T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
İslam Felsefesi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

KUTBÜDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ'NİN NEFS ANLAYIŞI

Gülizar EKİNCİ
18937001

Danışman
Prof. Dr. Canan SEYFELİ

Diyarbakır 2021

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
İslam Felsefesi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

KUTBÜDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ'NİN NEFS ANLAYIŞI

Gülizar EKİNCİ
18937001

Danışman
Prof. Dr. Canan SEYFELİ

Diyarbakır 2021

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Nefs Anlayışı" adlı tezin, tamamen kendi çalışmam olduğunu, her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

25/05/2021

Gülizar EKİNCİ

ÖNSÖZ

Çalışma konusu olan Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 710/1311), tabipleriyle ünlü bir ailede doğmuş ve yaklaşık 75 yıllık yaşamı boyunca birçok ilim dalıyla meşgul olup çeşitli görevler ifa etmiştir. O felsefe, tasavvuf, fıkıh, tefsir, astronomi, tıp, mantık, matematik, optik, fizik, coğrafya ve musiki gibi farklı ilim dallarıyla ilgilenmiş ve çoğu hakkında müstakil eser bırakmıştır. Şîrâzî, çok yönlülüğünü gösteren bu özelliğini felsefe alanında da farklı felsefi geleneklerde, yani Meşşâî ve İşrâkî geleneklerde hem eğitim alması hem de ürünler vermesiyle ortaya koymuştur.

Şîrâzî, sadece Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) *Hikmetü'l İşrâk* adlı eserine değil aynı zamanda tıp alanında olsa da Meşşâî geleneğin en önemli âlimi kabul edilen İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *el-Kânûn fi't-Tıb* adlı eserine de şerh yazmıştır. Bununla birlikte Meşşâî gelenekten gelen Nasîrüddin Tûsî'den (ö. 672/1274) ders alan Şîrâzî kendi fikirlerini ifade ettiği eserlerinde İbn Sînâ'ya ve Meşşâî kavramlara yer vermiştir. Bu onun iki gelenekle de ilgilendiğini göstermektedir. Ancak o, genel itibariyle İşrâkî geleneğe yakın ve bu geleneğin ihyacısı olarak kabul edilmiştir. Bu genel kabule göre Şîrâzî, Sühreverdî'nin İşrâk felsefesini yorumlamış ve bu geleneğin anlaşılmasına, yaygınlaşmasına ve canlanmasına katkı sağlamıştır.

Şîrâzî'nin felsefe alanında farklı iki ekolle ve farklı ilim dallarıyla iştigal etmesi, aslında onun tek bir akıma veya alana indirgenemeyecek nitelikte çok yönlü ve özgün bir şahsiyet olduğunu gösterir. Şîrâzî'nin bu çok yönlülüğü, onun felsefe alanında farklı akım ve görüşleri birleştirici ve çok renkli bir anlayış getirme ihtimalini de düşündürtmüştür. Bu ihtimal, çalışmanın merkezine Şîrâzî'nin alınmasını ve nefse, dolayısıyla insana yüklenen anlama onun perspektifinden bakma gereğini doğurmuştur. Bu sebeple tez konusu olarak Şîrâzî'nin nefs teorisi belirlenmiştir. Nefs konusu soyut ve doğaüstü bir konu olması hasebiyle Şîrâzî'nin metafizik alanda yazılmış eserlerine yönelmeyi gerekli kılmıştır. Bu amaç doğrultusunda onun metafizik alanda yazdığı iki eseri, çalışmada merkezi öneme sahip olmuştur. Bunlar,

Şerhu Hikmeti'l İşrâk ve devasa bir ansiklopedi niteliği taşıyan *Dürretü't-Tâc li-Ğürreti'd-Dîbâc*'dır. Yaptığı şerhlerde Şîrâzî'nin sadece şerh yapılan âlimlerin değil aynı zamanda kendi görüşlerini de beyan etmesi söz konusudur. O kendi görüşlerinde İşrâk felsefesini, Meşşâî geleneği ve İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) Vahdet-i Vücûd anlayışını birleştirerek yeni bir yaklaşım, yani kendi bakışını ortaya koymuştur.

Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin nefs anlayışına onun perspektifinden ulaşmayı hedefleyen bu çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde genel anlamda felsefede nefs konusu ve Şîrâzî'nin nefs teorisinin alt yapısı işlenmiştir. İkinci bölümde Şîrâzî'nin nefs teorisinde nefsin varlık yönü ele alınmıştır. Son bölümde ise nefsin akıl ve bedenle ilişkisi incelenmiştir.

Çalışmanın tamamında okuma ve eleştirileriyle, rehberliği ve akademik yol göstericiliği ile her konuda zihinsel dünyamı genişleten ve rahatlatan kıymetli danışman hocam Sayın Prof. Dr. Canan Seyfeli beye teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca ders döneminde kendilerinden ders aldığım hocalarım Prof. Dr. Nazım Hasırcı, Dr. Öğr. Üyesi M. Hadi Tezokur ve ders vermenin yanısıra tez konusunu belirlemede yardımcı olan Doç. Dr. Necmi Derin'e teşekkür ederim. Tezin orijinal dildeki ana kaynaklarını te'min etme ve anlama noktasında yardımlarını esirgemeyen dil hocam, Dr. Öğr. Üyesi M. Mekin Meçin'e, çevirilerdeki eksikliklerde yardımcı olan Mino Zadesafari ve Sina Zakareyya'ya ve tezi okuyarak katkı sağlayan Dr. Öğr. Üyesi Sait Kavşut, Sevinç Aksin, Zehra Bozan ve M. Fatih Can'a çok teşekkür ederim.

Son olarak ilme ve bireye verdiği önemle eğitim ve öğretim hayatım boyunca yol göstererek yanımda olan cesaretimin yegâne kaynağı sevgili babam Süleyman Karaşin'e ve her daim sabırla destekçim olan değerli eşim Mürsel Ekinci'ye ve çocuklarım Ebrar ile Ali'ye teşekkür ederim.

Gülizar EKİNCİ

Diyarbakır 2021

ÖZET

Bu çalışmanın konusu "Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Nefs Anlayışı"dır. Kutbüddîn-i Şîrâzî, VII/XIII. Yüzyılda yaşamış İşrâkî gelenekten sayılan bir filozoftur. Çalışmada Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin nefs, nefsin varlık delilleri, nefsin güç ve fiilleri, nefsin fâil illetleri, nefsin akıl ve bedenle olan ilişkisi hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Bu görüşler Antik Yunan filozofları ile İşrâkî ve Meşşâî ekollerinin, Şîrâzî'nin nefs anlayışındaki etkilerine dikkat çekilerek ortaya konulmuştur. Konuyla ilgili kaynakların azlığı sebebiyle, çalışmada sınırlı sayıda kaynaklardan yararlanılmış ancak nefs konusuyla ilgili diğer kaynaklarla çalışma desteklenmiştir.

Çalışmanın amacı Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin nefs anlayışını, eserlerindeki ifadelerinden yola çıkarak ortaya koymak ve Şîrâzî'nin nefs hakkındaki görüşlerini, İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin nefs tasavvurlarıyla eleştirel bir bakış açısıyla karşılaştırmaktır. Nitekim Şîrâzî'nin nefs teorisinde Sühreverdî'nin etkisi kadar İbn Sînâ'dan da belirgin izler görmek mümkündür.

Şîrâzî'nin nefs teorisi nefs, akıl ve beden olmak üzere üç bileşenden müteşekkil bir teoridir. O kendi teorisini oluştururken nefsin akıl ve bedenle olan ilişkisinden yola çıkarak bir kuram oluşturmuştur. Bu ilişki nefsin varlık sahasına çıkmasıyla başlayıp bedenden ayrılıncaya kadar süregelen bir mahiyettedir. Aklı her açıdan nefse üstün tutan Şîrâzî, faal aklı da nefsin tekamülleşmesinde merkezi bir konuma yerleştirmiştir. Bedenin ölümü ile nefsin akıbetini de değerlendiren Şîrâzî hem öte dünyada nefsi bekleyen sonsuz mutluluğu ve bedbahtlığı açıklamış hem de ölümle bedeninden ayrılan nefsin akıl olduğunu belirtmekle "akla evrilen nefs" teorisini serdetmiştir.

Anahtar Sözcükler: Kutbüddîn-i Şîrâzî, Nefs, Meşşâîlik, İşrâkîlik, İbn Sînâ, Sühreverdî

ABSTRACT

The subject of this study is “The Soul (Nafs) Approach of Qutb al-Din Shirāzī”. Qutb al-Din Shirāzī, is a philosopher of the Illuminationist (Ishraqi) tradition that lived in the 13th century. In the study, the opinions of Qutb al-Din Shirāzī about the soul, the evidence of the soul, the power and the acts of the soul, the virtues of the soul, the relationship of the soul with the mind and the body have been discussed. The thesis has been prepared by paying attention to the effects of the schools of Illuminationism (Ishraq) and Perepatetic (Masha) on these views of Shirāzī. Due to the insufficient resources on the subject, a limited number of sources were used in the study, but the study was supported with the sources written on the subject of soul.

The aim of this study is to reveal the understanding of the soul of Qutb al-Din Shirāzī based on his expressions in his works and to compare the views of Shirāzī about the nafs with a critical view of the soul of Avicenna and Suhrawardi. As a matter of fact, it is possible to see clear traces of Avicenna as well as the influence of Suhrawardi in Shirāzī’s theory of nafs.

Shirāzī’s theory of nafs is a theory that consists of three components: soul, mind and body. While he was creating his own theory, he created a theory based on the relationship of nafs with mind and body. This relationship is of a nature that starts with the emergence of the nafs and continues until it leaves the body. Shirāzī, who holds the mind above the nafs in every respect, has placed the active mind in a central position in the evolution of the nafs. Evaluating the death of the body and the fate of the nafs, Shirāzī not only explained the endless happiness and misery that awaits the nafs in the next world, but also put forward the theory of “nafs evolving into the mind” by stating that the soul that leaves the body with death is the mind.

Keywords: Qutb al-Din Shirāzī, Soul (Nafs), Perepatetic, Illuminationism, Avicenna, Suhrawardi.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ ..... **I**

ÖZET ..... **III**

ABSTRACT ..... **IV**

İÇİNDEKİLER ..... **V**

TABLOLAR LİSTESİ ..... **VIII**

KISALTMALAR ..... **IX**

GİRİŞ **1**

1. TEZİN KONUSU VE SINIRLARI **2**

2. TEZİN AMACI VE METODU **12**

3. TEZİN KAYNAKLARI **14**

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFEDE NEFS VE KUTBÜDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ'NİN NEFS TEORİSİNDE ÖNCEKİ FİLOZOFLARIN YERİ

1.1. NEFSİN TANIMI **24**

1.1.1. Terim Olarak Nefs 25

1.1.2. Yunan Filozoflarında Nefsin Tanımı 26

1.1.3. İslam Filozoflarında Nefsin Tanımı 29

1.2. KUTBÜDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ'NİN NEFS TEORİSİNDE YUNAN FİLOZOFLARININ YERİ **31**

1.2.1. Şîrâzî: Platon'un Tinsel "Töz"ü 34

1.2.1. Şîrâzî: Aristo'da Bedenin "Entelechia"sı 36

1.2.3. Şîrâzî: Yeni Eflâtunculuğun "Üçüncü Töz"ü ve "Bir'den Bir Çıkar" Prensibi 40

1.3. KUTBÜDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ'NİN NEFS TEORİSİNDE İSLAM FİLOZOFLARININ YERİ 46

1.3.1. Şîrâzî'de İbn Sînâ ve Meşşâî Gelenek 49

1.3.2. Şîrâzî'de Sühreverdî ve İşrâkî Gelenek 53

İKİNCİ BÖLÜM

KUTBÜDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ'DE VARLIK OLARAK NEFS

2.1. NEFSİN VARLIK DELİLLERİ 64

2.1.1. Nefsin Cevher Olması 65

2.1.2. Nefsin Zâtını Aracısız Bilici Olması 72

2.2. NEFSİN VARLIK KÖKENİ: FÂİL İLLETLER 77

2.3. NEFSİN GÜÇ VE FİİLLERİ 87

2.3.1. Nebatî Nefsin Kuvveleri 88

2.3.1.1. Beslenme Kuvvesi 89

2.3.1.2. Büyüme Kuvvesi 90

2.3.1.3. Üreme Kuvvesi 91

2.3.2. Hayvanî Nefsin Kuvveleri 92

2.3.2.1. İradî Hareket Kuvvesi 94

2.3.2.2. Hissi Kuvveler 95

2.3.2.2.1. Zahiri (Dış) Duyular 96

2.3.2.2.2. Bâtınî (İç) Duyular 100

2.3.2.2.2.1. Müşterek *Duyusu* (Ortak duyu=Sensus Communis) 101

2.3.2.2.2.2. Müsavvire Duyusu (Hayâl=Representation) 101

2.3.2.2.2.3. Vehm Duyusu (Estimativa) 103

2.3.2.2.2.4. Mütehayyile Duyusu (İmaginative) 104

2.3.2.2.2.5. Zâkire Duyusu (Hâfıza=Memory) 105

2.3.3. Nâtık Nefsin (İnsanî Nefsin) Kuvveleri 108

2.3.3.1. Amelî Kuvve (Pratik Akıl) 109

2.3.3.2. Nazarî Kuvve (Teorik Akıl) 113

2.3.3.2.1. Heyûlâni Akıl 114

2.3.3.2.2. Bil-Meleke (Bil-Kuvve) Akıl 114
2.3.3.2.3. Bil-Fiil Akıl 115
2.3.3.2.4. Müstefad (Kazanılmış) Akıl 116

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUTBÜDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ'DE NEFSİN AKIL VE BEDENLE İLİŞKİSİ

3.1. NEFS-AKIL İLİŞKİSİ 121
3.1.1. Şîrâzî'nin "Akla Evrilen Nefs" Teorisi 122
3.1.2. Nefsin Bil-Kuvve'den Bil-Fiil'e Geçmesinde Aklın Rolü 125
3.1.3. Nefsin Akıl (Faal akıl) ile İttisali 130
3.1.4. Nefs ile Akıl Açısından "Şey"lerin Durumu 133
3.2. NEFS-BEDEN İLİŞKİSİ 136
3.2.1. Nefsin Hudûsü ve Bekâsı 137
3.2.2. Bedenin Nefse Engel Olması 141
3.2.3. Ölümle Bedenden Ayrılan Nefsin Akıbeti 146
3.2.4. Nefsin Tenâsühü 153

SONUÇ 157

KAYNAKÇA 161

TABLOLAR LİSTESİ

Sayfa No.

Tablo 1: Şîrâzî Ontolojisinde Cevherin Kısımları Diyagramı 66
Tablo 2: Şîrâzî'de Nefsin Muhtemel Fâil İlletleri Diyagramı 78
Tablo 3: Şîrâzî'de Nebatî Nefsin Kuvveleri Diyagramı 88
Tablo 4: Şîrâzî'de Hayvanî Nefsin Kuvveleri Diyagramı 94
Tablo 5: Şîrâzî'de Hayvanî Nefste Batınî Kuvvelerin Tezahürü Diyagramı 107
Tablo 6: Şîrâzî'de Nâtık Nefsin Aklî Kuvveleri Diyagramı 109

KISALTMALAR

Bkz	Bakınız
c.	Cilt
Çev.	Çeviren
DİA.	Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ed.	Editör
E.T.	Erişim Tarihi
m.ö.	Milattan Önce
m.s.	Milattan Sonra
No.	Sayı
nşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
S.	Sayı
s.	Sayfa
ss.	Sayfalar arası
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
vb.	Ve benzeri
Vol.	Volume
vs.	Ve sâire
Y.	Yıl

GİRİŞ

İslam felsefesinde insan beden ve nefsten, yani biri maddi diğeri manevi olmak üzere iki kısımdan müteşekkil bir varlıktır. Maddi yönü onu diğer varlıklarla eş kılarken manevi yönü ise geriye kalan tüm varlıklardan ayırır. İnsanın manevi yönü onu mümtaz kılan nefsani boyutunu ifade eder. Başka bir ifadeyle nâtık nefs diye isimlendirilen insan nefsi, insanı insan yapan özü oluşturur.

İster seküler ister teolojik olsun tüm ilimler insanı merkeze alırlar. Bunu ya bizzat insanın kendisini ya da ona hizmet eden konuları ele alarak gerçekleştirirler. Bu açıdan ilimlerde insanın ayırıcı vasfını oluşturan nefsani yönü de her zaman merkezi ehemmiyete sahip olmuştur. Bu nedenle insanın manevi yönünü oluşturan nefsi anlama çabası insanı bütün olarak anlamada en önemli vecheyi oluşturmuştur. İnsanı anlamlandırmaya çalışan felsefe de nefsi her daim temel konularından biri yapmıştır. Dolayısıyla geçmişten günümüze filozoflar, kendi sistemsel zemininde nefsi incelemiş, anlamaya çalışmış ve onun hakkında teoriler geliştirmişlerdir. Bu teoriler bugünkü felsefi mirası oluştururken bir taraftan da insan mefhumunun yeniden şekillenmesine katkı sunmuştur. Bu katkıda ilk çağlardan bu yana hemen bütün fiozoflar yer tutmuştur.

Bugünkü felsefi mirasa katkı sağlayan filozoflardan birisi de İranlı Kutbüddîn-i Şîrâzî'dir (ö. 710/1311). O, kendi bakış açısıyla felsefenin çeşitli konularıyla ilgilenmiş ve bu arada kendi nefs teorisini de ortaya koymuştur. Şîrâzî'nin nefs teorisi hem onun felsefesini hem de insan fikrini anlamayı kolaylaştırmaya yeterlidir. Bu nedenle Şîrâzî'nin metafizik eserlerinden hareketle nefse dair görüşleri incelenmiştir. Bu hususlar dikkate alınarak çalışmanın giriş kısmında konu sırasıyla, "*Tezin Konusu ve Sınırları*", "*Tezin Amacı ve Metodu*" ve "*Tezin Kaynakları*" başlıkları altında ele alınmıştır.

1. TEZİN KONUSU VE SINIRLARI

Tezin konusu "Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Nefs Anlayışı"dır. Şîrâzî, İslam felsefe tarihinde çoğunlukla İşrâkî geleneğin takipçisi olarak kabul edilmiştir. Fakat onun hayatında Meşşâî gelenek de önemli oranda yer tutmuştur. Onun bu özelliği nedeniyle çalışmanın konusu iki farklı geleneği kapsayıcı nitelikte olsa da farklı fikirlerin tek şahsiyette mündemiç olması daha dikkate değerdir. Şîrâzî'nin felsefesini anlama noktasında konu nefs teorisiyle sınırlandırılmıştır. Buna karşın nefsin insanın iki temel yönünden maneviyatını oluşturması ve insanı bütüncül anlama noktasında çok önemli bir yerde durması çalışmayı derinleştirmiştir. Böylece Şîrâzî'nin nefs anlayışından hareketle insan fikrini anlama hedeflenmiştir.

Asıl adı Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî eş-Şîrâzî eş-Şâfiî[1] olan Kutbüddîn-i Şîrâzî, 1236 (634)[2] yılında Şîraz'da doğmuş, seçkin tabipleriyle bilinen sûfî bir aileye mensup İranlı bir filozoftur.[3] Şîrâzî bir filozof olarak bilinmesi yanında bunun dışında astronomi, tıp, matematik, optik, fizik, coğrafya, musiki, dil bilimleri, mantık, tasavvuf, fıkıh, tefsir ve hadis gibi alanlarla da ilgilenmiş, bu alanlarda ün yapmış birçok hocadan ders almış ve ders vermiş, bunun yanında bu alanlarla ilgili kayda değer birçok eser yazmıştır. O ilk eğitimini bir göz hekimi ve Sühreverdî'nin takipçisi olan babasından almıştır.[4] Babasından aldığı eğitim din,

---

[1] Seyyid Muhammed Mişkât, "Mukaddime", **Dürretü't-Tâc li-Ğürreti'd-Dîbâc**, (31-79), İntişarat-ı Hikmet (nşr.), Seyyid Muhammed Mişkât (Mülâhazât), Tahran 1369. 3. Baskı, s. 35. *Dürretü't-Tâc* eserinin mukkaddeme kısmında Muhammed Mişkât'ın söylediklerine göre kitaplarda Şîrâzî'nin ismi önce "Kutbüddîn-i Şîrâzî" olarak geçmekteyken daha sonra "Molla Kutbüddîn-i Şîrâzî" olarak şöhret buldu. Böylelikle zamanla asıl isminin kullanılması terkedildi ve ilmi kitaplarda "Allame Şîrâzî" olarak bilindi. Bu ise bir isim karışıklığına sebep oldu. Bu sebeple tarihçiler onun isminin sonuna el-Fârisî ve eş-Şâfiî ifadelerini eklemekle bu isim karışıklığını gidermeye ve onu diğerlerinden ayırmaya çalıştılar.

[2] Şîrâzî'nin doğum yılı hakkında kaynaklarda farklı rakamlar verilmektedir. Mesela *Şerhu Hikmeti'l İşrâk'*ın mukaddimesinde 630 rakamı geçmektedir. Bkz. Abdullah Nûrânî-Mehdi Muhakkık, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, Encümen-ı Asâr ve Mefahir-i Ferhengi (nşr.), Abdullah Nûrânî-Mehdi Muhakkık (Mülâhazât), Tahran 1383, 1. Baskı, s. 5. Ancak çalışmada TDV'nin verdiği 634 yılı kaynak olarak alınmıştır.

[3] Azmi Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", **DİA**, TDV yayınları, İstanbul 2002, c. 26, ss. 487-489; John Walbridge, **The Science of Mystic Lights: Qutb al-Dîn Shîrâzî and The Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy**, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1992, ss. 7, 8; Osman Bakar, **Classification of Knowledge in Islam A Study in Islamic Philosophies of Science,** Islamic texts Society, Cambridge 1998, s. 229; Seyyed Hossein Nasr, "Qutb al-Dîn Shîrâzî", **The Islamic Intellectual Tradition in Persia**, Mehdi Amin Razavi (Ed.), 1996, s. 216.

[4] Nûrânî-Muhakkık, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 7; Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", ss. 487-489; Mahmut Recep Keleş, **"Kutbüddîn Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı Eserleri ve Orta çağ İslam Kültüründeki Yeri",** ("Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi", Marmara Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü), İstanbul 2008, ss. 14-18.

tasavvuf ve tıp alanında olmuştur. Şîrâzî 14 yaşındayken vefatından sonra babasının Şîraz'ın Muzafferî hastanesindeki görevini devralmış ve burada 10 yıl çalışmıştır.[5] O, hastanede çalıştığı zaman diliminde tıp eğitimini o dönemin ileri gelen hocalarından almaya devam etmiştir. Bu minvalde Şîrâzî o dönem için en kapsamlı tıp kitabı sayılan İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-Tıb* adlı kitabını ilk önce aynı zamanda bir tabip olan amcası Kemalüddin Ebü'l-Hayr el-Kazerûnî'nin sonra Şemsüddin Muhammed el-Kîşî (ö. 694/1294-95) ve Şeyh Şerefüddin Başikânî'nin (ö. 680/1282) yanında tahsil etmiştir.[6]

Felsefe, astronomi ve matematik alanlarında ders aldığı hocası o dönemin meşhur âlimlerinden Nasîrüddin Tûsî'dir. O Tûsî'den İbn Sînâ'nın *el-Kanun fi't-Tıb* adlı eserini şerh ederken karşılaştığı problemleri çözüme kavuşturmak amacıyla gittiği Merâga'da ders almıştır. İbn Sînâ'nın felsefesine ve tıbbına büyük ilgi duymaya başlayan[7] Şîrâzî, *el-Kanun*'un zor ve anlaşılmayan yönlerini açıklığa kavuşturmak için 1260 (658)'da Şîraz'dan ayrılmış ve bir dizi yolculuğa başlamıştır. İlim öğrenme aşkıyla çıktığı bu yolculukta Kazvin'de bulunduğu sırada Necmüddin Ali el-Kâtibî el-Kazvînî'nin (ö. 675/1277) öğrencisi olmuş ve burada İlhanlı hükümdarı olan Hülâgû Han'ın (ö. 663/1265) emriyle[8] kurulacak olan Merâga rasathanesinde çalıştırmak üzere ilim adamı arayan Tûsî ile karşılaşmıştır.[9] Şîrâzî'den oldukça etkilenen Tûsî ona "Varlık semasının merkezi" anlamında "Kutb-u felek-i vücûd" ismini vererek Şîrâzî'yi İlhanlı Devleti'nin kurucusu ve ilk hükümdarı olan Hülâgû Han ile tanıştırmıştır.[10] Şîrâzî, rasathanede çalışması için kendisini Merâga'ya davet eden Tûsî'nin teklifini kabul etmiş ve aynı tarihte Merâga'ya gitmiştir. O, ayrıca Merâga'da bulunduğu sırada

[5] Nûrânî-Muhakkık, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 8; Bakar, **Classification of Knowledge in Islam…**, s. 229; Nasr, "Qutb al-Dîn Shîrâzî", s. 216; George Lane, "**The Mongols in Iran: Qutb Al-Dîn Shîrâzî's Akhbâr-i Monghûlân**", Routledge Taylor and Francis Group, New York 2018, s. 3; Walbridge, **The Science of Mystic Lights: Qutb al-Dîn Shîrâzî …**, ss. 8-10.

[6] Nasîrüddin Tûsî, **Ecvibetü'l-Mesâili'n Nasiriyye**, Pejuheşgah-ı Ulumu-İnsanî (nşr.), Abdullah Nûrânî (Mülâhazât), Tahran 1383, 1. Baskı, s. 33; Walbridge, **The Science of Mystic Lights: Qutb al-Dîn Shîrâzî …**, s. 8; Seyyed Ali Enjoo, Seyyed Hamdollah Mosavat ve Mojtaba Heydari, "Medical Ethics in Iranian Traditional Medicine, a Review of Qutb al-Din al-Shirazi's Ethical Code", **Research on History of Medicine**, 1 Aug 2014, s. 115; Nûrânî-Muhakkık, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 8; Lane, "**The Mongols in Iran: Qutb Al-Dîn Shîrâzî's …**", s. 3.

[7] Bakar, **Classification of Knowledge in Islam…**, s. 230.

[8] Hakkı Dursun Yıldız (İlmi Müşavir ve Redaktör), **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, Çağ Yayınları, İstanbul 1992, c. 9, s. 97; Abdülkadir Yuvalı, "Hülâgû", **DİA**, TDV yayınları, İstanbul 1998, c. 18, ss. 473-475.

[9] Keleş, **"Kutbüddîn Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı…"**, ss. 21, 22.

[10] Nûrânî-Muhakkık, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 6.

yapımı devam eden rasathanenin çalışmalarına da katılmış ve İlhanlıların hazırlattığı astronomi tablosu olan zîc-i ilhânî'nin oluşturulmasında katkıda bulunmuştur.

Şîrâzî Tûsî'nin Merâga'daki öğrencileri arasında tartışmasız kendi kuşağının rasyonel biliminde gözde bir otorite ve yegâne bir şahsiyet sayılmıştır.[11] Çeşitli yönleriyle Şîrâzî'ye tesir eden Merâga ve buradaki bir astronomik gözlemevinden çok daha fazlası olan okulun onun sonraki hayatına yansımasının önemli bir örneği, burada okutulan eserlerin Anadolu'ya aktarılması olmuştur[12]. Şîrâzî, yaklaşık on yıl Merâga'da kaldıktan sonra oradan takriben 1266-1268 (665-667) yılları arasında Tûsî ile birlikte Horasan ve Kuhistan'a gitmek üzere ayrılmış ancak hocasıyla birlikte Merâga'ya geri dönmemiştir.[13] Osman Bakar, Şîrâzî'nin Merâga'dan ayrılıp geri dönmemesinin sebebinin kısmen oradaki okulun onun entelektüel özlemlerini ve arayışlarını yerine getirmede yetersiz kaldığını sebep göstermiştir.[14] Böylece Şîraz'dan ayrılıp *el-Kanun*'u öğrenme adına bir ilim yolculuğuna başlayan Şîrâzî Kazvin, Merâga, Horasan, Isfahan, Bağdat gibi birçok yere seyahat etmiş ve en nihayetinde Anadolu'ya geçmiştir.

Şîrâzî'nin yaşadığı dönem haçlı seferlerinin, Moğol istilalarının yapıldığı bir yandan İslam dünyasını ciddi oranda etkileyen olumsuzlukların yaşandığı bir yandan bu olayların bir sonucu olarak göçlerin vuku bulduğu, yeni kültürlerin tanışıp karşılaştığı, ilmi faaliyetlerin tekrar canlandığı ve kültürel aktivitelerin oldukça fazla gerçekleştiği bir zaman dilimidir.[15] Moğollar'ın İran'da İlhanlılar devletini kurduğu

[11] Walbridge, **The Science of Mystic Lights: Qutb al-Dîn Shîrâzî …**, s. 25.

[12] İhsan Fazlıoğlu, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz", **Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı**, Ahmet Yaşar Ocak (Ed.), c. I (Sosyal ve Siyasal Hayat), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2006, ss. 413-427.; Mahmut Recep Keleş, "Kösedağ Savaşı Sonrası Anadolu'ya Gelen Âlimlerden Sivas Kadısı Kutbüddîn-i Şîrâzî ve İlmî Faaliyetleri", **Tarih Okulu Dergisi (TOD)**, Yıl 11, S XXXIV, Haziran 2018, s. 73.

[13] Reza Pourjavady- Sabine Schmıdtke, "Qutb al-Dîn al-Shîrâzî (D. 710/1311) As a Teacher: An Analysıs of Hıs Ijâzât (Studies on Qutb al-Dîn al-Shîrâzî III)", **Journal Asiatique 297. 1 (2009)**, s. 16; Lane, "**The Mongols in Iran: Qutb Al-Dîn Shîrâzî's …**", s. 8.

[14] Bakar, **Classification of Knowledge in Islam…**, s. 232. Ancak bazı tarihçilere göre ise Tûsî'nin zîc-i ilhânî'nin tamamlanmasında Şîrâzî yerine oğlunu görevlendirmesi ve zîc-i ilhânî'nin giriş kısmında Şîrâzî'nin adını zikretmemesinden dolayı Şîrâzî Merâga'ya geri dönmemiştir. Şîrâzî ise *el-Kânûn*'a yazdığı şerhinin giriş kısmında Merâga'dan ayrılış ve geri dönmeme sebebinin İslâm dünyasının farklı yerlerinde tanınmış bilimcileri araştırma konusunda azalmayan ilgisi olduğunu söylemiştir. Bkz. Arife Ünal Süngü, "**Kutbüddîn Şîrâzî'de Metafizik**", ("Yayınlanmamış Doktora Tezi", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Isparta 2017, s. 23.

[15] Osman Turan, **Selçuklular Târihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2009, ss. 477-497; Resul Ertuğrul, "**Kutbuddîn eş-Şîrâzî ve Tefsiri**", ("Yayınlanmamış Doktora Tezi", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2011, ss. 8-34.

bu dönemde yaşayan Şîrâzî, elçilik ve kadılık gibi bazı siyasi ve adli görevlerde bulunmakla beraber dönemin çalkantılı siyasetine karışmamış ancak yeri geldiğinde yönetim üzerindeki etkisini de kullanabilmiştir. Nitekim Sivas'ta kadılık döneminde kendisine hamilik yapan Mücîrüddîn Emirşah'ı[16] (ö.1301-1302) idamdan kurtarması buna açık bir örnektir.[17]

Çocukluk ve gençlik yıllarını Şirâz'da geçiren Şîrâzî, daha sonra 24 yaşında iken oradan ayrılmış ve yaşamının yaklaşık 21 yılını 1243 yılında Kösedağ savaşını kaybederek[18] İlhanlıların boyunduruğu altına giren Selçukluların hüküm sürdüğü Anadolu'nun birçok şehrinde geçirmiş, orada ders almış ve ders vermiş bunun yanında da çeşitli görevler icra etmiştir. Onun Anadolu'da ilk gittiği yer Konya şehri olmuştur.[19] Orada ikamet ettiği dönemde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ile tanışmış ve Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) derslerine katılmıştır.[20] Şîrâzî, Konya'da fazla kalmamış, Sadreddin Konevî'nin vefatından sonra oradan ayrılarak Kayseri, Sivas ve Malatya gibi Anadolu'nun birçok şehrine ilim öğrenme amacıyla yaptığı yolculuğuna devam etmiştir. Aynı zamanda bu seyahatleri sırasında bulunduğu şehirlerde kadılık, müderrislik, elçilik gibi görevler de ifa etmiştir. O, ilk müslüman İlhanlı hükümdarı olan Ahmed Teküder (ö. 683/1284) tarafından 1282 yılında Mısır'a elçi olarak gönderilmiş[21], yine bir diğer İlhanlı hükümdarı olan Argun Han (ö. 690/1291) tarafından Karadeniz ve Akdeniz haritasının çizilmesi ile görevlendirilmiştir.[22] Bu görevlerin yanı sıra Şîrâzî, 1282-1285 (681-684) yılları

---

[16] Keleş, "Kösedağ Savaşı Sonrası Anadolu'ya Gelen Âlimlerden …", s. 78.

[17] Ertuğrul, "**Kutbuddîn eş-Şîrâzî ve Tefsiri**", s. 13.

[18] Yıldız, **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, c. 8, s. 306; Osman Turan, **Selçuklular ve İslâmiyet**, Nakışlar Yayınevi, İstanbul 1980, s. 104.

[19] Keleş, "Kösedağ Savaşı Sonrası Anadolu'ya Gelen Âlimlerden …", s. 67; Nûrânî-Muhakkık, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 6; Mahmu Recep Keleş, **Kutbüddîn-i Şirâzî: Selçuklu Dönemi Anadolu'da Bilimin Güneşi**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2018, s. 61; Mustakim Arıcı, "Âlim ve Filozof: Kutbuddîn Şîrâzî", **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe Ahlâk ve Kelâmın Sentezi**, Bayram Ali Çetinkaya – İsmail Çalışkan (Ed.), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, c. 6, s. 962.

[20] Bakar, **Classification of Knowledge in Islam…**, s. 233; Lane, "**The Mongols in Iran: Qutb Al-Dîn Shîrâzî's …**", s. 8; Walbridge, **The Science of Mystic Lights: Qutb al-Dîn Shîrâzî …**, s.14; Arıcı, "Âlim ve Filozof: Kutbuddîn Şîrâzî", ss. 962,963.

[21] Hamdi Algar, "Ahmed Teküder", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1989, c. 2, s. 139; Bakar, **Classification of Knowledge in Islam…**, s. 234; Nasr, "Qutb al-Dîn Shîrâzî", s. 217; Lane, "**The Mongols in Iran: Qutb Al-Dîn Shîrâzî's …**", s. 8; Walbridge, **The Science of Mystic Lights: Qutb al-Dîn Shîrâzî …**, ss. 16, 17.

[22] M. Recep Keleş, "Meşhur Astronomi ve Tıp Âlimi Kutbüddin eş-Şîrâzî (1236-1311) ve Kastamonu'daki İlmî Faaliyetleri", **Kastamonu Üniversitesi/III. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli**

arasında Konya, Malatya ve Sivas şehirlerinde kadılık yapmış, Kayserideki Pervâne Bey Medrese'si[23] ve Sivas'taki Gök Medrese'de[24] ders vermiştir. *Nihayet el-İdrak fî Dirayet el-Eflak* adlı önemli astronomi eserini, buradaki müderrisliği döneminde kaleme almıştır.[25] Şîrâzî, Anadolu Selçuklularının ehemmiyetle üzerinde durduğu astronomi alanındaki bu eseriyle dönemin ilmine ciddi katkılar sunmuştur. XIII. Yüzyıl astronomisinde bir reformun gerçekleşmesinde o hem bir öğretmen hem bir öğrenci olarak oldukça etkili bir şahsiyet olmuştur. Onun astronomi ile ilgili eserleri daha sonra Osmanlı medreselerinde de okutulmuştur.[26]

Şîrâzî tüm bu yolculuklar süresince tıp ilminde kendini geliştirmesi ve *el-Kanun*'nun çeşitli şerhlerini incelemesi nihayetinde kendisi de İbn Sînâ'nın *el-Kanun fi't-Tıb* adlı eserine 1283-1284 (682-683)'de şerh yazmıştır.[27] Şîrâzî bu eserinin mukaddime kısmında topladığı kaynakların dünyada başka bir kişide bulunmadığına inandığından dolayı, kitabın zorluklarını çözmek ve onun anlamlarındaki kapalılığı gidermek ve şarihlerin itirazlarına cevap vermek için *el-Kanun*'a şerh yazmaya karar verdiğini söylemiştir.[28] Aynı zamanda Şîrâzî bu eserin girişinde kendi hayatına dair bazı bilgilere de yer vermiştir.[29] Şîrâzî'nin *el-Kanun*'a yazmış olduğu *Tuhfetü's-Sa'diyye* adlı şerhin o dönem İslam tıbbı için büyük bir önemi haizdir. [30] Ancak Şîrâzî asıl şöhretini bir filozof kimliğiyle Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrâk* adlı eserine yazdığı *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* adlı eserine borçludur. Bu eseri ile Şîrâzî, İşrâkîliğin bugüne dek canlılığını koruyan bir ekol olmasını sağlayan ve Sühreverdî'den sonra başvurulan

Sempozyumu, Ali Rafet Özkan (Ed), 06-08 Mayıs 2016, s. 238; Keleş, "Kösedağ Savaşı Sonrası Anadolu'ya Gelen Âlimlerden …', s. 78.

[23] Keleş, "Kösedağ Savaşı Sonrası Anadolu'ya Gelen Âlimlerden …", s. 70.

[24] İhsan Fazlıoğlu, "Selçuklu Döneminde Anadolu'da Felsefe ve Bilim-Bir Giriş", **Cogito**, İstanbul 2001, S. 29, ss. 152-168; Turan, **Selçuklular Târihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, ss. 445, 493.

[25] Fazlıoğlu, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi …", ss. 413-427; Arıcı, "Âlim ve Filozof: Kutbuddîn Şîrâzî", s. 962.

[26] F. Samime İnceoğlu, "Türk Bilim Tarihi Çalışmalarında Bir Hakikat Yolcusu: Cevat İzgi ve Osmanlı Medreselerinde İlim", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. 2, S. 4, 2004, s. 719; Ülker Öktem, "Osmanlı Medreselerinde Felsefe", **Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, S. 15, Ankara 2004, s. 281; Keleş, "Kösedağ Savaşı Sonrası Anadolu'ya Gelen Âlimlerden …", s. 83.

[27] Enjoo, Mosavat ve Heydari, "Medical Ethics in Iranian Traditional Medicine…", s. 115; Keleş, "Kösedağ Savaşı Sonrası Anadolu'ya Gelen Âlimlerden …", s. 77; Bakar, **Classification of Knowledge in Islam…**, s. 235.

[28] Nûrânî-Muhakkık, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 9.

[29] Pourjavady- Schmıdtke, "Qutb al-Dîn al-Shîrâzî (D. 710/1311) As a Teacher: …", s. 15; Nûrânî-Muhakkık, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 7-11; Arıcı, "Âlim ve Filozof: Kutbuddîn Şîrâzî", s. 961.

[30] Fazlıoğlu, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi …", ss. 413-427.

ikinci kaynak olmayı başaran bir şahsiyet olmuştur. Yaklaşık 75 yıllık yaşamı boyunca memleketinden ayrılıp Merâga, Horasan, Bağdat, Konya, Sivas, Malatya, Şam gibi birçok şehirde ikamet eden Şîrâzî, ömrünün sonlarına doğru ülkesine tekrar dönmüş ve 7 Şubat 1311'de (17 Ramazan 710) Tebriz'de vefat etmiş,[31] Çerendâb Kabristanı'nda[32] defn edilmiştir. O ayrıca ömrünün son yıllarını bir mutasavvıf olarak geçirerek tasavvufla da ilgilendiğini ortaya koymuştur.

Yaşamı boyunca kendisini ilme vermiş XIII. Yüzyılın çok yönlü bir düşünürü olan Şîrâzî, görüşleri ve farklı alanlardaki eserleri ile o günün İslam medeniyetine birçok katkı sağlayan ve yenilik getiren bir şahsiyet olmuştur. Bu açıdan o, birçok ilim dalında özgünlüğü ile yer tutmuştur. Şîrâzî, o günün astronomisindeki reformcu görüşleri, felsefedeki bütünleştirici özgün tavrının yanı sıra musiki ilminde de farklılığını ortaya koymuştur. O kendi zamanında nota yazım sisteminde getirdiği bazı yeniliklerle bugün kullanılan notasyondaki bazı kavramları, daha o zaman ortaya koymuştur.[33] Şîrâzî'nin ortaya koyduğu ilmi görüşleri ve yenilikleri, kendinden sonraki yüzyıllar içerisinde en önemli düşünürler arasında sayılmasına neden olmuştur. Bu açıdan o, Sühreverdî ile Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) arasındaki dönemde (4 yüzyıl boyunca) hocası Tûsî'den sonra en önemli filozoflar arasında sayılmıştır.[34] Filozof kimliği ile çalışmanın konusu olan Şîrâzî, aynı zamanda geniş bilgi birikiminin yanı sıra zeki mizah anlayışı, ayrım gözetmeyen cömertliği, usta bir satranç oyuncusu ve bir tür müzik enstrümanı olan Rebab çalması gibi kişisel özellikleri ile de bilinmektedir.[35]

Şîrâzî'nin felsefesi İslam felsefe geleneğinde genelde İşrâkîlik ekolü ile özdeşleştirilmiştir. Ancak onun felsefesi farklı görüşleri kendinde barındıracak nitelikte olup çok yönlü ve kendine hastır. Bu açıdan onun özgünlüğü ile diğer İşrâkî filozoflardan ayrı bir yerde tutulması yerinde olur. Onun felsefesi bu yönüyle

[31] Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", ss. 487-489; Bakar, **Classification of Knowledge in Islam…**, s. 236.
[32] Nûrânî-Muhakkık, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 5.
[33] Fazlı Arslan, **İslâm Medeniyetinde Mûsikî**, Beyan Yayınları, İstanbul 2017, ss. 138, 139; Fazlı Arslan, "Müslüman Mûsikîsi Monotonluğu İddiasına Şirazi Notasyonunun Verdiği Cevap", **İlahiyat Araştırmaları Dergisi**, S. 1, Haziran 2014, s. 55.
[34] Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", ss. 487-489.
[35] Sayyed Abd-Allâh Anwâr, "Qoṭb-al-Dın Širāzi", **Encyclopaedia Iranica**, August 29, 2005, https://iranicaonline.org/articles/qotb-al-din-sirazi#; Turan, **Selçuklular Târihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, ss. 430, 445.

birleştirici bir özellik taşımaktadır ve araştırmaya değerdir. Bu nedenle çalışma Şîrâzî'nin felsefesiyle, daha özelde ise onun nefs anlayışıyla sınırlandırılmıştır.

Nefs konusu, bugüne kadar felsefede incelemeye tabi tutulmuş ve İslam felsefesinin de ana konularından birisi olmuştur. Nefs, varlık açısından beş duyuyla algılanamayan, yani metafizik alanda yer alan bir konudur. Metafizik özelliğiyle de anlaşılması güç ve her yönüyle izaha muhtaç bir konudur. Böyle olmakla beraber filozoflar nefsi çeşitli yönleriyle ele almışlardır. Nefsi çeşitli yönleriyle izaha çalışan İslam filozoflarından birisi de Şîrâzî olmuştur. Filozoflar nefsi sadece metafizik boyutuyla değil, aynı zamanda özellikle insan bedeniyle de ilişkilendirerek onu fiziki yönüyle de ele almışlardır. Filozofların insanın manevi yönü olan nefsi, dolayısıyla insanı anlamaya yönelik söz konusu çabaları bu tez için de geçerli olmuştur. Bu sebeple konu nefs olarak belirlenmiştir. Ancak çalışma felsefede nefs konusunu genel olarak ve bütün filozoflarda işlemek için geniş ve kapsamlı olacağından dolayı Şîrâzî'nin nefs anlayışıyla sınırlandırılmıştır. Diğer filozofların nefs görüşlerine ancak konuya açıklık getireceği düşünülen yerlerde değinilmiştir. İlk Çağ Yunan filozofları ve İslam filozofları gibi Şîrâzî öncesindeki filozoflar elbette sonraki dönemi ve filozofları etkilemişlerdir. Her ne kadar bu etkileme ayrı bir konu ve çalışmanın kapsamı dışında olsa da Şîrâzî'nin özellikle eserlerinden hareketle nefs teorisinde kendisinden önceki filozofların görüşleri ile parallellik bulunan hususlara özel olarak giriş kısmında değinilmiştir. Söz konusu sebepten dolayı sadece bazı filozofların nefs teorileri çalışmada incelenmiştir. Diğer nefs teorileri ise konunun sınırları dışında tutulmuştur. Çalışmada nefs konusu işlenirken kastedilen ise temel anlamda insanın manevi yönünü oluşturan nâtık nefs denilen insan nefsidir. Nefsin diğer türleri ise Şîrâzî'nin ele aldığı oranda ikincil önemde işlenmiştir. Nefs konusu bu sınırlar dahilinde işlenirken Şîrâzî'nin nefs anlayışını kendi bütünlüğüyle ortaya koyma hedeflenmiştir.

Çalışmada "nefs anlayışı" ile kastedilen filozofun kendi bakış açısıyla kurmuş olduğu sistematik teorisidir. Bununla birlikte bazı filozoflar sadece seleflerini tasdik ederken bazıları ise yeni teoriler ile alternatif bir anlayış ortaya koymuşlardır. Çalışmada işlenen Şîrâzî'nin nefs anlayışı da alternatif bir anlayış olması hasebiyle açık bir örnektir. Böylece çalışmada bütün bir nefs teorisi olduğu fikriyle Şîrâzî'nin

nefs anlayışı konu olarak belirlenmiştir. Şîrâzî'nin nefs anlayışı, genel manada onun felsefesini de ortaya koyacak niteliktedir. Çünkü, genel olarak o İşrâkî gelenekte kabul edilse de çalışmada onun sadece İşrâkî değil Meşşâî gelenekle de ilişkisinin olması dikkate alınmıştır. Bu, onun nefs anlayışında farklı bir teori geliştirmesine katkı sunan bir özelliği olarak kabul edilmiştir. Ayrıca nefsin en geniş manada kendisini açığa çıkardığı varlığın insan olması hasebiyle insanı bütün olarak anlamada en önemli adımın nefsi araştırmak olduğu düşünülmüştür.

Şîrâzî'nin nefs anlayışını ele alan bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün temel konusu felsefede nefs ve Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin nefs teorisinde önceki filozofların yeridir. Her filozof kendi araştırma konusu yaptığı konuyla ilgili görüşünü oluştururken seleflerinden yararlanır. Bu yararlanma bazen onların fikirlerinin benimsenmesiyle bazen de onlardan farklı görüşlerin açığa çıkmasıyla tezahür eder. Bu sebeple Şîrâzî'nin nefs anlayışını ele alan bu çalışmada öncelikle onun altyapısını oluşturan seleflerinin nefs görüşlerinin incelenmesi gerekli görülmüştür. Bu görüşlerin incelenmesi noktasında ilk olarak nefsin filozoflarca nasıl tanımlandığı konusu ele alınmıştır. Ancak bu tanımlamalar bazı Antik Yunan ve İslam filozoflarının tanımlamalarıyla sınırlandırılmıştır.

Birinci bölümün ikinci temel konusu Şîrâzî'nin nefs anlayışının alt yapısında etkili olan bazı filozofların yeri konusudur. Bu nedenle konu ilki Yunan ikincisi İslam filozflarının nefs görüşleri olmak üzere iki yönden ele alınmıştır. Bununla birlikte konu Yunan filozoflarından Platon (m.ö. 427-347), Aristo (m.ö. 384-322) ve Yeni Eflâtunculuğun görüşleri ile sınırlandırılmıştır. Şîrâzî'nin İşrâk felsefesinin kendisinden geldiğine inandığı bir filozof olması hasebiyle çalışmada Platon ele alınmıştır. Şîrâzî tarafından Platon İşrâkîliğin Aristo ise Meşşâîliğin önderi olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple Platon'un kendisinden önceki filozofların ruhu maddi olarak değerlendirmesine karşılık ruhu tinsel bir "töz" olarak, Aristo'nun ise bedenin "entelechia"sı, yani bedeni birarada tutan form olarak ele alan görüşlerinin incelenmesi gerekli görülmüştür. Aristo'nun nefsi bedenin bir formu olarak görmesi, Şîrâzî tarafından kabul edilmemiş görüşler arasında iken Aristo'nun nefsi yetilerinden yola çıkarak bitki, hayvan ve insan nefsi olmak üzere üçe ayırması diğer İslam filozofları gibi Şîrâzî tarafından da sürdürülmüş bir görüş olmuştur. Şîrâzî'nin nefs

anlayışının alt yapısının anlaşılmasında değinilmesi gerekli görülen diğer bir görüş ise Yeni Eflâtunculuğun "üçüncü töz" olarak kabul ettiği nefse dair görüşleri ve bu geleneğin kurucusu sayılan Plotinos'un (ö. 270) "Bir'den bir çıkar" prensibidir. Şîrâzî nefsin kendisinden taşıp geldiğine inandığı sudûr anlayışını Plotinos'a dayanan "Bir'den bir çıkar" prensibi ile açıklamaktadır. Yine aynı şekilde Şîrâzî'nin nefsi beden için bir engel olarak görmesi Plotinos'un aynı minvaldeki görüşlerinin incelenmesini zaruri kılmıştır.

Şîrâzî'nin nefs anlayışında İslam filozoflarının yeri kısmında ise Meşşâî gelenek ve onun öncüsü kabul edilen İbn Sînâ ile İşrâkî gelenek ve onun kurucusu sayılan Sühreverdî'nin nefs göüşleri ele alınmıştır. Bu görüşler incelenirken onların Şîrâzî'nin nefs anlayışındaki yeri belirlenmeye çalışılmıştır. Burada dikkat çekilen husus ise Şîrâzî'nin bu görüşlerde paralel veya aksine olan fikirlerinin tespit edilmesidir. Böylelikle Şîrâzî'nin nefs teorisinin her iki ekolün paydasında nasıl bir paya sahip olduğu ortaya konmuştur. Ancak konu işlenirken bu ekollerden genel manada İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin görüşleri ile sınırlandırılmıştır.

Çalışmada ikinci bölümün konusu, Şîrâzî'de varlık olarak nefsin incelenmesidir. Şîrâzî, nefs konusunu işlerken İbn Sînâ gibi öncelikle onu ontolojik zeminde ele almış ve varlığını kanıtlamaya çalışmıştır. Bu sebeple ilk etapta konu nefsin varlık delillerinin ele alınmasıyla işlenmiştir. Şîrâzî nefsin varlığını ispatlarken iki şekilde, yani cevher yönüyle ve zâtını aracısız bilmesi yönüyle ele almıştır. Bu açıdan Şîrâzî'ye göre nefs hem cevher olması hasebiyle hem de zâtını aracısız bilmesi hasebiyle "var olan" bir varlıktır. Şîrâzî'nin nefsi cevher üzerinden var kılması cevherin kısımlarını da ele almayı zaruri hale getirmiştir. Ancak bu kısımlar Şîrâzî'nin yaptığı taksim ile sınırlandırılmıştır.

Ontolojik zeminde var olduğu kanıtlanan bir şeyin bir de var olmasına sebep olan illetler ciheti vardır. Şîrâzî de nefsin varlığını kanıtlandıktan sonra, onun var olmasına sebep olan illetleri ele almıştır. Bu sebeple ikinci bölümün bir konusu da nefsin varlık kökeni, yani fâil illetleri konusudur. Şîrâzî bu illetleri ele alırken genel metodunu, yani ihtimaller arasında eleme yaparak önce neyin onun illeti olamayacağını işlemekle nefsin asıl illetini, yani aklı bulmaya çalışmıştır. Nefsin varlık illetleri konusu Şîrâzî'nin resmettiği şablon ile sınırlandırılmıştır.

İkinci bölümün bir diğer konusu da nefsin güç ve fiilleridir. Şîrâzî bu konuyu işlerken sahip olduğu yetilerinden yola çıkarak nefsi üçe ayırmıştır. Bu sebeple konu nebatî nefs, hayvanî nefs ve insanî nefs olmak üzere üç türden ele alınmıştır. Şîrâzî'nin nefs teorisine göre nefsin yetileri bu çerçevede ele alınmış ve konu bu üç nefs türü ile sınırlandırılmıştır. Ancak nâtık nefs denilen insan nefsinin güç ve fiilleri kısmında konu oldukça kapsamlı işlenmiştir. Çünkü Şîrâzî'nin nefs anlayışında insan nefsinin ayrı bir ehemmiyeti vardır. Özellikle nâtık nefsin, aklî kuvvelerini yetkinleştirmesi, onun hem bu dünyada hem de bedenden ayrıldıktan sonra ûlvi makamlara gelmesine sebep olur. İslam felsefesinde işlenen gök cisimlerinden olan feleklerin nefsleri konusu ise gerek Şîrâzî'nin bu nefs grupları arasında konuyu ele almaması gerekse çalışmanın sınırlarının aşılmaması gerektiğinden işlenmemiş ve konunun sınırları dışında bırakılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde konu işlenirken gerekli görülen yerlerde Şîrâzî'nin görüşleri baz alınarak tarafımızca bazı diyagramlar oluşturulmuştur. Bunlar cevherin kısımları, nefsin muhtemel fâil İlletleri, nebatî nefsin kuvveleri, hayvanî nefsin kuvveleri, hayvanî nefste batınî kuvvelerin tezahürü ve nâtık nefsin aklî kuvveleri şeklinde isimlendirilmiştir. Bu diyagramların oluşturulma sebepleri nefs gibi soyut ve girift bir konunun görsel/somut bir formata aktarılarak bir nebze olsun konunun ilgili kısımlarındaki karışıklığın giderilmesi ve anlaşılmasını sağlamaktır.

Tezin üçüncü bölümünde ise nefsin akıl ve bedenle olan ilişkisi konusu işlenmiştir. Öncelikle nefsin bazı durumlarda nefs bazı durumlarda akıl olması Şîrâzî'nin özgün bir görüşü olması hasebiyle konunun dikkat çeken tarafı olmuştur. Çünkü Şîrâzî'ye göre nefs "*bir itibardan nefs diğer bir itibardan akıl*" olabiliir. Şîrâzî'nin söz konusu argüman temelinde serdettiği teorisi tarafımızca "akla evrilen nefs" şeklinde isimlendirilmiş ve bu başlık altında işlenmiştir. Nefsin akıl ile olan ilişkisinde ise konu, aklın nefs üzerindeki etkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Burada Şîrâzî'nin "akl-ı mufârîk", "akl-ı mutlak" ve "aklî cevher" diye isimlendirdiği akıl ile kastedilen, nefslere yetkinlik bahşeden "faal akıl"dır. Faal aklı bir güneşe benzeten Şîrâzî, tıpkı insanların güneşten faydalanabilmesi için güneşe yönelmelerinin gerektiği gibi nefsin de faal akıldan yararlanabilmesi için ona yönelmesini şart koşmuştur. Bu açıdan nefsin faal akıl ile ittisali ve bu vesileyle aklın bil-kevve'den bil-fiil'e geçmesi

konunun önemi haiz hususlarından olmuştur. Nefs-akıl konusu incelenirken nefsin değinilen bir diğer tarafı da Şîrâzî'nin burada nefsi tasavvufun konu edindiği şekliyle, yani kötülüklere meyilli olan varlık açısından akıl ile karşılaştırması olmuştur.

Bu bölümün son kısmında ise nefs ile bedenin ilişkisi ele alınmıştır. Bu ilişki birkaç açıdan işlenmiştir. Bunlardan biri nefsin bedenden önce var olup olmadığı ile bedenden sonra yok olup olmayacağı konusudur. Bedenin nefs ile münasebetinin ele alındığı bir diğer husus ise nefsin beden için bir engel olmasıdır. Çünkü Şîrâzî'ye göre beden nefs için bir engeldir. Ancak Şîrâzî'deki engel mefhumu Platon veya Yeni Eflâtunculuk'taki gibi nefsin bedeninden iğrenmesi ve ona düşman olması şeklinde bütünüyle olumsuz olmayıp aksine nefs ile beden arasında karanlık ve aydınlığın birbirine karşılıklı şevk duyması şeklinde ele alınmıştır. Nefsin bedenden ayrılmasından sonraki akıbeti ve özellikle tenâsüh konusundaki görüşlerin ise bir İslam filozofu olması hasebiyle Şîrâzî'de nasıl ele alındığı, konunun oldukça hassas görülen noktaları olmuştur. Nefs beden konusu işlenirken Şîrâzî'nin çizdiği sınır ile konu sınırlandırılmış, çalışma boyunca bu sınırlar dışına çıkılmamaya özen gösterilmiştir.

2. TEZİN AMACI VE METODU

Tezin temel amacı XIII. Yüzyılda yaşamış, birçok alanda uzmanlığı ile bilinen önemli bir âlim ve filozof olarak değerlendirilen Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin filozof kimliği üzerinden, onun nefs anlayışını ortaya koymaktır. Şîrâzî, bugüne değin genel kabul çerçevesinde gerek Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrâk* adlı eserini şerhetmekle bu ekolün canlanmasını sağlaması gerekse bu eserde geliştirdiği nur fiziğini benimsemesiyle bir İşrâkî filozof olarak kabul edilmiştir. Ancak Meşşâî bir gelenekten gelen Tûsî'ye ve İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücûd okulunun o günkü temsilcisi sayılan Sadreddin Konevî'ye öğrenci olması gibi hususlardan hareketle onun tek bir ekolden ziyade farklı görüşleri mündemiç bir âlim olduğunu ortaya koyma çalışmanın başka bir hedefidir. Bununla birlikte Şîrâzî'nin bu minvalde farklı görüşleri kendinde barındıran bir çizgide olması, onun eklektik bir yapıda olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu sebeple çalışmada Şîrâzî'nin görüşlerindeki özgünlüğünü ortaya koyma da çalışmanın hedeflerinden birisi olmuştur.

Şîrâzî'nin nefse dair görüşlerini belirlemede öncelikli olarak gerek İslam felsefesinde olsun gerekse Yunan felsefesinde olsun onun seleflerinin nefs teorilerinin incelenmesi gerekli görülmüştür. Çünkü bir filozofun kendi görüşlerinin öncesinden tamamiyle bağımsız olması düşünülemez. Elbetteki kendi görüşlerini serdederken geçmişten gelen bir birikimi de mevcuttur. Şîrâzî'nin nefse dair görüşlerinde seleflerinden ne oranda faydalandığının ve nefs teorisinde başka görüşler ile benzer veya farklı yönlerinin saptanması diğer filozofların görüşlerinin ele alınmasını zaruri kılmıştır. Bu sebeple çalışmanın konusu olan Şîrâzî'nin nefs anlayışını kavramak için öncelikli olarak, Şîrâzî öncesi dönemde işlenmiş nefs teorilerini ele alan eserler incelenmiştir. Bu bağlamda nefs konusunu ele alan ve temin edilen doktora tezleri, yüksek lisans tezleri, makaleler ve müstakil eserler incelenmiş, konuyla ilişkili olduğu düşünülen eserler ele alınmış ve çalışmada atıf yapılmak suretiyle kullanılmıştır. Tezin ilk bölümünde Şîrâzî öncesi dönemde hem Meşşâî hem İşrâkî ekolden bazı filozofların nefs teorileri işlenmekle hem nefs konusuna bir altyapı oluşturulmuş hem de Şîrâzî'nin nefs anlayışında bu teorilerin yerini belirleme hedeflenmiştir.

Çalışmanın geriye kalan kısımlarında, yani ikinci ve üçüncü bölümlerinde ise Şîrâzî'nin kendi görüşleri çerçevesinde nefs anlayışı genel özellikleriyle ele alınmıştır. Şîrâzî'nin nefs hakkındaki görüşlerine ulaşmak için yapılan kaynak taramasında onun metafizik alanda yazılmış iki eserine ulaşılmıştır. Bunlar Arapça yazılmış olan *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* ile Farsça yazılmış *Dürretü't-Tâc* adlı eserleridir. Her iki eserin Türkçe dilinde yayınlanmış tercümeleri ise henüz bulunmamaktadır. Bu sebeple Şîrâzî'nin nefs anlayışına bu eserlerden ulaşmak çalışmanın gerçekleşmesi açısından oldukça değerli olmuştur.

Şîrâzî'nin nefs anlayışının belirlenmesi için onun söz konusu iki eseri üzerinde durulmuş, bu eserlerde Şîrâzî'nin mevcut görüşleri titizlikle incelenmiş ve onun nefs hakkındaki görüşleri saptanmıştır. Çalışmanın, Şîrâzî'nin orijinal dilde yazılmış ana kaynaklarına dayandırılması güvenilir ve sağlıklı bilgilere ulaşılması açısından öncelikli hedef olmuştur. Çünkü çalışma süresince felsefi gelenekte Şîrâzî hakkında mevcut olan yargıları bir tarafa bırakıp, önyargısız bir bakış açısıyla konuya yaklaşım tercih edilmiştir. Bu sebeple eserlerinde serdettiği fikirlerinden yola çıkarak Şîrâzî'nin nefs hakkındaki görüşlerine erişmek ve onları tarafsız bir şekilde ortaya koyma

hedeflenmiştir. Bu açıdan Şîrâzî, eserlerinde kendisini nasıl arzetmişse, yani olanı olduğu gibi sunmak çalışmanın temel gayesi olmuştur. Ancak çalışmada yeri geldikçe şahsi fikirler de belirtilmiş ve yer yer yorumlar da yapılmıştır. Yorumlar, çalışmanın özgün taraflarını oluştururken aynı zamanda Şîrâzî'nin kendisine has özgün fikirlerini de tespit anlamına gelmektedir.

3. TEZİN KAYNAKLARI

Çalışmanın araştırma ve inceleme sürecinde gerekli kaynak taraması yapılmıştır. Bu tarama çerçevesinde konunun incelenmesini sağlayan iki ana esere ulaşılmıştır. Bu eserler Şîrâzî'nin nefs anlayışını belirlemede yeterlidir. Çalışmada merkeze alınan, Şîrâzî'nin nefs anlayışının bütünüyle anlaşılmasını sağlayan bu eserlerden ilki onun, Sühreverdî'nin en önemli eseri kabul edilen ve İşrâk felsefesini ele alıp işlediği *Hikmetü'l İşrâk* adlı baş yapıtına yazdığı *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* adlı eseridir. *Şerhu Hikmeti'l İşrâk,* Şîrâzî'nin Sühreverdî'nin İşrâk felsefesini açıklayıp şerh ettiği bir eserdir. O bu eserini birkaç ay sonra Gâzân Han (ö. 703/1304) tarafından katledilecek olan Baydu Han'ın (ö. 694/1295) veziri[36] Cemaleddin Ali b. Muhammed Destercânî'ye ithafen yazmış ve 1295 (694) yılında tamamlamıştır.[37] Bu esere XVI. Yüzyılda Vedûd Tebrîzî tarafından bir ta'lîkāt,[38] 1495 yılında Mevlâna Abdülkerim tarafından şerh[39] ve Molla Sadrâ tarafından bir haşiye yazılmıştır.[40] Şîrâzî'nin *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* adlı eserinin el yazması 1372/ ع No[41] ile Tahran'ın milli kütüphanesinde korunmaktadır.[42]

Şîrâzî'den önce Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrâk* adlı eserine Şehrezûrî (ö. 687/1288'den sonra) şerh yazmıştır. Şehrezûrî'nin şerhi 1372'de (1993) Hüseyin Ziyâî

[36] Keleş, **"Kutbüddîn Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı…"**, s. 89.

[37] Reza Pourjavady- Sabine Schmıdtke, "Qutb al-Dîn al-Shîrâzî's (634/1236-710/1311) Durrat al-Taj and its Sources (Studies on Qutb al-Dîn al-Shîrâzî I)", **Journal Asiatique 292. 1-2 (2004)**, s. 311; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* adlı eserini ithaf ettiği Destercânî'den övgüyle bahsetmiştir. Bkz. Nûrânî-Muhakkık, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 17, 18.

[38] İlhan Kutluer, "Ḥikmetü'l-işrâḳ", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1998, c. 17, ss. 521-524; Sedat Şensoy, "Ta'lîkāt", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2010, c. 39, ss. 508-510.

[39] Keleş, **"Kutbüddîn Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı …",** s. 89; Kutluer, "Ḥikmetü'l-işrâḳ", ss. 521-524.

[40] Muhammet Sait Kavşut, "**el-Hikmetü'l-Müteâliye Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmi Düşüncesi**", ("Yayınlanmamış Doktora Tezi", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2018, ss. 5,106.

[41] Nûrânî-Muhakkık, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 11, 13.

[42] Pourjavady -Schmıdtke, "Qutb al-Dîn al-Shîrâzî (D. 710/1311) As a Teacher: …", s. 38.

Türbetî tarafından Tahran'da yayınlanmıştır.[43] Türbetî'nin çabalarıyla Şehrezûrî'nin şerhi yayınlanmış olmasına rağman o dönem Şîrâzî'nin şerhinin yalnızca 1314'te (1935) Tahran'da yayınlanan taş baskısı mevcuttu. Şîrâzî'nin şerhinin daha iyi bir baskısına ihtiyaç olduğu düşünülmesinden dolayı İslami Araştırmalar Enstitüsü bazı eserlerin şerhlerini yayınladıktan sonra Abdullah Nûrânî'den Şîrâzî'nin şerhini yayınlaması için gerekli görevi üstlenmesini istemiştir. Ancak zamanın getirisi olan bazı problemler bu kitabın tamamının taş baskısından kopyalanmasına engel olmuştur. Çünkü Abdullah Nûrânî, Şîrâzî'nin şerhini yayınlamaya çalıştığı bu dönemde hastalandığından dolayı bu önemli görevi bırakmak zorunda kalmıştır. Bu sebeple eserin yayınlanmaya hazırlanan nüshası ile eserin taş baskısı arasındaki karşılaştırmalar, uyarlamalar ve örnek okumalar yeniden yapılmıştır. Söz konusu yayın hazırlanırken Şîrâzî ve Sühreverdî'nin biyografisine ayrıntılı bir mukaddime yazmanın yanı sıra İran ve İranlıların gururu olan iki büyük bilgenin düşünceleri ve fikirleri de incelenmek istenmiştir. Ancak bu kitabın bu baskısının 1380 (2001) yazının başında Zencan'da yapılacak olan Sühreverdî'nin anma töreninde (Sühreverdî hakkında düzenlenen milletlerarası bir kongrede) hazırlanmasına karar verildiği için sadece "سیری اجمالی در مقدّمه شرح حکمة الاشراق سهروردی" (Sühreverdî'nin Hikmetü'l İşrâk'ının Şerhinin Mukaddimesine Kısa Bir Genel Bakış) başlığı altındaki konuşma hazırlanmıştır. Başlangıçta o kongre için hazırlanan kitabın bu baskısının eksikliklerinin anlaşılması ise sonraki baskılara ertelenmiştir.[44]

Şerhu Hikmeti'l İşrâk kitabının tezde kaynak olarak kullanılan baskısı[45] da 1383 (2004) yılında Tahran'da Encümen-ı Asâr ve Mefahir-i Ferhengi tarafından neşredilip Abdullah Nûrânî ve Mehdi Muhakkık tarafından mülâhazât edilmiş olan ilk baskıdır. Bu baskının ilk 14 sayfasında Şîrâzî'nin şerhi hakkında, bu şerhin ilk anından bu baskısına kadar geçen aşamalar, Şîrâzî'nin şahsı ve onunla ilgili ulaşılabilecek kaynaklar hakkında bilgi verilmektedir. Aynı zamanda bu kısımda Şîrâzî'nin İbn Sînâ'nın *el-Kanun* adlı eserine yazdığı şerhin giriş kısmında kendi ağzıyla yazdığı otobiyograsi mâhiyetindeki bölümünün bir kısmı mevcuttur. Bu baskının 14-28

[43] Kutluer, "Ḥikmetü'l-işrâḳ", ss. 521-524; Nûrânî-Muhakkık, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 11.
[44] Nûrânî-Muhakkık, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 11-14.
[45] Kutbüddîn-i Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, Encümen-ı Asâr ve Mefahir-i Ferhengi (nşr.), Abdullah Nûrânî-Mehdi Muhakkık (Mülâhazât), Tahran 1383, 1. Baskı.

sayfaları arasındaki kısımda ise Mehdi Muhakkık tarafından Şîrâzî'nin şerhinde yazmış olduğu mukaddimesini açıklayan, esere bir giriş mâhiyetinde Farsça yazılmış bir mukaddimeden oluşmaktadır. Bu mukaddimenin bittiği 28. sayfadan sonra ise Şîrâzî'nin kendi eserine yazdığı mukkaddimesi mevcut olup bu mukaddime tekrar sayfa 1'den başlayarak numaralandırılmış ve eser sayfa 555'te sona ermiştir. Yayınlayanlar tarafından hazırlanan mukaddime (1-28 sayfası) Farsça yazılmış iken Şîrâzî'nin mukaddimesi ve eserin geriye kalan kısmı (1-555 sayfası) Arapça yazılmıştır.

Şehrezûrî'nin şerhinden sonra yazılmış ve ona dayanmış[46] olmasına rağmen Şîrâzî'nin şerhi daha meşhur olmuştur.[47] Bu açıdan onun şerhi Şehrezûrî'nin şerhini bile geride bırakacak nitelikte olup *Hikmetü'l İşrâk'*ın en gözde yorumudur.[48] Bu, Şîrâzî'nin İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin felsefelerini İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücûd öğretisiyle başarılı bir şekilde terkip eden ilk filozoflardan biri olmasından kaynaklanmıştır.[49] Şîrâzî, bu şerhi yazarak İşrâk felsefesinin daha fazla anlaşılmasını, yaygınlaşmasını ve canlanmasını sağlamıştır. Onun şerhi İran ve Hindistan'ın geleneksel okullarında İşrâk felsefesinin standart bir metni olarak kullanılmış ve bugüne kadar İşrâkî ekolün başvurulan klasiklerinden biri olarak kabul görmüştür.[50] Şîrâzî'nin genel kabul çerçevesinde İşrâkî bir filozof sayılmasının en önemli etkeni de yazmış olduğu bu şerh olmalıdır. Şîrâzî, bu eserinde Sühreverdî'nin metafizik görüşlerini açıklarken genel itibariyle Sühreverdî'ye tabî olmuştur. Ancak yeri geldikçe Sühreverdî'nin aksine dahi olsa kendi görüşlerini açıklamaktan geri durmamıştır. Özellikle bu eserde Şîrâzî'nin zaman zaman Sühreverdî'nin kabul etmediği bazı Meşşâî kavramları kullanması da ayrıca dikkat çekmektedir. Aynı

[46] Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", ss. 487-489; Tahir Uluç, "Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü", **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, S. 16, 2016, s. 207; Aygün Akyol, "Şehrezûrî ve Adalet Anlayışı", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 13, c. 7, 2018/1, s. 102.

[47] Seyyed Hossein Nasr, "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardi", **Studies in Comparative Religion**, Vol. 6, No. 3. (Summer, 1972), s. 3; Kutluer, "Ḥikmetü'l-işrâḳ", ss. 521-524.

[48] Bakar, **Classification of Knowledge in Islam…**, s. 240.

[49] Kutluer, "Ḥikmetü'l-işrâḳ", ss. 521-524.

[50] Fazlıoğlu, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi …", ss. 413-427; Bakar, **Classification of Knowledge in Islam…**, s. 240.

zamanda Şîrâzî'nin bu eserde Meşşâî terminolojiyi kullanması, Şîrâzî'nin görüşleri üzerinde Meşşâî etkinin belirlenmesi açısından önemli bir nokta olmuştur.

Şîrâzî'nin nefs anlayışına ulaşmada kaynaklık eden ikinci metafizik eseri *Dürretü't-Tâc*'dır. Eserin tam adı "Dûbâc Mücevherli Tacın İncisi"[51] manasında *Dürretü't-Tâc li-Ğürreti'd-Dîbâc*'dır.[52] Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc* adlı müstakil eserini on iki yılda, 1306 (705)'da tamamlamıştır.[53] Felsefi ve bilimsel bir çalışma olan bu eser, bilgeliğin mükemmelliği, yani "hikmet" ile igili olduğundan genel itibariyle metafizik bir eserdir.[54]Şîrâzî, bu eserini kendisine hâmîlik yapan Bağımsız İshak Prensliği hükümdarı Emir Dûbâc'a ithaf etmiştir.[55] Kitabın tashihini yapanlardan biri olan Seyyid Muhammed Mişkât, bu kitabın emir Dûbâc'ın isteği üzerine Gilan'daki hükümdarlığı sırasında yazılmasından dolayı Şîrâzî'nin emir Dûbâc'a atıfta bulunarak kitabın adını *Dürretü't-Tâc li-Ğürreti'd-Dîbâc* koyduğunu belirtmiştir. Eserde Dûbâc'ın Hz. Adem'e kadar 73 atası Şîrâzî tarafından adlarıyla birlikte zikredilip[56] silsilede soyu Sasanî hükümdarlarına dayandırılmış ve Geylan, Deylem hükümdarı olarak nitelendirilmiştir.[57] Eserin diğer isimleri, *Ğürretü't-Tâc, Enmûzecü'l-Ulûm, Anbân Molla Kutb* ve *Himyân-ı Molla Kutb*'dur.[58]

Dürretü't-Tâc eseri Fatiha (Giriş), Beş cümle ve Hatime'den (Sonuç) oluşur. Giriş ve sonuç arasındaki asıl konular cümle diye ifade edilerek beş cümlede eser tamamlanmıştır. Bunlar sırasıyla Mantık, Felsefe-i ûlâ (İlk felsefe), Tabiiyyat (Tabiî ilimler-Fizik), Matematik (Riyaziyye) ve İlm-i ilahi (Metafizik-İlahiyat) şeklindedir. Ayrıca Hatime bölümünde Teoloji (Usûli'd dîn), Fıkıh (Furû'ud Dîn), Pratik Felsefe (Amelî Hikmet) ve Tasavvuf konuları işlenmiştir.[59] Devasa bir ansiklopedi niteliği taşıyan bu eserde geometri, aritmetik, astronomi ve musiki ilimleri de ayrıca ele

[51] Keleş, **"Kutbüddîn Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı…"**, s. 73.
[52] Mişkât, "Mukaddime", **Dürretü't-Tâc**, s. 67.
[53] Pourjavady-Schmıdtke, "Qutb al-Dîn al-Shîrâzî's (634/1236-710/1311) Durrat al-Taj …", s. 311.
[54] Bakar, **Classification of Knowledge in Islam…**, s. 241.
[55] Mustafa Koç, "Eski Anadolu Türkçesi Karışık Dilli Metinlerinden Barak Baba Manzumesi", **Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S. 28, Bahar 2018, s. 291; Keleş, **"Kutbüddîn Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı…"**, ss. 73-88.
[56] Kutbüddîn-i Şîrâzî, "Mukaddime", **Dürretü't-Tâc li-Ğürreti'd-Dîbâc**, İntişarat-ı Hikmet (nşr.), Seyyid Muhammed Mişkât (Mülâhazât), Tahran 1369. 3. Baskı, s. 97.
[57] Koç, "Eski Anadolu Türkçesi …", s. 291.
[58] Mişkât, "Mukaddime", **Dürretü't-Tâc**, s. 67.
[59] Pourjavady-Schmıdtke, "Qutb al-Dîn al-Shîrâzî's (634/1236-710/1311) Durrat al-Taj …", ss. 311, 312.

alınmıştır. Bu durumda *Dürretü't-Tâc*'ın aslında, konular şu temel başlıklar altında işlenmiştir:

Fatiha: Giriş

1. **Cümle**: Mantık

2. **Cümle**: Felsefe-i ûlâ (İlk felsefe)

3. **Cümle**: Tabiiyyat (Tabiî ilimler-Fizik)

4. **Cümle**: Matematik (Riyaziyye)

5. **Cümle**: İlm-i ilahi (Metafizik-İlahiyat)

Hatime: Sonuç

Dürretü't-Tâc eserinin aslı genel itibariyle bölüm bölüm istinsah edilmiştir. Bazıları sadece hatime kısmını, bazıları mantık veya diğer bölümleri üzerinde bunu gerçekleştirmiştir. Pourjavady ve Schmıdtke'e göre Şîrâzî'nin *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* eseri iki kezden fazla yayımlanmış olmasına rağmen *Dürretü't-Tâc*' eserinin tamamının baskısı henüz mevcut değildir.[60] Ancak Keleş, Şîrâzî'nin hayatı ve eserlerini ele aldığı tezinde *Dürretü't-Tâc*'ın tamamını istinsah edenler arasında Mürşidüddin adında bir âlim bulunduğunu ve bu nüshanın "Süleymaniye Ktp. Damad İbrahim nr. 815"te mevcut olup 626 varaktan oluştuğunu ifade etmiştir.[61]

Dürretü't-Tâc eserinin tezde kaynak olarak kullanılan baskısı[62] ise Tahran'da 1369 yılında Seyyid Muhammed Mişkât tarafından tashih edilen ve İntişarat-ı Hikmet tarafından neşredilen nüshanın 3. baskısıdır. Bu baskıda *Dürretü't-Tâc* eserinin Matematik ve Hatime cümleleri mevcut değildir. Geriye kalan dört cümle (Mantık, Felsefe-i ûlâ, Tabiiyyat, İlm-i ilahi) ve Fatiha kısmı ise baskıda beş "cilt" başlığı altında tasnif edilerek yayınlanmıştır. Böylelikle tezde kaynak olarak kullanılan bu baskının bölümleme biçimi şu şekildedir: **1**. **Cilt**: Şîrâzî'nin mukaddimesi (81-102) +

[60] Pourjavady-Schmıdtke, "Qutb al-Dîn al-Shîrâzî's (634/1236-710/1311) Durrat al-Taj …", s. 312.
[61] Keleş, **"Kutbüddîn Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı…"**, s. 88.
[62] Kutbüddîn-i Şîrâzî, **Dürretü't-Tâc li-Ğürreti'd-Dîbâc**, İntişarat-ı Hikmet (nşr.), Seyyid Muhammed Mişkât (Mülâhazât), Tahran 1369. 3. Baskı.

Fatiha (102-291), **2**. **Cilt**: Mantık (291-477), **3**. **Cilt**: Felsefe-i ûlâ (478-618), **4**. **Cilt**: Tabiiyyat (619-760), **5**. **Cilt**: İlahiyat (İlm-i ilahi) (761-883). Görüldüğü üzere Şîrâzî'nin *Dürretü't-Tâc*'ın aslındaki tasnifi ile tezde kaynak olarak kullanılan baskısının tasnifi aynı değildir. Bu nedenle kaynağa ulaşım sıkıntısı oluşmaması için kaynak gösterirken sadece eser adı verilmemiş, aynı zamanda eserin "cümle" ismi de gösterilmiştir.

Dürretü't-Tâc adlı eser klasik Farsça ile yazılmıştır. Genel itibariyle felsefe alanında yazılmış metafizik bir eserdir. Aynı zamanda o, devasa bir ansiklopedi mâhiyetinde olup Şehrezûrî'nin Arapça yazdığı felsefe ansiklopedisine benzemektedir.[63] Eser, çalışmanın gerçekleşmesinde merkezi bir konumda bulunmuştur. Şîrâzî, nefse dair görüşlerini bu eserde oldukça sistemli ve bütüncül olarak işlemiştir. Ancak o, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* eserinde ağırlıklı olarak ortaya koyduğu İşrâkî kimliğini, *Dürretü't-Tâc* eserinde İbn Sînâ ile İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücûd öğretisini sentezleyerek işlemiştir. Bu bakımdan söz konusu eseri ile Şîrâzî, İbn Sînâ felsefesini yeniden tasavvufî ve dinî meseleler eşliğinde entelektüel ilgilerin gündemine taşımıştır.[64] Eserin bazı bölümlerinin başka kaynaklardan alıntı yapıldığı veya o kaynakların tercümesi şeklinde olduğu ile igili tartışmalar yapılmış ve eserin bazı bölümlerinin özgünlüğü bazı araştırmacılar tarafından sorgulanmıştır. Ancak çalışmada eserin özgünlüğüne dair yapılan bu tartışmalara yer verilmemiştir.

Şîrâzî'nin nefs anlayışına ulaşmada kendi eserleri dışında onun hakkında çalışılmış akademik kaynaklardan da yararlanılmıştır. Son zamanlarda ülkemizde Şîrâzî hakkında kayda değer nitelikte bazı akademik çalışmalar yapılmıştır. Bunlar

[63] Henry Corbin, **İslâm felsefesi Tarihi; İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze**, Ahmet Arslan (Çev.), İletişim Kitabevi, İstanbul 2017, c. 2, s. 126.
[64] Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", ss. 487-489.

yüksek lisans[65] ve doktora[66] tezleri ile bazı makalelerdir[67]. Ancak maalesef Şîrâzî hakkında yapılmış bu akademik çalışmalar ve eserler henüz yetersiz durumdadır. Bu çalışmalar içerisinde Şîrâzî'nin felsefi kimliğini ele alan ve metafiziğini ortaya koyan çalışmalar ise oldukça azdır. Şîrâzî'nin nefs anlayışı üzerinde yapılmış, müstakil akademik bir çalışma ise henüz ülkemizde mevcut değildir. Bu açıdan "Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Nefs Anlayışı" konusunu ele alan bu çalışma, ülkemizde bu alanda yapılmış ilk çalışma olma hedefi taşımaktadır. Özellikle Şîrâzî'nin *Dürretü't-Tâc* eserinin, üzerinde yapılan çalışmaların tazeliği açısından henüz ülkemizde yeni yeni tanınıyor olması ve *Dürretü't-Tâc* ile *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* eserlerinin Türkçe tercümesinin mevcut olmaması açısından, çalışmada bu eserlerden yapılan alıntılar ve bu eserlerin

[65] Keleş, **"Kutbüddîn Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı…"**; Hüseyin Hazırlar, "**Fethu'l-Mennân Adlı Yazma Tefsirin Mukaddimesinin Tahkik Çalışması**", ("Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Konya 2004.

[66] Resul Ertuğrul, "**Kutbuddîn eş-Şîrâzî ve Tefsiri**", ("Yayınlanmamış Doktora Tezi", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2011; Ahmet Meydan, **"Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin 'Miftâhu'l-Miftâh' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili",** ("Yayınlanmamış Doktora Tezi", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2019; Arife Ünal Süngü, "**Kutbüddîn Şîrâzî'de Metafizik**", ("Yayınlanmamış Doktora Tezi", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Isparta 2017.

[67] Tahir Uluç, "Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü", **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, S. 16, 2016, ss. 205-236; Mahmut Recep Keleş, "İslâm Bilim Tarihinde Kutbüddîn-i Şirâzî'nin Yeri", **Keşf-i Kadîmden Vaz'-ı Cedîde: Bilim Tarihi ve Felsefesi**, (237-257), Divan Kitap, İstanbul 2019; Mahmut Recep Keleş, "Kutbuddîn eş-Şîrâzî'nin Anadolu'daki Faaliyetleri ve Sadreddin Konevi ile İlişkisi", **Tarih Okulu Dergisi (TOD)**, Y. 7, S. 19, ss. 329-345; Hatice Toksöz, "İşrâkî Felsefe Geleneğinde Nûr Kavramı: Kutbeddin Şirazî Yorumu ve İbn Sînâ ile Mukayesesi", **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri,** Ankara, Turkey, 2013, ss. 391-410; Resul Ertuğrul, "Kutbuddîn Eş-Şîrâzî (Ö. 710/1311)'nin Fethu'l-Mennân Tefsirinin Özgün Yönleri", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Dergisi**, S. 29, 2013, ss. 133-182; Mustakim Arıcı, "Kutbuddîn Şîrâzî'ye göre Tababet Sanatı ve Hekimlik Ahlâkı", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi (Journal of Philosophy-Science Research),** S. 22, Ekim 2012, ss. 45-71; M. Taha Boyalık, "Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye el-Keşşâf Şerhi Nispeti Konusunda Yeni Veriler", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, S. 40, İstanbul 2018, ss. 175-181; Ahmet Çakır, "Kutbüddîn Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ında Devir ve Cem'i-Kâmiller", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 37, 2014, ss. 75-96; Ahmet Çakır, "Kutbüddîn Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ında İkâ'î Daireler", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 38, 2015, ss. 77-94; Ahmet Meydan, "Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin İlimler Tasnifi ve Dil İlimlerinin Bu Tasnifteki Yeri", **İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**, c. 6, S. 1, 2020, ss. 41-69; M. Recep Keleş, "Meşhur Astronomi ve Tıp Âlimi Kutbüddin eş-Şîrâzî (1236-1311) ve Kastamonu'daki İlmî Faaliyetleri", **Kastamonu Üniversitesi/III. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu,** Ali Rafet Özkan (Ed), 06-08 Mayıs 2016, ss. 235-248; Arife Ünal Süngü – Ayşe Sıdıka Oktay, "Kutbüddîn Şîrâzî'nin Tanrı Anlayışı", **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 29, Nisan 2017, ss. 113-142; Mahmut Recep Keleş, "Kösedağ Savaşı Sonrası Anadolu'ya Gelen Âlimlerden Sivas Kadısı Kutbüddîn-i Şîrâzî ve İlmî Faaliyetleri", **Tarih Okulu Dergisi (TOD)**, Yıl 11, S XXXIV, Haziran 2018, ss. 65-85; Arslan, "Müslüman Mûsikîsi Monotonluğu…"; Mustakim Arıcı, "Âlim ve Filozof: Kutbuddîn Şîrâzî", **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe Ahlâk ve Kelâmın Sentezi**, Bayram Ali Çetinkaya – İsmail Çalışkan (Ed.), (961-975), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, c. 6; Halide Yenen, "Amellerin Bedenleşmesi Bağlamında Kutbüddin eş-Şîrâzî ve İbn Arabî Mukayesesi", **Şeyhü'l İşrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler**, M. Nesim Doru-Ömer Bozkurt- Kamuran Gökdağ (Ed.), (251-263), Divan Kitap, İstanbul 2015.

çalışmada ayrıntılı bir şekilde işlenmesi, Şîrâzî ve eserlerine dikkat çekmesi bakımından önemlidir.

Çalışmada yararlanılan kaynaklar arasında Şîrâzî hakkında akademik alanda yazılmış bazı yabancı kaynaklar da mevcuttur. Bunların başında John Walbridge'in 1983 yılında yazdığı "The Philosophy of Qutb al-Din Shirazi A Study in the Integration of Islamic Philosophy" isimli doktora tezi olup daha sonra 1992 yılında Harvard Üniversitesi'nde "The Science of Mystic Lights: Qutb al-Dîn Shîrâzî and The Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy" ismiyle basılıp kitap haline getirilen çalışmasıdır. Bu kaynak Şîrâzî ile ilgili yapılan akademik çalışmalar tarafından çokça başvurulan bir eserdir. Walbridge'in dışında Osman Bakar'ın "Classification of Knowledge in Islam, A Study in Islamic Philosophies of Science" isimli eserinde mevcut "Qutb al-Dîn al-Shîrâzî's Classification" isimli makalesi de bu çalışmada başvurulan temel kaynaklardan birisidir. Bunların haricinde çalışmada yararlanılan Şîrâzî ile ilgili akademik çalışmalar yapan yabancı kaynaklar arasında Seyyed Ali Enjoo, George Lane, Seyyed Hossein Nasr, Reza Pourjavad ve Sabine Schmıdtke'in bazı çalışmaları da sıralanabilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFEDE NEFS VE KUTBÜDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ'NİN NEFS TEORİSİNDE ÖNCEKİ FİLOZOFLARIN YERİ

İlkel çağlarda, çoğu zaman mitolojik olarak aktarılan nefs teorileri, çağlar boyu farklı kültürlerle geliştirilmiş, İslam filozofları tarafından İslam'ın genel görüşleriyle bağdaştırılmaya çalışılmış ve böylece nefse dair oluşan çeşitli teoriler bugüne kadar aktarılmıştır. Bu süreçte nefs teorilerine dair görüşler, bu konunun karmaşıklığını da ortaya koymuştur. Nefs teorisinin anlaşılmasına katkı sağlama çabaları konunun bugüne kadar canlı kalmasını ve bu konu üzerinde felsefenin, psikolojinin ve metafiziğin teoriler üretmeye ihtiyaç duyduğu bir alan olmasını sağlamıştır. Nefs konusu, beden üzerinde tezahür eden tasarrufu açısından fiziğin konusu olurken ontolojik zeminde metafiziğin konusu olmuştur. Ayrıca diğer ilimlerden gerek tıp olsun gerek psikoloji ve gerekse pozitif bilimlerin yanı sıra felsefe, kelam, tasavvuf, dini ilimler ve diğer birçok ilim dalları, dolaylı veya doğrudan nefsi incelemiş ve bu konuda kendi metotları çerçevesinde fikirler, teoriler ortaya koymuşlardır. Aynı zamanda bu konu, her ilim dalının, ona ilişkin görüşlerini kendi alanları çerçevesinde masaya yatırıp birbirlerine yardımcı oldukları bir konu olduğu için disiplinler arası bir çalışma alanına girmiştir. Tüm bu ilimlerin kesiştiği nokta ise felsefi literatürde nâtık nefs denilen insanın nefs yönü olmuştur.

İslam felsefesinde de aynı şekilde büyük bir önemi haiz olan nefs konusu, temeline insanı alan diğer ilim dallarının da her zaman vazgeçilmez konularından biri olmuştur. Filozoflar nefsle ilgili görüşlerini oluştururken kendi sistemsel zemininde bu konuyu aydınlatmaya çalışmışlardır. Geçmişten bugüne tüm bu ilimlerin bir kavşakta buluşmasını sağlayan nefs konusu bugün de önemini korumaya devam etmiştir. Tüm ilimlerin kesiştiği bir konu olan nefs, aynı zamanda tüm fikirlerin birleştiği bir ortak alan olmuştur. Ancak bugüne kadar, nefs konusu üzerinde bir ittifak

sağlanmamış olması onun gelecekte de araştırılıp yeni teorileri ve tartışmaları beraberinde getirecek bir konu olmaya devam edeceğini göstermiştir.

Felsefede nefs konusu üzerindeki tartışmaların temelinde yatan ve incelenen problemler şu şekilde sıralanabilir: Nefsin tanımı, doğası ve mâhiyeti nedir? Nefsin sınıflandırılması, türleri ve yetileri nelerdir? Nefsin akıl ve bedenle olan münasebeti nasıldır? Nefsin ezelîliği ve ebedîliği mümkün müdür? Ölüm anının gerçekleşmesiyle bedenden ayrılan nefsin akıbeti nasıl olacaktır? Bir bedenden başka bir bedene geçişi ifade eden reerkarnasyon olayı, diğer bir ifadeyle "tenâsüh" mümkün müdür? Nefsin başlangıcını ve sonunu, yani ahiretteki durumunu inceleyen mebde ve mead konusu neyi öngörmektedir? Bu çalışmada nefs konusu ile ilgili bu problemlerin tümü Şîrâzî'nin perspektifinden ele alınmıştır. Ancak Şîrâzî'nin bakış açısıyla konu ele alınmadan önce Şîrâzî öncesi dönemde, nefs konusu ve onunla ilgili problemleri inceleyen ve bu konuda görüş belirten bazı filozoflara ve onların görüşlerine değinilmiştir. Çünkü Şîrâzî'nin nefs anlayışında bu görüşlerin yansımalarının tespiti konunun anlaşılmasında ve Şîrâzî'nin görüşlerinin temelinde bu filozofların yerinin belirlenmesinde önem arzetmiştir. Bu açıdan çalışmada nefs görüşleri incelenen filozoflar, Yunan felsefesinde ve İslam felsefesinde olmak üzere iki kategoride ele alınmıştır.

Yunan felsefesinde Platon, Aristo ve Yeni Eflâtunculuğun nefs hakkındaki görüşleri İslam filozoflarını oldukça etkilemiştir. Platon ve Aristo nefs konusunda ilk etapta başvurulan en kadîm filozoflar olmuştur. Özellikle Aristo'nun *De anima* adlı kitabı nefs ile ilgili müracaat edilen kaynakların başında gelmiştir. İslam felsefesinde ise bu durum İbn Sînâ ve Sühreverdî için geçerli olmuştur. Onlar da tıpkı Platon ve Aristo gibi İslam filozoflarınca vazgeçilmez otoriteler sayılmıştır. Ancak İbn Sînâ'nın Meşşâî ve Sühreverdî'nin İşrâkî gelenekten olması ardılları olan filozoflar üzerinde farklı oranda tesir bırakmıştır. Tıpkı diğer filozoflar gibi Şîrâzî'nin görüşlerinde de söz konusu filozofların yeri aynı olmamıştır. Bu sebeple bu hususlar dikkate alınarak Birinci Bölüm üç alt başlıkta, sırasıyla "*Nefs'in Tanımı*", "*Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Nefs Teorisinde Yunan Filozoflarının Yeri*" ve "*Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Nefs Teorisinde İslam Filozoflarının Yeri*" şeklinde incelemeye tabi tutulmuştur.

1.1. NEFSİN TANIMI

Nefsin tanımı, doğası, mâhiyeti ve bedenle olan ilişkisi vb. nefsle ilgili sorunlar ilk çağlardan bugüne kadar her din, ırk ve toplumda irdelenmiştir. Problemleri irdelenip çözüme kavuşturulmaya çalışılan nefs konusu önemli temalardan birisi olmuştur. Ancak diğer araştırma konularından farklı olarak nefsin ontolojik açıdan metafizik bir konu olması her zaman için onun çözüme kavuşmasını zorlaştırmıştır. Zira Şîrâzî "İlm-i ilahî" olarak değerlendirdiği metafiziğin öğrenilmesi zor bir alan olduğunu vurgulamış, Sokrates'in (m.ö. 470-399) "*ilm-i ilahînin ancak zeki ve sabırlı olanlar tarafından bilinebileceği*" görüşüne atıfta bulunarak kendi fikrini desteklemiştir.[68] Platon da metafizik konularda kesinliğin mümkün olmadığını düşünmüştür.[69] Bu sebeple Platon için de ruh, üzerinde konuşulması zor bir konu olmuştur. Ayrıca bu konu ile ilgili kadîm ve temel görüşlere sahip olan Aristo da ruh-nefs hakkında güvenilir bilgi edinmenin çok zor olduğunu[70] söylemiştir.

Filozoflar her ne kadar nefs ile ilgili bir malumata ulaşmanın güç olduğunu düşünmüşlerse de kendi felsefelerinde bu konuya bir açıklık getirmek istemişlerdir. Dolayısıyla nefsin ne olduğuyla ilgili bazı tanımlamalar yapmışlardır. Bu açıdan nefs her filozofun konuştuğu dilde farklı kavramlarla ifade edilmiş, bulunduğu çağa ve filozofun felsefesine göre tanımlanmaya çalışılmıştır. Filozofların nefs ile ilgili tanımları sahip oldukları felsefeleriyle doğru orantılı olmuştur. Nitekim ilk çağlarda yaşamış filozoflardan nefsi maddi bir varlık olarak açıklayanlar olduğu gibi manevi bir varlık olduğunu da ileri sürenler olmuştur. Ancak İslam filozofları genel itibariyle nefsi manevi bir cevher olarak tanımlayıp bu yönden ele almışlardır. Bu açıdan çalışmada nefs ile ilgili bu tanımlamaları kapsayacak nitelikte konuyu işlemek gerekli görülmüştür. Bu hususlar dikkate alınarak bu kısım, "*Terim Olarak Nefs*", "*Yunan Filozoflarında Nefsin Tanımı*" ve "*İslam Filozoflarında Nefsin Tanımı*" başlıkları altında ele alınmıştır.

---

[68] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 12.

[69] Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 371.

[70] Aristotle, **On The Soul**, J. A. Smith (Çev.), At the Clarendon Press, Oxford 2017, s. 1; Robert J. Hankinson, "Can There Be a Science of Psychology? Aristotle's de Anima and The Structure and Construction of Science", **Manuscrito – Rev. Int. Fil. Campinas**, v. 42, n. 4, pp. 469-515, Oct-Dec, Texas 2019, DOI: http://dx. doi. org/10. 1590/0100-6045. 2019. V42N4. RH, s. 471.

1.1.1. Terim Olarak Nefs

Yunanca "*psyche*"[71] (psukhe), İngilizce "*soul*"[72], Latince "*anima*"[73], Farsça "*can*"[74], Fransızca "*ame*"[75], Türkçe karşılığı ise can anlamında "*tin*"[76] olan nefs kelimesi Arapça kökenli bir kelime olup sözlük anlamı "*ceset, kan, insanın şahsı, bir şeyin zâtı, izzet-i nefs, irade"*[77] ile "*ruh, canlı, öz"*[78] vb. manalarına gelmektedir. Ayrca bu kavram, "*bir şeyin tamamı, kendisi, bedeni, zâtı, hakîkatı veya cevheri"*[79] anlamlarını da barındırmaktadır. Nefsin terim anlamı ise "*zâtıyla kaim olup, fiillerinde cisme ihtiyaç duyan, bedene asılı, zâtıyla müstakil bir cevher"*[80] demektir. Arapçada müennes (dişil) grubuna dâhil olan nefs kelimesinin çoğulu ise "nüfus" (نفوس) ve "enfüs" (انفس) tür.

Şîrâzî'nin felsefesinde bazen görüşlerini doğrulamak için başvurduğu kaynaklardan biri olan Kur'an'da ise nefs, sekiz farklı manada geçmiştir. Bunlar, zâtullah, insanî ruh, kalp ve benzeri manada, insan bedeni, bedenle beraber ruh manasında, bedende mevcut olup insanı kötülüğe sevk eden bir durum, zât ve en son olarak da cins manasında kullanımlardır.[81] Kur'an'da neredeyse sürekli beşerî varlıklar hakkında kullanılan nefs kelimesi, sadece iki yerde[82](Kur'an- 5/116, 6/12) Allah (c.c.) manasında kullanılmıştır. Nefs kavramı ağırlıklı olarak Kur'an'da psikolojik bir kavram olarak işlenmekle[83] beraber terminolojik manada nefs, günaha

---

[71] Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 737.

[72] Aristotle, **On The Soul**, s. 1.

[73] Cemîl Salîbâ**, El-Mu'cemü'l-Felsefî**, Şirketü'l Alemiyetü'l Kitab (nşr.), c. 2, Beyrut 1414, s. 480.

[74] Cemîl Salîbâ -Manouchehr Darreh Bidi, **Ferheng-i Felsefî**, İntişarat-ı Hikmet (nşr.), c. 1, Tahran 1366, s. 637.

[75] Salîbâ, **El-Mu'cemü'l-Felsefî**, s. 480.

[76] Yeni Tarama Sözlüğü, **TDK Yayınları**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara1983, s. 208.

[77] Salîbâ, **El-Mu'cemül Felsefe**, s. 480.

[78] Serdar Mutçalı, **Arapça-Türkçe Sözlük**, Dağarcık Yayınevi, İstanbul 1995, s. 904.

[79] Mehmet Dalkılıç, **İslâm Mezheplerinde Ruh**, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 56.

[80] Seyyid Cafer Seccad, **Ferheng-i Mearif-i İslami**, İntişarat-ı Danışgah-ı Tehran (nşr.), c. 3, Tahran 1373, s. 2021.

[81] Mehmet Ali Ayni, "(Nefs) Kelimesinin Manaları", **Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, S. 14, Şubat 1930, ss. 46-50. Bu manaların geçtiği ayetleri ayrıntılarıyla incelemek için aynı makaleye bakınız.

[82] Hasan Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Fârâbî ve İbn Sina'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması", **C. Ü. ilahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, c. 16, S. 1, s. 256.

[83] Musa Turşak, "Kur'an'ın Bazı Ayetleri Çerçevesinde Nefs Kavramının İnsan Davranışlarına Etkisi", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, c. 12, S. 63, 2019, s. 1303.

meyleden ve dünyevi isteklerin merkezi, mahşerde hesap verecek olan sorumlu ruh ve "beşerî şahsiyet" konumunda yer almıştır.[84]

Nefsin sahip olduğu dillere göre farklı kavramlarla ifade edildiği ve işlendiği alana göre bazı anlamlar kazandığı anlaşılmaktadır. Çalışmanın konusu olan Şîrâzî'nin nefs anlayışı göz önünde bulundurulduğunda nefsin terim manası olarak bedenden müstağni, zâtıyla müstakil bir cevher anlamı konu edinmiştir. Çünkü Şîrâzî'ye göre nefs asıl itibariyle bedenden ayrık bir varlık olup ancak fiilde bulunma açısından bedene ihtiyaç duyan bir varlıktır.[85] Bu açıdan Şîrâzî, nefsi ontolojik zeminde bedenden ayrı müstakil bir varlık olarak ele almış ancak nispi oranda bedenle ilişkilendirerek açıklamıştır. Aynı zamanda yukarıda geçen söz konusu anlamlar içerisinde dünyevi isteklerin merkezi ve günaha meyleden anlamında nefsin açıklanışı da Şîrâzî'nin nefse dair görüşlerinde bazen başvurduğu bir anlam olmuştur.[86] Nefsin Kur'an'da da geçen bu anlamı tasavvufun da konu edindiği bir anlam olmuştur. Nefs ile aklı karşılaştıran Şîrâzî, nefsin istediği şeylerin aklın istemediğini veya bunun tam tersi durumların olduğunu ifade ederken nefsi dünyevi isteklerin merkezi mâhiyetinde ele almıştır. Dolayısıyla Şîrâzî'nin nefsi ontolojik anlamda zâtıyla kaim bir varlık ve dünyevi isteklerin merkezi şeklinde iki anlamda kullanmış olması nedeniyle çalışmada da bu iki anlam temel alınmıştır.

1.1.2. Yunan Filozoflarında Nefsin Tanımı

İlk Çağ'dan beri insanlar, evrendeki hareketin ve oluşumun sebebi üzerinde düşünmüş ve bu oluşumun kaynağının ne olduğu üzerine çeşitli farazîyeler (teoriler) ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda fikir üreten filozoflar, evrende gözlemledikleri oluşum ve hareketi meydana getiren şeyin, ruh-nefs[87] olduğunu düşünmüş ve nefsin hem epistemolojik hem ontolojik mâhiyeti üzerinde farklı farazîyeler geliştirmişlerdir. Bu teorilerin sonucunda ise farklı etkileşimler ve ekoller oluşmuştur. Bu ekoller nefsin mâhiyetini maddi ve manevi açıdan ortaya koyan iki grubta sınıflandırılır. Nitekim

[84] Regis Blachere, "Nefs Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar", Sadık Kılıç (Çev.), **Atatürk Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi**, S. 5, Erzurum 1982, s. 192, 196.
[85] Şîrâzî, "Felsefe-i ûlâ", **Dürretü't-Tâc**, s. 528.
[86] Şîrâzî, "Fatiha", **Dürretü't-Tâc**, s. 102.
[87] Çalışmada genel anlamda nefs ve ruh kavramları eş değer manada kullanılmıştır.

Aristo bilim ve düşünce dünyasında oldukça büyük bir etkiye sahip olan[88] *De anima* adlı eserinde, nefsi maddi ve manevi boyutuyla değerlendirip bir izahta bulunmaya çalışan bu iki grubun filozoflarından bahsetmiş ve onları bazı noktalarda eleştirmiştir. İki farklı ekolü ifade eden bu filozofların görüşlerini ele almak yerinde olur.

Ruhu maddi olarak ele alan filozoflar İlk Çağ'da yaşayan "Doğa (tabiat) filozofları" veya Sokrates öncesi (Pre-Sokratik evredeki) materyalist filozoflar olarak ifade edilebilir. Bu filozoflar herşeyi maddi olarak değerlendirdikleri gibi ruhu da maddi yapıda bir varlık olarak değerlendirmişlerdir. Sokrates sonrası dönemde ise ruh, özellikle ölümsüzlüğüne binaen daha ziyade manevi bir varlık olarak kabul edilmiştir. İlk filozoflardan sayılan doğa filozofları, "arke problemi" ile ilgilenirlerken ruh konusunu da ele almış ve bu konuda tartışmışlardır. Söz konusu filozoflardan olup Antik Yunan düşüncesinde her şeyin prensibinin hava olduğunu iddia eden Anaximenes (m.ö. 585-525), insanı canlı tutan ruhu hava (soluk) olarak değerlendirerek felsefeye ruh kavramını kazandıran ilk düşünür olmuştur.[89] Empedokles (m.ö. 494-434) ise Platon'un *Timaios*'da ifade ettiği gibi ruhu "*tüm öğelerden oluşmuş olan şey*" olarak tanımlarken Anaksagoras'a (m.ö. 500-428) göre ruh "*devindiren bir şey*" olmuştur.[90] Dini görüşler de ileri süren Anaksagoras ruhu evrenin karmaşasını kozmosa dönüştüren "nous" ve maddeye canlılık veren ezelî "bir âlem ruhu", yani "Tanrı" olarak tanımlamıştır.[91] Burada nous olarak ifade edilen ruh, saf ve ince bir maddi realite olarak kendini göstermiştir. İlk materyalist ve aynı zamanda atom teorisini ilk defa sistemleştiren filozof[92] Demokritos'a (m.ö. 460-370) göre ise ruh atomlardan oluşmuştur.[93] Ona göre ruh, oldukça süratli hareket edip her şeye sirayet eden atomlardan müteşekkil bir varlıktır.[94] Atomlar bedende kaldıkları

[88] İlhan Kutluer, "İlmü'n-Nefs", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2000, c. 22, s. 149.

[89] Ernst Von Aster**, İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, Vural Okur (Çev.), İm Yayınları, İstanbul 2005, s. 73.

[90] Aristoteles, **De Anima** (Ruh Üzerine), Saffet Babür-Lale Levin Basut (Çev.), Bilge Su Yayıncılık, Ankara 2019, ss. 11-13.

[91] Necip Taylan, **Ana hatlarıyla İslâm Felsefesi**, Ensar Yayınevi, İstanbul 2018, 10. ss. 55, 56.

[92] Taylan, **Ana hatlarıyla İslâm Felsefesi**, ss. 56, 57.

[93] Aristoteles, **De Anima**, ss. 11, 12; Çiğdem Dürüşken, "Antikçağ'da 'Psykhe' Kavramına Genel Bir Bakış", **https://dergipark. org. tr/en/download/article-file**/14420, ss. 81, 82.

[94] Hüsameddin Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Çizgi Kitabevi, Konya 2000, s. 163.

müddetçe canlı kalır, bir kısmı bedenden ayrıldığında uykuya dalar, tamamı ayrıldığında ise ölür.[95]

Böylece Anaximenes'in düşüncesinde maddi niteliğe sahip olup "*nefes (pneuma) türünden bir şey"* olan hava, Demokritos'un görüşlerinde maddi bir varlık olarak şekillenmiştir. Ruhun maddi bir varlık olduğu görüşü, bu görüşlerle birlikte Yunan düşünce geleneğine yerleşmiştir. Demokritos'un öğrencisi olan Hipokrates'in (m.ö. 460-370) de temellendirdiği "maddi ruh" anlayışı, Aristo'nun insan tasviriyle de desteklenmiştir.[96]Aristo, *De anima* adlı eserinde kendinden önceki filozofların ruh tanımları hakkında ayrıntılı eleştiriler yapmış ve onların tenâsüh inançlarını saçma olarak değerlendirmiştir.[97] Kendisi ise "*doğal bir cismin ilk yetkinliği (tamamlanma hali)'*[98] şeklinde ruhu maddi yönüyle ön plana çıkaran bir tanım yapmıştır.

Tarihte ilk defa, ruhun bir bedenden çıkıp başka bir bedene girmesi olarak kabul edilen tenâsüh inancı ise Pythagorasçılara mal edilmiştir.[99] Her şeyi sayı olarak değerlendiren Pythagorasçılara göre ruh, *"havada asılı toz zerrecikleri"* [100] olup "*eşyanın ezelî ve ebedî sırasında yeri olan bir sayı, âlemin ruhunun bir parçası, Tanrı'nın bir düşüncesi"*[101] olarak görülmüştür. Pythagorasçılar ferdin ölümlü olmasına karşın ruhu "*Tanrının bir düşüncesi"* olarak görmüşler ve ölümsüz kabul etmişlerdir. Sokrates'in ise ruh ile ilgili görüşleri ayrıntılı olarak bilinmemekle beraber onun ruhu bedene üstün tuttuğu söylenebilir. Ayrıca Platon *Phaidon* diyaloğunda Sokrates'in ruhun ezelîliği ile ilgili bazı delillendirmeler yapan ilk filozof olduğunu aktarmıştır. Ruhu maddi olarak değerlendiren filozoflardan sonra ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili görüşler, aynı zamanda onun manevi bir yapıda görülmesine de etken olmuştur. Özellikle Pythagoras (m.ö. 570 [?]-500 [?]) ve Sokrates'in bu minvaldeki

[95] Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında …", ss. 258, 259; Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a**, Say Yayınları, Bursa 2009, s. 29.

[96] Hüseyin Aydın, "Kusta B. Luka ve Ruh ile Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı", **Ankara Üniversitesi**. **İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, c. XL, ss. 390, 391.

[97] Ahmet Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, c. 3, s. 211.

[98] Aristoteles, **De anima**, s. 33; İlhan Kutluer, "Ruh", **DİA**, TDV Yayınları, Ankara 2018, c. 35, s. 194.

[99] Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, c. 2, s. 309.

[100] Aristoteles, **De anima**, s. 12; Dürüşken, "Antikçağ'da 'Psykhe' Kavramına Genel Bir Bakış", s. 83.

[101] Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 99.

görüşleri Platon'u oldukça etkilemiştir.[102] İlk Çağ filozoflarının maddi ruh anlayışlarının aksine Platon'da ve Plotinos'un görüşleriyle birlikte Yeni Eflâtunculuk'ta ise ruh manevi bir boyuta bürünmüştür. Ancak çalışmanın ileriki kısmında Platon ve Yeni Eflâtunculuğun ruh hakkındaki görüşlerinin ayrıntılı işlenmesi daha uygun görülmüştür. Bu sebeple sadece bu filozofların manevi bir ruh anlayışlarının olduğunu ifade etmek şimdilik yeterli görülmüştür.

Helenistik felsefenin İslam düşünce dünyasına girmesinde büyük katkıda bulunmuş Yunanlı bir Yahudi olan Kusta b. Luka (ö. 300/912-13), *Nefs ile Ruh Arasındaki Ayırım Kitabı* ismiyle müstakil bir eser yazmıştır. Kusta, bu eserinde Platon ve Aristo'nun düşüncelerini aktarırken Yunan düşünce yapısındaki maddi ruh anlayışının nasıl aktarıldığını göstermiştir. Sonuç olarak Yunan dünyasından maddi ve manevi cihetleriyle İslam felsefesine aktarılan ruh anlayışı İslam filozoflarında soyut bir cevher halini almıştır. Bu manevi cevher Şîrâzî'de ise "soyut bir cevher" olmanın yanı sıra "soyut bir nur"a dönüşmüştür.

1.1.3. İslam Filozoflarında Nefsin Tanımı

İlk İslam filozofu olması hasebiyle, İslam felsefesinde diğer pek çok konuda olduğu gibi nefs konusunu da inceleyip temellendirmeye çalışan ilk İslam filozofu yine Kindî (ö. 252/866 [?]) olmuştur.[103] Kindî nefs konusu için *fi'l-Ḳavl fi'n-Nefs el-Muhtasar min Kitâbi Arisṭo ve Felaṭûn ve sâ'iri'l-Felâsife* (Aristo, Eflâtun ve Diğer Filozofların Kitaplarından Nefs Üzerine Özeti) ile *Kelâm fi'n-Nefs Muhtasar Veciz* (Nefs Üzerine Kısa Birkaç Söz) olmak üzere iki müstakil risale yazmıştır.[104] Kindî bu risalelerinde nefs hakkında Pythagoras, Platon ve Aristo'nun görüşlerinin bir sentezini birbirleriyle bağdaştırarak vermeye çalışmıştır. Bu açıdan İslam felsefesinde eklektizmi ilk uygulayan kişi olduğu kabul edilen Kindî,[105] nefs konusu üzerinde de bunu gerçekleştirmiştir. *Hudûd* (tanımlar) risalesinde nefsin üç tanımını veren Kindî[106]

---

[102] Yaşar Türkben, "Platon ve Abdülkerim Amasî'de Ruh Anlayışı", https://dergipark. org. tr/tr/download/article-file/427632, s. 59.

[103] Mahmut Kaya, "Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle tanışması", **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler,** M. Cüneyt Kaya (Ed.), İsam Yayınları, İstanbul 2017, s. 108.

[104] Kindî, **Felsefî Risâleler**, Mahmut Kaya (Çev.), Klasik Kitabevi, İstanbul 2018.

[105] Mehmet Murat Karakaya, "Kindî'de Nefs, Beden ve Kötülük", **Diyanet İlmî Dergi**, S. 2, 2018, s. 110.

[106] Enver Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", **Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi**, c. 13, S. 2, 2004, s. 150.

iki tanımda Aristo'nun nefs anlayışına benzer olup üçüncü tanımında nefsi bedenden müstakil akıl ve hareket sahibi manevi bir cevher olarak tanımlayarak Aristo'dan hareketle Pythagoras ve Platoncu bir nefs anlayışı sergilemiştir.[107] Aynı şekilde nefs konusunda Platon, Aristo gibi seleflerinin görüşlerini özetleyerek aktaran Kindî, nefsin Allah'ın (c.c.) özünden taşması aracılığıyla türemiş olan "ilahi bir öz" olduğunu düşünmüştür.[108] O böylelikle nefsi Platoncu ve Yeni Eflâtunculuğun temelinde açıklamıştır.

Meşşâî filozoflardan olup Aristo'ya nispetle "muallimi sani" (ikinci üstad) unvanıyla anılan[109] Fârâbî ise Aristo'ya en sadık kalan filozoflardan biri olarak kabul edilmiştir.[110] Fârâbî, felsefi kozmolojisinde nefsin yeri ve rolünü tam olarak hiçbir yerde sistematize bir şekilde açıklamamıştır.[111] Yaşar Aydınlı'nın belirttiğine göre o, nefsin tanımını ayrıntılı bir şekilde açıklamayıp sadece bir yerde[112] Aristo'nun tanımını aktarmıştır.[113] Fârâbî, Yeni Eflâtunculuğun sudûr anlayışı ile Aristo'nun göksel felekler teorisini telif ederek aktarmaya çalışmıştır.[114] Fârâbî'nin nefs anlayışı, Yeni Eflâtuncu ruh anlayışına yakın durmuştur.[115] Platon'un *Timaios* adlı eserinin oldukça etkisinde kalan Fârâbî, Platon'un aklın nefse yerleştirilmiş olması fikrini ise benimsememiştir, zira Fârâbî'ye göre akıl göksel âlemde ayrı olarak bulunan bir varlık olarak kabul edilmiştir.[116]

Genel olarak İslam filozofları, Aristo'nun nefse dair tanımına başvurarak nefsi "*doğal bir cismin ilk yetkinliği (tamamlanma hali)"*[117] olarak tanımlamışlardır. İbn Sînâ tanımdaki "ilk yetkinliği", bitkisel nefste; doğması, beslenmesi ve büyümesi

---

[107] Kaya, "Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle tanışması", ss. 108, 109.
[108] Macit Fahri, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, Şahin Filiz (Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 52.
[109] Hilmi Ziya Ülken, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, Doğubatı Kitabevi, Ankara 2017, s. 66.
[110] Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin iki yapıtı", **On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, S. 14-15, Samsun 2003, s. 22.
[111] Roger Arnaldez, "Fârâbi'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", Hayrani Altıntaş (Çev.), **Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, 1978, c.23, s. 349.
[112] *Risalet fî Mesâile Müteferrikat* adlı eserinde.
[113] Yaşar Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, M. Cüneyt Kaya (Ed.), İsam Yayınları, İstanbul 2017, s. 160.
[114] Arnaldez, "Fârâbi'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", s. 349.
[115] Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", s. 160.
[116] Arnaldez, "Fârâbi'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", ss. 349, 350.
[117] Aristoteles, **De anima**, s. 33; Kutluer, "Ruh", s. 194.

açısından, hayvansal nefste; iradî olarak hareket etme ve cüzileri idrak etme açısından, insansal nefste ise ihtiyari bir şekilde fiilde bulunma, fikri çıkarsamalarda bulunma ve küllîleri idrak etme açısından ele almış ve "*organik tabiî cismin ilk yetkinliği*" olduğunu söylemiştir.[118] İslam filozofları genel manada nefs tanımının merkezine Aristocu bir tanım almakla beraber nefsi tarif ederken daha sistematik bir nefs tanımı yapmışlardır. Bu tanımlamalar genel olarak iki şekilde yapılmıştır. Bitki, hayvan ve insanı kapsayan manada nefs; "*kuvve halinde hayat özelliği olan yüce tabiî bir cismin kemâli"* şeklindedir. İkincisi ise semavi melekleri ve insanı kapsayan manada nefs, o iradî bir hareketi zorunlu kılan ve cisimden ayrı bir kemâl ve cevher şeklinde tanımlanmıştır.[119] Her iki tanımda da geçen kemâl kavramı vurgulanmakla beraber mana açısından birinci tanımdaki kemâl bitki, hayvan ve insanın ortak olduğu canlılığı ifade ederken ikinci tanımdaki kemâl kavramıyla melek ve insanda ortak olan iradî hareket ve onlarda mevcut olan akıl kastedilmiştir. Bu tanımlamalarla nefs bitki, hayvan, insan ve semavi melekleri kapsayan "ortak bir isim" olarak anlam bulmuştur.[120]

1.2. KUTBÜDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ'NİN NEFS TEORİSİNDE YUNAN FİLOZOFLARININ YERİ

İslam felsefesinde nefs konusunun temelindeki kaynaklar, kadîmlik açısından Platon ve Aristo merkezinde İlk Çağ Yunan felsefesine dayanmıştır.[121] Bu sebeple nefs teorisi İslam felsefesine Yunan felsefesinden aktarılmış olup onun etkisiyle ortaya çıkmıştır denilebilir.[122] Özellikle Platon, Aristo, Pythagorasçılık ve Yeni Eflâtunculuk gibi Antik Yunan felsefesinin kadîm filozofları ve felsefi akımları sadece kendi dönemini değil bugüne kadar İslam filozofları da dâhil olmak üzere hemen tüm felsefi akımları etkilemiştir.[123] Şîrâzî'nin şarihliğini yaptığı Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk* adlı

[118] İbn Sînâ, **en-Necât**, Kübra Şenel (Çev.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2018, s. 163.
[119] Bilal Kuşpınar, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 2001, s. 30.
[120] İbn Sînâ, **Kitabu'l-Hudud**, Aygün Akyol-İclal Arslan (Çev.), Elis Yayınları, Ankara 2013, s. 30.
[121] Ali Kürşat Turgut, "İsrâkî Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, c. 6, S. 26, 2013, s. 569; Fârâbî'ye göre İslam dünyasına felsefe Yunanlılardan (Platon ve Aristo) gelmiştir. Bkz. Dağ, "Fârâbî'nin iki yapıtı", s. 25.
[122] Ömer Türker, "Nefis", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2006, c. 32, ss. 529-531.
[123] Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, (önsöz), c. 1, ss. 14,15.

eserinde kendi dönemine aktarılan felsefenin Yunanlardan gelen yönüne dikkat çekmiştir.

Sühreverdî, kendi görüşlerinin *Hikmetü'l İşrâk'*ta mevcut olduğunu ve bu kitabın asıl amacının başkalarını tenkit etmek olmayıp "ruhi murakabe" ve kendisine keşf olunduğu şekliyle hakikatı sergilemek olduğunu söylemiştir.[124] Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrâk'*ın en başında bu hakîkatin aslında yeni bir hakîkat olmayıp Hermes'le başlayan ve kendisine kadar gelip devam eden bir "ezelî hikmet" olduğunu ifade etmiştir.[125] Bu sebeple Sühreverdî bir nevi kendisini bu ezelî hikmetin (antik öğretinin) bir yenileyicisi pozisyonunda betimlemiştir. Aslında Sühreverdî, bu hikmeti savunmakla Aristo'ya karşı Platon'un felsefi görüşlerini ihya etmiştir.[126] Sühreverdî kendisini ezelî hikmet geleneğinin varisi ve kendi döneminin en önemli temsilcisi olarak görmüştür.[127] Sühreverdî kitabında bu ilmin, ezelî hikmet geleneğinin rehberi ve önderi olarak gördüğü kudret ve ışık sahibi Platon'a kadar Hermes, Empedokles, Pythagoras gibi büyük filozofların ilmi olduğunu söylemiştir. Ayrıca bu eski filozofların sözlerinin sembolik olduğunu ve bu sembolizmin ışık-karanlık öğretisinin temelini oluşturan Cemasb, Ferşavuşter, Büzürcmihr ve onlardan önce yaşamış iran filozoflarının yolu ve öğretisi olduğunu belirtmiştir.[128] Dolayısıyla bu ezelî hikmet, Mısır-Yunan kaynaklı batı kolundan "Asclepius, Pythagoras, Empedokles, Neo-Plotenistler, Zunnun-i Mısrî, Ebu Sehl-i Tüsterî" ile Antik İran kaynaklı doğu kolundan "Kiyumarth, Feridun, Keyhüsrev, Ebu Yezid Bestamî, Hallac-ı Mansûr, Ebu'l Hasan Herrakani" vasıtasıyla Sühreverdî'ye ulaşmıştır.[129] Şirâzî ise *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta "hikmetü'l bahsî" ve "hikmetü'l zevkî" diye ikiye ayırdığı

---

[124] Macit Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, Kasım Turhan (Çev.), Şa-to Kitabevi, İstanbul 2008, s. 338.

[125] Sühreverdî, **Hikmetü'l İşrâk**, Tahir Uluç (Çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 26.

[126] Eyüp Bekiryazıcı, "**Şihabuddin Sühreverdi'nin Hikmet-i İşrak Anlayışı**", ("Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Erzurum 2000, ss. 29, 30.

[127] M. Mekin Meçin, "Bir Teosof Olarak Sühreverdî", **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 35, Van 2017. s. 356; Fatma Turğay, "İşrâkî Dil: Sühreverdî'den Şârihlerine İşrâkî Dilin Meşşâî Dile Tercümesi Problemi", **Şeyhü'l İşrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler**, M. Nesim Doru- Ömer Bozkurt- Kamuran Gökdağ (Ed.), Divan Kitap, İstanbul 2015, s. 46.

[128] Sühreverdî, **Hikmetü'l İşrâk**, Eyüp Bekiryazıcı – Üsmetullah Sami (Çev.), T. C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 8.

[129] Eyüp Bekiryazıcı, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkilik-Sühreverdî", **İslâm Felsefesi Tarihi**, Bayram Ali Çetinkaya (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2012, c. 2, s. 160; İlhan Kutluer, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 103; Meçin, "Bir Teosof Olarak Sühreverdî", s. 363.

felsefenin İşrâkî yol (ezelî hikmet) üzere olduğunu ve önce enbiya ve evliyanın esfiya cümlesinden Ağâsâzîmûn, Hermes, Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon ve emsalleri olan hukemada (filozoflarda) sadır olduğunu söylemiştir. Ayrıca onların hepsinin hak (gerçek) filozoflar olduklarını da eklemiştir.[130] Hermes'i (Hz. İdris)[131] ve Ağâsâzîmûn'u (Hz. Şit)[132] birer peygamber olarak gören ve felsefeyi (hikmeti) "*İnsanın ebedî saadeti elde etmek için beşerî takat ölçüsünde Allah'a benzemesi"* olarak tarif eden Şîrâzî, bu filozofların ahlaklarını överken onların maddeden soyutlanmayla Allah'ın (c.c.) ahlakına benzemeye çalıştıklarını söylemiştir.[133] Aynı zamanda söz konusu filozofların serdettiği bu hakikat Allah'ın (c.c.) da Kur'an'da çoğu kere ifade ettiği bir hikmekttir. Şîrâzî bu görüşünü desteklemek için Kur'an'a ve peygamberin sözlerine başvurmuştur. Bu sebeple o, "*Allah'ın ahlakı ile ahlaklanın."* hadis-i şerifini ve "*Andolsun ki biz Lokman'a hikmeti verdik."*[134] ile "(O) *dilediğine hikmet verir, hikmet verilene ise pek çok hayır verilmiş demektir*."[135] ayetlerini kendi görüşünü delillendirmede kullanmıştır. Ayrıca Şîrâzî tüm bu filozofların felsefelerinin hepsinin gerçek felsefe olduğunu ve tek bir hakikati dillendirdiklerini söylemiştir. Bu ifadelere göre tek hakikatin ezelî hikmet olduğu ve farklı filozoflarda farklı şekillerde tecelli ettiği söylenebilir.

Yunan filozoflarının İslam felsefesindeki etkisi nefs konusunda da tezahür etmiştir. Bu etkiyi Şîrâzî'de de görmek mümkündür. İslam filozoflarının etkilendikleri hususlara nefsin tanımı veya nefsin bedenle ilişkisi konularında Aristo ve Platon'un görüşlerinden yararlanarak onları takip etmeleri[136] açıklayıcı bir örnek olur. Yine aynı şekilde âlemin ve insanın oluşum süreçleri, nefsin yaratılışı ve fonksiyonları gibi konularda İslam filozoflarının (diğer İslam âlimleri tarafından eliştirilse de) Yunan düşünce yapısını kısmen de olsa yansıttığı söylenebilir. Nitekim İslam felsefesinin varlığın yaratılışı veya oluşumunu izahta felsefi görüşlerinin temeline oturttukları "sudûr" (procession) teorisi bunun en bariz örneklerinden biri olmuştur.

---

[130] Şîrâzî, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 3.
[131] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 15, 20.
[132] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 20.
[133] Şîrâzî, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 3.
[134] **Kur'ân-ı Kerîm**, Lokman /12.
[135] **Kur'ân-ı Kerîm**, Bakara /269.
[136] Turgut, "İsrâkî Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi", s. 569.

Şîrâzî'nin nefs anlayışını ele alan bu çalışmada da Yunan filozoflarının etkisini belirlemek konunun anlaşılmasında önemli görülmüştür. Nitekim Şîrâzî, savunucusu olduğu ezelî hikmetin Platon'dan geldiğini düşünmüştür. Aynı zamanda onun tarafından Platon İşrâkîliğin, Aristo ise Meşşâîliğin önderi olarak kabul edilmiştir. Şîrâzî, Platon gibi nefsi manevi bir öz olarak görmüş ve Aristo gibi nefsi üç yönden türlerine ayırmıştır. Yine aynı şekilde Şîrâzî, içerisinde nefsin de izah edildiği ontolojisini "Bir'den bir çıkar" prensibiyle temellendirerek Yeni Eflâtunculuğun sudûr teorisinin temelindeki ilkesini gündeme getirerek kabul etmiştir. Şîrâzî'nin bedenin nefse engel olması hakkındaki görüşleri de Plotinos'un bu minvaldeki görüşlerine benzemektedir ve bu yönüyle işlemeye değerdir. Tüm bu hususlar dikkate alınarak Yunan filozoflarının Şîrâzî'nin nefs anlayışındaki yerini belirlemek için çalışmanın bu kısımında konu, "*Şîrâzî: Platon'un Tinsel 'Töz'ü*", "*Şîrâzî: Aristo'da Bedenin 'Entelechia'sı*" ve "*Şîrâzî*: *Yeni Eflâtunculuğun 'Üçüncü Töz'ü ve 'Bir'den Bir Çıkar' Prensibi*" başlıkları altında ele alınmıştır.

1.2.1. Şîrâzî: Platon'un Tinsel "Töz"ü

Şîrâzî, ezelî hikmet savunucularından gördüğü Yunan filozofları içerisinde Platon'un üzerinde ayrı bir ehemmiyetle durmuştur. O, Platon'u ardıllarına örnek (model) olmasından dolayı "İmamü'l hikmet" (Hikmetin önderi), ayrıca onu sahih bir bahs (doğru bir araştırma), sarih bir keşf, (açık bir seziş) ve tam bir zevk ve tecerrüde sahip olmasından dolayı "İmamü'l hikmetü'l nazarîyye" (Teorik hikmetin imamı) ve "Reisü'l hikmetü'l amelîyye" (Amelî hikmetin önderi) sıfatlarıyla vasıflandırmıştır. Şîrâzî'ye göre Platon *Timaios* ve *Phaidon* eserleri ile risalelerinde İşrâkîliğin temelinde yer alan nurlar (ışıklar) âlemine uygun sözler sarfetmiştir.[137] Böylelikle Şîrâzî, Platon'un metodunu İşrâkîlik'le özdeşleştirmiştir. Bu sebepten Şîrâzî'ye göre her ne kadar İşrâkîlik Hermes'ten başlayıp Empedokles, onun öğrencisi Pythagoras, onun da öğrencisi Sokrates'e ve en nihayetinde ondan da öğrencisi Platon'a aktarılmışsa da asıl "*zevkî hikmet ehlinin mührü/sonuncusu*" (İşrâkiliğin mührü/sonuncusu) Platon'dur. Çünkü Platon'dan sonra bahsî hikmet (Meşşâilik) yayılmış ve ihtiyaç duyulmayan dallarda artmaya devam etmiştir.[138]

[137] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 15.
[138] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 15, 16.

Platon'un ruh hakkındaki görüşlerinin mevcut olduğu diyaloglarında âlemi harekete geçiren ve ilk yaratılmış olan ruhun aynı zamanda her şeye hayat veren bir mebde (kaynak) olduğu kabul edilmiştir.[139] Ona göre ruh bölünmez olan, ayrı kalan, tözü birleştiren, hareketi kendinden olan, ezelî, ebedî ve yaratılmış tinsel bir tözdür (cevher).[140] Ruh, düşünen "akıl" (logistikon), kontrol eden "irade" (thymoeides), istek ve arzuları meydana getiren "ilcalar" (epithymetikon) olmak üzere üç kısımdan oluşmuştur.[141] Ayrıca "Bir"den (Tanrı) ya da "İyi"den "ilk akıl", ilk akıldan da "evrensel nefs" çıkmıştır.[142] Akıl, Tanrı tarafından nefse, nefs ise bedene yerleştirilmiştir.[143] Ruhun bedene yerleştiğini savunan Platon, bu açıdan ruh-beden düalizmini kabul etmiştir.

Platon'da ruh doğası gereği hareketin ilkesi olup canlıların canlılığını sağlayan iradî hareketi onlara veren bir varlık olmuştur.[144] Platon'un hareketten kastı ise her türlü değişimdir. O ruhu "*değişim ve dönüşüm ilkesi*" olarak görmüştür.[145] Platon hareketten yola çıkarak aynı zamanda ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalışmıştır. Bu açıdan nefsin bedenden önce var olduğu ve bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdüreceği fikri ilk defa Platon tarafından ayrıntılarıyla ele alınmıştır.[146]

Platon'un ruh kuramı incelendiğinde onun ruh ve bedeni birbirine karşıt[147] ve düşman gibi gören "*ikici bir psikoloji"* sergilediği görülür.[148] Buna göre beden ruh için bir hapishane anlamındadır.[149] Ruh, ûlvi âlemden bu zindana düşmüştür. Nitekim bedenin ruhun zindanı olması görüşü özellikle Sühreverdî ve Şîrâzî gibi filozoflarca

---

[139] Platon, **Phaidon**, Furkan Akderin (Çev.), Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 113; Platon, **Yasalar**, Candan Şentuna-Saffet Babür (Çev.), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007, ss. 396-404.

[140] Platon, **Timaios**, Furkan Akderin (Çev.), Say Yayınları, İstanbul 2015, ss. 43, 53, 87.

[141] Platon, **Timaios**, ss. 112, 113; Mustafa Kaya, "Platon'un Ruh Kuramı", **Sosyal Bilimler Dergisi**, c. 15, S. 1, 2013, s. 179; Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 222.

[142] Dağ, "Fârâbî'nin iki yapıtı", s. 78.

[143] Platon, **Timaios**, s. 39; Arnaldez, "Fârâbi'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", s. 350.

[144] Platon, **Philebos**, Furkan Akderin (Çev.), Say Yayınları, İstanbul 2013, s. 69; Kaya, "Platon'un Ruh Kuramı", s. 175.

[145] Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, c. 2, s. 359.

[146] Platon, **Menon**, Furkan Akderin (Çev.), Say Yayınları, İstanbul 2013, ss. 50, 51; Platon, **Phaidon**, s. 113; Platon, **Timaios**, s. 43, 53; Platon, **Mektuplar**, Furkan Akderin (Çev.), Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 34; Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ'cı Gelenek", **İslam Felsefesine Giriş**, Peter Adamson – Richard C. Taylor (Ed.), M. Cüneyt Kaya (Çev.), Küre Yayınları, İstanbul 2007**,** s. 110.

[147] Platon, **Philebos**, ss. 78, 88.

[148] Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, c. 2, s. 362.

[149] Platon, **Timaios**, s. 39; Kaya, "Platon'un Ruh Kuramı", s. 177.

benimsenen bir görüş olmuştur. Bu açıdan nefsin ûlvi bir âlemden süflî bir âleme düşüş motifi Sühreverdî'nin sembolik anlatımlarında çok kullandığı bir imge olmuştur.[150] Bu yüzden ruhun bedeni mekân edinmesi gibi ruhun bedenle ilişkisi de geçici kabul edilmiştir. Şîrâzî de ruh ve beden ilişkisinde aynı şekilde yaklaşmıştır.

Platon'da hakikatin bilgisine düşünmeyle ulaşan ruh[151] duyu organlarından, acı ve hazlardan arınık olduğu zaman daha iyi düşünen bir varlık olur.[152] Beden ruha bir engel olduğu gibi aynı zamanda korku ve heyecan gibi dünyevi duygular da ruhun düşünmesine engel olur. Bu açıdan Platon, bedeni ruh için bir sorun olarak görmüştür. Çünkü bedenin beslenmesi ve hastalanması gibi durumlarda ruhun bedenle meşgul olması onun ûlvi amacına ulaşmasını engeller. Ancak ölümle bedenden ayrılan ruh tam arınarak asıl amacı olan hakikate ulaşabilir.[153] Şîrâzî de Platon gibi bedenin nefsin hakikate ulaşmasında bir engel olduğunu kabul eder.

Platon'un nefsi kendisinden önceki materyalist filozofların aksine bedenden müstakil, tinsel bir töz (cevher) olarak görmesi diğer İslam filozofları gibi Şîrâzî tarafından da benimsenmiş bir görüş olmuştur. Özellikle Platon'un bedeni ruha bir sorun ve engel görmesi ve ruhun ûlvi bir âlemden gelmesi gibi fikirleri Şîrâzî'nin görüşleri arasında yer almıştır. Bu açıdan Platon İslam filozoflarının çoğunu etkilediği gibi Şîrâzî'yi de etkilemiş görünmektedir. Özellikle nefs konusunda Şîrâzî'nin görüşleri Platon'unkilerle paralellikler taşımaktadır. Çünkü Platon, yukarıda da ifade edildiği gibi Antik Yunan kültüründeki maddi ruh anlayışından farklı olarak tinsel bir cevher olan ruh anlayışını benimsemiştir. Aynı doğrultuda ruhun tinsel bir töz olma fikri, felsefesini Kur'an'ın naslarını dikkate alarak kurmaya çalışan Şîrâzî tarafından değerlendirmeye alınmıştır.

1.2.1. Şîrâzî: Aristo'da Bedenin "Entelechia"sı

Nefs konusunda Platon dışında İslam felsefesini derinden etkilemiş bir diğer antik Yunan filozofu Aristo olmuştur. Aristo şüphesiz en çok tanınan ve etkisinde

[150] John Walbridge, "Sühreverdî ve İşrâklik", **İslam Felsefesine Giriş**, Peter Adamson – Richard C. Taylor (Ed.), M. Cüneyt Kaya (Çev.), Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 237.
[151] Platon, **Timaios**, s. 113.
[152] Platon, **Phaidon**, s. 54.
[153] Platon, **Phaidon**, s. 55.

kalınan filozoflardan biri olarak kabul edilmiştir.[154] Ruhun tanımı, mâhiyeti, sınıfları ve bedenle ilişkisi vb. nefsle ilgili Antik Yunan'dan bugüne gelip kaynaklık eden ve psikolojinin ilk kaynak kabul ettiği eser Aristo'nun *De anima'*sı olmuştur.[155] Aristo, ruh hakkındaki görüşlerini adından da anlaşılacağı üzere özel olarak ele aldığı *De anima* (ruh) ismindeki kitabında aktarmıştır.

Aristo nefsi, insanı insan yapan öz ve bedenin formu şeklinde açıklamıştır.[156] Ona göre nefs, doğal cismin ilk hali, yani bedenin entelechiası (yetkinliği-kemâli-formu) olmuştur. Ruh canlı nesnelerin ilkesi olup ereksel bir neden olarak görülmüştür.[157] Bu neden canlı bedenin etkin, biçimsel ve nihai olmak üzere üç şekilde onun sebebidir.[158] Ona göre ruh, kendisi sayesinde bilinen, yaşanan ve duyumsanan bir varlıktır. Ancak o "…*bir cisim olamaz. Çünkü cisim taşıyıcı olarak olan şeylerden değildir, daha çok hammadde bir taşıyıcı olarak vardır*.".[159] Aristo, nefsi bir "töz" olarak değerlendirmiştir. Töz ise ya madde ya form veyahut da madde ve formun birleşmesinden meydana gelen bir sentez olarak ifade edilmiştir.[160] O, nefsin bedenle olan münasebetini sûretin maddeye olan münasebetine benzetmiştir.[161] Sûreti maddeden ayrılmaz bir ilke olarak değerlendiren Aristo, ancak bazı sûretlerin maddesinden ayrılabileceğini bunun ise nispi oranda ruh ve akılda gerçekleştiğini düşünmüştür.[162] Nispi oranda denilmesinin sebebi Aristo'ya göre ruhun maddesinden, yani bedenden bütünüyle ayrılamamasından kaynaklanmıştır. Böylece Aristo nefsi bedenden ayrılmaz bir bütün olarak değerlendirmiştir. Yani nefs bedenin haricinde değil ancak beden ile var olan bir varlık olarak görülmüştür. Ona göre nefs, bedeni bir arada tutan varlık olmuştur.[163] Bu açıdan ruh, canlının bedeninin yapı taşlarını bir araya getiren ve onun aracılığıyla eylemde bulunan, onu düşünen ve duyumsayabilen

[154] Hasan Hüseyin Bircan, **İslâm Felsefesi Tarihine Giriş**, Dem Yayınları, İstanbul 2019, s. 54.
[155] Cahid Şenel, "İbn Miskeveyh: Yeni Eflâtuncu Metafizik ve Ahlâk", **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, M. Cüneyt Kaya (Ed.), İsam Yayınları, İstanbul 2017, s. 235.
[156] Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 738.
[157] Aristoteles, **De anima**, s. 41.
[158] Hankinson, "Can There Be a Science of Psychology? Aristotle's…", s. 490.
[159] Aristoteles, **De anima**, s. 33.
[160] Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, c. 3, s. 211.
[161] Wisnovsky, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ'cı Gelenek", s. 112.
[162] Aristoteles, **Metafizik**, Ahmet Arslan (Çev.), Divan Kitabevi, İstanbul 2017, s. 539; Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", s. 161.
[163] Aristoteles, **De anima**, s. 31.

bir varlık haline getirendir. Bu sebeple ruh, bedenden ayrılamaz bir varlık halini almıştır. Aristo'nun ruhu bedenden ayrılmaz bir varlık olarak bedenin formu şeklinde değerlendirmesi Şîrâzî'nin nefs anlayışında kabul görmemiştir. Nitekim Şîrâzî, nefsi Platon gibi beden haricinde de mevcut bir varlık olarak görmüştür. Platon'da, ruhun maddeden ayrık bir cevher, Aristo'da bedenin entelechiası (formu) olması, iki filozofun ruh konusunda karşıtlığını ortaya koymuştur. Aynı zamanda Aristo'nun, Platon'un aksine ruhun beden öncesi veya sonrası herhangi bir varlığını kabul etmediği de görülmüştür.

Aristo'ya göre görme eylemi göz için nasıl bir bağlamdaysa, ruh da beden için o konumda olmuştur.[164] Yani nasıl ki görme eylemi olmadan, gözün işlevselliğinden bahsedilemezse ya da gözün işlevselliği olmadan görme eyleminden söz edilemezse aynı şekilde bedensiz ruhtan, ruhsuz bedenden de söz edilemez. Bu açıdan göz görmenin maddesi ise beden de ruhun maddesidir.[165] Bu sebeple Aristo'ya göre ruh bedenden çıkıp bedeni terk ettikten sonra beden kokuşup çürür.[166] Böylece ruh ancak ilineklerin, yüklemlerin var olduğu bir biçimde, yani bir cisimle ilintili olduğu sürece var olabilen bir varlık kabul edilmiştir.[167] Aristo'nun bu görüşü, nefsi maddeden ayrık kabul eden Şîrâzî gibi İslam filozofları tarafından uygun bulunmamıştır.

Aristo nefsi mevcut kapasitelerine göre bazı kısımlara ayırmış, aklı da etken ve edilgen şeklinde insan nefsi üzerinde işe koşturmuştur. Aristo'nun nefse dair görüşlerinde belki de en fazla önem kazanmış konu onun faal akıla (Nous Poetikos) dair görüşleri olmuştur.[168] Aklın etken ve edilgen iki kısmı olduğunu düşünen Aristo'ya göre edilgen kısmını aktifleştiren "faal akıl"dır. Aristo'da vücut bulan faal akıl, Şîrâzî'nin görüşlerinde nefsin yetkinleşmesinde merkezi öneme sahip bir kavram olmuştur. Aristo'nun nefsin kısımları ve faal akıl ile olan ilişkileri, genel manada, İslam filozoflarınca kabul edilmiş bir felsefi gelenek haline gelmiştir.

[164] Aristoteles, **De anima**, s. 34.
[165] Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, c. 3, s. 214.
[166] Aristoteles, **De anima**, s. 31.
[167] Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 738.
[168] Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, c. 3, s. 223.

Şîrâzî Platon'u keşf ehlinden görüp onu yüceltmiş, İbn Sînâ'nın Platon'u değersiz gösteren sözlerini ise şiddetle eleştirmiştir.[169] Buna karşılık Aristo'yu ise keşf ehlinden saymamış ve Aristo'nun aslında herşeyi yine Platon'dan aldığını ifade etmiştir.[170] Şîrâzî, Aristo'yu "muallim-i evvel"[171] (ilk öğretmen) şeklinde vasıflandırmakla birlikte onu ezelî hikmet savunucuları arasında görmemiştir. Çünkü ona göre Yunanlılar bu hikmeti kabul etmişken Aristo ve takipçileri onlardan ayrılmış, bahis ve burhana dayanmışlardır.[172] Şîrâzî'ye göre Aristo ve takipçileri bahis ehlidirler. Bu sebeple Şîrâzî nasıl ki Platon'u hikmet ehli için bir model görürken Aristo'yu da bahis ehli için bir model olarak görmüştür.[173] Aynı zamanda Şîrâzî Aristo ve takipçilerini, yani Meşşâîleri yöntemlerinden dolayı eleştirmiştir. Şîrâzî'ye göre Meşşâîler'in ilkeleri zayıf ve akideleri geçersizdir. Çünkü onlar "zevkî hikmet"i bütünüyle reddeden, asıl meselelerden uzaklaşmakla meşgul olan ve "bahsî hikmet"i (delile dayalı araştırma) bozan kimselerdir. Bu yüzden onlar, manaları ve mücerred varlıkları müşahede etmekten de mahrum kalmışlardır.[174] Yöntemlerinden dolayı Meşşâîler, mukaşefenin yüceliklerinden mahrum olmuşlardır. Şîrâzî'ye göre Aristo'daki ihsan ise yine Platon'dan kaynaklıdır. Çünkü Aristo Platon'un 20 yıl boyunca öğrencisi olmuştur.[175] Sühreverdî de aynı şekilde Aristo'nun büyük bir filozof olduğunu ama gereğinden fazla abartıldığını düşünmüştür.[176] Şîrâzî bazı yerlerde ilk muallim Aristo ve onun takipçileri Meşşâîlerin kaidelerinin zayıf ve ilkelerinin geçersiz olduğunu söylemekle Meşşâîlerin İşrâkîlerden ayrıldıkları noktaları açıklamıştır.

Şîrâzî her ne kadar Aristo ve takipçilerini yer yer eleştirmişse de nefs ile ilgili bazı konularda diğer İslam filozofları gibi ondan etkilenmiştir. Şîrâzî'nin nefs anlayışında ise Aristo'nun etkisi daha ziyade nefsin kısımlandırılması ve faal akılla ilgili izahlarda görülmüştür. Özellikle nefsin güç ve fiilleri ile ilgili kısmında Şîrâzî, Aristo gibi üçlü taksime gitmiştir. Aristo'nun nefsi bitki, hayvan ve insan nefsi

[169] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 20.
[170] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 15, 20.
[171] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 4, 97, 228, 260, 325, 346, 515, 536.
[172] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 11.
[173] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 15.
[174] Şîrâzî, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 4.
[175] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 15.
[176] Sühreverdî, **Hikmetü'l İşrâk**, Tahir Uluç (Çev.), s. 27.

şeklinde üç türden açıklayışı İslam felsefesinde çoğu filozof tarafından kabul edilmiştir. Hakeza Aristo'nun aklın edilgen kısmını aktifleştiren faal akıla dair görüşü diğer İslam filozofları gibi Şîrâzî tarafından da işlenmiştir. O faal akıl teorisini nefsin yetkinleşmesinde zaruri ve ehemmiyetli olarak addetmiştir. Ancak Aristo'nun nefsi bedenle var kılması, beden haricinde yok sayması ve maddi nitelikte açıklaması vb. görüşleri Şîrâzî'nin nefs anlayışına uygun olmadığı için onun tarafından benimsenmemiştir.

1.2.3. Şîrâzî: Yeni Eflâtunculuğun "Üçüncü Töz"ü ve "Bir'den Bir Çıkar" Prensibi

Şîrâzî'nin nefs anlayışında yeri bulunan Platon ve Aristo gibi filozofların yanında bir de felsefi akım olan Yeni Eflâtunculuk'tan bahsedilebilir. Yeni Eflâtunculuğun felsefesi genel manada İslam filozoflarının görüşlerinde etkili olmuştur. Hatta İslam filozofları Yunan felsefesini özellikle Yeni Eflâtuncu çizgiyle tanımıştır denilebilir.[177] Şîrâzî de nefsin Tanrı'dan sudûr etmesinin imkânsız olduğunu ve genel manada Tanrı'dan çokluğun çıkamayacağını açıklarken Yeni Eflâtunculuğun "Bir'den bir çıkar" prensibini[178] kullanmıştır.[179] Aynı zamanda Şîrâzî'ye göre bu ilke mühim meselelerin dayandığı temel bir kuraldır. Bu açıdan Şîrâzî'nin nefs anlayışını ele alan bu çalışmada Yunan felsefesinin bir diğer ekolü olan Yeni Eflâtunculuğun nefs telâkkisini ve sudûr teorisi temelinde "Bir'den bir çıkar" prensibini işlemek gerekli görülmüştür.

Yeni Eflâtunculuk Platon'un idealar teorisine dayanarak ortaya atılan başta İslam felsefesi olmak üzere "*doğu ve batı mistisizminin başlıca kaynaklarından biri*"[180] haline gelen mistik bir felsefe olarak görülmüştür.[181] Kurucusunun ise İslami kaynaklarda "eş-Şeyhu'l-Yunânî" (Yunanlı Hoca)[182] olarak geçen Plotinos olduğu

---

[177] Ahmet Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, Vadi Yayınları, İstanbul 1999, s. 12.

[178] Mahmut Kaya, "Sudûr", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2009, c. 37, ss. 467-468; Muhammed Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme", **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)**, c. 9, S. 2, Kasım 2017, s. 1060.

[179] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 763; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 339, 352, 428.

[180] Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 317; Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 2019, s. 150.

[181] S. Hayri Bolay, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, Akçağ Yayınları, Ankara 1990, s. 304.

[182] Bircan, **İslâm Felsefesi Tarihine Giriş**, s. 57.

kabul edilmiştir. Yeni Eflâtunculuğun İslam filozoflarını bu denli etkileyen şey bu ekolün mistik ve dini duyumsamaları, Tanrı'nın mükemmel aşkınlığına dair görüşleri, madde âleminin dışında nefsi bekleyen sonsuz mutluluk vb. görüşleri olmuştur.[183] Fârâbî, yeni Aristotelesçi felsefeyi ondan fazla ödün vermeyecek şekilde Yeni Eflâtunculuğun sergilediği bir tarzı İslami anlayışla bağdaştırarak[184] vermeye çalışan filozoflardan biri olmuştur. Onun din ve felsefeyi uzlaştırma çabası başta İbn Sînâ olmak üzere daha sonra gelen Şîrâzî'nin de uyguladığı, Meşşâî ve İşrâkî ekollerinde çoğu İslam filozofuna temel sağlayan bir gelenek oluşturmuştur.

Yeni Eflâtunculuk'ta ûlvi bilgiye sezgi yoluyla vecd halindeyken erişilebiliceğini düşünen Plotinus gibi Sühreverdî[185] ve Şîrâzî de arınmayla Nûru'l Envâr'a (Nurlar Nuru-Tanrı) ulaşılabileceğini düşünmüşlerdir. Platon'un idealar teorisine bir geri dönüş olarak kabul edilen bu felsefi görüş Stoacı ve Epikürcü materyalist akımlara ve tüm materyalist düşüncelere karşıt olan bir felsefi akım olarak kabul edilmiştir.[186] Bu açıdan Plotinos öğretisinin en etkili özelliğinden biri de tüm materyalist görüşlerin karşısında yer alması olmuştur.

Yeni Eflâtunculuğun ontolojisi kozmolojiyle ilişkili olup sudûr teorisine dayanmaktadır. Plotinus'taki sudûr nazarîyesi İşrâkîlik'teki nurlar hiyerarşisine benzer niteliktedir. Sühreverdî'nin Plotinus'tan farkı orada Tanrı'dan zorunlu bir sudûr mevcut iken Sühreverdî'nin sudûru Tanrı'nın iradesi ve ihtiyarıyla gerçekleşmektedir.[187] Plotinos'a göre evrendeki her şeyin kaynağı Bir'dir (Tanrı).[188] Maddi ve manevi anlamda var olduğu kabul edilen her şey bu yegâne ve tek kaynak olan Bir'den çıkmıştır. Tüm âlem ve nefsler Bir'den taşarak sudûr (feyezan) etmişlerdir. Bu açıdan sudûr teorisi Yeni Eflâtunculuk metafiziğinin köşe taşı

[183] Fahri, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, s. 17.

[184] Fârâbî, dinin olgunlaşmış bir felsefeye tabi olduğu zaman ancak doğru bir din olacağını düşünür. Onun felsefesini de dinle uzlaştırmaya bağlı çabası, bu inancından kaynaklı olsa gerek. Bkz. Farabî, **Kitâbu'l Hurûf**, Ömer Türker (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, ss. 186-192.

[185] İbrahim Agâh Çubukçu, "Suhreverdî ve Işrakiye Felsefesi", **Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, c. 16, 1968, s. 180.

[186] Bolay, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, ss. 304-305; Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 324.

[187] Cevdet Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2008, s. 66.

[188] Plotinus, **Enneadlar**, Zeki Özcan (Çev.), Asa Kitabevi, Bursa 1996, ss. 21, 39, 42.

olmuştur.[189] Bu sudûr anlayışı Şîrâzî'de nurlar silsilesi ile kendisini göstermiştir. Yeni Eflâtunculuğun karakteristik temeli olan bu teori heyûlâdan (ilk madde) başlayıp diğer bileşiklere, oradan da ilk akla kadar olan her şeyin aklîlikten aldığı pay nispetince varlığa gelen ve birbiriyle ilişkili monist bir yapıyı oluşturmuştur.[190] Şîrâzî'ye göre de bütün nefsler Allah'ın (c.c.) nurundan bir pay isteyici varlıklar olarak görülmüştür.[191] Sudûr veya taşma ise kademe kademe gerçeklemiş ve sırasıyla tüm varlık sahası meydana gelmiştir. Yeni Eflâtunculuk'taki varlığın bu şekilde teşkiki bir yapıda olması ise Poseidonius'tan (m.ö. 135-51) alınmıştır.[192] Şîrâzî'de de nurların sudûru Nûru'l Envâr'dan taşması hasebiyle derece derece gerçekleşmiştir. Ancak Plotinos'un Bir'i, yani Tanrı'sı şuurlu bir varlık değilken[193] Şîrâzî'nin Nûru'l Envâr'ı, ilim ve kudret sahibi bir varlıktır.[194] Plotinos'un varlığın teşkiki sudûruna dair görüşlerine dayanarak onun sudûrcu bir panteist olduğu kabul edilmiştir.[195]

Plotinos'un idealist monizme meyilli düşünce sistemi onu çoklu varlık sisteminden alıp tek olana Bir'e doğru götürmüştür. Plotinos'ta Tanrı, akıl ve ruh olmak üzere üç tane hipostaz tezahür etmiştir.[196] Bu üçlü hipostazda ruh cismi canlandıran, akıl ideaları düşünen, "Bir" ise tüm varlığı yaratan bir varlıktır.[197] Plotinos'a göre Bir'den akıl, akıldan ise ruh çıkmıştır.[198] Plotinos'un felsefesini Platon ve Eflâtuncu seleflerinden ayıran en mühim özelliği Bir-akıl-nefsten oluşan bu üçlü şeması olmuştur.[199] Yeni Eflâtunculuğun vazgeçilmez prensibi ise "Bir'den bir çıkar"

---

[189] Fahri, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, s. 78.

[190] İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, M. Cüneyt Kaya (Ed.), İsam Yayınları, İstanbul 2017, s. 51; Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, c. 5, s. 51.

[191] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 12.

[192] Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2013, c. 43, ss. 423-427.

[193] Bolay, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, s. 305; Derya Aybakan Salıya, "Plotinus'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefî Üslûbu Üzerine Kısa Bir Deneme", **Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, S. 26, Bahar 2016, s. 151; Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, c. 5, ss. 89, 451.

[194] Arife Ünal Süngü – Ayşe Sıdıka Oktay, "Kutbüddîn Şîrâzî'nin Tanrı Anlayışı", **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 29, Nisan 2017, ss. 130-132.

[195] Sudûrcu (Emanatiste) Panteizm: Plotinos'un bir doktrini olup tüm varlığın Tanrı'dan kademe kademe sudûr ederek meydanan geldiği, ancak bu varlıkların ondan ayrı olmayıp aynı varlığı teşkil ettiği inancıdır. Bkz. Bolay, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, s. 201.

[196] Plotinus, **Enneadlar**, ss. 21, 22; Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, c. 5, s. 97.

[197] Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 153.

[198] Plotinus, **Enneadlar**, ss. 21, 22.

[199] Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına itikali: …", s. 52.

kuralıdır. Çünkü Plotinos'a göre Bir'den çokluğun çıkması imkansızdır.[200] Bu kural onların sudûr kozmolojilerinin temel prensiplerini oluşturmuştur. Şîrâzî de Yeni Eflâtunculuğun bu kuralından yola çıkarak Nûru'l Envâr'dan (Vâcibu'l Vücûd) tek bir nurun (varlığın) çıkabileceğini düşünmüştür. Plotinus'a göre Tanrı'dan ilk sudûr eden akıl (Nous veya Geist) olmuştur.[201] Aristo Bir'den aklın taşmasını (feyezan etmesi) doğum sancısı çeken bir kadının doğumu gerçekleştirmesi örneğine benzetmiştir.[202] Plotinos'ta ferdi ruhların yanı sıra bir de "Âlem Ruhu" (Kosmon Psykê) denilen külli bir ruh vardır.[203] Bir'den "zaman ve mekânı aşan" akıl, akıldan âlemin ruhu (ferdi olmayan-külli), ruhtan da madde sudûr etmiştir. Aynı zamanda nefsin tenâsühüne inanan Yeni Eflâtunculuğa göre ruh başka bir beden kalıbında tekrar dünyaya gelebilen bir varlıktır.[204]

Nurlar hiyerarşisindeki varlığın değer açısından sıralanması Yeni Eflâtunculuğun sudûr anlayışında da mevcuttur. Plotinos sudûrun başlangıcından sonuna doğru bir değer sıralaması yapmıştır. En üst tepede "Bir", yani onun dışında her şeyin kendisinden feyezan ederek meydana geldiği biricik ve tek olan Tanrı yer almıştır.[205] Fârâbî bu varoluşu bir illiyet çerçevesi içinde açıklayarak bunu Vâcibu'l Vücûd dediği "İlk Sebep"e bağlayarak "*kişi bunun Tanrı olduğuna inanabilir*" demiştir.[206] Şîrâzî'de ise en tepedeki varlık tüm nurların, nefsler ve mevcudatın sırasıyla kendisinden sudûr ettiği "Nûru'l Envâr" (Vâcibu'l Vücûd) yer almıştır. Nûru'l Envâr gerçek birdir, basittir[207] ve onun nuru zâtındandır.[208] Plotinos'un değer kategorisinin ikinci basamağında ise Tanrı'dan sudûr eden akıl vardır. Plotinos'a göre aşkın ve her türlü noksanlıktan münezzeh olan Tanrı'dan sudûr eden ilk akıl da Tanrı'nın birçok yetkinliğine sahip bir varlıktır.[209] Bu sebeple ilk akıl, değer

[200] Plotinus, **Enneadlar**, s. 38.
[201] Plotinus, **Enneadlar**, ss. 21, 22; Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, c. 5, s. 62; Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 322.
[202] Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", ss. 423-427.
[203] Plotinus, **Enneadlar**, s. 38; Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 326; Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 152.
[204] Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 327.
[205] Plotinus, **Enneadlar**, ss. 39,42; Aybakan Salıya, "Plotinus'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefî Üslûbu …", s. 152.
[206] David C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", **İslam Felsefesine Giriş**, Peter Adamson– Richard C. Taylor (Ed.), M. Cüneyt Kaya (Çev.), Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 65.
[207] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 306.
[208] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 301.
[209] Plotinus, **Enneadlar**, ss. 22, 40.

basamağının ikinci sıralamasını almıştır. Daha sonra bu sıralamayı ise ruh ve madde takip etmiştir.

Tanrı en önce geldiği için o ilk fâildir. O, ilk fâil olduğu için mübdi' (yaratıcı) ve mütim (yetkinlik verici) olarak görülmüştür.[210] Yeni Eflâtunculuk'ta Aristo'nun sadece hareket veren "gai sebep"i (Tanrı'sı) Platon'un varlık veren Tanrı'sıyla birleşip "varlık veren bir fâil sebep" olan Tanrı tasavvuru ortaya çıkmıştır.[211] Plotinos Tanrı'yı vasıflandırırken onun nasıl olduğunu değil nasıl olmadığını açıklayarak bir izahta bulunmuştur. Bu konuda Plotinos'a kaynaklık eden kişi ise Tanrı'nın hiçbir sıfatla kuşatılmayacağını düşünen ve bu yüzden onu olumsuzlama yaparak açıklayan Philo (ö. m.s. 50)[212] olmuştur.[213] Bu anlayışa göre Tanrı mükemmel olması hasebiyle eksik olmayan, eksik olmadığı gibi tam da olmayan bir varlıktır. Çünkü insan gibi eksik bir varlığın ona tam diyebilmesi de bir eksiklik barındıracağından o tam olmayıp tamın da üstünde olan bir varlıktır. İnsanın nakıslığı Tanrı'yı vasıflandırmaya yetmeyeceği için ancak onu olumsuz sıfatlarla anabilir. Plotinos nakıs bir varlık olan insanın Tanrı'yı tasavvur etmesi ve vasıflandırması, Tanrı'nın mükemmelliğini ve tamlığını eksilteceğini düşünmekle negatif teolojiyi[214] sergileyen bir tavır ortaya koymuştur.[215] Böylece bir ile çokluk, Tanrı ile varlık ilişkisini bir düzene oturtmak isteyen Yeni Eflâtunculuk Tanrı, akıl, nefs, heyûlâ ve diğer tüm oluşları ihata eden bir varlık silsilesi oluşturmuştur.

Yeni Eflâtunculuğun ruh anlayışının diğer bir yönü de madde âlemine tanrısal bir kaynaktan çıkmış ve bu ayrılıktan muzdarip olan ruhun ancak tekrar çıkış

---

[210] Plotinus, **Enneadlar**, ss. 21, 39, 40; Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", ss. 423-427.

[211] Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: …", s. 66.

[212] Bayram Dalkılıç, "İskenderiye'li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefî Yöntemi", https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/19705/210512 , s. 66.

[213] Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", ss. 423-427.

[214] Negatif (Menfî) teoloji: Tanrı'nın tabiatını, mâhiyetini onaylayarak değil inkâr metoduyla onun hakkında söylenecek tüm kavramların yetersizliğini öne süren düşünüş biçimidir. Bkz. Bolay, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, s. 271.

[215] Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", s. 423-427; Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 2010, s. 70; Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, c. 5, ss. 185, 186.

kaynağına dönerek kurtuluşa ereceği anlayışına sahip olmasıdır.[216] Ruhun ûlvi âlemden bu dünyaya düştüğü görüşüne sahip olan Yeni Eflântuculuğa göre onun cisimle birleşmesi Tanrı'dan kopup o cisme düşmesi, batması olarak kabul edilmiştir.[217] Ruhun maddeye düşmesi, tanrısal kaynağına yabancılaşıp ışıktan karanlığa geçmesidir. Ruhun ûlvi âlemden bu dünyaya, yani bedene düşmesi görüşü Sühreverdî ve Şîrâzî'de de mevcut bir anlayış olmuştur. Nefs ile beden ilişkisinde Plotinos'un öğrencisi olan Porphyrios'un (ö. 304) aktardığına göre "*Plotinos bir bedene sahip olmaktan utanırdı"*.[218] Çünkü ona göre beden ruh için karanlık bir zindan olarak görülmüştür. Bu yüzden nefsin bu zindandan bir silsile çerçevesinde bedenlenmelerden (incarnations) geçip madde âleminde edindiği kirlerinden arındığı, daha önce oranın vatandaşı olduğu asıl vatanına, yani akledilir âlemine tekrar dönmesi beklenmiştir.[219] Ruh, kaynağı olan tanrısal ışığına kavuşmak için bir an önce içinde bulunduğu zindandan kurtulması gereken bir varlık olarak görülmüştür. Ancak Plotinos, Platon ve gnostiklerin aksine bu amaca ulaşmak için ölümün gerçekleşip ruhun bedenden ayrılmasına gerek olmadığını savunmuştur. Çünkü ona göre, bu dünyaya düşen ruhun "ben"i daha önceki "ben"le aynı olup sadece içsel bir yolculukla o "ben" in tekrar farkına varabilen bir varlıktır. Nitekim o özündeki "ben" e doğru yaptığı içsel yolculuktan şöyle bahsetmiştir:

"*Çoğu kez, bedenimden uyanıp kendime döndüğümde, geri kalan her şeyin dışında ve kendimin içinde kalıyorum, mucizevi bir güzelliği temaşa ediyorum, üstün bir dünyanın en üst noktasında bulunduğuma kani oluyorum, en erdemli hayatı yaşıyorum, Tanrısal olanla özdeşleşiyorum.*"[220]

Kendisini Platon ve Aristo'nun sadık münekkidi olarak vasıflayan Plotinos, Yeni Eflântuculuğun sistemini düzenlerken Platon ve Aristo felsefesini bir arada

[216] Plotinus, **Enneadlar**, ss. 25, 26; Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 12; Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, c. 5, ss. 55, 56; Aybakan Salıya, "Plotinus'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefî Üslûbu …", ss. 150, 154.

[217] Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 154.

[218] Pierre Hadot, **Plotinos ya da Bakışın Saflığı**, Özcan Doğan (Çev.), Doğubatı Yayınları, Ankara 2016, s. 20; Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, c. 5, s. 43.

[219] Fahri, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, s. 17.

[220] Hadot, **Plotinos ya da Bakışın Saflığı**, ss. 22, 23.

tutmaya çalışmıştır.[221] Plotinos'un panteist sudûrcu anlayışına göre evrenin yaratılış süreci teist yaratılış sürecinden farklıdır. İki yaratılış arasındaki farka rağmen Plotinos'un felsefi görüşleri temelinde Yeni Eflâtunculuk, teist bir yaratılış inancına sahip olan Hristiyanlık ve İslamiyet dinlerine girebilmiştir.[222] Saint Augustin (m.s. 354-430) zamanında Yeni Eflâtunculuğun etkisi Hristiyanlığın temel esasını teşkil edecek şekilde geniş bir alana nüfus etmiştir.[223] İslamiyet'te de aynı şekilde ilk filozof Kindî'den bu yana Şîrâzî'nin de aralarında bulunduğu çoğu İslam filozofunun felsefeleri üzerinde az çok etki bırakmıştır.

İslam felsefesinde filozoflarca nefsin de kendisinden taşıp geldiğine inandığı sudûr anlayışı Yeni Eflâtunculuğun sudûr teorisine dayanmıştır. Nitekim Şîrâzî de nefs anlayışında Vâcibu'l Vücûd olan Tanrı'dan nefs gibi çok olan bir varlığın çıkamayacağını kanıtlarken Bir'den çokluğun çıkamayacağını "Bir'den bir çıkar" kuralı ile delillendirmiştir. Böylelikle Şîrâzî Yeni Eflântuculuğun sudûr teorisinde temel prensip sayılan kuralını kullanmıştır. Yine aynı şekilde Şîrâzî *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* adlı eserinde nurlar hiyerarşisine dayanan teşkiki bir varlık silsilesini benimsemiştir. Bu hiyerarşide nefsin zuhura çıkışı da bir pay almıştır. Şîrâzî nefs beden ilişkisinde ise tam olarak aynı olmasa da Yeni Eflântuculuğun görüşlerine benzer mâhiyette açıklamalar yapmıştır. Tüm bu hususlar diğer İslam filozofları gibi Şîrâzî'de de bu ekolün bir yeri olduğunu göstermiştir.

1.3. KUTBÜDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ'NİN NEFS TEORİSİNDE İSLAM FİLOZOFLARININ YERİ

Şîrâzî öncesi dönemde İslam felsefesi iki ana ekol olarak gruplanmıştır. Bunlardan ilki Meşşâilik, ikincisi ise İşrâkîlik'tir. Meşşâilik genel anlamda Aristo ekolünü özelde ise "İslam Aristoculuğu"nu benimseyen filozoflar grubu için kullanılan bir isim olmuştur.[224] Meşşâilik adı, Aristo doktrinini benimseyen kimseyi ifade eden Yunanca "gezinmek, yürümek" anlamındaki "peripatein" mastarından türetilen "Peripatetizm" isminin karşılığı olarak kullanılmıştır.[225] Aristo kendi

[221] Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: …", ss. 51, 56.
[222] Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", s. 76.
[223] Bolay, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, s. 305.
[224] Mehmet Bayrakdar, **İslâm Felsefesine Giriş**, TDV Yayınları, Ankara 2014, s. 102.
[225] Mahmut Kaya, "Meşşâiyye", **DİA**, TDV Yayınları, Ankara 2002, c. 29. ss. 393-396.

öğretilerini Platon Akademisi'nin yakınında bulunan Apollon heykelinin (mabedi) etrafındaki revaklarda (üstü örtülü, önü açık yer) yürüyerek öğrencilere aktardığından bu ekole "yürüyenler" manasında "Meşşâün" ya da "Revâkıyyûn"[226] adı verilmiştir.[227] İslam dünyasının Aristocuları diye bilinen Meşşâilik, sadece Aristo'dan değil Eflâtuncu Aristo, Aristocu Eflâtun yorumcularından ilham almıştır. Bunlara Yeni Eflâtuncu, Maniheist, Gnostik tesirler de eklenebilir.[228] Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozoflar İslam felsefesinde Meşşâîliğin en önde gelen temsilcileri arasında sayılmıştır.[229]

İşrâkîlik ise asıl adı Yahya İbn Habbaş İbn Emîrek Ebu'l-Fûtûh Sühreverdî[230] olan "Şeyhü'l-maktûl" ve "Şeyhü'l-işrâk" lakablarıyla da bilinen Sühreverdî'nin VI. /XII. Yüzyılda kurmuş olduğu felsefi bir ekoldür. İşrâkîlik ekolüne "Hikmetü'l İşrâk*"* (İşrâk felsefesi), onu savunanlara ise "İşrâkîyyûn" (İşrâkîler) denilmiştir. "Hikmetü'l İşrâk" adı, Sühreverdî ve Şîrâzî'nin eserlerinde Hermes'le başlayıp kendi dönemlerine kadar gelen kadîm gelenek (ezelî hikmet) için de kullanılmıştır.[231] Aynı zamanda *Hikmetü'l İşrâk* Sühreverdî'nin felsefi öğretilerini sergilediği en önemli ve en meşhur eserinin adıdır. Şehrezûrî, İbn Kemmune (ö. 683/1284), Şîrâzî ve Molla Sadrâ Sühreverdî'nin eserlerine şerh yazmış[232] en önemli düşünürlerdendir.[233] Bunlardan Şehrezûrî ve Şîrâzî'nin şerhleri ise *Hikmetü'l İşrâk* adlı eserine yazılmış şerhler arasında en meşhur ve en önemlileridir.[234] Bu iki şerh İşrâkîliğin şekillenip

[226] Mehmet Bayrakdar "revâkıyyûn"un genel anlamda stoacılık özel de ise "islam stoaclığı" anlamına geldiğini söyler. Bkz. Bayrakdar, **İslâm Felsefesine Giriş**, s. 103.
[227] Zeydân, **İslâm Uygarlıkları Tarihi**, s. 36.
[228] Süleyman Hayri Bolay, **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü**, Nobel Yayınları, Ankara, 2009, s. 247.
[229] Bayrakdar, **İslâm Felsefesine Giriş**, s. 102.
[230] Hüseyin Ziyâî, "Şihabuddin Sühreverdî: İşrâkî Okulunun Kurucusu", **İslâm Felsefesi Tarihi**, Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman (Ed.), Açılım Kitabevi, İstanbul 2017, c. 2, s. 81.
[231] Kutluer, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, s. 95.
[232] A. Kâmil Cihan, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 11, c. 1, Aralık 2001, s. 5.
[233] Hüseyin Ziyâî, "İşrâkî Gelenek", **İslâm Felsefesi Tarihi**, Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman (Ed.), Açılım Kitabevi, İstanbul 2017, c. 2, s. 117.
[234] Uluç, "Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin …", s. 207.

yaygınlaşmasında etkili iki temel kaynak olmuştur. Özellikle Şîrâzî, yazdığı bu şerhle İşrâk felsefesini canlandırmıştır.[235]

İşrâk felsefesi ile ilgili diğer bir iddia ise bu felsefenin aslında İbn Sînâ tarafından kurulmaya çalışıldığı ancak bazı sebeplerden dolayı bunu gerçekleştiremediği şeklindedir. Macit Fahri, İbn Sînâ'nın yazılarının bazılarında (mesela *Şifa'*nın giriş kısımlarında) yaşadığı dönemdeki kalıplaşmış Meşşâîlik ve Yeni Eflâtunculuk'ta tatmin olmayıp gözünün açıldığını ve kendi fikirlerinin *el Hikmetü'l Meşrikîyye*'de[236] bulunabileceğini ifade ettiğini belirtmiştir.[237] "Hikmetü'l Meşrikîyye" terimini ilk kullanan[238] İbn Sînâ'nın Meşrikî bir felsefe oluşturmaya çabaladığı görüşü her ne kadar tartışmalı olsa da hayatının sonlarında Meşşâîlik yolundan ayrılıp "işrâk" adını verdiği, hakikate tecrübî ve mistik bir güzergahla ulaşmayı arzuladığı söylenmiştir.[239] İbn Tufeyl'in de *Hayy bin Yakzan* adlı felsefi romanında hakikatin birliğine irfanî aydınlanmayla ulaşılabileceğini savunarak, "Hikmetü'l Meşrikîyye" çizgisine göndermede bulunduğu iddia edilmiştir.[240]

Çalışmanın ana konusu olan Şîrâzî de Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrâk* adlı eserine şerh yazması ve metafiziğe dair görüşleri sebebiyle İşrâkî bir filozof olarak kabul edilmiştir. Ancak Şîrâzî'nin fikri oluşum sürecinde Meşşâîliğin de kayda değer bir yeri vardır. Onun Meşşâî gelenekten gelen Tûsî'ye öğrenci olması ve İbn Sînâ'nın *el-Kanun* adlı eserine şerh yazması gibi hususlar bu geleneği görmesi ve tanıması için yeterli örneklerdir. İbn Sînâ'nın metafizik eserlerine yazılmış bazı şerh ve haşiyelerin Şîrâzî'ye atfedilmesi de bunu destekler mâhiyettedir.[241] Bu açıdan Şîrâzî her ne kadar *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* adlı eserinde genel itibariyle Sühreverdî'nin görüşleriyle paralel bir yorumlamada bulunmuşsa da nefs telâkkisinde İbn Sînâ ile aynı doğrultuda fikirler

[235] Mahmut Recep Keleş, "İslâm Bilim Tarihinde Kutbüddîn-i Şirâzî'nin Yeri", **Keşf-i Kadîmden Vaz'-ı Cedîde: Bilim Tarihi ve Felsefesi**, Divan Kitap, İstanbul 2019, s. 241.

[236] *El Hikmetü'l Meşrikiyye*, İbn Sînâ'nın sadece mantık bölümünün bugüne ulaştığı ve gerçekte tam olarak tamamlayıp tamamlamadığı belli olmayan eseridir.

[237] Fahri, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, s. 78.

[238] Kutluer, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, s. 58. Mehmet Bayrakdar, işrâk kelimesinin ilk defa Fârâbî tarafından kullanıldığını söylemektedir. Bkz. Bayrakdar, **İslâm Felsefesine Giriş**, s. 105.

[239] Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 335.

[240] İsmail Hanoğlu, "İşrâkî Aydınlanmada Doğal Aklın İrfanî Özle Rasyonel Tekâmülü", **Journal of Islamic Research**, 2019, ss. 58, 59.

[241] Keleş, **"Kutbüddîn Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı…"**, s. 91.

de beyan etmiştir. O ayrıca görüşlerinde Sühreverdî'nin kabul etmediği bazı Meşşâî kavramları da kullanmıştır. Bu sebeplerle çalışmanın konusu olan Şîrâzî'nin nefs anlayışını saptarken hem Sühreverdî hem de İbn Sînâ'nın nefs görüşlerinin incelenmesi gerekli görülmüştür. Tüm bu hususlar dikkate alınarak söz konusu iki filozofun nefs teorileri ve onların bulunduğu ekollerin Şîrâzî'nin nefs anlayışındaki yerini belirlemek adına çalışmanın bu kısımında konu, "*Şîrâzî'de İbn Sînâ ve Meşşâî Gelenek*" ve "*Şîrâzî'de Sühreverdî ve İşrâkî Gelenek*" başlıkları altında ele alınmıştır.

1.3.1. Şîrâzî'de İbn Sînâ ve Meşşâî Gelenek

İşrâkî bir filozof sayılan Şîrâzî'nin nefs anlayışında İşrâkîliğin yanı sıra onlara muhalif görüşlere sahip olan Meşşâîlerin de etkisini görmek mümkündür. Özellikle nefs konusunda Şîrâzî'nin Meşşâîlerden yararlandığı isim ise İbn Sînâ olmuştur. Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* adlı eserinde İbn Sînâ için "Şeyhü'l reis"[242] İbn Sînâ ve Fârâbî için de "Şeyheyn"[243] diye atıfta bulunmuştur. O aynı eserinde metafizik sırlara erişmek için kalplerin inceltilmesi gerektiğine dair görüşünü İbn Sînâ'nın "*Nefsini incelt…*" ve "*Bundan sez ki…*" sözleriyle desteklemiştir.[244] *Şerhu Hikmeti'l İşrâk'*ta Sühreverdî'nin İbn Sînâ'yı eleştirdiği yerlerde açıklama yapan Şîrâzî, Sühreverdî'ye nazaran İbn Sînâ'yı doğrudan hedef almadan daha ılmlı açıklamalarda bulunmuştur.[245]

Şîrâzî'nin kendisi de Meşşâîler veya İbn Sînâ hakkında bazı eleştirler yapmıştır. O metotlarından dolayı İşrâkîliğin mükaşefesinden mahrum kalmakla Meşşâîleri eksik görmüştür. Ancak yine de hem Meşşâî terminolojiyi kullanmış hem de yeri geldikçe İbn Sînâ'dan yararlanmıştır. Örneğin aynı eseri şerheden Şehrezûrî İşrâkî kavramlara ve öğretiye bağlı kalır iken Şîrâzî ona nazaran özgür davranmış ve Meşşâî terminolojiyi de kullanmıştır.[246] O bazen Sühreverdî'nin görüşlerini açıkladıktan sonra onun aksine dahi olsa kendi görüşlerini beyan etmekten de geri

[242] Şîrâzî, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 2; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 56, 407.
[243] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 21.
[244] Şîrâzî, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 2.
[245] Uluç, "Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin …", s. 234; Keleş, "İslâm Bilim Tarihinde Kutbüddîn-i Şirâzî'nin Yeri", s. 242.
[246] Uluç, "Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin …", s. 207.

durmamıştır. Şîrâzî'nin şerhinde böyle bir yorumlamada bulunması aslında onun özgün tavrını ortaya koymuştur.

Şîrâzî'nin özellikle *Dürretü't Tâc* adlı eserinde nefsi açıklarken Meşşâî terminolijiden oldukça faydalandığı görülür. Ayrıca Şîrâzî, Sühreverdî'nin şerhi olan *Şerhu Hikmeti'l İşrâk'*ta asıl metne, yani İşrâkî dile daha bağlı kalmasına rağmen müstakil eseri olan *Dürretü't Tâc'*da Meşşâî dili daha fazla kullanmıştır. Mesela *Şerhu Hikmeti'l İşrâk'*ta genelde nefsi "soyut nur", Tanrı'yı ise "Nûru'l Envâr" olarak ifade etmesine rağmen *Dürretü't Tâc'*da nefs için "soyut cevher", Tanrı için "Vâcibu'l Vücûd" kavramlarını kullanmıştır. Yine aynı şekilde Sühreverdî'nin varlıklara ilişen şey anlamında kullandığı "hey'et" kavramı yerine Meşşâîlik'te kullanılan "araz" kavramını tercih etmiştir.[247] Bunun yanında Şîrâzî *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta da Sühreverdî'nin reddettiği[248] Zorunlu Varlık (Vâcibu'l Vücûd) anlayışına rağmen genel görüşlerinde Vâcibu'l Vücûd kavramını kullanmıştır. O, Meşşâî terminolojiyi kullanırken İbn Sînâ'nın görüşlerinden de oldukça faydalanmıştır. Onun özellikle *Dürretü't Tâc* adlı eserinde nefse dair fikirlerini izahta İbn Sînâ'nın nefs anlayışının etkisi fazla görülür. Ancak bu etki daha ziyade Sühreverdî'nin üzerinde durmadığı temalardan olan nefsin yetileri, kısımları ve akıl ile ilgili konularda kendini göstermiştir. Bu açıdan Şîrâzî'nin nefs anlayışını belirlerken İbn Sînâ'nın nefs teorisini incelemek gerekli görülmüştür.

İbn Sînâ'nın insan felsefesinin temeli ve ona göre bilginin başlangıcı olan nefs, aynı zamanda onun nefs anlayışını epistemolojisine bağlayan bir geçiş mâhiyetindedir.[249] Nefsi "*organik tabiî cismin ilk yetkinliği*"[250] şeklinde tanımlayan İbn Sînâ bu konuda hocası Aristo'yu takip etmiştir.[251] İbn Sînâ'nın metafizik taslağı ise Fârâbî gibi Yeni Eflâtuncu olmuştur.[252] Bu sebeple o, Platon veya Yeni

[247] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 255.

[248] Tahir Uluç, **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s.184; Tahir Uluç, "Tanrı'nın Bilgisi Konusunda Sühreverdî'nin İbn Sînâ'ya Eleştirileri", **Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi**, M. Nesim Doru- Kamuran Gökdağ- Yunus Kaplan (Ed.), Divan Kitap, İstanbul 2015, ss. 149-160.

[249] Kuşpınar, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, s. 29.

[250] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 163; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, İsmail Hanoğlu (Çev.), Elis Yayınları, Ankara 2019, s. 25.

[251] Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, M. Cüneyt Kaya (Ed.), İsam Yayınları, İstanbul 2017, s. 258.

[252] Fahri, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, s. 78.

Eflâtunculuk'taki anlayışı benimseyerek nefsi maddeden ayrık, zâtıyla kaim, ölümsüz, tinsel bir cevher olarak betimlemiştir.[253] Bu açıdan ona göre nefs bölünmez, cisimsiz ve ölmeyen bir cevherdir.[254] İbni Sînâ'nın sudûr nazariyesinde Fârâbî'nin faal aklı Cebrail'e tekabül etmesi gibi gök akılları ve gök nefslerinin melek olarak ifade edilen ruhâni varlıklar olduğu kabul edilmiştir.[255] İbn Sînâ'ya göre tüm kozmik varlığın mâşuku olan Tanrı'ya benzemeye çalışıp ona aşk duyan gök aklının kendisinde bir şevk uyandırdığı göksel nefs, göksel hareketin de yakın sebebidir.[256] O hareket etmelerinden kaynaklı olarak feleklerin de bir nefse sahip olmaları gerektiğini ortaya koymuş ve feleklerin nefsini bu düşünce üzerine temellendirmiştir.[257]

Fârâbî gibi ontolojisini sudûr ile temellendiren İbn Sînâ'ya göre herşeyin kendisinden taşıp geldiği zorunlu varlık (Vâcibu'l Vücûd), kendisini düşünen saf iyi, salt akıl olarak kabul edilmiştir. Her varlık kendisine şevkle yöneldiği bu mükemmel varlıktan sudûr aracılığıyla pay almıştır. Bunlardan gök akılları, hiçbir cisimle ilişkiye girmedikleri için Tanrı'ya daha yakın varlıklar olup "mukarreb ve kerubiyyûn" melekler olarak isimlendirilmişlerdir.[258] Vâcibu'l Vücûd'dan taşan "ilk akıl" kendi nedenini, yani Tanrı'yı kavradığı zaman ikinci aklın, kendi kendisini kavradığında ise kendisinin ya da en dıştaki kürenin ruhunun meydana gelmesine sebep olmuştur. Böylelikle, "hakiki formların" onuncu akıl olan faal akıldan sudûr edip basit unsurlarla birleşmesiyle evrenin unsurları meydana gelip var olmaya başlamışlardır.[259] Faal akıl, formları kabule yatkın hale gelen unsur veya onların birleşimlerine kendisinden sudûr eden hakiki formları paylaştırmıştır. Akıllar âlemi ile madde âlemi arasında faal akıl, bu açıdan köklü bir rol oynamıştır.

İbn Sînâ'ya göre ayrı bir güç olarak meydana gelen nefs, felekî güçlerin etkisindeki unsurların itidal ile bir araya gelmesiyle oluşmuş varlıklardır.[260] Sırasıyla bitkisel, hayvansal ve insanî nefs birbirlerine özgü ılımlılık-ölçülülük mertebesine

[253] Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 14.
[254] Kuşpınar, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, s. 42.
[255] Arife Ünal Süngü, "İbn Sînâ'da Felekler Nazariyesi ve İşrâkî Felsefe ile Mukayesesi", **Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Y. 4, S. 15, 2017, s. 49.
[256] İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, ss. 218-219.
[257] Türker, "Nefis", ss. 529-531.
[258] Süngü, "İbn Sînâ'da Felekler Nazariyesi …", s. 49.
[259] Fahri, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, s. 83.
[260] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 162.

bağlı olarak bir gelişim ve ilerleme göstererek ortaya çıkmışlardır. Nefsten heyûlâ, heyûlâdan ise sûret (form) çıkmıştır. Bu hiyerarşide daha sonra latif (nurani) varlıklarla kesif (yoğun) varlıkların birleşmesiyle maden, bitki, hayvan ve en nihayetinde insan denen varlıklar meydana gelmiştir. [261]

Varlık sahasının oluşum silsilesinde ve nihayetinde meydana gelen en güzel varlık insan olmuştur. İnsan varlığı zuhur ettiği zaman nefsten, yani aklî sani (ikinci akıl-nefs) den bazı kuvvetler almıştır.[262] Bu alınan kuvvetler insanın ruh yönünü oluşturmuştur. İbn Sînâ ve Fârâbî'ye göre aklî bir cevher olan insan nefsi, insana bedeninin belli bir olgunluk seviyesine ulaşmasından sonra faal akıldan taşıp gelmiştir.[263] İlk önce sadece beslenen ve üreyen daha sonra hareket edip cüzileri idrak eden nefs, en sonunda nâtık nefs diye tabir edilen düşünüp tercihte bulunan, küllileri (tümelleri) idrak etmekle ilerleyen ve kendi türünü yeniden üreten bir varlık halini almıştır.[264]

İbn Sînâ kendinden önceki birçok düşünür gibi insan hakkında nefs ve bedenden oluşmuş ikili bir yapıyı benimsemiştir.[265] Ona göre ruhun bedene yerleşmesi izafidir.[266] Nefs bozulmayan bir cevher olduğu için bedenin ölmesiyle ölmeyen bir varlıktır.[267] Bu sebeple ruh bedenden ayrıldıktan sonra varlığını devam ettirir. İbn Sînâ'nın ölümden sonra bedenden bağımsız bir cevher olarak varlığını devam ettiren nefs fikri, haşr mevzusunda genel İslam inancının tersine bir görüş benimsemesine yol açmıştır.[268] Çünkü ona göre insan nefsi, ahirette ruhanî bir haşr ile karşı karşıya

[261] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 159.
[262] Turgut, "İsrâkî Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi", ss. 569, 670.
[263] Türker, "Nefis", ss. 529-531.
[264] Fahri, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, s. 84.
[265] Hasan Hüseyin Bircan, **İslâm Felsefesine Giriş**, Ensar Yayınevi, İstanbul 2010, s. 159.
[266] Kuşpınar, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, s. 43.
[267] İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, ss. 67-73.
[268] Wisnovsky, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ'cı Gelenek", s. 117; Kuşpınar, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, s. 42.

kalacak bir varlıktır.[269] Bu düşüncesinden dolayı Molla Sadrâ ve Gazzâlî (ö. 505/1111) onu sert bir şekilde eleştirmişlerdir.[270]

İslam felsefesinde Meşşâîliğin vazgeçilmez otoritesi olan İbn Sînâ, birçok düşünürü etkilediği gibi Şîrâzî'nin nefs anlayışında da tesirli olmuştur. Bu açıdan İşrâkî bir filozof olarak değerlendirilen Şîrâzî, İbn Sînâ'ya kayıtsız kalamamıştır. Nitekim Şîrâzî'nin *Dürretü't-Tâc* adlı eserinde bu etki belirgin bir şekilde görülür. Öyle ki Şîrâzî'nin eserdeki bazı pasajları, İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşlerinin bir tercümesi mâhiyetindedir. Ancak söz konusu etki daha ziyade nefsin güç ve fiilleri, aklın kuvveleri ve aklın nefs üzerindeki etkisi kısmında mevcuttur. Buna bağlı olarak arada nispi farklar olsa da Şîrâzî'nin nefs konusunda ki bazı izahları İbn Sînâ'nın fikirleri ile benzerlik gösterir. Ayrıca Şîrâzî, İbn Sînâ'nın kullandığı ve İşrâkî gelenekte kabul edilmeyen bazı kavramları da kullanmıştır. Tüm bu hususlar hem Şîrâzî'nin nefs teorisindeki özgün yanını hem de İbn Sînâ ve Meşşâî geleneğin bu teorideki yerini göstermektedir.

1.3.2. Şîrâzî'de Sühreverdî ve İşrâkî Gelenek

Şîrâzî, İslam felsefesinin iki ana ekolünden biri olan İşrâkiliğin mensubu sayılmıştır. Doğal olarak çalışmada onun nefse dair görüşleri ele alınan Şîrâzî'nin bu ekolden ve özellikle Sühreverdî'den etkilenmemesi mümkün değildir. Bu sebeple Şîrâzî'nin nefs anlayışının dayandığı en önemli kaynaklarından biri olan Sühreverdî'nin nefs tasavvuruna ve İşrâkilik ekolü ile bu ekolün dayandığı nurlar hiyerarşisine değinmek konuya açıklık getiren hususlardandır.

İşrâk, kelime olarak "*mahsusat (duyular) âleminde güneş ışığının ilk belirdiği, sabahın ilk aydınlandığı an*",[271] "*ışığın açılması, ışığın veya güneşin doğması*"[272] gibi anlamlara gelir. Şîrâzî bu anlamlara "doğulu" manasını da ekleyerek bu hikmetin

[269] Ali Durusoy, **İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, İFAV Yayınları, İstanbul 2012, ss. 264, 265; Kuşpınar, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, s. 43.

[270] Wisnovsky, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ'cı Gelenek", s. 117; Kuşpınar, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, ss. 42,43.

[271] Abdullah Nîk Siret, "Hikmeti İşrâkî ve Nekşu'n-Nefs Der Nizamê Nurê Sühreverdî", **Fasılnâme-i İlmi Pejuheşi Zıban ve Edebê Farısi**, Danışgah-ı Azâdi İslamî, s. 154.

[272] Bayrakdar, **İslâm Felsefesine Giriş**, s. 104; İsmail Erdoğan, "İşrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 8, 2003, s. 160.

doğululardan geldiğini ifade etmek istemiştir. Şîrâzî, işrâk kavramını "*nefsin maddeden arındığı zaman aklî nurların ve manalarının nefslerde ortaya çıkması*" olarak tarif etmiştir.[273] Ayrıca o, Hikmetü'l İşrâk'ı (İşrâk felsefesini) da keşfe dayalı hikmet, Fars ehlinin hikmeti, zevk ve keşf ile hükmeden ilklerin felsefesi olarak tanımlamıştır. Şîrâzî'nin bu felsefeyi Farslara dayandırmasının sebebi ise Farsların felsefede zevk ve keşfe dayanmalarından kaynaklı olmuştur.[274] Şîrâzî'ye göre Aristo ve takipçileri dışında, Yunanlıların da felsefesi bu yönteme dayalıydı ancak sadece Aristo ve takipçileri burhan (istidlal) ve bahse (araştırma) dayanmışlardı. Bu açıdan İşrâkîlik, hakikatin bilgisine rasyonalist ve amprist bir metot yerine mistik ve sezgisel bir metodu kullanarak ulaşmayı hedefleyen felsefi bir sistem olmuştur.[275] Şîrâzî *Hikmetü'l İşrâk'*ın yazıldığı metodun daha öncekilerden farklı olarak keşfî, zevkî, kalbî ve şuhûdî bir yol olduğunu söylemiştir.[276] Bu açıdan keşf ve sezgiye dayanan İşrâkiliğin metodu, akıl ve tedkike dayanan Meşşâîlik'ten oldukça farklı seyretmiştir.[277] İşrâkîlik'teki "sezgi", Meşşâîlik'teki "soyut nazar"ın tam karşıtı olan "irrasyonel sezgi" (akıl dışı) olarak kabul edilmiştir.[278] İşrâkîlik ve Şîrâzî ile ilgili çalışmaları bulunan Tahir Uluç da Şîrâzî'nin İşrâkîliği, Meşşâîliğe alternatif yeni bir ekol olarak konumlandırdığını belirtmiştir.[279]

Keşfî bilgiyi elde etmeyi işrâk kavramıyla ifade eden Sühreverdî, bilgiye ulaşmada Meşşâîlik'teki akıl ve duyuların yerine keşf ve ilahi seziş metodunu benimsemiştir. Böylece keşf ve sezgi, insan nefsinin ilahi hakikatlere ulaşmasının yegâne yolu olmuştur.[280] Bu anlayışa göre hakikatin keşf yoluyla bir anda içe doğmasında burhan ve delile ihtiyaç kalmamıştır.[281] Bu noktada Şîrâzî de Sühreverdî'yi destekleyen açıklamalarda bulunmuştur. Şîrâzî'ye göre Meşşâîlik geleneği ise aklî ve duyusal bir metod benimsemiştir.[282] Bu sebeple o, Meşşâîleri zevkî

[273] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 11.
[274] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 11.
[275] Bekiryazıcı, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkilik-Sühreverdî", s. 156.
[276] Mahmut Meçin, "Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nuru'l-Envar", **İlahiyat Araştırmaları Dergisi**, S. 3, Haziran 2015, s. 50.
[277] Çubukçu, "Suhreverdî ve İşrakiye Felsefesi", s. 180.
[278] Erdoğan, "İşrâkîlik'in İslâm Felsefesi …", s. 164.
[279] Uluç, "Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin …", s. 219.
[280] Çubukçu, "Suhreverdî ve İşrakiye Felsefesi", s. 183.
[281] Eyüp Bekiryazıcı, "İslam Düşüncesi ve İşrâkîlik", **Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 28, Bahar 2014, s. 29.
[282] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 11, 24.

hikmeti reddedip salt burhan ve delille yetindikleri için eleştirmiştir.[283] Ancak söz konusu görüşler İşrâkilik'te akıl ve tecrübeye hiç yer verilmediği veya önemsenmediği şeklinde anlaşılmamalıdır.[284] İşrâkiler, keşfî (teellüh)[285] metodu benimsemişlerse de eğitimin ilk aşamalarında Meşşâîliğin aklî ve duyusal bilgilerini de gerekli görmüşlerdir.[286] Bu açıdan ezelî hikmete giden yol Meşşâî felsefenin kapısıyla aralanmıştır. Bu yüzden akıl ve duyu İşrâkilik'te de eğitimin ilk merhalesi için elzem telâkki edilmiştir. Her ne kadar son dönemlerdeki psikolojide metapsişik araştırmalar ile İşrâkîlik'teki irrasyonel yöntem arasında bir benzerlik bulunsa da mantıkçılar, Meşşâîler ve İslam'daki müspet ilim âlimleri bu yönteme daima şüpheyle yaklaşmışlardır.[287]

İşrâkîlik Meşşâîliğe, dolayısıyla Aristoculuğa karşı bir tepki ve alternatif bir ekol olarak doğmuştur. Bazı oryantalist yaklaşımlar ve batılı düşünürler İslam düşünce tarihinde felsefi düşünüşün İbn Rüşd ile sonlandığı iddialarında bulunmuşlardır. Ancak bazı düşünürler ise aslında sona erenin sadece batıya dönük olan Aristo, Platon ve Yeni Eflâtunculuk olduğunu belirtmişlerdir.[288] İşrâkîlik alanında çalışmaları bulunan Eyüp Bekiryazıcı'ya göre kökleri doğuda olan, İslam düşünce dünyasına yeni bir ruh getiren, köklü bir felsefi anlayış olan İşrâkîlik, felsefenin bittiği iddia edilen dönemde henüz yeni başlamıştır. Bu açıdan Sühreverdî'nin önemi, Meşşâîlere ve Yunan diyalektiğini tamamıyla reddeden kelamcılara karşı alternatif ve özgün bir felsefi ekol kurmasıdır. Bu sebepten Muhammed İkbal (1877-1938), İşrâkîliğin kurucusu sayılan Sühreverdî'yi, kimseye aldırmayıp hür düşünebilen, gerçek bir İran'lı kafa yapısına sahip, rakipsiz bir düşünür olarak betimlemiştir.[289] Yine aynı şekilde Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta Sühreverdî'yi ve onun *Hikmetü'l İşrâk* adlı eserini oldukça fazla methetmiştir. O Sühreverdî için "*Faziletli şeyh, kâmil hakîm, hakikatlerin açığa çıkartıcısı, millet ve dinin yıldızı, müteellihlerin sultanı,*

[283] Şîrâzî, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 4.
[284] Hatice Toksöz, "İşrâkî Felsefe Geleneğinde Nûr Kavramı: …", s. 391.
[285] Teellüh: İlâhiyat (metafizik) bilgisine mistik müşahede ile ulaşmanın yöntemi. Bkz. Kutluer, "Ḥikmetü'l-işrâḳ", ss. 521-524.
[286] Bekiryazıcı, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkilik-Sühreverdî", s. 163.
[287] Taylan, **Ana hatlarıyla İslâm Felsefesi**, s. 213.
[288] Bekiryazıcı, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkilik-Sühreverdî", s. 155.
[289] Muhammed İkbal, **İslâm Felsefesine Bir Katkı**, Cevdet Nazlı (Çev.), Külliyat Yayınları, İstanbul 2017, s. 116.

mükaşifînlerin modeli…" gibi ifadeleri kullanarak ondan övgüyle bahsetmiştir.[290] Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrâk* adlı eserini de "*Hacmi küçük olmasına rağmen nazmı veciz, acayiplerin hazinesi, garipliklerle dolu ve o büyük ilim, yüce İslam, açık burhan…"* sözleriyle vasıflandırmıştır. Şîrâzî, yeryüzünde kendisine kadar ulaşmış ilahi tarzla, sulûkî yöntemle yazılmış ondan daha şerefli, daha büyük ve daha enfes başka bir kitap tanımadığını söylemiştir. Ona göre Sühreverdî, batınî nefsin levhasına akıl kalemiyle nakşetmiştir.[291]

İşrâkilik ekolü Selçuklular zamanında Sühreverdî'nin Anadolu'da bulunması nedeniyle taraftar bulsa da asıl yaygınlaşmasını İran'da gerçekleştirmiştir.[292] Bu gelenek köklü ve özgün bir felsefi sistem olmasına rağmen bazı sebeplerden dolayı İslam düşünce tarihi içerisinde gereği kadar ilgi görmemiş ve hakkında çok az araştırma yapılmıştır.[293] Ancak yapılan çalışmaların yetersizliğinden en çok nasibini alan Sühreverdî nezdinde İşrâkîliğin nefs anlayışı olmuştur.

İşrâkî felsefenin metafiziği, Meşşâîler gibi sudûr teorisine dayanmıştır. Bu sebeple İşrâkîlik'te de Meşşâîlik'teki gibi ay altı âlemin düzeni ay üstü âlem (ûlvi âlem) ile ilişkilendirilmiştir.[294] Ancak İşrâkîlik'teki sudûrda Meşşâîlik'teki akıllar silsilesi, yerini nurlar silsilesine bırakmıştır. Bu açıdan İşrâk felsefesi, tanımlanamayan ve maddi olmayan nurun tabiatı ve yayılması temeline dayanmıştır.[295] Sühreverdî tüm felsefesini "nur" kavramı temelinde inşa etmiştir. Şîrâzî de *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* adlı eserinde Sühreverdî'nin nur temelli kozmolojisini benimsemiştir. İslamî düşüncede ilk etapta nur (ışık) teorisinin formülasyonu Gazzâlî ile gerçekleşmiştir.[296] Ancak her ne kadar daha önceleri nur kavramı Gazzâlî[297] gibi bazı İslam mütefekkirleri tarafından kullanılmış olsa da ilk defa bu kavramı sistematize edip tüm felsefesine temel kılan

[290] Şîrâzî, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 1.
[291] Şîrâzî, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 2.
[292] Bayrakdar, **İslâm Felsefesine Giriş**, s. 105.
[293] M. Nesim Doru-Kamuran Gökdağ-Yunus Kaplan (Ed.), **Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi**, (Giriş), Divan Kitap, İstanbul 2015, s. 11.
[294] İshak Arslan, "Evrenin Sınırlarını Zorlamak: Hikmetü'l-İşrâk ve Şerhlerinde Meşşâî Kozmoloji Eleştirisi", **Nazarîyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Dergisi**, 1/1 (Ekim 2014), s. 147.
[295] Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 340.
[296] Tahir Uluç, "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm", **TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Y. 7, S. 16, 2006, s. 178.
[297] Bkz. İmam Gazzâlî, **Mişkatü'l-Envar**, Süleyman Ateş (Çev.), Bedir Yayınevi, İstanbul 1994.

Sühreverdî olmuştur.[298] O gerek metafizik gerekse fizik kozmolojisini nur hiyerarşisi ile açıklamıştır. Sühreverdî, teorisinde yukarıdan aşağıya doğru oluşan bu hiyerarşiye "nurların düşey silsilesi" ismini vermiştir.[299] Bu hiyerarşinin en tepesinde ise Nûru'l Envâr (Nurlar nuru) olan Tanrı yer almıştır. O, hiçbir şeye muhtaç olmayan, zâtıyla kaim, varlığı kendinden olup tüm nurların mebdei, varlıkların en şereflisidir.[300] Nûru'l Envâr kendisinden çokluğun çıkmadığı bir varlıktır. [301] Nûru'l Envâr'dan tek bir şey çıkar ki o da Sühreverdî ve Şîrâzî'nin ona "Mahz Nur" (Saf Nur) ve "Mücerred Nur" (Soyut Nur) da dediği "İlk nur" olmuştur.[302] Şîrâzî ilk çıkan nura, tüm âlemin aklı olması açısından "aklü'l kül" (tümel akıl), bütün feleklerin varlık illeti ve hareket sebebi olması açısından "cürmü'l kül" ve "hareketü'l kül" de denildiğini söylemiştir.[303] Bu nur, tüm varlık âlemi ile Nûru'l Envâr arasında bir araçtır. Bu dikey sıralamada İlk nur'dan sırasıyla diğer nurlar sudûr eder. Şîrâzî'ye göre sudûr eden her nurun aslına (üstündekine) doğru bir sevgisi ve altındakine doğru bir kahrı (hükümranlığı) vardır. Bu sevgi ve kahrın sebebi üsttekinin altındakine illet, alttakinin ise üstündekine malul olmasından dolayıdır.[304]

Gerek Sühreverdî olsun gerekse Şîrâzî gibi onun ardılları olsun nefs konusunda Meşşâîlerden farklı kavramlar kullanmış olsalar da bu kavramlara yükledikleri anlamlar zaman zaman paralellik göstermiştir.[305] Meşşâîlik'te Vâcibu'l Vücûd olan Tanrı, İşrâkîlik'te Nûru'l Envâr, soyut akıllar ise soyut nurlar olarak adlandırılmıştır.[306] Bu açıdan İşrâkîlik'teki soyut nurlar ile Meşşâîlik'teki akıllar arasında benzerlik mevcuttur.[307] Ancak Şîrâzî, Sühreverdî'den farklı olarak Tanrı için

[298] Bekiryazıcı, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkilik-Sühreverdî", s. 166.
[299] Walbridge, "Sühreverdî ve İşrâklik", s. 236.
[300] Ülken, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru …**, ss. 212, 213.
[301] Sühreverdî, **Hikmetü'l İşrâk**, Tahir Uluç (Çev.), s. 133.
[302] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 276, 277, 308; Bekiryazıcı, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkilik-Sühreverdî", s. 167; Meçin, "Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nuru'l-Envar", ss. 59, 60.
[303] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 308.
[304] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 438, 439.
[305] Turgut, "İsrâkî Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi", s. 570.
[306] Ziyâî, "Şihabuddin Sühreverdî: İşrâkî Okulunun Kurucusu", s. 95.
[307] Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi …", s. 59; Kutluer, "Ḥikmetü'l-işrâḳ", ss. 521-524.

Vâcibu'l Vücûd kavramını da kullanmıştır. Meşşâîlik'te varlığın tanımlanamaz oluşu gibi İşrâkîlik'te de nur (ışık) tanımlanamaz nitelikte kabul edilmiştir.[308]

Şîrâzî'ye göre de ışık veya nur kendi içinde bariz olup varlıkta nurdan daha apaçık bir şey mevcut değildir. Aynı zamanda nur, bedihi sûretlerden olduğu için tarife de ihtiyacı yoktur. Şîrâzî de Sühreverdî gibi nuru açık olmasından dolayı tanımlanamaz görmekle Meşşâîlik'teki tanımlanamaz olan "varlık" kavramı yerine "nur" kavramını yerleştirmiştir. Böylece ona göre tüm varlık nurdur.[309] İşrâkîlik'te nefs teorisi de nur kavramı temelinde açıklanmıştır. Ancak Sühreverdî, nefsin oluşumunu soyut nurlarla ilişkilendirmişse de onun nefs anlayışı İbn Sînâ veya Aristo'dan pek de farklı olmamıştır.[310] Bu açıdan İşrâkîlik'teki nur metafiziği ile Meşşâîliğin akıl metafiziği ve kavramları arasında bazı benzerlikler bulunmuştur.[311] Ancak Meşşâîlik'teki sudûr eden akıllar, on akılda tamamlanırken İşrâkîlik'te sudûr eden nurlar için herhangi bir sayı sınırı konulmamıştır.[312]

Sühreverdî ve Şîrâzî metafiziğinde nur özü itibariyle iki türlü yer almıştır. Bunlar özünde nur ve ışık olan "Mahz-Mücerred Nur" (Soyut Nur) ile özünde nur ve ışık bulunmayıp başkalarını aydınlatan, cisimlere ilişen "arız nur" şeklinde ifade edilmiştir.[313] Arız ışık veya nur, duyular âleminde gözle görülen cismanî ışık iken soyut ışık veya nur ise gözle görülmeyen ışıktır. Arızî ışığın "arız nur" olarak isimlendirilmesinin sebebi kendi başına var olamayıp cisimlerle veya soyut ışıklarla kâim olmasından kaynaklanır.[314] Arız nurun ışığı ne kendinden ne de kendisi içinken soyut nurun ışığı hem kendinden hem de kendisi içindir. Böylece soyut nur, zâtıyla kâim olup cevhersel bir ışık iken arız nur, var olmak için başka bir ışık yâda cisimde

[308] Sühreverdî, **Hikmetü'l İşrâk**, Tahir Uluç (Çev.), s. 117.

[309] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 275.

[310] Eyüp Bekiryazıcı, "**Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi**", ("Yayınlanmamış Doktora Tezi", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Erzurum 2005, s. 190.

[311] Bekiryazıcı, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkilik-Sühreverdî", s. 165.

[312] Tahir Uluç, "İşrâkîlik-Meşşâîlik İlişkisinin Mahiyeti", **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Endülüs ve Felsefenin İşrâkîli(leşmesi)ği**, Bayram Ali Çetinkaya – Eyüp Bekiryazıcı (Ed.), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, c. 7, ss. 1010, 1011; Büşra Arslan Meçin, **Melekût Ülkesine Açılan Kapı: Misâl Âlemi**, Sufi Kitap, İstanbul 2021, s. 129.

[313] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 277.

[314] Uluç, "Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin …", s. 231.

bulunmaya ihtiyaç duyan bir varlıktır.[315] İşrâkî metafizikte "nur" kavramının yanında bir de "zulmet" (karanlık) kavramı vardır. Ancak bu kavramlar iddia edildiği üzere Mecusilikteki gibi kavga ve çatışma halindeki iki zıt prensip olmayıp aksine biri diğerine hayran ve kavuşmak isteyen iki zıt kavramdır. Aynı şekilde Şîrâzî de Sühreverdî'deki nur ve zulmet kavramlarının Mecusilikteki ezelî iki güç olmadığını ifade etmiştir.[316]

Sühreverdî, nefs anlayışını da yukarıda arzedilen nur temelli sudûrcu kozmoloji çerçevesinde geliştirmiştir. O, bu hiyerarşinin içerisine nefs kavramının oluşumunu da bir zemine oturtmuştur. Sühreverdî de diğer İslam filozofları gibi nefs ve ruhu aynı doğrultuda ele almış, bazen aynı anlamda kullanmıştır.[317] Ona göre nefsler, farklı derecelere sahip soyut nurlardır.[318] Sühreverdî nefs kavramıyla mücerred bir nur olan nâtık nefsi kastetmiştir. Ona göre nâtık nefs bir nur olup kadîm olmayan bir varlıktır. Ruhun ne olduğu sorusuna ise Sühreverdî, ruhun (insanların ruhu) Allah'ın (c.c.) nurlarından biri olduğunu, nurun Allah'tan (c.c.) doğan ve yine Allah'a (c.c.) varacak olan bir varlık olduğunu ifade ederek cevap vermiştir. Bu açıdan ona göre tüm nâtık nefsler Tanrı'ya, Nûru'l Envâr'a ulaşıp onun nuruyla aydınlanmak isteyen varlıklardır.[319]

Sühreverdî'nin tüm eserlerinden yola çıkarak bir ıstılahat sözlüğü oluşturan M. Halid Gaffari, bu kitabında nefs konusunun Sühreverdî'nin eserlerinde en fazla işlediği konulardan birisi olduğunu söylemiştir. Aynı zamanda ona göre Sühreverdî her hâlükârda nefsin hudûsünü savunurken *Pertevnâme* gibi bazı eserlerinde daha çok meşşai tarzda, yani cismani bir hudûs şeklinde nefsi "bedenin kemâli" olarak açıklamışken *Kitabu't-Telvîḥât, el-Elvâḥu'l-İmâdiyye, el-Meşâri' ve'l-Muṭâraḥât* gibi

[315] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 277

[316] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 17; Mehmet Alıcı, "Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi ve Kadim İran Dinleri", **Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi**, M. Nesim Doru- Kamuran Gökdağ- Yunus Kaplan (Ed.), Divan Kitap, İstanbul 2015, s. 54.

[317] Turgut, "İsrâkî Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi", s. 570; Bekiryazıcı, "**Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde …**", s. 190.

[318] Uluç, "Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin …", s. 231.

[319] Emel Sünter, "Sühreverdî'ye Göre Arınmanın Felsefesi 'İnsan Felsefesi ve Etik Yönüne Dair Bir Değerlendirme'", **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 24 (1), 2020, s. 103.

diğer bazı eserlerinde ise ruhanî tarzda "Hak Teâlâ'nın nurundan bir nur" olarak açıklamıştır.[320]

Sühreverdî'ye göre nefs, bedenden önce var olmayıp bedenden sonra yaratılmıştır.[321] Nefsi nâtıka hadistir, bu yüzden varlık sahasına çıkabilmek için kendisinden üstün bir varlığa, yani müreccihe ihtiyacı vardır. Nefsin bedenden sonra yaratılmasının sebebi ise fertlerdeki nefsin zuhurunun bedene bağlı olması ve nefslerin ezelî olmayıp sonradan yaratılmış olmasından kaynaklanır. Çünkü eğer nefsler yaratılmamış olup ezelî olsalardı, manevi âlemdeki prototipleriyle birlikte nefslerin sonsuz olması gerekir. Ancak bu da Sühreverdî'ye göre imkânsız bir görüştür.[322] Sühreverdî'ye göre insan nefsi mücerred nur vasıtasıyla Misal Âlemi'nde oluşmuş olup yine kendisini ancak kendisi ile bilen bir varlıktır.[323] Bu açıdan nâtık nefs kendisini aracısız idrak eden bir varlık olmuştur.

İşrâkîlik ekolü, nur metafiziği temelinde sezgi ve aydınlanmaya dayanmıştır. Sezginin kalpte belirmesine ise mükaşefe denilmiştir. İnsan, mükaşefe ile karanlıklardan aydınlığa, yani nura doğru yükselebilen bir varlıktır. İşrâk üzerine kurulu hikmet de keşfdir. Bu sebeple Şîrâzî'ye göre İşrâkîlerin metodu da keşfî ve zevkîdir. O, bu metotla yol kateden sâlikin yolunun yüksekliği oranınca nurunun şiddetinin arttığını ve indiği oranca nurunun şiddetinin azaldığını söylemiştir.[324] Sühreverdî'ye göre nefs, kendisine aksedilen nurun aydınlığıyla hakikate ulaşabilen bir varlıktır. Mükaşefeye ulaşmak için ise nefsin riyâzet ile eğitilmesi gereklidir.[325] Bu sebeple İşrâkîlik'te hakiki bilgiye erişme, nefsin eğitilmesine bağlanmıştır.[326] İnsan, nefsini terbiye ederek, derece derece karanlıktan aydınlık olan nura yükselerek ruhi kuvvetler elde eder hale gelir.[327] Keşfî bilgiye ulaşmak isteyen kimse, Tanrı'yı her

[320] Seyyid Muhammed Halid Gaffari, **Ferheng-i Istılahat-ı Asar-ı Şeyh-i İşrâk**, Encümen-ı Asâr ve Mefahir-i Ferhengi (nşr.), Tahran 1380, 1. Baskı, ss. 345, 346.

[321] Sühreverdî, **Hikmetü'l İşrâk**, Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), Hanry Corbin (Mülâhazât), Tahran 1373, 2. Baskı, s. 201; Bekiryazıcı, "**Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde …**", s. 191.

[322] Turgut, İsrâkî Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi, s. 570.

[323] Alıcı, "Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi ve Kadim İran Dinleri", s. 89.

[324] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 11, 12.

[325] Bekiryazıcı, "İslam Düşüncesi ve İşrâkîlik", s. 29.

[326] Bekiryazıcı, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkilik-Sühreverdî", s. 162.

[327] Taylan, **Ana hatlarıyla İslâm Felsefesi**, s. 213.

daim huşu ile zikrederek kutsî âlemi tefekkür edip şehvet ve yemekten oldukça uzaklaşarak rabbine yöneldikçe aniden parlayan bir nurla sezgisel bilgiyi elde edebilecek ve ûlvi lezzetleri tadabilecektir.[328] Bilgiye ulaşmada sezgiyi yöntem olarak benimseyen İşrâkîlik, bu sebeple Meşşâîlik ve Tasavvuf arasında bir noktada yer almıştır.[329] Bu sebeple Sühreverdî'yi bir filozof ve/veya bir mutasavvıf olarak değil de ancak bir teosof olarak değerlendirenler olmuştur.[330] Ancak İşrâkîlik'teki sezgi tasavvuftaki cezbe ve sekr halinden ayrı bir durum olup tamamen manevi bir sezgidir.[331]

Sühreverdî her ferdin kendine has bir ruha sahip olduğunu[332] ve bu ruhun nurani bir cevher olup kalbin sol boşluğunda yer aldığını düşünmüştür.[333] Bu ruh arızi nurdan nuru alarak bedenin organlarına ulaştırıp bütün bedene nüfuz eder. Aynı zamanda ona göre ruhun herhangi bir mekâna ihtiyacı da yoktur. Bu sebeple beden nefsin sadece kalesi, heykeli olarak görülmüştür.[334] Nefs ise beden kalesine hapsolmuştur. Bu açıdan Sühreverdî'nin nefse dair görüşleri, Meşşâîler gibi nefsin bedenî güçleri olmayıp nefsin beden zindanından ve madde âleminin karanlığından nasıl kurtulacağı ile ilgili olmuştur.[335] Şîrâzî de aynı şekilde bedeni nefs için bir örtü şeklinde görmüş ve Sühreverdî ile benzer açıklamalarda bulunmuştur. Bu anlayışta bedensel ve dünyevi meşguliyetlerden el etek çeken kişi nurlar âlemiyle irtibata geçip aydınlanan ve eşyanın hakikatine ulaşan bir varlık olmuştur.[336] Beden zindanından kurtulmak içinse nefs riyazet yolunu seçerek asıl vatanına giderek akl-i kül ile birleşebilir bir konumda bulunur.[337]

Sühreverdî, nefs teorisini nur temelli sudûrcu kozmolojiye dayandırırken tüm felsefesini nur kavramı temelinde açıklamıştır. Yöntem olarak ise Meşşâîliğin akılcı ve amprist yönteminin aksine "keşf" ve "ilahi seziş" metodunu benimsemiştir.

[328] Bekiryazıcı, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkilik-Sühreverdî", s. 162.
[329] Erdoğan, "İşrâkîlik'in İslâm Felsefesi …", s. 162.
[330] Meçin, "Bir Teosof Olarak Sühreverdî", s. 356.
[331] Erdoğan, "İşrâkîlik'in İslâm Felsefesi …", s. 164.
[332] Bekiryazıcı, "**Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde …**", s. 190.
[333] Sühreverdî, **Hikmetü'l İşrâk**, Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), s. 206.
[334] Sühreverdî, **Hikmetü'l İşrâk**, Tahir Uluç (Çev.), s. 189.
[335] Siret, "Hikmeti İşrâkî ve Nekşu'n-Nefs …", s. 156.
[336] Bekiryazıcı, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkilik-Sühreverdî", s. 163.
[337] Meçin, "Bir Teosof Olarak Sühreverdî", s. 364.

Metotlarından dolayı da Meşşâîleri eleştirmiştir. Sühreverdî'nin metafizik görüşlerinin yer aldığı *Hikmetü'l İşrâk* adlı eserini şerh eden Şîrâzî, Sühreverdî'nin görüşlerini açıklarken genel itibariyle ona mutabık görüşler beyan etmiştir. Bu açıdan Şîrâzî de nur temelli sudûrcu kozmolojiyi benimsemiştir. Ancak Sühreverdî'nin aksine Şîrâzî, görüşlerinde Meşşâî kavramlara da yer vermiştir. Mesela bunlardan Sühreverdî'nin kabul etmediği Tanrı anlamındaki Vâcibu'l Vücûd kavramını kullanmıştır. Şîrâzî, şerhinde Sühreverdî'nin nefs ile ilgili görüşlerine uygun açıklamalar yapmıştır. Böylelikle o da nefsi soyut bir nur mâhiyetinde açıklamıştır. Ancak Sühreverdî'den farklı açıklamalarda da bulunduğu yerler olmuştur. Şîrâzî'nin nefs konusunda Sühreverdî'den ayrıştığı kısımlar genelde nefsin güç ve kuvveleri konusunda olmuştur. Çünkü Sühreverdî'nin nefs konusundaki görüşleri daha ziyade nefsin beden zindanından ve madde âleminin karanlığından kurtuluşu hakkında olmuştur. Özellikle *Dürretü't-Tâc* adlı eserinde Şîrâzî nefsin bedenî güçlerini açıklarken konuyu genel anlamda Meşşâîlik, özel anlamda ise İbn Sînâ tarzında ele almıştır. Bu sebeple her ne kadar Şîrâzî nefs konusunda Sühreverdî ile paralel bir anlayış sergilemiş olsa da onun teorisi kendine has olduğu söylenebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

KUTBÜDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ'DE VARLIK OLARAK NEFS

Şîrâzî'nin nefs anlayışı kendi ifadeleriyle anlaşılmak istendiğinde onun metafizik alanda yazmış olduğu iki kıymetli eseri mevcuttur. Bunlar *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* ve *Dürretü't-Tâc li-Ğürreti'd-Dîbâc* adlı eserlerdir. *Şerhu Hikmeti'l İşrâk,* Sühreverdî'nin en önemli eseri olan *Hikmetü'l İşrâk*'ın şerhidir. Şîrâzî bu esere diğer şerh yazan Şehrezûrî ve Molla Sadrâ gibi İşrâkî şarihlerden sayılmıştır.[338] Şehrezûrî şerhini daha önce yazmış olmasına rağmen Şîrâzî'nin şerhi daha meşhur olmuştur. Şîrâzî *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta nefse dair şahsi görüşlerini serdederken daha çok Sühreverdî'nin görüşleri çerçevesinde ortaya koymuştur. Bu açıdan o bu eserinde nispeten Sühreverdî'ye bağlı kalmıştır. Şîrâzî konuları açıklarken Sühreverdî'ye tabi kalmasından dolayı bu eserde nefs anlayışını sistemli işlememiştir. Şîrâzî'nin nefs anlayışının tespitinde dikkat çeken en önemli husus, şerhinde bazen Sühreverdî'nin aksi yönde görüşler beyan etmiş olmasıdır.

Şîrâzî'nin nefse dair görüşlerinin mevcut olduğu diğer eseri ise bir ansiklopedi niteliği taşıyan *Dürretü't Tâc* adlı eseridir. Bu eser Fatiha (Giriş), Mantık, Felsefe-i ûlâ (İlk felsefe), Tabiiyyat (Tabiî ilimler-Fizik), Matematik (Riyaziyye), İlm-i ilahi (Metafizik-İlahiyat) olmak üzere beş "cümle" ve Hatime'den (Sonuç) oluşur. Ancak çalışmada yararlanılan baskıda asıl metindeki Matematik ve Hatime kısmı haricindekilere mukaddime eklenerek beş cilt halinde basılmıştır. Çalışmada "Mantık" cümlesi olan ikinci cilt haricinde tüm ciltlerden yararlanılmıştır. Bu eserinde İbn Sînâ ile İşrâk felsefesi ve İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücûd öğretisi arasında başarılı bir sentez oluşturan ilk filozof olması,[339]Şîrâzî'nin Şehrezûrî'den daha meşhur olmasının sebeplerinden biri olarak gösterilmiştir. *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* eserine nazaran bu

[338] Molla Sadrâ'nın kendisi ise yaptığı bir tasnifte Sühreverdî, Tûsî, İbn Kemmune, Şehrezûrî ve Şîrâzî'yi Stoacıların takipçileri olarak zikretmektedir. Bkz. Mollâ Sadrâ, **el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfâri'l 'Akliyyeti'l-Erba'a**, Dâr-u İhyai't-Turâsi (nşr.), Beyrut 1981, 3. Baskı s. 181.

[339] Ziyâî, "İşrâkî Gelenek", s. 118.

eserinde Şîrâzî'nin nefs anlayışını daha bütüncül görmek mümkündür. Bu açıdan *Dürretü't Tâc'*da Şîrâzî'nin nefsle ilgili görüşleri daha sistemli olup bu görüşler bölümlemeler ve başlıklar altında gayet açık bir biçimde yer alır. Bu sebeple *Dürretü't Tâc* eseri, nefs konusunda Şîrâzî'nin şahsi görüşlerinin tespitinde temel bir kaynak olmuştur.

Çalışmada öncelikle ontolojik açıdan nefsin varlığı ele alınmıştır. Çünkü bir şeyin mâhiyeti veya sıfatlarından söz edebilmek için ilk etapta onun var olduğunu kanıtlamak gerekir. Şîrâzî de kendi felsefî tasavvurunda önce bu konuyu masaya yatırmış ve ontolojik zeminde nefsin varlığını irdelemiştir. Bu irdeleme neticesinde ise nefsin varlığını kendi yöntemleriyle kanıtlamıştır. Daha sonra var olduğunu kanıtladığı nefsin var olmasına sebep olan, yani varlığının dayanmasının muhtemel olabileceği illetleri ele almış ve tüm ihtimalleri gözden geçirerek nefsin dayanağını tek bir illette nihayete erdirmiştir. Ardından, Şîrâzî'nin sistematik metodunda varlığı ispatlanan ve fâil (etken) illeti belirlenen nefsin bir de mâhiyeti ve sıfatlarını ifade eden güç ve fiilleri ciheti açıklanmıştır. Şîrâzî'nin metodolojisi çerçevesinde tüm bu konuları ve varlık olarak nefsi işlemek için çalışmanın bu kısımında konu, "*Nefsin Varlık Delilleri*", "*Nefsin Varlık Kökeni: Fâil İlletler*" ve "*Nefsin Güç ve Fiilleri*" başlıkları altında ele alınmıştır.

2.1. NEFSİN VARLIK DELİLLERİ

İslam felsefesinde temellendirilen nefs teorisi, fizik âlem ile metafizik âlem arasında bir nevi köprü vazifesindedir. Bu köprü fizik âlemindeki varlıklarla metafizik âlemdeki varlık mekanizması arasında sürekli, canlı, aktif ve dinamik bir bağ niteliğindedir. Buradan hareketle İslam filozofları tabiat bilimlerinden metafiziğe geçişi, nefs teorileriyle temellendirerek insan için metafizik bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu göstermişlerdir.[340]Bu açıdan nefsin varlığını kanıtlamak aynı zamanda metafizik âlemin de varlığını kanıtlarken bilgisini de mümkün kılmıştır. Çünkü fenomenal âlem (duyular âlemi) ile metafizik âlem arasındaki bağ nefs ile sağlanır. Bu sebeple nefs olmazsa manevi olup ûlvi değere sahip olan metafizik âlemin varlığından da söz etmek mümkün olamaz. Bu açıdan nefs her iki âlemin ilişkisini

[340] Türker, "Nefis", ss. 529-531.

açığa çıkaran bir nevi aracı konumundadır. Böylelikle nefs, maddeden manaya geçişin sembolü haline gelir. Nefsin böyle bir fonksiyona sahip olması, bir İslam filozofu olması hasebiyle maneviyatı, yani duyular âlemi dışındaki ûlvi âlemi yücelten ve onu insanın asıl gayesi olarak gören Şîrâzî için nefsin ontolojik zeminde varlığını kanıtlamak elzem olmuştur.

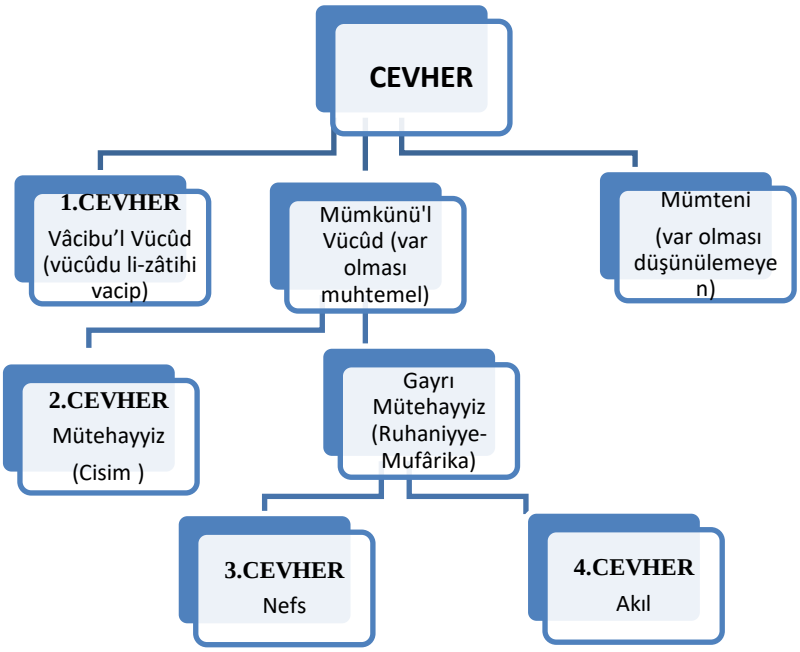
Şîrâzî, nefsin sıfatları ve etkilerini anlattığı *Dürretü't Tâc'*ın Tabiiyyat cümlesinin ikinci fenninde (bölümünde), ilk makalesinde[341] öncelikle nefsin varlığını ele alarak ispatlamıştır. Böylece Şîrâzî, İbn Sînâ gibi nefsin varlığını Tabiiyyat biliminde ele almıştır. Buna göre o, *Dürretü't Tâc'*da önce nefsin varlığını ispatlamış, daha sonra onun mâhiyeti ile ilgili diğer değerlendirmeleri yapmıştır. Şîrâzî'nin nefs telâkkisinde ontolojik açıdan nefsin varlığı iki delil üzerinden ispatlanmıştır: Birincisi nefsin cevher olma ve ikincisi ise nefsin kendisini aracısız bilme özelliğinden hareketle ispatının yapılmasıdır. Şîrâzî'nin varoluşsal delilleri göz önünde bulundurulduğunda çalışmanın bu kısımında konunun, "*Nefsin Cevher Olması*" ve "*Nefsin Zâtını Aracısız Bilici Olması*" başlıkları altında ele alınması uygun görülmüştür.

2.1.1. Nefsin Cevher Olması

Şîrâzî, ontolojik zeminde nefsin varlığını kanıtlarken onun cevher olması delilini bir ispat yönü olarak değerlendirmiştir. Bu açıdan Şîrâzî'ye göre nefs bir "cevher" olarak kabul edilmiştir. Ancak onun cevherden kastı cisim veya cismin cüzleri ve ondaki halleri değildir.[342] Şîrâzî'nin söz konusu görüşünün, yani "nefs cevherdir" derken ne kasteddiğinin anlaşılması için onun daha önceki beyanlarına, yani "cevher" hakkındaki fikirlerine müracaat etmek gerekir. Çünkü Şîrâzî, *Dürretü't Tâc* eserinin Felsefe-i ûlâ cümlesinde cismin de içinde yer aldığı cevherin dört kısımdan oluştuğunu ifade etmiştir.[343] Şîrâzî söz konusu bölümde (cevherin kısımlarında) nefsin nasıl bir cevher olduğunu ortaya koyarken herzaman uyguladığı metodunu, yani eleme yöntemini uygulayarak bunu gerçekleştirmiştir. Bu sebeple o ilk etapta dört kısımdan oluşan cevherin her bir kısmını ihtimal olarak değerlendirip

[341] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 690.
[342] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 690.
[343] Şîrâzî, "Felsefe-i ûlâ", **Dürretü't-Tâc**, s. 528.

asıl sonuca ulaşmıştır. Şîrâzî'nin varlık açısından cevheri dört kısma ayırması aşağıdaki gibi bir tabloya dönüştürülmüştür:



Tablo 1: Şîrâzî Ontolojisinde Cevherin Kısımları Diyagramı (Gülizar Ekinci)

Görüldüğü üzere Şîrâzî'ye göre cevher ya Vâcibu'l Vücûd ya cisim ya akıl veyahut da nefs olmak üzere dört varlık türünü ifade eden bir kavramdır. Şîrâzî nefsin cevher olduğunu kanıtlarken cevherin kısımları olarak saydığı bu dört varlığı tek tek ele almış ve ilk etapta nefsin cisim olan bir cevher olabilme ihtimalini sorgulamıştır. Ancak değerlendirmeleri sonucunda nefsin cisim olan cevher olmayıp soyut bir cevher olduğunu iddia etmiştir. Bu iddiasını kanıtlamak içinse nefsin cisimden farkını delil olarak sunmuştur.

Şîrâzî, nefs ile cismin birbirinden farklı cevherler olduğunu açıklarken bir cevher olan nefsin cismanî bir varlık olan insan bedeninden farklı olmasına dikkat çekmiştir. Çünkü o cismi cevherin bir türü olarak kabul etmiştir. Şîrâzî, nefsin cisim olan bedenden ayrı türde bir cevher olduğunu insan örneği üzerinden açıklamıştır.[344] Ona göre günlük yaşamda tecrübe ile sabit olunan bazı gözlemlerle insandan bazı hareketlerin ve idraklerin sadır olduğu müşahede edilir. Ancak bu cisimlerin (bedenlerin) bahsedilen fiilleri (eylemleri) sergilemeleri ve bu tezahürleri göstermeleri

[344] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 690.

onların cisim olmaları hasebiyle değildir. Yani insanın eylemlerinin kaynağı bedenselliğinden (cismanîyetinden) kaynaklanmaz. Bu sebeple insan eylemlerinin mebdei cisim olmaktan değil başka bir ilkeden olmalıdır. İşte Şîrâzî'ye göre bir cismin hisseden, beslenen, gelişen, üreyen bir varlık haline gelmesini ve iradesiyle hareket etmesini sağlayan etken, onun bir nefse sahip olmasıdır. Şayet fiillerin gerçekleşmesi cisim olmasından kaynaklı olsaydı, bütün cisimlerin aynı fiilleri sergilemesi gerekirdi. Yani söz konusu hareket ve idrak eğer insanın cismanîyetinden dolayı olsaydı o zaman her cismin, insandan sadır olan hareket ve idrak gibi iradeyle hareket etmesi ve müdrik olması gerekirdi. Böyle bir şeyin mümkün olması durumunda bütün unsurların ve cemadatın da böyle olması gerekirdi.[345] Şîrâzî bunun böyle olmadığını yaşamdaki gözlemler ve tecrübe ile ortaya koymanın mümkün olduğunu göstermiştir.

Şîrâzî'nin ifadelerini bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse, mesela bir masa veyahut bir sandalye de insan bedeni gibi cisimdir, ancak insanda görülen hareket ve idrakler masa ve sandalyede zuhur etmemektedir. Bu açıdan tüm cemadat ve unsurların iradeyle hareket ettiğini ve idrakta bulunduğunu söylemek Şîrâzî'ye göre vicdanın aksine, yani yanlış bir görüş olur. Şîrâzî tüm bu açıklama ve örneklerle "nefs cevherdir" derken cevherden kastının cisim veya cismin cüzleri olmadığını göstermek ve kanıtlamak istemiştir. İbn Sînâ da nefsin cevher olduğunu benzer bir şekilde açıklamıştır.[346] Aynı zamanda İbn Sînâ, ruhu cisim olarak tanımlayan kendinden önce gelen filozofları bu görüşlerinden dolayı eleştirmiştir.[347]

Şîrâzî, insandan sadır olan söz konusu eylemlerin onun cisminin (bedeninin) mizacıyla (özelliği-karışımı) ya da onun unsurlarının nispetiyle ya da onun bütün bedeniyle de gerçekleşmiş olmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Çünkü ona göre insanın mizacı daima değişen bir şeydir. İnsanın mizacının değişmesiyle bedenin bütünü ve unsurları da değişkenlik gösterir. Tüm bunların değişkenlik özelliği söz konusu eylemlerin de kaynağı olamayacağı anlamına gelir. Şayet öyle olsaydı insanın kendi enaniyetiyle daimî bir şuur hissetmesine de engel teşkil ederdi. O halde insanın idraki tüm bu şeylerin dışındadır. Şîrâzî'ye göre mizac tek bir keyfiyettir ve ondan

[345] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 690.
[346] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, Fazlurrahman (nşr.) Oxford Universty Press, London 1959, s. 9.
[347] Taylan, **Ana hatlarıyla İslâm Felsefesi**, s. 198.

muhtelif fiiller sadır olmaz, ancak insanın enaniyeti böyle değildir.[348] Şîrâzî, söz konusu görüşleri ile insanda değişken cismanî yapısının insanda mevcut olan daimî (değişmez) "benlik şuuru" (enaniyeti) ve iradî hareketinin kaynağı olamayacağını kanıtlamak istemiştir. Aynı şekilde tek bir keyfiyete sahip cismanî mizacın muhtelif fiillerin kaynağı da olması mümkün değildir. Bu sebeple insanî eylemlerin ve idrakin mebdei beden gibi cismanî bir cevher olamaz.

Şîrâzî ontolojik açıdan nefsin varlığını bir cevher olması üzerinden kanıtlamaya çalışırken aynı zamanda cevher kategorisi içerisinde onun varlık keyfiyetini de belirlemek istemiştir. O, cevheri varlık yönüyle ayrıma tabi tutarken nefsin farklı bir cevher olduğunu ve hangi kategoriye dahil olduğunu da diğer ihtimalleri değerlendirerek kanıtlamak istemiştir. Ona göre nefs, varlık açısından bir cevherdir, ancak onun cevher olma özelliğinin diğer cevher olan varlıklardan ayrılan yönlerinin ortaya koymak gerekir. Yukarıda bir tablo haline de dönüştürülen, Şîrâzî'nin cevher olma özelliği taşıyan dört varlık türünü izah etmesi şu şekildedir:

"*Ama cevherin kısımları ya Vâcibu'l Vücûd olan vücûdû li-zâtihi vaciptir ya da böyle değildir ve o mümkünü'l vücûttur. Çünkü vacip olmayan her şey ya mümkündür ya da mümtenidir. Ve mümteni olmadığı için -şu açıdan ki cevher varlıkla mukayyet olduğundan, (mümteni) konusu açısından kesinlikle cevherin bölümlerinden değildir, -o halde mümkündür. Ve her mümkün ya mütehayyizdir -ve o cisimdir veya onun güçleridir, (çünkü daha önce cevheri ferdin imkânsız olduğunu bildin)- ya da ğayrı mütehayyizdir ve ona ruhaniyye ve mufârik diyorlar. Ve onda tedbirde bulunmak için, tasarrufta bulunmak için ve onunla kemâle ermek için cisimle taalluktan (*bağlı olmaktan*) arınık değildir. Ve o (*mufârik varlık*) ya nefs ve ruhtur ya da onun (*bedenle*)bu taalluku (*ilişkisi*) olmazsa o akıldır."*[349]

Şîrâzî cevherin kısımlarını ele alırken cevher diye tanımladığı varlıkları nihayetinde dörde ayırmıştır. Buna göre o, önce cevheri vücûdû li-zâtihi vacip (varlığı zâtından zorunlu) olan "Vâcibu'l Vücûd" (Tanrı), "mümkünü'l vücûd" (var olması muhtemel) ve "mümteni" (var olması düşünülemeyen) olmak üzere üç kısıma

[348] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, ss. 690, 691.
[349] Şîrâzî, "Felsefe-i ûlâ", **Dürretü't-Tâc**, s. 528.

ayırmıştır. Ancak mümteni olan, varlıkla kayıtlı olan cevherin kısımlarından sayılmadığı ve o (mümteni) düşünülemeyen, yani var olmayan bir şey olduğu için cevher olması ve/veya cevherle bağının bulunması mümkün değildir. Buna göre mümteni cevherin kısımlarından olamayacağı için geriye Vâcibu'l Vücûd ve mümkünü'l vücûd kalmıştır. Vâcibu'l Vücûd dışında kalan herşey ise mümkünü'l vücûd olarak kabul edilmiştir. O halde Şîrâzî'nin çizdiği şablona göre cevher ya Vâcibu'l Vücûd veya mümkünü'l vücûd olmak üzere iki maddede sınıflandırılmıştır.

Şîrâzî mümkünü'l vücûd'u da kendi içerisinde ikiye ayırmıştır. Ona göre mümkünü'l vücud, ya cisim ve cismin güçlerinden oluşan "mütehayyiz" (yer tutan-cismanî) ya da kendisine "ruhaniyye" (ruhanî) veya "mufârik" (ayrık- bizâtihi soyut) denilen "gayri mütehayyiz" (cismanî olmayan) olan varlıklardır. Burada mütehayyizden kasıt yer kaplayan, yani cisim veya onun güçleri, gayri mütehayyiz ise cisim olmayan soyut varlıklardır.

Şîrâzî gayri mütehayyiz varlıkları ruhaniyye veya mufârik diye de isimlendirmiştir. Gayri mütehayyiz varlıklar şayet bir cisme (bedene) bağlıysa bunu nefs, ancak bedenle herhangi bir bağı yoksa onu da akıl olarak ifade etmiştir. Başka bir ifadeyle Şîrâzî'ye göre cisimle irtibatı olan gayri mütehayyiz (mufârik) varlık nefs veya ruh, cisimle irtibatı olmayan gayri mütehayyiz ise akıl olarak kabul edilmiştir. Şîrâzî, mufârik varlıkları bu şekilde değerlendirirken tarafımızdan "akla evrilen nefs" diye isimlendirilen kendine has teorisi ile de ilişkilendirmiştir.

Şîrâzî'nin söz konusu görüşlerinden yola çıkarak cevheri, Vâcibu'l Vücûd (Tanrı), cisim, nefs ve akıl olmak üzere dört kısma ayırdığı görülmüştür. Onun Vâcibu'l Vücûd'u da cevher olarak değerlendirmesi dikkate değer bir husustur. Çünkü bazı filozoflar Tanrı'nın cevher olması fikrini kabul etmemişlerdir. Nitekim Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc* eserinde arazın (ilinek) da dört kısımdan müteşekkil olduğunu açıkladıktan sonra araz ve cevherin kısımları konusu hakkında cumhurun ıstılahlarının kendisininkinden farklı olduğunu ifade etmiştir. Şîrâzî onların açıklamalarına göre Vâcibu'l Vücûd'un cevher olmadığını düşündüklerini söylemiştir.[350] O burada "cumhur" kavramını kullanarak örtülü bir şekilde Meşşâîleri kastetmiştir. Tahir Uluç'a

[350] Şîrâzî, "Felsefe-i ûlâ", **Dürretü't-Tâc**, s. 529.

göre Şîrâzî'nin Meşşâîlere cumhur demesi, Meşşâîlerin sayıca İşrâkîlerden daha fazla olmasından kaynaklanmıştır.[351] Dolayısıyla Şîrâzî Vâcibu'l Vücûd'u da bir cevher olarak görmekle Meşşâîlerden ayrılmıştır.

Şîrâzî'nin tüm bu açıklamalarından nefsi, mümkün varlıklar içerisinde gayri mütehayyiz olan soyut bir varlık olarak değerlendirdiği anlaşılmıştır. Ancak Şîrâzî çoğu zaman mufârik bir varlığın bazı durumlarda (hallerde) yukarıda sayılan sebeplerden dolayı bir bedene bağlanmaya ihtiyacı olduğunu, bazı durumlarda da ona ihtiyacı olmadığını, bedenden müstağni olduğunu söylemiştir. Bedene ihtiyacı olmayan mufârik varlık akıl iken bedeni bir âlet olarak amacını gerçekleştirmek için kullanan mufârik ise nefs olarak ifade edilmiştir. Hülasa Şîrâzî, bedenle olan bağı açısından mufârik varlıkları değerlendirmiştir. Bu sebeple ona göre nefs, mümkünü'l vücûd bir varlık olan gayri mütehayyiz varlıklardan bedenle bağı olan soyut bir cevher olarak kabul edilmiştir.

Şîrâzî'nin söz konusu görüşlerinden nefs ve aklı iki ayrı soyut cevher olarak değerlendirdiği, ancak ikisinin ayrım noktasının beden olduğu anlaşılır. Nefs de akıl da mufârik varlıklardır. Ama mufârik varlık bir bedenle bağı varsa nefs, eğer herhangi bir bağı yoksa o zaman o mufârik varlık akıldır. Böylece Şîrâzî nefsi cisimden ayrı, ancak mükemmelleşmek adına cismi (bedeni) bir araç olarak kullanan[352] soyut bir cevher olduğunu düşünmüştür. Buna göre nefs beden haricinde ayrı bir cevherdir ve beden nefs için sadece bir araç mâhiyetindedir.

Şîrâzî nefsin cevher olduğunu ispatlarken diğer bir delil olarak nefsin araz olmasının imkânsızlığını da kullanmıştır. O, nefsin araz olmadığını kanıtlarken yine kendi metodolijisi içerisinde tüm olası ihtimalleri göz önünde bulundurup ihtimalleri eleme yöntemi ile sonuca ulaşır. Şîrâzî'ye göre nefs araz olamaz. Çünkü, eğer nefs araz olsaydı onun mevzûu (konu) ya cisim ya da gayri cisim olması gerekirdi. Eğer nefsin mevzûu cisim olsaydı onun bazı kısımlarla taksimi lazım gelirdi, ancak Şîrâzî'ye göre insanın idraki basittir ve basit olduğu için de kısımlanmayı kabul etmez. Eğer nefsin mevzûu gayri cisim olsaydı ya cevher ya da gayri cevher olurdu. Eğer

[351] Uluç, "Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin …", s. 221.
[352] Şîrâzî, "Felsefe-i ûlâ", **Dürretü't-Tâc**, s. 528; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 368.

cevher ise ya bedende bir arazla değil de zâtıyla tasarrufta bulunur ya da bedende zâtıyla tasarrufta bulunmaz. Eğer zâtıyla bedende tasarrufta bulunursa o nefstir ve eğer bedende zâtıyla tasarrufta bulunmayıp arazla tasarrufta bulunuyorsa onun yine de nefs olması gerekir. Çünkü arazlar zâtlara arız olurlar ki bu da zâtlardan kudret, irade vb. bazı fiillerin sadır olmasını gerektirir. Yani fiilleri ona nispeten yapmaz, aksine onlar zâtlara mensup ki arazlar sayesinde fiil yapar.[353] Nefsin mevzûu gayri cisim olduğunda eğer gayri cevher ise onun sonu yine aklî sûretlerin mahalli olan bir cevher ile sonlanmalıdır. Şîrâzî'ye göre tüm bunlar ile insanda müdriğin (idrak edenin) cisim olmadığı ve cisimdeki bir hâl de olmadığı kanıtlanmış olur. Burada dikkat çeken bir husus da Şîrâzî'nin nefsi idrak üzerinden ifade etmesidir. Bu ifadede Şîrâzî nefsi idrak ile eş değer olarak görmüştür.

Şîrâzî'ye göre nefsin cevher oluşuna dair diğer bir delil ise nefsin cüziyyattan herbiri üzerinde mutabık olduğu küllîyatları idrak etmesidir. Şîrâzî'nin burada nefsten kastı nâtık nefstir, yani insanın düşünen nefsidir. Nâtık nefs aklî kuvvesi ile cüzilerden külli manalar idrak eder. Şîrâzî buna fil ve sinek örneğini verir.[354] Fil ve sinek ayrı ayrı iki kavramdır ancak kişi onların, fil ve sineğin hayvanlıkta ortak olduğunu idrak eder. Bu da insan nefsinin küllileri idrak edebilen soyut bir cevher olduğunun göstergesidir. O halde nefs ne arazdır ne de cisimdir. O, ancak soyut bir cevherdir. Ancak nefsin bir cevher olduğunu ifade eden Şîrâzî'ye göre nefs "cevherlik" diye tabir edilen soyut bir kavram da değildir. Çünkü cevherlik kavramı soyut bir kavram olduğundan dış dünyada bir varlığı yoktur. Cevherlik ne bir mevzûuda ne de bir mahalde (yer) mevcuttur. Onun varlığı ancak itibaridir. İtibari olan bir şeyin ise müstakil olarak bir varlığından söz edilemez. Müstakil bir varlığı olmayan cevherlik bu açıdan müdrik bir zât da olamaz.[355] Yani kendi kendisini idrak edemez. Oysa nefs zâtını aracısız idrak eden bir varlıktır. Bu durumda nefsin enaniyetini idraki bir sıfatla veya zaid (eklenti) bir durumla gerçekleşmez.[356]

Şîrâzî, nefsin varlığını ele alırken cevher olma özelliğinden hareketle varlık delillerini ileri sürmüştür. Şîrâzî'nin cevheri sınıflandırırken değerlendirmeye aldığı

[353] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 693.
[354] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 693.
[355] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 285.
[356] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 285; Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 694.

veriler incelendiğinde cevherin Vâcibu'l Vücûd, cisim, akıl ve nefs olmak üzere varlık bakımından dört kısma ayrıldığını ortaya koymuştur. Şîrâzî kendi metodolojisi içerisinde cevherin kısımlarını ele almış ve nefsin cisim olmayan soyut bir cevher olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu açıdan ona göre nefsin, cisim olmayıp bedenden ayrı, ancak izafi olarak bedenle bağı bulunan bir cevher olduğu anlaşılmıştır.

Şîrâzî nefsi cisimden ayrı soyut bir cevher olarak değerlendirmiştir. Bu yönüyle o nefsi maddi açıdan ele alan Aristo'dan ve materyalist filozoflardan ayrılmıştır. Şîrâzî nefsi soyut bir cevher olarak görmekle diğer İslam filozofları gibi onun manevi bir cevher olduğunu düşünen Platon ve Yeni Eflâtuncu tarzda bir görüş sergilemiştir. Şîrâzî soyut bir cevher olan nefsin maddi bir varlık olan beden ile birlikteliği ve birarada bulunabilmesi hususunu kendi metafiziği içerisinde mantıklı ve tutarlı bir şekilde açıklamıştır. Nefsi maddeden ayrık bir cevher olarak değerlendiren Şîrâzî'ye göre nefsin cisme (bedene) ancak tedbirde bulunmak (onu idare etmek), onda tasarrufta bulunmak ve onda kemâle erişmek açısından bağlandığını söylemiştir.[357] Yani nefsin kendisi soyut bir cevher olmasına rağmen ihtiyaç arzeden durumlardan kaynaklı olarak bedenle bir arada bulunmuştur. Bu sebeple bedenle olan bağı kalıcı olmayıp geçicidir. Aynı zamanda Şîrâzî nâtık nefsi idrakle eş değer tutarak insan nefsini, benlik şuuru mesabesinde görmüştür.

2.1.2. Nefsin Zâtını Aracısız Bilici Olması

Şîrâzî nefsi varlık yönüyle açıklığa kavuşturmada önce nefsin cevher olma özelliğini değerlendirmiştir. Bu süreçte soyut bir cevher olması hasebiyle nefsin ontolojik alanda bedenden müstağni bir varlık olduğuna dair kanıtlar ileri sürmüştür. Şîrâzî'nin nefsin varlık olma özelliğini delillendirmede kullandığı ikinci yön nefsin zâtını aracısız bilme özelliği olmuştur. Başka bir ifade ile Şîrâzî, nefsin varlığını maddeden ayrık soyut bir cevher üzerinden kanıtladıktan sonra diğer bir açıdan da onun varlığını delillendirmeye çalışmıştır. O, nâtık nefse sahip olan insanın kendi bilincinden yola çıkarak kendi varlığını kanıtlayacağı bir farazîye ortaya koymuştur. Şîrâzî'nin benlik şuuru ile ispatlamaya çalıştığı bu farazîyeyi açıklayışı ise kendi ifadeleriyle şu şekilde olmuştur:

[357] Şîrâzî, "Felsefe-i ûlâ", **Dürretü't-Tâc**, s. 528.

"*Kendi nefsimizden bunu anlıyoruz ki eğer biz kendimizden veya dışımızdan bir şeyde duyularımızı kullanmadan akıllarımızın kemâli üzerine, bir defada (*aniden*) yaratılsaydık ve aynı zamanda şuur edilebilecek herhangi bir şeyin olmadığı bir havada, bir lahza hâsıl olsaydık ve birbirine dokunmayacak şekilde azalarımız birbirinden münferid (*ayrı*) olsaydı, biz bu haldeyken enaniyetimiz dışında herşeyden gafil olurduk. O halde biliriz ki tahsil etmediğimiz cisimler ve arazlar, henüz zihinlerimize girmemiş ki o şeyi onunla akıl edelim. O halde bu, zahiri ve batınî organlarımızın dışında, bütün cisimlerin duyuların, kuvvelerin ve bizim haricimizdeki arazların dışında bu farazîyeyle ondan gafil olmadığımız bir zâttır. Sen ne zaman ki kendi zâtını düşündüğünde tüm bu şeylerden hallerden arınıkken göreceksin ki zâtına dair ilmin bu şeylerin dışındadır. Ve sen bu yüzden kendi zâtını işaret ederken ene (ben) kendinden başka her cisme her araza ve herşeye işaret ederken hüve (o) diyorsun.*"[358]

Şîrâzî sunduğu bu farazîye ile bir insanın, kendisini hiçbir zahiri ve batınî duyu organlarını kullanamadığı, bütün organlarının birbirinden ayrı olduğu, temas halinde bulunmadığı ve her şeyden soyutlanmış, yalıtımlı bir hava ortamında idrak üzere aniden yaratılmış olduğunu farzetmesini istemiştir. Şîrâzî bu şekilde kendini varlık sahasında aniden bulan bir insanın hiçbir duyu organını kullanamasa ve her şeyden bihaber olmuş olsa dahi yine de kendi benliğinin farkına varabileceğini kanıtlamak istemiştir. Aniden yaratılan bu insan, herşeyden soyutlanmış olduğu için hiçbir şey bilemez ama kendi öz benliğinin şuuruna sahip olur. Şîrâzî bu durumda olan bir insanın benlik şuuruyla nefsinin varlığının kanıtlanabileceğini iddia etmiştir. Çünkü böyle bir durumda nefsin kendi varlığının bilincine varması sadece kendi idraki ile olmuştur. Nefs, dışarıdan herhangi bir bilgi almamış veya kendisinin herhangi bir duyusunu kullanmamıştır. Bu yüzden kendi benliğinin haricindeki her türlü şeyden ve onların bilgisinden gafil olmuş ancak kendi zâtından gafil olmamıştır. O sadece zâtının farkında olmuştur. Şîrâzî'ye göre her hâlükârda benliğinin şuurunda olan insan bu yüzden kendisini işaret ederken "ben" (انا), kendisinin dışındaki bütün varlıkları işaret

[358] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, ss. 691, 692.

ederken de "o" (هو) demiştir. Bu da nâtık nefs olan insan nefsinin varlığının bir diğer kanıtı olarak sunulmuştur.

Şîrâzî'nin bu farazîyesi İbn Sînâ'nın "uçan adam" (floating man)[359] metaforuyla büyük oranda benzerlik taşımaktadır. Bazı araştırmacılar düşünce âleminde ilk defa nefsin kendi öz benliğinin farkını bilebileceği fikrini sunan ve bunu delillendirmede bu metaforu kullanan âlimin İbn Sînâ olduğunu söylemişlerdir.[360] Bu farazîyenin anımsattığı diğer bir düşünce de Descartes'in (1596-1650) "Düşünüyorum o halde varım" (Je pense, donc je suis)[361] önermesidir. Descartes de bu önermesi ile düşünebilen bir varlık olan insanın kendi bilinci ile kendi varlığını kanıtlayabileceğini delillendirmek istemiştir.

Şîrâzî nefsin varlığını kendi kendisinin idrakine dayandırırken aynı zamanda nâtık nefsin "bilici" olduğunu da kanıtlamıştır. Yani nefs, kendi kendisini bilen bir varlıktır. Şîrâzî'ye göre soyut bir cevher olan insan nefsi kendi zâtının farkında olan bir varlıktır. Şîrâzî aynı zamanda insan nefsini bu yönüyle mücerred nur dediği soyut nura benzetmiştir. Nitekim o *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta kendi kendisini idrak eden "Nuru'l Mahzu'l Mücerred"in (soyut nur) nâtık nefs gibi olduğunu söylemiştir. Nuru'l Mahzu'l Mücerred zâtıyla kaim olan bir nur olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Nuru'l Mahzu'l Mücerred, kendisi için olan zâtıyla kaim bir nurdur.[362] Varlığı kendisi için olan bütün nurlar ise Nuru'l Mahzu'l Mücerred olarak kabul edilmiştir. Aynı zamanda Şîrâzî kendisi için olan şeyin, idrakinin de kendisi için olduğunu düşünmüştür. Bu sebeple ona göre mücerred nurun (Nuru'l Mahzu'l Mücerred) kendi zâtıyla kaim olması, kendi kendisinin idrakini de gerektirmiştir. Böylelikle insan nefsinin, yani nâtık nefsin kendisini idrak etmesi de Nuru'l Mahzu'l Mücerred gibi olmuştur. Aynı zamanda zâtından gafil olmayan her şey Şîrâzî tarafından "gayri ğasık" olarak ifade edilmiştir. Burada "ğasık"tan kasıt karanlık cismanî cevher olduğu için gayri ğasık da karanlık cismanî cevherin dışındaki varlıklardır.

---

[359] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 107.

[360] Bircan, **İslâm Felsefesi Tarihine Giriş**, s. 181.

[361] René Descartes, **Discours de la Méthode**: **Pour Bien Conduire Sa Raison, Et Chercher La Verite Dans Les Sciences Plus La Dioptriqve. Les Meteores. Et la Geometrie. Qui Sont Des Essais De Cette Methode,** De l'Imprimerie de Ian Maire, Leyde ,1637, ss. 33, 34.

[362] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 282.

Şîrâzî'nin bilici nefs telâkkisinde dikkat çeken bir diğer cihet ise nefsin bilme eyleminin bir misal (benzeri) ile gerçekleşmemiş olmasıdır. Ona göre nâtık nefsin kendi özünün idrakine varması bir misal ile değil, Nuru'l Mahzu'l Mücerred gibi doğrudandır. Eğer nâtık nefs kendi zâtını doğrudan değil de bir misal ile bilmiş olsaydı o zâtını değil, kendi zâtının misalini idrak etmiş olurdu.[363] Böylelikle Şîrâzî'nin tasavvurunda soyut cevher olan nefs aynı zamanda mücerred, yani soyut nurdur. Mücerred nurun kendisini bilmesi ise zâtı ve mâhiyetini ayrı ayrı idrak etme biçiminde değildir. Bu durumda bilen ile bilinen bir ve aynı şey olur.[364]

Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta mücerred nurun kendisini zâtıyla bildiğini, yani bir misalle bilmesinin imkânsızlığını üç şekilde delillendirmiştir.[365] Birincisi daha önce de ifade edildiği gibi insanın enaniyetine (benliğine) "ene" (ben), enaniyetinin dışındaki her şeye "hüve" (o) demesidir.[366] Bu sebeple eğer mücerred nur zâtını bir misalle bilmiş olsaydı, bildiği şey onun enaniyeti değil hüve dediği enaniyetinin dışında bir şey olmuş olurdu. İkincisi eğer bildiği şey, onun zâtı olmayıp zâtı dışında bir şey olsaydı, yani zâtını değil huve'yi idrak etseydi zâtını değil zâtının misalini bilmiş olurdu. Üçüncüsü ise mücerred nurun zâtını herhangi bir sıfat veya sûretle bilmemesidir. Çünkü bütün sıfatlar zâta zaid (eklenmiş) olan şeylerdir.[367] Nefs, kendisini kendisine zaid olan bir şeyle bilmez.[368] Aynı zamanda Şîrâzî'ye göre eğer nefs kendisini idrak ederek enaniyetini kendi zâtını idrakin dışında bir sıfat farzederse, o zaman onun zâtı, zâtını idrakten daha mukaddem olmuş olur ki bu imkânsızdır. Çünkü onun kendi zâtını idraki, zâtına bir fazlalık (zaid) değildir. O halde Şîrâzî'ye göre nefsin kendi zâtından gafil olması elbette tasavvur edilemez. Bu da nefsin vücudunu sabit kılar. Aynı zamanda bu, nefsin ma'kûlatının (akledilirler) cisimde (bedende) bulunmasının caiz olmadığını da gösterir. Şîrâzî'ye göre o halde nefs ne bedene ne de bütün cismanî âleme muttasıl olmayıp ittisalin zıddı manasında bir ayrılık içinde de değildir.[369]

---

[363] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 282, 283.
[364] Süngü, "**Kutbüddîn Şîrâzî'de Metafizik**", s. 177.
[365] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 282, 283.
[366] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 692; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 283.
[367] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 283.
[368] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 285.
[369] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, ss. 695, 696.

Şîrâzî'ye göre nefsin, aracısız bir şekilde kendi kendisini idrak edebilen, maddeden ayrık ama maddeyi bir âlet gibi kendisini mükemmelleştirmek adına kullanan soyut bir cevher ve mücerred bir nur olduğu anlaşılmaktadır. Şîrâzî'nin epistemolojisinin temeline oturttuğu nefs teması üzerinde ehemmiyetle dikkat çektiği bir diğer husus ise nefsin bilici olma özelliği, bedenin herhangi bir organı olmayıp bizzat zâtının kendisi olmasıdır. Çünkü Şîrâzî'ye göre nefs ne bedenin bir organıdır ne de bedenin organlarının tümüdür. Böylelikle Şîrâzî, nefsi bedenin bazı organlarıyla eş değer gören görüşlere de karşı çıkmış olur.

Şîrâzî'ye göre nefs bedenin organlarının dışında bir şeydir ve organlarında bulunmaz. Şîrâzî, ruhu kalbin sol boşluğunda, yani kalpte kabul eden Sühreverdî'nin aslında kendisi gibi düşündüğünü ima etmiştir. O, Sühreverdî'nin özellikle kalpten bahsetmesinin nedeninin, kalbin "resiü'l mutlak" olmasından kaynaklı olduğunu düşünmüştür. Ona göre Sühreverdî'nin özellikle kalp, beyin ve karaciğer gibi iç organları zikretmesinin sebebi ise sadece bir uyarı mâhiyetinde olmasıdır. Yoksa bu organlar zâtını idrak etmez ancak nefs, zâtını idrak eden bir varlıktır. Söz konusu organlar, tıbbın da delalet ettiği gibi ferdin hayatta kalmasını sağlayan bedenin ana organlarıdır.[370] Bu sebeple zannedildiği gibi nefs, bu organlardan birine tekabül etmez. Şîrâzî nefsin bedenin organları olmadığını kanıtlarken şu ifadesini de kullanmıştır:

"*Eğer insanın bedenindeki bütün unsurlar ya da bütün organlar nefs olsaydı bir organını kaybetmekle kendi zâtında şuurlu kalınmazdı.*"[371]

Şîrâzî nefsin bedenin bir organı veya organların tümü olmadığını düşünmüştür. Şayet nefs organlardan biri olsaydı, organını kaybeden bir insan nefsini ve aynı oranda idrakini de kaybetmiş olurdu. Şîrâzî'nin iddiasını bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse, mesela günlük hayatta kolunu, bacağını veya diğer organlarını kaybeden insanlar olduğu görülür. Ancak bu insanların organlarını kaybettikleri halde kendi benliklerinin idrakini kaybetmedikleri de açıktır. Çünkü insanda idrak eden şey bedenin organları değildir. Bu açıdan zâtını idrak eden bedenin organları olmayıp nefstir. Şîrâzî'nin söz konusu açıklamaları, onun idrak ile nefsi aynı bağlamda

[370] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 284.
[371] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 691.

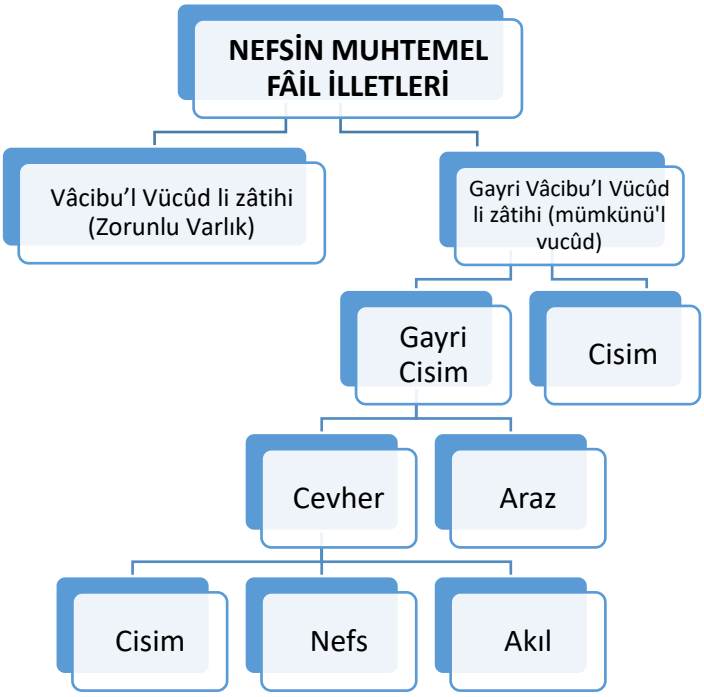
değerlendirdiğine ve epistemolojisinin temeline nefsi yerleştirdiğe dair diğer bir açık örnektir.

Şîrâzî nâtık nefsin kendi zâtını idrakten başka bir şey olmadığını, ancak kendi zâtını idrakle bir yaşamı (canlı) olabileceğini söylemiştir. Nâtık nefs, kendi zâtı dışındakileri ve kendi zâtındaki fiilleri bedenî kuvvelerle ve kendi aklî kuvveleri aracılığıyla gerçekleştirebilir. Ona göre bunlar olmadan nefsin yaşamı eksik olur. Yoksa insan kendisine bir kerede arız olan kemâli diğer bir seferde kaybedebilen bir varlık olmuş olur idi. Bu kuvvelere nispetle nefsler kemâl mertebesinde ve noksanlıkta farklı derecelere sahip olur.[372] Yani nefs bedenî kuvvelerini iyi bir şekilde kullanırsa yetkinleşir, kullanamazsa yetkinliği azalır.

2.2. NEFSİN VARLIK KÖKENİ: FÂİL İLLETLER

Şîrâzî nefsin sübutunu kanıtlayıp onun varlık keyfiyetini açıkladıktan sonra nefsin vücuda gelmesinde etkin olan fâilin ne olduğu meselesiyle ilgilenmiştir. Şirâzî, *Dürretü't Tâc* adlı eserinin İlahiyat (İlm-i ilahi) cümlesinin girişinde "akıl ve onun cismanî ve ruhanî âlemdeki etkileri"ni işlediği ilk fennin birinci makalesinde "akıl bütün nefslerin varlık mastarıdır (kaynağı)."[373] başlığı altında bu problemi ele almıştır. O, nefsin fâil illetini araştırırken yine eleme yöntemi ile ihtimalleri değerlendirdikten sonra sonuca ulaşmıştır. Yani genel metodolojisi çerçevesinde, önce olası ihtimalleri değerlendirerek nefsin fâil illetinin ne olamayacağını açıklamıştır. Tüm ihtimalleri değerlendirip önce imkânsız olanları, nihayetinde ise nefsin fâil illetinin ne olduğunu ortaya koymuştur. Şîrâzî'nin nefse fâil illet olabilecek ihtimalleri göz önünde bulundurulduğunda şöyle bir tablo oluşturulabilir:

[372] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 695.
[373] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 763.



Tablo 2: Şîrâzî'de Nefsin Muhtemel Fâil İlletleri Diyagramı (Gülizar Ekinci)

Şîrâzî, Tabiiyyat cümlesinde varlıkları cevher bakımından incelerken burada, yani İlm-i ilahi cümlesinde ise varlıkları özellikleri bakımından ele almış ve varlığı Vâcibu'l Vücûd (zorunlu varlık) ve mümkünü'l vücûd (mümkün varlık) şeklinde ikiye ayırmıştır. Şîrâzî'nin *Dürretü't Tâc* eserinde nefsi açıklarken Meşşâî terminolojiyi kullanmayı tercih ettiği görülmektedir. Bu bakımdan bir İşrâki olarak değerlendirilen Şîrâzî'nin bu eserinde İşâkîlik'te kullanılan Nûru'l Envâr kavramı yerine Meşşâîlik'te kullanılan Vâcibu'l Vücûd kavramını kullanması, onun görüşlerinde Meşşâîliğin etkisinin de bulunduğunu göstermektedir. Varlığı bu şekilde ikiye ayıran Şîrâzî, öncelikle nefsin Vâcibu'l Vücûd değil de mümkünü'l vücûd olduğuna dair kanıtlar sunmuştur.[374] Bu bakımdan nefs "mümkün varlıklar" sınıfında değerlendirilmiştir. Şîrâzî'ye göre ister arızî olsun ister felekî olsun tüm nefsler mümkünü'l vücûd olarak kabul edilmiştir. Bu açıdan İslam felsefesinde eskiden beri gök cisimlerinin bir nefsi olduğu inancı Şîrâzî'nin de kabul ettiği bir görüştür. Yani Şîrâzî için de felekler diğer canlı varlıklar gibi nefslere sahip varlıklardır.

Şîrâzî'nin *Dürretü't Tâc*'da Vâcibu'l Vücûd olarak ifade ettiği ve kendi varlık skalasının en tepesine yerleştirdiği Tanrı "Vâcibu'l Vücûd li zâtihi", yani varlığı kendi

[374] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 763.

zatından zorunlu olan bir varlıktır. Onun varlığa gelmesi için herhangi bir sebebe ihtiyacı yoktur. Fakat her mümkünü'l vücûd olan varlık, varlık sahasına çıkıp var olabilmesi için bir illete (sebebe) muhtaçtır. Nefs ise varlığı kendi zâtından zorunlu olmadığı için mümkünü'l vücûd olan bir varlıktır. Buna göre Şîrâzî, ontolojik açıdan varlık alanındaki vacipliği ve mümkünlüğü bir illete bağlamıştır. Varlığı iki sahaya ayırıp tüm nefslerin mümkünü'l vücûd olduğunu kanıtladıktan sonra Şîrâzî mantıkî olarak mümkünü'l vücûd olan nefsin de varlık sahasına çıkabilmesi için bir illetinin bulunması gerektiğini düşünmüştür. Varlık Vâcibu'l Vücûd ve mümkünü'l vücûd olmak üzere iki kısımdan oluştuğuna göre mümkünü'l vücûd olan nefsin de fâil sebebi bu iki varlık sahasından birinde bulunmalıdır. Şîrâzî nefsin yakın (fâil) illetini her iki varlık sahasından birinde arayarak nefsin varlık kökenini incelemeye tabi tutmuştur. Bu sebeple Şîrâzî'ye göre nefsin fâil illeti ya Vâcibu'l Vücûd yahut Vâcibu'l Vücûd dışında bir şeyden kaynaklanması gerekir. Ancak nefsin fâil illetinin Vâcibu'l Vücûd olması caiz değildir. Şîrâzî, bunun sebebini ise şu şekilde açıklamıştır:

"*Vâcibu'l Vücûd olması caiz değildir. Çünkü nefsler çoktur, Vâcibu'l Vücûd ise kendisinden çokluğun çıkmadığı hakiki Bir'dir*."[375]

Şîrâzî, Vâcibu'l Vücûd'un gerçek "Bir" (tek) olduğunu, nefslerin ise çok olduğunu, bu yüzden çok olan nefslerin "Bir" olan Vâcibu'l Vücûd'dan çıkmasının muhal olduğunu söylemiştir. Şîrâzî aynı şekilde *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* adlı eserinde de Nûru'l Envâr'dan çokluğun çıkamayacağını "Bir'den ancak bir çıkar"[376] kuralı ile izah etmiştir. O, Bir'den çokluğun çıkmasının imkânsız olduğunu açıklamakla Yeni Eflâtunculuktaki "Bir'den bir çıkar" ilkesini de kullanmış olur. Çünkü Yeni Eflâtunculuğun sudûr düşüncesinin temeli "Bir'den bir çıkar" ilkesine dayanır.[377] Şîrâzî'ye göre bu ilke, mühim meselelerin dayandığı temel bir kuraldır. Buna göre Bir'den ancak bir çıkıyorsa o zaman birden çokluğun çıkması imkânsız sayılmıştır. Nefsler de çok olduğundan Bir olan Vâcibu'l Vücûd'dan çıkması doğal olarak muhal görülmüştür. Bu sebeple Vâcibu'l Vücûd, Şîrâzî tarafından nefsin yakın illeti olması ihtimalleri arasından elenmiştir. Nefsin yakın illetinin Vâcibu'l Vücûd olmadığını

[375] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 763.
[376] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 339, 352, 428.
[377] Kaya, "Sudûr", ss. 467-468; Kılıç, "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi …", s. 1060.

kanıtlayan Şîrâzî, bu illetin Vâcibu'l Vücûd'un dışında bir varlık sebebine bağlı olduğunu ortaya koymak istemiştir. Bunu şu sözlerinde görmek mümkündür:

"*O halde nefs, nefs olması hasebiyle onun yakın illeti, gayri Vâcibu'l Vücûd li-zâtihidir. O Gayri (Vâcibu'l Vücûd li-zâtihi olan şey) ise mümkündür (mümkünü'l vücuttur). Mümkünü ise ya cisimdir ya da gayri cisim bir şeydir. Gayri cisim olan şey ise ya cevherdir ya da arazdır*."[378]

Şîrâzî'ye göre nefsin fâil illeti Vâcibu'l Vücûd olmadığına göre o halde onun varlığının yakın illeti "gayri Vâcibu'l Vücûd li zâtihi" (Vâcibu'l Vücûd'un dışında olan şey) olan bir varlık olmalıdır. Şîrâzî gayri Vâcibu'l Vücûd li-zâtihi olan varlıkları ise mümkünü'l vücûd kategorisinde değerlendirmiştir. Mümkünü'l vücûd olan varlıklar da ya cisim ya da gayri cisim bir varlıktır. Şîrâzî cisim dışındaki varlıkların da ya cevher ya da araz olabileceğini ifade ederek bu varlık kategorisini ikiye ayırmıştır. Bu bakımdan Şîrâzî'nin açıklamalarından mümkünü'l vücûd olan varlıkların ya cisimden ya da cevher veya arazdan müteşekkil cisim olmayan varlıklardan olduğu anlaşılır. Şîrâzî, genel olarak kullandığı eleme metodunu izleyerek bu saydığı ihtimallerin tek tek izahını yapıp hangilerinin neden nefsin fâil illeti olamayacağını açıklamıştır.

Şîrâzî öncelikle arazın nefse fâil illet olamayacağını delillendirmeye gitmiştir. Ona göre bir mümkün varlık olan araz, fiillerini ancak cevher vasıtasıyla gerçekleştirebilir. Çünkü arazlar fiillerinde müstakil değildirler. Arazlar kendinden bağımsız olmayıp kendi fiillerini gerçekleştirmede başka bir varlığa ihtiyaç duyarlar. Bu bakımdan kendi zâtında belirlenmeyen fâil, fiil de gerçekleştiremez. Arazlar da kendi zâtıyla kaim varlıklar olmadıkları için onlar da fiillerini kendi başlarına gerçekleştiremezler. Fiillerini cevher vasıtasıyla gerçekleştirdiği için de gerçekleştirilen fiil araza değil cevhere mensuptur. Bu sebeple fiillerini gerçekleştirmede bir cevhere ihtiyaç duyan bir varlığın cevher olan nefsin yakın illeti olması da imkânsızdır.[379]

[378] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 764.
[379] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 764.

Nefsi açıklarken cevher-araz, fâil-fiil üzerinden izahlar yaparak açıklama yapan Şîrâzî, arazın mahallinin (yeri) cisim olması gerektiğini ifade etmiştir. Eğer onun mahalli cisim ise onun güçleri de cisimledir, yani cisme bağlıdır. Kendi gücünü ancak beden sayesinde gerçekleştirebilir. Genel bir ifade ile bir şeyin gücü madde ise ortaya çıkardığı fiil de maddeye mahsus olur ve ona nispeten maddi olma özelliğinin gereğini yapar. Bu araz için de geçerlidir.[380] Şîrâzî'ye göre cisimler, kendi etkileşimlerinde kendi maddelerinin vesile olmalarına (aracılığına) muhtaç olmayan varlıklardır. Çünkü madde pasiftir, kendisinden başka bir şey ile nesne arasında bir aracı olamaz. Bir durumun gerçekleşmesi için vesilesiyle olması gerekir ve cismanî güçlerin de fiillerinde vesileye ihtiyaçları vardır. Şîrâzî bu açıklamalarını pekiştirmek için ateş ve güneş örneklerini vermiştir. Mesela ateş herşeyi yakmaz, ancak onun yangının kendisine bir mülâkisi (ilişkisi) olan veya kendisiyle bir durumu olan şeyi yakar. Aynı şekilde güneş de bir şeyi aydınlatamaz, ancak onun karşısında bulunan şeyi aydınlatabilir.[381] Şîrâzî'nin ateş ve güneş örneklerini vermekle ateşin herşeyi yakmadığını ancak bir vesile aracılığıyla varlıkları yaktığını, güneşin ise ancak ona maruz kalındığı zaman ondan faydalanılabilindiğini belirtmek istemiştir. Yoksa güneşin veya ateşin tek başına var olması aydınlanma ve yanma eylemleri için yeterli değildir.

Şîrâzî nefsin fâil illetinin araz olamayacağına dair diğer bir kanıt olarak bir şeyin (arazın) kendisinden daha güçlü bir şeye illet olamayacağı ilkesini ileri sürer. O, kendi nefsine müracaat ettiği zaman insanın var olmaları maddeye bağlı olan arazlar ve sûretlerin kendi zâtına bağlı (maddeye bağlı olmayan) bir şeyi üretemeyeceğini bileceği düşüncesindedir. Bu yüzden araz ve sûretler, maddeye bağlı olmayan ve bir cevher olan nefsi de üretemez. Çünkü illet (sebep), kendi zâtında mâlulden (sebebe maruz kalan şey) daha güçlü ve daha şerefli olmalıdır.[382] Oysa ki araz var olma açısından cevherden daha zayıftır. Şîrâzî bu hususu, kendi zâtıyla kaim olamayan zayıf bir varlık (araz) nasıl olur da kendisinden daha güçlü ve şerefli bir şeyi var edebilir?[383] sorusuna cevap arayarak ele almıştır. Ona göre mâlulün var olması, sebepten ne daha

[380] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 764.
[381] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 765.
[382] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 765; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 279, 297, 308, 342, 352, 355.
[383] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, ss. 765, 766.

güçlü ne de ona eşit olamaz. Bu nedenle mâlulün varlığını oluşturan illet, kendisinden daha güçlü olmalıdır.

Nefsi etken ve güçlü olması hasebiyle fâile benzeten Şîrâzî, bunu daha iyi açıklamak için gölge ve gölgenin gerçek sahibi örneğini vermiştir.[384] Gölge sahibinden daha güçlü, daha gerçek olamaz. Gölgeyi var eden, onun sahibidir. Şîrâzî'ye göre nasıl ki gölge kendi sahibini var eder denilemezse araz da kendisinden daha güçlü bir varlık olan nefsi var eder denilemez. O halde araz, mahalli ister cisim olsun ister gayri cisim olsun nefsin fâil illeti olamaz. Çünkü onun varlığı nefsinkinden daha güçsüzdür.[385] Oysaki illet mâlulünden daha güçlü olmalıdır. Şîrâzî böylelikle nefse illet olacak şeyin nefsten daha güçlü olmasını şart koşarak arazı, nefsin olası fâil illetler listesinden elemiştir.

Nefsin fâil illetinin araz olamayacağını delillendiren Şîrâzî, onun yakın illetinin cevherî bir varlık olması gerektiğini düşünmüştür. Burada Şîrâzî'nin cevherî bir varlıktan kastı varlık açısından cevher kategorisinde sayılan bir varlık türü olmalıdır. Şîrâzî cevheri varlık bakımından Vâcibu'l Vücûd, cisim, nefs ve akıl olmak üzere dört kısma ayırmıştır. Bu durumda nefsin fâil illeti bu dört varlıktan birinde aranmalıdır. Şîrâzî nefsin fâil illetinin neden Vâcibu'l Vücûd olamayacağını "Bir'den bir çıkar" kuralı ile açıklamıştı zaten. Bu açıdan o nefsin yakın illetini Vâcibu'l Vücûd dışında, diğer ihtimalleri ele alarak sorgulamıştır. Böylelikle Şîrâzî, nefsin yakın illetini ya cisim olan bir cevherde ya nefs olan bir cevherde ya da akıl olan bir cevherî varlıkta aramıştır.

Nefsin fâil illeti ile ilişkilendirilen cevherin kısımlarından ilki cevher olan cisimdir. Bununla birlikte Şîrâzî'ye göre nefsin fâil illetinin cisim olması da Vâcibu'l Vücûd gibi muhaldir. Çünkü eğer nefsin fâili cisim olsaydı her cismin bir nefsin fâili olması gerekirdi. Şîrâzî, bunun sebebini de cisimlerin cismiyyet tabiatında ortak olmalarına bağlamıştır. Cisimler aynı tabiatta olduklarına göre tek bir cismin bir nefse fâil olması, diğer bütün cisimlerin de nefslere fâil olmalarını gerektirir. Ancak her bir cismin ayrı ayrı nefslere fâil illet olabilmesi imkansızdır. Bu sebeple cisim nefsin fâil

[384] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 766.
[385] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 766.

illeti olamaz. Şîrâzî bu iddiasına karşılık şöyle bir eleştiride bulunulabileceği ihtimalini de göz ardı etmemiştir:

"*Şayet (*nefsin fâili olan cisim) *bir özellik ile hususileşmiş bir cisim olsaydı, -az önce söylendiği gibi- o zaman o özellik nefsin varlığında da etkili olması gerekirdi, sadece cisimde değil.*"[386]

Şîrâzî nefsin fâil illetinin cisim olmasının imkânsız olduğunu düşünmüştür. Çünkü bir cismin nefse fâil illet olması, bütün cisimlerin nefslere illet olmasını gerektirir. Bu ise Şîrâzî tarafından imkânsız bir durum olarak değerlendirilmiştir. Ancak Şîrâzî bütün cisimlerin değil de tek ve özel olan bir cismin nefse fâil illet olabileceği ihtimalinin de bulunabileceğini hatırlatmıştır. Şîrâzî'nin, akla gelebilecek olası bir ihtimal olarak gördüğü bu görüşe göre sıradan bir cisim değil de bazı hususiyetlere sahip "özel bir cisim" nefsin fâil illeti olabilir. Ancak Şîrâzî, şayet sadece fâil illet olan cisme bir özellik atfedilirse, bu özelliğin sadece o cisimde değil o cismin fâili olduğu nefste de ortaya çıkması gerektiğini söylemiştir. Buna göre özel olan bir cismin fâili olduğu nefsin de özel bir nefs olması gerekirdi. Oysa özel bir nefsin varlığından söz etmek mümkün değildir. Böylece Şîrâzî, tutarlı bir sebep ile ileri sürülebilecek böyle bir iddianın da geçersiz olduğunu kanıtlamış olur.

Şîrâzî nefsin fâil illetinin cisim olamayacağını başka bir delillendirme getirerek şöyle açıklamıştır:

"*Nefs basittir ve onun fâil illeti mürekkep değildir (olamaz). Şu açıdan ki cisim (beden) madde ve sûretten mürekkep olmadıkça fiilde bulunmaz. O halde (*cisim*) basit bir fâil değildir. Ve sadece maddesiyle fiilde bulunması mümkün değildir. Çünkü o bil-kuvve madde itibariyle mevcuttur. Ve o, böyle olduğu için ondan fiil sadır olmaz. Çünkü o (cisim) kuvvelerini kendi nefsinden (kendinden) alan değildir.*"[387]

Şîrâzî'nin kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere nefs, basit bir varlıktır. Nefsin kendisi basit bir varlık olmasından dolayı onun fâili de basit olmalı, mürekkep (bileşik) olmamalıdır. Cisim ise madde ve sûretten oluşmuş mürekkep bir varlıktır. O halde mürekkep bir varlık olan cisim, basit bir varlık olan nefsin fâil illeti olamaz. Cisim sadece maddesiyle fiilde bulunabilecek bir varlık da değildir. Çünkü cisim maddesi itibariyle bil-kuvve (potansiyel) mevcut bir varlıktır. Bu yüzden ondan fiil

[386] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 766.
[387] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 766.

sadır olmaz. Aynı zamanda cisim zâtıyla kaim olmayan bir varlıktır, yani kaynağını kendi kendinden almaz. Kaynağının mahreci kendisi olmayan, kendisinden fiil sadır olmayan ve itibarî olarak bil-kuvve olan bir varlık ise başka bir varlığın, yani nefsin fâil illeti de olamaz. Böylelikle Şîrâzî nesf gibi basit bir varlığın yakın illetinin, madde ve sûretten müteşekkil mürekkep bir varlık olan cisim olamayacağını kanıtlamış olur.

Şîrâzî cismin fâil illet olamayacağına dair başka bir delil olarak cisim ve nefsin varlık skalasındaki derecelerini, yani değer ve mertebelerini karşılaştırma yoluyla sunmuştur. Ona göre varlık hiyerarşisinde varlıkların mertebeleri, yani değer ve şerefleri birbirinden farklıdır. Soyut bir nur olan nefs ise şeref bakımından cisimden üstündür, yani daha şereflidir.[388] Buna göre varlık açısından cismin üstünde bulunan nefs değer ve şeref bakımından da cisimden üstündür. Bu sebeple cisim kendisinden daha şerefli bir varlığın illeti olamaz. Çünkü şerefte güçsüz olan, kendinden şerefçe daha güçlü olan bir varlığın sebebi olamaz. Eğer cisim nefsin sebebi olsaydı aynı zamanda ondan daha şerefli olması gerekirdi. Ancak illetin mertebesi, gücü, değeri ve şerefi mâlulden daha üstün olduğu vakit onun sebebi olur. Dolayısıyla Şîrâzî'ye göre şeref ve mertebe açısından cisimden daha üstün olan nefsin fâil illeti cisim olamaz, çünkü nefsin fâil illeti hem şeref hem de mertebe bakımından kendisinden daha üstün bir varlık olmalıdır.

Şîrâzî nefsin varlık kökenine ilişkin fikirlerini ortaya koyarken ilk etapta nefsin fâil illetinin Vâcibu'l Vücûd, araz ve cisim olmasının imkânsızlığını delilleriyle sunmuştur. Bu süreçte Şîrâzî, kendi eleme metoduna matuf olarak nefsin fâil illetine dair üç ihtimali elemiştir. Onun nefse illet olarak sunduğu olasılıklardan geriye diğer bir ihtimal kalmıştır. O da Şîrâzî'ye göre bu illetin başka bir nefs olma ihtimalidir. Bu sebeple Şîrâzî, nefsin fâil illetinin kendisi dışında "diğer bir nefs" olması seçeneğini incelemeye tabi tutmuştur. Ancak o böyle bir ihtimalin de geçersiz olduğu fikrindedir ve bu fikrini üç yönden delillendirerek değerlendirmiştir. İlki illet ile mâlulün eşit olmasının imkansızlığı, ikincisi teselsülün imkansızlığı ve üçüncüsü de illetin kalıcı olması ilkesidir. Şîrâzî, illet ile mâlulün eşit olmasının imkansızlığı ilkesine göre

[388] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 766; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 337.

nefsin fâil illetinin başka bir nefs olamayacağını öncelikli olarak şu ifadesiyle dile getirmiştir:

"*Ve nefsin fâilinin kendisinin dışında diğer bir nefs olması da muhaldir. Şu açıdan ki eğer her iki nefs eşit olursa nefs hem illet olmuş olur hem de mâlul olmuş olur. Türün tabiatında (*doğasında*) biri kendi zâtında diğerinden daha güçlü olmalı (*ki ilki diğerinin fâili olsun*).*"[389]

Şîrâzî bir nefsin fâil illetinin kendisi dışında başka bir nefs olmasının imkânsız olduğunu düşünmüştür. Çünkü eğer nefsin fâili kendisinin dışında başka bir nefs olmuş olursa, yani illet ve mâlul olan her iki varlık eşit olursa o zaman illet ile mâlul aynı şey olmuş olur. Bu durumda hem illet hem de mâlul nefs olmuş olur. Bununla birlikte Şîrâzî ilk olarak türlerin doğasında illetin mâlulden daha güçlü olması gerektiğini belirtmiştir. Bu sebeple illet ve mâlul eşit olamazlar. İlletin mâlulden daha güçlü olması gerekir ki mâlulün fâil sebebi olsun. Bu nedenle Şîrâzî bir nefsin diğer bir nefse fâil olmasının imkânsız olduğunu ortaya koymuştur.

Şîrâzî bir nefsin diğer bir nefse fâil illet olmasının imkansızlığını ikinci ilkeye, yani teselsülün imkânsızlığı ilkesine göre ele almıştır. Ona göre eğer nefsin fâili diğer bir nefs olursa bu nefslerin en nihayetinde yakın illeti, nefs olmayan bir şeyle sonlanmasını gerektirir. Çünkü böyle olmazsa teselsül ortaya çıkmış olur. Bir nefsin fâil illetinin yine bir nefs olması demek fâil illet olan nefsin fâil illetinin de başka bir nefs olmasını gerektirir ki bu da sonsuz fâil illet olan nefs anlamına gelir. Sonsuz fâil illet olan nefs ise sonu olmayan bir teselsül (devr) meydana getirmiş olur. Teselsülün imkansızlığını savunan Şîrâzî'ye göre bu sebepten ötürü nihayetinde nefsin fâil illetinin zâtıyla kaim bir varlıkla sonlanması gerekir.

Teselsülün imkânsızlığı ilkesinden hareketle Şîrâzî illetin nefs olamayacağını kanıtlarken aynı zamanda kalıcı olmayan bir şeyin de nefsin fâili olamayacağını ifade etmiştir. Bu açıdan nefsin fâil illeti kalıcı olmalıdır. Mâlul için illet, kalıcılığı olan zâtıyla kaim bir varlık olmalıdır. [390] O zaman mâlul olan nefs için illet olan nefs "kaimi bi zât" olmalı ki mâlulünü var kılabilsin. Nefsin kuvveleri her ne kadar beden

[389] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 767.
[390] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 767.

maddesinden değil de kendi zatından olsa da nefs, nefs olması hasebiyle fiillerini beden aracılığıyla gerçekleştirir.[391] Şîrâzî, eğer nefs fiillerini beden sayesinde gerçekleştirmemiş olsaydı, onun nefs değil akıl olması gerektiğini eklemiştir. Çünkü Şîrâzî'nin "akla evrilen nefs" teorisine göre bedene bağlı mufârik varlık nefs iken bedene bağlı olmayan mufârik varlık akıldır. Dolayısıyla nefs bedene bağlı olmasından dolayı fiillerini ancak beden vasıtasıyla gerçekleştirebilir. Böylelikle Şîrâzî hem illet ile mâlulün eşit olmasının ve teselsülün imkansızlığı açısından hem de illetin kalıcı bir varlık olması gerekliliği açısından nefsin fâil illetinin diğer bir nefs olamayacağını ortaya koymuş olur.

Şîrâzî'nin genel metodolojisinden hareketle tüm bu açıklamaları özetlemek gerekirse mümkünü'l vücûd bir varlık olan nefsin illetinin de (Vâcibu'l Vücûd değil de) mümkünü'l vücûd olması gerektiğini savunan Şîrâzî'ye göre, mümkünü'l vücûd olan illetin ise ya cisim ya da gayri cisim olmasını gerektirir. Ancak yukarıda aktarılan delillere binaen nefsin illetinin cisim olmasının imkânsızlığı, bu illetin gayri cisim bir varlık olmasını zaruri kılmıştır. Gayri cisim olarak değerlendirilen varlık ise ya araz ya da cevher olabilir. Ancak illetin araz olmasının da muhal olduğunu delillendiren Şîrâzî, nefsin fâil illetinin cevher olması gerektiğini ortaya koymuştur. Şîrâzî'nin sınıflandırması ışığında ise cevher ya cisim ya nefs ya da akıl olmasıyla ele alınmıştır. Daha önce ki delillendirmelerle cevher olan illetin cisim ve diğer bir nefs olması ihtimallerinin elenmesi sonucunda geriye tek bir olasılık kalmıştır ki o da nefsin fâil illetinin akıl olmasıdır. Bu değerlendirmeler neticesinde Şîrâzî, nefsin fâil illetinin akıl olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. O, bu çıkarsamasını ise şöyle ifade etmiştir:

"*O halde bütün bunlardan hâsıl oldu ki nefsin yakın (*fâil*) illeti: Vâcibu'l Vücûd değil, araz değil, cisim değil ve cismin cüzlerinden biri olan madde ve sûret de değil, nefs olmasından dolayı diğer bir nefs de değildir. O halde onun illeti akıldır: ya mutlak (*akıl*) ya da bazı itibarlarla mutlak akılla sonlanan akıldır. Ve bütün nefslerin dayanağı onunladır (akılladır).*"[392] "*O halde bütün nefsler kendi zâtlarının varlığında bir akla bağlıdırlar: ya aralarında olan bir vasıta ile ya da vasıtasız olarak*."[393]

[391] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 767.
[392] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 768.
[393] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 768.

Şîrâzî nefsin fâil illeti konusunu ele alırken yaptığı tüm değerlendirmeler nihayetinde bir neticeye varmıştır. Buna göre onun genel olarak yaptığı gibi ihtimalleri eleme yöntemini kullanarak sonuca ulaştığı görülmüştür. Şîrâzî'nin yaptığı çıkarsama ile ulaştığı sonuç ise ister arızi olsun isterse feleki olsun tüm nefslerin kendi zâti varlıklarında bir akla dayandıkları yönünde olmuştur. Bu açıdan Şîrâzî'ye göre nefsin fâil illeti "mutlak bir akıl"dır. Başka bir ifade ile nefsin dayanağı ya mutlak akıl ya da mutlak akıl ile sonlanan bir akıldır. Nefs bu kaynak ile zuhur etmiştir. Böylelikle nefs varoluşsal anlamda akıl illeti ile varolmuş ve açığa çıkmıştır.

2.3. NEFSİN GÜÇ VE FİİLLERİ

Felsefede filozofların nefs temasını incelerken değindikleri bir konu da sahip olduğu bazı yetilerinden yola çıkarak nefsi sınıflandırmak olmuştur. Nefsin yetilerinden hareketle nefsle ilgili ilk sınıflandırmayı yapan filozof ise Aristo'dur. Aristo, nefsi yetilerinden (güçleri) yola çıkarak bitki, hayvan ve insan nefsi olmak üzere üçe ayırmıştır.[394] Ona göre bitkisel nefsin beslenme, büyüme ve üreme gibi bazı fonksiyon ve işlevleri vardır. Hayvansal nefsin ise bitkisel nefsin yetilerinin yanı sıra duyum ve duyumun hemen üstünde yer alan "hayâl" yetisi de vardır.[395] İnsan nefsi ise hayvan nefsine ek olarak akıl yetisine de sahiptir. Bu sebeple düşünme, akıl yürütme, dil ve simgeleri kullanabilme işlevlerini gerçekleştiren bu ruh seviyesi yalnızca insana özgüdür.[396] İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) Aristo'nun nefsin güçlerine ve kısımlarına dair görüşlerini bazı noktalarda ciddi bir şekilde eleştirmişlerdir.[397] Bununla beraber İslam filozoflarının çoğunluğu Aristo'nun nefsin üç kısım olduğuna yönelik fikrini benimsemişlerdir.

Şîrâzî de Aristo'nun nefsi sınıflandırma geleneğine uyarak nefsi sahip olduğu bazı kuvvelerin (güçlerin) keyfiyetine göre üçe ayırmıştır. Bunlar, tabiata en yakın olan bitkisel nefs, irade ve duyusal idrakın ilkesi olan hayvansal nefs ve tüm bu nefs yetilerine sahip olmanın yanı sıra aklî idrak gücüne sahip olan insanî nefstir. Nefsin

---

[394] Aristoteles, **De anima**, ss. 34-39; Deborah L. Black, "Psikoloji: Nefs ve Akıl", **İslam Felsefesine Giriş**, Peter Adamson – Richard C. Taylor (Ed.), M. Cüneyt Kaya (Çev.), Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 340.

[395] Arslan, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, c. 3, ss. 219-221.

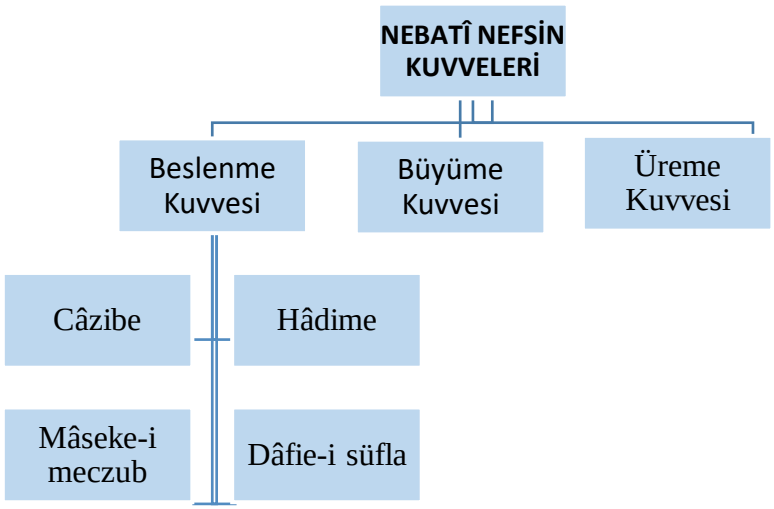
[396] Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 738.

[397] Black, "Psikoloji: Nefs ve Akıl", s. 340.

en süflî (aşağı) hali nebatî, ortanca hali hayvanî ve en yüce hali ise insanî halidir. Bu üç nefsin de kendi kategorisi içerisinde bazı kuvveleri mevcuttur. Bu kuvvelerin bazıları her üç nefste ortak iken bazıları kendi nefsine münhasırdır. Çalışmada bu hususlar dikkate alınarak bu konu "*Nebatî Nefsin Kuvveleri*", "*Hayvanî Nefsin Kuvveleri*" ve "*Nâtık Nefsin (İnsanî Nefsin) Kuvveleri*" başlıkları altında ele alınmıştır.

2.3.1. Nebatî Nefsin Kuvveleri

Duyular dünyasında unsurların orantılı bir şekilde bir araya gelmelerinden oluşan ilk nefs, nebâti nefstir. Nebatî nefs tabiata en yakın olması ve güçlerinin en asgari olması hasebiyle nefsin en aşağı hali sayılmıştır. Nebatî nefsin kendi türüne göre bazı kuvveleri (güçleri) mevcuttur. Şîrâzî tarafından izah edilen bu kuvveler beslenme kuvvesi, büyüme kuvvesi ve üreme kuvvesi olmak üzere üç tanedir.[398] Şîrâzî'nin nebatî nefsi kuvvelerinden yola çıkarak üçe taksim etmesi bir tabloya dönüştürülürse şöyle bir diyagram oluşturulabilir:



Tablo 3: Şîrâzî'de Nebatî Nefsin Kuvveleri Diyagramı (Gülizar Ekinci)

Şîrâzî'nin taksiminde yer alan üç kuvve birbirinden farklıdır. Bunlardan beslenme ve büyüme kuvveleri, ferdin beslenmesi ve gelişmesi, üreme kuvvesi ise ferdin üremesi içindir.[399] Bu üç kuvve sadece bitkilerin nefsine münhasır olmayıp diğer canlı varlıklar, yani hayvanlar ve insanların nefslerinde de mevcut kuvvelerdir. Ancak bu kuvveler her nefs tabakasında farklı oranlarda bulunur. Bitkisel nefste daha

[398] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 699.
[399] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 699.

zayıf olan bu kuvveler hayvan ve insanlarda daha güçlü bir şekilde bulunur. Şîrâzî bu üç kuvvenin nebatî olarak isimlendirilmesinin sebebinin onların herhangi bir idrak ve iradî bir hareketlerinin olmamasından kaynaklı olduğunu belirtmiştir.[400] Şîrâzî'nin nebatî nefsin kuvvelerini üç kısımda ele alması dikkate alınarak çalışmanın bu bölümünde konu "*Beslenme Kuvvesi*", "*Büyüme Kuvvesi*" ve "*Üreme Kuvvesi*" başlıkları altında ele alınmıştır.

2.3.1.1. Beslenme Kuvvesi

Nebatî nefsin birinci kuvvesi beslenme gücüdür. Beslenme kuvvesinin görevi bir besin maddesi gibi besinlerin dönüştürülmesi ve öğütülmesini sağlamaktır. Beden yaşamını devam ettirmek için bu maddelere ihtiyaç duyar. Şîrâzî onun bir besin maddesi gibi canlının yerine yemeği hallederek öğütüp dönüştürdüğünü söylemiştir. Böylelikle beslenme kuvvesinin görevi vücuda alınan besinlerin bedene uygun olarak dönüştürülmesini sağlamaktır. Beslenme kuvvesi bu görevi yaparak besinleri üreme ile büyüme gücü için hazırlar. Şîrâzî'ye göre beslenme kuvvesinin kendisine hizmet eden dört alt kuvvesi daha vardır.[401] Bunlar Şîrâzî tarafından sırasıyla câzibe, mâseke-i meczub, hâdime ve dâfie-i süfla diye isimlendirilen kuvvelerdir.[402]

Beslenme kuvvesinin yardımcı güçlerinden ilki "câzibe" kuvvesidir. Bu kuvve beslenmeye yardımcı olan bir güçtür. Bütün canlı varlıklarda bulunur. Şîrâzî beslenmenin hareketinin bir defada olmayıp parça parça, tedrici olarak gerçekleştiğini söylemiştir. Ona göre beslenme üstten itilerek değil aksine organ tarafından çekilerek (cezbedilerek) gerçekleşir. O, gıdanın ağızdan yemek borusuna, yemek borusundan mideye, ordan da hacete (dışkıya) doğru iradesiz olarak hareket ettiğini belirtmiştir. Şîrâzî'ye göre mide tadı güzel yemekleri dibine doğru çeker. Bu sebeple insan yemekte tatlıyı en son yemesine rağmen, istifra (kusma) esnasında helva (tatlı) ağzından en son çıkan madde olur. Çünkü helva tatlı olduğu için midede en dibe çekilmiştir.[403] Midede

[400] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 699.
[401] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 699.
[402] Şîrâzî'nin beslenme kuvvesine hizmet eden dört alt gücünün bu şekilde taksim edilişi, İbn Sînâ'nın nefsi ele aldığı her üç eserinde de mevcut değildir. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, ss. 40, 41; İbn Sînâ, **en-Necât**, ss. 162, 163; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, ss. 25, 26.
[403] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 699.

iç içe geçmiş besinler ise karaciğerde birbirinden ayrıştırılıp her biri belirli bir organa uygun olarak belirlenir.

Beslenme kuvvesine hizmet eden yardımcı güçlerden bir diğeri ise "mâseke-i meczub" (tutma) kuvvesidir. Bu kuvvenin görevi gıda üzerinde tutma olup midede gerçekleşir. Şîrâzî, yenilen yiyeceğin hurma gibi yumuşak bir şey olsa bile genellikle yemeğin çoğunun sindirimi tamamlanmayıncaya kadar mideden atılmadığını (defedilmediğini) söylemiştir. Ona göre bu kuvvenin fiili ise rahimde bütünleşir.[404]

Beslenme kuvvesinin diğer bir yardımcı gücü ise "hâdime" (sindirim) kuvvesidir. Bu kuvvenin görevi gıdayı halledip beslenme kuvvesi için hazırlamaktır. Hadime kuvvesi işe yaramayan şeyleri defettikten sonra kalanları nebata veya hayvana uygun olanları seçer ve ayırır. Şîrâzî hadime kuvvesinin eyleminin insanda ilk önce çiğneme ile ağızda ikinci olarak midede, üçüncü olarak da karaciğerde gerçekleştiğini söylemiştir.[405] Beslenme kuvvesine hizmet eden dördüncü güç ise "dâfie-i süfla" (boşaltım)'dır. Görevi gıdanın aşağıya doğru itilip defedilmesini (atılmasını) sağlamaktır. Şîrâzî'ye göre yenilen gıdalar bu kuvve sayesinde en dip tabakaya kadar gelir ve vücuttan defedilir.

2.3.1.2. Büyüme Kuvvesi

Nebatî nefsin diğer bir gücü büyüme kuvvesidir. Bu kuvve besleyici bileşenlerde boyutları koruyan doğal bir oranda büyüme tamamlanıncaya kadar artmayı meydana getiren bir güçtür. Şîrâzî burada büyümenin doğal bir oranda gerçekleştiğini ifade ederken onun rastgele bir şekilde değil de belli bir enlem, boylam ve derinlikte arttığına dikkat çekmek istemiştir.[406] Bu konuda İbn Sînâ da aynı düşüncede olup büyüme kuvvesinin temel organların özünde ve belli niteliklerde gerçekleştiğini ifade etmiştir.[407] Bu kuvvenin hedefi söz konusu büyümeyi nihai noktaya taşımaktır. Büyüme kuvvesi beslenme kuvvesinden farklıdır. Şîrâzî bu farkı bir örnek üzerinden şu şekilde açıklamıştır; mesela kilolu birinin beslenme kuvvesi var

[404] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 700.
[405] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 700.
[406] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 704.
[407] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 162; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 25; İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, s. 40.

olduğu için şişmanlayabilir ama büyüme kuvvesi zayıfladığı (azaldığı) için büyümez.[408] Büyüme kuvvesi, canlı organlarının özünde rastgele olmayıp belli oranlarda artacak şekilde varolup hedefi bu büyümeyi en uç noktaya taşımaktır. Bu bakımdan bu uç noktaya gelindikten sonra artık bu kuvvenin fonksiyonu da tamamlanır.

2.3.1.3. Üreme Kuvvesi

Nebatî nefsin üçüncü gücü üreme kuvvesidir. Üreme kuvvesi yaratma tohumunu arttıran bir güçtür. Bu kuvvenin görevi, kendi cinsinden veya kendi nev'inden (türünden) başka bir varlığın yaratılmasına sebep olmaktır.[409] Bu güç maddeye o şeyin sûretini verir. Üreme kuvvesi, yaratılacak olan şeye, yani maddeye ilk şeklini veren kuvvedir. Bu kuvve kendisinden bir parçanın ayrılmasıyla onu kuvveye dönüştürür. Şîrâzî nefs üreyen varlığa ait olunca, yani ona bağlanınca artık mizacın nefse tabi olduğunu ve o yaratılan varlığın nefsin etkilerini kabul ettiğini söylemiştir.[410] İbn Sînâ da üreme kuvvesinin, kendisine bil-kuvve benzeyip kendisinde mevcut olan parçayı alıp yaratılış bakımından ona benzeyen cisimlerin yardımıyla bil-fiil ona benzeyene dönüşmesi açısından etkide bulunduğunu açıklamıştır.[411] Bu bakımdan madde varolmayı kabul ettiği anda, üreme kuvvesi diğer iki kuvvenin de yardımıyla hemen o madde üzerinde etkisini gösterir ve o maddeye şeklini vererek var olmasına sebep olur. İbn Sînâ onunla türünün var olmasından kaynaklı olan süreklilik aşkının varlıklar üzerindeki ilahi kaynaklı bir emir olduğunu ifade etmiştir.[412] Şayet bu emir olmasaydı türlerin devamı sağlanamazdı. Bu sebeple ona göre türlerin devamı, Allah'ın (c.c.) bir lütfu sayılmıştır.[413]

Şîrâzî'ye göre nebâti nefsin tüm bu kuvvelerinde bir hizmet hiyerarşisi mevcuttur. Buna göre beslenme kuvvesi, büyüme kuvvesine hizmet eder, beslenme ve büyüme kuvvelerinin ikisi birlikte üreme kuvvesine hizmet eder. İnsanda ise beslenme

---

[408] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 701.
[409] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, ss. 701, 702.
[410] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 701.
[411] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 163; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, ss. 25, 26; İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, s. 41.
[412] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, s. 55.
[413] Kuşpınar, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, s. 32.

kuvvesi iki güçten, yani büyüme ve üreme kuvvelerinden sonra gelir.[414] Bitkilerdeki tüm bu güçlere, onun tabiî kuvveleri denilir.[415] Bu üç kuvve sadece bitkilerin nefsine münhasır olmayıp diğer canlı varlıklar olan hayvanlar ve insanların nefsleri için de mevcut olan kuvvelerdir. Ancak bu kuvveler her nefs tabakasında farklı oranlarda tezahür eder. Bitkisel nefste daha zayıf olan bu kuvveler hayvan ve insanda daha güçlü bir şekilde bulunur. Şîrâzî, dört durumun keyfiyetiyle bu güçlerin tamamlandığını belirtmiştir. Ona göre sıcaklık maddeyi yumuşatan (latifleştiren) ve hareket ettiren (uyaran), soğukluk maddeyi yatıştıran ve sertleştiren, nem onun şekil almasını sağlayan ve kabızlık (kuraklık) ise aldığı şekli korumasını sağlayan etkenlerdir. Şîrâzî'nin ifadeleriyle izah edilen nefsin güçlerinden beslenme kuvvesi canlının gelişimini, büyüme kuvvesi üç boyutlu (en-boy-derinlik) artmasını sağlayan, üreme ise türün devam ettiricisi mâhiyetindedir. Böylelikle beslenme kuvvesi canlıyı yaşatan, büyüme kemâle erdiren, üreme ise onu çoğaltan bir güçtür. Ancak bitkisel nefsteki kuvvelerin gerçekleştirdiği fiiller hiçbir surette keyfi ve tesadüfi olmayıp belli bir kemâle doğru gayesi mükemmelleşmek olan bir yolculuk anlamındadır.

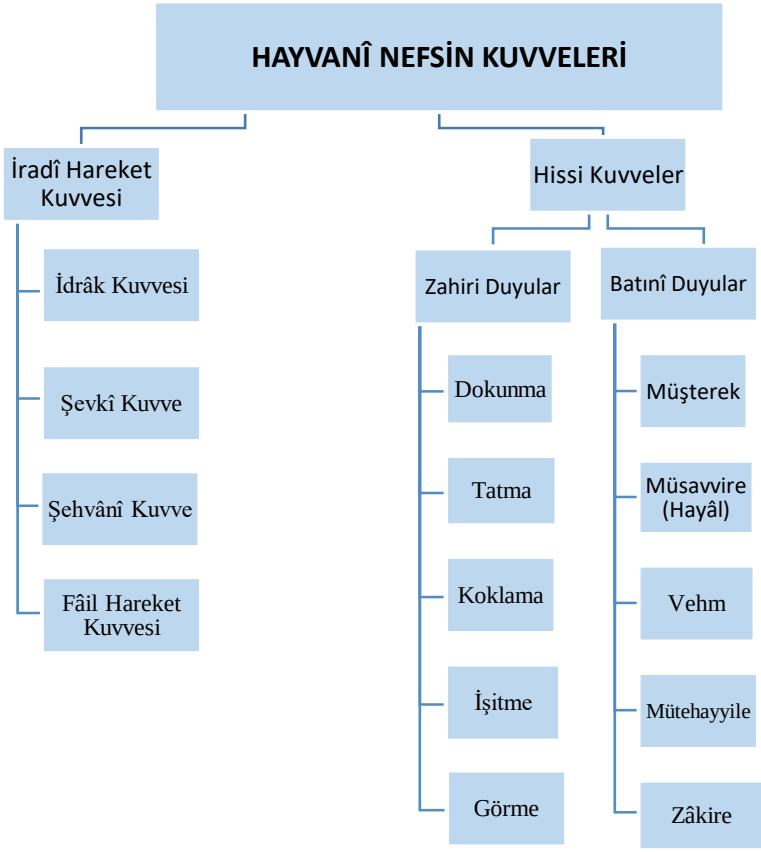
2.3.2. Hayvanî Nefsin Kuvveleri

Felsefe ilmine göre tabiatta unsurların bir araya gelmesiyle oluşan ilk nefs, bitkisel nefs olarak ifade edilmiştir. Bu sebeple bitkisel nefs en basit ve derece olarak en alt tabakadaki nefs olarak kabul edilmiştir. Canlılar âleminde bitkisel nefsten sonra sıralama olarak ikinci sırayı ise hayvansal nefs almıştır. Şîrâzî, hayvan nefsini bitki nefsinden mertebe olarak (şerefçe) daha üstte,[416] insan nefsinden ise daha aşağıda gördüğü için "mutavassıt" (orta) kavramıyla ifade etmiştir. İbn Sînâ da aynı sebepten hayvan nefsini "orta" (ya da "vasat") manasında "el-i'tidâl" kavramıyla vasıflandırmıştır.[417] Bir canlı olarak hayvanlar bitkilere nazaran daha fazla unsurların bir araya gelmesinden oluşmuş ve daha karmaşık bir yapıya sahip varlıklardır. Bitkilerden daha fazla unsurun bulunması ve daha karmaşık yapıda olmaları aynı

[414] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 702.
[415] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 702.
[416] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 368.
[417] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 163; Kuşpınar, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, s. 33.

zamanda hayvanların daha gelişmiş bir organik yapıda olmalarıyla da ilişkilidir. Bu sebeple hayvan nefsi, bitki nefsinden daha fazla kuvve ve melekeye sahiptir.

Şîrâzî, hayvanî nefsi izah ederken konuyu insan ve hayvan nefsinin kuvvelerinin ortak olmasından hareketle işlemiştir. Konuya insan nefsini dahil ederek işlemesinin sebebi ise hayvanda bulunan tüm kuvvelerin insanda da bulunmasıdır. Bu durum bitki için de geçerlidir ve bitkide bulunan tüm kuvveler üst türü olan hayvan ve insanda da vardır, dolayısıyla hayvanda bulunan her kuvve de bir üst türü olan insan nefsinde mevcuttur.[418] Bu sebeple Şîrâzî, insan ve hayvan nefsinden sadır olan ortak kuvveleri hissi (duyusal) ve iradî hareket olmak üzere ikiye ayırmıştır.[419] Bu yönüyle nefsi önce hissi ve iradî hareket kuvvesi şeklinde ikiye ayıran Şîrâzî, daha sonra bu kuvveleri de kendi içerisinde alt kuvvelere şu diyagramda olduğu gibi ayırmıştır:



Tablo 4: Şîrâzî'de Hayvanî Nefsin Kuvveleri Diyagramı (Gülizar Ekinci)

[418] Ancak İbn Sînâ bu kuvveleri açıklarken hayvanî nefs başlığı altınca inceleyip insanî nefsi zikretmeden yapar. Bkz. İbn Sînâ, **en-Necât**, ss. 162-168.

[419] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 705.

Şîrâzî'nin *Dürretü't-Tâc* adlı eserinde insan ve hayvandan sadır olan kuvvelerden yola çıkarak nefsi ilk etapta ikiye daha sonra alt kuvvelere ayırması yukarıdaki diyagramda verilmiştir. Şîrâzî hem insan hem de hayvandan sadır olan kuvveleri birlikte işlerken sadece insandan sadır olan kuvveleri (aklî kuvveler) başka bir başlık altında ele almıştır. Bu sebeple çalışmada aynı yöntem izlenerek bu ortak kuvveler hayvanî nefs bahsinde incelenmiştir. Sadece insan nefsine münhasır aklî kuvveler ise insanî nefsin kuvveleri başlığı altında ele alınmıştır. Tüm bu hususlar dikkate alınarak çalışmanın bu kısmında konu, "*İradî Hareket Kuvvesi*" ve "*Hissi kuvveler*" başlıkları altında işlenmiştir.

2.3.2.1. İradî Hareket Kuvvesi

Şîrâzî'ye göre iradî olarak gerçekleşen hareket dört kaynaklıdır.[420] Buna göre iradî hareketten kaynaklı kuvvelerin ilki "idrâk" kuvvesidir. Bu kuvve hareketten en uzak kuvvedir. Çünkü insan bu kuvveyle sadece ya hissettiği için ya hayâl ettiği için ya vehmettiği için ya da aklettiği için bir şeyin zararlı veya faydalı olduğunu düşünür. İkinci hareket kuvvesi ise "şevkî" denen kuvvedir. Bu kuvve insanın daha önce faydalı veya zararlı olduğunu düşündüğü şeyi istemesi veya ondan kaçınması için insanı harekete geçiren kuvvedir. Üçüncü hareket kuvvesi "şehvânî" kuvvedir. Bu kuvvenin istedikleri veya kaçındıkları şeyler, idrâkın istediklerine bazen uygun bazen de ona aykırı olur. Hareket kuvvesinin dördüncü kuvvesi ise "fâil hareket"tir (etkendir). Bu kuvve adelelerde ve sinirlerde mevcut olan bir kuvve olmakla birlikte gerçek hareket ettiricidir. Diğer kuvveler mecâzi olarak hareket ettiricidirler. Bu durumda Şîrâzî'ye göre hüküm açısından ilk üç kuvve mahduma amir iken en son kuvve olan fâil hareket kuvvesi hadime memurdur.[421] Buna göre idrâk, şevkî ve şehvânî kuvveler hizmet edilen konumunda iken fâil hareket kuvvesi hizmet eden konumundadır. Dolayısıyla bu üç kuvve fâil etken kuvvesiyle eyleme çıkar. Bu sebeple onların hareket ettirici olmaları mecazi ve dolaylıdır.

İbn Sînâ'nın hayvanî nefsin kuvvelerinden olan muharrik kuvveleri açıklayışı Şîrâzî'den farklılık arzetmiştir. Ona göre hayvanî nefsin muharrike ve müdrike olmak

[420] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 705.
[421] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 706.

üzere iki kuvvesi vardır.[422] Muharrike kuvvesi ise sevkedici (bâis) ve etken (fâil) kuvve olmak üzere kendi arasında ikiye ayrılır. Sevkedici kuvvenin ise kendi içerisinde nüzûî (istek) ve şevkî (arzu) kuvve olmak üzere iki gücü vardır. İbn Sînâ, tahayyülünde talep edeceği veya kendisinden kaçacağı bir şey resmolunduğunda bu kuvvelerin insanı o yönde harekete geçirdiğini söylemiştir.[423] İnsan bir konu hakkında konuştuğunda o şey onun hayalinde canlanır. İnsanın hayalinde canlanan şey onda ya istek ya da nefret uyandırır. İbn Sînâ'ya göre hakkında düşünüp hayalinde canlanan şey insanda uyandırdığı istek veya nefret ile onun dürtüsünü harekete geçirir. Eğer o şey kişide istek uyandırmışsa ona doğru çeker ve onu ister, eğer nefret uyandırmışsa onu istemez ve insanı ondan uzaklaştırır. Aynı zamanda bu kuvvelerin de kendi içinde biri şehvânî diğeri öfke olmak üzere iki alt kuvvesi vardır. İbn Sînâ'ya göre şehvanî kuvve, insanın tahhayyülünde resmedilen şeyin kendisine yakın olanını veya hazzı istemede faydalı olanı harekete geçirmede yönlendirici olan kuvvedir. Öfke kuvvesi ise zararlı veya bozucu şeylerin insandan uzaklaştırılması için harekete geçiren yönlendiricidir. Muharrike kuvvesinin diğer kuvvesi olan etken (fâil) kuvve ise sinir ve adelelerde meydana gelen kuvvedir.

Şîrâzî'nin *Dürretü't-Tâc* adlı eserinde izah ettiği "iradî hareket kuvveleri" ile İbn Sînâ'nın "muharrik kuvveleri" birbirine benzemekle beraber kavramların gerek isimlendirilmesinde gerekse açıklanmasında nispeten birbirinden farklılık arzetmiştir. İbn Sînâ'nın "müdrik kuvveler" bahsinde işlediği konuyu Şîrâzî "hissi kuvveler" (duyu güçleri) başlığı altında ele almıştır. Bu nedenle Şîrâzî'nin konuyla ilgili görüşleri işlenirken İbn Sînâ'nın görüşleri de değerlendirmeye alınmıştır.

2.3.2.2. Hissi Kuvveler

Şîrâzî hayvansal nefsin hissi kuvvelerini işlerken insan nefsi ve kuvveleriyle ilişkisini kurarak anlatmaya devam etimiş ve hissi kuvveleri ikiye ayırmıştır. Ona göre hayvan ve insandan sadır olan hissi duyular zahiri (dış) ve batınî (iç) olmak üzere iki kısımdır.[424] Zahiri duyular dış dünyayla ilgilidir. İnsanlar ve hayvanlar dış dünyadaki

[422] İbn Sînâ, **en-Necât**, ss. 163-168; İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, s. 41; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 26.
[423] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 163.
[424] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 706; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 436.

nesneleri veya maddeler ile ilgili verileri bu duyular sayesinde elde ederler. Bâtını duyular ise insan ve hayvanların batınında mevcut olan ve zahiri duyularla elde ettiği verilerin derunlarında işlevselleşmesiyle açığa çıkan duyulardır. Şîrâzî'de hayvanî nefsin kuvvelerinden olan hissi duyuların ele alındığı konu İbn Sînâ'da müdrik kuvvelerine tekabül etmektedir.[425] Ancak Şîrâzî'nin hissi kuvveleri iç ve dış duyular şeklinde ikiye ayırmasından kaynaklı olarak konu "*Zahiri (Dış) Duyular*" ve "*Bâtınî (İç) Duyular*" başlıkları altında işlenmiştir.

2.3.2.2.1. Zahiri (Dış) Duyular

Şîrâzî hayvanî nefsten sadır olan beş zahiri duyudan bahsetmiştir. Onun bazen kuvve diye tanımladığı bu zahiri duyular dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme duyularıdır.[426] Söz konusu duyular, bugün insan ve hayvanda mevcut beş duyu organı ve bunlarla ilişkili duyular şeklinde bahsedilenle aynıdır. Nefs bu dış duyular sayesinde dış dünyada var olan nesne ve maddeleri algılar. Zahiri kuvvelerin ilki dokunma (lems) duyusudur. Dokunma kuvvesi bedenin bütün cildine yayılmış bir duyudur.[427] Bu duyuya sahip olmayan hiçbir canlı yoktur. Şîrâzî dokunma kuvvesinin hayvanlar için en önemli duyu olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple ona göre bu kuvve hayvanda güçlü olmalıdır. Aristo da aynı şekilde hayvanın hayatta kalabilmesi için dokunma duyusunun çok önemli olduğuna işaret etmiştir. Çünkü hayvanın dokunma duyusu olmazsa bazı şeylerden kaçamaz ve kendisini koruyamaz.[428]

Şîrâzî'ye göre duyular âleminde görülen hayvanların ilk terkipleri zâtlarındaki dokunma keyfiyetleridir ve onların mizacı ondandır. Bu sebeple dokunma, hayvanların hayatta kalmalarını sağlayan ve onlarda mevcut olması zaruri olan bir duyudur. Bu kuvve hayvanlar için aynı zamanda yer gösterici bir duyudur. Şîrâzî'ye göre hayvanlarda fesad (kötü) olan şeyi defedebilen ve iyi olan şeyi koruyabilen bu yer gösterici duyunun güçlü olması gerekir. Eğer hayvan bir şeyi olumlu hissederse onu ister, ancak olumsuz hissederse ondan kaçar. Şîrâzî dokunma duyusunun müdriklerinin sıcaklık, soğukluk, nemlilik, kuruluk, akıcılık, sertlik, hafiflik gibi

[425] İbn Sînâ, **en-Necât**, ss. 163-168; İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, ss. 41-52. İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, ss. 26-36.
[426] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, ss. 706-712; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 432-436.
[427] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 707; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 433.
[428] Hankinson, "Can There Be a Science of Psychology? Aristotle's…", ss. 502-503.

zıtlıklar olduğunu belirtmiştir.[429] Çünkü etki benzer olanla değil zıtlıklarla ilgilidir. Böylelikle dokunma kuvvesi sayesinde bu zıtlıklar idrak edilir. İbn Sînâ ise dokunma duyusunu kuru ile yaşı, sıcak ile soğuğu, yumuşak ile serti, pürüzsüzlük ile pürüzlülüğü ayırdığı için kendi içinde dört duyu olarak telâkki edip dış duyuların sayısını beşten sekize çıkartmıştır.[430]

Hayvanî nefsin ikinci dış kuvvesi tatma (zevk) duyusudur**.** Şîrâzî insan ve hayvanda tatma duyusu âletinin dilin yüzeyine yayılmış olan sinirlerde bulunduğunu söylemiştir. Tatma duyusu, canlıya faydası olması bakımından dokunma duyusundan sonra gelir.[431] Canlının ihtiyacı açısından da tatma duyusu dokunma duyusundan sonra gelir. Nefslerde tatma duyusunu sağlayan şey ise nemdir. Hayvanın kendisinde bulunan tükürüksü bir nemlilikle karışan cisim tatların algılanmasını sağlar.[432]

Dış duyulardan bir diğeri de koklama (şem') duyusudur. Bu duyu göğüs uçlarına benzer mâhiyette beynin ön tarafında mevcut iki uzantıda yerleştirilmiş bulunmaktadır. Kokunun hissedilmesi için havanın infialine (etkileşim) ihtiyaç vardır. Koklama duyusu hayvanlarda güçlü, insanlarda ise hayvanlara nazaran daha zayıf olur.[433] Şîrâzî bu görüşünü desteklemek için Aristo'nun Yunanlılar arasında meydana gelen savaşta ortaya çıkan leş kokularını karganın 200 fersah uzaktan alarak yol aldığına dair beyanını kullanmıştır.[434] Bu da hayvanlardaki koklama duyusunun ne kadar güçlü olduğunun bir göstergesidir.

Nefsin dış kuvvelerinden bir diğeri ise işitme (sem') duyusudur. Bu duyu insan ve hayvanda çarpan ile çarpılan arasında sıkışmış havanın dalgalanması vasıtası ile oluşan sûretleri idrak eden işitme kanalının yüzeyindeki ayırt edici sinirlerde yer alır.[435] Hava dalgaları sayesinde canlının işitmesi sağlanır. İnsan ve hayvanlarda kulak zarının siyatik yüzeyinde, sinirde oluşan hava dalgaları sayesinde meydana gelen

[429] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 706; **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 433.
[430] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 164; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, ss. 27, 28; İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, ss. 41, 42.
[431] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 707.
[432] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 707; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 433.
[433] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 708; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 434.
[434] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 433, 434.
[435] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, ss. 708, 709; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 434.

sûretleri farkeder. Havadaki basınç ve dalgalardan elde edilen seslerin ve harflerin işitilmesini sağlar. Şîrâzî işitme duyusunu açıklarken musikiye de değinmiştir. Ona göre şarkıcının lezzetli musiki sesleri, nefsleri asıl vatanlarına ve aklî âlemlere doğru teşvik eder (çeker). Aynı zamanda onları dünyanın aşağılık meselelerinden ûlvi meselelere, hissi olgunluktan aklî, amelî ve ilmî olgunluğa (kemâle) yükseltir.[436] Şîrâzî, musikinin önemini vurgulamak için eskiden beri hukemaların da musikiyle ilgilendiğini söylemiştir. Dolayısıyla Şîrâzî'nin ilgilendiği alanlardan biri de musiki olmuştur. Bu sebeple Şîrâzî *Dürretü't Tâc'*ın bir bölümünü de musikiye ayırmıştır.[437]

Dış duyuların sonuncusu ise görme (basar) duyusudur. Görme duyusu insanda göz çukurundaki sinirlerde yer alan bir duyudur. Görme göz boyunca devam eden, renklerin ve ışığın idrakini sağlayan sinirlerle irtibatlıdır.[438] Canlı bu duyu sayesinde renkleri ve ışığı görür. İbn Sînâ görme duyusunu ve görme işlevinin nasıl gerçekleştiğini açıklarken isim vermeden kendisinden önceki bazı filozofların bazı görüşlerini de değerlendirmiştir.[439] Bazı araştırmacılar söz konusu filozofların Platon ve Aristo olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre İbn Sînâ Aristo'nun görme teorisini olduğu gibi benimsemiştir.[440] Şîrâzî, Aristo'nun optik nazarîyesine göre görme bakılan nesnenin sûretinin gözbebeği üzerinde resmolunması ile gerçekleştiğini söylemiştir.[441] Ancak İbn Sînâ'nın aksine Şîrâzî, Aristo'nun söz konusu optik nazarîyesini reddetmiştir.[442] Çünkü ona göre duyusal ışıklar ve sûretler "hey'et"tir, yani "araz"dır. Şîrâzî'ye göre arazın yer değiştirmesi ise mümkün değildir.[443] Bu sebeple Şîrâzî, sûretin araz olmasından dolayı bir yerden bir yere intikalinin söz konusu olmadığını söylemiştir. Buna göre sûretin gözbebeğine taşınması ve aynı oranda gözden de bir

[436] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 435, 436.

[437] Şîrâzî, *Dürretü't Tâc'*ın 4. cümlesi olan Matematiğin dördüncü fennini musikiye ayırmıştır. Bkz. Mişkât, "Mukaddime", **Dürretü't-Tâc**, ss. 67, 70; Arslan, "Müslüman Mûsikîsi Monotonluğu…", s. 55.

[438] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 709; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 434.

[439] İbn Sînâ, **en-Necât**, ss. 165, 166.

[440] Kuşpınar, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, s. 35; İbn Sînâ Aristo gibi dış dünyadaki nesnenin sûretinin gözde belirmesi sonucu oluşan görme teorisini benimsemiştir. Bu sebeple ona göre görme, şeffaf cisim vasıtasıyla üzerine ışık vurulan nesnenin sûretinin gözde belirirmesi ile gerçekleşir. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, s. 41.

[441] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 260.

[442] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 260, 261; Uluç, "Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin …", s. 228.

[443] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 256, 260.

şeyin çıkması da imkânsızdır.[444] Bu sebeple görme ne bir şeyin ondan çıkması ne de bir şeyin ona girmesi ile gerçekleşir. Şîrâzî'ye göre arazların taşınmasını sağlayan ve görme işlevini gerçekleştiren faal akıldır. Böylelikle görme eylemi sûretleri veren varlık, yani "vahibu's suvar" ve "akl-ı mufârik" olan faal akıl sayesinde geçekleşir.[445] Ancak Şîrâzî'ye göre suretin "vahibu's suvar"dan nasıl hasıl olduğunu, yani görmenin nasıl gerçekleştiğini açıklamak beşerî takati aşan bir şeydir.[446]

Şîrâzî görme duyusunu insanda en şerefli duyu olarak kabul etmiştir. Çünkü o, gezegenlerin (ya da yıldızların) nurundandır. Ona göre "*göz, gördükleri karşısında İşrâkîliğin huzûrî ilmini nefsinde bilir*".[447] Buradan Şîrâzî'nin benimsediği nur metafiziği sebebiyle görme duyusuna ayrı bir önem atfettiği anlaşılmaktadır. Şîrâzî insanın görme duyusunu "en şerefli" olarak tanımlarken hayvanların dokunma duyusunu "en önemli" kabul etmiştir. Şîrâzî'nin "en şerefli" ve "en önemli" kavramlarını özellikle zikretmesinin sebebi, bu iki kavramı birbirinden farklı değerlendirmiş olmasından kaynaklanmıştır. Şîrâzî'nin görmeyi en şerefli, dokunmayı en önemli olarak zikretmesinde görme duyusunun kaynağını yücelik atfettiği nurlardan aldığını düşünmesi sebep olarak gösterilebilir.

Şîrâzî hayvanî nefsin hissi kuvvelerinden olan zahiri duyularını canlıların beş dış duyusu olarak da bilinen dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme duyusu olmak üzere beş duyu ile izah etmiştir. Hayvan nefsi için dokunmayı en önemli duyu olarak vurgularken insan nefsi için görmeyi en şerefli duyusu addetmiştir. Şîrâzî'nin zahiri duyuları izahında iki husus dikkatleri çekmiştir. Birincisi İbn Sînâ'nın aksine beş dış duyu ile sınırlandırmasıdır. İkincisi ise Şîrâzî'nin bu duyuları İbn Sînâ'nın klasik sıralamasından (görme-işitme-koklama-tatma-dokunma)[448] farklı olarak dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme şeklinde sıralaması olmuştur. Ayrıca görme duyusunu hem diğer duyulardan daha kapsamlı açıklamış hem de insan nefsi için bu duyuya daha manevi bir anlam yüklemiştir.

---

[444] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 260, 261.
[445] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 255, 261.
[446] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 261.
[447] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 434, 435.
[448] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 164; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, ss. 26, 27; İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, ss. 41, 42.

2.3.2.2.2. Bâtınî (İç) Duyular

Şîrâzî'ye göre hayvanî nefste mevcut olan zahiri duyular nefsin fenomenal dünyadaki nesne veya maddeler ile ilgili verileri elde etmesini sağlayan duyulardır. İkinci olarak dış dünyadan elde edilen verilerin aktarıldığı batınî (iç) duyuları olduğunu da eklemiştir. Ona göre bu iç duyular beş kuvveden müteşekkildir. Şîrâzî hem *Dürretü't Tâc* eserinde hem *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta iç duyuların beş tane olduğunu ifade etmiştir.[449]Bununla birlikte Şîrâzî *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta musannıfın, yani asıl yazarı Sühreverdî'nin ilgili yerde iç duyuların sayısını beş tane zikretmediğini söylemektedir. Şîrâzî'ye göre Sühreverdî'nin beş iç duyudan bahsetmemesinin sebebi onların sayısı ile ilgili farklı kabulünün olması ve bu konunun Sühreverdî nezdinde problemli olmasıdır. Şîrâzî, Sühreverdî'nin bu konuyu detaylı olarak açıklamadığını, ancak kendisinin bu konunun anlaşılması için sadece gizli bir işaretle konuya değindiğini söylemiştir.[450]

Sühreverdî de diğer İslam filozofları gibi dış duyuların beş tane olduğunu kabul etmiştir. Ancak iç duyulara gelince o, insan ve hayvan nefsinin Meşşâîlerin iddia ettikleri gibi beş iç duyudan oluşmadığını düşünmüştür. Çünkü ona göre Meşşâîlik'te izah edilen vehim, mütehayyile ve hayâl yetisi aslında üç ayrı yeti olmayıp tek bir yetidir.[451] Sühreverdî bu konu hakkında Meşşâîlere, özelikle İbn Sînâ'ya bazı eleştiriler yapmıştır. Ancak Şîrâzî'nin iç duyular konusunda Sühreverdî ile aynı fikirde olmadığı sadece İbn Sînâ etkisinin oldukça fazla görüldüğü *Dürretü't Tâc*'dan değil aynı zamanda *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta yaptığı açıklamalardan anlaşılmaktadır. Ayrıca *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta daha az olmakla beraber eserlerinde, sayısını beş olarak kabul ettiği iç duyuları ele alırken özellikle ifade bütünlüğü ve örneklem açısından hemen tamamıyla İbn Sînâ etkisi görülmektedir. Dolayısıyla Şîrâzî de iç duyuların beş tane olduğunu düşünmüş ve bu duyuları ayrıntılarıyla açıklamıştır. Bu sebeple Şîrâzî'nin izahları ışığında batınî duyular aynı şekilde beş kısımda ele alınırken konu, "*Müşterek Duyusu (Ortak duyu=Sensus Communis)*", "*Müsavvire Duyusu (Hayâl=Representation)*", "*Vehm Duyusu (Estimativa)*", "*Mütehayyile Duyusu*

[449] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, ss. 712-718; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 436-438.
[450] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 436.
[451] Sühreverdî, **Hikmetü'l İşrâk**, Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), s. 210; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 448.

(İmaginative)" ve "*Zâkire Duyusu (Hâfıza=Memory)*" başlıkları altında sırasıyla aktarılmıştır.

2.3.2.2.2.1. Müşterek *Duyusu* (Ortak duyu=Sensus Communis)

Şîrâzî hayvanî nefsin batınî duyularından ilkini "hissü'l müşterek" (müşterek duyu=ortak duyu) diye isimlendirmiştir. Müşterek duyu beynin ilk boşluğunda yer alır.[452] Şîrâzî bu kuvvenin zahiri duyuların elde ettiği bütün sûretleri idrak ettiğini söylemiştir. Zahiri duyuların dış dünyadaki nesnelerden elde ettiği tüm veriler, müşterek duyusunda birleşip bir araya gelir.[453] Müşterek duyunun görevi dış duyulardan aldığı verileri algı haline getirmektir. Şîrâzî müşterek duyusunu, beş nehirden suyun akıp orada biriktiği bir havuza benzetmiştir.[454] O burada beş nehir derken insanın beş dış duyusunu kastederek bir benzetme yapmıştır. Nasıl ki beş nehrin mevcut suyu bir havuzda toplanıyorsa insanın dış dünyadan beş dış duyusuyla elde ettğı veriler de müşterek duyusunda toplanır. Bu sebeple zahiri duyular bu duyunun vaz'ıdır.[455]

Şîrâzî'ye göre eğer insanın bu duyusu olmasaydı "bu beyazdır" veya "bu kokuludur" şeklinde herhangi bir hükümde bulunması mümkün olmazdı. Çünkü ona göre zahiri duyular birbirinden münferittir. Ancak bir hükümde bulunulabilmesi için zahiri duyuların tek tek elde ettiği sûretlerin birleştirilmesi veya birbirinden ayrıştırılması gerekir. İşte insanda sûretlerin kendisinde birleştirilmesi ve ayrıştırılması görevini üstlenen iç duyu müşterek duyusudur. Bu kuvve, beş dış duyudan gelen verileri olduğu gibi kabul eder ve onları algılar. Bu sebeple dış duyulardan aldığı verileri algı haline getirip bütün idrakleri bir araya toplayarak tek form hâline getiren bu kuvve tüm duyuların merkezi konumundadır.[456]

2.3.2.2.2.2. Müsavvire Duyusu (Hayâl=Representation)

Bâtını kuvvelerin ikincisi müsavvire duyusudur. Şîrâzî bu duyuya "hayâl" de denilebileceğini söylemiştir.[457] Müsavvire duyusu beynin ilk boşluğunun sonunda

[452] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 712; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 436.
[453] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 712.
[454] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 436.
[455] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 712.
[456] Kuşpınar, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, s. 37.
[457] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 712.

bulunur.[458] Bu duyu zahiri duyulardan kaybolan bütün mahsusatların (somut-duyulur verilerin) onda toplandığı yerdir.[459] Müsavvire duyusunun görevi, müşterek duyunun beş dış duyudan elde edip kendinde topladığı verileri muhafaza etmektir. Müşterek duyu dış dünyadan zâhiri duyular aracılığıyla elde edilmiş nesneleri algılarken müsavvire duyusu bu algıyı tutup korur. Yani müşterek duyu dış nesneleri kabul eder (algılar), müsavvire duyusu ise bu algıları kendinde muhafaza eder. Şîrâzî bir kuvvenin kabul eden olması (müşterek duyu gibi) ile muhafaza eden (müsavvire duyusu gibi) olmasının birbirinden farklı şeyler olduğunu açıklamak için İbn Sînâ'nın verdiği su örneğini[460] kullanmıştır.[461] Mesela suyun şekil alma (şekli kabul etme) kabiliyeti vardır ama onu koruma (şekli koruma) kabiliyeti yoktur. Aynı şekilde müşterek duyunun da zahiri duyulardan verileri kabul etme istidatı vardır, ancak onları koruyabilme özelliği yoktur. Bu sebeple söz konusu verilerin korunması görevini müsavvire duyusu üstlenmiştir.

Müşterek duyuda dış dünyadaki nesnenin kendisine ve zahiri duyulara gereksinim duyulurken müsavvire duyusunda, nesnenin kendisi değil onun müşterek duyusundaki sûretinin algısı zaruri ve yeterlidir. Çünkü bu algıların muhafazası o nesneler olmadığında da devam edebilir. Şîrâzî o nesne zahiri duyudan kaybolduktan sonra da müsavvire duyusunda yok olmayıp korunduğu için bu duyunun onun hazinesi gibi olduğunu söylemiştir.[462] Şîrâzî'nin açıklamalarını bir örnek üzerinden pekiştirmek gerekirse; mesela insan dış duyular aracılığıyla bir bardak görür, o bardağın sûreti müşterek duyusunda birleşir. Müşterek duyuda verilerin bir araya gelmesiyle o nesnenin "bardak" olduğuna hükmedilir ve bardak artık gözünün önünde olmasa dahi o bardağın sûreti o insanda korunmuş olur. İşte bu sûretin insanda korunmasını sağlayan müsavvire duyusudur.

---

[458] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 436.

[459] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 712.

[460] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 167; İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, s. 44; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 29. Aynı şekilde Şîrâzî dış duyular, müşterek duyu ve müsavvire duyusu arasındaki farkı açıklamak için İbn Sînâ'nın yağmur damlası ve onun hareketleri üzerinden verdiği örneği kullanarak izahta bulunmuştur. Bkz. Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, ss. 712, 713.

[461] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 712.

[462] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 712; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 436.

Şîrâzî aynı zamanda uyku, hastalık gibi zahiri duyuların aktif olmadığı zamanlarda dahi müsavvire kuvvesinin çalışabildiğine dikkat çekmiştir.[463] Yani insan uykudayken ya da hastayken dış duyularını kullanmadığı anlarda bile müsavvire duyusu işlevselliğine devam etmektedir. Bu sebeple insan bu anlarda müsavvire duyusunda mevcut korunmuş sûretleri tekrar idrak edebilir. Nitekim uyuyan insanın gözleri kapalı olduğu halde rüyada şekiller (uyanıkken gördüğü gibi) görmesi de bu yetisi sayesindedir denilebilir. Fârâbî, bu fonksiyonundan dolayı müsavvire duyusuna, yani hayâl kuvvesine ayrı bir önem vermiştir. Arzu ve hayâl yetilerinden özellikle bahseden Fârâbî, bu yeti sayesinde insanın faal akılla uykuda veya gerçekte temasa geçebileceğini düşünmüştür.[464] Ona göre temas uykuda gerçekleşirse peygamberliğin bir parçası sayılan "sadık rüyalar", gerçekte gerçekleşirse peygamberliğin kendisi ortaya çıkar.[465]

2.3.2.2.2.3. Vehm Duyusu (Estimativa)

Hayvanî nefsin bir diğer batınî kuvvesi olan vehm duyusu, beynin orta boşluğunda yer alır. Bu kuvvenin görevi cüzi nesne ve maddeler hakkında çıkarsamalar yapmaktır. Zahiri duyularla elde edilmiş, ancak onlar tarafından anlamlandırılamayan dış duyuların verilerini anlamlandırır ve cüzi hükümlerde bulunur. Yani tikel varlıklardaki algılanamayan manayı idrak eder. Şîrâzî'ye göre nefs, cüzi hükümlere bu kuvve ile hükmeder ve zahiri duyularla elde edilmiş mahsusatların anlamlarını bu kuvve ile anlamlandırır. Mesela bir koyunun, kurdun düşmanlığını anlaması veya bir köpeğin kendisine iyi davranan birisine tabi olması ve boyun eğmesi gibi manalar, vehm duyusu sayesinde oluşur.[466] Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta ise fare ile kedi örneği üzerinden açıklama yapmıştır. Buna göre kedinin farenin istenilen bir varlık olduğunu onda idrak etmesi ve farenin de kedinin kaçınılması gereken bir varlık olduğunu onda idrak etmesinin bu iç duyu sayesinde gerçekleştirildiğini söylemiştir.[467] İbn Sînâ da benzer şekilde vehm kuvvesini açıklarken koyun-kurt ve

[463] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 713.
[464] Fârâbî, **İdeal Devlet**, Ahmet Arslan (Çev.), Kültür Yayınları, İstanbul 2018, ss. 93-95; Fârâbî, **El-Medînetü'l-Fâzıla**, Yaşar Aydınlı (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, ss. 178-182.
[465] Fârâbî, **El-Medînetü'l-Fâzıla**, ss. 178, 180; Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 111.
[466] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 713.
[467] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 437.

çocuk-şefkat örneklerini vermiştir.[468] Fazlurrahman'a göre vehm kuvvesi, İbn Sînâ'nın nefs anlayışının en özgün unsurudur.[469] Şîrâzî aklın tanıdığını tanımayan cürmânî (bedenî) bir kuvve olan vehm duyusunun akılla çatıştığını ve çeliştiğini söylemiştir. O bu görüşünü desteklemek amacıyla içinde ölü bulunan evi örnek vermiştir. Akıl insanın, içinde ölü bulunan bir evde kalmasında herhangi bir sakınca görmezken vehm bunu doğru bulmaz hatta bu durumdan nefret eder. Bu da akıl ve vehmin insanda çatıştığını gösterir.[470]

2.3.2.2.2.4. Mütehayyile Duyusu (İmaginative)

Şîrâzî, mütehayyile duyusunun da beynin orta boşluğunda yer aldığını ancak onun bulunduğu yerin vehm duyusuyla aynı yer olmadığını söylemiştir. Ona göre bazı sûretleri bazı manalarla birleştiren, ayrıca sûreti sûretten, manayı manadan, manayı sûretten ve sûreti manadan ayıran bu kuvvedir.[471] Bu kuvvenin görevi sûret ve manaları birbiriyle birleştirip birbirinden ayırmak suretiyle, onların terkibini (düzenlemesini) yapmaktır. Mesela birleştirme yaparak insan başlı bir hayvan ya da ayırma yaparak başsız bir insan gibi şekiller oluşturabilir. Başka bir ifade ile dostunu düşman, düşmanını da dost olarak görebilir.[472] Şîrâzî bu kuvvenin insanda düşünme âletine tekabül ettiğini ifade etmiştir. Bu sebeple o bu duyunun vehm ile kullanıldığında "mütehayyile", akıl ile kullanıldığında ise "müfekkire" olarak isimlendirildiğini söylemiştir.[473] Bu duyu çoğunlukla vehmin mededi (yardımı) ile kullanılır. Akıl ile kullanıldığında daha rasyonalist fiillerde bulunan bu kuvve vehm ile kullanıldığında daha irrasyonel eylemlerde bulunur. Bu yüzden Şîrâzî vehm yardımı ile kullanıldığında bu duyunun acayip ayrıntılar ve terkipler oluşturabildiğini söyler.[474] Ona göre bu duyu sayesinde hiç görülmemiş hayvanlar dahi görülebilir. Yani bu kuvvedeki nesnelerin şekli duyu organlarında mevcut olan şekillerden farklı olduğu için ilginç şeyler de hayal edebilir. Böylelikle bu duyu muhtelif türdeki parçaları

[468] İbn Sînâ, **en-Necât**, ss. 167-168; İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, s. 45; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 30.
[469] Fazlurrahman, "İbn Sînâ", **A History of Muslim Philosophy**, Pakistan Philosophical Congress 1963, s. 494.
[470] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 437.
[471] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 713.
[472] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, ss. 713, 714.
[473] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 714; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 437.
[474] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 714.

birleştirerek kaplanın sırtından, devenin boynundan ve insanın başından hayvanlar var ettiği gibi başsız bir insan şeklinde tek bir türün parçalarını da ayırabilir.[475] Fazlurrahman ise bu terkibe "altın" ve "dağ" kelimelerinden "altındağ" terkibinin yapılmasını örnek vermiştir.[476] Aynı zamanda Şîrâzî'ye göre bu kuvve vasıtası ile bilimler, zanaatlar ve rüyalardaki simülasyonlar tasarlanır.[477]

Şîrâzî'nin mütehayyile duyusunu açıklayışı İbn Sînâ'nın izahından farklılık arzetmiştir. İbn Sînâ mütehayyilenin birleştirme ve birbirinden ayırma işlevlerini hayâldeki veriler üzerinden yaptığını söylemiştir.[478] Ona göre bu kuvvenin görevi, hayâl kuvvesinde korunan algıların bazılarını birleştirmek bazılarını ise ayırmaktır. Ancak Şîrâzî hayâlde bunu gerçekleştirdiğinden bahsetmez, yani hayâl kuvvesindeki verilerle sınırlandırmaz. Şîrâzî'nin böyle bir kayıtlamaya gitmemesi daha önce hiç görülmemiş, yani sûreti hayâlde korunmamış bir nesnenin de bu kuvve tarafından oluşturulabileceğini ortaya koyar. Bu sebeple Şîrâzî'nin mütehayyile gücü ile ilgili görüşlerinden yola çıkarak, bilimde henüz mevcut olmayan ve benzersiz yeni icatların zuhur etmesi gibi daha önce var olmayan şeylerin icat edilmesi de insan nefsindeki bu yetisi sayesinde gerçekleşir denilebilir.

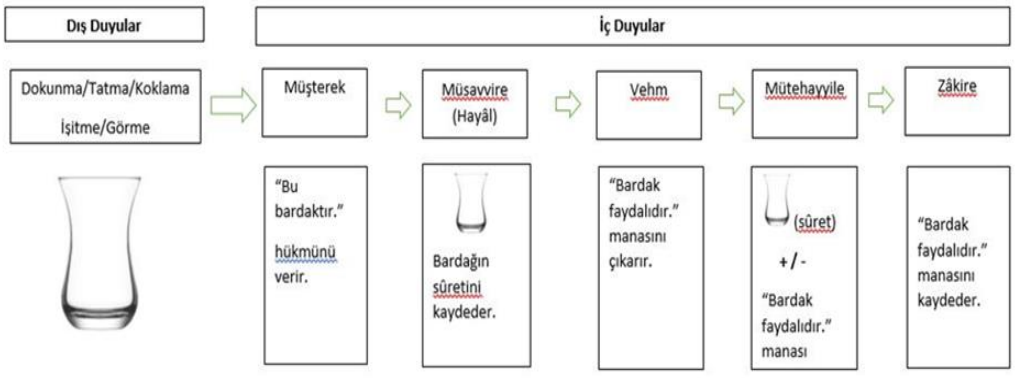
Şîrâzî'de mütehayyile kuvvesi hem vehm hem de akıl ile kullanılabilen ve iki cihette tezahür eden bir kuvve şeklinde açığa çıkar. Vehm kuvvesinden destek alarak çalıştığında mütehayyile ile isimlendirilen bu kuvve doğrulardan oldukça uzaklaşıp yanılgıya düşebilir. Akıl kuvvesinden destek alarak çalıştığında ise müfekkire biçimini alır ve doğrulara oldukça yaklaşır. Bu sebeple söz konusu yetinin insanın hem olumlu hem de olumsuz yönde kullanabileceği iki yönlü bir kuvvesi olduğu söylenebilir.

2.3.2.2.2.5. Zâkire Duyusu (Hâfıza=Memory)

Bâtını kuvvelerin beşincisi zâkire duyusudur. Şîrâzî zâkire duyusunun diğer adının "hâfıza" olduğunu söylemiştir.[479] Bu kuvve insanda beynin son (arka)

[475] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 437.
[476] Kuşpınar, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, s. 38.
[477] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 437.
[478] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 167; İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, s. 45; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 29.
[479] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 437.

boşluğunda bulunur.[480] Zâkire duyusunun görevi vehmin hükümlerini ve mütehayyilenin bütün tasarrufatını koruyup kaydetmektir.[481] Yani bu kuvve, vehm kuvvesinde mevcut olan idraklerin manalarını muhafaza eder. Zâkire duyusunun vehm duyusuna olan nispeti, müsavvire duyusunun müşterek duyusuna olan nispeti gibidir.[482] Yani nasıl ki müşterek duyu dış nesneden elde ettiği verileri koruması için müsavvireye gönderiyorsa, vehm duyusu da nesnelerden elde ettiği manaları koruması için zâkire duyusuna aktarır. Böylelikle müsavvire duyusu sûretlerin, zâkire duyusu ise manaların mahzeni mesabesindedir. Bu kuvve, hatırlatmak için hemen nefse itaat edip unutulması ve akılda kalması gereken şeyleri ayırır.[483] Dolayısıyla zâkire duyusu, daha sonra gerektiğinde tekrar kullanılmak üzere kendisinde manaların kaydedilip korunduğu bir hafıza kartı gibidir. Şîrâzî'nin bu duyuya hâfıza demesinin sebebi de onun "hıfz eden", yani kaydedip koruyan bir özelliğe sahip olmasından dolayıdır. Bu sebeple söz konusu kuvveye hem manaları kaydettiği için "hâfıza", hem de kaydettiği manaları tekrar hatırlattığı için "zâkire" denilmiştir. Tekrar koyun ve kurt örneği üzerinden açıklamak gerekirse, kurdun sûreti koyunun nefsinde mevcut olan müşterek duyusu tarafından elde edilir ve korunması için müsavvire kuvvesine aktarılır. Vehm ise müsavvire duyusunun muhafaza ettiği kurdun kendisinden kaçınılması gereken bir varlık olduğu manasını elde eder ve o mananın korunup gerektiği zaman tekrar hatırlanması için zâkire gücüne aktarır. Şîrâzî'nin batınî duyuları izahını bütünüyle görmek için şöyle bir tablo oluşturulmuştur:



[480] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 714; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 437.
[481] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 714.
[482] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 714; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 437.
[483] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 714.

Tablo 5: Şîrâzî'de Hayvanî Nefste Batınî Kuvvelerin Tezahürü Diyagramı (Gülizar Ekinci)

Yukarıdaki diyagramdan da anlaşılacağı üzere hayvanî nefste zahiri ve batınî duyuların herbirinin kendine has işlevleri vardır. Tüm bu kuvvelerin işlevlerini bardak örneği üzerinden açıklamak gerekirse şöyle bir tezahür oluşur. Nefs zahiri duyuları sayesinde dış dünyadaki bardağı görür. O bardağın sûretinin müşterek duyusunda birleşmesiyle nefs o nesne hakkında "Bu bardaktır." hükmünü verir. Müsavvire duyusu o bardağın sûretini kendinde kaydeder. Vehm ise o nesneden "Bardak faydalıdır." manasını çıkarır. Mütehayyile duyusu bardağın sûretini ve manasını birbiriyle ya birleştirir ya ayırır. Zâkire kuvvesi ise o nesne hakkında vehmin verdiği "Bardak faydalıdır." manasını gerektiği zaman tekrar hatırlamak üzere kendinde kaydeder.

Şîrâzî'nin görüşleri çerçevesinde bitkisel ve hayvansal nefsin kuvveleri ele alınmıştır. Görüldüğü üzere nebatî nefs en basit ve sade nefstir. Hayvanî nefs ise nebatî nefsten daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Nebatî nefste mevcut olan tüm kuvveler hayvanî nefste de mevcuttur. Hayvanî nefste varolan hârici ve dâhili tüm duyular, insan ve hayvanda ortaktır ama herbirinde birbirinden farklı oranlarda bulunur. Konunun bu kısmında dikkat çeken husus ise Şîrâzî'nin bitkisel ve hayvansal nefse dair izahının arada az bir fark olmakla beraber genel itibariyle İbn Sînâ'nın nefsin yetileri hakkındaki izahlarına oldukça yakın olmasıdır. Bu bakımdan Şîrâzî, kendi nefs anlayışında nefsin güç ve yetilerini İbn Sînâ ile aynı minvalde ele almıştır denilebilir. Ancak Şîrâzî'nin hayvanî nefsin batınî kuvvelerini tek tek açıklayışı her ne kadar İbn Sînâ'nın izahlarıyla aynı olsa da bu kuvveleri sıralaması onun sıralama yönteminden[484] farklıdır. Bu fark temelde İbn Sînâ'nın üçüncü sırada mütehayyile kuvvesini işlerken Şîrâzî'nin vehm kuvvesini aynı sırada ele almasıdır. Aynı zamanda Şîrâzî, İbn Sînâ'dan farklı olarak hafıza gücünün koruyup kaydettiği verilere vehmin hükümlerinin yanı sıra mütehayyilenin tasarrufatını da eklemiştir. Şîrâzî'nin söz konusu farklılıkları tesadüfen olmayıp bu konuda İbn Sînâ'dan farklı düşünmesinden kaynaklıdır.

[484] İbn Sînâ her üç eserinde de müşterek, hayâl, mütehayyile, vehm ve hafıza şeklinde bir sıralama yapmıştır. Bkz. İbn Sînâ, **en-Necât**, ss. 167, 168; İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, ss. 44, 45; İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, ss. 29, 30.

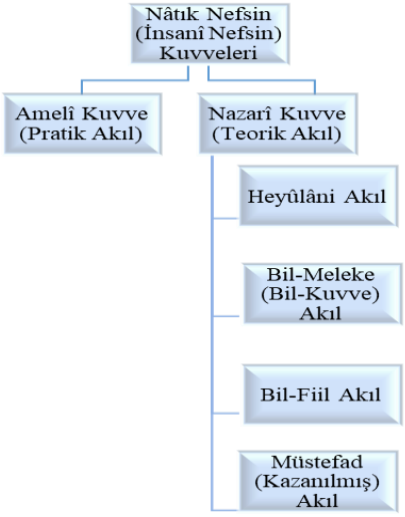
2.3.3. Nâtık Nefsin (İnsanî Nefsin) Kuvveleri

Duyulur dünyada en üst mertebedeki nefs, insan nefsidir. Bitki ve hayvan nefsindeki tüm duyular, insanî nefste de mevcuttur. İnsan nefsinde bitki ve hayvan nefsinin yetilerine ek olarak başka yetiler de vardır. Bu açıdan insanî nefs, yani nâtık nefs yapısal anlamda nebâti ve hayvanî nefsten daha gelişkin ve daha karmaşık bir yapıya sahiptir. İnsanî nefs daha üstün ve gelişkin olduğu için onda mevcut olan zaid kuvveler hayvanî ve nebâti nefste bulunmazlar. Bu kuvveler en yüce nefse, yani insana münhasır olan düşünme gücünün kuvveleridir. Fârâbî'ye göre insan iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin gibi sanat ve ahlak ile ilgili bütün bilgi ve başarılarını düşünme yetileriyle elde eder.[485] Ona göre sûreti düşünme olan insanın düşünce gücü, nâtık nefsin en mükemmel kısmıdır.[486]

İnsanın düşünme gücünü ifade eden kuvvelerini eserlerinde ele alan filozoflardan birisi de Şîrâzî'dir. O insan nefsinin kendine has bu kuvvelerine her ne kadar *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* adlı eserinde değinmişse de asıl itibariyle konu bütünlüğü içerisinde işlediği eseri *Dürretü't Tâc*'dır. O öncelikli olarak natık nefsin hayvanî nefsin kuvveleri yanında kendine has iki zaid kuvvesinin daha olduğunu söylemiştir. Bu zaid kuvveler nazarî ve amelî kuvveler olup nebatî ve hayvanî nefste bulunmazlar. Şîrâzî bu iki kuvvenin, yani amelî ve nazarî kuvvelerinin ikisine birden ortak bir isimlendirme yaparak "aklî kuvveler" de demiştir.[487] Bu sebeple amelî kuvve "amelî akıl", nazarî kuvve ise "nazarî akıl" olarak da isimlendirilebilir. Amelî kuvve nefsin etkinlik yönüyle ilişkilidir.[488] Nazarî kuvve ise nefsin kuramsal yönü, yani soyut tümel sûretleri elde etmesiyle ilgilidir. Bu sebeple İslam felsefesinde amelî kuvve "pratik akıl", nazarî kuvve ise "teorik akıl" olarak da isimlendirilmiştir. Ancak çalışmada açıklama ihtiyacı duyulan yerler haricinde Şîrâzî'nin isimlendirmesi esas alınmıştır. Şîrâzî'nin nâtık nefse münhasır kıldığı aklî kuvvelere ve nazarî aklın mertebelerine dair görüşleri şu şekilde bir tablo halinde verilebilir:

---

[485] Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", s. 164.
[486] Ali Tekin, **Fârâbî'de Felsefenin Serüveni**, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, ss. 26, 31.
[487] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 717.
[488] Kuşpınar, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, s. 50.



Tablo 6: Şîrâzî'de Nâtık Nefsin Aklî Kuvveleri Diyagramı (Gülizar Ekinci)

Tabloda görüldüğü üzere Şîrâzî'nin nâtık nefsin kendisine has kuvvelerini isimlendirme ve inceleme yöntemine matuf olarak konu, "*Amelî Kuvve (Pratik Akıl)*" ve "*Nazarî Kuvve (Teorik Akıl)*" başlıkları altında ele alınmıştır.

2.3.3.1. Amelî Kuvve (Pratik Akıl)

İnsan nefsini mücerred bir nur olarak değerlendiren Şîrâzî'ye göre nâtık nefs, bir yönüyle altındakilere (süflî âleme) diğer bir yönüyle üstündekilere (ûlvi âleme) dönük, iki cihete sahip "tek bir cevher"dir.[489] Şîrâzî'nin iki taraf olarak konumlandırdığı "alt" kavramıyla beden ve madde âlemini, "üst" kavramıyla ise akıl ve metafizik âlemini kastetmiştir. Dolayısıyla duyular dünyasında nâtık nefsin her iki âlem ile daimî bir ilişkisi bulunması açısından dinamik bir görevi vardır. Şîrâzî insan nefsini "nefsü-n nâtık"[490] (nefs-i nâtık),[491] "nuru'l müdebbir" (yönetici nur),[492] "nuru'l mücerred"[493] ve "nuru'l isfehbed"[494] gibi isimlerle vasıflandırmıştır. Bu bakımdan soyut bir nur olan insan nefsi Şîrâzî kozmolojisinde, üstünde ve altında nurlar hiyerarşisinin bulunduğu dikey varlık skalasında yerini almıştır. Benzetme yaparak

[489] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 718; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 438, 439.
[490] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 345, 367, 424.
[491] Şîrâzî, **Dürretü't-Tâc**, ss. 155, 319, 664, 715, 746, 747, 774, 805.
[492] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 341, 424, 427, 430, 446, 530.
[493] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 365.
[494] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 439, 501; Şîrâzî "isfehbed" kavramının Pehlevi dilinde "ordunun lideri ve başı" anlamına geldiğini, nâtık nefsin de bedenin ve onun kuvvelerinin reisi olduğu için insan nefsine "nuru'l isfehbed" denildiğini ifade etmiştir. Bkz. Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 342.

insanı "âlemü'l asğar" (en küçük âlem) gibi değerlendiren Şîrâzî, yapısal anlamda da onun "âlemü'l ekber"e (en büyük âlem) benzemesi gerektiğini düşünür. Yani nasıl ki âlemü'l ekberde her nurun üstündekine muhabbeti altındakine bir kahrı varsa insanın da altındakilere, yani beden ve zülmanî hey'ete kahrı üstündekilere, yani türünün efendisi ve insan türünün tılsımının sahibi olan Ruhu'l Kuds'den Nûru'l Envâr'a kadar (üstündeki tüm nurlara) bir muhabbetinin olması gerekir.[495] Ancak kahır tarafı (üst tarafı) muhabbet tarafından (alt tarafından) daha şereflidir.[496] Dolayısıyla Şîrâzî'nin varlık skalasında mevcut üst tarafın alt tarafa üstünlüğü görüşü hem "âlemü'l ekber" dediği kozmik düzende hem de "âlemü'l asğar" dediği insan yapısında kendisini göstermektedir. Nâtık nefs olan insan, üstünde ve altında bulunan bu varlıklarla ilişkisini ise hayvanî nefste mevcut yetilere ek olarak sahip olduğu iki kuvvesi ile düzenler. İnsan nefsini bitki ve hayvan nefsinden mümtaz kılan da onun söz konusu iki kuvvesidir. Bunlardan biri olan "amelî kuvve" (pratik akıl), insan nefsinin alt tarafına dönüktür ve insanın aşağı yönüyle, yani bedeniyle ilgilenen de bu kuvvesidir.

Şîrâzî'ye göre amelî kuvve, kendisine has olan uygun görüşlerin gerektirdiği düşünmeye özgü cüzi (tikel) fiillerle insan bedeninin hareket mebdesidir.[497] Bu bakımdan bu kuvve insan bedeninin hareket ilkesidir. İnsan hareketinin çıkış noktası, yani kaynağı amelî kuvvesidir. İnsan onunla herhangi bir bedensel fiilde bulunup bir yöne doğru hareket eder. Ayrıca Şîrâzî'ye göre söz konusu kuvvenin bazı eylemleri diğer kuvvelerle olan ilişkisi sonucunda gerçekleşir. O, ameli kuvve ile nefsin diğer kuvvelerine (nüzûî-batınî-nazarî) olan nispetini de açıklamıştır. Ona göre amelî kuvvenin "nüzûî" (arzu-istek) kuvve ile bir nispeti vardır. İnsana has gülmek, utanmak, ağlamak vs. eylemler bu nispetten kaynaklanır. Batınî duyulara olan nispeti zanaatları ve uygun işleri (kendi menfaatine uygun şeyler) çıkartmada bu kuvveleri kullanmalarıdır. Nazarî kuvve ile olan nispeti ise mukaddemat-ı meşhurun (meşhur görüşler) ondan ortaya çıkmasıdır.[498] İbn Sînâ, meşhur mukaddemattan kastının mantık kitaplarında mevcut salt aklî öncüller değil de "*yalanın ve zülmün çirkin olması*" gibi apaçık öncüller olduğunu vurgulamıştır.[499] Buna göre İbn Sînâ'nın, salt

[495] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 438, 439.
[496] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 344.
[497] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 717.
[498] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 718.
[499] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 168; İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, s. 46.

teorik aklın mahsülü olan bedihi bilgilerden olmayan ve teorik akıl ile pratik aklın iş birliği çerçevesinde gerçekleşen önermeleri kastettiği söylenebilir. Ancak Şîrâzî sadece "mukaddemat-ı meşhur" diyerek buna herhangi bir açıklama getirmemiştir.

Şîrâzî'nin görüşlerinden amelî kuvvenin nefsin diğer kuvveleriyle ilişkisi sonucunda insanın fiillerinin açığa çıktığı anlaşılmaktadır. Buna göre amelî kuvve insanın bedensel yönü ve sosyal hayatı ile ilgili düzenlemeleri yapan bir yetisidir. İnsan bu yeti sayesinde gündelik hayatında eylemlerde bulunur ve yaşamını ona göre düzenler. İnsanın gündelik yaşamında karşılaştığı bir durumda gülmesi, ağlaması veya utanması gibi fiilleri söz konusu kuvve ile gerçekleşir. Aynı zamanda insanın icra etiği sanatlar da bu kuvvenin varlığı ile zuhur eder. Böylelikle ona göre insanî eylem ve sanatlar salt amelî güçten, meşhur mukeddemat ise nazarî kuvve ile olan münasebetinden çıkar. Fârâbî de nazarî aklın, insanın irade ve eylemlerinden bağımsız olan fizik, metafizik, matematik vb. teorik ilimleri ve kesin bilgiyi araştırırken amelî aklın sanat, teknik vs. alanlarla ilgili düşünme ve çıkarsama yaptığını söylemiştir.[500]

Şîrâzî'nin amelî kuvve ile ilgili değindiği diğer bir husus ise onun bedene olan "tasallut"u (egemenliği) olmuştur. O amelî kuvvenin kendisinden aşağıda bulunan bedenin kuvvelerinden etkilenmemesi için onlara egemen olmasını şart koşmuştur. Hatta sadece etkilenmemekle kalmayıp bizzat kendisinin bedenî kuvveleri etkilemesi ve onlara hükmetmesi gerektiğini düşünmüştür. Aksi takdirde bedenî kuvveler insan üzerinde etkili olup ona hükmetmeye başlar. Şayet bedenî kuvveler amelî kuvveye hükmederse Şîrâzî'ye göre insanda "ahlak-ı rezil" (kötü huylar) ortaya çıkar. Ancak amelî kuvve bedenî kuvvelere egemen olup onlara hükmederse iyi huylar manasında "ahlak-ı hamide" ortaya çıkar.[501] İbn Sînâ bu ikincisine "ahlâk-ı fazîliyye" adını vermiştir.[502] Kindî de nefsin bedenî ve aklî kuvvelerini karşılaştırırken öfke ve şehvet gibi bedenî kuvvelerin insan türünün devamını sağladığını, oluş ve bozuluşa uğrayan vücudu onardığını, buna karşın aklî kuvvenin nefsteki erdemleri kemâle

[500] Fârâbî, **Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât**, Mehmet S. Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas (Çev.), Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2012, s. 39; Yaşar Aydınlı, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 89.

[501] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 718.

[502] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, s. 47.

dönüştürdüğünü düşünmüştür.[503] Böylece o, yapısı itibariyle şerefli olan nefsin, bedende açığa çıkan bu güçlere zıt bir tabiata sahip olduğunu söylemiştir.[504] Kindî'ye göre insan dünyadayken nefsin şehevî ve gazabî güçleriyle kirlenerek ahlakî erdemlerden uzaklaşır.[505]

Şîrâzî'nin görüşleri çerçevesinde nefsin, amelî kuvvenin ve bedenî kuvvelerin birbirleriyle ilişkisini daha somut bir örnek üzerinde izah etmek gerekirse şöyle bir farazîyede bulunabilinir; Nefs bir ülkenin idaresi elinde olan bir padişah, bedenî kuvveler o padişahın hizmetçileri, amelî kuvve ise padişahın saltanatı olarak kabul edilebilir. Bir padişahın yaşam boyunca tek hedefi yönetimi altında olan ülkeyi doğru bir şekilde yöneterek mevcut olan saltanatını (gücünü) berdevam etmektir. O bu amaç doğrultusunda sahip olduğu tüm hizmetçilerini işe koşturur. Hizmetçiler padişahın ûlvi amacı doğrultusunda kullandığı âletlerdir. Hizmetçiler görevleri gereği işlerini doğru yaparlarsa sistem düzgün çalışır ve saltanatın ömrünü uzatır. Böylece padişah saltanatına sahip olmaktan kaynaklı ebedî saadeti yaşar. Ancak hizmetçiler işlerini düzgün yapmaz ve cismanî âleme tamah edip maddenin boyunduruğuna girmekten kaynaklı padişahı kandırıp onu yanlış bilgi vermek sûretiyle yanıltırsa, padişah bu yanıltıcı verilerle hareket ederek hata yapar. Zamanla bu yanlışlık heryeri sarıp padişahın saltanatını yerle bir eder ve onun ebedî bedbahtlığa düçar olmasına sebep olur. Tıpkı bu misaldeki gibi amelî kuvveler beden ve cismanî âlemin hükümdarlığı altına girerse nefsi amelî akıldan ve onun nazarî akıl ile olan münasebetinden, yani makullardan mahrum bırakması sebebiyle bedbaht eder ve Şîrâzî'nin ifadesiyle rezalete gark edip ûlvi âlemden mahrum eder. Ancak tam tersi olup amelî kuvveler bedene hükmedip insanda egemen olursa o zaman da nefs amelî kuvvesini olması gerektiği gibi kullanır ve nazarî akıldan dolayısıyla makullardan paylanmak suretiyle ebedî saadeti yaşar. Bu sebeple Şîrâzî'ye göre iyi bir ahlaka, yani ûlvi olana erişmek için insanda amelî kuvvenin bedenin diğer kuvvelerine hükmetmesi gerekir.

Şîrâzî'nin bu minvaldeki düşüncelerine göre insan aşağıya, yani bedenî kuvvelere, süflî âleme, rezil ahlaka düşmemek için amelî kuvvesini bedenî kuvvelerine

[503] Osman Mutluel-İsmet Eşmeli, "Kindî Düşüncesi ile Mecûsî İnancı Arasında Nefsin/Ruhun Arınması Açısından Bir Kıyaslama", **PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 5, S. 10, 2018, s. 235.
[504] Kindî, **Felsefî Risâleler**, s. 244.
[505] Mutluel- Eşmeli, "Kindî Düşüncesi ile Mecûsî İnancı…", s. 235.

egemen ve hükümdar kılması gerekir. Amelî kuvve bedenî kuvvelere egemen olursa nazarî kuvvenin ilkelerine uyabilir. Ancak bu şekilde maddenin boyunduruğundan kurtulup asıl gayesi olan ahlak-ı hamide konumuna gelebilir. Böylelikle Şîrâzî nâtık nefs, amelî kuvve ve bedenî kuvveler arasındaki münasebeti ahlak ile ilişkilendirmiş, erdeme ve asıl mutluluğa giden yolun bu münasebetin doğru yönde şekillendirilmesine bağlı olduğunu belirtmiştir.

2.3.3.2. Nazarî Kuvve (Teorik Akıl)

Nâtık nefsin amelî kuvve yanında bir de "nazarî kuvve"si vardır. Şîrâzî amelî kuvvenin nâtık nefsin alt, yani süflî yönüyle ilgili olduğunu söylerken üst tarafının, yani ûlvi yönünün ise onun teorik aklı olan nazarî kuvvesiyle ilişkili olduğunu belirtmiştir.[506] Nazarî kuvve, kendisinden sürekli etkilendiği, istifade ettiği ve kabul içerisinde bulunduğu üst taraf cihetiyle mevcut olan bir güçtür. Buna göre amelî kuvve aşağı tarafı etkileyen etken bir güç iken nazarî kuvve ise yukarı tarafından etkilenen edilgen bir güç mâhiyetindedir. Çünkü nâtık nefsin kendine has kemâli, onda küllî sûretlerin (tümel sûretler) resmolunduğu makul âlemden aldığı aklî kuvvesi cihetiyledir.[507] Bu sebeple nazarî aklın ûlvi âlemden (âlem-i ma'kûl) daimî bir kabul içerisinde ve sürekli olarak ondan etkilenen olması gerekir.[508] Daha önce amelî kuvvenin bedenî kuvvelere egemen olması gerektiği fikri görülmüştü. Nazarî akıl için ise tam tersi bir durum söz konusudur. Buna göre amelî akıl aşağı yönde ve etken iken nazarî akıl yukarıya doğru ve etkilenen varlıktır.

Nazarî aklın sürekli etkilenmesi ve kabul içerisinde bulunması gereken yöneldiği ûlvi âlemden neyi ve niçin alacağı sorusuna Şîrâzî, Dürretü't Tâc adlı eserinde "ma'kûlat" (makullar-akledilirler), yani maddeden mücerred tümel sûretler cevabını vermiştir.[509] İbn Sînâ ise makullar konusunda nazarî aklın maddeden tamamıyla soyutlandığı zaman bu makulları alabileceğini ifade etmiştir.[510] Nazarî aklın maddeden tamamıyla soyutlanabilmesi için bazı merhalelerden, yani aklın

[506] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 718.
[507] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 744.
[508] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 718.
[509] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, ss. 718, 744.
[510] İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 169.

mertebelerinden geçmesi gerekir. Böylece maddeden arındıktan sonra makulları alabilir.

Şîrâzî, nazarî kuvvenin nazarî idrakta makulları elde etmesinin dört mertebede gerçekleştiğini belirtmiştir.[511] Çünkü ona göre makulların kabulü, bazen onun kabul kuvvesiyle bazen fiil kuvvesiyle olur. Bu da bazen yakın kuvvesiyle (akl-ı bil-fiil) bazen de uzak kuvvesiyle (akl-ı heyûlâni) gerçekleşir. Bu sebeple nazarî aklın makulları kabul niteliğine göre bazı mertebeleri vardır. Burada Şîrâzî'nin mertebelerden kastı, aklın seviyeleridir. Çünkü ona göre tüm akıllar aynı seviyede değildir. Akılların da kendi arasında gelişmişlik ve mücerredlik düzeyine göre dereceleri vardır. Bu dereceler aklın makullardan elde ettiği verilere nispeten sıralanır. Tüm bu hususlar dikkate alınarak çalışmanın bu kısmında söz konusu aklî mertebeler, Şîrâzî'nin izah sırasıyla "*Heyûlâni Akıl*", "*Bil-Meleke (Bil-Kuvve) Akıl*", "*Bil-Fiil Akıl*" ve "*Müstefad (Kazanılmış) Akıl*" başlıkları altında işlenmiştir.

2.3.3.2.1. Heyûlâni Akıl

Akıl seviyelerinin ilki, kendisinden hiçbir fiilin sadır olmadığı ve kendisi ile hiçbir fiilin hasıl olmadığı "mutlak yetenek" olan "heyûlâni akıl"dır. Şîrâzî aklın bu seviyesini somutlaştırmak için bir çocuğun yazı yazmaya karşı olan kuvvesini örnek vermiştir. Bu kendisinde yazma yeteneği var olup yazı yazma bilgisi ve yazma eylemi olmayan bir çocuğun misalidir. Bu durumda o çocuk yazı yazmayı henüz bilmez ancak kendisinde yetenek halinde yazma kuvvesi bulunur. Tıpkı bu çocukta olduğu gibi nefs de makulları kabul etme açısından bu durumdadır. Şîrâzî, makulları kabul yönü açısından nefsin bu haline heyûlâni denilmesinin sebebinin, henüz hiçbir sûrete sahip olmayıp her sûretin mevzusu olan "ilk madde"ye, yani heyûlâya benzetilmesinden kaynaklı olduğunu belirtmiştir.[512] Dolayısıyla bu seviyedeki akıl, nefste (insanda) aklın en basit, en alt ve maddeye en yakın olan halidir.

2.3.3.2.2. Bil-Meleke (Bil-Kuvve) Akıl

Aklın ikinci mertebesi, kendisinden herhangi bir fiilin sadır olmamasıyla birlikte vasıtasız olarak kendisi ile fiili elde etmeye onu ulaştıran yeteneğin mümkün

[511] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 718.
[512] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 719.

olarak onda var olduğu "bil-meleke akıl"dır.[513] Burada vasıtadan kasıt, bilgiyi kesbettiren suretler, anlamlar vb. şeylerdir.[514] İnsanda mevcut olan bil-kuvveye, nefste varolan potansiyel de denilebilir. Şîrâzî, nefsin bu mertebedeki aklının makullara olan nispetini somutlaştırmak için büyüyüp yazmak üzere kalem, divit (mürekkep) ve basit harfleri tanıyan (bilen) çocuğu örnek göstermiştir.[515] Bu çocuk henüz yazı yazmayı bilmez ancak yazma eylemi için gerekli araçları bilir. Şîrâzî'ye göre nefs de tıpkı bu çocuk gibi "ilk ma'kûlatı"[516] elde eder, ancak bu makullar onda "mümkün" halde mevcut olur. Yani onları fiile geçiremez, tıpkı bu durumda olan çocuğun yazı yazma eylemini gerçekleştiremediği gibi. Bu seviyedeki akılda elde edilen ilk makullar ile ikinci ve üçüncü makullara ulaşılır. Şîrâzî bu sebeple bu mertebedeki akla "bil-meleke akıl", ancak onun bir önceki haline nispetle de "bil-fiil akıl" denilebileceğini söylemiştir.

2.3.3.2.3. Bil-Fiil Akıl

Aklın üçüncü mertebesi, sadece istemesinin yeterli olduğu, kesbe ihtiyaç olmaksızın her zaman fiilin kendisinden sadır olduğu mertebedeki akıl seviyesi, yani "bil-fiil akıl"dır.[517] Bu seviyede akıl artık fiilini istediği zaman gerçekleştirmekle bir önceki iki akıldan daha üstün bir mertebeye geçmiştir. Çünkü bu mertebedeki akıl eyleme geçmek için ihtiyacı olan tüm araçları kazanmıştır.[518] Sadece istemesi ve kast etmesi yeterlidir. İstediği her an fiilini gerçekleştirebilir. Şîrâzî aklın bu mertebesine zanaatını mükkemmel bir şekilde sergileyen bir kâtipin örneğini vermiştir.[519] Bu durumda olan bir kâtip, istediği zaman mükemmel bir şekilde yazısını yazabilir, sadece istemesi yeterlidir. Hatta kâtip yazı yazma eyleminde bulunmadığı zaman bile o zanaata sahiptir. Bu mertebenin nefste misali, aklın ilk ma'kûlatı elde etmesinden sonra makul sûretleri iktisab etmesidir.[520] Bu seviyedeki akıl istediği zaman elde ettiği

[513] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 719.
[514] Hidayet Peker, **İbn Sina'nın Epistemolojisi**, Arasta Yayınları, Bursa 2000, s. 55.
[515] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 719.
[516] İbn Sînâ, bil-meleke aklın "bütün parçadan büyüktür" veya "tek bir şeye eşit olan şeyler birbirine de eşittir" gibi herhengi bir vasıtaya ihtiyaç olmaksızın elde edilen ilk makullere sahip olabileceğini söyler. Bkz. İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 170.
[517] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 720.
[518] Peker, **İbn Sina'nın Epistemolojisi**, s. 55.
[519] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 720.
[520] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 720.

sûretleri akleden ve mütalaa edebilen bir mahzen (kendinde muhafaza eden) gibidir. Hatta Şîrâzî'ye göre bu mertebede akıl, sûretleri akletmekle kalmaz, aklettiklerini de akleder. Şîrâzî bu seviyedeki akla bil-fiil akıl demiştir. Ancak Şîrâzî'ye göre bu akıl, kendisinden sonraki akla nispeten hala kuvve halindedir. Yani henüz maksimum fiil seviyesine ulaşmamıştır.

2.3.3.2.4. Müstefad (Kazanılmış) Akıl

Aklın dördüncü ve nihai mertebesi, kendisinde mevcut olan yeteneklerin bil-fiil hâsıl olduğu "müstefad akıl"dır. Şîrâzî bu akla sanatını yazmada yönetici olan kâtip örneğini vermiştir. Aklın bu seviyesi "mutlak fiil"dir. Nasıl ki aklın ilk mertebesi sayılan heyûlâni akıl mutlak kuvve idiyse aklın son mertebesi olan müstefad akıl ise mutlak fiildir. Daha önce açıklamaları yapılan her üç mertebede, akıl ya fiilsiz ya da kısmi olarak fiilde bulunabiliyorken dördüncü mertebedeki akılda salt fiil hali mevcuttur. Yani akıl, maksimum fiil kapasitesine ulaşmıştır. Bu akılda makul sûretler her dâim hazır bulunur. Daha önceki seviyede akıl sadece onları akledip mütalaa ederken müstefad seviyedeki akıl, onları bil-fiil mutalaa eder ve bil-fiil akleder. Bu sebeple Şîrâzî bu mertebedeki akla müstefad akıl demiştir. Müstefad akıl nezdinde hayvanî cins ve insanî tür tamamlanır.[521]

Şîrâzî nezdinde müstefad akıl "reis-i mutlak"tır ve o bütün hizmet eden kuvvelerin en ırak amacıdır. Şîrâzî müstefad aklın reis-i mutlak olduğunu kanıtlamak için ise; amelî aklın heyûlâni akla, heyûlâni aklın bil-meleke akla, bil-meleke aklın bil-fiil akla, bil-fiil aklın da müstefad akla nasıl da hizmet ettiğini görmez misin? diye sorar. Tüm bu hizmetlerin ve amelî aklın bedenle ilişkili hizmet eden kuvvelerinin tek bir gayesi vardır ve o da nazarî aklın tekamülleşmesini sağlamaktır. Bu yönüyle amelî akıl, bu ûlvi amaç doğrultusunda nefsin söz konusu kuvvelerinin beden ile olan ilişkisinin müdebbiri (yöneticisi) konumundadır.[522] Yine aynı amaç doğrultusunda amelî kuvveye hizmet eden diğer güçler ise vehm, hafıza, mütehayyile gibi hayvanî kuvvelerdir.[523]

[521] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 720.
[522] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 720.
[523] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, ss. 720, 721.

Akılların bu şekilde derecelendilirilmesi Şîrâzî öncesi filozoflarda da mevcuttur. Mesela ilk İslam filozofu sayılan Kindî, Aristo'dan hareketle aklı, bil-kuvve akıl (nefste güç halinde bulunan), bil-fiil akıl (sürekli fiil halinde olan), müstefad akıl (kuvveden fiile geçmiş olan) ve müstefad aklın fiilî hali olan zâhir akıl (mevcut bilgileri istediği zaman ve yerde kullanabilme-Kindî'ye has bir betimlemedir) şeklinde dört kısmda ele almıştır.[524] Kindî gibi Fârâbî de "gizil akıl", "eylem durumunda akıl" ve "kazanılmış akıl" diye sınıflandırdığı insan aklının derecelerini aktarırken bu akılları etkinleştirecek olan dördüncü aklı, insan nefsinin dışında "faal akıl" olarak ay küresinin aklı ile özdeşleştirmiştir.[525] Ayrıca faal akıl Fârâbî'de bir melek olan Cebrail'e[526] tekabül etmiştir. Fârâbî, faal aklın Cebrail'e tekabül ettiğini söylemekle amelî ve nazarî güçleri yetkin olan bir kişinin faal akılla irtibata geçmesi şeklinde vahyin keyfiyetini açıklamaya çalışmıştır.[527] Bu görüş temelinde peygamber, nazarî ve amelî gücünü en yetkin şekilde kullanıp faal akılla irtibata giren nefslerin en tepesinde yer alır.[528] İbn Sînâ da aklın teorik kısmını kendi içinde heyûlâni, bil-meleke (bil-kuvve), bil-fiil ve müstefad akıl olmak üzere dört kısma ayırmıştır.[529] Zira başlangıçta bir kuvve olan heyûlâni aklı önce melekeye, sonra fiile ve en nihayetinde de fiil olan aklı müstefad akıl seviyesine geçirecek olan, faal aklın feyz ve aydınlatmasıdır.[530] Buna göre Şîrâzî'nin aklı derecelendirmesi hemen tamamıyla İbn Sînâ ile aynı yönde seyretmiştir. Özellikle Şîrâzî'nin *Dürretü't Tâc'*daki konu ile ilgili ifadeleri İbn Sînâ'nın izahları ile aynı doğrultudadır.

Şîrâzî nâtık nefsi, hayvanî nefse ek olarak kökeni aklî olan iki zaid kuvve ile betimlemiştir. Bunlar insanın gündelik yaşamındaki eylemselliği ve sosyalliği ile ilgili olan amelî kuvve ile onun salt zihinsel fiilleriyle ilgili olan nazarî kuvvedir. Söz konusu iki kuvve de insanın aklî yönüne dayanır. Ancak amelî kuvve insan nefsinin bedensel yönü ve cismanî âlemle münasebeti cihetini, nazarî kuvve ise onun sırf zihnî eylemleri ve ûlvi âlem ile olan irtibatını yansıtır. Bu sebeple insanî nefsler ûlvi

[524] Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", s. 144.
[525] Dağ, "Fârâbî'nin iki yapıtı", ss. 35, 36.
[526] Fârâbî, **El-Medînetü'l-Fâzıla**, s. 26.
[527] Fârâbî, **Es-Siyâsetü'l-Medeniyye …**, ss. 92, 93; Türker, "Nefis", ss. 529-531.
[528] Fârâbî, **Es-Siyâsetü'l-Medeniyye …**, s. 93.
[529] İbn Sînâ, **en-Necât**, ss. 170, 171
[530] Bircan, **İslâm Felsefesi Tarihine Giriş**, s. 197.

âlemden makulları alma kapasiteleri açısından farklı seviyedeki akıllara sahiptir. Her nefs kendindeki akli kuvvesinin fiil oranını arttırdıkça sıçrama yapıp bir üst seviyeye çıkabilir. Bu açıdan nâtık nefsin aklını mutlak kuvve (heyûlâni akıl) seviyesiyle başlatan Şîrâzî, zirve halini ise mutlak fiil olan müstefad akıl ile sonlandırmıştır. Çünkü ûlvi âlemden kopup gelen insan nefsine yüklenen misyon da onun aklî cihetten maksimum kapasiteye ulaşmasıdır. Nitekim Şîrâzî'ye göre insan nefsini diğer nefslerden (bitki ve hayvan) mümtaz kılan da onun aklî cihetidir.

Şîrâzî duyulur dünyada mevcut nefsler içerisinde insanî nefsin üzerinde ayrı bir ehemmiyetle durmuştur. Çünkü onun diğer nefslerden farklı olarak aklî kuvveleri vardır ve bu aklî kuvveler sayesinde insan nefsi cismanî âlemin sahteliği ve karanlığından ûlvi âlemin (ilahi âlem) nurlu aydınlığına ve hakikatine ulaşabilir. Aynı zamanda insan kendindeki akli kuvveleri bedenî kuvvelere hâkim kılarak iyi bir ahlaka, yani ahlak-ı hamideye sahip olabilir. Aksi takdirde insan, bedenî kuvvelerin mahkûmu olur ve özündeki nura (müdebbir nur olan nefsine) aykırı davranır, böylece karanlık maddeden müteşekkil bir âleme yaraşır rezil bir ahlaka sahip olur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUTBÜDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ'DE NEFSİN AKIL VE BEDENLE İLİŞKİSİ

Şîrâzî nefs hakkındaki görüşlerini belirtirken nefsin akıl ve bedenle olan ilişkisine de değinmiştir. Aynı zamanda o, bu ilişkiyle ilgili mudil problemleri de masaya yatırmıştır. Aslında nefsin akıl ve bedenle olan ilişkisi eskiden beri nefs teması ile birlikte filozoflarca tartışılan bir konu olmuştur. Bu ilişki tartışılırken nefsi maddi bir cevher olarak değerlendirip akıl ve bedenle ilişkilendirenler olduğu gibi onu soyut bir cevher olarak görüp nefs-beden ilişkinin mâhiyetini izafi olarak açıklayanlar da olmuştur. Nitekim nefsi bedenin bir formu şeklinde telâkki eden Aristo nefs ile beden ilişkisini, bedenin var olmasıyla başlatıp bedenin yok olmasıyla bitiren filozoflardan birisi olmuştur. Ancak onun nefsi beden ile sonlandırması genel itibariyle İslam filozofları tarafından kabul görmeyen bir fikir olmuştur. Aristo'nun nefs hakkındaki görüşlerinde en fazla önem kazanmış ve İslam filozoflarına tesir etmiş konu ise onun faal akla dair görüşleridir. Onun faal akıl hakkındaki teorisi nefs-akıl ilişkisi çerçevesinde İslam filozoflarınca geliştirilerek sürdürülmüştür.

Aristo'ya karşılık Platon ise nefsi soyut bir cevher olarak görüp bedenle olan ilişkisini bu minvalde açıklamıştır. Platon'a göre akıl Tanrı tarafından nefse yerleştirilmiş, nefs ise bedene yerleştirilmiş olmakla birlikte beden öldükten sonra varlığını devam ettiren ölümsüz bir varlıktır. Platon nezdinde nefs ebedî olmakla birlikte aynı zamanda bedenden önceki varlığı açısından ezelî olarak da telâkki edilmiştir. Şîrâzî de nefsin ezelîyetine dair teoriyi Platon'a dayandırıp bunu batıl olmayan bir hak görüş olarak zikrettikten sonra bu görüşü birkaç hadis ile desteklemiştir. "*Allah ruhları, bedenlerden iki bin yıl önce yarattı.*" hadisi, Şîrâzî'nin Platon'un kadîm nefs anlayışını desteklemek amaçlı kullandığı delillerden birisi olmuştur. Şîrâzî bu hadisteki iki bin yıl verilmek suretiyle nefsin bedenden önceki

varlık süresinin kayıtlanmasını yorumlarken avamın (halkın) anlaması için verildiğini söylemiştir.[531]

Platon'un nefsi ezelî ve ebedî bir mâhiyyette görmesi onun Aristo'dan ayrıldığı yönlerden birisidir. Ancak Fârâbî, Platon ve Aristo'nun farklı zannedilen bazı görüşlerinin aynı olduğunu (birbiri ile çelişmediğini) açıklarken onların nefsin ölümsüzlüğü konusundaki fikirlerinin iddia edildiği gibi birbirinden farklı olmadığını hatta Aristo'nun nefsin ölüm sonrası varlığını reddetmediğini söylemiştir.[532] İslam filozofları da genel itibariyle nefsi soyut bir cevher olarak değerlendirip akıl ve bedenle olan ilişkisini "maddeden bağımsız cevher" argümanı üzerinden izah etmişlerdir. Mesela, nefsi "*şanı yüce yaratıcının nurundan*" görüp "*basit, şerefli ve yetkin*" olarak değerlendiren[533] Kindî, nefs ile beden ilişkisini yöneten ve yönetilen iki varlık olarak değerlendirmiştir. Ona göre nefs bir nevi atını kontrol altında tutan binici gibi sürekli bedeni kontrolünde tutan ama bedenden ayrı bir varlıktır.[534] Nefsin ruhanî ve şerefli olmasından bahseden Kindî'nin bedenin aynı özelliğinin varlığından bahsetmemesi, dolaylı da olsa ontolojik zeminde Kindî'nin bedeni nefsten daha alt bir seviyede ve olumsuz özelliklere sahip bir varlık olarak gördüğünü ortaya koyar.[535] Fârâbî ve İbn Sînâ da nefs, akıl ve beden ilişkisini biribirinden etkilenen ve birbirini yöneten üç varlık olarak değerlendirmişlerdir. Çünkü onların nezdinde insan nefsi, kendi haricindeki varlıklarla irtibatı açısından etkilenen ve etkileyen olmak üzere iki yönlü bir varlıktır. Bu sebepten nâtık nefs akıllar âleminden feyz alma açısından etkilenen, duyulur âlemi yönetme açısından ise etkileyendir. Dolayısıyla nefs kendi üstündeki akıllardan feyz alan ve kendi altındaki bedenleri ise yöneten bir konumdadır. Şîrâzî de aynı şekilde nefsin akıl ve beden ile olan ilişkisine değinmiş ve bu ilişkinin mâhiyeti üzerinde bazı görüşler serdetmiştir. Şîrâzî nefs tasavvurunda "soyut bir nur" veya "soyut bir cevher" olarak gördüğü nefsin, soyut bir cevher olan akıl ve somut bir cevher olan bedenle münasebetini kendi felsefi sistemi içerisine yerleştirmiştir. Şîrâzî'nin nefs teorisini dayandırdığı nefs, beden ve akıldan müteşekkil üç ayaklı kombinasyonunda dikkat çeken en önemli husus ise onun kendine has "akla evrilen

[531] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 430.
[532] Dağ, "Fârâbî'nin iki yapıtı", s. 26.
[533] Kindî, **Felsefî Risâleler**, ss. 244, 245.
[534] Fahri, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, s. 52.
[535] Karakaya, "Kindî'de Nefs, Beden ve Kötülük", s. 112.

nefs" diye isimlendirdiğimiz teorisidir. Çalışmanın bu bölümünde zikri geçen hususlar dikkate alınarak nefsin beden ve akıl ile olan ilişkisi "*Nefs-Akıl İlişkisi*" ve "*Nefs-Beden İlişkisi*" başlıkları altında ele alınmıştır.

3.1. NEFS-AKIL İLİŞKİSİ

Nefsin akıl ile münasebeti ilk çağlardan beri nefs konusu temelinde ele alınan önemli problemlerden birisi olmuştur. İslam filozofları nefs konusunu işlerken nefsin ontolojik zeminde varlığını ispat ettikten sonra diğer soyut bir varlık olan akıl ile münasebetini açıklamaya ve bu ilişkinin mâhiyetinin ne olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Bundan hareketle İslam felsefesinde ay altı âlem ile ay üstü âlem arasında bir aracı misyon yüklenen nefsin makul âlem ile daimî bir bağlantı içerisinde olduğu kabul edilmiştir. İnsan nefsini diğer nefslerden ayıran ve onu fenomenal dünyada en şerefli varlık kılan da onun akıl ile olan bu münasebetidir. İnsanı diğer varlıklardan ayırıp şerefli kılan bu ilişkide merkezi önemi taşıyan ise faal akıldır.

İslam filozofları tarafından kullanılan Aristo kaynaklı faal akıl kavramı nefs ile akıl ilişkisinde esaslı ve önemli bir rol oynamıştır. Nefsin akılla temas etmesi nefsin keyfiyeti açısından ona yön veren bir bağlantı olmuştur. Bu bağlantının mâhiyeti Şîrâzî'ye göre doğru orantılı seyreder, yani nefsin akılla bağlantısı ne kadar artarsa o kadar gelişir, yücelir ve asıl amacına doğru yaklaşır. Tam tersi durumda ise, yani nefsin akıl ile olan bağlantısı ne kadar azsa nefs o kadar alçak, maddeye yakın, kendi özünden uzak ve süflî bir keyfiyette kalır.

Beraberinde birtakım problemler taşıyan nefs akıl ilişkisi filozoflarca irdelenerek konu ile ilgili farklı görüşlerin ortaya atılmasına yol açmıştır. Çünkü soyut olan iki varlığın, yani nefs ve aklın her ikisinin de metafizik olması konunun açıklanmasını ve kesin sonuçlara ulaşılmasını zorlaştırmıştır. Nefs ve akıl ilişkisinde işlenen temel problemler nefsin akıl ile münasebeti, nefsin akılla temasa geçmesi anlamındaki ittisalin imkânı, nefs ve aklın eşdeğerliği, nefsin akıl ile münasebetinin nefs üzerindeki etki ve sonuçları şeklinde sıralanabilinir. Bu problemlerin Şîrâzî'nin perspektifinden nasıl yorumlandığını ortaya koyma hedeflenerek çalışmanın bu kısımında konu, "*Şîrâzî'nin 'Akla Evrilen Nefs' Teorisi*", "*Nefsin Bil-Kuvve'den Bil-*

Fiil'e Geçmesinde Aklın Rolü", "*Nefsin Akıl (Faal akıl) ile İttisali*" ve "*Nefs ile Akıl Açısından 'Şey'lerin Durumu*" başlıkları altında işlenmiştir.

3.1.1. Şîrâzî'nin "Akla Evrilen Nefs" Teorisi

Şîrâzî nefs-akıl ilişkisini beden ile olan "taalluk"u (bağı) açısından değerlendirmiş ve kendi felsefi sistemiyle uyumlu bir teori geliştirmiştir. Şîrâzî'nin *Dürretü't Tâc'*da geliştirdiği bu teoriye göre mufârik varlıkların nefs veya akıl olmasını belirleyen şey bunların bir bedene taalluk edip etmemesidir. Bu açıdan eğer mufârik varlık bedene taalluk etmişse nefs, şayet taalluk etmemişse akıl olarak kabul edilmiştir. Çünkü Şîrâzî, mufârik bir varlığın "*bir itibardan nefs, diğer bir itibardan akıl*"[536] olabileceğini savunmuştur. Şîrâzî'nin söz konusu fikri temelinde serdettiği bu teorisi tarafımızca "akla evrilen nefs" şeklinde isimlendirilmiştir. Şîrâzî'nin söz konusu teorisinde merkezi ehemmiyete sahip iki kavram dikkat çekmiştir. Bunlardan ilki bahsi geçen varlıkların "mufârik" kavramıyla tanımlanması iken ikincisi mufârîk varlığın bedenle olan ilişkisinin "taalluk" kavramıyla ifade edilmesidir.

Şîrâzî mufârîk kavramını ilk olarak nefsin cevher olması bahsinde nefsin ontoloik açıdan varlığını kanıtlarken kullanmıştır. Şîrâzî, bir cevher olan nefsin varoluşsal anlamda kategorisini belirlerken cevheri önce Vâcibu'l Vücûd ve mümkünü'l vücûd şeklinde ikiye ayırmış, mümkünü'l vücudu da kendi içerisinde mütehayyiz ve gayri mütehayyiz olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Gayri mütehayyiz varlıkların bulunduğu kısmı açıklarken aynı zamanda onun ruhaniyye veya mufârik kavramları ile de ifade edilebileceğini belirtmiştir. Bu durumda Şîrâzî terminolojisinde gayri mütehayyiz de denen mufârîk kavramı, cisim olmayan soyut varlıkları kapsayan bir anlamda kullanılmıştır. Dolayısıyla Şîrâzî nefs ve aklın ikisini de cismin dışında soyut birer varlık olmaları hasebiyle mümkünü'l vücûd varlık kategorisinde mufârîk varlıklar grubuna dahil etmiştir.[537]

Şîrâzî'nin "*bir itibardan nefs, diğer bir itibardan akıl"* temelinde oluşturduğu teorisinin merkezinde bulunan taalluk kavramı ise bir nevi onun nefs anlayışının temel şifrelerini barındıran kilit kavramlardan birisi olmuştur. "Taalluk" (تعلق) kelimesi

[536] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 768.
[537] Şîrâzî, "Felsefe-i ûlâ", **Dürretü't-Tâc**, s. 528.

Arapça'da "allaka" (علّق) (asmak-eklemek-geçirmek-iliştirmek-bağlamak…) kökünden türemiştir. Türemiş bir fiil olan taalluk (تعلق) kelimesinin asılı olmak, ilişkisi olmak, ait olmak, bağı olmak, bağlanmak gibi anlamları vardır. Yine aynı şekilde bu kelime Farsça'da da benzer anlamlar içermektedir. Bu açıdan taalluk kelimesinin genel itibariyle bir şeyin diğer bir şey ile olan bağı veya ilişkisi anlamına geldiği söylenebilir.

Taalluk kelimenin çok fazla anlamı olmakla birlikte Şîrâzî'nin teorisinde asıl yer bulduğu nokta kelimenin "asılı olmak" manasıdır. Asıl itibariyle Şîrâzî'nin nefs teorisini karakterize (ıralayan) eden de bu anlam olmuştur. Çünkü bu teoride nefs-beden ilişkisi kalıcı değil geçici bir münasebettir. Bu sebeple nefs aslında bedende maddeye içkin bir şekilde değil, daha sonra ayrılacak bir pozisyonda, yani asılı olarak bulunmaktadır. Bu açıdan "nefsin bedene taalluku" ifadesinin altında aslında ezoterik bir anlam ve Şîrâzî'nin nefs anlayışının temel mesajı bulunmaktadır. Bu mesaj da nefsin bedene içkin olmayan geçici bir bağ ile bağlanmasıdır.

Söz konusu kavramların izahının akabinde Şîrâzî'nin kendine has teorisine geri dönmek gerekirse, ona göre bedene taalluk eden mufârik varlık nefs iken bedene taalluk etmeyen mufârik varlık akıldır. Şîrâzî'nin söz konusu teorisini ortaya koyan temel sözleri kısaca şunlardır. "… (her mümkün) *ya da ğayrı mütehayyizdir ve ona ruhaniyye ve mufârik diyorlar. Ve onda tedbirde bulunmak için, tasarrufta bulunmak için ve onunla kemâle ermek için cisimle taalluktan (*bağlı olmaktan*) arınık değildir. Ve o (*mufârik varlık) *ya nefs ve ruhtur ya da onun (*bedenle*)bu taalluku (*ilişkisi-bağı) *olmazsa o akıldır.*"[538] Şîrâzî'nin kendi ifadesinden de anlaşılacağı üzere bedenle ilişkisi olan varlık nefs olarak, bedenle ilişkisi olmayan varlık ise akıl olarak telâkki edilmiştir.

Şîrâzî, mufârik varlığı bedenle ilişkisi açısından izafi bir değerlendirmede bulunmayı mümkün görmüştür. Başka bir ifadeyle ona göre nefs-akıl ikilisinin itibarî açıdan izahı mümkündür. Şîrâzî, bu görüşünü *Dürretü't Tâc* eserinde şu şekilde ifade etmiştir: *"Bir şeyin bir itibardan nefs ve diğer bir itibardan akıl olması ya da bir şeyin bir zamanda nefs diğer bir zamanda akıl olması imkânsız değildir*."[539] Görüldüğü

[538] Şîrâzî, "Felsefe-i ûlâ", **Dürretü't-Tâc**, s. 528.
[539] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 768.

üzere Şîrâzî'ye göre nefsin bir açıdan nefs diğer bir açıdan akıl veya bir zamanda nefs diğer bir zamanda akıl olması şaşılacak veya imkânsız görülecek bir şey değildir. Şîrâzî'nin "*bir zamanda nefs olması*" ifadesinden kastı bedenle olan birlikteliğidir. Ona göre nefs, cisim (beden) ile ilişkili olduğu zaman, yani bir bedene bağlı olduğu zaman nefstir. Nefs (mufârik varlık) beden ile ilişkili olmadığı zaman ise akıl olur. Buna göre Şîrâzî'nin nefsi, mufârik varlık anlamında kullanarak nefsin bedenle ilişkisinin sonra ermesiyle akıl olarak varlığını devam ettirdiğini söylemiş olur. Yani bedenle birlikteyken nefs diye tabir edilen varlık, bedenden ayrılınca akıl olur. Onun bu görüşü bedenden ayrılınca nefsin akla evrildiği şeklinde değerlendirilebilir. Bu sebeple tarafımızdan "akla evrilen nefs" teorisi şeklinde ifade edilmiştir. Şîrâzî'nin şu sözleri bunu destekler mâhiyettedir: "*Nâtık nefsler bedenin ölümünden sonra eğer o vakit bir cisme bağlanmazlarsa (ait olmazlarsa) o vakit elbette onlar o haldeyken akıl olurlar nefs değil. Bu halden önceki durumda ise nefstir, akıl değil."*[540]

Şîrâzî söz konusu görüşleri çerçevesinde ölüm anının gerçekleşmesiyle nefsin bedenden ayrılması durumunda şayet başka bir bedene bağlanmazsa o anda nefsin artık nefs olmaktan çıkıp akıl olduğunu ileri sürmüştür. Bu durumdan Şîrâzî'nin tasavvurunda nefs ile aklın ayırım noktasının bedenle olan ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bedenle ilişkiliyken, yani ona aitken nefs olarak tabir edilen varlık bedenden soyutlanıp onunla herhangi bir alakası kalmadığı zaman akla evrilmektedir. Nefs bedene taalluk ettiği zaman bağlı bulunduğu beden aracılığıyla fiillerini gerçekleştirmiştir. Ne zaman cisimden (bedenden) tecerrüd olup ve bedenle hiçbir ilişkisi kalmadıysa akla evrilmiş olur.

Şîrâzî'nin bu teorisinden hareketle nefsin ûlvi âlemde akıl olmak gibi bir lüksü varken süflî âlemde bedenle birleşip nefs olmasının nedeni ve amacı sorgulanabilir. Şîrâzî'nin şu sözleri buna ışık tutacak niteliktedir: *"...onda tedbirde bulunmak için, tasarrufta bulunmak için ve onunla kemâle ermek için"*.[541] Şîrâzî'nin bu sözlerinden bedenin nefs tarafından bir nevi kendi amacı doğrultusunda bir araç olarak kullanıldığı bir varlık olduğu anlaşılır. Ayrıca nefsin asıl amacı kemâle ermektir ve bu kemâle ermek için bedeni kullanmak zorundadır. Çünkü nefs kendisinde tasarrufta bulunmak

[540] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 768.
[541] Şîrâzî, "Felsefe-i ûlâ", **Dürretü't-Tâc**, s. 528.

için bir bedene ihtiyaç duyar.[542] Yani fiillerini beden vasıtasıyla gerçekleştirir. Bu sebeple nefs bir bedene taalluk edip onda gerçekleştirdiği tasarruflar ve tedbirler sonucunda kemâle erer ve yetkinleşir.

Şîrâzî nefs-akıl ilişkisi sonucunda kendine has yeni bir teori geliştirmiştir. Bu teorinin temelinde ise onun "*bir itibardan nefs diğer bir itibardan akıl*" fikri yer almıştır. Şîrâzî bu görüşü ile bir mufârîk varlığın bir zaman diliminde nefs, başka bir zaman diliminde akıl olarak telâkki edilmesinin imkanını dile getirmiştir. Bunun izahı ise mufârîk varlığın bedenle olan münasebeti vechesiyle ortaya konulmuştur. Böylelikle bedenle taalluku bulunan varlık nefs olarak, bedenle taalluku bulunmayan varlık ise akıl olarak telâkki edilmiştir. Tüm bu görüşlerin neticesinde ise Şîrâzî tarafından bedenden ayrılan nefsin akla dönüşebileceği ileri sürülmüştür. Böylelikle Şîrâzî nefslerin daha sonra akıl olduğu fikriyle "akla evrilen nefs" şeklinde isimlendirdiğimiz bir teori geliştirmiştir. Bu teori çerçevesinde bedeni bir âlet gibi kullanan ve kemâle eren nefs bedenden ayrıldıktan sonra akla evrilir, yani akıl olur. Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bütünüyle akıl olması fikriyle Şîrâzî, özgün bir teori ortaya koymuştur.

3.1.2. Nefsin Bil-Kuvve'den Bil-Fiil'e Geçmesinde Aklın Rolü

Şîrâzî'ye göre nâtık nefste aklî hey'etler bil-kuvve mevcuttur.[543] Bu sebeple insan nefsi, kendinde bulunan yetenek halindeki aklı aktifleştirecek bir ilkeye muhtaçtır. İslam filozofları nâtık nefste potansiyel olarak mevcut aklı aktive eden ilkenin etken akıl, yani faal akıl olduğunu düşünmüşlerdir. Bu sebeple faal aklın ay altı âlemdeki misyonu nefslere makulları (düşünülür şeyleri) vermek ve onlarda yetenek halinde bulanan makulları fiil haline getirmek suretiyle onların kemâle erişmesini sağlamaktır. İslam felsefesinde Aristo'dan mülhem olarak işlenen faal aklın nefsin yetkinleşmesinde merkezi bir ehemmiyete sahip olduğu kabul edilmiştir. Çünkü Aristo, aklın etken ve edilgen iki kısmı olduğunu ve edilgen kısmını aktifleştirenin de faal akıl olduğunu düşünmüştür. Aristo'da "ilk prensip" veya "Tanrı"ya denk gelen bu akıl[544] Fârâbî'de Cebrail olarak telâkki edilmiştir. Fârâbî faal akla, er-Ruhu'l-Emin

[542] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 368.
[543] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 533.
[544] Taylan, **Ana hatlarıyla İslâm Felsefesi**, s. 172.

(Güvenilir Ruh), Ruhu'l-Kuds (Kutlu Ruh) gibi isimler verilebileceğini söylemiştir.[545] Fârâbî'nin faal aklın Cebrail olduğuna dair görüşü genel olarak İslam filozofları tarafından kabul edilerek sürdürülmüştür.

Nefsin yetkinleşmesinde etken olan bir aklı tanımlarken Şîrâzî'nin "faal akıl" kavramını sadece bir yerde, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta kullandığı tespit edilmiştir. O genellikle bu konumdaki akıl için "akl-ı mufârîk" kavramını kullanmıştır. Bazen de bu aklı "aklî cevher" veya "akl-ı mutlak" diye isimlendirmiştir. Dolayısıyla Şîrâzî'nin eserlerindeki "aklî cevher", "akl-ı mutlak" ve "akl-ı mufârîk" ifadelerinden kastının faal akıl olduğu söylenebilir. Şîrâzî'nin eserlerindeki açıklamalarından hareketle onun yapmış olduğu bu isimlendirmelerin faal akla karşılık geldiğini düşündüren çeşitli sebepler ileri sürülebilir. Bu sebepleri iki açıdan incelemek mümkündür. Birincisi Şîrâzî'nin böyle bir akıl hakkındaki tanımlamalarıdır. İkincisi ise İslam felsefesindeki faal aklın Cebrail'e karşılık gelmesinden yola çıkarak Şîrâzî'nin Cebrail için kullandığı vasıflandırmalardır. Bu iki yönden hareketle Şîrâzî'nin açıkladığı bu aklın faal akla karşılık geldiği ortaya konmuştur.

Birinci yönden incelendiğinde "akl-ı mufârîk" kavramının kullanıldığı yerlerden hareketle bu aklın faal akla karşılık gelmesi örnek olarak verilebilir. Şîrâzî varlıklara feyezanıyla işrâkı dağıtanın mufârîk akıl olduğunu,[546] cismin bir defada mufârîk akıldan hasıl olduğunu,[547] hudus ve husulün mufârîk akıl tarafından gerçekleştiğini[548] ve "nuru'l müdebbir" (hükmedici-kahredici nur) olan insan nefsinin bedenine yansıttığı bütün işrâkların mufârîk akıldan olduğunu[549] zikrederken başka bir ifadesinde ise mufârîk aklın "Vahibu's Suvar" (sûret veren) olduğunu söylemiştir.[550] Böylelikle Şîrâzî'nin mufârîk akıldan kastının varlıklara sûret veren faal akıl olduğu anlaşılmaktadır. Kullanılan kavramlar yönünden verilebilecek bir diğer örnek ise Şîrâzî'nin nefslerin fâil illetini açıklarken fâil illeti "akl-ı mutlak" diye vasıflandırmış

[545] Fârâbî, **Es-Siyâsetü'l-Medeniyye …**, s. 38.
[546] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 331.
[547] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 316.
[548] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 474.
[549] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 530.
[550] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 255; Şîrâzî *Dürretü't Tâc*'da ise Vahibu's Suvar'ı mufârîk akıl şeklinde değil de sadece akıl diye zikretmiştir. Bkz. Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 789.

olmasıdır. Bu durumda Şîrâzî İslam felsefesinde nefsin fâil illeti konumundaki aklı, yani faal aklı mutlak akıl şeklinde tanımlamıştır.

İkinci yönden incelendiğinde, yani faal aklın Cebrail'e karşılık gelmesi görüşünden hareket edildiğinde Şîrâzî'nin *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* adlı eserindeki bazı beyanları buna örnek olarak gösterilebilir. Şîrâzî bu eserinde Sühreverdî'nin ifadelerini açıklarken "*nâtık türün tılsımının sahibi*"nden, yani Cebrail'den bahsederken onu rütbe açısından "Ebu'l Karib", dikey sıralamadaki ilk akıl gibi olması bakımından "min-Azama-i Rüusai'l Melekût" (meleklerin reislerinin büyüklerinden), "Ruhu'l Kuds", "Revan Bahş" (ruh bahşeden), "Vahibü'l İlm" (ilm veren) ve "Mûtiü'l Hayat ve'l Fazilet" (hayat ve fazilet veren) diye vasıflandırmıştır.[551] Bu vasıflarla Cebrail'i ifade ederken Vahibü'l İlm kavramının kullanılması ayrıca önem verilmesi gereken bir hususdur. Çünkü Şîrâzî aynı eserin başka bir bölümünde Vahibü'l İlm'in faal akıl olduğunu[552] açıkça ifade etmiştir. Bu durumda Şîrâzî faal akıl kavramını sadece bir defa kullanmış olsa da söz konusu örneklerden hareketle hayat, ilim ve fazilet vermek gibi faal aklın vasıflarıyla Cebrail'i vasıflandırdığı görülür. Dolayısıyla Fârâbî ve kendisinden önceki filozoflar gibi Şîrâzî metafiziğinde de faal aklın Cebrail'e tekabül ettiği söylenebilir. Ancak Şîrâzî'nin farkı faal akıl yerine çeşitli isimler kullanmasıdır. Şîrâzî faal akıl kavramını *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* eserinde sadece bir kez (Vahibü'l İlm'in faal akıl olduğunu beyan ederken) kullanırken *Dürretü't-Tâc* adlı eserinde hiç kullanmamıştır. Tüm bu hususlar neticesinde Şîrâzî'nin hem Cebrail'i vasıflandırırken kullandığı isimlendirmelerden hem de mufârîk akıl kavramından kastının faal akıl olduğu anlaşılmaktadır.

Şîrâzî'ye göre nefs aklın (faal aklın) mâlulü olduğu için aklın nefs üzerinde tesiri vardır. Faal aklın insan nefsi üzerindeki aktifliği ile insan nefsi tanrısal kaynağa ulaşmaktadır. Şîrâzî'ye göre diğer ay altı varlıkları gibi insan da bütün imkân ve donanımlara önce potansiyel halde sahip olan ancak makulların tasavvurlarını kabule hazır olan maddi bir yatkınlıktır. İnsan nefsi makulları kabul ettiği zaman fiil haline geçebilir, yani kendindeki potansiyeli aktive edebilir. Bu sebeple Şîrâzî'ye göre nefsler

[551] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 423.
[552] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 13.

zuhura çıktıkları ilk an ve daha sonraki anlarda aynı değillerdir.[553] Varlık sahasına çıktıkları zaman kendilerinde fiiller kuvve olarak bulunur. Daha sonra bazı sebeplerin gerçekleşmesiyle potansiyel halde bulunan kuvveler aktifleşerek bil-fiil olurlar. Nefsin kendisinde var olan bil-kuvvenin bil-fiile geçmesi için ise bir mahrece (kaynağa) ihtiyacı vardır. Şîrâzî kuvveden fiile geçmenin ancak haricindeki bir mahreçle gerçekleşebileceğini şu sözleriyle ifade etmiştir: "*Eşyadan hiçbir şeyin mahreci kendi zâtı değildir. Eğer onun zâtı kuvveden fiile çıkmayı gerektirseydi bu asla kuvve ile olmazdı.*"[554]

Şîrâzî'ye göre hiçbir şeyin mahreci (çıkış noktası-açığa çıkartıcısı) kendi zâtı değildir. O şeyin kuvveden fiile çıkmasını sağlayan kendinden başka bir varlığa ihtiyacı vardır. Çünkü kendi zâtıyla kendisini bil-fiile geçirebilen bir varlığın bil-fiil durumu bil-kuvve durumundan daha şerefli olur. Bu o varlığın kemâli kendi nefsinden kabulü manasına gelir, ancak Şîrâzî'ye göre bu muhaldir. Bu sebeple nefsin kendisinde potansiyel olarak mevcut olan kuvveleri fiile geçirebilmesi için haricindeki bir mahrece ihtiyacı vardır. Böylelikle Şîrâzî kuvveden fiile geçmeyi sağlayan nefsin haricindeki mahrecin akıl olması gerektiğine hükmetmiştir. Bu görüşünü ise şu şekilde ifade etmiştir: "*Eğer akıl olmasaydı nefsler kendi taakkulatında (*akletmelerinde*) kuvveden fiile geçemezlerdi ve nefsin zâti kemâl dayanağı akıldır.*"[555]

Şîrâzî bil-kuvveden bil-fiile geçmek için bir mahrece ihtiyacı olan varlıklar arasında nefsi de saymaktadır. Ona göre nefsin mahreci ise akıldır. Nefs akıl sayesinde kendindeki bil-kuvveyi bil-fiile geçirebilir. Şîrâzî, nefslerin önce bil-kuvve akıl olarak bulunduklarını daha sonra ise bil-fiil akla dönüştüklerini beyan etmiştir. Bil-kuvve akıldan bil-fiil akla geçebilmek ise ancak ya akıl ile ya da aklî bir varlığa dayanan bir mahreçle mümkündür.[556] Aynı zamanda nefsi bil-fiile geçiren şey cevherî bir varlık olmalıdır. Bu sebeple o mahreç, araz olamaz. Çünkü Şîrâzî'ye göre eğer o mahreç, araz olsaydı onun mahallinin mücerred olması gerekirdi, aksi takdirde araz cismanî olurdu ve bu da batıldır. Mahrecin araz olamayacağına hükmeden Şîrâzî bu mahrecin mücerred cevherî bir varlık olması gerektiğini ifade etmiştir. Şîrâzî kendi ontolojisinde

[553] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 774.
[554] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 769.
[555] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 769.
[556] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 769.

mücerred cevher olarak kabul ettiği üç varlığı, yani nefs, Vâcibu'l Vücûd ve aklı değerlendirmeye almıştır. İlk etapta nefsin mahrecinin nefs veya Vâcibu'l Vücûd olması ihtimallerini birlikte ele almıştır. O bu görüşlerini bazı delillerle desteklemiştir.

Nefsin bil-fiile geçmesini sağlayan mücerred cevherî varlık ya sûretleri idrak eden nefs ya da onun dışında (Vâcibu'l Vücûd veya akıl) bir şey olmalıdır. Ancak Şîrâzî'ye göre onun nefs olması uygun değildir, çünkü ondaki sûretlerin kaybolmaması gerekir. Nefsin bir cüzü de olamaz, çünkü nefsin cüzü de yoktur. Ayrıca eğer o nefs olsaydı kendindeki bil-kuvve makullerin bil-fiil olması için kendinden daha mükemmel ve yararlı bir şeye ihtiyaç duyardı. Bu da sonu olmayan bir teselsülü gerektirirdi. Şîrâzî'ye göre imkânsız olan teselsülü defetmek için ise mecburen nefsin mahrecinin makulların onda bil-kuvve değil de bil-fiil bulunduğu bir varlıkla sonlanması gerekir. Şîrâzî nefsin mahrecinin nefs olamayacağını delillendirdiği gibi onun Vâcibu'l Vücûd olmasının da imkânsızlığını da ortaya koymuştur. O bunun neden Vâcibu'l Vücûd olamayacağını ise onun hey'etlerin mahalli olmasının imkânsızlığına bağlamıştır. Nefsin mahrecinin nefs veya Vâcibu'l Vücûd olmasının muhal olduğunu kanıtlayan Şîrâzî'ye göre o halde bu mahreç ya aklî bir cevher ya da aklî bir cevherle sonlanan bir varlık olmalıdır. Böylece Şîrâzî, tüm bu sebeplerden dolayı nefsteki bil-kuvveyi bil-fiile geçiren mahrecin mücerred ve aklî bir varlık olduğunu burhanî delillerle açıklamış olur.

Şîrâzî bil-kuvveyi bil-fiile geçiren cevherin aklî olan ya da sonu aklî olana varan bir varlık olması gerektiğini söylemiştir. Ona göre bu varlık ise ya "mutlak akıl" ya da mutlak akılla sonlanan bir varlık olmalıdır. Şîrâzî, burada kasteddiği mutlak aklı şu sözleriyle açıklamıştır: "*Demek istediğimiz bütün itibarlarıyla (*her yönden-her açıdan*) akıl olmalıdır. Bir itibardan (*cihetten*) akıl, diğer bir itibardan nefs değildir.*" Bu sözlerinin geçtiği yerde Şîrâzî, akıldan kastının "akla evrilen nefs" teorisinde işlediği akıl değil de nefslere kemâl veren "mutlak akıl" olduğunu söylemiştir.[557] Ancak dikkat edildiği gibi Şîrâzî burada nefslerin tekâmülleşmesini sağlayan aklı açıklarken kavramsal olarak faal akıl ifadesini kullanmayı tercih etmemiş, sadece

[557] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 771.

"akıl" şeklinde ifade etmiştir. Bu akıl ise Şîrâzî'nin konuyu işlediği bütün kullanımları dikkate alındığında faal akıldır.

Şîrâzî *Dürretü't-Tâc* eserindeki ifadelerinde nefsteki potansiyeli aktive eden varlığın mücerred aklî bir cevher olması gerektiğini beyan etmiştir. Bu akla ise "mutlak akıl" demiştir. Ancak *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* eserinde aklî hey'etlerin nâtık nefste bil-kuvve bulunduğunu, onları fiile dönüştüren varlığın ise mufârîk akıl olduğunu ifade etmiştir.[558] İnsan mücerred aklî bir cevher ile, yani mutlak akıl veya mufârîk akıl sayesinde kendisindeki potansiyel aklî kuvveleri fiile dönüştürebilir. Dolayısıyla bu da Şîrâzî terminolojisinde "aklî cevher", "mutlak akıl" ve "akl-ı mufârîk" kavramlarının sinonim anlamda kullanıldığını ve aynı varlığı, yani faal aklı ifade ettiğini göstermektedir. Bu durumda Şîrâzî'ye göre nefsteki bil-kuvve yeteneği bil-fiile geçiren ve onlara kemâl veren faal akıldır. Ancak bu aktivitenin gerçekleşebilmesi için nefsin akıl ile ittisal etmesi ve ondan daimî bir kabul içerisinde bulunması gerekir.

3.1.3. Nefsin Akıl (Faal akıl) ile İttisali

Şîrâzî insan nefsindeki potansiyel aklî yeteneği ortaya çıkaracak ilkenin soyut bir cevher (mücerred aklî cevher) olan akl-ı mufârîka dolayısıyla faal akıl olduğunu kabul etmiştir. Bu akıl vesilesiyle nâtık nefs kendindeki bil-kuvveyi bil-fiile dönüştürerek kemâle erebilir. Ancak Şîrâzî bunun gerçekleşmesi için nefsin akıl ile ittisal etmesinin (temasa geçmesinin) şart olduğunu söylemiştir. Çünkü Şîrâzî'ye göre nefs akıl ile temasa geçmezse ondan makulları alamaz. Makulları alamadığı için de kendisini yetkinleştiremez. Bu bakımdan Şîrâzî metafiziğinde faal akıl nefs üzerinde oldukça mühim ve etkin bir rol oynar. Çünkü ayrık akıllar âleminden (âlem-i ma'kûl) nefse makulları ve sûretleri veren faal akıldır. Şîrâzî faal aklın nefsler üzerindeki merkezi konumuna ve önemine şu şekilde dikkat çekmiştir: "*Bu (*akıl*) öyle bir mücerred cevherdir ki nefslere kemâlleri verir ve onun beşerî nefslere nispeti güneşin gözlere olan nispeti gibidir. Ve o makulların hazinesi gibidir. Çünkü biz ona yönelirsek*

[558] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 533.

*onu kabul ederiz ve ondan hissi yöne (*doğru*) meşgul olursak aklî sûret bizden kaybolur*."[559]

Şîrâzî faal aklın nefslere kemâl verdiğini, onları kemâl derecesinde yetkinleştirdiğini düşünmüştür. Bu yüzden faal aklı beşerî nefsler için bir güneş gibi görmüştür.[560] Güneşin görme olayındaki nispeti nasılsa faal aklın da beşerî nefslere nispeti odur. İnsanda görme fiilinin gerçekleşmesi için güneşe ihtiyaç vardır. Güneş olmazsa gözler kendilerinde bil-kuvve var olan görme eylemini bil-fiile geçirip görmeyi gerçekleştiremezler. Dolayısıyla ancak güneşle ittisale geçen göz görebilir, yani işlevselliğini yerine getirebilir.

Şîrâzî söz konusu durumu izah etmek için güneş ve göz örneğini vererek nefsin akılla olan münasebetinin önemine değinmek istemiştir. Çünkü insan nefsi için de aynı şey geçerlidir. Nefs makul sûretleri faal akıldan alır. Bu sebeple nefsin bu makulleri alabilmesi için faal akılla ittisali gerekir. Şîrâzî'ye göre bu ittisal ile insanî nefslerde külliyatı hazırlayan cüzi idraklerden özel yetenekler sebebiyle özel hükümlerin belirlendiği aklî sûretler çizilir.[561] Bu sebeple faal akıl beşerî nefs için makul sûretlerin saklandığı bir hazine gibidir. Beşerî nefs faal akılla ittisale geçerse ondan yararlanıp makul sûretleri elde edebilir ve böylece kemâle ermiş olur. Karanlıktan aydınlığa, yani nura geçer. Kendinde barındırdığı bil-kuvveyi bil-fiile geçirir. Ancak nefs, faal akıldan yüz çevirip duyular âlemine yönelir ve diğer sûretlere iltifat ederse faal akılla ittisali kesilir,[562] böylece ondaki makul sûretler kaybolur. Nurlu aydınlıklardan zifiri karanlıklara düşer, kemâle eremez.

Şîrâzî nefsin akılla ittisalinin illetlerinin beid (uzak) kuvvet olan heyûlâni akıl, orta kuvvet olan bil-meleke akıl (bil-kuvve akıl) ve yakın kuvvet olan bil-fiil akıl olduğunu ifade etmiştir.[563] O, insanın nefsanî olarak yükselme oranının faal akıldan aldığı nasip miktarınca olduğunu söylemiştir. Beşerî nefs kendini ne kadar çok fenomenal dünyanın duyulur yönlerinden mücerred kılarsa, faal akla ne kadar çok

[559] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 771.
[560] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 287, 331.
[561] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 771.
[562] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 772.
[563] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 775.

yönelip onunla ittisale geçerse o derece kemâle erer ve manevi mertebesi yükselir. Böylece hakiki lezzetleri elde eder. Bu durum tam tersi için de geçerlidir. Beşerî nefs duyulur âleme ne kadar çok yönelip onlarla ne kadar meşgul olursa o denli faal akıldan uzaklaşmış olur. Böylece kemâl derecesini kaybeder, geçici ve hakiki olmayan suni lezzetler elde eder. Nurun aydınlık, ısıtan ışığından maddenin soğuk karanlığına geçer.

Şîrâzî fenomenal âlemde en değerli ve şerefli telâkki ettiği nâtık nefsi, yani insan nefsini "kemâl" kavramı temelinde akıl ile ilişkilendirmiştir. Bu açıdan insan kendisinde potansiyel mücevher niteliğinde bulunan bil-kuvve yeteneğini bil-fiile geçirerek kemâle erebilir. Bu erişim ise ancak akıl ile ittisal koşuluyla gerçekleşebilir. Bu sebepten insan asıl gayesi olan kemâle erişmek için her daim akılla iletişimde olmalı, duyulur dünyaya tamah ederek akıldan yüz çevirmemelidir. Böylelikle Şîrâzî nâtık nefsin bu dünyadaki amacını tekamülleşme (kemâle erme) olduğunu belirtirken asıl mutluluğunun ise kemâle ulaşma sonucunda hakiki lezzetler tatma anlamına geldiğini söylemiştir. İbn Sînâ da nefsin asıl mutluluğunu bu ittisalin gerçekleşmesinde bulmuştur.[564]

Şîrâzî'nin nefs-akıl ittisalinin gerekliliğine verdiği diğer somut bir örnek ise şu ayna örneğidir: "*Cismaniyatta nefsin misali ayna gibidir, çünkü onun önüne bir sûret bırakırsan onu yansıtır ama aynayı sûretten çevirdiğin zaman o sûretin şekli aynada yok olur.*"[565] Şîrâzî'nin örneğinde nefsin cismanî âlemdeki durumu aynaya benzetilmiştir. Buna göre aynanın karşısındaki nesneyi yansıtması gibi nefs de yönünü çevirdiği şeyi yansıtır. Dolayısıyla aynanın yönü önündeki cisimden çevirilirse o cismin sûretinin aynada kaybolması gibi, nefs de yönünü faal akla yöneltirse kendisinde duyulur âlemin görüntüleri kaybolur ve onda aklî sûretler belirir. Ama nefs yönünü faal akıldan başka bir yöne çevirirse ondaki aklî sûretler kaybolur. Şîrâzî'ye göre hissi yöne (duyu âlemine) yönelen nefsin hazinesinden aklî sûretlerin kaybolması hayalî sûretlerde unutkanlığı meydana getirir. Akıldan mahrum kalıp aklî sûretleri yok olan nefs kendindeki bil-kuvveyi bil-fiile geçirmek için başka bir mahrece ihtiyaç duyar. Ancak faal akılla ittisal melekesi kazanmış nefslerde bu olmaz. Aynı şekilde Şîrâzî nefsin kutsî yönden hissi yöne doğru yüz çevirmesinin de böyle olduğunu

[564] İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 102.
[565] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 772.

belirtmiştir.[566] Bunun yanında o en büyük gaye olan kutsal yöne muttali olmayan insanın müteellihinden sayılamayacağını da söylemiştir.[567]

Şîrâzî'nin nefs tasavvurunda önemli bir konumda bulunan nâtık nefs, bu önemini akıllar âlemi ile olan münasebetinden almıştır. Çünkü nâtık nefs akılla (faal akıl) ittisal edebilen ve bu ittisal neticesinde kendisini yetkinleştirip tekamülleşen bir varlıktır. Nâtık nefsi mümtaz kılan da bu aklî vechesidir. Bu sebeple nefs olması gerekeni, yani tekammülleşmesi ve asıl mutluluğu elde etmek için her daim akılla ilintili olmalı, ondan bağını koparmamalıdır. Şayet duyulur âleme tamah edip geçici zevkler uğruna akıldan yüz çevirirse ûlvi ve nuranî (aydınlık) olan akıllar âleminden, makullardan ve hakiki lezzetlerden mahrum kalmak suretiyle bedbaht olur.

3.1.4. Nefs ile Akıl Açısından "Şey"lerin Durumu

Şîrâzî'nin nefs teorisi, üç bileşenden müteşekkil bir kuramdır. Bu bileşenler beden, nefs ve akıldır. Şu ana kadar elde edilen veriler ışığında Şîrâzî'nin nefs anlayışında bu bileşenlere birbirinden farklı anlamda değer yüklediği söylenebilir. Şîrâzî'nin nefs teorisi bileşenleri mertebe açısından sıralanırsa en alt kademede beden, ondan sonra nefs, daha sonra ise akıl gelir. Bu bakımdan Şîrâzî'nin varlık skalasında aklı nefsten mukaddem tuttuğu gibi mertebe açısından da aklı nefse üstün tuttuğu söylenebilir. Bunu Şîrâzî'nin ontolojisinde, metafiziğinde ve epistemolojisinde, yani onun genel felsefesinde aynı durumu görmek mümkündür. Çünkü Şîrâzî'ye göre nefsin varlık illeti ve tekamülleşmesinin sebebi akıldır, nefsin bilici yönü de yine onun aklî cihetidir. Akıl olmadan nâtık nefs kemâle eremez. Natık nefsin tekâmülleşmesi için akla ihtiyaç duymasından dolayı da akıl nefsten daha şereflidir.[568] Şîrâzî'nin aklı nefse mertebece üstün tuttuğunu gösteren diğer bir husus ise onun şeyleri nefs ile akıl açısından değerlendirme biçimi ve konuyla ilgili görüşleridir.

Şîrâzî, fenomenal âlemde mevcut bazı şeylerin durumlarını izah ederken akıl ve nefse göre istenilen veya istenilmeyen şeyler olarak değerlendirmiştir. O nefs ile aklı karşılaştırarak bunu gerçekleştirmiştir. Şîrâzî'nin buradaki nefsten kastı Kur'an

[566] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 772.
[567] Şîrâzî, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 4.
[568] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 354.

veya tasavvufun konu edindiği kötülüklere meyilli olan nefsanî yöndür. Şîrâzî'nin beyanları çerçevesinde bu karşılaştırmadaki nefsten maksat tasavvuftaki kulun kötü huyları olduğu söylenebilir. Çünkü tasavvufi terminolojide ruh asıl itibariyle kötü olmamakla beraber kötü hasletlerin mahallidir.[569] Buradan Şîrâzî'nin fikirlerinde tasavvufi yöne de temas ettiği anlaşılmaktadır.

Şîrâzî "şey"leri aklın ve nefsin onlardan razı olup olmamasına göre dört kısma ayırmıştır. Bunlar; akıl ve hikmetin kendisiyle razı olduğu fakat nefs ve şehvetin kendisiyle razı olmadığı şeyler, nefsin kendisiyle razı olduğu fakat aklın kendisiyle razı olmadığı şeyler, hem aklın hem nefsin kendisiyle razı olduğu şeyler ve hem aklın hem nefsin kendisiyle razı olmadığu şeylerdir.

Şîrâzî, akıl ve hikmetin razı (memnun) olduğu, ancak nefs ve şehvetin nefret ettiği şeyler bulunduğunu söylemiştir. Bunlar hastalık, fakirlik ve dünyada muratsızlık gibi şeylerdir. Şîrâzî'ye göre bunlar burhanî kaideler ve Kur'an-î deliller ile bilinmektedir. Eğer bir kimse Hak Teâla'nın dergâhına bağlı olup (hizmetçi olup) ona yakın olursa onun derecesi bir annenin çocuğunu su ve ateşten koruma mesabesindedir.[570]

Şîrâzî bunun tam tersi durumunda olan, yani nefsin kendisiyle razı olduğu ancak aklın razı olmadığı şeylerin de bulunduğunu söylemiştir. Buna göre nefsin isteyip de aklın istemediği bu şeyler şunlardır: "(bunlar) *şeriatın aksi olan nefsanî lezzetler ve cismanî (*bedenî*) şehvetler gibi şeylerdir. Çünkü anlık lezzetleri elde etmek açısından nefs bu şeylerle razı olsa da akıl dünyanın bir anlık geçici lezzetleri için kalıcı mutluluğu kaybedeceğini bildiğinden buna razı olmaz.*"[571] Şîrâzî'ye göre nefs cismanî şehvetler ve nefsanî lezzetleri ister. Ancak nefsin talep ettiği ve meylettiği bu lezzetler şeriat ve dinin uygun görmediği, muhalifi olduğu şeylerdir. Geçici bir yurt olan duyular âleminde bu zevkleri istemekle nefs şeriata karşı çıkmış olur ve akledilir âlemdeki ebedî lezzetlerden mahrum olur. Akıl ise böyle değildir. Ebedî saadet için geçici zevkleri istemez. Çünkü akıl anlık zevkleri isterse sonsuz ve hakiki olan asıl

[569] Âdem Çatak, "**Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı**", ("Yayınlanmamış Doktora Tezi", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2007, s. 222, 227.
[570] Şîrâzî, "Fatiha", **Dürretü't-Tâc**, s. 102.
[571] Şîrâzî, "Fatiha", **Dürretü't-Tâc**, s. 102.

zevklerden mahrum kalacağını bilir. Bu sebeple akıl, nefsin talibi olduğu nefsanî lezzetlere ve bedenî şehvetlere razı değildir.

Şîrâzî'ye göre hem aklın hem de nefsin müşterek olarak talep ettiği, yani razı olduğu bir şey vardır ve o da ilimdir. İlim hem akıl hem nefs tarafından istenilen bir şeydir. Şîrâzî ilmin faziletini işlediği bu noktada onu hem duyulur âlemdeki nefs hem de akledilir âlemdeki akıl için değerini ortaya koymuş ve ilmin hem nefsanî hem de aklî yönden insan için zaruretini belirtmiştir. Böylelikle o, aynı zamanda ilmin faziletini ve gerekliliğini vurgulamıştır. Şîrâzî ilmin faziletine dair hem aklî hem naklî birçok delil sunmuştur. O her ne kadar aklî delilleri naklî delillerden mukaddem (önemli) görse de naklî delillerin aklî delillerden daha teyemmün (güvenilir) ve daha teberrük (mübarek) olmasından dolayı önce naklî delilleri sunmuştur. Burada Şîrâzî'nin nakli akıldan daha kutsî, ama aklı da nakilden daha önemli saydığı anlaşılmıştır. Şîrâzî aklı nakilden daha mukaddem saymasının sebebini naklî dellillerin sıhhati ve doğruluğunun bilinmesinin en nihayetinde yine akıl sayesinde sağlanmasına bağlamıştır.[572]

Şîrâzî'ye göre hem aklın hem nefsin istemediği ve razı olmadığı şey ise cehalettir. Şîrâzî cehaletin herkes tarafından arzu edilmeyen bir şey olmasını şu ifadeleriyle delillendirmiştir: "*Bir âlime "ey cahil!" denilirse, yalan söylediklerini bildiği halde üzülür (*kalbi kırılır*). Aynı şekilde eğer bir cahile "ey âlim!" denilirse, yalan söylediklerini bildiği halde o mutlu olur. Çünkü bilmek faziletli sıfatlardandır ve bilgisizlik de rezalettendir. Şüphesiz ki cehaletle nitelendirilmek yalan dahi olsa kırıcıdır. Bilgelikle nitelendirilmek ise yalan olsa dahi mutluluk vericidir*."[573]

Şîrâzî ilmin hem akıl hem nefs tarafından istendiğini cehaletin ise hem akıl hem nefs tarafından istenmeyen bir şey olduğunu belirtmekle, cehaletin karşısında ilmin vazgeçilmez gerekliliğini ve önemini ortaya koymak istemiştir. Şîrâzî'de bilgi nefslerin keşf ve sezgiyle ulaşabildiği bir derecedir. Ona göre ezelî hikmetin yolcuları ve kemâlde derecelere ulaşmış olan hakîmlerin nefsleri hakiki bilgiye ulaşabilirler. Böyle nefsler bilgiyi feleklerin nefsinden alır.[574] Ancak Şîrâzî, ilmi kesb etmenin ve

[572] Şîrâzî, "Fatiha", **Dürretü't-Tâc**, s. 103.
[573] Şîrâzî, "Fatiha", **Dürretü't-Tâc**, s. 103.
[574] Şîrâzî, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 4, 5.

kemâlde yüce olmanın sadece belli bir çağa veya zümreye indirgenmesine de şiddetle karşı çıkmıştır. Bu sebeple o, hikmetin sadece eskilerde, yani Yunan ve Fars filozoflarında veya mutasavvıflar gibi ilk dönem hukemada bulunduğu, dolayısıyla şu an bulunmadığı fikrini kabul etmemiştir. Aynı zamanda sonradan gelenlerin, ilklerin mertebesine ulaşamayacağı görüşüne de karşı çıkmıştır. Çünkü Şîrâzî'ye göre bilgiyi veren faal akıldır. Akıl âleminin ufkunda bulunan faal akıl ise gaybı aşina kılmakta cimri değildir.[575] Bu sebeple Şîrâzî'nin genel bakışı göz önüne alındığında ona göre insanlar bu bilgiye ve yüksek mertebelere her dönemde ulaşabilir. Yüksek mertebelere ulaşması için insanın bunu istemesi ve nefsini arındırması, faal akılla irtibatını güçlendirmesi, süflî duyulur âlemden hakiki lezzetlerin olduğu akıllar ve nefsler âlemine yönelmesi vasıtasıyla nefsini kemâle erdirmesi yeterlidir.

Şîrâzî, nâtık nefslerin yaşadığı bu dünyada bazı şeylerin nefs ve akıl tarafından talep edildiğini bazı şeylerin ise istenmediğini ifade etmiştir. Söz konusu şeyler içerisinde ilim hem nefs hem akıl tarafından arzu edilen, cehalet ise her ikisi tarafından istenmeyen bir şeydir. Ancak burada dikkat çeken husus bazı olumsuz şeylerin nefs tarafından talep edilirken akıl tarafından tercih edilmemesidir. Şîrâzî'nin böyle bir değerlendirmede bulunması aynı zamanda onun tarafından aklın nefsten daha üstün tutulduğunun bir göstergesidir. Şîrâzî'nin serdettiği görüşlerinde aklı nakile üstün tuttuğunu belirtmesi de aklın mertebe açısından en üst konumda değerlendirildiğinin bir diğer nişanesidir. Böylelikle Şîrâzî'nin aklı değer ve mertebe açısından diğer varlıkların en tepesine yerleştirdiği görülmüştür.

3.2. NEFS-BEDEN İLİŞKİSİ

Nefsin bedenle olan ilişkisi birçok açıdan ele alınan bir temadır. Bu tema da nefs-akıl ilişkisi kadar zor, hatta daha karmaşık ve izahı güç bir konudur. Çünkü nefs soyut bir cevher olmasına karşın beden somut bir cevherdir. Soyut ve somut olan bu iki cevherin bir araya gelmesiyle insan denen eşrefi mahlukat oluşmuştur. Yani insan bir tarafı manevi olan nefs ile diğer bir tarafı maddi olan bedenden müteşekkil bir varlıktır. Mâhiyetleri ve özleri birbirinden farklı olan bu iki varlığın bir araya gelip

[575] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 13.

insanı oluşturması ve bu ilişkinin keyfiyeti filozoflarca tartışılmış daimî bir problem olmuştur.

Şîrâzî öncesi dönemlerde gerek Yunan filozoflarınca gerekse İslam filozoflarınca nefsin bedenle olan ilişkisi hakkında farklı teoriler ortaya atılmıştır. Bazı filozoflar nefsin ontolojik zeminde varlığını bedenin varlığıyla başlatmışken bazıları bedenden önce de bir varlığı bulunduğunu iddia etmişlerdir. Yine aynı şekilde bazı filozoflar bedenin ölmesiyle nefsin ölümünün de gerçekleştiğini, bazı filozoflar ise bedenin ölmesinden sonra nefsin varlığını devam ettirdiğini, yani ölümsüz olduğunu kabul etmişlerdir. Bu ontolojik açıdan farklı fikirler yanında başka birçok yönden, mesela nefsin bedenle birlikteliğindeki fiil durumu ve bunun ölüm sonrası nefsi etkileme yönü de açıklama ve anlaşılmayı gerektiren konulardandır. Bütün bu konularda geçmişten bugüne filozoflarca tartışılan nefs-beden ilişkisine dair çok çeşitli problemler mevcuttur. Bunlar, nefsin bedenden önceki varlığı, nefsin bedenle olan bağı ve bunun gerekliliği, soyut bir cevher olan nefsin somut bir cevher olan bedenle birlikteliği ve bunun sebebi, nefsin beden dışında varlığının imkânı, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki akıbeti ve bedenden ayrılan nefsin bedenle ilişkisi gibi konulardır. Bu söz konusu problemler Şîrâzî'nin bakış açısıyla değerlendirilmiş ve gerektiğinde diğer filozofların da görüşlerine yer verilmiştir. Tüm bu hususlar dikkate alınarak nefsin beden ile olan münasebeti; "*Nefsin Hudûsü ve Bekâsı*", "*Bedenin Nefse Engel Olması*" ve "*Ölümle Bedenden Ayrılan Nefsin Akıbeti*" ve "*Nefsin Tenâsühü*" başlıkları altında ele alınmıştır.

3.2.1. Nefsin Hudûsü ve Bekâsı

İslam felsefesinde nefsin bedenden önce var olup olmaması problemi "nefsin hudûsü" veya "nefsin kıdemi" bahsi altında ele alınırken nefsin bedenden sonra varlığını devam ettirip ettirmeyeceği problemi ise "nefsin bekâsı" veya "nefsin ebediliği" ismi ile işlenir. Bununla birlikte bu iki konu felsefede kadîm zamandan beri incelenen konulardır. Bu iki konunun birlikte işlenmesi söz konusudur, çünkü bu konular nefsin sonsuzluğu ve ölümsüzlüğü ile de alakalıdır. Ancak Şîrâzî'de konu hudûs ve bekâ sıralamasında ele alınmıştır.

Nefsin hudûsü ve nefsin bekâsı problemi İlk Çağ felsefesinde ele alınmış ancak Platon ve Aristo'da farklı görüşlerin zuhur etmesine sebep olmuştur. Platon idealar âleminden yola çıkarak nefsin bedenden önce varlığını ve bedenden ayrıldıktan sonra da ölümsüzlüğünü savunmuştur. Nefsi bedenin bir formu olarak gören Aristo ise nefsi, bedenin haricinde değil ancak beden ile var olan bir varlık şeklinde kabul etmiştir. Aristo'ya göre nefs, bedeni bir arada tutan varlıktır. Bu sebeple ne mantıksal olarak ne de fiziksel olarak ruh, bedenden ayrılamaz.[576] Platon'da ruhun maddeden ayrık bir cevher, Aristo'da ise bedenin formu olması, bu iki filozofun ruh konusunda birbirlerinden ayrıldıklarını göstermektedir. Aynı zamanda Aristo'nun, Platon'un aksine ruhun beden öncesi veya sonrası herhangi bir varlığını kabul etmediği de anlaşılmaktadır.

İslam filozofları ise genel manada nefsin hudûsünü, yani yaratıldığını düşünmekle nefsin bedenden önce varlığını kabul etmemişlerdir. Mesela İbn Sînâ'ya göre Platoncu nefsin bedenden önce var olduğu görüşünün aksine nefs bedenle birlikte var olmuştur.[577] Ona göre nefs ve beden aynı anda yaratılmış olan birbirinden farklı iki ayrı cevherdir.[578] Ruhanî bir cevher olan insanî nefs, bedenden ne sonra ne de önce yaratılmıştır, onunla birlikte yaratılmış olmakla birlikte asla ona ilinti de değildir.[579] Sühreverdî ve Şîrâzî de bu konuda İslam filozoflarının genelinde olduğu gibi nefsin hudûsünü savunmuşlardır. Bu açıdan onlara göre "ısfehbedü-n nâsût" olan insan nefsi bedenden önce yoktur.[580] Şîrâzî'ye göre nefs bedenle birlikte yaratılmıştır. Bu sebeple ona göre nefs kadîm değildir. Çünkü ona göre nefs, nefs olması hasebiyle bir bedene taalluk etmediği sürece görülmez, bu sebeple varlığı da bedenden mutekaddem değildir.[581] O, bu konuda Platon gibi nefsin bedenden önce varlığını kabul eden filozoflardan ayrılmaktadır. Şîrâzî her ne kadar *Şerhu Hikmeti'l İşrâk'*ın bir pasajında birkaç hadis ile Platon'un kadîm nefs anlayışını desteklemiş olsa da aynı eserinin başka

[576] Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 738.
[577] İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 63; Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", s. 258.
[578] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, s. 127.
[579] Kuşpınar, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, s. 41.
[580] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 424.
[581] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, ss. 763, 764.

bölümlerinde ve diğer eserlerinde mevcut birçok ifadesinden bu anlayışı bütün yönleriyle benimsemediği anlaşılmaktadır.

Şîrâzî nefsin önceden var olmayıp bedenle birlikte vücuda gelişini bir ağ örneğiyle açıklamıştır. Bir ağın bir şeyi tutup yakalaması gibi beden de bir ağ gibi nefsi ayrık ilkesinden yakalayıp onun vücuda gelmesini sağlar. Şîrâzî burada bedeni ağa benzetmiştir. Bu bakımdan nefsin bedende varolması, bir ağ tarafından yakalanması gibidir.[582] Ancak nefs bu ağ vasıtasıyla bir kere varlık sahasına çıktıktan sonra artık varlığını sürdürmek için o ağa ihtiyacı kalmaz. Bilakis artık onun bâkî kalması, kendisinin sudûr olduğu bâkî illetinin sebebiyledir. Bu sebeple nefsin devamlılığı için artık o ağa (bedene) ihtiyacı yoktur. Bu açıdan Şîrâzî, bedeni nefs için vücuda gelme şartı olarak görmüştür. Beden sadece nefsin vücuda gelmesini sağlayan bir şarttır, yoksa hayatının devamını sağlayan bir şart değildir. Şîrâzî bunu bir marangozun sanatıyla da açıklamak istemiştir. Bir marangoz elindeki âletiyle bir sanadalye yapar ve sandalye varlığa geldikten sonra artık sandalyenın varlığının devamı için marangozun âletine ihtiyacı yoktur. Çünkü bir kere varlık sahasına çıkmıştır artık. Aynen sandalyenin var olduktan sonra artık marangozun âletine ihtiyaç duymadığı gibi nefs de varlığını sürdürmek için bedene ihtiyaç duymaz. Çünkü beden ve marangozun âleti, nefs ve sandalyenin varlık sahasına çıkma şartıdır. Onların varlıklarının devamının şartı değildir.

Görüldüğü üzere Şîrâzî ontolojik açıdan nefsin sonradan var olduğunu, yani hudûsünü savunmuştur. Diğer bir İşrâkî filozof olan İbn Kemmune ise nefsin kıdemini savunmuş ve bunu kendisine has eşsiz (onun iddiası ile) bir burhan ile delillendirdiğini söylemiştir.[583] İbn Kemmune'ye göre bu burhan daha önce hiç kimse tarafından kullanılmamıştır. Söz konusu burhanın temeli ise basit bir varlığın mürekkep bir varlıktan sudûrunun imkansızlığına dayanır. Ancak Şîrâzî İbn Kemmune'nin konu ile ilgili burhanını kabul etmemiştir. O *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta "*bazı seçkin çağdaşlar"*[584] ifadesini kullanarak İbn Kemmune'nin ismini zikretmeden onun delillerini ayrıntılı izahlar çerçevesinde eleştirmiştir. Şîrâzî'nin nefsin kadîmliğini

[582] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 243.
[583] İnsiye Berxah, "Mârifetü-n Nefs ez-Menzerê İbn Kemmune", **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**.
[584] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 249.

savunmasından dolayı İbn Kemmune'yi şiddetle eleştirmesi ve delillerini çürütmesi de Şîrâzî'nin nefsin hudûsünü savunduğunun bir diğer göstergesidir.

Nefs-beden ilişkisinde mevcut diğer bir problem ise nefsin bedenden ayrılmasıyla yok olup olmadığı, yani ezelî olup olmadığı (nefsin bekâsı) konusudur. Şîrâzî'ye göre beden nefsin fâil illeti ve devamının şartı olmadığı için bedenin yok olmasıyla da nefs yok olmaz. Şayet yok olsaydı, bu ancak başka bir sebepten olurdu. Çünkü nefs basit bir varlık olup zâtıyla kaimdir. Böyle olan her şey bil-fiil varlığa geldikten sonra kendi fâil illetinin sebebiyle, yokluğu kabul etmez. Nefsin fâil illeti akıl ve kalıcı olduğu için nefs kalıcı, beden ise geçicidir, kalıcı değilir. Nefsin bedene taalluku (ilişkisi), bedenin bozulmasıyla nefsin de bozulmasını gerektiren bir ilişki değildir.[585] Nefsin bedenden çıkmasıyla beden yok olur. Ancak nefs bedenden ayrıldıktan sonra yok olmaz. Çünkü bedenin bozulmasıyla nefs bozulmaz.[586] Şîrâzî'ye göre beden yok olmaya mahkûmken nefsin özü, onun yokluğunu gerektirmez. Şîrâzî de Sühreverdî gibi nefsin yok olmamasının sebebini onda daimî olan bir ilkenin varlığına bağlamıştır. Bu sebeple nefs dâimi bir ilkeyi haiz olduğu için kendisi de dâimi bir varlıktır.[587]

Şîrâzî nefsin bedenden ayrıldıktan sonra varlığını devam ettirmesi konusunda Platoncu gelenek gibi düşünmüştür. O, Platon ve Yeni Eflâtunculuk gibi nefsin bedenden bağımsız olduğunu, dolayısıyla ölümden sonra bedenden ayrılıp varlığını sürdüreceğini kabul etmiştir. Bu açıdan Şîrâzî'ye göre nefs ölümsüzdür. Şîrâzî'nin nefsin ölümsüzlüğüne dair delili ise yine nefsin dâimî bir ilkeye sahip olmasıdır. Buna göre nefsin illeti dâimî olduğu için kendisi de daimî bir varlıktır.

Şîrâzî'ye göre nefsin ölümsüzlüğünün bir diğer delili ise nefsin zâtı itibariyle biricik olmasıdır. Nefs, zâtı açısından bil-fiildir. Nefs basit bir varlık olup kendisinde "yok olma bil-kuvveliği" olmayıp bil-fiil var olduğundan yok olmaz. Şîrâzî bu delilin sadece nefs için geçerli olmadığını söylemiştir. Aksine bu, nefsin yanı sıra heyûlâ veya akıl gibi basit olan tüm varlıklar için geçerlidir, onlar yok olmazlar.[588] Nefsi ölümsüz

[585] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 739.
[586] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, s. 740.
[587] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 239, 240; Sühreverdî, **Hikmetü'l İşrâk**, Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), ss. 90, 91.
[588] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 240.

bedeni ise ölümlü olarak telâkki eden Şîrâzî'ye göre bedenin ölümü nefsin ilerleyişine engel değildir.

Şîrâzî İslam filozoflarının genelinde olduğu gibi nefsin kadîm olmadığını, sonradan yaratılmasından dolayı nefsin hudûsünü savunmuştur. Nefsin bedenden ayrılmasından sonraki vaziyeti için ise bekâsını savunmuştur. Yani nefs bedenden ayrıldıktan sonra ölmez ve varlığını devam ettirir. Çünkü nefsin varlık illeti kalıcı olduğu için nefsin kendisi de kalıcıdır. Bu sebeple birbirinden ayrılınca beden ölür ancak nefs ölmez. Şîrâzî nefsin hudûsünü savunmakla Aristo'yla aynı Platon'dan ayrı, nefsin bekâsını savunmakla ise Platon ile aynı Aristo'dan ayrı düşmüştür.

3.2.2. Bedenin Nefse Engel Olması

Nefsin bedenle olan ilişkisinde değinilen diğer bir konu ise bedenin nefs için bir engel olmasıdır. Bu fikrin daha katı bir versiyonu olan ruhun beden için bir zindan olduğu görüşü köken itibariyle M.Ö. V. Yüzyılda ortaya çıkan yeni bir akımın taraftar bulan bir düşüncesine kadar dayanır.[589] Bu anlayış Antik Yunan felsefesinde özellikle Platon ve Yeni Eflâtunculuk'ta görülmüştür. Nitekim Platon'a göre beden ruhun zindanı olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple ruh ve beden biri maddi diğeri manevi olan birbirine düşman iki varlık olarak kabul edilmiştir. Bu olumsuz kabulden dolayı Plotinos'un bedeninden utanması da aynı doğrultuda bir örnektir. Yine Platon ve Yeni Eflâtunculuğun nefse karşı bedeni böyle konumlandırmaları, bedenin ruhları asıl vatanlarından, yani Tanrısal kaynağından ayırıcı kabul etmeleri sebebiyledir. Buna göre ruh devamlı bu ayrılıktan muzdariptir ve ancak ruh asıl vatanına, yani Tanrısal diyarına ulaşmakla huzur bulur. Dolayısıyla ruhun beden zindanından kurtulması gerekir. Ruhun bedenden kurtulup asıl vatanına yükselmesi inancı peygamberliği reddetmesiyle dışlanan Ebû Bekr Zekeriyyâ er-Râzî'de de mevcut bir görüştür.[590] Aynı zamanda bu görüş Sühreverdî için dâimi bir öğreti olmuştur. Hatta Sühreverdî'nin nefs konusunda sürekli vurguladığı ve merkeze aldığı temel konu nefsin asıl vatanından ayrı düşmesi ve beden zindanından nasıl kurtulacağı teması olmuştur.

[589] Von Aster**, İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, s. 77.
[590] Dağ, "Fârâbî'nin iki yapıtı", s. 60.

Şîrâzî de bedeni nefs için bir engel kabul eden İslam filozoflarından birisidir. O bedenin nefse engel olmasını iki yönden ele almıştır. Birincisi Platon, Yeni Eflâtunculuk ve Sühreverdî'de görülen nefsin asıl vatanının bu dünya olmayıp metafizik âlem olmasıdır. İkincisi ise bedenin nefsin faal akılla ittisalini engellemesi ve bu sebeple bedenin nefsin kemâline engel olması düşüncesidir.

Birinci yönden ele alırken Şîrâzî, bedenin nefs üzerinde bir örtü, bir perde gibi olduğunu söylemiştir.[591] Bu sebeple beden nefs için bir engel veya kayıtlı kaldığı bir zindan gibidir. Ancak Şîrâzî'de bedenin nefse zindan veya perde olması Platon veya Yeni Eflâtunculuk'taki gibi bir düşmanlık unsuru değil sadece bir engeldir. Aslında Şîrâzî'de nefs ile beden arasında düşmanlığın aksine bir şevk ilişkisi vardır. Bu açıdan o, nefs-beden ilişkisini şevk (arzu) kavramı çerçevesinde açıklamıştır. Bu bakımdan ruh ile beden arasında karşılıklı bir şevk durumu söz konusudur. Beden ruha, ruh bedene meyleder.

Âlemi nur ve karanlık olarak ikiye ayıran Şîrâzî'ye göre metafizik âlem nur ve ışıktan iken duyusal âlem ise karanlıktandır. İnsan nefsi ise bu karanlık duyular âlemine nurlar âleminden kopup gelmiştir. Beden maddedir, yani duyular âlemindendir. Bu sebeple karanlık olup "cevherü'l ğasık"tır [592] (zatında karanlık olan cismanî). Nefs ise manevidir, nurdur ve aydınlıktır. Cevheri ğasık, yani "ölü karanlık"[593] açığa çıkmak için arızi nurun tabiatına müştaktır. Cevheri ğasık, mücerred nurun kendisini yönetmesi ve canladırması için bu nura muhabbet duyar. Karanlığın noksanlığından kendisini kurtarmak için nura müştaktır. Nefs ise bedene yerleştiğinde hamdır. Ondaki yetiler bil-kuvvedir ve henüz bil-fiil olmamıştır. Nefs, kemâle ermek için kendindeki kuvveleri potansiyelden fiile çıkarmak ister. Bu da ancak bedenî kuvveleri kullanmakla mümkün olur. Bu sebeple nefs ile beden arasında karşılıklı bir şevk vardır.

Şîrâzî, bedeni nefs için bir barınak olarak görmüştür. Ancak bu barınak geçici bir mekândır, yani bir durak mâhiyetindedir. Çünkü nefsin ana vatanı duyular âlemi değildir. O şark hukemasının görüşüne göre berzah âleminde insan bedeninin, isfehbed

[591] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 775.
[592] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, ss. 277, 291.
[593] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 459.

nur için ilk menzil olduğunu söylemiştir.[594] Şîrâzî'nin orada "berzah âlemi" kavramını kullanmasından maksat duyular âlemidir. Çünkü İşrâkî gelenekte berzahın bir anlamı da cisim demektir. Bu sebeple Şîrâzî duyulur madde âlemine, yani fenomenal âleme berzah âlemi demiştir. Şîrâzî *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta Sühreverdî'nin cisme berzah demesinin sebebinin berzahın iki şey arasında bir engel anlamına gelmesinden kaynaklı olduğunu söylemiştir. Cisimler de kesif (yoğun) olduklarından dolayı bir engeldir. Bu sebeple Sühreverdî cisme berzah demiştir.[595]

Berzah âleminde bedene geçici olarak yerleşen nefsin asıl vatanı[596] duyular üstü âlemdir. Berzah âleminde geçici bir menzilde bir süre kalacak olan nefs her daim asıl vatanına özlem duymaktadır. Nefs bu âleme sürekli bir kavuşma özlemi çeker. Bu özlem hakiki manada ancak nefs bedenden ayrıldıktan sonra son bulacaktır. Bu sebeple beden, nefs için bir zindan gibidir. Bu zindanda geçici olarak bulunan isfehbed nur ancak bedenden ayrılınca kopup geldiği ûlvi âleme giderek Nûru'l Envâr'a, yani tanrısal kaynağına kavuşacaktır.

Bedenin nefse engel olması konusunu ikinci yönden işlerken Şîrâzî, konuyu nefsin faal akılla ittisali ve bedenin bu ittisale engel olması doğrultusunda ele almıştır. Buna göre beden nefs üzerinde bir örtü gibi olduğu için nefsin akla bağlanmasına engel olur.[597] Şîrâzî'ye göre herşeyin kemâli onun faziletindendir. Nâtık nefsin has kemâli ise makullar âleminden aklî sûretlerin onda resm olunduğu aklî güç cihetiyledir. Bu sebeple nuru'l ısfehbed olan insan nefsi, bu âlemde şerefçe nebâti ve hayvanî nefsten daha üstündür. Çünkü insan düşünendir, akledendir. Akletmesi hasebiyle de nâtık nefs denilmiştir. Nefs makullar sistemine ulaştığı zaman bütün varlık âlemi, tüm açıdan onda hâsıl olur. Lâhutî (metafizik) sırların kapısı ona açılır. Böylece o mutlak iyiliği ve güzelliği müşahede eder ve hakikatin özüne ulaşır. Şîrâzî'ye göre ancak o zaman nefs en tamam halini alır ve en faziletli varlık olur.

Şîrâzî'ye göre bütün metafizik (lâhûtî) sırlar, Misâl Âlemi'nde gerçekleşir. Bu âleme dair bilgi ise kalplerin inceltilmesiyle kesb edilir. Çünkü Şîrâzî'ye göre bütün

[594] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 459.
[595] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 277.
[596] **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 435.
[597] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 775.

ilimler kavramlarla, yani sözle elde edilemez. Bilakis o sırların letafeti bazı hallerden sakınmakla elde edilir.[598] O da nefsin ancak beden ve bedenî meşguliyetlerden kendisini mücerred kılmasıyla olur. Çünkü Şîrâzî'ye göre insanın bedeni kendisi için bazen giyip bazen çıkardığı bir gömlek olmadıkça bir insan müteellih olamaz.[599] Burada Şîrâzî'nin bedeni bir gömleğe benzetmesi, insanın aslında istediği zaman bedeninden soyutlanabileceğini ifade etmek içindir. Bu sebeple beden nâtık nefs için vazgeçilmez bir dost değildir. O, sadece nefsi amacına ulaştıracak olan bir araçtır. İnsan istediği zaman üzerindeki gömleği giyip istediği zaman çıkarabiliyorsa istediği zaman nefsini de bedeninden soyutlayabilmelidir.

Şîrâzî'ye göre bedeninden sıyrılan insan nura uruc eder. Nura ulaşıp uruc eden nefs sahte âlemden (fizik âlem) dilediği bir sûrete bürünebilir. Bu kudretin hâsıl olması ise parlayan ve ışıldayan bir nurla olur. Nâtık nefs bu kemâli ancak nurla elde eder. Şîrâzî Allah'ın (c.c.) nuruyla nurlanan nefsin bu yüce mertebeye erişmesinin gayet doğal bir durum olduğunu söylemiştir. Bunu anlatmak içinse ateşte kalmış bir demir parçasını örnek vermiştir. O "*Ateşe maruz kalmış çok kızgın bir demir parçasının civarındaki ateşten kaynaklandığı ve fiilini de o ateşle gerçekleştirdiğini görmez misin?*" diye sorar. Şîrâzî'ye göre demirin maruz kaldığı ateşten kaynaklı böyle olmasına şaşırılmadığı gibi Allah'ın (c.c.) nuruyla ayndınlanmış, iştişrâk olmuş bir nefse de şaşırmamak gerekirir. Bu şekilde Allah'ın (c.c.) nuruyla aydınlanmış nefslere bütün varlıklar, kutsal şeylere tabi olduğu gibi ona itaat ederler. Bir şeye ima ederlerse o şey hemen gerçekleşir. Bir şey tasavvur ettiklerinde de yine o şey tasavvur ettikleri gibi gerçekleşir.[600] Ancak böyle bir kemâle erişmek isteyen nefsler bunun için çalışıp bu yolda çaba sarfetmelidir.

Nefs ruhani faziletlerle arındığında ve cismanî rezilliklerden arınık olduğunda aklî kuvvesi onunla melekût âlemine yükselir, ceberrut (kudret) âleminin sakinlerinin safına katılabilir ve cismanî âlemin köleliğinden kurtulabilir.[601] Nefs ancak kölelikten kurtulup makullar âlemiyle bağ kurarsa kemâle erebilir. Ancak Şîrâzî bedenin nefsin bu kemâle erişmesine engel olduğunu düşünmüştür. Beden nefsin en yüce münasebeti

[598] Şîrâzî, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 2.
[599] Şîrâzî, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 4.
[600] Şîrâzî, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 4.
[601] Şîrâzî, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 4.

olan makullar âlemi ile olan iştiyakını engeller. Çünkü beden nefsi meşgul eder. Bu sebeple de nefsin mahsusatla, yani duyulur âlemle olan iştiğali onu makulların iltifatından men eder. Oysa asıl erdem ve kemâl o yüce âlem olan makullar âlemindedir. Şîrâzî'ye göre kişinin bu erdemlere ulaşması, bedenle birlikteyken mümkün değildir. Nefs bedendeyken beden ile meşgul olur ve onunla uğraşır. Çünkü beden etten, kemiktendir. Bu açıdan bedenin bazı ihtiyaçları vardır. Beden acıkır, susar, yorulur, hastalanır. Nefs sürekli bedenin bu ihtiyaçlarıyla meşgul olur. İbn Sînâ da nefsin bedeniyle ilgilenmesinin ona kendi zâtını ve maşukunu (Tanrı'yı) unutturduğunu söylemiştir.[602]

Şîrâzî, nâtık nefslerin bedensel meşguliyetlerinin nefsin akılla ittisalini engellediğini düşünmüştür.[603] Nefs bedenle, yani bedenî ihtiyaçlar ve arzularla ilgilendiği sürece akla bağlanamaz ve onunla ittisali gerçekleştiremez. Ancak bedenî güçleri terk ederse ve tamamiyle ondan arınık olursa akla bağlanabilir. Bu da Şîrâzî'ye göre nefsin bedenle taalluku varken imkânsızdır. Nefs bedene bağlı kaldığı sürece ya da kısmen terkederse ittisal mümkün olmaz. Şîrâzî kendisindeki tecrübe ve tahmininden yola çıkarak nefsin akılla ittisalinin devam etmesini engelleyen tek şeyin beden olduğu söylemiştir.[604] Şîrâzî nefsin akılla ittisalinin sonucunu ise şu sözlerinde özetler: "*Ve nefs eğer bedenden ayrılırsa ve ondan ayrıldığında bedenden kazandığı hey'etlerden bir şey kalmazsa, sanki ondan ayrılmamış gibi sürekli o zaman nefs kendi mükemmeline ittisal olur ve ona bağlı olur ki hakiki lezzetin aklî lezzet olduğunu anlar. Ve bu kemâl nefsin hakiki kemâlidir. O halde nefsin mükemmel hali akıldır*."[605]

Şîrâzî'nin "akla evrilen nefs" teorisinde nefsin itibarî olarak iki durumunun olduğundan daha önce bahsedilmişti. Nefs bedenle ilişik iken onda tasarrufta bulunuyorken nefs, ondan tüm ilişiğini kesmişse akıl idi. Şîrâzî'nin bu ifadelerine göre nefs bedenin ölümüyle ondan tamamiyle ayrıldığı zaman, yani daha önce bedenle ilişik iken bedenden elde ettiği hey'etlerden hiçbir şey kalmazsa akıl ile ittisali devamlı ve tam olur. Bu ittisail ile kendindeki mükemmeliğe tam olarak erişebilir. Ancak o zaman

[602] İbn Sînâ, **Metafizik- Kitâbu'ş-Şifâ**, Ekrem Demirli – Ömer Türker (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, ss. 397, 398.
[603] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 775.
[604] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 775.
[605] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 775.

hakiki lezzetin aklî lezzetler olduğunu kavrar. Çünkü nefs bedende iken bu aklî lezzetleri tadamaz ve nasıl olduğunu tam anlamıyla bilemez. Bu sebeple duyulur âlemdeki sûni lezzetlerin hakiki lezzet olduklarını sanabilir. Ancak beden kisvesinden sıyrılıp tamamiyle ondan arınık olursa hakiki lezzetlerin, duyulur âlemdeki lezzetler değil de aklî âlemdeki aklî lezzetler olduğunu anlar. Akıl ile tam manasıyla ittisale erdiğinden dolayı tam olarak mükemmelleşmeyi de gerçekleştirir. Böylece tam manasıyla mükemmelleşen nefs ise artık nefs değil akıl olur. Görüldüğü üzere Şîrâzî'nin nefse tayin ettiği tekamülleşme seferinde varılacak en nihai nokta akıldır. Akıl nefsin tekamülleşmesinin zirvesidir. Burada yine Şîrâzî'nin nefs-beden ikilisi ile ilişkili görüşlerinden onun aklı nefsten üstün gördüğü anlaşılmaktadır. Çünkü nefs ancak maksimum mükemmelliğe eriştiği zaman akıl seviyesine ulaşabilir.

Şîrâzî'nin düşüncesinde bedenin varlığı nefse bir örtü ve engel olarak görülmüştür. Ancak bedenin nefse engel olması Platoncu tarzdaki gibi bir kavga ve düşmanlık üzerine kurulu değildir. Aksine cevherî ğasık olan beden ile nuranî olan insan nefsi, yani nuru'l isfehbed arasında bir şevk vardır. Çünkü beden kendindeki karanlığı nefsin nuranî aydınlığı aracılığıyla yok etmek ister. Nefs ise kemâli elde etmek, yetkinleşmek için fiillerini gerçekleştirirken bedene ihtiyaç duyar. Bu karşılıklı istekler ve gereksinimler soyut ve nuranî bir cevher olan nefs ile somut ve karanlık olan beden arasında şevke dayalı bir iştiyak oluşturur. Ancak bedenin cevheri ğasık olması nefsin aydınlığını ve letafetini örter. Bu sebeple nefs ayrık akıllar âlemi ile ilişkiye giremez ve makullardan mahrum kalır. Nefsin bu mahrumiyetten kurtulması için ise kendisini bedenden mücerred kılması gerekir. Ancak nefs bedende mevcut olduğu müddetçe bu mümkün değildir. Çünkü bedenî ihtiyaçlar sürekli nefsi meşgul eder. Bu sebeple nefs ancak ölümle bedeninden ayrıldıktan sonra asıl vatanı olan kutsî âleme muttali ve hakiki mutluluğa vasıl olabilir.

3.2.3. Ölümle Bedenden Ayrılan Nefsin Akıbeti

Nefsin manevi bir cevher olması ve bedene sadece yetkinleşmek için bir araç olarak ihtiyaç duyması,[606] ölümle bedenden ayrıldıktan sonraki akıbeti birçok alanda olduğu gibi felsefede de problem olarak görülmüş ve hakkında çeşitli görüşler ileri

[606] Şîrâzî, "Felsefe-i ûlâ", **Dürretü't-Tâc**, s. 528.

sürülmüştür. İslam felsefesinde ise nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki akıbeti ile ilgili problemler "meâd" (yeniden dönüş zamanı) literatürü altında tartışılmıştır. İslam filozofları bedeni terk eden nefsin durumuyla ilgili bazı fikirler ortaya koymuşlardır. Bunlardan biri nefsin tenâsühü, diğeri ise nefsin ahirette göreceği ceza ve mükâfat meselesidir. Şîrâzî de bu konular hakkında kendi görüşlerini kaleme almıştır. O meâd temasını işlerken bedeninden ayrılan nefsin daha ziyade gerçek mutluluğu cihetiyle ilgilenmiştir. Gerçek mutluluk ise ahirettedir, ancak onun belirleyicisi dünya hayatında nefsin birlikteliğinde hakikatin bilgisine ulaşmasıdır.

İlk İslam filozofu olan Kindî nefsin bedenden ayrılıp soyutlandığı zaman dünyadaki her şeyi bilebilecek bir kapasiteye erişeceği fikrindedir.[607] Kindî'ye göre insan bu kirli dünyada güneş ışınları sayesinde bunca güzellikleri görebiliyorsa Allah'ın (c.c.) nuruyla baktığı ûlvi âlemde göreceği güzellikler sayısızdır. Ona göre kendini arındıran nefs, Allah'ın (c.c.) nurundan bir sûretle birleşip parlar.[608] Böylece tüm varlığın bilgisi onun nefsinde belirir. Nefs bedenden ayrılıp Allah'ın (c.c.) nuruyla aydınlandıktan sonra orada ilahi inayetin desteğiyle madde âlemindeyken habersiz olduğu her şeyin bilgisine erer. Böylece Allah (c.c.) bu yeni konumundaki nefse âlemin idaresini teslim eder.[609] Fârâbî ise felsefesinde insanı "her insan doğal olarak mutlu olmak ister" önermesine dayandırmıştır.[610] Bu sebeple ona göre rasyonel arzunun asıl hedefi mutluluktur. Mutluluk ise nefsin kendisini maddi veya cismanî varlıklardan arındırması ve asıl vatanı olan "ayrık akıllar âlemi"ne ulaşmasıdır. Maddeden arınıklaşıp mutluluğa ulaşan nefs daha güçlü olur ve yetkinleşir.[611] Fârâbî de Platon gibi nefsin asıl mekanının bu dünya olmayıp ayrık akıllar âlemi olduğunu kabul etmiştir.[612] İbn Sînâ ise ölümden sonra nefsleri sonsuz mutluluğa veya mutsuzluğa erenler şeklinde iki gruba ayırmıştır.[613] Nefsin sonsuz mutluluğa erişip erişmeyeceğini belirleyen ise onun madde âlemindeyken nazarî ve amelî akıl açısından yetkinleşip yetkinleşmediği hususudur. Nefsin mertebelerinin en üst seviyesinde ise

[607] Kindî, **Felsefî Risâleler**, s. 246.
[608] Kindî, **Felsefî Risâleler**, s. 247.
[609] Fahri, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, s. 53.
[610] Yaşar Aydınlı, **Fârâbî**, İsam Yayınları, Ankara 2017, s. 115.
[611] Fârâbî, **El-Medînetü'l-Fâzıla**, s. 212.
[612] Fahri, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, s. 75.
[613] İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, ss. 97-108.

nebevi nefsler bulunmaktadır.[614] Nebevi nefsler mutluluğun en zirvesini yaşarlar. İbn Sînâ'nın bu görüşleri nefslerin ahirette tadacakları lezzetlerin ebedî olduğunu düşündüğü anlaşılmıştır. Ona göre dünyadayken hazların tutkunu olmuş nefsler ise cismanî ateşten daha azap verici olan ruhani ateşe maruz kalıp elem içinde kalacaklardır.[615]

Görüldüğü üzere İslam filozofları genel olarak bedenden ayrılan nefslerin varlıklarını sürdüreceği ve bazılarının iyi bazılarının kötü muamele görecekleri konusunda neredeyse hemfikir olmuşlardır. Ancak Fârâbî'nin bu konudaki görüşleri biraz farklılık arzetmiştir. Platon'da olduğu gibi nefsin bedenden önce varlığını kabul etmeyen Fârâbî nefs anlayışında insan ruhunu Aristo'daki bedenin formu gibi inceleyip bazı ruhların ölümsüzlüğü konusunda tereddüt etmiştir.[616] Bu sebeple ancak bazı nefslerin bedenden sonra varlıklarını sürdüreceğini düşünmüştür. Fârâbî'ye göre cahillerin nefsleri hayvanlık seviyesinden insanlık seviyesine çıkmamış oldukları, yani akılları fiile geçmediği için yok olacaktır.[617] O hem cahil nefslerin bedenden ayrılmasıyla yok olacağı hem de fasık nefslerin ebedî bir acı içinde olacağı fikri ile İslam şeriatına zıt bir düşünce sergilemiştir.[618] Fârâbî bu iki görüşünden ilkinde İslam filozoflarından da ayrı düşmüştür. Çünkü ne Meşşâî ne İşrâkî felsefede Fârâbî'nin cahil nefslerin yok olacaklarına dair fikrini benimseyen bir görüşe rastlanmamıştır.[619]

Meâd konusunda Şîrâzî'nin görüşleriyle benzerlik taşıması açısından Sühreverdî'nin fikirleri ayrı bir önem arzeder. Âlemin kadîmliğine inanan Sühreverdî'ye göre hükümran nurlar (soyut akıllar), yönetici nurlar (nefsler), berzahlar (cisimler) ve "*karanlık ve ışıklanmış asılı sûretler*" (misâl) âlemi olmak üzere dört tane âlem vardır.[620] İşte bu âlemlerden Misâl Âlemi'nde ölümden sonra bedenden ayrılan "bedbaht nefsler" azap görecekken "hoş baht nefsler" ışıklı misallerde nimetlendirileceklerdir.[621] Böylece Sühreverdî nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki

[614] Durusoy, **İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, s. 259.
[615] İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, ss. 102-108; Turgut, "İsrâkî Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi", s. 572.
[616] Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 14.
[617] Dağ, "Fârâbî'nin iki yapıtı", ss. 40, 41.
[618] Ülken, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru …**, s. 74.
[619] Turgut, "İsrâkî Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi", s. 573.
[620] Sühreverdî, **Hikmetü'l İşrâk**, Tahir Uluç (Çev.), s. 206.
[621] Sühreverdî, **Hikmetü'l İşrâk**, Tahir Uluç (Çev.), ss. 205-207.

akıbetini madde âlemindeki durumuyla ilişkilendirmiştir. Bir nevi nefsin dünyadayken sahip olduğu bilgisi ve manevi temizliği onun diğer âlemdeki durumunun derecesini belirleyicidir. Bu sebeple ona göre nefsin ölüm sonrası âlemde üç çeşit[622] derecesi vardır. Bunlardan ilki alt derecede bulunan cehalet ve kötülüğe karışmış olan "eşkıyâ", yani kötü nefslerdir. Bu nefsler bedenden ayrıldıktan sonra karanlıklar ve felaketlerle dolu bir âleme giderler. İkincisi orta tabakadan sayılan "suadâ" (mutlular) ve temizlerden olan "zahidler"dir. Bunlar dünyadayken bazı manevi arınmalara erişmiş nefslerin derecesidir. Bu nefsler bedenden ayrıldıktan sonra fenomenal dünyada şahit oldukları her şeyin aslının olduğu bir âleme (Misâl Âlemi) gider ve orada daha önce yaşadıkları dünyadaki tatların, kokuların ve seslerin asılları ile karşılaşırlar. Üçüncüsü ise üst tabakadaki "müteellihûn"[623] nefslerdir. Bunlar dünyadayken işrâka erişmiş olanların, yani hakîmlerin nefsleridir. Bu nefsler bedenden ayrıldıktan sonra melekûtî âleme giderler. Bu âlem, Nurların Nuru'na yakın olan bir âlemdir ve bu yüzden bu nefsler Nûru'l Envâr'a yakın olmanın saadetini yaşarlar.

Şîrâzî'ye gelince o bedenden ayrılan nefsin akıbeti hakkında *Şerhu Hikmeti'l İşrâk'*ta Sühreverdî'nin görüşleri ile paralel bazı beyanlarda bulunmuştur. O "nuru'l isfehbed"in, yani insan nefsinin ahiretteki vaziyetinin beş kısımda değerlendirilebileceğini ifade etmiştir.[624] Bunlar en üst seviye olan kâmil nefsler, orta derecede olan "suadâ" ve "zahid" nefsler, orta derecenin altında bulunan "ashabu'l yemin" (amel defteri sağ taraftan verilenler) nefsler ve en alt seviyede bulunan "ashabu'l şimal" (amel defteri sol taraftan verilen) nefslerdir. Bu nefslerin hepsi bedenden ayrıldıktan sonra Misâl Âlemi'ne giderler. Ancak onların Misâl Âlemi'nde karşılaştıkları vaziyet birbirinden farklıdır. Çünkü bu nefslerin duyular âleminde elde ettikleri mertebeler aynı değildir. Bu sebeple Misâl Âlemi'ndeki meretebe ve mükafatları da aynı olmayacaktır.

Şîrâzî söz konusu kısımlardaki nefslerin mâhiyetleri hakkında da ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur. İlk grupta bulunan kâmil nefsler, hem ilmî (nazarî-teorik) hikmette hem amelî (pratik) hikmette kemâle eren nefslerdir. Bu gruptaki nefsler

---

[622] Sühreverdî, **Hikmetü'l İşrâk**, Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), s. 229-235.

[623] "Müteellih": Metafizik gerçeklik hakkında kavramsal düşüncenin dışında ve ötesinde mistik bir vizyona sahip olan kimsedir. Bkz. Kutluer, "Ḥikmetü'l-işrâḳ", c 17, ss. 521-524.

[624] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 486.

saadette kâmil olanlardır. Hakiki mutluluğu elde etmişlerdir. Bunlar bedensel egzersizler ile kendisini terbiye etmiş[625] olup aklî kemâlleri son safhadadır. Şîrâzî'ye göre nuru'l isfehbed olan insan, eğer dünyadayken hakikatin bilgisiyle tecelli olur ve berzahın pisliğinden (cismanî kirlerden) temizlenirse, yani ilim ve amel ile donanırsa (nazarî ve amelî akıl ile) bedenden tamamiyle soyutlanıp "âlemu nuru'l mahz"a (saf nur âlemine) ulaşır. Salt nurdan oluşmuş bu ilahi âlemde bulunan kâmil nefsler üzerine sonsuz işrâklar yansır.

İkinci ve üçüncü gruptaki nefsler, "suadâ" ve "zahid" nefsler ise kâmil nefslerden daha alt tabakada olup orta derecede bulunan nefslerdir. Bunlar saadette mutavassıttırlar (orta derece). Yani ilim ve amelde orta dereceli olanlardır. Ancak Şîrâzî "mutavassıt" kavramına dikkat çekmiştir. Çünkü onun "saadette mutavassıt" olmalarından kastı mutlulukta orta derece olmak değildir. Onların orta dereceden sayılmaları onlar hakkındaki hükmün ihtilaflı olmasından kaynaklıdır. Bu bakımdan ikinci grupta bulunan ve orta dereceden sayılanlar, yani suadâ nefsler ilmî hikmette kemâle erip amelî hikmette kemâle ermeyen nefslerdir. Yine orta dereceden sayılan üçüncü grubun zahid nefsleri ise amelî hikmette kâmil olup ilmî hikmette kâmil olmayanlardır. Bu iki grup nefsler de bedenden ayrıldıktan sonra bazı felekî cisimlerin tezahürlerinin asılı olduğu Misâl Âlemi'ne giderler. Ancak bu tezahürler nefslerin hey'etlerinin farklılığından dolayı aynı değildir. Çünkü nefs ne kadar şerefli ise tezahürler o kadar saf (net) ve yüce olurken nefs ne kadar alçak (şerefçe) ise o tezahürler de o kadar yoğun ve düşük olur. İşrâkî felsefede mevcut bir anlayış olan ve Şîrâzî'nin de kabul ettiği Misâl Âlemi, dini terminolojide mevcut berzah âlemini karşılamamaktadır. Çünkü İşrâkîlik'te bu manada, yani yeniden dirilişle sonuçlanan berzah âlemini içeren bir ahiret anlayışı yoktur.[626] Bu sebeple ölümle bedeninden ayrılan nâtık nefsler ya nurlar âlemine ya da Misâl Âlemi'ne giderler. Kâmil nefsler nurlar âlemine giden nefslerden iken orta derecede bulunan bu nefsler Misâl Âlemi'ne giderler.

Şîrâzî dördüncü grupta bulunup orta dereceden daha düşük bir seviyedeki nefslere ise "ashabu'l yemin" demiştir. Bu grubu ifade eden ashabu'l yemin kavramı

[625] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 494.
[626] Yenen, "Amellerin Bedenleşmesi Bağlamında Kutbüddin eş-Şîrâzî…", s. 258.

İslamın ana kaynağı Kur'an'da zikredilen ve dini literatürde mahşerde hesaba çekilen nefslerden amel defteri sağ taraftan verilenler için kullanılan bir kavramdır.[627] Bu nefsler ilk üç gruptakiler kadar yüce olmasalar da iyilikleri kötülüklerine baskın gelen nefslerdir.

Kötülükleri iyiliklerinden baskın olan ashabu'l şimal ise Şîrâzî tarafından beşinci grup nefsleri ifade etmekte kullanılmıştır. Ona göre bunlar şekavette (kötülükte) kâmildirler. Bu en alt tabakadaki nefsler hem amelî hem ilmî hikmette eksik olanlardır. Onlar "haviye"de mukim olan ashabü'l şimaldandır. Şîrâzî söz konusu nefslerin ahirette dizleri üstünde yere yapıştırıldıklarını söylemiştir. O bu görüşünü desteklemek için Hud suresinin 67. ayetinde geçen "*…yurtlarında diz üstü çökekaldılar*." cümlesini delil göstermiştir. Yani onlar göğüsleriyle birlikte yere bükülmüşlerdir.

Şîrâzî'nin *Şerhu Hikmeti'l İşrâk'*ta bedeninden ayrılan nefslerin ahiretteki durumlarıyla ilgili söz konusu izahları Sühreverdî'nin görüşleri ile benzerlik arzetmektedir. O da Sühreverdî gibi insan nefsinin ölüm sonrası hayatta Misâl Âlemi'ne gideceğini söylemiş ve bu nefsleri mevcut durumlarına göre bazı sınıflara ayırmıştır. Ancak Şîrâzî'nin sınıflandırması Sühreverdî'den farklı olmuştur. Ona göre ahiretteki nefsler beş sınıfta bulunur. Bunların mertebeleri ise birbirinden farklıdır. Söz konusu farklılık ise o nefslerin dünyadaki vaziyetleri ile ilgilidir. Yani dünyadayken hakikatin bilgisiyle tecelli olan, maddenin pisliğinden temizlenen, nazarî ve amelî akıl ile donanan nefsler üst mertebede, ilim ve amel ile kendini geliştirmeyen, dünyaya tamah edip hakikatlarden uzak olan nefsler ise alt mertebede bulunur. Dolayısıyla Şîrâzî nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki akıbetini madde âlemindeki durumuyla ilişkilendirmiştir.

Şîrâzî ahiret hayatındaki nefslerin gruplara ayrılmasını bu dünyadaki insan gruplarına benzetmiş ve bunu başka bir eserinde, yani *Dürretü't-Tâc* isimli eserinde yapmıştır. Ölümle bedenden ayrılan nefslerin mertebeleri bulunması gibi dünyada da iyiler, kötüler ve her ikisinin arasında derecesi olan nefsler de vardır. Ahiretteki nefsler

[627] **Kur'ân-ı Kerîm**, Vâkıa /8; Arif Aytekin, "Ashâbü'l-Yemîn", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1991, c.3, s. 472.

dünyadaki nefslerin karşılığıdır. Şîrâzî'ye göre bu dünyada hastalık, elem ve acı vardır, ancak ama sağlık ve selamet onlardan daha fazladır. Aynı şekilde dünyada iyiliğin kötülükten daha fazla olduğunu düşünen Şîrâzî ahirette de dünyadaki gibi kâmil, orta ve çok düşük derecede olmak üzere üç grup[628] nefsin olduğunu söylemiştir. Ancak ona göre ortanca grup daha fazladır.

Şîrâzî'nin bedenden ayrılan nefs ile ilgili değindiği diğer bir konu ise nefsteki bilincin kemâle ermesi ile ilişkilidir. Ona göre nefs bedenden ayrıldığı zaman makulların soyutlanması tamamlanmış olur. Çünkü nefs bedenle birlikteyken insan bir şeyi tam manasıyla düşünemez, ancak onun yakın hayalini veya benzerini düşünür. O halde nefs ile beden arasındaki ilişki kesildiğinde bu şub (şüphe) kesilir ve aklî makullara ve kendi zâtına dair şuurunu müşahede eder.[629]

Şîrâzî ölümün gerçekleşmesiyle bedeninden ayrılan nefsin kendi zâtını hakkıyla müşahede edebileceğini ve asıl o zaman hakiki lezzetleri tadabileceğini düşünmüştür. Ona göre nefs bedenden ayrıldığı zaman başka bir bedenle de ilişkiye girmediği için bedenî güçleri kullanması onda yok olur ve sırf kendi zâtıyla iştiğal eder. Çünkü daha önce bedenin ihtiyaçlarıyla meşgulken kendi zâtından ayrı düşmüş ve onunla ilgilenememiştir. Ama artık bedenle hiçbir ilişkisi kalmadığı ve başka bir bedene de girmeyeceği için kendi zâtını tam bir müşahede ile müşahede edebilir. Dolayısıyla nefs böyleyken kendi zâtına tamamiyle şahid olur ve bu müşahadenin manasını kavrar. Şîrâzî'ye göre işte o zaman nefs, hiç şüphe yok ki mutluluğun varlığını hisseder. Nefsin bedeninden ayrılması onun şuurunun özüyle tamamlanmasını sağlar. Çünkü şuurun bedenle olan alakası nefsin kendi zâtıyla ilişkili değil aksine bedenin şuur edilmesiyle karışıktır.[630]

Şîrâzî bedeninden ayrılan nefsler hakkında görüş belirtirken iki cihetten konuya değinmiştir. Birincisi ahiretteki nefslerin dünyadaki durumları ile doğru orantılı bir şekilde sınıflandırılmasıdır. Dünyadayken nazarî ve amelî hikmette yetkinleşen nefsler ahirette de en üst seviyede ve en mutlu nefslerdir. İkincisi ise bedenininden ayrılan nefslerin bilinçlerinin tam manasıyla işlevselliğine

[628] Şîrâzî, "İlm-i ilahi", **Dürretü't-Tâc**, s. 880.
[629] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, ss. 743, 744.
[630] Şîrâzî, "Tabiiyyat", **Dürretü't-Tâc**, ss. 743, 744.

kavuşmasıdır. Bedenle birlikteyken nefs gerçek manada kendi zâtının bilincine varamaz ve onu müşahede edemez. Çünkü bedeni buna mâni olur. Ancak bedeninden ayrıldıktan sonra söz konusu maksimum bilinç düzeyine ulaşılabilir. Böylece nefste makullar tam manasıyla soyutlanır. Ancak Şîrâzî'nin değindiği her iki temanın sonucunda varılan nokta ise "mutluluk"tur. Dünyadayken nazarî ve amelî hikmette yetkinleşen nefsler ahirette en mutlu nefsler olduğu gibi bedenden ayrılmakla zâtını hakiki manada müşahede edenler de yine asıl mutluluğu tadan nefslerdir.

3.2.4. Nefsin Tenâsühü

Nefslerin bedenden ayrıldıktan sonra başka bir bedene geçmesi[631] olarak ifade edilen tenâsüh (reenkarnasyon) meselesi eskiden beri felsefede tartışılan bir konudur. Bu konunun kökeni Pythagorasçılara mal edilir. Aynı zamanda Platon da yaşamı boyunca tam yetkinleşmemiş olan nefsin ölüm sonrasında kendini yetkinleştirmek için farklı bedenlere gireceğini düşünmüştür.[632] Bu sebeple o, ruhların bir bedenden başka bir bedene girdiği tenâsüh inancını benimsemiştir.[633] Nefsin tenâsühü görüşü Platon'dan sonra da Eflâtuncular için daimî bir öğreti olmuştur.[634] Aristo ise kendinden önceki bazı filozofların tenâsüh inançlarını saçma olarak değerlendirmiştir. Çünkü Aristo'ya göre ruh sadece bedenin formudur. Beden bozulup çürüyünce ruh da yok olacaktır. Ruh yok olacağı için ruhun başka bir bedene de girmesi söz konusu değildir. Bu bakımdan o nefsin tenâsühuna inanmamıştır.

İslam felsefesinde ise tenâsüh fikri genel manada İslam filozoflarınca itibar görmeyen bir teori olmuştur. Bu konuda bazı İslam filozofları tenâsühün imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Çünkü onlara göre her bir nefsin faal akıldan çıkışı o bedenin özel yapısına göre gerçekleşmektedir. Bu yüzden başka bir bedene geçemez. Her bir nefs faal akıldan taşmasına sebep olan huy, kalıtım ve çevresel faktörler gibi çoğu etkenin belli bir orana erişmesiyle meydana geldiğinden bu bedene uyarlanmış nefsin başka bir bedende bulunması imkânsızdır.[635] Nefs bedenden ayrıldıktan sonra da ferdiyetini korur o yüzden tenâsüh imkânsızdır. İbn Sînâ da kişiliğinin, yani benlik

[631] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 427.
[632] Platon, **Timaios**, s. 52; Platon, **Menon**, s. 51; Türker, "Nefis", ss. 529-531.
[633] Zeydân, **İslâm Uygarlıkları Tarihi**, s. 35.
[634] Walbridge, "Sühreverdî ve İşrâklik", s. 237.
[635] Türker, "Nefis", ss. 529-531.

şuurunun benzersiz olmasından hareketle tenâsühü imkânsız görmüştür. Bu sebeple İbn Sînâ Platon ve Yeni Eflâtunculuğun kabul ettiği tenâsühü kesinlikle reddetmiştir.[636] Bunun sebebi kendisi için yaratılan bedenle birleşip ferdleşen bir nefsin başka bir bedene girmesinin imkânsızlığıdır.[637] Çünkü İbn Sînâ'ya göre nefs herkesin "ben" diye tabir edip işaret ettiği şey [638]olup her insanın tek bir nefsi[639] ve her nefsin kendine has tek bir bedeni vardır.

Sühreverdî'nin bu konu hakkındaki görüşleri ise Fârâbî ve İbn Sînâ'daki kadar açık değildir. Bazı düşünürler onun tenâsüh ile ilgili görüşleri hakkında farklı kanaattedirler. Sühreverdî'nin tenâsühü kabul ettiğini düşünenler olduğu gibi kesinlikle reddettiğini düşünenler de vardır. Sühreverdî'nin tenâsüh hakkındaki görüşlerinin tartışma yaratmasının sebebi ise *Hikmetü'l İşrâk* adlı eserindeki açıklamalarıdır. Sühreverdî *Hikmetü'l İşrâk'*ta Buda'nın (m.ö. 563-483), Meşşâîlerin ve tenâsühü ayet ve hadislere dayandırarak kabul eden bazı müslümanların tenâsüh hakkındaki görüşlerini nakletmiştir.[640] O bu eserinde tenâsühü savunan ve reddeden her iki grubun da delillerinin yetersiz olduğunu ifade etmiş, ancak kendisi herhangi bir tarafa yönelik fikrini açıklamamıştır.[641] Bu konuda tavrını net ortaya koymayan Sühreverdî sadece İbn Sînâ'yı tenâsühle ilgili sunduğu delillerin yetersizliği üzerinden eleştirmiştir.[642] Sühreverdî'nin bu duruşu onun tenâsühü kabul ettiğine dair tartışmalara da yol açmıştır. John Walbridge, Şîrâzî'nin *Hikmetü'l İşrâk'*ta bir metin olarak aktarılan tenâsüh fikrinin Sühreverdî'nin kendisine ait olduğuna dair fikir beyan ettiği görüşündedir.[643] Ancak elde edilen veriler Walbridge'nin bu görüşünü haklı çıkartacak nitelikte değildir. Çünkü Şîrâzî, Sühreverdî'nin metnini değerlendirirken zahirinden kabul ediyormuş gibi görünebileceğini, ancak Sühreverdî'nin bu görüşlerin sıhhatine inanmadığını ifade etmiştir.[644] Şîrâzî'nin bu yorumundan Sühreverdî'nin

[636] İbn Sînâ, **et-Ta'lîkât**, İsmail Hanoğlu (Çev.), Elis Yayınları, Ankara 2019, s. 53; Wisnovsky, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ'cı Gelenek", s. 108; Uluç, "İşrâkîlik-Meşşâîlik İlişkisinin Mahiyeti", s. 1014.
[637] Bircan, **İslâm Felsefesi Tarihine Giriş**, s. 180.
[638] İbn Sînâ, **Ahvâlu'n-Nefs**, s. 153.
[639] Türker, "Nefis", ss. 529-531.
[640] Sühreverdî, **Hikmetü'l İşrâk**, Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), ss. 217-221.
[641] Sühreverdî, **Hikmetü'l İşrâk**, Tahir Uluç (Çev.), s. 206.
[642] Turgut, "İsrâkî Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi", s. 572.
[643] Walbridge, "Sühreverdî ve İşrâkilik", s. 237.
[644] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 457.

tenâsühü benimsemediği fikrini çıkarmak oldukça mümkündür. Bekiryazıcı'ya göre ise Sühreverdî'nin tenâsüh hakkında başlıklar açması ve yeterince anlatmasına rağmen bazılarının onun bu konudaki görüşlerinin kapalı olduğunu ifade etmesi anlaşılır bir durum değildir.[645] Bu konuda o, Sühreverdî'nin tenâsühü kabul etmediği fikrindedir. Çünkü Sühreverdî, *Lemahat* ve *Telvihat* adlı eserlerinde tenâsüh inancına karşı çıkmıştır. Bekiryazıcı Sühreverdî'nin her ferdin bir ruhu olduğuna dair görüşünü de onun tenâsühü kabul etmediğine dair bir delil kabul etmiştir. Bu yorumla birlikte Sühreverdî ve Şîrâzî'nin konuyla ilgili verileri göz önüne alındığında Sühreverdî'nin tenâsüh fikrini kabul etmediği anlaşılmaktadır.

Şîrâzî'nin tenâsüh hakkındaki kendi fikrine gelince Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* eserinde öncelikli olarak tenâsühü kabul eden ve etmeyen iki grup üzerinde durmuştur. [646] Aristo ve ona tabi olan mutekaddimun ve müteahhirunu tenâsühü kabul etmeyenler arasında zikrederken Hermes, Ağâsâzîmûn, Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon ve onun dışındaki Yunan, Mısır, Fars, Babil, Hind ve Çin düşünürlerini de tenâsühü kabul edenler arasında saymıştır. Kabul edenlere göre ölümle birlikte nefsler bedenlerden tamamiyle soyutlanmazlar ve bedenden ayrıldıktan sonra başka bir bedene girerler. Şîrâzî'nin naklettiği bu filozoflar tenâsüh fikrini kabul etmiş olsalar da tenâsühün geçiş türü hakkında farklı düşünmüşlerdir. Bu sebeple onların ihtilafları tenâsühün var olup olmamasıyla değil keyfiyeti hakkındadır. Şîrâzî'ye göre onlardan bazıları insan bedeninden ayrılan bir ruhun yine insan bedenine girmesi gibi tenâsühü sadece türler arasında kabul etmiştir. Bazıları ise tenâsühün kendi türü dışında da gerçekleşebileceğini ileri sürmüşlerdir. Kendi türü dışında tenâsühün olabileceğini düşünenlerden bazıları insandan nebata, bazıları insandan cemadata geçişe inanmışlardır. Şîrâzî aynı zamanda tenâsühe inanan bu grupların bu geçişleri özel kavramlarla ifade ettiklerini belirtmiştir. İnsandan insana olan tenâsühe "nüsha", insandan hayvana "müsha", insandan nebata "füsha" ve insandan cemadata olan tenâsühe ise "rüsha" denilmiştir.[647]

[645] Bekiryazıcı, "**Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde …**", s. 203.
[646] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 457.
[647] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 457.

Şîrâzî tenâsühü kabul edenlerin görüşlerini aktardıktan sonra Sühreverdî'nin bunlarla aynı fikirde olmadığını belirtmiştir. Şîrâzî'nin Sühreverdî hakkında böyle bir yorumda bulunması kendisinin de bu yönde bir kanaatinin olduğuna işaret kabul edilebilir. Ancak Şîrâzî'nin nefsin ölümsüz olduğuna inanması ve nefsler arasında tenâsüh olmamasını bunun koşulu olarak sunması[648] onun tenâsühe inanmadığını gösteren daha açık bir delildir. Ayrıca Şîrâzî eğer nefsin ölümsüz olduğunu kabul etmişse zorunlu olarak nefsin ölümsüzlüğünün ön koşulu olan nefsin başka bir bedene geçmeme şartını da zaten kabul etmiş olması gerekirdi.

Şîrâzî *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* adlı eserinde Sühreverdî'nin tenâsühü benimsemediğini ifade etmiştir. Ayrıca Şîrâzî Sühreverdî'nin tanâsühü kabul edenlerin dayandıkları bazı ayetlere başka ayetler de ekleyerek bu ayetlerin tenâsühe gerekçe olamayacağını da Sühreverdî'ye nazaran açıkça ifade etmiştir.[649] Aynı zamanda o aynı eserinde tenâsühü kabul etmiş bazı grupları aktarırken onları destekler mâhiyette bir açıklamada bulunmamıştır. Şîrâzî'nin eserlerinde şahsi görüşünü belirten ve tenâsühü açıkça reddeden görüşlerine ulaşılmamışsa da söz konusu sebepler onun tenâsühü benimsemediği kanaati uyandırmıştır. Aynı şekilde nefsin ölümsüzlüğüne inanan Şîrâzî'nin bu ölümsüzlüğe nefsin tenâsühte bulunmama şartını koyması zorunlu olarak onun da tenâsühü kabul etmediği düşüncesini ortaya çıkartmıştır.

[648] Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, s. 43.

[649] Gürbüz Deniz, "Sühreverdî'nin Tenâsüh Anlayışı", **Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi**, M. Nesim Doru- Kamuran Gökdağ- Yunus Kaplan (Ed.), Divan Kitap, İstanbul 2015, ss. 182, 183.

SONUÇ

Kutbüddîn-i Şîrâzî XIII. Yüzyılda yaşamış, bu günkü İran topraklarında bulunan Şiraz'da doğmuş, tabipleriyle bilinen sûfî bir aileye mensup İranlı bir filozof ve âlimdir. Daha sonraları Anadolu'ya gelerek burada yaklaşık 21 yıl boyunca elçilik, kadılık ve müderrislik gibi çeşitli görevlerde bulunan Şîrâzî birçok ilim dalıyla ilgilenmiştir. Şîrâzî'nin ilgilendiği bu dallar felsefenin yansıra matematik, astronomi, tıp, optik, fizik, coğrafya, dil bilimleri, musiki, mantık, tasavvuf, tefsir ve hadis gibi hem seküler hem teolojik ilimlerdir. Şîrâzî çoğu hakkında kayda değer eser yazdığı bu ilimlerde asıl şöhretini bir filozof kimliğiyle Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İşrâk* adlı eserine yazdığı *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* adlı eserine borçludur. O bu eseri ile İşrâkîliğin bugüne dek canlılığını koruyan bir ekol olmasına katkı sağlayarak Sühreverdî'den sonra başvurulan ikinci İşrâkî filozof olmuştur. Aynı zamanda bu eserinde serdettiği görüşleri nedeniyle Şîrâzî, Sühreverdî'nin takipçisi kabul edilerek İşrâkî bir filozof sayılmıştır. Ancak Şîrâzî'nin Meşşâî gelenekten gelen Nasîrüddin Tûsî'den ders alması ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *el-Kânûn fi't-Tıb* adlı eserine şerh yazması gibi hususların yanı sıra şahsi fikirlerini ifade ettiği *Dürretü't-Tâc li-Ğürreti'd-Dîbâc* adlı eserindeki görüşlerinde İbn Sînâ'dan, dolayısıyla Meşşâî gelenekten belirgin izler taşıması onun sadece bir ekole hasredilmeyecek nitelikte çok yönlülüğünü göstermektedir. Dolayısıyla onun felsefesi farklı görüşleri kendinde barındıracak nitelikte olup çok yönlü ve kendine hastır. Bu açıdan onun birleştirici bir özellik taşıyan felsefesi ve özgünlüğü ile diğer İşrâkî filozoflardan ayrı bir yerde tutulması yerinde olur.

Şîrâzî'nin nefs anlayışına onun metafizik alanda yazmış olduğu *Şerhu Hikmeti'l İşrâk* ve *Dürretü't-Tâc li-Ğürreti'd-Dîbâc* adlı iki kıymetli eserinden ulaşılmıştır. O *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta genel itibariyle Sühreverdî'ye tabi olmuşken *Dürretü't-Tâc*'da daha özgün davranmış ve Meşşâî kavramlara daha fazla yer vermiştir. Ayrıca Şîrâzî bazı görüşlerinde Sühreverdî'nin aksine İbn Sînâ'nın görüşleri

yönünde fikir beyan etmiştir. Bu da Şîrâzî'nin objektif düşünebilen bilim adamı kimliğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla Şîrâzî'nin nefs tasavvurunda hem Sühreverdî'nin hem İbn Sînâ'nın etkisini görmek mümkündür. Ancak Şîrâzî'nin nefs anlayışında Sühreverdî'nin etkisi daha ziyade soyut bir nur olan nefsi ihata eden karanlık beden engelinden kurtulması ile ilgili iken İbn Sînâ'nın etkisi soyut bir cevher olan nefsin varlık delilleri, kuvveleri ve akıl ile olan ilişkisi çerçevesinde kendisini göstermiştir.

Şîrâzî'nin nefs anlayışında etkisi görülen diğer bir yön ise Platon, Aristo ve Yeni Eflâtunculuk gibi bazı Yunan filozoflarıdır. Bunlar içerisinde Platon'nun ayrı bir yeri vardır. Çünkü Şîrâzî *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*'ta savunuculuğunu yaptığı "ezelî hikmet"i, yani İşrâkiliğin kökenini Platon'a dayandırmış ve onun metodunu da İşrâkilikle özdeşleştirmiştir. O, Platon'u ardıllarına model olmasından dolayı "İmamü'l hikmet", sahih bir bahs, sarih bir keşf ve tam bir zevk ve tecerrüde sahip olmasından dolayı "İmamü'l hikmetü'l nazarîyye" ve "Reisü'l hikmetü'l amelîyye" sıfatlarıyla vasıflandırmıştır.

Şîrâzî'de hem "soyut bir cevher" hem de "soyut bir nur" şeklinde kabul edilen nefs tinsel bir töz olup zâtıyla kaim, ancak fiillerinde cisme ihtiyaç duyan, bedene asılı, müstakil bir cevherdir. Şîrâzî ontolojisinde beden haricindeki varlığı sabit olan bu soyut cevher aynı zamanda "Nuru'l Mahzu'l Mücerred" gibi zâtını aracısız idrak edebilen soyut bir nurdur. Nefsin bilici yanı bizzat zâtının kendisidir. Böylelikle İslam felsefesinde manevi bir cevher olarak telâkki edilen nefs, Şîrâzî'de "soyut bir cevher" olmanın yanı sıra "soyut bir nur"a dönüşmüş ve "bilici" vasfıyla onun epistemolojisinin de temelini oluşturmuştur.

Duyular âleminde nefsi Aristo gibi üçe ayırarak nebatî, hayvanî ve nâtık nefs şeklinde taksim eden Şîrâzî "nuru'l müdebbir", "nuru'l mücerred", "nuru'l isfehbed" ve "nefs-i nâtık" dediği insan nefsi üzerinde ayrı bir ehemmiyetle durmuştur. Çünkü diğer iki nefse kıyasla insan nefsinin aklî kuvvesi de vardır. Nâtık nefsi fenomenal âlemde mümtaz kılan da onun aklî vechesidir. Madde âleminde en gelişmiş ve şerefçe en üst mertebede bulunan nâtık nefs nurlar âlemi olan ûlvi bir âlemden gelmiş ve karanlıklar âleminde ğasık cevher olan bedenle birleşmiştir. Şîrâzî de Platon ve Yeni Eflâtuncu anlayışta olduğu gibi nefsin madde âlemine tanrısal bir kaynaktan çıkıp

geldiği ve bu ayrılıktan muzdarip olduğu düşüncesindedir. Bu sebeple nefs bedenden kurtulup tekrar çıkış kaynağına, yani asıl vatanına dönerek kurtuluşa erecektir.

Şîrâzî'nin ontolojisi metafiziği ile ilişkili olup Yeni Eflâtunculuğun sudûr teorisiyle paraleldir. Ancak Şîrâzî'nin farkı sudûr teorisini nur temelli bir hiyerarşiye dayandırmasıdır. Bu açıdan o Sühreverdî gibi varlıkların Nûru'l Envâr'dan sudûr aracılığıyla taşıp geldiğini kabul etmiştir. Sühreverdî'nin takipçisi sayılan Şîrâzî'nin nur temelli sudûrcu kozmolojisinde dikkat çeken husus bu teorinin en tepesine yerleştirdiği varlığı, yani Tanrı'yı ifade ederken kavramsal açıdan hem İşrâkiliğin Nûru'l Envâr'ını hem Meşşâîliğin Vâcibu'l Vücûd'unu kullanmış olmasıdır.

Şîrâzî nefsin de kendisinden taşıp geldiğine inandığı sudûr teorisinde çok olan nefsin bir ve tek hakikat olan Tanrı'dan çıkamayacağını delillendirirken Yeni Eflâtunculuğun "Bir'den bir çıkar" prensibini gündeme getirerek kabul etmiştir. Bu sebeple ona göre nefsin cevherî bir varlık olması gereken fâil illeti Nûru'l Envâr (Vâcibu'l Vücûd) değil akıldır. Şîrâzî Tanrı'yı da bir cevher olarak görmekle Meşşâîlerden ayrılmıştır. Şîrâzî'nin nefse fâil illet kabul ettiği ve "akl-ı mufârîk", "akl-ı mutlak" ve "aklî cevher" diye tabir ettiği bu akıl, faal aklı ifade etmekle birlikte Cebrail'e karşılık gelir.

Şîrâzî'ye göre nefs faal aklın mâlulü olduğu için aklın nefs üzerinde tesiri vardır. Nâtık nefs faal akıl sayesinde kendinde potansiyel halde bulunan bil-kuvve yeteneği bil-fiile geçirebilir. Ancak bunun için nefsin faal akıl ile ittisal etmesi gerekir. Faal akıl bir güneş misali nefsler üzerine işrâk eder ve onlara kemâl verir. Nefs bu temas sayesinde faal akıldan makulları alır, tekamülleşir ve asıl lezzetlerin bu dünyadaki lezzetler değil de aklî lezzetler olduğunu anlar. Hakiki lezzetleri tadınca da asıl mutluluğu haiz olur. Ancak fenomenal âlemde nefsle birlikteliği bulunan beden onun faal akılla ittisaline engel olur. Aynı zamanda bedenî ihtiyaçlar nefsin kendi zâtını hakkıyla müşahade etmesine de izin vermez. Bu sebeple Şîrâzî'nin nefs telâkkisinde beden nefse bir engel olarak kabul edilmiştir. Ancak Şîrâzî'nin bedeni nefs için bir engel olarak görmesi Platon ve Yeni Eflâtunculuktaki gibi düşmanca bir telâkki olmayıp nefs ve beden arasında şevke dayalı karşılıklı bir ilişki şeklindedir. Dolayısıyla ona göre beden nâtık nefs için düşman olmamakla birlikte vazgeçilmez bir

dost da değildir. Çünkü Şîrâzî'ye göre insanın bedeni kendisi için bazen giyip bazen çıkardığı bir gömlek olmadıkça bir insan müteellih olamaz.

Bedeni bu dünyada nurlar âleminden kopup gelen nefs için geçici bir menzil ve bir araç gibi gören Şîrâzî, bedenden ayrılan nefs hakkında ise kendine has bir teori serdetmiştir. Tarafımızca "akla evrilen nefs" şeklinde isimlendirilen bu teoriye göre ölümle birlikte bedenden ayrılan nefs akla evrilmektedir. Şîrâzî'nin *Dürretü't Tâc'*da dile getirdiği bu teorinin temelinde ise onun "*bir itibardan nefs diğer bir itibardan akıl*" fikri bulunmaktadır. Şîrâzî'nin bu "akla evrilen nefs" teorisinde bedeni bir âlet gibi kullanan ve kemâle eren nefs bedenden ayrıldıktan sonra akla evrilir, yani akıl olur. Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bütünüyle akıl olması fikriyle Şîrâzî kendine has özgün bir teori ortaya koymuştur.

Şîrâzî'nin genel itibariyle nefs teorisi incelendiğinde üç bileşenden müteşekkil bir kuram geliştirdiği görülmüştür. Bu bileşenler beden, nefs ve akıldır. Şîrâzî nefs anlayışında bu bileşenlere birbirinden farklı anlamda değer yüklemiştir. Şîrâzî'nin değer verdiği bu bileşenler mertebe açısından sıralandığında en alt kademede beden olmak üzere devamında nefs ve akıl gelir. Dolayısıyla Şîrâzî'nin varlık skalasında ontolojik açıdan aklın nefsten önce geldiği gibi şeref ve mertebe açısından da aklın nefse üstünlüğü söz konusudur. Aklın nefsten önceliğini Şîrâzî'nin ontolojisinde, metafiziğinde ve epistemolojisinde, yani onun genel felsefesinde de görmek mümkündür. Çünkü Şîrâzî'ye göre nefsin varlık illeti ve tekamülleşmesinin sebebi akıl olduğu gibi nefsin bilici yönü de yine onun aklî cihetidir.

Şîrâzî'nin nefs anlayışı ile sınırlı bu çalışma konuyu kendi bütünlüğü içerisinde vermeyi hedeflemiştir. Şîrâzî'nin nefs anlayışının tasavvufla ilişkisi, felsefi literatürde nefsin güç ve fiillerinin modern bilim dünyasındaki karşılığı, Fars felsefi kültürünün Şîrâzî'nin nefs anlayışına etkisi, İşrâkî ve Meşşâî felsefede nefsin karşılaştırılması gibi konulara ışık tutması tezin başka hedeflerindendir.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm

AKYOL, Aygün, "Şehrezûrî ve Adalet Anlayışı", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 13, c. 7, 2018/1, ss. 97-111.

ALGAR, Hamdi, "Ahmed Teküder", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1989, c.2, s. 139.

ALICI, Mehmet, "Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi ve Kadim İran Dinleri", **Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi**, M. Nesim Doru- Kamuran Gökdağ- Yunus Kaplan (Ed.), (53-104), Divan Kitap, İstanbul 2015.

ALPER, Ömer Mahir, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, M. Cüneyt Kaya (Ed.), (251-287), İsam Yayınları, İstanbul 2017.

ANWÂR, Sayyed Abd-Allâh, "Qoṭb-al-Dın Širāzi", **Encyclopaedia Iranica**, August 29 2005, https://iranicaonline.org/articles/qotb-al-din-sirazi#.(E.T: 14.04.2021)

ARICI, Mustakim, "Kutbuddîn Şîrâzî'ye göre Tababet Sanatı ve Hekimlik Ahlâkı", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi (Journal of Philosophy-Science Research),** S. 22, Ekim 2012, ss. 45-71.

ARICI, Mustakim, "Âlim ve Filozof: Kutbuddîn Şîrâzî", **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe Ahlâk ve Kelâmın Sentezi**, Bayram Ali Çetinkaya – İsmail Çalışkan (Ed.), (961-975), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, c. 6.

ARİSTOTELES, **De Anima** (Ruh Üzerine), Saffet Babür-Lale Levin Basut (Çev.), Bilge Su Yayıncılık, Ankara 2019.

ARİSTOTELES, **Metafizik**, Ahmet Arslan (Çev.), Divan Kitabevi, İstanbul 2017.

ARİSTOTLE, **On The Soul**, J.A. Smith (Çev.), At the Clarendon Press, Oxford 2017.

ARNALDEZ, Roger, "Fârâbi'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", Hayrani Altıntaş (Çev.), **Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, 1978, c.23, ss. 349-358.

ARSLAN, Ahmet, **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, c. 1-2-3-5.

ARSLAN, Ahmet, **İslâm Felsefesi Üzerine**, Vadi Yayınları, İstanbul 1999.

ARSLAN, İshak, "Evrenin Sınırlarını Zorlamak: Hikmetü'l-İşrâk ve Şerhlerinde Meşşâî Kozmoloji Eleştirisi", **Nazarîyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Dergisi**, 1/1 (Ekim 2014), ss. 141-164.

ARSLAN, Fazlı, **İslâm Medeniyetinde Mûsikî**, Beyan Yayınları, İstanbul 2017.

ARSLAN, Fazlı, "Müslüman Mûsikîsi Monotonluğu İddiasına Şirazi Notasyonunun Verdiği Cevap", **İlahiyat Araştırmaları Dergisi**, S. 1, Haziran 2014, ss. 49-64.

AYBAKAN SALIYA, Derya, "Plotinus'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefî Üslûbu Üzerine Kısa Bir Deneme", **Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, S. 26, Bahar 2016, ss. 143-157.

AYNİ, Mehmet Ali, "(Nefs) Kelimesinin Manaları", **Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, S. 14, Şubat 1930, ss. 46-52.

AYDIN, Hüseyin, "Kusta B. Luka ve Ruh ile Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı", **Ankara Üniversitesi**. **İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, c. XL, ss. 387-402.

AYDINLI, Yaşar, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, M. Cüneyt Kaya (Ed.), (145-178), İsam Yayınları, İstanbul 2017.

AYDINLI, Yaşar, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.

AYDINLI, Yaşar, **Fârâbî**, İsam Yayınları, Ankara 2017.

AYTEKİN, Arif, "Ashâbü'l-Yemîn", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1991, c.3, s. 472.

BAKAR, Osman, **Classification of Knowledge in Islam A Study in Islamic Philosophies of Science,** Islamic texts Society, Cambridge 1998.

BAYRAKDAR, Mehmet, **İslâm Felsefesine Giriş**, TDV Yayınları, Ankara 2014.

BEKİRYAZICI, Eyüp, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkilik-Sühreverdî", **İslâm Felsefesi Tarihi**, Bayram Ali Çetinkaya (Ed.), (155-184), Grafiker Yayınları, Ankara 2012, c.2.

BEKİRYAZICI, Eyüp, "İslam Düşüncesi ve İşrâkîlik", **Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 28, Bahar 2014, ss. 25-36.

BEKİRYAZICI, Eyüp, "**Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi**", ("Yayınlanmamış Doktora Tezi", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Erzurum 2005.

BEKİRYAZICI, Eyüp, "**Şihabuddin Sühreverdi'nin Hikmet-i İşrak Anlayışı**", ("Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Erzurum 2000.

BERXAH, İnsiye, "Mârifetü-n Nefs ez-Menzerê İbn Kemmune", **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri.**

BİRCAN, Hasan Hüseyin, **İslâm Felsefesine Giriş**, Ensar Yayınevi, İstanbul 2010.

BİRCAN, Hasan Hüseyin, **İslâm Felsefesi Tarihine Giriş**, Dem Yayınları, İstanbul 2019.

BLACHERE, Regis, "Nefs Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar", Sadık Kılıç (Çev.), **Atatürk Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi**, S. 5, Erzurum 1982, ss. 189-196.

BLACK, Deborah L., "Psikoloji: Nefs ve Akıl", **İslam Felsefesine Giriş**, Peter Adamson – Richard C. Taylor (Ed.), M. Cüneyt Kaya (Çev.), (339-357), Küre Yayınları, İstanbul 2007.

BOLAY, S. Hayri, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, Akçağ Yayınları, Ankara 1990.

BOLAY, S. Hayri, **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü**, Nobel Yayınları, Ankara, 2009.

BOYALIK, M. Taha, "Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye el-Keşşâf Şerhi Nispeti Konusunda Yeni Veriler", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, S. 40, İstanbul 2018, ss. 175-181.

CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 1999.

CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a**, Say Yayınları, Bursa 2009.

CİHAN, A. Kâmil, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 11, c. 1, Aralık 2001, ss. 1-10.

CORBİN, Henry, **İslâm felsefesi Tarihi; İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze**, Ahmet Arslan (Çev.), İletişim Kitabevi, İstanbul 2017, c.2.

ÇAKIR, Ahmet, "Kutbüddîn Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ında Devir ve Cem'i-Kâmiller", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 37, 2014, ss. 75-96.

ÇAKIR, Ahmet, "Kutbüddîn Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ında Îkâ'î Daireler", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 38, 2015, ss. 77-94.

ÇATAK, Âdem, "**Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı**", ("Yayınlanmamış Doktora Tezi", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2007.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh, "Suhreverdî ve İşrakiye Felsefesi", **Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, c. 16, 1968, ss. 177-200.

DAĞ, Mehmet, "Fârâbî'nin iki yapıtı", **On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, S. 14-15, Samsun 2003, ss. 17-87.

DALKILIÇ, Mehmet, **İslâm Mezheplerinde Ruh**, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

DALKILIÇ, Bayram, "İskenderiye'li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefî Yöntemi", ss. 61-79, https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/19705/210512. (E.T: 16.04.2021)

DENİZ, Gürbüz, "Sühreverdî'nin Tenâsüh Anlayışı", **Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi**, M. Nesim Doru- Kamuran Gökdağ- Yunus Kaplan (Ed.), (167-186), Divan Kitap, İstanbul 2015.

DESCARTES, René, **Discours de la Méthode**: **Pour Bien Conduire Sa Raison, Et Chercher La Verite Dans Les Sciences Plus La Dioptriqve. Les Meteores. Et la Geometrie. Qui Sont Des Essais De Cette Methode**, De l'Imprimerie de Ian Maire, Leyde,1637.

DORU, M. Nesim, GÖKDAĞ-KAPLAN (Ed.), **Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi**, Divan Kitap, İstanbul 2015.

DURUSOY, Ali, **İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, İFAV Yayınları, İstanbul 2012.

DÜRÜŞKEN, Çiğdem, "Antikçağ'da 'Psykhe' Kavramına Genel Bir Bakış", **https://dergipark.org.tr/en/download/article-file**/14420, ss. 75-85.

ENJOO, Seyyed Ali, MOSAVAT, Seyyed Hamdollah ve HEYDARİ Mojtaba, "Medical Ethics in Iranian Traditional Medicine, a Review of Qutb al-Din al-Shirazi's Ethical Code", **Research on History of Medicine**, 1 Aug 2014, ss. 113-122.

ERDEM, Hüsameddin, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Çizgi Kitabevi, Konya 2000.

ERDOĞAN, İsmail, "İşrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 8, 2003, ss. 159-178.

ERTUĞRUL, Resul, "**Kutbuddîn eş-Şîrâzî ve Tefsiri**", ("Yayınlanmamış Doktora Tezi", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2011.

ERTUĞRUL, Resul, "Kutbuddîn Eş-Şîrâzî (Ö. 710/1311)'nin Fethu'l-Mennân Tefsirinin Özgün Yönleri", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Dergisi**, S.29, 2013, ss. 133-182.

FAHRİ, Macit, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, Şahin Filiz (Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

FAHRİ, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, Kasım Turhan (Çev.), Şa-to Kitabevi, İstanbul 2008.

FÂRÂBÎ, **El-Medînetü'l-Fâzıla**, Yaşar Aydınlı (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.

FÂRÂBÎ, **Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât**, Mehmet S. Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas (Çev.), Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2012.

FÂRÂBÎ, **İdeal Devlet**, Ahmet Arslan (Çev.), Kültür Yayınları, İstanbul 2018.

FÂRÂBÎ, **Kitâbu'l Hurûf**, Ömer Türker (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.

FAZLIOĞLU, İhsan "Selçuklu Döneminde Anadolu'da Felsefe ve Bilim-Bir Giriş", **Cogito**, İstanbul 2001, S. 29, ss. 152-168.

FAZLIOĞLU, İhsan, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz", Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı (ed.), Ahmet Yaşar Ocak, c. I (Sosyal ve Siyasal Hayat), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2006, ss. 413-427.

FAZLURRAHMAN, "İbn Sînâ", **A History of Muslim Philosophy**, (480-506), Pakistan Philosophical Congress 1963.

GAFFARİ, Seyyid Muhammed Halid, **Ferheng-i Istılahat-ı Asar-ı Şeyh-i İşrâk**, Encümen-ı Asâr ve Mefahir-i Ferhengi (nşr.), Tahran 1380, 1. Baskı.

GAZZÂLÎ, **Mişkatü'l-Envar**, Süleyman Ateş (Çev.), Bedir Yayınevi, İstanbul 1994.

GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 2019.

HADOT, Pierre, **Plotinos ya da Bakışın Saflığı**, Özcan Doğan (Çev.), Doğubatı Yayınları, Ankara 2016.

HANKİNSON, Robert J., "Can There Be a Science of Psychology? Aristotle's de Anima and The Structure and Construction of Science", **Manuscrito – Rev. Int. Fil. Campinas**, v. 42, n. 4, pp. 469-515, Oct-Dec, Texas 2019, DOI: http://dx.doi.org/10.1590/0100-6045.2019.V42N4.RH.

HANOĞLU, İsmail, "İşrâkî Aydınlanmada Doğal Aklın İrfanî Özle Rasyonel Tekâmülü", **Journal of Islamic Research**, 2019, ss. 58-66.

HAZIRLAR, Hüseyin, "**Fethu'l-Mennân Adlı Yazma Tefsirin Mukaddimesinin Tahkik Çalışması**", ("Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Konya 2004.

İBN SÎNÂ, **Ahvâlu'n-Nefs**, İsmail Hanoğlu (Çev.), Elis Yayınları, Ankara 2019.

İBN SÎNÂ, **en-Necât**, Kübra Şenel (Çev.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2018.

İBN SÎNÂ, **İşaretler ve Tembihler**, Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.

İBN SÎNÂ, **Kitabu'l-Hudud**, Aygün Akyol-İclal Arslan (Çev.), Elis Yayınları, Ankara 2013.

İBN SÎNÂ, **Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)**, Fazlurrahman (nşr.) Oxford Universty Press, London 1959.

İBN SÎNÂ, **et-Ta'lîkât**, İsmail Hanoğlu (Çev.), Elis Yayınları, Ankara 2019.

İBN SÎNÂ, **Metafizik- Kitâbu'ş-Şifâ**, Ekrem Demirli – Ömer Türker (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.

İKBAL, Muhammed, **İslâm Felsefesine Bir Katkı**, Cevdet Nazlı (Çev.), Külliyat Yayınları, İstanbul 2017.

İNCEOĞLU, F. Samime, "Türk Bilim Tarihi Çalışmalarında Bir Hakikat Yolcusu: Cevat İzgi ve Osmanlı Medreselerinde İlim", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. 2, S. 4, 2004, ss. 711-720.

KAVŞUT, Muhammet Sait, "**el-Hikmetü'l-Müteâliye Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmi Düşüncesi**", ("Yayınlanmamış Doktora Tezi", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2018.

KAYA, Mahmut, "Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle tanışması", **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, M. Cüneyt Kaya (Ed.), (91-118), İsam Yayınları, İstanbul 2017.

KAYA, Mahmut, "Meşşâiyye", **DİA**, TDV Yayınları, Ankara 2002, c.29, ss. 393-396.

KAYA, Mahmut, "Sudûr", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2009, c. 37, ss. 467-468.

KAYA, Mustafa, "Platon'un Ruh Kuramı", **Sosyal Bilimler Dergisi**, c. 15, S. 1, 2013, ss. 171-182.

KARAKAYA, Mehmet Murat, "Kindî'de Nefs, Beden ve Kötülük", **Diyanet İlmî Dergi**, S. 2, 2018, ss. 109-124.

KELEŞ, Mahmut Recep, "İslâm Bilim Tarihinde Kutbüddîn-i Şirâzî'nin Yeri", **Keşf-i Kadîmden Vaz'-ı Cedîde: Bilim Tarihi ve Felsefesi** Divan Kitap, İstanbul 2019. ss. 237-257.

KELEŞ, Mahmut Recep, "Kutbuddîn eş-Şîrâzî'nin Anadolu'daki Faaliyetleri ve Sadreddin Konevi ile İlişkisi", **Tarih Okulu Dergisi (TOD)**, Y. 7, S. 19, ss. 329-345.

KELEŞ, Mahmut Recep, **"Kutbüddîn Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı Eserleri ve Orta çağ İslam Kültüründeki Yeri",** ("Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi", Marmara Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü), İstanbul 2008.

KELEŞ, Mahmut Recep, "Meşhur Astronomi ve Tıp Âlimi Kutbüddin eş-Şîrâzî (1236-1311) ve Kastamonu'daki İlmî Faaliyetleri", **Kastamonu Üniversitesi/III.Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu,** Ali Rafet Özkan (Ed), 06-08 Mayıs 2016, ss. 235-248.

KELEŞ, Mahmu Recep, "Kösedağ Savaşı Sonrası Anadolu'ya Gelen Âlimlerden Sivas Kadısı Kutbüddîn-i Şîrâzî ve İlmî Faaliyetleri", **Tarih Okulu Dergisi (TOD)**, Y. 11, S. XXXIV, Haziran 2018, ss. 65-85.

KELEŞ, Mahmu Recep, **Kutbüddîn-i Şirâzî: Selçuklu Dönemi Anadolu'da Bilimin Güneşi**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2018.

KILIÇ, Cevdet, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2008, ss. 55-72.

KILIÇ, Muhammed Fatih, "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme", **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)**, c. 9, S. 2, Kasım 2017, ss. 1057-1073.

KİNDÎ, **Felsefî Risâleler**, Mahmut Kaya (Çev.), Klasik Kitabevi, İstanbul 2018.

KOÇ, Mustafa, "Eski Anadolu Türkçesi Karışık Dilli Metinlerinden Barak Baba Manzumesi", **Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S. 28, Bahar 2018, ss. 281-300.

KUŞPINAR, Bilal, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 2001.

KUTLUER, İlhan, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

KUTLUER, İlhan, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.

KUTLUER, İlhan, "Ruh", **DİA**, TDV Yayınları, Ankara 2018, c.35, ss. 193-197.

KUTLUER, İlhan, "Ḥikmetü'l-işrâḳ", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1998, c. 17, ss. 521-524.

KUTLUER, İlhan, "İlmü'n-Nefs", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2000, c. 22, ss. 148-151.

LANE, George, "**The Mongols in Iran: Qutb Al-Dîn Shîrâzî's Akhbâr-i Monghûlân**", Routledge Taylor and Francis Group, New York 2018.

MEÇİN, Mahmut, "Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nuru'l-Envar", **İlahiyat Araştırmaları Dergisi**, S. 3, Haziran 2015, ss. 49-70.

MEÇİN, M. Mekin, "Bir Teosof Olarak Sühreverdî", **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 35, Van 2017, ss. 353-367.

MEÇİN ARSLAN, Büşra, **Melekût Ülkesine Açılan Kapı: Misâl Âlemi**, Sufi Kitap, İstanbul 2021.

MİŞKÂT, Seyyid Muhammed, "Mukaddime", **Dürretü't-Tâc li-Ğürreti'd-Dîbâc**, (31-79), İntişarat-ı Hikmet (nşr.), Seyyid Muhammed Mişkât (Mülâhazât), Tahran 1369, 3. Baskı.

MEYDAN, Ahmet, **"Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin 'Miftâhu'l-Miftâh' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili",** ("Yayınlanmamış Doktora Tezi", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2019.

MEYDAN, Ahmet, "Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin İlimler Tasnifi ve Dil İlimlerinin Bu Tasnifteki Yeri", **İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**, c. 6, S. 1, 2020, ss. 41-69.

MOLLÂ SADRÂ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrahim b. Yahyâ el-Kavâmî eş-Şîrâzî, **el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfâri'l 'Akliyyeti'l-Erba'a**, Dâr-u İhyai't-Turâsi (nşr.), Beyrut 1981, 3. Baskı.

MUTÇALI, Serdar, **Arapça-Türkçe Sözlük**, Dağarcık Yayınevi, İstanbul 1995.

MUTLUEL-EŞMELİ, Osman-İsmet, "Kindî Düşüncesi ile Mecûsî İnancı Arasında Nefsin/Ruhun Arınması Açısından Bir Kıyaslama", **PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 5, S. 10, 2018, ss. 225-247.

NASR, Seyyed Hossein, "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardi", **Studies in Comparative Religion**, Vol. 6, No. 3. (Summer, 1972).

NASR, Seyyed Hossein, "Qutb al-Dîn Shîrâzî", **The Islamic Intellectual Tradition in Persia**, Mehdi Amin Razavi (Ed.), 1996, ss. 216-227.

NÛRÂNÎ-MUHAKKIK, Abdullah-Mehdi, "Mukaddime", **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, (1-28), Encümen-ı Asâr ve Mefahir-i Ferhengi (nşr.), Abdullah Nûrânî-Mehdi Muhakkık (Mülâhazât), Tahran 1383, 1. Baskı.

ÖKTEM, Ülker, "Osmanlı Medreselerinde Felsefe", **Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, S. 15, Ankara 2004, ss. 271-288.

ÖZALP, Hasan, "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Fârâbî ve İbn Sina'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması", **C.Ü. ilahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, c.16, S. 1, ss. 245-288.

PEKER, Hidayet, **İbn Sina'nın Epistemolojisi**, Arasta Yayınları, Bursa 2000.

PLATON, **Phaidon**, Furkan Akderin (Çev.), Say Yayınları, İstanbul 2017.

PLATON, **Timaios**, Furkan Akderin (Çev.), Say Yayınları, İstanbul 2015.

PLATON, **Philebos**, Furkan Akderin (Çev.), Say Yayınları, İstanbul 2013.

PLATON, **Menon**, Furkan Akderin (Çev.), Say Yayınları, İstanbul 2013.

PLATON, **Mektuplar**, Furkan Akderin (Çev.), Say Yayınları, İstanbul 2010.

PLATON, **Yasalar**, Candan Şentuna-Saffet Babür (Çev.), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007.

PLOTİNUS, **Enneadlar**, Zeki Özcan (Çev.), Asa Kitabevi, Bursa 1996.

POURJAVAD, Reza- SCHMIDTKE, Sabine, "Qutb al-Dîn al-Shîrâzî's (634/1236-710/1311) Durrat al-Taj and its Sources (Studies on Qutb al-Dîn al-Shîrâzî I)", **Journal Asiatique 292.1-2 (2004)**, ss. 311-330.

POURJAVADY, Reza- SCHMIDTKE, Sabine, "Qutb al-Dîn al-Shîrâzî (D. 710/1311) As a Teacher: An Analysıs of Hıs Ijâzât (Studies on Qutb al-Dîn al-Shîrâzî III)", **Journal Asiatique 297.1 (2009)**, ss. 15-55.

REÇBER-Mehmet Sait, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 2010, ss. 59-78.

REİSMAN, David C, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", **İslam Felsefesine Giriş**, Peter Adamson – Richard C. Taylor (Ed.), M. Cüneyt Kaya (Çev.), (59-80), Küre Yayınları, İstanbul 2007.

SALîBÂ, Cemîl, **El-Mu'cemü'l-Felsefî**, Şirketü'l Alemiyetü'l Kitab (nşr.), c. 2, Beyrut 1414.

SALÎBÂ, Cemîl, DARREH BİDİ, **Ferheng-i Felsefî**, İntişarat-ı Hikmet (nşr.), c. 1, Tahran 1366, s. 637.

SÎRET, Abdullah Nîk, "Hikmeti İşrâkî ve Nekşu'n-Nefs Der Nizamê Nurê Sühreverdî", **Fasılnâme-i İlmi Pejuheşi Zıban ve Edebê Farısi**, Danışgah-ı Azâdi İslamî.

SECCAD, Seyyid Cafer, **Ferheng-i Mearif-i İslami**, İntişarat-ı Danışgah-ı Tehran (nşr.), c. 3, Tahran 1373.

SÜHREVERDÎ, **Hikmetü'l İşrâk**, Tahir Uluç (Çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2019.

SÜHREVERDÎ, **Hikmetü'l İşrâk**, Eyüp Bekiryazıcı – Üsmetullah Sami (Çev.), T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

SÜHREVERDÎ, **Hikmetü'l İşrâk**, Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), Hanry Corbin (Mülâhazât), Tahran 1373, 2. Baskı.

SÜNGÜ, Arife Ünal, "İbn Sînâ'da Felekler Nazariyesi ve İşrâkî Felsefe ile Mukayesesi", **Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Y. 4, S. 15, 2017, ss. 44-55.

SÜNGÜ, Arife Ünal, "**Kutbüddîn Şîrâzî'de Metafizik**", ("Yayınlanmamış Doktora Tezi", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Isparta 2017.

SÜNGÜ, Arife Ünal – OKTAY, Ayşe Sıdıka, "Kutbüddîn Şîrâzî'nin Tanrı Anlayışı", **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 29, Nisan 2017, ss. 113-142.

SÜNTER, Emel, "Sühreverdî'ye Göre Arınmanın Felsefesi 'İnsan Felsefesi ve Etik Yönüne Dair Bir Değerlendirme'", **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 24 (1), 2020, ss. 89-111.

ŞÎRÂZÎ, Kutbüddîn-i, **Şerhu Hikmeti'l İşrâk**, Encümen-ı Asâr ve Mefahir-i Ferhengi (nşr.), Abdullah Nûrânî-Mehdi Muhakkık (Mülâhazât), Tahran 1383, 1. Baskı.

ŞÎRÂZÎ, Kutbüddîn-i, **Dürretü't-Tâc li-Ğürreti'd-Dîbâc**, İntişarat-ı Hikmet (nşr.), Seyyid Muhammed Mişkât (Mülâhazât), Tahran 1369, 3. Baskı.

ŞENEL, Cahid, "Yeni Eflâtunculuk", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2013, c. 43, ss. 423-427.

ŞENEL, Cahid, "İbn Miskeveyh: Yeni Eflâtuncu Metafizik ve Ahlâk", **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, M. Cüneyt Kaya (Ed.), (221-250), İsam Yayınları, İstanbul 2017.

ŞENSOY, Sedat, "Ta'lîkāt", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2010, c. 39, ss. 508-510.

ŞERBETÇİ, Azmi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2002, c. 26, ss. 487-489.

TAYLAN, Necip, **Ana hatlarıyla İslâm Felsefesi**, Ensar Yayınevi, İstanbul 2018.

TEKİN, Ali, **Fârâbî'de Felsefenin Serüveni**, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.

TOKSÖZ, Hatice, "İşrâkî Felsefe Geleneğinde Nûr Kavramı: Kutbeddin Şirazî Yorumu ve İbn Sînâ ile Mukayesesi", **Uluslararası 13.Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri,** Ankara, Turkey, 2013, ss. 391-410.

TURAN, Osman, **Selçuklular ve İslâmiyet**, Nakışlar Yayınevi, İstanbul 1980.

TURAN, Osman, **Selçuklular Târihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2009.

TURGUT, Ali Kürşat, "İsrâkî Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, c. 6, S. 26, 2013, ss. 568-579.

TURĞAY, Fatma, "İşrâkî Dil: Sühreverdî'den Şârihlerine İşrâkî Dilin Meşşâî Dile Tercümesi Problemi", **Şeyhü'l İşrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler**,

M. Nesim Doru- Ömer Bozkurt- Kamuran Gökdağ (Ed.), (15-54), Divan Kitap, İstanbul 2015.

TURŞAK, Musa, "Kur'an'ın Bazı Ayetleri Çerçevesinde Nefs Kavramının İnsan Davranışlarına Etkisi", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, c. 12, S. 63, 2019, ss. 1303-1313.

TÛSÎ, Nasîrüddin, **Ecvibetü'l-Mesâili'n Nasiriyye**, Pejuheşgah-ı Ulumu-İnsanî (nşr.), Abdullah Nûrânî (Mülâhazât), Tahran 1383, 1. Baskı.

TÜRKER, Ömer, "Nefis", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2006, c. 32, ss.529-531.

ULUÇ, Tahir, **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

ULUÇ, Tahir, "Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü", **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, S. 16, 2016, ss. 205-236.

ULUÇ, Tahir, "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm", **TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Y. 7, S. 16, 2006, ss. 151-190.

ULUÇ, Tahir, "İşrâkîlik-Meşşâîlik İlişkisinin Mahiyeti", **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Endülüs ve Felsefenin İşrâkîli(leşmesi)ği**, Bayram Ali Çetinkaya – Eyüp Bekiryazıcı (Ed.), (991-1023), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, c. 7.

ULUÇ, Tahir, "Tanrı'nın Bilgisi Konusunda Sühreverdî'nin İbn Sînâ'ya Eleştirileri", **Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi**, M. Nesim Doru- Kamuran Gökdağ- Yunus Kaplan (Ed.), (141-165), Divan Kitap, İstanbul 2015.

UYSAL, Enver, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", **Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi**, c. 13, S. 2, 2004, ss. 141-156.

ÜÇER, İbrahim Halil, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, M. Cüneyt Kaya (Ed.), (37-90), İsam Yayınları, İstanbul 2017.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, Doğubatı Kitabevi, Ankara 2017.

VON ASTER, Ernst, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, Vural Okur (Çev.), İm Yayınları, İstanbul 2005.

WALBRİDGE, John, "Sühreverdî ve İşrâklik", **İslam Felsefesine Giriş**, Peter Adamson – Richard C. Taylor (Ed.), M. Cüneyt Kaya (Çev.), (221-245), Küre Yayınları, İstanbul 2007.

WALBRİDGE, John, **The Science of Mystic Lights: Qutb al-Dîn Shîrâzî and The Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.

WİSNOVSKY, Robert, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ'cı Gelenek", **İslam Felsefesine Giriş**, Peter Adamson – Richard C. Taylor (Ed.), M. Cüneyt Kaya (Çev.), (103-149), Küre Yayınları, İstanbul 2007**.**

YAŞAR, Türkben, "Platon ve Abdülkerim Amasî'de Ruh Anlayışı", https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/427632, (E.T.: 27.08.2020), ss. 57-76.

YENEN, Halide, "Amellerin Bedenleşmesi Bağlamında Kutbüddin eş-Şîrâzî ve İbn Arabî Mukayesesi", **Şeyhü'l İşrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler**, M. Nesim Doru- Ömer Bozkurt- Kamuran Gökdağ (Ed.), (251-263), Divan Kitap, İstanbul 2015.

YENİ TARAMA SÖZLÜĞÜ, **TDK Yayınları**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara1983.

YILDIZ, Hakkı Dursun (İlmi Müşavir ve Redaktör), **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, Çağ Yayınları, İstanbul 1992, c. 8, 9.

YUVALI, Abdülkadir, "Hülâgû", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1998, c. 18, ss. 473-475.

ZEYDÂN, Corcî, **İslâm Uygarlıkları Tarihi**, Nejdet Gök (Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul 2015, c. 2.

ZİYÂÎ, Hüseyin, "İşrâkî Gelenek", **İslâm Felsefesi Tarihi**, Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman (Ed.), (113-144), Açılım Kitabevi, İstanbul 2017, c. 2.

ZİYÂÎ, Hüseyin, "Şihabuddin Sühreverdî: İşrâkî Okulunun Kurucusu", **İslâm Felsefesi Tarihi**, Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman (Ed.), (81-112), Açılım Kitabevi, İstanbul 2017, c. 2.