

Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Ahlâk Düşüncesi: Meşşâî Felsefe ile Tasavvufî Düşünceyi İşrâkî Hikmette Sentezleme

İlker Kömbe*

Öz: Bu makale, Osmanlı döneminde, on yedinci yüzyılın ortası ile on sekizinci yüzyılın başında yaşamış olan Münecimbaşı Ahmed Dede'nin (ö. 1702) ahlâk, ev idaresi ve siyasetten meydana gelen pratik felsefe türündeki *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adud* şerhinin ahlâk ilmi bölümünü inceleme konusu yapmaktadır. Bu incelemenin iki iddiasından söz edilebilir. Birincisi, Münecimbaşı ve yazdığı şerh, ahlâk felsefesi veya pratik felsefe açısından ve yazıldığı dönem dikkate alındığında, kadim olandan hareketle yenilenme veya kadim olanı güncelleme olarak tanımlanabilir. Fakat felsefî ahlâk bağlamında, kadim olanı yenileme veya güncelleme, yöntemlerin ayrıştırılması şeklinde değil, yöntemlerin bütünleştirilme alanının daha da genişletilmesi çerçevesinde gerçekleştirilmek istenmiştir. İkinci iddia ise, İşrâkî hikmetin amacı olan soyut nurların hakikatini görmek ve bilmek için Meşşâî felsefedeki insanî nefsin düşünce gücünün erdemi olan hikmet vasıtasıyla insanî nefsin arzu ve öfke gücünden kaynaklanan huyları ve davranışları nicelik ve nitelik açısından orta ve itidalli hale getirme anlamına gelen erdem teorisinin tasavvufî düşünceye ait olan bedensel ve cismanî hazlardan ve diğer şeylerden riyazet ve mücahedeyle arınma ve soyutlanma yöntemiyle birleştirilmesinin problemli olduğunu ifade etmektedir.

Anahtar kelimeler: Münecimbaşı, ahlâk, erdem, arınma, pratik yetkinlik, nur.

Abstract: This article analyses the chapter of ethics of the commentary of *Ahlak al-Adud* which was written by Ottoman thinker Münecimbaşı Ahmed Dede in the late seventeenth century. In discussing this work which should be regarded within the genre of practical philosophy, this article has two main purposes. Primarily, it argues that synthesizing the theory of moderation-balance and virtue with the method of ascetism-purification through abstention from material and physical pleasures in order to see and know the truth of divine light seems impossible. Secondly, this study suggests that Münecimbaşı Ahmed Dede's commentary was an attempt of updating and the renewal of the ancient (qadîm) through the integration of different methods into the scope of ethical and practical philosophy.

Keywords: Munajimbashi, ethics, virtue, ascetism-purification, practical perfection, divine light.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü. İletişim: ilkerkombe@gmail.com

DOI: [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.7.1.M0118](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.7.1.M0118)

ID: <https://orcid.org/0000-0001-9405-1455>

Makale Geliş Tarihi: 26 Ağustos 2020

Makale Kabul Tarihi: 5 Ocak 2021

Atıf: Kömbe, İlker. "Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Ahlâk Düşüncesi: Meşşâî Felsefe ile Tasavvufî Düşünceyi İşrâkî Hikmette Sentezleme", *Nazariyat* 7/1 (Nisan 2021): 149-174.

Giriş

Bu makalede, Münecimbaşî Ahmed Dede'nin (1631-1702) *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhinin¹ "Ahlâk İlmi" başlığını taşıyan birinci ana bölümü, tüm yönleriyle değil, sadece, huyların ve ahlâkî davranışların kaynağı olan insanî nefsin mahiyeti ve nefs-beden ilişkisi ile insanî nefsin güçleri, amacı, bu amaca ulaştıracak olan yöntem ve seçilen temsil gücü yüksek örneklerin muhtevası üzerinden problematik olarak incelenmektedir. Buna ek olarak, Münecimbaşî'nin *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhinin, kadim-cedid şeklindeki Osmanlı yenilenme düşüncesi ve felsefî ahlâk açısından neyi temsil ettiği ifade edilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca, bu makale, şimdiye kadar özel olarak, doğrudan Münecimbaşî'nin ahlâk düşüncesine odaklanan ve problematik olarak yaklaşan bir çalışma olmamasından dolayı, böyle bir boşluğu doldurmayı da amaçlamaktadır.²

Bu çerçevede bu makale, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde nefsin mahiyeti ve nefs ile beden ilişkisi, İsrâkî hikmet ve Meşşâî felsefe bağlamında, karşılaştırmalı olarak açıklanmaktadır. İkinci bölümde, insanî nefsin güçleri, amacı ve bu amacın yöntemi, insanî nefsin düşünme gücünün erdem ve erdemsizlikleri ile arzu gücünün erdem ve erdemsizlikleri olmak üzere iki örnekten hareketle, muhteva analiz edilmektedir. Ayrıca, bununla ilişkili olarak, Münecimbaşî'nin yaşadığı dönemin temel özelliği dikkate alındığında, ahlâk felsefesi açısından Münecimbaşî şerhinin nereye yerleştirilmesi ya da nasıl tanımlanması gerektiği de tespit edilmeye çalışılmaktadır. Sonuç kısmında ise ulaşılan sonuçlar hakkında genel bir değerlendirme yapılmaktadır.

1 *Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye*, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye* veya *Şerhu Kitâbî'l-Ahlâk* adıyla bilinen eser, Münecimbaşî Ahmed Dede tarafından, Adudüddin el-İcî'nin (ö. 1355) ahlâk, ev idaresi ve siyaset olmak üzere üç ana bölümden oluşan ameli hikmet türünün örneklerinden biri olarak Arapça kaleme aldığı *el-Ahlâku'l-Adudiyye* adlı risalesi üzerine yazılmış Arapça şerhtir. Münecimbaşî Ahmed Dede, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1868, 1b; Asiye Aykıt, "Münecimbaşî Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adud Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 19.

2 Münecimbaşî şerhinin yazma nüshalarının temin edilmesi konusunda Doç. Dr. Mustakim Arıcı'ya teşekkür ederim. Münecimbaşî şerhi hakkında yapılan çalışmalar için bkz. Asiye Aykıt, "Münecimbaşî Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adud Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme" (Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013); Asiye Aykıt, "Münecimbaşî Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adud İsimli Eserinin Değerlendirilmesi", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020): 311-350; Mustakim Arıcı, "Ahlâk-ı Adudiyye Literatürü ve Şerhlerde Yöntem Sorunu", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 631-655; Mustakim Arıcı, "Osmanlı İlim Dünyasında İsrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İsrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/3 (Ekim 2018), 1-48.

Problem Analizi-I: Nefsin Zatı/Mahiyeti ve Nefs-Beden İlişkisi

Müneccimbaşı, bedenden bağımsız ve farklı bir varlık olması yönüyle nefsin varlığını kabul etmesi,³ Meşşâî ve İşrâkî felsefe arasında nefsin varlığının bedihî olması konusunda uzlaşının bulunması, nefsin varlık araştırmasının, ispatının metafizik ilminde ele alınması ve beden üzerindeki fiziksel etkilerinden hareketle açıklanmasının doğa ilminin altında yer alan nefis ilminde yapılması⁴ sebebiyle nefis teorisine nefsin var olup olmadığının araştırılması, var olduğunun kabul edilmesi durumunda varlığının nasıl bilinebileceği, delil getirmek suretiyle ispat edilmeye ihtiyaç duyup duyamayacağı aşamasından değil, doğrudan nefsi tanımlayarak onun ne olduğunu ifade ederek başlamaktadır.

Müneccimbaşı Ahmed Dede'ye göre, “düşünen (*nâtık*) nefis, zatı açısından mücerret bir cevherdir, muhdestir ve fiili açısından ise maddîdir.”⁵ İnsanı nefse ilişkin Müneccimbaşı tarafından yapılan bu tanım, İşrâkî ve Meşşâî düşünce arasında ortak olan bir tanımdır. Her iki düşüncede de mücerretlikle cisimlikten uzak olma, cevherlikle ise bir konuda, mahalde veya bir şeyde yerleşmeme, yayılmama ve o şeyin tabiatı haline gelmeme anlamı kastedilmektedir.

Fakat Meşşâî ve İşrâkî felsefe, cisim ve cevher kavramlarının anlam içeriği yönüyle farklı yaklaşımlara sahiptir. Meşşâî düşüncede, varlık olarak bir konuya (*mevzû*) dayanmayan ve bir konuda var olmayan şey anlamına gelen cevher, madde ve sûret olmak üzere iki cevherin birleşmesinden ortaya çıkan cisim olan cevherler ile kendi kendilerini akli olarak idrak edebilen feleklerin ve insanların nefsleri ve akılları gibi cisim olmayan ayrıık (*mufârik*) cevherler olarak iki kısımdır.⁶ İşrâkî düşüncede, bir konuda, mahalde veya bir şeyde yerleşip yayılmama anlamında cevher, mücerret nurlar gibi, kendi zatında nur olan, hem kendi zatını görünür (*zâhir*) kılan ve idrak eden hem de başkasını görünür (*müzhir*) kılan ve idrak eden cevherler ile cisimler/berzah gibi, kendi zatında nur olmayan, karanlık/görünmez ve ölü olan,

3 Esas itibarıyla, nefis diye bir şeyin var olduğu konusunda, İslâm düşüncesinin Meşşâî, İşrâkî, kelâm ve nazarî tasavvuf/Vahdet-i Vücûd şeklindeki temel düşünce gelenekleri arasında bir uzlaşma mevcuttur. Söz konusu bu düşünce gelenekleri arasında, nefis konusunda var olan ayrılık, nefsin ne tür (cismanî veya gayri cismanî) bir varlığa sahip oluşuyla ve nefsin güçleriyle ilişkilidir. Bkz. Ömer Türker, “İslâm Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani”, *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İLEM Yayınları, 2019), 19-57.

4 Atilla Arkan, “Psikoloji: Nefis ve Akıl”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 572-573.

5 Müneccimbaşı, *Şerh*, 1b.

6 İbn Sinâ, *Metafizik*, I, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 53-56; Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 68.

kendi zatını da başkasını da görünür kılamayan ve idrak edemeyen alacakaranlık cevherler (*el-cevherü'l-ğâsık*) olmak üzere iki türdür.⁷ Dikey ve yatay düzlemdeki nurları birbirlerinden farklı kılan, nurun şiddeti-kemali ve zayıflığı-noksanlığıdır. Cisimler, hem kendileri görünür olan hem de başkalarını görünür kılan fakat nurun kaynağı kendileri olmadıkları için kendi zatlarını da başkalarını da idrak etmekten uzak olan ve hem mücerret nurlarda hem de cisimlerde var olabilen fiziksel/duyusal ışıklara karşılık gelen ârız nurların (*en-nûru'l-ârız*) cisimlerin görünmeyen/karanlık zatları olan miktarlara ilişkileriyle görünür hale gelirler, fakat yine de kendi zatlarını idrak edemezler.⁸

İbn Sînâ'ya göre cisim, Aristotelesçi çerçevede, potansiyel olarak bölünebilir, istidat ve cevher olan madde ile aktüel olarak bitişikliğinin kaynağı, maddenin eksik illeti, türsel mahiyet ve dört unsura ait dört nitelik anlamındaki arazların iliştiği cevher olan sûretin birleşmesinden meydana gelen bir cevherdir. Yüzeyin cismin sûretine bitişmesiyle birlikte en, boy ve derinlik olmak üzere üç boyut ile miktar da cisme ilişir. Dolayısıyla Meşşâî felsefede yüzey, üç boyut ve miktar, nicelik kategorisi altında yer almaları, sûretle varlık kazanmaları ve cismin mahiyetini oluşturmamaları sebebiyle cevher değil araz olarak kabul edilirler.⁹ Sühreverdî'ye göre ise, Platoncu bir çerçevede cismin hakikati en, boy ve derinlik olmak üzere üç boyutu kabul eden ve cisimlerdeki ortaklığa karşılık gelen miktardan oluşan aklî itibardan ibaret olan nurdan yoksun karanlık bir cevherdir. Cisimler, nurlardaki şiddet-kemal ve zayıflık-noksanlık ile cismanî cevherin istidadını ve yetkinliğini belirleyen cisimlere/miktarlara bitişen nitelikler/arazlar anlamındaki heyetler arasındaki ilişki açısından, yani sıcaklığın derecesi sebebiyle somut cisimler haline gelmeleri bakımından birbirlerinden farklılaşırlar. Sühreverdî'ye göre unsurlar evreninde basit cisimler, ışığı ya da nuru geçirip geçirmemelerine göre üçe ayrılır: Işığı geçirmeyen basit cisim *topraktır*. Işığı tam geçiren şeffaf basit cisim *sudur*. Işığı ne tam geçiren ne de tam engel olan yarı şeffaf basit cisim ise *havadır*. Süh-

7 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 302.

8 John Walbridge, "Sühreverdî ve İsrâkîlik", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, çev. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 233-235; A. Kâmil Cihan, "Sühreverdî ve İsrâkîlik", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, 408-414; Fatma Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 36-55. Ayrıca bkz. Eyüp Bekir Yazıcı, "Şihâbeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 112; Salih Yalın, "İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi" (Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 95-96; İshak Arslan, "Nurun Işımaları, Sıcaklığın Değişimleri: İşraki Hareket Kavramı", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 39 (2015/2): 6-7.

9 Aristotelesçi sistemdeki nicelik kategorisi için bkz. Engin Koca, "Aristotelesçi Sistemde Fizik ve Sanat İlişkisi", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 43 (2017/2): 1-23.

reverdi için ateş müstakil bir unsur olmayıp sıcak havaya karşılık gelir ve şeffaflığı sebebiyle hava kategorisine dâhildir. Ateş ile hava arasındaki tek farklılık, ateşteki sıcaklık niteliğinin/arazının daha çok, havadaki sıcaklık niteliğinin/arazının ise daha az olması, yani sıcaklıktaki derece farkıdır. İbn Sînâ'ya göre ise ateş, sıcak hava olmayıp müstakil bir unsurdur. Dolayısıyla İbn Sînâ için, dört basit cisim söz konusuysa, Sühreverdi ateşin kendi başına unsur olmasını kabul etmediği için ona göre üç basit cisim mevcuttur.¹⁰

Meşşâî felsefede beş cevher teorisi İşrâkî felsefede soyut nurlar ve cisimler olmak üzere ikiye indirgenirken, araz teorisi de heyet teorisine dönüşmüştür. Ayrıca, İşrâkî felsefede en, boy ve derinlik olarak üç boyutu kabul eden miktar, cismin hakikatini oluşturmasından dolayı heyet/araz olmayıp cevher olarak kabul edilmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında, Meşşâî düşünce açısından, insanî nâtık nefis, madde ile sûretin birleşmesinden meydana gelen (*mürekkeb*) bir cisim olmadığı gibi, bu anlamıyla cisimde bulunmayan bir cevher olan, bölünüp parçalanmayan ve artıp eksilmeyen (*basît*) akli/ayrık (*mufârik*) bir varlıktır. İşrâkî düşünce açısından ise insanî nâtık nefis, en, boy ve derinlik olmak üzere üç boyutu kabul eden miktardan/sıcaklıktan meydana gelen bir cisim olmadığı gibi, bu anlamda, cisme yerleşmeyen (*cevher*) soyut (*mücerred*) bir nur olmaktadır.

Münecimbaşı'nın Meşşâî felsefede nâtık nefsin tanımıyla ilgili olarak, 'mücerretlik' ve 'cevherlik'le birlikte kullanılan nefsin 'basitliği'¹¹ ifadesine kendi tanımında yer vermediği görülmektedir. Bunun sebebi, Münecimbaşı'nın, Meşşâî felsefe ile İşrâkî felsefe arasındaki farklılıklardan ziyade ortak yönleri öne çıkarmak istemesiyle ilgili olabilir. Çünkü Sühreverdi, İbn Sînâ'nın nâtık nefsin ölümsüzlüğünü temellendirmek için kullandığı nefsin basitliği delilinin, nâtık nefsin ölümsüzlüğünü ispat etmek için hareket noktası yapılmasına karşı çıkmaktadır. İbn Sînâ'ya göre madde kuvve olarak yokluğu, sûret ise fiilî olarak varlığı gerektirir. Nefsin, madde ile sûretin birleşmesiyle var olmadığı, kendisinde maddilik bulunmadığı ve bir mahalle yerleşerek o mahallin tabiatı haline dönüşmediği için, yokluğu değil, sebebi olan Faal Akılın ve İl

10 Walbridge, "Sühreverdi ve İşrâkîlik", 235-236; Cevdet Kılıç, "Sühreverdi'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2008): 62; Tahir Uluç, *Sühreverdi'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 124-127. Ayrıca bkz. Yazıcı, "Şihâbeddin Sühreverdi'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi", 109, 113-114; Cihan, "Sühreverdi ve İşrâkîlik", 409; Arslan, "Nurun İşmaları, Sıcaklığın Değişimleri", 7; Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminde Bakmak*, 95-98.

11 İbn Sina ve Nasîrüddin Tûsî'nin, daha ziyade Platoncu olmak üzere Platon ile Aristoteles'i sentezleyen, "basit, gayrı cismani ve kendisiyle kaim olan cevher" şeklindeki insanî nefis tanımı için bkz. Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürova (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 27-32; Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", 257-258; Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", 574-579.

Sebebin varlığına bağlı olarak var olmayı gerektirdiği düşünülmelidir. Bundan dolayı İbn Sînâ'ya göre nefsin basit olması, onun bekasını da zorunlu kılmaktadır. Bunun karşısında ise Sühreverdî, nefsin basitliğinin onun ölümsüzlüğünü gerektirmeyeceği kanaatinde. Çünkü Sühreverdî'ye göre, eğer basitlik yok olmamayı zorunlu kılsaydı, basit olan arazların da yok olmamaları gerekirdi, fakat aksi bir durum söz konusudur, yani arazların yok oldukları herkes tarafından bilinmektedir. İbn Sînâ, Sühreverdî'nin de yapmış olduğu böyle bir itirazı, arazların basit olmaları sebebiyle değil mahallerine bağlı olmalarından dolayı, mahallerinin ortadan kalkmasıyla yok oldukları şeklinde cevaplandırmaktadır.¹²

Müneccimbaşı, nâtik nefsi tanımlarken nefsin sonradan var olduğunu (*muhdes*) ifade eder. Hem Meşşâî hem de İşrâkî felsefede, nefsin sonradan var olduğu kabul edilmektedir.¹³ Nefsin sonradan var olması, unsurlar evrenindeki varlığı açısından, nefsin cismanî bedene bitişerek ya da asılı kalarak bedeni bilfiil hale getirmesi veya beden in alacakaranlık zatını nuruyla görünür, canlı, idrak ve hareket eden kılması ve kendisinin de bu etkinlik ya da tasarruf/tehdîr vasıtasıyla belirginlik ve bireysellik kazanarak yetkinleşmesi anlamına gelir. Müneccimbaşı'na göre nâtik nefis, var oluncaya kadar (*vakte hudûsihâ*) yetkinliklerden (*kemâlât*) uzaktır. Doğru görüşler (*el-enzârî's-sahiha*) ve övülen ameller (*el-a'mâlî'l-hamide*) vasıtasıyla yakın bir istidat (*isti'dâden karîben*) elde etmek ve bu yakın istidada göre yüce ilkelere (*mine'l-mebâdiyyi'l-âliyye*) nefse feyz olan ve nefste yerleşen iyi yapılar (*hey'ât*) ve nitelikler (*keyfiyyât*) anlamındaki mümkün yetkinlikleri kabul etmek ve fiilî hale getirmek suretiyle soyut akıllara (*bi'l-ukûlî'l-mücerrede*) benzemek için var olur ve cisimlere tutunarak asılı kalır (*ta'allemekat bi'l-ecsâm*).¹⁴ Yüce ilkelere nefse feyz olan ve orada yerleşen (*râsiha*) yapılar (*hey'ât*) ve nitelikler (*keyfiyyât*), İşrâkî felsefedeki nefis-beden ilişkisi açısından, kendi zatlarında nur bulunmakla birlikte ancak cismanî cevherlere ârız olup yayılarak ve yerleşerek hem kendisini hem de cismanî cevherleri görünür/açık kılan ârızî nurlara ilişerek cismanî cevherlerin nurluğunu güçlendiren yahut zayıflatan nuranî heyetler (*el-hey'etü'n-nûriyye*), Meşşâî felsefedeki karşılığıyla ise nefsanî nitelikler şeklindeki arazlar ya da sıfatlardır.¹⁵

Ayrıca kaynağı açısından nefsin sonradan var olmasından da söz edilebilir. Meşşâî felsefeden hareket edersek, nefsin kaynağı olan ay feleğinin akı ve onuncu akıl olan Faal Akıl, sudûr teorisi çerçevesinde, dikey sıra düzenli akılların sonuncusu olup üstünde yer alan akıllardan daha sonra var olmuştur. İşrâkî felsefe bağlamında ise

12 Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 127-128.

13 Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", 415.

14 Müneccimbaşı, *Şerh*, 1b.

15 Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, 44-46.

o, dikey düzlemde, hem dikey sıra düzenli soyut (*mücerred*) ve yönetici (*müdebbir*) olan kâhir aklî nurlardan hem de onların altında yer alan yatay sıra düzenli soyut ve yönetici aklî nurlar olan insanî/nâtık nefsin efendisi ile basitlerin ve unsurî bileşiklerin tılsımlarının/türsel sûretlerinin efendilerinden (*erbâbü't-tılsımât, erbâbü'l-envâ*) daha sonra var olmuştur.¹⁶ Meşşâî felsefede Faal Akıl ve İsrâkî felsefede Tılsımlı Efendi için Cebrail, Kutsal Ruh (*Rûhü'l-kuds*), sûret Bağışlayan (*Vâhibü's-suver*)¹⁷ olmak üzere aynı ifadeler kullanılmasına rağmen nefsin kaynağının bu iki felsefe geleneğinde farklı olduğu görülmektedir.

Münecimbaş, insanî nâtık nefis ile beden arasındaki ilişkiyi, nefsin bedene tutunarak bedende asılı kalması anlamında *taalluk* ilişkisi olarak tanımlamaktadır. İnsanî nefsin beden üzerindeki tasarrufunu ifade eden maddî fiilleri nefsin güçleri ile nuranî, latif ve buharımsı-sıcak bir cisim (*cismun latîfun buhâriyyun nûrâniyyun*) olan hayvanî ruh (*pneuma*) arasındaki etkileşim vasıtasıyla gerçekleşmektedir.¹⁸ İnsanî nefis ile beden arasındaki ilişkinin asılı kalma (*ta'alluk*) ilişkisi olarak ifade edilmesi esasen İsrâkî felsefenin bakış açısını yansıtmaktadır.

İsrâkî felsefe açısından taalluk ilişkisinin, nefisle ilgili olarak iki yönü bulunmaktadır. Birincisi mücerret nur olan nefsin bedeni mazhar olarak kullanması, ikincisi de nefsin beden üzerinde komutan ve hükümdar nur (*isfehbed nûr*) olmasıdır. Bedenle ilgili yönü ise, bedenın yoksulluktan-eksiklikten zenginliğe-tamlığa ulaşma iştiağıdır. Nefsin bedeni mazhar olarak kullanması ve beden üzerinde komutan ve hükümdar olması ile bedenın zenginliğe ve tamlığa kavuşması çerçevesindeki taalluk ilişkisini mümkün kılan şey ise, bedenın mizacındaki cazibe ile nefsin mazharına/bedene olan muhabbeti ve beden üzerinde tedbir ve tasarruf sahibi olma meylidir.¹⁹

Nefis bedende, arazın mahalde bulunması gibi var olmayıp bedeni mazhar olarak kullanmaktadır. Mekâna ve yöne sahip olmayan nefis, heyetleri/nitelikleri, bir başka ifadeyle melekeleri/huyları, yani hakikati dışındaki misalleri vasıtasıyla ayna/mazhar olan bedende görünmekte, belirginlik kazanmakta ve özelleşmektedir. Nefsin nitelikleri-melekeleri/huyları veya misalleri beden aynasında asılı kalırlar. Bu taalluk/asılı kalma izafî bir alakadır, çünkü bu nitelikler, melekeler/huylar, misaller yahut bedenın

16 İsmail Erdoğan, "İsrâkî Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi", *Dini Araştırmalar* VIII/23 (Eylül-Aralık, 2015): 129-130, 132-134; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sinâ Eleştirisi*, 229; Fatma Turğay, *İsrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, 130-132.

17 Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sinâ Eleştirisi*, 229.

18 Sühreverdî'ye göre de komutan ve hükümdar nur olan nâtık nefis, bedene nurunu vermeyi ve beden üzerindeki tasarrufunu hayvanî ruh vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. Sühreverdî, *Hikmetü'l-ısrâk*, 520, 524.

19 Sühreverdî, *Hikmetü'l-ısrâk*, 374-378, 400.

mizacı zayıfladığında alaka da zayıflar ve kesilir. Bundan dolayı nefis, mücerret nur olan hakikati bakımından bedene ihtiyaç duymayacak bir biçimde, kendi başına kaimdir.²⁰

Beden ordugâhının, kalesinin ve şehrinin komutanı ve hükümdarı olarak insanî nâtık nefis, sahip olduğu askerleri ve hizmetkârları olan güçleri, bu güçlerden kaynaklanan huyları ve bu huylardan ortaya çıkan fiilleri ve amelleri ile dört unsura (*anâsır-ı erba'a*) ait dört niteliği ihtiva eden bedendeki dört salgının (*ahlât-ı erba'a*) kalbin sol boşluğuna ulaşması ve orada birbiriyle karışmasıyla var olan, yüce nuranî basit feleklere benzeyen ve insanî nefsin nurlarını bedenın organlarına taşıyan ve yayan, bedende insanî nefisle ilk ilişkiye geçmesi açısından ilk olarak bedenın beyin organı ve nefsin düşünme gücünün mizacıyla, daha sonra ise kan vasıtasıyla bedenın diğer organları ve nefsin diğer güçlerinin mizaçlarıyla karışması neticesinde ortaya çıkan yakın istidat için âlet olan hayvanî ruh (*er-rûhu'l-hayevânî*) veya nefsanî ruh (*er-rûhu'n-nefsânî*) sayesinde bedeni tedbir eder ve beden üzerinde tasarrufta bulunur.²¹

Beden açısından bakıldığında ise beden, hakikatinin nurdan yoksun, karanlık ve ölü olması sebebiyle, karanlıktan ve ölümden kurtularak canlı ve görünür hale gelmek için nura muhtaç olma yönüyle yoksul ve eksiktir. Canlı ve apaçık hale gelip zengin ve tam olmak için nefsin nuruna iştiaç duyar. Bu yüzden bedenın mizacı canlılığı ve görünürlüğü kabul etmeye hazır olduğunda nur olan nefsi cezbederek davet eder. Bedenın mizacındaki bu cazibe ve hazır oluşa karşılık olarak nefis de sahip olduğu muhabbet ve meyil özelliğinden dolayı bu davete çekilir ve yönelir.²²

Platoncu, Aristotelesçi ve Meşşâî-Yeni Platoncu felsefe ile kelâm düşüncesinin düalist varlık anlayışından farklı, vahdet-i vücûd düşüncesine ise benzer olacak bir biçimde İsrâkî felsefe, monist bir varlık anlayışına sahiptir. Meşşâî bakış açısına göre metafiziğin konusu olan varlık olmak bakımından varlık (*vücûd*), tasavvur edilebilecek olan şeylerin en geneli olması sebebiyle, ispatlanmaya ihtiyaç duymayacak biçimde apaçıktır (*bedihî*)²³ ve mutlak anlamıyla varlığın hariçte aynî bir hakikati yoktur. Varlık ile mahiyet hem zihinde hem de zihin dışı gerçeklikte birbirinden ayrıdır ve varlık, mümkün varlıklar anlamında var olanların (*mevcûdât*) mahiyetlerine eklenen bir arazdır. Zorunlu Varlığın/Tanrı'nın zorunluluğu ifade eden zatı, onun varlığının zorunlu olmasını gerektirir. Mümkün varlıkların imkânını ifade eden mahiyetleri,

20 Turğay, *İsrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, 228.

21 Müneccimbaşı, *Şerh*, 18b,19a; Turğay, *İsrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, 229.

22 Müneccimbaşı, *Şerh*, 25b-26a; Turğay, *İsrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, 230.

23 İbn Sinâ, *Metafizik*, I, 27; Hatice Toksöz, "Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İsrâk* Eseri ve Şerhlerinde Varlık-Mahiyet Problemi", *Şeyhü'l-İsrâk'ın İzinde İlk Dönem İsrâkî Şârihler*, ed. M. Nesim Doru, Ömer Bozkurt ve Kamuran Gökdağ, (Ankara: Divan Kitap, 2015), 215-216.

onların varlıklarının zorunluluğunu gerektirmez.²⁴ Hem varlık ve mahiyet hem de zorunlu varlık ve mümkün varlık ayrımını reddeden İshrâkî perspektife göre ise varlık kavramı, aklî bir itibardan ibaret olup en genel akledilir anlamlardandır.²⁵ Varlık ile mahiyet sadece akılda birbirinden ayrılabilir, dış gerçeklikte birbirinden ayrılamayan bir tek şeydirler. Apaçık olan ve bundan dolayı da ispatlanmaya ve tam tanımının yapılmasına ihtiyacı olmayan şey nurdur.²⁶ Nur, nurların nuruna (*nûru'l-envâr*) karşılık gelir ve hariçte aynı hakikate sahiptir.²⁷ Varlık sahibi veya hakikati olan tek şey nurların nurudur. Nurların nurunun dışında ontolojik bir yapıya sahip olan hiçbir şey yoktur. Onun dışındaki her şey, onun nurunun aydınlığıyla zahir olduğu ve müşahade edildiği misaller/gölgeler konumundadır. Nefs ile beden aynı varlık yapısına sahiptir. Aralarındaki fark nurun nefste bulunması, cisimde veya bedende bulunmamasıdır. İshrâkî felsefe açısından karanlık (*zulmet*) nurun yokluğu, olmaması anlamına gelip ontolojik bir gerçekliğe sahip değildir. Bu yüzden, cismin/bedenin alacakaranlık cevherliği, aklî bir itibardan ibarettir.²⁸

İshrâkî filozoflar, nefsin varlığının bedeninkinden önce olduğunu kabul eden Platon'un aksine, Aristotelesçi ve Meşşâî felsefenin yaklaşımına daha uygun olarak, nefs ile beden eş zamanlı olarak sonradan unsurlar âleminde fiilî olarak gerçeklik kazandıklarını, dolayısıyla beden mizacı ve istidadı ile nefsin muhabbetinin ve meylinin etkisi sayesinde insan türünün rabbinden/tılsımlı efendiden veya feyzlerin ilkesinden ortaya çıkan, hâdis olan nefsin bedene asılı kalmadan yahut bitişmeden önce, bireyselliğinin bulunmadığını, bedenle birlikte belirlenerek bireysellik kazandığını ve özelleştğini ifade ederler.²⁹

Münecimbaşı beden ölümü sonrasında nefsin âkıbetine dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Fakat Meşşâî ve İshrâkî felsefe, bu problem hakkında oldukça yakın düşüncelere sahiptir. Bu iki felsefeye göre nefs, cismanî bedene tutunarak asılı kalması veya birleşmesi neticesinde sonradan bireysel varlığını kazanmakla birlikte, beden mizacının bozulması ya da nurunun geri çekilerek alacakaranlığın ortaya çıkması sonrasında da hayalî/imgesel bedenlere asılı kalarak bireysel varlığını devam ettirecektir. Nefsin varlığı/nuru, Meşşâî felsefe dikkate alındığında illeti olan Faal

24 Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, 632-643.

25 Ömer Mahir Alper, "Sühreverdî, İbn Kemmûne ve Şehrezûrî'de Varlık ve Şeylik Kavramları: Mukayeseli Bir İnceleme", *Şeyhü'l-İshrâk'ın İzinde İlk Dönem İshrâkî Şârihler*, 156-157.

26 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 300, 318.

27 Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Nurlar Hiyerarşisi", 57-58; Cihan, "Sühreverdî ve İshrâkîlik", 408; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 187-191.

28 Turğay, *İshrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, 230-232.

29 Cihan, "Sühreverdî ve İshrâkîlik", 415-416; Turğay, *İshrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, 232-233.

Akla; İshrâkî felsefe hesaba katıldığında ise yatay soyut nurlardan Tılsımlı Efendi'ye bağlı olduğu ve kendi nurunu yok etmesi düşünülemeyeceği için nefis, bedenın ölü-münden sonra da varlığını sürdürmek durumundadır. Aynı şekilde, nefis ile beden arasındaki ilişkinin taalluk ilişkisi olması; nefsin bedende/mahalde cismanî bir araz gibi yerleşerek ve yayılarak bulunmaması sebebiyle nefsin varlığı bedenın varlığına bağlı değildir. Yani nefis, hakikati açısından değil ancak güçleri, melekeleri/huyuları ve fiilleri-amelleri anlamında niteliklerine/arazlarına karşılık gelen misallerinin/göl-gelerinin apaçık olması ve müşahade edilmesi bakımından, mazhar veya ayna işlevi gören bedene ve cisme muhtaçtır. Beden aynasının ortadan kalkması durumunda nefsin bedenle alakalı olan yönleri yok olur, nefsin hakikati ise varlığını devam ettirir.³⁰

Problem Analizi-II: İnsanî Nefsin Güçleri, Amacı ve Yöntem

Müneccimbaşı, nefsin güçlerine, nefsin yetkinlik kazanması (*kemâl*), yetkinleşme için gerekli olan şartlar veya yetkinliğin aşamaları, yetkinleşmenin amacı ve bu ama-ca ulaştıracak olan yöntem bakımından önem atfetmekte ve onları bu çerçeveden hareketle açıklamaktadır.

Müneccimbaşı'na göre, nefsin yetkinleşmesi için uzak (*ba'îd*) istidada karşılık gelen nefsin zatı yeterli olmayıp yakın bir istidadın (*isti'dâden karîben*) oluşması da zorunludur. Yetkinliği elde etmenin şartlarından ya da aşamalarından biri olarak yakın istidat, övülen iyi ameller (*el-a'mâli'l-haseneti'l-hamîde*) ile doğru ve gerçek görüşlerin (*el-enzâri'l-hakkati's-sahîha*) sürekli olarak tekrarlanmasıyla,³¹ yani nefsin güçleri ile bedenın mizacı arasındaki ilişkiden ortaya çıkmaktadır. Şartlardan veya aşamalardan bir diğeri yakın istidadın elde edilmesi sonrasında yüce ilkelerden (*min mebdâdiyyi'l-âliyye*) veya feyz veren ilkeden (*mine'l-mebde'i'l-feyyâz*) nefse, iyi olan nefsanî niteliklerin (*keyfiyyât*) ve yapıların (*hey'ât*) feyz olmasıdır. Bir sonraki şart yahut aşama, bu iyi nefsanî niteliklerin ve yapıların nefste yerleşerek (*râsiha*) mele-ke/huy (*hulk*) halini almasıdır. Son şart ya da aşama ise bu melekeler ve huylardan düşünüp taşınmadan (*bi-lâ revîyye*), kolaylıkla (*bi-sühûletin*) orta (*vasat*) ve dengeli (*i'tidâl*) olan ihtiyarî fiillerin ve amellerin ortaya çıkması, yani erdemlerin (*fazâ'il*) kazanılması ile cismanî, maddî niteliklerden arınma ve soyutlanmadır.³²

Bu bağlamda, nefsin yetkinleşmesi, yakın istidadın elde edilmesi sonrasında yüce ilkelerden (*min mebdâdiyyi'l-âliyye*) veya feyz veren ilkeden (*el-mebde'i'l-feyyâz*), nefse,

30 Turğay, *İshrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, 234-235.

31 Müneccimbaşı, *Şerh*, 1b.

32 Müneccimbaşı, *Şerh*, 1b-2b, 4b.

iyi olan nefsanî niteliklerin (*keyfiyyât*) ve yapıların (*hey'ât*) feyz olması, bu niteliklerin ve yapıların nefste yerleşerek (*râsiha*) meleke/huy (*hulk*) haline gelmesi ve bu melekeler ve huylardan düşünüp taşınmadan (*bi-lâ revîyye*), kolaylıkla (*bi-sühûletin*) orta (*vasat*) ve dengeli (*i'tidâl*) olan ihtiyarî fiillerin ve amellerin ortaya çıkması ve erdemlerin (*fazâ'il*) kazanılması, yani nefsin güçlerinin bedeninin mizacı ve cismanî güçler vasıtasıyla fiilî hale gelmesi demektir.

Müneccimbaşı muhtemelen insanın yetkinleşmesiyle ilgili olarak dinî ve tasavvufî düşünce ile İshrâkî ve Meşşâî felsefedeki amaçların benzer olduğu düşüncesinden hareketle, nefsin yetkinleşme amacının, nazarî ve amelî erdemler vasıtasıyla ayrık (*mufârik*) akıllara benzeyerek nihai ve gerçek mutluluğu elde etmek, soyut (*mücerred*) nurlara ve nurların nuruna kavuşarak (*vusûl*) ve onlara dâhil olarak (*ittisâl*) aracısız ve dolayimsız bir biçimde, doğrudan ondan taşan nuru ve feyzi alarak onların hakikatini tanıyıp bilmek (*ma'rîfet*) ve ebedî mutluluğa, hazza ve sevince (*behcet*) ulaşmak, Resul'ü müşahade ve muayene etme ve *Kitâb* vasıtasıyla Allah'ı ve melekleri tanıyıp bilme sayesinde dünyevî ve uhrevî mutluluğa kavuşmak olduğunu ifade etmektedir.³³ Müneccimbaşı'nın nefsin yetkinleşmesi konusunda ortaya koyduğu amaçlardan erdemleri kazanarak nihai ve gerçek mutluluğa ulaşma Meşşâî felsefenin amacını, mücerret nurlara ve nurların nuruna vusul ve ittisal yoluyla onların zatını/hakikatini bilmek İshrâkî felsefe ile tasavvufî düşüncenin amacını, Allah'ı ve melekleri bilmek ve Peygamber'e uymakla dünyevî ve dinî mutluluğa ulaşma ise dinî düşüncenin amacını yansıtmaktadır.

Fakat bu amaçlar arasından Müneccimbaşı'nın esas itibarıyla İshrâkî felsefede ortaya konulan amaçla ve bu amaca ulaştıracak olan yöntemle ilgilendiği söylenebilir. İshrâkî felsefe açısından insanî nefsin yetkinleşme amacı, mücerret nurlara/akıllara ve Nurların Nuru'na kavuşarak (*vusûl*) ve onlara dâhil olarak (*ittisâl*) aracısız ve dolayimsız bir biçimde, doğrudan, onlardan taşan nurları ve feyzleri alarak onların hakikatlerini tanımak-bilmek (*ma'rîfet*), ebedî mutluluğa, hazza ve sevince (*behcet*) ulaşmaktır. Müneccimbaşı, nurlara ve Nurların Nuru'na vasil olma ve ittisal etme yoluyla onların hakikatlerini, bilen ile bilinen arasında gerçekleşen özel bir İshrâkî nispetle/sezgiyle doğrudan, aracısız olarak marifet veyahut huzurî bilgi³⁴ amacına ulaştıracak olan yöntemin, Aristotelesçi ve Meşşâî felsefenin orta (*vasat*) ve denge (*i'tidâl*), yani erdem (*fazilet*) teorisi³⁵ ile tasavvuf düşüncesindeki bedensel, cismanî,

33 Müneccimbaşı, *Şerh*, 2a-2b, 4a, 5b-6a.

34 Halide Yenen, "Sühreverdî Üzerine Araştırmalar 1: Huzurî Bilgi", *Kutadgubilig* 15 (2009): 114-115. Ayrıca, Sühreverdî özelinde İshrâkî hikmetin bilgi kuramı hakkında bkz. Halide Yenen, "Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji (Doktora tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

35 Meşşâî ahlâk felsefesinde erdem teorisi için bkz. Tüsi, *Ahlâk-ı Nâsirî*; Mustakim Arıcı, "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 38

maddî niteliklerden ve kirlerden soyutlanma (*tecerrüd*) ve arınma (*safvet*) anlayışının bir sentezi olarak amelî hikmet çerçevesinde amelî yetkinlik ve ahlâkî terbiye olması gerektiğini düşünmektedir.³⁶

Müneccimbaşı yöntem problemini insanî nefsin yetkinleşmek için nazari ve amelî hareketlerinde kullandığı iki cismanî âlet ile hikmet tasnifi üzerinden tartışmaktadır. Müneccimbaşı'na göre bazı yetkinliklerinin istidadının nazar; bazı yetkinliklerinin istidadının ise amelle elde edilebilir olmasından dolayı insanî nefsin teorik (*nazarî*) ve pratik (*amelî*) olmak üzere iki cismanî âleti mevcuttur. İnsanî nefis, bunlardan birini, nazari hareketlerinde kullanır. Bu durumda, bu âlete, idrak eden (*el-kuvvetü'l-müdrike*), akıl eden (*el-kuvvetü'l-âkile*), bilen (*el-kuvvetü'l-âlîme*) ve nazari (*el-kuvvetü'n-nazariyye*) güç adı verilir ki bu da aslında fikirde bulunan güçtür (*el-kuvvetü'l-müfekkire*) ve yeri (*mahal*), beynin orta kısmıdır (*et-tecvîfü'l-evsât mine'd-dimâğ*).³⁷

Nefsin nazari hareketlerinde kullandığı cismanî âlet olan müdrike, âkile, âlîme ve nazarın, yani müfekkire gücünün üç durumu söz konusudur. Müdrike/müfekkire, ya hariçteki mahiyetlerin fertlerinin var olmasına (*fî-icâdi cüz'ıyyâtı tilke'l-mâhiyyât fî'l-hâric*) etki etme gücümüzün olmadığı küllî mahiyetlerin keşfedilmesinde (*fî-istikşâfî'l-mâhiyyâtî'l-küllıyye*) kullanılır. Bu bakımdan müdrikeye/müfekkireye nazari akıl (*aklen nazariyyen*) ve mutlak anlamda akleden (*âkiletan 'ale'l-ıtlâk*) adı verilir. Müdrikenin/müfekkirenin kullanıldığı ilimlere de bu yönüyle nazari ilimler denilir. Ya da hariçteki mahiyetlerin fertlerinin (*cüz'ıyyât*) var olmasına müdahale etme gücümüzün olduğu küllî mahiyetlerin keşfinde kullanılır. Bu bakımından, müdrikeye/müfekkireye, amelî akıl (*aklen amelıyyen*) denilir. Vehimle birlikte kullanılması açısından ise müdrikeye/müfekkireye, mütehayyile, akıl ve vehim adı verilir.³⁸

Temelde, Meşşâî felsefeye uygun olan bu tasnifte altı çizilmesi gereken noktalardan biri, müdrikenin/müfekkirenin nazari hareketi neticesindeki dönüşümüne karşılık gelen nazari akıl/mantık kanunları vasıtasıyla, fizik ve matematikle birlikte, var olması açısından insanın etkisinin bulunmadığı şeylerden biri olarak İsrâkî felsefenin amacını da oluşturan metafiziğe konu olan gayrı cismanî, akli ve soyut varlıkların mahiyetlerinin bilinebileceği kabulüdür. Bir diğer nokta ise, amelî olanın; fiillerin

(2015/1), 1-38. Aristoteles'in erdem teorisi için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007); Engin Koca, "Aristotelesçi Sistemde Pratik Sanatlar Bağlamında Teori ve Pratik İlişkisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 37 (2018): 213-231.

36 Sühreverdî ve ilk dönem şârihleri de amelî hikmet anlayışları çerçevesinde, Müneccimbaşı Ahmed Dede'de olduğu gibi, hakikate ulaşma konusunda, marifet, erdem teorisi ve arınma-soyutlanma veya riyazet arasında doğrudan ilişki kurmaktadırlar. Arıcı, "Sühreverdî ve İlk Dönem Şârihlerinde Ahlak Problemi", *Şeyhü'l-İsrâk'ın İzinde İlk Dönem İsrâkî Şârihler*, 278-279.

37 Müneccimbaşı, *Şerh*, 2a.

38 Müneccimbaşı, *Şerh*, 2a.

ve amellerin nazarî yönünün bulunmasıdır, yani fiillerin ve amellerin bilgisinin, bir başka ifadeyle iyilik ve kötülüğünün, müdrikenin/müfekkirenin nazarî hareketinin bir diğer dönüşümünün karşılığı olan amelî akıl vasıtasıyla bilinmesidir.

Müneccimbaşı'na göre insanî nefis, ikinci cismanî âletini ise amelî hareketlerinde kullanır. Bu durumda, bu âlete, harekete geçiren (*muharrike*) güç, yapan (*âmile*) güç ve yapma (*ameliyye*) gücü adı verilir. Yapma gücü, harekete sevk eden (*bâise*) güç ve fiili yapan (*fâile*) güç olarak ikiye ayrılır. Harekete sevk eden güce, nuzuî (*nuzû'îyye*) güç de denilir ve harekete sevk eden bâise gücü-nuzuî güç, aynı şekilde, arzu (*şehviyye*) gücü ve öfke (*ğadabiyye*) gücü olarak ikiye ayrılır; arzu gücü, nefsi, itikadî olarak faydalı ve uygun olan şeyleri kendisine çekmek için yönlendirir. Öfke gücü ise nefsi, itikadî olarak zararlı ve nefret edilen şeyleri kendisinden uzaklaştırmak için yönlendirir. Arzu gücünün yeri (*mahal*) karaciğer (*kebd*), öfke gücünün yeri ise kalptir (*kalb*). Fiili yapan güç, hareket eden uzuvların sinirlerini (*a'sâb*) yumuşatıp açan güçtür. Nefis, hareket eden uzuvların kaslarını (*adelâtihâ*) fiili yapan güç vasıtasıyla hareket ettirir.³⁹

Aynı şekilde Meşşâî felsefeye, özellikle de İbn Sînâ'ya uygun olan bu tasnifte vurgulanması gereken nokta ise insanî nefsin, amellerin ve fiillerin bilgisini elde etmek; iyiliğini, kötülüğünü, faydalı ya da zararlı oluşunu belirlemek için müdrikenin/müfekkirenin belirli bir nazarî hareketi olarak amelî aklı kullanırken, amelleri ve fiilleri iyi-faydalı veya kötü-zararlı bilgisine uygun olarak gerçekleştirirken ise amelî akıldan ayrı ve farklı olan, muharrike/âmile gücü şeklinde bir gücü kullanmasıdır.

Bu iki tasnif birden dikkate alındığında ise göz önünde bulundurulması gereken en temel yön itidal üzere olmasını sağlamak için müfekkire/müdrike gücünün, nazarî akıl ve amelî akıl şeklindeki nazarî hareketlerinde, mantık kanunları vasıtasıyla vehim/mütehayyile gücünün etkisinden uzak tutulmasıdır. Çünkü vehim, bâtılı hakka ve kötüyü de iyiye benzer kılar. Bâtılı hakmış gibi sunar ve aynı şekilde, iyiymiş gibi kötüyü sevk eder. Vehmin, bâtılı hak olarak isteme ve kötüyü de iyi olarak tasvir etme konusunda çok fazla hileleri vardır. Bu yüzden vehim gücü için iç şeytan (*şeytânun enfüsî*) tabiri kullanılır. Müfekkireyi/müdrikeyi vehmin etkisinden dolayı hatadan ve yanlıştan korumanın yolu mantık ildir.⁴⁰

Müneccimbaşı, iki temel hikmet tanımı ve kavrayışı olduğunu ifade etmektedir. Ameli hikmetin içinde gören hükemâya göre hikmet, düşünen nefsin yetkinleşmesi için, hem beşerî gücün yettiği ölçüde, şeylerin hakikatlerinin kendinde nasılsalar o hal üzere bilinmesi hem de iyi olan amelin yapılmasıdır. Ameli hikmetin dışında gören

39 Müneccimbaşı, *Şerh*, 2a.

40 Müneccimbaşı, *Şerh*, 2b, 3a-3b.

hukemâya göre ise hikmet, nefsin yetkinleşmesi için beşerin gücü yettiği ölçüde dış dünyada var olanların hallerinin (*an-ahvâli'l-a'yân*) nasılsalar o hal üzere araştırıldığı (*yubhasu fihi*) ilimdir. Müneccimbaşı'na göre doğru olan, amelin hikmetin içinde olması gerektiğini kabul edenlerin görüşüdür; meşhur olan ise, ameli hikmetin dışında bırakan görüştür.⁴¹

Müneccimbaşı'nın da doğru olduğunu belirttiği görüşe göre hikmet, nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır. Çünkü halleri hakkında araştırma yapılan var olanlar (*mecvûdât*), ya var olmalarına müdahale etme gücümüzün olmadığı, yani sadece haklarında bilgi sahibi olabileceğimiz varlıklardır ki bu varlıkların halleri hakkında araştırma yapan ilim, nazarî hikmettir (*hikmetün nazariyyetün*); ya da var olmalarına müdahale etme gücümüzün olduğu, yani hem bildiğimiz hem de yaptığımız varlıklardır. Bu varlıkların halleri hakkında araştırma yapan ilim ise amelî hikmettir (*hikmetün ameliyyetün*).⁴²

Müneccimbaşı'nın hikmet tasnifine yönelik olarak iki amacından bahsedilebilir. Birincisi, amelî olanı hikmetin dışında gören yaklaşımı dışarıda tutarak amelî hikmetin içine yerleştirmektir. İkincisi ise amelin hikmetin içinde olduğunu belirttiğinden sonra, aşağıda görüleceği üzere, Meşşâî çerçevedeki nazarî ve amelî hikmet tasnifini İşrâkî ve tasavvufî bağlamda yeniden formüle etmektir.

İşrâkî bir filozof ya da sufî bir düşünür olarak Müneccimbaşı, Meşşâî felsefede ortaya konulan hikmet tasnifine yönelik iki ana eleştiride bulunmaktadır. Birincisi, Müneccimbaşı'na göre, nazarî hikmet açısından Meşşâî felsefenin metafizikle/ilahiyatla ilgili olan yaklaşımı yanlıştır. İkincisi, Müneccimbaşı, Meşşâî felsefenin amelî hikmet konusundaki yaklaşımının eksik olduğu görüşündedir.

Müneccimbaşı'na göre, nazarî akıl veya tasavvurlar, tanımlar ve önermeler üzerine kurulan kanıtlayıcı kıyas (*burhân*) yöntemi anlamında mantık ilmi, Meşşâî felsefede iddia edilenin aksine metafiziğe konu olan cisimlikten tamamen uzak, soyut/ayrık nuranî varlıkların nasılsalar o hal üzere olacak biçimde hakikatlerinin bilinmesinde fayda vermez. Çünkü akıl, insanî nefsin hakikatine ilişkin zatî bir unsur olmayıp insan nefsinde ait güçlerden biri olarak insan nefsinin misali, gölgesi, sıfatı veya arazı konumunda olması gibi, akıl ve nazar yöntemi/mantık ilmi vasıtasıyla elde edilen bilgi de aynı şekilde, dolayına dayanan ve hakikatin kendisinin değil, onun misaline, gölgesine, sıfatına ya da arazına ilişkin bilgi anlamına gelir.⁴³

41 Müneccimbaşı, *Şerh*, 3b.

42 Müneccimbaşı, *Şerh*, 3b.

43 Müneccimbaşı, *Şerh*, 4a, 5a-5b.

Müneccimbaşı, Meşşâî felsefede ifade edildiği gibi amelî hikmetin/ilmin, yalnızca amellerin ve fiillerin bilgisinin, müfekkire/müdrîke gücünün nazarî hareketlerinden birine karşılık gelen amelî akıl gücüne dayalı olarak bilinmesi ile amellerin ve fiillerin nefsin amelî hareketinin âleti olan muharrike/âmîle gücü vasıtasıyla gerçekleştirilmesinden ibaret olmadığı görüşündedir. Ona göre amelî hikmetin/ilmin çerçevesi, sınırları, muhtevası ve yöntemi açısından genişletilmelidir. Amellerin ve fiillerin bilgisi ve gerçekleştirilmesi dışında varlık ve bilgi alanı olarak metafiziğin konusu olan soyut/ayrık nurlarla doğrudan ilişkinin (*vusûl, ittisâl*) kurulması ve onların hakikatlerinin tanınması-bilinmesi (*ma'rîfet*) de pratik felsefenin sınırlarına dâhil edilmelidir. Çünkü amelî/ahlâkî yetkinleşme sayesinde insanî nefis, mücerret nurlar alanıyla doğrudan ilişki kurmak için hazır hale gelir ve istidat kazanır. Ayrıca erdemlerin ve erdemsizliklerin tanımlanması ve açıklanmasıyla ilgili olarak muhteva, Meşşâî felsefeye dinî-fikhî, İshrâkî ve tasavvufî perspektife sahip muhtevaların da eklenmesi sayesinde genişletilmelidir. Aynı şekilde, amelî yetkinleşmenin amacına ulaştıracak yöntem olarak ise, Aristotelesçi-Meşşâî felsefeye ait olan erdem teorisi ile arınma (*safvet*), soyutlanma (*tecerrüd*) ve müşahedeye dayanan tasavvuf terbiyesinin sentezi olan bir yöntemden hareket edilmelidir. İnsanî nefsin yetkinliği, sınırları, muhtevası ve yöntemi bakımından bu çerçeveye sahip olan amelî hikmet sayesinde ancak gerçekleşebileceği gibi, yine sadece bu sayede yetkinleşmenin gerçek/uzak amacına ulaşılabilir.

Müneccimbaşı'na göre insanın nurlar ile Nurların Nuru'na kavuşmak (*vusûl*) ve onlarla aracısız olarak ilişki kurmak (*ittisal*) suretiyle onların hakikatlerini nasılsalar o hal üzere tanıyıp bilmesi (*ma'ârif*) ve idrak etmesi (*idrakât*), insanî nefsin duyusal ve gerçek olmayan âlemden (*an-âlemi'l-his ve'z-zûr*) uzak durması, nefse yerleşen cismanî maddî nitelikler ile karanlık maddî engelleri (*ve'l-'avâ'iki'l-heyûlânîyyeti'z-zul-mâniyye*) kendisinden çıkarıp atması, cismanî bağlardan (*an-'alâ'iki'l-cismâniyye*) ve duyusal, bedensel hazlardan kurtularak ruhanî akli hazlara yönelmesi neticesinde tam anlamıyla arı/temiz (*sâfiyye*) ve soyut hale gelmesiyle mümkündür. İnsanî nefis, arınma (*safvet*) ve soyutlanma miktarına bağlı olarak nur âlemine ulaşır ve gözün görmediği, kulağın işitmediği ve beşerin aklına gelmeyen (*lâ-hatara 'alâ-kalbi beşer*) melekût âlemine ait olan görülmeyen şeyler (*mine'l-'acâ'ibi'l-melekûtiyye*) ve ceberût âlemine ait olan şaşkınlık verici şeyler (*ve'l-ğarâ'ibi'l-ceberûtiyye*), nefis için apaçık hale gelir (*yenkeşifu 'aleyhâ*).⁴⁴

Müneccimbaşı, arınma ve soyutlanma neticesinde, nefis için apaçık hale gelen melekût ve ceberût âlemindeki şaşkınlık verici şeyler hakkında şu bilgileri vermektedir:

44 Müneccimbaşı, *Şerh*, 4a.

Nefsin ittisal ettiği ve nefis için apaçık hale gelen (*yenkeşifu*) ilk şey, sûfilerin mutlak hayal ve misal âlemi ve şeriat ehli ulemânın silinmez levha (*bi-levhi'l-mahv*) dedikleri muallak misaller âlemidir (*'âlemi'l-müsûli'l-mu'allaka*). Muallak misaller, cisimler âlemi ile soyut olanlar âlemi (*'âlemi'l-mücerredât*) arasında berzah konumundaki bir âlemdir. Muallak misaller, bizdeki hayal gücünün (*el-kuvvetü'l-hayâliyye*) konumunda olan feleklerdeki felekî yapıya (*muntabi'ati'l-felekiyye*) sahip nefslerde resmolunan sûretlerdir (*es-suverü'l-mürtesime*). Sonra nefis, misaller âleminden (*'âlemi'l-müsûl*), sûfilerin melekler âlemi (*bi-'âlemi'l-melekût*) ve ruhlar âlemi (*'âlemi'l-ervâh*) ve şeriat ehli ulemânın korunmuş levha (*bi'l-levhi'l-mahfûz*) adını verdikleri yüce ve soyut nefisler âlemine (*el-'âlemi'n-nüfûsi'l-mücerredeti'l-'âliyye*) ilerler. Burada, nefse, kendisinin hakikati (*hakikatuhâ*) ve diğer yüce nefislerin hakikatleri (*hakâ'iku sâ'iri'n-nüfûsi'l-'âliyye*) apaçık olur. Daha sonra nefis, yüce ve soyut nefisler âleminden Platoncu idealar (*bi'l-müsûli'l-Eflâtûniyye*) denilen, sûfilerin ceberut âlemi (*'âlemi'l-ceberût*) ve şeriat ehli ulemânın en yüce âlem (*'âlemi'l-a'lâ*) adını verdikleri nuranî misaller âlemine (*'âlemi'l-müsûli'n-nûrâniyye*) ilerler. Daha sonra ise, nefis, nurun nurunun huzuruna (*hazreti nûri'n-nûr*) ilerler ve ondan taştan nuru (*feyz*) aracısız olarak alır ki o, en yüce istek ve en yüksek amaçtır.⁴⁵

Müneccimbaşı'nın yukarıda yaptığı açıklama cismanî, maddî, duyusal yahut bedensel niteliklerin, huyların/melekelerin ve onlardan kaynaklanan fiillerin bizatihi kendilerinin kötü olması, insanî nefsin yetkinleşmesi önünde engel oldukları için kurtulmayı zorunlu kılmaları ve ancak yaşamda kalmak için gerekli olan miktarlarıyla yetinilmesi yönüyle Platoncu⁴⁶ ve tasavvufî yaklaşıma; duyusal-bedensel hazlardan uzak durarak manevî hazlara yönelme anlamında ise Aristipposçu hazcılık karşısında Epikurosçu hazcı anlayışa⁴⁷ ve tasavvufî yaklaşıma uygundur.

Diğer yandan Münecimbaşı soyutlanmanın (*tecrîd*) huyların uçlara yönelmekten (*'ani'l-meyli ile l-etrâf*) korunmasından, itidalli (*ta'dîl*) hale getirilmesinden ve orta (*vasat*) kılınmasından ibaret olduğunu dile getirmektedir. Huyların orta ve mutedil olması, uçların birbirine galip gelememesi anlamına geldiği gibi, aynı zamanda, bir-biri ile orta ve itidal üzere olanın mahallini istila edememeleri anlamına da gelir.⁴⁸ Münecimbaşı'nın yaptığı bu açıklama esas itibarıyla cismanî, maddî, duyusal veya bedensel niteliklerden, huylardan ve fiillerden tamamen soyutlanmayı ve arınmayı ya da onları tamamen terk etmeyi değil, sadece onların kontrol altında tutulması

45 Münecimbaşı, *Şerh*, 4b.

46 Erwin Rohde, *Psyche Yunanlarda Ruh Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 412-413; Fred D. Miller, "The Platonic Soul", *A Companion To Plato*, ed. Hugh H. Benson (Blackwell Publishing, 2006), 280.

47 Epikurosçu ve Aristipposçu hazcı teoriler için bkz. Phillip Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures Invulnerability* (Cornell University Press, 1988); Ole Martin Moen, "Hedonism Before Bentham", *Journal of Bentham Studies* 17 (2015): 1-10; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular Stoacılar Septikler*, IV, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 121-143.

48 Münecimbaşı, *Şerh*, 4b.

gerektiğini; dolayısıyla cisim, duyular ve beden ile onlardan kaynaklanan niteliklerin, huyların ve fiillerin bizatihi kendilerinin değil, çok ve az şeklindeki miktar/nicelik yönüyle aşırılıklarının kötü olduğunu ifade eden ve bu tür şeyleri, insanî nefsin yetkinleşmesinin önünde engel olmaktan ziyade yardımcı bir âlet olarak gören Aristotelesçi ve Meşşâî felsefenin yaklaşımına daha uygundur.

Münecimbaşî, nazar ve bahs ehli olarak ifade ettiği Meşşâî hukemâ ile şu üç konuda aynı görüştedir: Hak ile bâtılın ve iyi ile kötünün düşünüp taşınmadan kolaylıkla nâtık nefste ayırt edilebilecek olması. Hakka tabi olup bâtıldan kaçınmayı, iyi fiilde bulunup kötü fiili terk etmeyi sağlayan hikmet melekesinin oluşmasıyla ilgili olarak, nefsin diğer güçlerinin nâtık nefse itaat etmeleri gerektiği. Vâhimenin etkisinden uzaklaşabilmek için, hayvanî ruhun mizacı, beynin mizacı ve beynin orta kısmının mizacı olmak üzere üç mizacın itidali sayesinde müfekkire/müdrîke anlamına gelen nâtık gücün itidalinin gerçekleşmesinin zorunlu oluşu konusunda, nazar ve bahs ehli olarak ifade ettiği Meşşâî hukemâyla aynı görüştedir.⁴⁹ Fakat Münecimbaşî hikmet melekesinin oluşumu hususunda, bu noktadan sonra, nazar ve bahs ehlinde ayrılarak zevk ve tasfiye ehlinin görüşünü benimsemektedir. Çünkü Meşşâî felsefeye göre hikmet melekesinin oluşması için müfekkirenin/müdrîkenin ya da nâtık gücün itidaliyle birlikte insan nefsinin hatadan ve vehmin etkisinden koruyan mantık kanunu/âleti de zorunludur. Münecimbaşî'na göre, hikmet melekesinin oluşması konusunda kudsî nefis sahiplerinin mantık kanunlarına ihtiyacı yoktur. Kudsî nefis sahipleri söz konusu olduğunda, hikmet melekesinin oluşması için müfekkirenin/müdrîkenin (nâtık güç) itidalinin gerçekleşmesinin yanı sıra, insanî nefsin arınma ve soyutlanma yoluyla kudsî nefis haline gelmesi yeterlidir.⁵⁰

Anlaşıldığı kadarıyla, bunun yolu da faziletlerielde ederek onlara sahip olmaktan geçmektedir. Münecimbaşî insanî nefsin nâtık gücünün itidali neticesinde ortaya çıkan *hikmet* faziletini, tüm faziletlerin aslı ve mercii olarak kabul etmektedir ve hikmeti, felsefî bağlama kaynaklık teşkil edecek biçimde dinî bir muhteva içinde de sunmaktadır. Buna göre hikmet, Allah'ın buyurduğu şu şeydir: "Kime hikmet verilmişse, ona çokça iyilik verilmiştir". Hikmete Hz. Peygamber de şöyle işaret eder: "Allah'ım hakkı hak olarak göster ve ona tabi olmayı bize ihsan et, bâtılı bâtıl olarak göster ve ondan kaçınmayı bize ihsan et. Allah'ım şeyleri nasılsalar o haliyle bize göster".⁵¹

Bu bağlamda, Münecimbaşî, kurnazlık (*cerbeze*) ile aptallık (*ğabâvet*) veya ahmaklık (*belâhet*) reziletleri üzerinde durarak onları tanım ve muhteva açısın-

49 Münecimbaşî, *Şerh*, 20a.

50 Münecimbaşî, *Şerh*, 21a, 22b.

51 Münecimbaşî, *Şerh*, 20a-20b.

dan Meşşâî, dinî-fikhî, İşrâkî ve tasavvufî bakış açılarını birleştiren bir muhteva içinde ortaya koymaktadır. Bunu yaparken özellikle kurnazlık reziletiyle ilgili olarak kendi dönemine ait somut örnekler vermenin yanı sıra, sert eleştirilerde de bulunmaktadır.

Müneccimbaşı nâtık gücün ya da müfekkirenin/müdrakenin çok (*ifrat*) şeklindeki uca yönelmesinden, yani nâtık gücün itidalden çıkarak nâtık güce ait olan etkilerin (*âsâr*) ziyadesini ve şiddetini gerektiren yöne gitmesinden ortaya çıkan bir meleke olarak kurnazlığı şöyle ifade etmektedir:

Kurnazlık, düşünüp taşınmadan, kolaylıkla, bâtılın hak ve kötünün de iyi olduğu iddiasında bulunmak ve bu iddiada ısrar etmek, nâtık nefsin bildiğinde, bu bilginin vakıaya mutabık olmayan bâtıl bilgi olması ve nâtık nefsin şeriata uygun olmayan kötü (şer) ameller yapmasıdır. Aynı şekilde, fikir gücünü, müteşabihat veya şeriata muhalif olan şeylerde olduğu gibi, gereksiz yerlerde kullanmaktır. *Kurnazlık* erdemsizliğine/reziletine müptela olanların çoğu, cehl-i mürekkeb sahipleri ile âyetlerin, hadislerin ve özlü sözlerin (*kelimâtî'l-kibâr*) zahiri anlamlarını terk eden ve onları, şeytana ve vehimlerine teslim olmalarından dolayı, haktan uzak bâtıl tevillerle tevil eden mülhitlerdir. Bu kimselere göre tevil ettikleri bu anlamlar, dalalette olan mülhitlerde olduğu gibi, şeytanın ve vehmin vesvesesi ve aldatması olmayıp, mutlak anlamda feyz verenden (*min cânibi'l-feyyâzi'l-mutlak*) onların kudsi nefslerine (*'alâ nüfûsihimi'l-kudsiyye*) varit olan feyz ve parıldayan nurdur (*nûrun şârikun*). Hilekâr olan Sâsânîler ve sihirbazlık sahipleri (*ashâbü'l-hiyeli'l-şa'veze*) de aynı şekilde kurnazlık ehliendir. Bunlar şeytanî ve vehmî fikirleriyle hileler hazırlayan ve hünerleriyle insanların ellerindeki dünyalıkları (*min zehârifî'd-dünyâ*) alan kimselerdir.⁵²

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle, Müneccimbaşı'nın kurnazlık reziletine sahip olduklarını dile getirdiği kimselerin dönemin Osmanlı-İran ilişkileri çerçevesinde, Osmanlı devleti ve ideolojisi için Habsburglarla birlikte en önemli dış tehdidi oluşturan ve hileleriyle meşhur Sâsânîlerin mirasçısı olan Şii-Türk Safevî devleti,⁵³ Osmanlı toprakları dâhilinde bulunan ve isyan hareketlerine katılan, doğrudan Osmanlı devletini, sultanını ve iktidarını hedef alan Şii mezhebi ve meşrebine yakın batınî-tasavvufi topluluklar,⁵⁴ dünyalık peşinde koşan ve insanları dünyevî amaçları için kullanmaya kalkan tasavvufi çevreler ve sahte şeyhler, Kadızâdeli/selefi geleneği devam ettirmek istemesi ve tasavvuf karşılığı olmasından dolayı Müneccimbaşı'nın Osmanlı sultanı ile

52 Müneccimbaşı, *Şerh*, 21b, 22b.

53 Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde*, 129-130, 143-144.

54 XVI-XVII. Yüzyıllar arasında, Osmanlı devletini meşru görmeyen ya da Osmanlı sultanının iktidarını tartışma konusu yapan, sözlü veya silahlı mücadele içinde olan XVI-XVII. yüzyılla tasavvufi topluluk ve idam edilen kimseler için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 296-317, 357-366; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007), 429-459.

devlet ricali üzerinde etkinlik kurma açısından rakibi olan Vanî Mehmed Efendi⁵⁵ ile büyü ve sihir işleriyle uğraşarak halkı kandırmaya çalışan kimseler olduğu söylenebilir. Taşköprizâde kurnazlığın/sahtekârlığın (*cerbeze*), yakînî bilgiler yerine kullanılan cedel, hilâf ve safsata şeklinde teorik açıdan olabileceği gibi, bayağı isteklere âlet edilen kehanet, sihirbazlık ve iksir şeklinde pratik açıdan da olabileceğini ifade eder.⁵⁶

Müneccimbaşı, nâtık gücün (müfekkiye/müdrîke) az (*tefrit*) şeklindeki uca yönelmesi, yani nâtık gücün itidalden çıkarak nâtık güce ait olan etkilerin noksanlığını ve azalmasını zorunlu kılan yöne gitmesiyle ortaya çıkan bir meleke olarak aptallığı şöyle açıklamaktadır:

Aptallık, düşünüp taşınmadan, kolaylıkla sadece duyusalların idrakiyle sınırlanmış olan ve makullerin idrakinin sınırına geçemeyen bir melekedir. *Aptallık* fikir gücünü, faydalı olan bilgilerle (*‘ulûm*) meşgul olma konusunda, seçime dayalı olarak (*bi'l-ihitiyâr*) tatil etmektir, yani fikrin faydalı olan ve faydalı olmayan amellerde kullanılmasının tatilini ortaya çıkaran melekedir. *Aptallık* melekesi, vâhimenin bu melekeyi, sadece duyusal alanda, çokça ve sürekli olarak dilediği gibi kullanması neticesinde nefste meydana gelir. Böylece, bu erdemsizliğin/reziletin sahibi, maymun ve ayı gibi insana benzeyen hayvanlarda olduğu şekilde, tavırlar ve davranışlarda tam bir taklitçi (*mukalliden*) olur. Bu erdemsizliğe/rezilete sahip insan ile bu hayvanlar arasında, telaffuz ve konuşma dışında bir fark yoktur. Diğer yandan böyle bir insan, aynı şekilde, eğitimle konuşmayı taklit eden bazı kuşlarla da bu açıdan ortaklığa sahiptir. Böyle bir aptalın hallerini incelersek, bu kuşlarda olduğu gibi, konuştuğu lafızların çoğunun hakikî manasını anlamadığını görürüz. Tüm kusurlarına rağmen aptal, kurnaza nispetle kurtuluşa daha yakındır ve tedaviyi daha kabul edicidir. Çünkü aptalın cehaleti basittir bu yüzden, onun cehaleti daha kolay son bulur. Kurnazın cehaleti ise mürekkeptir bu yüzden de onun cehaleti zor son bulur.⁵⁷

Müneccimbaşı'nın açıklaması dikkate alındığında, aptallık rezileti, nâtık nefis bildiğinde, bu bilginin duyusal olanlarla sınırlanması ve nâtık nefsin, sadece taklide dayanan amelde bulunması anlamına gelmektedir.

Müneccimbaşı'nın insanî nefsin temel güçlerinden üçüncüsü olan arzu gücünün (*el-kuvvetü's-şehviyye*) itidali ve fazileti olan iffet ile aşırı uçları ve reziletleri olan azgınlık (*fücûr*) ve hissizlik-isteksizlik (*cumûd*, *humûd*) problemlerine olan yaklaşımı esas itibarıyla Meşşâî felsefenin bakış açısını ve tasavvufî anlayışı dinî-fikhî çerçevede sentezlemeye çalışan bir muhtevaya sahiptir.

Arzu gücüne, hayvanî güç (*el-kuvvetü'l-behîmiyye*) ve kötülüğü arzulayan güç (*el-kuvvetü'l-emmâre*) adı da verilir. Karaciğerde yer alan arzu gücü nefsi, öfke gücünün

55 Semiramis Çavuşoğlu, "Kadıızâdeliler", *DİA*, XXIV, 102; Erdoğan Pazarbaşı, "Mehmed Efendi, Vanî", *DİA*, XXVIII, 458-459; Aykıt, "Müneccimbaşı Ahmed Dede", 9.

56 Taşköprizâde, *Şerh*, 42.

57 Müneccimbaşı, *Şerh*, 22a-22b.

aksine, tabiata ve tabii güçlere uygun olan şeyler ile sadece cismanî ve behîmî istekleri kendisine doğru çekmek için kışkırtır. Arzunun (*şehvet*) anlamı, nefsin şehvet-bâise gücü vasıtasıyla, tabiata ve tabii güçlere uygun olan şeylere meyletmesidir.⁵⁸

Müneccimbaşı'nın arzu gücünün itidali ve fazileti olan iffet hakkındaki açıklaması şöyledir:

İffet, ilk olarak arzu gücünün mizacının, ikinci olarak ise nicelik ve nitelik açısından arzu gücünün fiillerinin (*ef'âl*) itidalinden meydana gelen, arzu gücünün amellerini (*a'mâl*) gerektiği kadarıyla, düşünüp taşınmadan ve kolaylıkla ortaya çıkaran melekedir. Hakikatte ise iffet, şerî olarak helal olan yaşamda kalmak, beden varlığı ve türün devamı için zorunlu olan şeyler konusunda nefsin ikna olmasını sağlayan melekedir. İffet lezzetli yemekleri talep etmemek, aksine ölmeyecek kadar olanlarla sınırlı kalmaktır. Azaba uğratacak kadar içecekleri talep etmemek, aksine susuzluğu gidermeyi sağlayacak olanlarla yetinmektir. Kibirlenme amacıyla elbiseleri talep etmemek, aksine bedeni sıcaklığı ve soğukun zararından koruyacak olanlarla kanaat etmektir. Yüksek evleri talep etmemek, aksine yağmurdan, kardan, şeriatın ve aklın gizlenmeyi gerektirdiği her şeyden korunmayı mümkün kılanlarla sınırlı kalmaktır. En güzel ve en hoş kadınları talep etmemek, aksine üremek için gerekli olanlarla kanaat etmektir. İnsana ait olan yetkinliklerin (*kemâlât*) elde edilmesinde ve nefsin hayvanî, yırtıcı ve şeytanî şeylerle meşgul olmasına yol açan işlerden arındırılmasında (*fî tahlîs*) iffetin azminin ve isteğinin payı büyüktür.⁵⁹

Müneccimbaşı'na göre, arzu gücünün ifratı azgınlık reziletidir. *Azgınlık*, arzu gücünün ifratından ve arzu gücünün mizacının itidalden çıkıp azgınlık şeklindeki aşırı çok yöne gitmesinden ortaya çıkan; nefsin shevî şeylere kendisini kaptırmasını ve tabii olan şehvetlere karşılık gelen arzuları elde etmesini sağlayan bir melekedir. *Azgınlık*, helal ile haram arasında fark görmez, hakiki yetkinliklerini unuttur ve gelip geçici ve hayvanî hazlarla meşgul olur. Arzu gücünün tefriti ise, hissizlik-isteksizlik reziletidir. *Hissizlik* ya da *isteksizlik*, arzu gücünün tefritinden ve arzu gücünün mizacının itidalden çıkıp hissizlik-isteksizlik şeklindeki aşırı az yöne gitmesinden meydana gelen, arzu gücünün uygun ve uygun olmayan etkilerinin zorunlu değil, ihtiyarî olarak iptalini ortaya çıkaran bir melekedir.⁶⁰

Müneccimbaşı, arzu gücünün fazileti ve reziletleri bağlamında, duyusal olan şeylerden (*mahsûsât*) hoşlanan ve aklî olan şeylere (*ma'kûlât*) karşı yabancılaşan insanları ve yine aynı şekilde insanî nâtık nefis ile arzu ve öfke güçleri arasındaki ilişkiyi tasvir etmek amacıyla Mevlana'nın *Mesnevî*'si ya da diğer tasavvufî metinlerden hikaye örnekleri vererek,⁶¹ temsil ve teşbih yoluyla tavsiyede bulunmaya, ders çıkarmaya ve

58 Münecimbaşı, *Şerh*, 24a.

59 Münecimbaşı, *Şerh*, 24a.

60 Münecimbaşı, *Şerh*, 24a-24b.

61 Münecimbaşı, *Şerh*, 24b-25b.

tasvir etmeye dayanan tasavvufî üslubu, analitik ve sistematik olarak tanımlayıcı ve açıklayıcı bir yönetime sahip olan pratik felsefe/ahlâk felsefesi türüne dâhil etmektedir. Taşköprizâde ise, azgınlık reziletini açıklarken, şehvet düşkünlüğünün ve aç gözlülüğün tam anlamıyla doyurulmasının ve tatmin edilmesinin mümkün olmadığı ve bundan dolayı, bu durumun insanı şehvî gücün kölesi yapacak ve özgürlükten mahrum bırakacak olması düşüncesinden hareket etmektedir.⁶²

Müneccimbaşı'nın arınma ve soyutlanmayla kastettiği şeyin, erdem ve erdemsizlik teorisi altında, özelde, arzu gücü ile arzu gücünün itidal olan iffet fazileti ve çok (*ifrat*) derecesi olan azgınlık reziletiyle ilişkili olduğu söylenebilir. Çünkü arzu gücü cismanî, doğal, bedensel, duysal ve behimî şeylere sahip olma isteğinin kaynağıdır. Soyutlanma, arınma ve itidal, yemek, içmek, barınmak ve bürünmek gibi doğal olan cismanî-bedensel şeylerin yaşamda kalmayı ve bedenin varlığını sürdürmeyi mümkün kılması yönüyle zorunlu olan ihtiyacı karşılaması kadarıyla ya da üreme gibi doğal olan ama zorunlu olmayan, yani sahip olunmadığında ölüme sebebiyet vermeyen, insanı yine de yaşamda tutan şeylerin ise helal olan miktarıyla yetinmek anlamına gelmektedir. Bundan dolayı, insan nefsinin arzu gücü ve ondan kaynaklanan fazilet ve reziletler, insanî nefsin yetkinleşerek cismanî olmayan, nuranî, soyut ve manevî hazlara ulaşma amacının vasıtasına karşılık gelen itidal ve fazilet teorisi ile arınma ve soyutlanma yöntemi arasındaki ilişkinin merkezini ve temelini teşkil etmektedir.

Müneccimbaşı'nın *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhinin makaleye konu olan ahlâk bölümü yapısı, üslubu, yöntemi, muhtevası ve problemleri açısından, Osmanlı'da on yedinci yüzyıldan itibaren padişah, idarî-askerî bürokrasi ve ulemâ eliyle başlatılan yenilenme (*tecdid*) düşüncesinin karakterini belirleyen iki yönelimden birisini yansıtmaktadır. Osmanlı'da, on yedinci yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlayan yenilenme isteğinin, dış ve iç olmak üzere iki etkeninden söz edilebilir. Dış etken, 'Batı Avrupa'da neler oluyor' sorusu bağlamında Osmanlı ilim ve devlet adamları arasında oluşan meraktır. Bu soru ve merak özellikle müderris ve sadrazam olan Fâzıl Ahmed Paşa'nın (sadrızamlığı: 1661-1676) ve onun etrafında toplanan çevrenin sorduğu bir soru ve bu çevre arasında ortaya çıkan bir meraktır.⁶³ İç etken ise, Osmanlı'nın memleketin genişliği (*vüs'at-i memleket*), hazinenin zenginliği (*kesret-i hazine*) ve güçlü olma (*şevket*) yönüyle bir tür "altın çağı/saadet asrı" (Devlet-i Âliyye'nin ihtişam, şevket ve kemal devri) olduğu düşünülen Kanunî Sultan Süleyman, Yavuz Sultan Selim ya da Fatih Sultan Mehmed devrine tekrar ulaşmak için bozulan, değişen veya dönüşen (*ihtilâl*,

62 Taşköprizâde, *Şerh*, 46.

63 İhsan Fazlıoğlu, "Gelecek Geçmiş, Şimdi Kılma Bilinci: Çağdaş Dönemde İslam-Osmanlı Mirası ile İlişkilerin Kökleri Üzerine", *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*, I, ed. Lütfi Sunar, (Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2020), 66, 68.

tagayyürât, tebeddülât) nizam-ı âlemin, daire-i adliyenin yahut kadim olanın (klasik Osmanlı düzeni ve yapısı) tadil, tashih, ihya edilmesi ve güncellenmesi bağlamında ıslah edilmesi düşüncesidir.⁶⁴

Yenilenme düşüncesinin iki yönelimi söz konusudur. Birinci yönelim özellikle Hicaz bölgesinde, hadis ilmi ile tasavvufun sentezlenmesinden ortaya çıkan yaşam biçimini esas alan anlayıştır. İkinci yönelim ise, daha ziyade İstanbul'daki nazari bir yaklaşıma sahip olan anlayıştır. Bu anlayışı da kendi içinde mantık ilminden-burhan teorisinden ya da keşf-hads yönteminden hareketle kadim olanı tadil ve tashih ederek güncelleme vasıtasıyla yenilenme ve Batı Avrupa'daki yeni bilme tarzından-matematikteki yeni gelişmelerden hareket ederek cedid olan vasıtasıyla yenilenme olmak üzere iki kısımda değerlendirmek mümkündür.⁶⁵

Müneccimbaşı'nın *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhinin ahlâk bölümü dikkate alındığında, onun yaklaşımlarını ahlâk düşüncesi açısından ikinci yönelime sahip olan teorik yaklaşımın birinci kısmının, yani kadim olan vasıtasıyla yenilenme anlayışının altına yerleştirmek mümkündür. Fakat kadim olanın güncellenmesi bu şerhin 'ahlâk ilmi' başlığı bölümünde, Münecimbaşı tarafından, amelî hikmet türündeki eserlerde uzlaştırılmaya/sentezlenmeye çalışıldığı görülen Meşşâî felsefenin, ruhanî tıbbın (*et-tıbbu'r-ruhanî*), dinin-fıkhın ve kısmen de tasavvufun uzlaştırılmasından/sentezlenmesinden, yani İslam düşüncesine ait olan temel teorik düşünce yöntemlerinin bütünleştirilmesinden vazgeçilerek söz konusu bu yöntemlerin ayrıştırılması gerektiği biçiminde anlaşılmamıştır. Aksine, Meşşâî felsefe ve ruhanî tıp çerçevesi ile dinî-fıkhî çerçeveye İshrâkî felsefenin eklenmesi ve tasavvufî vurgunun daha da artırılmasıyla amelî hikmet/ahlâk ilmi açısından, bu uzlaştırma/sentezleme girişiminin alanı daha da genişletilmek istenmiştir.

Sonuç

Müneccimbaşı'nın *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhi, nefsin bedenden bağımsız ve farklı bir varlığa sahip olarak cismanî olmayan mücerret bir cevher olması, bedenle birlikte eş zamanlı olarak sonradan varlığa gelmesi, beden üzerinde maddî etkilerde bulunması, bedendeki mizacın yetkinliği ve cezbedici özelliği ile nefsin doğasındaki meyil sebebiyle, kâhir nur olan nefsin tedbir ve tasarrufta bulunacağı bir mazhara ihtiyaç duyması neticesinde bedene taalluk etmesi anlamında, tüm bu açılardan, Meşşâî felsefe ile İshrâkî hikmetin nefis anlayışlarının benzer olan yönlerini bir araya getiren bir yaklaşımı sergilemektedir.

64 Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde*, 105-118, 142, 172-186.

65 Fazlhoğlu, "Gelecek Geçmiş, Şimdi Kılma Bilinci", 64, 69-71.

Müneccimbaşı, metafiziği amelî hikmetin alanına alarak metafizik alana ait olan varlıkların hakikatlerine amelî yetkinlik sayesinde doğrudan ve aracsız bir biçimde apaçık bir sezgiyle ulaşılabileceğini ifade etmektedir. İshrâkî hikmet bağlamında, mücerret nurlar ile Nurların Nuru'na ulaşarak (*vusûl*) ve dâhil olarak (*ittisâl*) onların hakikatlerini görmek ve bilmek (*ma'rifet-müşâhede*) suretiyle mutluluğa ulaşmak için, Aristotelesçi-Meşşâî çerçevede, insanî nefsin düşünce gücünden kaynaklanan hikmet vasıtasıyla nefsin arzu gücünden kaynaklanan bedensel ve cismanî hazları ve diğer şeyleri nicelik ve nitelik olarak orta ve dengeli kılma anlamına gelen erdem teorisi ile Platoncu-tasavvufî çerçevede, cismanî ve bedensel hazlardan ve şeylerden tamamen arınmayı/temizlenmeyi ve soyutlanmayı/ayrılmayı gerektiren riyazet ve mücahede yönteminin telif edilmesinin problemli olduğu söylenebilir.

Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhi, ahlâk felsefesi veya pratik felsefe türünün dikkate alınması durumunda, Osmanlı dönemi yenilenme (*tecdid*) anlayışının ürünü olarak ortaya çıkan iki temel yönelimden birisinin altına yerleştirilebilir. Müneccimbaşı Ahmed Dede, kadim ile yenilenme yönelimi anlayışı içinde, kadim olana karşılık gelen ahlâk felsefesi-pratik felsefe türünü, bazı problemleri ele alırken tahkik yöntemini kullanmak, Meşşâî yöntem ile tasavvufî yöntemi İshrâkî hikmette sentezlemek ve felsefî, tasavvufî ve dinî-fikhî yöntemlerin bütünleştirilme alanını daha da genişletmek suretiyle, tarz, yöntem ve muhteva bakımından, kendi döneminde güncellemeye ve tekrar bilince getirmeye çalışmıştır.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 251-289, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- , "Sühreverdî, İbn Kemmûne ve Şehrezûrî'de Varlık ve Şeylik Kavramları: Mukayeseli Bir İnceleme", *Şeyhü'l-İshrâk'ın İzinde İlk Dönem İshrâkî Şârihler*, ed. M. Nesim Doru, Ömer Bozkurt, Kamuran Gökdağ, 155-181, Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Arıcı, Mustakim, "Adududdîn el-İcî'nin Ahlâk Risâlesi: Arapça Metni ve Tercümesi", *Kutadgubilig* 15 (2009), 135-172.
- , "Sühreverdî ve İlk Dönem Şârihlerinde Ahlâk Problemi", *Şeyhü'l-İshrâk'ın İzinde İlk Dönem İshrâkî Şârihler*, ed. M. Nesim Doru, Ömer Bozkurt, Kamuran Gökdağ, 265-297, Ankara: Divan Kitap, 2015.
- , "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 38 (2015/1), 1-38.
- , "Ahlâk-ı Adudiyye Literatürü ve Şerhlerde Yöntem Sorunu", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adududdîn el-İcî*, ed. Eşref Altaş, 631-655, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- , "Osmanlı İlim Dünyasında İshrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İshrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Ekim 2018), 1-48.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007.

- Arkan, Atilla, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 569-603, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, IV, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Arslan, İshak, "Nurun Işımaları, Sıcaklığın Değişimleri: İsraki Hareket Kavramı", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 39 (2015/2), 1-22.
- Aykıt, Asiye, "Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme", doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013.
- Cihan, A. Kâmil, "Sühreverdi ve İsrâkîlik", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 397-429, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadıızâdeliler", *DİA*, XXIV, 100-102.
- Durusoy, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- Erdoğan, İsmail, "İsraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi", *Dini Araştırmalar* VIII/23 (Eylül-Aralık, 2015), 127-152.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Gelecek Geçmişi, Şimdi kulma Bilinci: Çağdaş Dönemde İslam-Osmanlı Mirası ile İlişkilerin Kökleri Üzerine", *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*, I, ed. Lütfi Sunar, 63-87, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2020.
- İbn Sinâ, *Metafizik*, I, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Kaya, Mahmut, "İsrakiyye", *DİA*, XXIII, 435-438.
- Kılıç, Cevdet, "Sühreverdi'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2008), 55-72.
- Koca, Engin, "Aristotelesçi Sistemde Fizik ve Sanat İlişkisi", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 43 (2017), 1-23.
- , "Aristotelesçi Sistemde Pratik Sanatlar Bağlamında Teori ve Pratik İlişkisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 37 (2018), 213-231.
- Kutluer, İlhan, "Sühreverdi, Maktûl", *DİA*, XXXVIII, 36-40.
- Miller, Fred D., "The Platonic Soul", *A Companion To Plato*, ed. Hugh H. Benson, 278-294, Blackwell Publishing, 2006.
- Mitsis, Phillip, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures Invulnerability*, Cornell University Press, 1988.
- Moen, Ole Martin, "Hedonism Before Bentham", *Journal of Bentham Studies* 17 (2015), 1-18.
- Müneccimbaşı, Ahmed Dede, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1868.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Öz, Mehmet, *Kanun-ı Kadimin Peşinde Osmanlı'da Çözüm ve Gelenekçi Yorumcular*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Pazarbaşı, Erdoğan, "Mehmed Efendi, Vanî", *DİA*, XXVIII, 458-459.
- Rohde, Erwin, *Psyche Yunanlarda Ruh Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Sühreverdi, *Hikmetü'l-İsrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

- Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, çev. Mustakim Arıcı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Toksöz, Hatice, "Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İshrâk* Eseri ve Şerhlerinde Varlık-Mahiyet Problemi", *Şeyhü'l-İshrâk'ın İzinde İlk Dönem İshrâkî Şârihler*, ed. M. Nesim Doru, Ömer Bozkurt, Kamuran Gökdağ, 213-251, Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Turğay, Fatma, *İshrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Tûsî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Türker, Ömer, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 603-655, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- , "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 19-57, İstanbul: İLEM Yayınları, 2019.
- Uluç, Tahir, *Sühreverdî'nin İbn Sinâ Eleştirisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Walbridge, John, "Sühreverdî ve İshrâkîlik", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, çev. Cüneyt Kaya, 221-247, İstanbul: Küre Yayınları, 2007.
- Yalın, Salih, "İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi", Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Yazıcı, Eyüp Bekir, "Şihâbeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi", Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Yenen, Halide, "Sühreverdî Üzerine Araştırmalar -1- Huzurî Bilgi", *Kutadgubilig*, 15 (2009): 113-134.
- , "Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007.