

## Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar

### *Can Şūfism be Accepted as a Science of Morality?: Indeterministic Approaches to Deterministic Morality*

Ekrem Demirli<sup>1</sup> 



#### ÖZ

Tasavvuf din bilimleri arasında bir ahlak ilmi olarak kabul edilir, en azından sūfilerin iddialarına göre tasavvuf din bilimlerinin herhangi birisinin bir mesele olarak ele almadığı ahlakın ıslahı meselesini konu edinen bir ilimdir. Onlar bu ifadeyi sistematik bir şekilde kullanmaktan daha çok, insan nefsinin huylarının ıslahıyla varılabilecek ideal ahlak üzerinde odaklanmıştır. İdeal ahlak, insanın varlık gayesini teşkil eden Tanrı'yı tanıma ve O'nun belirlediği kurallara göre yaşayarak Allah'a ulaşmaya zemin teşkil edecek ruh hali olabilir. Tasavvuf bu amaçla belirli ölçüde riyazet ve mücahede yöntemi geliştirmiş, yöntemin dayanağını teşkil etmek üzere bir varlık anlayışını açıklamak istemiştir. Bunun bir sonucu olmak üzere de kendisini *ma'rifetü'n-nefs* yani insanın kendini bilmesinin yolu olarak betimlemiştir. Bununla beraber geçmişte veya günümüzde ahlak ilmi ile tasavvuf arasındaki ilişkiler üzerinde herhangi bir ciddi araştırma yapılmamıştır. Bu yönüyle tasavvufun ahlak ilmi olduğu şeklindeki bir iddia mesnetsiz ve delilsiz bir cümle olarak halihazırda ortada durmaktadır. Bu makalede tasavvufun ahlak ilmi ile ilişkisini çeşitli yönlerden tahlil ederek bir sonuca varmaya çalıştık. Bize göre tasavvuf din bilimleri arasında görece bir ahlak sayılsa bile, felsefi ilimlerden aşına olduğumuz ahlak ilmi olarak kabul edilmesi söz konusu değildir. Bu durum hem takip ettiği metot bakımından böyledir, hem içerik ve muhteva bakımından ahlak ilminin içeriğine sahip olmayışı bakımından böyledir. O zaman "Tasavvuf ahlak ilmidir" iddiası bu yazının iddiasına göre mesnedi olmayan bir iddia olarak kalacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Ahlak, Zühd, Nefs, Nübüvvet, İnet

#### ABSTRACT

Şūfism is accepted as a science of morality among religious sciences; according to the claims of the şūfis, it is a science that deals with the issue of the morality improvement, which is not considered a problem by any of the religious sciences. Rather than systematically using this expression, şūfis concentrated on the ideal morality that can be attained by improving the temperaments of the human soul (nafs). Ideal morality can be defined as a state of spirit that serves as a foundation for knowing God, which is

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Ekrem Demirli (Prof. Dr.),

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye

E-posta: krmdemirli@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9063-846X

**Başvuru/Submitted:** 01.09.2021

**Kabul/Accepted:** 09.09.2021

**Atfif/Citation:** Demirli, Ekrem. Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/2, (Eylül 2021): 419-437.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.989772>

the purpose of human existence, and reaching God by following His commandments. For this purpose, şūfism developed a method for striving (mujāhada) and austerity (riyāda) to a certain extent, where the concept of existence can form the basis of the method. Consequently, şūfism described himself as ma'rifatu'n-nafs, which means the way of knowing oneself. However, neither in the past nor at present, there has been any substantial research conducted on the relationship between the science of morality and şūfism. In this regard, the claim that şūfism is a science of morality remains an unfounded and baseless statement. In this article, we have tried to reach a conclusion by analyzing various aspects of the relationship between şūfism and science of morality. In our opinion, even if şūfism is considered as a relative morality among religious sciences, it cannot be regarded as a science of morality that we are familiar with from the perspective of philosophical sciences. This situation is true, both in terms of the method it follows and not having the content of the science of morality from the point of content and context. Thus, according to the claim of this article, the assertion that "Şūfism is the science of morality" will remain an unfounded claim.

**Keywords:** Şūfism, Morality, Renunciation, Soul, Prophethood, 'Ināyat.

### EXTENDED ABSTRACT

Şūfism is defined as a discipline that deals with the one's attainment of truth or perfection purifying of the soul (nafs) in the most general sense. The definitions of şūfism in the sufi texts mostly focus on this problem, and consider the taşfiyah and tazkiyah (purification) as the methods of şūfism. In this respect, almost all definitions that have emerged since the names that used the first şūfi name agree in this sense: Şūfism is training of the soul. Undoubtedly, training of the soul requires having an understanding of one's nature and the elements that shape that nature. In this regard, şūfis mostly expressed their opinions about human nature through sins, by stating how human nature can be a source of evil, with wordings that can sometimes be considered exaggerated. Additionally, they treated human nature as a matter of disposition and did not address the complex and complicated issues such as temperament, the states of temperament, and the psychology of humans. In this regard, they considered sins and weaknesses of the soul as a state that must be overcome and they emphasized the importance of being adorned with good manners and morals. Moreover, şūfis accepted worship as a method to remove the bad qualities of and sins of soul, and they commonly used terms such as hidāyah (guidance) and tawfīq (success) to refer to divine intent. With the advancement of the understanding of Sunnī Şūfism, the understanding of training of oneself with worships, methods of striving (mujāhada), and austerity (riyāda) became more systematic and şūfism was placed among religious sciences. In this way, şūfism separated from the schools and currents that surrounded it, and became fully connected to the prophethood (nubuwwa). However, even if şūfism insisted on defining itself as a science of morality, the religious sciences never accepted it as a science of morality. Despite some positive tendencies after the combined period in Islamic thought, şūfism never gained the legitimate ground that it demanded. Nevertheless, it is necessary to remember an extensive literature that developed independently of şūfism. This literature discussed about a more comprehensive and systematic science of morality, related primarily to politics, at-tadbīratu'l-manzil, and training of self. The situation became more chaotic when Muslims encountered this literature alongside şūfism. Along with the texts of

the Muslim philosophers, the political treatises (siyasatnama) formed a separate entity that can be considered. It is necessary to discuss the claim of şūfism by comparing it with this literature: Can şūfism be accepted as a science of morality? Does şūfism tell us about the issues that make up the content of political treatises, city rules or laws, and the training of the soul? The article aims to investigate the ground between şūfism and the science of morality by drawing attention to these questions.

## Giriş: Ahlak ve Tasavvuf

“Tasavvuf ahlak ilmi olabilir mi?” diye sorarken neyi araştırmak istiyoruz? Tasavvufun bilim olup olmadığını mı yoksa onun felsefi bilimlerden birisi olan ahlak ilmi olup olmadığını mı? Meseleyi belirgin kılabilmek için ahlak ilmi derken iki hususu hatırdta tutmak gerekir: Birincisi Aristoteles (ö. MÖ 322) ile birlikte tedvin edilen felsefi bilimler arasında özel bir yeri ve literatürü olan müstakil bir disiplinden söz ediyoruz.<sup>1</sup> Ahlak üzerindeki ciddi eserler bu süreçte ortaya çıkmış, konulara dair tartışmalar farklı ekolleri doğurmuş, “nefsin yetkinleşmesi” diye tabir edebileceğimiz ahlakın amacı, felsefi emeğin gayesi sayılmıştır. Dinî felsefelerin ortaya çıkmasından itibaren ahlak, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin zemini sayılarak “Tanrı’ya benzemek” (*et-teşebbüh billâh*) ahlaklı olmanın istikameti sayılmıştır.<sup>2</sup> Bunun öncesinde Sokrates (ö. MÖ 399) ve Platon (ö. MÖ 348) ile birlikte felsefi araştırmanın istikametini belirleyen ahlak olmuştur.<sup>3</sup> “Tasavvuf ahlak ilmi olabilir mi?” diye sormak felsefi ilimlerden birisi olan ahlak ile tasavvufun ilişkisini konuşmayı amaçlar.

Akılda tutmamız gereken ikinci konu, din bilimlerinin teşekkülüyle birlikte ortaya çıkan ahlak literatürü ile tasavvufun ilişkisidir. Bu süreç dâhilinde ahlakın tam anlamıyla bir bilim şeklinde teşekkül ettiğini söylemek mesnetsiz olabilir. Özellikle fikhın daraltıcı yaklaşımı, ahlak bahislerini dinî hayatın ikincil konuları haline getirmiş, yükümlülük (*teklîf*) üzerine kurulu normatif alan, somut ve zâhiri/olgusal konulara odaklanmıştı. Bununla birlikte ekoller ahlak meselesine bigâne kalmamış, ahlak bahsine çeşitli yaklaşımlar getirmişlerdi. Evveleminde Mu‘tezile’nin *ahlakçı kelam* şeklinde gelişmiş olması dinî düşüncenin teşekkül evresindeki en önemli hadiselerdendir.<sup>4</sup> Mu‘tezile kelamının tartışma konularını hazırlayan en önemli dâhilî amillerden birisi olan Hâricîliğin iman-amel vurgusu, dolaylı da olsa ahlak ile iman ilişkisini tartışmaya yol açmıştı. Müslüman cemaatte ilk nesillerinden itibaren ahlak, dinî hayatın ciddi konuları arasında yer alıyordu. Öyle ki bu zeminde ahlak ile dindarlığı özdeşleştirmek mümkün olduğu kadar daha dikkatle bakınca ahlak, dinî hayatın özü ve amacı gibi duruyordu. Zamanla insan ve onun nefsi üzerindeki konuşmalar gelenekleri birbirinden koparsa bile,

- 1 Bu süreçte Aristoteles’in özellikle iki eseri belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Bk. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014); Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2017). Bunlara eklenmesi gereken bir diğer önemli eseri *De Anima*’dır. bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018). Aidiyeti konusunda şüpheler bulunsa da Aristoteles’in *Magna Moralia*’sını da bu bağlamda hatırdta tutmak gerekir. bk. Aristoteles, *Magna Moralia*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016).
- 2 Bazı örnekler için bk. Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 184; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, “Risâle fî mâ yenbağî en yükâddem kâble te’ allümü’l-felsefe”, *el-Mecmû’* (Kahire: y.y., 1325/1907), 62; Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 210.
- 3 Sokrates ve Platon’un ahlak görüşünün literatür üzerinden bir takibi için bk. Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Hakkı Hünler – Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 19-65.
- 4 Konuyla ilgili klasik ve çağdaş metinler için bk. Recep Alpyağıl (ed.), *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelenek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 2/11-121.

ahlak ile dindarlık arasında herhangi ayırım görünmüyordu. Bu yönüyle kaba bir nefis-insan anlayışı dâhilinde insanın -niçin var olduğu sorunu üzerinde hiç odaklanmayan- günahkârlığı ve eksiklikleri gibi bahisler konuşuluyordu. İman ile amel arasındaki bağı zorunlu kabul eden Mu'tezile bilginleri evveleminde ameli mucip bir inanca ulaşmayı hedefliyordu. Haddizatında kelimeler gelenekleri dâhilinde ortaya çıkan "tahkik" seviyesi, böyle bir imana ulaşmanın gerekliliğinden doğmuştu. Daha sonra bazı sûfiler bu yaklaşımlardan derinden etkilenecek, amel ile ahlak üretmeyen inancın-bilginin sistematik olmayan eleştirisini yapacaklardı. Gerçi tasavvuf tarihinde "sistematik olmayan" eleştirilere ve "delili olmayan söyleme" sıkça rastlarız, fakat en yaygın eleştiri konusu buydu.<sup>5</sup> Öte yandan Ehl-i hadîs'in sözlerinde zühhd ve edeb gibi bahisler geniş yer tutarken hadis imamlarının yaşam tarzları, zühhdün en iyi örnekleri arasındaydı.<sup>6</sup> Buna fıkıh eserlerinde tavsiye sadedinde yer alan müstehap, edeb ve mendub gibi bahisler eklenince Müslüman toplumunda henüz tasavvufun ismi ortaya çıkmadan önce, ciddi bir ahlak literatürü ve hayatı oluşmuştu. Bu yönüyle bazı özel kavramların ve "abartılı" anlatımın dışında, sûfilerin sözünü ettiği hemen bütün bahisler -bilhassa makamlar ve faziletler- Müslüman cemaat tarafından gayet iyi bilinen konulardı.

Binaenaleyh din bilimleri arasında sınırları açık ve kesin olmasa bile kayda değer bir ahlak literatürü oluşmuş iken sormamız gereken ikinci soru şudur: Tasavvuf ahlak ilmidir derken Müslüman cemaatte teşekkül aşamasında bulunan ahlak ilmini mi kastedeceğiz? Veya soruyu daha eleştirel bir şekilde dile getirip şunu konuşmamız gerekir: Müslüman cemaat içinde eksik olan neydi ki tasavvuf "ahlak" olarak onu ikmal edebilsin? Bu soru erken dönem eserlerinden itibaren fark edilmiş olmalıdır, fakat buna verilen en önemli cevap başlı başına büyük tartışmalara yol açabilecek niteliktedir: Sûfiler "selef" ile sonraki nesiller arasında ortaya çıkan kopukluğa dikkat çekerek önceki nesillerin gerçek temsilcileri olduklarını düşünürler.<sup>7</sup> Bu durumda bu sorunun en azından tasavvuf dâhilindeki cevaplarından birisi budur. Fakat bu cevap yine de yetersiz görünmektedir. Çünkü tasavvuf "selef" neslinin kaynaklarını -hadis kitapları gibi- değil, anlatısını takip ederek "yorumlu" bir tarih anlayışına dayanıyordu. Bunu daha sonra tarikatlarda "silsile" bahsinde daha bariz bir şekilde görüyoruz. "Sûfilerin asr-ı saadeti" ile önceki nesillerinkinin uyuşması çok zordu. Şimdilik bu meseleyi bir tartışma konusu olmak üzere bırakıp son bir meseleye değinmeliyiz.

Tasavvuf ve ahlak ilişkisinin İslam toplumundaki literatüre dair düşünmemiz gereken başka bir husus ise şudur: Meşşâî felsefe takipçileri arasında ortaya çıkan ahlak literatürü din bilimleriyle felsefenin ilişkisinin güçlenmesinde ciddi rol oynamıştı. Gazzâlî'nin (ö.

5 Sûfilerin bu meyandaki bazı görüşleri için bk. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, nşr. Muhammed Edib el-Câdir (Amman: Dâru'l-Feth, 1437/2016), 51-59; Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1438/2017), 638-647.

6 Ehl-i hadîs'in dindarlığı üzerine kaleme alınmış bir çalışma için bk. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din – Yorum – Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 281-307.

7 Bu meyandaki en önemli girişimlerden biri ünlü tabakât müellifi Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ*'sında, özellikle ilk sahabe ve tâbiûn neslini ele aldığı bölümlerde gözlenir. Bk. Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ* ve *tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1409/1988), 1-4. ciltler.

505/1111) çeşitli eserlerinde “nebevî kaynaklı” sayarak etkilendiğini gizlemediği<sup>8</sup> filozofların ahlak görüşleri felsefenin revaç bulmasının önemli nedenleri arasındaydı. Bu literatür başta tababet ve beden sağlığı –beslenme ve beden sağlığı ile ahlak ilişkisi- gibi bahisler üzerinden takip ediliyor, tasavvuf muhitlerine buradan ulaşıyordu. Bu literatürde birçok konu tartışılmış, beden yapısı, nefsin güçleri ve sorunları doğa bilimleri ile ilişkiler üzerinden tartışılıyordu.<sup>9</sup> Bu metinlere ilave olarak, siyasetnameler gibi daha “din-dışı” literatürü de ahlak metinlerine dâhil etmek gerekir. Bu eserler genellikle Müslümanlaşan toplumların kadim siyaset ve yönetim kültürlerinden gelen, fakat halihazırda dahi kritiği yapılmamış eserlerdir.<sup>10</sup> O zaman soruyu yeniden sormak gerekir: Birincisi din bilimleri arasında teşekkül eden ahlak literatürü karşısında tasavvuf nerede durur? İkincisi sistematik ahlak teorisi olarak görebileceğimiz Grek mirası ile Müslüman toplumların geçmiş siyaset geleneklerinden tevarüs ettikleri ahlak ve siyasetnamelerin teşkil ettiği literatür karşısında tasavvuf nerede durur? Tasavvufu ahlak özellikle dinin ideal ahlakı saymak sûfilerin en önemli iddialarındandır. Birçok tasavvuf tanımı nefsin terbiyesi, ahlakın güzelleştirilmesi üzerine kuruludur.<sup>11</sup> Sûfiler de iyi ahlak sahibi olmakla maruf kimselerdi. Hal böyleyken tasavvufu “ahlak ilmi” saymak için birçok gerekçe bulabiliriz. Bu yazıda bu sorular muvacehesinde tasavvufun ahlak literatürü dâhilindeki yeri soruşturulacaktır.

Öte yandan tasavvufun bir ilim olup olmadığı da bu bahiste akla gelir. Tasavvufun bilim sayılıp sayılamayacağı meselesini birkaç yönden ele almak gerekir: Her şeyden önce tasavvuf felsefi ilimler arasında kabul edilebilecek nitelikleri haiz bir disiplin sayılabilir mi? Doğrusu bu soru bütün din bilimlerini ilgilendiren büyük bir araştırmanın parçası olmalıdır. Dinin doğrudan veya dolaylı etkisi altında gelişen bütün bilimler ve disiplinler felsefi bilimlerce belirlenen kıstaslara göre “bilim” sayılmamış, bunlar daha çok belirli amaçlar gözetken söz sanatları sayılmıştır.<sup>12</sup> Bu itibarla “tasavvuf ilmi” terkipteki “ilim”, fıkıh veya kelim ilmi terkipten

8 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, nşr. Cemil Salibâ – Kâmil Ayyâd (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1967), 89.

9 Önde gelen İslam filozoflarının ahlak görüşleri hakkında bk. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu – Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 93-207.

10 Bazı önemli örnekler için bk. İbnü'l-Mukaffa, *İslam Siyaset Üslubu*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004); Nizâmülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, t.y.); Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, *Edebü'l-Vezîr (Bilge Yöneticinin El Kitabı)*, çev. İbrahim Barca (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014); Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, *Nasihâtü'l-mülük (Siyaset Sanatı)*, çev. M. Sarıbyık (İstanbul: Ark Yayınları, 2004).

11 Serrâc, *el-Lüma'*, 37-41; Ebü Bekr Muhammed b. Ebü İshâk el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 9-21; Ebü Sa'd Abdülmelik el-Hargüşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, nşr. Seyyid Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006), 11-22; Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hasen el-Kirmânî es-Sircânî, *Sufism, Black and White: A Critical Edition of Kitâb al-Bayâd wa-l-Sawâd by Abû l-Hasan al-Sîrjânî (d. ca.470/1077)*, ed. Bilal Orfali - Nada Saab (Leiden: Brill, 2012), 37-50; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 584-592; Ebü'l-Hasen Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. İshâd Abdülhâdî Kandil (Kahire: Şu'ünü'l-İslâmiyye, 1394/1974), 227-239.

12 Fârâbî, *İhşâ'ü'l-ülüm*, nşr. Ali Bû Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1996), 79-92; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1991), 46-52; Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1990), 131-161.

daha sorunlu değildir. Başka bir anlatımla din bilimlerinin felsefi bilimler aynasından nasıl görüldüğü sorunu, tasavvufu doğrudan etkileyecek, onunla ilgili tartışmalar öteki tartışmaların sonucu olacaktır. Bununla birlikte din bilimleri, literatür ve bilgi anlayışı bakımından zamanla şekillenince, tasavvuf bu bilim anlayışının dışına itilerek “hâl” kabul edilmiş, tasavvufun ilgili alanını teşkil eden konular bilim dâhilinde ele alınabilecek alanlar değil, salt öznel alanlar olarak görülmüştür.<sup>13</sup> Dolayısıyla felsefi bilimlerin din bilimlerine karşı tavrı, din bilimlerinin tasavvufa yönelik tutumunun bir benzeridir: Meşşâî filozoflarca bilim sayılmayan disiplinler “bilim olmayan tasavvuftur” dercesine tasavvufu öznel alana iterek kendilerine bilimsel ehliyeti haiz alanlar olarak bakmışlardır.

Bununla birlikte din bilimlerine belirli ölçüler dâhilinde “bilim” demek durumundayız. Her şeyden önce dil üzerine kurulu bir yöntem veya usul takip ederek doğru ile yanlış ayırt eder, bilgi *istinbât* ederler. Usul, bütün din bilimleri arasında müşterektir ve âlimler bu usul dâhilinde bilgi üretirler. Öte yandan hemen her din bilimi “Hakikat sabit olmalıdır, bilgi gerçekleşmiştir” der. Din bilimleri kendi içlerinde sabit hakikati ve o hakikate dair bilginin elde edilebileceğini kabul ederler. Din bilimlerinin ana maksadını sahih bilgiyi/inancı, sahih davranışı ve sahih ahlakı korumak olarak saptamak mümkündür. Burada felsefi bilimler dâhilinde ortaya çıkan *burhan* karşıtlarının din bilimlerinde bazen bâtil, bazen sapkın (*dâll*) veya bazen “küfür” gibi kavramlarla tasnif edildiklerini görebiliriz. Velhasıl “tasavvuf ilim midir” sorusu en azından felsefi bilimlerin tanımıyla olumlu karşılık bulamazken tasavvuf ve diğer din bilimleri bir bilim disiplini gibi sahih-bâtil ayrımını korumaya, doğru ile yanlış ifade etmeye devam etmişlerdir.

## 2. Kadim Ahlak İlminin Alanı: Siyaset, Ev Yönetimi ve Nefsin Terbiyesi

Ahlak ilmi derken nasıl bir çerçeveden söz ediyoruz ve neyi anlamak gerekir? Her şeyden önce filozoflar ahlakı, teorik ve pratik akıl üzerinden ele alarak epistemolojik zeminini inşa ederler. Teorik akıl insanın iradi eylemleri arasında bulunmayan konuları ele alıp onlar hakkında hükme varmaya çalışan gücümüzdür. Bu meyanda doğa ve evrene dair konuların hemen hepsi teorik aklın ilgi alanlarını teşkil ederek ahlakın dışında kalırlar. Buna mukabil insanın iradi eylemleriyle ilgili konular pratik veya amelî aklın alanını teşkil eder. Bununla birlikte her iki alan da birbirine bağlanarak insan yetkinliğinin zeminini oluşturur.

Filozoflar insanın iradeli davranışlarının ortaya çıktığı birbiriyle irtibatlı üç alandan söz ederler: Birincisi erdemli şehrin kurallarını ve yasalarını ele alan *es-siyâsetü'l-medeniyye* denilen alandır. Bu şehir filozofça kurulur ve doğru bilgi ve eylemlere göre teşekkül eden şehirdir. İkinci alan ise *et-tedbirü'l-menzil* denilen ev yönetimi ile ilgili konulardır. Üçüncü alan ise *et-tehzîbü'n-nefs*, yani nefsin huylarının düzeltilmesi, ifrat ile tefrit arasında nefsin

13 Gazzâlî (ö. 505/1111) ve sonrasında Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) ilim tasniflerinden önce tasavvufun bir ilim olarak kabul edilip zikredildiğini görmek güçtür. Bk. Gazzâlî, *el-Münkaz*; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *I'tikâdâtü firâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sami en-Neşşâr (Kahire: y.y., 1938).

güçlerinin itidale kavuşturulmasını hedefleyen alandır.<sup>14</sup> O zaman ahlak ilmi derken bu üç merhaleden söz etmemiz gerekir. Bu alanlarda akıl birtakım kurallardan hareket ederek insana iyi ve doğruyu gösterir. Öte yandan bütün bu alanlar arasında bir geçişlilik olduğunu hesaba katmak gerekir. Hiç kuşkusuz bu ahlak en nihayetinde bir filozofta tam olarak temessül etmiş, nazari yetkinlikle birlikte amelî yetkinlik onda ortaya çıkmış, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) anlatımıyla da söz konusu insan “neredeysel insânî bir rab” haline gelmiştir.<sup>15</sup> Bununla birlikte erdem üzerine kurulu şehir, insanın ahlaki yetkinleşmesinin başlama noktasıdır. Öte yandan burada ahlak kuralları ile hukuk kuralları girişiktir; zamanla yasalar arasında ayırım görsek bile filozofların anlatımında bu ayırımı tam olarak göremiyoruz. Bütün bu bahisler arasında en önemlisi ahlakın kuralları ile nedensellik arasındaki ilişkidir. Şeylerin doğası olduğu gibi insan nefsinin de doğası ve imkanları vardır; haddizatında insan doğasının bu çerçeveyi aşması herhangi bir şekilde mümkün değildir. Bu nedenle geleneksel ahlak teorileri zorunlu bir şekilde insanlar arasında derecelere ve sınıfsallığa ulaşırlar. İnsanın kendi doğasını bir ölçüde tadil ve terbiye etmesi mümkün olsa bile nihai bir değişimden söz etmek mümkün değildir. Kadim dünyada yaygın bir şekilde gördüğümüz insanın toplumsal yeri ve sınıfsallığın sebebi, nedensellik üzerine kurulu bu ahlak anlayışıdır.

### 3. Tasavvuf ve Ahlak: Şehri Terk Eden Tasavvuf Neyi Amaçlamıştır?

Tasavvufun din bilimleri arasındaki yeri sorunu başlı başına bir tartışma konusudur. Sûfiler için tasavvuf hiç kuşkusuz ahlak, belki ondan daha fazla bir şey idi. Başta marifet ve yakîn olmak üzere, kullandıkları ahlakî ve dinî kavramlardan hemen her biri öteki disiplinlerin bilgilerinin içini boşaltarak onları “zan” seviyesine düşüren iddialı ve etkili kavramlardı.<sup>16</sup> Bununla birlikte başta fıkıh olmak üzere normatif gelenek, tasavvufu bilim olarak kabullenmede hiç insaf göstermedi. Sûfilere gösterilen saygı ile tasavvufa yaklaşım arasında tebarüz eden çelişkiler bütün dönemlerin ortak özelliği idi. Müslüman cemaati sûfilere birçok yerde hürmet duygularıyla yâd ederken onların beslendiği tasavvufu nadiren ciddiye alıyorlardı.

Bütün bu dışlamalara rağmen sûfiler tasavvufu ahlak, bilhassa “dinî ahlak” olarak görmede ısrar etmişlerdir. Üstelik onlar için tasavvuf ile birlikte din bilimlerindeki boşluk doldurulabilir, Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerdeki ana gaye anlaşılabilir. “Tasavvuf güzel ahlaktır” şeklinde özetlenebilecek düşünceler hemen bütün dönemlerde geçerli olan tasavvuru anlatır.<sup>17</sup> Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) sonrasında ortaya çıkan eserlerde bu tutum daha açık şekilde kendini gösterirken önceki sûfilerin söz ve menkıbelerinde de bunun izleri bulunur. Demek ki en azından sûfiler için tasavvufun bir “ahlak” olduğu kesindir. Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî

14 Bu kapsamda kaleme alınan önemli bir örnek için bk. Nasîruddîn et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsîrî*, çev. Anar Gafarov – Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007).

15 İbn Sînâ, *Kitâbü 'Ş-Ş-Şifâ': Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2/204.

16 Marifet hakkında bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 638-647.

17 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 529. Ayrıca ilgili sözler için bu makalenin 11. dipnotuna bakınız.



(ö. 380/990), Hücvîrî (ö. 465/1072) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi tasavvuf tarihçilerinin iddiası budur. Peki, tasavvuf bir ahlak ise sûfiler nasıl bir ahlaktan söz etmişlerdir? Başka bir anlatımla ahlakın üç alanı sayabileceğimiz bahislerde sûfiler ne söylemiştir?

Bu meyanda üzerinde durmamız gereken birinci husus tasavvuf ile siyaset-şehir arasındaki ilişkidir. Acaba tasavvuf bir şehirden, şehrin kurallarından, kısaca erdemli şehir kurmaktan söz edebilir mi? Doğrusu tasavvufun hiçbir döneminde böyle bir soruya müspet cevap bulmak mümkün değildir. Başından beri tasavvufun dikkatimizi çektiği husus insan nefsinin terbiyesiyle ilgili konularla münhasır kalmış, şehri yöneten kurallar onların eleştirdiği konular arasında bulunmuştur. Bilhassa “kuralcılık” ve “yasa” fikri tasavvufa göre içi boş bir “resim” olmanın ötesinde hakikate dair bir şey vermez.<sup>18</sup> Zamanla tasavvuf dolaylı olarak şehir erdemlerinden ve kurallarından söz etse bile, gerçekte koyabileceği bir yasa veya kural getirmemiştir. Bunun yerine bazı menkıbeler veya aşırı ahlak örnekleri ile şehir kurallarını daha “yaşanabilir” ve itaat edilebilir hale getirmiştir. Herkes için müşterek kural fikri sûfilere yabancıydı. Bu itibarla sûfiler daha sonra tarikatlar ile birlikte toplumsal sürecin önemli bir parçası olacaklardı, lakin bunu tasavvuf teorisinin bir parçası kabul etmemiz için bir neden yoktur. Buna mukabil tasavvuf bireysellikte öyle bir noktaya varacaktır ki artık herhangi bir şekilde “ölçü” bulmak veya yasaya kaynak teşkil edebilecek bir sabite tespit etmek mümkün olmayacaktı.

Öte yandan din bilimleri dâhilinde yeni bir şehri oluşturabilecek normatif gelenek ile tasavvuf arasında ciddi çatışmalar da vardı. Bu yönüyle tasavvufun “şehir eleştirisi” ciddiyetle üzerinde durulması gereken bir konu iken “yabanilik” veya “vahşilik” ile “ünsiyet” arasında yer değiştiren durumlar sûfilerin tereddütlerini anlamada hayati öneme sahiptir. Normatif gelenek insanları dince belirlenmiş kurallar dâhilinde bir arada tutabilecek şehir ve o şehrin yasaları üzerinde odaklanırken -ki bu eksende Müslüman cemaatin gelenekleri önemli bir yer tutar, tasavvuf ise tam olarak geleneklere eleştirel bakar- birkaç asırda ciddi bir dil geliştirmişti. Tasavvuf ise öz-form diyalektiği üzerinden ciddi eleştiriler getirmiş, kuralların hakikate ulaşmada yetersizliğini beyan etmişti. Doğrusu buradaki eleştirinin sınırlarını belirlemek kadar amacının saptanması da önemlidir.

Şunu düşünmek gerekir: Sûfiler tam olarak neyi eleştiriyordu? Yanlış veya eksik yasalardan mı söz ediyorlar, yoksa herhangi bir şekilde “başkası” -her kim olursa olsun- tarafından tespit edilmiş kuralların insan ile hakikat arasında aşılması güç bir perde teşkil edeceğinden mi söz ediyorlardı? Meseleyi başka bir şekilde düşünersek sûfiler ideal bir şehirde yaşasalar mı aynı eleştirileri dile getirirler miydi? Doğrusu sorunun cevabı açıktır: Sûfiler kural haline gelen herhangi bir şeyin insana belirli bir mülkiyet veya öznelik izafe edebileceğini düşünerek insanı özneleştiren şehir ve onun dilini hakikate -bir yol değil- perde olacağını söylüyorlardı. Tasavvufun eleştirilerini, hakikat ile dil arasındaki ilişkiyi düşünmekle anlaşılabilir kılarız. Belki başka hiçbir disiplin dil ile hakikat ilişkisini bu kadar katı bir şekilde eleştirmedir; kurallar

18 Tasavvuf geleneğinde kuralcılığın eleştirisi en çok da “melâmet” fikri üzerinden dile getirilen görüşlerde kendisini göstermiştir. Bu meyandaki bazı önemli ifadeler için bk. Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, 24-26.

dil üzerinden taşındığına göre dilin eleştirisi kuralın eleştirisi anlamına geliyordu. Sûfiler için doğru, bireysel veya toplumsal herhangi bir alanda itidali bulmak değil, mutlak anlamda öznelikten çıkarak Tanrı karşısında tam bir edilgenliğe ulaşmaktı. Bunun için mülkiyetin bırakılması kadar herhangi bir şekilde sorumluluk fikrinin reddedilmesi de ciddi bir merhale idi. En azından tasavvufun İslam toplumundaki yaygınlaşma serüveni bu amiller etkisinde geliyordu. Binaenaleyh tasavvufun zühd anlayışının ilk ve önemli merhalesi şehrin eleştirilmesi idi. Başta *sûf* kelimesinin kökeni için ileri sürülen bazı görüşler (yün veya hayvan postu) olmak üzere, hemen her düşünce şehri terk etmek, yabancılaşmak, yoksullaşmak, “dışarı çıkmak” ile ilgili anlamları dile getirir.<sup>19</sup> İlk zahidlerin “giymemek, yememek ve barınmamak” üzere kurulu anlayışları şehir ile ilişkilerinin sonucu idi. Fakat bunun öncesinde dilin insana yüklediği özneliğin dışına çıkmak daha mühim bir gaye idi. Öyleyse sûfiler *sûf* giymekten söz ederken gerçekte toplumsallığın dışında hakikate ulaşmanın yolunu arıyorlardı; üstelik bu bir dönemsellikte sınırlı değildi, insan için sürekli bir durum olacaktı. Bu süreçte önce toplumun ve onun değer yargılarının aşılması gelecek; ikinci düzeyde ise “dilnin bırakılması” diyebileceğimiz karmaşık düşüncelerin işlendiği süreç yaşanacaktı.

Sünnî anlayışın tasavvufa egemen olmasıyla birlikte sûfiler terk ettikleri şehre geri döndüler; dönmeyenler ise -ki burada fiziksel dönüşten değil, şehir değerleri ve toplumla/dille uzlaşmadan söz ediyoruz- bazen dalalet, bazen daha aşırı tabirlerle itham edilerek dışlandılar. Bu süreçte tasavvuf normatif geleneklerin perspektifiyle uzlaşarak eleştirilerini ya bıraktı ya da belirsizleştirdi -*şatahât* saymak veya meczupların diliyle anlatmak gibi-, daha da önemlisi artık halveti kesrette bulup “irşad” göreviyle şehre döndü.<sup>20</sup> Gerçi bu uzlaşımın nüvelerini bazı zahidlerin kontrollü davranışlarında bulabilirdik. Bazı zahidler şehirden çıkmaktan söz etseler bile, bu tavır hem yaygın değildi hem tam bir redde varmıyordu. Onlar kendilerini şehre derinden bağlayabilecek ahlak anlayışını büsbütün bırakmış değillerdi; başta cömertlik ve merhamet olmak üzere benimsedikleri ahlaki ilkeler öteki insanlarla iç içe yaşamakla ilgiliydi. Evlenmek ise bu konuda daha dikkate değer bir husustur. İlk zahidler başta evlenmeyi reddetseler bile zamanla evlenmekle ilgili kanaatler değişti.<sup>21</sup> Hasılı, sûfiler şehri terk etseler bile, bu eleştirinin içinde bir uzlaşma taşıdığını söylemeliyiz; Sünnî tasavvuf anlayışı bu nüveyi öne çıkartarak tasavvuf ile şehir-kurumsallık arasındaki irtibatı tahkim edecekti.

Bununla birlikte tasavvuf “şehir kurabilecek” değerler kümesinden hiçbir zaman söz etmedi. Bu yönüyle sûfiler, “mağara” olarak görebileceğimiz şehirden belirli ölçülerde çıkmayı savunsalar bile şehrin kurallarını yeniden inşa etmekten söz etmediler. Görece olarak da sûfiler şehir kurallarını tahkim edebilecek birçok hususa dikkat çekmişlerdi. Başta “kulların hakları”

19 Serrâc, *el-Lüma'*, 33-34; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 9-21; Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, 11-22; Sircânî, *Kitâb al-Bayâd wa-l-Sawâd*, 37-50; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 584-592; Hücvîrî, *Keşfü'l-mağcûb*, 227-239.

20 Hâris el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, thk. Sa'd Kerim el-Fakî (İskenderiye: Dâiretü İbn Haldûn, ts.); Serrâc, *el-Lüma'*, 505-613.

21 İlk zahidlerin ve sûfilere evlilik ile ilgili görüşleri ve bunların bir kritiği için bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Katü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mağbûb ve vaşfi't-arihî'l-mürîd ilâ mağâmî't-tevhîd*, nşr. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî (Kahire: Dâru't-Türâs, 1422/2001), 3/1603-1648.

gibi konular olmak üzere, sûfilerin abartılı hayat hikâyeleri şehrin kurallarını tahkimde ciddi rol oynamış olmalıdır.

Peki, tasavvuf *et-tedbirü'l-menzil* hakkında bir şey söyler mi veya buradaki ahlaki kuralları ihtiva eder mi? Buradaki durum ile bir önceki durum birbirinin benzeridir. Sûfiler bu alanda yeni şeyler söylemek bir yana, tasavvufun konuyla ilgili bir meselesi olduğunu da düşünmezler. Tasavvuf eserlerinde insanın aile hayatıyla ilgili meselelerine atıflar olsa bile, bunlar kişinin nefisini dolaylı bir yolla terbiye amacı güdecek şekilde yapılan atıflardır. İnsan ailesiyle, çocuklarıyla, mal ve mülküyle sınanır; nefis bunlarla imtihan edilir, imtihanlardaki başarıya ya da hüsrana göre bir dereceye varır. Bütün bu alanlarda insana düşen sınırsız ve sürekli fedakarlıklardan öte bir şey değildir. Dolayısıyla tasavvufun burada gözettiği şey, iyi veya doğru kurallar değil, sürekli bir fedakârlık ile insanın “haklar” karşısında edilgenliğe yönelmesidir. Başta insanın evlilik hayatı olmak üzere, çocukları ve ailesiyle veya işçileriyle ilişkisi insanın sınıandığı alanlardır.

#### 4. Tehzîbü'n-nefs ve Tasavvuf: Sabit Doğa ve Kâdir-i Mutlak Tanrı Anlayışı Karşısında Sûfiler ve Tasavvufun Yöntem Sorunu

Din bilimlerinden herhangi birisi nefis ve onun terbiyesini sistematik bir şekilde ele alarak bir mesele edinmemiştir. Tasavvufun ilk büyük sorunu alanla “din bilimi” sorumluluğuyla ilgilenirken ortaya çıkmıştı. Bir mesele dinî gereklilik üzerinden ele alınırken ortaya çıkabilecek ilk büyük sorun, meşruiyet meselesi olacaktı; sûfiler bu bahisleri naslardan hareketle temellendirmek istediklerinde sürekli başarısız oldular. En azından görüşlerini genel Müslüman cemaate kabul ettiremediler, onları ikna edemediler.<sup>22</sup> Bizatihi kendisi “nafile” veya “gönüllü” sayılabilecek bir alanda bağlayıcı hükümler nasıl ihdas edilebilir ki? Sûfiler belirli kurallar, sahih-bâtıl çizgisini belirginleştiren yöntem, kısaca bir “tasavvuf fihri” oluşturmak istediler. İrşadın gereklilik ve sınırları, mürşid-mürid ilişkileri gibi konular dolaylı delillerle çözülmek istendi. Tövbe, zühd, cömertlik gibi konularda bütün müminlerce geçerli tanımlar üzerine kendi düşüncelerini inşa etmek istediler, fakat söz konusu sınırlar tasavvuf dâhilinde ortaya çıkan derin ve karmaşık düşünceleri ihatada yetersizdi. Mesela tövbenin fikh yorumu ile sûfilerin görüşlerini uzlaştırmak imkânsızdı; haddizatında fikhın bile kabul edebileceği bir tövbe için insan neden mürşide bağlansın ve tasavvuf yoluna girsin ki?

Vakıa, tasavvuf nefis terbiyesi ve onun alt konularını bir mesele olarak üstlense bile meşruiyet sorununu aşmada sıkıntılarla karşılaştı. Hiç kuşkusuz tasavvufun yegâne sorunu kendi düşüncelerini izah ederken ortaya çıkan meşruiyet sorunu değildi. Tasavvufta ortaya çıkan başka birtakım sorunlar onu *tehzîbü'n-nefs* (ahlak ilmi) şeklinde görmenin önünde engel teşkil edebilir. Bunun hem tasavvuf bakımından kaynaklanan nedenleri hem bir bilim olmak bakımından kaynaklanan nedenleri vardır.

22 Konu hakkında bir tartışma için bk. Ekrem Demirli, “Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruiyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /15 (2007), 219-244.

Sûfilerin erken dönemden itibaren aktardıkları iddialı, fakat tasavvufun maksadını anlatan sözlerde yöntem üzerine kapsamlı açıklamalar bulmak mümkün değildi. Tasavvuf yönteminden söz ederken farklı dönemlerde kavramlaştırılan *tahallî* ve *tezkiye* (boşaltma ve arındırma) gibi tabirler kullanılır. Bunların ahlak ve nefis terbiyesiyle ilgili olsa bile olabildiğince geniş tabirlerdir ve bize yöntemi anlatmazlar.<sup>23</sup> Nefs üzerindeki düşünceler, tabirleri daha anlaşılır hale getirmiş olsa bile başından beri sûfilerin nefsi terbiyede kullandıkları yöntemlerde belirsizlikler vardır. Bu konuda ahlak ilmi ile tasavvuf arasındaki farklılıklar insan nefsi ve onun güçleri üzerindeki görüş ayrılıklarında ortaya çıkar. Sûfiler insan nefsinin kötü huylarından sıkça söz ederler, fakat kötülüklerin nasıl ortaya çıktığını sistematik şekilde inceleme yoluna gitmezler. Bunun nedeni bir doğa teorisine sahip olmamalarıdır. Başta kibir olmak üzere riyakârlık, cimrilik, dünya sevgisi gibi beşerî zaafılar *tahallî* denilen yöntemle yok edilir, onların yerine ise iyi huylar kazandırılmak istenilir. Bunu *fenâ* ve *bekâ* tabirlerinin birbirinin yerini alması şeklinde ifade edebilirler. Fenâ, kötü niteliklerden arınma sürecinin adı iken bekâ iyi nitelikler ve huylar kazanmaktır.<sup>24</sup> Bütün bunlar sûfilerin nefis terbiyesini bir mesele şeklinde ele aldıklarını gösterse bile tasavvufu kelimenin hakiki anlamıyla ahlak ilmi kılar mı?

Önce filozofların görüşlerinde ahlak ilminin insan nefsi hakkındaki teorisine bakmak gerekir: Ahlak doğa bilimlerinin bir parçasıdır, en azından doğa bilimlerindeki yaklaşımlar ile ahlak arasında zorunlu bağ vardır. Nefis veya insan doğası kısmen doğadan ayrışacak unsurlar içerse bile, terbiye edilen yönleriyle doğa teorisinin bir parçasıdır. Her şeyden önce insan bileşik varlıktır, bileşik olmak onu basit, ruhani ve salt akıl olan varlıklardan ayırır. İnsanın yaşadığı sorunlar bileşik olmanın getirdiği hallerle ilgili iken gerçek saadet ve kemal basitliğe doğru intikalle ulaşılacak bir şeydir. Bu nedenle de ahlak teorilerinde zahidlik, riyazet yöntemleri bu sürece yardım eder.<sup>25</sup> İnsanın bedeni dört unsur denilen ve itidal üzere bir araya gelen unsurlardan oluşur. Unsurların bileşimi ile önemli bir kavram ortaya çıkar. O da insan doğası veya insan tabiatıdır. Gerçekte nefis dediğimiz şey insanın doğasıdır; en azından bizim için ahlak ilminin konu edindiği şey bu doğa ve bunun içerdiği imkânlardır. Burada doğanın nasıl oluştuğu veya değişebilir olup olmadığı gibi hususlarda ciddi tartışmalar ortaya çıkmıştır. Hatta insanın bu doğanın ötesinde bir ruhunun olup olmadığı meselesi de belirsizdir. Bu noktada filozofların etkilendikleri farklı kaynaklar çelişkili görüşleri ortaya çıkartmıştır. Dört unsurun bileşiminin başka bir hali dört karışım (*ahlât-ı erbaa*) denilen sıvıların bileşimidir. Söz konusu karışımlardan her birisi belirli bir özellik insana kazandırırken ahlak da bunların itidal haliyle ulaşılan bir derecedir.<sup>26</sup> Daha doğrusu filozoflar ahlak teorilerinde insanın iyilik veya kötülüğüne fiziksel bir neden bularak tedaviyi bunun üzerinden yapmak istemişlerdir.

23 Serrâc, *el-Lüma'*, 489.

24 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 254-255.

25 Bu kapsamda bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy – Muhittin Macit – Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 182-204.

26 Bu konu hakkında bk. M. Zahit Tiryaki – Kübra Bilgin Tiryaki (ed.), *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016).

Ahlak ilmini “bilim” haline getiren veya en azından ona yaklaştıran şey, bu açıklama gücüdür.

O zaman buradan hareketle birtakım sonuçlar elde etmeliyiz: Birincisi ahlak ilmine göre insan doğası sabit bir yapı ise ahlakın takip edebileceği sistematik kurallar manzumesi veya kısaca yöntem olabilir. Doğanın imkanları bellidir; insanın ulaşabileceği sınırlar onun mizacınca belirlenmiştir. Bu yönüyle ahlak ilmi nedensellik yasası üzerine kuruludur. O zaman ahlakı bilim haline getiren şey, yöntemdeki bu belirlilik durumudur. Bunu “determinist ahlak teorisi” diye kabul edebiliriz. Şimdi tasavvufun ahlak anlayışının nerede durduğuna bakmalıyız.

Din bilimlerinin felsefi bilimlerle mücadelesindeki en önemli gerilim noktalarından birisinin nedensellik yasası ile buna bağlı konular olduğunu biliyoruz. Din bilimleri “kâdir-i mutlak” Tanrı anlayışının gereği olarak nedenselliği aşmak istemiş, “âdet” üzerine kurulu esnek bir doğa ve varlık anlayışını benimsemişti. Tasavvufun dâhil olduğu Sünnî bilimlerin bakış açısını hatırlarsak, sabit doğa ve onun ortaya çıkardığı nedenselliği din bilimlerinin kabul etmediğini söylemeliyiz. Din bilimleri nedensellik anlayışını reddeden bir varlık anlayışı geliştirmiştir. Bununla birlikte sabit hakikatten vazgeçmemiş, fakat onu -filozofların sabit hakikat fikrine mukabil- başka kaynaklarda aramıştı. Mu‘tezile sabit hakikati dış dünyada temellendirmek istemiş, iyilik ve kötülüğün nesnel gerçekliğini tespit etmek istemiştir. Ehl-i sünnet kelimacıları ise sabit hakikati dinin kaynaklarında bulunca bilginin tarzında temelden bir değişim yaşanmıştı: Artık doğanın yerini “metin” olarak dikkatimiz metne döndürülmüştü. Ehl-i sünnet, hakikatin metinde bulunduğunu kabul edince, araştırmaların istikameti metne dönmüştür. Sünnî tasavvuf anlayışının gelişmesiyle birlikte sûfiler bu anlayışı benimsemiş, doğadaki ve insan tabiatındaki nedenselliği reddeden Sünnî bilimlerden birisi olmuştur. Tasavvufun ahlak anlayışı determinist doğa fikrini reddeden bir anlayış olarak şekillenmiştir.

## 5. Endeterminist Ahlak ve Yöntemin Reddi

Tasavvufun kökeninden söz eden görüşler arasında dikkate değer olanlardan birisi Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) “nefsin –veya riyakârlığın- inceliklerini Ebû Hâşim es-Sûfî'den öğrendim” mealindeki bir sözüdür.<sup>27</sup> Bu söz tasavvufun nereden neşet ettiği ve hangi kanallardan geldiğiyle ilgili dikkate değer cümlelerden birisidir. Dikkatimizi çeken ilk mesele tasavvufi terbiyenin en önemli meselelerinden birisi olan ihlas-riyakârlık bahsinin din bilimlerinden gelmeyen birisinden öğrenilmiş olmasıdır. Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767), *sûfi* adını kullanan ilk kimselerdendir. Burada dikkate değer husus tasavvufun dikkate aldığı konulardan en azından birinin –fakat en mühiminin- din bilimleri geleneğinden gelmeyen bir kimyagerden öğrenilmiş olmasıdır. Bu ne demektir?

Kimya ile tasavvuf arasındaki ilişki sürekli korunmuştur. Kimya doğa bilimidir ve madenlerin değişimini konu edinir. İnsanların huyları doğadaki madenlere benzer; madenler uygun ışık ve başka unsurların yardımı ile kemale doğru intikal ederken insanın huyları da uygun şartlar altında kemale doğru ilerler. Bu yönüyle kimyanın madenlerde yaptığı ne ise tasavvufun insan

27 Serrâc, *el-Lüma'*, 33.

nefsine yaptığı da odur. Bu benzerlik sonucunda sûfiler kendilerini “kimyager”, yöntemlerini de “iksir” olarak tabir etmişlerdi. Öte yandan bu ilgi aynı zamanda gök bilimi, felekler gibi konularla tasavvufun ilişkisini de izah eder. Öyleyse tasavvufun kökeni hakkında din bilimlerinden olmayan bir kaynağı veya kaynakları hatırdan tutmak gerekliliktir. Ebû Hâşim riyakârlığın inceliklerini biliyorsa muhtemelen kimya ilminin verdiği imkânlarla nefsin doğası, onu riyakâr kılan durumlar veya bunun tedavisi gibi meseleleri bir bilim ve yöntem dâhilinde öğrenmiş olmalıdır. Bu ve benzeri örnekleri çoğaltırsak tasavvufun ilk kaynağı sayabileceğimiz belirsiz, fakat etkili bir zemin tespit etmemiz mümkündür. Üstelik bu kaynağın -dinî bilgilerden geldiğini düşünmeden- daha çok doğa bilimlerinden üretilmiş nefsin kabiliyetleri üzerine odaklanan birtakım sanat ve disiplinlerden geldiğini düşünebiliriz.

Tasavvufun “din bilimi” olarak teşekküle başladığı evrelerde ise ciddi tartışmaların yaşandığını biliyoruz. Heretik ve sapkın kabul edilen tasavvuf anlayışlarının dışlanması bu süreçte en önemli iş idi.<sup>28</sup> Erken evrede Sünnet’e, özellikle Hz. Peygamber’e dair atıfları bulamıyoruz; erken dönemdeki zahidler veya sûfiler diyebileceğimiz isimler sözlerini daha çok Tanrı ve O’nunla ilişkili olduğu gibi nefis ve onun halleri üzerine kurmuşlardır. Bu durum tasavvufun erken evrede görece İslâmî olmayan tecrübeler ve kaynakların etkisiyle geliştiğini düşünmemize kapı açar. Tasavvufta yöntemin gelişmesi onun din bilimlerinden birisi haline gelmesiyle mümkün olmuştur. Bu süreç içinde tasavvuf çevresindeki akımlardan ve din dışı olabilecek kaynaklardan uzaklaşarak din bilimi olmanın gerektirdiği bir yapıya kavuştu. Peki, bu süreçte ne oldu? Bunu aşağıdaki şekilde birkaç yönden ele almak mümkündür.

Her şeyden önce tasavvuf yöneme eklenerek çevresindeki akımlardan ayırışma süreci yaşamıştır. Burada “yönteme dâhil oldu veya eklendi” derken kastettiğimiz şey, hadis ehli ile fıkıh ve kelam gibi din bilimlerinde teşekkül etmiş dinî bilginin ve yöntemin parçası haline gelmeleridir. Bu meyanda başta Tanrı inancı olmak üzere, birçok bahiste sûfiler din bilimlerinin genel düşüncelerini kabul ederek çevrelerindeki hareketlerden ayırıştılar.<sup>29</sup> Tasavvuf bu meyanda belli başlı şu neticeleri kabullendi:

Birincisi sûfiler kâdir-i mutlak Tanrı anlayışının gereği olarak O’nun kudretini sınırlayabilecek bütün düşünceleri reddettiler. Tevekkül, rıza ve teslimiyet gibi kavramlar sadece insan için değil, aynı zamanda doğa ve evrende bulunabilecek bütün güçlerin reddedilerek bütün gücü Tanrı’da toplamayı anlatıyordu. Sûfiler için *lâ ilâhe illallah (kelime-i tevhid)* demek gerçekte “Tanrı’dan başka güç veya O’nu engelleyebilecek kudret yoktur” demektir ki bunun içerisine hiç kuşkusuz sabit doğa fikri de girmekteydi. Fâil-i mutlak anlayışı doğayı reddederek Tanrı’nın gücü karşısında her şeyin *adem* mesabesinde olduğunu kabul eder.<sup>30</sup> Ahlak ilminden tasavvufun ayırışabileceği en önemli konulardan birisi budur: sabit doğa fikrinin reddedilmesi!

Düşüncenin bu istikamette gelişmesi zorunlu bir şekilde eski bilinen yöntemlerden onları uzaklaştırmaya başladı. Bu anlayışta Tanrı aranan veya bulunan biri değil, lütfeden ve inayet

28 Serrâc, *el-Lüma’*, 570-613.

29 Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 31-69.

30 Erken evre tasavvuf eserleri arasında bu ana fikir en çok da Hücvîrî’de gözlenebilir. bk. Hücvîrî, *Keşfü’l-maḥcûb*.

eden bir Tanrı'dır. Hemen bütün dönemlerinde tasavvufun en önemli iddialarından birisi bu olacaktır. Aranılan Tanrı veya varılacak hakikat yerine, insana gelen ve izhar eden Tanrı anlayışı tasavvufun yöntemini değiştirdi; daha doğru bir anlatımla tasavvufta yöntemin şekillenmesine izin vermedi. Sûfilerin ağır perhizler ve ağır riyazet yöntemlerden söz eden ifadeleri genellikle insanın kemale ulaşmasıyla ilgili değil, Allah'a tevekkül etmekle ilgili olması dikkate değer bir husustur. Doğrusu için bu kısmı çok mühim görünmektedir; mühim olduğu kadar çağdaş araştırmalarca da ihmal edilen bir konudur. Vakıa bazen sûfiler uzun açlıklara tahammülü yolda olmanın bir işareti kabul ederler. Mesela birkaç gün yemek yemeyen bir müridin yemek istemesi üzerine cemaatten dışlandığı zikredilir. Bununla birlikte açlık ve riyazetteki amaç marifete ulaşmak olsaydı tasavvufta açık bir yöntemi konuşmanın imkânı bulabilirdik. Tasavvufta riyazetteki amaç öyle görünmüyor. Sûfiler daha çok tevekkülü anlama sürecinde açlığı araç olarak yorumlayarak açlık ile tevekkül (rızkı verenin Allah olduğunu anlamak) arasındaki ilişkiye dikkatimizi çekerler. Bunu hemen bütün riyazet araçları için düşünmek mümkündür. Demek ki açlık ve öteki yöntemler kelimenin teknik anlamıyla yönetime işaret etmez; tevekkülü, teslimiyeti ve rızayı idraki sağlayan araçlardır bunlar.

Öyleyse tasavvufun yönteminden söz ederken dikkatimizi yöntemin kendisine değil, yöntemin istikametini ve amacını belirleyen hususlara döndürmek gerekir. Bu süreçte yöntem kendi başına sonuç sağlayan bir şey değil, tevekkül, rıza gibi Allah'a imanın tezahürü olan ahlakın idrak edildiği vasıttan ibarettir. Sûfiler için riyazetin ağırlığına tahammül rızanın bir göstergesiydi. Başka bir anlatımla onlar sabır veya meşakatlere tahammül yoluyla –kadim ahlaktaki gibi- nefsin bozulan itidalini inşa etmek istemiyorlar -belki bunu bilmiyorlardı-; sadece Tanrı'nın iradesine teslim olmak amaçlıyorlardı. Tasavvufu yöntemsiz bırakan şey de tam olarak buydu.

Öte yandan bunun kadar önemli bir mesele ise insan doğası hakkındaki düşünceleridir. Doğrusu bu meyanda sûfilerin görüşleri ciddi çelişkiler içerir; en azından söylemde bu çelişkilerle hazırlıklı olmak gerekir. Bu çelişkiyi şu şekilde anlatabiliriz: Bir yandan sûfiler doğada nedensellik ve güç bulunabileceğini eleştirirken öte taraftan insan nefsinin terbiyesi hakkında abartılı açıklamalar yapmışlardır. Burada beklenen sonuç, doğadaki nedenselliği reddeden teorinin insanın müspet değişimini kolaylıkla kabullenmesidir. Sûfiler nefsin huylarını abartarak anlatırlar; nefsin kötülenmesinden söz etmeye başladıklarında düzelmesi "imkânsız" bir halden konuşur gibidirler. Nefsin huylarının değişmeyeceği, ondaki *garîzenin* ne kadar köklü olduğu hakkında birçok söz tasavvuf metinlerinde yer alır. Doğada sabit ve durağan bir şey yok ise insan doğasının bu kadar karmaşık ve çelişkili olması nasıl açıklanacaktır? Fakat sûfiler bu çelişkiye düşmeyi peşinen kabullenmişlerdir. Bunun en önemli nedeni kibire ve riyakârlığa karşı duydukları dikkat olmalıdır. Bunu uluhiyete karşı işlenmiş en gerçek ve en büyük suç olarak kabul ettikleri ölçüde uyarıları abartılı bir hal almıştır. Yine de burada ciddi sorunlar vardır: Öyle görünüyor ki sûfiler değişim ve başkalaşma (*tahavvül*) imkânı için reddettikleri sabit doğa fikrini günahlar ve erdemsizlikler üzerinden inşaaya kalkmışlardır. Nefse dair bu abartılı

sözlere rağmen hidayete ermek bir tecelliye bakar. Sûfiler o hidayeti bazen müşşidin nazarı bazen dua bazen başka bir hayır ile ilişkilendirsele bile özünde Tanrı'nın sınırlanamayan ve sebebe bağlanmayan hidayetinden söz ederler.

Bütün bunları toplayabileceğimiz tek ve nihai ayrıştırıcı ise nübüvvettir. Gerçekte tasavvufu çevresinden ayrıştıran ve onu evrensel bir yöntemden uzaklaştıran şey nübüvvettir. İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) meşhur hikayesindeki sözünü meseleyi anlatmak üzere yorumlamamız mümkündür. İbnü'l-Arabî, filozof İbn Rüşd (ö. 595/1198) ile arasında geçtiğini aktardığı konuşmada ona evet ve hayır dediğini söyler.<sup>31</sup> “Evet” gerçekte tasavvufun birçok kişi ve fırkaya söyleyebileceği sözüdür. Çünkü tasavvuf Tanrı'nın bilinme arzusunu başlama noktası saydığı için insan ile Tanrı arasında mutlak bir kopukluk olamaz ve herkes hakikate temas etmiştir. Hatta herkes ve her şey Tanrı ile irtibatlıdır. Fakat İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı ikinci merhalede bozularak “hayır” diye tabir ettiği ayrıştırıcı tutum ortaya çıkar. İkinci durumda herkes eksiktir, herkes hakikati yanlış veya eksik bilir. Bunun sebebi hiç kuşkusuz nübüvvete imanda bulunabilir. Nübüvvet insanlarda iki kademe ortaya çıkartır: Birincisinde nübüvveti kabul etmeyenlerin hakikatle ilişkisi sabit fakat sonuçsuzdur. İkincisi ise nübüvveti kabul edenler ise ahlak ve nefis terbiyesiyle yeni bilgilere ve kesin hakikate ulaşmamışlardır. Bu durum ise nübüvveti kabul edenler arasında tasavvufu ayrıştırır.

O halde tasavvuf bir ahlak ilmi, daha doğrusu ahlakın nefis terbiyesini esas alan kısmı olarak isimlendirilebilir mi diye tekrar soralım? Sorunun cevabı evet ve hayır olmalıdır. Evettir, çünkü tasavvuf kendine konu olarak nefis terbiyesini seçmiş, onun iyilik ve kötülüklerinden söz etmiş, ortaya çıkan insan anlayışı da kemal ve saadete eren insan sayılmıştır. Hayırdır, çünkü tasavvuf bir bilimden beklenebilecek yöntem ve kurullarla nefsi terbiye etmeyi amaçlamamıştır. Haddizatında tasavvuf terbiyeye de inanmamıştır; gerçekte her şey Tanrı'nın iradesi ve hidayetine bağlı ise insanın kendisini terbiyesi ne olabilir ki? Tasavvufta nefis terbiyesi doğa fikrinin mutlaka aşılmasını iktiza eder; yöntem ise gerek sebep olsa bile hiçbir şekilde yeter sebep derecesine ulaşamaz. Üstelik bu yöntem *iman* şartı ve *tevfik* tarafından öncelenmesi sebebiyle “nesnel” de değildir. Bu durumda tasavvufta yöntem bir hazırlama ve bekleme sürecinden ibaret iken esas belirleyici olan hidayettir. Bu yönüyle tasavvuf çevresindeki akımlardaki gibi

31 İbnü'l-Arabî şöyle anlatır: “Bir gün Kurtuba'da şehrin kadısı Ebü'l-Velid İbn Rüşd'ün huzuruna girdim. Halvetimde, Allah'ın bana açmış olduğu şeyleri duyup öğrendiği için benimle karşılaşmak istiyordu. (...) Huzuruna girdiğimde sevgi ve saygıyla kalkıp beni kucakladı ve şöyle dedi: ‘Evet!’ Ben de cevap verdim: ‘Evet!’ Söylediğini anladığım için sevinci arttı. Sonra, sevincinin sebebinin farkına vardım ve ona ‘Hayır’ dedim. Bunun üzerine üzüldü, rengi değişti ve sahip olduğu şeye karşı kuşku duydu. Bana şöyle dedi: ‘Keşif ve ilâhî feyizde, işin nasıl olduğunu gördün? Acaba teorik düşüncenin bize verdiği gibi midir?’ Şöyle cevap verdim: ‘Evet ve hayır! Evet ve hayır arasında ruhlar maddelerinden, boyunlar bedenlerinden uçar.’ Bunun üzerine rengi sarardı ve kendisini sıkıntı bastı, bağdaş kurup oturdu ve işaret ettiğim şeyi anladı. (...) İbn Rüşd (benim tecrübem hakkında) şöyle demiştir: ‘Bu bizim kabul ettiğimiz, fakat mensubunu görmediğimiz bir haldir. Kapıların kilitlerini açan o hal mensuplarından birisinin bulunduğu bir zamanda bulunduğum için Allah'a hamd ederim. Bana onu gösterme ayrıcalığını bahşeden Allah'a hamdolsun!’ (...) Bunun üzerine şöyle düşündüm: İbn Rüşd'ün sahip olduğumuz hale ulaşması irade edilmemiş!” Bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 1/446-447.



abartılı ve aşırı uygulamalara ihtiyaç hissetmemiş, daha normal ölçüler dâhilinde nefsin terbiye edilebileceğini düşünmüştür. Çünkü bize düşen gitmek değil, hakikatin gelmesini beklemektir.

## Sonuç

Karşılaştırmalı çalışmalar her zaman ciddi sorunlarla maluldür. Hemen her kavramı ve kelimeyi ait olduğu disipline göre yorumlamak, kelimelere disiplinin yüklediği özel anlamları keşfetmek duyarlığı göstermek gerekir. Bu itibarla disiplinlerin görece benzerliklerine aldanmadan kendi amaçları doğrultusunda düşünceleri nasıl şekillendirdiklerini ihmal etme tehlikesine karşı dikkatli davranmak zaruridir. Karşılaştırmalı çalışmalarda ortaya çıkabilecek sorunlar bazen zaman farklılıklarından kaynaklanabilir, bazen aynı çağ ve müşterek zeminlerde şekillenen konular arasında da yaşanabilir. Bu itibarla karşılaştırma yapmak bilimsel faaliyetin en zor işlerinden birisidir.

“Tasavvuf ahlak ilmi midir?” sorusu haddizatında tasavvuf araştırmalarında alışık olduğumuz bir soru değildir. Bunun nedenini iki şekilde verebiliriz: Birincisi tasavvufun bu konudaki iddialarını hatırladığımızda aksini düşünmenin söz konusu olmayışdır. Başından beri tasavvuf kendini bir ahlak ilmi şeklinde vazetmiş, birçok yazar ve düşünür de tasavvufun bu iddiasına hak vermiş, en azından itiraz etmemiştir. Tasavvufun kendine din bilimleri arasında meşruiyet ararken referans yaptığı ihsan hadisi (Cibril hadisi) başta olmak üzere, birçok delil onun ahlak ile ilişkisini teyit eder. Öte yandan tasavvuf Sünni din bilimlerinden birisi haline gelmesinin ardından kendisine nefis terbiyesini konu edinmiş, bu zeminde tarikatlar nefsin terbiyesini amaç edinen kurumlar olagelmiştir. Tasavvufun bu süreçte kazandığı isimlerden birisi de fikh-ı bâtın yani bâtinî veya hakiki fıkıh olmuştur. Bu tabir de tasavvufun nasıl bir ahlak anlayışına sahip olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir. Tasavvufun iddia ettiği ölçüde olmasa bile din bilimleri arasında tasavvuf bir ahlak olarak kabul edilmiş, bundan daha önemlisi sûfiler Müslüman cemaat arasında hürmet görmüş, tasavvufun ürettiği edebiyat, sanat ve düşünce ürünleri değerli kabul edilmiştir. Bununla birlikte din bilimlerinin normatif kanadı tasavvufun ahlak ilmi olmasına her zaman çekinceli yaklaşmış, tasavvufu “hâl” sayarak onu bilim alanının dışında mütalaa etmiştir. Öte yandan soruyu yeniden inşa ederek soracak olsak şöyle düşünmek mümkündür: Tasavvuf ahlak ilmi değilse din bilimleri arasında ahlak ile uğraşacak disiplin hangisidir? Müslüman cemaatte ahlak teorisini ve uygulamasını deruhte edebilecek başka bir disiplin veya ilim var mıdır? Meselenin ikinci yönü ise böyle bir sorunu hiçbir şekilde sorulmamış olmasıdır. Tasavvuf üzerindeki araştırmalarda “Tasavvuf bir ahlak mıdır?” sorusunu ciddiyetle takip edebileceğimiz bir soruyla karşılaşmayız.

“Tasavvuf ahlak ilmi midir?” sorusu üç aşamada cevaplandırılması gereken bir sorudur: Birinci aşamada ahlak ilmi ile tasavvufun muhtevalarına bakmak gerekir. Felsefi bilimler arasında konusunu ayırıştırılan ahlak ilmi genellikle siyaset-şehir, *et-tedbîrî'l-menziel* ve nefis terbiyesi ile ilgilenir. Tasavvuf bu üç alana yaygın bir ilim midir veya tasavvuf bu alanlarla ilgili insanlara bir şey söyler mi? Bu çalışmada tasavvufun ahlak gibi geniş bir muhteva sahibi

olmadığını ortaya koyduk. O zaman tasavvufu yapısı bakımından ahlak ilmine denk saymak söz konusu değildir.

İkinci mesele ise yöntemi bakımından ahlak ilminin herhangi alanda takip ettiği yonteme uygun olup olmadığının tespitidir. Başka bir anlatımla yöntem bakımından ahlak ile tasavvuf arasında benzerlik var mıdır, yok mudur sorusuna cevap bulmalıydık. Ahlak ilmi doğa bilimlerinin bir parçasıdır. Bu itibarla ahlak nedensellik ilkesinden hareket ederek aklın terbiyesi, mizacın itidale kavuşturulması, onun yetkinliğe ulaşması gibi konular üzerinde odaklanır. Bunun için takip ettiği yöntem açık ve anlaşılabilir bir yontemdir. Tasavvuf nefis terbiyesi için açık ve seçik bir yöntem ortaya koymamıştır. Nefsin terbiyesi için ibadet ve mücahede üzerinde dursa bile tasavvuf dikkatimizi ilahi inayete ve nübüvete ittiba meselesine çekerek sarıh bir yontemden uzaklaşmıştır. Bu yontüyle tasavvuf ahlak ilmi ile karşılaştırılmaz.

Üçüncüsü ise amaçları bakımından yapılabilecek bir karşılaştırmadır. Ahlakın amacı insanın saadeti ve teorik ve pratik aklının yetkinleşmesiyle ulaşabileceği kemaldır; burada tasavvuf amacını Tanrı'nın rızası gibi ancak dolaylı bir şekilde insanın kemaline dönen düşüncelerle anlatarak ahlak ilminden uzaklaşır. Öyleyse tasavvufu ahlak ilmi şeklinde kabul etmek doğru değildir veya felsefi ilimlerden birisi olan ahlaka 'ahlak' dediğimiz sürece, tasavvufta ahlak ilmi diyemeyiz. Buna mukabil tasavvuf iradeli ve fail bir Tanrı anlayışına bağlı bir nefis terbiyesi yontemi kabul edilebilirken yontemi de sınırlı anlamda yontem sayılır. Öyleyse tasavvuf endeterminist bir yontemle hareket eden ilahi inayet ve hidayet inancına bağlı bir nefis terbiyesi disipliniidir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Alpyağıl, Recep (ed.). *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Aristoteles. *Magna Moralia*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2017.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Demirli, Ekrem. "Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /15 (2007), 219-244.
- Fahri, Macid. *İslam Ahlak Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu – Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. "Risâle fîmâ yenbağî en yükaddem ķable te' allümi'l-felsefe". *el-Mecmû'*. 57-64. Kahire: y.y., 1325/1907.

- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Hurûf* nşr. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1990.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Mille*. nşr. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1991.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *İhşâ'ü'l-'ulûm*. nşr. Ali Bû Müllhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Münkız mine'd-dalâl*. nşr. Cemil Salîba – Kâmil Ayyâd. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1967.
- Hargûşî, Ebû Sa'd Abdülmelik. *Tehzîbü'l-esrâr*. nşr. Seyyid Muhammed Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Ali b. Osman el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. çev. İs'âd Abdülhâdî Kandil. Kahire: Şuûnü'l-İslâmiyye, 1394/1974.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy – Muhittin Macit – Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-ş-Şifâ': Metafizik*. 2 Cilt. çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbnü'l-Mukaffa. *İslam Siyaset Üslubu*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütühât-ı Mekkiyye*. 18 Cilt. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006-2012.
- İsfahânî, Ebû Nu'aym. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf*. nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb. *Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1438/2017.
- MacIntyre, Alasdair. *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*. çev. Hakkı Hünler – Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Mâverdü, Ebû'l-Hasen. *Edebü'l-Vezîr (Bilge Yöneticinin El Kitabı)*. çev. İbrahim Barca. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Mâverdü, Ebû'l-Hasen. *Nasihatü'l-mülük (Siyaset Sanatı)*. çev. M. Sarıbiyık. İstanbul: Ark Yayınları, 2004.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vaşfi tarîki'l-mürîd ilâ maķâmi't-tevhîd*. 3 Cilt. nşr. Mahmûd İbrâhîm Muhammed er-Rıdvânî. Kahire: Dâru't-Türâs, 1422/2001.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din – Yorum – Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Mekâsib*. thk. Sa'd Kerim el-Fakî. İskenderiye: Dâiretü İbn Haldûn, ts.
- Nizâmülmülk. *Siyasetname*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, t.y.
- Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ. *Felsefe Risâleleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *İtikâdâtü firâķi'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. nşr. Ali Sami en-Neşşâr. Kahire: y.y., 1938.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Lüma'*. nşr. Muhammed Edîb el-Câdir. Amman: Dâru'l-Feth, 1437/2016.
- Sircânî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hasen el-Kirmânî. *Sufism, Black and White: A Critical Edition of Kitâb al-Bayâd wa-l-Sawâd by Abû l-Ħasan al-Sîrjânî (d. ca. 470/1077)*. ed. Bilal Orfali - Nada Saab. Leiden: Brill, 2012.
- Tiryaki, M. Zahit vd. (ed.). *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Ahlâk-ı Nâsîrî*. çev. Anar Gafarov – Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

