

ŞEHREZURÎ VE ADALET ANLAYIŞI

Aygün AKYOL *

Özet

Şehrezurî ve Adalet Anlayışı

Adalet kavramı İslam felsefesinde ahlak ve siyaset felsefesinin konusu olarak kabul edilmektedir. Şehrezurî İsrakî felsefenin en önemli yorumcularından birisidir. Şehrezurî adalet kavramını bireysel nefsin gelişiminde ve toplumsal düzenin sağlanması noktasında kullanmıştır. Bireysel nefsin yetkinliği diğer erdemler üzerinde adalet erdemini gerektirmektedir. Bireyler arasında toplumsal düzenin sağlanması da yine adalet erdemine bağlıdır. Bununla birlikte adalet kavramı felsefi bir terim olduğu kadar ilahî bir emirdir.

Anahtar Kelimeler: Adalet, Ahlak, Siyaset, Din, Şehrezurî

Abstract

Shahrazuri and His Justice View

The Concept "justice" is accepted related with subject of philosophy of ethic and politic in the Islamic Philosophy. Shahrazuri is one of the most important commentator of The Illuminationist Philosophy. Shahrazuri used the concept "justice" to developing of individual soul and to providing the social order. The perfection of individual soul requires virtue of justice over the other virtues. Also providing social order between the individuals depends on virtue of justice. In addition to this the concept "justice" is as divine order as a philosophical term

Key Words: Justice, Ethic, Politics, Religion, Shahrazuri

Giriş

Toplumsal bir varlık olan insan yaptığı tüm eylemlerinde birbiriyle etkileşim içerisinde. Bu etkileşim, kişiye toplumun diğer fertlerine karşı olan tutum ve davranışlarında bir takım sorumluluklar yüklemektedir. İnsanın bu sorumluluklarıyla ilgili olarak kullanılan kavramlardan biri de "adalet" kavramıdır. O kadar ki adalet kavramı bireyin toplum içinde sağlıklı bir fert olarak yaşayabilmesinin en önemli şartlarından bir tanesi olarak görülmüştür.

Bu nedenle olsa gerek adalet kavramı ahlak ve siyaset felsefesinin temel kavramlarından birisi olarak kabul edilmiştir. Adalet kavramıyla ilgili değerlendirmeleri insan varlığının başlangıcına kadar götürmek mümkündür. Ancak İslam felsefesinde adalet kavramının değerlendiriliş biçimindeki ana unsurlara bakacak olursak bunlar Platon (ö. mö. 347) ve Aristoteles'in (ö.

* Ar. Gör., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı

mö. 322) düşünce biçimleri¹ ve İslam diniyle birlikte gelen temel ahlaki öğretiler olarak ifade edilebilir. Platon ve Aristoteles ahlak ve siyasetle ilgili açıklamalarında “adalet” erdemine diğer erdemler arasında “orta yol”u bulduran bir denge unsuru olarak en temel rolü verirler.² İslam filozofları da bu anlayışı devam ettirmiş adalet erdemini hem bireyin hem de toplumun gelişiminde orta yolu bulduran bir erdem olarak değerlendirmişlerdir.³ Ancak adalet kavramına verilen önem İslam düşüncesinde sadece İslam filozoflarıyla sınırlı değildir, bu kavrama kelamcılar da büyük önem vermişlerdir.⁴

İslam’ın temel kaynağı olan Kur’an’a baktığımızda ise pek çok yerde adalet kavramı üzerinde durulduğunu görülmektedir. Kuran’da adalet kavramı, Allah’ın hükümleri ve emirleri⁵, insanlar arasındaki ilişkilerde şahitlik⁶, insanların birbirleri hakkındaki hükümleri⁷ ve yetimler⁸ gibi konularda pek çok defa kullanılmıştır. Adalet kavramıyla ilgili olarak ifade edebileceğimiz, Kur’an’da zikredilen “orta bir ümmet” kavramı da İslam felsefecileri tarafından çok önemsenmiştir. Zira Kuran’da “Böylece biz sizi, insanlara

- 1 Platon ve Aristoteles’in düşüncesinde “adalet” kavramının ele alınışıyla ilgili olarak bk. Platon, *Devlet*, çev.: Selahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1971, 427e, 430e; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev.: Saffet Babür, Bilgesu Yay., Ankara 2007, 1109a, 1119b, 1129b, 1134a; Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan’da Siyaset Felsefesi*, Vteori Yay., Ankara 1989, s. 235; Şehrezürî, *Resâilü’ş-Şecereti’l-İlâhiyye fi Ulumi’l-Hakâiki’r-Rabbâniyye*, thk. Necip Görgün, Elif Yay., İstanbul 2004, c. II, s. 55; Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev.: Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul 2004, ss. 94-100; Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri I-Mululuk Ahlakı*, İÜEF Yay., İstanbul 1970, ss. 83, 84, 102, 103.
- 2 Aristoteles’in “orta yol” ifadesi için bk. Aristoteles, *age*, 1109a, 1134a, 1129a; Mehmet Ali Ağaoğulları, *age*, s. 235; Bedia Akarsu, *age*, ss. 102, 103.
- 3 Şehrezürî eş-Şecereti’l-İlâhiyye, c. II, s. 10; Fârâbî, *Fususul-Medenî*, neşr. D.M. Dunlop, çev.: Hanifi Özcan, DEÜ. Yay., İzmir 1987, ss. 52-54; İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, çev.: Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihad Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983, ss. 102-107; Nasîreddin Tusî, *Ahlâk-ı Nasrî*, çev.: Anar Gafarov-Zaur Şükürov, edit.: Tahir Özakkaş, Litera Yay., İstanbul 2007, ss. 90, 294, 295; Mustafa Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, MÜİFV. Yay., İstanbul 1989, ss. 75, 89.
- 4 Mustafa Çağrıncı, *Gazâlî’ye Göre İslâm Ahlakı*, Ensar Yay., İstanbul 1982, s. 180-181; Şaban Haklı, “İslam Ahlak Teorileri”, *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak*, edit.: Recep Kaymakcan-Mevlüt Uyanık, Dem Yay., İstanbul 2007, ss. 123-128
- 5 Bk. En’âm Suresi 6/115; Yunus Suresi 12/4-54; Nahl Suresi 16/90; Ahzâb Suresi 33/5.
- 6 Bk. Âl-i İmrân Suresi 3/18; Nisâ Suresi 4/135; Mâide Suresi, 5/ 8-106; En’âm Suresi 6/152; Talâk Suresi 65/ 2.
- 7 Bk. Âl-i İmrân Suresi 3/21; Nisâ Suresi 4/58, Mâide Suresi 5/42-95; A’râf Suresi 7/29-159-181, Enfâl Suresi 8/58; Yunus Suresi 10/47; Nahl Suresi 16/76; Hac Suresi 22/25; Şûrâ Suresi 42/15; Hucurât Suresi 49/9; Rahmân Suresi 55/9; Hadîd Suresi 57/25; Mümtehine Suresi 60/8.
- 8 Nisâ Suresi 4/3-127; En’âm Suresi 6/152.

şahit ve örnek olmanız için “orta bir ümmet” kıldık”⁹ şeklindeki ayetteki “orta” kavramı adalet kavramının bir açılımı olarak düşünülebilir. Bir başka ayette ise, “Artık onlardan kimi kendi nefesine zulmeder, kimi “orta” bir yoldadır...”¹⁰ buyrulmaktadır. Bu ayette “orta bir yol” olarak ifade edilen kavram “zulmün” zıddı olarak kullanılmıştır. Yukarıda verdiğimiz tanım göz önünde bulundurulduğunda “orta” kavramının âdil, mu’tevil olarak da ifade edilebilmesi mümkündür..¹¹

Biz bu çalışmamızda insanoğlunun mutlu ve huzurlu bir yaşam sürmesi için olmazsa olmaz temel erdemlerden birisi olan adalet kavramını Şehrezurî’yi (ö. 1288)¹² merkeze alarak değerlendirmeye çalışacağız. Aslında İslam felsefesinde ahlak ve siyaset felsefesi denilince bu konuda müstakil eserler kaleme almaları sebebiyle olsa gerek, ilk akla gelen Fârâbî (ö. 950), İbn Miskeveyh (ö. 1030)¹³ ve Nasîreddin Tusî (ö. 1274) gibi düşünürlerdir. Ancak Şehrezurî’nin gerek kendisi, gerekse düşünce biçimi bu konuda yeterince bilinmemektedir. Bu nedenle biz makalemizde hem Şehrezurî’nin ahlak ve siyaset anlayışını, hem de “adalet” kavramıyla ilgili fikirlerini tanıtmak istiyoruz. Öncelikle Şehrezurî’nin hayatı ve ilmi kişiliğine değindikten sonra, adalet kavramıyla ilgili fikirlerini inceleyeceğiz.

I. Şehrezurî’nin Hayatı ve Eserleri

Şemseddin Muhammed İbn Mahmud eş-Şehrezurî, adından da anlaşılacağı üzere Şehrezur’da¹⁴ doğmuştur. İsrakî felsefenin kurucusu olan Şihabeddin Sühreverdî el-Maktül’ün (ö. 1191) sistemini takip eden Şehrezurî’nin yaşamı hakkında elimizde çok az bilgi bulunması nedeniyle hayatının seyrini, felsefî

9 Bakara Suresi 2/143.

10 Fâtır Suresi 35/32.

11 Mustafa Çağrıncı, “Adalet”, *DİA*, T.D.V. Yay, İstanbul, 1988, c. 1, s. 341.

12 Şehrezurî’nin doğumu ve ölümüyle ilgili kesin tarihler yoktur, ancak Hicri 7. Miladi 13. asrın son çeyreğinde öldüğü ifade edilmektedir. Burada ifade edilen tarih onun son eserine yazdığı bir dipnotta ifade edilmektedir. Bu konuda bk. Necip Görgün, eş-Şeceretü’l-İlâhiyye ve Şehrezurî’nin Felsefesi, Elif Yay., İstanbul 2004, s. 24; Henri Corbin, *İbn Rüşd’den Günümüze İslam Felsefe Tarihi*, çev.: Abdullah Haksöz, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 102; Micahel Privot, “Some Notes on the Typology of the Works of al-Shahrazuri al-Israqi”, *Journal of Islamic Studies*, sayı: 12:3, 2001, s. 312.

13 İbn Miskeveyh’in adalet anlayışıyla ilgili derli toplu bir çalışma için bk. Ramazan Altıntaş, “İbn Miskeveyh’in Adalet Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, 1998, ss. 237-249.

14 Şehrezur şuan Kuzey Irak’da Kerkük’ü de kapsayacak şekilde kullanılan bir bölgeye verilen addır. V. Minorsky, “Şehrezur”, *İA*, MEB. Yay., İstanbul 1979, c. 11 ss. 396-397.

düşüncesinin şekillenişini evreleriyle tespit etmek bizim için zordur.¹⁵

Şehrezurî felsefi düşüncesini ve fikirlerini ifade ederken “İşrakî felsefe”nin¹⁶ yöntemini benimsemiş ve hocası Sühreverdî’ye olan bağlılığını çeşitli şekillerde ifade etmiştir. Onun “Şerhu Hikmetü’l-İşrak”, “Şerhu’t-Telvihat” adlı eserleri de bunun bir göstergesidir. Şehrezurî’nin yaptığı çalışmalar İşrakî felsefenin Meşşai karşıtı söylemlerine ve sembolik diline vurgu yapmakla kalmaz, aynı zamanda sembolik boyutunu da büyük bir özenle inceler. Şehrezurî İşrakîliğin ilk büyük yorumcusu olarak kabul edilmiştir, zira daha sonraki pek çok düşünür Şehrezurî’nin çalışmalarından istifade etmişler, şerhlerine benzer şerhler kaleme almışlardır.¹⁷ Bu noktada Sühreverdî sonrası İşrakî sistemi devam ettiren filozoflardan en önemlilerinden birisinin Şehrezurî olduğunu söylersek yanılmış olmayız. Zira onun şerhleri ve müstakil eserleri bu gelenek içerisindeki yerinin ve rolünün önemini kanıtlamaya yeterli olacaktır.¹⁸

Şehrezurî’nin İslam felsefesindeki rolü, Sühreverdî’nin ilk büyük yorumcusu ve “İşrakî Felsefe”nin düşünce biçimine en sadık filozofu olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁹ Bu onun yaptığı çalışmalarında İşrakî felsefeye ait kavramlara sıkı bağlılığından anlaşılmaktadır. Onun “Resailü’ş-Şeceretü’l-İlahiyye” adlı eserinde geçmiş felsefi akımlara dair verdiği doyurucu bilgiler, felsefe konusundaki vukufiyetini de göstermektedir. Özellikle İşrakîliğin mistik ve metafizik yönüyle ilgili yaptığı değerlendirmeler dikkat çekicidir.²⁰ Şehrezurî’nin felsefi düşüncesinin temel kaynaklarına baktığımızda ise, Platoncu, Yeni Eflatuncu, Pisagorcucu, Eski Pers ve Gnostik kültürünün öğelerini taşıdığını görüyoruz.²¹ Şehrezurî’nin bugün elimizde olan beş eseri vardır. Şimdi bunlar hakkında da kısaca bilgi vermek istiyoruz.

15 Privot, *agm*, s. 312; Corbin, *age*, s. 102; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ülken Yay., İstanbul 1998, s. 187.

16 “İşrakî Felsefe” kavramı İslam düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak istidlâlî düşünceyi temel alan akılcı Meşşâî felsefeye karşı, tecrübe ve sezgiyi temel alan düşünce biçimini ifade eder. Bk. Mahmut Kaya, “İşrakîyye”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2001, c. 23, s. 435.

17 Hüseyin Ziyâî, “The Illuminationist Tradition”, *History of Islamic Philosophy* içinde, edit.: S. H. Nasr, Oliver Leaman Routledge, London and New York 1996, ss. 468, 473.

18 İ. Agah Çubukçu, “Sühreverdî ve İşrakîyye Felsefesi”, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, AÜİF. Yay., Ankara 1972, ss. 137,138.

19 Ziyâî, “The Illuminationist Tradition”, s. 468.

20 Aynı eser, s. 473.

21 İşrakî düşünürlerin etkilendiği çevreler için bk. John Walbridge, “Önsöz”, *The Wisdom of the Mystic East Suhrawardî and Platonic Orientalism*, State University of New York Press, New York 2001, ss. 9-10.

“*Resâilü’ş-Şeceretü’l-Îlâhiyye fi Ulumi’l-Hakâiki’r-Rabbaniyye*”²² adlı eserinde kendisinden önceki felsefi geleneklere dair pek çok bilgi zikretmekte ve kendisinin bu konulardaki görüşlerini ifade etmektedir. Şehrezurî’nin eserinin bu geniş ve hacimli yapısı nedeniyle eser bir felsefe ve ilahiyat ansiklopedisi olarak değerlendirilmiştir.²³ Kitabın kapsamına ve üslubuna dikkat edildiğinde bu eserin Şehrezurî tarafından en son yazıldığını ifade etmemiz mümkündür.²⁴ Zira eserin üslubu, İşrakî düşünceyi ele alış tarzı Şehrezurî’nin bu eserini olgunluk çağına kaleme aldığıyla ilgili tezi kuvvetlendirmektedir.

Şehrezurî’nin bu eserin felsefe ansiklopedisi olarak nitelendirilmesi beş farklı bölüm şeklinde eserini kaleme almasından kaynaklanmaktadır. Şehrezurî eserinin birinci bölümünü bilimler taksimine, ikinci bölümünü klasik mantık bahislerine, üçüncü bölümünü ahlak ve siyaset konularına *-ki adaletle ilgili fikirlerini bu bölümde ifade etmektedir-*, dördüncü bölümünü tabiat felsefesi ve fizik konularına, beşinci bölümünü ise, metafizik bahsine ayırmıştır.

Şehrezurî *Kitâbu’l-Rumûz*²⁵ adlı eserinde ise Eski Yunan felsefesi, Hermetik ve Helenistik düşünceye dair pek çok yapı taşını kullandığı bir eser ortaya koymuştur. Eserde nefis kavramıyla ilgili olarak Platoncu ve Yeni-Eflatuncu düşünce ekseninde geniş değerlendirmeler yapılmıştır. Şehrezurî eserinde hocası Sühreverdî’den bahsetmemekle birlikte İşrak ve aydınlanmaya dair kavramları kullanmıştır. Kitabın temel olarak konusunu nefis olarak zikredebiliriz. Zira Şehrezurî bu eserde nefis-beden ilişkisi, nefsin mahiyeti, nefsin bedenine dağılmasından sonraki durumu, nefsin bilgi edinmesinin keyfiyeti gibi sorunlar tartışılmıştır.

Târihu’l Hukemâ Ravzatu’l-Efrâh ve Nüzhetü’l-Ervah isimli eserinde Şehrezurî, Hz. Âdem’den başlayıp İslam düşünürlerine kadar uzanan bir süreci kapsayan çeşitli felsefi akımlara müntesip düşünürlerin hayatlarından, düşünce biçimlerinden söz etmektedir. Bu eser, düşünce tarihindeki kişilikleri anlatan biyografik bir eser olarak ifade edilebilir. Şehrezurî’nin bu

22 Şehrezurî’nin bu eserin yazmaları Süleymaniye kütüphanesinde mevcuttur. Eser Necip Görgün tarafından tahkik edilip üç cilt olarak yayınlanmıştır. Şehrezurî, *Resâilü’ş-Eş-Şeceretü’l-Îlâhiyye fi Ulumi’l-Hakâiki’r-Rabbâniyye*, thk. Necip Görgün, Elif Yay., İstanbul 2004, c. II, s. 55

23 Ziyâî, “The Illuminationist Tradition”, s. 477; Görgün, *age*, s. 25.

24 Ziyâî, “Giriş”, *Şerhu Hikmetü’l-İşrak içinde*, s. 15; Privot, *age*, s. 312.

25 Eserin tam adı: *Kitâbu’l-Rûmuz ve’l-Emsâlu’l-Lâhutiyye fi Envâri’l-Mücerredeti’l Melekutiyye*

eserinin tahkikli neşri de mevcuttur.²⁶

Şehrezurî'nin bu eserlerinden başka *Şerhu Hikmeti'l-İşrak*²⁷ ve *et-Tenkihât fi Şerhi't-Telvihât*²⁸ isimli üstadı Sühreverdî'nin eserlerine yazdığı şerhleri vardır. Şehrezurî'nin *Şerhu Hikmeti'l-İşrak* adlı eseri Sühreverdî'nin eserleri için yazılmış en önemli şerhlerden bir tanesi olarak kabul edilmektedir. Sühreverdî'nin eseri için yapılan bu şerh kendisinden sonra gelen İşrakî yorumcu Kutbettin Şirazî (ö. 1311) tarafından da kullanılmıştır.²⁹ Şehrezurî'nin hayatı ve eserleri hakkındaki bu bilgilerden sonra onun ahlak ve siyaset felsefesinin en önemli kavramlarından olan "adalet" kavramı ile ilgili düşüncelerine değinmek istiyoruz.

II. Şehrezurî'nin Düşüncesinde "Adalet" Kavramı

Adalet kelimesi Arapça "a-d-l" fiilinin mastarı olup zulmün zıddı olarak tarif edilmektedir. Ayrıca "hakikat" üzere hüküm verme olarak da ifade edilmiştir. Terim olarak ise bireysel ve toplumsal yapıda dirlik ve düzeni, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan, insanın davranışını ahlaki açıdan inceleyen ve eleştiren erdem olarak ifade edilebilir.³⁰

İslam filozofları felsefi düşüncelerinde mantık, fizik ve metafiziğe yer verdikleri kadar siyaset ve ahlakla ilgili tartışmalara da yer vermişlerdir. Zira ahlak ve siyaset onların felsefi düşüncelerinin bir parçasıydı.³¹ "Adalet" kavramı, İslam felsefecileri tarafından hem bireysel nefsin gelişimi noktasında, hem de toplumsal düzenin sağlanması noktasında en çok kullanılan kavramlardan bir tanesi olmuştur. Bunu biz Fârâbî, İbn Miskeveyh ve

26 Bk. Şehrezurî, *Târîhu'l Hukemâ Ravzatu'l-Efrâh ve Nüzhetü'l-Ervâh*, tahk.: Abdul'l-Kerim Ebu Şuveyrib, neşr: Cemiyeti'd-Da'veti'l-İslamiyyeti'l-Alemiyyeti, Trablus 1988.

27 Şehrezurî'nin bu eseri Hüseyin Ziyâî tarafından tahkik edilip yayınlanmıştır. Bk. Şehrezurî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak*, tahk.: Hüseyin Ziyâî, Müessesesi-i Müteleat ve Tahkika, Tahran 1993.

28 Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, 34fa880 Arşiv numarasında mevcuttur.

29 Görgün, *age*, s. 26; Ziyâî, "The Illuminationist Tradition", s. 469; John Walbridge, "Sühreverdî ve İşrakîlik", *İslam Felsefesine Giriş*, edit.: Peter Adamson-Richard C. Taylor, çev.: M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007, s. 240.

30 İbn Manzur, *Lisânu'l-Arap*, Daru's-Sadr Yay., Beyrut 1990, c. 11, s. 430; Mustafa Çağrıncı, "Adalet", *DİA*, c. 1, s. 341; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara 1996, s. 11; Hayrani Altıntaş, *İslam Ahlakı*, Akçağ Yay., Ankara 1999, s. 310; Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yay., Ankara 2003, s. 203.

31 Bk. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev.: Nafiz Danışman, Ankara, 2001, ss. 78-124; Fârâbî, *Fususul-Medenî*, ss. 49-77.

Nasîreddîn Tusî’de açıkça görmekteyiz.³² Şehrezurî’nin adalet kavramıyla ilgili fikirlerine baktığımızda Platon ve Aristoteles etkisiyle birlikte Fârâbî ve İbn Miskeveyh’in etkisini de görmekteyiz. Her ne kadar İbn Miskeveyh’in isminden söz etmese de ahlak felsefesiyle ilgili değerlendirmelerinde Fârâbî’ye atıflarda bulunmaktadır.³³

Şehrezurî’nin genel anlamda ahlak ve siyasetle özelde ise adalet kavramıyla ilgili görüşler ifade etmesi dikkate değerdir. Zira kendisi metafizik düşünce sistemini kurgularken remz ve sembollere çok büyük önem vermektedir.³⁴ Remz ve sembollere dayalı açıklama biçimleri toplumsal yaşamdan kopma ve bireyin kendi nefesine ait tecrübelerine dönmesi olarak anlaşılmakta ve bu nedenle de toplumsal yaşamla ilgili pek çok konu bu görüşü tercih edenler tarafından tartışılmamaktadır. Ancak Şehrezurî siyaset ve ahlakla ilgili görüşlerinde hem bireysel ahlakın olgunlaştırılması ve nefis terbiyesiyle hem de insanların bireyler arasında aileden başlayıp tüm toplumu kapsayan ilişkiler ağının nasıl olması gerektiğiyle, hükümdarların özellikleri ve çeşitli toplumsal sınıflarla ilgili detaylı açıklamalarda bulunmuştur.³⁵

Şehrezurî’nin adalet kavramıyla ilgili değerlendirmeleri iki yöndedir. Bunun bir yönünü bireyin nefesine ait tecrübeleri, diğer yönünü ise toplumsal yaşama sağlayacağı katkı oluşturur. Bireyin kendisinden başlayarak toplumu belirleyen “adalet” kavramı, Şehrezurî’nin siyasî ve ahlaki kavramlarının orta noktasını oluşturur. Şehrezurî “adalet” kavramını eş-Şeceretü’l-İlâhiyye adlı eserinin üçüncü bölümü olan “Ahlak ve Siyaset” başlıklı kısımda değerlendirmektedir. Bireysel ahlakla³⁶ ilgili bölümde, adaletin bireyin varlığı ve kendi yetkinliğini gerçekleştirme noktasındaki önemine vurgu yapılmakta ve adalet kavramı nefis teorisinin bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Burada adalet kavramının bireyin ahlakına olan katkısı incelenmektedir. Siyaset ve toplumsal yaşamla ilgili bölümde ise, adaletin toplumun varlığı ve devamlılığı açısından önemi tartışılmaktadır.

32 Fârâbî, *Fususul-Medenî*, ss. 52–54; İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, ss. 102–107; Nasîreddîn Tusî, *Ahlâk-ı Nasrî*, ss. 90, 294, 295; Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, ss. 75, 89.

33 Şehrezurî, eş-Şeceretü’l-İlâhiyye, c. II, s. 8.

34 Şehrezurî, eş-Şeceretü’l-İlâhiyye, c. III, ss. 552, 555; *Kitâbu’l-Rûmuz.*, vr. 2a.

35 Şehrezurî, eş-Şeceretü’l-İlâhiyye, c. II, ss. 10-118

36 Bireysel ahlak kavramı için bk. Mevlüt Uyanık, “Bireysel Ahlak”, *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak*, edit.: Recep Kaymakcan, Mevlüt Uyanık, Dem Yay., İstanbul 2007, ss. 555–569.

a. Bireysel Yaşamda Adaletin Önemi

Şehrezurî'nin bireysel yaşamda adalet kavramıyla ilgili fikirlerini anlayabilmemiz için önce onun hikmet kavramına verdiği anlamı incelememiz gerekmektedir. Zira hikmet kavramı bize, Şehrezurî'nin ahlak ve siyaset felsefesinde adalet kavramını nasıl kurguladığıyla ilgili ipuçlarını verecektir. "Hikmet" kavramı Şehrezurî tarafından ahlak ve siyasetle de yakından ilişkili olarak değerlendirilmiştir. Şehrezurî "hikmet"i iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi "amelî (pratik) hikmet", ikincisi ise, "ilmî (teorik) hikmet"tir. Şehrezurî amelî hikmeti, ilmî hikmetin önüne koymaktadır. Çünkü akledilirlerin idraki için nefsin saflığı ve aydınlığı üzerinde durmak gerektiğini belirten Şehrezurî, bunun da ahlakın ve siyasetin olgunlaştırılmasıyla elde edilecek nitelikler olduğunu ifade etmektedir. Bundan hareketle ahlakın olgunlaştırılmasından ibaret olan amelî hikmetin ilmî hikmetten önce geldiğini ifade etmektedir.³⁷

Amelî hikmetten ilmî hikmete geçiş için ise kişinin kendi yetkinliğini gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu yetkinliğin elde edilmesi, iki türdür. Bu ya semavî cisimlerde olduğu gibi kemâl (yetkinlik) mertebesine yakınlığı gerektirmekte ya da yere ait bileşimlerde olduğu gibi ikincil yetkinliklerden olup eksikliklerden yetkinliklere doğru bir çabayla gerektirmektedir. Bu nedenle yeryüzünde var olanlar kendi yetkinliklerine ulaşabilmeleri için bir takım çabaları göstermeleri gerekmektedir.³⁸ Kişisel yetkinliğin gerçekleşmesine ise, öncelikle "nefis" ve ona yol gösterici olarak kabul edebileceğimiz "adalet" erdemi yardımcı olmaktadır.

"Natik nefis" Şehrezurî tarafından iradeyle hareket eden, tümelleri idrak eden cismin ilk yetkinliği" olarak tarif edilir. Tanımdan da anlaşılacağı üzere, natik nefis bilgi edinen, şuurundan hiçbir şey kaçmayan, yetkinliklerin ve aydınlanmaların kendisinde ortaya çıktığı bir kabiliyet olarak ifade edilmektedir.³⁹ Natik nefsin kendisinden üstüne ve kendisinden altına nispetle "amelî" ve "nazarî" olmak üzere iki kuvveti vardır, bu kuvvetlerin her birine "akıl" denmektedir. Buradaki akıl yürütme tasavvur ve tasdik üzere ise "amelî", bedenın tikel nesneler üzerindeki tasarrufuyla oluyorsa bu da "ilmî" olarak isimlendirilmektedir.⁴⁰

37 Şehrezurî, eş-Şeceretü'l-İlâhiyye, c. II, s. 7, 8.

38 Şehrezurî, eş-Şeceretü'l-İlâhiyye, c. II, s. 31.

39 Şehrezurî, eş-Şeceretü'l-İlâhiyye, c. II, s. 511; Şehrezurî, Kitâbu'l-Rûmuz, vr. 13a, 13b.

40 Şehrezurî, eş-Şeceretü'l-İlâhiyye, c. II, s. 522.

Natık nefis Şehrezurî tarafından Allah Teâlâ'nın suffî âlemdeki halifesi olarak görülmektedir. Ancak natık nefsin her kişide aynı düzeyde ortaya çıkmamasını insanın kendisinden kaynaklanan eksikliklerinin neticesinde ortaya çıkan bir durumdur. Şehrezurî nefsin bedenden ayrı bir töz olarak kabul ettiğinden onun tekrardan yetkinliğine kavuşmasının gereğini ifade etmektedir.⁴¹ İşte bu noktada nefse, "adalet" erdeminin rehberliği gerekmektedir. Burada "adalet" kavramı nefsin yetkinliğine ulaşmasını sağlayan en önemli erdem olarak görülür.

"Natık nefis" varlığında üç tür kuvveti barındırmaktadır. Bunlardan birincisi "aklî kuvvet"tir ki bu kişinin gerçekleri idrak etmesinin kaynağı olup nazari hikmetini kuvvetlendirmesi olarak ifade edilir. İkincisi ise "şehvanî kuvvet"tir bu kişinin yeme, içme vb. gibi nefsinin behimi yönünü ifade eder. Üçüncüsü ise "gadabî (öfke) kuvvet"tir ki bu kişinin birtakım meselelerle ilgili olarak şiddetli tepki göstermesidir.⁴²

Şehrezurî "adalet" kavramını ise bu üç kuvvetin hepsiyle irtibatlı olarak değerlendirir. Bunun sebebi nefsin kendi yetkinliğine ulaşması için tüm bu güçlerin hepsinin mutedil bir durumda olmalarının gerekmesidir. Zira "adalet", nefsin bu üç gücünün aşırılıklarına müdahil olur ve onları mutedil kılar. Şayet bu üç güç üzerinde "adalet" etkili olmaz, aşırılıklara yönelirse nefsin akli yönü nedeniyle elde edeceği hikmet, onun için sefihliğe (aptallık) dönüşür, yine onun şehvet gücü açgözlülüğe, öfke gücü ise onun için ihtiyatsızlığa ve fenalıkların ortaya çıkmasına vesile olur.⁴³

Bu nedenle Şehrezurî Platon'da olduğu gibi kişinin kendi yetkinliğini sağlayabilmesi için nefsin bu üç gücü arasında adalet erdeminin yardımına ihtiyacı olduğunu belirtir.⁴⁴ Şayet adalet tüm bu kuvvetler arasında etkin olursa akli kuvvet nefis için "hikmet" erdemine dönüşür, şehvi kuvvet ise "iffet" erdemine dönüşür, öfke kuvveti ise "cesaret" erdemine dönüşür. Tüm bu güçlerin güzel bir şekilde kullanımıyla kişide, "hikmet", "iffet", "cesaret" ve "adalet" erdemleri bir bütün olarak teşekkül eder.⁴⁵ Şehrezurî

41 Şehrezurî, *Kitâbu'l-Rûmuz*, vr. 24a.

42 Şehrezurî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, ss. 9, 10.

43 Aynı eser, c. II, s. 10.

44 Platon adaleti erdemler arasında en yüksek noktaya koymaktadır. Platon'un adaleti en yüksek erdem olarak nitelenmesi için bk. Şehrezurî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 10; Platon, *Devlet*, 430e; Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri I-Mutluluk Ahlakı*, ss. 83, 84.

45 Şehrezurî'nin burada ifade ettiği erdemlerle ilgili bu tasnife benzer ayrımı Platon'da görüyoruz. Platon'un nefsin yetileriyle ilgili açıklamaları için bk. Platon, "Menon", *Diyaloglar*, çev.: Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, c. 1, 88a; *Lahkes*, çev.: Şazi

adalet erdeminin nefsin bu yönleri üzerinde ifrat ve tefrit olarak ifade edilen iki aşırı yön arasında tam orta noktada olmasını sağladığını ifade eder. Bu anlamda adalet erdemi diğer erdemler arasında en temel rolü üstlenmektedir.⁴⁶

Şehrezurî burada ifade edilen dört erdemini kendisinde sayılamayacak kadar çok faydaların olduğunu belirtmektedir.⁴⁷ Zira her bir erdemini altında pek çok haslet bulunmaktadır. Bir takım hasletler bu dört fazilete bağlı kılınmıştır. Şehrezurî, “hikmet”, “cesaret”, “ıffet” ve “adalet” erdemine bağlı olan diğer faziletleri tek tek saymaktadır. Biz bu dört faziletten Şehrezurî tarafından konumuz olan “adalet” erdemine dâhil olan hasletleri ifade edeceğiz.

Şehrezurî adalet erdemini altında on iki hasletin olduğunu ifade eder. Bunları ifade edecek olursak, bunların birincisi arkadaşının yokluğu anında bağlılık olan “sadakât”tır. İkincisi, muhabbetlerindeki samimiyet nedeniyle birbirleriyle yardımlaşmak olan “ülfet”dir. Üçüncüsü, herhangi bir zorlama olmaksızın ortaklık ve yardımlaşma olan “vefa”dır. Dördüncüsü acı çekmediği halde kişinin acı çekenini gördüğünde bu durumun kaldırılması için uğraşması olan “şefkat”dir. Beşincisi, akrabalarla dünya hayatının işlerinde ortaklık etmek olan “sıla-i rahim”dir. Altıncısı ihsanda bulunana aynıyla ve daha fazlasıyla karşılık vermek olan “mükâfat”tır, Yedincisi ortak işlerde dürüst hareket etme olan “hüsnu’ş-şerike”dir. Sekizincisi, haklarla ilgili bir şey kendisine getirildiğinde kişinin sonradan pişman olmayacağı şeyi yapması olan “hüsnu’l-kazâ”dır. Dokuzuncusu, fazilet ehline muhabbet beslemek olan “teveddüt”tür. Onuncusu, Allah Teâlâ ile ilgili meselelerde itiraz etmeme olan “teslim”dir. Onbirincisi kişinin beşer olma cihetinden yapabileceklerini yaptıktan sonra yapacağı işi yapması olan “tevekkül”dür. Onikinci ve sonuncusu ise, Şehrezurî tarafından Allah Teâlâ’nın kalplerde yüceltilmesi olarak ifade edilen “ibadet” olarak ifade edilir.⁴⁸

İfade edilen tüm bu hasletler adalet erdemini insanlara davranışlarında orta yolu buldurması neticesinde ortaya çıkmaktadır. İfrat ve tefrit olarak ifade edilen aşırılıklara düşmemek esasında Müslümanlar için dini bir emir olarak da ifade edilmiştir. Bunun dini felsefî bir kavram olarak kullanımını

Köseihal, MEB Yay., Ankara 1997, 190d, 197a; Şehrezurî, eş-Şeceretü’l-İlâhiyye, c. II, ss. 10, 61.

46 Şehrezurî, eş-Şeceretü’l-İlâhiyye, c. II, s. 10.

47 Şehrezurî, eş-Şeceretü’l-İlâhiyye, c. II, s. 11.

48 Şehrezurî, eş-Şeceretü’l-İlâhiyye, c. II, s. 13.

yine Şehrezurî'nin metninde de görebiliriz. Zira Şehrezurî kişinin bu orta yol olarak ifade edilen durumunu “dosdoğru yol” olarak da ifade etmektedir. Şayet kişi bu dosdoğru yoldan ayrılırsa âhiret hayatında da uhrevî mutluluğu elde edemeyecektir. Şehrezurî “dosdoğru yol” a ulaşmanın ise kolay bir yol olmadığının peygamberlerin ve hikmet ustaları tarafından da kabul edildiğini ifade etmektedir.⁴⁹

Şehrezurî yukarıda ifade edilen erdemler ve bunların altındaki hasletler içerisinde adaletten daha üstün bir erdem olmadığını ifade etmektedir. Burada adalet kendisine taraf olanlar arasında tam bir orta nokta olarak ifade edilebilir. Şehrezurî bununla ilgili olarak çokluk ve bir örneğini vermektedir. Zira tüm çoklukların nispeti “bir” e olduğu gibi tüm erdemlerin nispeti de adalettir. Bu anlamda adalet “birliğin” de gölgesi olarak kabul edilmiştir. İtidal durumu insan varlığı için var olmazsa bizatihi varlığın kendisi de Şehrezurî'ye göre gerçeklik sahibi olamaz. Buradan anlaşılacağı üzere, nefsin kendi yetkinliğini sağlaması ve üstün bir varlık haline gelebilmesi Şehrezurî tarafından “adalet” erdemine bağlanmıştır. Bu onun “erdemler arasında adaletten daha tam ve daha üstün bir şey yoktur” şeklindeki ifadeyle daha net bir şekilde anlaşılabilir.⁵⁰

b. Toplumsal Yaşamda Adaletin Önemi

Şehrezurî'nin adalet kavramıyla ilgili fikirlerinin ikinci kısmını toplumsal yaşamla ilgili değerlendirmeleri oluşturur. Şehrezurî adaletin bireysel yaşamımızdaki önemi kadar toplumsal yaşamdaki rolünün de çok önemli olduğunu, bireylerin birbirleriyle ilişkilerinde temel oluşturan adalet ve eşitlik gibi kavramların temel kaynağının tek bir ilahi kanun olarak ifade eder. İlahi takdirin temel olarak böyle bir emirde bulunması insanın medeni bir varlık olması hasebiyle birbirleriyle ilişki kurmaksızın ihtiyaçlarını giderememesine matuftur. İnsanlar birbirlerine hizmet götürmek zorundadırlar. Bu nedenle bu hizmetlerin düzgün bir şekilde götürülebilmesi de “adalet” in gerçekleşmesine bağlıdır. Zira adalet insanlar arasında tüm bu ilişkilerin düzenlenmesini sağlar.⁵¹

İnsanlar arasında adaletin sağlanması için ya “konuşan adaletin” ya da “sessiz adalet” in hükmüne ihtiyaç vardır. Burada ifade edilen konuşan ada-

49 Aynı eser, c. II, s. 10, 14, 47; Fatiha Suresi, 1/6.

50 Aynı eser, c. II, s. 47.

51 Şehrezurî, eş-Şeceretü'l-İlâhiyye, c. II, ss. 47-49

let “hâkim” olarak, sessiz adalet ise “para” olarak ifade edilir. Tüm bunlardan Şehrezurî'nin yaratılmışların arasında adaletin sağlanması için üç yolu kabul ettiği sonucu çıkmaktadır. Bunlardan birincisi ilahi kanun ikincisi, insanların kendi aralarından seçilen hâkim üçüncüsü ise para olarak ifade edilebilir. Şehrezurî parayı Aristoteles'in tedbir ve siyaset anlamına gelecek şekilde “adil kanun” olarak nitelendirdiğini de ifade etmektedir. Burada din Allah katındandır ve ilahi kanun olarak ifade edilmektedir, ikinci kanun en büyük kanun yönündendir, üçüncüsü ise paradır. İlahi kanun diğer iki kanunun rehberidir. Bu nedenle adaleti sağlamak için hâkim ilahi kanuna tabidir, para ise hâkime tabidir.⁵²

Şehrezurî toplumda adaletin inşasının bu kanunlarla olacağını, toplumda adaletin sağlanamaması durumunda ise adaletsizliğin üç şekilde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu adaletsizliklerin birincisi ve en büyüğü ilahi kanuna hesap vermemek olarak ifade edilmektedir. İkincisi hâkime itaatsizlik olan orta adaletsizliktir. Üçüncüsü ise kötülüğün ve adaletsizliğin kendisinden çıktığı paranın hükmünü yerine getirmemektir. Bu diğerlerine göre daha küçük adaletsizlik olarak görülür.⁵³

Adaletin gerçekleşmesi siyasetin başında duranların da sorumluluğu altına girmektedir. Zira burada ifade edilen kanunların adaletin tesisinde kullanılması ise, siyasî yapıya bağlı olarak gerçekleşmektedir. Şehrezurî siyasî yönetimin başında olanların iki kısım olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi erdemli siyaset olarak ifade edilen “imamet”tir. Erdemli siyasetin temel unsuru adalet ve haklara riayet olarak açıklanır. İdare ettiği memleketi hayırlara sevk eder. İkincisi ise Şehrezurî tarafından eksik siyaset olarak nitelendirilmektedir Bu siyaset anlayışında yöneten siyasî erk yönettiklerini hizmetçi ve köle olarak görür. Bu nedenle bulunduğu memleketi de kötülüklerle sevk eder.⁵⁴

Şehrezurî siyasetin temel şartı olarak gördüğü adalet ilkesinin yönetenler tarafından düzgün bir şekilde uygulanması durumunda devletin ömrünün zaman olarak uzun olacağını, şayet adalet ilkesinde uzaklaşılması durumunda ise toplumsal yapının bozulmasıyla birlikte devletin birliğini ve

52 Şehrezurî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, ss. 49, 50; Şehrezurî'nin hâkim ve para ile ilgili ifade ettiği bu fikirler benzer şekilde Aristoteles'in *Nikomakos'a Etik* adlı eserinde vardır. Bk. Aristoteles, *age*, 1132a, 1133ab; Mustafa Çağrırcı, “Adalet”, *DİA.*, c. I, s. 343.

53 Şehrezurî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 51.

54 Şehrezurî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 94.

düzenini kaybederek çöküşe geçeceğini ifade eder.⁵⁵ Bu nedenle devletin ve hâkim olan siyasetin düzen ve devamlılığını sağlayabilmesi için adaletin tüm sınıflara yayılması gerekmektedir. Zira hükümdar yönetimi altında bulunanları gözetmeli ve bunu da adil kanunlarla gerçekleştirmelidir. Adaletin tüm toplumda hâkim olmasını sağlarken hükümdarın karşısında dört sınıf vardır. Bunlardan birincisi, kalem erbabıdır ki bunlar ilim adamlarından oluşur. İkinci sınıf ise kılıç ehlidir, bunları da savaşçılar oluşturur. Üçüncüsü ise Şehrezurî tarafından ehli muamele olarak nitelendirilmektedir ki bunları da tüccarlar oluşturur. Dördüncü grubu ise, ziraat erbabı oluşturur.⁵⁶ Şehrezurî tüm bu grupların mizaçlarının farklılıkları nedeniyle birbirlerine karşı üstün gelmelerinin söz konusu olabileceğini ifade eder. Burada ortaya çıkan galip gelme toplumun adaletten, medeni bir toplum olmadan uzaklaşmasına sebep olur. Burada adalet ilkesi tüm bu sınıflar arasındaki hak ve hukuka dayalı yapıyı tesis ederek toplumun devamlılığına katkı sağlar.⁵⁷

Adaletin toplumda gerçekleşmesini isteyen bir idareci bunu gerçekleştirmek için şehir halkının fiillerini ve davranışlarını incelemelidir. Zira fiilleri noktasında insanlar eylemlerinin sonuçları iyiliğe sevk edenler ve kötülüğe sevk edenler olarak ayrılırlar. Bunların da kendi aralarında farklı dereceleri vardır.⁵⁸ Şehrezurî'nin burada ifade ettiği gruplar birbirlerinden iyilik ve kötülüğe yatkınlık bakımından ayrılmaktadırlar. Tüm bunların incelenmesi ve toplumda iyiliğe sevk etmenin temel alınmasının sağlanması gerekmektedir. Bu nedenle iyi bir yönetici toplumun bu yönelimlerini bilerek onlara doğru ve adaletli olana sevk etmelidir.

Toplumsal anlamda adaletin gerçekleşmesinde bir diğer unsur ise insanların ortak işlerinde adaleti gözetmesidir. Bu da kişilerin her konuda hak ettiğini almasıyla gerçekleşecektir. Şayet kişi hak ettiğini adil ve eşit şartlar altında almazsa bu durumda ondaki öfke birlikte yaşadığı topluma zarar vermeye başlayacaktır.⁵⁹ Şehrezurî adaletle hüküm veren siyasî bir iktidarın tüm bu denge unsurlarını kurgulayarak adaletsizliği ve eşitsizliği en aza indirmesi gerektiğini ifade eder.

55 Aynı eser, c. II, s. 96.

56 Aynı eser, c. II, s. 97.

57 Aynı eser, c. II, s. 98; Şehrezurî'nin burada yapmış olduğu ayrıma benzer bir ayrım Platon'un *Devlet* adlı eserinde de görülmektedir. Platon, *Devlet*, 369e, 371a, 374e.

58 Şehrezurî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 98.

59 Şehrezurî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, c. II, s. 99.

Sonuç

Görüldüğü üzere, adalet kavramı İslam ahlak ve siyaset felsefesinde bireysel ve toplumsal davranışların temel hareket noktalarından birisi olarak görülmektedir. Adalet kavramı hakkındaki bu değerlendirmeler insanın bireysel yetkinliğini elde etmesinden toplumsal bir varlık olmasına kadar uzanan çok geniş bir alanı ifade etmektedir. Şehrezurî de adalet kavramını beşeri varlık düzlemindeki insanın kendisinin ve içinde bulunduğu toplumun bir-biriyle ilişkileriyle irtibatlı olduğu kadar, Tanrı tarafından vaz' edilmiş bir buyruk olarak da kabul etmektedir. Şehrezurî'nin bu konudaki temel hareket noktasını, İslam ahlakının "orta yol"u bulma emri ve Platon ve Aristoteles'in ise "orta"yı bulma şeklindeki fikirler oluşturur.

"Orta yol"a yapılan bu vurgu öncelikle kişinin bireysel açıdan olgunlaşmasını hedeflemektedir. İfrat ve tefrit olarak nitelendirilen iki aşırı uçtan orta yola gelmeyi temin eden bu yetkinleşmede hikmet, şecaat, iffet erdemleri etkilidir. Bunların ortaya çıkması ise, adalet erdemiyile olur. Bireysel yetkinliğin gerçekleşmesi de toplumsal yetkinliğin ilk adımıdır. Çünkü bireyde toplumun bir ferdidir. Bu nedenledir ki, düzgün ve uzun ömürlü bir toplumsal düzen için adalet olmazsa olmazlardan kabul edilmiştir.

Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Vteori Yay., Ankara 1989.
- Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri I-Mululuk Ahlakı*, İÜEF Yay., İstanbul 1970
- Altıntaş, Hayrani, *İslam Ahlakı*, Akçağ Yay., Ankara 1999
- Altıntaş, Ramazan, "İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 2, 1998.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Bilgesu Yay., Ankara 2007
- Corbin, Henri, *İbn Rüşd'den Günümüze İslam Felsefe Tarihi*, çev.: Abdullah Haksöz, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Cevzici, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara 1996.
- Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, MÜİFV. Yay., İstanbul 1989,
- , *Gazali'ye Göre İslam Ahlakı*, Ensar Yay., İstanbul 1982.
- , *Adalet*", DİA, T.D.V. Yay, İstanbul, 1988.
- Çubukçu, İ. Agah, "Sühreverdî ve İsrakîyye Felsefesi", *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, AÜİF. Yay., Ankara 1972.
- El-Fârâbî, Ebu Nasr, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev.: Nafiz Danışman, Ankara, 2001.
- , *Fususul-Medenî*, çev.: Hanifi Özcan, DEÜ. Yay., İzmir 1987.
- Fahri, Macit, *İslam Ahlak Teorileri*, çev.: Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul 2004.
- Görgün, Necip, *eş-Şeceretü'l-İlahiyye ve Şehrezurî'nin Felsefesi*, Elif Yay., İstanbul 2004
- Haklı, Şaban, "İslam Ahlak Teorileri", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak*, edit.: Doç. Dr. Recep Kaymakcan-Doç. Dr. Mevlüt Uyanık, Dem Yay., İstanbul 2007.
- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, Daru's-Sadr Yay., Beyrut 1990.

- İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, çev.: Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihad Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983.
- Privot, Micahel, "Some Notes on the Typology of the Works of al-Shahrazuri al-Israqi", *Journal of Islamic Studies*, 12:3, 2001.
- Minorsky, V., "Şehrezur", *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B. Yay., İstanbul 1979, c. 11.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Ülken Yay., İstanbul 1998.
- Walbridge, John, "Önsöz", *The Wisdom of the Mystic East Suhrawardi and Platonic Orientalism*, State University of New York Press, 2001 New York.
- , "Sühreverdî ve İsrâkîlik", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor, çev.: M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007.
- Uyanık, Mevlüt, "Bireysel Ahlak", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak*, edit. Doç. Dr. Recep Kaymakcan-Doç. Dr. Mevlüt Uyanık, Dem Yay., İstanbul 2007.
- , *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yay., Ankara 2003.
- Şehrezurî, Muhammed bin Mahmud, *Resâilü'ş-Eş-Şecereti'l-İlâhiyye fi Ulumi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye*, thk.Necip Görgün, Elif Yay., İstanbul 2004.
- , *Kitâbu'l-Râmuz ve'l-Emsâlu'l-Lâhutiyye fi Envâri'l-Mücerredeti'l Melekutiyye*, Şehit Ali Paşa, no: 1205.
- , *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, thk. Hüseyin Ziyâî, Müessese-i Müteleat ve Tahkika, Tahran 1993.
- , *Tarihu'l Hukema Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatu'l-Efrâh*, tahk.: Abdul'l-Kerim Ebu Şuveyrib, neşr: Cemiyeti'd-Da'veti'l-İslamiyyeti'l-Alemiyyeti, Trablus 1988.
- Platon, "Menon", *Diyaloglar*, çev.: Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- , *Devlet*, çev.: Selahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1971.
- , *Lahkes*, çev.: Şazi Kösemihal, MEB Yay., Ankara 1997.
- Ziyâî, Hüseyin, "The Illuminationist Tradition", *History of Islamic Philosophy* içinde, edit.: S.H. Nasr, Oliver Leaman Routledge, London and New York 1996.
- Tusî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev.: Anar Gafarov-Zaur Şükürov, edit.: Tahir Özakkaş, Litera Yay., İstanbul 2007.