

SADREDDİN ŞİRAZİ'DE TANRI'NIN BİLGİSİ PROBLEMİ

Saim GÜNGÖR*

Öz

Şirazi'ye göre Tanrı'nın zatının herhangi bir tarifle tarif edilmesi ve herhangi bir tanımla tanımlanması mümkün değildir. Çünkü en kapsamlı ve genel varlık, Tanrı'nın varlığıdır. O'ndan daha kapsamlı ve daha genel bir varlık yoktur. Düşünürümüze göre Tanrı'nın zatı ile sıfatları aynı gerçeği ifade etmektedir. Şirazi'ye göre Tanrı'nın varlık verme dışında başkaca bir fiili yoktur. O'nun bütün fiilî sıfatları varlık verme ve yoktan yaratma ile ilgili sıfatına indirgenebilir. Şirazi'ye göre Tanrı'nın bilgisinin kâmil oluşunun sebebi bir akleden olarak zatını zatına yine kendi zatı ile inkişaf ettiriyor olmasıdır. Tanrı'nın mümkün varlıklara dair bilgisi onun yüce zatında resmedilmiş suretler değildir. Böyle bir söylem Şirazi'nin tespitine göre Aristoteles'e ve onu takip eden Meşşai filozoflara aittir. Sadreddin Şirazi'ye göre Tanrı'nın bilgisi, kendi zatının aynısıdır. Tanrı, kendi zatını akletmekte ve bilmektedir. Tanrı'nın zatı, zatını zorlayıp ona bir şeyi dikte etmez. O, kendi zatı ile külli içindeki cüz'î'yi bilir. Tanrı'nın zatı, zatına perde olup zatı zatından gizlenmiş değildir. Şirazi'ye göre varlığı zorunlu olan Yüce Tanrı'nın kendi zatını biliyor olması onun kendi dışındaki bütün mevcudat ve varlığı biliyor olmasını gerekli ve zorunlu kılmaktadır. Şirazi, Tanrı'nın şeylere dair bilgisinin mertebelerini inayet, kaza, kader, kalem, levh-i mahfuz ve varlık defteri olarak sıralamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sadreddin Şirazi, Tanrı, zat, sıfat, bilgi.

Problem of God's Knowledge in Sadr al-Din Shirazi

Abstract

According to Shirazi, it is not possible to describe with description and define with any definition the essence of God. Because the most extensive and broad existence is the existence of God. There is no other existence that is broader and more extensive than God. According to our philosopher, God's essence and attribute express the same reality. As for Shirazi, God does not have any action other than creating. All of God's actual attributes can be reduced of giving life and creating from nothing. According to Shirazi, the reason God's knowledge was absolute, is because God develops its own entity by making its own entity develop the entity as the thinker. God's knowledge of the possible creatures is not the images portrayed to its supreme self. Such statement, for Shirazi, belongs to Aristotle and the peripatetic philosophers who followed him. According to Sadr al- Shirazi, the knowledge of God is the same as it own entity. God knows and thinks His own essence. God's essence does not dictate itself by forcing itself. With its own essence, God knows the small fractions inside the total whole. According to our philosopher, God's essence is not hidden from Himself by being a curtain to His own entity. According to Shirazi, Almighty God knowing His own mandatory existence, makes it essential and requires for God to know all the assets and entities outside His own. Shirazi lines up the degree of the knowledge of God over things as the book of grace, incident, fate, preserved tabled, predetermination pen and book of existence.

Key Words: Sadr al-Shirazi, God, essence, attribute, knowledge.

Giriş

Sadreddin Şirazi, (1572-1640) İslam düşüncesinin klasik dönem sonrası yetiştirmiş olduğu en önemli filozoflardan biridir. Onun düşüncesi üzerine farklı

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Bölümünde Doktora öğrencisi (saimgnr@hotmail.com)

dillerde birçok eser kaleme alınmakla beraber, Türkçede yeterince çalışma olduğu söylenemez. Biz bu makalemizde Şirazi'nin Tanrı'nın bilgisine yaklaşımını inceleyeceğiz. Bu amaçla öncelikle O'nun Tanrı'nın zatı ve sıfatlarına nasıl yaklaştığını ortaya koyacak, sonra da onun Tanrı'nın failliği ve birliği, Tanrı'nın kelam, hayat, işitme, görme, kudret ve irade gibi sıfatlarına yaklaşımını sergileyeceğiz. Çalışmamızın temel konusu olan Tanrı'nın bilgisi problemini Şirazi'nin Tanrı'nın kendi zatını bilmesi ve Tanrı'nın kendi zatı dışındaki şeyleri bilmesi şeklindeki ikili tasnifiyle ele alacağız. Bu bağlamda Şirazi'nin Tanrı'nın şeyleri bilmesinin mertebelerine nasıl baktığına da kısaca temas edeceğiz.

Sadreddin Şirazi'nin Tanrı Anlayışı

Sadreddin Şirazi, Tanrı'nın zatının adet, miktar ve sayıca parçalanıp bölünemeyeceğini *el-Mebde' ve'l-Mead* adlı eserinin Zorunlu Varlığın sahip olduğu tüm sıfatlar adlı bölümünde (23. Bölüm) beyan ederek Tanrı'nın zatı hakkındaki düşüncesini ortaya koymaktadır. Bu bölümün girişinde Şirazi, sıfatlara doğrudan bir geçiş yapmadan önce Tanrı'nın zatı ile ilgili bilgi vermektedir. O'na göre Tanrı'nın varlığının kendi dışında bir şeyden kaynaklanması asla düşünülemez. Tanrı, ferdiyet (tek bir zat olma) yönünden Bir'dir. Çünkü Tanrı'nın mahiyeti sadece kendisine aittir ve o bu mahiyeti hiçbir şeyle paylaşmaz. Tür bakımından hiçbir şey Tanrı'ya ortaklık etmez.¹ Şirazi'deki Tanrı'ya atfedilen birlik vurgusunu aynıyla İbn Sina'da da görmekteyiz. İbn Sina'ya göre Tanrı, kendisi dışındaki bütün mevcûdâtı ifade eden mümkün varlıkların illet zincirinin nihâî anlamda kendisinde son bulması noktasında biriciktir. Nasıl ki O'nun var olması zorunlu olması demekse, aynı şekilde, zorunlu olması bir olması anlamına gelmektedir.²

Şirazi, Tanrı'nın Hak ve salt akıl oluşunu O'nun mahiyetinin maddeden tamamen soyutlanmış olmasıyla açıklar. O, hikmet sahibi ve ilk ilkedir. Şirazi'ye göre eşya (*şeyler*) var olduğu için Tanrı onları aklediyor değildir. Bilakis Tanrı eşyayı aklettiği için eşya vardır.³ Benzer ifadeleri aynıyla İbn Sina'da görmek mümkündür, zira ona göre bilinenler Tanrı'nın ilmine tabidir.⁴ İbn Sina, Aristoteles'in ifade ettiği şekilde, Zorunlu Varlığı sırf akıl olarak ifade etmiş, Plotinus'un düşünmeyen varlık fikrine itibar etmemiştir. Şirazi, Tanrı'nın eşyayı akletmesi ile onun zatında bir çoğalma olamayacağını özenle belirtmektedir. Tanrı, Bir'dir ve kendi Hak olan zatını tam olarak

1 Şirazi, *el-Mebde ve'l Mead*, Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2008, s. 31.

2 Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sina'da Varlığın İlkesi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2009, sayı: 2, s. 80-96.

3 Şirazi, *el-Mebde ve'l Mead*, s. 33.

4 İbn Sina, "Arş Risalesi-Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine", çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 2000, c. 9: 9, s. 647.

akletmektedir. Zira Tanrı, her varlığın ilk prensibi olarak kendi zatını tam ve mükemmel olarak akletmekte sonra da tüm varlığı akletmektedir.

Şirazi'ye göre Tanrı'nın hakikat ve gerçekliği bir had (*sınırlama*) ile kuşatılamaz. O'nun bir sonu yoktur. Tanrı'ya asla bir noksanlık ilişmez. O, mümkün varlıkları kuşatan bütün hâl ve durumlardan münezzehtir. O'nun bir cinsi, nev'i (*türü*), ve faslı (*ayırımı*) yoktur. Genel ya da özel arızî (*ilintisel*) bir durum Tanrı'ya asla ilişmez. Varlıktan başka Tanrı'nın bir mahiyeti yoktur. O'nun mahiyeti yine kendi varlığıdır. Tanrı'yı umum (*genel*), husus (*özel*) yönünden herhangi bir tanımla tanımlamak mümkün değildir. O'nun bir faili ve gayesi de mevcut değildir. Bilakis Tanrı, kendi zatının suretidir. Her bir şeyi tasvir edip suret veren odur. Çünkü O, kendi zatının kemâli olduğu gibi her bir şeyin de kemâlidir. Zira onun zatı, bütün yönlerden bil-fiil (aktif) haldedir.⁵

Şirazi, zat bakımından en gizli ve bilinemez olan varlığın Tanrı olduğunu söylemektedir. O'na göre Tanrı'nın zatının mefhumu hiçbir şekilde bilinemez. Çünkü en kapsamlı ve genel varlık, Tanrı'nın varlığıdır. O'ndan daha kapsamlı ve daha genel bir varlık yoktur. Tayin ve teşhis bakımından ortaya konulup kendisine hüviyeti şudur denilemeyecek kadar da Tanrı özellerin en özelidir.⁶

Düşünürümüze göre Tanrı'nın zatı ile sıfatları aynı gerçekliği ifade etmektedir. Şirazi, zat ve sıfatlar konusunda Eşarilerin ileri sürdüğü düşünce-lere katılmaz. Eşariler, varlıkta Tanrı sıfatlarının çokluğunun ispat edilmesi halinde bundan sekiz adet kadim varlığın var sayılması gerekeceğini iddia etmişlerdir. Sadreddin Şirazi, Tanrı ve sıfatlar hususunda Mutezilenin sahip olduğu görüşe de pek sıcak bakmaz. Bir anlamda Mutezile sıfatları zata indirgemıştır.⁷

Şirazi'ye göre Tanrı'nın, varlık verme dışında başkaca bir fiili de yoktur. O'nun bütün fiilî sıfatları varlık verme ve yoktan yaratma ile ilgili sıfatına indirgenebilir. Tanrı'dan sâdır olan fiiller, Tanrı'nın kendi zatından dolayı sâdır olmaktadır. Zatının dışındaki bir özelliğinden dolayı Tanrıdan herhangi bir fiil sâdır olmaz. Biz ise, bizdeki yazma sıfatından ötürü yazar, kelime oluşturabilme özelliğimizden ötürü konuşur ve hareket etmeye muktedir olduğumuz için yürürüz. Biz, fiillerimizi konuşan bir cevher oluşumuz sebebiyle gerçekleştiriyor değilizdir. Bizim zat ve cevherimiz başka, fiil ve hareketimiz başkadır, biri diğeri ile aynı değildir.⁸

5 Şirazi, *el-Arşîyye*, Tahran: İntişârât-ı Mevla, 2008, s. 220.

6 Şirazi, *el-Meşâir*, Tahran: Kitabhane-i Tahûrî, 2008, s.6.

7 Şirazi, *el-Arşîyye*, s. 224.

8 Şirazi, *el-Mebde ve'l- Mead*, s. 188.

Şirazi'nin Tanrı'nın Sıfatlarına Bakışı

Tanrı'ya birtakım sıfatlar atfetme meselesinde dinle felsefe arasında hiçbir zaman bir görüş birliği olmamıştır. Din, felsefenin; felsefe de dinin Tanrı'ya verdikleri sıfatların bir kısmını kabul etmeye yanaşmamaktadır⁹

Şirazi'nin Tanrı'nın sıfatlarını kesin olarak kabul ettiğini onun değişik eserleri içinde sarf ettiği ifadelerinden net bir biçimde görüyor ve anlıyoruz. Şirazi'ye göre Tanrı indinde (*katında*) onun zat, sıfat ve fiillerini bilmekten daha kıymetli bir mertebe ve rütbe yoktur. Gerçek arif olan kişi Rabbani bir bilgidir. Kim, Tanrı'nın zat, sıfat ve fiillerinden daha çok haberdar ise o daha arif ve daha bilgidir. Bir kimsenin Tanrıya yakınlığı işte bu zat, sıfat ve fiillerin bilgisi ile ölçülür. Kim bunları daha çok bilirse Tanrıya daha çok yakındır.¹⁰

Düşünürümüze göre Tanrı'nın Kelam sıfatı, Tanrı tarafından bir başkasını bilgilendirmek kastı taşıması bağlamında bir sınırlama (*takyit*) ifade etmez. Kelamın vasıtasız olarak murat edilmesi de caiz değildir. Sesler ve harfler, Kelamı ifade eden vasıtalar. Kelam dediğimiz şey, tam kelimelelerin inşası, muhkem ve müteşâbih ayetlerin inzal edilmesidir. Kelam, Kur'an ve Furkan'dır. Kelam, yaratılış âlemine ait bir kitap olarak düşünülemez. Kelam, emir âlemine ait bir şeydir. Kelamın indiği yer kalp ve gönüllerdir. Tanrı'nın Kelam sıfatı hususunda Şirazi, Eşarilerin görüşüne katılmadığını açıkça ifade etmiştir. Düşünürümüze göre Eşariler, Kelam sıfatını Tanrı'nın nefesine ait bir sıfat olarak ve bu sıfatı O'nun zatı ile kaim kadim manalar olarak telakki etmişlerdir. Söz konusu bu sıfatı Eşariler "Kelam-ı Nefsi" olarak isimlendirmişlerdir. Onlara göre Kelam-ı Nefsi olan söz, akledilir değildir. Eğer akledilir olsa bu ancak ilim olurdu, kelam olmazdı. Aynı şekilde Kelam, birtakım manalara delalet eden ses ve harflerden ibaret de değildir. Eğer böyle olsa idi her bir söz Tanrı'ya ait olmuş olurdu.¹¹

Tanrı'nın failliği hususunda düşünürümüz *el-Arşîyye* adlı eserinde öncelikle fail çeşitlerini sıralamış sonra da Tanrı'nın failliği noktasında düşünce ekollerinin görüşlerini kısaca özetlemiştir. Şirazi'ye göre her bir failin failliği ya tabii (*doğal*), ya boyun eğdirmeye ve zorlama ile ya kasıt ve irade ile veya rızayla ya da inayet ve tecelli ile olur. İlk üç failliğin dışındaki faillikler elbet teki iradî (iradeye dayalı) failliklerdir. İlk iki kısım faillikte herhangi bir iradede bahsedilemez. Üçüncü faillik şekli ise zikredilen her iki faillik durumunu da içermektedir. Âlemin var edicisi, Dehrilere göre doğal ve tabii bir

9 Hasan Ocak, "Farabi Felsefesinde Bazı İlâhî Sıfatların Hürriyet Problemi Açısından Analizi", *Çorum Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, c. 16: 19, s. 115-145.

10 Şirazi, *Kesru Esnâmi'l Câhiliye*, Tahrân: Bünyâd-ı Hikmet-i Sadra, 2008, s. 31.

11 Şirazi, *el-Arşîyye*, s. 226.

faildir. Bazı kelimacılara göre Tanrı'nın failliği iradeli bir sebebe bağlıdır. Kelamcıların çoğuna göre ise Tanrı'nın failliği bir sebebe dayanmaksızın sadece O'nun iradesiyle gerçekleşir. İsraki filozoflara göre Tanrı'nın failliği O'nun rızasıyla. Meşşai filozoflara göre söz konusu faillik, Tanrı'nın inayetiyledir. Sufilere göre de Tanrının failliği tecelli ile vuku bulur.¹²

Tanrı'nın birliği konusunda kapsamlı ve detaylı görüşler sergileyen düşünürümüz, Tanrı'nın birçok yönden bir olduğunu söylemektedir. O'na göre Tanrı'nın varlığı tamdır; çünkü onun nev'i (*türü*) sadece kendisine aittir. O'nun nev'inde (*türünde*) ondan hariç bir şey yoktur. Onun bir olmasının yönlerinden biri de kendisinin tam olmasıdır. Yani Tanrı birdir derken bir anlamda onun tam olduğunu söylemiş oluruz. Çokluk ve fazlalık ise içinde birliği barındırmaz. Tanrı, varlığının tamlığı açısından da birdir. Kendisini tanımlayan had (*tanım*) bakımından da O birdir. Yani O, tanımı sadece kendisine ait olandır. İnkısam edip parçalanmaması yönünden de o birdir. O'nda herhangi bir kemiyet (*nicelik*) ve kemiyeti içeren bir şey mevcut değildir. Tanımın parça ve kısımları da onu tanımlamaktan acizdir. Nasıl ki her bir şey kendisine özgü bir birlik içindeyse ve onların bu birliği kendi zatlının hakikatini ve bu hakikatin kemalini içinde barındırıyorsa Tanrı'nın birliği de aynen bu şekildedir. Şirazi'ye göre Tanrı, varlığının zorunlu olması açısından da birdir. O'ndan başkasının varlığı asla zorunlu değildir. Varlığı zorunlu olan sadece odur.¹³

Şirazi'ye göre Yüce Tanrı'daki hayatın anlamı her bir şeyi idrak etmesi ve sonsuz derecede faal ve etkin olmasıdır. Tanrı'nın bilgisi nasıl ki varlığın ilk prensibidir, onun hayatı da idrak edilecek ve fiilinden etkilenecek şeylerin ilk prensibidir. Tanrı'nın bilgisi zatına ilave ve ondan fazla bir şey olmadığı gibi hayatı da onun zatına ilave ve ondan fazla bir şey değildir. Zira onun bilgisi onun zâtı anlamına geldiği gibi onun hayatı da onun zâtı anlamına gelmektedir. Tanrı zâtı ile bilmekte, zâtı ile idrak edip fiilde bulunmaktadır. Bizde olduğu gibi bilme ve idrak edip fiilde bulunma esnasında Tanrı'nın herhangi bir alet edevata da ihtiyacı yoktur.¹⁴

Şirazi, Tanrı'nın işitme ve görme sıfatlarına ilişkin olarak herhangi bir felsefi izah ve yoruma gitmeden önce meseleye dînî açıdan yaklaşmış ve bu iki sıfatın Kur'an'ın, mütevatir hadis ve icma'nın delalet etmesiyle Tanrı hakkında sabit olduğunu beyan etmiştir. Düşünürümüz, bu iki sıfatın varlığı hususunu dinin zorunlu olarak öngördüğü meseleler arasında telakki etmiş ve Yüce Tanrı'nın işiten (*Semi*) ve gören (*Basir*) olduğunu belirtmiştir. Şirazi

12 Şirazi, *el-Arşıyye*, s. 230.

13 Şirazi, *el-Mebde ve'l-Mead*, s. 122.

14 Şirazi, *el-Mebde ve'l-Mead*, s. 143.

bu konuda tam bir icma olmasına karşın bu iki sıfatın müstakil iki ayrı sıfat mı yoksa ilim sıfatının altında; Tanrının mutlak ilmine dâhil iki sıfat mı olduğu hususunda âlimlerin kendi aralarında ihtilaf ettiklerini söylemiştir. Düşünürümüze göre İmamiye kelimcileri (örneğin Tusi ve onun gibi düşünenler), Eş'ari ve takipçileri ve Tanrı'nın cüzi'leri bilmesini nefyedip olumsuzlayan Hükema (*filozoflar*) bu iki sıfatı, Tanrı'nın ilim sıfatı içinde değerlendirmişler ve bunların iki ayrı sıfat olmadığını söylemişlerdir. Tanrı'ya cisimsellik atfeden Mücessime gibi bazı fırkalar işitme ve görme sıfatlarını insanda olduğu gibi hissi idrak bazında düşünmüşlerdir. Yüce Tanrı, onların bu düşünce tarzından münezzehtir. Bazıları ise Tanrı'nın kusurdan münezzehe oluşu sebebiyle alet ve vasıta olmaksızın hissedilirleri idrak ettiğini söylemişlerdir. Sözün özü işitme ve görme sıfatları ya sadece soyut anlamda hissetme veya hissedilirleri mutlak anlamda bilme olarak anlaşılmıştır.¹⁵

Sadreddin Şirazi'ye göre Tanrı'nın kudreti, içinde hiçbir mümkünlük yönü barındırmaz. Bütün varlıklar Tanrı'dan O iyilik düzenini bildiği için sâdır olur. Tanrı'nın kudreti, insana ait olan kudret söylemlerinin altında asla değerlendirilemez. Mümkün varlıkların Tanrı'nın ilminden sâdır olduğu düşünülürse onun ilmini Tanrı'nın kudreti olarak görebiliriz. Varlıkların Tanrı'nın ilminden (*bilgisinden*) sâdır olması yeterli görülürse bu kez de onun ilim ve bilgisini irade olarak nitelemek yerinde olur. Fail olan Tanrı'nın fiili, bir dileme ile ilişkili olduğunda Tanrı'nın kudreti o fiilin icrasına yeterlidir. Söz konusu fiilin icrası esnasında Tanrı'da niyet yenilenmesi ve değişikliği gibi ona yakışmayacak durumlar hâsıl olmaz. O, bundan münezzehtir. Bu hususta birçok düşünür yanılgı içindedir.¹⁶

Düşünürümüz Tanrı'nın irade sıfatı ile ilgili olarak özlü düşünceler ortaya koymuştur. O'na göre bizdeki irade bir sebep ve gerekçeye bağlı olarak ortaya çıkar. Varlığı zorunlu olan Yüce Tanrı'da ise irade, bizdeki gibi bir gerekçe ve sebebe dayanmaz. Zira O çokluktan ve noksanlıktan münezzehtir. O, tamlığın üstünde bir tamlıkla tam olandır. O'nun iradesi gerekçe ve sebebin kendisidir. Bu ise onun ilmi ile aynı şeydir. Onun ilmi ise zatının aynısıdır. Filozofumuza göre Tanrı, iyilik düzenini bilmiş ve irade etmiştir.¹⁷

Şirazi'nin söylemiyle tüm sıfatların tecellisi Tanrı'da tek bir fiile tekabül etmiş olmaktadır. O fiil de varlık verme fiilidir. Sıfatlar zatın aynısıdır. Zatın tek bir fiili vardır; varlık vermek. İşte konumuzla ilgili olarak Şirazi'nin ortaya koymuş olduğu özlü düşüncesi budur.

Sadreddin Şirazi'de Tanrı'nın Bilgisi Problemi

15 Şirazi, *el-Mebde ve'l- Mead*, s. 144.

16 Şirazi, *el-Mebde ve'l- Mead*, s. 131.

17 Şirazi, *el-Mebde ve'l- Mead*, s. 135.

Bizdeki bilgi sürecinin çeşitli öğeleri bulunmaktadır. Zira bilgi, bilen/süje ile bilinen/obje'nin etkileşimi sonucu meydana gelen üründür. Obje-süje arasındaki ilişkide duyular, akıl, kalp, sezgi gibi değişik duyular aracılık etmekte ve bunların kolektif çabalarının sonucunda bilgi oluşmaktadır.¹⁸ Aşkın bir varlık olan Tanrı'nın kendi zatını ve zatı dışındaki şeyleri bilmesinin keyfiyetini izah edebilmenin güçlüğü gayet açıktır. Söz konusu güçlüğü konuya açıklık getirmek isteyen düşünürlerin ifadelerinde görmekteyiz. Bu durumda onların konuyu insandaki bilme sürecini örnek göstererek çözümlemeye çalıştıklarını gözlemliyoruz. Zira Şer'in (naklin) sustuğu bir durumda aklın bu neviden bir çözümlemeye gitmesi anormal bir durum değildir.

İlahi bilginin varlığı aslında diğer bütün sıfatlardan önce bilinen bir hakikattir. Çünkü bilmeyen bir varlığın yaratması düşünülemez. Tanrı'nın dilemesi de kudreti de hep ilmine göre olmaktadır. Kısacası Sünni Kelamcılara göre irade sıfatından sarfı nazar ederek ilim sıfatı ile yetinmek mümkün değildir. Mutezile'den Nazzam ve Ka'bi, ilahi bilgiyi öne çıkararak, kâinatın var kılınması için iradeye ihtiyaç olmadığını, dolayısıyla Tanrı'nın böyle bir sıfatla hakikatte vasıflanamayacağını kabul etmişlerdir.¹⁹

Şirazi'ye göre Tanrı'nın bilgisinin kâmil oluşunun sebebi bir akleden olarak Tanrının, zatını yine kendi zatı ile idrak etmesidir. Tanrı'nın sebep olduğu şeyler (*sebepliler*) onun aklettiği şeyler anlamına gelmektedir. Tanrı'nın aklettiği şeyler de yine onun sebep olduğu şeyler anlamına gelmektedir. Tanrı'nın zatının aklediliyor olması diğer şeylerin onun tarafından aklediliyor olmasının bir başlangıcı ve ilk prensibidir. Tanrı'nın varlığı diğer şeylerin başlangıcı ve ilk prensibidir. Her şey ve her bir şey Tanrı ile irtibatlıdır ve ona nispet edilmektedir. Söz konusu irtibat ve nispet belli bir hiyerarşi ve düzen içerisinde cereyan eder. Varlıksal ve türümsel (*suduri*) düzen ve tertip aynıyla aklı ve şuhudi düzen ve tertipte de vuku bulur. O'nun zatı ilim ve bilgi diye isimlendirilmeye en layık olan zattır. Şirazi'nin kendi felsefi anlayışını oluşturma bağlamında İbn Sina'dan sudur nazariyesi noktasında etkileneceği olduğu görülmektedir. Şirazi'de Tanrı'nın kâmil ve mükemmel olmasının sebebi bir akleden olarak Tanrı'nın, zatını yine kendi zatı ile idrak etmesi iken, İbn Sina'da Tanrı, kendi zatını ve kendi zatı dışındakileri tek bir bilgi ile bilmesi açısından kâmil ve mükemmeldir.²⁰

Sadreddin Şirazi, Yüce Tanrı'nın mümkün varlıklara dair bilgisinin onun yüce zatında resmedilmiş suretler olmadığını, böyle bir söylemin Aristote-

18 Temel Yeşilyurt, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 5, s. 343.

19 Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah Alem İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yay., 1996, s. 281-284.

20 Gülten Canpolat, *İbn Sina ve İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı'nın Sıfatlarının Karşılaştırılması*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2006, s. 19.

les'e ve onu takip eden Meşşai filozoflara, İbn Sina ve Farabi'ye ve bu iki filozofu takip eden düşünörlere ait olduğunu ileri sürmüştür. Düşünörmüze göre Stoacılar ve Stoacıları takip eden Sühreverdi el- Maktul, Allâme Tusi ve sonra gelenler Tanrı'nın bilgisi konusunda yanlış görüşler ileri sürmüşlerdir. Onlar, Tanrı'nın mümkün varlıklara ait bilgisi ile bu mümkün varlıkların dış dünyadaki varlıkları bir ve aynı şeydir demişlerdir. Şirazi'ye göre asla böyle bir şey söz konusu olamaz. Çünkü Tanrı'nın bilgisi kadim (*ezeli*) dir. Mümkün varlıkların tamamı ise hâdis (*sonradan olma*) tir. Yokluk-takilerin (*ma'dûmât*) bir şey olarak telakki edilmelerini geçersiz kılmak adına Mutezile'nin varmış olduğu düşünce tarzı da Şirazi'ye göre yanlış ve geçersizdir. Kadim (*ezeli*) olan bilgi, mümkün bir varlığa ancak o mümkün varlığın meydana gelişi esnasında ilişir diyen Eş'ariler de düşünörmüze göre doğru olmayan bir söyleme sahiptirler. Şirazi, Tanrının bilgisi hususunda Platon'a nispet edilen görüşe de sıcak bakmaz ve yanlış bulur. Platon, Tanrı'nın her bir bilgisinin kendi başına ve müstakil bir varlığa sahip olduğunu ve bu bilgilerin Tanrıdan ve maddelerinden ayrı suretler şeklinde tezahür ettiğini ileri sürmüştü. Şirazi, Tanrının bilgisi hakkında Porphyrios'un öne sürdüğu yaklaşımın da geçersiz olduğunu düşünmektedir. Porphyrios, Tanrı'nın kendi ma'kûlâtı (*akledilirleri*) ile ittihat edip birleştiğini öngörmüştü.²¹

Şirazi'ye göre varlığın bilgisi Tanrı indinde tam ve basit bir şekilde ve bilginin en üstün bir tarzında tezahür eder. Zira ilim (*bilgi*), varlıktan ibarettir. Fakat söz konusu ilim (*bilgi*) madde ile karışmış olmamalıdır.²² Şirazi'ye göre varlık, varlık olarak bizzat Tanrı'ya malumdur ve suret denilen şey vaz edilmiş maddeye işlemiş bir halde Tanrı tarafından bilinmektedir. Söz konusu bu surete sahip olan varlık, his ve duyu tarafından tam olarak idrak edilip kuşatılamamaktadır, hayal etme ve akletme yolu ile bilinmesi ise daha da müşküldür. Düşünörmüze göre akledilir bir şeyin bilfiil bir akledilir olarak maddi bir suret olup bir miktara bağlı bölünmeyi kabul etmesi mümkün değildir. Akli varlığın keyfiyeti va'z edilmiş varlıktan ayrıdır ve ona benzeemez. Akletme işinin cisimsel, cisimsel olanın da akledilir olması muhaldir. Sadreddin Şirazi, cismani oluşumların ve varlıkların kendi hududunda değişken olsa da ilk prensip olan Tanrı'ya ve melekût âlemine nispetle sabit akledilirler olup değişmediğini belirten görüşe iltifat edilmemesi gerektiğini belirtir. Zira ona göre kendinde bir varlığı olan şey görecelik arzalarıyla değişkenlik arz etmez. Bir şeyin maddi olması, varlığının özelliklerinden ibarettir. Bir şeyin maddi olması ve maddeden soyutlanması zattan (*özden*) ayrı iki sıfat şeklinde düşünölmemelidir. Cevherin cevherliği ve özsel varlığı bir ve aynı şeydir. Arazın arzalığı ve varlığı da bir ve aynıdır. Bir varlık iki

21 Şirazi, *el-Arşıyye*, s. 225-226.

22 Şirazi, *el-Arşıyye*, s. 222.

ayrı itibarla hem cevher hem araz olmaz. Aynı şekilde bir varlık hem soyut ve hem de somut şeklinde iki ayrı itibarla nazarı dikkate alınamaz. Şirazi, herhangi bir maddi suretin yüce Tanrı'nın indinde bizzat ayrık suret şeklinde ve o maddi surete ait özellikler halinde bulunduğunu iddia edenlerin görüşlerine katılmadığını ifade eder. O'na göre Tanrı indinde olanlar, eşyanın (*şeylerin*) temel ve asli gerçeklikleri olup söz konusu eşyanın Tanrı indindeki gerçekliğine nispeti gölgenin aslına nispeti gibidir.²³

Filozofumuza göre Tanrı'nın bilgisi demek bir bakıma onun zatı demektir. Tanrı'ya herhangi bir şeyin gayb (*bilinememezlik*) perdesi ile perdelenip aşikâr olmaması düşünülemez. Tanrı, gerçeklikleri gerçekliğe çıkaran ve şeyleri dileyip irade eden iken bir şeyin onun bilgisi dışında kalması tasavvur edilemez. Tanrı, kendi zatını bildiği gibi şeyleri de bilmektedir ve onun zatı şeylerin kendilerinden daha büyük bir gerçekliktir.²⁴

Şirazi, Tanrı'nın bilgisinin diğer sıfat ve niteliklerinde olduğu gibi zorunlu olarak her bir şey ile ilgili ve alakalı olması gerektiğini vurgulamıştır. Örneğin Tanrı'nın kudreti içerdiği birlik içersinde her bir şeye nüfuz eden bir kudret olmalıdır. Çünkü onun kudreti, kudretin hakikat ve gerçekliğini ifade eder. Eğer Tanrı'nın kudreti her bir şey ile ilgili ve alakalı olmamış olsa idi onun kudretinin bir şeyi icat etmeye gücü yeterken başka bir şeyi icada gücü yetmezdi. Bu durumda da onun kudreti salt ve sırf bir kudretin gerçekliğini ifade etmemiş olurdu. Tanrı'nın iradesi, hayatı, iştmesi, görmesi ve diğer kemali nitelikleri için de aynı şey geçerlidir. Düşünürümüze göre her ne varsa bütün hepsi tek tek Tanrının kudretinin, iradesinin, sevgisinin, hayatının ve diğer sıfatlarının mertebelerinin bir tecellisidir. Tanrı'nın bilgisi tek bir bilgi olmasına karşın her bir şeyi ihata edip kuşatmıştır. Onun kudreti de böyledir. Tek bir kudret ile Tanrı her bir şeye tek tek güç yetirebilmektedir. Bilgisi de kudreti de bir ve tek olmasına rağmen her bir şeyle ilgili ve alakalıdır. Sadreddin Şirazi'ye göre Tanrı; sayı, tür, cins v.b. bakımlardan bir birlik oluşturmaz. O, kendine has bir birlik içerisindedir. Bu ise ancak ilimde derinleşenlerin kavrayıp anlayacağı bir şeydir.²⁵

Şirazi, Tanrı'nın bilgisini her bir şeyle alakalı gördüğünden dolayı Tanrı cüz'ileri bilir anlayışındadır. İbn Sina'nın Tanrı'nın cüz'ileri külli bir tarzda bildiğini söylemesi Şirazi'nin onu eleştirmesine sebep olmuştur. Tanrı'nın cüz'ileri bilmesi hususunda Gazali'nin filozoflara yüklendiği gibi Şirazi'nin de aynı yolu izleyerek filozoflara yüklendiğini görüyoruz. Oysa filozoflar ve özelde İbn Sina, Tanrı cüz'ileri bilmez dememişlerdir. Onlar, Tanrı; cüz'ileri

23 Şirazi, *el-Arşıyye*, s. 225-226.

24 Şirazi, *el-Meşair*, s. 55.

25 Şirazi, *el-Meşair*, s. 56.

“külli tarzda” bilmektedir demektedirler. İbn Sina’ya göre Zorunlu Varlığın bilgisi tümeldir, yani O her şeyi tümel bir yön üzere bilir; bu da O’nun özünde herhangi bir eksikliği veya artmayı gerektirmez. İbn Sina’nın Kelamcılarının yaklaşımlarını kabul etmemesinin en önemli nedenlerinden birisi, âlemi eşyadan hareketle bilmesi halinde bunun Zorunlu Varlığın özünde bir değişmeyi zorunlu kılmasıdır.²⁶

Tanrı’nın Kendi Zatını Bilmesi

Şirazi, Tanrı’nın bilmesine konu olan şeylerin iki kısma ayrıldığını ve bunların dış âlemde mevcut olanlarını Tanrı’nın “*şuhudu aynı*” olarak bildiğini, dış âlemde mevcut olmayıp da Tanrı’nın zihninde olanları ise Tanrı’nın “*sübutu zihni*” olarak bildiğini söyler.²⁷

Sadreddin Şirazi’ye göre bir şeyin ma’kûliyeti (*akledilip kavranması*) o şeyin kendi başına müstakil bir varlığı olan ve fiili olarak var olan bir diğer varlık için var olmasından ibarettir. Söz konusu müstakil varlık bir başka şeyle kaim olup varlığı ona muhtaç olmamalıdır. Düşünürümüze göre ayrık cevher, aynı olarak var oluşu sebebiyle başka bir şey için var değildir. Ona göre ayrık cevher kendisi için vardır ve kendi kendisinin ma’kulü (*aklediliri*) durumundadır. Ayrık cevherin mahiyeti başka bir akılda hâsıl olup yerleşirse bu itibarla başka bir şey için zati olarak değil ama zihni bir varlık olarak var olmuş olur. Şirazi’ye göre ayrık cevherin kendi zatından dolayı biliyor olması onun bizzat kendi varlığından kaynaklanır. Yani ayrık cevher aynı olarak var oluşu sebebiyle bilmektedir. Biliyor olmasının mahiyeti ile bir ilişkisi yoktur. Düşünürümüze göre soyut cevherin mahiyetini akleden onu kendi zatından dolayı akletmiş olmaz. Ancak burada Şirazi’ye göre bir istisnai durum vardır. Varlığı mahiyeti demek olan Tanrı, söz konusu istisnai durumu oluşturmaktadır.²⁸

Şirazi’ye göre Tanrı, kendi zatını akletmektedir. Çünkü O, zatı basit olandır, her türlü noksanlık şaibesinden, mümkünlükten ve yokluktan soyutlanmış durumdadır. Böyle olması hasebiyle de Tanrı’nın zatı, arada herhangi bir perde olmaksızın kendi zatına aşikârdır. Zaten Tanrı’nın kendini akledip bilmesi, varlığın aracısız ve örtüsüz olarak ona aşikâr olması demektir. Tanrı’nın akledişi, madde ve maddesel olan her şeyden soyutlanmıştır. Çünkü madde, yokluğun memba ve kaynağıdır. Madde ve cismin her bir parçası birbirine karşı yokluk perdeleri ile perdelenmiştir.²⁹ Sadreddin Şira-

26 Aygün Akyol, “Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine; İbn Sina-Şehristani Merkezli Bir Tartışma” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, c. 5: 10, s. 111-130.

27 Şirazi, *el-Mebde ve’l- Mead*, s. 107.

28 Şirazi, *el-Mebde ve’l- Mead*, s. 82.

29 Şirazi, *el-Meşair*, s. 50.

zi'ye göre Tanrı'nın kendi zatını biliyor olması onun zatına ilave bir durum oluşturmaz.³⁰

Şirazi'nin genel anlamda bilgiye yaklaşımı onun Tanrı'nın kendi zatını bilmesi konusunda ne düşündüğünün de ipuçlarını vermektedir. Sadreddin Şirazi'ye göre ilim (*bilgi*), bazen bir şeyin aynıyla idrak edici güç tarafından idrak edilip onda hâsıl olması ve orada resmedilmesi ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu ise göreceli bir anlam ve mana demektir ki bilen ve bilinen ve bu ikisine benzeyen şeyler söz konusu göreceli anlamdan türer. Şirazi'ye göre vehmedildiği gibi bilgi ilk anlamı ile bir nicelik ve keyfiyet söyleminin altında hasredilip derecelendirilemez. Belki bilgi, yüce ve temelliklerin altında bir derecelendirmeye tabi olabilir. Bazen bilgi asıl gerçeklik türleri gibi aslen ve bizzat ya da araz olarak yüce temel ilkeler altında dahi derecelenmeyebilir. İşte böyle bir bilgi düşünürümüze göre Yüce Tanrı'nın kendi zatının bilgisidir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi kendi zatının aynısıdır.³¹

Şirazi, Tanrı'nın bilgisine duyulan merakı ve bu bilginin nasıl bir bilgi oluşu ile ilgili akla gelebilecek bir takım soruları *el-Mebde ve'l-Mead* adlı eserinde çok özlü ve açıklayıcı bir üslup ile ele almış ve bu konunun anlaşılmasına büyük katkı sağlamıştır. Düşünürümüze göre ilk prensip olan Tanrı, kendi zatını biz kendi zatlarımızı nasıl biliyor ve kavırıyorsak öylece bilip kavrar. Elbetteki filozofumuz bu iki bilme tarzının (Tanrı'nın ve insanın kendini bilme tarzı) tıpatıp aynı olduğunu söylememektedir ancak onun bu üslubuyla konuyu zihinlere yaklaştırmak istediği anlaşılmaktadır. Tanrı'nın kendini bilme tarzı ile insanın kendini bilme tarzı arasında böyle bir paralellik kuran Şirazi kurduğu bu paralelliğin konunun meraklıları tarafından çok iyi kavranılmasını istemiştir.³²

Düşünürümüze göre Tanrı, kendi zatını akletmekte ve bilmektedir.³³ Konunun daha iyi anlaşılması için düşünürümüz sıcaklık-ateş ve aydınlatma-güneş arasındaki bağıntıyı örnek göstermiştir. Ateşe bağlı olan sıcaklık, bizzat ateşten kaynaklanmaktadır. Burada eğer sıcaklığın kendi başına kaim olduğu farzedilse sıcaklık başka dışsal bir neden olmaksızın kendi başına var olacaktı. Filozofumuza göre yine aynı şekilde Güneş'e bağlı olan aydınlatma, Güneşten soyutlanmış olsa ve kendi kendine yetse bu durumda Güneş olmaksızın kendi kendine aydınlatmış olacaktı. Böyle bir faraziyenin doğru olması durumunda da Güneş ışığı kendi dışında dışsal bir nedene bağlı olmadan müstakil bir varlığa sahip olacak ve aydınlatma özelliğine kavuşacaktı. Düşünürümüz, vermiş olduğu bu iki örneğe binaen madde ve

30 Şirazi, *el-Mebde ve'l-Mead*, s. 109.

31 Şirazi, *el-Mebde ve'l-Mead*, s. 78.

32 Şirazi, *Kesru Esnâmi'l-Câhiliye*, s. 31.

33 Şirazi, *el-Mebde ve'l-Mead*, s. 5.

alakalarından soyutlanmış olan soyut suretin de kendi zatı ile kaim olduğu sürece ma'kûliyetten (*akledilmekten*) uzak kalmayacağını ileri sürmüştür. Filozofumuza göre söz konusu soyut suret böyle bir durumda kendi kendisinin aklediliri ve akli olmuş olur. Zira akli kuvvet kendisiyle akletmekte, kendisi dışında başka bir akli güç ve kuvvete ihtiyaç duymamaktadır.³⁴

Haddi zatında Şirazi'nin Tanrı'nın kendi zatını nasıl aklettiğinin cevabı onun bil-kuvve ve bil-fiil akletmeye getirdiği izahlarda yer almaktadır. Düşünürümüz, ma'kullerin (*akledilirlerin*) ya bilfiil halde ya da bilkuvve halde bulunduklarını belirtir. Filozofumuza göre bilfiil akledilirde herhangi bir değişim ve başkalaşma olmaz. Bilkuvve akledilirde ise akledilmenin gerçekleşmesi için sureti maddesinden soyutlayacak bir soyutlayıcıya ihtiyaç vardır. Şirazi, bilfiil akledilirde ise böyle bir durum olmadığını vurgular. Zira ona göre bilfiil akledilirin kendi zatını aklettiğinde kuşku yoktur. Şirazi'ye göre bilfiil soyut olan, kendisini kuşatan ve kabuk hükmündeki arazlardan arınmıştır ve kendisinde değişime sebep olacak herhangi bir neden kalmamıştır. Sadreddin Şirazi'ye göre "*bilfiil soyut*"u akledecek olan süje söz konusu "*bilfiil soyut*"u birtakım arazlardan arındırmak zorunda ve durumunda değildir. Çünkü burada doğrudan doğruya bir akletme ve akledilme vardır. Bilfiil ma'kul olan şey Şirazi'ye göre aynı zamanda kendi zatını akletmektedir. Ona göre eğer bilfiil ma'kul kendini akletmemiş olsa bu durumda bilkuvve akledilirden bahsedilmesi gerekecektir.³⁵

Tanrı'nın Kendi Zatının Dışındaki Şeyleri Bilmesi

Sadreddin Şirazi'ye göre Varlığı Zorunlu olan Yüce Tanrı'nın kendi zatını biliyor olması O'nun kendi dışındaki bütün mevcudat ve varlığı da biliyor olmasını gerekli ve zorunlu kılmaktadır. Zira Tanrı'nın zatı, kendisi dışındaki her bir şeyin o şeyi gerekli kılan illeti ve sebebi durumundadır. Düşünürümüze göre Tanrı'nın zatı ister akli ister hissi (*duyuma dayalı*) olsun, her bir idrakin feyzine sebep olan İlk Prensiptir. İster aynı ister zihni olsun, her bir zuhurun (*var olup ortaya çıkışın*) menşei yine Yüce Tanrı'nın zatıdır. Şirazi'ye göre arada bir vasıta olsun veya olmasın Tanrı her halükârda eşyanın ilk prensip ve illetidir.

Şirazi, Tanrı'nın şeyleri (*eşya*) bilmesinin keyfiyetini üstün zekâlarına rağmen İbn Sina ve işrak felsefesinin kurucusu Sühreverdî'nin dahi açıklamadıklarını vurgulamış ve bu meselenin hikemi meselelerin en girift ve çetin meselelerinden birisi olduğunu belirtmiştir. Filozofumuz, Tanrı'nın şeyleri bilmesinin keyfiyetini en isabetli bir şekilde açıklamanın çok önemli olduğunu ve bu açıklamanın da yerleşmiş hikmetin aslına ve dini prensiple-

34 Şirazi, *el-Mebde ve'l- Mead*, s. 82.

35 Şirazi, *el-Mebde ve'l- Mead*, s. 85.

re uygunluk arz etmesi lüzumuna dikkat çekmiş ve yapılacak söz konusu açıklamanın içinde çelişki barındırmamasını ve haklı eleştirilere maruz kalmaması gereğini de vurgulamayı ihmal etmemiştir. Düşünürümüz, bu meselenin gerçek ilahi hikmetin tamamını temsil ettiğine inanmaktadır.³⁶

Düşünürümüze göre Tanrı, kendi zatını akletmekte ve bilmektedir. Tanrı'nın zatı, zatını zorlayıp ona bir şeyi dikte etmez. O, kendi zatı ile külli (*genel*) içindeki cüz'iyi (*detay ve parçayı*) bilir. Dışsal varlıkların suretleri Tanrı'nın aklettiği suretlere uygunluk arz eder ve Tanrı'nın akletme tarzının dışına çıkamaz. Tanrı, zatını bilmektedir ve onun zatı eşyanın tam ve noksatsız sebebidir. Filozofumuza göre bir şeye ait tam sebebin bilgisi o şeyi bilmeyi gerektirir. Sonuç olarak Tanrı'nın Yüce Zatı bütün eşyayı (*şeyleri*) ezeli olarak bilmektedir. Filozofumuza göre ezelde şayet eşyanın aslen bir varlığı olmamış olsa idi (*ne aynı ne de suret olarak*) eşya ile ilgili bilgi de mevcut olmazdı. Çünkü bilgi, bilen ile bilinen arasında bir bağ ve ilgiyi gerekli kılmaktadır. İlgi ve bağda da ilgi ve bağın aynısı ya da onları gerekli kılan bir nitelik bulunması yeterlidir. Düşünürümüze göre akleden ile salt yokluk arasında bir bağın olması ise imkânsızdır. Fakat bir taraftan da âlemin ezelde dışsal bir var oluş ile var olması muhaldir. Yoksa ki hâdis varlıkların kідeminden bahsetmek gerekirdi.³⁷

Düşünürümüz, Tanrı'nın zatında ve onun kıvamında bütün makulleri kabul etme özelliğinin bulunduğunu vurgulamıştır. Şirazi'ye göre nelerin zat ve kıvamda yer alacağına nelerinde yok hükmünde olacağına Tanrı karar verir. Sonuçta şeylerin bilgisini var kılan da onları yok sayan da Tanrı'dır. Şirazi'ye göre Tanrı'nın zatını dışarıdan bir müdahale ile tamamlayacak herhangi bir etki ve sebep söz konusu değildir. Tanrı'nın mükemmelliği kendisi dışından değil, kendisindendir. Şu halde düşünürümüze göre Tanrı'nın mümkün varlıkları bilmesi ve buna dair bilgisi varlıklar daha vücuda gelmeden önce Tanrıda mevcuttur.³⁸

Şirazi, Tanrı'nın şeyleri bilmesi ile ilgili ileri sürülen yanlış görüşleri Tusî'nin ifadeleri ile ondan alıntı yaparak aktarır ve söz konusu görüşleri fasit ve bozuk olarak niteler. Tanrı'nın zatında şeylerin suretlerinin resmedilmesi, selbi (*olumsuz*) ve göreceli olmayan niteliklerle Tanrının nitelenmesi, Tanrı'nın çoklu mümkün malumatlara (*bilgilere*) mahal olması, Tanrı ile şeyler arasında araçların bulunduğunun ileri sürülmesi Şirazi'ye göre fasit ve bozuk nitelendirmelerdir. Kadim filozofların Tanrı'dan bilgiyi nefyedip olumsuzlamaları, Platon'un akledilir suretlerin Tanrı'nın zatı ile kaim olduğunu

36 Şirazi, *el-Mebde ve'l-Mead*, s. 90.

37 Şirazi, *el-Mebde ve'l-Mead*, s. 95.

38 Şirazi, *el-Mebde ve'l-Mead*, s. 96.

söylemesi, Meşşai filozofların akleden ile akledilenin birleşip ittihat ettiklerini ileri sürmeleri, Mutezile'nin yoklukları sabit görüp varlık vermelerinin muhal olduğunu söyleyen Şirazi, söz konusu görüş sahiplerinin böyle bir hatayı tenzih düşüncesi ile işlediklerini belirtir. Düşünürümüze göre Tanrı'nın zatından ayrı düşünülemez olan Tanrı'nın ma'kûlâtı (*akledip bildikleri*) Tanrı'dandır ve Tanrı'dadır.³⁹

Şirazi, Tanrı'nın şeylere dair bilgisinin ne olduğu sorusuna karşılık söz konusu bilgilerin cevherler olduğunu fakat bu cevherlerin ilmi cevherler olup varlıksal aynı cevherler olmadığını vurgulamıştır. Bu sebeple düşünürümüze göre söz konusu cevherleri bilmek başkaca suretleri gerekli kılmaz. Bilgisel varlık olmaları itibariyle bahsi geçen cevherler Şirazi'ye göre Tanrı'nın zatıyla kaim olan arazlardır. Fakat Tanrı'nın zatı bu arazlardan etkilenebilir ve onlar sebebiyle edilgin hale gelmez. Tanrı'nın akli suretlere dair bilgisini, Tanrıyı söz konusu suretlerin feyzine tabi olarak görmeleri sebebiyle tam bir bilgi olarak değerlendirmeyenlerin bu yaklaşımını Şirazi doğru bulmaz. Çünkü düşünürümüze göre Tanrı'nın söz konusu akli suretleri bilmesi suretlerin aynı anda Tanrı'dan feyizle meydana çıkması demektir. Tanrı, akli suretlere tâbi değildir. Şirazi'ye göre zihin dışı varlıkların fertleri aynı varlıklar olarak zihinde yer almazlar. Eğer dışsal aynı varlıklar zihinde yer almış olsa dışsal varlığın bir dışsal varlık olarak zihni bir varlık olması lazım gelirdi. Nakşedilmiş veya resmedilmiş bilgi, bir şeyin mahiyetinin suretinin zihinde hâsıl olmasından ibarettir. Bu bakımdan düşünürümüze göre mahiyet birliği ve bu mahiyetin korunması gerekir.⁴⁰

Şirazi, Tanrı'nın değişen ve değişmeyen tarzında iki ayrı bilgisinin olmasını kabul etmez. Bu ikili bilgi tarzında Tanrı'nın zaman öncesi bilgisinin değişmez, zamandaki oluş bozuluşa tabi bilgisinin ise değişken olmasını düşünürümüz doğru bulmamaktadır. Çünkü filozofumuza göre her ne kadar şeyler kendilerinde ve birbirlerine nispette değişken olsalar da kendilerinden derece bakımından yüksek olan ulvi şeylere nispetle bir ve aynı derecededirler. Şirazi, defaatle belirtmektedir ki varlığı zorunlu olanda akli suretlerin resmedilip sabit olarak görülmesi ve idrak edilenlerin suretlerinin Tanrı'da yer alması kesinlikle söz konusu değildir. Böyle bir şeyi fasit ve bozuk bir düşünce olarak niteleyen filozofumuz bunu en yüce prensip olan Tanrı hakkında haddi aşmak olduğunu ve Tanrı'nın böyle bir şeyden münezze bulunduğunu belirtir. Şirazi, Tanrı'nın bilgisi konusunda ileri sürülen en isabetli ve gerçeğe en yakın görüşün işrak felsefesi üstadının (Sühreverdi'nin) ve ona tabi olanların görüşü olduğunu belirtir. Zira işrak filozof-

39 Şirazi, *el-Mebde ve'l-Mead*, s. 96–97.

40 Şirazi, *el-Mebde ve'l-Mead*, s. 102.

ları Tanrı'nın kendini bilmesini kendisi için nur olması ile açıklarken Tanrı'nın kendi dışındakileri bilmesini ise kendisinden sadır olan şeylerin ona zahir olmaları ile açıklamışlardır. Şeyler bu görüşe göre dışsal araz ve cevherlerde olduğu gibi ya kendi zatlari ile Tanrıya zahir olmakta ya da ilgili oldukları bağlarla Tanrıya aşikâr olmaktadır.⁴¹

Tanrı'nın Şeyleri Bilmesinin Mertebeleri

Şirazi, Tanrı'nın şeylere dair bilgisinin mertebelerini inayet, kazâ, kader, kalem, levhi mahfuz ve varlık defteri olarak sıralar. Düşünürümüz, Meşşai filozoflar ve onlar gibi düşünenler, özellikle Farabi, İbn Sina ve öğrencisi Behmenyar söz konusu sıralamada hem fikirdirler. Bütün bu filozoflara göre inayet; Tanrı'nın külli ve cüz'i şeylere dair bilgisidir ve bu bilgi, varlığın hali hazırdaki bilgisi olup külli nizam ve düzeni yansıtır. Mevcut düzen, hayır ve kemale dair en iyi düzendir ve Tanrı'nın rızasına uygun olarak tahakkuk edip vuku bulur. Şirazi, Stoacıların ve işrak felsefesi şeyhinin suretleri Tanrı'nın zatında ve ona ilave bir şey olarak görmediklerini belirtmiştir. Bu düşünürlerle göre şeylerin suretleri Tanrı'dan feyizle sadır olmuştur ve Tanrı tarafından akledilmiştir. Tanrı, kendisinden sadır olanları müşahade etmiş ve aynı zamanda şeylerin kendisinden sadır olmasından da razıdır. Düşünürümüze göre Tanrı'nın bilgisinin bir mahalli yoktur. Tanrı'nın bilgisi basittir ve Tanrı'nın zatı ile kaimdir. O'nun bilgisi, çokluk şaibesinden beridir. Tanrı'dan sadır olan şeyler, Tanrı'dandır ancak Tanrı'da değildir.

Kaza ise bütün varlıklara ait olan akli suretlerin Tanrı'nın yaratması ile akıl âleminde, zamansız ve külli olarak var olmasıdır. Kader ise bütün varlıklara ait suretlerin cüz'i bir şekilde sebeplere dayanarak dışarıdaki şahsi maddelerine mutabakat ve uygunluk arz etmesidir. Burada zaman ve sebepler şeylere sıkı sıkıya bağlıdır. Düşünürümüz, inayetin bir mahalli olmadığını öngörmekte, kazâ ve kaderin ise bir mahalle (*konuma*) sahip olduğu kanaatini taşımaktadır. Kaza ve kaderin mahalli kalem ve levh-i mahfuz (*korunmuş tabela*) dır. Şirazi'ye göre Tanrı'nın inayeti, ilk önce kutsi bir cevheri gerekli kılmıştır. Söz konusu kutsi cevher; en yüce kalem, birinci akıl, en büyük ruh, Tanrı'ya yakın melek ve en şerefli (*kıymetli*) mümkün şeklinde isimlendirilir. Filozofumuz, söz konusu isimlendirmelerin ilahi hikmete ve nebevi hadislerle istinat ettiğini vurgulamıştır. Şirazi, ilk kutsi cevherin Tanrı ile diğer kutsi cevherler, nefisleriyle birlikte semavi cisimler, doğal güçleriyle birlikte cismani unsurlar arasında yer aldığını söylemektedir. Düşünürümüz, Tanrı'nın etki ve tesir ettirmesiyle kutsi akılların kendi altlarında yer alan cisim ve nefislere etki eden nurlar olduğunu öne sürmektedir. Ancak söz konusu akıllar ve nurların etki ve tesiri Tanrı'nın etki ve tesiri ile kıyas-

41 Şirazi, *el-Mebde ve'l- Mead*, s. 107.

landığında gölge mesabesine düşmektedir. Zira akılların nuru zatlarına ilave değildir ve Tanrı'nın zat ve cemalinin bir parıltısı hükmündedir. İşte bu itibarla filozofumuz, Tanrıya yakın melekler ve onların âlemini kudret âlemi diye isimlendirmektedir.⁴²

Şirazi'ye göre Tanrı'nın var etmiş olduğu her bir şeyin sureti, âlemin başlangıcından ta sonuna kadar, basit bir tarzda çokluk ve detay şaibelerinden arınmış olarak bulunur ve buna ilahi kaza'nın sureti denir. Söz konusu ilahi kaza'nın yer ve konumu da Ceberut Âlemi'dir. Bu itibarla Şirazi, Ceberut Âlemi'nin Kuran'da "*ümmül kitab*", yani "*ana kitap*" diye nitelendiğini belirtir. Düşünürümüze göre suretlerin feleksel külli nefislere feyizle gelmesi itibariyle söz konusu Ceberut Âlemi ve Ana Kitap "*kalem*" diye isimlendirilir. Düşünürümüze göre âlemde cereyan eden her şey veya daha sonra meydana gelip cereyan edecek olan her şey felekler için nefislerde tespit olunup yazılmıştır. Feleki nefisler, kendi hareketlerini ve hareketleri için gerekli olan şartları bilirler. Levhi Mahfuz'a (*korunmuş tabelaya*) kalem ile hissi (*somut*) nakışlar (*yazılar*) yazıldığı gibi akıl âlemindeki bilgiler de nefisler âlemine bilinir suretler olarak resmedilip yazılmıştır.⁴³

Şirazi'ye göre âlemler ister külli ister cüz'i olsunlar hepsi de ilahi kitaplar ve defterlerdir. Zira söz konusu defter ve kitaplar Tanrı'nın tam kelimelerini ihata edip kuşatmaktadır. Mukaddes akıllar ve külli nefisler âlemi iki ilahi kitaptır. Birinci akla genel olarak şeyleri ihata edip kuşattığı için "*ümmül kitab*" "*ana kitap*" denilir. Külli feleksel nefis ise ana kitaptakiler orada zuhur edip görüldüğü için "*kitab-ı mübin*" "*açıklayıcı kitap*" diye nitelenmiştir. Külli cisimde yer alan nefis ise "*oluş-bozuluş kitabı*" olarak isimlendirilir. Düşünürümüze göre Kâmil İnsan bahsi geçen kitapları kendisinde cem edip toplamıştır. Zira İnsan-ı Kâmil, büyük âlemin bir nüshasıdır. Kâmil İnsana akli yönünden bakıldığında "*ana kitap*", konuşan nefsi yönünden bakıldığında "*levhi mahfuz, korunmuş tabela*" ve nefsanî ruhuna dimağındaki felek yönünden bakıldığında "*oluş- bozuluş kitabı*" nitelemeleri yapılır.⁴⁴

Sonuç

Şirazi'ye göre Tanrı'nın zatının herhangi bir tarifle tarif edilmesi ve herhangi bir tanımla tanımlanması mümkün değildir. Çünkü en kapsamlı ve genel varlık, Tanrı'nın varlığıdır. O'ndan daha kapsamlı ve daha genel bir varlık yoktur. Düşünürümüze göre Tanrı'nın zatı ile sıfatları aynı gerçeği ifade etmektedir, yani onda sıfatların çokluğu söz konusu değildir. Şirazi'ye göre

42 Şirazi, *el-Mebde ve'l- Mead*, s. 124–125.

43 Şirazi, *el-Mebde ve'l- Mead*, s. 125–126.

44 Şirazi, *el-Mebde ve'l- Mead*, s. 127.

Tanrı'nın varlık verme dışında başkaca bir fiili yoktur. O'nun bütün fiilî sıfatları varlık verme ve yoktan yaratma ile ilgili sıfatına indirgenebilir.

Şirazi'ye göre Tanrı'nın bilgisinin kâmil oluşunun sebebi bir akleden olarak zatını yine kendi zatı ile idrak ediyor olmasıdır. Düşünürümüze göre Tanrı'nın mümkün varlıklara dair bilgisi onun yüce zatında resmedilmiş suretler değildir. Şirazi, mümkün varlıkların bilgisinin Tanrı'da "yansıma" şeklinde tezahür ettiğine inanmaktadır. Böyle bir söylem (şeylerin Tanrı'nın zatında resmedilmiş olması söylemi) Şirazi'nin tespitine göre Aristoteles'e ve onu takip eden Meşşai filozoflara aittir.

Sadreddin Şirazi'ye göre Tanrı'nın bilgisi, kendi zatının aynısıdır. Düşünürümüze göre Tanrı, kendi zatını akletmekte ve bilmektedir. Tanrı'nın zatı, zatını zorlayıp ona bir şeyi dikte etmez. O, kendi zatı ile külli içindeki cüz'i'yi bilir. Düşünürümüze göre Tanrı'nın zatı kendisine perde olup zatı kendisinden gizlenmiş değildir.

Şirazi'ye göre varlığı zorunlu olan Yüce Tanrı'nın kendi zatını biliyor olması onun kendi dışındaki bütün mevcudat ve varlığı biliyor olmasını gerekli ve zorunlu kılmaktadır. Zira Tanrı'nın zatı, kendisi dışındaki her bir şeyin o şeyi gerekli kılan illeti ve sebebi durumundadır. Şirazi, Tanrı'nın şeylere dair bilgisinin mertebelerini inayet, kaza, kader, kalem, levh-i mahfuz ve varlık defteri olarak sıralamaktadır.

Kaynakça

- Akyol, Aygün, "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sina-Şehristani Merkezli Bir Tartışma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5:10, s. 111-130, 2006.
- Canpolat, Gülten, *İbn Sina ve İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı'nın Sıfatlarının Karşılaştırılması*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Hamanei, Muhammed, *Molla Sadra*, çev. Sedat Baran, İstanbul: Denge Yay., 2006.
- İbn Sina, "Arş Risalesi-Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine", çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, c.9: 9, s. 641-655, 2000.
- Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah Alem İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yay., 1996.
- Kılıç, Muhammet Fatih, "İbn Sina'da Varlığın İlkesi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sayı: 2. s. 80-96, 2009.
- Ocak, Hasan, "Farabi Felsefesinde Bazı İlahi Sıfatların Hürriyet Problemi Açısından Analizi", *Çorum Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 16: 19, s. 115-145, 2011.
- Şirazi, *el-Mebde ve'l- Mead*, Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2008.
- _____, *el-Arşıyye*, Tahran: İntişârât-ı Mevla, 2008.
- _____, *el-Meşair*, Tahran: Kitabhane-i Tahûrî, 2008.
- _____, *Kesru Esnâmi'l Câhiliye*, Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i Sadra, 2008.
- Yeşilyurt, Temel, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, s. 337-355, 2000.