

# KINALIZÂDE ALİ EFENDİ'NİN NEFİS GÖRÜŞÜ\*

Tahir ULUÇ

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi  
mehmetahir@hotmail.com

## ÖZET

XIV. yüzyıldan itibaren genel İslam düşüncesinin ve özelde Türk/Osmanlı düşüncesinin karakteristiği farklı ve kimi zaman zıt felsefi ekolleri kaynaştırması ve tek bir sistem haline getirmesidir. Meşşâîlik, onu eleştiren Gazalîcilik, Meşşâîliğe alternatif olarak zuhur eden İshrâkîlik ve İbn Arabî'nin vahdet-i vücûdu bu yüzyıldan itibaren artık bağımsız ve muhalif felsefi-fikrî ekoller olmaktan çıkıp tek bir sistem içinde terkip edilmiştir. XVI. yüzyılda yaşamış önemli bir Türk-Osmanlı bilgini, düşünürü ve ahlakçısı olan Kınalızâde Ali Efendi (ö. 1572) de *Ahlâk-ı Alâ*'sinin nefsin mahiyetini ve kuvvelerini tartıştığı mukaddime bölümünde çağının fikrî/felsefi ruhunu yansıtmıştır. Şöyle ki o, mukaddimesinde Nasîruddîn Tûsî'nin (ö. 1274) *Ahlâk-ı Nâsırî*'sini temel almış, ancak nefsin basitliğinin ve gayr-cismaniliğinin ispatı ve uhrevî hayatın mahiyeti hususunda Tûsî'den ve İbn Sînâ'dan ayrılarak Gazâlî'ye (ö. 1111) yaklaşmış, idealar nazariyesi ve misal alemi meselelerinde Sühreverdî'nin İshrâkî bakış açısını benimsemiş, hayal alemi ile ilgili olarak da İbn Arabî'ye (ö. 1240) ve dolayısıyla sufilere uymuştur. Çalışmamızda, Kınalızâde'nin nefis hakkındaki görüşlerini adı zikredilen filozofların ve düşünürlerin konu hakkındaki görüşleriyle karşılaştırmalı olarak ele almaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı/Türk düşüncesi, Kınalızâde Ali Efendi, ahlak, psikoloji

## Kınalızâde Ali Efendi's Views On The Soul

From the 14<sup>th</sup> century onward, Islamic thought in general and Turkish/Ottoman thought in particular have been characterized by the incorporation of different and sometimes opposite philosophical trends into one single system of thought. In other terms, the *Mashshâ'iyya* as the Islamic Neo-Platonist Aristotelianism, Ghazalism as its critic, the *Ishrâqîyya* rising as alternative to the *Mashshâ'iyya*, and Ibn 'Arabî's doctrine of the Oneness of Being, from the 14<sup>th</sup> century onward, have been merged into one system, remaining no longer independent and most of the times adversary philosophical/intellectual trends and schools. Kınalızâde Ali Efendi (d. 1572), a distinguished Turk-

\* Bu makale, 31 Mayıs–2 Haziran 2012 tarihleri arasında Isparta'da Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu*'nda sunulmuş tebliğin geliştirilmiş halidir.

ish/Ottoman scholar, thinker and moralist who lived in the 16<sup>th</sup> century, reflects the very intellectual/philosophical spirit of his age in his moral epistle *Akhlâq-i Alâî*, being his most famous work, especially in its introduction, in which he discusses the nature and faculties of the soul. In this work and particularly in its introduction, he relied on *Akhlâqî Nâşirî* by Naşiruddîn Tûsî (d. 1274), a follower of Ibn Sînâ (d. 1037), but he diverged from Tûsî and his teacher Ibn Sînâ to converge with the position of Ghazâlî on such issues as the demonstration of the soul's simplicity and incorporeality as well as the nature of the afterlife, adopting Shihâb al-Dîn Suhrawardî's (d. 1191) point of view, mentioning him by name, on the Platonic Forms and the World of Image, following Ibn 'Arabî (d. 1240) and thus the Sufis as regards the imaginal world. I shall address Kınalızâde's views on the soul in comparison with those of the philosophers and thinkers above mentioned as far as the limits of an article allow.

**Key Words:** Ottoman/Turkish thought, Kınalızâde Ali Efendi, ethics, psychology

## Giriş

İslam filozofları ve ahlakçıları bir bilimsel araştırma metodu olarak, Aristoteles'i takiben, bir alandaki veya disiplindeki araştırmalarına giriş olarak o disiplinin gayesini, ilkelerini, konularını ve meselelerini tespitle işe başlarlar. Yine metot olarak bilimleri hiyerarşik bir sınıflandırmaya tâbi tutar ve bu tasnife göre bir bilimin konusunu ve ilkelerini hiyerarşide kendisinin üzerinde yer alan bilimden aldığı söylerler. Buna göre amelî hikmetin, yani pratik felsefenin bir alt disiplini olan ahlakın gayesi nefsi erdemlerle bezeyip donatmak ve erdemsizliklerden temizlemek iken konusu ve bir bakıma ilkesi nefsin bilgisidir. Bu durumda nefsin erdemlerle nasıl donatılacağı ve erdemsizliklerden nasıl temizleneceğini araştırabilmek için ilk önce nefsin varlığının ispatlanması ve mahiyet ve kuvvelerinin ortaya konması gerekir. Bu da ahlakın değil onun hiyerarşide bir üstünde yer alan fiziğin ve daha özelde psikolojinin ve kısmen de, hiyerarşinin tepesinde yer alan, metafiziğin bir meselesidir. Bu yüzdendir ki İbn Miskeveyh'ten (ö. 1030) itibaren İslam ahlakçıları usul olarak ahlakın asıl konusunu teşkil eden bireysel, ailevî ve toplumsal ahlaka giriş olarak nefsin mahiyeti, kuvveleri ve ölüm sonrası ahvâli hakkında bir bahis açmışlardır. Bu da ahlak yazarlarını, özellikle Gazalî'nin filozofları eleştirisi sonrasında alevlenen nefsin mahiyeti ve ahiret hayatının keyfiyeti hakkındaki tartışmalar karşısında belli bir tavır almak zorunda bırakmıştır.

XIV. yüzyıldan itibaren genel İslam düşüncesinin ve özelde Türk/Osmanlı düşüncesinin karakteristiği farklı ve kimi zaman zıt felsefî ekollerin kaynaşması ve tek bir sistem haline gelmesidir. Bir başka deyişle İslam Yeniplatoncu Aristoculuğu anlamında Meşşâîlik, onu eleştiren Gazalîcilik, Meşşâîliğe alternatif olarak ortaya çıkan İshrâkîlik ve İbn Arabî'nin vahdet-i vücûdu, XIV. yüzyıldan itibaren artık birbirinden bağımsız ve çoğu zaman birbirine muhalif felsefî-fikrî meslekler ve ekoller olmaktan çıkıp tek bir sistem içinde terkip edilmiştir. XVI. yüzyılda yaşamış önemli bir Türk-

Osmanlı bilgini, düşünürü ve ahlakçısı olan Kınalızâde Ali Efendi (ö. 1572) de en meşhur eseri olan *Ahlâk-ı Alâ'*inde ve özelde bu eserin nefsin mahiyetini ve kuvvelerini tartıştığı mukaddime bölümünde çağının fikrî/felsefî ruhunu yansıtmıştır. Daha açık bir deyişle o, bu eserinde ve konumuzla ilgili olması bakımından mukaddimesinde asıl itibarı ile, bir İbn Sînâcî (ö. 1037) olan Nasîruddîn Tûsî'nin (ö. 1274) *Ahlâk-ı Nâsırî'*sine dayanmış, ancak nefsin basitliğinin ve gayr-cismanîliğinin ispatı ve uhrevî hayatın mahiyeti hususunda Tûsî'den ve onun manevî hocası olan İbn Sînâ'dan ayrılarak Gazâlî'ye (ö. 1111) yaklaşmış, idealar nazariyesi ve misal alemi meselelerinde bizzat adını zikrederek Şihâbeddîn Sühreverdî'nin bakış açısını benimsemiş, hayal alemi ile ilgili olarak da Muhyiddîn İbn Arabî'ye (ö. 1240) ve dolayısıyla sufilere uymuştur. Çalışmamızda, Kınalızâde'nin nefis hakkındaki görüşlerini adı zikredilen filozofların ve düşünürlerin konu hakkındaki görüşleriyle karşılaştırmalı olarak ele almaya çalışacağız.

Ancak şunu da hemen ekleyelim ki biz bu çalışmamızda nefsin daha ziyade metafizik boyutuna yoğunlaşacağız. Bir başka deyişle nefis çeşitleri ve kuvvelerinden söz etmeyeceğiz; burada şu dört temel meseleyi ele almaya çalışacağız: (i) nefsin mahiyeti; (ii) nefsin ölümsüzlüğü; (iii) haşrin yahut ahiret hayatının hem ruhanî hem cismanî mi yoksa sadece ruhanî mi olacağı; (iv) misal alemi.

## 1. Nefsin Mahiyeti

Bir ahlak düşünürü olarak Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâ'*indeki nefis bahsi ile ilgili olarak hemen dikkati çeken ve dolayısıyla ilk söylenmesi gereken husus, onun bu meseleyi İslam düşüncesinin üç ana damarını oluşturan felsefe, kelim ve tasavvuf ekollerine müracaatla ele almasıdır. Kınalızâde'nin nefis anlayışı bu yönüyle, nefis meselesini kendisinden önce ele alan ve kendisinin hem plan hem de içerik yönünden ahlak risalelerinden büyük oranda faydalandığı Nasîruddîn Tûsî'nin ve İbn Miskeveyh'in nefis telakkisinden önemli ölçüde farklılık arz eder. Zira Tûsî *Ahlâk-ı Nâsırî'*sinde ve İbn Miskeveyh *Tehzîbu'l-Ahlâk'*inde bu meseleyi sadece felsefî ve daha özeldir Aristocu Yeniplatoncu bir bakış açısı ile ele alırken Kınalızâde hem felsefî hem de kelimî ve tasavvufî nokta-i nazardan değerlendirmektedir.

İkinci olarak hemen eklenmelidir ki Kınalızâde nefis meselesini tartışırken felsefî perspektif yanında sadece kelimî ve tasavvufî perspektife müracaat etmekle kalmaz, bilakis pek çok bağlamda kelimî ve tasavvufî perspektifi felsefî olana tercih ve tafdil eder.

Bu bağlamda şu açıklamayı yapmalıyız: Kınalızâde felsefe ve filozoflardan bahsederken çoğu zaman, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın temsil ettiği Aristocu Yeniplatonculuğu kasteder. Ama onun nefis bahsinde açık İşrakî eğilimler ve motifler de mevcuttur. Ne var ki Kınalızâde bu motifleri daha ziyade tasavvufî kategori içinde görür ve tasavvufî terimlerle ifade eder. Bu meseleyi yeri geldikçe ve hususen çalışmamızın dördüncü bölümünü oluşturan “misal alemi” başlığı altında ele almaya çalışacağız.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sinde nefis meselesini ele alış tarzının genel çerçevesini Nasîruddîn Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si ve dolayısıyla İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ı oluşturur. Bununla birlikte düşünürümüz bu bahsin hemen başında, Meşşâî felsefe damarını temsil eden Tûsî ve İbn Miskeveyh'i sonuna kadar izlemeyeceğinin açık işaretlerini verir. Bu işaretlerden ilki bizatihi “nefis” teriminin kullanılışı ile alakalıdır. Zira Kınalızâde nefsin, din dili ve terminolojisindeki karşılığının “rûh” olduğunu zikretme ihtiyacını hisseder.<sup>1</sup>

Kınalızâde'nin nefis meselesi ile ilgili olarak İbn Miskeveyh ve Tûsî'siden ve Tûsî'nin üstadı İbn Sînâ'dan önemli ölçüde ayrılacağına, dahası söz konusu üç filozofun nefisle alakalı görüşlerini kalamî, tasavvufî ve de felsefî nokta-i nazardan eleştireceğine ve hatta kimi zaman külliyyen reddedeceğine dair bir diğer işaret nefsin hakikat ve mahiyetinin bilinip bilinemeyeceği meselesidir.

Kınalızâde filozofların “nefis” dedikleri şeyin dinî terminolojideki karşılığının “ruh” olduğunu söylemekle, ister istemez, nefsin hakikatinin bilinip bilinemeyeceği meselesine ilişkin kalamî/dinî bakışı zikretmek ve bu bakışı büyük oranda belirleyen Kur'an ayetini nakletmek ve akabinde söz konusu dinî bakışı ve ayeti tevil etmek durumunda kalmaktadır.<sup>2</sup> Oysa düşünür pekala nefis-ruh ikilisi hakkındaki felsefî-dinî terminoloji farklılığını hatırd tutarak bu tartışmadan kaçınılabirdi. Zira Kınalızâde'nin filozofların “ruh” terimini nefis ile beden arasındaki ilişkiyi sağlayan latif bir cisim anlamında kullandığını,<sup>3</sup> dolayısıyla dindeki ve daha özelde aşağıda gelecek olan Kur'an ayetindeki “ruh” kelimesi ile ilgisi olmadığını bildiği muhakkaktır. Bu da Kınalızâde'nin bu meseleyi bilinçli olarak zikrettiğini ve dolayısıyla nefisle

<sup>1</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 63.

<sup>2</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 63.

<sup>3</sup> Şihâbüddîn Sühreverdî, *İşrak Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk*, çvr. Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 191; Şemsüddîn eş-Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ed. Hüseyin Ziyâî Torbetî, Müessese-i Mutâla'ât ve Tahkikat-ı Ferhengî, Tahran 1993, s. 496-98.

ilgili tartışmasında kelamî ve tasavvufî bakış açısını ağırlıklı bir referans çerçevesi olarak kullanacağını göstermektedir.

Nefsin mahiyeti ile ilgili olarak Kınalızâde'nin zikrettiği ayet İsrâ Sûresi'nin seksen beşinci ayetidir ki lafzı ve meâli şöyledir: “Ve yes'elûneke 'ani'r-rûh. Kuli'r-rûhu min emri rabbî./Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh Rabbimin emrindedir.” Kınalızâde bu ayeti zikrettikten sonra ayetin işaretine göre nefsin hakikatini açıklamaya ve mahiyetini ortaya çıkarmaya çalışmanın mümin kimseye ve kulluk edebine yakışmadığını belirtir. Ama burada Kınalızâde ayetin nefsin hakikatini araştırıp öğrenmeye ve açıklamaya yönelik açık bir haram kılıcı üslup kullanmadığını ima için olsa gerek “âyet-i kerîmesinin işâret-i şerîfesi oldur ki” demektedir, yani ayetin bu mesele ilgili olarak işaretle yetindiğini ifade etmektedir. Ayrıca Kınalızâde'nin, önde gelen sufi şeyhlerinin ve şeriat alimlerinin –ki kastedilen evvel emirde kelimcilerdir– nefsin hakikatine dair konuşmaktan kaçındıklarını zikretmesi, ama onlardan konu hakkında konuşmayı haram saydıklarına dair bir nakilde bulunmaması onun da nefsin hakikatini araştırmanın haramlığına kâil olmadığı anlamına gelmektedir.

Kınalızâde'nin takip eden ifadeleri onun mesele hakkındaki görüşlerini daha da aydınlığa kavuşturmaktadır: Düşünürümüz söz konusu ayetin muhtemelen, Kur'an'da açıklığa kavuşturulmayan, dolayısıyla peşinden koşulmaması gereken bilginin nefsin mahiyetinin hakikat ve künhüne ilişkin bilgi olduğunu, bu bilginin de mantıktaki tanım nazariyesinden bildiğimiz cins ve faslın birleşmesinden oluşan hadd-i tâmm ile, yani tam tanımla elde edildiğini belirtir. Buna karşılık nefsin bir takım dışa dönük genel ve özel nitelikleri ile, yani mantık terminolojisi ile söyleyecek olursak araz-ı âmm ve hâsseleri ile, resm ve tarifinin yapılabileceğini söyler. Akabinde de biraz sonra ele alacağımız, nefse ilişkin resm ve tarifi zikreder.<sup>4</sup>

Kınalızâde'nin nefis tarifine geçmeden önce şunu ifade etmek isteriz: Düşünür, nefsin mahiyetine dair bahsine başlamadan önce bu bahsin dinî hükmünü ve sınırlarını belirlemektedir. Özetle söyleyecek olursak Kur'an'ın bu bahsi mutlak anlamda yasaklamadığını, din bilginlerinin bu bahisten kaçınmakla birlikte onu haram görmediklerini, Kur'an'daki işaretin mutlak anlamda nefisle ilgili değil nefsin hakikat ve künhü ilgili olduğunu belirtmek-

<sup>4</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 63.

te, böylece kendisinin yapacağı nefis bahsini dinî açıdan tebrir etmektedir ki bu endişesi onun kadı kimliğinden kaynaklansa gerektir.<sup>5</sup>

Kınalızâde'nin nefis tarifi mealen şöyledir: İnsan nefsi; cisim veya cisimsel olmayan basit bir cevherdir. Aklî suretleri zatı ile idrak eder ve belirli bir bedende alet ve kuvveleri ile fiilde bulunur.<sup>6</sup> Düşünür bu tarifi isim belirtmeksizin filozofların hepsinin, sufilerin çoğunun ve kelimcilerin bir kısmının benimsediğini zikreder. Bu tarifi hemen ayısının Tûsî'de<sup>7</sup> ve İbn Sînâ'da<sup>8</sup> mevcut olduğunu söyleyelim.

Kınalızâde bu tanımları aktardıktan sonra nefsin hakikatine dair pek çok görüş öne sürüldüğünü, ama sözü uzatmamak için adı geçen üç ekolün mensupları tarafından genel olarak benimsenen bu tanımları aktarmakla yetindiğini ifade eder.<sup>9</sup> Ama asıl ilginç olan şu ki Kınalızâde nefsin hakikatine dair tartışmalar için okuyucuyu, adıyla maruf bir tarikatın kurucusu olan Şihâbeddîn Sühreverdî'nin klasik tasavvuf metinlerinden sayılan *Avârifü'l-Ma'ârif*'ine yönlendirmektedir. Sufiler de nefis ve nefis terbiyesi alanında uzman olmakla birlikte, burada bağlam, Kınalızâde'nin de felsefî ilimler tasnifinde açıkça belirttiği üzere,<sup>10</sup> felsefenin pratik felsefe dalının alt dalı olan ahlak ve de hususen felsefenin konusu olan nefsin hakikatidir. Bu durumda beklenen, yazarın konu ile ilgili olarak felsefî ya da en azından kelimî bir esere atıfta bulunmasıdır. Biz bu durumu sadece Kınalızâde'nin tasavvufî eğiliminin bir göstergesi olarak değil çağının ruhunun da bir yansıması olarak alıyoruz. Zira Kınalızâde'nin yaşadığı XVI. yüzyıla gelinceye kadar genel İslam düşüncesinde ve özelde Türk-Osmanlı düşüncesinde felsefe, kelim ve tasavvufun sınırları belirginliğini yitirdiği gibi kelim ve tasavvuf hem ele aldığı konular hem de konuları ele alış tarzı bakımından felsefîleşmiştir. Burada Gazalî faktörünü de hesaba katmamız gerekmektedir: Zira Gazalî Mantık ve Matematik, Fizik, Metafizik ve Ahlak şeklindeki beşli felsefî ilimler taksiminde filozofların ahlak ilmini peygamberlerden ve sufilerden aldığını iddia etmektedir. Bu zaviyeden baktığımızda Kınalızâde'nin burada *Avârif*'i merci olarak takdim etmesi daha da anlamlı hale gelmektedir.

<sup>5</sup> Bkz. Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 138.

<sup>6</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 63.

<sup>7</sup> Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, Farsçadan Azerbaycan Türkçesine çevr. Rahim Sultanov, Türkiye Türkçesine Aktaranlar: A. Vahap Taştan ve Hâbil Nazlıgöl, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s. 71.

<sup>8</sup> Krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, çevr. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 160.

<sup>9</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 63.

<sup>10</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 61–62.

Kınalızâde daha sonra, yukarıda zikredilen nefis tarifini altı maddede ayrıntılı olarak incelemeye koyulur. Bu bahsin neredeyse aynı ifadelerle Tûsî'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sinde mevcut olduğu belirtilmelidir. Bu altı maddeden ilkinde nefsin varlığının ispatını ele alır. Kınalızâde insan nefsinin varlığını bedihî evvelî, yani apaçık/apriori bir gerçeklik olduğunu, bedihî-evvelî bir şeyi de kanıtlamaya gerek olmadığını söyler. Nefsin varlığının bedihî-evvelî bir gerçeklik oluşunu da iki açıklama ile ortaya koyar: (i) varlıklar arasında insan için en apaçık olan şey insanın nefsidir; insan uykuda ve uyanık iken, ayık veya sarhoşken kendi nefsinin ve varlığının sürekli farkındadır ; (ii) bir şey ile kendisi arasına bir aracı giremez.<sup>11</sup>

İki açıklamanın da esas itibarı ile bu fikri “uçan adam” metaforu ile açıklayan İbn Sînâ'da mevcut olduğu aşikardır.<sup>12</sup> Ama ilginç olan şu ki Kınalızâde'nin ve kaynağı olan Tûsî'nin bu fikri ifade ederken kullandığı terminoloji İşrakî terminolojidir. Zira buradaki anahtar terim olan “zâhir/azhar”, yani apaçık sözcüğü, Sühreverdî'nin aynı meseleyi ele alırken kullandığı favori terimidir ve felsefesinin özünü oluşturur. Şöyle ki Sühreverdî'ye göre varlıklar arasında tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyacı olmayan şeye “apaçık (*zâhir*)” denir. Işıktan daha *zâhir*/apaçık bir şey olmadığından ışıktan tanımlanmaya daha müstağni bir şey de yoktur.<sup>13</sup> Diğer taraftan Sühreverdî'ye göre nefis de bir soyut ışıktır.<sup>14</sup> Zatımızdan ve zatımızı idrak ettiğimizden habersiz olamayız. Bu idrak bir suret veya eklenti ile olmadığıdan, zatımızı idrak etmek için kendi kendisine apaçık olan zatımızdan başkasına ihtiyacımız yoktur.<sup>15</sup> Sonuç olarak nefsin varlığının ispatının ifadesinde kullanılan terminoloji İşrakî terminolojidir. Bu da Kınalızâde'nin nefisle ilgili bahsinin unsurlarından bir diğerinin İşrâkîlik olduğunu gösterir.

Kınalızâdenin nefsin mahiyeti ile ilgili ele aldığı ikinci mesele nefsin cevher mi yoksa araz mı olduğudur. Bu da yukarıdaki nefis tarifinde geçen “cismanî olmayan” ifadesine karşılık gelmektedir. Kınalızâde Tûsî'den nakille İbn Sînâ'ya ait cevher ve araz tanımını zikreder. Buna göre cevher kendi zatiyla kaim olan ve var olmak için bir mahalle/mevzuya ihtiyacı olmayandır. Araz ise zatiyla kaim olamayan, bilakis var olmak için bir mahalle/mevzuya ihtiyacı olan demektir. Buna göre mümkün varlıklar ya cevherdir ya da araz.

<sup>11</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 64.

<sup>12</sup> Krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 106–107.

<sup>13</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 117.

<sup>14</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 121.

<sup>15</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 122.

Cevherler kendi içinde mücerret/soyut ve maddî olmak üzere ikiye ayrılır. Buna göre nefis soyut bir cevherdir.<sup>16</sup>

Kınalızâde filozofların nefsin cevher olduğunu ispatlamak için pek çok delil getirdiklerini ve Tûsî'nin bunlardan pek çoğunu *Ahlâk-ı Nâsirî*'sinde zikrettiğini söyler. Ama kendisinin bu delillerden en kısa olanını zikredeceğini belirtir. Delilin takriri şöyledir: Araz, bulunduğu mevzu yahut mahal tarafından taşınır. Nefis de araz hükmündeki pek çok aklî sureti taşımaktadır. O halde nefis cevherdir. Ancak bu istidlalin istenilen sonucu vermesi için arazları taşımanın cevherlere has bir durum olduğu, bir başka deyişle arazların birbirlerini taşıyamamasının ispatlanması gerekmektedir. Oysa, der Kınalızâde, arazlar birbirlerini taşımaktadır. Örneğin hareket bir arazdır ve bir başka araz olan sürat taşımaktadır, zira sürat ancak harekette ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu argümanla nefsin araz değil cevher olduğunun ispatlanması mümkün değildir.<sup>17</sup>

Bu bağlamda iki hususa dikkat çekmek istiyoruz. Birincisi, Kınalızâde, Tûsî'nin nefsin araz değil cevher olduğuna dair *Ahlâk-ı Nâsirî*'sinde pek çok delil getirdiğini söyler. Oysa Tûsî söz konusu eserinde bu konu ile ilgili olarak tek bir delil zikretmektedir ki o da Kınalızâde'nin aktardığı delildir. İkincisi, Kınalızâde bu delili, yukarıda işaret olunduğu üzere, çürütüp reddeder. Ama daha da ilginç olanı Kınalızâde bu konuda diğer delillere dayanılmasını söyler. Oysa ifade ettiğimiz gibi bu konuda Tûsî'nin söz konusu eserinde ve de onun dayandığı İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ında tek bir delil vardır, o da Kınalızâde'nin çürüttüğü delildir.<sup>18</sup>

Kınalızâde nefsin mahiyetine ilişkin bahsinin devamında nefsin mürekkebe değil basit olduğunu, cisim ve cismanî olmadığını, zatı ile idrak ettiğini ve aletleri ile fiilde bulunduğunu ve duyu organları ile algılanamayacağına Tûsî'den nakille klasik Meşşâî çizgide ele alır.<sup>19</sup>

Bu başlığı önemli bir anekdot ile kapatmak istiyoruz: Gazâlî *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde nefsin basit, cisim-olmayan, zatıyla idrak eden bir cevher olduğu iddiasına ilişkin filozofların delillerinin hemen hepsi-

<sup>16</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 64.

<sup>17</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 64-65.

<sup>18</sup> Krş. İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma (Tehzîbu'l-Ahlâk)*, çvr. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 14; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 72-73.

<sup>19</sup> Bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 65-66.



ni reddeder.<sup>20</sup> Buna karşılık Kınalızâde'nin söz konusu delilleri benimsediğini görüyoruz. Bir diğer önemli ayrıntı da şudur: Gazâlî *Tehâfüt*'ünde, filozofların nefsin araz olmadığına ilişkin arazın arazı taşıyamayacağı delilinden hiç bahsetmezken Kınalızâde yukarıda görüldüğü üzere bu delili reddetmektedir. Bu da Kınalızâde'nin tam bir Gazalîci değil, bilakis bağımsız bir düşünür olduğunu göstermektedir.

## 2. Nefsin Ölümsüzlüğü

Düşünürümüz nefsin ölümsüz olduğunu, ölenin nefis değil beden olduğunu ve ahiret mutluluğunun yaşanmasının ve ruhanî lezzetlerin nefsin ölümsüzlüğüne bağlı olduğunu söyler. Fakat biz bu başlık altında iki meseleye yoğunlaşacağız: (i) insanın varlığa geliş sürecine dair Kınalızâde'nin açıklaması; (ii) nefsin ölümsüzlüğüne dair getirilen deliller.

Kınalızâde birinci meseleyi, –yani insanın varlığa geliş sürecini– bedenin ölümü ile nefsin ölmeyeceğini ispat bağlamında ele alır. Kınalızâde'nin insanın varlığa geliş sürecine dair bahsi ile ilgili olarak iki husus dikkatimizi çekmektedir. Birinci olarak bu konu Kınalızâde'nin kaynakları arasında saydığımız ne Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinde ne de İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ında yer alır. İkincisi, Kınalızâde'nin insanın varlığa geliş sürecine ilişkin açıklaması İbn Sînâ'nın açıklamasının küçük, ama önemli bir değişikliğe uğratılmış bir biçimdir.

Şöyle ki İbn Sînâ'ya göre bileşik cisimler basit cisimlerden oluşmuştur. Basit cisimler ise toprak, su, hava ve ateştir, ki “anâsır-ı erba'a” olarak bilinmektedir. Bu unsurlardan her birinin tür sureti ile kazandığı aslî bir niteliği, yani tabiatı vardır.<sup>21</sup> Örneğin toprağın tabiatı soğuk ve kuru olmak, suyunki soğuk ve yaş olmak, havanınki sıcak ve yaş olmak, ateşinki ise sıcak ve kuru olmaktır.<sup>22</sup> Bu unsurlar karıştığında her biri diğerleri üzerinde kendi tabiatı ile tesir ederken diğerlerinin tabiatlarından da etkilenir. İşte bu etkileşim sonucunda karışımdaki bütün unsurlar kendi aslî niteliklerinden farklı olan ortalama bir nitelik kazanır ki ona da “mızaç” denir.<sup>23</sup> Her karışımın istidadına göre Faal Akıl'dan bitkisel, hayvansal ve insanî / nâtık nefisler

<sup>20</sup> Bkz. Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife; Filozofların Tutarsızlığı*, neşir ve tercüme: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 181 vd.

<sup>21</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, et-Tabiiyyât, ed. Sa'îd Zâhid, Mektebetü Âyetillâh el-Mar'aşî, Kum 1404, es-Semâ' et-Tabîî, c. 1, s. 30–31.

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *Şifâ*, Tabiiyyât, es-Semâ ve'l-'Alem, c. 2, s. 153–54.

<sup>23</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 104.

sudûr eder.<sup>24</sup> Bir canlının varlığa geliş sürecinde önce bedeni teşekkül eder, sonra o beden Faal Akıl'dan kendi mizacına uygun bir nefsin taşmasını gerektirir.<sup>25</sup> Nefislerin bedenden önce var olması imkansızdır.<sup>26</sup>

Kınalızâde bu açıklamayı bu bağlamda daha özet olarak zikreder. Ama üç farkla: (i) Bedeni farklı tabiatlara sahip dört unsurdan terkip ederek oluşturan güç açıkça Faal Akıl değil "Mübdi'-i Hakîm ü Sâni'-i Alîm" olarak işaret edilen varlıktır. (ii) İbn Sînâ'nın sisteminde nefsin kaynağı açıkça Faal Akıl iken Kınalızâde bu noktaya bu bağlamda hiç işaret etmez. (iii) İbn Sînâ'da nefsin bedenden sonra var olduğu açıkça ifade edilirken ve aksinin imkansızlığı ispatlanmaya çalışılırken Kınalızâde bu mesele ile ilgili olarak da suskun kalmıştır.<sup>27</sup>

Ancak Kınalızâde insanî nefsin kuvvelerinden bahsederken yukarıda İbn Sînâ'dan naklettiğimiz insanın varlığa geliş sürecini aynen nakleder. Ayrıca insanî nefsin kaynağını da Mübdi'-i Feyyâz olarak isimlendirir.<sup>28</sup> Mübdi'-i Feyyâz'ın Tanrı değil Faal Akıl olduğunu söyleyebiliriz. Zira Kınalızâde bu ismi iki yerde daha kullanır ki bunların birinde tam olarak filozofların Faal akılla ittisale geçip bilgi aldıkları kaynak olarak geçer.<sup>29</sup> Diğer taraftan düşünürümüz Tanrı hakkında da Mübdi' ismini kullanır, ama "Mübdi'-i Evvel –celle şânuhû- nitelemesi ile takyit eder.<sup>30</sup>

Kınalızâde'nin "Mübdi'-i Feyyâz" terimi ile Faal Akıl'ı kastedtiğinin en önemli delili Mübdi'-i Feyyâz'ı filozofların bilgi kaynağı olarak zikrettiği bağlamda evliya ve peygamberlerin bilgi kaynağının Allah olduğunu zikretmesidir. Faal Akıl ile ilgili bu muğlak kullanımın bilinçli olduğunu, bu kapalı kullanımın sosyolojik-dinî gerekçelere dayandığı tahmin edilebilir.

Bu bağlamda bir diğer ilginç nokta Kınalızâde'nin filozofların Faal Akıl'dan bilgi almalarından daha üstün iki bilgi alış mertebesi belirlemesidir. Birisi evliyanın Allah'tan aldığı ilhamî bilgi, diğeri de en yüce mertebe olup peygamberlerin Cebrâil vasıtası ile Allah'tan aldığı vahyî bilgidir. Bu da

<sup>24</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 158–59.

<sup>25</sup> İbn Sînâ, *en-Necât fî'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, ed. Abdurrahmân 'Umayra, Dârü'l-Cil, Beyrut 1992, c. 2, s. 39–40; *Şifâ*, Tabîyyât, Nefs, c. 2, s. 207; *Risâletü Ahvâli'n-Nefs*, ed. Fuâd el-Ehvânî, Dâru Bîbilyûn, Paris 2007, s. 106–107.

<sup>26</sup> İbn Sînâ, *Necât*, c. 2, s. 33–34; *Şifâ*, Tabîyyât, Nefs, c. 2, s. 198–99.

<sup>27</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 66–67.

<sup>28</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 74–75.

<sup>29</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 81. Ayrıca bkz. aynı eser, s. 77.

<sup>30</sup> Bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 86.

Kınalızâde'nin evliya ve peygamberleri filozoflardan açıkça üstün tuttuğu, Faal Akıl'ı Cebrail ile özdeşleştirmede anlamına gelmektedir.<sup>31</sup>

Nefsin ölümsüzlüğüne dair getirilen delillere gelince, Kınalızâde bu konuda Tûsî'nin eserinde zikrettiği iki delilden sadece birisini zikreder. Söz konusu delili şöyle özetleyebiliriz: Nefis soyut bir cevherdir ve varlığı bedene bağlı değildir. Nefisle beden arasındaki ilişki sanatkarla kullandığı aleti arasındaki ilişki gibidir. Dolayısıyla nefis bedenden ayrıldıktan sonra da var olmaya devam eder.<sup>32</sup>

Kınalızâde'nin zikretmeyip de Tûsî'sinin zikrettiği delil ise şöyledir: Nefis bilfiil varlığı gerektiren suret ve bilkuvve yokluğu gerektiren maddeden mürekkebe olmadığından onda bilfiil varlığın ve bilkuvve yokluğun birleşmesi imkansızdır. Bir başka deyişle nefis ya bilfiil vardır ya da bilkuvve yoktur. Ne var ki nefis bilfiil vardır. O halde nefiste yok olma kuvvesi yoktur ve dolayısıyla nefis yok olmaz.<sup>33</sup>

Gazalî'nin her iki delili de reddettiğini,<sup>34</sup> Sühreverdî'nin ise sadece ikinci delili reddettiğini<sup>35</sup> söylemeliyiz. Dolayısıyla bu konu ile ilgili olarak Kınalızâde'nin Gazalî'den etkilendiğini söyleyemezken Sühreverdî'den doğrudan veya dolaylı olarak etkilenmiş olmasının ihtimal dahilinde olduğunu düşünebiliriz.

### 3. Haşr sadece ruhanî midir, yoksa hem ruhanî hem de cismanî midir?

Ahret hayatının ruhanîliği yahut cismanîliği meselesi filozoflarla kelamcılar arasında en eski tartışma konularından birisidir. Nitekim Gazalî'nin *Tehafüt*'te filozofları küfre düşmekle suçladığı üç meseleden birisi de budur. Gazalî *Tehafüt*'ünde filozofların ahret hayatının cismanî değil sadece ruhanî olacağına dair iddialarına ilişkin delillerini özetle zikreder, akabinde ayrıntılı bir reddiye sunar. Ancak burada bizi ilgilendiren yönü ruhanî zevklerin be-

<sup>31</sup> Bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 80–81.

<sup>32</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 67–68; Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 77 vd.; İbn Sinâ, *Risâle fî Ahvâlî'n-Nefs*, s. 99–102; *Şifâ*, Tabiiyyât, Nefs, c. 2, s. 202 vd.

<sup>33</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 76–77; krş. İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 162; *Risâle fî Ahvâlî'n-Nefs*, s. 103–105.

<sup>34</sup> Gazalî, *Tehafütü'l-Felâsife*, s. 200 vd.

<sup>35</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 102; *el-Meşârî' ve'l-Mutârahât (Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrak*, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, Müessesesi-i Mutâla'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375 (1996) içinde), c. 1, s. 497.

densel ve hissî zevklerden üstün olduğu, dolayısıyla uhrevî hayatın cismanî değil ruhanî olması gerektiği iddiasıdır. Gazalî'nin filozofların bu iddiasına itirazı iki yöndendir: (i) Nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki ölümsüzlüğünün ve ahirette hissî zevklerden daha üstün zevklerin olduğunun akılla değil din ile bilineceği; (ii) Ruhanî hazların varlığının cismanî hazları ve dolayısıyla cismanî hayatı inkar etmeyi gerektirmeyeceği, binaenaleyh ahiret hayatının hem ruhanî hem de cismanî olacağı.<sup>36</sup>

Kınalızâde ahiret hayatının hem ruhanî hem de cismanî olacağı görüşünü savunur ve dolayısıyla filozofları ahiretin sadece ruhanî olduğu iddiaları ile ilgili olarak Gazalî'den daha ağır ifadelerle ve hakarete varan bir üslupla eleştirir. Buna örnek olarak Kınalızâde'den biri mensur diğeri manzum olmak üzere iki alıntıda bulunmak istiyoruz: “Ekser-i felâsifenin mezhebi ve Yunânîler kâse-lîsinin meşrebi budur.” Yani, “Filozofların çoğunun mezhebi ve Yunanlılar’ın çanağını yalayanların meşrebi budur.”<sup>37</sup>

Burada şunu da ilave edelim: Kınalızâde bizim görebildiğimiz kadarıyla filozoflardan söz ederken sürekli “hukemâ” kelimesini kullanırken bu bağlamda iki kez “felâsife” kelimesini tercih eder.<sup>38</sup>

Kınalızâde devamında İbn Sînâ'nın *Şifâ* ve *Necât* kitabında cismanî haşri kabul ettiğini, ama *Me'âd* adlı risalesinde cismanî haşri çürütmek için pek çok delil getirdiğini; benzer şekilde Nasîr-i Tûsî'nin –“Nasîruddîn” demediğini vurgulayalım; aslında her yerde “Nasîr” şeklinde zikreder– cismanî haşri *Tecrîdü'l-İ'tikâd* adlı eserinde kabul ederken *Ahlâk-ı Nâsirî*'sinde inkar ettiğini söyler ve akabinde şu Farsça şiiri irad eder:

“Goft-e Yunâniyân peyâm-i nefsest u hevâ  
Goft-e îmâniyân fermûde-i peyâamberest  
Nîst coz bû-yi nebî sûy-i Hodâ rehber tu-râ  
Ez-Alî cû bû ki bû-yi Bû Alî mostakzerest  
Herze mi-gûyed moneccim, jâj mîhâyed Hekîm  
Her dû ez tehkîk-i kâr-âgeh neyend ez-bâverest”

“Yunanlıların sözü, nefis ve hevanın haberidir.  
İmanlıların sözü ise peygamberin buyruğudur.

<sup>36</sup> Bkz. Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 212–13

<sup>37</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 88.

<sup>38</sup> Bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 88.

Tanrı'ya giden yolda peygamberin kokusundan başka rehberin yoktur.

Hz. Ali'den gelen kokuyu ara, zira Bû Alî'nin kokusu çirkindir.

Müneccim (İbn Sînâ) saçmıyor, Hakîm Tûsî zırvalıyor

Her ikisi de işin tahkikinden haberdar değiller, ancak inançlarına göre konuşuyorlar.”<sup>39</sup>

Kınalızâde ahiret hayatının cismanî olacağını reddeden filozoflara ilişkin tartışmasına, dünya hayatını yeme, içme ve diğer bedensel zevklerden ibaret addeden ve peygamberlerin getirdiği şeriatları ve yükümlülükleri gereksiz gören bir gruptan bahsederek başlar. Bu kişileri zındıklık ve ibahilikle nitelendirir. Görünen o ki Kınalızâde hedonistlerden bahsetmektedir. Ancak o, bu gibi kişilerin sufi kılığına girdiğini ve namaz-oruç gibi ibadetleri alaya aldıklarını söylediğine göre, bu kişiler kendisinin çağdaşdır veya en azından İslam toplumunun fertleridir. Düşünürümüz tasavvuf ve marifetin böylesi kimselerden uzak olduğunu belirtmeyi ihmal etmez.<sup>40</sup>

Kınalızâde, filozofların ahiret hayatının cismanî olamayacağına dair üç delilini zikreder ve eleştirir ki sırasıyla şöyledir: (i) Aklî ve ruhanî lezzetler cismanî lezzetlerden üstündür. Ahiret hayatının cismanî olması halinde değerli olana karşılık değersiz olanla yetinilmiş olacaktır. (ii) Cismanî lezzetlerin gerçekleşmesi için ilk önce cismanî bir sıkıntının yaşanması gerekir. Örneğin yeme ve içmeden zevk alabilmek için ilk önce açlık ve susuzluğun sıkıntısı çekilmelidir, zira suya kanmış ve karnı tok insan yiyip içmekten zevk almaz. Oysa cennet hayatında açlık-susuzluk gibi sıkıntılar bulunmaz. O halde cismanî zevkler de bulunmaz ve dolayısıyla ahiret hayatı sadece ruhanîdir. (iii) Ahiret hayatı ebedidir. Oysa cismanî beden ebedi olamaz. O halde cismanî ve bedenî bir ahiret hayatı da söz konusu değildir.<sup>41</sup> Bu delillerden ilk ikisi İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinde<sup>42</sup> ve Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'sinde<sup>43</sup> ve Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'ünde geçer.<sup>44</sup> Ama üçüncü argümana söz konusu üç yazarın eserlerinde rastlayamadığımızı ifade edelim.

<sup>39</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 88.

<sup>40</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 87.

<sup>41</sup> Bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 88–90.

<sup>42</sup> Bkz. İbn Sînâ, *İşaret ve Tembihler*, s. 173 vd.; *el-Adhaviyye fî'l-Me'âd*, (*Felsefe ve Ölüm Ötesi; İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011 içinde) s. 39.

<sup>43</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 93 vd.

<sup>44</sup> Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 208 vd.

(i) Kınalızâde birinci iddiayı Gazalî'nin açıklamasına benzer şekilde çürütür. Ruhanî lezzetlerin varlığının cismanî lezzetlerin varlığına engel olmadığını, bilakis her iki tür lezzetin de cennette var olacağını söyler. Ancak "kümmel-i asfiyâ" olarak isimlendirdiği kimseler cismanî lezzetlere itibar etmeyip en yüce ruhanî zevk olan Allah'ın cemalini müşahede ile meşguldürler. Bu kümmel-i asfiyâ ile kastedtiği kimselerin evvel emirde sufiler, – ama bütün sufiler değil– olduğunu söyleyebiliriz. Zira cennette kendisi de bir sufi olan Bişr-i Hâfî'ye melekler iki taraftan cennet lokmalarını yedirirken Bâyezîd-i Bistâmî arşın altında oturmuş Allah'ın cemalinin tecellisini seyre dalmıştır.<sup>45</sup>

(ii) Kınalızâde ikinci delili cennetteki cismanî lezzetlerin dünyadakilere bölünmek ve mekana ihtiyacı olmak gibi birtakım özelliklerde benzediğini, bunun da dünyadaki lezzetlerin ahiretteki lezzetlere nümune olması için böyle olduğunu, ama son tahlilde cennetteki cismanî lezzetlerin dünyadakilerden farklı olduğunu, dolayısıyla orada sıkıntı çekmeksizin lezzetlerden zevk alınabileceğini söyler. Kınalızâde bu bağlamda cennetteki cisimlerin dünyadakilerden farklı olduğunu ortaya koyma adına kimi sufilerin dünyadaki cisimler için imkansız olsa dahi cennetteki cisimlerin aynı anda iki yerde bulunabileceklerini söylediklerini nakleder.<sup>46</sup>

(iii) Kınalızâde üçüncü delili Allah'ın insana dağılıp yok olmayacak bir beden vereceğini, dünyada bedenler dağılıp bozursa dahi ahiretteki bedenlerin yok olmayacağını, zira görünmeyenle ilgili olarak görünenin hükmünün verilemeyeceğini söyler.<sup>47</sup>

Kınalızâde'nin ahiretin ruhanîliği-cismanîliği meselesini ahlak nokta-i nazarından ele aldığını ve bu bakımdan anlamlı olduğunu söyleyebiliriz. Zira insan dünya hayatında yeme, içme ve cinsel münasebet gibi bedenî arzu ve eğilimlerini kontrol altına aldığı ve azalttığı, buna karşılık akli ve manevî yönüne ağırlık verdiği nispette insanlık yönünü kemala erdirecektir. Zira insanın insanlığı şehvet ve öfke güçlerinde değil, akli gücündedir. Dolayısıyla hedonistler ve ibahîler şehvî yöne çokça meydedip akli ve manevî yöne hiç ehemmiyet vermediklerinden merdutturular. Diğer taraftan insanın akıl ve mânâ yönüne verilen önem uhrevî hayatın sadece ruhanî olacağı, cismanî olmayacağı noktasına vardırılmamalıdır. Bu yüzden uhrevî hayatın sadece ruhanî olacağını iddia eden, bir başka deyişle cismanî haşri inkar eden kim-

<sup>45</sup> Bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 88–89.

<sup>46</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 89–90.

<sup>47</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 90.

selerin de görüşü batıldır. Doğru olan görüş uhrevî hayatın ve lezzetlerin hem cismanî hem de ruhanî olacağıdır ki bu dinin görüşüdür. Ama din içindeki en yüce grup olan sufilerin yolu en ideal yoldur. Zira onlar cennette dahi, Bâyezîd-i Bistâmî örneğinde olduğu gibi, cismanî lezzetlerle ilgilenmeyip Allah'ın tecellîsiyle meşguldürler.

#### 4) Misâl Alemi

Kınalızâde'nin nefis bahsindeki İşrakî ve Ekberî rengin en bariz olduğu bağlam misal alemini ele aldığı kısımdır. Düşünürümüz diğer bölümlerdeki âdeti üzere misal aleminin varlığının ispatına ilişkin hem filozofların hem ulemanın hem de sufilerin tanıklığına müracaat eder. Ama filozoflara işaret ederken kullandığı "ekâbir ü esâtîn-i hükemâ" tabirinin Sühreverdî'nin aynı konuyu ele alırken kullandığı nitelendirmelerle aynı olduğu önemli bir ayrıntı olarak belirtilmelidir.<sup>48</sup>

Kınalızâde misal alemini şöyle tasvir eder: Misal alemi, maddi cisimler alemi ile soyut ruhlar alemi arasında yer alır. Bu alem kesif cisimler alemine kıyasla latif iken latif ruhlar alemine kıyasla kesiftir. Bu alemdeki varlıklar bölünebilmek bakımından cisimlere benzerken madde ve suretten soyutlanmış olmak bakımından ruhlar alemine benzer. İçinde yaşadığımız maddî alemde var olan her şeyin misali bu misal aleminde mevcuttur.<sup>49</sup>

Kınalızâde'nin misal alemine dair bu tasvirleri ile ilgili olarak ilk söylenmesi gereken, bir felsefî, dinî ve tasavvufî nosyon olarak misal aleminin kaynağıdır. Bu fikrin genel anlamda kaynağının Platon'un idealer nazariyesi olduğu açıktır. Ama bizim için asıl önemli olan bu fikrin İslam geleneği itibarı ile kaynağının kim veya kimler olduğudur.

Kınalızâde'nin misal alemine ilişkin yukarıda aktardığımız ve sonrasında gelen ifadeleri, bu kaynağın İbn Arabî ve İşrak felsefesinin kurucusu Sühreverdî olduğunu söylememize imkan vermektedir. İbn Arabî, Kınalızâde'nin misal alemi olarak isimlendirdiği aleme hayal alemi olarak işaret eder. Misal ve hayal aleminin aynı varlık boyutu olduğu düşüncemizi Kınalızâde'nin sonraki şu mealdeki ifadeleri desteklemektedir: Sufiler misal alemini "mukayyed misal" ve "mutlak misal" olmak üzere iki kısma ayırmış-

<sup>48</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 90; krş. Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 26.

<sup>49</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 90-91.

lardır. Birincisine sufiler hayal gücü ile ulaşırken ikincisine ulaşmak için hayal gücüne ihtiyaç yoktur.<sup>50</sup>

Kınalızâde'nin misal aleminin bir kaynağının İbn Arabî olduğunu daha iyi ortaya koyabilmek için İbn Arabî'nin hayal alemine dair düşüncelerine kısaca değinmek istiyoruz. İbn Arabî hayali genel olarak latif varlıkları cisimleştiren, cisimleri de latifleştiren çift-yönlü dönüştürücü bir ara-varoluş alanı olarak tanımlar.<sup>51</sup>

İbn Arabî hayal kavramını dört varlık modalitesine işaret etmek için kullanır: (i) Tanrı dışındaki bütün varlıklar; (ii) ruhanî ve cismanî alem arasındaki ara-bölge; (iii) ruh ve beden arasındaki ilişkiyi sağlayan nefis; (iv) insandaki hayal gücü.<sup>52</sup>

Tanrı dışındaki bütün varlıklar, bir anlamda Tanrı'nın hayalinde var olduklarından, en geniş anlamdaki hayaldir.<sup>53</sup> Bu hayale İbn Arabî "*munfasıl/ayrık hayal*" adını verir, zira bu alem insan zihninden bağımsız olarak vardır. İkinci tür hayal ise ruhanî alemle cismanî alem arasında köprü olan hayaldir ki konumuzla asıl ilgili olan hayal budur. Üçüncüsü, insanın maddî cesedi ile manevî ruhu arasındaki ara-varlık olarak nefistir. Burada ruh-nefis terimleri felsefedekinin tam tersi anlamında birbirinin yerine kullanılmaktadır. Dördüncü ve son olarak her insanda bulunan hayal gücüdür. İbn Arabî bu hayale "*muttasıl/bitişik hayal*" ismini verir, zira gerçekliği insanın zihnine bağlıdır.<sup>54</sup>

İbn Arabî'nin cismanî ve ruhanî alem arasında yer alan ve ikisi arasında bir tür köprü vazifesi gören hayal ile ilgili en açık ve çarpıcı ifadeleri şu şekildedir: "Mârifet ilimlerinden birisi de hayal ilmi ve hayalin bitişik ve ayrık alemlerinin ilmidir. Bu, mârifetin temellerinden iki önemli temeldir. Bu, berzah ilmi ve kendisinde ruhanî varlıkların zâhir olduğu cesetler alemi ilmidir. O, cennet halkının ilmidir. O, kıyamet günü değişen sûretlerde gerçekleşen ilâhî tecellî ilmidir. O, ölümün koç sûretinde görünmesinde olduğu gibi,

<sup>50</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 91.

<sup>51</sup> Bkz. Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 154; Mustafa Çakmakçoğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 4, sayı: 10, Ocak-Haziran 2003, s. 303 vd.

<sup>52</sup> William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, Ibn Arabî's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, Albany 1989, s. 116.

<sup>53</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetu't-Te'vîl, Dirâse fî Te'vîli'l-Kur'ân 'inde Muhyiddîn İbn Arabî*, el-Merkezü's-Sekâfî el-'Arabî, Beyrut 1998, s. 56.

<sup>54</sup> Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrâr el-Mâlikiyye ve'l-Mulkiyye*, Dâru İhyâ' et-Turâs el-'Arabî, Beyrut 1998, II/305.



kendi başına cesetleşemeyen mânâların zuhûru ilmidir. O, insanların uykuda gördüklerinin ilmidir. O, ölümün sonrasında ve dirilişin öncesinde orada yaratılışın gerçekleşeceği yurdun ilmidir. O, sûretlerin ilmi olup onda ayna gibi cilâli cisimlerde görünen sûretler zâhir olur...O mânâyı hangi sûrette isterse o sûrette cesetleştirir.”<sup>55</sup>

Bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi İbn Arabî hayal alemini, pek çok bağlamda, manevî-ruhanî şeylerin maddî-cismanî yapıya büründüğü bir varlık alanı veya varoluş tarzı olarak görmektedir. Bu bağlamları şöyle sıralayabiliriz: (i) Melek, cin gibi ruhanî varlıkların içinde yaşadığımız alemde cismanî surete bürünerek bize göründükleri alandır. (ii) Berzah hayatının, yani kabir hayatının yaşandığı alemdir. (iii) Cennet hayatının yaşanacağı alemdir. (iv) Allah'ın ahirette cennet halkına görüneceği ve onların da O'nu göreceği alemdir. (v) Ölümün koç suretine bürünmesi örneğinde olduğu gibi manevî anlamların maddî suretlere büründüğü alemdir. (vi) İnsanın rüyada gördüğü şeylerin gerçeklik kazandığı alemdir. (vii) Aynadaki görüntülerin ortaya çıktığı alemdir.

Bildiğimiz kadarıyla Sühreverdî misal alemine felsefî sisteminde esaslı bir yer veren ilk İslam filozofudur. Ancak Sühreverdî'nin misal alemi ile ilgili düşüncelerine geçmeden önce şu hususu belirtmeliyiz: Sühreverdî'nin felsefesinde misal alemi Platon'un idealar alemine karşılık gelmez. Zira Sühreverdî idealar alemine “ışıklar alemi” olarak işaret eder ve ışıklar aleminin misal alemi olmadığını açıkça ve ısrarla belirtir.<sup>56</sup> Ancak sonraki dönem İslam düşüncesi geleneğinde Sühreverdî'ye nispetle bu iki alemin aynı olduğu düşünülmüştür. Nitekim, aşağıda geldiği üzere, Kınalızâde de Sühreverdî'nin misal alemi ile ışıklar/idealar alemini aynı sayar.

Sühreverdî kendi müşahedesine dayanarak dört alem olduğunu söyler. Bunlar hükümran ışıklar alemi/ayrık akıllar alemi/idealar alemi, yönetici ışıklar alemi/nefisler alemi, berzahlar alemi/içinde yaşadığımız maddî alem ve son olarak misaller alemidir. Bu bağlamda bizi ilgilendiren misaller alemidir. Sühreverdî bu alemin, şeriatın bildirdiği cismanî ahiret hayatının yaşanacağı alem olduğunu söyler.<sup>57</sup> Filozof bu alemi “Sekizinci İklim” olarak da

<sup>55</sup> İbn Arabî, *Fütûhât*, II/305.

<sup>56</sup> Bkz. Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 206.

<sup>57</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 206–207.

isimlendirir ve orada harikuladeliyle dolu Câbulk, Câbars ve Hûrkalyâ şehirlerinin bulunduğunu iddia eder.<sup>58</sup>

Bu açıklamalardan sonra Kınalızâde'nin misal aleminden bu bağlamda niçin bahsettiği aydınlığa kavuşmuş olmalıdır. Zira Kınalızâde ahiretin cismanî olduğunu inkar eden ve mahza ruhanî olduğunu iddia eden filozofları eleştirmiş ve görüşlerini reddetmiştir. Dolayısıyla misal alemini zikrederek bir bakıma uhrevî hayatın cismanî olacağına dair İşrakî filozofların ve Ekberî sufilerin misal veya hayal alemini delil olarak zikretmektedir.

Ama ilginçtir ki Kınalızâde misal alemini doğrudan ahiret hayatı ile ilişkilendirmeyip şu üç meseleyi izah ve ispat sadedinde kullanır: (i) uykuda görülen rüyalar; (ii) genel anlamda harikulade olaylar ve özel anlamda sufilere has kerametler; (iii) berzah veya kabir hayatı.<sup>59</sup>

Kınalızâde uykuda görülen rüyaların misal aleminde gerçekleştiğini sadece zikreder ve daha fazlasını söylemez. Evliyadan sâdir olan harikulade olaylara ve kerametlere gelince bunların çoğunlukla kaynağının misal alemini olduğunu söyler. Ama daha öncesinde "asfiyâ" olarak isimlendirdiği kişilerin riyazet ve mücadele ile bu aleme ulaştığını ve oradaki acıplıkları gördüklerini ve bu alemde biri Câbülsâ diğeri Câbülkâ olmak üzere iki şehir olduğunu haber verdiklerini söyler. "Asfiyâ" olarak nitelendirdiği kişilerin kim olduğunu belirtmez.<sup>60</sup> Ama biz bu kişilerin başta Sühreverdî olmak üzere İşrakî filozoflar olduğunu söyleyebiliriz, zira Sühreverdî de *Hikmetü'l-İşrak*'ta bu iki şehirden, telaffuzda biraz farklı biçimde de olsa, açıkça bahseder.<sup>61</sup>

Kınalızâde'nin misal alemini ilişkilendirdiği üçüncü bağlam berzah alemidir. Kınalızâde berzah alemini ile nefsin ölüm ile bedenden ayrılmasından başlayıp haşr olunacağı ve kendisine yeni bir beden verileceği vakte kadar süren müddet zarfında geçirdiği hayatı, yani kabir hayatını kasteder. Bu hayatın da kaynağı ona göre misal alemidir. Zira nefis bedenden ayrılmış, ama haşr gerçekleşmediğinden kendisine henüz yeni bir beden verilmemiştir. İşte bu ara dönemde yaşadığı birtakım cisimsel lezzetleri veya elemeleri açıklamak için Kınalızâde misal alemine dayanır. Buna göre kabirdeki cennet veya cehennem hayatının kaynağı ona göre misal alemidir.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 219.

<sup>59</sup> Bkz. Kınalızade, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 91.

<sup>60</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 91.

<sup>61</sup> Bkz. Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 219.

<sup>62</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 91–92.

Kınalızâde misal aleminin varlığına tamamen inanır ve Teftazani'nin *Şerh-i Makâsîd*'daki şu değerlendirmesini zımnen eleştirir: "Misal alemi diye bir alemin var olduğu büyük bir iddia, bu iddianın ispatına dair getirilen deliller zayıf olduğundan muhakkıklar bu iddiaya pek iltifat etmemişlerdir." Kınalızâde'ye göre Teftazani'nin "muhakkıklar" ile kasdettiği kimseler nazar ehli, yani hakikatleri akılla ispatlamaya çalışan kimselerdir. Ama Kınalızâde'ye göre akıllı kimse bu aleme keşf ve vicdan ışığı ile ulaşamıyorsa, en azından bu alemin varlığını imkansız görmemelidir. Bu söylemin Sühreverdî'ye ait olduğunu biliyoruz, zira Kınalızâde sonraki cümlelerinde Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrak*'ından uzun bir alıntı yapar ki aşağıda ondan bahsedeceğiz. Ama ilginç olan bu söylemi desteklemek için İbn Sînâ'ya müracaat etmesi, daha da ilginç bir şekilde, birkaç sayfa önce ağır bir dille eleştirdiği İbn Sînâ'yı "pîşvâ-yı erbâb-ı fikr ü nazar Şeyh Reîs Ebû Alî bin Sînâ" (yani fikir ve nazar ehlinin imamı Şeyh Reîs Ebû Alî bin Sînâ) gibi sitayişkâr sıfatlarla anmasıdır.<sup>63</sup>

Kınalızâde'nin Platon'un idealar alemi ve Sühreverdî'nin ışıklar alemi ile misal alemini karıştırdığı meselesine gelince, buna dair üç bağlam söz konusudur: (i) Bu alemde var olan her şeyin misali bu misal aleminde mevcuttur.<sup>64</sup> (ii) Din imamlarının büyükleri misal aleminin var olduğuna dair işaretlede bulunmuşlar ve bu aleme ilişkin sırları açıklamışlardır. Hatta insanların en bilgilisi olan İbn Abbâs'ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: Bu alemde başka bir alem daha vardır ve bu alemde var olan her şeyin bir benzeri o alemde de vardır. Hatta orada benim gibi bir İbn Abbâs vardır.<sup>65</sup> (iii) Üçüncü bağlam ise Kınalızâde'nin Sühreverdî'den aktardığı ve Sühreverdî'nin soyut ışıklar alemini, yani idealar alemini ispat sadedinde söylediği şu sözlerdir: Nasıl ki gökbilimciler yıldızların ve feleklerin fiziksel gözlem yolu ile bilinen hareketlerine dair Ebrus ve Batlamyus gibi büyük matematikçilerin gözlemlerini taklit etmiş, yani onların gözlemlerine güvenip dayanarak gökbilimi diye bir bilim kurmuşlarsa, aynı durum soyut ışıklar alemi için de geçerlidir. Şöyle ki Keldanî bilgeler, Empedokles, Hermes, Fisagor, Sokrat ve Platon gibi İşrak filozoflarının önde gelenleri ruhanî ışıklar aleminin varlığını kabul etmiş ve bu alemi keşf ve tasfiye ışığı ile ayné'l-yakîn görmüşlerdir. Dolayısıyla soyut ışıklar aleminin varlığına inanmak isteyen birisi bu alemle ilgili olarak

<sup>63</sup> Bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 92.

<sup>64</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 90.

<sup>65</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 91.

İşrakî filozofların manevî gözlemlerini taklit etmesi ve doğru sayması akıl dışı olarak görülemez. Dolayısıyla kişinin sırf kendisi böyle bir müşahede tecrübesini yaşamamasına dayanarak ve yoldan çıkmış kimselerin şüphelerine uyarak peygamberlerin şeriatlarını, filozofların ilkelerini ve ariflerin işaret ve zevklerini reddetmesi doğru değildir.<sup>66</sup>

Sonuç olarak Kınalızâde uykuda görülen rüyaları, evliyanın kerametini ve de en önemlisi berzah hayatının gerçekliğini ispat etmek için İbn Arabî'nin hayal kavramından ve Sühreverdî'nin misal alemi fikrinden istifade etmiştir. Ayrıca kendisi bu alemin varlığına inanmakta ve keşf sayesinde bu aleme muttali olamayan kimselere bu alemin varlığını inkar etmemelerini tavsiye etmektedir.

### Sonuç

Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî*'nin girişinde nefisle ilgili bahsinde İslam düşüncesinin dört temel akımına da yer verir. Nefsin mahiyet ve kuvvelerini genel Meşşâî çerçevede ve çizgide ele alması, ayrıca insan nefsinin kaynağının, kapalı bir şekilde de olsa Faal Akıl olduğunu söylemesi onun Meşşâî yönüne işaret eder. Diğer taraftan nefis bahsine, nefis hakkında araştırma yapmanın ve konuşmanın dinî hükmünü ele alarak başlaması ve ahiret hayatının hem ruhanî hem de cismanî olacağını söylemesi, buna karşılık ahiret hayatının sadece ruhanî olacağını iddia eden İbn Sînâ ve Nasîruddîn Tûsî gibi Meşşâî filozofları eleştirmesi onda güçlü bir kelimî yön olduğunu gösterir. Ancak onun bu eleştirisinde Gazalî'den farklı bir yaklaşım sergilemesi onun tam anlamıyla Gazalîci olmadığını ortaya koyar. Nefsin mahiyetine ilişkin bahsinde genel anlamda sufilerin görüşlerine müracaat etmesi ve özelde *Avârifü'l-Ma'ârif* gibi bir tasavvufî metni zikretmesi, ayrıca cennetteki manevî ve ruhanî lezzetlerin cismanî olanlardan üstün olduğu düşüncesini ortaya koyarken Bâyezîd-i Bistâmî'yi ideal bir şahsiyet olarak takdim etmesi ve son olarak misal aleminin ispatında İbn Arabî'ye ait hayal anlayışına yer vermesi düşünürümüzde bariz bir tasavvufî yön olduğunu gösterir. Son olarak nefsin mahiyeti bahsinde nefsin zatını doğrudan idrak ettiğine dair kullandığı terminoloji, misal aleminde var olan Câbülsâ ve Câbülkâ şehirlerini ismen zikretmesi ve misal aleminin varlığının ispatında Sühreverdî'nin tanıklığına başvurması Kınalızâde'nin düşüncesinde İşrakî unsurun da mevcut olduğunu

<sup>66</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 91; krş. Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 28, 159; *el-Meşârî'*, c. 1, s. 460; *el-Mukâvamât (Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrak)*, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, Müessesesi-i Mutâlâ'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375 (1996) içinde, c. 1, s. 190

gösterir. Bütün bu dört ekole ait unsurların düşünürümüzün nefis bahsinde uyumlu ve tutarlı bir sistem oluşturacak şekilde var olması onun bu ekollerden herhangi birisinin takipçisi olmayıp bilakis eklektik ve uzlaştırmacı bir filozof olduğuna delalet eder.

### Bibliyografya

Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge, Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, Albany 1989.

Çakmakoğlu, Mustafa, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 4, sayı: 10, Ocak-Haziran 2003.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Felsefetu't-Te'vîl, Dirâse fî Te'vîli'l-Kur'ân 'inde Muhyiddîn İbn Arabî, el-Merkezü's-Sekâfî el-'Arabî*, Beyrut 1998.

Eş-Şehrezûrî, Şemsüddîn, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ed. Hüseyin Ziyâî Torbetî, Müessese-i Mutâla'ât ve Tahkîkat-ı Ferhengî, Tahran 1993.

Gazâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-Felâsife; Filozofların Tutarsızlığı*, neşir ve tercüme: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.

İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrâr el-Mâlikiyye ve'l-Mulkiyye, Dâru İhyâ' et-Turâs el-'Arabî*, Beyrut 1998, c. 2.

İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma (Tehzîbu'l-Ahlâk)*, çvr. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.

İbn Sînâ, Ebû Alî, *en-Necât fî'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, ed. Abdurrahmân 'Umayra, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992, c. 2.

-----, *el-Adhaviyye fî'l-Me'âd*, (Felsefe ve Ölüm Ötesi; İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011 içinde).

-----, *eş-Şifâ*, et-Tabîyyât, ed. Sa'îd Zâhid, Mektebetü Âyetillâh el-Mar'aşî, Kum 1404, es-Semâ' et-Tabîî, c. 1.

-----, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, çvr. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

-----, *Risâletü Ahvâli'n-Nefs*, ed. Fuâd el-Ehvânî, Dâru Bîbilyûn, Paris 2007.

Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 63.

Oktay, Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

Sühreverdî, Şihâbüddîn, *el-Mukâvamât (Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, Müessesesi-i Mutâla'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375 (1996) içinde), c. 1.

-----, *İşrak Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk*, çvr. Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

-----, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, Müessesesi-i Mutâla'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375 (1996) içinde), c. 1.

Tûsî, Nasîruddîn, *Ahlâk-ı Nâsırî*, Farsçadan Azerbaycan Türkçesine çvr. Rahim Sultanov, Türkiye Türkçesine Aktaranlar: A. Vahap Taştan ve Habil Nazlıgöl, Fecr Yayınları, Ankara 2005.

Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.