



**T.C.**

**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ**

**KUTBÜDDİN ŞİRÂZÎ'DE METAFİZİK**

**Arife ÜNAL SÜNGÜ**

**1040206301**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN**

**Doç. Dr. Ayşe Sıdıka Oktay**

**ISPARTA-2017**



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Tez Savunma Sınav Tutanağı 2

Öğrencinin Adı Soyadı	Arife Ünal Süngü	
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri	
Tez Başlığı	Kutbüddîn Şîrâzî'de Metafizik	
Yeni Tez Başlığı <sup>1</sup> (Eğer değişmesi önerildi ise)		
<p>Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Doktora Tez Savunma Sınavında Jürimiz 0.4/0.4/2017 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Doktora tezi için;</p> <p><input checked="" type="checkbox"/> OY BİRLİĞİ <input type="checkbox"/> OY ÇOKLUĞU<sup>2</sup></p> <p>ile aşağıdaki kararı almıştır.</p> <p><input checked="" type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez <b>KABUL</b> edilmiştir. <input type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin <b>REDDEDİLMESİ</b><sup>3</sup> kararlaştırılmıştır.</p>		
TEZ SINAV JÜRİSİ	Adı Soyadı/Üniversitesi	İmza
Danışman	Doç. Dr. Ayşe Sıdika Oktay Süleyman Demirel Üniversitesi	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Eyüp Bekiryazıcı Atatürk Üniversitesi	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. İsmail Taş Necmettin Erbakan Üniversitesi	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Nejdet Durak Süleyman Demirel Üniversitesi	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Muhammed Sadık Akdemir Süleyman Demirel Üniversitesi	

<sup>1</sup> Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.

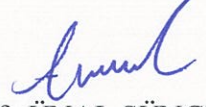
<sup>2</sup> OY ÇOKLUĞU ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.

<sup>3</sup> Tezi REDDEDİLEN öğrenciler için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır. Tezi reddedilen öğrencinin enstitü ile ilişiği kesilir.

**T.C**  
**SÜLEYMAN DEMİRELÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**YEMİN METNİ**

Doktora tezi olarak sunduğum “KUTBÜDDİN ŞİRÂZÎ’DE METAFİZİK” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.



Arife ÜNAL SÜNGÜ

(Ünal Süngü, Arife, Kutbüddîn Şîrâzî’de Metafizik, Doktora Tezi, Isparta 2017)

## ÖZET

Bu çalışmanın konusu, XIII. Yüzyıl filozofu olan Kutbüddîn Şîrâzî’nin metafizik düşünceleri ve bu düşünceler üzerindeki Meşşâî ve İşrakî etkilerin belirlenmesidir. Çalışmada Kutbüddîn Şîrâzî’nin, varlık ve nur kavramı, nur’un bölümleri, varlık-mahiyet ilişkisi, Tanrı’nın nitelikleri, âlem ve nefis hakkındaki metafizik görüşlerine yer verilmiştir.

634 (1236) yılında İran’da doğan daha sonra Anadolu’ya gelerek müderrislik ve kadılık gibi çeşitli görevlerde bulunmuş olan Kutbüddîn Şîrâzî, felsefî ve dînî ilimlerde önemli bir yere sahiptir. O, İbn Sînâ’dan sonra İslâm felsefe tarihinde etkili olmuş filozoflar içinde Şehabeddin Sühreverdî ve Nasîreddin Tûsî’den sonraki önemli şahsiyetlerden biri olarak gösterilmiştir. Onun felsefî çalışmaları İbn Sînâ tarafından sistemleştirilen Meşşâî ekolün ve Sühreverdî’nin sistemleştirdiği İşrakî ekolün izlerini taşımaktadır.

Kutbüddîn Şîrâzî’nin, Merâğa rasathanesinde İbn Sînâ geleneğine bağlı bir filozof olan Nasîreddin Tûsî’den aldığı felsefe eğitimi onun Meşşâî felsefeyi öğrenmesinde ve bu yönde eserler vermesinde etkili olmuştur. O, İbn Sînâ’nın Şifâ külliyyatını andıran *Dürratü’l Tac* isimli çalışmasıyla Meşşâî geleneğin sürdürülmesine katkıda bulunmuştur. *Dürratü’l Tac*’ın metafizik kısmı ilm-i ilâhî ve ilk felsefe gibi iki önemli bölümden oluşmaktadır.

Kutbüddîn Şîrâzî, aynı zamanda Sühreverdî’nin *Hikmetü’l İşrâk* eserine şerh yazarak İran’da ve Osmanlı topraklarında İşrakî düşüncenin devamını sağlamıştır. O, *Hikmetü’l İşrâk*’ta Sühreverdî’nin Meşşâîlere yönelttiği eleştirileri açıklarken birçoğunda onu desteklemektedir ve *Hikmetü’l İşrâk* şerhindeki görüşleriyle âlimler tarafından kendisi hakkında söylenen “İşrakî filozof” iddiasını doğrulamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kutbüddîn Şîrâzî, Metafizik, İşrakî, Meşşâî, Sühreverdî.

(Unal Sungu, Arife, The Metaphysical Theories of Qutb al-Din Shirazi, PhD Thesis, Isparta 2017)

## ABSTRACT

The subject of this study is the metaphysical thoughts of Qutb Al-Dîn Shirazi, XIII century philosopher and the determination of the Peripatetic and Illuminationist effects on these considerations. This work includes Qutb Al-Dîn Shirazi's metaphysical views about presence and light, light's branches, relation of presence and quiddity, God's quality, universe and soul.

Qutb Al-Dîn Shirazi who was born in Iran in 634 (1236) came to Anatolia where he served in various duties like professor and qadi and he has an important place in philosophical and religious science. He has been shown as one of the most personalities after Suhrawardî and Nasir al-Din al-Tusi among the philosophers who have been influential in the history of Islamic philosophy after Avicenna. His philosophical works bear the traces of peripatetic school which is systematized by Avicenna and Illuminationist school which is systematized by Suhrawardî.

The philosophical education that Qutb Al-Dîn Shirazi got from Nasir al-Din al-Tusi who is a philosopher depended on the tradition of Avicenna is effective Peripatetic's philosophical learning and his works on this subject. He contributed to the continuity to Peripatetic tradition with the work of Pearly Crown which resembles Avicenna's Shifâ corpus. Part of metaphysics in Pearly Crown two important sections as Divine Science and First Philosophy.

Qutb Al-Dîn Shirazi provides continuance of Illuminationist thought in Persian and Ottoman by writing gloss to the Hikmat al-ishrâq by Suhrawardi. While Shirazi explains the criticism which Suhrawardi directs to the Peripatetic he support him and he confirms the "Illuminationist Philosopher" claims who is told by scholars about his thoughts of Hikmat al-ishrâq.

**Key Words:** Qutb Al-Dîn Shirazi, Metaphysics, Peripatetic, Illuminationist, Suhrawardî.

## İÇİNDEKİLER

TEZ SAVUNMA TUTANAĞI .....	ii
YEMİN METNİ .....	iii
ÖZET .....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER .....	vi
KISALTMALAR DİZİNİ .....	ix
ÖNSÖZ .....	x
GİRİŞ .....	1
A. TEZİN KONUSU VE ÖNEMİ .....	1
B. TEZİN AMACI VE KAPSAMI.....	2
C. TAKİP EDİLEN YÖNTEM.....	3
D. KUTBÜDDİN ŞİRÂZÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ .....	6
1. HAYATI.....	6
1.1. Doğumu, Adı, Ailesi ve Eğitimi.....	6
1.2. İlmî Seyahatleri.....	9
1.3. Vefatı .....	12
1.4. Ahlakî Yönü .....	14
1.5. Öğrencileri .....	15
1.6. Kutbüddîn Şîrâzî'nin İslâm Felsefe Tarihindeki Yeri ve Önemi.....	15
1.7. Nasîreddîn Tûsî ile İlgisi .....	21
1.8. Necmeddîn el-Kâtibî ile İlgisi .....	24
1.9. Mevlânâ Celâleddîn Rumî ve Sadreddîn Konevî ile İlgisi .....	25
2. ESERLERİ .....	27
2.1. Felsefî Eserleri .....	27
2.1.1. Şerhu Hikmeti'l İşrâk.....	28
2.1.2. Havaşi Âlâ Hikmetü'l Ayn .....	30
2.1.3. Dürretü't Tâc li Gurreti't Dübâc .....	30
2.1.4. Felsefe Alanındaki Diğer Eserleri.....	34
2.2. Felsefe Dışında Diğer Alanlara Ait Eserleri.....	35

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KUTBÜDDİN ŞİRÂZÎ'NİN VARLIK ve NUR GÖRÜŞÜ

A. Metafiziğin Konusu Olarak Varlık.....	38
1. İslâm Felsefesinde Varlık.....	41
B. Varlık Kavramının Tanımı Sorunu.....	45
C. Varlık-Mahiyet İlişkisi .....	49
1. Meşşâî Felsefede Varlık-Mahiyet İlişkisi .....	51
1.1. Zorunlu Varlık'ta Varlık-Mahiyet .....	53
1.2. Mümkün Varlık'ta Varlık-Mahiyet .....	55
2. İşrâkî Felsefede Varlık-Mahiyet İlişkisi.....	57
3. Kutbüddîn Şîrâzî'nin Varlık-Mahiyet Görüşü .....	60
D. İslâm Felsefesinde Nur Kavramı.....	66

1. Nur Kavramının Tanımı .....	67
2. Nur'un Bölümleri .....	71
2.1. Ârızî Nur .....	74
2.2. Soyut Nur .....	79
2.2.1. Cismin Var Olmak İçin Soyut Nur'a Muhtaç Oluşu .....	79
2.2.2. Soyut Nura Hisle İşaret Edilememesi .....	80
2.2.3. Soyut Nurun Kendi Zâtında Nur ve Hayat Sahibi Oluşu .....	81
2.2.4. Soyut Nurun Mahiyeti Bakımından Durumu .....	82
2.2.5. Soyut Nurun Gerçekleşmesi Bakımından Konumu .....	84

## İKİNCİ BÖLÜM

### KUTBÜDDİN ŞİRÂZÎ'NİN TANRI ANLAYIŞI

1. Tanrı'nın Varlığı .....	87
2. Tanrı'nın Sıfatları .....	91
3. Tanrı'nın Birliği .....	94
4. Tanrı'nın Bilgisi .....	98
5. Tanrı'nın Mükemmel Oluşu .....	102
6. Tanrı'nın Cömertliği .....	108
7. Tanrı'nın Sevgisi .....	110

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KUTBÜDDİN ŞİRÂZÎ'NİN ÂLEM ANLAYIŞI

A. Şîrâzî'nin Yaşadığı Dönemde İslâm Filozoflarının Âlem Hakkındaki Görüşleri .....	115
B. Sudûr Süreci .....	120
1. Birden Ancak Bir Varlık Sudûr Eder Kuralı .....	120
2. Nûru'l Envâr'dan İlk Sudûr Eden Nur'un Özellikleri .....	127
3. Varoluşun Gerçekleşmesi .....	130
4. Nurların Çoğalması .....	134
5. Sudûr Sistemindeki Soyut Nurların ve Berzahların Sınıflandırılması .....	139
5.1. Kahir Nurlar .....	140
5.2. Müdebbir Nurlar .....	143
6. Misâl (Hayal) Âlemi .....	145
C. Âlemin Kadîm Oluşu .....	154
D. Feleklerin Hareketleri ve Özellikleri .....	160
1. Feleklerin Hareketinin İradî ve Dairevî Oluşu .....	165
2. Feleklerin Canlı Oluşu .....	167

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### KUTBÜDDİN ŞİRÂZÎ'NİN NEFS ANLAYIŞI

1. Nefsin Tanımı ve Mahiyeti .....	173
2. Şîrâzî Öncesi Bazı Yunan ve İslâm Filozoflarının Nefs Hakkındaki Görüşleri .....	173
3. Nefsin Nitelikleri .....	177
3.1. Nefsin Müdrik Oluşu .....	177

3.2. Nefsin Cevher Oluşu .....	180
4. Nefsin Bedenden Önceki Varlığı .....	181
5. Nefsin Kuvveleri .....	183
5.1. Nebatî Nefsin Kuvveleri .....	183
5.2. Hayvanî Nefsin Kuvveleri .....	184
5.3. İnsanî Nefsin Kuvveleri .....	186
6. Nefsin İdrak Dereceleri .....	188
7. Nefsin Ölümden Sonraki Varlığı .....	188
8. Tenâsüh Meselesi .....	192
<b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>	<b>203</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>221</b>





## KISALTMALAR DİZİNİ

a.g.e	: Adı geçen eser
a.g.m	: Adı geçen makale/ adı geçen madde
a.mlf.	: Adı geçen müellif
a.g.t.	: Adı geçen tez
ABD	: Ana Bilim Dalı
AÜ	: Ankara Üniversitesi
BDK	: Beyazıt Devlet Kütüphanesi
bkz.	: Bakınız
b.	: bin, ibn
bs.	: Baskı
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İÜ	: İstanbul Üniversitesi
Krş.	: Karşılaştırınız
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜ	: Marmara Üniversitesi
nşr.	: Neşreden
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
ss	: Sayfa sayısı
sy.	: Sayı
SDÜ	: Süleyman Demirel Üniversitesi
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme, tercüme eden
tsh.	: Tashih eden
t.y.	: Tarih yok
UÜ	: Uludağ Üniversitesi
Yay.	: yayını, yayınları
y.	: Yıl
y.y.	: Yüzyıl

## ÖNSÖZ

On üçüncü yüzyılda yaşamış ve Anadolu'da yaklaşık 20 yıl kadar çeşitli görevlerde bulunarak hizmet etmiş olan Kutbüddîn Şîrâzî, Sühreverdî'nin İşrâk felsefesini yorumlayarak yayılmasına katkıda bulunmuş âlimlerden birisidir. O, felsefî ve dînî ilimlerde uzmanlaşarak pek çok dalda eser vermiştir.

İslâm felsefe tarihinde daha çok Sühreverdî'nin yorumcusu olarak tanınan Kutbüddîn Şîrâzî, sadece Sühreverdî'nin değil İbn Sînâ'nın eserlerine de şerh yazarak, Nasîreddin Tûsî, Necmettin Kâtîbî ve Sadreddin Konevî gibi âlimlerin öğrencisi olmuştur.

Kutbüddîn Şîrâzî'nin metafiziğe dair en önemli eserleri arasında *Hikmet'ül Ayn Şerhi*, *Hikmetü'l İşrâk Şerhi* ve İbn Sînâ'nın *Şifâ* külliyyatını andıran *Dürratü't Tâc* eseri yer alır. İlm-i ilâhî ve ilk felsefe gibi iki önemli bölümden oluşan *Dürratü't Tâc*'daki metafizik görüşlerinin Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metafizik anlayışlarına olan benzerliği dikkat çekmektedir.

Kutbüddîn Şîrâzî'nin metafiziğine dair görüşlerinin incelendiği bu çalışma genel itibariyle giriş ve dört bölümden oluşmaktadır;

Çalışmanın giriş kısmında tezin konusu, amacı ve kapsamı, metodu ele alınmıştır. Şîrâzî'nin hayatı ile ilgili olarak klasik biyografi çalışmasıyla onun hayatı ve eserleri incelenmiştir. Bu kısımda ayrıca Şîrâzî'nin bağlı olduğu ekol ve İslâm felsefesindeki konumu değerlendirilmiştir. Şîrâzî, İşrakî ekole bağlı bir filozof ve Sühreverdî'nin yorumcularından biri olarak kabul edildiği için onun özgünlüğünü yakalamak adına özellikle metafizik görüşleri değerlendirilirken İşrakî ekoldeki diğer bir filozof olan Şehrezûrî ile karşılaştırma yapılmıştır. Çalışmada Meşşâî ekolün temsilcilerinden Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi diğer filozofların konu hakkındaki temel düşüncelerine yer verilerek Şîrâzî'nin görüşleri ile mukayese edilmiş ve onun görüşlerindeki İşrakî ve Meşşâî etkiler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Birinci bölümde genel anlamda İslâm felsefesinde kullanılan varlık ve nur kavramları araştırılmıştır. Varlık kavramı, tanımı ve varlık-mahiyet ilişkisi ayrıntılı olarak ele alınmış, İşrakî felsefenin nur kavramıyla Meşşâî filozofların varlık kavramı

mukayese edilmiştir. Ayrıca nur'un tanımı, nur'un bölümleri, ârazî nur, soyut nur ve soyut nurun özellikleri başlıklar halinde incelenmiştir.

İkinci bölümde Kutbüddîn Şîrâzî'nin Tanrı anlayışı irdelenerek Nurul Envâr'ın varlığı, Nurul Envâr'ın birliği, Nurul Envâr'ın cömert oluşu, Nurul Envâr'ın eksiksiz (gânî-zengin) oluşu, Nurul Envâr'ın bilgisi gibi konulara yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde ise Kutbüddîn Şîrâzî'nin âlem anlayışı, sudûr nazariyesi, Nurul Envâr'dan sudur eden ilk nurun özellikleri, çokluğun meydana gelişi, feleklerin özellikleri ve hareketleri ve âlemin kıdemi gibi konular incelenmiştir.

Son olarak dördüncü bölümde Şîrâzî'den önceki filozofların nefis görüşleriyle karşılaştırmalı olarak Kutbüddîn Şîrâzî'nin nefis hakkındaki görüşü ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Bu zor ve zahmetli çalışma döneminde bana destek veren herkese teşekkür etmek istiyorum. Öncelikle, bu çalışmayı yapmak istediğimi söylediğim zaman beni destekleyen, çalışmamın genel çerçevesini çizen, öğretim hayatım boyunca kendisinden istifade ettiğim ve İslâm felsefesini bana sevdiren değerli danışman hocam Prof. Dr. Kemal SÖZEN'e çok teşekkür ediyorum. Yine, doktora tez döneminde danışmanım olan görüş ve tecrübeleri ile bana daima yol gösteren, her zaman örnek aldığım değerli hocam Doç. Dr. Ayşe Sıdika OKTAY'a ve bir yıl boyunca birlikte çalışma fırsatı bulduğum, İsrâkî felsefe konusundaki bilgisinden faydalandığım Indiana Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. John Walbridge'e müteşekkirim. Ayrıca çalışmamda gerek eserleriyle gerek değerlendirmeleriyle bana yol gösteren değerli hocalarım Doç. Dr. Nejdî DURAK, Prof. Dr. İsmail TAŞ ve Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI, Yrd. Doç. Dr. Salih AYDIN, Doç. Dr. Muhammed Sadık AKDEMİR'e teşekkürlerimi sunuyorum.

Kutbüddîn Şîrâzî'nin metafizik görüşlerini belirlemek amacıyla tezde ağırlıklı olarak istifade ettiğim ilki Arapça ve diğeri Farsça olan *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk* ve *Dürretü't-Tâc* eserlerinin Türkçe tercümelerini henüz yayınlanmadığı halde bana takdim eden Doç. Dr. Tahir ULUÇ'a minnettarım, kendisine içtenlikle teşekkür ediyorum.

3589-D1-13 Nolu proje ile tezimi maddî olarak destekleyen Süleyman Demirel Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Yönetim Birimi Başkanlığına ve tezimin

gerçekleşmesinde 2214-A numaralı proje ile maddi destek sağlayan TÜBİTAK'a teşekkür ediyorum.

Son olarak tezimin her aşamasında beni yalnız bırakmayan aileme sevgi ve saygılarımı sunuyorum.

**Arife ÜNAL SÜNGÜ**

**ISPARTA 2017.**



## GİRİŞ

### A. TEZİN KONUSU VE ÖNEMİ

Araştırma konumuz, XIII. yüzyılda yaşamış, matematik, optik, astronomi, coğrafya, fizik ve tıp gibi çeşitli bilim dalları yanı sıra tefsir gibi dînî ve mantık, metafizik gibi felsefî ilimlerde de birçok eser vermiş olan Kutbüddîn Şîrâzî (ö. 710/1311)'nin metafizik görüşleridir.

Çalışmamızda Kutbüddîn Şîrâzî'nin metafizik ile ilgili eserleri incelenilerek, eserlerinde serdettiği görüşleri tespit edilip buna göre kendisinden önceki felsefî mirastan ne ölçüde faydalandığı ve onlardan ne kadar etkilendiğini belirlemeye çalışılmıştır.

İslâm felsefe tarihinde İşrak filozofu olarak bilinen Sühreverdî'nin bazı eserleri Celâleddin Devvânî, Şehrezûrî ve Kutbüddîn Şîrâzî gibi düşünürler tarafından şerh edilmiştir. Onlar, bu gelenekte Sühreverdî'nin felsefesini devam ettiren ve İşrakîliğin yayılmasında hizmeti olan “İşrâkî filozoflar” olarak bilinmektedir. Ancak çalışmamızın konusu olan Şîrâzî, Nasireddîn Tûsî'nin öğrencisi olarak hem İbn Sînâ'nın Meşşâî felsefesini devam ettiren hem de Sühreverdî'nin İşrâk felsefesini yorumlayan bir düşünür olması hasebiyle farklı bir konuma sahiptir. Araştırmacılar tarafından yapılan İşrâkî filozof iddiasının Şîrâzî için ne derece doğru olduğu ve İslâm felsefe tarihi açısından onun bu gelenek içinde ne derece özgün fikirleri temsil ettiğinin ortaya konulması bu konuda araştırma yapmayı gerekli kılmaktadır.

Şîrâzî, kelam, mantık, felsefe, tasavvuf, astronomi, coğrafya ve tıp gibi birçok alanda canlılığın yaşandığı ve çok önemli gelişmelerin olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde felsefe alanında İbn Sînâ, Gazzâlî, Fahreddîn Râzî, Sühreverdî ve Sadreddin Konevî gibi âlimlerin düşüncelerini birleştirme (sentez) şeklindeki ilim anlayışı ortaya çıkmış, bu anlayış Osmanlı topraklarına ve tüm İslâm coğrafyasına yayılmıştır. Dolayısıyla Kutbüddîn Şîrâzî'nin felsefî düşüncelerinin oluşumunda böyle bir sentezi gerçekleştirip gerçekleştirmediği önemli bir tartışma konusu olmaktadır.

## B. TEZİN AMACI VE KAPSAMI

Bu çalışmanın amacı Kutbüddîn Şîrâzî'nin felsefî görüşlerini ilim dünyasına tanıtmak, eserlerinde özellikle metafiziğe ilişkin düşüncelerini tespit ederek, bunları tahlil ve tenkit eden mukayeseli bir çalışmayı ortaya koymaktır.

Günümüze değin Türkçe'de ve yabancı dillerde Sühreverdî'nin İşrâk felsefesini büyük ölçüde tanınamızı sağlayan ve bize yol gösteren çalışmalar daha önce yapılmıştır. Ancak Sühreverdî'nin en büyük yorumcusu ve İşrâkî felsefe ekolünün ikinci ismi olarak anılan bir ilim adamı olan Kutbüddîn Şîrâzî'nin metafizik görüşleri hakkında bir tez çalışmasının ülkemizde henüz yapılmamış olması böyle bir çalışma konusunu belirlememizin en önemli sebepleri arasındadır.

İslâm düşünce tarihinde Şehâbeddin Sühreverdî'nin geliştirdiği İşrâkî ekol, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın temsil ettiği Meşşâî ekolden sonra ortaya çıkan önemli düşünce hareketlerinden biridir. İşrâkî felsefe ekolünü derinlemesine inceleme ve tahlil etme istek ve arzumuz da bu türlü bir araştırma konusunu seçmemizde etkili olmuştur.

İslâm felsefe tarihinde ve özellikle İşrâkî felsefe ekolünde önemli bir yere sahip olan Şîrâzî, Sühreverdî'nin İşrâk felsefesini en anlamlı şekliyle ortaya koyduğu *Hikmetül'l İşrâk* eserine şerh yazmıştır. O bu şerhiyle, Sühreverdî tarafından kurularak gelişen ve onun eserleriyle sistemli bir hale gelen İslâm felsefesinin İşrakîye ekolünü kendi açıklama ve yorumlarıyla özellikle İran'da ve daha sonra Osmanlı topraklarında devam ettiren filozoflardan birisi olmuştur.

Araştırmacılar tarafından Şîrâzî'nin İbn Arabî sonrası İslâm felsefe geleneği ile İbn Arabî arasında bir köprü olduğu ve Sühreverdî'nin İşrâk felsefesi ile İbn Arabî'nin düşünceleri arasında başarılı bir sentez oluşturduğu düşünülmektedir. Çalışmamızı ortaya koyarken yalnızca Kutbüddîn Şîrâzî'nin metafizik görüşlerini değerlendirmeyi değil, aynı zamanda onun kendinden önceki filozoflardan hangi açılardan ve ne ölçüde etkilendiğini tespit etmek, Şîrâzî'nin çalışmalarının özgünlüğünü yakalamak açısından önemli görülmüştür. Bu sebeple bu tarz bir değerlendirme çalışmasına yer verdik.

Şu bir gerçektir ki düşünce tarihinde hiçbir bir fikrin kendisinden önceki düşünce ve kültür mirasından tamamen özgün ve bağımsız olması mümkün değildir. Mutlaka tarih boyunca her bir düşünürü etkileyen birtakım unsurlar, kişiler ve sebepler olmuştur. Bunun için çalışmamız sırasında Şîrâzî'nin metafizik konusunda kendinden

önceki düşünürlerin görüşlerinden ne derece etkilendiğini ortaya koyarak, onun konuya ilişkin düşüncelerini tespit etmeye çalışacağız. Çalışmamızda özellikle Kutbüddîn Şîrâzî'nin hem Tûsî hem de Sühreverdî kanalıyla İbn Sînâ'dan gelen görüşleri derleyen ve onları İşrâkî felsefe geleneği içinde yorumlayan bakış açısını yakalamaya gayret edeceğiz.

İslâm felsefesinde tez çalışmalarının genellikle 7. ve 12. yüzyılları arasında yaşamış filozofların görüşleri üzerinde sınırlı kaldığını hatta bu çalışmaların daha çok Meşşâî filozoflar hakkında yapıldığını ve daha sonraki yüzyıllara dair İslâm düşüncesi çalışmalarının ihmal edildiği görülmektedir. Bu bakımdan 13. yy. da yaşamış bir İşrâkî filozofu olan Kutbüddîn Şîrâzî ile ilgili çalışmamızın bu alandaki bir boşluğu dolduracağını, gelecekte bu konuda yapılacak tezler için kaynak olacağı ve bu yönleriyle birlikte Türk İslam düşüncesine bir katkı sağlayacağını umut ediyoruz.

### C. TAKİP EDİLEN YÖNTEM

Çalışmamızda öncelikle filozofun kendi eserlerine müracaat ederek onun metafizik eserlerinde serdettiği görüşleri tespit edeceğiz. Sonra kaynak taraması yöntemi ile ulaştığımız gerek Meşşâî gerek İşrâkî felsefenin metafizik görüşlerini içeren ikincil kaynakları gözden geçirerek bu kaynaklardaki bilgiler ışığında Kutbüddîn Şîrâzî'nin metafizik görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Daha sonra okuyucuya kolaylık sağlamak ve tarihsel bir bütünlük oluşturmak amacıyla kronolojik bir yöntemle Şîrâzî'ye kadar gelen süreçte onun kaynağı konumunda olan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî ve Sühreverdî ve Şehrezûrî gibi İşrâkî İslâm düşünürlerinin görüşlerine yer vererek onların düşüncelerini Şîrâzî'nin görüşleriyle karşılaştıracacağız. Ayrıca Şîrâzî'nin, kendisinden önceki kültürel birikimden olabildiğince istifade ettiğini düşündüğümüz için mukayese yaparken zaman zaman onun faydalandığını düşündüğümüz Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Arabî gibi diğer İslâm filozoflarının görüşlerine de değineceğiz.

Çalışmamızın konusu “Kutbüddîn Şîrâzî'de Metafizik” olduğu için çalışmamıza öncelikle Şîrâzî'nin *Hikmetü'l İşrak Şerhi*'ni inceleyerek başlayacağız. Çalışmamızda ikinci olarak Şîrâzî'nin *Dürratü't Tâc* isimli İbn Sînâ'nın Şifâ külliyyatına benzeyen Farsça eserinin *İlm'i İlâhî ve Felsefetü'l Üla* bölümlerini inceleyeceğiz. Çalışmamızın ana kaynakları olarak bu iki eseri kullanacağız. Şîrâzî ile ilgili

kaynakların Arapça ve Farsça dillerinde olması nedeniyle konumuzla ilgili olan bölümlerin Türkçe tercümelerinden istifade edeceğiz ancak kaynak gösteriminde Arapça ve Farsça olan metinleri kullanacağız. Özellikle Şîrâzî'nin görüşlerini net bir şekilde ortaya koymaya ve gerekli yerlerde mukayese ve yorumlarla konuyu irdelemeye çalışacağız.

*Dürratü't Tâc* ve *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* her iki eser de ilki Meşşâî ikincisi İşrâkî olmak üzere iki farklı felsefî geleneği temsil ettiği için çalışmamızın içerisinde yeri geldikçe ve tespit edebildiğimiz kadarıyla bu farklılıklara işaret etmeye çalışacağız. Ancak amacımız bütüncül bir bakış açısı ile onun metafizik görüşlerini tespit etmek ve Meşşâî ve İşrâkî felsefe çizgisinde değerlendirmek olduğu için onun kaynaklarına yönelerek bu amaçla daha çok İbn Sînâ, Sühreverdî ve Kutbüddîn Şîrâzî arasındaki bağlantılarını inceleyeceğiz.

Kutbüddîn Şîrâzî'nin şerh ettiği *Hikmetü'l İşrâk* eseri, Sühreverdî'nin nurla ilgili düşüncelerini içeren önemli bir eserdir ve iki bölümden oluşmaktadır. Eser, Meşşâî felsefenin ve İbn Sînâ düşüncesinin eleştirisi olarak değerlendirilmektedir. *Hikmetü'l İşrâk*'ın birinci bölümünde Sühreverdî, mantık, fizik ve metafizik gibi konularda Meşşâî felsefenin kendine göre yanlış olan bazı görüşlerini analiz ederek asıl düşüncesini oluşturan nur hakkında bir giriş yapmıştır. *Hikmetü'l İşrâk*'ın ikinci bölümü ise nur ve varlık ilmi, melekler, fizikî âlem ve âhiret üzerinedir. Bu bölümde tüm İşrâkî felsefenin esası olan nurun mahiyeti ve var oluşu incelenmiştir. Sühreverdî *Hikmetü'l İşrâk*'ta İbn Sînâ'nın eserlerinde olduğu gibi fizik, matematik, metafizik ayrımı yapmamıştır. *Hikmetü'l İşrâk*'da yalnızca nurların yapısından ve işleyişinden bahsedilmektedir. Şîrâzî ise *Hikmetü'l İşrâk*'ın şerhinde İbn Sînâ'nın ve Sühreverdî'nin diğer eserlerinden örnekler vererek nurlar ilmini açıklamaya gayret etmiştir.

Çalışmamızda ana kaynak olarak kullandığımız Kutbüddîn Şîrâzî'nin diğer bir eseri *Dürratü't Tâc* Mantık, İlk Felsefe, Fizik, Matematik ve İlahiyat kısımlarından oluşan büyük bir ansiklopedik çalışmadır. *Hikmetü'l İşrâk*'ın şerhinde Sühreverdî'nin eserinde olduğu gibi fizik, matematik, metafizik ayrımı yapmayan Şîrâzî, bu tür bir ayrıma Meşşâî geleneğe göre yazılmış olan *Dürratü't Tâc*'da yer vermiştir. Bu eserin içeriği hakkında yapılan tartışmalara çalışmamızın içerisinde yer verilecektir.



Çalışmamızda Şîrâzî'nin kendi eserleri dışında kullandığımız en önemli ikincil kaynaklardan biri John Walbridge'in "The Science of Mystic Lights, Qutb al Dîn Shirazi and The Illuminationist Tradition in Islâmîc Philosophy" (Harvard University Press Cambridge, Massachusetts 1992) isimli çalışmasıdır. J. Walbridge, bu çalışmasında Şîrâzî'nin *Dürratü't Tâc* ve *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* eserlerinden yola çıkarak metafizik görüşlerini açıklamış ve onun İşrâkî bir filozof olduğu sonucuna ulaşarak İşrâkî felsefe hakkında önemli değerlendirmelerde bulunmuştur.

Çalışmamızın Şîrâzî'nin metafizik görüşlerine ayrıntılı olarak yer veren, Türkçe dilinde yapılmış ilk çalışma olması hasebiyle özgün bir değer elde edeceğini ve bu alanda yapılacak araştırmalar için fayda sağlayacağını umuyoruz.

Çalışmamızda Kutbüddîn Şîrâzî'nin metafizik düşünce sistemini bir bütün olarak değerlendirerek metafiziğin alt dalları olan varlık, Tanrı, âlem ve nefis gibi meselelere ait görüşlerini bütüncül bir şekilde ele alacağız. Bu şekilde okuyucuya bütüncül bir bakış açısı kazandırması hedeflenmiştir. Bundan sonra yapılacak olan çalışmalarla birlikte bu görüşlerin daha ayrıntılı bir biçimde ortaya konabileceğini düşünüyoruz.

## D. KUTBÜDDİN ŞİRÂZÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

### 1. HAYATI

#### 1. 1. Doğumu, Adı, Ailesi ve Eğitimi

Kutbüddîn Şîrâzî, İran'ın Şiraz şehrinde Safer ayında 634 (Ekim/1236) yılında dünyaya gelmiştir.<sup>1</sup> Kaynaklarda Şîrâzî'nin doğum yeri, babasının doğum yeri olan Kazerun olarak belirtilmiş ve bu nispetle kendisine, el-Kazerûnî ismi verilmiştir.<sup>2</sup> Doğum tarihi çoğu kaynakta 634 yılı olarak geçmesine rağmen bazı kaynaklarda 630 yılında doğduğuna dair bilgiler de mevcuttur.<sup>3</sup>

Asıl adı Mahmud b. Mesud b. Muslih el Fârisî Kutbüddîn Şîrâzî'dir.<sup>4</sup> Subkî'nin, *Tabakatü's Şâfiyyetü'l Kübrâ* isimli eserinde Mesud yerine Muhammed yazılmıştır fakat asıl ismi Mesud'dur. Kendi eserlerinde ismini Mesud şeklinde zikretmektedir.<sup>5</sup>

Şîrâzî, eserlerinden de anlaşıldığı üzere yalnızca ünlü bir hekîm değil aynı zamanda din ve felsefe gibi alanlarda da kendisini göstermiş bir bilgidir. Farklı ilim dallarında bilgi sahibi olması ve ilgisinin genişliği nedeniyle birtakım ünvanlara layık görülmüştür.<sup>6</sup> Kutbüddîn Şîrâzî birçok kaynakta, Ebu Sena<sup>7</sup>, el-Kazerûnî, el-Fârisî, eş-

<sup>1</sup> Subkî, (ö. 727-771), *Tabakatü's Şâfiyyetü'l Kübrâ*, thk. Abdülfettah Muhammed el Hulv Mahmud Muhammed Tenahi, Matbaatu İsa el Bâbî el Halebî, c. X, Kahire 1964, s. 386; Ebü'l-Fida, (ö. 732/1331), *Târihu Ebî'l-Fida; El-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, thk. Mahmud Deyyub, Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, Beyrut 1417/1997, c. II, s. 405; Safedî, (ö. 764/1363), *el-Vafi bi'l-Vefeyat*, i'tina Muhammed Huceyri, Das Arabische Buch, Berlin 1999/1420, c. XXV, s. 362; İbn Kesir, (ö. 774/1373), *Tabakatü'l-Fukahai's-Şâfiyyin*, thk. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb, Ahmed Ömer Haşim. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 1993, c. III, s. 186; Askalânî, (ö. 852-1449), *Dürerü'l Kâmine fi Âyani'l Mieti's Samine*, c. IV, Daru'l-Cî'l, Beyrut 1966, s. 108; İbn Tagrîberdî, (ö. 874/1469), *el-Menhelü's-Safi ve'l-Mustevfi Ba'de'l-Vafi*, thk. Muhammed Muhammed Emin, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesaikü'l-Kavmiyye, Kahire 2005/1426. c. XI, s. 224; Suyûtî, (ö. 911/1505), *Buğyetü'l Vüat fi Tabakati'l Lügaviyyin ve'n Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, bsk. II, Daru'l Fikr, c. VI, Beyrut 1979, s. 272.

<sup>2</sup> İbnü'l-Füvatî, (ö. 723/1323), *Mecmaü'l-Âdâb fi Mu'cemi'l-Elkab*, thk. Muhammed Kazım. Vizaret-i Ferhengu İrşad-i İslami, Tahran 1416, c. III, s. 440.

<sup>3</sup> İbnü'l-Füvatî, *a.g.e.*, s. 440.

<sup>4</sup> Subkî, *a.g.e.*, s. 386; Askalânî, *a.g.e.*, s. 108.

<sup>5</sup> Kutbüddîn Şîrâzî, *Dürretü't Tâc, Mukaddime*, thk. Seyyid Muhammed Meşkeve, Tahran 1986, s. 35.

<sup>6</sup> Eilhard Wiedemann, (ö. 1346/1928), "Kutbeddîn", *İslâm Ansiklopedisi*, Maarif Basımevi, c. VI, İstanbul 1955, s. 1049.

<sup>7</sup> İbn Kadi Şühbe (ö. 851/1447), *Tabakatü's-Şâfiyye*, tsh. Hafız Abdülhalim Han, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1987, c. I, s. 237; Mir Muhammed, *Şerhu'l Hal ve-Athâr-i Allâme-i Kutbüddîn Mahmud İbn Mesud Şîrâzî*, İntişârât-ı Danişgâh-ı Pehlevî 91, Şiraz Pehlevi Üniversitesi 1976, s. 1.

Şafî Mütakellim, Allame zü'l Fünûn,<sup>8</sup> Allame-i Kebir,<sup>9</sup> Âlimü'l Acem, Allâme,<sup>10</sup> Hekîm, Kadı-ul Kuddat,<sup>11</sup> eş-Şeyh<sup>12</sup> Kutbü'l Muhakkıkîn, Senedü'l Mudakkıkîn,<sup>13</sup> el-Mütefennin<sup>14</sup> gibi isimlerle anılmaktadır. Ancak o, daha çok Kutbüddîn Şîrâzî ismiyle tanınır.

Şîrâzî, İbn Sînâ'nın *Kânûn* isimli eserine yazdığı şerhin mukaddimesinde “*Ben tabiplik sanatında ünlü bir aileden geldim, onlar da İsa gibi nefesleri, Musa gibi şifa veren elleriyle halkı tedavi ediyorlardı*” diyerek ailesiyle ilgili bilgiler vermektedir.<sup>15</sup> Şîrâzî'nin babası Ziyâeddin Mesud b. Muslih el Kazerûnî (ö. 648/1250) ve amcası Kemaluddin Hayr el Kazerûnî dönemin dikkat çeken tıp âlimlerindedir. Babası Şiraz'da Muzafferî hastanesinde çalışmış ve hastaları tedavi etmiştir. Ziyâeddin Kazerûnî aynı zamanda Şiraz'daki sûfî şeyhlerinden biridir. O, Bağdat'ta tasavvuf konusunda temel bir eser yazmış olan Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî'den ders almış ve sûfliğin sembolü olan yün hırka giymiştir.<sup>16</sup>

On yaşında iken babasından tasavvuf hırkası giyen Şîrâzî, daha sonra Sühreverdî'nin öğrencisi ve Şiraz'da en önemli sûflilerden olan Şeyh Necîbüddîn Ali b. Buzğuş eş-Şîrâzî (ö. 678/1279-80)'ye bağlanmış ve ondan hırka giymiştir. Otuz yaşına

<sup>8</sup> Safedî, *a.g.e.*, s. 362; İbn Tagrîberdî, *a.g.e.*, s. 224.

<sup>9</sup> Şevkânî, (ö. 1250/1834), *el-Bedrü't-Tali' bi-Mehasin men Ba'de'l-Karni's-Sabi'*, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut [t.y.] c. II, s. 299.

<sup>10</sup> Mehdi Amin Razavi, *An Anthology of Philosophy in Persia, from The School of Illumination to Philosophical Mysticism*, I.B. Tauris Publishers, c. IV, London 2012, s. 79; Yafi'î (ö. 768/1366), Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemani, *Mir'atü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, Beyrut 1970/1390, c. IV, s. 248. Ayrıca Yafi'î, Şîrâzî'nin adını Muhammed b. Mesud şeklinde zikretmiştir.

<sup>11</sup> İbnü'l-Füvatî, *a.g.e.*, s. 440.

<sup>12</sup> İbnü'l-Verdî (ö. 749/1349), *Tetimmetü'l-Muhtasar fî ahbari'l-beşer (Tarihu İbnü'l-Verdî)*, Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer b. Ömer, thk. Ahmed Rıfâd Bedravi, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1970, c. II, s. 370.

<sup>13</sup> Hansarî (ö. 1313/1895), *Ravzatü'l-Cennat fî Ahvâli'l-Ulema ve's-Sadat*, thk. Esedullah İsmailiyyan, Mektebetu İsmailiyyan, Tahran Kum 1392, c. VIII, s. 129.

<sup>14</sup> Ebü'l-Fida, *a.g.e.*, s. 405.

<sup>15</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l Kânûn, Mukaddime*, (thk. ve trc. Mahmut Recep Keleş), Kutbüddîn Şîrâzî'nin Hayatı Eserleri ve Ortaçağ İslâm Kültüründeki Yeri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 136.

<sup>16</sup> Safedî, *a.g.e.*, s. 363; Mir Muhammed, *Şerhu'l Hal*, s. 2.

geldiğinde ise Muhyiddîn Ahmed b. Ali b. Ebî el-Meâlî'den üçüncü kez tasavvuf hırkası giymiştir.<sup>17</sup>

Ziyâeddin Mesud b. Muslih el Kazerûnî'nin bilinen tek çocuğu olan Şîrâzî, çocukluğunda çömlekçilik vb. birçok el sanatını da öğrenmiştir.<sup>18</sup> Din, tasavvuf ve tıp ile ilgili ilk eğitimini babasından almış, on dört yaşına geldiğinde babası ölünce onun hastanedeki görevine atanarak 10 yıl süreyle bu görevde kalmıştır.<sup>19</sup>

Şîrâzî, Muzafferî hastanesindeki görevi esnasında İbn Sînâ (ö. 428/1037)'nin *el Kânûn* isimli tıp kitabını amcası Kemaluddin Hayr el Kazerûnî ve o dönemde Şiraz'da dinî ve rasyonel ilimler konusunda uzman kabul edilen hocalar Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Kabsî (ö. 694/1294-95)'den ve Şerefüddîn Zekî el-Bûşekânî (ö. 680/1281)'den okumuştur.<sup>20</sup> Ahmed el-Kabsî önceleri sûfî iken daha sonra Bağdat'taki Nizamiye medresesinde görev alarak ünlü bir hoca olmuş, Zekî el-Bûşekânî ise müfessir Beydâvi'yi okutmuştur.<sup>21</sup>

Şîrâzî, o dönemde ilk kez İbn Sînâ'nın *Kânûn* isimli eserine Fahreddîn er-Razî (ö. 1209) tarafından yazılan şerh de dâhil olmak üzere yazılmış olan çok sayıda şerh ve hâşiye ile karşılaşmıştır. Bu şerh ve hâşiyelerin yazarları arasında İmam Kutbüddîn Mısrî, Afsaluddîn Huncî, Refiuddîn Cîlî, Necmeddîn Nahcevânî de vardır. Şîrâzî, hocalarından okuduğu İbn Sînâ'nın tıp ve felsefe konusundaki görüşlerinden çok etkilenmiştir. Ancak İbn Sînâ'nın *Kânûn* kitabıyla ilgili şerhlerde bazı problemler olduğunu fark eden Şîrâzî, daha genç yaşta iken İbn Sînâ'nın *Kânûn* eserinin ilk nazarî kısmı olan Külliyyât'ı neşretmeyi düşünmüştür. Şiraz'daki hocalarının bu konuda vermiş

---

<sup>17</sup> John Walbridge, *The Science of Mystic Lights, Qutb al Dîn Shirazi and The Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, Harvard Collage 1992, s. 9-10; Reza Pourjavady-Sabine Schmidtke, "Qutb Al Din Al-Shirazi As A Teacher An Analysis of His Ijâzât", (Studies on Qutb Al Din Al-Shirazi III), *Journal Asiatique* 297.1, Paris 2009, s. 15.

<sup>18</sup> John Walbridge, *a.g.e.*, s. 8; Osman Bakar, "Life Works and Significance of Qutb al-Dîn", *Classification of Knowledge in Islam, A Study in Islamic Philosophies of Science*, Institute for Policy Reserarch Kuala Lumpur Malaysia 1992, s. 229, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, (trc. Ahmet Çapku), İnsan Yay., İstanbul 2012, s. 244.

<sup>19</sup> Şîrâzî, *Şerhi'l Kânûn, Mukaddime*, s. 137; Şîrâzî, *Dürretü't Tâc, Mukaddime*, s. 37; İbn Kesir, *a.g.e.*, s. 186.

<sup>20</sup> Askalânî, *a.g.e.*, s. 108; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 272 (Suyûtî'de Rukşavî); İbn Kesîr, *a.g.e.*, s. 187; Mehdi Amin Razavi, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>21</sup> John Walbridge, *a.g.e.*, s. 10.

oldukları eğitim onu yeterince tatmin etmemiş ve bu şerhlerin *Kânûn* kitabının kapalı yönlerini açıklama konusunda yetersiz olduğunu düşünmüştür.<sup>22</sup>

Şiraz'da 24 yaşına kadar kalan Şîrâzî, İbn Sînâ'nın *el Kânûn* isimli kitabını şerh etmeye başladığı zaman eserle ilgili problemleri çözmek ve ilmi çalışmalarını arttırmak amacıyla 658 (1260) yılında hastanedeki görevini bırakmış ve Şiraz'dan ayrılmıştır.<sup>23</sup>

## 1. 2. İlmî Seyahatleri

Şîrâzî, İbn Sînâ felsefesinde uzman bir kişiyi bulmak amacıyla yola çıkmış ve bu amaçla Merâğa şehrinde bulunan Merâğa rasathanesine (gözlemevi) ulaşmış orada Nasireddîn Tûsî'nin öğrencisi olmuştur. Onun Tûsî ile bağlantısına ve rasathanedeki faaliyetlerine ilerleyen bölümlerde değinilecektir.

Şîrâzî, hocası daha sonra Nasireddîn Tûsî ile birlikte Horasan'a gitmiş ancak sonrasında Merâğa'ya geri dönmemiştir. Horasan'dan Kazvin'e Kazvin'den İsfahan'a birtakım yolculuklar yapan Şîrâzî, daha sonra Bağdat şehrine giderek Bağdat Nizamiye medresesinde bir müddet kalmıştır. Burada sufi şeyhi ez-Zâhid Muhammed b. Sekran el-Bağdâdî'nin meclisinde bulunmuştur. Şîrâzî, Bağdat'ta iken Sahib-i Divan Şemsüddîn Cüveynî ve kardeşi ünlü tarihçi Atamelik Cüveynî tarafından yakın ilgi görmüş hem Bağdat'ta iken hem de Anadolu'da Şemsüddîn Cüveynî'nin yakın ilgisine mazhar olmuştur. Şîrâzî bu lütuf üzerine Sivas Gök medresede yazmış olduğu *Nihayetü'l İdrak fî Dirayetü'l Eflak* isimli ilk astronomi eserini 28 Kasım 1281'de telif ederek o tarihte Sivas valisi olan hamisi Şemsüddîn Cüveynî'ye ithaf etmiştir.<sup>24</sup>

Şîrâzî Bağdat'tan ayrıldıktan sonra Anadolu'daki ilk ikamet yeri olan Konya'ya gelmiştir. Burada Sadreddin Konevî ile tanışmış ve onun ders halkasına katılmıştır.

---

<sup>22</sup> Mir Muhammed, *Şerhu'l Hal*, s. 4-6; Eilhard Wiedemann, *a.g.m.*, s. 1049; Osman Bakar, *a.g.e.*, s. 230, Türkçe trc. 245; Şîrâzî, *Dürretü't Tâc, Mukaddime*, s. 38.

<sup>23</sup> Azmi Şerbetçi, "Kutbüddîn Şîrâzî", *DİA*, C. XXVI, Ankara 2002, s. 487.

<sup>24</sup> Şîrâzî, *Dürretü't Tâc, Mukaddime*, s. 44; Osman Bakar, *a.g.e.*, s. 233, Türkçe trc. s. 249; Safedî, *a.g.e.*, s. 363.

Şîrâzî ile birlikte Konevî'nin derslerine iştirak eden Anadolu Selçuklu devlet adamı Müînüddîn Süleyman Pervane (ö. 1277)<sup>25</sup> Şîrâzî'yi bu mecliste daha yakından tanımış, onun ilimdeki derecesini anlayarak Kayseri'de yaptırdığı medresede müderris olması için teklifte bulunmuştur. Şîrâzî bu teklifi kabul etmiş ve bir süre Kayseri'deki medresede hocalık yapmıştır. Onun 1274-1277 yılları arasında Kayseri'de olduğu düşünülmektedir. Ancak 1277 yılında Moğollar tarafından Kayseri şehri yağmalanarak Şîrâzî'nin müderrislik yaptığı medrese yıkılınca Şîrâzî, bazı kaynaklara göre 1282-1283 yılları arasında Pervane tarafından Sivas ve Malatya kadılığına tayin edilmiştir. Fakat tayinin Pervane tarafından yapılıp yapılmadığı hususu şüphelidir. Çünkü bazı kaynaklarda isim zikredilmezken bazılarında ise farklı isimler mevcuttur.<sup>26</sup>

Kayseri'den 1277 yılında Sivas'a geldiği düşünülen Şîrâzî, Sivas'ta bulunduğu süre boyunca Selçuklu veziri Sahib Ata Fahrüddin Ali'nin 1271 yılında inşa ettirdiği Sahib Ata Gök medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Şîrâzî bu süre zarfında *Tuhfetu's Şâhiyye* isimli eserini kaleme almıştır. Aynı zamanda Sivas ve Malatya şehrinin kadılık görevini de yürüten Şîrâzî'nin, bazı kaynaklarda Malatya şehrindeki kadılık görevini naibleri vasıtasıyla yerine getirdiği ifade edilmiştir. Şîrâzî, Sivas'taki kadılık görevi esnasında birkaç kez İran'ın başkenti Tebriz'e gitmiş ve orada İlhanlıların hükümdarı olan Hülagu Han'ın oğlu Ahmed Teküder (ö. 1284) ile yakın arkadaş olmuştur. İslâmiyeti kabul ederek Ahmed adını alan Teküder, kaynaklarda ilk Müslüman İlhanlı hükümdarı olarak geçer. Ahmed Teküder, hem Müslümanlığı kabul ettiğini bildirmek hem de Müslümanlar ile İlhanlılar arasında barışı sağlamak amacıyla Şîrâzî'yi amcası Kemâleddîn ile birlikte Mısır Memlûk sultanı el Mensur Seyfüddin Kalavun (ö. 678-79/1279-90)'a elçi olarak göndermiştir. Melik Ahmet, yeğeni Argun Han tarafından katledilince Şîrâzî, kendisine ikramda bulunan Argun Han'ın hizmetine girmiştir.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Müînüddîn Süleyman Pervane, Anadolu Selçuklu sultanı IV. Kılıçarslan'ın vezirliğini yapmış önemli bir devlet adamıdır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin de yakın dostu olan Süleyman Pervane, Anadolu'nun Tokat, Kayseri, Sivas gibi şehirlerinde medrese, camî, şifahane gibi çeşitli eserler yaptırmış, âlimleri koruyarak medrese ve zâviyelerde huzurlu bir ilim ortamının oluşmasını sağlamıştır. Muharrem Kesik, "Müînüddîn Süleyman Pervane" *DİA*, C. XXXI, 2006, ss. 91-93.

<sup>26</sup> Sarton George, "*Qutb Al Din Al-Shirazi*", Introduction to the History of Science, c. II, by the Williams&Wilkins Company Baltimore, Carnegie Institution of Washington 1931, s. 1017; Mahmut Recep Keleş, *a.g.t.*, s. 45, 49; Resul Ertuğrul, *Kutbüddîn eş-Şîrâzî ve Tefsiri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, Ankara 2011, s. 51.

<sup>27</sup> Şîrâzî, *Dürretü't Tâc, Mukaddime*, s. 45; İbn Tagrîberdî, *a.g.e.*, s. 224; Eilhard Wiedemann, *a.g.m.*, s. 1050.

Mısır'a yaptığı yolculuk Şîrâzî için oldukça faydalı olmuştur. Teküder'in gönderdiği mektubu Mısır sultanının huzurunda en güzel şekilde sunan Şîrâzî, Kalavun'un izniyle bir süre Mısır'da kalmış, ilmi araştırmalarda bulunmuş, *el-Kânûn* kitabının daha önce görmediği bazı şerhlerini inceleme imkânı elde etmiştir. Mısır'daki elçilik görevinden sonra bir süre Şam'da ikamet eden Şîrâzî, orada müderrislik yapmıştır. Zemaşerî'nin tefsirini, İbn Sînâ'nın *Kânûn* ve *Şifâ* isimli eserlerini okutmuştur.<sup>28</sup>

Şîrâzî, Şam'da iken musıkî dalında eserleri olan Safiyyuddîn Urmevî (ö. 694/1295), rebab (bir tür kemençe) çalabilen Şîrâzî'den ders alarak karşılığında ona iki bin dirhem vermiştir.<sup>29</sup> Mısır'dan döndükten kısa bir süre sonra tamamladığı *et-Tuhfetü's Sâdiyye* veya *Nuzhat el Hukema* ve *Ravza el Etibbâ* isimli eserini Ahmed Teküder'in veziri Muhammed Sadreddîn'e ithaf etmiştir.<sup>30</sup>

Şîrâzî, 1283 yılında Anadolu'ya dönmüş, daha sonra 1282-84 yılları arasında İbn Sînâ'nın *el-Kânûn* isimli eserine şerh yazmış, 1294 ve 1310 yıllarında ise ölümünden birkaç ay önce bu eserin ikinci ve üçüncü baskılarını yayınlamıştır. Bu şerh Anadolu'daki tıp medreselerinde okutulmuştur ve o zamana kadar yazılmış olan şerhlerin en kapsamlısı olarak anılmaktadır.<sup>31</sup>

1287 yılında Argun Han'ın kendisine yakın doğu haritasını çizme görevi verdiği Şîrâzî, Kastamonu'ya gelmiş ve 1290 yılına kadar burada kalmıştır. Argun Han'ın isteği üzerine özellikle Akdeniz ve Karadeniz sahilleri başta olmak üzere Anadolu'nun birçok şehrini gezerek haritasını çizmiştir. Ayrıca kendisini himaye eden Çobanoğlu beyliği Hükümdarı Muzafferüddin Yavlak Aslan'a astronomi ve coğrafya sahasındaki *İhtiyarat-ı Muzafferi* isimli eserini ithaf etmiştir.<sup>32</sup>

1291 yılında Tebriz'e giden Şîrâzî, bir süre burada ikamet etmiş, 1295 yılında Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrâk*'ı üzerine yazdığı şerhini tamamlamıştır. Şîrâzî bu çalışmasını tamamlamak için siyâsî istikrar, güvenli ve huzurlu bir ortam gerektiğini, bu

<sup>28</sup> Hamid Algar, "Ahmed Teküder", *DİA*, C. II, 1989, s. 139; Safedî, *a.g.e.*, s. 363; M. Şerefettin Yaltkaya, (ö. 1367/1947), *İbn Esir'ler Meşâhîru Ulemâ*, Dersâdet Zafer Kütüphanesi, 1322, s. 87.

<sup>29</sup> Askalânî, *a.g.e.*, s. 109.

<sup>30</sup> Eilhard Wiedemann, *a.g.m.*, s. 1050.

<sup>31</sup> John Walbridge, "Al-Shîrâzî", *Encyclopedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures*, ed. Helaine Selin, Verlag Berlin Heidelberg New York 2008, s. 158; Mahmut Recep Keleş, *a.g.t.*, s. 62.

<sup>32</sup> Mahmut Recep Keleş, *a.g.t.*, s. 64-66; Resul Ertuğrul, *a.g.t.*, s. 59.

ortamı da övgüyle bahsettiği Cemâleddîn Alî bin Muhammed ed-Destgerdânî ile bulduğunu ifade ederek bu eserini ona ithaf etmiştir.<sup>33</sup>

Şîrâzî 1296 yılında Tebriz’de Argun Han’dan sonra tahta çıkan Gazan Han tarafından yaptırılmış olan rasathanede müderrislik yapmış, Gazan Han’ın vefatından sonra bu görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır. İran’ın Gilan şehrine giden Şîrâzî, burada iki yıl ikamet ettikten sonra 1307 yılında Tebriz’e geri dönmüştür.<sup>34</sup>

*Dürretü’ t Tâc’ın Mukaddimesinde* Şîrâzî ile ilgili tarih kitaplarında yer alan bilgilerin bazılarının yanlış bazılarının ise şüpheli olduğu ifade edilmektedir. Şîrâzî’nin Fahreddin Râzî, Sühreverdî ve Muhyiddin Arabî ile görüşmesi, yaşadıkları tarihler itibariyle mümkün görünmemektedir. Aynı şekilde Hansarî (ö. 1313/1895), *Ravzatü’l-Cennât fî Ahvâli’l-Ulemâ ve’s-Sâdât* isimli eserinde Kutbüddîn Şîrâzî ile aynı şehirde doğan Sâdi Şîrâzî’nin (ö. 1193/1292) akraba olduğunu ve görüşüklerini belirtmiştir. Fakat yaşadıkları tarihler göz önüne alındığında bu bilgiye de şüpheli yaklaşılmaktadır. Son olarak Kutbüddîn Şîrâzî’nin Kazvin’e gittiği konusunda da birtakım şüpheler vardır. Ancak bu iddia da uzak bir ihtimal olarak gözükmemektedir.<sup>35</sup>

### 1. 3. Vefatı

Son yıllarında Anadolu’daki siyasi iktidarsızlık sebebi ile hükümdarlarla ilişkilerini keserek İran’ın başkenti Tebriz’e yerleşen Şîrâzî, ölümüne kadar orada kalmış, bir mutasavvıf gibi yaşayarak 76 yaşında Tebriz’de vefat etmiştir.<sup>36</sup>

Ölümünden önce iki ay boyunca hasta olarak yatan Şîrâzî, vasiyetiyle Kadı Beydâvî (ö. 685/1286)’nin Tebriz’deki Cerendab kabristanındaki mezarlığının yanına defnedilmiştir.<sup>37</sup> Şîrâzî’nin vefat ettiği tarih ile ilgili kaynaklarda Ramazan 710,<sup>38</sup> 4

<sup>33</sup> Kutbüddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l İşrâk*, nşr. Abdullah Nûrânî, Mehdi Muhakkık. Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill, Tahran 2002, s. 6-8; Mehdi Amin Razavi, *a.g.e.*, s. 78.

<sup>34</sup> Mahmut Recep Keleş, *a.g.t.*, s. 71-73; Resul Ertuğrul, *a.g.t.*, s. 60-63.

<sup>35</sup> Şîrâzî, *Dürretü’ t Tâc, Mukaddime*, s. 47-48.

<sup>36</sup> İsnevî (ö. 772/1370), *Tabakatü’s-Şafiiyye*, thk. Abdullah Muhammed Cuburi, Dârü’l-Ulum Riyad 1981. c. II, s. 120; Yafi’î, *a.g.e.*, s. 248.

<sup>37</sup> Şîrâzî, *Dürretü’ t Tâc, Mukaddime*, s. 47; İbnü’l-Füvatî, *a.g.e.*, s. 441.

<sup>38</sup> Mir Muhammed, *a.g.e.*, s. 14; Subkî, *a.g.e.*, s. 382; Safedî, *a.g.e.*, s. 363; İbnü’l-Füvatî, *a.g.e.*, s. 440; İsnevî, *a.g.e.*, s. 120; İbnü’l-Verdî *a.g.e.*, s. 370.



Ramazan 710 (26 Ocak 1311)<sup>39</sup>, 10 Ramazan 710 (31 Ocak 1311),<sup>40</sup> 14 Ramazan 710 (4 Şubat 1311),<sup>41</sup> 17 Ramazan 710 (7 Şubat 1311),<sup>42</sup> 24 Ramazan 710 (14 Şubat 1311)<sup>43</sup> gibi farklı bilgiler mevcuttur.<sup>44</sup>

İbn Verdî, Şîrâzî'nin ölümünden sonra yazdığı mersiyede onun için şöyle söyler;

*İslâm'ın ünlü bilgesi yok oldu,*

*o uzaktayken bile ondaki eşsiz karakteri yakın olan biriydi,*

*bundan sonra ilim değirmeninin dönmesine şaşarım,*

*değirmenin dönmesi nasıl olur kutb (taşın dönmesini sağlayan mil) yok oldu.*<sup>45</sup>

Tarihî kaynaklar Şîrâzî'nin, çok cömert bir kişi olduğunu, cömertliğinden dolayı yılda 30.000 dirhem kazanmasına rağmen öğrencilerinden bir şey almadığını aksine gelirini onlara dağıttığını yazmaktadır. Bundan dolayı o, bir bakıma fakirlik içinde vefat etmiştir. Şîrâzî, her şeyini öğrencilerine ve hayra vermiş, ölümünden önce İbn Sînâ'nın *el-Kânûn* eserine yazdığı şerhlerin de ikinci ve üçüncü baskılarının ücretlerini almamıştır. Ona cenaze töreninin zengin bir öğrencisi tarafından düzenlendiği ifade edilmektedir.<sup>46</sup>

Bazı kaynaklar ise Şîrâzî'nin çocukları ve parası olmadığı için defin işlemlerini vefatından önce arkadaşı Zeynüddîn Tayyibî'ye vasiyet ettiğini söyler. Buna göre Şîrâzî, öldükten sonra defin işlerini onun yapmasını istemiştir. Walbridge ise Şîrâzî'nin ailesiyle ilgili kaynaklarda hemen hemen hiç bilgi olmadığını ve hatta cenaze törenini düzenleyecek bir ailesi bulunmadığını belirtir. Ancak bazı kaynaklar Şîrâzî'nin Sivas ve Malatya'da kadılık yaptığı sırada beraberinde çocuklarının olduğuna dair bilgi verir.<sup>47</sup>

<sup>39</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litterature Supplement*, Leiden- E.J. Brill, 1938, c. II, s. 296.

<sup>40</sup> İbn Kesir, *a.g.e.*, s. 186.

<sup>41</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, s. 272.

<sup>42</sup> Ebü'l-Fida, *a.g.e.*, s. 405; Eilhard, Wiedemann, *a.g.m.*, s. 1049.

<sup>43</sup> Askalânî, *a.g.e.*, s. 108.

<sup>44</sup> Subkî, *a.g.e.*, s. 382; İsnevî, *a.g.e.*, s. 120.

<sup>45</sup> İbnü'l-Verdî, *a.g.e.*, s. 370; Mahmut Recep Keleş, *a.g.t.*, s. 75, Resul Ertuğrul, *a.g.t.*, s. 66.

<sup>46</sup> Mir Muhammed, *a.g.e.*, s. 32; Safedî, *a.g.e.*, s. 364; Askalânî, *a.g.e.*, s. 108-109; John Walbridge, "Al-Shîrâzî", s. 158.

<sup>47</sup> Mir Muhammed, *a.g.e.*, s. 28; John Walbridge, *The Science of Mystic Lights*, s. 21.

Kaynaklarda Şîrâzî'nin ilmi çalışmaları, eğitimi, şahsiyeti gibi meselelerle alakalı ile daha ayrıntılı bir şekilde bilgi verilmesine rağmen eşi ve çocuklarıyla ilgili bilginin yer almaması, ailesinin olmadığı varsa da en azından ölümü sırasında yanında olmadıkları diğer seyahatleri sırasında onları götürmediği düşünülmektedir.

#### 1. 4. Ahlakî Yönü

Şîrâzî, biyografisinde gençliğinden ihtiyarlığına kadar ilim talebinde bulunduğunu imkânının elverdiği ve zamanının yettiği sürece ilim ehli ile oturmak ve onlara benzemek istediğini belirtir. Bu kişilerle birlikte olmanın Allah'ın ona bir lütfu olduğu söyler.<sup>48</sup>

Kaynaklarda Şîrâzî'nin aklî ve naklî ilimlerde asrının lideri, son derece zekî ve cömert biri olduğu ifade edilmektedir. O, parlak bir zekâ, eşsiz bir anlayış kabiliyeti, temiz bir mizaç ve güzel bir ahlâk gibi özelliklere sahip olmasının yanında sultanların ve vezirlerin saygı duyduğu bir şahıs olmuştur.<sup>49</sup> Şîrâzî, bu özelliklerinin yanında zarif, espirili, üzüntü ve kederden uzak duran biri olarak tarif edilmiştir.<sup>50</sup>

Şâfî mezhebine mensup olan Şîrâzî, kaynakların bildirdiğine göre çoğu zaman gündüzleri oruç tutup geceleri namaz kılmıştır. O, Tebriz'e döndükten sonra daha fazla ibadetle uğraşmış ve her zaman ilimle meşgul olmuş, insanlar onun derslerine gitmiş ve ondan faydalanmıştır.<sup>51</sup>

Şîrâzî'nin zihninde her zaman şiirler, hikâyeler ve hadisler olduğu, dînî ve aklî ilimlerin tüm dalları ile musıkî ve şa'beze (el çabukluğu ve göz bağcılığı) gibi sanatlara da amelen ve nazaran vakıf olduğu ifade edilmiştir. Şîrâzî'nin müziğe ilgisinin sadece teorik olmadığı ve mükemmel bir şekilde Rebab (kemençe gibi bir çalgı) çaldığı söylenmektedir. Bu, onun iki hobisinden biriydi. Diğer hobisi ise çok iyi olduğu iddia edilen satranç oyunudur. Satranç oynamayı çok seven Şîrâzî'nin, itikâf zamanlarında

---

<sup>48</sup> Şîrâzî, *Şerhi'l Kânûn, Mukaddime*, s. 134.

<sup>49</sup> Mir Muhammed, *Şerhu'l Hal*, s. 27; İsnevî, *a.g.e.*, s. 120.

<sup>50</sup> Yafî'î, *a.g.e.*, s. 249; Askalânî, *a.g.e.*, s. 109; Şevkânî, *a.g.e.*, s. 299.

<sup>51</sup> Resul Ertuğrul, *a.g.t.*, s. 67.

bile satranç oynadığı belirtilmektedir. Rebab çalabilen ve satranç oynayabilen Şîrâzî'ye bu çok yönlü özelliklerinden dolayı “allâme” ismi verilmiştir.<sup>52</sup>

İbn Fûvâtî, Şîrâzî için şöyle söylemektedir; “o öyle bir hekim ki sıfatlarını açıklamaya girişsem ciltlerce kitaba ihtiyaç duyardım, nebevi ahlaka, ilahi ilme asil bir kişiliğe, mükemmel bir gayrete, cömertlik ve kereme sahipti. İnce latif yazısı ile meşgul olduğu ve elde ettiği bütün ilimleri yazar ve gece gündüz kendini yetiştirirdi. Kalem elinden düşmez, tasnif ve tahkikle uğraşır. Meclisi, âlimler ve büyük âlimlerin mahalli idi. Yumuşak huylu, derslerinde zarif diyaloglu sultanlar ve vezirler katında değerli ve itibarlı idi.”<sup>53</sup>

### 1. 5. Öğrencileri

Kaynaklarda Şîrâzî'nin birçok öğrencisinin ismi zikredilir. Çünkü o, yıllarca muallimlik yapmış, hayatı boyunca pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Onun ünlü öğrencileri arasında;

1- Taceddin Ali b. Abdullah Şâfi Tebrizi,

2- Kutbüddîn Tahtânî,

3- Nizâmeddîn Nişâburî,

4- Kemaleddîn Fârisî (hem felsefe hem de optik konusunda) gibi şahısların ismi belirtilmektedir.<sup>54</sup>

### 1. 6. Kutbüddîn Şîrâzî'nin İslâm Felsefe Tarihindeki Yeri ve Önemi

İslâm düşünce tarihinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın temsil ettiği Meşşâî ekol ve ondan sonra ortaya çıkan Sühreverdî ile özdeşleşmiş İşrâkî ekol, İslâm felsefesinin en önemli iki ekolü olarak kabul edilir. Bu iki ekolden biri olan, Kindî ve Fârâbî gibi düşünürlerin temellerini attığı Meşşâîlik, İbn Sînâ felsefesinde zirve noktasına ulaşmış ve onun eserleri vasıtasıyla etkinliğini devam ettirmiştir.

<sup>52</sup> Mir Muhammed, *Şerhu'l Hal*, s. 29-32; M. Şerefettin Yaltkaya, *a.g.e.*, s. 87; Wiedemann, Eilhard, *a.g.m.*, s. 1050.

<sup>53</sup> İbn Fûvâtî, *a.g.e.*, s. 441.

<sup>54</sup> Şîrâzî, *Dürretü't Tâc, Mukaddime*, s. 52-53; Mir Muhammed, *Şerhu'l Hal*, s. 55; Seyyid Hüseyin Nasr, “Qutb al Din Shirazi”, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, ed. Mehdi Amin Razavi, ss. 216-227, XV, Curzon Press, 1996, s. 226; Osman Bakar, *a.g.e.*, s. 244, Türkçe trc. s. 262.

İbn Sînâ sonrası İslâm felsefesi iki yönde ilerlemiştir. Birinci grup, Nasireddîn Tûsî'nin başını çektiği, tabiat ilimleriyle uğraşan, müşahede ve akli birleştiren ilim ehli filozoflardır. Bu çizgide Nasireddîn Tûsî, Fahreddîn Râzî'ye karşı İbn Sînâ'yı müdafaa etmiş ve onu Gazzalî ile uzlaştırmaya çalışmıştır. İkinci grup ise, kurucusu ve en önemli temsilcisi Sühreverdî olan İshrâkîlerdir. Onlar, mantık ve akla karşı, murakebe ve hads yolunu takip etmişlerdir.<sup>55</sup>

Şehâbeddin Sühreverdî'nin geliştirdiği “İshrâkiyye” ekolü, yukarıda belirttiğimiz gibi akli esas alan Meşşâî ekolden daha çok mistik tecrübe ve sezgiye yer veren eklektik ve teosofik bir sistemdir. Bu sistem, kurucusu Sühreverdî'den sonra varlığını kesintisiz olarak devam ettirmiştir. İshrâk felsefesinin devam etmesinde etkisi olan İslâm düşünürleri arasında İbn Arabî, İbn Kemmune (ö. 1284), Allame Hillî (ö. 1325), Kutbüddîn Şîrâzî, Mir Damad (ö. 1631) Celaleddin Devvanî (ö.1502) ve daha pek çok düşünür sayılmaktadır.<sup>56</sup>

Sühreverdî'den sonra İshrâkî felsefenin temsilcilerinden biri olan Kutbüddîn Şîrâzî, aynı zamanda Gazzâlî'nin eleştirileriyle bir sarsıntı yaşayan geleneksel Meşşâî felsefeyi canlandırmaya çalışan düşünürler arasında yer almaktadır. O, Sühreverdî ile Molla Sadrâ arasında geçen dört yüzyıl boyunca etkili olan düşünürler içinde hocası Nasireddin Tusî'den sonraki en önemli filozoflardan biri olmuştur.<sup>57</sup>

İbn Sînâ'nın düşünceleri XIII yüzyılda iki *İşârât* şârihi tarafından Fahreddîn Râzî ile Sünni İslâm dünyasında, Nasîreddîn Tûsî ile Şii ve Sünni kelamına nüfuz ederek her iki gruba da hâkim temel anlayış olarak günümüze kadar gelmiştir. 13. yüzyılda köklü ve yapısal bir değişim sürecine giren İslâm düşüncesinin üç farklı çizgide ilerlediği iddia edilmektedir. Bunları;

- a) İbn Sînâ-Gazalî-Fahreddin Râzî
- b) İbn Sînâ-Gazalî- Nasireddin Tûsî
- c) İbn Sînâ- Sühreverdî-Şehrezûrî çizgisi şeklinde belirlemek mümkündür.

<sup>55</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay., İstanbul 1997, s. 179.

<sup>56</sup> Eyüp Bekiryazıcı, “İshrâkilik ve Sühreverdî'nin İshrâk Felsefesinin Kaynakları”, *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yay., İstanbul 2015, s. 935, 963.

<sup>57</sup> Azmi Şerbetçi, *a.g.m.*, s. 487.

Bu değişim sürecinin temelinde İbn Sîna düşüncesi bulunmaktadır. İslâm dünyasında yayılma imkânı bulan ve Nasireddin Tûsî'ye kadar uzanan İbn Sîna düşüncesinin Osmanlı Türk devletine geçişini sağlayanlar Tûsî'nin iki ünlü öğrencisi Necmeddin el Kâtibî el Kazvînî (ö. 1267) ve Kutbüddîn eş-Şîrâzî (ö. 1311) dir. İbn Sîna-Sühreverdî-Şehrezûrî çizgisi, Kutbüddîn Şîrâzî ile birlikte İbn Kemmûne (ö. 1284), Gıyaseddin Mansur eş-Şîrâzî (ö. 1502) ve Celaleddin Devvani (ö. 1502) gibi düşünürler tarafından Osmanlı Türk dünyasına taşınmıştır.<sup>58</sup> Dolayısıyla yukarıda da ifade edildiği gibi Kutbüddîn Şîrâzî, İbn Sîna düşüncesinin Osmanlı Türk devletine geçişini sağlayan düşünürlerden biri olarak görülmektedir.

Hem İbn Sîna hem de Sühreverdî düşüncesinin temsilcisi olarak görülen Şîrâzî'nin Meşşâî eğitimini hocası Nasireddin Tûsî'den almış olduğu bilinmektedir. İşrâkî eğitimini ise ilk olarak nerede ve nasıl aldığı konusunda birtakım iddialar ortaya atılmıştır. İşrâkî doktrinler konusunda eğitimini kimden aldığı kesin olmasa da bazı kaynakların bildirdiğine göre Sühreverdî'yi Nasireddin Tûsî'ye tanıtan kişi Kutbüddîn Şîrâzî olarak görülmektedir. Şîrâzî'nin, Sühreverdî idam edildikten sonra onun görüşlerini gizlice yaymaya çalışan bir veya daha fazla öğrencisiyle tanıştığına inanılmaktadır. Ayrıca Şîrâzî'nin Merâğa'yı terk etmeden önce Sühreverdî'nin öğretilerinden çoktan haberdar olduğu belirtilir.<sup>59</sup>

Sühreverdî, daha önce ilim merkezi olan Merâğa şehrine gelmiş ve burada Fahreddîn er-Razî'nin de hocası olan Mecdüddîn el-Cîlî (ö. 1188)'den ders almıştır.<sup>60</sup> Muhtemelen Şîrâzî'nin felsefî görüşleri üzerinde etkili olan bu filozofları tanınması Merâğa şehrinin ilim ortamı sayesinde gerçekleşmiştir.

Hüseyin Ziai, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ın ve hacimli ansiklopedik bir eser olan *Dürretü't Tac*'ın yazarı Kutbüddîn Şîrâzî'nin, İran'da Sühreverdî sonrası filozofları arasında ismi geçen önemli bir düşünür olduğunu belirtir. Ona göre Şîrâzî, İbn Sîna felsefesi ve Sühreverdî'nin İşrâk felsefesi ile İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd irfân'ı

<sup>58</sup> Bekir Karlığa, "İbn Sîna Çizgisinde Osmanlı Düşüncesinin Gelişimi", *İslâm Felsefesinin Sorunları*, Ankara 2003, s. 9-17; Ayşe Sıdıka Oktay, "Nasîrüddîn Tûsî'nin İlim/Hikmet Sınıflandırmasına Yansıyan Din Felsefe İlişkileri", *Felsefe Dünyası*, 2007/1, sy. 45, ss. 73-91.

<sup>59</sup> Osman Bakar, *a.g.e.*, s. 240, Türkçe trc. 257-258.

<sup>60</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Doğu Batı Yay., İstanbul 2015, s. 197; Ahmet Kamil Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik" *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* (içinde), İsam Yay., İstanbul 2014, s. 398; İlhan Kutluer, "Sühreverdî, Maktûl", *DİA*, C. XXXVIII, ss. 36-40, 2010, s. 36.

arasında günümüze ulaşmış bağımsız Farsça bir eserde başarılı bir sentez oluşturan ilk filozoftur.<sup>61</sup> Hüseyin Ziai'nin bu görüşü yoruma açıktır ve konuyla ilgili tartışmalara ilerde değinilecektir.

Meşşâî tarzda yazılmış olan en önemli eseri *Dürretü't Tac*'da Şîrâzî, ilimleri felsefî olan ve felsefî olmayan şeklinde sınıflayarak geleneksel Müslüman filozofların kullandığı tarzda felsefe için hikmet tabirini kullanmıştır ve Kur'ânî hikmete birkaç yerde atıfta bulunmuştur. Onun İsrâkî felsefesi, akıl üstü bir tecrübeye veya aklın aydınlanmasına dayanmaktadır. O, aynı zamanda mantıksal akıl yürütmeyi çok iyi bir şekilde kullanmıştır ve felsefî ilimleri bütün zaman, kültür ve toplumlar için aynı olan ilimler, kâinatın değişmez yönlerini kapsayan şeylerin tabiatının ilimleri olarak takdim etmiştir. O, akıl ve vahiy arasında fark olduğundan bahsederken din ve felsefe arasında bir fark görmemiştir. Şîrâzî, bu konuda felsefenin tüm insanlığa özgü, dinin ise insanlığın belli bir sınıfına has olduğu şeklindeki Fârâbî'nin görüşünü benimsemiştir.<sup>62</sup>

Daha önce belirtildiği gibi Hüseyin Ziai, Şîrâzî'nin, İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbn Arabî gibi filozoflar arasında iyi bir sentez oluşturduğunu düşünmektedir. Ancak John Walbridge ise aksine onun bir sentezci olmadığını ifade etmektedir. Ona göre Şîrâzî birçok farklı düşüncede iyi bir bilgiye sahip olmasına rağmen onları büyük bir sistem içine çekmemiştir. O, kendi felsefî sisteminde Sühreverdî'yi takip etmektedir. Aynı şekilde Şîrâzî, Fârâbî'nin siyaset felsefesi, akâid ve sufizm gibi diğer düşünce sistemlerini kendi zeminlerinde kabul etmektedir. Şîrâzî bunları kendi uygun yerlerinde bırakmış ve dolayısıyla bu ilimleri bir ana sistemde birleştirmemiştir.<sup>63</sup>

Şîrâzî'nin İslâm'ın en önemli düşünür ve âlimleri arasında olduğunu belirten Seyyid Hüseyin Nasr, *Dürretü't Tac*'ın felsefî bölümlerinin büyük ölçüde İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin etkisini taşıdığını ve Meşşâî felsefenin seçkin bir Farsça ansiklopedisi olduğunu söyler. Şîrâzî bu esere daha önce Meşşâî tarzda yazılan eserlerde bulunmayan sufizm gibi dînî konuları da eklemiştir. Nasr, Şîrâzî'nin genellikle Meşşâî nitelikte

---

<sup>61</sup> Hüseyin Ziâî, "İsrâkî Gelenek" *İslâm Felsefesi Tarihi* (içinde) ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leamen, trc. Şamil Öçal Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul 2007, s. 121.

<sup>62</sup> Osman Bakar, *a.g.e.*, s. 269, Türkçe trc. s. 282-283.

<sup>63</sup> John Walbridge, "A Sufi Scientist of the Thirteenth Century The Mystical Ideas and Practices of Qutb al-Dîn Shîrâzî", *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, Ed. by Leonard Lewisohn, London 1992, s. 340.

yazdığı eserlerinde İbn Sînâ'nın fiziğini takip ettiğini fakat *Hikmetü'l İşrâk* şerhinde bir nur fiziği geliştirdiğini belirtir.<sup>64</sup>

Şîrâzî ilim çevresinde bir İşrâk filozofu olarak tanınmasına karşın 43 ciltten oluşan tefsiri de dâhil olmak üzere her eserine bu yöndeki görüşlerini aksettirmemiştir. Bu durum gençlik yıllarında İşrâkî düşüncüyü savunan Şîrâzî'nin, son yıllarında düşüncesinde birtakım değişimlerin olması veya zamanının tasavvuf düşüncelerinden etkilenecek edindiği birtakım tecrübelerin onun düşüncelerini etkilemesi olarak yorumlanmaktadır. Ancak Şîrâzî'nin *Hikmetü'l İşrâk*'ına yazdığı şerhin önsözünde Sühreverdî'yi ve İşrâkî felsefeyi övmesi ve bu akımın temsilcilerinden sayılması, genel anlamda onun bu düşünceye sahip olduğunu göstermektedir. Şîrâzî tefsirinde yazılış gayesine uygun olarak bu düşünceye yer vermemiştir. Ayrıca bu durumun sebebi olarak Şîrâzî'nin bir senteze gitmeden, çeşitli düşüncelere bağımsız bakabilme özelliğini de dikkate almak gerekmektedir.<sup>65</sup>

Osman Bakar, Şîrâzî'nin, Tûsî'nin yaptığı gibi Meşşâî felsefeyi canlandıran biri olmadığını ifade eder. Çünkü bazı konularda Tûsî, İbn Sînâ'yı eleştirmesine rağmen onun gerçek bir destekçisi olmuştur. Ancak Şîrâzî İbn Sînâ'nın eserlerine muazzam şerhler yazmış olmasına rağmen İbn Sînâ felsefesini yeniden canlandırmak için daha az katkı sağlamıştır. İslâm düşünce tarihinde Şîrâzî'nin asıl önemi, Meşşâî, İşrâkî, tasavvuf ve kelâm gibi dört okulu birbirine yaklaştıran anahtar bir rol oynamasından kaynaklanmaktadır.<sup>66</sup> Şîrâzî'nin felsefî görüşlerinde hem İslâm dininin, hem Meşşâîlik ekolünün, hem de İşrâkîlik ekolünün etkileri görülmektedir.

Şîrâzî'nin Şehrezûrî'nin şerhinden faydalanarak *Hikmetü'l İşrâk*'ına yazdığı şerh, Şehrezûrî'ninkinden daha çok tanınmıştır. Bunun sebebi onun, İbn Sînâ'nın ve Sühreverdî'nin felsefelerini İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisiyle başarılı bir şekilde terkip eden ilk filozoflardan biri olmasıdır. Şîrâzî'nin bu sentezci tavrı, yalnızca İbn Sînâ ile Sühreverdî'yi İşrâkî görüşlere açık olan hocası Nasireddîn-i Tûsî'nin şekillendirdiği zihnî bir potada uzlaştırmakla kalmamıştır. Diğer hocası Sadreddin

---

<sup>64</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *a.g.m.*, s. 217, 219-220, 225.

<sup>65</sup> Resul Ertuğrul, *a.g.t.*, s. 320-321.

<sup>66</sup> Osman Bakar, *a.g.e.*, s. 232, Türkçe trc. 247-248.

Konevî'den aldığı vahdet-i vücûdçu irfan öğretisinin İshrâkîlik akımıyla buluşmasını da sağlamıştır.<sup>67</sup>

Şîrâzî, *Hikmetü'l İshrâk* şerhini yazarak İshrâkî düşüncenin anlaşılmasında ve güncel felsefî dile aktarılmasına katkı sağlamıştır. O, bu şerhinde lâfzî açıklamalara daha çok yer vermiş, mantık bölümünde de daha ayrıntılı açıklamalar yapmıştır. Ayrıca Şehrezûrî'nin şerhinden farklı olarak *Hikmetü'l İshrâk*'ın nüsha farklılıklarına da işaret etmiştir.<sup>68</sup> Şîrâzî, *Hikmetü'l İshrâk* şerhinde, Şehrezûrî'nin şerhi ile benzer ifadeler de kullanmasına rağmen bu iki şerh karşılaştırıldığı ve dikkatlice incelendiği zaman Şîrâzî'nin kendine özgü görüşleri olduğu dikkat çekmektedir.<sup>69</sup>

Felsefî açıdan Şîrâzî, İbn Sînâ'nın erken dönem Meşşâî felsefesi, Sühreverdî'nin İshrâkî okulu ve Molla Sadra'nın Hikmetü'l Mûtealiyesi arasında bir bağlantı olarak görülmelidir. Şîrâzî, Şiraz'daki okulun ilk önemli temsilcisi olarak dikkat çeker. O yalnızca o dönemin düşünce sistemine ışık tutmakla kalmamış aynı zamanda Sühreverdî'nin İshrâkî geleneğinin devam etmesinde de önemli bir rol oynamıştır. Onun önemli çalışması *Dürratü't Tâc* İbn Sînâ'nın *Şifa* adlı eserini andıran ve Farsça yazılmış bir Meşşâî felsefe ansiklopedisi gibidir.<sup>70</sup>

Hülâsa tüm zamanların en önemli İranlı âlimlerinden biri kabul edilen Şîrâzî, yalnızca Yunan mirası olan bilimlerde değil aynı zamanda İslâm dînî ilimlerinde de değerli bir ilim adamıdır. O, felsefe, matematik, optik, astronomi, coğrafya, fizik ve tıp, geometri gibi pozitif ilimlerde ve bu ilimlere ek olarak Kur'an ve hadis gibi dînî konularda eserler yazmış ve bu sayede bir bilimci olduğu kadar bir düşünür olarak da tanınır hale gelmiştir.<sup>71</sup>

Şîrâzî, Fahreddîn Râzî ve sonrasında gelişen hakikati arayan soruşturmacı usulün bir temsilcisi olarak görülmeye daha uygundur. O, kelam felsefe ve irfan geleneklerini okuyup anlamaya gayret etmiş ve bu süreçte yazdığı eserleri ile hakikate

<sup>67</sup> İlhan Kutluer, "Hikmet'ül İshrâk" *DİA*, C. XVII, 1998, s. 523.

<sup>68</sup> Ahmet Kamil Cihan, "Sühreverdî ve İshrâkîlik" s. 423.

<sup>69</sup> Reza Pourjavady-Sabine Schmidtke, "Qutb Al Din Al-Shirazi's Durrat al-Taj and Its Sources", (Studies on Qutb Al Din Al-Shîrâzî I), *Journal Asiatique* ss. 311-330. 292.1-2 Paris 2004, s. 313.

<sup>70</sup> Mehdi Amin Razavi, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>71</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, "*Qutb al Din Shirazi*" s. 221; John Walbridge, "Al-Shîrâzî" s. 158; Sarton George, "*Qutb Al Din Al-Shirazi*", s. 1017.



ulaştıran ilimler ve yöntemler üzerinde çalışan bir âlim, filozof ve bilim adamı portresinin temsilcisi olmuştur.<sup>72</sup>

### 1. 7. Nasîreddîn Tûsî ile İlgisi

Dönemin astronomi gözlemlerinin yapıldığı bir yer olan Merâga rasathanesinde Nasîreddîn Tûsî'nin öğrencisi olarak bulunan Şîrâzî'nin, Tûsî ile beraberliğı ve ondan ders almış olması onun felsefî görüşlerinin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Şîrâzî ilim dünyasında daha çok Merâga rasathanesindeki çalışmaları ve Tûsî ile beraberliğı sayesinde tanınmaktadır. O, astronomi konusunda uzman olan Tûsî'nin astronomi çalışmalarına katkı yaparak gezegenler ve diğerk gök cisimlerinin hareketleri üzerinde kendi fikirleri ile birlikte problemlere yeni matematiksel çözümler üretmiştir.<sup>73</sup>

İbn Sînâcî felsefe geleneğinin 13. yy. daki en önemli temsilcisi olan Nasîreddîn Tûsî, Fahreddîn Râzî tarafından sistemleştirilen felsefî kelam geleneğinin önemli bir temsilcisi ve İmamiye ekolünde felsefî kelamın kurucusu olarak görülmektedir. O, aynı zamanda kelam ile felsefeyi tam anlamıyla ilk meczeden kişi olarak bilinir. Temelde Meşşâî felsefeye mensup olan ve İbn Sînâ'nın eserlerine yazdığı şerhler ile İbn Sînâ felsefesini Fahreddîn Râzî gibi Eşârî filozoflara karşı savunan Tûsî'nin düşünce sisteminde, İsmailîlik ve İşrâkîliğin de etkisi olduğu bilinmektedir.<sup>74</sup>

Fıkıh, matematik ve mantık ilimlerinde önemli bir yere sahip olan Nasîreddîn Tûsî felsefe konusunda İbn Sînâ geleneğine bağlı bir filozoftur. Kendisi İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't Tenbîhât*'ını Feridüdin Dâmâd'ın yanında okumuştur. Feridüdin Dâmâd, Sadruddin Serahsî'nin öğrencisi, Serahsî, Efdalüddîn Geylânî'nin öğrencisi, Geylânî, Ebul Abbas Levkerî'nin öğrencisi, Levkerî Behmenyar'ın öğrencisi, Behmenyar ise doğrudan İbn Sînâ'nın öğrencisidir.<sup>75</sup> Dolayısıyla doğrudan İbn Sînâ geleneğine bağlı olan ve hocasından bu eseri okuyan Nasîreddîn Tûsî çok iyi bir *İşârât* yorumcusudur.

<sup>72</sup> Müstakim Arıcı, "Âlim ve filozof: Kutbüddîn Şîrâzî", *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yay., İstanbul 2015, s. 973.

<sup>73</sup> George Lane, "Qutb al-Din Shirazi", *Journal of the Royal Asiatic Society*, ed. Iraj Afshâr, c. XXI, sayı: 03, Temmuz 2011, s. 393

<sup>74</sup> Nasîruddîn Tûsî, *Felsefe Mektupları, Tûsî İle Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar*, (trc. Murat Demirkol), Ankara 2015, s. 16-19

<sup>75</sup> Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, Fecr Yay., Ankara 2010, s. 16-17.

Tûsî'nin daveti ile Merâga rasathanesine gelen bilginler arasında bulunan Şîrâzî, rasathanede bulunduğu süre boyunca Tûsî'nin önderliğinde İbn Sînâ felsefesini çalışmış ve İbn Sînâ'nın en önemli eserlerinden biri olan *el-İşârât ve't Tenbîhât*'ı okumuştur. Fahreddîn Râzî, Tûsî'den önce İbn Sînâ'nın *el-İşârât* eseri üzerinde detaylı ve şiddetli eleştiriler içeren bir şerh yazmıştır. Râzî tarafından yapılan eleştiriler karşısında Tûsî ise İbn Sînâ okulunu savunarak Meşşâî felsefenin yeniden canlanmasına yardımcı olmuştur.<sup>76</sup>

Merâga kentinde Cengizhan'ın torunu olan Moğol hükümdarı Hülagu zamanında, onun emri ve desteği ile yaklaşık 1260 yılında Nasîruddîn Tûsî (ö. 1274)'nin gayretiyle kurulan Merâga rasathanesi o dönemde ilim konusunda oldukça önemli bir yerdir. Çünkü bu rasathane yalnızca astronomi gözlemlerinin yapıldığı bir yer değil, ortaçağın en ünlü bilimcilerinden bazılarının birleştiği ve birçok bilim dalının öğretildiği bir bilim enstitüsüdür. Bazıları ilk kez kullanılan en iyi astronomi aletlerinin bulunduğu ve dört yüz binden fazla kitabın olduğu bir ilim merkezidir.<sup>77</sup> Rasathane 50 yıl boyunca düzenli rasatların sürdürüldüğü bir merkez olma niteliğini korumuştur. Tûsî, daha önce eşine rastlanmamış bir rasathane olan bu merkezde son derece başarılı rasat araçları inşa ettirdiğini çalışmalarının sonuçlarını kaleme aldığı astronomi konusundaki çeşitli eserlerinde belirtmiştir. Hatta astronomi biliminde bütün ortaçağ boyunca etkili olan Batlamyus'un yer merkezli sistemini tenkit etmiş ve bu sistemin hatalarını göstermiştir. Onun çabaları Kopernik sistemine giden yolda önemli bir adım olarak görülmüştür.<sup>78</sup>

Merâga rasathanesine yaklaşık 1262 yılında giden Şîrâzî, İslâm bilim ve felsefesinde önder olan Nasîruddîn Tûsî'nin ders halkasına katılarak ondan astronomi, matematik ve felsefe dersleri almıştır. Tûsî'nin ders halkasına katılmış olması onun Merâga rasathanesindeki en önemli kazanımlarından bir tanesidir. Tûsî'nin rasathanedeki ilk öğrencilerinden olan Şîrâzî, özellikle astronomi ilmine olan ilgisini Tûsî'ye borçludur. Şîrâzî, hem öğretmen hem de öğrenci olarak astronomi alanında önemli katkılar yapmıştır ve bu alanda birtakım eserler vermiştir. Şîrâzî, Kânûn şerhinin mukaddimesinde kendisi için önemli bir şahsiyet olan Nasîruddîn Tûsî hakkında övgü

<sup>76</sup> Osman Bakar, *a.g.e.*, s. 231, Türkçe trc. s. 247.

<sup>77</sup> Şîrâzî, *Dürretü't Tâc, Mukaddime*, s. 45; Osman Bakar, *a.g.e.*, s. 230-231, Türkçe trc. 246.

<sup>78</sup> İsmail Yakıt-Nejdet Durak, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Tuğra Matbaası, Isparta 2002, s. 72-73, 173.

dolu sözler kullanmıştır. Ondan “*ilmin şehri, hikmetin kabesi, üstad, filozof, zeki, yüce yol gösterici, mukaddes, lütufkâr, âli ve saygın olan -Allah onun nefsinin mukaddes kulsun kabrine hayat versin-*” diyerek bahsetmiştir.<sup>79</sup> Şîrâzî, rasathanede Tûsî'nin yakın yardımcısı olarak 13. yüzyılda İslâm astronomisinde büyük bir Rönesans meydana getirme konusunda önemli bir rol oynamıştır.

Tûsî'nin rehberliğinde İbn Sînâ felsefesini çalışmış olan Şîrâzî, İbn Sînâ'nın *Kitabu'l İşârât ve't Tenbîhât* adlı felsefe ve mantık alanındaki en önemli eserinin eğitimini almıştır. Tûsî, Kâtibî ve Şîrâzî'nin İbn Sînâ'nın *el-Kânûn* eseri ile ilgili sorularını cevaplamak üzere *Hâşiye âlâ Külliyyâti'l Kânûn* isimli bir Hâşiye yazmıştır.<sup>80</sup> Merâğa rasathanesinde astronomi gözlemleri yanında kâtip olarak da görev yapmış olan Şîrâzî<sup>81</sup>, Merâğa rasathanesinde Tûsî'nin dışında Müeyyidüddîn el-Urdî (ö. 664/1265-66) ile geometri ve astronomi, Necmüddîn el-Kâtibî (ö. 675/1277) ile felsefe, mantık üzerine çalışmıştır.<sup>82</sup>

Şîrâzî, Şîrâzî Merâğa'da bir müddet kaldıktan sonra hocası Tûsî ile çıktığı bir yolculuğun ardından bir daha onunla birlikte geri dönmemiş ve hocası Tûsî ile ve rasathaneye olan bağlantısını kesmiştir. Şîrâzî'nin Merâğa rasathanesinden ayrılma nedeni olarak, İlhanlı zîci (İlhanlı astronomi tablosu) hazırlandıktan sonra Tûsî'nin mukaddimesinde Şîrâzî'nin isminden bahsetmediği için Tûsî ile anlaşmazlığa düşmesi gösterilmiştir. Rasathaneden ayrılmasının diğer bir nedeni Şîrâzî'nin, Tûsî'nin Şiilik geleneğini devam ettiren, Şia'nın önemli bir temsilcisi olmasından rahatsız olması olabilir. Ancak Şîrâzî, kendi biyografisini yazdığı *Kânûn* şerhinin mukaddimesinde Merâğa'dan ayrılma nedeninin, İslâm dünyasının farklı yerlerinde tanınmış bilimcileri araştırma konusunda azalmayan ilgisi olduğunu söylemiştir. Tûsî daha sonra vasiyetnamesinde oğlu Asuliddîn ile birlikte Şîrâzî'nin rasathane inşaatında çalışmasını ve birlikte bitirmelerini istemiş fakat Şîrâzî bu isteği yerine getirmediği için Tûsî'nin yaşadığı dönemde Merâğa'dan ayrılmıştır.<sup>83</sup> Öyle görünüyor ki Şîrâzî'nin İslâm

<sup>79</sup> Şîrâzî, *Şerhi'l Kânûn, Mukaddime*, s. 137;

<sup>80</sup> Safedî, *a.g.e.*, s. 181.

<sup>81</sup> M. Şerefettin Yaltkaya, *a.g.e.*, s. 86; Safedî, *a.g.e.*, s. 363.

<sup>82</sup> Mir Muhammed, *Şerhu'l Hal*, s. 6-7; İbnü'l-Füvâtî, *a.g.e.*, s. 440;

<sup>83</sup> Şîrâzî, *Dürretü't Tâc, Mukaddime*, s. 43-44; Mahmut Recep Keleş, *a.g.t.*, s. 32-33; Osman Bakar, *a.g.e.*, s. 232, Türkçe trc. s. 248.

dünyasının farklı yerlerinde tanınmış bilimcileri araştırma konusundaki arzusu, onun hocasının vasiyetine uymasına bile engel olmuştur.

*El-Kânûn fi't Tıbb*'ın müşkil meselelerini çözme konusunda Tûsî'den aradığını bulamayan Şîrâzî, yaklaşık on yıl kaldıktan sonra 1270 yılında Merâğa rasathanesinden ayrılmış, eserin şerhlerine ulaşmak için sırasıyla Horasan'ın beldelerine Irak-ı Acem Irak-ı Arab,<sup>84</sup> Bağdat ve çevresine yolculuk etmiştir. Buradan Bilad-ı Rum olarak belirtilen Anadolu'ya gelerek burada karşılaştığı tabiplerle kitabın zorlukları konusunda görüşüp fikir alışverişinde bulunmuştur.<sup>85</sup>

### 1. 8. Necmeddîn el-Kâtibî ile İlgisi

Şîrâzî'nin hocalarından biri olan Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvînî (675/1276) Farsça eserler vermiş olan İranlı bir filozoftur. Kaynaklarda onun hem Cüveyn'de hem de Kazvin'de Şîrâzî'ye hocalık yaptığı bildirilmektedir. Nasireddin Tûsî'den felsefe, Şemseddîn Semerkandî'den mantık dersleri alan Kâtibî'nin hocaları arasında Ebherî'de bulunmaktadır. Döneminin ünlü filozof, astronom ve matematikçileri arasında sayılan Kâtibî'nin ünlü öğrencileri arasında Allâme Hillî ve Kutbüddîn Şîrâzî yer almaktadır.<sup>86</sup>

Şîrâzî'nin Kâtibî ile üç farklı şehirde beraber olduğu ve ondan ders aldığı iddia edilmiştir. Buna göre Şîrâzî Kâtibî ile önce Kazvin'de, sonra Merâğa'da daha sonra da Cüveyn şehrinde birlikte olmuş ve onun ders halkasına katılmıştır. Hatta Şîrâzî'nin önemli hocalarından bir diğeri Nasîreddîn Tûsî ile tanışmasının Şîrâzî'nin Kâtibî'nin yanında öğrenci olduğu Kazvin'de gerçekleştiği belirtilmektedir. Tûsî rasathaneye yardım toplamak için gittiği Kazvin'de Kâtibî'nin evine de uğramış, burada tanıştığı ve çalışmalarından etkilendiği Şîrâzî'yi Merâğa'ya çağırmıştır.<sup>87</sup> Ancak bu iddianın doğruluğu konusunda birtakım şüpheler bulunmaktadır.

---

<sup>84</sup> Irak-ı Acem (Acem Irak'ı), Büyük Selçuklu İmparatorluğu döneminde, Dicle Nehri'nin sağından, İran'ın dağlık kesimlerine kadar olan bölgeye, Irâk-ı Arab ise Aşağı Mezopotamya bölgesine denilmektedir. Irak-ı Acem'in merkezi Hamedan ve İsfahan, Irak-ı Arab'ın merkezi de Bağdat'tır. Resul Ertuğrul, *a.g.t.*, s. 44.

<sup>85</sup> Eilhard Wiedemann, *a.g.m.*, s. 1049; Osman Bakar, *a.g.e.*, s. 233, Türkçe trc. 249; Mahmut Recep Keleş, *a.g.t.*, s. 30-31; John Walbridge, "*Al-Shîrâzî*," s. 158.

<sup>86</sup> Salih Aydın, *Kâtibi Kazvînî'nin Hikmetü'l-Ayn Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, SBE, Felsefe ve Din Bilimleri ABD, 2001.

<sup>87</sup> Mahmut Recep Keleş, *a.g.t.*, s. 21, 27, 34.

Şîrâzî, Merâğa'dan ayrıldıktan sonra ilim amacıyla çeşitli Horasan beldelerine (Nişabur, Herat, Merv, Tûs, Cüzçân, Esterabad) yolculuklar yapmış, bu yolculuklarından birinde Kâtibî'nin yanına uğramış, ondan mantık ve felsefe okumuştur. Şîrâzî, Horasan'dan ayrıldıktan sonra İlhanlı veziri Şemseddîn Cüveynî (ö. 1284)'nin Cüveyn şehrinde yaptırdığı medreseye ders vermesi için çağırdığı felsefe, astronomi ve matematik konusunda uzman olan Necmüddîn el-Kâtibî'nin görev yaptığı medreseye gitmiştir. O, bu medresede ilimle meşgul olmuş ve Kâtibî'nin ders muidi (öğretmen yardımcısı) olarak görev yapmıştır. Daha sonra Şîrâzî, Horasan beldelerinden Kazvin'e gitmiş orada dönemin meşhur Şafîî âlimi Alaüddîn Muhammed b. Ebu Bekr Tâvûsî Kazvîni'den 2-3 yıl kadar (668-671/1269-70-1272-73) fıkıh eğitimi almıştır.<sup>88</sup>

### 1. 9. Mevlânâ Celâleddîn Rumî ve Sadreddîn Konevî ile İlgisi

Şîrâzî, Bağdat Nizamiye medresesinde bir müddet kaldıktan sonra 1273-74 yılında Anadolu'daki ilk durağı olan Konya'ya gelmiştir. Burada büyük mutasavvıf ve İslâm şairi Mevlânâ Celâleddîn'i Rumî (ö. 672/1273) ile görüşmüş ve daha sonra kendisi de bir sûfi üstadı olan İbn Arabî'nin öğrencisi Sadreddîn-i Konevî (ö. 673/1274-75)'nin derslerine katılarak, ondan hadis ve tefsir öğrenmiştir.<sup>89</sup>

Kaynaklarda belirtildiğine göre Şîrâzî'nin Mevlânâ Celâleddîn'i Rumî ile görüştüğü kesin olmakla birlikte onun müridi olup olmadığı şüpheli görülmektedir. Bu konuda iki farklı görüş öne sürülmüştür. İlkine göre, Şîrâzî Mevlânâ ile görüşükten sonra ona hayran kalmış ve onun ders müridi olmuştur. Ancak bu ifadeleri kullanan kişinin kendisi Mevlevî olan Eflâkî olması dikkate şayandır. İkinci yoruma göre ise Şîrâzî, Mevlânâ'nın huzuruna onu imtihan etmek ve ona bazı sorular yöneltmek için gitmiş daha sonra ondan çok fazla istifade edemeyeceğini anlayarak onun meclisini terketmiştir.<sup>90</sup> Başta da belirttiğimiz gibi Şîrâzî'nin Mevlânâ ile görüştüğü kesindir, hatta küçüklüğünden beri tasavvufa ilgi duyduğu ve dört kez tasavvuf hırkası giydiği bilinmektedir. Ancak Şîrâzî, henüz bilmediğimiz bir nedenden dolayı Mevlânâ'nın yanında kalmamış Konevî'nin ders halkasına katılmayı tercih etmiştir.

<sup>88</sup> Mir Muhammed, *a.g.e.*, s. 8, 10; İbn Kesîr, *a.g.e.*, s. 187; Resul Ertuğrul, *a.g.t.*, s. 44.

<sup>89</sup> Şîrâzî, *Dürretü't Tâc, Mukaddime*, s. 45; Azmi Şerbetçi, *a.g.m.*, s. 488.

<sup>90</sup> Resul Ertuğrul, *a.g.t.*, s. 46-47; Mahmut Recep Keleş, *a.g.t.*, s. 37-41; a.mlf., “*Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin Anadolu'daki Faaliyetleri ve Sadreddin Konevî ile İlişkisi*”, Tarih Okulu Dergisi (TOD), Yıl 7, Sayı XIX, s. 329-345, Eylül 2014, s. 334-336.

Özellikle hadis ilminde çok iyi bir âlim olan Konevi, o dönem İslâm ülkelerinden gelen seçkin ilim adamlarına ve Selçuklu devletinin idaresinde söz sahibi olan ümeraya Mecdüddin Mübarek b. Muhammed İbnü'l Esir'in *Câmiü'l Usul min Ehâdis'l Resul* isimli hadis kitabını okutmaktadır. Şîrâzî de hocası Sadreddin-i Konevî'den adı geçen hadis kitabını okumuştur.<sup>91</sup> Ayrıca Şîrâzî, hadis alanında Tebriz kadısı Kadı'l Kudât (Kadılar kadısı, başkadı, kadıların başı) Muhyiddîn b. Kâdı'l Kudât İzzüddîn el Burhânî el Kazvîni eş-Şâfiî'den Begavî'nin *Şerhü's-Sünne* isimli kitabını dinlemiştir. Şîrâzî, Konevî'nin ölümüne kadar Konya'da kalmıştır.<sup>92</sup>

Kaynaklarda da Şîrâzî'nin, hocası Nasîreddîn Tûsî'nin yönlendirmesi ile Konevî'nin ders halkasına katıldığı fakat Konevî'nin vefatı ile ondan yeterince istifade edemediği belirtilmiştir. Tahminlere göre Şîrâzî bu dönemde Konevî'nin yazmış olduğu eserleri okumuş ve anlamış, İbn Arabî'nin varlık düşüncesini İslâm dünyasında destekleyen grubun içine dâhil olmuştur. O, herhangi bir eserinde Konevî'nin adını anmamasına rağmen İbn Arabî'den bahsetmiş ve misal âlemi ile ilgili bir risalesinde onun görüşlerine yer vermiştir.<sup>93</sup>

Osman Bakar'ın iddiasına göre Şîrâzî, hayatının belli bir döneminde Sadreddin Konevî'nin öğrencisi olması sebebiyle felsefî eserlerinde İbn Sînâ, Sühreverdî, İbn Arabî çizgisini takip etmiştir. Şîrâzî'nin Konevî ile bağlantısı, onun entelektüel yaşamının farklı boyutlarını anlamak açısından önemlidir. Bu bağlantı aynı zamanda İslâm'ın önemli entelektüel okullarını uzlaştırma çabasındaki rolü ve onun entelektüel altyapısını kavrama bakımından da gereklidir. Bunun nedeni Konevî'nin İslâm biliminin en etkili figürlerinin bazıları ile doğrudan, bazıları ile dolaylı olarak bağlantısının olmasıdır. Örneğin, Konevî, Mevlânâ Celâleddîn'i Rumî ile "özel bir arkadaşlık ve ahbaplık" yoluyla bağlantı kurmuştu. Ayrıca Konevî, Şîrâzî'nin hocası Tûsî ile bazı metafizik konularla ilgili yazışmıştır. Fakat her şeyden önemlisi Konevî, İbn Arabî okulunun en önemli açıklayıcısıdır. Böylece Şîrâzî, bu hocaları sayesinde farklı okulların fikirlerini özümsemiş ve iyi bir şekilde yansıtmıştır.<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> Mir Muhammed, *a.g.e.*, s. 11; Subkî, *a.g.e.*, s. 386; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 272.

<sup>92</sup> Safedî, *a.g.e.*, s. 363; İbn Kesîr, *a.g.e.*, s. 187; Osman Bakar, *a.g.e.*, s. 233, Türkçe trc. s. 249.

<sup>93</sup> Mahmut Recep Keleş, *a.g.m.*, s. 329-345.

<sup>94</sup> Osman Bakar, *a.g.e.*, s. 233-234, Türkçe trc. s. 249-250.

Görüldüğü gibi birçok araştırmacı tarafından Şîrâzî'nin, İbn Sînâ, Sühreverdî, İbn Arabî okulları arasında bir senteze yöneldiği düşünülmüştür. Özellikle İbn Sînâ okulunun temsilcisi Tûsî ile ve İbn Arabî okulunun temsilcisi Konevî ile bağlantısı, Sühreverdî'nin en önemli eseri *Hikmetü'l İşrâk*'a yazdığı şerh araştırmacıların bu türlü düşüncelerini güçlendirmektedir.

## 2. ESERLERİ

Kutbüddîn Şîrâzî, çok yönlü bir âlimdir. Hayatı boyunca, tıp'dan geometri'ye, astronomi'den felsefe ve Kur'an'ın tefsirine kadar birçok alanda eser yazmıştır. Düşünürümüz, eserleri ve ilmî alakaları sebebiyle filozof, matematikçi, astronomi âlimi, tabip, optik âlimi ve müfessir olarak nitelendirilmiştir. Onun ender bulunan bir yetenek ve eşsiz bir deha olduğu belirtilir.<sup>95</sup>

Günümüzde çeşitli kaynaklarda Şîrâzî'ye atfedilen elliden fazla eser olduğu iddia edilmiştir. Bugüne kadar Şîrâzî'nin kitap ve çalışmalarının yirmi altı tanesi neşredilmiş geri kalanların çoğu yayınlanmamıştır. Çok sayıda çalışması da maalesef günümüzde mevcut değildir.<sup>96</sup>

*Dürretü't Tâc*'ın mukaddime'sinde 11 tane eseriyle ilgili ayrıntılı bilgiler mevcuttur. Ayrıca daha önce ismini belirttiğimiz tezlerde eserlerin Türkiye kütüphanelerinde bulunan çeşitli nüshalarına ait bilgiler verilmiştir. Bu eserlerden en çok öne çıkanları zikredeceğiz ve özellikle çalışmamızda ana kaynak olarak kullandığımız Şîrâzî'nin *Dürretü't Tâc* ve *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* eserleri hakkında daha ayrıntılı bilgi vereceğiz.

### 2. 1. Felsefi Eserleri

Felsefe alanında Nasîrüddîn Tûsî, Necmeddîn el-Kâtibî ve Sadreddin Konevî'den ders alan Şîrâzî, bu alandaki bilgi ve tecrübesini verdiği önemli felsefî eserler ile göstermiştir.

George Sarton, Şîrâzî'nin felsefî etkisinin onun öğrencisi olan Kutbüddîn Râzî'nin el-*Muhâkemât* isimli eseri ile kanıtlandığını belirtir. Çünkü bu eser Kutbüddîn

<sup>95</sup> Şîrâzî, *fi Beyani'l Hâce ile't Tıb ve'l Etba ve Vesâyâhum*, nşr. Muhammed Fuat Zakiri, Dîmeşk 2001, s. 83 (Neşredenin önsözü).

<sup>96</sup> John Walbridge, *a.g.e.*, s. 175; Mehdi Amin Razavi, *a.g.e.*, s. 79

er-Râzî tarafından hocası Kutbüddîn Şîrâzî'nin yönlendirmesiyle İbn Sînâ'nın *İşârât ve't-tenbîhât* eseri üzerine yazılan Fahreddin Râzî ile Nasîrüddîn Tûsî'nin şerhi arasındaki farkları ortaya çıkarmak için kaleme alınmıştır.<sup>97</sup>

### 2. 1. 1. Şerhu Hikmeti'l İşrâk

Şîrâzî, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrâk*'ı üzerine yazdığı bu şerhini 1295 yılı içerisinde tamamlamıştır.<sup>98</sup> Esere 16. yy. da Vedûd Tebrizî tarafından bir tâlikât, Mevlânâ Abdülkerîm tarafından farsça bir hâşiye yazılmıştır.<sup>99</sup>

Şîrâzî'nin *Hikmetü'l İşrâk* şerhi hakkında Henry Corbin, günümüze kadar bir el kitabı olarak kalmış ve Sühreverdî'nin çok öz olan metninin anlaşılması için vazgeçilmez bir şerh olduğunu belirtir.<sup>100</sup> Hüsameddin Erdem, “Şîrâzî'nin, Şehrezûrî'nin şerhindeki lâfzî açıklamaların yetersiz olduğunu fark ederek yeni bir şerh yazmaya karar vermiş olabileceğini” belirtir. Şîrâzî'nin *Hikmetü'l İşrâk* şerhinin Şehrezûrî'nin şerhine dayanmakla birlikte mantık bölümündeki açıklamaların ondan daha dakik ve ayrıntılı olduğunu ileri sürer. Aynı zamanda Şîrâzî, şerhinde nüsha farklılıklarını zikretmiştir ki bu da onun diğer bir üstün yönüdür.<sup>101</sup>

Şîrâzî, felsefî ilimlerin en çok metafizik alanında eser vermiştir. Bu alanda ona atfedilen *Dürretü't Tac*'ı da içeren yaklaşık yarım düzine metafizik eser vardır. Onların çoğu şerh şeklindedir ve en önemlilerinden biri de Şerhu Hikmeti'l İşrâk'tır. Bu şerh, İslâm dünyasında Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrâk* eseri üzerine yazılmış en popüler şerhtir. Bu şerhiyle Şehrezûrî'nin şerhini bile gölgede bırakan Şîrâzî, Sühreverdî'nin takipçisi ve başta gelen yorumcusu olmuştur. Şerh, İran ve Hindistan'ın geleneksel felsefe okullarında bugüne kadar İşrâkî felsefenin standart metni olarak kullanılmıştır. Şîrâzî'nin şerhi yüzyıllar boyunca Sühreverdî doktrinlerinin en güvenilir yorumu olarak kabul edilmiştir.<sup>102</sup>

<sup>97</sup> Sarton George, “Qutb Al Din Al-Shirazi”, s. 1018.

<sup>98</sup> Mir Muhammed, *a.g.e.*, s. 45; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 215;

<sup>99</sup> İlhan Kutluer, “Hikmet'ül İşrâk” s. 523-524.

<sup>100</sup> Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi II*, İletişim Yay., (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 2010, s. 126.

<sup>101</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi* (Takdim), (trc. Tahir Uluç), İz Yayıncılık İstanbul 2009, s. 11.

<sup>102</sup> Osman Bakar, *a.g.e.*, s. 240, Türkçe trc. 257-258.



Sühreverdî'yi erdemli bir şeyh, kâmil bir hakîm, gerçeklerin mazharı, incelikler oluşturan, müteellihlerin sultanı ve mükâşiflerin önderi olarak tanımlayan Şîrâzî, onun hikmette kuvvetli bir ele, felsefede sağlam bir ayağa sahip olduğunu, keşf'te sabit bir kalbi, nurlar konusunda ise tam bir zevke sahip olduğunu belirtir. Ayrıca Şîrâzî, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrâk* isimli eserinin kadîm filozofların ve velîlerin eserlerinde bulunmayan işaretler içerdiğini ve bu eserin güzelliklerle dolu, özet halinde yazılmış, hacim bakımından küçük fakat burhanı açık, ilahî ve sülukî metot hakkında olan mükemmel bir eser olduğunu ifade eder. Şîrâzî, *Hikmetü'l İşrâk*'ın değerini yalnızca bu alanda çok çaba harcamış ve nihayetinde zirveye ulaşmış kişilerin bilebileceğini savunur.<sup>103</sup>

Ona göre birçok âlimin görüş belirttiği halde hiç birinin üzerindeki sır perdesini henüz kaldıramadığı *Hikmetü'l İşrâk*, fennî ilimler alanında (felsefe) orijinal bir kitaptır ve pek bilindik olmayan bir üsluba sahiptir. Dolayısıyla hem içerik hem de üslup yönüyle diğer eserlerden farklı olan bu eser, oldukça veciz ve sembolik bir dille yazılmıştır. Şîrâzî, bu esere bir şerh yazmasındaki amacının eserin içerik ve üslubundaki kapalılığı gidermek, ilkelerini açıklamak, özet şeklinde ve kısa sembollerle anlatılmış konuları geniş bir şekilde ele almak olduğunu ifade eder. Ona göre *Hikmetü'l İşrâk*, felsefî açıdan çok mühim bir kaynaktır; fakat o zamana kadar hak ettiği bir şerhe sahip değildir.<sup>104</sup> Şîrâzî'nin Sühreverdî ve *Hikmetü'l İşrâk* kitabı hakkındaki övgülerinden ve İşrâkî meselelere hâkim görüntü sergilemesinden onun İşrâkî düşünceye sahip olduğu düşünülebilir.

Şîrâzî, *Hikmetü'l İşrâk*'a şerh yazarken yazarın diğer eserlerini ve diğer *Hikmetü'l İşrâk* şerhlerini incelediğini belirtir. Fakat kendi eseriyle çok büyük benzerlik taşıdığı halde Şehrezûrî'nin isminden bahsetmez.<sup>105</sup> Yine ismini zikretmeden filozofların mertebeleriyle ilgili bilgi verdiği bir bölümde Şehrezûrî'ye işaret eder ve “Allah onun iyiliğini daim kılsın ve memleketlerde onun gibi seçkinleri artırsın” diyerek ona dua eder.<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 1, 2-3.

<sup>104</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 5.

<sup>105</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 5.

<sup>106</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 21.

## 2. 1. 2. Havaşi Âlâ Hikmetü'l Ayn

Şîrâzî, Merâğa'da birlikte çalıştığı hocası Necmeddîn Kâtibî el-Kazvîni'nin *Hikmetü'l Ayn* eserine bir şerh yazmıştır.<sup>107</sup>

*Kitâbü'l Fevâid fi şerhi Hikmeti Ayni'l-Kavâid* ismini taşıyan ve hâşiye olarak da bilinen eserin Şîrâzî'nin 1260-1267 yılları arasında Nasîreddîn Tûsî ile birlikte Merâğa'da veya Kâtibî ile Cüveyn'de bulunduğu zaman yazıldığı tahmin edilmektedir. Şîrâzî, *Hikmetü'l İsrâk şerhi*'nden dolayı hep İsrâkî bir düşünür olarak görülmüştür. Ancak *Hikmetü'l Ayn şerhi*, Şîrâzî'yi salt İsrâkî bir düşünür olmaktan çıkararak İbn Sînâcı bir karaktere sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu eser onun Meşşâî felsefedeki birikimini ve Şîrâzî'nin meseleleri tahlil etme gücünü göstermesi açısından da önemlidir.<sup>108</sup>

## 2. 1. 3. Dürretü't Tâc li Gurreti't Dübâc

Eser bir ana bölüm (fatiha) ve son bölümden (hatime) oluşan, 1306 yılında tamamlanmış, çok büyük bir ansiklopedik çalışmadır ve yaklaşık 2500 sayfadır. Fatiha kısmı beş bölümdür ve Mantık, İlk Felsefe, Fizik, Matematik ve Metafizik konularından oluşur. Şîrâzî, kitabın hatime bölümünde ise Teoloji (Usûli'd dîn), Fıkıh (Furû'ud Dîn), Pratik Felsefe (Amelî Hikmet) ve Tasavvuf hakkında yazmıştır.<sup>109</sup>

Şîrâzî, *Dürretü't Tâc*'da ilimleri, felsefî ilimler ve felsefî olmayan ilimler şeklinde ikiye ayırır. İkinci kategoriye sırayla dînî ve dînî olmayan şeklinde ikiye ayırır. Felsefî ilimler onun tarafından felsefî olmayan ilimlerden daha üstün tutulmaktadır.<sup>110</sup>

Şîrâzî'nin Meşşâî yönünü yansıtan *Dürretü't Tâc* eseri üç yönden çok önemli görülmektedir. Birincisi, eser İbn Sînâ metodolojisi ve metafiziğinin İsrâkî, epistemoloji ve psikoloji teorileri ile uyumlu hale getirilmiş şeklidir, aynı zamanda dördüncü ontolojik alan olarak kabul edilen “misal alemi”nin İsrâkî öğretinin tam olarak yeniden

<sup>107</sup> Mir Muhammed, *a.g.e.*, s. 44.

<sup>108</sup> Müstakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce*, Klasik Yay., İstanbul 2015, s. 68-70.

<sup>109</sup> Mir Muhammed, *a.g.e.*, s. 44; John Walbridge, *a.g.e.*, s. 176; Seyyid Muhammed Mişkât, Mantık, İlk Felsefe, Fizik, Rasyonel İlahiyat; Seyyid Hasan Mişkân Tabesî, Matematik; Mâhidut Bânu Hümâî (Celaleddîn Hümâî) ise Amelî Hikmet ve Tasavvuf bölümlerini yayınlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Reza Pourjavady-Sabine Schmidtke, “Qutb Al Din Al-Shirazi's Durrat al-Taj and Its Sources”, s. 311-312.

<sup>110</sup> Osman Bakar, *a.g.e.*, s. 236, Türkçe trc. s. 253.

inşa edilmiş olan kozmolojik sisteme entegre edildiği felsefî eserlerin başlangıç noktasını oluşturur. İkincisi, Sühreverdî'nin epistemolojinin ilk prensibi olarak benimsediği ve peygamberlik için farklı bir delil olarak düşündüğü “psikolojik ben bilinci” öğretisini kabul eden ilk Farsça metin olma özelliği taşır. Üçüncüsü ise Şîrâzî'nin bu eserde irfanla ilgili İshrâkî yorumu içinde haşr ve tenasüh konularını da tartışmış olmasıdır.<sup>111</sup>

Şîrâzî'nin bu eserinin orijinalliği hakkında birtakım tartışmalar yapılmıştır. Her ne kadar yazarı olarak Şîrâzî'nin ismi geçiyor olsa da eserin içeriğinin ona ait olmadığı yönünde bazı iddialar bulunmaktadır. Bu iddialar iki yönde değerlendirilebilir. Birincisi, eserin başka yazarların eserlerinden tercüme olduğu yönündedir. İkincisi, İbn Kemmûne'nin el-Cedîd fi'l-Hikme'nin mantık bölümünün bir kısmı hariç Şîrâzî tarafından *Dürratü't-Tâc* adlı eserinde, müellifin ismi verilmeden Farsça'ya çevrilerek kullanıldığı şeklinde iddialardır.<sup>112</sup>

Dürratü't Tâc konusunda Şîrâzî'nin eserin büyük bir bölümünde kendinden önceki kaynaklara bağlı olduğu ve hatta başka eserlerin Farsça'ya çevirisi olduğu yönünde iddialar vardır. Buna göre;

Eserin beş bölümden oluşan fatiha kısmının önemli bir bölümü Fahreddîn Râzî'nin “*Esrârü't-Tenzîl ve Envârü't-Te'vil*” eserine dayanmaktadır. Fatiha'nın kalan kısmı, Gazalî'nin “*İhyâ-i Ulûm ud-Dîn*” ve İbn Sînâ'nın “*Aksam-ı Ulumi'l-Akliyye*” (*Akli Bilimlerin Bölümleri*) isimli çalışmalarından alıntıdır. Yine Zemahşerî'nin “*el-Kıstas fi İlmi'l-Aruz*” eserinden de bazı alıntılar mevcuttur.

Eserin matematik ile ilgili ilk bölümü Şîrâzî'nin çağdaşı Muhyî el Mille ved-dîn Yakub b. Muhammed el Mağribî el Endülisî el Kurtubî'ye (ö. 1281-1291) ait olan *Tahrîri'i Öklîdis* kitabının çevirisidir. İkinci bölümü ise Abdülmelik b. Muhammed el Şîrâzî (ö. 1200)'nin “*Telhîs '-i Mecistî*” kitabının çevirisidir.

---

<sup>111</sup> Hüseyin Ziâî, “İshrâkî Gelenek” s. 121.

<sup>112</sup> Fatma Zehra Pattabanoğlu, *İbn Kemmune ve Felsefesi*, Elis Yay., Ankara 2014, s. 22.

Müzik bölümü, Şîrâzî'nin çağdaşı Safiyyüddin Urmevî'nin “*Risaletü's Şerefiyye fi'n-Nisbeti't-Te'lifîyye*”, Fârâbî'nin “Musiki'l Kebîr” ve İbn Sînâ'nın “*Kitâbuş Şifâ'nın İlmü'l-Musikî*” eserlerinden alıntıdır.<sup>113</sup>

Teoloji (Usûli'd dîn) bölümünün iki önemli kaynağı, Fahreddîn Râzî'nin “*Kitâbu'l Erbaîn fi Usûli'd-Dîn*” ve “*Esrârü't-Tenzîl*” eserleridir.

Pratik Felsefe (Amelî Hikmet) bölümü, yalnızca bir bölümü Fârâbî'nin “*Fusûlü'l-Medenî*” isimli eserinin çevirisi diğer kısımları ise Sirâceddîn Urmevî (ö. 1283)'nin “*Letâifü'l-Hikme*” eserinden alıntıdır. Fahreddîn Râzî'nin “*Kitâbu'l Erbaîn*” eserinden de birkaç ekleme vardır. Şîrâzî, bu kaynakları belirtmemiş olsa da Mişkât'ın iddiasına göre, İştirâkî bir karakter çizmektedir.<sup>114</sup>

John Walbridge, Kutbüddîn Şîrâzî hakkında yayınladığı çalışmalarında Şîrâzî'nin *Dürretü't Tâc* eseriyle benzerlik olduğunu düşündüğü birkaç tane eser ismi zikretmiş ve eserin bazı bölümlerinin alanlarındaki klasik çalışmaların çevirisi olduğunu belirtmiştir. Ona göre geometri ve astronomi bölümü, Öklit ve Batlamyus'un eserlerinin özetidir. Felsefe bölümü, İbn Sînâ'nın *Kitâbü's Şifâ'sı*, Sühreverdi'nin *Hikmetü'l İştirâkî* ve Şehrezûrî'nin *Şeceretü'l İlâhiye*'sinden izler taşımaktadır. Tasavvuf bölümü ise, Saîdüddîn Fergânî'nin *Menâhicü'l İbâd* isimli eseriyle kelime kelime aynıdır.<sup>115</sup>

John Walbridge, başka bir çalışmasında Şîrâzî'nin *Dürretü't Tâc* eseri hakkında, İbn Kemmûne'nin *el-Cedîd fi'l- Hikme* olarak bilinen *el-Keşif* adlı Arapça eserinin Farsça çevirisi olduğunu ifade etmiştir. Zira ona göre, metafizik kısmının tamamı olmasa da büyük bir bölümü başka yazarlardan çevrilmiş birtakım bölümlerden oluşmaktadır. Şîrâzî bu eseri hayatının sonlarına doğru İlhanlı saltanatının gözünden düştüğü bir dönemde yazmıştır. Eseri Emir Dubâc isimli bir yöneticiye ithaf etmiş ve esere *Dürretü't Tâc li Gurrat el-Dubâc* şeklinde onun ismini vermiştir.<sup>116</sup>

<sup>113</sup> Son zamanlarda yapılan bir çalışmada *Dürretü't Tâc*'ın müzik bölümü incelenmiş, Fârâbî'nin ve el-Urmevî'nin eserleri ile birtakım farklılıklar içerdiği ifade edilmiştir. Ahmet Çakır, “Kutbüddîn Şîrâzî'nin *Dürretü't Tâc*'ında İkâ'î Daireler” *OMÜİFD*, sy. 35, ss. 77-94, 2015

<sup>114</sup> Reza Pourjavady-Sabine Schmidtke, *a.g.m.*, s. 313-314.

<sup>115</sup> John Walbridge, *The Science of Mystic Lights*, s. 176-177; a.mlf., “A Sufi Scientist of the Thirteenth Century The Mystical Ideas and Practices of Qutb al-Dîn Shîrâzî”, s. 326-327.

<sup>116</sup> John Walbridge, “İştirâkî El Yazmaları, Sühreverdi'nin 13. Yüzyılda Yeniden Keşfi ve Algılanışı”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Yayınları, Ankara 2014, s. 54, 58.

Reza Pourjavady ve Sabine Schmidtke de İbn Kemmûne'nin Şîrâzî üzerinde etki eden düşünürlerden biri olduğunu belirterek Şîrâzî'nin ondan esinlendiğini ifade etmiştir. Şîrâzî'nin her iki eseri de onlara göre İbn Kemmûne'nin görüşlerinden izler taşır ancak İbn Kemmûne'nin Şîrâzî üzerindeki etkisi *Dürretü't Tâc*'da daha çok görülmektedir. Şîrâzî'nin *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* eseri Şehrezûrî'nin şerhiyle, *Dürretü't Tâc* isimli eseri ise İbn Kemmûne'nin *el-Cedîd fi'l- Hikme* isimli eseriyle büyük ölçüde benzeşmektedir.<sup>117</sup>

Reza Pourjavady-Sabine Schmidtke, *Dürretü't Tâc*'ın ilk felsefe fizik ve metafizik kısmının (2, 3 ve 5) *el-Cedîd fi'l- Hikme*'nin 2, 3, 4, 5 ve 6. bölümlerinin çevirisi olduğunu iddia eder. Çok küçük farklar dışında sözü edilen bölümlerin çoğu birebir aynıdır. Her ikisinin metni arasında gözlemlenebilir bir fark yoktur. Hatta onların iddiasına göre Şîrâzî, İbn Kemmûne tarafından yapılan ve *Dürretü't Tâc*'ın bağlamına uymayan birtakım açıklamaları bile metnine almaktan çekinmemiştir. Şîrâzî, Sühreverdî'nin *Makâmât el-Sûfiyye*'si gibi İbn Kemmûne'nin kendinden önceki eserlerden yaptığı alıntılar da dâhil olmak üzere metinde yazan her şeyi tercüme etmiştir.<sup>118</sup>

Görüldüğü gibi Seyyid Muhammed Mişkât, John Walbridge, Reza Pourjavady-Sabine Schmidtke gibi araştırmacıların genel olarak görüşü, *Dürretü't Tâc*'ın İbn Kemmûne'nin ve başka yazarların birtakım eserlerinden aynen aktarılan metinlerden oluştuğu yönündedir. Bu konuda iki farklı tespitin yapılması *el-Cedîd fi'l- Hikme*'nin de çok orijinal bir metin olmadığı konusundaki şüpheleri akla getirmektedir.

Şîrâzî hakkındaki iddialarının doğru olup olmadığı eserin tamamı ile ilgili yapılacak kapsamlı bir incelemeden sonra ortaya çıkacaktır. Ancak asıl merak konusu olan onun neden böyle bir eylemi gerçekleştirme gereği duyduğudur. Reza Pourjavady-Sabine Schmidtke bu konuda bir tahmin yürütmektedir. Şîrâzî, mantık, fizik, metafizik ve matematik konularında Farsça'da kapsamlı bir çalışma oluşturması için Emir Dubâc tarafından yetkilendirilmiştir ki muhtemelen o, bu çalışma için Emir'den para almıştır. Onun bir nevi bu çalışmayı para kazanmak için yaptığı söylenebilir. Şîrâzî, kendinden önceki ve özellikle çağdaşı olan bilimcilerin en iyisi olarak gördüklerinin eserlerini

<sup>117</sup> Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad Izz Al-Dawla Ibn Kammuna and His Writings*, Brill, Leiden Boston, 2006, s. 29-37.

<sup>118</sup> Reza Pourjavady-Sabine Schmidtke, "Qutb Al Din Al-Shirazi's Durrat al-Taj and Its Sources", s. 319.

Farsça'ya tercüme etmiştir. Yöntem olarak başta mantık kısmındaki İbn Kemmûne'nin *el-Cedîd fi'l- Hikme* eserini yalnızca bir rehber olarak kullanmaya niyet etmiş fakat daha sonraki bölümlerde zaman azlığı ve diğer başka sebeplerle bu yöntemden vazgeçmiştir.<sup>119</sup>

Reza Pourjavady ve Sabine Schmidtke ayrıca mantık bölümünün bir kısmı hariç *Dürretü't Tâc*'ın diğer felsefî bölümlerinin orijinal olarak Şîrâzî tarafından yazılmadığı belirtir. Onlara göre Şîrâzî'nin bir filozof olarak tekrar gözden geçirilmesi ve eğer adil bir değerlendirme yapılacaksa onun aynı zamanda bu konuda *Hikmetü'l İşrâk* şerhinin de dikkatli bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Hatta Henry Corbin, Şîrâzî'nin *Hikmetü'l İşrâk* şerhinde de İbn Kemmûne'nin *el-Cedîd fi'l- Hikme* eserinden alıntılar yaptığını belirtmiştir. Ancak ona göre İbn Kemmûne'nin Şîrâzî üzerindeki etkisi en çok *Dürretü't Tâc*'da görülmektedir. Şîrâzî *Dürretü't Tâc*'ı İbn Kemmûne'nin *el-Cedîd fi'l- Hikme* eserini tamamlamasından yaklaşık 30 yıl sonra yazmıştır. Dolayısıyla Reza Pourjavady ve Sabine Schmidtke'ye göre Şîrâzî *el-Cedîd fi'l- Hikme*'nin çok erken bir kopyasını kullanmış olabilir.<sup>120</sup>

Şîrâzî, "*Fethu'l Mennân*" isimli tefsirinde de bu eseri ile benzer bir usulü takip ederek kendi alanlarında önemli birçok eserden derleyerek tefsirini yazmıştır. O, bu tefsirde, tefsir dışı diğer dini alanlara geniş bir yer ayırmış, bu yönüyle onun tefsiri dînî ilimler ansiklopedisini andırmıştır. Ayrıca Şîrâzî, farklı tefsirlerden ve kaynaklardan derleyerek aldığı bilgileri yoğurup bir sentez haline getirmek yerine genellikle olduğu gibi aktarmıştır.<sup>121</sup>

## 2. 1. 4. Felsefe Alanındaki Diğer Eserleri

Kaynaklarda geçen Şîrâzî'nin felsefeye dair diğer eserler şunlardır;

1- *Şerhu'l İşârât*, bazı kaynaklarda Şîrâzî'nin Merâğa gözlemevindeki hocası Tûsî'den ilk olarak okuduğu İbn Sînâ'nın "*Kitâbü'l İşârât vet-Tenbîhât*" adlı eserine şerh ve haşiye yazdığı iddia edilmiştir. Fakat Şîrâzî'ye atfedilmiş olan bu şerhin isim benzerliğinden dolayı Kutbüddîn Şîrâzî'nin talebesi Kutbüddîn Râzî'nin şerhi ile

<sup>119</sup> Reza Pourjavady-Sabine Schmidtke, *a.g.m.*, s. 320

<sup>120</sup> Reza Pourjavady-Sabine Schmidtke, *a.g.m.*, s. 321.

<sup>121</sup> Resul Ertuğrul, *a.g.t.*, s. 83, 100.

karıştırıldığını düşünüyoruz. Süleymaniye kütüphanesinde (Damad İbrahim Paşa nr. 817, Yeni Cami nr. 206) olduğu iddia edilen eserler Şîrâzî'ye ait değildir.<sup>122</sup>

2- *Şerhu'l Necât*, Allame Şîrâzî ismiyle kayıt altına alınmış olan eserin (Ragıp Paşa Kütüphanesi nr. 861) başka bir müellife ait olduğunu, yine isim benzerliği nedeniyle yanlışlıkla Kutbüddîn Şîrâzî'ye atfedildiğini düşünüyoruz.

3- “*Kitabu'l Ahlâk*”

4- “*Aşkname*”

5- “*Risâle fi Tahkiki'l Küllî*”

6- “*Risâle fi'l Hikme*”

## 2. 2. Felsefe Dışında Diğer Alanlara Ait Eserleri

Çok yönlü bir âlim olduğunu ifade ettiğimiz Şîrâzî, sadece felsefî ilimlerde değil, tıp ve astronomi dînî ilimlerde de eserler vermiştir. Onun bu ilimlerde öne çıkan birtakım eserleri şunlardır;

Tıpla İlgili Eserleri;

1- “*Tuhfetü's Sa'diyye*”, Şîrâzî'nin bu eseri, İbn Sînâ'nın el Kânûn isimli eserine yazdığı şerhin mukaddimesidir. *Şerhu'l-Külliyât*, *Şerhu'l-Kânûn fi't-Tıbb*, et-*Tuhfetü's-Sadiyye fi't-Tıbb* (Tıp Alanında Sâd'a Sunu) ve *Nûzhetü'l-Hukemâ ve Ravdatu'l-Etubba* (Filozofların Gezinti Yeri, Tabiplerin Bahçesi) adlarıyla da bilinir.<sup>123</sup>

2- “*Risâle fi Beyâni'l Hâce ile't Tıp ve'l Âdâbi'l Etibbâ ve Vesâyâhüm*”, 2001 yılında Muhammed Fuâd ez-Zâkirî tarafından neşredilmiştir. Eserde, tıp ilminin üstünlüğü, tabiplerin eğitimi ve bilmesi gereken ilimler, tabip ahlakı ve tabiplerin hastalarla olan ilişkisi, ayrıca şifahanelerin nasıl olması gerektiği ile ilgili konular yer almaktadır.<sup>124</sup>

Astronomi ile İlgili Eserleri;

<sup>122</sup> Mahmut Recep Keleş, *a.g.t.*, s. 91.

<sup>123</sup> Niazi Kaveh, *Qutb al Dîn Shirazi and the Configuration of the Heavens*, Springer Dordrecht Heidelberg New York, London 2014, s. 62; Osman Bakar, *a.g.e.*, s. 235, Türkçe trc. s. 252.

<sup>124</sup> John Walbridge, “*The Philosophy of Qutb al-Din Shirazi*”, A Study in the Integration of Islamic Philosophy Cambridge 1983, s. 265; Resul Ertuğrul, *a.g.t.*, s. 97; Bu eserle ilgili yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bkz. Müstakim Arıcı, “Kutbüddîn Şîrâzî'ye göre Tabâbet Sanatı ve Hekimlik Ahlâkı” *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, sy. 22, Ekim 2012, ss. 45-71.

1- “*Nihâyetü'l İdrâk fi Dirâyetü'l Eflâk*” Şîrâzî bu eserini Sivas'ta 1281 yılında tamamlamıştır. Eser giriş, göklerin durumu, arzın durumu, göklerin ve arzın niceliği olmak üzere dört kitaptan meydana gelmektedir. Bu eser, esas manada astronomi eseri değil, bilakis kozmoloji, coğrafya, jeodezi, meteoroloji, mekanik bilimi ve optik meselelerini düzenli bir şekilde ele almaktadır. Bu eser Şîrâzî'nin seleflerinden İbnu'l-Heysem (ö. 430/1039) ve el-Bîrûnî (ö. 442/1051) gibi bilim adamlarının astronomi teorileri ile ilgili detayları içermektedir. Aynı zamanda optik ve gezegenlerin hareketleri ile ilgili yeni teorileri kapsamaktadır. Nihâye'nin astronomi tarihine en önemli katkısı ise gezegenlerin hareketleri problemine yeni bir işleyiş getirmesidir.<sup>125</sup>

2- “*Tuhfetü'ş Şâhiyye fi'l Hey'e*”, Şîrâzî bu eseri Sivas'ta kadı olarak bulunduğu sırada Temmuz-Ağustos 1285 yılında tamamlamış ve vezir Emîrşah Muhammed b. Sadru'ssâ'id Tâceddin Mutez adına telif etmiştir. Ali Kuşçu esere muhtasar bir şerh yazmıştır. Seyyid Şerîf Cürçânî'nin de esere bir haşiyesi vardır.<sup>126</sup>

3- “*İhtiyârâ't-ı Muzafferî*”, “*Nihâyetü'l İdrâk*”ın bir özeti şeklindedir.<sup>127</sup> Şîrâzî, Sivas'taki kadılık görevinden ayrıldıktan sonra 1286-1290 yılları arasında Kastamonu'ya giderek burada kendisini himaye eden Çobanoğlu Beyliği Hükümdarı Muzafferüddin Yavlak Aslan'a astronomi ve coğrafya sahasındaki *İhtiyarat-ı Muzafferî* isimli eserini ithaf etmiştir.<sup>128</sup>

Bazı kaynaklar Şîrâzî'nin yaşamının sonlarına doğru tasavvufa ve dinî konulara ilgi duyduğunu zikreder. O, Kur'ân ve hadis üzerine şerhler yazmıştır.

Dînî ilimlerdeki eserleri:

1- “*Fethu'l Mennân fi Tefsîri'l Kur'ân*”, 40 ciltten oluşan tefsir kitabıdır. Şîrâzî tefsirini ömrünün sonlarına doğru 1307-1311 tarihleri arasında telif ettiği tahmin edilmektedir. Şîrâzî tefsirinde önceki tefsirlerden alıntılar yaparak tefsirle ilgisi olmayan

---

<sup>125</sup> Robert Morrison, “Qutb Al-Dîn Shîrâzî's Hypotheses for Celestial Motions”, *Journal for the History of Arabic Science*, ss. 21-140, c. XIII, sy. 1-2, 2005, s. 23; Osman Bakar, *a.g.e.*, s. 237, Türkçe trc. s. 254.

<sup>126</sup> John Walbridge, *The Philosophy of Qutb al-Din Shirazi*, s. 251; Robert Morrison, *a.g.m.*, s. 23; Azmi Şerbetçi, *a.g.m.*, s. 488; Resul Ertuğrul, *a.g.t.*, s. 93.

<sup>127</sup> Osman Bakar, *a.g.e.*, s. 237, Türkçe trc. s. 254.

<sup>128</sup> Hilmi Ziya Ülken eserinde Şîrâzî'den “Hey'etçi Mahmut” diye bahseder ve onun *İhtiyarat-ı Muzafferî* eserinin heyet ilminde o güne kadar yazılmış eserlerin sonuncularından biri olduğunu ifade eder. Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 171; Mahmut Recep Keleş, *a.g.t.*, s. 65-66; Resul Ertuğrul, *a.g.t.*, s. 59.



alanlara genişçe yer vermiştir. Bu nedenle Şîrâzî'nin tefsiri, tefsir tarihi içinde güçlü bir yer edinmemiş ve sonraki tefsirlere de bazı istisnalar dışında önemli bir etkide bulunamamıştır. Bu onun tefsirinde çok özgün olmadığını göstermektedir.<sup>129</sup>

2- “*Şerhu Muhtasari'l Müntehâ*”, Fıkıh usulü alanında yazılmış iki ciltlik bir eserdir. Şîrâzî, bu eserini İlhanlı devletinde ünlü bir vezir olan Şemseddîn Cüveynî'ye ithaf etmiştir. Şîrâzî, Şâfiî mezhebinden olmasına rağmen eser Maliki mezhebine dair önemli bir eserdir.<sup>130</sup>

3- “*Miftahu'l Miftah*”, Sirâcuddîn Sekkâkî (ö. 1228-29)'nin “*Miftâhu'l-Ulûm*” adlı Arapça gramer ve üslupla ilgili popüler ders kitabının Belagat alanında “*Meani ve Beyan*” hakkındaki üçüncü kısmının en erken yazılan şerhidir.<sup>131</sup>

Hayatını eğitime, ilim öğrenmeye ve öğretmeye adanmış olan Şîrâzî, hayatı boyunca üretici kimliği ile zengin eserler vermiş, eser telif etmiş ve onun eserleri, felsefe ve bilimde İran'da Safevi aydınlanmasını etkileyen unsurlardan biri olmuştur. Şîrâzî'nin adı daha sonraki yıllarda da saygıyla anılmış, eserleri Osmanlı ve Moğol devletlerinde tedris edilmiştir.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> Mir Muhammed, *a.g.e.*, s. 44; Mahmut Recep Keleş, *a.g.t.*, s. 154; Resul Ertuğrul, *a.g.t.*, s. 85.

<sup>130</sup> Resul Ertuğrul, *a.g.t.*, s. 90.

<sup>131</sup> Osman Bakar, *a.g.e.*, s. 243; John Walbridge, *a.g.e.*, s. 272.

<sup>132</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, “*Qutb al Din Shirazi*”, s. 226.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KUTBÜDDİN ŞİRÂZÎ'NİN VARLIK ve NUR GÖRÜŞÜ

Metafizik ilminin en önemli konusu varlıktır. Kutbüddîn Şîrâzî'nin metafizik görüşlerinin ele alındığı bu çalışmaya meselenin daha iyi anlaşılması için varlık kavramı hakkında yapılan tartışmalarla başlanacaktır. Öncelikle kavramın tarihsel seyri takip edilerek Yunan ve İslâm felsefelerinde filozofların varlık hakkındaki görüşlerine kısaca yer verilecek ve genel hatları ile İslâm filozoflarına göre varlık, varlık çeşitleri, varlık-mahiyet ilişkisi gibi konuları incelenecektir. Daha sonra aynı şekilde İslâm felsefesinde İshrâkî ekolün nur kavramı hakkında bilgi verilerek Meşşâîlerin varlık görüşleriyle İshrâkî ekoldeki nur kavramının benzerliklerine değinilecektir.

#### A. Metafiziğin Konusu Olarak Varlık

Kelime olarak fizikten sonra anlamına gelen metafizik, var olması bakımından varlığı konu edinen, fizik ötesi sebepler ve bilginin ilkelerini araştıran felsefe disiplini. İslâm filozoflarının ilk felsefe, ilm-i ilâhî (ilahiyât), hikmet gibi isimlerle andığı<sup>133</sup> felsefenin en önemli alt dallarından biri olan metafizik, maddî olmayan varlıkların ilmidir ve mutlak olarak var olanı araştırır.<sup>134</sup>

Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre metafiziğin konusu varlık olarak varlığın bilgisidir. Problemleri ise herhangi bir şarta bağlı olmaksızın var olması bakımından ona katılan şeylerdir. İbn Sînâ tarafından el-Felsefetü'l ulâ olarak isimlendirilen bu disiplin, varlık ve küllîlik bakımından ilk olanın bilgisini verir ki o da varlık ve birlik kavramlarıdır. Yine bu ilim en mükemmel olanı en mükemmel ilim ile bilmek anlamındaki hikmet olarak isimlendirilir. Çünkü hikmet en mükemmel varlık olan Tanrı'yı ve ondan sonra gelen sebepleri bilmek demektir. Bu ilim, Allah'ı bilmeyi varlık ve tanım olarak maddeden soyut varlıkların bilgisi demek olan metafizik bilgiyi de içerir.<sup>135</sup>

<sup>133</sup> İlhan Kutluer, "Metafizik", *DİA*, C. XXIX, İstanbul 2004, s. 399.

<sup>134</sup> İbn Sînâ, *en-Necât fi'l Mantık ve'l İlahiyyat I-II*, (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1992, II, s. 48, Türkçe trc. *Felsefenin Temel Konuları*, (trc. Kübra Şenel), Kabcacı Yay., İstanbul 2013, s. 179.

<sup>135</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlahiyyât*, I, (thk. G. C.Anawati-Said Zâyed), Mısır, ty., s. 29; Türkçe trc. *eş-Şifâ, Metafizik*, I, (trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 27; Eserin farklı

Felsefî ilimleri nazarî ve amelî şeklinde ikiye ayıran Kutbüddîn Şîrâzî de, İbn Sînâ'nın ayırımına benzer şekilde nazarî ilimleri metafizik, matematik ve tabiat ilimleri olarak üç alt dala ayırmıştır. Onun metafiziği, İlm-i İlâhî ve Felsefe-i Ulâ gibi iki büyük, nübüvvet, imâmet ve meâd gibi üç küçük bölümden oluşur. Ona göre nazarî felsefenin konusu varlıktır ve varlığın üç sınıfı vardır. Birinci sınıf, Tanrı, akıllar ve nefislerdir ki bunlar aynı zamanda metafizik ilminin konusu olan varlıklardır. İkinci sınıf, matematik ilminin konusu olan sayılar, kare, üçgen, küre ve daire gibi geometrik varlıklardır. Üçüncü sınıf ise mineraller, bitkiler ve hayvanlardır ki bunlar da tabiat ilminin konusu olan varlıklardır.<sup>136</sup> Bu ayırım aynı ile İbn Sînâ'da vardır. Burada Şîrâzî'nin temel kaynağının net bir şekilde İbn Sînâ olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ ve Şîrâzî gibi birçok filozofun eserlerinde görüldüğü üzere cevher, zât, öz, töz<sup>137</sup> gibi konuları araştırma konusu yapan metafiziğin en önemli konusu başta da belirtildiği gibi “varlık”tır. İlk çağlardan beri bilim insanları ve filozoflar birtakım sorular sorarak felsefenin en temel problemlerinden biri olan varlığı anlamaya ve farklı şekillerde tanımlamaya çalışmışlardır. Varlıkla ilgili sorulan sorulardan bir kaç şunlardır;

1- Varlık nedir? Varlık yalnızca bir isimden mi ibarettir? Varlığı bilebilir miyiz?

2- Varlık nereden gelir? Varlığın kaynağı nedir?

3- Varlık değişen bir şey midir? Veya sabit midir?

4- Varlığın sebebi nedir? Varlığın sebebi yokluk ise yokluk nedir?

İslâm felsefesinde İbn Arabî ve Sadreddîn Konevî, Yeniçağda David Hume, Immanuel Kant ve Auguste Comte gibi birtakım filozoflar insan aklının bu tür sorulara

---

bir Türkçe çevirisi için bkz. “Metafizik Üzerine (Fi'l İlâhiyyat)”, (trc. Mahmut Kaya), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 285-286.

<sup>136</sup> İbn Sînâ'da ilimler tasnifi için bkz. Hasan Akkanat, “İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi”, *Dini Araştırmalar*, Mayıs Ağustos 2008, C. XI, sy. 31, ss. 195-234, s. 196-197.

<sup>137</sup> Zât, öz ve töz kavramları zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılan kavramlardır. Bazen de nüans farklarından dolayı farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Yeri geldikçe bu özel anlamlarına işaret edilecektir.

cevap veremeyeceğini ileri sürerek metafiziğin bilinemez olduğu iddia etmişlerdir. Materyalistler ise tamamen metafizik ilmini inkâr etmişlerdir.<sup>138</sup>

Düşünce tarihinde varlık üzerinde yapılan tartışmalar felsefenin ilk tartışmalarıdır. Antikçağ Yunan düşüncesinin içerisinde varlık kavramının Thales'den nasıl evrilerek Sokrates, Platon ve Aristoteles ve İslâm filozoflarına geldiğini hatta İslâm düşüncesinin iki ekolü Meşşâîlik ve İshrâkîlikte varlık kavramının nasıl anlaşıldığını kavrama, bu görüşleri karşılaştırma bakımından önemlidir.

Başlangıçtan beri filozoflar arasında varlık sorunuyla ilgili olarak varlığın “soyut bir kavram mı” yoksa “somut bir gerçeklik mi” olduğu konusunda karşıtlık hep var olmuştur. İlk Yunan filozoflarından Thales'e göre her şeyin varlığı ve arkhe'si su, Thales'den kısa bir süre sonra ortaya çıkan Miletli Anaksimandros'a göre apeiron, Anaksimenes'e göre ana madde havadır. Onlarla başlayan bu karşıtlık, Heraklitos ve Parmenides arasında değişme ile değişmezlik, Elealılar ile Pythagoras arasında çok ve bir ayrımı şeklinde devam etmiştir. Öncekilerle Demokritos arasında görünüş ve gerçek halini alan bu karşıtlığın, Platon ile Aristoteles arasındaki ilk göze çarpan şekli küllî (tümel) ve cüzî (tikel) ayrımıdır.<sup>139</sup>

Kendinden önceki Yunan filozoflardan farklı olarak varlığın farklı anlamları arasında bir ayrım yapan ve asıl gerçek anlamda varlığın tanrısal varlık olduğunu söyleyen Aristoteles, varlık bilimi olan ontolojiyi tanrı bilimi olan teolojiyle bir kabul etmiştir. Fakat diğer taraftan Aristoteles ontolojinin alanının teolojiden daha geniş olduğunu kabul edenlerin başında gelir. Ona göre ontolojinin (varlık bilimi), kendisinin de ilk felsefe olarak isimlendirdiği felsefe dalının konusu, varlık olmak bakımından varlık ve varlığa varlık olmak bakımından ait olan öz niteliklerdir.<sup>140</sup>

Aristo'nun ilk felsefe dediği ve her şeyin ana maddesini araştıran felsefe dalı, metafizik veya ontoloji hepsi de aynı anlama gelir. Metafizik, var olarak varlığın ve bilginin özüne ait prensiplerin bilimidir. Varlık biliminin temel problemi varlık ile öz

---

<sup>138</sup> Nihat Keklik, *Türk İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1987.

<sup>139</sup> Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul 2003, 151.

<sup>140</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yay., İstanbul 2010, s. 96.

arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Müspet bilimlerin verilerinden hareketle madde, ruh, hayat gibi varlıkların ve bunların birleşimlerinin kaynağını araştırır.<sup>141</sup>

## 1. İslâm Felsefesinde Varlık

Doğa felsefesiyle başlayan bu ontoloji temelli metafizik problemler Aristoteles sonrasında tüm ortaçağ boyunca devam etmiştir. Daha sonra ortaçağ felsefecileri varlığı varlık olarak değil, ilk varlık olan Tanrı'nın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamaya yönelik ele almışlardır.<sup>142</sup>

İslâm metafiziğinde varlık, şey, zorunluluk gibi ruhta ezeli olarak var olduğu bilinen kavramlardır. Bu kavramların onlardan daha iyi bilinen başka kavramlarla bilinmeye ihtiyaçları yoktur. Meşşâî filozofu Fârâbî, varlık kavramının zihinde apriori olarak beliren bir kavram olduğunu belirtmiştir. Ona göre varlık, tanımlamayı gerektirmeyecek kadar zihinde açık, seçik, yerleşik ve sabit bir anlamdır.<sup>143</sup>

Fârâbî'ye göre bazı kavramların tam olarak anlaşılması kendinden önceki kavramı bilmeyi zorunlu kılar. Örneğin, cismi bilmek için önce boy, en ve derinlik kavramlarını bilmek gerekir. Ancak bir kavramın kendinden önceki kavrama ihtiyaç duyması her kavram için geçerli bir durum değildir. Bu kavram zincirinin kendinden önce bir kavrama dayanmayan bir kavramda son bulması gerekir. Zorunluluk (vücûb), olabilirlik (imkân) ve varlık (vücûd) bu kavramlar kategorisindedir. Çünkü bu kavramların kendilerinden önce kendilerini kuşatacak bir kavrama ihtiyaçları yoktur. Aksine bu kavramlar tanımlanmayı gerektirmeyecek kadar açık, doğru ve zihinde yer etmiş kavramlardır. Dolayısıyla bu kavramları açıklamaya çalışmak zihne yönelik bir uyarı olarak kalır.<sup>144</sup>

İbn Sînâ da Fârâbî gibi varlık kavramının başka hiçbir kavramın içine girmeyecek kadar geniş ve en genel kavram olduğunu ifade eder. Ona göre varlık, varlıktan başka bir isimle açıklanamaz. Çünkü o, her açıklamanın ilk ilkesidir. Onun

---

<sup>141</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 2004, s. 162, 442.

<sup>142</sup> A. Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Asa Yay., Bursa 1999, s. 238-245.

<sup>143</sup> Fârâbî, *ed-Deâva'l Kalbiye*, Meclisi Dâireti'l Maarifi'l Osmâniyye, Haydarabad 1345, s. 2; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 4.

<sup>144</sup> Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil, es-Semeretü'l Merdiyye* (içinde), nşr. Dietrici, London 1890, s. 57; (trc. Mahmut Kaya), "Felsefenin Temel Meseleleri", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), s. 117.

için herhangi bir açıklama yoktur. Aksine onun sureti neftse herhangi bir şeyin aracılığı olmaksızın vardır.<sup>145</sup>

İbn Sînâ varlık kavramını kendi özünde aynı anlamda olup sonra çeşitli yönlerden farklılaşan kavramların en güzel örneği olarak görür. Varlık kelimesinin anlamı, pek çok şeyde aynıdır; ancak onlarda bütün yönlerden tek bir şekilde mevcut olmadığı için o şeylerde farklılaşmaktadır. Bu farklılaşmanın değişik tarzları vardır. Birincisi, öncelik sonralık bakımından farklılaşmadır. Varlık kavramı yüklendiği bazı şeyler için önce, bazı şeyler için ise daha sonra tahakkuk etmektedir. Örneğin, cevher için söylenmesi araz için söylenmesinden daha öncelikli bir durumdur. İkincisi, liyakat ve uygunluk bakımından farklılaşmadır. Varlık bazı şeylerin zâtının gereği iken bazı şeylere ise başkasından gelir. Bu nedenle bizâtihi mevcut olan bigayrihi mevcut olandan varlık olmaya daha layıktır. Üçüncüsü, güçlülük ve zayıflık bakımından farklılaşmadır. Örneğin, kardaki beyazlık ile fildişindeki beyazlık aynı oranda değildir. Mutlaka kar beyazı daha güçlüdür.<sup>146</sup>

Meşşâî filozoflar varlığı asıl olarak kabul ederler; ancak her varlık başka bir varlıktan tüm zâtıyla ayrı ve zıttır derler. Buna teşkik<sup>147</sup> denir. Teşkik (dereceli), küllî (tümel)'nin fertlerine farklı olarak delalet etmesi anlamına gelir. Mesela ışık, güneşin ışığı, lambanın ışığı, mumun ışığı olarak birbirinden farklıdır. Beyaz da, elbise beyazı, saç beyazı, kireç beyazı olarak birbirinden farklıdır ve aralarında derece farkı vardır. Varlık kelimesi de böyledir. Cevhere de araza da var denir. Ancak cevherin varlığı arazın varlığından farklıdır. İbn Sînâ varlığı bu noktadan anlatmak istemiştir.<sup>148</sup> Teşkik,

<sup>145</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 48-49; *Felsefenin Temel Konuları*, s. 180.

<sup>146</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, (trc. Muhittin Macit), Klasik Yay., İstanbul 2010, s. 9; Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, Litera Yay., İstanbul 2012, s. 119-120.

<sup>147</sup> Teşkik kavramı sözlükte özel manada teşkik ve genel manada teşkik olmak üzere iki kısma ayrılır. Özel manada teşkik cüzi tezahürlerin birbirleriyle özdeş hale geldiği tek bir gerçekliğin aynı anda bu tezahürler arasındaki farklılığın sebebi olmasıyla elde edilir. Örneğin aynı "sayı" kavramı belli bir farklılık ile hem 2 hem de 200 sayılarına hamledilebilir. 2 ile 2000'i birleştiren özdeşlik ilkesi yine sayıdır. Bir başka örnek: güneşin, ayın, lambanın ve ateş böceğinin ışığı tek bir ışıktır. Fakat ışık bunların her birinde farklı farklı tezahür etmiştir. Bu nesnelere birbirlerini özdeş kılan aynı ilke ile birbirlerinden ayrılırlar. Genel manada teşkik ise, cüzi tezahürlerin birbirleriyle özdeş olduğu gerçekliğin farklılık ilkesi olarak davranmamasıyla elde edilir. Âdem (a.s) Nuh (a.s) Musa (a.s) ve İsa (a.s) ya hamledilen var olma kavramı buna örnektir. Bu peygamberler var olmakla birlikte aynı zamanda öncelik sonralık ilişkisi içerisindedirler. Aralarındaki ortaya çıkış zamanlarına ilişkin farkın sebebi var olmaları değil fakat öncelik sonralık ilişkisine imkân tanıyan zamandır. Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, (trc. İbrahim Kalın), İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 198;

<sup>148</sup> Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 112.

varlığın az veya çok var olması, artıp eksilmesi önce ya da sonra var olması, tam veya eksik var olması gibi anlamlara sahiptir.<sup>149</sup>

İbn Sînâ, varlık, şeyy ve zorunlu gibi kavramların insan zihninde anlamları a priori olarak şekillenmiş şeyler olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu kavramların onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya ihtiyacı yoktur.<sup>150</sup> İbn Sînâ varlık kavramının daha kapalı bir sözle veya işaretle zihne çağrışım yaparak hatırlatılabileceğini belirtmektedir. Ona göre insan zihni varlığı ve onunla aynı anlamı ifade eden şey ve zorunluyu doğrudan doğruya kavrar, onları kavramak için bir tanıma veya açıklamaya ihtiyaç duymaz. Varlıktan daha genel bir kavrama sahip olmadığı için insan zihni bu kavramın cinsini ve faslını belirleyip onu tanımlayamaz. Onun tanımı hakkında ileri sürülecek tek anlamlı önerme “varlık varlıktır” şeklinde yapılır.<sup>151</sup>

İnsan zihninde apaçık, apriori olarak bulunan ve kendisinden önce hiçbir şeyin tasavvur edilemediği varlık, bir ve şey gibi kavramlar bütün bilgilerimizin kendisine dayandığı en genel kavramdır. Varlık, şey ve zaruri kavramlarının ilksel tasavvurlar olduğunun kesin bir şekilde altını çizen İbn Sînâ’ya göre eğer her tasavvur kendisini önceleyen bir tasavvura gerek duysaydı iş sonsuza kadar gider ve bu konuda bir kısır döngü olurdu. Dolayısıyla tasavvurlar kendisi nedeniyle tasavvur edilmede eşyanın en önceliklisi varlık bir, şey vb. kavramlarda son bulmalıdır.<sup>152</sup>

İbn Sînâ’nın ifadesiyle varlık bakımından varlıktan daha önce gelen hiçbir şey bulunmaz. Mahiyetin ve sebeplerin önceliği bağlamında kullanılan bu ifade, varlığı hiçbir şeyin önceleyemeyeceğini ifade etmektedir. Varlık kavramı çok anlamlı olmakla birlikte hakkında konuşulmaya başlandığı zaman tanımına, doğrulanmasına ve kanıtlanmasına ihtiyaç duyulmayan genel bir tasavvur olarak kabul edilmelidir.<sup>153</sup>

<sup>149</sup> Tehânevî, *Keşşâf-ı Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l Ulûm*, Mektebetü Lübnan Nâşirun, ed. Refik el-Acem, Lübnan 1996, c. II, s. 531.

<sup>150</sup> İbn Sînâ, *İlahiyyât*, I, s. 29; *Metafizik*, I, s. 27; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1997, s. 33.

<sup>151</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, I, s. 27; Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 37; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 87-88.

<sup>152</sup> İbn Sînâ, *İlahiyyât*, I, s. 35-36; *Metafizik*, I, s. 28; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, s. 5; Muhittin Macit, *a.g.e.*, s. 134.

<sup>153</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlahiyat III, el-İşârât ve't-Tenbihât*, (nşr. Süleyman Dünya), Müessesetü'n-Nu'man, Beyrut 1993, s. 47; Türkçe trc. *İşaretler ve Tembihler*, (trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 129; Muhittin Macit, *a.g.e.*, s. 126.

İbn Sînâ, varlığı üç ayrı kategoride ele almaktadır. Ona göre bir şeyin hakikati ya dış dünyada yani evrende (ayan) ya zihinde veya mutlak olarak hepsini içerecek şekilde mevcuttur. Diğer bir ifade ile varlık kavramı metafizikî ve felsefî anlamda, 1) Mutlak varlık 2) Zihinde varlık 3) Ayanda (dış dünyada) varlık olmak üzere üç alanda ele alınmaktadır.<sup>154</sup>

Yukarıda saydığımız üç varlık sahasında da olmayan şeyi İbn Sînâ mutlak yokluk (madum) olarak nitelendirmektedir. Ona göre madum kavramı ile kastedilen bir şeyin dış dünyadaki varlığı ise bu mümkündür. Çünkü bir “şey” zihinde var olduğu halde dış dünyada yok olabilir. Ancak başka bir şey kastediliyorsa mümkün değildir çünkü ondan yani mutlak olarak yok olan bir şeyden kesinlikle haber verilemez. Ondandır haber verildiğinde ise kuşkusuz zihinde herhangi bir şekilde varlığı söz konusu olur. Nitekim “o” sözü bir işaret içermektedir. Zihinde hiçbir şekilde sureti bulunmayan yokluğa işaret edilmesi ise mümkün değildir. Çünkü yok (madum) bir şey değildir. Ondandır söz edebilmek için onu var saymak gerekir.<sup>155</sup> Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre bir şeyi düşünebiliyorsak o, vardır, düşünemediğimiz şeyler ise yoktur.

İbn Sînâ, cinsi ve faslı olmayan varlık kavramının öncelik ve sonralıkta müşterek bir anlam olduğunu ifade eder. Ona göre varlık, önce cevherden ibaret mahiyet, sonra cevherin ardından gelenlere aittir. Varlık, tek bir anlam olduğu için kendine özgü arazlar ona ilişir. Bu yüzden doğru her şey için tek bilgi olduğu gibi, varlığı da üstlenen tek bir bilgi vardır.<sup>156</sup>

İbn Sînâ’dan sonra bir başka İslâm filozofu Gazzâlî de onun varlık hakkındaki açıklamalarına benzer görüşler ortaya koymuştur. Gazzâlî’ye göre varlık, tanımlanamaz ve apaçık bir şey olarak ele alınmıştır. Gazzâlî bu görüşünü “varlığı tarif edecek varlıktan daha iyi bilinen bir şey yoktur” şeklinde ifade eder.<sup>157</sup>

Görüldüğü gibi Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî ve gibi İslâm filozofları varlık kavramının en genel kavram olduğunu bu yüzden tarifinin yapılamayacağını iddia

---

<sup>154</sup> İbn Sînâ, *İlahiyât* I, s. 35; *Metafizik* I, s. 29; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, s. 42-43; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, s. 18-19.

<sup>155</sup> İbn Sînâ, *İlahiyât* I, s. 35-36; *Metafizik* I, s. 30.

<sup>156</sup> İbn Sînâ, *İlahiyât* I, s. 37; *Metafizik*, I, s. 32.

<sup>157</sup> Gazzâlî, *Makasidü’l Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Darü’l Maarif Kahire 1961, s. 141; *Felsefenin Temel İlkeleri*, (trc. Cemaleddin Erdemci), Vadi Yay, Ankara 2001, s. 113.



etmişlerdir. Şîrâzî de eserlerinde filozofların bu görüşleri ile paralel açıklamalar yapmıştır.

Şîrâzî, *Dürratü't Tâc* eserinde varlığı a priori bir kavram olarak ele almış ve onun tanımlanamayacağını belirtmiştir. Çünkü ona göre varlıktan daha iyi bilinen hiçbir şey yoktur. Varlığı tanımlamak isteyen biri onun “hakikati etkilemek ve etkilenmek” olduğunu söylediğinde tanımladığı şeyi verdiği tanımda kullanmış olur. Varlık, hâdis ve kadîm olmak üzere ikiye ayrılan ilk şeydir denilirse de varlık kavramı tanımın bir unsuru olarak tanımda kullanılmış olur. Dolayısıyla varlık kavramı tanıma ihtiyaç duymayan açık ve genel bir kavramdır.<sup>158</sup>

### **B. Varlık Kavramının Tanımı Sorunu**

Bir önceki başlık altında ifade ettiğimiz gibi İslâm filozofları genel olarak varlığın en genel kavram olduğunu ve tanımlanamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu başlık altında İslâm filozofları ve Şîrâzî'nin *Hikmetü'l İşrâk* şerhinde yer alan tanım konusundaki açıklama ve görüşlerine yer vereceğiz. Filozoflar arasında bu konuda birtakım uzlaşmazlıkların olduğu görülmektedir. İşrâkî ve Meşşâî filozofların tanım konusundaki görüşlerinin varlık ve nur kavramlarının neden tanımlanamaz oluşunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

Varlığın tanımlanamaz ve en genel kavram olduğunu ifade eden İslâm filozofları en yüce varlık olan Tanrı için de tanımın imkânsız olduğunu belirtmişlerdir. Bu konuda Fârâbî, varlıkların en üstünü ve ilki olan, varlık faziletinin en yüksek mertebesinde bulunan Tanrı'nın tanımlanamayacağını düşünür. Çünkü tanım parçalara göre yapılır. Parçalar ise varlığın sebebi konumundadır. Bu durum Tanrı için mümkün olmadığından onun tanımı yapılamaz. Fârâbî'ye göre Tanrı, varlığı kendisine bağlı olan şeylere sözde bile bölünemez. Bu hal onun için imkânsızdır. “O'nun manası eğer sözle tanımlanabilseydi, bu tanım bir yönden onu belirtmek için varlığına sebep olan bölümlerden birine veya ikisine delalet ederdi. Dolayısıyla O ezelîdir ve her şeyden önce vardır. O'nun var olmasının hiçbir sebebi yoktur. O, sayıca veya başka bir surette bölünemez ve her bakımdan birdir.”<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 479.

<sup>159</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, trc. Nafiz Danışman, M.E.B. Yay., Ankara 2001, s. 19-20.

İbn Sînâ ise bir şeyin tanımını yapabilmek için o şeyin varlığını oluşturan unsurların cins ve fasıldan oluşması gerektiğini düşünür. Yakın cins ve onu izleyen fasıllar varsa bunlardan bir tanım meydana gelir. Dolayısıyla tanım, bir şeye ait zâti anlamların tamamını içerir ve o şeyin özsel varlığına delalet eder.<sup>160</sup>

İbn Sînâ'ya göre bir kavramı tanımlamak, onun içleminin unsurlarını ve ayırıcı özelliklerini ortaya koymak demektir. Mahiyeti ve özülle ilgili özellikleri belirlemek amacıyla onu incelemektir. Ancak tanıma konu olan her şeyin hakiki özelliklerini tespit etmek her zaman mümkün olmadığı için her şeyin tanımı yapılamaz.<sup>161</sup>

İbn Sînâ, tıpkı Fârâbî gibi varlığın, özellikle de Zorunlu Varlığın tanımlanamaz olduğunu belirtmiştir. Ona göre Zorunlu Varlık mahiyeti itibariyle cinssel ve türsel anlamda hiçbir şey ile ortak değildir. Onun, dengi, zıddı, cinsi ve faslı yoktur. Dolayısıyla O'nun zâtının hiçbir tanımı da yoktur. Ona yalnızca apaçık aklî bir irfan ile işaret edilebilir.<sup>162</sup> Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre cinsi, mahiyeti, niteliği, niceliği, mekânı, zamanı, dengi ve ortağı olmayan her şeyden münezze Yüce varlık Tanrı'nın zıddı ve tanımı da yoktur. O, her şeyin delilidir ancak onun delili yoktur.<sup>163</sup>

İbn Sînâ'ya göre tanım, bir şeyin mahiyetine delalet eden sözdür. O, şeyin kurucu unsurlarını tümüyle kapsar. Dolayısıyla tanım, o şeyin cinsinin ve faslının bileşiminden ibarettir. Onun ortak kurucuları cinsi, özel kurucusu ise faslıdır. Şeyin ortak ve özel olan şeyleri bir araya gelmedikçe şeyin bileşikliği tamamlanmaz. Hakikatinde bileşim bulunmayan şey bir sözle gösterilemez. Sonuç olarak tanımlanan her şey bileşiktir. Ancak varlık sözcüğünün cinsi ve faslı olmadığı gibi kendisi de başka bir şeyin cinsi ve faslı değildir. Dolayısıyla yalnızca bir şeye yüklem niteliğinde getirilebilen varlık sözcüğünün mantıksal bir tanımı yoktur.<sup>164</sup>

Sühreverdî ise İbn Sînâ'nın "*hadd zorunlu olarak cins ve fasıldan oluşur*" ifadesine itiraz etmektedir. Ona göre bu ifade, mutlak olarak tüm varlıkların tanımının

---

<sup>160</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Mantığa Giriş*, (trc. Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 41-42; Enver Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yay., Bursa 2008, s. 21.

<sup>161</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 10-11; Enver Uysal, *a.g.e.*, s. 18-21.

<sup>162</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 131-133.

<sup>163</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 99.

<sup>164</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 16; İbn Sînâ, *eş-Şifâ Burhan*, Türkçe trc. *İkinci Analitikler*, (trc. Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2006, s. 221.

cins ve fasıl ile yapılabileceği anlamına gelmektedir. Hâlbuki Sühreverdî, yalnızca dış dünyada varlığı olup cins ve fasıldan oluşan varlıkların cins ve fasıl ile tanımının yapılabileceğini iddia eder. Ona göre Meşşâîlerin cins ve fasıl olarak isimlendirdiği şeylerin dış dünyada bir karşılığı yoktur. Çünkü varlıklar dış dünyada cins ve fasıla bölünmüş olarak değil bir ve bütün olarak görülürler. Örneğin insan, dış dünyada hayvanlık ve insanlık şeklinde iki parça olarak değil tek bir şey olarak görülür. Aynı şekilde siyah da, renk ve siyahlık olmak üzere iki ayrı şey olarak değil, tek bir şey olarak görülmektedir. Bu nedenle Sühreverdî'nin iddiasına göre tanım ile tanımın konusu arasında tam bir örtüşme olması gerekir ve tanımlanacak şeyin cins ve faslı görülemiyorsa tanımda da cins ve fasıl olmamalıdır. Dolayısıyla cins ve fasıl ile bir tanım oluşturulamaz. Ayrıca tanım bizi görülmeyen bir şeyin hakikatinin bilgine ulaştıramaz. O şey görüldüğü zaman ise tanıma ihtiyaç duyulmaz.<sup>165</sup>

Tam tanımın gerçekleşmesinin mümkün olmadığını düşünen Sühreverdî, Meşşâîlerin tam tanımın tanımlananın mahiyetini verdiği iddiasına birtakım eleştirilerde bulunur.<sup>166</sup> Sühreverdî, nefis, siyahlık ve nur gibi basit cevherlerin tanımının yapılamayacağını belirtir. Siyahlık, nefis gibi basit ve tek bir şeydir, akledilirdir ve bilinmeyen bir parçası yoktur. Siyahlık onu görmeyen birine tanımlanamaz ve onu gören birine ise tanımlamaya gerek kalmaz. Onun akıldaki sureti duyularla algılandığı gibidir. Aynı nefis de olduğu gibi bu tür varlıkların tanımı yapılamaz. Dolayısıyla nefsin hakikatini müşahade etmeyen onu tanımlayamaz. Bileşik varlıkların tanımları ise basit hakikatlerden hareketle yapılır.<sup>167</sup>

Sühreverdî aynı şekilde İshrâkî felsefenin merkezinde olan nur'un da tanıma ihtiyacı olmadığını, çünkü ondan daha açık bir şeyin olmadığını savunur. Nurun tanımlanamaz olmasının nedeni de hakikatinin bir yani basit olmasıdır. Nur kendisini oluşturan cins, fasıl, tür gibi şeylere sahip olmadığı için onun tanımı yapılamaz.

---

<sup>165</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İshrâk*, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyh-i İshrâk içinde, tashih ve mukaddime Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, c. II, Müessesesi-i Mutâla'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1996, s. 67 (bundan sonra bu eser Hİ şeklinde kısaltılarak gösterilecektir.); Türkçe trc. *İshrâk Felsefesi*, (trc. Tahir Uluç), İz Yayıncılık İstanbul 2009, s. 84 (bundan sonra bu eser İF-2009 şeklinde kısaltılarak gösterilecektir.); *İshrâk Felsefesi*, (trc. Eyüp Bekiryazıcı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, s. 182 (bundan sonra bu eser İF-2015 şeklinde kısaltılarak gösterilecektir.); Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yay., İstanbul 2012, s. 51.

<sup>166</sup> Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Mantık Problemlerinin Eleştirisi, Klasik Yay., İstanbul 2013, s. 38-39.

<sup>167</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 73-74; *İF-2009*, s. 89; *İF-2015*, s. 204.

Sühreverdî'ye göre nur her şeyden daha açıktır ve diğer şeyler onun aracılığı ile açık hale gelir. Bu yüzden o, kavranacak diğer şeylerin de temelidir.<sup>168</sup>

Şîrâzî ise kavram olarak varlık kavramının tanımlanıp tanımlanmaması konusunu ele almaz. Ancak düşünürümüz, tanımın nasıl olması gerektiği hususunda bilgi vermektedir.

Şîrâzî'ye göre tanım, bilmeyen kişiye o şeyi bilinir hale getirmektir. Bilinen bir şeyi bilen bir kişiye tanımlamak ise totolojidir. Tanım, bir şeyi diğer şeylerden ayırt etmek için de yapılır. Müteahhirîn filozofların söylediklerinin aksine tanım, tek bir kavram ile değil, birden fazla kavramla yapılmaktadır. Buna göre insan için “akıllı” eksik bir tanım, “gülen” eksik bir tasvirdir. Çünkü bilinmeyen bir şeyin tasavvuru ancak düşünce ile elde edilir ve birkaç şeyin birleşiminden oluşur. Tanımlar ve tasvirler bileşik olur. İnsan için doğru bir tanım yapmak amacıyla canlı olma ve düşünme özelliği birlikte zikredilmelidir. Yani insan için “düşünen canlıdır” demek en doğru tanımdır.<sup>169</sup> Buna göre Şîrâzî'nin, İbn Sînâ ve Sühreverdî çizgisinde birleştiği görülmektedir.

Şîrâzî'ye göre tanım, tanımlanandan daha açık olmalıdır. Açıklık ve kapalılıkta bilinme ve bilinmeme konusunda eşit olmamalıdır. Tanım, daha kapalı olmamalı tanımlanan şeyin bilinmesi ile bilinecek bir şey olmamalıdır. Örneğin babayı “çocuğu olan” şeklinde tanımlamak doğru olmaz. Çünkü bu, bir şeyi kendisi ile tanımlamak olur. Tanımda yer alan o şeye ait özellikler tanımlanan şeyden önce biliniyor olmalıdır. Örneğin, “güneş gündüz doğan bir yıldızdır” demek doğru olmaz. Çünkü gündüz güneşten sonradır ve güneşin doğuşu ile bilinir. Şîrâzî, devr-i zâhir (açık kısır döngü) ve devr-i hafî (kapalı kısır döngü) olarak ifade ettiği iki tanım şekline bahseder ki bunlar da ona göre yanlış tanım şekilleridir. Bunlardan ilki, tanımlananın tanımlayıcı bilindiği zaman bilinmesidir. Örneğin güneş gündüzle tanımlanmaz. Çünkü güneşi bilmek için gündüzü, gündüzü bilmek için ise güneşi bilmek gerekir. Devr-i hafî'nin örneği, iki sayısının ilk çift olarak tanımlanmasıdır. Buna göre çifti bilmek için ikiyi sonra eşiti ve iki eşiti bilmek gerekir.<sup>170</sup>

---

<sup>168</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 119; *İF-2009*, s. 129; *İF-2015*, s. 334; Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdî'nin Nur Anlayışı”, *İslâm Felsefesinin Sorunları* (içinde), Elis Yay., Ekim 2003, s. 128.

<sup>169</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 52-53.

<sup>170</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 53-54.

Şîrâzî, İbn Sînâ'yı kastederek “bazılarının bu konuda vehmettiğine göre tanım ancak cins ve ayırmadan oluşur ve bütün hakikatler o ikisinden oluşmuştur” der. Şîrâzî'ye göre bu doğru değildir çünkü bu hüküm ancak aslî hakikatler hakkında geçerlidir. Bu, o şeyin zâti niteliklerine ve hakikatine dâhil olan şeylere delalet etmektedir.<sup>171</sup>

Kısaca Şîrâzî'ye göre cins ve ayırmadan oluşan Meşşâî tanım insan hakkında mümkün değildir. Çünkü bu tanımda özsel nitelikler gözden kaçabilir. Ayrıca genel ve özel ayrılmaz niteliklerden hareketle cins ve ayrımlar tespit edilemez. Bu nedenle hassalardan oluşan tasvirlerle yönelindiğini, örneğin insanın tanımında dik duran, derisi tüysüz ve tırnakları yassı olandır dendiğini, bu özellikler tek tek bir başkasında da bulunsa da hepsinin birden sadece insanda bulunduğunu söyler. “İnsan, gülen, dik yürüyen ve derisi tüysüz hayvandır” tam bir tanımdır, ıstılah olarak kullanılmasında bir sakınca yoktur ve bu tanım “İnsan, tırnakları yassı, akıllı bir hayvandır” şekline değiştirilemez. Çünkü ilk tanımdaki unsurların hepsi kavram ve kasıt yönünden özsel niteliklerdir ve tanımın özselleri değiştirilemez, azaltılıp çoğaltılamaz.<sup>172</sup>

Görüldüğü üzere Şîrâzî Meşşâî felsefenin, her tanımın cins ve fasıl'dan oluştuğu konusundaki görüşlerine karşı Sühreverdî'nin itirazını haklı bularak onu desteklemektedir ve bu konuda İşrâkî filozof iddiasını doğrulamaktadır.

### C. Varlık-Mahiyet İlişkisi

Bu bölümde Kutbüddîn Şîrâzî'nin varlık-mahiyet ilişkisi hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Varlık ve nurun tanımı ile ilgili tartışmalardan sonra böyle bir meselenin ele alınmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Konuya başlamadan önce Platon, Aristoteles ve İslâm filozoflarının varlık-mahiyet görüşleri ile ilgili bilgi vermek bu problemin Meşşâî ve İşrâkî felsefede nasıl algılandığını tespit etme ve bu konuda iki ekol arasında karşılaştırma yapmaya imkân vermesi bakımından önemli görülebilir. Bu, Şîrâzî'nin görüşlerinin daha iyi anlaşılmasına imkân verecektir.

Varlık genel olarak antik çağdan aydınlanmaya kadar bütün felsefe tarihinde en temel tartışma konusu olmuştur. Doğal olarak İslâm felsefesi için de aynı şey söz

---

<sup>171</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 56.

<sup>172</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 60.

konusudur. İslâm felsefesi ve özellikle metafizik için varlık-mahiyet ilişkisi çok asıl bir konudur. Yüzyıllardır İslâm felsefecileri ve hatta bazı sufiler ve kelamcılar bu konu üzerinde durmuşlar ve İslâm düşüncesine hâkim olan dünya görüşlerini varlık çalışmalarının temelinde geliştirmişlerdir. Çoğu zaman İslâm felsefecilerinin varlık ve mahiyet konusundaki ilgileri Yunan felsefesine ve özellikle Aristoteles'e kadar uzanmaktadır. Ancak konunun İslâm düşüncesinde bu kadar merkezîyet kazanmasının sebebi İslâm vahyi ile çok yakından ilgili olmasından kaynaklanır. Çünkü Aristoteles, Theophrastus (ö. 287) ve onlardan önce Platon'un bahsettiği varlığın mertebeleri (merâtib-ül vücûd), İslâmi bakış açısından farklıdır.<sup>173</sup>

Bir mevcudun veya ma'dûm'un (yokluk) küllî kavramı, bir varlığın özü anlamında kullanılan mahiyet, bir felsefe terimi olarak somut bir varlığı ne ise o yapan şey veya onun kendisiyle o olduğu şeydir. Platon, bir şeyin ne ise o olmasını sağlayan şeyin, değişmeyen sabit formlardan ibaret ve kendi başına müstakil bir varlığa sahip olan ideler olduğunu belirtirken Aristoteles, bir şeyi ne ise o yapan şeyin o varlığın kendi içinde taşıdığı form olduğunu ifade etmiştir.<sup>174</sup> Dolayısıyla Aristoteles mahiyet kavramını hocası Platon'dan farklı yorumlamaktadır. Platon'un ide dediği şey, metafizik âleme ait bir şey iken Aristoteles onu ideler âlemine ait bir şey olarak düşünmemektedir.

Gerçekte varlık-mahiyet ayrımının Yunan felsefesinde ve özellikle Aristoteles'te olup olmadığı hakkında bir takım farklı düşünceler ortaya çıkmıştır. Aristoteles'in “İnsanın veya herhangi bir şeyin mahiyetini bilen onun var olduğunu bilmek zorundadır. Çünkü var olmayan şeyin mahiyeti bilinemez.” ve “insanın mahiyeti başka şey, onun var olduğu gerçeği başka şeydir” veya “varlık cins değildir bir şeyin mahiyeti de değildir” gibi ifadeleri onun varlık ve mahiyet arasında bir ayrıma gittiğini düşündürmektedir.<sup>175</sup>

Buna karşılık Aristoteles *Metafizik* isimli eserinde; “her varlığın kendisinin, mahiyeti bir ve aynı olduğu ve bu aynılığın ilineksel anlamda bir aynılık olmadığı

---

<sup>173</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Islamic Philosophy From Its Origin To The Present, Philosophy in the Land of Prophecy*, State University of New York, 2006, s. 63.

<sup>174</sup> Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, *DİA*, C. XXVII, İstanbul 2003, s. 336.

<sup>175</sup> Ayrıntılı açıklama için bkz. Hüseyin Atay, “Mahiyet ve Varlık Ayrımı”, *İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Yay., Ankara 1983, s. 139.

ortaya çıkmaktadır. Çünkü her varlığın mahiyetini bilmek onun ne olduğunu bilmektir.” ve “ilk ve kendi kendilerinden dolayı var olduğu söylenen varlıklarda her varlığın mahiyeti ile kendisinin bir ve aynı olduğu açıktır”<sup>176</sup> şeklinde ifadeler de kullanmıştır. Bu nedenle Aristoteles’in varlık ile mahiyeti aynı gördüğü veya onun görüşlerinde varlık-mahiyet ayrımının mevcut olmadığı düşünülmüştür. Bu meselenin felsefe tarihinde ilk defa net bir şekilde ortaya çıkışı ise Fârâbî ile gerçekleşmiştir.<sup>177</sup>

Aristoteles’e göre ontolojik anlamda nesnelerin mâhiyeti ile varlığının birbirinden ayrılmaz. Aristoteles’de varlık ve mahiyet birbiriyle tamamen özdeşdir. Yani mahiyet ve hüviyet (varlık) arasında herhangi bir ayrım söz konusu değildir. Örneğin insanlık sözü ne anlama geliyorsa bu insan veya bu bir insandır sözü aynı anlama gelir. Dolayısıyla mahiyet ve varlık (veya zât ve vücûd) ayrılığı bütün filozoflar tarafından kabul edilmesine rağmen Aristoteles ve İbn Rüşd’e göre bu ayrılık sadece mantıkî açıdan; Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre ise hem mantıkî açıdan hem de ontolojik açıdan ele alınmıştır.<sup>178</sup>

Bu açıklamalara göre ilk çağda çok belirgin bir varlık-mahiyet ayrımından söz etmek imkânsızdır. Dolayısıyla ilk çağda çok üzerinde durulmayan bu tartışma İslâm dünyasına Fârâbî ile beraber girmiştir. İbn Rüşd ise daha çok Aristoteles çizgisinde olan bir filozof olması nedeniyle onun düşüncelerinde böyle bir tartışmaya rastlanmamaktadır.

### 1. Meşşâî Felsefede Varlık-Mahiyet İlişkisi

İslâm düşüncesinin en temel felsefî tezlerinden biri olan ve yukarıda da işaret edildiği gibi Aristoteles’te var olup olmadığı tartışma konusu olan varlık-mahiyet ayrımı Farabî’den başlayarak İslam filozofları arasında tartışılmaya devam etmiştir.

İslâm filozoflarından Farabî ve İbn Sînâ’nın yanı sıra İşrâkî okulunun kurucusu Şehabeddin Sühreverdî, temeli İbn Sînâ ontolojisi tarafından kurulan tam bir mahiyet metafiziği ortaya koymuştur. Ondaki bir yüzyıl sonra hem Nasireddin Tûsî hem de onun öğrencisi Allame Hillî, aynı zamanda Tûsî ve Safeviler arasındaki dönemde Kutbüddîn

<sup>176</sup> Aristoteles, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), Sosyal Yay., İstanbul 2010, s. 325-326.

<sup>177</sup> Hüseyin Atay, *a.g.m.*, s. 140-142.

<sup>178</sup> Mahmut Kaya, “Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirmesi”, *İbn Sînâ Doğumunun Birinci Yılı Armağanı*, Türk Tarih Kurumu, 2. Baskı, Ankara 2014, s. 563-570.

Şîrâzî, Gıyaseddin Mansur Deştékî (ö. 1542), İbn Türke ve Celaleddin Devvanî gibi en önemli felsefî figürler eserlerinde yoğun bir şekilde varlık-mahiyet sorununu işlemişlerdir.<sup>179</sup>

“Mahiyet” kelimesi İslâm felsefesinde iki farklı manada kullanılmaktadır:

1- Bir şey hakkında “o nedir” (“ma, hiye” kelimelerinin birleşmesinden meydana gelen) sorusuna verilen cevaba atıfta bulunan özel manadaki mahiyet.

2- Bir şeyi o şey yapan mahiyet yani nesnenin en temel hakikatine atıfta bulunan genel manadaki mahiyet.

Asıllığı tartışılan mahiyet özel manadaki mahiyettir. Çünkü genel manadaki mahiyet, varlığın karşısında değildir ve varlığın kendisi bir mahiyete sahiptir. Ancak özel manadaki mahiyet, “öz” ise varlığın karşısındadır.<sup>180</sup>

İslâm filozofları varlık ve mahiyet kavramlarının hangisinin asıl, hangisinin itibarî olduğu konusunda birbirinden tamamen farklı görüşlere sahiptirler. Bir mefhum ya da bir kavramın asıl olması zihin dışı dünyada öncelikli ve zâtî olarak ona uygun bir gerçekliğinin bulunmasıdır. Öncelikli ve zâtî söylemi önemlidir. Çünkü itibarî olan bir kavram dahi ikincil ve ârazi olarak bir gerçekliğe tekabül eder. Dolayısıyla önümüzde duran bir taş hakkında bu bir taştır (mahiyet) ve vardır (vardır) dediğimiz zaman asıl sorun, taşın asıl gerçekliğinin bu kavramlardan yani bu mefhumlardan hangisine ikincil ve ârazi olarak değil, öncelikli ve zâtî olarak tekabül ettiğini bulmaktır.<sup>181</sup>

Varlığın mahiyete ârız olup olmadığı sorunu aslında mahiyetlerin varlık kazanmadan önce bir varlığa sahip olup olmadığı sorunudur. Tanrı mümkün durumdaki mahiyetlere varlık verir. Onları imkân durumundan çıkartıp var kılar. Varlığın mahiyete ilişmesi budur ki birçok İslâm filozofu varlığın dış dünyada mahiyete iliştiği görüşüne sahiptir.

Varlık-mahiyet ilişkisinde İslâm düşüncesinde üç farklı görüş vardır;

1- Ebu'l Hasan el Eş'arî'ye göre varlık, vâcib ve mümkün varlıklarda mahiyetin aynısıdır.

---

<sup>179</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *a.g.e.*, s. 64-65.

<sup>180</sup> Toshihiko Izutsu, *a.g.e.*, s. 149.

<sup>181</sup> Toshihiko Izutsu, *a.g.e.*, s. 151.



2- Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflara göre Vâcibu'l Vücûd'da varlık, mahiyetin aynıdır, mümkün varlıklarda ise varlık mahiyetten ayrıdır, zâta ilave bir sıfattır.

3- Kelamcıların çoğunluğuna göre ise varlık hem Vâcibu'l Vücûd'da hem de mümkün varlıklarda mahiyetten ayrıdır ve zâta ilave bir sıfattır. Ancak bu sıfat vâcib olan Tanrı'da zâttan ayrılmazken mümkünlerde zâttan ayrılabilir.<sup>182</sup>

Bu üç bakış açısı Vâcib'ül Vücûd ile mümkün varlıklarda ayrı olarak ele alınabilir.

### 1. 1. Zorunlu Varlık'ta Varlık-Mahiyet

Açık bir biçimde ilk defa Fârâbî tarafından benimsenmiş olan varlık-mahiyet ayrımı ondan sonra gelen İslâm filozofları tarafından da ele alınmıştır. İslâm felsefesinde varlık ve mahiyet arasındaki ilişki Zorunlu Varlık ve mümkün varlık açısından farklı değerlendirilmiştir. Fârâbî'ye göre zâtı gereği Zorunlu Varlık olarak kabul edilen Tanrı'nın cisim gibi bir mahiyeti yoktur. Çünkü "O vardır" denildiği zaman var'ın tanımı ayrı, cismin tanımı ayrı yapılır. Dolayısıyla O'nun varlığı her bakımdan birdir. Ancak Tanrı'nın dışındaki tüm varlıkların zâtı mahiyetlerinden ayrıdır.<sup>183</sup> Fârâbî'ye göre mümkün varlıklarda varlık, mahiyet için bir ârazdır. Yalnızca Tanrı'nın varlığı mahiyetine âraz değildir. Onun mahiyeti ve varlığı aynıdır. Mahiyetleri varlıklarından ayrı olan diğer varlıklar yani mümkün varlıklar, var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duyarlar.<sup>184</sup>

Fârâbî tarafından ortaya konmuş olan varlık-mahiyet ayrımı daha sonra İbn Sînâ tarafından da benimsenmiştir. Zira ona göre de kendilerini ortaya çıkaran herhangi bir sebep olmadıkça varlık kazanmayacak olan sebepli-mümkün varlıkların, varlıklarından ayrı olarak bir de mahiyetleri vardır. Bu mahiyet onların kendisiyle mümkün varlık oldukları sebepleridir. Varlık onlara dışarıdan katılmıştır. Ancak Tanrı'nın zorunlu varlık olmaktan başka kendi zâtından ayrı bir mahiyeti yoktur. Tanrı

<sup>182</sup> Hüseyin Atay, "Mahiyet ve Varlık Ayrımı", s. 154; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya 1998, s. 139; Yusuf Ziya Yörükân, *Şihabeddin Sühreverdi ve Nur Heykelleri*, (trc. Ahmet Kamil Cihan), İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 77.

<sup>183</sup> Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, "Felsefenin Temel Meseleleri", s. 119.

<sup>184</sup> Fârâbî, *Fusus'ul Hikem*, Haydarabad, Dâiretü'l-Maârifil-Osmaniyye, 1345, s. 2-3, Alparslan Açıkgenç, "İslâm Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri", *Felsefe Dünyası*, sy. 13, s. 13.

özü gereği zorunlu olduğu için O'nda mahiyet ile zât aynıdır. Eğer Tanrı'da zât mahiyetin ayrı kabul edilirse o zaman onu mahiyetten varlığa getirecek olan farklı bir sebep gerekir. Oysa Tanrı nedensiz bir varlıktır. Onun zorunluluğunu gerektiren bir mahiyeti olduğu düşünülemez. Onun dışındaki varlıklar ise zât ve mahiyet itibariyle birbirinden ayrılır. İbn Sînâ, mümkün varlıklar için söz konusu olan varlık-mahiyet ayrımının Tanrı için söz konusu olamayacağına işaret etmiştir.<sup>185</sup>

Sühreverdî *Hikmetü'l İşrâk*'da varlıkta, varlığı mahiyetinin kendisi olan bir şeyin bulunmadığını ifade eder. Şîrâzî ise *Hikmeti'l İşrâk*'ın şerhinde Sühreverdî'nin bu ifadesine Zorunlu Varlık gibi ifadesini ekleyerek “varlıkta, Zorunlu Varlık gibi varlığı mahiyetinin kendisi olan bir şeyin bulunmadığı açıklığa kavuşmuştur” sözüyle Sühreverdî'nin ifadesini yineler.<sup>186</sup>

Dolayısıyla bu ifadelerden yola çıkarak Sühreverdî ve Şîrâzî'nin, Zorunlu Varlık olan Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımını kabul etmediklerini ve bu konuda İbn Sînâ ile aynı görüşü paylaştıklarını ifade edebiliriz. Tıpkı Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi Sühreverdî ve onun şarihi Şîrâzî'nin düşüncesinde de Nûru'l Envâr olarak isimlendirilen Zorunlu Varlık'ın zâtında varlık ve mahiyet ayrımı yoktur. Meşşâî ve İşrâkî İslâm filozoflarının görüşüne göre varlık-mahiyet ayrımı yalnızca mümkün varlıklarda gerçekleşir.

Nitekim Şîrâzî, “*Dürratü't Tâc*” isimli eserinde de Zorunlu Varlık'ın kendinden ayrı bir mahiyetinin olmadığı konusunda İbn Sînâ ve Sühreverdî ile aynı görüşleri paylaşmıştır. Çünkü ona göre Zorunlu Varlık'ın kendinden ayrı bir mahiyeti olsaydı O'nun varlığı o mahiyete bağlı olur ve mahiyet O'nun varlığının nedeni olurdu. Aynı şekilde eğer O'nun zâtı sebebiyle zorunlu olan varlığı, mahiyetinin bir gereği olsaydı, O mahiyetinin malulü olurdu ki bu da imkânsızdır.<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlahiyyât*, II, (thk. M. Yusuf Musa-Süleyman Dünya-Said Zâyed), Kahire 1960, s. 344-347; Türkçe trc. *eş-Şifâ, Metafizik II* (trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık İstanbul 2005, s. 89-92, 99; Kemal Sözen *Levkeri'de Tanrı Tasavvuru*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2007, 37-38; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 113-118.

<sup>186</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 64; *İF-2009*, s. 82-83; *İF-2015*, s. 176; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 183.

<sup>187</sup> Kutbüddîn Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, “Zorunlu Varlıktan Tenzih Edilmesi Gereken Şeyler”, s. 829.

## 1. 2. Mümkün Varlık'ta Varlık-Mahiyet

Mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ayrımına gelince, İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın metafizik bahsinde her şeyin sayesinde kendisi olduğu bir hakikate sahip olduğunu ifade eder. Bu, bazen özel varlık olarak isimlendirilen şeydir. İbn Sînâ'ya göre varlık kavramı pek çok anlama sahiptir. Bu anlamlardan biri, şeyin sahip olduğu hakikatidir yani bir şeyi o şey kılan gerçekliğidir. Bu hakikat aynı zamanda o şeyin mahiyetidir.<sup>188</sup>

İbn Sînâ yine aynı eserin mantık bahsinde mahiyet hakkında benzer ifadeleri kullanır. Ona göre her şeyin, onu o yapan bir mahiyeti vardır. Bu mahiyet, onun hakikati hatta zâtıdır. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre bir şeyin mahiyetine delalet eden, o şeyin kendisi ile o şey olduğu anlama delalet edendir. Yani şeyin ne ise o olması, şeyin başkaları ile ortak olduğu ve kendisine özgü vasıflarının tamamının meydana gelmesiyle tamamlanır. O şeyin oluşması için gerekli olan şeylerin tek başına meydana gelmesi yeterli değildir. Sonuç olarak bir şeyin ne başkalarıyla ortak olan özelliği ne de sadece kendine özgü olan özelliği onun mahiyetini oluşturur. Mahiyet bu özelliklerin toplamıdır ve bu özelliklerin her biri İbn Sînâ'ya göre mahiyetin bir parçasıdır.<sup>189</sup>

Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki hem Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre hem de Sühreverdî ve Şîrâzî'ye göre Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ayrımı yoktur. Bu ayrım yalnızca mümkün varlıklar için geçerli bir durumdur. Daha önce belirtildiği gibi varlığı mutlak, zihinde ve dış dünyada olmak üzere üç ayrı anlamda ele alan İbn Sînâ, bir şeyin zihindeki varlığını mahiyet olarak görmektedir. Şeyin dış dünyadaki varlığı ise onun hakikatidir.

Her şeyin kendine özgü bir hakikati olduğunu ve o hakikatin de o şeyin mahiyeti olduğunu söyleyen İbn Sînâ *el-Medhal* isimli eserinde mahiyetlerin üç şekilde değerlendirildiğini belirtmiştir. Ona göre mahiyetler bazen dış dünyada, bazen zihnimizde, bazen de kendi olmaklığı bakımından değerlendirilir.<sup>190</sup> Özetle, mümkün varlıklarda varlık ve mahiyetin ayrı olduğunu düşünen İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde dış dünyada varlık mahiyete eklenmiş (zâid) bir şeydir.

<sup>188</sup> İbn Sînâ, *İlahiyyât*, I, s. 35-36; *Metafizik* I, s. 29.

<sup>189</sup> İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, s. 22, 30.

<sup>190</sup> İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, s. 7-8.

Daha sonra ayrıntılı şekilde açıklanacağı gibi Sühreverdî, İbn Sînâ'nın varlığın dış dünyada mahiyete ârız olduğu görüşünü eleştirmektedir. Ona göre eğer varlık dışarıdan gelip mahiyete ârız olsaydı, bu mahiyetin varlık kazanmadan önce mevcut olması gerekirdi. Izutsu'ya göre Sühreverdî'nin İbn Sînâ'ya karşı eleştirisi son derece hatalıdır. Çünkü bu eleştiri varlık ve mahiyet arasındaki ilişkinin İbn Sînâ'ya göre zihin dışı gerçeklik dünyasında vuku bulan bir olay olduğu varsayımına dayanmaktadır. Nitekim İbn Sînâ somut nesnenin baştaki aslî bütünlüğüne göre nesnenin yeniden teşekkülü için mahiyete varlığın dışarıdan eklenmesi gerektiğini ileri sürer. Dolayısıyla mahiyet-varlık arasındaki ayrım, İbn Sînâ'da kavramsal bir ayrımdır.<sup>191</sup>

Aslında mahiyetlerin dış dünyadaki somut varlıklarda veya zihnimizde bir tasavvur olarak bulunduğunu düşünmek herhangi bir problemi ortaya çıkarmaz. Ancak yine de mahiyetin özü itibariyle müstakil bir varlığının olduğunu söylemek İbn Sînâ'nın mahiyeti önceleyen bir görüşe sahip olduğunu söylemek anlamına gelebilir ve bu durum Tanrı'nın basitliğinden, ide düşüncesine kadar pek çok problemin oluşmasına yol açabilir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın mahiyetlerin özü itibariyle var olduğu söylemi, maddedeki özleri itibariyle mümkün ve bilfiil var olmayı bekleyen imkânlar şeklinde yorumlanmalıdır.<sup>192</sup>

Sonuç olarak mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ayrımı konusu öncelikle Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından ortaya konmuştur. Bu konuda asıl problem, varlığın mı yoksa mahiyetin mi dış dünyada asıl gerçekliğe karşılık geldiği sorusudur. Varlık-mahiyet ayrımı konusunda İbn Sînâ sonrası Sühreverdî ve Molla Sadra gibi İslâm filozofları şu üç görüşte toplanmıştır:

1- Hem varlık hem de mahiyet asıldır.

2- Sadece varlık asıl, mahiyet itibarîdir. Meşşâîler ve Molla Sadra'nın görüşüdür.

3- Sadece mahiyet asıl, varlık itibarîdir. Sühreverdî, üçüncü görüşün en önde gelen temsilcisidir.<sup>193</sup>

---

<sup>191</sup> Toshihiko Izutsu, *a.g.e.*, s. 144-145.

<sup>192</sup> M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 217.

<sup>193</sup> Toshihiko Izutsu, *a.g.e.*, s. 147-149.

## 2. İŞRÂKÎ Felsefede Varlık-Mahiyet İlişkisi

Varlığı mutlak olarak, zihinde ve dış dünyada olmak üzere üç şekilde ele alan İbn Sînâ'nın aksine Sühreverdî, varlığın zihin dışındaki hakikatini reddetmektedir.<sup>194</sup> Ona göre varlık ya da varoluş, nur için kullanılan rasyonel bir mecazdır (itibarî bir şeydir) ve Feyyaz nedenden meydana gelen şey, kimlik veya mahiyettir, varlık değildir.<sup>195</sup>

Sühreverdî, varlık kelimesinin siyahlık, cevher, insan ve at hakkında kullanıldığında tek bir anlam ifade ettiğini belirtir. Ona göre varlık bu sayılan kavramlardan daha geneldir ve zihinsel bir kavramdır. Mutlak mefhumlar olan mahiyet, şeylik ve hakikat kavramları da böyledir. Sühreverdî'ye göre bunlar sırf aklî itibarlardır.<sup>196</sup> Dolayısıyla Sühreverdî, varlık kavramının tüm varlıklar için tek bir anlamda yani vardır anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Varlık kavramı, var olan bir şeyi açıklamak için kullanılmaktadır.

Sühreverdî, varlık ve var olan kavramlarının farklılığını ortaya koymak için birtakım örnekler verir. Sühreverdî'ye göre eğer siyahlık yokluk olsaydı onun varlığı da var olmazdı (yani yok olurdu). Biz varlığı düşündüğümüz ve “o var değildir” diye hükmettiğimiz zaman burada kullandığımız varlık kavramı ile diğeri, yani var olan kavramı aynı değildir. Yokluk olarak kabul ettiğimiz siyahlık var olduğunda ve varlığı hâsil değilken daha sonra da var olduğu ortaya çıktığında onun ortaya çıkışı onun varlığından başka bir şey değildir. Ortaya çıkması onun var olmasıdır. Bu böyle devam eder gider. Oysa düzenli, sonsuz sıfatları birlikte ifade etmek ve bunları bir araya getirmek imkânsızdır. Sühreverdî'ye göre bizi varlıkta ikiliğe ve teselsüle götüren Meşşâilerin bu görüşü hatalıdır.<sup>197</sup>

Sühreverdî, salt varlık, salt mahiyet, şeylik, gerçeklik, öz, birlik, olasılık, zorunluluk, önemlilik ve renk gibi kavramların aklî itibarlar olduğunu ve bunların dış dünyadaki gerçekliklerinin olmadığı fikrine sahiptir. Filozof, varlığın dış dünyada gerçekliği olmayan, sadece zihinde var olan aklî bir itibar yani itibarî bir şey olduğunu, esas olanın ise mahiyet olduğunu belirtmektedir. Onun bu görüşü mahiyetin üstünlüğü

<sup>194</sup> J. Walbridge, *The Science of Mystic Lights*, s. 41.

<sup>195</sup> Yusuf Ziya Yörükan, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>196</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 64; *İF-2009*, s. 82; *İF-2015*, s. 172.

<sup>197</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 64; *İF-2009*, s. 82; *İF-2015*, s. 172.

“asaletü'l mahiyye” olarak bilinmektedir. Sühreverdî'ye göre biz bazı şeylerin mahiyetini düşünebiliriz ve onun harici varlığından şüphe edebiliriz, mahiyet ve varlık arasında somut şeylerde gerçek bir fark olmalıdır.<sup>198</sup>

Sühreverdî'ye göre bir şeyi bilmek onun mahiyetini bilmektir, varlığını bilmek değildir. Bir şeyin mahiyetini bilmek ise duyular aracılığı ile olmaz. Duyular yalnızca görüntüyü kavrar. Varlık, insan aklının ürettiği aklî bir kavramdır, onun dış gerçekliği veya belirginliği yoktur, o tamamen genel bir kavramdır. Sühreverdî mahiyetin önceliği (asâletü'l mahiyye) görüşüyle diğer Müslüman filozoflardan ayrılır ve kendi görüşü için iki önemli delil öne sürer. Birincisi, varlığın dış gerçekliğinin olmadığını göstermek ister. Bir kavram olarak varlık, mevcut varlıkların varlığı üzerinde ârızdır. Bu nedenle onun varlığı kendi öz varlıklarına sahip olan mevcut varlıkların varlığından ortaya çıkar. İkincisi Sühreverdî, varlığın gerçekten var olup olmadığını tartışır. Örneğin varlığı mahiyetinden farklı olan bir masa düşündüğümüzde, önce mahiyete daha sonra bir varlığa sahip olur ve bu süreç sonsuza kadar devam eder gider ki bu imkânsızdır.<sup>199</sup>

Sühreverdî'ye göre varlık ve mahiyet ayrımı yalnızca zihinsel bir ayrımdır. Somut nesnelere böyle bir ayırım yoktur. Sühreverdî, varlık kavramını aklî itibar olarak adlandırmaktadır. Ona göre varlık, dış dünyada mahiyetten ayrı ve ona ârız olan bir şey değildir. Gerçekte varlık-mahiyet diye iki şey değil, tek bir şey vardır. Dolayısıyla varlık-mahiyet ayrımı sadece zihinsel bir olgudur böyle bir ayırımın dış dünyada gerçekliği yoktur.<sup>200</sup> Sühreverdî, gerçek varlığın cevher ve arazdan oluşan bir yapısının olmadığını ve mahiyetin varlığa göre asıl olduğunu savunmuştur. Buradan hareketle o, asıl varlığın zihnî olarak bir düşünceye bağlanamayacağını ve varlık olarak bir varlığının olmadığını belirtmiştir.<sup>201</sup>

Var olan her bir şeyde esas olanın varoluş olduğunu belirten Sühreverdî, mahiyetin ise gerçekleşmesi için varlığa bağlı olduğu anlayışını kabul etmez. Ona göre esas olan bir şeyin mahiyetidir. Varoluş ise yalnızca asıl gerçeklik olan mahiyete

---

<sup>198</sup> J. Walbridge, *a.g.e.*, s. 46-47.

<sup>199</sup> Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi And The School of Illumination*, Curzon Press, 1997, s. 33-34.

<sup>200</sup> Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 173-180.

<sup>201</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 64; *İF-2009*, s. 82; *İF-2015*, s. 174; Eyüp Bekiryazıcı, *Şehabettin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2005, s. 81.

eklenmiş bir arazdır.<sup>202</sup> Bu görüş yüzyıllarca pek çok kişi tarafından benimsenecek olan özcü-essentialistic bir metafizik anlayışın doğmasına neden olmuştur.<sup>203</sup>

Sonuç olarak Sühreverdî'ye göre varlık, yalnızca zihinde var olan yön veya niteliklerdir. Varlığı mahiyete ekleyen zihindir. O aslında mahiyete ârız değildir. Dolayısıyla Sühreverdî'de varlık-mahiyet ayrımı yoktur. Mahiyetler dış dünyada bilfiil var olan hakiki varlıklardır. Yani dış dünyada varlığı olan şeyler birer mahiyettir. Dolayısıyla varlık olarak belirtilen kavram, mahiyetten ibarettir. Böylece Sühreverdî, varlığı aklı yönler ve aklı itibarlar arasında sayar ve imkân, birlik vb. kavramları örnek olarak verir. Varlık kavramı, kendisine dış gerçeklik dünyasında tekabül eden hiçbir somut forma sahip değildir. Varlık, mahiyetten ancak kavramlaştırıldığı zaman ayrılır. Kavram öncesi veya kavram dışı gerçeklik dünyasında varlığa karşılık gelen hiçbir fiili ve gerçek varlık yoktur.<sup>204</sup>

Sühreverdî, “*vücud, imkân gibi kavramların kavramsal olarak atfedildikleri hakikatlerden (yani mahiyetlerden) farklı olduğunu kabul ediyorum. Fakat bu ayırt edilebilir unsurların zihin dışı dünyada kendi somut suretlerine sahip olduğu görüşüne katılmam hiçbir zaman mümkün değildir*”<sup>205</sup> ifadesiyle dış dünyadaki varlığın mahiyetten ayrı olmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla ona göre zihinde varlık-mahiyet ayrımı olmasına rağmen zihin dışında yoktur.

Sühreverdî'den sonra varlık-mahiyet konusunu eserlerinde ele alan diğer bir İsrâkî filozof Şehrezûrî'dir. Mahiyetin esas olduğunu kabul eden Şehrezûrî, varlığın hem dış dünyada hem de zihinde mahiyet üzerine ilave bir şey olmadığını iddia eden kelamcılar yanıldıklarını düşünür. O, mahiyetin varlık olmadan da akledilebileceğini ve mahiyetin, varlıkla birlikte ondan önce veya sonra olmadığını ifade eder. Çünkü mahiyet varlıkla birlikte değil varlık sebebiyle var olandır. Şehrezûrî'ye göre varlık, mahiyet üzerine dış dünyada ilave bir şey değildir, o yalnızca zihinde ilave olarak kabul

---

<sup>202</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, (trc. Ali Ünal), İnsan Yay., İstanbul 2009, s. 89.

<sup>203</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, “İbn Sînâ Sonrası İslâm Felsefesi ve Varlığın Ele Alınışı”, *Makaleler II* (içinde), (trc. Şehabettin Yalçın), İnsan yayınları, İstanbul 1997, s. 46.

<sup>204</sup> Toshihiko Izutsu, *a.g.e.*, s. 164.

<sup>205</sup> Sühreverdî, *Kitabu'l Meşârî ve'l Mutaharat*, ed. Henry Corbin, c. I, s. 344-345.

edilmektedir. Bu durum İshrâkî düşünce sisteminde varlığın zihinsel bir kavram olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>206</sup>

Şîrâzî, varlık-mahiyet konusunun, varlığın dış dünyada ve zihinde mahiyete ârız olduğunu iddia eden Meşşâîlerin takipçileri ile “varlık mahiyete dış dünyada değil, sadece zihinde ârızdır” diyen onların karşıtları arasında tartışma olduğunu belirtir.<sup>207</sup>

### 3. Kutbüddîn Şîrâzî'nin Varlık-Mahiyet Görüşü

Şîrâzî, bir eserinde aklî îtibarlardan bahsederek “*bir şeyin zâtı, hakikati ve mahiyeti düşünüldüğünde bu kavramlara insan, at vb. olmaları yönüyle bakılmadığı zaman onlar ikinci derecede akılsallar olur*” şeklinde ifade etmiştir.<sup>208</sup> Şîrâzî'ye göre somut gerçeklikte varlığı olmayan aklî îtibarlar ile somut gerçeklikte varlığı olanlar aynı şey değildir.

Şîrâzî Sühreverdî'nin aklî itibarlar hakkındaki görüşünü şöyle açıklar; varlık, mahiyet, şeylik ve hakikat kavramları yalnızca zihinde var olan ve zihin dışında bir varlığı olmayan şeylerdir. Yani bir başka ifade ile bu itibarlar, dış dünyada değil, zihinde mahiyet üzerine ârızdır.

Şîrâzî varlığın durumu ile ilgili iki ihtimal sunar;

- 1- Varlığın hem zihinlerde, hem de dış dünyada mahiyet üzerine ârız olması.
- 2- Varlığın hiçbir şekilde mahiyete ârız olmaması.

Ona göre varlığın hiçbir şekilde mahiyete ârız olmaması mümkün değildir. Çünkü böyle bir durumda siyahlığın varlığı siyahlılıkla aynı olur. Bu sonuç Sühreverdî'nin “*eğer varlık salt siyahlıktan ibaret olsaydı bu durumda o, beyaz, siyah, cevher vb. için gerçekleşen tek bir anlam olmazdı*” sözünden dolayı imkânsızdır. Dolayısıyla varlık, beyazlıktan, cevherden veya mahiyetlerde bu ikisinden ibaret değildir yani varlık, beyazlık ve cevher gibi bir mahiyet değildir. Çünkü şeylik, hakikat

---

<sup>206</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l İshrâk*, s. 180-181, 185; Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafizigi*, Araştırma Yay., Ankara 2011, s. 77-79.

<sup>207</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İshrâk*, s. 180.

<sup>208</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, 493.



ve zât gibi şeyler bir mahiyet değildir. Varlık, mahiyete ait şeyden ibaret olmadığından mahiyete sadıktır ve mahiyetlerin her birinden daha geneldir.<sup>209</sup>

Şîrâzî varlığın hiçbir şekilde mahiyete ârız olmaması ihtimalini kabul etmediği gibi varlığın hem zihinlerde, hem de dış dünyada mahiyet üzerine ârız olması ihtimalini de kabul etmez. O, ikinci ihtimalin yanlış olduğunu kanıtlamak için varlığın dış dünyadaki varlıklar gibi cevher ya da araz olmadığını ispatlamaya girişir ve ispatını şu şekilde ortaya koymaya çalışır:

Varlık, cevherden daha genel bir anlamda kullanılırsa, ya cevherde oluşan ve onunla devam eden bir şey olur ya da kendi zâtında bağımsız ayrı bir şey olur.

1- Eğer varlık kendi zâtında bağımsız ayrı bir şey olursa, cevher onunla nitelenemez. Çünkü böyle bir durumda onun cevhere ve başkasına nispeti eşit olur. Dış dünyada varlığı olan her şey, ya cevherdir ya da arazdır. Varlığın oluşmasını cevhere bağlanırsa ve varlık onunla vasıflandırılırsa, varlığın cevhere veya araza nispeti eşit olur. Bu durumda varlık cevher ile vasıflandırılırsa araz ile vasıflandırılır. Araz varlık olmakla vasıflandırılırsa, sıfat mevsufu ile kaim olduğu için cevherin kaim olması araza bağlı olur. Sıfat yani varlık, arazla birlikte cevher olmuş olur ki bu imkânsızdır.<sup>210</sup>

Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi varlık, ne cevher ne de arazdır, o, cevher ve arazdan daha genel bir kavramdır. Bu nedenle varlığın dış dünyada mahiyet üzerine ârız olması mümkün değildir.

2- Eğer varlık cevherde meydana gelmiş ise o, kesinlikle cevher için olur. Yani ondan meydana gelmiştir (hâsıl). Meydana gelmek (husûl) var olmak (vücûd) demektir. Onun meydana gelmesi var olması anlamında ele alınırsa o varlığın bizzat kendisi olur. Çünkü her hâsıl olan vardır, her olmuş olanın da bir varlığı vardır ve sonsuza kadar her varlığın bir vücudu vardır. “Varlık, var olan şey olarak alındığında var olan şey, varlık ve varlık haricindeki şeyler hakkında aynı manada kullanılmazdı. Çünkü var olan kavramı şeylerle alakalı olarak varlığı olan bir şey manasına gelir, varlıkla alakalı olarak varlığın kendisidir. Biz varlık sözcüğünü bütün varlıklar için ancak tek bir mana ile kullanırız.” Bu durumda varlık, varlığı olan bir şey değilse de diğer şeylerde olduğu gibi

---

<sup>209</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 180-181.

<sup>210</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 181.

var olan olarak alınması gerekir. Bu da bir varlığın varlığı olmasını gerekli kılar bu sonsuza kadar böyle devam eder.<sup>211</sup>

Şîrâzî'ye göre bu durumun sonucu da yani varlığın dış dünyada mahiyeti üzerine ârız olması durumu da imkânsızdır. Bu konuda Sühreverdî'nin olmayan bir örneği var olarak temsil etmek misalleştirmekteki amacı sonradan ortaya çıkanlara (hâdislere) dikkat çekmektir. Bir şeyin varlığının varlığı o şeyin kendi varlığı üzerine ârız olsaydı ancak sonsuz hâdisler dizisi hariç zaman içerisinde hiçbir şey ortaya çıkmazdı. Çünkü bir şeyin varlığı ancak failin ilk kendi varlığını ortaya çıkarması dışında hiçbir şeyin var olması mümkün değildir. Bunun gibi sonsuza kadar yükselir gider ve bunu durdurmak sonsuzun üzerine düşer ki kendisinden sonra bir şey ortaya çıkmasın ve ebediyen o olsun. Eğer dış dünyada varlık mahiyete ârız olsaydı hiçbir hâdis var olmazdı. Sonuç gibi öncül de batıl olduğundan varlık dış dünyada mahiyete ârız değildir.<sup>212</sup>

Şîrâzî'ye göre Meşşâîlere tabi olanlar varlığı dış dünyada mahiyete ârız bir şey olarak düşünürler ve bu görüşlerini “varlık olmadan biz mahiyetini düşünemeyiz” ifadesine dayanarak delillendirmeye çalışırlar. Onların delilleri şudur: biz bir mahiyeti düşündükten sonra varlığı hakkında bir şüpheye düşeriz. İki şeyden biri düşünülürken, diğeri düşünüleliyorsa bunlar dış dünyada aynı değil, birbirinden farklıdır. O halde o ikisinde birlik yoktur ve varlık mahiyetten başkadır, dış dünyada ona ârızdır.

Şîrâzî Meşşâîlere muhalefet edenlerin de bu argümanın aynısı ile onlara karşılık verdiklerini ifade eder. Onlara göre, varlık dış dünyada mahiyet üzerine ârız değildir eğer öyle olsaydı teselsül gerekirdi yani bir varlıkta ona ek olarak bir başka varlık olur ve varlığın varlığı dış dünyada varlık üzerine ârız olurdu. Çünkü Anka kuşunun varlığında olduğu gibi biz varlığı anlıyoruz yani düşünüyoruz ancak o dış dünyada var mı ya da yok mu şeklinde şüphe ediyoruz. Eğer iki varlık yani Anka kuşunun varlığı ve onun varlığının varlığı aynı olsaydı birinden şüphe ederken diğeri birinin varlığını düşünmemiz imkânsız olurdu. Bu durum Meşşâîlerin bir şeyin mahiyetinin aslından ve o şeyin varlığından bahsetmesi gibidir. Sonra söz bir şeyin

---

<sup>211</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 182.

<sup>212</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 182.

varlığının varlığına döner ve sonsuza kadar devam edip giden, düzenli, eş zamanlı varlıklar teselsülü doğar ki bu imkânsızdır.<sup>213</sup>

Şîrâzî yukarıda getirilen delile “varlığın varlığı varlığa ârız değildir çünkü varlığın varlıktan ayrı bir zâtı yoktur, zaten onun zâtı varlığı ile aynıdır, o kendi zâtıyla vardır ve onun dışındaki diğer mahiyetler onunla vardır” şeklinde itiraz edilebileceğini belirtir. Bu durum zamanın kendi kendine ilerleyip geri kalırken onun dışındaki şeylerin de zamanla ilerleyip ve geri kalması gibidir. Bu konuda Şîrâzî’ye göre bir şeyin varlığından şüphe etmekle birlikte mahiyetini düşünmek varlığın mahiyet üzerine ârız olduğu konusunda nasıl yeterli bir delil oluyor ise mahiyete ârız olan varlığın düşünülürken, bu varlığın var olması konusunda şüpheye düşülmesi de varlığın aslî varlığa ârız olduğuna delildir.<sup>214</sup>

Şîrâzî’ye göre fail, varlığa bir başka varlık vermeseydi daha önce olduğu gibi yokluk üzere olurdu. Diğer taraftan ona bir şey vermiş olsa ki o şey de varlıktır bu sefer de varlığın bir başka varlığı olacak ve sonsuza dek sürecektir. Şîrâzî bu görüşe “fail, varlığın varlığını değil varlığın kendisini vermiştir” şeklinde itiraz edilebileceğini belirtir. Böyle bir itiraza Şîrâzî, “fail itibarî bir şey olan mahiyetin varlığını değil, mahiyetin kendisini vermiştir” şeklinde cevap verir.<sup>215</sup>

Meşşâîlere tâbî olanlar “insan, varlığı olmaksızın düşünülebilir ancak hayvanlığa nispet edilmeksizin düşünülemez” derler. Tıpkı bunun gibi insan, hayvanlık dışında ona nispet edilen cüzleri olmaksızın da düşünülemez. Nitekim varlık insanın bir cüzü ve zâtı değildir. Şayet böyle olmasaydı varlığı düşünülmeksizin insan düşünülemezdi. Bilakis varlık dış dünyada ona ârızdır. Şîrâzî’ye göre bu görüşü varlığın insanın zâtı ve cüzü olmamasından insana dış dünyada ârız olmayıp ancak zihinlerde ârız olduğunu söyleyerek çürütmek mümkündür. Şîrâzî, Meşşâîler’in düşüncelerinin hayret verici bir çelişki içerdiğini, Sühreverdî’nin ise onların düşüncesini bu şekilde değil, başka bir şekilde çürüttüğünü belirtmektedir.<sup>216</sup>

Şîrâzî çelişkinin açıklamasını şu şekilde ortaya koyar: Meşşâîler insanın hayvanlığın ona nispeti olmaksızın düşünülemeyeceğini kabul ederler. Fakat hayvanın

---

<sup>213</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l İsrâk*, s. 182.

<sup>214</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l İsrâk*, s. 182-183.

<sup>215</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l İsrâk*, s. 185-186.

<sup>216</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l İsrâk*, s. 186.

insana nispeti, insan ve hayvanın varlığı olmaksızın tasavvur edilemez çünkü bu nispetin anlamı hayvanlığın insanda bulunmasıdır. Ne var ki bir şeyin bir şeyde bulunması iki şeyin de var olmasını gerektirir çünkü yok olanın yok olanda bulunması imkânsızdır. O halde insan, varlığı olmaksızın akledilemez. Oysa Meşşâîler akledilebileceğini söylemişlerdi ki bu da imkânsız bir çelişkidir.<sup>217</sup>

Şîrâzî, bazı Meşşâî takipçilerinin metafiziğe dair her meseleyi varlığa dayandırmaları sebebiyle Meşşâî metafiziğinin temelini varlık olduğunu ifade eder. Meşşâîlere göre metafizik konular varlık ile ilişkilidir. Bunun gibi bütün mahiyetlerin ve ârızî varlıkların başlangıcı olan Zorunlu Varlık'ın hakikati de varlık ile ilişkilidir. Şîrâzî, varlık teriminin dış dünyadaki mahiyetlere izafe edilen nisbet, bağ ve zât gibi çeşitli anlamları olduğunu fakat o anlamların hepsinin bir noktada birleştiğini ifade eder. Ona göre bu anlamların hepsi de aklî itibar olma noktasında ortakır.<sup>218</sup> Şîrâzî, varlık teriminin anlamlarını şöyle açıklar;

1- Varlık nispettir: Varlık, bir şeyin aklî itibarlardan olan zaman ve mekâna nispeti gibi şeylere olan nispetlere de söylenir. Bir şeyin ev-de, çarşı-da, zihin-de, dış dünya-da bir zaman-da ve mekân-da var olduğu söylendiğinde kastedilen anlam budur. Tüm bunlarda varlık kavramı “de, da” edatı ile birlikte tek bir manada kullanılır.<sup>219</sup>

Bu örneklerde aklî itibarlar dış dünyadaki mahiyetlere eklenmiştir ve “varlık” ile ifade edilmiştir. Aklî itibarlar bir şeyin örneklerde geçen yerlere, zaman ve mekâna nispetidir.

2- Varlık bağıdır: “Zeyd okuryazardır.” ifadesinde olduğu gibi karşılıklı bağlantılarla birlikte varlık kavramı bağ olarak kullanılmaktadır. Bu örnekte yüklem dış dünyadaki mahiyete yani konuya izafe edilerek varlık ile ifade edilmiştir. Yani varlık “dır, dir”in yerine geçmiştir ve içinde bulunduğu mekân ile bağlantılıdır.

3- Varlık hakikat ve zâttır: Varlık, zât ve hakikattir. Örneğin, bir şeyin zâtı ve hakikati, o şeyin varlığı ve bizzat kendisidir yani somut gerçekliği ve nefsidir veya özüdür denilir. Bir şeyin varlığı, o şeyin hakiki manası ve zâtıdır. Aklî itibarlardan olan zât ve hakikatin dış dünyada mahiyetlere ârız oluşu varlık ile bağlantılıdır.

---

<sup>217</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 186.

<sup>218</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 186-187; Sühreverdî, *Hİ*, s. 67; *İF-2009*, s. 84.

<sup>219</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 187.

Şîrâzî, varlık lafzının kullanıldığı bu üç anlamda dış dünyada mahiyetlere izafe edilen aklî itibar olduğu görüşündedir. Ona göre bu aklî itibarların alınması ve onları dış mahiyetlere varlık kavramıyla izafe etmek bilakis onun gösterdiği şeylere bağlamak, varlık aklî bir itibardır demektir. Varlık deyince insanlar onun dış dünyada bir hüviyeti olmayan aklî, küllî bir olgu olduğunu anlamaktadır.<sup>220</sup>

Şîrâzî, varlığın dış dünyada mahiyete ilişkin aklî bir itibar olduğu konusundaki görüşünü açıklamak için bir takım örnekler verir. Ona göre hakiki olarak sıfatlar ikiye ayrılır:

- 1- Hem zihinde hem dış dünyada varlığı olanlar, beyazlık gibi
- 2- Sadece zihinde varlığı olanlar, insanın tür olması ve Zeyd'in tikelliği gibi. Dış dünyada varlığı olanların zaten zihinde de varlığı vardır. "Zeyd dış dünyada bir tikel olarak vardır" ifadesinin manası, tikelliğin dış dünyada bir sureti olması ve o suretin Zeyd ile kaim olması değildir. Bir şeyin dış dünyada tikel olması, tikelliğin dış dünyadaki o şeyin üzerine ârız bir mahiyeti olduğu anlamına gelmez. Aynen bu şekilde bir şeyin dış dünyada var olması, onun varlığına ârız bir mahiyetin dış dünyada oluşmasını gerektirmez.

Dolayısıyla varlık, Şîrâzî'ye göre aklî bir sıfattır/itibardır. Akıl onu bazen dışarıdaki bir şeye, bazen zihindeki bir şeye ilişirir, bazen de iki taraftan her birine eşit olarak nispet edilecek şekilde hükmeder. Varlık, imkân ve imkânsızlık kavramlarının hepsi de zihin dışında bir gerçekliği olmayan aklî itibarlardır.

Şîrâzî nurluk mahiyetinin de zihinsel ve tümel bir şey olduğunu ifade eder. Ona göre nur kavramının (nurluluk), dış dünyada bir varlığı yoktur, o sadece zihinde vardır. Bundan dolayı o, kendisinin dışında bir şeye yani zihin dışındaki bir şey ile özelleşmez. Bu sebeple dış dünyadaki varlık, mahiyet ve harici bir şey ile birleşmiş bir varlık değildir, çünkü zihindeki varlık somut gerçekliğe çıkamaz. Dış dünyadaki varlık tek bir şeydir.<sup>221</sup>

---

<sup>220</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 187.

<sup>221</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 310.

Şîrâzî, insanların varlıktan anladığı şeyin yalnızca bu olduğunu ve Meşşâîlerin delillerin gösterdiğinin dışında varlığın başka bir manası var ise onu açıklamak zorunda olduklarını belirtir. Ona göre Meşşâîlerin “varlık en açık şeydir ve onu başka bir şekilde ifade etmek imkânsızdır” sözleri varlık kavramının açıklamasında yetersizdir. Çünkü “en açık olan şey” bir şeyin dış dünyada hakikati ve hakikatinin parçası değildir. O, bundan da öte dış dünyada bulunması dahi imkânsız olan her şeyin kavramı olan itibarî bir olgudur. Şîrâzî, Meşşâîlerin varlık kavramının anlamından tam olarak bunu kastetmediklerini belirtir ve onların varlıkla ilgili akıllarındaki şeyi net bir şekilde açıklamadıkları sürece ve söyledikleri şeyin bozukluğunu tam olarak ortaya koymadıkları sürece ifadelerinin dinlenmemesi gerektiğini söyler.<sup>222</sup>

Sonuç olarak Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflar hem zihinde hem dış dünyada varlığın mahiyete ârız olduğunu düşünürken Sühreverdî ve onun yorumcusu Şîrâzî varlığın yalnızca zihinde mahiyete ârız olduğunu düşünmektedir. Yani varlık hangi anlamında olursa olsun sadece zihinde vardır. Onun dış dünyada bir varlığı yoktur. Varlık yalnızca zihinde olduğu için varlık-mahiyet ayrımı da zihindedir. Dolayısıyla varlığı mahiyete ekleyen de zihindir. Eğer bir mahiyet varsa ve varlık ona sonradan ârız olduysa o zaman ârız olan varlığın da varlığı söz konusu olur ve bu teselsüle yol açar. Yani mahiyete sonradan varlık verildiğine göre varlığa da mı sonradan varlık verilmiştir? Aynı şekilde eğer mahiyetin varlığı varsa varlığın mahiyetle ilişkisi ve o ilişkinin de bir varlığı olur hatta bu ilişkinin varlığının da ilişki ile bir ilişkisi olur ki bu da teselsüle yol açar. Bu nedenle Şîrâzî’ye göre mümkün varlıklardaki varlık-mahiyet ayrımı yalnızca zihindedir.

#### **D. İslâm Felsefesinde Nur Kavramı**

Bu bölümün “İslâm filozoflarında varlık” başlığı altında filozofların varlık kavramı hakkında açıklamalarına yer verdik ki bunlar başta da belirttiğimiz gibi özellikle İşrakî felsefenin temeli olan nur kavramı ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Dolayısıyla nur kavramı ile ilgili yapılan tartışmalar Meşşâî felsefenin varlık kavramı ile benzer tartışmaları içermektedir.

---

<sup>222</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 188.

İşrâkî felsefede nur'un özelliklerini açıkladığımız zaman yukarıda ele aldığımız gibi İbn Sînâ'nın varlık hakkındaki görüşlerine ne kadar benzediği ortaya çıkacaktır.

### 1. Nur Kavramının Tanımı

Nur, İslâm felsefesinde Gazzâlî ve Sühreverdî tarafından dile getirilen kavramlardan biridir. Gazzalî'nin *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eseri, nurla ilgili bir nazariye kurma çabası olarak görülür. Her şeyin, güneş ışığının dalga dalga yayılması gibi Tanrı'dan meydana geldiği görüşü Sühreverdî'den önce Gazzalî'de de mevcuttur.<sup>223</sup> Fakat Sühreverdî, Platon geleneğini izleyerek Meşşâîlerin bilgi ve varlık anlayışını mistik aydınlanmaya dayalı metafiziği ile aşmaya çalışmıştır. Hatta tasavvufi tecrübeye dayalı hikmet yöntemini metafizik bilgiye ulaşmanın tek şartı olarak gören ve nuru felsefesinin temel taşı kabul ederek bu esasa göre bir sistem kuran ilk filozof Sühreverdî olmuştur.<sup>224</sup>

Sözlükte aydın ve ışıklı olmak manasındaki nevr kökünden türeyen nur kavramı şan ve şeref, aydınlık ve ışık anlamına gelir.<sup>225</sup> Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde insanların önünü aydınlatan, hak ile bâtılı, iyi ile kötüyü ayırt etmelerini sağlayan manevi ve ilahi ışık manasında kullanılmıştır. Nur kelimesinin karşıtı ise zulmettir (karanlıktır). Nur, özü itibari ile apaçık olup başka apaçık olan şeylerin de kaynağıdır. Varlık ile nur karşılaştırıldığı zaman varlık nur, yokluk ise zulmettir. Her şeyi yokluk karanlığından varlık aydınlığına çıkaran sudûr yoluyla şeylere varlık veren Tanrı'nın nurudur.<sup>226</sup>

Nur kavramı aynı zamanda Tanrı'nın ismi ve sıfatı olarak da kullanılmaktadır. İlk İslâm filozofu Kindî, *Risâle fi'n-nefs* isimli eserinde nefsin yetkinliğinden bahsetmiş ve tıpkı güneş ışığının güneşten gelmesi gibi nefsin cevherinin de şanı yüce olan Tanrı'nın nurundan geldiğini belirtmiştir. Ona göre eğer nefs soyutlanıp bedenden ayrılarak Tanrı'nın nurunun bulunduğu gerçek âleme göç ederse o, yüce yaratıcının nuru ile görünen ve görünmeyen her şeye vakıf olur. Çünkü orada nefis, yüce yaratıcıyı

---

<sup>223</sup> İbrahim Agah Çubukçu, "Sühreverdî ve İşrâkiye Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1968, c. XVI, s. 181.

<sup>224</sup> Ahmet Kamil Cihan, "Sühreverdî'nin Nur Anlayışı", s. 125; İlhan Kutluer, "Metafizik", s. 401.

<sup>225</sup> Bekir Topaloğlu, "Nur", *DİA*, C. XXXIII, İstanbul 2007, s. 243; İbrahim Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara 2009, s.17.

<sup>226</sup> Süleyman Uludağ, "Nur", *DİA*, C. XXXIII, İstanbul 2007, s. 244.

görerek yaratıcının nuruna erer. Onun nuru Tanrı'nın nuru ile uyuşur ve artık o, her şeyin bilgisine kavuşur.<sup>227</sup>

İslâm filozofları arasında Fârâbî de, Tanrı'dan ışığı ile gözleri kamaştıran ve bu sebeple idrak edilemeyen bir nur olarak bahsetmiştir. O, insan aklının zayıf olması nedeniyle Tanrı'yı tam olarak idrak edemediğini vurgulamıştır. Ona göre bir şey ne kadar tam ve büyük olursa gözün onu o derece tam görmesi gerekir. Ancak böyle olmadığını görüyoruz. Çünkü ışık ne kadar kuvvetli gelirse gözlerimizi o kadar karartmaktadır. Bu ışığın eksikliği sebebiyle değil bilakis aydınlığın en üst derecesinde olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde ilk sebep, ilk akıl, ilk hak olan Tanrı'nın tarafımızdan eksik anlaşılması O'nun eksikliğinden değildir. Aklî melekelerimizin zayıf olması O'nun tarafımızdan tasavvur edilmesini güçleştirmektedir.<sup>228</sup>

İbn Sînâ, *Risâle fi İsbâtü'n-Nübüvve*'de Nur suresinin 35. ayetini zikreder. "Allah göklerin ve yerin nurudur" şeklinde ifade edilen ayetin tefsirinde İbn Sînâ, kastedilen mananın Tanrı'nın bizatihi iyilik, her iyiliğin sebebi ve Nur'un kaynağı olan bir nur olduğunu belirtmektedir.<sup>229</sup>

Gazzâlî ise *Mişkâtü'l Envâr* eserinde Tanrı'nın en yüksek ve en yüce nur, hakiki nur olduğunu ifade etmiş, onun dışındaki her şeyin sırf bir mecazdan ibaret olduğunu belirtmiştir. Ona göre Tanrı'nın dışındaki varlıkların kendi zâtları herhangi bir nura sahip değildirler. Onların nurâniyetleri başkasından yani Tanrı'dan ödünç alınmıştır ve kendi başına kâim değildir. Ödünç alınmış şeyin ödünç verene nispeti mecazdan ibarettir.<sup>230</sup>

Aristoteles yorumcusu İbn Rüşd de Tanrı için nur kavramını kullanan İslâm düşünürlerinden biridir. O, Tanrı'nın ne olduğu yönündeki bir soruya en iyi cevabın din tarafından verildiğini belirtir ve "Allah göklerin ve yerin nurudur" şeklindeki ayeti zikreder. İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın varlığını akıl ve bilgi yoluyla kavramak gözlerin güneş ışığı karşısındaki durumuna benzer. Bu nedenle nur duyulurların en değerlisi

---

<sup>227</sup> Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, Klasik Yay., İstanbul 2006, s. 243-247.

<sup>228</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 24-25.

<sup>229</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi İsbâtü'n-Nübüvve*, Beyrut 1968, s. 51-52; Türkçe trc. *Peygamberlerin Peygamberliklerinin İspatı Hakkında*, Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2004, s. 39.

<sup>230</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l Envâr*, Türkçe trc. *Nur Metafiziği*, (A. Cüneyd Köksal), Gelenek Yay., İstanbul 2004, s. 13-14, 33.



olması açısından en mükemmel varlık olan Tanrı'ya verilebilecek en uygun terimdir. Tanrı, varlığın ve bizim varlığı idrak etmemizin gerçek sebebi olduğu için O'nun renkler için aynı konumda olan yani renklerin hem varlığını hem de algılanmalarını sağlayan nur ile isimlendirilmesi uygun görülmektedir.<sup>231</sup>

İslâm felsefesinde İshrâkî ekolün temsilcisi olan Sühreverdî ise, özellikle *Hikmetü'l İshrâk*, *Heyakilu'n-Nur* gibi eserlerinde nur kavramını esas alan bir sistem geliştirmiş ve Tanrı'yı "Nur'ul Envâr" olarak nitelendirmiştir.

Sühreverdî'nin nur kavramı üzerine kurduğu İshrâk felsefesi, İslâm düşüncesinde iki önemli ekolden birini temsil etmektedir. Sühreverdî, Meşşâî tabiat felsefesinin temeli olan hilomorfizm<sup>232</sup> anlayışını kabul etmeyerek onun yerine nur metafiziğini geliştirmiştir.<sup>233</sup> O, metafizik sisteminde varlığı somut, fizikî âlemde hiçbir gerçekliğe tekabül etmeyen salt bir kavram ve insan zihninin subjektif bakış açısının bir ürünü olarak ele alarak varlığın yerine tam anlamıyla gerçek olarak kabul ettiği manevi ve metafizik nur'u koymuştur.<sup>234</sup>

Nûru varlığın hakikati olarak gören Sühreverdî, kendinden önceki filozofların varlık hakkındaki açıklamalarının nur hakkında geçerli olduğunu düşünerek tüm felsefî sistemini nur adı verilen bir anlayış çerçevesinde yorumlayarak tüm âlemi nur anlayışına göre değerlendirmiştir. Sühreverdî ve İshrâkî okulun diğer temsilcilerine göre tüm âlem nur (varlık) ve zulmet (yokluk) arasında var olan çeşitli mertebelerden meydana gelir. Bu mertebelerin en üstünde Nur'ul Envâr, en aşağısında ise karanlık vardır.<sup>235</sup>

Diğer birçok filozof gibi Sühreverdî de hakikate ulaşma çabasıdadır. O, hakikatin apaçık olduğuna inanarak felsefesini bu esasa göre kurmuştur. Ona göre

---

<sup>231</sup> Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 241.

<sup>232</sup> Hilomorfizm, âlemde var olan her cismin birbirinden kesinlikle ayrılmayan madde ve form'dan oluştuğunu savunan öğretilerdir. İlk defa Aristoteles tarafından ileri sürülen hilomorfizm anlayışına göre madde ve form birbirinden ancak soyutlama yoluyla ayrılabilir. Cismin oluşumunda madde değişebilen yapısına rağmen form değişmez bir unsur olarak varoluştaki sürekliliği sağlar. Bkz. Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2011, s. 224.

<sup>233</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, "İbn Sînâ Sonrası İslâm Felsefesi ve Varlığın Ele Alınışı", *Makaleler II* (içinde), s. 46; a.mlf, *Üç Müslüman Bilge*, s. 90-93.

<sup>234</sup> Cevdet Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe İle Karşılaştırılması", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13: 2 (2008), s. 57.

<sup>235</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 106; *İF-2009*, s. 118, 130; *İF-2015*, s. 302-338.

hakikat nurdan başka bir şey değildir ve ancak kendisi ile kavranabilir. İnsan nefsi de bir nurdur. Sühreverdî'nin felsefesinde nur bir çıkış noktası olduğu gibi aynı zamanda varış noktasıdır ve amaçtır. İnsan kendisini Nurlar'ın Nuruna yaklaştıracak bir hayat sürer ve kendisini karanlığa yöneltecek şeylerden soyutlarsa Nurlar'ın Nurunu müşahade edebilir.<sup>236</sup>

Sühreverdî düşüncesinde nur, gerçek manasında dikkate değer bir semboldür. Bu bize “Allah göklerin ve yerin nurudur”<sup>237</sup> ayetini hatırlatmaktadır. Fakat nasıl olursa olsun o dinî, tarihî ve büyümlü bir yeri anımsatan bir semboldür. Neoplatonik sistemde olduğu gibi Sühreverdî'de de nurlar arasında bir sebeplilik hiyerarşisi vardır. Eğer saf nur başkasına bağımlı ise kendisinden daha düşük bir varlık düzeyinin üzerinde değildir. Bir şeyin devam eden varlığı daha yüksek bir düzeyde olma sebebine bağımlıdır. Ancak seviyelerin sonsuzluğu ile tanımlanan bir sebepler hiyerarşisi olmadığı için ötesinde başka bir nurun olmadığı bir nur olmak zorundadır.<sup>238</sup>

Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk* eserinde nuru, kendi zâtı bakımından apaçık (net) olarak tanımlar. Ona göre varlık âleminde nurdan daha açık bir şey yoktur, o, başkası için de apaçıktır. Ondan başka tarife ihtiyacı olmayan şey yoktur.<sup>239</sup> Kendi zâtı bakımından apaçık olan nur, başkasını da zâtı ile apaçık kılar. Nurun var oluşunun önce, apaçık oluşunun sonra olması söz konusu değildir. Nurun apaçıklığı kendi zâtına ilave (zait) bir şey de değildir. Eğer böyle olsaydı kendi zâtında apaçık nur olmaz, başkası tarafından apaçık kılınmış olurdu. Oysa onun apaçık oluşu ve nur oluşu aynı şeydir. Örneğin güneş ışığını bizim onu görmemiz apaçık yapmaz. Güneşin açıklığı onun kendi nurluluğudur. İnsanlar ve bütün görme duyuları yok olsa dahi güneşin aydınlığı yok olmaz.<sup>240</sup>

Sühreverdî'nin nur hakkındaki düşüncelerini yorumlayan düşünürümüz Kutbüddîn Şîrâzî'ye göre de nur, ortaya çıkmaktır ve onun daha da belirginleşmesidir. Onun ortaya çıkması ve belirginleşmesi ya nefisler ve akıllar gibi kendi başına varlığını devam ettirebilen bir öze sahip olmasıyla veya başkasıyla beraber ruhanî ya da

---

<sup>236</sup> Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdî'nin Nur Anlayışı”, s. 126.

<sup>237</sup> “Nur” suresi, 24:35.

<sup>238</sup> J. Walbridge, *a.g.e.*, s. 42-43, 49.

<sup>239</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 106; *İF-2009*, s. 117; *İF-2015*, s. 300.

<sup>240</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 114; *İF-2009*, s. 124; *İF-2015*, s. 318-320.

cismanî olabilen nuranî heyetler sayesinde.<sup>241</sup> Öyle ki yokluğa nispetle varlık, gizliye nispetle görünür ve karanlığa nispetle aydınlık gibidir. Varlıkların, yokluktan varlık âlemine çıkması karanlıktan aydınlığa, gizliden açığa çıkma gibi bir ortaya çıkıştır. Varlığın hepsi bu itibarla nur olur.<sup>242</sup>

Diğer Sühreverdî yorumcusu Şehrezûrî de nurun apaçık ve tarifsiz olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, eğer bir şey tarife ihtiyaç duymuyorsa o apaçıktır. Zahir, kendi nefsi için açık, başkası açısından görünürdür. Nur zuhûr'dur. Zuhûr ise akıllar ve nefisler gibi bizzat cevher olan özler ve başka şeylerle kaim olan nurani heyetlere denktir. Eğer varlık izafî (göreceli) bir şeye onunla nefsin nurani mahiyeti kastedilmişse o nur olur. Karanlık gizlilik demektir. Nuranî, cismanî ve misalî olsun bütün varlıkları yokluk karanlığından varlık nuruna çıkartan varlık, kendi zâtı bakımından zorunlu olduğu için O'nun ilk ismi nur, ikinci ismi ise varlık olur. Bu iki isme O, herkesten daha layıktır. Bu ikisinin dışındaki manalardır. Varlıklar yokluk karanlığından varlık alanına çıkmaları itibariyle gözlerin görebileceği bir varlık olma anlamında belirginleşir. İşte bununla birlikte var olan her şeye nur denir.<sup>243</sup>

Sühreverdî'nin her iki yorumcusu da nuru "belirme/zuhûr, ortaya çıkma ve belirme çokluğu" olarak tanımlayarak onu varlık ve vücûd terimleriyle ifade etmişlerdir.<sup>244</sup> Tıpkı varlık kavramı gibi nur kavramı da tarife ihtiyaç duymayan apaçık bir şeydir. Varlık kavramı aydınlanmış ve ortaya çıkmış şeyler için kullanılır ve bu, İshrâkî felsefenin nur kavramı ile eşittir.

## 2. Nur'un Bölümleri

Bir önceki başlık altında belirttiğimiz gibi İshrâkî felsefede nur kavramı, varlığın kaynağı ve varoluş ilkesi anlamına gelir. Sühreverdî nuru esas alarak varlıkları, özünde nur ve aydınlık bulunan ile özünde nur ve aydınlık bulunmayan şekilde ikiye

---

<sup>241</sup> Hey'et kavramı, durum, görünüm, hal anlamına gelir. Bkz. Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, s. 219.

<sup>242</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İshrâk*, s. 275.

<sup>243</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l İshrâk*, thk. Hüseyin Ziyai Terbeti, Müessesesi Müteleat ve Tahkika, Tahran 1993, s. 281.

<sup>244</sup> Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 51; a.mlf., "Sühreverdî'nin Nur Anlayışı", s. 129.

ayırıştır. Nur ve aydınlık aynı şeydir. Nur derken akılda apaçık olan şey kastedilmektedir.

Sühreverdî düşüncesinde özünde nur ve aydınlık bulunan şey, iki bölüme ayrılır. Birincisi başkasına heyet olan nurlar yani başkalarına geçebilen (ilişen) nurlar ikincisi ise başkasına heyet olmayan yani başkasına geçemeyen (kendinde nur) nurlardır. Birincisi, bir başkasına iliştiği ve onu aydınlattığı için ârizî (ilişen, geçici, hissî) nur, ikincisi de başkasına muhtaç olmadığı ve kendi kendisine açık olduğu için soyut (mücerret, salt, mutlak, mahza) nur ismini alır.<sup>245</sup>

Kendi hakikatinde nur özelliği taşımayan yani nur olmayan şeyler de ikiye ayrılır. Birincisi, mekâna ihtiyaç duymayan “cevherü’l ğasık” (karanlık cevher) tır. İkincisi ise başkasına heyet olan yani başkasına geçebilen (ilişik olan) karanlık hey’et’tir (heyet-i zulmanîye). Berzah<sup>246</sup> ise işaretle gösterilebilen cevherdir, onun ışığı kendini aydınlatmaya yetmediği için ona berzah veya karanlık madde (cisim, gölge) denir.

Bir başka ifade ile eğer nur, kendi varlığından başka bir şeye bağlı ise ârizî (geçici) nur, cismânî olmayan bir nur ise soyut nur şeklinde isimlendirilir. Karanlık ise (zulmet) kendi varlığından başka bir şeye bağlı ise heyet (form, âraz, suret) adını alır. Nûru’l Envâr olan Tanrı, ide ve insan nefsi, bilgi ve canlılığın ilkesi olan soyut nur olarak gösterilebilir, bunlara aynı zamanda feleklerin nefisleri, türlerin efendilerini<sup>247</sup> de soyut nur olarak ekleyebiliriz. Güneşin, yıldızların ışığı ve fiziksel ışık ise ârizî nur’a örnek olarak verilebilir. Karanlığın örneği ise maddedir.<sup>248</sup>

<sup>245</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 107; *İF-2009*, s. 118, 126-127, 130, 144; *İF-2015*, s. 302, 328, 338, 378.

<sup>246</sup> İshrâkî felsefede berzah kavramı, nurun karşısı karanlığa, cisim ya da cevhere karşılık gelir. Canlı ve ölü berzah şeklinde iki türlü berzah vardır. Canlı berzah felekler, ölü berzah ise doğası gereği karanlık olan fakat ruhun nuruna kavuşmak ile aydınlanabilen cisimlerdir. Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, s. 80.

<sup>247</sup> Sühreverdî Tanrı’dan sudur eden varlıkları ikiye ayırmaktadır. İlki Tûlî akıllar” olarak bilinen ve anneler (ümmehat) olarak da adlandırılan asıl akıllardır. Bu akıllar boylamsal (dikey) düzeyde bulunan etkin akıllardır. İkinci kısım akıllar ise türlerin efendisi olan “Arzî akıllar”dır. Bu akıllar ise soyutlukta onuncu aklın altında ve nefislerin üstünde bulunan ve Platon’un ideleri soyut akıllar ve Türlerin efendileri olarak adlandırılan yatay tabakadaki akıllardır. Bkz. İsmail Erdoğan, “İshrâkî Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi”, *Dinî Araştırmalar*, C. VIII, Ankara 2005, s. 131-135, 140. Dördüncü bölümde türlerin efendileri hakkında daha ayrıntılı bilgi verilecektir.

<sup>248</sup> İbrahim Âgah Çubukçu, *a.g.m.*, s. 183; Tahir Uluç, “İshrâkîlik-Meşşâlik İlişkisinin Mahiyeti”, *Doğudan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yay., İstanbul 2015, s. 998.

Sühreverdî'ye göre nur ve nuranî olmayan (varlık ve varlık niteliğinden yoksun olan) her şey ise karanlık (zulmet) olarak değerlendirilir. Karanlık var olan bir şey değil, nurun yokluğu demektir ve sırf yokluktan başka bir şey değildir. Çünkü evren boşluktan veya nurdan yoksun olarak farz edilirse, evrene karanlık, yokluk egemen olur. Fakat bu yokluk kendisinde mümkün olma özelliği olan bir yokluk değildir. Evrenin nur (varlık) imkânından yoksun olması durumunda negatif naks bir özellik olan karanlığın (yokluğun) onun temel özelliği sayılması gerekir. Sühreverdî düşüncesinde cisim demek olan berzah kavramı “işaretle gösterilen cevher” şeklinde tarif edilmektedir. Cisimde (berzah) nur (varlık) olmasa o ancak karanlık (yokluk) olarak kalır.<sup>249</sup>

Şîrâzî ise berzahı iki şey arasındaki engel olarak tanımlamaktadır. Katı ve kalın olan cisim ışığın geçmesine engel olması nedeniyle berzah şeklinde isimlendirilir. Şîrâzî'ye göre bazı berzahlar nurunu kaybedince kararır, bu tıpkı bazı cisimlerin Güneş'in ve yıldızların nuru ve aydınlığı ile aydınlanıp Güneş ve yıldızlar battığında veya kendileriyle onlar arasına bir engel girdiğinde kararmasına benzemektedir.<sup>250</sup>

Şîrâzî karanlık cevheri ise cisimsel ve zâtî itibariyle karanlık cevher olarak tarif eder. Ona göre bu cevher, cisim olması bakımından karanlıktır ve nuru yoktur ve onun nuru ancak bir başkasından gelir. O, nurlu veya zulmânî (karanlık) heyet sayesinde görünür hale gelir. Şîrâzî, zulmânî heyet'in (karanlık heyet) ârızî nur dışındaki dokuz âraz kategorisi olduğunu ifade eder. Yani cisim ancak İşrâkî terminolojide zulmânî heyet (karanlık heyet) olarak açıklanan renk, tat, koku, şekil, büyüklük gibi arazlar ile belirleyici ve özelleştirici birtakım nitelikler kazanırsa var olabilir. Cisimler, kendilerini birbirlerinden ayıran zulmânî heyetlere zâtî olarak sahip değillerdir. Eğer olsalardı hepsi birbirine eşit olurdu.<sup>251</sup>

Şîrâzî güneşin de bir karanlık cevher olduğunu belirtir. Ancak ona göre güneş, ışığın kendisinden uzaklaşmasıyla kararır kalmış olan karanlık cevherlerden berzahlığı bakımından ortak olmasına rağmen sürekli nura sahip olması yönüyle farklıdır. Şîrâzî,

---

<sup>249</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 107; *İF-2009*, s. 118; *İF-2015*, s. 302.

<sup>250</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 277.

<sup>251</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 277; Sühreverdî, *Hİ*, s. 107; *İF-2009*, s. 118; *İF-2015*, s. 302; Halide Yenen, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji* (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, SBE, İstanbul 2007, s. 24.

karanlık cevherin aynı zamanda ârızî nurun taşıyıcısı olduğunu da ifade eder. Ona göre her berzah bir karanlık cevherdir, yani zâtı itibariyle karanlık bir cevherdir.<sup>252</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşıldığı gibi İshrâkî nur sisteminde yetkinlik açısından temelde üç türlü nur vardır. Bunlar Nûru'l Envâr, soyut nur ve ârızî nurdur. Soyut nur, İshrâkî terminolojide bazen mahza nur, saf nur veya mücerret nur olarak da ifade edilir ve Tanrı'dan sonra en yetkin nur konumundadır. Cisim ve cisimle bağlantısı olmayan soyut nur, varlığın sebebidir, o ayrıca varlığı kendi özünden olan ve melek ve insan gibi kendi zâtını idrak edebilen nurdur.

Soyut nurlar oluş düzenine göre Tanrı'dan sonra ilk sırada yer almaktadır. Sühreverdî sudûr anlayışının soyut nurlar zincirinin oluşunu kapsayan evresini Dikey Boyut (Tulî Düzen) olarak ifade etmiştir. Ona göre zâtıyla kaim bir varlık olarak Tanrı, kendinden taştan ilk nurdan itibaren sınırsız sayıdaki bütün nurlara kadar her oluşa sonsuz rahmetiyle varlık verir.<sup>253</sup>

Dikey ve yatay olarak iki boyuta ayrılmış olan İshrâkî varlık düzeninin en tepesinde Nûru'l Envâr vardır. Dikey boyutta İslâm felsefesindeki göksel akıllara karşılık gelen ve birbirinden sudûr eden egemen akıllar, yatay boyutta ise Platon'un ideaları ile Zerdüşt anlayışındaki meleklerle karşılık gelen ve türlerin ilk örneklerini teşkil eden nurlar bulunmaktadır. Bu nurlardan da vekilleri olan yönetici nurlar sudûr eder.<sup>254</sup>

İlerleyen bölümlerde daha ayrıntılı olarak bahsedileceği gibi Sühreverdî ve Kutbüddîn Şîrâzî'nin varlıkların ortaya çıkışı konusunda açıkladığı düzen, dikey akıllar bakımından değerlendirildiğinde İbn Sînâ ve Fârâbî gibi Meşşâî filozofların sudûr anlayışından çok farklı değildir.

## 2. 1. Ârızî Nur

Sühreverdî'ye göre işaret edilen ve gösterilen nur, **ârızî nur**'dur. **Ârızî nur**, kendi zâtında nur değildir. Çünkü onun varlığı bir başkası içindir. O yalnızca bir başkası

---

<sup>252</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İshrâk*, s. 277

<sup>253</sup> Eyüp Bekiryazıcı, *a.g.t.*, s. 159.

<sup>254</sup> İlhan Kutluer, "Nur", *DİA*, C. XXXIII, İstanbul 2007, s. 246.

için nur'dur.<sup>255</sup> Ârızî nur'a örnek olarak fiziksel ışığı gösterebiliriz. Fiziksel ışık, soyut nurun görüntü noktasından yansıyan ârızî bir nurdur. Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*'ta soyut nurun fiziksel ışığa benzer olduğunu ifade etmiştir.

İlginçtir ki Sühreverdî'nin nur tasnifi, isimlendirme farkı olmasına rağmen İbnü'l- Arabî, Dâvud-u Kayserî ve Konevî gibi birtakım sufilerin eserlerinde de bulunmaktadır. Buna göre ışığın saf hali nur diye ifade edilirken saf nurun tam karşısında saf karanlık bulunur ve zulmet diye ifade edilir. Nur varlığa, zulmet ise yokluğa karşılık gelir. Saf ışık idrak edilemez. İdrakin gerçekleşmesi saf karanlık ile saf ışık arasında gerçekleşir. Bu ara durum tasavvufta ziya terimi ile ifade edilir. Ziya, ışık ve karanlığın birleşimidir.<sup>256</sup>

Daha önce belirtildiği gibi cisimle (berzah) birlikte olduğu halde onun varlığına bir şey katmayan (niteliklere) **ârızî nur**, taşıyıcılarına da karanlık cevher denmektedir. Zulmânî heyet ile belirlenen karanlık cevherler nur aldığı anda **ârızî nur** veya **nurânî heyet** olur ve karanlık cevherler bu nur sayesinde dış dünyada birbirinden ayrı cisimler olarak ortaya çıkar. Karanlık cevher, zulmânî heyet ve ârızî nur/nurânî heyet bir araya geldiğinde berzah yani cisim ortaya çıkar.

Şîrâzî'ye göre hissî ârızî nur, zâtı bakımından eksiksiz (gâni/müstağni) değildir. Eğer olsaydı karanlık cevhere muhtaç ve ona bağımlı olmazdı. O, kendi kendine yeterli değildir. Dolayısıyla ârızî nur, eksik ve mümkündür. Şîrâzî onun varlığının karanlık cevherden kaynaklanmadığını belirtir. Eğer kaynaklansaydı o, cevherin bir lazimesi olup ondan ayrılmazdı çünkü malül tam illetinden ayrılamaz. Ayrıca bir şey kendinden daha değerli bir şeyin varlık sebebi olamaz). Sebebin sebepliden üstün olması gibi nur da karanlık cevherden üstündür.<sup>257</sup> Buradaki eksiksiz (gâni/müstağni) ifadesi Tanrı'yı, eksik (fakir) ifadesi ise mümkün varlıkları işaret etmektedir.

Ârızî nur, kendi özü itibariyle nur olan fakat başkasında heyet olarak bulunan şeydir. Sühreverdî'ye göre heyet, fildişindeki beyazlık gibi zihin dışında var olan

---

<sup>255</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 110; *İF-2009*, s. 121; *İF-2015*, s. 312.

<sup>256</sup> Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan, İbnü'l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012, s. 228-229.

<sup>257</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 278; Sühreverdî, *Hİ*, s. 108-109; *İF-2009*, s. 118-119; Halide Yenen, *a.g.t.*, s. 25.

başkasına girmiş ve ona tamamen yerleşmiş olan şey demektir. Heyet bir mahalde bulunur ve yayılmaya muhtaçtır. Varlığını tek başına sürdüremez ve başkasına intikal etmez. Cevher ise tamamen başkasına yerleşmek üzere girmemiş olan şeydir. Sühreverdî'ye göre heyet ve cevher birbirine zıt anlamda kullanılır. En boy ve derinlik gibi şeyler cisimde bulunurken heyette bu tür özellikler yoktur. Sühreverdî, karanlık cevher, berzah ve cisim kavramlarını aynı anlamda kullanmıştır. Şîrâzî, Sühreverdî'nin yalnızca mümkün varlıklar için cevher ve heyet (araz) ayrımını yaptığını Zorunlu Varlık'ı böyle bir ayrımın dışında tuttuğunu belirtir. Şîrâzî'ye göre Sühreverdî, yalnızca dış dünyada gerçekliği olan varlıklar için böyle bir ayrım yapmıştır, Zorunlu Varlık ve aklî itibarlar için ise böyle bir ayrım söz konusu değildir.<sup>258</sup>

İşrâkî felsefede ârızî nur, Nûru'l Envâr'dan soyut nurda ortaya çıkan nur'dur. O, *Nuru's Sânih* (bizzat nurun kaynağı değil, kaynaktan yansıyan nur) olarak isimlendirilmektedir. Fakat bu kavram yalnızca Nûru'l Envâr'dan diğer soyut nurlara yansıyan nuru adlandırmak için kullanılmaz. *Nuru's Sânih* kavramı aynı zamanda soyut nurların birbirlerine yansımalarını da ifade etmektedir. *Nuru's Sânih*, soyut nurlara ârız olan (ilişen veya ilineksel), onların hakikatine dâhil olmayan ârızî nurdur yani bizzat nurun kaynağı olan nur değil, kaynaktan yansıyan nurdur. Bu nur, cisimlerde olan (nurani heyet ve kendisine işaret edilen nur) ve soyut nurlarda olan ârızî nur şeklinde ikiye ayrılmaktadır.<sup>259</sup>

Sonuç olarak İşrâkî felsefede varlıklar soyut nur, ârızî nur, cisim ve arazlar olmak üzere dört kısımdan ibarettir. Meşşâî felsefedeki araz yani suret kavramı İşrâkî felsefede heyet kavramıyla karşılanmaktadır.

Burada bir noktayı daha hatırlatmak gerekirse Sühreverdî, Aristoteles'den gelen on kategori teorisini reddederek Meşşâî felsefenin cevher ve araz teorilerine itiraz etmektedir. O, cevher ve dokuz arazdan ibaret olan kategorileri ikiye indirerek cevher, heyet kelimelerini kullanır. Ona göre Meşşâîlerin heyula, suret, cisim, nefis ve akıl olmak üzere beş kısım olarak belirttiği cevher, cisim ve soyut nur olmak üzere iki kısımdır. Sühreverdî arazı da dört bölümde değerlendirmektedir. Meşşâîler nitelik, nicelik, izafet, zaman, mekân, durum, mülk, etki ve edilgi olmak üzere dokuz araz kabul

---

<sup>258</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 61; *İF-2009*, s. 80; *İF-2015*, s. 162-163; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 169.

<sup>259</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 137; *İF-2009*, s. 144; *İF-2015*, s. 378; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 331.



ederken Sühreverdî'ye göre arazlar hareket (etki, edilgi) izafet (zaman, mekân, konum, sahiplik) nicelik ve nitelik olmak üzere dört bölümdür.<sup>260</sup> Buna göre aslında Sühreverdî dokuz araz kategorisini kabul etmektedir. Ancak o, arazları dört kategori altında toplamaktadır.

Sühreverdî yorumcusu Şehrezûrî ise, kategorilerle ilgili töz, nitelik, nicelik ve izafetten oluşan dörtlü taksim yapıldığını ancak Sühreverdî'nin bu taksimi kabul etmeyerek kategorilerin beş kısım olarak düşündüğünü iddia etmektedir. Şehrezûrî'ye göre Sühreverdî, hareketi töz kategorisinden ayırmıştır ve kategorileri beş sınıf olarak belirlemiştir. Şehrezûrî'nin kendi görüşü de kategorilerin beş sınıf olması yönündedir.<sup>261</sup>

Şîrâzî, cisimlerdeki ârizî nurların bir takım özelliklerinden bahseder. Ona göre ârizî nurların kabiliyetleri ve yetenekleri nuru verenden kaynaklanacağı gibi nuru alandan da kaynaklanabilir;

a) cisimlerdeki ârizî nurlar, alıcı ve alıcının yeteneği aynı olsa bile **verdikleri faydaya göre** yani verici sebebiyle, zayıflık ve olgunlukta çeşitlilik gösterirler. Örneğin bir duvar, güneşten, lambadan gelen veya yerdeki camdan yansıyan ışığı kabul eder. Fakat güneşten gelen ışık, lambadan gelen veya camdan yansıyan ışıktan daha mükemmeldir. Buna göre nasıl ki duvarın güneşten aldığı ışık, camdan yansıyan veya lambadan gelen ışıktan farklıysa iki nur arasındaki mükemmellik ve eksiklik farkı da iki nur kaynağı arasındaki farktan kaynaklanmaktadır.<sup>262</sup>

b) Diğer taraftan, fail bir ve aynı olmasına rağmen **alıcı sebebiyle** nurun olgunluğu ve noksanlığı karşısındaki şeyin durumuna göre farklı olabilir. Bu, tıpkı güneş ışınlarının billura, kara kehribara veya toprağa düşmesinde bir kemal ve eksiklik farklılığı ortaya çıkması gibidir. Üçüne de gelen ışık güneş ışığı olmasına rağmen toprağın ışıkları alması, billur veya kehribara göre daha mükemmeldir.

Burada farklı bir noktaya değinmek istiyoruz. Şîrâzî'nin nurlar arasındaki ilişkiyi anlatmak için yaptığı benzetme, bize İbn Arabî'nin ışık-cam sembolizmini hatırlatmaktadır. Ona göre ışığın rengi bir ve tek olmasına rağmen farklı renklerdeki

---

<sup>260</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 205-206; Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 52, 54; a.mlf, "Sühreverdî ve İsrâkîlik", s. 409.

<sup>261</sup> Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 67.

<sup>262</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 126-127; *İF-2009*, s. 134-135; *İF-2015*, s. 350; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 309.

cama yansıyan ışık, camın rengini alarak farklı renklerde görünür. Bu örnekte İbn Arabî, Tanrı'nın nurunun bir olmasına rağmen âlemdeki yansımalarının farklı olduğunu vurgulamaktadır.<sup>263</sup> Benzer bir yorum İşrâkî sistemde de mevcuttur. Ârızî nurlar, soyut nurlar ve Nûru'l Envâr arasında nurları itibariyle mükemmellik ve eksiklik bakımından bir derecelenme söz konusudur.

Ârızî nurların, alıcıları ve vericileri sebebiyle kemal ve eksiklik yönünden birbirlerinden farklı oluşu gibi soyut nurlar da kemal ve eksiklik yönünden farklıdırlar. Ancak soyut nurların kabul edicisi (alıcısı) yoktur ve onlar zâtıyla kaim ve cevherdir. Bu sebeple Nûru'l Envâr'ın dışındaki soyut nurların olgunluğu ve eksikliği alıcıları ve alıcılarının kabiliyetleri ile olmaz, faillerinin etkinlik derecesi ile olur. Onların birbirleri arasındaki fark, alıcıları sebebiyle değildir çünkü onların alıcısının olması imkânsızdır. Dolayısıyla soyut nurlardan faili daha üstün olan üstün, daha az üstün olan da daha az üstündür.<sup>264</sup>

Sonuç olarak ârızî nurlar arasındaki derece farkı soyut nurlardaki gibi sadece bir yönden yani failin etkinlik derecesi ile değil, failin derecesi ve alıcının derecesi olmak üzere iki yönden gerçekleşir.

Şîrâzî, soyut ve ârızî nurlar arasındaki derece farkının kendi zâtında kaim olan varlık yani cismanî veya aklî cevher için de geçerli olduğunu belirtir. Ona göre cismanî veya aklî cevher olgunluğu ve eksikliği yani gücü ve zayıflığı kabul etmez hükmü aklî değil, hayalî bir hükümdür. Dolayısıyla zâtıyla kaim varlık, olgunluğu ve eksikliği kabul eder.<sup>265</sup>

Şîrâzî, Nûru'l Envâr ile ondan sudûr eden Nuru'l Evvel arasında yetkinlik farkı olduğunu ifade eder. Bunun sebebi diğer tüm soyut nurlara göre Nûru'l Envâr'ın nurunun çok fazla oluşudur. Nûru'l Envâr zâtıyla kaim varlıktır, kemal ve eksiklik kabul etmez.<sup>266</sup> Ancak hem ârızî nurlar hem de soyut nurlar kemal ve eksiklik kabul etmektedir. Ârızî nurlar alıcı ve verici sebebiyle mükemmel ve eksik olurken soyut nurlar yalnızca verici sebebiyle mükemmel veya eksik olmaktadır.

---

<sup>263</sup> Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yay., İstanbul 2015, s. 268-269.

<sup>264</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 310.

<sup>265</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 128; *İF-2009*, s. 135; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 311.

<sup>266</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 127; *İF-2009*, s. 135; *İF-2015*, s. 352.

Şîrâzî'ye göre Nûru'l Envâr, bütün nurların yetkinliklerinin kaynağıdır. Diğer nurlar O'nun sayesinde mükemmellik kazanırken O, mükemmel olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymaz.

Zihnî varlığın somut varlık için yani harici şeyler için düşünilemeyen (mesela mahiyet gibi düşünsel bir şey) itibarları (mesela çoklukların arasındaki ortak oluşumlar gibi) vardır. Çünkü o bir cüzdür o çoklukları taşıması imkânsızdır.<sup>267</sup>

## 2. 2. Soyut Nur

İşrâkî düşüncede soyut nur, bütün berzahlara nurlarını ve varlıklarını veren şey olarak tanımlanmaktadır. Ne cansız cisimler ne de onların zulmânî ve nurânî özellikleri yani heyetleri bir başka cismi var edemez çünkü onlar başkasıyla kaimdir. Soyut nur ise bütün berzahsal cisimleri varlığa getiren şeydir, o aynı zamanda zâtını idrak eden bir canlıdır ve kendisi sebebiyle nurdur.<sup>268</sup> Şîrâzî'nin karanlık cevherlere/cisimlere nurunu (varlık) veren şeyin, onların karanlık mahiyetlerinin ve karanlıklı heyetlerinin dışında farklı bir şey olduğunu ifade eder. Bu, berzahlar ve karanlıklı heyetleri yani aklî cevherler değil, ancak soyut nur olabilir.<sup>269</sup>

Şîrâzî'nin *Hikmetü'l İşrâk* şerhinde soyut nurun birtakım özelliklerinden bahsedilmektedir.

### 2. 2. 1. Cismin Var Olmak İçin Soyut Nur'a Muhtaç Oluşu

Şîrâzî'ye göre cansız karanlık cevherler (cansız berzahlar/cisimler) varlıklarını birbirinden almazlar. Çünkü hakikati itibariyle onlar birbirlerine karşı herhangi üstünlüğe sahip değildirler. Dolayısıyla bir berzah diğerini meydana getiremez. Berzah (cisim) ve berzahların nurlu ve karanlık heyetleri de devir (totoloji) yoluyla birbirlerinden var olmuş değildirler. Zira bir şeyin kendisine dayanan şeye dayanması, kendisini var edeni önceleyerek var etmesi imkânsız bir şeydir. Şîrâzî bir şeyin kendisini meydana getiren şeyi var edemeyeceğini ve ondan daha önce var olamayacağını böyle bir durumun imkânsız olduğunu ifade eder. Ona göre cansız cisimler kendi kendine yeterli değildirler bu nedenle onlar karanlık cevher ile nurlu ve

<sup>267</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 310-311; Sühreverdî, *Hİ*, s. 127; *İF-2009*, s. 135; *İF-2015*, s. 352.

<sup>268</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 297; Sühreverdî, *Hİ*, s. 121; *İF-2009*, s. 130; *İF-2015*, s. 336.

<sup>269</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 279; Sühreverdî, *Hİ*, s. 108-109; *İF-2009*, s. 119; *İF-2015*, s. 306.

karanlık heyetleri dışında (cisim ve cisimle bağlantısı olmayan) bir şeye ihtiyaç duyarlar ki bu ihtiyaç duyulan şey, soyut nur'dur.<sup>270</sup>

Görüldüğü gibi Şîrâzî burada, karanlık cevherlerin birbirlerinin illeti ya da malulü olmadıklarını belirtmektedir. Ona göre berzahların ve heyetlerin her biri var olmak için başkasına muhtaç olmayan soyut nur'a ihtiyaç duyarlar.

*Dürratü't Tâc*'da cisimlerin kaynağının akıl olduğunu belirten Şîrâzî, cismin iki parçasından birinin madde, diğerinin ise suret olduğunu söyler. Ona göre madde ve suretten her biri diğerinin var olmasında vasıta olamaz ve dolayısıyla bunlar birbirlerinin sebebi değildir. Ancak akıl, cisimlerin Zorunlu Varlık'tan sonraki kaynağıdır.<sup>271</sup> Şîrâzî, maddeleri ile filde bulunmaları mümkün olmadığı için cisimlerin cisim vasıtasıyla var olmadıklarını ifade eder. Ona göre cisim nefis vasıtası ile de var olmaz. Çünkü nefis ancak cisim vasıtası ile filde bulunur. Filozof, cismi ortaya çıkaran şeyin akıl olduğunu belirtir. Ona göre cismin illeti akıldır. Cisim ancak suretle bilfiil var olabilir ve ancak bilfiil var olduğunda fail olabilir. Eğer bir cisim bir başka cismi var etmiş olsaydı illet olan cismin heyulası varlığından önce olurdu. Oysa malulün heyulası illetin heyulası ile türdeşdir.<sup>272</sup>

Şîrâzî Zorunlu Varlık'ın cisimleri vasıtasız olarak yaratmadığını cisimlerin yaratılışında aklın aracılığı gerektiğini düşünür. Cisimler bir cismin veya onun iki cüzünden birisinin varlığa getirici sebebi değildirler. Cisimleri varlığa getiren şey cisimsel değil aklî bir şeydir.<sup>273</sup>

### 2. 2. 2. Soyut Nura Hisle İşaret Edilememesi

Sühreverdî soyut nurun dış âlemde cisimsel bir varlığının veya bir mekânının olmadığını ifade eder. Ona göre işaret edilebilen ve gösterilebilen nurlar ârızî nurlardır. Bu nedenle soyut nura hisle işaret edilemez, o bir cisme yerleşemez ve onun kesinlikle bir yönü yoktur.<sup>274</sup>

<sup>270</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 280-281; Sühreverdî, *Hİ*, s. 110; *İF-2009*, s. 120; *İF-2015*, s. 310.

<sup>271</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 784-785.

<sup>272</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 787.

<sup>273</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 789.

<sup>274</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 110; *İF-2009*, s. 121; *İF-2015*, s. 310.

Düşünürümüz Şîrâzî de Sühreverdî'den hareketle konuyu açıklamış, hisle ve hissin gerektirdiği şeylerle (beş duyu) soyut nura işaret edilemeyeceğini belirtmiştir. Eğer bir şey arazlarla olsa bizzat gösterilebiliyorsa o şey cisimdir. Güneşin nuru, yıldız ve ateş gibi vb. diğer maddî varlıkların nurları işaret edip gösterilebildiği için zâtî değil ârizî nur'dur. Güneş kendi kendine yeterli bir varlığa sahip değildir eğer yeterli olsaydı cisme muhtaç olmazdı. Dolayısıyla nur, ârizî nur dışında bir kaynak (soyut) nur ise o, işaretle gösterilemez. O, ancak irfan ile aklî olarak görülebilir. Bunun için açık bir bilgi gerekir. Soyut nur, cisme girmez ve cisimden sayılmaz. Onun için aslî bir yön yoktur. Bu tür özelliklere sahip olan nur, kendisine işaret edilen ârizî nur'dur.<sup>275</sup>

Şîrâzî, soyut nurun bir zâtı olan ve zâtının farkında olan bir varlık olduğunu belirtir. Ona göre soyut nur, cismanî karanlık bir cevher değildir, çünkü zâtı ona apaçıktır fakat karanlık cevherlerin zâtları kendilerine apaçık değildir. O, cisimdeki karanlık heyet de değildir. Çünkü nurlu heyet bile zâtıyla kaim bir nur olmadığı için karanlık heyet de zâtıyla kaim bir nur olamaz. Dolayısıyla kendi zâtının farkında olan ve hissi bir işaretle gösterilemeyen şey soyut nurdur. Çünkü o zâtıyla kaimdir ve bir mekân veya yön sahibi değildir.<sup>276</sup>

Şîrâzî'ye göre Sühreverdî'nin bu ifadesi, canlıların tamamının nefislerinin soyut olmasını gerektirir. Çünkü tıpkı insan gibi diğer varlıklar da kendi varlıklarının farkındadır.

### 2. 2. 3. Soyut Nurun Kendi Zâtında Nur ve Hayat Sahibi Oluşu

Şîrâzî ile Sühreverdî nur'u kendinde ve kendisi için olan, kendinde ve başkası için olan şeklinde ikiye ayırmıştır. Sühreverdî'ye göre ârizî nur kendinde nur değildir. Çünkü onun varlığı özü için değil bir başkası içindir. O, yalnızca bir başkası için nurdur. Soyut nur ise özü için nurdur. Onun nurluğu başkası için değil kendisi içindir. Bu nedenle zâtında nur olan her nur, soyut ve saf nur'dur.<sup>277</sup>

Şîrâzî'ye göre Sühreverdî zâtında nur olan her şeyin soyut nur olduğunu bu durumun tersi ile delillendirmektedir. Buna göre soyut olmayan bütün nurlar ârizî nurlardır. Onlar kendi zâtında nur değildir. Ârizî nur, ister soyut şeylerle kâim olsun

<sup>275</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 281.

<sup>276</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 282; Sühreverdî, *Hİ*, s. 110-111; *İF-2009*, s. 121; *İF-2015*, s. 310.

<sup>277</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 110; *İF-2009*, s. 121; *İF-2015*, s. 312.

ister cisimlerle, değişmez (eşittir) o kendi nefsinde nur değildir. Çünkü “zâtında nur olma” ifadesiyle kastedilen, onun kendi zâtıyla kâim olması ve bunun bilincinde olmasıdır. Ârızî nur, zâtına nur değildir çünkü o, başkasıyla kâimdir. Başkasıyla kâim olduğu noktasında haberdar değildir. Nitekim ârızî nurun varlığı başkasına bağlıdır, dolayısıyla o, bir başka şeyin nurudur. Başka bir şey ise, onun kendisiyle kaim olduğu mekândır. Ârızî nur, kendi zâtına nur olamaz, o başkasıyla kaimdir. Dolayısıyla zâtına nur olan yani kendi zâtının nuru olan tüm nurlar soyut ve saf nurdur.<sup>278</sup>

Şîrâzî’ye göre zâtında ve zâtına nur, saf nurdur çünkü o, hem nefsülemirde nurludur hem de zâtına apaçıktır yani zâtını idrak eder ve bu nedenle o, zâtından gaip değildir. Saf nurun idrak ettiğini belirten Şîrâzî aynı zamanda onun hayat sahibi olduğunu belirtir. Buna göre zâtıyla kaim ve taşıyıcılardan soyutlanmış olan nur, saf nurdur ki o da hayat sahibidir ve her hayat sahibi olan nur, saf nurdur. Karanlık cevher de zâtını idrak etseydi o da saf nur olurdu yani zâtına apaçık olur ve karanlık cevher olmazdı.<sup>279</sup>

#### 2. 2. 4. Soyut Nurun Mahiyeti Bakımından Durumu

Sühreverdî soyut nurların heyet (miktar, şekil) kabul etmedikleri için özlerinde hiçbir farklılık olmadığını ancak berzahların bu tür özelliklere sahip olup öz olarak birbirinden farklı olduklarını ifade eder. Berzahların (cisimlerin) ise şekil, ölçü gibi kendileri vasıtasıyla birbirinden ayrıldıkları birtakım özellikleri vardır ancak onlar bu özelliklere zâtî olarak sahip değillerdir. Bu özellikler başkasından kaynaklanmaktadır. Zira berzahları (cisimleri) birbirinden farklı kılan miktar ve şekil (heyet) gibi özellikler kendilerinde tam anlamıyla var olmuş değildir, eğer berzahlar bu özelliklere zâtî olarak sahip olsalardı onların varlığı cisme bağımlı olmazdı ya da varlıklarının gerçeklik kazanması için bu özelliklere ihtiyaç duymazlardı. Berzahlar bu heyetlerden soyutlanamaz, eğer soyutlanabilselerdi çokluk meydana gelmezdi.<sup>280</sup> Dolayısıyla Sühreverdî’nin metafizik sisteminde Tanrı’dan sonra varlık kazanan soyut nurlar

<sup>278</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l İşrâk*, s. 281-282; Sühreverdî, *Hİ*, s. 110, *İF-2009*, s. 121; *İF-2015*, s. 312.

<sup>279</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 117; *İF-2009*, s. 127; *İF-2015*, s. 328; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l İşrâk*, s. 291.

<sup>280</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 109; *İF-2009*, s. 119; *İF-2015*, s. 306-308.

berzahlar gibi değildir onların hakikatleri birdir. Onlar yalnızca kemal ve eksiklikte birbirlerinden farklılaşırlar.<sup>281</sup>

Şîrâzî'ye göre de tüm nurlar ister cevher ister araz olsun kendi özünde birdir, onlar hakikatte ayrılmazlar ancak kemal, eksiklik ve nur olma hakikatinin dışında bir şey ile ayrılırlar. Eğer nur yalnızca kemal ve eksiklik bakımından farklılaşan tek bir hakikat olmasaydı, parçalardan meydana gelen bir şey olurdu ki böyle bir mümkün değildir. Şîrâzî, Meşşâîlerin de soyut nurların tür olarak farklı olduklarını iddia ettiğini belirtir. Onlar “eğer aklî soyut nurlar tek bir çeşit olsaydı başka şeylerin olmasına sebep olamazlardı” diyerek bu fikirlerini savunmaktadır. Şayet nur iki parça olsaydı ve her biri zâtında nur olmasaydı, onlar ya karanlık cevher (yani cisim) ya da karanlık heyet olurdu. Yani biri karanlık cevher, diğeri karanlık heyet olurdu ve bunların toplamı özünde nur olamazdı. Bu toplamın yani bileşik şeyin iki parçası, ya iki karanlık cevher (cisim) ya iki karanlık heyet veya bunlardan biri karanlık cevher diğeri karanlık heyettir. Çünkü nur olmayan şeylerin birleşiminden nurun ortaya çıkması mümkün değildir.<sup>282</sup>

Şîrâzî soyut nurların hakikatleri bakımından farklı olmadıklarını belirtir. Çünkü eğer nurlar hakikatleri bakımından farklı olsalar, nur olma özelliği onların arasındaki ortak nokta olur ve nurun dışındaki şey de nurların kendisi ile birbirlerinden ayrıldıkları şey olurdu. Bu durumda nurla birlikte var olan fakat nur olmayan şey, ya soyut nurda bir heyet olurdu ya soyut nur onda bir heyet olurdu ya da her ikisi de zâtıyla kâim olurdu. Şîrâzî'ye göre;

- 1- Şeyin, soyut nurda bir heyet olması durumunda nurun hakikatinin dışında olması gerekir. Çünkü bir şey ancak kendisi akılda bağımsız bir mahiyet olarak gerçekleştiikten sonra kendisinde bir heyet meydana gelir. O halde nurun hakikatinin nurun dışında bir şeyle (heyetle) farklı olması imkânsızdır.
- 2- Soyut nur bir şeyin heyeti olamaz eğer olsaydı bu durumda o, kendisinde ârizî nurun bulunduğu bir karanlık cevher (cisim) olurdu ki bu mümkün değildir.

---

<sup>281</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 119; *İF-2009*, s. 129; *İF-2015*, s. 334.

<sup>282</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 295-296.

3- Her ikisi de zâtıyla kâim olması durumunda ise hiçbiri diğèrinin mekânı olmaz ve diğeri ile aynı mekânda ortak olarak bulunmazdı. Onlar berzah olmadıkları için karışıp bitişmezler birbirleri ile bağlantıları da yoktur.

Bu nedenlerle Şîrâzî, ister akıl ister nefis olsunlar tüm soyut nurların hakikat bakımından birbirinden farklı olmadıklarını savunmuştur.<sup>283</sup>

Şîrâzî *Dürratü't Tâc*'da ise soyut akıl kavramını kullanarak soyut akılların birbirlerinden tür olarak değil, sahip oldukları kemal ve eksiklik bakımından ayrıldıklarını ifade etmiştir. Ona göre istisnasız tüm nefisler akla dayandığı için akıl, tüm nefislerin fail sebebidir. Bu nedenle soyut aklın varlık mertebesinde nefislerden kemâlât bakımından eksik olması imkânsızdır. İstisnasız tüm akıllar kemal ve eksiklik yönünden birbirinden farklıdır. Onların bu farklılıkları derece yönündendir. Örneğin, birinin bilgisi diğèrinden eksik olsa da bütün akıllar bilendir. Bilmek ve canlı olmak akılların zâtına eklenmiş ârîzî bir durum olmayıp sahip oldukları yetkinlik derecesinin bir sonucudur.<sup>284</sup>

### 2. 2. 5. Soyut Nurun Gerçekleşmesi Bakımından Konumu

Sühreverdî'ye göre soyut nurun kendinden daha aşağı olan bir şey (cisim veya karanlık heyet) veya kendine denk bir başka nur tarafından meydana getirilmesi mümkün değildir. Çünkü cismin kendisinden daha şerefli ve daha kâmil bir varlığı yönsüz (mekânsız) olarak var etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla soyut nur var olmak için, ölü, belirsiz bir cevhere (karanlık cevhere-cisme) muhtaç değildir.<sup>285</sup>

Şîrâzî bu durumu şöyle açıklamaktadır; bir soyut nur mahiyetinde bağımlı ve muhtaç olsa onun bu ihtiyacı ve bağımlılığı karanlık cevhere olmaz. Çünkü karanlık cevher, kendisinden daha şerefli ve mükemmel olanı yönsüz (mekânsız) olarak var edemez. Ayrıca var etmek diri olmayı gerektirir ancak karanlık cevher için bir hayat yoktur yani o diri değildir. Var etmek için diri olmanın gerekmediği farz edilse bile bu defa da karanlık cevherin kendisinden daha şerefli bir varlığın bulunması imkânsızdır. Çünkü sebep sebepliden daha üstün ve tam olmalıdır ki bunun aksi mümkün değildir. Dahası karanlık cevherin kendisinden daha üstününü var etmesi mümkün olsa bile bu

<sup>283</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 297; Sühreverdî, *Hİ*, s. 119-120; *İF-2009*, s. 129; *İF-2015*, s. 334.

<sup>284</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 800-801.

<sup>285</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 121; *İF-2009*, s. 130; *İF-2015*, s. 336-338.



ancak onun (yarattığı şey) hiçbir yönü (mekânı) olmayana dönüşmesiyle mümkündür. Çünkü yönlü bir şeyin malülü de mecburen yönlü olur. Dolayısıyla karanlık cevher soyut nuru var edemez çünkü nur daha üstün ve yönsüz iken, karanlık daha aşağı ve yönlüdür.<sup>286</sup>

Şîrâzî, karanlığın her yönden soyut nurdan daha aşağı (değersiz) olduğunu ifade eder. Ona göre soyut nurun varlığı bir başkasına muhtaç olsa onun bu ihtiyacı ancak zâtıyla kaim bir nura olur. Soyut nurun kendisine muhtaç olduğu nur da bir başka zâtıyla kaim nura muhtaçtır. Ancak bu kaim nurlar birbirinin ardı sıra silsile halinde sınırsız bir şekilde (sonsuz dek) devam edip gidemez. Çünkü sıra düzenli ve birlikte mevcut bireylerden oluşan bir silsile sonlu olmak zorundadır. Bu nedenle soyut ve ârızî nurlar, berzahlar ve heyetlerin ardında kendisinden sonra başka bir nurun olmadığı bir nurda nihayete ermelidir. Bu ise diğer bütün nurların kendisinden sudûr ettiği Nûru'l Envâr'dır.<sup>287</sup>

Görüldüğü gibi Şîrâzî, soyut nurun var olmak için kendinden aşağı bir varlığa muhtaç olmadığı ve ancak zâtıyla kaim bir soyut nur tarafından var edildiği düşüncesinden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre soyut nur varlığı bakımından muhtaçtır fakat onun muhtaçlığı kendinden daha üstün bir varlığa işaret etmektedir. Soyut nurun var olmak için ihtiyaç duyduğu bu varlık, soyut nurların ilk basamağında bulunan Nûru'l Envâr'dır. O, soyut nurların içinde en mükemmel nur'u temsil eder. O'ndan sonraki en yetkin nur ise melek ve insan ruhu gibi hiçbir cisimle ilgisi bulunmayan, varlığı kendi zâtından olan ve kendi varlığından haberdar olan soyut nurdur.

---

<sup>286</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 297.

<sup>287</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 297-298.

## İKİNCİ BÖLÜM

### KUTBÜDDİN ŞİRÂZÎ'NİN TANRI ANLAYIŞI

Felsefe tarihine bakıldığı zaman Platon ve Aristoteles gibi Yunan filozoflarının Tanrı hakkındaki fikirlerinin hem İslâm dininin yoktan yaratan Tanrı düşüncesinden hem de İslâm filozoflarının sudûrcu Tanrı anlayışından oldukça farklı bir yere sahip olduğu görülmektedir.

Yunan filozoflarından Platon'un Demiourgos olarak ifade ettiği Tanrı, şekil verici (vâhibu's suver) mimar ve sanatkâr gibi düşünülmüş bir Tanrıdır. Bu Tanrı evreni öz bakımından en iyisini yaratır gibi nesnelere ilk örnekleri olan idealara bakarak şekillendirmiştir. Platon Demiourgos'un birtakım özelliklerinden bahseder. Buna göre O, en yüksek iyidir (hayr), onun hırsı yoktur bu nedenle her şeyin kendine benzemesini istemiştir. O, kudret ve mertebe bakımından âlemde bulunan en yüksek şeydir, kemaldır, en yüksek feyz ve cömertlik sahibidir. Her türlü eksiklikten münezze olan Tanrı aynı zamanda kendi kendine yetebilen varlıktır.<sup>288</sup>

Aristoteles de tıpkı Platon gibi şekil verici olarak gördüğü bir Tanrı'ya inanmıştır. Ona göre her şeye şekil veren Tanrı, kendisinde eksikliğin bulunmadığı en yetkin varlıktır. Aristoteles, Tanrı'yı ezeli ve ebedî mükemmel bir canlı, kendisi değişmeyen ve hareket etmeyen, ilk Hareket Ettirici varlık olarak adlandırır. Ezelden beri var olan bir heyula denilen maddeyi kullanarak evreni şekillendiren fakat yoktan yaratmayan Tanrı, evrene hareket ve gaye vererek onu düzene kavuşturmuştur. Aristoteles'e göre tabiat belli bir gayeye göre hareket eden bir süreçtir ve bu sürecin son gayesi Tanrı'dır. Aristoteles Tanrı'yı aynı zamanda zorunlu bir varlık, zorunlu olması bakımından varlığı iyi olan, ilke, töz ve saf fiil olarak tanımlamaktadır.<sup>289</sup>

Meşşâî İslâm filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ ve İşrâkî filozof Sühreverdî eserlerinde Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri konusunda açıklamalarda bulunmuşlardır.

---

<sup>288</sup> Platon, *Devlet*, 379b, 381b, 596a, (trc. Sabahattin Eyyüpoğlu-M. Ali Cimcöz), Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2014, s. Platon, *Timaios*, (trc. Furkan Akderin), Say Yay., İstanbul 2015, s. 39, 43; Ekrem Sevil, *Platon'un Tanrı Anlayışı*, Birey Yay., İstanbul 2007, s. 36-41.

<sup>289</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 502-506, 1072b; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Hü-Er Yay., Konya 2014, s. 234-239.

Meşşâîlerin Zorunlu Varlık olarak tanımladıkları Tanrı'yı Sühreverdî, Nûru'l Envâr, Nuru'l Kayyum, Nuru'l Mukaddes, Nuru'l Kahhar, En Yüce Nur gibi isimlerle nitelemiştir.<sup>290</sup> Şîrâzî ise Tanrı için *Dürretü't Tâc*'da meşşâî etkisiyle Zorunlu Varlık, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta ise İşrâkî etkisiyle Nûru'l Envâr tabirini tercih etmiştir. Biz de açıklamalarımızda onun farklı bakış açılarını yansıtan bu ifadelerini aynen kullanacağız.

### 1. Tanrı'nın Varlığı

İslâm filozoflarından Fârâbî'nin Tanrı'nın varlığı hakkındaki açıklamaları incelendiği zaman onun, varlığı zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayırdığını ve Tanrı'yı Zorunlu Varlık olarak adlandırdığı görülmektedir. Ona göre, varlık zincirinin zirvesinde bulunan Tanrı, yokluğu düşünülemeyen, daima ve her şartta varlığı zarûî olarak kabul edilen varlıktır. O'nun dışındaki varlıklar mümkündür ve ortaya çıkmak için bir sebebe ihtiyaç duyarlar. Tanrı, ilk var olan, ilk mevcut ve bütün var olanların ilk sebebidir. Var olmamak O'nun için mümkün değildir. Bu bakımdan Zarûî Varlık olan Tanrı, bütün kudret ve fiili ile yokluğu hiç düşünülemeyecek bir şekilde ve ezelde vardır.<sup>291</sup>

İbn Sînâ da tıpkı Fârâbî gibi, varlıkta vacip-mümkün ayırımına giderek Tanrı'nın Zorunlu bir Varlık olduğunu ortaya koymaya çalışır. İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığı ile ilgili öne sürdüğü ilke şudur: Varlıklar zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılırlar. Çünkü hiçbir mümkün varlığın sonsuz mümkün nedeni olamaz. Tanrı tüm varlığın nihaî ilkesidir.<sup>292</sup> Dolayısıyla mümkün varlıklar zincirinin sonsuzca devam etmesi imkânsızdır. Bu sebeple neden ve nedenlilerden oluşan her bir zincirin bizâtihi zorunlu varlıkta son bulması gerekir.<sup>293</sup> İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın mahiyeti yoktur, mahiyeti olmadığı için cüzleri (cinsi, faslı) de yoktur. O'nun varlığı bir sebebe dayanmaz, O, kendinden başka tüm varlıkların sebebidir.<sup>294</sup>

Görüldüğü gibi hem Fârâbî hem de İbn Sînâ Tanrı'yı her şeyden önce yokluğu düşünülemeyen, sebepsiz, ilk varlık olarak nitelendirmişlerdir. Onlara göre Tanrı

---

<sup>290</sup> Sühreverdî, *İF-2009*, s. 121.

<sup>291</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 37, Türkçe trc. s. 15; Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, Ötüken Yay., İstanbul 1999, s. 101-102, 152-153.

<sup>292</sup> İbn Sînâ, *Felsefenin Temel Konuları*, s. 214.

<sup>293</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 127-129; İbn Sînâ, *Risaleler*, s. 45-46.

<sup>294</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 35-36; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ 'da Varlık Nazariyesi*, s. 184.

imkândan en üstün derecede uzak olan varlıktır. O'nda güç (kuvve) halinde bir şey yoktur. Tanrı'nın O'nunla O'dur diyebileceğimiz bir varlığı vardır.<sup>295</sup>

Sühreverdî ise çeşitli eserlerinde bazen vâcip-mümkün, heyula-sûret ayrımına giderek ve nedensellik ilkesinden ve hareketin varlığından söz ederek bazen de nefsi-nâtika'nın varlığından yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispatlamayı amaçlar.<sup>296</sup>

Sühreverdî *Hikmetü'l İşrâk*'ta Nûru'l Envâr için yokluğun mümkün olmadığını ifade eder. Ona göre şayet Nûru'l Envâr'ın yok olması mümkün olsaydı o zaman var olması da mümkün olurdu ve onun gerçekleşmesi kendiliğinden değil bir tercih eden vasıtasıyla olurdu. Bu durumda Nûru'l Envâr, eksiksiz (ganî-zengin) olmaz ve kendi zâtında bir başkasına muhtaç olurdu. Muhtaç olunan nur, Nûru'l Envâr olmalıdır. Çünkü bu silsilenin bir yerde nihayete ermesi gerekir. Nûru'l Envâr, mümkün varlıklar silsilesinin son bulunduğu yerdir.<sup>297</sup> Sühreverdî'nin yaptığı açıklamalar, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığını ortaya koymak için kullandıkları sebeplere dayanan imkân delilinin açıklamalarıyla aynıdır. Onun diğer İslâm filozofları gibi Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için imkân<sup>298</sup> delilini kullandığını görüyoruz. İmkân delilini kullanan diğer bir filozof ise Sühreverdî yorumcusu olan Şehrezurî'dir. O, varlık silsilesinin kendinden başka hiçbir varlığa ihtiyaç duymayan bir varlıkta son bulması gerektiğini belirtir. Ona göre bu varlık, kendi zatı gereği var olan bir soyut nur'dur. Onun dışındaki nurlar var olmak için başka nurlara ihtiyaç duyarlar ve O'nun yanında eksiktirler. İmkân delilini İşrâkî düşünceye göre izah eden Şehrezurî, kendi özü gereği var olan Nûru'l Envâr'ı diğer varlıkların en açık olanı, en şerefli ve en üstünü olarak tanımlar. O'nun nuru diğer varlıklara göre en şiddetli en tam ve en mükemmeldir.<sup>299</sup>

Şîrâzî de Sühreverdî'yi takip ederek Nûru'l Envâr için yokluğun mümkün olmadığını, eğer yokluğu mümkün olsa varlığının da mümkün olması gerektiğini ve bu durumda onun varlığını yok olmasına tercih eden bir müreccihin varlığının şart olacağını belirtir. Çünkü bir şeyin tercih edilmesi için bir tercih edenin olması gerekir.

---

<sup>295</sup> Hayrani Altıntaş, "Fârâbî ve İbn Sînâ Düşüncelerinde Vâcibu'l Vücûd'un Nitelikleri", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yay., ss. 193-198, Ankara 2005, s. 194.

<sup>296</sup> Ebu Reyhan, *Usûl el-Felsefet el İşrâkiyye*, Kahire 1959, s. 125-126.

<sup>297</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 122, *İF-2009*, s. 131; *İF-2015*, s. 340-342.

<sup>298</sup> Fârâbî ve İbn Sînâ'da imkân delilinin ayrıntılı açıklaması için bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir 2001, s. 52-56.

<sup>299</sup> Şehrezurî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 306, 315-316, 325; Aygün Akyol, *Şehrezurî Metafiziği*, s. 85, 87.

Tercih eden yoksa tercih imkânsızdır. Böylece Nûru'l Envâr'ın varlığa gelişinin tercih edilişi zâtından değil başka bir tercih eden vasıtasıyla olurdu. Bu durumda O, mutlak olarak eksiksiz (ganî-zengin) bir varlık olmaz aksine eksiksiz bir varlığa muhtaç olurdu. Şîrâzî bu türlü açıklamalarla Nûru'l Envâr'ın yokluğunun mümkün olmadığını ve varlığının da başka bir varlık vasıtasıyla değil kendi zâtından dolayı olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>300</sup>

Şîrâzî bundan sonraki açıklamalarında Nûru'l Envâr'ın yokluğu düşünülemeyen bir varlık olduğunu ispatlamaya çalışır. Ona göre Nûru'l Envâr için yokluk mümkün olsa idi onun yokluğu; ya zâtından dolayı ya varlığı Nûru'l Envâr'ın varlığında dâhili olan bir şeyin yokluğu sebebiyle veya yokluğu Nûru'l Envâr'ın varlığında dâhili olan bir şeyin varlığı sebebiyle olurdu.

Birincisi batıldır çünkü eğer Nûru'l Envâr kendi yokluğunu gerektirseydi o zaman hiç var olmazdı. Malülün (müssebeb) var olması için tam bir illet gerekmesinden dolayı bir şey kendisinin yok olmasını gerektirmez aksi takdirde o var olamaz. Şîrâzî'ye göre Sühreverdî, bu duruma “bir şey kendi yokluğunu gerektirmez, kendi yokluğunu gerektirecek olsa var olmazdı” ifadesiyle işaret eder.

İkincisi de batıldır çünkü Nûru'l Envâr, basit olup hiçbir şart gözetilmeksizin bir tanedir. Onun şartı ve zıddı olmadığı için O'nu ortadan kaldıracak veya O'nu yok edecek bir şey de yoktur. O, devamlıdır, kayyûmdur.

O, bütün varlıklardan ayrı olarak kendi zâtında tektir, O'nun kendi zâtında bir şarta bağılılığı yoktur. Aksi takdirde kendi kendine yeterli olan (ganî) olamazdı. Çünkü onun için bir şart yoktur. Onun karşısında bir yokluk düşünülemez. Çünkü şart ondan faydalanmaktadır.

Üçüncüsü de batıldır; çünkü her şey O'na ihtiyaç duyar, varlığı vacip ve eksiksiz (ganî) olduğundan dolayı O'nun dışındaki her şey O'na tâbidir. Onun için bir mekândan bahsedilemez. Hiçbir zaman O'na mani olacak kuvvette ve O'nun denginde bir güç yoktur, O'nun zıddı da yoktur. Zıtlık terimi onun için geçerli olamaz çünkü zıtlık bir mekân gerektirir ve filozoflara göre iki zıt şey, birbirine karşı bir mekânda arka arkaya gelen ve aralarında ciddi ihtilaf bulunan iki zâttır. Bu zıtlık halkın kullandığı

---

<sup>300</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 300.

genel anlamdaki bir zıtlık değildir. Çünkü halkın kullandığı anlamda zıt, kendisini engelleyen güç ile denk olan ve aynı zamanda ona engel olan bir şeydir.<sup>301</sup>

Sonuç olarak Şîrâzî'ye göre Tanrı bir mekânda olmadığı için ve bu mekânda onun karşında ona muhalefet edebilecek ona denk ve ona eşit bir güç olmadığı için zıttı yoktur. Zıttı olmadığı gibi Tanrı'nın tabi olabileceği ve onu batıl hale getirebilecek bir şey de yoktur.

Şîrâzî'nin açıklamalarına göre Sühreverdî de şöyle bir sonuca varmaktadır; O'nun bir şartı ve bir zıddı olmadığı için onu batıl hale getirecek bir şey de yoktur. Çünkü bir şeyin varlığını ortadan kaldıran (gereksizleştiren) ya şartın yokluğu veya bir engelin varlığıdır. Hem şart hem de engel O'ndan nefyedilmiştir. Dolayısıyla O, kayyumdur (her an icraatını devam ettirmektedir ve daimîdir); çünkü O'nun zâtındaki kayyumiyeti ezeli ve ebedidir. O'nun dışındaki bütün varlıkların kıyamı (yaşaması) ancak onunla mümkündür.<sup>302</sup>

Şîrâzî *Dürratü't Tâc* eserinde de Tanrı'nın varlığını kanıtlayan on tane kanıt öne sürmüştür. O, bu metotların çoğunda mümkün varlıklar silsilesinin sonsuza kadar gitmesinin imkânsız olduğunu, bu durumun teselsüle yol açacağını belirtir. Kendisi de “çoğunun öncülü ortak” diyerek metotların birbirine çok benzediğini itiraf etmektedir. Ona göre her mümkün varlık, kendisinin varlığını yokluğuna tercih edecek bir sebebin varlığına ihtiyaç duyar. Bu sebep zâtıyla zorunlu bir varlık olmalıdır. Ancak onun varlığı sayesinde teselsül son bulur. Zorunlu Varlık mümkün varlıkların oluşturduğu bir grupta olamaz. Çünkü bireyleri mümkün olan her grup, bireyleri dışında bir sebep gerektirir ve o sebep, var olan bütün mümkün varlıkların ancak kendisiyle var olabildikleri Zorunlu Varlık'tır.<sup>303</sup>

Ayrıca ona göre Zorunlu Varlık yok olamaz. Çünkü O, eğer yok olan bir varlık olsaydı o zaman O'nun hakkında özel anlamıyla mümkünlük doğru olurdu ve bu durumda O, Zorunlu Varlık olamazdı. Ancak bunu gerektirecek bir şey yoktur. Zorunlu Varlık zâtı gereği yok olmaz. Şîrâzî'ye göre Zorunlu Varlığın zâtında yerleşmiş bir sıfatının olması mümkün değildir. Çünkü bu durumda o sıfatın da Zorunlu Varlık

---

<sup>301</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 300.

<sup>302</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 301.

<sup>303</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 808-815.

olması gerekirdi ve iki tane Zorunlu Varlık olurdu. Sıfat olan Zorunlu Varlık ise kendisiyle kaim olacağı bir şeye muhtaç olurdu.<sup>304</sup>

Tüm bu anlattıklarımızın ışığında diyebiliriz ki Şîrâzî Tanrı'yı yokluğu mümkün olmayan Zorunlu Varlık olarak ifade etmektedir. Onun görüşlerinin temelinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu vacip-mümkün ayrımı yer almaktadır. Düşünürümüz, Tanrı'nın varlığını Meşşâî filozoflarına benzer şekilde ispatlamaktadır.

## 2. Tanrı'nın Sıfatları

Tanrı'yı tanımlamak için kullanılan kavramlara O'nun sıfatları veya nitelikleri denir. Farklı sınıflandırmalar olmakla birlikte genellikle İslâm âlimleri tarafından sıfatların Zâtî, Fiilî ve Haberî olmak üzere üç kısma ayrıldığı görülmektedir. Zâtî sıfatlar, kendi arasında nefsî, selbî ve subûtî olmak üzere üç kısma ayrılır. Kelâm âlimleri subûtî sıfatları yine kendi içinde manevi sıfatlar ve mana sıfatlar şeklinde ikiye ayırmışlardır. Tanrı'nın Âlim, Kâdir, Mürîd gibi sıfatları manevi sıfatlar olarak değerlendirilir. Bu sıfatların Tanrı'ya nispet edilmesi konusunda hem kelâmcılar hem de İslâm filozofları görüş birliği içindedir. Ancak bu saydığımız sıfatların ilim, kudret, irade gibi mastar halleri ise mana sıfatlarıdır ve bu sıfatların Tanrı'ya nispet edilip edilemeyeceği hususunda İslâm âlimleri arasında ihtilaf vardır. Özellikle Mutezile âlimleri mana sıfatlarının tevhid anlayışına ters olduğunu düşünerek Tanrı'ya nispet etmekten kaçınmışlardır.<sup>305</sup>

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Meşşâî ekole mensup filozoflar da Mutezile'ye paralel görüşler öne sürmüşlerdir. Fârâbî, Tanrı'nın birliği ilkesini zedeler kuşkusıyla zât-sıfat arasında bir ayrım yapmamış ve O'nu selbî sıfatlarla nitelendirmiştir. Fârâbî, Tanrı'ya sıfat isnat etmede bir sakınca görmemiştir. Fakat bu konuda o, Kur'an'da yer verilen niteliklerden daha çok felsefede kullanılan terimleri tercih etmiştir.<sup>306</sup> Tanrı'nın sıfatları ile ilgili görüşlerinde Fârâbî'nin paralelinde düşünen İbn Sînâ ise, sıfatları üç gruba ayırmaktadır. Ona göre Kıdem ve Vâhid gibi sıfatlar selbî, Hâlik (Yaratan), Bârî (Var Eden) ve Musavvir (Şekil Veren) gibi bütün

<sup>304</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 824-827.

<sup>305</sup> Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, s. 212, 214.

<sup>306</sup> Kemal Sözen, "Fârâbî Ontolojisinde Tanrı'nın Niteliklerine İlişkin Yaklaşımların Türk-İslâm Düşüncesindeki Etkileri" *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet'e Katkıları Sempozyumu Bildirileri*, Fakülte Kitabevi, ss. 467-475, Isparta 2007, s. 467-468, 470.

fiili sıfatlar izafidir. Mürîd ve Kâdir gibi sıfatlar ise hem selbî hem de izafî sıfatlardan mürekkeptir.<sup>307</sup>

Meşşâî filozoflar, Tanrı'nın ne olmadığını ifade eden subûtî nefyetme anlayışını benimsemişler ve nasslarda bulunan bütün tenzihî sıfatları kabul etmişlerdir. Onlara göre Tanrı'nın zâtına nisbet edilen subûtî sıfatların kabul edilmesi kaçınılmaz bir şekilde sıfatlarında kadîm olarak kabul edilmesini gerektirir ki bu durum Tanrı'nın zâtında çokluğun bulunması (taaddüdü kudema) anlamına gelir ve hiç bir Müslüman tarafından benimsenemez. Bu nedenle onlar tevhid ilkesini korumak amacıyla yalnızca Tanrı'nın ne olmadığını ifade eden selbî sıfatlara yer vermiştir. Selbî dediğimiz tenzihî sıfatları tercih eden İslâm filozofları böylelikle Tanrı'nın ne olduğunu değil, ne olmadığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını “vâcip” kavramıyla açıklamış ve tevhid ilkesini bu vâcip kavramı üzerine bina etmişlerdir. Onlara göre sıfatlar, zâta ilave değildir bizzât zâtın kendisidir.<sup>308</sup>

Nûru'l Envâr'ın her hangi bir sıfat ile nitelenmekten münezzehe olduğunu düşünen Sühreverdî ise, *Hikmetü'l İsrâk*'da O'na nurlu ya da karanlıklı herhangi bir heyetin bitişmediğini, bu nedenle O'nun bir sıfatının olamayacağını belirtir. Sühreverdî'ye göre “Nûru'l Envâr'a ister nurlu isterse karanlık olsun her hangi bir heyet bitişemez. O'nda her hangi bir yönden bir sıfatının olması mümkün değildir.”<sup>309</sup> Nûru'l Envâr, diğer varlıklardan münezzehtir ve herhangi bir şey O'na ilişemez. O'ndan daha üstün bir şey düşünülemez. Nûru'l Envâr'ın canlılığı (hayat) ve zâtını bilmesi (ilim) zâtına ilave bir nitelik değildir.”<sup>310</sup> Bu bakımdan Sühreverdî'nin Tanrı'nın zâtına zâid bir sıfatının olmadığını söyleyen Mutezile ve Mutezileye paralel görüşler serdeden Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflar ile aynı görüşü paylaştığını söyleyebiliriz.

Şîrâzî, Sühreverdî'nin yukarıdaki ifadesine yönelik *Hikmetü'l İsrâk* şerhindeki açıklamalarında Sühreverdî ile hemen hemen benzer ifadeler kullanır. Zira ona göre de “Nûru'l Envâr'da herhangi bir yönden herhangi bir sıfatın olması mümkün değildir.

<sup>307</sup> İbn Sînâ, “Arş Risalesi”, Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine (trc. Enver Uysal), *UÜİF Dergisi*, sy. 9, c. 9, ss. 641-655, 2000, s. 646.

<sup>308</sup> İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, c. XXXVII, ss. 100-106, 2009, s. 100, 104; Ali Kürşat TURGUT “Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi” *UÜİF Dergisi*, Cilt: 21, Sayı: 2, 2012, ss. 1-21, s. 4.

<sup>309</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 122, *İF-2009*, s. 131; *İF-2015*, s. 342

<sup>310</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 123; *İF-2009*, s. 132; *İF-2015*, s. 346.



Nûru'l Envâr'ın hakikî sıfatları olamaz ancak onun dışında izâfî, selbî ve itibarî sıfatları olabilir.”<sup>311</sup>

Şîrâzî yukarıdaki ifadenin aynısını *Hikmetü'l İsrâk* şerhinde birkaç farklı yerde tekrar kullanır ve şöyle ifade eder; “Bilinmelidir ki Zorunlu Varlık'tan nefyedilen sıfatlar, izâfî (bağlantısal), selbî (olumsuz) ve îtibârî sıfatlardır, hakikî sıfatlar değildir.”<sup>312</sup> Şîrâzî'ye göre Zorunlu Varlık'ın zâtı hakkında sadece izâfî sıfatlar kullanılmaktadır, çünkü bu sıfatlar şeylerin zâtına yerleşmez ve sıfatın değişmesiyle sıfata sahip olan zâtta fiil (etki) ve infial (edilgi) ile alakalı bir değişiklik olmaz.

İzâfî (bağlantısal) sıfatın Zorunlu Varlık'taki örneği ilkelik, illetlik ve yaratıcılıktır. İzâfî sıfatın zâtta yerleşmeyeşine örnek olarak sağımızdaki bir şeyin solumuza, karşıımızdaki bir şeyin başka bir yere gitmesinin zâtımızda değişiklik gerektirmemesini zikredebiliriz. Bağıntı ve bağıntının değişmesi bağıntılı şeyin zâtında bir alıcılığı/edilgiyi ve değişimi gerektirmez.

Zorunlu Varlık'ın izâfî sıfatları vardır. Zorunlu Varlık hakkında sadece izâfet (bağıntı) kullanılır, hakiki sıfat, Zorunlu Varlık hakkında kullanılmaz.

Şîrâzî, Zorunlu Varlık'ın olumsuz ve itibarî sıfatları olarak kuddûslük, teklik, birlik, şeylik ve gerçeklik kavramlarını zikreder. Ona göre bütün bunlar ya arazların olumsuzlanmasıdır ki kuddûslük böyledir, ya bölünmenin olumsuzlanmasıdır ki teklik ve birlik böyledir, ya da somut gerçeklikle varlığı olmayan itibarlardır ki Tanrı'nın bir şey ve hakikat olması böyledir. İtibarlar Tanrı'nın birliğine hâlel getirmemesi bakımından olumsuz şeyler gibidir. O halde bu gibi sıfatlar Zorunlu Varlık hakkında caizdir ve hatta için zorunludur.<sup>313</sup>

Şîrâzî, Zorunlu Varlık'ın bir tane bağıntısı olduğunu ifade eder. Ona göre bu bağıntı ilkelik'tir. Zorunlu Varlık'ın rızık vericilik ve suret vericilik gibi diğer bütün bağıntıları ona bağlıdır. Bunun yanı sıra Zorunlu Varlık'ın bir tane olumsuzlaması vardır ve diğer olumsuzlamalar onu izler ki o da mümkünlüğün olumsuzlanmasıdır. Çünkü cisimliliğin, arazlığın ve buna benzer diğer şeylerin olumsuzlanması ona dâhildir. Bu insandan camidliğin olumsuzlanmasına insandan taşlığın ve çamurluğun

---

<sup>311</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 301.

<sup>312</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 303.

<sup>313</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 304.

olumsuzlanmasının da girmesi gibidir. Bununla birlikte her halükârda olumsuzlamalar çok olmaz.<sup>314</sup>

Buraya kadar anlattıklarımızdan anlaşılacağı gibi Şîrâzî, tıpkı Sühreverdî ve diğer Meşşâî filozoflar gibi subûfî sıfatları kullanmak yerine Nûru'l Envâr için izafî, selbî (tenzihî) ve itibarî sıfatları tercih etmiştir.

### 3. Tanrı'nın Birliği

İslâm filozoflarının Tanrı'nın nitelikleri hakkında ifade ettikleri özelliklerden biri de O'nun bir niteliğidir.

Fârâbî'ye göre İlk Sebep'in birden fazla olması mümkün değildir. O, yalnızca birdir ve tek'tir, öncelikle var olanların ilki olması bakımından, ikincisi, varlığını oluşturacak parçaların bulunmaması bakımından yani mutlak olarak basit bir varlık olması sebebiyle bir'dir ve bölünmezdir. O'nun ne zıddı ne de benzeri vardır, O her bakımdan bir ve ilk'tir ve çeşitli cüzlerden mürekkep değildir. O, bir'dir, cisimler ve sayılar gibi taksim edilemez. O, bilen, irade eden, yapan bir tek zât'tır. Onun varlığı ile zâtı, mahiyeti ve sıfatları aynıdır. Dolayısıyla O'nun hiçbir surette tarifi yapılamaz ve gerçek bir benzerlik olmamakla birlikte biz O'nu ancak insana has olan şeylerle mukayese ederek tanımlamaya çalışırız.<sup>315</sup>

Tanrı'nın birliği hakkında İbn Sînâ da yaklaşık olarak Fârâbî ile aynı ifadeleri kullanır. Ona göre Zorunlu Varlığın ne şekilde olursa olsun iki olması mümkün değildir. Bunun delili de şudur; eğer başka bir Zorunlu Varlık düşünürsek bunların birbirinden ayırt edilebilmesi gerekir ki iki varlıktan söz edilebilsin. Ayırt edilmek ise ancak özsel ya da ilintisel olabilir. Eğer ikisinin ayırt edilmesi ilintisel bir sebepten ise bu sebep ya ikisinde de vardır ya da sadece birinde bulunur. Eğer bu ilintisel sebep her ikisinde de var ise o zaman her ikisi de sebeplidir. Eğer bu ilintisel sebep birinde var diğerinde yok ise o takdirde ilintisel sebebi olmayan Zorunlu Varlıktır diğeri ise Zorunlu Varlık değildir. Eğer ikisinin birbirinden ayırt edilmesi özsel ise ve eğer her ikisinin de özsel niteliği var ise o zaman her ikisi de bileşiktir. Her bileşik olanın bir sebebi vardır. O

<sup>314</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 304.

<sup>315</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, (trc. Mehmet S. Aydın/Abdülkadir Şener/M. Rami Ayas), İstanbul 2012, s. 35; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV Yay., İstanbul 1997, s. 121; Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, s. 101; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 28-29.

takdirde her ikisi de Zorunlu Varlık olamaz. Eğer bu özsel nitelik sadece birine ait ise ve diğeri hiçbir şekilde bileşik değil ise o zaman özsel niteliği olmayan Zorunlu Varlıktır diğeri Zorunlu Varlık olamaz.<sup>316</sup> Böylece İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlığın iki olamayacağı anlaşılmış olur.

İbn Sînâ sisteminde iki şeyden tek bir zorunlu varlığın meydana gelmesi ya da Zorunlu Varlıkta herhangi bir yönden çokluğun bulunması mümkün değildir. Bizâtihi Zorunlu Varlık başkası sebebiyle Zorunlu Varlık olmadığı gibi iki şeyden her biri diğeriyle Zorunlu Varlık olamaz. Bu durumu İbn Sînâ şöyle açıklamaktadır: Biri diğerinden ayrı iki vacip varlığın olduğu farz edilse A'nın B ile zorunlu, B'nin de A ile zorunlu olduğu ve birbirleriyle zorunlu oldukları düşünülemez. Çünkü onlardan her biri diğeriyle zorunlu oldukları için ikisi de mümkün olacaktır. Öyle ise yalnızca tek bir Zorunlu Varlık olduğu kabul edilebilir. Zorunlu Varlık bileşik değil, basittir ve her bakımdan birdir.<sup>317</sup>

Şîrâzî ise Sühreverdî'nin bu konudaki görüşlerini *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* eserinde açıklamaktadır. O, bu görüşleri aktarırken Sühreverdî ile benzer görüşleri savduğunu göstermiş olmaktadır. Ona göre Sühreverdî, Tanrı'nın eksiksiz (mutlak şekilde ganî) bir varlık olduğunu ve bundan daha öte bir şey olmadığını ifade etmiştir. Yani sebepler açısından mutlak manada onu muhtaç bırakabilecek bir şey yoktur. O zâtında ve mükemmellikte başkasına ihtiyaç duymaz. Bu yüzden Sühreverdî O'nun bir açıdan eksiksiz, tam (zengin) başka bir açıdan muhtaç (fakir) anlaşılmaması için "mutlak ganî" ifadesini kullanmıştır. Çünkü her şeyin eksiksiz olana (ganîye) ihtiyacı daha fazladır. Bir şey ganîden müstağni olsaydı ganî için layık olan şey ortadan kalkardı ve neticede eksiksiz olan kemalden yoksun olur ve bu kemali elde etmede başka birine muhtaç olurdu. Bundan dolayı o, mutlak ganî olamazdı. Dolayısıyla hiçbir şey mutlak ganîden müstağni olamaz yani her şey ona muhtaçtır. Aksi takdirde her şey kendisine muhtaç olmadıkça mutlak ganî olamaz.

Tanrı'nın eksiksiz (ganî/müstağni) bir varlık olduğunu ifade eden Şîrâzî iki mutlak ganînin olamayacağını da belirtir. Çünkü iki mutlak ganî bulursa onlar yukarıda anlatılan gibi mutlak ganî olmazlardı. Onların her biri bir diğerine muhtaç olmama

---

<sup>316</sup> İbn Sînâ, *Risâleler*, s. 46.

<sup>317</sup> İbn Sînâ, *Felsefenin Temel Konuları*, s. 205; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 63.

(müstağnilik) konusunda eşittirler. Şîrâzî bu ifadenin Tanrı'nın birliğine delil olarak kullanılabileceğini fakat Sühreverdî'nin bunu bu şekilde kullanmadığını başka bir şekilde kullandığını ifade eder.<sup>318</sup>

Sühreverdî'ye göre iki soyut ganî nurun varlığı düşünülemez. Çünkü;

1- İki mutlak ganî nur, soyut nurların hakikatleri farklı olmadığı için birbirinden farklı değildir. Onlar kendisinde ortak oldukları şey ile yani nurluk hakikati ile birbirinden seçilip ayrılamazlar.

2- İki mutlak ganî nur, bir soyut nurda bulunması gereken şey ile de (hakiki nur için lazım olan şey) birbirinden seçilip ayrılmazlar. Çünkü onlar onda ortaklıklar, o lâzımın melzumunda da ortaklıklar.<sup>319</sup>

Şîrâzî de Sühreverdî'nin bu ifadelerinden hareketle iki mükemmel soyut nurun düşünülmeceği görüşündedir. Çünkü bu şekilde mükemmel nurun hem diğerlerinden farklı olması hem de (kendisinin) ortağı olması mümkün değildir. Nurlar hakikatte farklı değildirler.

3- İki mutlak ganî nur, dışarıdan bir arazla da birbirinden seçilip ayrılmaz. Bu arazın karanlık veya nurlu olması fark etmez. Çünkü onların ötesinde onları belirli kılacak bir şey yoktur. Onlar mutlak ganî'dir.

4- Onlardan birisinin kendisini ve diğerini belirli kıldığı düşünülse özelleştirmedikçe belirginleştirmek ve ikileştirmek düşünülemez.

Sonuç olarak, Şîrâzî'ye göre soyut ganî nur, birdir yani tektir ki o da Nûru'l Envârdır. O, en belirgin nurdur, güneşe bağlı aklî belirginliğin ta kendisidir ve akıl âleminin güneşidir. Onun altındaki ve dışındaki her şey yani en yoğun görünen nurlar O'na muhtaçtır ve varlıkları O'na bağlıdır. O'nun nuruna bağlı olan, cisimlerin ve heyetlerin varlığına gelene kadar her şey O'na muhtaçtır. O'nun benzeri ve örneği yoktur ve hiçbir şey O'na mukavemet edemez (güç yetiremez). Eş, bir şeye her yönden

---

<sup>318</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 298-299; Sühreverdî, *Hİ*, s. 121; *İF-2009*, s. 130-131; *İF-2015*, s. 338-340.

<sup>319</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 122; *İF-2009*, s. 130.

denk olan demektir. Benzer ise tür bakımından hakikatte ortak olan şeydir. Dolayısıyla varlıkta bir tane Zorunlu Varlık vardır.<sup>320</sup>

Şîrâzî Zorunlu Varlık'ın belirginliğin kuvveti ve nurunun mükemmelliği ile her şeye hükmettiğini belirtir. Ona göre varlıktaki hiçbir şey O'na hükmedemez ve karşı duramaz. Çünkü her galibiyet, her kuvvet ve her kemal O'ndan alınmıştır.<sup>321</sup>

Şîrâzî *Dürratü't Tâc* eserinde Meşşâî bakış açısı ile İbn Sînâ'yı takip ederek iki tane zorunlu varlığın olamayacağını ifade etmiştir. Ona göre iki zorunlu soyut varlık mükemmellik ve eksiklik yönünden ayrılırsa eksik olan zorunlu olamaz. Çünkü mükemmelliği bir illet vasıtasıyla değilse türdeki eksiklik bir illetlik malullük sebebiyle olur ki bu durumda eksik olan malul olur. Mükemmellik yönüyle ayrılmasalar her yönden ortak olmaları imkânsızdır ve ikisini birbirinden ayıracak bir şey olmalıdır. Çünkü ayırt edicilik olmazsa ikilik olmaz.<sup>322</sup>

Şîrâzî, özel anlamda bir konusu olmadığı, genel anlamda ise kuvvetçe O'nu engelleyecek bir dengi olmadığı için Zorunlu Varlık'ın bir zıddı olmadığını belirtmiştir. Şîrâzî'ye göre Zorunlu Varlık aynı zamanda tektir. Ondan başka Zorunlu Varlık olmadığı için O'nun bir eşi yoktur. O fiilleri bedeni ile özelleşen nefis gibi bir bedene bağımlı değildir. Çünkü O'nun kudreti bedenle sınırlandırılmayacak kadar yüce ve geniştir ve fiilleri kapsayıcı ve çoktur.<sup>323</sup>

Şîrâzî, Zorunlu Varlık'ın inayetinin bitkilerde, hayvanlarda, insanlarda ve gök cisimlerinde nasıl gerçekleştiğinden bahsettikten sonra âlemin tüm parçaları arasında hikmetli bir bağlantı olduğunu belirtir. O, âlemde görülen bu hikmetli bağlantının âlemin yaratıcısının ve yöneticisinin birliğine yol ve delil olacağını ifade eder. Ona göre Bir olan Yaratıcı, ilkeleri gayelere ve başlangıçları sonlara vardırır; birinin varlığı ile diğerinin de varlığı devam edecek ve biri diğerinden faydalanacak şekilde bu ikisinin arasını bulur. Çünkü türlerin fiillerindeki düzenin Yaratıcısı pek çok tür için bir tanedir ve bu düzende göksel ve yersel fiiller arasını bulan ve uzlaştıran, gökte ve yerde bir

---

<sup>320</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 299.

<sup>321</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 300.

<sup>322</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 819.

<sup>323</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 824-827.

tanedir. Bu Bir olan varlık her şeyin Müdebbiri ve bütün öğrencilerin öğreticisi ve bütün failerin fiillerinin tamamlayıcısıdır ve O'ndan başka ilah yoktur.<sup>324</sup>

#### 4. Tanrı'nın Bilgisi

Tanrı'nın bilgisi meselesi Meşşâî filozoflar, kelamcılar ve daha sonra gelen ilim adamları arasında sürekli tartışma konusu olmuştur. Ancak Meşşâî filozofları sistemli bir şekilde eleştirerek bu tartışmayı ilk başlatan kişi Gazzâlî'dir. Gazzâlî "*Filozofların Tutarsızlığı*" isimli eserinde Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofları özellikle Tanrı'nın bilgisinin tikelleri kapsamaması yönünde eleştirmiş hatta görüşlerinin İslâm inancına uymaması sebebiyle onların tekfir edilmeleri gerektiğini ileri sürmüştür.

İbn Sînâ, üç nedenden dolayı Tanrı'ya tikellerin bilgisinin atfedilemeyeceğini söylemiştir. Birincisi, tikellere dair olan bilgi zaman ve mekânla sınırlıdır, oysa Tanrı zaman ve mekân üstü bir varlıktır, bu nedenle ona tikellerin bilgisini atfetmek yanlış olur düşüncesindedir. İkincisi, tikel hadiseler zaman içinde gerçekleşir ve tikelleri bilen sujede bir değişim meydana getirirler. Fakat Tanrı'nın değişimi hiçbir şekilde düşünemeyeceği için tikelleri bilmesi onun için imkânsız görülmelidir anlayışıdır. Üçüncüsü ise bir öncekine benzer şekilde tikellerin bilinmesi duyular aracılığı ile olur ve suje ile obje arasında yakın veya uzak bir ilişkiyi gerektirir. Bu da Tanrı için söz konusu olamaz görüşüdür. Bu sebepler neticesinde İbn Sînâ, Tanrı'nın tikelleri tümel bir şekilde bildiğini iddia etmektedir.<sup>325</sup>

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikelleri nasıl bildiğine dair açıklamalarına dayanarak onun Tanrı'nın tikelleri bilmediği düşüncesine sahip olduğu fikrine ulaşmıştır. Tanrı'nın bilgisi konusunda Fârâbî ve İbn Sînâ'yı eleştiren diğer bir filozof ise Sühreverdî'dir. Bu bölümde Sühreverdî'nin eleştirileriyle birlikte Şîrâzî'nin Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerini inceleneyecektir.

---

<sup>324</sup> Şîrâzî, *Dürratüt Tâc*, s. 875.

<sup>325</sup> İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 105-106; Bu konuda ayrıntılı okuma için; Rahim Acar, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *Divan İlmî Araştırmalar*, Sayı: 20, (2006/1), s. 99; Rahim Acar, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı:13, 2005; Fehrullah Terkan, "İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyatı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu-Bildiriler*, İBB Kültür A.Ş. Yayınları, c. I, İstanbul 2008.

Tanrı'nın bilgisi ile ilgili olarak insanın gerçek bilgiye ulaşması konusunda Sühreverdî, Meşşâîlerin görüşlerine itiraz etmektedir. O, Meşşâîlerin nazar ve istidlal yöntemini doğru bulmayarak keşf ve müşahede yöntemini öne çıkarmıştır. Bu yöntem Meşşâîlerin husulî bilgi anlayışına karşı huzurî bilgi olarak bilinmektedir. Dolayısıyla Sühreverdî Meşşâîlerin istidlal, nazar ve kesin delile dayanan Hikmetü'l-Bahsiyye ile keşf ve müşahedeye dayanan Hikmetü'l-İşrâkiye arasında kesin ve net bir ayırım yapmıştır.<sup>326</sup>

Huzurî bilgi ve müşahede kavramlarını açıklayacak olursak, Sühreverdî'nin epistemolojisinde bilme eylemi, bilende ilmî bir sûretin meydana gelmesiyle gerçekleşmez. İdrak edilen şeyin ne ise o olduğuna dair kesin bilgiye sahip olmamızı sağlayan şey, müşahededir. Müşahedenin nasıl gerçekleştiğini Sühreverdî görme örneği ile açıklar. Ona göre görme, aydınlanmış bir nesne ile sağlıklı bir gözün arada bir engel olmaksızın karşılıklı bulunmasıdır. Gören ile görünen arasında perdenin kalması ile meydana gelen şey işrakî huzurî bilgidir.<sup>327</sup> Nasıl ki görmenin gerçekleşmesi için gören ve görülen arasında bir engelin bulunmaması yeterli ise Nûru'l Envâr'ın kendi dışındaki varlıkları idrak etmesi için onların ondan perdelenmemiş olması yeterlidir. Dolayısıyla Tanrı tüm varlığı görerek bilmektedir.<sup>328</sup> Sühreverdî, Tanrı'nın eşyayı görünür olması yönüyle bildiğini ileri sürer. Ona göre eşyanın görünür olması Tanrı'nın nur ile onu var etmesi demektir.<sup>329</sup>

*Hikmetü'l İşrâk* şerhinde Sühreverdî'nin düşüncelerini yorumlayan Şîrâzî, Nûru'l Envâr'ın saf nur olduğu için hem kendi zâtını hem de başkalarını bildiğini belirtir. Ona göre Nûru'l Envâr zâtına apaçıktır, diğer şeyler de O'na apaçıktır. Göklerde ve yerde zerre kadar olanlar bile onun ilmi dışında değildir.<sup>330</sup> Çünkü ona hiçbir şey engel değildir. Tanrı şeyleri, onların zâtındaki suretleri ile idrak etmez. Eğer öyle olsaydı Tanrı'nın zâtı ve yönleri çok olurdu. Eğer Tanrı, şeyleri suretler ile bilmiş

---

<sup>326</sup> Sühreverdî, *İF*, (Takdim) s. 9; Kamil Kömürcü, *İşrâkî Düşüncede Mantığın Yeri*, İlahiyat Yay., Ankara 2014, s. 19-20.

<sup>327</sup> Sühreverdî, *İF-2009*, s. 151; Halide Yenen, "Sühreverdî Epistemolojisinde Huzurî Bilgi", *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* (içinde), Otto Yay., Ankara 2014, s. 188, 190.

<sup>328</sup> Tahir Uluç, "Tanrı'nın Bilgisi Konusunda Sühreverdî'nin İbn Sînâ'yı Eleştirisi", *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* (içinde), Otto Yay., Ankara 2014, s.122.

<sup>329</sup> Eyüp Bekiryazıcı, *a.g.t.*, s. 149.

<sup>330</sup> "Sebe" suresi, 34:3.

olsaydı hem fail hem de alıcı olmuş olurdu. Hâlbuki fail olmak ve alıcı olmak iki farklı şeydir.<sup>331</sup>

Şîrâzî'ye göre tüm varlıkların illeti olduğu için Tanrı'nın zâtını bilmesi sayesinde tüm varlığı bildiği görüşü yanlıştır. Çünkü O'nun malulü zâtından farklı olduğu için zâtını bilmesi de malulünü bilmesinden farklıdır. Varlıklar, Zorunlu Varlık'ın zâtının bir parçası olmadığı için O'nun zâtını bilmesi, varlıkları bilmesini ve dolayısıyla varlıkların O'ndan meydana gelmesini gerektirmez.<sup>332</sup>

Şîrâzî *Hikmetü'l İsrâk* şerhinde Meşşâîlerin görüşleri hakkında bilgi verir. Ona göre Meşşâîler, Zorunlu Varlık'ın bilgisini, "O'nun hiçbir şeyden habersiz olmaması" olarak düşünmüşlerdir. Bu durum bir olumsuzlamadır ve olumsuzlama dış dünyada gerçekliği olmayan itibarî bir şeydir. Ancak Zorunlu Varlık'ın eşyayı bilmesi olumlu ve varlıksal bir şeydir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın varlığı bildiğini söylemek, yokluğun içinde varlığın olduğunu söylemek gibidir.

Şîrâzî'ye göre Meşşâîler, Zorunlu Varlık'ın maddeden soyut olması anlamında gayri maddî bir varlık oluşunun, O'nun zâtını idrak etmesi için yeterli olduğunu düşünürler. Fakat maddeden soyutlanmışlık da olumsuz bir şeydir. Aynı şekilde Meşşâîler, Zorunlu Varlık'ın zâtını O'nun yanında hazır olması ile bildiğini düşünür ki Sühreverdî bu noktadan hareketle Zorunlu Varlık'ın zâtı dışındaki şeyleri bilebilmesi için o şeylerin O'nun yanında hazır olması yani var olması gerektiği sonucuna varmaktadır. O halde yokluksal bir şey olan hiçbir şeyden habersiz olmamak varlıksal olan hazır bulunmak anlamında düşünülemez.<sup>333</sup>

Sühreverdî gibi Şîrâzî de Meşşâîlerin Zorunlu Varlık'ın eşyayı bilmesinin eşyanın varlık sebebi olması anlayışına yani inayet fikrine karşı çıkmaktadır. Çünkü bu iki bilme tarzının birbirinden farklıdır. Bu duruma gülmek fiili örnek verilmiştir. Nasıl ki gülmek insanlık fikrinden başka ise gülmeyi bilmek de insanlık fikrini bilmekten başkadır ve insanlığı bilme fiili içinde yer almaz. Çünkü insanlık, gülmek fiiline örtüşme veya içerme bakımından değil, harici olarak delalet eder.<sup>334</sup>

---

<sup>331</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 346.

<sup>332</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 347.

<sup>333</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 348.

<sup>334</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 349.



Şîrâzî'ye göre Zorunlu Varlık'ın bilgisi hakkında doğru olan görüş İşrâkîlerin görüşüdür. Zorunlu Varlık'ın zâtını bilmesi, zâtına nur ve apaçık oluşudur. Zorunlu Varlık zâtının dışındaki varlıkları ise ya zâtları ile ya da bağlantılı oldukları şeyler ile bilir. Onların bağlantıları yüce kahir nurlardır. Şeylerin zâtları, soyut veya maddî varlıkların kendileri ve maddî varlıkların bazı cisimlerde sabit olan suretleridir. Bağlantılı oldukları şey ise geçmiş ve gelecekteki hâdislerin feleklerin nefislerinde sabit olan suretleridir. Çünkü geçmiş ve gelecekteki hâdisler zâtlarıyla değilse de bağlantılı oldukları şeylerle O'na apaçıktırlar.<sup>335</sup>

O'nun eşyayı bilmesi bir bağıntıdır. Zorunlu Varlık'ın kendisine apaçık olan her şeyle bağlantısı, o şeyi görüp idrak etmesi ile olur. Aklî ilişkilerin çok sayıda olması Zorunlu Varlık'ın zâtında birçokluk gerektirmez. Bağıntılarının değişmesinden bağıntılanan zât da değişmez, çünkü sağımızdaki bir şeyin solumuza gitmesi ile sadece o şeye olan bağıntımız değişir ama zâtımız kendinde değişmez. Zorunlu Varlık'ın bilmesi de böyledir, çünkü Onun bilmesi zâtındaki bir suretle değil işrakî huzurî şekildedir. Bu yüzden bir şeyin yok olması Tanrı'nın zâtında bir eksiklik gerektirmez, çünkü Zeyd var olduğunda Zeyd'i İşrakî huzurla bilir ve Onun için Zeyd'le Zeyd'in ilkesi olmak bağıntısı hasıl olur ve Zeyd artık var olmadığına ise onun ilkesi olmak bağıntısı Tanrı'nın zâtında bir değişiklik olmaksızın ortadan kalkar.<sup>336</sup>

Şîrâzî "*Dürratü't Tac*" isimli eserinde de Tanrı'nın bilgisi ile ilgili açıklamalar yapar. Ona göre Zorunlu Varlık zâtını aklettiği zaman, zâtının gerektirdiği şeyleri de akleder. Yani Zorunlu Varlık ilk malûlden sonra gelen tüm varlıkları bilir. Çünkü tüm varlıklar O'nunla zorunludur ve sıradüzenli malûller silsilesi O'nda sonlanırlar. O, bir surete ihtiyaç duymaksızın, zâtını zâtıyla idrak ettiği gibi zâtından sadır olan şeyi de öylece akleder. Zorunlu Varlık, başkalarını kendisinden hâsıl olduğu için zorunlu olarak akleder. Çünkü O, onların fâilidir. O, varlıkların tümel ve tikel hiçbir suretinden habersiz değildir.<sup>337</sup>

Varlıkların O'ndan var olması, Zorunlu Varlığın onları bilmesi ile aynı şeydir. Bilinen şeylerin Zorunlu Varlığa nispeti, düşündüğümüz ve evi kendisine göre yaptığımız bir ev suretinin bizdeki nispeti gibidir. Ancak biz evi yapmak için aletlere

<sup>335</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 350.

<sup>336</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 351.

<sup>337</sup> Şîrâzî, *Dürratüt Tac*, s. 829-831.

ihtiyaç duyarız. Oysa Zorunlu Varlık için tasavvur yeterlidir. Onun ne zâtını bilmesi veya zâtını bildiğini bilmesi ne de malullerini bilmesi zâtına âriz değildir. Bilakis zâtıyla aynıdır. Onun bilgisi zâtında yerleşecek olan birtakım sıfatları gerektirmez. Çünkü lâzımlerin bilinir olmaları ile O'ndan var olması O'nun için aynı olduğundan, bilmesi O'nun kudretidir.<sup>338</sup>

## 5. Tanrı'nın Mükemmel Oluşu

Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğu inancı tek tanrılı dinlerde ilk prensip olarak dikkat çekmektedir. Felsefî teolojide de Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğu fikri, üzerinde uzlaşılan en önemli noktalardan biri olmuştur. İslâm felsefesinde Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar Batı'da ise Anselm, Descartes, Spinoza ve Leibniz, mükemmel varlık kavramının analizinden yola çıkarak Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşmaya çalışmışlar, mükemmellikten hareketle Tanrı'nın zorunlu varlık olması gerektiği, dolayısıyla var olması gerektiğine dair bir akıl yürütme yapmışlardır. Bu fikri bir delil şekline getiren ve onu felsefede kullanan ilk kişi Aziz Anselm (ö. 1109) olsa da, onun bu delili dile getirirken kullandığı tüm ifadeler daha önce Fârâbî ve İbn Sînâ'nın İlk Sebep ve Zorunlu Varlık hakkındaki açıklamalarında mevcuttur.<sup>339</sup> Bu bölümde felsefe tarihinde “ontolojik delil” olarak adlandırılan delil hakkındaki tartışmalardan<sup>340</sup> ziyade Şîrâzî'nin Tanrı'nın mükemmelliği hakkındaki düşüncelerinin Fârâbî ve İbn Sînâ'nın açıklamalarına benzer yönlerine işaret edilecektir.

İlk kez Kant tarafından “Ontolojik delil” şeklinde isimlendirilen bu delilin dayandığı temel prensip Tanrı'nın tarifinden yola çıkarak O'nun varlığı fikrine ulaşmak ve Tanrı'nın varlığını ispat etmektir. Kant'ın ifadesiyle Tanrı fikri zihnimizde a priori olarak bulunur. Anselm'e göre âlemde derece derece görülen mükemmellik bizi en mükemmele kadar götürür. Bir başka ifade ile bu âlemde gözlemlediğimiz birtakım mükemmel olmayan olaylar karşısında aklımız onların üstünde zorunlu ve mükemmel bir varlığın olduğu fikrine ulaşır.<sup>341</sup>

---

<sup>338</sup> Şîrâzî, *Dürratüt Tâc*, s. 839.

<sup>339</sup> Mehmet S. Aydın, *a.g.e.*, s. 31.

<sup>340</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Münteha Beki, “Mükemmellik ve Ontolojik Kanıt”, *Dini Araştırmalar*, Temmuz-Aralık 2015, c. 18, s. 47, ss. 119-145.

<sup>341</sup> Mehmet Bayraktar, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara 2004, s. 70-71.

Fârâbî'ye göre ilk varlık olan Tanrı, her türlü eksiklikten münezzehtir, O'nun varlığı en mükemmeldir. O'nun maddî, şekli, fail veya gaî sebep gibi hiçbir sebebi yoktur.<sup>342</sup> O, diğer başka tüm varlıkların sebebidir. O, bütün eksikliklerden münezzehtir. O'nun dışındaki varlıkların bir veya birden fazla eksigi bulunurken O'nun hiç eksigi yoktur. O'nun varlığı varlıkların en üstünü ve ilkidir, O'ndan önce O'nun varlığından daha üstün bir varlığın bulunmasına imkân yoktur. O, varlık faziletinin ve varlık mükemmeliyetinin en yüksek mertebesindedir.<sup>343</sup>

Fârâbî'ye göre En Mükemmel Varlık aynı zamanda varlığı en tam olandır. O'nun sınırı ve sonu yoktur.<sup>344</sup> Fârâbî tam kavramını nicelik ve nitelik bakımından değerlendirerek “*tam olan bir şeyin varlığı dışında kendi türünden başka bir varlık bulunamaz*” der. Ona göre ilk mevcut tam varlıktır ve onun varlığında başkasının hiçbir payı bulunamaz. Dolayısıyla O, varlığı bakımından tektir. Onun mükemmelliği her mükemmellikten farklıdır, O'nun azameti, büyüklüğü her şeyden üstündür. Onun bu özellikleri zâtından başka veya zâtının dışında değildir.<sup>345</sup>

İbn Sînâ ise filozoflardan alıntı yaparak tam ve mükemmel kavramlarını açıklar ve Tanrı'nın her yönden en tam ve en mükemmel varlık olduğunu, O'ndan daha mükemmel bir varlık düşünülemediğini belirtir. Tam, sahip olmadığı bir şey ile yetkinleşen şey değildir, onun varlığı özü gereği yalnızca onun sahip olabileceği en yetkin şekilde gerçekleşir. Mükemmel ise kendisine gerekli varlığa sahip olan ve varlığın ondan başkalarına taşıdığı şeydir. Mükemmel, hem kendisine gerekli varlığa sahip hem de bundan fazlasına sahiptir. Bu fazla varlık ondan şeylere taşar, bu durum onun zâtı gereğidir. Mükemmellik İlk İlke olan Tanrı'nın mertebesidir. Bir de tamam mertebesi vardır ki o, Tanrı'dan taşan aklın mertebesidir. İlk İlke tamamın üstündedir, O'nun varlığından, başkası sebebiyle değil, zâtı gereği varlık taşar ve bütün şeyleri var eder.<sup>346</sup>

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, varlığı tam olandır. Çünkü varlığından ve varlığının yetkinliklerinden hiçbir şey noksan değildir. Varlığının cinsinden hiçbir şey

---

<sup>342</sup> Fârâbî, *Uyûnü'l Mesâil*, s. 57.

<sup>343</sup> Fârâbî, *Medinetü'l Fâzıla*, s. 15.

<sup>344</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l Fusûs*, s. 5.

<sup>345</sup> Fârâbî, *Medinetü'l Fâzıla*, s. 17, 26.

<sup>346</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 169;

varlığının dışında kalıp başkası için var olmaz. Oysa başkalarının varlığının cinsinden olan şeyler onların varlığının dışında kalır. Örneğin, insanın varlığının mükemmelliklerinden olan çoğu şey onda eksik olduğu gibi aynı zamanda onun insanlığı başkasında bulunur. Ancak Zorunlu varlık mükemmeldir. Çünkü O, yalnızca kendisine ait varlığın sahibidir. Aynı zamanda bütün varlık O'nun varlığından çıkmış, O'na ait ve O'ndan taşmıştır.<sup>347</sup> Görüldüğü gibi İbn Sînâ, Tanrı'nın mükemmelliğinden ve diğer mükemmel sıfatlarından hareketle O'nun varlığını ortaya koymaktadır.

Sühreverdî'ye gelince, o, Tanrı'nın mükemmelliğini çeşitli şekillerde tanımlayarak birçok yönden O'nun varlığına ve birliğine işaret etmiştir. Şîrâzî'ye göre ise zâtı bakımından zorunlu olan varlık Bir'dir, bütün eksik sıfatlardan münezzehtir ve onun yokluğu mümkün değildir. O Nurların Nuru'dur, çünkü diğer nurların hepsi ondan sudûr eder. O, Kapsayıcı Nur'dur bütün nurlarla birlikte zuhurunun şiddetinden ve mükemmelliğinin ışığından dolayı latif olduğu her şeye nüfuz eder. O, Kayyum Nur'dur her şeyin kıyamı onunladır. O, Nuru'l Mukaddes'dir. Yani bütün nakıs sıfatlardan münezzehtir hatta O, mümkün varlıklardan münezzehtir. O, En Ulu ve Yüce Nur'dur öyle ki ondan daha ulu ve yüce yoktur. O, Kakhâr Nur'dur (üstünlükte sınırı olmayan) O, bütün nurlar için aydınlığının şiddetinden ve ışığının güç olarak sınırsız parlaklığından dolayı diğer nurlara hükmedicidir.<sup>348</sup>

Diğer aklî soyut nurlar ise O'nun güneşinin ışığının parıltılarından ve parıldamasının ışığından etkilenen zayıf nurlardır. Ondan ayrı değil bilakis birlik çeşitlerinden bir birliktir. Onların parıltısı güneş ve şualarının ışığı ile birlikte bu yıldızların nurunun birleşmesi şeklinde isimlendirilir. İşte bu Yüce ve Ulu Nur bunların hepsini içine alır. Çünkü güçlü nurun zayıfları kapsamı zorunludur bu tıpkı güneşin nurunun yıldızların nurlarını kapsamı gibidir. Bu nurların hepsi sanki bir tek cevher oluverir. Çünkü onlar saf (mahza) nurlardır. Onlarda gölge olmaz ve kendi aralarında bir ayırım söz konusu değildir. Onların nurunun şiddeti, parıltılarının kuvveti, görünmesinin aşırılığından hisler onlardan çekinir ve kuvveler onlardan uzak olur,

---

<sup>347</sup> İbn Sînâ, *Metafizik* II, s. 100.

<sup>348</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 121, *İF-2009*, s. 130; *İF-2015*, s. 338; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 298.

gözler onları tam idrak edemez. Hayal onlarda dolaşamaz. Vehim onlara nüfuz edemez. Bu yüzden insanların çoğu onları idrake ulaşamazlar.<sup>349</sup>

Şîrâzî'ye göre Nûru'l Envâr'ın kemalinin bir illeti yoktur; bilakis o, fakirlik ve noksanlığın bulaşamayacağı saf nurdur. Bu nedenle O'nun kemali zâtındandır ve ona bir karanlık karışamaz ki ona bir nakıslık bulaşsın. O'nun dışında bir şey yoktur ki ona muhtaç olsun (ötesinde ne varsa hepsi ona muhtaçtır). Bilakis o hem başlangıçtır hem de sondur. Hem mebde hem de gayedir. Daha önceden de söylendiği gibi Nûru'l Envâr'ın mükemmelliği zâtındandır, bir sebepten dolayı değildir.<sup>350</sup>

Şîrâzî, Nûru'l Envâr'ın kemalinin, onun zâtına eklenen bir şey olmadığını bilakis zâtı ile özdeş olduğunu ifade eder. Ona göre Nûru'l Envâr'ın mahiyeti kendisini mükemmel kılacak bir şeye ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla Nûru'l Envâr, bir tarafta aslı yani mahiyeti, diğer tarafta yetkinliği/mükemmelliği, yani mahiyetin kendisi ile dış dünyada özelleştiği harici şey olmak üzere iki şey değildir.<sup>351</sup> Mümkün soyut nurların kemallerine gelince, bu yetkinlikler/kemaller de onların zatlarına ârız değildir fakat onlar maluldürler. Bu nedenle olgunlaşabilmek için onları yokluktan varlığa çıkaran bir belirleyiciye ihtiyaç duyarlar.<sup>352</sup>

Şîrâzî “*Dürratü't Tâc*” isimli eserinde de Tanrı'nın tüm âleme hükmeden varlığı hakkında birtakım açıklamalar yapar. Ona göre unsurî cisimler, göksel cisimlerin hükmü altındadır. Bütün cisimler nefislerin, nefisler akılların, bütün varlıklar da Zorunlu Kayyum'un tahakkümü altındadır. Bütün varlıklar Onun ezici gücü ve yüceliğinde batmış ve kaybolmuş, hikmet ve inayeti yönünden hikmetli bir düzenle kuşatılmıştır.<sup>353</sup>

Şîrâzî'ye göre O, hakîmdir, eşyayı tasavvur ve tasdik yönünden olduğu hal üzere bilir. O'nun fiilleri düzenli ve sağlamdır, gereken tüm mükemmellik ve kıymeti içinde barındırır. O, gerçek mülk sahibidir. Bütün varlıkların zâtları her yönden

---

<sup>349</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 298.

<sup>350</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 310.

<sup>351</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 310.

<sup>352</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 311.

<sup>353</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 874-875.

O'nundur, varlıklar ya O'ndandır ya da O'ndan var olanlardandır. Hiçbir şey hiçbir konuda O'ndan müstağni değildir. O, hiçbir şeye muhtaç değildir.<sup>354</sup>

İşrakî düşüncede Tanrı'nın mükemmel ve tam bir varlık oluşunu ifade etmek için aynı zamanda “gânî” kavramı da kullanılmaktadır. Bu kavram Tanrı'nın eksiksiz (gânî/müstağni/zengin) oluşunu ifade eder. İşrakî düşüncede var olan bu kavramı daha önce İbn Sînâ gibi Meşşâî İslâm filozofları da kullanmıştır. Tanrı'yı eksiksiz (gânî) olarak nitelendiren İbn Sînâ'ya göre ganî olmanın üç şartı vardır. Ona göre tam ganî üç konuda kendisi dışındaki bir şeyle ilgisi olmayandır: 1- zâtında 2- zâtında yer etmiş yapılarında 3- zâtı için göreceli olan yetkinlik yapılarında. Çünkü kendi dışında bir şeye zâtının, mesela şekil, iyilik vb. zâtında yer etmiş halinin veya ilim-âlimlik, kudret-kadir olma gibi konularda dışarıdan bir şeye ihtiyaç duyan kimse, kazanma ihtiyacı olan eksik (fakir/muhtaç/yoksul) kimsedir.<sup>355</sup>

Sühreverdî de nurun hakikatini açıklarken zengin ve yoksul kavramlarını kullanmıştır. Zengin bir varlığın özünü ve yetkinliğini kendinden alan, yoksul ise başkasından alan demektir. Bu bakımdan zengin kavramı varlığı her yönden zorunlu olanı, yoksul ise imkân alanında olan varlığı karşılamaktadır.<sup>356</sup> Sühreverdî'nin eserlerinde geçen zengin ve yoksul kavramları İbn Sînâ'daki vâcip ve mümkün kavramlarının karşılığıdır. “*el-Meşâri*” adlı eserinde Sühreverdî, mutlak zengin'in Vacibü'l Vücûd olduğunu, diğerlerinin de mümkün varlık olduğunu belirtmiştir. Sühreverdî'den önce Gazzalî de aynı kavramları kullanmıştır. O, nuru ödünç alanın yoksul, nuru ödünç verenin ise zengin olduğunu belirtir. Ona göre nur ismi İlk Nur'dan başkası için yalnızca mecazdan ibarettir. Diğer nurlar fakir, İlk Nur ise zengindir. Diğer nurlar nurunu O'ndan emanet olarak almıştır.<sup>357</sup>

İbnü'l-Arabî ve onun takipçileri olan sufiler de İbn Sînâ'nın zorunlu kavramı yerine istiğna ve zenginlik, mümkün ve hudûs (sonradan yaratılmışlık) kavramı yerine fakirlik kavramını kullanmışlardır. Bu sözcüklerin anlamları birbirine yakındır. İbnü'l-Arabî insan ve âlem için fakirliğin ezeli bir nitelik olduğunu düşünür ve buradan

---

<sup>354</sup> Şirâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 834.

<sup>355</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 143; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 76.

<sup>356</sup> Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 48.

<sup>357</sup> Gazzalî, *Mişkâtü'l Envâr, Nur Metafiziği*, (trc. A. Cüneyd Köksal), Gelenek Yay., s. 33; Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdî'nin Nur Anlayışı”, s. 130.

Zorunlu Varlık'ın zengin olduğu sonucunu çıkartır. Ona göre bu nitelik Tanrı ile âlem veya insan arasındaki tek farklı niteliktir.<sup>358</sup>

Sühreverdî, ganî (eksiksiz/zorunlu) kavramını, zâtı ve kemali başkasına bağlı olmayan şey, fakir (mümkün) kavramını ise zâtı veya kemâli başkasına bağlı olan şey olarak tanımlamaktadır.<sup>359</sup> Şîrâzî de ganî/müstağni (zorunlu) olanın her yönüyle ganî olarak sayılması gerektiğini onun bir yönden ganî, bir başka yönden ganî olmayan şey olarak kabul edilemeyeceğini ifade eder. Şîrâzî'ye göre ganî, bir başkasına bağlı olmayan şeydir. O, üç şeyde, yani zâtında, zâtını oluşturan yerleşmiş sıfatlarda ve zâtındaki onu kemale ulaştıran sıfatlarda başkasına bağlı değildir.<sup>360</sup>

Şîrâzî'ye göre ise muhtaç (mümkün) bu üç noktada başka şeylere bağımlı olan varlıktır. Ganî'nin (zenginliğin) nihâî anlamı Vâcibu'l Vücûd, muhtaçlığın anlamı ise mümkün'ül vücûd'dur.<sup>361</sup>

Şîrâzî'nin *Dürratü't Tâc* eserinde de *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* kullandığı ifadeler benzer ifadeler yer almaktadır. O, Zorunlu Varlık'ın zâtında ve zâtından olan mümkün sıfatlarında, onlara başkasına göreli olmak ilişkin ilişmesin fark etmez, zâtı dışındaki hiçbir şeyle alakalı olmadığı için tam ve kâmil gâni olduğunu belirtir. Bütün varlıkların zâtları O'nundur. Bu yüzden O gerçek mülk sahibidir. Diğer tüm varlıklar ya O'ndandır ya da O'ndan var olanlardandır. Hiçbir şey hiçbir konuda O'ndan müstağni olamaz. O, hiçbir şeye muhtaç değildir.<sup>362</sup>

Görüldüğü gibi pek çok İslâm filozofu tarafından da kullanılmış olan zenginlik kavramını Sühreverdî ve Şîrâzî de eserlerinde kullanmış, Tanrı'yı varlığı bakımından ganî/müstağni olarak tanımlamışlardır. Tanrı'nın zâtı yönüyle mükemmel, tam ve ganî olması aynı şeyi ifade eder. Var olmak için kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan Tanrı, Şîrâzî'ye göre de tam, kâmil ve ganî/müstağni bir varlıktır.

---

<sup>358</sup> Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan- İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, s. 179.

<sup>359</sup> Sühreverdî, *İF-2009*, s. 117.

<sup>360</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 276.

<sup>361</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 276.

<sup>362</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 834.

## 6. Tanrı'nın Cömertliği

İslâm ahlak literatüründe genellikle seha, sehavet ve cüd terimleriyle ifade edilen cömertlik kavramı, eldeki imkânları meşru ölçüler içinde, gönüllü olarak ve karşılık beklemeden başkalarının yararına sunma eğilimidir. Cömertlik, Kur'an-ı Kerim ayetlerinde ilahî bir sıfat olarak gösterilmiştir. Cömertliği çeşitli derecelere ayıran İslâm alimlerine göre cömertliğin en mükemmeli Tanrı'nın cömertliğidir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûrcu İslâm filozofları Yeni Eflatunculuk'tan da faydalanarak varlığın Tanrı'dan taşmasını (feyz) ve genel olarak âlemde hayrın aslı, şerrin ise arızî olduğu şeklindeki görüşlerini Tanrı'nın cömertlik (cüd) sıfatıyla izah etmişlerdir.<sup>363</sup>

Fârâbî'ye göre bütün mevcutlar ancak kendi vücuduna mahsus cevherden taşıkları için O cömerttir. Bu cömertlik O'nun cevherindedir.<sup>364</sup>

İbn Sînâ sisteminde ise Tanrı, zenginliğine paralel olarak aynı zamanda cömerttir. Çünkü her şeye varlık veren O'dur. O'nun bu cömertliği karşılıksız bir eylemdir. Zira O, varlık verdiği şeylerden bir şey beklemez.<sup>365</sup> Cömertliği karşılıksız verme olarak tanımlayan İbn Sînâ 'ya göre bir şey karşılığında veren, cömert değildir. Bir kimse daha şerefli görülmek, övülmek ve yaptığı şeyin güzel bulunması için cömertlik yaparsa cömert değil, karşılık bekleyendir. Bu nedenle gerçek cömert, kendisine geri dönecek bir şeyi istemeksizin kendisinden bol bol yarar gelendir.<sup>366</sup> Dolayısıyla İbn Sînâ 'ya göre cömertlik, bedel veya ödül karşılığında vermek değildir aksine bir şeyden ona ait bir amaç olmaksızın kendi isteği ile iyiliğin gelmesidir. Zorunlu Varlığın fiili de böyledir. Onun fiili mutlak cömertliktir.<sup>367</sup>

İbn Sînâ, Tanrı'dan varlığın taşmasında da her hangi bir gaye olmadığını ve bu taşmanın O'nun cömertliğinden kaynaklandığını belirtir. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlığın iradesi bilgisinden dolayı değişmez. Yani O'nun ilmi ile iradesi aynıdır. Aynı şekilde O'nun kudreti de bilgisiyle aynıdır. O'nun bilgisi her şeyin ilkesidir. Fakat bu bilgi onun aklettiği varlıklardan gelmez. O, zâtı gereği ilkedir ve onun ilke oluşu

<sup>363</sup> Mustafa Çağrı, "Cömertlik", *DİA*, c. VIII, ss. 72-73, 1993, s. 72-73.

<sup>364</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 31.

<sup>365</sup> Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, s. 76.

<sup>366</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 144.

<sup>367</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, (trc. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. 264.



başkasından dolayı değildir. Kendi zâtı sebebiyledir. Dolayısıyla böyle bir varlığın kendisinden taşan varlıklardan kendisi için bir amaç gözetmesi mümkün olamaz. O'nun iradesi bir gayeye yönelik değildir. Bu irade yalnızca O'nun cömertliğinden kaynaklanmaktadır. Cömertlik onun vermeyi sevmesi ve ontolojik anlamda varlık vermek istemesi demektir.<sup>368</sup> İbn Sînâ burada cömertlik ve varlık verme (cûd ve vücûd) kavramları arasında bir ilişki kurarak Tanrı'nın âleme neden varlık verdiği sorusuna cömertliğinden dolayı şeklinde cevap vermektedir. İbn Sînâ sisteminde bir gaye gözetmeksizin vermek anlamına gelen cömertlik, âlemin varlık kazanmasının sebebi olarak açıklanmaktadır.<sup>369</sup>

Sühreverdî'de Nûru'l Envâr'ın vericiliği O'nun cömertliği ile ilgili görülmüştür. Şîrâzî *Hikmeti'l İşrâk* şerhinde Sühreverdî'nin ifadelerinden yola çıkarak cömertlik konusunda şu açıklamaları yapmıştır: Cömertlik, alıcının muhtaç olduğu bir şeyi ona bir karşılık olmaksızın vermektir. Verilecek şeyin alanın aradığı ve istediği bir şey olması gerekir. Ancak böyle bir durumda cömertlikten bahsedilebilir. Fayda vermeyecek şeyi vermek cömertlik olmaz. Ayrıca cömertlik, bir bedel veya onun dışında bir karşılık ile olmamalıdır. O, sadece bedelsiz bir karşılıklı alışveriş olmalıdır. İsteyen teşekkür için, veren de sevap için yapmalıdır ki bu bile cömertlik sayılmaz. Suçlama ve ayıplama gibi şeylerden kurtulmak için veren de karşılık beklemiş gibi olur. Oysa hakikati nur olandan daha cömert bir şey yoktur. O, zâtı ile her alıcıya kendini gösterir ve taşar. Netice olarak O'nun aydınlatması herhangi bir amaç veya bedel için değil, zâtının zorunlu oluşundan ileri gelir. Gerçek melik, her şeyin zâtına sahip olan ve hiçbir şeyin kendisinin zâtına sahip olmadığı kimsedir ki o da Nûru'l Envârdır.<sup>370</sup>

Sonuç itibariyle Şîrâzî'ye göre Tanrı, cömerttir. O bir amaç ve kendisine yönelecek bir fayda olmaksızın bol bol hayır ve nimet verendir. O, tüm mümkünlere gerektiği gibi ve gerektiği şekilde amaçsız ve zâtına yönelik bir fayda olmadan varlık taşımıştır. Onun zâtından tüm yaratılanların zâtlarına uygun şeyler taşar. Cömert adı O'nun dışındakiler hakkında yalnızca mecazî şekilde söylenir.<sup>371</sup>

---

<sup>368</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 113.

<sup>369</sup> İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 176-177.

<sup>370</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 325; Sühreverdî, *Hİ*, s. 134; *İF-2009*, s. 141; *İF-2015*, s. 370.

<sup>371</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, "Zorunlu Varlığın Yücelik ve Ululuk Sıfatları", s. 834.

## 7. Tanrı'nın Sevgisi

Aristoteles ilk hareket ettirici varlığın, âlem üzerinde hareket ve iradesiyle etkilediğini değil, bütün âlemi, âlem ve âlemdekilerin kendisini arzu etmesiyle, sevgiyle ve aşkla etkilediğini düşünür. Âlemdeki her şey bu sevgi ve aşkla ona ulaşmak ister.<sup>372</sup> Dolayısıyla aşk Aristoteles metafiziğinde ilk hareket ettirici varlıktan yayılan ve âlemi etkileyen bir unsurdur. Meşşâî İslâm filozofları da Aristoteles'in bu görüşünden etkilenerek onun düşüncelerini devam ettirmişlerdir.

Fârâbî'ye göre ise Tanrı, son derece güzel ve mükemmel bir varlıktır. Özü itibariyle en büyük sevinç O'nundur. O, ilk seven (âşık) ve ilk sevilendir (mâşuk). Tüm varlıklar bir düzen içinde O'nun varlığının etkisiyle O'ndan meydana gelmiştir.<sup>373</sup> Kendi zâtından lezzet, sevinç ve gıpta duyan İlk Varlık kendi zâtına âşık olur, zâtını sever ve beğenir. O'nda seven sevilenin aynıdır, beğenen beğenilenin aynıdır, âşık mâşukun aynıdır. Sevilsin sevilmesin ilk sevgili O'dur. Ona âşık olunsun olunmasın O, ilk mâşuktur.<sup>374</sup>

*Risâle fi'l Mâhiyyeti'l Işk* isimli eserinde İbn Sînâ, aşkın hakikatinin güzel olanı ve kendisine uygun olanı bulup onu arzulamak olduğunu belirtir. Ona göre aşk, âlemi kuşatan, âlemin damarlarında dolaşan, yaratılmış sistemin varoluş sebebi ve itici gücüdür.<sup>375</sup> İbn Sînâ aşkı canlı, cansız, bitki ve hayvan, tüm yaratılmışlarda yayılmış doğuştan bir kuvvet olarak görür. Varlıkların hepsinde doğuştan var olan bu aşk onların yetkinliklerine göre derece derecedir. Varoluşun sebebi olan aşk, En Yetkin olanın varlığını bize gösterir. Tanrı, salt aklî bir mahiyet, tüm eksikliklerden uzak salt iyilik ve her yönden bir olan En Mükemmel Varlık'tır. İdrak edilenin zâtı ne kadar güzel ve şeref bakımından üstün ise idrâk edenin onu sevmesi ve ondan aldığı haz o denli fazla olur. Dolayısıyla güzelliğin, yetkinliğin ve letafetin en zirvesinde bulunan Tanrı'nın idrâkı da mükemmeldir. O'nda akleden ve akledilen bir ve aynı olduğu için O'nun zâtı, zâtından dolayı en büyük âşık olan ve âşık olunan, en büyük haz alan ve haz alınandır.<sup>376</sup>

<sup>372</sup> Hüsameddin Erdem, *a.g.e.*, s. 237.

<sup>373</sup> Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, "Felsefenin Temel Meseleleri", s. 119.

<sup>374</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 28.

<sup>375</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi'l Mâhiyyeti'l Işk*, (nşr. ve trc. Ahmed Ateş), İÜEF Yay., İstanbul 1953, s. 10; Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, s. 55.

<sup>376</sup> İbn Sînâ, *Felsefenin Temel Konuları*, s. 223.

İbn Sînâ'da tüm âlemi kuşatan ve varoluşun sebebi olan aşk, Tanrı'dan sudûr eden akılları da etkilemektedir. O, akılların hareketlerinin tabîi veya zorla yapılmış hareketler olmadığını, aksine tamamen ulaşılmak istenen bir gayeye yönelik iradî hareket olduğunu ifade eder. Diğer taraftan İbn Sînâ, akılların bu hareketinin itaat ve aşk sonucu gerçekleştiğini düşünmektedir. Bu nedenle o, "sema Allah'a itaat eden bir hayvandır" der. Semanın Allah'a itaati nedeniyle bu hareket istekli bir hareket olarak değerlendirilir. İbn Sînâ kadim filozoflardan Platon gibi akılların hareketlerinin dâirevî ve sonsuz olduğunu düşünür. Ona göre akılların hareketlerinde kendilerinden aşağı olanları hedef alan bir gaye yoktur. Onlar ancak daha yüksek bir gaye için hareket ederler. Bu nedenle bu hareketler zorunluluk sonucu gerçekleşen hareketler değildir veya tabîi bir halden tabîi olmayan bir hale geçiş de değildir. Dolayısıyla akılların hareketleri bir istek sonucunda ortaya çıkan harekettir. Onların isteği kemale (olgunluğa) ulaşma isteğidir.<sup>377</sup>

En mükemmel varlık Tanrı, Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ'da da bizâtihi âşık, mâşuk ve aşk'tır. O'nun kendine olan aşkı sebepsiz ve zamansızdır, sonradan meydana gelmemiştir. Bu aşk, diğer varlıkların O'ndan var olmasına neden olmuştur. İbn Sînâ bu yaratılışa tecelli ismini verir. Eğer İlk İllet olan Tanrı, âşık ve mâşuk olmasaydı tecelli gerçekleşmez ve tüm varlıklar gizli kalırlar, varlığa gelmezlerdi.<sup>378</sup>

Aşk, İbn Sînâ'dan önce Fârâbî'de de varoluşun sebebi ve Tanrı'nın bir niteliği olarak düşünülmüştür. İbn Sînâ'nın bu konudaki fikirleri ile Fârâbî'nin düşüncelerini birbiriyle kıyaslandığımızda iki düşüncenin tamamen örtüştüğünü görebiliriz. İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini dikkate alacak olursak onun Fârâbî'den büyük ölçüde etkilendiğini ve konu hakkındaki düşüncelerinin Fârâbî'ye dayandığını söylemek mümkün olur.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofların metafizik düşüncelerinde önemli bir yer işgal eden aşk kavramı İşrâkî düşüncede de benzer şekilde önemli görülmektedir. Sühreverdî, soyut nurların belli bir ilişki içinde şekillendiğini belirtir. Ona göre nurlar çoğaldıkları zaman her yüksekte olan nurun kendinden alttaki olan nurlara hâkimiyeti, aşağı nurların ise yüksekte bulunan nurlara bir muhabbeti vardır ve bu ikisi sayesinde

---

<sup>377</sup> Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 94-96.

<sup>378</sup> Mehmet Bayraktar, "İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk" *İslâm Düşüncesi Yazıları* (içinde), s. 97-104.

varlık âlemi düzene girer. Mertebe açısından alttaki nur yukarı nuru kapsayıp kuşatamaz fakat onu müşahade edebilir. Yüksek nur ise ona hükmeder.

Sühreverdî'nin yorumcusu Şîrâzî'ye göre ise altta yer alan nur (nur'us-safil), derece olarak kendisinden üstün olan nuru (nuru'l-âli) ihata edemez. Yani alttaki nurun kendisinden derece olarak üstün olan nuru kuşatması mümkün değildir. Çünkü üstteki nur, nurunun şiddetinden dolayı ona hükmeder. Yani alttakinin nuru zayıftır. Fakat alttaki nur, üstteki nurun galibiyeti altında olsa da onu müşahade eder. Bilakis soyut nur, kendi özelliği gereği mücerret nurların hepsini aralarında bir perde olmadığı için müşahade eder. Tıpkı güneşin ışığının şiddetinden dolayı gözün güneşi ihata edememesi gibi alttaki nurun üstteki nuru ihata etmesi imkânsızdır. Ancak bununla birlikte göz güneşi müşahade edebilir. Nasıl ki güneşin ışığının kuvvetli aydınlığı yıldızların ışığını gizler ve yok olduklarını düşündürecek şekilde onları istila eder (baskılar), var olsalar bile onları görünmez yapar, ârızî nurlarda olduğu gibi soyut nurlarda da kuvvetli olan zayıf olanı ihata eder ve mağlup eder.<sup>379</sup>

Nurlar çoğaldığı zaman üstteki nur alttaki nura hükmeder, alttaki nur da üstteki nura aşk ve şevk duyar. Alttaki nurun şevk duyması onun aklî kemali tamamlamak için hareket etmesidir. Aşk duyulan şeyin bir açıdan aşk duyanın yanında olması, diğer açıdan ondan uzak olması gerekir. Aşk duyan aşk duyduğu şeyin yanında olması bakımından bir şeylere nail olur. Ondaki uzak olması bakımından ise bir şeyler kaybeder. Alttaki nurun aşkı, kendisinden daha kâmil olduğunu düşündüğü şeye karşı duyduğu aşırı bir muhabbettir. Fakat mutlak anlamda şevk aklî, zannî, hayalî veya bunların dışında mükemmelliği tamamlamaya yönelik bir harekettir. Mutlak anlamda aşk ise aşırı bir sevgiden meydana gelir. İdrak ne kadar tam olur ve idrak edilen şey ise ne kadar mükemmel olursa aşk da o kadar şiddetli olur.<sup>380</sup>

Şîrâzî'ye göre Nûru'l Envâr'ın nurunun şiddetinden ve sonsuz aklî aydınlığının kuvvetinden dolayı kendi dışındaki bütün şeylere karşı bir hükümlanlığı vardır. Çünkü O'nun aklî aydınlığı aklın hayal ettiği sınırlar içinde durmaz. Bilakis O, sonsuzun sonsuzca yukarisindedir. O, kendinden başkasına âşık olmaz. Çünkü bir şey, kendisinden başkasına ancak kendisinden daha mükemmel olursa âşık olur. Fakat

---

<sup>379</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 327; Sühreverdî, *Hİ*, s. 135-136; *İF-2009*, s. 142; *İF-2015*, s. 374.

<sup>380</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 327-328.

O'nun dışındaki her şey mükemmellik noktasında O'ndan daha azdır, ona nispetle söyleyecek olursak onlarda kemal yoktur. O aynı zamanda kendi zâtına âşıktır. Çünkü O, kendi mükemmelliğinden haberdardır. O, varlık âleminin en güzeli ve en mükemmelidir. O'nun kendi mükemmelliğinden haberdar oluşu ise başka şeylerin kendi zâtlarından ve başkalarından haberdar olmasından çok daha kuvvetlidir. Dolayısıyla O'nun zâtının kendi zâtı hakkındaki bilgisi diğer şeylerle kıyaslandığında varlıktaki tüm bilgilerden daha kâmindir ve tamdır.<sup>381</sup>

Şîrâzî'ye göre haz ancak gerçekleşen mükemmelliği, mükemmel ve gerçekleşmiş olması bakımından idrak etmektir.

Herkes kendi mükemmelliği ve bu mükemmelliğini idraki kadarıyla ondan istifade eder. Mükemmellik ve idrak ne kadar tam ve kuvvetli olursa alınan haz da o kadar çok olur. Nûru'l Envâr'ın kemaline gelince, bütün hissî ve aklî mükemmellikler O'ndan bir parçadır, O, kemali en tam olandır. O'nun idraki yani zâtının mükemmelliğinden haberdar oluşu, en kuvvetli olan idraktır. Nûru'l Envâr'dan daha güzel ve daha mükemmel bir şey yoktur. Zâtına ve diğerlerine karşı O'ndan daha açık görünen ve O'ndan daha haz verici olan yoktur. Başkalarından daha açık olmasına rağmen o bize gizlidir. Çünkü O'nun apaçık oluşunun kuvveti onun perdesidir. Dolayısıyla O'nun apaçık oluşu gizlenmesinin sebebidir. Nurunun gücü nurunun perdesidir. Eğer bir şey kendi sınırını aşarsa o şey zıddına benzer. Aklın ve nefsin hükmü de bunun gibidir. O ikisinin apaçık oluşu gizlenmelerine sebep olmaktadır. Akıl ve nefis birer nurdur ve nurun hakikati ortaya çıkmaktır, yani şayet bir mani yoksa onun hem kendi zâtına karşı hem de başkalarına karşı gizli kalması mümkün değildir.<sup>382</sup>

Şîrâzî'ye göre O, sadece kendi zâtına âşıktır. Kendisinin ve zâtı dışındakilerin de maşukudur. Eksik nurun yapısında yani aslında onun sebebi ve kaynağı olan ki o bir alt nurdur üstteki nura karşı bir aşk vardır. Üstteki nurların yapısında ise oluşları mükemmel olduğundan dolayı alttaki nurlara hâkimiyet vardır.<sup>383</sup>

Nûru'l Envâr'ın zâtına görünmesi (apaçıklığı) zâtına ilave bir şey değildir. Görünme O'na ilave veya O'nun bir parçası olmadığı için O'nun mukaddes zâtı

---

<sup>381</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 328.

<sup>382</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 329; Sühreverdî, *Hİ*, s. 135-136; *İF-2009*, s. 142; *İF-2015*, s. 374.

<sup>383</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 329; Sühreverdî, *Hİ*, s. 136; *İF-2009*, s. 143; *İF-2015*, s. 376.

görünen bir şey değildir. Bilakis O, görünmenin yani apaçıklığın ta kendisidir ve Nuru'l Mahza'dır. O, hiçbir karanlıklı ve aydınlıklı parça ve lâzimenin bulaştığı bir şey değildir. O'nun kendi zâtına olan aşkı ve zâtına haz verici olması da zâtına âriz değildir. O'nun aydınlığı kendi dışındaki diğer aydınlıklarla kıyas edilmez. O'nun kemali ve gücü sonsuzdur. O'ndan başka şeylerin hazzı ve aşkı O'nun kendi zâtına olan aşkıyla kıyas edilmez. O'nun başka bir şeye aşkı yoktur. Nûru'l Envâr kendi dışındaki şeylerden de haz almaz. Nûru'l Envâr'ın kendisi en güzel ve en kâmil olduğundan dolayı O'nun dışındaki şeyler Nûru'l Envâr'ın aşkına ve hazzına kıyas edilemez.<sup>384</sup>

Varlığın tamamı muhabbet ve hâkimiyet temelinde derecelenmiştir. Her alttaki nurun kendine nispetle üstte olan ile muhabbet etmesi ve her üstteki nur kendinden altta bulunan nura hükmetmesi gerekir.

Mücerret nurlar çoğaldığında mükemmel bir düzen onlara gerekli olur. Akli yönlerin ve aydınlıkların çoğalması ve bazılarının bazılarına bağlanması en güzel bir şekilde nizamların ve âlemlerin çoğalmasını ve en faziletli sıralamayı gerektirir. Böylelikle birçok âlem sanki tek bir âlem gibi olur ve aralarındaki bağ ve düzen sağlam olur.<sup>385</sup>

---

<sup>384</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 329; Sühreverdî, *Hİ*, s. 136-137; *İF-2009*, s. 143; *İF-2015*, s. 376.

<sup>385</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 330; Sühreverdî, *Hİ*, s. 137; *İF-2009*, s. 143; *İF-2015*, s. 376.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KUTBÜDDİN ŞİRÂZÎ'NİN ÂLEM ANLAYIŞI

#### A. Şîrâzî'nin Yaşadığı Dönemde İslâm Filozoflarının Âlem Hakkındaki Görüşleri

Filozofların düşünce sistemini anlamak için onların yaşadıkları çağa özellikle dikkat etmek gerekir. Çünkü her düşünür görüşlerinde yaşadığı dönemin özelliklerini yansıtır. Bu bölümde Kutbüddîn Şîrâzî'nin âlem görüşüne geçmeden önce onun yaşadığı çağda İslâm filozoflarının âlem görüşlerine değinilecektir.

Felsefe tarihi boyunca filozoflar tarafından tıpkı varlık ve Tanrı hakkında olduğu gibi âlemin nasıl meydana geldiği hakkında da pek çok farklı görüş ortaya atılmıştır. Âlemin kendi kendine var olduğunu iddiasında olan ateizm düşüncesinin yanı sıra, âlemin Tanrı tarafından yaratıldığını düşünenler, onun Tanrı'dan nasıl meydana geldiğini açıklarken birtakım teoriler ortaya koymuşlardır. İslâm filozofları tarafından ileri sürülen sudûr teorisi bunlardan biridir.

İslâm filozoflarının bu teoriyi düşünmelerinin en büyük nedeni “Tanrı yaratma emrini (OL-Kün) verdiği sırada âlem var mıydı?” tartışmasındaki problemleri ortadan kaldırmaktır. Eğer âlem varsa o zaman Tanrı'nın zaten mevcut olan bir şeye ol demesi, eğer yoksa Tanrı'nın olmayan bir şeye hitap etmesi ve “OL” emrini vermesi mantıksız olmaktadır.<sup>386</sup> İşte bu güçlüğü ortadan kaldırmak için İslâm filozofları akıllar nazariyesi de denilen sudûr teorisini geliştirmişlerdir.

Sözlükte doğmak, meydana gelmek, sâdır olmak, zuhur etmek anlamlarına gelen sudûr, felsefî bir terim olarak bütün varlıkların bir düzen içerisinde Tanrı'dan var olması, taşıp yayılmasıdır. Sudûr kelimesinin yerine bazen akmak, taşmak, fişkırmak anlamlarına gelen feyz kelimesi de kullanılır. Sudûr nazariyesini sistematik olarak geliştiren ilk filozof Plotinus (ö. 270)'tur.<sup>387</sup> Fakat hiyerarşik bir sistem şeklinde ilk kez Fârâbî felsefesinde görülür.<sup>388</sup>

<sup>386</sup> Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 275-277.

<sup>387</sup> Plotinus, *Enneadlar*, (trc. Zeki Özcan), Asa Yay., Bursa 1996, s. 21.

<sup>388</sup> Mahmut Kaya, “Sudûr”, *DİA*, C. XXXVII, 2009, s. 467.

Plotinus'a göre ilk varlık olan "Bir" tüm varlıkların aslıdır. O'nun özünde hiçbir şekilde çokluk bulunmaz. Dolayısıyla O'nun fiili de bir ve tek olmalıdır. Âlem bu üstün varlığın bizzat kendisinden onun iyiliği, mükemmellik ve bolluğu sebebi ile zorunlu olarak taşmış (fışkırmış) ve sudûr etmiştir. Plotinus'a göre Bir, aynı zamanda taşan ama bu taşmada azalmayan bir ırmak ya da ışık gönderen ama bu ışığı yaymada azalmayan bir güneş gibidir. "Birden ancak bir çıkar" önermesi gereğince Bir'in taşması sonucu O'ndan ilk akıl oluşur. Akıl âlemde yer alan varlıkların en üstünüdür. İlk Akılda birlik ve çokluk bir arada bulunur. Taşma neticesinde var olan akıl, kendisinin sebebi olan varlığı seyrederek Plotinus'a göre Bir'i seyrederek olgunlaşan akıl, her mükemmel varlığın taşarak kendine benzer olanı var etme zorunluluğu kuralına göre Ruh'u meydana getirir. Ancak aklın meydana getirme yeteneği Bir'e göre eksiktir. Kısacası, Bir, taşarak Nous'a, Nous taşarak Ruh'a varlık vermektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki Plotinus'un Tanrı anlayışı ne Platon ve Aristoteles'in şekil veren Tanrı anlayışına ne de ilahî dinlerin yoktan yaratan Tanrı anlayışına benzemez. Ona göre Tanrı her şeyin kendisinden sudûr ettiği bir kaynaktır.<sup>389</sup>

Plotinus'un fikirleri hem teistik düşünce çizgisinde hem de İslâm filozofları üzerinde bir hayli etki bırakmıştır. Çünkü sudûr teorisi materyalizme karşı ortaya çıkmıştır, aşkın Tanrı anlayışına yer vermektedir ve âlemin ruhî bir esasa dayandığını söylemektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ, Plotinus'un sudûr görüşünü kabul etmişler, fakat yaratma anlamına gelen ibdâ kelimesini de kullanarak sudûr teorisini İslâm teizmi çerçevesinde yeniden yorumlamışlardır.<sup>390</sup>

Fârâbî ve İbn Sînâ'daki yorumuyla sudûr teorisinin düşünce olarak İslâmî anlayışa ve Tanrı'nın âlemi hür iradesiyle yarattığı görüşüne ters düştüğünü iddia eden Gazzalî gibi bazı düşünürler ise bu teoriyi eleştirmişlerdir. Bu konuda en önemli eleştirilerden biri, sudûr teorisinin yaratılışı Tanrı için zorunlu görmesidir. Ayrıca bu teorinin Tanrı ile varlıklar arasında ontolojik bir ayırım yapmadığı iddia edilmiş ve bu düşüncenin İslâm'ın aşkın Tanrı anlayışına aykırı olduğu düşünülmüştür. İslâm

---

<sup>389</sup> Mustafa Yıldırım, "Plotinus ve Fârâbî'de Sudûr", *Felsefe Dünyası* Sayı XI, Mart 1994, s. 43-51; Hüsameddin Erdem, *a.g.e.*, s. 291-292.

<sup>390</sup> Aydın Topaloğlu, "Teizm" *DİA*, C. XL, İstanbul 2012, s. 333.



düşünürleri bu teorinin hem İslâmî hem de bilimsel olmadığını düşünerek teoriye karşı çıkmış ve alternatif olarak evrimci yaratılış teorisini ortaya atmışlardır.<sup>391</sup>

Hem Tanrı'nın iradesini hem de bilgisini sınırlandırdığı için sudûr teorisine karşı çıkan ve bu konuda filozoflara birtakım tenkitler yönelten Gazzâlî, Tanrı'dan sudûr eden ilk aklın, kendi zâtını düşünmesinin çokluğu gerektirmesi halinde aynı durumun Tanrı için de geçerli olabileceğini ifade eder. Çünkü mümkün varlık olmak çokluğa imkân veriyorsa vacip varlık olmak da çokluğa imkân verebilir. Sudûrun işleyişinde Tanrı yalnızca kendi zâtını idrak ederken ilk akıl, hem Tanrı'yı, hem kendi zâtının Tanrı'ya göre zorunlu olduğunu, hem de mümkün olduğunu idrak etmektedir. Dolayısıyla ilk aklın üç yönlü bir bilgiye sahip olduğu kabul edilmektedir ki bu durum Tanrı'nın bilgisini sınırlandırmaktadır. Ayrıca akılların bilgisinin Tanrı'nın bilgisinden daha kapsamlı olduğu anlamına gelmekte ve bize Aristoteles'in "düşünen düşünce" şeklindeki Tanrısını hatırlatmaktadır. Oysa Gazzâlî'ye göre ilk akılda üç değil üçten daha çok düşüncenin bulunması gerekir. Çünkü ilk akıl nefisini, Tanrı'nın, varlığının kendiliğinden mümkün başkasıyla zorunlu olduğunu akleder. Bu durumda ilk akıl Tanrı'dan daha fazla bilgiye sahip olmaktadır.<sup>392</sup>

Gazzâlî sudûrun zorunlu olduğunu savunmanın Tanrı'nın iradesini sınırlandırmak anlamına geldiğini ve filozofların yaratma konusunda zaman problemini çözemedikleri için böyle bir teoriyi benimsediklerini belirtir. Ona göre yaratma problemi insan aklını aşan, tartışılması boş ve faydasız bir problemdir, âlemin yaratılışı mükemmel bir şekilde açıklanamaz, bu konuda dinî kaynakların söyledikleri esas alınmalıdır.<sup>393</sup>

Gazzâlî'nin sudûr teorisine ve filozoflara yönelttiği eleştirilerden sonra İslâm felsefesinde iki farklı grup ortaya çıkmıştır. Birinci grup Gazzâlî gibi sudûr teorisinin yoktan yaratma görüşüne ve İslâmî öğretiye ters olduğunu düşünüp Fârâbî ve İbn Sînâ'yı suçlayanlar, ikinci grup ise sudûr teorisinin temelde yoktan yaratma görüşüne

---

<sup>391</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s. 29

<sup>392</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (Filozofların Tutarsızlığı) s. 125-128; Kemal Sözen, "Gazzâlî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sy. 3-4, 2000, s. 404-407; Mahmut Kaya, *a.g.m.*, s. 468.

<sup>393</sup> Kemal Sözen, *a.g.m.*, s. 404-407; Mahmut Kaya, *a.g.m.*, s. 468.

zıt bir teori olmadığını düşünüp Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ezeli yaratma görüşünde haklı olduğunu savunanlardır.

Birinci görüşe sahip olanlara göre sudûr teorisini savunan filozofların Tanrı evren münasebeti konusunda savundukları model, tam olarak ne Aristoteles ne Platon ne de Kur'ân'ın öngördüğü ve takdim etmeye çalıştığı öğretilere benzemektedir. Böyle bir yaratılış modelini İslâm ile uzlaştırmak zorlama bir çaba olarak görülmelidir. Çünkü bu yaratılış modelinde Tanrı, evrenin ve onun içindeki varlıkların dolaylı yaratıcısı konumundadır. Onunla birlikte yardımcı yaratıcılar vardır. Bu nedenle Tanrı yaratmada yegâne otorite değildir. Ona pek iş düşmemektedir. Bu durum O'nun ilahlığını şüpheli bir hale getirmiştir. Filozoflar Tanrı'nın ilim, irade ve kudret gibi temel sıfatlarını sınırlandırmışlardır. Aslında onları böyle bir düşünceye yöneltten etmen Tanrı'nın diğer varlıklardan farkına vurgu yapmak, kemâlini ortaya koymak, aşkınlığını varlığını ve birliğini korumaktır. Ancak bu konuda sudûr teorisini ortaya atan filozoflar çok başarılı olamamışlardır.<sup>394</sup> Bu görüşlere dayanılarak Gazzâlî'nin eleştirilerinin bu noktada haklı olduğu iddia edilmektedir.

Bazı araştırmacılar ise yukarıda zikrettiğimiz görüşün karşıtı bir görüş öne sürmüşlerdir. Buna göre Gazzâlî, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya karşı eleştirilerinde haksızdır. Aslında filozoflar yoktan yaratma görüşüne karşı değillerdir, onlar yalnızca zamansal yaratmanın imkânsız olduğunu ileri sürmüşler ve ezeli yaratmayı savunmuşlardır. Bu görüşü savunanlara göre ezeli yaratma yoktan yaratmanın karşıtı olan bir görüş değildir. Gazzâlî yoktan yaratmayı ezeli yaratma ile eşit görmüş ve filozofları haksız yere suçlamıştır.<sup>395</sup> Bu görüş aynı zamanda Gazzâlî'ye Tehafüt yazarak onun görüşlerini eleştiren ve ezeli yaratmayı kabul ederken filozofların sudûr teorisini kabul etmeyen İbn Rüşd'ün görüşlerini temsil etmektedir.

Bu konu âlemin kıdemi ile ilgili bölümde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'da sudûr teorisine karşı Gazzâlî ve İbn Rüşd eleştirilerini devam ettirirken Sühreverdî ise sudûr teorisini kabul etmektedir. Dolayısıyla Sühreverdî'nin sudûr anlayışı ile Plotinus'un sudûr teorisi ve Meşşâî düşüncedeki

---

<sup>394</sup> Şahin Efil, *İslâm ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, Pınar Yay., İstanbul 2002, s. 55-67, 143.

<sup>395</sup> Tuncay Akgün, *Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, Akçağ Yay., Ankara 2013, s. 266.

akılların ortaya çıkışı büyük ölçüde benzerlik gösterir.<sup>396</sup> Sühreverdî her ne kadar eserlerinde Plotinus'un adından söz etmese de onun fikirlerinden etkilenmiştir. Plotinus'un Tanrı anlayışı özellikle Sühreverdî'nin sudûr nazariyesinde önemli açılımlara neden olmuştur.<sup>397</sup> Sühreverdî ve onun sistemleştirdiği İşrâkî ekol, İslâm dünyasında Platon'un, Pythagoras'ın ve Yeni Platoncuğun etkilerini en çok yansıtan ekollerden biridir. Sühreverdî'nin mistik öğretisini açıklamak için kullandığı nur, güneş ve nurun kaynağı gibi metaforlar Yeni Platoncu yorumlarla İslâm dünyasına geçmiştir.<sup>398</sup>

İbn Sînâ gibi sudûr nazariyesini kabul ettiği ve kozmolojisinde esas itibariyle ona dayandığı iddia edilen Sühreverdî, tüm varlıkların en mükemmel nur olan Nûru'l Envâr'dan bir düzen içerisinde var olduğunu düşünmektedir. Tıpkı Sühreverdî gibi Kutbüddîn Şîrâzî de varoluş sürecini açıklamak için sudûr teorisine benzer bir anlayış geliştirmiştir. Ancak her iki filozofun yorumunda Meşşâî ekolün terminolojisinden farklı olarak, sudûr kavramı yerine işrâk kavramı, akıl kavramı yerine ise nur kavramı kullanılmaktadır. Ayrıca Sühreverdî'nin yaratılış teorisi yalnızca terminoloji bakımından farklı değildir. Kavramların farklı olmasının yanı sıra sudûr teorisinin işleyişinde de birtakım farklar vardır. Sühreverdî'nin sudûr teorisi İbn Sînâ'nın teorisinden akılların sayısı bakımından ve akılların çeşidi bakımından olmak üzere iki noktada farklılık taşımaktadır.<sup>399</sup> İşrâkî sudûr sisteminin işleyişi, bu bölümün son kısmında sunacağımız tabloda ayrıntılı olarak görülecektir.

Bilindiği gibi İbn Sînâ'nın sudûr sisteminde sırasıyla Tanrı, akıllar, nefisler ve gök küreleri vardır; fakat Sühreverdî'nin sudûr teorisinde bundan farklı olarak "Türlerin efendileri" ve ondan meydana gelen "Misâl âlemi" denilen bir âlem mevcuttur. Bu farklılıklar Sühreverdî'nin orjinalliğini ortaya koymaktadır.

Hülasa Tanrı'dan varlığın ortaya çıkışı ile ilgili geliştirilen yaratılış teorilerinden biri olan sudûr teorisi Plotinus'tan İslâm dünyasına geçmiş, Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi filozofların eleştirilerine rağmen Fârâbî, İbn Sînâ, Sühreverdî ve onun şârîhi Kutbüddîn Şîrâzî gibi İslâm filozofları tarafından benimsenmiştir. Ancak daha önce

---

<sup>396</sup> İbrahim Agah Çubukçu, "Sühreverdî ve İşrâkiye Felsefesi", s. 180.

<sup>397</sup> Eyüp Bekiryazıcı, "İşrâkîlik ve Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesinin Kaynakları", s. 955.

<sup>398</sup> Nejdî Durak, *Plotinus'ta Metafizik Düşünce ve Etkileri*, Söğüt Yay., İstanbul 2008, s. 119.

<sup>399</sup> Tahir Uluç, "İşrâkîlik-Meşşâîlik İlişkisinin Mahiyeti" s. 1010.

belirtildiği gibi sudûr teorisinin hem Plotinus'da hem de Meşşâî ve İşrâkî ekolde işleyişi bakımından benzerlikleri olduğu gibi birtakım farklılıkları da mevcuttur. Ayrıca sudûr teorisi “Birden ancak bir varlık sudûr eder.” ilkesine dayanmaktadır ve Plotinus'un sudûr teorisini benimseyen Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslâm filozofları Bir olan Tanrı'dan ancak bir varlık meydana geleceğini iddia etmişlerdir. Bu ilke Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrâk* eseri ile Şîrâzî'nin *Hikmetü'l İşrâk* şerhinde ayrıntılarıyla ele alınmıştır.

## B. Sudûr Süreci

### 1. Birden Ancak Bir Varlık Sudûr Eder Kuralı

Şîrâzî, ilkler yani bazı kadîm filozofların Nûru'l Envâr'dan sudûr eden İlk Nur'u “ilk unsur (el-unsuru'l evvel)” olarak isimlendirdiklerini belirtir. Böyle isimlendirilmesinin sebebi onun kendi dışındaki mümkün varlıkların aslı olması ve onun dışında ona malûl olan bir şey olmamasından dolayıdır. Şîrâzî'ye göre Meşşâîler ise ona “küllî akıl” demişlerdir. Bu isimlendirme, ya onun âlemin tamamının akli olmasından dolayı ya da yaygın görüşe göre en son feleğin (el-feleku'l aksâ) oluşmasına sebep olmasından dolayıdır. Bu feleğin cismine “küllî cisim”, hareketine ise “küllî hareket” denilmiştir.<sup>400</sup>

Şîrâzî'nin, Meşşâîlerin görüşlerine dair bu tür açıklamaları, bazı kadîm filozofların ve Meşşâîler'in Nurul Envâr'dan sudûr eden bu ilk akla verdikleri isimleri tek tek ifade etmesi onun İşrâkîlikteki nurlar basamağının Meşşâîlikteki karşılığını ve Meşşâî felsefeye vakıf olduğunu kanıtlamaktadır.

İslâm felsefesinde sudûr teorisi kapsamında sıkça bahsedilen “Birden ancak bir varlık sudûr eder” ilkesi bir ve bölünmez olan, hiçbir şekilde maddî ya da cismanî olmayan ve kendini bilen, tüm varlıkların yüce ilkesi Zorunlu Varlığın varlık verdiği şeyin maddî veya cismanî olmayacağı anlamına gelmektedir. Zorunlu Varlığın zâtı ve bilgisinde çokluk olamayacağına göre O'ndan meydana gelen ilk varlığın da bir olması gerekir. Eğer ilk var edilen maddî veya cismanî olsaydı onu gerektiren bilginin de çok olması gerekirdi ki bu imkânsızdır.<sup>401</sup>

<sup>400</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 308.

<sup>401</sup> İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 200.

Fârâbî Tanrı'nın vücûdunun fezeyan ettiğini ve diğer varlıkların O'ndan meydana geldiğini ifade eder. Ona göre, Zorunlu Bir'den O'nun kendisini yani zâtını bilmesi, mükemmel oluşu nedeniyle yalnızca başka bir, bir çıkar. İlk mevcut O'ndan var olandır. Onun varlığı hiçbir sûrette kendisinin sebebi ve amacı değildir. Onun varlığı kendi zâtı içindir. Cevheri varlığını takip edip arkasından gelir ve onun varlığı başkasının varlığına taşar. O, bir tek zât ve bir tek cevherdir ki onunla hem cevherlenir hem de başkasını meydana getirir. Tanrı'dan sudûr eden ilk varlık kendi zâtında bir olmasına rağmen düşünceleri yönüyle çokluk özelliği göstermektedir.<sup>402</sup>

İbn Sînâ, Zorunlu Varlıktan meydana gelen ve yokken var olan varlıkların, ilkin ne sayı ne de madde ve sûrete bölünme anlamında çok olmasının imkânsız olduğunu ileri sürer. Çünkü O'ndan meydana gelen ilk varlığın zorunluluğu başka bir şey sebebiyle değil O'nun zâtı sebebiyledir. İbn Sînâ, İlk Varlık'ın zâtı ve mahiyeti, bir maddede bulunmaksızın bir olduğunu ifade eder. Cisimlerden herhangi bir şey veya cisimlerin sûretlerinden hiçbirisi O'nun yakın malulü değildir. Bilakis ilk sebepli varlık, sırf akıl'dır. Çünkü o, maddede bulunmayan bir sûrettir ve soyut akılların ilkidir. O, en uzak semavi cismi hareket ettiren ilkedir.<sup>403</sup> İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık bir olduğu gibi onun ilk fiili de birdir. Çünkü eğer O'ndan iki fiil çıkmış olsaydı bu çıkış iki ayrı yönden olur ve sonuçta fiildeki ikilik failde de ikiliği gerektirirdi. Fiili zâtından kaynaklananın zâtı bir ise ondan ancak bir çıkar. Eğer onda ikilik varsa o bileşik demektir. Bu ise Tanrı için imkânsızdır.<sup>404</sup>

Görüldüğü gibi sudûr teorisini ve bu teorinin “Birden ancak bir varlık sudûr eder” ilkesini benimseyen Fârâbî ve İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın her yönden bir olduğunu ve O'nun kendisi hakkındaki bilgisinden kaynaklanan varlığın da bir olması gerektiğini iddia etmiştir. Fârâbî, Tanrı'dan meydana gelen bu ilk varlığa “ikinci mevcut” ismini verirken İbn Sînâ “ilk akıl” veya “ilk mâlul” ifadelerini kullanmıştır. İhvân-ı Safâ ise “faal akıl” veya “küllî akıl” ifadelerini tercih eder.<sup>405</sup> Bir diğer İslâm düşünürü Âmirî, Tanrı'dan ibda ile var olan ve ikinci mertebede bulunan varlık için “Kalem ve Emr” ifadelerini kullanmıştır. Âmirî, zamana bağlı olan bu mertebede bulunan varlıklar için

<sup>402</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 28-29; Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil, Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 120.

<sup>403</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 148.

<sup>404</sup> İbn Sînâ, *Risaleler*, s. 60.

<sup>405</sup> Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İFAV Yay., İstanbul 1998, 162-168: a.mlf, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, s. 84;

filozofların “küllî Akıl, küllî Sûretler, küllî Nefs, Felekü'l- eflak veya el-Felekü'l müstakim” şeklinde ifadeler kullandığını belirtir. Âmirî'ye göre Tanrı, bu âlemdeki halifesi olan Akıl'a (kalem) aklî suretleri vermiştir. Emr olarak da isimlendirilen bu suretler, Nefs (Levh)'de de bulunmaktadır.<sup>406</sup> Tanrı'nın varlık verdiği ilk varlık Gazzâlî'de de yine “ilk akıl” veya “kalem” olarak isimlendirilmiştir.<sup>407</sup>

Tanrı'dan sudûr eden ilk varlığa kalem tabirini kullanan diğer bir filozof Plotinus'un sudûr sistemini benimseyen İbn Arabî'dir. Daha önce belirttiğimiz gibi İbn Arabî, Kutbüddîn Şîrâzî'nin hocası Sadreddin Konevî vasıtasıyla etkilendiği ve eserlerinde isminden bahsettiği filozoflar arasındadır. Sudûr sistemindeki ilk aklın yerini İbn Arabî'de Hakikat-i Muhammediyye kavramı almıştır. Kur'ân'da geçen kalem, Hallac-ı Mansur ve diğer sûfilerin dilindeki Hakikat-i Muhammediyye terimleri İbn Arabî'ye göre eş anlamlıdır. İbn Arabî, Yeni Eflâtuncuların ilk akıl, küllî nefis, küllî cisim kavramlarına karşılık kalem, levh-i mahfuz ve arş tabirlerini kullanmıştır. Ona göre Tanrı'nın amâ'dan (yokluk) yarattığı ilk şey “akıl” yani “kalem”dir. Yaratma fiili yalnızca İbn Arabî'nin “Hakikat-i Muhammediyye” adını verdiği mertebeden sonra olmakta ve bütün mahlûkat ondan yaratılmaktadır. Bu makama “ilk nur” da denir. Hakikat-i Muhammediyye'nin diğer bir adı da akıldır, o âlemin seyididir, ilk varlığa gelen şeydir.<sup>408</sup> Sühreverdî ise Nûru'l Envâr'dan meydana gelen ilk soyut nur için “Nuru'l evvel”, “Nuru'l azîm” ve “Nuru'l akreb” ifadelerini kullanır.<sup>409</sup> Sühreverdî'nin yorumcularından biri olan Şehrezurî, *Hikmetü'l İşrâk*'ın şerhinde ilk nur için “Nuru'l Evvel” tabirini kullanırken diğer Sühreverdî yorumcusu düşünürümüz Şîrâzî ise *Şerhu Hikmeti'l İşrak*'ta tıpkı Şehrezurî gibi en yakın nur için Nuru'l Evvel kavramını kullanmaktadır.<sup>410</sup>

*Hikmetü'l İşrâk*'da Nûru'l Envâr'dan sudûr eden ilk varlık hakkındaki açıklamalara iki bölüm ayıran Sühreverdî evrenin oluşumunda Yeni Eflatunculuğun

<sup>406</sup> Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, İFAV Yay., İstanbul 1992, s. 87, 92.

<sup>407</sup> Gazzâlî, *Merâric 'ul-Kuds, Hakikat Bilgisine Yükseliş*, (trc. Serkan Özburun), İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 17-18; Ahmet Kamil Cihan, *a.g.e.*, s. 62-63.

<sup>408</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye, Âlemin Yaratılışı*, (trc. Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul 2016, s. 37-38, 47, 62, 125-126, 142, 161; Mahmut Kaya, “İbnü'l Arabî, Muhyiddin”, “İslâm Düşüncesindeki Yeri”, *DİA*, C. XX, 1999, s. 521; M. Erol Kılıç, “İbnü'l Arabî, Muhyiddin”, *DİA*, C. XX, 1999, ss. 493-516, s. 497, 500, 502, 509; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 141-143.

<sup>409</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 128, *İF-2009*, s. 89

<sup>410</sup> Şehrezurî, *Şerhu Hikmeti'l İşrak*, s. 325-326, 330; Aygün Akyol, *Şehrezurî Metafiziği*, s. 121-122

Tanrı'dan yalnızca bir varlık sudûr eder ilkesini aynen benimsemiştir. Ona göre gerçek olan bir, her yönden birdir. Böyle olduğu için Bir'den birçok varlık meydana gelmez. Sühreverdî, Bir'den çokluğun meydana geliş sürecinde çeşitli ihtimalleri irdeleyerek Tanrı'dan direkt olarak çokluğun meydana gelmesinin imkânsızlığını açıklamaya çalışır. Onun ortaya koyduğu ihtimaller şu şekildedir;

**İlk olarak** Nûru'l Envâr'dan biri nur, diğeri nurdan yoksun olan karanlık olmak üzere iki ayrı şeyin cevheri veya heyetinin birlikte sudûr etmesi imkânsızdır. Çünkü nurun ve karanlığın var olması iki farklı şeydir. Sühreverdî'ye göre eğer Nûru'l Envâr'ın zâtından nur ve karanlığın birlikte sudûr etmesi mümkün olsaydı, bu durumda Nûru'l Envâr'ın özü, nuru ve karanlığı gerektiren iki şeyden bileşik olurdu ki bu imkânsızdır.

**İkinci olarak** Sühreverdî'ye göre sadece karanlığın Nûru'l Envâr'dan aracısız bir şekilde var olması da mümkün değildir. Ayrıca nur, nur olması bakımından nurun dışında başka bir şey gerektirmez. Çünkü nurdan yalnızca nur sudûr eder.

**Üçüncü olarak** Sühreverdî'ye göre Nûru'l Envâr'dan birbirinden farklı olan “iki nurun” var olması da imkânsızdır. Çünkü onlar iki ayrı varlıktır ve birinin gerektirdikleri ile diğerrinin gerektirdikleri şey aynı değildir. Eğer böyle olsaydı bu durumda O'nda (Nûru'l Envâr'ın zâtında) iki yön (iki farklı açı) olması gerekirdi ki bu imkânsızdır.<sup>411</sup>

Görüldüğü gibi Sühreverdî Nûru'l Envâr'dan yalnızca tek bir nur sudûr etmesinin zorunlu olduğunu ve diğer ihtimallerin mümkün olmadığını kanıtlamak için üç delil öne sürmektedir. Ona göre Nûru'l Envâr varlık vermesine ve aydınlatmasına rağmen O'nda yönlerin çoğalması gerekmez. Bu durum O'nun için imkânsızdır. Çünkü O'nun zâtında iki şey var olsaydı o zaman çokluk söz konusu olurdu. Ancak böyle bir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla Nûru'l Envâr'ın zâtından var olan sadece en yakın nurdur.<sup>412</sup> Sühreverdî'den sonra onun açıklamalarına benzer bir yorum da diğer bir işrâkî filozof Şehrezurî tarafından yapılmıştır. Ona göre Nûru'l Envâr'dan iki şeyin sudûr etmesi imkânsızdır zira nur, nur olması bakımından nur'dan başka bir şey

---

<sup>411</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 125; *İF-2009*, s. 133; *İF-2015*, s. 346-348. Sühreverdî burada yön (cihet) derken iki açıdan farklı olmasını kastetmektedir. Nûru'l Envâr'ın yönlerinin farklı olması denildiğinde O'nda farklı boyutların ve özelliklerin olduğu anlaşılmalıdır.

<sup>412</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 134; *İF-2009*, s. 140; *İF-2015*, s. 368.

içermez. Şehrezurî, Nûru'l Envâr'dan ilk ortaya çıkan şeyin “aklî bir nur” olduğunu belirtir. Bu nurun üç yönü vardır ki bunlar ondan diğer akılların ve feleklerin sudûr etmesine neden olmaktadır. Aynı şekilde ikinci akılda ilk akıl gibi üç yöne sahiptir, bu böyle onuncu akla ve ay feleğine kadar devam eder.<sup>413</sup>

Kutbüddîn Şîrâzî ise *Hikmetü'l İşrâk* şerhinde yukarıda bahsettiğimiz delilleri irdeleyerek konu hakkında açıklamalarda bulunur ve “Bir'den ancak bir çıkar” ilkesini delillendirmeye çalışır. Sühreverdî'nin dile getirdiği üç delilin yanı sıra kendi değerlendirmelerini ortaya koyar. Fakat onun ifade ettiği tüm delillerde ortak olan nokta Nûru'l Envâr'dan iki şey hâsıl olması durumunda bunun Nûru'l Envâr'ın zâtında yönlerin çokluğuna neden olacağı ve bu sonucun Nûru'l Envâr için imkânsız olduğu düşüncesidir.

İlk olarak Şîrâzî'ye göre arazi de olsa cevherî de olsa Nûru'l Envâr'dan nur ve nur olmayanın (karanlığın) birlikte sudûr etmesi imkânsızdır. Çünkü nur ve karanlık iki farklı şeydir. Nur ve karanlık iki farklı şey olduğu için onu gerektiren diğerini gerektirmez. Dolayısıyla nurun var olması ile karanlığın var olması iki farklı durumdur.<sup>414</sup>

Nur ve karanlık iki farklı şey ise o zaman onları varlığa getiren Nûru'l Envâr'ın zâtında iki yön olması gerekir yani iki farklı şeyi meydana getiren varlığın farklı açılara ve özelliklere sahip olması gerekir ki bu muhaldir. Bu değerlendirmelere göre Şîrâzî'ye göre Nûru'l Envâr, zâtında Hakîkî Bir'dir ve Hakikî Bir'in zâtının bileşik olması mümkün değildir. Diğer türlü olsaydı teselsül meydana gelir ve yine bu teselsülün zâtında basit olan bir varlıkta son bulması gerekirdi. Sonuç olarak Nûru'l Envâr'dan iki farklı şeyin meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü O'nun zâtındaki varlığı basittir, aslen hiçbir bileşikten oluşmaz.<sup>415</sup>

İkincisi, Şîrâzî Sühreverdî gibi Nûru'l Envâr'dan bir nur aracılığı ile olmaksızın bir karanlığın sudûr etmeyeceğini belirtir. Ona göre böyle bir şey imkânsızdır. Çünkü aşağı mümkün nurlar ancak üstün mümkün nurlar var olduktan sonra var olabilir.

---

<sup>413</sup> Şehrezurî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 344-345; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 309-311.

<sup>414</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 305.

<sup>415</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 306.



Şîrâzî'ye göre Sühreverdî “*nur, nur olma yönünden bir şey varlığa getirecek olsa nurdan başkasını varlığa getirmez.*” ifadesiyle dış dünyada görüldüğü üzere nur dışında başka bir şeyin onu var edemeyeceğini anlatmaktadır. Nur, aynı zamanda kendisini varlığa getiren bir nurdandır. Şîrâzî'nin öne sürdüğü üçüncü delil Nûru'l Envâr'da **nur ve nur olmayanın** birlikte veya **iki karanlığın** birlikte bulunmasının imkânsız oluşudur. Çünkü ona göre birden ancak bir çıkar. Şîrâzî, Sühreverdî'nin mutlak olarak Nûru'l Envâr'dan iki şeyin sudûru'nun imkânsızlığını açıklarken birtakım deliller ortaya koyduğunu belirtir. Daha önce edildiği üzere bunlardan birincisi Nûru'l Envâr'dan nur ve zulmetin sudûrunun imkânsızlığı delili, ikincisi iki nur ve üçüncüsü iki karanlığın sudûru'nun imkânsızlığının delilleridir.<sup>416</sup>

Şîrâzî'ye göre eğer O'ndan **bir karanlık** sudûr etseydi karanlık tek olurdu. Çünkü onunla birlikte karanlıktan başka bir şeyin sudûr etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla karanlıktan bir nur veya bir karanlık varlığa gelemez. Çünkü yüce varlıkların kendilerinden daha alçak varlıklardan sudûr etmesi imkânsızdır. Ayrıca illetin malûlden daha üstün olması gerekir. Üstün varlıkların mümkünlüğü kaidesi gereğince O'ndan ilk sudûr eden şeyin karanlık olması mümkün değildir.<sup>417</sup>

Şîrâzî Hakikî Bir olan varlığın iki şey için kaynak olamayacağını belirtir. O, bu konuda dördüncü delilini ortaya koyar. Ona göre Nûru'l Envâr'dan **iki nur** da var olamaz. Çünkü onlar iki farklı varlıktır. Birinin varlığa gelmesi, diğerinin varlığa gelmesiyle aynı değildir. İki farklı varlık meydana getirmek Nûru'l Envâr'ın zâtında iki farklı yönü gerektirir. Ancak teselsül imkânsızdır. Daha önce de belirtildiği gibi Nûru'l Envâr'da iki yön imkânsızdır. Çünkü O, basit bir varlıktır. Şîrâzî'ye göre bu delil, nur ve karanlık olması fark etmez, Nûru'l Envâr'dan iki şeyin hâsıl olmasının imkânsız olduğu konusunda yeterli bir delildir.<sup>418</sup>

Şîrâzî, iki şeyi birbirinden ayırt etmek için bir şeyin olması gerektiğini söyler. Çünkü ikilik, ancak çeşitlilikle düşünülebilir. Bu ya hakikatte çeşitlilik veya âruzî olarak ikisinde de aynı olmayan bir noktada mümkündür. Eğer her yönden ortak olsalar bu ikisi arasında ikilikten söz edilemez ve “bu, bunun karşısında” denilemez. Aynı şey ister cevherî, ister arazî, ister nuranî isterse hangi durumda olursa olsun geçerlidir.

<sup>416</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 306.

<sup>417</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 308.

<sup>418</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 306.

Ortaklık ve ayırıcı özellik Hakikî Bir'den sudûr eden iki farklı durumdur. Bu O'nun zâtında iki yönün varlığını gerektirir ki bu da muhaldir.<sup>419</sup>

Bir 17. yy. filozofu olan Leibniz de “ayırt edilemezlerin özdeşliği” ilkesiyle yukarıda anlatılanlarla hemen hemen aynı şeyleri ifade etmektedir. Bu ilke özellikleri aynı olan iki şeyin ya da varlığın olamayacağını, özellikleri veya sahip oldukları nitelikler bakımından tam anlamıyla aynı olan varlıkların özdeş olduklarını ve onların hiçbir şekilde ayırt edilemeyeceğini belirtmektedir. Buna göre Tanrı, birbirlerine tamamen özdeş olan iki şeyin var oluşuna yol açarsa anlaşılır olmayan, yeter sebep ilkesinin evrensel anlamda geçersiz olduğu ve dolayısıyla saçma sapan bir evren yaratmış olur.<sup>420</sup>

Şîrâzî'ye göre Nurul Envâr'ın bir olmasından dolayı ondan çokluğun çıkması düşünülemez. Karanlık cevherden bir karanlığın elde edilmesine imkân yoktur veya heyet yani karanlık bir araz elde etmek mümkün değildir. Nurul Envâr'dan **iki nur** elde etmek de mümkün değildir. O'ndan ilk hâsıl olan şey soyut bir tek nurdur.<sup>421</sup>

Şîrâzî, Nuru'l Evvel'in, Nûru'l Envâr'dan aldığı karanlıklı bir heyet (âraz) ile Nûru'l Envâr'ın nurundan ayrılamayacağını belirtir. Çünkü bu durum daha önce de ifade edildiği gibi Nûru'l Envâr'da yönlerin çokluğunu gerektirmektedir. Ayrıca bu durum soyut nurların hakikat yönünden farklı olamayacağına dair açıklamalara da aykırıdır.<sup>422</sup>

Sonuç itibariyle Kutbüddîn Şîrâzî'nin bu konuda ortaya koyduğu delillere göre, Nûru'l Envâr'dan 1- nur ve karanlık 2- bir karanlık 3- nur ve karanlık birlikte veya iki karanlık birlikte 4- iki nur sudûr etmez.

Kutbüddîn Şîrâzî *Dürratü't Tâc* eserinde de bütün nefislerin kaynağı olarak aklın öne çıktığını vurgularken “birden ancak bir çıkar” ilkesine değinmiş ve bu konudaki düşüncesi belirtmiştir. Ona göre tüm mümkün varlıkların var olmak için bir illete ihtiyacı vardır. O illet ya Zorunlu Varlık ya da başka bir şeydir. Nefsin yakın

---

<sup>419</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 307.

<sup>420</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yay., İstanbul 2010, s. 548.

<sup>421</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 308.

<sup>422</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 308-309.

illetinin Zorunlu Varlık olması imkânsızdır çünkü nefisler çok, Zorunlu Varlık ise birdir. Dolayısıyla O'ndan vasitasız olarak birden fazla varlık sudûr edemez.<sup>423</sup>

Şîrâzî *Dürratü't Tâc* eserinde akılların sayısından bahsettiği başka bir bölümde yine Zorunlu Varlık'tan aracısız olarak ilk sudûr eden varlığın basit bir varlık olan ilk akıl olduğunu ifade etmiştir. Ona göre varlıkta akıllar çoktur, sadece bir tane akıl olması imkânsızdır. Ancak Şîrâzî'ye göre bu çokluğun Zorunlu Varlık'tan sudûru mümkün değildir. O'dan öncelikle kendisi gibi basit bir varlık olan ilk akıl sudûr etmiştir. İlk akıl, bileşik olması durumunda zâtını idrak edemez. Çünkü zâtını idrak eden hiçbir şey bileşik olamaz. Oysa ilk aklın zâtını idrak ettiği açıktır. Bu durumda ilk akıl bileşik değildir. Ayrıca eğer o bileşik olsaydı Zorunlu Varlık'tan ilk sudûr eden varlık olamazdı. Çünkü Zorunlu Varlık Hakikî Bir'dir ve O'nun ortağı yoktur. Dolayısıyla O'ndan ancak basit bir şey sudûr edebilir.<sup>424</sup>

Görüldüğü üzere Şîrâzî, “Nûru'l Envâr'dan iki varlık sudûr edemez, ancak tek bir varlık sudûr edebilir” şeklindeki görüşünü bu konudaki birtakım delillerle açıklamaktadır. Daha önce belirtildiği gibi benzer ifadeler Fârâbî ve İbn Sînâ'da da yer almaktadır. Şîrâzî'den sonra bu tür delillendirmeler yalnızca İslâm filozofları tarafından değil, farklı dönemlerin filozofları tarafından da öne sürülmüştür.

## 2. Nûru'l Envâr'dan İlk Sudûr Eden Nur'un Özellikleri

Şîrâzî, Nûru'l Envâr'dan taşmanın başka türlü değil yalnızca tek bir nurun taşmasıyla gerçekleşebileceğini birtakım delillerle açıkladıktan sonra Nûru'l Envâr'dan sudûr eden ilk nur olan Nuru'l Evvel'in özellikleri ile ilgili değerlendirmelerine geçmektedir. Ona göre nurlar bir tek türdür ve birbirinden yalnızca mükemmellik ve eksiklikte ayrılırlar. Şîrâzî Nûru'l Envâr ile Nuru'l Evvel'in birbirinden ayrılmasının da ancak mükemmellik ve eksiklik yönünden mümkün olduğunu söyler.<sup>425</sup>

---

<sup>423</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, “Akıl, Bütün Nefislerin Kaynağıdır”, s. 763.

<sup>424</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, “Akılların Çokluğu ve Akılla İlgili Bazı Hükümler”, s. 802-803.

<sup>425</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 308-309; Sühreverdî, *Hİ*, s. 126-127; *İF-2009*, s. 134; *İF-2015*, s. 351.

Şîrâzî'ye göre duyuşsal varlıklardaki nuru elde eden (müştefâd nur) yetkinlik bakımından onları veren (müfid nur)<sup>426</sup> ile aynı derecede değildir. Nitekim bu soyut nurlarda da böyledir. Çünkü Nuru'l Evvel kendinden aşığı olan soyut nurlardan hem olgunluk, hem aydınlatma, hem de nurunun şiddeti bakımından üstün olsa da Nûru'l Envâr'a nispetle nuraniyet açısından daha zayıftır. Onun nuru, Nûru'l Envâr'ın sonsuz aydınlık ve kemâli ile karşılaştırılmaz. Gerçek şu ki Nûru'l Envâr'ın bütün soyut nurlar ve onların dışındaki diğer nurlar karşısındaki durumu, kendisinde renk ve ışık olmayan şeffaf cisimlere karşılık güneşin ışıkları gibidir yani nasıl ki güneşin ışığı ile diğer cisimler ortaya çıkıp görünür hale geliyorsa, diğer bütün nurlar da Nûru'l Envâr sayesinde nurlanmaktadır.<sup>427</sup>

Şîrâzî burada İlk Nur'un hem derece olarak hem de mükemmelliği bakımından Nûru'l Envâr'dan daha aşığıda bulunduğunu ifade etmektedir. Her ikisi de nur olma ve nuru yayma yönüyle ortak olsalar da İlk İlet konumunda olan Nûru'l Envâr, Nuru'l Evvel'den ve diğer nurlardan daha üst mertebede yer almaktadır.

Şîrâzî *Hikmetü'l İşrâk* şerhinde Sühreverdî'nin görüşlerini açıklamaya devam eder. Buna göre Nûru'l Envâr sebebiyle hâsıl olan ilk varlık birdir ve o da En Yakın Nur (Nuru'l Akreb) ve Yüce Nur'dur. Sühreverdî daha önce bazı Pehleviler ve Zerdüş'tün İlk Nur için Behmen ismini kullandıklarını belirtir. Şîrâzî de Zerdüş'ü "faziletli hakîm" olarak ifadelendirir. Zerdüş, varlık âleminde ilk yaratılan şeyin Behmen olduğunu iddia etmiştir. Sonra sırasıyla Ürdi Behşet, Şehriyor, İsfendarmiz ve Hurdat Murdat gelir. Bunlar aynen kandilden kendisinden bir şey eksilmeksizin bir başka kandilin alınması gibi birbirinden yaratılmıştır. Nitekim bir kandil diğer kandili yaktığında yakan kandilden bir şey eksilmez. Şîrâzî Sühreverdî'nin "Zerdüş'tün onları gördüğü, onlarla iletişim kurduğu ve onlardan hakiki ilimleri almış olduğu" hakkındaki görüşüne katılmaktadır.<sup>428</sup>

Yukarıda bahsedildiği gibi İşrâkî felsefede Nuru'l Evvel olarak tanımlanan İlk Nur'u Zerdüş "Behmen" olarak isimlendirmiştir. Zertüş öğretisinde her varlık türünü

---

<sup>426</sup> Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrâk* kitabında yer alan "nuru elde eden ve nur veren" ifadesi Eyüp Bekiryazıcı tarafından kitabın tercümesinde "müştefad nur ve müfid nur" şeklinde çevrilmiştir. Burada bu çeviriyi kullanmayı uygun bulduk. Bkz. Sühreverdî, *İF-2015*, s. 350.

<sup>427</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 309.

<sup>428</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 311; Sühreverdî, *Hİ*, s. 128; *İF-2009*, s. 136; *İF-2015*, s. 354.

koruyan ve gözeten birtakım varlıklar vardır ki bu varlıklara eski İran dili olan Pehlevice isimler de verilmiştir. Örneğin su türünün koruyucusuna Hurdad, ağaç türünün koruyucusuna Murdad, ateş türünün koruyucusuna Erdibihişt, maden türünün koruyucusuna ise Şehriyor denilmektedir. Bunlar aynı zamanda Zerdüştlükte ruhanî varlıklara verilen isimlerdir.<sup>429</sup>

Şîrâzî'nin burada Zerdüş't ve Pehleviler (Fars filozofları) ile ilgili verdiği bilgiler Sühreverdî'nin diğer eserlerinde olduğu gibi ve *Hikmetü'l İşrâk* eserinin farklı bölümlerinde de yer almaktadır.<sup>430</sup> Bu durum Zerdüştlüğün Sühreverdî ve İşrâk felsefesi üzerindeki etkisini göstermektedir<sup>431</sup> ancak daha da önemlisi Şîrâzî'nin açıklamalarında bu tür ifadelerin yer alması ve Zerdüş'tü “faziletli hakîm” olarak nitelendirmesi Zerdüştlüğün onun üzerinde de etkisi olduğunu göstermektedir.

En yakın nur, Nuru'l Evvel hakkındaki açıklamalarına devam eden Şîrâzî, onun zâtında Nûru'l Envâr'a muhtaç olduğunu belirtir. Çünkü o, zâtı bakımından mümkün bir varlıktır ve bu nedenle var olmak için bir başkasına ihtiyaç duyar. O, aynı zamanda Nûru'l Envâr sayesinde tam ve eksiksiz (gânî) dir. Çünkü yalnızca O'nun varlığı ile zorunlu olmuştur ve O'nun dışındaki şeylere ihtiyaç duymaz.<sup>432</sup> Şîrâzî bu konuda Sühreverdî ve Şehrezûrî ile aynı fikri paylaşıyor görünmektedir.<sup>433</sup>

Daha önce de belirtildiği gibi Şîrâzî'ye göre Nûru'l Envâr'dan yalnızca “en yakın nur” sudûr edebilir. En yakın nurda da çokluk bulunmaz. Çünkü ister zatî olsun ister arızî olsun değişmez. O'nda bir çokluk bulunacak olursa, onu ortaya çıkaran varlıkta yani Nûru'l Envâr'da birçokluk bulunması gerekir. Bu ise Nûru'l Envâr için imkânsız bir durumdur. Dolayısıyla en yakın nur basittir ve onun birçok yönü olamaz.<sup>434</sup>

Görüldüğü üzere Şîrâzî'nin İşrâkî felsefede Nûru'l Envâr'dan sudûr eden en yakın nur'a dair verdiği bilgiler Meşşâî felsefedeki Zorunlu Varlık'tan sudûr eden

---

<sup>429</sup> İsmail Erdoğan, “İşrâkî Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi”, s. 132; a.mlf, “Platon'un İdelerine Bazı İslâm Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler”, *Bilimname* IV, 2004/I, s. 35-36.

<sup>430</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 157; *İF-2009*, s. 157; *İF-2015*, s. 420

<sup>431</sup> Zerdüştlüğün İşrâkîlik ve Sühreverdî üzerindeki katkısı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Eyüp Bekiryazıcı, “İşrâkîlik ve Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesinin Kaynakları”, s. 959.

<sup>432</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 323.

<sup>433</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 333; John Walbridge, *a.g.e.*, s. 6.

<sup>434</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 323; Sühreverdî, *Hİ*, s. 132; *İF-2009*, s. 139.

birinci akıl ile ilgili bilgiler ile birebir örtüşmektedir. Nitekim Meşşâî filozof Fârâbî'ye göre Tanrı'dan ilk meydana gelen şey sayı olarak birdir. Bu yaratılan ilk varlık, özü itibariyle mümkündür; fakat ilk oluşu nedeniyle zorunludur. Onun varlığının mümkün oluşu onun özü gereğidir. Onda yalnızca araz olarak bir çokluk vardır.<sup>435</sup>

Sonuç olarak Şîrâzî, en yakın nur'un nur ve mükemmellik bakımından Nûru'l Envâr'a göre daha zayıf olduğunu, kendi zatında mümkün ve muhtaç bir varlık olduğunu, var olmak için Nûru'l Envâr'a ihtiyaç duyduğunu, Nûru'l Envâr gibi bileşik olmadığını, basit bir varlık olduğunu ve yönlerinin bulunmadığını bildirmektedir.

### 3. Varoluşun Gerçekleşmesi

En yakın nur ile ilgili görüşleri Meşşâî felsefe ile bire bir örtüşen Şîrâzî sudûrun meydana gelişini de Meşşâî felsefeye uygun bir şekilde açıklamaktadır. Ona göre Nûru'l Envâr'dan bir nurun sudûru, O'ndan bir şeyin ayrılması şeklinde gerçekleşmez. Çünkü ayrılma ve bitişme cisimlere has özelliklerdir. Ayrılma ancak birleşebilen şeyler hakkında söz konusu olabilir. Birleşebilen şeyler sadece cisimler ve boyutlardır. Nûru'l Envâr ise bu türlü cisimsel özelliklerden müstağni bir varlıktır.<sup>436</sup>

Sudûrun meydana gelişi, Nûru'l Envâr'daki bir niteliğin yer değiştirerek ayrılması şeklinde de değildir. Çünkü heyetler yer değiştiremez. Zaten Nûru'l Envâr'ın nurlu ve karanlık bir heyeti yoktur. Dolayısıyla heyetlerin güneş ışınları gibi yer değiştirmesi düşünülemez. Bu yüzden Şîrâzî'ye göre Sühreverdî, Nûru'l Envâr'a heyetlerin arız olmasının imkânsız olduğuna işaret etmiştir.<sup>437</sup>

Sühreverdî ve yorumcusu Şîrâzî sudûrun meydana gelişini açıklarken tıpkı Meşşâîler gibi güneş metaforunu kullanmaktadır. Şîrâzî'ye göre güneş ışınlarının ortaya çıkması Güneş'ten bir cismin ayrılması ya da bir heyetin yer değiştirmesi şeklinde gerçekleşmez. Güneş ışınlarının oluşması için sadece güneşin var olması yeterlidir. Tıpkı güneş örneğinde olduğu gibi parlayan, soyut veya arızî her nurun var oluşu da aynı şekildedir. Onlarda bir cismin ayrılması veya bir arazın yer değiştirmesi düşünülemez.<sup>438</sup>

<sup>435</sup> Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil, Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 120.

<sup>436</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 312; Sühreverdî, *Hİ*, s. 128-129; *İF-2009*, s. 136; *İF-2015*, s. 354.

<sup>437</sup> Aynı yer.

<sup>438</sup> Aynı yer.

Şîrâzî *Hikmetü'l İşrâk* şerhinin başka bir bölümünde güneşin aydınlatması örneğini kullanarak Nûru'l Envâr'dan sudûrun bir cismin O'ndan ayrılması gibi gerçekleşmediğini tekrar vurgulamaktadır. Ona göre Nûru'l Envâr'ın nurunun soyut nurları aydınlatması ondan bir şeyin ayrılması şeklinde değildir. Bilakis Nûru'l Envâr'dan yansıyan nur, soyut nurda bir parlaklık meydana getirir. Nûru'l Envâr, soyut nurun onu kabul edebilme kabiliyeti ve aralarında bir perde olmayışı ile soyut nur'a taşar. Bu, yeryüzü gibi güneşin kendi ışığını kabul edecek şeylere yansımaya benzemektedir.

İlâhî güneş ışığını kabul etmede soyut nurlar ile akıl âleminin güneşi olan Nûru'l Envâr arasındaki ilişki, cisimsel güneş ışığını kabul etme konusunda yeryüzü ile güneş arasındaki ilişki gibidir. Tıpkı güneş ile yeryüzü arasındaki perde kaldırıldığında yeryüzünün onun nuruyla aydınlanması gibi soyut nurlar ile Nûru'l Envâr arasındaki perde kaldırıldığında da soyut nurlar Nûru'l Envâr'ın nuru ile aydınlanır. Tıpkı gözün güneşi görmesi ile güneşin göze ışıldamasının farklı olması gibi, soyut nurların Nûru'l Envâr'ı müşahade etmesi ile Nûru'l Envâr'ın onlara yansımaya da birbirinden farklıdır.<sup>439</sup>

Sühreverdî'nin görüşlerini açıklamaya devam eden Şîrâzî, en yakın nurun Nûru'l Envâr'dan çıkışını yukarıdaki gibi anlattıktan sonra sudûr sürecinin Tanrı'dan sudûr eden ilk nur'da bitmeyerek soyut nurlarla devam ettiğini belirtir. Açıklanan sudûr sisteminde en yakın nurdan bir nur, bir de berzah sudûr etmektedir. En yakın nurdan sadece bir berzah sudûr etmez, aynı zamanda berzahla birlikte bir nur da sudûr eder. Ondan hem bir nurun, hem de bir berzahın birlikte sudûr etmesi zorunludur. Çünkü eğer berzahla birlikte bir nur sudûr etmezse varlığın o berzahla birlikte durması gerekir. Fakat gerçek böyle değildir. Çünkü berzahlarda çokluk vardır ve onları yöneten nurlarda da çokluk vardır.<sup>440</sup>

Şîrâzî'ye göre en yakın nurdan sadece bir soyut nur sudûr etmesi, bu durumun yalnızca soyut nurların birbirinden sudûru şeklinde devam etmesi ve bu nurların hiç birinde ikilik var olmaması mümkün değildir. Çünkü böyle olursa berzahlara geçiş gerçekleşmez. Şîrâzî berzahların heyula ve suretten oluşuklarını ifade eder. Heyula ve

---

<sup>439</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 330-331.

<sup>440</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 323.

suretin ise kendisinde ikilik olmayan şeyden sudûr etmesi imkânsızdır.<sup>441</sup> Şîrâzî'nin bu düşüncesi birbirinden sudûr eden nurlarda yön bakımından ikilik bulunduğu görüşüne sahip olduğunu göstermektedir.

Şîrâzî sudûr eden şeylerin her biri nur olarak kalmaya devam ettiği müddetçe kendilerinden karanlık bir cevher meydana gelmeyeceğini belirtir. Çünkü illetle malul arasında bazı yönlerden uygunluk bulunmalıdır. Ancak karanlık cevher ile nur arasında böyle bir uygunluk söz konusu değildir. Bu nedenle en yakın nurdan bir berzah ve bir soyut nurun birlikte sudûr etmesi gerekir.<sup>442</sup>

Görüldüğü gibi Nûru'l Envâr'dan sadece en yakın nurun sudûr etmesi gerektiğini belirten Şîrâzî, daha sonra en yakın nurdan yine bir soyut nur ve bu üçüncü nurla birlikte bir berzah sudûr etmesinin zorunlu olduğunu ifade etmiştir. İsrâkî sudûr sisteminin Şîrâzî tarafından buraya kadar yapılan açıklaması, Meşşâî sudûr ile tam bir mutabakat sağlamaktadır.

En yakın nur, hem kendi özünü hem de Nûru'l Envâr'ı müşahede eder. Onunla Nûru'l Envâr arasında bir perde<sup>443</sup> yoktur. Perdeler yalnızca berzahlarda, karanlık cevherlerde ve boyutlarda olur. Şîrâzî'ye göre Nûru'l Envâr ve soyut nurlar için boyut ve yön yoktur. En yakın nurun zâtı, Nûru'l Envâr'ın yüceliği sebebiyle matlaşır ve kararır. Çünkü kâmil nur eksik nura göre daha üstündür ve nuruyla onu bastırır. En yakın nur, kendi acizliğini ve Nûru'l Envâr'ın kendisine göre yüceliğini idrak eder. Bunun sonucunda en yakın nurdan bir gölge yani kendisinden daha büyüğü olmayan bir berzah meydana gelir.<sup>444</sup>

En yakın nurdan meydana gelen gölge yani kendisinden daha büyüğü olmayan berzah, kuşatıcı berzahdır (atlas feleği). En yakın nurun Nûru'l Envâr'a zorunlu olarak ihtiyaç duyduğunu, ancak onunla tam olduğunu, O'nun yüceliğini ve büyüklüğünü müşahade etmesi, ondan bir başka soyut nurun meydana gelmesine sebep olur. Berzah, soyut nurun gölgesidir, berzahla birlikte oluşan zâtıyla kâim ikinci soyut nur ise ilk nurun ışığıdır (dav'). Onun gölgesi özünün eksik bir varlık olmasından kaynaklanan

---

<sup>441</sup> Aynı yer.

<sup>442</sup> Aynı yer.

<sup>443</sup> Burada perde kavramı ile kastedilen, Nûru'l Envâr ile en yakın nur arasında müşahedeyi engelleyen bir şeyin var olmasıdır. Yani perde, engel anlamında kullanılmıştır.

<sup>444</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 324; Sühreverdî, *Hİ*, s. 132-133; *İF-2009*, s. 139; *İF-2015*, s. 366.



karanlık sebebiyledir. Burada Sühreverdî karanlık ile kastettiği şeyin onun zâtında oluşan nur eksikliği olduğunu ifade eder. Şîrâzî ise “Meşşâîler’in ifade ettikleri gibi değil” açıklamasını yapar. Çünkü İşrâkî felsefede karanlık, nurun olmamasından kaynaklanan aydınlığın var olmamasıdır.<sup>445</sup>

Şîrâzî alttaki nurun eğer üstteki ile kendi arasında bir perde yok ise üsttekini gördüğünü ve üstteki nurun da onu aydınlattığını ifade eder. Böylece En Yakın Nur da Nûru’l Envâr’dan üzerine gelen ışıklarla aydınlanır ve tüm nurlar dikey boyutta dereceli bir dizi (müterettibe) oluşturmaktadır. Şîrâzî’ye göre bu soyut nurlar arasında böyle maddi perdeler olmaz çünkü örtü cisimsel varlıkların özelliğidir ve soyut nurlar ondan uzaktır. Bundan dolayı soyut nurlar, birbirlerine perde olmazlar belki de bütün altta olanlar hatta en aşağıdaki uzak nur bile üsttekini müşahade eder. Bütün üsttekiler hatta Nûru’l Envâr bile nurlarıyla alttakini hatta en alttakini aydınlatır. Çünkü nurun tabiatında karşısında olan her şeyi ve hazır olan her şeyi aydınlatma vardır. Bu durum varlığı aklen devam eden alttaki her şeye üsttekinin nurlandırmasında da aynen böyledir.<sup>446</sup>

Nûru’l Envâr’ın nuru, alıcının uygunluğu yani bu nuru kabul etme kabiliyeti Nûru’l Envâr’a duyduğu sevgi ve aralarında perde olmaması nedeniyle en yakın nuru ve diğer nurları aydınlatır. Alıcıların durumları ve sayılarının farklı olması sebebiyle bir tek şeyden pek çok şey meydana gelebilir.<sup>447</sup> Şîrâzî burada nurun yayılması için birtakım şartlardan yani yönlerden bahsetmektedir. Alıcıların nuru kabul etme kabiliyeti, Nûru’l Envâr’a duyduğu aşk ve aralarında perde olmaması burada çok önemlidir. Çünkü bu sayede nur yayılma imkânı elde eder.

Soyut nurların her biri Nûru’l Envâr’ı müşahade eder. O’nun nuru onun üzerine düşer. Çünkü uzaklıktan ve maddelerden temiz olduklarından dolayı aralarında perde yoktur. Soyut nurlar birbirlerinden nur aksettirirler. Her yüksek olan kendinden mertebe olarak aşağıdakine nur yansıtır. Böylece en yakın nur kendisinin altındaki en uzak nura varıncaya kadar nurunu yansıtır.

---

<sup>445</sup> Aynı yer.

<sup>446</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l İşrâk*, s. 324; Sühreverdî, *Hİ*, s. 134; *İF-2009*, s. 140; Ahmet Kamil Cihan, *a.g.e.*, s. 65.

<sup>447</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l İşrâk*, s. 324.

Buna karşılık her aşağı nur kendisinin üstündeki nurun aracılığı ile Nûru'l Envâr'dan kendi derecesine göre hiyerarşik şekilde nur alır. İkinci soyut kahir nur Nûru'l Envâr'dan hâsıl olan nurdan (Nuru-s Sânih, ârizî nur, ışıyan nur) iki defa, biri vasıtasız diğeri en yakın nur (en-nuru'l akreb)<sup>448</sup> aracılığı ile iki kez ışık alır. Üçüncüsü Nûru'l Envâr'ın ışığını dört defa alır. Bir kez (doğrudan) vasıtasız, bir kez En Yakın Nur aracılığı ile iki kez de ikinci kahir nur aracılığı ile ışık alır. Dördüncü kahir nur Nûru'l Envâr'ın ışığını sekiz kez alır. Dört kez illeti olan üçüncü nurdan, iki kez ikinci nurdan, bir kez de Nûru'l Envâr'dan vasıtasız ışık alır. Bu şekilde Nûru'l Envâr'dan hiyerarşik bir şekilde meydana gelen nurların sayısı büyük bir sayıya ulaşınca kadar daha da çoğalır.<sup>449</sup>

#### 4. Nurların Çoğalması

Meşşâî felsefede olduğu gibi İşrâkî felsefenin yaratılış düzeni de sudûr teorisinin kurallarına göre gerçekleşmektedir. Sudûr teorisi bağlamında Meşşâî ve işrâkî felsefenin en önemli farklarından biri Meşşâîlerin bu sistemi “akıl” kavramıyla işrâkîlerin ise “nur” kavramıyla ifade etmesidir. Nitekim aralarındaki en önemli farkın terminoloji olduğunu söylenebilir. Şîrâzî de *Hikmetü'l İşrâk* şerhinde sudûr sistemini açıklarken zaman zaman “nur” ifadesiyle birlikte Meşşâîlerin sudûr sisteminde kullandıkları “akıl” kavramını kullanmıştır. Dolayısıyla onun şerhinde bu iki kavramın birbirinin yerine kullanıldığı dikkat çekmektedir.

İşrâkî sudûr sisteminde daha önce belirttiğimiz gibi kendisinden bir nur meydana gelen nur, “nuru'l âli” (üstte yer alan nur/üstün nur) ve üstteki nurdan meydana gelen nur “nuru's-safil” (altta yer alan nur/alttaki nur) olarak isimlendirilmektedir.<sup>450</sup>

*Hikmetü'l İşrâk*'ta ve şerhinde açıklanan Meşşâîlerin sudûr anlayışına göre soyut nurlar yani akıllar belli bir düzene göre çoğalır ve bu düzen içerisinde varlığını sürdürür. En Yakın Nurdan yani İlk Akıldan bir berzah ki o yüce felektir ve bir soyut nur sudûr eder. İkinci akıldan da bir başka soyut nur yani üçüncü akıl ve bir başka

<sup>448</sup> Sühreverdî, *İF-2009*, s. 139-140, 144-145; *İF-2015*, s. 354, 364-366, 378.

<sup>449</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 334. Bkz. Şehrezûrî'nin *Şeceretü'l İlâhiyye* isimli eserinde de benzer ifadeler yer almaktadır. Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 125-126.

<sup>450</sup> Sühreverdî, *İF-2009*, s. 142-143; *İF-2015*, s. 374-376.

berzah sudûr eder ki o berzah da sabit yıldızlar feleğidir. Bu böyle, Meşşâîlerin dediği gibi her bir akıldan bir başka aklın ve ayrı bir feleğin ortaya çıktığı sıra düzenli dokuz feleğin ve unsurlar âleminin var olmasına kadar devam eder. Bu silsile nüzul açısından kendisinden başka bir soyut nurun gelmediği bir nurda son bulmalıdır. Çünkü birbiri ardından sıralı gelen nurlar silsilesinin son bulması zorunludur.<sup>451</sup>

Meşşâîlerin sudur sisteminin yukarıdaki gibi gerçekleştiğini belirten Şîrâzî, İşrâkî sudur sisteminde ise her bir berzahta yani yedi feleğin her bir feleğinde yıldızların yani yedi yıldızın bulunduğunu ifade eder. İnsan için sınırlandırılması mümkün olmayan feleklerden, çoğunluğu buhar damlacıklarından ve kum zerreciklerinden oluşan sabit yıldızlar feleğinde de sayılamayacak derecede yıldız bulunur. Sabit yıldızlar feleği, Meşşâî sudûr düzeninde sekizinci sıradaki feleğe tekabül etmektedir. Bütün bu çokluğun oluşması için sınırsız sayıda aklın ve bu akılların çok sayıda yönleri olması gerekir.

Dolayısıyla Şîrâzî, içerisinde çok sayıda yıldız barındıran sabit yıldızlar feleğinin en yakın nurdan ortaya çıkmadığını belirtir. Çünkü en yakın nurda sabit yıldızlar feleğini meydana getirecek yeterlilikte yön yani illesel yön bulunmaz. Sekizinci felek ve ondaki sayısız yıldız, yüce akılların birinden de sudûr edemez çünkü bu yüce akıllar İlke'ye en yakın olduğu için onlarda bu kadar yıldız gerektirecek ölçüde yön yoktur.<sup>452</sup>

Sekizinci felek alttakilerden yani alt akıllardan da sudûr etmez. Çünkü sekizinci felek, alt akıllardan sudûr etmiş olsaydı İlke'ye en uzak olurdu. Alttaki bir berzahın üstteki berzahlardan daha büyük olması, onların üstünde yer alması ve yıldızlarının onların yıldızlarından daha fazla olması düşünülemez. Bu durum birtakım imkânsızlıklara yol açmaktadır. Çünkü Şîrâzî'ye göre alttaki bir akıldan meydana gelen berzahın üstte yer alan berzaktan daha küçük olması, mertebe olarak ondan daha aşağıda, yıldız sayısı olarak da ondan daha az olması gerekir. Şîrâzî, sudur sisteminin Meşşâî filozofların dokuz aklın sıradüzenine göre olan dokuz felek şeklinde gerçekleşmediğini düşünmektedir.<sup>453</sup> Çünkü berzahlardan (cisimlerden) ve onların ilgisi

---

<sup>451</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 331-332; Sühreverdî, *Hİ*, s. 138-139; *İF-2009*, s. 144-145; *İF-2015*, s. 378.

<sup>452</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 332; Sühreverdî, *Hİ*, s. 138-139; *İF-2009*, s. 144-145; *İF-2015*, s. 380.

<sup>453</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 332-333; Sühreverdî, *Hİ*, s. 138-139; *İF-2009*, s. 145; *İF-2015*, s. 380.

olan şeylerden uzak olan kahir nurların yani kendilerinden yıldızlar ve felekler gibi esir maddeleri (kütleleri) sudûr eden akılların sayısı ondan, yirmiden, yüzden, iki yüzden daha fazladır. Dokuz akıl ve dokuz felekle sınırlı değildir.<sup>454</sup>

Şîrâzî'ye göre kahir nurlar çok sayıda olmakla birlikte, derecelidirler, en yakın nurdan ikinci nur sudûr eder. İkinciden üçüncüsü, ondan dördüncüsü, ondan beşincisi ve böyle çok sayıda nur oluşuncaya kadar devam eder.<sup>455</sup>

*Hikmetü'l İsrâk*'ta Sühreverdî akılların sayısı konusunda Meşşâî filozoflardan farklı düşünmektedir. Buna göre Fârâbî ve İbn Sînâ varoluşta ilk akıldan sonra faal akıl'a kadar devam eden on akıl ve dokuz felek sıralaması yaparken İsrâk filozofu Sühreverdî, soyut nurların sayısını on ile sınırlı tutmayarak silsilenin sayıca çok olduğunu vurgulamıştır. Bazı araştırmacılar da bu farklılığa dikkat çekmiştir.<sup>456</sup>

Meşşâî sudûr düzeninin yanlış olduğunu belirten Şîrâzî de sudûrun Meşşâî filozofların tasavvur ettikleri şekilde yani on akıl ve dokuz felek sıradüzenine göre gerçekleşmeyeceği konusunda Sühreverdî'nin eleştirilerine katılmaktadır. Sühreverdî ve yorumcusu Şîrâzî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofların bazı eserlerindeki ifadelerinden yola çıkarak onların akılların sayısının sınırlı olduğuna inandıklarını düşünmektedirler. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın akılların sayısı konusunda net bir düşünceye sahip olduğu söylenemez. Çünkü Fârâbî sayının bazen on, bazen on bir olduğunu açıklamış bazen de kesin sayının bilinemeyeceğini söylemiştir. İbn Sînâ ise akılların sayısının yıldızlar sayınca, on veya Aristoteles'e göre elliye yakın veya daha çok olacağını ifade etmiştir.<sup>457</sup>

Meşşâî felsefeye yöneltilen ikinci bir itiraz ise sabit yıldızların yer aldığı feleğin en yakın nurdan sudûr etmesinin mümkün olmadığı itirazıdır. Sabit yıldızlar feleğinin en yakın nurdan ve birbirinden sudûr eden soyut nurların herhangi birinden sudûr etmesi mümkün görülmemektedir. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr sisteminde sabit yıldızlar feleği ilk akıldan değil ondan sudûr eden ikinci akıldan sudûr etmektedir.

---

<sup>454</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 333.

<sup>455</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 334.

<sup>456</sup> Ahmet Kamil Cihan, *a.g.e.*, s. 64-65.

<sup>457</sup> Fârâbî, *Uyûnü'l Mesâil*, s. 120; *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 33-34, 37; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 254; *Metafizik*, II, s. 151-154; Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 178.

Şîrâzî'ye göre sabit yıldızlar ve küreleri, İlk Akıl'dan ve peş peşe gelen dikey sıradüzenli yüce nurlardan veya sadece yatay sıradüzenli alttaki nurlardan sudûr etmez. Böyle bir şey imkânsızdır. Sabit yıldızlar feleği, ancak alttaki ârîzî nurlardan yüce nurların muhtaçlık yönlerinin ortaklığıyla sudûr eder. Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu duruma işaret etmek için "Yüce ışıkların muhtaçlık yönleri ortak berzahta ortaya çıkar" dediğini belirtir. Bu ortak berzah, bütün yatay sıradüzenli nurlarla, dikey sıradüzenli nurların muhtaçlık yönleri arasındaki sabit yıldızlar feleğidir.<sup>458</sup> Şîrâzî'nin burada Sühreverdî ile aynı görüşü paylaştığı görülmektedir. Her iki filozofa göre de sabit yıldızlar feleği yatay ve dikey sıradüzenli nurların sadece birinden değil, her iki nur grubunun muhtaçlık yönlerinin ortaklığı ile meydana gelmektedir.

Şîrâzî nurlar arasında oluşan muhtaçlık durumunun, alttaki nurun üstteki nura ihtiyaç duyması şeklinde gerçekleştiğini belirtir. Bu durum nurun şiddetini azaltan bir özellik olarak unsurî varlıkların efendilerinde de (tılsımların efendileri) ortaya çıkmaktadır. Etkilenmeden dolayı unsurî varlıkların efendileri, tür efendilerine ihtiyaç duyar. Bu onların nurlarındaki eksiklikten kaynaklanır. İhtiyaç, alttakilerde yani yatay tabakadaki nurlarda olur. Onlardaki ihtiyaç, yüce kahir nurlardan yani dikey tabakadaki nurlardan daha fazladır. Çünkü onlar sıra düzeni olarak aşağılardadır ve nurları azdır. Çünkü bir nurun yansıma sayısı fazlaştıkça nurunun şiddeti azalmaktadır. Bir nurun çok fazla yansması onda bir eksikliğe neden olur, nitekim bu eksiklikten dolayı kendisinden bir nur yansımaz hale gelir.<sup>459</sup>

Daha önce ifade edildiği gibi İşrâkî sudûr sisteminde birbirinden sudûr eden nurlar Meşşâî filozofların düşündüğü gibi sınırlı sayıda değil, çok daha fazladır. Ancak İşrâkî filozoflar bu sayının aynı zamanda sonlu olması gerektiği görüşündedir. Buna göre sıradüzenli varlıklarda bir son zorunludur. Sonsuza kadar her kahir (hükmedici) nur için bir kahir nur olması gerekmez. Her çokluktan da (yönler bakımından) bir başka çokluğun, her nurdan, bir başka nurun sudûr etmemesi gerekir. Her nurun bir nuru olması gerekmez. Sıradüzenli nurların cevherlerindeki ve yönlerindeki eksiklik, aslen hiçbir şeye ihtiyaç duymayacak nurda sona erer. Tıpkı hissî ışıkların belli bir süre yansdıktan sonra sona ermesi gibi sıradüzenli nurlarda belli bir noktada sona erer. Nitekim hissî ışık, bir evden bir başkasına olmak üzere onun gölgesi aydınlatma

<sup>458</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 341.

<sup>459</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 341-342.

konusunda sınırsız noktaya kadar devam etmez. Bir kahir nurun bir başka kahir nurdan olması gibi çokluğun bir başka çokluktan sudûr etmesi mümkündür; ancak çokluktan bir başka çokluğun olması mecburi değildir. Her ne kadar çokluk hep çokluktan olsa da bunun sonsuza kadar gitmesi imkânsızdır.<sup>460</sup>

Sühreverdî bütün yüce akıllarda zorunluluk ve imkân yönü dışında başka bir yön yoktur diyen, bu ikisinden başka hiçbir yönün bulunmadığı söyleyen Meşşâî düşünürleri eleştirmektedir. Şîrâzî de çok az sayıdaki filozofun zorunluluk ve mümkünlük yönleri olmak üzere iki yön kabul ettiğini belirtir. Ona göre filozofların çoğu yüce akıllarda üç yön kabul etmektedir. Yüce akıllarda üç yönün varlığını kabul eden filozoflara göre en yakın akıl kendinin İlk'e göre zorunlu olduğunu düşündüğünde kendinden bir başka akıl, kendinin İlk'e göre mümkün olduğunu ve acizliğini düşündüğünde kendinden bir felek ve mahiyetini düşündüğü zaman ise feleğin nefsi meydana gelir. Şîrâzî'nin açıkladığı akıllarda var olan üç yönlü düşünme Meşşâî filozof İbn Sînâ'nın sudûr yorumuna benzemektedir; fakat burada Şîrâzî bu iki yön ya da üç yön kabul eden filozofların kimler olduğunu veya kendi görüşünün ne olduğunu söylemez.<sup>461</sup>

Ahmet Kamil Cihan, Sühreverdî'deki sudûr sisteminin, Fârâbî ile aynı, İbn Sînâ'dan farklı olduğu yorumunu yapmıştır. Çünkü Sühreverdî yakın nur'dan yalnızca bir soyut nur ve bir feleğin meydana geldiğini ifade etmektedir. Fârâbî ise sudûr sistemini açıkladığı *el-Medinetü'l Fâzıla* eserinde ilk mevcuddan ikincisinin vücûdunun taşıdığını, Tanrı'dan sudûr eden asla cisimleşmemiş ve maddesiz bir cevher olan bu aklın kendini var edeni düşünmesinden bir başka akıl, kendine has zâtıyla cevherlenmiş olmasından semanın varlığa geldiğini belirtir. Ona göre taşan ikinci akıl da yine kendini ve ilki akleder. Bu aklın kendine has cevherleşmesinin bir sonucu olarak ondan da sabit yıldızlar feleği meydana gelir. Soyut akıllar ay küresine kadar devam eder ve onuncu akıl olan faal akılda son bulurlar.<sup>462</sup> İbn Sînâ'da ise ilk aklın kendi sebebi olan Tanrı'ya düşünmesiyle ondan bir başka akıl sudûr eder. Tanrı'ya göre varlığını zorunlu olarak

---

<sup>460</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 342.

<sup>461</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 332; Sühreverdî, *Hİ*, s. 138-139; *İF-2009*, s. 144-145; *İF-2015*, s. 380.

<sup>462</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 33-34.

düşünmesiyle feleğin nefsi, kendini mümkün olarak düşünmesiyle ondan feleğin cismi meydana gelir.<sup>463</sup>

Fârâbî'nin yukarıda yer alan düşüncesine göre Sühreverdî'nin onunla aynı görüşleri paylaştığı söylenebilir. Ancak Hüseyin Atay'ın da belirttiği gibi bu konuda Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla* ve *es-Siyasetü'l Medeniyye* eserlerinde farklı, *Uyûnü'l Mesâil*, *Zenon* ve *Deva-i Kalbiye* gibi eserlerinde ise farklı görüş belirtmiştir.<sup>464</sup> Saydığımız son üç eserinde Fârâbî göğün, biri nefsi diğeri maddesi olmak üzere iki şeyden oluştuğunu ifade etmektedir. Bu durumda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr konusunda görüş ayrılıklarının olmadığı görülmektedir.

Macit Fahri ise Sühreverdî'nin varlığın meydana gelişini açıklamak için ortaya koyduğu kozmolojik düzenin Meşşâî sudûr teorisinden farkını, sayısız soyut nurlar silsilesine ek olarak yüksek maddî varlıklar yani semâvî cisimlerin (felekler) doğrudan İlk Nur'dan ve dolaylı olarak Nûru'l Envâr'dan meydana gelmeleri olarak açıklamaktadır. Bilindiği gibi İbn Sînâ'nın sudûr teorisinde ise felekler doğrudan Zorunlu Varlık veya İlk Akıl'dan değil, onlardan sudûr eden akıllardan meydana gelirler.<sup>465</sup>

## 5. Sudûr Sistemindeki Soyut Nurların ve Berzahların Sınıflandırılması

Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*'ta Nûru'l Envâr dışındaki nurları berzahla alakası yönünden bir sınıflamaya tabi tutmaktadır ki Şîrâzî'nin de bu sınıflamaya itiraz etmediği ve onu aynen kabul ettiği söylenebilir. O, *Hikmetü'l İşrâk* şerhinde Sühreverdî'nin açıklamalarını biraz daha genişleterek anlatmaktadır. Burada Sühreverdî'nin soyut nurların bölümleri hakkındaki açıklamaları Şîrâzî'nin ifadeleri doğrultusunda değerlendirilecektir.

İşrâkî sudûr sisteminde soyut nurlar iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi Kahir Nurlar ikicisi ise Müdebbir Nurlardır.

---

<sup>463</sup> Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 86.

<sup>464</sup> Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 64; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 174, 397. dipnot.

<sup>465</sup> Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (trc. Kasım Turhan), Şato Yay., İstanbul 2008, s. 343.

## 5. 1. Kahir Nurlar

Onlar hükmedici (hâkim, hükümran) nurlardır. Kahir nurların, onlardan etkilenme ve onları doğrudan yönetme konusunda berzahlarla hiçbir alakaları yoktur.<sup>466</sup> Şîrâzî, *Hikmetü'l İşrâk* şerhinin başka bir bölümünde kahir nurlar ile ilgili bu görüşü yineler. Ona göre kahir nurların âlemi, aslen cisimlerle bir ilişkisi olmayan olan aklî soyut nurlar âlemidir. Onlar ilahî hazretin askerleri, mukarreb meleklerdir (yakınlaştırılmış) ve samimi kullardır.<sup>467</sup>

Kahir nurlar da, yüce kahir nurlar ve cisimlerin ilkesi olan sûretsel kahir nurlar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu ayırım aynı zamanda dikey sıradüzenli ve yatay sıradüzenli soyut nurlar ayırımıdır.

İşrâkî felsefenin sudûr anlayışında var olan yatay tabaka Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofların sudûr sisteminde mevcut değildir. Çünkü Meşşâî sudûr sisteminde Zorunlu Varlık ve O'ndan sudûr eden akıllar, felekler ve nefisler dikey bir tabakada yer almaktadır. İşrâkî filozoflar, hem yatay tabakadaki nurlar hem de akıl âlemi ile duyular âlemi arasında var olan misâl âlemi görüşleriyle Meşşâî filozoflardan ayrılmaktadır.<sup>468</sup> Sühreverdî dikey tabakaya Meşşâîlerin akıllarını, yatay tabakaya ise Platon'un idelerini yerleştirerek farklı bir metafizik sistem geliştirmiştir.<sup>469</sup> Onun bu düşüncesi tıpkı İbn Sînâ'nın Plotinus'un sudûr teorisi ile İslâmî çizgiyi birleştirmesi gibi uzlaştırmacı bir çaba olarak görülebilir.

**a) Yüce Kahir Nurlar:** Onlar dikey tabakadaki nurlardır. Bu nurlar, yukarıdan aşağı doğru inen dikey bir illetsel sıradüzeninde yerleşmiş olup birbirlerinden sudûr ederler. Onların bazıları bazılarından fazladır ve nurları şiddetli, cevherleri ise kuvvetlidir. Onlar Hakiki Bir'e (Nur'ul Envâr) yakındırlar ve içlerinde karanlık yön azdır. Bu sebeplerden dolayı onlardan cisim gibi bir şey meydana gelmez. Eğer bunların her birinden bir cisim meydana gelecek olsaydı, o cisimler de illetleri gibi sıradüzenli olur ve denk olmazlardı.<sup>470</sup> Şîrâzî bu konuda bir diğer *Hikmetü'l İşrâk* yorumcusu

<sup>466</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 340; Sühreverdî, *Hİ*, s. 145; *İF-2009*, s. 148; *İF-2015*, s. 394.

<sup>467</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 491; Sühreverdî, *Hİ*, s. 232; *İF-2009*, s. 206; *İF-2015*, s. 574.

<sup>468</sup> Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 73.

<sup>469</sup> Ahmet Kamil Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", s. 414.

<sup>470</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 340.



Şehrezûrî ile aynı fikirdedir. Her ikisine göre de dikey nurlardaki karanlık yönün azlığı sebebiyle cisimler onlardan meydana gelmez.<sup>471</sup>

*Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'da Şîrâzî, dikey tabakadaki mümkün nurların bir nurlu, bir de karanlık olmak üzere iki yönleri olduğunu belirtir. Ona göre yüce kahir nurların nurlu yönleri Nur'ul Envâr ile eksiksiz (ganî) olmaları, karanlık yönleri ise başkasına olan muhtaçlıklarıdır. Mümkün varlıklar olan dikey tabakadaki nurların (yüce kahir nurlar) nurlu yönlerinden yatay tabakadaki nurlar yani suretsel kahir nurlar (türlerin heykel efendileri) ve onların nurlu heyetleri sudûr eder. Aynen bunun gibi dikey tabakadaki nurların karanlık yönünden de karanlık berzahlar ve onların karanlık heyetleri hâsıl olur. Dikey tabakadaki nurların başkalarına ihtiyaçları olmasaydı onlardan berzahların sudûr etmesi mümkün olmazdı.<sup>472</sup> Şîrâzî'nin bu ifadesine göre ise dikey tabakadaki nurlardan berzahların sudûr ettiği görüşünde olduğunu söyleyebiliriz. Şîrâzî dikey tabakadaki nurlarda başkasına olan muhtaçlıkları sebebiyle bir karanlık yönün bulunduğunu ifade etmektedir. Bu ifade önemlidir çünkü Şîrâzî bu özellikleri nedeniyle onlardan berzahların sudûr ettiğini düşünmektedir.

**b) Sûretsel Kahir Nurlar:** (Erbâbü'l Esnâm, Cisimlerin İlkeleri, Heykel Efendileri). Bu nurlar Platon'un ideaları gibi düşünülmektedir.<sup>473</sup> Onlar, "Zevatu'l Esnâm" olarak yani "cisimlerin kişileri" veya "Rabbetü'l Esnâm" "cisimlerin rableri" olarak isimlendirilir. Dikey boyuttaki sıralamadan farklı olarak bu yatay tabakadaki nurlar, eşit sıradüzenli nurlardır.<sup>474</sup>

Suretsel kahir nurlar, cisim türlerinin ilkeleridir ve iki kısımdır. Birinci kısımdakiler, dikey tabakadaki nurların müşahedeleri yönünden ortaya çıkar. İkincisi ise dikey tabakadaki nurların aydınlatmaları (işrâk) yönünden ortaya çıkar. Müşahede edilen nurlardan misâl âlemi<sup>475</sup> (idealar âlemi) sudûr eder, aydınlatma yönünden elde edilen nurlardan da hissî âlem sudûr eder. Müşahedeler yönünden elde edilen nurlar, aydınlatmalar (işrâk) yönünden elde edilenlerden daha üstün olduğu için misâl âlemi de

<sup>471</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 369-370; Ahmet Kamil Cihan, *a.g.e.*, s. 71.

<sup>472</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 341.

<sup>473</sup> Ahmet Kamil Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", s. 414.

<sup>474</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 340.

<sup>475</sup> Misâl âlemi, nurlu ve karanlık muallâk (asılı) sûretlerin bulunduğu hayal âlemidir. Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 491. İlerleyen sayfalarda bu âlem ile ilgili ayrıntılı bilgi verilecektir.

hissî âlemden üstündür. Dolayısıyla üstün olan üstün olmanın sebebidir, aşağı olan da aşağı olmanın sebebidir. Her iki âlem arasında uygunluk ve eşitlik olmalıdır. Duyular âleminde var olan feleklerin, yıldızların, unsurların, nefislerin ve onlardan oluşan bileşiklerin tamamının misâl âleminde bir ilk örneği bulunur.<sup>476</sup>

Hem hissî âlemi hem de misâl âlemi olmak üzere her iki âlemi de kuşatan felek, en yüce felek'tir. Âlemdeki her şeyi içine alan bu feleğin altında ona denk hiçbir şey yoktur. O, feleklerin en mükemmeli ve hâkimidir. Bu feleğin de bir cismî bir de misâlî vardır. Aydınlatmalar (işrâk) yönünden meydana gelen nurlar arasında aydınlık ve aşk bakımından en yüce bir nur olması gerekir. Bu nur, en yüce hissî feleğin sebebidir. Aynen bunun gibi müşahade yönünden meydana gelen nurlar arasında da en yüce bir nur olması gerekir. O da en yüce misâlî feleğin sebebidir.<sup>477</sup>

Şîrâzî, Sühreverdî'nin suretsel kahir nurların yani türlerin efendilerinin müşahade edilebileceği düşüncesine katılmaktadır. Onun ifadesine göre maddi bağlantılarından sıyrılarak müşahade yetkinliğine ulaşmış olanlar, kahir nurlar âlemini, her şeyin yaratıcısının nur olduğunu ve türlerin efendilerinin kahir nurlardan meydana geldiğini pek çok kez müşahade etmiş, sonra onlar hakkında müşahade edemeyenler için delil aramışlardır. Müşahade ve tecrid ehli bunu kabul etmiştir.<sup>478</sup> Platon, ondan önce Sokrat, Hermes (İdris), Ağasâzîmon (Şit) ve Empedokles onların çoğu nurlar âlemindeki adı geçen nurları müşahade ettiklerini açıklamış hatta Platon bizzat karanlıklardan yani bedensel bağlardan kurtararak onları müşahade ettiğini söylemiştir. Hint ve Fars filozofları da bu görüştedirler. Fars filozofları felekler, yıldızlar, basit unsurlar ve onlardan meydana gelen bileşiklerden her bir türün nurlar âleminde bir efendisi olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Hatta daha önce bahsedildiği gibi onlar, suyun melekler âlemindeki efendisini (Sahib-i Sanem) Hurdâd, ağaçların efendisini Murdâd, ateşin efendisini ise Urdîbihişt olarak isimlendirmişlerdir.<sup>479</sup>

Görüldüğü gibi Sühreverdî ve Şîrâzî'nin açıklamalarına göre varoluş düzeni dikey (tûli tabaka) ve yatay (arzî tabaka) olmak üzere iki boyutta ele alınmıştır. Dikey

---

<sup>476</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 370; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 340.

<sup>477</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 340. s. 148.

<sup>478</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 356, Bazı nüshalarda tecerrüt şeklinde yazılmıştır.

<sup>479</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 357-358; Sühreverdî, *Hİ*, s. 156-157; *İF-2009*, s. 155, 157; *İF-2015*, s. 416-418.

boyutta yüce kahir nurlar yatay boyutta ise suretsel kahir nurlar bulunmaktadır. Ali Durusoy, İshrâk felsefesinde varoluşu dikey ve yatay tabaka şeklinde iki boyutta açıklama tarzının İbn Sînâ'da da var olduğunu ifade etmektedir. Ona göre İbn Sînâ'nın düşüncesi neredeyse bütününde görülen kavram ikilileri veya ikili yapıyla doludur. Bu ikili yapıları çeşitli açılardan inceleyen Ali Durusoy, âlemin boyutu açısından İbn Sînâ'nın dikey ve yatay olarak bu ikili açıklamayı yaptığını belirtir. Dikey boyutta (tûl) Gök akılları, yatay boyutta (arz) ise felekler, nefisleri ve yeryüzündeki cisimler yer almaktadır. İnsan, nefis ve bedeni ile her iki boyutun kesiştiği noktada bulunur. Bu nedenle insan için enfüsî-âfâkî veya öznel boyut söz konusudur.<sup>480</sup> Ancak Sühreverdî'ye tûlî ve arzî kavramlarındaki hellenistik etkiyi taşıyan kişinin Hallac-ı Mansur olduğu söylenmektedir. Hallac'a ait olan ve varoluş sürecini açıklamak için kullanılan bu kavramlar başka İslâm düşünürleri tarafından da kullanılmıştır.<sup>481</sup>

Diğer bir İshrâkî filozof Şehrezûrî de Sühreverdî ve Şîrâzî gibi sudûr sürecinde ortaya çıkan varlık türlerini yatay ve dikey olmak üzere ikiye ayırarak incelemiştir. Ona göre yatay tabakada simgelerin efendisi (Erbâbü'l Esnâm) olarak açıklanan varlıklar bulunur. Şehrezûrî, bu varlık türünün yalnızca Platon ve Grek düşüncesinde olmadığını Eski İran geleneğine göre bu varlıkların Hurdad, Murdad ve Erdibehişt gibi çeşitli isimler aldıklarını belirtir.<sup>482</sup> Türlerin efendileri olan varlıklar hakkında Şîrâzî ile paralel görüşler ortaya koyan Şehrezûrî'nin düşünceleri aynı zamanda Sühreverdî'yi destekler niteliktedir.

## 5. 2. Müdebbir Nurlar

Bu nurlar cisimleri yöneten (yönetici nurlar), insanların ve feleklerin idarecisi (isfehbed'i) olan nurlardır.<sup>483</sup> Onlar, nurlu heyetleriyle birlikte nefis-i natıkadır ve berzahlarla birleşmeksizin berzahları yöneten nurlardır.<sup>484</sup>

<sup>480</sup> Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İFAV Yay., İstanbul 2012, s. 108.

<sup>481</sup> Eyüp Bekiryazıcı, "İshrâkîlik ve Sühreverdî'nin İshrâk Felsefesinin Kaynakları", s. 950.

<sup>482</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l İshrâk*, s. 325; Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafizigi*, s. 130, 136.

<sup>483</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İshrâk*, s. 491; Sühreverdî, *Hİ*, s. 232; *İF-2009*, s. 206; *İF-2015*, s. 574.

<sup>484</sup> İshrâkî felsefede insan nefsi yani nefis-i natika kavramına karşılık olarak kullanılan İsfehbed tabiri Türkçe'ye "Emredici/Komutan Nur" olarak çevrilmiştir. İsfehbed-i Nâsût ya da İsfehbed en-Nâsût, bedenın Kumandanı ya da insanlığın komutanı olan yönetici nurdur. Birde kahir nurlardan taşan melekler âleminin en büyük reisi olan Cebrail vardır. Onun için ise, "Ruh Bağışlayan, Revân-Bekş/Revan Bahş, Can Veren, Kutsal Ruh" kavramları kullanılır. Sühreverdî, *Hİ*, s. 212; *İF-2009*, s. 186; *İF-2015*, s. 398, 510.

Müdebbir nurların nasıl meydana geldiğini açıklayan Şîrâzî'ye göre cisimlerin ilkeleri (Sahibü-s Sanem) olan sûretsel kahir nurların üstünlük yönüyle (yani nurluluk ve müstağnilik yönünden) müdebbir nurlar (yönetici nurlar, feleklerin nefisleri) meydana gelir. Sûretsel kahir nurlardan yani heykel efendilerinden muhtaçlık yönüyle de bir berzah ve söz konusu berzahın karanlık heyetleri de meydana gelir. Fakat müdebbir nurun berzahta meydana gelmesi için berzahın onun tasarrufunu kabul etme yeteneğinin olması gerekir. Nefs, her berzah üzerine değil, bilakis onu kabul etme yeteneğine sahip olan üzerine taşar.<sup>485</sup>

Şîrâzî daha önce Nûru'l Envâr'dan en yakın nurun sudûrunun anlatıldığı bölümde zikredildiği gibi nefsi natıkanın yani müdebbir nurların, suretsel kahir nurlardan meydana gelmesinin onlardan bir şeyin ayrılması ile olmadığını belirtmiştir. Bu, tıpkı güneş ışığının onu kabul etme yeteneği olan şeylerde ortaya çıkması gibidir. Dolayısıyla Nûru'l Envâr dışındaki soyut nurların birleşme ve ayrılma özelliği yoktur. Çünkü ayrılma, birleşmenin ortadan kalkmasıdır; ancak bu ortadan kalkma öz olarak değil, sahip olunan şeylerin ortadan kalkmasıdır. Bundan dolayı ayrılma sözcüğü, yalnızca birleşmesi mümkün olan şeyler için söylenmektedir.<sup>486</sup>

Şîrâzî müdebbir nurların aynı zamanda canlı ve irade ile dairesel harekette bulunan feleklerin de yöneticisi olduğunu belirtir. Buna göre feleklerin onları idare eden ve onlar üzerinde tasarrufları olan nefisleri vardır. Ancak bu nefisler onların varlığa gelişlerinin sebepleri değildirler. Bu durumun iki nedeni vardır;<sup>487</sup>

1- Müdebbir nurlar aydınlıktır, felekler ise karanlıktır. Dolayısıyla nurlu bir sebebin karanlık bir cevher ile tamamlanması düşünülemez. Çünkü sebebin sebepliden daha üstün, diğerine göre daha kâmil ve daha özel olması gerekir. Fakat feleklerin nefisleri olan müdebbir nurlar, ancak bedenleriyle yani feleklerle birlikte kâmil olurlar ve bu nedenle onlar, feleklerin varlığının sebebi olamazlar.

2- Sebebin sebepliye hâkim olma yani hükmetme özelliği vardır. Nurlu ve aydınlık olma özelliğine sahip olan müdebbir nurun, karanlık bir cevher olan felekle

---

<sup>485</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 340-341.

<sup>486</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 341.

<sup>487</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 342.

ilişkisi sebebiyle onun hâkimiyeti altına girmesi mümkün değildir. Bu yüzden müdebbir nur, karanlık cevherin yani feleğin sebebi olamaz.

Şîrâzî'ye göre feleklerin varlığının sebebi, müdebbir nurlar değil, yatay tabakadaki suretsel kahir nurlardır yani türlerin efendileri, cismin çeşitleri olan tılsım efendileridir. Feleklerin müdebbiri yani yöneticisi, maddeden soyutlanmış onlarla ilgisi olmayan soyut nur'dur. Şîrâzî, Sühreverdî gibi feleklerin idarecilerini yani natık nefsinin "Komutan nur" "Nur'ul isfehbet" olarak isimlendirir. İsfebet kelimesi, Pehlevi dilinde ordunun lideri ve reisi anlamına gelir. Nefsi natika'nın da komutan nur şeklinde isimlendirilmesinin sebebi, beden ve ondaki kuvvelerin reisi konumunda bulunmasından dolayı bedenin komutanı olmasıdır.<sup>488</sup>

Buraya kadar İşrâkî felsefenin metafizik sisteminde yer alan varlıklara değinildi. Bu sistemde sırasıyla kahir nurlar ve müdebbir nurlar âlemi, kahir nurlardan meydana gelen misâl âlemi ve duyusal (hissî) âlem olmak üzere Nûru'l Envâr'dan sudûr eden dört çeşit âlem mevcuttur. Sühreverdî'nin "*dört tane olduğuna dair kendi nefsimde doğru tecrübeler yaşadım*"<sup>489</sup> dediği âlemler hakkında Şîrâzî de bilgi vermektedir. Ancak o, kendi nefsinde böyle bir tecrübeyi yaşadığından bahsetmez.

Şîrâzî'ye göre misâl âlemi, karanlıklı ve aydınlıklı muallâk (asılı) sûretler âlemidir. Bu âlemin karanlıklarında kötüler için azap, aydınlıklarında ise iyi insanlar için nimet ve lezzetler vardır. Bu, hissî âleme karşılık gelen misâl ve hayal âlemidir. Misâl âlemi, içinde yıldızlar, felekler, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanların bulunduğu genişliği büyük bir âlemdir ve sonsuzdur. Cisim âlemi ise iki çeşittir, bunlardan birisi, içinde yıldızların olduğu felekler âlemidir. İkincisi, içinde mürekkep (bileşik) varlıkların olduğu unsurlar âlemidir.<sup>490</sup>

## 6. Misâl (Hayal) Âlemi

Daha önce belirtildiği üzere İşrâkî düşüncede Nûru'l Envâr'dan sudûr eden varlıklar yatay ve dikey olarak iki mertebeye ayrılmaktadır. Yatay tabakadaki suretsel kahir nurlardan yani türlerin efendilerinden müşahede bakımından misâl âlemi ve içerisindeki varlıklar meydana gelir. Sühreverdî ve Şîrâzî gibi İşrâkî filozoflar

<sup>488</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 342.

<sup>489</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 232; *İF-2009*, s. 206; *İF-2015*, s. 574.

<sup>490</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 491.

tarafından benimsenmiş olan türlerin efendileri ve misâl âlemi düşüncesi Platon'un idealar öğretisiyle oldukça benzer görülmüş hatta özdeş kabul edilmiştir.

Misâl kavramı sözlükte örnek, idea, görünüş, mahiyet, biçim gibi anlamlarda kullanılır ve çoğulu müsüldür. Bu kavram fizikî nesnelerin asılları, ilk örnekleri anlamına gelir. Öncelikle kavramın daha iyi anlaşılması için Platon'un idealar görüşünü açıklamak gerekmektedir. Platon metafizik, ahlak ve siyaset düşüncesinde olduğu gibi misâl âlemi anlayışı ve ideler nazariyesi alanında da İhvânü's-Safâ, Sühreverdî ve İbn Arabî gibi İslâm düşünürlerini etkilemiştir.<sup>491</sup>

Platon hakikatte iki tür âlemin var olduğu düşüncesindedir. Birincisi, sürekli meydana gelip yok olan ve değişimin olduğu kevn ve fesat âlemi, ikincisi ise, değişmeyen, ezelf ve ebedî olan idealar âlemi. İdealar âlemi donuk ve cansız bir âlem değil, canlı ve yaratıcı bir âlemdir ve idealar tüm varlıkların ebedî modeli konumundadır. Bu bakımdan tek tek objeler üzerinde devamlı bir tesire sahiptirler.<sup>492</sup>

Platon bu âlemdeki her şeyin idealar âleminde bir hakikati olduğunu düşünür. Bu âlemdeki varlıklar, diğer âlemdeki hakikatlerin birer yansımasıdır. Evrendeki farklı masaların, kalemlerin ve güzelliklerin idealar âleminde bir karşılığı vardır. Bu karşılıklar tek bir gerçek masa ideası, kalem ideası ve güzellik ideası şeklindedir. Bu idealar mutlaktır ve Tanrı bunlara bakarak evrendeki nesnelere yaratır. Platon'un bu görüşü ve yaşadığımız dünyayı “gölge evren” olarak gören yaklaşımı, kendinden sonra bazı düşünürlere ilham kaynağı olmuştur. Nitekim onun idealarının her birini müstakil, Tanrı'dan bağımsız varlıkları olan hakikatler olarak görenler vardır.<sup>493</sup>

Tanrı'nın evrene yalnızca şekil verdiğini düşünen Platon'a göre idealar, küllî kavramlar ve tümel hakikatler olarak kabul edilir. Ona göre ezelf ve ebedî olan idealar farklı varlık türleri için kullanılan ortak isimlerdir. Platon'a göre tek gerçeklik ideadır. Tikel dünya ise kusursuz ideaların kusurlu birer yansıması, gölgesi ve kopyası durumundadır. Ona göre bu dünyadaki varlıkların hepsi aldatıcı birer görüntüden ve yansımadan ibaret olup ideaların başarılı taklitleri durumundadırlar.<sup>494</sup>

---

<sup>491</sup> Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesi*, s. 48.

<sup>492</sup> Platon, *Devlet*, s. 336, 596a; Anders Wedberg, “İdealar Kuramı”, *İdealar Kuramı Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar* (içinde), Gündoğan Yay., Ankara 1999, s. 80-81.

<sup>493</sup> Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, s. 128-129.

<sup>494</sup> Platon, *Devlet*, s. 222, 507b, s. 336, 597a, s. 231-234, 514a-517b; Platon, *Timaios*, s. 46-47.

Görüldüğü gibi Platon bu dünyada gözlemlediğimiz şeylerin hakikatlerinin başka bir âlemde bulunduğunu söyleyerek bu hakikatleri idea olarak adlandırmaktadır. Onun idealar âlemi hakkındaki görüşleri İslâm filozoflarından Fârâbî tarafından, Platon ve Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırdığı *el-Cem Beyne Re'yeyi'l Hakimeyn* isimli eserinde kabul edilmiştir. Fârâbî ideaları, Tanrı'nın zâtında var etmek istediği şeylerin sûretleri veya izleri veya Tanrı'nın varlık hakkındaki ezeli bilgisi olarak yorumlamıştır. Ona göre bu suretler tıpkı Tanrı'nın zâtı gibi bâkidir, eskimez ve bozulmazlar.<sup>495</sup>

İbn Sînâ ise *eş-Şifâ* isimli eserinde Aristoteles geleneğine bağlı kalarak idealar nazariyesini çok sert bir şekilde eleştirmiş, ideaların ve matematiksel ilkelerin filozof, fizikçi ve matematikçiler tarafından yanlış anlaşıldığını düşünmüştür.<sup>496</sup> Ona göre felsefi düşüncenin ilk zamanlarında kavramların ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğu sanılmıştır. Örneğin, insanlık kavramının anlamında biri değişebilen hissî, diğeri ise asla değişmeyen ezeli ve soyut iki insan olduğu iddia edilmektedir ki bu İbn Sînâ'ya göre yanlış bir iddiadır.<sup>497</sup>

Sühreverdî de Platon'un idealar görüşünden etkilenmiş ve ideaların varlığını kabul etmiştir. Ancak onun idea görüşünün Platon'un idea düşüncesi ile aynı olup olmadığı tartışma konusudur. Hilmi Ziya Ülken İshrâk filozofunun, Platon gibi ideaların bizim dışımızda ve üstün bir âlemde var olduğunu kabul etmekle birlikte, şeyleri onların gölgeleri gibi görmediğini belirtir. Ona göre idealar ve şeyler, nur (aydınlık) ve zulmet (karanlık) tir. Nur ve zulmet arasında yalnız varoluş bakımından değil derecelenme olarak da bir fark vardır. Bu nedenle bu iki sistem aynı değildir. Sühreverdî'ye göre nurlar, cisimlerin ilk örnekleri (prototype) olarak kabul edilir. Cisimlerdeki türsel sûretler bununla açıklanır. Fakat nurların özü idealardan çok farklıdır. Nurlar ne âlemlerle birleşmiş, ne ondan ayrı, ne âlemin içinde, ne dışında diye tanımlanmaktadır.<sup>498</sup>

Macit Fahri ise, İshrâkî felsefedeki türlerin efendileri düşüncesinin Platon'un idealarına benzediğini, fakat aralarında birtakım farklar olduğunu ifade eder. *Hikmet'ül*

---

<sup>495</sup> Fârâbî, *el-Cem Beyne Re'yeyi'l Hakimeyn*, thk. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut Dârü'l-Maşrık 1985, s. 105-109; a.m.f., *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, (trc. Mahmut Kaya), (*İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri* içinde), ss. 151-181, s. 177-180.

<sup>496</sup> İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 55-62.

<sup>497</sup> İlhan Kutluer, "Müsül", *DİA*, C. XXXII, İstanbul, 2006, s. 149; Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, s. 436.

<sup>498</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 200, 207.

*İşrâk*'ta Platon'un çok sayıda cüz'î varlığın ortak bir örneğini teşkil eden ideanın sayı olarak bir olması gerektiği görüşü reddedilmektedir. Çünkü eğer idea bir olsaydı, cüz'î varlıklarda çoğalması mümkün olmazdı. Bunun yanı sıra *Hikmet'ül İşrâk*'ta Meşşâîlerin idealar hakkındaki fikirlerine birtakım itirazlar yapılmıştır. Platon'un ideaları zâtıyla kâim varlıklar olmasına rağmen Meşşâîler onların zâtlarıyla kâim olmadıklarını düşünürler. Çünkü Meşşâîlere göre eğer idea bir taşıyıcıyı gerektirirse, bu taşıyıcıya muhtaç olacaktır.<sup>499</sup>

Sühreverdî'nin ideaları ile Platon'un ideaları arasında birtakım farklar olduğu düşünülse de genel kaniye göre Sühreverdî'nin yatay düzeydeki varlıklardan suretsel kahir nurlar (türlerin efendileri veya türlerin ilkeleri) olarak isimlendirdiği varlıklar Platon'un idealarına özdeş kabul edilmektedir. Sühreverdî'ye göre nefis, bir soyut nur yani bir ideadır ve bedenden ayrılarak idealar âlemini (tür efendilerini) müşahede edebilir. İdealar nazariyesi ve İşrâkî düşüncedeki türlerin efendileri meselesi, Meşşâî ve İşrâkî felsefenin görüşleri arasında en önemli ayrılıklardan biridir.<sup>500</sup>

Şîrâzî'nin cisim türlerinin ilkeleri (Erbâbu'l Nev) olarak bahsettiği Türlerin Efendileri (Erbâbu'l Esnâm) tâbiri ilk kez Sühreverdî tarafından kullanılmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ ise bu terimi kullanmamışlardır. İbn Sînâ, Tanrı'dan sudûr eden akılların felekleri ve nefisleri olduğunu ifade eder. Ancak akılların nefisleri, İşrâkî felsefedeki türlerin efendileri'nden farklıdır. Türlerin efendileri, varlıklar âleminde "Tûlî akıllar" denilen varlıklardan sonra ikinci sırada yer alır. Varlıklar âleminin en üstünde varlığı zorunlu olan Tanrı vardır. İkinci sırada varlıkları Tanrı'ya bağlı olan akıllar yer alır. Ancak bu akıllar Sühreverdî'nin sisteminde kendi arasında ikiye ayrılmaktadır. İlki Tûlî akıllar" olarak bilinen ve anneler (ümmehat) olarak da adlandırılan asıl akıllardır. Bu akıllar boyamsal (dikey) düzeyde bulunan etkin akıllardır. İkinci kısım akıllar ise türlerin efendisi olan "Arzî akıllar" dır. Bu akıllar ise soyutlukta onuncu aklın altında ve nefislerin üstünde bulunan ve Platon'un ideleri soyut akıllar ve Türlerin efendileri olarak adlandırılan yatay tabakadaki akıllardır. Sühreverdî, Platon'un idelerini (idea) nuranî görüşleri olan ve varlık türünün koruyucusu olan soyut cevherler olarak görmüş bu

---

<sup>499</sup> Macit Fahri, *a.g.e.*, s. 339-340.

<sup>500</sup> Tahir Uluç, "İşrâkîlik-Meşşâîlik İlişkisinin Mahiyeti" s. 1011-1013.



cevherlere dînî literatürde “melek” olarak bilinen “Türlerin efendileri” ismini vermiştir. Onlar ayrıca “tılsım efendileri” olarak da isimlendirilir.<sup>501</sup>

Türlerin efendileri, maddi varlıkların koruyucusu ve canlı varlıkların nefisleri ile irtibat halinde olan yöneticiler olmasına karşın bizzat kendileri nefis değildir. Türlerin efendisine, o türün tümel varlığı denir. Ancak bu varlıklar tamamen ruhanî bir zât olarak kabul edilir. Tümellerin nesneden bağımsız olarak var olduğunu, onların dışında veya üstünde olduğunu savunan görüşe mensup olan Sühreverdî’ye göre “Türlerin efendileri” aynı zamanda tümel varlıklardır. Bu varlıklar sadece zihinsel varlıklar değil aynı zamanda zihin dışında varlığı olan varlıklardır. Ancak onlar maddeden soyutlanmış aklî varlıklardır, bu nedenle de onların miktar, boyut ve yön gibi maddesel özellikleri yoktur.<sup>502</sup>

Platon’un idealar öğretisinin İslâm düşüncesindeki bir başka yansıması ise İbn Arabî’nin a’yân-ı sâbite görüşüdür ki Sühreverdî’deki tür efendileri gibi a’yân-ı sâbiteler Platon’un ezeli idealarına benzetilir. İbn Arabî’ye göre a’yân-ı sâbite, Tanrı’nın ilminde sabit olan misâllerdir. Bunlar varlığın asıllarıdır, her birinin hissî âlemde karşılığı vardır. Ayrıca bunların Platon’un misâllerinden farklı olduğu düşünülmektedir. Çünkü Platon’un misâlleri küllî suretler veya manalar iken, İbn Arabî’nin a’yân-ı sâbitesi hissî âlemde karşılığı olan cüz’î sûretlerdir. Her ne kadar İbn Arabî’nin a’yân-ı sâbite görüşü Platon’un misâllerine benzemese de o ayrıca âlem-i melekût, berzah, misâl, hayal ve arz-ı hakikat gibi isimlerle andığı bir misâl âleminden bahsetmiştir.<sup>503</sup> İbn Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye* isimli eserinde hakikat arzı diye isimlendirdiği misâl âlemini anlatır. Ona göre bu âlemde bulunan şeyler ölümsüzdür, yok olmaz ve değişmez. Bu âlem kendi âlemi ve özellikle bize ait ruhlar âleminin dışında beşeri doğadaki tabii cisimlerden hiçbir şeyi kabul etmez. Arifler oraya bedenleriyle değil ancak ruhlarıyla girer ve oraya girerken beden heykellerini bu dünyada bırakıp soyutlanarak girerler. Bu âlem içine giren herkese içerdiği bütün dilleri anlama özelliği kazandırır.<sup>504</sup>

---

<sup>501</sup> İsmail Erdoğan, “İşrâkî Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi”, s. 131-135, 140.

<sup>502</sup> İsmail Erdoğan, “Platon’un İdelerine Bazı İslâm Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler”, s. 35-36.

<sup>503</sup> M. Erol Kılıç, “İbnü’l Arabî, Muhyiddin”, s. 503, 505-506.

<sup>504</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, s. 69-71.

Kâinata üç türlü âlem olduğunu belirten İbn Arabî'ye göre bu âlemlerin birincisi ve en yükseği ruhlar âlemi, ikincisi, en aşağı olan bedenler âlemi, üçüncüsü ise bu ikisinin ortasında bulunan hayal (misâl) âlemidir. Ruhların bedenleşmesine, bedenlerin de ruhânîleşmesine izin veren misâl âleminde birtakım olağanüstü haller gerçekleşir. “Bana hayal âleminde çeşitli ilimler cismânî sûretlerinde göründü” diyen İbn Arabî, kalbe gelen yüksek, yüce ruhların gerçek olduğunu düşünmektedir. Ona göre tıpkı Cebrail'in meleğinin Hz. Muhammed'e dönemin en güzel erkeği olan Dihya sûretinde görünmesi gibi hakikatler de hayal âleminde hayalî bedenler olarak görünmektedir. İbn Arabî, hayal âleminde Allah'ın zâtının değil fakat tecellilerinin görülebileceğini belirtir. Hayal âlemini idare eden ilkelerin keşfi yalnızca Peygamber ve Allah dostlarına verilmiştir. Yalnızca peygamberler ve Allah'ın büyük dostlarının dışında hiç kimse hayâlî karşılaşma sırasında hayalî sûrette bedenleşenin ne ya da kim olduğunu bilemez.<sup>505</sup>

Henry Corbin, İbn Arabî'den naklettiği misâl âlemini şöyle tarif eder: İnsanların yaşadığı arzî âlemin hemen üstünde latîf cisimlerle mücehhez olan melekî varlıklar âlemi bulunmaktadır. Bu, ruhların arzî âlemdeki hâdiseler haline gelmeden önce sûret aldıkları vasıta âlemdir yine nefislerin bedenlerinden ayrıldıktan sonra yükseldikleri ilk cennettir. Her bir şahıs bizim buradaki hayatımızda uykuda veya uyanıkken vuku bulan keşifler yoluyla ve derûnî seyahatlerinde onlar için sadece alâmetler durumunda olan hadsler yoluyla “muallak sûretler”in keşfine erişebilir. Henry Corbin'e göre misâl âleminin ontolojik konumunu burhânî bir kesinlikte ilk tarif eden kişi Sühreverdî'dir. O, misâl âlemini karmaşık bir melekîyât çerçevesi (formu) içinde ve mutasavvıfın aklî ve derûnî tecrübesinde rol sahibi olarak sunmuştur. Misâl âlemi, ferdî nefislerin baş melekî güçlerle buluşmasını mümkün kılar ve ayrıca filozofun yolu ile Kur'ân müfessirinin yolunun müşterek bir ruhânî hayat tecrübesinde bir araya gelebileceği bir mekân yaratır.<sup>506</sup>

Sühreverdî'nin felsefesinde idealar, Meşşâî sistemdeki aksine çokluk ifade eden tikel varlıkların zihindeki birliğini ifade eden tümel kavramlar değil, zihin dışında

---

<sup>505</sup> William C. Chittick, *Hayal Âlemleri*, (trc. Mehmet Demirkaya), Kaknüs Yay., İstanbul 2003, s. 106, 108, 114.

<sup>506</sup> Pierre Lorry, “Henry Corbin: Çalışmaları ve Tesiri” *İslâm Felsefe Tarihi* (içinde), ed. Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman, Açılım Kitap, (trc. Şamil Öçal-Tuncay Başoğlu), c. 3, İstanbul 2007, s. 413.

bir varlığı bulunan ve tümel nitelikleri ontolojik bir ilke olan varlıklardır. Sühreverdî, Platon'un idelerini kabul etmekle birlikte onun "muallâk ideler" ismini verdiği, Platon'un idelerinden farklı, hissî âlem ile akıl âlemi arasında bulunan başka bir misâl daha vardır. Bu misâllerin bulunduğu âlem, soyut gölgeler veya hayaller âlemi olarak da adlandırılır.<sup>507</sup>

Hayal âlemi deyince, Sühreverdî, İbn Arabî ve Molla Sadra gibi düşünürler hayal kavramını psikolojik ve epistemolojik bir kavram olmasının yanı sıra kozmolojik bir kavram olarak ele almışlardır. Hayal, Aristoteles'te ortak duyuya ait suretlerin hazinesi olarak değerlendirilirken Sühreverdî, hayalî suretlerin dış gerçekliğinin olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre hayalî veriler gerçek ve dış dünyaya ait verilerdir. Onun duyulur âlem ile akledilir âlem arasında bir orta âlem olarak tasarladığı hayal âlemi cismânî'dir ve dış duyularla değil sadece iç duyularla idrâk edilir.<sup>508</sup>

Meşşâiler zihindeki insanîyet (insanlık mahiyeti) çokluğa (tüm insanlar için) mutabık olarak isimlendirirler ve o dış dünyadaki şeylerin örneğidir. Zihinlerdeki insanlık mahiyeti soyut olmasına rağmen dış dünyadaki aksine zihindeki ölçüsü yoktur ve o cevherleşmiş değildir. Dış dünyadaki insanlık ise cevherleşmiştir ve ölçüsü vardır. O halde misâlin misâli olduğu şeye tam olarak benzemesi şart değildir. Sûretsel kahir nurlar ve onların misâlleri arasındaki ilişki konusunda onların fikrinin hakikati şudur: Mahza (saf) nur âleminde bir kahir nur vardır ki bu nurun nur ve akıl olarak nurlu nitelikleri ve muhabbet, haz, hâkimiyet nitelikleri vardır onun gölgesi bu âleme düştüğü zaman o gölge onun sanemi (putu) olur. Eskiler "küllî insan akıl âleminde" sözleriyle dış dünyada insan sûreti şeklinde beliren, çeşitli ve aralarında etkileşen nurlara sahip kahir nurları kastetmektedirler.<sup>509</sup>

Şîrâzî'ye göre duyularla idrak edilen âlemde fertlerde ortaya çıkan cirmî türlerden her türün akıl âleminde bir misâli vardır. Bu misâl basit, nurlu, zatiyla kâim bir sûrettir ve onun mekânı yoktur. Bu nurlu sûretler müsül ile isimlendirilir. Bu şekilde isimlendirilmesinin nedeni, misâlin misâli olduğu şeyden daha gizli olmasıdır. O, heyulânî sûretlerden daha gizlidir. Misâl, misâli olduğu şeyden daha zayıftır. Zihindeki cevhersel türler bunun gibidir. Çünkü görünen âlemde fert olarak bulunan türler zatlari

<sup>507</sup> İlhan Kutluer, *a.g.m.*, s. 150.

<sup>508</sup> Ali Durusoy, "Hayal", *DİA*, C. XVII, ss. 1-3, 1998, s. 3.

<sup>509</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 359-361; *İF-2009*, s. 157-158.

ile kâim olmasına rağmen misâller zihin ile kâimdir. Bu nedenle o, bu türlerden daha zayıftır. Benzer şekilde maddede tabiat bulmuş türe ait sûretler de nurlu sûretlerin misâlleridir. Zihnî sûretler, maddede tabiat bulmuş sûretlerin misâlleridir.<sup>510</sup>

Misâl âlemi, mertebe bakımından duyular âleminin aşağısında, akıl âleminin üstündedir. Çünkü duyulardan tecrîdi (soyutlanması) daha fazla, akıldan tecrîdi daha azdır. Tüm şekiller, sûretler, miktarlar, cisimler, hareketler ve sükûnlar, şartlar ve nitelikler toplamı vb. ondadır. Bunun dışında zâtlarıyla kâim mekânda ve mahalde olmaksızın asılı olarak bulunurlar.<sup>511</sup>

Tevrat'ta anlatılan Musa (a.s.)'nın Tur dağında ve başka bir yerde Allah'ı (c.c.) idrak etmesi gibi Rabbanî sûretlerin bu âlemde gözle görülmeleri mümkün olabilir. Ayrıca Hz. Peygamber ve sahabe de Cebrail meleğini Dıhyet'ül Kalbî'nin sûretinde ortaya çıktığı zaman idrak etmişlerdir. Misâl âleminin hepsi, Nuru'l Envâr ve diğer soyut nurlar için görünme noktası olabilir. Bunların her biri, kabul eden ve fâilin yeteneğine göre belli bir zamanda ve belli bir sûrette ortaya çıkar. Nurul Envâr ve akıllar, felekî nefisler ve kâmil insanlardan maddeden ayırık olan ve olmayan insanî nefisler, kâbil (kabul edenin) ve failin yeteneğine göre güzellik, çirkinlik, letafet ve kesafet yönünden çeşitli sûretlerde görünürler. Eşbâhu'r rabbâniyye (Rabbânî görüntüler) tabiri başka nüshalarda Eşbahü'z zebâniye (Zebânî görüntüler) olarak geçmektedir. Fakat birincisi yani Rabbanî görüntüler tâbiri daha doğrudur çünkü daha geneldir. Cehennem zebânilerinin görüntüleri bu âlemde gerçekleşir. Böylece cennet ehlinin bütün lezzet çeşitleriyle nimetlenmesi ve cehennem ehlinin cismânî acıların tüm çeşitleri ile azaplanması tarzında peygamberlerin tüm vaatleri gerçekleşmiş olur. Nefsin kendisinde tasarruf ettiği misâlî bedenin hükmü, zahir ve batın bütün duyguların içinde olması açısından hissî bedenin hükmü ile aynıdır.<sup>512</sup>

Görüldüğü gibi Şîrâzî kötü ruhların bu âlemde bulduklarını söylemektedir. Ona göre kötü ruhlar bedenlerinden ayrıldıkları zaman iyi ruhlar gibi melekler âlemine ulaşamazlar. Bunların bu varlık âleminde canlı görüntüleri vardır. Bu canlı görüntülere

---

<sup>510</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 245; *İF-2009*, s. 103.

<sup>511</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 450; Sühreverdî, *İF-2009*, s. 194.

<sup>512</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 494.

sahip olan nefisler habis ve şerir ruhlar olarak isimlendirilir. Bunlar bu âlemde fesatlık yapan şeytan taifesidir.<sup>513</sup>

Sühreverdî'nin kurduğu İşrâkî felsefenin en önemli özelliği, manevi temizlik ile Tanrı'nın tecellisinin bu âlemde insanlar tarafından görülebileceği inancına sahip olmasıdır. Fakat bu durum maddî değil manevi bir şekilde gerçekleşir. Bilinmektedir ki İslâm düşünce tarihinde iki kelam ekolü Mutezile ve Eş'arî bu konuda iki farklı görüşü temsil eder. Eş'arî Tanrı'nın bu dünyada görülemeyeceğini düşünürken Mutezile ise Tanrı'nın hem bu âlemde hem de ahirette görülemeyeceği kanısındadır.<sup>514</sup> Şîrâzî'nin, *Hikmetü'l İşrâk* şerhinde geçen yukarıdaki ifadelerinden de Nûru'l Envâr'ın ve diğer soyut nurların tecellisinin bu dünyada görülebileceği inancını taşıdığını söyleyebiliriz. Manevî olarak üstün bir seviyeye ulaşan insan, misâl âlemi ile temas kurarak Nûru'l Envâr ve diğer soyut nurların tecellisini görebilir.

Rabbânî karaltılar yalnızca riyazet ve mücadele yoluyla tecrübe edilebilir. Çünkü onların yansıdığı yer ortak duyu değildir.<sup>515</sup>

Suda yürüme, bedenle birlikte göğe yükselme, mesafeler kat etme ve yüce efendilerle temas kurma misâl âleminin orta doğu şehirlerinde gerçekleşir.<sup>516</sup> Örneğin Phythagoras, nefsiyle yüce âleme yükseldiği zaman feleklerin nağmelerini, yıldızların hareketinin seslerini duymuştur. Daha sonra bedene dönerek makamları tertip tertip musiki ilmini bitirmiştir.<sup>517</sup>

Şîrâzî'ye göre misâl âleminde feleklerin hareketlerinin bir sonucu olarak sonsuz bir şekilde asılı sûretlerin türleri meydana gelir. Bu âlemde sayısız tabaka vardır ve hepsi sonludur. Duyular âleminin türlerinden ve başka şeylerden olan her tabakada sonsuz şahıslar ve şehirler vardır. Cabelka ve Cabelsâ bu şehirlerin ikisidir. Onlar her birinde bin kapısı olan iki büyük şehirdir.<sup>518</sup> Misâl âleminin tabakaları birbirinden farklıdır. Bu tabakaların en yücesi ve en şerefli olanı nurlu tabakadır. Karanlığı en şiddetli olan en aşağı tabakadır. O duyular âleminin ufkunun paralelinde cin ve insan

---

<sup>513</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 26, 495.

<sup>514</sup> İbrahim Ağâh Çubukçu, *a.g.m.*, s. 182.

<sup>515</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 491.

<sup>516</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 530-531.

<sup>517</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 514.

<sup>518</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 516, 493.

mücrimlerinin meskeni olan tabakadır. Bazısı bulanık ve karanlıktır. Onlar cehennem ehlinin azap gördüğü cehennem tabakalarıdır. Onlar zulmet ve vahşette farklıdır. Her tabakada sonsuz sayıda ya melekler ya cinler veya şeytanlar ikamet eder.<sup>519</sup>

### C. Âlemin Kadîm Oluşu

İslâm felsefesinin en önemli tartışma konularından biri olan âlemin kıdemi meselesi ilk çağdan beri Antik Yunan filozofları, İslâm düşünürleri ve kelamcılar tarafından tartışılmıştır. Bu problem üzerinde yapılan tartışmalarda başta Platon olmak üzere birtakım teolog ve düşünürler âlemin yaratılmış olduğu fikrini savunmuş, Aristoteles, Prologos (ö. 485), Dehriler ve Fârâbî, İbn Sînâ gibi bazı Meşşâî filozoflar ise onun ezeli olduğunu iddia etmişlerdir. Meşşâîler, yoktan bir şeyin meydana gelmesini açıklamanın güçlüğüne düşünerek zaman bakımından bunu savunmanın imkânsız olduğunu iddia etmişler ve bu konuda Plotinus'un sudûr teorisini temel alarak din ile felsefe arasında uzlaşma sağlamak için çaba sarf etmişlerdir.<sup>520</sup>

Kadîm kavramı varlığının başlangıcı olmayan demektir. Zât bakımından kadîm (kıdem-i zâtî), Tanrı gibi başka bir şeyden varlığa gelmeyen ve varlığı başkasından olmayandır. Zaman bakımından kadîm (kıdem-i zamanî) ise felekler gibi varlığından önce yokluk geçmemiş olan yani zaman bakımından öncesi bulunmayandır. Yukarıda belirtildiği gibi Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları âlemi de Tanrı gibi kıdem-i zamânî ile kadîm bir varlık olarak kabul ederler. Tanrı'dan başka kadîm bir varlığın bulunmadığına inanan kelamcılar ise âlemin hâdis olduğunu ısrarla belirtmiş ve İslâm filozoflarının âlemin kadîm oluşu görüşünü eleştirmişlerdir.<sup>521</sup>

Kelâm âlimlerinin geneline göre âlem, cevher ve arazlarıyla, cisim olarak bütünüyle hâdistir ve yoktan yaratılmıştır. İslâm filozoflarından Kindî ise Yeni Eflatuncu sudûr teorisinin aksine âlemin yoktan yaratıldığı düşüncesini savunan filozoflardan biridir. O, Meşşâî bir filozof olmasına rağmen Tanrı-âlem ilişkisi meselesinde Aristoteles doktrininden tamamen ayrılarak İslâm ilkeleri doğrultusunda evren, hareket, zaman ve mekânın Tanrı'nın hür iradesi sonucu yaratılmış olduğunu

---

<sup>519</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 516.

<sup>520</sup> Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 105-106.

<sup>521</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kıdem" *DİA*, C. XXV, 2002, s. 394-395; Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, s. 322.

ispatlamaya çalışır. O, kendi döneminde âlemin ezeli olduğunu savunan materyalistlere karşı kelamcılar gibi Tanrı'nın tek ezeli varlık olduğunu, âlemin ise Tanrı'nın mutlak irade ve kudreti ile sonradan ve yoktan yaratıldığını kabul etmektedir. Aristoteles yorumcusu İbn Rüşd de kelâm âlimlerinin âlemin sonradan olduğu görüşlerine karşı çıkarak âlemin faili olan Tanrı'nın varlığı gibi filinin de ezeli olduğunu düşünmektedir. Ona göre yaratılış sonsuz bir süreçtir.<sup>522</sup>

Kindî ve İbn Rüşd hariç âlemin Tanrı tarafından yaratılmış olduğu fikrine karşı kozmik varlığın meydana gelişini sudûr teorisiyle açıklayan Meşşâî filozoflar, yaratmayı ezelde gerçekleşen bir feyiz şeklinde yorumlamışlardır.<sup>523</sup> Meşşâî filozoflar, varlık bakımından zorunlu ve mümkün, zaman bakımından ise ezeli ve hâdis olarak iki farklı ayırım yapmışlar ve Tanrı'nın ezeliği ile âlemin ezeliği arasında fark olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre Tanrı zâtı bakımından zorunlu ve ezeli, âlem ise bir bütün olarak zâtı bakımından mümkün ve ezeli varlıktır.<sup>524</sup>

Âlemin kadîm olduğunu ileri süren filozoflar, bu görüşlerini ortaya koymak amacıyla birçok husus sıralamışlardır. Onlar, âlemin kadîm olmaması durumunda yüce Tanrı'nın güç sahibi değil iken, güç sahibi olmaya doğru değişmesi gerektiğini iddia etmişlerdir ki bu durum Tanrı'nın zatında değişimi zorunlu kılacaktır. Değişimi kabul etmesi halinde ise Tanrı etkilenmeye maruz kalacak ve etkilenmeye maruz kalan bir yaratıcının ise ulûhiyet vasfı zedeleneyecektir. Filozoflar buna dayanarak güneşle birlikte bulunan güneş ışığı gibi, âlemin de daima Tanrı ile beraber olduğunu, dolayısıyla âlemin de kadîm olduğunu söylemişlerdir.<sup>525</sup> Bu konuda filozofların görüşlerini şöyle sınıflandırabiliriz;

1-Platon'un savunduğu görüş: Tanrı eşyanın suretlerini ve unsurlarını ezeli bir maddeden meydana getirmiştir.

2-Aristoteles ve İbn Rüşd'ün görüşü: Tanrı ezeldir. Âlem de ezeldir. Fakat hareket vermesi yönüyle Tanrı âlemin gâî illetidir.

---

<sup>522</sup> Mustafa Çağrı, "Yaratma", *DİA*, C. XLIII, 2013, s. 328-329; Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 30, 121.

<sup>523</sup> Mahmut Kaya, "Meşşâîyye", *DİA*, C. XXIX, 2004, s. 395.

<sup>524</sup> Fatih Toktaş, *Meşşâî Felsefe*, İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 65.

<sup>525</sup> Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1956, s. 210.

3- Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşü: Tanrı âlemi sudûr yoluyla var etmiştir. Âlem zaman bakımından ezelf, zât bakımından hâdistir.

4-Gazzâlî ve kelamcılarının görüşü: Tanrı âlemi iradesi gereği başlangıcı olan bir zamanda yoktan yaratmıştır.<sup>526</sup>

Filozoflar Tanrı'nın âlemden zaman açısından değil, zât bakımından önce olduğunu düşünür. Bu konuda Fârâbî'ye göre var olma ile irade arasında bir öncelik sonralık düşünmek yanlıştır. Çünkü bir şeyin var olması ve Tanrı'nın iradesi aynı andadır, zaman bakımından biri diğerinden sonra olmayıp aradaki öncelik yalnızca zât bakımındandır. Aynı düşünce İbn Sînâ'da da görülmektedir. Ona göre de âlem yok iken varlığa gelmiştir. Fakat yine de başlangıçsız ve sonsuzdur. İbn Sînâyı bu düşünceye iten sebep, bir amaca göre hareket eden Tanrı anlayışından kaçınmaktır. Dolayısıyla yok iken yaratma bir amacı gerektirir; fakat Tanrı'nın fiili kendisini bir şey yapmaya sevk eden bir amaca dayanmaz ve onun bir amacı yoktur.<sup>527</sup> *Şifâ*'da kıdem ve hudûs konularını inceleyen İbn Sînâ, zât bakımından öncelik görüşüne Zeyd ve elindeki anahtarın hareket etmesi örneğini verir. Buna sebeplilik bakımından öncelik de diyebiliriz. Buna göre "Zeyd'in elini hareket ettirdiğinde anahtarın hareket etmesi" ifadesinde iki hareket zamanda beraber var olsalar da akıl bunlardan birini önce, diğerini sonra kabul eder. Çünkü burada birinci hareketin varlığının sebebi ikinci hareket değildir, ikinci hareketin varlığının sebebi birinci harekettir" Bu örnek Tanrı âlem konusunda filozofların görüşlerini yansıtmaktadır.<sup>528</sup>

İbn Sînâ bir yönden zamanın ve âlemin ezelf olduğunu söylerken diğer yönden onun mümkün olduğunu belirtmiştir. Ona göre âlem Tanrı ile birlikte daima vardı. Onun bu düşüncesi bazı kimseler tarafından çelişkili bulunmuştur. O, bu çelişkiyi gidermek için "*Tanrı âlemden zaman itibari ile değil, tıpkı sebebin sonuçtan önce olması gibi zât itibariyle öncedir*" görüşünü öne sürmüştür. Bu arada kelamcılar "*mümkünün bir sebebi olmalıdır, sebebi olması onun hâdis olduğunu gösterir*" diye

---

<sup>526</sup> Şaban Ali, Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah Alem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998, s. 265-266.

<sup>527</sup> Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 128, 198

<sup>528</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 147.



düşünür ki bu bakımdan İbn Sînâ âlemin var oluşunu mümkün olarak görmekte kelamcılarının görüşlerine yaklaştığı için İbn Rüşd tarafından da eleştirilmiştir.<sup>529</sup>

Fârâbî ve İbn Sînâ, yaratmayı yoktan var etme olarak kabul ederler ancak yaratmanın aynı zamanda ezeli olduğunu inanırlar. Buna göre onların yoktan yaratmaya değil zamansal yaratmaya karşı çıktıkları söylenebilir. Onların böyle bir görüşü öne sürmelerinde üç sebep vardır. Birincisi, Tanrı nedendir: Neden nedenliyi meydana getirmede ihmal gösteremez ve nedenli nedenden ayrılmaz. İkincisi, Tanrı en yüksek yetkinliktir. Bir şeyi yaparken her hangi bir amaç gütmmez. Ama bir süre bekleyip bir şey yapınca bir gayesi olduğu akla gelebilir. Üçüncüsü, Tanrı en üstün bilgi ve kudret sahibi varlıktır. Nitelikleri ezeli ise yaratması da ezeli olmalıdır. Yoksa bu ona sonradan bir şeyin arız olmasını gerektirir ki bu imkânsızdır.<sup>530</sup>

Gazzâlî ise Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ezeli âlem tasavvurunu şiddetle eleştirmiş, âlemi Tanrı'dan başka bir kadim varlık şeklinde düşündükleri ve böylece İslâm'daki tevhid akîdesinin dışına çıktıkları gerekçesiyle filozofları tekfir etmiştir. Gazzâlî'ye göre Tanrı, âlemi iradesinin dışında belirlenmiş bir zamanda değil, kendi dilediği anda yaratmıştır. Onun iradesi herhangi bir sınırlama ve tayinle bağımlı olmadığı için Tanrı'nın âlemi neden şu zamanda değil de bu zamanda yarattığını sormak saçmadır. Dolayısıyla Tanrı'nın iradesini ezeli kabul edip âlemin bu irade sebebiyle ve bu iradenin belirlediği zaman içinde meydana geldiğini benimsemek mantıklıdır. Gazzâlî Tanrı'nın âlemin yaratılmasından önce var olduğunu fakat zamanın dışında olduğunu zamanın ise âlem ile birlikte olduğunu savunur. Ona göre Tanrı âlemden zamandan ve ilk hareketten öncedir. O, ilk hareketle birlikte zamanı da yaratmıştır.<sup>531</sup>

Âlemin ezeli oluşunu kabul ederken sudûr teorisini kabul etmeyen İbn Rüşd *Faslu'l Makâl* isimli eserinde varlığı üç sınıfa ayırarak bu konuya bir çözüm üretmeye çalışır. Ona göre Eş'arî kelamcıları ve eski filozoflar varlıkları üç sınıf olarak ayırmışlardır. Birincisi, hava, su, yer, hayvan, bitki gibi varlığı duyu organları ile idrak edilen ve öncesinde zaman olan hâdis varlıklar; ikincisi, Tanrı gibi öncesinde zaman

<sup>529</sup> Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 82.

<sup>530</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 15-16, 28-29; a.mlf, *es-Siyâsetü'l Medeniyye*, s. 48-52, İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 35-36, 169; a.mlf, *Metafizik II*, s. 100, 102, 86-87; a.mlf., *Risaleler*, s. 47-50; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 227-229.

<sup>531</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 40; Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *DİA*, C. II, ss. 357-360, 1989, s. 359;

bulunmayan ezeli varlıktır, üçüncüsü ise âlem gibi kendisinden evvel zaman bulunmayan fakat bir fâil sebep sonucu oluşan varlıktır.<sup>532</sup>

İşrâk filozofu Sühreverdî de âlemi, ezeli ve hâdis olmak üzere iki kısımda değerlendirmektedir. Ona göre akıllar, felekler, feleklerin akılları ve nefisler, öğelerin (unsurların) soyut tümelleri veya misâller (idealar) âlemin var edilmiş fakat bir anlamda ezeli olan ve yaratılmamış (kadîm, başsız ve sonsuz) kısmıdır. Ancak bu zamansal bir ezeli olmayıp aklı bir ezeliiktir. Hayvanî nefis, düşünen nefis ve öğeler (dört unsurun bütün formları) ise âlemin yaratılmış yani ezeli olmayan kısmıdır. Dolayısıyla Sühreverdî'ye göre yukarıda sayılan varlıklar ezeli olsalar da var olmaları bakımından Zorunlu Varlık'a muhtaçtırlar. Zorunlu Varlık onların sebebi olması yönüyle yani zât bakımından onlardan öncedir.<sup>533</sup> Sonuç olarak Sühreverdî'nin âlemin ezeliği konusundaki fikirleri Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofların görüşleriyle örtüştüğü söylenebilir. Sühreverdî de Meşşâî filozoflar gibi âlemin bir anlamda ezeli bir anlamda yaratılmış olduğunu yani onun zaman bakımından ezeli, ancak zât bakımından hâdis olduğunu iddia etmektedir.

Şîrâzî ise *Durretü't Tâc*'ta âlemin, zâtî bir hudus ile hâdis olduğunu iddia eder. Çünkü aklen onun varlığı hak etmeyişi, varlığı hak edişinden daha öncedir. Onun varlığı hak edişi, bir başkasından mümkün olmuştur. Bu da onun varlığı kendi zâtından hak etmemiş olmasını gerektirir. Bir şeyin zâtı itibariyle sahip olduğu şey, başkası sebebi ile sahip olduğu şeyden öncedir. Bu durumda aklen âlemin yokluğu varlığından öncedir. O halde âlem, zatî olarak hâdistir.<sup>534</sup> Nitekim burada Şîrâzî, Meşşâî filozofların ve Sühreverdî'nin görüşlerine paralel bir şekilde âlemin zât bakımından hâdis olduğunu belirtmektedir.

*Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta âlemin kîdemi ile ilgili Sühreverdî'nin görüşlerini yorumlayan Şîrâzî âlemin, Tanrı'nın dışında müstakil bir varlığa sahip olduğunu ve iki kısma ayrıldığını düşünmektedir. Ona göre âlemin akıllar, felekler ve onlara ait olan nefsi natıklar, tümel unsurlar topluluğundan oluşan kısmı kadîmdir. Âlem bu dört şeyin

---

<sup>532</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, haz. Süleyman Uludağ, *Felsefe Din İlişkileri*, Dergah Yay., Ankara 2004, s. 97.

<sup>533</sup> Sühreverdî, *Hİ*, *İF-2009*, s. 166; *İF-2015*, s. 450; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 208; Eyüp Bekiryazıcı, *a.g.t.*, s. 182.

<sup>534</sup> Şîrâzî, *Durretü't Tâc*, s. 855.

dışında sermedî (sonsuz) hareket ve zaman bakımından ise muhdestir (sonradandır). Şîrâzî âlemin kadîm olarak var olmasından maksadın yukarıda saydığımız bu dört şey olduğunu belirtir. Ona göre Sühreverdî bu durumu delillendirmek için şöyle söylemiştir; “*Nûru’l Envâr ve kahir nurlardan varlığın başlangıcında oluşmamış bir şey daha sonra meydana gelmez.*” Yani felekler, onlardan türeyen natık nefisler, tümel unsurlar onun gereklilikleri varlığın başlangıcında oluşmadıysa daha sonra meydana gelmez.<sup>535</sup>

Şîrâzî’ye göre diğer varlıklar gibi âlemin var oluşu da, zâtı gereği zorunlu olan varlığın varlığına bağlıdır. Âlem, bağlı olduğu şeyin yani Zorunlu Varlığın var olması durumunda zorunlu olarak var olur. Zorunlu Varlık daimi varlık sahibidir ve O’nun varlığı âlemin de var olmasını gerektirir. Sebeplinin sebepten önce gelmesi mümkün olmadığı için âlemin varlığı Zorunlu Varlık’tan sonradır. Aksi takdirde o, varlığı tasavvur edilemeyen yani mümteni (varlığı imkânsız olan) şeylerdendir veya kendi dışında bir şeye yani mümkün bir varlığa dayanır ki bu imkânsızdır. Mümkünün zorunlu olmasının imkânsız olmasından dolayı mümkün bir varlığa dayanması tasavvur edilemez. Nûru’l Envâr’ın dışındaki her şey, bahsedilen o dört şey de dâhil olmak üzere O’ndan oluştuğu için her şeyin varlığı O’na bağlıdır. Şîrâzî’ye göre “O’nun âlemi var etmesi bu vakitte gerçekleşmiştir” demek daha doğru olur. Çünkü Nûru’l Envâr ile birlikte ve O’nun dışındaki bütün varlıklardan önce olan bir zaman söz konusu değildir. Şîrâzî zamanın Nûru’l Envâr ile birlikte fakat O’ndan daha sonra olduğunu belirtir.<sup>536</sup>

Şîrâzî sadece âlemin değil Tanrı’ya ait sıfatların da kadîm olduğunu düşünmektedir. Ona göre kadîm sıfatlar sözünden yüce zata ait olan hayat, ilim, kudret ve irade ve bunun dışındaki diğer sıfatlar anlaşılmaktadır ki bu sıfatlar zâtın aynı olan kadîm sıfatlardır. Şîrâzî irade ve onun dışındaki bütün sıfatların O’nun her hangi bir şeye dayanmaması nedeniyle onun zâtının devamı ile devam edeceğini belirtir. Sühreverdî de zaten bu görüşünü “Nûru’l Envâr ve sıfatiyenin yani Eş’arîyenin sıfat olarak kabul ettiği şeyler ezelden geçmişe doğru devamlı olduğu için O’na bağlı olan şeyler O var oldukça varlığını sürdürür” sözüyle dile getirmiştir.<sup>537</sup>

Ona göre zaman bakımından yok iken daha sonra var olan her şey zamansal hâdistir. Bir zamansal hâdis yok iken varlığa geldiğinde onun kendisine bağlı olarak

---

<sup>535</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l İşrâk*, s. 376.

<sup>536</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l İşrâk*, s. 377.

<sup>537</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l İşrâk*, s. 377.

varlığa geldiği şey de zamansal hâdis olur. Kadîm mümkünler gibi onun önceliği, zâtının yok oluşudur. Onun ortaya çıkışı zorunlu değildir. Çünkü hâdis kendi varlığını gerektirmez. Bütün mümkünlerde olduğu gibi onu tercih eden bir müreccih olması gerekir. Müreccih olmaksızın bir mümkünün bir başkası tarafından tercih edilmesi imkânsızdır. Eğer vacip olsaydı zaman içinde yok olmazdı. Eğer imkânsız olsaydı o zamanda ortaya çıkmazdı.<sup>538</sup>

Tercih edici yani müreccih, tercihinde katkısı olan şeylerle birlikte daimî var olursa o şey de var olmaya devam eder ve böyle bir şey hâdis olmaz. Eğer o hâdis olursa bu durumda onun dayandığı şey de hâdis olur. Bahsedilen hâdis, vacip değildir, mümteni de değildir. Kendisinden başka bir tercih eden ihtiyaç duyan bir mümkündür. O, bir sınırdan durmayan bir hâdistir. Böylece söz uzar gider ve dolayısıyla teselsül meydana gelir yani hâdislerin silsilesinin sonsuza kadar devam etmesi gerekir ki bu mümkün değildir.<sup>539</sup>

Görüldüğü üzere Şîrâzî de Fârâbî, İbn Sînâ ve Sühreverdî gibi âlemin zaman bakımından kadîm fakat zât bakımından hâdis olduğunu ifade etmektedir. Şîrâzî Sühreverdî'ye uyararak *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta varlıkları Tanrı'ya göre mümkün olan akıllar, felekler ve onların nefislerinin yine Tanrı'ya göre sınırlı bir ezellilik taşıdığını düşünmüş ve onları diğer mümkün varlıklardan ayrı bir şekilde değerlendirmek istemiştir.

#### D. Feleklerin Hareketleri ve Özellikleri

Felek terimi, astronomide “yıldızların döndüğü yer” anlamına gelir. Ortaçağ İslâm kozmolojisinde yıldızları taşıdığına ve hareket ettirdiğine inanılan şeffaf gök küreleri ve gezegenlerin yörüngeleri olan felekler<sup>540</sup> konusunda İslâm filozofları Aristoteles'in ve Batlamyus'un fikirlerinden oldukça etkilenmişlerdir. Onların feleklerle ilgili görüşlerinin temelinde Aristoteles'in düşünceleri vardır. Çünkü Aristoteles'in felsefe ve fizik alanındaki görüşleri kendisinden sonra hem Hıristiyan hem de İslâm dünyasında büyük ölçüde etkili olmuştur.

<sup>538</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 379.

<sup>539</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 379-380.

<sup>540</sup> İlhan Kutluer, “Felek”, *DİA*, C. XII, İstanbul 1995, s. 303.

Aristoteles'e göre yıldızlar en düzenli, en yüksek zekâlı ve en akıllı ruhlardır. Âlem ise en mükemmel şekil olan küre şeklindedir. Hareketlerin en mükemmeli de dairevî olanıdır. Aristoteles gökyüzündeki varlıkların toprak, su, hava ve ateşten farklı olarak beşinci unsur olan ether (esîr) den meydana geldiğini ifade eder. Ona göre yeryüzündeki unsurlar değişirken gökyüzü ile ilgili eksiksiz bir unsur olan ether, asla değişmez ve kendi kendisiyle aynı kalır. Aristoteles, dört unsurun etkisi altındaki varlıkların biri arzın merkezine doğru, diğeri ise yukarı doğru olacak şekilde dâimâ düz hareket ettiğini, fakat göklerde ise matematiksel bir düzen, hiç değişmeyen ve bozulmayan ezelf ve ebedî bir dairesel hareket olduğunu belirtir. Ayrıca ona göre feleklerin bu hareketlerinin yeryüzündeki hayat üzerinde birtakım etkileri vardır.<sup>541</sup>

Felekler, İslâm felsefesinde ve özellikle Fârâbî'nin ortaya koyduğu sudûr teorisinde önemli bir yer tutar. Fârâbî, sudûr teorisinde küre ya da gök cisimleri olarak isimlendirdiği felekleri akıl ve nefisleri olan, dâirevî hareket eden varlıklar olarak tanımlamıştır. Feleklerin hareketleri dâirevî yani başı ve sonu olmayan bir hareket olduğu için dâimîdir ve asla kesintiye uğramaz. Onlar, oluş-bozuluş gibi ay altı âleminin değişim kanunlarına tâbi olmadığı için eksiklikten uzak mükemmel varlıklardır. Bu en yüksek yetkinliğe sahip olan gök cisimlerinin hareket hızlarındaki farklar, ay altı âlemdeki değişimleri meydana getirir.<sup>542</sup>

Fârâbî *el-Medinetü'l Fâzıla* (Erdemli Şehir) isimli eserinde semavî cisimler (felekler) hakkında bize birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre tüm semavî cisimlerde ortak bir tabiat vardır, onlar bu tabiat sayesinde ilk cismin hareketiyle hareketlenirler. Bu hareketlerden biri, bir gece bir gündüz devam eden dairevî harekettir. Bu hareket zorlamalı şekilde meydana gelmez. Çünkü semavî hiçbir şey, zorla ortaya çıkmaz.<sup>543</sup> Dolayısıyla Fârâbî'ye göre felekler;

- 1- Akıl ve nefis sahibidir
- 2- Dairevî bir şekilde hareket ederler.
- 3- Oluş ve bozuluşa tabi değildirler.
- 4- Onların hareketleri zorlamalı değil, irâdî şekilde gerçekleşmektedir.

<sup>541</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 55, 1073b; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 239-240.

<sup>542</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 67-70.

<sup>543</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 44.

Aristoteles ve Batlamyus'un fikirlerinin etkisinde kalan bir diğer bilgin ise İbn Sînâ'dır. Ona göre âlemin meydana gelişi sırasında tüm mertebeler Tanrı'nın ilmine bağlı olmakla beraber yeryüzü, feleklerin hareketlerine göre şekillenmektedir. Ayrıca dört unsurun birbirine dönüşebilme kabiliyetleri, yıldızlarla gezegenlerin ve güneşin hareketleri, yeryüzünün dengesinin sağlayarak ona daire şeklini kazandırmıştır.<sup>544</sup> Buna göre İbn Sînâ feleklerin yeryüzünü olaylarını etkileme ve dairesel hareket etme özellikleri olduğunu ifade etmektedir.

Bütün felek ve yıldızların dairevî bir şekilde hareket ettiklerini belirten İbn Sînâ'ya göre küresel yüce cisimlerin felek ve gezegenlerin sayıları çoktur. Bunlardan her birinin merkezle örtüşen yeryüzüyle örtüşen veya merkezin dışında bir feleği ya da dairevî hareketin ilkesi olan bir gezegeni vardır.<sup>545</sup> Ancak oluş ve bozuluşu kabul eden her cisimde doğrusal bir hareket vardır. Doğasında dâirevî bir hareket bulunan bir cismin doğasında aynı şekilde doğrusal bir hareket bulunması imkânsızdır. Çünkü cisimler sadece tabî mekânlarına ve tek bir yöne doğru, tabî bir hareketle hareket ederler.<sup>546</sup>

Aslında bilkuvve olanı bilfiil hale geçirmek ve olgunlaşmamış olanı mükemmelleştirmek için duyulan istek evrendeki hareketi meydana getirir. Bununla birlikte felekler şekil ve varlık bakımından bir potansiyele sahip değildirler. Fakat onlar, şekillerin en mükemmeli olan küre şeklinde olup etraflarını aydınlatmaları nedeniyle bir asalet taşırlar. Onların sahip olmadığı tek özellik, sabit olmalarıdır. Onlar sürekli olarak bir yerden diğerine geçerler ve mümkün olduğunca az yer değiştirirler. Onların doğrusal hareketin aksine sürekli ve değişmeyen bir şekilde devam edebilen dairesel harekette bulunmalarının sebebi budur.<sup>547</sup>

Görüldüğü gibi İbn Sînâ, feleklerin en mükemmel şekil olan küre şeklinde olduklarını ve hareketlerin en mükemmeli olan dairesel harekete tabi olduklarını ifade etmektedir. Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ'da da felekler yeryüzünün oluş ve bozuluş kanunlarına tabi değildirler.

---

<sup>544</sup> İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 155; a.mlf., *Risaleler*, s. 108-109; Maqbul Ahmed, *a.g.m.*, s. 55.

<sup>545</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 153.

<sup>546</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 101.

<sup>547</sup> İbn Sînâ, *en-Necat, Felsefenin Temel Konuları*, s. 244; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (trc. Nazife Şişman), İnsan Yayınları İstanbul 1985, s. 264.

*En-Necat* isimli eserinde hareketin tanımını yapan İbn Sînâ, cisimde karar kılmış halin bir şeye doğru yönelmek suretiyle yavaş yavaş değişmesine hareket denildiğini ve her bir hareketin eksilme ve artmayı kabul edici şekilde ortaya çıktığını belirtir. Ona göre hareket, mekânda, nicelikte, nitelikte ve konumda bir değişimin meydana gelmesidir.<sup>548</sup> Verdiği hareket tanımında her bir hareketin değişime neden olduğunu belirten İbn Sînâ, en yüksek mükemmelliğe sahip olan feleklerin yeryüzüne etki ederek orada değişikliklere neden olduklarını fakat hiçbir şekilde kendilerinin değişime uğramadıklarını ifade eder. Ay altı âlemdeki dört unsurdan meydana gelen cisimlerin aksine gökyüzündeki felekler, beşinci unsur olan ether (esîr) den meydana gelmiştir ve dört unsura nispet edilen ağırlık, hafiflik, sıcaklık, soğukluk gibi özellikler feleklerde bulunmaz.<sup>549</sup>

İbn Sînâ'ya göre oluş ve bozuluş kabul etmeyen, içine aldığı merkeze doğru doğal olarak hareket eden, kürevî basit bir cisim olan<sup>550</sup> felekler dâirevî ve dâimî bir şekilde hareket ederler; oluş ve bozuluş onlar için geçerli değildir. Onların özlerinde zıtlık yoktur, onlar başka bir varlığın zıddı değildir ve hareketleri asla kesintiye uğramaz.<sup>551</sup> Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre dairevî hareket ettikleri için feleklerin hareketleri asla kesintiye uğramamaktadır.

İbn Sînâ'da feleklerin bir başka özelliği ise nefis ve akıl sahibi olarak görülmeleridir. Aristoteles'ten gelen bir görüş ile Fârâbî ve İbn Sînâ gök küreleri, felekler ve gezegenlerin bir ruha ve akla sahip olduğunu düşünmüşlerdir. İlk ve ortaçağ astronomisinde maddenin çekim kanunu henüz bilinmediği için feleklerin düzenli dairesel dönüşünü sağlayan şeyin nefis gücü olduğu düşünülmüş ve felekler canlı ve insandan daha akıllı varlıklar olarak kabul edilmiştir. Buna göre feleklerin nefisleri, “tabî cismin ilk yetkinliği olup bilfiil meydana gelen tümel akledişi izleyen sürekli idrak ve hareket sahibidir” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>552</sup>

---

<sup>548</sup> İbn Sînâ, *en-Necat, Felsefenin Temel Konuları*, s. 95-97.

<sup>549</sup> İlhan Kutluer, *a.g.m.*, s. 305.

<sup>550</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd, Tanımlar Kitabı*, (trc. Aygün Akyol-İclal Arslan), Elis Yay., Ankara 2013, s. 44.

<sup>551</sup> İbn Sînâ, *Tabiyyât, Sema ve Âlem*, (trc. Harun Kuşlu-Muhittin Macit), Litera Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 28-38.

<sup>552</sup> İbn Sînâ, *en-Necat, Felsefenin Temel Konuları*, s. 239; Ömer Türker, “Nefis”, *DİA*, C. XXXII, İstanbul 2006, s. 529.

İbn Sînâ'nın dünyevî bölge elementinden daha üstün olan esir (ether)'den meydana geldiğini söylediği felekler canlı bir varlık gibi hareket eder. Gökteki nefisler feleklerle, insan nefsinin bedeniyle olan ilişkisi gibi bir ilişki içindedir. Hareket, kemal (olgunluk) özelliğine sahip nefsin isteği ile meydana gelir. Felekler ezeli bir âlemde oluş ve bozuluş âleminin ölümü üstünde yer alan dengede bulunurlar ve dünyevî bölgeyi düzenlerler.<sup>553</sup>

İbn Sînâ nefis sahibi olan feleklerin yeryüzü olaylarını etkilediğine inanmaktadır. Fakat o, bu etkinin astrologların iddia ettiği gibi olmadığını düşünerek astrolojiye şiddetle karşı çıkmıştır. Hatta o, bu ilmi kınayan ve şiddetli bir biçimde eleştiren “*Nücum Bilimi ve Vargularının Yanlışlığını Saptamaya Yarayan Kanıtlar*” isimli bir risale kaleme almıştır. İbn Sînâ bu risalede dünya, yeryüzü ya da ay feleğinin iç kısmı veya kevn fesad âlemi değimiz âlemde olup biten şeyler üzerinde feleklerin birtakım etkilerinin olduğunu kabul etmekle birlikte, bu etkilerin insanlar tarafından tam olarak neler olduğunun saptanması ve ne düzeyde gerçekleştiğinin belirlenmesinin imkânsız olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ'ya göre bu etkilerin nedenlerini teknik dilde akıl veya ruh olarak da adlandırılan ve son aşamada Tanrı tarafından yönetilen göksel melekler yani kerrubî meleklerle atfetmemiz gerekir. Ancak Tanrı, kendisi ile dünya arasında aracı olan varlıklar tarafından meydana getirilen hareketlerin tümünün son nedenidir.<sup>554</sup> İbn Sînâ bu risalede soğukluk ve sıcaklığın dört temel ögeye ve bunların bileşiminden oluşan dünyamız nesnelere özgü nitelikler olduğunu, fakat gök cisimleri ve feleklerin bunların karşıtı bir mahiyet taşıdığını ifade etmektedir. İbn Sînâ'ya göre gök cisimleri bu niteliklerle ilişkili olmadığı gibi ay altı âleminin temel öğelerinden de oluşmamıştır. Aksine gök cisimlerinin ana maddesi beşinci unsurdur.

En büyük müteharrik olarak Tanrı'nın sadece dış uzayı hareket ettirdiği Aristoteles kozmolojisinin aksine İbn Sînâ, göklerin hareketinin tamamen Tanrı'ya bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Tanrı, sadece bir tanesini tek olarak hareket ettirmez, bütün gökleri birden hareket ettirir. Bu yüzden gökler, hem basit hem de çok yönlü olarak hareket ederler ve onların birlikleri Tanrı'dan, çok yönlü oluşları ise akıllar ve nefislerinden kaynaklanır. Göklerin hareketi doğal ve doğuştan değildir. Aksine her

---

<sup>553</sup> İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 125, 129-130; Seyyid Hüseyin Nasr, *a.g.e.*, s. 264.

<sup>554</sup> Aydın Sayılı, “İbn Sînâ'da Astronomi ve Astroloji”, *İbn Sînâ Doğumunun Birinci Yılı Armağanı*, Türk Tarih Kurumu, 2. Baskı, Ankara 2014, s. 205-249.



kürenin nefsinin isteği doğrultusundadır. Akıllar hareketin asıl sebebi iken nefisler, aracı olarak rol alırlar.<sup>555</sup>

İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesinde bahsettiği gök akılları ve gök nefislerinin dinî literatürde melek olarak ifade edilen ruhânî varlıklar olduğu iddia edilmektedir. Bunlardan gök akılları cisimle hiçbir ilişkiye girmedikleri için Tanrı'ya daha yakın varlıklardır ve bu nedenle “mukarreb ve kerubiyyûn” melekler olarak isimlendirilirler. Gök nefisleri ise gök cisimlerini hareket ettirerek onlarla belli bir ilişkiye girdikleri için “amele ve müvekkel” melekler olarak isimlendirilirler.<sup>556</sup> Dolayısıyla İbn Sînâ sisteminde Tanrı'nın kendi zâtını akletmesi sonucunda ve bir sudûr süreci içerisinde meydana gelen onuncusunu fail aklın teşkil ettiği semâvî akıllar ve gök cisimlerine bitişen semâvî nefisler, hiyerarşik bir yapı arzedecek şekilde sırasıyla ruhânî melekler ve işçi melekler olarak anılırlar.<sup>557</sup> İbn Sînâ melekleri basit, hayat sahibi, akla dayalı konuşan, ölümsüz bir cevher olarak tanımlar. O, meleklerin Tanrı ile yeryüzündeki varlıklar arasında bir aracı olduğunu, bir kısmının aklî, bir kısmının nefsî, bir kısmının ise cismânî olduğunu belirtir.<sup>558</sup> Buna göre İbn Sînâ'nın hem akılları hem nefisleri hem de felekleri melek olarak düşündüğünü söyleyebiliriz.

Şîrâzî'ye gelince, onun feleklerle ilgili görüşünü feleklerin hareketlerinin iradî ve dairevî olması bakımından ve onların nefis sahibi canlı varlıklar olması bakımından iki başlık altında inceleyeceğiz.

### 1. Felleklerin Hareketinin İradî ve Dairevî Oluşu

Şîrâzî Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrak* eserine yazdığı şerhte hareketin tanımını yaparak tabiî ve iradî hareket hakkında bize bilgi vermektedir. Şîrâzî, bir şeyin başlangıç ve son arasında olan süreçte her an bir önceki ve bir sonraki bulunduğu noktaya muhalif bir noktada bulunmasına hareket denildiğini ifade eder. Hareket ya cismin ve onun kuvvelerinin dışında o hareketi gerektiren bir şeyle gerçekleşir ki bu harekete zorlamalı hareket denir. Zorlamalı hareket zatî zorlamalı ve arazî zorlamalı olmak üzere iki çeşittir. Eğer cisim hareketi kendisi kabul ederse yani taşı yukarı atmak

<sup>555</sup> İbn Sînâ, *en-Necat, Felsefenin Temel Konuları*, s. 237; a.mlf., *Risaleler*, s. 105; Seyyid Hüseyin Nasr, *a.g.e.*, s. 263-264.

<sup>556</sup> Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 102.

<sup>557</sup> İlhan Kutluer, “Ruh”, *DİA*, C. XXXV, İstanbul 2008, s. 194.

<sup>558</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd, Tanımlar Kitabı*, s. 44.

gibi zatî zorlamalı, eğer cisim hareketi kendisi kabul etmezse taşı kaldırmak gibi arazî zorlamalı hareket olur. Cismin hareketi dışarıdan bir gücün zorlamasıyla değilse ya bir şuur veya bir histen meydana gelir ki iradeli harekettir, eğer öyle değilse tabîdir.<sup>559</sup>

Şîrâzî “*Dürratüt Tac*” eserinde hareketi ikiye ayırmıştır;

1- Cismin kuvvetinin gerektirdiği hareket. İradeli ve tabî olmak üzere ikiye ayrılır. İradeli hareket, hayvanların hareketinde olduğu gibi, idrak ve irade ile olan harekettir. Tabîi harekette hareketin idrak ve irade ile olması şartı yoktur. Kuvvetin bu hareketi taşın aşağıya düşmesi örneğinde olduğu gibi hep aynı tarzda veya bitkilerin büyümesi örneğinde olduğu gibi çeşitli tarzlarda gerektirmesi aynıdır.

2- Cismin kuvvetlerinin dışında bir şeyin gerektirdiği hareket. Bu dışarıdan zorlama ile olan harekettir. Buna seyir halindeki bir gemideki yolcunun geminin hareket etmesi ile hareket etmesi örneğini verebiliriz.<sup>560</sup>

Şîrâzî başka bir yönden hareketi, dairesel, doğrusal ve tekerleğin hareketinde olduğu gibi dairesel ve doğrusal hareketten bileşik olmak üzere üçe ayırmıştır.<sup>561</sup>

Şîrâzî’ye göre semavî feleklerin hepsinin hareketi döngüsel yani dairevidir. Hareket meyilsiz düşünülemez. Bu nedenle semavî feleklerin hareketinde döngüsel meyil söz konusudur. Nitekim onların hareketi ne zorlamalı ne de tabîdir, aksine onlar iradî bir şekilde hareket ederler.<sup>562</sup>

Şîrâzî’nin *Dürratü’t Tac*’ta belirttiğine göre göksel akıllar da dâhil tüm varlıkların gayesi, Zorunlu Varlığa ulaşmaktır. Bütün varlıklar kendi mükemmellikleri nispetinde Zorunlu Varlık’ın mükemmelliğine ulaşmak isterler ve bu mükemmelliği elde etme konusunda O’na benzemeye çalışırlar. Yani onlar belli bir gayeye göre hareket ederler. Zorunlu Varlığın ise varlıkları yaratma konusunda bir gayesi yoktur, aksine O, bütün varlıkların gayesidir.<sup>563</sup>

Şîrâzî’ye göre feleklerin hareketlerinin bir zorlayıcısı yoktur. Çünkü altta olan üstün olan üzerine saltanat kuramaz ve mertebesi aşağıda olanın mertebesi yukarıda

---

<sup>559</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l İşrâk*, s. 319.

<sup>560</sup> Şîrâzî, *Dürratü’t Tac*, s. 580.

<sup>561</sup> Şîrâzî, *Dürratü’t Tac*, s. 581.

<sup>562</sup> Şîrâzî, *Dürratü’t Tac*, s. 675.

<sup>563</sup> Şîrâzî, *Dürratü’t Tac*, s. 842.

olan üzerinde bir zorlayıcı gücü olamaz. Onun üzerine saltanat kurulamaz, onu dışarıdan bir güç zorlayarak hareket ettiremez ve felekleri alttan veya üstten zorlayan bir şey düşünülemez. Onun üstünden onun hareketlerini zorla sınırlayan bir cisim yoktur.<sup>564</sup>

Feleklerin zorlamalı değil, iradî bir şekilde hareket ettiğini belirten Şîrâzî onların her birinin kendi yerinden ayrılmadıkları için hareketleri esnasında aralarında bir çekişme veya rekabet olmadığını ifade eder. Hareketin zorlamalı olması için her birinin yerinden ayrılıp diğerini itmesi ve onun hareketine mani olması gerekir ki böyle değildir. Onların her birinin hareketi hem ölçü hem de yön olarak farklıdır ve onlar günlük hareketlerinde ortaktır. Zorlanan, hareketinde kendini zorlayana uyar. Eğer feleklerin hareketleri zorlamalı olsa idi o zaman çeşitli olmaz ve tek bir harekette ortak olurlardı. Şîrâzî feleklerin aynı anda hem zorlamalı hem de birbirinden farklı hareketlere zatî olarak sahip olamayacaklarını dile getirir. Ona göre günlük hareket, kendisiyle bütün gök cisimlerinin hareket ettiği sınırlı harekettir, zorlamalı değildir. Kuşatıcı feleğin berzahıyla hareket eden feleklerde de günlük hareketin zorlamalı değildir. Çünkü kuşatan kuşatılanı itmez ve konumları farklıdır.<sup>565</sup>

## 2. Feleklerin Canlı Oluşu

Daha önce belirtildiği gibi İslâm filozofları yıldızların ve feleklerin canlı olduğunu düşünmektedir ki Sühreverdî ve Şîrâzî de aynı şekilde düşünür. Sühreverdî her feleğin, kendi iradesiyle hareket ettiğini ve onu yöneten bir nefsi olduğunu söyler. Buna göre işrâkî sistemde akıllar, felekler ve yıldızların nefisleri aklî müdebbirler şeklinde isimlendirilirken insanî nefisler süflî müdebbirler olarak isimlendirilirler.<sup>566</sup>

Şîrâzî'ye göre cisimler (camid şeyler) cansızdır, onlarda hayvansal hayat yoktur. Hayvansal hayat hayvanlarda olduğu gibi geçicidir ve devamlı değildir. Cisimlerde aklî hayat da yoktur. Aklî hayat feleklerde olduğu gibi devamlıdır ve geçici değildir. Şîrâzî'ye göre Sühreverdî “felekler zatıyla dairesel harekette bulunmaz” cümlesindeki “zatıyla” sözcüğünü bir zorlayıcı ile olmadığını ifade etmek için kullanmıştır. Çünkü bir hedefi olan ve o hedefe ulaşan ve sonra o hedeften zâtıyla ayrılan bir şey cansız değildir. Çünkü cansız bir şey tabii hareketle zâtı sebebiyle bir

<sup>564</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 319; Sühreverdî, *Hİ*, s. 131; *İF-2009*, s. 138; *İF-2015*, s. 362.

<sup>565</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 319-320; Sühreverdî, *Hİ*, s. 131; *İF-2009*, s. 138; *İF-2015*, s. 362.

<sup>566</sup> Ebu Reyyan, *Usûl el-Felsefet el İsrâkiyye*, s. 234-235.

hedefe yönelip ona ulaştığında tekrar o şeyden ayrılmaz. Aksi takdirde o tabiatıyla uzaklaştığı şeye tabiatıyla yönelmiş olacaktır ki bu da muhaldir. Oysa ulvi berzahlar yöneldikleri hedeften ayrılırlar. Şîrâzî feleklerin hareketlerinin dairesel olduğundan dolayı tabii hareketler olmadığını ifade eder.<sup>567</sup>

Şîrâzî, gök cisimlerinin hareketinin iradî olması için berzahların hareket ettiricisinin canlı olması gerektiğini belirtir. Feleklerin hareket ettiricisi de vücudumuzdaki hareket ettiriciler gibi canlı olan soyut nurdur. O, kendi zâtından haberdardır. Zâtıyla kaimdir. Bizim ruhlarımız gibi mâ'kulatı idrak eder.<sup>568</sup>

Şîrâzî, insanların bedenleri ile feleklerin cisimleri arasında fark olduğunu düşünmektedir. Bizim bedenimizin nefsimize zıt olan bir meyli olabilir; fakat gök cisimlerinin, nefislerine muhalefet eden bir meyli yoktur. Şîrâzî'ye göre gök cisimleri, farklı meyilleri olan ve nefislerine göre meyleden varlıklar değildir. Bilakis onların meyli birdir. Onların bizim vücutlarımız gibi olmayan ve bizim nefislerimizin meyillerine benzemeyen bir meyilleri vardır. Bizim bedenlerimizin arzuları bir merkeze yönelir. Fakat nefislerimizin arzuları ise yukarıdan aşağıya inen kimse gibi (bedenin arzusu) merkez yönüne de olabilir, aşağıdan yukarıya çıkan kimse gibi aksi yönde de olabilir. Dolayısıyla gök cisimlerini hareket ettirenlerin varlığı soyut nurlardandır. Berzahlar hem nefî hem de aklî nurların hükümranlığı altında olduğu için onların hareketleri tek bir yörünge üzerinde devamlı süreklidir.<sup>569</sup>

Şîrâzî “*Dürratüt Tac*” eserinde feleklerin nefislerinden bahsetmiştir. Ona göre feleklerin de tıpkı bizde olduğu gibi akleden nefisleri vardır. Ancak onların dereceleri bizden daha üstün olduğu için biz onları idrak edemeyiz. Üstünlük bakımından, feleklerin bedenlerinin bizim bedenlerimize nispeti, feleklerin nefislerinin bizim nefislerimize nispeti gibidir. Çoğu zaman bizim bedenlerimizi etkileyen şey nefislerimizde ortaya çıkan heyetlerdir. Tıpkı bedenlerimizin nefsten kaynaklanan sevinç ve rahatlıktan dolayı dans edip hareket etmesi gibi feleklerin hareketi de yüksek âfâkî şeylerden kaynaklanır.<sup>570</sup>

---

<sup>567</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 319; Sühreverdî, *Hİ*, s. 131; *İF-2009*, s. 138; *İF-2015*, s. 364.

<sup>568</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 321; Sühreverdî, *Hİ*, s. 131; *İF-2009*, s. 138; *İF-2015*, s. 364.

<sup>569</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 321.

<sup>570</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tac*, “Semavî Nefislerin İspatı”, s. 752.

Şîrâzî, gök cisimlerinin, onları sürekli hareket ettiren nefisleri olduğunu belirtir. Ona göre gök cisimlerinin bu hareketlerinin bir amacı vardır. Onların hareketi âşık oldukları ve diledikleri bir şey içindir. Hareketlerinin devamlılığını sağlayan şey aşk ve istektir. Onlar kendilerinden aşağı olana fayda vermek için değil, kendisine benzemek istedikleri şey için hareket ederler. Bu şey, Zorunlu Varlık, felekî cisim ve felekî nefis değildir, o ancak akıldır.<sup>571</sup>

Sühreverdî feleklerin devamlı olarak dairevî harekette bulunduğunu ifade eder. Dairevî harekette bulunmaları nedeniyle felekler yok olmazlar, onların başlangıcı ve sonu yoktur. Onların hareketleri doğrusal harekete benzemez. Çünkü doğrusal hareket oluşla yani parçaların toplanmasıyla başlar, bozulmayla yani parçaların dağılmasıyla sona erer.<sup>572</sup>

Şîrâzî'ye göre felekler bozulmazlar; çünkü her oluşan ve bozulan şeyin doğrusal (müstakim) bir hareketi olması gerekir. Oluşma sırasındaki hareket, hareketin parçalarının kendi yerlerinden daha sonra oluşacak mekânlarına doğru hareket ile olur. Fakat bozulma anında ise parçaların birbirinden koparak doğrusal bir hareketle kendi mekânlarına doğru ayrılması ile olur. Doğrusal hareket doğrusal bir meyilden oluşur. Gök cisimlerinde bunun olması imkânsızdır. Çünkü onların hareketleri daireseldir. İşte (doğrusal harekete dayanan) bozulma felekler hakkında imkânsızdır. İki farklı meyil bir noktada birleşemez. Çünkü tek şeyin tabiatında hem dairesel hem de düz bir hareketin olması onda hem bir şeye yönelme hem de ondan ayrılmayı gerektirir. Bu da tamamen birbirine ters bir durumdur.<sup>573</sup>

Sühreverdî'ye göre felekler arzu ve öfkeden azadedir. Bu yüzden hareketleri feleklerin hareketi, şehevî (arzu) ya da gazabî (öfke), berzahlara yönelik birtakım arzular nedeniyle değil aksine küllî, aklî ve nurlu bir maksat sebebiyledir.

Şîrâzî'ye göre buradaki arzudan maksat, türü korumaktır; öfkeden maksat ise bozulmaktan korunmaktır. Bozulmayan şey bu ikisine de ihtiyaç duymaz. Feleklerin öfkesi ve arzusu olmasaydı hareketleri de berzahsal şehvetsel ve öfkesel istek için olmazdı. Dolayısıyla onların hareketleri nuranî bir maksat içindir. Yani gerçekleşmesi

---

<sup>571</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, "Göksel Hareketlerin Amacı Akla Benzemektir", s. 790-795.

<sup>572</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 131; *İF-2009*, s. 177; *İF-2015*, s. 480; Ebu Reyyan, *Usûl el-Felsefet el-İşrâkiyye*, s. 235.

<sup>573</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 321-322.

mümkün olmayan tikel bir şey için değil, aklî ve tümel bir nurlu maksat içindir. Böyle olmasaydı o şeye ulaşma ümitlerini kaybeder ve hareket dururdu.<sup>574</sup>

Sühreverdî, felekler için oluş ve bozuluşun olmadığını onların basit unsurlardan oluşmadığını belirtir. Çünkü oluş bozuluş ve birleşme hâdis bir sebebi gerektirir. Hâdis olanlar ise feleklerin hareketleri sonucunda meydana gelenlerdir.<sup>575</sup> Feleklerde oluş ve bozuluş yoktur. Çünkü onlar basit cüzlerden (parçalardan) meydana gelmemiştir. Oluş, bozuluş ve birleşme için hâdis bir illetin varlığı gereklidir. Hâdis varlıklar ise yalnızca feleklerin hareketleri sonucunda ortaya çıkar.

Felekler aynı zamanda dâirevi hareket ederler ki onların bu hareketleri iklimler üzerinde önemli değişikliklere ve nebâtî hayatın ortaya çıkmasına neden olur.<sup>576</sup>

Sühreverdî, Güneş ve ay ile birlikte Zuhâl, Müşteri, Merih, Zühre, Utarit isimlerini taşıyan toplam yedi tane yıldız olduğunu ifade etmektedir. Fakat bunlar yavaş ve hızlı olarak çeşitli şekillerde hareket ederler. Bu nedenle yani onların çeşitli hareketlerinden berzahlar (cisimler) meydana gelir. Yedi tane olan bu berzahlardan hiç biri gâni (zengin) değildirler bilakis onlar gerçekleşmesi ve mükemmelliğe ulaşmasında soyut nura muhtaçtırlar.<sup>577</sup>

Şîrâzî bu yedi yıldız yani gezegenin ışıklı ve hareketli (güneş, ay, Zühâl/Satürn müşteri/Jüpiter, Merih/mars Zühre/Venüs utarüd/uranüs'ün yavaş, hızlı, orta hızlı, ileriye, geriye vs.) olduklarını ifade eder. Bu farklı hareketlerin tek bir berzahtan hâsıl olması imkânsızdır. Dolayısıyla bu hareketlerin pek çok berzahtan hâsıl olması gerekir. Ayrıca Şîrâzî'ye göre bu berzahlardan her biri ve onları içine alan kuşatıcı felek eksiksiz (gâni/müstağni/zengin) değildir, onlar mümkün varlıktır ve her biri gerçekleşmesi ve mükemmelliğe ulaşmasında soyut nura muhtaçtırlar. İradeli dairesel hareketi başlatabilmek için canlı bir hareket ettirici gerektirir ki o, her birini yöneten nefsi natıkadır. Nefs-i natika zatıyla kaim olan soyut nurdur. Sonuç olarak feleklerin natık nefisleri vardır.<sup>578</sup>

---

<sup>574</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 322.

<sup>575</sup> Ebu Reyyan, *a.g.e.*, s. 239-240.

<sup>576</sup> Ebu Reyyan, *a.g.e.*, s. 239.

<sup>577</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, s. 132; *İF-2009*, s. 139; Ebu Reyyan, *a.g.e.*, s. 235-236.

<sup>578</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 323.

Fârâbî de *el-Medinetü'l Fâzıla* eserinde yedi yıldızın isimlerini aynen zikretmiş, onlara sema ve sabit yıldızlar feleğini dâhil ederek ilk mevcud'dan sudûr eden toplam dokuz feleğin var olduğunu ifade etmiştir. Fârâbî feleklerin, İlk mevcudun iki yönlü düşünmesinden meydana geldiğini belirtir. Her bir akıl kendini ve kendinden önceki varlığı aklederek kendinden sonraki akı ve bir küre meydana getirirler. Bu şekilde ortaya çıkan varlık süreci onuncu akla kadar devam eder ve göksel akıllar ve felekler onuncu akılda tamamlanır.<sup>579</sup>

Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*'da ise feleklerden ışıklı olanların sabit olmadıklarını ve hareket ettiklerini belirtir. Ona göre bu ışıklı cisimler sabit olsaydı, ya çok fazla ya da çok az tesir eder ve devamlı karşılarında duran varlıkları yakar, buna karşılık tesirleri diğerlerine ulaşmazdı. Eğer bütün felekler ışıklı olsaydı, kendilerinin aşağısındaki bütün varlıkları ışınları ile yakar yok ederlerdi ve eğer hiçbirisi ışıklı olmasaydı, oluş ve bozuluş âlemindeki her şeyi karanlık kaplardı. Felekler tek bir şekilde hareket edecek olsalardı, tek bir daireden ayrılmaz ve ışınlarının tesiri çevrelerine ulaşmazdı.<sup>580</sup>

Şîrâzî *Dürratü't Tâc* eserinde de feleklerin farklı hareketlere sahip olduğunu belirtmiştir. Ona göre ilâhî inayet veya Rabbânî hikmetin gerektirdiği şeylerden birisi de feleklerin yavaş ve hızlı olmak üzere iki şekilde harekete sahip olmalarıdır. Diğer bütün feleklerin de benzer şekilde hızlı ve yavaş hareketleri vardır. Işıklı cisimler yavaş hareketle güney ve kuzeye doğru eğilim gösterirler. Bu eğilim sayesinde yılın mevsimleri sıcaklık ve soğukluk yönünden yeryüzünün bütün bölgelerinde farklı olmaktadır.<sup>581</sup>

Şîrâzî farklı hareketlere sahip olan feleklerin arzu ve istekleriyle bir şeye ulaşmak için hareket ettiklerini, ulaştıkları zaman da hareketlerinin kesildiğini ifade eder. Felekler uygun özelliklerini yani tabîî hallerini kaybetmedikleri sürece doğaları gereği hareket edemezler. Bütün tabîî cisimlerin tabii halleri vardır, ayrılmazlar. Onlar ancak bir kasıt ile ayrılabilirler sonra ona tabii olarak geri dönerler. Oraya ulaştığı zaman dururlar ve hareket etmezler. Bu nedenle felek, onu durdurmayı isteyen arzu etmesine bağlı olarak varlığının tercih ettikleri birlikte bulunduğu ve kendisine uygun olan tüm özelliklere sahip olduğunda hareket etmez. Çünkü felek, varlığının

<sup>579</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 33.

<sup>580</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 873.

<sup>581</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 874.

kendisi için tercih etmediği şeyi istemez. Bu doğal, kesintili hareketler, tabî isteklerine ulaşmalarıyla gerçekleşir.<sup>582</sup>

Görüldüğü gibi semâvî felekler konusunun İslâm felsefe tarihinin iki önemli filozofu Fârâbî ve İbn Sînâ'da ele alınış biçimleri bu iki filozof arasında bile pek farklı olmadığı gibi Sühreverdî ve onun yorumcusu Şîrâzî'nin konu hakkındaki düşüncelerinden de çok farklı değildir.



---

<sup>582</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 380.



## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### KUTBÜDDİN ŞÎRÂZÎ'NİN NEFS ANLAYIŞI

#### 1. Nefsin Tanımı ve Mahiyeti

Çoğulu “nüfûs ve enfus” olan nefis kelimesi sözlükte “bir şeyin kendi varlığı, nefis, tîn, can, benlik, ruh, öz, özün parçası, hayat, varlık, zât, bir nesnenin künhü, hakikati ve cevheri, akıl, kalp, kavrama, şahıs, hareket ettiren ilke, hevâ ve heves, bedenden kaynaklanan süflî arzular, gibi çeşitli anlamlara gelir. Nefs genellikle kendisinde iradî hareket, his ve hayat kuvveti bulunan latif bir cevher olarak tanımlanır.<sup>583</sup> Nefs bazen ruh, can ve akıl olarak da isimlendirilmektedir. Tıpkı elektrik enerjisinin bazen ısı bazen ışık bazen de hareket olarak ortaya çıkması gibi insanlık mahiyeti de tektir. O, bedenlere tesir etmesi açısından nefis, canlılık vermesi bakımından ruh, akîl varlıkları idraki yönünden ise akıl olarak ifade edilir.<sup>584</sup>

#### 2. Şîrâzî Öncesi Bazı Yunan ve İslâm Filozoflarının Nefs Hakkındaki Görüşleri

Felsefenin temel problemlerinden biri olan nefis hakkında eski Yunan filozofları çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Örneğin, “Phaidon” diyalogunda kendi görüşlerini Sokrates’in ağzından aktaran Platon, insan ruhunun, bu dünyaya gelmeden önce ideler âleminde yaşadığını ve orada birtakım bilgiler elde ettiğini düşünmektedir. Ona göre bedenden önce var olan nefis, bedenin yok olmasından sonra da varlığını devam ettirecektir. Platon’a göre beden ruh için bir hapisanedir ve ruh sürekli olarak bedenden kurtulmayı arzular. Platon nefsin mükemmelliğe ulaşınca kadar farklı bedenlere geçeceğini ileri sürmüş ve tenasüh inancını benimsemiştir.<sup>585</sup>

Aristoteles ise nefsi canlı varlıkların ilkesi olarak kabul eder. Ona göre canlı varlıklarda nefis, formu (biçimi), beden ise maddeyi temsil etmektedir. Nefs, bilkuvve (güç halinde) hayata sahip olan varlıkların formudur ve bedenin entelekheia’sıdır (ilk

<sup>583</sup> Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, s. 447; Süleyman Uludağ, “Nefs”, *DİA*, C. XXXII, İstanbul 2006, s. 526; Hüseyin Atay, “Nefs”, *AÜİF Dergisi*, c. XXXVII, Ankara 1997, s. 3.

<sup>584</sup> Nihat Keklik, *Türk İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, s. 187-188.

<sup>585</sup> Platon, *Phaidon*, (trc. Furkan Akderin), Say Yay., İstanbul 2015, s. 64c, 65c, 67a, 73a, 75cd, 77a, 87a, 107a.

yetkinliğidir). Filozof nefsin form anlamında yani belirli bir nitelikteki cismin neliği anlamında töz olduğunu ifade eder, balta ve göz örneğini verir. Balta için kesme, göz için görme ne anlama geliyorsa beden için nefis de benzer bir anlam taşımaktadır. Gözün görmek için göz bebeğine ihtiyaç duyması gibi nefis de işlevini yerine getirmek için bedene ihtiyaç duyar. Aristoteles'e göre nefis, canlı bedeninin nedeni ve ilkesidir, hareketin kaynağı ve canlı cisimlerin biçimsel tözüdür. Aristoteles, kendisinden önceki filozoflardan özellikle Pisagorcuların ve Platon'un ruh göçüne inanmalarını saçma bulmaktadır. O, ruhun başka bedene girmesini flüt yapan marangozun sanatının flütlerden geldiğini söylemesine benzetmiştir. Filozof, nefsi nebatî, hayvânî ve insanî olmak üzere üç basamağa ayırarak incelemiştir.<sup>586</sup>

Nefsi maddî cevhere ait bir form olarak düşünen Aristoteles'in her canlıya sahip olduğu görünümü (formu) veren nefis olduğu düşüncesi, bedenle birlikte ruhun da öleceği fikrine neden olduğu için filozoflar tarafından eleştirilmiştir. Bu nedenle İslâm filozofları daha çok Platon'un ruhun ilâhî bir cevher olduğu görüşünü takip etmişlerdir.<sup>587</sup> Ancak İslâm filozofları temelde Platon'un "nefsin ruhânî bir cevher olduğu" görüşünü benimsemiş olsalar da onun tenasüh inancını reddetmişler ve bedenden ayrılan nefislerin ferdiyetlerini koruduğunu savunarak tenasühün imkânsız olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>588</sup>

Aristo geleneğindeki Meşşâî İslâm filozofları, Aristo'nun düşüncesinde olduğu gibi nefsi, yaşamın bir parçası olarak değerlendirmişlerdir. Ancak hem Platon düşüncesinin hem de İslâm inancının bir sonucu olarak ruh konusunu ele almışlar, özellikle meâd ile ilgili görüşlerinde ruha özel olarak değinmişlerdir. Bu sebeple nefsin bir cevher olduğu düşüncesini benimsemiş olan İslâm filozoflarının çoğu meâd ile ilgili olarak bazen ruh ve nefis kelimelerini eş anlamlı olarak kullanmışlardır<sup>589</sup> ve Aristoteles'te olduğu gibi nefsi nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç bölüme ayırmışlardır. Özellikle Meşşâî çizgideki İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ'ya

---

<sup>586</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (trc. Zeki Özcan), Sentez Yay., İstanbul 2014, s. 412a, 412b, 413a, 414b, 415b; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul 1983, s. 180-182.

<sup>587</sup> İlhan Kutluer, "İlmü'n Nefs", *DİA*, C. XXII, İstanbul 2000, s. 149.

<sup>588</sup> Ömer Türker, "Nefs", *DİA*, s. 530.

<sup>589</sup> Hasan Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI, sayı: 1, 2012, s. 254.

göre, nebatî ve hayvanî nefis beden yok olduktan sonra ölürken, insanî nefis varlığını devam ettirmektedir.<sup>590</sup>

Fârâbî, insan nefsinin Tanrı'dan taşan akıllar silsilesinin onuncu sırasında bulunan “faal akıl”dan sudûr ettiğini belirtmektedir. Ancak insan nefsinden önce faal akıldan basit cisimler, madenler, bitkiler ve hayvanlar var olur. Fârâbî'ye göre insan nefsinin beş temel gücü vardır ve nefis bedenden önce yoktur. Çünkü o var olduğu zaman bedeninin var olması zorunlu olur.<sup>591</sup> Fârâbî nefsin bir bedenden diğerine geçmesi anlamına gelen tenasüh inancını da benimsemez.<sup>592</sup>

Bazı araştırmacılara göre Fârâbî, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumuyla ilgili diğer filozoflardan farklı olarak ilginç bir görüşe sahiptir. O, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra akıl gücünü bilfiil yetkinleştiremeyen insanların bedenleriyle birlikte nefsinin de yok olacağını düşünmektedir. Ayrıca onun felsefî düşüncesinde cismânî haşr yoktur.<sup>593</sup> Mehmet Aydın, Fârâbî'nin heyulânî aklın kendi başına ölümsüz olduğu düşüncesini kabul etmediğini, bu görüşün onun eserlerinde net bir şekilde görüldüğünü ve bu konuda tartışmaya gerek olmadığını belirtmiştir. Fârâbî'ye göre heyulânî akıl güç halinden fiil durumuna geçememiş ise bedene bağlı olmaktan kurtulamamış demektir. Dolayısıyla bedeninin yok olmasıyla o da yok olacaktır. Ancak İbn Sînâ ise derecesi ne olursa olsun nefsin ölümsüz olduğunu savunmuştur. Mehmet Aydın'a göre her iki filozof Platon ve Yeni-Platoncu görüşlerin etkisiyle Yunan düşüncesinin düalist insan kavramını benimseyerek Kur'ân'ın insan görüşünden uzaklaşmışlardır. Ancak yine de bu konuda İbn Sînâ İslâm anlayışına Fârâbî'den daha yakın görünür. Ona göre derecesi ne olursa olsun nefis bizatihi ölümsüzdür. Bedenin yok oluşuyla nefis yok olmayacaktır.<sup>594</sup>

---

<sup>590</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 54-58, 70, 85; İbn Sînâ, *Risaleler*, s. 110-118; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbihât*, s. 112-113, 120; Hidayet Peker, *İbn Sînâ Epistomolojisi*, Bursa 2000, s. 17.

<sup>591</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 37, 54; a.mlf., *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 35-37, 67.

<sup>592</sup> Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil, Felsefenin Temel Meseleleri*, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (içinde), s. 125; Eyüp Bekiryazıcı, “Bazı İslâm Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları”, *Marife Dergisi*, sy. I, 2008, s. 208.

<sup>593</sup> Ömer Türker, *a.g.m.*, s. 530-531.

<sup>594</sup> Mehmet Aydın, “İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı”, *İbn Sînâ Doğumunun Birinci Yılı Armağanı* (içinde), Türk Tarih Kurumu, 2. Baskı, Ankara 2014, s. 539-561; Mehmet Aydın, “İbn Sînâ'da Ahlâk”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Yayınları, Ankara 1983, s. 119-120.

İbn Sînâ'ya göre ise nefis insan, hayvan ve bitkilerin ortak olduğu ve yine semâvî meleklerin de ortak olduğu bir manaya gelen ortak bir isimdir. Nefis, tabîi cismin bilkuvve hayat sahibi olmaya yönelik kemâlidir. Ayrıca bedenden bağımsız cismanî olmayan ruhanî ve latif bir cevherdir.<sup>595</sup> Bedenden ayrıldıktan sonra nefis varlığını sürdürür. Bedenin yok olmasıyla nefis de yok olmaz. İbn Sînâ insan nefsinin hiçbir bilgiye sahip olmasa bile kendi bilincinde olabileceğini düşünmektedir. Ona göre organları birbirine temas etmeyecek şekilde boşlukta asılı duran bir insan duyu organlarıyla hiçbir şeyi hissetmeyecek bile olsa yine de kendi bilincine sahip olabilir. İbn Sînâ bu örnek ile nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu kanıtlamaktadır.<sup>596</sup>

Ayrıca İbn Sînâ, insandaki benlik şuurunun yani kişiliğin tek ve benzersizliğinden hareketle tenasühün de imkânsız olduğunu savunmuştur.<sup>597</sup> Fârâbî'nin teorik ve pratik erdemlere ulaşamayan nefislerin yok olacağı görüşünü hem İbn Sînâ hem de İbn Tufeyl dinî ve felsefî açıdan reddetmektedir. İbn Sînâ yeniden dirilme konusunun dinî bir mesele olduğunu, aklın bu konuda fikir beyan etmesinin mümkün olmadığını belirtmesine rağmen farklı yerlerde haşrin cismanî değil de ruhanî olacağını kabul etmiştir.<sup>598</sup>

Gazzalî ise İslâm felsefe tarihinde nefsin manevi bir cevher olduğunu savunan filozoflardan biridir. O, nefsin canlı, idrak eden, fail, muharrik (hareket ettiren), müessir, cisim ve organları tamamlayan ve bölünmeyi kabul etmeyen müfred (tekil) bir cevher olduğunu beyan eder. Kalbî ve aklî idrake sahip olan nefis, diğer nefislerin ve kuvvelerin kumandanıdır. Gazzalî, nefsin kelamcılar, filozoflar ve mutasavvıflar tarafından “kalp, ruh, nefis ve akıl” gibi birbirinden farklı şekillerde isimlendirildiğini fakat kastedilen mananın bir olduğunu iddia etmektedir. Ona göre nefis, cismanî olmayan her şeyin kendisiyle hayat bulduğu ve hayatını onunla devam ettirebildiği latif bir buhardır, o kalp fanusuna konmuş yanmakta olan bir lamba gibidir. Filozof nefsin cisim, araz ve kadîm olduğunu söyleyenlerin yanıldıklarını belirtir ve duyu organlarıyla hissedilmeyen nefsin, yalnızca akılla kavranabilen cisim ve araz olmayıp, dâimî ve bozulmayan canlı ve mükemmel bir cevher olduğunu ifade eder. Ona göre nefis bir

---

<sup>595</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, Tanımlar Kitabı, s. 30.

<sup>596</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 107.

<sup>597</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 179; Ömer Türker, *a.g.m.*, s. 530.

<sup>598</sup> Hasan Özalp, *a.g.m.*, s. 284.

cevher, beden ise onun mekânıdır ancak beden onun için sürekli kalacağı bir mekân değildir, beden ile nefis birbirinden bağımsızdır ve insanın varlığı bedenle sınırlı değildir. Nefs-i natika bedenin ölmesiyle ölmez, bedenden sonra da varlığını devam ettirir.<sup>599</sup>

Sühreverdî'ye gelecek olursak, onun nefis hakkındaki düşünceleri, açık bir şekilde İbn Sînâ etkisi taşımaktadır. Sühreverdî, psikoloji alanında İbn Sînâ'dan çok etkilenmiş, birçok konuyu ona çok fazla muhalefet etmeden aynı tarzda ele almış ve tekrar etmiştir.<sup>600</sup> Şimdi İslâm felsefesinde nefis hakkında ele alınan meselelerden yola çıkarak Sühreverdî'nin görüşlerini Şîrâzî'nin düşünceleri ile birlikte ortaya koymaya çalışacağız.

### 3. Nefsin Nitelikleri

#### 3. 1. Nefsin Müdrîk Oluşu

Sühreverdî, insan nefsinin soyut nur olduğunu ve kendini bildiğini belirtmektedir. Ona göre soyut nurun kendi zâtında nur olması, özünün farkında olması anlamına gelir. Ancak onun özünü bilmesi bir misal ve sûret ile değil, doğrudan gerçekleşir. Aksi olsaydı o özünü değil, misalini ve sûretini bilmiş olurdu. Dolayısıyla soyut nur, özünü zâtı gereği bilendir. Onun mahiyeti ve kendini bilmesi iki ayrı şey değildir. Burada bilen bilinen ve bilgi bir ve aynı şeydir.<sup>601</sup>

Sühreverdî'nin görüşlerini açıklarken Şîrâzî onunla aynı düşünceyi paylaşmış ve açıklamalarında benzer ifadeleri kullanmıştır. Ona göre Sühreverdî, nefis gibi soyut varlıkların kendileri dışındaki varlıkları, zâtlarında bulunan bir misal ile idrâk etmediklerini ifade etmektedir. Bu konuda Sühreverdî'nin sunduğu üç tane delil vardır. Delillerden ilk ikisi nefsin zâtını bir misal aracılığı ile bilmediğini, üçüncüsü de nefsin zâtını bilmesinin zâtına ârız bir şey ile olmadığını göstermektedir. Şîrâzî'ye göre bunların üçü de ikna edici delillerdir. Sonuç olarak nefis veya akıl fark etmez, zâtı ile

---

<sup>599</sup> Gazzalî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, Ledün Risalesi, Semerkand Yay., İstanbul 2007, s. 28-38; a.mlf., *Mişkâtü'l-Envâr, Nur Metafiziği*, (trc. A. Cüneyd Köksal), Gelenek Yay., İstanbul 2004, s. 17; a.mlf., *Kimya-i Saadet*, (trc. Ali Arslan), Merve Yay., İstanbul 2010, s. 16-17; Necip Taylan, *Gazzalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV Yay., İstanbul 2013, s. 75, 98-99; Mehmet Vural, *a.g.e.*, s. 448; Süleyman Uludağ, *a.g.m.*, s. 526.

<sup>600</sup> Eyüp Bekiryazıcı, "İşrâkîlik ve Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesinin Kaynakları", s. 948.

<sup>601</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 111-114; *İF-2009*, s. 122-123; *İF-2015*, s. 312-314).

kaim olan ve zâtını bilen varlık hem misal aracılığı ile hem de zâtına ârız bir şeyle zâtını idrak etmez, doğrudan idrak eder.<sup>602</sup>

Şîrâzî *Hikmetü'l İşrâk* şerhinde Sühreverdî'nin düşüncelerini açıklarken onun kullandığı delilleri kabul eder. Ona göre nefis, vücudun diğer organlarından ve kalpten farklıdır. Organlar zâtını idrak edemezken nefis, zâtını idrak edebilmektedir. Nitekim insan, zâtından ve zâtını idrak etmekten habersiz olamaz. Bu idrak, herhangi bir sûret veya eklenti ile olmadığı için insan kendi zâtını idrak ederken kendi kendisine apaçık olan zâtından başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. İnsan zâtının kendisini, zâtı nasıl ise öyle idrak eder. O, zâtından ve zâtına ait parçalardan kesinlikle habersiz olamaz.

Şîrâzî kalp, karaciğer, beyin gibi organların bizim idrak eden parçamız olmadığını ifade eder. Yani onlar insanın idrak eden tarafı (müdrîk) değildir. Burada Şîrâzî'ye göre Sühreverdî'nin iç organları söylemesi bir uyarı niteliğindedir. Çünkü nefis, bu organlar gibi değildir, onlar yalnızca tıbbî delillerin ortaya koyduğu gibi kişinin hayatını devam ettirebilmesi için başlıca âzalar olduğu için Sühreverdî bu organları (kalp, beyin, karaciğer) özellikle söylemiştir. Tıp kitaplarında daha çok nefsin bu organlarla özdeş olduğu sanılmaktadır ancak gerçek böyle değildir. Eğer nefis beden bir organı olsaydı o, bu üçünden biri olması daha uygun olurdu. Kalp vücutta mutlak reis olduğu için Şîrâzî'ye göre Sühreverdî ilk başta onu zikretmiştir.<sup>603</sup>

Şîrâzî *Dürratü't Tâc* isimli eserinde de insan bedeninin hepsinin veya organların bütününe nefis olmadığını ifade eder. Ona göre eğer nefis beden bir parçası olsaydı, organlardan birinin yok olmasıyla insanın kendi zâtını bilme şuurunun da yok olması gerekirdi. Dolayısıyla nefis, beden organlarının veya unsurlarının tamamı değildir.<sup>604</sup>

Şîrâzî'nin iki farklı eserindeki ifadeleri birbiriyle örtüşmektedir. O, her iki eserinde de nefsin, insan bedeninde diğer organlardan farklı olarak idrak yetisine sahip bir parçası olduğunu ve onun vücudun bir organı olmadığını iddia etmektedir. Ona göre diğer organlar zâtını idrak edemezken nefis zâtını idrak eder bu nedenle o, beden ölümünden sonra varlığını sürdürebilir.

---

<sup>602</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 282-284.

<sup>603</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 284; Sühreverdî, *Hİ*, s. 112; *İF-2009*, s. 122; *İF-2015*, s. 316.

<sup>604</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 691; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 410.

Şîrâzî'ye göre insandaki bütün berzahlar, karanlık ve nurlu heyetler de insanın idrak eden parçası değildir. Şayet öyle olsaydı insan kendi zâtını idrak ettiğinde bundan habersiz kalmazdı. Çünkü parça idrak edilmeksizin bütünü idrak etmek imkânsızdır. Bu nedenle insandaki idrak eden şey, bir organ veya berzahsal bir şey değildir. Yoksa insan zâtından devamlı ve kesintisiz bir şekilde haberdar iken organ veya berzahsal bir şeyden habersiz olmazdı. Dolayısıyla bedenimizden ve azalarımızdan, nefsimizden veya nefsimizin parçası olduğu düşünülen her şeyden habersiz, buna karşın zâtımıza dair bilgimiz bir dalma veya aralık olmaksızın devam ediyorsa, bedenimizden hiçbir organ zâtımız ve zâtımızın bir parçası değildir. Aksi takdirde zâtımızı hem hisseden hem de hissetmeyen oluruz ki bu da imkânsızdır.<sup>605</sup>

Buraya kadar söylenenlerden anlaşılmaktadır ki Şîrâzî'ye göre zâtın kendisini idraki, eklenti bir şey ile değil yine kendisi ile gerçekleşir. Bizim kendisi ile biz olduğumuz şey, zâtını idrak eden bir şeydir ve o şey de bizim benliğimizdir. Zâtını ve benliğini idrak eden herkes bunu bilebilir. Dolayısıyla insan nefsi herhangi bir aracı olmadan kavranabilir.

Şîrâzî nefsin bir araz veya sıfat ile değil, aksine gerçek benliği ile idrak ettiğini belirtir. Yani nefis, kendiliğinden kendini idrak edendir. Onun idraki kendi dışındaki hiçbir vasıtaya dayanmaz. Ancak müdrik yani benliğini idrak eden nasıl olursa olsun, kendini idrak etme (kendi nefsin kavrama) bir sıfatla ya da müdrikin zâtı üzerine ârız bir şeyle olmaz. Buradan şöyle bir sonuca varılmaktadır ki idrâk etmek, benliğin bir parçası veya bir özelliği değildir. Çünkü bu durumda diğer parça bilinmez olur. Yani diğer parça idrakin dışında kalırsa bilinmemiş olur ve böyle bir parça varsa nefis bilinmiş olmaz.<sup>606</sup>

Şîrâzî *Dürratü't Tâc*'ta ise soyut aklın zâtını idrak ettiğini açıklar ve aynı özelliğin nefis için de var olduğunu söyler. Ona göre varlığı başkası için olan şey zâtını idrak edemez. Çünkü zâtını idrak eden şeyin varlığının, zâtını idrak ile aynı olması gerekir. Soyut akıl, zâtıyla kâim olduğu için onun zâtını idrak etmesi zâtına ârız değil zâtıyla aynıdır. Dolayısıyla kendi zâtını idrak eden şey başkasını da idrak eder. Özetle bir şeyi akleden o şeyi aklettiğini de akleder. Bu özelliğe sahip olan her şey ise zâtını da

<sup>605</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 285; Sühreverdî, *Hİ*, s. 112; *İF-2009*, s. 122; *İF-2015*, s. 316.

<sup>606</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 285-286; Sühreverdî, *Hİ*, s. 112-114; *İF-2009*, s. 123; *İF-2015*, s. 316-318.

akleder.<sup>607</sup> Bütün nefslerin akla dayandığını ve soyut akılların nefslerin fail illeti olduğunu belirten Şîrâzî, nefsin aklın gölgesi gibi olduğunu ve aklın her bakımdan nefsten daha üstün olduğunu ifade eder. Ona göre zâtında nefsten daha üstün olan akıl, bilme konusunda da daha üstündür.<sup>608</sup> Dolayısıyla Şîrâzî için hem nefslerin hem de nefslerin fail illeti olan akılların ilim niteliğine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

### 3. 2. Nefsin Cevher Oluşu

Sühreverdî, nefsi maddeden ayrı soyut bir cevher ve soyut nur olarak kabul etmektedir.<sup>609</sup> Şîrâzî de Sühreverdî'nin bu görüşünü destekleyerek *Dürratü't Tâc*'ta nefsin bir cevher ve nefs-i marife (bilen nefis) olduğunu belirtir. Ona göre nefis, cevher olması hasebiyle tüm maddî unsur ve özelliklerinin dışında benlik bilincine sahip bir varlıktır. Eğer bir insan bir defada akıllı ve sağlıklı olarak boşlukta yaratılmış olsa kendisine hava çarpması olmasa uzuvlar birbirine temas etmeyecek biçimde bulursa o da bu halde duyuları ile hiçbir şey hissetmese bile yine de kendi varlığının bilincindedir. Duyularla gelen bilgilere kapalı olduğu bir ortamda hiçbir şey bilmese dahi kendi zâtını bilebilir.<sup>610</sup>

Şîrâzî, nefsin araz değil de cevher olduğu düşüncesini benimsemekle birlikte *Hikmetü'l İşrâk* şerhinde nefsin “cevherlik” gibi soyut bir kavram olmadığını da vurgulamaktadır. Ona göre nefis, yalnızca kendisi olarak vardır ve “cevherlik” gibi soyut bir kavram değildir. Çünkü soyut kavramların dış dünyada varlığı yoktur. Cevherlik ister bir zâtın mahiyetinin yetkinliği ister bir konu ve mahallin olumsuzlanması olarak ele alınsın hiçbir durumda, dış dünyada kendi başına var olan bağımsız bir şey değildir bu nedenle idrak eden zâtımız “cevherlik” olamaz.

Şîrâzî, cevherliğin üç anlamını dile getirir. Öncelikle “cevherlik”, dış dünyada varlığı görülmeyen aklî bir itibardır. Ayrıca cevherlik, bir varlığın konuda veya mekânda olmamasıdır. Varlık itibarî bir şey iken, konuda ve mekânda olmamak

---

<sup>607</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 797-798; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 513-514.

<sup>608</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 800-801; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 516-518.

<sup>609</sup> Sühreverdî, *Hİ*, s. 110; Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 97-100

<sup>610</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 692; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 411.



olumsuz bir şeydir. Bu nedenle olumsuz veya itibarî bir şeyin dış dünyada bağımsız bir şekilde var olması düşünülemez ve o, idrak eden (müdrük) bir zât olamaz.<sup>611</sup>

Şîrâzî'ye göre eğer cevherliği bazı Meşşâilerîn düşündüğü gibi bilinmeyen bir mana olarak alırsak buna karşın zâtımızı eklenti olmayan bir şey ile devamlı idrak etsek kendisinden uzak olduğumuz bu cevher, zâtımızın ne bütününe ne de parçalarını oluşturabilir. Çünkü cevher bilinmez olmasına karşın zâtımız bilinmektedir.<sup>612</sup>

#### 4. Nefsin Bedenden Önceki Varlığı

Nefsin bedenden önceki varlığı denince nefsin kadîm mi yoksa hadîs mi olduğu problemi anlaşılmaktadır. Bu konuda Aristo ve Platon farklı görüşlere sahiptir. Aristo nefsin bedenle birlikte var olup yine bedenle birlikte yok olduğunu belirtirken Platon, soyut bir cevher olan nefsin bedene girmeden önce idealar âleminde yaşadığı ve o dünyada elde ettiği birtakım bilgilerle bedenleşip bu dünyaya geldiğini düşünmektedir.<sup>613</sup>

Daha önce Aristo ve Platon arasında tartışma konusu olan nefsin bedenden önce var olup olmadığı meselesi İshrâkî ve Meşşâî filozoflar arasında bir görüş ayrılığına neden olmuştur. İslâm felsefe tarihinde Kindî, Ebu Bekir Râzî gibi filozoflar, İhvân-ı Safâ ve tüm İshrâkîlerin nefsin bedenden önce var olduğu tezini savundukları ve Platon gibi düşündükleri iddia edilmektedir. Bu iddiaya göre Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofların ise nefsin bedenden önce var olduğu görüşünü kabul etmedikleri ve nefsin bedenle birlikte ortaya çıktığını söyleyerek Aristoteles'in yanında yer almaktadır.<sup>614</sup>

Nitekim Seyyid Hüseyin Nasr, İshrâk filozofu Sühreverdî'nin de nefsin beden sahasına inmeden önce melekî alanda bir ön varlığının bulunduğu yani nefsin bedenden önce var olduğu inancına sahip olduğunu ifade etmiştir.<sup>615</sup> Ancak ne Sühreverdî ne de Şîrâzî *Hikmetü'l İshrâk* eseri ve şerhi bağlamında nefsin bedenden önceki varlığını kabul etmezler. Nitekim Şîrâzî'nin *Dürratü't Tâc* eserindeki ifadeleri bu görüşü dile getirir.

<sup>611</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İshrâk*, s. 285; Sühreverdî, *Hİ*, s. 112; *İF-2009*, s. 123; *İF-2015*, s. 316; A. Kamil Cihan, *Sühreverdî Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 85.

<sup>612</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İshrâk*, s. 286; Sühreverdî, *Hİ*, s. 111; *İF-2009*, s. 123; *İF-2015*, s. 316.

<sup>613</sup> Hüsameddin Erdem, *a.g.e.*, s. 201, 244.

<sup>614</sup> Mahmut Kaya, "Meşşâiyye", s. 395; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife, Filozofların Tutarsızlığı*, (trc. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yay., İstanbul 2009, s. 201; Hüseyin Atay, "Nefs", s. 25.

<sup>615</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 96.

Şîrâzî, Sühreverdî'nin ifadelerini yorumlayarak “*bu nur yani nuru isfehbed, bedenden önce mevcut değildi*” ifadesini kullanır. Sühreverdî nefsin bedenden önce var olmadığını ispatlamak için birtakım deliller öne sürmektedir ki Şîrâzî, bunları tek tek açıklar. Buna göre nefslerin bedenden önce çokluğu ve birliği mümkün olmadığı için varlığı da mümkün değildir. Tıpkı İbn Sînâ düşüncesinde olduğu gibi nefis, bedenle birlikte var olur.<sup>616</sup> Şîrâzî, Sühreverdî'nin delillerini açıklayarak kendisinin de aynı görüşte olduğunu bildirmektedir.

Sühreverdî ve yorumcusu Şîrâzî nefsin bedenden önce bir varlığının olduğunu düşünmezler. Meşşâî ve İşrâkî çizgideki birçok filozofun bu görüşte olduğunu söyleyebiliriz. Ancak İslâm felsefe tarihinde az sayıda da olsa bu düşünceye sahip filozoflar bulunmaktadır. Örneğin, Şeyhü'l Ekber ünvanı ile bilinen ünlü İslam düşünürü İbn Arabî'nin, bu görüşe sahip olduğu söylenebilir. Görünen âlemin dışında birtakım âlemler olduğunu belirten İbn Arabî'ye göre birinci âlem Tanrı'nın insana “Elestü bi Rabbiküm” yani “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”<sup>617</sup> şeklinde hitap ettiği âlemdir. Ona göre bu âlem insanın fizikî âlemden önce bir atom bir öz bir ruh (nefs) olarak bulunduğu âlemdir.<sup>618</sup> *Şerhu Hikmeti'l İşrâk ve Dürratü't Tâc* eserlerine göre Şîrâzî'nin bu türlü bir görüşe sahip olduğu ve nefsin bedenden önceki varlığını kabul ettiği söylenemez.

“*Dürratü't Tâc*” eserinde, tüm yeryüzü ve gökyüzü nefslerinin mümkün varlık olduğunu ifade eden Şîrâzî, tüm mümkün varlıkların bir sebebe dayandığını belirterek nefslerin yakın fail sebebinin ne olduğunu araştırır. Şîrâzî'ye göre, nefsin yakın fail sebebi Zorunlu Varlık olamaz çünkü Zorunlu Varlık gerçek birdir ancak nefsler çoktur. Daha önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi Bir'den yalnız bir çıkar. Düşünürümüz bu noktada nefsin ancak bir cisme bitişik halde var olabildiğini ve cisimden önce nefsin bir varlığının olmadığını belirtir. Zorunlu Varlık'tan iki şeyin birlikte var olmasının mümkün olmasından dolayı Şîrâzî'ye göre, ancak cisme bitişik halde var olabilen nefsin meydana gelmesi için aracı varlıklar silsilesi gerekir. O da akıldır.<sup>619</sup>

---

<sup>616</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 424; Sühreverdî, *Hİ*, s. 201, *İF-2009*, s. 186; *İF-2015*, s. 510; Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 119; Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 235-237.

<sup>617</sup> Bkz. Araf 7/172.

<sup>618</sup> İbn Arabî, *İttihâdü'l Kevnî, Nurlar Risalesi*, (trc. Mahmut Kanık), İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 33.

<sup>619</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 763-764; İbn Kemmüne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 481.

Şîrâzî nefsi meydana getiren illetin yani onun yakın illetinin, Zorunlu Varlık, bir araz, bir cisim, cismin iki parçasından biri yani madde ve sûret ve nefis olması yönünden bir başka nefis olmadığını açıklar. Ona göre nefsin yakın fail sebebi, yalnızca mutlak olarak akıldır. Nefsin yakın fail sebebi cisim de değildir. Çünkü cisim, madde ve sûretten oluşan bileşik bir varlıktır, dolayısıyla basit değildir ve onun bir konumu vardır. Ancak nefis basittir ve nefsin bir konumu yoktur. Şîrâzî, nefis ile ilgili bir görüşü daha dile getirmektedir ki ona göre kendi zâti varlıklarında akla dayanan ve bedenden önce bir varlığı olmayan nâtik nefisler, bedeninin ölümünden sonra bedenle ilişkileri kalmadığı zaman artık akıl olurlar.<sup>620</sup>

## 5. Nefsin Kuvveleri

Şîrâzî'den önce Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları Aristoteles geleneğini sürdürerek nefsin güçlerini bir sınıflamaya tabi tutar. Onlara göre nefsin güçleri nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç kısımdır. Bunlardan nebatî nefsin beslenme, büyüme üreme, hayvanî nefsin hareket ve algılama, insanî nefsin ise bilme ve uygulama olmak üzere çeşitli güçleri vardır.

Sühreverdî kendinden önceki filozofların yapmış olduğu ayrımı takip ederek *Hikmetü'l İşrâk* eserinde nefsi üç kısma ayırmıştır. Şîrâzî de bu ayrıma uygun bir sıralama yapmıştır.

### 5. 1. Nebatî Nefsin Kuvveleri

*Dürratü't Tâc*'da nebatî nefsin kuvvelerini açıklayan Şîrâzî, onun beslenme, büyüme ve üreme gibi üç gücü bulunduğunu ifade eder. Beslenme ve büyüme gücü şahıs için, üreme gücü ise tür içindir. Beslenme gücü, bedeninin ihtiyacı olan maddeleri gıdaya dönüştürerek bedeninin beslenmesini sağlar. Büyüme gücü, hem bedeninin beslenen bölümlerinin dengeli bir şekilde artışını sağlar hem de besinlerin organlara dengeli olarak ulaşmasını sağlayarak beslenme gücüne yardım eder. Üreme gücü ise türün varlığını devam ettiren güçtür.<sup>621</sup>

<sup>620</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 765-767; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 483-484.

<sup>621</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 699-701; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 419-422.

## 5. 2. Hayvanî Nefsin Kuvveleri

Şîrâzî *Dürretü't Tâc*'da hayvanî nefsin idrak güçlerini, dış idrak güçleri ( el-havâsu'z-zâhire) ve iç idrak güçleri (el-havâsu'l-bâtine) şeklinde ikiye ayırımıştır. Şîrâzî öncelikle beş dış duyu hakkında açıklamalarda bulunur. Ona göre dış duyular beş tanedir. Bunlar, dokunma, tat alma, koklama, işitme ve görme duyularıdır.<sup>622</sup>

Şîrâzî, *Hikmetü'l İşrâk* şerhinde ise Sühreverdî'nin iç duyuları hayal, tahayyül ve vehim olmak üzere üç duyu ile sınırlandırdığını belirtir. Fakat kendisi “*gelecek konuyu araştırmacının anlamasına yardımcı olacak gizli bir işarette bulunmak istiyorum*” diyerek Sühreverdî'nin zikretmediği beş iç duyu hakkında açıklamalarda bulunmuştur.<sup>623</sup> Şîrâzî *Dürretü't Tâc*'da yine İbn Sînâ'nın bakış açısına uygun bir şekilde nefsin iç duyu güçlerini beş olarak ele almış ve açıklamıştır. Şîrâzî'nin iki eserinde de İbn Sînâ'nın paralelinde bir açıklamaya yer vermesinden dolayı onun bu konuda Sühreverdî'yi değil, İbn Sînâ'yı takip ettiği söylenebilir. Bu duyular sırasıyla Hissü'l müşterek (ortak duyu), mutasavvire (tasavvur), vehim, mutehayyile (tahayyül), hafıza ve zakire (hatırlama) kuvveleridir.

**Hissü'l Müşterek (Ortak Duyu):** Beynin ilk boşluğunun önünde konumlanmış bir kuvvedir. Hissedilen bütün şekillerin tamamı bu kuvvede toplanır. Beş nehirden gelen suların biriktiği bir havuz gibidir. Ve bu duyularla aynı şekilde hareketli bir nokta hızlıca ve dairesel olarak yukarıdan inen bir su damlası da doğrusal bir çizgi olarak görülür.<sup>624</sup>

**Mutasavvire (Hayal):** Beynin ön boşluğunun sonunda konumlanmış bir yetidir. Müşterek hissin sûretlerinin tamamının deposudur. Beş duyunun algıladığı cisimler kaybolduktan sonra müşterek hissin tüm algıladığı şeylerin toplandığı yerdir.<sup>625</sup>

<sup>622</sup> Şîrâzî, *Dürretü't Tâc*, s. 706-709; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 426.

<sup>623</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 436; Sühreverdî, *Fârâbî ve İbn Sînâ*'da olduğu gibi insanda iç ve dış duyuların varlığını kabul etmektedir. Fakat o, iç duyuları hayal, tahayyül ve vehim olmak üzere üç duyu ile sınırlandırır. Ona göre iç duyular, bu üçünden ibarettir ve onları “İsfehbed Nur” yönetir. Bkz. Sühreverdî, *Hİ*, s. 208; *İF-2009*, s. 192; *İF-2015*, s. 524; A. Kamil Cihan, *a.g.e.*, s. 151.

<sup>624</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 436; a.mlf. *Dürretü't Tâc*, s. 712; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 432.

<sup>625</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 436-437; a.mlf. *Dürretü't Tâc*, s. 712-713; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 432.

**Vehim:** Beynin orta boşluğuna yerleştirilmiş bir kuvvedir. Farenin kedideki ondan korkma duygusunu veren manayı hissetmesi ve kedinin de faredeki onu istemeye taşıyan bir manayı hissetmesi gibi hayvanlardaki içgüdüsel manalarla duygularla hissedilebilen şeylere hükmeden bir kuvvedir. Bu insanda akla karşı çıkan akılla çelişen bir kuvvedir. Çünkü o aklın kabullendiğini kabullenmeyen bedensel bir kuvvedir.<sup>626</sup>

**Mütehayyile:** Tıpta kurtçuk diye isimlendirilen beynin orta boşluğuna yerleştirilmiş bir kuvvedir. Mütehayyilenin özelliği ayırmak ve sınıflandırmaktır. O farklı türlerin parçalarını toplar. Kaplanın sırtı, devenin boynu ve insanın başı gibi. Canlıların sınıflandırması gibi tek bir türün parçalarını da ayırt eder, başsız bir insan gibi. İç duyuların içerisinde kurnazlık bakımından en güçlü olanıdır. Vehim onu kullandığı zaman mütehayyile, akıl kullandığında ise mütefekkiye olarak isimlendirilir. Bu iki duyu orta boşlukta bulunur. Bu ikisinden mütehayyile onun son kısmındadır.<sup>627</sup>

**Hafıza ve Zakire:** Aynı zamanda hafıza diye isimlendirilir. Beynin son boşluğuna yerleştirilmiştir. Müşterek his için hayalin olduğu gibi vehmî ve tahayyülî hükümleri bütün detaylarıyla ve bağıntılarıyla toplayan bir kuvvedir.<sup>628</sup>

Şîrâzî'nin iç duyuların işlevleri hakkında yaptığı açıklamalar İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi filozofların açıklamalarını anımsatmaktadır. Örneğin Şîrâzî, müşterek his için beş nehirden gelen suların biriktiği bir havuz benzetmesini yapar, Gazzâlî de kalbi havuza, suyu bilgiye, beş duyu verilerini derelere benzetmektedir.<sup>629</sup>

Şîrâzî'ye göre beş duyu organından oluşan duyumlama sisteminin görevi, duyumladığı objelerin izlerini ve imgelerini beyne iletmektir. Bu iz ve imgeler ortak duyuda toplanır; duyuların önünden kaybolunca hayalde canlanır; düşünce kuvveti onları işler ve onlardan yola çıkarak ilim ve sanata ilişkin başka şeylerin bilgisine ulaşmaya çalışır, onları hafıza kuvvetinde korur.<sup>630</sup>

---

<sup>626</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 437; a.mlf. *Dürratü't Tâc*, s. 713; İbn Kemmüne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 433.

<sup>627</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 437; a.mlf. *Dürratü't Tâc*, s. 713-714; İbn Kemmüne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 434.

<sup>628</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 437-438; a.mlf. *Dürratü't Tâc*, s. 714; İbn Kemmüne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 434.

<sup>629</sup> Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 101.

<sup>630</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 868-869; İbn Kemmüne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 587.

### 5. 3. İnsanî Nefsin Kuvveleri

Şîrâzî *Dürratü't Tâc*'da insanî nefsin idrak güçlerini, nazarî ve amelî şeklinde ikiye ayırmıştır. Her ikisi de “akıl” olarak adlandırılmaktadır. Bunlardan amelî akıl, insanın bedensel hareketlerinin ilkesidir. O, bedenle, nefsin iç idrak güçleri ve nazari akıl ile temas halindedir. Nazarî akıl ise nefsin bilme kuvvesidir. O, nefsin metafizik âleme dönük olan tarafıdır, bilgileri kabul etme özelliği ile bu âlem ile iletişim kurabilir.<sup>631</sup>

Şîrâzî nazarî akıl gücünün akledilirleri dört mertebede elde ettiğini belirtmektedir. Yani aklî idrakın birtakım dereceleri vardır. Bunlar, heyûlanî akıl, bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefad akıl'dır.

Heyûlanî akıl, nefsin bilkuvve olarak sûretleri alma yeteneğidir. Tıpkı bir çocuğun yazma bilmediği halde yazma yeteneğine sahip olması gibidir.

Bilkuvve akıl, nefsin bilgiyi elde etme konusunda gerekli olan şeyleri kazanmasını sağlar. Tıpkı bir çocuğun yazı yazma gereçlerini ve basit harfleri öğrenerek yazı yazabilecek seviyeye gelmesidir.

Bilfiil akıl, mükemmel yazı yazma yeteneğine ve bilgisine sahip olan kâtibin bilfiil yazı yazmaması gibidir.

Müstefad akıl, aklî idrakın son aşamasıdır. Kâtibin yeteneğini göstermesi ve yazı yazmaya başlamasıdır.<sup>632</sup>

Şîrâzî nefsin yakın fail sebebinin niçin diğer ilkeler değil de akıl olduğuna dair çeşitli açıklamalar yaptıktan sonra nefsin akıl ile ilişkisine geçer ve nefsi bilkuvve halinden bilfiil hale geçiren şeyin nefsin kendi varlığı değil, faal akıl olduğunu zikreder. Ona göre nefse yetkinlik kazandıran şey faal akıl'dır. Bu akıl soyut bir cevher olup, onun beşerî nefslere benzerliği Güneş'in gözlere benzerliği gibidir; hatta ondan daha tamdır. Bu soyut cevher, aklî sûretler için bir depo gibidir. Nefs ona yöneldiğinde aklî sûretleri ondan alır ve kabul eder. Eğer duyular âlemiyle meşgul olur ondan uzaklaşırsa, aklî sûretler ondan silinir gider.<sup>633</sup> Faal aklın insan nefsi için konumunu bu şekilde

<sup>631</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 762; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 439-440.

<sup>632</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 719-721; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 440-442.

<sup>633</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 769-771; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 488-489.

değerlendiren Şîrâzî, nefsin faal akılla bağlantısı sayesinde mükemmellik kazandığını düşünmektedir.

Aklî bir cevher olarak tanımlanan nefsin fail illeti, göz için ışık ne ise nefis için odur. Nâtık nefis akılla bağlantıya geçerek akılsalları elde eder. Ancak beden nefsin sürekli akıl ile bağlantılı olmasına engel olur. Nefis bedenden ayrılır ve nefste bedenden elde edilmiş hiçbir heyet kalmazsa mükemmeli olan akılla sürekli bağlantı halinde olur. Gerçek lezzet, aklî lezzettir ki, o da nefis için gerçek kemaldır. Nefsin mükemmeli akıldır. Şîrâzî'ye göre akılla bağlantıya geçmenin üç aşaması vardır:

1. Heyulânî akıl (uzak kuvvet)
2. Bilmeleke akıl (orta kuvvet)
3. Bilfiil akıl (yakın kuvvet)

Heyulânî akıl nefsi faal akılla bağlantı için hazırlar. Nefis düşünme ile ilk ilkeleri elde eder. Son iki kuvvet ise kendi görevleri için hazır bulunurlar.<sup>634</sup> Dolayısıyla aklın kuvveden fiile geçmesini, aktif hale gelerek bilgiye ulaşmasını sağlayan şey faal akıl'dır.

*Dürratü't Tâc*'da yer alan bu sınıflamanın aynısını İbn Sînâ'da da görmekteyiz.<sup>635</sup> Daha önce Aristoteles'in etkin ve edilgin şeklinde ikiye ayırmış olduğu akli İbn Sînâ dört derecede ele almıştır. Bu şekildeki bir sınıflandırma ilk kez İbn Sînâ da görülmektedir. Ondan önce Kindî akli, etkin, bilkuvve, müstefad ve kanıtlayıcı (beyânî) olarak dört bölümde ele almış, Fârâbî ise bilkuvve, bilfiil ve müstefad akıl olmak üzere üç bölüme ayırmıştır.<sup>636</sup>

Bazı uzmanlara göre İbn Sînâ, her ne kadar Aristoteles'den hareket etse de yeni tecrübe ve tahlillerle Fârâbî'nin psikolojisini tamamlamıştır. Onun psikolojisi Aristoteles ve Bergson gibi içgüdülerden zekâyâ yükselen bir biyolojik psikolojidir. İbn Sînâ, psikolojisinde deneycilik ve akılcılığı birleştirmiştir ve akıl sınıflamasını (ruh) nefis sınıflamasıyla tamamlamıştır. Onun psikolojisi nebatî nefis ile fiziğine, insanî nefis

<sup>634</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 774-775; İbn Kemmüne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 492.

<sup>635</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 113.

<sup>636</sup> Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Doğumunun Birinci Yılı Armağanı* (içinde), Türk Tarih Kurumu, 2. Baskı, Ankara 2014, s. 472-475; Kindî'de teorik aklın dereceleri için bkz. Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 126-128; Fârâbî'de teorik aklın dereceleri için bkz. Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 125.

ile de metafiziğine bağlıdır. O, nebatî nefis izahında ahlât vasıtasıyla fizikî unsurlara iner, insanî nefis de faal akıl vasıtasıyla Tanrı'ya yükselir. İbn Sînâ deneysel psikolojiden rasyonel psikolojiye geçer ve sonunda tasavvufî (mistik) psikolojiye varır.<sup>637</sup>

## 6. Nefsin İdrak Dereceleri

Nefsin idrâkı konusunda çeşitli açıklamalar yapan Şîrâzî, dereceleri bakımından nefsin idrâkını dört bölüme ayırır. Bunlar;

1- **Hissî İdrak**, maddî bağlantılarıyla birlikte maddeden sûreti almaktır. Zeyd'in görülmesi buna örnek olarak verilebilir.

2- **Hayalî İdrak**, alınan sûretin maddeden soyutlanmasıdır. Daha önce gördüğümüz Zeyd'i zihnimizde canlandırmak örnek olarak verilebilir.

3- **Vehmî İdrak**, zâtında maddî olmayan ancak maddede olmak kendisine arız olan iyilik, kötülük gibi kavramları almaktır. Kuzunun kurdun düşman, kuzunun dost olduğunu idrâk etmesi gibi.

4- **Aklî İdrak**, sûretleri maddeden ve maddî bağlarından tamamen soyutlayarak almaktır. İnsanlık kavramının bulunduğu her şeye insanlık itlak olunacak şekilde insan sûretini, nicelik, nitelik, yer ve maddî konumundan soyutlamak gibi.<sup>638</sup>

Şîrâzî'nin *Dürratü't Tâc* eserinde yer alan iç duyularla ilgili bu ifadeleri, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşünceleriyle paralellik arz etmektedir.<sup>639</sup>

## 7. Nefsin Ölümünden Sonraki Varlığı

Nefsin ölümünden sonraki varlığı konusu iki farklı mesele üzerinden değerlendirilecektir. Bunlardan birincisi, nefsin ölümünden sonra başka bedenlere geçip geçmediği meselesi yani tenasüh konusu, ikincisi ise bedenden ayrılan nefsin mutluluk açısından sınıflandırılması meselesidir.

---

<sup>637</sup> İsmail Yakıt, "İbn Sînâ'da İnsan Ruhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı" *İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Yayınları, Ankara 1983, s. 287-295; Neda Armaner, "İbn Sînâ Psikolojisi ile Çağdaş Psikolojinin Karşılaştırılması", aynı eser, s. 194-195.

<sup>638</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 564-565; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 302-303.

<sup>639</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 66-67, 85; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 113; Ali Durusoy, *a.g.e.*, s. 192-194.



Şîrâzî nefsin ölümsüz oluşunu birtakım şartlara dayanarak açıklamıştır. Aslında ona göre mufarık (maddeden ayrı) beşerî nefslerin ebedîliğinin doğru olması için beş şartın kabul edilmesi gerekir. Bu şartlardan biri yoksa nefsin ebedî oluşu doğru olmaz. Bunlar; 1- nefsin beden ölümünden sonra yok olmaması 2- nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bir başka bedene göç etmemesi ki o, bununla tenasühü reddetmektedir 3- insan türü için zamansal başlangıcın olmaması 4- her bireyden önce bir başka bireyin bulunması 5- bir başlangıca varılmamasıdır.<sup>640</sup>

Şîrâzî, tıpkı Meşşâîler gibi nefsin ölümsüzlüğünü kabul ettiğini, ancak bunun tartışma ile ispatlanmaya çalışılmasını reddettiğini belirtir.<sup>641</sup> O, ayrıca nefsin ölümsüzlüğü ve bedenle olan ilişkisi konusunda birtakım açıklamalar yapar. Ona göre beden, nefsin ayrık ilkesinden var oluşunun yakalandığı bir ağ gibidir. Ağ sayesinde bir kez varlığa geldikten sonra artık ağın var kalmasına ihtiyaç yoktur. Bilakis nefis, varlığının sudûr kaynağının var kalmasıyla var kalır. Bir marangozun aletini düşünürsek onun sandalyenin varlığında bir etkisi vardır, ancak alet sandalyenin varlığına rağmen yok olabilir. Çünkü alet varlığa gelişin şartı olduğu halde varlıkta kalışın şartı değildir. Beden de nefsin varlıkta kalışının değil varlığa gelişinin şartıdır.<sup>642</sup>

Şîrâzî'ye göre nefis, beden yok olduğundan sonra da varlığını devam ettirmektedir. Ona göre nefsin bedenle ilişkisi biri yok olduğu zaman diğersinin de yok olmasını gerektirmeyen bir ilişkidir. Beden nefsin fail sebebi değildir. Nefs basittir ve kendi zâtıyla kâimdir. Onun yokluğu ancak sebebinin yokluğu ile mümkün olur. Onun varlığı Zorunlu Varlık olduğuna göre ve Zorunlu Varlığın yokluğu imkânsız olduğuna göre nefsin bedenden sonra yok olması da imkânsızdır. Dolayısıyla nefsin varlığı ebedîdir.<sup>643</sup>

Şîrâzî insanların ahiretteki mertebelerinin dünyadaki dereceleri gibi olduğunu ve ahiretteki nefslerin de bedenler gibi kısımlara ayrıldığını ifade etmektedir. Ona göre beden mükemmelliğinin son derece mükemmel, orta ve çok aşağı olmak üzere farklı derecelerde olması gibi nefsler de çeşitlidir. Orta olanlar daha baskındır. Daha üstün ve daha aşağı olanlar daha azdır. Şîrâzî'ye göre eğer orta olanlar üstün olanlara eklenirse,

---

<sup>640</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 43.

<sup>641</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 242.

<sup>642</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 243.

<sup>643</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, 738, 742; İbn Kemmüne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 464, 466.

bolluk kurtuluş ehli için olur ve kurtuluş ehlinin ağırlığı daha da artar. Şîrâzî, üstün ve orta kısımdaki nefsleri kurtuluş ehli olarak değerlendirmektedir.<sup>644</sup>

*Dürratü't Tâc* eserinde nefsleri üç dereceye ayıran Şîrâzî'nin bu üçlü sınıflandırma Fârâbî'nin düşüncesini temsil etmektedir. Bilindiği gibi *es-Siyasetü'l Medeniyye* ve *el-Medinetü'l Fâdıla* eserlerinde Fârâbî de nefsleri erdemli (fâdı), fâsık ve bilgisiz (cahil) diye üçe ayırmıştır. Birinci gruptakiler ebedî mutluluğa sahip olacak, ikinci gruptakiler ebedî olarak mutsuz olacak, üçüncü gruptakiler ise kendileri için mutluluk ve mutsuzluk söz konusu olmayacaktır.<sup>645</sup> Nitekim Sühreverdî de nefsler konusunda benzer bir üçlü ayırım yapmıştır. 1- Yüksek derecede saf ve pak nurlar 2- Orta derecedeki nurlar 3- Aşağı derecede bulunan nefsler (mutsuzlar). İkinci sırada bulunan orta derecedeki nurlar mutlu, sâlih ve zâhid olarak üç kısımda ortaya çıkmaktadır. İlerleyen bölümlerde Şîrâzî'nin orta derecedeki nefslere ilgili açıklamalarına değinilecektir.<sup>646</sup>

Şîrâzî, *Şerhu Hikmetü'l İşrâk*'ta nefsi beş dereceye ayırmaktadır. Onun bu ayrımı İbn Sînâ'nın nefis ayrımı ile ilgili düşüncelerini anımsatmaktadır. İbn Sînâ'ya göre insan nefsi bedenden ayrıldıktan sonra dinlenme, elem içinde olma ve haz içinde olma şeklinde üç halde bulunur. Dinlenme de bir çeşit haz alma durumu olarak görülmüştür. Öyleyse İbn Sînâ'da nefis, ölümden sonra ya mutlu ya da mutsuzdur.<sup>647</sup> Mahmut Kaya bir çalışmasında İbn Sînâ'nın ahiret hayatı konusunda nefsleri üç kısma ayırdığını belirtir. Bunlardan birinci grupta yer alanlar sonsuz ve ebedî mutluluğa erecekler, ikinci gruptakiler birinciler kadar olmasa da yine de ahirette mutlu olacaklar, son olarak üçüncü gruptakiler hiçbir şekilde kurtuluşa eremeyeceklerdir. Bunlar;

- 1- Maddî hazlara önem vermeyip aklî ve ahlakî faziletlerle sahip olan kimseler
- 2- İlim ve faziletten nasibini almamış fakat kimseye zararı dokunmayan cahiller

---

<sup>644</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 880; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, s. 597.

<sup>645</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâdıla*, s. 90-92. Fârâbî'nin bu görüşünün ayrıntılı yorumu ve açıklamaları için bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay., İstanbul 2001, s. 377-383.

<sup>646</sup> A. Kamil Cihan, *Sühreverdî Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 208-215.

<sup>647</sup> Hasan Hüseyin Bircan, *a.g.e.*, s. 385.

3- Her türlü manevî ve ahlakî faziletten yoksun, zalim ve gaddar kimseler.<sup>648</sup>

Mehmet Aydın'a göre ise İbn Sînâ nefsi beş bölümde değerlendirmiştir:

1- Yetkin ve arınmış nefler (kâmil ve münezzehe nefler). Bunlar nazarî ve amelî açıdan bir yetkinliğe sahip olanlardır ve onlar için yüce bir mutluluk vardır.

2- Yetkin (kâmil) olmakla beraber arınmış (münezzehe) olmayan nefler. Bunlar şiddetli bir acı yaşayacak olanlardır. Onlar mutluluğun ne olduğunu bilmelerine rağmen kötü huyları ve fiilleri nedeniyle onu kazanamayacaklardır.

3- Nazarî yetkinliğe sahip olmakla beraber ahlaken iyi olan (nâkis ve münezzehe nefler). Bunlar yüce mutluluğa erişemeyecek yalnızca Tanrı'nın rahmetiyle bir rahatlık elde edeceklerdir.

4- Her iki yetkinlikten de yoksun olan nefler. Bunlar şiddetli azaba uğrayacaklardır.

5- Çocuklar ve akıl hastaları gibi nazarî yetkinlik diye bir şeyin var olduğundan tam anlamıyla habersiz olanlar.<sup>649</sup>

Şîrâzî de bu sınıflandırmaya yakın bir sınıflandırma yapmaktadır. Ona göre bedenden ayrılan nefleri (Nuru'l İsfahbed) beş bölüme ayırmak mümkündür. Biz önce bu kısımları zikredip sonra sırasıyla Şîrâzî'nin açıklamalarına yer vereceğiz. Ancak dikkatimizi çeken bir hususu belirtmek istiyoruz. Mehmet Aydın'ın da konuyla ilgili bir çalışmasında ifade ettiği gibi nefse dair bu tür sınıflandırma çabalarının ana kaynağının Kur'ân'da yer alan sınıflandırmalar olduğu göze çarpmaktadır. Özellikle Şîrâzî'nin ifadelerinde Karia ve Vakıa surelerinde geçen ayetler yer almaktadır.<sup>650</sup> Dolayısıyla Müslüman filozofların bu konudaki temel kaynağının zikredilmese bile bu sure ve ayetler olduğu söylenebilir.

1- Hem ilmî, hem amelî açıdan mükemmel olanlar.

2- Hem ilmî, hem amelî açıdan orta olanlar

---

<sup>648</sup> Mahmut Kaya, "İbn Sînâ Felsefesinde Mutluluk Kavramı" *İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Yayınları, Ankara 1983, s. 499-500; Hasan Hüseyin Bircan, *a.g.e.*, s. 385.

<sup>649</sup> Mehmet Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı", 558-559; Hasan Hüseyin Bircan, *a.g.e.*, s. 386-389.

<sup>650</sup> bk. Karia 101/9-10; Vakıa 56/27,41.

- 3- İlmî açıdan değil fakat amelî açıdan mükemmel olanlar
- 4- Amelî açıdan değil fakat ilmî açıdan mükemmel olanlar
- 5- Her ikisinde de eksik olanlar

Şîrâzî'ye göre bu derecelerden birincisi, saadette mükemmel olanlardır. Onlar önce gelenler ve yakın olanlardır (mukarreb). Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu kısımda yer alan nefslerle ilgili hükmü “temiz nurlar nur âlemine varır kurtulur” başlığı altında açıkladığını belirtir ve bu açıklamayı aynen zikreder. Buna göre Nuru'l İsfehbed (bedenin nefsi) hakikatleri öğrendiği ve bedenî kirlerden temizlendiği yani ilim ve amel ile donandığı zaman beden kalesinden kurtulacak ve Nuru'l Mahza âlemine (saf nurlar âlemi) gidecektir. Orada ona aracılı ve aracısız olarak sonsuz ışıdamalar yansıyacaktır.

İkinci ve üçüncü derecede olanlar saadette orta durumdadırlar.

Dördüncü derecedekiler Ashabu'l yemîn (amel defterleri sağdan verilecek olanlar) dir. Beşincisi ise Ashabu's şimâl (amel defterleri soldan verilecek olanlar) onlar azapta son derecededir. Şîrâzî bu kısımda Karia suresinde geçen ayetleri zikreder. Ashabu's şimâl'den hâviyede ikamet edenler, sen onun (hâviyenin) ne olduğunu nereden bileceksin?

Bu konuda İbn Arabî de *Fütûhât-ı Mekkiyye* isimli eserinde benzer bir görüşü dile getirmektedir. Ona göre amel defterlerinin alındığı yer kıyamet günündeki yedi yerden biridir. Allah'ın kitabını oku! Bu gün kendin kendine yetersin. Sözü'nün gereği olarak amel defterleri sağından verilen kimseler mümin ve mutlu insanlardır, defteri sol tarafından verilen kimseler ise münafık kimselerdir. Çünkü kâfirin defteri yoktur.<sup>651</sup>

## 8. Tenâsüh Meselesi

Daha önce belirtildiği gibi tenâsüh inancı başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere genel olarak İslâm filozofları tarafından kabul görmemiştir. Fârâbî'ye göre nefis, ezeli değildir ve bedenle birlikte yaratılır. Beden öldükten sonra nefis, adalet ilkesi gereği ya mutluluğa erer veya azap çeker. Bu bakımdan nefsin bir bedenden diğerine geçmesi mümkün değildir. İbn Sînâ da nefsin bedenden önce varlığını kabul etmez. Bedenin ölümünden sonra nefsin varlığı devam eder, ancak başka bedenlere geçmez. Çünkü

---

<sup>651</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye, Ahiret Hayatı Cennet ve Cehennem*, (trc. Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul 2015, s. 100.

tenâsühün kabul edilmesi halinde biri dışarıdan gelen, diğeri kendinde bulunan iki nefsin aynı bedende toplanması gerekir, bu ise muhaldir.<sup>652</sup>

Sühreverdî'nin konu hakkındaki fikirleri ise araştırmacılar tarafından iki şekilde değerlendirilmektedir. Birinci görüş onun, Meşşâî tarzda yazdığı eserlerinde tenâsühü reddettiği iddiasıdır. İkinci görüş ise onun İşrâkî tarzda yazdığı *Hikmetü'l İşrâk* isimli eserinde tenâsüh hakkında net bir görüş belirtmediği ve şüpheli bir durum aldığı yönündedir.<sup>653</sup> Sühreverdî bu eserde sadece tenâsühü savunanların kullandıkları ayetleri zikrederek görüşlerine yer vermiş, arkasından kendi görüşlerini belirtmemiştir. Bu nedenle o, sanki tenâsühü savunuyormuş gibi kabul edilmiştir. Eserde onun tenâsühü kabul ettiğini düşündürecek derecede kapalı ifadeler de yer almaktadır. Araştırmacılara göre bu kapalılık Sühreverdî'nin konuyu ele alış yönteminden kaynaklanmaktadır ve onun eserlerine bütüncül yaklaşıldığı takdirde tenâsühü kabul ettiğine dair bir görüş ortaya çıkmaz.<sup>654</sup>

Sühreverdî *Hikmetü'l İşrâk*'da “sonradan olan olayların sonsuz olduğunu ve başka bir bedene naklin imkânsız olduğunu bilmelisin” şeklinde bir söylemde bulunmuştur. Onun bu ifadesine bakarak tenâsühü mümkün görmediği düşünülebilir. Ancak daha sonra aynı eserin başka bir yerinde “tenâsüh hak da olsa batıl da olsa durum aynıdır, çünkü her iki tarafın delilleri de zayıftır” gibi bir ifade kullanmıştır.<sup>655</sup> Dolayısıyla Sühreverdî *Hikmetü'l İşrâk*'da bazı bilge grupların tenâsühü kabul ettiği konusunda açıklamalar yaparken kendisinin bu görüşü benimseyip benimsemediği hakkında herhangi bir görüş belirtmez.<sup>656</sup>

Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrâk*'taki bu kapalı ifadelerinden dolayı onun iki önemli yorumcusu Şehrezûrî ve Şîrâzî de farklı düşüncelere sahip olmuşlardır. Şehrezûrî Sühreverdî'nin ifadelerini yorumlarken onun tenâsüh konusunda olumlu görüşe sahip olduğunu düşünmektedir. Şehrezûrî'ye göre Sühreverdî, nefislerin kendi beşeri durumlarına göre uygun bedenlere geçebileceği görüşündedir. Sühreverdî'nin

---

<sup>652</sup> Mehmet Bulğen-Adnan Bülent Baloğlu, “İslâm Düşünce Tarihinde Tenâsüh” *DİA*, 2011, C. XL, ss. 443-446, s. 444.

<sup>653</sup> İbrahim Ağâh Çubukçu, “Sühreverdî ve İşrâkiye Felsefesi”, s. 193.

<sup>654</sup> Gürbüz Deniz, “Sühreverdî'nin Tenâsüh Anlayışı”, *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, Otto Yayınları, Ankara 2014, s. 138-139, 143; Eyüp Bekiryazıcı, “Bazı İslâm Filozoflarının Tenâsüh Nazariyesine Yaklaşımları”, s. 214-217.

<sup>655</sup> Sühreverdî, *İF-2009*, s. 188, 206, *İF- 2015*, s. 572, 514.

<sup>656</sup> J. Walbridge, *The Science of Mystic Lights*, s. 147.

tenasühü kabul ettiğini düşünen Şehrezûrî, onun bu konuda “mesh”<sup>657</sup> görüşünü benimsediğini belirtir. Ona göre bilgi ve eylem açısından yetkinliklerini elde edememiş olan nefisler, cansız maddelere ve bitkilere değil, yalnızca hayvan bedenine geçer. Bu noktada Şehrezûrî’nin tenasüh konusunda kendi görüşünün de olumlu olduğunu yani tenasüh görüşünü benimsemiş olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Fakat Şehrezûrî tenasüh görüşünü kabul etmekle birlikte nefsin bitki ve hayvan gibi diğer varlıklara da geçebileceği görüşünü benimsemez. Ona göre nefsânî yetkinliğini tamamlayan nefisler akıl âlemine yükselir ancak yetkinliğini tamamlayamayan nefisler ise yetkinleşinceye kadar kendilerine uygun bedenlere geçmeye devam ederler.<sup>658</sup>

Diğer Sühreverdî yorumcusu Şîrâzî ise *Hikmetü’l İşrâk*’ta yer alan ifadelerin zahirinden böyle bir anlam çıksa bile Sühreverdî’nin tenasüh görüşünü benimsemediğini düşünmektedir.<sup>659</sup>

Şîrâzî’nin tenasüh konusunda kendi görüşüne gelince, John Walbridge, ayrıca Şîrâzî’nin *Dürretü’l Tâc* eserinin tasavvuf bölümü hakkında yaptığı inceleme neticesinde onun, bedenden önce ruhun varlığına ve reenkarnasyona inanmış olabileceği yönünde bir düşünceye sahip olduğunu belirtir. Ona göre Şîrâzî, bu düşüncesinin bilinmesi konusunda çok istekli görülmemesine rağmen onun bazı açıklamalarının arka planında böyle bir düşünceye sahip olduğu düşünülebilir.<sup>660</sup>

Eserleri üzerinde yaptığımız incelemede tespit edebildiğimiz kadarıyla Şîrâzî’nin tenasüh görüşüne sahip olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü eserlerinde onun net olarak bu görüşü yansıtan bir ifade bulunmamaktadır. Şîrâzî her *Hikmetü’l İşrâk* şerhinde tenâsühe dair meseleleri ele almış ve kendi fikrine dair net bir şey söylememiştir. Ancak nefis konusunda genel anlamda İbn Sînâ düşüncesine bağlılığı ve Sühreverdî’nin *Hikmetü’l İşrâk*’taki ifadelerini onun tenasühü kabul

---

<sup>657</sup> Tenâsüh düşüncesinde yeniden dünyaya geliş ceza ya da mükâfâta göre çeşitli şekillerde gerçekleşir. Bunlar dört kısım olarak verilmiştir. **Nesih**: Nefsin insan bedeninden yine bir insan bedenine geçişidir. Bu terim aynı zamanda reenkarnasyon kavramının anlamını karşılamaktadır. **Mesih**: Nefsin insan bedeninden hayvan bedenine intikâline verilen addır. **Fesih**: Nefsin bitki, ağaç ve çiçek olarak doğmasıdır. **Rasih**: Nefsin cansızlara intikâlidir.

<sup>658</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l İşrâk*, s. 518-520; Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 202, 207-209; Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî’nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 196, 200-201; a.mlf, “Sühreverdî ve İşrâkîlik”, s. 416.

<sup>659</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l İşrâk*, s. 457,

<sup>660</sup> J. Walbridge “A Sufi Scientist of the Thirteenth Century The Mystical Ideas and Practices of Qutb al-Dîn Shîrâzî”, s. 329.

etmediği şeklinde yorumlaması göz önüne alındığında Şîrâzî'nin tenasühü kabul etmediği var sayılabilir.

Ayrıca burada Şîrâzî'nin *Dürratü't Tâc* eseriyle büyük bir benzerlik taşıyan *el-Cedid fi'l-Hikme*'nin yazarı İbn Kemmune'nin de tenasüh görüşüne sahip olmadığını hatırlatmak gerekmektedir. Nitekim İbn Kemmune eserinde nefsin bedenden ayrıldıktan sonra başka bir bedenle alakası olmadığını<sup>661</sup> dile getirirken Şîrâzî de, *Dürratü't Tâc*'da ise nefsin bedenden ayrıldığı zaman başka bir bedene girmediğini ifade eder.<sup>662</sup> Buna göre nefsin bedenden ayrıldığı zaman başka bir bedende varlığını devam ettirmesi mümkün değildir. Nefs ebedîdir, beden ise sonludur. Nefsin bedenden ayrılınca insan, hayvan, bitki veya cansız varlıklardan birine geçmesi imkânsızdır.<sup>663</sup>

Sühreverdî bazı Müslümanların da tenâsüh inancına sahip olduğunu ifade etmiş, fakat bu Müslümanların kimler olduğunu açıklamamıştır. Şîrâzî ise, aşağıda ayrıntılı olarak açıklayacağımız gibi tenâsühü kabul edenlerin Müslüman olmayan kimseler olduğunu söylemiştir. Şîrâzî, konuyla ilgili olarak Sühreverdî'nin zikrettiği ayetlere başka ayet ve hadisler de ekleyerek bu ayet ve hadislerin doğrudan tenâsüh için gerekçe olmadığını ifade etmiş, bu türden ayet ve hadislerin “kapalı bir söylem ve ilahî bir sır” olduğunu belirtmiştir.<sup>664</sup>

Şîrâzî tenâsühü, kötü nefslerin fiilleri ve ahlaki yönlerine uygun hayvanî bedenlere intikali manasında kullanmıştır. O tenasüh konusunda üç farklı grubun varlığından bahseder. Birinci grup, tenasühçüler diye bilinen eskilerden az bir kesimin bulunduğu gruptur. Bunlar, bedenden ayrıldıktan sonra nefslerin, insanlara ve diğer varlıklara sürekli geçiş yapan cisimler olduğunu düşünmüşlerdir. Şîrâzî'ye göre önceki ve sonraki filozoflardan diğerleri kesinlikle iyi nefslerin kâmil olanlarının, bedenlerinden ayrıldıktan sonra akli âlem ile birleştiklerini ve gözlerin görmediği kulakların duymadığı ve lezzetleri kesilmeksizin ve sevinçleri sonlanmaksızın insan kalbine gelemeyecek şahşahalı mutluluklara ulaşacakları hakkında görüş birliği etmişlerdir. Fakat kâmil olmayan nefslere gelince, orta derecede olan, son derece eksik

---

<sup>661</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedid fi'l-Hikme*, s. 467.

<sup>662</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 744; İbn Kemmûne, *el-Cedid fi'l-Hikme*, s. 468.

<sup>663</sup> Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 749; İbn Kemmûne, *el-Cedid fi'l-Hikme*, s. 473.

<sup>664</sup> Gürbüz Deniz, *a.g.m.*, s. 147-148.

olan ve derecelerine göre kötü nefslerin ölümden sonraki durumlarıyla ilgili ihtilaf etmişlerdir.

İkinci grup Aristoteles ve ona tabi olanların içinde olduğu, tenâsühü inkâr eden gruptur. Onlar, nefslerin bedenlerden küllî olarak soyutlansalar bile cehaletin ve aşağıya düşürücü huyların perdesinin karanlığında acı çekmeye devam edeceğine inanmışlardır. Onlara göre eğer cehalet yerleşmiş ve ahlak son derece kötü ise ebedî olarak, fakat eğer cehalet az ise, tam olarak yerleşmişse ve kötü ahlak da son noktada değil ise bir müddet sonra bundan kurtulur.

Şîrâzî tenâsühü kabul edenlerin Hermes, Sokrates, Platon ve diğerleri gibi Çin, Hint, Babil ve İran, Mısır, Yunan filozoflarından diğerleri olduğunu belirtir. Şîrâzî'ye göre onlar, nefslerin tamamen soyutlanmadığını, aksine başka bir beden kontrolüne geçtiğini iddia etmişlerdir. Fakat onlar intikalın nasıl olacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir.<sup>665</sup>

Şîrâzî tenâsühü kabul edenlerin, intikalın nasıl olacağı hususundaki ihtilaflarını dört bölümde değerlendirir. Bunlardan;

Birincisi, nefsin kendi bedeninden başka bir beden kontrolüne geçişini kendi bedeni cinsinden bir bedene geçişi şartıyla (bir insan bedeninin kontrolünden başka bir insan bedeninin kontrolüne geçişi gibi) caiz görenlerdir. At ya da kuş gibi bir beden kontrolüne geçişi söz konusu değildir.

İkincisi, başka bir cinse geçişini caiz görenlerdir. Fakat onlar da hayvani olan nefsin ancak hayvani olan bir bedene geçebileceğini savunanlardır.

Üçüncüsü, insanî bedenden bitkisel bir bedene geçişini caiz görenlerdir.

Dördüncüsü, insanî bedenlerden cansız cisimlere caiz görenlerdir. Bunlar insani nefsin başka bir insani bedene geçmesine nesih, insani nefsin hayvani bir bedene geçmesine mesih, insani nefsin bitkilerin cismine geçmesine fesih, insani nefsin cansızların cismine geçmesine de rasih demişlerdir.

Şîrâzî'ye göre İhvân'üs-Safa ister orda uzun kalsınlar isterse kısa, nefslerin bütün cisimlere geçişini caiz görmüşlerdir. Bir süre sonra kötü nitelikler gider ve daha sonra nefs buradan hayalî, felekî âlemlere geçer.

---

<sup>665</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 456-457.



Sonuç olarak Şîrâzî nefis ile ilgili meselelerde *Dürratü't Tâc*'ta ve İşrâkî tarzda yazılmış olan *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta bile İbn Sînâ'ya bağlılığını sürdürmektedir. O, nefsin idrâk dereceleri konusunda Sühreverdî'nin düşüncelerine katılmaz ve *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta meseleyi açıklarken konuya İbn Sînâ'nın görüşlerini de ekler. Bu durum onun yalnızca İşrâkî değil aynı zamanda düşüncelerini Meşşâî çizgide sürdüren bir filozof olduğunu göstermektedir.



## SONUÇ

Bu çalışmada Kutbüddîn Şîrâzî'nin metafizik meselelere ait düşüncelerini onun iki önemli eseri *Dürretü't Tâc ve Hikmetü'l İşrâk* şerhini inceleyerek ortaya koymaya çalıştık. Şîrâzî, ana kaynak olarak kullandığımız *Hikmetü'l İşrâk* şerhinde daha çok Sühreverdî'nin düşüncelerini açıklama ve kast ettiği manayı dile getirme gayretinde olmuştur. O, bu eserinde Şehrezûrî'nin *Hikmetü'l İşrâk* şerhinden etkilenmiştir. Şîrâzî, diğer çalışması *Dürretü't Tâc*'da ise daha çok kendinden önceki âlimlerin eserlerinden faydalanmıştır. Eserin *İlm'i İlâhî ve Felsefetü'l Üla* bölümlerinde İbn Kemmûne'nin *el-Cedîd fi'l-Hikme* eseri ile büyük ölçüde benzerliklerin olduğu gözlemlenmektedir.

Çalışmamızda metafizik meseleleri incelerken Meşşâî felsefenin en önemli temsilcileri olarak görülen Fârâbî ve İbn Sînâ'ya sık sık vurgu yaptık. Bazı bölümlerde Şîrâzî'yi en çok etkileyen tasavvufî düşüncenin en önemli ismi İbn Arabî'nin görüşlerine de başvurduk. Şîrâzî'nin düşüncelerine, filozofların fikirleri ile karşılaştırmalı bir şekilde yer vererek, kendisinin bu düşünce geleneği içerisindeki yerini belirlemeye çalıştık.

Şîrâzî'nin *Hikmetü'l İşrâk* şerhinde İbn Sînâ'nın ismini zikretmesi ve eserlerinden bahsetmesi ve yine Sühreverdî'nin diğer eserleri *Kitâbu'l Meşârî ve'l Mutarahat*, *Kitâbu'l Mukavemât* ve *Kitâbü't Telvihâti'l Levhiyye* gibi eserlerinden bahsetmesi onun bu eserleri bildiğini ve onlardan haberdar olduğunu göstermektedir. Aslında onun görüşlerindeki Meşşâî izlenimlerin, Sühreverdî'nin Meşşâî tarzda ele aldığı eserlerinden kaynaklanması pek tabîî ki mümkündür.

Felsefî ilimleri nazarî ve amelî şeklinde ikiye ayıran Şîrâzî, İbn Sînâ'nın ayırımına benzer şekilde nazarî ilimleri metafizik, matematik ve tabiat ilimleri olarak üç alt dala ayırmıştır. Ona göre nazarî felsefenin konusu varlıktır. Şîrâzî, *Dürretü't Tâc* eserinde varlığı a priori bir kavram olarak ele almış ve onun tanımlanamayacağını belirtmiştir. Ona göre varlık kavramı tanıma ihtiyaç duymayan açık ve genel bir kavramdır. Bilindiği gibi Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi İslâm filozofları varlık kavramının en genel kavram olduğunu bu yüzden tarifinin yapılamayacağını iddia etmişlerdir. Şîrâzî de eserlerinde filozofların bu görüşleri ile paralel açıklamalar yapmıştır. Ancak Şîrâzî, varlık lafzının dış dünyada mahiyetlere izafe edilen aklî itibar

olduğu görüşüyle Meşşâî filozoflardan ayrılır. Ona göre varlık, aklî bir sıfattır/itibardır. Varlık, imkân ve imkânsızlık kavramlarının hepsi aynıdır yani onların zihin dışında bir gerçekliği yoktur, onlar aklî itibarlardır. Bu, aynı zamanda İshrâk filozofu Sühreverdî'nin de görüşüdür. Varlığın aklî bir itibar olduğunu söyleyen Şîrâzî, bu görüşüyle Sühreverdî'yi desteklemektedir.

Şîrâzî, varlık-mahiyet ayrımının sadece zihinde olduğu görüşüyle de Meşşâî filozoflardan ayrılır. Ona göre varlık yalnızca zihinde olduğu için varlık-mahiyet ayrımı da zihindedir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflar hem zihinde hem dış dünyada varlığın mahiyete ârız olduğunu düşünürken Sühreverdî ve onun yorumcusu Şîrâzî varlığın yalnızca zihinde mahiyete ârız olduğunu düşünmektedir. Yani varlık hangi anlamında olursa olsun sadece zihinde vardır. Onun dış dünyada bir varlığı yoktur. Şîrâzî nurluk mahiyetinin de zihinsel ve tümel bir şey olduğunu ifade eder. Ona göre nur kavramının (nurluk), dış dünyada bir varlığı yoktur, o sadece zihinde vardır.

Şîrâzî nur kavramının da tıpkı varlık kavramı gibi tanımı yapılamayan en genel kavram olduğunu belirtir ve nuru, “ortaya çıkmak (zuhur)” şeklinde tanımlar. O, Sühreverdî'ye uyararak tanımın cins ve fasıldan oluşması gerektiğini düşünen Meşşâîlerin tanım teorisine itiraz eder.

Bilindiği gibi Sühreverdî düşüncesinde nur, soyut nur ve ârızî nur şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Şîrâzî de *Hikmeti'l İshrâk*'ta bu ayırımı uygun olarak soyut nurun, bütün berzahsal cisimleri varlığa getiren şey olduğunu belirtir. Soyut nur, zâtını idrak eden bir canlıdır ve dış âlemde cisimsel bir varlığı veya bir mekânı olmayan şeydir. Bir mekânı olan, işaret edilebilen ve gösterilebilen nurlar ise ârızî nurlardır. Ârızî nur, varlığı başkasına bağlı olandır. O, bir başka şeyin nurudur ve zâtı bakımından eksiksiz (gâni/müstağni) değildir. Zâtında nur olmayan şeyler ise karanlık cevher (cisim/berzah) olarak tanımlanmıştır. Karanlık cevher ârızî nurun, taşıyıcısıdır. O, nurlu veya zulmânî (karanlık) heyet sayesinde görünür hale gelir. Şîrâzî, zulmânî heyet'in (karanlık heyet) ârızî nur dışındaki dokuz âraz kategorisi olduğunu ifade ederken genel olarak heyet'in Meşşâîlere göre dokuz, İshrâkîlere göre ise dört olan arazları kapsadığını belirtir. Nurların sınıflandırılması konusunda Şîrâzî'nin kavramsal açıdan Sühreverdî'ye bağlı kaldığı görülmektedir. Ancak yeri geldiğinde Sühreverdî'nin ve diğer Meşşâîlerin görüş

farklılıklarına işaret etmesi, onun her iki anlayışın da yorumcusu olmasından kaynaklanmaktadır.

Şîrâzî, Tanrı için *Dürratü't Tâc*'da Meşşâî düşüncenin etkisiyle Zorunlu Varlık, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta ise İşrâkî etkisiyle Nûru'l Envâr tabirini tercih etmiştir. Şîrâzî'ye göre Tanrı bir mekânda olmadığı için ve onun karşında ona muhalefet edebilecek ona denk bir kuvvet olmadığı için O'nun zıttı yoktur. O, basit olup hiçbir şart gözetilmeksizin bir tanedir. O, devamlıdır, kayyûmdur. Şîrâzî, tıpkı Sühreverdî ve diğer Meşşâî filozoflar gibi Nûru'l Envâr için subûtî sıfatları kullanmak yerine izafî, selbî (tenzihî) ve itibarî sıfatları tercih etmiştir. Şîrâzî, Nûru'l Envâr'ın saf nur olduğu için hem kendi zâtını hem de başkalarını bildiğini düşünmektedir. Ona göre, göklerde ve yerde zerre kadar olanlar bile onun ilmi dışında değildir. Ancak Sühreverdî gibi Şîrâzî de Meşşâîlerin Zorunlu Varlık'ın eşyayı bilmesinin eşyanın varlık sebebi olması anlayışına yani inayet fikrine karşı çıkmaktadır. Şîrâzî'ye göre Zorunlu Varlık'ın bilmesi hakkında doğru olan görüş İşrâkîlerin görüşüdür.

Şîrâzî Nûru'l Envâr için eserlerinde daha önce pek çok İslâm filozofu tarafından da kullanılmış olan ganî/müstağni kavramını kullanmıştır. Bu kavram var olmak için kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan Tanrı'nın tam, kâmil ve eksiksiz (gânî/müstağni/zengin) oluşunu ifade eder. Şîrâzî ganî'nin (zenginliğin) nihâî anlamının Vâcibu'l Vücûd, muhtaçlığın anlamı ise mümkün'ül vücûd olduğunu söyler. Şîrâzî'ye göre Tanrı'nın diğer bir niteliği cömertliktir. O bir amaç ve kendisine yönelecek bir fayda olmaksızın bol bol hayır ve nimet verendir. Ayrıca O, sadece kendi zâtına âşıktır. Kendisinin ve zâtı dışındakilerin de maşukudur. O'nun kemali ve gücü sonsuzdur. Şîrâzî'ye göre Nûru'l Envâr'ın kemalinin bir illeti yoktur; bilakis o, fakirlik ve noksanlığın bulaşamayacağı saf nurdur. Şîrâzî Tanrı'nın nitelikleri konusunda Tanrı'nın bilgi niteliği hariç Meşşâîlerle aynı düşünceleri paylaşır.

Şîrâzî'ye göre, "Nûru'l Envâr'dan iki varlık sudûr edemez, ancak tek bir varlık sudûr edebilir ve en yakın nurda da çokluk bulunmaz. Şîrâzî'nin İşrâkî felsefede Nûru'l Envâr'dan sudûr eden en yakın nur'a dair verdiği bilgiler Meşşâî felsefedeki Zorunlu Varlık'tan sudûr eden ilk akıl ile ilgili bilgiler ile birebir örtüşmektedir. En yakın nur, nur ve mükemmellik bakımından Nûru'l Envâr'a göre daha zayıftır ve kendi zatında mümkün ve muhtaç bir varlıktır. O, var olmak için Nûru'l Envâr'a ihtiyaç duyar. Sudur

sistemindeki akılların sayısı bakımından Meşşâî sudûr düzeninin yanlış olduğunu belirten Şîrâzî de sudûrun Meşşâî filozofların tasavvur ettikleri şekilde yani on akıl ve dokuz felek sıradüzenine göre gerçekleşmeyeceği konusunda Sühreverdî'nin eleştirilerine katılmaktadır.

Şîrâzî de Sühreverdî gibi Platon'un idealar öğretisiyle oldukça benzer görülen türlerin efendileri ve misâl âlemini kabul etmektedir. Ona göre mertebe bakımından duyular âleminin aşağısında, akıl âleminin üstünde olan misâl âlemi, karanlıklı vem aydınlıklı muallâk (asılı) sûretler âlemdir.

Şîrâzî âlemin kıdemi konusunda ise Fârâbî, İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofların ve Sühreverdî'nin görüşlerine paralel bir şekilde ve âlemin zaman bakımından kadîm fakat zât bakımından hâdis olduğunu ifade etmektedir. Şîrâzî'ye göre semavî feleklerin hepsinin hareketi döngüsel yani dairevîdir. Dairevî harekette bulunmaları nedeniyle felekler yok olmazlar, onların başlangıcı ve sonu yoktur. Feleklerin zorlamalı değil, iradî bir şekilde hareket ettiğini belirten Şîrâzî, feleklerin hareket ettiricisinin canlı olması gerektiğini belirtir. Ona göre feleklerin hareket ettiricisi de vücudumuzdaki hareket ettiriciler gibi canlı olan soyut nurdur.

Şîrâzî nefsi maddeden ayrı soyut bir cevher ve nefs-i marife (bilen nefis) olarak kabul etmektedir. Ona göre nefis, cevher olması hasebiyle tüm maddî unsur ve özelliklerinin dışında benlik bilincine sahip bir varlıktır ve kendini idrak edendir. Şîrâzî, Sühreverdî gibi feleklerin insanların idarecilerini yani natık nefisini “Komutan nur” “Nur’ul isfehbet” olarak isimlendirmiştir. Şîrâzî her iki eserinde de İbn Sînâ'nın bakış açısına uygun bir şekilde nefsin iç duyu güçlerini beş olarak ele almış ve açıklamıştır. Şîrâzî'nin İbn Sînâ'nın paralelinde bir açıklamaya yer vermesinden dolayı onun bu konuda Sühreverdî'yi değil, İbn Sînâ'yı takip ettiği söylenebilir. Sühreverdî ve yorumcusu Şîrâzî nefsin bedenden önce bir varlığının olduğunu düşünmezler. Şîrâzî'ye göre nefis, beden yok oluşundan sonra da varlığını devam ettirmektedir. Ona göre nefsin bedenle ilişkisi biri yok olduğu zaman diğersinin de yok olmasını gerektirmeyen bir ilişkidir. Tenasüh konusunda ise Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrâk*'ta kapalılık taşıyan bazı ifadelerinden yola çıkarak Şehrezûrî Sühreverdî'nin, nefislerin kendi beşeri durumlarına göre uygun bedenlere geçebileceği görüşünü kabul ettiğini düşünürken Şîrâzî, Sühreverdî'nin tenasüh görüşünü benimsemediğini düşünmektedir.

Sonuç olarak Şîrâzî, varlığın aklî bir itibar olduğu konusunda, varlık-mahiyet ayrımının yalnızca zihinde olduğu konusunda, tanım teorisi konusunda, sudur sistemindeki akılların sayısı konusunda, Zorunlu Varlık'ın eşyayı bilmesinin eşyanın varlık sebebi olması yani ilahî inayet konusunda Meşşâîlere karşı çıkarak Sühreverdî'nin görüşlerini desteklemektedir. O, nefsin öldükten sonra başka bedenlere geçmesi yani tenasüh konusunda Sühreverdî'nin görüşü ile ilgili Şehrezûrî'den farklı düşünmektedir.

Araştırmamızın sonucuna göre Şîrâzî, İslâm düşüncesi içerisinde birden fazla felsefî geleneği tanıyıp, eserler vermiş olan İşrâkî bir filozoftur. Şîrâzî'nin düşünceleri üzerinde yer yer İbn Sînâ'nın ve İbn Arabî'nin etkileri görülmektedir ancak özellikle *Hikmetü'l İşrâk* şerhindeki görüşleri dikkate alındığında onun İşrâkî felsefe geleneğine mensup bir filozof olduğunu söylemek daha uygundur.

Şîrâzî'nin metafizik düşüncelerini tespit etmek amacıyla ele aldığımız bu çalışmamızla İslâm felsefe geleneği içerisinde bu dönemin karakteristiğini oluşturan şerh geleneğinin anlaşılması ve aydınlatılması yolunda yapılacak olan çalışmalara bir katkı sağlamış olmayı umuyoruz.

## BİBLİYOGRAFYA

Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı, Haz. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 23. bs., Ankara 2013.

### Ansiklopedi Maddeleri

Algar, Hamid, "Ahmed Teküder", **DİA**, C. II, ss. 139, 1989.

Aydın Cengiz - Aydın Gülseren, "Batlamyus", **DİA**, C. V, ss. 196-199, 1992.

Bolay Süleyman Hayri, "Âlem", **DİA**, C. II, ss. 357-360, 1989.

Bulğen Mehmet - Baloğlu Adnan Bülent, "İslâm Düşünce Tarihinde Tenasüh" **DİA**, C. XL, ss. 443-446, 2011.

Çağrıçı Mustafa, "Cömertlik" **DİA**, C. VIII, ss. 72-73, 1993.

\_\_\_\_\_, "Yaratma", **DİA**, C. XLIII, ss. 324-329, 2013.

Çelebi İlyas, "Sıfat", **DİA**, c. XXXVII, ss. 100-106, 2009.

Durusoy Ali, "Hayal", **DİA**, C. XVII, ss. 1-3, 1998.

Görgün Tahsin, "Mâhiyet", **DİA**, C. XXVII, ss. 336-338, 2003.

Kaya Mahmut, "Sudûr" **DİA**, C. XXXVII, ss. 467-468, 2009.

\_\_\_\_\_, "Meşşâiyye", **DİA**, C. XXIX, ss. 393-396, 2004

\_\_\_\_\_, "Muhyiddin İbn Arabî", **DİA**, C. XX, 1999, ss. 520-522.

Kutluer İlhan, "Felek", **DİA**, C. XII, ss. 303-306, 1995.

\_\_\_\_\_, "İlmü'n Nefs", **DİA**, C. XXII, ss. 148-151, 2000.

\_\_\_\_\_, "Metafizik", **DİA**, C. XXIX, ss. 399-402, 2004.

\_\_\_\_\_, "Nur", **DİA**, C. XXXIII, ss. 345-346, 2007.

\_\_\_\_\_, "Ruh", **DİA**, C. XXXV, ss. 187-192, 2008.

\_\_\_\_\_, "Müsül" **DİA**, C. XXXII, ss. 149-151, 2006.

\_\_\_\_\_, "Hikmet'ül İşrâk" **DİA**, C. XVII, ss. 521-524, 1998.

- Özervarlı M. Sait, “Mebde ve Meâd” **DİA**, C. XXVIII, ss. 211-212, 2003.
- Öztuna Yılmaz, “Kutbüddîn Şîrâzî”, **Türk Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Basımevi, ss. 389-390, Ankara 1975.
- Kılıç M. Erol, “Muhyiddin İbnü’l Arabî”, **DİA**, C. XX, ss. 493-516, 1999.
- Topaloğlu Aydın, “Teizm” **DİA**, C. XL, ss. 332-334, 2012.
- Topaloğlu Bekir, “Nur”, **DİA**, C. XXXIII, ss. 243-244, 2007.
- Türker Ömer, “Nefs”, **DİA**, C. XXXII, ss. 529-531, 2006.
- Şerbetçi Azmi, “Kutbüddîn Şîrâzî”, **DİA**, C. XXVI, ss. 487-489, 2002.
- Uludağ Süleyman, “Nefs”, **DİA**, C. XXXII, ss. 526-529, 2006.
- \_\_\_\_\_, “Nûr”, **DİA**, C. XXXIII, ss. 244-245, 2007.
- Wiedemann Eilhard, “Kutbeddîn”, **İslâm Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Basımevi, C. VI, ss. 1049-1051, İstanbul 1955.
- Yavuz Yusuf Şevki, “Kıdem” **DİA**, C. XXV, ss. 394-395, 2002.

#### **Bibliyografi Kaynakları**

- Askalânî, Şeyhü’l İslâm Şehabüddin Ahmed (ö. 852-1449), **Dürerü’l Kâmine fi Âyani’l –Mieti’s Samine**, C. IV, Daru’l-Cî’l, ss. 108-109, Beyrut 1966.
- Brockelmann Carl, (ö. 1375/1956), **Geschichte der Arabischen litterature** supplement, E. J. Brill, (1938). C. II, s. 296-297, ss. 274-275, Leiden 1949.
- Ebü’l-Fida, İmadüddin el-Melikü’l-Müeyyed İsmail b. Ali (ö. 732/1331), **el-Muhtasar fi Tarihi’l-Beşer Târîhu Ebî’l-Fida**, thk. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb, Yahyâ Seyyid Hüseyin, Muhammed Fahri el-Vasıf, C. II, ss. 404-405, Dârü’l-Maârif, Kahire (t.y.).
- Hansarî, (ö. 1313/1895), **Ravzatü’l-Cennat fi Ahvâli’l-Ulema ve’s-Sadat**, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer el-Musevi, thk. Esedullah İsmailiyyan, Mektebetu İsmailiyyan, C. XIII, ss. 129-130, Tahran Kum 1392.
- İbnü’l-Füvatî, Ebü’l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ahmed, (ö. 723/1323), **Mecmaü’l-Âdâb fi Mu’cemi’l-Elkab**, thk. Muhammed Kazım. Vizaret-i Ferheng u İrşad-i İslâmi, ss. 440-441, C. III, Tahran 1416.



- İbnü'l-Füvatî, Ebü'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ahmed b. Muhammed Şeybani (ö. 723/1323) **el-Havadisü'l-Câmia ve't-Tecaribü'n-Nafia fî'l-Mieti's-Sabia**, thk. Mehdî en-Necm, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ss. 295, Beyrut 2003/1424.
- İbn Kadi Şühbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed (ö. 851/1447), **Tabakatü'ş-Şafiiyye**, tsh. Hafız Abdülhalim Han. Âlemü'l-Kütüb, C. I, ss. 1-2. ss. 237-238, Beyrut 1987.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), **Tabakatü'l-Fukahai'ş-Şafiiyyin**, tahkik Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb, Ahmed Ömer Haşim. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, , C. III, ss. 186-189, Kahire 1993.
- İbn Tağriberdî, Cemalüddin Ebu'l Mühasin Yusuf b. Tağriberdî, **El Menhelü's Safi ve'l Müstevfi Bade'l Vafi**, Darü'l-Kütüb, C. IX, Mısır ts.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer, (ö. 749/1349), **Tetimmatü'l-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer Tarihu İbni'l-Verdî**, thk. Ahmed Rıfad Bedravi, C. II, ss. 251, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1970.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan, (ö. 772/1370) **Tabakatü'ş-Şafiiyye**, thk. Abdullah Muhammed Cuburi, Dârü'l-Ulum, C. II, ss. 120, Riyad 1981.
- Kays Kays Ali, **el-İrâniyyûn ve'l-Edebü'l-Arabî Ricâlu Ulûmi'l-Kur'ân**, Müessesetü'l-Buhûs ve't-Tahkikâtü's-Sekâfiyye, C. I, ss. 211-222, Tahran 1984.
- Leknevi, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed, **el-Fevaidü'l-Behiyye fî Teracimi'l-Hanefiyye**, tashih ve talik Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, ss. 126, Dârü'l-Ma'rife Beyrut ts.
- Minovi Mücteba, "Molla Kutb Şîrâzî", **Yad-Name-i Irani-yi Minorsky**, ss. 165-205, Tahran 1969.
- Radavî, Muhammed Takî Müderris, **Ahvâl ve Âsâr-ı Hoca Nasîrüddîn-i Tûsî**, İntişârât-ı Esâmîr, Tahran 1991, ss. 220-223.

- Safedî, Ebü's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah, (ö. 764/1363), i'tina Muhammed Huceyri, **el-Vafî bi'l-Vefeyat**, C. XXV, ss. 362-365, Das Arabische Buch, Berlin 1999/1420.
- Selâmî, Ebü'l-Meali Muhammed b. Rafî, nşr. Abbas b. Muhammed b. Samir Abbas Azzavi, **Târîhu Ulemâi Bağdat-Müntehabul-Muhtar**, ed-Dârü'l Arabiyye li'l-Mevsuat Beyrut 2000/1420, ss.
- Subkî, Ebu Nasr Taceddin Abdulvahhab b. Ali b. Abdulkafî (ö. 727-771), **Tabakatü's Şafiiyyetü'l Kübra**, thk., Abdülfettah Muhammed el Hulv Mahmud Muhammed Tenahi, Matbaatu Îsâ el Bâbî el Halebî, C. X, ss. 386, Kahire 1964.
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman İbn Ebi Bekr (ö. 911/1505), **Buğyetü'l Vüat fi Tabakati'l Lügaviyyîn ve'n Nuhât**, thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim 2. bs. Darü'l Fikr, C. VI, ss. 272-273, Beyrut 1979.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani (ö. 1250/1834), **el-Bedrü't-tali' bi-mehasin men ba'de'l-karni's-sabi'**, C. II, ss. 299-301 Beyrut Dârü'l-Ma'rife, (t.y.).
- Tacî Mir Muhammed, **Şerhu'l Hal ve-Athâr-i Allâme-i Kutbüddîn Mahmud İbn Mesud Şîrâzî**, Intişârât-ı Danişgâh-ı Pehlevî 91, Şiraz Pehlevi Üniversitesi 1976.
- Yafî, Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemani (ö. 768/1366), **Mir'atü'l-Cenan ve İbretü'l-Yakzan fî Ma'rifeti Havadisi'z-Zaman**, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1970/1390, C. IV, ss. 248.
- Yaltkaya M. Şerefettin, **İbn Esir'ler Meşâhir-i Ulema**, (ö. 1367/1947), ss. 85-89, Dersaadet Zafer Kütüphanesi 1322.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1348), **Züyûlu'l-İber fî Haberi men Ğaber**, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, C. IV, Beyrut 1985.

## **Kitaplar**

- Akgün, Tuncay, **Gazalî ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma**, Akçağ Yay., Ankara 2013.
- Altıntaş, Hayrani, **İbn Sînâ Metafizigi**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1997.
- Arıcı, Müstakim, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce**, Klasik Yay., İstanbul 2015.
- Arslan, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, Adres Yay., İstanbul 2010.
- Aristoteles, **Metafizik**, (trc. Ahmet Arslan), Sosyal Yay., İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, **Ruh Üzerine**, (trc. Zeki Özcan), Sentez Yay., İstanbul 2014.
- Aster, Ernst Von, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, (trc. Vural Okur), İm Yay., İstanbul 2005.
- Atay, Hüseyin, **İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.
- \_\_\_\_\_, **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.
- Aydın, Mehmet S., **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir 2001.
- Aydınlı, Yaşar, **Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi**, İz yayıncılık, İstanbul 2000.
- Bakar, Osman, **Classification of Knowledge in Islam, A Study in Islamic Philosophies of Science**, Institute For Policy Reserarch Kuala Lumpur Malaysia 1992, İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi, (trc. Ahmet Çapku), İnsan Yay., İstanbul 2012.
- Bayraktar, Mehmet, **İslâm Düşüncesi Yazıları**, Elis Yay., Ankara 2004.
- \_\_\_\_\_, **İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.
- Bircan, Hasan Hüseyin, **İslâm Felsefesinde Mutluluk**, İz Yay., İstanbul 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri, **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü**, Akçağ Yay., Ankara 2004.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Tarihi**, Say Yay., İstanbul 2010.
- Cihan, Ahmet Kâmil, **Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, Laçın Yay., Kayseri 2003.

- Chittick, William, C. **Hayal Âlemleri**, (trc. Mehmet Demirkaya), Kaknüs Yay., İstanbul 2003.
- Corbin, Henry, **İslâm Felsefesi Tarihi II**, İletişim Yay., (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 2010.
- Çüçen, A. Kadir, **Felsefeye Giriş**, Asa Yay., Bursa 1999.
- Demirli, Ekrem, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan, İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücût Geleneği**, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012.
- \_\_\_\_\_, **Konevî ile Tusî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar**, el-Müraselât, (trc. Ekrem Demirli), Kapı Yay., İstanbul 2014.
- Demirkol, Murat, **Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması**, Fecr Yay., Ankara 2010.
- Durak, Nejdî, **Plotinus'ta Metafizik Düşünce ve Etkileri**, Söğüt Yay., İstanbul 2008.
- Durusoy, Ali, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2012.
- Düzgün, Şaban Ali, **Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah Alem İlişkisi**, Akçağ Yay., Ankara 1998.
- Erdem, Hüsameddin, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, Hü-Er Yay., Konya 2014.
- Efil, Şahin, **İslâm ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri**, Pınar Yay., İstanbul 2002.
- Ebu Reyyan, Muhammed Ali, **Usûl el-Felsefet al İshrâkiyye**, Kahire 1959.
- Fahri, Macit, **İslâm Felsefesi Tarihi**, (trc. Kasım Turhan), Şato Yay., İstanbul 2008.
- Fârâbî, **el-Cem Beyne Re'yeyi'l Hakimeyn**, thk. Albert Nasrî Nâdir, Dârü'l-Maşrık Beyrut 1985; Eflâtun ile Aristoteles Görüşlerinin Uzlaştırılması, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, Felsefenin Temel Meseleleri**, (trc. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2010, ss. 151-181.
- \_\_\_\_\_, **Uyûnu'l-Mesâil**, es-Semeretü'l Merdıyye (içinde), nşr. Dietrici, London 1890; Felsefenin Temel Meseleleri, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, (trc. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2010, ss. 117-126.
- \_\_\_\_\_, **Fusûs'ul Hikem**, Haydarabad, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1345.

- \_\_\_\_\_, **el-Medinetü'l Fâzıla**, thk. Albert Nasri Nadir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1985,  
(trc. Nafiz Danışman), el-Medinetü'l Fâzıla, MEB Yay., Ankara 2001.
- \_\_\_\_\_, **es-Siyâsetü'l Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mecûdât**, (trc. Mehmet S.  
Aydın/M. Rami Ayas/Abdülkadir Şener), İstanbul 2012.
- Gazzâlî, **Mişkâtü'l Envâr**, Nur Metafizigi, (trc. A. Cüneyd Köksal), Gelenek Yay.,  
İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, **Kimya-i Saâdet**, (trc. Ali Arslan), Merve Yay., İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, **Makâsidü'l Felâsife**, thk. Süleyman Dünya, Darü'l Maarif Kahire 1961,  
Felsefenin Temel İlkeleri, (trc. Cemaleddin Erdemci), Vadi Yay, Ankara  
2001.
- \_\_\_\_\_, **Tehâfütü'l-Felâsife**, Filozofların Tutarsızlığı, (trc. Mahmut Kaya- Hüseyin  
Sarıoğlu), Klasik Yay., İstanbul 2009.
- \_\_\_\_\_, **er-Risâletü'l-Ledünniyye**, Ledün Risalesi, Semerkand Yay., İstanbul 2007.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak Süleyman, **Kelâm**, Tekin Kitabevi, Konya 1998.
- Izutsu, Toshihiko, **İslâm'da Varlık Düşüncesi**, (trc. İbrahim Kalın), İnsan Yay.,  
İstanbul 1995.
- İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Ahiret Hayatı Cennet ve Cehennem, (trc. Ekrem  
Demirli), Litera Yay., İstanbul 2015.
- \_\_\_\_\_, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Âlemin Yaratılışı, (trc. Ekrem Demirli), Litera Yay.,  
İstanbul 2016.
- \_\_\_\_\_, **İttihâdü'l Kevnî**, Nurlar Risalesi, (trc. Mahmut Kanık), İnsan Yay., İstanbul  
2011.
- İbn Kemmûne, **el-Cedîd fi'l-Hikme**, thk. Hamîd Merîd el-Kubeysî, Bağdat 1982.
- İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâi**, (trc. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu  
Başkanlığı, İstanbul 2013.
- \_\_\_\_\_, **Kitâbu'l-Hudûd**, Tanımlar Kitabı, (trc. Aygün Akyol-İclal Arslan), Elis  
Yay., Ankara 2013.

- \_\_\_\_\_, **en-Necât fi'l Mantık ve'l İlahiyyat I-II**, (thk. Abdurrahman Umeyra), Dâru'l-Cıl, Beyrut 1992, Felsefenin Temel Konuları, (trc. Kübra Şenel), Kabalcı Yay., İstanbul 2013.
- \_\_\_\_\_, **eş-Şifâ, İlahiyyât**, I, (thk. G. C.Anawati-Said Zâyed), Kahire 1960, Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik, I (trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, **eş-Şifâ, İlahiyyât**, II, thk. M. Yusuf Musa-Süleyman Dünya-Said Zâyed, Kahire 1960, Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik, II (trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, **eş-Şifâ, Mantık I**, Medhal nşr. C. Anawati, Mahmud Hudayrî, Fuad el Ehvani) Kahire 1952, Kitâbu'ş-Şifâ, Mantığa Giriş, (trc. Ömer Türker), Litera Yayıncılık İstanbul 2006.
- \_\_\_\_\_, **er-Risâletü'l Arşkiye, Uyûnu'l-Hikme, Risaleler**, (trc. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu), Kitâbiyat Yay., Ankara 2004.
- \_\_\_\_\_, **eş-Şifâ, Tabiiyyât**, Kitâbu'ş-Şifâ, Sema ve Âlem, (trc. Harun Kuşlu-Muhittin Macit), Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, III (İlahiyat), (nşr. Süleyman Dünya), Müessesetü'n-Nu'man, Beyrut 1993, İşaretler ve Tembihler, (trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, **eş-Şifâ, Mâkûlât**, Kitâbu'ş-Şifâ, Kategoriler, (trc. Muhittin Macit), Klasik Yay., İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, **Risâle fi'l Mâhiyyeti'l Işk**, (nşr. ve trc. Ahmed Ateş), İÜEF Yay., İstanbul 1953.
- \_\_\_\_\_, **Risâle fi İspatü'n-Nübüvve**, Beyrut 1968.
- \_\_\_\_\_, “**Arş Risalesi**”, Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine (trc. Enver Uysal), UÜİF Dergisi, sy. 9, c. 9, ss. 641-655, 2000,
- Niazi, Kaveh, **Qutb al Dîn Shirazi and the Configuration of the Heavens**, Springer Dordrecht Heidelberg New York, London 2014.

- Kaya, Mahmut, **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, Ekin Yay., İstanbul 1983.
- \_\_\_\_\_, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik Yay., İstanbul 2002.
- Kaya, M. Cüneyt, **Varlık ve İmkân**, Klasik Yay., İstanbul 2011.
- Keklik, Nihat, **Türk İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1987.
- Kesik, Muharrem, “Müînüddîn Süleyman Pervane” **DİA**, C. XXXI, 2006, ss. 91-93.
- Kindî, **Felsefî Risâleler**, (trc. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2006.
- Kutbüddîn Şîrâzî, **Dürretü't Tâc**, thk. Seyyid Muhammed Meşkeve, 2. bs, Tahran 1986.
- \_\_\_\_\_, **Fi Beyani'l Hâce ile't Tıb ve'l Etba ve Vesâyâhum**, nşr. Muhammed Fuat Zakiri, Dimeşk 2001.
- \_\_\_\_\_, **Şerhu Hikmeti'l İsrâk**, nşr. Abdullah Nûrânî, Mehdi Muhakkık. Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill, Tahran 2002.
- \_\_\_\_\_, **Kitâbü'l Fevâid fi Şerhi Hikmeti Ayni'l-Kavâid**, BDK, Veliyüddin Efendi 3399.
- \_\_\_\_\_, **Şerhü'l Kânûn fi't Tıb, Mukaddime**, Ayasofya 3649, thk. ve trc. Mahmut Recep Keleş, Kutbüddîn Şîrâzî'nin Hayatı Eserleri ve Ortaçağ İslâm Kültüründeki Yeri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Kutluer, İlhan, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İz Yayıncılık İstanbul 2002.
- Küyel, Mübahat Türker, **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1956.
- Kömürcü, Kamil, **İsrâkî Düşüncede Mantığın Yeri**, İlahiyat Yay., Ankara 2014.
- Macit, Muhittin, **İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek**, Litera Yay., İstanbul 2012.

- Maraş, İbrahim, **Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği**, Araştırma Yay., Ankara 2009.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, (trc. Nazife Şişman), İnsan Yayınları İstanbul 1985.
- \_\_\_\_\_, **Makaleler II** içinde, (trc. Şehabettin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul 1997.
- \_\_\_\_\_, **Islamic Philosophy From Its Origin To The Present, Philosophy in the Land of Prophecy**, State University of New York, 2006.
- \_\_\_\_\_, **Üç Müslüman Bilge**, (trc. Ali Ünal), İnsan Yay., İstanbul 2009.
- Olguner, Fahrettin, **Fârâbî**, Ötüken Yay., İstanbul 1999.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra, **İbn Kemmune ve Felsefesi**, Elis Yay., Ankara 2014.
- Peker, Hidayet, **İbn Sînâ Epistemolojisi**, Bursa 2000.
- Peters, Francis E., **Antik Yunan Terimleri Sözlüğü**, (trc. Hakkı Hünler), Paradigma Yay., İstanbul 2004.
- Platon, **Devlet**, (trc. Sabahattin Eyyüpoğlu-M. Ali Cimcöz), Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2014.
- Platon, **Timaios**, (trc. Furkan Akderin), Say Yay., İstanbul 2015.
- Plotinus, **Enneadlar**, trc. Zeki Özcan, Asa Yay., Bursa 1996.
- Pourjavady, Reza, Schmidtke, Sabine, **A Jewish Philosopher of Baghdad Izz Al-Dawla Ibn Kammuna and His Writings**, Brill, Leiden Boston 2006.
- Razavi, Mehdi Amin, **Suhrawardi And The School of Illumination**, Curzon Press, 1997.
- \_\_\_\_\_, **An Anthology of Philosophy in Persia, from The School of Illumination to Philosophical Mysticism**, I.B. Tauris Publishers, c. IV, London 2012.
- Sarioğlu, Hüseyin, **İbn Rüşd Felsefesi**, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- Sevil, Ekrem, **Platon'un Tanrı Anlayışı**, Birey Yay., İstanbul 2007.
- Sözen, Kemal, **İbn Kemal'de Metafizik**, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.
- \_\_\_\_\_, **Levkeri'de Tanrı Tasavvuru**, Fakülte Kitabevi, Isparta 2007.



Sunar, Cavit, **İslâm Felsefesi Dersleri**, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., İstanbul 2007.

Sühreverdî, **Hikmetü'l İsrâk**, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyh-i İsrâk içinde, tashih ve mukaddime Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, C. II, Müessese-i Mutala'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375.

\_\_\_\_\_, **İsrâk Felsefesi**, (trc. Tahir Uluç), İz Yayıncılık İstanbul 2009.

\_\_\_\_\_, **İsrâk Felsefesi**, (trc. Eyüp Bekir Yazıcı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.

\_\_\_\_\_, **Kitabu'l Meşâri ve'l Mutârahât**, ed. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, C. I, Müessese-i Mutala'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375.

Taslaman, Caner, **Big Bang ve Tanrı**, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2006.

\_\_\_\_\_, **Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı**, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2010.

Taylan, Necip, **Gazzalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2013.

\_\_\_\_\_, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, Şehir Yay., İstanbul 2000.

\_\_\_\_\_, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İFAV Yay., İstanbul 1997.

Tehânevi, **Keşşâf-ı Istılâhâtî'l-Fünûn**, Lübnan, Mektebetü Lübnan Nâşirun, 1996.

Nasîruddîn Tûsî, **Felsefe Mektupları, Tûsî İle Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar**, (trc. Murat Demirkol), Ankara 2015.

Turhan, Kasım, **Âmirî ve Felsefesi**, İFAV Yay., İstanbul 1992.

Toktaş, Fatih, **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, Klasik Yayınları İstanbul 2013.

\_\_\_\_\_, **Meşşâî Felsefe**, İnsan Yay., İstanbul 2004.

Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l İsrâk**, thk. Hüseyin Ziyai Terbeti, Müessese-i Müteleat ve Tahkika, Tahran 1993.

Şulul, Cevher, **Kindî Metafizigi**, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Uluç, Tahir, **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, İnsan Yay., İstanbul 2012.

\_\_\_\_\_, **İbn Arabî'de Sembolizm**, İnsan Yay., İstanbul 2007.

Uysal, Enver, **İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yay., İstanbul 1998.

\_\_\_\_\_, **Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları**, Emin Yay., Bursa 2008.

Ülken, Hilmi Ziya, **İslâm Felsefesi**, Doğu Batı Yay., İstanbul 2015.

\_\_\_\_\_, **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, Ülken Yay., İstanbul 1997.

Vural, Mehmet, **İslâm Felsefesi Sözlüğü**, Elis Yay., Ankara 2011.

Walbridge, John, **The Science of Mystic Lights, Qutb al Dîn Shirazi and The Illuminationist Tradition in Islâmic Philosophy**, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts 1992.

Yakıt, İsmail-Durak Nejdî, **İslâm'da Bilim Tarihi**, Tuğra Matbaası, Isparta 2002.

Yörükan, Yusuf Ziya, **Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri**, (trc. Ahmet Kamil Cihan), İnsan Yay., İstanbul 1998.

## **Makaleler**

Açıkgenç, Alparslan, “İslâm Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri”, **Felsefe Dünyası**, sy. 13, ss. 7-16, 1994.

Altıntaş, Hayrani, “Fârâbî ve İbn Sînâ Düşüncelerinde Vâcibu'l Vücûd'un Nitelikleri”, **Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri**, Elis Yay., ss. 193-198, Ankara 2005.

Arıcı, Müstakim, “Âlim ve Filozof: Kutbüddîn Şîrâzî”, **Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni**, İnsan Yay., ss. 961-975 İstanbul 2015.

\_\_\_\_\_, “Kutbüddîn Şîrâzî'ye göre Tabâbet Sanatı ve Hekimlik Ahlâkı” **Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi**, sy. 22, Ekim 2012.

Armaner, Neda, “İbn Sînâ Psikolojisi ile Çağdaş Psikolojinin Karşılaştırılması”, **İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Yayınları, Ankara 1983.

Atay, Hüseyin, “Nefs”, **AÜİF Dergisi**, C. XXXVII, Ankara 1997.

- \_\_\_\_\_, “Mahiyet ve Varlık Ayırımı”, **İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri**, Kùltür ve Turizm Bakanlığı Milli Kùtùphane Yay., ss. 139-166, Ankara 1983.
- Aydın, Mehmet, “İbn Sînâ’da Ahlâk”, **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri**, Kùltür ve Turizm Bakanlığı Milli Kùtùphane Yay., ss. 117-128, Ankara 1983.
- \_\_\_\_\_, “İbn Sînâ’nın Mutluluk (es-Sa’âde) Anlayışı”, **İbn Sînâ Doğumunun Birinci Yılı Armağanı** içinde, Türk Tarih Kurumu, 2. Baskı, Ankara 2014.
- Beki, Mùnteha, “Mùkemellik ve Ontolojik Kanıt”, **Dini Araştırmalar**, C. 18, s. 47, ss. 119-145, Temmuz-Aralık 2015.
- Bekiryazıcı Eyùp, “Bazı İslâm Filozoflarının Tenasùh Nazariyesine Yaklaşımları”, **Marife Dergisi**, sy. I, 2008.
- \_\_\_\_\_, İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ’nın Etkisi (ř. Sùhreverdi Örneğinde), Ekev Akademi Dergisi, yıl 12, sy. 36, ss. 147-162, 2008.
- \_\_\_\_\_, “İşrâkilik ve Sùhreverdi’nin İşrâk Felsefesinin Kaynakları”, **Doğudan Batı’ya Düşüncenin Serüveni**, İnsan Yay., C. 7, ss. 935-973, İstanbul 2015.
- Cihan, Ahmet Kâmil, “Sùhreverdi’nin Nur Anlayışı”, **İslâm Felsefesinin Sorunları** (içinde), Elis Yay., ss. 125-140, Ankara 2003.
- \_\_\_\_\_, “Sùhreverdi ve İşrâkilik” **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler** (içinde), İsam Yay., ss. 397-421, İstanbul 2014.
- Çakır, Ahmet “Kutbüddîn şîrâzi’nin Dürretü’t Tâc’ında İká’î Daireler” **OMÜİFD**, sy. 35, ss. 77-94, 2015.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, “Sùhreverdi ve İşrâkiyye Felsefesi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi**, C. XVI, ss. 177-200, 1968.
- Dağ, Mehmet, “İbn Sînâ’nın Psikolojisi”, **İbn Sînâ Doğumunun Birinci Yılı Armağanı** içinde, Türk Tarih Kurumu, 2. Baskı, ss. 429-506, Ankara 2014.
- Deniz, Gürbüz, “Sùhreverdi’nin Tenasùh Anlayışı”, **Sùhreverdi ve İşrâk Felsefesi**, Otto Yay., ss. 135-151, Ankara 2014.
- Erdoğan, İsmail, “İşrâki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi”, **Dinî Araştırmalar**, C. VIII, s. 127-152, Ankara 2005.

- \_\_\_\_\_, “Platon’un İdelerine Bazı İslâm Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler”, **Bilimname** sy. IV, ss. 33-47, 2004/I.
- \_\_\_\_\_, İshrâkîlik’in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 8, ss. 159-178, 2003.
- Karlığa, Bekir, “İbn Sînâ Çizgisinde Osmanlı Düşüncesinin Gelişimi”, **İslâm Felsefesinin Sorunları** (içinde), Elis Yay., ss. 9-17, Ankara 2003.
- Kaya, Mahmut, “İbn Sînâ Felsefesinde Mutluluk Kavramı” **İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Yay., ss. 495-500, Ankara 1983.
- \_\_\_\_\_, “Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirmesi”, **İbn Sînâ Doğumunun Birinci Yılı Armağanı**, Türk Tarih Kurumu, 2. Baskı, ss. 563-570, Ankara 2014.
- Keleş, Mahmut Recep, “Kutbüddîn eş-Şîrâzî’nin Anadolu’daki Faaliyetleri ve Sadreddin Konevî ile İlişkisi”, **Tarih Okulu Dergisi (TOD)**, Yıl 7, sy. XIX, ss. 329-345, Eylül 2014.
- Kılıç, Cevdet, “Sühreverdî’nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe İle Karşılaştırılması”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 13: 2 (2008),
- Lane, George, “Qutb al-Din Shirazi”, **Journal of the Royal Asiatic Society**, ed. Iraj Afshâr, c. XXI, sy. 03, ss. 393-397, Temmuz 2011.
- Lorry, Pierre “Henry Corbin: Çalışmaları ve Tesiri” **İslâm Felsefe Tarihi** (içinde), ed. Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman, Açılım Kitap, (trc. Şamil Öçal-Tuncay Başoğlu), İstanbul 2007.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, “Qutb Al-Dîn Shîrâzî” **Dictionary of Scientific Biography**, New York 1981.
- \_\_\_\_\_, “Qutb al Din Shîrâzî”, **The Islamic Intellectual Tradition in Persia**, ed. Mehdi Amin Razavi, ss. 216-227, XV, Curzon Press, 1996.
- Morrison, Robert, “Qutb Al-Dîn Shîrâzî’s Hypotheses for Celestial Motions”, **Journal for the History of Arabic Science**, ss. 21-140, c. XIII, sy. 1-2, 2005.

- Oktay, Ayşe Sıdıka, “Nasîrüddîn Tûsî’nin İlim/Hikmet Sınıflandırmasına Yansıyan Din Felsefe İlişkileri”, **Felsefe Dünyası**, 2007/1, sy. 45, ss. 73-91.
- Özalp, Hasan, “Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Görüşlerinin Karşılaştırılması”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVI, sy. 1, ss. 245-288, 2012.
- Pourjavady, Reza-Schmidtke Sabine, Qutb Al Din Al-Shîrâzî’s (710-1311) Durrat al-Taj and Its Sources (Studies on Qutb Al Din Al-Shîrâzî I), **Journal Asiatique** ss. 311-330. 292.1-2 Paris 2004.
- \_\_\_\_\_, “The Qutb Al Din Al-Shîrâzî Codex (Ms Mar’ashi 12868) (Studies on Qutb Al Din Al-Shîrâzî II) ss. 279-301, **Studia Iranica** 36, 2007.
- \_\_\_\_\_, “Qutb Al Din Al- Shîrâzî As A Teacher An Analysis Of His İjâzât, (Studies on Qutb Al Din Al-Shîrâzî III)”, **Journal Asiatique**, ss. 15-55, 297.1 Paris 2009.
- Rizvi, Sajjad H., “An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction?” Suhrawardi’s Visionary Hierarchy of Lights”, **Asian Philosophy**, C. IX, sy. 3, Kasım 1999.
- Sarton, George, “Qutb Al Din Al-Shirazi”, **Introduction to the History of Science**, C. II, ss. 1017-1020, Carnegie Institution of Washington 1931.
- Sayılı, Aydın, “İbn Sînâ’da Astronomi ve Astroloji”, **İbn Sînâ Doğumunun Birinci Yılı Armağanı**, Türk Tarih Kurumu, 2. Baskı, ss. 205-254, Ankara 2014.
- Sözen, Kemal, “Gazzâlî’nin Sudûr Teorisini Eleştirisi” **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. 13, sy. 3-4, ss. 400-408, 2000.
- \_\_\_\_\_, “Fârâbî Ontolojisinde Tanrı’nın Niteliklerine İlişkin Yaklaşımların Türk-İslâm Düşüncesindeki Etkileri” **Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet’e Katkıları Sempozyumu Bildirileri**, Fakülte Kitabevi, ss. 467-475, Isparta 2007.
- Turgut, Ali Kürşat, “Meşşâî Felsefesinde Allah’ın Sıfatları Meselesi” **UÜİF Dergisi**, Cilt: 21, sy. 2, ss. 1-21, 2012.

- Uluç, Tahir, “Tanrı’nın Bilgisi Konusunda Sühreverdî’nin İbn Sînâ’yı Eleştirisi, **(Sühreverdî ve İsrâk Felsefesi içinde)**, Otto Yay., ss. 115-134, Ankara 2014.
- \_\_\_\_\_, “İsrâkîlik-Meşşâîlik İlişkisinin Mahiyeti” **Doğudan Batı’ya Düşüncenin Serüveni**, İnsan Yay., C. 7, ss. 991-1023, İstanbul 2015.
- Walbridge, John, “A Sufi Scientist of the Thirteenth Century The Mystical Ideas and Practices of Qutb al-Dîn Shîrâzî”, **The Legacy of Mediaeval Persian Sufism**, Ed. Leonard Lewisohn, London 1992.
- \_\_\_\_\_, “Al-Shîrâzî,” **Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures**, Ed. Helaine Selin, C. I, ss. 157-158, Springer New York 2008.
- \_\_\_\_\_, “The Political Thought of Qutb Al Din Shîrâzî”, **The Political Aspects of Islamic Philosophy**, Ed. Charles Butterworth, Harvard University Press, ss. 345-378, Cambridge Massachusetts 1992.
- \_\_\_\_\_, “İsrâkî El Yazmaları, Sühreverdî’nin 13. Yüzyılda Yeniden Keşfi ve Algılanışı”, **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Yay., ss. 37-63, Ankara 2014.
- Wedberg, Anders, “İdealar Kuramı”, **İdealar Kuramı Platon’un Felsefesi Üzerine Araştırmalar** (içinde), Gündoğan Yay., Ankara 1999.
- Yakıt, İsmail, “İbn Sînâ’da İnsan Ruhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı” **İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Yay., ss. 287-293, Ankara 1983.
- Yenen, Halide, “Sühreverdî Epistemolojisinde Huzûrî Bilgi”, **(Sühreverdî ve İsrâk Felsefesi içinde)**, Otto Yay., Ankara 2014.
- Yıldırım, Mustafa, “Plotinus ve Fârâbî’de Sudûr”, **Felsefe Dünyası**, sy. XI, ss. 43-51, Mart 1994.

Ziâî, Hüseyin, “İşrâkî Gelenek” (**İslâm Felsefesi Tarihi İçinde**) ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leamen, (trc. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul 2007.



## Tezler

- Aydın, Salih, **Kâtibi Kazvî'nin Hikmetü'l-Ayn Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, SBE, Felsefe ve Din Bilimleri ABD, Ankara 2001.
- Ertuğrul, Resul, **Kutbüddîn eş- Şîrâzî ve Tefsiri**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, SBE, Temel İslâm Bilimleri ABD, Ankara 2011.
- Keleş, Mahmut Recep, **Kutbüddîn Şîrâzî'nin Hayatı Eserleri ve Ortaçağ İslâm Kültüründeki Yeri**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Ortaçağ ABD, İstanbul 2008.
- Parıldar, Sümeyye, **Molla Sadra'da Varlık Mahiyet İlişkisi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜ, SBE, İlahiyat ABD, İstanbul 2008.
- Walbridge, John, **The Philosophy of Qutb al Din Shirazi A Study in the Integration of Islamic Philosophy** Cambridge 1983.
- Bekiryazıcı, Eyüp, **Şihabuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İsrâk Anlayışı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri ABD, Erzurum 2000.
- \_\_\_\_\_, **Şihâbeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi**, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, Felsefe ve Din Bilimleri ABD, Erzurum 2005.
- Yenen, Halide, **Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji**, Basılmamış Doktora Tezi, MÜ, SBE, İlahiyat ABD, İstanbul 2007.



## ÖZGEÇMİŞ

### KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı: Arife Ünal Söngü

Uyruğu: T.C.

Doğum Tarihi ve Yeri: 19 Haziran 1980 Bucak/BURDUR

Medeni Durumu: Evli

Tel: 0 538 345 96 96

E-posta: asungu07@hotmail.com

Yazışma Adresi: Fatih Mah. 1646 Sok. Barın Apt. No:8 Kat: 1 Bucak/BURDUR

### EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
Yüksek Lisans	Süleyman Demirel Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü	2009
Lisans	Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fak.	2002
Lise	Bucak İmam-Hatip Lisesi	1997

### İŞ DENEYİMİ

Tarih	Kurum	Görev
2007–Halen	MEB	Öğretmen

### YABANCI DİL

İngilizce, Arapça