

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**SADREDDİN ŞİRÂZÎ'DE TANRI'NIN BİLGİSİ  
PROBLEMİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Saim GÜNGÖR**

**Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : İslâm Felsefesi**

**Tez Danışmanı: Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU**

**OCAK-2013**

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**SADREDDİN ŞİRÂZÎ'DE TANRI'NIN BİLGİSİ  
PROBLEMİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

Saim GÜNGÖR

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : İslâm Felsefesi

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAĞA	KABUL	
Doç. Dr. M. İskenderoğlu	KABUL	
Doç. Dr. Süleyman AKKUS	KABUL	

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden istifade edilmesi durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Saim GÜNGÖR**

**12.12.2012**

## ÖNSÖZ

Bu çalışma Sadreddîn Şîrâzî'nin Tanrı'nın bilgi sıfatına nasıl baktığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Söz konusu bağlamda bu çalışma, Şîrâzî ile Şîrâzî öncesi Felsefe ve Kelâm akımlarının konuyla ilgili görüşlerini, Şîrâzî'nin Tanrı'nın bilgisi hakkında ileri sürdüğü görüşlerin hangi noktalarda diğer görüş sahipleri ile benzeşip hangi noktalarda da ayrıştığını ve Şîrâzî'nin Tanrı'nın zâtı, sıfatları ve bilgisi hakkındaki özgün fikirlerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu çalışmanın ortaya konmasında yardımlarını ve hoşgörüsünü asla esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu'na, her vakit yardımlarını gördüğüm hocalarım Doç. Dr. Atilla Arkan'a ve Prof. Dr. İbrahim Çapak'a ve manevi desteklerini hep yanımda hissettiğim aileme sonsuz sayıda teşekkür ederim.

**Saim GÜNGÖR**

**12.12.2012**

# İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>ii</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>iii</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>iv</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: MEŞŞÂÎ İŞRÂKÎ VE KELÂMÎ GELENEKTE TANRI'NIN BİLGİSİ</b> .....	<b>4</b>
1.1. İbn Sînâ'da Tanrı'nın Sıfatları .....	5
1.2. İbn Sînâ'da Tanrı'nın Bilgisi .....	7
1.3. Sühreverdî'de Tanrı ve Tanrı'nın Bilgisi .....	18
1.4. Kelâmî Gelenekte Tanrı ve Tanrı'nın Bilgisi .....	23
<b>BÖLÜM 2: SADREDDİN ŞİRÂZÎ'NİN TANRI ANLAYIŞI</b> .....	<b>27</b>
2.1. Tanrı'nın Zatı ve Sıfatları.....	28
2.2. Tanrı'nın Sıfatlarının Değerlendirilmesi.....	35
2.2.1. Tanrı'nın Kelâm Sıfatı .....	35
2.2.2. Tanrı'nın Failliği .....	36
2.2.3. Tanrı'nın Birliği .....	37
2.2.4. Tanrı'nın Hayat Sıfatı .....	37
2.2.5. Tanrı'nın İşitme ve Görme Sıfatları.....	38
2.2.6. Tanrı'nın Kudret Sıfatı .....	40
2.2.7. Tanrı'nın İrade Sıfatı.....	42
2.3. Tanrı'nın Bilgisi Problemi .....	43
2.3.1. Tanrı'nın Kendi Zatını Bilmesi .....	47
2.3.2. Tanrı'nın Kendi Zatının Dışındaki Şeyleri Bilmesi.....	60
2.3.3. Tanrı'nın Şeyleri Bilmesinin Mertebeleri .....	79
<b>SONUÇ</b> .....	<b>84</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>87</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>91</b>

## KISALTMALAR

- Bkz.** : Bakınız
- C.** : Cilt
- Çev.** : Çeviri
- Der.** : Derleyen
- Doç.** : Doçent
- Dr.** : Doktor
- H.** : Hicri
- hş.** : Hicri-Şemsi
- Hız.** : Hazreti
- M.** : Miladi
- Ö.** : Ölümü
- Prf.** : Profesör
- s.** : Sayfa
- ss.** : Sayfa Sayısı
- SAÜ** : Sakarya Üniversitesi
- T.C.** : Türkiye Cumhuriyeti
- Thk.** : Tahkik
- vb.** : Ve benzeri
- vd.** : Ve devamı
- vs.** : Vesair
- Yay.** : Yayınları

<b>Tezin Başlığı:</b> “Sadreddîn Şîrâzî’de Tanrı’nın Bilgisi Problemi”	
<b>Tezin Yazarı:</b> Saim GÜNGÖR	<b>Danışman:</b> Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU
<b>Kabul Tarihi:</b> 03.01.2013	<b>Sayfa Sayısı:</b> iv (ön kısım) + 91 (tez)
<b>Anabilimdalı:</b> Felsefe ve Din Bilimleri <b>Bilimdalı:</b> İslâm Felsefesi	
<p>Bu çalışma, Sadreddîn Şîrâzî’nin Tanrı’nın zatı, sıfatları ve Tanrı’nın bilgisine nasıl yaklaştığını konu edinir. Sadreddîn Şîrâzî’nin söz konusu düşüncesini çözümleyerek İslâm Felsefesi ile ilgili araştırmalara mütevazı bir katkı sunmak bu araştırmanın amacı olarak ifade edilebilir. Sadreddîn Şîrâzî’nin felsefeyle ilgili özellikle Türkçe’de nitelik ve nicelik olarak yeterli ölçüde çalışmanın olmadığı dikkate alınırsa bu araştırma önemli olarak görülebilir.</p> <p>Bu araştırma iki bölüm olarak düzenlenmiştir. Birinci bölümde Sadreddîn Şîrâzî öncesi Meşşâî, Kelâmî ve İshrâkî düşüncede Tanrı, Tanrı’nın sıfatları ve Tanrı’nın bilgisi konuları ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Sadreddîn Şîrâzî’nin söz konusu düşüncesi kavramsal bir çözümlemeyle incelenmiştir.</p> <p>Bu bağlamda şu sonuçlar elde edilmiştir: Sadreddîn Şîrâzî, gerçek ve Hak Varlık olarak nitelediği Tanrı’nın cisim ve cismin niteliklerinden beri olduğunu belirtmiş ve Tanrı’nın bir ölçü ile takdir edilmesinin imkânsız bir şey olduğunu vurgulamıştır. Şîrâzî’ye göre Tanrı’nın sıfatları zatının aynısıdır. Tanrı’nın, varlık verme dışında başkaca bir fiili de yoktur. O’nun bütün fiilî sıfatları varlık verme ve yoktan yaratma ile ilgili sıfatına indirgenebilir. Tanrı’dan sâdir olan fiiller, Tanrı’nın kendi zatından dolayı sâdir olmaktadır. Zatının dışındaki bir özelliğinden dolayı Tanrı’dan herhangi bir fiil sâdir olmaz. Bilgi, Şîrâzî’ye göre bir zuhur olan varlığın bilgisidir. Bütün varoluş, Mutlak Varlık olan Tanrı’nın tecellisi olduğu için bilen ile bilinen temelde aynıdır. İlahî zat, bir ayna gibi varlığın formlarını ya da zatlarını kendinde yansıtır. Şîrâzî, İbn Sînâ ve Sühreverdî’den etkilenmiş görünse de bu iki filozofu ve özellikle de Nasîreddîn Tûsî’yi Tanrı’nın sıfat ve bilgisi konularında ileri sürmüş oldukları görüşler nedeniyle eleştirmekten geri durmamıştır. Aslında Şîrâzî kendisinden önceki tüm felsefî ekolleri söz konusu konularda eleştirmiştir. Şîrâzî’ye göre Tanrı’nın bilgisinin kâmil oluşunun sebebi bir akleden olarak zatını zatına yine kendi zatı ile inkişaf ettiriyor olmasıdır. Sadreddîn Şîrâzî’ye göre Tanrı’nın bilgisi, kendi zatının aynısıdır. Şîrâzî’ye göre varlığı zorunlu olan Yüce Tanrı’nın kendi zatını biliyor olması O’nun kendi dışındaki bütün mevcudat ve varlığı biliyor olmasını gerekli ve zorunlu kılmaktadır. Sadreddîn Şîrâzî’ye göre Tanrı’nın bilgisinin mertebeleri vardır. Söz konusu mertebeler; inayet, kaza, kader, kalem, levh-i mahfuz ve varlık defteri olarak sıralanmaktadır.</p>	
<b>Anahtar Kelimeler:</b> Sadreddîn Şîrâzî, Tanrı, Tanrı’nın sıfatları, Tanrı’nın bilgisi	

<b>Title of the Thesis:</b> The Problem of God's Knowledge in Sadr al-Din al-Shirazi	
<b>Author:</b> Saim GÜNGÖR	<b>Supervisor:</b> Assoc. Prof. Muammer İSKENDEROĞLU
<b>Date:</b> 03.01.2013	<b>Nu. of pages:</b> iv (front section) + 91 (thesis)
<b>Department:</b> Science of Philosophy and Religion <b>Subfield:</b> Islamic Philosophy	
<p>This study examines Sadr al-Din al-Shirazi's approach towards the essence of God and His attribute, in particular God's knowledge. The aim of this study is to make humble contributions to the studies on Islamic Philosophy by examining God's knowledge in Sadr al-Din al-Shirazi. The fact that there are not sufficient studies in Turkish language both in terms of quality and quantity on the philosophic approach of Sadr al-Din al-Shirazi makes this thesis important.</p> <p>This thesis consists of two sections. In the first section, God, His attributes and His knowledge will be examined with reference to the thought of Muslim Peripatetics, The Theologians, and the Illuminists. In the second section, Sadr al-Din al-Shirazi's approach to the attributes, in particular the attribute of knowledge will be examined.</p> <p>In this context, the following results can be given: Sadr al-Din al-Shirazi states that God is a form and in the nature of a form whom he describes as real and a true being and also emphasized that it is impossible to recognize God with measurements/levels. According to Sadr al-Din al-Shirazi, God's attributes are the same as God's essence. God does not have any other acts other than providing life. All of God's actual attributes can be reduced to the attributes of giving life and creating out of nothing. The acts issued by God are issued due to God's essence. No other acts are issued by God other than God's characteristic outside God's entity. The knowledge is the knowledge of an entity which is an appearance according to al-Shirazi. The complete existence is basically the same as the known and those who know because it is the manifestation of God who is an Absolute Being. The divine entity reflects the forms of existence or entities to self just like a mirror. Although it seems that al-Shirazi was influenced by Ibn Sina and by Suhrawardi, this has not stopped him from criticizing these two philosophers, and especially Nasir al-Din al-Tusi, on their submitted opinions about the subjects of God's attribute of knowledge. As such, al-Shirazi criticizes all the philosophical schools before him on the subjects in question. According to al-Shirazi, the reason that God's knowledge is absolute is because God makes its self evolve/develop with self again. According to al-Shirazi, of God's knowledge is the same as God's essence. According to him, mandatory existence of Almighty God knowing its own essence forces and makes it necessary for God to know the existence of all the creations/creatures and entities other than his essence. Again according to al-Shirazi, God's knowledge has levels. The levels in question are listed as mercy/grace, predetermination, fate, pen, levh-i preserved tablet and the book of existence.</p>	
<b>Key Words:</b> Sadr al-Din al-Shirazi, God, attributes of God, knowledge of God	



## GİRİŞ

Sadreddîn Şîrâzî, İslâm kültür havzasında yetişmiş, İbn Sînâcî, İşrâkî ve Kelâmî unsurları bir araya getirmeye çalışan aynı zamanda da söz konusu unsurları kendi felsefî görüşlerine uymayan noktalarda eleştirmekten de geri durmayan çok önemli bir filozoftur.<sup>1</sup> Şîrâzî, (h.979/m.1571) tarihinde Şiraz'da dünyaya gelmiştir. Sadreddîn Şîrâzî'nin vefatı genel görüşe göre 1640'tır. Şîrâzî'nin yaşadığı dönemde İran'da Safevîler yönetimi ellerinde bulunduruyordu. Geniş Fars bölgesinin vezirinin tek oğlu olan Sadreddîn Muhammed (Sadra), en iyi şartlarda Aristoteles benzeri bir hayat sürdürdü ve felsefede büyük çığırılar açtı. Molla Sadra, tedris ve telif faaliyeti için önce Kum şehrinde bulunmuş, daha sonra da memleketi Şiraz'a yerleşmiştir. O, kuvvetli bir Kur'an müfessiri olduğu kadar, İbn Sînâcî ve İşrâkî okullara ait felsefî metinlerin de iyi bir şârihiydi. O'nun hakikata ulaşma ve hakikatın farkına varmaya yönelik felsefî ve hermenötik metodu, sonraki dönem İslâm Felsefesi'nde o derece derin bir etki bırakmıştır ki, "Molla Sadra Okulu", Doğu İslâm dünyasındaki felsefî gelenekte hâkim hale gelmiştir (Hameneî, 2006: 13–18; Adamson-Taylor, 2007: 251).

### Çalışmanın Konusu

Bu çalışmanın konusu Sadreddîn Şîrâzî'de Tanrı'nın bilgisi probleimidir. Tanrı'nın bilgisi problemini ele almadan önce Şîrâzî'nin Tanrı'nın zatı ve sıfatları hakkındaki

---

<sup>1</sup> Sadreddîn Şîrâzî (1572–1640), Şiraz'da doğdu. İlim tahsili için dönemin önemli bir irfan merkezi olan İsfahan'a gitti. Orada tahsilini Mir Damad (ö. 1630) ve Mir Ebu'l-Kasım Fendereskî (ö. 1640) ile sürdürdü. İran'da asrî zamanların en büyük Hâkimi olan Molla Sadr'ın Hocası idiler. Fars bölgesinin Valisince kurulan Medrese Müderrisliğini üstlenmek üzere Şiraz'a döndü. Yaya olarak gittiği yedinci Hac dönüşünde Basra'da öldü ve orada defnedildi. Sühreverdî'nin *Hikmet el-İşrak*'ı, Esiru'd-din Ebherî'nin *el-Hidaye fi'l-Hikmet*'i ve İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının üzerine yazdığı çok sayıda şerhlere ek olarak Şîrâzî birçok orijinal eser kaleme aldı. Bu eserlerden *Hudus*, *Haşr*, *İsnadu'l-Vücut İlel-Mahiyet*, *el-Cebr ve'l-İhtiyar*, *Kitâbu'l-Meşâir*, *Kesru'l-Esnâmi'l-Câhiliyye*, *Mefâtihu'l-Gayb*, *Arşîyye*, *el-Mebde' vel-Meâd* bize ulaşan eserlerindedir. Farsça olarak da *Se Asl (Üç İlke)*'yi kaleme almıştır. Şîrâzî'nin baş eseri *el-Hikmetü'l-Mütealiye'dir*. Bu kitap, onun kısa risalelerindeki birçok meseleyi ve genel olarak İbn Sînâ sonrası düşüncüyü içerdiğinden Şîrâzî (Molla Sadr) hikemiyâtının özeti kabul edilir. 400 yıldır bu eser İran Felsefe Medreselerinde okutulmaktadır. Molla Sadra namı ile bilinen Sadreddîn Şîrâzî'nin çok sayıda talebesi ve halefi olması onun tesirinin devamlılığına ve yine İran'da Şîi-İşrâkî hareketin sürekliliğine delil teşkil eder. E.G.Browne'un "İran'ın son büyük Filozofu" olduğunu söylediği Molla Hâdi Sebzevârî (ö.1878), onun halefleri arasındadır. Molla Sadra'nın (Şîrâzî'nin) hayatı hakkında çok detaylı bir bilgiye sahip değiliz. Hangi tarihlerde İsfahan'da bulunduğu ve ondan sonra nereye gittiği belli değildir. Öyle görünüyor ki, 1602'den önce İsfahan'dan ayrılmış ve babasının mal ve mülkünün bulunduğu kendi şehri Şiraz'a geri dönmüştür. O, servetinin büyük bir kısmını fakirlere bağışlamıştır. Servetinin geri kalan kısmı ise Şiraz ve Fars eyaletinde hâlâ hayır kurumlarına vakfedildiği gibi durmaktadır (Hameneî, 2006: 15).

görüşlerini ele alarak onun Tanrı'nın kelâm, hayat, işitme, görme ve kudret sıfatları hakkındaki tespitlerine değineceğiz. Söz konusu sıfatlara Şîrâzî'nin nasıl yaklaştığını incelemeden önce ise onun Tanrı'nın birliği ve failliği hususunda neler düşündüğünü tespit etmeye çalışacağız. Zira genel olarak Tanrı'nın söz konusu sıfatları O'nun bilgi sıfatı ile doğrudan ilişkilidir. Bu yüzden söz konusu sıfatları, Tanrı'nın bilgisine önceledik. Bilgi problemini tek başına ele alarak konu hakkında Şîrâzî'nin tespitlerini ortaya koymaya çalışacağız. Tanrı'nın bilgisi problemini Şîrâzî, Tanrı'nın kendi zatını bilmesi ve Tanrı'nın kendi zatının dışındakileri bilmesi şeklinde ikili bir tasnif anlayışı içinde incelemiştir. Böyle bir tasniften sonra ise Tanrı'nın şeyleri bilme mertebelerine değinen Şîrâzî konuyla ilgili olarak Tûsî'ye birçok eleştiri getirirken İbn Sînâ ve Sühreverdî'yi ise bazı konularda eleştirmiştir. Çalışmada tüm bunları sunmaya çalışacağız.

### **Çalışmanın Önemi**

İslâm kültür havzasında yetişmiş büyük bir filozof olan Sadreddîn Şîrâzî'nin eserleri Arapça ve Farsça olarak yeterli ölçüde bulunsa da Türkçe olarak tüm eserlerinin tercümesi bulunmamaktadır. Elinizdeki çalışmanın bu yönden önem arz ettiği söylenilebilir. Bununla birlikte araştırmamızda diğer araştırmalardan farklı olarak Sadreddîn Şîrâzî'nin Tanrı, Tanrı'nın zat ve sıfatları ve Tanrı'nın bilgisine bakış açısı doğrudan doğruya onun Arapça ve Farsçadan Arapçaya yapılmış olan tercüme eserleri vasıtasıyla ve kavramsal bir çözümleme üslubu ile sunulacaktır. Yine araştırmamızda Şîrâzî'nin kendinden önceki filozoflara ve düşünce akımlarına yöneltmiş olduğu eleştiriler objektif olarak ortaya konulmaya çalışılacaktır. Şîrâzî'nin Tanrı'nın bilgisi konusunda görüşlerine katıldığı filozoflara da değinilecektir. Bu bağlamda Şîrâzî'nin düşünsel dünyasının arka planını oluşturan kaynaklara inme hususunda daha fazla gayret göstereceğiz.

### **Çalışmanın Amacı**

Bu araştırma, Sadreddîn Şîrâzî'nin Tanrı ve Tanrı'nın sıfatlarına yaklaşımıyla birlikte Tanrı'nın bilgisi hakkındaki düşüncelerini kavramsal bir çözümlemeyle Türkçeye kazandırmayı, bu bağlamda da İslâm Felsefesi ile ilgili araştırmalara bir katkı sunabilmeyi amaçlar.

## **Çalışmanın Yöntemi**

İki bölümden oluşacak olan çalışmamızın birinci bölümünde Tanrı, Tanrı'nın sıfatları ve Tanrı'nın bilgisi konusunda Sadreddîn Şîrâzî öncesi felsefe geleneğindeki tüm görüşleri ele almaksızın konuya genel anlamda İbn Sînâ, Sühreverdî ve Nasîreddîn Tûsî bağlamında yaklaşacağız. Birinci bölümün sonunda ise Kelâmî düşüncenin Tanrı ve Tanrı'nın bilgisine nasıl baktığına temas edeceğiz. Bilindiği gibi İbn Sînâ, Meşşâî ekolden beslenmiş ve özgün katkıları ile yeni bir sistematik felsefe anlayışı oluşturmuştur. Sühreverdî ise Meşşâî ekole bir alternatif olarak işrak felsefesini tesis etmiş ve Tanrı'nın sıfatları ve bilgisi hususunda özgün fikirler ortaya koymuştur. Sadreddîn Şîrâzî ise birbirine birçok konuda benzemeyen bu iki felsefî sistemden gereği gibi istifade edip kendi orijinal fikirleri ile harmanlayarak yeni bir felsefî akım geliştirmeyi başarabilmiştir. Şîrâzî'nin felsefî görüşlerinin arka planını görebilmek adına ilk bölümde bu iki büyük filozoftan ve görüşlerinden bahsedeceğiz. Meşşâî anlayışı temsil eden İbn Sînâ ve İşrâkî anlayışı temsil eden Sühreverdî'nin ardından Şîrâzî'nin görüşlerini eleştirdiği Tûsî'ye değinecek ve birinci bölümün sonunda Kelâmî anlayışta Tanrı ve Tanrı'nın bilgisi konusuna yer vereceğiz. Tezimizin ikinci bölümünde ise Sadreddîn Şîrâzî'nin Tanrı'nın zatı, sıfatları ve bilgisi hususunda neler düşündüğünü ortaya koyarken Şîrâzî'nin eleştirdiği ve katıldığı görüşlere de yer vereceğiz. Şîrâzî'nin Tanrı'nın bilgisini ikili bir tasnif anlayışı ile nasıl ele aldığına değindikten sonra bunu onun değişik eserlerinden istifade ile ortaya koyacağız. İkinci bölümde son olarak Şîrâzî'nin söz konusu tasnifinden sonra Tanrı'nın bilgisinin mertebelerini nasıl ele aldığına temas edeceğiz.

## **BÖLÜM 1: MEŞŞÂÎ İŞRÂKÎ VE KELÂMÎ GELENEKTE TANRI'NIN BİLGİSİ**

Bu başlık altında Tanrı'nın kendi zatını ve zâtı dışındaki şeyleri bilmesi noktasında Meşşâî, İşrâkî ve Kelâmî geleneğin ortaya koyduğu düşüncelere yer vereceğiz. Tanrı'nın kendi zatını ve zâtı dışındaki şeyleri bilmesinin keyfiyeti hususunda söz konusu düşünce gurupları birbirinden farklı görüşler ortaya koymuştur. İslâm kültür havzasında yetişmiş tüm düşünce ekollerinin Tanrı'nın bilgi sıfatına hâiz olduğunu kabul etmeleriyle birlikte Tanrı'nın bilgisine getirdikleri yorumlar ekolden ekole farklılık arz etmektedir.

Filozoflara göre Tanrı'nın bütün eserlerini bilmesi fiilîdir. Çünkü dış dünyadaki bütün mümkünlerin varlık sebebi O'nun ilmidir. Tanrı'nın mümkünlerin hallerini, 'kül' olmaları itibariyle 'kül'e nispetle en tam nizam üzere ve en güzel şekilde bilmesi, mümkünlerin varlıklarının mümkün olan başka şekillerde değil de sadece Tanrı'nın bildiği şekil üzere O'nun söz konusu bilgisine dayanması anlamına gelir. Onlar bu bilgiyi 'ezelî inayet' olarak isimlendirirler. Diğer taraftan, filozoflar Tanrı'nın tikelleri tümel olarak bildiğini iddia etmektedirler. Çünkü Tanrı, tikelleri tikel olarak bilmiş olsaydı, malumun değişmesi durumunda Tanrı'ya cehalet isnadında bulunulmuş olurdu. (Kaya-Sarioğlu, 2009: 97).

Sadreddîn Şîrâzî, tezimizin ikinci bölümünde görüleceği üzere Tanrı, Tanrı'nın sıfatları ve çok özel olarak Tanrı'nın bilgi sıfatı hususunda özgün fikirler ortaya koymuş ve görüşlerinin teyidinde Felsefî-İşrâkî ve Kelâmî geleneğe atıflarda bulunmuştur. O'nun Tanrı'nın sıfatları ve bilgisi konusunda eserlerinde İbn Sînâ, Sühreverdî ve Tûsî'den sıklıkla bahsettiğini mülahaza ediyoruz. İşte bu sebeple tezimizin ilk bölümünde Sadreddîn Şîrâzî'nin atıfta bulunduğu İbn Sînâ, Sühreverdî ve Tûsî'nin konuya nasıl yaklaştıklarını irdelemeye çalışacağız. Böylelikle tezimizin ana konusunu oluşturan Şîrâzî'nin görüşlerinin hangi noktalarda söz konusu düşünürlerle benzeştiği ve hangi noktalarda da ayrıştığı kendiliğinden gün yüzüne çıkmış olacaktır. Tanrı'nın sıfatları ve bilgisi hakkında öncelikle İbn Sînâ'nın görüşlerine yer verecek daha sonra da Sühreverdî'nin konuya yaklaşımını ele alacağız. Tûsî'nin Tanrı'nın bilgisi hakkında ne düşündüğüne değindikten sonra Kelâmî gelenekte Tanrı ve Tanrı'nın bilgisine temas edeceğiz.

### 1.1. İbn Sînâ'da Tanrı'nın Sıfatları

Meşşâî filozofların en büyüklerinden olan İbn Sînâ (980/1037)'ya göre tüm varlıklar zorunlu ve zorunsuz olmak üzere ikiye ayrılır (Izutsu, 2003: 151). Varlığı zorunlu olan Tanrı birdir ve O'nun, zorunlu varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur (İbn Sînâ, 2005d: 89, 91–92). O, öyle bir birdir ki kendi rütbe ve derecesinde hiçbir şey ona ortaklık etmez. O'nun dışındakilerin varlığı ise zorunlu değildir. O, her bir şeyin varlığını gerekli kılan ilk prensiptir. Tanrı, varlığı varlığa getirirken ya direkt olarak getirir ya da bunu bir vasıta ile gerçekleştirir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı, zatında çokluğu barındırmaz. O'nun zâtı salt bir birlikten ibarettir ve O, Hak'tır. Tanrı'ya atfedilen sübûtî ve selbî nitelikler O'nun zâtının bir gereği olup zâtına bağlıdır. Zâtın varlığı, niteliklere bağlı olmadığı gibi nitelikler zâtın cüz ve parçaları konumunda da değildir. Tanrı, salt bir ve salt gerçektir. Tanrı, hem bâtın hem zâhirdir ve her şeye her şeyle tecelli eder ve yine her şeyden münezzehtir (İbn Sînâ, 2008b: 343). Ayrıca, İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın özü dışındaki varlıklara ait bir gayesi yoktur. Ona göre Tanrısal gaye, Tanrı'nın varlık vermedeki cömertliğinden ibarettir (Kutluer, 1996: 295).

Kılıç'ın da temas ettiği gibi İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın, kendi varlığı için hiçbir illete ihtiyaç duymaması hususunda ortağı yoktur. O, kendisi dışındaki bütün mevcudatı ifade eden mümkün varlıkların illet zincirinin nihai anlamda kendisinde son bulması noktasında da biriciktir. Nasıl ki O'nun var olması zorunlu olması demekse, aynı şekilde, zorunlu olması bir olması anlamına gelmektedir. Her şeyin nihai anlamda yegâne illeti olan Tanrı, sebepli varlıklara illet teşkil ederken kendisinden hiçbir şey eksilmez. Bu nedenle O, mutlak anlamda yetkinlidir. Ayrıca O, mümkün mahiyetlere varlığı bahşettiği için ve O'nun sayesinde varlık kazanmış her şey kendisine aşkla yöneldiğinden sırf iyiliktir. Tanrı, maddeden ve maddî niteliklerden beridir. Zatıyla hem sırf akıl, hem kendisini aklettiği için akıl; dolayısıyla da kendisinin makulüdür (Kılıç, 2009: 85).

Varlığı zorunlu olan Tanrı İbn Sînâ'ya göre sırf akıldır. Zira Tanrı her bakımdan zat olarak maddeden ayrıdır. Tanrı aynı zamanda sırf makul (akledilen) dir. Madde ve onun ilgilerinden uzak olan Tanrı, kendi zâtı tarafından akledilendir. Tanrı'nın zâtı hem akıl, hem akleden ve hem de akledilendir. Tanrı'nın zâtının soyut bir hüviyeti mevcuttur. Tanrı, kendi zâtını akledip bilmektedir. İbn Sînâ'ya göre her soyut mahiyeti bulunan

akledendir ve kendisine ya da başkasına ait bir soyut mahiyeti olan her bir şey akledilendir (İbn Sînâ, 2008b: 357).

İbn Sînâ, İlk (Evvel) niteliği ile nitelediği Tanrı'nın somut anlamda herhangi bir mahiyetinin bulunmadığını söylemiştir. Bir mahiyete sahip olanlara bu mahiyetlerini veren tanrı'dır. O'na göre Tanrı salt varlıktır, yokluk ve diğer vasıflar ona ilişemez. Mahiyetlere sahip olan Tanrı dışındaki şeyler, mümkün varlıklar olup varlığını Tanrı'dan alır. Tanrı, basittir ve herhangi bir terkibi kendinde barındırmaz. Tanrı'nın dışındaki her bir şeyde artış, çoğalma ve terkip söz konusudur. Tanrı'nın bir cinsi yoktur. O'nun bir mahiyeti bulunmadığı için cinsi de bulunmaz. Cins olan bir şey "O nedir?" sorusuna bir cevaplık arz eder. Cins bir bakıma bir şeyin bir kısmıdır. Bu ise içinde terkibi barındırır. Oysa kesin olarak bilinmektedir ki Tanrı'da terkip bulunmaz. Tanrı'nın bir faslı (ayrımı) bulunmaz. Zira bir cinsi bulunmayanın bir faslı ve bir haddi (tanımı) de bulunmaz. Tanrı'ya bir burhan ile de işaret edilmez. Çünkü kendisinin bir illet ve sebebi bulunmamaktadır. O'nun varlığı herhangi bir yer ve konumda da değildir. Bu, cisim ve ruha ait bir özelliktir (İbn Sînâ, 2008b: 343).

İbn Sînâ, Tanrı'nın bilen, hayat, irade ve kudret sahibi, konuşan, işiten, gören ve daha başka güzel sıfatlarının olması gerektiğini düşünmektedir. O'na göre Tanrı'nın niteliklerinin ya olumsuzlanması veyahut göreceli olarak anlaşılması ya da ikisinin birleşimine indirgenmesi gerekmektedir. Şayet nitelikler bu şekilde yorumlanacak olursa, niteliklerin çokluğu Tanrı'nın birliğine ters düşmeyeceği gibi zorunlu varlık oluşuyla da bir çelişki arz etmez. İbn Sînâ, olumsuzlamaya (selbiyete) örnek olarak ezellilik sıfatını verir. O'na göre ezellilik, Tanrı hakkında ilk etapta yokluk fikrini, ikinci olarak da sebeplilik kavramını ortadan kaldırır. İbn Sînâ'ya göre örneğin "bir" kavramı ne söz ne de fiil olarak hiçbir şekilde bölünmeyen bir şeyi ifade etmektedir. O'na göre zorunlu varlık denildiğinde "Tanrı vardır ve sebebi yoktur, aksine kendisi başkasının sebebidir" sözünü kastetmiş ve doğrulamış oluruz. İbn Sînâ'ya göre bu ifade aynı zamanda olumsuzlama ile göreceliliği birleştirmektedir. İbn Sînâ'ya göre yaratan, yoktan var eden ve suret veren gibi bütün fiilî sıfatlar görecelidir. İrade eden ve gücü yeten sıfatları ise bilme ve yaratıklarla olan ilişkileri bakımından birleşikliği ifade ederler (İbn Sînâ 2003b: 312–313).

## 1.2. İbn Sînâ'da Tanrı'nın Bilgisi

İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisine dair ortaya koymuş olduğu görüşlerinde Tanrı'nın bildiklerinin ezelf olduğunu belirtmiştir. İbn Sînâ'ya göre şeylerin suretleri Tanrı'ya malumdur ve her bir suretin diğerinden farklı oluşu Tanrı katında belirgin ve bellidir. Yani Tanrı, her bir sureti bir diğerine karıştırmadan kendi özellikleri ile birlikte bilir. Varlığı zorunlu olan Tanrı'nın zorunlu gerekliliklerinin olması kaçınılmazdır. Tanrı'nın malumatı O'nun zorunlu gerekliliğidir ve zamansal açıdan Tanrı'dan sonra gelmesi düşünülemez. İbn Sînâ'ya göre buradaki sonralık, sebeplinin sebepten sonra gelmesi gibi bir sonralıktır. Tanrı'nın bilgisinin daha önce yokken sonradan ortaya çıkmış olması gerekmez. Ya da Tanrı önce hiçbir şeyi irade edip istememişken bunu sonradan istemiş ve gerçekleştirmiş değildir. Bilakis İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın malumatı ve iradesinin onunla birlikte var olması icap eder. Zorunlu Varlığın iradesi, onun bilgisidir. Tanrı'nın bilgisi ve bu bilginin karşılığı olan dışsal varlık birbirine uygunluk arz eder ve asla zıtlık teşkil etmez. Çünkü varlık, Tanrı'nın bilgisi doğrultusunda var olmuştur (İbn Sînâ, 2008a: 158; İbn Sînâ, 2005c: 122–124).

İbn Sînâ, zorunlu varlık olan Tanrı bilgisinin zamana bağlı olmadığı görüşündedir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisi zamana bağlı olmuş olsa değişken bir bilgi olurdu. Örneğin bir şey dün itibarıyla Tanrı'nın bilgisinde yer almasa bugün yer alsa Tanrı'nın bilgisinde bir değişim ve başkalaşım olduğunu kabul etmek gerekecektir ki bu mümkün değildir. İbn Sînâ, Tanrı'nın şeyleri tümel olarak bildiğini öne sürmüştür. Tanrı, tikel olan şeyleri tümel bir tarzda bilmektedir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilmiş olduğu tikel bir şeye, örneğin güneş tutulmasına tikel olarak işaret edip falanca vakitte güneş tutulması olacaktır ve Tanrı sadece tikel olarak bu olayı bilmektedir denilemez. Zira Tanrı bu olayı bilmektedir ancak burada Tanrı'nın bilmesi tümel bir tarzda cereyan etmektedir. Varlığı zorunlu olan Tanrı'nın bilgisi tikel olan şeyleri de kuşatmıştır ancak söz konusu kuşatma tümel bir tarzda gerçekleşmektedir. İbn Sînâ'ya göre âlemin düzeni, Tanrı açısından tek bir düzendir. İbn Sînâ'nın burada kastettiği âlem akledilir âlem ve onun düzenidir. Tanrı, söz konusu âlemi tümel bir bilgiyle kuşatmıştır. İbn Sînâ'ya göre şayet Tanrı, aklettiği ve bildiği âlemi tek bir düzen olarak bilmez ise âlemi hakkıyla ve gerçek bulunduğu hâl üzerine bilmemiş olacaktır (İbn Sînâ, 2008a: 14).

İbn Sînâ, Tanrı'nın kendi zatını bildiği için kendi zatından kaynaklanan ve zatının ayrılmaz olan şeyleri de bildiğini belirtmiştir. Tanrı, sebebi ve sebep olunanı tam ve mükemmel bir şekilde bilir. Zira bütün sebeplerin ilk ve yegâne sebebi tanrı'dır. İbn Sînâ, insanın bütün sebepleri bilmediğini, şayet bilmiş olsaydı söz konusu bilgisinin değişmeyen tümel bir bilgi olmuş olacağını belirtmiştir. İbn Sînâ insanın, şeyleri bütün sebepleri ile birlikte idrak edemeyeceğini, bu yüzden de değişmeyen tümel bir bilgiye sahip olamayacağını vurgulamıştır. O, bilme ve bilgi edinmenin insan için bir süreç olduğunu, "tasavvur" ve "akletme" aşamalarından geçmeden insanın bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Bu mülâhazaları ile Tanrı bilgisinin nedeli mükemmel ve kusursuz bir bilgi olduğunu gözler önüne sermeye çalışmıştır. O, tasavvur ve akletmenin insan tarafından icrası esnasında araya vehmin de karışabileceğini ve insanın bilgiye kesin ve tam olarak ulaşmasını engelleyebileceğini vurgulamış ve bazı sebeplerin akledilebilir olmadığını ve vehme dayandığını öne sürmüştür. Sebeplerin insan için bazen vehim taşımaya örnek olarak İbn Sînâ, gök bilimi ile uğraşan kişinin tahminlerini örnek gösterir. Gök bilimci, kendi şahsî gözlemlerinden yola çıkarak burçları, gezegenleri, güneş ve ay tutulmalarını hesaplar ve gök olaylarının belirli saat ve zamanlarda vuku bulacağını öngörür. Tüm bunlar henüz gerçekleşmemiştir ve tahmin ve vehim içermektedir. Gök bilimci, sebeplere vâkıf olduğunda sahip olduğu bilgi dün, bugün ve yarın için bir ve aynı şeyi ifade edecektir. Ancak zaman değiştikçe gök bilimcinin vakte dair hükmü ve bilgisi de değişecektir. Fakat varlığı zorunlu olan Tanrı'nın bilgisi vakte bağlı değildir ve O, şeyleri tümel olarak ihata edip kuşatmıştır. Zerre miktarı bir şeyin O'nun bilgisinin dışında olması mümkün değildir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı, örneğin güneş tutulmasının münferit bir olgu olarak varlık âleminde meydana geldiğini elbette ki bilmektedir. Zira Tanrı'nın bilgisi kendi birliğini ihata edip kapsamıştır. Şayet Tanrı, kendi birliğini bilmemiş olsa tikel olarak vuku bulan şeyleri de bilmemiş olurdu. Ona göre bilgi, sebeplerin bilgisini kuşatmakla, marifet ise müşahede ile olur. Tanrı, sebeplerin bilgisini kuşattığı gibi onun marifeti müşahede ile olur (İbn Sînâ, 2008a: 14–15).

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, kendi zatını ve zatının icap ettirdiğini aklettiği için O'nun bilgisinin tümel bir bilgi olması icap eder. Tanrı, şeyleri sebepleriyle birlikte ihata edip kuşattığı için Tanrı'nın bilgisi herhangi bir değişime uğramaz. İbn Sînâ'ya göre ayın bütün hareketlerini bilen bir kimsenin ayın güneş ile karşılaşma vaktini önceden bildiği



zaman oturup söz konusu güneş tutulması olayını gözlemlemese de bu olaya ait bilgisi bir değişime uğramaz. Çünkü güneş tutulmasının bütün şartlarını ve vaktini söz konusu kişi sebepleriyle birlikte bilmektedir. Bu durumda güneş tutulmasından önce, güneş tutulması anında ve güneş tutulmasından sonraki bilgi, tek bir bilgidir. Güneş tutulmasına ilişkin bilgi, henüz meydana gelmemiş olması bakımından gelecek, meydana geldiği anda şimdi, ortadan kalktıktan sonra da geçmiş zaman söz konusudur. Böylece birbirinden farklı üç nevi bilgi ortaya çıkmış olur. Bizim güneş tutulmasına ilişkin bilgimiz bu türden bir bilgidir. Fakat buna karşın Tanrı'nın güneş tutulmasına ilişkin bilgisi tümel ve tek bir bilgidir. Zira söz konusu gök olayı bir sebebe dayanarak gerçekleşmiştir. İbn Sînâ'ya göre şayet bir bilgi herhangi bir sebeple vuku buluyorsa bu takdirde söz konusu bilinenin bilgisi herhangi bir değişime uğramaz (İbn Sînâ, 2008a: 14–15).

İbn Sînâ, zorunlu varlık olan Tanrı'nın bilgisi ile Tanrı'nın dışındakilerin bilgisi arasındaki farkı gözler önüne sererek aslında bir kıyaslama yapmış ve böylelikle Tanrı'nın bilgisinin keyfiyetine ışık tutmuştur. İbn Sînâ'ya göre bizim, şeylere dair bilgimizin sebebi şeylerin var olmasıdır. Biz, şeyleri var olduğu için biliriz. Fakat Tanrı, bildiği için şeyler var olur. İbn Sînâ, konunun tam anlaşılması için bir de örnek vermiştir. Örneğin duyularımıza bir evin sureti muhatap olduğunda zihnimizde söz konusu eve ait bir suret oluşur. Bazen de önce zihnimizde bir ev sureti oluşturur sonra da söz konusu surete göre evi inşa ederiz. Bu durumda evin varlık sebebi zihnimizde eve dair canlandırdığımız suret olmaktadır. Ona göre bizim şans ve rastlantı veya denk gelmiş olmak şeklinde tabir ettiğimiz şeyler Tanrı katında belli sebep ve kuralları olan ve zorunluluk arz eden şeylerdir (İbn Sînâ, 2008a: 115).

İbn Sînâ'ya göre ilk prensip olan Tanrıdaki bilgi, irade ile özdeş bir anlam ifade etmektedir. Çünkü bilinen şeylerin tümü, Tanrı'nın zatının gereğidir. Tanrı, kendi zatının gereği olarak bilmektedir. Varlık namına sonradan olan her ne varsa mevcut durumları ve buldukları hâl üzere Tanrı'nın zatının bir gereğidir. Tanrı'nın zatı ise bütün bir evren hakkında bir iyilik düzeni ve hayır murat etmektedir. Evren, Tanrı'nın zatına zıt bir durum da içermemektedir. Tanrı'nın bilgisi, şeylerin varlık sebebidir ve O, zatı ile bilendir. Tanrı, Tanrı olması bakımından bilendir ve faildir. Tanrı, kendisi bilen bir Tanrı olması bakımından diridir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı, fail olması için kendi zatı

dışında başka bir şeye de ihtiyaç duymaz. İbn Sînâ, Tanrı'ya bilgi niteliğini atfederken söz konusu bilginin keyfiyetçe maddî bir şey olmadığını ileri sürmüştür (İbn Sînâ, 2008a: 118).

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, şeyleri en son haddine kadar bütün gerek ve sebepleri ile bilir, kuşatır ve akleder. Tanrı'nın, şeyleri bilmesinde ve akletmesinde kıyas ve fikir yürütme yoktur. Tanrı, bir şeyi önce bilip tanıyor sonra da onun gereklerini ve sebeplerini bilip tanıyor değildir. Tanrı için akledilirler arasında öncelikli sonralıklı fikrî bir intikal söz konusu değildir. Şeylerin kendileri, illet ve sebepleri herhangi bir fikir ve mukayeseye gerek olmadan hepsi bir anda ve eşit olarak Tanrı'ya aşikârdır. Ona göre Tanrı, İlk'tir ve O kendi zatını akledip bilmektedir. Tanrı, kendi zatı sebebiyle meydana gelecek olanları tüm zorunluluk ve gereklilikleriyle birlikte kuşatmıştır. Bizzat meydana gelmiş olanlar, henüz meydana gelmeyip de mümkün durumda olanlar, ebedî olanlar, oluş bozuluşa tâbi olanlar, tümel ve tikel olanlar; hepsi de Tanrı tarafından bir sebeplilik düzeni içerisinde bilinip akledilmektedir. Tanrı, söz konusu şeylerin tamamını kendi zatı sebebiyle akledip bilmektedir. Çünkü şeyler, Tanrı'nın kendi zatından feyizle varlığa gelmektedir. Tanrı'nın zatı ise maddî ilgi ve alakalardan uzak ve tamamen soyuttur. Tanrı, kendi zatını akledip bilmektedir. O'nun zatı bu sebeple makul yani akledilendir. Şu halde İbn Sînâ'ya göre Tanrı, hem akleden hem akledilen ve hem de akıldır. Tanrı dışındaki soyut ve ayrık akıllar da akledilir cevherlerdir. Fakat söz konusu soyut ayrık akıllar Tanrı'da değil, Tanrı'dandır. Tanrı, kendi zatını akledip bilince şeyler ondan var olmuştur. Şeylerin var olması, Tanrı tarafından akledilir olmaları ile özdeştir (İbn Sînâ, 2008a: 152).

İbn Sînâ, Tanrı'nın şeyleri yokluk anında veya var olma aşamasında bilmiş olmasını mahzurlu ve muhal olarak görür. Zira İbn Sînâ'ya göre Tanrı, şeyleri bilince şeyler var olmuştur. Şeylerin Tanrı tarafından akledilmesi demek, şeylerin aynı anda var olması demektir. Fakat Tanrı'nın şeyleri bilmesi bizim şeyleri bilmemiz gibi değildir. Zira biz, şeyleri şeyler hâsıl olup var olduktan sonra bildiğimiz halde, Tanrı bildiği için şeyler O'nun bilmesi doğrultusunda var olmuşlardır. Tanrı, şeyleri basit bir tarzda bilir. Tanrı, sebepleri bilip de sonra onları bir araya toplayıp onlardan bizim gibi sonuçlar çıkarıyor değildir. Bizim bilgimizde hüküm çıkarma ve sonuçlara ulaşma varken Tanrı bilgisinde böyle bir şey söz konusu değildir. Tanrı, bütün şeyleri kendi zatından ötürü bilmektedir.

Tanrı, kendi zatını, zatının icabı olan şeyleri, şeylerin ayrılmaz gerekliliklerini ve şeylere ait gerekliliklerin gerekliliklerini sebep-sonuç düzeni içerisinde tümel olarak bilir (İbn Sînâ, 2008a: 156).

İbn Sînâ, *Talîkât* adlı eserde Tanrı'nın şeyleri bilmesi ile ilgili olarak varsayıma dayalı ortaya atılan bir soruya felsefî açıdan cevap verir. Söz konusu soru şöyledir: “ Tanrı, şeyleri zâtı sebebiyle bildiğine göre bilgisinin karşılığında dış âlemde bir varlık olduğunu da bilmekte midir?” Varsayıma dayalı bu soruya İbn Sînâ'nın cevabı şöyledir: “Tanrı, şeyleri ve şeylerin gerekliliklerini, şeylerin gerekliliklerinin gerekliliklerini noksansız bilir. Tanrı, şeyleri buldukları ve bulunacakları hâl üzere ve sebep sonuç düzeni çerçevesinde eksiksiz bilir. Şeylerin zihin dışı âlemde bir varlığının olması şeylerin gerekliliklerindedir. Bu sebeple de Tanrı, tüm şeyleri mevcut buldukları hâl üzere bilir. Tanrı, basit bir bilgi ile her bir şeyin kendisine ait olan sebebini bilir. Şeylerin varlık sebebi, Tanrı'nın şeylere dair bilgisidir.” Tanrı'nın bilgisinin tekrarlanması İbn Sînâ'ya göre doğru değildir. Örneğin Tanrı, “insanlık” anlamının herhangi bir zata ait olduğunu ve o zatın var olduğunu tek bir bilgi ile bilmektedir. Fakat söz konusu bu bilgi tek olsa da ilgi ve bağları çokluk arz eder ve sonsuzdurlar. Tanrı'nın bilgisi, her bir zâtı nispetleri ile birlikte tüm sebep-sonuç ve gereklilikleri ile beraber kuşatır. Tanrı'nın bilgisinde değişkenlik söz konusu değildir. Tanrı, bir şeye ait gerekliliği bir diğer gereklilik sayesinde bilmez. Bilakis Tanrı, bir şeyi mevcut bulunduğu hâl üzere tek bir bilgi ile bilip kuşatır (İbn Sînâ, 2008a: 156–157).

İbn Sînâ, zorunlu varlık olan Tanrı'nın bilgisinin dolayısıyla da bu bilgiye sebep olan aklının basit olması gerektiğini vurgulamıştır. İbn Sînâ'ya göre Tanrıdaki akıl ayrıntılı olarak telakki edilmemelidir. Zira İbn Sînâ'ya göre Tanrı aklının basit değil de detaylandırılmış olarak görülmesi Tanrı'nın aklettiklerinin O'nun zatının dışındaymış gibi değerlendirilmesine yol açacaktır. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın yüceliği şeyleri akletmesinden kaynaklanmamaktadır. Bilakis O'nun yüceliği, şeylerin ondan akledilmiş olarak feyizle sâdır olması sebebiyledir. Sonuç itibariyle Tanrı'nın yüceliği, Tanrı'nın zatının bir gereği olan “akledilirler” değildir. Tanrı'nın yüceliği, bizzat kendi zatından kaynaklanmaktadır (İbn Sînâ, 2008a: 174).

İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık olan Tanrı'nın bilgisi bizdeki bilgiye benzememektedir. Bizdeki bilgi iki türdür. Söz konusu bilgi, çokluğu gerekli kılan ve çokluğu gerekli

kılmayan tarzında iki kısma ayrılır. Çokluğu gerekli kılan bilgi, ‘nefsanî bilgi’ şeklinde nitelenirken çokluğu gerekli kılmayan bilgi ise ‘aklânî’ diye nitelenir. Zorunlu varlık olan Tanrı’nın bilgisi ise son derece basit ve soyuttur (İbn Sînâ, 2008a: 193).

İbn Sînâ, Tanrı’nın tikel şeyleri bilmesini Tanrı’nın zâtı sebebiyle şeyleri biliyor olmasına bağlar. Zira Tanrı’nın zâtı, şeylerin çıkış noktası ve ilk prensibidir. Tanrı, ilk var olandan itibaren varlığın sonuna kadarki şeylerin tamamını tüm sebep ve nitelikleriyle birlikte bilir. Her bir şey zorunlu varlık olan Tanrı sebebiyle var olmuştur. Daha sonra var olacak olanlar da ilk prensip olan Tanrı sebebiyle var olacaktır. Tanrı, kendi zâtını bütün varlıklara bir sebep olarak bilmekte ve tanımaktadır. Tanrı, zâtı dolayısıyla zorunlu olarak meydana gelecekleri, meydana gelecekler sebebiyle meydana gelecekleri zincirleme olarak sonsuza dek kusursuz olarak bilir. Öyle ki Tanrı’nın bilgisi bütünden en küçük tikel parçaya kadar uzanır ve onu da kuşatır. Tanrı, tikel olanı bilir ama illet ve sebepleri ile birlikte bilir. Tanrı’nın söz konusu bu tikel bilgisi de değişmez. Zira tikel şeylerin sebepleri değişkenlik arz etmemektedir. İbn Sînâ’nın bu değerlendirmesine göre tikel şeylerin bilgisi de tümel olmuş olmaktadır. Zira her bir tikel sonuçta bir tümel olana istinat etmektedir. Tanrı, tümel ve tikel olanı ve her şeyi sebepleri ile birlikte bilmektedir. Tanrı, sonsuz şeyleri yine sonsuz sebeplerle bilir. Tanrı, yavaş yavaş azalıp tükenen ve sabit olmayan zamanı da illet ve sebepleri ile birlikte bilmektedir. O, felekleri ve hareketlerini, hareketi olan şeyin bir adet ve miktarı olacağını da bilir. Yine Tanrı bilmektedir ki her adet ve miktarı olanın takdir edilmiş bir yörüngesi de bulunacaktır (İbn Sînâ, 2008a: 28–29).

İbn Sînâ’ya göre her bir şahsî olanın kendine ait şahsî bir aklettiği vardır. Söz konusu şahıs kendine ait aklediliri sebepleriyle birlikte bildiği zaman tümel bir bilgiye ulaşmış olmaktadır. Akleden ve bilen şahıs için illet ve sebepler var oldukça söz konusu tikel de var olacaktır ve denilebilecektir ki bu şahsın veya şeyin sebepleri şudur. Sebepler ve illetler var olduğu müddetçe şahsî ve tikel olan şeyler tümel hükmünde olacaktır. İbn Sînâ’ya göre varlığı zorunlu olan Tanrı için de aynı durum geçerlidir. Tanrı da şahsî şeyleri ve tikelleri sebepleriyle akleder ve bilir. Tanrı, şeyleri, şeylerin sebeplerini ve şeylerin sebeplerine sebep olan önceki sebepleri tümüyle bilir. Sebepler zincirinde kendi zâtına dayanan en son ya da en ilk sebebi Tanrı kendi zâtı ile birlikte bilir. Bu durumda Tanrı’nın bilgisi, şeylerin tamamını kuşatmış olup herhangi bir değişime de uğramaz.

Tikel ve şahsî olanın zeval bulup yok olmasıyla Tanrı'nın o şeye dair bilgisi zeval bulup yok olmaz. Tikele kaynaklık eden tümel asla ifsat olup bozulmaz. Tanrı, her bir şeyi bir sebep ve şarta bağlamıştır. Söz konusu şart ve sebep, her ne vakit gerçekleşse Tanrı, o şeyin malum şarta bağlı olarak gerçekleşeceğini de bilir. Tikel olan, Tanrı'nın bilgisindeki tümel olandan doğmaktadır. Hiçbir şey Tanrı'ya gizli değildir. Her bir varlığın varlık sebebi, Tanrı'nın o şeyi bilmesi ve o şeyin Tanrı'nın zatında resmedilmiş bulunmasıdır. O, sonsuz olan şeyleri bilmektedir. Çünkü O'nun bilgisi sonsuzdur. İbn Sînâ, daha sonra meydana gelecek şeyler açısından düşünüldüğünde Tanrı'nın bilgisinin bir kısmının bil-kuvvelik özelliği taşıdığını ileri süren kimseye vermiş olduğu cevapta her bir şeyin Tanrı'ya izafeti bakımından zorunlu olduğunu ve bu sebeple de bütün şeylerin bil-fiil var olduğunu söylemiştir. Her bir varlığın varlık sebebi, Tanrı'nın o şeye dair bilgisidir. Tanrı bir şeyi bilince o şey varlığa çıkmış olmaktadır. Zira Tanrı, şeyleri daima bilmektedir. Şeyler, ilk akıllara nisbetle zorunludur. Dolayısıyla şeylerde bu açıdan bakıldığında bir mümkünlük söz konusu değildir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı, şeyleri mutlak olarak ve sürekli bir tarzda bilir. Tanrı, bir şeyi önce bilmezken sonradan bilmiş değildir. Şayet böyle bir şey olmuş olsa Tanrı bilgisinde değişim olmuş olurdu (İbn Sînâ, 2008a: 29–30).

İster tümel olsun isterse tikel olsun, tüm akledilirler İbn Sînâ'ya göre akledilen şeyin kendisinden soyut bir varlıktır. Zihin dışı âlemde yer alan bir şeyin akledilir olması demek, madde ve maddesel bağlardan soyutlanmış olması demektir. Zihin dışı âlemde var olan bir şey kendi zatı sebebiyle akledilir. Eğer bir şey zihnimizde yer alıyorsa zihnimiz sebebiyle ve zihnimizce aklediliyor demektir. Eğer bir şey zihinde var ise ve dış âlemde de soyutlanmış bir varlığa sahip değilse o şey bizce akledilir ama söz konusu akledilme o şeyin kendi zatından kaynaklanmaz.

İbn Sînâ, varlığı zorunlu olan Tanrı bilgisi ile O'nun dışındakilerin bilgisinin birbirinden çok farklı olduğunu belirtmiş ve aradaki farkı çok net bir biçimde gözler önüne koymuştur. Tanrı, ilk prensiptir ve Tanrı'nın kendisinin ilk prensip oluşunu bilmesi demek, ondan bizzat suretlerin hâsıl olması demektir. Şu halde suretlerin Tanrı'dan meydana gelmiş olmasının sebebi, Tanrı'nın söz konusu suretlerin ilk prensibinin kendisi olduğunu bilmesidir. Tanrı'nın var olması ve suretlerin Tanrı'dan meydana gelmesinin sebebi, Tanrı'nın suretlerin varlığının ilk prensibinin kendisi

olduğunu bilmesidir. Tanrı, söz konusu biliş için sözü edilen bilgiden başka bir bilgiye de muhtaç değildir. İbn Sînâ'ya göre biz, ilk prensip olan Tanrı'yı aklederiz ve Tanrı'nın şeylerin ilk prensibi olduğunu da biliriz. Fakat bizim bu akletmemizin keyfiyeti çok başkadır. Biz, Tanrı'nın kendisini akletmesi gibi bir akletmeyle Tanrı'yı akledemeyiz. Bizim, Tanrı'yı akledişimizin eser ve izi yalnızca zihinde oluşurken, dış varlık âleminde herhangi bir şey meydana gelmemektedir. Ancak Tanrı, kendi zatını ve suretleri akledince suretler yalnızca zihinde değil, dış âlemde bizzat yaratılmış olmaktadır (İbn Sînâ, 2008a: 60).

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, kendi zatını bilir ancak Tanrı'nın bu bilgisi, şeyleri bilmesindeki bilgisinden farklıdır. Bilgi, nefse dâhil olan bir arazdır. Tanrı'nın bilgisi, Tanrı'ya kendi dışından gelmez. Bilakis Tanrı, şeyleri bizzat kendi yüce zatından ötürü bilmektedir. Tanrı, kendi zatını bildiği için şeylerin tikel veya tümel oluşunu, değişip değişmediğini, varlığa çıkışını veya çıkmayıp yoklukta kalışını ve yokluğun sebeplerini tümüyle bilir. Tanrı, ebedî olanları ve ebedî olanların hangi hâl ve durum üzerine bulduklarını, sonradan varlığa çıkan hâdis olanları ve hâdis olanların hangi durum üzere bulduklarını kendi öz bilgisiyle bilir ve tanır. Tanrı, bütün bu şeyleri var olmadan önce, var oluşu esnasında ve var olduktan sonra tümel illet ve sebepleriyle birlikte bilir. Varlığın varlığa gelişi bizde olduğu gibi Tanrı'da yeni ve bilgisine ilave bir bilgi meydana getirmez. Şeylerin tamamı Tanrı'nın huzurunda hazır bir vaziyettedir. Zira şeylerin sebebi Tanrı'nın kendi zatıdır. Tanrı, kendi zatını asla unutmaz. O, tikel ve şahsî şeyleri, bilgisi iptal olmayacak ve değişmeyecek bir tarzda ve sebepleriyle birlikte tümel olarak bilir. Şayet tikel ve şahsî olan şeyler değişmiş olsa Tanrı'nın bilgisinde bizde olduğu gibi bir durum oluşmaz. Çünkü biz değişen tikel şeyleri duyularla ve kendilerine işaretlerle bilir ve tanırız. Tanrı, tikel ve şahsî şeyleri bu şeylerde mevcut olan sebepleri ile birlikte bilir. Söz konusu sebepler, aynıyla ve işaret edilir bir tarzda tikel ve şahsî olanı içermez. Tanrı, tikel ve şahsî olanı sebep ve illetleri ile birlikte bilir ve Tanrı'nın söz konusu bu bilgisi herhangi bir değişikliğe uğramaz. Tikel ve şahsî olan kaybolup gitse de Tanrı katındaki bilgisi kaybolup gitmez. Tanrı, şahsî ve tikel olanın kendisine işaret edilen olduğunu, değişkenliğini ve oluş-bozuluşa tâbi olduğunu elbette ki bilmektedir, ancak tikel olanın bu özellikleri Tanrı'nın bilgisinde herhangi bir değişikliğe sebep olmaz. Şahsî ve tikel olan değişti ve yok oldu diye Tanrı'nın bilgisi de değişip yok olmaz. Tanrı, şahsî ve tikel olanda sonradan meydana gelecek olan bütün

durumları bilir. Buna rağmen Tanrı'nın bilgisinde herhangi bir değişim yaşanmaz. Çünkü Tanrı, söz konusu şeyleri tüm sebepleriyle birlikte bilmektedir. Eğer şahsî ve tikel olan değişip yok olacak olsa Tanrı bunu da tüm sebepleriyle birlikte bilir (İbn Sînâ, 2008a: 81).

İbn Sînâ'ya göre tikel olan bir şey illet ve tümel sebepleri yönüyle idrak edildiğinde ve söz konusu tikel şey kendine özgü sıfat ve sebepleri ve tümel illetleri ile bilindiğinde idrak edilen söz konusu bu şeye ait bilgi, bilinenin değişimi ile değişmeyen tümel bir bilgidir. Tikel olan bir şeyin kendisi tikel olsa bile değişmeyen tümel illet ve sebepleri vardır. Tanrı, tikel olanları tümel bir tarzda bilmektedir. Zira Tanrı, kendi zatı sebebiyle tikellerin dayandığı ilk prensipleri bilmektedir. İlk prensiplerin tamamı da Tanrı'nın kendi zatından kaynaklanmaktadır. Tanrı, kendi zatını tanıyıp bilmekte ve zatının varlıkların kendisinden sâdır olduğu bir ilk prensip ve yegâne sebep olduğunu da öncesiz bir bilgi ile bilmektedir. Tanrı'nın bilgisi kendisine kendi dışından gelmemektedir. Tanrı'nın bilgisi kendi zatından kaynaklanmaktadır ve asla herhangi bir değişikliğe uğraması söz konusu olamaz.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, her bir şeyi, ister bu şey tikel veya tümel olsun sebepler zinciri ile kendisine istinat ettiğini apaçık bilmektedir. Tanrı tüm bunları dışsal nedenlerle değil, bizzat kendi zatı sebebiyle bilmektedir. Zira Tanrı'nın zatı sebeplerin sebebidir. Ona hiçbir şey gizli kalmaz ve zerre miktarı bir şey dahi Tanrı'nın bilgisi dışında değildir (İbn Sînâ, 2008a: 116).

İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisinin doğru anlaşılması noktasında çok büyük bir titizlik göstermiş ve Tanrı bilgisinin asla değişime ve başkalaşıma konu olamayacağını belirtmiştir. İbn Sînâ'ya göre eğer Tanrı bilgisi zamansal olmuş olsa ve varlıkların varlığından ve duyulardan kaynaklansa bu takdirde Tanrı bilgisinde değişme ve bozulma kaçınılmaz olacaktır. Çünkü bir şey belli bir vakitte başka, diğer bir vakitte daha başka bir durumda olacaktır.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisi varlıklardan kaynaklanmaz. Tanrı'nın bilgisi, bizzat kendi zatından kaynaklanmaktadır. O'nun bilgisi tüm varlıkların varlığının sebebidir ve dolayısıyla da O'nun bilgisinde herhangi bir değişikliğin olması düşünülemez. Bizim bilgimiz ise bize kendi dışımızdan gelmektedir. Bizim bir şeye ait bilgimizin kaynağında o şeyin varlığı yatmaktadır. Biz ancak değişen tikel şeyleri idrak ederiz ve

bu yüzden de şeylere dair bilgimiz sürekli değişmektedir. Şeyler değişip iptal oldukça şeylere dair bilgimiz de değişip iptal olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisi, şeylerin Tanrı'dan yenilenen bir irade ve bir alet olmaksızın var olması için bir sebeptir. Varlıklar, Tanrı'nın bilgisine tâbidir. Kur'an'ın ifadesi ile varlıklar Tanrı, "Ol" dediği için var olmakta ve ayetin anlamı tahakkuk etmektedir (İbn Sînâ, 2008a: 81).

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, tikel olan şeyleri tümel bir tarzda idrak etmektedir. Tanrı'nın tikel şeyleri tümel olarak bilmesi şeylerin nitelikleri üzerinden gerçekleşmektedir. İbn Sînâ, Tanrı'nın her bir şeyi bilmesini O'nun her bir şeyin ilk prensibi olmasına bağlamıştır. Tanrı, şeyleri kendilerine ait durumları ile bilir. Çünkü Tanrı, şeylerin kaynağıdır. Şeyler, gaybın anahtarları hükmündedir ve onları Tanrı'dan başkası bilmez (İbn Sînâ, 2008a: 362).

İbn Sînâ, Tanrı'nın aklettiği tikel ve tümel şeylerin ve bunların suretlerinin ve genelde çokluk arz eden suretlerin Tanrı'nın zatının parçaları hükmünde olduğu zannına kapılmanın yanlış olduğunu vurgulamıştır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın kendi zatını akletmesi, O'nun zatından başka bir şey değildir. Tanrı'nın zatından sonra gelen şeylerin illet ve sebebi, Tanrı'nın kendi zatını aklediyor olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın aklettikleri nefsanî değil, aklânîdir. Yani akledilirler, Tanrı'dandır ancak Tanrı'da değildir. Akledilirler, bir düzen ve izafet içerisinde Tanrı'ya bağlıdır (İbn Sînâ, 2008a: 364).

Akyol'a göre İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığın bilgisiyle ilgili görüşleri, geçmiş felsefî ekollerden İslâm düşüncesine tevarüs eden bir takım fikirlerin yeniden değerlendirilerek Zorunlu Varlık hakkında tutarlı bir nazariye geliştirme çabası olarak yorumlanmaktadır. Bu etkilerin başında Aristoteles (m.ö. 384/324) ve yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen Plotinus'un (m.ö.203/270) *Esolocya* adlı eserinin etkisi büyüktür. Aristoteles ve *Esolocya*'nın yazarı Plotinus'un eserlerine bakıldığında, Tanrı'nın bilgisinin tartışıldığı görülmektedir. Plotinus'un düşünce sisteminde "İlk", 'Yetkin Varlık' olarak ifade edilir. Yetkinlik, düşünülür bir varlığa aitse, Plotinus'a göre bu düşünme olmaksızın da yetkindir. Bu anlamda "İlk", varlık olarak düşünce olmadan da yetkindir. Plotinus'un anlayışında, düşünmeyen bir şey, ilk düşünen bir varlık ve düşünen sonraki bir varlık vardır. Plotinus'ta Zorunlu Varlığın düşünceye sahip olmaması gerekmektedir; oysa Aristoteles'e baktığımızda Zorunlu Varlığın kendi kendisini düşünen bir varlık olduğu



görülecektir. Aristoteles, Tanrı'da özne-nesne ayrımını ise, O'nun mükemmelliği ve kendi özünü düşünmesi fikrini ileri sürerek kaldırır. İbn Sînâ, Aristoteles'in ifade ettiği şekilde, Zorunlu Varlığı saf akıl olarak ifade etmiş, Plotinus'un düşünmeyen varlık fikrine itibar etmemiştir. Ancak o, İlk'ten ilk aklın çıkması noktasında ise, Plotinus'un düşünce biçiminden esinlenmiştir (Akyol, 2006: 113).

Canpolat'ın değerlendirmesine göre, İbn Sînâ, Tanrı'nın kendi zatını bildiğini ve Tanrı'nın bir olduğunu ifade ederek O'nun sebeplerden münezzehe olduğunu söylemiştir. İbn Sînâ'ya göre İlk, bir şeyin soyut mahiyetine sahip olması bakımından akledendir; O'nun soyut mahiyetine bir şeyin sahip olması bakımından ise akledilendir. O'nun soyut mahiyetine sahip olan bu şey, O'nun zâtıdır ve soyut mahiyetine sahip olması itibariyle akledendir. Tanrı, soyut mahiyetinin bir şeye ait olması bakımından da akledilendir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı, kendi zatını ve kendi zâtı dışındakileri tek bir bilgi ile bilir (Canpolat, 2006: 19–20).

Keskin'in de ifade ettiği gibi, İbn Sînâ'nın âlemin var oluşu ile ilgili olarak kabul etmiş olduğu sudûr nazariyesi, vacip varlığın, zatını bilmesi ile ilgilidir. Âlem, O'ndan, O'nun bilgisi ve rızası ile meydana gelir. İşte O'nun irade sahibi olması bundan ibarettir. O'nun iradesi ne zat ne de mana bakımından O'nun bilgisinden başka bir şeydir. O'nun bilgi ve iradesi bir ve aynı şeydir ( Keskin, 1996: 288).

Acar'a göre ise İbn Sînâ'nın metinleri dikkate alındığında, onun Tanrı'nın her şeyi bildiğini, hiçbir şeyin, bir zerrenin bile O'nun bilgisinin dışında kalamayacağını ifade ettiği ve hatta sırf Tanrı tikelleri bilir demenin ötesinde, Tanrı'nın tikelleri nasıl bildiğini de açıklamaya çalıştığı görülecektir. Tanrı'nın tikelleri nasıl bildiğini açıklarken İbn Sînâ'nın temelde yapmaya çalıştığı şey, kendi felsefi görüşlerinin Tanrı'nın tikelleri bilmesini reddetmeyi gerektirmediğini ve kendi Tanrı tasavvuruyla uyumlu bir şekilde Tanrı'nın tikelleri bilmesinin nasıl olabileceğini göstermeye çalışmaktır. Buna rağmen Ortaçağ İslâm dünyasındaki önde gelen âlimler tarafından İbn Sînâ, Tanrı'nın tikelleri bilmediğini savunmakla itham edilmiştir (Acar, 2006b: 99).

İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesi, onun Tanrı'nın bilgisi hakkında ne düşündüğünü ortaya koymak açısından oldukça önemlidir. Sudûr anlayışına baktığımızda görürüz ki İbn Sînâ, söz konusu nazariyeyi üç temel üzerine oturtmuştur: 'Bir'den yalnız bir çıkar', 'Varlığı Zorunlu olan için düşünmek yaratmak demektir', 'Varlıklar zorunlu ve

mümkün diye iki kısma ayrılır'. Burada konumuz açısından bizi ilgilendiren husus, İbn Sînâ'nın önemle üzerinde durduğu ve nazariyesini dayandırdığı ikinci temeldir. Çünkü söz konusu kabul, Tanrı'nın bilme keyfiyetini de kendi içinde barındırmaktadır. Zira İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilmesi demek, yaratması demektir. İbn Sînâ, varlığın ilkesine ilişkin önceki filozoflardan beslense de sonuçta kendisine özgü bir nitelik taşıyan açıklamalarında, birbirini tamamlayan iki teoriyle; illiyet teorisi ve sudûr teorisiyle karşılaşmaktayız. Tanrı'nın şeyleri bilmesi ile illiyet ve sudûr teorisi arasında doğrudan bir bağ olduğunu düşünmek olasıdır.

Tanrı, özü gereği bilicidir. Kendi özünü bilmesi yaratmayı gerekli kılar. İbn Sînâ, bilmeyi yaratma olarak nitelemektedir. Yaratma eylemi, Tanrı'nın kendi özüne karşı duyduğu sevgiden dolayıdır. Tanrı, tümelleri bilir; tikellerle ilgili bilgisi de, tümel nedenselliklerini bilmesindedir.

Acar'a göre Tanrı ve âlem arasında İbn Sînâ'nın tasavvur ettiği ilişki, her şeyin Tanrı tarafından bilinmesini gerektirir. İbn Sînâ'nın eserlerinde, eşyanın varlığının Tanrı'nın onları bilmesinin bir sonucu olduğunun belirtildiği pek çok pasaj bulmak mümkündür. İbn Sînâ, eşyanın Tanrı'dan sudûrunun altını çizer ve bunun cansız ya da doğal varlıkların fiillerine benzetilmemesi gerektiğini belirterek ilahî bilginin nesnelere var olmasındaki rolünü vurgular (Acar, 2005a: 3–4).

### **1.3. Sühreverdî'de Tanrı ve Tanrı'nın Bilgisi**

İşrâkîyye, İslâm felsefesi ekollerinden birisidir. İşrâkîlik, "ışrak" kelimesinden türetilmiştir. İşrak, "ışığın veya güneşin doğması", "ışığın açılması" anlamlarına gelir. İşrâkîlik, meşhur filozof Şahabeddin Sühreverdî el-Maktûl (1153–1191)'ün kurmuş olduğu özel bir felsefenin adıdır. Bu felsefeye, kendine has bir deyimle İşrak Felsefesi denir. İşrâkî görüşte hakikat, akılla değil, doğrudan doğruya sezgi veya genel bir iç aydınlanma ile elde edilir. Bu bağlamda İşrâkîlik genelde Aristoculuk, özelde de Meşşâîliğe ikinci bir tepki olarak doğmuştur. Zira ilk esaslı tepki hiçbir özel ad taşımaksızın Gazâlî tarafından yapılmıştı. Denilebilir ki İşrâkîlik, Sühreverdî'den önce İbn Sînâ ve İbn Tufeyl gibi filozofların kurmayı denedikleri bir Doğu Felsefesi'nin son aşamasıdır (Bayrakdar, 2009:104–105).

Adamson ve Taylor'un kaleme aldığı bir eserde bazı Batılı araştırmacıların bir tespitine yer verilmiştir. Söz konusu tespite göre Sühreverdî, İslâm felsefesinde İbn Sînâ'nın Meşşâî felsefesinden ayrılmış ve yeni bir felsefi akım ortaya koymuştur. Sühreverdî, belirli anahtar Meşşâî öğretilere, başta da varlık gibi metafizik soyutlamaların somutlaştırılmasına, bunun yerine sıkı bir tür Eflatuncu isimciliği savunarak karşı çıkmıştır. Sühreverdî'nin felsefi olarak etkisi, sonraki dönem İslâm felsefesinin gündemini belirlemesi açısından muhakkaktır ve özellikle de en büyük Müslüman skolâstik olan Molla Sadra (Şîrâzî), Sühreverdî'nin attığı temellerin üzerine zihnin büyük saraylarını inşa etmiştir (Adamson - Taylor, 2007: 242).

Sühreverdî'nin Tanrı'nın bilgisine nasıl baktığı hususunu ele almadan önce onun varlık ve gerçeklik algısına değinmemizin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Şerif'in mülâhazalarına göre Sühreverdî, gerçekliği ışık (nur) ve karanlık tiplerine göre ayırır. Şayet nur kendisiyle kaimse, 'cevher nur' veya 'soyut nur', eğer varlığı için kendisinden başka bir şeye ihtiyacı var ise 'arızî nur' olarak isimlendirilir. Yine Sühreverdî'nin anlayışına göre eğer karanlık kendisiyle kaimse 'belirsizlik' (ğasak), ve eğer var olmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyacı var ise 'form' olarak adlandırılır. Sühreverdî'nin yapmış olduğu söz konusu sınıflandırma aynı zamanda idrak dereceleri için de geçerlidir. O'na göre bir varlık ya kendisinin farkındadır ya da değildir. Eğer kendisinin farkındaysa ve kendi kendine bizatîhi mevcut olabiliyorsa, o cismanî olmayan bir nurdur. Sühreverdî'ye göre Tanrı, melekler, arketipler ve insan ruhu söz konusu gruba girer. Şayet bir varlık kendisinin farkında olmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duyuyorsa, bu varlık, yıldızlar ve ateş gibi arizî bir nurdur. Şayet kendisinin farkında, fakat kendi kendine var olamıyorsa, tüm doğal cisimler gibi karanlıktır. Düşünürümüze göre şayet bir varlık, hem kendisinin farkında değil, hem de ancak kendisinden başka bir şeyle var olabiliyorsa, renkler ve kokular gibi, suret yani formdur. Tüm varlıklar Yüce Nur (Tanrı)'un aydınlatmalarıdır ve feleklerde güneş, elementlerde ateş, insan ruhunda da ilâhî ışık O'nun araçlarıdır. Sühreverdî'ye göre insan ruhu esas olarak nurdan oluşmuştur. Sühreverdî ilginç bir tespitte bulunarak insanın güneş ve ateşin ışığında neşelendiğini, karanlıktan da korktuğunu belirtmiştir (Şerif, 2000: 281).

Yusuf Ziya, çok özlü bir şekilde Sühreverdî'nin Tanrı ile ilgili görüşlerini tespit etmiştir. Sühreverdî'ye göre cisimler ve ruhlar var olmak için soyut nurlara muhtaçtır.

Soyut nurlar ise Nurlar Nuru olan'a muhtaçtır. Hiçbir şeye muhtaç olmayan her şeyden müstağni ve kendisiyle kaim olan yalnızca ve ancak Nurlar Nuru'dur. O'nun varlığı zorunludur. O, var olan ve var edendir. Tanrı, niteliklerden münezzehtir. Çünkü O'nun niteliklere ihtiyacı yoktur (Ziya, 1924: 677).

Macit Fahri'nin ifadesiyle Sühreverdî, unsurlardan meydana gelen ve bütün aydınlık ve aydınlık olmayan varlık mertebeleriyle yayıldığı şekliyle adeta Nurlar Nuru'nun gölgesi olan âlemin, yaratıcısı gibi ezeli olduğunu söyler (Fahri, 2000: 373).

Bekiryazıcı ise Sühreverdî'nin bilgi konusundaki tasnifine atıfta bulunarak Sühreverdî'ye göre asıl bilginin; huzûrî, ittisali ve şuhûdî bilgi olduğuna işaret etmiştir. Bu bağlamda Sühreverdî, keşfe vurgu yapar. Ona göre gerçek mutluluğa ulaştıran bilgi, sezgisel olup keşfi olandır ve o yaşanarak elde edilir. Bu yolla elde edilen bilgi hakikate ulaştırır ve bu hususta yetkinleşen insanlar gerçek bilgedir. Sühreverdî'ye göre hikmetin, felsefenin, gerçek bilgiye ulaşmanın yöntemi, dünyevî alakalardan ilgiyi kesmek ve nurları müşahede etmektir. Bu yöntemle ulaşılan bilgi ve hakikatin sonu ve sınırı yoktur (Bekiryazıcı, 2009: 112).

İbn Sînâ ve Fârâbî'deki sudûr nazariyesini Sühreverdî'de "Nurlar Nazariyesi" diyebileceğimiz bir fikrin aldığını gözlemliyoruz. İbn Sînâ ve Fârâbî'de akıllar, ilk akıldan zuhur ve sudûr ederken Sühreverdî'de ilk nur'dan diğer nurlar derecelerine göre zuhur ve sudûr etmektedir. Aradaki benzerlik ve etkileşim çok barizdir. Ancak gözlemlenen odur ki "sudûr" Sühreverdî'de sadece boyut değiştirmiştir.

Sühreverdî'nin Meşşâlik'ten etkilendiği konuların başında, varlıkların belli bir tertip üzere Tanrı'dan sudûr etmesi görüşü gelmektedir. Bu nazariyede tamamen İslâm Meşşâliği'nin etkisini görmek mümkündür. Sadece Meşşâilerin "akıl" kavramı yerine, Sühreverdî "nur" kavramını yerleştirmiş ve tertip sırasında bazı değişiklikler yapmıştır. Bunun dışında öz olarak herhangi bir farklılıktan bahsetmek mümkün değildir. Yıldızları ve felekler âlemini canlı kabul eden Sühreverdî, her feleğin nefsinin olduğunu ve kendi iradesiyle hareket ettiğini söyler. Bu görüşü ile de Meşşâilerle fikir birliği içinde olduğu görülmektedir.

Sadreddîn Şîrâzî'nin tezimizin II. Bölümünde de görüleceği üzere genel olarak Tanrı'nın bilgisi ve Tanrı'nın tikel şeyleri bilmesi konusunda İbn Sînâ'ya atıfta

bulduğunu ve onun eserlerinden konuyla ilgili alıntılar yaptığını gözlemliyoruz. Aynı konuyla ilgili olarak Şîrâzî, sıklıkla Sühreverdî'ye de atıflarda bulunmuş ve onun görüşlerine de değinmiştir.

Yenen'in tespitlerine göre Tanrı'nın tikel şeyleri bilmesi konusu, İslâm felsefesinde başlı başına bir problemdir. Sühreverdî, söz konusu problemin yalnızca huzûrî bilgi kuramıyla aşılabileceğini söylemektedir. Şîrâzî'nin bu hususta Sühreverdî'ye katıldığını görüyoruz. Sühreverdî, huzûrî-işrâkî bilginin temel karakterinin imge veya suret aracılığı ile olmaması üzerinde durmuştur. Zira Sühreverdî'ye göre bilinen 'o' değildir (uzakta olan bir şey değildir); şu anda burada bulunandır, bilinmekte olan hiçbir zaman idrak alanının dışında değildir. Sühreverdî'ye göre bilen ve bilinen arasındaki ilişki işrâkî izafetten başka bir şey değildir. Söz konusu izafet, eşyanın zatında yerleşik bir nitelik olmadığı için bilende çokluğu ve değişmeyi gerektirmez. Sühreverdî, şablonunu çizdiği ve içeriği hakkında detay verdiği bu tarz bir bilginin eksik de olsa insan için mümkün olduğunu, söz konusu bilginin zorunlu varlık'ta eksiksiz ve en mükemmel bir şekilde gerçekleştiğinin altını çizmiştir. Sühreverdî, Aristo ile Cabersa şehrindeki konuşmasında ( bu konuşmanın felsefî bir yazı ya da yazı tekniği olduğu kanaatindeyiz) Aristo'nun (daha doğru bir ifade ile Sühreverdî'nin telakki ettiği Aristo'nun) Tanrı ve O'nun bilgisi hususunda ne düşündüğünü ortaya koymaktadır. Aristo'ya göre bilgi mefhumu, varlığa ait yetkinliktir ve çokluğu gerektirmez. Bilgi, Zorunlu Varlık için zorunludur. Zorunlu varlığın zatı maddeden soyutlanmıştır ve O, salt varlıktır. Eşya, O'nun için, ilke oluş ve hâkim oluş izafetiyle hazırdır; çünkü her şey O'nun zatının gereğidir. Zatı ve zatının gereği kendisinden gaip değildir. İşte bu durum, Tanrı'nın idrakidir. O'nun isimlerinin çokluğu selpler ve izafetler sebebiyledir. O'nun bilgisinden göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey bile gizli kalmaz. Sühreverdî'ye göre eğer bizim bedenimizde kendi bedenimizde olduğu gibi bedenimizden başkası üzerinde de hâkimiyetimiz olsaydı bedenimizi surete ihtiyaç duymaksızın idrak ettiğimiz gibi onu da idrak ederdik. Sühreverdî'ye göre Tanrı her şeyi bilgisiyle kuşatmıştır. Söz konusu kuşatış, O'nun için suret ve imge olmaksızın huzurun ve tasallutun kendisidir (Yenen, 2007: 136–137).

Sühreverdî ile Aristo'nun Cabersa şehrindeki diyalogu farklı bir şekilde Karadeniz'in çalışmasında yer almış ve Yenen'in tespitlerine bir açıdan farklı bir açılım getirmiştir.

Söz konusu diyalogu burada yinelemek yerine Sühreverdî'nin işrak anlayışının arka planına işaret edip söz konusu anlayışın keyfiyetine değineceğiz. Bilgi sorununun Sühreverdî'nin zihnini son derece işgal ettiği, fakat çözüm bulamadığı sıralarda, bir gece uyku ile uyanıklık arası bir durumda Sühreverdî Aristoteles'in silüetini görür ve onunla çok özlü bir konuşma yapar. Bu görüşmenin "Cabrisa" makamı veya uyku ile uyanıklık arasında gerçekleşmesi, görüşmenin "akıllar âlemi" ile "his âlemi" arasında yer alan 'ideal tipler âlemi'nde geçtiğine delalet eder. Sühreverdî'nin ideal tipler âlemi, Platon'un idealarından farklıdır. Platon'un ideaları sabit, saf makulât âlemiyken; Sühreverdî'nin "el-Musulu'l-Muallaka" adını verdiği ideal tipler âleminin saadeti hak edenlere lezzet veren nuranî olanları olduğu gibi günahkârları karanlığa gark eden zulmanileri de vardır. Bu yüzden bu âlemin işrâkî düşüncede önemli bir yeri bulunmaktadır (Karadeniz, 2003: 10).

Sadreddîn Şîrâzî'nin detaylandırılmış görüşlerine başvurduğumuzda onun Sühreverdî'nin bilgiyi elde etme biçimini "izafet" şeklinde açıklamasını tenkit ettiğini görüyoruz. Zira izafet, Şîrâzî'ye göre bilen ve bilinenin varlığından sonradır. Şîrâzî, Sühreverdî'nin bilgi, bilen özne ve bilinen nesne arasındaki aracısız bir bağlantı ile vuku bulduğu anlayışına da karşı çıkar. Sadreddîn Şîrâzî'ye göre maddî şeyler Tanrı'nın bilgisinin konusu olma şöyle dursun insan idrakinin bile nesnesi olamazlar. Bu noktada Şîrâzî'nin Aristo'dan etkilendiğini söylemek pek de yanlış olmayacaktır. Şîrâzî, Sühreverdî'nin Tanrı'da zihnî formların bulunmadığı şeklindeki görüşüne de sıcak bakmamış ve böyle bir yaklaşımın evrenin harika yapısını gelişigüzel bir sisteme bağladığını savunmuştur. Özetle Şîrâzî'ye göre işrak teorisi, Tanrı'nın bilgisinin gerçek mahiyetini açıklayamamıştır. Çünkü Şîrâzî'nin tespitine göre işrâkî anlayış, Tanrı'nın ilk bilgisinin varlığını dışarıda bırakmış ve bütün bir bilgiyi basit bir 'görmeye indirgeme' yanılığına düşmüştür.

Demirkol'un da işaret ettiği gibi Tanrı'nın bilgisi konusunda büyük oranda Nasîreddîn Tûsî (1271–1274), İbn Sînâ'ya katıldığı için Tûsî'yi ayrı bir başlık altında mülâhaza etmeyecek, tezimizin bu kısmında Tûsî'nin konu hakkındaki görüşlerine kısaca değineceğiz. Nasîreddîn Tûsî, genel anlamda felsefeye, özelde İslâm felsefesine, İbn Sînâ'nın görüşlerini yöneltelen eleştirilere karşı savunup şerh ederek katkıda bulunmuştur. Tanrı'nın bilgisi konusunda Tûsî, İbn Sînâ gibi düşünmemektedir. Tûsî'ye

göre Tanrı'nın şeyleri bilmesi, İbn Sînâ'nın savunduğu gibi fiilî bilgi değil, huzûrî bilgidir (Demirkol, 2010b: 52–54; Tûsî, 2005: 22–26). Tûsî, İbn Sînâ'nın 'Zorunlu Varlığın düşünülen ve düşünen olması, hem zatta hem de itibarda iki olmasını gerektirmez' görüşüne ise katılmaktadır ve Tanrı'nın düşünmesinin (bilmesinin) gerçekte O'nun yaratması anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Tûsî'ye göre yaratma, zatın başkasını gerektirmesidir. Tanrı'nın, başkasından soyutlanmış ve her şeyin ilkesi olan zatını düşünmesi her şeyi yaratması demektir (Demirkol, 2007a: 174–175).

#### **1.4. Kelâmî Gelenekte Tanrı ve Tanrı'nın Bilgisi**

Kelâm ilmi, mütekaddimin denilen Gazâlî'den önceki dönemde "Allah'ın zatı ve sıfatları"nı konu edinmiştir. Felsefenin İslâm âlemine yayılmasından sonra Kelâm ilminin konusu 'varlık' olmuştur (Bilmen, 1972: 8). Kelâmcılar, görüşlerini temellendirirken "İlahî vahiy" dediğimiz Kur'an ayetlerini temel alma gereği duymuşlardır. Ortaya koydukları fikir ve değerlendirmelerin vahiy ile örtüşüp örtüşmediği kaygısını hep taşımışlardır. Kelâmî çevrede Tanrı'nın zat, sıfat ve bilgisine değişik ve farklı yorumlar getirilmiştir. Ortaya atılan görüşler birbirine benzediği gibi birçok açıdan da farklılıklar arz etmektedir. Tezimizin bu kısmında Tanrı'nın zat, sıfat ve bilgisi konusunda Kelâmî anlayışın ortaya koyduğu yaklaşımlara kısaca temas edeceğiz.

Tanrı'nın sıfatları konusu ile ilgili tartışma Kelâm ilminde önemli bir yer tutar. Müşebbihe, Tanrı'nın sıfatlarının olduğunu ve bunların lâfzî anlamda anlaşılması yöntemini benimsemiş ve bu yüzden de "Teşbih ve Tecsim" denilen, yaratıcının yaratılmışlara benzetilmesi dalâletine düşmüştür. Bu ifrat görüşün mukabilinde, tepki olarak Mu'tezile, Tanrı'nın sıfatlarını nefyedici bir görüşü benimseyip, zattan ayrı sıfatların olmadığını iddia etmiştir. Selef, Tanrı'nın nasslarda bildirilen sıfatlarının olduğunu kabul edip, bunlar üzerinde te'vil ve yorum yapmaktan kaçınmıştır. Daha sonraları Eş'ârîler ve Maturîdîler tarafından temsil edilen Ehl-i Sünnet ise Tanrı'nın zatının ne aynı, ne de gayrı olan sıfatlarının olduğunu, fakat bunların hiçbir şekilde mahlûkatın sıfatlarına benzemediğini kabul etmiştir. Buna göre denilebilir ki; Ehl-i Sünnet, Müşebbihe ve Mu'tezilenin ortasında bir yerde durarak, ne sıfatları reddetmiş, ne de Tanrı'yı mahlûkatın vasıflarıyla nitelendirmiştir (Serdar, 2005: 51–74). Öge'nin tespitine göre Sünnî düşüncede zatî sıfatların ezeli olarak kabul edilmesindeki temel

gerekçe, aksi durumda, söz konusu sıfatların zıtlarının dolayısıyla bir noksanlığın Tanrı'ya nispet edilmesi endişesidir (Öge, 2009: 33).

Bir vahdet-i vücud savunucusu olan Nablûsî, filozofların sudûr nazariyesine katılmadığını belirterek Tanrı'nın zatının âlemlerden müstağnî olduğunu söylemiş ve âlemler sınıfındaki hiçbir şeyin, zâtı itibariyle ondan sâdir olmadığını savunmuştur. Ona göre Vücut-u Hak'ta herhangi bir şekilde çokluğun bulunması asla mümkün değildir. İlahî zat, zahir olmakla birlikte, isim ve sıfatlarla perdelenmiştir; bunlar, itibarî ve nuranî perdelerdir. Sıfatlar ve isimler ise, kevnî eserleri ve mümkün takdirleriyle perdelenmişlerdir. Söz konusu perdelerin tanımlanması ve sayılması ise imkânsızdır (Nablûsî, 2003: 273–274).

Kırbaşoğlu'nun tespitine göre birçok kadim ismin varlığının, kadimlerin teaddüdünü gerektireceğini ve Tanrı'nın birliğine ters düşeceğinden bu isimlerin reddedilmesi gerektiğini ileri süren Mu'tezile ve Cehmiyye; Tanrı'nın isimlerini birer "sıfat" olarak kabul etmişlerdir. İbn Hazm'a göre ise Tanrı için "sıfat" lafzının kullanılması muhaldir, doğru değildir. Çünkü Tanrı, münzel Kelâmı Kur'an'da, çoğul veya tekil olarak "sıfat" lafzını kullanmamıştır. Ona göre Tanrı elçisinin Tanrı'nın sıfat ya da sıfatlarının olduğunu söylediği de rivayet edilmemiştir (Kırbaşoğlu, 2011: 179–180).

Yılmaz'a göre Kādî Abdülcebbâr ve Gazâlî, haberi sıfatları; ister sıfat-ı ef'âl isterse sıfat-ı zat olsun tevile konu olan Kelâmî problemler arasında göstermişlerdir. Tanrı'nın yaratıklara benzetilmesine yol açan istiva, mecâ, ayn, yed, vech, cenb, yemîn, sâk gibi ifadelerin, O'nun şanına yakışacak şekilde anlaşılması için Kādî Abdülcebbâr, işin başında Tanrı'nın cisim olmadığını ispat edilmesini gerekli görür. Gazâlî'nin, Tanrı'nın cisim olmadığını ispat yöntemi de Kādî Abdülcebbâr'ın yaptığı gibi, Tanrı'nın kadim, cisimlerin ise hâdis varlık olduklarını ispat etmeye dayanır (Yılmaz, 2009: 87–89).

Gazâlî'ye göre öz (zat) kendi kendine yeterli oluşu bakımından niteliklere (sıfât) gereksinim duymadığı halde, bizim hakkımızda olduğu gibi nitelikler, nitelenene (öze) gereksinim duyar (Gazâlî, 2009a: 98). Gazâlî, sıfatlar bağlamında bilinmeyen ancak bilinen ile bilinebileceğini öngörmektedir. O'na göre niteliğini araştırdığımız hiçbir şeyi, duyu ile açık olarak veya aklımızda, nefsimizde gizli olarak müşahade ettiğimiz bir örnek olmadan anlamamıza imkân yoktur (Gazâlî, 2002b: 195). Filozoflar, Gazâlî'ye



göre tıpkı Mu'tezile gibi, İlk İlke'ye (Tanrı'ya) ilim, kudret ve irade isnat etmenin imkânsız olduğu hususunda ittifak etmişlerdir (Gazâlî, 2009a: 97).

Sıfatlar konusunda Kelâmî geleneğin görüşlerine kısaca değindikten sonra şimdi de değişik Kelâmî akımların Tanrı'nın bilgisine nasıl baktığına gelecek paragraflarda özetle temas edeceğiz.

Bozkurt'a göre Mu'tezile Kelâmcılarının bilginin tanımında kullandıkları "itikad" ifadesi sünnî Kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir. Böyle bir tanımda bilenin "mutekit" (inanana) olarak isimlendirileceği için bu ifadenin bilgi tanımında kullanılmasının yanlışlığı üzerinde durulmuştur. Çünkü "Tanrı bilendir" diyebiliriz. Eğer bilginin tanımında "itikad" ifadesini kullanırsak o zaman "Tanrı mutekittir" (inanandır) ifadesini de kullanmamız gerekir. Fakat Tanrı için böyle bir ifade kullanmak yanlıştır. Bu nedenle bilginin tanımında kullanılan "itikad" kavramı her zaman bu problemi barındıracaktır. Ebu'l-Muin en Neseî, bu konuda Mu'tezile'nin bilgiyi itikat olarak tanımlamasını, Tanrı'nın "bilgi sıfatını" nefyetmek için kullandığını söyler. (Bozkurt, 2008: 258).

Mutezilî Kelâmcılar Tanrı'nın zatıyla kaim ve zatına ilave bir ilim (bilgi) sıfatı kabul etmezler. Bazıları Tanrı'nın bilgisinin ve kudretinin varlığını kabul etmekle birlikte bunları âlim ve kadir oluşuna indirger. Nazzam, Basra ve Bağdat Mu'tezilesinin çoğunluğu bu görüştedir. Mu'tezile Kelâmcılarından biri olan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Tanrı'nın ilim, kudret gibi sıfatlarının varlığını kabul etmekte ancak bu sıfatların zâtın kendisi olduğunu iddia etmektedir (Bağdadî, 2001: 92). Cehm b. Safvân'a göre Tanrı'nın ilmi hâdistir, mahalsizdir ve hâdiselerin değişmesiyle değişir. O, Ehli Sünnet bilginlerinin ilim tanımını eleştirir. Ona göre eğer ilim; âlim ve malum arasındaki bir izafetten ibaret olursa, bu takdirde ilim ya ezeldir veya hâdistir. Ezeldir olursa, izafetin ancak iki şey arasında olmasından dolayı, ilmin kendisine taalluk ettiği hâdis varlığın da ezeldir olması gerekirdi. Oysa hâdislerin kıdemi muhaldir (Âmidî, 1971: 96).

Mert'in tespitlerine göre Eş'arîlerden Kadı Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, bilgiyi, bilineni olduğu hâl üzere marifet edip tanımaktır şeklinde tanımlamıştır. Cüveynî bu tanıma benimsemiş ve bilgiye getirilen diğer tanımlardan daha isabetli görmüştür. Bazı Eş'arîler marifet yerine idrak kavramını tercih etmiştir. Bir Eş'arî kökenli olan İsfârâinî, tebeyyün kavramını benimsemiştir. İcî'ye göre ilk

kavram İbn Füreke'e, ikincisi ise Eş'arî'ye aittir. İbn Hazm, aynı forma bağlı kalarak bilgiyi, bir şeyi olduğu gibi teyakkun etmek diye tanımlamıştır. Cüveynî, bilginin tebeyyün diye tanımlanmasını kapsamı yönünden eleştirir. Çünkü Cüveynî'ye göre insan daha önce bilmediği veya gaflet ettiği bir şeyi tebeyyün ettim der. Bu durum, kadim bilgi için söz konusu olamaz ve kadim bilgiyi içermez. Gazâlî, bilgiyi marifet diye tanımlamanın en zayıf bir tanım olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre bu türlü tanımlamalar, lafzın eş anlamıyla yapılan totolojik tanımlardır. Nesefî de bilgi'nin idrak ve tebeyyün lafızlarıyla ifade edilmesini eleştirmiştir. İcî'ye göre tüm bu tanımlar Tanrı'nın bilgisini içine almamakta ve onu devre dışı bırakmaktadır (Mert, 2003: 48–50).

Fahreddin er-Râzî, bilginin tasavvur ve tasdikten ibaret olduğunu, bu konuda ihtilaf olmadığını fakat bilmenin hakikati konusunda görüş ayrılığı olduğunu belirtir. O, benimsediği görüşü filozof ve Kelâmcıların büyüklerinin çoğunun da görüşü olarak ortaya koyar. Bunlara göre bilmek; “ idrak etmek, özel soyut bir nispet ve özel bir izafettir.” Râzî bu izafetin, nispetin ve idrağın meydana gelmesi için âlimin ve malumun varlığının şart olduğunu, bu ikisi olmadan bilmenin meydana gelmeyeceğini söyler (Râzî, 1987: 103).

Özetle Tanrı'nın bilgisi konusunda çok değişik ve farklı görüşler ileri sürülmüş, tüm Kelâmî ekollerin üzerinde ittifak ettikleri bir bilgi tanımı ortaya konulamamıştır. İhtilaflar, Tanrı'nın bilgisine yaklaşım tarzından kaynaklandığı gibi, aynı zamanda sınırlı olan insan akli ve bilgisi ile sınırsız olan Tanrı'nın akıl ve bilgisinin künhüne vâkıf olmaya çalışmanın zorluğundan da kaynaklanmaktadır.

## BÖLÜM 2: SADREDDİN ŞİRÂZÎ'NİN TANRI ANLAYIŞI

Sadreddîn Şîrâzî'nin zihin dünyasında Meşşâî, İşrâkî, Kelâmî ve Tasavvufî bir sentez söz konusudur. Başka bir tabirle onun felsefesinde Aristo, Eflatun, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Sühreverdi ve İbn Arabî vs. hepsi bir aradadır. Fakat o, tüm bu filozofların felsefî görüşlerini harmanlayıp yeni bir felsefî anlayış ortaya koymayı başarmış bir filozoftur (Eliaçık, 2001: 231–254).

Sadreddîn Şîrâzî'nin Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerini ortaya koymadan önce onun Tanrı'nın özü ve nitelikleri hakkında ne düşündüğünü bilmek çalışmamız açısından faydalı olacaktır. Bu sebeple tezimizin ikinci bölümünde öncelikle Sadreddîn Şîrâzî'nin genel anlamda bilgiye, daha sonra da insan ve Tanrı bilgisine nasıl baktığını bir giriş mahiyetinde sunacağız. Son olarak da Şîrâzî'nin Tanrı'da öz-nitelik ilişkisini nasıl değerlendirdiğini ortaya koyarak onun özsel sıfatlara bakış açısını tespit etmeye çalışacağız. İkinci bölümün son konu başlığında ise Şîrâzî'nin Tanrı'nın bilgisine nasıl bir yaklaşım tarzı sergilediğini tespit etmeye gayret edeceğiz.

Şîrâzî'ye göre Tanrı'nın varlığı, yokluk ve çokluktan uzak, varlığın bizzat kendisi ve sırf varlıktır. Eğer böyle olmazsa, O'nun varlığı bazı şeylerin varlığına sebep olduğu gibi bazı şeylerin de yokluğuna sebep olurdu. Bu durumda da O'nun varlığında hem imkân hem de vücub söz konusu olurdu ki bu muhaldir (Molla Sadra, 2006: 39). Şîrâzî, gerçek ve Hak varlık olarak nitelediği Tanrı'nın cisim ve cismin niteliklerinden beri olduğunu belirtmiş ve Tanrı'nın bir ölçü ile takdir edilmesinin imkânsız bir şey olduğunu vurgulamıştır. Filozofumuza göre Tanrı'nın var olan kemalî niteliklerini ona atfetmek Tanrı'da herhangi bir maddesel ve cisimsel durumu gerektirmez. Çünkü düşünürümüze göre Tanrı'da imkân ve mümkünlük adına hiçbir şey bulunmaz.

Şîrâzî'ye göre Tanrı, salt gayp'tır, mutlak bilinmezdir. Ona göre Tanrı ancak mahlûkatından hareketle salt gayp ve mutlak bilinmezlikten çıkar. Tanrı'nın mukaddes zatı herhangi bir tanımla tanımlanamaz (Elbeşti, 2008: 112). İlâhî zat, bir ayna gibi varlığın formlarını ya da zatlarını kendinde yansıtır. Bu açıdan düşünürümüze göre tümel olsun tikel olsun tüm yaratıkların formları zatında yansıdığı için Tanrı, âlemdaki her zerrenin bilgisine sahiptir. Bilgi iki türdür: Edinilmiş (husûlî) ve verilmiş (huzûrî). Edinilmiş bilgi, insan ruhunun kendisi dışındaki nesnelere ait bilgisidir. Bu, nesnelere

formlarının ruh üstündeki yansıması olmayıp ruh, bilgi edinmede pasif bir konumda değildir. Fakat insan tüm varlık tabakalarından oluşan bir mikro kozmos olması sebebiyle, O'nun eşya hakkındaki bilgisi, kendi varlığının aynasında bu formları temasından ibarettir. Bu bilgi Şîrâzî'ye göre Tanrı'nın bilgisinden şu farkla ayrılır: Tanrı'nın bilgisi, formların nesnel varlığına delâlet ederken, insanın bilgisi sadece onların zihnî varlıklarına delâlet eder. Nasıl objektif âlemin varlığı Tanrı'ya dayanıyorsa, formların varlığı da ruha dayanır. İnsanî bilgi tersine dönmüş bir düzen içinde kozmik tezahürün mertebelerini tekrarlar. Kozmik bir varlık nasıl akıllar âlemi aracılığıyla ilâhî zattan sudur ediyor ve kozmik ruhlar, cisimler, suretler ve madde mertebelerini içeriyorsa, insanî bilgi de duylardan başlar, sonra tezahür mertebelerinin en üstüne çıkıncaya kadar tehayyül, idrak ve nihayet tefekkür düzeyinde varlığı algılar, bilir.<sup>2</sup>

### **2.1. Tanrı'nın Zatı ve Sıfatları**

Sadreddîn Şîrâzî, Tanrı'nın zatının adet, miktar ve sayıca parçalanıp bölünemeyeceğini *el-Mebde' Ve'l-Meâd* adlı eserinin Zorunlu Varlığın sahip olduğu tüm sıfatlar adlı bölümünde (23. Bölüm) beyan ederek Tanrı'nın zatı hakkındaki düşüncesini ortaya koymuştur. Bu bölümün girişinde Şîrâzî, sıfatlara doğrudan bir geçiş yapmadan öncelikle Tanrı'nın zatı ile ilgili bilgi vermektedir. O'na göre Tanrı'nın varlığının kendi dışında bir şeyden kaynaklanması asla düşünülemez. Tanrı, tek bir zat olma yönünden birdir. Çünkü Tanrı'nın mahiyeti sadece kendisine aittir ve o bu mahiyeti hiçbir şeyle paylaşmaz. Tür bakımından hiçbir şey Tanrı'ya ortaklık etmez (Şîrâzî, 2008a: 31). Şîrâzî, Tanrı'nın zatının her yönden tam ve mükemmel olduğunu, zatını çoğaltacak ve birliğinde noksanlık meydana getirecek bir durumun Tanrı'da mevcut olmadığını önemle vurgular.

Düşünürümüz, Tanrı'nın Hak ve salt akıl oluşunu O'nun mahiyetinin maddeden tamamen soyutlanmış olmasıyla açıklar. Çünkü Tanrı, genel olarak bütün düzenin suretidir. O, hikmet sahibi ve ilk ilkedir. Şîrâzî'ye göre şeyler var olduğu için Tanrı onları aklediyor değildir. Bilakis Tanrı şeyleri aklettiği için şeyler vardır (Şîrâzî, 2008a: 32). Düşünürümüzün bu son tespiti doğrultusunda eşyanın varlığını Tanrı'nın onu

---

<sup>2</sup> Bkz. Beştî, Cemile Muhyiddin, *Sadreddîn Şîrâzî ve Mevkîfûhün-Nakdî mine'l-Mezâhibil-Kelâmiyye*, Beyrut 2008, s. 31 vd.

akletmesi önelemektedir. Bunun tersi bir durum ise söz konusu değildir. Yani eşyanın varlığı Tanrı'nın onu akletmesini önceleyemez. Eğer böyle bir şey olsaydı eşya, Tanrı'dan bağımsız bir şekilde var olmuş olurdu. Bu ise muhaldir. Şîrâzî, Tanrı'nın eşyayı akletmesi ile O'nun zatında bir çoğalma olamayacağını özenle belirtmektedir. Tanrı, Bir'dir ve kendi Hak olan zatını tam olarak akletmektedir. Zira Tanrı, her varlığın ilk prensibi olarak hem kendi zatını hem de tüm varlığı tam ve mükemmel olarak akletmektedir.

Filozofumuz, Tanrı'nın kötülük ve noksanlık gibi şeyleri ve yoklukları akletmekten münezzehe olduğuna inanmaktadır. Zira yokluğu akledip onu idrak edenin ancak bil-kuvve durumunda onu idrak edip akletmesi söz konusudur. Karanlığı gören biri bunu bil-kuvve durumunda bulunduğu esnada gerçekleştirmektedir. Bil-fiil durumunda bulunduğu esnada ise söz konusu görme gerçekleşmez. Şîrâzî'ye göre Tanrı, salt hayır ve salt varlıktır. Tanrı, her bir varlığa varlığını verirken bunu bir amaç güderek yapmamış, böyle bir şeyi sırf cömertliğinden ötürü gerçekleştirmiştir. Şîrâzî'ye göre eğer varlığa varlığı bir amaç için verilmiş olsa, böyle bir durumda Tanrı'nın fiili, salt cömertlik olarak nitelenemezdi. Salt cömertlik ise ancak herhangi bir amaç gütmeksizin gerçekleşebilir. Şîrâzî'ye göre bir amaç güderek iş gören o işten menfaatlanmış demektir ve kendisine noksanlık ilişmiştir. Tanrı, varlığa varlığını sırf cömertliğinden dolayı vermiştir. Çünkü O, salt hayırdır ( Şîrâzî, 2008a: 32).

Sadreddîn Şîrâzî'ye göre Tanrı, varlığa varlığını verirken ona bunu varlık vermek amacıyla vermez. Böyle bir durumda varlık verme amacı, O'nun varlığının tamamlayıcı bir illet ve sebebi olurdu ki asla böyle bir durum söz konusu değildir. Bununla beraber hiçbir yönden ve hiçbir bakımdan Tanrı'nın bir sebebi yoktur.

Düşünürümüze göre bütün varlıklar varlığa Tanrı'nın iradesiyle çıkmışlardır. Varlığa varlık verme iradesi olmaksızın varlığın var olabilmesi asla düşünülemez. Tanrı, her şeyin ilk prensibi olarak kendi zatını akletmektedir. Tanrı'nın zati, kendi bulunduğu mahiyet üzere asla idrak edilemez. Her şey O'ndan meydana gelmiştir. O, her hayır ve iyiliğin ilk prensibidir. Varlığa varlık vermek, kendi başına bir hayır ve iyiliktir. Tanrı, her bir şeyin kendinden meydana gelmesinden razıdır ve bunu irade etmektedir.

Şîrâzî'ye göre Tanrı, bölünme kabul etmez. Tanrı'da irade eden ve bu iradeyi gerçekleştiren bir ve aynı özür. Şîrâzî, bu hususu ilginç bir eğretileme ile açıklar. Söz

konusu eğretilmeye göre hasta bir adam vardır ve güneşin altında güneşten zarar görmektedir. Bir başka adam da hasta olan bu adamın başucuna dikilmiş ve güneşe karşı o hasta adama siper olmaktadır. Adamın gölgesi şimdi hastanın üzerine düşmektedir. Güneşe karşı adama siper olup gölgesini onun üstüne düşüren adam bunu herhangi bir menfaat gütmeksizin yapmıştır ve güneşin o hastaya verdiği zararı önlemiştir. Adam, yaptığı bu işten de razıdır. Şimdi bu durumda yaptığı işten razı olan adamın nefsidir. Gölgeyi temin eden ise adamın cisimidir. Bu durumda adamın zatı ikiye bölünmüş demektir. Çünkü isteyen başka yapan başkadır. Oysaki Şîrâzî'ye göre Tanrı'da böyle bir durum asla söz konusu değildir. Yani Tanrı'da isteyen başka yapan başka gibi bir durum yoktur. O halde eşya, Tanrı'dan Tanrı'nın eşyayı akledip irade etmesiyle birlikte meydana gelmiştir ve Tanrı'nın zatında hastanın üzerine gölgesi düşen adam örneğinde olduğu gibi herhangi bir bölünmeye de sebebiyet vermemiştir.<sup>3</sup>

Şîrâzî'ye göre Tanrı'nın iradesi, kendisinden meydana gelecek olan hayır ve iyiliği akletmesidir. Tanrıdaki irade bizim irademize asla benzemez. Zira öncesiz ilk olan Tanrı, kendi zatını salt hayır ve iyilik olarak akletmektedir. O, zatına âşıktır ve kendi zatıyla kendinden haz duymaktadır. Duyulan bu haz, bizdeki edilgin hazza da benzemez. Bilakis Tanrı'nın duyduğu haz, fiilî ve etken bir hazdır ve salt hayra cevherlik etmektedir. İşte Tanrı'daki gerçek hayat budur. Tanrı'nın kudreti, hayatı ve ilmi bir ve aynı şeydir. Tanrı'nın bahsi geçen sıfatları O'nun zatının tamamlayıcısı değildir. Bilakis bu sıfatlar, Tanrı'nın zatına tâbidir ( Şîrâzî, 2008a: 33).

Şîrâzî'ye göre Tanrı'nın hakikat ve gerçekliği bir had (sınırlama) ile kuşatılamaz. O'nun bir sonu yoktur. Tanrı'ya asla bir noksanlık ilişmez. O, mümkün varlıkları kuşatan bütün hâl ve durumlardan münezzehtir. O'nun bir cinsi, nev'i ve faslı yoktur. Genel ya da özel arızî bir durum Tanrı'ya asla ilişmez. Zira mahiyete arız olan bu hâl ve durumları Tanrı'nın varlığı öcelemektedir. Varlıktan başka Tanrı'nın bir mahiyeti yoktur. O'nun mahiyeti yine kendi varlığıdır. Tanrı'yı umum (genel), husus (özel) yönünden herhangi bir tanımla tanımlamak mümkün değildir. Tanrı'yı kendisinden başka teşhis edip tanımlayacak da bulunmaz. Tanrı'nın herhangi bir sureti de yoktur. O'nun bir faili ve gayesi de mevcut değildir. Bilakis Tanrı, kendi zatının suretidir. Her bir şeyi tasvir edip suret veren odur. Çünkü O, kendi zatının kemali olduğu gibi her bir

---

<sup>3</sup> Bkz. Şîrâzî, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 32.

şeyin de kemalidir. Zira O'nun zatı, bütün yönlerden bil-fiil haldedir. Tanrı'ya burhan olabilecek olan ancak kendi zatıdır. O, kendi zatıyla kendi zatına ve zatının birliğine şahitlikte bulunmuştur. Tanrı'nın birliği herhangi bir şahıs ve fertte bulunan bir birlik değildir. O; cins ve tür bakımından genel anlam ve mahiyetlere dâhil olan bir durum da arz etmez. O'nun birliği, değişik şeylerin bir araya gelip oluşturduğu bir birlik de değildir. Zatında ölçü ve tartıya gelen bir bitişme de söz konusu değildir. Tanrı'nın birliği, benzer ve aynı cins şeylerin bir araya gelip de oluşturduğu bir birlik de değildir. Tanrı'nın birliği bütün bu zikrettiğimiz birliklerin dışında, künhüne asla vâkıf olamayacağımız bilinemez bir birliktir. Nasıl ki Tanrı'nın zatı bilinemiyorsa zatının birliği de bilinemez. Tanrı'nın varlığı diğer varlıkların aslı olduğu gibi O'nun birliği de diğer birliklerin aslıdır. Tanrı'nın birliği öyle bir birliktir ki O'nun ikincisi yoktur (Şîrâzî, 2008b: 220).

Sadreddîn Şîrâzî, *el-Meşâir* adlı eserinde Tanrı'nın zatının herhangi bir tarif ile tarif edilmekten ve herhangi bir tanımla tanımlanmaktan münezzehe olduğunu beyan etmektedir. Bu ifadelerinden filozofumuzun tam bir agnostik olduğu vehmine kapılmak son derece hatalı olacaktır. Zira o bu tavır ve tutumunu sırf Tanrı'yı noksanlıklardan tenzih edebilmek için sergilemektedir. Kaldı ki agnostizm Tanrı'nın zatı ile ilgili bir kavram değil, O'nun varlığının kavranıp bilinemeyeceği ile ilgili bir kavramdır. Şîrâzî ise tenzih düşüncesini Tanrı'nın varlığı hakkında değil, O'nun zatı hakkında sürdürmektedir. Şîrâzî, zat bakımından en gizli ve bilinemez olan varlığın Tanrı olduğunu söylemektedir. O'na göre Tanrı'nın zatının mefhumu hiçbir şekilde bilinemez. Çünkü en kapsamlı ve genel varlık, Tanrı'nın varlığıdır. O'ndan daha kapsamlı ve daha genel bir varlık yoktur. Tayin ve teşhis bakımından ortaya konulup kendisine hüviyeti şudur denilemeyecek kadar da Tanrı özellerin en özelidir. Zira Şîrâzî'ye göre her şahıs, şahsiyet ve kişiliğini (nitelik ve niceliklerini) Tanrı'dan almaktadır. Her oluşum O'nun sayesinde olmaktadır. Her şey O'nun tarafından tayin olup belirlenmektedir. Her bir varlık sahibi varlığını ona borçludur. Kendisini belirleyip varlık verecek bir merci de yoktur. O'nun varlığının ve mahiyetinin sebebi yine kendisidir" (Şîrâzî, 2008c: 6).

Tanrı'nın zatı herhangi bir tanımla tanımlanamaz. Zira filozofumuza göre tanımlama, ya had ile ya resm ile olur. Tanrı'nın hadd ile tanımlanması mümkün değildir. Çünkü Tanrı'nın ne cinsi ne de faslı vardır. Bu durumda O'nun bir tanımı da bulunamaz. Tanrı

bir tanımlama çeşidi olan resm ile de tanımlanamaz. Zira Tanrı kendisinden daha belirgin ve daha meşhur bir şeyle resmedilip idrak edilemez. O, kendisine eşit olan bir suretle de tanımlanıp ortaya konulamaz. Sadreddîn Şîrâzî, Tanrı'yı herhangi bir tarifile tanımladığını düşünen bir kimsenin kesinlikle bu düşüncesinde yanlış olduğunu ifade etmektedir (Şîrâzî, 2008c: 6).

Düşünürümüze göre Tanrı'nın zâtı ile sıfatları aynı gerçekliği ifade etmektedir. Şîrâzî, zat ve sıfatlar konusunda Eş'arîlerin ileri sürdüğü düşüncelere katılmaz. Eş'arîler, varlıkta Tanrı sıfatlarının çokluğunun ispat edilmesi halinde bundan sekiz adet kadim varlığın var sayılması gerekeceğini iddia etmişlerdir. Sadreddîn Şîrâzî, Tanrı ve sıfatlar hususunda Mu'tezile'nin sahip olduğu görüşe de pek sıcak bakmaz. Mu'tezile, sıfatların mefhumatını komple olumsuzlamakta ve sadece sıfatların etki ve eserlerini kabul etmektedir. Onlara göre Tanrı'nın zâtı, sıfatların yerine geçmektedir. Bir anlamda Mu'tezile sıfatları zata indirgemıştır ( Şîrâzî, 2008b: 224).

Sadreddîn Şîrâzî, ilk prensip olan Tanrı'nın aynı zamanda bütün eşyanın nihaî gayesi olduğunu belirtmektedir. Düşünürümüze göre Tanrı, zat bakımından birdir ve kendisinde çokluğu barındırmamaktadır. O, tamlık ve mükemmelliğin üstünde bir tamlıkla tam ve noksansız olandır. O, kendisi dışındaki her şeyin feyiz verenidir ve bu feyiz verme hususunda herhangi bir ortaklığı da asla kabul etmez. Çünkü O'nun dışındaki her şeyin mahiyeti mümkündür. Mahiyeti mümkün olanların ise zatlari noksandır ve varlıkları kendi dışındaki sebeplere bağlıdır. Varlığı bir başkasına bağlı olan her bir şey ise bağlı bulunduğu şeye muhtaçtır, varlığını ona borçludur ve kendi varlığı ancak bir başkasıyla tamam olmaktadır. Varlığının bağlı bulunduğu o şey ise söz konusu bu varlığın ilkesi ve gayesi durumundadır ( Şîrâzî, 2008c: 48).

Şîrâzî'ye göre mümkün varlıklar, mertebe ve derecelerinin çeşitliliğiyle ve tamlık ve noksanlık arz etmeleriyle birlikte zat bakımından tek tek Tanrı'ya muhtaçtır. Tanrı dışındaki eşya kendi hududunda değerlendirildiğinde kendi başlarına mümkün varlıklardır. Ancak varlığı zorunlu olan Tanrı'ya nispet edildiklerinde onların da varlığı zorunlu olma mertebesine çıkmaktadır. Düşünürümüzün bu söylemiyle belirgin olarak İbn Sînâ'dan büyük ölçüde etkilenmiş olduğunu gözlemliyoruz. Tanrı dışındaki mümkün varlıklar düşünürümüze göre kendi başlarına yok olucudurlar. Ancak bu varlıklar varlık ve gerçekliklerini bir ve Hak olan Tanrı'dan almaktadırlar. Tanrı ile



Tanrı dışındakiler arasındaki fark, eğer güneşi kendi başına kaim bir varlık sayarsak, güneş ile güneş ışığından faydalanan varlıklar arasındaki fark neyse odur ( Şîrâzî, 2008c: 49).

Sadreddîn Şîrâzî'nin Tanrı ve sıfatlarına ilişkin genel görüşlerine çalışmamızın bu bölümünde yer vermeye devam ediyor ve diyoruz ki Şîrâzî, zorunlu varlık olan Tanrı'nın her bir şeyin bütünü ve tamamı olduğunu söylemektedir. Şîrâzî'ye göre varlık tek bir hakikattir ve basittir. Varlık o derece tek ve basittir ki cins, fasıl ve diğer yönlerden sayıca farklılık arz etmez. Ancak tamamlık ve noksanlık, muhtaç olma ve olmama açısından varlıkta bir farklılık ve başkalık söz konusudur. Noksanlık ve muhtaç olma durumu, varlığın hakikatinin gereği olan bir durum değildir. Eğer böyle bir durum söz konusu olsa idi zorunlu varlığın varlığından bahsetmek mümkün olmazdı. Bu cümlelerinden hareketle filozofumuz şöyle bir sonuca ulaşır: Varlık, hakikat açısından tam ve kâmil bir durum arz etmektedir. Göze çarpan noksanlık, kusur, mümkünlük ve diğer durumlar ikincildir ve sebepliliğe bağlıdır. Sebepli, sebep olanına asla denk ve eşit olamaz. Kendisine feyiz verilen de feyiz verenine eşit değildir. Şîrâzî'ye göre varlığı zorunlu olan Tanrı, şeylere tamlığını verendir. Tanrı, varlıkların varlığı, nurların nurudur (Şîrâzî, 2008c: 49).

Filozofumuz, varlık mertebelerini sayarken en üst mertebeye zorunlu varlık olan Tanrı'yı koymuştur. Buna göre en düşük dereceli varlık, görülen ve hissedilen varlıktır. Onun üstünde değişik mertebelerine göre hayalî suret ve varlıklar yer alır. Onun da üstünde akledilir varlıklar vardır. Akledilirlerin en yücesi, varlıkların en kuvvetlisi ve en kıymetlisidir. O da varlığı zorunlu olan tanrı'dır. O'nun zâtı, zâtını akletmektedir. Akıl vasıtasıyla O'nun zâtı akledilir olmuştur. O, her feyiz ve cömertliğin kaynağıdır. Tanrı, kendi zâtı ile bütün şeyleri akletmektedir. Tanrı'nın aklında ise çokluğa yer yoktur. Filozofumuz, her akledenin, aklettiği şey ile varlık bakımından bir birlik oluşturduğu kanaatini taşımaktadır. Aklî idrak hususunda böyle bir fikre sahip olan düşünürümüz, vehmî, hayalî ve hissî idrak hususunda da aynı fikre sahiptir.

Sadreddîn Şîrâzî, bir olan Hak Teâlâ'nın dışında kalan her bir şeyin O'nun parıltı ve ışıltısından bir parıltı ve ışıltı olduğunu söylemektedir. Bütün şeyler O'nun bir yansımasıdır. Bütün bir varlığın tek bir aslı vardır. Bu asıl, gerçeklikleri gerçekliğe çıkararak ve şeylerin var oluşunu dileyip onları varlığa getiren tanrı'dır. Bütün zatlar,

zatını O'nun zatına borçludur. Hakikat ve gerçek olan odur. O'nun dışındakiler Tanrı'nın fiilleridir. Tanrı, nurdur. Geri kalan ne varsa bu nurun parıltısıdır. O, asıldır. Bu aslın dışındakiler O'nun zuhurat ve tecelliyâtıdır. O, evvel, âhir, zâhir ve bâtıdır.

İlk varlık olan Tanrı, Sadreddîn Şîrâzî'ye göre bütün yönlerden varlığı zorunlu olandır. "Varlığı zorunlu olan" tabiriyle filozofumuz tıpkı Meşşâî filozofların tabirini kullanmış olmaktadır. Şîrâzî'ye göre Tanrı'da hiçbir bakımdan çokluk yoktur. O; zat, sıfat ve fiil bakımından bir olandır. Varlığının zorunlu oluşu dışında O'nun bir sıfatı yoktur. O'nun zorunlu olarak var oluşu dışındaki diğer sıfatları kendi zatından kaynaklanmaktadır. Sıfatlarının kendinden kaynaklandığı zatı da yine kendi zatından kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın, varlık verme dışında başkaca bir fiili de yoktur. O'nun bütün fiilî sıfatları varlık verme ve yoktan yaratma ile ilgili sıfatına indirgenebilir. Tanrı'dan sâdır olan fiiller, Tanrı'nın kendi zatından dolayı sâdır olmaktadır. Zatının dışındaki bir özelliğinden dolayı Tanrı'dan herhangi bir fiil sâdır olmaz. Biz ise, bizdeki yazma sıfatından ötürü yazar, kelime oluşturabilme özelliğimizden ötürü konuşur ve hareket etmeye muktedir olduğumuz için yürürüz. Biz, fiillerimizi konuşan bir cevher oluşumuz sebebiyle gerçekleştiriyor değilizdir. Bizim zat ve cevherimiz başka, fiil ve hareketimiz başkadır, biri diğeri ile aynı değildir (Şîrâzî, 2008a: 188).

Tanrı'nın, varlık verme dışında başkaca bir fiili yoktur söyleminden Şîrâzî'nin Tanrıdaki diğer sıfat ve fiilleri inkâr ettiği anlamı çıkmaz. Öyle anlaşılmaktadır ki Şîrâzî, Tanrı, bütün fiillerini tek bir fiil ile icra eder demek istemektedir. Şîrâzî'nin meşhur; (O'nun sıfatları zatının aynısıdır), (sıfatühû teâlâ aynü zâtihi) sözü ile az önceki söz sanki içinde bir çelişkiyi barındırıyormuş gibi gözükse de böyle bir durum söz konusu değildir. Şîrâzî, Tanrıdaki sıfatları inkâr etmemekte bilakis bunu açık bir şekilde bütün sıfatları kabul ederek ilan etmektedir. Ancak o, sıfatların Tanrı'nın zatının aynısı olduğunu söylemektedir. Fiil dediğimiz olgu, Tanrı'nın bir icraatı olduğuna göre, Tanrı da bu icraatını sahip olduğu sıfatları ile gerçekleştiriyorsa şu halde sadece Şîrâzî'nin söylemiyle tüm sıfatların tecellisi Tanrı'da tek bir fiile tekabül etmiş olmaktadır. O fiil de varlık verme fiilidir. Sıfatlar zatın aynısıdır. Zatın tek bir fiili vardır; varlık vermek. İşte konumuzla ilgili olarak Şîrâzî'nin ortaya koymuş olduğu özlü düşüncesi budur.

Şîrâzî'nin Tanrı'nın sıfatlarını kesin olarak kabul ettiğini onun değişik eserleri içinde sarf ettiği ifadelerinden net bir biçimde görüyor ve anlıyoruz. Hatta O, konuyla ilgili

olarak bir eserinde şöyle demektedir: Tanrı katında O'nun zat, sıfat ve fiillerini bilmekten daha kıymetli bir mertebe ve rütbe yoktur. Gerçek arif olan kişi Rabbani bir bilgidir. Kim, Tanrı'nın zat, sıfat ve fiillerinden daha çok haberdar ise o daha arif ve daha bilgidir. Bir kimsenin Tanrı'ya yakınlığı işte bu zat, sıfat ve fiillerin bilgisi ile ölçülür. Kim bunları daha çok bilirse Tanrı'ya daha çok yakındır (Şîrâzî, 2008d: 31).

Tezimizin bu bölümünde Şîrâzî'nin Tanrı'nın zat ve sıfatları hakkında ne düşündüğünü genel hatları ile gördük. Çalışmamızın bundan sonraki aşamasında Şîrâzî'nin Tanrı'nın özsel sıfatlarına ilişkin olarak nasıl bir değerlendirmede bulunduğunu ortaya koymak istiyoruz. Bu bölümün son aşamasında ise düşünürümüzün Tanrı'nın bilgi sıfatı hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz.

## **2.2. Tanrı'nın Sıfatlarının Değerlendirilmesi**

Bu başlık altında Şîrâzî'nin Tanrı'nın zatî sıfatlarına nasıl baktığını göreceğiz. Bu bağlamda Şîrâzî'nin Tanrı'nın kelâm, hayat, işitme, görme, kudret ve irade sıfatları hakkındaki mülahazalarına değineceğiz. Ayrıca onun Tanrı'nın failliği ve birliği hususunda ortaya koyduğu düşüncelere temas edeceğiz.

### **2.2.1. Tanrı'nın Kelâm Sıfatı**

Tanrı'nın Kelâm sıfatı hususunda Şîrâzî, Eş'arîlerin görüşüne katılmadığını açıkça ifade etmiştir. Düşünürümüze göre Eş'arîler, kelâm sıfatını Tanrı'nın nefesine ait bir sıfat olarak ve bu sıfatı O'nun zatı ile kaim kadim manalar olarak telakki etmişlerdir. Söz konusu bu sıfatı Eş'arîler “Kelâm-ı Nefsî” olarak isimlendirmişlerdir. Onlara göre Kelâm-ı Nefsi olan söz, akledilir değildir. Eğer akledilir olsa bu ancak ilim olurdu, kelâm olmazdı. Aynı şekilde kelâm, birtakım manalara delalet eden ses ve harflerden ibaret de değildir. Eğer böyle olsa idi her bir söz Tanrı'ya ait olmuş olurdu.

Düşünürümüze göre Tanrı'nın kelâm sıfatı, Tanrı tarafından bir başkasını bilgilendirmek kastı taşıması bağlamında bir sınırlama ifade etmez. Kelâmın vasıtasız olarak murat edilmesi de caiz değildir. Sesler ve harfler, kelâmı ifade eden vasıtalarlardır. Kelâm dediğimiz şey, tam kelimelerin inşası, muhkem ve müteşâbih ayetlerin inzal edilmesidir. Kelâm; Kur'an ve Furkan'dır. Kelâm, yaratılış âlemine ait bir kitap olarak düşünülemez. Kelâm, emir âlemine ait bir şeydir. Kelâmın indiği yer kalp ve

gönüllüdür. Herkes kitabı (Peygambere indirilen kitap) görüp idrak eder, ancak kelâma temiz olanlar dokunabilir. (Şîrâzî, 2008b: 226).

Sadreddîn Şîrâzî, Kur'an ile kitap arasındaki farkı Hz. Âdem ile Hz. İsa arasındaki farka benzetmektedir. Hz. Âdem, Tanrı'nın kudret eli ile yazılmış kitabı; Hz. İsa ise O'nun emriyle hâsıl olmuş sözüdür. Şeref verme kabilinden kudret eliyle yaratılan, "Ol" emri ile var edilen gibi değildir. Bunun tersini düşünen hata etmiştir (Şîrâzî, 2008b: 226–227).

Düşünürümüz, bir önceki paragrafın üstünde yer alan paragrafta "Kelâm, yaratılış âlemine ait bir kitap olarak düşünülemez" demekle bu konuda Mu'tezile gibi düşünmediğini çok açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Şîrâzî, Kur'anın peygamberin bir edimi olduğu kanaatindedir fakat o, kitap için aynı şeyi söyleyemeyiz der. Şîrâzî'nin sözünü ettiği edim, Hz. Peygamberin Kur'anı kendi sesiyle okumasından ve gelen vahyi kendi üslubuyla yorumlamasından ibarettir. Şîrâzî'nin kastettiği budur. Şîrâzî, bu hususta İbn Sînâ'nın Peygamberin vahiy alma sürecini yorumlamasından büyük ölçüde etkilenmiş görünmektedir. İbn Sînâ'ya göre peygamber, gayp bilgisini Tanrı'dan melek vasıtasıyla almaktadır. Peygamberin hayal gücü bu bilgileri alarak çeşitli harf ve şekiller halinde biçimlendirir. Daha sonra peygamberin duyu gücünü boş bulan hayal gücü, bu ifade ve biçimleri oraya nakşeder. Böylece bunlar, işitilen manzum bir Kelâm halini alır. İbn Sînâ'nın arz etmiş olduğumuz peygamberin vahiy alma süreci yorumu Şîrâzî'nin yukarıdaki yorumuyla paralellik oluşturmaktadır.<sup>4</sup>

### **2.2.2. Tanrı'nın Failliği**

Tanrı'nın failliği hususunda düşünürümüz *el-Arşîyye* adlı eserinde öncelikle fail çeşitlerini sıralamış sonra da Tanrı'nın hangi neviden bir fail olduğunu çeşitli düşünce guruplarının görüşlerine göre ortaya koymuştur. Şîrâzî'ye göre her bir failin failliği ya tabii ya boyun eğdirme ve zorlama ile ya kasıt ve irade ile veya rızayla ya da inayet ve

---

<sup>4</sup> Bkz. GUTAS, Dimitri (2008), "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal Oluşturucu Güç ve Aşkın Bilgi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çev., Cüneyt Kaya, Sayı: 2. s. 162.

tecelli ile olur. İlk üç failliğin dışındaki faillikler elbette ki iradî failliklerdir. İlk iki kısım faillikte herhangi bir iradeden bahsedilemez. Üçüncü faillik şekli ise zikredilen her iki faillik durumunu da içermektedir. Âlemin var edicisi, Dehriilere göre doğal ve tabii bir faildir. Bazı Kelâmcılara göre Tanrı'nın failliği iradeli bir sebebe bağlıdır. Kelâmcıların çoğuna göre ise Tanrı'nın failliği bir sebebe dayanmaksızın sadece O'nun iradesiyle gerçekleşir. İshrâkî filozoflara göre Tanrı'nın failliği O'nun rızasıylaadır. Meşşâî filozoflara göre söz konusu faillik, Tanrı'nın inayetiyledir. Sûfilere göre de Tanrı'nın failliği tecelli ile vuku bulur (Şîrâzî, 2008b: 230).

Tanrı'nın failliği ile bu faillikten etkilenen âlemin sıkı sıkıya bir ilişkisi mevcuttur. Düşünürümüze göre âlem, Tanrı'nın failliği vasıtasıyla tamamıyla zamanda meydana gelmiştir. Zamanda olan her şeyi ise yokluk öncelemiştir. Bu yokluk dahi zamansaldır ve sürekli yenilenir. Yoklukta herhangi bir hüviyet ve şahsiyetten bahsedilemez. Söz konusu hüviyet ve şahsiyet, ister felek ister basit ya da bileşik bir unsur veyahut bir cevher ya da bir araz olsun, mutlaka tüm bunların varlıklarını yoklukları öncelemiştir. Söz konusu bu önceleme zamansal bir öncelemedir. Özetle Şîrâzî'ye göre her bir cisim ve cisimsel olanın varlığı, bir yönden mutlaka maddeyle ilişkilidir. Her bir varlığın hüviyeti daima yenilenir ve sabit kalmaz.

### **2.2.3. Tanrı'nın Birliği**

Tanrı'nın birliği konusunda kapsamlı ve detaylı görüşler sergileyen düşünürümüz, Tanrı'nın birçok yönden bir olduğunu söylemektedir. O'na göre Tanrı'nın varlığı tamdır; çünkü O'nun nev'i sadece kendisine aittir. O'nun nev'inde ondan hariç bir şey yoktur. O'nun bir olmasının yönlerinden biri de kendisinin tam olmasıdır. Yani Tanrı birdir derken bir anlamda O'nun tam olduğunu söylemiş oluruz. Çokluk ve fazlalık ise içinde birliği barındırmaz. Tanrı, varlığının tamlığı açısından da birdir. Kendisini tanımlayan had bakımından da o birdir. Yani O, tanımını sadece kendisine ait olandır. Şîrâzî'ye göre Tanrı, inkısam edip parçalanmaması yönünden de birdir. O'nda herhangi bir nicelik ve kemiyeti içeren bir şey mevcut değildir. Tanımın parça ve kısımları da onu tanımlamaktan acizdir. Nasıl ki her bir şey kendisine özgü bir birlik içindeyse ve onların bu birliği kendi zatlarının hakikatini ve bu hakikatin kemalini içinde barındırıyorsa Tanrı'nın birliği de aynen bu şekildedir. Şîrâzî'ye göre Tanrı, varlığının

zorunlu olması açısından da birdir. O'ndan başkasının varlığı asla zorunlu değildir. Varlığı zorunlu olan sadece odur (Şîrâzî, 2008a: 122).

#### **2.2.4. Tanrı'nın Hayat Sıfatı**

Sadreddîn Şîrâzî, Tanrı'nın hayat sıfatı hakkında çok kısa ama çok özlü ifadelerde bulunmuştur. Şîrâzî'ye göre bizim hakkımızdaki hayat idrakten ibarettir ki buna hissetme veya his diyoruz. Bizdeki hayat ve canlılığın ikinci belirtisi ise fiildir ki bu bizi harekete sevk eder. Gerek his gerekse hareket, her ikisi de farklı güçlerden beslenir. İşte bizdeki hayatın anlamı budur. Şîrâzî'ye göre Yüce Tanrıdaki hayatın anlamı ise her bir şeyi idrak etmesi ve sonsuz derecede faal ve etkin olmasıdır. Tanrı'nın bilgisi nasıl ki varlığın ilk prensibidir, O'nun hayatı da idrak edilecek ve fiilinden etkilenecek şeylerin ilk prensibidir. Tanrı'nın bilgisi zatına ilave ve ondan fazla bir şey olmadığı gibi hayatı da O'nun zatına ilave ve ondan fazla bir şey değildir. Zira O'nun bilgisi O'nun zati anlamına geldiği gibi O'nun hayatı da O'nun zati anlamına gelmektedir. Tanrı, zati ile bilmekte, zati ile idrak edip fiilde bulunmaktadır. Bizde olduğu gibi bilme ve idrak edip fiilde bulunma esnasında Tanrı'nın herhangi bir alete de ihtiyacı yoktur ( Şîrâzî, 2008a: 143).

#### **2.2.5. Tanrı'nın İşitme ve Görme Sıfatları**

Şîrâzî, Tanrı'nın işitme ve görme sıfatlarına ilişkin olarak herhangi bir felsefî izah ve yoruma gitmeden önce meseleye dinî açıdan yaklaşmış ve bu iki sıfatın Kur'an'ın, mütevâtir hâdisin ve icmâ'nın delalet etmesiyle Tanrı hakkında sabit olduğunu beyan etmiştir. Düşünürümüz, bu iki sıfatın varlığı hususunu dinin zorunlu olarak öngördüğü meseleler arasında telakki etmiş ve Yüce Tanrı'nın işiten ve gören olduğunu belirtmiştir. Şîrâzî bu konuda tam bir icmâ olmasına karşın bu iki sıfatın müstakil iki ayrı sıfat mı yoksa ilim sıfatının altında; Tanrı'nın mutlak ilmine dâhil iki sıfat mı olduğu hususunda âlimlerin kendi aralarında ihtilaf ettiklerini söylemiştir. Düşünürümüze göre İmamiye Kelâmcıları (örneğin Tûsî ve onun gibi düşünenler), Eş'arî ve takipçileri ve Tanrı'nın tikelleri bilmesini nefyedip olumsuzlayan filozoflar bu iki sıfatı, Tanrı'nın ilim sıfatı içinde değerlendirmişler ve bunların iki ayrı sıfat olmadığını söylemişlerdir. Tanrı'ya cisimsellik atfeden mücessime gibi bazı fırkalar işitme ve görme sıfatlarını insanda olduğu gibi hissî idrak bazında düşünmüşlerdir. Şîrâzî, Yüce Tanrı'nın onların bu düşünce tarzından münezzehe olduğunu belirtmiştir.

Bazıları ise Şîrâzî'nin tespitine göre Tanrı'nın kusurdan münezzehe oluşu sebebiyle âlet ve vasıta olmaksızın hissedilirleri idrak ettiğini söylemişlerdir. Sözün özü işitme ve görme sıfatları ya sadece soyut anlamda hissetme veya hissedilirleri mutlak anlamda bilme olarak anlaşılmıştır (Şîrâzî, 2008a: 144 ).

Düşünürümüze göre işitme ve görme sıfatları hissetme ve bilme ile doğrudan ilişkili kavramlardır. Tanrı'nın tikel şeyleri bilmesi ya bir vasıtanın tesiriyle veya şuhûd-u işrâki bir tarzda meydana gelir. Şîrâzî bu son cümlesinin Tanrı'nın cisim ve maddelerden tam olarak soyutlanmasına zıt bir durum teşkil etmediği kanaatinde. O'na göre Yüce Tanrı, bütün tikelleri maddesel ve parçasal özellikleri ile kuşatır ve bilir. İştilirler, harfler, sesler, görünür cisimler, renkler, ışıklar ve şeyler Tanrı'nın bildiği söz konusu tikellere örnek verilebilir. Düşünürümüze göre yüce Tanrı, sesleri ve renkleri (ki işitme ve görme sıfatları ile ilgilidirler) kendi zatı ile huzûrî (kendi huzurunda hazır olarak), işrâki ve inkişâfi (açıkça ve keşfolunmuş bir tarzda), şuhûdî (müşahede edip görerek) ve nuranî bir şekilde bilir. Tanrı, tüm şeyleri öyle bir nur ile bilir ki şeyler bu nurla aydınlanır. Şîrâzî'nin bu görüşlerinde Sühreverdî'den etkilendiği açıktır. Şîrâzî'ye göre Tanrı'nın yüce zatı hiçbir tevil ve yoruma gitmeksizin O'nun işitmesi ve bilmesidir. Tanrı'nın koku ve tat alma, dokunma gibi duyumlarla vasfedilmemesinin nedeni bu duyumların noksanlık ve cisimselliği çağrıştırması ve dinde Tanrı hakkında böylesi vasıflandırmalara yer verilmemesi sebebiyledir.

Hangi Tanrısal sıfat Şîrâzî tarafından ele alınırsa alınsın mutlaka O, sözün bir yerinde ele aldığı ve görüş bildirdiği sıfat ya da sıfatların Tanrı'nın zatının aynısı olduğuna vurgu yapar. Şîrâzî'nin "sıfâtühû teâlâ aynü zâtihi-Yüce Tanrı'nın sıfatları zatının aynısıdır" ifadesi onun konuyla ilgili tüm felsefî yazılarının içine sinmiştir ve o sıklıkla sıfatlarla zatın aynı olduğuna vurgu yapmaktadır. Çalışmamızın geldiği bu aşamada hazır Şîrâzî'nin az önceki öz-nitelik ile ilgili sözüne atıfta bulunmuşken Gazâlî'nin konuyla ilgili görüşüne yer vermek yerinde olur kanaatindeyiz.

Şîrâzî ile Gazâlî'nin öz-nitelik konusunda paralel düşündüğünü söylemek yukarıdaki paragrafı okuduğumuzda hiç de abartılı bir ifade olmayacaktır. Gazâlî'nin konuyla ilgili sözünü hatırlayalım: "Yetkinliğe ilişkin nitelikler yetkin olanın özünden ayrı değildir ki O'nun başkasına muhtaç olduğu söylensin!" Peki, Şîrâzî ne diyordu? "sıfâtühû teâlâ aynü zâtihi-Yüce Tanrı'nın sıfatları zatının aynısıdır" Şu halde her iki düşünürümüzün

de beslendikleri ekoller farklı olsa da zat-sıfat ya da öz-nitelik konusunda bir ve aynı düşündükleri kolaylıkla söylenebilir. Her iki düşünürün öz-nitelik hususunda bir ve aynı yorumda bulunması Şîrâzî'nin her bir felsefî konuda Gazâlî'yi takip ettiği anlamına gelmemektedir. O, birazdan da görüleceği gibi Tanrı'nın bilgisi konusunda kendisinden önceki eski ve yeni bütün ekol ve filozofları açıkça eleştirmiştir.<sup>5</sup>

### **2.2.6. Tanrı'nın Kudret Sıfatı**

Şimdi de Şîrâzî'nin Tanrı'nın kudret sıfatına ilişkin olarak ortaya koyduğu görüşlerine yer vermek istiyoruz. O'na göre kudret sıfatı, Tanrı'nın ilim ve irade sıfatlarıyla ilişkili olarak tesir ve etkisini icra etmektedir. Kudret, O'nun ilim ve iradesine uygun olarak ilminin ve iradesinin doğrultusunda hareket eder. Ancak bundan O'nun zatında çokluğu ve muhtaç olmayı ima ettirecek bir anlam çıkarılmamalıdır. Zira Tanrı'nın tüm sıfat ve nitelikleri bir birlik arz eder ve O'nun yüce zatı ile aynılık içersindedir.

Düşünürümüze göre bizdeki kudret ise nefse ait bir keyfiyet olarak ortaya çıkar. Söz konusu bu kudret bir fiili ya tasdik edip doğrular; yani fiilin yapılmasını temin eder ya da o fiili terk etmemize yardımcı olur. Bizdeki kudret ya bir şeyin yapılmasına güç yetirebilmek veyahut o şeyi terk etmek anlamına gelir. Bu durumda kudret, yapılacak bir işin tam ortasında durur ve her iki tarafa da eşit mesafededir; söz konusu bu işin yapılması veya yapılmaması açısından tam orta noktada yer alır. Şîrâzî'ye göre bizdeki kudret tam bir kudret olmayıp eksik ve noksanlıdır. Çünkü tercihe bağlı fiillerimizin prensip ve çıkış noktaları bize dışarıdan gelmektedir.

Sadreddîn Şîrâzî, bizdeki kudret ile Tanrıdaki kudreti karşılaştırır. Şîrâzî'ye göre bizim aklî idrakimiz, zanna ve hayale dayalı şevk ve irademiz, dilememiz ve hareketimiz kuvve halinde olup bil-fiil halde değildir. Bizdeki kudret hep kuvve halindedir. Varlığı zorunlu olan Yüce Tanrı'da ise kudret yalnızca bil-fiil halde bulunur. Çünkü Tanrı'nın kudreti, içinde hiçbir mümkünlük yönü barındırmaz. Bütün varlıklar Tanrı'dan O, iyilik düzenini bildiği için sâdir olur. Tanrı'nın kudreti, insana ait olan kudret söylemlerinin altında asla değerlendirilemez. Mümkün varlıkların Tanrı'nın ilminden sâdir olduğu düşünülürse O'nun ilmini Tanrı'nın kudreti olarak görebiliriz. Varlıkların Tanrı'nın

---

<sup>5</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarlılığı*, çev., Kemal Işık-Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul, 1998, Cilt II, s. 433-445.



bilgisinden sâdır olması yeterli görülürse bu kez de O'nun ilim ve bilgisini irade olarak nitelenebilir. Fail olan Tanrı'nın fiili, bir dileme ile ilişkili olduğunda Tanrı'nın kudreti o fiilin icrasına yeterlidir. Söz konusu fiilin icrası esnasında Tanrıda niyet yenilenmesi ve değişikliği gibi ona yakışmayacak durumlar hâsıl olmaz. O, bundan münezzehtir. Şîrâzî'ye göre bu hususta birçok düşünür yanlıgı içindedir. Bu düşünürler zannetmektedirler ki kudret sahibi, bir şeyi yapmak veya yapmamak gibi bir durum içinde olmalıdır. Sürekli fail olan Tanrı ise söz konusu düşünürlerle göre kudret sahibi olarak nitelenemez (Şîrâzî, 2008a: 131).

Düşünürümüze göre eğer yapılan bir fiil, süreklilik arz ediyor ve dileme olmaksızın vuku buluyorsa bu anlamdaki bir fiil sahibinin bir kudreti olduğundan bahsetmek olası değildir. Ancak değişmez bir irade ile fiil gerçekleşiyorsa şu halde bir kudretten bahsedilebilir. Tanrı'da önce bir şeyi irade edip sonra ondan vazgeçme durumu olamaz. Böyle bir şey Tanrı'nın zatı açısından imkânsızdır. Ancak dilemede değişiklik yapılmasının kudretin anlamına bir etkisi yoktur. Filozofumuza göre gücü her şeye yeten kudret sahibi, dilerse bir fiili yapar dilerse de yapmaz. Sürekli bir şeyi dileyip yapması ve yapmaması kudreti önünde aynıdır. Tanrı, edimini bilgisi sebebiyle yapar ki ilim ve bilgisi aynıyla O'nun zatıdır. O'nun dilemesi ve iradesi ihtiyardır. Tanrı doğal ve tabii bir fail değildir.

Şîrâzî, Tanrı'nın bilgisi ve edimi arasındaki ilişkiyi izah ettiği bir değerlendirmesinde İbni Sina'nın *Şifâ*'da zikrettiği görüşüne yer verir. Söz konusu görüşe göre Tanrı, kendi zatından külli hayır ve iyilikteki iyilik ve hayrın keyfiyet ve nasıllığını bilir ve varlığın sureti O'nun akledilir suretine tâbi olur, fakat bu tâbi oluş, O'nun kendi yanındaki akledilir nizama tamamen uygunluk arz eder.

Filozofumuz, İbni Sina'nın yukarıdaki sözüne yapmış olduğu açıklama ve yorumunda varlığın suretinin Tanrı'nın akledilir suretine tâbi oluş şeklini izah eder ve bunun keyfiyetini açıklar. Şîrâzî'ye göre söz konusu tâbi oluş, ışığın kendi kaynağına ve ısının ateşe tâbi oluşu gibi değildir. Bilakis Tanrı, varlıktaki iyilik düzenini ve bu düzenin kendinden olduğunu bilir. Yine Tanrı, bilmektedir ki mevcut âlemin âlemligi varlığa O'nun kendisini aklettiği nizam ve düzen üzere çıkar" (Şîrâzî, 2008a: 133 ).

### 2.2.7. Tanrı'nın İrade Sıfatı

Düşünürümüz Tanrı'nın irade sıfatı ile ilgili olarak özlü düşünceler ortaya koymuştur. O'na göre bizdeki irade bir sebep ve gerekçeye bağlı olarak ortaya çıkar. Önce irade edilecek şey ilmî ya da zannî veyahut tahayyülî olarak tasavvur edilir. Sonra irade harekete geçer ve vücut organları söz konusu iradenin gerçekleştirilmesi için kullanılır. Varlığı zorunlu olan Yüce Tanrı'da ise irade, bizdeki gibi bir gerekçe ve sebebe dayanmaz. Zira O, çokluktan ve noksanlıktan münezzehtir. O, tamlığın üstünde bir tamlıkla tam olandır. O'nun iradesi gerekçe ve sebebin kendisidir. Bu ise O'nun ilmi ile aynı şeydir. O'nun ilmi ise zatının aynısıdır. Filozofumuza göre Tanrı, iyilik düzenini bilmiş ve irade etmiştir. O, en kıymetli bir bilgi ile en kıymetli olanı, yani kendi zatını bilmiştir. O, kendi zatı ile sonsuz derecede büyük övünç ve mutluluk duymaktadır. Tanrı, kendisinden övünç duyduğundan dolayı kendi irade ve zatından çıkan şeylerle de övünç duyar. Tanrı, şeyleri kendi zatlarından ötürü istememektedir. O, onları sırf kendi zatından kendi iradesiyle çıkmış oldukları için istemektedir. Bu anlamdaki bir varlık verme, Tanrı'nın kendi zatından kaynaklanmaktadır. İşte bu sebeple Tanrı, icat yoluyla varlığa gelen her bir şeyin aynı anda hem faili hem de gayesidir. Filozofumuza göre şayet bizdeki lezzet, kendini hissedip bilmiş olsaydı o vakit kendisinden doğan fiil ve edimin kaynağı olurdu ve o şeyi kendi zatından ötürü irade edip istemiş olurdu. Bu durumda da lezzet duyumu kendisinden çıkan fiil ve edimin hem faili hem de gayesi olurdu. Ancak böyle bir durum söz konusu değildir.

Sadreddîn Şîrâzî, Tanrı'nın iradesi ile ilgili öne sürülen yanlış bir sözü zikredip tashih eder. Yüce Tanrı, söz konusu kimselere göre kendisinden aşağıda olanı isteyip irade etmez, fiil ve edimi ile ona iltifatta bulunmaz. Eğer böyle bir şey olsa O'nun yüce zatı iltifat edip yöneldiği bu şeyle tamamlanırdı! Şîrâzî, bu düşünce tarzını kabul etmez. Çünkü Şîrâzî'ye göre eğer varlığı zorunlu olan Tanrı, bir şeyi irade edip isterse ve onu severse bunu o şeyin kendi zatının bir eseri ve feyiz sızıntılarından bir sızıntı olduğu için yapar. Her nerede bir güzellik ve tamlık ve mükemmellik varsa O'nun cemal ve kemalinden kaynaklanmaktadır. Haddi zatında sevilen ve istenilen yine O'nun kendi zatıdır (Şîrâzî, 2008a: 135).

### 2.3. Tanrı'nın Bilgisi Problemi

Bu başlık altında Sadreddîn Şîrâzî'nin Tanrı'nın bilgisine nasıl yaklaştığını inceleyeceğiz. Sadreddîn Şîrâzî, Tanrı'nın bilgisi konusunda ileri sürülen görüşleri eleştirmiş ve özgün görüşler ileri sürmüştür. Şîrâzî bu konuyu ele alırken önce Tanrı'nın kendi zatını bilmesi hususuna değinmiş, Tanrı'nın kendi zatı dışındaki şeyleri bilmesi konusuna açıklık getirdikten sonra Tanrı'nın şeyleri bilmesinin mertebelerine temas etmiştir.

Sadreddîn Şîrâzî, Yüce Tanrı'nın mümkün varlıklara dair bilgisinin O'nun yüce zatında resmedilmiş suretler olmadığını, böyle bir söylemin Aristoteles'e ve onu takip eden Meşşâî filozoflara, İbn Sînâ ve Fârâbî'ye ve bu iki filozofu takip eden düşünürlerle ait olduğunu ileri sürmüştür. Düşünürümüze göre Stoacılar ve Stoacıları takip eden Sühreverdî el-Maktûl, Allâme Tûsi ve sonra gelenler Tanrı'nın bilgisi konusunda yanlış görüşler ileri sürmüşlerdir. Onlar, Tanrı'nın mümkün varlıklara ait bilgisi ile bu mümkün varlıkların dış dünyadaki varlıkları bir ve aynı şeydir demişlerdir. Şîrâzî'ye göre asla böyle bir şey söz konusu olamaz. Çünkü Tanrı'nın bilgisi kadimdir. Mümkün varlıkların tamamı ise hâdistir. Yokluktakilerin bir şey olarak telakki edilmelerini geçersiz kılmak adına Mu'tezile'nin varmış olduğu düşünce tarzı da Şîrâzî'ye göre yanlış ve geçersizdir. Kadim olan bilgi, mümkün bir varlığa ancak o mümkün varlığın meydana gelişi esnasında ilişir diyen Eş'arîler de düşünürümüze göre doğru olmayan bir söyleme sahiptirler (Şîrâzî, 2008b: 224).

Şîrâzî, Tanrı'nın bilgisi hususunda Platon'a nispet edilen görüşe de sıcak bakmaz ve yanlış bulur. Platon, Tanrı'nın her bir bilgisinin kendi başına ve müstakil bir varlığa sahip olduğunu ve bu bilgilerin Tanrı'dan ve maddelerinden ayrı suretler şeklinde tezahür ettiğini ileri sürmüştü. Şîrâzî, Tanrı'nın bilgisi hakkında Porphyrios'un öne sürdüğü yaklaşımın da geçersiz olduğunu düşünmektedir. Porphyrios, Tanrı'nın kendi akledilirleri ile itihat edip birleştiğini öngörmüştü (Şîrâzî, 2008b: 225).

Şîrâzî, mekân ve zamanın şartları içerisinde yoklukla karışmış olan maddî suretlerin Tanrı'nın yanında huzûrî bir bilgi tarzında bulunduğunu iddia edenlerin akıllarının zayıf olduğunu ve hiç düşünmeden böyle bir şeyi ortaya atmış olduklarını söylemiştir. Şîrâzî'ye göre söz konusu maddî suretler kendi başına zaten örtülüdür ve karanlığı içinde barındırır. Böyle bir özelliğe sahip olan maddî suretlerin Tanrı'nın zatında huzûrî

bir şekilde belirmesi O'nun zatının zatıyla perdelenmesi anlamına gelecektir. Düşünürümüze göre söz konusu maddî suretlerin Tanrı'nın zatı ile birleşmesi aslında bu suretlerin O'nun zatından ayrı olması ile eş anlamlıdır. Zira birleşmeyi kabul eden ayrışmayı da kabul eder. Zatın suretlerle ittihat edip bir ve beraber olması aslında içinde çokluğu barındırır ve gerçek birlikten bahsetmek olası olmaz (Şîrâzî, 2008b: 221).

Şîrâzî'ye göre varlık, varlık olarak bizzat Tanrı'ya malumdur ve suret denilen şey yaratılmış maddeye işlemiş bir halde Tanrı tarafından bilinmektedir. Söz konusu bu surete sahip olan varlık, his ve duyu tarafından tam olarak idrak edilip kuşatılamamaktadır, hayal etme ve akletme yolu ile bilinmesi ise daha da problemlidir. Düşünürümüze göre akledilir bir şeyin bil-fiil bir akledilir olarak maddî bir suret olup bir miktara bağlı bölünmeyi kabul etmesi mümkün değildir. Aklî varlığın keyfiyeti yaratılmış varlıktan ayrıdır ve ona benzemez. Akletme işinin cisimsel, cisimsel olanın da akledilir olması muhaldir. Sadreddîn Şîrâzî, cismanî oluşumların ve varlıkların kendi hududunda değişken olsa da ilk prensip olan Tanrı'ya ve melekût âlemine nispetle sabit akledilirler olup değişmediğini belirten görüşe iltifat edilmemesi gerektiğini belirtir. Zira ona göre kendinde bir varlığı olan şey görecelilik arazlarıyla değişkenlik arz etmez. Bir şeyin maddî olması, varlığının özelliklerinden ibarettir. Bir şeyin maddî olması ve maddeden soyutlanması özden ayrı iki sıfat şeklinde düşünülmemelidir. Cevherin cevherliği ve özsel varlığı bir ve aynı şeydir. Arazın arazlığı ve varlığı da bir ve aynıdır. Bir varlık iki ayrı itibarla hem cevher hem araz olmaz. Aynı şekilde bir varlık hem soyut ve hem de somut şeklinde iki ayrı itibarla nazarı dikkate alınamaz. Şîrâzî, herhangi bir maddî suretin yüce Tanrı'nın indinde bizzat ayrık suret şeklinde ve o maddî surete ait özellikler halinde bulunduğunu iddia edenlerin görüşlerine katılmadığını ifade eder. O'na göre Tanrı indinde olanlar, şeylerin temel ve asli gerçeklikleri olup söz konusu şeylerin Tanrı katındaki gerçekliğine nispeti, gölgenin aslına nispeti gibidir (Şîrâzî, 2008b: 226).

Düşünürümüze göre varlığın bilgisi Tanrı indinde tam ve basit bir şekilde ve bilginin en üstün bir tarzında tezahür eder. Zira bilgi, varlıktan ibarettir. Fakat söz konusu bilgi, madde ile karışmış olmamalıdır (Şîrâzî, 2008b: 222).

Şîrâzî, Tanrı'nın her bir şeyi bilmesinin keyfiyet ve mahiyetini açıklamış ve bu konuda çok önemli görüşler ileri sürmüştür. O'na göre varlığın bir hakikat ve gerçekliği olduğu

gibi bilginin de bir hakikat ve gerçekliği vardır. Varlığın hakikat ve gerçekliği ile bilginin hakikat ve gerçekliği arasında bir bağ kuran Şîrâzî, varlığın hakikat ve gerçekliğinin tek bir hakikat ve gerçeklik olduğunu ileri sürmüştür. Bir bütünlük içerisinde bu gerçeklik her bir şey ile ayrı ayrı ilişkilidir. Söz konusu varlığın her bir şeyden yokluğu uzak tutması icap eder. Düşünürümüze göre Tanrı, her bir şeyin varlık sebebidir. Bir şey kendi başına imkân halinde olduğu halde onu zorunlu olarak varlığa getirene nispetle o şeyin varlığı da zorunlu sayılır. Zorunluluk, imkândan her bakımdan üstündür. Varlık, imkân ve zorunluluk hakkındaki bu değerlendirmesinden sonra Şîrâzî, Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşünü ortaya koyar. O'na göre Tanrı'nın bilgisi, bilginin hakikat ve gerçekliğini ifade etmelidir. Bilginin hakikat ve gerçekliği ise tek bir hakikat ve gerçekliktir. Tanrı'nın bilgisi tek bir bilgi ve tümel olmasına karşın O, her bir şeyi tek tek bilir (Şîrâzî, 2008c: 54).

Şîrâzî, Tanrı'nın bilgisi dışında tek bir şey bile kalmış olsa bunun Tanrıdaki "bilgi" sıfatına hanel getireceğini söylemiştir. Düşünürümüze göre Tanrı'nın bilmediği tek bir şey bile ondaki salt bilginin gerçekliğini ihlal etmeye yeterlidir. Bu durumda da Tanrı bilgisi bir yönü ile bilgi, bir diğer yönü ile de cehalet ve bilgisizlik olurdu. Eğer bir şey salt hakikat ve gerçeklik ise kendi dışında bir şey ile imtizaç edip karışmamalıdır. Aksi halde salt gerçeklik bütünüyle kuvveden fiile çıkamaz. Şîrâzî, Tanrı'nın bilgisini O'nun varlığına bağlamaktadır. Tanrı, var olduğu için bilmektedir. Tanrı'nın varlığı, yokluk ve noksanlık ile de şaibeli hale gelmez ve O bundan münezzehtir. Filozofumuza göre Tanrı'nın bilgisi demek bir bakıma O'nun zatı demektir. Tanrı'ya herhangi bir şeyin gayb perdesi ile perdelenip aşıkâr olmaması düşünülemez. Tanrı, gerçeklikleri gerçekliğe çıkararak ve şeyleri dileyip irade eden iken bir şeyin O'nun bilgisi dışında kalması tasavvur edilemez. Tanrı, kendi zatını bildiği gibi şeyleri de bilmektedir ve O'nun zatı şeylerin kendilerinden daha büyük bir gerçekliktir. Düşünürümüze göre Tanrı katında temsil edilen ve bilinen gerçekliklerin bilgisi asıl ve temel gerçeklikler olup söz konusu şeylerin kendileri ise birer gölge mesabesinde (Şîrâzî, 2008c: 55).

Filozofumuz, Tanrı'nın bilgisinin diğer sıfat ve niteliklerinde olduğu gibi zorunlu olarak her bir şey ile ilgili ve alakalı olması gerektiğini vurgulamıştır. Örneğin Tanrı'nın kudreti, içerdik birlik içerisinde her bir şeye nüfuz eden bir kudret olmalıdır. Çünkü O'nun kudreti, kudretin hakikat ve gerçekliğini ifade eder. Eğer Tanrı'nın kudreti, her

bir şey ile ilgili ve alakalı olmamış olsa idi O'nun kudretinin bir şeyi icat etmeye gücü yeterken başka bir şeyi icada gücü yetmezdi. Bu durumda da O'nun kudreti salt bir kudretin gerçekliğini ifade etmemiş olurdu. Tanrı'nın iradesi, hayatı, işitmesi, görmesi ve diğer kemalî nitelikleri için de aynı şey geçerlidir. Düşünürümüze göre her ne varsa tek tek Tanrı'nın kudretinin, iradesinin, sevgisinin, hayatının ve diğer sıfatlarının mertebelerinin bir tecellisidir. Tanrı'nın bilgisi tek bir bilgi olmasına karşın her bir şeyi ihata edip kuşatmıştır. O'nun kudreti de böyledir. Tek bir kudret ile Tanrı her bir şeye tek tek güç yetirebilmektedir. Bilgisi de kudreti de bir ve tek olmasına rağmen her bir şeyle ilgilidir. Şîrâzî'ye göre kim böyle bir şeyi kabul edilmez ve zor bir şey olarak görürse o, Tanrı'nın ve özsel niteliklerinin birliğini sayı bakımından birçok birlik olarak telakki etmiş demektir. Filozofumuza göre böyle bir telakki ve düşünüş tarzı son derece yanlıştır. Sadreddîn Şîrâzî'ye göre Tanrı; sayı, tür, cins bakımından bir birlik oluşturmaz. O, kendine has bir birlik içerisindedir. Bu ise ancak ilimde derinleşenlerin kavrayıp anlayacağı bir şeydir (Şîrâzî, 2008c: 56).

Şîrâzî, Tanrı'nın bilgisine duyulan merakı ve bu bilginin nasıl bir bilgi oluşu ile ilgili akla gelebilecek bir takım soruları *el-Mebde ve'l-Meâd* adlı eserinde çok özlü ve açıklayıcı bir üslup ile ele almış ve bu konunun anlaşılmasına büyük katkı sağlamıştır. Düşünürümüze göre ilk prensip olan Tanrı, kendi zatını biz kendi zatlarımızı nasıl biliyor ve kavırıyorsak öylece bilip kavrar. Elbette ki filozofumuz bu iki bilme tarzının (Tanrı'nın ve insanın kendini bilme tarzı) tıpatıp aynı olduğunu söylememektedir. Ancak onun bu üslubuyla konuyu zihinlere yaklaştırmak istediği anlaşılmaktadır. Tanrı'nın kendini bilme tarzı ile insanın kendini bilme tarzı arasında böyle bir paralellik Kur'an Şîrâzî kurduğu bu paralelliğin konunun meraklıları tarafından çok iyi kavranılmasını istemiştir. O'na göre biz nasıl tek bir defada hiç ayrıntıya girmeden bize yöneltilmiş olan bir sorunun cevabını veriyorsak Tanrı da aynı şekilde sahip olduğu tek ve basit bir bilgi ile kendisi dışındaki malumatı bilir. İnsan burada kendisine yöneltilen bir sorunun cevabını genel olarak vermekte ve sorunun cevabında yer alan detaylara daha sonra girmektedir. Şüphesiz Tanrı şeyleri ve şeyler ile ilgili malumatı öncelikle tümel olarak bilmektedir ancak söz konusu bilgilerin detay ve ayrıntıları da zaten kendisince malumdur. Tanrı'nın bir şeyi bilmesi o şeyin varlığının nasıl ilk prensip ve başlangıcı olabilmektedir sorusuna Şîrâzî çok ilginç bir örnekle yanıt bulmaya çalışır. Şîrâzî der ki, bir hurma kütüğünün üstünde yürümekte olan adam diyelim ki ayağının

sürçerek düşeceğini vehmetmiş olsun. Düşünürümüze göre işte o adamın söz konusu bu vehmi düşmenin bir ilk prensibi ve başlangıcı oluyorsa Tanrı'nın bilgisi de bilip kuşattığı şeylerin varlıklarının yegâne başlangıcı ve ilk prensibi olmaktadır. Düşünürümüz, Tanrı'nın mümkün varlıkları sebepleri ile bilip kuşattığını söylemektedir. Ona göre nasıl ki yaz mevsiminde bir kişi sıcaklığın sebeplerini yakinen bilip kavriyorsa Tanrı da mümkün varlıkları sebepleri ile bilip kavramaktadır. Tanrı'nın kendisiyle, kendi kemal ve iyiliği ile nasıl sevinç duyuyor olabileceğini merak edip soran bir kişinin merakını Şîrâzî gene insan üzerinden verdiği bir örnek ile açıklar. Nasıl ki bir insan diğer insanlarda olmayan bir özellik ve olgunluğa sahip olur da bu özellik ve olgunluğu ile gurur ve sevinç duyarsa Tanrı için de aynı durum geçerlidir. Şîrâzî, Tanrı'ya ait bir şeyi özellikle O'nun bilgisini ancak ve ancak kendi üzerimizden mukayeseler ve karşılaştırmalar yapmak suretiyle kavrayabileceğimizi düşünmektedir. Ancak filozofumuz söz konusu karşılaştırma ve mukayeseler yapılırken Tanrı'nın her türlü noksanlıktan münezzehe olduğunu ve O'nun hiçbir şeye hiçbir bakımdan benzemediğini göz önünde bulundurma gereğini vurgulamayı da ihmal etmez ( Şîrâzî, 2008a: 35).

### **2.3.1. Tanrı'nın Kendi Zatını Bilmesi**

Çalışmamızın bundan sonraki aşamasında Şîrâzî'nin Tanrı'nın kendi zatını bilmesi ile ilgili ortaya koyduğu fikirleri göreceğiz daha sonra da onun Tanrı'nın kendi zatının dışındakileri bilmesi ile ilgili neler söylemiş olduğuna bakacağız.

Şîrâzî'ye göre Tanrı, kendi zatını akletmektedir. Çünkü O, zâtı basit olandır, her türlü noksanlık şaibesinden, mümkünlükten ve yokluktan soyutlanmış durumdadır. Böyle olması hasebiyle de Tanrı'nın zâtı, arada herhangi bir perde olmaksızın kendi zatına aşikârdır. Tanrı'nın kendini akledip bilmesi, varlığın aracısız ve örtüsüz olarak ona aşikâr olması demektir. Tanrı'nın akledişi, madde ve maddesel olan her şeyden soyutlanmıştır. Çünkü madde, yokluğun memba ve kaynağıdır. Madde ve cismin her bir parçası birbirine karşı yokluk perdeleri ile perdelenmiştir” (Şîrâzî, 2008c: 50).

Düşünürümüze göre filozoflar, mutlak anlamda “yok olanın” varlık hükümleri ile vasıflandırılmasını imkânsız gördükleri için ayanda (zihin dışında) yok olan şeylerin aslında zihinlerdeki hükümlerle vasfedildiğini söylemişlerdir. Özellikle zihin dışındaki etkileşim ve hareketlenmeler de zihnin bu hüküm ve faaliyetine bağlanmıştır. Şîrâzî'ye

göre kendisine çok büyük bir iştah duyulan lezzetli bir meyveyi hayal etmek vücutta gözlemlenen hoş bir etki meydana getirir. Aynı şekilde acı ve mayhoş bir şeyin düşünülmesi de insanda bir etkileşim uyandırır ve cildinin ürpermesine sebep olur. Filozofumuza göre şayet dış varlıkta yer alan gerçek bir evin suret ve plânı insan zihninde önceden bir varlığa sahip olmasa idi o evin yapımı için insan organları harekete geçmez ve o evi zihin dışındaki âleme inşa etmezdi. Şîrâzî, bazı hünerli ve işinin erbabı doktorların felç hastalığına yakalanmış kralları cismanî ilaç fayda etmeyince bazı psikolojik yöntemlere başvurduklarını ve hastalarının hayal gücünü kullanarak içsel sıcak bir dürtünün harekete geçirilip dışarıdan verilen maddî ilacın felçli bölgeye nüfuz etmesinin temin edildiğini söylemiştir. Düşünürümüze göre bazı nefisler ve ruhlar öylesine güçlü ve üstündür ki güç ve üstünlüğü ile belirli bir hastalığı iyileştirebilir ve hatta bazı kötü kimseleri hasta yapabilir. Söz konusu bu ruh ve nefisler öylesine güçlüdür ki bir unsuru diğer bir unsura çevirebilirler. Yine bu nefis ve ruhlar aslında ateş olmayan bir unsuru ateşe dönüştürebilirler. İnsan türünün hareket ettirmekten aciz kaldığı bazı ağır cisimleri bu nefis ve ruhlar kolaylıkla hareket ettirebilirler. İşte bütün bunlar filozofumuza göre yüce bir manevî titreşim ve melekûfî bir destek ve ruhanî bir coşku sayesinde meydana gelir. Düşünürümüzün bu ifadeleri ile İbn Sînâ'nın çok derin bir etki ve tesiri altında olduğunu görüyoruz. Zira İbn Sînâ, daha önce de temas edildiği gibi mucizelerin meydana gelişini peygamberlerin üstün ruh ve nefisleri ile olduğunu öne sürmüştü. Şîrâzî'ye göre daha önce bilmediği halde sonradan bir şeyi bilen bir kimsede bir durumun meydana gelmesi ve bu durum ile sahip olunan ilim ve bilginin birbirine mutabık ve uygun olması selim fitratın gözlemlediği ve doğruluğuna hükmettiği bir husustur. Yoksa ki o bilen kişi açısından eğer selim fitratın hükmettiği gibi bir durum söz konusu olmasa idi bilgiye sahip olmak ve bir bilgiye sahip olmamak halleri birbirine eşit olurdu ( Şîrâzî, 2008a: 77).

Sadreddîn Şîrâzî'ye göre dokunma duyusunun tahakkuk edip gerçekleşmesi, dokunma aletinin keyfiyetinin dokunulma keyfiyeti ile birleşmesi sonucu oluşur. Dokunulma keyfiyeti ise tek başına zihin dışı âlemde mevcut değildir. Eğer mevcut olsa idi onu da bir başka dokunma aleti söz konusu alet sebebiyle idrak ederdi. Bu durumda idrak mertebeleri de aynı ve eşit olurdu. Oysa böyle bir durum söz konusu değildir. Şîrâzî, bir şeyin sırf var olması sebebiyle biliniyor olmasını doğru bulmaz. Eğer böyle bir şey söz konusu olsa idi kendinde var olan her bir şeyin her bir kimseye malum ve aşikâr olması



gerekirdi. Düşünürümüze göre ilim ve bilgi, idrak edende -ister gerçek anlamda isterse hükmi manada olsun- hazır bir suret şeklinde bulunan ve bizzat idrak edence malum olan şeydir. Bu durumda bilgi ve bilinen söz konusu kullanıma göre zat bakımından bir ve aynı şey, ancak tecrübe ve itibar açısından ayrı şeylerdir. Çünkü bilginin kendinde olan varlığı başka bir özellikte, kendisini idrak edende olan varlığı başka bir özelliktedir. Filozofumuza göre bilgi, idrak edende bilinen bir durum ve özellik arz etmektedir. Hangi açıdan değerlendirilirse değerlendirilsin bilgi ve bilinen, bilinen olma bakımından bir ve aynı şeydir. Şîrâzî, buraya kadar yapmış olduğu tespitlerinin filozofların kastetmiş oldukları tespitlerle aynı olduğunu vurgulayıp onların bu konudaki görüşlerini şöyle özetler: “Aynıyla bir akledilirin varlığı demek, onun akledilmesi ve kendisini akledende var olması demektir. Aynıyla duyumlanıp hissedilen bir şeyin varlığı demek, onun hissedilip duyumlanması ve kendisini duyumlayıp hisseden cevher tarafından varlığının bilinmesi demektir” ( Şîrâzî, 2008a: 77–78).

Sadreddîn Şîrâzî’ye göre bilgi, bazen bir şeyin aynıyla idrak edici güç tarafından idrak edilip onda hâsıl olması ve orada resmedilmesi ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu ise göreceli bir anlam ve mana demektir ki bilen ve bilinen ve bu ikisine benzeyen şeyler söz konusu göreceli anlamdan türer. Şîrâzî’ye göre vehmedildiği gibi bilgi ilk anlamı ile bir nicelik ve keyfiyet söyleminin altında hasredilip derecelendirilemez. Belki bilgi, yüce ve temel ilkelerin altında bir derecelendirmeye tâbi olabilir. Bazen bilgi asıl gerçeklik türleri gibi aslen ve bizzat ya da araz olarak yüce temel ilkeler altında dahi derecelenmeyebilir. İşte böyle bir bilgi düşünürümüze göre Yüce Tanrı’nın kendi zatının bilgisidir. Çünkü Tanrı’nın bilgisi kendi zatının aynıdır. Şîrâzî, tümel cevherlerin zihinde var oldukları halde ( ki zihin söz konusu cevherlerden ayrı ve onlara muhtaç değildir) nasıl tümel cevher olabildiklerinin iyi anlaşılması gerektiği kanaatindedir ( Şîrâzî, 2008a: 78).

Filozofumuza göre bir şey ya kendi mahiyetine yabancı iş ve durumlara yakın olup bu yakınlıktan etkilenir -zihin dışındaki insanlık anlamının konum, miktar ve benzeri durumlara yakın olması gibi. Şayet söz konusu yakınlık ortadan kalkarsa insanlık anlamı da ortadan kalkar- yahut da bir şey kendisine etki etmeyen bir yakınlık içinde bulunur; siyahlığın harekete olan yakınlığı gibi. Siyahlık ve hareketin birinin ortadan kaldırılması ile diğersinin de ortadan kalkması gerekmez. Ya da bir şey tamamen kendisi

dışındaki bir şeyden bağımsız olur. Meselâ mutlak anlamdaki insanlık gibi ki bu anlam konumda, büyüklük, küçüklük ve benzeri açılardan birbirinden farklılık arz eden değişik fertlere uygunluk gösterir ( Şîrâzî, 2008a: 79).

Düşünürümüze göre şayet zihinde yer alan insanlık anlamı özel bir ölçü ve özel bir konumdan soyutlanmış olmasa idi çeşitli çokluklar bu iki özel duruma uygunluk arz etmezdi. Her bir hakikat ve gerçekliğe eklenen yabancı iş ve durumlar o şeyin kendi zatından ötürü ona eklenmez. Bu eklenmenin sebebi bir istidat ve kabiliyettir. Eğer böyle olmamış olsa eklenen, eklenildiği şeyden geri kalmazdı. İstidat, kuvvet ve gücün bütün yönleri bizzat cismanî maddeye dayanır. Filozofumuza göre ilim ve bilgi bir yönden bir şeyin kendisi dışındaki şeylerden ayrılmasından ibarettir. Eğer bir şey kendisi dışındaki bir şey ile karışmış vaziyette ise asla bilinemez. Bilakis o şey meçhul ve bilinmez bir halde kalır. Şîrâzî'ye göre malum ve bilinen bir şey ya kendisi dışındakilerden soyutlanmış ya da kendisine etki edici bir tarzda yakın olan bir şeyden soyutlanmış veya kendisi dışındaki bir şey ile etki edici bir tarzda karışmış vaziyettedir. Bu üç ihtimalden ilki “makul” yani “akledilen” diye isimlendirilir. Söz konusu makulün çeşitli çokluklara hamledilmesi mümkündür. Çünkü bu akledilen şey elbiselerinden tamamen arınmış çıplak bir adam gibidir ki o adam üstüne ne bulursa onu giyer ve hiçbir elbiseyi geri çevirmez. Düşünürümüze göre ikinci ihtimal “mahsus” yani “duyumlanan” diye isimlendirilir. Bu duyumlanan ister görülmüş ister dokunulmuş ister koklanılmış ister tadılmış ister işitilmiş ister hayal edilmiş ve isterse vehmedilmiş olsun, fark etmez ( Şîrâzî, 2008a: 79).

Sadreddîn Şîrâzî'ye göre malum ve bilinenin idrak edilen varlığı eğer bir cisim ya da cismanî bir şeyde ise bu durumda malum ve bilinen “mahsüs” (hissedilen-duyumlanan) diye nitelenir, “makul” ve “akledilen” şeklinde isimlendirilmez. Çünkü burada çeşitli yabancı araz ve maddî etkileşimler söz konusudur. Eğer malum ve bilinen bir şey cismanî olmayan bir cevherde ise bu durumda da “makul” yani “akledilen” şeklinde nitelenir, “mahsüs” ve “hissedilen” olarak isimlendirilmez. Her cismanî kuvvet suret olarak idrak edilir. Düşünürümüze göre söz konusu bu kuvvet, maddesine nüfuz edip girer. Şayet maddeden soyutlanmış olarak bir nüfuz söz konusu olsa idi Şîrâzî'ye göre söz konusu kuvvetin madde olmaksızın kendine ait bir kıvam ve varlığı olurdu ve cismanî bir özellik de taşımazdı. Filozofumuz böyle bir durumun ise çelişki meydana

getireceğini, dolayısıyla suretin madde ve çokluktan ayrı düşünüleemeyeceğini söylemiştir.

Şîrâzî, kutsal cevherlerin her birinin suret bakımından idrak edilebileceğini düşünmektedir. Ancak bu idrak ediliş “akletme” anlamında bir idrak edilmiştir. Çünkü düşünürümüze göre burada madde, onun zincirleri ve bağları yoktur. Hem akleden hem de akledilen tamamen maddeden soyutlanmış bir durumdadır. Somut hissedilen ve hissedilen ise Şîrâzî’ye göre madde ile bir tür ilişki içindedir velev ki mutlak idrak bir nevi soyutlamayı içinde barındırsın. Fakat her hâlükârda “akletme” yani (teakkul), tam bir soyutlama ile olur. Filozofumuza göre his ve duyuma dayalı idraklerin tamamı mertebeleri farklı noksan soyutlamalardan oluşur. O’na göre bunun ispat ve delili ise hissedende hissedilene ait bir iz ve eserin meydana gelmesidir. Eğer bu iz ve eser meydana gelmemiş olsa hissedenin hissetmeden önceki ve sonraki durumu birbirine eşit olurdu. Şîrâzî’ye göre eğer ortada duyum sonrası bir iz ve eser meydana gelmiş ise hissedilen ve hissedilenin birbirine münasip ve uyumlu olduğu anlaşılır. Düşünürümüze göre her ne kadar nitelik, nicelik yer ve zamandan bir örtü ve perdeyi içinde barındırır da hissedilen şeyin sureti kesinlikle maddeden soyutlanmıştır ( Şîrâzî, 2008a: 80).

Filozofumuza göre soyutlamalar suretlerle ilgili bilgi çerçevesinde cereyan eder. O’na göre her idrakın zihinde yer alan bir suret şeklinde gerçekleşmesi gerekmez ve bu şart değildir. Çünkü Şîrâzî’ye göre akleden, kendisini kendi zatı ile idrak etmektedir. Yani akleden, kendini kendi yapan sureti idrak etmiş olmaktadır. Nefis denilen şey düşünürümüze göre kendi zatına (ben) kelimesi ile işaret eder. Nefis kendisi dışındaki şeylere (kendi varlığı bu şeylere bağlı olsa bile) “o” lafzı ile işaret eder. Çünkü “o” dediğimiz şey (ben) denilen şeye eklenmiş bir şeydir. Nefsin kendi zatını bilmesi kendi zatından başka bir şey değildir. Düşünürümüze göre soyut nefsin kendi hususi bedenini idrak etmesi gibi nefis, belki de kendisi dışındakileri kendisinde zihni bir suret belirmeksizin idrak etmektedir. Zira filozofumuza göre soyut nefis, kendi hususi bedeninde tasarruf sahibidir ve onu hareket ettirir. Şîrâzî’ye göre soyut nefis, tefekkür etme gücünü tikellerin detaylandırılması ve tertibinde istihdam edip kullanır. Böylelikle de soyut nefis tümel şeyleri tikellerden sonuçları da öncüllerden yola çıkarak elde etmiş olur. Sonuç itibarı ile soyut nefis bütün bu şeylerin hepsini idrak etmiş olur ( Şîrâzî, 2008a: 81).

Nefsin, idrak etmiş olduğu şeyleri suretlerini alarak idrak etmiş olması halinde Şîrâzî'ye göre bu durumda nefis söz konusu suretleri tümel olarak idrak etmiş olmaktadır. Zira nefisteki her bir suret tümel surettir. Her ne kadar bu suretler hususî ve özel olsa da bir bakıma gene de tümel özellik taşırlar. Şîrâzî'ye göre bize ait öyle bilgiler vardır ki biz bu bilgilerde idrak edende hâsıl olan ilk suret dışında başka bir surete ihtiyaç duymayız. Herhangi bir organımızda meydana gelen bir acı, söz konusu acının sebebi ortadan kalksa bile acı devam etmektedir. Ancak bu esnada acının sebebi ortadan kalksa da acının vuku bulduğu organ veya başka bir organ ile ilgili yeni bir suret oluşmaz.

Sadreddîn Şîrâzî'ye göre idrak edilen şeylerin idrak edilmiş olması için zatlarının nefse gelmeleri (huzûrî bir tarzda ulaşmaları) yeterlidir. Zatlar nefse ulaştı mı artık nefis tarafından idrak edilmiş olur. Nefse gelen bilginin düşünürümüze göre sabit oluşunun delili odur ki bir idrak alet ve organında hâsıl olan herhangi bir sureti nefis hissetmeyip farkına varmayabilir. Belki bunun sebebi filozofumuza göre nefsin o an başka bir fikre dalmış olmasıdır. Bu yüzden nefsin söz konusu farkındalığa varması için surete iltifat etmesi ve onunla alakadar olması gerekecektir. Çünkü düşünürümüze göre idrak denilen şey nefsin müşahede edip gözlemediği şeye iltifat edip yönelmesidir. Müşahede ve gözlem ise Şîrâzî'ye göre tümel bir suret ile gerçekleşmez. Bilakis müşahede ve gözlem, tikel bir suretle vuku bulur. Şu halde düşünürümüze göre nefis öyle bir bilgiye sahip olmalıdır ki bu bilgi işrâkî ve içe doğan bir bilgi olmalıdır. Şîrâzî, bu söylemleri ile Sühreverdî'den oldukça etkilenmiş görünmektedir.

Sadreddîn Şîrâzî, nefsin kendi varlığından haberdar olup kendisini bilmesini ilhama dayalı olarak da açıklamıştır. O'na göre nefis ilk yaratılma esnasında fitraten sonradan nefse nakşolunmuş bütün bilgilerden arınmış durumdadır. Nefsin, sahip olduğu bilgilere birtakım alet ve organları kullanarak ulaştığında düşünürümüze göre kuşku yoktur. Nefsin söz konusu alet ve organları kullanması ise bu alet ve organları tanıyıp bilmesine bağlıdır. Eğer nefsin elde ettiği bilgi kendisinde oluşan bilginin resmedilip nakşedilmesiyle olsa idi filozofumuza göre bu öncelikle alet ve organ bilgisine de sahip olunmayı gerekli kılardı. Düşünürümüze göre böyle bir durumda devir ve teselsül (kısır döngü) meydana gelirdi. Her iki durum da muhal ve geçersizdir. Filozofumuza göre psikoloji ilminde nefsin ilk sahip olduğu bilgi kendi varlığının bilgisidir. Daha sonra nefis, sahip olduğu bedeninin diğere organlarını ve bu organlara ait güçleri bilir ve kavrar.

Bunlara dış ve iç idrak güçleri denilmektedir. Şîrâzî'ye göre nefsin hem kendini hem de kendi sahip olduğu iç ve dış duyu organ ve aletlerini bilip tanınması fitrî bilgiye dayanır (Şîrâzî, 2008a: 81).

Sadreddîn Şîrâzî'ye göre nefis, sahip olduğu alet ve organları bilgi edinme sürecinde kullanırken gerçekleştirmiş olduğu söz konusu fiil ve edimi tasavvur etmez. Bütün bunlar kendiliğinden ve zorlanmadan olur. Nefsin söz konusu alet ve organları kullanması ihtiyarî ve tercihe bağlı bir fiil değildir. Her ne kadar nefis yapmış olduğu fiili bilse ve irade etmiş olsa da bu böyledir. Çünkü düşünürümüze göre nefsin fiil ve edimini irade etmesi enine boyuna düşünmesinden değil, bizzat kendi zatından kaynaklanmaktadır. Nefsin kendisi kendi zatı ile alet ve organlarını kullanmayı gerekli kılmaktadır. Filozofumuza göre burada nefse ilave edilmiş ihtiyarî ve tercihe bağlı bir durum söz konusu değildir. Şîrâzî'ye göre nefis, var olduğu andan itibaren kendisini bilmektedir ve kendi zat ve fiiline âşıktır. Tüm bunlar nefisten yine nefsin kendisi dolayısıyla sâdır olmaktadır. Ancak düşünürümüze göre nefis, sonradan sahip olduğu alet ve organları kullanmak mecburiyetinde kalmıştır ( Şîrâzî, 2008a: 81).

Şîrâzî son tahlilde duyu organlarının kullanımının tercihe bağlı olduğunu her ihtiyarî fiilin bir faydaya dayanarak tasavvur ve tasdik tarafından öncelendiğini savunanların bu görüşüne katılmaz. Zira düşünürümüze göre bu görüş kabul edildiğinde alet ve organların kullanımından önce tasavvur ve tasdik'e ait bir suretin varlığını kabul etmek zorunlu olacaktır. Şîrâzî, alet ve organların kullanımının ya da kullanılmamasının eşit bir durum arz etmediği kanaatini taşımaktadır. Eğer bir eşitlik söz konusu olsa idi düşünürümüze göre bir tercih ediciye gereksinim olurdu ve bu tercih edici bir gayeye matuf olarak yapacağı fiili önce tasavvur edecek sonra da onu tasdikleyecekti. Şîrâzî, asıl tercih edicinin ve hüküm verenin bizzat nefsin kendisi olduğunu düşünmektedir. O, fiil ve edimin nefisten gelen zatî bir şevk sonucu hâsıl olduğunu öngörmektedir. İdrak eden de fiil ve edimi gerçekleştiren de filozofumuza göre nefsin kendisidir. Şîrâzî, bu söylemleri ile Meşşâî Filozofların büyüklerinden olan İbn Sînâ ve Fârâbî'nin sudûr nazariyesinden oldukça etkilenmiş görünmektedir. Çünkü sudûr nazariyesinde de eşya, başta akıl ve felekler olmak üzere belli bir düzen içinde ilahî varlıktan bir taşma ve feyezân ile meydana gelmekteydi. Burada da fiil ve edim, nefisten doğal olarak ve kendi içinden gelen bir şevkle meydana gelmektedir.

Düşünürümüze göre bir fiile ait tasavvur, o fiili öncelemiş değildir. Nefisten sâdır olan tikel fiili, nefis suretsiz olarak tasavvur etmiş demektir. Bu yorum filozofumuzun ifadesi ile işrak felsefesine gönül vermiş olanların zevkine uygun bir açıklamadır. Şîrâzî'ye göre zihnî bir sureti idrak eden söz konusu sureti aynıyla idrak etmektedir. Burada başka bir suret söz konusu değildir. Eğer başka bir surete daha ihtiyaç olsa bu başka suret de diğer başka bir surete ihtiyaç duyardı. Bu durumda düşünürümüze göre sonsuza kadar suretler zinciri oluşması gerekirdi. Zihnî bir sureti idrak için bir başka suret daha gerekseydi filozofumuza göre bir ve aynı yerde mahiyetçe eşit sayıca birbirinden farklı birçok suret toplanırdı ki bu muhaldir. Şîrâzî, idrakin mutlak anlamda bir tek surete ihtiyaç duyacağını belirtmiştir. Zihnî bir surete duyulan ihtiyaç, idrak edilen şeyin idrak edende hazır bulunmaması durumunda ortaya çıkar. Şayet idrak edilen şey idrak edende mevcut değilse bunun filozofumuza göre iki nedeni vardır. Ya ortada aslen idrak edilecek bir şey yoktur ya da idrak edilecek şey vardır ama idrak edecek olanın yanında idrak anında mevcut değildir. Mevcut varlıkların her biri bir diğeri için hâsıl olmuş değildir. Eğer böyle bir şey olmuş olsa idi her biri için bilinme imkânı ortaya çıkmış olurdu. Şîrâzî'ye göre bilme ve bilinmenin gerçekleşmesi için varlık hasebiyle iki şey arasında zatî bir alakanın bulunması icap eder. Aralarında zatî alaka ve irtibat meydana gelen her iki şeyden biri diğeri bir mânia olmadığı sürece bilmiş olur. İki şeyin yekdiğerini tanıyıp bilmesi ve keşfetmesi için mutlaka arada bir bağ ve irtibat olması gerekli ve lüzumludur. Bilen ve bilinen şey arasındaki bağ ve irtibat bazen bilinen şeyin aynî varlığı hasebiyle bilinen şeyle bilenin zatı arasında vuku bulur. Bu durum bütün kısımları ile düşünürümüze göre huzûrî (somut) bilgide geçerlidir. Bazen de bilen ve bilinen şey arasındaki bağ ve irtibat bir şeyin sureti ile o şeyi idrak edip bilenin arasında vuku bulur. Husûlî (soyut) bilgide böyle bir durum söz konusudur. Şîrâzî'ye göre bir şeyin sureti bilenin zatında zihnî bir hâsıl oluş ile hâsıl olursa soyut ve husûlî bir bilgi meydana gelmiş olur ( Şîrâzî, 2008a: 82).

Sadreddîn Şîrâzî'ye göre gerçekte idrak edilen şey zihne gelen hazır suretin kendisidir, yoksa ki idrak edilen suret tasavvurdan çıkmış olan şey değildir. Tasavvurdan çıkana malum (bilinen) denilse bile bu ikinci anlamda anlaşılmalıdır. Bilgi için gerçekte varlığı zorunlu olan alaka ve bağ, bilenin ve suret arasındaki alaka ve bağdır. Başkaca bir bağ ve alaka gerekli değildir. Fakat aynî varlığı hasebiyle huzûrî bilgi ile bilinen, bilinende ise bu söylenilenin tersine bir durum söz konusudur. Zira düşünürümüze göre bizzat malum

ve bilinen şey önümüzde duran aynı şeyin kendisidir. Bu durumda bilinen ile bilen arasındaki varlıksal ilgi ve alaka gerçekleşmiş olacaktır. Şîrâzî gerçekte hakiki bilginin huzûrî bilgi olduğunu ifade eder ve bilginin iki çeşidinin en tam ve en muhkeminin bu huzûrî ve somut bilgi olduğunu vurgular. O'na göre kendi dışındakinin bilgisini sadece zihinsel bir resmetme ile açıklayan kimse hata etmiştir ve bununla birlikte bilginin iki çeşidinden (soyut-somut) en önemlisi olan somut bilgiyi de inkâr etmiş olmaktadır. İdrak sürecinde idrak edilen tümeldir ve birçok şey arasında ortaktır ve idrak edilen şey zihinsel bir suretten ibarettir ki bu tasavvur ve tasdik şeklinde iki kısma ayrılır. Yine düşünürümüze göre bilen ve bilinen için gerekli olan varlıksal ilgi ve bağ gerçekleştiğinde ortaya soyut ve müstakil bir şey çıkmış olur ki bu, zihinde resmedilmiş bir surettir.

Şîrâzî, *el-Mebde' vel-Meâd* adlı eserinin Tanrı'nın kendi zatını bilmesi konusunun iyice anlaşılması adına kaleme almış olduğu dördüncü ve son mukaddimesinde fikirlerini beyan etmeye devam etmiş ve bu mukaddime ve girişe makul yani "akledilen" kavramını açıklamakla başlamıştır. Makulün makul olarak varlığı kendindedir. Makulün kendisini akledene nispetle olan varlığı ve akledilirliği ise bir ve aynı şeydir. Düşünürümüz bu konuda filozofların aynı fikri paylaştıklarını vurgulamıştır. Şîrâzî'ye göre hissedilip duyumsananın da bir hissedilen olarak varlığı kendindedir. Hissedilip algılanan şeyin kendisini algılayan cevhere nispetle varlığı ve onun hissedilirliği ittifakla bir ve aynı şeydir. Hissedilirin başkasına nispetle olan varlığı donuk suretteki gibi kendi zatında makul değildir. Donuk suretler duyu organlarından yoksun oldukları için kendi zatlarını hissedip algılayamazlar.

Sadreddîn Şîrâzî'ye göre makulün kendi kendisi ile kaim olduğu farz edilse makulün kendi zati için var oluşu onun akledilişi anlamına gelmektedir. Düşünürümüze göre bu durumda söz konusu makul, hem akıl hem akleden hem de akledilen olmuş olmaktadır. Eğer duyumsanan şey, maddesinden soyutlanmışsa, bu durumda onun kendisine nispetle varlığı bizzat duyumsanması ve hissedilmesi demektir. Böyle olunca da duyumsanıp hissedilen şey hem his hem hissedilen ve hem de hissedilen diye nitelenir. Şîrâzî, Behmenyar'ın ve diğer filozofların da aynı görüşü paylaştıklarını belirtmiştir. Bilginin hakikat ve gerçekliği şayet sadece aynıyla tahsil edilip elde edilmek olsa idi her donuk cismin "bilen" olması gerekirdi. Zira her bir donuk cismin kendisine yine kendi

mahiyeti hâsıl olmaktadır. Her bir şeye ait olan ve bilinen şey, o şeyin mahiyetidir şeklinde özetlenebilecek görüşe düşünürümüz rağbet etmez ve donuk suretlerin ve diğer başka suretlerin maddeleri için kendiliklerinden hâsıl olduklarına kani olmadığını belirtir. Şîrâzî'ye göre kendisi ile var olan ve varlığı kendisiyle kaim olanın zatı aynıyla sahip olduğu mahaldir. Hâsıl olan (meydana gelen) bir şey aslında ve gerçekte suret ve arazın mahallinde hâsıl olmuştur. Suret ve arazın kendisinde hâsıl olan bir şey söz konusu değildir. Kendisi için hâsıl olmayana (meydana gelmeye) başka bir şeyin hâsıl olması ise düşünülemez.

Sadreddîn Şîrâzî'ye göre suret, maddeye bitişik ve ondan ayrılmaz durumdadır ve akledilmekten kendisini engelleyen konum, miktar ve maddenin durumlarından da arî değildir. Düşünürümüze göre heyulâ'nın varlığı bir bakıma başkasına bağlı değil kendisindedir denildiğinde heyulâ'nın kendi zatını bilmesi gerekirdi. Çünkü bilme, bir nevi bir şeye ait olan varlıktan ibarettir. Filozofumuza göre bu fikrin iptali gayet kolaydır. Zira heyulâ, bil-fiil var değildir. Maddî varlıklarda heyulâ daima bil-kuvve haldedir. Nefisler ise ilkin bil-kuvve halde hem akleden hem de akledilen durumundadır. Heyulâ'nın nefisle ilgili olduğu durumlarda ise bil-kuvve hali mevcuttur. Nefislerdeki akletme önce bil-kuvve halde iken sonra bil-fiil akletme haline geçiş olur (Şîrâzî, 2008a: 84).

Şîrâzî, filozofların “soyut” un kendi zatında hem akleden hem de akledilen olduğunu düşünmüş olduklarını belirtmiştir. Düşünürümüz, filozofların maddeden soyutlanmış olanın yani “soyut”un ya akledilebileceğini ya da akledilemeyeceğini düşündüklerini, soyut’un akledilememesinin ise muhal olduğunu vurguladıklarını belirtmiştir. Şîrâzî, her mevcudun ve var olanın akledilmesinin mümkün olduğunu düşünmektedir. Düşünürümüz, makullerin ya bil-fiil halde ya da bil-kuvve halde bulduklarını belirtir. Filozofumuza göre bil-fiil akledilirde herhangi bir değişim ve başkalaşma olmaz. Bil-kuvve akledilirde ise akledilmenin gerçekleşmesi için sureti maddesinden soyutlayacak bir soyutlayıcıya ihtiyaç vardır. Şîrâzî, bil-fiil akledilirde ise böyle bir durum olmadığını vurgular. Zira ona göre bil-fiil akledilirin kendi zatını aklettiğinde kuşku yoktur. Şîrâzî'ye göre bil-fiil soyut olan, kendisini kuşatan ve kabuk hükmündeki arazlardan arınmıştır ve kendisinde değişime sebep olacak herhangi bir neden kalmamıştır. Sadreddîn Şîrâzî'ye göre “bil-fiil soyut”u akledecek olan süje, söz konusu “bil-fiil



soyut'u birtakım arazlardan arındırmak zorunda ve durumunda değildir. Çünkü burada doğrudan doğruya bir akletme ve akledilme vardır. Bil-fiil makul olan şey Şîrâzî'ye göre aynı zamanda kendi zatını akletmektedir. Ona göre eğer bil-fiil makul, kendini akletmemiş olsa bu durumda bil-kuvve akledilirden bahsedilmesi gerekecektir ( Şîrâzî, 2008a: 85).

Şîrâzî, İbn Sînâ'nın *Talîkât* adlı eserine atıfta bulunarak akletmenin keyfiyetine açıklık getirmeye çalışır. Sadreddîn Şîrâzî'nin *Talîkât*'tan aktardığı felsefî fikirlere baktığımızda akletmenin akledilen şeyin akledenin zatında bıraktığı bir iz olduğunu görüyoruz. Bu durumda söz konusu iz ve eserin bir varlığı bulunduğu gibi iz ve eseri kendinde barındıran şahsın da bir varlığı bulunur. Şayet söz konusu iz başka bir yerde değil de kendisini akledende yer alıyorsa bunun anlamı akledenin yine kendi zatını aklediyor olmasıdır. Eğer iz, kendisini akledende değil de başkasında yer alsa idi söz konusu izi kendisinde yer aldığı bu başka şey akledecekti. Kendi kendini bilen ve aynı zamanda soyut olanın bu 'kendi kendini bilmesi' soyutun kendi zatına ilave edilmiş bir vasfı değildir. Böyle ilave bir vasfı kabul eden kişi Şîrâzî'ye göre varlığı zorunlu olan Tanrı'nın kendi zatını bilmesi için zatına ilave bir vasfı gerekli görmüş olur ki bu büyük bir hatadır. Hatta Şîrâzî büyük hata tabiri ile de yetinmez ve Tanrı'nın zatına bu tür ilave bir vasfı ekleyen kişinin çirkin bir zulüm işlediğini belirtir.

Bir şeyin akledilir olması, o şeyin kendi başına müstakil bir varlığı olan ve fiilî olarak var olan bir diğer varlık için var olmasından ibarettir. Söz konusu müstakil varlık bir başka şeyle kaim olup varlığı ona muhtaç olmamalıdır. Ayrık cevher, aynî olarak var oluşu sebebiyle başka bir şey için var değildir. Şîrâzî'ye göre ayrık cevher kendisi için vardır ve kendi kendisinin makulü durumundadır. Ayrık cevherin mahiyeti başka bir akılda hâsıl olup yerleşirse bu itibarla başka bir şey için zatî olarak değil ama zihnî bir varlık olarak var olmuş olur. Şîrâzî'ye göre ayrık cevherin kendi zatından dolayı biliyor olması onun bizzat kendi varlığından kaynaklanır. Yani ayrık cevher, aynî olarak var oluşu sebebiyle bilmektedir. Biliyor olmasının mahiyeti ile bir ilişkisi yoktur. Soyut cevherin mahiyetini akleden onu kendi zatından dolayı akletmiş olmaz. Ancak burada bir istisnâ durum vardır. Varlığı mahiyeti demek olan Tanrı, söz konusu istisnâ durumu oluşturmaktadır. Filozofumuza göre hiçbir zihinde tümel olarak Tanrı'nın hakikat ve gerçekliğini irtisam edip nakşetmek asla mümkün değildir. Birçok bakımdan

sadece bir bakıma Tanrı'nın hakikat ve gerçekliği zihinlerde yer alabilir. Yani genel anlamda Tanrı'nın varlığının zorunlu oluşu mefhumu zihinlerde nakşedilebilir. Düşünürümüze göre bizim böyle bir şeyi zihnen akletmemiz Tanrı'nın zatını aklettiğimizden kaynaklanmamaktadır. Söz konusu zihnî aklediş için bile bürhan ve beyana ihtiyaç vardır.<sup>6</sup>

Bir şeyin kendini bilmesi ile bilmenin konusunun bilinmenin konusuna benzemediğini vehmetmenin bir hata oluşturduğunu söyleyen Şîrâzî, Tanrı'nın zatında birtakım kayıt ve bağların farz edilmesini son derece çirkin bulur. Söz konusu kayıt ve bağları farzedenler, Tanrı hem zatını biliyor ve hem de kendi zatına kendisi malum oluyor diye Tanrı hakkında birçok kayıt ve bağ ileri sürmüşlerdir. Sadreddîn Şîrâzî, İbn Sînâ'nın *Şifâ ve Talikât* adlı eserlerine atıfta bulunarak akleden ve akledilen ilişkisine dikkat çekmiş ve konuya bir açıklık getirmiştir. Düşünürümüz, İbn Sînâ ile hem fikir olarak bir şeyin hem akleden hem de akledilen olmasının zatta ve itibarda bir ikiliği çağrıştırmayacağı kanaatindedir. Hem zat ve hem de itibar bir ve aynı şeydir. Filozofumuza göre bir şeyin aynı anda iki ayrı gerçekliğinin olması düşünülemez.<sup>7</sup>

Filozofumuza göre Tanrı'nın zatı maddenin bütün ilgi ve alakalarından beri ve münezzehtir. Filozofumuza göre Tanrı'nın sûrî (suretsel) bir varlığı vardır. Tanrı'nın zatı madde veya madde dışı herhangi bir şeye dayanmaz. Tanrı'nın zatı yine kendisine aittir ve zatı zatına istinat eder. Düşünürümüze göre Tanrı'nın zatı zatına perde olmuş ve zatı zatından gizlenmiş değildir. Bilakis Tanrı'nın var oluşu O'nun akledilmesi ile bir ve aynı şeyi ifade etmektedir. Şîrâzî'ye göre Tanrı'nın zatı, kendi zatı için aklî bir surettir. Konunun daha iyi anlaşılması için düşünürümüz sıcaklık-ateş ve aydınlatma-güneş arasındaki bağıntıyı örnek göstermiştir. Ateşe bağlı olan sıcaklık, bizzat ateşten kaynaklanmaktadır. Burada eğer sıcaklığın kendi başına kaim olduğu farzedilse sıcaklık başka dışsal bir neden olmaksızın kendi başına var olacaktı. Filozofumuza göre yine aynı şekilde Güneş'e bağlı olan aydınlatma, Güneşten soyutlanmış olsa ve kendi kendine yetse bu durumda Güneş olmaksızın kendi kendine aydınlatmış olacaktı. Böyle bir faraziyenin doğru olması durumunda da Güneş ışığı kendi dışında dışsal bir nedene bağlı olmadan müstakil bir varlığa sahip olacak ve aydınlatma özelliğine kavuşacaktı.

---

<sup>6</sup> Bkz. Şîrâzî, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 85 vd.

<sup>7</sup> *Age.*, s. 87.

Düşünürümüz, vermiş olduğu bu iki örneğe dayanarak madde ve alakalarından soyutlanmış olan soyut suretin de kendi zatı ile kaim olduğu sürece makûliyetten (akledilmekten) uzak kalmayacağını ileri sürmüştür. Filozofumuza göre söz konusu soyut suret böyle bir durumda kendi kendisinin aklediliri ve aklı olmuş olur. Zira aklı kuvvet, kendisiyle akletmekte kendisi dışında başka bir aklı güç ve kuvvete ihtiyaç duymamaktadır (Şîrâzî, 2008a: 83).

İlim ve bilgi denilen şey, ya hakiki ve gerçek anlamda ya da hükmî anlamda kendisiyle ya da suretiyle bir şeyin hâsıl olup varlıkta müstakil bir şekilde meydana gelmesidir. Ancak söz konusu şey bilgiye dönüşüm aşamasında kendisini örten kılıflardan arınmalı ve çıplak ve anlaşılır bir duruma gelmelidir. Varlığı zorunlu olan Tanrı, madde ve onun bağ ve ilgilerinden soyutlanma bakımından en üst zirvede bulunmaktadır. Heyûlânî ve maddesel perde ve örtülerden O'nun zatı münezze ve mukaddestir. Tanrı, mahiyetini kendi zatına ilave imiş gibi gösterecek şaibelerden de beridir. Tanrı, kendi zatını akletmekte ve bilmektedir. Tanrı'nın zatı O'nun hakikatı ve gerçekliğidir. Yani Tanrı'nın varlığı O'nun mahiyetidir. Tanrı'nın kendi zatını biliyor olması O'nun bilgisinin, varlığına ilave bir şey olduğu anlamına gelmez. Ayrık cevherlerin tersine Tanrı'nın bilgisi, Tanrı'nın hakikat ve gerçekliğini önceleyen bir şey de değildir. Zira ayrık cevherlerde zat eşittir mahiyetin aynısı diye bir durum söz konusu değildir (Şîrâzî, 2008a: 83).

Gerçek ve hakiki varlık olan Tanrı'nın kendi zatını bilen bilgisi, bilgilerin en tam ve en noksansız olanıdır. Tanrı'nın kendi zatının bilgisi en nurlu ve en kutsal bilgidir. Tanrı'nın varlığı ile diğer varlıkların varlığı kıyası kabil olmadığı gibi Tanrı'nın bilgisi ile O'nun dışındaki diğer şeylerin bilgisi asla birbiri ile hiçbir şekilde kıyas edilemez. Zira Tanrı, sonsuz bir biçimde sonsuzu kuşatıp onun arkasında sonsuz bir biçimde yer alandır. Mümkün varlıkların bir an için gerçek varlık olan Tanrı ile irtibatları kesilmiş olsa söz konusu mümkün varlıklar derhal yok hükmüne girerler. Bütün varlıklar varlığını ve şuurlu varlıklar varlık ve bilgilerini nurların nuru olan Tanrı'dan almaktadırlar. Söz konusu tüm mevcudat ve varlığın Tanrı'ya olan nispeti Şîrâzî'ye göre Güneşi kendi zatı ile kaim varsaysak yoğunluklu cisimlerin Güneşin ışığına olan nispeti gibidir. Güneş ışığından istifade edip aydınlanan cisimler aslında kendi başlarına kapkaranlıktırlar. Onlar ışıklarını sonsuz bir ışıktan almaktadırlar. Tanrı'nın nuru o

kadar şiddetli ve o denli güçlüdür ki ve Tanrı öylesine çok zuhur etmiştir ki beş duyu onu idrak edemez hale gelmiştir. Gözler onu idrakten acizdir. Fikirler onu temsil ile tariften yoksundurlar. Vehimler Tanrı'ya nüfuz edemez, varlıkların akıllıları sahip oldukları akılları ile onu idrak edip ona ulaşamaz ( Şîrâzî, 2008a: 82).

Sonuç olarak diyebiliriz ki Tanrı'nın bilgi niteliğine sahip olması ve diğer kemalî niteliklerle vasıflanması O'nun cisimlere ait çokluk ve terkip gibi sıfatlarla sıfatlanmasını gerektirmemektedir. Zira Tanrı'nın zatında olabilirlik ve bil-kuvve bulunma durumları gibi noksanlıklar yer almaz. Tanrı, salt ve sırf zorunlu olandır ve O sürekli bil-fiil durumdadır. O, salt bil-fiildir. Mutlak anlamda şeyleri yoktan var eden bizzat Tanrı'nın yüce zatıdır. Tanrı, her bir şeye feyiz verendir. Bilgiye ait suretler ve bilen zatlar tüm bilgilerini Tanrı'nın yüce zatından almaktadırlar ve varlığı zorunlu olan Tanrı, bilendir. O'nun bilgisi zatına ilave bir özellik de arz etmez.

### **2.3.2. Tanrı'nın Kendi Zatının Dışındaki Şeyleri Bilmesi**

Sadreddîn Şîrâzî'ye göre Varlığı Zorunlu olan Yüce Tanrı'nın kendi zatını biliyor olması O'nun kendi dışındaki bütün mevcudat ve varlığı da biliyor olmasını gerekli ve zorunlu kılmaktadır. Zira Tanrı'nın zatı, kendisi dışındaki her bir şeyin o şeyi gerekli kılan illeti ve sebebi durumundadır. Tanrı'nın zatı ister aklî ister hissî olsun, her bir idrakin feyzine sebep olan ilk prensiptir. İster aynî ister zihnî olsun, her bir zuhurun menşei yine Yüce Tanrı'nın zatıdır. Arada bir vasıta olsun veya olmasın Tanrı her halükârda eşyanın ilk prensip ve illetidir.

Düşünürümüze göre Tanrı'nın kendini tam olarak bilmesi, yani bir bakıma eşyaya varlık veren illet ve sebebi tam olarak bilmesi O'nun zorunlu olarak illet ve sebebin etkilediği sebep olunanı da bilmesini gerekli kılar. Bu durumda Yüce Tanrı'nın bütün bir malumatı bilmesi gerekli ve zorunlu olmaktadır. Şîrâzî tam bu noktada bir Kur'an ayetini de görüşünü desteklemek için zikretmiştir. “Hiç yaratan bilmez olur mu? O, latiftir, her şeyden haberdardır”<sup>8</sup>

Şîrâzî, Tanrı'nın şeyleri bilmesinin keyfiyetini üstün zekâlarına rağmen İbn Sînâ ve işrak felsefesinin kurucusunun (Sühreverdî'nin) dahi açıklayamadıklarını vurgulamış ve

---

<sup>8</sup> Mülk, 14.

bu meselenin hikemi meselelerin en girift ve çetin meselelerinden birisi olduğunu belirtmiştir. Filozofumuz, Tanrı'nın şeyleri bilmesinin keyfiyetini en isabetli bir şekilde açıklamanın çok önemli olduğunu ve bu açıklamanın da yerleşmiş hikmetin aslına ve dinî prensiplere uygunluk arz etmesi lüzumuna dikkat çekmiş ve yapılacak söz konusu açıklamanın içinde çelişki barındırmamasını ve haklı eleştirilere maruz kalmaması gereğini de vurgulamayı ihmal etmemiştir. Düşünürümüz, bu meselenin ilahî hikmetin tamamını temsil ettiğine inanmaktadır ( Şîrâzî, 2008a: 90).

Sadreddîn Şiraze'ye göre Tanrı'nın şeyleri bilmesinin keyfiyetini açıklamak o denli güç ve müşkül bir durumdur ki bu güçlük sebebiyle bazı kadim filozoflar Tanrı'nın herhangi bir şeyi bilmesini inkâr etmişler ve sapkınlığa düşüp açık bir hüsrana kendilerini helak etmişlerdir. Filozofumuza göre yaratılmış bir mahlûk olan insanın kalkıp da kendi görüşü ve fikriyle mülk ve melekût âleminin ince sırlarını ihata edip kuşattığını iddia etmesi son derece çirkin bir durumdur. Düşünürümüze göre böyle bir çirkinliğe imza atan kişi kendinde bir varlık görüp bilgiçlik taslamakta ama her bir şeyin yaratıcısı konumunda olan ve kendisinden zerrece bir bilginin dahi kaçamadığı, her bir şeyi ilmi ile kuşatan Tanrı'dan bilgi niteliğini olumsuzlayıp nefyetmektedir. Yüce Tanrı, zalimlerin bu çirkin söylemlerinden münezzehtir.

Düşünürümüze göre Tanrı'nın şeylere dair bilgi sıfatını kabul eden bir kimse söz konusu bilginin ya Tanrı'dan ayrı ya da Tanrı'dan ayrı olmadığını düşünmektedir. Tanrı'nın şeylere dair sahip olduğu bilginin Tanrı'dan ayrı olduğunu kabul eden kimse yoklukların sabit oluşunu benimsemektedir. İster bilgiyi Mu'tezile gibi zihin dışında görmüş olsun isterse bazı Sûfî şeyhleri gibi bilgiyi zihne isnat etsin, durum değişmez. Yahutta bu kimse, Tanrı'nın şeyler ile ilgili bilgisinin kendi başına kaim haricî suretler olup Tanrı'dan ve şeylerden ayrı olduğunu benimsemiş görünmektedir. Platon'un idealar düşüncesi bu son görüşü benimseyenlerin tâbi oldukları görüştür. Muhyiddin-i Arabî ve Sadreddîn-i Konevî gibi mutasavvıflar Tanrı'nın şeylere ait bilgisini zihne isnat edip dayandırmaktadırlar. Bir kısım düşünüre göre ise Tanrı'nın eşyaya dair bilgisi eşyanın bizzat aynî olarak var olması ile eş anlamlıdır. Filozofumuz, İsrâkî felsefenin kurucusunun ve onu takip edenlerin bu görüşü benimsediklerini belirtmiştir ve söz konusu takipçiler arasında Tûsî, Allâme Şehrezûrî ve *Telvîhât* Şârihini saymıştır.

Sadreddîn Şîrâzî, *el-Mebde ve'l-Meâd* adlı eserinde Tanrı'nın eşyaya dair bilgisi hakkında görüş beyan eden düşünürlerin söz konusu düşüncelerini ayrıntılı bir şekilde vermiştir. Şîrâzî'nin verdiği bilgiler doğrultusunda bu düşünürlerin ortaya koyduğu düşünceleri kısaca özetlemek istiyoruz. Tanrı'nın eşyaya ait bilgisinin ondan ayrı olmadığını düşünenlerden bir kısmı söz konusu bilginin Tanrı'nın zatının dışında bir şey olduğunu belirtmişlerdir. Bir kısım düşünür ise Tanrı'nın eşyaya dair bilgisinin O'nun zatının aynısı olduğu kanaatini taşımaktadır. Eşyaya ait Tanrı bilgisinin O'nun zatının aynısı olduğunu söyleyenlerin bir kısmı Tanrı'nın zatının aklı suretlerle ittihat edip birleştiğini ileri sürmüşlerdir. Şîrâzî'ye göre Porphyrios ve Meşşâî Filozoflardan onu takip edenler az önce zikrettiğimiz görüşü benimsemişlerdir. Tanrı'nın eşyaya dair bilgisinin O'nun zatının aynısı olduğunu söyleyenlerden bir kısmı ise Tanrı'nın zatının kendisi dışındaki şeylerin tamamını kapsayan tümel ve icmali bir bilgi olduğu görüşündedir. Söz konusu düşünürlerin bir kısmı ise Tanrı'nın eşyaya dair bilgisinin bir yönüyle detaylı bir diğer yönüyle de tümel olduğunu ileri sürmüşlerdir ( Şîrâzî, 2008a: 90–92).

Tanrı'nın kendi dışındaki şeyleri bilmesi ile ilgili ileri sürülen görüşlerin adedini sekiz olarak tayin eden ve icmâlen zikreden Şîrâzî, daha sonra söz konusu görüşleri detaylandırmış ve içlerinden en isabetli ve en doğru olanını tercih edip benimsemiştir. Yokluğu, 'var' kabul eden Mu'tezile'nin bu tavrını eleştiren Şîrâzî, felsefe ve kelâm kitaplarının Mu'tezile'nin söz konusu görüşlerini çürüten delillerle dolu olduğunu öne sürmüştür. Filozofumuza göre Mu'tezile, yokluğu sabit görüp onu "bir şey" olarak telakki ettiğinden âlem ile onu yaratan Tanrı arasında bir perde ihdas ettiler ve bunun sonucu olarak da Tanrı'nın âlemle doğrudan doğruya olan irtibatını iptal etmiş oldular. Düşünürümüze göre sûfî büyüklerinin önde gelenleri de Mu'tezile'nin düştüğü hataya düşmüşlerdir. Çünkü yokluğun -ister dış âleme isterse zihne nispet edilmiş olsun- bir varlık ifade etmesi zorunlu olarak doğru bir tespit değildir. Mutlak yokluk veya yokluktan sonraki herhangi bir zamanda varlık bulan yokluk anlamında olsun Mu'tezile'nin sahip olmuş olduğu görüş yine doğru değildir. Platon ile onu takip eden ve idealar düşüncesini savunanlara gelince bunlar hakkında Şîrâzî, Aristoteles ve İbn Sînâ'nın yapmış olduğu eleştirileri haklı bulur ve suretlerin (ideaların) zihnî değil, aynî varlıklar olduğunu belirtir. Aynî suretlerin Yüce Tanrı tarafından daha söz konusu suretler meydana gelmeden bilinmesinin keyfiyetine gelince Şîrâzî bu hususta iki

ihtimalden söz eder. Bu ihtimallerden ilki devir ve teselsülün gerekli olduğuna kani olan ihtimaldir. İkinci ihtimal ise bazı varlıkların Tanrı'dan Tanrı onları bilmeksizin sâdır olduğunu iddia eden ihtimaldir. Söz konusu iddianın sahibi böyle bir şeyi doğrudan iddia etmek yerine idealar düşüncesine sığınmıştır ve kaçtığı hatanın içine düşmüştür. Yüce Yaratıcının, varlığı yaratırken birtakım düstur ve programlara ve bunları içeren bir kısım kalıplara ihtiyaç duyması kabul edilebilir bir durum değildir (Şîrâzî, 2008a: 91).

Filozofların çoğunun iddia ettiği gibi aklî suretlerle onları akledenin ittihat edip birleştiğini öne süren görüş İbn Sînâ tarafından reddedilmiştir. İbn Sînâ ve onu destekleyen filozoflar böyle bir şeyin imkânsız olduğunu ileri sürmüşler ve bir şeyin başka bir şeye dönüşmeyeceğinin altını çizmişlerdir. Çünkü birinci şey olduğu gibi kalmasına rağmen ikinci şey dönüşüp başka bir şey olsa bu durumda iki ayrı şeyden bahsetmek gerekirdi (Şîrâzî, 2008a: 93).

Şîrâzî, şeylerin suretlerinin Tanrı'nın zatında resmedilmesi ile ilgili olarak İbn Sînâ tarafından yapılan açıklamaların Aristoteles ve onu izleyenlerin yaptığı açıklama ile örtüşüğünü belirtmiştir. Söz konusu açıklamaya göre aklî suret, var olan suretten alınır. Bu, gözlem ve duyumla gökyüzünün akledilir suretini almaya benzer. Ancak düşünürümüze göre bazı durumlarda akledilir suret, "var olandan" alınmaz. Tam tersine sonradan var olacak olan, aklî suretten elde edilir. Bina ustasının önce yapacağı evi kafasında planlayıp sonra onu bu plana göre inşa etmesi gibi. Böylelikle filozofumuzun da belirttiği gibi önce ev akledilmiş sonra da varlık bulmuştur.

Şîrâzî'ye göre bütün işlerin Tanrı'ya nispeti, var edilmiş olanın var edenine nispeti gibidir. Tabi bu benzetme sonradan var edilmiş olanın tam fail olması durumunda geçerli olan bir durumdur. Varlığı zorunlu olan Tanrı'nın aklının şeylere kıyas edilmesi bizim fikirlerimizin, fikirlerimizden doğup meydana gelen fiillerimize kıyas edilmesi gibidir. Fakat arada inanılmaz derecede bir fark vardır. Bizim failligimiz noksanlık arz etmektedir. Biz, tercihe bağlı fiillerimizde bu fiilleri tetikleyip meydana getirecek birtakım harekete geçirici şevk, arzu ve benzeri şeylere ihtiyaç duyarız. Fiilin meydana gelmesi için güce ve harekete geçirici alete de gereksinim vardır. Fiilin gerçekleşeceği maddenin de kafamızdaki surete boyun eğmesi gerekecektir. Öncesiz olan Yüce Tanrı'nın failligi tam olduğu için kendisi dışındaki şeylere ihtiyacı yoktur. O'nun failligi dışsal bir etkiye gereksinim duymaz. Şîrâzî bu görüşünü teyit için bir Kur'an ayetini

delil olarak sunmuştur. “O’nun işi bir şeyin olmasını dilediği vakit, ona sadece ‘Ol’ der. O da hemen oluverir”<sup>9</sup> Şîrâzî’ye göre dışsal varlıkların (zihin dışı varlıkların) suretleri Tanrı’nın aklettiği sûretlere uygunluk arz eder ve Tanrı’nın akletme tarzının dışına çıkamaz. Tanrı, zatını bilmektedir ve O’nun zatı eşyanın tam ve noksansız sebebidir. Filozofumuza göre bir şeye ait tam sebebin bilgisi o şeyi bilmeyi gerektirir. Sonuç olarak Tanrı’nın Yüce zatı bütün şeyleri ezelf olarak bilmektedir. Filozofumuza göre ezelde şayet eşyanın aslen bir varlığı olmamış olsa idi (ne aynî ne de suret olarak) eşya ile ilgili bilgi de mevcut olmazdı. Çünkü bilgi, bilen ile bilinen arasında bir bağ ve ilgiyi gerekli kılmaktadır. İlgi ve bağda da ilgi ve bağın aynısı ya da onları gerekli kılan bir nitelik bulunması yeterlidir. Düşünürümüze göre akleden ile salt yokluk arasında bir bağın olması ise imkânsızdır. Fakat bir taraftan da âlemin ezelde dışsal bir var oluş ile var olması muhaldir. Yoksa ki hâdis varlıkların kıdeminden bahsetmek gerekirdi. Şu halde âlem aynî olarak varlık bulmadan önce ezelde Tanrı yanında suretsel bir varlık ile vardı, fakat söz konusu suretsel varlıkların varlığı Tanrı ile kaimdir, yoksa ki Platonun idealarına müstakil bir varlık vermek gerekecekti ki bu mahzurlu bir durumdur (Şîrâzî, 2008a: 94–95).

Tanrı’nın kudret ve bilgi sıfatı arasında yanlış bir bağ kuranlara Şîrâzî ciddi eleştiriler yöneltmiş, kudret ve bilgi niteliklerinin biri olmaksızın diğerinin yeterli olacağını ileri sürenlerin bu görüşlerine katılmadığını vurgulamıştır. Tanrı’nın bütün hakiki ve gerçek nitelikleri bir ve tek manadır, tek bir hakikat ve gerçekliktir. Bu gerçeklik ise O’nun bir olan zatıdır. Tanrı’nın kudret ve gücünün insandaki kudret ve güce kıyas edilmesi ise doğru değildir. Bizdeki kudret, kuvvetin aynısıdır ve faillik istidadından ibarettir. Tanrı ise istidat ve mümkünlük şaibelerinden beri ve münezzehtir. Tanrıdaki kudret salt fiildir ve doğrudan doğruya meydana gelir. Tanrı’nın bilgi ve kudret niteliklerinin mümkün varlıklarla olan irtibat ve ilgisi ikisi arasında hiçbir fark olmaksızın bir ve eşittir. Düşünürümüz, Tanrı’nın zatında ve O’nun kıvamında bütün makulleri kabul etme özelliğinin bulunduğunu vurgulamıştır. Nelerin zat ve kıvamda yer alacağına nelerin de yok hükmünde olacağına Tanrı karar verir. Sonuçta şeylerin bilgisini var kılan da onları yok sayan da tanrı’dır. Tanrı’nın zatını dışardan bir müdahale ile tamamlayacak herhangi bir etki ve sebep söz konusu değildir. Tanrı’nın mükemmelliği kendisi

---

<sup>9</sup> Yasin, 82.



dışından değil, kendisindedir. Şu halde Tanrı'nın mümkün varlıkları bilmesi ve buna dair bilgisi varlıklar daha vücuda gelmeden önce Tanrı'da mevcuttur (Şîrâzî, 2008a: 96).

Şîrâzî, Tanrı'nın bilme keyfiyeti hakkında ileri sürülen yanlış bir görüşü Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin dilinden aktarır. Şöyle ki bir kısım felsefî görüş sahiplerine göre şayet Tanrı'nın bilgisi şeylerden istifade ile hâsıl olmuş olsa bu durumda Tanrı'nın zatı kendisinden istifade edilen şeylerle tamam olurdu. Bu durumda da Tanrı'nın eşyanın hakiki faili olması düşünülemezdi. Tanrı'nın failliği böyle bir durumda kendisinden sâdır olan fiil sayesinde gerçekleşirdi ve zatını tamamlamak için Tanrı'nın fiiline bir fonksiyon atfedilmiş olurdu. Bu ise batıl ve geçersiz bir durumdur. Öyleyse söz konusu görüşün sahiplerine göre Tanrı'dan şeylerin bilgisini nefyedip olumsuzlamak gerekecektir. Şîrâzî'ye göre bütün bu düşünce tarzlarının hepsi batıl ve geçersizdir (Şîrâzî, 2008a: 95).

Tanrı'nın failliği, bilgisi, kudreti ve diğer nitelikleri için bazen aynı göreceli anlam kullanılır. Filozofumuz bu itibarla niteliklerin zattan sonra geldiğini düşünmektedir. Bazen de söz konusu niteliklerle göreceliliklerin prensipleri kastedilir. Prensipler ise kendisi ile ilgili olduğu şeyden önce gelmektedir. Bu durumda görecelilikler prensiplerden ilkece faydalanmış olmaktadır. Söz konusu anlamlar ilkinci itibarla bakıldığında zorunlu varlık olan Tanrı'nın zatı için kemalî nitelikler olarak düşünülemez. Ancak ikincil bir itibarla böyle bir niteleme yapılabilir. Tanrı'nın failliği demek, var olan bütün mevcudatın varlığının Tanrı'nın varlığına tâbi olması demektir. Tanrı'nın bilgisi demek, şeylerin Tanrı'ya keşfolup açık olması demektir. Diğer kemalî sıfatlar da aynen böyle bir kıyaslama çerçevesinde düşünülmelidir. Tanrı'nın gerçek failliği fiil ve edimin varlığına bağlı değildir. Çünkü fiil ve edimin varlığı O'nun fail olmasına bağlıdır. Eğer aksi düşünülecek olsa devir ve teselsül lazım gelirdi. Şu halde Tanrı'nın bilgisi konusunda malumu, ilme tâbi kılmak gereklidir. İlmi, maluma tâbi kılmak doğru olmaz (Şîrâzî, 2008a: 96).

Şîrâzî, Tanrı'nın şeyleri bilmesi ile ilgili ileri sürülen yanlış görüşleri Tûsî'nin ifadeleri ile ondan alıntı yaparak aktarır ve söz konusu görüşleri fasit ve bozuk olarak niteler. Tanrı'nın zatında şeylerin suretlerinin resmedilmesi, selbi ve göreceli olmayan niteliklerle Tanrı'nın nitelenmesi, Tanrı'nın çoklu mümkün bilgilere mahal olması,

Tanrı'nın zatına benzemeyen bir şeyin bulunmaması, Tanrı ile şeyler arasında aracılardan bulunduğunun ileri sürülmesi gibi görüşleri Şîrâzî fasit ve bozuk olarak niteler. Kadim filozofların Tanrı'dan bilgiyi nefyedip olumsuzlamaları, Platon'un akledilir suretlerin Tanrı'nın zatı ile kaim olduğunu söylemesi, Meşşâî filozofların akleden ile akledilenin birleşip ittihat ettiklerini ileri sürmeleri, Mu'tezile'nin yoklukları sabit görüp varlık vermeleri, bu ve buna benzer düşünceler Şîrâzî'ye göre tenzih düşüncesi sebebiyle ileri sürülmüştür. Düşünürümüze göre Tanrı'nın zatından ayrı düşünülemez olan Tanrı'nın makulâtı, Tanrı'dandır ve Tanrı'dadır (Şîrâzî, 2008a: 97).

Şîrâzî, filozofların bir kısmının Tanrı'nın yücelik ve kemalini kendisindeki makulattan (Tanrı'nın aklettiği bilgiler) ileri gelmediğini, Tanrıdaki yücelik ve kemalin O'nun kendi zatından kaynaklandığını düşündüklerini haber verir ve Behmenyar'ın da aynı manada düşündüğünü söyler. Tanrı'nın zatının ayrılmaz bir gereği olan makulâtı, tam anlamıyla vücut bulduğu vakit Tanrı'dan sâdır olur. Söz konusu makulâtı Behmenyar bir takım arazlar olarak telakki etmiştir. Ona göre Tanrı, makulâtının orijini ve kaynağıdır (Şîrâzî, 2008a: 97).

Şîrâzî, Tanrı'nın arazların mahalli olmasının mümkün olmadığını ancak Tanrı'dan sâdır olan arazların da O'nun kemaline bir gölge düşürmeyeceği kanaatindedir. Tanrı'nın akledip bildiği şeylerden ötürü bilgi sıfatı ile vasıflanması bilgilerin ondan sâdır olması hasebiyledir. Filozofumuza göre Tanrı, bilgilerin mahalli olduğu için bilgi niteliği ile niteleniyor değildir. Düşünürümüz, bildiği şeyler sebebiyle Tanrı'nın zatında çokluğun olmasının imkânsızlığını İbn Sînâ'nın *Talîkât* adlı eserine atıfta bulunarak ve İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini aktararak ifade eder. İbn Sînâ ve düşünürümüze göre eğer herhangi bir çokluktan bahsedilecekse ancak bu "bir" olan zatın öylece "bir" kabul edilmesinden sonra ve sebepsel bir tertip çerçevesinde mümkündür. Söz konusu tertip ve düzen ise zamansal değildir. Her iki düşünür de bahsi geçen sebepsel düzen çerçevesinde Tanrı'daki çokluk telakkisinin O'nun birliğine hâle getirmeyeceğinde hemfikirdirler. Zira birçok varlığın Tanrı'dan sâdır olması, O'nun hakikatını ve basitliğini zedelememektedir. Çünkü varlık, O'ndan sebep ve sebepli bağıntısı tarzında sâdır olmaktadır. Düşünürümüze göre bütün bu mülâhazalar göz önünde bulundurulduğunda Tanrı'nın çoklu ve detaylı bilgileri O'ndan belli bir tertip ve düzen çerçevesinde hâsıl olmakta ve bu durum Tanrı'nın salt birliğine bir hâle de

getirmemektedir. Söz konusu çokluk O'nun birliğinin potasında eriyip bir ve tek Şey haline gelmektedir (Şîrâzî, 2008a: 98).

Şîrâzî, konuyla ilgili olarak Fârâbî'nin görüşlerine de yer verir ve onun Tanrı'nın bilgisi hakkında ileri sürdüğü görüşlerini çokluk hakkındaki telakkisiyle birlikte sunar. Fârâbî'ye göre zorunlu varlık olan Tanrı, her feyzin orijini ve ilk prensibidir. O, kendi zatı ile zatına görünendir. İçinde çokluğu barındırmayan ve tümel olan Şeyler ona aittir. O'nun tümel olanı bilmesi O'nun zatından sonra gelir. Fârâbî'ye göre tümel olan, Tanrı'nın zatına nispetle ittihat edip birleşmiştir. Tanrı, birlik içinde tümel olandır.

Şîrâzî, Tanrı'nın kendi dışındaki Şeyleri bilmesi konusuyla alakalı olarak sudûr nazariyesi hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Şîrâzî'ye göre ilk sebeplinin varlığı Tanrı'nın zatına bağlıdır. Akılsal suretlerin zorunlu varlığın aynısı olduğunu söylemek ise devir ve teselsülü gerekli kılar. Her bir sebepli, Tanrı'dan bir aracı vasıtasıyla sâdir olmakta ve bir önceki suret, sonrakinin varlık sebebini oluşturmaktadır. Bu durumda düşünürümüze göre ilk sebeplinin sureti eğer zorunlu varlığın aynısı olmasa gene devir ve teselsül lazım gelirdi. Tanrı'nın akletmesi sebebiyle Tanrı'dan meydana gelen her bir sureti eğer bir başka aklî suret öncelemişse o halde Şîrâzî'ye göre yine devir ve teselsül söz konusu olacaktır. Eğer aklî sureti bir başka aklî suret öncelememişse o zaman da aklî suret akledildiği için akledilmiştir gibi bir söylem ortaya çıkardı. Ya da aklî suret meydana geldiği için meydana gelmiştir gibi bir sözü kabul etmek gerekirdi. Her iki söylem de düşünürümüze göre batıl ve geçersizdir. Şîrâzî, aradığı doyurucu cevabı İbni Sina ve Fârâbî'nin kitaplarında bulunduğunu belirtir ve aklî suretin var olduğu için akledildiğini ve akledildiği için de var olduğunu söyler. Düşünürümüze göre sonuç olarak Tanrı'nın söz konusu aklî suretleri icat edip var etmesi onları aynıyla bilmesi demektir. Burada başkaca bir bilginin ispatına ve varlığına gerek yoktur. Kaldı ki Şîrâzî'ye göre her bir icat ve var etme, bilginin aynısı olmaz ve vuku bulması için Fail-i Muhtar'ın (tercih edici failin) önceli bir bilgisine ya da tasavvuruna ihtiyaç duyar. Düşünürümüze göre icat ve var etme eğer aynıyla bilginin kendisi ise başkaca bir bilgiye dayanmaz. Şîrâzî'ye göre eğer aklî suretler Tanrı'nın zatında nedensel bir dizilimle dizilmişse o halde Tanrı'nın zatı ilk surete göre edilgin bir durumda olmuş olurdu. Zira böyle bir durumda ilk suret Tanrı'nın kemal bulması için gerekli olmuş olacaktı. Filozofumuza göre aklî suretler Tanrı'nın zatında yer alsa bile

Tanrı'nın kemaline sebep değildir denilemez. Çünkü akli suretler Tanrı'nın zatında yer almakla varlıkları mümkünlük arz etmezdi ve var olmaları bil-fiil değil, bil-kuvve olurdu (Şîrâzî, 2008a: 99).

Akli suretler, Tanrı'nın zâtı, bil-kuvve ve bil-fiil konuları ile ilgili Şîrâzî kendisinden önceki görüşleri özetler ve eleştirir. Şîrâzî'nin vermiş olduğu özet bilgiye göre Tanrı'nın zâtı, bil-kuvve durumunda olmuş olsa bu, Tanrı'nın zatında bir noksanlık anlamına gelirdi. Kuvvetin yokluğu içinse önce onun var olması gerekir. Kuvvetin var olması ise Tanrı'nın onunla noksanlıktan arınıp kemal bulması demektir. Şîrâzî'ye göre zihin dışı varlıkların Tanrı'dan sâdır oluş şeklinin eleştirisi ciddi bir araştırma ve değerlendirmeye ihtiyaç göstermektedir. İlk prensip ve O'nun zorunluluğu açısından bakıldığında şeyler de sebepleriyle birlikte zorunludur. Bu cümlesi ile düşünürümüzün İbn Sînâ'dan derinlemesine etkilendiğini gözlemliyoruz. Düşünürümüze göre haddi zatında kaybolup yok oluş ve bil-kuvve diye bir durum yoktur. Tanrı'nın bildiği şeylerde herhangi bir mümkünlük de mevzu bahis değildir. Fakat bu mülahazalar, şeylerin en yüce olan ilk prensiplerine nispet edilmeleri halinde geçerlidir.

Şîrâzî'ye göre Tanrı'nın tümel bilgisi, aynî varlıkların (somut varlıkların) kendisinden sâdır olması için yeterli değildir. Ancak böyle bir durumu Tanrı'nın dışsal şeylerle ilgili bilgisini varlıksal işrâkî bir izafet olarak kabul edenler savunmuşlardır. Bunlar, Meşşâîlerin dışındaki bir grup düşünürdür. Şîrâzî, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın zâtının aynısı olarak gördüğü tümel bilgiyi Tanrı'dan dışsal varlıkların sâdır olması için yeterli bulmadığını söyler ve İbn Sînâ'nın bunun yanı sıra Tanrı'ya ait ayırık akli suretleri kabul ettiğini aktarır. Düşünürümüze göre kendi başına kaim olan akli suretleri Tanrı'nın bilmesi demek, söz konusu suretleri bilmesi ile paralel olarak var etmesi anlamına gelmektedir. Şîrâzî, eğer Tanrı'nın bilgisi bildiğini var etmesine eşit ise bilinen de illet ve sebeplinin aynısı ise o halde bunların Tanrı'dan bir bilgi ve irade ile sâdır olmasına gerek yoktur diyen görüşü kabul etmez. Şîrâzî böyle yanlış bir sonucu eleştirir ve bütün bunların doğru olması halinde Tanrı'nın bilmediği şeyleri var ettiği gibi yanlış bir sonucun ortaya çıkacağını söyler.

Şîrâzî, Tanrı'nın şeylere dair bilgisinin ne olduğu sorusuna karşılık söz konusu bilgilerin cevherler olduğunu fakat bu cevherlerin ilmî cevherler olup varlıksal aynî cevherler olmadığını vurgulamıştır. Bu sebeple düşünürümüze göre söz konusu

cevherleri bilmek başkaca suretleri gerekli kılmaz. Bilgisel varlık olmaları itibariyle bahsi geçen cevherler Şîrâzî'ye göre Tanrı'nın zatıyla kaim olan arazlardır. Fakat Tanrı'nın zatı bu arazlardan etkilenmez ve onlar sebebiyle edilgin hale gelmez. Tanrı'nın aklî suretlere dair bilgisini, Tanrıyı söz konusu suretlerin feyzine tâbi olarak görmeleri sebebiyle tam bir bilgi olarak değerlendirmeyenlerin bu yaklaşımını Şîrâzî doğru bulmaz. Çünkü düşünürümüze göre Tanrı'nın söz konusu aklî suretleri bilmesi suretlerin aynı anda Tanrı'dan feyizle meydana çıkması demektir. Tanrı, aklî suretlere tâbi değildir. Şîrâzî'ye göre zihin dışı varlıkların fertleri aynî varlıklar olarak zihinde yer almazlar. Eğer dışsal aynî varlıklar zihinde yer almış olsa dışsal varlığın bir dışsal varlık olarak zihnî bir varlık olması lazım gelirdi. Nakşedilmiş veya resmedilmiş bilgi, bir şeyin mahiyetinin suretinin zihinde hâsil olmasından ibarettir. Bu bakımdan düşünürümüze göre mahiyet birliği ve bu mahiyetin korunması gerekir (Şîrâzî, 2008a: 102).

Sadreddîn Şîrâzî'ye göre Tanrı, bütün sebeplileri kendi sebeplileri olarak bilir. Düşünürümüze göre Tanrı, sebeplileri soyut mahiyetleri gereği değil, var oldukları için bilir. Tanrı'nın bütün şeylerin hepsini bilmesi şeylerin kendi zatlarıyla hazır olması iledir. Şeylere ait suretlerin asıllarına zihnen mutabık ve uygun olması şeklindeki bir bilgi tarzı Tanrı'da mevcut değildir. Şîrâzî'ye göre Tanrı'nın bütün şeylere dair bilgisi tikel tarzda bir bilgidir. Şayet Tanrı şeyleri suretleri zihninde oluşacak şekilde bilmiş olsaydı zihinsel faaliyetlere ve bu faaliyetlerin gereklerine muhtaç olurdu. Bunun yanında Tanrı, zihin dışı şeylere de ihtiyaç duyardı. Ya da bu iki durumun dışında başkaca gereksinmelere de gereksinimi olurdu. Düşünürümüz söz konusu ihtimallerin tamamını Tanrı hakkında geçersiz görür. Zira ona göre varlığı zorunlu olan Tanrı hakkında bir tek varlık tarzı tasavvur edilebilir. O da dışsal bir varlıktır ki bu, Tanrı'nın zatının aynısıdır. Dışsal gerekliler ise dışsal gerçeklikler olup zihinsel değildir.

Şîrâzî, sudûr nazariyesine de Tanrı'nın kendi zatını ve zatının dışındaki şeyleri bilmesi bağlamında bir takım eleştiriler getirmiştir. Sudûr nazariyesine Şîrâzî'nin getirmiş olduğu temel eleştiri bir olandan çokluğun sâdır olmasıdır. İkinci eleştirisi ise bir ve hak olan ve tek bir sureti olan ve tek bir yöne sahip bulunan Tanrı'nın birbirinden farklı iki ayrı fiil ve edim ortaya koymuş olmasıdır. Çünkü sudûr nazariyesinde ilk sebeplinin ilk prensipten (Tanrı'dan) sudûr etmesi için sûretinin kendisini öncelemesi şartı mevzu

bahistir. Bu durumda ilk suret, öncelediği suretin illet ve sebebi olmaktadır. Şîrâzî'ye göre Tanrı, zatı bakımından ilk sebeplinin varlığının sebebidir, zatını bilmesi bakımından da ilk sebeplinin bilgisinin illet ve sebebidir denilemez. Çünkü eğer bunun böyle olduğu kabul edilirse sudûr nazariyesini savunanların “Tanrı'nın şeyleri bilmesi, şeylerin varlığının sebebidir” sözü geçersiz olmuş olurdu. Düşünürümüz, söz konusu değerlendirmeye göre ilk sebeplinin varlığı ve Tanrı'nın onu bilmesinin aynı derecede olduğu kanaatindedir. Bilgi, icat ve var etmenin önüne geçmemektedir. Şîrâzî, aklî suretin ilk sebeplinin varlık sebebinin oluşturulmaması halinde söz konusu düşünürlerin görüşlerinin temelden sarsılacağını ifade etmiştir. Şayet Tanrı'nın zatı, ilk sebeplinin zatının sebebi ise ve Tanrı'nın kendi zatını akletmesi, ilk akıl ve ilk sebeplinin de sebebi ise o zaman Tanrı'nın zatı ve kendi zatını akletmesi bir ve aynı şey olmuş olurdu. Ya da böyle bir şey söz konusu olmazdı. Düşünürümüz, ikinci ihtimale göre Tanrı'nın zatında çokluk olduğu kabul edilmiş olmaktadır demektedir. Bu ise ona göre batıl ve geçersiz bir durumdur. Filozofumuza göre eğer birinci ihtimal söz konusu olsaydı ilk sebeplinin varlığı ve Tanrı'nın onu akletmesi bir ve aynı şey olmuş olacaktı (Şîrâzî, 2008a: 105).

Şîrâzî, Tanrı'nın şeylere dair bilgisinin, şeylerin suretlerinin Tanrı'nın zatında kaim olması suretiyle yer aldığını kabul etmez. Bütün tümel ve tikel varlıklar, Tanrı'dan Tanrı'nın feyziyle zuhur etmiştir. O, her varlığın -söz konusu varlık ister aklî ister duyumsal ister zihnî isterse aynî olsun- başlangıcı ve ilk prensibidir. Söz konusu varlık çeşitleri düşünürümüze göre Tanrı'dan feyizle zuhur ederken elbette ki Tanrı'ya keşfolunacak ve Tanrı tarafından bilinecektir. Sadreddîn Şîrâzî, zorunlu varlık tikel şeyleri ancak tümel bir tarzda bilir diyen kişinin hak ve hakikatten fersah fersah uzaklaştığını ileri sürmüştür. Ancak Şîrâzî, Gazâlî gibi burada sert bir üslup kullanmamış ve böyle söyleyen kişinin tekfir edilmesinin gerekmediğini vurgulamıştır. Çünkü bu mesele ona göre dinin zaruri meselelerinden birisi değildir. Şîrâzî'ye göre örneğin Tanrı'nın gören ve işiten olduğunun kabul edilmesi dinen zaruridir. Ancak bazı Kelâmcılar bunu da tevil etmişler ve Tanrı'nın gören ve işiten olmasını görülen ve işitilen şeyleri bilmesi şeklinde yorumlamışlardır.

Şîrâzî, Tûsî'yi Tanrı'nın bilgisi ile ilgili yapmış olduğu yorumlarında eleştirmiş ve Tûsî'nin çok zeki bir kişi olmasına rağmen bu hususta kusurlu davrandığını öne sürmüştür. Tûsî, aklî cevherlerle kaim olan suretleri Tanrı'nın maddî şeyleri bilmesine

bir vesile saymıştı. Oysaki düşünürümüze göre Tanrı'dan sâdır olan her şey kendi zatı ile doğrudan doğruya Tanrı'dan sâdır olmaktadır. Şîrâzî, Tanrı'nın bilmesine konu olan şeylerin iki kısma ayrıldığını ve bunların dış âlemde mevcut olanlarını Tanrı'nın “şuhûd-u aynî” olarak bildiğini, dış âlemde mevcut olmayıp da Tanrı'nın zihninde olanları ise Tanrı'nın “sübut-u zihni” olarak bildiğini söyler. Göklerde ve yerde O'nun bilgisinden zerre miktarı bir şeyin kaçamayacağını ifade eden ayeti Şîrâzî Tanrı'nın dış âlemdeki bilgisine örnek gösterirken “Bundan daha küçüğü ve daha büyüğü her ne varsa apaçık bir kitaptadır”<sup>10</sup> ayetini ise Tanrı'nın zihinsel bilgisine örnek olarak gösterir.

Şîrâzî, Tanrı'nın değişen ve değişmeyen tarzında iki ayrı bilgisinin olmasını kabul etmez. Bu ikili bilgi tarzında Tanrı'nın zaman öncesi bilgisinin değişmez, zamandaki oluş bozuluşa tâbi bilgisinin ise değişken olmasını düşünürümüz doğru bulmamaktadır. Çünkü filozofumuza göre her ne kadar şeyler kendilerinde ve birbirlerine nispette değişken olsalar da kendilerinden derece bakımından yüksek olan ulvî şeylere nispetle bir ve aynı derecededirler. Şîrâzî, önemle belirtmektedir ki varlığı zorunlu olanda aklî suretlerin resmedilip sabit olarak görülmesi ve idrak edilenlerin suretlerinin Tanrı'da yer alması kesinlikle söz konusu değildir. Böyle bir şeyi fasit ve bozuk bir düşünce olarak niteleyen filozofumuz bunun en yüce prensip olan Tanrı hakkında haddi aşmak olduğunu ve Tanrı'nın böyle bir şeyden münezzeh bulunduğunu belirtir. Şîrâzî, Tanrı'nın bilgisi konusunda ileri sürülen en isabetli ve gerçeğe en yakın görüşün işrak felsefesi üstadının (Sühreverdî'nin) ve ona tâbi olanların görüşü olduğunu belirtir. Zira işrak filozofları Tanrı'nın kendini bilmesini kendisi için nur olması ile açıklarken Tanrı'nın kendi dışındakileri bilmesini ise kendisinden sâdır olan şeylerin ona zahir olmaları ile açıklamışlardır. Şeyler bu görüşe göre dışsal araz ve cevherlerde olduğu gibi ya kendi zatlari ile Tanrı'ya zahir olmakta ya da ilgili oldukları bağlarla Tanrı'ya aşikâr olmaktadır (Şîrâzî, 2008a: 107).

Şîrâzî, İşrakî filozofların Tanrı'nın bilgisine yaklaşımını *el-Mebde ve'l-Meâd* adlı eserinde detaylı bir şekilde vermiştir. Şîrâzî, Tanrı'nın kendi zatını ve kendi zatı dışındakileri bilmesiyle ilgili en isabetli ve gerçeğe en yakın görüş olarak işrak felsefesinin görüşlerini tasvip ettiğinden işrak filozoflarının konuyla ilgili mülâhazalarını Şîrâzî'nin bakış açısından ve değerlendirmesinden vermeye çalışacağız. İşrak

---

<sup>10</sup> Yunus, 61.

felsefesinde Tanrı'nın bilgisi salt işrâkî bir izafettir. Varlığı zorunlu olan Yüce Tanrı, şeyleri bilmesinde şeylerin suretine ihtiyaç duymaz. Tanrı, her şeye mutlak anlamda hâkimdir ve O nur'dur. Bir şey, Tanrı'yı bir şeyden perdeleyip engellemez ve ondan hiçbir şey perdelenip gizlenemez. Tanrı'nın bilgisi ve görmesi bir ve aynı şeydir. O'nun bilgisi O'nun görmesi, görmesi de bilgisi demektir. Nur, O'nun zatının feyzidir. Şu manada ki Tanrı'nın şeyleri bilmesi demek, şeyleri icat ve var etmesi demektir. Eşyanın Tanrı'dan var olması demek, eşyanın Tanrı'nın katında hazır olması demektir. Tanrı'nın bütün şeylere nispeten kemalî bir izafeti olup bu izafetle âlimiyet (bilmeklik) ve diğer izafetler O'nun hakkında geçerli ve doğru olur.

Şîrâzî'nin işrak felsefesinin görüşlerini serdetmeye devam ettiği *el-Mebde Ve'l-Meâd* adlı esere göz attığımızda insan üzerinden verilen bir örnekle karşılaşırız. Söz konusu örneğe göre önce insan, araştırmasına kendi zatını biliyor olması noktasından başlar. Sonra insan, sahip olduğu kuvvet ve organların bilgisine intikal eder. Sonra bu şekilde yükselerek kendi zatına nispetle daha soyut olanın bilgisine intikal eder. Sonra kendi zatından sâdır olan şeylere intikal eder. İnsan, söz konusu manevî yükseliş yolculuklarından bilir ve anlar ki en yüce prensip olanın (Tanrı'nın) bilgisi kesinlikle suretler aracılığı ile değildir. Tanrı'nın bilgisi, kendi huzurundaki hazır bir müşahede iledir. Çünkü nefsin kendi zatından gaip olmadığı kesindir ve nefsin kendi zatını idrak etmesi zatına ilave bir şey değildir. Aksi takdirde insan kendi zatına 'ben' diye işaret etmezdi. Çünkü nefse ilave olan her suret nefisle kaim olsa bile nefse nispetle 'o' dur, 'ben' değil. Nefsin kendi zatını idrak etmesi de tikel bir tarzda olur. Nefsin kendi bedenini vehim ve hayalini idrak etmesi söz konusu şeylerin kendileriyle olur, nefiste resmedilmiş kendine ilave birtakım suretler vasıtasıyla olmaz. Çünkü kendisinde resmedilecek suretler tümel ve genel olmak durumunda olacaktır. Bu durumda nefsin tümel bir bedeni hareket ettirmesi gerekecektir ve nefis ayrıca tümel ve genel kuvvetlerini de kullanmak durumunda olacaktır.<sup>11</sup>

Şîrâzî'nin işrak felsefesinden aktardığına göre her insan, tikel bedenini ve tikel kuvvetlerini idrak eder ve insan nefsi tefekkür gücünü kullanarak tikel suretleri birleştirir ve onları birbirinden ayırır. Böylelikle insan, öncüllerden sonuçlara şahsiyetlerden de karakter ve huylara ulaşır. Tüm bunlar olurken insandaki tikel kuvvet

---

<sup>11</sup> Bkz. Şîrâzî, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 108 vd.



kendi zatını müşahede edemez. Çünkü tikel kuvvet, nefsin yanında hazır olarak ve huzûrî bir şekilde bulunmamaktadır. Tikel kuvvetin nefiste bulunması nefsin bir mahallinde bulunması şeklinde tezahür eder. Filozofumuzun işrâkî yaklaşımdan aktardığına göre tikel kuvvet tamamıyla nefiste yer almaz. Vehim denilen şey ise kendisini inkâr edebilmektedir. Hatta vehim, eser ve izlerini inkâr etmese de bâtinî güç ve kuvvetleri inkâr edebilmektedir. Tikel kuvvetlerin başı durumundaki vehim dahi eğer kendisini ve bâtinî kuvvetleri idrak edemiyorsa diğer tikel idrak güçlerinin de durumu aynen böyledir. Nefis, kendi zatından ve güçlerinden haberdardır. Güç ve kuvvetlerinde şekillenen suretler hakkında da bilgi sahibidir. Nefis, kendisinden farklı bir tabiatla olan bedeninden de haberdardır. Nefsin durumu bu ise salt varlık, mecd ve azamet sahibi ve zorunlu varlık olan Tanrı, elbette ki kendi zatını ve zâtı dışındaki akılları, cisimleri ve güçlerini ve bunların mahallerini ve her şeyi bilecektir. Zorunlu varlık olan Tanrı, nur makamlarının en üst mertebesinde yer alır ve soyutlanma bakımından da O, en yüce mertebededir. Her türlü şaibeden de uzak ve münezzehdir. Tanrı'nın, kendisi dışındakilere nispetle tam bir faillik izafeti söz konusudur. En yüce ve en muazzam saltanat ve hüküm izzet ve celal kendisine ait olan Tanrı elbette ki hem kendisini hem kendisi dışındakileri en mükemmel surette bilecektir. Tanrı'nın kendi zatını bilmesi, kendi zatına ilave bir durum oluşturmaz. Aynı şekilde Tanrı'nın şeylere dair bilgisi, şeylerin zatlarının Tanrı yanında hazır bulunmasına ilave bir durum teşkil etmez. Düşünürümüzün işrâkî felsefenin yaklaşımıyla yaptığı açıklamaya göre kutsal akıllar ve cisimsel zatlar, Tanrı katında bir tarzda ve eşit olarak hazır durumdadır. İster aklî, ister misalî isterse maddî anlamda olsun, bütün bu şeyler Tanrı yanında nûrânî ve aklî bir tarzda hazır olur. Varlık bakımından varlığın mutlak kemali de Tanrı'ya ait bir kemeldir (Şîrâzî, 2008a: 109).

Şîrâzî'nin işrâkî felsefeden naklettiğine göre varlıksal işrâkî bilgi, suretsiz olarak ve iz taşımadan sadece nefse ait özel bir izafetle gerçekleşiyorsa söz konusu işrâkî bilginin, varlığı zorunlu olan Tanrı'da tahakkuk edip gerçekleşmesi daha evla ve daha kolaydır. Zira Tanrı, kendi zatını, zatına ilave bir durum olmaksızın idrak etmektedir. Tanrı, kendi yarattıklarını onların kendi zatlarının zuhur etmesiyle bilir. Bu bilgi, işrâkî ve şühûdî bir bilgidir. Düşünürümüzün işrâkî felsefeden yapmış olduğu tespite göre her zahir ve aşikâr olana Tanrı'nın izafet etmesi demek, onu görmesi ve idrak etmesi demektir. İzafetlerin sayısının çok olması, Tanrı'nın zatında herhangi bir çokluğu gerekli kılmaz.

Aynı şekilde izafetlerin yenilenmesi, Tanrı'nın zatında bir değişikliği icap ettirmez. Yerde ve gökte zerre miktarı hiçbir şey O'nun bilgisinden kaçmaz.

Şîrâzî'ye göre Meşşâî Filozoflar ve diğerleri işrâkî felsefenin ulaştığı bilgisel imkânlarla kavuşamadığından Tanrı'nın bilgisi konusunda yapmış oldukları açıklamalarda doğru yoldan şaşmış durumdadırlar. Düşünürümüze göre söz konusu filozofların bir kısmı Tanrı'dan bilgiyi bütünüyle nefyedip (olumsuzlayıp) açık bir sapkınlıkla sapmışlardır. Bir kısım filozof ise Tanrı'nın bilgisini kendi başına kaim akledilir suretler olarak telakki etmiştir. Bir kısım filozofa göre ise zorunlu varlık ile akledilir suretler ittihat edip birleşmiştir. Şîrâzî, İbn Sînâ'nın da Tanrı'nın bilgisi konusunda *Şifâ* adlı eserinde birbirine uymayan çelişkili açıklamalar yaptığını öne sürmüştür. Düşünürümüze göre İbn Sînâ, Tanrı'nın kendisi dışındakilere ait bilgisinin aklî suretlerle vuku bulduğunu kabul etmektedir. Ancak İbn Sînâ bazen Tanrı'nın bütün varlıklara dair bilgisinin ve bu bilgiye ait aklî suretlerin O'nun bir olan zatında yer almasının doğru olmadığını söylemekte bazen de söz konusu aklî suretlerin "Rubûbiyete ait bir mevkiye" bulunduğunu öne sürmektedir. Düşünürümüze göre bütün varlıkların suretlerinin yer aldığı söz konusu 'rububiyete ait mevki'nin ne olduğunu hiç kimse anlayamamaktadır. Filozofumuz, bazen de İbn Sînâ'nın aklî suretlerin çokluğu gerektirmeksizin bir olan Tanrı'nın zatında yer aldığını kesin bir dille vurguladığını söylemektedir. Çünkü söz konusu çokluk düşünürümüzün haber verdiği göre İbn Sînâ'nın bakış açısından zata ait olmayan dışsal birçokluk olup Tanrı'nın hakikat ve gerçekliğine dâhil değildir (Şîrâzî, 2008a: 111).

Şîrâzî, İbn Sînâ'nın *İşârât* namındaki kitabını şerheden Allâme Tûsî'nin suretler konusunda İbn Sînâ'ya katılmadığını belirtmiştir. O'na göre Tûsî, suretlerin Tanrı'nın zatında yer almadığı kanaatindedir ve bunu bozuk bir söz ve batıl bir yol olarak nitelmiştir. Fakat yine de Tûsî, İbn Sînâ'nın görüşlerine sadık kalmak için çaba sarfetmiştir. Şîrâzî'ye göre Tûsî, akledenin kendi zatını idrak esnasında zatı dışında başka bir surete ihtiyaç duymayacağını belirtmiştir. Akletme esnasında kullanmış olduğumuz suret, Tûsî'ye göre yine bizden sâdır olmaktadır. Şayet bir sureti idrak için başka bir surete ihtiyaç duyulsa idi bu devir ve teselsüle gidecek ve sonsuz suretleri gerekli kılacaktı. Tûsî'ye göre her akletme aşamasında, akledilen suretlerin idrak edenin bir mahallinde yer alması şart değildir. İnsan, kendi zatını akletmektedir ancak bu

sebeple kendi zatına bir mahal ve yer de teşkil etmemektedir. Şîrâzî'ye göre her soyut varlık hem kendi zatını hem de diğer soyut varlıkları akleder. Aklî cevherler, sebep olmadıkları şeyleri suretlerinin kendilerinde oluşmasıyla aklederler. Aklî cevherler, varlığı zorunlu olan Tanrı'yı da aklederler. Varlığı zorunlu olan Tanrı, cevherleri söz konusu suretlerle birlikte akleder ve başka suretler bu esnada devreye girmez. Tanrı, cevher ve suretlerini aynıyla akleder. Düşünürümüze göre sonuç itibariyle Tanrı, varlığı bulunduğu durumda ve olduğu gibi akletmektedir (Şîrâzî, 2008a: 112).

Şîrâzî'nin eleştirisi konusu yaptığı görüşlerden biri, şeylere dair soyut bilgilerin ve şeylerin suretlerinin söz konusu soyut bilgilerde hâsıl olduğunu ileri süren görüştür. Diğer eleştirdiği görüş ise cevherlerde nakşolunmuş aklî suretleri Tanrı'nın maddesel şeyleri ve olan biteni bilmesine bir vesile addeden görüştür. Şîrâzî'ye göre her iki görüş de işrak felsefesine uzak olan görüşlerdir. Düşünürümüze göre işrak felsefesinin filozofu (Sühreverdî) aklî cevherlerin her birinin kendi zatını yine kendi zati ile tanıdığını söylemiştir. Aklî cevherler, geri kalan ve kendilerine benzemeyen diğer varlıkların hepsini işrâkî bir izafetle idrak etmektedirler. Burada söz konusu idrak için herhangi bir surete ve esere ihtiyaç yoktur. Varlığı zorunlu olan Tanrı, soyut akılları huzur-u işrâkî ile idrak ettiği gibi madde ve maddesel olanları da aynı şekilde idrak eder. Bu sırada herhangi bir suretin aklî prensiplerde hâsıl olması söz konusu değildir. Sühreverdî'ye göre tümel varlıkların suretlerinin etkin akıllarda ve yüce nefislerde resmedilmesi geçersizdir. Şu an mevcut olan ve ezeli bilgiye uygunluk arz eden harika nizam ve düzenin Tanrı'dan tesadüfen sâdır olmayacağına göre nasıl sâdır olmuş olabileceğine düşünürümüz işrâkî felsefe açısından bir cevap bulmaya çalışmış ve cevabı da işrak felsefesinin filozofu vasıtasıyla vermiştir. İşrâkî anlayışa göre varlık, soyut akıllar ve onlar arasındaki gerekli bağların cömert ve düzenli diziliminden kaynaklanmaktadır. İşrak filozofuna göre akıllar sınırsız sayıda çokluk arz eder. Cismanî türlerin çokluğuna uygun olarak akıllar da çokluk içerir. Şîrâzî'ye göre varlığı zorunlu olan Tanrı'nın bilgisinin keyfiyeti hususunda ileri sürülen en isabetli görüş işrak felsefesinin filozofuna ve ondan sonra en isabetli görüş ise Tûsî'ye aittir. Fakat düşünürümüz en güvenilir ve en isabetli diye nitelediği her iki görüşü de tam ve yeterli bulmaz ve ufak rötuşlarla tamamlanması gereğini vurgular. Her iki düşünürün (İşrak şeyhi ve Tûsî) takip ettiği yolun bazı yönlerden eleştirilmesi karşısında Şîrâzî, eleştirilen noktalara ışık tutmuş ve işrak felsefesi açısından eleştirilere cevap vermiştir. Özellikle

ortaya konan en önemli eleştirilerden biri Tanrı'nın şeylere dair bilgisinin fiilî bir bilgi olmayacağını ileri sürülmesi, ikinci eleştiri ise şeylerin Tanrı'dan O'nun iradesi ve ihtiyarı (tercihi) olmaksızın sâdır olduğunun öne sürülmesidir. Söz konusu iki eleştiri, işrak felsefesinin Tanrı'nın şeylere dair bilgisi konusunda ortaya koymuş olduğu görüşlerinin kabul edilmesi halinde öne sürülmüştür. Şîrâzî, işrak felsefesinin konuyla ilgili yaklaşımlarını yakından bildiği için söz konusu iki eleştiriye işrak felsefesi açısından cevap vermiş ve yapılan eleştirileri geçersiz kılmıştır. Düşünürümüze göre işrak felsefesinde fiilî bilginin iki şekli vardır. Birinci şekilde bilgi, bilinene araz ile sebep olup zatî olarak ondan önce gelir. Örneğin bir ev yapmak isteyen usta önce zihninde evin planını tasavvur eder, sonra da zihninde tasarladığı evi gerçek hayatta yani zihin dışı âlemde ortaya koyar ve evi yapar. Fiilî bilginin ikinci şeklinde ise bilen, bilen olarak zihnî ve zihin dışı malumun bizzat illet ve sebebi durumundadır. Birinci şekilde bilen, zihnî sureti onu meydana getirdiği anda bilir. Burada bilinen başka bir suret söz konusu değildir. Bilakis suret, zihinde oluştuğu anda onu oluşturan fail sureti bilir. İkinci şekilde ise bilen, zihin dışı aynî varlığı onu icat ettiği zaman bilir. Bu durumda bilenin dışsal surete dair bilgisi demek, söz konusu dışsal sureti icat edip meydana getirmesi demektir. Birinci şekilde somut ve aynî bilgi aynı zamanda fiilî bilgidir. Fakat malum araz ile malumdur. Birinci şıkta fiil, failinden failinin zatı sebebiyle sâdır olur. Fakat burada zata ilave kazanılmış bir bilgi söz konusudur. İkinci şıkta ise fiil, bilen zattan sâdır olmaktadır. Düşünürümüzün naklettiğine göre en yüce ilk prensip (Tanrı), ilk sebepliği yoktan var etmiştir. Tanrı, ilk sebepliği icadı esnasında bilmiştir. Tanrı, ilk sebepliği bilmiş ve sonra onu icat etmiş değildir. Yoksa ki devir ve teselsül (kısır döngü) lazım gelirdi. Tanrı ilk sebepliği icat etmiş ve sonra da onu bilmiş değildir. Eğer böyle bir şey olsaydı Tanrı'nın bilgisi edilgin ve maluma (bilinene) borçlu olurdu. Bilakis Tanrı, ilk sebepliği onu aklediyor olduğu halde icat ile var etmiştir. Bu durumda ilk sebeplinin var olması demek, onun Tanrı tarafından akledilmesi demektir. En yüce ilk prensibin ilk sebepliği icat etmesi onu aynıyla bilmesi demektir. Diğer mümkün varlıklar için de aynı hüküm ve durum geçerlidir. Tanrı'nın şeylere dair bilgisi huzûrî ve fiilîdir. Buradan Tanrı'nın, fiilini ortaya koymaya mecbur olduğuna dair bir hüküm çıkarılamaz. O, fail-i muhtar, yani kendi tercihi ile faildir. Kaldı ki doğal eğilim ve irade arasında bir fark yoktur. Fakat doğal eğilimde şuur yoktur. İradede ise şuur vardır. Bilen şahsın nefsinden doğan fiilin ihtiyarî ve tercihe

bağlı olması için şuur ve bilginin yan yana yer alması yeterlidir. Kelâmcıların iddia ettiği gibi ihtiyarî fiili, failin ve zamanın öncelemesi gerekmez (Şîrâzî, 2008a: 114–115).

Şîrâzî, varsayıma dayalı bir soruyu hatıra getirmiş ve bu soruya işrâkî felsefe perspektifinden cevap vermiştir. Soru şöyledir: “Akletme ve akledilme, işrak felsefesine göre maddeden tam olarak soyutlanmaya bağlı ise bu durumda cismanî şahsiyetler kendiliklerinden, maddeden arınmış suretler olmaksızın nasıl akledilir olmaktadır?” Şîrâzî, işrak felsefesi açısından bu soruya kısa ve öz olarak şöyle cevap vermiştir: “İşrâkî ve şuhûdî bir izafetin varlığı, akletmek için yeterlidir” Şîrâzî, Tanrı’nın bütün şeyleri tek bir bilgiyle bilmesi hususuna açıklık getirmiş ve bunun keyfiyetini izah etmiştir. Düşünürümüze göre varlığı zorunlu olan Tanrı, kendi zatını bilmektedir. Tanrı’nın zatı bütün şeylerin kendisinden sâdır olduğu ilk prensiptir. Bu sebeple Tanrı’nın bütün şeyleri bilmesi gerekir. Bu bilgi de Tanrı’nın kendi zatının mertebesinde gerçekleşmektedir. Ancak söz konusu Tanrı bilgisi, şeylerin sudûrundan önce gelir. Tanrı’nın şeylere dair bilgisi, şeyler meydana gelirken oluşuyor değildir. Tanrı’nın şeylere dair bilgisinin olmaması ve böyle bir bilginin sadece Tanrı’nın kemal sıfatı durumunda olması muhaldir. Tanrı, şeyleri kendi zatı itibariyle bilmektedir, şeylerin kendi zatı itibariyle değil. Düşünürümüze göre varlığı zorunlu olan Tanrı, madde, kuvve ve istidattan son derece soyut olduğundan hem akıl hem akleden ve hem de akledilendir. Mümkün olan bütün varlıklar Tanrı’ya istinat edip dayanır. Söz konusu varlıklar ister mertebeye Tanrı’dan aşağıya doğru gelsin isterse en aşağı mertebeden Tanrı’ya doğru çıksın hepsi de Tanrı’ya nispet edip istinat eder. Akıllar, nefisler, felekî cisimler, basit ve mürekkep unsurlar ve bu unsurlara bağlı ve bağlı olmayan arazlar tüm bu çokluklar ve mürekkeplikler Tanrı’nın gerçek birlik ve salt basitliğine en ufak bir zarar vermez. Düşünürümüz, Tanrı’dan zuhur eden en üst mertebelisinden en aşağıda yer alanına kadar tüm bunların hepsine Tanrı’ya muhtaç oldukları için “ihtiyaç zinciri” demekte ve hepsi için Tanrı’nın tam bir illet ve sebep teşkil ettiğini vurgulamaktadır. Tanrı ister ayrıklıklar isterse maddî şeyler olsun hepsine de tek, aklî ve olumlu bir nispetle etki etmektedir. Söz konusu nispet ve etki zorunludur ve asla mümkünlük söz konusu değildir. Zaman içinde yer alan her ne var ise salt fiil olan Tanrı’nın zatına zorunlu bir nispetle bağlıdır. Şeylere dair mümkünlük ise şeylerin kendi zatlarına nispeten bir mümkünlüktür. Düşünürümüze göre özetle Tanrı’nın failliği, şeylerin çeşitli

mertebelerinde bil-kuvve cihetiyle olmaz. Tanrı'nın varlığa çıkıp gerçekleşmesi mümkün olan şeylere dair bilgisi de zannî bir bilgi değildir. Zira varlığa çıkarılması lazım gelen mümkün şeyleri Tanrı sebepleri ile birlikte tanıyıp bilmektedir. Tanrı, kendi yapıp etmesi (yaratması) olan aynî varlıkları kendi zatlari ile tanıyıp bilmektedir. Şeyler, Tanrı ile kaimdir ve Tanrı'nın şeylere kaimlik temin etmesi, şuhûdî ve nuranî bir izafet ile olmaktadır. Bütün şeyler ve hayırlar, Tanrı'dan feyizle hâsıl olur. Yani şeyler, Tanrı'ya nispet edip bağlandığı için Tanrı'dan hâsıl oluyor değildir. Çünkü söz konusu nispet ve izafet anlamı ve mertebesi, Tanrı'dan ve O'nun varlığından sonra gelmektedir. Tanrı'dan şeylerin hâsıl olmasının gayesi yine Tanrı'nın mukaddes zatıdır. O, zatında kendisi dışındakilere muhtaç değildir (Şîrâzî, 2008a: 120–121).

Tanrı, bizzat kendi zatıyla bütün varlıkları bilmektedir. Düşünürümüz, Tanrı'nın kendi zatı dışındakileri bilmesi ile ilgili olarak ortaya koymuş olduğu malumattan sonra Tanrı'nın bütün bir varlığı icmâlen ve tümel olarak bildiğini söylemenin bir mahzur teşkil etmediği kanaatindedir. Tanrı'nın basit olan akli ve icmali bilgisi, çokluk ve detay arz eden akledilirlerin mebdî (başlangıcı ve ilk prensibi) dir. Ancak Tanrı, söz konusu akledilirler ile ittihat edip birleşmiş değildir. Şîrâzî, Tanrı'nın zatının aynısı olan bilgisi, detaylı aklî hakikatlerin kendisinden feyizle taşmasına kaynaklık etmektedir ve Tanrı akledilirlerle ittihat etmiştir diyen Porphyrios'u şiddetle eleştirmekte ve onun bu söyleminin zandan ibaret olduğunu belirtmektedir. Şîrâzî, insanın aklettiği şeylerin detaylı, yenilenen ve zaman içinde gerçekleşen şeyler olduğunu ve belli bir sırayı takip ederek bize geldiğini belirtir. Yani aklettiğimiz şeyler sonradanlık arz eder ve zamana yayılmış vaziyettedir. Düşünürümüze göre insan düzeyinde akledenin zatî bir mertebesi olmakla birlikte böyle bir mertebeye zamansaldır ve mürekkeptir. İnsanın aklettiği basit akledilirler, tam bir illet ve sebep teşkil etmez ancak bunlar detayların hazırlayıcısı konumundadır ve nefis de akledilirlerin ve detaylarının kabul edicisi durumundadır. Tanrı ve O'nun akletmesi ise asla böyle bir şey değildir. Tanrı'nın yanındaki akledilirler ise basittir ve bil-kuvvelik ve çokluk şaibelerinden münezzehtir (Şîrâzî, 2008a: 122).

Tanrı'nın, kendi zatının mertebesinde dış âlemdeki varlıkları bilemeyeceğini öne sürenlere Şîrâzî şiddetle karşı çıkar ve bunun doğru olmadığını söyler. Düşünürümüze göre Tanrı'nın şeyleri icat edip var etmesi için şeylerin varlığının Tanrı'nın zatının mertebesinde olması gerekmez. Şeylerin varlığı ve şeylerin suretleri, O'nun varlığına ve

şeyleri var etmesine tâbidir. Tanrı'nın şeyleri akletmesi aklî suretlerin Tanrı'nın zatının mertebesinde olmasını gerektirmez. Zira burada Tanrı'ya sadece bilme niteliği izafet olunmuştur.

### 2.3.3. Tanrı'nın Şeyleri Bilmesinin Mertebeleri

Şîrâzî, Tanrı'nın şeylere dair bilgisinin mertebelerini inayet, kaza, kader, kalem, levh-i mahfuz ve varlık defteri olarak sıralar. Şîrâzî, Meşşâî filozoflar ve onlar gibi düşünenler, özellikle Fârâbî, İbn Sînâ ve öğrencisi Behmenyar söz konusu sıralamada hem fikirdirler. Bütün bu filozoflara göre inayet; Tanrı'nın tümel ve tikel şeylere dair bilgisidir ve bu bilgi, varlığın hali hazırdaki bilgisi olup tümel nizam ve düzeni yansıtır. Mevcut düzen, hayır ve kemale dair en iyi düzendir ve Tanrı'nın rızasına uygun olarak tahakkuk edip vuku bulur. Şîrâzî, Stoacıların ve Sühreverdî'nin, suretleri Tanrı'nın zatında ve ona ilave bir şey olarak görmediklerini belirtmiştir. Bu düşünürlere göre şeylerin suretleri Tanrı'dan feyizle sâdır olmuştur ve Tanrı tarafından akledilmiştir. Tanrı, kendisinden sâdır olanları müşahede etmiş ve aynı zamanda şeylerin kendisinden sâdır olmasından da razıdır. Düşünürümüze göre Tanrı'nın bilgisinin bir mahalli yoktur. Tanrı'nın bilgisi basittir ve Tanrı'nın zatı ile kaimdir. O'nun bilgisi, çokluk şaibesinden beridir. Tanrı'dan sâdır olan şeyler, Tanrı'dandır ancak Tanrı'da değildir.

Kaza, bütün varlıklara ait olan aklî suretlerin Tanrı'nın yaratması ile akıl âleminde, zamansız ve tümel olarak var olmasıdır. Kader ise bütün varlıklara ait suretlerin tikel bir şekilde sebeplere dayanarak zihin dışındaki şahsî maddelerine mutabakat ve uygunluk arz etmesidir. Burada zaman ve sebepler şeylere sıkı sıkıya bağlıdır. Düşünürümüz, inayetin bir mahalli olmadığını öngörmekte, kaza ve kaderin ise bir mahal ve konuma sahip olduğu kanaatini taşımaktadır. Kaza ve kaderin mahal ve konumu, kalem ve levh-i mahfuz'dur. Şîrâzî'ye göre Tanrı'nın inayeti, ilk önce kutsal bir cevheri gerekli kılmıştır. Söz konusu kutsal cevher; 'en yüce kalem', 'birinci akıl', 'en büyük ruh', 'Tanrı'ya yakın melek' ve 'en şerefli mümkün' şeklinde isimlendirilir. Filozofumuz, söz konusu isimlendirmelerin ilahî hikmete ve nebevî hadislere istinat ettiğini vurgulamıştır. Şîrâzî, ilk kutsal cevherin Tanrı ile diğer kutsal cevherler, nefisleriyle birlikte semavî cisimler, doğal güçleriyle birlikte cismanî unsurlar arasında yer aldığını söylemektedir. Düşünürümüz, Tanrı'nın etki ve tesir ettirmesiyle kutsal akılların kendi altlarında yer alan cisim ve nefislere etki eden nurlar olduğunu öne sürmektedir. Ancak söz konusu

akıllar ve nurların etki ve tesiri Tanrı'nın etki ve tesiri ile kıyaslandığında gölge mesabesine düşmektedir. Zira akılların nuru zatlarına ilave değildir ve Tanrı'nın zat ve cemalinin bir parıltısı hükmündedir. İşte bu itibarla filozofumuz, Tanrı'ya yakın melekler ve onların âlemini kudret âlemi diye isimlendirmektedir (Şîrâzî, 2008a: 124–125).

Şîrâzî'ye göre Tanrı'nın var etmiş olduğu her bir şeyin sûreti, âlemin başlangıcından sonuna kadar, basit bir tarzda çokluk ve detay şaibelerinden arınmış olarak bulunur ve buna ilahî kazâ'nın sûreti denir. Söz konusu ilahî kaza'nın yer ve konumu da 'Ceberut Âlemi'dir. Bu itibarla Şîrâzî, Ceberut Âlemi'nin Kur'an'da "Ümmü'l-Kitâb" "Ana Kitap" diye nitelendiğini belirtir. Düşünürümüze göre suretlerin feleksel tümel nefislere feyizle gelmesi itibariyle söz konusu Ceberut Âlemi ve Ana Kitap, "Kalem" diye isimlendirilir. Şîrâzî, Tanrı'nın bilgisinin hazineleri hükmünde olan cevherlerin Kur'an'da 'Gaybın Anahtarları' diye nitelendiğini belirtir ve söz konusu gaybın anahtarlarını yalnızca Tanrı'nın bildiğini söyler. 'Gaybın anahtarları' şeklinde nitelenen Tanrı bilgisi, düşünürümüze göre yüksek ve yüce bir bilgi olup zaman içinde yer almaz. Değişim ve noksanlığı da kendisinde barındırmaz. Şîrâzî, 'kaza' kavramı için de aynı mülahazaların geçerli olduğunu öne sürer. Filozofumuza göre kalem diye tabir olunan akıl âlemi, kaza'nın mahalli ve konumu durumundadır. Semavî ve nefsanî âlem ise Tanrı'nın kaderinin mahal ve konumudur. Söz konusu mahal ve konum aynı zamanda Tanrı'nın kaza'sının levha ve tabelasıdır (Şîrâzî, 2008a: 125).

Düşünürümüze göre âlemde cereyan eden her şey veya daha sonra meydana gelip cereyan edecek olan her şey feleklere ait nefislerde tespit olunup yazılmıştır. Felekî nefisler, kendi hareketlerini ve hareketleri için gerekli olan şartları bilirler. Levh-i mahfuz'a kalem ile somut yazılar yazıldığı gibi akıl âlemindeki bilgiler de nefisler âlemine bilinir suretler olarak resmedilip yazılmıştır. Söz konusu yazılar ve yazılara ait bilgiler, bütün illet ve sebepleri ile birlikte ve tümel olarak kaydedilmiştir. Düşünürümüz, sûfî düşünceye göre söz konusu suretlerin Tanrı'nın kaderi olduğunu ve Tanrı'nın kaderinin mahal ve konumunun da tümel nefisler âleminde bulunduğunu belirtmiştir. Tümel nefisler âlemi ise genel tümel âlemin kalbi mesabesindedir. İşte bu, düşünürümüzün tespitine göre kaderin mahalli ve kaza'nın levhasıdır. Tikel ve şahsî şekiller ve bunlara ait belirli durum ve haller ve zamana bağlı maddî hâdiseler hep bu



levhadaki yazılara göre oluşur ve cereyan eder. Şîrâzî, anlatmış olduğu bu durumun bir Kur'an ayetinde belirtildiğini söylemiştir. "Biz onu ancak belirli bir ölçü ile indiririz"<sup>12</sup> Şîrâzî, kaderin levhası durumundaki bu âlemin misal ve hayal âlemi diye isimlendirildiğini belirtir ve konuşan tümel nefisler âleminin de kaza'nın levhası pozisyonunda olduğunu vurgular. Kader ve kaza'nın levhaları varlığın bütün suretlerini içermektedir ve 'Kitab-ı Mübîn', 'Açıklayıcı Kitap' şeklinde nitelenmektedir. Şîrâzî, bunu şu ayet ile örneklendirir: "...yerin karanlıkları içinde gömülen dane, yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki, açıklayıcı bir kitapta olmasın"<sup>13</sup> Kader levhası, 'Ümmü'l-Kitâb', 'Ana Kitap' diye nitelenir ve sabit olup oluş bozuluşa tâbi değildir. Kaza levhası ise oluş bozuluşa tâbidir. Şîrâzî, yapmış olduğu bu tespitini yine bir Kur'an ayeti ile temellendirir: "Allah, dilediğini siler, (dilediğini de) bırakır. Ana kitap, O'nun yanındadır."<sup>14</sup> Filozofumuza göre belli bir vakitle kayıtlanmış olan suretler dış âlemdeki varlığı zorunlu (Tanrı'dan ötürü varlığı zorunlu) dışsal varlıkların kaderidir. Yani vakti ve zamanı geldiğinde önceden belirlenmiş suretler dışarıda yer alan ve önceden tayin edilmiş olan maddî varlıklara dönüşürler. Kader levhasındaki bu âlem melekût âlemidir ve Tanrı'nın tedbiri ve emri altındadır. Sebepler ve gerekli her şey bu âlemde Tanrı tarafından düzenlenir (Şîrâzî, 2008a: 125–126).

Şîrâzî'ye göre tikel suretlerin harici (dışsal) maddelerinde bulunması ki söz konusu maddeler Tanrı bilgisinin son mertebesini teşkil eder. Tüm bunlar, Tanrı'nın kelimeleridir ve sonsuzdur. Kapsamlı tümel madde, varlık defteridir ve suretlerle doludur. Filozofumuz, sözünü ettiği kelimelere yine bir Kur'an ayeti ile işaret eder: "De ki: Rabbimin sözlerini (yazmak) için deniz mürekkep olsa, Rabbimin sözleri tükenmeden önce deniz tükenirdi. Yardım için bir o kadarını daha getirsek (yine yetmezdi)."<sup>15</sup>

Düşünürümüze göre âlemler ister tümel ister tikel olsunlar hepsi de ilahî kitaplar ve defterlerdir. Zira söz konusu defter ve kitaplar, Tanrı'nın tam kelimelerini ihata edip kuşatmaktadır. Mukaddes akıllar ve tümel nefisler âlemi iki ilahî kitaptır. Birinci akla genel olarak şeyleri ihata edip kuşattığı için 'Ümmü'l Kitâb', 'Ana Kitap' denilir.

---

<sup>12</sup> Hicr, 21.

<sup>13</sup> En'am, 59.

<sup>14</sup> Ra'd, 39.

<sup>15</sup> Kehf, 109.

Tümel feleksel nefis ise Ana Kitap'ta olanlar orada zuhur edip görüdüğü için 'Kitab-ı Mübîn', 'Açıklayıcı Kitap" diye nitelenmiştir. Tümel cisimde yer alan nefis ise 'Oluş-bozuluş kitabı" olarak isimlendirilir. Düşünürümüze göre kâmil insan bahsi geçen kitapları kendisinde cem edip toplamıştır. Zira 'İnsan-ı Kâmil', büyük âlemin bir nüshasıdır. Kâmil İnsan'a akli yönünden bakıldığında 'Ana Kitap", konuşan nefsi yönünden bakıldığında 'Levh-i Mahfuz', 'Korunmuş Tabela' ve nefsanî ruhuna dimağındaki felek yönünden bakıldığında 'Oluş- bozuluş Kitabı" nitelemeleri yapılır.

Sadreddîn Şîrâzî, söz konusu kitapları yüceltilmiş temiz sahifeler olarak niteler ve onlara ancak arınmış ve temiz olanların el sürebileceğini belirtir. Filozofumuza göre yüceltilmiş temiz sahifelerin sır ve manalarını ancak karanlık perdelerden arınmış olanlar idrak edebilir. Şîrâzî, kitapları aslî ve fer'i kitaplar şeklinde iki ana gruba ayırır. Yukarıda bahsi geçen ve ilkin zikredilen kitaplar, ilahî kitapların temelini teşkil eder. Fer'i kitaplar ise varlıkta yer alan akıl, nefis, ruhanî ve cismanî güçler ve bu neviden olan şeylerdir. Varlıkların tümel ve tikel hükümleri ise icmâlen (total) ve detaylı olarak söz konusu kitaplara nakşolunmuş durumdadır (Şîrâzî, 2008a: 127).

Düşünürümüze göre dış âlemde bulunan her sûret ister aklî olsun isterse maddî olsun 'Muhtaç olma zinciri'nde zincirleme olarak sebeplerin sebebi Tanrı'ya ulaşır. Bu bakımdan şeylerin, dış âlemdeki maddî var oluş tarzları, Tanrı'nın onları bilmesiyle birebir aynıdır. Zamana bağlı şeyler ve maddî varlıklar, zaman ve mekândan münezzeh olan Tanrı'ya nispetle ve O'nun yanında bulunma ve temsil edilme açısından eşitlik arz ederler. Tanrı açısından geçmiş, şimdi ve gelecek diye bir şey tasavvur edilemez. Çünkü söz konusu zamansal nispetler değişime tâbidir ve hareketin nitelikleri durumundadır.

Düşünürümüze göre sonuçta bütün varlıkların Yüce Tanrı'ya nispetle salt fiil olması ve zaman ile mekâna bağlı olmaması gerekir. Söz konusu varlıklar, Tanrı'ya salt bir hazır oluş ile aşikârdırlar ve gaybet (kaybolma) gibi bir durum da mevzu bahis değildir. Zira Şîrâzî'ye göre zaman yenilendiği için, mekân ise bölündüğünden dolayı Tanrı'ya kıyasla tek bir an ve nokta hükmündedir. Göklerin ve yerin devir ve hareketleri, zaman, mekân, madde ve yönler ve her şey Tanrı'nın kelimeleri hükmündedir ve sürekli O'nun görüş ve bilgisine muhataptırlar. Tanrı, söz konusu kelimelerin önce birini sonra diğerini görüyor ve biliyor değildir. O, bunların hepsini tek bir müşahede ve bilgi ile bilir. Tanrı'nın şeylere olan nispeti şeylerin tümünü kapsayan tek bir işrâkî ve nurlu

nispettir. “Düşen bir yaprak (ki mutlaka onu bilir), yerin karanlıkları içinde gömülen dane, yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki, apaçık bir kitapta olmasın”<sup>16</sup> (Şîrâzî, 2008a: 128).

---

<sup>16</sup> En'am, 59.

## SONUÇ

Bu çalışmamızda Sadreddîn Şîrâzî'nin Tanrı, Tanrı'nın sıfatları ve Tanrı'nın bilgisi hakkındaki düşüncelerini inceledik, çalışmamız neticesinde şu sonuçlara ulaştık: Şîrâzî'ye göre Tanrı'nın hakikat ve gerçekliği bir had ile kuşatılamaz. O'nun bir sonu yoktur. Tanrı'ya asla bir noksanlık ilişmez. O, mümkün varlıkları kuşatan bütün hâl ve durumlardan münezzehtir. O'nun bir cinsi, nev'i ve faslı yoktur. Genel ya da özel arızî (ilintisel) bir durum Tanrı'ya asla ilişmez. Tanrı, her şeyin ilk prensibi olarak kendi zatını akletmektedir. Şîrâzî, Tanrı'nın varlığının zorunlu oluşu söylemiyle İbn Sînâ ve Fârâbi'yi takip etmektedir. Öte yandan Şîrâzî ve Gazâlî'nin beslendikleri ekoller farklı olsa da zat-sıfat ya da öz-nitelik konusunda bir ve aynı düşündükleri kolaylıkla söylenebilir.

Sadreddîn Şîrâzî, Tanrı'nın sıfatlarını kabul etmekte ve sıfatların Tanrı'nın zatının aynısı olduğunu vurgulamaktadır. Tanrı'nın kelâm sıfatı hususunda Şîrâzî, Eş'arîlerin görüşüne katılmadığını açıkça ifade etmiştir. Düşünürümüze göre Eş'arîler, kelâm sıfatını Tanrı'nın nefesine ait bir sıfat olarak ve bu sıfatı O'nun zatı ile kaim kadim manalar olarak telakki etmişlerdir. Şîrâzî, "Kelâm, yaratılış âlemine ait bir kitap olarak düşünülemez" demekle bu konuda Mu'tezile gibi düşünmediğini çok açık bir şekilde ortaya koymuştur. Şîrâzî, kelâm sıfatı hususunda İbn Sînâ ile paralel görüşlere sahiptir. O'na göre Tanrı'nın failliği ile bu faillikten etkilenen âlemin sıkı sıkıya bir ilişkisi mevcuttur. Şîrâzî'ye göre âlem, Tanrı'nın failliği vasıtasıyla tamamıyla zamanda meydana gelmiştir. Zamanda olan her şeyi ise yokluk öncelemiştir. Bu yokluk dahi zamansaldır ve sürekli yenilenir.

Tanrı'nın birliği konusunda kapsamlı ve detaylı görüşler sergileyen Şîrâzî, Tanrı'nın birçok yönden bir olduğunu söylemektedir. O'na göre Tanrı'nın varlığı tamdır; çünkü O'nun nev'i sadece kendisine aittir. O'nun türünde ondan hariç bir şey yoktur. O'nun bir olmasının yönlerinden biri de kendisinin tam olmasıdır. Kendisini tanımlayan had bakımından da o birdir. Yani O, tanımı sadece kendisine ait olandır. Parçalanmayı kabul etmemesi yönünden de O, birdir. O'nda herhangi bir nicelik ve niceliği içeren bir şey mevcut değildir.

Şîrâzî'ye göre Yüce Tanrıdaki hayatın anlamı ise her bir şeyi idrak etmesi ve sonsuz derecede faal ve etkin olmasıdır. Tanrı'nın bilgisi nasıl ki varlığın ilk prensibidir, O'nun hayatı da idrak edilecek ve fiilinden etkilenecek şeylerin ilk prensibidir. Şîrâzî, işitme ve görme sıfatlarını dinin zorunlu olarak öngördüğü meseleler arasında telakki etmiş ve Yüce Tanrı'nın işiten (Semi) ve gören (Basir) olduğunu belirtmiştir. Şîrâzî, İmâmiye kelâmcılarını (örneğin Tûsî ve onun gibi düşünenleri), Eş'arî ve takipçilerini ve Tanrı'nın tikelleri bilmesini nefyedip olumsuzlayan filozofları eleştirmiş, onların bu iki sıfatı, Tanrı'nın ilim sıfatı içinde değerlendirmelerini yanlış bulmuştur. Tanrı'ya cisimsellik atfeden mücessime gibi bazı fırkalar işitme ve görme sıfatlarını insanda olduğu gibi hissî idrak bazında düşündükleri için Şîrâzî'nin eleştirilerinden kurtulamamışlardır. Şîrâzî'ye göre kudret sıfatı, Tanrı'nın ilim ve irade sıfatlarıyla ilişkili olarak tesir ve etkisini icra etmektedir ve Tanrı'daki kudret, bil-kuvve değil, bil-fiildir. Kudret, O'nun ilim ve iradesine uygun olarak ilminin ve iradesinin doğrultusunda hareket eder. Şîrâzî'ye göre varlık, varlık olarak bizzat Tanrı'ya malumdur. Şîrâzî, Tanrı'nın bilgisinin diğer sıfat ve niteliklerinde olduğu gibi zorunlu olarak her bir şey ile ilgili ve alakalı olması gerektiğini vurgulamıştır.

Sadreddîn Şîrâzî, Yüce Tanrı'nın mümkün varlıklara dair bilgisinin O'nun yüce zatında resmedilmiş suretler olmadığını, böyle bir söylemin Aristoteles'e ve onu takip eden Meşşâî filozoflara, İbn Sînâ ve Fârâbî'ye ve bu iki filozofu takip eden düşünürlerle ait olduğunu ileri sürmüştür. Düşünürümüze göre Stoacılar ve Stoacıları takip eden Sühreverdî el-Maktûl, Allâme Tûsî ve sonra gelenler Tanrı'nın bilgisi konusunda yanlış görüşler ileri sürmüşlerdir. Onlar, Tanrı'nın mümkün varlıklara ait bilgisi ile bu mümkün varlıkların dış dünyadaki varlıkları bir ve aynı şeydir demişlerdir. Yokluktakilerin bir şey olarak telakki edilmelerini geçersiz kılmak adına Mu'tezile'nin varmış olduğu düşünce tarzı da Şîrâzî'ye göre yanlış ve geçersizdir. Kadim olan bilgi, mümkün bir varlığa ancak o mümkün varlığın meydana gelişi esnasında ilişir diyen Eş'arîler de Şîrâzî'ye göre doğru olmayan bir söyleme sahiptir. Şîrâzî, Tanrı'nın bilgisi hususunda Platon'a nispet edilen görüşe de sıcak bakmaz ve yanlış bulur. Platon, Tanrı'nın her bir bilgisinin kendi başına ve müstakil bir varlığa sahip olduğunu ve bu bilgilerin Tanrı'dan ve maddelerinden ayrı suretler şeklinde tezahür ettiğini ileri sürmüştür. Şîrâzî, Tanrı'nın bilgisi hakkında Porphyrios'un öne sürdüğü yaklaşımın da

geçersiz olduğunu düşünmektedir. Porphyrios, Tanrı'nın kendi makulâtı (akledilirleri) ile ittihat edip birleştiğini ileri sürmüştür.

Şîrâzî, Tanrı'nın şeylere dair bilgisinin mertebelerini inayet, kaza, kader, kalem, levh-i mahfuz ve varlık defteri olarak sıralar. Şîrâzî, Meşşâî filozoflar ve onlar gibi düşünenler, özellikle Fârâbî, İbn Sînâ ve öğrencisi Behmenyar söz konusu sıralamada hem fikirdirler.

## KAYNAKÇA

- ACAR, Rahim (2005a), “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’ileri Bilmesi “, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 13. s. 1–23.
- ACAR, Rahim (2006b), “Allah’ın Cüz’ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”, *Divan İlmi Araştırmalar*, C.1, Sayı: 20. s. 99–118.
- AMİDİ, Seyfuddin (1971), *Gayetu’l-Meram fi İlmi’l-Kelâm*, thk., Hüseyin Mahmut Abdullatif, Mısır.
- ADAMSON, Peter - Taylor, Richard C. (2007), *İslâm Felsefesine Giriş*, Çev., M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul.
- AKYOL, Aygün (2006), “Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristani Merkezli Bir Tartışma”, *Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 10. ss. 111–130.
- BAĞDADİ, Abdülkahir (2001), *Mezhebler Arası Farklar*, Çev., Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- BAYRAKDAR, Mehmet (2009), *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- BEKİR YAZICI, Eyüp (2009), “Burhandan Keşfe Yöneliş Ya da Sühreverdî’de Bilgi’nin Kaynağı Problemi”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 38. s.112, ss. 103–113.
- BEŞTÎ, Cemile Muhyiddin (2008), *Sadreddîn Şîrâzî ve Mevkîfûhün-Nakdî mine’l-Mezâhibil-Kelâmîyye*, Dâru’l-Ulûmi’l-Arabiyye, Beyrut.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi (1972), *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Bilmen Yayınevi, İstanbul.
- BOZKURT, Mustafa (2008), “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 1. s. 253–274.
- CANPOLAT, Gülten (2006), *İbn Sînâ ve İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı’nın Sıfatlarının Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- DEMİRKOL, Murat (2007a), *Nasiruddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DEMİRKOL, Murat (2010b), “Nasîreddîn Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 4. s. 38–57.
- ELİAÇIK, R. İhsan (2001), *İslâm'ın Yenilikçileri*, Söylem Yayınları, İstanbul.
- FAHRÎ, Macit (2000), *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev., Kasım Turhan, Birleşik Yayıncılık, İstanbul.
- GAZALÎ (2009a), *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev., Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik, İstanbul.
- GAZALÎ (2002b), *Felsefenin Temel İlkeleri*, Çev., Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay., Ankara.
- GUTAS, Dimitri (2008), “İbn Sînâ Felsefesinde Hayal Oluşturucu Güç ve Aşkın Bilgi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çev., Cüneyt Kaya, Sayı: 2. ss. 159–174.
- HAMENEÎ, Muhammed (2006), *Molla Sadra*, Çev., Sedat Baran, Denge Yayınları, İstanbul.
- IZUTSU, Toshihiko (2003), *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, Çev., İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul.
- İBN RÜŞD (1998), *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Çev., Kemal Işık-Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul.
- İBN SÎNA (2008a), (h. 1404/1984) *Ta'likât*, Mektebetü İ'lâmi'l-İslâmî, Beyrut.
- İBN SÎNA (2008b), (h. 1404/1984) *eş-Şifâ (el-İlahîyyat)*, c. I, Mektebetü Âyetullah el-Mer'âşî, Kum.
- İBN SÎNA (2005c), *Kitabu'ş Şifâ*, Çev., Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul, Cilt II.
- İBN SÎNA (2005d), *Metafizik*, Çev., Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, Cilt II.



- KARADENİZ, Emin (2003), *Sühreverdî'nin Meşşâîlere Yönelttiği Eleştiriler*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KESKİN, Halife (1996), *İslâm Düşüncesinde Allah Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul.
- KILIÇ, Muhammet Fatih (2009), “İbn Sînâ'da Varlığın İlkesi”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 2. ss. 80–96.
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri (2011), *Ehli Sünnetin Kurucu Ataları Hâdis'e Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*, Özkan Yay., Ankara.
- KUTLUER, İlhan (1996), “Gâiyyet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt 13, s. 292–295.
- MERT, Muhit (2003), “Kelâmcıların Bilgi Tanımı Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1. ss. 41–67.
- MOLLA SADRA (2006), *Esrâru'l-Âyât*, thk., Seyyid Muhammed Musevi, Tahran.
- NABLÛSÎ, Abdülğani (2003), *Gerçek Varlık Vahdet-i Vücut'un Müdafası*, Çev., Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul.
- ÖGE, Sinan (2009), *Allah'tan Âlem'e İlahî Fiiller*, Araştırma Yay., Ankara.
- RAZÎ (1987), *el-Metalibu'l-Aliye mine'l-İlmi'l-İlahî*, thk., Ahmet Hicazi es-Seka, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1987.
- SERDAR, Murat (2005), “Endülüs Âlimlerinin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri (İbn Hazm ve İbn Arabî Örneği)”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, , Sayı: 2, ss. 51–74.
- ŞERİF, M. M (2000), *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, der. İsmail Taşpınar, İnsan Yayınları, İstanbul.
- ŞÎRÂZÎ (2008a) (1354/1975), *el-Mebde Ve'l- Meâd*, Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran, Tahran.
- ŞÎRÂZÎ (2008b), (hş.1361/1982) *el-Arşîyye*, İntişârât-ı Mevla, Tahran.

ŞÎRÂZÎ (2008c), ( hş.1363/1984), *el-Meşair*, Kitabhane-i Tahûrî, Tahran.

ŞÎRÂZÎ (2008d), (hş.1381/2002), *Kesru Esnâmil Cahiliye*, Bünyâd-ı Hikmet-i Sadra, Tahran.

TUSÎ (hş.1384/2005), *Mantıku't Tecrit*, İntişârât-ı Bidar, Kum.

YENEN, Halide (2007), *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YILMAZ, Sabri (2009), *Kelâm'da Tevil Sorunu*, Araştırma Yay., Ankara.

ZİYA, Yusuf (1924), “Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi”, *Mihrap Mecmuası*, İstanbul, Cilt: 1, Sayı: 19-20. s. 657-685.

## ÖZGEÇMİŞ

Saim GÜNGÖR, 01.01.1972'de Sinop'ta doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Sinop'ta tamamladı. 1996 yılında Ezher Üniversitesi Usûlü'd-dîn Fakültesi Felsefe ve Akîde Bölümünden Lisans Diploması almaya hak kazandı. 2009 yılında ise Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu.