

MUHÂSİBÎ VE BAZI TASAVVUFÎ PROBLEMLER

Arş. Grv. Şahin FİLİZ (*)

Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Hicrî II. yüzyılın başı ile III. yüzyılın başında yaşamış olan ilk dönem mutasavvıf, mütekellim ve muhaddislerindedir. Pek çok tasavvufî eserleri vardır. Bunlar arasında en meşhuru "er-Riâye li Hukûkillah" adlı eseridir. Muhâsibî, tasavvufun bir doktrin haline getirilmesinde büyük paya sahiptir. Sünnî tasavvufun âdeta ilkelerini dikte eden bu büyük mütefekkir, aynı zamanda ünlü sûfi Cüneyd-i Bağdadî' (v. 910 miladi)nin de bizzat hocasıdır. Tasavvuf konusunda ehl-i sünnet yolundan ayrılmadığı gibi, sünnî bir tasavvuf düşüncesinin nasıl olması gerektiğini de -heterodoks fırkalarla mücadele ederek- uzun uzun izah etmektedir. Nasslara bağlılığı, derûnî tecrübenin, hayatını şekillendirmesi, kısaca, ehl-i sünnet'e bağlı kalarak sâfiyâne bir yaşayışa sahip olması ve bunun felsefesini yapması, tasavvufu ilgili meselelerde isabetli görüşler ortaya koyabilmesinde büyük rol oynamıştır. İşte tasavvufa ve erbabına yöneltilen bir takım tenkitleri, onun diliyle açıklığa kavuşturup ve vaplamanın, zihindeki bazı istifhamları ortadan kaldıracığına inanıyoruz.

Bazı tasavvufî problemleri ele almadan önce, bunlarla direkt alakalı olan "insanın nefsi" hakkında Muhâsibî'nin ne düşündüğünü ve onu nasıl tavsir ettiğini belirlemek yerinde olacaktır.

Muhâsibî, insanın varlık - tarzını bir bütün olarak kabul eder. İnsanın nefsinin de bu bütünlük içerisine yerleştirir (1). O, insanın nefsinin, ahlakî kötülüklerin nominal bir toplamı olmadığını açıkca tesbit eder: "(Nefsiyle mücâdele eden) bir kula düşen, kendini (nefsini) şehvet ve hevâdan, alıkoymaktır. Bu, insanın benliğini, yani nefsinin meleğin yetkin fıtratına dönüştürme külfetini ona yüklemez. Böyle bir şey zaten gerekmez. Onun yapacağı (tek şey), tabiatının (nefsinin) çağırdığı (kötülük)'den kendini alıkoymasındır." (2). Öyleyse nefis, nominal bir varlık değil, tabii bir cevherdir. İnsanın nefisten ayrı düşünülmesi veya, nefsinin gerçekliği olmayan adsal bir tanımdan ibaret görülmesi, onun tabii hakikatini inkar etmek demektir. Nefis şu halde çift kutuplu olup hem iyiye hem de kötüye

(*) S. Ü. İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.

(1) Muhâsibî, el-Kasd ve'r-Rüçû ilallah, s. 76 - 77, th. A. A. Atâ, Beyrut 1976.

(2) Muhâsibî, er-Riâye li Hukûkillah, s. 250, th. A. A. Atâ, Beyrut 1989.

mütemâyildir. Muhâsibî, bu temâyülü iyi ve doğruya yönlendirmenin, insan irade ve mücahedesine bağlı olduğunu bildirir. Muhâsibî, insanın nefsinin tabii bir hakikat olarak kabul ettiği için bizi, riyâzet ve mücahedenin, nefsin bizzat kendisine değil, onun kötü arzu ve heveslerine yönelik olduğu sonucuna götürür. Öyleyse nefsin kendisi değil, onun fiil ve davranışları ıslah edilmeli, düzeltilmelidir.

Mütefekkirimizin insanın nefsi hakkındaki görüşünü böylece inceledikten sonra tasavvufun bazı problemlerini sırasıyla ele alabiliriz.

1 — Riyâzet ve Mücâhede

Tasavvuf ıstılahında riyâzet ve mücâhede, ahlakî terbiye ile alakalı muameleleri ifade eder. Riyâzet, terbiye ettirmek, itaat etmek; mücâhede ise, içe dönük mücadele olmaktadır. Dolayısıyla bu iki muamele ahlak meselesi içerisinde mütalaa edilen problemlerdendir.

Bu problemi şöyle açabiliriz :

Tasavvufta nefis ve nefsin ahlakî halleri ile ilgili muamelelerden olan riyâzet ve mücâhede, bedene ve akla zarar verdirici bir takım uygulamalardan mı ibarettir? Eğer böyleyse aynı şeyi ruhbanlar da tatbik etmektedir. Şu halde böyle bir muamele veya terbiye yolu, Şeriat'e aykırı değil midir?

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Muhâsibî, insanın nefsinin tabii bir varlık olarak görmekteydi. Bu cevher, hem iyiliğe, hem de kötülüğe akıverecek çift karakterli bir yapıya sahip bulunmaktadır. Böyle olunca Muhâsibî'ye göre, insanın varlık bütünlüğünde bizatihi yer alan nefis değil, onun ahlakî olmayan fiilleri ancak riyâzet ve mücâhedeye konu olacaktır. Mütefekkirimiz şöyle der: "Mü'minin dinî hususlarda kendini tedavi ettiği en tesirli şey, kalbinden dünya sevgisini atmaktır. Bunun yolu, fakr, bir şeyin azlığı veya az şeyle yetinmek, çok oruç tutmak, çok namaz kılmak, çok hacc ve cihad etmek değildir. Aksine bu yol, tefekkür etmek, emeli kısaltmak, tevbe ve taharete yönelmek, kalpten büyüklük duygusunu çıkarıp atmak, tevâzu sarılmak...tır." (3).

Muhâsibî bu ifadelerinde ahlakî terbiye maksadıyla bedene fizikî muamelelerin gerekli olmadığını ima etmektedir. Bununla beraber riyâzet ve mücâhedeği bir başka yerde şöyle anlatır: "Nefis, bedeni haz ve lezzetlere düşkündür. Burada yapılacak iş, onu aç bırakarak frenlemektir. Çünkü tokluk, denetim ve kontrolü güçleştirir, coşkunluğu ve serkeşliği tevhit eder. Açlıkta ise, üzüntü ve endişe vardır. Üzüntü ve endişe ise kişiyi açlığa karşı dayanıklı kılar. Dolayısıyla bu iki terbiye yolu, şehvet ve

(3) Muhâsibî, Adâbu'n-Nüfûs, s. 100, th. A. Ahmet Atâ, Beyrut 1988.

tutkunluğu ortadan kaldırır." (4). Bu son ifadesi bir öncekiyle çelişiyor gibidir. Ancak dikkatle incelenecek olursa burada Muhâsibî "sırf açlık"tan değil, tefekkür ve kalp imarıyla bütünleşen bir "açlık"tan söz etmektedir. Yani ona göre, nefsin riyâzet ve mücâhede yoluyla terbiyesi, bedene fizikî işkenceler uygulayarak gerçekleşmez. Nefsin aç bırakılması, biyolojik yapıyı yıpratmak için değil, ahlakî olgunluğu, tefekkür ve kalp imarını sağlamak içindir. Bu durumda, aç kalmak, ahlakî olan'a ulaşmayı kolaylaştıracak bir üsûl olmaktadır. Muhâsibî, nefsi, ahlakî davranışlara sevk etmek için daimî bir muhasebeyi şart koşar. İnsan nefis-muhasebesini bir an olsun elden bırakmamalıdır.

2 — Mutlak Günahsızlık Problemi :

Mutlak günahsız bir kimse, Muhâsibî'ye göre makbul değildir. Çünkü böyle bir kul, nefsiyle muhasebe etmeyi artık bırakacak bir makama eriştiğini kabul etmektedir. Halbuki Muhâsibî insanın nefsinin çift kutuplu olduğunu, onu devamlı iyi ve ahlakî olan'a yönlendirmek için riyâzet ve mücâhedeyle elden bırakmamak gerektiğini belirtmekteydi.

Problemin aslı şudur: mutlak günahsızlık hali, insanın her türlü masivadan sıyrılarak tamamen günahsız bir duruma gelebileceği iddiasıdır.

Acaba insan "masivadan külliyyen sıyrılabilir mi? Eğer her türlü masivadan sıyrılabilirse, mutlak bir günahsızlık haline bürünebilir mi?

Muhâsibî'nin insanın nefsini nasıl tasvir ettiğini görmüştük. Hatırlayacak olursak, ona göre nefis, tabii bir varlık olup hem iyilik ve hem de kötülük yapabilir. Şehvet ve hevânın peşinden gidebildiği gibi, ahlakî ve erdemli olan şeylerin emrine de verilebilir. Bu manada olmak üzere Mütetfekkirimiz söz konusu problemi, herşeyden önce, insanın varlık-tarzına yönelttiği küllî bakışla çözmeye çalışır. Muhâsibî insanın nefsinin bütün fonksiyonları ve tabii hakikatiyle göz önüne aldığı için, nefsi bir realite olarak kabul etmektedir. İnsanın nefsi melekî fitrattan farklıdır. Çünkü melekler insanlarla, akıl ve basiret üzere yaratılmada müşterek olsalar da arzu, şehvet ve diğer canlılara zarar veren nâhoş meşguliyetlerden, daha önemlisi, isyankarıktan uzaktırlar. "Çünkü onlarda ne şehvet ne tabii arzu bulunmaz." (5). Halbuki insan böyle değildir: "Nasıl yaratıldığını ve neyle emrolunduğunu aklet; fitratını aynen melek fitratına çevirip, onun bu tabii halinin değişmesini bekleyerek itaati elden bırakma. Düşman (şeytan ve nefsi hazlar)'ın, (düşmanlığından) vazgeçtiğini, (artık bir daha) vesvese vermeyeceğini sanma. Çünkü o, seni Rabb'ine itaatten alıyor." (6).

(4) A.g.e., s. 87.

(5) Muhâsibî, er-Riâye li Hukûkillah, s. 251.

(6) Muhâsibî, er-Riâye li Hukûkillah, s. 251 - 252.

Muhâsibi şu halde, insanın psikolojik, biyolojik ve ahlaki fonksiyonlarının kaynağı olan "ben, nefis veya fitrat"tan sıyrılmanın imkanı olmadığına inanmaktadır. Çünkü o, insanın nefsiyle meleğin fitratının ayrı ayrı özelliklerle yaratıldığını söylemekteydi. Öyleyse Mutasavvıfımıza göre insan, kendi özündeki masiva olan nefis ve onun fonksiyonlarından külliyyen fâni olamamaktadır.

Acaba insan, kendi nefsi yada bedenî varlığı dışındaki masivadan tamamen sıyrılabilir mi?

Mütefekkirimizin bilgi problemini nasıl değerlendirdiğini kısaca ele alalım: Ona göre, içinde yaşadığımız maddî âlemin belli bir gerçekliği vardır. Bilgimizin konusunu ilk olarak "ayân-ı zâhir ve naslar" (7), insanın bizzat kendisi, anne-babası, yer ve gök (8) oluşturmaktadır. Tasavvufi bilgiye, bu maddî âlemden "itibar" yoluyla ulaşan Mutasavvıfımız, tabiatıyla insanın "ben"i ile, "ben"i dışındaki şeylerden meydana gelen fizik âlemden müstağni kalmamakta, masivadan tamamen bigâne olunabileceği problemine pek olumlu bakmamaktadır. Ancak şunu hemen belirtelim: Onun nefse ve maddî âleme olan ilgisi, "nefsin bütün arzularına uymak ve fizik âleme bağlanmak" noktasında görülmemelidir. Nitekim onun malı, "en büyük fesad sebebi" saydığını (9) gözden uzak tutmamalıdır. Hatta o, malı terketmenin, biriktirmekten daha faziletli olduğunu savunur (10). Nefse gelince, Muhâsibi, değil nefse uymak, onun bir an bile boş bırakılmasını hoş görmez (11).

Acaba Muhâsibi masiva ile hangi anlamda bir ilişki kurmak istemektedir?

Başta da belirttiğimiz gibi, o, tasavvufi bilgiyi fizik âlemden kalkarak elde etmekteydi. Diğer taraftan, nefsin tabii realitesini kabul edişi de, "insan yaratılışı"nın dünyevî ihtiyaçlarla mecburi ilişkisinden ileri gelir. Kısacası, insan ve nefsi, masiva ile "bilgi ve tabii-zorunlu ilişkiler" içerisinde bulunmak zorundadır. Bu onun maddî varlığının devamı için zorunlu bir münâsebet olduğundan, maddî âlemlerle ilişkisini bütünüyle koparamaz.

Muhâsibi'ye göre, insan tabiatı şehvet, nefsi arzu ve iştihaklardan arınmış melek tabiatına dönüşmeyeceğine göre, onun düşünce siste-

(7) Muhâsibi, Mâiyetü'l-Akl ve Manahu, s. 206 vd., H. Kuvvetli Neşri, Beyrut 1971.

(8) Muhâsibi, Amâlü'l-Kulûb ve'l-Cevârih, v. 27b vd.

(9) Muhâsibi, en-Nasâyih, s. 11 - 36, th. A. A. Atâ, Beyrut 1982.

(10) A.g.e., s. 29.

(11) Muhâsibi, Adâb, s. 55, 62 - 72; el-Kasd, s. 11 - 16; Risâletü'l-Müstersidin, s. 34 - 51, th. A. Ebû Gudde, Halep 1964.

(12) Muhâsibi, er-Riâye, s. 250 - 252.

minde "mutlak günahsızlık" problemine rastlamak (12) mümkün görünmemektedir. Çünkü nefis, devamlı bir muhasebe ve mücâhedeye tâbi olmalıdır. Muhâsibi bu hususu şöyle dile getirir: "Kalbin bozuk olmasının temeli, nefis muhâsesini terketmek ve uzun emellerle aldanmaktır." (13).

3 — Amelin İrade ve Şevksiz Yapılması Problemi :

Sûfiler mahabbetullahla meşgul olup, kendilerini tamamen Mahbub'a verdikleri için, fiil ve davranışlarında irade ve şevklerini kaybettiklerini öne sürmeleri sebebiyle tenkide uğramışlardır.

Acaba kul, iradesiz bir davranışta bulunabilir mi? Kulun olgunluğu, hiç bir iradeye sahip olmamasına mı bağlıdır? İrade ve şevk yoksa Mahbub'un sevgisi nasıl kazanılabilir?

Mutasavvıfımız, bir amelin "irade ve şevksiz" yapılacağı fikrine kalmamaktadır. Ona göre, "her fiilden önce niyet ve irade gelmektedir (14). Ahlak felsefesinin nirengi noktasını insan iradesinin oluşturduğunu savunan Muhâsibi için, herhangi bir amel veya fiilin iradesiz meydana geleceği elbette düşünülemez (15). Şayet Mutasavvıfımız, irade ve niyeti kulun davranışlarına bir temel olarak almasaydı, "eğer marifeden önce bir şey gelecek olsaydı, bu, irade olurdu." (16) demezdi.

Acaba insan, herşeyi Allah'a tefviz edip O'nun kazasına rıza gösterdiği anda da mı kendi iradesini kullanmaktadır? Muhâsibi, tefviz ve rıza aşamasında kulun marifete ulaştığını ve bu yüzden onda ne bir irade ne de niyet kalmadığını söyler (17). Burada insan kendini tamamen Mahbub'a vermiştir. Çünkü marifet makamına ulaşıncaya kadar hep iradeli ve niyetli fiilleriyle hareket etmiştir. Marifet makamına ulaştığında da "irade ve niyetinin yok olması", Allah'ın bunları kuldan çekip almasıyla değil, "Kulun, Allah'ın kazasını kalp huzuruyla karşılaması" (18) sebebiyledir. Yani kul, Mahbub'a kendi isteğiyle teslim olup, herşeyini O'na tefviz (havale) etmiştir (19). Anlaşıldığına göre Mütetekkimimiz, irade ve iştiyaksız olarak bir fiilin gerçekleştirilebileceğine kâni değildir. Ancak, böyle bir makamda, kulun vecd ve istiğrak hali yaşayıp yaşamadığı konusunda Muhâsibi herhangi bir açıklamaya gitmemektedir.

4 — Rıza Problemi :

İrade hürriyeti ile yakından alakalı olan "rızâ" hususunda da bir ta-

(13) Muhâsibi, Risâletü'l-Müstersîdin, s. 63.

(14) Muhâsibi, er-Riâye, s. 241.

(15) Msl. bkz. Adâb, s. 104 - 105.

(16) A.g.e., s. 120 - 121.

(17) Muhâsibi, Şerhu'l-Marife ve Bezlu'n-Nasîha, v. 2a, Ş. Ali Paşa, nr. 1345/9.

(18) Muhâsibi, el-Kasd, s. 58.

(19) Muhâsibi, Risâletü'l-Müstersîdin, s. 64.

kım tartışmalar yapılmaktadır. Süfiler, Allah'tan gelen herşeye rızâ gösterilmesi gerektiğini ifade ederlerken, onların, rıza'yı yanlış te'vil ettikleri iddia edilmektedir. Şimdi bu problemi Muhâsibi'nin kanaati etrafında tahlil etmeye çalışalım :

Rızâ nedir? Rızâ, Allah'ın takdir ettiği herşeyi kalben kabul edip benimsemek midir? Acaba "Allah'ın takdir ettiği "herşey"den kasıt nedir? O'nun kazası içerisinde, birbirine zıt olay ve durumlar da sözkonusu mudur? Eğer böyleyse, Allah'ın "Takdir ve hükmettiği" küfür, fık ve isyana da "rıza" göstermek mi gerekir?

Muhâsibi'ye göre rıza, "cereyan eden kazayı kalp sevinciyle karşılamaktır. Bunun zıddı ise, "öfke"dir. Yani Allah'ın takdir ettiği şeylerin vukûuna karşı çıkmaktır (20). Rıza makamına ulaşmanın yolu küfre ve fıskâ râzî olmak değil, Mutasavvıfımıza göre, kalbin, Allah'ın yarattığı kazasında âdil olduğunu bilmesidir. Bu da, "akıllıların basiret gözüyle gördüğü, kalplerin yakînen inandığı, nefislerin idrakine vardığı ve bütün bunlara "ilimler" in şahidlik ettiği zaman olur. Bu ne demektir: Akıl, kalp, nefis ve ilimler, Allah'ın mahabbet ve ihtiyarında mahlûku için hayırlı olduğunu bildiği şeylerde meşîetini (iradesini) icrâ ettiğine, inanıp bilirler. Ve (bilhassa) kalpler de, "adâletin başka bir eşi olmayan tek bir ilahtan tecelli ettiğini bilir. Organlar ise, Allah'ın kazasında âdil olduğunu bilen bir kula karşı dilsiz kalırlar." (21).

Demek oluyor ki Mutasavvıfımız rızâyı, şirk ve küfre razı olmak anlamında kullanmamaktadır. Bu sebeble, tasavvuf erbabının rıza kavramıyla kastettikleri inkıyâd ve teslimiyetin, isyan ve küfürle hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. İşte bunun en net açıklamasını da Muhâsibi'de görmekteyiz.

(20) Muhâsibi, el-Kasd, s. 58.

(21) Muhâsibi, el-Kasd, s. 57.