



T.C.

BİLECİK ŞEYH EDEBALI ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**TASAVVUFÎ AHLAK İLE SCHOPENHAUER'IN AHLAK TEORİSİNİN
MUKAYESESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ÖMER FARUK DİN

TEZ DANIŞMANI

DR. ÖĞR. ÜYESİ EYÜP İNCE

BİLECİK, 2026

10791612

T.C.
BİLECİK ŐEHY EDEBALI ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**TASAVVUFİ AHLAK İLE SCHOPENHAUER'IN AHLAK TEORİSİNİN
MUKAYESESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ÖMER FARUK DİN

TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞR. ÜYESİ EYÜP İNCE

BİLECİK, 2026

10791612

BEYAN

“Tasavvufî Ahlak ile Schopenhauer’ın Ahlak Teorisinin Mukayesesi” adlı yüksek lisans tezinin hazırlık ve yazım aşamasında bilimsel araştırma ve etik kurallarına uyduğumu, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Faaliyetlerinde Üretken Yapay Zekâ Kullanımına Dair Etik Rehberine uygun olarak tez/dönem projemi hazırladığımı, başkalarının eserlerinden yararlandığım bölümlerde bilimsel etik kurallarına uygun olarak atıfta bulunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, çalışmamın herhangi bir kısmının başka bir tez/dönem projesi olarak sunulmadığını, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Ömer Faruk Din

.././2026

İmza:

ÖNSÖZ

Bu tez, İslam düşüncesi ve Batı felsefesi arasında önemli bir düşünsel karşılaşma zemini olarak değerlendirilebilecek ahlak anlayışlarını konu edinmektedir. Arthur Schopenhauer'ın felsefi sistemi ile tasavvufi ahlak öğretisi, her ne kadar farklı kültürel ve metafizik temellere dayanıyor olsa da insanın içsel dünyası ve ahlaki tekâmülü açısından benzer sorulara cevap aramaktadır. Schopenhauer'ın irade merkezli felsefesi ile tasavvufun nefis terbiyesine dayanan manevi eğitimi, bu çalışmada karşılaştırmalı olarak analiz edilmiş, bireyin içsel dönüşüm süreci farklı bakış açılarıyla yorumlanmıştır.

Çalışmanın amacı, bu iki sistemin ahlaki erdemler, merhamet, irade ve nefis ilişkisi, acı, kurtuluş ve nihai hedef gibi temel kavramlar çerçevesinde nasıl yapılandığını göstermektir. Schopenhauer'ın bireyin iradesini inkâr yoluyla özgürlüğe ulaşabileceği yönündeki görüşü ile tasavvufun bireyi ilâhî hakikate ulaştıran bir seyr-ü sülûk sürecine davet eden anlayışı arasındaki benzerlik ve farklar ele alınmıştır. Böylelikle hem Batı hem de Doğu düşüncesi içinde insanın ahlaki sorumluluğu ve ruhsal gelişimi hakkında evrensel tespitlerin yapılabileceği ortaya konmuştur. Bu çalışmanın, felsefi düşünce ile tasavvufî geleneği buluşturarak hem felsefe öğrencilerine hem de ilahiyat alanında çalışan araştırmacılara yeni bir perspektif kazandırması umulmaktadır. Bu süreçte katkı ve desteklerini esirgemeyen hocalarıma, aileme ve bu fikri geliştirme sürecinde bana ilham veren tüm yakınlarıma içten teşekkürlerimi sunarım.

Ömer Faruk DİN

2026

ÖZET

Bu çalışmada Arthur Schopenhauer'ın irade temelli etik anlayışı ile tasavvufun nefis terbiyesine dayanan ahlak öğretisi karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Her iki düşünce geleneğinde insanın iç dünyası ve ahlaki gelişimi incelenmekte, bireyin ahlaki olgunluğa ulaşmasının içsel bir dönüşüm süreciyle ilişkili olduğu değerlendirilmektedir. Bununla birlikte söz konusu dönüşümün dayandığı metafizik temeller ve yöntemlerin farklı bir düşünsel çerçevede şekillendiği görülmektedir.

Schopenhauer'ın ahlak anlayışında insan doğası irade kavramı üzerinden açıklanmaktadır. İnsanın sürekli arzu eden bir varlık olması, yaşamın acı ve tatminsizlikle ilişkilendirilmesine yol açmaktadır. Bu bağlamda ahlaki gelişimin bireyin bencil eğilimlerini aşması ve iradenin etkisini sınırlandırmasıyla mümkün hâle geldiği vurgulanmaktadır. Schopenhauer'ın etik kuramında merhamet temel bir ilke olarak değerlendirilmekte ve bireyin başkalarının acısına duyarlılık geliştirmesi ahlaki olgunluğun önemli bir göstergesi olarak görülmektedir.

Tasavvuf geleneğinde insanın ahlaki gelişimi nefis terbiyesi çerçevesinde ele alınmaktadır. Varlık anlayışı ilâhî hakikatin tecellisi düşüncesiyle açıklanmakta ve insanın bu hakikate yönelmesi temel amaç olarak ifade edilmektedir. Nefsin manevi eğitim yoluyla aşamalı biçimde olgunlaştığı belirtilmekte; zikir, seyr ü sülûk ve benzeri uygulamaların bireyin iç dünyasının arınmasına katkı sağladığı vurgulanmaktadır.

Her iki düşünce sisteminde insanın temel sorunu içsel arzuların etkisi bağlamında değerlendirilmektedir. Schopenhauer bu durumu irade kavramıyla açıklarken tasavvuf nefis kavramını merkeze almaktadır. Buna rağmen benliği aşma, dünyevi hazlardan uzaklaşma ve ahlaki duyarlılık geliştirme gibi ortak yönlerin bulunduğu görülmektedir.

Bu analiz sonucunda görülmektedir ki ister batı felsefesi ister doğu felsefesinin mistik gelenekleri, insanın ahlaki olgunluğa erişmesi, yalnızca dışsal kuralların uygulanmasıyla değil, içsel bir arınma süreciyle mümkündür. Schopenhauer'ın bireyi istemenin zincirlerinden kurtulmaya davet eden kararlı felsefi duruşu ile tasavvufun nefsi aşarak ilâhî hakikate yolculuğa çağırın ruhsal sistemi, ahlak felsefesi tarihinin iki derin okuması olarak birbiriyle anlamlı bir diyalog kurmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ahlak, Schopenhauer, Merhamet, İrade.

ABSTRACT

This study examines the ethical philosophy of Arthur Schopenhauer based on the concept of the will in comparison with the Sufi understanding of morality grounded in the discipline of the self. In both traditions, the nature of the inner self and the process of moral development are explored, and moral maturity is associated with an inner transformation of the individual. At the same time, the metaphysical foundations and practical paths through which this transformation is understood develop within different intellectual frameworks.

In Schopenhauer's ethical thought, human nature is explained through the concept of the will. The view that human beings constantly desire and strive connects life with suffering and dissatisfaction. Moral development therefore becomes linked to the individual's ability to transcend selfish tendencies and restrain the influence of the will. Compassion holds a central place in this framework, since the capacity to feel the suffering of others is regarded as a key element of moral awareness. Through compassion, the individual moves beyond self-interest and develops a deeper ethical sensitivity.

In the Sufi tradition, moral development is approached through the discipline of the self. Existence is understood as a manifestation of divine truth, and the human being is directed toward this truth. Within this framework, the self gradually matures through spiritual training. Practices such as remembrance, spiritual journeying, and similar disciplines contribute to the purification of the inner life and support the development of a balanced moral character.

Both traditions identify the influence of inner desires as a central issue in human life. Schopenhauer explains this condition through the concept of the will, while Sufi thought interprets it through the notion of the self. Despite their different conceptual frameworks, both perspectives emphasize transcending ego-centered impulses, limiting attachment to worldly desires, and cultivating moral awareness.

As a result of this analysis, it becomes evident that moral maturity, whether considered within philosophical thought or within mystical traditions, is closely connected with an inner process of purification. Schopenhauer's philosophical call to free the individual from the domination of the will and the Sufi path that invites the individual to transcend the self and move toward divine truth together open a meaningful dialogue within the broader history of moral philosophy.

Keywords: Sufism, Ethics, Schopenhauer, Compassion, Will.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF AHLAKININ TEMEL İLKELERİ

1. Tasavvufun Metafizik Temelleri.....	12
1.1.Vahdet-i Vücûd ve İlahi Birlik Anlayışı.....	13
2. Tasavvuf Ahlakında Nefis Kavramı.....	15
2.1. Nefis Mertebeleri ve Terbiye Süreci.....	18
2.2.Nefis ve İrade İlişkisi.....	23
3. Tasavvuf Klasiklerinin Ahlaki Öğretileri.....	26

İKİNCİ BÖLÜM

SCHOPENHAUER'İN AHLAK TEORİSİ

1. Schopenhauer'ın Felsefesine Genel Bakış.....	35
1.1. İradenin Metafiziği: Dünya ve İnsan İradesi.....	37
1.1.1. İrade ve Fenomenal Dünya: Kant'ın Etkisi ve Aşılması.....	38
1.1.2. İrade ve Yaşam: Doğadaki Evrensel Prensip.....	39
1.1.3. İnsanda İradenin Tezahürü: İrade ve Akıl İlişkisi.....	40
2. Schopenhauer'ın Ahlak Anlayışı.....	41
2.1. Merhamet: Ahlaki Erdemin Temeli.....	43
2.2. Ahlak Anlayışının Eleştirisi ve İradenin Aşılması.....	44

3. Schopenhauer’de Kurtuluş	45
-----------------------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUFÎ AHLAK VE SCHOPENHAUER: KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ

1. Ahlakın Dayanakları: Akıl ve İlâhi Rehberlik	46
1.1. Merhamet ve Ahlakın Temeli	54
1.2. İrade, Nefis ve Hakikat	58
1.3. Ahlaki Kurtuluş ve Nihai Hedef	61
1.4. Metafizik ve İlâhi Gerçeklik	64
1.5. Ahlak Krizlerine Çözüm Önerileri	68
SONUÇ	73
KAYNAKÇA	76

KISALTMALAR LİSTESİ

- b.:** Bin
bk.: Bakınız
bs.: Baskı
çev.: Çeviren
ed.: Editör
haz.: Hazırlayan
öl.: Ölüm Tarihi
TDV: Türk Diyanet Vakfı
thk.: Tahkik eden
vd.: Ve diğerleri
Yay.: Yayınları

GİRİŞ

İslam tasavvufunda ahlak anlayışı, manevî gelişim, nefis terbiyesi ve ilâhî aşk kavramları etrafında şekillenir. Tasavvuf, bireyin nefisini arındırarak Allah'a yakınlaşmasını ve O'nun güzel isimleriyle ahlaklaşmasını hedefler. Bu süreçte, nefis terbiyesi ve manevî eğitim ön plandadır. Sûfiler, ahlakın güzelleştirilmesini ve nefsin arındırılmasını, insanın ilâhî aşka ulaşmasının bir yolu olarak görürler. Tasavvuf; ahlaki dinin gayesi olarak kabul eder ve bu nedenle ahlaki erdemlerin geliştirilmesine büyük önem verir.¹ Tasavvuf geleneğinde bu manevî dönüşüm süreci çoğu zaman fenâ ve bekâ kavramlarıyla açıklanır. Fenâ, insanın benlik iddiasından ve nefsin hâkimiyetinden sıyrılması anlamına gelirken; bekâ ise bu arınma sürecinin ardından insanın daha olgun bir manevî bilinçle varlığını sürdürmesini ifade eder. Bu kavramlar, tasavvuf düşüncesinde ahlaki gelişimin insanın iç dünyasında gerçekleşen derin bir dönüşüm süreci olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle tasavvuf insanın varoluşunu kuşatan manevî olgunlaşma yolu olarak ele alır.²

Bu çalışma, Batı felsefesinin önemli isimlerinden biri olan Arthur Schopenhauer'ın (öl. 1860) ahlak teorisi ile İslam düşüncesinde önemli bir yer tutan tasavvufî ahlak anlayışını karşılaştırmalı bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır. Schopenhauer, Kant (öl. 1804) sonrası Alman idealizminin önemli temsilcilerinden biri olarak, ahlaki metafizik bir düzlemde ele almış ve onun temelini irade ve merhamet kavramlarıyla açıklamıştır. Ona göre dünya, irrasyonel ve kör bir iradenin etkisi altındadır. Dolayısıyla insan, bu iradeye tabi olduğu sürece acı çekmeye mahkûmdur. Ancak, bireyin merhamet duygusunu geliştirerek bencil arzularından vazgeçmesi, ahlaki bir yaşamın temelini oluşturur.³

Öte yandan, tasavvufî ahlak, insanın nefisini terbiye ederek ruhsal olgunluğa ulaşmasını ve ilâhî hakikate yönelmesini öngören bir öğreti olarak, İslam dünyasında derin bir etkiye sahiptir.⁴ Tasavvuf, insanın ahlaki gelişimini bireysel bir süreç olmanın ötesinde

¹ Ekrem Demirli, "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir Mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar", *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/2 (2021), 424.

² Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 43-44.

³ Akçetin, "Merhamet ve Devlet", 74; Arthur Schopenhauer, *Merhamet*, çev. Zekai Kocatürk (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), 18-19.

⁴ İlyas Yazar vd., "Kültürümüzün Mihenk Taşlarından Yunus Emre'de Vahdet Anlayışı ve Birlik Çağrısı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2021), 207.

Allah'a yakınlaşma yolunda ilerleyen bir ruhsal dönüşüm süreci olarak ele alır. Bu durum vahdet-i vücûd, ilâhî aşk ve nefis terbiyesi gibi temel kavramlar, tasavvufun ahlaki anlayışının merkezinde yer alır.⁵ Bu çalışmanın temel başlıklarından biri, Schopenhauer'ın ahlak anlayışı ile tasavvufî ahlakın bireyin manevi gelişimi ve toplumsal sorumlulukları açısından nasıl bir ilişki kurduğudur. Schopenhauer'ın ahlak anlayışında birey, iradesini aşarak acıdan ve ızdırabtan kurtulabilir.⁶ Tasavvufta ise birey, nefisini arındırarak ilâhî hakikate ulaşır.⁷ Bu iki yaklaşım arasındaki benzerlikler ve farklılıklar, bireyin ahlaki gelişim süreci açısından ele alınacaktır.

Ahlak felsefesi, iyi ve kötü kavramlarının tanımlanması, ahlaki yargıların evrenselliği ve göreceliği gibi konuları ele alarak, insanın nasıl yaşaması ve hangi değerleri benimsemesi gerektiği üzerine derinlemesine düşünmeyi teşvik eder.⁸ Felsefe tarihinde de insanın ahlaki gelişimini içsel dönüşüm süreci üzerinden ele alan düşünürler bulunmaktadır. Bu düşünürlerden biri olan Arthur Schopenhauer, ahlakı insanın bencil eğilimlerini aşmasıyla ilişkilendiren bir etik anlayışı geliştirmiştir. Alman düşüncesinin önemli temsilcilerinden biri olan Schopenhauer, özellikle irade kavramı etrafında şekillenen metafizik sistemiyle tanınmaktadır. Onun düşüncesinde dünya, akıl tarafından yönlendirilen düzenli bir yapıdan ziyade, kör ve doyumсуз bir istemenin tezahürü olarak değerlendirilir. Schopenhauer'ın felsefi yaklaşımının oluşumunda Batı düşüncesiyle birlikte Doğu düşünce gelenekleri de etkili olmuştur. Özellikle Hint düşüncesi ve Budizm ile kurduğu ilişki, onun insanın arzularını aşması gerektiği yönündeki düşüncesini derinleştirmiştir. Budist öğretilerde yer alan arzu ve acı ilişkisine dair görüşler, Schopenhauer'ın insanın sürekli isteme halinde oluşunu eleştiren yaklaşımıyla dikkat çekici paralellikler göstermektedir.⁹ Schopenhauer, insanın bitmeyen

⁵ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 43/431-435.

⁶ M. Ahmet Tüzen, "Schopenhauer'da Ahlak ve Özgürlük İlişkisi", *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20/2 (2021), 563.

⁷ İsa Çelik - Birol Yıldırım, "Halvetiyye Geleneğinde Etvâr-I Seba/Nefsin Mertebeleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 86 (2018), 27.

⁸ Coşkun Can Aktan, "Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş", *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2009), 39.

⁹ Arthur Schopenhauer, *Merhamet*. çev. Zekai Kocatürk (İstanbul:Dergah Yayınları, 2009), 19.

arzularının kaçınılmaz olarak acıya yol açtığını savunmuş ve bu durumdan kurtuluşun bireyin kendi bencil istemelerini sınırlandırmasıyla mümkün olabileceğini ileri sürmüştür.¹⁰

Schopenhauer ve tasavvufî ahlak arasındaki bu karşılaştırma, felsefi bir tartışma olmanın ötesinde etik, bireysel gelişim ve toplumsal ahlak açısından önemli bir perspektif sunmaktadır. Günümüz dünyasında ahlaki krizlerin ve etik ikilemlerin artması, farklı düşünce geleneklerinin sunduğu çözüm önerilerini daha kapsamlı bir şekilde ele almayı gerektirmektedir. Bu çalışmanın sunduğu karşılaştırmalı bakış açısı, Batı ve İslam dünyasındaki ahlaki düşünce geleneklerinin birbirleriyle nasıl ilişkilendirilebileceği konusunda önemli katkılar sağlamayı hedeflemektedir.

Çalışmanın temel amacı Schopenhauer'ın ahlak anlayışı ile tasavvufî ahlak arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koyarak, ahlaki erdemlerin birey ve toplum üzerindeki etkilerini derinlemesine incelemektir. Bu çerçevede ele alınacak başlıca konular şunlardır:

- a) Schopenhauer'ın felsefesindeki irade metafiziği ve ahlak anlayışı,
- b) Schopenhauer'ın ahlak teorisinde merhametin ve egoizmin eleştirisinin rolü,
- c) Tasavvufî ahlakın temel ilkeleri: nefis terbiyesi, ilâhî aşk ve vahdet-i vücûd,
- d) Her iki düşüncenin merhamet, irade, acı ve ahlaki kurtuluş kavramları üzerinden karşılaştırılması,
- e) Bireysel ve toplumsal ahlak açısından Schopenhauer ve tasavvufî ahlakın sunduğu perspektifler.

Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Bu araştırmanın konusu, Batı felsefesinin önemli düşünürlerinden Schopenhauer'ın ahlak teorisi ile İslam düşüncesinin bir parçası olan tasavvufî ahlak anlayışının mukayeseli bir incelemesidir. Schopenhauer'ın ahlaki yaklaşımları, onun kötümser dünya görüşüyle şekillenmiş olup, bireylerin egolarından arınarak başkalarının acılarına duyarlı olmalarını ve empati duyan bir ahlaki yaklaşımı benimsemelerini savunur.¹¹ Tasavvufî ahlak ise insanın manevi gelişimini, Allah'a yönelmesini ve içsel bir huzura ulaşmasını hedefler. Her iki

¹⁰ Muhammed Enes Kala, "Erdem Ahlaki ve Ödev Ahlakının Birbirlerine Seslenmesinin İmkani", *Felsefe Dünyası* 65 (15 Temmuz 2017), 140-142.

¹¹ Tüzen, "Schopenhauer'da Ahlak ve Özgürlük İlişkisi", 563.

düşünce, bireysel ve toplumsal ahlaki değerler üzerinden insanın içsel olgunlaşması ve başkalarına duyarlı olabilmesi için gerekli olan erdemleri tartışır.¹²

Schopenhauer'ın ahlak anlayışı, irade metafiziği temelinde şekillenmiştir. Ona göre, varlığın özü istemedir. Bu isteme, evrensel ve bilinçsiz bir güç olarak deneyim dünyasında hiyerarşik bir ontoloji oluşturur.¹³ Bu yapı içinde istemenin en etkili ifadesi insanda görülür. İnsan, bu istemenin etkisiyle sürekli arzular peşinde koşar ve bu da kaçınılmaz olarak acıya yol açar. Schopenhauer bu acının üstesinden gelmenin yolunu merhamette bulur; merhamet, bireyin kendi egoist arzularını aşarak başkalarının acısını hissetmesiyle ortaya çıkar. Bu çerçevede ahlakın temeli merhamettir ve egoizmin eleştirisi bu temelde şekillenir.¹⁴ Benzer şekilde, tasavvufî ahlakta da nefsi terbiye etmek, dünyevî arzulardan vazgeçmek ve başkalarına karşı merhametli olmak esastır.¹⁵ Tasavvuf, başlangıçta zühd ve ahlak ekseninde gelişmiş, daha sonra metafizik bir düşünce sistemine dönüşmüştür. Bu dönüşüm, özellikle İbnü'l-Arabî (öl. 1240) ve takipçileriyle birlikte, tasavvufun ilm-i ilâhî, ilm-i tahkîk ve ilm-i esrâr gibi isimlerle anılan bir metafizik disiplin haline gelmesiyle gerçekleşmiştir.¹⁶ Tasavvufî ahlak kısmında ise tasavvufun temelleri ve nefis terbiye süreci gibi tasavvufî öğretilerin insanın manevi olgunlaşmasındaki rolü incelenecektir. Tasavvufî öğretilerin temel ilkeleri arasında yer alan vahdet-i vücûd ve ilâhî aşk gibi konular da araştırma kapsamında yer alacaktır.

Çalışma, ayrıca Schopenhauer ve tasavvufî ahlak arasında doğrudan bir karşılaştırma yaparak, her iki düşüncenin merhamet, irade, acı ve ahlaki kurtuluş gibi anahtar kavramları nasıl ele aldığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırma, Schopenhauer'ın ve tasavvufî ahlak anlayışının insan doğasına dair sundukları farklı bakış açılarını ele alarak, ahlakın evrensel ilkeleri ve insanın içsel gelişimi üzerine derinlemesine bir analiz sunmayı

¹² Kayhan Özyakal, "Kelam İlmi, Analitik Gelenek ve Türkiye'de Din Felsefesinin Ehemmiyeti", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/1 (2022), 103.

¹³ Tüzen, "Schopenhauer'da Ahlak ve Özgürlük İlişkisi", 563-565.

¹⁴ Ahmet Arslan, *Arthur Schopenhauer'un Ahlak Felsefesi ve Pesimizm* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 39.

¹⁵ Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 16.

¹⁶ Fatma Gülseroğlu, "Erken Dönemin Ahlak Tasavvuru Doğrultusunda Tasavvufun Din Bilimleri Arasına Girmesi", *ATEBE* 5 (2021), 113.

amaçlamaktadır. Schopenhauer'ın felsefesi ile tasavvufî öğretiler arasındaki benzerlikler ve farkları ortaya koyarak, her iki düşüncenin insanın toplumsal sorumlulukları ve ahlaki erdemleri ile ilgili bakış açılarını kapsamlı bir şekilde değerlendirecektir.

Araştırmanın Önemi ve Amacı

Bu tez, Tasavvufî ahlakın temel ilkelerini manevi bir söylem çerçevesinde Schopenhauer'ın ahlak teorisi ile birlikte mukayeseye tabi tutmayı amaçlamaktadır. Bu yaklaşımla, çalışmanın odak noktası Schopenhauer'ın irade, merhamet ve bencil isteklerden feragat kavramları üzerine inşa ettiği ahlak anlayışı ile tasavvufun nefsin arınması, bütün varlıklara merhamet, ilâhî aşk ve muhabbet ilkelerini karşılaştırmaktır.¹⁷ Schopenhauer'ın 19. yüzyılda Batı felsefesindeki karamsar dünya görüşüne rağmen merhameti ahlaki bir temel olarak konumlandırması, tasavvufun insanın içsel dönüşümünü hedefleyen merhamet ve aşk kavramlarıyla önemli bir diyalog zemini sunmaktadır.¹⁸ Bu araştırma, her iki ahlak anlayışını derinlemesine karşılaştırarak, benzerlikleri ve farklılıkları daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Schopenhauer'ın felsefesi ile tasavvufun öğretileri, insanın varoluşsal anlam arayışındaki yeri, insan doğasının doğru anlaşılması, bireysel ve toplumsal ahlakın temelleri konusunda geniş bir perspektif sunmaktadır. Ayrıca, her iki sistemin içsel ahlaki gelişim ve kurtuluş anlayışlarını bir arada değerlendirmek, onların ahlaki erdem anlayışlarını ve insanların bireysel ve toplumsal yaşamda nasıl daha etik bir şekilde var olabileceklerine dair katkılar sağlamaktadır.

Schopenhauer, bireyin acıdan kurtulmasını, iradesini bastırmasını ve sonunda bir tür nihilistik huzura ulaşmasını önerir.¹⁹ Tasavvuf ise bireyin nefisini terbiye ederek Allah'a yakınlaşmasını ve marifet doğrultusunda olgunlaşmayı amaçlar.²⁰ Bu iki yaklaşım, bireyin hayatındaki manevi ve ahlaki sorumlulukların anlamını sorgulamak için derin bir analiz imkânı sağlar. Schopenhauer üzerine yapılan akademik çalışmalar genellikle onun Batı felsefesindeki yeri ve etkisi üzerine yoğunlaşmıştır. Benzer şekilde, tasavvuf ahlakı üzerine yapılan çalışmalar da genelde İslam dünyasına odaklanmıştır. Bu araştırma, iki düşünce

¹⁷ Schopenhauer, *Merhamet*, 16.

¹⁸ Abdullah Kuşlu, "Mevlânâ'da İnsanın Yaratılması Bağlamında Rahmet, İyilik ve Kötülük Tasavvuru", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (2024), 510.

¹⁹ Adnan Esenyel, "Merhamet, Acı ve Kurtuluş: Yaşamın Anlamsızlığı Karşısında Schopenhauer ve Nietzsche", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 35 (2023), 2.

²⁰ Mevlana Celaleddin Rumi, *Mesnevi*, çev. Şefik Can (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 2.

sistemini doğrudan karşılaştırarak hem felsefe hem de teoloji literatürüne özgün bir katkı sağlamayı hedefler.

Tezin temel amacı; bu iki farklı düşünce sistemi arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koyarak hem Batı hem de İslam dünyasındaki tasavvufî ahlak anlayışlarının insanın varoluşsal sorularına nasıl yanıt verdiğini derinlemesine incelemektir. Schopenhauer'ın bireysel kurtuluş ve acıdan kaçış fikri ile tasavvufun nefis terbiyesi ve ilâhî aşk yoluyla manevi yükseliş anlayışı arasındaki örtüşmeler, merhamet ve ahlak kavramlarının evrenselliğini göstermektedir. Aynı zamanda bu çalışma, merhametin hem felsefi hem de dini bağlamlarda insanın ahlaki gelişimindeki rolünü, bireyin toplumsal ve manevi kimliği üzerindeki etkilerini analiz etmeyi hedeflemektedir.

Araştırma amacı itibariyle Schopenhauer'ın ahlak felsefesini, İslam düşüncesinde derin bir yer edinmiş olan tasavvuf anlayışı ile karşılaştırarak yeni bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır. Schopenhauer'ın merhamet temelli etik yaklaşımı ile tasavvufta yer alan ahlaki ve manevi ilkeler arasında dikkat çekici benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır. Bu karşılaştırmalı inceleme hem batı hem de doğu düşünce gelenekleri arasında köprü kurarak felsefi ahlak anlayışlarının daha geniş bir bağlamda değerlendirilmesine imkan tanımaktadır. Bu araştırmanın sunduğu temel katkılardan biri, ahlak felsefesinin sadece Batı merkezli yaklaşımlarla ele alınmasının ötesine geçerek, farklı düşünce sistemlerinin etkileşimini ortaya koymasıdır. Günümüzde etik ve ahlak konularına ilişkin tartışmalar sıklıkla seküler ve dini perspektifler arasında ayrılmaktadır. Ancak Schopenhauer ve tasavvufun ahlak anlayışları, insan doğasını, iradeyi ve merhameti temel alarak ortak bir zemin oluşturabilir. Bu tez, karşılaştırmalı ahlak çalışmalarına disiplinler arası bir bakış açısı kazandırarak, etik düşüncenin evrensel yönlerini vurgulamaktadır. Schopenhauer'ın ahlak anlayışı, Kant'ın rasyonalist etiğine bir tepki niteliğinde olup, iradenin ve merhametin belirleyici olduğu bir sistem önermektedir.²¹ Tasavvuf ise ahlaki olgunluğu, nefis terbiyesi ve ilâhî aşkla ilişkilendirerek bireyin etik gelişimini maneviyatla bütünleştirmektedir.²² Bu iki yaklaşımın bir arada ele alınması, ahlaki düşünce tarihine dair daha kapsamlı bir perspektif sunmakla kalmayıp, aynı zamanda modern etik tartışmalarına da katkıda bulunabilir. Merhamet

²¹ Tüzen, "Schopenhauer'da Ahlak ve Özgürlük İlişkisi", 557.

²² İsa Çelik - Birol Yıldırım, "Halvetiyye Geleneğinde Etvâr-ı Seba/Nefsin Mertebeleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 86 (2018), 29.

kavramının ahlak felsefesindeki rolü, Schopenhauer ve tasavvuf ekseninde derinlemesine incelenerek, farklı kültürel ve felsefi geleneklerin etik konulara bakış açıları arasındaki ortak noktalar ve ayrışmalar belirgin hale getirilecektir.

Bu çalışmanın önemi yalnızca akademik bir incelemeyle sınırlı kalmayıp, toplumsal ve bireysel etik anlayışlar açısından da değer taşımaktadır. Günümüz dünyasında, ahlaki krizler ve etik sorunlar giderek artan bir şekilde tartışılmaktadır. Schopenhauer'ın ahlak anlayışında olduğu gibi, tasavvufta da bireyin kendi benliğini aşarak daha büyük bir bütünlüğe uyum içinde yaşaması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu bakış açısı, günümüz etik anlayışlarına yeni bir boyut kazandırarak, bireysel ve toplumsal düzeyde ahlaki sorumluluğun nasıl ele alınabileceğine dair önemli bir rehber sunmaktadır.

Araştırmanın Kaynaklarının Değerlendirilmesi

Bu çalışma, Schopenhauer'ın ahlak teorisi ile İslam düşüncesinde önemli bir yere sahip olan tasavvuf ahlakını karşılaştırarak, ahlak felsefesine disiplinler arası bir bakış açısı sunmayı amaçlamaktadır. Schopenhauer'ın irade ve merhamet temelinde geliştirdiği ahlak anlayışı, bireyin bencil isteklerinden arınarak diğer varlıkların acılarına duyarlılık göstermesini esas alır.²³ Buna karşılık, tasavvuf ahlakı insanın nefisini terbiye ederek ilâhî aşk ve rahmet kavramları çerçevesinde ahlaki olgunluğa erişmesini vurgular.²⁴ Bu iki farklı gelenek arasında derin benzerlikler ve ayrışmalar bulunmakta olup, bu çalışmada ele alınan kaynaklar, konunun kapsamlı bir şekilde incelenmesini mümkün kılmaktadır.

Bu çalışmanın temel kaynakları, Schopenhauer'ın felsefi eserleri ve İslam tasavvufunun klasik metinleri olacaktır. Batı felsefesi içinde önemli bir yer edinmiş olan Schopenhauer özellikle ahlak felsefesini irade kavramı üzerinden inşa etmiştir. Onun ahlak anlayışının temel taşlarını kavrayabilmek için başta “*Die Weltals Wille und Vorstellung-İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*” adlı eseri olmak üzere, “*Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*” ve “*Din Üzerine*” gibi diğer eserler de, Schopenhauer'ın ahlaki anlayışına dair derinlemesine bilgiler sunmaktadır. Bu eserler, Schopenhauer'ın dünyayı nasıl algıladığına dair derin bir kavrayış sunarken, insan doğasının ahlaki eylemlerle nasıl şekillendiğine dair kritik ipuçları vermektedir. Ona göre bireylerin bu iradeyi aşarak ahlaki bir yaşama ulaşmasının tek yolu, merhamet temelli bir etik anlayışı benimsemektir. “*İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*”, onun

²³ Schopenhauer, *Merhamet*, 50.

²⁴ Eyüp İnce, “Tasavvufun Doğuşundaki Tarihi Arka Plan”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 14 (2023), 6.

başyapıtı olarak kabul edilmekte olup, evrenin temelinde kör bir iradenin bulunduğunu savunan metafizik sistemini açıklamaktadır.²⁵ Schopenhauer'e göre, insan, bu iradenin bir parçası olarak sürekli arzular ve istekler içinde yaşamakta, dolayısıyla tatminsizlik ve acı kaçınılmaz hale gelmektedir.²⁶ Ancak birey, iradesinin farkına varıp onu aşabilirse gerçek bir ahlaki yaşama ulaşabilir. Schopenhauer'ın ahlak anlayışı, rasyonel ilkelerle birlikte bireyin içsel dönüşümünü ve iradesini aşmasını esas alan bir düşünce biçimi olarak öne çıkmaktadır.²⁷

Schopenhauer'ın ahlak felsefesi bireysel etik sorumluluklarla birlikte toplumsal ve siyasal ilişkiler bağlamında da ele alınmalıdır. Bu noktada, onun “*Über Recht, Moral und Politik-Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*” adlı eseri dikkate değerdir. Bu eserinde Schopenhauer, hukukun bireysel özgürlüklerle olan ilişkisini irdelemiş ve ahlaki sorumlulukların toplumsal düzen üzerindeki etkilerini incelemiştir.²⁸ Ona göre hukuk bireylerin ahlaki olarak bir arada yaşamasını sağlayan bir çerçeve sunar. Gerçek ahlaki eylemler dışsal yaptırımlarla birlikte bireyin içsel olarak geliştirdiği merhamet duygusuyla ortaya çıkar.²⁹ Schopenhauer'ın ahlaki düşünceleri, tasavvufun ahlak anlayışı ile karşılaştırıldığında dikkat çekici paralellikler içermektedir. Özellikle bireyin nefisini aşarak daha yüksek bir ahlaki ideale ulaşması fikri, tasavvufta nefis terbiyesi ve ilâhî aşk kavramlarıyla örtüşmektedir. Mevlana Celaleddin Rumi'nin “*Mesnevi*”sinde yer alan ahlaki öğretiler, Schopenhauer'ın bireyin içsel dönüşümüne yaptığı vurguyla büyük benzerlik taşımaktadır. Mevlana, insanın nefisini aşarak gerçek ahlaki olgunluğa ulaşabileceğini ve bu sürecin ilâhî aşkla mümkün olacağını savunur.³⁰

İslam düşüncesi çerçevesinde ele alınan kaynaklar, tasavvufî ahlak anlayışının temel ilkelerini detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır. Schopenhauer'ın ahlaki düşünceleri, tasavvufun ahlak anlayışı ile karşılaştırıldığında dikkat çekici paralellikler içermektedir.

²⁵ Rabia Can Pamuk, *Mevlana ve Schopenhauer'ın İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 4; Ioanna Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2006), 7.

²⁶ Arthur Schopenhauer, *Hukuk Ahlak ve Siyaset Üzerine* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 96.

²⁷ Schopenhauer, *Merhamet*, 12.

²⁸ Schopenhauer, *Hukuk Ahlak ve Siyaset Üzerine*, 8.

²⁹ Schopenhauer, *Hukuk Ahlak ve Siyaset Üzerine*, 16.

³⁰ Pamuk, “Mevlana ve Schopenhauer'ın İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması”, 5.

Özellikle bireyin nefisini aşarak daha yüksek bir ahlaki ideale ulaşması fikri, tasavvufta nefis terbiyesi ve ilâhî aşk kavramlarıyla örtüşmektedir. Mevlana Celaleddin Rumi'nin (öl. 672/1273) “*Mesnevi*”sinde yer alan ahlaki öğretiler, Schopenhauer'ın bireyin içsel dönüşümüne yaptığı vurguyla büyük benzerlik taşımaktadır. Bu hususta önemli kaynaklardan biri, Muhammed Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) “*İhya-u Ulum'id-Din*” adlı eseridir. Gazzâlî, bireyin nefisini arındırarak ahlaki olgunluğa erişmesini ve ilâhî hikmet doğrultusunda hareket etmesini öğütler. Ona göre, gerçek ahlak, bireyin dünyevi tutkularını aşarak Allah'a yönelmesiyle mümkündür. Mevlana, insanın nefisini aşarak gerçek ahlaki olgunluğa ulaşabileceğini ve bu sürecin ilâhî aşkla mümkün olacağını savunur.

İmam Gazzâlî'nin “*İhya-u Ulum'id-Din*” adlı eseri de tasavvufî ahlak anlayışının temel ilkelerini ortaya koyan önemli bir kaynaktır. Gazzâlî, bu eserinde bireyin nefisini arındırarak ilâhî hakikate yönelmesini ahlaki gelişimin en temel koşulu olarak görmektedir. Ona göre, insanın dünyevi arzularını aşarak daha yüksek bir manevi bilince ulaşması, ahlaki eylemlerin temelini oluşturur. Gazzâlî, Bağdat'tan ayrıldıktan sonra yoğun bir tefekkür sürecine girerek, din, ahlak, felsefe ve tasavvufu bir araya getiren çok boyutlu bir düşünce sistemi geliştirmiştir. İhya, bu derin içsel yolculuğun ve ilmi arayışın önemli ürünlerinden biridir. Ahlaki öğretilerle birlikte insanın manevi gelişimini konu alan geniş bir perspektife sahiptir.³¹ Bu eser, İslam ahlak anlayışını şekillendiren en kapsamlı kaynaklardan biri olarak öne çıkmakta ve geleneksel dinî ahlak ile tasavvufî ve felsefi ahlak anlayışlarını sentezleyerek özgün bir yorum sunmaktadır.³² Gazzâlî'nin ahlak anlayışı, farklı düşünce ekollerinden yararlanarak İslam'ın temel ilkelerine uygun bir sistem inşa etme çabasına dayanır. O, felsefi ve tasavvufî etik yaklaşımlarını dikkate almış, ancak bunları doğrudan İslami çerçeveye oturtturarak dinî bir ahlak anlayışı geliştirmiştir. Onun bu sentezleyici yaklaşımı, çeşitli ilim dallarından gelen verileri bir araya getirerek kapsamlı bir ahlak öğretisi oluşturmasını sağlamıştır. Gazzâlî'nin bu yöntemle oluşturduğu ahlaki sistem, İslam dünyasında hem klasik dönem hem de modern zamanlarda büyük bir etki bırakmış ve birçok âlim tarafından benimsenmiştir.³³

³¹ Abdulvehap Erin, “Gazzâlî'nin İhyâ Adlı Eserinde Sihat ve Maraz”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2023), 96.

³² Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/530-534.

³³ Nuri Adigüzel, *İslam Ahlak Düşüncesi ve Müslüman Ahlakçılar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 144.

Bu çalışmada kullanılan akademik kaynaklar da Schopenhauer ve tasavvuf ahlakı arasındaki ilişkiyi kurmada önemli bir rol oynamaktadır. Chittick'in "*Sufism: A Short Introduction*" adlı eseri, tasavvufun temel kavramlarını detaylandırırken, tasavvufun ahlaki boyutuna dair kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır.³⁴ Aynı zamanda kullanılan kaynaklar, Schopenhauer'ın ahlak felsefesi ile tasavvuf ahlakı arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları anlamak açısından kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Schopenhauer'ın merhamet ve irade kavramlarına dayanan etik anlayışı, tasavvuftaki nefis terbiyesi ve ilâhî aşk öğretileri ile çeşitli paralellikler taşımaktadır. Ancak, Schopenhauer'ın nihilistik kurtuluş fikri ile tasavvufun Allah'a yönelerek manevi olgunluğa erişme anlayışı arasında önemli farklar bulunmaktadır. Bu noktada, çalışmada yer alan kaynaklar her iki ahlak sisteminin temel ilkelerini açıklamak ve karşılaştırmak açısından sağlam bir temel oluşturmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi ve Planı

Bu araştırma, Schopenhauer'ın ahlak kuramı ile Tasavvufunun ahlaki perspektifini karşılaştırmayı hedeflemektedir. Schopenhauer'ın felsefesi Batı düşünce geleneğinde önemli bir konuma sahipken, tasavvufî ahlak, İslam düşüncesinin temel taşlarından biri olarak varlığını sürdürmüştür. Bu iki farklı yaklaşımın ahlak anlayışlarını karşılaştırmak, insan doğası, irade ve etik eylemler üzerine daha kapsamlı bir bakış açısı kazanmamızı sağlayacaktır. Araştırma, nitel bir analiz yöntemi benimseyecektir. Öncelikle, Schopenhauer'ın temel eserleri ve tasavvufî literatür incelenecek, ardından bu iki perspektifin ahlak anlayışları karşılaştırılacaktır. Bu süreçte, her iki geleneğin temel kavramları, insan doğası ve ahlaki eylem anlayışları analiz edilecektir. Ayrıca mevcut literatürdeki ikincil kaynaklar ve akademik makaleler de araştırmaya dâhil edilecektir.

Schopenhauer'ın ahlak felsefesinin temel kavramları ve prensipleri incelenecektir. Özellikle isteme ve tasavvur kavramları üzerinde durulacaktır. Schopenhauer'a göre, dünya bir tasavvurdan ibarettir ve her kuvvet, istemenin bir ifadesidir. Ahlak alanı da fenomenler dünyasıyla ilişkilidir. Schopenhauer, ahlaki kişisel çıkar ve bencillikten bağımsız bir insan eylemi olarak tanımlar ve bu eylemin temelinde "merhamet" kavramını vurgular. Ona göre, yalnızca kendimizi bir başkasının yerine koyarak ve o kişiyle özdeşleşerek bir başkası için iyi bir eylem gerçekleştirebiliriz. Bu yaklaşım, Schopenhauer'ın ahlak felsefesinin temelini

³⁴ William C. Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu: İbn-i Arabî'nin Metafizikinde Hayal* (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2016), 259.

oluşturur.³⁵ Ahlak anlayışı islam tasavvufunda, bireyin nefis terbiyesi ve manevi gelişimi temelinde şekillenir. Maddî ve manevî nimetler insanın dünyadaki varoluşuna anlam kazandırırken, tasavvufî düşüncede manevî nimetler ruhsal tatmin, hidayet ve ilâhî aşkla bütünleşmeyi ifade eder. Temel çözüm ise bireyin nefisini arındırarak ahlaki olgunluğa ulaşmasıdır. Fazilet ve rahmet kavramları, bireyin içsel dönüşümünü ve Allah'a yakınlaşmasını sağlayan unsurlar olarak görülür. Bu süreçte, nefis terbiyesi, bireyin dünyevî arzularından uzaklaşıp ilâhî hakikate yönelmesini mümkün kılar. Tasavvufî ahlak, insanın dışsal kurallara bağlı kalmasının ötesinde içsel bir dönüşüm yaşayarak ahlaki olgunluğa ulaşmasını hedefler. Böylece birey, manevi kemale erişerek hakikate ulaşır ve ilâhî aşkla bütünleşir.³⁶

Schopenhauer'ın ahlak teorisi ile tasavvufî ahlak anlayışı karşılaştırılacaktır. Her iki perspektifin benzerlikleri ve farklılıkları analiz edilecektir. Bhusus insanın kendini bilmesi ve iradenin rolü konularına odaklanılacaktır. Schopenhauer, ahlakı merhamet ilkesi bağlamında metafiziksel bir alan olarak değerlendirir ve evrendeki birliği yaratan isteme kavramını vurgular. Bu yaklaşım, insanın kendini bilmesi noktasında tasavvufî düşüncedeki nefis kavramıyla örtüşmektedir. Her iki düşünce sistemi de insanın içsel dünyasına ve manevi gelişimine vurgu yapar. Ancak Schopenhauer'ın felsefesi daha çok bireysel deneyime ve metafiziksel kavrayışa dayanırken, tasavvufî ahlak, ilâhî aşk ve Allah'a yakınlaşma ekseninde şekillenir.³⁷ Araştırmanın bulguları özetlenecek ve Schopenhauer'ın ahlak teorisi ile tasavvufî ahlak anlayışının insan doğası ve etik davranışlar konusundaki katkıları değerlendirilecektir. Bu değerlendirme, her iki düşünce sisteminin insanın ahlaki gelişimi ve manevi olgunlaşması konusundaki perspektiflerini ortaya koyacaktır. Bu plan doğrultusunda, çalışma, Batı ve Doğu düşünce geleneklerinin ahlak anlayışlarını karşılaştırarak, insanın ahlaki gelişimi ve iradenin rolü konularında derinlemesine bir analiz sunmayı hedeflemektedir. Bu karşılaştırma, farklı kültürel ve felsefi perspektiflerin ahlak anlayışlarına dair zengin bir bakış açısı sağlayacaktır.

³⁵ Melike Ayhan, "Schopenhauer Felsefesinde İstencin Reddi: Ahlak", *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2023), 107.

³⁶ Eyüp İnce, "Tasavvufî Tefsirlerde Nûr-ı Muhammedî Düşüncesi -Tüsterî, Bakî ve Bursevî Tefsiri Örneği", *Sufiyye* 12 (2022), 144.

³⁷ Pamuk, "Mevlana ve Schopenhauer'ın İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması", 4.

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF AHLAKININ TEMEL İLKELERİ

Tasavvuf, İslâm düşünce tarihinde bireysel tecrübe ve içsel arınmayı hedefleyen bir mistik eğilim olmayıp, kapsamlı bir ahlak sistemi olarak da müstesna bir yapıya sahiptir.³⁸ Bu bölümde, tasavvuf ahlakının temel ilkeleri sistematik biçimde ele alınacaktır. İlk olarak tasavvufî ahlakın metafizik temellerine odaklanılacak ve özellikle vahdet-i vücûd anlayışı bağlamında ilahî birlik fikrinin ahlaki boyutları incelenecektir. Zira Allah'ın varlıkta tecelli eden birliğini idrak etmek, tasavvuf ehli için her türlü ahlaki eylemin kaynağı ve yönlendiricisidir. Ardından nefis kavramı merkeze alınarak, insanın içsel mücadelesinde geçtiği mertebeler ve bu sürecin ahlaki inşadaki rolü değerlendirilecektir. Nefisle mücadelenin yalnızca bireysel bir arınmadan ibaret olmadığı ve irade eğitimiyle doğrudan irtibatlı olduğu gösterilecektir. Bölümün son kısmında ise tasavvuf klasiklerinde yer alan ahlaki öğretiler incelenerek teorik çerçevede ortaya konan ilke ve anlayışların tarihsel metinlerde ve sufi tecrübeye nasıl somutlaştığı analiz edilecektir. Literatür taraması yöntemiyle oluşturulmuş olup hem klasik hem de modern kaynaklardan yararlanılarak çok boyutlu bir analiz ortaya konulacaktır. Amaç, tasavvufî ahlakın teorik bir yapı olmanın ötesinde yaşanabilir ve içselleştirilebilir bir ahlak formu olarak nasıl şekillendiğini bütüncül bir yaklaşımla ortaya koymaktır. Bu bağlamda tasavvufun temel kaynakları olan bazı klasik eserler, ahlaki öğretilerin hem aktarımında hem de uygulamasında birer rehber olarak değerlendirilecektir.

1. Tasavvufun Metafizik Temelleri

Tasavvuf, İslam düşüncesinde bireyin Allah'a yakınlaşmasını ve manevi olgunluğa erişmesini amaçlayan bir disiplindir. Bu disiplinin metafizik temelleri, varlık, bilgi ve hakikat kavramlarının derinlemesine incelenmesiyle şekillenir. Tasavvufun metafizik boyutu, özellikle İbnü'l-Arabî ile birlikte sistematik bir yapı kazanmıştır. İbnü'l-Arabî'nin nazari irfana dair eserleriyle başlayan bu dönemde, tasavvuf metafiziği, varlığı anlamada sistematik bir alan haline gelmiştir. Bu sistemin temel yapısı, vahdet-i vücûd teorisi ve şuhûd ilkesidir.³⁹ Tasavvuf tarihi, zühd, tasavvuf ve tarikatlar şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutulmaktadır. Zühd

³⁸ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 44.

³⁹ Güldane Gündüzöz, "Metafizik Dönem Ekseninde Tasavvufun Teorik Yapısına Dair Doksografik Bir Değerlendirme", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2021), 255-263.

dönemi, asr-ı saadet'ten itibaren tabiîn ve tebe-i tâbiîn dönemine kadar uzanan hicrî ilk iki asırlık süreçtir. Hicrî üçüncü asırdan itibaren başlayan tasavvuf dönemi, zühd anlayışının ötesine geçerek tasavvufî terbiyenin sistemleştiği bir aşamayı temsil eder.⁴⁰ Tasavvufun bilgi üretme yöntemi keşf ve müşahedeye dayanır. İbnü'l-Arabî ile başlayan ikinci dönemde, keşf ve müşahedenin varlık hakkında bilgi ürettiği metafizik bir ilim olarak inşa edilmiştir. Bu yaklaşım, tasavvufun bir ilm-i ilâhî olarak kendi iç dinamikleri ve bir epistemolojisi olan sistematik bir düşünce olduğunu gösterir.⁴¹ Tasavvufî düşüncede rüya, metafizik yapının önemli bir unsuru olarak kabul edilir. Rüya, tasavvufî yapıları ve anlayışları ayakta tutan, âdeta görünmez bir dayanak olarak değerlendirilir. Seyr-ü sülûk yapacak bir kimsenin hangi zikir veya evrâdı çekeceği meselesinde rüya, yol gösterici bir pusula olarak görülmüştür. Tasavvufî düşüncede rüya, metafizik yapının önemli bir unsuru olarak kabul edilir. Rüya, tasavvufî yapıları ve anlayışları ayakta tutan âdeta görünmez bir dayanak olarak değerlendirilir. Seyr-ü sülûk yapacak bir kimsenin hangi zikir veya evrâdı çekeceği meselesinde rüya, yol gösterici bir pusula olarak görülmüştür.⁴²

Tasavvufta yolculuk metaforu, hem Hakk'a ve Hakikate yönelen nefsin içsel dönüşümlerini hem de insanın asıl vatanından dünyaya gelişini ve ait olduğu yere dönüşünü ifade eder. Bu yolculuk bireyin manevi gelişimini simgeler. Tasavvufun metafizik temelleri, varlık, bilgi ve hakikat arayışı üzerine kuruludur. Keşf ve müşahede yöntemleriyle desteklenen bu yapı, bireyin manevi yolculuğunda rehberlik eder ve tasavvufî düşüncenin derinliklerini anlamada anahtar rol oynar.⁴³

1.1.Vahdet-i Vücûd ve İlâhi Birlik Anlayışı

Tasavvufî düşüncede insan Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak kabul edilir ve O'nun isim ve sıfatlarının tamamını yansıtan bir varlık olarak görülür.⁴⁴ İnsan-ı kâmil yani yetkin ya da kozmik insan, ilâhî hakikatin tüm mertebelerdeki tezahürlerine mazhar olan en

⁴⁰ İnce, "Tasavvufun Doğuşundaki Arka Plan", 3-4.

⁴¹ Abdullah Kartal, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/02 (2016), 162.

⁴² Zeliha Öteleş, "Tasavvufun Metafizik Omurgası: Rüya –Fusûs Merkezli Bir Değerlendirme-", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2019), 141-145.

⁴³ Mahmut Meçin, "Felsefe ve Tasavvufta Sefer Metaforu: Aklî ve Manevî Yolculuk", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020), 332.

⁴⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016), 188.

mükemmel varlıktır. Bu kavram, tasavvuf tarihinde erken dönemlerden itibaren büyük önem taşımış ve mutasavvıflar tarafından detaylı bir şekilde ele alınmıştır.⁴⁵ Bu anlayış, Vahdet-i vücûd öğretisiyle doğrudan ilişkilidir. Vahdet-i vücûd anlayışı tasavvufun derin öğretilerinden biridir. Kâinata hakiki varlığın yalnızca Allah olduğunu, diğer tüm varlıkların ise O'nun birer tecellisi olduğunu savunur. Bu perspektifte, görünen çokluk aslında birliğin farklı suretlerde tezahürüdür. Bu anlayış, İbnü'l-Arabî tarafından sistematik bir düşünce sistemi hâline getirilmiştir.⁴⁶

Mutasavvıflar, vahdet-i vücûd öğretisini benimseyerek, her şeyde Allah'ın kudretini, kuvvetini, birliğini ve sıfatlarının tecellisini görmeyi; tüm varlıkların O'nun varlığıyla kaim olduğunu ve bu varlıkların, O'nun ezelî ve ebedî varlığına nazaran bir gölgeden ibaret olduğunu kabul etmişlerdir.⁴⁷ Bu öğretiyi, tasavvufî tefsirlerde de sembolik bir dil kullanılarak ifade edilmiştir. Tasavvufî tefsir ve vahdet-i vücûd'un sembolik dili, okuyucunun derinlemesine düşünmesini ve hakikati keşfetmesini amaçlar.⁴⁸ İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd kavramını sistematik bir şekilde ele alarak tasavvuf literatürüne kazandırmıştır. Ona göre, mutlak varlık yalnızca Allah'tır ve diğer tüm varlıklar, O'nun isim ve sıfatlarının tezahüründen ibarettir. Bu perspektife göre kâinata görülen çokluk, aslında birliğin farklı suretlerde görünmesidir. İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı tasavvuf düşüncesinde derin etkiler bırakmıştır.⁴⁹ Mevlânâ, eserlerinde vahdet-i vücûd anlayışını sembolik bir dil kullanarak işlemiştir. Mesnevî'sinde ve diğer eserlerinde, aşk ve birlik temalarını ön plana çıkararak, varlıkların özünde bir olduğunu vurgulamıştır. Rûmî'nin bu yaklaşımı, tasavvufî düşüncenin geniş kitlelere ulaşmasında önemli bir rol oynamıştır.⁵⁰ Sadreddîn Konevî (öl. 973/1274), İbnü'l-Arabî'nin öğrencisi olup, vahdet-i vücûd anlayışını felsefi bir zeminde ele almıştır. Eserlerinde, varlık ve bilgi arasındaki ilişkiyi irdelemiş, mutlak varlığın yalnızca Allah

⁴⁵ Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (2000).

⁴⁶ Hasan Tanrıverdi, “Vahdet-i Vücud ve Panteizm Karşılaştırması”, *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012), 66-67.

⁴⁷ Hatice Aycan Aydoğan, “Yunus Emre'nin Şiirlerinde Vahdet-i Vücûd İnanıcı Bağlamında Evren, Yeryüzü ve İnsan İlişkisi”, *Aydın Türklük Bilgisi* 8/1 (2022), 4.

⁴⁸ Ömer Pakış, “Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2014), 5.

⁴⁹ William C. Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu: İbn-i Arabî'nin Metafiziğinde Hayal*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2016), 61.

⁵⁰ Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Mesnevi Tercümesi*, çev. Şefik Can (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), 16.

olduğunu ve diğer varlıkların O'nun tecellisi olduğunu belirtmiştir. Konevî'nin bu yaklaşımı tasavvuf düşüncesinin entelektüel boyutunu derinleştirmiştir.⁵¹

Vahdet-i vücûd tasavvufun en temel ve derin öğretilerinden biri olup, varlığın birliğini esas alarak Allah'ın mutlak varlığını merkeze yerleştiren bir düşünce sistemidir. Bu öğretiye göre kâinatta hakiki varlık yalnızca Allah'a aittir, diğer tüm varlıklar ise O'nun isim ve sıfatlarının farklı mertebelerdeki yansımalarıdır. Mutasavvıflar bu anlayış çerçevesinde varlığı çokluk içinde birlik olarak ele almış ve insanın bu hakikati idrak etmesini, manevi tekâmül sürecinin en yüksek mertebesi olarak görmüşlerdir. Vahdet-i vücûd, bireyin Allah ile kurduğu içsel bağı güçlendiren, nefis terbiyesiyle birlikte kâmil insan olma yolunda rehberlik eden bir metafizik ilke olarak kabul edilmiştir. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin eserleriyle sistematik hâle gelen bu öğreti, sonrasında birçok mutasavvıf tarafından yorumlanarak genişletilmiş ve farklı ekoller tarafından benimsenmiştir. Bu anlayış, bireyin varlığa dair algısını derinleştirerek, her şeyin İlahi hakikatin bir tezahürü olduğunu fark etmesine ve böylece insanın hakikate ulaşmasına vesile olmayı amaçlamaktadır.

2. Tasavvuf Ahlakında Nefis Kavramı

Tasavvuf ahlakında nefis kavramı, insanın içsel dünyasını şekillendiren ve manevi yolculuğunda karşılaştığı en önemli unsurlardan biri olarak kabul edilir. Nefis, bireyin istek, arzu, hırs ve nefret gibi duygularını barındıran içsel yönünü ifade eder ve genellikle insanın negatif yönü olarak değerlendirilir. Kur'ân-ı Kerîm'de birçok ayette nefis kavramına değinilmiş olup, insanın manevi olgunlaşmasının önündeki en büyük engel olarak görülür. Bu nedenle, kişinin nefsinin istek ve arzularına karşı koyarak kendini gerçekleştirmesi gerektiği vurgulanır.⁵² Mutasavvıflar, insanın ilahî hakikate ulaşma sürecinde en büyük engelin nefis olduğunu belirtmiş ve nefsi çeşitli mertebelere ayırarak tasnif etmişlerdir. Bu mertebelerin en alt basamağı olan nefis-i emmâre kişiyi sürekli kötülüğe teşvik eden, arzu ve tutkuların denetimsiz hâkimiyeti altındaki nefis mertebesidir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu duruma açıkça işaret edilmekte *“Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis, Rabbimin acıyıp koruması dışında, daima kötülüğü emreder; şüphesiz Rabbim çok bağışlayan, pek*

⁵¹ Muhammet Abay, “Osmanlı Dönemi Dirayet Tefsirleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18 (2011), 80.

⁵² Musa Kaval, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Nefis Kavramı”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2011), 150.

esirgeyendir.”⁵³ ifadeleri, nefsin terbiye edilmesiyle kurtuluş arasındaki doğrudan ilişkiyi vurgulamakta ve nefs-i emmârenin aşılması gerektiğine işaret etmektedir. Bu düzeydeki nefis, insanı sürekli kötülüğe teşvik eden bir özelliğe sahiptir. Nefs-i emmâre mertebesindeki birey, şehvetlerine ve dünyevî arzularına boyun eğdiği için hakikati kavramaktan uzak kalır.⁵⁴

Nefis, insanı aşırı arzulara ve dünyevî hırslara yönelterek Hakk'tan uzaklaştırma eğilimindedir. Ancak Allah'ın rahmetiyle korunan nefisler, bu dünyevî tutkuların esiri olmaktan kurtulurlar. Mutasavvıflar, kişinin kendini temize çıkarmaktan sakınması ve nefisini sürekli bir muhasebe sürecine tabi tutması gerektiğini vurgulamışlardır. Nefis, arındırılmadığı sürece insanı kötülüğe teşvik eden en büyük engel olarak kalır; bu nedenle, tasavvufta nefis terbiyesi ve mücadele büyük bir önem taşımaktadır.⁵⁵

Gazzâlî, nefsin ahlaki eğitimi ve arınmasının, sürekli bir iç mücadele ile mümkün olduğunu belirtir. Ona göre nefis, başlangıçta şehvet, hırs ve öfkenin etkisi altındadır; kontrol edilmezse bireyi ahlaki çöküntüye sürükler. Ancak tasavvufî disiplinler olan riyâzet ve mücâhede ile nefis arındırılarak, ilahî hakikati idrak edebilecek hâle getirilebilir. Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde, nefsin terbiyesini bedenın sağlığına benzeterek açıklar. Ona göre bedenın mizacındaki denge nasıl sağlığın göstergesi ise, ahlaki anlamda da nefsin itidali onun sıhhatini gösterir. Bu denge bozulduğunda, tıpkı bir bedenî hastalık gibi, nefis de ahlaki bir rahatsızlığa yakalanmış olur. Bu nedenle, nefsin kötü huylardan temizlenmesi ve ona faziletlerin kazandırılması, bedensel hastalıkların tedavi edilmesine benzer. Nefsi arınma sürecinde, bireyin kötü huyların gerektirdiği fiillerden uzaklaşması ve ahlaki anlamda itidali yakalaması gerekmektedir. Ancak Gazzâlî'ye göre, eğer bir kötü huysandan sakınmak, onun zıddı olan erdemi kazanmaktan daha kolay geliyorsa, kişi hâlâ nefsin etkisi altında olup tam anlamıyla ahlaki sıhate ulaşmamıştır.⁵⁶

Mevlânâ, nefsin kontrol edilmemesi durumunda insanı hayvani sıfatlara mahkûm edeceğini belirtir. Ona göre, nefis terbiye edilmezse hiçbir ölçü ve sınır tanımaz; isteklerinin

⁵³ Yûsuf 12/53.

⁵⁴ Eyüp İnce, “Tüsterî'nin Nefis Kavramına Dâir Tasavvufî Yorumları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2022), 398.

⁵⁵ Hasan Bulut, “Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 176.

⁵⁶ Erin, “Gazzâlî'nin İhyâ Adlı Eserinde Sıhhat ve Maraz”, 103; Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*, thk. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul, 2018), 136-139.

karşılanmasını ister ve bu durum çeşitli çirkinliklere sebep olabilir.⁵⁷ Mevlânâ, nefsin aklın karşıtı ve düşmanı olduğunu, ancak iyi insan için de kötü insan için de elzem olduğunu ifade eder. Bu iki güçten müteşekkil insan, kendi içinde sürekli bir savaş halindedir. Nefis, kendi evinde yani bedende mücadele verdiği için genellikle daha baskın çıkar. Mevlânâ, insanın Rabbini gerçek anlamda tanıyabilmesinin, öncelikle kendi nefsini bilmesine bağlı olduğunu ifade eder. Ona göre, insanın sahip olduğu bütün nimetler Allah'ın bir lütfudur. Bu hususu, “Çarığın menidir, kanın post. Hocam bundan ötesi, hep onun ihsanı.” beytiyle dile getirerek, insanın benliğe kapılmaması gerektiğini vurgular. İnsan, kendi acziyetini idrak ettikçe Allah'ın lütfunu ve kudretini daha iyi kavrayabilir. Mevlânâ'nın düşüncesine göre insan, kendi eksikliklerini fark ettikçe ilahî mükemmelliği daha derin bir kavrayışla idrak eder. Eksiklikler ve kusurlar insanı Allah'ın yüceliğine yönelten, kemale ulaşma arzusu uyandıran unsurlar olarak değerlendirilir. Bu anlayışta noksanlık, bir zayıflık olarak değerlendirilmenin ötesinde, mânevî olgunlaşmanın ve hakikate yönelişin başlangıç noktası olarak kabul edilmektedir. Bu düşünceye göre insan kendi eksikliklerini ve kusurlarını gördükçe, Allah'ın mükemmelliğini daha derinlemesine idrak edebilir. Kendi yetersizliklerini anlayan kişi kemale ulaşma yolunda daha büyük bir çaba sarf ederken, kendini kâmil sanan bir kimse, ilahî hakikate ulaşmada engellerle karşılaşır.⁵⁸

İbnü'l-Arabî'ye göre, nefis, yaratılış itibarıyla ilahî hakikatlerin yansıması olma potansiyeline sahiptir. Bu potansiyel, insanın iç dünyasında ilâhî tecellilerin en saf biçimde açığa çıkmasını sağlayacak bir arka plan sunar. Nefis, başlangıçta bu potansiyeli taşıırken, henüz ilâhî sıfatları ve isimleri doğru bir şekilde yansıtmaktan uzaktır. İbnü'l-Arabî, insanın bu potansiyeli gerçekleştirebilmesi için nefsin olgunlaşması gerektiğini ifade eder. İnsan, nefsi aracılığıyla ilahî sıfatları tefekkür eder ve yansıtır; ancak bunun gerçekleşebilmesi için nefsin olumsuz özelliklerinden arınması gerekmektedir.⁵⁹ Abdülkerim el-Cîlî (öl. 832/1428), tasavvuf düşüncesinde insan-ı kâmil kavramını derinlemesine ele almış ve nefsin rolünü vurgulamıştır. Onun görüşlerine göre, insan-ı kâmil, ilâhî hakikatlerin yeryüzündeki en mükemmel yansımasıdır. Bu perspektifte, nefis hem bir engel hem de manevi olgunlaşma

⁵⁷ Adem Çatak, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Nefs Anlayışı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 221.

⁵⁸ Çatak, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Nefs Anlayışı”, 219.

⁵⁹ Fevzi Yiğit, “İbn Arabî'de Ontolojik Açıdan İnsan”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/40 (2016), 220.

yolunda bir araçtır. Nefsin arınması, kişinin dünyevi arzularından sıyrılarak ilâhî aşk ve bilgiye yönelmesini sağlar; bu süreç, insanı insan-ı kâmil mertebesine yaklaştırır.⁶⁰

Tasavvuf düşüncesinde nefis kavramı insanın içsel mücadelesinde hem engel hem de potansiyel bir merhale olarak karşımıza çıkmaktadır. Birey, nefisini terbiye ederek arınma sürecine girdiğinde yalnızca dünyevi arzularından sıyrılmakla kalmaz aynı zamanda ilâhî hakikatlere ulaşma yolunda önemli bir adım atar, bu da nefsin sürekli bir içsel mücadele ve arınma süreci gerektirdiğini gösterir.

2.1. Nefis Mertebeleri ve Terbiye Süreci

Tasavvuf ahlakında, nefis mertebeleri ve terbiye süreci, bireyin manevi olgunlaşma yolculuğunda kritik bir öneme sahiptir. Nefsin terbiyesi, kişinin içsel dünyasında bir dönüşüm sağlayarak, onu ilâhî hakikatlere yakınlaştırmayı amaçlar. Tasavvuf anlayışında nefis insanın manevi yolculuğunda aşması gereken merhalelerle şekillenir ve ilâhî hakikate ulaşma sürecinde belirleyici bir rol oynar. Kur’ân, nefsin bu aşamalarından doğrudan bahsetmese de, mutasavvıflar nefsin olgunlaşarak yücelmesini ifade eden yedi temel mertebesinden söz ederler. Bunlar sırasıyla; nefis-i emmâre, nefis-i levvâme, nefis-i mülhime, nefis-i mutmainne, nefis-i râziye, nefis-i mardiyeye ve nefis-i kâmile olarak sıralanır. Kur’ân’da doğrudan nefis-i kâmileye işaret eden bir delil bulunmasa da, diğer mertebelerle ilgili çeşitli ayetler bulunmaktadır. Bu mertebeler, insanın içsel dönüşüm sürecinde nefisini arındırmasını ve ilâhî hakikate erişmesini hedefleyen manevi istasyonlar olarak kabul edilir.⁶¹

Nefis-i emmâre, insanı sürekli kötülüğe yönlendiren, arzularının esiri haline getiren ve kontrol altına alınmadığı takdirde bireyi manevi değerlerden tamamen uzaklaştıran en alt nefis mertebesidir. Bu seviyede kişi, dünyevi hazlara, şehvet, öfke ve bencillik gibi olumsuz duygulara karşı koyamaz; iradesi zayıflamış bir halde nefsinin yönlendirdiği şekilde hareket eder. Kur’ân’da geçen, “*Çünkü nefis kötülüğü şiddetle emreder*”⁶² ayeti, nefis-i emmârenin bu özelliğine doğrudan işaret etmektedir. Bu mertebede bulunan kişi, münker ve günah olan şeyleri işlemekten kaçınmadığı gibi, bunlara karşı bir meyil ve teşvik içerisinde olabilir. Nefis-i emmâre, insanı sürekli kötülüğe yönlendiren ve kontrol altına alınması gereken en alt

⁶⁰ Mehmet Necmettin Bardakçı, “Mevlana’ya Göre İnsanın Mahiyeti ve Kâmil İnsan Olma”, 6.

⁶¹ Bulut, “Tasavvufi Bir Bakış Açısıyla Nefis”, 171.

⁶² Yûsuf 12/53.

mertebedir. Bu seviyede birey, dünyevi arzularının esiri olup, manevi değerlerden uzaktır.⁶³ Bu mertebede bulunan kişi, münker ve günah olan şeyleri işlemekten kaçınmadığı gibi, bunlara karşı bir meyil ve teşvik içerisinde olabilir. Ancak bu durum, kişinin her zaman bilinçsiz olduğu anlamına gelmez; bazen yaptığı kötülüklerin farkına varır ve pişmanlık hisseder. Bu noktada ise nefis-i levvâme devreye girer.

Nefis-i levvâme, bireyin işlediği günahlardan dolayı vicdani bir sorgulama içerisine girdiği, ancak henüz tam anlamıyla arınmadığı bir mertebedir. Bu nefis, iyilik yapmadığında kendini eleştirir ve daha fazlasını yapmadığı için pişmanlık duyar.⁶⁴ Kur'an-ı Kerim'de, “*Kıyâmet gününe yemin ederim. Pişmanlık duyan nefse (nefs-i levvâmeye) yemin ederim.*”⁶⁵ âyetiyle bu nefse işaret edilmektedir. Bu aşamada kişi yaptığı hataların farkına varır, içsel bir mücadeleye yönelir ve zaman zaman pişmanlık duyar. Ancak bu nedamet çoğu zaman davranışlarında kalıcı bir değişim oluşturmaz. Kişi kötülüğün zuhurundan rahatsızlık duysa da henüz tam anlamıyla günahlardan kaçınma iradesini gösteremez. Dolayısıyla nefis-i emmâre ile nefis-i levvâme arasındaki geçiş süreci, bireyin içsel çatışmalar yaşadığı, bir yandan günahlara eğilim gösterirken diğer yandan manevi bir arınma ihtiyacı hissettiği kritik bir dönemdir. Bu sürecin aşılması, kişinin kendini arındırması ve nefsin daha yüksek mertebelerine ulaşması açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu mertebedeki nefis, hayır ile şer arasında bir mücadele yaşar ve işlediği kötülüklerden dolayı kendini kınar. Aynı zamanda, yaptığı iyiliklerden dolayı sevinç duyar ve daha fazlasını yapma arzusu taşır. Bu sürekli içsel sorgulama ve pişmanlık hali, kişinin manevi gelişiminde önemli bir aşamadır.⁶⁶ Kişinin gaflet uykusundan uyanarak kalbin nuru ile aydınlandığı, Allah Teâlâ'nın emirlerine bazen uyup bazen uymadığı bir mertebedir. Bu nefis işlediği günahlardan dolayı pişmanlık duyar ve sürekli bir iç hesaplaşma içerisindedir. Bu durum, kişinin manevi yolculuğunda ilerlemesi ve nefsinin terbiye edilmesi için önemli bir adımdır.⁶⁷ Nefis-i levvâme, kişinin manevi yolculuğunda önemli bir mertebe olup, sürekli içsel muhasebe ve pişmanlık duygusuyla

⁶³ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 265-267.

⁶⁴ Bulut, “Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis”, 172.

⁶⁵ el-Kıyâmet 75/1-2.

⁶⁶ Mehmet Şirin Ayış, “Nefis Mertebelerinin Psikolojideki Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme: Robert Frager Örneği”, *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/14 (2019), 552.

⁶⁷ İsa Çelik - Birol Yıldırım, “Halvetiyye Geleneğinde Etvâr-ı Seba/Nefsin Mertebeleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 86 (2018), 33.

karakterizedir. Bu nefis mertebesi, kişinin nefisini terbiye etmesi ve Allah'ın rızasına uygun bir yaşam sürmesi için kritik bir aşamadır.

Nefs-i mülhime, tasavvuf literatüründe nefsin yedi mertebesinden üçüncüsü olarak kabul edilir ve ilham alan nefis anlamına gelir. Bu mertebede nefis, ilâhî ilhamlara ve manevi bilgilere açık hale gelir, neyin hayır, neyin şer olduğunu idrak edebilme yetisine sahip olur. Ayrıca, şehvetin istekleri karşısında direnme gücü kazanır. İlham, feyiz ve keşfe mazhar olan, neyin iyi, neyin kötü ve günah olduğunu ilhami bir sezgi ile bilen ve davranışlarını ona göre ayarlayan, şehvet ve şeytani hislere karşı direnebilen, ruh-i sultani'nin sesini duyan ve dinleyen insan iradesi yerine kullanılır. Nefs-i Levvâme mertebesinde dünyaya ait zevklerden vazgeçen sâlik, bu mertebede uhrevî mükâfatlardan da vazgeçer ve sadece Allah sevgisi ile meşgul olur.⁶⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de, “*Nefse ve onu düzenleyene and olsun ki, nefisini temizleyen kurtulmuş, onu kirleten ise ziyana uğramıştır*”⁶⁹ ayetinde bu nefse işaret edilmektedir. Bu mertebede sâlik, nefisini terbiye ederek ilâhî ilhamlara açık hale gelir ve manevi yolculuğunda önemli bir aşama kaydeder. Nefs-i mülhime, sâlikin nefisini arındırarak ilâhî hakikatlere ulaşma çabasının bir sonucudur.⁷⁰

Nefs-i mutmainne, tasavvuf literatüründe kişinin kötü ve çirkin sıfatlardan arınarak güzel ahlak ile donandığı, Allah'a tam teslimiyet ve manevi huzura eriştiği nefis mertebesini ifade eder. Bu mertebede, kişi Hakk'ın tevfiik ve inayetiyle sükûnet ve yakîne ulaşarak ızdıraplardan kurtulur. Bu makamda beşeriyet fenâ bulup “Nur-î Muhammedî” zuhur ettiğinden, nefis ilahî hitaba mazhar olur.⁷¹

Kur'ân-ı Kerîm'de “*Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön. (Seçkin) kullarım arasına katıl ve cennetime gir!*”⁷² buyrulur, nefis-i mutmainneye işaret edilmekte ve bu mertebede, nefis artık ilahî huzura kavuşmuş, tam bir güven, teslimiyet ve sükûnet içindedir. Salih amellerin süreklilik kazanması, ibadetten haz alma, şükür, rıza ve ilahî iradeyle uyum içinde yaşama gibi hasletler, bu seviyedeki nefsin

⁶⁸ Çelik - Yıldırım, “Halvetiyye Geleneğinde Etvâr-ı Seba/Nefsin Mertebeleri”, 34.

⁶⁹ eş-Şems 91/7-10.

⁷⁰ Ayış, “Nefis Mertebelerinin Psikolojideki Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme: Robert Frager Örneği”, 552.

⁷¹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 265-270.

⁷² el-Fecr 89/27-30.

temel özellikleri arasında yer alır.⁷³ Bu mertebede, nefis Allah'a tam bir güven ve teslimiyet içindedir. Salih ameller, manevi zevk, ibadet, şükür ve rıza gibi hasletler bu mertebenin en önemli vasıflarıdır. Kişi, bu mertebeye ulaştığında, negatif egonun olumsuz etkilerinden kurtulur ve manevi huzura erişir.⁷⁴ Nefs-i mutmainne, kişinin manevi olgunluğa eriştiği, Allah'a tam teslimiyet ve huzur içinde olduğu bir nefis mertebesidir. Bu mertebeye ulaşan kişi, ilahî hitaba mazhar olur ve cennete davet edilir. Bu nedenle, nefis-i mutmainne, tasavvufî literatürde ulaşılması arzulanan yüce bir makam olarak kabul edilir.⁷⁵

Nefs-i râdiye, tasavvuf literatüründe, kişinin ilâhî takdir karşısında tam bir teslimiyet ve rıza hali sergilediği yüksek mertebelerden biri olarak kabul edilir. Bu makamda birey, karşılaştığı hayır veya şer her türlü durumda, Allah'ın hükmüne tereddütsüz bir şekilde teslim olur ve rıza gösterir. Bu teslimiyet hali, kişinin iç huzurunu pekiştirir ve manevi yolculuğunda derin bir olgunluğa erişmesini sağlar. Bazı tarikatlarda nefis terbiyesi, sâlikin seyr-ü sülûk sürecinde yedi mertebeyi aşarak manevi olgunluğa erişmesi şeklinde gerçekleşir. Bu süreçte her mertebeye, Hak Teâlâ'nın yedi ism-i kemâlinde biri tahsis edilir ve sâlikin bu ismi belli bir usulle zikretmesi sağlanır. Örneğin, nefis-i emmâre aşamasındaki kişi “Lâ ilâhe illallah” zikriyle nefisini arındırmaya başlarken, levvâme mertebesine ulaştığında “Allah” ism-i celâlini zikretmeye yönlendirilir. Mülhime derecesinde “Hû”, mutmainne seviyesinde ise “Hakk” ismi zikredilir. Nihayet, nefis-i kâmile mertebesine eriştiğinde “Kahhâr” ismi zikredilerek sâlikin tüm dünyevî ve nefsanî bağlardan arınmış olduğu kabul edilir. Bu mertebeler zikirle birlikte sâlikin ruhî hâlleri, bulunduğu manevi âlem, aldığı ilhamlar, yaşadığı tecelliler ve keşifler doğrultusunda şekillenir. Her aşamada kişinin iç dünyasında farklı bir hal ortaya çıkar ve bu, seyr-ü sülûk sürecinde onun ilerlemesini sağlayan temel dinamiklerden biri hâline gelir. Böylelikle sâlik, nefis-i kâmileye ulaşarak kendisini tüm dünyevî bağılıklardan sıyırmış ve tam anlamıyla ilâhî iradeye teslim olmuş kabul edilir.⁷⁶

Nefs-i mardiyeye, tasavvuf literatüründe, Allah'ın kendisinden razı olduğu ve kişinin tüm benliğiyle O'na teslim olduğu yüksek bir manevi mertebedir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen

⁷³ Murat Sülün, “Nefs-i Mutma’inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/1 (2009), 7.

⁷⁴ Ayiş, “Nefis Mertebelerinin Psikolojideki Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme: Robert Frager Örneği”, 562.

⁷⁵ Sülün, “Nefs-i Mutma’inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım”, 7-8.

⁷⁶ Bulut, “Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis”, 172-173.

mardiyye kelimesi, özellikle Fecr Sûresi'nde yer alan ayetlerde, Allah'ın kulundan razı olduğu bir nefis mertebesini ifade eder.⁷⁷ Bu kavram, nefs-i mutmainneden bir sonraki seviye olarak kabul edilen nefs-i mardiyye mertebesine işaret eder. Bu düzeye ulaşan kimse yalnızca Allah'tan razı olmakla kalmaz, aynı zamanda Allah'ın da o kuldan razı olduğu bir manevi olgunluk hâline erişir. Kul, artık kendi iradesini bütünüyle ilahî iradeye teslim etmiş, kulluğunda istikrar ve ihlâs kazanmış rızaya mazhar bir gönül hâline bürünmüştür. Böylece nefis, sadece sükûnet bulmakla kalmaz, aynı zamanda Rabbine yakınlık kazanarak, O'nun hoşnutluğunu kazanmış bir varlık düzeyine ulaşır. Bu mertebeye ulaşan bir kişi, Allah'ın "Hayy" ism-i şerifini zikrederek manevi olgunluğa erişir ve Allah'ın rızasını kazanır.⁷⁸ Nefs-i mardiyye'de, birey beşeri isteklerini terk eder ve güzel ahlakla donanır; Allah'ın takdirine rıza gösterir ve O'nunla huzura erer.⁷⁹ Tasavvufta, nefsin yedi mertebesi arasında yer alan nefs-i mardiyye, kişinin manevi yolculuğunda önemli bir aşamadır. Bu mertebede, sâlik (manevi yolcu), Allah'a yakınlık ve yüksek ahlaki değerlerle donanır.⁸⁰ Nefs-i mardiyye, tasavvufî bir yolculukta ulaşılan yüksek bir makam olup, Allah'ın rızasına ermek ve manevi olgunluğa ulaşmak isteyenler için örnek teşkil etmektedir.

Nefs-i kâmile, tasavvufta nefsin olgunlaşması ve manevi kemale ulaşması sürecinin son aşamasıdır. Bu mertebede sâlik, Allah'ın tüm sıfatlarını ve marifetini kazanarak yüksek bir manevi olgunluğa erişir.⁸¹ Tasavvufî düşüncede, nefsin yedi mertebesi arasında en yüksek basamak olan nefs-i kâmileye ulaşan kişi, artık nefs-i emmâre gibi düşük eğilimlerden arınmış olur ve Hakk'a yakınlık kazanır.⁸² Nefs-i kâmile mertebesine ulaşan sâlik, manevi yolculuğunda tüm marifet ve kemâl sıfatlarını kazanır ve insanları irşat etme makamına yükselir. Bu aşamada, kişi artık nefsinin tüm olumsuz özelliklerinden arınmış olup, mürşid konumuna gelir ve Hakk'a'l-yakîn derecesine ulaşır.⁸³ Tasavvuf literatüründe, nefsin bu yedi

⁷⁷ el- Fecr 89/28.

⁷⁸ Bulut, "Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis", 173.

⁷⁹ Öncel Demirdağ, "Kösec Ahmed Trabzonî'ye Göre Nefs ve Nefsin Kategorileri = Nefs and Its Categories According to Kosec Ahmed Trabzonî", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/1 (2013), 162.

⁸⁰ Ayşe Nur Sır Dünder, "Halvetiyye-Şabaniyye Meşayihından Hoca Hafız Mehmet Dumlu Efendi'nin Ahlakî Eğitim Üzerine Görüşleri", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi Journal Of Old Turkish Literature Researches* 5/3 (2022), 1143.

⁸¹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 268-270.

⁸² Çelik - Yıldırım, "Halvetiyye Geleneğinde Etvâr-ı Seba/Nefsin Mertebeleri", 36-37.

⁸³ Bulut, "Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis", 173.

mertebesi, kişinin manevi olgunlaşma sürecinde aşması gereken basamaklar olarak kabul edilir. Nefs-i kâmile mertebesine ulaşan kişi, şer'î hükümlere tam olarak uyar ve nefsinin tüm kötülüklerden arındırarak yüksek bir manevi seviyeye erişir.⁸⁴

Nefs-i kâmile, tasavvufî bir yolculukta ulaşılan en yüksek makam olup, kişinin manevi olgunluğa erişmesi ve Allah'a yakınlaşması sürecinde kritik bir aşamadır. Bu mertebeye ulaşan sâlik, hem kendi içsel huzurunu bulur hem de çevresindekilere rehberlik yapacak bilgi ve erdeme sahip olur. Bütün nefis mertebelerini tamamlayan bir sâlik, tasavvuf yolculuğunda nihai amacına ulaşmış olur. Bu yolculuk, nefsin her aşamasında Allah'a daha yakın olmak, içsel huzuru ve olgunluğu elde etmek ve nihayetinde insan-ı kâmil olma yolunda ilerlemeyi ifade eder. Nefsin bu yedi mertebesinin tamamlanması, kişinin hem manevi hem de ahlaki olarak yüksek bir seviyeye ulaşmasını sağlar, böylece o, Allah'ın rızasına ve yakınlığına ermiş olur.

2.2.Nefis ve İrade İlişkisi

Tasavvuf literatüründe nefis, insanın içsel arzu ve isteklerini temsil eden bir kavram olarak tanımlanır. Sözlükte can, ruh, ceset, benlik, hevâ ve heves, bir şeyin hakikati, özü gibi anlamlara gelen nefis, tasavvufta kulun kötü huyları ve çirkin sıfatları olarak değerlendirilir. Bu yaklaşımla nefis, insanın manevi yolculuğunda aşması gereken engelleri ve zaafı ifade eder.⁸⁵ Tasavvufî düşüncede nefis, terbiye edilmesi gereken bir unsurdur ve bu terbiyenin en önemli araçlarından biri iradedir. İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) nefis anlayışına göre insanın nefsinin ben ile aynı gören Râzî (öl.606/1210), nefsin bedenden farklı bir cevher olduğunu kabul etmektedir. Ona göre, yaratılmış varlıkların mahiyeti zatından öncedir. Bu durumda mahiyet olarak önceden mevcut olan nefis, cevher ve arazdan oluşan bedenle ilişki içerisine girmektedir. Bu hususta, nefis bedeni kendine vasıta kılmaktadır.⁸⁶ Fârâbî'nin (öl. 339/950) nefis düşüncesine göre, nefsin yetkinleşme süreci, insanın manevi gelişiminde önemli bir aşamadır. Nefsin yetkinleşmesi, bireyin iradesini güçlendirerek nefsin arzularına karşı

⁸⁴ Çelik - Yıldırım, "Halvetiyye Geleneğinde Etvâr-ı Seba/Nefsin Mertebeleri", 36-38.

⁸⁵ Demirdağ, "Kösec Ahmed Trabzonî'ye Göre Nefs ve Nefsin Kategorileri = Nefs and Its Categories According to Kösec Ahmed Trabzonî", 159.

⁸⁶ Hasan Türkmen, "Fahreddin Râzî'nin Nefs Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı", *Eskiye* 31 (2015), 97.

durabilmesini sağlar ve böylece ahlaki ve ruhani olgunluğa erişmesine katkıda bulunur.⁸⁷ Fârâbî'nin canlı ruh anlayışında önemli bir yere sahip olan yönelme gücü, ruhun tüm yetenekleriyle ilişkili olup, insanın isteme ve seçme becerilerini de içine alan kapsamlı bir işleyişi ifade eder. Bu güç, sinirler, damarlar ve kaslar vasıtasıyla bedenle doğrudan ilişkilidir. Bireyin fiziksel hareketlerini yönlendirirken aynı zamanda nefsin bedene etkisini de belirgin hale getirir. İrade ve ihtiyar, bu güç ile doğrudan ilişkilidir; çünkü insanın herhangi bir eyleme yönelmesi veya ondan kaçınması, bu gücün işleyişiyle bağlantılıdır. Nefis, bireyin içsel eğilimlerini bedensel hareketlerle uyumlu hale getirerek davranışlarını yönlendiren merkezi bir yetidir. Bu süreçte irade, bireyin tercihlerini belirlemede belirleyici bir rol oynar. İnsan, herhangi bir fiili gerçekleştirmeden önce ona karşı bir yönelim geliştirir. Bu yönelim ise iradenin devreye girmesiyle somut bir eyleme dönüşür. Nefis, hem zihinsel hem de bedensel süreçleri bütünleştirirken, irade bu süreçleri bilinçli bir şekilde yönlendiren mekanizma işlevi görür. Bu bağlamda iradenin etkinliği ile nefsin denetimi arasında doğrudan bir ilişki bulunmakta olup bu ilişki bireyin manevi kemale ulaşması açısından büyük önem taşımaktadır. Fârâbî'nin nefis teorisine göre bireyin herhangi bir davranışı gerçekleştirmeye yönelik isteği ya da ondan sakınma iradesi nefsin içsel dinamikleri tarafından şekillendirilir. Örneğin iyi bir davranışta bulunma arzusu ya da kötü bir fiilden uzak durma eğilimi, nefsin yönlendirdiği içsel mekanizmaların sonucudur. Bu durum, nefis ile irade arasındaki ilişkinin teorik yapıyla birlikte pratik ve ahlaki boyutlar içerdiğini ortaya koyar. Bu bağlamda bireyin ahlaki olgunluğa ulaşmasında en önemli etkenlerden biri, nefsin arzularını kontrol altına alabilme yetisidir. Fârâbî, insanın herhangi bir davranışa yönelmeden önce içsel bir eğilim geliştirdiğini ve bu eğilimin, iradenin müdahalesiyle eyleme dönüştüğünü vurgulayarak, ahlaki eylemin psikolojik altyapısını açıklamaya çalışır. Bu nedenle, nefis ve irade arasındaki ilişki, bireyin ahlaki ve manevi gelişimini belirleyen kritik bir unsur olarak ele alınmalı ve insanın bilinçli seçimleriyle nefsin kontrol etmesi, onun kemale ulaşmasında temel bir basamak olarak değerlendirilmelidir.⁸⁸

İrade ise insanın bilinçli tercihler yapabilme ve davranışlarını kontrol edebilme yeteneğidir. Râgıp el-İsfahânî(ö. V./XI ilk çeyreği)'ye göre insan, irade sahibi bir varlık olup, ahlaklı olmayı ya da olmamayı tercih edebilir. Ancak asıl durum ahlaklı olmayı seçmesidir;

⁸⁷ Rıza Tevfik Kalyoncu, "Fârâbî Felsefesinde Nefsin Yetkinleşme Süreci", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (2023), 1752.

⁸⁸ Kalyoncu, "Fârâbî Felsefesinde Nefsin Yetkinleşme Süreci", 1740-1749.

zira insanı dünyevi ve uhrevi mutluluğa ulaştıran bu yönüdür. Bu perspektiften bakıldığında, irade, nefsin arzularına karşı koymada ve manevi olgunluğa erişmede kritik bir rol oynar.⁸⁹ İrade, insanın içsel güçlerini yönlendiren ve onu Allah'a en yakın olacağı seviyeye taşıyan bir unsurdur ve irade sayesinde insan, nefse karşı mücadele edebilir ve arzularını denetleyerek manevi bir olgunlaşma sürecine girebilir. Felsefi açıdan baktığımızda irade, içsel bir güçle birlikte ahlaki bir sorumluluk olarak değerlendirilir. İslam düşünürlerinden Nurettin Topçu, iradenin bir insanın ahlaki gelişimi için ne denli önemli olduğunu vurgulamış, insanın özgür iradesi ile doğruyu seçmesinin ona Allah'a yakınlık sağladığını belirtmiştir. Bu düşünce, bireyin iradesiyle başta kendisini, sonra ailesini, milletini ve nihayetinde insanları iyiye yönlendirecek bir irade kullanması gerektiği yönündedir.⁹⁰ Nefis ve irade arasındaki bu dinamik ilişki, bireyin ahlaki ve manevi gelişiminde belirleyici bir rol oynar. İnsan, nefisle mücadele ettiği ölçüde iradesini kuvvetlendirir ve bu sayede manevi açıdan yükselme imkânı elde eder. İslam düşüncesinde bu sürecin, sürekli bir çaba ve istikrar gerektirdiği belirtilir. Nefis ve irade arasındaki ilişki, insanın içsel mücadelesinin temelini oluşturur. Nefsin gayrimeşru istekleri, insanı azgınlığa ve sapkınlığa sürükleyebilir. Tarih, insanın azgınlıkta hangi boyutlara ulaştığını gösteren birçok ibret vesikasıyla doludur; örneğin, Firavun'un ilahlık iddiası bu boyutlar için bir örnektir.⁹¹ Bu nedenle, iradenin güçlü olması, nefsin olumsuz etkilerine karşı bir kalkan görevi görür.⁹² Bununla birlikte irade ve nefis arasındaki ilişkinin gelişimi sadece bireysel bir olgu olarak kalmaz toplumsal düzeyde de etkisini gösterir. Nefsin arzularına ve dünyevi isteklerine karşı duyarlı olmak, aynı zamanda insanın toplumsal sorumluluklarını yerine getirmesinde de kritik bir rol oynar. Topçu'ya göre insanın gelişiminde doğru irade kullanımı bireysel boyutla birlikte aile, millet ve devlet gibi toplumsal yapılarla ilişkilidir. Bir insanın doğru irade kullanarak kendini geliştirmesi, toplumsal düzeyde de dönüşüm ve iyilik temelli düşünce oluşturmasına olanak tanır. Bu çerçeveye göre irade, insanın hem manevi yolculuğunda hem de toplumsal düzeyde iyiye ulaşmasını sağlayacak önemli bir güçtür. Nefsin esaretinden kurtulmak, insanın kendisini ve

⁸⁹ İbrahim Çapak, "Nefis Kaynaklı Problemlerin Aşılması: İsfahanî Örneği", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 30.

⁹⁰ Muhammet İrğat, *Nurettin Topçu'da İrade Kavramı* (İzmir: DEÜ Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2011), 138; Nurettin Topçu, *İradenin Davası/Devlet ve Demokrasi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2012), 14.

⁹¹ en-Nâziât 79/24.

⁹² Çatak, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Nefs Anlayışı", 222.

çevresini dönüştürmesi için iradesini doğru kullanmasını gerektirir. İslam'da nefis, insanı Allah'tan uzaklaştıran bir engel olarak kabul edilirken, irade bu engeli aşmak için gerekli olan içsel güçtür. İrade sayesinde, insan nefsinin en alt derecelerinden başlayarak yüksek manevi derecelere doğru bir yolculuğa çıkabilir. Bu yolculuk, insanın dünyevi ihtiyaçlarını karşılamasıyla birlikte ahlaki ve manevi erdemlere ulaşması için bir fırsattır. İnsan, nefisini denetleyerek ve iradesini doğru yönde kullanarak, Allah'a en yakın olacağı en yüksek ahlaki ve manevi mertebeye ulaşır. Bu iradenin gücü insanın içsel yolculukla birlikte toplumsal ve tarihsel düzeyde dönüşüm yaratmasında etkili olur. Düşünürler bireysel iradenin toplumsal hayata yansıyan etkilerini vurgulamış ve insanın evrensel düzeyde doğruyu ve iyiyi seçmesinin kendi hayatıyla birlikte çevresindeki dünyayı da dönüştürdüğünü belirtmiştir. Topçu'ya göre insanın iradesi Allah'a yakınlaşma için kullanılan bir araçtır. Bu süreç kişinin kendisiyle birlikte ailesini, milletini ve tüm insanlığı doğruya yönlendirme sorumluluğunu fark etmesini sağlar. İrade toplumda adaletin, barışın ve düzenin sağlanmasında önemli bir rol oynar.⁹³

Nefis ve irade arasındaki ilişki, insanın manevi yolculuğunda kritik bir öneme sahiptir. İrade gücü sayesinde birey, nefsin arzularına karşı durabilir ve ahlaki ile manevi olgunluğa ulaşabilir. İnsan, nefsiyle olan mücadelesinde iradesini doğru kullanarak hem kendi hayatında hem de toplumsal düzeyde olumlu bir dönüşüm gerçekleştirebilir. Bu süreçte irade insanı Allah'a yakınlaştıran bir araç olarak işlev görür. Bu anlayışa göre, insanın gerçek amacı, nefisini denetleyerek ve iradesini doğru kullanarak, sonsuz huzura ve Allah'a ulaşmaktır. İslam düşüncesi, bireysel ve toplumsal düzeyde iradenin doğru kullanılmasını vurgulayarak insanın manevi yükselişi için bir rehberlik sunar.

3. Tasavvuf Klasiklerinin Ahlaki Öğretileri

Tasavvuf ahlakı, bireyin ilâhî hakikate ulaşma yolunda nefisini terbiye etmesini, tüm varlıklara şefkat ve merhametle yaklaşmasını, Allah'a teslimiyet ve sevgiyi esas almasını içerir.⁹⁴ Bu ahlak anlayışı, tasavvufun önde gelen mutasavvıflarının görüşlerinde ve eserlerinde somut bir şekilde ortaya konmuştur. Mutasavvıflar, bireyin iç dünyasındaki

⁹³ İrgat, *Nurettin Topçu'da İrade Kavramı*, 139; Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan/Mevlana ve Tasavvuf* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 15.

⁹⁴ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 27.

manevi olgunlaşmayı ahlakın temel şartı olarak görür ve nefis terbiyesi yoluyla ahlaki erdemlerin kazanılmasını öğütler.⁹⁵

Gazzâlî, İslam ahlak felsefesinin en önemli isimlerinden biridir ve tasavvufî ahlaki sistematik bir şekilde ele almıştır. *İhya-u Ulum'id-Din* adlı eserinde, ahlakın kaynağını Allah'a bağlılıkta arar. Gazzâlî, insanın kötü hislere sahip olmasının başlıca nedeninin dünya sevgisi olduğunu iddia eder. Bu tür insanlar, bir yandan maddi varlığıyla dünya malını elde etmeye çalışırken diğer yandan da kalbiyle ona bağlanmaya başlarlar. Böylelikle insanlar, sürekli dünya işleriyle uğraşır. Kötülüklerin bundan başka nedenleri de vardır. Kötülüklere neden olan hisler giderildiğinde ise insan ahlakını olgunlaştırabilir.⁹⁶

İlmi hem teorik bilgisiyle hem de içsel kavrayışıyla özümseyen kimseler çok anlamlı veya anlamı kapalı lafızlara dair derin bilgiye sahip olan, bu meseleleri kapsamlı biçimde tetkik eden, konuya vukufiyetle yaklaşan ve yüksek idrak düzeyine erişmiş kişiler olarak tanımlanır. Bu türden basiret ve sezgi sahibi gerçek bilginler, hakiki anlamda ârif kabul edilir. Ârif, marifetullah yolunda hayatını ilâhî hakikati tanımaya adanmış dünyaya malına, makam hırsına ve nefsanî arzulara karşı direnç göstererek nefsinin arıtılmasını amaçlayan kişidir. İlim ve amelde samimiyetle hareket eden, ibadetlerinde sürekliliği esas alan, günahlardan sakınırken takvayı rehber edinen ve tüm bu süreçte yalnızca Allah'ın rızasını gözetilen bir manevi yolcudur. Kalbinde Allah sevgisine öncelik vererek, dünya nimetlerini ve hatta cenneti dahi ikinci plana atabilen hakikati bulmak amacıyla marifet deryasına dalan, ilmiyle âlim, yaşam tarzıyla zahid ve ibadette derinlik sahibi bir şahsiyettir.⁹⁷

İnsanın kötü hislere sahip olmasının başlıca nedeninin dünya sevgisi olduğunu iddia eder. Bu tür insanlar, bir yandan maddi varlığıyla dünya malını elde etmeye çalışırken diğer yandan da kalbiyle ona bağlanmaya başlarlar. Böylelikle insanlar, sürekli dünya işleriyle uğraşır. Kötülüklerin bundan başka nedenleri de vardır. Kötülüklere neden olan hisler giderildiğinde ise insan ahlakını olgunlaştırabilir.⁹⁸ Gazzâlî'nin düşüncesine göre, insanın iyi ve erdemli davranışlar sergilemesini sağlayan en temel ahlaki ilke hikmettir. Ona göre, akıl,

⁹⁵ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 44.

⁹⁶ Abdullah Durakoğlu, "Gazali'de Ahlak Eğitimi", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 34/2 (2014), 213.

⁹⁷ Osman Oral, "Gazzâlî'de Haberî Sıfat ve Te'vil Metodolojisi", *Akademik İncelemeler Dergisi* 14/2 (31 Ekim 2019), 205.

⁹⁸ Durakoğlu, "Gazali'de Ahlak Eğitimi", 213-214.

bilgi ve Kur'ân-ı Kerîm'in her biri hikmettir. Hikmet, insan zihnini harekete geçirip dengeli şartlar altında işlerlik kazandırarak onu yüceltir. Bakış açısına göre, hikmet, insan zihnini çalıştıran ve ona denge kazandıran bir mekanizmadır. İnsan, ancak hikmetle düşünce dünyasını berraklaştırarak hakikati kavrayabilir. Hikmet, bireyin dış dünyaya ve kendi iç âlemine yönelik bir farkındalık geliştirmesine olanak tanır. Kalp huzuru ve düşünce temizliği ile birleştiğinde, insanın zihni aydınlanır ve doğruya yönelir.⁹⁹ Bu süreçte akıl, kendisini hikmetle donatarak bireyin her türlü aşırılıktan uzak, mutedil ve dengeli bir yaşam sürmesini sağlar. Hikmetin işlevlerinden biri de insanı üstün değerlere yönlendirmesidir. Fiziksel arzulara kapılmadan, zihnin ve ruhun olgunlaşmasına katkıda bulunur. Gazzâlî, hikmeti insanın zihnini her türlü yanlış ve yanıltıcı unsurlardan arındırarak eşyanın hakikatini anlamaya yönelten bir araç olarak tanımlar. Böylece hikmet, insanı hem bireysel hem de toplumsal düzlemde adaletli, ahlaklı ve bilinçli bir varlık hâline getirir. Hikmet bireyin düşünce dünyasında bir denge unsuru olup onun ahlaki doğrultusunu belirleyen temel bir kavram olarak ortaya çıkar. Hikmet ve ahlak, Gazzâlî'nin düşünce sisteminde birbirini tamamlayan iki temel kavramdır. Ona göre hikmet bir bilgi kaynağı olmanın ötesinde insanın doğru ve yanlış arasında seçim yapmasını sağlayan bir rehberdir. Hikmet, insanın düşünce dünyasını berraklaştırırken ahlak da bireyin bu bilgiyi eyleme dökmesine yardımcı olur. Bir insanın erdemli ve ölçülü bir yaşam sürmesi için hikmet ile ahlakın uyum içinde olması gerekir. Hikmet, bireyi içsel anlamda olgunlaştırırken, ahlak bu olgunluğun sosyal hayata yansımalarını sağlar.¹⁰⁰

İbnü'l-Arabî'nin ahlak anlayışı, tasavvufun derinliklerinde şekillenen ve bireyin manevi olgunluğa erişmesini hedefleyen bir perspektife dayanır. Ona göre ahlak, din ile iç içe geçmiş olup, her ikisi de aynı kaynaktan beslenen ikiz kardeşler gibidir. Ahlaki davranışların temeli, ilâhî hakikatin idrakine dayanır ve bireyin içsel dünyasında derin bir dönüşümü gerektirir.¹⁰¹ İnsanın doğuştan bazı ahlaki özelliklerle dünyaya geldiğini ve bu özelliklerin geliştirilmesinin mümkün olduğunu belirtir. Ancak bazı ahlaki davranışların doğuştan geldiğini ve değiştirilemez olduğunu savunur. Bu nedenle, bireyin manevi yolculuğunda kendi doğasını tanıması ve bu doğa ile uyumlu bir yaşam sürmesi önemlidir. Bu yaklaşım,

⁹⁹ Durakoğlu, "Gazali'de Ahlak Eğitimi", 219.

¹⁰⁰ Durakoğlu, "Gazali'de Ahlak Eğitimi", 213.

¹⁰¹ Osman Karaağaç, "İbnü'l 'Arabî'nin Ahlak Anlayışı", *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 2/1 (2019), 136.

ahlakın bireyin içsel yapısıyla olan derin bağınyı vurgular.¹⁰² Ahlakın temellendirilmesinde İbnü'l-Arabî aklın sınırlı bir bilgi kaynağı olduğunu ve hakikatin idrakinde yetersiz kalabileceğini ifade eder. Ona göre, akıl ve duyular, ilâhî hakikati tam anlamıyla kavrayamaz; bu nedenle, manevi tecrübe ve ilâhî öğretim esastır. Ahlaki olgunluk, aklın ötesine geçerek, ilâhî bilginin doğrudan tecrübesiyle mümkündür.¹⁰³ Vahdet-i vücûd anlayışı, ahlakın ontolojik temelini oluşturur. Bu anlayışa göre, varlık birliği esastır ve her şey ilâhî varlığın bir tezahürüdür. Bu perspektiften bakıldığında, ahlaki davranışlar, bireyin bu birlik bilincine erişmesi ve tüm varlıklarla uyum içinde yaşamasıyla şekillenir. Bu durum, bireyin nefisini terbiye etmesini ve ilâhî hakikate yönelmesini gerektirir.¹⁰⁴

İbnü'l-Arabî'nin ahlak anlayışı, bireyin içsel dönüşümünü, ilâhî hakikatin idrakini ve varlık birliği bilincini esas alır. Bu yaklaşım, tasavvufun derinliklerinde şekillenen ve bireyin manevi olgunluğa erişmesini hedefleyen bir perspektiftir. Ahlak, bu doğrultuda, bireyin içsel dünyasında derin bir dönüşümü ve ilâhî hakikate yönelimi gerektirir.¹⁰⁵ Mevlânâ'nın ahlak anlayışı aşk, hoşgörü ve insan sevgisi temellerine dayanan tasavvufî bir perspektife sahiptir. Ona göre, ahlakın esası, insanın nefisini terbiye ederek ilâhî aşka ulaşmasıdır. Bu süreçte birey dünyevi arzularından uzaklaşarak manevi olgunluğa erişir. Mevlânâ, insanın iç dünyasındaki bu dönüşümü, ahlaki gelişimin temel şartı olarak görür.¹⁰⁶ Mevlana, ahlakı insanın içsel dönüşümünün bir parçası olarak ele alır. *Mesnevi*'de, ahlaki erdemlerin bir yolculukla, nefsin aşamaları geçilerek kazanılacağını ifade eder.¹⁰⁷ Mevlânâ'nın ahlak öğretisinde, nefis ve ruh ayrımı önemli bir yer tutar. Nefis, insanın dünyevi isteklerini temsil ederken; ruh, ilâhî olana yönelimi simgeler. Bireyin ahlaki gelişimi, nefsin arzularını kontrol altına alarak ruhun yücelmesine bağlıdır. Bu kapsamda, sabır, tevazu ve fedakârlık gibi erdemler, insanın manevi

¹⁰² Karaağaç, "İbnü'l 'Arabî'nin Ahlak Anlayışı", 134.

¹⁰³ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2016), 140-142.

¹⁰⁴ Ekrem Erdem, "İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd ve Hakikat-i Muhammediyye Teorisine Göre İnsan-i Kâmil Anlayışı ve Yöneltilen Eleştiriler: İktisadi Hayata Dair Bir Değerlendirme", *Sakarya Üniversitesi İktisat Dergisi* 12/3 (2023), 274.

¹⁰⁵ Karaağaç, "İbnü'l 'Arabî'nin Ahlak Anlayışı", 131.

¹⁰⁶ Muzaffer Ayvaz, "Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Ahlak Öğretisinde Mutluluk", *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2018), 96.

¹⁰⁷ Nejdî Durak, "Mevlânâ'nın Ahlak Öğretisinde İyi ve Kötü Kavramları", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (2007), 11.

yolculuğunda rehberlik eder.¹⁰⁸ Mevlânâ, aşkı ahlaki gelişimin merkezine yerleştirir. Ona göre ilâhî aşk, insanı bencillikten arındırarak hakikate ulaştırır. Bu aşk bireyin hem kendisiyle hem de çevresiyle barışık olmasını sağlar. Mevlânâ'nın eserlerinde sıkça vurguladığı gibi, sevgi, insanı yüce değerlere taşıyan en güçlü duygudur.¹⁰⁹

Mevlana'ya göre ahlak, Allah'a olan aşkın bir tezahürüdür ve kişinin kendisini aşarak tüm varlıklara sevgiyle yaklaşmasını gerektirir. Şu sözleri ahlak anlayışını özetler: “Hamdım, piştim, yandım.”¹¹⁰ Bu ifade, Mevlânâ'nın insanın manevi yolculuğundaki evrelerini ifade ettiği derin anlamlı bir sözdür. Bu sözleri, insanın ahlaki ve manevi olgunlaşma sürecini simgeler. İlk aşama, “hamdım”, insanın başlangıçta saf ve temiz bir kalbe sahip olduğunu gösterir. Bu safiyet, ruhun başlangıç halidir. Bu da ahlaki olgunlaşma yolculuğunun ilk adımını oluşturur. Ardından gelen piştim ifadesi, kişinin manevi gelişim ve olgunlaşma sürecini anlatır; tıpkı ateşin pişirdiği bir maddenin şekil alması gibi, insan da manevi olgunlaşma sürecinde kendini bulur ve olgunlaşır. Nihayetinde yandım ifadesi, insanın tamamlayıcı olgunlaşma sürecini, yani nihai ruhsal saflaşmayı ve Allah'a yaklaşmayı ifade eder. Bu ifade, ahlaki olgunluğa ulaşmanın ve manevi gelişimin zorlu fakat değerli bir süreç olduğunu vurgular.¹¹¹ Bu sürecin Mevlânâ'nın düşüncesinde, insanın nefsini aşması ve ilâhî aşkı aramasıyla birleştirilmiştir. Mevlânâ'nın öğretilerine göre insanın gerçek olgunluğu, sürekli bir arayış ve içsel dönüşümle sağlanır. Bu felsefi yaklaşım, Batı felsefesindeki özdeyişlere benzer şekilde, bireyin içsel çatışmalarından ve zıtlıklarından daha yüksek bir anlam oluşturur. Mevlânâ'nın ahlak anlayışı merhamet ve hoşgörüyü merkeze alır. İnsan diğer insanlara, hayvanlara ve tüm yaratılmışlara şefkatle yaklaşmayı esas alır.¹¹²

Mevlânâ'nın *Mesnevi*'de sıkça başvurduğu temel kavramlardan biri olan edep de bu ahlaki yükselmenin merkezinde yer alır. Edep kavramı, Mevlânâ'nın ahlak öğretisinin özüdür

¹⁰⁸ Muzaffer Ayvaz, “Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Ahlak Öğretisinde Nefs-Ruh Ayrımı”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 74.

¹⁰⁹ Detaylı bilgi için bk. Ayvaz, “Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Ahlak Öğretisinde Mutluluk”, 105; Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi/Homerik Çağdan Yirminci Yüzyılda*, çev. Hakkı Ünler (Paradigma Yayınları, 2001), 192; Mehmet S. Aydın, *Tanrı Ahlak İlişkisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 38-46.

¹¹⁰ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988), 3, 361-362.

¹¹¹ Tuncay İmamoğlu, “Mevlana Düşüncesindeki Zıtların Uyumunun Batı Düşüncesindeki Diyalektikle Karşılaştırılması”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/1 (2014), 12-13.

¹¹² Şefik Can, *Mevlana: Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995), 100.

ve ahlaki olgunluğa erişmiş bir insanın tutumunu belirler. *Mesnevi*'de, edebın yalnızca dışsal davranışlarda değil, aynı zamanda içsel bir sabır ve hoşgörü gerektiren bir erdem olduğunu söyler. Bir insan, kötü huylu kimselerin kötülüğüne sabırla ve tahammülle yaklaşmalıdır. Mevlâna, “*Ey Müslüman, edep nedir diye arar sorarsan, bil ki edep, ancak her edepsizın edepsizliğine sabır ve tahammül etmektir.*”¹¹³ diyerek aslında insanın içsel ahlaki olgunluğunun, dış dünyadaki kötülüklerle barış içinde olmayı ve onları sabırla karşılamayı gerektirdiğine işaret eder. Bu bakış açısıyla, Mevlâna insanın ahlaki gelişiminin önündeki en büyük engel olarak, onun kötü düşüncelerine ve huylara karşı duyduğu tepkilerini gösterir. Aynı zamanda döneminin tasavvuf anlayışını eserlerinde de derinlemesine yansıtmıştır. Hakk ile insan arasındaki ilişkiyi ele alırken, temel sorun insanın varoluş amacı ve onun evrendeki yerini keşfetmektir. Tasavvuf düşüncesinde, insan tüm varlıkların amacıdır; yani bütün alem, insanın varlığı ve varoluşu için yaratılmıştır. Diğer tüm varlıklar dolaylı olarak var olmuşken insan doğrudan bu amaç doğrultusunda var olmuştur. Bu bakış açısı, insanı evrende ayrıcalıklı bir varlık yaparken, aynı zamanda ona önemli sorumluluklar da yükler. Mevlânâ, insanın ahlaki anlamda olgunlaşma sürecini ve nefsini tanıma, terbiye etme görevini kendi tasavvuf anlayışının en kritik meselesi olarak ele almıştır. Mevlânâ nefsin tuzaklarını ve nasıl eğitileceğini açıklayan pek çok hikâyeye ve benzetme kullanarak, insanın içsel yolculuğunu anlatmıştır. Böylece Mevlânâ, tasavvufun insan anlayışını ortaya koymayı amaçlamış ve bu öğretisini daha geniş bir kitleye ulaştırmayı başarmıştır. Mevlânâ'nın İbn Arabî ve Konevî'den ayrılan en önemli yönü düşüncelerini ve öğretilerini anlatma biçimidir. Özellikle temel eseri olan *Mesnevi*'de hikayeler ve benzetmeler aracılığıyla daha geniş kitlelere hitap etmiştir. Bu anlatım tarzı, tasavvufun derinlikli bilgilerini hem etkili hem de erişilebilir kılmayı başarmıştır. Ayrıca Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışında vahdet-i vücûd ve aşk öğretileri önemli bir yer tutar.¹¹⁴

Vahdet-i vücûd öğretisinde varlık ve birliğin temelini iki farklı anlayış oluşturur. Birinci anlayış, varlıkların özde bir ve aynı olan Hakk ile özdeş olduğunu savunur; her şeyin kaynağı Hakk'dır ve her şeyde Hakk'nın yansıması bulunur. Bu görüş, varlıkların birbirinden ayrı olamayacağına, her şeyin aslında bir bütünün parçası olduğuna işaret eder. Diğer görüş, her şeyin Hakk'dan zuhur ettiği ve yaratılmışların Hakk'ın bir yansıması olmaktan ziyade O'nun kudretiyle varlık kazandığı anlayışına dayanır. Bu bakış açısına göre, her şey Hakk'dan

¹¹³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4, 771.

¹¹⁴ Pamuk, “Mevlana ve Schopenhauer'ın İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması”, 27-30.

bağımsız olarak varlık kazanamaz ve her şeyin varlık amacı, Hakk'ın mutlak kudretine hizmet etmektir.¹¹⁵

Birinci görüş, varlıkları Allah'ın isim ve sıfatlarının bir yansıması olarak değerlendirir. İkinci görüş ise varlıkların bu isim ve sıfatların bir yansıması olmadığını, Allah'ın mutlak kudretiyle yaratıldığını savunur. Varlık, sadece O'nun kudretiyle varlık kazanır ve her şey, yaratıldığı kaynağa hizmet eder ikinci görüşte varlıkların birbirinden ayrı olmadığı, her şeyin özde bir olduğu kabul edilir, fakat bu birlik Allah'ın isim ve sıfatlarının bir tezahürü olarak değil, O'nun yaratma kudretinin bir sonucudur.¹¹⁶ Onun vahdet-i vücûd anlayışı nihayetinde varlığın bir olduğunu, ruhî tecrübeye idrak etmenin mümkün olduğunu ortaya koyar. Bu öğretinin özü, varlıkla olan ayrılığın ortadan kaldırılması ve insanın özde Hakk ile birliğe ulaşmasıdır. Düşünenle düşünülen, bilinenle bilen arasındaki tüm sınırlar silinir. Hakikate ulaşmanın yolu, bu ruhî tecrübeye dayalıdır; aşkın açtığı yol ile bu birliğe ulaşılır. Mevlâna'nın bu anlayışı, sadece akıl ve mantıkla kavranması zor olan bir deneyimi ifade eder. Çünkü vahdet-i vücûd, bir haldir ve bu halin akıl ile anlatılması, Mevlâna'nın deyimiyle, aşkın sözlerle anlatılması gereken bir durumdur. Bu noktada Mevlâna'nın aşk kavramının akılla kavranamayacak kadar derin ve kapsayıcı bir deneyim olduğunu vurgulamaktadır. Burada akıl, somut ve rasyonel sınırlarıyla aşkın hakikatini açıklamakta yetersiz kalmakta adeta çamura saplanmış ve hareket edemeyen bir eşeğe benzetilerek, aşkın ruhsal ve metafizik boyutlarının akıl yürütme ile çözülemeyeceği ima edilmektedir. Mevlâna, aşkın ancak kendisiyle açıklanabileceği fikrini benimseyerek, mistik bir bilgi anlayışını ortaya koyar yani aşk, kendi deneyimi ve yaşanması yoluyla anlaşılır ve ancak benzer bir aşk haliyle yorumlanabilir. Tasavvuf düşüncesi bilginin yalnızca akla dayalı olmadığını aynı zamanda kalp ve sezgi ile de ilişkili olduğunu vurgular. Gerçek hakikatin ise ancak aşk yoluyla kavranabileceğini ifade eder.¹¹⁷

Mevlânâ'nın ahlak anlayışı, bireyin içsel dönüşümünü, ilâhî aşka yönelimini ve evrensel hoşgörüyü esas alır. Bu yaklaşım, insanın hem kendi içinde hem de toplumda barışı ve huzuru sağlamasını hedefler. Mevlânâ, ahlaki erdemlerle donanmış bireylerin, daha adil ve

¹¹⁵ Can, *Mevlana: Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*, 35.

¹¹⁶ Mehmet Tabakoğlu, "Vücûd ve Adem: Vahdet-i Vücûdu Anlamada İki Anahtar Kavram ve Konuyla İlgili Ayetler", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/6 (2015), 59-60.

¹¹⁷ Pamuk, "Mevlana ve Schopenhauer'ın İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması", 28.

sevgi dolu bir dünya inşa edebileceğine inanır.¹¹⁸ Şeyh Edebalı (öl. 726/1326) Osmanlı Devleti'nin manevi kurucularından biri olarak kabul edilir. Hem dinî hem de sosyal hayatla ilgili önemli öğretiler sunan Edebalı, özellikle ahlak anlayışıyla Osmanlı toplumunun şekillenmesinde etkili olmuştur. Ahlak, onun düşüncelerinin temel taşıdır. Onun öğretileri, bireylerin toplumsal sorumluluklarını yerine getirebilmesi için nefsin kontrol altına alınması gerektiğini vurgular.¹¹⁹ Tasavvufî eğitimde müşid-mürid ilişkisi, bireyin ahlaki gelişiminde önemli bir yer tutar. Müşid, yol gösterici olarak müridin nefsinin terbiye etmesine ve manevi yolda ilerlemesine rehberlik eder.¹²⁰ Edebalı'nın yaşadığı dönemde, Ahilik teşkilatı da toplumsal hayatta önemli bir yere sahipti. Ahilik, sanat veya mesleklerin icrasında ahlaki değerleri ön planda tutan bir sistemdi. Bu teşkilat, üyelerine cömertlik, yiğitlik, yumuşak huyluluk, iffet, sabır, dürüstlük, şükür, tevazu ve adalet gibi birçok ahlaki ilkeyi kazandırmayı hedeflemiştir. Ahilikte verilen eğitimler, iş başında ve iş dışında olmak üzere hayat boyu devam eden bir süreç olarak görülmüştür.¹²¹

Edebalı'nın ahlak anlayışında çalışkanlık ve üretkenlik de önemli bir yer tutar. Klasik dönemin felsefe ve düşünce geleneklerinde, çalışkanlık insan için kazanılması elzem bir değer olarak görülmüştür. Tembellik ise aynı geleneklerce yerilmiştir. İnsan, tabiatı gereği sosyal bir varlık olduğundan, hem yaşamak hem de iyi yaşamak için çalışmaya ve bunu da diğer insanlarla birlikte yapmaya muhtaçtır.¹²² Şeyh Edebalı'nın ahlak anlayışı, tasavvufî düşünce, ahilik prensipleri ve islamın temel değerleriyle şekillenmiştir. Bu anlayış, bireyin nefsinin terbiye ederek manevi olgunluğa ulaşmasını, güzel ahlak sahibi olmasını ve toplumsal hayatta çalışkanlık, dürüstlük ve adalet gibi erdemleri benimsemesini teşvik eder.

Bu bilgiler çerçevesinde tasavvuf ahlakı, bireyin kişisel ahlaki gelişimini hedeflemenin ötesinde, metafizik temellere dayanan bütüncül bir varlık ve hayat anlayışı olarak değerlendirilmektedir. Vahdet-i vücûd düşüncesiyle şekillenen bu yapı, insanın Allah ile olan

¹¹⁸ Ayvaz, "Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Ahlak Öğretisinde Mutluluk", 97.

¹¹⁹ Selahattin Döğüş, "Osmanlı Beyliği Topraklarında Ahi Zaviyeleri ve Şeyh Ede Balı Meselesi", OTAM, 37, 2015, 68.

¹²⁰ Haluk Enönlü, "La'lizâde Abdülbâki'nin Müşid Anlayışı", *Edebalı İslamiyat Dergisi* 4/1 (2020), 240-243.

¹²¹ Hüseyin Kasım Koca, "Ahilik Kültürü: Ticaret Ahlakı Kazandırmaya Model Olması Açısından Eğitimsel Bir Değerlendirme", *Bilimname* 46 (2021), 230-231.

¹²² İbrahim Aksu, "Tembellik Niçin Kötüdür? = Why Laziness is Bad?", *Edebalı İslâmiyat Dergisi* IV/2 (2021), 20-21.

ilişkinini merkez alırken, bu ilişkinin bireyin nefsiyle olan mücadelesinde nasıl içselleştiğini de açıkça ortaya koyar. Nefis mertebeleriyle katedilen içsel yolculuk ahlaki tekâmülün vazgeçilmez bir parçasıdır. Bu süreçte irade ahlaki dönüşümün anahtarı olarak önemli bir rol üstlenmektedir. Bu çerçevede tasavvuf ahlakının bireyin yalnızca kendi nefsini düzeltmesiyle sınırlı olmadığı anlaşılır. Aynı zamanda başkalarıyla kurulan ilişkilerde adalet, merhamet ve tevazu gibi erdemlerin benimsenmesini de öngörür. Bu yönüyle ahlaki olgunluk, bireysel bir hâl olmaktan çıkarak toplumsal bir dengeye dönüşür.

Tasavvuf klasiklerinde yer alan ahlaki öğretiler hem teorik hem de pratik düzeyde tasavvufî ahlakın yaşanabilirliğini ortaya koymakta; geçmişten günümüze aktarılan bu irfani miras, günümüz insanı için de derin bir anlam ve yön tayin edici bir rehberlik sunmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

SCHOPENHAUER'İN AHLAK TEORİSİ

1. Schopenhauer'ın Felsefesine Genel Bakış

Schopenhauer alman idealizminin önemli bir figürü olmakla birlikte, Kant'ın felsefesini kabul ederek, ancak ondan farklı bir yol izlemiştir. Schopenhauer, Kant'ın a priori bilgiyi ve subjektif idealizmi kabul etse de, Hegel (öl. 1831) ve onun takipçilerinin idealist sistemlerini reddederek, felsefesinde daha pesimist bir bakış açısı benimsemiştir.¹²³ Schopenhauer'ın felsefesi, özellikle insanın ve dünyanın anlamı, varlık ve acı üzerine derinlemesine düşünceler sunar.¹²⁴ Onun düşüncesi bir yandan Immanuel Kant'ın bilgi kuramı ve fenomen–numen ayırımından etkilenirken, diğer yandan Hint düşüncesi ve özellikle Budizm ile kurduğu entelektüel ilişki sayesinde farklı bir yön kazanmıştır. Schopenhauer, varlığın temelinde akıl tarafından düzenlenen rasyonel bir yapı bulunduğu fikrine karşı çıkarak, dünyanın özünü kör ve doyumsuz bir isteme olarak yorumlamıştır. Bu yaklaşım, insan hayatındaki acı ve tatminsizlik sorununu felsefesinin merkezine yerleştirmesine yol açmıştır. Ona göre insanın sürekli arzu eden yapısı yaşamı kaçınılmaz biçimde ızdırapla ilişkilendirir. Bu düşünce, Budist öğretilerde yer alan arzu ve acı ilişkisine dair görüşlerle belirli paralellikler taşımaktadır. Schopenhauer'ın geliştirdiği isteme metafiziği, daha sonraki dönemde Friedrich Nietzsche (öl. 1900) gibi düşünürler üzerinde de etkili olmuş; Nietzsche bu düşünceden hareketle kendi güç istenci kavramını geliştirmiştir. Böylece Schopenhauer, Kant'ın eleştirel felsefesi ile Nietzsche'nin modern eleştirel düşüncesi arasında önemli bir geçiş figürü olarak felsefe tarihinde özel bir konuma yerleşmiştir.¹²⁵

Kendi varlığını sorguladığı ve evrenin anlamını kavramaya çalıştığı entelektüel bir çaba olarak gördüğümüz felsefe mantığına baktığımızda, insanın düşünsel yetilerini kullanarak hakikati araştırmasını, varoluşun temel ilkelerini irdelemesini ve bilgiye ulaşma

¹²³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (1980), 398; Pamuk, “Mevlana ve Schopenhauer'ın İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması”, 73.

¹²⁴ Schopenhauer, *Merhamet*, 12.

¹²⁵ Şeref Canberk, “Schopenhauer'ı İsteme'den Nietzscheci Dionysos'a ya da Kötümserliğin Üstesinden Gelmenin Trajik Karakteri”, *Kaygı: Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 22/1 (2023), 39-54.

sürecinde akıl yürütme, mantık ve eleştirel düşünme yöntemlerini kullanmasını ifade eder.¹²⁶ Bu, insanın yalnızca fiziksel varoluşunu değil, aynı zamanda zihinsel ve ruhsal yönlerini de anlamaya yönelik derin bir düşünme sürecini içerir. İnsan, doğumundan itibaren çevresindeki dünyayı anlamlandırmaya çalışır ve zamanla varoluşunun nedenlerini, yaşamın amacını ve evrendeki yerini sorgulamaya başlar. Bu sorgulama süreci, tarih boyunca farklı düşünce ekolleri ve felsefi sistemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹²⁷ Felsefe, yalnızca soyut düşünceler üretmekle kalmaz, aynı zamanda insanın bilgiye ulaşma yollarını inceler, ahlaki değerleri sorgular ve estetik, metafizik, ontoloji gibi farklı alanlara yönelerek varoluşun çeşitli boyutlarını ele alır.¹²⁸ Bu entelektüel çaba, bilimsel bilgiden farklı olarak kesin cevaplar aramak yerine, sorular sormayı ve düşünmeyi teşvik eden bir yapıya sahiptir.¹²⁹ Felsefenin temelinde insanın kendi bilincine yönelerek hem bireysel varlığını hem de evrensel gerçekliği anlamaya çalışması yatar. Bu süreçte, bireyin deneyimleri, akıl yürütme yetisi ve kültürel birikimi önemli rol oynar.¹³⁰ Felsefe, insanın kendini ve evreni anlama yolculuğunda vazgeçilmez bir rehber görevi görür.¹³¹

Bu çerçevede Schopenhauer'ın düşüncesi, modern felsefe tarihinde insanın varoluşunu ve yaşamın anlamını sorgulayan önemli bir yaklaşım ortaya koyar. Onun geliştirdiği isteme metafiziği, insan hayatındaki acı, arzu ve tatminsizlik olgusunu felsefi bir problem olarak ele alırken aynı zamanda ahlaki düşüncenin temeline merhameti yerleştirir. Böylece Schopenhauer'ın felsefesi, hem Kant'ın eleştirel felsefesinden beslenen hem de Budist düşüncedeki arzu acı ilişkisine dair yaklaşımlarla paralellik kuran özgün bir perspektif sunar. Bu yönüyle yalnızca metafizik bir sistem ortaya koymakla kalmaz; aynı zamanda insanın

¹²⁶ Pamuk, "Mevlana ve Schopenhauer'ın İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması", 62.

¹²⁷ Tolga Bayındır, "Zamanın Bittiği Yer'de Varlık Felsefesi ve Varoluş Sorunsalı", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 63 (2024), 232.

¹²⁸ Ufuk Bircan, "Platon'un Ahlak Anlayışında Ruh ve Erdem İlişkisi", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 22/85 (2023), 321.

¹²⁹ Cevdet Kılıç, "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2004), 41.

¹³⁰ Kılıç, "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi", 43-44.

¹³¹ Bircan, "Platon'un Ahlak Anlayışında Ruh ve Erdem İlişkisi", 318.

ahlaki yönelimi, acı karşısındaki tavrı ve başkalarına yönelik merhamet duygusu üzerinden şekillenen bir etik anlayışın temellerini de açıklar.¹³²

1.1. İradenin Metafiziği: Dünya ve İnsan İradesi

Schopenhauer'ın felsefesi, Immanuel Kant'ın bilgi teorisini temel alarak, ancak onun kavramsal çerçevesini aşarak geliştirdiği bir metafizik sistem üzerine inşa edilmiştir. Schopenhauer, özellikle Kant'ın numen ve fenomen ayrımını radikal bir şekilde dönüştürerek, gerçekliğin temelini irade kavramı etrafında şekillendirmiştir. Ona göre dünya yalnızca zihnin algıladığı bir tasarımlar bütünü olan fenomenler dünyası değildir. Aynı zamanda bu tasarımların ardında yatan öz niteliğinde bir numenal gerçeklik tarafından yönlendirilir. Schopenhauer, bu özü irade olarak adlandırır ve tüm varoluşun temel belirleyicisi olarak görür.¹³³ İradenin evrensel doğası insanın varoluşunu ve eylemlerini de belirler. Schopenhauer'a göre, insanın özgür iradesi bir yanılsamadan ibarettir; zira tüm eylemlerimiz, bu temel iradenin yönlendirmesiyle gerçekleşir. Bu durum, insanın sürekli bir tatminsizlik ve ızdırab içinde olmasına yol açar; çünkü irade, doyumsuz bir şekilde sürekli olarak istemeye devam eder. Bu kısır döngüden kurtulmanın yolu ise iradenin reddi ve arzuların bastırılmasıyla mümkündür.¹³⁴ Schopenhauer, irade kavramını yalnızca insanla sınırlı tutmaz; aksine, tüm doğanın ve evrenin temelinde bu kör ve bilinçsiz metafiziksel gücün yattığını savunur. Bu irade, varoluşun her seviyesinde kendini gösterir ve nesneleşerek farklı biçimlerde tezahür eder. İradenin bu nesneleşme süreci, cansız varlıklardan bitkilere, hayvanlardan insanlara kadar uzanan bir hiyerarşi oluşturur.¹³⁵ Bu perspektiften bakıldığında insan iradesi, evrensel iradenin bir yansımasıdır. Bireysel arzularımız bu temel gücün tezahürleridir.¹³⁶ Schopenhauer, sanatın ve özellikle müziğin, iradenin etkisinden kurtulmada önemli bir rol oynadığını belirtir. Sanat, bireyi günlük yaşamın acılarından uzaklaştırarak, iradenin baskısından geçici de olsa bir kaçış sunar. Müzik ise, doğrudan doğruya iradenin ifadesi olarak, insan ruhunu derinden etkiler ve onu metafiziksel bir deneyime taşır. Sanat ve

¹³² Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar (İstanbul:Biblos Kitabevi Yayınları, 2005), 191.

¹³³ Pamuk, "Mevlana ve Schopenhauer'ın İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması", 50.

¹³⁴ Ayhan, "Schopenhauer Felsefesinde İstencin Reddi", 109.

¹³⁵ Schopenhauer, *Merhamet*, 36-37.

¹³⁶ Cüneyt Arıkan, "Schopenhauer Felsefesinde Doğada Türü Sürdüren Kölelik: Cinsel Aşk", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 38 (2024), 160.

müzik, insanın iradenin esaretinden kurtulma çabasında önemli araçlardır.¹³⁷ Schopenhauer'ın irade metafiziği, evrenin ve insanın doğasını anlamada merkezi bir konuma sahiptir. İrade, tüm varoluşun temelini oluştururken, insanın ızdırabtan kurtulma yolu, bu iradenin farkına varmak ve onu aşmakla mümkündür. Bu süreçte sanat, özellikle de müzik, bireye önemli bir destek sunar ve onu daha derin bir metafiziksel anlayışa yönlendirir.¹³⁸

1.1.1. İrade ve Fenomenal Dünya: Kant'ın Etkisi ve Aşılması

Schopenhauer'ın metafizik anlayışı, büyük ölçüde Kant'ın bilgi kuramına dayanır. Kant, insan zihninin dünyayı belirli kategoriler aracılığıyla algıladığını ve dış dünyayı olduğu gibi bilemeyeceğimizi savunmuştur. Kant'ın “kendinde şey” kavramı, bilincin dışında ve algının ötesinde var olan gerçekliği ifade eder. Schopenhauer, bu kavramı bir adım ileri götürerek, kendinde şey'in özünü irade olarak tanımlar. Yani, dünya yalnızca algılanan nesnelere oluşmaz; aksine, tüm nesnelere temelinde, doğrudan bilinçli deneyime konu olmayan ancak varoluşu şekillendiren metafiziksel bir güç, yani irade vardır.¹³⁹ Kant'ın deontolojik etik anlayışıyla keskin bir tezat oluşturur. Kant, ahlaki eylemin ödev temelli bir zorunlulukla gerçekleşmesi gerektiğini savunurken Schopenhauer, ahlaki davranışların merhamet temelli bir duygudaşlıkla ortaya çıktığını ileri sürer. Kant'a göre ahlaki eylemler, akıl ve mantığa dayanmalıdır. Kategorik imperatif prensibiyle hareket edilir: Bir davranış, evrensel bir yasa olarak uygulanabilirse ahlakidir.¹⁴⁰

Schopenhauer, bu noktada Brahmanizm ve Budizm gibi doğu felsefelerinden de esinlenmiştir. Ona göre evren, belirli bir amaca veya rasyonel bir düzen ilkesine göre hareket etmez; aksine, yönsüz ve farkındalıktan yoksun bir irade tarafından şekillendirilir. Bu irade, herhangi bir bilinçli niyet veya hedef gütmeksizin sürekli olarak kendini dışa vuran temel bir güçtür ve evrendeki tüm varlıkların hareketlerini belirler.¹⁴¹ Bu etkiler Schopenhauer'ın ahlak anlayışında bencilliği aşarak merhamet ve başkalarını düşünmeye dayalı bir etik anlayışı geliştirmesine zemin hazırlamıştır. Ona göre, irade, bilinçsiz bir güç olarak, varlığın tüm

¹³⁷ R. Görkem Aytımur, “Schopenhauer'un Düşüncelerinde Bir Özgürleşme Olanığı Olarak Müzik”, *OPUS International Journal of Society Researches* 13/19 (2019), 2187.

¹³⁸ Aytımur, “Schopenhauer'un Düşüncelerinde Bir Özgürleşme Olanığı Olarak Müzik”, 2189.

¹³⁹ Zeynep Kantarcı Bingöl - Dilan Bayhan, “Yeterli Temel İlkesi Üzerinden Schopenhauer'ın Kant'a Yöneltiltiği Eleştiriler”, *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/3 (2022), 3.

¹⁴⁰ Senail Özkan, *Schopenhauer Paradoksları Üzerinde Raks* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 317.

¹⁴¹ Murat Kaymaz, “Schopenhauer Felsefesinde Platonik Öğeler”, *Felsefe Arkivi* 47 (2019), 83.

özelliklerinin temelinde yatar. İrade, insandaki arzuların ve isteklerin kaynağıdır, ancak bu durum aynı zamanda yaşamın acılarla dolu olmasını da beraberinde getirir.¹⁴²

1.1.2. İrade ve Yaşam: Doğadaki Evrensel Prensip

Schopenhauer'ın felsefesinin merkezi kavramı iradedir. O, insanın ve dünyanın temel yapısının, sürekli bir irade tarafından şekillendirildiğini savunur.¹⁴³ İrade, Schopenhauer'a göre, bilinçli bir amaçtan ziyade kör bir güçtür. Bu güç, insanın her türlü arzularını, isteklerini ve eylemlerini yönlendiren, sürekli bir hareketlilik ve değişim durumudur. Bu güç, tüm varlıkların çelişkili doğasına işaret eder. İnsanların sürekli bir arzu ve istek içinde olmaları, ancak bu arzuların asla tam anlamıyla tatmin edilememesi, insan yaşamının temel sorunsallarını oluşturur. Bu durum, insanın hayatını acı ve ızdırab ile doldurur.¹⁴⁴ Schopenhauer iradenin yalnızca insan zihnine özgü bir fenomen olmadığını, aksine tüm varlıkların temelinde bulunduğunu savunur. Bütün doğa içsel bir iradenin dışavurumudur. Bitkiler, hayvanlar, insan bedeni ve hatta fiziksel yasalar, iradenin farklı tezahürlerinden başka bir şey değildir.¹⁴⁵ Örneğin;

- a) Yerçekimi: Cisimlerin yere düşme eğilimi, aslında maddenin özündeki iradenin dışavurumudur.¹⁴⁶
- b) Biyolojik Yaşam: Canlıların hayatta kalmaya ve üremeye yönelik tüm içgüdüleri, iradenin doğrudan tezahürleridir.¹⁴⁷
- c) İnsan Bedeni: İnsan bedeninin her bir fonksiyonu ve içgüdüsel hareketi, iradenin etkisi altındadır.¹⁴⁸

Schopenhauer'un bu yaklaşımı, deterministik bir evren tasavvurunu destekler; yani, tüm olaylar ve varlıklar, bu temel iradenin zorunlu sonuçlarıdır ve özgür irade bir

¹⁴² Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 47-49.

¹⁴³ Schopenhauer, *Merhamet*, 6.

¹⁴⁴ Schopenhauer, *Merhamet*, 16.

¹⁴⁵ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 174.

¹⁴⁶ Hakan Şevki Ayvacı vd., "Kütle, Ağırlık ve Yerçekimi Kavramlarının Farklı Öğretim Seviyelerindeki Öğrencilerin Anlama Düzeyleri", *Journal of Uludag University Faculty of Education* 25/2 (2012), 383.

¹⁴⁷ Nurcan Akbaş - Bahar Taner, "Yaşam Döngüsünde Yönetim: Varoluştaki Algının ve Değişimin Kronolojisi", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2021), 137.

¹⁴⁸ Zeynep Albayrak, "Medeni Yargıda İnsan Bedeni Üzerinde İnceleme", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 33 (2018), 722.

yanılsamadan ibarettir. Bu deterministik bakış açısı, insan davranışlarının ve doğadaki süreçlerin önceden belirlenmiş bir düzenin parçası olduğunu savunur.¹⁴⁹

1.1.3. İnsanda İradenin Tezahürü: İrade ve Akıl İlişkisi

Schopenhauer'e göre insanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerden biri, iradenin bilinçli farkındalığa dönüşebilme kapasitesidir. Ancak bu durum, insanı daha özgür kılmak yerine, onun acı çekmesine neden olur. Çünkü irade, sürekli olarak arzular üreten ve tatmin edilmedikçe bireyi huzursuz eden bir güçtür. İnsan, arzularının ve isteklerinin kölesi haline gelir ve bunları tatmin etmeye çalışırken sürekli bir doyumsuzluk içinde yaşar.¹⁵⁰ Schopenhauer'ın felsefesinde, irade kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Ona göre, evrendeki tüm varlıkların temelinde, bilinçsiz ve kör bir güç olan irade bulunmaktadır. Bu irade, varlıkların hareketlerini ve davranışlarını yönlendiren asli unsurdur.¹⁵¹ İnsan da dâhil olmak üzere tüm canlılar, bu iradenin nesneleşmiş halleridir. İrade, sürekli olarak tatmin edilmesi gereken arzular üretir ve bu arzuların peşinde koşmak, bireyde sürekli bir huzursuzluk ve doyumsuzluk hissi yaratır.¹⁵² Bu nedenle, insanın yaşamı bitmek bilmeyen isteklerin tatmini çabasıyla şekillenir. Schopenhauer'a göre, bu durum insanın kaçınılmaz kaderidir. Gerçek özgürlüğe ulaşmak, ancak iradenin bu dikte edici doğasının farkına varmakla mümkündür.¹⁵³

İrade kavramı, Schopenhauer'un metafizik sisteminin temelini oluşturur. Ona göre, dünya, iradenin bir yansımasıdır. Tüm fenomenler bu iradenin tezahürleridir. İrade, bilinçsiz ve amaçsız bir güç olarak, evrendeki tüm varlıkların özünü oluşturur. Bu perspektiften bakıldığında, insanın akli ve rasyonel düşünme yetisi aslında iradenin bir aracı olarak algılanıp onun hizmetindedir. Dolayısıyla, insanın özgür iradeye sahip olduğu düşüncesi, bir yanılsamadan ibarettir.¹⁵⁴ Schopenhauer, insanın iradesinin farkına vararak, onun esaretinden kurtulabileceğini öne sürer. Bu farkındalık, bireyin kendi arzularının ve isteklerinin kölesi olmaktan çıkıp, daha yüksek bir bilinç seviyesine ulaşmasını sağlar. Ancak bu süreç, oldukça

¹⁴⁹ Pamuk, "Mevlana ve Schopenhauer'ın İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması", 153.

¹⁵⁰ Ahmet Uğurlu, "Batı Felsefesi Bağlamında Schopenhauer'a Göre Akıl ve Hakikat", *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/1 (2016), 388.

¹⁵¹ Pamuk, "Mevlana ve Schopenhauer'ın İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması", 149.

¹⁵² Schopenhauer, *Merhamet*, 34.

¹⁵³ Schopenhauer, *Hukuk Ahlak ve Siyaset Üzerine*, 63.

¹⁵⁴ Uğurlu, "Batı Felsefesi Bağlamında Schopenhauer'a Göre Akıl ve Hakikat", 386.

zorlu ve çaba gerektiren bir yolculuktur. İnsanın kendi iradesini aşması, onu gerçek özgürlüğe ve huzura kavuşturabilir.¹⁵⁵

Schopenhauer'ın felsefesi, iradenin insan yaşamındaki merkezi rolünü vurgular. İrade, insanın hem varoluşunun temeli hem de acılarının kaynağıdır.¹⁵⁶ Bu nedenle, insanın gerçek mutluluğa ulaşabilmesi için kendi iradesinin farkına varması ve onun dikte edici doğasını aşması gerekmektedir. Akılda bir nevi iradenin hizmetinde olan bir araçtır. Geleneksel felsefi anlayışın aksine Schopenhauer insanın rasyonel bir varlık olarak hareket etmediğini ileri sürer. İnsan iradenin yönlendirdiği irrasyonel bir varlıktır. Akıl, yalnızca bireyin istek ve arzularını yerine getirmek için çalışan bir mekanizmadır; bu nedenle insanın özgür iradesi olduğu düşüncesi bir illüzyondan ibarettir.¹⁵⁷

2. Schopenhauer'ın Ahlak Anlayışı

Schopenhauer alman felsefesinin önde gelen isimlerinden biri olup, ahlak felsefesi alanında özgün bir sistem geliştirmiştir. Schopenhauer'ın ahlak anlayışı, onun genel felsefi sistemi olan “*Die Welt als Wille und Vorstellung*”, “İrade ve Tasarım Olarak Dünya” eserinde yer alan irade kavramı etrafında şekillenir. Ona göre, dünya, temelinde irade adı verilen bir metafiziksel güçten oluşur. Bu irade, bireylerin bitmeyen arzularını ve bu arzuların neden olduğu acıyı ifade eder.¹⁵⁸

Bu eser, ahlak felsefesindeki irade kavramının merkezi rolünü açıklamak açısından büyük önem taşır. Schopenhauer modern felsefenin önemli figürlerinden biri olarak, ahlak ve metafizik arasındaki ilişkiyi çarpıcı bir şekilde ele almış ve ahlakın temeline merhamet kavramını yerleştirmiştir. Schopenhauer'e göre, ahlakın özü merhamettir. Merhamet, bireyin kendi bencil isteklerinden sıyrılarak, başkalarının acılarına ortak olma yetisidir. Bu durum, bireyin kendi iradesinden ve bencil doğasından feragat etmesi anlamına gelir. Merhamet, ahlaki eylemlerin temel motivasyonu olmalı ve bireyin kendisini diğer varlıklarla özdeşleştirmesine imkân tanınmalıdır. Schopenhauer, egoizmin ahlaki açıdan yanlış olduğunu, çünkü egoizmin bireyi yalnızca kendi çıkarlarını düşünmeye sevk ettiğini savunur. Bunun

¹⁵⁵ Schopenhauer, *Merhamet*, 97.

¹⁵⁶ Tüzen, “Schopenhauer'da Ahlak ve Özgürlük İlişkisi”, 560.

¹⁵⁷ Schopenhauer, *Merhamet*, 75.

¹⁵⁸ Schopenhauer, *Merhamet*, 6.

aksine, merhamet, bireyi evrensel bir etik anlayışına götürür.¹⁵⁹ Schopenhauer'ın merhamet anlayışı, onun acıya ve yaşamın trajik doğasına ilişkin görüşleriyle yakından ilişkilidir. Ona göre hayat, acı ve ızdırabla doludur. Ancak birey, kendi acısını azaltmanın yolunu, başkalarının acılarını anlamakta ve onları hafifletmekte bulabilir. Bu nedenle, ahlak, bireyin iradeye olan bağımlılığından kurtularak kendini aşmasıyla başlar.¹⁶⁰ Yine Schopenhauer bu durumu bir ilke görev ya da eylem etiğinden ziyade erdem etiğine dayandırır. Bu yaklaşım, onun felsefesinin genel kabulleriyle şekillenir ve ahlaki karakter analizini içerir. Schopenhauer, ahlak kavramını insanların birbirine zarar vermediği ve mümkün olduğunca birbirine yardım ettiği bir ilişki biçimi olarak tanımlar. Bu anlayış, insanların özdeşliğine dayanan bir etik perspektifi yansıtır. Schopenhauer'ın ahlak anlayışı, temel kavramlar olarak karakter ve merhamet unsurlarına dayanır. Filozofa göre insan karakteri bireysellik özelliğine sahiptir. Bireysellik, insanın iradesi doğrultusunda hareket ettiğine dair bir yanılsama oluştururken ahlaki tutumun kaynağı bu bireyselliğin aşılması ve kişinin merhamet duygusu ile duygudaşlık geliştirmesiyle mümkündür.¹⁶¹

Schopenhauer'e göre karakter deneyimsel bir olgudur. İnsan, belirli eylemleri özgürce gerçekleştirebildiğini düşünse de aslında hangi eylemleri isteyip istemediğine dair bir kesin bilgiye sahip değildir. Birey, kendi karakterine yabancı olduğundan dolayı, bu karakterin nasıl şekillendiğini ancak hayatı boyunca karşılaştığı olaylar ve verdiği tepkiler üzerinden öğrenebilir. Dolayısıyla kişi henüz karşılaşmadığı bir durum karşısında nasıl bir tepki vereceğini önceden bilemez. Schopenhauer, insanın doğuştan getirdiği karakterinin değiştirilemez olduğunu savunur ve bireyin iradesinin özgür olduğu fikrini bir yanılsama olarak değerlendirir. Filozofa göre insanın eylemlerinde özgür olduğu düşüncesi, istemenin kör iradesine dayanan bir yanılgıdır. İstemenin iradesi herhangi bir bilinçli yönlendirmeye sahip değildir. Bu nedenle doğada olduğu gibi insanda da gerçek bir özgür irade bulunmaz. Evrende gerçekleşen her şey kesin bir zorunlulukla meydana gelmektedir. Schopenhauer, eğer doğada mutlak bir zorunluluk olmasaydı, varlığın devam edemeyeceğini ve dünyanın düzeninin bozulacağını öne sürmektedir. Bu nedenle, bireylerin eğitilmesi değil, ancak belirli güdüler aracılığıyla yönlendirilmeleri mümkündür. İnsan iradesinin mutlak anlamda özgür

¹⁵⁹ Tüzen, "Schopenhauer'da Ahlak ve Özgürlük İlişkisi", 557.

¹⁶⁰ Schopenhauer, *Merhamet*, 37.

¹⁶¹ Schopenhauer, *Merhamet*, 27.

olmadığı ve istemenin kör doğasına tabi olduğu anlayışı, Schopenhauer'ın etik görüşlerinin temelini oluşturmaktadır.¹⁶²

2.1. Merhamet: Ahlaki Erdemin Temeli

Schopenhauer, ahlakın temelini merhamet kavramında bulur. Merhamet, bireyin kendi çıkarlarından vazgeçerek diğer varlıkların acılarına duyarlı olması anlamına gelir. Ona göre ahlaki eylemler, bencillikten arınmış bir şekilde gerçekleştirildiğinde değer taşır.¹⁶³ Schopenhauer'un ahlak anlayışında merhamet üç temel kategoride ele alınır: Birincisi bencil olmayan eylemlerdir. Bu eylemler, bireyin kendi çıkarından tamamen uzak bir şekilde diğer varlıkları düşünerek harekete geçmesini ifade eder.¹⁶⁴ İkincisi acıya duyarlılıktır. Bu durum bireyin tüm canlıların aynı özden geldiğini anlaması ve bu farkındalıkla acıyı paylaşmasını ifade eder.¹⁶⁵ Üçüncü olarak empati özelliği karşımıza çıkar. Empati ise diğer varlıkların acısına ortak olma ve bu acıyı azaltma çabasını ifade eder.¹⁶⁶

Bakıldığında ahlak anlayışı yalnızca insanlar arasındaki ilişkileri kapsamaz tüm canlıları içine alan evrensel bir etik perspektif sunar. Filozofa göre tüm varlıklar aynı özden yani istemeden türemiştir. Bu nedenle insanın diğer insanlara karşı olduğu kadar hayvanlara ve doğaya karşı da ahlaki sorumluluğu bulunduğu kabul edilir. Bu düşünce, geleneksel ahlak anlayışlarından farklı olarak, merhametin yalnızca bireyler arası bir duygu olmadığını, evrensel bir ahlaki ilke olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.¹⁶⁷ Kendisi ahlakın temelini merhamete dayandırır ve bireyin kendine ve yakın çevresine olduğu kadar tüm canlılara karşı da etik bir tutum sergilemesi gerektiğini savunur. Ona göre doğadaki tüm varlıklar aynı istemenin farklı tezahürleri olduğundan, insanlar hayvanlara ve çevreye zarar vermekten kaçınmalı ve onların da yaşam hakkına saygı duymalıdır. Bu anlayış modern dönemde çevre etiği ve hayvan hakları gibi alanlarda Schopenhauer'ın düşüncelerinin yankı bulmasına neden olmuş ve etik felsefe açısından önemli bir referans noktası haline gelmiştir. Schopenhauer'ın ahlak felsefesinin bu yönü, geleneksel antroposantrik (insan merkezli) etik yaklaşımlarına eleştirel bir perspektif sunarak ahlaki sorumluluğun sınırlarını

¹⁶² Şensoy, "Arthur Schopenhauer'ın Hukuk ve Ceza Adaleti Anlayışı", 275-276.

¹⁶³ Schopenhauer, *Merhamet*, 130.

¹⁶⁴ Schopenhauer, *Merhamet*, 66-67.

¹⁶⁵ Schopenhauer, *Merhamet*, 126.

¹⁶⁶ Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 89.

¹⁶⁷ Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische schriften*, (Berlin: 1977), 212.

genişletmektedir. Alman filozofa göre ise merhamet temelli ahlak öğretisi, günümüzde çevresel sürdürülebilirlik, hayvan hakları ve ekolojik etik gibi alanlarda yeniden yorumlanmakta ve etik düşüncenin temel meseleleri arasında yer almaktadır.¹⁶⁸ Schopenhauer'ın ahlak felsefesinde merhamet, ahlaki erdemın temeli olarak kabul edilir ve bireylerin bencillikten uzaklaşarak, başkalarının acılarına duyarlılık göstermeleri gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, ahlaki eylemlerin değerini, bireyin kendi çıkarlarından ziyade, başkalarının iyiliğini gözetme kapasitesine dayandırır.¹⁶⁹

2.2. Ahlak Anlayışının Eleştirisi ve İradenin Aşılması

Schopenhauer iradeyi fiziksel, entelektüel ve ahlaki özgürlük bağlamlarında ele alır. Fiziksel özgürlük bireyin eylemlerini gerçekleştirmede dış engellerin olmamasını ifade ederken, entelektüel özgürlük, düşünce ve karar alma süreçlerindeki bağımsızlığı belirtir. Ahlaki özgürlük ise bireyin kendi karakterine uygun eylemlerde bulunabilme kapasitesidir. Schopenhauer bireyin eylemlerinin ardındaki iradenin, karakterinin bir yansıması olduğunu ve bu karakterin değişmez bir doğaya sahip olduğunu savunur.¹⁷⁰ Ahlak anlayışına getirilen eleştiriler özellikle iradenin bu merkezi rolü ve bireyin özgürlüğü konularında yoğunlaşır. Bazı düşünürler onun iradeyi kör ve bilinçsiz bir güç olarak tanımlamasının, insanın ahlaki sorumluluğunu ve özgürlüğünü sınırladığını öne sürerler. Bu eleştiriler Schopenhauer'ın determinist yaklaşımının, bireyin kendi eylemlerini kontrol etme kapasitesini göz ardı ettiği yönündedir.¹⁷¹

İradenin aşılması, Schopenhauer felsefesinde merkezi bir kavramdır. Ona göre birey, iradenin dayattığı arzular ve isteklerin ötesine geçerek gerçek özgürlüğe ve içsel huzura ulaşabilir. Bu süreç bireyin kendi arzularının ve isteklerinin kölesi olmaktan çıkarak daha yüksek bir bilinç seviyesine erişmesini sağlar. Ancak bu süreç oldukça zorlu ve çaba gerektiren bir yolculuktur. Schopenhauer, iradenin bu şekilde aşılmasının, bireyin kendi doğasına aykırı olduğunu ve bu nedenle isyan etme imkânını bile feda ettiğini belirtir. Sonuç olarak Schopenhauer'ın ahlak anlayışı, iradenin merkezi rolünü vurgularken, bu iradenin

¹⁶⁸ Akçetin, "Merhamet ve Devlet", 80.

¹⁶⁹ Adnan Esenyel, "Merhamet, Acı ve Kurtuluş: Yaşamın Anlamsızlığı Karşısında Schopenhauer ve Nietzsche", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 35 (2023), 13.

¹⁷⁰ Şensoy, "Arthur Schopenhauer'ın Hukuk ve Ceza Adaleti Anlayışı", 276.

¹⁷¹ Cenk Ateş - Meral Serarslan, "Schopenhauer ve Nietzsche Nihilizmi Sarkacında Dövüş Kulübü Filminin Çözümlemesi", *SineFilozofi*, (2019), 555.

aşılması gerektiğini de savunur. Bu yaklaşım bireyin kendi arzularının ve isteklerinin ötesine geçerek, daha yüksek bir bilinç seviyesine ulaşmasını hedefler. Ancak bu süreç bireyin kendi doğasına aykırı olduğu için, isyan etme imkânını bile feda etmeyi gerektirir.¹⁷²

3. Schopenhauer'de Kurtuluş

Schopenhauer'ın felsefesinde yaşamın özünde acı ve ızdırab barındırdığı kabul edilir. Bu acıların temel kaynağı insanın bitmek bilmeyen istek ve arzularıdır. Schopenhauer'a göre bu sürekli isteme hali, bireyi sonsuz bir tatminsizlik döngüsüne hapseder. Dolayısıyla gerçek kurtuluş, bu istemenin aşılmasıyla mümkündür.¹⁷³ Kendisi istemenin yadsınmasını kurtuluşun anahtarı olarak görür. Bu yâdsıma bireyin kendi arzularından ve isteklerinden vazgeçmesi, yani istencin susturulması anlamına gelir. Bu süreç bireyin acı ve ızdıraablardan arınmasını sağlar ve onu ebedi huzura kavuşturur.¹⁷⁴ Genel düşüncesine göre intihar bir kurtuluş yolu değildir. Çünkü intihar yaşamı sona erdirse de istemeyi ortadan kaldırmaz. Gerçek kurtuluş istencin tamamen yok edilmesiyle mümkündür. Bu nedenle bireyin kendi arzularını ve isteklerini aşması, gerçek özgürlüğe ulaşmanın tek yoludur.¹⁷⁵ Estetik deneyimi de geçici bir kurtuluş olarak görür. Sanat ve estetik deneyim bireyi istemenin boyunduruğundan kısa bir süreliğine de olsa kurtarır ve ona evrensel olanı gösterir. Ancak bu kurtuluş geçici görünse de kalıcı huzur için istencin tamamen yadsınması gereklidir.¹⁷⁶ Schopenhauer'ın felsefesinde kurtuluş, bireyin kendi istemesini yadsınması ve arzularından vazgeçmesiyle mümkündür. Bu süreç bireyi acı ve ızdıraablardan arındırır ve onu gerçek huzura ulaştırır.¹⁷⁷

¹⁷² Ebru Öner, “Nurettin Topçu ve Albert Camus’de Ahlak: İsyân/Başkaldırı Ahlakı”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2016), 52.

¹⁷³ Bindsen, “Arthur Schopenhauer’ın Düşüncesinde Mutluluğun İmkânı”, 202.

¹⁷⁴ Ayhan, “Schopenhauer Felsefesinde İstencin Reddi”, 113.

¹⁷⁵ Akçetin, “Merhamet ve Devlet”, 79.

¹⁷⁶ Emel Koç, “Schopenhauer Felsefesinde ‘Ölüm’ ve Ölüm Korkusu’ Üzerine”, *Dört Öge* 13 (2018), 38-39.

¹⁷⁷ Esenyel, “Merhamet, Acı ve Kurtuluş: Yaşamın Anlamsızlığı Karşısında Schopenhauer ve Nietzsche”, 4-5.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUFÎ AHLAK VE SCHOPENHAUER: KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ

1. Ahlakın Dayanakları: Akıl ve İlahi Rehberlik

Ahlak, insanın eylemlerini yönlendiren normatif ilkeler bütünü olarak, hem bireysel hem de toplumsal düzlemde insan varoluşunun temel yapı taşlarından biridir. Ahlaki eylem, yalnızca dışsal davranışlarla sınırlı olmayıp, bireyin niyeti, içsel yönelimi ve değer dünyasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda ahlak, insanın iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt edebilme kabiliyetini ifade eder. Fakat bu ayırt etme kabiliyeti neye dayanır? Bu soru, tarih boyunca hem Batı felsefesinin hem de İslam düşüncesinin merkezinde yer almıştır. Schopenhauer'ın felsefesi ile tasavvufî ahlak karşılaştırıldığında, her iki sistemin de ahlaki gelişimi merkezî bir mesele olarak ele aldığı; ancak ahlakın dayanakları, kaynakları ve yönelimi bakımından önemli ölçüde farklılaştıkları görülür. Bu bölümde, ahlakın temel dayanakları olarak akıl ve ilâhî rehberlik kavramları üzerinden Schopenhauer ve tasavvufî anlayış mukayese edilecektir.

Schopenhauer, Kant'ın etkisiyle şekillenen felsefesinde akıllı salt bir bilme aracı yerine iradenin bir işlevi olarak ele alır. Ona göre akıl, bireyin dış dünyayı kavramasına hizmet eden temsil gücüdür ve öze bakıldığında iradenin hizmetindedir.¹⁷⁸ Bu yaklaşım, akıllı ahlakın temeli olmaktan uzaklaştırır. Schopenhauer'e göre akıl, çoğu zaman bireyin bencil arzularına gerekçeler bulmakla meşguldür ve bu haliyle ahlaki olanı belirleyemez.¹⁷⁹ Ahlaki davranışın gerçek kaynağı, acı çeken başkasına karşı duyulan içsel merhamet duygusudur.¹⁸⁰ Ahlak, akıl yürütmeye değil, içsel bir acıma kapasitesiyle doğar. Ona göre merhamet, bireyin ego sınırlarını aşarak öteki'nin acısını kendi varlığında hissetmesiyle mümkün olur. Schopenhauer'ın ahlak anlayışı, insanın dünyadaki acı ve ızdırabına karşı duyarlılık geliştirmesiyle başlar. O, varoluşun temel niteliğini acı olarak tanımlar ve insanın yaşamında kaçınılmaz olan bu ızdırabın etik düşüncenin de kaynağını oluşturduğunu öne sürer. Schopenhauer'a göre gerçek ahlaki davranış, başkasının çektiği acıyı içtenlikle hissedebilme kapasitesine yani merhamet temelli bir empatiye dayanır. Ahlak, herhangi bir ödül veya ceza

¹⁷⁸ Uğurlu, "Batı Felsefesi Bağlamında Schopenhauer'a Göre Akıl ve Hakikat", 389.

¹⁷⁹ Kubilay Hoşgör, "Schopenhauer'ın Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine", *Felsefe Arkivi* 52 (2020), 43.

¹⁸⁰ Schopenhauer, *Merhamet*, 50.

beklentisinden bağımsız olarak kişinin içsel biçimde başkasının ızdırabına ortak olmasından doğar.¹⁸¹ Bireyin kendi benliğini aşarak başkalarının acılarına duyarlı hale gelmesi, onun etik gelişiminde bir dönüm noktasıdır. Öte yandan tasavvufi ahlak, bireyin başkalarının acılarına karşı duyarlılık geliştirmesini ve kendi nefsinin arındırarak Allah'a yönelmesini esas alır. Aynı zamanda ilâhî iradeyle uyumlu bir varoluş inşa etmeyi hedefler. Tasavvufa göre insanın amacı, dünyevî benlikten sıyrılarak ruhsal kemale ulaşmak ve böylece Allah'a yaklaşımdır. Bu süreçte birey yalnızca diğer insanlara iyi davranmakla yetinmez aynı zamanda içsel bir terbiye süreciyle ahlaki olgunlaşma yaşar.¹⁸² Dolayısıyla tasavvufi ahlak empatiyi ve merhameti kuşatıcı bir çerçeveye yerleştirir. Tüm varlığa ve özellikle Allah'a yönelik sevgi ve teslimiyet bu anlayışın temelini oluşturur.

Her iki gelenek de insanın bencil doğasını aşmasını hedefler. Ancak bu hedefe ulaşmada kullandıkları yöntem ve dayandıkları temel oldukça farklıdır. Schopenhauer'de bu aşama ilâhî bir referansa dayanmaz. O, insanın iradesini bastırarak acıdan kurtulması gerektiğini söyler. Ahlak, dinî bir çerçeveden ziyade varoluşsal bir farkındalık ve içsel dönüşüm süreciyle ilişkilendirilir.¹⁸³ Acıdan arınma mutlak bir kurtuluş hâline gelir. Merhamet bu kurtuluşun ahlaki temelini oluşturur. Ahlaki olan akılla değil doğrudan hissetme kapasitesiyle ortaya çıkar. Tasavvufi ahlakta merhamet yalnızca bireyin empatik yönelimiyle sınırlı değildir. Rahman ve Rahîm olan Allah'ın isimlerinin insanda tecellisi olarak kabul edilir. Bu nedenle merhametli olmak Allah'ın sıfatlarını yansıtmak anlamına gelir. Ahlak sadece acıya tepki vermek değil ilâhî bir emri yerine getirmektir. Tasavvufî sistemde ahlak, insanın hem başkalarına hem de kendine karşı taşıdığı bir sorumluluk olmaktan çıkar; doğrudan Allah'a karşı bir yükümlülük haline gelir.¹⁸⁴

Schopenhauer'ın etik anlayışı bireysel bir farkındalık ve seküler merhamet kavramı üzerine kuruluyken, tasavvufî etik anlayış Allah merkezlidir. Ahlaki davranışlar ilâhî iradeye uyum göstermek olarak değerlendirilir. Schopenhauer, merhameti doğaüstü olmayan bir kaynaktan, yani insanın iç dünyasından türetirken; tasavvuf, merhameti aşkın bir varlığın insan ruhundaki yansımaları olarak görür. Schopenhauer için öteki düşüncesine duyulan

¹⁸¹ Tüzen, "Schopenhauer'da Ahlak ve Özgürlük İlişkisi", 560-563.

¹⁸² Azmi Bilgin, "Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı", *İlmi Araştırmalar* (2014), 61-62.

¹⁸³ Schopenhauer, *Merhamet*, 51-52.

¹⁸⁴ Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusi Serrac, *el-Lüma'*, thk.Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1960), 37-38.

empati, etik bilincin başlangıcıdır. Tasavvuf için ise etik bilinç, Allah'ı tanıma sürecinde gelişir ve nihai gayesi, Allah'a yakınlık kazanmaktır.¹⁸⁵ Dolayısıyla Schopenhauer'ın ahlaki ızdırapla başlar empatiyle şekillenir ve iradenin bastırılmasıyla tamamlanır. Tasavvufî ahlak ise Allah'a yönelişle başlar, nefis terbiyesiyle gelişir ve ilâhî rızaya ulaşmakla kemale erer. Her iki anlayışta da bireyin benliğini aşması ve içsel bir dönüşüm yaşaması esastır; ancak Schopenhauer için bu dönüşümün yönü acıdan kaçışken, tasavvufta bu dönüşüm Allah'a vuslata yöneliktir.

İslam düşüncesinde akıl, hem teorik bilgiye ulaşmada hem de ahlaki davranışları yönlendirmede temel bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Özellikle Kindî (öl. 252/866), Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd (öl. 595/1198) gibi İslam filozofları, Aristotelesçi bir çizgiyle akli bilkuvve (potansiyel akıl), bilfiil (fiil hâlindeki akıl) ve müstefad (etkinleşmiş, tam anlamıyla gelişmiş akıl) şeklinde sınıflandırmışlardır. Bu tasnif, aklın gelişimsel sürecine ve insanın hakikati kavrama derecelerine göre şekillenmiştir. Bu filozoflara göre akıl, insanı hayvanî olandan ayırarak, onu hem varlığı hem de Tanrı'yı kavrayabilecek bir idrake yöneltir.¹⁸⁶ Gazzâlî ise akli, hem teorik hem de ahlaki işleviyle daha kapsamlı bir çerçevede ele almıştır. Ona göre akıl; doğuştan gelen nazarî akıl ve öğrenme-tecrübeyle oluşan müktesep akıl olarak ikiye ayrılır. Ancak Gazzâlî, akli dört bağlamda değerlendirir: Doğuştan gelen teorik kavrayış, zaruri bilgileri idrak eden günlük akıl, gözlem ve deneyime dayalı akıl, dünyevî arzulardan uzaklaşıp ebedî saadeti seçmeyi sağlayan akıl.¹⁸⁷ Bu çok katmanlı anlayış, Gazzâlî'nin akli hem bilgi hem de irade temelinde nasıl konumlandığını göstermektedir. Gazzâlî ve onun etkilediği İbn Haldûn (öl.808/1406) gibi düşünürlerde akıl, insanın ahlaki bir bilinçle hareket etmesini sağlayan, ilahî iradeye uygun bir yaşamı mümkün

¹⁸⁵ Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001), 221-225.

¹⁸⁶ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 1/ 167-170.

¹⁸⁷ Kamil Sarıtaş, "Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldûn'da Yansıması Sorunu", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2014), 45; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî 505/1111, *İhyau ulumi'd-din; el-İmla an işkalati'l-ihya*, thk. Ebü'l-Fazl Ziyâüddin Abdürrahim b. Hüseyin İraki (Beyrut: Dârü'l-Hayr, 1997), 186.

kılan asli bir araçtır.¹⁸⁸ Schopenhauer ise akıl kavramına dair farklı bir perspektif sunmuştur. Onun felsefesinde akıl, iradenin bir ürünü olarak değerlendirilir ve iradeye bağımlıdır.

Schopenhauer'a göre akıl, iradeyi fark etme çabasına girdiğinde hakikate ve erdeme ulaşabilir aksi takdirde, bireyin bencil arzularına hizmet etmekten öteye geçemez. İnsan davranışlarının temelinde bencilliğin yattığını belirtir. Bu bencillik bireyin var olma mücadelesinin bir yansımasıdır. Akıl da bu mücadelenin bir aracı olarak kullanılır. Dolayısıyla akıl, bireyin kendi çıkarlarını maksimize etme eğiliminde olup bu da onu iradeye bağımlı kılar.¹⁸⁹ Schopenhauer'ın felsefesinde akıl ve irade arasındaki ilişki, insanın mutluluk arayışında da önemli bir rol oynar. Ona göre hayal gücü, insanı olmayacak şeylerle umutlandırarak hayal kırıklığına uğratabilir. Bu nedenle, mutluluğu ve mutsuzluğu ilgilendiren konularda akıl ve yargı gücünün kullanılması gerektiğini savunur.¹⁹⁰ Schopenhauer'ın bilgi teorisinin temelinde, yeter sebep ilkesi olarak adlandırdığı ve tüm bilme yetimizi yöneten dört ilke yer alır. Bu ilkelere göre nesnelere duyusallık, anlama yetisi ve akıl gibi üç farklı bilme aracına göre kavranır ve her biri öznenin farklı bilgi alanlarında iş görür. Ona göre yeter sebep ilkesi hem dış dünyayı hem de zihnin kendi işleyiş biçimlerini şekillendirir. Bu nedenle bilgi, nesnelere yanı sıra bu nesnelere kavrayan öznenin yapısal donanımı üzerinden de anlaşılmalıdır. Duyusallık nesnelere zaman ve mekân içinde sunar. Anlama yetisi bu nesnelere arasındaki nedensellik ilişkilerini kurar. Akıl ise kavramsal soyutlamalar aracılığıyla bu bilgiyi daha üst düzeyde anlamlandırır.¹⁹¹ Onun felsefesinde akıl ve irade arasındaki çatışma insanın içsel deneyimlerinde belirgindir. İstekler ve akıl arasındaki bu parçalanma bireyde içsel bir gerilim yaratır ve bu durum, insanın bütünlüğünü tehdit edebilir.¹⁹² Schopenhauer, Kant'ın kendinde şey kavramını irade olarak yorumlar. Kant'a göre bilinemez olan bu gerçeklik Schopenhauer için iradedir ve akıl bu iradeyi

¹⁸⁸ Ali Yıldırım, “İslam Düşüncesinde Felsefi ve Dini Bir Etkinlik Olarak Ahlak”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 1235.

¹⁸⁹ Ahmet Uğurlu, “Batı Felsefesi Bağlamında Schopenhauer’a Göre Akıl ve Hakikat”, *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/1 (2016), 389.

¹⁹⁰ Bindeden, “Arthur Schopenhauer’ın Düşüncesinde Mutluluğun İmkânı”, 210.

¹⁹¹ Kubilay Hoşgör, “Schopenhauer’ın Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine”, *Felsefe Arkivi* 52 (2020), 43.

¹⁹² Fatih Yıldız, “Schopenhauer ve Spinoza’da İnsan Bedeni ve Duygulanımları”, *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 5/1 (2015), 420.

anlamada yetersiz kalır. Bu yaklaşım onun felsefesinin temel taşlarından biridir.¹⁹³ Kendi bakış açısına göre ve felsefesinde akıl, iradenin bir aracı olarak görülür ve bu nedenle sınırlıdır. Akıl, iradeyi anlama ve kontrol etme çabasında başarılı olursa birey hakikate ve erdeme ulaşabilir; aksi takdirde, bencil arzuların hizmetinde kalır. Bu bakış açısı, onun felsefi düşüncesinin temelini oluşturur ve insan tabiatına yönelik kapsamlı bir anlayış ortaya koyar.

Tasavvufî gelenekte ise akıl insana Allah tarafından verilen en değerli yetilerden biri olarak kabul edilir. Ancak bu yeti, kendi başına hakikate ulaşmada yeterli değildir. Akıl, vahiy ve ilahî rehberlikle desteklendiğinde insanı ahlaki olgunluğa ve hikmete ulaştırabilir. Bu anlayışta aklın nihai amacı, bireyi nefsin heva ve heveslerinden uzaklaştırarak Allah'a yöneltmektir.¹⁹⁴ Akıl burada yalnızca bilgi üretme aracı olarak görülmez aynı zamanda nefis terbiyesinin ve ahlaki gelişimin temel dayanağı olarak kabul edilir. Ebû Nasr Serrâc (öl.378/988)'a göre de tasavvufî yolda akıl, kalbin saflaşması sürecine katkı sağlayan önemli bir iç yetidir.¹⁹⁵ Ancak kalp ile akıl arasında bir denge kurulmadığı takdirde akıl bireyi kibir, gurur ve benlik iddiasına sürükleyebilir. Dolayısıyla akıl, tasavvufî gelenekte hem kıymetli hem de dikkatle yönlendirilmesi gereken bir güçtür.¹⁹⁶ Schopenhauer açısından ise insanın akli daha çok iradeye tabi olduğu için mutluluğun da düşmanıdır. İrade, tatmin edilmek için sürekli yeni arzular üretirken, akıl bu arzuların gerekçelendirilmesinde kullanılır. Ona göre bu döngü, bireyin ızdırabını artırır. Akıl, eğer bireyde başkalarının acılarını hissedecek bir merhamet doğurursa o zaman ahlaki değerlere katkıda bulunur.¹⁹⁷ Ancak bu durumda da ahlakın temelinde iradeden arınma ve empati yer alır. Akıl salt başına ahlaki bir değer taşımaz. Bu bağlamda iki gelenek arasında temel bir fark ortaya çıkmaktadır. Tasavvufî gelenekte akıl, doğru yönlendirilirse bireyi ilahî hakikate ulaştırabilecek bir nimettir. Schopenhauer ise akli, çoğu zaman yanıltıcı ve acı verici arzuların hizmetinde gören karamsar bir perspektifle ele alır. Gazzâlî'ye göre akıl sayesinde insan, ebedî saadeti tercih edebilirken, Schopenhauer için akıl, çoğu zaman geçici zevklerin peşinde koşan iradeyi aklamaya yarayan

¹⁹³ Zeynep Kantarcı Bingöl - Dilan Bayhan, "Yeterli Temel İlkesi Üzerinden Schopenhauer'ın Kant'a Yöneltiltiği Eleştiriler", *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/3 (2022), 15.

¹⁹⁴ Bilgin, "Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı", 62.

¹⁹⁵ Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusi Serrac, *el-Lüma'*, thk.Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1960), 37-38.

¹⁹⁶ Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, 222.

¹⁹⁷ Schopenhauer, *Merhamet*, 50-52.

bir mekanizmadır.¹⁹⁸ Dolayısıyla tasavvufî gelenekte akıl; vahiy, kalp ve nefis terbiyesiyle bütünleştiğinde insanı ilahî hakikate taşıyabilecek bir rehberdir. Schopenhauer’da ise akıl, iradenin kölesidir. İnsanın hakikate ulaşmasında sınırlı hatta çoğu zaman engelleyici bir rol oynar. Bu durum, İslam düşüncesi ile Schopenhauer’ın felsefesi arasında akla yüklenen anlamlar bakımından derin bir paradigmatik farklılık olduğunu göstermektedir.

Kur’an, İslam düşüncesinin temel kaynağı olarak bireylerin yaşamını düzenleyen, onları içsel arınmaya ve toplumsal adalete yönlendiren ilâhî bir rehberdir. Kur’ân’a göre ahlaki öğretiler merkezi bir konuma sahiptir; bu öğretiler bireyin nefisini terbiye etmesini ve toplumsal ilişkilerinde adalet, merhamet ve sorumluluk ilkelerine uygun davranmasını teşvik eder. Kur’an’da geçen “*Nefsini temizleyen kurtuluşa ermiştir*” ayeti, bireyin ahlaki gelişiminin temelinde içsel arınmanın bulunduğunu vurgular. Bu gelişimin yalnızca akılla sınırlı olmadığı ilâhî rehberlik ve vahyin yönlendirmesiyle mümkün olduğu açıktır.¹⁹⁹ İslam ahlakında akıl, önemli bir unsur olmakla birlikte sınırlı bir kapasiteye sahiptir. Akıl, doğru ile yanlış ayırt etmede kullanılabilir bir yetidir fakat bireyin arzuları, tutkuları ve dışsal etkiler karşısında zayıf düşmesi mümkündür. Bu sebeple, İslam düşüncesi, aklın tek başına yeterli olmadığını, onu tamamlayacak bir ilâhî rehberliğe ihtiyaç olduğunu savunur. Kur’an’da bu ilâhî rehberlik peygamberler aracılığıyla iletilmiş ve onların hayatları ahlakın somut tezahürleri olarak sunulmuştur. “*Şüphesiz sen yüce bir ahlak üzeresin*” ayetiyle Hz. Muhammed’in ahlaki örnekliliği vurgulanmış ve tüm insanlığa model olarak sunulmuştur.²⁰⁰ Schopenhauer’ın ahlak anlayışı ise Kur’an ahlakıyla ciddi biçimde farklılaşır. Schopenhauer’e göre insan eylemlerinin temelinde bilinçli bir akıl yürütme yer almaz bunun yerine irade bulunur. Ona göre irade, tüm varlığın temelindeki metafizik güçtür ve akıl, bu iradenin bir aracı, hatta kölesidir.²⁰¹

Schopenhauer’de akıl yönlendirici bir unsur yerine gerekçelendirici bir konumda bulunur. İnsan çoğu zaman arzularının peşinden gider ve akıl bu arzuları meşrulaştıracak açıklamalar üretir. Bu anlayış, İslam düşüncesindeki akıl ile vahyin uyumu fikriyle taban tabana zıttır. Kur’an ahlakında birey, nefisini arındırma sürecinde hem akli hem de ilâhî

¹⁹⁸ Tüzen, “Schopenhauer’da Ahlak ve Özgürlük İlişkisi”, 565.

¹⁹⁹ eş-Şems 91/9.

²⁰⁰ el-Kalem 68/4.

²⁰¹ Schopenhauer, *Merhamet*, 54-55.

buyrukları kullanarak bir ahlaki kemale ulaşmayı hedeflerken, Schopenhauer’de insan ancak diğerlerinin acısını duyumsayarak yani merhamet üzerinden ahlaki eylemde bulunabilir.²⁰²

Merhamet akılsal bir süreçten kaynaklanmaz. İradenin kırılması ve benliğin sınırlarının aşılması sonucu ortaya çıkar. Bu nedenle gerçek ahlak, başkalarının acılarına karşı duyarlılık geliştirmekle mümkündür. Bu noktada Schopenhauer’ın acıyı ahlakın merkezine yerleştirdiğini söylemek mümkündür. Ona göre tüm varlık acı çekmekte ve insan, bu acıyı fark ettiğinde merhamet temelinde ahlaki davranmaya yönelir. Kur’an’da ise acı ve ızdırab, imtihanın bir parçasıdır. İnsanın acı karşısındaki sabrı ve tevekkülü, onun ahlaki değerini belirler. Ahlak, bireyin hem başkalarına hem de Allah’a karşı sorumluluk taşıdığı bir olgu olarak kabul edilir.²⁰³ Bu sorumluluk bilinci, sadece aklî değil, aynı zamanda kalbî ve ruhsal bir süreçtir. Dolayısıyla İslam’da ahlaki eylem, Allah rızası gözetilerek yapılır ve bu yönüyle Schopenhauer’ın seküler ve tanrısız etik anlayışından ayrılır. Schopenhauer’ın sisteminde İlahi yakınlık kavramı ön planda değildir dolayısıyla etik de tamamen bu dünyaya yöneliktir. İslam’da ise ahlakın nihai hedefi, Allah’a yaklaşmak ve ebedî saadete ulaşmaktır.²⁰⁴ Bununla birlikte her iki yaklaşımda da bireyin kendi merkezinden çıkarak başkalarına yönelmesi ortak bir noktadır. Schopenhauer merhameti ve başkasının acısını hissedebilmeyi erdem olarak görürken, Kur’an da merhameti, adaleti, sabrı ve iyiliği başkasının hakkını gözetme çerçevesinde değerlendirir.²⁰⁵

Kur’an’da ahlaki iyilik Allah’ın rızasını kazanmak, adalet, dürüstlük, merhamet ve sorumluluk gibi değerlerle tanımlanır. Kötülük ise zulüm, haksızlık, yalan, kibir ve nankörlük gibi olumsuz davranışlarla ilişkilendirilir. Bu değerler, akıl yoluyla anlaşılabilir olsa da ilâhî rehberlik olmaksızın bireyin nefsi arzularına yenik düşme ihtimali oldukça yüksektir. Bu yüzden, ahlaki gelişim sürecinde bireyin hem aklını kullanması hem de ilâhî öğretilere yönelmesi gerektiği vurgulanmaktadır. İslam düşüncesinde ahlakın dayanakları akıl ve ilâhî rehberlik arasında kurulan hassas bir dengeye dayanmaktadır. Akıl, bireyin ahlaki eylemlerini yönlendiren önemli bir araç olmakla birlikte, insanın hata yapmaya açık bir varlık olması

²⁰² Tüzen, “Schopenhauer’da Ahlak ve Özgürlük İlişkisi”, 563.

²⁰³ Hasan Keskin, “Câhiliye Ahlakından Kur’an Ahlakına Değişim ve Dönüşüm”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi* (2024), 49-50.

²⁰⁴ Hasan Keskin - Muhammet Yılmaz, “Kur’an’ın Ahlâkî Tekâmül Yöntemi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023): 371-397.

²⁰⁵ Schimmel, *İslam’ın Mistik Boyutları*, 223-225.

sebebiyle ilâhî rehberliğe ihtiyaç duyulmaktadır. Kur'an, ahlaki değerlerin Allah'ın emir ve yasaklarına dayandığını, peygamberlerin örnekliliğiyle desteklendiğini ve insanın fitratına uygun olarak şekillendiğini belirtmektedir. Dolayısıyla, bireyin ve toplumun ahlaki anlamda gelişmesi, ancak aklın rehberliğinde ilâhî vahyin ışığında gerçekleşebilir. Bu durum, çağdaş dünyada da geçerliliğini koruyan evrensel bir ahlak anlayışına kapı aralamaktadır.²⁰⁶ Fakat bu benzerliğe rağmen iki sistemin ontolojik ve teleolojik yönelimleri tamamen farklıdır. Schopenhauer'ın felsefesi karamsar bir metafizik zemin üzerine kuruludur. Kur'an umut bağışlanma ve ilâhî rahmet kavramları üzerinden insanı olumlu eyleme yönlendirir. Nihai hedef hiçlik yerine Allah'a yakınlık olarak ifade edilir. Kur'an ahlakı ile Schopenhauer'ın etik anlayışı arasında derin yapısal farklılıklar bulunsa da, bireyin kendi benliğini aşarak başkasının yararını öncelemesi her iki gelenekte de ahlaki olgunluğun bir ölçütüdür. Kur'an'da bu olgunluk Allah'ın rızasını kazanmakla tamamlanırken, Schopenhauer'de iradenin bastırılmasıyla ulaşılan bireysel dinginlikte son bulur. Dolayısıyla Kur'an'ın ilâhî merkezli ahlak anlayışı ile Schopenhauer'ın seküler merhamet temelli etiği, insanın ahlaki serüvenini farklı yönlerden inşa eden iki özgün yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Schopenhauer'ın ahlak anlayışı, akıl ve irade arasındaki çatışmayı merkeze alırken, tasavvufî ahlak, aklın ilâhî rehberlikle dengelenmesini esas alır. Batı felsefesinde akıl, bireyin kendi çabasıyla ahlaki bir bilinç geliştirmesi için temel bir araç olarak ele alınırken, islam düşüncesinde akıl, vahyin ışığında anlam kazanan bir kavramdır. Bu perspektiften bakıldığında tasavvufî ahlak, bireyin sadece kendi aklına ve iradesine güvenerek ahlaki mükemmeliyete ulaşamayacağını, ilâhî rehberliğe muhtaç olduğunu savunur. Schopenhauer ve tasavvufî ahlak arasındaki bu karşılaştırmalı analiz, ahlakın temellerini anlamada iki farklı yaklaşımın nasıl şekillendiğini ortaya koymaktadır. Akıl, her iki düşünce sisteminde de önemli bir yer tutmakla birlikte, Schopenhauer'de sınırlı ve iradeye bağımlı bir unsur olarak görülürken İslam düşüncesinde ilâhî rehberlik ile tamamlanan bir yeti olarak kabul edilir. Bu nedenle tasavvufî ahlak bireyin aklını vahyin ışığında kullanarak nefsinin terbiye etmesini ve ahlaki olgunluğa erişmesini hedeflerken, Schopenhauer, insanın iradesini aşarak bencillikten sıyrılmasını ve merhamet duygusunu geliştirmesini önerir. Her iki düşünce sistemi de ahlaki erdemine önemine vurgu yaparak bireyin kendini aşma çabasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Her iki sistemde de benliğin aşılması ve bireyin daha yüksek bir hakikate

²⁰⁶ Hasan Keskin, "Câhiliye Ahlakından Kur'an Ahlakına Değişim ve Dönüşüm", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi* (2024), 49-50.

ulaşması hedeflenmektedir. Bu yönüyle Schopenhauer'ın seküler bir etik zeminde inşa ettiği bireysel arınma modeli ile tasavvufun metafizik temelli ahlak anlayışı arasında yapısal benzerlikler kadar yönelimin kaynağı ve amacı bakımından ayrımlar vardır. Bu mukayese, tasavvuf ve felsefe düşüncesi arasındaki evrensel etik meselelerin ortaklaştığı noktaları ve ayrıştığı temelleri göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

1.1. Merhamet ve Ahlakın Temeli

Merhamet, hem Schopenhauer'ın ahlak teorisinde hem de tasavvufî ahlak anlayışında bireyin başkasının acısını fark ederek bu acıyı hafifletmeye yönelik bir içsel yönelimle harekete geçmesini sağlayan temel bir ilkedir. Schopenhauer'e göre bu duygu, bireyin kendi benliğini aşarak başkasının ızdırabını kendi ızdırabı gibi hissetmesiyle ortaya çıkar. Dolayısıyla ahlakın tek gerçek kaynağı olarak görülür. Tasavvufta merhamet sadece duygusal bir eğilim olarak görülmez. Allah'ın rahmet sıfatının insanda tecelli etmesiyle anlam kazanan derin bir mânevî farkındalık hâlidir. Her iki gelenekte de merhamet, hem bireyin içsel dünyasında hem de sosyal ilişkilerinde ahlaki derinlik oluşturan, kişiyi kendisi dışındaki varlıklara karşı sorumluluk bilinciyle donatan asli bir değerdir. Psikoloji literatüründe merhamet, bir başkasının acısına tanıklık sırasında ortaya çıkan ve bu acıyı dindirme arzusunu tetikleyen bir duygulanım olarak tanımlansa da, Schopenhauer ve mutasavvıflar bu duygunun sadece psikolojik değil aynı zamanda metafizik ve ahlaki boyutlara da sahip olduğunu ileri sürerler.²⁰⁷ Pozitif psikoloji bağlamında merhamet, bireyin mutluluğunu, sosyal ilişkilerindeki derinliği ve genel psikolojik iyi oluşunu artıran yapıcı bir unsur olarak değerlendirilirken Schopenhauer'ın ahlak anlayışında bu duygu, bireyin benlik sınırlarını aşarak başkasının acısını kendi varoluşunda duyumsamasıyla ortaya çıkan temel bir ahlaki motivasyondur. Ona göre merhamet sayesinde insan, bireysel istemenin bencil itkilerini aşarak etik bir eylemlilik düzeyine ulaşabilir. Tasavvufî düşüncede ise merhamet, insanın nefisini arındırma sürecinde ilâhî rahmetin yeryüzündeki bir yansıması olarak görülür.²⁰⁸

Bireyin hem kendi yaşadığı hem de başkalarının maruz kaldığı acı ve zorlukların farkına vararak bu ızdırabı hafifletmeye yönelik bilinçli bir çaba göstermesi, hem

²⁰⁷ Eşref Nas, "Merhamet Konusunda Yapılmış Araştırmaların İncelenmesi", *APJEC - Academic Platform Journal of Education and Change* 5/1 (2022), 76.

²⁰⁸ Eşref Nas - Ramazan Sak, "Merhamet ve Merhamet Odaklı Terapi", *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2020), 66.

Schopenhauer'ın ahlak düşüncesinde hem de tasavvufî anlayışta merhametin asli bir boyutunu oluşturur. Schopenhauer'e göre bu yönelim, bireyin iradesini aşarak başkalarının varoluşsal acısına ortak olmasını sağlar. Tasavvufî bakışta ise bu farkındalık, nefsin bencillikten arınarak mahlûkata karşı duyarlılık kazanmasıyla oluşur. Bu çabanın sonucunda bireyde oluşan içsel tatmin hissi, modern psikolojide merhamet doyumunu olarak tanımlanır.²⁰⁹ Tasavvuf geleneğinde bu tatmin, ilâhî rızaya yaklaşmanın ve ahlaki kemâle erişmenin işareti olarak kabul edilir. Schopenhauer açısından ise bu haz, başkalarının ızdırabını dindirme yoluyla insanın bencil arzularından geçici olarak sıyrılmamasının sağladığı bir tür manevi hafiflemeyi temsil eder.

Merhamet korkusu, bireyin hem kendisine hem de başkalarına karşı şefkatli ve yardımsever bir tavır geliştirmekten kaçınmasına yol açan içsel bir dirençtir. Bu durum modern psikolojide sosyal izolasyon, kaygı ve çeşitli davranışsal belirtilerle kendini gösterebilir. Schopenhauer'ın ahlak felsefesi çerçevesinde merhametin ortaya çıkması, istemenin bencil doğasına karşı koyma kapasitesine bağlıdır. Dolayısıyla bu direncin kaynağı, bireyin henüz iradenin zorlayıcı doğasını aşamamış olmasına bağlanabilir. Tasavvufî düşüncede ise merhametten kaçınma, nefsin henüz tezkiye sürecine tam anlamıyla girmemesiyle açıklanır. Çünkü nefis, kendi menfaatine yönelik tutkularından sıyrılmadıkça başkalarının acısına yönelme kabiliyeti geliştiremez. Bu bağlamda her iki gelenekte de merhametten kaçınmak, ahlaki olgunlaşmanın henüz gerçekleşmediğine işaret eden bir zayıflık olarak değerlendirilir.²¹⁰

Merhamet kavramı literatürde sıklıkla acıma, şefkat, empati ve sempati gibi terimlerle birlikte anılsa da bu kavramlardan ayrı ve kendine özgü nitelikler taşır. Özellikle acıma ile karıştırıldığı görülür. Acıma, başkasının acısını fark etmeyi içerse de bu acıyı azaltmak için aktif bir çaba göstermez. Schopenhauer'ın ahlak düşüncesinde de bu ayrım belirgindir. Acıma, iradenin egosantrik yapısına bağlı kalan pasif bir farkındalık düzeyinde kalırken, merhamet ise bireyin kendi benliğini aşarak başkasının ızdırabını kendi acısı gibi hissetmesiyle birlikte ortaya çıkar. Tasavvufî anlayışta da benzer bir ayrım mevcuttur. Acıma, nefsin hâlâ benlik merkezli bakışını koruduğu bir ruh hâlini ifade ederken, merhamet ise

²⁰⁹ Eşref Nas, "Pozitif Psikolojide Güncel Bir Kavram: Merhamet Doyumu", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 13/4 (2021), 669.

²¹⁰ Özlem Çevik - Fuat Tanhan, "Merhamet Korkusu: Tanımı, Nedenleri ve Önlenmesi", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 12/3 (2020), 345.

kalbin saflaşarak mahlûkata karşı ilahî rahmetin bir yansıması hâline gelmesini gerektirir. Acıma duygusunda kimi zaman küçümseyici bir bakış açısı yer alabilirken, merhamette karşımızdakine yönelen derin bir saygı ve bu saygıdan doğan aktif yardım iradesi söz konusudur.²¹¹ Bu nedenle her iki gelenekte merhamet sadece bir duygulanım biçimi olarak görülmez. Başkasının acısını dindirmeyi amaçlayan bilinçli ve ahlaki bir davranış biçimi olarak değerlendirilir.

Schopenhauer'ın ahlak anlayışında merhamet, bencilliğin aşılmasıyla mümkün olan ve doğuştan gelen bir duygu olarak görülür. Bu duygu, bireyin kendi benliğini aşarak başkasının acısını içselleştirmesine olanak tanır ve ahlaki davranışların temel kaynağını oluşturur. Ona göre merhamet, kişinin başkalarının acısını anlamasıyla ortaya çıkar ve insanı şefkat, doğruluk ve adalet gibi erdemlere yönlendirir. Bu bağlamda Schopenhauer, merhameti bireyin etik alandaki dönüşümünün başlangıç noktası olarak değerlendirir. Öte yandan tasavvufî ahlak anlayışında merhamet, yalnızca bireyin psikolojik bir eğilimi ya da doğal bir hissi olmaktan öte, ilâhî bir sıfatın insanda tecelli etmesi olarak kabul edilir. Tasavvuf düşüncesinde merhamet, nefsin arındırılması sürecinde kazanılan yüksek bir erdem ve kulun Allah'a yaklaşmasında temel bir role sahiptir. Schopenhauer merhameti ahlaki eylemin içsel, bireysel ve doğal bir kaynağı olarak tanımlarken tasavvufî gelenek bu duyguyu ilâhî hakikatin bir yansıması ve manevi terakki sürecinin zorunlu bir aşaması olarak görür. Bu yönüyle her iki düşünce sistemi, merhameti ahlaki davranışların merkezine yerleştirse de biri fenomenal dünyadaki acıyı dindirmeyi amaçlarken diğeri aşkın bir varoluşsal boyutta arınmayı hedefler. Böylece Schopenhauer'ın seküler ve birey merkezli yaklaşımı ile tasavvufun aşkın ve ilâhî yönelimli anlayışı arasında temelde farklı bir merhamet zemini oluşur.²¹²

Schopenhauer, ahlak felsefesinde merhameti bireysel davranışların temel motivasyon kaynağı olarak görür ve bu duyguyu ahlakın özüyle özdeşleştirir. Ona göre birey, kendi çıkarlarını bir kenara bırakarak başkalarının acısına ortak olabildiğinde gerçek anlamda ahlaki bir eylemde bulunur. Bu anlayışta merhamet, bireyin benliğini aşarak evrensel bir empati kapasitesine ulaşmasıyla mümkün hale gelir. Tasavvufî ahlak anlayışı da merhameti bireyin nefsini aşma süreciyle ilişkilendirir. Bu süreç yalnızca psikolojik veya duygusal bir yönelim olarak görülmez ilâhî hakikate yönelişin zorunlu bir aşaması olarak kabul edilir. Tasavvuf

²¹¹ Nas - Sak, "Merhamet ve Merhamet Odaklı Terapi", 66-67.

²¹² Tüzen, "Schopenhauer'da Ahlak ve Özgürlük İlişkisi", 563.

düşüncesinde bireyin başkalarının acılarına ortak olması, Allah'ın rahmet sıfatının bir tezahürü olarak görülür. Bu bağlamda ahlaki eylem yalnızca empatiye dayalı olmayıp aynı zamanda aşkın bir sorumluluk bilinciyle biçimlenir. Dolayısıyla Schopenhauer'ın bireysel ve seküler bir merhamet merkezli etik anlayışı ile tasavvufun ilâhî ve ruhsal temelli ahlak anlayışı, bireyin kendini aşması gerekliliği konusunda benzerlik taşısa da bu aşmanın amacı ve yönü bakımından farklılaşır. Schopenhauer için hedef acı çeken varlıkla özdeşleşmek iken, tasavvuf için hedef, Allah'a yakınlık kazanarak insanlığa hizmet etmektir.²¹³ Tasavvuf ehli, merhameti yalnızca insanlara, tüm yaratılmışlara karşı göstermeyi tavsiye eder.²¹⁴ Merhametin geliştirilmesinin nefsin terbiye edilmesiyle mümkün olduğunu belirtirler. Nefsini terbiye eden kişi, benlik duygusunu aşarak Allah'a ve tüm yaratılanlara karşı samimi bir sevgi geliştirebilir. Bu süreç, tasavvufta insanın iç dünyasındaki ilâhî sevgiyi keşfetmesi ve bu sevgiyi tüm varlıklara yansıtması gereken bir manevi yolculuk olarak değerlendirilir.²¹⁵

Tasavvufî düşüncede merhametin içselleştirilmesi, bireyin kendi başına gerçekleştireceği bir çabanın ötesinde, müşitlerin rehberliğinde yürütülen bir manevi eğitim süreciyle mümkün olur. Müşitler, müridlerinin kalplerini dünyevî arzularından arındırarak onları merhamet, tevazu ve sevgi gibi ahlaki erdemlerle donatmayı amaçlar. Bu süreçte bireyin ego ve benlik duygusunu aşması, merhametli bir kalp ile ilâhî hakikate yönelmesi hedeflenir.²¹⁶ Schopenhauer ise ahlaki gelişimi herhangi bir otorite ya da öğreticinin rehberliğine bağlamaz. Ona göre merhamet, bireyin acı çeken başka bir varlıkla özdeşleşme yetisinden doğar ve bu, bireyin içsel farkındalığıyla gerçekleşir. Schopenhauer'ın sistemi, öğretici bir irşat süreci yerine bireyin doğasında var olan bir duyarlılığı esas alır. Bu bağlamda tasavvufî anlayış, rehberlik ve manevi terbiyeyi merkeze alırken, Schopenhauer ahlaki bireysel içgörüyeye dayalı bir merhamet etiği öne çıkarır. Modern dünyada bireylerin yalnızlaşması ve ahlaki değerlerin zayıflaması, hem Schopenhauer'ın felsefi yaklaşımında hem de tasavvufî düşüncede merhametin yeniden önem kazanmasına neden olmuştur.

²¹³ Eyüp İnce, “Bazı Yönleriyle Tasavvufî Düşüncede Şeyh-Mürîd İlişkisi”, *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2022), 237.

²¹⁴ Dilaver Selvi, “Tasavvufta Marifetin Meyvesi Rahmet Ahlakı ve Hizmet”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/Ek 1 (2017), 86.

²¹⁵ Mustafa Atak, “Empati ve Diğerkâmlığa Mevlânâca Bakış”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (2024), 296.

²¹⁶ İnce, “Bazı Yönleriyle Tasavvufî Düşüncede Şeyh-Mürîd İlişkisi”, 236-237.

Schopenhauer, bireyin bencil dürtülerini aşarak başkalarının acılarına duyarlılık göstermesini evrensel bir ahlaki ideali gerçekleştirme yolu olarak görürken, tasavvuf merhameti daha çok Allah'a yakınlaşmayı sağlayan manevi bir erdem olarak değerlendirir. Tasavvufî anlayışta merhamet, insanlar arasında bir duygu paylaşımı olarak kalmayıp tüm yaratılmışlara karşı geliştirilen bir sevgi ve şefkat hâlidir.²¹⁷

Her iki yaklaşımda da merhamet, bireyin benliğini aşarak daha kapsayıcı bir şefkat düzeyine ulaşması açısından önemlidir. Ancak bu yönelim Schopenhauer için etik bir zorunluluk olarak ortaya çıkarken, tasavvuf için ruhsal bir seyrin doğal sonucudur. Günümüz tasavvuf düşünürleri merhametin hem bireysel bir içsel arınma hem de toplumsal barış için zorunlu bir değer olduğunu vurgular. Schopenhauer ise merhameti, tüm etik ilkelerin temelinde yer alan bir içsel eğilim olarak değerlendirir. Her iki sistemde de merhamet, insanın manevi olgunluğa erişmesinde kilit bir erdemdir. Schopenhauer'ın felsefesi bu erdemi etik bir sistemin temel direği olarak öne çıkarırken, tasavvuf anlayışı onu ilâhî sevgiye ulaşmanın manevi bir kapısı olarak görür. Bu ortak yön, merhametin hem bireysel hem de evrensel boyutta insanın içsel dönüşümünde vazgeçilmez bir rol oynadığını ortaya koyar.

1.2. İrade, Nefis ve Hakikat

Schopenhauer'ın felsefesi, dünyaya bakış açısı olarak irade ve tasavvur kavramlarını temel alır. Ona göre gerçekliğin ardında yatan esas unsur, bilinçsiz ve kör bir güç olan iradedir. Bu irade, tüm varlıkların davranışlarını yönlendiren metafizik bir temel olur ve fenomenal dünyada nesneleşerek çeşitli biçimlerde tezahür eder. Varlıkların çeşitliliği de bu nesneleşmenin doğal sonucudur. Bu bağlamda, Schopenhauer ahlaki yaşamın temelini bireyin iradeyi bastırmasına dayandırır. Kişi, kendi arzularını reddettikçe etik olgunluğa yaklaşır.²¹⁸ Felsefî düşüncesine baktığımızda, bireyin iradesini reddetmesi etik bir yaşamın temelidir. İradenin istek ve arzularını bastırmak, kişinin ahlaki olgunluğa ulaşmasını sağlar. Bu yaklaşım, bireyin kendi içsel dünyasında huzuru bulmasına ve evrensel bir etik anlayış geliştirmesine olanak tanır.²¹⁹ Bu kavram insanın içsel mekanizmalarını anlamada da kritik bir rol oynar. Bakıldığında irade, insan davranışlarının temelinde yatan bilinçsiz bir güç

²¹⁷ Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî Attar 618/1221, *Tezkiretü'l-evliya*, çev. Süleyman Uludağ, ed. 2. bs. (İstanbul: Erdem Yayınları, 1991), 832.

²¹⁸ Şensoy, "Arthur Schopenhauer'ın Hukuk ve Ceza Adaleti Anlayışı", 274-275.

²¹⁹ Arıkan, "Schopenhauer Felsefesinde Doğada Türü Sürdüren Kölelik: Cinsel Aşk", 175.

olarak karşımıza çıkar ve bu güç bireyin eylemlerini şekillendirir. Bu perspektif, insan doğasının derinliklerine inerek, davranışların kökenini iradeye bağlar.²²⁰ Benzer şekilde tasavvufî düşünce de insanın iç dünyasında onu yönlendiren bir güç olduğuna inanır. Ancak bu güç kör bir irade olarak görülmez nefis olarak adlandırılan ruhsal bir merkez şeklinde ele alınır. Nefis, terbiye edilmedikçe insanı dünyevî arzulara yönlendirir. Tasavvufta bireyin manevi olgunluğa ulaşması, nefsin aşama aşama arındırılmasıyla mümkündür. Bu süreçte birey, kendi benliğinden geçerek ilâhî hakikate yönelir.²²¹

Her iki düşünce sistemi de bireyin içsel eğilimlerini kontrol altına almasını, manevi ya da ahlaki bir olgunluğun göstergesi olarak kabul eder. Schopenhauer, iradeyi bastırmayı etik bir zorunluluk olarak değerlendirirken, tasavvuf anlayışı nefsin terbiye edilmesini ilâhî hakikate ulaşmanın ön koşulu olarak görür. İrade ve nefis terimleri farklı kaynaklardan türemiş olsa da her ikisi de insanın iç dünyasındaki arzu ve yönelimleri temsil eder. Bu bakımdan, her iki sistem de bireyin dünyevi bağlardan sıyrılarak daha yüce bir varoluş biçimine ulaşmasını hedefler. Schopenhauer'ın sisteminde bu süreç, acıdan arınarak evrensel bir etik bilince varmayı amaçlarken, tasavvufta ilâhî aşka yönelen bir manevî arınma süreci olarak anlaşılır.

Tasavvuf, insanın ruhsal tekâmülünü esas alan ve bireyin varoluşsal derinliğini keşfetmesini amaçlayan bir islamî düşünce sistemidir. Bu manevî disiplinin merkezinde yer alan nefis kavramı, insanın arzu, benlik ve dünyevî eğilimlerini temsil eden içsel yönünü ifade eder. Tasavvufî epistemolojiye göre bireyin nefisini kontrol altına alması ve onun tezahür eden arzularına karşı direnç göstermesi ilâhî hakikate vasıl olmanın vazgeçilmez bir şartı olarak kabul edilir. Sûfî gelenekte nefse muhalefet en yüce kulluk biçimlerinden biri olarak telakki edilirken, seyr-ü sülûk sürecini başarıyla tamamlayanların uhrevî kurtuluşa erişeceklerine inanılır. Dolayısıyla nefis terbiyesi tasavvufî ahlak sisteminin mihrini oluşturan temel ilkelerden biridir. Schopenhauer'un istemeyi reddetme anlayışı ile tasavvufî nefis terbiyesi arasında dikkat çekici benzerlikler bulunmaktadır. İki yaklaşım da bireyin içsel arzularını bastırarak daha yüksek bir bilinç veya hakikate ulaşmasını hedefler. Schopenhauer, istemenin istek ve arzularını bastırmanın kişinin ahlaki olgunluğa ulaşmasını sağladığını belirtirken,

²²⁰ Cüneyt Arıkan, "Schopenhauer Felsefesinde Evrim ve Teleoloji", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 39 (2024), 125.

²²¹ Demirli, "Tasavvuf Ahlak İlimi Olarak Kabul Edilebilir Mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar", 424-425.

tasavvufî anlayışta da nefsin arzularına muhalefet etmek en büyük ibadet olarak kabul edilir. Bu benzerlik, her iki düşünce sisteminin de bireyin içsel dönüşümünü ve ahlaki gelişimini ön planda tuttuğunu göstermektedir.²²²

Hem Schopenhauer'ın felsefesinde hem de tasavvufî düşüncede, insan davranışlarının temelinde yatan dinamikler olarak isteme ve nefis kavramları öne çıkar. Schopenhauer, istemeyi insan davranışlarının temelinde yatan bilinçsiz bir güç olarak tanımlarken, tasavvufî anlayışta nefis, insanın içsel arzularını ve benliğini temsil eder. Her iki yaklaşım da bireyin içsel dünyasında yer alan bu güçlerin kontrol altına alınmasının, ahlaki olgunluğa ve manevi gelişime ulaşmada kritik bir rol oynadığını vurgular. Bu ortak anlayış, insanın içsel mekanizmalarını anlamada ve davranışlarının kökenini açıklamada önemli bir perspektif sunar. Schopenhauer'ın felsefi sistemindeki isteme kavramı ile tasavvufî düşüncede merkezi bir yere sahip olan nefis terbiyesi arasındaki benzerlikleri ve paralellikleri ortaya koymaktadır. Her iki yaklaşım da bireyin içsel arzularını bastırarak daha yüksek bir bilinç veya hakikate ulaşmasını hedefler ve bu süreçte ahlaki olgunluğa ulaşmanın önemini vurgular.

Schopenhauer'ın felsefesinde hakikat, bireyin isteme gücünü tanınması ve bu istemeyi reddetmesiyle ortaya çıkar. İnsanın arzuları doğası gereği bitmek bilmeyen ve tatminsizlik üreten bir nitelik taşır. Bu nedenle, birey sürekli bir mutsuzluk döngüsü içinde yaşar. Schopenhauer, bu döngünün ancak istemeyi bastırmakla kırılabileceğini savunur. Gerçek huzur, arzuların kökenine inerek onları aşmakla mümkündür. Hakikate ulaşmak, bireyin kendi doğasına karşı koyarak iradeyi yadsımasıyla mümkün hale gelir.²²³ Tasavvufî düşüncede ise hakikat, insanın nefisini terbiye etmesiyle ortaya çıkan bir tecrübedir. Nefis, insanı hakikatten uzaklaştıran dünyevî tutkuların ve benlik duygusunun kaynağıdır. Bu yüzden, tasavvuf ehli hakikate ulaşmayı nefsin perdelerini aralamakla eşdeğer görür. Nefisle mücadele etmek, ilâhî hakikatin kalpte tecelli etmesini sağlar. Aşk tasavvufta hakikate ulaşmada önemli bir araçtır ve bu aşk dünyevi tutkuların ötesinde ilâhî bir yönelimi ifade eder. İlahi aşk yoluyla birey, benliğinden sıyrılarak mutlak hakikate yaklaşır. Bu bağlamda her iki düşünce sistemi de hakikatin, insanın arzularını tanınması ve onları aşmasıyla elde edileceğini savunur.

²²² Bulut, "Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis", 174-176.

²²³ Fatih Yılmaz, "Freud'un Görüşleri Ekseninde 'Cemile' Hikâyesinde Aşk", *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (2021), 211.

Schopenhauer bu süreci istemeyi reddetme ve iradeden arınma yoluyla açıklarken, tasavvuf, nefsi aşma ve ilâhî aşkla yoğrulmuş bir kalp sayesinde hakikate ulaşmanın mümkün olduğunu öne sürer.²²⁴ Tasavvuf, insanın manevi yolculuğunu ve Allah'a ulaşma çabasını merkezine alır. Bu yolculukta, acı ve ızdırab, nefsin terbiyesi ve arınması için gerekli görülür. Sûfiler, dünyevî arzuların ve benliğin terk edilmesiyle ilâhî hakikate ulaşılabilmesine inanırlar. Aşk, tasavvufta en yüce değerlerden biridir ve Allah'a duyulan derin sevgi anlamına gelir. Bu ilâhî aşk, bireyin benliğini aşarak Allah'ta fânî olmasını sağlar. Hakikat ise bu aşk yolculuğunun sonunda ulaşılan ilâhî bilgidir. Sûfiler, aklın sınırlı olduğunu ve gerçek bilginin ancak kalp yoluyla, yani aşk ve sezgiyle elde edilebileceğini savunurlar.²²⁵

Schopenhauer'ın irade merkezli felsefesi ile tasavvufi düşüncede nefis ve hakikat kavramları etrafında şekillenen anlayış, insanın içsel yolculuğuna dair benzer mücadeleler barındırır da, varış noktası ve anlamlandırma biçimleri bakımından önemli farklılıklar taşır. Schopenhauer, kör ve doyumsuz bir güç olan iradeyi bastırarak acıdan kurtulmayı ve nihai huzura ulaşmayı hedeflerken, tasavvuf nefsin arındırılmasıyla bireyin ilahî hakikate yaklaşabileceğini savunur. İkisinde de arzulara karşı mücadele esastır; ancak Schopenhauer bu mücadeleyi bir yok oluşla, yani iradeyi reddederek varoluştan çekilmekle sonuçlandırırken; tasavvuf, nefsi aşarak aşk ve teslimiyetle Allah'a ulaşmayı amaçlar.²²⁶ Hakikat arayışı her iki sistemde de merkezi bir yer tutsa da Schopenhauer'de hakikat, dünya tasavvurunun acı gerçeğiyle yüzleşmeyi ifade ederken; tasavvufta hakikat, varlığın mutlak kaynağı olan Allah'a vuslatla anlam kazanır. Böylece her iki gelenek, benliğin sınırlarını aşmayı ortak hedef olarak benimserken, biri sükûnetle hiçliğe varmayı, diğeri ise aşkla varlığın birliğinde fânî olmayı telkin eder.

1.3. Ahlaki Kurtuluş ve Nihai Hedef

Schopenhauer, insan yaşamının özünü sürekli bir tatminsizlik ve acı hali olarak tanımlar. Bu acının kaynağını ise insanın doyumsuz, bitmek bilmeyen arzularında bulur.²²⁷ Tasavvufi düşüncede ise benzer biçimde insanın huzursuzluğunun kaynağı nefsin istekleri olarak görülür. Ancak bu arzular, ilahî terbiyeye tabi tutulmak suretiyle dönüştürülerek

²²⁴ Durakoğlu, "Gazali'de Ahlak Eğitimi", 218-219.

²²⁵ Sadık Armutlu, "Eros'tan Allah'a: İlahî Aşkın Yolculuğu", *Doğu Esintileri* 2/19 (2023), 52-54.

²²⁶ İnce, "Tasavvufi Tefsirlerde Nûr-ı Muhammedî Düşüncesi", 144-145.

²²⁷ Schopenhauer, *Merhamet*, 9.

kemale erdirilebilir.²²⁸ Schopenhauer için arzuların bastırılması, metafizik bir kurtuluşun yolu iken tasavvufta bu bastırma, Allah'a yaklaşmanın ve hakikate ulaşmanın zorunlu bir adımıdır.²²⁹ Her iki düşüncede de arzuya karşı mesafeli durmakla birlikte, Schopenhauer arzunun tamamen yok edilmesini savunurken, tasavvuf onu aşkın bir ahlak ve sevgiye dönüştürme imkânını vurgular. Schopenhauer'a göre bireyin ahlaki kurtuluşu, isteme gücünü bastırarak arzularından arınmasına bağlıdır. Bu isteme gücünü bastırma süreci bireyi benlikten uzaklaştırarak evrensel bir merhamet bilincine taşır.²³⁰ Bu yaklaşımda gerçek mutluluk ve özgürlük, istemenin inkârı yoluyla ulaşılabilecek bir bilinç hâlidir. Tasavvufî düşünce de benzer şekilde nefsin arzularından arındırılmasını ve benliğin aşılmasını, manevî kurtuluşun ve ilahî hakikate ulaşmanın temel şartı kabul eder. Ancak burada Schopenhauer'ın istemeyi mutlak bir inkârla ortadan kaldırma yöneliminin aksine, tasavvuf, arzuları yok etmekten ziyade onları ilâhî aşka ve tefekkür yoluyla dönüştürerek bir terbiye sürecine tabi tutar. Bu bağlamda her iki düşünce sistemi de bireyin içsel dönüşümünü hedeflese de, Schopenhauer bunu istemenin tamamen sönmesiyle, tasavvuf ise nefsi tezkiye ederek Allah'a yaklaşmakla temellendirir.²³¹

Schopenhauer'a göre birey, istemeye son verdiğinde dünyaya yönelik bencil ilgisinden kurtulur ve tüm varlıklar arasındaki özdeşliği idrak etmeye başlar. Bu idrak, bireyi merhamet duygusuna yönlendirir; çünkü başkasının acısını kendi varlığında hissedebilmek, egoizmin ötesine geçmenin zorunlu bir adımıdır.²³² Bu bağlamda merhamet, onun düşüncesinde ahlaki hayatın temel dayanağıdır. Tasavvufî düşüncede ise bireyin nefsinden arınarak ilâhî isimlerin bir yansıması hâline gelmesi, onun bütün varlıklara karşı şefkatli ve merhametli davranmasını gerekli kılar.²³³ Schopenhauer için merhamet, fenomenler dünyasında etik bir olgunluk göstergesiyken, tasavvufta merhamet insanın ilahî hakikati tecelli ettirebilme kabiliyetinin bir tezahürü olarak değerlendirilir. Böylece her iki sistem de bireyin bencillikten kurtularak başkalarının varlığına karşı sorumluluk hissi taşımasını ahlâkın esası saymakla birlikte,

²²⁸ İnce, "Tasavvufun Doğuşundaki Tarihi Arka Plan", 4.

²²⁹ Schopenhauer, *Merhamet*, 46.

²³⁰ Schopenhauer, *Merhamet*, 12.

²³¹ İmamoğlu, "Mevlana Düşüncesindeki Zıtların Uyumunun Batı Düşüncesindeki Diyalektikle Karşılaştırılması", 13.

²³² Pamuk, "Mevlana ve Schopenhauer'ın İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması", 110.

²³³ Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", 16.

dayandıkları metafizik zemin bakımından farklılaşırlar. Ahlaki bilinç, bireyin benliğini aşarak başkalarının iyiliğini öncelemeye başladığı noktada ortaya çıkar. Schopenhauer'e göre bu bilinç, istemenin bastırılmasıyla mümkün olur. Böylece birey, kendi varoluşunu merkeze alan bencil dürtülerden sıyrılarak evrensel bir merhamet duygusuna ulaşır. Bu durumda özgürlük, dışsal koşullara bağlı olmayıp bireyin içsel uyanışından kaynaklanır.²³⁴ Tasavvufî anlayışta ise benliği aşmak, nefsin terbiyesiyle mümkündür. Kul, nefisle mücadelesi sonucunda fena ve teslimiyet makamlarına erişerek ilahî iradeye boyun eğer. Bu bağlamda, hem Schopenhauer hem de tasavvuf, özgürlüğü bireyin içsel bir dönüşümle elde ettiği bir bilinç hali olarak değerlendirir. Ancak Schopenhauer bunu metafizik bir irade reddiyle, tasavvuf ise ilâhî hakikate yönelişle temellendirir. Schopenhauer, etik bir hayatın ancak istemenin bastırılması ve başkalarının acısını içselleştiren bir merhamet duygusu temelinde gelişebileceğini ileri sürer. Ona göre, birey bencil dürtülerini susturdukça evrensel acıyı kavrar ve ahlaki davranışa yönelir. Tasavvufî düşüncede ise ahlaki olgunluk, nefsin tezkiyesiyle başlar. Kul, nefsin arzularını bastırarak benliğini aşar ve kalbinde Allah'a yönelik bir merhamet ve muhabbet hali doğar. Böylece tasavvuf merhameti yalnızca insanî bir duygu olarak görmez ilahî hakikate yaklaşmanın ve ahlaki kemalin bir sonucu olarak değerlendirir. Her iki düşünce sisteminde de bencil tutkulara karşı mücadele, ahlaki gelişimin ön şartı olarak kabul edilir; ancak Schopenhauer bu süreci metafizik bir irade inkârına dayandırırken, tasavvuf onu ruhun ilahî hakikate yönelmesiyle anlamlandırır.²³⁵

Nefis, insanın benliğini ve dünyevi arzularını temsil ederken, tasavvufî eğitim, bu arzuların kontrol altına alınmasını ve kalbin saflaştırılmasını amaçlar. Sûfiler, bu süreçte zikir, murakabe ve seyr-ü sülûk gibi yöntemlerle nefsin tezkiyesini gerçekleştirirler. Ahlaki kurtuluş, nefsin kötü sıfatlarından arındırılması ve güzel ahlakla donatılmasıyla mümkündür. Nihai hedef ise fenâ ve bekâ kavramları, sâlikin Allah'a yaklaşma sürecinde ulaştığı yüksek mertebeleri ifade eder.²³⁶ Fenâ, kulun kendi fiillerini ve benliğini terk ederek, Allah'ın varlığında yok olmasıdır.²³⁷ Bu hâl, sâlikin Allah'tan başka hiçbir varlığı görmemesi ve sadece

²³⁴ Pamuk, "Mevlana ve Schopenhauer'ın İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması", 116.

²³⁵ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 32.

²³⁶ Kübra Mıcık, "Tasavvuf'ta Fenâ ve Bekâ", *MUTALAA* 2/2 (2022), 186-187.

²³⁷ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 44.

O'nun zâtını müşahede etmesiyle gerçekleşir.²³⁸ Bekâ ise bu yokluk hâminden sonra kulun Allah'ın varlığıyla var olması yani kendi benliğini aşarak Allah'ın iradesiyle hareket etmesidir. Bu mertebede kul, her şeyin Allah'ın kudretiyle var olduğunu idrak eder ve fiillerinde O'nun iradesini görür.²³⁹

Her iki düşünce sisteminde de ahlaki kurtuluş, nihai hedefe ulaşmanın vazgeçilmez bir aşamasıdır. Schopenhauer için bu istemenin reddedilmesiyle elde edilen bir sükunet hali iken tasavvufta nefsin terbiye edilmesiyle ulaşılan ilâhî yakınlıktır. Bu süreçler, bireyin içsel dönüşümünü ve benliğini aşarak hakikate ulaşma çabasını vurgular. Her iki yaklaşım da ahlaki erdemlerin geliştirilmesini ve bireyin manevi olgunluğa erişmesini hedefler.

1.4. Metafizik ve İlahi Gerçeklik

Schopenhauer'ın felsefesi, gerçekliğin doğasına ilişkin özgün yorumlar barındırır ve temelini fenomen ile numen ayrımında bulur. O, dünyayı temsil ve irade düzlemleri üzerinden değerlendirirken, fenomenal gerçekliği duyularla algılanan dünyayla sınırlar. Fenomen dünyası ise değişim acı ve tatminsizlik ile karakterizedir. Schopenhauer'a göre metafizik gerçeklik ise deneyim alanının ötesinde yatan özsel varoluşa işaret eder. Bu özsel gerçeklik, tüm varlıkların ardındaki hareket ettirici güç olarak kabul edilen iradedir. İrade, bilinç dışı bir enerji olup, tüm varoluşun temelini oluşturur. Hakikate ulaşmak ise, fenomenal dünyanın yanılsamalarını aşarak iradeyi kavramakla mümkündür. Bu süreçte birey, istek ve arzularını bastırarak kendi metafizik hakikatine yaklaşır ve varoluşunun özünü idrak etme imkanına erişir.²⁴⁰ Schopenhauer'ın irade merkezli metafiziği, insan deneyimini yalnızca bilişsel bir süreç olmaktan ziyade varoluşun derinliklerine nüfuz eden ontolojik bir hareket olarak değerlendirir. Ona göre bireyin gündelik hayatında karşılaştığı çatışmalar arzuların sürekliliğinden ve hiçbir zaman tam anlamıyla tatmin edilememesinden kaynaklanır. Bu nedenle insan, fenomenal dünyaya yöneldikçe acı ve yoksunluk döngüsüne daha fazla hapsolür. İradenin doğası doyumsuzluk üzerine kurulu olduğu için arzuların peşinden gitmek hakikate ulaşmayı engelleyen bir perde işlevi görür. Schopenhauer bu noktada, bilincin

²³⁸ Esmâ Öztürk, "Ahmed Yesevî ve Ahmed Avni Konuk'un Düşünce Dünyasında Fenâ-Bekâ Kavramları – Karşılaştırmalı Bir İnceleme–", *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2017), 43.

²³⁹ İdris Kadioğlu, "Niyazi-İ Misrî'nin Tevhîdindeki Tasavvufî Kelime Örüntüsünün Yorumu ve Şiirin Tahlili", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 7/24 (2008), 163.

²⁴⁰ İmamoğlu Kıymet Tuğba, "Arthur Schopenhauer'da Metafizik Kötülük ve Varoluşun Verdiği Acıdan Kaçış Olarak Ahlaki Eylemler", *Yüksek Lisans Tezi İstanbul Medeniyet Üniversitesi* (2019), 12.

arzulardan arındırılması gerektiğini savunur ve bu arınmayı hem etik bir tutum hem de metafiziksel bir farkındalık olarak yorumlar.²⁴¹ Bireyin iradeye ilişkin hakiki kavrayışa yönelmesi, Schopenhauer'a göre estetik deneyim ve içsel dinginlikle mümkün olur. Özellikle sanat, fenomenal dünyanın acı verici doğasından geçici bir kurtuluş sağlayarak iradenin zincirini gevşetir. Estetik tecrübe sırasında birey, nesnelere isteme güdüsünden bağımsız bir biçimde temaşa eder ve bu konum iradenin buyruğunun etkisizleştiği istisnai bir bilinç hâli yaratır. Bu nedenle sanat, Schopenhauer'ın sisteminde yalnızca bir estetik faaliyet mantığı yerine insanı metafizik özüne yaklaştıran bir idrak yolu olarak ele alınır.²⁴² Ancak hakikate ulaşmanın en ileri aşaması, Schopenhauer'a göre etik davranış ve içsel disiplinle tamamlanır. Merhamet, onun ahlak öğretisinin merkezinde yer alır. Çünkü merhamet bireyin diğer varlıklarla aynı özden iradenin ortak doğasından geldiğini fark etmesini sağlar. Bu farkındalık bireysel varlık yanılısamasının çözülmesine ve insanın evrensel iradeyle ilişkisinin idrak edilmesine imkân tanır. Birey bu idrak sayesinde hem kendisini hem de başkalarını acı döngüsünden kurtaracak türde bir içsel dönüşüm yaşar. Schopenhauer'ın metafizik sistemi insanın kendi içsel yapısına yönelerek gerçekliğin temel dinamiğini kavrama çabasıdır. Arzuların bastırılması, estetik sezgi ve merhamet temelli etik, onun düşüncesinde irade gerçeğine yaklaşmanın farklı yollarını temsil eder. Bu yönüyle Schopenhauer, metafiziği soyut bir alan olmaktan çıkarıp doğrudan insan deneyimiyle temellendirir.²⁴³ Hakiki bilgi ise dünyayı olduğu gibi kavramak yerine onu mümkün kılan özsel gücü kavramakla elde edilir.

Tasavvufi düşüncede metafizik, görünen âlemin ötesindeki ilâhî hakikati kavramak ve varlık birliğini idrak etmek üzerine temellendirilir. Bu yaklaşımda Allah, mutlak varlık ve hakikatin kaynağıdır; yaratılmış tüm varlıklar O'nun tecellisinden ibarettir. Vahdet-i vücûd anlayışına göre hakiki varlık yalnızca Allah'a aittir; görünen varlık ise O'nun sıfat ve isimlerinin yansımasıdır. Tasavvuf için metafizik, insanın nefsiyle yüzleşerek dünyevi benliğini aşmasını ve böylece Allah'ın zatını idrak etmesini gerektirir. Bu süreçte birey, fenâ mertebesiyle kendi varlığından sıyrılır ve bekâ ile ilâhî hakikatte varlığını sürdürür. Hakikate ulaşma, suretten sıyrılıp özü kavramakla mümkündür ve kul bu idrak sayesinde kendini hakiki

²⁴¹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 160-164.

²⁴² Peter B. Lewis, *Arthur Schopenhauer*, çev. Eser Yavuz (İstanbul: Runik Kitap, 2020), 58-59.

²⁴³ Christopher Janaway, *Schopenhauer: Düşüncenin Ustaları*, çev. R. Çağrı Ataman, (İstanbul: Altın Kitaplar, 2007), 131-133.

gerçeklik olan Allah ile ilişkilendirir.²⁴⁴ Tasavvuf geleneğinde bu ilâhî hakikati kavrama süreci yalnızca bireysel arınma ile sınırlı bir yolculuk olarak görülmez. Bireyin iç dünyasında gerçekleşen dönüşüm aynı zamanda varlık düzenine yönelik daha geniş bir anlayış kazandırır. Sâlik kendi nefsiyle karşılaştıkça varlığın kaynağına dair sezgisi artar ve her şeyin Allah'ın varlığında anlam kazandığını fark eder. Bu farkındalık kul ile yaratılmış her unsur arasında yeni bir ilişki kurar. Çünkü evrendeki her oluş ilâhî iradenin bir yansıması kabul edilir.²⁴⁵ Bu bakış kişi için hem ontolojik bir idrak hem de manevi bir sorumluluk üretir. Tasavvufî eğitimde bu idrakin güçlenmesi için çeşitli seyr-ü sülûk yöntemleri kullanılır. Zikir, murakabe ve Riyâzet bu yöntemler arasında önemli bir yere sahiptir. Zikir kalbi uyanık tutar ve zihni dünyevi çağrışımlardan uzaklaştırır. Murakabe kişinin iç dünyasına yönelmesini sağlar ve ilâhî varlığın sürekli tecelli hâlinde olduğunu sezdirir. Riyâzet ise nefsi disipline eder ve benlik bağlarını gevşetir. Bu süreçler bir araya geldiğinde sâlik hem içsel bir sükûnete kavuşur hem de ilâhî hakikate yaklaşır. Fenâ ve bekâ mertebeleri bu yolculuğun en ileri aşamalarını temsil eder. Fenâ sırasında kişi kendi varlığına ait sınırları aşar ve kalbinde yalnızca ilâhî hakikate yer bırakır. Bekâ ise bu idrakin süreklilik kazanmasıdır.²⁴⁶ Böylece sâlik hem kendi varoluşunu hem de evrendeki tüm oluşları ilâhî hakikatin bir tezahürü olarak görür. Bu durum bireyin varlığı farklı bir bütünlük içinde algılamasına yol açar ve tasavvufun metafizik boyutunu somut bir tecrübe hâline getirir. Fenâ ve bekâ mertebeleri bu yolculuğun en ileri aşamalarını temsil eder. Fenâ sırasında kişi kendi varlığına ait sınırları aşar ve kalbinde yalnızca ilâhî hakikate yer bırakır. Bekâ ise bu idrakin süreklilik kazanmasıdır. Böylece sâlik hem kendi varoluşunu hem de evrendeki tüm oluşları ilâhî hakikatin bir tezahürü olarak görür. Bu durum bireyin varlığı farklı bir bütünlük içinde algılamasına yol açar ve tasavvufun metafizik boyutunu somut bir tecrübe hâline getirir.

²⁴⁴ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 43-46.

²⁴⁵ Nuran Döner, “*Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru*” Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi (2007), 243.

²⁴⁶ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 292-293.

Tasavvufî düşüncede metafizik yalnızca varlık düzenini açıklayan soyut bir kavram olarak kalmaz. Aynı zamanda insanın yaşamı boyunca devam eden içsel bir inşa sürecine karşılık gelir. Bu süreç hem bilginin derinleşmesini hem de kalbi olgunlaştırmayı amaçlar. Böylece kul ilâhî hakikate yönelen bir bilinç geliştirir ve varlığın hakiki mahiyetini kavrama imkânı elde eder. Bu idrak tasavvufun temel gayesi olan ilâhî yakınlığa ulaşmanın önemli bir aşaması olarak değerlendirilir.²⁴⁷

Schopenhauer ve tasavvufî düşüncenin metafizik yaklaşımları, görünen gerçekliğin ötesine geçiş ve varoluşun özsel hakikatine ulaşma noktasında benzer yönler barındırırken farklı metafizik temellere dayanır. Schopenhauer, fenomenal dünyanın yanılsamalarını aşarak özsel gerçekliği irade kavramı üzerinden açıklamaya çalışır. Bireyin istemlerden arınarak hakikate ulaşmasını savunan bu anlayışta, metafizik gerçeklik bireyin kendi iç dünyasına yönelerek kavranır.²⁴⁸ Tasavvufî yaklaşım ise zahirî varlığı bir perde olarak görüp hakikatin yalnızca Allah'a ait olduğunu kabul eder. Nefsin terbiye edilmesi ve dünyevi benliğin aşılmasıyla, sâlik ilâhî hakikati idrak ederek fenâ ve bekâ aşamalarını gerçekleştirir. Her iki sistem de maddi gerçekliğin ötesinde bir öz bulunduğunu savunsa da Schopenhauer insan merkezli bir metafizik oluştururken; tasavvuf, varlık anlayışını mutlak hakikat olan Allah ile temellendirmektedir. Schopenhauer'ın irade merkezli metafiziği ile tasavvufun ilâhî hakikate yönelen yaklaşımı insanı görünen âlemin ardında yer alan daha derin bir yapıyı aramaya yöneltir. İki düşüncede de maddi dünyanın sınırları aşılmak ister ve varoluşun özünü kavrama çabası ön plana çıkar. Schopenhauer bu özü bilinci aşan bir itki düzeyinde konumlandırır ve insanın iç dünyasına yönelmesiyle bu yapının fark edilebileceğini ifade eder. Tasavvuf ise hakikatin kaynağını mutlak varlık ile ilişkilendirir ve insanın nefsiyle yüzleşmesini bu idraka giden yol olarak görür. Böylece her iki gelenek varlığın yüzeysel yönlerinin ardında daha derin bir asal düzenin bulunduğunu vurgular. Fakat Schopenhauer'ın sistemi insan merkezli ve ontolojik bir çözümleme sunarken tasavvuf bu çözümlemenin ötesine geçerek ilâhî hakikati merkeze alır. Bu farklılık iki yaklaşımın aynı arayışı paylaşmasına rağmen metafizik açıklamalarını ayrı temeller üzerine inşa ettiğini gösterir. Bu çerçeveden bakıldığında Schopenhauer'ın irade kavrayışı ile tasavvufun vahdet anlayışı varoluşu anlamlandırma noktasında birbirini destekleyen iki farklı perspektif oluşturur. Her ikisi de insanın içsel dönüşümünü önemli görür ve hakikate yönelişi ruhsal bir derinleşme süreci olarak yorumlar.

²⁴⁷ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 43-44.

²⁴⁸ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi*, çev. Deniz Canefe, (İstanbul: Idea Yayın, 1998), 35.

Ancak sonuçta tasavvufun ilâhî merkeze dayanan yapısı ile Schopenhauer'ın evrensel iradeyle ilişkin düşünceleri farklı metafizik ufuklarda ilerler.

1.5. Ahlak Krizlerine Çözüm Önerileri

Schopenhauer insanın doğasını sürekli arzu üreten bir yapı olarak görür. Ona göre insan kendisini durmadan isteyen bir varlık olarak bulur ve bu isteklerin hiçbiri kalıcı bir huzur sağlamaz. Bir istek karşılandığında yenisi ortaya çıkar ve bu döngü kişinin iç dünyasında bitmeyen bir sıkıntıya yol açar.²⁴⁹ Bu yüzden ahlaki sorunların kaynağı yalnızca toplumsal koşullar değildir. İnsan kendi içinde taşıdığı bu doyumsuzluk nedeniyle hem kendine hem de çevresine zarar verebilen bir varlık haline gelir. Bu varoluşsal sıkıntının aşılması Schopenhauer için dışarıdan gelen bir baskı ya da kural yerine kişinin kendi içsel tutumuyla mümkündür. Arzuların kontrol altına alınması ve onların yönlendirdiği bencil davranışların geride bırakılması gerekir. Bu kontrol kişinin kendine dönmesi ve iç dünyasında bir sakinlik oluşturmasıyla sağlanabilir.²⁵⁰ Schopenhauer bu içsel sessizliğin ahlaki davranışın ilk adımı olduğunu söyler çünkü kişi ancak arzuların gürültüsünden uzaklaştığında başkalarının varlığını gerçekten fark edebilir. Schopenhauer ahlakın temelini merhamet duygusunda bulur. Ona göre bir insan başkalarının acısını kendi acısı gibi hissetmedikçe gerçekten ahlaklı olamaz. Merhamet kişinin ben merkezli dünyasını genişleterek başkalarının acısına dokunmasını sağlar. Böylece birey yalnızca kendine yönelen bir varlık olmaktan çıkar ve başka insanların iyiliğini de önemseyen bir bilinç düzeyine ulaşır.²⁵¹ Bu durum modern toplumlarda sıklıkla görülen empati eksikliğinin doğal bir karşılığıdır çünkü merhamet empatiyi içsel bir zorunluluk haline getirir. Ahlaki davranışın değeri Schopenhauer için dışsal kurallara uyumda değil içten gelen merhamet duygusunun varlığında ortaya çıkar. Bir eylem dışarıdan iyi görünse bile eğer kişinin amacı çıkar sağlamak ya da kendini korumaksa bu davranış gerçek anlamda ahlaki değildir. Bu bakımdan Schopenhauer ahlakı alışılmış kurallara bağlı bir alan olmaktan çıkarır ve kişinin iç dünyasının niteliğine dayandırır.²⁵² Bu yaklaşım günümüzde karşılaşılan etik sorunların değerlendirilmesinde davranışın yanında niyetin de dikkate alınması gerektiğini hatırlatır. Schopenhauer'ın önerdiği çözüm bireyin

²⁴⁹ Tüzen, "Schopenhauer'da Ahlak ve Özgürlük İlişkisi", 569.

²⁵⁰ Schopenhauer, *Merhamet*, 69.

²⁵¹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 377-381.

²⁵² Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, 34-35.

kendi içsel disiplini kurmasıdır. Bu disiplin arzuların kaçmak ya da yaşamı reddetmek anlamına gelmez. Daha çok onları tanımak ve yönlendirmek anlamına gelir. Kişi kendi isteklerinin ardındaki bencil eğilimleri fark ettikçe başkalarına karşı daha duyarlı bir yaklaşım geliştirir. Bu duyarlılık günlük yaşamda çatışmaları azaltır ve toplumda daha sakin ilişkilerin kurulmasına katkı sağlar. Böylece ahlak krizleri yalnızca teorik çözümlerle ve kişinin kendi davranışındaki değişimle aşılabılır. Schopenhauer ahlaki sorunların temelinde insanın iç dünyasındaki doyumsuzluk ve bencillik eğilimini görür. Bu nedenle çözüm dışsal düzenlemeler yerine bireyin kendi içinde oluşturacağı farkındalıkta yatar. Arzular üzerinde kurulan denge ve merhametin güçlendirilmesi hem bireysel huzuru artırır hem de toplumsal çatışmaları azaltır. Schopenhauer'ın yaklaşımı günümüz dünyasında giderek büyüyen ahlaki gerilimlere karşı güçlü bir içsel dönüşüm önerisi sunar.²⁵³

Tasavvuf insanın özünde iyiye ve doğruya yönelme kapasitesine sahip olduğunu kabul eden bir anlayış ortaya koyar. Bu yaklaşımda insanın karşılaştığı ahlaki sorunların kaynağı dış dünyanın karmaşası yerine kişinin kendi iç dünyasında oluşan kopukluk ve bilinç bulanıklığıdır.²⁵⁴ Tasavvufa göre insan kendi özünden uzaklaştığında bencillik öfke ölçsüzlük ve kıskançlık gibi olumsuz eğilimlerle karşı karşıya kalır. Bu nedenle ahlaki krizlerin ilk işareti insanın kendi ruhuyla olan bağı zayıflatmasıdır. Bu kopuşun onarılması için tasavvufta önerilen yöntem içsel bir uyanıştır. Bu uyanış kişinin kendi nefisini tanıması ve onu dengelemeye başlamasıyla gerçekleşir. Nefis insanın bencil isteklerini ve geçici heveslerini temsil eder.²⁵⁵ Tasavvuf bu isteklerin tamamen yok edilmesi yerine onların bilincine varılmasını ve doğru bir şekilde yönetilmesini öğütler. İnsan nefsin yönlendirmesiyle hareket ettiğinde hem kendi hem de toplum için sorunlara yol açar. Bu nedenle içsel uyanış ahlaki dönüşümün temelidir. Tasavvufun sunduğu en güçlü çözüm sevgi merkezli bir yaklaşımı hayatın merkezine yerleştirmektir. Sevgi burada duygusal bir bağdan daha fazlasını ifade eder. Tasavvufa göre insan başka bir canlının varlığını kendi varlığının bir parçası gibi gördüğünde bencillik kendiliğinden zayıflar. Bu bakış açısı hem toplumsal ilişkileri hem de ruhsal dengeyi güçlendirir. Sevgi yalnızca duygusal bir eğilim olarak kalmaz ahlaki bir duruşa dönüşür. Böylece ahlak krizleri dışarıdan dayatılan kurallar yerine içten

²⁵³ Janaway, *Düşüncenin Ustaları*, 133.

²⁵⁴ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 44.

²⁵⁵ Mehmet Şirin Ayış, "Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Riyazet", *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2021), 35.

gelen bir bağıllıkla aşılır. Bir diğer önemli yöntem insanın kendi iç dünyasında huzuru beslemesidir. Tasavvufta huzur dış koşullardan gelen geçici bir sakinlik değil kalbin derinliklerinde oluşan bir denge durumudur. Bu dengeyi kurmak için kişi kendine dönmeyi ve iç sesini dinlemeyi öğrenmelidir. Ahlaki hatalar ve kırılmalar çoğu zaman insanın içindeki bu dengeyi kaybetmesiyle ortaya çıkar. İçsel huzur sağlandığında ise kişi daha dikkatli daha anlayışlı ve daha adil bir yaklaşım geliştirebilir. Tasavvuf ayrıca insanın kendisini büyük bir bütünün parçası olarak görmesini önerir. Bu bütün tüm varlıkları içerir. Böyle bir bakış insanın kibir ve üstünlük duygularından uzaklaşmasını sağlar. Ahlak krizlerinin önemli nedenlerinden biri kişinin kendisini başkalarından daha değerli görmesidir. Oysa tasavvuf her varlığın aynı kaynaktan geldiğini ve aynı değere sahip olduğunu hatırlatır. Bu bakış hem tevazuyu hem de adalet anlayışını güçlendirir. Ahlak krizlerine karşı önerilen bir başka yaklaşım hizmettir. Tasavvufta hizmet kişinin gönüllü olarak başkalarının iyiliği için çaba göstermesidir. Bu çaba kalpten gelen bir isteklilikten doğar. İnsan başkalarına fayda sağladıkça kendi iç dünyasında da bir genişleme ve arınma yaşar. Bu süreç toplumsal ilişkileri iyileştirirken kişinin kendi ruhsal bütünlüğünü de destekler. Hizmet böylece hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bir dönüşüm aracıdır. Tasavvuf ahlaki sorunların çözümünde insanın dış koşulları değil kendi iç derinliğini temel alır. Nefsin eğitilmesi sevginin güçlendirilmesi tevazunun geliştirilmesi ve hizmet bilincinin yerleşmesi tasavvufa göre ahlak krizlerini aşmak için en güçlü araçlardır. Bu yaklaşım insanın hem kendi içsel huzurunu hem de toplumla uyumunu yeniden kurmasını sağlar.²⁵⁶ Günümüz dünyasında yaşanan yoğun ahlaki gerilimler karşısında tasavvuf insanın kendi özüne dönerek berrak bir bilinç oluşturmasını ve bu bilinçle daha dengeli bir yaşam sürmesini önerir.

Schopenhauer'ın ahlak anlayışı, insan doğasının temelinde yer alan doyumsuz arzu yapısına odaklanır ve bu arzuların sürekliliğinin bireyi kaçınılmaz bir acı döngüsüne sürüklediğini savunur. Bu nedenle ahlaki çözüm, arzuların bastırılması ve bireyin başkalarının acılarını sezebilme kapasitesinin gelişmesiyle mümkündür.²⁵⁷ Merhamet, Schopenhauer'e göre ahlaki eylemin kaynağı ve bu yönüyle bireyi bencillikten uzaklaştıran temel bir içsel dönüşümün aracıdır. Bu yaklaşım, modern toplumlarda yaygınlaşan empati kaybı ve benmerkezcilik gibi sorunlara karşı bireysel farkındalık temelli bir çözüm modeli sunar. Tasavvuf ahlak krizlerini insanın nefsi arzular tarafından kuşatılmasıyla açıklar. Bu krizlerin

²⁵⁶ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 27-28.

²⁵⁷ Schopenhauer, *Merhamet*, 36.

kaynağını yalnızca psikolojik bir mekanizma olarak görmez insanın kendi yaratılış amacından uzaklaşması olarak yorumlar. Tasavvufî düşünceye göre ahlaki olgunluk, nefsin terbiye edilmesi ve insanın özündeki ilâhî değerlerle yeniden bağ kurmasıyla gerçekleşir. Bu süreçte sevgi, merhamet ve teslimiyet kavramları belirleyici rol oynar. Böylece tasavvuf ahlaki dönüşümü yalnızca bireysel bir iç mücadele olarak görmez aynı zamanda toplumsal bir sorumluluk alanı olarak da ele alır.

Her iki yaklaşım arasında dikkat çekici paralellikler bulunmaktadır. Hem Schopenhauer hem tasavvuf, bencilliği ahlaki bozulmanın kaynağı olarak görür ve bu bozulmayı aşmanın yolunun bireyin kendisini aşmasından geçtiğini vurgular. Ancak bu benzerliklere rağmen iki düşünce arasında önemli farklar da mevcuttur. Schopenhauer merhameti acının evrenselliğinin kavranmasıyla ortaya çıkan bir etik duyarlılık olarak tanımlarken, tasavvuf merhameti sevgi temelli bir varoluş biçimi olarak değerlendirir. Bu nedenle Schopenhauer’de merhamet zihinsel bir farkındalığın ürünü iken tasavvufta merhamet, ruhun olgunlaşması sonucunda kendiliğinden gelişen bir erdemdir. Bu iki yaklaşım arasındaki bir diğer ayrım ahlaki dönüşümün kapsamına ilişkindir. Schopenhauer ahlaki temelde bireysel bir çabayla ilişkilendirir ve toplumsal boyutu ikincil bir konumda bırakır. Tasavvuf ise bireysel arınmayı toplumsal ilişkilerden bağımsız düşünmez. Hizmet ve dayanışma gibi kavramlar, tasavvufta ahlaki dönüşümün toplumsal boyutunu güçlendiren önemli unsurlardır. Bu nedenle tasavvufun yaklaşımı, günümüz toplumlarında kolektif ahlaki krizlere daha geniş bir çözüm alanı sunar. Bu iki perspektifi bir arada değerlendirmek, ahlaki dönüşümün hem bireysel hem toplumsal boyutlarını anlamayı kolaylaştırır. Schopenhauer’ın bireyin iç dünyasına odaklanan çözümü, modern insanın kendi arzularıyla yüzleşmesini sağlayarak içsel disiplin geliştirmesine önemli katkılar sunar. Tasavvufun daha bütüncül yaklaşımı ise bireyin içsel dönüşümünü toplumsal sorumluluk ve sevgi merkezli bir yapıya yerleştirerek daha kapsamlı bir ahlaki çerçeve oluşturur.²⁵⁸ Dolayısıyla her iki yaklaşımın birlikte ele alınması, günümüzün karmaşık ahlaki sorunlarını anlamada ve bu sorunlara kalıcı çözümler geliştirmede daha güçlü bir zemin yaratır.

Schopenhauer’ın ve tasavvufun ahlak anlayışları her ne kadar farklı metafizik temellere dayansa da ahlaki krizlerin çözümünde bireyin içsel dönüşümünü merkeze almaları bakımından dikkate değer ortaklıklar taşımaktadır. Her iki yaklaşım da ahlaki erdemlerin

²⁵⁸ Ayış, “Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Riyazet”, 44-45.

dışsal yaptırımlar yerine bireyin kendi iç dünyasında gerçekleşen bir olgunlaşma süreciyle kazanılabileceğini vurgular. Schopenhauer ahlaki eylemin kaynağını merhamet duygusunun gelişiminde bulurken, tasavvuf nefsin terbiyesini, kalbin arınmasını ve kişinin kendi özüne yönelmesini merkeze alır.²⁵⁹ Bu nedenle iki yaklaşım arasında yöntemsel farklılıklar bulunsa da amaçlanan dönüşüm benzer bir etik derinlik sunar. Modern toplumlarda giderek belirginleşen ahlaki krizler, bireylerin öz disiplin eksikliği, yalnızlaşma, bencillik ve empati yoksunluğu gibi dinamiklerden beslenmektedir. Hem Schopenhauer'ın merhamete dayalı yaklaşımı hem tasavvufun nefis terbiyesine odaklanan yapısı, bu krizlerin çözümünde bireyin içsel bütünlüğünü güçlendirmeye yönelik bir model ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında ahlaki erdemlerin yeniden inşası yalnızca teorik tartışmalarla sınırlı kalmaz bireyin karakter gelişimini destekleyen kurumsal ve sosyal mekanizmalarla da sürdürülebilir hâle getirilir. Bu doğrultuda modern eğitim sistemlerinde içsel disiplin, duygu yönetimi, empati becerisi ve manevi gelişimi destekleyen programların yer alması önem taşımaktadır. Schopenhauer'ın merhameti temel alan etik önerileri ile tasavvufun kalbi arındırmaya yönelik yöntemlerinin, bireyin ahlaki farkındalığını güçlendirecek pedagojik araçlara dönüştürülebileceği açıktır. Bununla birlikte toplum düzeyinde merhameti, dayanışmayı ve karşılıklılık ilkesini teşvik eden sosyal politikaların geliştirilmesi, bireysel dönüşümün toplumsal yansımalarını destekleyerek ahlaki krizlerin daha geniş ölçekte aşılmasına katkı sağlayacaktır. Dolayısıyla Schopenhauer'ın acı ve merhamet eksenli etik yaklaşımı ile tasavvufun sevgi ve nefis terbiyesi temelli ahlak anlayışı bir arada değerlendirildiğinde modern toplumların karşı karşıya kaldığı ahlaki sorunlara güçlü ve bütüncül bir çözüm perspektifi sunmaktadır. Her iki yaklaşımın önerdiği içsel dönüşüm hattı, bireyin hem kendisiyle hem toplumla daha sağlıklı bir ilişki kurmasını sağlayacak bir ahlaki yapı oluşturur. Sonuç olarak bireysel farkındalık, manevi olgunlaşma, merhamet ve toplumsal dayanışma ekseninde şekillenen bu ortak etik çerçeve, çağın ahlaki krizlerine karşı sürdürülebilir ve etkili bir çözüm yolunun mümkün olduğunu göstermektedir.

²⁵⁹ Edibe Taş - Nuriye İnci, "Tasavvuf Düşüncesinde Nefs: Bibliyometrik Analiz ve Akademik Eğilimler", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/27 (2025), 514.

SONUÇ

Bu çalışma, Arthur Schopenhauer'ın ahlâk teorisi ile tasavvufî ahlâk anlayışını, metafizik temelleri, irade ve nefis kavrayışı, merhamet anlayışı ve ahlâkî kurtuluş düşüncesi çerçevesinde mukayeseli bir yaklaşımla ele almıştır. İnceleme neticesinde, her iki düşünce geleneğinin de insanın görünen gerçekliğin ötesine yönelmesini, benliğini aşmasını ve ahlâkî olgunluğu içsel bir dönüşüm süreci olarak kavramasını ortak bir zemin olarak paylaştığı görülmüştür. Bununla birlikte bu ortak yönelim, farklı metafizik dayanaklar ve nihai hedefler doğrultusunda şekillenmektedir. Schopenhauer'ın felsefesinde metafizik gerçeklik, fenomenler dünyasının ardında yer alan ve bütün varoluşu belirleyen irade kavramı üzerinden temellendirilmiştir. İrade, insanın isteme, arzu ve doyumsuzluk kaynağı olarak acının temel nedeni hâline gelirken; ahlâkî kurtuluş, bu iradenin bastırılması ve bireyin istemlerden arınmasıyla mümkün olmaktadır. Bu bağlamda Schopenhauer'de ahlâk, dışsal normlara veya rasyonel ilkelere dayanan bir sistem olmaktan ziyade, bireyin iç dünyasında gelişen sezgisel bir farkındalık olarak ortaya çıkar. Merhamet ise bu farkındalığın somutlaşmış biçimi olup, bireyin başkasının acısıyla özdeşleşerek benliğini aşabilmesinin ahlâkî ifadesidir. Tasavvufî ahlâk anlayışı ise metafizik temelini ilâhî hakikate ve varlık birliği düşüncesine dayandırmaktadır. Zâhirî âlem bir perde olarak görülürken, hakikatin mutlak anlamda yalnızca Allah'a ait olduğu kabul edilir. Bu perspektifte ahlâk, nefsin terbiyesi, kalbin arındırılması ve insanın ilâhî irade ile uyumlu hâle gelmesi süreciyle doğrudan ilişkilidir. Tasavvufta irade, nefsin esaretinden kurtulmak ve insanı mânevî kemale ulaştırmak için kullanılan bir vasıta olarak değerlendirilir. Fenâ ve bekâ mertebeleri ise insanın benliğini aşarak ilâhî hakikate yönelişinin nihai aşamalarını ifade eder. Bu yönüyle tasavvufî ahlâk, bireyin içsel dönüşümünü ilâhî bir gaye ile bütünleştiren kapsamlı bir ahlâk sistemi sunmaktadır. Mukayeseli analiz, her iki yaklaşımın da maddî dünyanın sınırlarını aşmayı ve varoluşun özünü kavramayı hedeflediğini ortaya koymuştur. Ancak Schopenhauer insan merkezli ve ontolojik bir metafizik inşa ederken, tasavvuf mutlak hakikat olarak Allah'ı merkeze alan aşkın bir varlık anlayışına dayanmaktadır. Schopenhauer'de öz, bilinci aşan kör bir itki olarak kavranırken; tasavvufta hakikat, ilâhî tecelli ve vahdet bilinci ile anlam kazanmaktadır. Bu farklılık, aynı arayışı paylaşan iki düşünce sisteminin metafizik ufuklarının neden ayrıştığını açık biçimde göstermektedir.

Merhamet kavramı, iki ahlâk anlayışı arasındaki en dikkat çekici kesişim noktalarından birini oluşturmaktadır. Schopenhauer'de merhamet, acının evrenselliğinin

idrakiyle ortaya çıkan seküler bir ahlâkî duyarlılık olarak tanımlanır. Tasavvufta ise merhamet, Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın isim ve sıfatlarının insanda tecellisi olarak değerlendirilir ve sevgi temelli bir varoluş hâline dönüşür. Bu nedenle Schopenhauer'de merhamet bireysel bir içgörünün ürünü iken, tasavvufta merhamet mânevî olgunlaşmanın ve ilâhî yakınlığın tabiî bir sonucudur. Her iki yaklaşımda da merhamet, benliğin aşılmasını mümkün kılan temel bir ahlâkî erdem olarak öne çıkmaktadır. Ahlâkî dönüşümün yöntemi ve kapsamı bakımından da belirgin farklılıklar mevcuttur. Schopenhauer ahlâkî büyük ölçüde bireysel içsel farkındalıkla sınırlandırırken, tasavvuf bireysel arınmayı toplumsal sorumlulukla birlikte ele alır. Hizmet, dayanışma ve başkalarına karşı sorumluluk bilinci, tasavvufî ahlâkın ayrılmaz unsurlarıdır. Bu yönüyle tasavvuf, bireysel ahlâkî dönüşümün toplumsal hayata yansımalarını daha güçlü biçimde temellendirir. Schopenhauer'ın yaklaşımı ise modern insanın kendi arzuları, bencilliği ve acı deneyimiyle yüzleşmesine imkân tanıyarak içsel disiplin geliştirmesine katkı sunar.

Tasavvuf geleneğinde merhametin içselleştirilmesi çoğu zaman mürşit rehberliğinde yürütülen sistemli bir mânevî eğitim süreciyle gerçekleşirken, Schopenhauer ahlâkî gelişimi herhangi bir irşat veya otoriteye bağlamaz. Bu durum, tasavvufun rehberlik ve terbiye merkezli yapısı ile Schopenhauer'ın bireysel içgörüye dayalı ahlâk anlayışı arasındaki temel farklılıklardan birini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte her iki yaklaşım da modern dünyada giderek belirginleşen yalnızlaşma, empati yoksunluğu ve ahlâkî çözülme sorunlarına güçlü eleştiriler yönelmektedir. Çalışmada ele alınan tasavvufî düşünürlerin yaklaşımları, tasavvuf ahlâkının zenginliğini ve çok boyutlu yapısını açık biçimde ortaya koymuştur. Özellikle Gazzâlî'nin hikmet merkezli ahlâk anlayışı, ahlâkî bilginin akıl, vahiy ve içsel arınma dengesiyle kazanılabileceğini vurgularken; İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd temelli yaklaşımı, ahlâkî varlık birliği bilinci üzerine inşa etmiştir. Benzer şekilde Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin sevgi, hoşgörü ve ilâhî aşk merkezli ahlâk anlayışı, insanın nefsinin aşarak bütün varlığa şefkatle yönelmesini ahlâkî olgunluğun zirvesi olarak sunmuştur. Bu yaklaşımlar tasavvufî ahlâkın yalnızca bireysel bir disiplin olarak görülmediğini aynı zamanda evrensel bir insanlık tasavvuru sunduğunu göstermektedir.

Bu araştırma, Schopenhauer'ın irade ve merhamet merkezli etik yaklaşımı ile tasavvufî ahlâk anlayışının, farklı metafizik temellere dayansalar da insanın benliğini aşması, içsel dönüşüm yaşaması ve ahlâkî olgunluğa ulaşması noktasında derin bir düşünsel yakınlık taşıdığını ortaya koymuştur. Schopenhauer için bu dönüşüm acıdan kurtuluş ve istemenin

bastırılması yönünde ilerlerken, tasavvufta bu süreç Allah'a yöneliş ve ilâhî rızaya ulaşma hedefiyle şekillenmektedir. Her iki yaklaşımın birlikte değerlendirilmesi, modern çağın ahlâk krizlerini anlamada ve bu krizlere hem bireysel hem toplumsal düzeyde kalıcı çözümler üretmede güçlü ve bütüncül bir perspektif sunmaktadır. Bu bağlamda çalışma, felsefe ile tasavvuf arasında kurulabilecek verimli bir ahlâk diyalogunun imkânlarını göstermeyi ve çağdaş ahlâk tartışmalarına disiplinler arası bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Abay, Muhammet. "Osmanlı Dönemi Dirayet Tefsirleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18 (2011), 68-139.
- Adıgüzel, Nuri. *İslam Ahlak Düşüncesi ve Müslüman Ahlakçılar*. Fecr Yayınları, 2018.
- Akbaş, Nurcan - Taner, Bahar. "Yaşam Döngüsünde Yönetim: Varoluştaki Algının ve Değişimin Kronolojisi". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2021), 132-152.
- Akçetin, Nurhayat Çalışkan. "Merhamet ve Devlet: Schopenhauer". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (2016), 71-86.
- Akgündüz, Gülay Özdemir. "Nietzsche'de Dönüşümün Olanığı Olarak Izdırab". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2023), 177-202.
- Aksu, İbrahim. "Tembellik Niçin Kötüdür? = Why Laziness is Bad?". *Edebali İslâmiyat Dergisi* IV/2 (2021), 19-31.
- Aktan, Coşkun Can. "Ahlak Ve Ahlak Felsefesine Giriş". *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2009), 39-59.
- Albayrak, Zeynep. "Medeni Yargıda İnsan Bedeni Üzerinde İnceleme". *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 33 (2018), 721-752.
- Arıkan, Cüneyt. "Schopenhauer Felsefesinde Doğada Türü Sürdüren Kölelik: Cinsel Aşk". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 38 (2024), 159-178.
- Arıkan, Cüneyt. "Schopenhauer Felsefesinde Evrim ve Teleoloji". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 39 (2024), 107-128.
- Armutlu, Sadık. "Eros'tan Allah'a: İlahî Aşkın Yolculuğu". *Doğu Esintileri* 2/19 (2023), 40-58.
- Arslan, Ahmet. *İslam Felsefesi Üzerine*. 1/167-170. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Arslan, Ahmet. *Arthur Schopenhauer'un Ahlak Felsefesi ve Pesimizm*. Dokuz Eylül Üniversitesi, 2019.
- Atak, Mustafa. "Empati ve Diğerkâmlığa Mevlânâca Bakış". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 289-302.
- Ateş, Cenk - Serarlan, Meral. "Schopenhauer ve Nietzsche Nihilizmi Sarkacında Dövüş Kulübü Filminin Çözümlemesi". *SineFilozofi*, 553-570.
- Attar, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî, 618/1221. *Tezkiretü'l-evliya*. ed. 2. bs. thk. haz.: Süleyman Uludağ. İstanbul: Erdem Yayınları, 1991.
- Aydın. "İnsân-ı Kâmil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2000.
- Aydın, Mehmet S. *Tanrı Ahlak İlişkisi*. Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Aydoğan, Hatice Aycan. "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Vahdet-i Vücûd İnancı Bağlamında Evren, Yeryüzü ve İnsan İlişkisi". *Aydın Türklük Bilgisi* 8/1 (2022), 18.
- Ayhan, Melike. "Schopenhauer Felsefesinde İstencin Reddi: Ahlak". *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2023), 107-116.
- Ayiş, Mehmet Şirin. "Nefis Mertebelerinin Psikolojideki Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme: Robert Frager Örneği". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/14 (2019), 547-567.
- Ayiş, Mehmet Şirin. "Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Riyâzet". *Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2021), 34-47.
- Aytimur, R. Görkem. "Schopenhauer'un Düşüncelerinde Bir Özgürleşme Olanığı Olarak Müzik". *OPUS International Journal of Society Researches* 13/19 (2019), 2176-2199.

- Ayvacı, Hakan Şevki vd. “Kütle, Ağırlık ve Yerçekimi Kavramlarının Farklı Öğretim Seviyelerindeki Öğrencilerin Anlama Düzeyleri”. *Journal of Uludağ University Faculty of Education* 25/2 (2012), 381-397.
- Ayvaz, Muzaffer. “Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Ahlâk Öğretisinde Mutluluk”. *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2018), 87-108.
- Ayvaz, Muzaffer. “Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Ahlâk Öğretisinde Nefs-Ruh Ayrımı”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 61-82.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. “Mevlana’ya Göre İnsanın Mahiyeti ve Kâmil İnsan Olma”, 1-14.
- Bayındır, Tolga. “Zamanın Bittiği Yer’de Varlık Felsefesi ve Varoluş Sorunsalı”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 63 (2024), 226-237.
- Bilgin, Azmi. “Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı”. *İlmi Araştırmalar* 1 (2014), 61-82.
- Bindesen, Zehra Vahapoğlu. “Arthur Schopenhauer’ın Düşüncesinde Mutluluğun İmkânı”. *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 7 (2020), 200-214.
- Bingöl, Zeynep Kantarcı - Bayhan, Dilan. “Yeterli Temel İlkesi Üzerinden Schopenhauer’ın Kant’a Yönelttiği Eleştiriler”. *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/3 (2022), 1-17.
- Bircan, Ufuk. “Platon’un Ahlak Anlayışında Ruh ve Erdem İlişkisi”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 22/85 (2023), 314-327.
- Bulut, Hasan. “Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 165-188.
- Can, Şefik. *Mevlana: Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995.
- Chittick, William C. *Sufî'nin Bilgi Yolu: İbn-i Arabî'nin Metafizikinde Hayal*. thk. Ömer Saruhanlıoğlu. Okuyan Us Yayınları, 2016.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi*. Çev. Deniz Canefe. İstanbul: Idea Yayın, 1998, 35
- Çağrı, Mustafa. “Gazzâlî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/530-534. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. “İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2016), 139-161.
- Çapak, İbrahim. “Nefis Kaynaklı Problemlerin Aşılması: İsfahanî Örneği”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 77-92.
- Çatak, Adem. “Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Nefs Anlayışı”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 217-232.
- Çelik, İsa - Yıldırım, Birol. “Halvetiyye Geleneğinde Etvâr-ı Seba/Nefsin Mertebeleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 86 (2018), 21-44.
- Çevik, Özlem. “Merhametin Üç Yönelimi ile Tanımlanması”. *Humanistic Perspective* 4/2 (2022), 249-264.
- Çevik, Özlem - Tanhan, Fuat. “Merhamet Korkusu: Tanımı, Nedenleri ve Önlenmesi”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 12/3 (2020), 342-351.
- Demirdaş, Öncel. “Köse Ahmed Trabzonî’ye Göre Nefs ve Nefsin Kategorileri = Nefs and Its Categories According to Kosec Ahmed Trabzoni”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/1 (2013), 157-181.
- Demirli, Ekrem. “Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir Mi?: Determinist Ahlak Endeterminist Yaklaşımlar”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/2 (2021), 419-437.
- Demirli, Ekrem. “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 1-29.

- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Döner, Nuran. "Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru", Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, (2007), 243.
- Durak, Nejd. "Mevlânâ'nın Ahlâk Öğretisinde İyi ve Kötü Kavramları". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (2007), 1-24.
- Durakoğlu, Abdullah. "Gazzâlî'de Ahlak Eğitimi". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 34/2 (2014), 211-226.
- Dündar, Ayşe Nur Sır. "Halvetiyye-Şabaniyye Meşayihinden Hoca Hafız Mehmet Dumlu Efendi'nin Ahlakî Eğitim Üzerine Görüşleri". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]* 5/3 (2022), 1126-1149.
- Enönlü, Haluk. "La'lizâde Abdülbâki'nin Mürşid Anlayışı". *Edebali İslamiyat Dergisi* 4/1 (2020), 239-256.
- Erdem, Ekrem. "İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd ve Hakikat-i Muhammediyye Teorisine Göre İnsan-i Kâmil Anlayışı ve Yöneltilen Eleştiriler: İktisadi Hayata Dair Bir Değerlendirme". *Sakarya Üniversitesi İktisat Dergisi* 12/3 (2023), 272-304.
- Erin, Abdulvehap. "Gazzâlî'nin İhyâ Adlı Eserinde Sihat ve Maraz". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*.
- Esenyel, Adnan. "Merhamet, Acı ve Kurtuluş: Yaşamın Anlamsızlığı Karşısında Schopenhauer ve Nietzsche". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 35 (2023), 1-23.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâ ulûmi'd-Dîn Tercümesi*. thk. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul, 2018.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-, 505/1111. *İhyau ulumi'd-din; el-İmla an işkalati'l-ihya*. ed. 4. bs. thk. hmş. tahrir: Ebû'l-Fazl Ziyaüddin Abdürrahim b. Hüseyin İraki. Beyrut: Dârü'l-Hayr, 1997.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Gülseroğlu, Fatma. "Erken Dönemin Ahlâk Tasavvuru Doğrultusunda Tasavvufun Din Bilimleri Arasına Girmesi". *ATEBE* 5 (2021), 105-119.
- Gündüzöz, Güldane. "Metafizik Dönem Ekseninde Tasavvufun Teorik Yapısına Dair Doksografik Bir Değerlendirme". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2021), 253-281.
- Hoşgör, Kubilay. "Schopenhauer'ın Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine". *Felsefe Arkivi* 52 (2020), 41-58.
- İmamoğlu, Tuncay. "Mevlana Düşüncesindeki Zıtların Uyumunun Batı Düşüncesindeki Diyalektikle Karşılaştırılması". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 11-24.
- İnce, Eyüp. "Bazı Yönleriyle Tasavvufî Düşüncede Şeyh-Mürîd İlişkisi". *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2022), 232-240.
- İnce, Eyüp. "Tasavvufî Tefsirlerde Nûr-ı Muhammedî Düşüncesi -Tüsterî, Baklî ve Bursevî Tefsiri Örneği". *Sufiyye* 12 (2022), 131-150.
- İnce, Eyüp. "Tasavvufun Doğuşundaki Tarihi Arka Plan". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 14 (2023), 1-18.
- İnce, Eyüp. "Tüsterî'nin Nefis Kavramına Dâir Tasavvufî Yorumları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2022), 393-404.
- İrğat, Muhammet. *Nurettin Topçu'da irade kavramı*. DEÜ Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Thesis, 2011.

- Janaway, Christopher. *Schopenhauer: Düşüncenin Ustaları*. Çev. R. Çağrı Ataman. İstanbul: Altın Kitaplar, 2007, 131-133.
- Kadıoğlu, İdris. “Niyazî-İ Misrî'nin Tevhîdindeki Tasavvufî Kelime Örüntüsünün Yorumu ve Şiirin Tahlili”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 7/24 (2008), 152-170.
- Kala, Muhammed Enes. “Erdem Ahlakı Ve Ödev Ahlakının Birbirlerine Seslenmesinin İmkanı”. *Felsefe Dünyası* 65 (2017), 134-148.
- Kalyoncu, Rıza Tefik. “Fârâbî Felsefesinde Nefsin Yetkinleşme Süreci”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (2023), 1733-1768.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Karaağaç, Osman. “İbnü'l 'Arabî'nin Ahlâk Anlayışı”. *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 2/1 (2019), 127-153.
- Kartal, Abdullah. “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/02 (2016), 149-175.
- Kaval, Musa. “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Nefis Kavramı”. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2011), 149-163.
- Kaymaz, Murat. “Schopenhauer Felsefesinde Platonik Öğeler”. *Felsefe Arkivi* 47 (2019), 81-97.
- Keskin, Hasan - Yılmaz, Muhammet. “Kur'an'ın Ahlâkî Tekâmül Yöntemi”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (2023), 371-397.
- Keskin, Hasan. “Câhiliye Ahlâkından Kur'an Ahlâkına Değişim ve Dönüşüm”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi* (2024), 1-293.
- Kılıç, Cevdet. “Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2004), 39-68.
- Kıymet Tuğba, İmamoğlu. “Arthur Schopenhauer'da Metafizik Kötülük ve Varoluşun Verdiği Acıdan Kaçış Olarak Ahlakî Eylemler”. *Yüksek Lisans Tezi İstanbul Medeniyet Üniversitesi* (2019), 1-160.
- Koca, Hüseyin Kasım. “Ahilik Kültürü: Ticaret Ahlakı Kazandırmaya Model Olması Açısından Eğitimsel Bir Değerlendirme”. *Bilimname* 46 (2021), 225-248.
- Koç, Emel. “Schopenhauer Felsefesinde 'Ölüm' ve 'Ölüm Korkusu' Üzerine”. *Dört Öge* 13 (2018), 21-42.
- Kuçuradi, Ioanna. *Schopenhauer ve İnsan*. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2006.
- Kuşlu, Abdullah. “Mevlânâ'da İnsanın Yaratılması Bağlamında Rahmet, İyilik ve Kötülük Tasavvuru”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (2024), 507-525.
- Lewis, Peter B. *Arthur Schopenhauer*. çev. Eser Yavuz. İstanbul: Runik Kitap, 2020, 58-59.
- MacIntyre, Alasdair. *Ethik'in Kısa Tarihi/Homerik Çağdan Yirminci Yüzyılda*. çev. Hakkı Ünler. Paradigma Yayınları, 2001.
- Meçin, Mahmut. “Felsefe ve Tasavvufta Sefer Metaforu: Aklî ve Manevî Yolculuk”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020), 329-353.
- Mevlana Celaleddin Rumi. *Mesnevi*. çev. Şefik Can. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Mevlana Celaleddin-i Rumi, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, 672/1273. *Mesnevi Tercümesi*. thk. Şefik Can. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî I-III-V-VI*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Mıcık, Kübra. “Tasavvuf'ta Fenâ ve Bekâ”. *MUTALAA* 2/2 (2022), 184-195.
- Nas, Eşref. “Merhamet Konusunda Yapılmış Araştırmaların İncelenmesi”. *APJEC - Academic Platform Journal of Education and Change* 5/1 (2022), 75-100.
- Nas, Eşref. “Pozitif Psikolojide Güncel Bir Kavram: Merhamet Doyumu”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 13/4 (2021), 668-684.

- Nas, Eşref - Sak, Ramazan. “Merhamet ve Merhamet Odaklı Terapi”. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2020), 64-84.
- Oral, Osman. “Gazâlî’de Haberî Sıfat ve Te’vil Metodolojisi”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 14/2 (2019), 199-238.
- Öner, Ebru. “Nurettin Topçu ve Albert Camus’de Ahlâk: İsyan/Başkaldırı Ahlâkı”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2016), 49-62.
- Öteleş, Zeliha. “Tasavvufun Metafizik Omurgası: Rüya –Fusûs Merkezli Bir Değerlendirme-”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2019), 139-147.
- Özaykal, Kayhan. “Kelam İlmi, Analitik Gelenek ve Türkiye’de Din Felsefesinin Ehemmiyeti”. *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/1 (2022), 92-126.
- Özkan, Senail. *Schopenhauer Paradoksları Üzerinde Raks*. Ötüken Neşriyat, 2006.
- Öztürk, Esmâ. “Ahmed Yesevî ve Ahmed Avni Konuk’un Düşünce Dünyasında Fenâ-Bekâ Kavramları –Karşılaştırmalı Bir İnceleme-”. *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2017), 41-54.
- Pakiş, Ömer. “Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2014), 5-27.
- Pamuk, Rabia CAN. “Mevlana ve Schopenhauer’ın İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması”. *Doktora Tezi*, Bursa Uludağ Üniversitesi (2024).
- Sarıtaş, Kamil. “Gazzâlî’nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldûn’da Yansıması Sorunu”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2014), 43-62.
- Schimmel, Annemarie. *İslam’ın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. Kabcacı Yayıncılık, 2001.
- Schopenhauer, Arthur. *Hukuk Ahlak ve Siyaset Üzerine*. Say Yayınları, 2009.
- Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. çev. Levent Özşar. Biblos Kitabevi Yayınları, 2005.
- Schopenhauer, Arthur. *Merhamet*. çev. Zekai Kocatürk. Dergah Yayınları, 2009.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*, 1977.
- Selvi, Dilaver. “Tasavvufta Marifetin Meyvesi Rahmet Ahlâkı ve Hizmet”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/Ek 1 (2017), 85-155.
- Serrac, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusi, 378/988. *el-Lüma’*. thk.: Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Dârü’l-Kütübi’l-Hadise, 1960.
- Sülün, Murat. “Nefs-i Mutma’inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/1 (2009), 1-24.
- Şeref, Canberk. “Schopenhauerci İsteme’den Nietzscheci Dionysos’a ya da Kötümserliğin Üstesinden Gelmenin Trajik Karakteri”. *Kaygı: Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 22/1 (2023), 36-60.
- Şensoy, Piralî Çağrı. “Arthur Schopenhauer’ın Hukuk ve Ceza Adaleti Anlayışı”. *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/1 (2021), 271-286.
- Taş, Edibe - İnci, Nuriye. “Tasavvuf Düşüncesinde Nefs: Bibliyometrik Analiz ve Akademik Eğilimler”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/27 (2025), 509-534.
- Tabakoğlu, Mehmet. “Vücûd ve Adem: Vahdet-i Vücûdu Anlamada İki Anahtar Kavram ve Konuyla İlgili Ayetler”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/6 (2015), 57-78.
- Tanrıverdi, Hasan. “Vahdet-i vücûd d ve Panteizm Karşılaştırması”. *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012).
- Topçu, Nurettin. *İradenin Davası/Devlet ve Demokrasi*. Dergah Yayınları, 2012.
- Topçu, Nurettin. *İslam ve İnsan/Mevlana ve Tasavvuf*. Dergah Yayınları, 2013.

- Türkmen, Hasan. “Fahreddîn Râzî'nin Nefs Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı”. *Eskiye* 31 (2015), 95-128.
- Tüzen, M. Ahmet. “Schopenhauer'da Ahlak ve Özgürlük İlişkisi”. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20/2 (2021), 556-580.
- Uğurlu, Ahmet. “Batı Felsefesi Bağlamında Schopenhauer'a Göre Akıl ve Hakikat”. *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/1 (2016), 381-395.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Kabalıcı Yayınları, 2016.
- Yazar, İlyas vd. “Kültürümüzün Mihenk Taşlarından Yunus Emre'de Vahdet Anlayışı Ve Birlik Çağrısı”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 203-232.
- Yıldırım, Ali. “İslam Düşüncesinde Felsefi ve Dini Bir Etkinlik Olarak Ahlak”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018): 1228-1239.
- Yıldız, Fatih. “Schopenhauer ve Spinoza'da İnsan Bedeni ve Duygulanımları”. *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 5/1 (2015), 413-420.
- Yılmaz, Fatih. “Freud'un Görüşleri Ekseninde 'Cemile' Hikâyesinde Aşk”. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (2021), 209-219.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ensar Neşriyat, 2023.
- Yiğit, Fevzi. “İbn Arabî'de Ontolojik Açından İnsan”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/40 (2016), 207-234.