

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 16 sayı / issue: 2 kiş / winter 2016

ARAŐTIRMA

Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü

Tahir Uluç

Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
İslam Felsefesi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
mehmetahir@hotmail.com

Öz

Bu çalışma giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte şerh yazımının gerekçeleri ve İslam felsefesi alanındaki şerh geleneğinden bahsedeceğiz. Birinci bölümde Hikmetu'l-İşrâk şârihi Kutbuddîn Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) İbn Sinâ sonrası dönemde Meşşâliğe karşı yeni ve alternatif bir felsefi ekol olma iddiasıyla ortaya çıkan İşrâkîliğe, kurucusu Őihâbeddîn Sühreverdi'ye (ö. 1191) ve temel eseri Hikmetu'l-İşrâk'a ilişkin yorum ve açıklamalarını ele alacağız. İkinci bölümde Şîrâzî'nin bazı önemli İşrâkî terimlere ilişkin izahlarını tahlil edeceğiz. Üçüncü bölümde Şîrâzî'nin önde gelen İşrâkî ilke ve öğretilere dair açıklamalarını konu edineceğiz. Dördüncü bölümde ışık kavramının İşrâkî felsefedeki yerine ve önemine ilişkin Şîrâzî'nin yorumlarını inceleyeceğiz. Sonuç kısmında Şîrâzî'nin bu dört yönlü şerh ve yorum faaliyetleri neticesinde, kendisinden sonraki İşrâkî çizgiye nasıl bir yön verdiğine ve İşrâkî geleneğin onun ardından nasıl bir yapıya büründüğüne dair genel bir değerlendirme yapacağız. Anahtar kelimeler: İslam felsefesi, Őihâbeddîn Sühreverdi, İşrâk felsefesi, Kutbuddîn Şîrâzî, şerh geleneği

Qutb al-Din Shirazi's Role in the Conception and Transformation of the Ishraqi Philosophy

This study is composed of an introduction and four sections. The introduction will investigate the reasons that underlie the composition of commentaries on texts of different fields, talking in general terms of the tradition of writing commentaries in Islamic philosophy. The first section will focus on Qutb al-Din Shirazi's (d. 710/1311) explanations and commentaries as regards the Ishraqi philosophy that rose in the post-Ibn Sinian period with a claim of being an overall philosophical system that is new and alternative to the Mashshai philosophy, i.e., Muslim Neo-Platonist Aristotelianism. It will also discuss Shirazi's approach to Suhrawardi (d. 587/1191), the founder of the Ishraqi philosophy and the writer of its main text, the Hikmat al-Ishraq. The second section will examine Shirazi's analysis and exposition of some important Ishraqi terms. The third section will focus on Shirazi's explanations of main Ishraqi principles and teachings. The fourth section unpacks Shirazi's interpretation of the significance of the concept "light" for the general Ishraqi system. The conclusion part will provide a general assessment of the defining role Shirazi played in giving a direction and character to the Ishraqi tradition through his interpretation and commentary.

Keywords: Islamic philosophy, Shihab al-Din Suhrawardi, Ishraqi philosophy, Qutb al-Din Shirazi, tradition of commentary.

Atıf

Uluç, Tahir, "Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü", *Marife*, 16/2 (2016): 205-236.

Giriş

Bir dilde yazılmış bir metnin başka bir dile çevrilmesi kolay anlaşılır bir gerekçeye sahiptir: Bir insan “anadili” dışında ayrıca zaman, çaba ve para harcayarak başka, “yabancı” diller öğrenmediyse, o dillerde yazılmış metinleri okuyup anlamasının yolu o metnin kendi diline çevrilmesidir. Buna karşılık bir dilde yazılmış bir metin üzerinde aynı dilde bir açıklama, şerh yazmanın gerekçesi bu kadar basit değildir. Bu durum, ilk olarak dil ve düşünce arasında tam bir örtüşmenin olmamasından kaynaklanır. Bir insan bir şeyler düşünüyor, sonra düşüncelerini –özellikle yazıyla– dile getiriyor, akabinde bir başkası o yazılı ifadenin açıklanmasına ihtiyaç duyuyor ise, düşünce ile dil ve özellikle yazı dili arasında bir nispetsizlik var demektir.

Kuşkusuz insan için dil, öğrenme-öğretme sürecinin en önemli vasıtası, bilgi aktarımının ve paylaşımının en önemli aracıdır. Bu süreçte konuşma ve yazı dilinin avantajlı ve dezavantajlı yönleri vardır. Örneğin söz uçar, yazı kalır. Ancak kalıcılık dışındaki pek çok bakımdan sözlü dil yazılı dilden avantajlıdır. Nitekim konuşurken sözlerimizi anlık olarak değiştirebilir, daha fazla açıklama getirebilir, kendimizi düzeltebiliriz. Anlaşıp anlaşılmadığımızı oracıkta test edebiliriz. Muhataplarımız anlamadığı bir hususu sorabilir, katılmadığı bir görüşümüze anında itirazını yükseltebilir. Bunlar yazı dili için, konuşma dili için olduğu ölçüde mümkün değildir. İletişim araçlarının bu kadar yaygın ve gelişmiş olmadığı çağlarda yazı dili için bu dezavantaj daha fazlaydı. Geçmiş asırlarda ve özellikle matbaanın henüz kullanılmadığı ortaçağlarda şerh edebiyatının bu kadar yaygın olmasının bir sebebi yazı dilinin bu dezavantajlı durumu olsa gerektir.

Ancak diğer taraftan teorik bir problem olarak, acaba bir ifade veya bir metin söyleyeceğini söylemek için dışarıdan bir açıklamaya ihtiyaç duyar mı? İkincisi, acaba bir müellif bir metni o metnin demek istediğini iyice belirginleştirmek ve kesinleştirmek için mi şerh eder? Farklı alanlardan pek çok şerh örneğiyle aşinalığı olmuş araştırmacılar olarak, bize göre bir metnin –dinî, hukukî, felsefî veya başka türden olsun– salt dilsel düzeyde anlaşılmadığı, dolayısıyla bu düzeyde anlaşılır kılınmak için şerh edildiği düşük bir ihtimaldir. İkincisi, salt dilsel olduğu iddia edilen şerhler dahi, katman derinliklerine inildikçe, metnin belirli bir şekilde anlaşılmasını sağlamak ya da metne ilişkin yerleşik anlayış ve yorumları çürütmek yahut değiştirmek veya onları destekleyip pekiştirmek gibi bir dizi amacı hedefler. Buna göre şerhlerin en birincil yazılış amacı, metne ilişkin standart veya “ortodoks” bir anlayış modeli oluşturmaktır. Bu şerh gayesi ile yakından ilişkili bir diğer gaye, metni şârihin kendi pozisyonunu destekleyecek bir noktaya getirmek olabilir. Bu iki şerh gerekçesi ve dolayısıyla türü, doğası gereği, metni kendi kendini ifade etmede yetersiz görmektedir.

Bir metne şerh yazmanın bir başka gerekçesi, ya bizatihi o metni veya onun üzerinden bir düşünceyi veya geleneği canlı tutmak olabilir. İslam ilim, irfan ve fikir geleneğine baktığımızda, bu gerekçenin şerh edebiyatının oluşumunda esaslı

bir sebep olduğunu söyleyebiliriz.¹ Bir metne şerh yazan kimse sadece o metni farklı derecelerde ve çeşitli açılardan açıklamayı değil, o metni desteklemeyi, savunmayı ve geliştirmeyi de hedefler. Bu durum mezhepsel bakış açısının ağırlıkta olduğu kelam ve fıkıh disiplinleri için özellikle geçerlidir.

Klasik İslam felsefesi alanında yazılan şerh türü eserlere baktığımızda, Fârâbî (ö. 950) ve İbn Rüşd'ün (ö. 1198) bu literatürün en önemli iki müellifi olduğunu görmekteyiz. Nitekim Fârâbî "Mua'llim-i Sâni", İbn Rüşd de "eş-Şârih el-Kebîr" veya "Le Grand Commentateur" ünvanlarını Aristo'nun metinlerine yazdıkları şerhlerle kazanmışlardır. Yine onlar bu şerhleriyle Aristo felsefesinin İslam dünyasında sadece anlaşılmasını değil, yaygınlaşmasını ve benimsenmesini de hedeflemişlerdir.

İbn Sînâ'nın (ö. 1037) klasik İslam felsefesi tarihinde zirve noktasını temsil ettiğine dair İslam felsefesi tarihçileri arasında yaygın bir görüş birliği vardır. O'nun bir filozof olarak hangi özelliği yahut rolü ile bu payeyi hak ettiğine dair pek çok görüş öne sürülebilir. Ancak bunlar arasında İbn Sînâ ile İslam dünyasındaki felsefî faaliyetin çeviri ve şerh aşamalarını geçip kâmil mânâda telif safhasına ulaştığı gerçeği özel bir vurguyu hak etmektedir. İslam filozoflarına baktığımızda eserleri üzerine şerh yazılan birkaç filozof vardır ki aralarında tarihen ilk sırada yer alan isim –bugün için bilebildiğimiz kadarıyla– İbn Sînâ'dır. Nitekim onun *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ı üzerine pek çok şerh yazılmış, hâlâ yazılmaya devam edilmektedir.²

Düşündüğümüzde İbn Sînâ'dan sonra on üçüncü yüzyıla gelinceye kadar Sihâbuddîn Sühreverdî'den başka eserleri üzerine şerh yazılan bir başka filozof aklımıza gelmemektedir. İbn Sînâ eserlerinde Meşşâî felsefeyi üslup ve muhteva bakımından en tam şekilde ortaya koyduğu için eserlerine şerhler yazılmıştır. Sühreverdî ise Meşşâîliğe alternatif yeni bir felsefe olarak İsrakiliği ortaya atmış ve bu felsefeyi *Hikmetu'l-İsrâk* adlı eserinde en kâmil biçimde ortaya koymuştur. Bu yüzden *Hikmetu'l-İsrâk* yazıldığı dönemden itibaren felsefe çevrelerinde ciddiye alınmış ve üzerine birçok şerh yazılmıştır. Bunlar arasında Şemsuddîn Şehrezûrî (ö. 1288) ve Kutbuddîn Şirâzî'nin (ö. 1311) şerhleri en önemli ve meşhur iki şerhtir. Bu iki şerh sonraki devirlerde İsrakî geleneği hem şekillendirmiş, hem de yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.

Şehrezûrî'nin şerhi daha eski ve orijinaldir. Nitekim Şirâzî kendi şerhinde Şehrezûrî'nin şerhine dayanmıştır. Diğer yandan Şehrezûrî şerhinde Sühreverdî'nin İsrakî terminoloji ve öğretisine sıkı sıkıya bağlı kalmış, buna karşılık Şirâzî şerhinde daha rahat bir tavır sergilemiştir. Nitekim o İsrakî fikir ve terimleri açıklarken Meşşâî terminoloji ve felsefeyi çok rahat kullanmış, öyle ki –ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere– bazen Sühreverdî'nin aksi görüşü beyan

¹ İslam ilim, irfan ve tefekküründeki şerh geleneğine dair geniş bir analiz için bk. İsmail Kara, "Şerh ve Haşiye Geleneği Kuşatılmadan İslam'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?", Türkiye IV. Dini Yayınlar Kongresi, Dini Klasikler, Tebliğler – Müzakereler, (30-31 Ekim 2009 / Ankara), s. 61-86.

² *İşârât* şerh geleneği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hakan Coşar, "İslam Düşüncesinde Az Bilinen Bir Gelenek: *İşârât (Şerhleri) Geleneği*", *Dini Araştırmalar*, Temmuz-Aralık 2013, cilt: 16, sayı: 43, ss. 47-66.

etmiştir. Ayrıca o, İsrâkî terim ve motifleri İbn Arabî'nin vahdet-i düşüncesine göre de yorumlamıştır. Aşağıdaki başlıklarda Şîrâzî'nin İsrâkî geleneğe ilişkin bu yorumlarını çözümlenmeye çalışacağız.

1) Şîrâzî'nin Sühreverdî, Hikmetu'l-İsrâk ve İsrâkîlik Algısı

Şîrâzî, *Hikmetu'l-İsrâk* şerhinin ilk cümlelerinden itibaren bu şerhi hangi amaçla kaleme aldığına ipuçlarını verir. O, Sühreverdî'den, şerh konusu eserinden ve İsrâk felsefesinden son derece sitayışkâr ifadelerle bahseder. Sühreverdî'yi erdemli bir şeyh, kâmil bir hakîm, hakikatlerin mazharı, incelikler mübdiî, müteellihlerin sultanı, mükâşefe ehlinin önderi gibi övücü sözlerle tavsif eder.³ *Hikmetu'l-İsrâk*'ı ise harikuladeliklerle dolu, hacmi küçük ama çok özlü yazılmış, burhânı açık, ilâhî ve sülûkî yöntem hakkında yazılmış eşsiz bir eser olarak nitelendirir. Eserin Sühreverdî'nin felsefî öğretilerinin özetini içerdiğini, bu öğretilere onun tasavvufî eğitim ve bilgiye ulaşma yolu olan seyr ü sülûk ile ulaştığını, başkalarını da Allah'a ve ebedî mutluluğa ulaştıracağını, eserin öneminden dolayı yazarın diğer eserlerindeki zor meselelerin çözümü için okuyucuyu bu esere yönlendirdiğini, eserin öneminin en üstün ve faydalı bahsî felsefe ile en yüce zevkî felsefeyi içerdiğini, yazarın her iki felsefede derinleşmiş seçkin bir filozof (*hakîm*) olduğunu ifade eder.⁴ Sühreverdî'nin hikmet ve felsefede sağlam bir ayağa ve güçlü bir ele, keşfte sabit bir kalbe ve ışıklar ilminde kâmil bir zevke sahip olduğunu söyler.⁵

Şîrâzî, *Hikmetu'l-İsrâk*'ın önceki filozofların ve velilerin eserlerinde bulunmayan işaretler içerdiğini; Misâl Âlemi (*'Âlemu'l-Eşbâh*) bilgisinin böyle bir örnek olduğunu belirtir. Şîrâzî'ye göre cesetlerin diriltilmesi, peygamberlerin – kıyamet, sırat köprüsü, cennet, cehennem, vs. gibi– vaad ettiği bütün uhrevî gerçeklikler, yine mucize, keramet, uyarı ve rüya gibi olağanüstü olaylar türünden metafizik / lahûtî sırların hepsi Misâl Âleminde gerçekleşir. Şîrâzî'ye göre bu âleme ilişkin bilgi sözle değil kalbin inceltilmesi ile elde edilir. Bu iddiasını desteklemek için İbn Sînâ'nın “Nefsini incelt” ve “Bundan sez ki...” sözlerini nakleder.⁶ Şîrâzî'nin Misâl Âlemi gibi karakteristik biçimde İsrâkî bir tema olan Misâl Âlemi'ni dahi İbn Sînâ'ya atıfla temellendirmesi onun şerhinde İbn Sînâ'ya ve Meşşâî felsefeye sıkça müracaat edeceğinin ilk işaretlerini vermektedir. Şîrâzî ilave olarak, *Hikmetu'l-İsrâk*'ın değerini ancak bu sanatta çok çaba sarf etmiş ve sonunda zirveye ulaşmış kimselerin hakkıyla takdir edebileceğini ifade eder.⁷

Şîrâzî sonraki cümlelerinde, İsrâkî geleneğin felsefe ve felsefe tarihi algısını ortaya koyar. İlk olarak Sühreverdî'nin *Hikmetu'l-İsrâk*'ta ortaya koyduğu felsefeyi gerçek hikmet olarak nitelendirir ve Sühreverdî'nin onun ilahî kaynaklı olduğu

³ Kutbuddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, ed. Ebdollâh-e Nûrânî-Mehdî Mohaggeg, Moessese-ye Çâb o İntişârât-e Dânişgâh-e Tehrân-McGill University, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Tahrân 2001, s. 1.

⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 2.

⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 3.

⁶ Şîrâzî, *Şerh*, s. 2.

⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. 2-3.

iddiasına katılır. Ona göre bu hikmeti ilk nesil hakimler vaz etmiş ve bildirmişlerdir. Bu hakimler ise seçilmiş kimseler, yani peygamberler ve velilerdir. Onlar arasında Ağâsâzîmûn, Hermes, Empedokles, Pisagor, Sokrat ve Platon vardır. Bunların fazilet ve önceliklerine geçmişteki farklı milletler şahitlik etmiştir. Bu kimselerin özelliği ayrıklıklara benzemeye çalışmak, Yaratıcının ahlakı ile ahlaklanmaya gayret etmek, her yönüyle maddeden soyutlanmak, varlığın şekli nasılsa öylece kendilerine nakşolunmasını sağlamaktır. Bunlar gerçek anlamda hakimdir, çünkü "hikmet, ebedî mutluluğu elde etmek için beşerî takat ölçüsünde Allah'a benzemeye çalışmaktır." Hz. Peygamber, "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmaya çalışın"⁸, yani bilinmeye konu olan şeyleri ihata etmekte ve cisimsel şeylerden soyutlanmakta Allah'a benzemeye çalışın buyurmuştur. Kur'an'da bu çeşit hikmet Allah'ın bir ihsanı ve nimeti olarak zikredilmiştir: "Andolsun biz Lokman'a: Allah'a şükret! diyerek hikmet verdik"⁹ ve "Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir."¹⁰ Hikmet, ömür boyu elde etmek için uğraşılmaya layık ve çabalamayı hak eden bir değerdir. Hikmetin mertebesinin yüceliğine Allah'ın kendisini "Hakîm" olarak nitelendirmesi şahitlik eder.¹¹ Şîrâzî bu alıntılarla hikmetin ve özelde İsrâkî hikmetin ilahî kaynaklı olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.

Şîrâzî İsrâk felsefesinin ilahî kaynaklı olduğu iddiasını desteklemek için "Kim kırk gün boyunca kendini Allah'a adarsa, hikmetin pınarları kalbinden diline taşar."¹² sözünü hadis olarak rivayet eder ve Kur'an'da nimet olarak zikredilen hikmetin İsrâk felsefesi olduğunu öne sürer.¹³

Şîrâzî'ye göre kendi zamanındaki insanların hikmet diye meşgul olduğu şeyler gerçekte hikmet değildir. Çünkü söz konusu şeyler:

- 1) En başta ilahî kaynaklı değildir, ilahî kaynaktan yoksundur.
- 2) Birbirine aykırı görüşler içerir.
- 3) Ayrıntıya boğulmuştur.
- 4) Yanlış ve asılsız şeylerle maluldür.
- 5) Meyvesiz ve sonuçsuz tartışma ve münakaşaya dönüşmüştür.

Dolayısıyla kendi zamanında insanların hikmet diye meşgul oldukları şeyin ebedî mutluluğu kazandırmadığını ve haktan iyice uzaklaştırdığını iddia eder. Bu "sahte" hikmeti, aşağıdaki âyete işaretlerle, Allah'ın kendisiyle pek çok kimseyi saptırdığı bir şey olarak nitelendirir: "Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir."¹⁴¹⁵ Şîrâzî'nin aşağıda Meşşâî felsefeye ilişkin açıklamaları ışığında, burada kastettiği felsefenin, Meşşâî felsefe olduğunu söyleyebiliriz.

⁸ İbnu'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve Elbânî gibi hadisçiler bu sözün asılsız olduğunu söylerler.

⁹ Lokman Sûresi, 31/12.

¹⁰ Bakara Sûresi, 2/269.

¹¹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 3.

¹² Sağâni, Suyûtî, Aclûnî ve İbnu'l-Cevzî gibi hadisçiler ittifakla bu sözün uydurma olduğunu söyler.

¹³ Şîrâzî, *Şerh*, s. 3.

¹⁴ Bakara Sûresi, 2/26.

¹⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 4.

Şîrâzî, Meşşâîleri “Muallim-i Evvel” unvanıyla yâd ettiği Aristo’nun takipçileri olarak tanımlar. Ona göre İshrâkî felsefe şu yönlerden Meşşâî felsefeden ayrılmaktadır:

1) Meşşâî felsefenin ilkeleri / temelleri zayıf ve yanlıştır.

2) Meşşâîler ayrıntılara daldıklarından ve asıl meselelerden uzaklaştıklarından zevkî felsefeyi tamamen reddederler.

3) Yöneticilik hırsı ve gereksiz işlerle uğraşmaktan dolayı çokça münakaşaya dalar, bu yüzden bahsî felsefeyi tahrip ederler.

4) Bütün bunların sonucunda soyut anlamları ve mücerret varlıkları müşahede edemezler. Bunlara düşünme, kıyasî delil oluşturma, tanım ve tasvir oluşturma ile değil, nefsin kendi soyutlanmış halini seyretmek, üstündeki soyut varlıkları müşahede etmek ve kendisinde bir ayna misali hakikatlerin nakşolunmasını sağlamak için bedenden soyutlanması ve böylece açıkça havada asılı durması neticesinde, kesintisiz ve arka arkaya ışıldayan ışıklar vasıtasıyla ulaşılır.¹⁶ Şîrâzî’nin bu açıklamaları İshrâkî felsefenin mistik tecrübe ve bilgi temelinde Meşşâîlikten farklılaştığını göstermektedir.

Şîrâzî’ye göre gerçek hakîm bedenden sıyrılabilmesi, metafizik âlemi seyredebilmesi ve fizik âlemde istediği tasarrufta bulunabilmelidir. Şîrâzî’nin bu ifadeleri Hacı Bektaş-ı Velî’nin (ö. 1271) *Velâyetnâme*’sinde görmeye alışkın olduğumuz ve bize hep “popüler tasavvuf”un özellikleri olduğu söylenen keramet türünden olağanüstülükleri hatırlatmaktadır. Nitekim Şîrâzî şöyle devam eder: “Kişi en yüce yön olan kutsal yöne muttali olmadıkça hakîm sayılmaz; bir kimse için bedeni bazen giydiği bazen çıkardığı bir gömlek –Hacı Bektaş-ı Velî “don” demektedir– olmadıkça müteellih olmaz. Yine bu kişi beden gömleğini çıkardığında dilerse ışığa yükselir, dilerse fiziksel âlemde istediği bir surete girebilir ve o surette görünebilir. Böylesi kudretler ışıldayan ve parıldayan ışık sayesinde hasıl olur. Nitekim çok kızgın bir demir parçası ateşe yakınlığından dolayı ateşe benzer ve ateşin fiilini yapar, yani yakar ve ışık verir. Benzer şekilde Allah’ın ışığıyla ışıldayan ve parlayan nefis hakkında da şaşırılmamak ve yadırgamamak gerekir. Böylesi bir nefse bütün varlıklar kutsal şeylere itaat ettiği gibi itaat eder, bir şeye ima ettiklerinde o şey hasıl olur, bir şey tasavvur ederler ve tasavvur ettikleri gibi gerçekleşir. İşte kişi bu dereceye ulaşmak için çalışmalı ve bu uğurda yarışmalıdır.¹⁷ Nefs ruhanî faziletlerle süslenmek ve cismanî kötü özelliklerden arınmak suretiyle bir aklî kuvvet elde etmeli ve o kuvvetle nefslere yükselmeli ve ceberût âleminin sakinlerinin saflarına katılmalı, kölelik ve bahtsızlıklardan kurtulmalı, görmek suretiyle açıklamaya ihtiyaç kalmamalı, bilgileri feleklerin nefslerinden almalı, mâlikin mülkünde tasarrufta bulunduğu gibi cismanî varlıklar (*‘unşuriyyât*) üzerinde tasarrufta bulunmalıdır.”¹⁸ Şîrâzî’nin bu ifadeleri gerçek hakîmin aynı zamanda doğaüstü güçleri hâkimiyeti altına alması gerektiğini dile getirmektedir.

¹⁶ Şîrâzî, *Şerh*, s. 4.

¹⁷ Mutaffifin Sûresi, 83/26 âyetine atıf vardır: “İşte yarışanlar, bunun için yarışsınlar.”

¹⁸ Şîrâzî, *Şerh*, s. 4-5.

Şârihe göre *Hikmetu'l-İsrâk* bu mertebeye ulaşmanın reçetesini içerir. Bu mertebeye ulaşmak isteyen kimse ilk olarak *Hikmetu'l-İsrâk*'ı dikkatlice okumalı, ilkelerini iyice incelemeli ve anlamları kavradığında kendisinden istenen şeyi uygulamaya geçirmelidir. Bunu tecrübe eden doğrular ve bizzat yapan gerçekleştirir.¹⁹ Ancak Sühreverdî *Hikmetu'l-İsrâk*'ın sonunda, yazarın vasiyyet başlığı altında, okuyucusundan eseri okumadan önce kırk günlük bir riyazete çağırır. Bu riyazetin içeriğinde et yememek, az yemek ve Allah'ın ışığını düşünmek vardır. O, bu riyazeti "kitabın kayyımı" dediği kimsenin gözetiminde yapılmasını tavsiye eder.²⁰ Fakat Şîrâzî "kitabın sorumlusu" demek olan kitabın kayyımı ile ilgili olarak sadece "*Hikmetu'l-İsrâk*'ın sırlarını gereği gibi bilen kimse" açıklamasını yapar ve ne tarihsel ne de felsefî olarak özel bir kişilikten söz etmez.²¹ Yine Sühreverdî, "Hiç kimse, halife olan ve kitabın bilgisine sahip şahsa müracaat etmeden bu kitabın esrarına vakıf olmaya çalışmasın"²² uyarısında bulunur. Ancak Şîrâzî bu halifeyle ilgili hiçbir açıklamada bulunmadığı gibi "kitabın bilgisi" ifadesindeki kitabın *Hikmetu'l-İsrâk* da Kur'ân-ı Kerîm de olabileceği gibi "dışarıdan" bir yorum yapar.²³

Şîrâzî'ye göre *Hikmetu'l-İsrâk* bahs ve zevk ehli için bir faaliyet alanıdır. Pek çok kimse onun doğruluğunu test etmiş ve beğenmiştir. Pek çok âlim onun hakkında görüş beyan etmiş, ama hiçbir filozof onun üzerindeki sır perdesini kaldıramamıştır. Çünkü bu eserin üslubu alışılmadık ve felsefe alanında orijinal olup bildik değildir. Yani hem içerik hem üslup yönünden diğer felsefî eserlerden farklıdır. Eser son derece veciz ve sembolik bir dille yazılmıştır.²⁴

Şîrâzî *Hikmetu'l-İsrâk*'a şerh yazmaktaki amacını şu şekilde açıklar: Eser çok önemli olmasına rağmen hak ettiği bir şerhe sahip değildir. Bu yüzden eserin üslup ve içeriğindeki kapalılığı gidermek, ilkelerini açıklamak, özet olarak anlatılmış ve kısa işaretlerle ifade edilmiş noktaları genişçe ele almak için şerhini kaleme almıştır. Şîrâzî, *Hikmetu'l-İsrâk*'ı anlamak ve açıklamak için yazarın diğer eserlerine ve eserlerine başkaları tarafından yazılmış şerhlere müracaat ettiğini belirtir. Fakat aslında neredeyse her cümlesinde müracaat ettiği Şehrezûrî'yi ve *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*'ını²⁵ açıkça zikretmez.²⁶

Şîrâzî hem sosyal ve siyasî karışıklıklardan uzak durmak için hem de ilmî ve zühdî mülahazalarla, şerhini yazmadan önce uzlete çekildiğini belirtir.²⁷ Uzleti sırasında ibadet ve tefekkürle meşgul olduğunu, çünkü ilmî ve fikrî problemleri çözmek için akli dünyevî ve cismanî işlerden soyutlamak, düşünceyi arıtmak ve

¹⁹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 5.

²⁰ Şihâbuddîn Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, ed. Ebdollâh-e Nûrânî-Mehdî Mohaggeg, Moessese-ye Çâb o İntişârât-e Dânişgâh-e Tehrân-McGill University, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Tahrân 2001, s. 536.

²¹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 536.

²² Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 537.

²³ Şîrâzî, *Şerh*, s. 537.

²⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 5.

²⁵ Kırş. Şemsuddîn Muhammed Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, ed. Hossein Zia'i Torbati, Pejûheşgâh-e Ulûm-e İnsânî o Motâle'ât-e Ferhengî, Tahrân 2001.

²⁶ Şîrâzî, *Şerh*, s. 5.

²⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. 5-6.

inceltmek, hissî lekelerden kurtulmak ve bayağı vesveselerden uzaklaşmak gerektiğini belirtir. Bütün bunları yapmak için siyâsî istikrar, güvenli ve huzurlu bir ortam gerektiğini, bu ortamı minnet ve hürmetle andığı Cemâleddîn Alî bin Muhammed ed-Destcirdânî'nin kendisine sağladığını ifade eder²⁸ ve eserini ona ithaf eder.²⁹

Şîrâzî, kelime anlamı parlamak, ışıldamak ve doğulu olmak anlamına gelen “*ışrâk*” kelimesini iki şekilde açıklar:

- 1) İshrâk felsefesi, “keşf”e dayalı felsefedir.
- 2) Doğuluların, yani Farsların felsefesidir.

Şîrâzî'ye göre bu iki açıklama arasında bir tezat yoktur, çünkü Farsların felsefesi keşf ve zevke dayanır. İshrâk, akıl ışıklarının görünmesi ve nefis bedenden soyutlandığında nefse ışıdamalarla yansımaları ve taşmasıdır. Farslar felsefe konusunda zevk ve keşfe dayanırlardı. Eski Yunanlılar da böyleydi. Fakat Aristo ve takipçileri bundan müstesnadır. Çünkü onlar sadece bahs ve burhana dayanırlar.³⁰

Şîrâzî İshrâk felsefesinin, anlaşılması zor olduğunu kabul eder ve bu zorluğu iki sebebe dayandırır:

1) Çünkü bu felsefenin konusu insanların pek çoğunun tabiatının alışkın olduğu duyusal ve vehmî şeylerin ötesindeki gerçekliklerdir. Dolayısıyla doğru burhanı ve açık keşfi gerektirir. Her ikisine ulaşmak için çetin engellerin aşılması ve şüphelerin üstesinden gelinmesi gerekir. Bir kimse ancak Kutsal Ruh'un desteği ile bu ikisinden kurtulabilir.

2) İlm-i ilahî / metafizik anlaşılması ve öğrenilmesi zor bir ilimdir. Nitekim Sokrat, “Metafiziği ancak sabırlı ve zeki kimseler bilir” demiştir. Şîrâzî bunu tıp bilgisine dayanarak şöyle açıklar: Çünkü sabır ve zeka pek az kimsede birleşir. Zira zeka beynin mizacının / karışımının sıcağa eğiliminden kaynaklanırken sabır soğuğa meykinden kaynaklanır. Beynin mizacındaki sıcak ve soğukun itidalı ise çok az rastlanır.³¹

Sonuç olarak Şîrâzî'ye göre İshrâkî düşüncenin zorluğu hem mutlak mânâda metafizik düşünce olmasından hem de keşfe dayalı olmasından kaynaklanmaktadır. Keşf tecrübesine ulaşmakta halvetin önemli bir yeri vardır. Sühreverdî *Hikmetu'l-İshrâk*'ın bir halvet sırasında kendisine hasıl olduğunu söyler.³² Şîrâzî bu bağlamda halveti zihinsel yoğunlaşma olarak tanımlar: “Bedensel işlerden alakayı kesmek, ışıklı soyut varlıklarla ilişki kurmaktır. Çünkü halvetin asıl anlamı duyusalardan ve cisimsel alışıldık şeylerden uzaklaşmak, vehmî ve hayalî düşüncelerden zihni temizlemektir. Aksi takdirde bir evde yalnız olup da vehim ve hayal kuvvetinin işlemeye devam etmesi insanlardan uzak

²⁸ Şîrâzî, *Şerh*, s. 6–7.

²⁹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 8.

³⁰ Şîrâzî, *Şerh*, s. 11.

³¹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 12.

³² Sühreverdî, *Hikmetu'l-İshrâk*, s. 12. Ayrıca Sühreverdî, *Hikmetu'l-İshrâk*'ı “Kutsal Üfüren'in (en-Nâfiğ el-Kudsî)” –ki Şîrâzî bu varlığı Kutsal Ruh, yani Cebrâil olarak yorumlar– acayip bir günde kalbine attığını iddia eder. Bk. *Hikmetu'l-İshrâk*, s. 537.

olmakla birlikte halvet değildir. Münâzelet ise rubûbiyet âlemi ile veya melekutî akıllarla bağlantı halinde ortaya çıkan güzel hallerdir. Bunlar birkaç kısımdır:

- 1) Ben ve Sen'in ayrı olarak var olduğu münâzelet.
- 2) Ben'in var olduğu, ama Sen'in var olmadığı münâzelet.
- 3) Ben'in var olmadığı, Sen'in var olduğu münâzelet.

Daha fazla bilgi için Şîrâzî tasavvuf kitaplarına yönlendirir. Ama münâzelet kısaca, sâlikin bedeninden soyutlandığı sırada karşılaştığı haller olup o hallerde sâlik güzel şeyler hisseder.³³ Bütün bu açıklamalar İsrâkî düşüncenin tasavvufî terbiye ve düşünceyle olan yakın ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır.

Şîrâzî, tâlibin dört seviyede bilgi aldığını düşünür. Nitekim o, Sühreverdî'nin herkesin az veya çok Allah'ın ışığından bir nasibi olduğuna dair cümlesini açıklarken şöyle söyler: "Talip hislerden başlar, sonra nefis âlemine, sonra akıl âlemine, sonra rubûbiyet âlemine yükselir. Sâlik yükseldikçe ışığı güçlenir ve artar, indikçe zayıflar ve azalır."³⁴

Şîrâzî felsefenin antik Yunan veya Fars filozof ve hakîmlerde bulunduğunu, ama sonra kayb olduğu anlayışını reddeder. O tasavvuf için de aynı şeyin söylendiğini bildirir ve sonraki dönem sûflerin öncekilerin mertebesine ulaşamayacağı iddiasını reddeder. Bilgi akıl âleminin sınırında oturan Faal Akıl'dan geldiği, o da bu bilgiyi vermekte cimri olmadığı için her dönemde bilginin elde edilebileceğini iddia eder.³⁵

Ancak bu bilgiye ulaşmanın yolu ve yöntemi vardır. Şîrâzî bunu Sühreverdî'nin "En kötü çağlar içtihat pınarının kurduğu, düşüncenin hareket ve seyrinin kesintiye uğradığı, mükaşefe kapılarının mühürlendiği, müşahede yollarının kapandığı çağlardır"³⁶ ifadesini şerh ederken açıklar. Şîrâzî'ye göre "içtihat" Allah'a doğru olan seyr ü sülûktür. Hz. Peygamber'in "En hayırlı çağ benim içinde yaşadığım çağdır" hadisini de o çağda müçtehitlerin çokluğu temelinde yorumlar. "Düşüncenin hareket ve seyri", bahsî felsefeye doğru giden seyirdir. Çünkü düşünme, "bilinmeyene ulaşmak için bilinen uygun şeyleri belli bir düzene koymaktır."³⁷

Ancak Sühreverdî *Hikmetu'l-İsrâk*'taki görüşlere düşünme ile değil bir başka şekilde ulaştığını, daha sonra bu görüşler için delil aradığını belirtir. Şîrâzî'ye göre Sühreverdî İsrâkî bilgileri riyazet ve mücahede sonrasında gelen zevk ve keşfle elde etmiştir. Bu yüzden bu bilgide şüphe yoktur ve burhanî bilgidir üstündür.³⁸ Müteellih hakîmlerin ve temiz âriflerin zevklerinde bir bozukluk yoksa, birbiriyle uyuşur ve örtüşür. Sühreverdî'nin "Işıklar ilmi" ile kastettiği İlk İlke, akıllar, nefisler, arazî ışıklar ve halleri, kısaca zevk ve keşfle bilinen her şeydir.³⁹

³³ Şîrâzî, *Şerh*, s. 12.

³⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 12.

³⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 13.

³⁶ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 13.

³⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. 13.

³⁸ Şîrâzî, *Şerh*, s. 14.

³⁹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 15.

Sühreverdî İshrâkî felsefenin en önemli figürü olan Platon'u "hikmetin önderi ve rehberi" olarak nitelendirir.⁴⁰ Bunun sebebini Şîrâzî, Platon'un *Timaeus* ve *Phaedo* adlı eserlerinde ışık ilmine muvafık şeyler söylemesi ve bazı risalelerinde miraçlarından bahsetmesi olarak açıklar. Şîrâzî, Sühreverdî'nin bahsî filozofların önderi olan Aristo'ya karşılık, Platon'u "hikmetin imamı" olarak isimlendirmesine dikkat çeker. Bununla birlikte Şîrâzî Aristo'yu Platon'un hayırlı bir ameli olarak nitelendirir. Çünkü o, Platon'a yirmi yıla yakın bir süre boyunca öğrencilik yapmıştır. Yine Şîrâzî'ye göre Sühreverdî'nin Platon'u "hikmetin imamı" olarak nitelendirmesinin sebebi doğru bir bahs ve açık bir keşf sahibi olması yanında, tam bir zevk ve tecerrüdün son mertebesine ulaşmış olmasıdır. Bu yüzden Platon nazârî ve amelî felsefenin her ikisinin de reisi ve önderidir.⁴¹

Şîrâzî, Sühreverdî'nin Platon'dan önceki filozofların zevkini de ışık ilmi, yani İshrâk felsefesi ile özdeşleştiren ifadeleri akabinde Hermes'ten bahseder. Mısırlı olarak tanıttığı Hermes'in İdris peygamber olarak da bilindiğini belirtir. Bu silsile Hermes, Empedokles, öğrencisi Pisagor, Sokrat ve öğrencisi Platon şeklindedir. Şîrâzî, Platon'u "zevkî felsefenin mührü" olarak nitelendirir.⁴² Zira Platon'dan sonra bahsî felsefe yaygınlaşmış ve zevkî felsefenin yerini almış, gittikçe gereksiz ayrıntılara boğulmuş, hatta temel ilkeleri bu ayrıntılar içinde kaybolmuştur. Ayrıca Şîrâzî Hermes'in "hakîmlerin atası" olarak isimlendirilişinin sebebini ilk olarak onun hikmeti, yıldızları ve tılsımları ve daha pek çok acayip şeyi yazıya geçirmesi olarak açıklar. Onun hikmeti ilk önce öğrencileri arasında yayılmış, onlardan da Empedokles, Pisagor, Sokrat ve Platon gibi büyük filozoflara ulaşmıştır.⁴³

Şîrâzî; Hermes, Empedokles, Pisagor, Sokrat ve Platon gibi ilk dönem filozofların dilinin sembolik olduğunu, bunun bir kaç sebebe mebnî olduğunu söyler:

1) Düşünme kuvvetini çalıştırmak ve zorlamak suretiyle zihni keskinleştirmek.

2) Yüce Yaraticıya veya getirdikleri ilahî sembolik kitaplarda şeriat koyucu (*ashâb-ı nevâmîs*) kimselere benzemeye çalışmak. Böylece kutsal kitapları halk kolayca anlar, havas bâtınından, avam da zâhirinden faydalanır. Yine bu kitaplardaki ifadelerin bazısı onları kötülükten alıkoyarken diğer bazısı onların birtakım vehmî şeyler –bize göre Şîrâzî muhtemelen cismanî cennet ve cehennem hayatını kastetmektedir– tasavvur etmelerine ve böylece vehmî bir saadet doğmasına sebep olur. Oysa avâma açık bir şekilde hitap edilseydi, avâm ilahî mesajı anlayamaz ve dolayısıyla inkâr ederdi. Bu da muhtemelen helak olmalarına sebep olurdu.

3) İlk filozofların sembolik dili tercihlerindeki bir başka gaye hikmetin ehil olmayan kimselerin eline geçmesini önlemektir. Aksi takdirde bu tür kimseler hikmeti kötü amaçlarına alet eder, böylece toplumda fitne-fesat çıkar.

⁴⁰ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İshrâk*, s. 15.

⁴¹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 15.

⁴² Şîrâzî, *Şerh*, s. 15.

⁴³ Şîrâzî, *Şerh*, s. 16–7.

4) Filozoflar hikmeti açıkça ifade edecek olsalardı, öğrenciler tembellek ve gevşeklik gösterirdi. Oysa felsefî eserler kapalı ve sembolik olduğundan hakikatini anlamak için pürdikkat kesilirler. Dahası aptal ve tembel kimseler kapalılığından dolayı onda zorlanır ve uzaklaşırlar. Bu yüzdendir ki Platon, felsefeyi açıkça anlattığı için Aristo'yu azarlamış, buna karşılık Aristo felsefeyi açıklasa da içine birtakım kapalılıklar yerleştirdiğini, dolayısıyla sözlerini ancak felsefeye bütün varlığı ile yönelen nadir filozofların anlayabileceğini söyleyerek kendini savunmuştur. Bu da Aristo'nun felsefesini sembollerle ifade ettiğini gösterir.⁴⁴

Diğer taraftan Şîrâzî, Sühreverdî'nin "Eski filozofların sözleri semboliktir. Bu yüzden onlara yöneltilen eleştiriler sözlerinin zâhirine yönelik ise de kastettikleri anlama değildir. Çünkü sembol, eleştiri ve inkâr konusu yapılamaz"⁴⁵ ifadesi akabinde şöyle söyler: "Bir sözü reddedebilmek için o sözle kastedilen mânâyı anlamak gerekir. Oysa kastedilen anlam sembolün bătınıdır ve anlaşılmamaktadır. Anlaşılan anlam ise zâhir anlam olup kastedilen anlam değildir. Bu yüzden onların reddettiği kastedilen anlam değil lafızlardır. 'Semboller reddedilmez' sözünün aynısını Sûryânûs (Syrianus) Aristo'nun Platon'a muhalefeti hakkında zikretmiştir."⁴⁶ Şîrâzî bu ifadelerle zimnen, Aristo'nun hocası Platon'u eleştirmesini onun sembolik dilini anlamamasına bağlamaktadır.

Benzer sembolik yöntem Fars hakîmlerinde de vardır. Sühreverdî sembolik üslubun Câmesf, Ferşâvşîr, Bozorgmehr ve onlardan önce yaşamış Fars hakîmlerinin yöntemi olduğunu, ayrıca Doğu'nun ışık-karanlık öğretisinin de sembolik olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Şîrâzî bu bağlamda ışığın Zorunlu Varlık, karanlığın ise mümkün varlık olduğunu iddia eder. Dolayısıyla İlk İlke'nin biri ışık, diğeri karanlık olmak üzere iki tane olmadığını, bunu gerçek ilimlerin derinliklerine dalmış faziletli Farslardan akıl sahibi hiç kimsenin söylemeyeceğini öne sürer ve bu iddiasını desteklemek için "Din Süreyya yıldızında olsaydı, onu Fars erkekleri alırdı"⁴⁷ hadisini nakleder. Şîrâzî, Sühreverdî'nin *Hikmetu'l-İsrâk*'ta Farsların hikmetlerini ve öğretilerini dirilttiğini, Farsların hikmet ve öğretilerinin Grek hakîmlerinki ile aynı olduğunu, bu iki milletin temelde uyum içinde olduğunu iddia eder.⁴⁸

Bu ifadeler İsrâkî geleneğin Şîrâzî elinde ciddî bir dönüşüm yaşadığının önemli bir kanıtıdır. Çünkü Sühreverdî İsrâkî geleneğin temelde zevkî ve keşfî olduğunu ve Aristo'ya gelinceye kadar bütün felsefî geleneklerin aslını teşkil ettiğini söylemiş, bu maksatla Pisagor ve Hermes gibi Mısır, Empedokles, Sokrat ve Platon gibi Grek ve Câmesf, Ferşâvşîr ve Bozorgmehr gibi Fars geleneğinden isimleri delil getirmiştir. Sonuçta İsrâk felsefesinin izini her medeniyette bulup göstermeye çalışmıştır. Bu bağlamda kendisinin özellikle Fars geleneğine müntesip olduğunu söylememiş, İsrâkîliği Fars dinî ve fikrî geleneği ile özdeşleştirmemiş, Fars dinî ve fikrî geleneğini diriltmek gibi bir maksadı olduğundan hiç söz

⁴⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 16.

⁴⁵ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 15.

⁴⁶ Şîrâzî, *Şerh*, s. 16.

⁴⁷ Muslim, *es-Sahîh*, Bâbu Fadâilî's-Sahâbe, Bâbu Fadl-i Fâris.

⁴⁸ Şîrâzî, *Şerh*, s. 17.

etmemiştir. Ancak Sühreverdî’de olmayan bu Fars vurgusunun Şîrâzî’de fazlasıyla var olduğunu görüyoruz. Nitekim Şîrâzî “iştirâk”ı yukarıda Doğululara, yani Farslara ait felsefe olarak nitelendirmişti. Burada da kadîm İnan dinlerinin ortak karakteristiği olan ışık-karanlık düalizmini yanlış anlaşılabilir bir sembolizm olarak takdim etmektedir. Bu düşüncenin kaynağı esasen Sühreverdî’dir. Ancak Sühreverdî bu kadarını söylerken Şîrâzî, düalizmi akıl ve mantığa aykırı görmekte, ama açıkça reddetmemektedir. Bu yüzden söz konusu düalizmin hakikî değil sembolik olduğunu, diğer türlü “ilim ve hikmet ehli” Farsların böyle akıl dışı bir görüşe kâil olamayacaklarını iddia etmektedir. Bu iddiasını ise Hz. Peygamber’in “Din Süreyya yıldızında olsaydı, onu Fars erkekleri alırdı” hadisine dayandırmaktadır. Sınırlı bir bağlamda ve sınırlı kişiler için söylenmiş bu nebevî sözü, Şîrâzî Farsların İslam öncesi inançlarını tezkiye etmek için kullanmaktadır. Bu da Şîrâzî’nin Fars dinî düşüncesini İştirâkîliğin temel unsurlarından biri olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

İkinci olarak Şîrâzî’nin bu bağlamda ışık-karanlık ikilisini yorumlarken ışığı Zorunlu Varlık, karanlığı mümkün varlık ile özdeşleştirmesi hem İştirâkî fiziğine hem de metafiziğine aykırıdır. Çünkü İştirâkî düşüncede akıl ve nefesler de ışık olmalarına rağmen mümkün kategorisindedir. Dolayısıyla İştirâkî ontolojide ışık-karanlık ile Zorunlu Varlık-mümkün varlık unsurları örtüşmemektedir. Şîrâzî’nin bu yanlış yorumu ve yönlendirmesi etkisini İştirâk felsefesinin anlaşılmasında hâlâ göstermektedir.

Sühreverdî felsefede sembolik yöntem kullanan Fars hakîmleri olarak Câmesf, Ferşâvşîr ve Bozorgmehr’i zikreder.⁴⁹ Şîrâzî ise Câmesf’i Zerdüş’tün öğrencisi olarak tanıtır. Câmesf, Ferşâvşîr ve Bozorgmehr’den önceki Fars hakîmleri olarak Kral Kiyomers, Tehmûres, Efreydûn (Ferîdûn), Keyhusrev ve Zerdüş gibi Fars krallarını zikreder. Bu kişilerin hikmetlerinin bazı olaylar yüzünden ortadan kaybolduğunu, bunlar arasında bu kişilerin krallıklarını yitirmelerini ve İskender’in kitaplarını ve hikmetlerini yakmasının önemli olduğunu söyler. Sühreverdî’nin bu kadîm Fars hikmetinden bir kısmını elde ettiğini, kendi keşf ve müşahedesinde elde ettiği bilgilere uygunluk arz ettiğini gördüğünü ve eski Fars hikmetini mükemmelleştirdiğini söyler.⁵⁰

Sühreverdî kesin bir dille İştirâk felsefesi ile Mecusilik ve Mani inancının bir ilgisi olmadığını ifade eder. “Bu sembolik yöntemin ne Mecusi kâfirlerin öğretisi ve Mani’nin sapıklığı ne de Allah Teala’ya ortak koşmaya götüren başka inançlarla bir ilgisi vardır.”⁵¹ Şîrâzî, Sühreverdî’nin Mecusileri kâfir olarak nitelendirmesinin sebebini, ışık ve karanlığı Zorunlu Varlığı ve mümkün varlığı temsil eden iki mecazî ilke olarak değil, gerçek iki ilke olarak kabul etmeleri olarak belirler. Bu yüzden Mecusiler tevhit ehli değil, müşriktir. Varlıkta iyilik ve kötülük için iki ilke kabul eden herkes hakkında aynı hüküm geçerlidir. Hz. Peygamberin “Kaderîler bu ümmetin Mecusileridir” hadisi bu gerçeğe işaret eder. Şîrâzî, Mani’nin Babilli

⁴⁹ Sühreverdî, *Hikmetu’l-İştirâk*, s. 17.

⁵⁰ Şîrâzî, *Şerh*, s. 17.

⁵¹ Sühreverdî, *Hikmetu’l-İştirâk*, s. 17.

olduğunu ekler ve “Hristiyan dinli ve Mecusi tıynetli” olarak tavsif eder. İyiliğin Tanrısı ve yaratıcısı olan ışık ve kötülüğün Tanrısı ve yaratıcısı olan karanlık olmak üzere iki Tanrı inancına sahip Seneviyye'nin kurucusu da bu kişidir.⁵²

Sühreverdî hikmetin yeni bir şey olmayıp eskiden beri var olduğuna ve yeryüzünde hikmetin ve hikmet ehlinin hiç eksik olmadığına dair ifadelerinin⁵³ şerhi bağlamında Şîrâzî şöyle söyler: “İlahî inayet bu âlemin varlığını gerektirdiği gibi, bu âlemin yararına (*şalâh*) olan şeyleri de gerektirir. Bu yarar ise, yasa veya kural koyan hakîmler ve müteellihler aracılığıyla gerçekleşir. Yeryüzü Allah'ın delillerini ayakta tutan ve gerektiğinde ehline ulaştıran kişi veya topluluklardan hiç mahrum kalmaz. Onlarla âlemin düzeni devam eder ve Yaratıcının feyzi aralıksız gelir. Bir çağda onlar olmasa fesat artar ve insanlar karmaşaya düşer ve helak olurlar. Bunu da ilahî inayet doğru bulmaz. Toplum düzeninin kendisi vasıtası ile yerine geldiği bir şahsa kaşın ve kirpiğin bitirilmesi, ayak tabanının çukur yapılması ve yaşamak için zorunlu olmayan diğer benzer şeylerden daha çok ihtiyaç vardır. Böyle bir şahsın varlığı mümkün ise ilahî inayetin bu tür ikinci dereceden faydaları gerektirip de daha faydalı şeyleri gerektirmemesi doğru olmaz. Allah'ın halifesi olan bu kişi aracılığıyla Allah'ın feyzi diğer insanlara ulaşır. Yeryüzü ve gökler var oldukça bu halifelik de var olur. Bu devamlılığı ise ilahî inayet gerektirir.”⁵⁴ Şîrâzî'nin bu ifadelerinde Mutezilî salah-aslah düşüncesinin etkisi açıktır.

Sühreverdî'ye göre ilk dönem filozofları arasındaki farklılık düşüncede ve özde değil, ifade şeklindedir.⁵⁵ Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu sözlerini teyit kabilinden olmak üzere filozofların ittifak ettiği birkaç husus zikreder:

1) Üç âlemin varlığı; Şîrâzî bu âlemleri akıl âlemi, nefler âlemi ve cismânî âlem olarak belirler. Platon'un akıl âlemini “rubûbiyet âlemi” olarak isimlendirdiğini bildirir.

2) Tanrı'nın birliği. Şîrâzî Tanrı'nın her yönden bir olduğunu ekler ve felsefî birliğe telmihte bulunur.

3) Daha başka temel meseleler: Şîrâzî'ye göre bunlar âlemin kadîmliği, âhiretin varlığı, saâdet (cennet) ve şakâvetin (cehennem) gerçek olduğu, Tanrı'nın her şeyi bildiği, Tanrı'nın sıfatlarının zatıyla özdeş olduğu, (sıfatlarıyla değil) zatıyla fiilde bulunduğu gibi hususlardır.⁵⁶

Sühreverdî Aristo'nun büyük ve önemli bir filozof olmakla birlikte onun iki hocası olan Sokrat ve Platon'u gölgede bırakacak ve itibarını sarsacak şekilde gözde büyütülmemesi gerektiğini söyler.⁵⁷ Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu sözleriyle İbn Sînâ'yı kastettiğini iddia eder. Bu iddiasını desteklemek için İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının mantık bölümünün sonunda Platon ve Aristo hakkında söylediği sözleri nakleder. Orada İbn Sînâ özetle Aristo'yun kendisinden önceki filozoflardan mantıktaki

⁵² Şîrâzî, *Şerh*, s. 17.

⁵³ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 18.

⁵⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 18.

⁵⁵ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 19.

⁵⁶ Şîrâzî, *Şerh*, s. 19.

⁵⁷ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 19.

kıyaslarla alakalı olarak sadece genel kuralları tevarüs ettiklerini, kıyasların şartları, çeşitleri ve hükümleri gibi ayrıntılı hükümleri kendilerinin fikrî gayretleriyle oluşturduğunu, ancak kendilerinden sonra gelecek daha bilgili birisinin kendilerinin hatalı yaptıkları veya eksik bıraktıkları noktaları düzetmeleri ve tamamlaması gerektiğini söylediğini nakleder⁵⁸ ve ardından şöyle der: “Ey ilim öğrenenler Aristo’dan sonra şu kadar zaman geçmesine rağmen ondan sonra gelip de ondan daha fazla bilgisi olan, onun kusurlarını ortaya çıkaran veya bir hatası sebebiyle onu eleştiren birisi çıkmış mıdır? Hayır, tam aksine o ne demişse tam ve kâmil, doğru bir ölçü ve apaçık bir gerçek olmuştur.”⁵⁹

Şîrâzî buna karşılık İbn Sînâ’nın Platon’un tahkiri bağlamında şöyle dediğini nakleder: “Eflâtûn-ı İlâhî’ye (Platon) gelince, onun hikmet alanında kitaplarından ve sözlerinden bir kısmı bize ulaşmışsa da, ilimdeki yükü değersizdir.”⁶⁰ Şîrâzî devamla şöyle der: “İbn Sînâ biraz insafılı olsaydı şunu bilirdi: Aristo’nun açıkladığı ve işlediği ilkeler Platon’dan alınmıştır. Allah daha iyi bilir ya Platon bunu yapmaktan aciz olmamakla birlikte kalbinin gerçek hikmet olan keşf ve zevkle alakalı yüce ve güzel şeylerle meşgul olması bunu yapmasına engel olmuştur. Böylesi değerli ve önemli işlerle meşgul olan birisi, ilkeleri ayrıntılarına ve geneli tafsilatlarına ayırmak gibi önemsiz işlerle uğraşmaya vakti olmaz.”⁶¹

Şîrâzî, Sühreverdî’nin “elçiler ve yasa koyucular”⁶² olarak nitelendirdiği Ağasâzîmûn, Hermes ve Askelnûs üçlüsünü Platon’dan önceki hakimler olarak zikretmesini şöyle açıklar: “Ağasâzîmûn, Şit (a.s.), Hermes ise İdrîs (a.s.)’dir. Askelnûs, Hermes’in hizmetçisi ve öğrencisi olup hakimlerin ve tabiplerin babasıdır. Sühreverdî’nin bunları zikretmesinin sebebi, bu üçünün nebevî fazileti ve felsefî hikmeti birleştiren büyük peygamberler olmasıdır.”⁶³

Aynı bakış açısıyla da ki Sühreverdî’ye göre halifelik ilk olarak hem bahsî hem zevkî felsefede derinleşmiş filozofun hakkıdır. Fakat bu tür kimseler az olduğunda zevkî felsefede derinleşmiş olmakla birlikte bahsî felsefede orta veya zayıf kimseler halife olur. Ama tersi özellikteki kimseler halife olamaz.⁶⁴

1) Çünkü bahsî bilgide şüphe olmakla birlikte, teellühte şüphe olmaz.⁶⁵

2) Halife halifelikle ilgili bilgileri düşünceden değil, doğrudan Allah’tan veya ruhanî bağlantı ile akıllardan alır. Buna karşılık bahsî filozof ancak öncüller ve düşünce ile bilgi elde eder.⁶⁶ Ancak bu, zevkî filozofun her zaman için siyasî gücü elinde tuttuğu anlamına gelmez. Bazen siyasî güce sahip olurlar –Kiyomers, Tehmûres, Efreydûn (Ferîdûn), Keyhusrev, İskender ve bazı sahabîler gibi– bazen de gizli kalırlar. Bu gizli müteellihlere sûfler “Kutb” derler. Her asırda bunlardan

⁵⁸ Şîrâzî, *Şerh*, s. 19.

⁵⁹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 20.

⁶⁰ Şîrâzî, *Şerh*, s. 20.

⁶¹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 20.

⁶² Sühreverdî, *Hikmetu’l-İsrâk*, s. 20.

⁶³ Şîrâzî, *Şerh*, s. 20.

⁶⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 22.

⁶⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 22, 23.

⁶⁶ Şîrâzî, *Şerh*, s. 22.

bir grup bulunur. Fakat onlardan en kâmilî hadislerde geçtiği gibi bir tanedir.⁶⁷ Sühreverdî'nin filozoflar sınıflandırmasındaki ilk tabaka olan “sezgisel felsefede (teellüh) çok derinleşmiş olmakla birlikte bahsî/spekülatif felsefeden mahrum olan ilahî hakîmler”⁶⁸ Şîrâzî'ye göre peygamberler ve Bâyezîd Bistamî, Sehl bin Abdullâh Tüsterî ve Hüseyin bin Mansûr gibi sûfî şeyhlerdir.⁶⁹

İkinci tabaka filozoflar, bahsî felsefeyi bilen ama zevkî felsefeden habersiz olan filozoflardır. Bunlar Aristo ve onun Fârâbî ve İbn Sînâ gibi takipçileridir. Şîrâzî bu bağlamda dikkat çekici şekilde Fârâbî ve İbn Sînâ'yı “şeyhayn”, yani iki şeyh, yani üstat olarak zikreder. Üçüncü tabakada hem bahsî felsefede hem de zevkî felsefede derinleşmiş olan filozoflar yer alır ve sayıları çok azdır. Şîrâzî'ye göre ilk dönem Grek ve Fars filozoflar arasında bu tabakadan kimse yoktur. Çünkü ilk dönem filozoflardan bahsî felsefeyi bilenlerin zevkî felsefe yönü, zevkî felsefeyi bilenlerin bahsî yönü eksiktir. Zira bahsî felsefe ancak Aristo'nun elinde mükemmeleşmiştir. Sonraki dönem filozoflardan da Sühreverdî'den başkası bu makama ulaşamamıştır.⁷⁰

Şîrâzî mantık eğitimini de siyasetle ilişkilendirir. Ona göre ileride hükümdar olması beklenen şehzadelerin mantığı tahsil etmelerindeki amaç, kıyas çeşitlerini öğrenmek değil, mantığın beş sanatını (burhân, cedel, hitâbet, safsata ve şiir) öğrenerek onlardan insanların hallerine hangisi uygunsa onunla onlara hitap etmektir. O bu bağlamda şu âyeti zikreder: “Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütü çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!”⁷¹ Hikmet, burhâna güç yetiren için, güzel öğüt, burhâna güç yetiremeyen için, cedel ise inatçılık edenlere karşı koymak içindir.⁷² Bu âyetin bu bağlamda İbn Rüşd tarafından kullanıldığını biliyoruz. Ancak Şîrâzî'nin İbn Rüşd'den haberdar olduğuna dair elimizde bir bilgi yoktur.

Şîrâzî, şimdiye kadar İsrâkî felsefeyi Meşşâî felsefenin karşısında ve alternatifi olarak konumlandırmış olmakla birlikte *Hikmetu'l-İsrâk*'ın girişi sona erip asıl felsefî konuları tartışmaya başladığında artık Meşşâî felsefenin hem terminolojisini hem de içeriğini daha açıkça kullanmaya başlar. Hikmet veya felsefe tanımı bu bağlamlardan birisidir, zira Şîrâzî doğrudan İbn Sînâ'ya ait felsefe tanım ve tasnifini zikreder: Hikmet, insanî nefsin mevcut olan âleme benzeyen bir âlem olmak için varlığı ve Zorunlu Varlığı nasılsa öylece bilmek türünden bilinmesi lazım gelen şeyleri öğrenmek suretiyle insanî nefsi mükemmelleştirmek ve beşerî takat ölçüsünde en büyük saadet olan uhrevî saadeti elde etmek için çabalamaktır.⁷³

Şîrâzî tıpkı Aristo ve İbn Sînâ gibi, felsefeyi nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırır. Nazarî felsefe, sırf bilinen ve uygulama yönü olmayan şeylerle ilgili

⁶⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. 22-3.

⁶⁸ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 21.

⁶⁹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 21.

⁷⁰ Şîrâzî, *Şerh*, s. 21.

⁷¹ Nahl Sûresi, 16/125.

⁷² Şîrâzî, *Şerh*, s. 30.

⁷³ Şîrâzî, *Şerh*, s. 30. Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-Mantık, ed. Sa'îd Zâyid, Mektebetü Âyetillâh el-Mar'aşî, Kum 1404, el-Medhal, s. 12.

felsefedir. Amelî felsefe bilmek ve de uygulamakla ilgili şeylerle alakalı felsefedir. Nazarî felsefe de kendi içinde üç bölüme ayrılır. Buna göre nazarî felsefenin konusu varlığında ve tanımında, yani somut gerçeklikte ve zihinde maddeye muhtaç ise onu tabîyyât veya fizik inceler. Bu en aşağı mertebedeki bilimdir. Nazarî ilmin konusu maddeye varlığında muhtaç, ama tanımında muhtaç değilse onu riyâziyyât veya matematik inceler. Bu ilmin derecesi ortadadır. Nazarî ilmin konusu varlığında ve tanımında maddeye muhtaç değilse onu metafizik veya ilm-i ilahî veya ilâhiyyât inceler.⁷⁴

Şîrâzî, buraya kadar izlediği Meşşâî çizgiyi bu noktada terk eder ve tekrar İshrâkîliğine avdet eder. Zira o bu üç bölümün ilkelerinin tenbih şeklinde ilahî din mensuplarından alındığını, sonrasında akli kuvveti kullanmak suretiyle tam olarak öğrenmek için delil getirme yoluyla onun üzerinde tasarrufta bulunduğunu iddia eder. Ona göre aynı durum amelî felsefe için de geçerlidir. Davranışlarla ilgili olduğu için böyle isimlendirilen amelî felsefe sadece bireyin yönetimi ile ilgili ise ahlak, ev halkının tedbir ve idaresi ile ilgili ise aile yönetimi (*tedbîru'l-menzil*), şehir yönetimi ile ilgili ise siyaset olarak isimlendirilir. Şîrâzî'ye göre bu üçünün temelî şeriattır ve sınırları şeriat tarafından belirlenmiştir. Daha sonra insanlar nazarî kuvvetleri ile onların kanunlarını bulmaya ve özel meselelere uygulamaya çalışmıştır.⁷⁵

Şîrâzî, mantık eğitiminin ahlâk eğitiminden sonra olması gerektiğini söyleyerek İshrâkî felsefenin pratik yönünü izhâr eder: “Mantık ahlak güzelleştirildikten ve düşünce geometri ve aritmetik gibi matematik ilimlerle düzeltildikten sonra okunup öğrenilmelidir. İlkiyle alakalı olarak Hipokrates *Fusûl* adlı eserinde şöyle demiştir: “Saf olmayan bedeni ne kadar beslersen, o kadar kötüleştirir ve günahkâr yaparsın.” Nitekim ahlaki güzelleşmemiş ve damarları temizlenmemiş kimseler mantık okumaya başlayınca yanlış yola sapar ve cahillerin yoluna girer. Bunlar cemaatle beraber olduklarına şahadet eder, görünüşte taatte bulunur ve böylece temiz amelleri ve şeriatların getirdiği harikulade sözleri kulaklarının arkasına atar ve hakkı ayaklarının altında çiğner ve nihayetinde şu bozuk inancı yolları için bir hüccet ve sapıklıkları için bir kalkan edinirler: “Hikmet sûretleri terk ve zâhiri inkâr etmektir, çünkü hikmette sûretler değil mânâlar gerçekleşir. Hikmeti uygulamak suretiyle eşyanın zahirine/dış yüzüne değil iç yüzüne/hakikatine vakıf olunur.” Akıllarına gelmez ki suretler mânâlarıyla ilişkilidir, eşyanın dış yüzü eşyanın hakikatleri üzerine dayanır. Düşünmezler ki hakikat amelî terk etmek değil, amele önem vermeyi terk etmektir. Şanı yüce ve burhanı göz alıcı olan Allah sırların açıklanacağı ve kalplerdeki gizli şeylerin ortaya döküleceği gün onlardan hakkını alacaktır. Onlar akide yönünden hakîmlerden en uzak grup ve gizli amaç yönünden onlara en muhalif kimselerdir.” Mantığın düşünceyi geometri ve aritmetik gibi matematik ilimleriyle düzelttikten sonra okunmasına gelince, bunun sebebi öğreniciyi burhana alıştırmaktır.”⁷⁶

⁷⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 30. Krş. İbn Sînâ, *Şifâ*, Mantık, Medhal, s. 14.

⁷⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 30.

⁷⁶ Şîrâzî, *Şerh*, s. 32.

Şîrâzî, Sühreverdî'nin *Hikmetu'l-İsrâk*'ta cedel, hitabet ve şiire kesin bilgidен uzak oldukları için yer vermediğini söyler. Böylece o, mantığın dokuz bahsinden sadece dördüne yer vermiştir: önergeler, kıyas, burhanlar, sofistik deliller. Fizik ve metafiziğe dair sadece önemli konulara yer vermiş, matematiğe ise ne *Hikmetu'l-İsrâk*'ta ne de diğer eserlerinde yer vermiştir. Şîrâzî bunun sebebini Sühreverdî'nin *el-Mutârahât* adlı eserinde ifade ettiği gibi, matematiğin konuları vehmî şeylere dayanır. Amelî felsefeye gelince bu konudaki en şerefli bahis ariflerin riyazeti, seyr ü süluk yöntemleri ve mertebeleridir.⁷⁷

Şîrâzî'nin Sühreverdî'nin şahsiyeti, felsefî kimliği, İsrâk felsefesinin doğası, *Hikmetu'l-İsrâk*'ın yapısı ve Meşşâilikten farkına dair açıklamalarını konu edindiğimiz bu başlıktan sonra şârihin bazı önemli İsrâkî terimlere ilişkin açıklamalarına geçmek istiyoruz.

II) Bazı İsrâkî Terimler

Şîrâzî'nin bir şârih olarak ikinci önemli işlevi İsrâkî terminolojiyi Meşşâî terminolojiye aktarmaktır. Sühreverdî *Hikmetu'l-İsrâk*'ta hem kendi felsefî sistemi olan İsrâkîliği açıklarken hem de rakip felsefî ekol olan Meşşâîliği eleştirirken ısrarla Meşşâî terminolojiden uzak durmuş ve özenle kendine has bir İsrâkî terminoloji kullanmıştır. Şîrâzî ise şerhinde bu İsrâkî terminolojinin Meşşâî mukabillerini zikretmiş, hatta pek çok bağlamda İsrâkî öğretileri Meşşâî terminoloji içinde açıklamıştır. Şârihin bu tutumunu *Hikmetu'l-İsrâk*'ın mukaddimesinden hemen sonraki ve mantığın ilk konusu olan lafzın anlama üç delâlet şekline ilişkin açıklamalarında görmekteyiz. Sühreverdî üç tür vaz'î delaletle şöyle işaret eder: "Sözcüğün kendisi için vaz olduğu anlama delaletine "kasıtlı delalet (*delâletu'l-kaşd*)" denir. Sözcüğün anlamın bir cüzüne delaletine "kapsamayla delalet (*delâletu'l-hiytah*)" denir. Sözcüğün anlamın bir ayrılmazına / lâzimesine delaletine "asalaklıkla delalet (*tetafful*)" denir."⁷⁸ Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu ifadeleri akabinde şöyle söyler: "Filozofların *çoğunluğu* kasıtlı delaletle, mutâbakatla / örtüşmeyle delalet adını verir, çünkü lafızla anlam arasında örtüşme ve uyuşma vardır. Kapsamayla delaletle, tazammunla / içermeyele delalet adını verir, çünkü küll, cüz'ünü içerir. Asalaklıkla delaletle ise iltizâmla / ayrılmazlıkla delalet adını verir ki sebebi açıktır."⁷⁹

Görüldüğü gibi Şîrâzî, Sühreverdî'nin İsrâkî terminolojisini hiç çekinmeden Meşşâî terminolojiye aktarmakta, ancak Meşşâîlere açıkça adlarıyla değil "çoğunluk (*cumhûr*)" tabiri ile işaret etmektedir. Şîrâzî'nin Meşşâîlere "cumhûr" olarak işaret etmesi, felsefî çevrelerde onların çoğunluk, İsrâkîlerin azınlık olduğunu ve kendisinin bu durumun farkında olduğunu göstermektedir.

Yine Şîrâzî, Sühreverdî'nin üç delalet şekli tanımına yöneltilen eleştiriye cevaplarken şâhid olarak "şeyh" unvanıyla zikrettiği İbn Sînâ'nın otoritesine müracaat eder ve -eserin ismini de zikrederek- *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ındaki şu

⁷⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. 33.

⁷⁸ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 36.

⁷⁹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 36.

ifadeyi nakleder: “Lafız anlama ya mutâbakatla delalet eder, ki bu da lafzın o anlam için ve anlama karşılık olarak vaz olunması ile olur.”⁸⁰

Bu bağlamda tasavvur-tasdik ayrımından bahsederken, Şîrâzî bunun *İşrâkî huzûrî* bilgi için değil, *sûrî husûlî* bilgi için söz konusu olduğunu söyler. Böylece “huzûrî” teriminin İşrâkî bilgi teorisini, “husûlî” teriminin de Meşşâî bilgi teorisini dile getirdiğini açıklamış olur. Meşşâî epistemolojide salt idrâk edilecek nesnenin müdrikin karşısında yer alması yeterli olmayıp o şeyin bir suretinin müdrikte *husûlû* de gerekli iken İşrâkî epistemolojide o şeyin müdrik karşısında *huzûru* yeterlidir. Şîrâzî, İşrâkî bilgiye örnek olarak Tanrı’nın ve ayrık soyut varlıkların bilgisini ve kendimize ilişkin bilgimizi zikreder. Bu bilme durumlarının sûretin husûlû ile gerçekleşmesi imkânsızdır. Dolayısıyla İşrâkî bilgide tasavvur ve tasdik söz konusu değildir.⁸¹

Şîrâzî’ye göre işrâkî bilgi teorisinde kendimiz dışındaki şeylerin hepsini onların bizde misal ve sûretlerinin husûlû ile idrak etmeyiz. Bir kısmını bu şekilde, diğer bir kısmını ise İşrâkî bağıntının husûlû ile idrak ederiz. Böylece o, Sühreverdî’nin aksine, Meşşâî bilgi teorisini bütünüyle reddetmez.⁸²

Sühreverdî’nin kullandığı İşrâkî “genel (*‘amm*)” terimine karşılık Şîrâzî, Meşşâî “tümel (*küllî*)” terimini kullanır. Şîrâzî, genel / tümel anlamın çeşitlerini sıralarken de İşrâkî terimlerin Meşşâî karşılıklarını sunar:

1) Mütesâvî / Eşit: Birden fazla şeye eşit olarak itlak olunan anlamdır. Şîrâzî buna cumhurun, yani Meşşâîlerin “mütevâtî” dediğini, kelimenin kökü olan *tevâtû*’nun da ahenkli ve denk olan, yani anlamı bireylerinde denk ve ahenkli olduğunu belirtir.

2) Mütefâvit / Farklı: Birden fazla şeye daha tam ve daha eksik gibi dereceli olarak itlak olunan anlamdır. Sühreverdî bu kullanımı açıklamak için fildişine ve kara beyaz denmesini örnek verirken Şîrâzî, İbn Sînâ’ya ait bir örnek olan Tanrı’ya ve mümkünlere mevcut denmesini zikreder ve beyazlığın karda ve varlığın Tanrı’da daha tam olduğunu söyler. Cumhûrun, yani Meşşâîlerin buna “müşekkik” dediğini çünkü onu duyanı mütevâtî mi müşterek mi olduğu hususunda şüpheye düşürdüğünü, çünkü ikisine de bir yönden benzediğini söyler. Teşkiğin Sühreverdî’nin verdiği örnekte olduğu gibi tamlık ve eksiklikçe olduğuna ek olarak illet ve malule mevcut denmesi örneğinde olduğu gibi öncelik ve sonralık, yaraşırılık ve uygunluk yönünden de olabileceğini belirtir.⁸³

Meşşâîler doğrudan veya apriori bilgi anlamında “bedîhî” veya “evvelî” kelimelerini kullanırken Sühreverdî “fitrî” kelimesini kullanır. Şîrâzî, Sühreverdî’nin fitrî-gayr-ı fitrî bilgi ayrımını açıklarken İşrâkî “fitrî” terimini Meşşâî “bedîhî” kelimesiyle karşılar.⁸⁴

⁸⁰ Şîrâzî, *Şerh*, s. 37. Krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t-Tenbihât)*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 4.

⁸¹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 38.

⁸² Şîrâzî, *Şerh*, s. 39.

⁸³ Şîrâzî, *Şerh*, s. 49.

⁸⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 50-51.

Şîrâzî aşağıda düşünmeyi (*fikr*) tanımlarken ve şartlarını açıklarken tamamen İbn Sînâ'nın ifadelerini iktibas etmektedir: "Düşünme; uygun bilinen şeylerin özel bir sıralamaya ve düzene koyarak bilinmeyen şeye ulaşmaktır."⁸⁵ Şîrâzî akabinde düşünme tanımında iki noktayı vurgular:

1) Söz konusu olan bilinen şeyler, her önüne gelen bilinen şey değildir, bilinmeyen şeyle alakalı ve ona uygun bilinen şeylerdir.

2) Bilinen şeyler herhangi bir şekilde değil özel bir sıralama ve düzen içinde olması gerekir. Bilinen şeylerin bilinmeyen şeyle alakalı ve ona uygun olmasına ek olarak bir başka şart daha taşınması gerekir ki o da bilinen şeylerin açıklık yönünden fitrî tasavvurlara varması ve onlarda sonlanmasıdır. Aksi takdirde kısır döngü veya teselsül doğar. Çünkü aksi takdirde bir şeyi bilmek için daha önceden sayısız sayıda şeyi bilmemiz gerekir ve dolayısıyla bilmeye alakalı olarak bir adım dahi ilerleyemeyiz. Bilinen şeyler düşüncenin maddesi, düzen ve sıralama da sureti konumundadır. Dolayısıyla düşüncenin doğruluğu bu ikisinin doğruluğuna, yanlışlığı ise birisinin yanlışlığına bağlıdır.⁸⁶

Sühreverdî, Meşşâîlerin özsel tanımını, yani *haddi* eleştirir, reddeder. Ancak söz konusu haddin ne olduğuna ilişkin şu tanıma aktarır: "Birisini bir şeyin mahiyetine delalet eden söze "had/özel tanım" adını vermektedir." Sühreverdî bu tanımın kime ait olduğunu belirtmemiştir. Şîrâzî, Sühreverdî'nin "birisi" ile İbn Sînâ'yı kastettiğini belirtir ve bu tanımın İbn Sînâ'nın *İşârât*'ında geçtiğini bildirir.⁸⁷

Sühreverdî, Meşşâî tanım nazariyesini eleştirirken tanımda kullanılan beş tümelden bahseder. Ama beş tümelden ikisi olan cins ve fasla kendi adlarıyla işaret etmez. Bilakis "zatî" yerine "cüz", "cins" yerine "genel cüz (*el-cuz'u'l-âmm*)", "fasıl" yerine "özel cüz (*el-cuz'u'l-hâşş*)" sözcüklerini kullanır. Bu bağlamda, Şîrâzî de söz konusu Meşşâî karşılıkları zikretmez.⁸⁸

Sühreverdî'nin eleştirdiği bir diğer Meşşâî kavram çifti cevher-arazdır. Ancak filozof bu tartışmasında "cevher" terimini olduğu gibi kullanırken "araz" yerine "hey'et" kelimesini kullanır: "Zihnin dışında varlığı olan bir şey kendisi dışındaki bir şeye yerleşmiş ve onda bütünüyle yayılmışsa, ona 'hey'et' denir. Bir şey kendisi dışındaki bir şeye onda bütünüyle yayılacak şekilde yerleşmemişse, ona 'cevher' denir."⁸⁹ Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu ifadelerini açıklarken "hey'et" in "araz" olduğunu ifade eder. Ayrıca Sühreverdî'nin burada cevher-hey'et ayrımında mümkün varlıkları kastettiğini ve Zorunlu Varlık'ın bu tasnifte yer almadığını, dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın cevher olmadığını ifade eder.⁹⁰ Bilindiği gibi Zorunlu Varlık kavramı ve terimi Meşşâîlere aittir ve Sühreverdî Zorunlu Varlık anlayışını *Hikmetü'l-İşrâk*'ta reddeder.⁹¹ Bu da şârih Şîrâzî'nin İsrakî teorileri ortaya

⁸⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 51. Krş. İbn Sînâ, *Mantıkü'l-Meşrikiyyîn*, Mektebetü Âyetillâh el-Mar'aşî, Kum 1405, s. 5.

⁸⁶ Şîrâzî, *Şerh*, s. 51. Krş. İbn Sînâ, *Şifâ*, Mantık, Burhân, s. 57, 77; *en-Necât fî'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, ed. Abdurrahmân 'Umayra, Dârü'l-Cil, Beyrut 1992, c. 1, s. 76.

⁸⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. 56. Krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 16.

⁸⁸ Şîrâzî, *Şerh*, s. 44-45.

⁸⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 169-70.

⁹⁰ Şîrâzî, *Şerh*, s. 169.

⁹¹ Bk. Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 184 vd.

koyarken çelişkiye düşmek pahasına Meşşâî terminolojiyi kullandığını göstermektedir. İkinci olarak Zorunlu Varlık'ın cevher olmadığı fikri de İbn Sînâ'ya ait bir yaklaşımdır.

III) Bazı İşrâkî İlkeler

Şîrâzî'nin *Hikmetu'l-İşrâk*'a şârih olarak bir diğer katkısı İşrâkî epistemoloji ve ontolojinin dayandığı temel ilkeleri daha anlaşılır hale getirmektir. Şîrâzî böylesi pek çok ilkeye ilişkin açıklamalar sunmakla birlikte biz burada örnek olarak iki tanesine yer vereceğiz.

1) Sıradüzenli (*tertîb*) ve eşzamanlı bireylerden oluşan her dizi sonlu olmak zorundadır:

Sühreverdî pek çok bağlamda kullandığı bu ilkeyi şöyle ortaya koyar: "Herhangi bir sıradüzene sahip ve bireyleri birlikte var olan herhangi bir dizi sonlu olmak zorundadır."⁹²

Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu veciz ifadesini şöyle izah eder: Bu sıradüzen cisimlerde olduğu gibi konumsal olabilir; illetlerde ve malullerde olduğu gibi tabîî olabilir.⁹³ Sıradüzenli olmak kaydı ile ayrıık nâtık nefler dışarıda kalmış, eşzamanlılık kaydıyla da şimdiden ezele kadar uzanan hâdisler silsilesi dışarıda kalmıştır.⁹⁴ Buna göre nefler ve hâdisler sonsuz olabilir.

Bu ilkeye ilişkin Sühreverdî'nin ifadesinden ve Şîrâzî'nin açıklamalarından anladığımızı şöyle ifade edebiliriz: Eğer bir dizi veya bir grup nesne, bir bütün oluşturuyorsa ve aralarında bir öncelik-sonralık ilişkisi varsa, bu diziyi oluşturan bireyler sonsuz sayıda olamaz. Şîrâzî buna cisimlerdeki konumu ve illet-malul ilişkisini örnek verir. Çünkü bir cismin cüzleri birbirinden önce veya sonradır. İkinci olarak cismin cüzleri birlikte, yani aynı zamanda veya eşzamanlı olarak vardır. Bu yüzden hiçbir cisim sonsuz olamaz. Birlikte var olan illet-ma'lûl dizisi de sonsuz olamaz, çünkü bu dizi de bir bütündür. Buna karşılık bireyleri birlikte var olmayan veya sıradüzenli olmayan bir grup sonsuz olabilir. Bu açıklamaya göre kelimcilerin bâtil saydığı teselsül Sühreverdî ve Şîrâzî nezdinde bâtil değildir, çünkü bireyleri sıradüzenli, ama birlikte veya eşzamanlı var değildir; bilakis biri diğerinin peşinden var olmaktadır.

Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu ilkesinin sıradüzenlilik yönünü açıklarken nâtık nefler ve hâdisler örneğini verir. Onun demek istediği hâdisler ve insanî neflerin sonsuz olabileceğidir. O, sonsuzluğu, bir şeyden ne kadar alırsak alalım, o şeyden bir miktarın hâlâ var olması olarak açıklar.⁹⁵ Buna göre nâtık neflerin ve hâdislerin sonlu olması zorunlu değildir, çünkü bu iki özellik onlarda vâki değildir. Zira bireyleri eşzamanlı var olmayan ve sıradüzenli olmayan şeyler varlıkta bir grup oluşturmaz. Çünkü bir grubun kimi bireyleri yok olduğu takdirde, o, o grup olmak yönünden yoktur. Örneğin on tane elemandan oluşması gereken bir

⁹² Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*, s. 177-78.

⁹³ Şîrâzî, *Şerh*, s. 177.

⁹⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 178.

⁹⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 178.

kümenin dokuz elemanı olduğunda ve bir elemanı eksik olduğunda, o küme on elemanlı olmak yönünden yoktur. İkinci olarak birbiriyle bağlantısı olmayan bireylerden birbirine tam denk gelen bir bütünlüklü grup oluşmaz, çünkü sıradüzeni yoktur. Durum böyle olunca iki bölüğün bireyleri arasında örtüşme ve karşı karşıya gelme gerçekleşmez ve burhan işlemez. Bu yüzden iki şartın birlikte bulunması gerekir.⁹⁶

Sühreverdî eşzamanlı sıradüzenli bireylerden oluşan bir silsilenin sonsuzluğunun imkânsız olduğu ilkesini ispatlamak için şöyle bir argüman öne sürer: "Herhangi bir sıradüzene sahip ve bireyleri birlikte var olan herhangi bir dizi sonlu olmak zorundadır. Çünkü dizinin iki bireyi arasında sonsuz sayıda birey bulunursa, bu sonsuz bireyler sıradüzendeki iki nokta arasında sınırlanmış olur. [Ne var ki sonsuz sınırlanamaz.] Dolayısıyla bu muhaldir. Dizinin hiçbir iki bireyi arasındaki bireyler sonsuz olmadığında dizinin herhangi iki bireyi arasındaki bireyler sonlu olur, dolayısıyla bütün de zorunlu olarak sonlu olur."⁹⁷

Sühreverdî'nin bu argümanı birlik ve sonsuzluk kavramları arasındaki çelişki fikrine dayanır. Şöyle ki bireyler eşzamanlı var olmak ve sıradüzenli olmak sayesinde belli bir birlik ve bütünlük oluştururlar. Bu da söz konusu dizinin bir belirlenimi olmasını gerektirir. Bir şeyin belirlenmesi ise bir başlangıcının ve sonunun olması demektir. Oysa sonsuz, sınırsız demektir. Şu halde böyle bir dizinin sonsuz olması, sonsuzun iki uç arasında sınırlanması ve dolayısıyla sonlu olması demektir. Bu da çelişkidir. O halde böyle bir dizinin sonsuz olması imkânsız, sonlu olması zorunludur.⁹⁸ Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu argümanında grubun tek tek bireyleri hakkında verilen hükmün grubun bütünü hakkında verilmesi söz konusu olmadığından yanlış olmadığını iddia eder.⁹⁹

Sühreverdî bu argümanın cisimler hakkında da geçerli olduğunu öne sürer ve bu iddiasını şöyle ispatlamaya çalışır: "Sonsuz dizinin ortasından bir sonlu miktarın çıkarıldığını, sonra dizinin iki ucunun önceki gibi bitştirildiğini farz edelim. Diziyi bir kez bu haliyle, bir kez de o parçanın çıkarılmadan önceki haliyle düşünelim. Böylece dizinin önceki ve sonraki iki halini sanki iki diziymiş gibi düşünelim. Bu iki dizi hayalde örtüştürülür ya da her birisinin bireyleri diğerinin bireyleri ile eşleştirilirse, bu iki dizi arasında kesinlikle fark olacaktır. Bu fark ortada değildir, çünkü ortayı bitştirmiştik. O halde sondadır. Bu durumda bir dizi sona ererken diğeri onu sonlu bir miktarla geçecektir. Sonlu diziyi sonlu miktarla geçen dizi de sonludur. Bu açıklamayla bütün boyutların, illetlerin, malullerin vb. sonluluğu ortaya çıkmaktadır."¹⁰⁰

Bu delili Kindî de Tanrı'nın cisim olamayacağını ispatlarken kullanmıştır. Kindî'ye göre Tanrı cisim olamaz, çünkü Tanrı sonsuz iken cisim sonludur.¹⁰¹ Peki Sühreverdî acaba niçin böyle bir ilkeye veya öğretiye ihtiyaç duymuştur?

⁹⁶ Şîrâzî, *Şerh*, s. 178.

⁹⁷ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 177-78.

⁹⁸ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 178.

⁹⁹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 178-79.

¹⁰⁰ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 179-80.

¹⁰¹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 92.

Görebildiğimiz kadarıyla Sühreverdî Tanrı, âlem ve insan anlayışını bu ilkeye dayanarak inşa etmektedir. Tanrı'nın bilgisi kendi içinde sonsuz değildir. Sühreverdî, Tanrı'nın bilgisini âlemi düzenleyen ve yöneten belirli sayıdaki kurallar ve ilkeler, ya da sonlu sûretler olarak görür. Bu da âlemin belli zamansal aralıklarla –örneğin 50.000 yıllık dönemler halinde– varlıkta kalıp sonra bir tür kıyametin kopması ve her şeyin yok olması, sonra döngünün yeniden başlaması demektir. İkinci olarak bu ilke, âlemdeki biri diğerini izleyen hâdislerin ezele kadar uzanmasını, dolayısıyla âlemin ezeli olmasını mümkün kılmaktadır. Çünkü hâdisler biri diğerini izlediği için sıradüzenli olmakla birlikte hepsi birlikte ve aynı zamanda var olmadığı için eşzamanlı değildir. Aynı durum zaman için de geçerlidir. Zamanın parçaları da birlikte var olmadığı için zaman da ezeli olabilir. İnsana gelince, insanların nefsleri bedenden önce ve topluca yaratılmış değildir; bedenle birlikte ve eşzamanlı olarak, tedricen yaratılır. Böylece insan nefsleri de sayıca sonsuz olabilir.

Sühreverdî bu ilkeye yukarıdaki bağlamlarda dayanmakla birlikte ona asıl olarak İbn Sînâ felsefesinin ontolojisini yıkarken yaslanır. Sühreverdî, İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımını ve ona dayanan Zorunlu Varlık fikrini somut gerçekliği olmayan zihinsel varsayımlar olarak görür. Çünkü aksi takdirde eşzamanlı sıradüzenli sonsuz bir dizi oluşacaktır. Şimdi Şîrâzî'nin açıklamaları eşliğinde, Sühreverdî'nin “aklî itibar” kavramı ile ne kastettiğini daha ayrıntılı olarak ele almaya çalışalım.

2) Aklî İtibarlar

Sühreverdî aklî itibar terimini, Arapça “i'tebera (إِعْتَبَرَ)” fiilinden türetmiştir. “İ'tebera” varsaymak demektir. Buna göre aklî itibar da, akılda varsayılan, dış dünyada var olmayıp sadece akılda veya zihinde var olan demektir. Sühreverdî varlık, birlik, zorunluluk, mümkünlük gibi kavramların somut gerçekliği olmayan, salt zihinsel kavramlar olduğunu iddia etmektedir. Şîrâzî de bu konunun Meşşâîlerle İşrâkîler arasında tartışma konusu teşkil ettiğini, Meşşâîlerin varlığın hem zihinde hem de somut gerçeklikte mahiyetlere eklenti olduğunu iddia ettiklerini, buna karşılık İşrâkîlerin varlığın somut gerçeklikte değil sadece zihinde mahiyete eklenti olduğunu iddia ettiğini haber verir.¹⁰²

Sühreverdî konuya şöyle giriş yapar: “Varlık; siyahlık ve cevher, insan ve at hakkında tek bir anlamda ve tek bir kavram olarak kullanılır. Varlık, bu dördünden daha genel bir aklî anlamdır. Mahiyet, şeylik ve hakikat kavramları da mutlak olarak alındığında böyledir. Biz bütün bunların sırf aklî yüklem olduğunu iddia ediyoruz.”¹⁰³

Şîrâzî, Sühreverdî'nin “aklî yüklem” tabirini şöyle açıklar: Bu dördünün sadece zihinde bir varlığı vardır. Yani bu yüklem mahiyetlere eklenti olup onlara somut gerçeklikte değil, zihinde yüklenir. Çünkü aksi takdirde bu yüklem mahiyetlere ya hem zihinde hem de somut gerçeklikte yüklenirdi ya da hiçbir şekilde yüklenmezdi. Birinci takdirde siyahlığın varlığı siyahlıkla özdeş olacaktır.

¹⁰² Şîrâzî, *Şerh*, s. 180.

¹⁰³ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*, s. 180.

Ancak bu sonuç yanlıştır, çünkü varlık siyahlıktan ibaret olsaydı, beyazlığa, siyahlığa ve cevhere aynı anlamda itlak olunmazdı. Yani "Siyah vardır" denildiği takdirde, "Beyaz vardır" denilemezdi. Sonucun yanlışlığı öncülün de yanlış olduğuna delalet eder. O halde varlık; beyazlık, cevher vs. gibi bir mahiyet değildir. Yani varlık, dış dünyadan var olan bir şey değildir. Mahiyet, şeylik, hakikat ve zat için de aynı durum geçerlidir.¹⁰⁴ Varlık bir mahiyet, yani belli bir şey olmadığına göre, bütün mahiyetler hakkında kullanılabilir ve her birinden daha genel olur.¹⁰⁵

Sühreverdî varlığın mahiyetlere hem zihinde hem de somut gerçeklikte eklenti olmasının yanlışlığını şu şekilde ispatlamaya çalışır: "Varlık cevherden daha genel bir anlam olarak alınır, ya cevherde hasıl olur ve cevherle kâim olur ya da zatında bağımsız olur. Varlık kendinde bağımsız olursa, cevher onunla nitelenemez. Çünkü bu durumda onun cevhere nispetiyle başka şeylere nispeti aynı olur."¹⁰⁶

Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu ifadeleriyle ne kastettiğini şu şekilde açıklar: Varlık somut gerçeklikte hasıl olan bir şey ise, ya cevherdir ya da araz. Çünkü somut gerçeklikteki mümkün varlıklar bu ikisinden biri olmak zorundadır. Varlığın cevher olması durumunda, varlığın cevhere ve araza nispeti eşit olur. Bu durumda varlıkla cevher nitelenecek olsa, araz da nitelenir. Araz varlıkla nitelenirse, sıfat mevsufla kâim olduğundan cevher arazla kâim olmuş olur ve sıfat, yani varlık, arazla cevher olmuş olur ki bu muhaldir.¹⁰⁷

İkinci takdirde, diye devam eder Sühreverdî, yani "Varlığın cevherde olması halinde, varlık kesinlikle cevher için hasıl olmuştur. Hasıl olmak ise, var olmaktır. Varlık hasıl olmuş ise, var olan bir şey olur."¹⁰⁸ Zira, diye açıklar Şîrâzî, her hasıl olan, var olan bir şeydir. Her var olan şeyin de bir varlığı vardır. Varlık da var olan bir şey olduğundan bu durumda varlığın da bir varlığı vardır ve bu sonsuza dek sürer.¹⁰⁹ Bir başka deyişle, bu eşzamanlı sıradüzenli sonsuz bireyler demektir, ki imkânsızlığı yukarıda ortaya konulmuştu.

Sonuç olarak Sühreverdî varlık-mahiyet ayrımını ya da mahiyetten ayrı bir varlığı dış dünyada gerçekliği olmayan zihinsel bir şey olarak görür. Çünkü varlık dış dünyada mahiyetten ayrı bir şey olsa, ya cevher ya araz olacaktır. Varlık araz olsa, cevherler onun sayesinde var olacaktır, ki bu imkânsızdır. Çünkü cevherler araz sayesinde değil, arazlar cevher sayesinde var olur. Varlık cevher olsa, diğer şeyler veya mevcutlar gibi bir şey veya mevcut olacak, her mevcut da varlık sayesinde var olduğundan vücut-mevcut dizisi sonsuza kadar teselsül edecektir, yani eşzamanlı sıradüzenli sonsuz bireyler oluşacaktır.

¹⁰⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 180.

¹⁰⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 181.

¹⁰⁶ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 181.

¹⁰⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. 181.

¹⁰⁸ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 181.

¹⁰⁹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 182.

IV) Işık (*Nûr*) Felsefesi: Epistemoloji ve Psikoloji

İşrâk felsefesinin en belirgin yönü ışıkla ilişkisidir. Nitekim *işrâk* kelimesi bizatihi ışığın fiili olan doğmak, ışımak ve parıldamak demektir. İşrâk felsefesinde ışık hem duyuşsal hem de soyut bir hakikattir. Ancak Sühreverdî varlık, âlem, bilgi, Tanrı, din ve âhîret anlayışını esasen soyut ışık fikrine dayandırır. Filozof soyut ışığa ilişkin bahsine, günlük hayatta tecrübe ettiğimiz duyuşsal ışıkla başlar. Işığın ne olduğu, antik ve orta çağlarda filozof ve bilim adamlarını oldukça meşgul etmiştir. O çağlarda bilim cevher-araz paradigmasına dayandığı için ilk olarak ışığın cevher mi araz mı olduğu sorusu sorulmuştur. Sühreverdî de İbn Sînâ ve diğer Meşşâî filozoflar gibi duyuşsal ışığı kendi terminolojisi ile hey'et, yani araz olarak nitelendirir. Dolayısıyla ona göre de ışığın Güneş'ten veya bir başka kaynaktan çıkarak bir başka yere gitmesi, yani yer değiştirmesi mümkün değildir.

Peki bu durumda ışığın kaynağı ile düştüğü yer arasındaki "hareket"i nasıl açıklanacaktır? Sühreverdî'nin kapalı bıraktığı bu noktayla ilgili olarak, Şîrâzî, ışığı bir noktadan diğer bir noktaya Suretler Vericisi'nin (*Vâhibu's-Şuvar*), yani Faal Akıl'ın taşıdığını iddia eder.¹¹⁰ Şîrâzî'ye göre de ışık arazdır ve bir yerden başka bir yere gidemez, çünkü arazlar mahallerinden ayrılamaz. Dolayısıyla ışık Güneş'ten çıkıp sonra ilerleyip karşısındaki şeye ulaşmaz, bilakis o şeyde ibtidâen hasıl olur.¹¹¹ Işığın hareketine ilişkin bu açıklama, İbn Sînâ'nınki ile neredeyse aynıdır.¹¹²

Şîrâzî'ye göre, "Işığın illeti parlak cisimlerdir"¹¹³ ifadesinde Sühreverdî'nin kastettiği illet, fail illet değil, hazırlayıcı illettir, çünkü ışığın fail illeti ona göre Faal Akıl'dır. Dolayısıyla cismanî ışıkların husulü ışık kaynağından bir şeyin intikali ve ayrılması ile ve zamansal değildir. Aklî ışıklar da tıpkı cismanî ışıklar gibi ayrılma ve zaman ile hasıl olmaz. Şîrâzî bu ilkenin daima hatırdâ tutulmasını, çünkü soyut ışıklar bölümünde ona dayanılarak pek çok öğretiyi ispatlanacağını söyler.¹¹⁴

Bu bağlamda Şîrâzî, Muallim-i Evvel Aristo'nun ve onun mütekaddim ve müteahhir dönem takipçilerinin optik nazariyesini, yani görmenin nasıl gerçekleştiğine ilişkin açıklamalarını reddeder. Bu kişiler görülecek nesnenin suretinin, gözbebeğinin jelimsi maddesi üzerine nakşolunması ile gerçekleştiğini öne sürmüşlerdir. Ancak o şeyin sureti göze intikal edemez, çünkü arazlar intikal edemez. Dolayısıyla Şîrâzî'ye göre görme, gözden bir şeyin çıkması (*extramission*) ile olmadığı gibi görülecek nesneden bir şeyin göze girmesi (*intromission*) ile de değildir. Aksine görmeyi sağlayan, Faal Akıl'dır ve görülen-gören karşılıklılığı hazırlayıcı sebeptir. Ancak görmenin nasıl gerçekleştiğini bilmek ve açıklamak insanın gücünün ötesindedir.¹¹⁵

Şîrâzî bu bağlamda ilginç bir şekilde, İbn Sînâ'ya ait olan ve Sühreverdî'nin reddettiği görme nazariyesini kabul eder. Şöyle ki bu nazariyeye göre görülecek

¹¹⁰ Şîrâzî, *Şerh*, s. 255.

¹¹¹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 256.

¹¹² Krş. İbn Sînâ, *Şifâ*, Tabiiyyât, Nefs, c. 2, s. 85.

¹¹³ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*, s. 256.

¹¹⁴ Şîrâzî, *Şerh*, s. 256.

¹¹⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 261.

şeyin sureti veya imgesi göz bebeğine yerleşir ve böylece görme gerçekleşir. Ancak Sühreverdî bu nazariyeyi, nesnelere göze yerleşemeyecek kadar büyük olması başta olmak üzere bir dizi gerekçeyle reddeder. İşin daha da ilginç Sühreverdî bu idrak açıklamasını “sûretle idrak” olarak isimlendirir ve kendi İsrâkî sistemini bu epistemolojinin reddi üzerine inşa eder. Tanrı'nın bilgisi ve fiili başta olmak üzere pek çok konuda İbn Sînâ'nın görüşlerini yine bu suretle idrak epistemolojisinin reddi üzerinden eleştirir. Kısaca İsrâkiliğin huzûrî, Meşşâîliğin husûlî veya sûrî epistemolojisi bu ayrıma dayanır.¹¹⁶ Ancak Şîrâzî ilginç bir şekilde “görme sadece söz konusu intibâ (sûretin göze yerleşmesi) ile gerçekleşmez; aksi takdirde bir şey, iki göz bebeğine yerleştiği için iki tane görülürdü. Bilakis iki oyuk sınırdaki *şibh*, kendilerindeki ruh aracılığıyla o iki sınırın birleşim yerine gider ve o zaman o nesnenin görülmesi gerçekleşir.”¹¹⁷

Bu ifadeleriyle Şîrâzî, Sühreverdî'nin reddettiği görme nazariyesi olan suretin göze yerleşmesi nazariyesini benimsemektedir. Ancak “sûret” kelimesi yerine, aynı anlama gelen “şibh” kelimesini kullanmaktadır. Bu da Şîrâzî'nin Sühreverdî'nin epistemolojisinden ayrıldığı farkında olduğunu göstermektedir. Muhtemelen Şîrâzî, Nasîruddîn Tûsî'nin Merâğa'daki ekibi içinde yer alacak kadar bilimden behredâr ve tıpta İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'una şerh yazacak kadar derin bir bilgiye sahip olduğundan olsa gerek Sühreverdî'nin aksine, görmenin nasıl gerçekleştiğine dair bilimsel bilgiye sahiptir.¹¹⁸ Bu yüzden İbn Sînâ'nın optik nazariyesini, yani görme açıklamasını benimsemek durumunda kalmıştır.

İşığın araz olduğu, ışığın hareketinin ve görme fiilinin Faal Akıl sayesinde gerçekleştiği söylendikten sonra ışığın tanımına geçilir. Sühreverdî ışığın tanımıyla ilgili olarak şöyle söyler: “Varlıkta tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyacı olmayan şey, “apaçık (*zâhir*)”tır. Işıktan daha apaçık bir şey olmadığından, tanımlanmaya ışıktan daha müstağni bir şey de yoktur.”¹¹⁹ İsrâk felsefesinde, -çalışmamızın başlarında Şîrâzî'nin de ifade ettiği- ışığın varlıkla özdeş olduğuna ilişkin yanlış algının kaynağı muhtemelen Sühreverdî'nin ışığa ilişkin bu sözlerinin, İbn Sînâ'nın varlık hakkındaki sözleriyle neredeyse aynı olmasıdır. Zira Sühreverdî, tıpkı İbn Sînâ'nın varlıkla ilişkili olarak “Varlık, evvelî ve bedîhîdir”¹²⁰ dediği gibi, ışığın en apaçık hakikat olduğu için tanımlanamayacağını söylemektedir. Apaçıklık ile tanımlanamazlık arasındaki ilişkiye gelince, bir şey ancak kendisinden daha iyi bilinen şeylerle tanımlanabilir. Oysa varlık İbn Sînâ'ya ve ışık da Sühreverdî'ye göre en apaçık ve en iyi bilinen hakikatlerdir. Bu yüzden tanımlanamazlar.

¹¹⁶ Geniş bilgi için bk. Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 136 vd.

¹¹⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. , 261.

¹¹⁸ Şîrâzî'nin eğitim hayatıyla ilgili geniş bilgi için bk. Muhammed Takî Mîr, *Şerh-i Hâl o Âsâr-i 'Allâme Qutbuddîn Mahmûd bin Mes'ûd Şîrâzî*, Danişgâh-i Pehlevî, Şîrâz tsz., s. 5 vd; John Walbridge, s. *The Science of Mystic Lights, Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1992, s. 7 vd.

¹¹⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 275.

¹²⁰ Bk. İbn Sînâ, *Şifâ*, Metafizik, c. 1, 27. Ayrıca bk. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 87 vd; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-Hikme*, ed. 'Abbâs 'Alî ez-Zirâî es-Sebzvârî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1427, s. 11 vd.; Seyyid Celâleddîn Âştîyânî, *Hestâ ez Nazar-ı Felsefe ve 'İrfân*, Bûstân-ı Kitâb-ı Kum, Kum 1382 (2003), s. 34 vd.

Şîrâzî, “apaçık (*zâhir*)” terimine ilişkin şöyle bir açıklamada bulunur: “Apaçık”la kastolunan, kendisi apaçık olan ve başkasını apaçık kılandır. O halde varlıkta ışıktan daha apaçık ve tanımdan müstağni bir şey yoktur. Çünkü ışık hem kendisi apaçık ve görünen, hem de başkasını ortaya çıkarana ve görünür kılandır. Apaçıklık ya akıllar ve nefesler gibi zatlarıyla kâim cevheresel zatlardır / varlıklardır ya da kendileri dışındaki rûhânî veya cismânî bir varlıkla kâim ışıklı hey’etlerdir / arazlardır.”¹²¹ Şîrâzî’nin bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi nasıl ki ışık cismânî âlemde karşımızda apaçık duruyor, biz onu algılıyoruz ve tanıma ihtiyacı yok ise, aynı şekilde manevî ışıklar da apaçık varlıklardır.

Bu noktada Şîrâzî’nin ışık ile varlık arasında tekrar bir ilişki kurduğunu görüyoruz. Bu her şeyden önce yukarıda ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ ve Sühreverdî’nin sırasıyla varlık ve ışığa aynı apaçıklık özelliğini nispet etmesinden kaynaklanmaktadır. İkinci olarak Şîrâzî varlıkla yokluk arasında, apaçıklıkla gizlilik ve ışıkla karanlık arasındakine benzer bir ilişki tasavvur eder. Akabinde varlıkların yokluktan varlığa çıkmasını, bir şeyin gizlilikten apaçıklığa ve karanlıktan aydınlığa çıkmasına benzetir. Nihayetinde bütün varoluşu ışıkla özdeşleştirir.¹²² Bize göre Şîrâzî’nin bu düşüncesinin kaynağı Sühreverdî veya İsrâkîlikten ziyade İbn Sînâ ve İbn Arabî’dir. İbn Sînâ’dır, çünkü Şîrâzî, İbn Sînâ düşüncesindeki varlık kavramının karşısına İsrâkî bir mukâbil koymak istemektedir ki o da ışıktır. İbn Arabî’dir, çünkü varlık-ışık analogisi İbn Arabî’nin en sevdiği sembollerden biridir.¹²³ Görünen o ki Şîrâzî Konya’ya geldiğinde İbn Arabî’nin öğrencisi Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) ile tanışmış ve ondan sadece hadis değil, İbn Arabî’nin tasavvufî düşüncesini de almıştır.¹²⁴

Sühreverdî ışık ve karanlığı mecazî değil, hakikî anlamlarında kullandığını açıkça ifade eder: “Bir şey kendi hakikati itibariyle ya ışık (*nûr*) ve aydınlıktır (*dav*) ya da değildir. ‘Işık’ ve ‘aydınlık’ ile burada aynı şeyi kastediyoruz. Çünkü bu iki sözcüğü, örneğin akılda apaçık olan şeyin kastedildiği bağlamda kullanıldığı gibi, mecazî bir anlamda kullanmıyoruz. Ancak sözcüğün mecazî kullanımının kaynağı da bizim kullandığımız hakikî anlamıdır.”¹²⁵

Ayrıca Sühreverdî’nin bu ifadeleri, onun ışığı varlık saydığı gibi ışık olmayana da varlık saydığını açıkça ortaya koyar. Dolayısıyla yukarıda Şîrâzî’nin ışığı varlıkla özdeşleştirmesi Sühreverdî’nin değil, İbn Arabî’nin varlık anlayışına uygundur.

Sühreverdî, sonrasında, varlıkları ışık ve ışık olmayan olmak üzere ikiye ayırır. Işıkları kendi içinde arazî ışık (*en-nûru’l-âriḍ*) ve soyut ışık (*en-nûru’l-mücerred*) veya saf ışık olmak üzere ikiye, ışık olmayanları da alacakaranlık cevher

¹²¹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 275.

¹²² Şîrâzî, *Şerh*, s. 275.

¹²³ Bk. Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm*, İnsan Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul 2011, s. 255 vd.

¹²⁴ Bk. Walbridge, *The Science of Mystics*, s. 14. Walbridge, Şîrâzî’nin Konevî’den ilim aldığı kabul eder, ancak Şîrâzî ile İbn Arabî arasındaki bir etkileşime dair elde veri olmadığını söyler. Onun bu iddiasının temelinde, kendisinin de itiraf ettiği gibi, İbn Arabî’nin düşüncesine vakıf olmaması yatmaktadır. Bk. Walbridge, *The Science of Mystics*, s. 192-93.

¹²⁵ Sühreverdî, *Hikmetu’l-İsrâk*, s. 277.

(*el-cevheru'l-ğâsik*) ve karanlık hey'et (*el-hey'etu'l-muzlime*) olmak üzere ikiye ayırır. Arazî ışık, gözümüzle gördüğümüz hissî veya cismanî ışıktır. Soyut ışık veya saf ışık ise, gözle görülmez. Arazî ışığın bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi, kendi başına var olamayıp soyut ışıklarla veya cisimlerle kâim olmasıdır. Soyut ışık ise zatıyla kâim, cevhersel ışıktır; var olmak için başka bir ışıktaki veya cisimde bulunmaya ihtiyaç duymaz. Sühreverdî'ye göre akıllar ve nefisler farklı parlaklık derecelerine sahip soyut ışıklardır. Buna karşılık Tanrı da bir soyut ışık olmakla birlikte diğer bütün soyut ışıklardan ayrılır. Zira o ışıkların ışığı (*Nûru'l-Envâr*) olmak itibarıyla diğer bütün ışıkların ve varlıkların kaynağıdır; Kapsayıcı Işık'tır (*en-Nûru'l-Muhtât*), diğer bütün ışıkları kapsar; Kayyûm Işık'tır (*en-Nûru'l-Qayyûm*), bütün ışıklar O'nunla kâimdir; Kutsal Işık'tır (*en-Nûru'l-Muqaddes*), bütün eksiklik sıfatlarından münezzehtir; En Büyük ve En Yüce Işık'tır (*en-Nûru'l-A'zamu'l-A'lâ*), O'ndan yüce ve büyüğü yoktur; Kahhâr Işık'tır (*en-Nûru'l-Qahhâr*), diğer bütün ışıkları ışıldamasının ve parıltısının şiddetiyle bastırır.¹²⁶ Şîrâzî, diğer soyut ışıkları ışıkların ışığı'nın zayıf parıltıları sayar ve diğer soyut ışıklarla O'nun arasında bir tür birlik tasavvur eder. Daha da ilginç bir şekilde Şîrâzî, ışıkların ışığı'nın diğer ışıkları kapsamasını ve bastırmasını gündüz vakti Güneş ışığının yıldızların ışığını kapsamasına ve bastırmasına benzetir.¹²⁷ Bu temsil farklı bağlamlarda İbn Arabî tarafından da kullanılır.¹²⁸

Zat ve hakikatinde ışık olmayan şeyler alacakaranlık cevher ve karanlık hey'ettir. Yani cisim ve cismanî arazlardır. Sühreverdî'ye göre cisimler zatları itibarıyla ışık değil, karanlıktır. Güneş, yıldız ve ateş gibi cisimler de zatları itibarıyla ışık değil, karanlıktır. Kendilerinde bulunan ışıklar, kendilerine nispetle arazidir. Bu ışıklı cisimlerin diğer cisimlerden farkı ışıklarının kendilerinden ayrılmamasıdır, yani lâzım araz olmasıdır. Dolayısıyla Sühreverdî cisimlere ışıkla ilişkileri bakımından "alacakaranlık cevher" adını verir. Ancak onun cisim karşılığında kullandığı İsrâkî terim "berzah"tır. Kur'ân'da da geçen bu kelimenin sözlük anlamı engeldir. Sühreverdî "işaretle gösterilen cevher" olarak tanımladığı cisme hangi gerekçeyle veya bakış açısıyla berzah adını verdiğini açıklamaz.¹²⁹

Şîrâzî, zatında ışık olmayan "alacakaranlık cevher"i, cisimsel ve zatında karanlık olan cevher olarak tanımlar. Çünkü bu cevher cisimliği yönünden karanlık ve ışıksızdır, zira ışıklılığı zatından değildir. Değilsen cisimler ışıklılıkta eşit olurlardı ve bütün cisimler ışıklı olurdu. Oysa cisimsel cevherin ışıklılığı bir başkasından, yani başkasından hasil olan ışıklı bir hey'et sayesinde. Alacakaranlık cevher mukâbilinde mahalden müstağni olmayan şey, yani karanlık hey'et vardır. Sühreverdî karanlık heyetin dokuz araz kategorisi olduğunu açıkça ifade eder.¹³⁰

Şîrâzî, Sühreverdî'nin cisme niçin berzah adını verdiğini açıklar. Berzah iki şeyin arasındaki engel anlamına geldiğinden ve kesif cisimler de -muhtemelen

¹²⁶ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 297.

¹²⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. 297.

¹²⁸ Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrâr el-Mâlikîyye ve'l-Mulkiyye*, Dâru İhyâi't-Turâs el-'Arabî, Beyrut 1998, II/528; IV/76.

¹²⁹ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 277-78.

¹³⁰ Şîrâzî, *Şerh*, s. 277.

arkalarını görmeye nispetle- bir engel olduğundan Sühreverdî cisme “berzah” adını vermiştir.¹³¹ Şîrâzî'nin bu açıklaması genel anlamda makul olmakla birlikte, sadece kesif cisimlerin berzah olmasını açıklamaktadır. Ancak hava, su, cam ve billur gibi şeffaf nesnelere ışığı geçirdikleri için, bu açıklamaya göre berzah, yani cisim olamayacaktır. Oysa Sühreverdî şeffaf nesnelere de, örneğin havayı da, cisim sayar.

Sühreverdî, ışığı canlılığın ve idrakliliğin ilkesi olarak görür. Buna göre bir şey ancak ışık ise canlı ve idraklidir ya da bütün canlı ve idrakli varlıklar ışıktır: “Dirilik bir şeyin zatına apaçık olması, diri de idrakli (*derrâk*) ve eylemli olandır (*fa'âl*). İdrakin ne olduğunu zaten biliyoruz. Eylemin ışığa nispeti de açıktır, çünkü ışık zatı ile taşar. O halde saf ışık diri olup her diri de saf ışıktır. Alacakaranlık cevher de zatını idrak etseydi, o da zatına ışık olur, karanlık cevher olmazdı. Bir berzah veya alacakaranlık cevher, berzah ve cevher olduğu için diriliği ve bilmeyi gerektirseydi, bütün berzah ve karanlık cevherler için ayrı durum söz konusu olurdu, ki bu doğru değildir. Alacakaranlık cevherin canlılığı ve bilmeye bir eklenti hey'et sebebiyle sahip olduğu farz olursa, aynı durum geçerlidir.”¹³²

Şîrâzî de benzer şekilde diriliği, idraklilik ve eylemlilik olarak tanımlar. Işıkla idrak ve eylemlilik arasındaki ilişkiye gelince, ışık zatına apaçık olduğu için idraklidir. Işığın eylemliliğin temeli yapılmasına gelince, bu, ışığın zatıyla taşması ile açıklanır. Sonuç olarak saf ışık, diridir ve her diri olan saf ışıktır.¹³³

Sühreverdî ve Şîrâzî diriliği hissî veya cismanî ışıklara değil, soyut veya saf ışığa nispet eder. Çünkü hissî ışık arazî, soyut ışık ise cevherîdir. Işığın cevherliği ile idrakliliği arasındaki ilişki ışığın apaçıklığı ile ilintilidir. Işık cevher olduğu takdirde kendine ışık ve kendine apaçık olacak, böylece kendi kendisi için idrak edilebilir ve sonuçta kendi kendini idrak edebilir olacaktır. Oysa arazî ışık zatına ışık ve apaçık olmadığından, idrakli değildir. Sühreverdî bu düşüncesini şöyle ifade eder: “Arazî ışık, zatına ışık değildir. Çünkü onun varlığı bir başkası içindir. Bu yüzden o, ancak bir başkasına ışık olur. Soyut ışık ise zatına ışıktır. O halde zatına ışık olan her ışık, soyut ve saf ışıktır.”¹³⁴

Şîrâzî de açıklamalarını Sühreverdî'nin “zatına ışık olmak” ifadesine yoğunlaştırır: Sühreverdî zatına ışık olan her şeyin soyut ışık olduğuna bu durumun tersi ile delil getirir, ki o da soyut olmayan bütün ışıkların, yani bütün arazî ışıkların zatlarına ışık olmadıklarıdır. Arazî ışık ister soyut varlıklarla ister cisimlerle kâim olsun, zatına ışık değildir. Çünkü “zatına ışıklık” tabiri ile kastedilen ışığın zatıyla kâim olması ve zatını idrak etmesidir. Arazî ışık ise zatına ışık değildir, çünkü başkasıyla kâimdir. Bu yüzden arazî ışığın varlığı başkası içindir ve dolayısıyla bir başkasına ışık olur.¹³⁵

Diğer yandan canlı ve bilinçli olan bir varlığın berzah veya alacakaranlık hey'et olması, yani cisim veya cismanî araz olması mümkün değildir. Çünkü

¹³¹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 277.

¹³² Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 291-92.

¹³³ Şîrâzî, *Şerh*, s. 291.

¹³⁴ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 281-82.

¹³⁵ Şîrâzî, *Şerh*, s. 282.

cisimler zatları itibarıyla ışık değil, karanlıktır. Bu da onların zatlarına apaçık olmamalarını ve idrak edilememelerini gerektirir. Sühreverdî bu durumu şöyle açıklar: “Bir zatı olan ve onun farkında olan / ondan gafil olmayan bir şey alacakaranlık değildir, çünkü zatı ona apaçıktır. Bu şey bir başkasındaki karanlıklı hey’et de olamaz, çünkü ışıklı hey’et dahi zatıyla kâim bir ışık değilken karanlıklı hey’et zatıyla kâim bir ışık hiç olamaz. O halde bu şey kendisine işaret edilemeyen soyut bir ışıktır.”¹³⁶

Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu ifadelerinden bütün hayvanların nefslerinin soyut olması gerektiği, aynı durumun insanî nefis için de geçerli olduğu sonucunu çıkarır.¹³⁷ Şîrâzî'nin bu çıkarımı aynı zamanda İsrâkî psikolojinin Meşşâî çevirisidir. Zira Sühreverdî nefsin soyut bir ışık olduğunu söylemekle, Meşşâî zaviyeden bakıldığında, nefis cisim değildir, demiş olmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, bu, nefsin bedeninin tamamı veya beyin, kalp vs. gibi bir organ olmadığıdır. Ancak Sühreverdî doğrudan nefis cisim değildir demek yerine, nefsin soyut bir ışık olduğunu söylemektedir. Onun nefsi ışıkla temellendirmeye çalışmasının sebebi, nefsin canlılık ve idrakliliğine şâhid âlemden bir açıklama sunmaya çalışmasıdır. Görünen o ki nefis kelimesi ona göre bu temeli sağlamamaktadır. Işık zatı itibarıyla –biraz gizemli ve şaşırtıcı şekilde de olsa– hareket ettiği ve apaçık olduğu için canlılık ve idrakliliğe temel teşkil edebilmektedir.

Sühreverdî'nin Meşşâîlerle yaptığı en önemli tartışmalardan bir diğeri insanın kendi benliğini nasıl idrak ettiğidir. Sühreverdî uzun ve zahmetli bir argümantasyon sürecinden sonra nefsimizi misal ve sureti ile değil, doğrudan idrak ettiğimizi söyler. Ancak o bu süreçte yine ışığın apaçıklığı niteliğine dayanır: “Işıkla ilgili olarak şöyle bir kural koyabiliriz: Işık kendi hakikatinde apaçık olup başkasını da zatıyla apaçık kılan bir şeydir; ışık zatında, apaçıklık hakikatine eklenti olan her şeyden daha apaçıktır.”¹³⁸

Sühreverdî bu ifadeleriyle bir soyut ışık olan nefsimizi apaçık olduğu için misal ve suret gibi daha kapalı araçlarla değil, daha apaçık olan kendi kendisiyle bileceğimizi dile getirmektedir. Ancak Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu ifadelerini açıklarken tamamen farklı bir yola, Meşşâî epistemolojiye sapmaktadır: “Sühreverdî'nin “Işık kendi hakikatinde apaçık olup başkasını da zatıyla apaçık kılan bir şeydir; ışık zatında, apaçıklık hakikatine eklenti olan her şeyden daha apaçıktır” kuralı zatıyla kâim soyut ışıkla alakalıdır. Işığın ifade edilen yapısı sebebiyle, bilgisi tanım (*hadd*) veya betimle (*resm*) elde edilemez; ışık bir delil veya burhanla bilinemez, çünkü apaçık olan bir şey daha az apaçık olan bir şey vasıtasıyla bilinemez, çünkü tanımlayıcının tanımlanandan daha açık olması gerekir. Bir şey ancak kendisinden daha apaçık olan bir şey vasıtasıyla idrak edilir; yani apaçık olan şey, nefsimiz gibi zatıyla kâim ve bize gizli bir şeyse, ancak onun üzerine aklın ışığının ışıldamasıyla idrak edilir. O halde nefsimizle aklın ışıldaması arasındaki ilişki Güneş'in ışıldaması ile görme duyumuz arasındaki ilişki gibidir.

¹³⁶ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 282.

¹³⁷ Şîrâzî, *Şerh*, s. 282.

¹³⁸ Sühreverdî, *Hikmetu'l-İsrâk*, s. 286-87.

*Gözümüz nasıl ki ancak üzerine Güneş'in ışıldaması ile görüyorsa, nefsimiz de zatını ve diğer soyut varlıkları ancak aklın ışığının onun üzerine ışıldaması ile idrak eder."*¹³⁹

Şîrâzî italik kısımda Sühreverdî'nin epistemolojisinden ayrılmakta ve İbn Sînâ'nın epistemolojisini benimsemektedir. Çünkü Sühreverdî nefis apaçık olduğu için kendi kendine idrak edilir derken Şîrâzî bunu göz-Güneş temsiliyle Meşşâî epistemolojiye sürüklemektedir. Zira bu, görmenin Güneş ışığının göze girmesi suretiyle gerçekleştiğini kabul etmek demektir ki yukarıda ifade edildiği üzere Sühreverdî bu görme teorisini kesin bir dille reddetmektedir.

Sonuç

Şîrâzî, *Hikmetu'l-İşrâk*'ı şerh ederken üç fikrî kaynağa yaslanmıştır. Bunlar (1) Sühreverdî'nin kendi eserleri, İbn Kemmûne'nin *el-Cedîd f'l-Hikme*'si ve Şehrezûrî'nin *Hikmetu'l-İşrâk Şerhi* olmak üzere İşrâkî literatür, (2) İbn Sînâ literatürü ve (3) İbn Arabî'ye ve Sadreddîn Konevî gibi tâbilerine ait vahdet-i vücûdcu literatür. Şîrâzî, *Hikmetu'l-İşrâk*'ın salt İşrâkî fikirlerle ilgili ifadelerini şerh ederken Şehrezûrî'nin ve kısmen sûflerin açıklamalarını kullanır. Sühreverdî'nin Meşşâî felsefeyi eleştirdiği, dolayısıyla İşrâkîliğin Meşşâîlikle veya Sühreverdî'nin İbn Sînâ ile çatıştığı yerlerde İbn Sînâ'yı açıkça hedef almaz; hatta İbn Sînâ'ya taraf olduğunu gösteren açıklamalarda bulunur. Bu, Şîrâzî'nin bilim adamı kimliğinden ve muhtemelen İbn Sînâcılığı çok açık olan Nasîruddîn Tûsî ile Merâğa'daki teşrîk-i mesaisinden kaynaklanmaktadır. Şîrâzî'nin bu tavrında benzer bir yaklaşım sergileyen İbn Kemmûne'nin de etkisi olduğu tahmin edilebilir. Zira İbn Kemmûne de *el-Cedîde f'l-Hikme*'sinde İşrâkîliği Meşşâîlik ile telif etme gayreti gösterir. Şîrâzî'nin bu eseri Farsçaya çevirerek *Durretu't-Tâc*'ının bir bölümü yaptığı bilinmektedir.

Diğer taraftan Şîrâzî, varlık-ışık özdeşleştirmesi ile İbn Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesini de İşrâkî geleneğe dâhil etmiştir. Böylece o bir bakıma, İslam dünyasının müteakip yüzyıllarının fikrî hamurunu yoğurmuştur. Nitekim on dördüncü yüzyıldan itibaren İslam dünyasındaki fikrî-felsefî hareket ve faaliyet İşrâkî, Meşşâî ve vahdet-i vücûd unsurlarının farklı oran ve ölçülerdeki terkibi olarak varlığını devam ettirecektir.

Kaynakça

- Âştîyânî, Seyyid Celâleddîn, *Hestî ez Nazar-ı Felsefe ve 'İrfân*, Büstân-ı Kitâb-ı Kum, Kum 1382 (2003)
 Coşar, Hakan, "İslam Düşüncesinde Az Bilinen Bir Gelenek: *İşârât (Şerhleri) Geleneği*", *Dini Araştırmalar*, Temmuz-Aralık 2013, cilt: 16, sayı: 43, ss. 47- 66.
 Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çvr. Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 92.
 İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi Ma'rifeti'l-Esrâr el-Mâlikiyye ve'l-Mulkiyye*, Dârü İhyâi't-Turâs el-'Arabî, Beyrut 1998.
 İbn Sînâ, Ebû 'Alî, *en-Necât f'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, ed. Abdurrahmân 'Umayra, Dârü'l-Cil, Beyrut 1992
 -----, *eş-Şifâ*, el-Mantık, ed. Sa'îd Zâ'id, Mektebetü Âyetillâh el-Mar'aşî, Kum 1404.
 -----, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005

¹³⁹ Şîrâzî, *Şerh*, s. 287.

-----, *Mantikü'l-Meşrikiyyin*, Mektebetü Âyetillâh el-Mar'âşî, Kum 1405.

Kara, İsmail, "Şerh ve Haşıye Geleneğİ Kuşatılmadan İslâm'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabılır mı?", *Türkiye IV. Dini Yayınlar Kongresi*, Dini Klasikler, Tebliğler – Müzakereler, (30-31 Ekim 2009 / Ankara), s. 61-86.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

Sühreverdî, Şihâbuddîn, *Hikmetü'l-İsrâk*, ed. Ebdollâh-e Nûrânî-Mehdî Mohaggeg, Moessese-ye Çâb o İntişârât-e Dânişgâh-e Tehrân-McGill University, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Tahran 2001.

Şehrezûrî, Şemsuddîn Muhammed, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, ed. Hossein Zia'i Torbati, Pejûheşgâh-e Ulûm-e İnsânî o Motâle'ât-e Ferhengî, Tahran 2001.

Şîrâzî, Kutbuddîn, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, ed. Ebdollâh-e Nûrânî-Mehdî Mohaggeg, Moessese-ye Çâb o İntişârât-e Dânişgâh-e Tehrân-McGill University, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Tahran 2001.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Bidâyetü'l-Hikme*, ed. 'Abbâs 'Alî ez-Zirâ'î es-Sebzvârî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1427.

Takî Mîr, Muhammed, Şerh-i Hâl o Âsâr-i 'Allâme Qutbuddîn Mahmûd bin Mes'ûd Şîrâzî, Danişgâh-i Pehlevî, Şîrâz tsz.

Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul 2011.

-----, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.

Walbridge, John, *The Science of Mystic Lights, Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1992.

