

**Şehrezûrî Düşüncesinde Nefsin Kuvvelerinin Ahlâkî Tekâmüle Tesiri**

*The Effects of the Powers of the Nafs on Moral Perfection in the Thought of al-Shahrazûrî*

**Asiye Aykıt**

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi

İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Assist. Professor, Istanbul Medeniyet University Faculty of Islamic Studies

Department of Islamic Philosophy

İstanbul, Türkiye

asiye.aykit@medeniyet.edu.tr orcid.org/0000-0001-9142-9184

**Article Information/Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article/Araştırma Makalesi

**Received/Geliş Tarihi:** 05 August/Ağustos 2022

**Accepted/Kabul Tarihi:** 05 December/Aralık 2022

**Published/Yayın Tarihi:** 15 December/Aralık 2022

**Pub Date Season/Yayın Sezonu:** December/Aralık

**Volume/Cilt:** 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1161-1179

**Cite as/Atıf:** Aykıt, Asiye. “Şehrezûrî Düşüncesinde Nefsin Kuvvelerinin Ahlâkî Tekâmüle Tesiri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1161-1179. <https://doi.org/10.18505/cuid.1156721>

Aykıt, Asiye. “The Effects of the Powers of the Nafs on Moral Perfection in the Thought of al-Shahrazûrî”. *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1161-1179. <https://doi.org/10.18505/cuid.1156721>

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

**Published by/Yayıncı:** Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

**Ethical Statement/Etik Beyan:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Asiye Aykıt).

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

### The Effects of the Powers of the Nafs on Moral Perfection in the Thought of al-Shahrazûrî

**Abstract:** The issue of reaching moral perfection in Islamic thought is handled together with the theory of knowledge. The subject of soul (*nafs*) and powers, which includes the physical and metaphysical aspects of human being, forms the basis of the theory of knowledge and morality based on it. The aim of this article is to examine the views of Shams al-Din al-Shahrazûrî (d. 687/1288), one of the most important names of the Ishrâqî school (Illuminationist thought), about the soul and its powers at the center of the idea of moral evolution. In the author's system about powers, the animal soul realizes perception and movement based on the senses. This realization, which takes place at a minor level, enables humans and animals to maintain their daily lives. In order for an action to have moral value, such partial knowledge must reach the level of universal knowledge by the *nâtiq* soul.

The theory of imagination and memory, which is examined within the inner cognitive powers of the animal power, is also at the focus of the criticism of the Ishrâqî thought to the Peripatetic understanding of knowledge. In our study, on the one hand, al-Shahrazûrî's theory of powers and the idea of moral evolution are examined; on the other hand, criticisms of the Peripatetic school are also discussed on these issues. Thus, another aim of our study is to examine, al-Shahrazûrî's understanding of morality in the context of his contributions to Ishrâqî thought, similarities and differences with Peripatetic philosophy.

Al-Shahrazûrî follows his teacher al-Suhrawardî in his theory of knowledge and thought of perfection, which he explains in connection with the powers of the soul. However, he made his teacher's thoughts more systematic on the subject of powers and enriched them with different examples. The interlocutor of both authors in terms of powers is Avicenna who is the founder of the system in this field in Islamic thought. The most detailed explanation about the division of the inner powers of perception by five in the form of common sense, imagination, delusion, imagination and memory belongs to Avicenna. Al-Fârâbî's division for these powers is similar to that of al-Shahrazûrî. Although al-Shahrazûrî clearly mentions the Peripatetic school in his explanations and criticisms, it is determined that his addressee is Avicenna. As was the case in al-Suhrawardî, al-Shahrazûrî who first discussed and explained the five-point classification according to the Avicennan system, then criticizes this system and bases on three basic powers as common sense, imagination and *zākira* (memory). He places these powers at the base of his moral philosophy in harmony with his own ontology and epistemology.

The most basic criticism of Avicenna about powers is on the function of imagination and memory to store images and meanings. Al-Shahrazûrî does not accept the function of both powers in the sense of storing power, but combines the functions of these senses in imagination. Al-Shahrazûrî's criticisms of Avicenna's classification on powers are mainly directed towards his theory of knowledge and form the basis for explaining his own Ishrâqî theory of knowledge. The reason why he reduces the inner senses to three basic powers and shows different actions as functions of a single force is basically denying the existence of powers that store images or judgments within the powers of the soul. This attitude, which we see in al-Suhrawardî, allows to explain the Ishrâqî theory of knowledge. According to Avicenna, since cognition is the formation of the forms of sensible objects in the mind, these forms must be preserved in the mind when they disappear. However, for al-Suhrawardî, cognition takes place in luminous realms depending on the relation between the subject and the truths of sensory objects. The truths of these objects took place in the *'âlam al-mithal* (imaginal world). In this case, there is no need for a bodily force to reserve this kind of knowledge. Such a theory of knowledge also deeply influences the idea of moral evolution. What is essential for human beings in perfection is to lead a life oriented towards luminous realms where knowledge will be realized. This attitude places the idea of isolation, which is based on asceticism and contemplation, at the center of moral evolution. In the process of knowledge required for competence, the inferential experience is important, but in the last stage, the main thing should be the experience of pleasure.

Al-Shahrazûrî describes a person who has achieved moral competence at the highest level as "*ârif* (sage)". *Ârif* is a person who attains the knowledge of the realm of light by fulfilling asceticism and contemplation in the most perfect manner, and is at the peak of moral competence. In al-Shahrazûrî's thought, the sage should use the methods of reasoning, however, in the last stage, he should deepen in the methods of asceticism and observation and emphasize intuitive knowledge. In these thoughts, al-Shahrazûrî is based on the Ishrâqî method by synthesizing the Peripatetic method, which emphasizes the mental experience, and the Sufi method, which emphasizes the experience of pleasure. Al-Shahrazûrî, who followed Suhrawardî in this regard, made his teacher's thoughts more systematic on the subject of powers and strengthened them with different examples. With this attitude, he deepened the mystical character of Ishrâqî philosophy within the framework of the idea of moral evolution.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Morality, Perfection, Nafs, Power, al-Shahrazûrî.

### Şehrezûrî Düşüncesinde Nefsin Kuvvelerinin Ahlâkî Tekâmüle Tesiri

Öz: İslam düşüncesinde ahlâkî kemale ulaşma meselesi bilgi teorisiyle birlikte ele alınmaktadır. İnsanın fizik ve metafizik yönlerini içine alan nefis ve kuvveleri konusu bilgi teorisinin ve buna dayalı olarak ahlâkın temelini oluşturmaktadır. Bu makalenin amacı

İşrâkî ekolün en önemli isimlerinden Şemseddin eş-Şehrezûrî'nin (ö. 687/1288) nefis ve kuvveleri hakkındaki görüşlerini ahlâkî tekâmül fikrinin merkezinde incelemektir. Müellifin kuvveler sisteminde hayvânî nefis, duyulara dayalı idrak ve hareketi gerçekleştirmektedir. Cüz'î seviyede gerçekleşen bu idrak insan ve hayvanın günlük hayatını idame ettirmesini sağlamaktadır. Eylemin ahlaki değer taşıması için bu tür cüz'î bilgilerin nâtık nefis tarafından küllî bilgi seviyesine ulaşması gerekmektedir.

Hayvânî kuvvenin iç idrak güçleri içerisinde incelenen mütehayyile ve hafıza teorisi aynı zamanda İşrâkî düşüncenin Meşşâî bilgi anlayışına eleştirilerinin de odak noktasında bulunmaktadır. Çalışmamızda bir taraftan Şehrezûrî'nin kuvveler teorisiyle birlikte ahlâkî tekâmül fikri incelenirken diğer taraftan da bu hususlarda Meşşâî ekole eleştirileri de tartışılmaktadır. Böylelikle çalışmamızın bir diğer hedefi Şehrezûrî'nin ahlâk anlayışını; İşrâkî düşünceye katkıları, Meşşâî felsefeyle benzerlikleri ve farklılıkları bağlamında incelemektir.

Şehrezûrî'nin kuvveleriyle irtibatlı olarak açıkladığı bilgi teorisi ve tekâmül düşüncesinde hocası Sühreverdî'yi takip etmektedir. Bununla birlikte kuvveler konusunda hocasının düşüncelerini daha sistematik hale getirmiş, farklı örneklerle zenginleştirmiştir. Her iki müellifin kuvveler hususunda muhatapları, İslam düşüncesinde bu alan da sistem kurucu olan İbn Sînâ'ya yöneliktir. İç idrak güçlerinin *hiss-i müsterek*, *hayâl*, *vehim*, *mütehayyile* ve *hafıza* şeklinde beşli taksimi hakkında en tafsilatlı açıklama İbn Sînâ'ya aittir. Fârâbî'nin bu kuvvelere yönelik taksimi Şehrezûrî ile benzerlik arz etmektedir. Şehrezûrî'nin açıklama ve eleştirilerinde Meşşâîler'i açıkça zikretmesine rağmen yapılan karşılaştırmalarda muhatabının İbn Sînâ olduğu tespit edilmektedir. Sühreverdî'de olduğu gibi önce İbn Sînâ sistemine göre beşli tasnifi ele alıp açıklayan Şehrezûrî daha sonra bu sistemi tenkit ederek *ortak duyu*, *mütehayyile* ve *zâkire* şeklinde üç temel kuvveyi esas alır. Bu kuvveleri kendi ontoloji ve epistemolojisiyle uyumlu bir şekilde ahlâk felsefesinin temeline yerleştirir.

Kuvveler konusunda İbn Sînâ'ya yönelik en temel eleştiri hayâl ve hafıza gücünün sûret ve manaları depolama işlevine dairdir. Şehrezûrî her iki kuvvenin de depolayan güç anlamındaki fonksiyonunu kabul etmemekte, bu duyuların fonksiyonlarını mütehayyilede birleştirmektedir. Şehrezûrî'nin İbn Sînâ'nın kuvveler konusundaki tasnifine yönelik eleştirileri temelde onun bilgi teorisine yöneliktir ve kendi İşrâkî bilgi teorisini açıklamaya zemin oluşturmaktadır. İç duyuları üç temel kuvveye indirilmesinin ve farklı fiilleri tek bir kuvvenin fonksiyonları olarak göstermesinin sebebi en temelde nefsin kuvveleri içerisinde suretleri yahut hükümleri depolayan kuvvelerin varlığını reddetmektir. Sühreverdî'de de gördüğümüz bu tavır İşrâkî bilgi teorisini açıklamaya imkân tanımaktadır. İbn Sînâ'ya göre idrak, duyulur nesnelerin suretlerinin zihinde meydana gelmesi olduğu için bu suretlerin ortadan kalktığında zihinde mahfuz olmaları gerekmektedir. Ancak Sühreverdî için idrak özne ile duyuşsal nesnelerin hakikatleri arasındaki izafete bağlı olarak nûrânî âlemlerde gerçekleşmektedir. Bu nesnelerin hakikatleri ise misal elemine yer almaktadır. Bu durumda bedensel bir kuvvede mahfuz olmasını gerektirecek bir durum kalmamaktadır. Bu tür bir bilgi teorisi ahlaki tekâmül fikrini de derinden etkilemektedir. Tekâmülde insan için esas olan bilginin gerçekleşeceği nuranî âlemlere dönük bir hayat sürmektir. Bu tavır ise riyâzet ve müşâhedeyi esas alan tecrid düşüncesini ahlaki tekâmülün merkezine yerleştirmektedir. Yetkinlik için gerekli olan bilgilenme sürecinde bahsî/istidlali tecrübe de önemli olmakla birlikte son aşamada esas olan zevkî tecrübe olmalıdır.

Ahlâkî yetkinliği en üst seviyede gerçekleştirmiş olan kişiyi Şehrezûrî "ârif" olarak nitelemektedir. Ârif, riyâzet ve müşâhedeyi en kâmil bir biçimde yerine getirerek nurlar âleminin bilgisine nail olan, ahlâkî yetkinliğin zirvesindeki insandır. Şehrezûrî'nin düşüncesinde ârif, bahsî hikmetle kuvvelerini aklın tedbirine açık hale getirmekte, son aşamada riyâzet ve müşâhede yöntemlerinde derinleşerek zevkî tecrübeyi esas almaktadır. Bu düşüncelerinde Şehrezûrî, bahsî tecrübeyi öne çıkaran Meşşâî yöntemle, zevkî tecrübeyi öne çıkaran tasavvufî yöntemi sentezleyerek İşrâkî yöntemi benimsemektedir. Bu hususta Sühreverdî'yi takip eden Şehrezûrî, kuvveler konusunda hocasının düşüncelerini daha sistematik hale getirmiş, farklı örneklerle tahkim etmiştir. Bu tavırla, ahlâkî tekâmül düşüncesi çerçevesinde İşrâkî felsefenin mistik karakterini daha da öne çıkarmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Ahlâk, Tekâmül, Nefis, Kuvve, Şehrezûrî.

## Giriş

İslam ahlâk felsefesi alanında yazılan eserlerde nefis ve kuvveleri meselesi önemli bir yeri haizdir. Ahlâkî kemali elde etme fikri insanın bilme süreciyle irtibatlı olarak nefsin kuvveleri zemininde hiyerarşik olarak incelenmektedir. Ahlâkî tekâmülü elde etme sürecinde İşrâkî düşüncenin ahlâk anlayışına dair pek çok mesele henüz çalışılmamıştır. Bu hususta mevcut çalışmalarla birlikte tafsilatlı araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Bu alandaki çalışmalar daha ziyade İşrâkî düşüncenin kurucusu olan Sühreverdî (ö. 587/1191) üzerine yoğunlaşmaktadır. Sühreverdî'den sonra bu ekolün en önemli şarihi olan Şehrezûrî hakkında ise

sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır.<sup>1</sup> İştirâkî düşüncenin ahlâk anlayışı üzerine yapılan çalışmalar da oldukça azdır.<sup>2</sup> İnsani tekâmülün merkezinde yer alan bilme sürecinde esas olan nefis ve kuvveleri meselesi hem Meşşâî hem de İştirâkî ahlâk anlayışının temelinde yer almaktadır. Çalışmamız bu husustaki boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Şehrezûrî'nin Meşşâî felsefeye eleştirileri, İştirâkî düşünceye katkıları<sup>3</sup> da konu bağlamında incelenecektir.

İslam felsefesinde insanın fizik ve metafizik yönlerini içine alan nefis ve kuvveleri meselesi bilgi teorisinin temelini oluşturmaktadır. Ahlâkî kemâle ulaşmayı da sağlayacak olan hakikatin bilgisine ulaşma fikri, nefsin kuvveleri merkezinde incelenmektedir. Araştırmamızda öncelikle nefsin tanımı ve bedenle ilişkisi kuvvelere zemin oluşturmak maksadıyla ele alınacaktır. Daha sonra kuvvelerin bilme sürecine ve ahlâkî tekâmüle tesiri incelenecektir. Son aşamada Şehrezûrî felsefesinde ahlâkî yetkinliğin zirvesini ifade eden ârif düşüncesi ele alınacaktır.

## 1. Nefsin Tanımı

Şehrezûrî nefsi, “mekânî ve yönü olmayan, bütün cismani özelliklerinden soyutlanmış ruhani, latif bir varlık” olarak tanımlamaktadır.<sup>4</sup> Müellif nefis fizik ve metafizik âlemler arasında “mutavassıt güç” olarak ifade eder. Buna göre nefis, ulvi âlemlerle süfli âlem arasında yer almakta, aynı zamanda her iki âlemi de idrak edebilecek özelliklere sahip bulunmaktadır. Kendisine süfli âlemlere ait zulmet ve bulanıklık bulaşmadığı takdirde yüksek nurlarla aydınlanarak ulvi âlemleri idrak edebilecektir.<sup>5</sup> Nefis her iki âleme dönük özellikleri itibariyle ahlâkî tekâmüle ulaştırarak olan bilme sürecinde merkezi bir konumda bulunmaktadır.

Nur ve zulmet ontolojisiyle iribatlı olarak Şehrezûrî nefsi hakikati itibariyle soyut nur olarak ifade eder. Beden ise zulmet ve karanlığa karşılık gelmektedir.<sup>6</sup> “Soyut bir nur olması hasebiyle nefis, zatı ile kaim, mücerred bir cevherdir.”<sup>7</sup> Platoncu nefis tanımını<sup>8</sup> çağrıştıran bu ifadeler nefsin mahiyeti itibariyle bedenden farklı, bedene hulûl ve imtizâç etmeyen yapısına işaret etmektedir.

Nefsin bedenle birleşmesinin sebebi ise onu tedbir etmek ve yönetmektir. Şehrezûrî, nefsi maddi bir varlık olan beden üzerinde tasarrufta bulunan onun yetkinliğini sağlayan nûrânî bir cevher olarak ifade etmektedir. Bedeni tedbir etmesi anlamında

<sup>1</sup> Bunlardan tespit edebildiğimiz bazı çalışmalar şunlardır: Şecere'nin tercümelere hakkında iki tez çalışması bulunmaktadır: Ramazan Yıldırım, *Şehrezûrî'nin Tabiat Felsefesinde Nefs Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Kemal Sözen, *Şehrezûrî'nin el-Şecere el-İlahiyye İsimli Eseri ve Türkçe Tercümesi Semeret el-Şecere* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989). Şehrezûrî'nin Eserleri hakkında bir başka çalışma Michael Privot tarafından kaleme alınmıştır: Michael Privot, “Şehrezûrî el-İştirâkî'nin Çalışmalarının Tipolojisi Üzerine Bazı Notlar”, çev. Aygün Akyol, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012). Şehrezûrî'nin İslam düşüncesindeki yerini inceleyen Burhan Köroğlu, çalışmanın sonunda Şehrezûrî'nin eserlerini bibliyografik açıdan incelemiştir: Burhan Köroğlu, “İştirâkî Filozof Şemseddin Muhammed İbn Mahmûd eş-Şehrezûrî'nin Felsefi Sistemi ve İslam Düşüncesi İçindeki Yeri”, *Kelam Araştırmaları* 12/1 (2014). Şehrezûrî hakkında tespit edilen diğer çalışmalar şunlardır: Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017); Ömer Faruk Altıparmak, *Şehrezûrî'de Tasavvuf-Felsefe İlişkisi* (Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999).

<sup>2</sup> Şehrezûrî'nin ahlak anlayışı hakkında tespit edebildiğimiz bir doktora tezi ve iki makale yer almaktadır: Fatih Aydın, *Şehrezûrî'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); “Şehrezûrî Düşüncesinde İnsani Nefsin Yetkinliği, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014); “İslam Ahlâk Düşüncesinde Erdemler: Şehrezûrî Örneği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017).

<sup>3</sup> Şehrezûrî'nin İştirâkî düşünceye katkıları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: A.Ü.İ.F.Y., 1998), 120-121; Hüseyin Ziyai, “İştirâkî Gelenek”, çev. Tuncay Başoğlu-Şamil Öcal, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leamen (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), 2/125; Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzı: İbn Kemmune'nin Bilgi Teorisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2004), 21. Henry Corbin, Şehrezûrî'nin bazı görüşlerinin Şifî düşünce üzerinde de tesirli olduğunu iddia etmektedir: Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986), 214.

<sup>4</sup> Şemseddin Muhammed eş-Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz ve'l-emsâli'l-lâhûtiyye*, Müstensih, Abdurrahman b. Ahmed (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1205), 78a-b.

<sup>5</sup> Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 2a; *Şeceretü'l-ilâhiyye fi ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye*, thk. Necip Görgün (İstanbul: Elif Yayınları, 2004), 2/511.

<sup>6</sup> Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 4; *Şerhu Hikmeti'l-iştirâk* (Tahran: Müessesesi-i Mutalâât:1372), 480.

<sup>7</sup> Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 46a.

<sup>8</sup> Eflatun, *Timaios*, çev. Erol Güneş, Lütfi Ay (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 45. Kadim filozofların farklı nefis tanımları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, *Şehrezûrî'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, 36.

nefse “isfehbed/komutan nur”<sup>9</sup> denilmektedir. Nefis, nurlar hiyerarşisinde müdebbir nurlar arasında yer almakta, kâhir nurlardan yetkinlik itibariyle ayrılmaktadır. Bununla birlikte kahir nurlardan gelen feyizle bedeni tedbir etmektedir.

Nefsin mücerred bir cevher olması hasebiyle saf nur oluşu düşüncesinin kökenleri İsrâkî ontolojinin temelini oluşturan Suhreverdî’ye dayanmaktadır. Sühreverdî, nefsin saf nur oluşunu zatını idrak eden olmasına bağlamaktadır.<sup>10</sup> Bu hususta Şehrezûrî de “her saf nurun kendini aydınlatıp kavradığını”<sup>11</sup> ifade eder. Genel kozmoloji anlayışındaki “nur” kavramıyla uyumlu olarak her iki düşünürün de bu ifadesi nefsin iki yönüne dikkat çekmektedir. Birincisi, nefsin kendinde zâhir olması, ikincisi ise kendini bilen olmasıdır. Burada nefsin müdrük oluşu en temelde “nûr” oluşuna dayandırılmaktadır. Nefsin hakikati de bu idrake dayalı olarak açıklanmaktadır.

“Nûr zuhûrdur” ifadesini sürekli tekrar eden Şehrezûrî, bu görüşüyle nûrun ontolojik açıdan “varlık verme”, epistemolojik açıdan da “zâhir olma” yönüne işaret etmektedir. Bu bakış açısıyla saf bir nûr olan nefis öncelikle *hem hakikati bakımından aydınlık ve belirgin, hem de özüyle başka şeyleri aydınlık ve belirgin (muzhir) kılandır. Yani nurluluk ve nurlandırma onun hakikatidir.*<sup>12</sup> Zâhir olması aynı zamanda başka şeyleri de muzhir kılmasını sağlamaktadır. Bu yönü bedene olan etkisi ve tasarrufu açısından da önemlidir.

Soyut nûr olan nefsin apaçık olması aynı zamanda *kendini bilmesi* neticesini de beraberinde getirir. Burada insanın kendisi veya kavrayan yönü cisimli bir organ değildir. Zira bedensel organlarımızı devamlı düşünmememize rağmen insanda öz bilinç sürekli olarak bulunur. Hiçbir zaman kendinden habersiz (gâib) olamaz.<sup>13</sup> İnsan benlik bilincinin her zaman farkında değildir. Bazen bir şeyi idrak ettiği halde idrak ettiği şeyin farkında olmaz. Bu durum idrak edilen şeyin letafeti, inceliği ve zuhurunun şiddetinden kaynaklanmaktadır.<sup>14</sup> Nurlar âleminde geldiği için nefsin kendini bilmesi diğer nurlarla irtibatını, en son aşamada Nuru’l-Envâr’ı idrakini sağlamaktadır. Bu ise ahlâkî tekâmülde en üst gayedir.<sup>15</sup> Nefsin bedenden bağımsız olarak zâtını idraki aynı zamanda cisimden bağımsız olarak var olduğunun da en açık delilidir. Dolayısıyla nefsin zâtı cisimsel varlığından farklı nûrânî bir cevherdir.

## 2. Nefis-Beden ilişkisi

Şehrezûrî’nin düşüncesinde nefis-beden ilişkisi bir tür yöneten-yönetilen ilişkisidir. Müdebbir nur olan nefsin yönetici olmasının sebebi nurluluk yönüyle varlık hiyerarşisi açısından bedenden üstün olmasıdır. Bu yönüyle nefis beden var oluşunun ilkesini oluşturmaktadır. Bununla birlikte beden de nefsin, insan ferdi olarak tahakkuk etmesi için gereklidir. Ancak bu ilişkide beden nefse tabi olmak durumundadır. Şehrezûrî’nin ontoloji düşüncesinin zemininde yer alan nur ve zulmet teorisi, nefis ve beden düalizminin de temelini oluşturmaktadır.<sup>16</sup> Evrendeki bu ikili sistem, farklı yapılarda olmalarına rağmen nefis ve beden bir arada olmasını gerektirmektedir.

Nefis bedenle bir arada bulunmakla birlikte onunla imtizaç etmemektedir. Bedenden üstün, özünde nûr olan nefis, daha üstün nurları kavramak için bu âlemde bedene ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla nefsin bedenle alakası beden nefsin aleti olması cihetiyle ve akli yetkinlikleri elde etmesi itibariyledir.<sup>17</sup> Nefis, akli yetkinlikleri elde etmek için bedeni kullanmaktadır. Bedenin nefis cevherinin hakikatine müdahalesi olmayıp aradaki ilişki sadece izafi bir bağdan(a'laka) ibarettir.<sup>18</sup> Bedenin nefse nispeti, aynanın aynaya bakana nispeti gibidir. Bu durumda beden nefsin aynası gibi olup içinde bulunduğumuz cismani âlemde nefis birçok bilgiyi beden vasıtasıyla idrak etmektedir. Çünkü miktar, renk ve şekil, beden görme duyusuyla idrak olunmaktadır. Ancak nefsin idraki

<sup>9</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk*, 481, 403; *Şeceretü’l-ilâhiyye*, 3/456,463.

<sup>10</sup> Sühreverdî Maktul, *Hikmetü’l-İsrâk*, thk. Henry Corbin (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 2001/1380), 110.

<sup>11</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk*, 294.

<sup>12</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk*, 293; *Kitâbu’r-Rumûz*, (Şehit Ali Paşa, 1205), 96a.

<sup>13</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk*, 291-292.

<sup>14</sup> Şehrezûrî, *Kitâbu’r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 22a.

<sup>15</sup> Kendini bilmenin hakikatin bilgisine ulaşmanın merkezine yerleştirilmesi düşüncesi Platon ve Sokrat’ın düşüncesinde de yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. John Walbridge, *The Wisdom of the Mystic East* (New York: State University of New York Press, 2001), 8. Kendini bilme hususunda Sühreverdî’de benzer ifadeler yer verir: Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, 336.

<sup>16</sup> Şehrezûrî’nin nur ve zulmet teorisiyle irtibatlı olarak kozmoloji anlayışı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, 118-130.

<sup>17</sup> Şehrezûrî, *Kitâbu’r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 37b.

<sup>18</sup> Şehrezûrî, *Kitâbu’r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 44b.

ve idare alanı, sınırlı olan beden aynası ile idrak ettiklerinden daha geniştir.<sup>19</sup> Dolayısıyla nefsin bedenle birlikte bulunmasının amacı onu tedbir etmek, bedensel yetileri kullanarak nûrânî hakikatleri kavramaktır. Bu hakikatleri kavramak amacıyla var olan aynı zamanda nûrânî bir heyet olan nefsin nesnel âleminde bireysel olarak var olabilmek için bedene ihtiyacı bulunmaktadır.

Nefis-beden ilişkisinde Şehrezûrî için önemli bir soru gündeme gelmektedir. İlk ortaya çıktıklarında nefis ve beden birlikte mi yahut biri diğerinden daha önce mi yaratılmıştır? Bu soruyla birlikte Şehrezûrî nefsin bedenden önce bireysel yahut küllî bir varlığa sahip olup olmadığını da tartışmaktadırlar.

Şehrezûrî, insan bedeninin nesnel dünyasını oluşturan varlıklar içerisinde en tam karışıma(mizaca) sahip olduğunu ifade eder. Bu tamlik sebebiyle karışım kahir nurlardan bir kemal gerektirir ki bu da soyut nâtık nefistir. Yani insan bedenini oluşturan karışım/mizaç ilk yaratılıştaki belli bir kıvama ulaştığında ona, kâhir nurlardan biri olan düşünen nûrun ilkesi Cebrail'den bir nûr gelir ki bu insânî nefistir. Bedenin onu alma yatkınlığı tamamlanır tamamlanmaz nefis bedende ortaya çıkmaktadır. İnsani karışıma hâsıl olan bu ışık, beşerî bedenleri yöneten, insan bedenini tedbir eden nâtık nefistir, bedeninin komutanıdır(isfehbedü'n-nâsût).<sup>20</sup> Bu durumda nefsin bedenden önce var olması mümkün değildir. Ancak bu durum, bedeninin nefsin illeti olduğunu göstermez. Zira Şehrezûrî nefsin ontolojik olarak bedenden üstün olduğunu her fırsatta tekrar etmektedir. Önceliğin olması aynı zamanda üstünlük anlamına gelmemektedir.

Nefsin bedenle birlikte ferdiyet kazandığını vurgulayarak da bu tür bir önceliğin olamayacağını Sühreverdî şu şekilde ifade etmektedir: “İnsani nefis, bedenden önce var değildir. Çünkü herkesin kendini bilen ve başka nefislere gizli olan bütün hallerinden haberdar olan nurani idrake sahip bir zatı vardır. Bu da nefsin sayıca bir tane olmamasını gerektirir.... İnsan nefsi sayıca bir tane olursa birinin idrak ettiğini herkes idrak eder, bunun yanlışlığı açıktır.... Şu halde nefisler sayıca çok, türce tektir.”<sup>21</sup> Burada Şehrezûrî nefislerin tek olmadığını, bedenlerle birlikte ferdiyet kazandığını ve çok olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla her nefis bir bedene hastır, bu durumda bedenden önce var olması mümkün değildir.

Bedenle birleşen nefsin ilişkisi işrâkî düşüncede aşk ve şevk ilişkisi olarak ifade edilmiştir. Şehrezûrî de nefisle beden arasındaki bu aşk ve şevk ilişkisini kozmoloji düşüncesiyle irtibatlı olarak yorumlar. Nefis ontolojik açıdan nurluluğu sebebiyle hiyerarşik olarak bedenden daha üstündür. Bu üstünlük sebebiyle bedeninin ona muhabbeti, nefsin de bedene hükümranlığı söz konusudur.<sup>22</sup> Nurlar hiyerarşisindeki kahr-muhabbet ilişkisiyle uyumlu olarak nefis bedene hâkimiyetle birlikte sevgi duyar, beden ise nefsin tedbirine muhabbet ve ihtiyakla yönelir. Nefisle beden arasındaki ilişki bedeninin nefse muhabbeti, nefsin de bedene hâkimiyetine dayalı tedbiri şeklinde gerçekleştiğinde itidal hali mümkün olacaktır. Şehrezûrî düşüncesinde ahlâkî kemali elde etme noktasında bu ilişki oldukça önemlidir.

Nefis-beden ilişkisinde Şehrezûrî için bir başka soru daha gündeme gelmektedir. Bedenden önce var olmayan nefis, beden yok olduktan sonra varlığını devam ettirebilecek midir? Şehrezûrî nefsin bir kez var olduktan sonra ilkesi gereği beden olmasa bile yok olmayacağını ifade eder: “Eğer yönetici nurlar yokluğu kabul etseydi, karanlık heyetler nedeniyle yok olurlardı. O halde yönetici nurlar beden ait ilgilerden ayrıldıktan sonra değil, onlarla birlikte bulduklarında yok olmaya daha yakındırlar. Soyut nurlar karanlıklardan kurtulduğunda, kendilerinin illeti olan hâkim nurun devamlılığı nedeniyle var olmaya devam ederler. Bedenin ölümü ise ancak yönetici nurun etkilerini kabul etme yeteneğinin kendisine bağlı olduğu mizacının bozulup ortadan kalkmasıyla gerçekleşir.”<sup>23</sup> Şehrezûrî ontoloji fikriyle paralel olarak karanlık berzaktan ayrılan nefsin devamlılığını, ilkesinin devamlılığı üzerinden açıklamıştır.

<sup>19</sup> Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 45a-b.

<sup>20</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 480. Sühreverdî *Hikmetü'l-İsrâk*'te bedeninin nefisten önce yaratılması ile ilgili şunları söyler: “Kâhir nurların birinden, devamlı hareketi sebebiyle bazı mizaçlar yani yatkınlıklar için biçim veya hey'et gibi birtakım şeyler meydana gelmektedir. Fâil tam olmakla birlikte fiil, alıcının yatkınlığına bağlı olur. Ölçülüğü oranında alıcı kendine uygun gelen bir biçim veya heyeti kabul eder. Kâhir nurlardan biri olan düşünen nûrun ilkesinden (Cebrâil) insânî mizaçta soyut bir nûr meydana gelir ki bu da isfehbed nûr adını verdiği müdebbir nûr, yani nefistir”. Bu görüşüyle Sühreverdî de nefsin bedenden önce var olmadığını düşünmektedir: Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 200.

<sup>21</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 201; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 441; *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 402-403. Kutbuddin Şîrâzî de nefsin ortaya çıkması mizaca bağlı olduğu için, öncesinde var olmasını mümkün olmadığını vurgular. Nefis mizaçla birlikte insânî nefis haline gelmekte bireyselleşmekte ve kemale ermektedir. Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, çev. Hüseyin Ziyâî Terbetî (Tahran: Müessesesi-i Mutâleât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1372), 458; Fatma Turğay, *İsrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 233.

<sup>22</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 374; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 147-148; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 342-343.

<sup>23</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 534; *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 3/459,460; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 222.

Bedenin potansiyel yapısı nefsin varlığı için kaynak olsa da bedenin bozulması, nefsin bozulmasını gerektirmemektedir. Şehrezûrî bu hususta marangoz örneğini vermektedir. Kürsünün varlığının nedeni marangozdur. Ancak marangozun ölmesi kürsünün de yokluğunu gerektirmez.<sup>24</sup> Şehrezûrî'nin mead düşüncesinde bedenden sonra varlığını devam ettiren nefis şayet yetkinliğini elde etmişse nurlar âlemine yükselecektir. Kemale ulaşamayan nefislerin durumu ise, ilki kadar net değildir. Bu tür nefisler maddeye olan bağlılığından dolayı işledikleri kötü fiiller nedeniyle nurlar âlemine yükselememekte ve karanlıklar âleminde kalmaktadır. Maddeyle olan irtibatları beraberinde tenasüh konusunu gündeme getirmektedir.<sup>25</sup> Tenasüh konusu İshrâkî düşüncenin en çok tartışılan konuları arasında yer almaktadır.

### 3. Nefsin Kuvveleri

Şehrezûrî nefsin ulvî ve süflî âlem arasında yer aldığını, her iki âleme ait özellikleri bünyesinde barındırdığını ifade etmektedir. Nefis bedene dönük yüzüyle onu tedbir etmekte, nurlar âlemine dönük yüzüyle ise, kahir nurları temaşa etmektedir. Saf mücerred nur olan nefis kuvveden fiile çıkarak kemale ulaşmak için bedenle birleşmiştir. Bu maksatla işfehbed nûr bedeni tedbiri etmektedir. Tedbir için gerekli olan bedendeki tasarrufu ise kuvveleri aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Şehrezûrî'nin ifadesiyle nefisteki her bir güç yönetici (işfehbed) nur olan nefsin gölgesi, beden ise nefsin tılsımıdır. Kuvveler kabiliyetleri ve yetkinliklerine göre hiyerarşik olarak sıralanmaktadır. Şehrezûrî İslam filozoflarının benimsediği klasik Aristocu taksime riayet ederek nefsi nebâtî, hayvânî ve insânî olmak üzere üç kısımda ele alır. Platon'a ait akıl, öfke ve arzu güçlerini bu tasnif içerisinde değerlendirir.<sup>26</sup> Bu üçlü tasnif İbn Sînâ'nın da *Şifâ/Nefs* isimli eserinin *Kitâbu'n-Nefs* kısmı başta olmak üzere *Kitâbu'n-Necât* ve *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta esas aldığı sınıflamadır. Şehrezûrî kuvveleri en temelde İbn Sînâ sistemine göre açıklamış, kendi epistemolojisine uymayan kısımları eleştirmiş ve tartışma konusu yapmıştır.<sup>27</sup> Nefsin kuvvelerindeki bu hiyerarşi ahlâkî yetkinliğe ulaşma sürecini de içinde barındırmaktadır. Şehrezûrî'nin kuvveler konusunda getirdiği eleştiriler hocası Sühreverdî ile paralel gözükmektedir. *Hikmetü'l-İshrâk* şerhinde kuvveler meselesinde Şehrezûrî Sühreverdî'nin görüşlerini daha sistematik hale getirir. Şerhe başlarken önce kuvveleri tanımlayıp açıklar, farklı örneklerle Meşşailer'e yönelik itirazları kuvvetlendirir. Kavramları açıklayıp belirginleştirir. Hocasının görüşlerini kendi sistemi içerisinde geliştirip zenginleştiren Şehrezûrî'nin ele aldığı farklı örnekler ve açıklamalara konu işlenirken temas edilecektir.

#### 3.1. Nebâtî Nefis

Mücerred nur olan nefisten bedene bedensel güçler feyz etmektedir. Beden hazırlıklı olduğunda bir takım yetkinlikler hiyerarşik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yetkinliklerden ilki nebâtî nefis olarak görünmektedir. Nebâtî nefis, beslenme(ğaziyye), büyüme(nâmiyye) ve üreme(müvellide)yi sağlayan nefsin bedendeki ilk yetkinliğidir.<sup>28</sup> Bu kuvvelerin idrak noktasında herhangi bir tesiri bulunmamaktadır. Ancak bedenin hayatta kalabilmesi ve temel fonksiyonlarını yerine getirebilmesi bu kuvveler sayesinde mümkün olmaktadır.

#### 3.2. Hayvânî Nefis

Hayvânî nefis, nefsin bitkisel yetilere ek olarak duylara dayalı idrak(müdrîke) ve hareketi(muharrike) sağlayan kuvvesidir. İnsanın ve hayvanın günlük hayatını idame ettirmesini sağlayan bu seviyedeki idrak, nefsin ilk idraki olduğu için bu açıdan ilk yetkinliktir. Şehrezûrî hayvânî kuvveyi klasik İbn Sînâci tasnife tabi olarak müdrîke ve muharrike şeklinde temelde iki kuvveye

<sup>24</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 3/459,460.

<sup>25</sup> Şehrezûrî'nin mead düşüncesi ayrı bir başlık altında ele alınması gereken bir husustur. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Akyol, *Şehrezûrî Metafizîği*, 199-222. Turğay, *İshrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, 272-284. İbn Sina ve Farabi'nin mead düşüncesi ile karşılaştırmak için bk. Hasan Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012).

<sup>26</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/9, 534, 425-27. Nefsin kuvveleriyle ilgili Aristo ve Platon'un tasnifleri ve Şehrezûrî'ye etkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, *Şehrezûrî'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, 37. Michael Privot, Şehrezûrî'nin *Kütübü'r-Rumuz*'da nefis ve kuvveleri meselesinde özellikle Yeni Platoncu bakış açısını öne çıkardığı düşünmektedir: Privot, "Şehrezûrî el-İshrâkî'nin Çalışmaları", 232.

<sup>27</sup> İbn Sînâ'nın nefsin kuvvelerini bu üçlü tasnife göre ele aldığı yerler şunlardır: İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât/İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 107-119; *Kitâbu'n-Necât*, thk. Macid Fahri (Beirut: Dârü'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1985), 197-202; *Kitabü'ş-Şifâ: Nefs*, Hazırlayan: Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 105-120.

<sup>28</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/9,427,445,489-500; a.mlf. *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 492, 493.

ayırmaktadır.<sup>29</sup> Bitkiden farklı olarak zorunlu ve tabii olmayan hareketin meydana gelmesi öncesinde bir algıyı gerektirmektedir. Bu sebeple hareket ettirici kuvvelerden önce algı güçlerini incelemek gerekmektedir.

### 3.2.1. Müdrîke Gücü

İdrak güçleri iç (dâhili) ve dış (harici) güçler olarak iki temel kuvveye ayrılır. Dış idrak güçleri beş duyu ile sınırlıdır. İç idrak güçlerini ise Şehrezûrî, Meşşâî felsefeyle uyumlu olarak *Şeceretü'l-İlâhiyye*'de beş tane olduğunu ifade edip açıklamaktadır. Bu güçler idrak sırasına göre ortak duyu (hiss-i müşterek), hayâl, vehim, mütehayyile ve hafızadır.<sup>30</sup> Ancak *Hikmetü'l-İsrâk* şerhinde bu güçlerin beş ile sınırlandırılmasını eleştirerek üç kuvveyi esas alır. Bunlar, ortak duyu, mütehayyile ve zâkire kuvveleridir. Araştırmamızda öncelikle Şehrezûrî'nin beş dâhili kuvve incelenecek, ardından bu sisteme getirdiği eleştiriler tartışılacaktır. Şehrezûrî eleştirilerinde Meşşâîler'i açıkça zikretmesine rağmen hedef aldığı sistem İbn Sînâ sistemidir. Bu hususta Fârâbî'nin de Şehrezûrî'nin üçlü tasnifine benzer şekilde duyu, mütehayyile, akıl üçlemesini esas aldığını görmekteyiz.<sup>31</sup> Meşşâî nefis teorisinin beşli taksimi en tafsilatlı haliyle İbn Sînâ sisteminde görülmektedir. Bu sebeple Sühreverdî ve Şehrezûrî'nin eleştirilerinde muhataplarının İbn Sînâ olduğunu düşünmekteyiz.<sup>32</sup>

#### 3.2.1.1 Ortak Duyu

“Tüm duyulur suretleri (müsülû mahsûsât)kendisinde toplayan ve müşâhede yoluyla idrak eden kuvvedir”.<sup>33</sup> Beynin ön boşluğunda bulunur ve duyu sinirlerinin de ilkesidir. Duyulurların sûretlerini algılayan bu kuvvedir. Dış duyular, sûretleri algılayamazlar, muhafaza edemezler. Bundan dolayı birden çok sûreti bir arada bulundurup hüküm vermeleri söz konusu değildir. Beş duyu adeta nesnenin fotoğrafını çekmektedir. Bunları birleştirerek hüküm verme görevi ortak duyuya aittir. Bir şey hakkında “bu beyaz ve tatlıdır” şeklinde iki farklı hükmü aynı anda verebilmek bu kuvveyle mümkündür. Zira bir şey hakkında hüküm vermek için birden çok sûretin aynı anda hazır olması gerekir. Dış duyu tek bir şeyle özelleşmiş olduğu için bunda yeterli değildir. İşte tüm bu sûretlerin toplandığı yer ortak duyudur.<sup>34</sup>

#### 3.2.1.2 Hayâl Gücü

“Ortak duyunun deposu olup, (hissî) sûretler duyulardan ve hiss-i müşterekten kaybolduktan sonra onları muhafaza eden kuvvedir.” Hiss-i müşteregin deposudur. Beynin ön boşluğunun arkasındadır.<sup>35</sup> Şehrezûrî, sûretleri “kabul eden” kuvve ile onları “koruyan” kuvvenin farklı olduğunu ifade eder. Tıpkı suyun kolay şekil almakla birlikte onu koruyamaması gibi ortak duyu da kendisinde toplanan sûretleri koruyamaz. Dolayısıyla sûretler duyulardan ve ortak duyudan kaybolda da hayâl gücünde muhafaza edilmektedir. Bir insanı bir kez gördüğümüzde onun sûreti hayâlde saklı kalır, tekrar gördüğümüzde hatırlamamız bu şekilde mümkün olmaktadır.<sup>36</sup>

<sup>29</sup> İbn Sînâ'da hayvânî kuvvenin idrak güçleri ve tekâmüldeki tesiri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993), 97-125.

<sup>30</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlâhiyye*, 2/443-507; *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 52a-57b. Sühreverdî de *Meşârî*'de beş kuvveden bahsederken *Hikmetü'l-İsrâk*'te üç kuvveyi ele almaktadır. Karşılaştırma yapmak amacıyla kuvveleri açıklarken Sühreverdî'nin ifadelerine de yer verilecektir.

<sup>31</sup> İbn Sînâ'nın iç duyuları beşli tasnifi için bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 200-202. Farabî'nin dâhilî duyularla ilgili tasnifi hakkında bk. Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık 2018), 133-135,137; *Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 101-102.

<sup>32</sup> İç duyulara yönelik farklı bir eleştiri Fahreddin er-Râzî tarafından yapılmıştır. Burada da eleştiriler İbn Sînâ'nın taksimine yöneliktir. Râzî'nin eleştirilerinde Sühreverdî ile benzer tartışmalar yer almaktadır. Ancak onu değerlendirmeleri farklı bir epistemolojik sisteme dayandığı için burada sadece işaret etmekle yetineceğiz. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. M. Zahir Tiryaki, “Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018).

<sup>33</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlâhiyye*, 2/489; Sühreverdî Maktul, *Heyâkilü'n-nûr*, thk. Henry Corbin (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî), 2001, 87.

<sup>34</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlâhiyye*, 2/491

<sup>35</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlâhiyye*, 2/493; Sühreverdî Maktul, *Elvâh-i imâdî*, thk. Henry Corbin (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî), 2001, 131.

<sup>36</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlâhiyye*, 2/493-494.



Şehrezûrî bu bilgileri kaleme aldıktan sonra bunların Meşşâîler'in görüşleri olduğunu ifade edip onları iki hususta eleştirir. Birincisi hiss-i müşterek ve hayâlin yani kabul eden ve depolayan gücün iki farklı kuvve olması düşüncesidir. Bu düşünce en temelde İbn Sînâ sistemine yönelik bir eleştiridir. İbn Sînâ hiss-i müşteregin sûretleri kabul etme, hayâlin ise depolama özelliği bulunduğunu ikisinin farklı kuvveler olduğunu belirtmektedir.<sup>37</sup> Şehrezûrî ise muhafaza etmek için bir kuvvenin aynı zamanda ve öncelikle kabul edebilir olması gerektiğini belirterek her iki özelliğin de tek bir kuvvede bulunmasının zorunlu olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla kabul ve muhafaza eden tek bir kuvvedir.<sup>38</sup> İkinci eleştiri ise Sühreverdî ile başlayan İşrâkî düşüncenin bilgi teorisinin temelinde yer alan sûretlerin insana ait bir kuvvede depolanması<sup>39</sup> hususundadır. İbn Sînâ'nın hayali ortak duyudan farklı bir kuvve olarak ele alınmasının sebebi, cismani suretlerin dış duyuların idrak alanı dışında kalarak duyulardan yok olduklarında dahi mahfuz olabilecekleri bir gücün olmasının gerektiğini düşünmesidir. Şehrezuri bu fikre suretlerin depolanması fikrini en başta reddederek karşı çıkmaktadır. Şayet sûretler insana ait bir kuvvede muhafaza edilseydi onları istediğimiz zaman hatırlayabilmemiz gerekirdi. Ancak bazen bir şeyi hatırlamak isteriz fakat hatırlayamayız. Ayrıca insan birlerce yıldızı, dağları, denizleri nasıl insana ait bedensel bir kuvvede muhafaza edebilir? Dolayısıyla muhafaza eden kuvve insana ait değildir, hayâlî sûretler ve vehmi manaların asıl depolandığı yer feleklerdir. Müdebbir nefis hatırlarken sûretleri buradan hatırlamaktadır. Meşşâîler hayâlin sûretlerin deposu olması fikrine dayalı olarak idraki, "müdrekin sûretinin müdrikte hâsıl olmasıdır" şeklinde tanımlamaktadır. Hâlbuki idrak huzûrî olmalıdır. Şehrezûrî Meşşâîler'in bu husustaki yanlıgısını tecerrüd ve riyâzetten uzak olmaları, dünyevi lezzetlere dalmaları şeklinde ifade eder.<sup>40</sup>

Şehrezûrî bu açıklamalarında Sühreverdî'nin hayal gücü ile ilgili fikirlerini kabul etmiş gözükmektedir. Sühreverdî'nin açıklamalarını daha sistematik hale getiren Şehrezûrî farklı örneklerle meseleyi derinleştirir. Burada hatırlamanın zikir âleminde gerçekleşeceği düşüncesine Platon'dan deliller getirerek iddiayı kadim gelenekle destekler.<sup>41</sup> Sühreverdî'nin epistemoloji görüşünü takip eden Şehrezûrî'ye göre idrakte esas olan huzûrî-ışrâkî idraktır. Yani idrak o anda, nûrânî âlemlerde bulunan sûretlerin idrak edenin nefisine yansması ile birlikte gerçekleşmektedir. Nûrânî âlemlerde idraki gerçekleştiren ise müdebbir nefistir. Oradan nefsin kuvvelerine yansmaktadır. Bu tür bir idrak ve buna dayalı ahlâkî tekâmül için tecrüd ile birlikte nûrânî feyizlere hazır olma hali çok önemlidir.

### 3.2.1.3. Vehim Gücü

"Dış duyulardan gelen duyulardan (mahsûsât) duyulur olmayan cüz'î manaları algılayan kuvvedir".<sup>42</sup> Koyunun kurttan kaçınmasını gerektiren manayı algılaması buna örnektir.<sup>43</sup> Bu kuvve duyulardan gelen verilere göre hareket eden cisimde tabiat olmuş bir güçtür. Beyinde bulunan cisimsel bir güç olduğu için idrak ettiği anlamları maddeden bağımsız düşünemez. Bu sebeple insanda akli bilgiye konu olan şeylerde (ma'kûlât) akılla çatışabilir. Bununla ilgili Şehrezûrî şu örneği verir: "Bir kişi gece vakti bir odada ölmüş birinin yanında kalsa, akıl ona güven verirken; vehim onu korkutur ve oradan kaçmasını söyler."<sup>44</sup> Vehim kuvvesi hayvanın, duyularının bilgisine göre algılamasını ve buna göre yaşamını sürdürmesini sağlayan önemli bir kuvvedir. İnsan için ise cüz'î bilgiler vermesi sebebiyle pratik hayatta önemlidir. Ancak bu seviyede kalan insan sürekli duyuların bilgisiyle meşgul olur, ma'kulât bilgisine ulaşamaz ve zihni vesveselerle dolu olur, ahlâkî faziletlerden uzak kalır.

Şehrezûrî'nin bu kuvveye yönelik eleştirisi şu şekildedir. Sûretleri idrak eden ile sûretler üzerine hüküm veren cüz'î manaları idrak eden kuvve aynı kuvvedir. Zira hüküm verebilmek için öncelikle sûretlerin idrakinin gerçekleşmesi gerekmektedir. Dolayısıyla

<sup>37</sup> İbn Sînâ bu iki kuvvenin farklı kuvveler oluşuna su örneğini erir. Su iz alır ama saklayamaz. Bunun gibi algılayan ve saklayan kuvveler farklı olmalıdır: İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ: Nefs*, 111.

<sup>38</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/495. Sühreverdî de bu sûretlerin hayâlde tutulması şeklinde Meşşâîler'in düşüncesinin yanlış olduğunu ifade etmektedir: Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 209.

<sup>39</sup> Hayalin ortak duyudaki suretleri depolayan kuvve olmasıyla ilgili İbn Sînâ'nın görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ: Nefs*, 298.

<sup>40</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/495, 496. İbn Sînâ'nın bilgi tanımını Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'in mantık bölümünde değerlendirmiştir: Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 15.

<sup>41</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 505.

<sup>42</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/496; *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 505; Sühreverdî, *Heyâkulu'n-nûr*, 87,88.

<sup>43</sup> Tanım ve örnek İbn Sînâ'nın açıklamaları ile örtüşmektedir: İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ: Nefs*, 112.

<sup>44</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/497.

vehim ve hayâl tek bir kuvvedir. Şehrezûrî'nin iç idrak güçlerine yönelik eleştirileri Sühreverdî'nin eleştirilerini destekler mahiyettedir. Burada her iki müellifin de eleştirisi temelde, vehim kuvvesini nefsin kuvveleri içerisinde önemli bir yere yerleştiren İbn Sînâ'ya yöneliktir. Vehim kuvvesi Farabî'de de geçmemektedir.<sup>45</sup> Algı güçleri olan kuvvelerin algılanan âlemlerle paralel ele alındığını göz önünde bulundurduğumuzda, her bir filozofun nefsin kuvveleri hakkındaki tasnifleri onların ontolojik tasavvurlarını yansıtması açısından da önemlidir.

#### 3.2.1.4. Mütéhayyile Gücü

Hayâl ve hafızadaki sûret ve manaları tafsil ve terkip eden kuvvedir. Yani duyulardan gelen sûretleri ve manaları düzenler ve onlardan yeni sûretler ve manalar ortaya çıkarır. Duyulardan gelen verilere dayanmakla birlikte bazen onlardan bağımsız yeni sonuçlara da ulaşabilir. Mesela iki kanatlı uçan insan hayâl edebilir. Kendine özgü yeni bilgiler üreten bu kuvve sanatlar ve zanaatleri ortaya koyan güçtür.<sup>46</sup> Uyanırken de uyurken de hareket halindedir, yani fonksiyonlarını yerine getirmeye devam eder. Bu kuvve akıl tarafından kullanılırsa müfekkire, vehim tarafından kullanılırsa mütéhayyile olarak isimlendirilir.<sup>47</sup>

Şehrezûrî vehim ve mütéhayyilenin tek bir kuvve olduğunu ifade ederek İbn Sînâ'ya eleştiri getirmektedir. Hayâl gücünün duyusal sûretlerin deposu anlamındaki işlevini kabul etmeyen Şehrezûrî, vehim ve mütéhayyileyi de tek bir kuvve olarak ifade eder. Bu hususta gelebilecek itirazları *Hikmetü'l-İşrak* şerhinde ve *Şeceretü'l-ilâhiyye*'de tartışır. Vehim yetisinin mütéhayyile gücünün kendisi olduğunu ifade eder. Mütéhayyile hem duyusal sûretleri tafsil ve terkip eden hem de bunlar hakkında hüküm veren kuvvedir. Farklı fiilleri tek bir kuvvenin gerçekleştirilmesi yönündeki itiraza ortak duyuyu örnek vererek cevap verir. Ortak duyu tek bir kuvvedir. Ancak beş duyu ile algılanan bütün duyuları algılayabilmektedir.<sup>48</sup> Zaten tahayyül gücünde düzenlenen sûretlere göre vehim hüküm vermektedir. Dolayısıyla her iki görevi de tek bir kuvve yapabilir gözükmektedir.

Tahayyül ve vehim kuvvelerinin tek bir yeti olduğuna bir başka itiraz “mütéhayyile düzenleme işlemi yapar ancak algılayamaz” şeklindedir.<sup>49</sup> Şehrezûrî buna, algılayamayan bir yetinin tafsil ve terkip yapmasının mümkün olmadığına işaret ederek cevap verir.<sup>50</sup> Ona göre bu bir çelişkidir, zira düzenleme işlemi belli bir bilince göre gerçekleşir ki bu da belli bir algıyı gerektirir. Bu durumda mütéhayyile ve vehim kuvveleri tek bir kuvve olmaktadır. Böylelikle İbn Sînâ sistemindeki hayâl, vehim ve mütéhayyile kuvvelerinin hepsinin işlevi mütéhayyilede toplanmaktadır. İç idrak güçleri Sühreverdî'de olduğu gibi hiss-i müşterek, mütéhayyile ve hafıza şeklinde üçle sınırlandırılmış olmaktadır.

Şehrezûrî'nin buraya kadarki açıklama ve itirazları Sühreverdî'nin açıklamaları ile örtüşmektedir. Burada Sühreverdî'nin görüşlerini destekler mahiyette bedensel bir kuvvenin birden çok fiili yapabilmesinin mümkün olacağını söyleyerek daha tafsilatlı açıklamalar yapar: “Çok sayıda fiilin tek bir yetiden sudurunun imkânsız olması tamamen soyut olup hiçbir maddi bağı olmamasından kaynaklanmaktadır. Mesela insani nefis ameli ve nazari olmak üzere iki kuvveye ayrılmıştır. Ancak mütéhayyile gücü bedensel bir güç olduğu için birden çok fonksiyonu icra etmesi mümkündür. Ortak duyunun birden çok duyuluru algılaması da böyledir.<sup>51</sup> Bir kuvve tamamen soyut ise ondan birden çok fiilin ortaya çıkması mümkün olmaz. Ancak bedensel bir kuvvede bu gerçekleşebilir.

<sup>45</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/498. Vehim gücünü İbn Sînâ ve Gazzali müstakil bir kuvve olarak incelerken Farabî bunu kabul etmemektedir: Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, 133-135,137. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2003), 147. İbn Sînâ'nın vehim gücü hakkındaki açıklamaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 36-44.

<sup>46</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/497; Şerhu *Hikmetü'l-İşrâk*, 506; *Elvâh-ı imâdî*, 131.

<sup>47</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/498; Şerhu *Hikmetü'l-İşrâk*, 506.

<sup>48</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 507; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 210.

<sup>49</sup> Sûretleri terkip eden kuvve ile algılayan kuvvenin farklı olması hususunda İbn Sînâ'nın görüşleri için bk. İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ: Nefs*, 298. İbn Sînâ ortak duyu, mütéhayyile ve vehim kuvvelerinin farklı kuvveler olduğunu izah etmek üzere *Kitâbu'n-Necât*, ta müstakil bir başlık açarak meseleyi açıklamıştır: İbn Sînâ *Kitâbu'n-Necât*, 206-209.

<sup>50</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 507; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 210.

<sup>51</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 507; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 210.

### 3.2.1.5. Hafıza/Zâkire Gücü

“Duyulurlarla irtibatlı olarak vehim tarafından verilen cüz’î hükümleri koruyan kuvvedir”. Beynin arka boşluğunda bulunur. Müttehâyyilenin tasarrufunun tamamı da burada muhafaza edilmektedir. Duyulardan gelen sûretlerin deposu hayâl gücü iken vehme ait hükümlerin deposu da hâfıza gücüdür.<sup>52</sup> İbn Sîna bu güce kendinde bulunan hükümleri muhafaza ettiği için *hâfıza*, o şeyleri sabit kılma istidadındaki hızlılığından dolayı ve yok olduklarında onları geri çağırarak tasavvur etmesinden dolayı *hatırlama* (*mütezakkire*) denildiğini ifade etmektedir.<sup>53</sup>

Şehrezûrî bu güce dair eleştirisinde hatırlamanın soyut nur olan nefsin, semâvî nefislerle ilişki kurması neticesinde gerçekleştiğini, hatırlanan şeyin bedensel bir yetide muhafazasının mümkün olmadığını ispat etmeye çalışır. Buna birinci delili şudur: “İnsan bir şeyi unuttur ve ne kadar çabalasa da hatırlayamaz, sonra bir anda hatırlar. Bu durum o şeyin bedensel güçlerin birinde korunmuş olmadığını göstermektedir. Eğer korunmuş olsaydı o şey, hatırlamayı talep ederek çokça gayret gösteren, müdebbir nur olan nefisten gizli kalmazdı”. İkinci delil de şu şekildedir: “Unutulan şey bedensel yetilerin birinde saklanmış ve bir engel onu hatırlamaya mani olmuş da değildir. Çünkü arayan insânî nefistir yani soyut müdebbir nurdur. Cisimsel bir şey değildir ki, herhangi bir engel, bedendeki yetilerinin birinde saklı olan durumu hatırlamasına mani olsun. Kendi özünde algılayıcı olan bir şeyin, talep ettiğinde kendinde saklı bulunan bir şeyden habersiz olması mümkün değildir.”<sup>54</sup> Şehrezûrî bedensel kuvvelerinden birinde saklı olan bir şeyin, özünde algılayıcı müdebbir nur olan nefis tarafından hatırlanamamasını mümkün görmemektedir.

Şehrezûrî, hatırlamanın felekler âleminde olduğunu, nefis-i nâtıkanın hatırlamayı bu âlemlerde gerçekleştirdiğini ifade eder.<sup>55</sup> Zikir âlemi, semâvî nefislerin hâkimiyet alanıdır, onlar hiçbir şekilde unutmadıkları için nefis onlarla irtibat kurduğunda hatırlama gerçekleşir. Hatırlama hafızadan değil, semavî nefislerden intikal etmektedir. Bu bakış açısıyla hafıza manaların deposu, hayâl gücü de sûretlerin deposu değildir. Şehrezûrî, sûretlerin semavî âlemlerdeki varlıklarını kabul etmekte, ancak bu sûretlerin ve manaların insanın hafızasında muhafazasını doğru bulmamaktadır. Dolayısıyla hatırlama müdebbir nefsin semâvî nefislerle irtibatı neticesinde gerçekleşmektedir. Şehrezûrî hatırlamayı semâvî âlemlerle irtibatlı olarak açıklamakla birlikte insanda müdebbir nefsin kontrolüyle bu âlemlere yönelimini sağlayan bir istidadın varlığını da kabul etmektedir: “Hatırlama felekler âleminde olsa da bununla birlikte hatırlama yetisinin bağlı olduğu bir kuvvenin bulunması da mümkündür”. Bu anlamda sûretlerin deposu olarak *hâfıza* gücünden ziyade, yönelimi sağlayan *isti’dat* anlamında *hatırlama* gücünü kabul etmektedir. Burada asıl fail yine müdebbir nefistir, hatırlamanın gerçekleştiği âlem de semâvî âlemlerdir. Bu âlemlere yönelerek feleklerde muhafaza edilen sûretleri hatırlayan güç ise *zâkire* gücüdür.<sup>56</sup> Şehrezûrî, hatırlamanın tamamen iptal edilmediğini belirtir. Geçersiz olan şey, beynin arka kısmında vehmî anlamları saklayan yetidir. Ona göre Sühreverdî’nin hatırlama gücüne getirdiği eleştiride kasdettiği husus şudur: Orada bir yeti vardır ve ona ilişkin şey, hatırlama yatkınlığı ve felekler âleminde olan gizli biçim ve anlamların geri dönüşüdür. Burada insana düşen bedensel meşguliyetlerinden uzaklaşıp bu âlemlere yönelimi sağlamaktır. O zaman semavi âlemlerdeki manalara muttali olup ahlâkî yetkinliğe ulaşmak mümkün olabilmektedir.<sup>57</sup> Şehrezûrî hafıza teorisiyle aynı zamanda insanı hakikate ve gerçek mutluluğa ulaştıracak olan yetkinliğin tecrîd ile ancak mümkün olabileceğine dikkat çekmektedir. Bu ifadeleriyle Şehrezûrî hocasının açıklamalarını geliştirerek tahkim etmektedir.

Nefis ile beden arasındaki ilişkiyi açıklamak, hatırlama hakkındaki düşüncelerine zemin oluşturmak üzere Şehrezûrî son olarak aracı bir varlık olarak cisimsel bir ruhtan bahseder. Ruh, tamamen soyut bir nur olan nefis ile cismani bir varlık olan beden arasında aracı bir varlıktır. Nefsin bedende birlikte gerçekleştireceği his(duyumsama) ve hareket faaliyetleri ruh vasıtasıyla gerçekleşmektedir. “Ruh, nefsin bedende tasarrufunu sağlayan ince(latif), cisimsel bir cevherdir.” Müdebbir nur olan nefis, bedende

<sup>52</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü’l-ilâhiyye*, 2/500-501. Vehmî idraklerin deposunun(hizâne) hafıza olarak isimlendirilmesi düşüncesi İbn Sînâ’da yer almaktadır: İbn Sînâ, *Kitabü’ş-Şifâ: Nefs*, 301.

<sup>53</sup> İbn Sînâ, *Kitabü’ş-Şifâ: Nefs*, 301.

<sup>54</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü’l-ilâhiyye*, 2/501; *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk*, 418; Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, 208. Seyyid Hüseyin Nasr, İsrâkî hatırlama teorisini şu şekilde eleştirmektedir: “Sühreverdî ve İsrâkîler ruhun düştüğü acınacak durumu ve yitirip de yeniden ulaşmaya çalıştığı yurdu bir kez daha hatırlaması için geçmesi gereken hatırlama sürecini göstermeğe duydukları ilgiyi psikolojik melekeleri saymak noktasında göstermemişlerdir. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 94.

<sup>55</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü’l-ilâhiyye*, 2/501; *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk*, 504; Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, 209.

<sup>56</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk* 508; Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, 211. Hatırlama gücüne dair benzer eleştiriler Şîrâzî’de de geçmektedir: Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk*, 448-449.

<sup>57</sup> Sühreverdî’nin hatırlama teorisine getirdiği eleştiriler hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Halide Yenen, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 55-60.

bu aracı varlık sayesinde fonksiyonlarını icra etmektedir. “Ruh, temel sıvıların(ahlat), sınırlı bir oran üzere inceliğinden(letafet) meydana gelen ince ve sıcak bir cisimdir. Vücuttaki organlar da bu sıvıların yoğunluğundan meydana gelmektedir. Bu ruh, hareket ve idraki sağlayan tüm kuvvelerin taşıyıcısıdır. Ruhun kaynağı kalptir.”<sup>58</sup> O, kalbin sol boşluğundan yayılır, yayılması esnasında ona *hayvânî ruh* denilir. O, karaciğere ulaşır ve bitkisel fiillerin kaynağı olur, o zaman da *tabîî ruh* adını alır. Atardamarlar vasıtasıyla beyine çıkar ve hayvânî fiiller ondan neşet eder, bu haline *nefsanî ruh* denilir. Latif bir cisim olan ruh belli bir kıvama geldiğinde nefis ilk olarak bununla bileşir. Ruh, kalpten çıkar, beyine karaciğere ve tüm organlara ulaşır. Nefis tüm uzuvları bunun aracılığıyla yönetir. Nebâtî kuvveler ve idrak kuvvelerini bu şekilde tedbir etmektedir.<sup>59</sup>

Latif, şeffaf bir buhar olan ruhun kaynağı kalbin sol boşluğudur. Ruh kalpten beyine çıkar, burada soğuyarak kalp boşluğuna geri döner. Bu esnada mizacı itidal bulur, şeffaflığı azalır, onda ayna benzeri bir parlaklık oluşur. Yine onda görüntü oluşabilecek bir yarı saydamlık vardır. İşte nuru kabul eden, görüntüleri ve (cisimsel ve hayâli) sûretleri tutabilen bu yarı saydam halidir. Işığı tutar, ışık kaynağının ve ışık alıcısının görüntüsüne sahne olur. Ruh, unsurî cisimler içerisinde nurun yansımaya her yönden uyum sağlayabilen tek türdür.<sup>60</sup>

Bedendeki tüm algı ve hareketler; ruhun beyine çıkarak soğuması, mutedil bir hale gelmesi neticesinde, nefisten gelen işrâkla duyumsama ve hareket yetisini alarak bütün organlara geri dönmesiyle gerçekleşmektedir. Nefsin bedendeki işrâkı ve tasarrufu bu şekilde mümkün olmaktadır. Latif cismanî bir cevher olan ruh, aynı zamanda cismânî ya da misâlî sûretlerin de mazharı/aynasıdır. Hafıza kuvvesini kabul etmeyen Sühreverdî ve Şehrezûrî gibi işrâkî âlimler, sûret ve manaların nûrânî feleklerde bulunduğunu ifade etmektedirler. Bununla birlikte bu sûret ve manaların yansıdığı bir cismanî ayna olarak ruhu bedensel bir yeti olarak kabul etmektedirler. Böylelikle ruh hayâldeki ve hafızadaki sûretlerin ve hükümlerin yansıdığı bir yeti olarak işrâkî filozofların hatırlama teorisine getirdikleri çözümün temelinde yer almaktadır.

Şehrezûrî'nin hayâl, mütehayyile ve vehim gücünü tek bir güçte birleştirerek bunları mütehayyile gücünün farklı fiilleri olarak göstermesi basit bir isimlendirme farkı olarak düşünülmemelidir. Onun buradaki asıl amacı nefsin güçlerinin zihin dışındaki hakikatle ilişkisini karşılıklı biçimde kurma, bu güçlerin bedenle ve nefisle ilişkisini doğru konumlandırma amacına yöneliktir.<sup>61</sup> Bu durumda misâl âleminin cisim âlemi ile nurlar âlemi arasındaki ilişkiyi sağlaması gibi mütehayyile de, nefsin bedenle ve misâl âlemi ile ilişkisini sağlayan kuvve durumunda bulunmaktadır. Zira mütehayyileye yansıyan sûretlerin asılları her iki âlemin ortasında bulunan misâl âleminde bulunmakta ve korunmaktadır.

Şehrezûrî mütehayyile gücünü tek bir güç olarak ifade ettikten sonra onun müdebbir nur olan nefis-i nâtıkının aydınlatması ile nasıl işlevsel hale geldiğini açıklar. Şehrezûrî düşüncesinde sûretler nûrânî âlemlerdedir, onlar öncelikle isfehbed nur olan nâtık nefse yansır, nefisten de bedendeki kuvvelere yansır, idrak bu şekilde gerçekleşir. Aynadaki sûretlerin aynaya yerleşik olamaması gibi hayâldeki sûretler de buraya yerleşik değildir. Aynadaki sûretler asıl sûretlerin mazharıdır, hayâldeki sûretler de misâlî surelerin yansımasıdır. Asılları misâl âleminde bulunmaktadır, mahalleri yoktur, zatiyla kaimdirler.<sup>62</sup> Hayâl bu sûretlerin insandaki mazharıdır. Sûretleri misâl âleminde idrak eden nâtık nefistir, oradan beden aynasına ve kuvvelere yansımaktadır. Bilgi, sûretlere dayalı, huzûrî, işrâkî bir bilgidir. Bu haliyle duyularla akıl arasında aracı kuvve olan mütehayyile gücü, aynı zamanda bedenle nefis arasında da bir köprüdür.

Şehrezûrî mütehayyilenin sadece cüzî manaları idrak edebileceğini vurgulayarak küllî manaların ancak nâtık nefis tarafından algılanabileceğine dikkat çeker. Ancak akıl tarafından kontrol edilmezse çok farklı, karışık (müşevveş) sonuçlara intikal edebilir. Ahlâkî tekâmül açısından düşündüğümüzde tüm bu kuvvelerin görevi küllî idraki sağlayacak olan nefis-i nâtıkaya hizmet etmektir. Bunun için bedensel irtibatları olabildiğince azaltmak gerekmektedir. Onun bütün amacı insanî nefsin bedenle ilişkisini en alt düzeye indirerek kendi âlemi olan nurlar âlemine yönelmesini sağlamaktır. Sûretlerin ve manaların insan zihninde saklanmayıp feleklerde bulunması düşüncesi de bu bilgiye ulaşmak için sürekli huzurda olmayı gerektirmektedir. Bu düşünce de ahlâkî tekâmül açısından tecrîdi öne çıkarmaktadır.

<sup>58</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/503; *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 496-99; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 206.

<sup>59</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/503-504.

<sup>60</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/503; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 206,207. Ruh hakkında benzer açıklamalar Şîrâzî'de de yer almaktadır: Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 442,43.

<sup>61</sup> Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, 252-253.

<sup>62</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/509.

Şehrezûrî'nin İbn Sînâ'nın kuvveler konusundaki tasnifine yönelik eleştirileri temelde onun bilgi teorisine yöneliktir ve kendi İşrâkî bilgi teorisini açıklamaya zemin oluşturmaktadır. İç duyuları üç temel kuvveye indirilmesinin ve farklı fiilleri tek bir kuvvenin fonksiyonları olarak göstermesinin sebebi en temelde nefsin kuvveleri içerisinde suretleri yahut hükümleri depolayan kuvvelerin varlığını reddetmektir. Sühreverdî'de de gördüğümüz bu tavır İşrâkî bilgi teorisini açıklamaya imkân tanımaktadır. İbn Sînâ'ya göre idrak, duyulur nesnelere suretlerinin zihinde meydana gelmesi olduğu için bu suretlerin ortadan kalktığında zihinde mahfuz olmaları gerekmektedir. Ancak Sühreverdî için idrak özne ile duyusal nesnelere hakikatleri arasındaki izafete bağlı olarak nûrânî âlemlerde gerçekleşmektedir.<sup>63</sup> Bu nesnelere hakikatleri ise misal elemine yer almaktadır. Bu durumda bedensel bir kuvvede mahfuz olmasını gerektirecek bir durum kalmamaktadır. Bu tür bir bilgi teorisi ahlaki tekâmül fikrini de derinden etkilemektedir. Tekâmülde insan için esas olan bilginin gerçekleşeceği nûrânî âlemlere dönük bir hayat sürmektir. Bu tavır ise tecrid düşüncesini ahlaki tekâmülün merkezine yerleştirmektedir. Şehrezûrî'nin nefsin kuvvelerini açıklarken Meşşâiler'e yaptığı eleştirilerinin en sonunda, sürekli olarak onları dünyevi olana dalıp tecriden uzak kalmakla suçlamasının sebebi de budur.

### 3.2.2. Muharrike

Muharrike gücü idrak güçlerinde oluşan algıya göre insanı harekete geçiren kuvvedir. Bu gücün bir yönü insanı eyleme teşvik eden, motivasyonu sağlayan iradedir ki buna *bâise* (nüzüüyye) *gücü* denilir. İkincisi ise, bu iradeye göre beden hareketini koordine eden *fâile* (yapıcı) *gücüdür*. Baise gücü; duyu, mütehayyile ve nefsin algılarına göre hareket eden nüzüû bir yetidir, iki kısma ayrılır: Faydalı şeyleri talep etmek için insanı harekete geçiren sevk edici *şehvânî kuvve*; üstünlük isteğiyle uygun olmayan bir şeyi uzaklaştırmaya ve ondan kaçmaya götüren *gazabî kuvve*.<sup>64</sup> Sevk edici kuvve, yapıcı olan fâile kuvvesine hizmet etmektedir. Fâile gücü, sınırlarda ve kaslarda yayılmış olarak bulunur. Kasların kasılması ve gevşemesi sûretiyle fiilini icra eder.<sup>65</sup> Dolayısıyla bâise gücünden gelen motivasyona göre fâile gücü bedeni harekete geçirmekte ve fiil gerçekleşmektedir.

Nefsin ve güçlerinin yönelimi idrak durumuna göre gerçekleşmektedir. Hayvânî kuvvenin algı gücünü ifade eden mütehayyile de bedeni şehvet ve gazap kuvveleri ile irtibatlı olarak harekete geçirmektedir. Mahsus sûretler hakkında hüküm veren mütehayyile gücü, bu idrake göre yapma yahut uzak durma şeklinde şehvet ve gazap güçleri aracılığıyla bedeni fiile yönlendirmektedir. Benzer şekilde bâis güçler insânî nefsin idrakine göre de bedeni harekete geçirebilmektedir. Hayvânî nefiste cüz'î bilgiye dayalı bir motivasyon ve irade söz konusu iken; insânî nefis seviyesinde küllî idrake dayalı bir irade ve hareket söz konusu olmaktadır.<sup>66</sup> Ahlâkî eylem de bu durumda ortaya çıkmaktadır.

### 3.3. İnsânî Nefis

Şehrezûrî düşüncesinde nebâtî nefisten insânî nefse kadar uzanan hiyerarşik sitem, aynı zamanda ahlâkî tekâmül aşamalarını da içinde barındırmaktadır. Nefsin kuvvelerinin faaliyetleri insânî nefsin işrâkıyla mümkün olmaktadır. İnsanın hayatta kalmasını ve türünün devamını sağlayan nebâtî kuvveleri ile günlük ihtiyacı karşılayacak seviyede duyusal idraki sağlayan hayvânî kuvvesi, insânî nefis hizmetinde hareket etme seviyesine geldiğinde ahlâkî eylem söz konusu olmaktadır. Meşşâî felsefede olduğu gibi İşrâkî düşüncede de ahlâkî yetkinlik hakikatin bilgisine ulaşma serüveni içerisinde oluşmaktadır.<sup>67</sup> İşrâkî filozoflar insânî nefisle ilgili açıklamaları bağlamında nazarî düşünceye dayalı yetkinleşme sürecine arınma ve tecrîde bağlı olarak zevkî hikmeti de dahil etmişlerdir.

Nefsin hayvânî kuvvesinden gelen cüz'î hükümler, küllî hükümlere ulaşmak için bir zemin oluşturmaktadır. İnsanda küllî bilgiye ulaşmayı sağlayan nâtık nefistir. Şehrezûrî nâtık nefsi; *iradeyle hareket eden tümelleri idrak eden tabii cismin ilk yetkinliği* şeklinde tanımlamaktadır. Nûrânî âlemlere ait küllî idrak bu seviyede gerçekleşmektedir. Nâtık nefis insanın "ben" dediğinde işaret ettiği cisimden farklı (nûrânî) bir cevherdir. Şehrezûrî soyut bir cevher olduğuna işaret edecek şekilde nefsin mizaç olarak ifade edilmesinin yani cisimle sınırlandırılmasının doğru olmadığını vurgular. Nefis, cisme ait keyfiyetlerden uzak bölünmeyi kabul

<sup>63</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 39-40; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 15.

<sup>64</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlâhiyye*, 2/ 505.

<sup>65</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlâhiyye*, 2/506.

<sup>66</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 491; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 204. Şehrezûrî ahlâkî yetkinliğin gerçekleşmesi için, öfke ve şehvet kuvvelerinin aklın tedbiriyile mutedil hale gelmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ahlâkî kemal kişinin itidali elde etmesiyle mümkündür: Aygün Akyol, "Şehrezûrî ve Adalet Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008), 97-101.

<sup>67</sup> Şehrezûrî'nin bilgi teorisi bağlamında İşrâkî düşünceye katkıları hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Burhan Köroğlu, "İşrâkî Filozof Şemseddin Şehrezûrî", 95-97.

etmeyen bu yönüyle de küllîleri idrak edebilen bir cevherdir. Maddeden mücerred bir nurdur, bu yönüyle de bedeni tedbir etmektedir.<sup>68</sup> Nefis, nûrânî bir cevher olması sebebiyle özü itibarıyla görünürdür, zahir olmak için başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Kendi dışında varlıkların bilinmesi nefis ile mümkündür.<sup>69</sup>

Nûrânî bir cevher olan nâtik nefis küllî idrake dayalı olarak bedeni tedbir etmektedir. Dolayısıyla insânî nefsin temel fonksiyonları *idrak* ve *hareket* olup buna bağlı *nazarî* ve *amelî* iki kuvvesi bulunmaktadır. Bunlardan idrak ile ilgili olanı *nazarî akıl*, hareketle ilgili olanı ise *amelî akıl* olarak ifade edilmektedir. Şehrezûrî her ikisine de akıl denildiğini belirtir.<sup>70</sup> İlk kuvve nefsin düşünülürleri kavrayan, nûrânî âlemlere bakan aklî yönüdür. Diğeri ise, nefsin bedende tasarrufta bulunan, bedene bakan aklî yönüdür.

Şehrezûrî nâtik nefsin nazarî yönünün kutsî âleme dönük olduğunu ifade eder. Küllî bilgi bu kuvve ile elde edilmektedir. Bedene dönük olan amelî yönü ise, nazarî kuvvenin kontrolüyle bedene hâkim olmalıdır. Ahlâkî davranış ancak o zaman ortaya çıkabilecektir. Beden nefse hâkim olursa yani hayvânî kuvvenin(müteheyyilenin) kontrolüyle amelî akıl bedeni harekete geçirirse ahlâkî reziletler ortaya çıkacaktır.<sup>71</sup> Nazarî akıl nurlar âlemine dönük olduğu için amelî akla etki ederek bedeni tedbir etmelidir. Aksi durumda cisimsel âlemlerle irtibatlı olan algı güçleri ile sınırlı olarak beden hareket ederse ahlâkî zaafı ortaya çıkmaktadır. Şayet nazarî akıl nurlar âlemini müşâhede ederek amelî aklı, o da bedeni aydınlatırsa da ahlâkî faziletler ortaya çıkacaktır.

**i. Nazarî Akıl:** Şehrezûrî nazarî akıl nefsin kudsi âlemlere dönük, küllî sûretleri kavrayan yönü olarak ifade etmektedir. Nefsin nûrânî âlemlerle irtibatı, nazarî aklın bu âlemleri müşâhede ve bedene işrâkıyla sağlanmaktadır. Bedenin tedbiri bu şekilde gerçekleşirse ahlâkî açıdan kemale ulaşmak mümkün hale gelmektedir.<sup>72</sup> Nazarî akıl hem tasavvur ve tasdik akıl yürütme gibi zihinsel işlevleri yerine getiren hem de Rabbânî, hakikî bilgileri elde eden akıldır.<sup>73</sup>

**ii. Amelî Akıl:** Nazarî aklın idrak ettiği bilginin gerektirdiği şekilde bedeni, cüz'î fiilleri yapmak üzere harekete geçiren kuvvesidir. Artık bu seviyede küllî idrake dayalı bir hareket söz konusu olmaktadır. Amelî akıl, idrak güçlerini kullanarak insan için faydalı olan şeyleri, sanatları icra eder. Amelî akıl, faydasına ve yararına ilişkin konuları nazarî aklın aydınlatmasıyla kavrar ve bedeni ona göre harekete geçirir. Amelî aklın diğer kuvvelerle ilişkisi ise şöyledir: Arzu (nüzûiyeye) gücüne nispeti sayesinde, gülme, utanma, ağlama fiilleri gerçekleşir. İç duylara olan nispeti sayesinde yararlı şeyleri ve zanaatleri ortaya koyar. Nazarî kuvveye nispeti sayesinde ise burhânî yolla adaletin güzelliği, zulmün kötülüğü gibi fiilleri bilir.<sup>74</sup>

Sühreverdî nefsin tek olduğunu itibarları ve nispetleri bulunduğunu ifade eder. Buna göre nefsin kutsal olan âlemlere dönük, tümel sûretleri kavrayan yönü nazarî akıl, bedene bakan ve onu yöneten yönü ise amelî akıldır. Amelî aklın nurlar âlemine dönük olan nazarî aklın işrâkıyla bedensel kuvveleri tedbir etmesi gerekmektedir. Şayet amelî akıl bedensel yetilerin kontrolü altında kalırsa nurlar âleminde uzaklaşıp karanlıklara gömülür ve mutsuz olur. Ahlâkî kemali elde edemez.

Şehrezûrî hangi kuvve ile hangi düzeyde gerçekleşirse gerçekleşsin idraki gerçekleştirenin temelde insânî nefis olduğunu ifade etmektedir. İster duyum ister tahayyül seviyesinde olsun idrak eden cisimde tabiat olmuş bu güçler<sup>75</sup> değil, insânî nefistir. Bedende tabiat olmuş güçlerin tamamı insânî nefsin idrak gücünün gölgesidir, sanemidir. Kuvvelere yansıyan sûretler insânî nefsin bu kuvvelere işrâkıyla bilinebilmektedir. Yani kuvveler ayna gibidir, kendilerine yansıyan sûretler ancak insânî nefsin işrâkıyla bilinebilir. Dolayısıyla hakikatte bilen insânî nefsin kendisidir. Mesela insânî nefsin görme gücüne işrâkıyla, göze yansıyan nesnelerin sûreti değil gören gözün karşısındaki görülen şey bizzat huzûrî işrâki bir bilmeye nefis tarafından idrak edilir. Aynı şekilde nefsin, tahayyül esnasında da mütehayyileye yansıyan sûretlere işrâkıyla idrak gerçekleşir. Böylelikle nefis, huzûrî işrâki bir şekilde dıştaki sûretlerin mütehayyileye yansıyan misâllerini idrak eder. Böylelikle kuvvelerde farklı seviyelerde gerçekleşen bilgiyi bilen gerçekte insânî nefistir.

<sup>68</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/511; *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 13b, 22a.

<sup>69</sup> Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 20b.

<sup>70</sup> Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 61a. Şehrezûrî'nin nazarî-amelî akıl tasnifi Aristo'dan itibaren takip edilen bir tasniftir, İbn Sînâ da bu tasnifi benimsemiştir: İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 356.

<sup>71</sup> Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 61b. Şehrezûrî'nin nefsin kuvvelerine bağlı olarak açıkladığı erdemler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, "İslam Ahlâk Düşüncesinde Erdemler", 3106-3109.

<sup>72</sup> Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 61b.

<sup>73</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/522.

<sup>74</sup> Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 61b.

<sup>75</sup> Yenen, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*, 116.

Şehrezûrî, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'teki insani nefsin gerçek anlamda idraki sağlayan kuvve olması yönündeki açıklamalarına ilave olarak bu idrakin gerçekleşmesinin yöntemini açıklar. Buna göre natik nefsin nurani âlemlerdeki idraki gerçekleştirilebilmesinin ön şartı dünyevi meşgalelerden uzak kalmaktır. Zira bedensel hallerle uğraşan natik nefis, sürekli hissi ve hayali güçlerle meşgul olur, bu da onu uhrevi olandan uzaklaştırır.<sup>76</sup> Dolayısıyla nurânî âlemlerde gerçekleşecek olan idrakin sağlanması için natik nefsin tecrid ve müşahedeye ihtiyacı vardır. Bu şekilde hakiki bilgiyi elde eden natik nefis kuvveleri ve bedeni tedbir edebilecek ve ahlaki eylem ancak böyle meydana gelebilecektir. Böylelikle Şehrezûrî ahlaki kemalin temelini tecride dayalı bir yaşamla birlikte müdebbir nefis tarafından gerçekleştirilen nûrânî âlemlere dönük idraki koymaktadır. Bunu sağlayan kişiyi de *ârif* olarak ifade etmektedir.

### 3.4. İnsânî Nefsin Kemâl Hali: Ârif

Şehrezûrî nâtik nefsin nazarî ve amelî açıdan yetkinleşerek hayvânî kuvveleri kontrol altına almasının ahlâkî kemal için zorunlu olduğunu ifade etmektedir. İnsani nefsin küllî idrake ulaşabilmesi için aklın olabildiğince bedensel istek ve arzularından uzak durması gerekmektedir. Bunun için dünyevi alakalardan uzaklaşmayı sağlayan riyâzet yöntemi esas olmalıdır. Kişi riyâzet yöntemiyle şehvî ve gazabî kuvvelerini kontrol etmeyi öğrenmeli, ardından müşâhede ve mükâsefe yöntemleriyle de nûrânî hakikatlere ulaşmalıdır. Şehrezûrî amelî aklı riyâzet ve mücahede ile nazarî aklı müşâhede ve mükâsefe yöntemleri<sup>77</sup> ile yetkinleştirerek ahlâkî tekâmülün en üst seviyede gerçekleştiren kişiyi “ârif” olarak ifade etmektedir. Kişi bu makama ulaştığında Nurların Nuru'na nispetle nûrânî perdeleri sanki şeffaflaşmış gibi görmeye başlar.<sup>78</sup> Bu insânî nefsin ahlâkî yetkinlik açısından zirvesidir.<sup>79</sup>

Şehrezûrî ârifin keşfi tecrübesini ifade edecek şekilde *zevk* kelimesini kullanmaktadır. Zevk; “bir takım hakikatleri herhangi bir delile, tam ve eksik tanıma dayanmaksızın elde etme” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tür bir bilginin bahsî bir çaba ile değil, Allah'ın insanların kalplerine attığı nur sebebiyle elde edildiğini ifade etmektedir. Buna ulaşmanın yolu ise riyâzet hayatı neticesinde nurlar âlemini müşâhede ve mükâsefe etmektir.<sup>80</sup> Şayet insan cismani alakalarını azaltmazsa bu durumda nefsin nuru onun üzerinden kalkar, zulmani kuvvetler onu kuşatır, cisimden başka varlık ve zuhur onun için görünmez olur.<sup>81</sup> Şehrezûrî tecrid ile nûrânî hakikatlerin bilgisine ulaşmayı ve ahlâkî yetkinliği elde etmeyi en büyük mutluluk olarak ifade etmektedir.<sup>82</sup>

Ârif, tecridi sağlayabildiği ölçüde nurânî müşâhede ve mükâsefeyi gerçekleştirebilecektir. Şehrezûrî bu tür bir tecrübi bilgiyi merkeze alırken bahsî bilgiyi yok saymamakta ancak yetersiz görmektedir. İnsan hakikatin bilgisine ulaşma sürecinde cismani âlemlerle irtibat kurmak, burada elde edeceği bilgilerden yola çıkarak küllî bilgilere yönelmek için istidlali bilgiye de önem vermelidir. Ancak son aşamada nurlar âleminin feyizlerine muhatap olabilmek için tecride bağlı müşâhede ihtiyacı vardır. Şehrezûrî, *Nuzhetü'l-ervâh* isimli eserinde üstadı Sühreverdî'yi zevkî ve bahsî hikmeti şahsında cem edebilmiş Rabbanî üstad olarak takdim eder.

<sup>76</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-işrâk*, 510.

<sup>77</sup> Şehrezûrî düşüncesinde “riyâzet, mücahede, mükâsefe, müşâhede” kavramlarının ayrıntılı tahlili için bk. Aydın, “Şehrezûrî Düşüncesinde İnsânî Nefs”, 785-790.

<sup>78</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 3/542. İbn Sînâ da *İşârât*'ın son kısmında ârifi şu şekilde tanımlamaktadır: “Hakkında nurun sürekli kendisinde parlamasını dileyerek ceberut kudsiyetine yönelen kişi”: İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 182.

<sup>79</sup> Âriflerin de idrak edebildikleri nûrânî âlemlerle paralel olarak mertebeleri bulunmaktadır. Âriflerin “kâmil, mutavassıt, nakıs” olmak üzere tasnifi hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 3/542. Şehrezûrî Nuru'l-Envâr'ın bilgisine mazhar olan en üst mertebedeki âriflerin “peygamberler” olduğunu ifade etmektedir. Onlar bahsî bir çabaya gerek duymaksızın bizzat nûrânî hakikatlerin zirvesine ulaşabilmekte, doğrudan bilgi alabilmektedir. Aldıkları hakikatleri de insanlara yasalar şeklinde vaz' edebilecek üstün kabiliyetlere sahiptirler: Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 3/544. Peygamberlerin, hakikatin bilgisine vahiy ile doğrudan ulaşabilmelerini ve aldıkları hakikatleri insanlara yasalar şeklinde aktarabilmelerini sağlayan üstün mütehayyile kabiliyetleri bulunmaktadır. Bu konuda en tafsilatlı bilgiyi Farabî'nin eserlerinde görmekteyiz. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Asiye Aykt, “Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Peygamberin Yasa Koyuculuğunun Temelinde Mütehayyile Gücü”, *Dini Araştırmalar* 24/60 (Haziran 2021).

<sup>80</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 3/428. Ayrıca müşâhede yöntemi Yunan, Mısır, Hint ve Pers bilgelerinin, Platon, Hermes, Empedokles, Pisagor gibi filozofların da esas aldıkları bir yöntemdir. İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 115.

<sup>81</sup> Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 30a.

<sup>82</sup> Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 3/544,550. İşrâkî düşünürlerden İbn Kemmine hissi meşguliyetler azaldığında insanın gaybi bilgilere daha kolay muttali olabileceğini ifade etmektedir. Buna örnek olarak yakaza ve uyku halinde insanın bir takım bilgilere mazhar olabileceği ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Müfit Selim Saruhan, “İbn Kemmine ve Nefs Hakkındaki Görüşleri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 296.

Zevkî hikmet konusunda nefsin zulmani âlemlerle meşgul olmaktan uzaklaştırmış, ruhani âlemlerin müşâhedesini isteyerek tefekkür ve mücahede ile kendini terbiye etmiştir.<sup>83</sup>

İşrâkî felsefe ahlâkî yetkinliğin zirvesi olarak ifade ettiği “ârif” düşüncesiyle Yeni Platonculuğa dayanan akılla birlikte sezgiyi merkeze alan bir metodu benimsemiştir. Burhanî yöntemi benimseyen Meşşâî filozofların aksine zevkî yöntemi takip eden İşrâkîler, mutasavvıflarda olduğu gibi heyecana dayanan taşkınlığı, cezbeyi ve sarhoşluğu da hoş görmezler.<sup>84</sup> İşrâkî felsefe ahlâkî tekâmül söz konusu olduğunda rasyonel ahlâktan beslenmekle birlikte tasavvufî terbiye metodlarını da esas alan bir yöntem takip etmektedir. Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ta olgunlaştırdığı bu metod, işrâk yolunun sâlikinin başlangıç aşamasında felsefe yöntemini kullanmasını ancak daha sonra nûrânî hakikatlere ulaşmak için tecerrüde nefsi terbiye etmesini gerektirmektedir.<sup>85</sup>

## Sonuç

Şehrezûrî ahlâkî yetkinliğe ulaşmayı hakikatin bilgisine ulaşma süreci ile birlikte ele almaktadır. İnsanın fizikten metafiziğe uzanan bilme süreci, hiyerarşik bir yapıya sahip olan nefsin kuvveleri ile gerçekleşmektedir. Hayvânî nefis, duylulara dayalı idrak ve hareketi gerçekleştirerek insanın günlük hayatını idame ettirmesini mümkün kılacak temel bilinci sağlamaktadır. Cüz'î seviyede gerçekleşen bu idrak ahlâkî eylem açısından bir değer taşımamaktadır. Ancak insânî nefsin son aşaması olan nâtık nefis için veri sağlayan *cüz'î bilgiler*, akıl tarafından *küllî bilgiye*, Şehrezûrî'nin ifadesiyle *nuranî işrâka* vesile olmaktadır. İnsan için ahlâkî eylem açısından esas olan bu dünyadaki hissi idrakin ötesine geçerek küllî-nûrânî idrak seviyesine ulaşmaktır.

Yetkinleşme sürecinde hayvânî nefsin en üst bilgi seviyesini oluşturan mütehayyile kuvvesinden gelen cüz'î bilgiler, aklın soyutlama yaparak küllî bilgiye ulaşmasına vesile olmaktadır. Mütehayyileden gelen anlamlar nâtık nefis tarafından küllî hükümlere dönüştüğünde erdemli davranış ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte nâtık nefsin hayvânî nefisten gelen verileri dikkate almakla birlikte kâmil olarak fonksiyonlarını yerine getirebilmesi için bedensel bağlardan uzaklaşması gerekmektedir. İnsan açısından hem nesnel dünyada yaşayıp hayatta kalmak için bedensel güçlere ihtiyaç olması hem de küllî idrake ulaşmak için onlardan uzak durma zarureti büyük bir gerilimdir. Ahlâkî eylem de tam burada tercih durumunda kalan insan için söz konusu olmaktadır.

Şehrezûrî'nin, hocası Sühreverdî ile paralel olarak nefsin kuvvelerine dair açıklamaları bu hususta sistem kurucu olan İbn Sînâ'ya yöneliktir. İç idrak güçlerinin *hiss-i müşterek*, *hayâl*, *vehim*, *mütehayyile* ve *hâfıza* şeklinde beşli taksimi hakkında en tafsilatlı açıklama İbn Sînâ'ya aittir. Fârâbî'nin bu kuvvelere yönelik taksimi Şehrezûrî ile benzerlik arz etmektedir. Şehrezûrî'nin açıklama ve eleştirilerinde Meşşâîler'i açıkça zikretmesine rağmen yapılan karşılaştırmalarda muhatabının İbn Sînâ olduğu tespit edilmektedir. Sühreverdî'de olduğu gibi önce İbn Sînâ sistemine göre beşli tasnifi ele alıp açıklayan Şehrezûrî daha sonra bu sistemi tenkit ederek *ortak duyu*, *mütehayyile* ve *zâkire* şeklinde üç temel kuvveyi esas alır. Bu kuvveleri kendi ontoloji ve epistemolojisiyle uyumlu bir şekilde ahlâkî felsefesinin temeline yerleştirir.

Kuvveler hususunda İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinin ilki hayâl, vehim ve mütehayyile gücünün tek bir güç olmasının gerekliliğidir. Dış duylardan ortak duyuya gelen veriler, aynı kuvvede korunmalı, algılanmalı ve düzenlenmelidir. Veriyi kendisinde bulundurmayan bir yeti aynı zamanda algılayamayacak, algı olmadığı takdirde de veriler üzerinde tasarrufta bulunamayacaktır. Bu düşünce üç ayrı kuvvenin fonksiyonunu mütehayyilede birleştirmek demektir. Son aşamada Meşşâî sistemdeki bu üç kuvve Şehrezûrî düşüncesinde mütehayyile kuvvesinin farklı fiilleri haline gelmektedir.

Mütehayyile gücü üzerindeki bu temel değişiklik beraberinde İbn Sînâ sistemine ikinci eleştiriyi gündeme getirmektedir. Hayâl ve hafıza gücünün sûret ve manaları depolaması düşüncesini Şehrezûrî kabul etmemektedir. Bu sûret ve manaların asılları nûrânî bir âlem olan misâl âleminde muhafaza edilmektedir. İnsani bir yetide muhafazası mümkün değildir, öyle olsaydı istediğimiz manayı dilediğimiz zaman hatırlayabilirdik ancak durum böyle değildir. Bu minvalde deliller öne sürerek Şehrezûrî depolayan güç anlamındaki hayâl ve hafızayı reddetmektedir. Hatırlama hadisesi insânî nefis tarafından karşılıklı hazır bulunuşlukla birlikte bu suretlerin hakikatlerinin bulunduğu nûrânî âlemlerde gerçekleşmektedir. Burada idrak edilen suretler insânî nefisten, mütehayyile başta olmak üzere bedensel kuvvelere işrâk etmektedir. Nesnelere görüntüsünün aynaya yansımaları gibi nûrânî suretler de mütehayyileye yansımaktadır. Mütehayyile tıpkı ayna gibi bu suretlerin mazharıdır, mekânı değildir.

Şehrezûrî'nin İbn Sînâ'nın kuvveler konusundaki tasnifine dair eleştirileri temelde onun bilgi teorisine yöneliktir ve kendi İşrâkî bilgi teorisini açıklamaya zemin oluşturmaktadır. İç duyları üç temel kuvveye indirilmesinin ve farklı fiilleri tek bir kuvvenin

<sup>83</sup> Şehrezûrî, *Nuzhetü'l-Ervâh*, (Eleştirmeli Metin-Çeviri) çev. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 864.

<sup>84</sup> Ahmet Kamil Cihan, *İbn Sînâ ve Gazzali'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 25.

<sup>85</sup> Rifat Okudan, “Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî Maktûl'ün Tasavvufî Görüşleri”, *EKEV Akademi Dergisi* 9/22 (2005), 118.



fonksiyonları olarak göstermesinin sebebi en temelde nefsin kuvveleri içerisinde sûretleri yahut hükümleri depolayan kuvvelerin varlığını reddetmektir. Sühreverdî’de de gördüğümüz bu tavır İshrâkî bilgi teorisini ve buna bağlı olarak ahlâk düşüncesini açıklamaya imkân tanımaktadır.

Şehrezûrî’nin hâfıza teorisi nefsin kuvvelerine bağlı olarak elde edilecek ahlâkî tekâmül fikrine son noktayı koymaktadır. Manaların asıllarının nûrânî âlemlerde muhafaza edilmesi, insanî nefse ve oradan da kuvvelere İshrâk etmesi düşüncesi sürekli huzurda olmayı gerekli kılmaktadır. Yani bilginin manevi âlemlerden feyzedebilmesi için insanın olabildiğince dünyevi alakalardan uzak bir yaşam sürmesi gerekmektedir. Bu durum ahlâkî yetkinliğin temeline tecrîd düşüncesini yerleştirmektedir. Yetkinlik için gerekli olan bilgilenme sürecinde bahsî/istidlali tecrübe de önemli olmakla birlikte son aşamada esas olan zevkî tecrübe olmalıdır. Riyâzet, müşâhede ve mükâşefeye dayalı bir arınma süreci ahlâkî yetkinliğin temeline yerleşmiş olmaktadır. Şehrezûrî bu noktada Meşşâî filozofları bahsî bilgi ile sınırlı kaldıkları düşüncesiyle eleştirir.

Ahlâkî yetkinliği en üst seviyede gerçekleştirmiş olan kişiyi Şehrezûrî “ârif” olarak nitelemektedir. Ârif, riyâzet ve müşâhede en kâmil bir biçimde yerine getirerek nurlar âleminin bilgisine nail olan, ahlâkî yetkinliğin zirvesindeki insandır. Bu tür bir ârif tasavvuru İbn Sînâ’nın ârif düşüncesini hatırlatmaktadır. Ancak Şehrezûrî’nin düşüncesinde ârif, bahsî hikmetle kuvvelerini aklın tedbirine açık hale getirmekle birlikte son aşamada riyâzet ve müşâhede yöntemlerinde derinleşerek zevkî tecrübeyi öne çıkarmaktadır. Bu düşüncelerinde Şehrezûrî, bahsî tecrübeyi öne çıkaran Meşşâî yöntemle, zevkî tecrübeyi öne çıkaran tasavvufî yöntemi sentezleyerek İshrâkî yöntemi esas almaktadır. Böylelikle nefsin kuvveleriyle irtibatlı olarak açıkladığı bilgi teorisi ve tekâmül düşüncesinde hocası Sühreverdî’yi takip etmektedir. Bununla birlikte kuvveler konusunda hocasının düşüncelerini daha sistematik hale getirmiş, farklı örneklerle zenginleştirmiştir. Bu tavrıyla Şehrezûrî, ahlâkî tekâmül düşüncesi çerçevesinde İshrâkî felsefenin mistik karakterini daha da derinleştirmiştir.

## Kaynakça

- Akyol, Aygün. *Şehrezûrî Metafiziği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Akyol, Aygün. “Şehrezûrî ve Adalet Anlayışı”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/1 (2008), 97-111. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.100782>
- Altıparmak, Ömer Faruk. *Şehrezûrî’de Tasavvuf-Felsefe İlişkisi*. Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Alper, Ömer Mahir. *Aklın Hazzi: İbn Kemmune’nin Bilgi Teorisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2004.
- Aydın, Fatih. “Şehrezûrî Düşüncesinde İnsani nefsin Yetkinliği”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/4 (2014), 781-796. <https://doi.org/10.15869/itobiad.25464>
- Aydın, Fatih. *Şehrezûrî’nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Aydın, Fatih. “İslam Ahlâk Düşüncesinde Erdemler: Şehrezûrî Örneği”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 6/5 (2017), 3100-3121.
- Aykıt, Asiye. “Fârâbî’nin Siyaset Felsefesinde Peygamberin Yasa Koyuculuğunun Temelinde Mütehayyile Gücü”. *Dini Araştırmalar*, 24/60 (Haziran 2021), 35-60. <https://doi.org/10.15745/da.915911>
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: A.Ü.İ.F.Y, 1998.
- Cihan, Ahmet Kamil. *Sühreverdî’nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2003.
- Cihan, Ahmet Kamil. *İbn Sînâ ve Gazzalî’de Bilgi Problemi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.
- Eflatun, *Timaios*. çev. Erol Güneş, Lütfi Ay. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *el-Medinetü’l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü’l-medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve’t-tenbihât/İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbu’n-Necât*, thk. Macid Fahri. Beyrut: Dârü’l-Âfâkî’l-Cedîde, 1985.
- İbn Sînâ. *Kitabü’ş-Şifâ: Nefs*. Hazırlayan: Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- Koroğlu, Burhan. “İşrâkî Filozof Şemseddîn Muhammed İbn Mahmûd eş-Şehrezûrî’nin Felsefi Sistemi ve İslam Düşüncesi İçindeki Yeri”. *Kelam Araştırmaları*. 12/1 (2014), 91-108.
- Kutluer, İlhan. *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Okudan, Rıfat. “Şeyhu’l-İşrâk Sühreverdî Maktûl’ün Tasavvufî Görüşleri”. *EKEV Akademi Dergisi*. 9/22 (2005), 111-126.
- Özalp, Hasan. “Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina’nın Görüşlerinin Karşılaştırılması”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16/1 (2012), 245-288.
- Privot, Michael. “Şehrezûrî el-İşrâkî’nin Çalışmalarının Tipolojisi Üzerine Bazı Notlar”. çev. Aygün Akyol. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11/21 (2012), 231-240.
- Saruhan, Müfit Selim. “İbn Kemmüne ve Nefs Hakkındaki Görüşleri”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 6/15 (2005), 289-300.
- Sözen, Kemal. *Şehrezûrî’nin el-Şeceret el-İlahiyye İsimli Eseri ve Türkçe Tercümesi Semeret el-Şecere*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Sühreverdî Maktul. *Elvâh-ı imâdî*. thk. Henry Corbin. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 2001/1380. (Mecmua-i Musannefat-ı Şeyh-i İşrâkî II içinde).
- Sühreverdî Maktul. *Hikmetü’l-İşrâk*. thk. Henry Corbin. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 2001/1380. (Mecmua-i Musannefat-ı Şeyh-i İşrâkî I içinde).
- Sühreverdî Maktul. *Heyâkulu’n-nûr*, thk. Henry Corbin. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 2001/1380. (Mecmua-i Musannefat-ı Şeyh-i İşrâkî II içinde).

- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Kitâbur-Rumûz ve'l-emsâli'l-lâhûtiyye*. Müstensih, Abdurrahman b. Ahmed. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1205.
- Şehrezûrî, eş-Şeceretü'l-ilâhiyye fî ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye, thk. Necip Görgün. İstanbul: Elif Yayınları, 2004.
- Şehrezûrî, Şerhu Hikmeti'l-işrâk. Tahran: Müessese-i Mutalaât, 1372.
- Şehrezûrî, Hikmetü'l-işrâk Şerhi. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Şehrezûrî, Nuzhetü'l-ervâh. Eleştirmeli Metin-Çeviri: Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şîrâzî, Kutbuddin. Şerhu Hikmeti'l-işrâk, çev. Hüseyin Ziyâî Terbetî. Tahran: Müessese-i Mutâleât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1372.
- Tiryaki, M. Zahit. "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*. 4/2(2018), 73-115. doi: dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.4.2.M0051
- Turğay, Fatma. *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Walbridge, John. *The Wisdom of the Mystic East Suhrawardi and Platonic Orientalism*. New York: State University of New York Press, 2001.
- Yenen, Halide. *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Yıldırım, Ramazan. *Şehrezûrî'nin Tabiat Felsefesinde Nefs Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Ziyai, Hüseyin. "İşrâkî Gelenek". çev. Tuncay Başoğlu-Şamil Öcal, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leamen. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.