

**T.C  
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**HEYAKİLÜ'N-NÛR ŞERHLERİ ÜZERİNE BİR  
İNCELEME**

**(Yüksek Lisans Tezi)**

**Hazırlayan  
Hatice GÖKTAŞ**

**Danışman  
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN**

**Ocak 2018  
KAYSERİ**

## **BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK**

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Hatice GÖKTAŞ





T.C.  
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Tez Başlığı: **Heyakilü'n-Nûr Şerhleri Üzerine Bir İnceleme**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan toplam ..... sayfalık kısmına ilişkin, ...../...../2017 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı: % ..... dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Giriş dahil
- 2- Ana Bölümler dahil
- 3- Sonuç dahil
- 4- Alıntılar dahil/hariç
- 5- Kapak hariç
- 6- Önsöz ve Teşekkür hariç
- 7- İçindekiler hariç
- 8- Kaynakça hariç
- 9- Özet hariç
- 10- Yedi (7) kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. ....../...../.....

Adı Soyadı : Hatice GÖKTAŞ  
Öğrenci No : 4030231560  
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri  
Bilim Dalı : İslam Felsefesi  
Program Adı : Yüksek Lisans

Danışman  
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Öğrenci Adı/İmza  
Hatice GÖKTAŞ

**“Heyakilü’n-Nûr Şerhleri Üzerine Bir İnceleme”** adlı Yüksek Lisans tezi Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

**Hazırlayan**

Hatice GÖKTAŞ

**Danışman**

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN



**Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı**

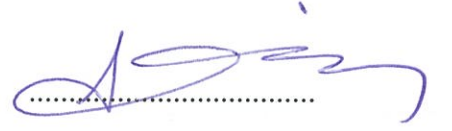
Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

**Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN** danışmanlığında **Hatice GÖKTAŞ** tarafından hazırlanan “**Heyakilü’n-Nûr Şerhleri Üzerine Bir İnceleme**” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü **Felsefe ve Din Bilimleri** Anabilim Dalında **Yüksek Lisans** tezi olarak kabul edilmiştir.

16/01/2018

**JÜRİ**

Danışman : Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN



Üye :Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ .....



Üye :Yrd. Doç. Dr. Salih YALIN .....

**ONAY:**

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 26/02/2018 tarih ve 07 Sayılı kararı ile onaylanmıştır.

26/02/2018  
Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK  
Enstitü Müdürü



## ÖNSÖZ

Bu çalışma İslam felsefesinde İshrâkî ekolün kurucusu olarak bilinen Sühreverdî el-Maktûl'ün İshrâkî felsefesinin yerleşmesinde bir basamak oluşturan *Nur Heykelleri* adlı risalesinin XV.-XVI. yüzyıllardaki yansımaları, esere yazılan şerhler üzerinden incelemektedir. Sühreverdî'nin *Nur Heykelleri* risalesine beş tane şerh yazılmıştır. Bunlardan ilk ikisi Celâleddîn ed-Devvânî ve Mir Gıyâseddîn Mansûr Deştakî Şirâzî tarafından yazılmıştır. Diğerleri ise İsmail Rusûhî Ankaravî tarafından Türkçe, Hasan el-Kürdî tarafından Arapça ve Kasım Haydarabadi tarafından Farsça olarak yazılmıştır.

Çalışmamızda *Nur Heykelleri*'ne yazılmış şerhlerden Devvânî'nin şerhi ile Gıyâseddîn Mansûr'un şerhi karşılaştırılmıştır. Sadece iki ikisinin karşılaştırılmasının birçok nedeni vardır. Öncelikle onlar *Nur Heykelleri*'ne ilk yazılan şerhlerdir. Devvânî'nin şerhi hem Şiraz'da hem de Anadolu'da yankı uyandırırken, Mansûr'un şerhi bulunduğu bölge olan Şiraz'da daha sonra genel olarak İran topraklarında etkili olmuştur. Mansûr'un eserinin Devvânî'nin şerhine hem reddiye olması hem de içinde *Nur Heykelleri*'ni birçok farklı kaynaktan şerh etmesi yine bu iki şerhi tercih sebeplerimizdendir. Devvânî ile Mansûr, aynı dönemde yaşamışlar ve Deştakî ailesinin fikirleri Devvânî ekolu ile uzun yıllar barışık olmamıştır. Bütün bunlar bizde bu iki şerhi karşılaştırma ihtiyacı hissettirmiştir. *Nur Heykelleri*'nin diğer şerhlerini incelediğimizde, Hasan el-Kürdî'nin şerhi oldukça serbest bir çalışmadır. Öyle ki *Nur Heykelleri* metninden aktardığı yerler bile bazı yerlerde ana metinle uyuşmamaktadır. Ankaravî'nin şerhi, bir şerhten ziyade tercüme niteliğindedir. Hatta metindeki bazı kısımlar Ankaravî'nin tercümesinde bulunmamaktadır. Haydarabadi'nin şerhi ise hem son dönem şerhlerindedir hem de dili Farsçadır. Bütün bunlar bizde *Nur Heykelleri*'nin şerhlerinden Devvânî'nin *Şevakilü'l-Hûr fi Şerhi Heyakili'n-Nûr* adlı eseri ile Gıyâseddîn Mansûr'un *İshrâku Heyakili'n-Nûr li Keşfi Zulumâti Şevakili'l-Ğurûr* adlı eserinin karşılaştırılması gerektiği ve bu iki eserin önem bakımından diğerlerinden önde geldiği izlenimini uyandırmıştır.

Çalışmanın ana planını iki şerh arasında bulunan benzer, ortak ve farklı yanlar oluşturmaktadır. Aralarındaki farklılıklar bazı yerlerde gözle görülür derecede olsa da genel olarak iki şerh ince ayrıntılarda, hatta bazen felsefeden ziyade kelimelerde

ayrılıklar göstermektedirler. Bunda şarihlerin aynı zamanda birer mütekellim olmalarının da etkisi mevcuttur.

Gıyâseddîn Mansûr'un Devvânî'yi ufak tefek meselelerde bile ağır eleştiriye tabi tutmasının sebebi Deşteki ekolünün Devvânî'ye olan önyargılı düşünce yapısından kaynaklanmış görünmektedir. Nitekim Mansûr'un babası Sadreddin Deşteki Şirâzî, Devvânî ile münakaşalar yaparken Mansûr babasının yanında durmuş hatta on dört yaşına geldiğinde o da Devvânî ile bir münakaşaya girmiştir. Ancak bu durum her konuda Devvânî'nin haklı olduğu anlamına da gelmemektedir. Bazı konularda Devvânî'nin kapalı olarak bıraktığı yerleri Mansûr eleştirmiş ve bazı yerlerde Mansûr, Devvânî'nin herhangi bir açıklama yapmadığını söylemiş ve buna binaen kendisi geniş açıklamalar getirmiştir. Yine Mansûr'un Devvânî'ye nispetle kaynak kullanımı daha fazladır. Yaptığı alıntıları manen yapmak yerine ekseriyetle lafzen yapması okuyucunun eser hakkındaki güvenini artırmakta ve alıntı yaptığı eserin ismini vermesi titiz davrandığını göstermektedir.

*Nur Heykelleri* her ne kadar hacmi küçük bir risale olsa da içerdiği konular felsefenin mantık haricinde hem fizik hem de metafizik konularını kapsamaktadır. Buna binaen *Nur Heykelleri* üzerine yazılan iki şerh de hacim olarak beklenenden kapsamlıdır. Bu durum her konuyu en ince ayrıntısına kadar incelememizi engellemiş ve bazı yerleri özet olarak geçmemizi gerektirmiştir. Bunda hem şarihlerin bazen ana metinden uzaklaşmaları bazen de ana metinde bulunduğu halde şerhi çok uzun tutmaları etkili olmuştur.

Son olarak bu çalışmanın ilerlemesinde başından beri desteğini esirgemeyen danışman hocam sayın Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan'a fikri yardımlarından, samimi ilgilerinden dolayı minnet borçluyum. Ayrıca tez çalışmam boyunca yardım, yönlendirme ve müsahahalarından dolayı Yrd. Doç. Dr. Salih Yalın'a teşekkürlerimi vurgulama ihtiyacındayım. Süreç boyunca her zaman yanımda olan ve beni gayretlendiren aileme sabırlarından dolayı müteşekkirim. Temennimiz İşrâkî felsefenin anlaşılmasında ufak bir katkımızın olmasıdır.

Hatice Göktaş

Kayseri-2017

## HEYAKİLÜ'N-NÛR ŞERHLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Hatice GÖKTAŞ

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Yüksek Lisans Tezi, Ocak 2018  
Danışman: Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

### ÖZET

Bu çalışmada Sühreverdî el-Maktûl'ün *Nur Heykelleri* risalesi üzerine XVI. yüzyılda yazılan iki şerh karşılaştırılmıştır. Bunlar, Celaleddîn ed-Devvânî'nin *Şevakilü'l-Hûr fi Şerhi Heyakili'n-Nûr* adlı eseri ile bu esere Gıyâseddîn Mansûr Şîrâzî'nin yazmış olduğu *İşrâku Heyakili'n-Nûr li Keşfi Zulumâti Şevakili'l-Ğurûr* adlı reddiyesidir. Aynı dönemde yaşamış olan bu iki düşünürün fikirleri, birbiriyle uyuşmamaktadır. Aralarındaki fikir ayrılığı aynı eser üzerine yazdıkları şerhte kendini daha net göstermektedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı İşrâkî felsefenin bir nevi iki farklı yansıması olan bu şerhlerin İşrâk felsefesinin kavramları başta olmak üzere, Sühreverdî'nin düşüncelerini nasıl anladıklarını tespit etmek ve aralarındaki farkları, ortak yönleri ve tartışmaları belirlemektir.

Felsefî konu ve cümleler dışarıda bırakılarak sadece *Nur Heykelleri*'nin ismindeki kavramlar bağlamında çalışmanın yöntem ve içeriği hakkında şunları söyleyebiliriz. “Nur” ve “heykel” kelimelerine Sühreverdî'nin yüklediği anlam ile bu anlamdan yola çıkarak şarihlerin yaptıkları yorumlar birbirlerinden farklıdır. “Nur” kavramı Sühreverdî'de varlıkta tanımlanmaya muhtaç olmayan apaçık şeydir. Var olan şeyler ya hakikati bakımından nur olur ya da nur olmaz. Hakikati bakımından nur olanlar ya soyut nurdur ya da arız nurdur. Hakikati bakımından nur olmayan şeyler de ya karanlık cevher ya karanlık heyet ya da bu ikisinden oluşan cisim olur. *Nur Heykelleri* ismindeki “nur” bizatihi mutlak olarak hakikati nur olanları kapsarken “heykel” o nurların yansıması, sureti olup hakikati nur olmayan karanlık varlıklara işaret eder. Nuru Sühreverdî *Nur Heykelleri*'nde sık sık kullanır ve iki şârih onun neredeyse her kullanımına farklı bir anlam verir. Ancak genel olarak Devvânî *Nur Heykelleri*'nde Sühreverdî'nin nurdan kastının ilim olduğunu, Gıyâseddîn Mansûr ise ibadet ve ışık olduğunu düşünmektedirler. Yine “heykel” kavramına Devvânî suret anlamını verirken, Mansûr onu bedene hamletmektedir. İki şerh sadece kavramları değil aynı zamanda önemli felsefî konular hakkında açıklamaları da ihtiva etmektedir. Bundan başka *İşrâku Heyakili'n-Nûr*, Mansûr'un bakış açısına göre Devvânî'nin eserinin eksik ve yanlış



yanlarını ortaya koymaktadır. Mansûr'un Devvânî'yi eleştirdiği noktalara baktığımızda o bazen çok ayrıntı ve felsefe haricindeki konularda eleştiriler yapmış bazen de Devvânî'nin konuyu tam açıklığa kavuşturamadığını belirterek duruma müdahale etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Nur Heykelleri, Sühreverdî, İşrâk felsefesi, Devvânî, Gıyâseddîn Mansûr.



## A RESEARCH ON THE COMMENTARIES OF THE HAYĀKİL AL-NŪR

Hatice GÖKTAŞ

Erciyes University, the Institute of Social Sciences

M. Sc. Thesis, January 2018

Supervisor: Assoc. Prof. Harun ISIK

### ABSTRACT

In this study, two commentaries written on Suhrawardī al-Maktūl's *The Shapes of Glory* (*Hayākil al-Nūr*) treatise, in XVI. century are compared. These are Jalāl al-Dīn Dawānī's work named *Shawākil al-hūr fi sharḥ Hayākil al-Nūr* and Ghıyāth al-Dīn Manşūr Shīrāzī's refutation that he wrote it to this work named *Ishrāq Hayākil al-Nūr li-kashf zulamāt Shawākil al-ghurūr*. The ideas of these two people, who lived in the same period don't coincide with each other. The divergency between them shows itself more clearly in the commentary they wrote on the same work. In this context the objective of the study is to determine how these commentaries, which are in some way two different reflections of philosophy of illumination, understand Suhrawardī's thoughts, in particular the concepts of Islamic philosophy, and determine the differences, common aspects and debates between them.

We can say leaving out philosophical issues and sentences, the following about the method and content only in the context of the concepts of the name of *The Shapes of Glory*. The meaning that Suhrawardī imposes to the words "glory" and "shape" and based from this meaning the comments made by commentators are different from each other. The concept of "Glory" in Suhrawardī is obvious thing that does not need to be defined. Things that exist either in terms of its reality become glory or no glory. Those that are glory in terms of its reality are either abstract glory or accidental light. Things that are in terms of its reality not glory either become dark substance or dark appearance or matter consisting of a combination of these two. Whereas the "glory" in the name of *The Shapes of Glory* involves itself as absolute that its reality glory, "shape" becomes reflection, form of that glories, refers to dark existences that its reality not glory. Suhrawardī often uses glory in *The Shapes of Glory* and two commentators give a different meaning to almost every use of it. However, in general Dewānī thinks that

Suhrawardī's mean from glory is knowledge and Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr thinks that is worship and light. Similarly, while Dewānī gives to the concept of "shape" meaning of form, Maṣṣūr attaches it to body. The two commentaries include not only concepts but also explanations about important philosophical issues. Moreover, Isḥrāq Hayākil al-Nūr, according to Maṣṣūr's perspective, reveals the incomplete and wrong sides of Dewānī's work. When we look at the point that Maṣṣūr criticized Dewānī, he sometimes criticized matters detail and outside of philosophy and sometimes he intervened in situations where Dewānī can't clarify the issue.

**Key Words:** Islamic Philosophy, The Shapes of Glory, Suhrawardī, philosophy of illumination, Dewānī, Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr.

## İÇİNDEKİLER

### HEYAKİLÜ'N-NÛR ŞERHLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK .....	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI .....	iii
KABUL VE ONAY .....	iv
ÖNSÖZ .....	v
ÖZET.....	vii
ABSTRACT .....	ix
İÇİNDEKİLER .....	xi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xiv
GİRİŞ .....	1

### 1. BÖLÜM

<b>1.1. SÜHREVERDÎ, DEVVÂNÎ VE GIYÂSEDDİN MANSÛR'UN HAYATLARI VE ÇALIŞMALARI .....</b>	<b>5</b>
<b>1.2. Sühreverdî'nin Hayatı ve Eserleri.....</b>	<b>5</b>
<b>1.3. Nur Heykelleri Üzerine.....</b>	<b>8</b>
<b>1.4. Celâleddîn Devvânî'nin Hayatı ve Eserleri.....</b>	<b>14</b>
<b>1.5. Şevakili'l-Hûr fi Şerhi Heyakili'n-Nûr Üzerine .....</b>	<b>17</b>
<b>1.6. Mir Gıyâseddin Mansûr'un Hayatı ve Eserleri .....</b>	<b>19</b>
<b>1.7. İshrâku Heyakili'n-Nûr li Keşfi Zulumâti Şevakili'l-Ğurûr Üzerine .....</b>	<b>21</b>
<b>1.8. Gıyâseddin Mansûr'un Devvânî'nin Eserlerine Yazdığı Reddiyeler .....</b>	<b>23</b>

### 2. BÖLÜM

<b>2.1. Şarihlerin Nur Heykelleri'nin Mukaddimesinde Bulunan Kavramlar Hakkındaki Yorumları.....</b>	<b>27</b>
<b>2.2. “Kayyum” Kavramı.....</b>	<b>27</b>

2.3. “Nur” Kavramı .....	28
2.4. “Rıza” Kavramı .....	31
2.5. “Nevâsît” Kavramı .....	33
2.6. “Zikir” Kavramı .....	33
2.7. “Heykel” Kavramı .....	34
2.8. “Nefis – Akıl” Kavramları .....	36
2.9. Şarihlerin Nur Heykelleri’nin Fizik Bölümü Üzerine Yaptıkları Yorumlar ..	36
2.10. Cisim .....	37
2.10.1. Cismin Hakikati ve Heyetleri .....	39
2.10.2. Atom Nazariyesi ve Cismin Mekâna Nispeti .....	40
2.11. Nefis .....	41
2.11.1. Nefsin Soyut Oluşu .....	43
2.11.2. Nefsin Biricikliği .....	49
2.11.3. Nefsin Dış Kuvveleri .....	51
2.11.4. Nefsin İç Kuvveleri .....	57
2.11.4.1. İç Duyuların Yerleri .....	64
2.11.5. Hareket Ettirici Kuvve .....	66
2.11.6. Nefis Beden İlişkisinin Aracısı Olarak Ruh .....	68
2.11.7. Nefsin Mahiyeti .....	71
2.12. Şarihlerin Nur Heykelleri’nin Metafizik Bölümü Üzerine Yaptıkları Yorumlar .....	75
2.13. Varlık Tarzları .....	75
2.14. Zorunlu Varlık .....	77
2.14.1. Zorunlu Varlık’ın ve Nefsi Natıkanın Bilgisi .....	83
2.15. Zorunlu Varlık’tan İlk Sadır Olan Soyut Nur .....	86
2.16. Âlemlerin Çeşitleri .....	93
2.16.1. Akıl Âlemi .....	93
2.16.2. Nefis Âlemi .....	94
2.16.3. Cisim Âlemi .....	94

<b>2.17. Onuncu Akıl .....</b>	<b>95</b>
<b>2.18. Akıllar ve Nurlar Nuru .....</b>	<b>99</b>
<b>2.19. Nurlar Nuru'nun Fiili .....</b>	<b>102</b>
<b>2.19.1. Nurlar Nuru'nun Cömert Oluşu .....</b>	<b>106</b>
<b>2.19.2. Varlığın Olduğu Halden Daha Mükemmel Olmasının İmkânsızlığı ....</b>	<b>106</b>
<b>2.20. Feleklerin Hareketi .....</b>	<b>107</b>
<b>2.20.1. Feleklerin Özellikleri .....</b>	<b>110</b>
<b>2.20.2. Güneş .....</b>	<b>114</b>
<b>2.21. Nefsin Bekası .....</b>	<b>116</b>
<b>2.21.1. Akıllı Cevherin Yetkinliği .....</b>	<b>116</b>
<b>2.21.2. Bedbaht Nefislerin Durumu .....</b>	<b>117</b>
<b>2.21.3. Faziletli Nefislerin Durumu .....</b>	<b>118</b>
<b>2.21.4. Vâcib Teâla İçin Akli Lezzetin İspatı .....</b>	<b>119</b>
<b>2.22. Gaybdan Bilgi Alış .....</b>	<b>121</b>
<b>2.22.1. Nübüvvet ve Faraklit .....</b>	<b>124</b>
<b>2.23. Nur Heykelleri'nin Münacat Kısmında Şarihlerin Yorumları .....</b>	<b>126</b>
<b>3. SONUÇ .....</b>	<b>129</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>135</b>

## KISALTMALAR LİSTESİ

b. ibn

bk. Bakınız

c. cilt

çev. çeviri

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

ed. Editör

nşr. neşir

s. sayfa

t.y. tarih yok

## GİRİŞ

İslam felsefesinin altın çağı diyebileceğimiz IX-XII. yüzyıllar asarındaki dönemler hakkında günümüzde makale, tez, kitap vs. şeklinde birçok inceleme ve araştırmalar yapılmaktadır. Günümüz ile felsefi mirasımız arasında sağlıklı bir bağ kurabilmek için ilk dönem İslam felsefesi eserlerinin Osmanlı ve İran bölgelerinde, XV-XVI. yüzyıllar gibi ara dönemlerde nasıl anlaşıldığını ve bu anlaşılmanın “modern” çağa nasıl yansıdığını görmek büyük önem arz etmektedir. Bu konuda bize en çok yardımcı olan çalışmalar, klasik İslam filozoflarının eserlerine, onlardan en az iki yüz-üç yüz yıl sonra yazılan şerh ve haşiyelerdir.

Öncelikle İslam felsefe mirasını ve geleneğini tam olarak anlamadan üzerine yeni bir felsefi sistem hatta felsefi bir fikir inşa etmek oldukça zordur. Mirasın anlaşılmasındaki birincil etken İslam filozoflarının ve aydınlarının bize ulaştırmış eserlerini gün yüzüne çıkararak entelektüel birikimize kazandırmak ve böylece zihnimizdeki İslam felsefesi anlam haritamızı genişletmektir. Buna bağlı olarak yazma eserlerin tahkikine değer verilen bu dönemde İslam düşünce mirasının eserlerinin ihmal edilmemesi ve bütün şerhleriyle çalışma konusu yapılması ayrı bir önemi haizdir. Bu varsayım ile hareket ederek biz de İshrâkî felsefenin kurucusu olan Sühreverdî el-Maktûl’un (ö.587/1191) *Nur Heykelleri (Heyâkilü’n-Nûr)* adlı risalesinin şerhlerinin yöntem, içerik ve üslup gibi birçok açıdan karşılaştırılmasının, geleneğin anlaşılmasında bizlere yol kat ettireceğini düşündük.

Sühreverdî’nin, hacmi küçük ama anlam ve içerik bakımından oldukça yoğun bilgiler ihtiva eden *Nur Heykelleri* adlı risalesi üzerine üç haşiyeye, beş de şerh yazılmıştır. Bu şerhlerden ikisi aynı dönemde ve çoğunlukla da aynı mekânda yaşayan, Celâleddîn ed-Devvânî (ö.908/1502) ve Mir Gıyâseddîn Mansûr ed-Deşteki eş-Şirâzî’ye (ö.949/1542) aittir. Bir yüksek lisans tez çalışması olarak bütün şerhlerin karşılaştırılması hem oldukça kapsamlı olacağından hem de ortak yönlerinin ve farklılıklarının tespitinin



yalnızca iki şerhin karşılaştırılması neticesinde daha fazla ortaya koyulabileceğinden dolayı tercihimiz aynı döneme ait iki şerhin incelenmesi yönünde olmuştur. Nitekim bu iki şerh, dini ve akli ilimlerde çeşitli eserler vermiş olan Celaleddîn Devvânî'nin *Şevâkilü'l-Hûr fi Şerh-i Heyakilü'n-Nûr* adlı kitabı ile önemli bir ilim ve fikir adamı Mir Gıyâseddîn Mansûr'un *İşrâku Heyakili'n-Nûr li Keşfi Zulumâti Şevâkili'l-Ğurûr* adlı Devvânî'nin eserine yazmış olduğu reddiyesidir. Bu eserlerin çeşitli el yazmalarının yanı sıra tahkikli basımlarının bulunması çalışmamızı kolaylaştıran unsurlardan bir diğeri olmuştur.

Gıyâseddîn Mansûr'un daha on dört yaşında iken Devvânî'yi münazaraya davet ettiği ve yirmi yaşında iken öğrenimini tamamlamış olduğu, tabakât kitaplarında bildirilmektedir. Mansûr'un, babası Mir Sadreddîn Şirâzî ile Devvânî arasında geçen münakaşalarda babasının tarafında olup sonraki zamanlarda ise Devvânî'ye reddiyeler yazması ve bu tartışmaları konu edinen muhakemât eserleri kaleme alması İşrâk felsefesi üzerine yapılmış bu iki şerhin karşılaştırılma ihtiyacını daha da artırmaktadır.

İlk olarak İslam Meşşâî felsefe geleneği içinde kendini gösteren, daha sonra Meşşâî ekolü birçok yönden eleştirerek kendine has terminolojisini oluşturan İşrâkî felsefenin bir gelenek haline gelmesinde *Hikmetü'l-İşrâk* ve *Telvîhât* şârihlerinin etkisinin yanı sıra *Nur Heykelleri* gibi küçük risalelerinin ve onlar üzerine yazılan şerhlerin de etkisi mevcuttur. Özellikle Osmanlı ve İran felsefe düşüncesi Meşşâî ekolden çok kendilerini İşrâkî düşünceye yakın görürler. Bazı düşünürlere göre İşrâkî felsefenin yayılmasında Gazzâlî'nin İbn Sînâ üzerinden Meşşâî felsefeyi eleştirmesinin de bir etkisi olmuştur. Ancak kanaatimizce Gazzâlî'den sonra Meşşâî ekolu devam ettiren İbn Rüşd gibi büyük bir filozofun gelmiş olması ve onun takipçilerinin hem doğuda hem batıda etkin olmaları bu görüşteki haklılık payını azaltmaktadır. O yüzden İşrâkî düşüncenin, Meşşâî düşüncenin tam karşısında bulunan bir sistem olarak değil, onu tamamlayıcı bir düşünce biçimi olarak telakki edilmesi daha sağlıklıdır. Sühreverdî'nin kuruculuğunu üstlendiği bu felsefenin kabul görmesinde ve yayılmasında Kutbuddîn eş-Şirâzî, Şehrezûrî, İbn Kemmine gibi şârihlerin yanı sıra Devvânî ve Gıyâseddîn Mansûr gibi düşünürlerin de etkisi yok sayılamaz.

*Nur Heykelleri*, yedi bölümden oluştuğundan dolayı bu eser bazı el yazmalarında *Heyakilu's-Seb'a* (Yedi Heykel) olarak da isimlendirilmektedir. Çalışmada bu

heykellerin değindiği konulardan şarihlerin ön plana çıkarıp üzerinde münazara yaptıkları mevzular hakkında önce Devvânî'nin şerhi daha sonra da Gıyâseddîn Mansûr'un bu şerhe getirdiği eleştiriler ve öneriler zikredilmektedir. Çalışmamızda *Nur Heykelleri*'nin metin olarak tamamına yer verilmemiştir. Bunun yerine bazı kısımlar konu olarak özetlenmiş ve şarihlerin bu konu üzerindeki görüşlerine değinilmiş bazı kısımları ise gerek öneminden dolayı gerekse de kendi başlarına birer konu olmalarından ötürü metinden cümleler şeklinde alıntılar yapılarak yine şarihlerin Sühreverdî'nin bu ifadeleri hakkındaki açıklamaları ile aktarılmıştır. Çalışmamızda *Nur Heykelleri* metninin kendine ait “birinci heykel”, “ikinci heykel” şeklindeki başlıklarından ziyade konunun içeriği dikkate alınarak daha açık başlıklar bulunmaktadır. Bu başlıklar temel olarak şarihlerin tartıştığı problemlere binaen konulmuştur.

Tezimizin ilk bölümünde terkip yönteminden yararlanılarak çalışmamızın konusunu oluşturan kitapların yazarlarının hayatları ve eserleri hakkında bilgi verilmektedir. Bu bölümde her ne kadar Sühreverdî ve Devvânî tanınmış şahsiyetler olsa da Devvânî'nin Gıyâseddîn Mansûr Deştekî ile olan entelektüel ilişkisine ve birbirine mukabil iki ayrı fikri okulun oluşmasına neden olan düşünce altyapısına yer verilme ihtiyacı duyulmuştur. şahısların birbirleriyle olan ilişkilerinin eserlerine nasıl yansıdığı ancak tarihsel bir arka plan incelemesi sonucu ortaya çıkar. Dolayısıyla eleştiri ve reddiye geleneğinin zirvede olduğu zamanlarda aynı esere aynı dönemde yazılmış iki şerhin yazılma nedenlerinin sosyolojik olarak da araştırılması çalışmamızın ilk bölümünü tarihsel bir inceleme niteliğine büründürmüştür.

İkinci bölümde Devvânî ve Mir Gıyâseddîn Mansûr'un *Nur Heykelleri* üzerine yazmış oldukları şerhler farklı başlıklarda ele alınarak her bir alt başlıkta aralarındaki benzerlikler, farklılıklar, uç nokta yorumlar saptanarak, şerhi ve reddiye oluşturan fikirlerin oluşum ve yayılımları karşılaştırma yöntemiyle ele alınmıştır. Karşılaştırma sıralamasında önce Devvânî'nin görüşlerine daha sonra Mansûr'un bu görüşlere yaptığı eleştiri ve açıklamalarına yer verilmiştir. Bu karşılaştırmadan çıkan sonuçlara okuyucunun öz bir şekilde ulaşması için çalışmanın sonunda şema şeklinde yer ayrılmıştır.

Şârihler arasında eğer fikir ayrılığı yoksa *Nur Heykelleri* metnini esas alarak onların yorumlarını birlikte verdik. Özellikle bu durum birinci bölümde “nefsin mahiyeti” ve ikinci bölümde “Zorunlu Varlık” kısmında kendini göstermektedir.

Şârihlerin bölümlere verdikleri başlıklardan, Devvânî'nin başlıkları kendine aitken Mansûr'un başlıklarının bir kısmı eserini tahkik edenlere, bir kısmı da kendine aittir. Biz şerhlerin içerik ile başlık uyumunu dikkate alarak karşılaştırmamıza başlıkları da dâhil ettik.

Eser isimleri oldukça uzun olmasından dolayı *İşrâku Heyakili'n-Nûr li Keşfi Zulumâti Şevakili'l-Gurûr*'dan sadece *İşrâk* şeklinde; *Şevâkilü'l-Hûr fi Şerhi Heyâkili'n-Nûr*'dan ise *Şevâkil* şeklinde söz edeceğiz ve dipnotlarda da bu şekilde yer alacaktır. Burada Mansûr'un eseri olan *İşrâk* ile Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ı birbirine karıştırılmamalıdır. Çalışmamız boyunca *Hikmetü'l-İşrâk*'tan bahsederken onun isminde herhangi bir kısaltma kullanılmamıştır.

## 1. BÖLÜM:

### 1.1. SÜHREVERDÎ, DEVVÂNÎ VE GİYÂSEDDÎN MANSÛR'UN HAYATLARI VE ÇALIŞMALARI

#### 1.2. Sühreverdî'nin Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ebu'l-Futûh Şihâbüddîn Yahya b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî el-Maktûl olan Sühreverdî 1154 yılında İran'ın Zencan şehri yakınlarındaki Sühreverd adlı bir kasabada dünyaya gelmiştir.<sup>1</sup> Sühreverdî'nin üstatları arasında öncelikle babasını belirtmek gerekir. Şeyh Mu'înüddin Habeş olarak anılan babası muhtemelen onun ilk hocasıdır.<sup>2</sup> Eğitimini devam ettirmek için Merağa'ya, daha sonra İsfahan'a gitmiş ve burada İbn Sînâ geleneğini tamamıyla özümseyerek Anadolu'ya geçmiştir.<sup>3</sup> Bir müddet Diyarbakır'da kalmış ve orada Harput emiri İmadüddin Karaaslan'ın himayesini kazanmıştır. Harput emirine “*el-Elvahu'l-İmâdiyye*” adlı eserini ithaf etmiştir.<sup>4</sup> Sühreverdî'nin hayatındaki asıl dönüm noktasını Anadolu'dan Halep'e geçişi oluşturur. İlim yolunda koşturduğu kısa hayatına birçok eser sığdırmış ve en önemli eserlerini Halep'te yazmıştır.

Sühreverdî Halep uleması ile fıkhıtan dini konulara kadar birçok konuda tartışmış ve onların karşısında cüretkâr biçimde filozofların görüşlerini savunmuştur. Her ne kadar oluşturduğu felsefe, akli ve keşfi bilgiyi birleştirmiş, filozofların görüşlerine önem verdiği kadar sufilerin düşüncelerini de dikkate almış olsa da nübüvvet iddiasında bulunmakla<sup>5</sup> ve filozofların inançlarını aşırı şekilde müdafaa etmekle<sup>6</sup> her iki yönden de

<sup>1</sup> İlhan Kutluer, “Sühreverdî, Maktûl”, *DİA*, İstanbul 2010, c. 38, s. 36.

<sup>2</sup> Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdî ve İsrâkîlik”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed: M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, İstanbul 2014, s. 398.

<sup>3</sup> Kutluer, “Sühreverdî, Maktûl”, *DİA*, c. 38, s. 36.

<sup>4</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, Selçuk Yayınları, Ankara 1967, s. 189.

<sup>5</sup> Şemsüddîn eş-Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, çev: Eşref Altaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, s. 872.

<sup>6</sup> Kutluer, “Sühreverdî, Maktûl”, *DİA*, c. 38, s. 38.

ithamlara uğramaktan kurtulamamıştır. Onun hayatı boyunca savunduğu, aradığı filozof ve dost Sokrates ve Diyojen gibi aydın vasıflara sahip kişiler olmuştur. Bu yüzden yalnız hukukçulara değil akılcı filozoflara (Meşşâîlere) karşı da fikirleri olmuştur.<sup>7</sup> Açık sözlü tutumu, her türlü dinleyici önünde bâtni doktrinleri açıklamada gösterdiği tedbirsizlik, tartışmalarda tüm karşıtlarını alt etmesini sağlayan keskin zekâsı, hem mantıkî felsefeye hem de tasavvufa olan hâkimiyeti<sup>8</sup> zamanla fıkıh ulemasının tepkisini çekmeye başlamış ve zındıklıkla itham edilmiştir. Filozof, Müslümanların emiri Selahaddin Eyyûbî'nin oğlu Halep valisi, Melik Zâhir ile bir dostluk kurmuş ve Melik Zâhir ona sarayda kalmasını teklif etmiştir. Bu teklifi reddetmeyen Sühreverdî bir süre Melik Zâhir'in hocalığını yapmıştır. Ancak saray eşrafındaki fıkıh uleması İşrâk şeyhinin Melik Zâhir için tehlikeli fikirlere sahip olduğunu önce Melik Zâhir'e söylemişlerdir. Melik Zâhir'i Sühreverdî'yi öldürmeye teşvik etmişler, o da bu işe yanaşmayınca Selahaddin Eyyûbî'ye Sühreverdî'nin eğer yaşarsa dini ifsat edeceğini söylemişlerdir. Selahaddin Eyyûbî duruma ilk baş ilgisiz kalmış ancak daha sonra ulemanın ısrarı üzerine Sühreverdî'nin öldürülmesi gerektiğine dair bir mektup göndermiş, bunun üzerine ulema da fetvayı vermiştir.<sup>9</sup> Böylece Sühreverdî'nin 1191 yılında talihsiz bir şekilde hayatına son verilmiştir. Bundan dolayı eserlerde ondan bahsederken isminden sonra el-Maktûl sıfatına yer verilmektedir. Bu sıfatın zikredilmesinin bir diğer sebebi de *Avârifu'l-Mearif* sahibi, Sühreverdî'ye tarikatının kurucusu Şihâbüddîn Ömer Sühreverdî ile karıştırılmamasıdır. Ama buna rağmen yine de bazı tabakat eserlerinde isimlerinin karıştığına rastlanmaktadır.<sup>10</sup> Şihâbüddin Sühreverdî, el-Maktûl sıfatından çok sevenleri ve takipçileri tarafından eş-Şehid, eş-Şeyhü'l-İşrâk, el-Müeyyed bi'l-Melekût<sup>11</sup>, el-Halebî, Hakimu'l-Mütellih sıfatlarıyla tanınmaktadır.

Kendisi için eş-Şeyhu'l-İşrâk unvanını layık gören Sühreverdî'nin felsefedeki temel amacı, mistik bir sistematik felsefî anlayış vücuda getirmektir. İbn Sînâ'nın meşrıkî hikmet olarak dile getirdiği hedefi, Sühreverdî temelleri keşfi bilgi anlayışı üzerine

<sup>7</sup> Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, s. 189.

<sup>8</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge –İbn Sînâ, Sühreverdî, İbn Arabî*, çev: Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 2009, s. 79-80.

<sup>9</sup> Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 872.

<sup>10</sup> İbn Ebî Usaybia, *Uyünü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubba'*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut-ty., s. 641.

<sup>11</sup> Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 868.

oturmaması açısından yeterli görmez.<sup>12</sup> Aslında Meşşâîlerin başlatmış olduğu hikmet anlayışını Sühreverdî tamamlamak niyetindedir.<sup>13</sup> Doğu ve Antik Yunan düşünceleri arasında bir senteze dayalı olan İshrâk Felsefesi ile filozof, Aristocu akla dayalı bilgi anlayışından yararlanarak Eflatun'un ve İslam dünyasında da nüveleri bulunan zevke dayalı bilgi anlayışını ortaya koymak ister. Tek başına akıl ve akıl yürütme Sühreverdî'ye göre insanı hakikate götürmez. Hakikat ancak yaşanmış tecrübe ile kazanılır. Akıl yürütme ise keşf metodunu doğrultmaya ve öğretmeye yarayan vasıttan ibarettir. Bundan dolayı akıl yürütme gerçeğe ait bilgide ikinci derecede yere sahiptir.<sup>14</sup>

Sühreverdî'ye göre hakikatin bilgisini veren yöntem önce Meşşâîlerin burhan bilgisini edinmek sonra da ilahi nurlara, soyutlanmak suretiyle elde edilen müşahede bilgisi vasıtasıyla ulaşmaktır.<sup>15</sup> Zevkî ve bahsî hikmeti felsefi sisteminde ve bizzat kendisinde cem eden filozof<sup>16</sup> bu iki hikmeti cem eden kişiye müteellih deyimiyle aktarmaktadır. Müteellih filozof, ruhu mana dünyası ile madde dünyası arasında gidip gelen, bedenini tıpkı bazen giyip bazen çıkardığı bir gömleğe dönüştüren anlamına gelmektedir.<sup>17</sup>

Batı'da XIII. ve XIV. yüzyıllarda Meşşâî filozofların eserlerinden yapılan tercümelerin aksine işrâkî felsefe alanında XIX. yüzyıla kadar herhangi bir tercüme yapılmamıştır. Henry Corbin'in yaptığı derlemeler, tahkik ve tercümeler sayesinde işrâkîlik biraz olsun Batı dünyasında tanınmaya başlansa da bu tanınmışlık İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ünki ile kıyaslanamaz.

Sühreverdî 38 yıl gibi kısa bir ömre, külliyat niteliğinde eserler sığdırmıştır. Bunların en önemlileri: İshrâkî ekolün kaynağı niteliğinde 1) *Hikmetü'l-İshrâk*, 2) *et-Telvihâtü'l-Levhiyye ve'l-Arşiiyye*, 3) *Kitabu'l-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât* 4) *el-Mukâvemât* gibi büyük çaplı eserlerdir. Felsefi fikirlerini özetlediği 1) *Heyâkilü'n-Nûr*, 2) *Kelimetü't-Tasavvuf*, 3) *Elvâhu'l-İmâdiyye*, 4) *Pertevname*<sup>18</sup> gibi risaleler daha kısa olup doktrinel niteliktedir. Bu risaleler filozofun geniş eserlerinin özel konularını içerir. Ayrıca

<sup>12</sup> Kutluer, "Sühreverdî, Maktûl", *DİA*, c. 38, s. 39.

<sup>13</sup> Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2000, s. 117.

<sup>14</sup> Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, s. 192, 195.

<sup>15</sup> Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, s. 117.

<sup>16</sup> Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 864.

<sup>17</sup> Sühreverdî, "Kitabu'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât", *Mecmuatü Musannefati Şeyhu İshrâk*, nşr. Henry Corbin, el-Heyetü'l-Âmme likusûri's-Sekafe, Kahire-t.y., c. 1, s. 503.

<sup>18</sup> Sühreverdî'nin birçok önemli eseri Henry Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr tarafından *Opera Metaphysica et Mystica (Oeuvres philosophique et mystique)* başlıklı üç ciltlik bir dizi halinde neşredilmiştir. Bu neşir Tahran (1993), İstanbul (1945) ve Paris'te (1952) basılmıştır.

Sühreverdî'nin *Cebraîl'in Kanat Sesi (Âvâz-ı per-i Cebrâil)* gibi sembolik hikâye ve *el-Vâridât ve 't-Takdîsât* gibi dua kitapları da mevcuttur.<sup>19</sup>

Sühreverdî'nin eserleri, kullandığı metot açısından, içeriği oluştururken yararlandığı kaynaklar ve kendine has kavramlarının yerleşmesi yönünden Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Louis Massignon ve John Walbridge gibi Sühreverdî çalışanlar tarafından farklı dönemlere ve gruplara ayrılmıştır. Seyyid Hüseyin Nasr onun eserlerini beş gruba ayırmıştır:

- 1) Dört büyük öğretici eseri: *Telvîhât, Mukâvemât, Mutârahât* ve *Hikmetü'l-İşrâk*.
- 2) Yukarıdaki dört eserin konusunun daha basit dille ve kısaca açıklandığı risaleleri: *Heyâkilü'n-Nûr, el-Elvâhu'l-İmâdiyye, Pertevnâme, Fî İ'tikâdü'l-Hukemâ', el-Lemehât, Yezdân, Bustânü'l-Kulûb*.
- 3) Sembolik ve mistik anlatıları: *Akl-i Surh, Âvâz-ı Per-i Cebrâil, el-Gurbetü'l-Garbiyye, Lugat-ı Mûrân, Risâle fi Hâlet et-Tufûliyye, Rûzi bâ Cemâ'at-i Sûfiyân, Risâle fi'l-Mi'rac, Safîr-i Sîmurg*.
- 4) Daha önceki felsefi ve kutsal dinî eserlerin yorumu ve tercümesi: İbn Sînâ'nın *Risâletü't-Tayr*'ının Farsçaya çevirisi, *İşârât*'ının yorumu, İbn Sînâ'nın *Risâle fi'l-İşk*'ına dayanılarak yazılmış *Risâle fi Hakîkati'l-İşk*.
- 5) Dua kitapları: Şehrezûrî'nin *el-Vâridât ve 't-Takdîsat* adını verdiği kitap.<sup>20</sup>

John Walbridge ise Sühreverdî'nin kitaplarını, gençlik dönemi eserleri, tasavvufi eserleri, Meşşâilerin ilkelerini onların metotlarına göre açıklayan eserleri ve İşrâk felsefesi şeklinde dört kısma ayırmıştır.<sup>21</sup>

### 1.3. Nur Heykelleri Üzerine

Sühreverdî'nin eserlerini tasnif edenlerce daha çok büyük eserlerinin muhtasarı ve gençlik dönemi eseri olarak görülen *Nur Heykelleri*, hem Meşşâî hem de İşrâkî kavramları ihtiva etmektedir. Yazılış tarihi tam olarak bilinmemekle beraber içerdiği

<sup>19</sup> Sühreverdî'ye 102 adet eser adı tespit edilmiştir. Bunların 78 adedi çeşitli kütüphanelerde mevcut olup, 24 adedi henüz kayıp görünmektedir. Toplam liste içerisinde farklı adlarla kaydedilmiş yahut kütüphanelerde yanlışlıkla ona nispet edilmiş eserlerin olması da muhtemeldir. Sühreverdî'nin eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Cihan, Ahmet Kamil, “Şihâbüddîn Sühreverdî'nin Eserleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 11, Kayseri 2001, s. 211-222.

<sup>20</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge –İbn Sînâ, Sühreverdî, İbn Arabî*, s. 80-81.

<sup>21</sup> John Walbridge, “Sühreverdî ve İşrâkîlik”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed: Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2015, s. 224.

konuların hikmet geleneğine uygun sıralanışı, eleştirisi ve mantık kısmı hariçte bırakılırsa *Hikmetü'l-İşrâk*'in muhtasarı konumunda oluşu, kullandığı ifadelerin Sühreverdî'nin felsefesinin temel noktalarını veciz bir şekilde ifade edişinden dolayı onun Sühreverdî'nin erken dönem eserlerinden olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim Sühreverdî, *Nur Heykelleri*'nde İşrâkî kavramların yanı sıra Meşşâî kavramları ve yöntemi bilinçli olarak tercih etmektedir. Sühreverdî, *Nur Heykelleri*'nde kullandığı yöntemi ve kısmen içeriği *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, *Tasavvufun Kelimesi* ve *Pertevnâme*'de de kullanmıştır.<sup>22</sup> O, risalesinde “*hukemaya göre*”, “*hukema bunu şöyle isimlendirir*” şeklinde ifadelerle yer vererek Meşşâî filozofların kavramlar ve felsefi ifadeler konusundaki ortak kabullerinin fizik ve metafizik konularının anlaşılmasında kolaylık sağlayacağını düşünmektedir. Mesela Sühreverdî onuncu akıldan bahsederken önce onun “Ruhu'l-Kudüs”, “babamız”, “türümüz tilsimini rabbi” gibi İşrâk felsefesindeki karşılıklarını sıralar, daha sonra hukemanın ona “faal akıl” dediğini hatırlatır. Yine kahir nurlardan bahsederken “yani” diyerek bir açıklama cümlesine girer ve onların “soyut akıllar” olduğunu belirtir. Bundaki maksat Meşşâî felsefeyi benimsemek ve takip etmek değil, hali hazırda mevcut olan Meşşâî kavramları kullanarak yeni baştan inşa ettiği İşrâk felsefesinin anlaşılmasında kolaylık sağlamaktır. Yoksa Sühreverdî *Nur Heykelleri*'nde yer verdiği Meşşâî filozofların düşüncelerinin bazılarını *Hikmetü'l-İşrâk*'ta eleştirmektedir.

Sühreverdî'nin birçok eser ve risalesinin isminde olduğu gibi *Nur Heykelleri* de doğrudan İşrâk felsefesini çağrıştırmaktadır. *Nur Heykelleri*'nde “nur” kavramı altmış yedi kez, “heykel” kavramı başlıklarda on bir içerikte iki kez toplam on üç kez geçmesine rağmen Sühreverdî risalesinin ismini oluşturan nur ve heykel kavramları hakkında bir tanım veya tarif yapmaz. Belki de bu kavramları *Hikmetü'l-İşrâk*'ta geniş bir şekilde açıkladığından dolayı burada üzerinde durma ihtiyacı duymamıştır. Bu durum da bizim *Nur Heykelleri*'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'tan sonra veya ona yakın bir dönemde yazıldığı kanaatimizi desteklemektedir.

Sühreverdî'ye göre varlıkta tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyaç duymayan bir şey varsa o da açık ve belirgin (zahir) bir şey olmalıdır. Bu hususta nurdan daha açık hiçbir

<sup>22</sup> Bkz: Şihabüddîn Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye Hikmet Levhaları*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, Hazırlayanlar: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher, İstanbul 2017, s. 19-30; Şihabeddîn Sühreverdî, *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, Litera Yayıncılık, Ed: Ahmet Kamil Cihan, İstanbul-2017, s. 67-96; Sühreverdî, “Pertev-nâme”, *Mecmûa-i Musannefâti Şeyhu İşrâk*, Ed: Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Ulûmu İnsânî ve Mutâleâti Ferhengî, Tahran-1373, III, 2-82.



şey yoktur. Şu halde, nurdan başka herşey tarife muhtaç görünmektedir. Tarif hususunda nur zengin diğer şeyler yoksuldur.<sup>23</sup> Nurun hakikati kendinde görünen ve belirgin olmak ve kendisiyle başkasını gösteren ve belirgin yapan olmaktır.<sup>24</sup> Bir şey hakikati bakımından ya nur olur ya da nur olmaz. Hakikati bakımından nur olan eğer başkasında heyet ise arız nurdur. Başkasında heyet değil ise soyut nurdur. Hakikati bakımından nur olmayan şey, mahalle ihtiyaç duymuyorsa karanlık cevher; başkasında heyet ise karanlık heyettir.<sup>25</sup>

Risalenin adındaki *Nur Heykelleri*'nde bulunan "nur" ile Sühreverdî hakikati bakımından nur olan ve başkasında heyet olarak bulunmayan soyut nuru kastetmektedir. Sühreverdî'nin İshrâk felsefesine göre kendisi de bir soyut nur olan insani nefsin diğer soyut nurlarla (özellikle dikey tabakadaki kahir nurların sonuncusuyla) olan irtibatı onlardan ameli ve nazari hikmeti elde edişi ve buna binaen yetkinleşmesi, Meşşâîlerin bahsi ve istidlali yönteminden ziyade keşif ve müşahede ile olur. Heykel, bizatihi karanlık olan, suret ve yansıma anlamına gelir. *Nur Heykelleri* isminden ve eserin içeriğinde "birinci heykel", "ikinci heykel", "heykelin vasıtası", "heykelin hatimesi" gibi başlıklardan şöyle bir anlamın çıkarılması muhtemeldir. Tıpkı bir kişinin heykelinin o kişinin bizzat kendisi olmayıp sadece bir görüntüsü ve yansıması olması gibi bu risalenin ihtiva ettiği anlam da hakikati nur olan şeylerin bir yansıması ve görüntüsü değerindedir.

Sühreverdî'ye göre âlemler, cisim, nefis ve akıl âlemi olmak üzere üç çeşittir.<sup>26</sup> Cisim âlemindeki suretlerden, şekillerden, heyetlerden olan her şey akıl âleminde mevcut olan soyut nurlu suretlerin heykelleri (esnam) ve benzerleridir.<sup>27</sup> Eflatun'un idealar âlemi anlayışını benimseyen Sühreverdî'ye göre heykel, soyut nurun gölgesidir. Bu yüzden *Nur Heykelleri* ismindeki heykel hakikatin kendisi olan Nurlar Nuru'nun ve kahir nurların cisim âleminde bizlere yansıtılan ve aktarılan gölgesidir.

<sup>23</sup> Şihâbüddîn Sühreverdî, *İshrâk Felsefesi Hikmetü'l-İshrâk*, çev: Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 117.

<sup>24</sup> Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, Laçın Yayınları, Kayseri-2003, s. 48.

<sup>25</sup> Sühreverdî, *İshrâk Felsefesi*, s. 118.

<sup>26</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 44.

<sup>27</sup> Celâleddîn Devvânî, *Şevâkilü'l-Hûr fî Şerhî Heyâkili'n-Nûr li's-Sühreverdî*, nşr. Muhammed Abdülhak, Yusuf Kokan, Beytü'l-Verrâk, Beyrut 2010, s. 18. (Bu eser daha sonra dipnotlarda sadece "Şevâkil" şeklinde geçecektir.)

Nur kavramına Celâleddîn Devvânî ve Mir Gıyâseddîn Mansûr mutlak olarak anlam vermemişler, onun yerine bu kavramı özellikle risalenin dua kısmında geçen bağlamlarından yola çıkarak yorumlamışlardır. Buna göre “nur” Devvânî’ye göre yakini ilim anlamında iken Mansûr’a göre ibadet ve ışık anlamındadır. Heykel kavramını ise şarihler *Nur Heykelleri*’nin ismi bağlamında değil mutlak ve etimolojik olarak açıklayıp yorumlamayı tercih etmişlerdir. “Heykel”, Devvânî’ye göre suret, Mansûr’a göre beden ve büyük bina, yapı anlamına gelmektedir. Bu yorumları her ne kadar şarihler *Nur Heykelleri* ismine uygulamasa da biz uyguladığımızda Devvânî’ye göre “ilmin sûretleri”, Mansûr’a göre “ibadetin mabedi veya ışığın bedeni” anlamları ortaya çıkmaktadır.

*Nur Heykelleri* yedi bölümden oluşmaktadır. Bu yedi bölümün ilk başı ve en sonunda dua ve münacaat bulunmaktadır. Sühreverdî bu bölümlere heykel ismini vermiştir. Bu nedenle bu eser bazı yazmalarda “*Heyâkilü’s-Seb’a*” yani “*Yedi Heykel*” ismiyle de geçmektedir.<sup>28</sup> Bazılarına göre yedi heykel ile Sühreverdî, dört unsur (su, hava, ateş, toprak) ve üç bileşiği (insan, hayvan, bitki) kastetmiştir.<sup>29</sup> *Nur Heykelleri* bazı yazmalarda ve Şehrezûrî’nin *Nüzhetü’l-Ervâh*’ında “*Heyâkilü’n-Nûr*” yerine “*Heyâkilü’n-Nûriyye*”/“*Nurluk Heykeleri*” veya “*Heyâkilü’n-Nûriyye ve’l-Kudsiyye*”/“*Nurluk ve Kutsiyet Heykelleri*” olarak geçmektedir.<sup>30</sup>

*Nur Heykelleri*’ni fizik ve metafizik şeklinde iki ana bölüme ayırmamız mümkündür. Sühreverdî risalesine önce fizik konuları olan cisim ve nefisten başlamış daha sonra varlık modları, Zorunlu Varlık, kozmoloji, nefsin bekası ve gaybi bilgilerin elde edilişi ile metafizik konularına geçiş yaparak risalesini tamamlamıştır. *Nur Heykelleri* kısa bir risale olmasına rağmen şerhleri oldukça uzundur. Bunun sebebi risalenin felsefenin ana konularını baştan sona belirli bir düzene göre ihtiva etmesi ve kendi içinde felsefi bir bütünlük arz etmesidir.

*Nur Heykelleri*’nin mukaddimesi, birçok İshrâkî kavram içeren bir dua ve yakarış ile başlar. Mukaddimededen sonra eserde yedi heykel bulunmaktadır. Bölüm isimlerine Sühreverdî heykel ismini vermektedir ve bunların her biri cisim, nefis, varlık modları,

<sup>28</sup> Sühreverdî, *Heyâkilü’n-Nûr*, Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma No: 4777/32, vr. 656.

<sup>29</sup> Mir Gıyâseddîn Mansûr Deştékî Şîrâzî, *İshrâku Heyâkili’n-Nûr li Keşfi Zulumâti Şevâkili’l-Ğurur*, Tahkik: Ali Ucebî, Mîrâs-ı Mektub Yayınları, Tahran 2003, s. XLVIII. (Bu eser daha sonra dipnotlarda sadece “İshrâk” şeklinde yer alacaktır.)

<sup>30</sup> Şehrezûrî, *Nüzhetü’l-Ervâh*, s. 876; Bkz: Sühreverdî, *Heyâkilü’n-Nûr*, Kayseri Kültür ve Turizm Bakanlığı Raşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesi, Yazma No: 27016/5, vr. 103b.

Zorunlu Varlık, feleklerin hareketi, nefsin bekası ve gaybdan bilgi alışı konularını ihtiva eder. Risale fizikten başlayıp metafiziğe ardından da metafizik içinde aydınlanmış nefsin ulaşacağı son nokta olan müşahede konusuna ulaşır. Risalenin sonu tıpkı başında olduğu gibi dua ile nihayete erer. *Nur Heykelleri* aynı zamanda natık nefsin yetkinliğe ulaşması için öğrenmesi gereken bilgileri belirli bir sıra düzeni içinde bizlere sunmaktadır.

*Nur Heykelleri* “Ey âlemlerin ilahı, ey Kayyum, bizi nur ile teyit eyle, nur üzere sabit kıl, nur ile birlikte haşreyle!” şeklinde nur ile bezenmiş güzel bir dua ile başlar. Duasının ardından fizik ve metafizik konularını yedi bölümde ele alır ve her bir bölüme heykel ismini verir. Sühreverdî birinci heykele cisim ile başlar. Ona göre cisim hissi işaretle yönelinen (kast) şeydir ve onun eni, boyu derinliği vardır. Cisimleri birbirinden ayıran şey onların heyetleridir. Heyetler hakkında Sühreverdî burada onların hakikatin zorunlu gerekleri olduğunu ve ondan asla ayrılmadığını dile getirmektedir. Ayrıca heyet ile nitelik arasında da ayırım yapmaktadır. Birinci heykeli Sühreverdî atom nazariyesine reddiye ile sonlandırmaktadır.

İkinci heykel fizik konularından nefsi işlemektedir. Öncelikle kişinin “ben” dediği şey ile bedeni veya onun parçalarından birini değil ancak nefsini kastettiğini ve onun soyut olduğunu üç farklı şekilde anlatmıştır. Bu anlatım şekillerine “farklı bir yol” diyerek ara başlıklar vermiştir. Sühreverdî öncelikle şuurdan yola çıkmış sonra nefsin değişmezliğinden bahsetmiş ve son olarak nefsin niceliksiz olduğunu benlik anlayışında kullanmıştır. Daha sonra Sühreverdî nefsin iç ve dış kuvvelerinden kısaca bahsetmiştir. Kuvvelerin kendilerine özel yerlerine işaret etmiş ve kuvvelerin taşıyıcısı olan hayvani ruh konusuna geçiş yapmıştır. İkinci heykelde son olarak bazı insanların nefsin soyutluğundan kaynaklanan yanlış anlamalarına yer vermiştir.

Üçüncü heykel metafizik konularına varlık tarzları ile giriş yapmıştır. Sühreverdî burada zorunlu, mümkün, imkânsız kavramlarını açıklamaktadır. Bir şeyin var olmasının sebebe bağlı olduğunu yokluğun ise sadece sebebin yokluğu demek olduğunu söylemektedir.

Dördüncü heykel beş kısımdan oluşmaktadır. Birinci fasılda Sühreverdî Zorunlu Varlığın bir oluşunu ispat etmektedir. İkinci fasıl heykelin vasıtası ismindedir ve burada soyut nurlar ve nefsi natıkadan yararlanarak Nurlar Nuru’nun varlığı sebeplilik teorisi

ile (ontolojik delil) ispatlanmaktadır. Sühreverdî Zorunlu Varlığın bir olduğunu öneminden dolayı O'nun varlığını ispattan sonra yapmaktadır. Üçüncü fasılda çokluğun birlikten nasıl sadır olduğu anlatılmaktadır. Daha sonra Evvel'den sadır olan İlk şeyin özelliklerinden bahsedilmektedir. Dördüncü fasıl heykelin hatimesi ismini almaktadır ve âlemlerin çeşitlerini açıklamaktadır. Sühreverdî burada sadece cisim, nefis ve akıl âleminden bahseder, misal âlemini konu edinmez. Âlemleri anlattıktan sonra Sühreverdî kahir nurların sonuncusu olan onuncu aklın özelliklerinden söz etmektedir. Son fasıl Nur Heykelleri metninde araya iki tane heykel başlığı girdiğinden dolayı üçüncü fasıl ismini alır. Metafizik konularının en önemlisi olan Zorunlu Varlığın konu edinildiği dördüncü heykelin bu son faslında İshrâk filozofumuz Zorunlu Varlığın varlık vermede iradesinin olduğunu ve kendi gibi fiilinin de ezeli olduğunu anlatmaktadır.

Beşinci heykel feleklerin dairesel hareketlerinin sebebini ve sonuçlarını konu edinmektedir. Feleklerin mükemmel olan hareketleri süfli âlem için değildir, aksine onların nezdinde süfli âlemin bir değeri yoktur. Onların asıl işi Allah'ın mukaddes ulvi nurlarını müşahede etmektir. Öyle ki aşağıdakiler bir tarafa kahir nurları müşahede etmekten kendi zatlarına bile dönemezler. Her bir feleğin kendi sebebi ve maşuku olan kahir nur Evvel ile o felek arasındaki vasıttadır. O kahir nur sayesinde felek Evvel'in celalini müşahede eder ve O'nun nuruna erişir. Evvel'in nuru sebebiyle oluşan işrâkla (aydınlatma) beraber felek dairesel olarak hareket eder ve felek her hareketi ile yeni bir işrâka yatkınlık kazanır. Bu bitmeksizin devam eder. Bu devamlılık aşağı âlemdeki hadislerin oluşumundaki devamlılığı sağlar. Sühreverdî feleklerin hareketlerinden sonra beşinci heykelin son kısımlarında feleklerin başlıca özelliklerinden bahsetmektedir. Sühreverdî heykelin sonunda heykelin hatimesi şeklinde bir başlık atarak Evvel'den ilk sadır olan varlık hakkında Yakın Nur yerine kaim cevheri kullanarak bilgiler vermektedir. İshrâk filozofu varlıkların çift oluşlarının sebebini Evvel ile kaim cevher arasındaki ilk nispete bağlamaktadır. Heykelin hatimesini ise aşağı âlemdeki varlıkların en nurlusu olan güneş ile sonlandırmaktadır.

Altıncı heykel yine bir fizik konusu olan nefisle ilgilidir. Ancak onun metafizik kısmında ele alınmasının sebebi bizatihi nefsin madde ile ilişkisi değil onun akıbetinin, bu dünyadan sonra ulaşacağı yerin işlenmiş olmasıdır. Sühreverdî'ye göre nefis yok olmaz, yok olan şey beden ve nefisle beden arasındaki arızı şevk ilişkisidir. Nefis, ilkesinin devamlılığı sebebiyle devamlıdır. Bu yüzden ebedi hayatında mutluluğa

ulaşması için nefsi natika bilgi ile yetkinleşir, bilgisizlik ise onda noksanlık oluşturur. Fazilet ona haz verirken, rezilet elem verir. Sühreverdî'ye göre bedbahtların nefisleri cehalet, karanlık ve bayağı karakterleri ve his âlemine olan şevkleri sebebiyle azap duyarlar. Faziletli salih kimselerin nefisleri ise Allah'ın huzurunda Hakk'ın nurlarını müşahede ederler ve nur denizlerine dalarlar. Onlar için hazzı sonsuz olan meleklik hâsıl olur.

Yedinci heykel nefsi natikanın gerek bu dünyada gerekse bedenden ayrıldıktan sonra soyut nurlarla olan irtibatı hakkında bilgi vermektedir. Sühreverdî nefsin kutsî âleme ulaşmasına yardımcı olacak iki önemli etkenin yemeği azaltıp seher vaktini çoğaltmak olduğunu söylemektedir. Bu nefis kutsî âleme ulaşmasıyla birlikte mukaddes babasıyla ve feleklerin nefisleriyle ittisal kurar ve onlardan gaybi konular hakkında bilgiler alır. Burada mütahayyile kuvvesinin etkinliğine dikkat çeken Sühreverdî, nefsin aldığı gaybi bilgileri tahayyülün manzum cümleler halinde işitilen bir şeye dönüştürdüğünü ve onu hissi âleme yansıttığını açıklamaktadır. Bu şekilde isim vermeden hem ilhamın hem de vahyin nasıl gerçekleştiğini açıklayan İşrâk filozofu yine isim vermeden mucizeyi, müteellih nefislerin kutsî bir coşku ile coşmaları sonucunda unsurlu şeylerin onlara boyun eğmesi şeklinde açıklamaktadır. Yedinci heykelin sonunda Sühreverdî kişinin gaybdan bilgi alışı konusunu nübüvvet inancına getirmektedir. Sühreverdî'ye göre nebilerin gerçekten nebi olduklarının kanıtı verdikleri misallerin hakikate işaret ediyor oluşudur. İşrâk filozofu Hz. Muhammed'in (s.a.v) hakikati tevil ve beyan için geldiğini ayet ve hadislerden yararlanmanın yanı sıra İncil'den de alıntılar yaparak açıklamaktadır.

Sühreverdî *Nur Heykelleri*'ni “Rabbimiz sana inandık, risaletini ikrar ettik, melekûtunun dereceleri olduğunu, nur ile nura tevessül eden kullarının bulunduğunu bildik” şeklinde başlayan duası ile sonlandırmaktadır. Onun duası mukaddimedeki duasında olduğu gibi İşrâkî terimlerin edebi bir dil ile buluşmasıyla ve yüce âleme kalbi bir yöneliş ile yazıldığı âşikardır.

#### **1.4. Celâleddîn Devvânî'nin Hayatı ve Eserleri**

Tam adı Molla Celâleddîn Muhammed b. Sa'düddîn Es'ad ed-Devvânî es-Sıddıkî eş-Şâfii'dir.<sup>31</sup> İran'ın Kazerûn şehrine bağlı Devvân köyünde dünyaya geldi. Sarf, nahiv ve

<sup>31</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 38.

mantık üzerine Kazerûn'da kadı olan babasından ilk tahsilini aldıktan sonra Şiraz'a giderek Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin talebelerinden akli ve nakli ilimleri tahsil etti. Devvânî'nin, tahsilini tamamladıktan sonra Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah'ın oğlu Ebu Yusuf tarafından sadâret görevine getirildiği bilinmektedir. Ayrıca Devvânî'nin Timur'un torunlarından Ebu Said zamanında yaşadığı kaynaklarda aktarılmaktadır.<sup>32</sup> 1478'de bu sefer Akkoyunlu Devleti'nin hükümdarı Sultan Yâkub, Devvânî'yi merkezi Şiraz olan Fars eyaletinin kâdılkudâtlığına tayin etmiştir. Daha sonra ortaya çıkan siyasi karmaşalardan dolayı Devvânî Şiraz'ı terk etmek zorunda kalmıştır. Olaylar durulduktan sonra tekrar Şiraz'a dönerken yolda hastalanan Devvânî 908/1502 senesinde vefat etmiştir.<sup>33</sup>

Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletleri zamanında önemli görevler üstlenmesi, Osmanlı Padişahı II. Bayezid ile mektuplaşarak onun iltifat ve hediyelerine mazhar olması Devvânî'nin şöhretinin İran ve Osmanlı topraklarında yayılmasına vesile olmuştur. Bu şöhreti sayesinde İslam ülkelerindeki birçok talebe ondan ilim tahsil etmek için Şiraz'a gelmiştir. Daha sonra bu öğrenciler vasıtasıyla oldukça geniş bir "Devvânî ekolü" oluşmuştur.<sup>34</sup>

Devvânî, ilim tahsili için yaptığı seyahatlerin Irak hariç hepsi İran içinde cereyan etmiştir. Sadaret ve Fars kadılığı yaptığı için özellikle İran içindeki şehirlerde sıkça bulunduğu bilinmektedir.<sup>35</sup>

Tefsir, kelim, felsefe, ahlak, tasavvuf gibi birçok ilme vakıf olan Devvânî, İslam düşüncesinin üç ana ekolünü oluşturan kelim, felsefe ve tasavvufu birleştirmeyi istemekte ve ele aldığı konuları bu üç disiplinin metot ve görüşlerini dikkate alarak açıklamaya çalışmaktadır.<sup>36</sup> Sühreverdî'nin İşrâkî ekolünden olan Devvânî, yaptığı sentezlerde İşrâk felsefesinin en önemli özelliklerinden biri olan sezgiyi temel almıştır. Çünkü Devvânî, hikmete ilişkin birçok hususun sezgi olmadan anlaşılamayacağını savunmaktadır.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, s. 206.

<sup>33</sup> Harun Anay, "Devvânî", *DİA*, İstanbul 1994, c. 9, s. 257-258.

<sup>34</sup> Anay, "Devvânî", *DİA*, c. 9, s. 258.

<sup>35</sup> Harun Anay, *Celâleddîn Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyâset Düşüncesi*, (Doktora Tezi), İstanbul-1994, s. 65.

<sup>36</sup> Anay, "Devvânî", c. 9, s. 259.

<sup>37</sup> Anay, "Devvânî", c. 9, s. 258.

En önemli eseri *Ahlak-ı Celalî* ismiyle meşhur olan *Levâmiu'l-İşrâk fi Mekârimi'l-Ahlâk*'tir. Bu eser, Eşari' kelamının, İbn Arabî'ye ait vahdet-i vücûd görüşünün ve İşrâk felsefesinin izlerini taşıyan eklektik bir yapıya sahip olup felsefi muhteva itibariyle ise Nâsiruddîn Tûsi ve onun *Ahlak-ı Nâsırî*'sinin izlerini taşımaktadır. *Ahlak-ı Celalî* felsefi ahlakla dini ahlakın ıstılah ve muhtevalarını birleştirmiştir. Devvânî'nin ahlak düşüncesinde felsefi ahlaktaki itidal anlayışı ile dini bir kavram olan insanın yeryüzünde Allah'ın halifesi olması eklektik yapının göstergelerindedir.<sup>38</sup>

Felsefeden ziyade kelam alanında kaleme aldığı eserlerden, şerh ve haşiyelerden dolayı daha çok bir kelamcı olarak bilinen Devvânî'nin bu alandaki önemli eserlerinden biri, Adudüddin el-Îcî'nin *el-Akâidü'l-Adûdiyye*'sine yazdığı *Şerhu Akâidi'l-Adûdiyye*'dir. Devvânî'nin bir diğer önemli eseri *Haşiyeye ala Şerhi't-Tecrid*'tir. Bu eser, Nâsiruddîn et-Tûsî'nin kelam ilmine dair *Tecridü'l-Kelam* adlı eserine Ali Kuşçu tarafından yazılan *eş-Şerhu'l-Cedid* üzerine Devvânî tarafından kaleme alınan üç haşiyenin toplamıdır.<sup>39</sup> Devvânî'nin yazdığı ilk haşiyeye çağdaşı Mir Gıyâseddîn Mansûr'un babası Sadreddîn Deştakî Şirâzî'nin aynı şerhe yazdığı bir haşiyeye ile itirazda bulunmasıyla bu iki müellif arasında ilmi bir tartışma başlamıştır.<sup>40</sup> Bu tartışmalar daha sonra Mir Gıyâseddîn Mansûr tarafından devam ettirilmiştir. Ayrıca *Risale fi İsbâti'l-Vâcib*, *Risale fi İmâni Fir'avn*, *Risale fi Hakki'l-A'mal*, *Risale fi'r-Ruh* isimlerinde kelam alanında Devvânî'nin çeşitli risaleleri bulunmaktadır. *ez-Zevrâ* adlı eser Devvânî'nin, vahdet-i vücud konusuna ve dolayısıyla tasavvufa olan meylini göstermektedir.<sup>41</sup> *ez-Zevrâ* kelamın ve manevi liderlerin, felsefecilerin ve mutasavvıfların öğretilerinin “işrâkî” bakış açısından bir değerlendirmesidir. Devvânî felsefe ve tasavvufun kişiyi aynı hedefe götürdüğüne inanmakta fakat sonucunda tasavvufun üstünlüğünü kabul etmektedir. Tasavvuf ilahi lütuf sebebiyle olduğundan dolayı Devvânî'nin gözünde daha yüksektir.<sup>42</sup> Devvânî'nin ilimleri sınıflandırma alanında yazmış olduğu *Enmûzecu'l-Ulûm* adlı eseri fıkıh ve tefsir haricinde birçok mantık, astronomi ve geometri ilimlerin hakkında bilgiler barındırmaktadır. Ancak bu eser ilimleri belli konular üzerinden

<sup>38</sup> M. Nazif Şahinoğlu, “Ahlâk-ı Celalî”, *DİA*, İstanbul 1989, c. 2, s. 16.

<sup>39</sup> Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, I, 348.

<sup>40</sup> Bekir Topaloğlu, “Tecridü'l-İ'tikâd”, *DİA*, İstanbul 2011, c. 40, s. 250.

<sup>41</sup> Harun Anay, *Celâleddîn Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyâset Düşüncesi*, s. 130.

<sup>42</sup> Husain Bakhtyar Siddiqi, “Celâleddin Devvânî”, çev: Emrullah Yüksel, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum 1986, 6. Sayı, s. 180.

değerlendirmesi ve bütün ilimleri ihtiva etmemesi açısından bu konuda yazılmış eserlerden farklılık arz etmektedir.<sup>43</sup>

Devvânî'nin, *Şevâkilü'l-Hûr fî Şerhi Heyâkili'n-Nûr* adlı Sühreverdî'nin *Nur Heykelleri*'ne yazdığı şerhi onun metafizik alanda kaleme aldığı en önemli eserlerden biridir. Devvânî'nin bu şerhine çağdaşı, Gıyâseddîn Mansûr Şirâzî, *İşrâku Heyâkili'n-Nûr li Keşfi Zulumâti'l-Ğurûr* adıyla bir reddiye yazmıştır. Bu iki eser çalışmamızın da temel kaynaklarıdır.

Devvânî'nin felsefî görüşleri sistemli bir şekilde en fazla *Şevakil*'de kendini açığa çıkarmaktadır. İlerleyen kısımlarda ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz bu eser dışında Devvânî'nin metafizik, kozmoloji anlayışlarını diğer bazı eserlerinden yararlanarak sınırlı bir şekilde tespit edebiliriz.

Devvânî ilk akılı Hz. Muhammed'in ilk cevheriyle özdeşleştirmektedir. İlk akıl, madeni, bitkisel ve hayvansal durumlar içinden geçerek neticede insanda kazanılmış akıl (müstefad akıl) suretinde görünür.<sup>44</sup> Devvânî, ahlak anlayışında olduğu gibi felsefî düşüncelerinde de din ile eklektik bir yapı inşa etmek istemiştir. Onun kozmoloji anlayışında kendinden önceki İslam filozoflarında olduğu gibi on akıl ve ay altı âlem ile ay üstü âlem arasında köprü görevini üstelenen faal akıl önemli bir yer işgal etmektedir.

Devvânî'nin felsefî anlayışında her ne kadar Sühreverdî şarihliği yapması aracılığıyla İşrâkî ekolün büyük bir yeri olsa da İbn Sînâ'ya yaptığı atıflar aracılığıyla eserlerindeki Meşşâî anlayışın önemini görmezden gelemeyiz. Ancak Devvânî'nin kendini Meşşâî düşünceden daha çok İşrâkî ekole yakın görmesinin sebebi tasavvufî yönünün felsefî yönüne ağır basmasının etkisidir.

### 1.5. Şevakilü'l-Hûr fî Şerhi Heyakili'n-Nûr Üzerine

Devvânî *Şevâkilü'l-Hûr fî Şerhi Heyakili'n-Nûr* adlı eserini Karakoyunlu sultanı Cihan Şah'ın 1465'te yaptırdığı Muzafferiye Medresesi'nde müderris olarak çalıştığı zaman 872/1467'de yazmıştır.<sup>45</sup> Bu eserin Türkiye kütüphanelerinde birçok yazması

<sup>43</sup> Ali Kürşat Turgut, "Devvânî ve Enmûzecu'l-Ulûm Adlı Eseri", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 18, Sayı: 59, Erzurum 2014, s. 446.

<sup>44</sup> Siddiği, *Celâleddin Devvânî*, s. 179.

<sup>45</sup> Anay, *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, s. 62.



bulunmaktadır. Eser Mahmut lakabıyla bilinen Hint vezirlerinden biri olan Hâce Cihan'a (886/1511) ithaf edilmiştir.<sup>46</sup>

Şâkile (شاكلة) kelimesinin çoğulu olan Şevâkil, uslup, yol, mezhep anlamlarına gelmektedir. Nitekim ayet-i kerimede şu şekilde geçmektedir: “كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ” “Herkes kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar” (İsrâ, 17/84). Hûr (حور) kelimesi (حوراء) kelimesinin çoğuludur ve gözü ak olan, gözdeki siyahlık ile beyazlığın arasındaki farkın fazla olması, beyaz kadın, Jüpiter yıldızı gibi anlamlara gelmektedir. Peri ve yardımcı anlamına gelen Hûri ve havari kelimeleri de bu kelimedenden türemiştir. Burada Devvânî'nin Hûr ile kastettiği açıklık, berraklık, aydınlıktır. Buna göre kitabının isminin anlamı “Nur Heykelleri'nin açıklamasında aydınlık yöntemler” şeklinde anlaşılmaktadır.

Devvânî, *Şevâkil*'in mukaddimesinde “Şevâkil” kelimesini kullanarak eserine şu şekilde giriş yapmıştır: “Ey kudretinin ayetlerinin özel işaretlerini, mümkün varlıkların heykellerinin kâhiline yerleştiren! Hikmetinin sırlarını var olanların yollarına (şevâkil) emaneten koyan!” Yine devamında “Ey parlak zekâlı kimse! Bu, en güzel ince ayrıntılarıyla aydınlık yöntemler (Şevâkilü'l-Hûr) sunan *Nur Heykelleri*'nin şerhidir.”<sup>47</sup> Devvânî'nin yöntem olarak nazar ve istidlali benimseyip Sühreverdî ve İbn Sînâ'cı yaklaşımı bir arada savunmaya çalıştığı söylenilebilir.<sup>48</sup>

Devvânî şerhini Sühreverdî'nin “heykel” şeklindeki başlıklarını esas alarak telif etmiştir. *Nur Heykelleri*'nin mukaddimesine Devvânî kendi dua ile yaptığı girişi eklemiştir. Devvânî *Nur Heykelleri*'nin her bir cümlesini ayrı ayrı hatta bazen dış duyularda olduğu gibi metnin her bir kelimesini uzun uzun şerh etmiştir.

Devvânî *Nur Heykelleri* metnindeki bazı ibarelerin başka nüshalardaki farklı varyantlarını da eserine almış ve onlara göre de ayrıca açıklamalarda bulunmuştur. Devvânî, Sühreverdî'nin kullandığı bazı kapalı kelimeleri çoğunlukla önce sarf açısından incelemiş, Ragıb İsfehânî'nin *Müfredât*'ından, daha başka sözlüklerden ve ayrıca ayetlerden yola çıkarak hem gramer hem de mana açısından ele almıştır. Bazı

<sup>46</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 52.

<sup>47</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 46-47.

<sup>48</sup> Mehmet Fatih Arslan, “Sühreverdî'nin Heyâkilü'n-Nur'u Nasıl Anlaşılmalı?: Devvânî ve Deşteki Şerhleri Bağlamında Bir İçerik Analizi”, *İslami İlimler Dergisi*, yıl:12, cilt:12, sayı: 1, İstanbul 2017, s. 239.

kelimelerin ise cümle içindeki konumuna göre farklı anlamları olabileceğini her zaman göz önünde bulundurmuş ve ona göre farklı ve uygun anlamlar vermiştir.

Devvânî şerhinde bazen tartışmalara da yer vermiştir. İtiraz edeceği görüşü “قال” diyerek aktarmıştır. Ancak bu görüşün kime ait olduğunu çoğu zaman söylememiştir. Aktardığı felsefi görüşün sahibi ise karşı durulan içerikten bazen Platon veya Aristoteles olduğu bazen de İbn Sînâ ve Tûsî olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra Devvânî “أقول” diyerek kendi görüşünü beyan etmektedir.

Devvânî eserinde İbn Sînâ’dan bahsederken “Şeyhu’r-Reîs” ve “Şeyh” demekte bazen de “Şeyh” ifadesini Sühreverdî için kullanmaktadır. Ama o Sühreverdî için çoğunlukla “musannif”i tercih etmektedir. İbn Sînâ’nın tıp ile ilgili görüşlerine atıf yaparken onun için ve onun dayandığı Calinus gibi kişiler için “hukema” kelimesini kullanmaktadır.

Devvânî’nin yararlandığı kaynaklara baktığımızda Sühreverdî şarihleri olan Kutbüddin Şirâzî ile Şehrezûrî’den bazen isim vererek tam nakiller yapmakta bazen de isim vermeksizin onların ifadelerini mana itibariyle aktarmaktadır. Devvânî’nin birçok eserinde olduğu gibi *Şevâkil*’de de şiirleri bulunmaktadır. Devvânî eserini sonlandırırken yine bir dua ile bitirmektedir.

Çalışmamızda Muhammed Abdülhak ile Yusuf Kokan tarafından tahkik edilen *Şevâkil* nüshasını kullandık. Muhakkikler, eseri tahkik ederken üç nüsha kullanmışlardır ve bunların en eskisi olan ve Hindistan’ın Madras bölgesindeki “nüsha hattıyye fi mektebeti’l-mahtûtût eş-Şarkıyye li hükümeti Madras”, “Government Oriental Manuscripts Library Madras” nüshasını temel almışlardır. Bu nüshanın kenarlarında *Şerhu’t-Tecrîd*’den, *Şerhu’l-Mevakıf*’tan, *Şerhu Hidayetü’l-Hikme*’den ve daha başka birkaç eserden alınan haşiyeleri muhakkikler dipnotlarda vermişlerdir. Bu haşiyeler arasında ayrıca Gıyâseddîn Mansûr’dan da alıntılar bulunmaktadır. Bütün bunlar *Şevâkil*’in tahkikli basımında dipnotlarda (كَذَا فِي الْحَاشِيَةِ) “haşiyede bu şekildedir” şeklinde geçmektedir. Biz çalışmamızda bu haşiyelerden nadir de olsa yararlandık.

## 1.6. Mir Gıyâseddîn Mansûr’un Hayatı ve Eserleri

Adı Mansûr b. Sadreddîn Muhammed Deştékî Şirâzî’dir. Lakabı Gıyâseddîn’dir.<sup>49</sup> 866/1462 yılında İran’ın Şiraz kentinde doğdu. Babası Mir Sadreddîn eş-Şirâzî dönemin

<sup>49</sup> Mansûr, *İşrak*, s. LI.

önemli düşünürlerindendi. Babasından öğrenim gören Gıyâseddîn Mansûr'un on dört yaşındayken Celâleddîn Devvânî'yi münazaraya davet ettiği ve yirmi yaşında öğrenimini tamamladığı nakledilmektedir.<sup>50</sup>

Gıyâseddîn Mansûr adına babası Sadreddîn Şîrâzî Mansûriye Medresesi'ni kurdu.<sup>51</sup> Mansûr orada öğretim faaliyetinde bulunmuş, babasının öldürülmesinin ardından medresenin sorumluluğunu üstlenmiştir.<sup>52</sup>

Safevî Şahı I. İsmail, Mansûriye Medresesi'nde müderris olan Mir Gıyâseddîn Mansûr'u Şîrâz'dan getirterek Nasirüddin-i Tûsî'nin Merâğa'da kurduğu, o sırada harabe halinde bulunan rasathaneyi tamir etmekle görevlendirmiştir. Daha sonra 936/1530 ila 938/1531 yılları arasında Mansûr, Şah I. Tahmasb tarafından sadaret görevine getirilmiştir. İlerleyen aylarda Tebriz'den ayrılıp Şîrâz'a dönen Gıyâseddîn Mansûr hayatının geri kalanını Mansûriye Medresesi'nde ders vererek geçirdi. 949/1542'de Şîrâz'da vefat etti.<sup>53</sup>

Gıyâseddîn Mansûr, babası Mir Sadreddîn Şîrâzî gibi meşhur kitaplara yazdığı şerhlerle tanınmaktadır. Kelam, mantık, tefsir, İsrâk felsefesi, İbn Sînâ felsefesi, astronomi ve matematik gibi alanlarda eserler telif etmiştir. Ancak ölümünden sonra gerek İran'da gerekse de Osmanlı'da kendisine asıl ün sağlayan yönü, babası Sadreddîn Şîrâzî ile Celâleddîn Devvânî arasındaki tartışmaları değerlendiren eserler kaleme alması olmuştur. Gıyâseddîn Mansûr'un babası ile Devvânî arasında geçen münakaşalardan çok etkilendiği söylenebilir. Devvânî ile baba-oğul arasında geçen bu tartışma serisi sonraki dönemlerde çok uzayan ve adeta kan davasına dönen münakaşalara örnek gösterilmiştir. Daha sonra Devvânî'nin talebeleri bu iki âlime karşı hocalarını savunan eserler kaleme almışlardır. Bu durum, XV. yüzyılda kurulan ve başta medreseler olmak üzere ilim ve düşünce çevrelerinde etkili olan Devvânî ve Deştékî okullarının varlığını doğrulamaktadır.<sup>54</sup> Mansûr'un, nakli ve akli ilimlere vukufiyetinden, tarihçilerin bildirdiğine göre matematik, astronomi, hekimlik ve batı ilimlerindeki üstün bilgisinden

<sup>50</sup> Harun Anay, "Mir Gıyâseddîn Mansûr", *DİA*, İstanbul 2005, c. 30, s. 125; ayrıca bkz: Mansûr, *İsrâk*, s. LII.

<sup>51</sup> Mansûr, *İsrâk*, s. LII.

<sup>52</sup> Anay, "Mir Gıyâseddîn Mansûr", *DİA*, c. 30, s. 125.

<sup>53</sup> Anay, "Mir Gıyâseddîn Mansûr", *DİA*, c. 30, s. 125-126.

<sup>54</sup> Anay, "Mir Gıyâseddîn Mansûr", XXX, 126.

dolayı ona filozofların sonuncusu, insanlığın üstadı, on birinci akıl, filozofların yardımcısı, üçüncü muallim gibi abartılı unvan ve lakaplar verilmiştir.<sup>55</sup>

Gıyâseddîn Mansûr'un kaynakların bildirdiğine göre 55 adet eseri bulunmaktadır. Bunlardan önemli olan bazıları şunlardır:

Mansûr'un *Câm-ı Cihannümâ*, *Ahlak-ı Mansûrî*, *Kitabu Mi'yari'l-Efkâr*, *Risale fi Mes'eleti Kible* gibi telif eserleri bulunmaktadır. Reddiye eserlerinin başında *İşrâku Heyakili'n-nûr li keşfi zulumati şevakili'l-gurûr* yer alır. Aynı zamanda *er-Red ala Haşiyeti'ş-Şemsiyye*, *er-Red ale'r-Resaili'z-Zevra* bulunmaktadır. Bu eserlerinde daha çok Devvânî'nin görüşlerine birer reddiye bulunmaktadır. Muhakemat başlığı altında yazdığı eserlerde ise babası ile Devvânî arasında geçen tartışmalarda babasının yanında yer alarak bu iki düşünürün görüşlerini değerlendirmiştir. Bu eserler ise *Muhakemat ala şerhi't-tercid*, *Muhakemat ala Haşiyeti Şerhi Metali'i'l-envâr*, *Muhakemat ala Şerhi Muhtasari'l-Münteha*'dır. Bunun haricinde birçok şerh, haşiyeye ve ihtisarlara bulunmaktadır: *Haşiyetü Şerhi Hikmeti'l-ayn*, *Haşiyeye ale'l-İşârât li-İbn Sînâ*, *Ta'dilü'l-Mizan ale'l-Mantık*, *Şerhu Risaleti İsbati'l-Vacib*, *Haşiyetü'l-Kânûn*.

Eserlerinden anlaşıldığı üzere Mansûr, babasının kurucusu olduğu Şiraz felsefe okulunun takipçisidir. Gıyâseddîn Mansûr'un felsefe tarzı daha çok işrâkî idi ve babası Sadreddîn Şirâzî'nin düşüncelerini taassuba ve ifrata varacak şekilde savunma konusunda büyük bir çabası vardı.<sup>56</sup>

### 1.7. İşrâku Heyakili'n-Nûr li Keşfi Zulumâti Şevakili'l-Ğurûr Üzerine

Eserinin adından da anlaşılacağı üzere *İşrâku Heyakili'n-Nûr li Keşfi Zulumâti Şevakili'l-Ğurûr* bir şerh olmasının yanı sıra aynı zamanda bir reddiyedir. Eserin isminin anlamı “Aldatma/gösteriş yöntemlerinin (Devvânî'nin eseri kastedilerek) karanlıklarını açığa çıkarmak için Nur Heykelleri'nin aydınlanması” şeklindedir. Mansûr bu eserini içerikten anlaşıldığı kadarıyla Devvânî hayattayken kaleme almıştır.

Mansûr'un eserinin başlıkları da yine *Nur Heykelleri*'nde olduğu gibi “heykel” ismini taşımaktadır. Mansûr, *Nur Heykelleri* metninin tamamına eserinin başında ayrı olarak yer vermiştir. Ancak *Nur Heykelleri*'nin bütün ifadelerini şerh etmemiştir. Şerh ettiği kısımların bazılarında o Devvânî'den alıntı yapmakla yetinmiş, bazılarında ise yaptığı

<sup>55</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. LII-LIII.

<sup>56</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. LII.

alıntıya eleştiri yapmıştır. Eğer Devvânî'den yaptığı kısa alıntıdan sonra bir eleştiri gelmiyorsa veya Devvânî'den bir alıntı yapmadan konuyu sadece kendi kısa görüşleri ile açıklıyorsa bu Mansûr'un o konuda Devvânî'ye katıldığı anlamına gelmektedir. O Devvânî'yi eleştireceği noktalarda onun eserinden (قال الشارح) diyerek eleştireceği yerlerin alıntılarını yapmaktadır. Daha sonra (وأقول) ifadesini kullanarak kendi eleştirilerini bazen sayfalarca maddeler halinde bazense birkaç cümle ile yazmaktadır. Maddeler halinde eleştiri ve açıklama getirirken daha çok kullandığı ifadeler (فيه نظر: أولاً) şeklinde başlayıp devam etmektedir. Mansûr, Devvânî'den alıntılar yaptıktan sonra bazen onun sözlerini “hâsılı'l-keâm” diyerek özetlemektedir.

Mansûr'un kullandığı kaynaklar Devvânî'nin kullandıklarına kıyasla çok daha fazladır. İbn Sînâ'nın *el-İşarât ve't-Tenbihât*, *eş-Şifâ*, *en-Necât*, Tûsî'nin *İşarât şerhi*, Behmenyar'ın *et-Tahsil*'i, Sühreverdî'nin başta *Hikmetü'l-İşrâk*, *el-Meşari'* ve *l-Mutârahât* ve *et-Telvihât* olmak üzere birçok eseri ve *el-Elvahu'l-İmadiyye* gibi risaleleri, Sühreverdî şarihlerinden Şehrezuri ile Kutbüddîn Şirâzî'nin *Hikmetü'l-İşrâk şerhleri* ve Devvânî'nin *Şevâkil* haricinde kullandığı haşiyeler Mansûr'un kaynakları arasında bulunmaktadır. Mansûr, Devvânî'nin bu haşiyelerinden bahsederken bazen haşiyenin (حاشية التجريد؛ حاشية الذوراء) şeklinde ismini vererek, bazen de (في بعض حواشيه) şeklinde genel bir ifade kullanarak alıntılar yapmaktadır. Bazen de (قال الشارح) diyerek Devvânî'den yaptığı alıntılar, *Şevâkil*'de bulunmamaktadır. Bu takdirde bu ifadelerin Devvânî'nin diğer eserlerinde olduğu anlaşılmaktadır. Mansûr Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Farsça alıntılar yapmıştır.

Mansûr, Sühreverdî'den çoğunlukla Musannif şeklinde bahsederken, Kutbüddîn Şirâzî'den “hakikati arayanların kutbu” (قطب المحققين) olarak bahsetmektedir. Mansûr, Ali Kuşçu'dan, Nazzam'dan, Seyyid Şerif Cürcânî'den de alıntılar yapmış ve Ali Kuşçu'dan “allâme”, Cürcânî'den “seyyid” şeklinde söz etmektedir.

Gıyâseddîn Mansûr, bazı bölüm ve fasıl sonlarında bazen nefis ve akıllar gibi konularda doğrudan, bazen de misal âlemi ve İncil'deki pasajların açıklanması gibi konularda *Nur Heykelleri* metni ile dolaylı bir bağlantı kurarak oldukça önemli bilgiler sunmaktadır.

*İşrâk*, *Şevâkil*'e bakarak daha hacimlidir. Bunun sebebi içinde başta Devvânî'den olmak üzere çok fazla alıntının olmasıdır. Eğer bu alıntıları çıkarırsak *İşrâk*, *Şevâkil*'den daha kısa olur. Mansûr, her ne kadar felsefi konulara, o konuyla ilgili geniş bilgiler vererek

giriş yapsa da eserin genel olarak giriş ve sonucunda dua kısmına oldukça kısa yer vermiştir.

### 1.8. Gıyâseddîn Mansûr'un Devvânî'nin Eserlerine Yazdığı Reddiyeler

Gıyâseddîn Mansûr kaynakların bildirdiğine göre 866/1462-949/1542 tarihleri arasında yaşamıştır. Devvânî'nin vefat tarihinin 908/1502 olduğu dikkate alındığında Mansûr'un çocukluğunun Devvânî'nin orta yaşlarına tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Mansûr on dört yaşında iken Devvânî ile münazaraya girdiği rivayet edilmektedir. İshrâkî felsefe yanında tasavvufa daha çok ilgili olan Devvânî ile İshrâkî felsefenin hemen ardından Meşşâî düşünce sistemine daha yakın olduğu eserinden anlaşılan Mansûr arasında münakaşaların bulunması aslında bu açıdan doğal bir durumdur. Ancak doğal olmayan durum, bu münakaşalarda Mansûr'un bazen çok ileri gitmesi, çoğu yerde ağır bir dil kullanması hatta bazen hakarete varacak sözler söylemesidir. Bu durum iki şarihin aralarındaki meselenin sadece Sühreverdî'nin eserindeki yorum farklarına dayanmadığını daha ziyade münakaşalarının bir geçmişinin olduğunu göstermektedir. Münakaşaların sebebinin ilmi olmanın yanı sıra siyasi rekabet olduğu tahmin edilmektedir. Nitekim Şiraz'da belli bir itibara sahip olan, bir Medresesi bulunan (Mansûriye Medresesi) Sadreddin Şirâzî'nin yanına, akli ve nakli ilimlerde ün yapmış ve aynı zamanda saray eşrafında yer bulmuş olan Devvânî gelmiştir. Bu durum kanaatimizce onların ilmi düşüncelerdeki ufak tefek fikir ayrılıklarını devasa hale getirmiştir.

Devvânî'nin, Mansûr'la karşılaşmadan önce dönemin ileri gelenleri ile sultanın huzurunda münakaşalarda bulunduğu dair kaynaklarda bilgiler mevcuttur.<sup>57</sup> Ama Devvânî'nin asıl tartışmaları Mansûr'un babası Sadreddîn Şirâzî Deştêkî ile dir. Devvânî ile Sadreddîn Şirâzî birbirlerinin fikir ve görüşlerini daha çok bazı eserlere yazdıkları şerhler üzerinden eleştirmişlerdir. Bu eserlerden biri Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (672/1274) kelama dair yazdığı *Tecrîdü'l-İ'tikâd*'tir. *Tecrîdü'l-İ'tikâd*, *Tecrîdü'l-Akâ'id* ve *Tecrîdü'l-Kelâm* isimleri ile de bilinmektedir. Bu esere elli civarında şerh ve haşiye kaleme alınmıştır.<sup>58</sup> Bu şerhlerin önemlileri arasında Ali Kuşçu'nun *eş-Şerhu'l-Cedîd ale't-Tecrîd*'i bulunmaktadır. Ali Kuşçu'nun şerhi *eş-Şerhu'l-Cedîd*<sup>59</sup> veya *Şerhu't-*

<sup>57</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz: Anay, *Celâleddîn Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, s. 83.

<sup>58</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 348-351.

<sup>59</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 348; Ayrıca bkz: Topaloğlu, Bekir, "*Tecrîdü'l-İ'tikâd*", DİA, XL, 251.

*Tecrîd* isimleriyle şöhret bulmuş ve bunun üzerine de birçok ta'likât ve haşiye yazılmıştır. Sadreddîn Şîrâzî ile Celâleddîn Devvânî'nin bu kitaba yazdıkları haşiyeleri Kâtip Çelebi şu şekilde anlatmaktadır: Önce Devvânî, Ali Kuşçu'nun *Şerhu'l-Cedîd*'ine bir haşiye yazmış ve bu Devvânî'nin öğrencileri arasında *el-Hâşiyetü'l-Kadîme el-Celâliyye* ismiyle meşhur olmuştur. Sonra Mir Sadreddîn Muhammed Şîrâzî de *Şerhu'l-Cedîd*'e içinde Devvânî'nin haşiyesine itirazlar bulunan bir haşiye yazmış ve onu İbnü'l-Müeyyed ile birlikte Sultan Bayezid'e göndermiştir. Bunun üzerine Devvânî Sadreddîn Şîrâzî'nin haşiyesine reddiye ve onun itirazlarına cevap olarak başka bir haşiye yazmıştır. Devvânî'nin bu ikinci haşiyesi *el-Hâşiyetü'l-Cedîde el-Celâliyye* olarak bilinmektedir. Sonra Sadreddîn Şîrâzî Devvânî'nin haşiyesine reddiye ve itirazlarına cevap olarak ikinci bir haşiye daha yazmıştır. Sadreddîn Şîrâzî'nin bu ikinci haşiyesi Sultan Bayezid'in ismi ile başlamaktadır. Son olarak Devvânî Sadreddîn Şîrâzî'nin bu haşiyesine de üçüncü bir reddiye yazmıştır. Devvânî'nin üçüncü haşiyesinin ismi *el-Hâşiyetü'l-Ecedd el-Celâliyye* olarak bilinmektedir. Bu haşiyelerin hepsine *et-Tabâkâtü'l-Celâliyye ve's-Sadriyye* ismi verildiği söylenmektedir. Sadreddîn Şîrâzî'nin vefatından sonra oğlu Gıyaseddîn Mansûr, Devvânî'nin *el-Hâşiyetü'l-Ecedd el-Celâliyye* adlı son haşiyesine üçüncü bir reddiye yazmıştır. Bu reddiyenin ismi *Tecrîdü'l-Ğavâşî* (Örtülerin Arındırılması) olarak geçmektedir.<sup>60</sup> Kâtip Çelebi'ye göre Mansûr'un üçüncü reddiyesi şöyle başlamaktadır: “Rabbim, sen kolaylaştırsın. Ey yardıma muhtaçlara yardım eden (Gıyâs), sen tamama erdir. Cemalin yüce kimselere şerefli hakikatlerin künhünü açmış, Celâlin, manaların inceliklerini anlamayı Devvânî'den gizlemiştir.”<sup>61</sup>

Devvânî ve Sadreddîn Şîrâzî'nin *eş-Şerhu'l-Cedîd* üzerine yazdıkları haşiyeleri daha sonra değerlendiren muhakemat eserleri yazılmıştır. Bunlardan bazılarını Devvânî'nin öğrencileri yazarken bazılarını da Deşteki okuluna mensup Mansûr'un öğrencileri, hatta bizzat Gıyâseddîn Mansûr yazmıştır.<sup>62</sup>

Devvânî'nin Sadreddîn Şîrâzî ile münakaşaları sadece *Şerhu'l-Cedîd* üzerine değildir. Başka eserler üzerinden de tartışmaları mevcuttur. Bu tartışmalar öylesine büyüktür ki

<sup>60</sup> Mansûr, *İşrak*, s. LVIII.

<sup>61</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, I, 349-350.

<sup>62</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, I, 350-351.

Şirâzî'nin vefatından sonra oğlu Gıyâseddîn Mansûr tarafından da devam ettirilmiş, ekoller arası tartışmaya dönüşmüş hatta kan davalarına kadar varmıştır.<sup>63</sup>

Babasının vefatından sonra Gıyâseddîn Mansûr Devvânî'ye reddiye yazmaya ve babası ile Devvânî arasındaki tartışmaları ortaya koyan eserler (muhakemât) kaleme almaya devam etmiştir. Mansûr'un bu eserlerini şu şekilde aktarabiliriz.

1. *el-Hâşiye alâ Hâşiyeti Tehzîbi'l-Mantık ed-Devvânî / er-Redd alâ Hâşiyeti'd-Devvânî ale't-Tehzîb*

Sa'düddîn Mes'ud Teftazânî'nin Tehzîbü'l-Mantık ve'l-Kelam adlı felsefi eserine Devvânî ve Sadeddîn Şirâzî birer şerh yazmışlardır.<sup>64</sup> Gıyâseddîn Mansûr ise Devvânî'nin şerhine<sup>65</sup> el-Hâşiye alâ Hâşiyeti Tehzîbi'l-Mantık ed-Devvânî adında reddiye yazmıştır.

2. *el-Hâşiye alâ Hâşiyeti'd-Devvânî alâ şerhi'ş-Şemsiyye / er-Redd alâ Hâşiyeti'd-Devvânî ale'ş-Şemsiyye*

Eş-Şemsiyye Necmeddin Kazvînî'nin mantıktaki muhtasar bir eseridir. Esere birçok şerh ve haşiye yazılmıştır. Bunlardan en önemlisi Seyyid Şerif Cürçânî'nin Şerhu'ş-Şemsiyye adlı şerhidir. Bu şerhe yazılan haşiyeler arasında Devvânî'nin haşiyesi de bulunmaktadır.<sup>66</sup> Devvânî'nin haşiyesine reddiye olarak Mansûr el-Hâşiye alâ Hâşiyeti'd-Devvânî alâ şerhi'ş-Şemsiyye isminde bir başka haşiye kaleme almıştır.<sup>67</sup>

3. *İşrâku Heyâkili'n-nûr li Keşfi Zulumâti Şevâkili'l-Ğurûr*

Bu eserin diğer adı *İşrâku Heyâkili'n-Nûr an Zulumâti Şevâkili'l-Ğurûr*'dur. Tezimizin de temel kaynakları arasında olan bu eser Mansûr'un Devvânî'ye bir reddiyesidir. Bu eser, *Nur Heykelleri* üzerine yazılan şerhlerden Devvânî'nin *Şevâkili'l-Hûr fi Şerhi Heyâkili'n-Nûr* adlı şerhine yazılmış bir eleştiridir.

4. *el-Hâşiye alâ İsbâti'l-Vâcib ed-Devvânî*

*Risaletün fi İsbâti'l-Vâcib* adında Devvânî'nin biri eski biri yeni iki risalesi mevcuttur. Devvânî'nin bu risalelerine hem öğrencileri hem de kendinden sonra gelenler tarafından

<sup>63</sup> Anay, "Mir Gıyâseddîn Mansûr", *DİA*, c. 30, s. 126.

<sup>64</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 515-516.

<sup>65</sup> Kâtip Çelebi'ye göre Devvânî'nin eseri şerhtir, Mansûr'un ifâdelerine göre haşiyedir. Bkz: Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 515; Mansûr, *İşrâk*, s. LVII.

<sup>66</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II, 1063-1064.

<sup>67</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. LVII.



şerh, haşiyeye ve talikatlar yazılmıştır. Bunların arasında Sadreddîn Şîrâzî'nin de şerhi bulunmaktadır.<sup>68</sup> Bu şerhe de Gıyâseddîn Mansûr tarafından bir haşiyeye yazılmıştır. Ayrıca Mansûr'un babası Sadreddîn Deştékî'nin *İsbatü'l-Vâcib* adlı eserine yazdığı bir şerhi de bulunmaktadır.<sup>69</sup>

##### 5. *er-Redd alâ Risaleti'z-Zevrâ*

Devvânî'nin *Risaletü'z-Zevrâ* adlı eserine Mansûr, *er-Redd alâ Risaleti'z-Zevrâ*<sup>70</sup> adında bir reddiye yazmıştır. Mansûr, *İşrâk*'ta bazı konularda Devvânî'yi eleştirirken onun *Risaletü'z-Zevrâ*'sından da alıntılar yapmaktadır.

##### 6. *er-Redd alâ Enmûzeci'l-U'lûm ed-Devvânî*

Devvânî'nin *Enmûzeci'l-U'lûm* adlı eserine Mansûr'un yazmış olduğu reddiyedir.

Gıyâseddîn Mansûr'un Devvânî'ye yazdığı reddiyeler haricinde babası Sadreddîn Şîrâzî ile Devvânî'nin aynı eserlere yazdıkları şerh ve haşiyeleri değerlendiren muhakemat eserleri mevcuttur. *el-Muhakemât beyne'l Havâşî el-Kadîme ve'l-Cedîde* adlı değerlendirmesinde Mansûr, Sadreddîn Şîrâzî ile Devvânî arasında geçen tüm tartışmaların mukakemesini yapmıştır.

Gıyâseddîn Mansûr'un bu reddiye ve muhakemelerin çoğunluğunu Devvânî'nin vefatından sonra kaleme aldığı tahmin edilmektedir. Mansûr aslında sadece babasının takipçisi olmuş ve babasının Devvânî ile yaptığı münakaşaları devam ettirmiştir. Mansûr'un babası Sadreddîn Şîrâzî ile Devvânî arasındaki tartışmaların zayıf bir görüş de olsa mezhepçilik, ilmi ve siyasi şöhretlerindeki rekabet gibi birçok nedeni olabileceği kanaatindeyim.

<sup>68</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 842.

<sup>69</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. LVIII-LVIX.

<sup>70</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. LVIII.

## 2. BÖLÜM:

### NUR HEYKELLERİ ÜZERİNE ŞÂRİHLERİN YORUMLARI

#### 2.1. Şârihlerin Nur Heykelleri'nin Mukaddimesinde Bulunan Kavramlar Hakkındaki Yorumları

Şârihlerin İştirâkî kavramlara yükledikleri anlamlar birbirinden farklı olduğundan dolayı onların Sühreverdî'ye bakış açıları arasında nispeten farklılıklar bulunmaktadır. Şârihlerin *Nur Heykelleri* yorumlarında bu farklılıklar biraz daha kendini göstermektedir. Nur, heykel, Kayyum, akıl, nefis gibi Sühreverdî'nin terminolojisini oluşturan kavramların şârihlerdeki yorum farkları, iki şerhin hemen mukaddime kısmında karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla iki şerhin yorum farkı, temelden yani eserin üzerine bina edildiği kavramlardan başlamaktadır.

*Nur Heykelleri*'nin giriş kısmı Sühreverdî'nin İştirâkî kavramlarla kaleme aldığı bir dua ile başlamaktadır: Ey Kayyum, bizi nur ile teyit eyle, nur üzere sabit kıl, bizi nur ile birlikte haşreyle!<sup>71</sup>

#### 2.2. “Kayyum” Kavramı

Kayyum, kendiliğinden zahir olan, cisimlerden ve ilintilerden mücerret Nurlar Nurudur.<sup>72</sup> Kayyum, hem bizzat kıyam sahibi, bütün yetkinlikleri kendisinde toplayan

<sup>71</sup> Şihâbeddîn Sühreverdî, *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, ed: Ahmet Kamil Cihan, Litera Yayıncılık, İstanbul-2017, s. 29. (Bu eser daha sonra dipnotlarda sadece “Nur Heykelleri” şeklinde geçecektir.)

<sup>72</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 42.

ve noksanlıkların her çeşidinden uzak olan Vâcibu'l-Vücûd hem de kendinden gayrı için kıyam sahibi, fiili sıfatların hepsini tazammun eden ismu'l-a'zam'dır.<sup>73</sup>

Devvânî “Ey Kayyum” nidasının şerhini, kelimenin sarf açısından tahlili üzerine bina etmiştir. Kayyum “kaim” kelimesinin mübalağalı ismi failidir. Devvânî, kelimenin geçişli oluşu (müteaddilik) ve manası konusunda Ragıb İsfehani'nin *Müfredât*'ına bazı ayetlerden<sup>74</sup> yola çıkarak yer vermiş, ardından onun görüşünün doğruyu göstermediğini ifade etmiştir. Devvânî'ye göre ‘kıyam’ kelimesi ‘devamlılık’ manasındadır. Ragıb İsfehani ise kelimeyi ayetler özelinde ‘koruma’ (الحفظ) manasında tefsir etmiştir. Devvânî, mübalağa siygasının geçişlilik sebebi olmadığını, eğer Kayyum kelimesi geçişlilik (ta'diye) edatından soyutlanırsa lazım manada olacağını ifade etmektedir. Bundan dolayı bu kelimenin ‘koruyan’ şeklinde tefsir edilmesini doğru bulmamaktadır.<sup>75</sup>

*İşrâk*'ta, “Ey Kayyum” ifadesi “bütün işleri yöneten ve her şeyin sahibi olan” (المدیر والمثولی) şeklinde açıklanmıştır. Nur kelimesinin farklı anlamları üzerinden yapılan duada, istenilen, yönelinen Cenab-ı Hakk, (Kayyum)'tır.<sup>76</sup> Râgıb'ın görüşünü destekleyen Gıyâseddîn Mansûr, Kayyum kelimesinin Râgıb'ın açıkladığı gibi, yani her şeyi koruyan ve her şeye hak ettiğini veren, anlamında olmasının caiz olduğunu söylemektedir.<sup>77</sup> Şârihler Kayyum kelimesini sarf açısından detaylı bir şekilde ele almışlar ve Sühreverdî'nin kastettiği bağlamdan uzaklaşarak konuyu daha çok Arap dili ve belagatı üzerinden tartışmışlardır. Şerhlerde uzun bir şekilde tartışmaya açılan bu tür bazı kelime ve kavramlar, metnin anlamına olan katkıdan ziyade şârihlerin kendi görüşlerini beyan etmek ve karşı oldukları görüşleri reddetmek için birer fırsat niteliğinde görülmektedir.

### 2.3. “Nur” Kavramı

Nur ve Nurlar Nuru kavramları *Nur Heykelleri*'nin isminden de anlaşıldığı üzere şerh edilen eserin temelini oluşturmakta ve mukaddimesinden itibaren eserin birçok bölümünde ana çatıyı belirlemektedir. Eserin mukaddimesi de nur üzerine bir dua

<sup>73</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 57.

<sup>74</sup> Ra'd, 13/33; Taha, 20/50.

<sup>75</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 54-55.

<sup>76</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 31.

<sup>77</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 32-33.

olduğundan hem Sühreverdî'nin hem de şârihlerin nur anlayışları bu bölümde kendini göstermeye başlar. Mutlak manada nur Sühreverdî'ye göre, varlıkta tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyacı olmayan apaçık zahir olan şeydir. Bir şey kendi hakikati itibariyle ya nur ve aydınlıktır ya da değildir. Burada Sühreverdî “nur” ve “aydınlık” ile aynı şeyi kastetmektedir.<sup>78</sup> Nurun tanımlanmaya ihtiyacı yoktur. Varlıkta tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyacı olmayan şey apaçık, zahirdir. Nurdan daha apaçık bir şey olmadığından tanımlanmaya nurdan daha müstağni bir şey de yoktur. Nur, kendi hakikatinde apaçık olan ve başkasını da zatiyla apaçık kılan bir şeydir. Nur, zatında, apaçıklık hakikatine eklenti olan her şeyden daha apaçıktır.<sup>79</sup> Zenginlik ve yoksulluk açısından nurlu olan zengin, karanlık olan yoksuldur. Sühreverdî'nin nur kavramına yüklediği manayı, kendinden önce İbn Sînâ'nın düşünce sisteminin merkezi kavramı olan “mevcûd” kavramında görmekteyiz.<sup>80</sup> Sühreverdî'nin işrâk felsefesinde “nurun” ve “nurların” mücerret nur, arız nur, tam nur, nakıs nur, gani nur, fakir nur, işrâkî nurlar, Nurlar Nuru, yönetici nur, kahir nurlar, kutsi nurlar, ilahi nurlar gibi birçok çeşidi vardır.

Sühreverdî'nin duasında nur kelimesi yukarıda açıklanan manayı ihtiva etmekle beraber daha çok duanın bağlamına göre hem ontolojik hem de ilahi inayetin yansıması şeklinde bir anlam kazanmaktadır. Bundan dolayı şârihler duanın her bir cümlesinde geçen nur kelimelerini birbirinden ayrı anlamlarda yorumlamışlardır. “Bizi nur ile teyit eyle”<sup>81</sup> ifadesindeki ‘nur’ Devvânî'ye göre ilim manasındayken,<sup>82</sup> Gıyâseddîn Mansûr'a göre hüccet anlamındadır.<sup>83</sup> İlim aslında eşyanın hakikatlerinin kendisiyle ortaya çıktığı bir nurdur. Nur ile Devvânî'ye göre ‘mufarıkların’ yani on akıl gibi mücerret varlıkların<sup>84</sup> kastedilmesi de mümkündür. İnsani nefsin yetkinleşmesi, onun eşyanın hakikatine manevi bir ittisali ile mümkündür. İnsani nefis, akıllarda bulunan ilimle veya onlara tâbi varlıklardan soyut nefse taşan parlak, hoş nurlarla vasıflanarak yetkinleşir.<sup>85</sup> Şârihlerin burada nur kelimesine verdikleri anlama göre “bizi nur ile teyit eyle”, Devvânî'de “bizi

<sup>78</sup> Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 118.

<sup>79</sup> Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 117-118.

<sup>80</sup> Hatice Toksöz, “İşrâkî Felsefe Geleneğinde Nur Kavramı: Kutbeddîn Şirazî Yorumu ve İbn Sînâ ile Mukayesesi”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 16-17 Kasım 2013, Ankara 2014, s. 395.

<sup>81</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 29.

<sup>82</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 58.

<sup>83</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 31.

<sup>84</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 58.

<sup>85</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 58.

ilim ile destekle” anlamında iken Mansûr’a göre “bizi hüccet, kesin delil ile teyit eyle” anlamına gelmektedir.

“Nur üzere sabit kıl”<sup>86</sup> duasının Devvânî’ye göre üç anlama ihtimali vardır: Yakînî ilim, ittisalin daimiliği ve mufarık bilgi yani tam ittisal.<sup>87</sup> Mansûr bu anlamları teker teker inceleyerek eleştiriye tabi tutmuştur. Birinci anlama göre nur ile eğer mutlak ilim murat ediliyorsa, burada nur, ilim üzere sabit olmak ve ilmi yakine dönüştürmek için şüphelerin ve vehimlerin onu sarsamayacağı bir şekle getirmek anlamına gelir. Eğer nur ile yakın ilim murat ediliyorsa, nur, ilmi ayne’l-yakin ve hakke’l-yakin mertebelerine yükseltmek anlamındadır. Çünkü bir kişi ilmi ile amel etmiyorsa o ilim üzere sabit olmuş olmaz. İkinci anlama göre nur, ilim üzere sabitlik ise bu durumda kişi imkân bulunduğu ittisali devam ettirir. Eğer imkân bulunmazsa gömleği bazen giyip bazen çıkarmakta olduğu gibi bu hali olduğu gibi bırakmak gerekir. Üçüncü durumda nur, kişinin mufarık olan yüce nurlarla devamlı ittisal kurması anlamındadır.<sup>88</sup> Devvânî’nin nura verdiği üç anlama göre “nur üzere sabit kıl” duası, ilk olarak “yakini ilim üzere sabit kıl” anlamına gelebilir. Ancak Mansûr’a göre ilmin kademeleri vardır. Bir kişi bu dua ile mutlak olarak yakini ilimde sebatı istiyorsa bunun sonucunda bir sonraki kademe olan ayne’l-yakine ulaşma arzusu olamamış olur. Ayne’l-yakinde sebat isteyen bir kişi de hakke’l-yakine ulaşma arzusunda olmamış olur. O yüzden ilme’l-yakinde sebat istemek Mansûr’a göre ilmi ilerlemeye engeldir ve nur kelimesine yakini ilim anlamının verilmesi doğru değildir. Duayı “ittisalin daimiliği veya tam ittisal üzere sabit kıl” şeklinde anlamak ise Mansûr’a göre birbirinden farklı şeylerdir.

Gıyâseddîn Mansûr “bizi nur üzere sabit kıl” duasındaki nurun ibadet olarak anlaşılması gerektiğine işaret eder. Nur üzere sabitlik talep etme, ibadet ve taat üzere sebat ve kararlı olma isteğidir. Buradaki nur, ilim olarak anlaşıldığında onun yakine dönüşmesi değil sadece mutlak ilmin bizde baki kalması istenmiş olur. Nur yakine hamledildiğinde ise ayne’l-yakinde değil sadece yakinde baki kalması istenmiş olur. Bir şey üzere sabit kalma talebi ancak o şey bizde daha önceden var ise istenilir.<sup>89</sup> Bundan dolayı ‘ibadet üzere kararlı kılma anlamı’ Gıyâseddîn Mansûr’a göre herhangi bir dönüşümü

<sup>86</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 29.

<sup>87</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 58.

<sup>88</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 58-59.

<sup>89</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 34.

gerektirmeksizin sebatı gösterir. Neticede ilimle amel etmek, talep edilen sebatlığın son çizgisidir.

Gıyâseddîn Mansûr, Devvânî'nin ikinci ve üçüncü anlamlarına itiraz etmemiştir. Yalnızca sebat ve sayruretın birbirine zıt olduğunu, eğer kastedilenin bir şey üzere sabitlikse orada başka bir şeye dönüşümün olmayacağını dile getirmiştir. Devvânî ise insanın kusurlu bir varlık olmasından yola çıkmakta ve onda her zaman, bazı şeylerin eksik olduğunu düşünmektedir. İnsanın bu dua ile her zaman bir kademe yukarıyı istediğini söylemektedir. Yorumlar birbirine zıt olduğu halde çıkış noktaları itibarıyla farklı olduklarından dolayı metin ile uyumludur.

“Bizi nur ile birlikte haşreyle”<sup>90</sup> ibaresi ile *Şevâkil*'de yetkin nefislerin bedenden ayrılmalarından sonra ilme'l-yakin, ayne'l-yakin ve hakke'l-yakin mertebelerine ittisal etmeleri kastedilmektedir. İlme'l-yakin, ilk kaynağından feyezân eden nurlarla malumatı müşahede etmektir. Ayne'l-yakin, mufarık zatını ve onda bulunan şeyleri müşahededir. Son olarak hakke'l-yakin yanan cisimlerin ateşte yok olmaları gibi tam bir ittisal ve mahvdir. Böylece bu yeniden doğuşta kişi Hakk'ta haşrolmuş olur. Birincisinde teyit, ikincisinde sebat ve üçüncüsünde ittisal vardır.<sup>91</sup> Mansûr, buradaki nuru sözlük anlamı olan “aydınlık, ışık” olarak düşünmüş ve duayı “gizli ve karanlık olanın yerine aydınlık ve açık olanı koyarak bizi haşreyle” şeklinde şerh etmiştir.<sup>92</sup> Gıyâseddîn Mansûr, Devvânî'nin sözlerinde doğrular bulunsa bile görüşlerinin münakaşadan uzak olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca Devvânî'nin sebatı ayne'l-yakin mertebesine hamletmesini yapmacık bulmakta ve yanan cisimlerin ateşte yok olmaları şeklindeki teşbihini de doğru bulmamaktadır.<sup>93</sup> Gıyâseddîn Mansûr, Devvânî'ye itiraz etmekle beraber ayne'l-yakin ve hakke'l-yakin konusunda daha önce cevap verdiğiinden dolayı burayı kısa şekilde geçmiştir.

#### 2.4. “Rıza” Kavramı

“Son talebimizi rızan, son amacımızı da katına vardırarak şey eyle”<sup>94</sup> şeklindeki metinde odak noktayı ‘rıza’ kelimesi ile birlikte ‘maksat ve talep’ kavramları

<sup>90</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 29.

<sup>91</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 59-60.

<sup>92</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 31.

<sup>93</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 35.

<sup>94</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 29.

oluşturmaktadır. Metnin bu kısmını “nefislerimizi beden kirlerimizden temizleyerek ve onları akli yetkinlik ile donatarak son talebimizi rızan eyle” şeklinde yorumlayan Devvânî, bizleri Allah’ın katına ulaştıracak araçların mahşerde O’nun kutsiyetinin etrafında veya bu neşette müşahede, fena ve beka şeklinde tezahür edeceğini söylemektedir. Ona göre (metalip) talep ettiğimiz şey bizzat istenilen şeyin (rızanın) kendisiyken, (mekasıt) amaçlarımız, istenilen şeye başkasıyla ulaşılabilecek araç olan sebeplerdir.<sup>95</sup>

Gıyâseddîn Mansûr’a göre rıza, kaderin genel olarak olaylardan nefse getirdiği ve nefsin telakki ettiği bir melekedir. Yüce isteklerin ve amaçların gerçekleşmesiyle o acı çekmez. Rıza, yüce Allah’ın kapısıdır. O olmaksızın lika da gerçekleşmez, fena ve beka mertebelerine de ulaşmak kolay olmaz. Sühreverdî bundan dolayı “bizi nur ile haşreyle” dedikten sonra rızayı talep etmiştir.<sup>96</sup> Metinde kastedilen rıza Hakkın rızasıdır ve kadere rıza gösterme şeklinde de anlaşılabilir. Rıza halk arasında genellikle sadece başa gelen olaya sabır manasında düşünülmektedir. Hâlbuki kadere rıza göstermenin hevanın emrettiğinin aksini yapma ve Allah aşkında istiğrak durumunda vaki olması düşünülebilir. Gıyâseddîn Mansûr rızanın gerçekleşebileceği buna benzer birçok durum sıralar. Mansûr en yüce maksat ile son amacın ancak lika olabileceğini söylemektedir.<sup>97</sup> Ayrıca Mansûr’a göre Devvânî’nin metalib ile mekasıtı herhangi bir karine bulunmaksızın tahsis etmesi zahir olan metne aykırıdır.<sup>98</sup>

Sühreverdî “hayır senin âdetindir”, dedikten sonra bazı nüshalarda “şer de senin kazandır” demektedir.<sup>99</sup> Metindeki âdet kelimesi (دَائِبٌ) kelimesinin karşılığıdır. İki şârih de metnin bu kısmını birbirlerine yakın şerh etmişler ancak aralarındaki ayrılık ‘kötülük problemi’ konusunda kendini göstermiştir. Devvânî, metni ‘hayır senin zatının gerektirdiği şeydir, şer de senin arazi olarak gerektirdiğin şey’ şeklinde yorumlamıştır. Birçok iyiliği tazammun eden bir şey, çok az miktarda kötülüğü gerektirir. Bu çok sayıdaki iyiliği, az sayıdaki kötülük için terk etmek kötülüğü artırır. Yoksa Allah bütün kötülüklerden münezzehtir. O’nun mülkünde sadece O’nun dilediği şey var olur.<sup>100</sup> Kötülük probleminde Mansûr, söylenebilecek en uygun sözün vaki olan kötülüklerin

<sup>95</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 60-61.

<sup>96</sup> Mansûr, *İşrâk*, 35.

<sup>97</sup> Mansûr, *İşrâk*, 36.

<sup>98</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 38.

<sup>99</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 29.

<sup>100</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 62.

bütün nizama nispetle kötülük olmadığını hatta onların iyilik olduğunu ancak tekillere nispetle kötülük olduklarını dile getirmektedir.<sup>101</sup>

## 2.5. “Nevâsît” Kavramı

Mukaddimenin devam eden kısımlarında dikkat çeken bir kelime (النواسيت) “en-nevasit”tir. “Sen en yüce övgüyle ikramları iktiza edensin; nasutun evlatları intikam mertebesinde değildir.”<sup>102</sup> Devvânî, nevasit kelimesini öncelikle sarf açısından incelemiş daha sonra metindeki konumuna göre muhtemel anlamını takdir etmiştir. Burada nasutun çoğulu olan nevasitten istenilen anlam insani neşettir. Bu kelimeyi ilk olarak Hz. İsa için Hristiyanlar kullanmışlardır, daha sonra kelime, Müslüman sufiler arasında yayılmıştır. Nevasitten intikam mertebesinde olan hiç kimse yoktur. Onlar bu mertebeden çok daha aşağıdadırlar. Sühreverdî burada Allah’ın yüceliğinden bahsederken insanoğlunun da zayıflığından ve acizliğinden söz etmektedir. Devvânî bu kısmı yine dua ile devam ettirmiş ve böylece metinle tamamlayıcı bir bütünlük sağlamıştır: “Allah’ım sen onların nefislerindeki kirleri temizleyerek günahlarını bağışla ve onların gerçek yetkinlik olan ilim ve marifete ulaşmalarını sağla”.<sup>103</sup> “en-Nevasit” kelimesi Gıyâseddîn Mansûr’a göre “en-Nas” anlamındadır. İnsan kelimesi ile arasındaki bağlantıyı şöyle anlatmaktadır: Bazıları ‘beşerin’ ‘nas’ olarak isimlendirildiğini söylerler. Çünkü beşerin geçmişteki ünsiyeti unuttuğunu ve onun ünsiyet itibariyle insan, unutmaya itibariyle nas olduğunu söylemiştir. Doğrusu bu isimlendirmeler insanoğlunun tek başına yaşayamaması ve sürekli başkalarıyla beraber olmasıyla ve (hakikati) sık sık unutmamasıyla ilgilidir.<sup>104</sup> Nitekim bundan dolayı Yüce Yaratıcı insanlığa unuttukları şeyi hatırlatmak için nebiler göndermiştir.

## 2.6. “Zikir” Kavramı

*Nur Heykelleri*’nin mukaddimesinde karşımıza çıkan kavramlarından biri olan zikir, Devvânî’ye göre ilim manasındadır. “Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun” (Enbiya, 21/7; Nahl, 16/43) ayetindeki zikri de ilim olarak kabul etmiştir.<sup>105</sup> Kötülükler ise ilmin zıttı olan ve cehalet ve sebepleri gibi ilmin hâsıl olmasını engelleyen şeylerdir. İhsan

<sup>101</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 39.

<sup>102</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 29.

<sup>103</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 62-63.

<sup>104</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 40.

<sup>105</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 63.



sahipleri de ilmi talep eden kişilerdir.<sup>106</sup> Devvânî, Sühreverdî'nin duasını tamamen ilim çerçevesinde yorumlamıştır. Zikir, Gıyâseddîn Mansûr'a göre şeref ve yetkinliktir ki, o da daha önce zikredilen ittisaldır. Şeref ve yetkinlikten insanı uzaklaştıran kötülükler ise uhrevi saadetten alıkoyan kötü, karanlık rezaletler ve bedenle ilgili, aşağı işlerle uğraşmaktır. İhsan sahipleri gerçek yetkinliği talep edenler ve onları destekleyenlerdir.<sup>107</sup>

Sühreverdî duasını “Allah, seçilmişlere (müstafin) ve onun takipçilerine salât eylesin”<sup>108</sup> şeklinde sonlandırmıştır. Devvânî'ye göre Sühreverdî, Hz. Peygamber'in biricikliğine işaret etmiş ve Mustafa deyince aklın hiçbir zaman ondan başkasına gitmeyeceğine değinerek Hz. Peygamber'in ismini burada vermemiştir. Hatta Mustafâ, çoğunlukla onun ismi yerine geçmiştir.<sup>109</sup> ‘Mustafa’ya ve takipçilerine (آلِه) salat eylesin’ ibaresindeki ‘takipçileri’ kelimesi “ailesi” olarak anlaşıldığında meşhur görüşe göre Beni Haşim ve Beni Muttalib'tir. Ama belki de Sühreverdî'nin maksadı, Hz. Peygamber'in özel yetkinliğinden bol miktarda payına düşeni – kendi zamanındaki ve kendinden sonrakileri de kapsasın diye-<sup>110</sup> alanlardır.<sup>111</sup> Gıyâseddîn Mansûr, Devvânî'nin bu görüşünü safsata olarak değerlendirir ve hatta komik bulur. Mansûr, bu görüşe bağlı olarak Devvânî'nin haşiyelerinde Calinus ve Ferfûriyus (Porfiryus) gibi kişileri de Hz. Peygamberin ailesinden saydığını ve bunun şaşılacak bir şey olduğunu söylemektedir.<sup>112</sup> Kanaatimizce Sühreverdî'nin Mustafin'den kastı risalet için seçilmiş olan nebilerdir. Bazı nüshalarda “Mustafa” şeklinde tekil olarak geçmesi onun sadece Hz. Peygamber'e atfedildiği anlamına gelebilir. Sühreverdî bu kelime ile halidî hikmette nebilerin yolunu takip eden seçkin kişileri kastettiğini düşünmenin bir sakıncası yoktur.

## 2.7. “Heykel” Kavramı

Sühreverdî'nin en önemli kavramlarından biri de “*heykel*”dir. Sühreverdî'ye göre bedendeki bütün kuvveler emredici nurda bulunan yetilerin gölgesidir. Heykel (beden) ise emredici nurun sadece bir tılsımıdır. Öyle ki mütehayyile kuvvesi dahi emredici

<sup>106</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 63.

<sup>107</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 40.

<sup>108</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 29.

<sup>109</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 63.

<sup>110</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 40.

<sup>111</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 64.

<sup>112</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 40.

nurun hüküm verme yetisinin heykelidir.<sup>113</sup> *Nur Heykelleri*'nin ilerleyen kısımlarında Sühreverdî, faziletli nefisleri anlatırken onların inkişafa (açıklığa) kavuşma süreçlerinde heykellerin karanlığından ceberutun parlaklığına doğru yükseldiklerini ifade eder.<sup>114</sup> Burada heykel, beden, cisim, örtü, nefsin yetkinleşmesinde kullandığı araçlardan biri olarak anlaşılmaktadır. Sühreverdî, birer tılsım olan heykellerin insani, cismani heykeller gibi çeşitlerinden de söz eder. Heykel aslında bir gölge, yansıma ve tılsımdır. Bir gölgenin bilindiği üzere sahibi vardır. Bu anlamda Eflatun'un idealar ve gölgeleri anlayışı ile Sühreverdî'nin nurlar ve heykelleri arasında bir benzerlik mevcuttur.

Heykel Devvânî'ye göre aslında suret demektir. Devvânî, heykel kelimesinin filozoflar arasında nasıl kullanılmaya başlandığını şu şekilde anlatmaktadır: Eski filozoflar, gezegenlerin, mücerret nurların birer gölgesi ve heykeli olduklarına inanıyorlardı. Yedi gezegenden her biri için heykelleri uygun bir vakitte, uygun bir kaynaktan uygun bir tılsım olarak vaz etmişlerdir. Bu tılsımlardan her biri için de bir yapı inşa etmişlerdir. Sonra belirli vakitlerde onlara yöneliyorlar ve orada tütsülemek ve kurban kesmek gibi ibadetler yapıyorlardı. Eskiler bu büyük yapıları (mabetleri) "nur heykelleri" olarak isimlendiriyorlardı. Onların inanışına göre büyük yapılar tılsımların mahalli; tılsımlar gezegenlerin heykelleri; gezegenler de ulvi nurların heykelleridir. Sühreverdî'nin eserine nur heykelleri ismini vermesinin sebebi de mücerret nurların hallerini anlatmasından dolayıdır. Eserin yedi bölümden oluşması yedi gezegenin heykellerine, tılsımlarına binaendir. Bu bölümlerden her biri nurların mülâhazasına ulaştıran lafızlardan ibaret olan tılsım konumundadır. Devvânî daha sonra bunun kendi görüşü olduğunu ve kullarının sırlarını en iyi Allah'ın bileceğini eklemiştir.<sup>115</sup> Heykel, azametli ve müşerref yapılar için kullanılırken, Sühreverdî daha sonra bu kelimeyi ilahi, rabbani vb. isimlerden yazılanlar hakkında kullanmıştır.<sup>116</sup>

Gıyâseddîn Mansûr'a göre heykel büyük bir yapı (bina) anlamına gelir ve bedene hamledilir. Mansûr da Devvânî'ye yakın bir şekilde heykel kelimesinin etimolojisini aktarır: Heykel Hristiyanların mabetleridir ve içinde putların bulunduğu bir yapıdır. Heykelin, soyut nurların gölgeleri olan gezegenlere ve onların da heykelleri olan tılsımlara hamledilmesi buradan kaynaklanır. Heykel burada hem mabet hem de mabede

<sup>113</sup> Sühreverdî, *İsrâk Felsefesi*, s. 195.

<sup>114</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 60.

<sup>115</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s.64- 65.

<sup>116</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 66.

konulan suretlerdir. Bu heykeller gezegenlere, gezegenler soyut nurların gölgelerine işaret etmektedir. Gezegenler ile soyut nurlar arasındaki bu ilişkiden hareketle “nurların heykelleri”, soyut nurların derin manalarının bu risalede lafızlarla, görüntülerle (heykel) ifade edilmiş olan yedi bölüme ıtlak edilmektedir.<sup>117</sup> Yani “Nur Heykelleri” ismindeki nurdan kasıt İsrâkî düşüncedeki soyut nurlar, Meşşâî felsefedeki mufarık akıllar; heykellerden kasıt ise bu soyut nurların anlamlarının risalede olan aktarımı veya yansımadır.

## 2.8. “Nefis – Akıl” Kavramları

Devvânî, Sühreverdî'nin nefis ve akıl anlayışını bilkuvve ve bilfiil yetkinlikle anlatmaktadır. Sühreverdî mukaddimesinin son kısmını (قدس الله النفوس القابلات للهدى) “Allah hidayeti kabul eden nefisleri pak eylesin” şeklinde, bazı nüshalarda da (والعقول (الهاديات اليه) “ve hidayete yönelen akılları” şeklinde tamamlamıştır. Nefisler hidayeti kabul edecek olanlar iken akıllar kendilerine hidayet ulaştırmış olanlardır. Nefis ancak bilkuvve yetkinliği devam ettiği müddetçe nefis olarak isimlendirilir. Yetkinliği bilfiile dönüştüğü zaman nefis ismi kullanılmaz, bu durumda ona layık olan isim akıldır.<sup>118</sup> Gıyâseddîn Mansûr, sonraki bölümlerde nefis ve aklın üzerinde durulacağından dolayı *İsrâk*'ta mukaddimenin bu son cümlesi ile ilgili herhangi bir yoruma yer vermemiştir.

## 2.9. Şarihlerin Nur Heykelleri'nin Fizik Bölümü Üzerine Yaptıkları Yorumlar

Sühreverdî ve şârihlerin eserlerinde fizik ve metafizik şeklinde bir başlık bulunmamaktadır. Şarihler şerhlerinde *Nur Heykelleri*'nin başlıklarını esas almışlardır. *Nur Heykelleri*'nin başlıkları da bilindiği üzere “birinci heykel”, “ikinci heykel” şeklinde ilerlemektedir. Biz *Nur Heykelleri*'ni, muhteva açısından fizik ve metafizik şeklinde iki ana kısma ayırdık. Şerhleri de bu iki başlık altında karşılaştırdık.

*Nur Heykelleri*'nin birinci ve ikinci heykeli cisim ve nefis hakkında olup, İslam felsefesinde fizik konuları içinde incelenmektedir.

<sup>117</sup> Mansûr, *İsrâk*, s. 41.

<sup>118</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 65.

## 2.10. Cisim

*Nur Heykelleri*'nin ilk bölümü yani birinci heykeli duyuların algıladığı, varlığın ilkelerinin kendisinden çıkarıldığı cisim hakkındadır. Sühreverdî cismin tanımı ile başlar, cisimlerin ayırt edici özelliklerini sıralar ve cisimlerin heyetleri (gerekli nitelikleri) hakkında bilgi verir. Filozof, cisim hakkındaki bölümü atom nazariyesine itirazda bulunarak sonlandırır.

Devvânî birinci heykeli “eşya hakkında”<sup>119</sup>, Gıyâseddîn Mansûr “ilkeler hakkında, cisim ve halleri”<sup>120</sup> şeklinde isimlendirmiştir. Bu bölüm diğer bölümler için başlangıç ve temel bilgi niteliğindedir. Metafizik düşüncenin aktarılmasında öncelik fizik bilgisinin bina edilmesine aittir. Buna göre Sühreverdî öncelikle cismin ne anlama geldiğini açıklar: “Kendisine hissi işaretle yönelinen her şey cisimdir. Her halükarda onun eni, boyu ve derinliği vardır.”<sup>121</sup>

Burada şârihler arasında tartışılan husus, hissi işaretle neyin kastedildiği ve işaret edilenin ne olduğudur. Hissi işaret, Devvânî'ye göre işaret edenden işaret edilene götüren vehmi bir uzanımdır (imtidad). Vehmi imtidad, matematiksel objelerin zihindeki varlık alanını ifade eder. Devvânî'ye göre Bir kişi bir şeye hissi işaret ile işaret ettiği zaman o şeye vehmi bir uzantı hayal etmiş olur. Eğer o şey cisim veya sathi bir şey ise bu uzantı da vehmi bir cisim olur. Onun bütün yönler ayrılmış olması gerekir. Devvânî, en, boy ve derinliği cismin arazları olarak açıklamıştır. Ona göre bu arazların hissi işareti kabul etmesi bizzat kendilerinden dolayı değil cisme hulul etmelerinden dolayıdır.<sup>122</sup> O yüzden Devvânî, hissi işaret ile yönelinen şeyin ona zatından dolayı yönelindiğini söylemiştir. Hissi işaret, bizzat cisme işaret ve cisimle kaim olan araza işarettir. Devvânî'ye göre burada iki işaret yok aksine tek bir işaret vardır.<sup>123</sup>

Gıyâseddîn Mansûr, hissi işaret ile yönelinenin arazlar olmadığını, ancak cisme has olan mahsus (algılanabilen) cevher olduğunu söylemiştir.<sup>124</sup> Daha sonra Devvânî'nin

<sup>119</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 66.

<sup>120</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 43.

<sup>121</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 30.

<sup>122</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 66-67.

<sup>123</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 47.

<sup>124</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 45.

görüşlerini beş maddede eleştirmiştir. 1) Bir şeye hissi işaret ile işaret ettiğimizde onu her zaman uzanım olarak tahayyül etmeyiz. İşaret, algılananlar arasından bir algılanacak olanı tayin etmek ve başkasına değil ona yönelmektir. 2) Devvânî'nin "Bütün yönlelere ayrılmış olması gerekir" sözü açık ve açıklayıcı değildir. 3) "Arazların hissi işareti kabulü bizzat kendilerinden değildir" sözü doğru değildir. Cisim ikincil olarak görülenlerdendir. Birincil görülen histe ikincil görülenden daha açıktır. Hissi işaretle, bizzat histe daha açık olan bir şeye yönelinmesi neden mümkün olmasın? 4) Devvânî'nin daha önceki bir yorumunda "hissi işaretle zatından dolayı kendisine yönelinen her şey cisimdir" "لذاته" (zatından dolayı) kaydını getirmesi anlatılan duruma uygun değildir; orada bir fazlalık, bir abes teşkil etmiştir. 5) Devvânî'nin "Hissi işaretle kendisine bir imkân ile yönelinen her şey cisimdir" yorumundaki "bir imkân ile" ibaresine ihtiyaç yoktur.<sup>125</sup> *Nur Heykelleri*'nin bazı el yazmalarında "لذاته" bazılarında ise hem "لذاته" hem de "بالإمكان" kelimeleri bulunmaktadır.<sup>126</sup> Devvânî'nin bu nüshaları göz önünde bulundurarak şerhini yaptığı düşüncesindeyiz. Gıyâseddîn Mansûr, Devvânî'nin metne eklediği kaydın ne bir sonuca ulaştırdığını ne de bir faydasının bulunduğunu söylemektedir.<sup>127</sup> Ayrıca Mansûr, anlam açısından bir karmaşaya sebep olduğundan dolayı bu kaydın Sühreverdî'ye ait olamayacağını düşünmektedir.

Devvânî, Mansûr'un hissi işaret konusundaki bu itirazlarını şüpheli bulmuş ve cevap vermiştir. Devvânî'ye göre "lizatihi" ifadesi ile cisme yapılan hissi işaretin cisimle kaim olan araza yönelik olduğu tahsis edilmiştir. Burada iki işaret olmayıp sadece tek bir işaret vardır. Arazilara yapılan işaret, aslında bizzat cisme yapılan işarettir. Çünkü arazlar neticede cisim ile kaimdirler. Devvânî bunu gemi örneği üzerinden anlatmıştır: Denizde sallanarak yol alan bir geminin hareketi bizzat kendi hareketi iken gemide oturan insanların hareketi arazi bir harekettir. Bu arazi hareket geminin hareketine bağlıdır. Devvânî bu konudaki şüphelerde -Mansûr'u kastederek- bu cahil ve gafil çocuğun neden çıkmaza girdiğine şaşırıldığını söylemektedir. Hatta ona çoğu kişinin güldüğünü de ifade etmektedir.<sup>128</sup> Devvânî'nin cevapları Gıyâseddîn Mansûr'un *İşrâk*'inde bulunmakla birlikte Mansûr, bu ibarelerin Devvânî'nin kitaplarındaki yerini

<sup>125</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 46.

<sup>126</sup> Ayrıntılı bilgi için bakınız: *Heyâkilü'n-Nûr* el yazmaları ve matbu metinlerden: Nuru Osmaniye nüshası, kayıt no: 2702, varak no:2a; Matbu Metin: Sühreverdî, *Heyâkiü'n-Nûr*, Celâleddîn Devvânî'nin şerhinin bir kısmı ile birlikte basılmıştır. Matbaatü's-Saadet, Mısır-1335 hicri. Tahkik eden ve basıma hazırlayan: Şeyh Muhiddin Sabri el-Kürdi, s. 10.

<sup>127</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 49.

<sup>128</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 47.

belirtmemiştir. Belki de o, yüz yüze yaptıkları tartışmaların neticesini mana itibarıyla ve kendi sözcükleriyle eserinde aktarmıştır.

Mansûr, Devvânî'nin cevaplarının ve önceki sözlerinin tutarsız olduğunu ifade etmiş ve hissi işaretin arazda değil cisimde son bulduğunu söylemiştir. Öncelikle işaret, algının hissi, vehmi, hayali ve akli bölünmesine göre bölünmüştür.<sup>129</sup> Eğer hissi işaretle kasıt cisim değil de araz ise onu başka bir araz ile sonlandırmak gerekir; bu da cisme varıncaya kadar sürüp gider. O yüzden mahsusatta asıl amaç cisme ulaşmaktır. Bu yüzden Mansûr'a göre Devvânî'nin "burada iki işaret değil tek işaret vardır" demesi doğru değildir. Mansûr'a göre Sühreverdî, sanki "Hissi işaretle en son kastedilen şey cisimdir"<sup>130</sup> demiştir. Gıyâseddîn Mansûr'a göre hissi işaret aynı zamanda hissi olarak algılananlar arasından bir algılananı belirlemektir (tayin etmektir). Belirleme ise kastetmeyi tazammun eder.<sup>131</sup> Mansûr daha sonra hissi belirli (muayyen) işaret, hissi özel (has) işaret şeklinde ayrıntılara girmiştir.

### 2.10.1. Cismin Hakikati ve Heyetleri

Sühreverdî'ye göre cismin hakikati idrak edilen, vehmi uzantısı bulunan cevherdir. Eflatun'un görüşüne göre suret-i cismiyyedir. Eflatun'a göre cisim, heyula ve suretten mürekkep değildir; aksine o suretin kendisidir. Dışarıda cismin arazlardan oluşması kaçınılmazdır, ancak zihinde tereküp mümkün değildir.<sup>132</sup> Yine Sühreverdî'ye göre cismin hakikati ölçüdür veya miktardır. Heyula zatı ile özelleşmiş değilken cismin hakikati olan ölçü zatı ile kaimdir.<sup>133</sup>

Devvânî heyetlerin cisim için lazım ve gayri lazım olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Sühreverdî lazımı öneminden dolayı tarif edip gayri lazımı tarif etmemiştir. Zira levazım, metinde geçtiği üzere cisimleri ayıran ve onlara yapışmış olan heyetlerdir. Heyetler, türlerin ilkeleri olan ilk ayırt edicilerdir. Çünkü cisimler ilk heyetleriyle ayırt edilir sonra onu diğer özel sıfatları takip eder.<sup>134</sup> Devvânî'ye göre heyetlerin hakikatin lizatihî gerekleri olması, onu o yapan şey olması açınsındandır. Yoksa zât gerekliliğinin

<sup>129</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 53.

<sup>130</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 47-55.

<sup>131</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 54.

<sup>132</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 67.

<sup>133</sup> Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 94.

<sup>134</sup> Devvânî, *Şevâkil*, 69.

(lüzumun) sebebi değildir. Heyetlerin ondan (cismin hakikatinden) asla ayrılamaz olmaları, onun hakikati gerektiren şeylerin hepsini zorunlu olarak içermesinden dolayıdır. Ancak nitelik veya zaman gibi gereklilikler, hakikatten ayrılabilir.<sup>135</sup>

Gıyâseddîn Mansûr'a göre cisimleri birbirinden ayıran nefsin kendisi değil, nefse tâbi olan heyetlerdir. Heyetler, arazlardır ve onlar Meşşâîlerin tespit ettiği sureti cevheriyyeden ayırırlar. Metinde heyetlerle kastedilen arazlar, arazlarla kastedilen ise genel olarak cisim için gerekli olmayan cisme hamledilmiş veya hamledilmemiş cisme varit olan hariçteki manalardır. Mansûr, metindeki ibarenin tevil edilmemesi ve zahiri üzerine terk edilmesi durumunda sorun teşkil edeceğini söylemektedir.<sup>136</sup>

Nitelik, Devvânî'ye göre zati veya arazi olması fark etmeksizin bir şeyin kendisiyle nitelendiği şeydir. Bazısı hem zihinde hem de hariçte bir şeye muttasıf olan niteliklerdendir ve o şeyden hiçbir yerde asla ayrılmazlar. Bunlar zorunlu niteliklerdir. 4 sayısının çift oluşu buna örnektir. İnsan için cisimli olmak da zorunlu bir niteliktir ama zihinde değil sadece hariçte bu niteliği alabilir. Bazı nitelikler de arazidir, zaman ve mekâna göre değişir.<sup>137</sup> Varlığında ve yokluğunda zorunluluk bulunmayanlar mümkün niteliklerdir.<sup>138</sup> Bazılarının ise varlığı hem dış dünyada hem de zihinde imkânsızdır. Varlık tarzlarındaki zorunlu ve mümkün ayrımı cismin nitelikleri konusunda da yapılmıştır.

### 2.10.2. Atom Nazariyesi ve Cismin Mekâna Nispeti

“Vehimde parçası olmayan bir şeyin [atomun] bir yönde olması ve ona işaret edilmesi mümkün değildir. Zira bir şeyin bir yöne [sağa] doğru olan tarafı, başka yöne doğru [sol] olan tarafından ayrıdır, bu itibarla o şey vehmen bölünmüş olur.”<sup>139</sup> Sühreverdî, vehimde parçalanmayan şeyin varlığının imkânsız olduğuna hükmetmiş ve onu meşhur olduğu üzere yer kaplayan olarak tahsis etmiştir.<sup>140</sup>

<sup>135</sup> Devvânî, *Şevâkil*, 69.

<sup>136</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 56-57.

<sup>137</sup> Devvânî, *Şevâkil*, 69- 70.

<sup>138</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 59.

<sup>139</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 31.

<sup>140</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 61.

Devvânî'ye göre buradaki vehimden kasıt akli varsayımları içine alan şeydir.<sup>141</sup> Burada şârihler arasında tartışılan husus, cismin bulunduğu yere nispeti ve iki sınır (mekânın iç sınırı ile cismin dış sınırı) hakkındadır. Bu tartışmada Devvânî, *el-Hidayetü'l-Esiriyeye* şârihlerinden bazılarında reddiyede bulunmuştur.<sup>142</sup> Gıyâseddîn Mansûr ise Devvânî'nin görüşlerini temele alarak Nazzam'ı, bazı mütekellimleri ve hukemanın bir kısmını da tartışmaya katarak uzun açıklamalarda bulunmuştur.<sup>143</sup>

Devvânî'ye göre iki sınırın mahalli zaruri olarak tektir. Eğer iki sınır ayrı ayrı olurlarsa cismin yerinde, zaruri olarak vehmi bölünme gerekli olur. Şöyle ki; iki sınırdan diğerine olmaksızın birine işaret etmek, ancak işaretle bir şeyi başka bir şeyden ayırmakla mümkündür.<sup>144</sup> Gıyâseddîn Mansûr'a göre sınır ancak konumda sınırlanan ile kaim olur.<sup>145</sup>

## 2.11. Nefis

Sühreverdî nefisle ilgili konuları risalesinde toplu olarak sunmamıştır. Bunun yerine filozof, nefsin ispatı, soyut oluşu, iç ve dış kuvvelerini ikinci heykelde, nefsin baki oluşunu altıncı heykelde, nefsin gaybdan bilgi almasını ve buna bağlı nübüvvet konusunu yedinci heykelde ele almıştır. İkinci heykelde önce üç farklı şekilde nefsin ispatı yapılmış, daha sonra onun soyut olduğu açıklanmıştır. Nefsin iç kuvvelerinin sadece isimleri zikredilmiş, dış kuvvelerinin isimlerinin yanı sıra birer cümle ile açıklamaları yapılmıştır. Daha sonra risalede nefsin iç ve dış kuvvelerinin organlarla olan irtibatlarına kısaca değinilmiştir.

İşrâkîler için nefis konusundaki öncelik onun kuvveleri veya melekeleri değildir, öncelikli olan nefsin semavi bağlantısı, nur oluşu ve kendini vasıtasız bilmesidir. Bütün bu özellikler onun soyut olduğunu, somut olanla sadece arızı bir arzu ilişkisinde olduğunu ve asıl yerinin ay altı âlem değil nurlar âlemi olduğunu gösterir. Nefsin gayesi beden ile ilişkisi sonucunda yetkinleşmek ve arzuladığı mutluluğu elde etmektir. Bu yüzden Sühreverdî *Nur Heykelleri*'nde önce nefsin varlığını ve soyut olduğunu ispat etmeye yer ayırmıştır.

<sup>141</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 71-72.

<sup>142</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 71.

<sup>143</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 59-71.

<sup>144</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 71.

<sup>145</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 63.



Devvânî ikinci heykeli, nefsin soyutluğunu ispat hakkında, Gıyâseddîn Mansûr insani nefis ve halleri, nefsin soyut oluşu, kuvvelerinde tasarrufu, baki oluşu ve nefsin tenasühünün geçersizliği hakkında şeklinde isimlendirmişlerdir. Mansûr, bu uzun başlıkları, bir mukaddime ve üç fasıl altında incelemiştir.<sup>146</sup> Devvânî haşiyesinde, ispatın nefis hakkında değil nefsin soyut oluşu hakkında olduğunu söylemiştir. Çünkü nefsin varlığı konusunda ittifak vardır; ihtilaf ise nefsin soyutluğu konusundadır.<sup>147</sup>

Gıyâseddîn Mansûr, ikinci heykele giriş yapmadan önce bir mukaddime kaleme almış ve nefis ve hallerini Devvânî'nin *Şevâkil* haricindeki bazı kitaplarından alıntılar yaparak tartışmıştır. Ayrıca Mansûr bu bölümde, felsefi kavramlardan bazılarını filozofların çoğunluğuna ve meşhur görüşlere göre açıklamıştır. Bu kısım diğer bölümlerin anlaşılması için de bir kolaylık ve aynı zamanda bir alt yapı oluşturmuştur. Bundan dolayı Mansûr'un mukaddimesini tartışmaları arka plana atarak ana başlıklar halinde özetlemekte fayda vardır.

Nefis, farklı manalara hamledilmekle birlikte *Nur Heykelleri*'nde bedeni yöneten ve onda tasarrufta bulunan anlamına gelmektedir. Diğer muhtemel manası, beslenmesi, büyümesi, iradeli hareket etmesi ve tümelleri idrak etmesi açısından doğal, organik cismin ilk yetkinliğidir. Nefis, bedeninin kendisiyle canlılık kazandığı hatta –eskilerden bazılarının sözlerinden istifade ederek- insan olma özelliğine sahip olduğu kuvvedir.<sup>148</sup>

Var olanlar ya özneye (mevzu) ilişkinler (hâl) olur ya da özneye ilişmeyenler olur. Özneye ilişkin arazdır; ilişmeyen ise cevherdir. Özne (mevzu) kendi özünden dolayı değerli olan ve kendisine ilişilen (mahal) şeydir. Bazı filozoflar ilişmeyi (hulul) özel bir şekilde açıklamışlardır: İlişen veya ilişilenden birine işaret diğerine işaretin gerçek veya takdiri olarak aynıdır (kendisidir).<sup>149</sup>

Cevher ya kendi zatında ve fiilinde ayrık (müfarık) olur; bu akıldır, ya da kendi zatında ayrık olup fiilinde ayrık olmayan olur; bu da nefistir. Başka bir cevher için ya mahal (ilişilen) olur; bu maddedir, ya da hâl (ilişen) olur; bu da surettir. Bu ikisinin birleşmesinden cisim oluşur.<sup>150</sup> Heyula, başka bir cevher için ilişilen (mahal) cevher,

<sup>146</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 75-169.

<sup>147</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 73.

<sup>148</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 75.

<sup>149</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 75.

<sup>150</sup> Mansûr, *İşrâk*, s.78.

suret ise ilişen (hâl) cevherdir. Cisim ise bu ikisinden mürekkep cevherdir. Bu taksime göre cevherin ayırıcı üç sınırının olduğunu varsaymak mümkündür.<sup>151</sup>

Nefis zatında ayırık, fiilinde birleşik cevherdir. Bu ve benzer konularda nefsin fiilinden kasıt onun bedeni yönetmesi ve onda tasarrufta bulunması veya sadece ikisinden biridir.<sup>152</sup> Nefisle beden arasında arazi bir arzu ilişkisi vardır. Akıl ise hem zatında hem de fiilinde ayırık cevherdir.

### 2.11.1. Nefsin Soyut Oluşu

Sühreverdî bu bölüme nefsin soyut varlığını ispat etmekle başlamakta ve delillerini karşılaştırmalı örneklerle sunmaktadır. İşrâkî felsefesinin nefis teorisinin temelinde nefsin soyut bir nur olması yatmaktadır. Her soyut nur da kendini idrak edendir. Sühreverdî nefsin soyut oluşunu ispatlarken kullandığı ilk delil nefsin kendini algılayıcı olmasıdır.

#### Birinci Delil

Birinci öncül: Sen hiç bir şekilde zatından gafil değilsin. Oysa bedeninin herhangi bir parçasını bazı vakitler unutmaktasın.

İkinci öncül: Bütün ise ancak parçalarıyla idrak edilir. Şayet sen bu beden cümlesinden (yahut onlardan herhangi birisi) olsaydın bu cümleden olan şeyi unutturken zatınla ilgili şuurun devamlı olmazdı.

Çıkarım: Öyleyse sen bu beden ve parçalarının ötesindesin.<sup>153</sup>

“Sen sürekli bir şekilde zatından gafil değilsin” sözü Sühreverdî’nin vicdani bir öncülü kullandığını göstermektedir. Vicdani öncülle kasıt, Sühreverdî’nin kendi öznel deneyiminden yola çıktığıdır. Devvânî, uyku ve baygınlık halinde kişinin kendi zatını unutabileceğini söylemektedir. Ayrıca Devvânî, Sühreverdî’nin bu burhanı kullanmada

<sup>151</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 81.

<sup>152</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 88.

<sup>153</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 32.

İbn Sînâ'yı temel aldığı vurgulamaktadır.<sup>154</sup> Devvânî, kendi de nefis ile ilgili açıklamalarında Sühreverdî'den çok İbn Sînâ'nın nefis teorisinden yararlanmıştır.

Devvânî, metindeki zaman zarflarının kullanımına dikkat çekmiştir. Kişinin kendi zatını akletmesinde devamlılık ön plandayken bedeninin parçalarını düşünmesinde bu eylemin ara sıra olmasına dikkat çekilmiştir. Bütün parçalarıyla beraber idrak edildiğinden dolayı, bedenin parçalarından gafil olma durumlarında bütün de (beden) idrak edilemez. Hâsılı nefis her zaman farkında olunanken, unutulmayanken beden veya bedenin parçalarının her zaman farkında olunamaz. Nefis, beden veya bedenin bir parçası değildir. Nefis asla cisim de olamaz. Bedenle nefis arasındaki ilişkiden dolayı da akıllı bir kişi nefse işaret etmenin bedenin dışındaki bir şeye işaret şeklinde gösterilmesinin caiz olmayacağını bilir.<sup>155</sup>

Gıyâseddîn Mansûr, Devvânî'nin görüşlerinden bir kısmının açıklanmaya muhtaç olduğunu söylemektedir. Ona göre eğer nefis farkında olunan (meş'urun bih) ise farkında olan (şa'ir) nefisten başka bir şeydir. Çünkü nefsin manası bedeni yöneten demektir ve bu durumda nefis bazen bedeni yönetmekten gafil olabilir. Ayrıca ne bedenin tamamı ne de onun beyin, kalp gibi organları daima farkında olunandır. Hatta "ben" diye bunlardan herhangi biri gösterilmez.<sup>156</sup> "Ben" diye ifade edilen şey nefisten başkası değildir.

Sonuç olarak Sühreverdî "öyleyse sen bu bedenin ötesindesin" demektedir. Yani sen bu bedene bitişik bir şey değilsin. Bu kısımda metnin zahiri yeterince açıklayıcı olduğundan dolayı Gıyâseddîn Mansûr'a göre Devvânî'nin "parçaları" sözcüğünü eklemesine gerek yoktur. Devvânî "sen bu beden ve parçalarının ötesindesin" demiştir.<sup>157</sup> *Nur Heykelleri* metnindeki "parçaları" "وأجزائه" kısmı Devvânî'ye ait olmayıp birçok el yazmasında bulunmaktadır.<sup>158</sup>

Birinci burhanını "şuur ve gaflet" üzerinden örneklendiren Sühreverdî, nefsin soyut olduğunu ve beden veya onun bir parçası olmadığı hakkındaki ikinci burhanını "değişim" üzerinden delillendirmektedir:

<sup>154</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 73.

<sup>155</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 73-74.

<sup>156</sup> Mansûr, *İsrâk*, s. 94.

<sup>157</sup> Mansûr, *İsrâk*, s. 95-96.

<sup>158</sup> Ayrıntılı bilgi için bk: Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 32.

### İkinci Delil

Birinci öncül: Senin bedenini sürekli olarak çözülüş ve eriyiş içindedir. Besleyici kuvve bir şey getirdiğinde, şayet yenisi gelmeden önce eski bedeninden bir şey çözülmeseydi, bedenini cidden çok iri olurdu.

İkinci öncül: Şayet sen bu beden veya onun bir parçası olsaydın benliğin her vakit değişirdi. Seni idrak eden cevher daim (ve tek bir hal üzere sabit) olduğu için, sen ancak sensin, bedenini değilsin.

Çıkarım: O sürekli çözülüş içinde ve senin bundan haberin yokken sen nasıl o olabilirsin! Sen bu şeylerin ötesindesin.<sup>159</sup>

Beden daima değişir; nefis ise hiç değişmez, sürekli aynı kalır. Bu durumda nefis beden değildir. Birinci öncüldeki bedenini sürekli çözülüş içinde olmasının sebebi içten ve dıştan gelen sıcaklığın bedenini rutubeti üzerindeki tasarrufu sebebiyledir. Bunun sonucunda bedenini gerçekten çok iri bir hal alması varsayılmaktadır.<sup>160</sup> Ancak durum böyle değildir.<sup>161</sup>

İkinci delilde şârihler arasında ve hatta birçok filozof arasında tartışılan konu bedenini çözülüşünün niceliksel hareket olup olmadığı ve cisimdeki değişimin mahiyeti masaya yatırılmaktadır. Bu tartışmayla birlikte konu bağlamından uzaklaşmış ve hareketin kategorilere göre nispeti, büyümenin, değişimin ve çözülüşün ne tür bir hareket olduğu gibi tali konular hakkında şârihler kendi görüşlerini, gerek İbn Sînâ'nın *eş-Şifa* ve *en-Necât*'ından gerekse de Sühreverdî'nin *el-Meşâri'* ve *l-Mutârahât*'ından örneklerle delillendirmişlerdir. Nefsin soyut olduğunu ispat konusundan fazla uzaklaşmamak kaydıyla hareketle ilgili göze çarpan farklılıklara değinmekte fayda vardır.

Sühreverdî'nin nefsin soyutluğu konusundaki ikinci burhanı beslenen cismin değişimi üzerine mebnidir. Bu değişim zaman zaman cisimden bir şeyin yok oluşu ve onun yerini başka bir şeyin almasıyla meydana gelir. Bu sebeple Devvânî'ye göre büyüme ve erimenin niceliksel bir hareket olmaması gerekir. Çünkü harekette öznenin bekası

<sup>159</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 32.

<sup>160</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 74-75.

<sup>161</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 96.

gereklidir. Özne ise hareketin gerçekleştiği kategorinin fertlerinin kendisinde değiştiği şeydir.<sup>162</sup>

Sühreverdî niceliksel hareketi nefyetmiştir. Niceliksel hareket aslında yer kategorisi bakımından bir harekettir. Şöyle ki, hareket, ya cismin dışındaki parçaları için ona müdahale ile olur ya da cismin asli parçalarının ayrılmasıyla olur.<sup>163</sup> İshrâkî sistemde hareket soyut nurlar ile cisimler veya miktarlar arasında ortaya çıkan akli bir itibardır. Nur-cisim ilişkisi bir mıknatısın çekim alanındaki metal parçacıkları metaforuyla düşünüldüğünde kendi başına harekete kabiliyeti olmayan edilgen cisimler manyetik etkiye maruz kalan metal parçacıkları; zatlari gereği ışıldayan ve hareket eden soyut nurlar da mıknatıs mesabesindedir.<sup>164</sup> Büyüme ise, cisimdeki bazı parçaların çözülmesi anlamına gelir. İlk parçaların kendi halinde kalıcı bir miktarı vardır; daha sonra varit olan parçaların miktarı ona eklenir. Yani burada bir tek cismin miktarında bir artış yoktur. Aksine miktar sahibi bir cisme miktar sahibi başka bir cisim eklenir. Erime veya solma ise cisimden bazı parçaların çözülmesi ve ondan ayrılması anlamına gelir. Burada da bir tek cismin miktarında azalma yoktur. Onun yerine cismin kalıcı olan parçaları kendi miktarları üzerine kalıcı olmaya devam etmektedirler. Erime miktarı olan başka bir cisim, cismin kalıcı parçalarından ayrılmaktadır. Buradaki hareket bazı harici cisimlerin cismin parçalarına yapışması ve cismin bazı parçalarının dışarı doğru ayrılarak hareket etmesidir. Bu da bizzat yer bakımından hareket olup arazi olarak da niceliksel bir harekettir.<sup>165</sup>

Büyüyen bir cisim tek ve birleşik değildir; besinin parçası da böyledir. Cisim büyürken iki birleşimin bulunmaması gerektiğinden cisim yok olur onun yerine başka bir cisim ortaya çıkar.<sup>166</sup>

Buna karşılık Gıyâseddîn Mansûr, varlıkların bazı cisimlerin birleşmesiyle oluşmasının mümkün olduğunu söylemektedir. Örneğin bir at, et, kemik, sinir gibi birçok cismin bir

<sup>162</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 76.

<sup>163</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 76.

<sup>164</sup> İshak Arslan, "Nurun Işımaları, Sıcaklığın Değişimleri: İshrâkî Hareket Kavramı", *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, cilt: 20, sayı: 39, İstanbul 2015-2, s. 5-6.

<sup>165</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 77-78.

<sup>166</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 78-79.

araya gelmesinden oluşur. Bu ayrı ayrı cisimler neticede tek, doğal bir bütün oluşturur. Aynı şekilde bu parçaların miktarının bir tek miktara dönüşmesi mümkündür.<sup>167</sup>

Mansûr'a göre iki cismin birleşmesi yokluğu gerektirmez. Buna örnek olarak da kemiğin bedende cisme birleşik olması onun yok olmasını gerektirmediği verilebilir. Ali Kuşçu *Şerhu't-Tecrid* adlı eserinde büyüme ve erimenin niceliksel olduğunu niteliksel olmadığını şu örnekle açıklamıştır: Eğer Zeyd çocuksa, bedeni ne kadar büyürse büyüsün veya kilo alırsa alsın o yine çocuktur; o cüssesinden dolayı yaşlı olarak adlandırılmaz. Bunun tersi olarak da Zeyd yaşlı ise bedeni ne kadar zayıf ve küçük olursa olsun o yine yaşlıdır.<sup>168</sup>

Sühreverdî burhanın sonunu bir hatırlatma şeklinde sonlandırmıştır. “Sen beden ve onun parçalarının ötesindesin.” Eğer sen beden veya bedenden bir parça olsaydın ve zatından gafil olmasaydın sende meydana gelen çözümlümlerden haberin olurdu.<sup>169</sup> O halde sen bunların ötesindesin.

İkinci burhanın ikinci öncülü ile çıkarım kısmında herhangi bir anlaşmazlık veya bir tartışma bulunmazken birinci öncülünde cismin değişmesinin mahiyeti üzerinde durulmuştur. Sühreverdî, nefsin soyutluğunu ispat için “cismin nicelikli-nefsin niceliksiz oluşu” üzerinden üçüncü bir delil kullanmıştır:

### Üçüncü Delil

Birinci öncül: Sen bir şeyi ancak onun suretini nefsinde hâsıl eyledikten sonra idrak edersin.

İkinci öncül: Şu halde idrak ettiğinden nefsinde oluşan şeyin o idrak edilen şeye mutabık olması gerekir.

Aksi halde sen onu olduğu gibi idrak etmiş olmazsın. Ayrıca sen hayvanlık gibi, birçok şey için ortak olan birçok manayı da akletmekte. Şöyle ki, sen hayvanlık manasını file ve sineğe nispeti eşit olacak şekilde akletmişsindir.

<sup>167</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 98.

<sup>168</sup> Celâleddîn Devvânî, *Hâşiyetü'd-Devvânî 'alâ Şerhi'l-Kuşçî 'ale't-Tecridi'l-Akâid*, Harvard College Library, no: DL22800105F, s. 232.

<sup>169</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 81.

Çıkarım: Şu halde nefsindeki suret nicelikli değildir. Zira bu suret büyüğe ve küçüğe mutabık gelmektedir. Bu suretin sendeki mahalli olan natık nefsin de nicelikli değildir. Çünkü niceliksiz bir şey nicelikli bir şeye ve cisme hulul etmez. Şu halde natık olan nefsin, cihetlerden (ve cisimden) ârî olduğu için, ne cisim ve cismani bir şey ne de işaret edilen bir şeydir.<sup>170</sup>

İki şarih de Sühreverdî'nin kullandığı delilin ilk öncülü üzerine *el-Meşari ve'l-Mutarahat*'tan alıntı yaparak nefsin bir şeyi idrak ediş sürecini tartışmışlardır. Nefis için sınırsız idraklerin olmadığı her iki şarih tarafından kabul görmektedir.<sup>171</sup> Bir şeyi idrak o şeyin suretinin nefiste hâsıl olmasıyla gerçekleşir.<sup>172</sup> Somut ve soyut şeylerin idrakini, husuli ve huzuri idrakleri ve bu idraklerin sınırlı olup olmadığını konu edinen Devvânî'nin *Şevâkil*'ini, Mansûr bazı yerlerde açıklamış, bazı yerlerde ise eleştirmiştir.

İkinci öncülden çıkarılan ve tartışılan konu, idrak edilen suretin suret sahibi ile mutabık olmasıdır. Gıyâseddîn Mansûr, idrak kelimesi yerine ilim (bilgi, bilmek) kelimesini de kullanmıştır. Bilmek ancak, kişide bilinen şeyin suretinin hâsıl olmasıyla gerçekleşir. Bu suretin de suret sahibi ile mutabık olması gerekir. Aksi takdirde o şeyi bilmiş sayılmaz.<sup>173</sup> Mansûr idrak edilenden nefiste oluşan ile o idrak edilen şeyin mahiyette mutabık olması gerektiğini söylemiş ve “mahiyet” kelimesini *Nur Heykelleri* metnine dâhil etmiştir. Devvânî ise metin kısmında değil şerhte değinmiştir. “Mahiyette” kaydına *Nur Heykelleri* metninin araştırılan hiçbir el yazmasında rastlanmamıştır.<sup>174</sup>

Gıyâseddîn Mansûr, mutabıklıkla ilgili iki mesele üzerinde durmuştur. Birincisi: miktarı bulunmayan tek bir suretin farklı miktarlardaki hakikatlere mutabık olmasının mümkün olduğu gibi belirli bir miktarı bulunan suretin de mahalli (maddesi) vasıtasıyla ifade edilen manada büyük ve küçüğe mutabık olması mümkündür. İkincisi: Sühreverdî'nin kullandığı delilden, her bilginin, nefiste o bilgiye mutabık bir suretin hâsıl olmasıyla gerçekleşeceği çıkarılamaz. Mesela tümellerin bilgisinde, nefiste suret hâsıl olmayabilir. Özet olarak Mansûr'a göre Sühreverdî, tümellerin, kişide hâsıl olan ve miktarları

<sup>170</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 33.

<sup>171</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 82; Mansûr, *İşrâk*, s. 102.

<sup>172</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 83.

<sup>173</sup> Mansûr, *İşrâk*, 117.

<sup>174</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 86; Mansûr, *İşrâk*, s. 117; Ayrıca bk: Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 33.

olmayan suretler olduğu görüşündedir.<sup>175</sup> Nitekim insani nefsin en önemli yetisi tümel manaları idrak edici olmasıdır.<sup>176</sup>

Zihindeki ile gerçekteki mutabık olmazsa kişi başka bir şeyin suretini idrak etmiş olur. Nefis bir şeyi olduğu gibi ancak ona mutabık olan suretinin kendinde hâsıl olmasıyla idrak edebilir.<sup>177</sup>

### 2.11.2. Nefsin Biricikliği

Nefis vehimlerin bölemeyeceği biricik ve yegâne (samedî) bir şeydir.<sup>178</sup> Natık nefsin ahadi ve samedî olarak nitelendirilmesi şarihleri, bu kelimelerin anlamları üzerinde inceleme yapmaya sevk etmiştir. Natık nefis biriciktir (ahadî). Yani niceliksel parçalara ayrılmaz. O aynı zamanda samedîdir. Devvânî'ye göre natık nefsin samedî olması onda herhangi bir maddenin bulunmaması anlamındadır. O heyula ve suret gibi konumda birleşmiş olan parçalara ayrılmaz. Devvânî Samed ile heyula ve suret arasında bir ilişki kurmuştur. Samet, dilde içi/dâhili bulunmayan demektir. Heyula, başka bir parçanın kendine iliştiği şey olması bakımından bir şeyin dâhiline benzer. Mahal (ilişilen/heyula) batına, hâl (ilişen/suret) ise zahire benzer. Suret bu bağlamda varlığın açıkça bilinen yönüdür. Heyula ise burhana ihtiyaç duyan varlığın gizli yönüdür.<sup>179</sup> Gıyâseddîn Mansûr'a göre Sühreverdî'nin ahadî ve samedî kavramlarını natık nefis için kullanmasının sebebi natık nefsin Yaratıcıdan gelmesinden dolayıdır. Mansûr, bu görüşünü Kur'an'dan ayetlerle desteklemiştir: “*Ona ruhumdan üflediğim vakit*” (Hicr 15/29; Sâd, 38/72; Secde, 32/9), “*Meryem oğlu İsa Mesih ancak Allah'ın elçisidir, Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir ve O'ndan bir ruhtur.*” (Nisa, 4/171) “*Deki ruh Rabbimin emrindedir.*” (İsra, 17/85)<sup>180</sup> Sühreverdî, *Tasavvufun Kelimesi*'nde hayvani ruhtan bahsederken onun, Allah'a nispet edilen ruhtan başka olduğu söylemiş ve Allah'a nispet edilen ruh için İsra suresindeki ayet haricinde şunu zikretmiştir: “*Hani Rabbin meleklere, 'Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin' demişti.*” (Hicr, 15/29)<sup>181</sup> Yine Sühreverdî *Hikmet Levhaları*'nda şu

<sup>175</sup> Mansûr, *İsrâk*, s. 118.

<sup>176</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 87.

<sup>177</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 86-87.

<sup>178</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 33.

<sup>179</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 88.

<sup>180</sup> Mansûr, *İsrâk*, s. 119.

<sup>181</sup> Sühreverdî, *Tasavvufun Kelimesi*, s. 81.



ayetlere de yer vermiştir: “İrzını pek sağlam korudu, fakat biz ona ruhumuzdan nefh ettik.” (Tahrim, 66/12) Şu halde nefis, Allah’ın bir emri ve nurudur. Hepsi de rububiyete izafetle kayıtlıdır.<sup>182</sup>

Mansûr’a göre natık nefis heyula ve surette olduğu gibi düşünme yoluyla ayırt etme dışında ayırt edilemeyen, hariçte olan, parçalara ayrılmayan biriciktir. Natık nefse kuvveler ve beden ihtiyaç duyar. Bu yüzden o samedîdir. Zira samed dilde kendisine muhtaç olunan demektir. Dolayısıyla ahadiyyet ve samediyet ile nispet edilen doğmamış, doğurmamış Bir ve Samedin murat edilmiş olması muhtemeldir.<sup>183</sup>

Yukarda kullanılan delile ek olarak müellif nefsin cevher oluşunu, eşyayı akletmesini ve cismi yönetmesini ifade etmiştir.<sup>184</sup> Nefsin soyut oluşu burhanla açıklandığı için Sühreverdî natık nefsin cevher olduğuna işaret etmiştir. Çünkü herkes açıkça bilmektedir ki o bizatihi varlığını devam ettirir ve başkası için ilinti değildir.<sup>185</sup>

Şu halde natık nefis, kendisine hissi işaretin gerçekleşmesi tasavvur edilemeyen bir cevherdir; cismi yönetmesi, zatını ve eşyayı akletmesi, onun özelliğindedir.<sup>186</sup> Devvânî’ye göre hissi işaretle yönelmenin gerçekleşmesi tasavvur edilemeyen ifadesiyle cisimler; cismi yönetmesi ifadesiyle de akıllar nefsi natıkanın sınırlarından çıkarılmıştır. Çünkü cisimler her açıdan somuttur; akıllar ise hem zatları hem de fiilleri itibariyle soyutturlar.<sup>187</sup> Akılların fiilleri maddeye ilişmezken nefsin fiili maddeyle ilişkilidir.<sup>188</sup>

Nefsi natıka ulvi bir coşkuyla coştığında neredeyse cisimler âlemini bırakır ve sonsuz olanı talep eder.<sup>189</sup> Nefisteki ruhani coşmanın kaynağı yüce işlerle meşgul olan natık nefse soyut akıllardan taşan ilahi bir nurdur. Bu coşma ile şuhûd ehlinin müşahedesinde olduğu gibi natık nefis sonsuz âlemin bilgisini kuşatarak ona yönelir. Nitekim sezgi ehli için sonsuz âlemin cismin sınırlarını aştığı malumdur.<sup>190</sup>

<sup>182</sup> Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye Hikmet Levhaları*, s. 66.

<sup>183</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 119.

<sup>184</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 90.

<sup>185</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 90.

<sup>186</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 34.

<sup>187</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 90.

<sup>188</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 90.

<sup>189</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 34.

<sup>190</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 91-92.

### 2.11.3. Nefsin Dış Kuvveleri

Sühreverdî nefsin mahiyetini açıkladıktan sonra nefsin kuvveleri kısmına geçiyor. Şarihler Sühreverdî'nin sadece isim olarak yer verdiği nefsin dış kuvvelerini açıklarken, her birine oldukça geniş yer vermişlerdir. Onlar, dış kuvvelerin önce tanımlarına, sonra bu kuvvelerle nefsin algılama biçiminin nasıl gerçekleştiğine daha sonra da bu konuda filozoflar arasındaki tartışmalara yer vermişlerdir. Hatta şarihler nefsin kuvveleri konusuna o denli önem verip, eserlerinde sayfalarca yer vermişlerdir ki Sühreverdî'nin bu konuyu kısa geçmesinin nedenleri üzerine de geçerli sebepler üretmeye çalışmışlardır.

Sühreverdî'de nefis, birçok İslam filozofunda olduğu gibi tek bir öz olarak görülür. Onda başka nefisler olmadığı gibi, yetileri de ondan farklı değildir. Esasında bedeninin tamamına dağılmış olan yetiler, nefsin diğer varlıklarla ilişkisini kuran birer uzantı konumunda görülür ve hepsi de yönetici nur konumundaki nefse dönüktür.<sup>191</sup>

İnsani natık nefsin, hayvani nefsin kuvvelerini kapsayan ve onlardan başka algılayıcı kuvveleri vardır. Algılayıcı (müdrikat) kuvveler algılamada birer alet konumundadırlar. Bunlardan beşi hem mahalleri itibariyle hem de algıladıkları şeyler itibariyle dış kuvvelerdir.<sup>192</sup> Bu beş duyunun haricindekilerin, bizde veya bizim dışımızda olanların biz farkına varamayız. Şöyle ki bu beş duyudan birisi insanda bulunmasaydı doğuştan görmeyen birinin, görmenin ne olduğunu ve nasıl olduğunu tasavvur edememesi gibi onu tasavvur edemezdik. Sühreverdî'nin kuvveleri sadece beş duyu ile sınırlandırması bunların herkes tarafından bilinmesinden dolayıdır. Yoksa gerçekleşmesi mümkün olduğundan veya kendinde gerçekleştiğinden dolayı değildir.<sup>193</sup>

Filozoflara göre nefsin çok sayıda kuvvesi vardır. Bunlar tabii, hayvani ve nefsanî kuvvelerdir. Sühreverdî bunları kabul etmiyor değildir, sadece risalesinde hepsini almamış, kuvveleri kısa geçmiştir.<sup>194</sup> Gıyâseddîn Mansûr'a göre Sühreverdî'nin sadece nefsin iç ve dış kuvvelerini zikretmiş olmasının sebebi çok bilindiğinden veya meşhur olduğundan değil, öneminden dolayıdır. Çünkü onlar nefsin hallerinin bilinmesi için

<sup>191</sup> Salih Yalın, *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*, (Doktora Tezi), Kayseri 2008, s. 180.

<sup>192</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 92.

<sup>193</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 92-93.

<sup>194</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 123.

gereklidir. Nitekim beş duyu tümelleri idrakten uzak olup tekileri algılar. Bu algılama ile de birçok bilginin kapısı ve bu bilgilerle ilgili durumlar açılır.<sup>195</sup>

Algılayan duyuların bir kısmının dışta olması organlarının dışta olması açısından dır. Bunun ispatında istidlale ihtiyaç duyulmaz. Çünkü biz nefsin dış kuvveleri olan beş duyunun bizdeki varlığının yakinen bilincindeyizdir.<sup>196</sup>

İşrâkî filozoflar nefsin dış duyuları konusunda daha çok İbn Sînâ'nın görüşlerini kabul etmişlerdir. Bunda İbn Sînâ'nın eserlerinde nefsin kuvvelerine geniş yer vermesinin ve tıp alanında da sahip olduğu salâhiyetin büyük etkisi vardır.

### 1. Dokunma

Dokunma bedenın derisine, etin çoğunluk kısmına ve bu ikisi dışındaki yerlere taşıyıcısı olan nefsanî ruhun bir örtü gibi yayılması sebebiyle oluşan bir kuvvedir. O en kapsamlı duydur. Dokunma kuvvesi olmadan hayvanın (canlının) var olması durumu söz konusu değildir. Çünkü o unsurlardan oluşmuştur. Unsurların itidalde kalması onun sağlıklı oluşunu, unsurlardan herhangi biri sebebiyle ondaki yükseliş onun sağlıklı oluşunu gösterir.<sup>197</sup>

Dokunma kuvvesiyle nefis sıcaklık ve soğukluğu, yaşlık ve kuruluğu, hafiflik ve ağırlığı, sertlik ve yumuşaklığı, pürüzlük ve düzlüğü idrak eder. Bazıları dokunma tek kuvvedir derken bazıları da dört veya beş taneden ibaret kuvvelerdir demiştir.<sup>198</sup> Bu kuvve taşıyıcı ruhun bedene yayılması hasebiyle bütün bedene yayılmıştır.<sup>199</sup>

Mansûr'a göre Devvânî'nin zikrettikleri dokunma kuvvesi olmaksızın hayvanın var olmasının doğru olmadığını göstermez. Gösterse bile ancak bitkilerdeki ve cansızlardaki varlığına delalet eder. Onların da varlığı aynı şekilde unsurlardan oluşmuştur. Unsurların itidalde kalışı sağlıklı oluşunu gösterir; herhangi birinin yükselişi bozulmasına yol açar.<sup>200</sup>

<sup>195</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 124.

<sup>196</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 124.

<sup>197</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 93.

<sup>198</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 124.

<sup>199</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 124.

<sup>200</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 125.

Dokunma organı dört unsurdan oluştuğundan dolayı bir takım niteliklere sahiptir. Bu dört unsur dokunma kuvvesinde ne kadar itidal olan ortaya yaklaşırsa algılaması o kadar iyi gerçekleşir.<sup>201</sup> Devvânî'nin bu görüşünün aksine Mansûr, dokunma organının nitelik sahibi olması için unsurlardan oluşması gerekmediğini dile getirir. Çünkü unsurlar, parçaların birleşmesi sırasında birbirine benzer niteliklere yerleşirler. Gıyâseddîn Mansûr, dokunma organının bir takım niteliklere sahip olduğunu doğrulamaktadır; ancak o dokunmanın daha fazla algılanması için unsurların gerçek itidale daha yakın olması gerektiğini kabul etmez. Nitekim koku alma kuvvesi hayvanların çoğunda insanlardan çok daha kuvvetliyken insanlarda hayvanlara nispetle olabildiğince azdır. Ayrıca bu konuda ittifakla insandaki unsurlar itidale en yakın olandır. Bu durum dokunma kuvvesinde de geçerlidir.<sup>202</sup>

Devvânî, dokunma kuvvesinin algılamasının, organlar arasında en fazla zayıftan güçlüye göre, deride, elin derisinde, avuç içi derisinde, aya derisinde, parmaklarda, işaret parmağında ve en kuvvetli olarak parmak uçlarında bulunduğunu söylemektedir.<sup>203</sup>

## 2. *Tatma*

Bu kuvve dil üzerine yayılmış olan sinirlerde bulunur. Dilin uç tarafındaki yaş bezler vasıtasıyla tatlar algılanır. Dilin ucu gelen tadın niteliğiyle nitelenir veya nitelenmek yerine tadı olan ince parçalar onunla birleşir ve zikri geçen sinire dâhil olur.<sup>204</sup>

Hayvan için dokunma kuvvesinden sonra en önemli ve algılamasının temas etmekle gerçekleşmesinden dolayı dokunma kuvvesine en çok benzeyen kuvve tat kuvvesidir.<sup>205</sup>

## 3. *Koklama*

Koklama kuvvesi beynin ön yüzüne yayılmış ve iki meme ucuna benzer iki çıkıntı içerisinde bulunmaktadır.<sup>206</sup> Kokular, koklanan şeyin niteliğiyle nitelenen hava vasıtasıyla algılanır. Kokunun algılanması için dokunma ve tatma duyularında olduğu

<sup>201</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 94.

<sup>202</sup> Mansûr, *İşrâk*, 126.

<sup>203</sup> Devvânî, *Şevâkil*, 95.

<sup>204</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 95-96; Mansûr, *İşrâk*, s. 127.

<sup>205</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 96.

<sup>206</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 96; Mansûr, *İşrâk*, s. 127.

gibi koklanan şeyin kütesine temasa ihtiyaç yoktur. Bunun yerine bu kokuyla karışık olan havadan etkilenmeye ihtiyaç vardır.<sup>207</sup> Mansûr'a göre kokuyu algılama ya hava vasıtasıyla olur ya da koklanılan cisimden parçaların koku alınan yere ulaşmasıyla olur.<sup>208</sup>

Şarihler özellikle koklama kuvvesinin hayvanlarda insana nispetle çok daha kuvvetli olduğunu dile getirmektedirler. Devvânî, insanın kokuları algılamasını zayıf bir gözün uzaktaki bir görüntüyü algılamasına benzetmektedir.<sup>209</sup>

Devvânî ve Gıyâseddîn Mansûr koku alma duyumunun nasıl gerçekleştiği hususunda kendi düşüncelerinden sonra farklı görüşleri sıralamışlardır. Bu görüşler arasında Aristoteles, İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin görüşleri de yer almaktadır. Mansûr ayrıca Devvânî'nin haşiyelerinden alıntılar yaparak koku ile ilgili tutarsızlıklarına kitabında yer vermiştir.

#### 4. İşitme

Devvânî'ye göre işitme duyusu, işitme kanalının yüzeyine yayılmış sinirlerde bulunan ruhtaki kuvvedir. Sesler ve onlara arız olan heyetler –ki onlar harflerdir- titreşimli hava vasıtasıyla şiddetli çarpma ve sıkışmalar sebebiyle algılanır.<sup>210</sup> Mansûr ise işitme duyusunun sesleri algılamasını, işitme kanalına hava aracılığıyla ulaştırılan hareketle açıklamaktadır.<sup>211</sup>

#### 5. Görme

Görme ve düşünme arasındaki bağlantıdan dolayı gerek *Nur Heykelleri* şarihlerinde gerekse de İbn Sînâ<sup>212</sup> gibi bazı İslam düşünürlerinde, üzerinde en fazla açıklama yapılan duyu, görme duyusudur.

<sup>207</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 96-97.

<sup>208</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 127.

<sup>209</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 98.

<sup>210</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 98-99.

<sup>211</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 132.

<sup>212</sup> İbn Sînâ, dokunma, tatma, koklama ve işitmenin hepsinden bir arada söz ettikten sonra görme için ayrı bir başlık açmıştır. Hatta Kitâbu'ş-Şifâ'nın Nefis İlmi bölümünde üçüncü makaleyi sadece görmeye ayırmıştır. Bk: İbn Sînâ, *Dânîşnâm-i Alâi Alâi Hikmet Kitabı*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, çev: Murat Demirkol, ed: Gürbüz Deniz, İstanbul 2013, 105b-107a, s. 430-436; ayrıca bk: İbn

Görme duyusu Devvânî'ye göre birbirine yaklaşan veya birbiriyle kesişen içi oyuk iki sinirde yayılmış ruhta bulunan kuvvedir. Işıklar ve renkler gözbebeğinde bulunan nemli tabakadaki (الرُّطُوبَتَيْنِ الْجَلِيدَيْنِ) izlenimleri vasıtasıyla bizzat algılanır.<sup>213</sup>

Ulema arasındaki ihtilaf görmenin ne olduğu değil, nasıl gerçekleştiği hakkındadır. Bu konuda tabiatçıların bir kısmı görmenin görülen suretin gözdeki intibası ile olduğunu diğer bir kısmı da gözden ışık çıkması ile gerçekleştiğini söylemişlerdir.

Devvânî, Sühreverdi'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ta yaptığı gibi görmenin nasıl olduğu konusunda öncelikle katılmadığı görüşleri sıralamış, daha sonra onları eleştirmiştir. En sona kendi görüşünü beyan etmiştir. Buna göre Devvânî görmenin nasıl olduğu konusunda iki ayrı görüş aktarmaktadır:

1) Işıklar ve renkler gözbebeklerinin nemli tabakasındaki izlenimleri (intiba') vasıtasıyla algılanır. Bu da ikisinin kesişiminde tek bir surete (biçim) götürür. Nitekim bir tek suretin oluşması zorunludur. Aksi takdirde her bir gözbebeği sıvısındaki suretin izleniminden dolayı tek olan varlık iki tane görülürdü. Bu grup intiba' (izlenim) ve tabiat ehli diye isimlendirilmiştir. Devvânî'ye göre intiba' ehlinin görüşü yanlıştır. Delil olarak ise bu durumun işiten kimsede de vaki olduğunu ancak anlatılan durumun işiten kimsenin durumuna muhalif olduğunu söylemiştir.<sup>214</sup>

2) Görmenin sebebi gözbebeğinden görülenlere ulaşacak şekilde bir ışının (şuâ) çıkmasıdır. Gören kimseden meydana gelen bu ışın temas eden kimsenin elinde olduğu gibi temas ettiği her şeyi algılar. Bu görüşün sahiplerine de şuâ ehli denilmektedir.<sup>215</sup>

Birinci görüşün sahibi Aristoteles ikincisinininki ise Eflatun'dur. Bu iki grubun da kendi görüşlerini savunup diğer görüşü nakzeden delilleri mevcuttur. Devvânî, Sühreverdi'nin bu iki grubun da görüşlerini kabul etmediğini dile getirmiştir. Ayrıca Devvânî'ye göre Farabi *Kitâbü'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtun el-Îlâhî ve Aristûtâlis* adlı risalesinde intabı'nın da şuânın da farklı açılardan geçerli olduğunu ve "şuânın çıkması"

Sînâ, *el-Fennü's-Sâdis mine't-Tabi'iyât 'İlmü'n-Nefs min Kitabi's-Şifâ*, Matbaatü'l-Mecme'i'l-İlmî et-Teşkûsulufâkî (Çekoslavya), Prag 1956, s. 90-156.

<sup>213</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 100; Mansûr, *İşrâk* 132.

<sup>214</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 100.

<sup>215</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 101.

ve “intiba” ifadelerini kullanmaya zorlayan şeyin ibarenin zorlaması<sup>216</sup> ve terminolojinin dar olması ve bunların yerine maksadı anlatacak başka bir kelimenin bulunamaması olduğunu söylemiştir.<sup>217</sup>

Devvânî son olarak Sühreverdî'nin görüşünü söylemiştir: Görme, aydınlanmanın (İşrâki) etkisiyle nefis ile görünen şeyin, aradaki engellerin kalkması şartıyla karşı karşıya (mutabakat) gelmesidir.<sup>218</sup> Kişi yalnızca ışıklı bir nesneyi görebilir. Görme eyleminde bakanın ruhu nesneyi sarar ve nesnenin ışığı tarafından aydınlatılır. Adına ‘görme’ denilen işrâk, aydınlanma eylemi budur. Fiziki görme eylemi de tüm bilginin aydınlatıcı niteliğine katılır.<sup>219</sup> Sühreverdî'ye göre nasıl ki bilgi, soyut nurlardan bir aydınlanma ile nefsi natıkaya ulaşır; görme de soyut bir nur olan nefsin görünen şey ile aydınlanma yoluyla mukabil gelmesidir. Böylece Sühreverdî görme ile bilme arasında İşrâkî bir bağlantı kurmuştur.

Görmenin nasıl gerçekleştiği konusunda Mansûr, Devvânî'ye ek olarak istidlal ehlinin görüşünü de zikretmiştir. Sıralama olarak ise önce Sühreverdî'nin sonra sırasıyla intiba' ehlinin, şua ehlinin ve istidlal ehlinin görüşlerine kitabında yer vermiştir. Sühreverdî'ye göre görme aydınlık bir şeyin sağlam gözle karşı karşıya gelmesidir. Mansûr, Sühreverdî'nin bu düşüncesinden yola çıkarak, gören gözün karşısında görülen şeylerle nefis için İşrâki, huzuri bir ilmin vaki olacağı ve nefsin onu müşahede ederek algılayacağı sonucunu çıkarmıştır.<sup>220</sup>

Gıyâseddîn Mansûr ayrıca Devvânî'ye görmenin keyfiyeti konusunda iki açıdan itiraz etmiştir. Bunlardan biri şua ehlinin görüşünü açıklarken görmenin dokunmayla kıyas edilerek anlatılamayacağı; ikincisi ise Farabi'nin Sühreverdî ile aynı görüşte olmadıklarıdır. Mansûr'a göre Farabi, gözdeki izlemin (intiba') düşüncesini reddetmemiştir. O sadece intiba'nın özel bir dalını (mahsus intiba') reddetmiştir. Kaldı ki Farabi, Mansûr'a göre birçok eserinde intiba'nın doğru olduğunu savunmuştur.<sup>221</sup>

<sup>216</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 101.

<sup>217</sup> Farabi, “Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul-2010, s. 165.

<sup>218</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 101.

<sup>219</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 91.

<sup>220</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 133.

<sup>221</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 134.

Sühreverdî'ye göre hayvanlar için bu duyulardan en önemlisi dokunma ve tat almadır. Bu ikisi dışındakiler bazı hayvanlarda bulunmayabilir.<sup>222</sup>

#### 2.11.4. Nefsin İç Kuvveleri

Nefsin algılayıcı iç kuvveleri de tıpkı dış kuvveleri gibi beş tanedir. Bunlar sırasıyla ortak duyu (hissi müşterek), hayal, fikir kuvvesi (kuvvetü'l-fikriyye), vehim ve hafızadır. Sühreverdî nefsin iç kuvvelerinin *Hikmetü'l-İşrâk*'ta üç tane olduğunu söylemekte ve hayal, tahayyül (fikir kuvvesi) ve vehmin aynı kuvve olduğunu dile getirmektedir.<sup>223</sup> Devvânî'ye göre bu beş iç kuvve dış kuvvelerde olduğu gibi, algılamanın araçlarıdır. Asıl algılayan nefsin kendisidir. Bunlara iç kuvve denilmesinin sebebi yine dış kuvvelerde olduğu gibi ya buldukları konum ya da algıladıkları şey itibariyledir.<sup>224</sup> Mansûr ise onlara iç kuvve denilmesinin konumları veya algıladıkları şey itibariyle olmasının tartışmalı olduğunu söylemektedir. Çünkü mesela ortak duyu dış duyularda resmedilen şeyleri algılar. Burada algılanan şeyler dışta bulunur ve bu durumda ortak duyunun algıladığı şey itibarı ile içte olması doğru değildir.<sup>225</sup>

##### 1. Ortak Duyu

Beynin ön boşluğunda bulunur ve bütün duyulurların biçimleri (suretleri) onunla algılanır.<sup>226</sup> Bundan dolayı ona ortak duyu denir. Nitekim Sühreverdî de onu beş duyuya nispetle içine beş nehrin döküldüğü bir havuza benzetir. Dış duyuların görevlerini yerine getiren sinirlerin her birinin ortak duyuda sabit bir yeri vardır. Sanki bütünüyle bu duyular ortak duyudan dallanmaktadır.<sup>227</sup>

Uykuda olan bir kişinin hariçte bulunmayan tekil biçimleri müşahede etmesi Devvânî'ye göre ortak duyunun varlığının delilidir. Bu müşahede dış duyularla gerçekleşmediğine göre ortak duyu ile gerçekleşir.<sup>228</sup> Ortak duyu rüyada biçimleri tahayyül ederek değil, bizzat görerek (muayeneten) müşahede eder. Hatta ortak duyu

<sup>222</sup> Sühreverdî, *Kitâbu't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye*, nşr. Ali Muhammed İsber, Muhammed Emin Ebu Cevher, et-Tekvin li't-Tıbaa' ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 2005, s. 152.

<sup>223</sup> Bkz: Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi, Hikmetü'l-İşrâk*, s. 192-194.

<sup>224</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 102.

<sup>225</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 134.

<sup>226</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 102; Mansûr, *İşrâk*, s. 135.

<sup>227</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 102.

<sup>228</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 102-103.



biz uykuda iken, uykuda müşahede ettiğimiz ile uyanıkken müşahede ettiğimiz şeyin arasını ayırmaz.<sup>229</sup>

Devvânî'ye göre bu durumun gerektirdiği şey, tahayyül yolu ile algılanan ile ortak duyu ile algılananın farklı şeyler olmasıdır. Sühreverdî, *Nur Heykelleri* dışındaki risalelerinde bu algılamayı hayal olarak açıklamış ve *el-Elvahu'l-İmâdiyye*'de şöyle demiştir: “Hayalin dokunulan, tadılan ve görülen şeylerden tahayyül edilenler olduğu konusunda şüphe yoktur. Bu da gösteriyor ki: bütün duyulurların biçimleri onda geçici olarak bulunmaktadır. Ortak duyuya gelince sen onu tahayyül ettiğin şeyle müşahede ettiğin şeyi birbirinden ayırt etmek suretiyle rüyada ve uyku dışında uzun süre gözünü yumduğunda bizzat/muayeneten bilirsin. Şayet müşahede hayal ile olsaydı tahayyül edilen her şey müşahede olurdu. Öyleyse tüm duyulurların suretlerini müşahede eden bu şey ortak duyudur.”<sup>230</sup> *Hikmetü'l-İşrâk*'ta da buna benzer ibareler geçmektedir.<sup>231</sup> Devvânî, hayalin biçimleri muhafaza etmediğini söylemektedir. Ona göre eğer muhafaza etmiş olsaydı hayal deposundaki suretler daima tahayyül edilebilirdi.<sup>232</sup>

Gıyâseddîn Mansûr'a göre bir biçimin algılanması için nefsin ona yönelme şartının olması mümkündür. Nitekim Mansûr, çoğunluk filozofların da bu görüşte olduğunu söylemektedir.<sup>233</sup>

Tahayyül edilen suretlerle uykuda müşahede edilenlerin farklı durumlar olması Devvânî'ye göre bu ikisini algılayanın da farkı olmasını gerektirmez. Nitekim o ikisi de algılayan ortak duyudur.<sup>234</sup> Mansûr, müşahede ile tahayyül etme arasında Devvânî'nin yapmış olduğu bu ayrımı şu şekilde eleştirmiştir: Uykuda müşahede edilen suretler, mütehayyilenin suretleri ile kıyaslandığında bu suretler uyanıkken de hatırlanabilir. Bu durumda bu suretler uykudayken müşahede uyanıkken tahayyül olmuş olur.<sup>235</sup>

Devvânî, eserinde tahayyül yolu ile algılamada şu ayrıntıya yer vermiştir: Biçimlerin bize ihsas ettiği şeyleri onlar dış duyularımızdan kaybolduktan sonra tahayyül yolu ile

<sup>229</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 103.

<sup>230</sup> Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, nşr. el-Muhakkik Necifkuli Habibî, Cemal Yayınları, Beyrut ve Bağdat 2014, s. 35.

<sup>231</sup> Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 192-193.

<sup>232</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 103-104.

<sup>233</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 136.

<sup>234</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 104-105.

<sup>235</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 136.

algularız. Bu durumda onların belirli bir kuvvede korunmuş olması gerekir. Yoksa bu suretlerin bizzat kendileri algılanmaz.<sup>236</sup> Bu son kapalı cümle ile Devvânî'nin ne kastettiği tam olarak anlaşılmamaktadır. Mansûr ise iki ihtimal üzerinde durmaktadır: Birincisi Devvânî'nin kastettiği şey “aksi takdirde algılananlar hatırlanamaz” ise bu durum Mansûr'a göre mümkün değildir. Çünkü tümellerin hatırlanması gibi bu biçimlerin de hatırlanması mümkündür. İkincisi Devvânî'nin bu cümle ile kastettiği şey “ilk suret (biçim) onun bizzat kendisi gibi değil bir türünün örneği gibi olur” ise bu durumda da ikinci görüntünün batıl olması doğru olmaz.<sup>237</sup>

Bu eleştirilerinden sonra Gıyâseddîn Mansûr durumu şöyle açıklamaktadır: Suretleri tümellerin hatırlanmasında olduğu gibi hatırlayabiliriz, yoksa bu hatırlama herhangi bir kuvvemizde o suretleri korumakla olmaz. Bilakis bu durum suretlerden uzak olan feyiz vericilerin ilkesinden (مِنَ الْمَبْدَأِ الْفَيَّاضِ) sürekli feyiz taşmasıyla olur. Tekillerin de bu şekilde hatırlanmaları ve ilkelerinden feyezana ederek tahayyül edilmeleri mümkündür. Yoksa onları kuvvelerimizde korumakla hatırlamayız.<sup>238</sup>

## 2. *Hayal*<sup>239</sup>

Beynin ön boşluğunun arkasında bulunan bir kuvvedir. O ortak duyunun deposudur ve duyulara ait suretler, dış duyulardan ve ortak duyudan kaybolduktan sonra hayalde kalır.<sup>240</sup> Dış duyuların algıladıkları hayale ancak ortak duyuya ulaştıktan sonra ulaşılır.<sup>241</sup>

Bu kuvvenin varlığına delil şudur: Bir suret görür, sonra onu unutursak sonra onu tekrar gördüğümüzde daha önce onu gördüğümüze hükmederiz. Eğer bu suret korunmamış olsaydı bu hüküm de verilemezdi.<sup>242</sup>

Gıyâseddîn Mansûr, hayalle ilgili herhangi bir açıklama veya eleştiri yapmamıştır. Bu durum onun hayal konusunda Devvânî'ye katıldığını göstermektedir.

<sup>236</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 106.

<sup>237</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 136.

<sup>238</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 136-137.

<sup>239</sup> İbn Sînâ'da bu kuvve tasavvur ve musavvire kuvvesi olarak da geçmektedir. Bk: İbn Sînâ, *'İlmü'n-Nefs*, s. 160; İbn Sînâ, *Dânişnâm-i Alâi Alâi Hikmet Kitabı*, 107a, s. 436.

<sup>240</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 106; Mansûr, *İşrâk*, s. 137.

<sup>241</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 106-107.

<sup>242</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 107.

### 3. *Fikir Kuvvesi*

Bu kuvve İbn Sînâ'da müfekkire, mütefekkire veya mütehayyile olarak geçmektedir. Bu kuvveye, onu vehmin kullanması esnasında tahayyül kuvvesi (mütehayyile), aklın kullanması esnasında çıkarım gücü (müfekkire) denir.<sup>243</sup> Ya da hayvani nefse kıyasla mütehayyile, insani nefse kıyasla müfekkire denir.<sup>244</sup> Bu kuvve ile suretler birbiriyle, manalar birbiriyle ve suretlerle manalar birbiriyle birleştirilir. Mesela iki kanatlı bir insanın tasavvur edilmesi suretlerin birleştirilmesi ile; iki ayaklı, başsız bir atın tasavvur edilmesi de ayrıştırılması ile olur. İnsan da bilgilerin ve sanatların çıkarımı yine bu fikir kuvvesi ile olur.<sup>245</sup>

Fikir Kuvvesi, beynin orta boşluğunda bulunan bir kuvvedir.<sup>246</sup> Nefis bu kuvveyi bazen akli kuvve vasıtasıyla bazen de vehmi kuvve vasıtasıyla kullanır. Nefsin akli kuvve vasıtasıyla bu kuvveyi kullanması tekil anlamlar ve suretlerde onu kullanması olarak tasavvur edilir.<sup>247</sup>

Mansûr'un bu kuvve hakkında Devvânî'ye yönelttiği eleştirilerin çoğunluğu Devvânî'nin kullandığı kelimeler ve kelime grupları açısından veya gramer açısındandır. Genel bir eleştiriden ve açıklamalardan ziyade Mansûr ince ayrıntılarda yaptığı açıklamalarla fikir kuvvesinin genel çerçevesinin çizilmesini zorlaştırmıştır.

Fikir kuvvesi daima hareketlidir. Uykuda ve uyanıklıkta asla durmaz. Akledilenin ve hissedilenin algıladıklarını yansıtmak onun özelliklerindedir. Bazen de o bunları birbirine karışmış bir şekilde yansıtır.<sup>248</sup> Fikir kuvvesi uykuda bazı şeyleri tam zıttıyla bazı şeyleri de benzeriyle karıştırır. Buna binaen Devvânî, her nefsin kendine özel bir yansıtması veya benzetmesi olduğunu söylemektedir. Fikir kuvvesinin yansıttıklarının kişiden kişiye farklılık göstermesinden dolayı rüya tabirleri de kişiden kişiye değişir. Devvânî rüyaların fikir kuvvesi ve ortak duyu ile doğrudan bağlantılı olduğunu

<sup>243</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs Risaletün fi'n-Nefsi ve Bekâiha ve Meâdiha*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Dâr Byblion, Paris 2007, s. 62.

<sup>244</sup> İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev: Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013, s. 150; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112.

<sup>245</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 107.

<sup>246</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 137.

<sup>247</sup> Devvânî, *Şevâkil*, 108.

<sup>248</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 109.

söylemekte<sup>249</sup> ve bu konuya haşiyelerinde özel yer ayırmaktadır. Devvânî'nin geniş yer verdiği bu kısımlara Mansûr hiç değinmemiştir.

#### 4. Vehim

Vehim beynin orta boşluğunun arkasında bulunan bir kuvvedir. Vehimle, duyulurlarla ilgili olan tekil anlamlar algılanır.<sup>250</sup> Mesela bir koyunun kurttan kaçması ve yavrusuna yaklaşması gerektiği anlamları bu kuvve ile algılanır.<sup>251</sup> Bundan dolayı İbn Sînâ, vehmin içgüdüye (ilham) ve deneyime dayanan kaynaklarını titizlikle inceler.<sup>252</sup> İbn Sînâ'ya göre vehim gücü, cismânî suretlerin içerdiği “yararlı-zararlı” veya “leziz-elîm” gibi manalara yaratılıştan gelen bir sezgi (el-ilhâmu'l-garîzî) ve tecrübe ile ulaşır.<sup>253</sup>

Devvânî'ye göre duyuların en kuvvetlisi vehimdir. Vehmin varlığına dair delil ise şudur: Duyulurlarla ilgili tekil anlamlar bu kuvve ile algılanır. Bu algılama ne dış duyularla ne de ortak duyu ile olur. Ancak vehim ile olur.<sup>254</sup>

Şarihler duyulur olmayan konularda akılla vehmin çatışması, hüküm verenin (hâkim) kim olduğu, hayvanlarda hüküm vermeye sahip bir yetinin olup olmadığı, ihtiyari fiillerin amacı, tasdik ve tahayyüli hüküm gibi konuları vehim başlığı altında tartışmışlardır. Bunlardan ana metinle doğrudan bağlantılı olan ve bizim burada yer vereceğimiz husus sadece akılla vehmin çatışması konusudur. Devvânî bu konularda soru cevap şeklinde bir diyalog yöntemi izlemiştir.

Devvânî'ye göre öncelikle duyulardan hiçbiri hüküm veren değildir. Hüküm veren nefistir. Bütün duyular daha önce zikredildiği üzere nefsin hüküm vermesinde araç konumundadır. İbn Sînâ'nın onları hüküm veren olarak isimlendirmesi ise konunun anlaşılmasında kolaylık (müsamaha) olmasından dolayıdır.<sup>255</sup>

<sup>249</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 109-110.

<sup>250</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 110; Mansûr, *İşrâk*, s. 139.

<sup>251</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 110.

<sup>252</sup> Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 147; bk: İbn Sînâ, *İlmü'n-Nefs*, s. 177-189.

<sup>253</sup> Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 158.

<sup>254</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 110.

<sup>255</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 112-113.

Özet olarak Devvânî vehmin akılla çatışmasını şöyle izah etmektedir: Nefis önce bizzat bir hüküm verir, sonra vehmi kullanarak daha önce verdiği hükme muhalif başka bir hüküm verir. Böylece aklın hükmü vehme karışmış olan hükümden ayırt edilemez.<sup>256</sup>

Gıyâseddîn Mansûr'a göre akılla vehim arasındaki çatışma onlardan birinin diğerinin hükmüne muhalif hüküm vermesiyle gerçekleşmez. Bilakis onlardan birinin diğerinin amel etmesine engel olmasıyla veya onlardan birinin diğerinin gerektirdiği şeyin tersini gerektirmesiyle olur. Bu da ancak vehim için bir hüküm verme (hâkim olma) durumu gerçekleşmediği zaman olur.<sup>257</sup> Devvânî de vehmin hüküm veremeyeceğini zaten kabul etmekte asıl hüküm verenin nefis olduğunu sık sık dile getirmekte ve dil kolaylığından dolayı vehmin hükmünden bahsedildiğini söylemektedir. Ancak iki şarihin bu konuda aralarındaki düşünce farkı; birinin çatışmanın, nefsin hükümlerinin birbirine karışması ile gerçekleştiğini söylemesi diğerinin ise birinin diğerinin ameline engel olmasıyla veya gerektirdiği şeye ters bir şey gerektirmesi ile gerçekleştiğini dile getirmesidir.

Devvânî görüşlerini Sühreverdî'nin verdiği örnek üzerinden teyit etmektedir: Gece vakti ölü ile baş başa kalan bir kişinin akli onun ölüden korkmaması gerektiğine hükmeder. Çünkü o cansızdır ve cansız olan bir şeyden de korkulmaz. O kişinin vehmi ise tahayyüli bir hükümle ölüden korkması gerektiğine hükmeder. Vehim herhangi bir delile dayanarak hüküm vermez. Belki de kişinin vehminin verdiği korku aklının verdiği güvene baskın gelir. Ta ki ölüden çok tedirgin olup kaçır. Vehim, akla duyulur şeylerin ötesinde olan konularda muhalefet eder. Çünkü vehim duyulur şeylerin ötesinde, duyulurların hükümleriyle hükmeder ve bunun üzerine hataya düşer (galat).<sup>258</sup>

Mansûr'a göre vehmin hükmü için “bunun üzerine hataya düşer” denilmesi doğru değildir. Zira vehmin hükmü hiçbir zaman tasdik sınırına ulaşmaz. Eğer ulaşmış olursa vehim değil tasavvur olur. Bu durumda vehmin hükmünün ittifakla “hata” ile vasıflanması doğru değildir. Sonra Sühreverdî'nin vehim için dediği “duyulur şeylerin ötesini inkâr sözü” tasavvurdan kaynaklanmış olur ki bu doğru değildir.<sup>259</sup>

<sup>256</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 113-114.

<sup>257</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 142.

<sup>258</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 114.

<sup>259</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 142-143.

Bu konu ile ilgili son olarak Gıyâseddîn Mansûr, Sühreverdî'nin “vehmin hükümlerine uyanlar” cümlesindeki vehmin hükümlerini daha önce ifade ettiği üzere “vehmin görüş ve hükmünün gerektirdiği şeylerle amel edenler” şeklinde açıklamıştır.<sup>260</sup>

##### 5. Hafıza

Hafıza beynin arka boşluğunda bulunan bir kuvvedir. O vehmin algıladığı tekil anlamları korur.<sup>261</sup> Hafızanın vehme nispeti hayalin ortak duyuya nispeti gibidir. Hatırlama, algılama ve koruma ile tamamlanır. Algılamanın ilkesi vehim, korumanın ki hafızadır.<sup>262</sup>

Hafıza konusundaki tartışma çoğunlukla hafızanın suretleri saklama işlevi görüp görmediği ve hatırlamanın ne şekilde olduğudur. Devvânî'ye göre anlam hafızadan kaybolursa onun oraya geri gelmesi ancak suretlerden hayalde bulunan şeye tahayyül aracılığıyla vehme yönelmekle olur. Suretler sanki müşahede ediliyormuş gibi teker teker arz edilir. Talep edilen anlamla birlikte algılanan suret nefse arz edildiğinde hariçte görüldüğü gibi görünür. Bu anlamda hatırlama bu suretlerde, bu anlamın algılanmasında ve depolanmasında tasarrufta bulunmakla tamamlanır. Suretlerin ilkesi mütehayyile, algılamanınki vehim, depolanmanınki ise hafızadır. Bir şeyi hatırlamak ve akla geri getirmek için altıncı bir iç duyuya ihtiyaç yoktur.<sup>263</sup>

Devvânî'ye göre hatırlamak bir şeyi korumak değil, geri çağırmaaktır. Hatırlamanın vehim olmaksızın sadece hafızaya nispet edilmesi doğru değildir.<sup>264</sup> Ona göre Sühreverdî, bu konuda meşhur görüşe dayanarak hatırlayanın hafıza olduğunu söylemiştir. Tek tek olaylar ve haller hafıza ile hatırlanır. Buradaki hatırlama hem kalple hem de dille hatırlamaya hamledilebilir. Hafıza ile sadece tekiller hatırlanır; zira tümellerin deposu ayrıktır.<sup>265</sup>

Mansûr hatırlama konusunda *Hikmetü'l-İşrâk*'tan şu alıntıyı yapmıştır: İnsan bazen bir şeyi unuttur ve hatırlamakta büyük sıkıntı çeker. Ne kadar çabalasa da unuttuğu şeyi hatırlayamaz. Sonra an gelir o şeyi hatırlayıverir. Onun hatırladığı şey bedeninin

<sup>260</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 143.

<sup>261</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 115; Mansûr, *İşrâk*, 143.

<sup>262</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 115.

<sup>263</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 115-116.

<sup>264</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 116.

<sup>265</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 117.

yetilerinin birinde (hafızada) saklı değildir. Aksi halde o şey yönetici nurdan onca ısrarlı aramalarına rağmen gizli kalmazdı.<sup>266</sup> Sühreverdî'ye göre hatırlama, (unutulan şeyin) anı âleminden hâsıl olması ile gerçekleşir. O âlem de feleklerin emredici nurlarının yetkisi altındaki bir yerdir, çünkü feleksel emredici nurlar hiçbir şeyi unutmaz.<sup>267</sup>

Mansûr'a göre sağlam ve doğru bir fitrat, akıcı ve nemli olan ruhun az bir kısmında tekil bir suretin uzun bir süre kalıcı olmamasına hükmeder. Ona göre hatırlanan olaylar görüldükleri gibi hatırlanır. Eğer eni, boyu ve derinliği varsa yine aynı şekilde algılanır. Nefis, onun misalini feleğin sathında tasavvur etmez. Mansûr, hatırlanan şeyin nereden hatırlandığı konusunda Meşşâilerle aynı görüşte olmadığı gibi Sühreverdî'ye de katılmamaktadır. O, hatırlanan şeyin *Hikmetü'l-İşrâk*'ta geçtiği üzere felekler âleminden alınıp tasavvur edildiğini de<sup>268</sup> kabul etmemektedir. O, hatırlamanın misal âleminden alındığını ve nefsin hatırlama esnasında gerçeğin bir benzeri ile onu tasavvur ettiğini dile getirmektedir.<sup>269</sup>

#### 2.11.4.1. İç Duyuların Yerleri

Sühreverdî iç duyuların her birisinin beyinde yerleri olduğunu söylemektedir. Nitekim bu yerleri şarihler ayrı ayrı açıklamışlardır.

“Beyinde iç duyuların her birisinin özel bir yeri vardır.”<sup>270</sup> Devvânî, bu cümlenin iki şekilde anlaşılabilir olduğunu söylemektedir. Birincisi: bir duyunun kendine has olan yerinde başka bir duyu bulunmaz. *Telvihât*<sup>271</sup> ve *en-Necât*'ta<sup>272</sup> kastedilen budur. İkincisi: bir duyu kendine has yerin dışında başka bir yerde bulunmaz. *Nur Heykelleri*'nde kastedilen ve meşhur olan anlam budur. Bu da metinde daha sonra gelecek olan “her birinin kendine özel bir yeri vardır” ibaresinden anlaşılmaktadır. Devvânî her iki mananın *İşârât*'tan çıkarılabileceğini söylemiştir.<sup>273</sup>

*İşârât*'ta iç duyuların özel yerleriyle ilgili şu bilgiler geçmektedir: “Hayalin mahalli ön boşlukta yayılmış bir ruhtur. O özellikle daha üstün bir bölümdür. Vehmin mahalli ise

<sup>266</sup> Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 192; Mansûr, *İşrâk*, s. 143.

<sup>267</sup> Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 192.

<sup>268</sup> Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 194.

<sup>269</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 144-146.

<sup>270</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 35.

<sup>271</sup> Bk. Sühreverdî, *Kitâbu't-Telvihât*, s. 153-154.

<sup>272</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 150-151.

<sup>273</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 117.

beynin tamamıdır. Fakat vehme özel olan bölüm orta boşluktur. Tahayyül kuvvesinin etkin olduğu yer orta boşluğun ilk bölümüdür.”<sup>274</sup>

Mansûr, *İşarat*'ta Devvânî'nin bahsettiği şekilde değil aksine şöyle geçtiğini aktarmıştır. “Üçüncüsü vehimdir. Vehmin aleti beynin tamamıdır. Fakat ona özel olan yer beynin orta boşluğudur.”<sup>275</sup> Mansûr alet ile mahal arasında fark olduğunu söylemektedir. Bütün kuvveler nefsin aletidir ama nefse ait mahal değildir.<sup>276</sup> Muhakkik Tûsî şerhinin konuyla ilgili bölümünde *Şifâ*'dan alıntı yapmıştır. Mansûr ise Devvânî ile birlikte Tûsî'nin de sözlerine ve aktarımlarına açıklama ve eleştiri getirmiştir.

Bu yerin bozulmasıyla birlikte (diğer duyuvar sağlıklı kalırken) oradaki duyu bozulur.<sup>277</sup> Devvânî, bu kısma delil olarak İbn Sînâ'nın *el-Kanun fi't-Tıbb* adlı eserinden bölümler sunmuştur.<sup>278</sup> Daha sonra Devvânî, “burada tecrübe yolunun vehim ile ilerlemediği kabulü yer almaktadır”<sup>279</sup> şeklinde bir sonuç çıkarmıştır. Gıyâseddîn Mansûr, Devvânî'nin yaptığı bu çıkarımın birçok anlama işaret edebileceğini fakat işaret ettiği anlamların hiç birinden Devvânî'nin kastının ne olduğunun anlaşılamayacağını ifade etmiş ve yaklaşık bir sayfa boyunca cümlenin maksadını sorgulamıştır.<sup>280</sup>

Devvânî şerhinin bu kısımda iç duyuvarı, onların işlevlerini, birbirinden farklılıklarını Sühreverdî'nin düşünceleri çerçevesinde, onun başka risalelerine dayanarak özetlemiştir. Bu bağlamda Devvânî'nin eklediği konular hayal, vehim ve mütehayyilenin aynı kuvveler olduğu fakat fiillerine göre farklı isimler aldığıdır. Metne uygun olarak yorumlayan Devvânî, bunlardan her birinin fiillerinin diğerlerine bağlı olduğunu söylemekte ve herhangi biri bozulduğu zaman aynı kuvve olduklarından dolayı diğerinin de bozulduğunu dile getirmektedir. Daha sonra Devvânî, Sühreverdî'ye göre hayali suretlerin misal âlemine ait olduğunu eklemektedir. O, Sühreverdî'nin hatırlama konusundaki görüşlerini bu kısımda aktarmıştır. Yine nur metafiziği bağlamında Sühreverdî'ye göre tıpkı tümellerin soyut nurlarda korunduğu gibi anlamlar

<sup>274</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Litera Yayıncılık, ed. Muhittin Macit, İstanbul- 2015, s. 112.

<sup>275</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112.

<sup>276</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 148.

<sup>277</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 35.

<sup>278</sup> Kanun'dan delil olarak kullanılan bölümler için bk: İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, Birinci Kitap, çev. Esin Kahya, Atatürk Kültür Merkezi Külliyyatlar Dizisi, Ankara, 1995, s. 98-99.

<sup>279</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 119.

<sup>280</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 147-148.



da semavi nefislerde saklıdır. Bu depodan istifade etmenin kapasitesi hafızayla bağlantılıdır. Algılama konusuna da değinen Devvânî, yine Sühreverdî'ye göre müşahede hakkında da kısaca bilgi vermiştir. Algılama (idrak etme) algılayana nispetle nefse işrâkî bir izafettir. Bu izafet bazen duyuların kullanımıyla şekillenir bazen de onlar olmaksızın gerçekleşir. Bedenin iç ve dış kuvveleri hakkında açtığı bu şerhi Devvânî “bedende bulunan bütün bu kuvveler nefsi natıkanın zatıyla müşahede ettiği gölgesidir” şeklinde sonlandırmıştır.<sup>281</sup>

### 2.11.5. Hareket Ettirici Kuvve

Sühreverdî, algılayıcı (müdrîke) kuvveleri açıkladıktan sonra hareket ettirici (muharrike) kuvveleri anlatmaya başlamıştır.<sup>282</sup> Nefsin kuvvelerinin anlatıldığı bu bölümü Mansûr nefsin iç ve dış kuvvelerini “insani nefsin kuvveleri”; şevk kuvvesini ve onun iki kolunu da “hayvanların kuvveleri” olarak isimlendirmiştir. Devvânî ise birincisini algılayıcı ikincisini hareket ettirici olarak isimlendirmiştir.

Hareket ettirici kuvve ya harekete sevk edici (baise) kuvvedir ya da yapıcı (faile) kuvvedir. Harekete sevk edici kuvve doğal olarak hareketin yapılmasından önce gelir.<sup>283</sup> Harekete sevk edici (baise) kuvve ile arzu kuvvesi (şevki kuvve) aynıdır, birbiri yerine kullanılabilir. Sühreverdî de bu risalesinde sevk edici kuvveye arzu kuvvesi (şevki kuvve) demiştir.

Arzu kuvvesi ikiye ayrılır: Biri hazzı talep etmede kendisi için uygun olanı cezbetmek için yaratılmış istek (şehvani) kuvvesidir. Diğeri kendisi için uygun olmayan bir şeyi uzaklaştırmak için yaratılmış öfke (gazabi) kuvvesidir. Arzu kuvvesinin yeri kalptir.<sup>284</sup>

Devvânî, Sühreverdî'nin *Nur Heykelleri*'nde ve başka risalelerinde kapalı bıraktığı ve konuyla dolaylı olarak bağlantılı olan bir hususa burada değinmektedir. O da arzu kuvvesinin tek oluşudur. Arzu kuvvesi bir açıdan istek bir açıdan da öfke kuvvesi ismini

<sup>281</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 119-123.

<sup>282</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 123.

<sup>283</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 123.

<sup>284</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 123-124.

alır. Muharrike gerçekte hayvani nefistir. Bu kuvve bir alettir ve alet de mecaz olarak “yapan” olarak isimlendirilir.<sup>285</sup>

Devvânî konuyla bağlantılı olarak ihtiyari hareketleri şerhine eklemiş ve soru-cevap şeklinde tartışmıştır. Meşhur görüşe göre ihtiyari fiillerin ilkeleri dört tanedir: Tasavvur, arzu, irade, hareket ettirme.<sup>286</sup> Devvânî’ye göre arzu kuvvesi muharrike kuvvelerinin başı, vehim de algılayıcı kuvvelerin başıdır.<sup>287</sup> Bazı filozoflar arzu kuvvesi ile yapıcı muharrike kuvvesi arasında başka bir kuvvenin olduğunu savunmuşlardır. Bu da kararlılık (azim) ve icmadır ki bunlar irade ve kerahettir. Bu kuvve tereddütten sonraki kararlı olma aşamasıdır. Sühreverdî’ye göre icma arzu etmenin yetkinliğidir, ayrı bir tür değildir.<sup>288</sup> Devvânî, arzu (şevk) ve kararlılığın (azim) farklı iki tür olmadığını (tabii ve ihtiyari eğilim şeklinde) birinin hükmünün vehmi diğerinkinin fikri olduğunu söylemektedir.<sup>289</sup>

Devvânî’ye göre ihtiyari hareketlerin belirli bir tertipte ilkeleri vardır. Bu ilkelerden müdrike kuvvesinin hareketlerini kapsayan hayaldir, hayvanlarda vehimdir ve insanda ameli akıldır. İhtiyari hareket, fiili tasavvur etmeye ve faydalı olanı cezbetmek veya zararlı olanı uzaklaştırmakta mülahazaya dayanır.<sup>290</sup>

Arzu kuvvesi ile ilgili daha az açıklama yapan Mansûr, Devvânî’nin hayalle ilgili görüşünü iki açıdan eleştirmiştir: Öncelikle hayal müdrike kuvvelerinden değildir, bilakis hafıza kuvvelerindedir. İkincisi müdrike kuvvesi olma ihtimali olan ortak duyudur. Hatta hayvanların hareketlerinin çoğunluğu bu cinstendir.<sup>291</sup> Ancak Devvânî, hayal ve hafıza dâhil iç ve dış kuvvelerin hepsini müdrike kuvveleri olarak saymakta; buna karşılık Mansûr kuvveleri müdrike ve muharrike olarak değil insani nefsin kuvveleri ve hayvanlara ait kuvveler olarak ayırmaktadır.

<sup>285</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 124-125.

<sup>286</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 125.

<sup>287</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 126.

<sup>288</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 126.

<sup>289</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 126.

<sup>290</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 125-216.

<sup>291</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 150.

### 2.11.6. Nefis Beden İlişkinin Aracısı Olarak Ruh

Ruh, insanın ve insan dışındaki canlıların kendisiyle canlı oldukları veya hayat buldukları şeydir. Bunun haricinde Cebrail (a.s), İsa (a.s), büyük melekler, meleklerin görünmediği gibi meleklerin de görmediği Allah'ın yaratmış olduğu varlıklar ayrıca vahiy ve Kur'an'da "ruh" olarak isimlendirilmiştir. Müslümanlar ruhun sonradan yaratılmış olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak ruh sonradan yaratılmış olmakla birlikte fani değildir. Bazıları onun ezeli olduğunu söylese de Devvânî'ye göre bu bir hatadır.<sup>292</sup>

Ruh kalbin sol boşluğundan çıkar ve birleşik olan kanın akışı vasıtasıyla bedene yayılır.<sup>293</sup> Gıyâseddîn Mansûr, Devvânî'nin ruhun bedene yayılma şekli hakkındaki yorumuna eleştiri getirmiştir. Mansûr'a göre Devvânî, eğer kan ile ruhu kastediyorsa "o birleşiktir" sözünün bir anlamı olmaz. Çünkü ruh birleşik değildir. Eğer kan ile meşhur karışımı (ahlât) kastediyorsa yine ruhun birleşik olması düşünülemez. Bu durumda ruhun damarlarda veya atardamarda bulunması gerekir ki bu da imkânsızdır. Zira ruh ilahi yardımlar sayesinde latiflik kazanmıştır.<sup>294</sup>

Ruh, nefsi natıkadan nurlu bir güç kazanır. Burada güç ile kasıt nurlulukla nitelenen kuvvelerdir. Hayvani ruh bu nurluluğu nefisten alır ve aldığı bu nurlulukla Vahibü's-Süver'den gelen kuvvelerin kabulüne hazır hale gelir. Nefsin ruhla bağlantısında, nefis ruha letafet ve nur götürür.<sup>295</sup> Mansûr, Sühreverdî'nin nurlu güçle kastettiği şeyin fiillerin ilkesi olan şey olduğunu söylemiştir. Bu şey de soyut nur ve kuvvelerden alınmaktadır. Nurlu kuvve ile diğer kuvvelere feyezane etmek için hazır halde olan hayvani kuvvenin kastedilmiş olması da muhtemeldir. Yoksa Devvânî'nin dediği gibi nurlulukla nitelenen kuvveler değildir.<sup>296</sup>

Devvânî ve Gıyâseddîn Mansûr ruhun kaynağı konusunda hem filozofların hem de tabiplerin görüşlerini zikretmişlerdir. Devvânî, antik filozoflardan Galen'in bakış açısıyla Sühreverdî'nin görüşünü karşılaştırmıştır. Sühreverdî Telvîhât'ta Galen'in

<sup>292</sup> Devvânî, *Şevâkil*, 131.

<sup>293</sup> Devvânî, *Şevâkil*, 131.

<sup>294</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 155.

<sup>295</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 132.

<sup>296</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 155.

görüşünün batıl olduğunu dile getirmiştir.<sup>297</sup> Galen'e göre ruh, beyinden doğar ve oradan diğer organlara intikal eder. Sühreverdî ise Galen'in bu görüşünü reddetmiştir. Sühreverdî'ye göre ruhun mizacı sıcaktır. Onun kendisinden doğduğu organın da sıcak olması gerekir. Beyin ise soğuk ve yaştır. Ruh hayatın kaynağı olduğu için sıcak olması gerekir. Doğru bir sezgi (الحدس الصائب) bunun böyle olması gerektiğine hükmeder. Devvânî, kendi tercihini de "hikmetin araştırdığı meseleler (matlab) ancak sezgi ile ortaya çıkar"<sup>298</sup> diyerek Sühreverdî'den yana yapmıştır.

Devvânî ruhu, inceliği, şeffaflığı ve itidale yakınlığından dolayı zıtlıklardan uzak olan semavi cisimlere benzetmektedir. Bundan dolayı semavi cisimler İlke ile münasebetinden ötürü nefsi natıkaya feyezân eder.<sup>299</sup> Mansûr, Devvânî'nin bu benzetmesine birçok yönden eleştiri getirmiştir. Öncelikle gerçek mutedillik sıcaklık ve soğukluk arasında bir mizaca sahip olmaktır. Semavi cisimler ise sıcaklık ve soğukluktan uzaktırlar. Bundan dolayı onlar, ikisinin ortasında nitelenmekten uzaktırlar.<sup>300</sup> Mansûr bu konudaki tartışmaya Devvânî'nin bazı talikatlarından alıntılar yaparak devam etmiştir. Mansûr, hem ruhun hem de semavi cisimlerin özelliklerini zikretmiş ve bu ikisi arasında Devvânî'nin söylediği gibi benzerliklerin olamayacağını dile getirmiştir.<sup>301</sup>

Ruh, latifliği sayesinde vücutta her yere nüfuz edebilmektedir. O, sınırların, kemiklerin, ete, bedene yayılan damarların gözenekleri gibi oldukça dar yerlere bile sirayet edebilir.<sup>302</sup> Ancak kemiklerin uçlarına sirayet edip etmediği tartışmalıdır.<sup>303</sup>

Ruhun varlığına ve kuvvelerin taşıyıcısı olduğuna delil onun herhangi bir uzva nüfuz etmesine mani bir engel ortaya çıktığında o uzvun ölmesidir. Ölüdeki bozulma ve çürüme, ölen uzvun da başına gelir.<sup>304</sup> Tıp kitaplarında bu konunun tartışmalı olduğuna dair deliller bulunmaktadır.<sup>305</sup> Bazı hastalıklarda (felç gibi) ruh uzuvlara çoğunluğuna ulaşamaz ve o uzuvlarda ruh bulunmamasına rağmen ölüdeki gibi bir çürüme ve

<sup>297</sup> Sühreverdî, *Kitâbu't-Telvîhât*, s. 154-155.

<sup>298</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 133.

<sup>299</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 133-134.

<sup>300</sup> Mansûr, *İşrâk*, 151-152.

<sup>301</sup> Mansûr, *İşrâk*, 153-154.

<sup>302</sup> Devvânî, *Şevâkil*, 134.

<sup>303</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 155.

<sup>304</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 134.

<sup>305</sup> Mansûr, *İşrâk*, 155.

bozulma meydana gelmez. Bundan dolayı bazı tabiplere göre kuvvelerin taşıyıcısı ruh değil uzuvlardır. Ruhun ve canlılığın hâsıl olması bu kuvvelerin fiillerinin ortaya çıkmasının şartıdır.<sup>306</sup>

Ruhun itidal üzere olması demek, hem nefse uygun olması<sup>307</sup> hem de şahsi bedene layık olmasıdır.<sup>308</sup> Bu ruha hayvani ruh denilmesinin sebebi, hay olan nefsin zatından bedene hayat feyezana etmesinde aracı olmasından veya da bu ruhun hayvanlarda da bulunmasından dolayıdır.<sup>309</sup> Bu hayvani ruh, nübüvvet ve ilahi vahiy bahsinde gelecek olan ilahi ruhtan başkadır. Hz. Peygamber'in şu sözü nübüvvet bahsine örnek "Allah ruhları bedenlerden bin yıl önce yaratmıştır"; ilahi vahiy bahsine ise Allah Teâlâ'nın şu ayeti örnektir: "Sana ruhtan soruyorlar de ki ruh Rabbimin emrindedir."<sup>310</sup>

İlahi ruhla nefsi natıka kastedilir. Nefsi natıkanın doğuşu Allah'tandır. Çünkü onu yaratan Allah'tır.<sup>311</sup> Allah'ın nurlarından bir parıltı olduğundan dolayı soyutların her biri Allah katında bir nurdur. Soyut nurlar hakikatte birdir, sadece eksiklik-tamlık, azlık-fazlalık konularında birbirlerinden farklıdırlar. Yetkinlik ve fazlalığın bulunduğu nur, bütün nurların parıltılarına sahip olan Nurlar Nuru'dur. En az nurun kendisine ulaştığı şey ise duyularla algılanan cisimlerdir. Tıpkı lambaya yakınlık ve uzaklığın dikkate alındığında olduğu gibi bu türün mertebeleri kendindeki nurun fazlalığı ve azlığı açısından farklılık gösterir.<sup>312</sup>

Nefsi natıkanın doğuşu Allah'tan olduğu gibi batışı yani dönüşü<sup>313</sup> de Allah'adır. Bu batış bedeni kirlilerden arandıktan sonra O'nun kutsiyetinin yakınlarında bir araya gelmekle olur. Allah Teâlâ'nın şu ayette işaret ettiği gibi: "Onlar gerçekten şerefli bir yerde ve sınırsız iktidar sahibi Hükümdar'ın huzurundadırlar" (Kamer, 54/55).<sup>314</sup>

<sup>306</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 134.

<sup>307</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 134; Mansûr, *İşrâk*, s. 156.

<sup>308</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 156.

<sup>309</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 135.

<sup>310</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 135; Mansûr, *İşrâk*, s. 156.

<sup>311</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 156.

<sup>312</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 135.

<sup>313</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 156.

<sup>314</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 135-136.

### 2.11.7. Nefsin Mahiyeti

Bârî Teâlâ her yönden tektir. Onun Zorunlu Varlık olması açısından hiçbir şey tür, cins, fasıl ve lazımı arazlarda onunla ortak olamaz. Nefisler ise sayıca çoktur. Onlar tür ve cinsten birbirleriyle ortaktır.<sup>315</sup>

Devvânî ve Mir Gıyâseddîn Mansûr nefislerle ilgili mevzuda onların hangi hususlarda biricik olduğu, hangi özellikleri ve sıfatlarında diğerleri ile ortaklık taşıdığını ayrıntılı şekilde ele almışlardır. Bu hususları da nefislerin çokluğu üzerinden nefsin hakikati ve mahiyetini ayrı ayrı ele alarak değerlendirmişlerdir.

İnsanlardan bir grup onun cisimsiz olduğunu idrak edince, onun Yaratıcı olduğunu zannetmiş ve derin bir sapkınlığın içine düşmüşlerdir. Zira Allah birdir, nefisler çoktur.<sup>316</sup> Mansûr'a göre Sühreverdî insan fertlerinin bütününün nefislerinin bir olmasının imkânsızlığına işaret etmektedir. Yoksa onun sözlerinden sadece bir takım nefislerin bir olmasının imkânsız olduğu çıkarılamaz. Mesela ilim konusunda eşit iki kişinin bulunması mümkündür. Nefislerin cins veya türde ortak olmalarına gelince bu durum açıktır. Zira cevherlik, iki nefis arasında cins ve fasıldır.<sup>317</sup>

Mansûr, Sühreverdî'nin metninin bu konuda gayet net olduğunu söylemektedir. Ancak ona göre anlamın daha açık olması için metinde ayrıca “nefis cevherdir; el-Bârî cevher değildir” ibaresinin de bulunması gerekirdi.<sup>318</sup>

Sühreverdî'nin “bedenin kuvveleri, nasıl olur da ilahların ilahını esir eder, onu emri altına alır, düşüncesizce yaşayarak onu şehvetlerinin tutsağı ve belalarının hedefi kılar”<sup>319</sup> sözü Bârî Teâlâ'nın nefislerden bir nefis olmadığına işaret etmektedir. Belalarla kastedilen düşüncesizce yaşamaktan ileri gelen nefse ve bedene ait ıstıraplardır, acılardır.<sup>320</sup> Sühreverdî'nin bu söylediklerinin her biri birer eksikliklerdir.

<sup>315</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 157.

<sup>316</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 37.

<sup>317</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 159.

<sup>318</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 160.

<sup>319</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 37.

<sup>320</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 138.

Bundan dolayı Zorunlu Varlık için imkânsızdır. Cüveynî ve Râzî gibi mütekellimden nakledildiği üzere O, her iyiliğin ve yetkinliğin kaynağıdır. O sırf iyidir (mahza hayr).<sup>321</sup>

Bir grup ise onu Yaratıcıdan bir parça zannetmiştir. Bu, doğruluktan uzaklaşmaktır. Zira kesin olarak ispatladığımız gibi, Yaratıcı cisim değildir. O nasıl parçalara ayrılır ve bölünür? Onu parçalayacak olan kimdir?<sup>322</sup> Bu grup, her nefsin ondan ayrı olarak onun parçalarından bir parça olduğunu düşünmüşlerdir. Onların bu düşüncelerinin kaynağı nefsin Bârî Teâlâ'dan taşan bir nur oluşudur. Bundan dolayı nefsin ondan bir parça olduğunu zannetmişlerdir. Bu düşünce, avamın güneş ve benzeri cisimlerin kütlelerinden taşan ışıktaki olduğu gibi bir benzetmeden kaynaklanmaktadır. Tabi ki bu düşünce doğruluktan uzaktır. Çünkü cisim olmayan bir şey parçalara ve kısımlara ayrılmaz. Parçalanma ve kısımlara ayrılma cisimlerin ve cismani şeylerin özelliklerindedir. Ayrıca Zorunlu Varlık bir şeylerin bir araya gelmesinden oluşmuş değildir ki çözülsün ve ayrışsın.<sup>323</sup>

Onu parçalayacak olan kimdir? Zira o bütün mevcudata hükmeden bir güçtür. Hiçbir şeyin ona hiçbir şekilde etki etmeye ve onu parçalamaya gücü yetmez. Bu son delil burhan değil İşrâkîlik açısından.<sup>324</sup> Geçmişteki hikemi edebiyatta da bunu açıklayan birçok söz, uyarı, tembih, delil bulunmaktadır. Bu tembihler, hikmette yetkinliği talep edenler için yeterli olabilecekken cedel ehlini delil ile susturmada yeterli olmaz.<sup>325</sup>

Başkaları da nefsin kadim olduğunu zannetmiştir.<sup>326</sup> Devvânî bu ibareye “beden olmaksızın” kaydını getirmiştir.<sup>327</sup> Yani bu yorum beden haricinde sadece nefsi kadim zannetmişlerdir anlamına gelmektedir. Mansûr'a göre Devvânî, Sühreverdî'nin sözünün, nefsin bedenle beraber kadim olamayacağına işaret etmediğini düşünmüştür.<sup>328</sup>

Sühreverdî nefsin geldiği yer olarak kuds ve hayat âleminde ve nefsin gittiği yer olarak da ölüm ve karanlıklar âleminde bahsetmektedir. Kuds âlemi, maddeye bağlı

<sup>321</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 139.

<sup>322</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 37.

<sup>323</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 139.

<sup>324</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 160.

<sup>325</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 140.

<sup>326</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 37.

<sup>327</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 140.

<sup>328</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 160.

(heyulânî) eksikliklerden uzaklığın kaynağı olan sırf soyutluktur. Hayat âlemi ile akli hayat âlemi kastedilmektedir. Ölüm âlemi, doğal ölüm için uygun olan bedendir. Karanlıklar âlemi ise maddeye bağlı eksikliklerdir.<sup>329</sup>

Eğer nefis kadim olsaydı onu nurlar âleminde süfli âleme çeken bir gücün olması gerekirdi. Bu güç o nefsi kabul edecek olan bir beden asla olamazdı. Sühreverdî “nefsi emzikteki bir bebenin kuvveleri nasıl emri altına alır”<sup>330</sup> derken emzikteki bebeden ziyade cenini kastetmektedir.<sup>331</sup> Nitekim bedenın kuvveleri doğmadan önce anne rahminde oluşmaya başlar. Nefis organlı doğal cismin ilk yetkinliğidir.

Daha sonra Sühreverdî, nefsin kadim oluşuna dair ikna edici tembihler yeterli olmayınca burhanî yöne işaret etmiştir. Ona göre nefsi ezeli olarak kabul edersek “ezelde onlardan biri diğerinden ayrı olmaz.”<sup>332</sup> Nefis eğer kadim ise Mansûr’a göre o, ya tek ya da çok sayıda olur. İki durum da batıldır. Eğer çok sayıda olursa onların birbirlerinden ayrılışı ya mahiyetle ya kendine ait gereklilikle (levazım) ya da mahalde ayırt edici olan arazlarla olur. Mahal açısından baktığımızda veya mahallin konumunda olan madde açısından mekânda, fiilde, infialde (etkileme ve etkilenme) veya da kazanılmış heyetlerin birinde ayırt edici bir özelliğın bulunması gerekir. Ancak nefislerin türleri aynı olduğundan onlar mahiyette ve kendilerine ait gerekliliklerde (levazım) ayrılamazlar. Soyut cevher olduklarından mekân ve mahalle de sahip değillerdir.<sup>333</sup> Devvânî’ye göre nefis mekâna ne bizzat ne de arazi olarak sahiptir. Mahallinin olmaması ise onun madde ve mevzu (ilişilen şey) olmaması anlamına gelir. O aynı zamanda hâl (ilişen) de değildir. Çünkü bedenden önce etkileme ve etkilenme (fiil ve infial) yokken bedenle bağımlı kestikten sonra olduğu gibi kazanılmış bir heyet de yoktur.<sup>334</sup>

Nefis için bedenden önce ne soyut olduğu için bizzat ne de arazi olarak bir mekân söz konusudur. Mahalle gelince nefis cevher olduğundan dolayı onun için ilişilen olma (mevzu) da mümkün değildir. Nefis cisim ve cismani olmadığından dolayı maddesi de yoktur. Nefsin etkileme ve etkilenmesi bedene dayandığından dolayı bedenden önce

<sup>329</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 141.

<sup>330</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 38.

<sup>331</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 141.

<sup>332</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 38.

<sup>333</sup> Mansûr, *İsrâk*, 160-161.

<sup>334</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 141.



etkileme ve etkilenme diye bir durum da söz konusu olamaz. Nefsin akıldan ayrıldığı nokta da budur. Dolayısıyla nefsin kişileşmesi ve melekeleri kazanması bedenden sonra olur.<sup>335</sup>

Nefsin kadim olarak çokluğunun imkânsız olduğu açıklandıktan sonra onun ezelde bir nefis oluşuna gelelim. Zira Devvânî, bunun muhal olduğunun söylendiğini hatırlatmaktadır. Çünkü Sühreverdî, nefsin tek bir şey olup daha sonra bölünüp bedenlere dağılmasını imkânsız bulur. Burhanî açıdan delillendirmek gerekirse; nefis ezelde tek olamaz. Nitekim daha önce açıklandığı üzere eğer bedene iliştikten (taalluk) sonra tek başına kalmaya devam ederse her bir kişinin diğerlerinin algıladıklarını algılaması gerekir. Eğer bedene iliştikten sonra nefis tek kalmaya devam etmezse bu sefer de o bölünür ve bedenlere dağılır. Ancak bu da imkânsızdır. Çünkü nefis cismani değildir. Yani o ne cisimdir ne cisme ilişkin bir heyettir ne de parçalara ayrılan bir parçadır.<sup>336</sup> Mansûr'a göre nefsin bedene iliştikten sonra tek kalmasının batıl olduğu malumdur. Bedene ilişmeden önce tek olması, onun bölünmesini gerektirecektir. Bu da imkânsızdır. Dolayısıyla nefis kadim olamaz o bedenle birlikte hadistir.<sup>337</sup> Yani bedenin yatkınlığı (isti'dad) nefsin kabulüne hazır hale geldiğinde nefis de bedenle birlikte meydana gelir.<sup>338</sup> Bu kısımlarda görüldüğü üzere Devvânî ile Mansûr aynı görüştedirler.

Böylece nefsin soyut nur olduğu, Bârî'nin kendi olmadığı, O'ndan bir parça olmadığı ve kadim de olmadığı belirlenmiş oldu. Dolayısıyla nefis, beden oluşmasıyla meydana gelen ve ilkesinden feyezana edendir.<sup>339</sup>

İkinci heykelin sonunda Sühreverdî nefsin kadim olmayışını delillendirdikten sonra nefis ile vericisi arasındaki ilişkiye değinmiştir. Buna ateş ile ateşten hiçbir şey eksilmeden alev alan fitil örneğini vermiştir. Devvânî de bu örneğe ek olarak kendisinden hiç bir şey eksilmeden alıcı (kâbil) olan bütün eşyaya (a'yan) ışığı taşıyan (feyezana) güneşi göstermektedir.<sup>340</sup>

<sup>335</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 141-142.

<sup>336</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 149.

<sup>337</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 167.

<sup>338</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 150; Mansûr, *İşrâk*, s. 162.

<sup>339</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 150.

<sup>340</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 150.

Devvânî nefsin vericisini (vâhib) yakın ve uzak olarak iki tane zikretmiş, yakın vericiyi Faal Akıl, uzak vericiyi Yüce İlke olarak açıklamıştır.<sup>341</sup>

İkinci heykelin sonunda şarihler tür, madde, çokluk ve teklik gibi daha çok mantığa dair konularda ve sadece belirli kavramlar üzerinde tartışmaktadırlar. İbn Sînâ ve Tûsî'den bu konuda yararlanmışlar ve nefsin mahiyetini en ince ayrıntısına kadar incelemeye çalışmışlardır.

## 2.12. Şarihlerin Nur Heykelleri'nin Metafizik Bölümü Üzerine Yaptıkları Yorumlar

Tezimizin ikinci bölümü metafizik konularını içermektedir. *Nur Heykelleri*'nde Sühreverdî, öncelikle duyularımıza konu olan cisimden başlamış daha sonra da cisme ilişen nefis ile devam etmiştir. Sonra da metafiziğe dahil olan varlık tarzları, Zorunlu Varlık, nefsin ebedi oluşu, nefsin kahir nurlarla irtibatı ve onlardan gaybi bilgileri elde ettiği konularını incelemiştir.

## 2.13. Varlık Tarzları

Sühreverdî'ye göre akli cihetler üçtür: vacip, mümkün ve imkânsız. Vacip, varlığı zaruri olan; imkânsız yokluğu zaruri olan; mümkün varlığında ve yokluğunda zaruret olmayandır. Mümkün başkasıyla vacip ve imkânsız olur.<sup>342</sup> Sühreverdî'nin bu ifadeleri onun *Tasavvufuna Kelimesi*<sup>343</sup> ve *el-Elvahu'l-İmâdiyye*<sup>344</sup> eserlerinde de bulunmaktadır. Ancak Sühreverdî'nin varlık hakkındaki bilgilerinin kaynağının İbn Sînâ olduğu malumdur. İbn Sînâ'ya göre varlık kazanan şeyler, aklen iki kısma bölünebilir. İlki, zâtı dikkate alındığında zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu şey, imkân sahasındadır. İkincisi, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olanıdır.<sup>345</sup>

<sup>341</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 150.

<sup>342</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 39.

<sup>343</sup> Sühreverdî, *Tasavvufun Kelimesi*, s. 81.

<sup>344</sup> Sühreverdî *Elvâh*'ta "imkânsız"dan dolayı olarak bahsetmiştir. Varlığı (bir şeyin varlık kazandıktan sonraki halini) zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırmıştır. Bk. Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye Hikmet Levhaları*, s. 78.

<sup>345</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*, ed: Muhittin Macit, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 35; bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 212.

Devvânî öncelikle cihetin ne anlamda kullanıldığını izah etmek istemiştir. Ona göre yüklemın konuya nispet tarzı (keyfiyet) akılda gerçekleşmesi itibariyle cihet, gerçekte (fi nefsi'l-emr) gerçekleşmesi itibariyle madde olarak isimlendirilir.<sup>346</sup> Mansûr ise Devvânî'nin bu tariflerine göre her maddenin cihet olması gerektiğini, ancak durumun böyle olmadığı söylemektedir. Yani bir şeyin gerçekte olması demek onun ya dışarda ya da akılda olması ile olur. Zikri geçen üç nispet de (vacip, mümkün, imkânsız) dışarıda değildir. Bundan dolayı onların gerçekte var olmaları akılda olmaları ile olur. Bu durumda her maddenin akılda bulunduğunu kabul etmek onların da cihet olmasını gerektirir. Fakat böyle bir gereklilik yanlıştır; çünkü madde cihetten farklı bir şeydir.<sup>347</sup> Gıyâseddîn Mansûr, cihet hakkında ayrıca bir açıklamada bulunmamıştır.

Mantıkta cihet, bir önermede kimi zaman konu ile yüklem arasındaki nispet bir kayıtlı kayıtlanabilir. Bu durumda, önermenin doğruluğunun o kaydın doğruluğuna bağlı olmasına cihet denir. Örneğin “Zorunlu olarak ateş sıcaktır” önermesi cihetli/kipli bir önermedir.<sup>348</sup>

Mansûr'un Devvânî'yi eleştirdiği bir diğer nokta Devvânî'nin “buradaki konu harici varlık hakkındadır” sözü üzerinedir. Bu söz *Nur Heykelleri* metni ile doğrudan çelişir. Nitekim Sühreverdi konuya “akli cihetler üçtür” diyerek başlamaktadır.<sup>349</sup>

Vacip, mümkün ve imkânsızın metindeki tariflerinin zımni olarak “zatından/özünden dolayı” ibaresi eklenebilir. Yani vacip varlığı zatından dolayı zorunlu olandır, imkânsız yokluğu zatından dolayı zorunlu olandır gibi tarifler “lizatihi” ibaresi ile kayıtlıdır.<sup>350</sup>

Gıyâseddîn Mansûr “sebeup tam olunca müsebbibin varlığı hemen oluverir”<sup>351</sup> ifadesine *Şevâkil*'den “yani gecikmesi mümkün değildir” alıntısını yapmıştır. Devvânî ise paragrafın geriye kalanında önce mümkünü kısaca kısımlarıyla birlikte açıklamıştır. Daha sonra sebebin kendisiyle başkasını gerektirmesinin zorunlu olmadığını farz etmiş ve bu durumda ortaya çıkacak sorunları dile getirmiştir. Son olarak Devvânî, imkânda sebebin tamam olmasında, sonucun oluşmasında vakte ve diğer şartlara, ayrıca onların

<sup>346</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 151.

<sup>347</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 173.

<sup>348</sup> Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2016, s. 130.

<sup>349</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 173.

<sup>350</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 152.

<sup>351</sup> Sühreverdi, *Nur Heykelleri*, s. 39.

bir araya gelme durumlarına uzunca yer vermiştir. Bu konulara genişçe değinmesinin de gerekli olduğunu, tekrar olmadığını söylemektedir.<sup>352</sup>

Bir şeyin kendisine dayandığı irade, vakit, yardımcı veya alıcı mahal vb. her şeyin sebeplilikte bir katkısı vardır.<sup>353</sup> Bu cümledeki “ve benzeri” (وغير ذلك) ifadesini Devvânî, nahiv yönünden incelemiş ve iki yere atıf olabileceğini söylemiştir. İlki, irade, vakit, yardımcı ve alıcı mahal kelimelerinin tümüne atıftır. Sühreverdî “ve benzeri” ifadesi ile “cüz, şart ve engellerin kalkması” ifadelerini kastetmiş ve bunları cümleden düşürmüştür. İkincisi ise “ve benzeri” ifadesinin alıcıya (kabil) atfedilmiş olmasıdır. Bir şeyin alıcı mahalli suret için madde gibi kabul edici varlığıyla birlikte varlığı gerekli olanıdır. Mahal kendisine ilişilen şeydir. Bir de kendisine ilişmeyen cismi suret gibi kabul edici varlığıyla birlikte varlığı gerekli olmayan şey vardır. O kendisine ilişme itibarıyla mahal diye isimlendirilir. Bu durumda da metindeki alıcı sözü herhangi bir ifade olarak ortaya çıkmış olur. Yani bir alıcı mahal vardır bir de alıcı olmayan mahal vardır. “Ve benzeri” sözü ile alıcı olmayan mahal kastedilmiş olabilir.<sup>354</sup>

Sebeup tamamen mevcut olmazsa veya cüzlerinden biri yok olursa (onlara dayanan) şey, mevcut olmaz.<sup>355</sup> Yokluğun sebebi, varlığın sebeplerinden birinin veya hepsinin yokluğu demektir. Varlığın sebebi ise engellerin ortadan kalkmasıyla birlikte varlığa dayanan her şeyin gerçekleşmesi demektir.<sup>356</sup>

#### 2.14. Zorunlu Varlık

Sühreverdî Zorunlu Varlık konusunu dördüncü heykelde ele almaktadır. Dördüncü heykel beş fasıldan oluşmaktadır. Onlardan birinin başlığı “*Heykelin Vasıtası*”, birininki “*Hatime*” ve diğer üçününki ise “*Fasıl*”dır. Dördüncü heykel genel olarak metafizikle ilgili, özel olarak da Zorunlu Varlık’la ilgili konular hakkındadır.

Gıyâseddîn Mansûr, dördüncü heykelin Zorunlu Varlık’la ilgili olmasını bir teşbihle anlatmaktadır. Zorunlu Varlık’tan varlığın ve yetkinliğin mümkün varlıkların heykellerine taşması güneşin ışıklarını, onu alacak (kabil) cisimlere dökmesi gibidir.

<sup>352</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 174; Devvânî, *Şevâkil*, s. 153-157.

<sup>353</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 39.

<sup>354</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 157-158.

<sup>355</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 39.

<sup>356</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 175.

Mansûr'a göre güneş dördüncü semada durduğundan dolayı bu konuların dördüncü heykelde açıklanması uygundur.<sup>357</sup>

Sühreverdî bu faslı Zorunlu Varlık'ın ispatından önce yazmıştır. Bu durum Devvânî'ye göre tevhidin Zorunlu Varlık'ın ispatına dayanmadığını göstermektedir.<sup>358</sup> *Nur Heykelleri*'nde Zorunlu Varlık ve şârihlerin çoğunlukla birbirlerine aykırı görüşte olmadıkları yorumlarını beraber ele alabiliriz.

İki şeyin birlikte Zorunlu Varlık olması doğru değildir.<sup>359</sup> Bir gerçeklikte ortak olanlar ya zati ya da arazi olarak ortaktırlar. Bu durumda iki Zorunlu Varlık'ta veya ikisinden birinde ayırt edici bir özelliğin olması gerekir. Böyle olunca da ikisinden biri veya her ikisinin varlığı bu ayırıcıya dayanmış olur.<sup>360</sup> Bu da, Bizatihi Zorunlu Varlık olmakla çelişir.<sup>361</sup> Varlığın zorunlu olması hususunda ortak olduğunda hakikatleri ortak olmuş olur.<sup>362</sup> Bir ayırt edici olmadan özelleşme (taayyün) ve ikilik tasavvur edilemez.<sup>363</sup> Bir ayırt edici ile özelleştikleri takdirde de varlıkları bu ayırıcıya dayanmış olur.

Zorunlu Varlık'ın Birliği ile ilgili bu faslı hem Devvânî hem de Gıyâseddîn Mansûr derinlemesine ele almışlardır. Zorunlu Varlık'ın Bir oluşu konusundan uzaklaşıp önce mutlak ve özel zorunluluk, ayırt edicinin mahiyet ve hakikatte bulunuşu konularını hem Meşşailerin hem de İşrâkilerin bakış açısından değerlendirmişlerdir. Özellikle Mansûr, bu konularda hem Devvânî'ye eleştirilerde bulunmuş hem de tartışmayı soru-cevap ( ئِنْ قَلْتُ - قَلْتُ ) şeklinde ilerletmiştir.

Zorunlu Varlık parçalardan oluşmuş değildir.<sup>364</sup> Burada Sühreverdî'nin bahsettiği zihni değil harici terkip hakkındadır. Ancak Devvânî bunun Zorunlu Varlık hakkında zihni terkinin de olumsuzlanmasına delil olabileceğini söylemektedir. Şöyle ki, cins ve faslın varlığı, o ikisinin zati değildir. Zorunlu Varlık'ın varlığı, onun zatıdır. Onun zihinde cins ve fasıldan mürekkep olması mümkün değildir.<sup>365</sup>

<sup>357</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 179.

<sup>358</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 159.

<sup>359</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 40.

<sup>360</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 40.

<sup>361</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 179-180.

<sup>362</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 159.

<sup>363</sup> Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 131.

<sup>364</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 40.

<sup>365</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 171.

Mansûr'a göre her parça bir sebeptir. Zorunlu Varlık ise sebepli değildir.<sup>366</sup> Burada Mansûr, Devvânî'nin ifadelerindeki bazı kapalılıklara açıklık getirmiştir. Onun zihni terkinin imkânsızlığı konusunda asıl söylemek istediğinin şu olduğunu dile getirmiştir: Zorunlu Varlığın mahiyeti mutlak varlıktır. Onun ne cinsi ne de faslı vardır.<sup>367</sup>

Zorunlu Varlık zatına eklenmiş sıfatlardan münezzehtir.<sup>368</sup> Zorunlu Varlık sıfatların mahalli değildir. Çünkü sıfatlar zatı sebebiyle gerekli değildir. Bundan dolayı onlar için bir icat edici gerekir. “Zorunlu Varlığın zatında sıfatlarını icat etmesi de caiz değildir.” Çünkü o zaman zatı sıfatlarının faillik sebebi olur, tıpkı sıfatlar için alıcılık sebebi olduğu gibi.<sup>369</sup> Zira tek bir şey, yani basit olan bir şey, zatında ve sıfatlarında asla çokluk yönü bulunmayan hakiki tek şey, kendinden etki almaz. Aksi halde basit olanın hem alıcı hem de fail olması gerekir. Bu durumda da onun iki yönü olmuş olur.<sup>370</sup> Gerçek anlamda Bir olandan sadece bir şey sadır olur.<sup>371</sup>

“Biz herhangi bir uzvumuzda” yahut bedenimizin tamamında hareket ettirmek suretiyle veya başka bir şeyle “tasarrufta bulunduğumuzda fail bir şey, alıcı başka bir şey olur.” Fail nefistir ve o, kuvveler ve aletler vasıtasıyla hareket ettirir; alıcı (hareketi kabul eden) ise bedendir. Ancak mesela nefsanî hastalıklar konusunda nefsini kötü huylardan (rezail) temizlemek isteyen birisinde fail ve alıcı, nefis olur. Fakat bu tek yönden değildir. Çünkü nefis birçok ciheti kapsadığından dolayı Gerçek Bir değildir. Gerçek Bir, zatında ve sıfatlarında çokluk bulunmayandır. “Şu halde Zorunlu Varlık her cihetten birdir.” Onda hiçbir şekilde ne zihni, ne harici parçalar, ne varlık ve ne de mahiyette ayrılma şeklinde bir çokluktan söz edilebilir.<sup>372</sup> Zorunlu Varlık'ın birliği, ondan başka varlıkların onun zorunluluğuna iştirak etmesinin düşünülmemesi anlamındadır.<sup>373</sup>

Karşılıklı olan her iki kavramdan en üstünü Zorunlu Varlık'ın hakkıdır.<sup>374</sup> Zorunlu Varlık her yetkinliğin vericisidir. Yetkin sıfatların hepsi O'nun zatının aynıdır. Zorunlu

<sup>366</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 213-214.

<sup>367</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 215.

<sup>368</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 41.

<sup>369</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 171-172.

<sup>370</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 215.

<sup>371</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 173.

<sup>372</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 172-174.

<sup>373</sup> İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 137.

<sup>374</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 41.

Varlık'a, kendisine eşyanın açık olmasının ilkesi açısından İlim; mümkün varlıklara etki etmesinin ilkesi açısından Kudret; zatını değiştirmeyen, en düzgün nizamı kapsayan, mümkün olan iki taraftan birini tercih eden ilminin ilkesi açısından İrade denir. Yetkin sıfatların Zorunlu Varlık ile O'nun dışındakiler için durumu ve etkisi farklıdır. İlim bizde şeylerin bize açık olmasını gerektiren zatlarımıza eklenmiş bir sıfattır. Kudret, irade ve diğer sıfatlar da bizde ilimde olduğu gibi zatlarımıza ilavedir.<sup>375</sup> İlim ve cehalet, kudret ve acizlik, irade ve mecbur oluş gibi sıfatlardan en yetkin olanı (yani ilim, kudret, irade) Zorunlu Varlık'ın hakkıdır. Zira yetkinliğin vericisinin yetkin olması gerekir. Aksi takdirde nasıl yetkinlik verebilir? Akıl, sebebin sebepliden üstün olmasına hükmeder. Bu açıdan sebepli/sonuç, sebebin gölgesi ve suretidir.<sup>376</sup>

Zorunlu Varlık'ın benzeri yoktur.<sup>377</sup> Devvânî'ye göre Zorunlu Varlık'ın varlığı, zatının aynı olduğundan dolayı bu konuda ona hiçbir şey ortak olamaz. Çünkü onun tümel bir mahiyeti yoktur.<sup>378</sup> Mansûr, Zorunlu Varlık'taki eşsizliğin sadece mahiyet açısından değil aynı zamanda kuvve ve fiil açısından da olduğunu dile getirmektedir. Tek oluşu ve başkalarının varlığının O'na dayanması açısından O'nun dengi yoktur.<sup>379</sup> Zorunlu Varlık'ın zıttı yoktur.<sup>380</sup> O her şeyden önce madde ve alakalarından, maddi olmanın gerektirdiği çokluktan uzaktır. Ayrıca oluşma ve bozulmadan beridir. Madde ve fesâd "tezat" altında vuku bulmanın, yani çokluğa karşılık gelmenin şartıdır. Bu yüzden Evvel'in zıttı yoktur.<sup>381</sup> Zıt ile kasıt Devvânî'ye göre kuvvede birbirini engelleyen şeylerin bulunmasıdır.<sup>382</sup> Evvel'in dışında her şey sebeplidir, sebepli de Zorunlu İlke ile eşit olamaz. Dolayısıyla Evvel'in bu yönden zıttı yoktur.<sup>383</sup> Zorunlu Varlık herhangi bir yere nispet edilmez.<sup>384</sup> Bir yere nispet edilmek cisimlere hastır ve cisimlerle alakalı bir durumdur.<sup>385</sup>

<sup>375</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 174.

<sup>376</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 176.

<sup>377</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 41.

<sup>378</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 177.

<sup>379</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 216-217.

<sup>380</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 41.

<sup>381</sup> Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 138.

<sup>382</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 177.

<sup>383</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 133.

<sup>384</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 41.

<sup>385</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 177.

En yüksek celal Zorunlu Varlık'ın hakkıdır.<sup>386</sup> Devvânî'ye göre celal, bütün noksanlıklardan soyutlanmasını gerektiren azamet ve bütün büyüklüklerin üstünde bir yüceliktir. Zorunlu Varlık'ın dışındaki her şey zâtı sebebiyle noksandır.<sup>387</sup> En tam yetkinlik Zorunlu Varlık'ın hakkıdır.<sup>388</sup> O'nun yetkinliğine nispetle bütün yetkinlikler bizatihi noksandır.<sup>389</sup> Mansûr'a göre burada yetkinliklerle kasıt Zorunlu Varlık'ın subûti sıfatlarıdır.<sup>390</sup> Yine en büyük şeref Zorunlu Varlık'ın hakkıdır.<sup>391</sup> Devvânî'ye göre en büyük şerefe sahip olma, bütün iyiliğin, yetkinliğin ve şerefin kaynağı değildir.<sup>392</sup> En güçlü nur Zorunlu Varlık'ın hakkıdır.<sup>393</sup> Devvânî'ye göre en güçlü nur olmak en yetkin zuhura sahip olmak demektir. Çünkü Zorunlu Varlık, zâtı sebebiyle apaçık olan (الظاهر) ve başkalarını aşikâr kılandır (المظهر لغيره).<sup>394</sup>

Zorunlu Varlık araz değildir.<sup>395</sup> Zorunlu Varlık herhangi bir şeyin içinde değildir.<sup>396</sup> O, araz olsaydı, varlığını kaim kılacak bir mahalle muhtaç olurdu. Bu da O'nun zâtı açısından zorunlu olması ile çelişir.<sup>397</sup> Kendisiyle var olacağı bir mahalle ihtiyaç duymaması sebebiyle Zorunlu Varlık araz değildir.<sup>398</sup> Zorunlu Varlık cevher de değildir.<sup>399</sup> Sühreverdî cevheri başkasına bütünüyle hululü düşünemeyen şey olarak tarif etmektedir.<sup>400</sup> Bir öznedede olmaksızın var olduğu için Zorunlu Varlık'ın töz kategorisinin altında yer alması düşünülemez. Sühreverdî'ye göre bir şey, bir öznedede bulunmayacak bir biçimde var olduğunda o bir mahiyete sahip olmuş olur ve katışıksız varlık olarak Tanrı için bu böyle değildir.<sup>401</sup> Eğer Zorunlu Varlık cevher olsaydı, cevherlik hakikatinde cevherlere ortak olurdu. Cevher bilindiği üzere altında bulunanların cinsidir.<sup>402</sup> Yani cevher, cevher olan şeylerin (cisimlik, nefislik, insanlık ve

<sup>386</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 41.

<sup>387</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 177.

<sup>388</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 41.

<sup>389</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 177.

<sup>390</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 216-217.

<sup>391</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 41.

<sup>392</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 177.

<sup>393</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 41.

<sup>394</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 177.

<sup>395</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 41.

<sup>396</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, s. 232.

<sup>397</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 178; Mansûr, *İşrâk*, s. 217.

<sup>398</sup> Yalın, *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*, s. 190.

<sup>399</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 41.

<sup>400</sup> Sühreverdî, *Tasavvufun Kelimesi*, s. 72.

<sup>401</sup> Yalın, *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*, s. 189.

<sup>402</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 178; Mansûr, *İşrâk*, s. 217.



atlık gibi mahiyeti olan şeylerin) cinsidir. Zorunlu Varlık hiçbir kategoride yer almaz.<sup>403</sup> Ayrıca cins, fasla ihtiyaç duyar ve onunla bir terkip oluşturur.<sup>404</sup> Bu durumda Zorunlu Varlığın kendisini diğer cevherlerden ayırt eden bir tahsis ediciye ihtiyacı olmuş olur.<sup>405</sup> Bu da Zorunlu Varlık için düşünülemez.

Devvânî'ye göre cevherin cins olmadığı düşünüldüğünde de problem çözülmüş olmaz. Cins olmaması durumunda cevherin anlamı “dış dünyadaki varlığı bir konuda olmayan mahiyet” olur. Zorunlu Varlık'ın bu hükmü gerektirecek bir mahiyeti de yoktur. Aksine Zorunlu Varlık başkası için mahiyetin konumuna (menzil) sahiptir. Bu, mahiyetin varlıktan farklı olduğunu belirleme (tahsis) üzerine bina edilmiştir. Yani eğer bir şey dışarda bulunuyorsa bu onun varlığı ile mahiyeti arasındaki farklılığına işaret eder.<sup>406</sup> Varlığından (inniyet) başka mahiyeti olmayan şey cevher değildir.<sup>407</sup> Zorunlu Varlık'ın varlığı ile mahiyeti aynıdır. Bu yüzden o cevher olamaz.

Şârihler cevherin iki anlamı üzerinde durmuşlardır. Bunlardan biri onun “altında bulunanlar için cins” olması diğeri ise “dış dünyada varlığı olup ancak bir konuda (mevzu) bulunmayan mahiyet” olmasıdır. Her iki anlam için de şârihlere göre Zorunlu Varlık'ın cevher olması imkânsızdır. İbn Sînâ'dan bu yana tartışılmalı mahiyet konusu Devvânî'nin de eserinde yer almıştır. Devvânî'nin mahiyet-cevher konusunda vurguladığı nokta mahiyetin varlıktan farklı olduğu ve Zorunlu Varlık'ın varlığından başka mahiyeti bulunmadığıdır.<sup>408</sup> Yani O'nun varlığı O'nun zatının kendisidir. Varlık mahiyet ilişkisi tartışmasında Devvânî'nin İbn Sînâ'nın düşüncesini takip ettiği görülmektedir. Ancak onun mümkün varlıklarda varlık ile mahiyet ayrımı konusunda İbn Sînâ'nın düşüncesi ile İshrâkî filozofların görüşlerini birleştirdiği şeklinde bir fikir ileri sürülmüştür. Devvânî, dış dünyada “vücûd” şeklinde isimlendirilen bir şeyin var olmadığını ve aklın tahlil yaparak “vücûd” olarak adlandırılan şeyi ortaya koyduğunu belirtmektedir.<sup>409</sup>

<sup>403</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 232.

<sup>404</sup> Mansûr, *İshrâk*, s. 217.

<sup>405</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 178.

<sup>406</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 178.

<sup>407</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 232.

<sup>408</sup> Devvânî, *Şevâkil*, 179; Devvânî, “Risaletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Cedîde”, *Seb'ü Resâil*, nşr. Ahmed Tuyserkânî, Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, Tahran 2002, s. 139.

<sup>409</sup> Hatice Toksöz, “İslam Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddin ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *E-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, Cilt:7, Sayı:2, 2014, s. 59.

Gıyâseddîn Mansûr'a göre mahiyet konusunda vurgulanması gereken nokta varlık-mahiyet ayrımı değil mahiyetin sadece akli suretlere has oluşudur. Ona göre Tanrı'nın cevher olmadığını belirtmek için böyle bir ayrıma gerek yoktur. Çünkü mahiyetin sadece akli tasavvurlarda bulunduğu dikkat çekildiği zaman zaten doğrudan Zorunlu Varlığın mahiyeti olmayacağı ortaya çıkacaktır. Mahiyet “bu nedir?” sorusunun cevabıdır. Mahiyeti olan her varlık sebepli varlıktır. Oysa Zorunlu Varlık sebepli olmak bir tarafa İlk Sebeptir. Bu yüzden Zorunlu Varlık cevher değildir.<sup>410</sup>

Mansûr filozofların görüşlerinin yanı sıra Tanrı'nın cevher olmayacağı konusunda kelamcılarının görüşlerine de değinmiştir. Kelamcılara göre mahiyet mümkündür, dış dünyada bulunmaz ve malum olan bir şey de değildir. Cevher ise belli (malum) bir mahiyeti olandır. Bu yüzden Tanrı cevher değildir.<sup>411</sup> Kelamcılarının görüşünde dikkat çeken husus mahiyetin cevherin anlamlarından biri olması değil, cevherin tanımlanabilir bir mahiyetinin olmasıdır. Böylece Tanrı'nın cevher olamayacağı hususunda iki şarih de hem cevherin anlamları bağlamında hem de filozoflar ve kelamcılarının bakış açılarına göre bu durumun imkânsız oluşunu açıklamışlardır.

### 2.14.1. Zorunlu Varlık'ın ve Nefsi Natıkanın Bilgisi

Sühreverdî Zorunlu Varlık'ın bilgisi ile nefsin bilgisi arasındaki bağlantıya nispetle, bir fasıl açmıştır ve ona “heykelin vasıtası” başlığını vermiştir. Sühreverdî'nin nefis hakkında bilgi verdikten sonra Zorunlu Varlık'a geçmesinin sebeplerinden biri de soyut nurların hakikatlerinin bir olması ve kendini bilmenin insanı Nurlar Nuru'nun bilgisine ulaştıracağıdır. Devvânî burada Sühreverdî'nin temel araştırma konularına (metâlib) değindiğini ifade etmiştir. Devvânî'ye göre bu fasılda şu konulara değinilmektedir:

1. Mutlak olarak nurların ister bizatihi devamlı (kaim) soyut olsun isterse cisimle devamlı duyulur olsun hakikatte bir olduklarına işaret edilmektedir. Onlar birbirlerinden şiddet, zayıflık, yetkinlik, noksanlık ve buna benzer hakikatten hariç şeylerdeki (umur) farklılıkları ile ayrılmaktadırlar.
2. İnsanların hakikatine işaret edilmektedir. Çünkü insan hakikatini bilmek hikmetin anası, bilgilerin aslı ve en yücesidir. Kadim vahiyde “Ey insan nefsini bil, rabbini bil”

<sup>410</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 217.

<sup>411</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 217.

geçmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v) ise “Sizin kendinizi bilmeniz, rabbinizi bilmenizdir” buyurmuştur.<sup>412</sup> Eflatun “zatını bilen İlah’a benzer (teellüh)” derken Aristo da “nefis bilgisi her gerçekte bulunan ve yardımı çok olandır” demiştir.

**3.** Burada daha öncekinden daha üstün bir şekilde ve başka bir yolla Zorunlu Varlığın ispatı vardır. Aynı zamanda natık nefis hakkında bir araştırma vardır. Onun sebebinin araştırılmasına Şârî’ şu hadisi ile işaret etmiştir: “Nefsini bilen rabbini bilir.” Bu konuların en önemlisi (evsat), en şerefliisidir. Bu faslın olmasından maksat bizzat bu konudur.

**4.** Kendiyle kaim her nurun zatını algılayan oluşuna işaret edilmiştir. Cismani nurlar kendileriyle kaim olmadıklarından dolayı zatlarını algılayamazlar.<sup>413</sup>

Burada asıl zikredilmek istenilen konunun kendiyle kaim her nurun zatını algılamasıdır. Bu yüzden burada natık nefsin Sühreverdî terminolojisinde soyut nur olarak isimlendirilmesi ve arız nur ile arasındaki farka dikkat çekilmiştir.

Mansûr bu faslı ikinci fasıl olarak isimlendirmiş ancak Sühreverdî’nin ona heykelin vasıtası olarak başlık koyduğunu da zikretmiştir. Devvânî bu fasıldaki konuları dört maddede özetlerken Gıyâseddîn Mansûr sadece “Zorunlu Varlığın ispatı hakkındadır” demekle yetinmiştir. Mansûr, fasla kendiliğinden nur olan her şeyin soyut nur olduğuna Kutbüddîn Şirâzî’den açıklama ile başlamıştır.<sup>414</sup> Bu açıklama olduğu gibi Devvânî’de de bulunmaktadır. Devvânî, Kutbüddîn Şirâzî’nin açıklaması ile ilgili olarak şunları söylemektedir: Açıklamaya göre ‘kendinden nur olan şey’ sözünün anlamı ‘zâtıyla devamlı, zatını algılayan soyut nur’dur ve bu nur arız değildir. Sonuç olarak onun arız nur olmadığı zaten kendiliğinden açıkça (bedihi) ortaya çıkmaktadır. Burada ‘kendinden devamlı (kaim) olan başkası için arız olmayandır’ sözünde olduğu gibi istidlale ihtiyaç olmayan bir durum söz konusudur.<sup>415</sup> Devvânî’nin bu açıklamalarını alıntılaman Gıyâseddîn Mansûr, “onun arız nur olmadığı zaten kendiliğinden açıkça (bedihi) ortaya çıkmaktadır” sözü yerine “وهو هدر”, “ve o boşuna bir sözdür” şeklinde bir ifade

<sup>412</sup> Tasavvuf ehlinde birçok kişi bu sözü Hz. Peygamberin (s.a.v) hadisi olarak nakletmiştir. Ancak onun Hz. Ali’ye ait olması da muhtemeldir.

<sup>413</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 180-181.

<sup>414</sup> Bk. Kutbüddîn eş-Şirâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk Sühreverdî*, nşr. Abdullah Nurânî, Mehdi Muhakkık, Müessese-i Mutaleâtü İslami, Tahran 1379, s. 291.

<sup>415</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 182-183.

kullanmıştır. Bunu da Devvânî'ye ait olarak zikretmiştir. Daha sonra yaptığı eleştiride ise “bu ifade Muhakkik Şîrâzî'ye ait olamaz” demiş ve onun sonuç olarak istidlale ihtiyaç duyan bir açıklama olduğunu dile getirmiştir.<sup>416</sup>

Buradaki durum Gıyâseddîn Mansûr'un Devvânî'yi yanlış anlamasından kaynaklanıyor olabilir. Çünkü Devvânî'de “bedihi” şeklindeki kelime Mansûr'un Devvânî'den yaptığı alıntıda “heder” olarak geçmekte ve Mansûr, Devvânî'yi bu kelimeyi kullanmasından ötürü eleştirmektedir.

Sühreverdî'ye göre nurluluk cisimlerde bir arazdır.<sup>417</sup> Yani Devvânî'ye göre bunun anlamı nurluluğun cisimlerin hakikatinin kendisi veya hakikatinden bir parça olmaması demektir. Nur cisimlere arız olmuştur. Arazın varlığı ancak konu (mevzu') içindir. Araz konunun niteliğidir, onun kendi başına bir zatı yoktur. Bilakis araz, zatın sıfatıdır.<sup>418</sup> Cisimlerin nurluluğu onların zuhuru demektir. Arız nurun sürekliliği başkasıyla olduğundan, varlığı kendinden dolayı değildir. O başkası için nurdur. Şu halde o kendinden dolayı zahir değildir.<sup>419</sup> Mansûr'a göre nur, zuhur demektir. Zuhur da ilim ve şuuru gerektirir.<sup>420</sup> Şayet cisim, kendiliğinden sürekli olsaydı kendiliğinden nur olur ve kendiliğinden zahir olurdu dolayısıyla zatını müdrik olurdu.<sup>421</sup> Burada Gıyâseddîn Mansûr kendiliğinden sürekli olanın, “zatını algılayan (müdrik)” yerine “zatının bilincinde (şâir)” ifadesini tercih etmiştir.<sup>422</sup> Bu ifade Sühreverdî'nin akıl-ma'kul birliği bağlamında yaptığı şuur psikolojisine daha uygun görünmektedir.<sup>423</sup>

Heykelin vasıtasının son kısmında şârihler arasında herhangi bir fikir anlaşmazlığı olmamakla birlikte Sühreverdî'nin cümlelerinin özenle seçilmiş veciz ifadeler olmasından dolayı onlar da bu ifadelere katkıda bulunmuşlardır.

Kayyum, kendiliğinden zahir olan, cisimler ve ilintilerinden mücerret Nurlar Nurudur. O, zuhurunun şiddetinden dolayı gizlidir.<sup>424</sup> Mansûr'a göre bunun anlamı Nurlar Nuru'nun, nurunun yetkinliğinden dolayı gözlerden gizli olmasıdır. Buna cisim

<sup>416</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 223-224.

<sup>417</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 42.

<sup>418</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 181.

<sup>419</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 42.

<sup>420</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 225.

<sup>421</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 42.

<sup>422</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 225.

<sup>423</sup> Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 84.

<sup>424</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 43.

âleminden verilecek örnek güneştir. Güneşe baktığımızda onun ışığı, onu iyice kavramamıza engel olur. Yani onun ışığının şiddeti onun gizliliğidir. Hakk-ı Evvel de aynı şekildedir. O'nu biliriz ancak ilmî olarak onu asla kuşatamayız. Bundan dolayı Hakk, nurunun yetkinliği ve zuhurunun şiddetinden dolayı gizlidir.<sup>425</sup>

## 2.15. Zorunlu Varlık'tan İlk Sadır Olan Soyut Nur

*Nur Heykelleri*'nde sudurun başlangıcı ayrı bir fasıl açılarak yazılmıştır. Gıyâseddîn Mansûr bu fasla üçüncü fasıl olarak isim vermiştir. Aslında bu fasıl sıralamada üçüncüdür ama *Nur Heykelleri*'nin birçok yazmasında sadece “fasıl” olarak geçmektedir. Fasılın konusu Mansûr'da Bir'den çokluğun sadır oluşudur.<sup>426</sup> Devvânî'de ise konu “Hakk'tan ilk sadır olan bir soyut nur”<sup>427</sup> olarak yer almaktadır. Fasılın ilk kısmında ilk sadır olandan bahsedilirken son kısmında diğer kahir nurların vücuda gelişinden söz edilmektedir.

Sühreverdî, Zorunlu Varlık'ın her yönden bir olmasının sonucunu O'nun vasıtasız olarak fiilin de tek olmasını gerektirdiğine bağlamıştır. Bu açıdan o bir şeyi gerektirmekle (iktiza) iki şeyi gerektirmenin birbirinden farklı şeyler olduğunu ve iki şey gerektirmenin zatta iki yön bulunması gerektiğine dayandırmıştır. Devvânî bu durumu şöyle açıklamıştır: İki şeyin, bir zatta iki farklı yöne dayanması gerekir; yönlerden biri ikinci şey olmaksızın sadece birinci şeyi gerektirirken, diğer yön de birinci şey olmaksızın sadece ikinci şeyi gerektirir.<sup>428</sup>

Farklı ma'lûller (sonuçlar), tek bir yönden hâsıl olursa sonuçların hepsi tek bir şey olurdu, çeşit çeşit olmazlardı. Sonuçların, mevcut sebeplerine olan nispeti tek olduğunda bütün eşyada onların birleşmesi (ittihat) gerekir. Bu durumda da ma'lûller birbirinden ayırt edilemez ve böylece varlığa gelmeleri de imkân dâhilinden çıkar. Ancak bizim fiillerimiz çoktur. Bedeni alakalardan dolayı bizdeki yönlerin çok olmasıyla beraber bizden tek bir şeyin sadır olması mümkün değildir.<sup>429</sup> Bu konuda

<sup>425</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 226.

<sup>426</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 227.

<sup>427</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 187.

<sup>428</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 188.

<sup>429</sup> Şemsüddîn Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, nşr. Hüseyin Zîa'î, Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, Beyrut-2007, s. 326.

Devvânî, bir şeyin bir yönden iki şeye has (muhtass) olmayacağını dile getirmekte ve konuyu illetin belli bir malule tahsis edilmesi (ihtisas) üzerinden tartışmaktadır.

Evvel'e gerekli olan ilk şey kendisinde çokluk bulunmayan bir şeydir. Evvel'den sadır olan ilk şeyin yani Sühreverdî'nin burada farklı isimlerle zikrettiği ancak *Hikmetü'l-İşrâk*'ta Yakın Nur olarak geçen nurun özelliklerini selbi sıfatlarla başlayarak şu şekilde sıralamaktadır:

İlk soyut nur cisim olmadığı için onda farklı heyetler bulunmaz.<sup>430</sup> Devvânî, bu farklı heyetlerin, şekil, vaz', nicelik gibi şeyler olduğunu söylemiştir. O'na göre Sühreverdî'nin heyetlerle kastettiği şey cisme dâhil olmuş arazlardır. İşrâkîlerde cisim, ilk bakışta (في بادئ النظر) duyulur ve boyutu olan (imtidadi) suret ile belirli arazlardan oluşmuştur. Onlar, cevherin arazlardan oluştuğuna dikkat çekmektedirler.<sup>431</sup> Sühreverdî cismin mahiyetinin ölçüden (miktar) ibaret olduğunu savunmaktadır.<sup>432</sup> Cismin madde ve suretten mürekkep olduğu fikrini Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ta eleştirmektedir.<sup>433</sup>

Sühreverdî, cismin madde ve suretten oluştuğu düşüncesinde olmadığı halde burada ilk sadır olanın özelliklerini anlatırken onun cisim olmadığına farklı heyetleri olmamasıyla delil getirmiştir. Bu durumda Gıyâseddîn Mansûr, Sühreverdî'nin bu açıklamasını, İşrâkî düşünceye uygun bulmamakla eleştirmiştir. Öncelikle İşrâkîler, cisimde farklı heyetler olduğunu zaten kabul etmezler. Onlara göre cismin, heyetler ile ilkesi (mebde') arasında aracı olması mümkün değildir. Ayrıca Sühreverdî'ye göre cisimde farklı parçalar da bulunmaz.<sup>434</sup> Mansûr, Sühreverdî'yi bu şekilde eleştirdikten sonra şu yorumlarda bulunmuştur: Belki de Sühreverdî, ilk sadır olanın cisim olmadığını açıklarken cismin heyula ve suretten oluştuğunu savunan Meşşâîler'e ayak uydurmak için böyle bir ifadeyi tercih etmiştir. Sühreverdî'nin burada amacı Mansûr'a göre heyula ve suretten birini diğerinin ilkesinin (sahip) önüne geçirmekten uzak durmak istemesidir. Ancak Mansûr, bu yaklaşımın doğru olmadığını zira parçalardan birinin, diğerinin sebebine aracılık etmesinin imkânsız olmadığını savunmaktadır. Gıyâseddîn Mansûr'un Sühreverdî'nin bu Meşşâî tarzındaki yaklaşımına ikinci açıklaması metnin

<sup>430</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 43.

<sup>431</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 190.

<sup>432</sup> Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul-2014, s.64.

<sup>433</sup> Bk. Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 90-92; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 80-83.

<sup>434</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 230.

gramer bilgisi açısından. Ona göre metindeki (فيه) “onda” zahirinin cisme değil sebebe dönmesi düşünülebilir.<sup>435</sup> Bu takdirde metnin anlamı “O cisim değildir ki, onda (sebepte) farklı heyetleri olsun” şeklinde olur. Görüldüğü üzere burada Devvânî’nin açıklamaları biraz daha kapalı kalmakta, Mansûr’un eleştirileri de Devvânî’den ziyade Sühreverdî’ye yönelmektedir.

İlk soyut nur heyet olmadığı için mahalle muhtaç değildir.<sup>436</sup> Eğer o heyet olsaydı, İlk Sadır olan olamazdı.<sup>437</sup> Bu maddedeki açıklama ve eleştiriler daha çok bir önceki maddede yapıldığından dolayı şârihler herhangi bir tafsilata girmemişlerdir.

İlk soyut nur nefis olmadığı için bir bedene muhtaç değildir.<sup>438</sup> İlk Sadır olan yönetme ve tasarrufta bulunma yoluyla bedene bağlı soyut bir cevher değildir.<sup>439</sup> O fiilinde bir bedene ihtiyaç duymaz. Eğer o bedene ihtiyaç duysaydı bu takdirde ihtiyaç duyulan şey (beden) ihtiyaç duyandan (akıl) üstün olurdu.<sup>440</sup> Kendinden sonraki sebepliler ondan sadır olmaz ve kendi de Zorunlu Varlık’tan sadır olmazdı.<sup>441</sup> O fail oluşunda cisme muhtaç değildir.<sup>442</sup>

İlk soyut nur zatını ve yaratıcısını idrak eden sürekli bir cevherdir.<sup>443</sup> Yukarıdaki maddelerde, “ilk sadır olan” için geçersiz olan ihtimaller zikredilmiştir.<sup>444</sup> Yani Sühreverdî, onun ne olmadığını açıkladıktan sonra sıra onun ne olduğu açıklamaya gelmiştir.

İlk soyut nur cisimle yönetme bakımından bir ilişkisi olmayan soyut bir cevherdir. Onun cevher oluşu, Devvânî’ye göre heyet olmadığı anlamına gelir. Bazı nüshalarda “onun varlığı kendindedir” (قائم بذاته) şeklinde geçmektedir.<sup>445</sup> Bundan kasıt, onun asla madde

<sup>435</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 230.

<sup>436</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 43.

<sup>437</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 190; Mansûr, *İşrâk*, s. 231.

<sup>438</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 43.

<sup>439</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 190-191.

<sup>440</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 191.

<sup>441</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 231.

<sup>442</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 191.

<sup>443</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 43.

<sup>444</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 191.

<sup>445</sup> Bk. Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 43.

ile bağlantılı veya maddeden oluşmuş olmaması demektir. O maddeye hulul etmez. Yetkinliğinde de herhangi bir yönden madde ile ilişkisi bulunmamaktadır.<sup>446</sup>

Her soyut nur kendini idrak eder, zatından dolayı ve zatiyla apaçıktır (zahir).<sup>447</sup> Sühreverdî, soyut nurları tümüyle kahir nurlar olarak isimlendirir. Onları birbirinden gizleyen hiçbir şey yoktur. Çünkü onlar zatlarından dolayı görünür haldedirler. İdrak eden ve edilenlerden hiçbir şey onlara engel olamaz. Aşağıdakinin yukarıdakini idraki, kuşatma ve onu etraflı bir şekilde kavrama değildir. Bilakis aşağıdaki yukardakini onun nurunun ışığından alarak idrak eder.<sup>448</sup>

Devvânî, akılların birbirleriyle ilgili olan hâkimiyet ve sevgi, müşahede ilişkisini bazı sûfilerin görüşleri ile bağdaştırmaktadır. Soyut nurlardan her biri, ilkesinin ona şanından özel olarak verdiği şey sebebiyle İlke'lerini bilirler ve ona şanından vermediği şey sebebiyle de İlke'lerini tesbih ederler. Yüce Allah'ın ayetinde de şöyle geçmektedir: “Bizim her birimiz için bilinen bir makam vardır.” (Saffat, 37/164)<sup>449</sup> Kahir nurlardan her birinin kendilerine has makamlarının oluşu ve bu makamların bilgisi Evvel Teâlâ'nın ilminde malumdur. O'nun Kendinden zorunlu olarak sadır olan şeyi bilmemesi düşünülemez.

Evvel'den ilk sadır olan nur, kendini idrak ettiği gibi yaratıcısını da idrak eder. Çünkü soyut nurların karanlıklarla hiçbir ilişkisi yoktur. Onlardan bir kısmı başka bir kısmını perdelemez. Çünkü gizleyen şey sadece karanlıklar ve onlarla bağlantılı olan şeylerdir.<sup>450</sup>

İlk soyut nur kendinden daha şerefli mümkün olmayan ibdai ilk nurdur.<sup>451</sup> O mümkün varlıkların en şerefli sidir.<sup>452</sup> Onun mümkün varlıkların en şerefli olması ve ondan daha şerefli bir nurun olmaması zorunlu bir durumdur. İbdai kelimesinin anlamını Devvânî, herhangi bir şekilde madde ile ilişkili bir durum olmaksızın, zamandan bağımsız ve alet kullanmadan yani tümüyle herhangi bir aracı (mütevessıt) kullanmaksızın varlık veren

<sup>446</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 191.

<sup>447</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 191.

<sup>448</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 191-192.

<sup>449</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 191-192.

<sup>450</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 234.

<sup>451</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 43.

<sup>452</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 191.



(mucit) şeklinde açıklamıştır.<sup>453</sup> Devvânî'ye göre sadece ilk sadır olan cevher ibdaidir. Geriye kalanlar ibdai değildir. Gıyâseddîn Mansûr'a göre ise bütün kahir nurlar ibdaidir. Zaten bundan dolayı Sühreverdî “o ibdai bir nurdur” demek yerine “o ibdai ilk nurdur” demeyi tercih etmiştir.<sup>454</sup>

Onun kendinden daha şereflişinin mümkün olmamasını Mansûr, onu diğer varlıklarla mukayese ederek açıklamıştır. Heyetler ve karanlık olan maddelerin düşük mertebede olduğu zaten açıktır. Çünkü soyut nur bu ikisinden daha şereflidir. Diğer soyut nurların İlk nurdan daha düşük seviyede olmalarına gelince onların sebep ile sebepli arasında uygun bir ilişki durumunda (مناسبة شديدة) olması gerekir. Nurlar Nuru'na ne kadar yakın olurlarsa o kadar üstün nur olurlar. Ona en yakın olan (Yakın Nur) ise en şerefli nurdur.<sup>455</sup>

İlk soyut nur mümkün varlıkların zirvesidir.<sup>456</sup> Evvel'den ilk sadır olan nur, mümkün varlıkların geriye kalanlarının sebebi olan ilk nurdur. Diğer nurlardan hiçbiri onu kuşatamaz.<sup>457</sup> Sebepli varlıkların silsilesinin sonu odur. Ondan ötesinde sadece Nurlar Nuru vardır.<sup>458</sup>

Evvel'den ilk sadır olan ilk nurdan sonra diğer cevherlerin nasıl sadır olduğunu Sühreverdî onların bir takım özellikleriyle beraber zikretmiştir. Sonra şöyle bir ifade kullanmıştır: Mukaddes akli cevherler faal olsalar da onlar Evvel'in cömertliğinin vasıtalarıdır. Evvel onlarla faildir.<sup>459</sup> Buradaki cömertlik (جود) kelimesi bazı nüshalarda varlık (وجود) olarak geçmiştir. Bu kelimeyi Devvânî “cömertlik”, Mansûr ise “varlık” olarak almıştır.

Mansûr, “Evvel'in onların (mukaddes nurların hepsinin) faili” oluşunun filozofların görüşlerine ters olduğu vehmine düşülmemesi gerektiğini söylemektedir. Buna göre filozofların görüşleri Evvel'in sadece kendinden ilk sadır olana etki ettiğine işaret etmez. Çünkü onlara göre mukaddes nurların hepsi Evvel'in feyzinden dolayı vardır. Mansûr filozofların çoğunun özellikle de İbn Sînâ ve Behmenyar'ın kitaplarında bu

<sup>453</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 192.

<sup>454</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 235.

<sup>455</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 235.

<sup>456</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 43.

<sup>457</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 230, 235.

<sup>458</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 192.

<sup>459</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 44.

konuyu açıkladıklarını dile getirmiş ve onlara başvuruyu tavsiye etmiştir.<sup>460</sup> Devvânî ise Mansûr'un ikazından habersiz sudur teorisinde ehil olmayan bazı filozofların bu konuda yanıldığını düşünmektedir. Devvânî'ye göre onlar, Evvel'in Bir olan zatından çokluk gerektiren yönlerin uzak olduğunu beyan etmeyi amaçladıklarından dolayı Evvel'den ilk sadır olanın dışında diğer nurların sadır olmadığını dile getirmişlerdir. Yoksa onların amaçlarında mukaddes nurların Evvel'den etki aldıklarını kabul etmeme gibi bir durum söz konusu değildir.<sup>461</sup>

Evvel, sonsuz olması bakımından sonsuzluğun da ötesindedir.<sup>462</sup> Sonsuzluk, miktar ve süreklilik açısından düşünülebilir. Mesela soyut nurlar, kuvveleri açısından yani akıl olmaları açısından sonsuz iken, felekler de hareketlerinin sürekliliği açısından sonsuzdurlar. Ancak feleklerin sürekliliğinin sebebi bizzat kendileri değil, her birinin soyut nurlardan aldıkları etkilerdir.<sup>463</sup> Nefisler ise zaman bakımından sonsuzdur. Miktar ve süreklilik haricindeki bir sonsuzluğu insan tahayyül edemez. İşte Evvel'in sonsuzluğu, diğer sonsuzluk türlerinin de ötesinde tahayyül edilemeyen bir sonsuzluktur. Evvel'in sonsuzluğu akıllar ve nefislerin sonsuzluğunun tersine, tamlık (şiddet) bakımındandır. Evvel, sonsuz sayılan bütün gerçekliklerin (أمور) ötesinde bir sonsuzluğa sahiptir.<sup>464</sup> Evvel'in dışındakilerinin sonsuzlukları da Evvel'in sonsuzluğuna dayanır.

Her işte O'nun işi/şanı vardır.<sup>465</sup> Varlıkta oluşan (كائن) bütün işlerde O'nun dahli veya şanı vardır. Hatta bütün işler tamamıyla O'nun işindedir.<sup>466</sup> Zaten bunun aksi düşünülemez. Olayların, fiillerin gerçekleşmesindeki vasıtalar (nurlardan diğer yakın sebeplere kadar) O'nun zatının parıltılarıdır.<sup>467</sup>

Devvânî bu konuyu kısa tutarak bu şekilde sonlandırırken, Gıyâseddîn Mansûr nefsin ve aklın mahiyeti ile ilgili ek açıklamalara girmiştir. Sühreverdî'nin nefsin mahiyetinin varlık (vücut) ve nurluluk oluşu ve bunun üzerine zait bir şey olmayışı düşüncesini<sup>468</sup>

<sup>460</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 236.

<sup>461</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 193.

<sup>462</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 44.

<sup>463</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 194.

<sup>464</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 236-237.

<sup>465</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 44.

<sup>466</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 194; Mansûr, *İşrâk*, s. 237.

<sup>467</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 194.

<sup>468</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 237.

geniş bir şekilde açıklamıştır. Bu bilginin Mansûr, bir sonraki faslın iyi anlaşılmasına bir basamak oluşturacağını düşünmektedir. Bu yüzden bizim de onun açıklamalarını kısaca yer vermemizde fayda vardır:

İnsan zatının bilincinde (şuur) olduğunda ve zatına işaret ettiğinde, zatında sadece zatını algılayan bir gerçeklik (emr) bulunur. Cisme ait ve karanlık olan şeylerin, mahallin, konunun veya izafetin olmaması gibi miktar ve özelliklerdeki selbi ve izafi şeylerin, insanın kendi zatını idrakinde bulunması zorunlu değildir. Bunların her biri zatın dışındadır. Çünkü eğer zatından olsaydı zatını algıladığında o şeyi de algılamış olurdu. Bir şeyin zatını algılaması, onun sureti ile olmaz; aksine onun sadece zatından gaip olmaması ile gerçekleşir. Zattan bir şeyi gizlemek mümkün değildir. Bu yüzden bir şeyin zatını algılaması zatından ayrı değildir.<sup>469</sup>

Cansızlığın hayvanda bulunmaması hayvanlık sıfatı için nasıl gerekli ise zatını algılayan için de maddenden uzak olması gereklidir. İnsani nefis, cisim veya cismani olmayan cevherdir. Bu sebeple diri olan (الحي), kendisiyle (بنفسه), kendinde (عند نفسه) vardır ve kendi sebebiyle (لنفسه) zahirdir. Biz zatlarımızı algıladığımızda zorunlu olarak zatıyla sürekli, zati sebebiyle zahir, hayat ve nurluluk olan bir varlık (vücut) buluruz.<sup>470</sup>

Mansûr nefsin hakikatinden sonra aklın hakikati ile ilgili de şunları söylemektedir: Akılların hakikati yine nurluluktur. Çünkü akıllar, nefislerin sebepleridir ve onlar ilkeye nefislerden daha yakınlardır. Bilindiği üzere sebep sonuçtan daha şerefli. En şerefliye daha yakın olan daha şerefli olur. Akıllar, kendilerini nurlandırana yakın ve uzak oluşların göre şiddet ve zayıflıkları muhtelif nurlardır. Mesela Nurlar Nuru'ndan sadır olan nur ile Nurlar Nuru arasında bir perde yoktur. Çünkü perde uzak olanların özelliklerindedir. Aralarında perde olmadığı için Nurlar Nuru'nun ışınları ilk nuru aydınlatır. Aynı şekilde her nur kendinden aşağıda olanları aydınlatır. Aydınlatmanın sebebi perdenin olmaması ve alıcının ilkesine olan aşkıdır. Nakıs nurun yapısında yüce nura aşk, yüce nurun yapısında da aşağı olan nura üstünlük vardır. Akıllardaki üstünlük ve muhabbet yönünden zatlarında şiddet ve zayıflık olur. Bu da onların eserlerinde ki farklılığın sebebidir.<sup>471</sup>

<sup>469</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 237.

<sup>470</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 238-239.

<sup>471</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 240.

## 2.16. Âlemlerin Çeşitleri

Sühreverdî âlemlerle ilgili bilgi verdiği bu bölüme heykelin hatimesi başlığını vermiştir. Heykelin hatimesi başlığı bu fasla verildikten sonra bir fasıl daha mevcuttur. Bu Sühreverdî'nin konu itibariyle dördüncü heykele bir hatime yaptığı anlamına gelmektedir. Bu fasılın içeriği âlemlerin kaç çeşit olduğu ve bu âlemlerden soyut nurların bulunduğu âlemin cisim âlemine etkisinin nasıl gerçekleştiği üzerinedir. Bu fasıl sudûru özetlemekte ve varlıkların Nurlar Nuru ile olan ilişkisini icaz yoluyla aktarmaktadır.

Âlemler üçtür.<sup>472</sup> Sühreverdî *Nur Heykelleri*'nde âlemlerin sayısını üç olarak zikreder ve Devvânî de bu durumu sorgulamaksızın şerh eder: Âlemler, mevcut bütün mümkün varlıkları ve onlarda bulunan her bir ferdi kapsar. Bunlar üç ayrı seviyede bulunurlar ve her biri bir cinstir.<sup>473</sup>

Mansûr, âlemlerin sayısının Sühreverdî'ye, İşrâkîlere ve sûfilere göre dört olduğunu ancak filozofların çoğunluğuna göre üç olduğunu dile getirir.<sup>474</sup> Dördüncü sırada olan ve Sühreverdî'nin *Nur Heykelleri*'nde zikretmediği âlem misal âlemidir. Mansûr, ilk üç âlemin yani akıl, nefis ve cisim âleminin yanı sıra misal âlemi ile ilgili fasılın sonunda geniş açıklamalarda bulunmuş ama Sühreverdî'nin neden misal âlemini burada zikretmediğine dair bilgi vermemiştir. Muhtemeldir ki Sühreverdî *Nur Heykelleri*'nin bazı bölümlerini Meşşâîlerin düşüncelerine göre şekillendirdiğinden dolayı âlemlerin sayısı konusunda da filozofların ortak kabulünü yansıtmakla yetinmiştir.

### 2.16.1. Akıl Âlemi

Hükemanın<sup>475</sup> ıstılahına göre akıl, kendine hissi işaretin mümkün olmadığı ve cisimlerde tasarrufta bulunmayan her cevherdir.<sup>476</sup> Akıl cisimlerin hareketlerini yönetmez. Akla hissi işaret mümkün değildir, yani o cisim değildir; akıl cisimlerde

<sup>472</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 44.

<sup>473</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 195.

<sup>474</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 241.

<sup>475</sup> Sühreverdî'nin hükema ile kastettiği başta İbn Sînâ olmak üzere Meşşâî filozoflardır. İslam coğrafyasındaki Meşşâî filozofların çoğuna göre aklın sekize yakın anlamı vardır. Bunlardan biri de Sühreverdî'nin burada kullandığı anlamdır. Bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112; İbn Sînâ, *Mebhas 'ani'l-Kuve'n-Nefsâniyye*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Dâr Byblion, Paris 2007, s. 176.

<sup>476</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 44.

tasarrufta bulunmaz, yani o nefis de değildir.<sup>477</sup> Akıl, nefsin yetkinliğidir. Bu açıdan akıl âlemi, kahir nurlar âlemidir. Bir soyut nur olan nefsi natıka ancak akli yetkinliğe ulaştığı takdirde kahir nurların sonuncusu ile ittisal kurabilir.

### 2.16.2. Nefis Âlemi

Nefis, hissi işareti kabul etmeyen bunun yanı sıra cisimlerde tasarrufta bulunan cevhere denir.<sup>478</sup> Natık nefisler semavi cisimlerde tasarrufta bulunan feleklerin nefisleri<sup>479</sup> ile insan türüne ait beşeri nefisler<sup>480</sup> olarak iki tanedir. Gıyâseddîn Mansûr, hayvanlar ve bitkilerin nefislerini de sıralamaya dâhil etmiştir. Hatta bu düşüncenin yine Sühreverdî'ye ait olduğunu ve eserlerinin birçoğunda yer aldığını dile getirmiştir.<sup>481</sup> Hayvan ve bitkilerin natık nefislerin altında olması düşünülemez ancak nefis âleminde zikredilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Ancak Sühreverdî, *Nur Heykelleri*'nde bitkisel nefisten bahsetmemektedir. Beslenme ve büyüme gibi meşşâî filozoflarca bitkisel/nebati nefse nispet edilen fiiler, işrâkîlikte felek nefisine bağlanır.<sup>482</sup>

### 2.16.3. Cisim Âlemi

İşrâkî düşüncede cisim, karanlık cevher ve berzah terimleriyle ifade edilir ve duyunun gösterdiği cevher diye tarif edilir.<sup>483</sup> Şârihler, cismin tanımını onun meşhur olmasından dolayı yapmamışlardır. Sadece onun kısımları hakkında bilgi vermişlerdir. Cisim âlemi, esirli ve unsurlu olarak ikiye ayrılır.

#### a) Esirli Cisim

Devvânî, esir (أثير) kelimesinin anlamını şu şekilde vermektedir: Esir sözlükte, her şeyden üstün tutulan, seçilmiş demektir. Felekler üstünlüklerinden dolayı bu isimle isimlendirilmişlerdir. Esirli (أثيري) kelimesinde bulunan “ya” (الياء), kızıl (أحمري) ve

<sup>477</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 195.

<sup>478</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 195.

<sup>479</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 195; Mansûr, *İşrâk*, s. 241.

<sup>480</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 195.

<sup>481</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 241-242.

<sup>482</sup> Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdî'nin Nur ve İnsan Düşüncesi”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed: Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, c. 7, s. 988-989.

<sup>483</sup> Cihan, “Sühreverdî'nin Nur ve İnsan Düşüncesi”, s. 985.

sürekli dönen (دَوَّارِي) kelimelerinde olduğu gibi mübalağa için veya feleki cisimlerde (الجسم الفلكي) olduğu gibi nispet içindir.<sup>484</sup>

Esirli cisimler feleklerdir. Feleklerin içinde gezegenler ve onlarla aynı cinsten başka cisimler bulunur. Mansûr'a göre onların esirli diye isimlendirilmesinin nedeni, feleklerin altlarında bulunanlara etkilerinin çok olması ve unsurluların kirlerinden uzak olmalarından dolayıdır.<sup>485</sup>

### b) Unsurlu Cisim

Unsurlu (عنصري) ile unsurlar ve onlardan oluşan cisimler kastedilmektedir. Kelimenin sonundaki “ya” nispet içindir.<sup>486</sup>

### 2.17. Onuncu Akıl

Sühreverdî, âlemleri ve çeşitlerini açıkladıktan sonra sıra cisim âlemi ile akıl âlemi arasındaki bağlantıya geçmiştir. Bu bağlantı meşşâî felsefede onuncu akıl olan faal akıldır. Sühreverdî, önceki fasılda Evvel'den ilk sadır olan ilk aklın özelliklerini sıralamıştı; şimdi de soyut akılların sonuncusu olan onuncu akla bir takım nitelikler nispet etmektedir.

Onuncu akıl kahir nurlardan biridir.<sup>487</sup> O, Sühreverdî'nin nurlar olarak isimlendirdiği akıllar zümresindedir. Sühreverdî'nin felsefesinde sıkça geçtiği üzere zatını idrak eden her şey soyut nurdur. Sühreverdî'nin onu kahir olarak isimlendirmesi, onun kendinden sonrakilerin sebebi olmasından dolayıdır. Sebep oluş üstünlüğü (kahr) ve önde oluşu (galebe) gerektirir. Sebepli oluş ise sevgi (muhabbet) ve itaati (zillet) gerektirir.<sup>488</sup>

Onuncu akıl babamızdır.<sup>489</sup> Bizim ilkemiz ve sebebimiz olması açısından o babamızdır. Geçmiştekiler, ilkeleri “babalar” olarak isimlendirirlerdi. Hz. İsa'ya tabi olanlar onun anlamını sapturdılar, kendileri de bunun sonucu doğru yoldan çıktılar.<sup>490</sup> Babamız kelimesinin anlamının üzerinde Devvânî fazla durmamıştır. Hâlbuki bu kelimenin daha

<sup>484</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 195-196.

<sup>485</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 242.

<sup>486</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 196.

<sup>487</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 45.

<sup>488</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 196.

<sup>489</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 45.

<sup>490</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 196.

çok açıklanmayı hak ettiğini düşünmekteyiz. Mansûr, Devvânî'nin aksine kelimeyi açıklamak ve onun farklı yorum ve ihtimallere açık olduğunu ifade etmek için İncil'den de pasajlar alarak teviline gitmiştir.

Mansûr'a göre Sühreverdî'nin burada babamız ile kastettiği anlam, o ilkemizdir ve işlerimizi yönetendir. Öncekilerden bazıları rableri babalar olarak isimlendirirdi.<sup>491</sup> Gıyâseddîn Mansûr, özellikle İncil'de bu kadar çok baba kelimesinin geçmesini tesadüf olarak veya her birinin onu yazanlara ait olarak düşünmemektedir. İncil'in tahrif edilmesine ve değiştirilmesine rağmen böyle bir kelimenin İncil'de kullanılmış olacağını düşünmektedir. Buna göre İncil'deki baba kelimesinin tevil edilmeye ihtiyacı olduğuna ve onun mecazi anlamı olan ve Sühreverdî'nin de kullandığı “işleri yöneten ve rab” anlamında olabileceğine dikkat çekmektedir.

İncil'de baba kelimesinin geçtiği birçok pasaj bulunmaktadır. Onlardan birinde şöyle geçmektedir: *“Ey Filikus! Beni görmüş olan Baba'yı da görmüştür. Sen nasıl bize Baba'yı göster diyorsun. Benim Baba'da, Baba'nın da bende olduğuna inanmıyor musun? Size söylediğim sözleri kendiliğimden söylemiyorum ama bende yaşayan Baba kendi işlerini yapıyor. Bana iman edin; ben Baba'dayım, Baba da bendedir.”*<sup>492</sup> Hristiyanlardan çoğunluğu baba kelimesi konusunda büyük şüphe içeren karanlıklara düşmüşlerdir. Düşükleri en büyük karanlık Hz. İsa'nın gerçekten Allah'ın oğlu olduğuna inanmalarıdır. Onlara göre Tıpkı gülde suyun bulunuşu veya suret ve arazın mahalde oluşu gibi Baba, oğula hulul etmiştir. Buna binaen onların ayetleri kendi görüşlerine göre tahrif edip değiştirdikleri aşikârdır.<sup>493</sup>

Mansûr'a göre baba-oğul konusunda şöyle düşünmek de mümkündür: Allah, tıpkı İbrahim'i Dost olarak isimlendirdiği gibi Mesih'i de şerefli kılmak için Oğul olarak isimlendirmiştir. Çünkü bir kişi sürekli içinde bulunduğu meşguliyyete yönelmişse “yolun oğulları, dünyanın oğulları” gibi o kimseye “o onun oğlu” denir. Hz. İsa'nın da Oğul şeklinde isimlendirilmiş olması o, her durumda Hakk'ın yolunda olduğundan ve her vakit Cenâb-ı Kuds ile meşgul olduğundan dolayı olabilir. Yukardaki İncil ayetindeki birlikle (ittihat) kasıt, sadece Hakk'ın yolunun beyanında birlik ve doğruyu açığa çıkarmada bir olma şeklinde anlaşılabilir. Bu “ben ve falanca bu görüşte

<sup>491</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 242.

<sup>492</sup> Yuhanna, 14/9-11.

<sup>493</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 242.

biriz/aynıyız” demeye benzer. Hululden kastedilen anlamın da ölüleri diriltmek ve hastaları iyileştirmek gibi O’nun fiillerinin etkilerinin hululü olma ihtimali yüksektir.<sup>494</sup>

İncil’de baba kelimesinin sık kullanılmasının sebebi belki de o zamanki toplumun kitap ehli olmalarından dolayı kelimenin batını anlamını kolaylıkla kavrayabilecek seviyede bulunmaları olabilir. Nitekim ihvan-ı safâya göre Allah’ın ilahi ve aşkın konularda İncil’de Kur’an’a nazaran daha batını bir dil seçmesinin sebebi Hz. İsa’nın seslendiği topluluğun kültürlü olması ve İncil’in indirildiği toplumun bilgi düzeyinin yüksek oluşu sebebiyledir. Bundan dolayı İncil’de birçok konu ruhani bir dille anlatılmaktadır.<sup>495</sup> Mansûr, İncil’deki bu ve benzeri kısımların değiştirilmemiş olma ihtimalini göz önünde bulundurarak daha sonraki Hristiyanların onları batını veya mecazi anlamlarından uzaklaştırdığını ve gerçek anlamda aldıklarını dile getirmiştir. Yoksa bu kelimelerin Sühreverdî’nin de kullandığı üzere yoruma binaen işaret ettiği anlam üzere kullanılmasında bir sakınca yoktur.

Onuncu akıl türümüz tılsımının rabbidir.<sup>496</sup> Tılsım kelimesi burada suret anlamında kullanılmıştır.<sup>497</sup> Yani o, suretlerimizi vermesinden ötürü türümüz suretinin rabbidir. Rab kelimesini o türün arketipi olarak veya ilkesi olarak kabul etmek mümkündür.

İşrâkîlere göre her bir türün yönetici bir akılı vardır ve onlar bu akla “türün rabbi” diye isim verirler. Meşşâîlere göre ise akıllar sadece felekleri yönetirler, akıllar silsilesinin sonuncusu ise unsurların yöneticisidir.<sup>498</sup>

Bütün heyetlerin (niteliklerin) birer rabbi vardır. Bu heyetler nurlu aydınlanmaların gölgeleridir ve nurlu rablere manevi bir nispeti vardır. Mesela misk kokusu, kendi türünün rabbinin nurlu bir heyetidir. Rabler, kendilerine arız başka nurlar olan ilkelerinden heyetlere feyezân eder. Bunun sonucunda cismani heykellerinde (esnam) suretleri ortaya çıkar. Bu hakikatlere muttali olmak ancak müşahede ile mümkündür. Delil ise tecrit ve müşahede ehli dışındakiler için geçerlidir.<sup>499</sup>

<sup>494</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 242-244.

<sup>495</sup> Fatih Toktaş, “*İhvan-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset*”, İslam Felsefesi Tarih ve Problemler içinde, ed: Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, İstanbul-2013, s. 205.

<sup>496</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 45.

<sup>497</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 196.

<sup>498</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 244.

<sup>499</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 197-198.



Türün rabbi konusu üzerinde Devvânî geniş açıklamalar yapmıştır. Ona göre Hermes, Pisagor, Eflatun ve bazı müteallih filozoflar, feleklerden, gezegenlerden, basit ve bileşik unsurlardan her birinin nur âleminde bir rabbinin olduğunu düşünmektedirler. O rab de, bu türü inayetle yöneten bir akıldır. İshrâkî filozofların çoğu bu rablere isim dahi vermişlerdir. Mesela su heykelinin rabbine “hurdâd”, ateşin rabbine “urdîbeheşt”, bitkilerin rabbine “murdâd” gibi isimler vermişlerdir.<sup>500</sup> İnsan türünün rabbinin ismi ise “Ruhu’l-Kuds”tür.<sup>501</sup> Nebilerin hakikatlerinden haber veren efendimiz bu rablere işaret ederek şöyle der: “Bana dağların meleği, denizlerin meleği ve yağmurların meleği geldi”. Bu konuda nasıl ki Batlamyus gibi gözlem yaparak bir yerlere ulaşan kişilerin görüşleri dikkate alınmıyorsa müşahede ile hakikate ulaşan, halvet ve riyazet ile ruhani gözlemleri olan eskilerin hikmetli sözleri ve nebilerin hadisleri daha da çok dikkate alınmaya değerdir.<sup>502</sup>

Onuncu akıl nefislerimizi feyezân ettirendir.<sup>503</sup> Devvânî’ye göre nefislerimizi feyezân ettirmek onları bedenlerimizin üzerine taşırmaktır.<sup>504</sup> Sühreverdî onuncu aklın aynı zamanda nefislerimizi yetkinleştiren olduğunu dile getirmektedir.<sup>505</sup> Bu yetkinleşme Devvânî’ye göre hem ilmi hem de ameli yetkinliklerle gerçekleşmektedir. Devvânî, Sühreverdî’den farklı olarak faal aklın sadece nefislerimizi değil bedenlerimizi de beslenme, büyüme ve bu ikisine tabi olan fiillerle yetkinleştirdiğini düşünmektedir.<sup>506</sup>

Onuncu akıl Rûhu’l-Kuds’tür.<sup>507</sup> Buraya kadar Sühreverdî, işrâkîlerin onuncu akıl hakkındaki görüşlerini dile getirmiştir. Çünkü insan türünün rabbi işrâkîlerde meşhur görüşe göre Rûhu’l-Kuds’tür.<sup>508</sup> Rûhu’l-Kuds, maddenin kirlerinden tamamen temizlenmiş ve tam olan ilimden kutsi sıfatların en yetkinleriyle nitelenmiş demektir.<sup>509</sup>

<sup>500</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 198.

<sup>501</sup> Mansûr, *İshrâk*, s. 244.

<sup>502</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 198.

<sup>503</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 45.

<sup>504</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 196.

<sup>505</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 45.

<sup>506</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 196.

<sup>507</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 45.

<sup>508</sup> Mansûr, *İshrâk*, s. 244.

<sup>509</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 196.

Sühreverdî, hukemanın onuncu akla “faal akıl” dediğini söylemektedir.<sup>510</sup> Burada hukema ile kasıt meşşâî filozoflardır. Çünkü onlara göre işlerimizi yöneten faal akıl ismi ile isimlendirilir.<sup>511</sup> Meşşâîlerin sonraki zamanlardaki takipçileri faal akla işrâkîler gibi nitelikler yüklemezler. Onlara göre Rûhu'l-Kuds ve faal akıl, unsurlar için ilk maddenin varlığa gelmesinin doğrudan (bizatihi) illeti olan ve suretler için felekî hareketlerden hâsıl olan yatkınlıklar vasıtasıyla onlara (unsurlara) feyezan eden onuncu akıldan ibarettir. Sühreverdî'ye göre Rûhu'l-Kuds'ün sadece bunlardan ibaret olmadığı, sayılan niteliklerinden bellidir.<sup>512</sup>

### 2.18. Akıllar ve Nurlar Nuru

Mücerret akılların tamamı ilahi mücerret nurlardır.<sup>513</sup> Onların ilahi olmasının sebebi Devvânî'ye göre Evvel Teâlâ'nın zatının nurundan bir parıltı olmalarından dolayıdır.<sup>514</sup> Mansûr'a göre ise Nurlar Nuru olan İlah'tan sadır olmalarındandır.<sup>515</sup> Şârihler aynı düşünceyi farklı şekilde ifade etmişlerdir. İlk akıl varlığın bina edildiği ve Evvel'in nurunun işrâk ettiği ilk şeydir.<sup>516</sup> İlk akıl hem varlığın hem de nurun bina edildiği ilk şeydir. Çünkü o haddi zatında nurdur.<sup>517</sup>

İlk akıldan, Evvel'i müşahede yoluyla başka bir akıl, Evvel'den ona feyezan eden şey itibariyle başka bir şey sadır olur. İlk aklın Zorunlu Varlık'tan nurlu heyeti kabul etmesi, Zorunlu Varlık'ın -heyet ve zat vermesi sebebiyle- zatında bir çokluk gerektirmez. Heyet ve zat, O'nun zatından ayrı bir şekilde bulunmazlar. Aklın kendisi Evvel'in sadece zatından sadır olur ve heyet de zattandır. Yine Evvel, aklın kendisidir.<sup>518</sup>

Aklın, üsttekini müşahede etme yönü, kendinden feyezan eden nur yönünden daha üstündür. Bundan dolayı müşahede ile varlığa gelen akıl, feyezan etme ile varlığa gelen

<sup>510</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 45; bk. Kindî, “Akıl Üzerine”, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 149; Ebû Nasr el-Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2012, s. 35-36; İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 369; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 178; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 464.

<sup>511</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 244.

<sup>512</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 199.

<sup>513</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 45.

<sup>514</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 199.

<sup>515</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 244.

<sup>516</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 45.

<sup>517</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 244.

<sup>518</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 200.

akıldan daha üstündür. Müşahede yönüyle sadır olmuş akıllar misal âleminde bulunan heykellerin (sanem) rableri olmalarından dolayı daha üstündürler. Misal âleminin rableri de duyu âleminde bulunan heykellerden daha üstündür. İlkelerinden taşan, ışın yönünden sadır olan akıllar, cismani heykellerin rablerinden daha aşağıdadırlar. Onlar da (cismani heykellerin rableri) karanlıkları ve yoğunlukları sebebiyle misal âleminin heykellerinden daha aşağıdadırlar. İtibarların uzun olması, rububiyet yönüyle cisimlerle hiçbir ilişkisi olmayan yüce akıllardan sadır olmasındandır. Cisimler bazı akılların fakir yönünden sadır olur. Cismani heyetlerin hepsi akli heyetlerin gölgeleridir.<sup>519</sup>

Akıllar işrâkın çokluğu, iniş mertebesindeki çoğalmalar ve vasıtalar sebebiyle çoğalmıştır.<sup>520</sup> İlk akıl sadece Evvel'den işrâk alır. İkinci akıl hem Evvel'den hem de ilk akıldan işrâk alır. Üçüncü akıl da ya tek tek ya da toplu olarak üç kez işrâk alır. Sonra burada başka itibarlar da söz konusudur. İşrâklar (aydınlanmalar) sonucunda oluşan ışınlar (الأشعة) akıllarda meydana gelir. Bu ışınlardan bazıları başka bir aklın kendinden sadır olmadığı bir akla ulaşmıcaya dek çoğalarak devam ederler. Bu duruma örnek olarak duyulur ışığı zikredebiliriz. Duyulur ışığın yansımalarının aşırı zayıf oluşundan dolayı başka bir şeye yansıyamayacak dereceye ulaşması tıpkı akılların ışınına benzemektedir.<sup>521</sup>

Akılların iniş mertebesinde çoğalması şu şekilde de açıklanabilir: Mesela ikinci akıl üç nur aydınlatır: 1. Evvel Teâlâ'nın şanından gelen nur. 2. Varlık mertebelerinde ikinci derecede olandan yani ilk akıldan gelen nur. 3. Bir de ikisinden birlikte ikinci akla gelen nur.<sup>522</sup> Akılların çoğalmasındaki bir diğer unsur vasıtalarlardır. Vasıtalar İlk İlke ile O'nun sonuçları (malul) arasındaki akıl ve nefislerdir.<sup>523</sup>

Sebeplilik ve aracılık bakımından onlar bize en yakın olsalar da onların en uzak olanı, zuhurunun şiddeti bakımından en yakın olanıdır.<sup>524</sup> Sebeplilik silsilesinden en uzak olan

<sup>519</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 200-201.

<sup>520</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 45.

<sup>521</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 201.

<sup>522</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 244.

<sup>523</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 201-202.

<sup>524</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 45.

en yakın olandır. Çünkü onların sebepliliği faillikleri ile değil yücelikleriyledir. Nurluk hakikatinde en uzak olan en aydınlık olan ve en yetkin olandır.<sup>525</sup>

Gıyâseddîn Mansûr, nurun sebeplilik tertibindeki çelişkili durumuna dikkat çekmiştir. Yani zuhuru şiddetli olan her şey en yakındır. Aynı zamanda en uzak olan zuhuru en şiddetli olandır. Duyulur olan ışıktaki da bu durum gözlenebilir. Çelişkili denilebilecek durum şudur ki, en uzakta olan aslında en yakındadır.<sup>526</sup> Sonuç olarak hepsinin de en yakın olanı Nurlar Nuru'dur.<sup>527</sup> Mansûr, *Nur Heykelleri* metnindeki "en yakın olanı" ibaresinin yerine "en uzak olanı" ifadesini kullanmış; "en yakın olanı" ifadesini ise şerhinde yazmıştır. Nitekim Mansûr, bu ikisinin aynı olduğunu açıklamıştı. Çünkü Sühreverdî'ye göre zuhur bakımından en şiddetli olan en yakın olandır.<sup>528</sup>

Nurlar Nuru tam nurdur. O'nda asla noksanlığın oluşturduğu karanlık yer bulamaz.<sup>529</sup> O en yüksek yüksekliktedir.<sup>530</sup> O, noksan mertebelerden ve o mertebelerin niteliklerinden zatı sebebiyle yücedir.<sup>531</sup> Nurlar Nuru en yakın yakınlıktadır.<sup>532</sup> Bu yakınlık nurunun şiddetinden dolayıdır.<sup>533</sup> Bunun anlamı her mümkün varlığa en yakın olan O'dur.<sup>534</sup> "Biz insana şah damarından daha yakınız." (Kaf, 50/16)

Nurlar Nuru'nun yakınlığının bu denli olması O'nun etki etmesinde vasıtaların rolünü akla getirmektedir. Zorunlu Varlık etki ederken daha önce de geçtiği üzere vasıtalara bir bağımsızlık tanımaz. Ancak bu onların hiçbir etkisinin olmadığı anlamına gelmez. Bu düşünce bazı sûflerin görüşlerine mutabıktır. Onlara göre ilahi feyz malullerine hem vasıtalarla ve hem de vasıtalar olmaksızın birlikte ulaşır. Sühreverdî'nin zikrettiği husus da zait olan şu anlamı kapsamaktadır: Vasıtalı etki vasıtasız etkinin altında mağlup ve yenilmiş bir şekilde yer alır.<sup>535</sup> Yani Sühreverdî de sûfler gibi Nurlar Nuru'nun mümkün varlıklara olan etkisinin hem vasıtalı hem de vasıtasız gerçekleştiğini düşünmektedir. Ancak vasıtasız etki o derece kapsayıcı ve şiddetlidir ki vasıtalı etkinin

<sup>525</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 202.

<sup>526</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 245.

<sup>527</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 45.

<sup>528</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 245.

<sup>529</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 202.

<sup>530</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 45.

<sup>531</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 202.

<sup>532</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 45.

<sup>533</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 202.

<sup>534</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 245.

<sup>535</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 202.

onun altında bir bağımsızlık iddiası olamaz. Bu tıpkı güneş ışığının altında bir lambanın yanması gibidir.

Üçüncü fasla geçmeden önce Gıyâseddîn Mansûr, işrâkîlere ve sûfilere göre dördüncü âlem olan ve hayal, berzah isimlerini alan misal âlemi hakkında geniş bilgiler vermiştir.<sup>536</sup> Mansûr bu âlemi anlatırken önce Kur'an'la ve Hz. Peygamberin hadisleriyle uyumlu olduğunu açıklama girişiminde bulunmuş daha sonra ayrıntılarda İbn Arabî'nin *Futûhât-ı Mekkiyye*'sinden, Davûd el-Kayserî'nin *Şerhu'l-Fusûs*'undan yararlanmıştır. Pisagoras gibi Yunan filozoflarının görüşlerine de yer vermeyi ihmal etmemiştir.

Bu bölümler görüldüğü üzere Mansûr'un Devvânî'ye en az eleştiride bulunduğu ancak bir o kadar da kendi açıklamalarının yoğun olduğu bölümlerdir.

### 2.19. Nurlar Nuru'nun Fiili

Zorunlu Varlık hakkında olan dördüncü heykelin son faslı da Evvel'in fiilinin ezeli oluşunu açıklamaktadır. Hukema'ya göre O'nun fiilinin ezeli oluşu demek cömertliğinin hiçbir zaman kesintiye uğramaması anlamına gelmektedir.<sup>537</sup> İbn Sînâ cömertliği, gerekeni karşılıksız vermek diye açıklamıştır. Bu yüzden ona göre gerekmeyen kişiye bıçak veren cömert değildir. Bir iş karşılığı veren de cömert değildir. Karşılığın tümü sadece mal ile olmaz, yüceltme, övme, yergiden kurtulma, daha iyi olana veya gerekenden fazlaya ulaşma şeklinde de olabilir. Gerçek cömert, kendisine geri dönecek bir şeyi kastetme istek ve arzusu olmaksızın kendisinden yararlar bol bol taşandır. Gerçek cömerdin hiçbir amacı da olmaz. Çünkü yüce olanın aşağı olanda hiçbir amacı olmaz.<sup>538</sup> Ancak duruma âlemin ezeli veya hâdis oluşu üzerinden bakan Mansûr, bu konudaki tartışmaları özellikle Tûsî'den yararlanarak beşinci fasıl ismini verdiği bu bölüme taşımıştır.

Sühreverdî'nin dördüncü heykelde Allah Teâlâ için kullandığı isimleri göz önüne alırsak hem Meşşâî hem İşrâkî kavramları tercih ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim o,

<sup>536</sup> Misal âlemi hakkında geniş bilgi için bk: Mansûr, *İşrâk*, s. 245-265.

<sup>537</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 203.

<sup>538</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 144-145.

Zorunlu Varlık, Evvel, Nurlar Nuru, Hakk, Hayy ve Kayyum isimlerini konuya göre kullanmıştır.

Evvel kendinden başkasının varlığını gerektiren ise, tercih eden de daimi ise bu durumda tercih sürekli olur.<sup>539</sup> Başkasının varlığını gerektirmekten kasıt, iki şeyden birini seçmeyi olumsuzlamak değildir. Aksine Evvel'in iradesi kadimdir. O'nun iradesi zamana bağlı değil zata bağlı kadim bir iradedir. Eğer Yüce Olan, başkasının varlığı için gerekli sebep olmamış olsaydı bu takdirde O'nun dışındakilerin varlığı başka bir şeyin varlığına dayanmış olacaktı. O şey de zorunlu değil mümkün varlık olacaktı ve onun da varlığı başka bir şeye dayanacaktı. Bu durum bir sonuçta durmaksızın böyle devam edip gidecekti ki bu mümkün değildir. Bu nedenler silsilesinin bir yerde durması gerekir ki o da Evvel'dir. Evvel Teâlâ bütün mümkün varlıkların varlıklarını yokluklarına tercih etmiş tam ve yetkin sebeptir.<sup>540</sup>

Devvânî, üçüncü fasla Evvel'in ilk sebep oluşu ve Evvel'in fiilinin ezeli oluşunu dikkate alarak giriş yaparken Gıyâseddîn Mansûr, konuyu doğrudan ulaşması gereken sonuç açısından ele almış ve âlemin hadis ve kadim oluşu tartışmasına getirmiştir. Ona göre âlimler âlemin, özü bakımından hadis olduğu konusunda ittifak ederken zaman bakımından hadis olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Onun hadis olduğunu söyleyenler daha çok dini delilleri tercih edenlerdir. Gıyâseddîn Mansûr kendini de bu grubun içine dâhil etmiştir. Âlemin zaman açısından hadis olduğuna dair Tûsî'nin burhan-ı tezâyüf<sup>541</sup> delili Mansûr'un bu konuda ön plana çıkardığı ancak onda da tartışılacak hususların olduğunu dile getirdiği bir delildir. Çünkü bu burhan sadece teselsülün olmadığını bir yönden kanıtlamakla kalır. Hukema ise âlemin zaman bakımından ezeli olduğunu dile getirmiş ve Sühreverdî de O'nun fiilinin ezeli olduğunu söylerken filozofların delillerine işaret etmiştir. Bu durumda Mansûr'a göre mümkün

<sup>539</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 46.

<sup>540</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 203-204.

<sup>541</sup> Burhân-ı tezâyüfe göre illetler zincirinin sonsuza kadar sürüp gittiğini var saydığımızda ma'lûl sayısı illet sayısına nispetle bir fazla olacak ve bu durumda illet-ma'lûl dengesi bozulacaktır. Çünkü zincirin her halkası kendinden öncekine nispetle ma'lûl, sonrakine nispetle illettir. Hâlbuki bize doğru olan son ma'lûl aynı zamanda illet olmayıp sadece ma'lûldür, dolayısıyla fazladır. Nihayetsiz olduğu düşünülen varlıklarda fazlalık ve eksikliğin bulunması ise muhaldir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Devvânî, "Risaletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Kadîme", *Seb'u Resâil*, nşr. Ahmed Tuyserkânî, Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, Tahran 2002, s. 102; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, ed: İbrahim Halil Üçer, çev: Ömer Türker, İstanbul-2015, I, 910; Osman Demir, "Teselsül", *DİA*, İstanbul 2011, c. 40, s. 537.

varlıkların varlıklarını yokluklarına tercih eden ancak Zorunlu Varlık'tır. Tercih edenin tercih edişinin devamlı olması sebebiyle tercih ettiği şeyin de devamlı olması gerekir.<sup>542</sup>

Evvel'e değişmek yaraşmaz ki istemediği bir şeyi istesin, yaratmadığı bir şeyi yaratmış olsun.<sup>543</sup> O'nun ne zatında ne de sıfatlarında bir değişme olur. Değişimin, iradenin taallukuna dayandırılması doğru değildir. Çünkü süreklilik durumunda iradenin taallukunun tahsis edilmesi için bir tercih şarttır. Bu taalluk bütün zamanlarda mümkündür.<sup>544</sup>

Buradaki tartışma ilahi iradenin ezeli oluşu ve zaman içinde değişen varlıklara taallukudur. Eğer zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde değişen bir süreklilik olarak tasavvur edecek olursak, bu durumda ya Tanrı'nın bu üç duruma taalluk eden bilgisinde bir değişme söz konusu olacak ya da Tanrı'nın bu üç durumu değişen bir süreklilik içinde değil de ezeli bir şimdilikle/bir andalıkla bileceği durumu söz konusu olacaktır.<sup>545</sup> Filozofların tercihi ikincisidir, yani zamanı Tanrı'nın ezeli bir şimdilikle bilmesidir. Geçmiş geçmiş, geleceği gelecek olarak bilmek insanlara aittir ve bu şekilde bir bilme zamandan uzak olan Evvel'in bilgisinde eksiklik gerektirir. Hâlbuki O'nun bilgisinde hiçbir eksiklik bulunmaz.

Devvânî, Tanrı açısından, iradenin var etmeye taallukunun bir tercih olduğunu açıklamıştır. Ezeli iradenin belirli bir vakit için taalluk etmesinde bir tercih ediciye ihtiyaç vardır.<sup>546</sup> Filozofların nazarında Tanrı'nın ilmi aynı zamanda iyi olanı tercih eden iradesidir. İrade, failin fiilinin sadece başında var olmakla kalmaz fiilin tamamında kendisini gösterir. Bu durumda Tanrı'nın varlığının zorunlu sebebi olan âlem aynı zamanda onun iradesinin de zuhurudur. İrade de iyi olan tercih edildiğinden dolayı bu âlemden daha mükemmel bir âlemin var olması mümkün değildir. Eğer daha mükemmeli olsaydı Tanrı o âlemi yaratmaya yönelirdi. Bu da daha önce yaratmadığı bir şeyi yaratmasına neden olurdu ki sonuçta bu durum Tanrı'nın bilgisinde bir değişmeyi gerektirirdi. Oysa O'na değişmek yaraşmaz.

<sup>542</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 267.

<sup>543</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 46.

<sup>544</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 205.

<sup>545</sup> Zikri Yavuz, "İbn Sînâ, Ezelilik ve Özgür İrade", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, 22-24 Mayıs İstanbul, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, Mart-2009, I, 334.

<sup>546</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 205-206.

Mansûr, Devvânî'nin bu fasıldaki sözlerinin çoğunluğunun ona ait olmadığını, bunların cumhura ait meşhur görüşler olduğunu, bazılarının Gazzâlî'ye ait olduğunu söylemektedir.<sup>547</sup> Mansûr, Devvânî'yi konu ile ilgili yeni bir görüş beyan etmemekle itham etmektedir. Devvânî ise çoğunlukla isim vermeksizin şerhinin bazı kısımlarında İslam büyüklerinden alıntılar yapmayı açıklayıcı olması açısından tercih etmektedir. Zaten bu açıklamaları kendine ait bir görüş olarak da zikretmemektedir.<sup>548</sup>

Şarihler Tanrı'nın fiilinin ezeli olmasını teselsülün imkânsızlığı sonucunda nedenler zincirinin Tanrı'ya bağlanması ile açıklamaya gitmişlerdir. Tanrı'nın dışındaki her şey zorunlu olarak ve nedenler zinciri içinde O'ndan sadır olduğuna göre O ezeli fiilinin sonucunu da zorunlu olarak bilmektedir. Bazı mümkün varlıkların ezeli olması açık bir durumdur. Tabii olarak bilindiği üzere zamanda yokluk bulunmaz. Çünkü o hareketin sayımıdır. Ezeli olan hareket zamanı kuşatır, korur. Bir de bu hareketi taşıyan cisim gereklidir. O da aynı şekilde ezelidir. İşte bütün bunlar O'nun fiilinin ezeli olmasının sonucudur.<sup>549</sup> Bu konu ile ilgili sıkça başvuru alan delillerden biri olan burhan-ı tatbikin Devvânî, hariçte varlığı olmadığını sadece vehmi ve akli olduğunu söylerken<sup>550</sup> Mansûr, bu delilin bizzat tatbik (uygulama) üzerine bina edildiğini ifade ederek Devvânî'ye itirazda bulunmuştur.

Evvel'in fiilinin devamlılığı Evvel'e hiçbir şekilde zarar vermez. Bu durum güneşin ışınlarının devamlılığının veya nurundaki zerrecilerinin güneşe bir zararının olmamasına benzer.<sup>551</sup> Bunlar güneşin yetkinlik mertebelerini, ışığının taşmasını hiçbir şekilde geçersiz saymaz. Aksine ondan taşan nur ile onun yetkinliğinin cemali ortaya çıkar.<sup>552</sup> Daha sonra Gıyâseddîn Mansûr, mümkün varlıkların özce (zati) hadis oldukları mahiyetleri açısından ele almıştır. Mansûr, bu konuda İbn Sînâ'nın illet malul ilişkisinde özü bakımından mümkün varlıkların imkânlarının, zorunlu oluşlarından önce geldiği görüşüne dikkat çekmiş ve O'nun "Şifa" eserinden bazı kısımları şerh etmiştir.

<sup>547</sup> Mansûr'a göre Devvânî'nin şu sözü Gazzâlî'ye aittir: "Bütün mümkün varlıklardan önce hiçbir 'zaman' yoktu denilmez. Çünkü biz deriz ki, ezelde belli bir vakitte bir şeyin varlığa gelmesine iradenin taalluku gerekmez. Bunun sebebi o vaktin ezelde mevcut olmasından dolayıdır." Bk. Mansûr, *İşrâk*, s. 269.

<sup>548</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 205-206.

<sup>549</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 271.

<sup>550</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 206-207; bk. Devvânî, *Risaletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Kadîme*, s. 102.

<sup>551</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 46.

<sup>552</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 207.



### 2.19.1. Nurlar Nuru'nun Cömert Oluşu

Sühreverdî Zorunlu Varlığın herkese layık olduğu varlığı vermesini O'nun cömertliği ile açıklıyor. Onun cömertliği kesik, eksik ve iki taraftan kopuk değildir. Çünkü cömertlik, gereken bir şeyi herhangi bir karşılık olmaksızın vermektir. Bir fiili, elde edeceği bir amaç ve karşılık için yapan kimse, fakirdir. Zengin ise zatında ve kemalinde başkasına muhtaç olmayandır. Mutlak zengin, Nurlar Nurudur ve yaptığı şeyde onun bir gayesi yoktur. Bilakis onun zati, rahmeti feyezân ettiren bir zattır. Mutlak hükümdar odur. O, her şeyin zatının kendisi için olduğu, kendi zatının hiçbir şey için olmadığı mutlak hükümdardır.<sup>553</sup> Devvânî'ye göre şu şekilde de söylenebilir: Bütün eşyanın zati O'ndan olduğuna göre O eşyayı var eden sebeptir. Vasıtalı veya vasıtasız olarak onlar O'nun mülkündedir.<sup>554</sup> Mansûr, bütün eşyanın Allah'a ait olduğunu mutlak mülk edinme ile açıklamanın doğru olmadığını söylemektedir.<sup>555</sup>

### 2.19.2. Varlığın Olduğu Halden Daha Mükemmel Olmasının İmkânsızlığı

Varlığın olduğu halden daha yetkin ve tam olması düşünülemez. Zira Hakk'ın zati, en üstün olanı bırakarak en düşük olanı gerektirmez.<sup>556</sup> Çünkü böyle bir durum, Yüce Allah'ın cahil, aciz ve cimri olduğu sonucunu doğurur ki, O zalimlerin söylediklerinden uzaktır. Bilakis üstün (eşref) olan, üstün olanı gerektirir.<sup>557</sup> Âlemin şu andaki düzeninde hiçbir kusur ve eksiklik yoktur. Bu mevcut varlıklar arasında başka bir düzenin olmuş olması imkânsızdır.

Devvânî, âlemin olduğundan daha tam olamayacağını bina oda benzetmesi ile anlatmıştır. Bütün olan bina güzel ve tam olması için içinde oda, koridor, tuvalet gibi bazı bölümleri bulundurması gerekir. Bir bütün olması için zorunlu olan her bir bölüm şarttır. Ancak bölümlere tek tek baktığımızda her birinde bir eksiklik veya kötü bir durum görebiliriz. Belki de binanın güzel olması için her bir bölümünün oda olmasını düşünebiliriz. Ama biliyoruz ki tam oluş için diğer bölümlerin de bulunması gerekir.

<sup>553</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 51; el-Evvel'in cömert oluşu hakkında bk. İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*, s. 144-145.

<sup>554</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 234.

<sup>555</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 322.

<sup>556</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 51; Âlemdeki sebepler en yetkin ve en güzel şekilde düzenlenmiştir. Bundan daha güzel ve yetkin olması imkân dâhilinde değildir. Bk. Ebû Hamid el-Gazzâlî, *el-Erba'in fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Muhammed Câbir, Mektebetü'l-Cendî, Mısır ty, s. 239.

<sup>557</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 51.

Âlemi de bu şekilde düşünmek ve onda kötülük ve eksikliğin olmadığını bütün açısından baktığımızda daha iyi fark edebiliriz.<sup>558</sup> Mansûr ise Devvânî'nin sözü uzattığını söylemiş ve “gerçekleşen kötülükler bütün bir düzene baktığımızda kötülük değildir, ancak tekillere nispetle kötülüktür” şeklinde özetlenebileceğini söylemiştir.<sup>559</sup> Hatta Sühreverdî'nin “hayır ve şer konusunda sözü uzatan kimse”<sup>560</sup> ifadesinden sonra Mansûr, Devvânî'yi örnek vermiştir.

## 2.20. Feleklerin Hareketi

Nur Heykelleri'nin beşinci heykeli feleklerin hareketi ile ilgili mevzuları konu edinmiştir. Nur Heykelleri'nin çoğu el yazmasında bu bölüm uzun bir kısım içermekte ve bir hatime ile sonlanmaktadır. El yazmalarının birinde<sup>561</sup> ise bu bölüm bir fasıl ve bir hatimeyi içinde barındırmıştır. Şârihler de ikinci grup el yazmalarından faydalanmışlar ve eserlerinde bu bölüm iki kısma ayrılmıştır. Öncelikle Sühreverdî'nin beşinci heykelde değindiği ana konuları özetleyelim:

Sühreverdî bu heykele öncelikle dünyadaki hadislerin sebebinin feleklerin hareketi olduğunu açıklayarak giriş yapmıştır. Feleklerin hareketi iradeldir. Çünkü onların nefisleri vardır ve dolayısıyla onlar diridirler. Her diri olan İsrâkî düşünceye göre kendini idrak edendir. Feleklerin hareketlerinin amacı aşağıdakiler için değildir ama hareketlerinin sonucu aşağıdakilerin sebebi olur. Onların hareketlerinin kaynağı Evvel'in celalini müşahededen aldıkları işrâktır. Bu işrâk ile de yeni bir harekete yatkınlık kazanırlar. Hareket işrâkı, işrâk hareketi doğurur. İşte bu hareketlerin devamlı oluşu ile aşağı âlemdeki hadisatın oluşumu devamlı kalır. Feleklerin hareketleri eşyayı icat etmez fakat onlar için yatkınlıklar oluşturur. Eşyadaki bu yatkınlıklara bağlı olarak da Evvel onlara hak ettikleri veya layık oldukları şeyi verir.

<sup>558</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 240.

<sup>559</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 325.

<sup>560</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 51.

<sup>561</sup> *Nur Heykelleri*'nin Ayasofya el yazmasında feleklerin hareketlerinin iradeli oluşunu belirten şu şekilde bir ziyade açıklama bulunmaktadır: Fasıl: “Felek hareketlerinin feyezan sebebi, onun nefsidir. Dolayısıyla feleğin cismini nefsinin harekete geçirmesi, ihtiyari bir hareketlendirmedir. Feleğin cisminin, nefsin tahriki ile harekete geçmesi de icbari bir hareketlenmedir. Feleğin cismini tek başına bir şey, nefsinin de tek başına ayrı bir şey olarak alsak bu durumda feleğin hareketi nefsin tahrikiyle nefse nispetle icbari bir hareket olur; şayet ikisini birlikte tek bir şey olarak alırsak feleğin hareketi iradeli bir hareket olur.” *Heyâkilü'n-Nûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Nüshası, Yazma no:2384. Bu kısmı Devvânî eserine almıştır, dolayısıyla ona reddiye yazan ve metin olarak Devvânî'nin eserinden yararlandığını düşündüğümüz Gıyâseddîn Mansûr da bu kısma şerh yazmıştır.

Sühreverdî beşinci heykelin ilerleyen kısımlarında Evvel'in cömertliğinden ve fakirlik ve zenginliğin gerçek anlamlarının ne olduğundan bahsetmiştir. Hakk'ın zatı her daim en üstün olanı gerektirdiğinden dolayı varlık en yetkin ve en tam halindedir. Bundan dolayı âlem olabilecek düzenin en üstün olanıdır. Onda eksikliğin ve kötülüğün bulunması, öldükten sonra nefislerimizin döneceği temiz ve noksansız bir başka âleme dönüşü göstermektedir.

Feleklerin hareketlerinin devamlı olması haricinde başka bir takım özellikleri vardır. Onlar unsurlardan bileşik değildir, buldukları konum beşinci tabiat olan esir âlemidir ve bundan dolayı bozuluştan da uzaktırlar. Ayrıca küreseldir, kuşatıcıdır, diridir, nâttıktır, mukaddes ışıklara âşıktır, ilkesine de itaatkârdır.

Beşinci heykelin sonunda Sühreverdî heykelin hatimesini kaleme almıştır. Evvel ile İlk Akıl arasındaki nispetin niteliği ile başlayarak varlıkların mertebelerini ve cevherlerin çift kısımda oluşlarını açıklamıştır.

Devvânî beşinci heykelin konusunu belirttikten sonra direk metni şerh etmeye başlamıştır. Beşinci heykele hadislerin teselsülünün ezeli muttasıl harekete dayandırılması şeklinde bir giriş yapan Devvânî'nin aksine Gıyâseddîn Mansûr beşinci heykeli üç kısma ayırmış ve ilk olarak feleklerin hareketinin nasıl gerçekleştiğinin şekillerle anlatan bir mukaddime kaleme almıştır. Bu mukaddimesinde Ali Kuşçu'nun *Şerhu't-Tecrîd*'inden, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inden yararlanmıştır ve onlara bir takım açıklamalar ve eleştirilerde bulunmuştur.

Hâdislerin yenilenmesini zorunlu kılan şey, harekettir ve bu hareket bitmesi doğru olmayan dairesel hareketler cümlesindedir. Hâdislere sebep olması uygun düşen, devamlı ve kesintisiz olan bu hareket, feleklere aittir.<sup>562</sup> Dairesel hareketin bitmesi doğru değilken doğrusal hareketin sonlanması şarttır. Çünkü sonsuz mesafelerin bulunması mümkün değildir. Doğrusal hareket için geri dönüşlerle birlikte dahi bir devamlılık söz konusu değildir. Doğrusal hareket ya doğal (tabî'i) ya icbarî ya da iradî olur. Hareket doğal olduğunda menziline ulaştığı zaman son bulur. İcbarî hareket sadece unsurlularda bulunur. Feleklerde herhangi bir etkisi yoktur. Ayaltı âlemdeki canlı varlıkların hareketleri iradidir. Ancak ayaltı âleminde iradeli harekete sahip hiçbir şeyin

<sup>562</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 47.

hareketi sürekli olmadığı gibi o şeyin kendisi de sürekli değildir. Ayaltı âlemdeki bedenlerin bileşimi unsurlarına ayrılır.<sup>563</sup>

Devvânî yukarıdaki şerh kısmını *Hikmetü'l-İşrâk*'tan manen nakletmiş ve daha sonra bu görüşe açıklama ve eleştiri getirmiştir. Eğer harekete zorlayan (القاسر), hareket eden bir cisim ise hareketle beraber harekete zorladığı şeyi (المقسور) hareket ettirir. Ona göre boşluğun imkânsızlığı cisimleri hareketlerinde icbarî kılmaktadır.<sup>564</sup> Mesela suya bırakılan bir şişe içine su alıp zorunlu olarak batmaya başlar.

Gıyâseddîn Mansûr *Hikmetü'l-İşrâk*'tan zikredilen kısmı lafzen alıntılanmış ve Devvânî'nin argümanlarının eksik olduğunu belirtmiştir. Özellikle doğrusal hareketlerin kısımlarını söyledikten sonra iradi hareketi açıklamayı eksik bırakmış ve konuyu bir sonuca bağlamamıştır. Hâlbuki bütün doğrusal hareketler sonludur. Mansûr zorlamalı (kasrî) olan tabii ve iradeli hareketin sonlu olduğunu Kutbüddîn eş-Şirâzî'den de yararlanarak açıklamıştır. Ayrıca Devvânî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'a yukarıda yaptığı eleştirinin Mansûr yine eksik olduğunu dile getirmiştir.<sup>565</sup>

Feleklerin hareketleri, bizim dünyamızdaki hadis şeylerin sebebidir.<sup>566</sup> Feleklerin devri hareketleri unsurlu âlemdeki yani yaşadığımız dünyadaki hâdislerin sebebidir. Semavi cisimler hem kendi aralarında hem de yeryüzündeki cisimler arasında konumlarının bulunması gerekir. Bu konumlar ilahi feyzin kabulü için unsurlu maddelere döner. Böylece hadislerden ortaya çıkacak olan şey ortaya çıkmış olur.<sup>567</sup> Burada hadis olan şeyler dediğimizde akla gelmesi gereken şey unsurlardır. Diğer bütün cisimler unsurların birleşmesinden oluşur. Unsurların oluşumu sıcaklık, soğukluk ve yaşlık, kurulukla açıklandığından dolayı unsurların sebepleri de onların suretinin feleklerin hareketi ile maddesine taşması veya maddenin sureti kabule hazır hale gelmesi ile açıklanır.<sup>568</sup>

Feleklerin hareketi konusunda şârihler arasındaki tartışma ana metin bağlamında değil daha çok belli bazı kavramlar ve alt meseleler hakkındadır. Gıyâseddîn Mansûr ve

<sup>563</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 209-210.

<sup>564</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 210.

<sup>565</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 295-296.

<sup>566</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 47.

<sup>567</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 297.

<sup>568</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 211.

Devvânî burada feleklerin hareketlerinin neden zorlama sonucunda oluşan hareket (kasrî) ve tabii (doğal) hareket olamayacağını önce sorular sorup (şöyle denirse şeklinde) sonra cevaplar vererek birçok yönden ele almışlardır. Mansûr, Devvânî'yi bazı yerlerde doğrusal hareketin dairesel harekete engel olmayacağını söylemek gibi çelişkiler yapmakla bazı yerlerde de meyil ve hareket gibi kavramları açık bir şekilde birbirinden ayırt etmeden kullanmakla itham etmiştir. İki şârih de feleklerin hareketinin zorlamalı veya doğal olmasının mümkün olmadığını söyledikten sonra onların hareketinin iradi olduğu sonucuna varmışlardır.

### 2.20.1. Feleklerin Özellikleri

Sühreverdî feleklerin hareketlerinin iradi, devamlı ve dairesel olduğunu dile getirdikten sonra onların bir takım niteliklerini sıralar.

Felekler hayat sahibi ve idrak edicidirler.<sup>569</sup> Devvânî'ye göre feleklerin hareketleri iradeli olduğuna göre onlar diri ve müdrik olmak zorundadırlar.<sup>570</sup> Ayrıca her diri olan da kendini idrak edendir.

Feleklerin beslenme, büyüme ve doğurmaya ihtiyacı yoktur.<sup>571</sup> Onların cirimlerinden hiçbir şey çözülmez.<sup>572</sup> Beslenme, büyüme ve doğurma varlığın kendinden beklenen yetkinlikleri elde etmede ihtiyaç duyduğu araçlardır. Feleklerin ise bunlara dayanan bir yetkinlikleri yoktur. Dolayısıyla yetkinliklerinde bu tür şeylere ihtiyaç duymazlar.<sup>573</sup> Büyüme beslenmenin bir türevidir ve doğrusal hareketi zorunlu kılan bir eylemdir. Doğrusal hareket daha önce geçtiği üzere felekler için imkânsızdır. Doğurma da beslenmenin bir alt dalıdır ve türün korunması içindir. Feleklerin şahısları bozulmayı kabul etmez ve daimidir, doğurmaya da ihtiyacı yoktur.<sup>574</sup>

Feleklerin şehveti ve öfkesi yoktur.<sup>575</sup> Şehvet şahsı veya türü bozulmaktan korur. Felekler ise bu durumdan uzaktırlar. Şehvet ve öfke edilgen cisme özeldir.<sup>576</sup>

<sup>569</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 48.

<sup>570</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 215.

<sup>571</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 48.

<sup>572</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 215.

<sup>573</sup> Mansûr, *İşrak*, s. 306.

<sup>574</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 215.

<sup>575</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 48.

<sup>576</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 216.

Felekler birbirlerini sıkıştırılmaz ve birbirlerine mukavemet etmezler.<sup>577</sup> Felekler herhangi bir mekân veya benzeri bir yerde birbirlerini sıkıştırılmazlar, varoluşta da birbirlerine mukavemet etmezler.<sup>578</sup>

Her bir feleğin, ulvi âlemden üstün bir nur olan maşuku vardır.<sup>579</sup> Ulvi âlemden kasıt akıl âlemidir.<sup>580</sup> Miktar ve yön bakımından her birinin hareketi farklıdır ve bundan dolayı maşukları da farklıdır.<sup>581</sup> Maşuk olan üstün nur, o feleğin sebebi ve nuruyla yardımcıdır. Hakk-ı Evvel ile arasındaki vasıta.<sup>582</sup>

Sühreverdî üst kısımda feleklerin hareketinin nasıl gerçekleştiğini anlatmıştı, burada ise feleklerin hareketlerinin kaynağı üzerinde durmaktadır. Hareketleri sayesinde felek Evvel'in celalini müşahade eder ve bereketlerine ve nurlarına nail olur. Dolayısıyla her İshrâktan (O'nun nuruna nail olarak aydınlanmasından) bir hareket doğar ve her bir hareketle bir başka İshrâka (aydınlanmaya) yatkınlık kazanır.<sup>583</sup> Dini veya vaz'î ibadet hareketleriyle insanlar da kutsî aydınlanmalara bir yatkınlık kazanır. Hatta tecrit ehlerinden hakikate ulaşmayı amaçlayanlar kutsî bir coşkuyu ve kuşatıcılığı nefislerinde müşahade edebilirler. Böyle bir müşahade sonunda raks, alkış ile ve dönerek hareket ederler. Bu hareket ile o hal onlardan gidene kadar başka nurların aydınlatmalarına yatkınlık kazanırlar. Tasavvuf yolcularının tecrübeleri de buna işaret eder. Semânın sırrı ve müteellihleri semâyı yapmaya yönlendiren şey budur. Hatta bu taifeden öne çıkanlar “bu yolun yolcusuna mecliste yaptığı semâdan dolayı kırk gün çilehanede bulunan kişiye açılmayan şeyler açılır” demektedirler. Eflatun'dan nakledildiği üzere o dua etmek istediği zaman muhabbet ve üstünlük kuvvelerinin kendini harekete geçirmesini arzuladığı zaman uygun nameleri dinleyerek (semâ) nefis gücünü harekete geçirirdi. Sûfîlerden bazı büyükler “semânın nefis kuvvesine nispeti çakmak taşının ve kızgın demirin ateşe nispeti gibidir” demişlerdir. Bu sebeple onlar semâyı bu yolun başında

<sup>577</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 48.

<sup>578</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 216.

<sup>579</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 49.

<sup>580</sup> Mansûr, *İshrâk*, s. 307.

<sup>581</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 219.

<sup>582</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 49.

<sup>583</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 49.

olanlara ve kendini cismani lezzetlere kaptıranlara yasaklamışlardır. Çünkü onlar içlerindeki gizli şehvetleri kendileri için mübah görebilirler.<sup>584</sup>

Mansûr, Devvânî'nin semâ hakkında söylediklerine katılmamaktadır. Ona göre Devvânî semânın nefsi kuvvetlendirdiğini düşünmektedir. Semâ Arapçada işitmek (سَمِعَ-يَسْمَعُ) kökünden gelir. Bu açıdan anlamı herkes tarafından bilinir ve ulema da bunu böyle mutlak anlamında kullanır. Sûfilerden bir kısmı ise mecâzi olarak ona raks manasını vermiştir. Bu yüzden Devvânî'nin Eflatun'dan naklettiği anlam raks değil işitmedir. Hukemanın büyüklerine göre de onun anlamı mecâzi olan raks değil hakiki anlamı olan işitmedir.<sup>585</sup>

Feleklerin hareketleri eşyayı icat etmez.<sup>586</sup> Çünkü feleklerin hareketinin sonuçları var olduğu halde kendileri yok olmaktadır. Kalıcı olmayan bir şey beşeri nefisler ve unsurlu suretler gibi kalıcı olan şeyleri var edemez.<sup>587</sup> Fakat yatkinlikler oluşturur.<sup>588</sup> Zira onların hareketleri maddeyi hadis şeyleri kabul etmeye hazırlar. Feleklerin hareketi bu yatkinlikleri var etmez sadece bu yatkinliklerin ortaya çıkması için bir şarttır.<sup>589</sup> Böylece Hakk-ı Evvel her bir şeye layık olduğu şeyi bu yatkinliği sebebiyle verir.<sup>590</sup> Allah Teâlâ'da verme konusunda cimrilik bulunmaz. Bilakis O feyzi sonlanmayan mutlak cömerttir. Ancak O'nun feyzinden ne kadar istifade edileceği alıcının yatkinliğine bağlıdır.<sup>591</sup>

Peki, alıcıların yatkinliklerinde farklılığın sebebi nedir? Devvânî burada soru cevap şeklinde ilerlemektedir. Ona göre alıcıların her birinin yatkinlikleri kendilerinden bir önceki hadis varlığın yatkinliği sebebiyle farklıdır. Bu da elbette teselsüle götürür. Feleklerin cirimlerinde vaz'î bir hareketin, nefislerinde İşrâki nitelikte bir hareketin olması gibi, unsurlu maddede de yatkinliği olan (istidadi) nitelikte bir hareket vardır. Unsurlu ve yatkinliğe sahip hareket feleğin vaz'î hareketine, o da feleğin nefsanî hareketine bağlıdır. Yine daha önce işaret edildiği gibi bu üç hareketin tümü tek bir

<sup>584</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 219-220.

<sup>585</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 307.

<sup>586</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 50.

<sup>587</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 223.

<sup>588</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 50.

<sup>589</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 223.

<sup>590</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 50.

<sup>591</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 223.

hareketidir.<sup>592</sup> Mansûr bunların üçünün farklı farklı hareket olduğunu tek olmadığını söylemektedir. Ayrıca Mansûr sadece *Şevâkil*'e değil aynı zamanda Devvânî'nin *Şerhu'z-Zevra* adlı eserine de bu konuda açıklama ve eleştirilerde bulunmaktadır.

Ulvi varlıklar açık ve gizli her şeyi bilirler; sadece nur olduklarından dolayı onların ve yaratıcılarının ilminden hiçbir şey uzak kalmaz.<sup>593</sup> Onlarda ilim bizdeki gibi iltifata tabi değildir. Onlar eşyaya yönelmedikleri halde her şey onlar için malumdur. Bu durum bizim, aşırı öfkeli halimiz, fikri bir duruma tam olarak kendimizi vermemiz, hayal kuvvemizin çalıştığı veya maşukun huzurunda olduğumuz zamanlar gibi tam bir bağlılıkla zihnimizin daldığı vakitlerde nefsimizle, niteliklerimizle huzuri ilmi yakalamamıza benzer.<sup>594</sup> Hukema her soyut akledilir varlığın zatını ve başkasını aklettiği üzerine ittifak etmiştir.<sup>595</sup> Mansûr, Meşşâîler ile İşrâkîler arasındaki ilim anlayışının farklılıklarını Razi'den ve Sühreverdî'den örnekler vererek kıyaslamıştır.

Felekler asla parçalanmaz; onlar merkeze ve merkezden dışarıya doğru doğrusal hareket etmez. Bilakis onların hareketi merkez üzerinde daireseldir.<sup>596</sup> Devvânî'ye göre feleklerin doğrusal hareket etmemeleri yörüngelerinden ayrılmadıklarını (inhiyak) gösterir. Bulduğu konumdan ayrılma veya âdeti olduğu üzere hareket etmeme ve bozulma doğrusal harekette olur. Mutlak anlamda bir harekette ayrılış veya bozulmuş bazı parçalarının dairesel hareketi ve bazılarının hareket etmemesi veya başka bir yöne dairesel hareketle olabilir. Bu durumlar da onların hareketlerinin durmasının veya değişmesinin imkânsız oluşundan dolayı felekler için düşünülemez. Aksi takdirde zaman tek olan bu bağlantıdan çıkar.<sup>597</sup> Mansûr, harekette konumdan ayrılmanın veya âdeti olduğu harekette bir bozulma oluşunun sadece doğrusal harekete özel olmadığını söylemektedir. Hareketteki ani bir değişiklik eğer konum itibari ile ise bu doğrusal harekettir ama niceliksel bir farklılık ise bu dairesel harekette de mümkündür.<sup>598</sup> Devvânî harekette yoğunluk ve konum farklılığı şeklinde bir ayırım yapmamıştır. İkisinin de dairesel harekette olmayacağını söylemiştir.

<sup>592</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 224.

<sup>593</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 53.

<sup>594</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 245.

<sup>595</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 327.

<sup>596</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 53.

<sup>597</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 246-247.

<sup>598</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 333.



Semâvî şeyler küreseledir.<sup>599</sup> Devvânî'ye göre semâvî cisimlerin küresel olmasının sebebi hareketlerinin dairesel olmasıdır.<sup>600</sup> Mansûr bu görüşü safsata olarak nitelemektedir. Çünkü dairesel bir hareket dairesel bir şekil gerektirmez. Onların basit olmasını gerektiren bileşik olmayan bir yapıları vardır.<sup>601</sup> Ancak bu da semâvî şeylerin neden küre şeklinde olduklarına tam bir cevap değildir. Mansûr onların şeklinin küre olmasını Sühreverdî'nin “Şayet gök yeryüzünü kuşatmamış olsaydı güneş battığında doğuya günde iki kez olmak üzere dönerdi”<sup>602</sup> ifadelerinin zorunlu sonucu olarak görmüştür.

### 2.20.2. Güneş

Sühreverdî beşinci heykelin sonuna heykelin hatimesi başlığını eklemiş ve varlığın ilk nispetinden yola çıkarak tek olan Evvel'den mevcudattaki çift olan şeylere dikkat çekmiştir. Öncelikle bu nispetten cisimli ve cisimsiz cevherler kendini göstermiş daha sonra cisimli cevherler unsurlu ve esirli olarak ikiye ayrılmıştır. Hatta esirli cisimler mutluluğu ve hükümlanlığı kabul eden olarak ikiye ayrılmıştır. Varlıktaki bu çift oluş yukarı aşağı, sağ sol, ay güneş, erkek dişi olarak zuhur etmiştir.

Sühreverdî heykelin hatimesinin sonunda cisimli cevher olan güneşten ve jüpiterden bahsetmektedir. Bir varlık ne kadar nurlu ise o kadar üstündür. Cisimlerin en nurlusu ise güneştir. Güneş kendi nurunun kaynağı olmasından başkalarını da aydınlatmasından dolayı aynı zamanda cömerttir. Sühreverdî varlıkların nur ile ilişkilerine dikkat çekerek konuyu bitirmiştir.

Devvânî hatime kısmının konusunu “mevcudat hakkında özet olarak verilmiş bilgilerin ayrıntıları ve mevcudatın mertebelerine işaret hakkında” diye belirtmiştir.<sup>603</sup> Varlıktaki ilk nispet kaim olan cevherin Kayyum-u Evvel'e olan nispetidir. Bu bütün nispetlerin esas ve en değerlisidir.<sup>604</sup> Mansûr'a göre bu üstünlüğün sebebi her iki tarafın da diğer

<sup>599</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 54.

<sup>600</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 247.

<sup>601</sup> Mansûr, *İşrak*, s. 335.

<sup>602</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 54.

<sup>603</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 255.

<sup>604</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 54.

bütün nispetlerdeki taraflardan üstün olması<sup>605</sup> iken Devvânî bu nispetin her şeyin ilkesi olması ve her şeyi kapsamamasından dolayı üstün olduğunu söylemiştir.<sup>606</sup>

Nur mevcudatın en değerlisi olduğu için, cisimlerin en değerlisi de en nurlu olandır (yani güneştir). O mukaddes baba ve hükümdardır.<sup>607</sup> Sühreverdî'nin güneşi babaya benzetmesi Devvânî'ye göre babanın çocukları terbiye etmesinden dolayıdır. Güneş de hayatın feyiz kaynağıdır.<sup>608</sup> Gıyâseddîn Mansûr güneşe baba denilmesini astronomide gezegenlerin doğuşunda, özellikle ayın doğuşunda açıkça görülür güneşin etkisi baba gibidir. O eşinden daha tam ve onun üzerine üstünlük kurandır. Güneşi baba eşini de anne olarak düşünebiliriz.<sup>609</sup> Güneşin hükümdar olması Mansûr'a göre nefis, kalp ve idrak sahibi olmasından dolayıdır. O hükümler ilminde görüldüğü üzere hayat kuvvesine sahiptir.<sup>610</sup> Devvânî ise geçmişteki Babil filozoflarından yıldızların sırrına sahip olan keşif ve tecrübe ehline göre güneşin mülkiyet, hükümdarlık verdiğini söylemektedir.<sup>611</sup>

O ışığı (horhoş) güçlü olandır.<sup>612</sup> “هورخش” kelimesinin iki şârih de Pehlevicede olduğunu söylemiş Devvânî ayrıca onun Pehlevicede güneşin ismi olduğunu dile getirmiştir.<sup>613</sup> Güneş her cisme ışık vermesi ve onlardan ışık almaması itibariyle ilahi heybeti büyük olandır.<sup>614</sup> Bu ifadeler Devvânî'ye göre bütün gezegenlerin ışığını güneşten aldığına işaret eder. Eski filozoflardan bazılarının görüşü de böyledir. Mansûr, bu görüşe katılmamaktadır. Anlam Devvânî'nin sözlerindeki gibi olsa bile Mansûr'a göre birçok sorun ortaya çıkar. Ancak Mansûr bunları açık bir şekilde ifade etmemiştir. Sadece latif cisimlerin ve havanın felekler gibi güneşten ışık almasının ve gezegenlerin de ışıklarını güneşten almalarının sorunlu olacağını söylemiştir.<sup>615</sup>

<sup>605</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 343.

<sup>606</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 255.

<sup>607</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 55.

<sup>608</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 258.

<sup>609</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 344.

<sup>610</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 344.

<sup>611</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 258.

<sup>612</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 55.

<sup>613</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 258.

<sup>614</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 55.

<sup>615</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 344-345.

## 2.21. Nefsin Bekası

Çalışmamızın konularını *Nur Heykelleri*'nin içerdiği konular bakımından fizik ve metafizik olarak ayırmış olduğumuzu daha önce de zikretmiştik. Bu açıdan “nefis” normalde başlı başına bir konu iken burada *Nur Heykelleri*'nin konu akışı itibariyle bir kısmı (nefsin soyut oluşu, iç ve dış kuvveleri) fizik konusuna; diğer bir kısmı da (nefsin ebedi oluşu, ölümden sonra nefislerin durumu, nefsin gaybtan bilgi alışı ve nübüvvet) metafiziğe dâhil olmuştur.

Sühreverdî'ye göre nefis bedenin yok olmasıyla yok olmaz. Onun ilkesi devamlıdır. Bu sebeple o ilkesinin devamı ile devamlı olur.<sup>616</sup> Kendini algılayan her şey başkasının sıfatı veya başkasına tabi olmayan müstakil bir zattır. Nefsin ilkesi akıldır. Nefsin bozulması aklın bozulmasını gerektirmez. Bu durum Vacib Teâlâ'ya kadar ulaşır. Böylece ilkesi devamlı olduğu için nefis de devamlı olur.<sup>617</sup>

Devvânî nefsin devamlılığına bağlı olarak nefsin bedenle olan ilişkisi, nefsin yetkinleşmesi için bedene ihtiyaç duyması, buradaki sebep sonuç ilişkisi ve suretin nefsi gerektirmesi bağlamında birkaç tartışmayı kitabında konu edinmiştir. Temel tartışma kalıcılık ve yok oluş konusundadır. Mansûr ise Devvânî'nin ortaya koyduğu bu tartışmaların meşhur kitap ve risalelerde bilhassa kelam eserlerinde bulunduğunu, Devvânî'nin ise onları isim vermeksizin kitabına aldığını dile getirmiştir. Mansûr, bedenin yok olmasıyla nefsin de yok olmayacağına dair Devvânî'nin getirdiği delillerin sağlam olmadığını hatta bazılarının yanlış olduğunu söylemektedir. Ancak Devvânî'yi eleştirdiği noktalar bu konularda oldukça ince ayrıntıdadır.

### 2.21.1. Akıllı Cevherin Yetkinliği

Akıllı cevherin yetkinliği, Sühreverdî'ye göre Cenâb-ı Hakk'ın, âlemlerin, nizamın kısaca mebd ve mead konusunun bilgisi gibi bilgilerle nakışlanmakla ve bedeni kuvvelerden uzaklaşmakla olur. Haz ve tiksinti içeren şeyler, bazen haz ve elem olmaksızın meydana gelir, tıpkı felçli birinin darptan elem duymaması veya aşırı derecede sarhoş olan birisinin sevgilisinin yanında olmasından haz almaması gibi. Şu halde nefis bu bedenle meşgul olduğu sürece tabiat sarhoşluğundan ötürü, ne reziletten

<sup>616</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 57.

<sup>617</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 260.

elem duyar ne de faziletten haz alır.<sup>618</sup> Devvânî reziletten kastın nefsanî arzular olduğunu, faziletten kastın ise akli üstünlükler<sup>619</sup> olduğunu söylerken Mansûr, faziletin ruhani yetkinlik<sup>620</sup> olduğunu dile getirmiştir. Devvânî, fazilet ve rezileti birer huy olarak telakki etmektedir. Onlar insanın irade ve ihtiyarıyla defalarca yapması neticesinde düşünüp taşınmadan meydana gelecek şekilde nefiste yerleşen ve alışkanlık haline gelen huylardır. Hikmetin kaynağı nefsin nazari kuvvesidir ve bu kuvve nefsin diğer kuvvelerinin hâkimi ve idarecisidir. Akli yetkinlik, öfke ve arzu kuvvelerinin düşünme kuvvesine boyun eğmesi ile oluşmakta<sup>621</sup> ve hikmet de insanda ancak bu şekilde kendini fazilet olarak göstermektedir.

### 2.21.2. Bedbaht Nefislerin Durumu

Bedenden tamamen ayrılan bedbaht nefisler karanlıklar içinde şaşkın haldedirler. Karanlık nurun yokluğundan başka bir manaya gelmez.<sup>622</sup> “Şaşkın haldedirler” ifadesini Devvânî “karanlıklar içindeki canlılardır” şeklinde aktarmıştır. Ayrıca Devvânî Meşşâîlerin ıstılahında olduğu gibi karanlığın İşrâkîlere göre alıcı özne olmasının şartı olmadığını söylemiştir.<sup>623</sup> Gıyâseddîn Mansûr, Devvânî'nin bu ifadelerinin açıklamadan uzak olduğunu söylemiştir.<sup>624</sup>

Bedbaht nefislere endişe, kaygı ve korku baskın gelir. Çünkü bunlar karanlığın zaruri sonuçlarıdır. İşte bu nedendir ki melankolikte olduğu gibi, bir kimsenin ruhi mizacı değişir ve onda karanlık ve keder hâsıl olursa o kimsede endişe ve üzüntü baskın gelir.<sup>625</sup> Melankolik kelimesi Arapçada “المخوليا” olarak geçmektedir. Devvânî bu kelimeyi etimolojik olarak incelemiştir. Aslında “noktalı ha” harfinden önce “nûn” harfi bulunmaktadır. Yunancadan gelen bu kelimenin anlamı kafası karma karışık olmaktır. O, hüznü, kederli hastalık (سوداوي) anlamına gelir ve adını hastalığın sebebinden almıştır. Melankoli hastalığında fikirler ve zanlar doğal mecrasından korku ve bozuluşa doğru değişim gösterir.<sup>626</sup> Mansûr bu konuda kelimenin meşhur olduğu şeklin

<sup>618</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 58.

<sup>619</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 267.

<sup>620</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 360.

<sup>621</sup> Anay, *Celâleddîn Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, s. 281, 284.

<sup>622</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 58.

<sup>623</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 268.

<sup>624</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 360.

<sup>625</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 58-59.

<sup>626</sup> Şevâkil, s. 268.

Devvânî'nin söylediği değil Sühreverdî'nin metinde dile getirdiği şekil olduğunu söylemiştir. Ayrıca karanlık ile melankoli arasında Mansûr şöyle bir bağlantı kurmuştur: Karanlık, dumanlı karanlık buharların nefsanî ruhların meskeni olan beyine ulaşması sebebiyle veya taşıyıcı ruhun bu kuvveleri ve başkalarını nurunun eksikliği ve karanlığından dolayı az taşıyabilmesinden olabilir. Bu hastalık yukarıda belirtilen veya belirtilmemiş yönlerden biri ile ruhun mizacının değişmesi demektir.<sup>627</sup>

Kurtuluştan ümidini keserek, eziyet veren şeylerle birlikte, haşerelerle iç içeyken karanlıklara düşen kimsenin hali nicedir!<sup>628</sup> Eziyet veren şeyler Devvânî'ye göre reziletler<sup>629</sup> iken Mansûr'a göre kötü huylarla beraber cehalettir.<sup>630</sup> Haşerelerle iç içe olmayı iki şârih de yetkinliklere ulaşamamak ve cismanî lezzetlere dalmak olarak açıklamışlardır.<sup>631</sup> Gıyâseddîn Mansûr kötü huyların nefse nasıl yerleştiği ve neticede onların insanı nasıl Allah'a nankörlüğe götürdüğünü açıklamıştır. Bununla ilgili ayetleri değerlendiren Mansûr, bir münacatla açıklamalarına ara vermiştir. Bedbaht nefislerin akıbeti ile ilgili açıklamalarının son kısmında ise şaki olan nefislerin de farklı mertebelerinin olduğunu söylemiş ve bunları altı kısma ayırarak her birinin özelliklerini zikretmiştir.

### 2.21.3. Faziletli Nefislerin Durumu

Faziletli salih kimseler, nazari ve ameli kuvvelerine göre yetkin olan nefislerdir. Faziletli nefisler ile ilmi yetkinliğe sahip olanlara salih nefisler ile de ameli yetkinliğe sahip olanlara işaret edilir.<sup>632</sup> Mansûr'a göre salih kimseler lezzetlere ulaşanlar iken faziletli kimseler yetkinliklere ulaşanlardır.<sup>633</sup> Faziletli salih kimseler Allah'ın huzurunda Hakk'ın nurlarını müşahade etmek ve nur denizlerine dalmak gibi hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiç kimsenin kalbine doğmayan şeylere nail olur.<sup>634</sup> Orada yaşanılanlar akli lezzetlerdir; akli lezzetler ise duyularla algılanamaz.<sup>635</sup> Onlar için meleklik hâsıl olur.<sup>636</sup> Aldıkları lezzetler hiç bitmez.<sup>637</sup>

<sup>627</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 361.

<sup>628</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 59.

<sup>629</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 269.

<sup>630</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 362.

<sup>631</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 269; Mansûr, *İşrâk*, s. 362.

<sup>632</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 269.

<sup>633</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 364.

<sup>634</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 59.

<sup>635</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 364.

Devvânî'ye göre ise faziletli nefisler meleklerin mertebesine yükselirler. O mertebe tabiat kirlerin uzak, akli hayat ile yaşanan yetkinlik mertebesidir.<sup>638</sup>

#### 2.21.4. Vâcib Teâlâ İçin Akli Lezzetin İspatı

Bu akli lezzet Mansûr'a göre sadece Vacib Teâlâ için değil aynı zamanda yetkin akıllar ve nefisler için de geçerlidir.

Evvel sadece zatına âşıktır; zatı ve başkaları için maşuktur.<sup>639</sup> Meşhur görüşe göre aşk aşırı muhabbetir.<sup>640</sup> Devvânî aşkın tarifi konusunda İşârât Şerhinden faydalanmıştır. Aşk, maşukun zatının huzurunda bulunmaktan hoşlanmadır. Arzu (şevk) ise bu hoşlanmayı tamamlamaya yönelik harekettir. Bu ancak şöyle tasavvur edilir: Maşuk bir yönden hazır bir yönden gaiptir; hayalde hazırdır, duyuda gaiptir. Hayalde hazır olması arzu olmaksızın tam aşktır. Çünkü orda kayboluş yoktur. Diğer akıllar için de durum böyledir. Ancak feleki nefislerde aşk ve arzu birlikte vardır. Bir yönden maşuku kaybettiği için bu arzunun içine elem karışmıştır. Ancak bu elem de bir haz verir. Belki o uzak bir benzetimle gıdıklama ve kaşımadan hâsıl olan acıya benzer. Aynı şekilde yetkin insani nefisler de bedenle bağlantılarında bedene ilişendirler. Onların bağları bedenden koptuğu zaman aşk onlar için tavsif edilebilir. Ancak o zaman arzuya yaklaşırlar, akıllarla yakın ilişki kurarlar, kâfur ağacının pınarından içerler. “Onlara oradan bir kâseden içirilir ki bu şarabın karışımında zencefil vardır.” (İnsan, 76/17)<sup>641</sup>

Devvânî aşk hakkında daha çok soru cevap şeklinde ilerlemiştir. Denirse ki: Aşkı daha önce önceki filozoflardan Eflatun ve diğerlerinde meşhur olduğu üzere bir olmaya (ittihat) meyil şeklinde tarif etmiştin. Burada ise yukarıda geçtiği üzere hoşlanma diye tarif ettin. Onların arasında aşk aşırı muhabbet olarak meşhur olmuştur. Bu tarifler arasındaki uyum nasıl olur? Sonra Vacib Teâlâ için zatına nispetle ilk anlamdaki aşk nasıl gerçekleşecek? Bir olmaya meyil herhangi bir açıdan ikiliğin bir türüdür.<sup>642</sup> Bu sorulara Devvânî şu şekilde cevap vermiştir. Derim ki: Bu tariflerin hepsi tek bir hakikattir. Aşkın hakikatinin çok sayıda vazgeçilmez gerekleri vardır. Tariflerin ihtilafı

<sup>636</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 59.

<sup>637</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 364.

<sup>638</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 270.

<sup>639</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 60.

<sup>640</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 365.

<sup>641</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 272.

<sup>642</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 272.

aşkın gereklerinin ihtilafından kaynaklanmıştır. Aşırı muhabbetin, bir olmaya meylin ve zikri geçen hoşlanmanın hakikati bir zamana sahip değildir. İlki aşkın tanımı, diğer ikisi ise aşkın resmidir. Diğer tartışma bir olmaya meylin ikiliği gerektirdiği hususundadır. Buna benzer tartışmalar O'nun zatına taalluk eden mesela ilim gibi sıfatları için de geçerlidir. Meyil, bir olma ve bunların dışındaki değişmeyi vehmettiren tabirler ibarenin eksikliğindedir. Onun hakkında zikri geçen meyil diğer sıfatlarda olduğu gibi zatın aynıdır.<sup>643</sup>

Mansûr, Devvânî'nin ifadelerini şu şekilde anlamış ve aktarmıştır: “Aşk bir olmaya meyildir. Bu da aşırı sevginin gereğidir.” Ancak bu açıklamayı Mansûr komik bulmuş ve safсата olarak nitelemiştir. Devvânî'nin aşkı gıdıklama ve kaşımadan oluşan acıya benzetmesi hakkında da belki aşk yollarının ona böyle yansıdığı şeklinde yorum yapmıştır. Daha sonra Mansûr aşk ve lezzetin varlıktaki hakikatine işaret etmeyi lüzumlu görmüştür.<sup>644</sup>

Yetkinlik, güzellik (hüsün) ve cemali gerektirir. Cemal ise aşkı çağırır. Yetkinliğin tam olması gibi cemal de en ihtişamlı ve en yeterli olandır. Dolayısıyla aşk ise en güçlü ve en fazla ahenk ve uyum içinde olandır.<sup>645</sup> Gıyâseddîn Mansûr Evvel Teâlâ'nın aşkından başlayarak, akılların, feleklerin ve insanların düşünen nefislerinin aşklarını Devvânî'ye herhangi bir itirazda bulunmaksızın açıklamalarda bulunmuştur.

Faziletli nefisler, heykellerin karanlığından ceberutun parlaklığına doğru yükselip, Allah'ın nuruyla melekûtun burçlarına erdiğinde onlar için bazı şeyler aşikâr olur.<sup>646</sup> Ceberutun parlaklığı ifadesinin Arapçasında parlaklık “سنی” kelimesidir. Sarf açısından kelimeyi inceleyen Devvânî onun "ya" ile yazıldığını ve anlamının da yüksek merteye olduğunu söylemiştir. Bu ifade Devvânî'ye göre yüce ceberut anlamına gelmektedir. Ceberut akıllar âlemi iken melekût nefisler âlemidir. Bu ifadelerin açıklamasında Devvânî Pertevname'den faydalanmıştır. Akıl âleminin ceberut diye isimlendirilmesi onların fitri yetkinliklerini tamamlamaya ve onları korumaya mecbur olduklarından dolaydır. Bir başka açıklamaya göre de onlar, kendileri için bilfiil mümkün olan şeylerin hâsıl olmasıyla imkânî eksikliğin kaçınılmaz etkisinde olduklarından dolayı

<sup>643</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 273.

<sup>644</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 365.

<sup>645</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 365-366.

<sup>646</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 60.

ceberut ismini almışlardır. Ceberutun senası ilahi celalin nurları anlamına gelebilirken meleklerin burçları da feleki akıl ve nefisler anlamına gelebilir. Nefisler âlemi anlamında kullanılan melekût Pertevnâme’de az geçmektedir.<sup>647</sup> Gıyâseddîn Mansûr ise ceberut ile soyut varlıkların melekût ile zât ve hakikatlerin kastedilmiş olabileceğini söylemektedir. Mansûr, Devvânî’nin bu kelimelere verdiği anlamların dile ve ıstılah uymadığını dile getirmektedir. Şöyle ki ıstılah için nazar ehli melekût kelimesini daha çok cemadat için kullanmaktadır. Riyazet erbabı ise ceberutu ilahi isim ve sıfatlarla, melekûtu da ruhanilerle tarif etmişlerdir. Mansûr konuyu şu şekilde toparlamıştır: Eşyanın hakikatine muttali olmuş, maddi varlıklara baskın gelmiş, aydınlanmış nefisler, maddi varlıkların karanlığından soyut varlıkların ışığına ulaştıklarında Yüce Allah’ın nuruyla nurlanmışlardır.<sup>648</sup>

## 2.22. Gaybdan Bilgi Alış

İnsani nefisler bu dünyada iken nazari ve ameli yetkinlikleri yerine getirerek veya kendine gayb âleminin bilgisi açılarak kutsi âleme doğru yol bulabilir. Sadık rüyalar yolu ile mukaddes ruhlara ile kurulan irtibat Allah’ın nurlarıyla aydınlanma ile gerçekleşir. Nübüvvet bahsine değinen Sühreverdî basiret sahibi bir kişinin nübüvvetine inanması gerektiğini belirtmektedir. Bu konu hakkında ayetlerden yararlanırken İncil’den de Hz. Peygamber hakkında alıntılar yapmaktadır. Daha sonra Sühreverdî, berzahların engelinin kalkması ve maddi şeylere bağlılığın azalması sonucunda bir kimse için Hakk’ın yolunun açılmasını anlatmaktadır.

Düşünen nefis, melekût cevherindedir. Onları âlemlerinden alıkoyan şeyler ancak bedeni kuvvetler ve onların meşgaleleridir. Nefis ruhani faziletlerle güçlenir, yemeği azaltmak ve seher vaktini çoğaltmakla bedeni kuvvetlerin gücü zayıflar ise o nefis bazen kutsi âleme doğru yol bulur, mukaddes babasıyla ittisal eder ve ondan marifetler alır.<sup>649</sup> Yemek azaltmak Devvânî’ye göre yemeği hafifletmek ve yemek alışkanlığını düzgün hale getirmek demektir. Aksi halde onu hazmetmekle nefis, nur âlemine yönelmekten alıkonulmuş olur.<sup>650</sup> Bir şey yoğun olduğu takdirde hafifletilir.<sup>651</sup> Seher vaktini

<sup>647</sup> Sühreverdî, *Pertev-nâme*, III, 73.

<sup>648</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 268-269.

<sup>649</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 61.

<sup>650</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s.277.

<sup>651</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 373.



çoğaltmak, Devvânî'ye göre azar azar uykuyu azaltmakla nefsi talim etmek demektir. Çünkü uykunun çokluğu nefsi, kuvvelerin gevşekliğine alıştıır.<sup>652</sup> Mansûr'a göre kuvvelerin rahatlıkla veya gevşeklikle zayıflaması doğru değildir. Çünkü rehavet sertliğin tersi olan yumuşaklık anlamındadır. Kuvveler yumuşaklıkla nitelendirilemez. Bu doğru olsa bile kuvvelerin rehavetinin nefsi alıştırdığı kabul edilemez. Hatta tıp ve hikmete göre uyku beyni dinlendirir. Sonuç olarak Mansûr'a göre kuvveleri taşıyan ruh her hafif ve daha ince oluşunda latif ve ince algıya taşınan kuvveler de o kadar güçlü olur.<sup>653</sup>

Bu nefis, hareketlerinin zaruri sonuçlarını bilen felek nefislerine de ittisal eder ve nakışlı bir şeyin karşısında bulunan aynanın onun nakışıyla nakışlanması gibi uykusunda ve uyanıklığında onlardan gaybi konuları alır.<sup>654</sup> İşte bu keşftir. Bazen bu akli tasarrufla olur ve bu anlamların suretleri nefse taşar ve hızlıca ondan kaybolup gider.<sup>655</sup> Ezeli ve ebedi olarak var olan nefisler yüce berzahlarda nakşolunmuş ve korunmuştur.<sup>656</sup> Mansûr gaybi bilgilerin elde edilişi ile ilgili açıklamalarda bulunmuş ve rüyaların mahiyetinden, nefsanî tasavvurlardan bahsetmiştir.

Gaybi bilgilerin alınışı ile ilgili olarak Sühreverdî'nin şu ifadelerini aktarmak yerinde olacaktır: Bazen nefsin akli bir konuyu müşahede etmesine rastlanır ve mütehayyile onu yansıtır ve suretlerin his âleminde tahayyül madenine aksettiği gibi, onu tahayyülden his âlemine aksettirir. Dolayısıyla bu nefis kendisiyle konuşan, manzum cümleler halinde işitilen yahut gaybi konunun açığa çıktığı eşsiz suretleri müşahede eder; görüntü görür. Sanki bu görüntü çıkıp inmektedir. Oysa görüntü sahibi bu ayırık varlığın, çıkışı ve inişi imkânsızdır, zira o cisimlerin zaruri sonuçlarından soyuttur. Görüntü ise onun ruhani hallerini yansıtan cismani gölgesidir.<sup>657</sup> Göz ve kulağın sureti görülenlerin ve işitilenlerin algısının hakikatini nasıl yansıttığını dikkate almak gerekir. Hatta insani

<sup>652</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 277.

<sup>653</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 373-374.

<sup>654</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 61.

<sup>655</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 278.

<sup>656</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 374.

<sup>657</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 61-62.

kuvvelerin ilahi yedi sıfatı nasıl yansıttığını düşünmek gerekir. Hz. Muhammed (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ Âdemi kendi suretinde yarattı”.<sup>658</sup>

Görüntü soyut nurun gölgesidir ve sıfatlardan onda bulunan şeylerin hepsi bu nurdaki ruhani sıfatların gölgesidir. Cisimler ve cisimlerin sıfatları, nurlu rablerinin ve onların sıfatlarının gölgesidir. Bu nurlar ve sıfatları da Nurlar Nuru'nun gölgesidir. Yetkin sıfatlardan O'nda bulunanlar O'nun zatının ayınıdır. Bu sıfatlar zatın birliğinden alınmış ve görüntülerde çoğalmıştır. Âlem tamamıyla Nurlar Nuru'nun gölgesidir.<sup>659</sup> Suretlerin hakikatlere nispeti konusunda Devvânî ez-Zevrâ ve Şerhu'z-Zevrâ adlı eserlerinde geniş bilgi vermiştir. Gıyâseddîn Mansûr, Devvânî'nin bu eserlerinden de alıntılar yapmıştır.

Mansûr, Devvânî'nin ifadelerinden zatın bir oluşu ile tezahürlerin çok oluşu konusunu ince ayrıntısına kadar tartışmıştır. Ona göre böyle bir var oluş tasavvur edilemez. Çünkü tek olandan her zaman tek bir görüntü sadır olur. Eğer çok oluyorsa onun cevheri ve arazları var demektir ki, bu da Evvel için mümkün değildir.<sup>660</sup> Ayrıca Mansûr konu ile bağlantılı olarak tevhit, vahdet ve ittihat kavramlarını ve onların kendi içlerindeki mertebelerini ele almıştır. Tevhit şeyleri bir kılmak; ittihat şeylerin bire dönüşmesidir. Buna göre üstünlük sıralaması vahdet, tevhit ve ittihatır.<sup>661</sup> Mansûr bu görüşlerin daha çok Sûfilerde bulunduğunu eklemiş ve Mevlana'nın Mesnevi'sinden alıntılar yapmıştır.

Nefsin müşahede etmesi sebebiyle meydana gelen rüyalar, yani sadık rüya da hayali yansımalar cümlesindedir, tahayyül şeytanın oyunundan hâsıl olan düşler, bundan değildir.<sup>662</sup> Sadık rüyalar Mansûr'a göre tevil edilenlerdir; düşler ise (الأضغاث) tevil edilmeyen rüyalar.<sup>663</sup> Devvânî ise karışık rüyaların (أضغاث أحلام) karmaşıklığından dolayı tabir edilemeyeceğini söylemektedir.<sup>664</sup>

Sühreverdî'nin sık sık kullandığı İşrâkî bir kavram olan “müteellih” kavramının kelime anlamı ilahi, semavi demektir.<sup>665</sup> Ancak Sühreverdî'nin kastettiği anlam tam olarak bu değildir. O, bununla nazari ve ameli yetkinlik mertebelerinde ilerlemiş olan yüce

<sup>658</sup> Buhârî, *İsti'zan*, I; Müslim, *Cennet*, 28; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul-1992, II, 315.

<sup>659</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 279-280.

<sup>660</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 380-383.

<sup>661</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 384.

<sup>662</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 62.

<sup>663</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 389.

<sup>664</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 280.

<sup>665</sup> Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul-1995, s. 22.

nefisleri kastetmektedir. Devvânî, müteallih kelimesini bedeni, dünyevi, aşağı işlerin değil yüce niteliklere sahip olanların kaynağı, ilkesi olarak tanımlamıştır.<sup>666</sup> Mansûr ise onu tamamen Evvel Teâla'dan gayrısından yüz çeviren değil, işlerinde orta yola yönelen şeklinde tarif etmiştir.<sup>667</sup>

### 2.22.1. Nübüvvet ve Faraklit

Basiretli bir kimsenin nübüvvetin doğruluğuna inanması gerekir. Zira verdikleri misaller hakikatlere işaret eder. Nitekim Kuran'da varit olmuştur ki, “Bu misalleri biz insanlara veriyoruz. Onları ancak âlimler anlar.” (Ankebut, 29/43). Yine nübüvvet sahiplerinden biri, “Ben ağzımı misallerle açmak isterim.” diye haber vermiştir. Tenzil peygamberlere, tevil ve beyan etmek ise en büyük, en nurlu ve en canlı mazhara nail olan Faraklitî'ye aittir.<sup>668</sup> Peygamberlere ait olan tenzil, misallerin suretleri hakkındaki hakikatlerin tenzildir. Peygamberler, nefislerin farklı yatkinliklerini yetkinleştirmek, şekli ve manevi maslahatlarını korumak için gönderilmişlerdir. Herkesin kendi meşrep ve zevkleri hasebince tümel olandan faydalanmaları için misaller suretinde hakikatlerin aşikar olması gereklidir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Biz peygamberler topluluğu insanların akılları miktarınca onlarla konuşmak için emrolunduk”.<sup>669</sup> Tevil Devvânî'ye göre şer'i vaz'i suretleri anlamlarına rücu etmektir. Yani onların içerdiği hakikat ve manaları ve bu manalar altında bulunan suretleri açıklamaktır. Beyan ise suri perdeler arkasından ortaya çıkarılacak olan hakikatlerdir. Farakliti (الفارقلطي) kelimesi Faraklit'e mensup demektir ve İbranice olan bu kelime hak ile batılın arasını ayıran anlamındadır. Bu kelimenin kullanılmasından kasıt, nübüvvetin batını olan velayetin görünmesidir.<sup>670</sup>

Faraklit ile ilgili Mansûr'un yorumu ise şöyledir: Peygamberler, sadece dinde derinleşmiş kişilerin anlayabileceği hakikatlere, ilmi ve ameli inceliklere gizli bir şekilde işaret ederler. Peygamberlerden sonra veliler ve âlimler onların yolunu yetkinleştirmek için gelirler. Peygamberlerin dili ile varit olan inceliklerden perdeyi kaldırırlar. Onlardan biri yanlarında kitap ilmi olduğu için Faraklitî olarak isimlendirilir.

<sup>666</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 280.

<sup>667</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 389.

<sup>668</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 63.

<sup>669</sup> Ebû Dâvud, *Edeb*, 20.

<sup>670</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 283-284.

O doğru bir şekilde yaptığı tefsir ve teville arif bir kişidir.<sup>671</sup> İki şârihe göre de ilk kısımda geçen Faraklitî (Faraklit'e mensup) peygamberlerden sonra gelen dinin incelikleri hakkında bilgi sahibi olan ve kitabi bilgiyi kendinde bulunduran veli ve âlim kullardır. Bu birçok kişi de olabilir, bu bilgilerin hepsi sadece bir kişide de toplanmış olabilir. Bu kısmı iki şârih de kapalı tutmuştur.

Nitekim Mesih şu sözlerle onu haber vermiştir: “Ben, size tevili getirecek Faraklit'i göndermesi için babama ve babanıza gidiyorum”<sup>672</sup> ve yine o demiştir ki, “Faraklit, Babamın, benim adımla gönderdiği kişidir. O size her şeyin ilmini öğretir.”<sup>673</sup> Baba kelimesi rab anlamındadır. Öncekiler ilkeleri babalar olarak isimlendirmektedirler. Yoksa bu kelime Hristiyanların anladığı şekilde değildir. İncil'de geçen Faraklit ile kasıt son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v)'dir. Onun gönderilmesi hakikatlerin keşfinde nübüvvetin yetkinlik mertebelerinin nihayeti olmasındandır. Onun neşetinde velayet nübüvvet baskındır. O nübüvvette incelik ve letafet mertebelerinin sonuncusu iken velayetin galip gelmesiyle nübüvveti sonlanmış ve kendisinden sonra velayet bırakmıştır.<sup>674</sup> Gıyâseddîn Mansûr baba kelimesinin kullanımıyla ilgi daha önce geniş açıklamalar yaptığından dolayı bu kısımda herhangi bir şerhe yer vermemiştir.

Şüphe yok ki, melekûtun nurları özlem duyanlara yardım etmek için nazil olur, kutsi ışınlar yayılır ve fırtınanın estiği bir gecede parıltıyla birlikte alınan haberde olduğu gibi Hakkın yolu açılır.<sup>675</sup> Parıltıyla birlikte alınan (خطفة) haber ile kastın Devvânî, hissi âlemden latif bir şekilde ayrılış ve nurları müşahede olduğunu dile getirmiştir.<sup>676</sup> Mansûr ise hatfe (خطفة) kelimesinden maksadın cezbe olduğunu söylemekle yetinmiştir.<sup>677</sup> Fırtınanın esmesinden maksat ise Devvânî'de bedeni kuvveleri terk etmeye yönelten soyutluktur ve şiddetli şekilde esen bu rüzgara kapılmamak kolay değildir.<sup>678</sup> Mansûr'da ise fırtına, insanın arzuları (şevk) anlamına gelmektedir ve o, Sühreverdî'nin istiare yolu ile fırtına kelimesini tercih ettiğini söylemektedir.<sup>679</sup>

<sup>671</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 391.

<sup>672</sup> Yuhanna, 14/16.

<sup>673</sup> Yuhanna, 14/26; Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 63.

<sup>674</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 284-285.

<sup>675</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 63.

<sup>676</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 286.

<sup>677</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 391.

<sup>678</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 286.

<sup>679</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 391.

Işık kaynağı, bir anda aydınlanana inerek ona yaklaşırken aydınlanan da bir anda yükselerek ona yaklaşır. Böylelikle berzahların mani olduğu birçok kimsenin kutsi âleme yükseliş yolu açılır.<sup>680</sup> “Mani” (منعت) ile “birçok kimse” (رجال) kelimeleri başka nüshalarda farklı şekillerde okunmuştur. Devvânî bu okunuşları tespit etmiş ve en yakın olarak mani olma anlamında olduğunu söylemiştir. Rical kelimesinin de noktasız olarak geldiği nüshaları sarf açısından ele alan Devvânî, “rihal” (رحال) yani menziller kelimesinin daha doğru olduğunu söylemektedir. Buna göre anlam, berzahların ve onlarla ilgili şeylerin birçok kimsenin oraya ulaşmasına mani olduğu, sebeplilik menzillerine yükselenlerin yükselmesi için kutsi âleme kavuşma yolları açılır. Devvânî, yine de tam anlamın musahhah nüshasında olabileceğini eklemektedir.<sup>681</sup> Mansûr’a gelince metindeki “mani” (منعت) kelimesi (متعب) şeklinde bulunmakta ve anlamı yorgunluk veya bir şeyin bitme yeri şeklinde geçmektedir. Berzahlar ise berzaha ait kuvvelerdir ve yani onlar iç ve dış duylardır. Buna göre Mansûr’da anlam, berzahların bittiği yere yükselmek için kutsi yol açılır. Orası soyutlar âlemidir. Çünkü orada berzah tasarrufu olmadığından dolayı veya zorluğundan dolayı bitme noktasına ulaşarak yok olur. Birçok kimsenin kutsi yolda ilerlemesine berzahlar engel olur. Kendisine vahiy gelmeyen çoğu kişinin berzahları yok olurken vahiy alanların berzahları devam eder. Çünkü onlar, duylarında akli algılamaları ile nakşolmuşlardır. Bu merhalelerde onların berzahlarına bir bitkinlik ulaşmaz.<sup>682</sup>

### 2.23. Nur Heykelleri’nin Münacat Kısmında Şarihlerin Yorumları

Sühreverdî, risalesinin içeriğini özetleyen bir dua ile *Nur Heykelleri*’ni sonlandırmıştır. Bu duada yetkinlik yolcusunun ulaşmak istediği maksat ve talepler icmalı bir şekilde yakarış dili ile Yaratan’a sunulmuştur.

Rabbimiz sana inandık.<sup>683</sup> Yani varlığının zorunlu olduğuna, sıfatlarının zatının yüceliğine layık olduğu üzere yetkin olduğuna inandık. Devvânî’ye göre bu Vacib

<sup>680</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 64.

<sup>681</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 287.

<sup>682</sup> Mansûr, *İsrâk*, s. 392.

<sup>683</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 64.

Teâlâ'nın zatını ve sıfatlarını bilmeye işarettir.<sup>684</sup> Rabbimiz, şeref sahibi olan şeriatın bize emrettiği üzere sana inandık.<sup>685</sup>

Risaletini ikrar ettik, melekûtunun dereceleri olduğunu, nur ile nura tevessül eden kullarının bulunduğunu bildik.<sup>686</sup> Metinde geçen ilk nur, Devvânî'ye göre faziletli melekeler ve ilmi yetkinlikler<sup>687</sup> iken Mansûr'a göre ibadet, ilim ve aşağıdaki nurların müşahedesidir.<sup>688</sup> İkinci nur, Devvânî'da yüce nurların müşahedesi ve nurların onlardan aydınlanmasıdır.<sup>689</sup> Mansûr da ikinci nurdan kastın yüce nurlar olduğunu söylemektedir. Böylece anlam, "aşağı nurların ibadet ve ilimle yüce nurları müşahade etmesini bildik" şeklinde olmuştur.<sup>690</sup>

Ey Allah'ım, ismini zikretmeleri ve yüceliğini takdis etmeleri için, uyuyan nefisleri gaflet kabirlerinden sen uyandır! İlim ve sabırdaki payımızı artır. Çünkü ikisi faziletlerin babasıdır.<sup>691</sup> İnsani nefsin iki kuvvesi vardır: nazari ve ameli akıl. Birincisinin yetkinliği eşyanın hakikatlerinin ilmini bilmekle, ikincisinin yetkinliği ise ifrat ve tefrit arasında orta yolu tercih etmekle olur. Arzu etmede orta yol iffet, öfkede ise cesarettir. Faziletlerin asıllarını ilim, iffet ve cesaret oluşturur. Bunların terkiibinden adalet ortaya çıkar. Sabır, arzulardan ve uzak durulması gereken şeylerden nefsi tutan bir melekedir. O arzulardan nefsi tutmanın ilkesi olduğu için iffet melekesini, mekruhlardan nefsi tutmanın ilkesi olduğu için de cesaret melekesini gerektirir. Bundan dolayı ilim ve sabır olduğunda diğer faziletler o ikisinden ortaya çıkar. İlim, tümel olanın ilkesi olduğu için baba konumunda; sabır ise yakın kuvvelerle diğerlerini kapsadığından dolayı anne konumundadır.<sup>692</sup> Devvânî daha sonra dört temel erdemi ve onların alt şubelerini açıklamaya yer vermiştir. Gıyâseddîn Mansûr, Devvânî'nin sadece bu dört temel erdem ve özellikle hikmet hakkında söyledikleri üzerine eleştirilerde bulunmuştur. Bunların meleke olmaktan ziyade fazilet olduğunu ve ahlak konusuna dâhil olduğunu söylemekle yetinmiştir.

<sup>684</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 287-288.

<sup>685</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 392.

<sup>686</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 64.

<sup>687</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 288.

<sup>688</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 393.

<sup>689</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 288.

<sup>690</sup> Mansûr, *İşrâk*, s. 393.

<sup>691</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 65.

<sup>692</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 290-291.

Bizi, kazaya razı olmakla rızıklandır!<sup>693</sup> Kesin olan bir nurla nefsin açılmasından dolayı kaderin hükümlerinde nefsimizi mutmain kıl. Bütün mutluluğun ve sevincin temeli budur. Razı olan kişi kazanın acılığının tatlılığa dönüştüğü bir makama ulaşır.<sup>694</sup> Devvânî rızanın hoşnutluğu ile ilgili sahabelerden ve velilerden örnekler vererek bahsi uzatmıştır.

Fütüvveti süsümüz, İsrâkı yolumuz eyle! Sen en bol cömertlikle âlemlere verensin.<sup>695</sup> Fütüvvet her iki şârihe göre de adalet demektir.<sup>696</sup> Adalet ise bütün erdemlerin bir araya geldiği erdemdir. Kelimenin sözlük anlamı kişinin yaş olarak gençliğe ermesi, buluğa ulaşması demektir. Buradan mecazen kullanılan fütüvvet, kişinin erdem basamaklarında yükselmesi ve ahlaki yetkinliğinde sona doğru ilerlemesi demektir.<sup>697</sup> İki şârih de fütüvvetin erkekler için süs olduğunu söylemektedir. Çünkü bu kelime genç kadınlar için kullanılmaz.<sup>698</sup>

Toplam yedi heykelden oluşan *Nur Heykelleri* risalesi son bulmuştur. İki şârih de şerhlerini kendi dua ve yakarışları ile bitirmişlerdir. Devvânî ile Gıyâseddîn Mansûr arasındaki tartışmalı hususların daha iyi görülmesi için aralarındaki temel yorum farklarını bir tablo ile gösterdik.

<sup>693</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 65.

<sup>694</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 293.

<sup>695</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 65.

<sup>696</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 293; Mansûr, *İsrâk*, s. 396.

<sup>697</sup> Devvânî, *Şevâkil*, s. 293-294.

<sup>698</sup> Mansûr, *İsrâk*, s. 396.

### 3. SONUÇ

Sühreverdî'nin bahsî ve zevkî bilgiye dayanan, nur ve aydınlanma temelli İshrâk felsefesi, önce yöneticiler yanındaki tanınmışlığı sebebiyle sonra da eserlerine yazılan şerhler aracılığıyla İslam coğrafyasının farklı coğrafyalarına yayılmıştır. Bu yayılma aynı zamanda İshrâk filozofunun husuli bilgi yanında huzuri bilgiyi de esas alan felsefesinin o topraklarda kabul gördüğü anlamına gelmektedir.

Sühreverdî'nin eserleri üzerine yazılan şerhler sadece onun kabul görüp yaygınlaştığını göstermemekte aynı zamanda eserlerine şerh yazan kişilerin fikirlerini bu şerhleri üzerinden şârihlerin kendi görüşlerini beyan etme ve savunma imkânı sağlamaktadır. Bu bağlamda iki farklı okul olan Devvânî okulu ve Şiraz (Mansûriye) okulu arasındaki tartışmalar daha çok kelimeler, ahlak ve felsefe eserlerine yazılan şerhler üzerinden kendini göstermektedir. Çalışmamızın temel konusu olan Sühreverdî'nin *Nur Heykelleri* risalesine Devvânî ve Gıyâseddîn Mansûr tarafından yazılan şerhler de, sadece Sühreverdî'nin kapalı görüşlerini açıklayan birer yorumdan ibaret değildir. Aynı zamanda cismin hakikati, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu, âlemlerin kaç çeşit olduğu, soyut kahir nurların özellikleri gibi temel felsefi konular üzerinden yapılan tartışmaları, o döneme kadar gelmiş olan temel kabulleri aktaran eserlerdir.

Hem Gıyâseddîn Mansûr hem de Devvânî eserlerinde Sühreverdî'nin başlıklarını ve yöntemini dikkate alarak şerh yapmışlardır. Mansûr'un eseri Devvânî'nin *Şevâkil*'ine bir reddiyedir. Ancak bu durum onda tamamen eleştirilerin bulunduğu ve herhangi bir açıklamanın bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Aksine *İshrâk*'ta hem Devvânî'ye eleştiriler hem de Devvânî'nin şerhine düşülen birçok açıklama bulunmaktadır. Ayrıca Mansûr, bazı kısımlarda Devvânî'nin dışında Sühreverdî'nin düşüncelerine de eleştiriler getirmektedir.



Gıyâseddîn Mansûr'un, Devvânî'ye yazdığı birçok reddiye ile aslında sadece Devvânî'nin *Şevâkil*'ine değil bütünüyle Devvânî ekolüne itirazlarda bulunduğu görünmektedir. Nitekim Şiraz'da bulunan Mansuriye medresesinin izlediği bir yöntem ve bu yöntemi tasdik eden bir takım takipçileri mevcuttur. Kalam, ahlak ve İsrâk felsefesi üzerine yol alan bu medresenin izlediği usûl ve onu diğer düşünce sahiplerinden özellikle de Devvânî'den ayıran temel noktalar ancak Mansûr ve babası Sadreddîn Şirâzî Deşteki'nin eserleri incelikte tahkik edildiğinde ortaya çıkacaktır. Devvânî ise ilmi yolculuğunun çoğunluğunu Şiraz'da geçirerek burada Sadreddîn Şirazi Deşteki'nin görüşlerine katılmadığını özellikle kalam üzerine yazılan şerhlerinde kendini göstermektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Mansûr ile Devvânî'nin görüş farklılıkları temel felsefi konulardan ziyade ince ve ayrıntı konulardadır ve hatta bazıları felsefe alanında değil, Arap dili ve kalam alanındadır. Hatta iki şarihin tartıştığı bazı noktalarda ikisinin görüşünün de doğruya yakın olduğu, doğruluk konusunda aralarında net bir ayırım yapılamadığı gözlenmektedir. Ama bazı yerlerde de Mansûr'un sadece kendi ekolünü devam ettirmek için Devvânî'yi eleştirdiği de gözden kaçmamaktadır.

Gıyâseddîn Mansûr, bazen Devvânî ile aynı görüşü paylaşmakta bazen onu eleştirmekte bazen de Devvânî'nin görüşlerine yer vermeden doğrudan Nur Heykelleri'ni şerh etmektedir. Mansûr eğer Devvânî'ye katılıyorsa ya "قال الشارح" şeklinde başlayıp Devvânî'den kısaca alıntı yaparak Nur Heykelleri metnini şerh etmekte ya da Devvânî'den hiç alıntı yapmadan doğrudan kendi görüşlerine yer vermektedir. Eğer Mansûr, Devvânî'den farklı düşünüyorsa sadece Devvânî'yi eleştirdiği kısmı ondan alıntı yapmakta ve bunun üzerine eleştirilerini maddeler halinde sıralamaktadır. Bazen de eleştirmek yerine bir takım açıklamalarda bulunmakla yetinmektedir.

Mansûr'un İsrâk'ı, şerh olmasının yanında bir reddiye olması açısından da *Şevâkil*'den birçok yönden farklılık arz etmektedir. Aralarındaki farklardan biri de Mansûr'un kullandığı kaynakların Devvânî'ninkine nispetle çok olması ve buna bağlı olarak Nur Heykelleri'ne bazı yerlerde Devvânî'den bağımsız olarak çok daha uzun ve bir o kadar da önemli açıklamalarda bulunmasıdır.

Bazı mevzularda Devvânî ve Mansûr'un görüşleri arasında tercih yapmak zor olmakta ve ikisinin de yorumunda doğru cihetler olduğu tahmin edilmektedir. Mesela birinci

heykelde Sühreverdî cisimden söz ederken şarihler konuyu yer ve mekâna getirmişler, bunla bağlantılı olarak iki sınırdan söz etmişlerdir. Devvânî bu söz konusu iki sınırın yani mekânın iç sınırı ile cismin dış sınırının aslında aynı yere vardığını yani ikisinin de tek bir sınıra işaret ettiğini söylemektedir. Mansûr ise sınırın durumunun aslında şart ve duruma göre değiştiğini ve bu değişiklikte sınırlananın da büyük etkisi olduğunu söylemektedir.

Mansûr, Devvânî'den farklı olarak bazen Sühreverdî'yi de İshrâkî yöntemi terk etmekle eleştirmektedir. Bunlardan biri âlemlerin çeşitleri konusunda vâki olmuştur. Sühreverdî âlemleri cisim, nefis ve akıl âlemi şeklinde üç tane saymıştır. Ancak Sühreverdî'nin İshrâk felsefesine bakıldığında onun misal âlemini de kabul ettiği ve bunu uzunca açıkladığı görülmektedir. Bu yüzden Mansûr, Sühreverdî'nin *Nur Heykelleri*'nde âlemleri sıralarken misal âlemine de yer vermesi gerektiğini söylemekte ve bu sebeple eleştirmektedir. Mansûr'un, yine misal âlemi konusunda Devvânî'nin şerhinden farklı olarak Sühreverdî'nin boş bıraktığı yerleri doldurmak amacıyla geniş açıklamalar yaptığı görülmektedir.

Devvânî, Gıyâseddîn Mansûr'la tartıştığı konuların bazılarında yukarıda belirttiğimiz üzere şerh yapmayıp veya kısaca kapalı kelimelerle aktararak konuyu tam açıklamamıştır. Bu tür yerlerde Mansûr'a hak vermek gereklidir ancak bu görüş ayrılıklarının bir çoğunda her ne kadar bazı yerlerde iki şarihin görüşü birbirine çok yakın olsa da Devvânî kanaatimizce haklılık payı daha fazla ve doğruya daha yakın olmaktadır. Mesela “semâ” Devvânî'ye göre “eski filozoflara ve sufilere göre anlamı raks etme, elleri çırpma ve dönmedir”. Mansûr ise onun “işitme” anlamında olduğunu sadece bazı sûfilere göre raks anlamına gelebileceğini söylemektedir. Burada kanaatimizce Devvânî daha geniş perspektiften bakmaktadır. Tabi ki kimin doğruya daha yakın yorum yaptığı kararını verecek olan yine bu şarihlerin okuyucularıdır.

Devvânî'nin şerhinde ve Mansûr'un reddiyesinde Kutbuddin Şirâzî gibi İshrâkî ekolün şarihlerinden alıntılar bulunmakla birlikte İbn Sînâ'nın yorumlarına da sık sık ihtiyaç duyulmuş ve yer verilmiştir. İki şarihin de aslında eklektik bir düşünce yapısına sahip olduğu ve eserlerini bu minvalde yazdıkları görülmektedir.

Tablo 1: Nur Heykelleri Üzerinden Devvânî ile Gıyâseddîn Mansûr Arasındaki Yorum Farkları

	<b>Devvânî</b>	<b>Gıyâseddîn Mansûr</b>
<b>Kayyum</b>	Devamlılık	Koruma
<b>Nur</b>	İlim, yakini ilim, ittisalin daimiliği, mufarık bilgi, ilme'l-yakin, ayne'l-yakin, hakke'l-yakin	Hüccet, ibadet, aydınlık, ışık ve zuhur
<b>Rıza</b>	Metelib: bizzat rızanın kendisi ve mekasıt: rızaya ulaştıran sebepler	Kaderin genel olarak olaylardan nefse getirdiği ve nefsin telakki ettiği bir melekedir. Yüce Allah'ın kapısı
<b>Nevâsît</b>	İnsani neşet	Nas
<b>Zikir</b>	İlim	Şeref ve yetkinlik
<b>Heykel</b>	Suret	Büyük yapı (bina), mabet anlamına gelir ve bedene hamledilir.
<b>Nefs-Akıl</b>	Nefs: Hidayeti kabul edecek olanlar; akıl: kendisine hidayet ulaştırmış olanlar.	-
<b>Birinci Heykel</b>	Eşya Hakkında	İlkeler Hakkında (cisim ve halleri)
<b>Hissi işaret</b>	İşaret edenden işaret edilene götüren vehmi imtidat	Hissi olarak idrak edilenler arasından bir idrak edilene tayin etmek.
<b>Hissi işaret ile yönelinen şey</b>	Bizzat cisim ve cisimle kaim olan araz	Cisme has cevher
<b>Heyetler</b>	Türlerin ilkeleri olan ilk ayırt ediciler	Arazlar: cisme varit olan hariçteki manalar
<b>Vehimde parçası olmayan şey</b>	Akli varsayımlarda parçalanmayan şey	Parçalanmayan en küçük parça (atom)
<b>İki sınır (mekânın iç sınırı ile cismin dış sınırı)</b>	İkisi sonuç olarak aynı yere varır. İki sınırın mahalli zaruri olarak tektir.	Sınırın durumu, konuma ve sınırlanana göre değişir.
<b>İkinci Heykel</b>	Nefsin mücerretliğini ispat hakkında	İnsani nefis ve halleri, nefsin mücerretliği, kuvvelerinde tasarrufu, baki oluşu ve nefsin tenasühünün geçersizliği hakkında
<b>Büyüyen Cisim</b>	Tek ve birleşik değildir. Erimeye aslı parçaları kalıcıdır; miktarı olan bir cisim bu parçalardan ayrılır. Büyüme de ise kalıcı parçalara dışarıdan yenileri eklenir. Artış ve eksiliş bir tek cismin miktarında değildir.	Tek ve birleşiktir. Doğal bir şahıs farklı cisimlerden oluşabilir. Cismin parçalarından birinin bütünde bulunmasıyla diğerinin orayı terk etmesi zorunlu değildir.
<b>Büyüme ve Erime</b>	Zatı itibarıyla mekâna bağlı harekettir, arazi olarak niceliksel harekettir.	Niceliksel bir harekettir.
<b>Samediyet</b>	Dâhilinde herhangi bir madde bulunmayan şeydir.	Beden ve yetilerin muhtaç olduğu şeydir.

<b>Sühreverdî'nin sadece nefsin iç ve dış kuvvelerine yer vermesinin nedeni</b>	Zikredilen kuvvelerin herkes tarafından bilinmesinden dolayıdır.	Zikredilen kuvvelerine öneminden dolayıdır.
<b>Dış kuvveler</b>	Konumu ve idrak ettikleri şeyler itibariyle dış kuvvelerdir.	Varlık itibariyle dışta olanlardır.
<b>Dış kuvvelerde temas eden ve edilenin birleşmesi</b>	Nitelikleri aynı olursa temas eden ile temas edilen birleşir.	Nitelikleri aynı olsa da farklı olsa da temas edenle edilen birleşmez.
<b>Duyularda itidal ile algılama ilişkisi</b>	Duyularda dört unsur ne kadar itidalli bir şekilde bulunursa algılama seviyesi o kadar artar.	Dört unsurun duyularda mutedil olması algılamının artmasında etkili değildir.
<b>Suretleri tahayyül ederek algılama</b>	Suretlerin herhangi bir kuvvede korunmasıyla tahayyül meydana gelir.	Tümellerde oluşu gibi tekiler de ilkesinden feyezan ederek hatırlanabilir ve tahayyül edilir.
<b>Fikir Kuvvesi</b>	Fikir kuvvesi tümellerin algılanmasında akli kuvvenin aleti olamaz. Çünkü o cisimlidir ve algılayan değildir.	Tıpkı elle tutulan bir şeyin cisimleri düzenlemede alet olduğu gibi fikir kuvvesi de bazen akli kuvvenin aleti olabilir.
<b>Vehim ile akıl arasındaki çatışma</b>	Nefis bizzat bir hüküm verir ve yine nefis vehim vasıtasıyla daha önce verdiği hükme aykırı başka bir hüküm verir. Böylece aklın hükmü, vehme karışmış olan hükümden ayırt edilemez.	Vehim veya akıldan birinin diğerinin amel etmesine engel olmasıyla veya onlardan birinin diğerinin gerektirdiği şeyin tersini gerektirmesiyle olur.
<b>Nefsin İç ve Dış Kuvveleri</b>	Algılayıcı kuvveler (Müdrîke)	İnsani nefsin kuvveleri
<b>Şevki (Arzu kuvvesi) Kuvve ve iki şubesi (şehvani ve gazabi)</b>	Hareket ettirici kuvveler (Muharrike)	Hayvanların kuvveleri ( <i>Kuve'l-Hayvanat</i> )
<b>Üçüncü Heykel</b>	Vaciplik, imkân ve imkânsızlık hakkındadır.	Vacibin zatının ispatına dayanan metafizik ilminden meseleler hakkındadır.
<b>Cihet</b>	Yüklemın konuya nispet akıl itibariyle cihet, gerçekte ise maddedir.	Metinde bahsedilen cihetler aklidir. Ayrıca madde ile cihet farklı şeylerdir.
<b>Nurlu güç</b>	Nurlulukla nitelenen kuvvelerdir.	Fiillerin ilkesi olan şey veya diğer kuvvelere feyezan etmek için hazır halde olan hayvani kuvvedir.
<b>Dördüncü Heykel</b>	İlahiyatla ilgili önemli konular hakkındadır.	Zorunlu Varlık hakkındadır.
<b>İbdâ'i</b>	Sadece Evvel'den İlk Sadır olan nur İbdai ismini alabilir.	Bütün kahir nurlar ibdaidir.

<b>Sühreverdî'ye göre âlemlerin sayısı</b>	<i>Nur Heykelleri'</i> nde olduğu gibi âlemler üçtür: Akıl, nefis ve cisim âlemi.	Nur Heykelleri haricinde Sühreverdî'nin başka eserlerine göre âlemler dörttür: Akıl, nefis, cisim ve misal âlemi.
<b>Semavi cisimlerin esirli (اثيري) olarak isimlendirilmesi</b>	Esir değil de esirli olarak isimlendirilmesi ya mübalağa ya da nispet içindir.	Feleklerin kendilerinden aşağıda bulunanlara etkilerinin çok olmasından ve onların unsurlarının kirlerinden halis olmasından dolayıdır.
<b>Baba</b>	İlke ve sebep	İşleri yöneten ve rab
<b>Mücerret akılların ilahi olmasının sebebi</b>	Yüce Olan'ın zatının nurundan bir parıltı olmalarından dolayıdır.	Nurlar Nuru olan İlah'tan sadır olmalarından dolayıdır.
<b>Üçüncü Fasıll</b>	Yüce Olan'ın fiilinin ezeli oluşu hakkındadır.	Âlemin hudûsu ve kıdemi hakkındadır.
<b>Burhân-Tatbik</b>	Sadece akli ve vehmi bir delildir hariçte bulunmaz.	Vehim üzerine değil tatbik (uygulama) üzerine bina edilmiş bir delildir.
<b>Beşinci Heykel</b>	Hadislerin sonsuza kadar teselsül etmesinin ispatı ve bunun ezeli harekete dayandırılması hakkında	Felekler hakkında
<b>Semâ</b>	Eski filozoflara ve sufilere göre anlamı raks etme, elleri çırpma ve dönmedir.	Semânın hukemadaki anlamı gerçek anlamı olan işitmedir. Raks ise sadece bazı sufilere göre mecazi anlamda kullanılır.
<b>Dairesel Hareket</b>	Harekette ani bir değişim ile bir farklılık meydana gelirse o dairesel değil doğrusal hareket olur.	Hareketteki ani değişim konumda değil de nicelikte yani yoğunlukta olursa o hareket dairesel olarak kalmaya devam eder.
<b>Altıncı Heykel</b>	Bedenin ölümünden sonra nefsin bekası hakkında ve akli haz ve eleme işaret.	Ölümden sonra nefsin bekasının ispatı ve onun durumları hakkında.
<b>Fazilet</b>	Fazilet ile akli fazilete işaret edilir.	Fazilet ruhani yetkinliklerdir.
<b>Nefse Eziyet Veren Şeyler</b>	Kötü huylar	Kötü huylarla birlikte cehalet
<b>Faziletli Kişiler</b>	İlmi yetkinliğe sahip olanlar	Her türlü yetkinliğe ulaşanlar
<b>Salih Kişiler</b>	Ameli yetkinliğe sahip olanlar	Lezzetlere ulaşanlar
<b>Faziletli Nefisler İçin Meleklik Hâsıl Olması</b>	Onların meleklerin mertebesine yükselmesi ve tabiatın kirlerinden uzaklaşması	Aldıkları lezzetin son bulmaması
<b>Ceberut</b>	Akıllar âlemi	Soyut varlıklar
<b>Melekût</b>	Nefisler âlemi	Zât ve hakikatler
<b>Yedinci Heykel</b>	Nübüvvet, mucizeler, kerametler, makamlar ve rüyalar hakkında	Nübüvvet hakkında
<b>Sadık rüyalar</b>	Müşahede sonucunda oluşan yansımalarıdır.	Tevîl edilebilen rüyalarıdır.
<b>Müteellih</b>	Bedeni ve dünyevi işler gibi aşağı şeylerle ilgilenmeyen yüce niteliklere sahip olan ilke.	Tamamen kendini Allah'tan gayrısına adayan değil, tüm işlerinde orta yolu tercih eden kişi.
<b>Berzah</b>	Cisimler ve onlarla ilgili şeyler	İç ve dış duyular

## KAYNAKÇA

- Anay, Harun, "Devvânî", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, cilt 9.
- , "Mir Gıyâseddîn Mansûr", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, cilt 30.
- , *Celâleddîn Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyâset Düşüncesi*, (Doktora Tezi) İstanbul 1994.
- Arslan, İshak, "Nurun Işımaları, Sıcaklığın Değişimleri: İsrâkî Hareket Kavramı" *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, İstanbul 2015, sayı: 20, no. 39.
- Arslan, Mehmet Fatih, "Sühreverdî'nin Heyâkîlu'n-Nur'u Nasıl Anlaşılmalı?: Devvânî ve Deştekî Şerhleri Bağlamında Bir İçerik Analizi", *İslami İlimler Dergisi*, yıl:12, cilt:12, sayı: 1, İstanbul 2017.
- Cihan, Ahmet Kamil, "Sühreverdî ve İsrâkîlik", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed: M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, İstanbul 2014.
- , *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2003.
- , "Sühreverdî'nin Nur ve İnsan Düşüncesi" *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed: Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 2015.
- , "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri" *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, no. 11, Kayseri 2001.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*, ed: İbrahim Halil Üçer, çev: Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları cilt 1, İstanbul 2015.
- Demir, Osman, "Teselsül", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.

Devvânî, Celâleddîn, *Hâşiyetü'd-Devvânî 'alâ Şerhi'l-Kuşcî 'ale't-Tecrîdi'l-Akâid*,  
Harvard College Library, Boston t.y.

—, "Risaletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Kadîme", *Seb'u Resâil*, nşr. Ahmed Tuyserkânî, Merkez-i  
Neşr-i Miras-ı Mektub, Tahran 2002.

—, "Risaletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Cedîde" *Seb'u Resâil*, nşr. Ahmed Tuyserkânî, Merkez-i  
Neşr-i Miras-ı Mektub, Tahran 2002.

—, *Şevâkilü'l-Hür fi Şerhi Heyâkili'n-Nûr li's-Sühreverdî*, nşr. Yusuf Kokan,  
Muhammed Abdülhak, Beytü'l-Verrâk, Beyrut 2010.

Durusoy, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi  
İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.

Farabi, Ebû Nasr, "Eflatun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", *İslam  
Filozoflarından Felsefe Metinleri*, ed: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul  
2010.

—, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın,  
Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2012.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Erba 'în fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Muhammed Câbir,  
Mektebetü'l-Cendî, Mısır ty.

İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etubba'*, nşr. Nizâr Rızâ, Dâru Mektebeti'l-  
Hayât, Beyrut t.y.

İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, çev. Esin Kahya, cilt: Birinci Kitap, Atatürk Kültür  
Merkezi Külliyatlar Dizisi, Ankara 1995.

—, *İşaretler ve Tembihler*. Düzenleyen Editör: Muhittin Macit. Çeviren Ali Durusoy,  
Ekrem Demirli Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

—, *Ahvâlü'n-Nefs Risaletün fi'n-Nefsi ve Bekâiha ve Meâdiha*, nşr: Ahmed Fuâd el-  
Ehvânî, Dâr Byblion, Paris 2007.

- , *Dânîşnâme-i Alâi Alâi Hikmet Kitabı*, ed: Gürbüz Deniz, çev: Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- , *el-Fennü's-Sâdis mine't-Tabi'iyât 'İlmü'n-Nefs min Kitabı'ş-Şifâ*, Matbaatü'l-Mecme'i'l-'İlmî et-Teşkûsulufâkî, Prag 1956.
- , *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev: Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013.
- , *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, ed: Muhittin Macit, çev: Ömer Türker, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.
- , *Mebhas 'ani'l-Kuve'n-Nefsâniyye*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Dâr Byblion, Paris 2007.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut t.y.
- Kindî, "Akıl Üzerine" *Felsefî Risaleler*, çev: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- Kutluer, İlhan, *"Sühreverdî, Maktul*, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, cilt: 38, İstanbul 2010.
- , *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge - İbn Sînâ, Sühreverdî, İbn Arabî*, çev: Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 2009.
- Siddiqi, Husain Bakhtyar, "Celâleddîn Devvânî" çev: Emrullah Yüksel, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Atatürk Üniversitesi Basımevi, no. 6 Erzurum 1986.
- Sühreverdî, Yahya Şihâbüddîn, *Kitâbu't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşıyye*, nşr. Ali Muhammed İsber, Muhammed Emin Ebu Cevher, et-Tekvin li't-Tıbaa' ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 2005.



- , *el-Elvâhu'l-Îmâdiyye*, nşr. el-Muhakkik Necefkuli Habîbî, Cemal Yayınları, Beyrut ve Bağdat 2014.
- , *El-Elvâhu'l-Îmâdiyye Hikmet Levhaları*, çev: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2017.
- , *Heyâkilü'n-Nûr*, Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma No: 4777/32.
- , *Heyâkilü'n-Nûr*, Kayseri Kültür ve Turizm Bakanlığı Raşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesi, Yazma No: 27016/5.
- , *Heyâkilü'n-Nûr*, nşr. Şeyh Muhiddîn Sabri el-Kürdî, Matbaatü's-Saadet, Mısır 1335.
- , *Heyâkilü'n-Nûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Nüshası, Yazma no:2384.
- , *Heyâkilü'n-Nûr*, Nuru Osmaniye Kütüphanesi, Yazma no: 2702.
- , *İşrak Felsefesi Hikmetü'l-İşrak*, çev: Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- , "Kitabu'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât", *Mecmûatü Musannefâti Şeyhu İşrâk*, nşr. Henry Corbin,: el-Hey'etü'l-Âmme likusûri's-Sekâfe, Kahire t.y.
- , *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, Ed: Ahmet Kamil Cihan, çev: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher, Hatice Göktaş, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.
- , *Pertevnâme, Mecmûa-i Musannefâti Şeyhu İşrâk* içinde, Ed: Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Ulûmu İnsânî ve Mutâleâti Ferhengî, cilt 3, Tahran 1373.
- Şahin, Hasan, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2000.
- Şahinoğlu, M. Nazif, "Ahlâk-ı Celâlî", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, cilt 2, İstanbul 1989.
- eş-Şehrezûrî, Şemsüddîn, *Nüzhetü'l-Ervâh, Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, ed: İlhan Kutluer, çev: Eşref Altaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.

—, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, nşr. Hüseyin Ziâ'î, Beyrut 2004.

eş-Şirâzî, Mir Gıyâseddîn Mansûr Deştékî, *İşrâku Heyâkili'n-Nûr li Keşfi Zulumâti Şevâkili'l-Ğurûr*, nşr. Ali Ucebî, Mîrâs-ı Mektub Yayınları, Tahran 2003.

eş-Şirâzî, Kutbüddîn, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk Sühreverdî*, nşr. Abdullah Nurânî, Mehdi Muhakkık, Müessesesi-i Mutaleâtı İslami, Tahran 1379.

Toksöz, Hatice, "İslam Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddîn ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı" *E-Makâlat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, yıl: 7, no. 2, 2014.

Toksöz, Hatice, "İşrâkî Felsefe Geleneğinde Nur Kavramı: Kutbeddin Şirâzî Yorumu ve İbn Sina ile Mukayesesi" *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri, 16-17 Kasım 2013*, 2014.

Toktaş, Fatih, "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset" *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed: Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, İstanbul 2013.

Topaloğlu, Bekir, "Tecrîdü'l-İ'tikâd", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, cilt 40, İstanbul 2011.

Turgut, Ali Kürşat, "Devvânî ve Enmûzecu'l-Ulûm Adlı Eseri", *Ekev Akademi Dergisi* sayı: 18, no. 59, 2014.

Uluç, Tahir, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, Selçuk Yayınları, Ankara t.y.

Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2016.

Walbridge, John, "Sühreverdî ve İşrâkîlik" *İslam Felsefesine Giriş*, ed: Richard C. Taylor, Peter Adamson, çev: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2015.

Yalın, Salih, *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*, (Doktora Tezi), Kayseri 2008.

Yavuz, Zikri, "İbn Sînâ, Ezelilik ve Özgür İrade", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, 22-24 Mayıs, İBB Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2009.



# HEYAKİLÜ'N-NÛR ŞERHLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

## ORIJINALLIK RAPORU

%**4**

BENZERLİK ENDEKSİ

%**4**

İNTERNET  
KAYNAKLARI

%**1**

YAYINLAR

%**1**

ÖĞRENCİ ÖDEVLERİ

## BİRİNCİL KAYNAKLAR

**1**

[www.scribd.com](http://www.scribd.com)

İnternet Kaynağı

%**1**

**2**

[es.scribd.com](http://es.scribd.com)

İnternet Kaynağı

<%**1**

**3**

[tr.scribd.com](http://tr.scribd.com)

İnternet Kaynağı

<%**1**

**4**

[ilahiyatdergisi.sdu.edu.tr](http://ilahiyatdergisi.sdu.edu.tr)

İnternet Kaynağı

<%**1**

**5**

[ktp.isam.org.tr](http://ktp.isam.org.tr)

İnternet Kaynağı

<%**1**

**6**

[acikarsiv.ankara.edu.tr](http://acikarsiv.ankara.edu.tr)

İnternet Kaynağı

<%**1**

**7**

[documents.tips](http://documents.tips)

İnternet Kaynağı

<%**1**

**8**

[www.cinerituel.com](http://www.cinerituel.com)

İnternet Kaynağı

<%**1**

**9**

[de.scribd.com](http://de.scribd.com)

İnternet Kaynağı

<%**1**

## ÖZGEÇMİŞ

Hatice Göktaş 30/08/1989 Kayseri/Melikgazi’de doğdu. İlkokul, ortaokul ve lise öğrenimini Kayseri’de tamamladı. 2009 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde lisans öğrenimine başladı. 2014 yılının bahar döneminde Erasmus programı ile Almanya Frankfurt’a Goethe Universitat’de altı aylık eğitim aldı. 2015 yılının ilk ayında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. 2016 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalında Yüksek Lisans öğrenimine başladı. 2017 yılında Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde Araştırma Görevliliğine başladı ve halen aynı göreve devam etmektedir. 2018 yılında “Heyâkilü’n-Nûr Şerhleri Üzerine Bir İnceleme” isimli yüksek lisans tezini tamamladı.

### İletişim Bilgileri:

**Adres:** Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

66900 Yozgat

**Tel:** 0530 829 6618

**e-posta:** [hatice.goktas@bozok.edu.tr](mailto:hatice.goktas@bozok.edu.tr)

haticegoktas9@gmail.com