek bilinç düzeyine ulaşmaktadır. Allah'ın büyüklüğünü kavradığında davranış ve fiillerinde O'ndan hayâ ederek ilme önem verir ve taate koşarak azabından kaçınmalıdır.<sup>78</sup> Bu düzeyde vicdanla ilgili korku ve hayâ Allah'ın büyüklüğünü anladıkça oluşan ve giderek artması gereken bir duygu olarak ifade edilmiştir. Hayâ ve korkuyu imanla ilişkilendirerek "Hayânın en faziletli Allah'ı kalpten çıkarmamaktır"<sup>79</sup> sözü ile vurgulamıştır. Bu bakımdan basîret vicdanın harekete geçmesini sağlayan akıl derecesidir. Vicdan, basîret düzeyindeki akıl ile farkındalık duymaya kendilik bilincini sorgulamaya başlamaktadır. Hatırlama ise farkındalığın ilk aşamasıdır. Muhâsibî bu süreçleri şu sıralama ile izah etmektedir:

#### GEÇMİŞİN DENETLEMESİ: HATIRLAMA (TEZKİR)

Kişi, aklın vahyi talim etmesiyle geçmişe dair bilgi ve amel birikiminde meydana gelen hata ve kusurları hatırlamaya başlamaktadır. Muhâsibî, kişiden ömründe geçirdiği boş günleri, o anlardaki hallerini ve zamirinin ne durumda olduğunu gözden geçirmesini ister. Bunu sevgi, nefret, öfke, kazanç, infak, üzerindeki borcu ödeyip ödemediği, başkasının hakkını alıp almadığı bunları yaşarken zulümle mi

<sup>74</sup> Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 319.

<sup>75</sup> Ahmet Cahid Haksever, *Ya'kub-ı Çerhi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2009, s.130.

<sup>76</sup> Yolande De Crussol, *Le Rôle de la Raison dans la Réflexion Éthique d'Al-Muhâsibî: Aql et conversion chez al-Muhâsibî*, (PhD Thesis), Université Lumière, Lyon, 2001, s. 58.

<sup>77</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 33.

<sup>78</sup> Muhâsibî, *el-Akl*, s. 24.

<sup>79</sup> Hâris el-Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidin*, (nşr. Abdü'l-Fettah Ebu Gudde), Darü'l-İslâm, Halep 1893, s.180.

yoksa hakkaniyetle mi yaptığı gibi yönlerden tüm hallerini hatırlayarak yapmasını önerir. Gece ve gündüz boyunca yaptığı her amelde, onu işlerken kalbinin ne durumda olduğunu hatırlayarak kendini hesaba çekmelidir. Böylece kişinin vicdanı, basîret akıl vasıtasıyla geçmişine dair bir muhasebe başlatır. Muhasebe yaparken içinde pişmanlık duygusu yükselir. Pişmanlık, sonraki yaşayacağı günlerde Allah için fiilleri yerine getirme konusunda bir azim meydana getirmektedir.<sup>80</sup> Zihninde geçmiş bilgi ve birikimine dair her türden hatırlama, kişinin yaşantısında tüm hallerini gözden geçirme, his ve duygu bakımından kendini denetlemesini gerektirir.<sup>81</sup> Denetlemedeki maksat vicdanında biriktirdiği doğru veya yanlış her türden kendilik bilgisine dair bir sorgulama yapmak ve akıllı bir varlık olarak insanın kendi öz kontrolünü sağlamaktır. Yani başta ifade ettiğimiz nefis, hevâ veya örf adet nev'inden alışkanlıkların vicdanına tesir etmesinden kurtularak kendini gerçekleştirebilmenin adımıdır bu. O güne kadar kendini gözden geçirmeyen kişi zamir ve davranışlarıyla pek çok hata ve günah işlemiştir. Muhâsibî bu durumu, “Zamirinde hasedden oluşan düğümler, dini ve onun dışındakileri nasıl etkiliyor” sözüyle aktarır. Hata ve günahları hatırlamak geçmiş ve geleceğe dair kişiyi muhasebeye yönlendirmektedir. Muhâsibî için hatırlamak, sadece akıldan bir şeyin uçup gitmesi sonucunda zihnin o bilgiye dair bir işaretle bir şeyi tekrar çağırması değil, daha derinlikli bir muhasebe için ilk adımdır. Hatırlamanın ilk aşaması geçmişe dair hata ve kusurları hatırlamak iken daha sonra mârifet düzeyinde Allah'ın her an görüp gözettiğini hatırd tutmak şekline evirilmektedir. Bu bakımdan Muhâsibî'de ahlâkî kemâl yolunda ilk adım, aklın basîreti ve vicdanın hatırlayarak hatalarından pişmanlık duymasıdır.

#### KENDİLİK İNCELEMESİ: MUHASEBE

Muhâsibî'nin ahlâk anlayışında geliştirdiği yöntem, kişinin kendi kendini muhasebe etmesidir. Muhâsibî, “Allah organların amellerinde ve kalbinin zamirinde O'na ihlasla yönelerek kendilerini nasıl muhasebe edeceklerini bildirmiştir”<sup>82</sup> diyerek zamiri, kalbin içinde muhasebenin öğretildiği yer olarak ifade etmiştir. Vicdanın en önemli işlevi konumundaki muhasebe, insanın doğasında bulunan kritik etme kabiliyetinin bir tezahürüdür. Muhasebeyi “Allah'ın sevmediği şeyi sevdiğinden ayırarak düşünmek ve durup kendini yoklamaktır” cümlesi ile açıklar. Ahirette büyük hesaplaşma günü gelmeden, kişinin her yönden kendini sorgulamasına dikkat çeken Muhâsibî, “Allah'ın içinizde saklı her şeye hakkıyla vâkıf olduğunu bilerek O'nun emrine aykırı davranmaktan sakının”<sup>83</sup> ayetine göre muhasebe edilmesini tavsiye etmektedir. Muhasebe geçmişe dair yapıldığında fiillere yönelik tevbe için yapılmalıdır. Geleceğe dair muhasebe ise niyetlere yönelik ve tedbir amaçlı yapılmalıdır. Bu durum kişinin kendine zarar veren şeyi fayda verenden ayırması için, yanlışla yönelmeye karşı tedbir almasını sağlamaktadır. Kişi acelecilikten kaçınarak yaptığı eylemi ilimle tedbir alarak yapmalıdır. Böylece eylem anında faydalı ve zararlıyı kolaylıkla ayırt edebilecektir.<sup>84</sup> Örneğin kişi kendinde bir arzu belirlediğinde ona konu olan nesnenin ihtiyaç mı yoksa hevâdan mı kaynaklandığını geleceğe dair muhasebe ile tartabilecektir. Kişinin kalbî amellerinde muhasebenin iman-küfür, doğruluk-yalan, tevhid-şirk, ihlas-riya arasında olması gerektiğine dikkat çeken Muhâsibî, vicdanın temyiz özelliğini bu ikilemler arasında devreye sokmaktadır. Uzunların amellerinde muhasebeyi ise emredileni yapmak nehy edilenden

<sup>80</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 62.

<sup>81</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 62.

<sup>82</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 36.

<sup>83</sup> Bakara 2/235.

<sup>84</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 36-38.

uzaklaşmak şeklinde izah etmiştir.<sup>85</sup> Muhasebe sâdık bir vicdana sahip olma yolunda her niyet ve eylemi gözden geçirmeyi sağlayarak kişinin ahlâkî yönden yükselmesini sağlayan bir dinamiktir. Kişinin geçmişine dair muhasebesi onu tevbeye yönlendirmektedir.

### KARARLILIĞI PEKİŞTİRME: TEVBE

Tevbe, kişinin hatasından dolayı suçluluk ve utanma hissi duyması ile gelişir. Bu aşamada vicdan hataya karşı pişmanlığı en üst düzeyde duymaktadır. Suçluluk, utanma ve tevbe kişinin vicdanında bu hissi duyma derecesi ve basîret düzeyine göre değişmektedir. Muhâsibî tevbe, “Geçmişte yapılan utanç verici davranışlarından dolayı pişmanlık duymak, onları bir daha yapmamak üzere kararlılığı pekiştirmek ve günahkârca yapılan davranışlara yol açan şeylerden uzaklaşmaktır” şeklinde tarif eder.<sup>86</sup>

Basîret düzeyi ilimle geliştikçe kişinin vicdanında utanma, pişmanlık ve suçluluk hissini duyma oranı artmaktadır. Suçluluk kişinin kendi ahlâkî fiilleri hakkında kendisinin hüküm verme bilinci neticesinde oluşur.<sup>87</sup> Bu bakımdan tevbe vicdanın en önemli fiillerindendir. Tevbede esas olan aynı hata ve kusura tekrar dönmemektir. Muhâsibî, kişide hataya düşürmeye sebep olacak şeyden uzak durmaya ve nefsin bir günaha alışmadan ve kalbinde arzulara ulaşmanın tatlılığı yerleşmeden tevbe edilmesine önem verir. *er-Riâye* eserinde insanı eylem öncesi niyeti bakımından Allah’ın haklarına riâyet, havâtır ve murâkabe esasına göre yedi derecede ele alır. Bu esaslara göre vicdanen tatminkâr kişiler birinci derecededir. Vicdanen farkındalık düzeyine ulaşmış niyetlerinde Allah’ın hoşuna gitmeyen şeylerden dolayı pişman olanları da dördüncü düzeyde ele almaktadır.<sup>88</sup> Muhâsibî’nin yaptığı bu derecelendirme kişinin hata karşısında pişmanlık süresi ve kötü bir fiilden sonra tevbenin çabukluğuna göre belirlenmektedir.

Hata ve kusurların derecesi gibi tevbe edenlerin de dereceleri farklıdır. Bazı kişiler en küçük hatadan pişman olurken diğerleri büyük kusurlarında bile bu hissi duymayabilir. Tevbeyle birlikte vicdanın suçlayan ve rahatsız eden yönü yerini huzur ve Allah’a karşı şükür duygusuna bırakır. Muhâsibî’ye göre kişi eğer tevbeden sonra tekrar aynı hataya yönelirse içinde nefesine karşı tedbir olarak tessebbütü devreye sokmalıdır.

### EYLEM ÖNCESİ DÜŞÜNME: TESEBBÜT

Tesebbüt, kişinin Allah’a söz verdiği ve yapmama konusunda kararlı olduğu eylem hakkında nefsinin korkutmasıdır. Tesebbüt, havâtırla gelen düşüncelerin durup düşünerek tahlil edilmesi için beklenen süredir. İki işten hangisinin doğru olduğunu anlama süresi düşünmeyi dünya ve ahirette sonuçları bakımından tartmayı gerektirir. Bu nedenle eylem öncesi düşünmek önemlidir. Eğer nefsinde, hatasından tevbe ettiği eylemi tekrar yapmaya dair bir dürtü gelirse zamiri, nefsinde “Allah seni görüyor, aceleyle verdiği karardan sorumlu tutulacaksın” diye seslenir. Görüldüğü üzere vicdan, kişiyi iyiye yönlendirmektedir.

Muhâsibî’de tüm bu süreçler, ahlâkî bir eyleme karar verebilmek için önem kazanmaktadır. Nitekim karar insanın doğasındaki tekil ve kişisel bir şekilde bir şeyi gerçekleştirme kapasitesinin

<sup>85</sup> Hüseyin Kuvvetli, *Akıl ve Kur’an’ı Anlamak: el-Akl ve Fehmü’l-Qur’an*, (çev. Veysel Akdoğan), İşaret Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2018, s. 119.

<sup>86</sup> Muhâsibî, *el-Kasd ve’r-rucû*, s. 120.

<sup>87</sup> Yaşar Türkben, “Erol Güngör’ün Vicdan Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*, 2010, c. 17, sy. 42, s. 330.

<sup>88</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 104-5.

ifadesidir. Ahlâk ise bu riskli aşamada ortaya çıkmaktadır.<sup>89</sup> Yanlış karar ahlâken yanlış fiiller işlemeye sebep olur ki Muhâsibî eylem öncesi niyetin tashihine önem verir. Bu bakımdan vicdan eylem sonrası pişmanlıkla, eylem öncesi ise uyarı göreviyle, kişiyi karar vermeden önce uyanık tutmaktadır.

### DÜŞÜNCEDE YOĞUNLAŞMA: HİMMETİ TEKSİF

Muhâsibî, tevbe sonrası bu hal üzere kalmada sürekliliği sağlamak için özellikle amelleri ahiret bakımından düşünmenin, insanın rahatını kaçırdığını ve nefsinin incittiğine dikkat çeker. Düşünmenin alışkanlıkları bozan bir eylem olduğunu ve alışkanlıkların terkinin nefse ağır geldiğini ifade eder. Muhâsibî'ye göre nefis terbiyesinde en önemli unsur alışkanlıklar karşısında nefse idman yaptırmaktır. Bunlar, nefsin alışkanlıklarını kıran tefekkür ve düşünce sınaması veya vicdan yoklaması türünden uygulamalardır.

Muhâsibî, düşünmek kalbe ağır geldiğinde inâyet fikrini ortaya koyar. İnâyet ahiret ve dünya ile ilgili kalbe ağır gelen düşünceleri bıraktığında doğacak zararın daha büyük olacağını bilmesi ve bundan ötürü o andaki zorluğa katlanması gerekliliğinin farkına varmaktır. Bu nedenle kişi himmetini ahirete teksif etmelidir. Dünyaya yoğunlaştığı zaman akıl ahiret işlerini düşünüp anlayamayacaktır. Himmet ise tefekkür kapısını açmaktadır. “Kul himmetini toplayınca düşünür, düşününce nazar eder ve nazar edince kalp gözüyle görmeye başlar.”<sup>90</sup> Gerçek tefekkür ise Allah'ın âlemdeki eserleri hakkında derin düşüncelere dalmak ve ne tür nimetlerle donatılmış olduğunu düşünerek şükretmek ayrıca âlemdeki vazifesini tekrar hatırlayarak dini ve ahlâkî bilincini taze tutmaktır. Bu türden bir tefekkür düşüncede saflaşmasını ve kişinin düşüncelerini Allah'a çevirmesini sağlar. Böylece kalpte havâtıra yer kalmayacaktır. Havâtır ile gelen imgeler bu saflığı bozmak istediğinde ilim, tahayyülde onarım meydana getirecektir. İşte bu aşamada Muhâsibî Allah'ı tefekkür edebilmenin tüm koşullarının yerine getirilmesinde kalbin saflaşma ve arınmasına dikkat çekmektedir. Çünkü kalben temizlenmeyen kişi mârifet bilgisine ulaşmamaktadır.

Muhâsibî'nin düşüncesinde, vahiy ilmini idrakte gelişen mârifet süreci kişide takva duygusunu uyandırır. Muhâsibî takvanın zamirde ve organlarda hakikatine dikkat çeker. Ona göre manevî yönden gelişme hem davranışları hem de vicdanı dönüştürmekle gerçekleşir. Kişinin akıllı olduğu davranışlarından anlaşıldığı gibi, ahlâklı olması da duygu ve davranışlarında kendini ifade biçimi bulur. Muhâsibî, davranışlarda takvanın hakikatini Allah'ın haklarını yerine getirmek ve kötülüklerden uzak durmak, zamirde ise Allah'ın haklarına riâyet ve bununla yetinmeyip nafîle ibadetlerle ahlâkını daha da ziyadeleştirmek olarak açıklar.<sup>91</sup> Takva ise vera'ı doğurmaktadır. Vera' helâl ve haram hükmünü belirlerken kararsız kalınan durumlarda şüpheliden sakınmaktır. Şüpheli şeyler kalpte rahatsızlık hissi verir. İnanan herkes bu hissi duymaktadır, fakat mârifet düzeyi daha yüksek olan kişiler Allah'a kurbiyete sebep olan her ameli helâl, bir anlık uzaklaşmaya sebep olan durumları kendine haram kabul eder. Muhâsibî, vera'yı arttıran şeyin korkuyu arttıran şeyle aynı olduğunu, korkuyu arttıran şeyin ise “Vicdanın Allah'ın güç ve intikamını görüyor gibi bilmesidir” şeklinde ifade eder.<sup>92</sup> Vera' korkunun çöşkünü oranında belirlemektedir. Vera'nın son basamağı ise zühdün ilk adımıdır. Bu aşamada kişi sıdk, ihlâs, adalet ve fazilet gibi pek çok hasleti kendinde geliştirir. Muhâsibî, tüm bu süreçlerdeki fiilleri

<sup>89</sup> Cristino Eduardo Tadeu, *La Conscience Morale: Pour une Théologie et une Pédagogie Comme Projet de Libération*, (PhD Thesis), Université Catholique, Louvain, 2005, s. 25.

<sup>90</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 56.

<sup>91</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 31.

<sup>92</sup> Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-rucû*, s. 128.



zamirin/kalbin eylemleri olarak zikreder. Bunlar vicdanın ahlâkî işlevine işaret eden kavramlardır. Muhâsibî kişinin eylemlerindeki bu halleri ahlâkîlik kriteri olarak idealize etmektedir. Bu erdemler daha sonra sufiler tarafından haller ve makamlar konusunda ele alınmaktadır.

Nefs ise bu süreçlerde farklı stratejiler geliştirmektedir. Nefs takva, vera, sıdk, ihlas, havf ve recâ gibi ahlâkî hallerin keyfiyetini riya ucb, kibir, aldatma, hased gibi doğasından gelen eğilimlerle bozmaya çalışmaktadır. Bu nedenle Muhâsibî, örneğin riyaya ihlas ile ucb'a havf ve recâ ile karşılık verilmesini ister. Kişi nefsin tesirine girdiğinde bu tehlikelere düşme ihtimaline karşı zamir, niyeti sürekli kontrol etmelidir. Muhâsibî'de, riya, ucb gibi özellikler erdemsizlik olarak ahlâkîlik çerçevesinde yerilmektedir.

Muhâsibî'nin nefis üzerinde çok durmasının nedeni, onun eğilimlerinin kökten yok edilemeyecek nitelikte oluşudur. Fakat diğer yandan onu iyi tanıyarak nerede hataya düşüreceğini ön görmenin ve emri altına girmeden onunla mücadele edilebilmenin mümkün olduğunu vurgular. Bunun için iki önerisi vardır: Birincisi, ona ölümü ve kıyamet günü hesaba çekileceği hatırlatmadır. İkincisi ise onu korku ile dizginlemektir. Korku, nefsin arzularını reddetme ve nefse başkaldırı aracı olarak arzuları yerine getirmeme konusunda istikrarlı olursa, nefis edindiği alışkanlıklardan vazgeçebilir. Nefsin, sevdiği şeylerin verilmesinden ümidini kesmesi, yavaş yavaş köreltilmesinde önemli bir yöntemdir. Muhâsibî'nin ahlâk sisteminde aklın vahiy bilgisini öğrenmesi, anlaması ve basîretle kavraması ile sadece akıl değil insana dair diğer bilişsel unsurlar da dönüşmektedir. Ancak bu sayede ahlâkî dönüşümün bütüncül şekilde gerçekleştiği söylenebilir. Bu dönüşümde vicdanın ulaştığı nihai nokta ise marifet ve i'tibârdır.

#### ALLAH'I TANIMA: MÂRİFET

Mârifet Allah'ın lütfettiği aklın, Allah'ın büyüklüğünü, cezayı, sevabı, ümid ve korku türünden her şeyi anlamasıdır. Muhâsibî mârifeti, "Kendini tanıttığı şekilde Allah'ı tanıma" şeklinde tarif etmektedir. Muhâsibî, ilim ibadet ve irfânî tecrübe ile gelişen akıllı bir üst düzeyde *kâmil akıl* olarak adlandırır. Muhâsibî'de aklın gelişimi ile vicdanın gelişimi arasındaki bağ nihai gayede kemâlde buluşmaktadır. Muhâsibî'nin akl-anillah olarak da ifade ettiği bu düzey hakikati tam manasıyla algılayan ve yol gösteren akıldır. Mümin hakikati idrak ederek Allah'ın emrine tam hidayet ve teslimiyet içindedir.<sup>93</sup> Kâmil akıl sahibi Allah'ın sıfatları ve hakikatini, sevap ve cezasının büyüklüğünün ilimle sınırlanamayacağını bilen kişi olarak tanımlar. Allah'ı bilmenin bir sınırı olmadığı gibi Allah gözle de idrak edilemez. Şayet öyle bir imkân olsa da mârifet sahibi kişi O'nu ilmen ihata etmenin mümkün olmadığını bilincindedir. Muhâsibî, Allah'ın ilmi karşında acizliğini itiraf edeni, akl edenlerin en üstünü olarak niteler.<sup>94</sup> Akıl, davranışlar yoluyla bilindiği için kâmil akıl sahiplerinin özelliklerini, "Fîrâset ve yakîn ehli, ilimde derinlik kazanmış, anlayışı geniş, eşyanın hakikatini görebilen, hadiselerle hikmet nazarıyla bakabilen, azimli, yaptığı işlere dikkatini veren himmet sahibi"<sup>95</sup> olarak tasvir eder. Bu aşamadan sonra ise i'tibâr meydana gelmektedir.

#### İBRET İLE BAKMA: İ'TİBÂR

İ'tibâr, sözlükte bilinen ve gözlenen bir şey üzerinde yoğunlaşarak, ondan mukayese yoluyla ibret verici bir sonuç çıkarmak anlamında, sûfîlerin yorumunda ise suretten manaya, zahirden bâtına geçmeyi

<sup>93</sup> Ebstein, "The Human Intellect: Liberation or Limitation? Some Notes on 'Aql in Classical Islamic Mysticism", s. 203.

<sup>94</sup> Muhâsibî, *el-Akl*, s. 32.

<sup>95</sup> Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-rucâ*, s. 154.

ifade için kullanılır.<sup>96</sup> Muhâsibî, mârifetin devamında gelen i'tibârı “gönül gözü ile bir şeye bakıp onun yaratılışındaki ustalığa ve planlamadaki mükemmelliğine hayran olmak” şeklinde açıklar.<sup>97</sup> Bu aşamada kâinata yaratılan her şey, kişiyi yaratıcı hakkında bir fikre yöneltmektedir. Bu idrak düzeyini herkes hemen kavrayamamaktadır. İ'tibâr, basîret ve tefekkürle olayları okumayı gerektirir. Kalbin inanması ile düşünce olgunlaşır ve yaratılan her şeyden yapılan çıkarımlar kişinin hem bilgisini hem de imanını ziyadeleştirmektedir. Böylece kişi Allah'ı daha yakından bilme imkânı elde eder. İ'tibâr sayesinde kişi yaratıcısına saygı duyar. O'nun kudretini ve azametini kabul eder. Muhâsibî, bu türden bir bilginin kişiyi sırra götürdüğünü ifade etmektedir. Sırr ise müşâhede mahallidir. Sırr, tıpkı ruh gibi bedenlere yerleştirilen latif bir varlığı bulunmaktadır.<sup>98</sup>

Muhâsibî, dinî veya ahlâkî bilincin süreçlerini akıl zemininden başlayarak her düzeyde aklın kemâli ile ahlâken kemâlin paralel gelişmesine de işaret etmiştir. Nefse karşı akıl-kalp-zamir bütünlüğü içerisinde vahiy bilgisi ile gelişen idrak süreçlerinde nihai hedefte sırra ulaştığına işaret etmektedir. Muhâsibî sırrın, insanın görüp bildiklerinden daha şaşırtıcı olduğunu ifade eder. Sırr “insandaki akıl, düşünce ve hayâl yeteneğinin enginliği ölçüsünde bakıp görmekle mümkündür”<sup>99</sup> diyerek mârifetullah ve i'tibârın insana verilen tüm yeteneklerin uyumlu hareketi ile gerçekleştiğine dikkat çekmektedir.

Muhâsibî, kişinin kalp temizliği ve i'tibâr düzeyi arasında bağ kurmaktadır. Bu bakımdan i'tibâr düzeyi her kişide farklı düzeyde gelişmektedir. İ'tibâr, kişinin duygu ve düşünce gücü nispetinde az veya çoktur. Bu farklılığa sebep olan şey akıl sağlamlığı, iman gücü ve mârifetin vüs'atidir. Temiz kalbe yerleşen i'tibâr, varlığın bilemediğimiz yönlerine nüfuz etmektedir. Kalbe nefsten gelen hiçbir yanılğı ve günah artık i'tibârın önüne geçmemektedir.<sup>100</sup> Nefsle zamir arasındaki gerginlik yerini sırra bırakmış gibidir. Bu bakımdan nefsin giriş menfezi olan yeme içmeyi azaltma, rızkın helâl olması i'tibâr düzeyinin korunması ve sürekliliği için dikkat edilmesi gereken hususlardır. Muhâsibî, bu düzeyde kişinin ruhsat sınırında amel etmekten kaçınarak vera' prensibine göre ameli tavsiye etmektedir.<sup>101</sup>

Burada dikkat çeken husus Muhâsibî'nin eserinde i'tibâr düzeyinden sonra zühd yaşamını önermesidir. Bu bakımdan Muhâsibî'nin, zühd için öncelikle kişinin dinî ve aklî ilimleri bireysel gayreti ile tedris etmesini gerekli gördüğü söylenebilir. Mârifet, bu ilimleri edindikten sonraki süreçte gelişmektedir. Muhâsibî'de i'tibâr hikmeti, hikmet de öğrenmede çaba ve zorlanma olmadan ilim elde etmeyi sağlamaktadır. Allah tarafından bu bilince ulaşan kişilere kalplerine aracısız bir şekilde ilham verilmektedir.<sup>102</sup> Muhâsibî, sonraki süreçler için zühd yaşantısına dair inceliklerden bahseder. Kemâlde süreklilikte inkıtaa, nefsin yine düşkünlüklerine yönelmesine sebep olur. Bununla ilgili her zorlukta Allah'a ibadet ve salih amel ile yakınlık korunmalıdır.

## SONUÇ

Muhâsibî'nin ahlâk düşüncesinde vicdanın kavramsal ve problematik zeminini araştırdığımız bu çalışmada, onun ahlâk düşüncesinde vicdanın terimsel karşılığı olan zamir kişinin kendi(lik)

<sup>96</sup> Mehmet Yıldız, “Endülüslü Sufî İbn Berracân'ın Osmanlı'da Bir Şarhi: Lâlezârî ve ed-Durrâtü'l-Beydâ' İsimli Risalesinin Tahkik ve Tercümesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021, c. 62, sy. 1, s.101-103.

<sup>97</sup> Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-rucû*, s. 154.

<sup>98</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 182.

<sup>99</sup> Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-rucû*, s. 154.

<sup>100</sup> Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-rucû*, s. 155.

<sup>101</sup> el-Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-rucû*, s. 156.

<sup>102</sup> Ali Bolat, *Muhâsibî'nin Mârifet Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuzmayıs Üniversitesi SBE, Samsun 1998, s. 45.

bilgisi/ahlâkî bilincini temsil etmektedir. Vicdanı ele aldığı temel bağlam ise insan-Allah ilişkisinde temerküz etmektedir. Çalışmanın problemiği ekseninde Muhâsibî'nin vicdan tasavvuru hakkında şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

Öncelikle insanın doğuştan ahlâk potansiyeline sahip olması ve iyiye yönelme meyli bakımından diğer bilişsel unsurlar gibi vicdanın da insana doğuştan verilen bir ahlâkî kabiliyet olduğu görülür. Vicdana temel oluşturan başlıca unsurlar; *akıl-kalp-sırr* ve bunların karşıt gücü *nefs*dir. Ayrıca vicdana etkisi bakımından havâtır yine bu unsurlardan biri sayılır. Vicdanın ahlâkî işlevinde ise en öne çıkan fiili muhasebe ve murâkabedir. Basîret ile derinleşen muhasebe vicdanın bir eylemi olarak kişiyi bulunduğu ahlâkî düzeyden her seferinde daha yukarıya taşıma konusunda hata ve kusurları ile yüzleştirir. Bu yüzleşme basîret düzeyinde farkındalıkla başlar, kişinin vahyi anlama ve uygulama düzeyi arttıkça gelişmeye devam eder. Muhâsibî'nin aklın karşılaştığı bilgi türü ve idrak derecesine göre gelişen ahlâk anlayışında zamir, en üst düzeyde kişiye içinde bulunduğu her halin Allah tarafından bilindiği ve gözetildiği farkındalığını kazandırmaktadır. Vicdanın görüngüsü olan hayâ, suçluluk, pişmanlık ve tevbe manevî dönüşümün göstergesi olan hallerdir.

Vicdan, akılla bağlantılı olarak kişinin benliğinin inşa edilmesinde çevre, aile ve edindiği bilgi düzeyine göre şekillenmektedir ve zamanla gelişen bilgi birikimi ile kişinin ahlâkî yönden kendilik bilgisine işaret etmektedir. Zamirin gizli bilgi anlamı vicdandaki bilginin nesnel, bireysel yani kişiye özgü oluşuna işaret etmektedir. Diğer yandan zamir, kişinin Allah'la irtibat kurduğu ve kendini kendine itiraf ettiği alandır. Muhâsibî, eylemin ahlâkî değerini ölçmede vicdanın kıstasları münferit bir ölçüt olarak kabul etmemekle birlikte ahlâkî kemal için beyânı anlama ve tatbikte kişinin bireysel gayretine dikkat çekmektedir. Bu açıdan akıl ve kalbin en doğru bilgi kaynağından beslenmesi gereklidir. Aksi takdirde eksik ve yanlış bilgi kişiyi hataya düşürebilir. Muhâsibî'de zamir akıl-kalp-sırr ve nefis ile ilişkili olmakla birlikte, gerçekte ahlâk düşüncesinde kalp alanında ve nefsin karşıt gücü olarak konumlanır. Bu açıdan kalp ve zamir çok yakın ilişki içindedir. Vicdan nefis ve sırrın tesirine girebilen dolayısıyla nefis yönüne meylettğinde hata ve günah işleyebilen sırr tarafına yöneldiğinde ise marifete ulaşan bir ara konumdadır. Muhâsibî, insana dair her yetinin marifet düşüncesi gayesine göre yönlendirilmesine önem verir. İnsanın en büyük gayesini mârifet olarak belirler. Bu gaye için akıl-kalp ve vicdan uyum içinde nefse karşı nefse karşı mücadele vermektedir. Bu bakımdan Muhâsibî'nin ahlâk düşüncesi tüm yetilerin devrede olması bakımından bütüncüdür. Vicdan yaptırım gücünü ise Allah'ın haklarına riâyet prensibi ve Allah korkusundan almaktadır.

Akıl ve kalbin gayesi Allah'ı anlamak (mârifet), iken vicdanın ulaştığı nihai nokta sırrdır. Sırr ise kişinin ahlâken ulaştığı en yüksek müşâhede alanıdır. Bu duyuş ve kavrayış biçimi i'tibâr ile ifade edilmektedir. İ'tibârın koşulu ise zamirin/kalbin saflaşmasından geçer. Zira mârifet ve i'tibâr, aklın sağlamlığı, iman gücü ve mârifetin genişliği ölçüsündedir. Böylelikle Muhâsibî'nin vicdan tasavvuru akıl-kalp- sırr aşamaları ile felsefî tartışmaların ötesinde irfânî tecrübe ile açılan müşâhede sayesinde bir adım daha ileriye taşınmaktadır. Bu bakımdan Muhâsibî'nin vicdanla ilişkilendirdiği yönleri insanın bilişsel, duygusal ve irfânî tecrübe ile meydana gelen metafizik şuur halleri olarak kategorize etmek mümkündür. Zamir, onun ahlâk düşüncesinde önemli bir işlev görmektedir. Eserlerinde zamir, kişiyi iyiye yönlendiren ve kötü konusunda uyarıcıyla ahlâkın öznesi konumundadır. Bu durum Muhâsibî'nin nefse niçin olumsuz anlam yüklediğini daha anlaşılır kılmaktadır.

Sonuç olarak Muhâsibî'de bir ahlâk ögesi olarak vicdan, insanın tabiatında potansiyel olarak bulunmaktadır. Fakat bu potansiyelin kemali için vahiy ilmîne ve onunla amele ihtiyaç duyulmaktadır. Vicdan, insanın varoluş hakikatini anlama ve kendi olma çabasının bir neticesidir. Vicdan, kişinin hem (kendi)sini hem de aşkın olanla irtibat kurmanın zeminini ifade etmektedir. Muhâsibî'nin eserlerinde kalp-zamire verdiği önem daha sonra tasavvufun bir kalp ilmi olarak tanımlanmasına zemin hazırlamıştır. Muhâsibî sonrası tasavvuf eserlerine dair araştırmalar, vicdan tartışmalarının derinleştirilmesine katkı sağlayacaktır.

## KAYNAKÇA

- Başer, Hacı Bayram, "Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlak Literatürü: Kitabü'z-Zühder", *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*, (ed. Ömer Türker - Kübra Bilgin Tiryaki), Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2016, ss. 139-162.
- Beken, Ahmet, *Hâris el-Muhâsibî'nin Din Eğitime İlişkin Görüşleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi SBE., Adana, 2019.
- Bilgiz, Musa, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2007.
- Bolat, Ali, *Muhâsibî'nin Mârifet Anlayışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuzmayıs Üniversitesi SBE, Samsun 1998.
- Bulut, Hasan, "Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2020, c.11, sy.1, ss. 165-188.
- Bustâni, Butrus İbn Bulus, *Kitab Muhit al-Muhit*, Robarts, University of Toronto, 1867.
- Cengiz, Yunus, "Câhiz'in Düşüncesinde Vicdanın Gerçekleşim Seyri ve Denetlenmesi", *İslâm Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, (ed. Yunus Cengiz - Selime Çınar), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2018, ss. 107-138.
- , Yunus, *Doğa ve Öznellik: Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
- Cook, Edwin, "Conscience in the New Testament", *Journal of the Adventist Theological Society*, 2004, c.15, sy.1, ss.142-158.
- Cristino, Eduardo Tadeu, *La Conscience Morale: Pour une Théologie et une Pédagogie Comme Projet de Libération*, (PhD Thesis), Université Catholique, Louvain 2005.
- Cüneydi Bağdâdî, *Ariflerin Sultanı Cüneyd-i Bağdâdî*, (çev. Ömer Erdem), Yasin Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügati*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1954.
- De Crussol, Yolande, *Le Rôle de la Raison dans la Réflexion Ethique d'Al-Muhâsibî: Aql et conversion chez al-Muhâsibî*, (PhD Thesis), Université Lumière Lyon, 2001.
- Demir, Osman, "Kadi Abdülcebbâr'da İlahi Uyarıcı ya da Vicdan: Hatır Kavramı Etrafında Bir İnceleme", *İslâm Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, (ed. Yunus Cengiz - Selime Çınar), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2018, ss. 139-168.
- , "Vicdan", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, c.43, ss. 100-102.
- Düzgün, Şaban Ali, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Otto Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2017.
- Ebstein, Michael, "The Human Intellect: Liberation or Limitation? Some Notes on 'Aql in Classical Islamic Mysticism'", *Journal of Sûfî Studies*, 2019, sy. 8, ss. 198-233.
- Eldem, Umut, *Kant's Conception of Conscience and Reflexive Judgement*, (Doktora Tezi), Bogaziçi University, İstanbul 2018.
- Emin, Ahmed, *Kitâbü'l-Ahlâk*, Müessesetü Hindâvi, Kahire 2011.
- Erginli, Zafer, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, Karadeniz Basım Yayın Dağıtım, Rize 2008.
- Furat, Ahmet Suphi, "Abu'l Hüseyin en-Nûri ve Makâmât al-Kulüb Adlı Risalesi", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1978, c. 7, sy. 1-2, ss. 339-355.
- Gafarov, Anar, "Metafizik, Epistemik ve Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan Kavramı", *Kavramlar ve Kuramlar-Düşünce Bilimleri*, (ed. Mehmet Nesim Doru - Kamuran Gökdağ), Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin 2020, ss.269-398.
- Giubilini, Alberto, "Conscience", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Edward N. Zalta), Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021.
- Güçlü, Abdülbaki vdğr., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim Sanat Yayınları, İstanbul 2002.
- Güler, İlhami, "Vicdanın Kendini Kandırma Halleri Olarak Vicdansızlık", *Eskiye*, 2010, sy.19, ss. 101-108.
- Haksever, Ahmet Cahid, *Ya'kub-ı Çerhi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009.
- Hallâc-ı Mansûr, *Ahbârü'l-Hallâc ve Kitâbü'l-Tavâsin*, Dimaşk 1997.
- İbn Acîbe, *Mi'râcû't-teşevvûf ila Hakâiki't-Tasavvuf: Sufilerin El Kitabı*, (çev. Ahmet Murat Özel), Hayy Kitap, İstanbul 2015.
- İbn Manzûr, "Zamir", *Lisânü'l Arab*, Daru Sadr, Beyrut 1955.
- Kant, Immanuel *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara 1999.
- Kazimirski Biberstein, Albert De, *Dictionnaire Arabe-Français: Contenant toutes les Racines de la Langue Arabe*, Maisonneuve, c.1-5, Paris 1860.
- Koç, Zeynep H., *Vicdanın Ahlâkî ve Teolojik Temelleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2015.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2014.
- Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, 8. Baskı, İstanbul 2016.
- Kuvvetli, Hüseyin, *Akl ve Kur'an'ı Anlamak: el-Akl ve Fehmü'l-Qur'an*, (çev. Veysel Akdoğan), İşaret Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2018.
- Lane, Erward William, *Arabic English Lexicon*, Librairie du Liban, Beirut 1968.
- Leirvik, Oddbjørn, "Conscience in Arabic and the Semantic History of Damir", *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 2009, c. 9, sy. 2, ss.18-36.
- Muhâsibî, *er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*, (çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük), İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2011.
- , *Adâbu'n-nûfûs ve kitâbü't-tevehhüm*, (tahk. A. Ahmed Atâ), Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, Beyrut 1988.
- , *Akl ve Fehmü'l-Kur'an ve me'ânihi*, (nşr. Hüseyin Kuvvetli), Daru'l-Fikir, Beyrut 1971.

- , *el-Kasdu ve'r-rucû'u ilallah*, (nşr. Hüseyin Kuvvetli) *et-Tasavvufü'l-akli fi'l-İslâm*, Darü Ikra, Malta 1988.
- , *er-Riâye li-hukûkullah*, (tahk. Abdulhalim Mahmud - Tâhâ Abdülbaki Surûr), Dârü'l-Kütübü'l-Hadîse, Kahire 1970.
- , *Kitabu ma'îyyeti'l-akl ve ma'nahu ve ihtilafu'n-nasi fih*, (tahk. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- , *Nefsin Terbiyesi*, (çev. Mehmet Zahit Tiryaki) Hayy Kitap, 4. Baskı, İstanbul 2014.
- , *Risâletü'l-müsterşidin*, nşr. Abdül-Fettah Ebu Gudde, Darü'l-İslâm, Halep 1893.
- Nwyia, Paul, *Exégèse Coranique et Langage Mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Dar el-Mashreq, Beyrut 1970.
- Öztekten, Özkan, "Dönüşlülük Zamiri Özne Olabilir mi?", *Bellekten*, 2007, c.55, sy. 2, ss.101-114.
- Özturan, Hümeysra, "Ahlâki Önergelerin Kaynağı Olarak Akıl", *Ahlâkın Temeli*, (ed. Ömer Türker), Nobel Yayıncılık, 2. Baskı, Ankara 2016, ss. 89-106.
- Pazarlı, Osman, *İslâm'da Ahlâk*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1980.
- Poyraz, Hakan, "İnsanın Kendini Gerçekleştirilmesi Olarak Ahlâk", *Ahlâkın Temeli*, (ed. Ömer Türker), Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Baskı, Ankara 2016, ss. 55-66.
- Ragıb el-İsfahânî, "Zamir", *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, (çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu), Çıra Yayınları, İstanbul 2007.
- Saruhan, Müfit Selim, *İbn-i Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, Eskiyei Yay., 4. Baskı, Ankara 2018.
- Singin, Aynur, "Hâris b. Esed el-Muhâsibî'de İnsanın Doğası ve Ahlâk Üzerine Bir Deneme", *Akademiar*, 2020, sy.9, ss. 69-98.
- Sorabji, Richard, *Moral Conscience through the Ages: Fifth Century BCE to the Present*, Oxford University Press, United Kingdom 2015.
- Şerîf er-Radî, Hz. Ali Nehcû'l-Belâğa, (çev. Adnan Demircan), Beyan Yay., 7. bsk., İstanbul 2019.
- Tekin, Ali, "Vicdan ve Vicdânî Önergeler (Vicdaniyyât) Arasındaki İlişki", *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, (ed. Yunus Cengiz - Selime Çınar) Nobel Yayıncılık, Ankara 2018, ss. 33-76.
- Tirmizî, Hakîm, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalbi ve'l-fu'âdi ve'l-lübbi*, (tahk. Nicholas Lawson Heer) Daru İhya-i Kutübü'l-Arabiyye, Kahire 1958.
- , *Gavru'l-umûr*, (tahk. İbrahim Şemsuddin) Dar Al-Kotob Al-İlmiyah, Beyrut 2002.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, (tahk. İmed Zeki el-Barûdî), el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kahire t.y.
- Türkben, Yaşar, "Erol Güngör'ün Vicdan Anlayışı", *Ankara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*, 2010, c. 17, sy. 42, ss. 327-332.
- Türker, Ömer, *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım*, Ketebe Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 2020.
- Türker, Ömer, "Hanefi Usul Geleneğinde Vicdaniyyât Kavramı: Ahlâki Bilincin Nesnel Doğası" *İslâm Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, (ed. Yunus Cengiz - Selime Çınar), Nobel Yayıncılık, Ankara 2018, ss.3-32
- Yıldız, Mehmet, "Endülüslü Sufi İbn Berracân'ın Osmanlı'da Bir Şarihi: Lâlezârî ve ed-Durrâtü'l-Beydâ' İsimli Risalesinin Tahkik ve Tercümesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021, c. 62, sy. 1, ss. 91-133.
- Zaleski, John, "Sufi Asceticism and the Sunna of the Prophet in al-Junayd's Adab al-Muftaqir ilâ Allâh", *Journal of Islamic Studies*, 2021, c. 32, sy. 1, ss. 1-26.
- Zengin, Mahmut - İçöz, Elif Arslan, "Dini, Felsefi, Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan ve Değerler Eğitimindeki Yeri", *Amasya Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, c.6, sy.10, ss. 323-345.