

PAPER DETAILS

TITLE: KUTBÜDDÎN SÎRÂZÎ'NİN TANRI ANLAYISI

AUTHORS: Arife Ünal Süngü,Ayşe Sidika Oktay

PAGES: 113-142

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2695971>

KUTBÜDDİN ŞİRÂZÎ'NİN TANRI ANLAYIŞI*

ARİFE ÜNAL SÜNGÜ**
AYŞE SIDIKA OKTAY***

ÖZET

634 (1236) yılında İran'da doğan daha sonra Anadolu'ya gelerek müderrislik ve kadılık gibi çeşitli görevlerde bulunan Kutbüddin Şîrâzî, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrâk* eserine şerh yazarak İran'da ve Osmanlı topraklarında İşrâkî düşüncenin devamını sağlamıştır. Şîrâzî, aynı zamanda İbn Sînâ geleneğine bağlı bir filozof olan Nasîreddin Tûsî'nin öğrencisidir. O, ilim dünyasında İşrâkî felsefe geleneğine mensup bir âlim olarak bilirse de görüşleri hem İbn Sînâ tarafından sistemleştirilen Meşşâî ekolün hem de Sühreverdî'nin sistemleştirdiği İşrâkî ekolün izlerini taşımaktadır.

Bu çalışmada İşrâkî felsefe geleneği içinde Kutbüddin Şîrâzî'nin Tanrı hakkındaki görüşleri incelenerek Meşşâî ekolün temsilcilerinden Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi diğer filozofların konu hakkındaki temel düşünceleri ile mukayese edilmiş ve onun görüşlerindeki İşrâkî ve Meşşâî etkiler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *İbn Sînâ, Sühreverdî, Kutbüddin Şîrâzî, Tanrı, Nurul Envâr.*

QUTB AL-DÎN SHÎRAZÎ'S PERCEPTION OF GOD

ABSTRACT

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. He provided continuance of Illuminationist thought in Persian and Ottoman by writing gloss to the *Hikmat al-ishrâq* by Suhrawardi. Shirazi is also a student of Nasîreddin Tûsî a philosopher who depend on Avicenna tradition. Although he is known as a scholar belonging to the tradition of Illuminationist philosophy

* Bu çalışma Süleyman Demirel Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi Başkanlığı 3589-D1-13 nolu proje tarafından desteklenmiş olup Doç. Dr. Ayşe Sıdika Oktay danışmanlığında Arife Ünal Süngü tarafından hazırlanan "Kutbüddin Şîrâzî'de Metafizik" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri ABD. e-posta: asungu07@hotmail.com

*** Doç. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD. e-posta: ayseoktay@sdu.edu.tr

in the world of science his views bear the traces of the İsrâqî school which is systemized both by Avicenna and systemized by Suhrawardi.

In this study was examined the views of Qutb Al-Dîn Shirazi on God in the tradition of Illuminationist philosophy, it was compared with the basic ideas about the subject of other philosophers such as al-Fârâbî, Avicenna and Ghazali from the representatives of the Peripatetic school and it was investigated the effects of the Illuminationist and Peripatetic in his views.

Key Words: *Avicenna, Suhrawardi, Qutb Al-Dîn Shirazi, God, Light of Lights.*

GİRİŞ

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.

İlkçağ Antik Yunan filozoflarından Platon'un Demiourgos olarak ifade ettiği Tanrı, şekil verici (vâhibu's suver) mimar ve sanatkâr gibi olan bir Tanrıdır. Bu Tanrı evreni nesnelerin ilk örnekleri olan idealara bakarak şekillendirmiştir. Platon Demiourgos'un birtakım özelliklerini ifade ederken onun, en yüksek iyi (hayr) olduğunu belirtir. Tanrı, kudret ve mertebe bakımından âlemde bulunan en yüksek şeydir, kemaldır, en yüksek feyz ve cömertlik sahibidir. Her türlü eksiklikten münezzeh olan Tanrı aynı zamanda kendi kendine yetebilen varlıktır.¹

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.²

Meşşâî İslâm filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ ve İşrâkî filozof Sühreverdî de eserlerinde Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri konusunda bir takım

¹ Platon, *Devlet*, (trc. Sabahattin Eyyüpoğlu-M. Ali Cımcöz), Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2014, s. 379b, 381b, 596a, a.mlf, *Timaios*, (trc. Furkan Akderin), Say Yay., İstanbul 2015, s. 39, 43; Ekrem Sevil, *Platon'un Tanrı Anlayışı*, Birey Yay., İstanbul 2007, s. 36-41.

² Aristoteles, *Metafizik*, (trc. Ahmet Arslan), Sosyal Yay., İstanbul 2010, s. 502-506, 1072b; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Hü-Er Yay., Konya 2014, s. 234-239.

açıklamalarda bulunmuşlardır. 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.³ Şîrâzî ise Tanrı için *Dürratü't Tâc*'da Meşşâî etkisiyle Zorunlu Varlık, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta ise İşrâkî etkisiyle Nûru'l Envâr tabirini tercih etmiştir.

1. Tanrı'nın Varlığı

Tanrı'nın varlığı konusunda İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın açıklamaları incelendiği zaman onların, varlıkta vacip-mümkün ayırımına giderek Tanrı'nın Zorunlu bir Varlık olduğunu ortaya koydukları görülmektedir. Onlara göre, varlık zincirinin zirvesinde bulunan Tanrı, yokluğu düşünülemeyen, daima ve her şartta varlığı zarûrî olarak kabul edilen varlıktır. O, tüm varlığın nihaî ilkesidir. O'nun dışındaki varlıklar mümkündür ve ortaya çıkmak için bir sebebe ihtiyaç duyarlar. O'nun varlığı bir sebebe dayanmaz, O, kendinden başka tüm varlıkların sebebidir. Tanrı, ilk var olan, ilk mevcut ve bütün var olanların ilk sebebidir. Var olmamak O'nun için mümkün değildir.⁴ Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ Tanrı'yı her şeyden önce yokluğu düşünülemeyen, sebepsiz, ilk varlık olarak nitelendirmişlerdir. Onlara göre Tanrı 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.⁵

Sühreverdî ise çeşitli eserlerinde bazen vâcip-mümkün, heyula-sûret ayırımına giderek ve nedensellik ilkesinden ve hareketin varlığından söz ederek bazen de nefis-i nâtika'nın varlığından yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispatlamayı amaçlamıştır.⁶

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

³ Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyh-i İşrâk içinde, tashih ve mukaddime Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, c. II, Müessesesi-i Mutâla'ât ve Tahkikât-ı Ferhengî, Tahran 1996, s. 121 (bundan sonra bu eser Hİ şeklinde kısaltılarak gösterilecektir.); Türkçe trc. *İşrâk Felsefesi*, (trc. Tahir Uluç), İz Yayıncılık İstanbul 2009, s. 130 (bundan sonra bu eser İF-2009 şeklinde kısaltılarak gösterilecektir.); *İşrâk Felsefesi*, (trc. Eyüp Bekiryazıcı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, s. 338 (bundan sonra bu eser İF-2015 şeklinde kısaltılarak gösterilecektir.)

⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, (trc. Nafiz Danışman), M.E.B. Yay., Ankara 2001, s. 15; Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, Ötüken Yay., İstanbul 1999, s. 101-102, 152-153. İbn Sînâ, *en-Necât*, Türkçe trc. *Felsefenin Temel Konuları*, (trc. Kübra Şenel), Kalcı Yay., İstanbul 2013, s. 214. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Türkçe trc. *İşaretler ve Tembihler*, (trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 127-129; İbn Sînâ, *Risaleler*, (trc. Alparslan Açıkgeçenç-M. Hayri Kırbaçoğlu), Kitabiyat Yay., Ankara 2004, s. 45-46. İbn Sînâ, *es-Şifâ, Metafizik*, I, (trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 35-36; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ 'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 184.

⁵ 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.

⁶ Ebu Reyyan, *Usûl el-Felsefet el İşrâkiyye*, Kahire 1959, s. 125-126.

kendiliğinden değil bir tercih eden vasıtasıyla olurdu. Bu durumda Nûru'l Envâr, kendi özü gereğince başkasına muhtaç olmayan mutlak varlık olup, aksine her şey O'na muhtaçtır. Muhtaç olunan nur, Nûru'l Envâr olmalıdır. Çünkü bu silsilenin bir yerde nihayete ermesi gerekir. Nûru'l Envâr, mümkün varlıklar silsilesinin son bulduğu yerdir.⁷ 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 imkân⁸ 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 İsrâkî 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.⁹

Kutbüddîn 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. 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 başkasına muhtaç olmayan bir varlık olmaz aksine öyle 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.¹⁰

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.

⁷ Sühreverdî, *Hİ*, s. 122, *İF-2009*, s. 131; *İF-2015*, s. 340-342.

⁸ 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.

⁹ Şehrezurî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, thk. Hüseyin Ziyai Terbeti, Müessesesi Mütelaat ve Tahkika, Tahran 1993, s. 306, 315-316, 325; Aygün Akyol, *Şehrezurî Metafizigi*, Araştırma Yay., Ankara 2011, s. 85, 87.

¹⁰ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, nşr. Abdullah Nürânî, Mehdi Muhakkık. Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî Danışgâh-ı McGill, Tahran 2002, s. 300.

Şîrâzî'ye göre onun yokluğu zatından dolayı olmaz çünkü eğer Nûru'l Envâr kendi yokluğunu gerektirseydi o zaman hiç var olmazdı. Malûlün (müssebeb) var olması için tam bir illet gerekmesinden dolayı bir şey kendisinin yok olmasını gerektirmez aksi takdirde o var olamaz. Dolayısıyla birinci ihtimal batıldır. İkinci ihtimal de batıldır yani onun yokluğu, varlığı Nûru'l Envâr'ın varlığında dâhili olan bir şeyin yokluğu sebebiyle de gerçekleşmez. 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 bağlılığı yoktur. Aksi takdirde kendi kendine yeterli olan (gânî) olamazdı. Çünkü onun için bir şart yoktur. Onun karşısında bir yokluk düşünülemez. Çünkü şart ondan faydalanmaktadır.

Üçüncü ihtimal de batıldır yani onun yokluğu, Nûru'l Envâr'ın varlığında dâhili olan bir şeyin varlığı sebebiyle de gerçekleşmez. Çünkü her şey O'na ihtiyaç duyar, varlığı vacib olduğu ve hiçbir şekilde başkasına muhtaç olmadığı için 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 genel anlamdaki bir zıtlık değildir. Çünkü halkın kullandığı anlamda zıt, kendisini engelleyen güç ile denk olan ve aynı zamanda ona engel olan bir şeydir.¹¹

Sonuç olarak Şîrâzî'ye göre Tanrı bir mekânda olmadığı ve bu mekânda onun karşısında ona muhalefet edebilecek ona denk ve ona eşit bir güç bulunmadığı 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 ebedîdir. O'nun dışındaki bütün varlıkların kıyâmı (yaşaması) ancak onunla mümkündür.¹²

Şîrâzî *Dürretü't Tâc* eserinde de Tanrı'nın varlığını kanıtlayan on tane kanıt öne sürmüştür. O, bu kanıtların çoğunda mümkün varlıklar silsilesinin sonsuza kadar gitmesinin imkânsız olduğunu, bu durumun

¹¹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 300.

¹² Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 301.

teselsüle yol açacağını belirtir. Şîrâzî “çoğunun öncülü ortak” diyerek kanıtların 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.¹³

Şîrâzî’ye 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 olması gerekirdi ve iki tane Zorunlu Varlık olurdu. Sıfat olan Zorunlu Varlık ise kendisiyle kaim olacağı bir şeye muhtaç olurdu.¹⁴

Dolayısıyla 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. O, 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 manevî sıfatlar ve mana sıfatlar şeklinde ikiye ayırmışlardır. Tanrı’nın Âlim, Kâdir, Mürîd gibi sıfatları manevî 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 sıfatlardır 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.¹⁵

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

¹³ Şîrâzî, *Dürratü’l Tâc*, thk. Seyyid Muhammed Meşkeve, Tahran 1986, s. 808-815.

¹⁴ Şîrâzî, *Dürratü’l Tâc*, s. 824-827.

¹⁵ Şerafeddin Gölçük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya 1998, s. 212, 214.

görmemiştir. Fakat bu konuda o, Kur'an'da yer verilen niteliklerden daha çok felsefede kullanılan terimleri tercih etmiştir.¹⁶ 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 fiili sıfatlar izafidir. Mürîd ve Kâdir gibi sıfatlar ise hem selbî hem de izafî sıfatlardan mürekkeptir.¹⁷

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 "vâcîp" kavramıyla açıklamış ve tevhid ilkesini bu vâcîp kavramı üzerine bina etmişlerdir. Onlara göre sıfatlar, zâta ilave değildir bizzât zâtın kendisidir.¹⁸

Nûru'l Envâr'ın her hangi bir sıfat ile nitelenmekten münezzeht 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 heyet¹⁹(form, âraz, suret) bitişemez. O'nda her hangi bir yönden bir sıfatının olması mümkün değildir.²⁰ 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."²¹ 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.

¹⁶ 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.

¹⁷ 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.

¹⁸ 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.

¹⁹ Hey'et kavramı, durum, görünüm, hal anlamına gelir. Bkz. Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, s. 219.

²⁰ Sühreverdî, *HI*, s. 122, *İF-2009*, s. 131; *İF-2015*, s. 342

²¹ Sühreverdî, *HI*, s. 123; *İF-2009*, s. 132; *İF-2015*, s. 346.

Şîrâzî, Sühreverdî'nin yukarıdaki ifadesine yönelik *Hikmetü'l İşrâk* 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. Nûru'l Envâr'ın hakikî sıfatları olamaz ancak onun dışında izafî, selbî ve itibarî sıfatları olabilir.”²²

Şîrâzî yukarıdaki ifadenin aynısını *Hikmetü'l İşrâk* 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.”²³ 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.

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 “kuddûs, tek, bir, şey ve gerçek” kavramlarını zikreder. Ona göre bütün bunlar ya arazların olumsuzlanmasıdır ki kuddûs 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.²⁴

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 O'na 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 (ruhsuz, sert, katı madde, cansız) olumsuzlanmasına insandan taşlılığın ve çamurluğun olumsuzlanmasının da girmesi gibidir. Bununla birlikte Şîrâzî'ye göre her halükârda olumsuzlamalar çok olmaz.²⁵

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

²² Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 301.

²³ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 303.

²⁴ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 304.

²⁵ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 304.

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.²⁶

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 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.²⁷ 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

²⁶ 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, *a.g.e.*, s. 101; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 28-29.

²⁷ İbn Sînâ, *Risâleler*, s. 46.

Varlık olduğu kabul edilebilir. Zorunlu Varlık bileşik değil, basittir ve her bakımdan birdir.²⁸

Şîrâzî ise Sühreverdî'nin konu hakkındaki görüşlerini *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* eserinde açıklamaktadır. O, bu görüşleri aktarırken Sühreverdî ile benzer düşünceleri savunduğunu göstermiş olmaktadır. Ona göre Sühreverdî, Tanrı'nın mutlak ganî (var olması için başkasına muhtaç olmayan) 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 için bir taraftan müstağni/ganî (var olması için başkasına muhtaç olmayan) tabirini kullanırken diğer taraftan hakkında zıddının da söz konusu olmadığını vurgulamak üzere "muhtaç" (varlığı için başkasına muhtaç olmayan) terimini kullanır. Çünkü her şeyin özü itibariyle başkasına ihtiyacı olmayan Zata ihtiyacı daha fazladır.

Tanrı'nın ganî/müstağni (mutlak olarak başkasına muhtaç olmayan) bir varlık olduğunu ifade eden Şîrâzî iki mutlak ganînin olamayacağını da belirtir. Çünkü iki mutlak ganî bulunsa onlar yukarıda anlatılan gibi mutlak ganî olmazlardı. Onların her biri bir diğerine muhtaç olmama (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.²⁹

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 (hakîki nur için lazım olan şey) birbirinden seçilip ayrılmazlar. Çünkü onlar onda ortaklırlar.³⁰

Şîrâzî de Sühreverdî'nin bu ifadelerinden hareketle iki en mükemmel soyut nurun düşünölemeyeceği 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.

²⁸ İbn Sînâ, *Felsefenin Temel Konuları*, s. 205; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1997, s. 63.

²⁹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 298-299; Sühreverdî, *Hİ*, s. 121; *İF-2009*, s. 130-131; *İF-2015*, s. 338-340.

³⁰ Sühreverdî, *Hİ*, c. 2, s. 122; *İF-2009*, s. 130.

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 denk olan demektir. Benzer ise tür bakımından hakikatte ortak olan şeydir. Dolayısıyla varlıkta bir tane Zorunlu Varlık vardır.³¹

Şîrâzî, Zorunlu Varlık'ın belirginliğinin 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.³²

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 muhtaç olmama 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.³³

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. Ondaki 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.³⁴

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 vardır; birinin varlığı ile diğerinin de varlığı devam edecek ve biri diğerinden faydalanacak şekilde bu ikisinin arasını

³¹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 299.

³² Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 300.

³³ Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 819.

³⁴ Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 824-827.

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 tanedir. Bu Bir olan varlık her şeyin Müdebbiri ve bütün öğrencilerin öğreticisi ve bütün failerin fiillerinin tamamlayıcısıdır ve O'ndan başka ilah yoktur.³⁵

4. Tanrı'nın Bilgisi

Tanrı'nın bilgisi meselesi Meşşâî filozoflar, kalamcılar ve daha sonra gelen ilim adamları arasında sürekli tartışma konusu olmuştur. Ancak Meşşâî filozofları sistemli bir şekilde eleştirerek bu tartışmayı ilk başlatan kişi Gazzalî'dir. Gazzalî "*Filozofların Tutarlılığı*" 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 düşünölmeyeceği için tikelleri bilmesi onun için imkânsız görölmelidir 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.³⁶

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.

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 müşahade yöntemini öne çıkarmıştır. Bu yöntem Meşşâîlerin husulî bilgi anlayışına karşı huzurî bilgi olarak bilinmektedir. Dolayısıyla Sühreverdî Meşşâîlerin araştırma ve incelemeye dayalı Hikmetü'l-Bahsiyye ile mistik tecrübe ve

³⁵ Şîrâzî, *Dürratüt Tac*, s. 875.

³⁶ 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 İlmi Araştırmalar*, Sayı: 20, (2006/1), s. 99; Rahim Acar, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi", *İslâmi 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.

sezgiye dayanan Hikmetü'z-Zevkiyye arasında kesin ve net bir ayırım yapmıştır.³⁷

Huzurî bilgi ve müşahade 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 huzûrî bilgidir.³⁸ 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 görebilmektedir.³⁹ Sühreverdî, Tanrı'nın eşyayı görünür olması yönüyle bildiğini ileri sürer. Ona göre eşyanın görünür olması Tanrı'nın nur ile onu var etmesi demektir.⁴⁰

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.⁴¹ 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 olsaydı hem fail hem de alıcı olmuş olurdu. Hâlbuki fail olmak ve alıcı olmak iki farklı şeydir.⁴²

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.⁴³

Şîrâzî *Hikmetü'l İşrâk* 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

³⁷ Sühreverdî, *İF*, (Takdim) s. 9; Kamil Kömürcü, *İşrâkî Düşüncede Mantığın Yeri*, İlahiyat Yay., Ankara 2014, s. 19-20.

³⁸ Sühreverdî, *Hİ*, s. 150; Halide Yenen, "Sühreverdî Epistemolojisinde Huzûrî Bilgi", *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* (içinde), Otto Yay., Ankara 2014, s. 188, 190.

³⁹ Tahir Uluç, "Tanrı'nın Bilgisi Konusunda Sühreverdî'nin İbn Sînâ'yı Eleştirisi", *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* (içinde), Otto Yay., Ankara 2014, s.122.

⁴⁰ Eyüp Bekiryazıcı, *a.g.t.*, s. 149.

⁴¹ "Sebe" suresi, 34:3.

⁴² Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 346.

⁴³ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 347.

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 Meşşâiler, 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 Meşşâiler, 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.⁴⁴

Sühreverdî gibi Şîrâzî de Meşşâilerin 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.⁴⁵

Şîrâzî'ye göre Zorunlu Varlık'ın bilgisi hakkında doğru olan görüş İşrâkilerin 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.⁴⁶ 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.⁴⁷

O'nun eşyayı bilmesi bir bağıntıdır. Zorunlu Varlık'ın kendisine apaçık olan her şeyle bağlantısı, o şeyi görüp idrak etmesi ile olur. Akli ilişkilerin çok sayıda olması Zorunlu Varlık'ın zâtında çokluk 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

⁴⁴ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 348.

⁴⁵ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 349.

⁴⁶ Sühreverdî Tanrı'dan sudur eden varlıkları ikiye ayırmaktadır. İlki, boylamsal (dikey) düzeyde bulunan anneler (ümmehat) olarak da adlandırılan "yüce kahir nurlar"dır. İkinci kısım yatay tabakada bulunan ve "Türlerin efendileri" olarak adlandırılan nurlardır. Bkz. İsmail Erdoğan, "İşrâkî Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi", *Dini Araştırmalar*, C. VIII, Ankara 2005, s. 131-135, 140.

⁴⁷ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 350.

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.⁴⁸

Şîrâzî “*Dürratü't Tac*” isimli eserinde de Tanrı'nın bilgisi ile ilgili açıklamalar yapar. Ona göre Zorunlu Varlık zâtını aklettiği zaman, zâtını gerektirdiği şeyleri de akleder. Yani Zorunlu Varlık ilk malulden sonra gelen tüm varlıkları bilir. Çünkü tüm varlıklar O'nunla zorunludur ve sıradüzenli maluller 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.⁴⁹

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 ihtiyaç duyarız. Oysa Zorunlu Varlık için tasavvur yeterlidir. Onun ne zâtını bilmesi veya zâtını bildiğini bilmesi ne de malullerini bilmesi zâtına ârız değildir. Bilakis zâtıyla aynıdır. Onun bilgisi zâtında yerleşecek olan birtakım sıfatları gerektirmez. Çünkü lâzımlerin bilinir olmaları ile O'ndan var olmaları O'nun için aynı olduğundan, bilmesi O'nun kudretidir.⁵⁰

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.⁵¹ Bu bölümde felsefe tarihinde “ontolojik delil” olarak adlandırılan delil hakkındaki

⁴⁸ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrak*, s. 351.

⁴⁹ Şîrâzî, *Dürratüt Tac*, s. 829-831.

⁵⁰ Şîrâzî, *Dürratüt Tac*, s. 839.

⁵¹ Mehmet S. Aydın, *a.g.e.*, s. 31.

tartışmalardan ⁵² 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.⁵³

Fârâbî'ye göre ilk varlık olan Tanrı, her türlü eksiklikten münezzehtir, O'nun varlığı en mükemeldir. O'nun maddî, şeklî, fail veya gaî sebep gibi hiçbir sebebi yoktur.⁵⁴ O, diğer başka tüm varlıkların sebebidir. O, bütün eksikliklerden münezzehtir. O'nun dışındaki varlıkların bir veya birden fazla eksiği bulunurken O'nun hiç eksiği 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 mertebesinde.⁵⁵

Fârâbî'ye göre En Mükemmel Varlık aynı zamanda varlığı en tam olandır. O'nun sınırı ve sonu yoktur.⁵⁶ 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.⁵⁷

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 düşünölemeyeceğini 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

⁵² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Münteza Beki, “Mükemmellik ve Ontolojik Kanıt”, *Dini Araştırmalar*, Temmuz-Aralık 2015, c. 18, s. 47, ss. 119-145.

⁵³ Mehmet Bayraktar, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara 2004, s. 70-71.

⁵⁴ Fârâbî, *Uyûnü'l Mesâil*, s. 57.

⁵⁵ Fârâbî, *Medinetü'l Fâzıla*, s. 15.

⁵⁶ Fârâbî, *Fusûs 'ul Hikem*, Haydarabad, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1345. s. 5.

⁵⁷ Fârâbî, *Medinetü'l Fâzıla*, s. 17, 26.

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.⁵⁸

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, varlığı tam olandır. Çünkü varlığından ve varlığının yetkinliklerinden hiçbir şey noksan değildir. Varlığının cinsinden hiçbir şey 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.⁵⁹ 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. Şirâzî'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 kıyımı onunladır. O, Nuru'l Mukaddes'dir. Yani bütün nakıs sıfatlardan münezzehtir nurdur 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.⁶⁰

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. Yüce ve Ulu Nur bunların hepsini içine alır. Çünkü güçlü nurun zayıfları kapsamaması zorunludur bu tıpkı güneşin nurunun yıldızların nurlarını kapsamaması gibidir. Bu nurların hepsi sanki bir tek cevher gibi olur. 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, gözler

⁵⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 169;

⁵⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 100.

⁶⁰ Sühreverdî, *HI*, c. 2, s. 121, *İF*-2009, s. 130; *İF*-2015, s. 338; Şirâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 298.

onları tam idrak edemez. Hayal onlarda dolaşamaz. Vehim onlara nüfuz edemez. Bu yüzden insanların çoğu onları idrake ulaşamazlar.⁶¹

Şîrâzî'ye göre Nûru'l Envâr'ın kemalinin bir illeti yoktur; bilakis o, hiçbir şeye muhtaç olmadığı gibi, noksanlığın da 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 sonudur. Hem mebdde hem de gayedir. Daha önceden de söylendiği gibi Nûru'l Envâr'ın mükemmelliği zâtındandır, bir sebepten dolayı değildir.⁶²

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.⁶³ 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.⁶⁴

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.⁶⁵

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 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.⁶⁶

İşrakî düşüncede Tanrı'nın mükemmel ve tam bir varlık oluşunu ifade etmek için aynı zamanda “gânî” kavramını da kullanılmaktadır. Bu kavram Tanrı'nın başkasına muhtaç olmayışını 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

⁶¹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 298.

⁶² Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 310.

⁶³ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 310.

⁶⁴ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 311.

⁶⁵ Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 874-875.

⁶⁶ Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 834.

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.⁶⁷

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.⁶⁸ Sühreverdî'nin eserlerinde geçen zengin ve yoksul kavramları İbn Sînâ'daki vâcip ve mümkün kavramlarının karşılığıdır. “*el-Meşârî*” 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.⁶⁹

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 Zorunlu Varlık'ın zengin olduğu sonucunu çıkarır. Ona göre bu nitelik Tanrı ile âlem veya insan arasındaki tek farklı niteliktir.⁷⁰

Sühreverdî, ganî kavramını, zâtı ve kemali başkasına bağlı olmayan şey, muhtaç kavramını ise zâtı veya kemâli başkasına bağlı olan şey olarak tanımlamaktadır.⁷¹ Şîrâzî de ganî/müstağni 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 muhtaç değildir.⁷²

⁶⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 143; Hayrani Altuntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 76.

⁶⁸ Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 48.

⁶⁹ Gazzalî, *Mışkâtü'l Envâr, Nur Metafiziği*, (trc. A. Cüneyd Köksal), Gelenek Yay., s. 33; Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdî'nin Nur Anlayışı”, s. 130.

⁷⁰ Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan- İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, s. 179.

⁷¹ Sühreverdî, *HI*, s. 117.

⁷² Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 276.

Şîrâzî'ye göre ise mümkün bu üç noktada başka şeylere bağımlı olan varlıktır. Ganî'nin nihâî anlamı Vâcibu'l Vücûd, muhtaçlığın anlamı ise mümkün'ül vücûd'dur.⁷³

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 ganî 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.⁷⁴

Görüldüğü gibi pek çok İslâm filozofu tarafından da kullanılmış olan ganî 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.

6. Tanrı'nın Cömertliği

İslâm ahlak literatüründe genellikle seha, sehavet ve cûd 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 aslî, şerrin ise arızî olduğu şeklindeki görüşlerini Tanrı'nın cömertlik (cûd) sıfatıyla izah etmişlerdir.⁷⁵

Fârâbî'ye göre bütün mevcutlar ancak kendi vücuduna mahsus cevherden taşıkları için O cömerttir. Bu cömertlik O'nun cevherindedir.⁷⁶

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.⁷⁷ Cömertliği karşılıksız verme olarak tanımlayan İbn Sînâ 'ya göre bir şey karşılığında veren, cömert değildir. Bir kimse daha şerefli görülmek, övülmek

⁷³ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 276.

⁷⁴ Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, s. 834.

⁷⁵ Mustafa Çağrı, "Cömertlik", *DİA*, c. VIII, ss. 72-73, 1993, s. 72-73.

⁷⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 31.

⁷⁷ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizîği*, s. 76.

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.⁷⁸ 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.⁷⁹

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 bilgisiyile aynıdır. O'nun bilgisi her şeyin ilkesidir. Fakat bu bilgi onun aklettiği varlıklardan gelmez. O, zâtı gereği ilkedir ve onun ilke oluşu 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.⁸⁰ 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.⁸¹

Sühreverdî'nin felsefi sisteminde 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”.⁸²

⁷⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 144.

⁷⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, (trc. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. 264.

⁸⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 113.

⁸¹ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 176-177.

⁸² Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 325; Sühreverdî, *HI*, s. 134; *IF*-2009, s. 141; *IF*-2015, s. 370.

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 taşırmıştır. Onun zâtından tüm yaratılanların zâtlarına uygun şeyler taşar. Cömert adı O'nun dışındakiler hakkında yalnızca mecazî şekilde söylenir.⁸³

7. Tanrı'nın Sevgisi

Aristoteles ilk hareket ettirici varlığın, âlem üzerinde hareket ve iradesiyle etkilediğini değil, bütün âlemi, âlem ve âlemdeliklerin kendisini arzu etmesiyle, sevgiyle ve aşkla etkilediğini düşünür. Âlemdeki her şey bu sevgi ve aşkla ona ulaşmak ister.⁸⁴ Dolayısıyla aşk Aristoteles metafiziğinde ilk hareket ettirici varlıktan yayılan ve âlemi etkileyen bir unsurdur. Meşşâî İslâm filozofları da Aristoteles'in bu görüşünden etkilenecek onun düşüncelerini devam ettirmişlerdir.

Fârâbî, Tanrı'nın, son derece güzel ve mükemmel bir varlık olduğunu ifade eder. 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.⁸⁵ 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.⁸⁶

İbn Sînâ ise *Risâle fi'l Mâhiyyeti'l Işk* isimli eserinde, 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.⁸⁷ 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

⁸³ Şîrâzî, *Dürratü't Tâc*, "Zorunlu Varlığın Yücelik ve Ululuk Sıfatları", s. 834.

⁸⁴ Hüsameddin Erdem, *a.g.e.*, s. 237.

⁸⁵ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, "Felsefenin Temel Meseleleri", s. 119.

⁸⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s. 28.

⁸⁷ 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.

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.⁸⁸

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 dâirvî 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.⁸⁹

Görüldüğü gibi En mükemmel varlık Tanrı, Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ'da da bizâtihî 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.⁹⁰

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 varlık âlemi düzene girer. Mertebe açısından alttaki nur yukarı nuru kapsayıp kuşatamaz fakat onu müşahade edebilir. Yukarı nur ise ona hükmeder.

⁸⁸ İbn Sînâ, *Felsefenin Temel Konuları*, s. 223.

⁸⁹ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 94-96.

⁹⁰ Mehmet Bayraktar, “İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk” *İslâm Düşüncesi Yazıları* (içinde), s. 97-104.

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, 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, ârizî nurlarda olduğu gibi soyut nurlarda da kuvvetli olan zayıf olanı ihata eder ve mağlup eder.⁹¹

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. Ondan 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.⁹²

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 yukarısındadır. O, kendinden başkasına âşık olmaz. Çünkü bir şey, kendisinden başkasına ancak kendisinden daha mükemmel olursa âşık olur. Fakat 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.⁹³

⁹¹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 327; Sühreverdî, *Hİ*, s. 135-136; *İF*-2009, s. 142; *İF*-2015, s. 374.

⁹² Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 327-328.

⁹³ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 328.

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'nun bir tecellisidir, 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 hakikatî ortaya çıkmaktır, yani şayet bir mani yoksa onun hem kendi zâtına karşı hem de başkalarına karşı gizli kalması mümkün değildir.⁹⁴

Şîrâzî'ye göre O, sadece kendi zâtına âşıktır, kendisinin ve zâtı dışındakilerin de maşukudur. Alttaki nurun yapısında yani aslında onun sebebi ve kaynağı olan üstteki nura karşı bir aşk vardır. Üstteki nurların yapısında ise oluşları mükemmel olduğundan dolayı alttaki nurlara hâkimiyet vardır.⁹⁵

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 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 ârız 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.⁹⁶

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.

Soyut nurlar çoğaldığında onlara mükemmel bir düzen gerekli olur. Aklî yönlerin ve aydınlıkların çoğalması ve bazılarının bazılarına bağlanması en güzel bir şekilde nizamların ve âlemlerin çoğalmasını ve en faziletli

⁹⁴ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 329; Sühreverdî, *HI*, s. 135-136; *İF-2009*, s. 142; *İF-2015*, s. 374.

⁹⁵ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 329; Sühreverdî, *HI*, s. 136; *İF-2009*, s. 143; *İF-2015*, s. 376.

⁹⁶ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 329; Sühreverdî, *HI*, s. 136-137; *İF-2009*, s. 143; *İF-2015*, s. 376.

sıralamayı gerektirir. Böylelikle birçok âlem sanki tek bir âlem gibi olur ve aralarındaki bağ ve düzen sağlam olur.⁹⁷

SONUÇ

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 subûti 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 bilgisi 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 ganî oluşunu ifade eder. Şîrâzî ganî'nin nihâî anlamının Vâcibu'l Vücûd, muhtaçlığın (fakr) anlamının 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, başkasına muhtaç olma ve noksanlığın bulaşamayacağı saf nurdur. Şîrâzî, Tanrı'nın nitelikleri konusunda Tanrı'nın bilgi niteliği hariç Meşşâîlerle aynı düşünceleri paylaşır.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı:13, 2005, ss. 99-118.
- Acar, Rahim, “Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”, *Divan İlmi Araştırmalar*, Sayı: 20, (2006/1), ss. 1-24.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafizigi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1997.

⁹⁷ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, s. 330; Sühreverdî, *HI*, s. 137; *IF*-2009, s. 143; *IF*-2015, s. 376.

- Altıntaş, Hayrani, “Fârâbî ve İbn Sînâ Düşüncelerinde Vâcibu'l Vücûd'un Nitelikleri”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yay., ss. 193-198, Ankara 2005.
- Aristoteles, *Metafizik*, (trc. Ahmet Arslan), Sosyal Yay., İstanbul 2010.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir 2001.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İz yayıncılık, İstanbul 2000.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara 2004.
- Bayraktar, Mehmet, “İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk” *İslâm Düşüncesi Yazıları* (içinde).
- Beki, Münteza, “Mükemmellik ve Ontolojik Kanıt”, *Dini Araştırmalar*, C. 18, ss. 119-145, Temmuz-Aralık 2015.
- Bekiryazıcı, Eyüp, Şihâbeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi, (*Basılmamış Doktora Tezi*), Atatürk Üniversitesi SBE, Felsefe ve Din Bilimleri ABD, Erzurum 2005.
- Cihan, Ahmet Kamil, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Laçin Yay., Kayseri 2003.
- Çağrı, Mustafa, “Cömertlik” *DİA*, C. VIII, ss. 72-73, 1993.
- Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012.
- Ebu Reyhan, Muhammed Ali, *Usûl el-Felsefet el İsrâkiyye*, Kahire 1959.
- Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Hü-Er Yay., Konya 2014.
- Erdoğan, İsmail, “İsrâkî Düşünce Türlerinin Efendileri Meselesi”, *Dini Araştırmalar*, C. VIII, Ankara 2005.
- Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, es-Semeretü'l Merdiyye (içinde), nşr. Dietrici, London 1890; Felsefenin Temel Meseleleri, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, (trc. Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2010, ss. 117-126.
- Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, thk. Albert Nasri Nadir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1985, (trc. Nafiz Danışman), el-Medinetü'l Fâzıla, MEB Yay., Ankara 2001.
- Gazzâlî, *Mişkâtü'l Envâr*, Nur Metafiziği, (trc. A. Cüneyd Köksal), Gelenek Yay., İstanbul 2004.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya 1998.
- İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, (trc. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- İbn Sînâ, *en-Necât*, Felsefenin Temel Konuları, (trc. Kübra Şenel), Kabalcı Yay., İstanbul 2013.

- İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik, I* (trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık İstanbul 2004.
- İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ, Metafizik, II* (trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık İstanbul 2005.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, İşaretler ve Tembihler, (trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- İbn Sînâ, *Risâle fi'l Mâhiyyeti'l Işk*, (nşr. ve trc. Ahmed Ateş), İÜEF Yay., İstanbul 1953.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık İstanbul 2002.
- Körmürücü, Kamil, *İşrâkî Düşüncede Mantığın Yeri*, İlahiyat Yay., Ankara 2014.
- Kutbüddîn Şîrâzî, *Dürretü't Tâc*, thk. Seyyid Muhammed Meşkeve, 2. bs, Tahran 1986.
- Kutbüddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, nşr. Abdullah Nûrânî, Mehdi Muhakkık. Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill, Tahran 2002.
- Platon, Devlet, (trc. Sabahattin Eyyüpoğlu-M. Ali Cımcöz), Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2014.
- Platon, *Timaios*, (trc. Furkan Akderin), Say Yay., İstanbul 2015.
- Sevil, Ekrem, *Platon'un Tanrı Anlayışı*, Birey Yay., İstanbul 2007.
- Sözen, Kemal, "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.
- Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyh-i İşrâk içinde, tashih ve mukaddime Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Necefkulî Habîbî, C. II, Müessese-i Mutala'ât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran 1375.
- Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, (trc. Tahir Uluç), İz Yayıncılık İstanbul 2009.
- Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, (trc. Eyüp Bekir Yazıcı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.
- Turgut, Ali Kürşat, "Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi" *UÜİF Dergisi*, Cilt: 21, sy. 2, ss. 1-21, 2012.
- Terkan, Fehrullah, "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.
- Uluç, Tahir, "Tanrı'nın Bilgisi Konusunda Sühreverdî'nin İbn Sînâ'yı Eleştirisi, *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* (içinde), Otto Yay., ss. 115-134, Ankara 2014.

Vural, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2011.

Yenen, Halide, “Sühreverdî Epistemolojisiinde Huzûrî Bilgi”, *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* (içinde), Otto Yay., Ankara 2014.

