

SÜHREVERDİ'NİN HEYÂKILU'N-NÛR'U NASIL ANLAŞILMALI?: DEVVÂNÎ VE DEŞTEKÎ ŞERHLERİ BAĞLAMINDA BİR İÇERİK ANALİZİ

Mehmet Fatih ARSLAN*

Özet

Bu çalışma, Celâleddin ed-Devvânî ve Gıyâseddin ed-Deşteki'nin, Şeyhu'l-İşrâk Şihâbüddin es-Sühreverdî'nin *Heyâkilü'n-nûr* adlı eserini yorumlama biçimlerine dair bir içerik analizidir. Bu analizin temel iddiası, her iki şârihin birbirinden tamamen farklı şerh yöntemlerini benimsedikleri ve bunun sonucu olarak iki ayrı yorumlama biçiminin ortaya çıktığıdır. Bu açıdan, Devvânî'nin yöntem olarak nazar ve istidlali benimseyip Sühreverdî ve İbn Sînâ'cı yaklaşımı bir arada savunmaya çalışırken Deşteki'nin bunu şiddetle reddederek Şii irfânî düşünce ile Sühreverdî felsefesini mecz etme arayışı içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Sühreverdî, Heyâkilü'n-nûr, Devvânî, Şevâkilü'l-hûr, Deşteki, İşrâku Heyâkilü'n-nûr, Şerh, Yöntem, İşrâkîlik, Nur.

UNDERSTANDING SUHRAWARDİ'S HAYAKİL AL-NUR: A CONTENT ANALYSIS OF JALAL AL-DİN AL-DAWANİ'S AND GHİYATH AL-DİN AL-DASHTAKİ'S THE COMMENTARIES ON HAYAKİL AL-NUR

Abstract

This study is a content analysis of Jalal al-Din Muhammad al-Dawani's and Ghiyath al-Din Mansur al-Dashtaki's the commentaries on Suhrawardi's *Hayakil al-nur*. The main argument of this study is that both commentators had employed different methodologies to elucidate and expand the main text which in turn had resulted with two different analytical approaches. Adopting the way of those who contemplate and deal with arguments (*ahl al-nazar wa-l-istidlal*) al-Dawani had attempted rather successfully to accommodate both Suhrawardi's philosophy of Ishraq and Ibn Sina's Mashshai philosophy. Yet, al-Dashtaki had harshly criticized this effort and denounced it as an illegitimate and corrupting deception. He passionately articulates the implication of the way of those who practice austerity and spiritual exercises (*arbab al-riyadat wa-l-mujahadat*) to Suhrawardi's philosophy of Ishraq.

Keywords: Suhrawardi, Hayakil al-nur, Dawani, Shawakil al-hûr, Dashtaki, Ishraq hayakil al-nur, methodology, commentary, super-commentary, philosophy of Ishraq, nur.

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 29.12.2016; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayıma Kabul Edildiği Tarih: 15.05.2017

* Araş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, e-posta: mfarслан@istanbul.edu.tr.

Giriş

İşrâkî filozof Şihâbüddin es-Sühreverdi'nin (ö. 587/1191) *Heyâkîlu'n-nûr*'u, İslam felsefesi geleneğinde iltifata mazhar olmuş ve farklı dönemlerde birçok şârih tarafından şerh edilmiştir. Neredeyse her şârihin kendi dönemlerinde eseri yeniden yorumladığına ve metni de kendi felsefi yaklaşımının gereği olarak kısmen dönüştürdüğüne şahit olmak mümkündür. Bu şârihlerden Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502) ve Gıyâseddin Mansûr ed-Deşteki'nin (ö. 949/1542) yorum biçimleri, *Heyâkîlu'n-nûr*'un nasıl anlaşılması gerektiği hususunda önem arz etmektedir. Zira her iki filozofun farklı şekillerde ortaya koydukları İşrâk anlayışları, Sühreverdi'nin eserinin ne gibi imkânlar barındırdığına ve hangi şekilde yorumlanabileceğine dair iki farklı cevabı, iki farklı yaklaşım biçimini temsil etmektedir. Diğer bir deyişle, Devvânî ve Deşteki'den her birinin Sühreverdi'nin ifadelerini şerh etme biçimi, bir felsefe yapma tarzını içinde barındırmaktadır. Bu çalışmanın da temel meselesi, Sühreverdi şerhleri içerisinde farklı iki yaklaşımı temsil eden mezkûr şârihlerin Sühreverdi'yi yorumlama biçimlerini içerik analizi yoluyla ortaya koymaktır.

Bu makalede ilk olarak her iki şârihin yaşadığı dönem ve birbirleriyle olan ilişkisi hakkında bilgi verilecektir. Böylece özellikle Deşteki ve Devvânî'nin yaklaşımları arasındaki farklılığın arka planına ilişkin bir tasavvur oluşturulmaya çalışılacaktır. Daha sonra her iki filozofun mukaddimleri incelenecek ve eserlerin yazılış amaçları ve yöntemleri ortaya konulacaktır. Özellikle şerhlerin yazılış gayesi ile felsefe yapma tarzı arasındaki ilişkiye değinilecektir. Üçüncü olarak, şârihlerin, Sühreverdi'nin *Heyâkîlu'n-nûr*'a yazdığı mukaddimeye dair yorumları üzerinde durulacaktır. Özellikle mukaddimedeki nur kavramının her iki şârih tarafından nasıl anlaşıldığı önem arz etmektedir. Zira nur, Sühreverdi felsefesinin merkezi kavramlardandır. Nurun nasıl yorumlandığı, *Heyâkîlu'n-nûr*'un nasıl anlaşılması gerektiğini de belirlemektedir. Son olarak Sühreverdi'nin Zorunlu Varlığa ilişkin meseleleri ele aldığı dördüncü heykel örneğinde her iki şârihin metafiziğin temel bir meselesini nasıl yorumladıkları gösterilmeye çalışılacaktır. Burada özellikle Deşteki ve Devvânî'nin diğer felsefi ekollerin kavram ve teorilerinin Sühreverdi'yi yorumlamada kullanılıp kullanılmayacağına ilişkin görüşleri üzerinde durulacaktır.

1. Tarihsel Bağlam

İslam düşünce tarihinin en önemli isimlerinden biri olan Sühreverdi'nin *Heyâkîlu'n-nûr* isimli eserine birçok şerh yazılmıştır. Bunlardan Devvânî ve Deşteki'nin kaleme aldığı şerhler, kendilerinden sonraki eserleri de etkilemeleri hasebiyle, şerh geleneği içinde mühim bir konumdadır. Zira İslam dünyasında İbn Sînâ (ö. ö. 428/1037) sonrası felsefenin en önemli isimlerinden biri hiç şüphesiz Celâleddin Devvânî'dir. Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Saadetin et-Taftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1414) gibi İslam felsefesinin önemli isimlerinden sonra gelmiş olmasına rağmen onların gölgesinde kalmamış olması dikkat çekicidir. Yine, yeri geldikçe onların görüşleri-

ni eleştirmiş olması ve bu eleştirilerin sonraki nesiller tarafından da dikkate alınmış olması Devvânî'nin ehemmiyetine delalet etmektedir. Öyle ki birçok eserde bu gayretine atıfla “*Muhakkik*” olarak anılmaktadır. Yine, Devvânî henüz hayattayken ilmi kimliğiyle şöhret bulmuş ve İslam dünyasının çeşitli bölgelerinden talebeleri olmuştur. Bunların en önemlilerinden biri Osmanlı âlimi, Anadolu ve Rumeli kazaskeri Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'dir (ö. 922/1516). Osmanlı düşüncesinde ve müelliflerinde Devvânî'nin etkisinin en önemli amillerinden biri, Müeyyedzâde'nin vasıtasıyla onun eserlerinin Anadolu ve Rumeli coğrafyasına taşınmasıdır. Bunun dışında, Kadı Mir Meybûdî (ö. 909/1504), Şemseddin Muhammed Hafri (ö. 956/1550), Muhyiddin Lârî (ö. 1572), Kemaleddin Erdebili İlâhî (ö. 950/1585) gibi meşhur birçok talebesi bulunmaktadır. Dolayısıyla yaşadığı dönemde ve hemen sonrasında (XV-XVI. yy.) öğrencileri vasıtasıyla İran coğrafyasında ve hinterlandında oldukça etkili olduğu söylenebilir.¹

Mir Gıyâseddin Mansûr Deşteki ise *dönemin diğer bir önemli* filozofudur. Babası Sadreddin Muhammed Deşteki'den² (ö. 903/1498) ilk eğitimini alan Mir Gıyâsuddîn, zamanla ilmi yeterlilik ve üretkenlik bakımından pederinden *çok daha önemli* bir konuma erişmiştir. Astronomiden fıkha, felsefeden anatomiye kadar birçok alanda kayda değer eserler vermiş ve “Şiraz Okulu” içerisinde önemli bir konuma erişmiştir. Özellikle genç yaştan itibaren eser telif etmesi ve babası tarafından kurulan Mansuriyye Medresesi'nde talebe yetiştirmeye başlamasıyla dikkatleri üzerine çekmiştir. Nitekim Safevî Devleti'nin kurucusu ve ilk şahı *Şah İsmail*'in (s. 1501-1524) dinî ve politik iddialarını açıkça benimsememiş olmasına rağmen daima I. Şah İsmail'den saygı görmüş ve Deşteki'nin başında bulunduğu Mansuriyye Medresesi'ne ait vakfın gelirlerinin vergiden muaf tutulacağına dair bir ferman yayınlanmıştır. Daha sonra *Şah Tahmasb* (s. 1524-1576) tarafından miladî 1530'da “sadâret” makamına tayin edilmiş, bir süre sonra da azledilmiştir.³

- 1 Devvânî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Taşköprülüzade Ahmed Efendi, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mânîyye fî ulemâi'd-devleti'l-'Osmâniyye*, nşr. Ahmed Suphi Furat, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1985, s. 137, 292; a.mlf., *Miftâhü's-sa'ade ve misbâhü's-siyâde fî mevzuatî'l-'ulûm*, thk. Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebû'n-Nur, Kahire: Dârül-Kütübil-Hadise, 1968, C. II, s. 182; Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, Charles Norman Seddon (edt.), Baroda: Oriental Institute, 1931, C. I, s. 73; Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, Leiden: Brill, 2011, s. 4-16.
- 2 Sadreddin ed-Deşteki'nin hayatı için bkz. Kasım Kâkâî, “Âşina-i ba mekteb-i şiraz 1: Mir Sadruddin Deşteki”, *Hıradnâme-i Sadrâ*, Sayı:3 (1375 Bahar), s. 82-89; Bdaiwi, Ahab, “Some Remarks on the Confessional Identity of the Philosophers of Shiraz: Sadr Al-Din Dashtaki (D. 903/1498) and His Students Mulla Shams Al-Din Khafri (942/1535) and Najm Al-Din Mahmud Nayrizi”, *Ishraq*, s. 5 (2015), s. 61-85. Ayrıca oğlu Mir Gıyâsuddîn de babasının eserini şerh ederken yeri geldikçe babası hakkında bilgi vermektedir. Ayrıntılar için bkz. Gıyâsuddîn Mansur Deşteki, *Kaşfu hakâiki'l-Muhammedîyye (Musannefât-ı Deşteki içinde)*, Tahrân: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengî, C. II, 2005, s. 733-988;
- 3 Mir Gıyâseddin Mansur ed-Deşteki'nin hayatı için bkz. Kasım Kâkâî, “Âşina-i ba mekteb-i şiraz: Mir Gıyâseddin Mansûr Deşteki”, *Hıradnâme-i Sadrâ*, Sayı:5-6 (1375 Kış), s. 83-90; a.mlf., “Âşina-i ba mekteb-i şiraz: Mir Gıyâseddin Mansûr Deşteki 2”, *Hıradnâme-i Sadrâ*, Sayı:7 (1376 Bahar), s. 59-67; a.mlf., “Âşina-i ba mekteb-i şiraz: Mir Gıyâseddin Mansûr Deşteki 3”, *Hıradnâme-i Sadrâ*, Sayı:11 (1377 Bahar), s. 23-32.

Gerek Devvânî'nin gerekse Deşteki'nin hayatına dair bilgi veren tüm kaynaklar, her iki filozofun adını birlikte anmaktadır. Diğer bir deyişle, hem Devvânî'nin biyografisi ve eserlerindeki bazı atıflar Deşteki'den bağımsız olarak anlaşılacağı gibi Deşteki'nin eserleri ve felsefi görüşleri de Devvânî dikkate alınmaksızın kavranamaz. Bu durum Deşteki'nin eserlerinde kendisini çok daha bariz bir biçimde hissettirmektedir. Zira yazdığı birçok eser aslında pederi ile Devvânî arasında yarım kalan bir tartışmanın devam ettirilmesi mahiyetindedir. Özellikle Deşteki'nin, Devvânî'nin eserlerine yazdığı şerh ve haşiyelerde bu husus daha da açık bir biçimde gözlemlenebilir. Örneğin *Devvânî ile pederi arasında devam eden tartışmanın seyrinde, Tecrîdü'l-'ittikâd* üzerine yazılan iki haşiyeden sonra Sadreddin ed-Deşteki vefat etmiş, bunun üzerine Gıyaseddin Mansur ed-Deşteki babasının ardından Devvânî'ye cevaben bir haşiyeye daha yazmıştır.⁴ Yine, Devvânî'nin *Enmûzecu'l-'ulûm* adlı eserine yazdığı şerh⁵ ve Kutbuddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) *Tahriru'l-kavâ'id* adlı *eş-Şemsiyye şerhine Cürçânî'nin yazdığı haşiyenin haşiyesi olan Hâşiyeye ale't-Tasavvurât*'ına yazdığı reddiye örnek olarak gösterilebilir.⁶

Bu ve benzeri birçok misalden de anlaşılacağı üzere Gıyaseddin Mansur ed-Deşteki'nin felsefi külliyatının büyük bir bölümü Devvânî'ye reddiye olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu reddiyeler kendi başlarına anlamlı ve felsefi açıdan değerli olsalar da birçok noktada tarafgirlik içermektedirler. Nitekim eserlerinde yer yer hakşinaslıktan uzak tavırlara ve sırf muhalefet etmeye mebni yaklaşımlara rastlamak mümkündür. Nitekim *Heyâkili'n-nûr* şerhinde Deşteki'nin bazı meseleleri ele alış biçiminde bu durumu açık bir biçimde gözlemlemek mümkündür. Bu husus Devvânî'ye yönelik eleştirilerinin değerine dair bir sorgulamayı da beraberinde getirmektedir.

2. Şârihlerin Mukaddimleri: Amaç ve Yöntem

Çalışmamıza konu edilen *Heyâkili'n-nûr* şerhlerinden ilki Devvânî'ye aittir. Karakoyunlu sultanı Cihân Şah'ın (s. 1438-1467) hizmetine giren Devvânî, bir süre sonra Akkoyunlu sultanı Uzun Hasan'ın (s. 1452-1478) Cihân Şah'ı 11 Kasım 1467 yenmesinin ardından Tebriz'e kaçmak zorunda kalır. Burada bulunan Muzafferiyye Medresesi'nde 11 Şevval 872/4 May 1468 tarihinde *Şevâkilü'l-hûr fi şerhi Heyâkili'n-nûr* adlı şerhi tamamlar.⁷ Şerhin mukaddimesinden anlaşıldığı kadarıyla Devvânî, eseri özel bir istek üzerine yazmamıştır. Ancak yine mukaddimededen anlaşıldığı üzere, eseri Bahmânî sultanı Şemseddin Muhammed Şah'ın veziri Mahmud Cihan'a (Mahmud Gavan) ithaf etmiştir.⁸

4 Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*, Dersaadet Matbaası: İstanbul 1893, C. I., s. 252.

5 Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, C. II., s. 116.

6 Carl Brockelmann, *GAL (Supplement I)*, Brill: Lieden 1937, s. 846.

7 Celaleddin Devvânî, *Şevâkilü'l-hûr fi şerhi Heyâkili'n-nûr*, (Seb'u Resâil içinde), Tahran: Miras Maktoob Yay., 2002, s. 108; Reza Pourjavady, "Kitab-shinasi Athar-i Jalal al Din-i Dawwani", *Ma'arif*, 15 i&ii, s. 81-138.

8 Celaleddin Devvânî, *Şevâkilü'l-hûr*, s. 109. Şemseddin Muhammed Şah ve vezir Mahmud Cihan'ın hakkında bilgi için bkz. Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safawid Iran*, s. 9.

Heyâkîlu'n-nûr şerhini yazım gayesini, Devvâni edebi bir üslupla ve sembolik bir dille şöyle açıklamaktadır:

Ey zeki ve [ilme iştîyak ateşi ile] yanan kimse! İşte bu, Heyâkîlu'n-nûr şerhidir ki en güzel haliyle ve en ince ayrıntılarıyla Şevâkîlü'l-hûr'u (güzel gözlerin hâli) anlatır. [Bu eser, müellifin eserinin] gizli sırlarını açıklamada yetkin, geceleyin çölde yolun kaybetmiş ışık arayan kimselerin yolunu aydınlatmaya ve onları işığa ulaştırmaya kâfidir. Ömrüne yemin olsun, daha önce kimsenin zihninin erişmediği, örtülere bürünmüş, hiçbir insan ve cinin ulaşamadığı, bir otağda öylece [seni] bekleyen bakire hakikatleri içerir. Onda, hakikatinin güzelliğinin peçesini kimsenin açmadığı nice özlü güzellikler vardır. Eğer gözlerini onun güzellik aynalarına diker ve tecelligâhına ibret nazarıyla bakarsan, lütufların en incelerini görürsün. Ondan gözünü ayıramayarak uzun süre bakanların gözleri şaşkındır, onda güzelliklerin en incelerini görür, onu arzulayanların kalpleri sarhoştur... İşte sana onu gelin gibi süsledim, çünkü sen ona layıksın. Onun en serin ve en sıcak olanlarını hazırladım sana, itminan koltuklarına uzanıp yakının gölgelerinde mutlu ol. Eğer daha önce iştîmediğin bir şey duyarsan, gözlerinin daha önce görmediği bir şey görürsen dur ve sakın geçme! Umulur ki bu mübarek topraklarda, ifadeleri hikmetin nurlarından ve sırlarından derlenmiş bu ağaçtan bir parça elde edersin.⁹

Eserin yazılış gayesine ilişkin bu açıklamalardan Devvâni'nin şerhinin dört ana gayesi şu şekilde özetlenebilir:

- I. Müellifin, kendisinden önce anlaşılması mümkün olmamış ibarelerini açıklamak,
- II. Daha önce ortaya çıkarılmamış yönlerine vurgu yapmak,
- III. Zeki ve eğitime iştîyaklı talebelerin istifadesine sunmak,
- IV. Açıklanan meseleleri burhan ile yakîni bir zemine oturtmak.

Burada hemen şunu ifade etmek gerekir ki, klasik üslubundan farklı olarak, Devvâni'nin eserde mümkün oldukça cedelden ve tartışmacı bir üsluptan uzak durmaya çalıştığı görülmektedir. Öyle ki Muhakkik Devvâni, *âdeti* olduğu üzere konu hakkındaki tarihi tartışmaları, tarafların delillerini ve kendisinin bu delillere yönelik kanaatini belirtmek yerine müellifin amacını mümkün oldukça özlü bir biçimde ortaya koymaya gayret etmektedir. Bu da eserin daha ziyade eğitici bir tarzda ve ders halkalarında okutulmak üzere yazıldığı izlenimi vermektedir. Nitekim Devvâni'nin o sırada Muzafferiyeye Medresesi'nde olduğu bilinmektedir.

Şevâkîl'de birden çok kaynak kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki, kendisinden önceki Sühreverdi şarihleridir. Devvâni'nin yer yer, kendisinden önceki şarihlerden İbn Kemmüne (ö. 683/1284), *Şemseddin eş-Şehrezûri* (ö. 687/1288'den sonra) ve Kutbuddin Şirâzi'ye (ö. 710/1311) yapılan atıflara rastlamak mümkündür. Ayrıca İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzi, Muhyiddin

İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Seyyid Şerif Cürcânî gibi birden çok filozof ve kelamcıya da ismen ya da dolaylı göndermelerle atıflar yapılmıştır.

Mir Gıyasuddin Mansur Deşteki ise şerhini Devvânî'den daha genç bir yaşta yazmıştır. Zira onun daha sonra yazdığı eserlerden olan *Mir'âtü'l-hakâ'ik*'te bu eserine atıflar yer almaktadır. Özellikle cisim ve tabiat bahislerine ilişkin konularda birden çok atfa rastlanmaktadır.¹⁰ Bununla beraber eserin yazılış tarihi konusunda ihtilaflar vardır. *İşrâku Heyâkili'n-nûr*'u tahkik eden Ali Evcebî, yazdığı mukaddimede şerhin telif edildiği tarihte Deşteki'nin on sekiz yaşında olduğunu iddia etmektedir.¹¹ Bu durumda o, bu eseri 1480 yılı civarında yazmış olmalıdır. Oysa Deşteki'nin öğrenim hayatını yirmi yaşında bitirdiği düşünülürken bu iddianın doğruluk ihtimali zayıflamaktadır. Eserin yazılış tarihine dair elimizdeki tek somut veri, eserin milâdî 1490'dan önce yazılmış olduğunu göstermektedir.¹² Bu bilgi, *Mir'âtü'l-hakâ'ik*'in hicrî 895 senesinde tamamlandığını gösteren müellifin ifadelerinden çıkarılabilir.¹³ Dolayısıyla eserin milâdî 1486 ile 1490 arasında yazılmış olması ihtimalinden bahsedilebilir.

Eserinde oldukça sert bir üslup kullanan Deşteki, şerhi yazma amacını şu şekilde ifade etmektedir:

"Ben öğrencilerin elinde bulunan, bir takım saygın kimseler tarafından Heyâkil'e şerh olarak yazılmış bir kitabın içeriğine muttali oldum. [Ve gördüm ki] yazdığı şerhle [metne] sadece çelişki ve haksız eleştiri eklemiş. Ben de [bu] gereksiz ilavelerinden dolayı şerhi dürüp attım ve ondan yüz çevirdim. Ve dedim ki: Selam! [Nitekim bu ilimde] pek birikimi olmayan, fitratları zayıflamış bir grup [Devvânî'nin yazdığı şerhteki] şişkinliği [ilmi bir] dolgunluk ve ondaki kabarcıkları da yıldız sanıp onu parmakla göstermeye ve onunla doymaya başlayınca kadar onu incelemekle uğraşmadım. [Bütün bunlar olunca]esere yöneldim, ona yoğunlaştım, en değerli kısımlarını değerlendirdim ve bütün surlarını ortaya döktüm. Böylece onun eğrilikleri [şaşıkları] gözle görülür hale geldi, metnin kuyruğundan tozu savruldu. Bu esnada insaf şartlarını hep gözettim, haksızlık ve zulümden uzak durdum. Eseri okuyan ve onu inceleyen müptedilerin anlayışları bozulmasın, Şârih kendisi aldandığı gibi onları da aldatmasın diye...

Sonra [bilmelisin ki] her ne kadar bahs ve nazar yöntemini benimsemek [İşrâk] ehlinin kanatlarını kırsa ve akıl sahiplerinin maksadını örtse de, Şârih'in bu makamdaki ifadelerinin ve bu husustaki araştırmalarının, ilme susamış talebeleri aldattığını ve bu sanatta doğru yola ulaşmak isteyenlerin emellerine gem vurduğunu gördüğümde, bu [eserimle] onların yollarından engelleri kaldırmayı ve onların ihlas ve yakîn kaynaklarını bulandıran [zehirli] gıdaları ortadan kaldırmayı kast ettim...

10 Gıyaseddin Deşteki, *Mir'âtü'l-hakâik ve mecl'e'd-dekâik (Musannefât-ı Deşteki içinde)*, Tahrân: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, C. I, 2005, s. 98, 99.

11 Gıyaseddin Deşteki, *İşrâku Heyâkili'n-nûr li keşfî zulümâtî şevâklî'l-ğurûr*, tahk. Ali Ucebî, Tahrân: Miras Maktoob Yay., 2002, s. XCI.

12 Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safawid Iran*, s. 25.

13 Gıyaseddin Deşteki, *Mir'âtü'l-hakâik*, s. 97.

[Bilmelisin ki] Ben [uzun uzun açıklamak yerine] sadece cerh eden bu Şârihin ayağı-
nın kaydığı, kaleminin haktan saparak tuğyan ettiği yerlere işaret edeceğim. Çünkü
hikmet, aziz ve şerif olup her aklımıza eseni ve içimizden geçeni ifade etmek, hikme-
te layık değildir. En yüce kelimeler remzlidir ki hikmeti ondan edinemezsin. Bilakis,
onu ancak hikmetle anlarsın.¹⁴

Deşteki'nin mukaddimesinde yer alan bu ve benzeri birçok ifadesi için
eserin yazılış gayesine ilişkin şunlar söylenebilir:

1. Eser evvel emirde, Devvâni'ye reddiye olarak yazılmıştır. Benzer bir
saikle yazdığı birçok eseri gibi *İşrâku Heyâkilu'n-nûr* da Devvâni'nin
görüşlerini bilaistisna çürütmeyi amaçlar. Bu yönüyle toptan retçi bir
yaklaşımın örneğidir.
2. Deşteki, yazdığı bu eserde sık sık Devvâni'nin *İşrâkî zevke sahip ol-
madığını ve Sühreverdî'yi anlamadığını iddia eder. Özellikle kimi husus-
larda Devvâni'nin açıkça tahrife giriştiği veya Sühreverdî'nin maksadını
bilerek saptırdığını göstermek de eserin yazılış amaçlarından*dur.
3. *Şerhte Devvâni'nin kullandığı nazar ve bahs yönteminin İşrâkî zevke uy-
madığı mukaddimeden itibaren vurgulanmıştır. Bu hususun ispatlan-
ması kitabın telif amaçlarından birini teşkil eder.*¹⁵

Bu noktada Deşteki'nin eserinde kullandığı yöntemin cedel olduğuna dik-
kat da *çekmek gerekir*. Nitekim Devvâni'nin aksine, Deşteki meseleleri en
küçük ayrıntısına kadar detaylandırarak ele alır. Devvâni'nin herhangi bir
konuda ibarelerine, akla gelebilecek bütün itirazları yapmaktan geri durmaz.
Eser bu yönüyle cedelî üslubunun ağır bastığı bir şerh olmuştur.¹⁶

Sayılan yaklaşımlardaki sert ve cedeli üslubun ötesinde Deşteki'nin eserde ge-
lenekte bir sınır çizilen âdâbü'l-bahs ve münâzara hudutlarını aşarak ithamkâr
ve hakaretamiz bir dil kullandığı da söylenebilir. Ayrıca onun Devvâni'yi he-
men hemen her meselede küfre varan ithamlarla da tahkir ettiğine şahit olmak
mümkündür. Buna muvazi bir biçimde Deşteki, Devvâni'yi “şârih” olarak adlan-
dırırken de aslında ironi yapmaktadır Deşteki. Zira ona göre *şârih olarak nitelen-
dirmekten kasti*, istihza ile Devvâni'nin *cârih oluşunu* vurgulamaktır.¹⁷

14 Gıyaseddin Deşteki, *İşrâku Heyâkilu'n-nûr*, s. 25-29.

15 Meşşâi olarak görülebilecek nazar ve istidlâlin Sühreverdî felsefesini anlama ve yorumla-
maya uygun olmadığı, aslolanın zevk ve tellüh olduğunu iddia etmesi dikkat çekicidir. Keşf
yönü ağır basan bu arayışın temelinde ise felsefi düşüncenin Şii İmâmî unsurlar ile tahkim
edilmesi çabası en açık biçimde onun *Makâmâtü'l-'ârifin* adlı eserinde kendisini göstermekte-
dir. Bu eserinde o bir adım daha ileri giderek İbn Sinâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât* adlı eserinin
dokuzuncu namatını oluşturan “Makâmâtü'l-'ârifin” bölümünü ele alarak şerh etmektedir.
Burada İmâmîyye Şia'sının rivayet külliyyatından aktarımlarla irfâni geleneği temellendirmeye
çalışmaktadır. Ayrıntılar için bkz. *Makâmâtü'l-'ârifin*, (*Musannefât-ı Deşteki* içinde), Tahran:
Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, C. I, 2005, s. 207-238.

16 Eserin üslubu ve şerh literatüründeki konumuna ilişkin diğer bir inceleme için bkz. Lit,
L.W.C. (Eric) van, “Ghiyath Al-Din Dashtaki on the World of Image ('alam Al-Mithal): The
Place of His Ishraq Hayakil Al-Nur in the Commentary Tradition on Suhrawardi”, *Ishraq*, s.
5: 2005, s. 116-136.

17 Gıyaseddin Deşteki, *İşrâku Heyâkilu'n-nûr*, s. 29.

2. Heyâkilü'n-nûr Mukaddimesi: “Nur” Kavramı ve Nur Ehli

Nur, *Heyâkilü'n-nûr* mukaddimesinde zikredilen önemli kavramlardandır. Devvânî, nur kavramını ilim ve onun mertebeleri çerçevesinde şerh etmektedir. Ona göre eşyanın hakikatini açıkça göstermesi bakımından nur, ilim olarak anlaşılabilir. Nurun diğer bir muhtemel anlamı, mufârik akıllardır. Nitekim Devvânî “İşrâkîler'e göre mufârikaların hakikatinin nur olduğu”na dikkat çekmektedir. Ancak ikinci anlamıyla alınsa bile nur, nefsin mufâriklar ile ittisali sonucunda kendisinde ilim meydana gelmesini sağlar. Dolayısıyla bu kavram, mutlaka ilim ile birlikte düşünülmalıdır. Nitekim Sühreverdî hemen devamında gelen, “Bizi nur ile destekle (*eyyidnâ bi'n-nûr*), nur üzere sabit kıl (*ve sebbitnâ ale'n-nûr*), nura ulaştır.” ifadelerini Devvânî ilim kavramı çerçevesinde açıklamaktadır. Ona göre bu ifadelerden her biri bilginin bir mertebesini ifade etmektedir:

- i. Birinci mertebede kişi nur ile desteklenmeyi niyaz eder. İlme'l-yakîn olarak da bilinen bu mertebede kişi, mufâriklardan taşan nur ile varlıkları müşahede eder.
- ii. İkinci mertebede kişi mufâriklar ile ittisal halini yaşar. Bu mertebede beden, kimileyin giyilip kimileyin çıkarılan bir gömlek gibidir. Böylece kişi bedeninden ayrılarak mufâriklar ile ittisal halini yaşayarak onlardaki hakikatleri mütalaa eder.
- iii. Üçüncü mertebede artık tam ittisal gerçekleşir ve nefis, cisimlerin ateşte eriyip gitmeleri gibi mufârikların zâtında mahv olur.

Böylece “te'yid” mertebesinde mufârikten gelen feyezân ile varlıkları müşahede ederken “tesbît” mertebesinde mufârik zâtı müşahede eder. Nihayet üçüncü mertebede ise tamamen gark olarak nura ulaşmıştır.¹⁸

Devvânî'nin nur üzere sebat etmeyi açıklarken değindiği bir diğer husus, sebat etmek ile ittisal arasında kurduğu ilişkidir. Nur üzere sabit olan kimse, eğer mümkünse, mufâriklarla daimî olarak ittisal halinde kalmaya çalışır. Eğer bu mümkün değilse, sebat, ittisal halinin kişi için bir meleke haline gelmesidir. Böylece kişi, vehim ve şekten kurtularak daima yakîn halini yaşar. Yine bu noktada nur için gerekli olan şeylerden biri, sahip olunan bilginin gereğini yapmaktır. Çünkü pratiğe dökülmesi gereken bilgi eyleme dönüşmezse, kişi sebat kavramına yönelmiş olmaz.¹⁹

Deşteki ise nur kavramını farklı bir biçimde yorumlamaktadır. Ona göre nur, bazen delil, bazen burhan anlamında kullanılsa da, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) belirttiği gibi, Allah'ın isimlerinden biridir.²⁰ Ona göre şârih Devvânî bu mânâyı anlayamadığı için Sühreverdî'nin ibarelerini maksadından tamamen uzaklaşmıştır. Zira Sühreverdî'nin maksadı, nura ulaşmaktır.

18 Devvânî, Şevâkilü'l-hûr, s. 111-112.

19 Devvânî, *a.ge.*, s. 112.

20 Deşteki, İşrâku Heyâkilü'n-nûr, s. 31-32.

Bu da ancak kulun maksadının ilahî irade ile tamamen örtüşmesi durumunda gerçekleşmektedir. Bu açıdan bakıldığında rıza kavramı, mukaddimenin ana eksenini oluşturmaktadır. Çünkü ancak rıza ile nura ulaşılabilir. Nitekim rızanın tanımı da “Kaderin gereği olarak meydana gelen günlük olaylardan nefsin hiçbir elem duymayacak şekilde onları kabul etme melekesidir.” şeklindedir. Bunun yolu da Deşteki’ye göre kulluk ve ibadetten geçer. Kişi *nefs-i emmâresini nefs-i mutmeînesinin* itaatine vererek nura giden yola girmiş olur. Deşteki bunun usulünü sûfilerden ve âriflerden yaptığı nakillerle göstermeye çalışır. Bu nakillerde ana ilke, her meydana gelen olayda, kulun rızasının ilahî *rızaya muvafık olmasıdır*. Bunun aksi olan durum, yani kulun rızasının ilahî *rızaya muhalefeti, nura ulaşmanın önündeki en büyük engellerdendir*. Öyle ki, *kul meydana gelen veya gelmeyen hiçbir olay için rızanın yokluğunu ifade eden “keşke” sözcüğünü kullanmamalıdır*. Nitekim Sühreverdî de, “*Bizi nur ile destekle, nur üzere sabit kul, nura ulaştır.*” dedikten hemen sonra “*İsteklerimizin (metâlib) tamamının sonucunu senin rızan kıl; gayelerimizin (makâsıd) en yücesini, bizi sana kavuşmaya hazırlayan şeyler eyle*” şeklinde dua etmiştir. Çünkü Deşteki’ye göre nura ulaşmanın ve ittisalin önündeki en büyük engel, kişinin rıza makamına ulaşamamış olmasıdır. Bu durumda nefis kirlere ve karanlığa (zulmet) boğulmuştur.²¹

Görüldüğü üzere Deşteki’ye göre Sühreverdî’nin tüm bu ifadelerinde ve ibarelerinde asıl maksadı, ilahi rızaya nail olmaktır. Böylelikle kulluğun hakikatine ulaşılır. Çünkü ona göre nur üzere sebat etmek aslında kulluk üzere olmaktır. Ancak Deşteki, Şârih Devvânî’nin bunlardan hiçbirini doğru bir şekilde anlamadığı ve yanlış tevellere başvurduğu kanaatindedir. Zira o, “metâlib” ve “makâsıd” kavramlarını hiçbir delile dayanmadan tahsis etmiştir.²²

Devvânî ise metâlib ve makâsıd kavramlarını farklı bir şekilde açıklamaktadır. Sühreverdî’nin yukarıda geçen duasını şerh ederken, metâlib kavramını öne çıkarmaktadır. Çünkü metâlib, bizzat istenen şeydir. Bu nedenle Şeyhu’l-İşrâk, zâtı gereği istenen rızayı ifade etmek üzere metâlib kavramını kullanmıştır. Ancak metâlibe ulaşmanın yolunu açıkça beyan etmemiştir. Bu hususta Devvânî’ye göre, metâlibe ulaşma yolu nefsin bedenî kirlilerden arınması ve akli yetkinlik ile temizlenmesidir. Makâsıd ise başka bir şeye vesile olması için kendisine başvurulandır. Makâsıd türünden olan her şey, ilahi olana kavuşma için hazırlanmayı sağlar. Yani ilahi olana ulaşmada, daha ziyade vesile olması cihetiyle önem taşır. Nitekim müellif de makâsıdı, ona kavuşmaya hazırlayıcı olmaları cihetinden zikretmiştir.²³

Anlaşıldığı üzere Devvânî, ilimle irtibatlı olan metâlib kavramını, *rızayı göstermesi bakımından* makâsıd kavramından *üstün tutmuştur*. Burada dikkat çeken husus, metâlib kavramının Devvânî tarafından iki boyutlu olarak

21 Deşteki, *a.ge.*, s. 34-37.

22 Deşteki, *a.ge.*, s. 38.

23 Devvânî, Şevâkilü’l-hûr, s. 113.

tasavvur edilmesidir. Bunlardan ilki, pratik anlamdaki kemâl, yani nefsin dünyevî kirlere arınmasıdır. Bununla Devvânî, felsefenin âmeli boyutu olan ahlaka işaret etmektedir. Metâlibin diğer ciheti ise teorik anlamdaki kemâldir. Bunu belirtmek üzere o, “akli kemâl” ifadesini kullanır. Dolayısıyla Deşteki'nin tasavvur ettiği gibi rızayı gaye edinen kişi sadece güzel ahlak veya mutlak itaat ile ona ulaşmış olamaz. Bilakis, ahlâki kemâlin yanında akli kemâle de ulaşmak gerekir. Bu da Devvânî'nin felsefi mutluluğu sırf irfânî/sûfi bir tarzda bir tecrübe olarak görmek yerine akli ve ahlâki kemâlin bütünlüğünde ifadesini bulan iki boyutlu bir mutluluk tasavvura sahip olduğunu göstermektedir.

Yine Devvânî, *Heyâkîlu'n-nûr* metninde geçen zikir kavramını da ilim olarak yorumlamıştır. Ona göre gerçek anlamdaki kemâl, ilim ve marifete ulaşarak elde edilebilir. Bu nedenle de müellif, “*Zikri bereketli kıl*” diye dua ederken, ilmi kastetmiştir.²⁴

Deşteki, zikir kavramını şeref ve kemal olarak açıklamaktadır. Bu da, daha önce anılan nur pınarlarına ulaşmakla elde edilen kemaldır.²⁵ Dolayısıyla rızaya mertebesine ulaşmak ile gerçekleşen ittisalın sonucunda kemâl elde edilebilir.

Sühreverdi'nin mukaddimesinin ana eksenin oluşturan nur kavramını Deşteki, Allah'ın isimlerinden birisi olarak kabul eder. Bu nedenle nura ulaşmayı ön plana çıkarır ve bunun için de kulun rızayı maksat edinmesi gerektiğini vurgular. Bu açıdan bakıldığında Deşteki, nur telakkisinin merkezine rıza kavramını yerleştirmektedir. Ona göre kulun nura ulaşması için rızayı gaye edinmesi yeterli olacaktır. Bunun yolu da her gündelik olayda nefsin ilâhi iradeye mutlak anlamda bağlanması, itaatidir. Özellikle de arzu etmediği, hoşnut olmadığı olaylar karşısında nefsin meleke şeklinde, her olanı kabul etmesi rızayı kazanmak için şarttır. Dolayısıyla Sühreverdi'nin mukaddimesinin ana nüvesini teşkil eden nur kavramını, Deşteki irfani ve sufi bir yaklaşımla yorumlamakta ve rıza ile irtibatlandırmaktadır.

Buna mukabil Devvânî, nuru ilim kavramı ile beraber düşündüğünden, nurun ma'kul olanla irtibatını ön plana çıkartmaktadır. Nitekim nurla kurulan ilişkinin derecelerini ilmin dereceleri ile açıklaması, onun ilim ile nur arasında kurduğu sağlam bağa işaret etmektedir. Yine, değerli gördüğü metâlibe ulaşmak için nefsin akli kemal ile temizlenmesi gerektiğini belirtmesi önem arz eder. Ayrıca nurda sebat etmek, ittisalın devamı gibi kişinin nur ile ilişkisini tesis eden veya güçlendiren haller için bilgiyi ve akli kemâli şart koşmaktadır. Binaenaleyh Devvânî, nuru riyazet, kulluk veya keşfle değil, doğrudan ilim ve taakkul ile ilişkisi üzerinden açıklamaktadır. Bunu da onun irfânî/sûfi geleneği temel alan Deşteki'nin aksine, İbn Sînâ'cı yönü daha ağır basan bir felsefi yaklaşıma sahip olduğuna işaret etmektedir.

24 Devvânî, *a.g.e.*, s. 114.

25 Deşteki, *İşrâku Heyâkîlu'n-nûr*, s. 40.

Sühreverdî'nin "*Hayır senin zatındandır ve şer senin takdirindedir*" ifadele-rini açıklarken Devvâni, şerrin ilâhî zattan arzı olarak ve dolaylı yoldan sadır olduğunu belirtir. Buna göre aslında ilâhî zâttan sâdır olan her şey hayırdır. Fakat çok büyük hayırlar, bazen az bir miktarda şerri de gerektirmektedir. Eğer bu az miktardaki şer için büyük hayırlar terk edilecek olursa, daha bü-yük bir şer ortaya çıkar. Bu da aslında şerrin ilâhî zâttan hayır olarak sâdır olduğunu göstermektedir.²⁶

Deşteki şer meselesini ele almaya Devvâni'nin yukarıdaki açıklamalarına yer vererek başlar. Ona göre şârih'in bu açıklamaları İbn Sinâ'cı bakış açısını yansıtmaktadır ve Allah'ın zâtî zorunlulukla fiilde bulunmasının bir gereği-dir. Bu da sadece Meşşâiler açısından doğrudur. Oysa hakikat ehli (*ehlü't-tahkik*) olarak nitelenen sûfiler, Allah'ın irade ve kast ile fiil yaptığını savun-maktadırlar. Dolayısıyla aslında hayır ve şerrin tamamı Allah'ın dilemesi ve iradesiyle var olmuştur.²⁷

Devvâni'nin kötülüğe bakış açısının İbn Sinâ'nın yaklaşımı ile örtüşme-si nedeniyle, Deşteki'nin eleştirileri büyük ölçüde haklıdır. Zira eş-Şeyhu'r-Reis'e göre âlemde kötülüğün bulunması ne fertlerin tamamını ne de türsel yapıyı etkiler. Bilakis şer, hayra nispetle azınlıkta kalan bir yapıya sahiptir. Yetkinliklerin eksikliğinden doğan kötülük ise arızidir. Dolayısıyla bu tür bir kötülüğün terki, aslında daha büyük bir hayrın terki anlamına gelir. Oysa mutlak planda düşünüldüğünde iyilik, kötülüğe üstün gelmiştir ve bu da ilahî inayete ve Tanrı'nın mahza hayr olmasına mebnidir.²⁸

Mukaddimede şârihler tarafından tartışma konusu edilen diğer bir husus da nura ulaşma ve peygamberin aile efradı olma konusunda kimlerin öne çıktığı hususudur. Böyle bir meselede de iki şârihin farklı düşünmesi ve son-ra gelen Deşteki'nin Devvâni'ye eleştiriler yöneltmesi hayli daikkat çekicidir. Devvâni bu meselede daha kapsayıcı ve daha soyut düşünmektedir. Ona göre aile iki türdür: Nesepten kaynaklanan aile bağı ve nisbetten kaynak-lanan aile bağı. Birincisi mutlak olarak sınırlandırılmıştır ve belirli kimse-leri içerir. İkincisi ise geçmişe ve geleceğe dönük olarak genişletilebilir. Bu nedenle nisbetten kaynaklanan şekliyle Âl-i Beyt'den bahsedilebilir. Bunlar kemâli kazanmaları yönüyle peygamberin aile efradına dâhildirler. Cismâni olarak peygamberin evladı olsalar da, nesepten akrabalık şekli, onun beden-sel yaşamı ile ilgilidir. Oysa nisbetten kaynaklanan akrabalık daha üstün bir mertebeye işaret etmektedir. Zira bu şekilde peygambere bağlılık, onun akli hayatının bir neticesidir. Böylelikle onlar, peygamberin mânevî evlatları mer-

26 Devvâni, Şevâkilü'l-hür, s. 113.

27 Deşteki, İşrâku Heyâkilü'n-nür, s. 39.

28 İbn Sinâ'nın şer kavramına yaklaşımı ve ilâhî kaza ile ilişkisine dair açıklamaları için bkz. eş-Şifâ: *el-İlâhiyât*, thk. Süleyman Dünya&Muhammed Yusuf Musa&Said Zaid, Kahire, 1960, C. II., s. 414-423; a.mlf., *Kitâbu'n-necât*, thk. Mâcid Fahrî, ddddüğüne ilişkin bir tespit-tamaları için bkz. çin daha anlamlı ve yeniden felsefe yapmaya uygun olduğuna ilişkin bir tespitt Beyrut: Dâru Efnanî'l-Cedide, s. 320-326.

tebesine ulaşmışlar ve kemâl erişmeleriyle peygamberin akrabaları olmuşlardır. Kemâl ehli de kendi aralarında iki kısma ayrılır: Sûrî (formel) kemâl ve hakiki kemâl. Eğer nisbet ehli sureta bile olsa kemâlî elde etmişlerse, onlar da kemâl ehlinden sayılabilirler. Bunlar daha çok şer'i ilimlerle ilgilenen ulemadır. Ancak gerçek kemâl, metafizikçi (*mütellih*) hikmet ehlinindir (*hukema*). Bunlar zamansal olarak peygamberden önce ya da sonra gelebilirler. Önemli olan nübüvvet nurundan pay almış olmalarıdır. İki akrabalık türü arasında kıyaslama yapan Devvânî, ikincisinin yani nisbetten kaynaklanan akrabalığın nesepten kaynaklanan akrabalıktan üstün olduğunu belirtir.²⁹

Deşteki, Ehl-i beyt konusunda geleneksel yorumun dışına çıkılmama noktasında şedid bir duruşa sahiptir ve oldukça katıdır. Bu nedenle Ehl-i beyt hususunda Devvânî'yi şiddetle eleştirmektedir. Ona göre Devvânî'nin yaklaşımı gülünç ve saçmadır. Çünkü bu yaklaşıma göre Galen ve Porphyrios gibi İslâm öncesi hükemâ bile Ehl-i beyte dâhil olmaktadır.³⁰

Mukaddimenin yoruma açık diğer bir unsuru olan ehl-i beyt kavramı da iki farklı şerh biçimini göstermesi bakımından önemlidir. Deşteki, Şii irfânî ekolün yaklaşımını benimseyerek Ehl-i beytin çerçevesini dar tutmuş ve bu konudaki klasik yaklaşımı savunmuştur. Devvânî ise daha felsefi olarak görülebilecek bir yorum geliştirmiştir. Ona göre peygamberin asıl mirasçıları ve ailesi, bilgi bakımından kâmil olanlardır. Dolayısıyla peygambere yakınlık kan bağı ve nesepten ziyade, bilgi ve hikmet iledir. Peygamber ile böylesi bir 'düşünsel' ve 'bilişsel' bağın kurulması hatta bu bağın diğer bağlardan üstün tutulması, şüphesiz felsefi bir açılım ve orijinallik içermektedir.

3. Dördüncü Heykel: Zorunlu Varlık ve Birlik

Bu heykelin en önemli meselesi Zorunlu Varlığın birliğinin keyfiyeti ve bunun ispatlanmasıdır. Devvânî bu konuda iki farklı görüşten bahseder. İlki Meşşâiler tarafından ortaya atılmıştır. Onlar Zorunlu Varlığın birliğini, varlık kavramı çerçevesinde ele almaktadırlar. Buna göre Zorunlu Varlığın varlığı ve mahiyeti birdir ve aynıdır. Daha doğru bir şekilde ifade etmek gerekirse, Zorunlu Varlığın bir varlığı ve bir de mahiyetinden bahsedilemez. Bilakis, onda varlık ve mahiyet aynı şeydir. Bu da mahza varlıktır. Varlığından ayrı bir mahiyet veya mahiyetinden ayrı bir varlık düşünmek mümkün değildir. Yine varlığı mahiyetine ya da mahiyeti varlığına eklenmiş, ârız olmuş değildir. Bilakis O'nun hakikati, pür bir varlıktır. Dolayısıyla Meşşâiler'e göre Zorunlu

29 Devvânî, Şevâkilü'l-hür, s. 115. Devvânî'nin bu yaklaşımının, İbn Haldun'un neseb ile oluşan asabiyet ve sebep ile oluşan asabiyet kavramlarının dönüşümü ile ortaya çıktığı iddia edilebilir. Zira İbn Haldun asabiyeti dört farklı anlamda kullandığını söylenebilir: (a) Mutlak olarak kan akrabalığı (b) Kan akrabalığı olan kimselere taraftar olma (c) Kan akrabalığının haricinde bir sebeple bir araya gelmiş grupların üyeleri (c) Ortak bir irade ile ortaya koyan bir kabile veya halk. Ayrıntılar için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Derviş Cüveydi, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005, s. 114-317; M. Kamil Ayad, *Die Geschichts und Gesellschaftslehre Ibn Halduns*, Stuttgart: Cotta, 1930, s. 203-204.

30 Deşteki, İşrâku Heyâkilü'n-nür, s. 40.

Varlığın hakikati, varlıktır (vücûd), mevcut bile değildir. Bu yönüyle ona ancak mecazen mevcut denebilir.³¹

Deşteki, beklendiği üzere, Meşşâi yaklaşımı bile yanlış savunduğu iddiasıyla Devvânî'yi kıyasıya eleştirmektedir. Ona göre bu anlayış akıl sahiplerinin üzerinde ittifak ettikleri en temel doğrulara aykırıdır. Zira böyle bir teorinin benimsenmesi durumunda Zorunlu Varlığın -varlığın bedihi ve en iyi bilinen kavram olması nedeniyle- en iyi bilinen, varlıklar arasında ortak, teşvik ile diğer varlıklara atfedilen ikinci tümellerden olması gerekir. Oysa bunun saçma olduğu ortadadır.³²

Devvânî, Zorunlu Varlığın birliğine dair İştirâkilerin görüşüne de değinmiştir. Onlara göre nurun hakikati tek olduğundan, onda herhangi bir cihetten çokluk yoktur. Çünkü nur, zâtı itibariyle açık ve âşikâr olandır. Onun hakikati ilk bakışta anlaşılır ve onda bir kapalılık da yoktur. Böyle olmaz da anlaşılması için başka şeylere ihtiyaç duyulursa, nur, nur olmaktan çıkar. Fakat onda, şiddet veya zayıflık, eksiklik veya kemâl bakımından bir takım farklı dereceler bulunabilir. Nurun en üst derecesi zorunluluktur. Çünkü nur, apaçık olma bakımından diğer her şeyden üstündür ve her şey sebeplik zinciri ile ona dayanır. Bu zincirin en sonunda ise nurların en şerefli si bulunur. Çünkü o, diğerlerinin illetidir. Bütün her şeyin ona dayanması gerekir. En üst derece olan Zorunlu, nurların açıklık bakımından da en üstünüdür. Eğer birden çok Zorunlu Olan varsayılırsa, her biri kemâl bakımından en üstün olmalıdır. Bu durumda aralarında ne hakikat, ne mertebe ne de başka bir açıdan farklılık olmayacaktır. Çünkü nurda herhangi bir çokluk olmadığı bilinmektedir. Bu ise onların hem bir hem de farklı olmalarını gerektirir ki bu saçmadır. İçlerinden birinin kemâlde en üstün olduğu, diğerlerinin ondan aşağıda, kemâlde eksik olduğu varsayılabilir. Bu durumda eksikliğin mahiyetten kaynaklanmadığını biliriz. Çünkü aynı mahiyette (Zorunluluk) bir başka fert, kemâle erişebilmiştir. Dolayısıyla eksikliğin sebebi mahiyet değildir. Bilakis eksikliğin sebebi, sebepliliktir. Yetkinlik ve kemâlde daha aşağıda olan, en üstün olanın eseri olduğu için ondan daha aşağıda kalmıştır. Bu durumda da Zorunlu olamaz. Böylece birden çok Zorunlu Olan varsaymanın saçma olduğu anlaşılabilir olur.³³

Sühreverdî'nin diğer şarihi Mir Gıyaseddin, Devvânî'nin açıklamalarının bir bütün olarak esastan ve delilden yoksun olduğunu iddia eder. Ona göre bu yapılan aktarımlar ne İştirâk felsefesinin esaslarına uygundur, ne dinin ilkelerine muvafiktir ne de akılla bağdaştırılabilir. Kaldı ki Devvânî nakillerinde de titiz davranmayıp fâsid ve çarpık bir aktarımda bulunmuştur. Her şeyden önce özü itibariyle bir olan mahiyetin eksikliği bir illete sebebiyle-

31 Devvânî, Şevâkilü'l-hür, s. 167-170.

32 Deşteki, İştirâku Heyâkılı'n-nûr, s. 187. Ancak Deşteki bazı eserlerinde bu görüşü de savunmuştur. Ayrıntılar için bkz. *Tecridü mesâilü'l-hükme (Musannefât-ı Deşteki içinde)*, Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005, s. 25.

33 Devvânî, Şevâkilü'l-hür, s. 170-171.

se, kâmil oluşu da bir illet sayesinde olmalıdır.³⁴ İkinci olarak, Deşteki'ye göre Şârih Devvânî, akli burhana dayanma konusunda başarısız olduğu gibi ehil olmadığı halde İsrâk mektebinin keşf yoluna da başvurmaya çalışmıştır. Ancak o, keşf sahibi olduğunu iddia ettiği meselelerde de dinin aslına ve apaçık olan hakikatlere aykırı iddialarda bulunmuştur. Deşteki bunu göstermek üzere Devvânî'nin ez-Zevrâ isimli eserinde geçen şu ifadeleri nakletmektedir:

Daha önce nazar ve istidlâl dayanan (resmî) hikmetten duyduklarından üzere, bir şeyin yoktan hüdüsunun mümkün olmadığı senin için apaçık ortaya çıkmamış mıydı? Zâtî hüdüsun durumu da böyledir. Bu ilkeyi hads ile kavraman ne kadar da kolaydır! Öyleyse malul, zâtî itibariyle illetten farklı (mübâyin) değildir. Bilakis, onun işlerinden (şe'n) biridir. Dolayısıyla malul, mahza itibarıdır.³⁵

Deşteki, bu ifadelerin açıkça akla ve dine aykırı olduğunu söyler. Akla aykırıdır; zira şârih, fikhî bir kıyas yapmıştır. Bu kıyasta da hudûsun zamanî ve zâtî türleri arasında bir ayırma gitmemiştir. Oysa hudûs, bu ikisi hakkında lafzî iştirak ile (eş seslilik) kullanılmaktadır ve ikisinin ispatı için serdedilen deliller, birbirinden tümüyle farklıdır. Hatta akli deliller apaçık bir biçimde Zorunlu Varlığın özü itibariyle, mümkünden tamamen ayrı olduğunu ortaya koymaktadır. Yine Deşteki'ye göre, birçok eserinde yer alan açıklamalarının ortak sonucu olarak, Devvânî'nin bu konudaki en temel görüşü şudur: Zorunlu Varlığın mahiyeti ve hakikati; apaçık olan, mastar olan varlık kavramıdır. Bütün mümkünler de ancak onun çeşitli itibarları ve taayyünleri olarak vardılar. Var olan her şey, bu hakikatin bir takım itibari ve özel taayyünleridir. Bu da hiçbir filozofun, hiçbir kelamcının, hatta hiçbir din erbabının kabul etmediği bir çirkinliktir.³⁶ Dolayısıyla Deşteki şu soruyu sorar: Hal böyle iken, nasıl olur da keşf ve İsrâkî zevk bunun aksini ortaya koyabilir? Esasen bütün bunlar ona göre Devvânî'nin bir takım remzi ve örtük ifadelerin zahirinden vehmettiği şeylerdir. Bu da açıkça göstermektedir ki Şârih'in keşf ve mükâşefe alanında hiçbir yeteneği ve iktidarı yoktur. Bilakis o, her seferinde keşf sandığı bir takım vehm ve yanlışlara kapılarak kaybolup gitmiştir. Hatta o, bu alanda kendisine tâbî olanları da saptırmıştır.³⁷

Ne var ki Devvânî'nin ifadelerinin tümü göz önüne alındığında, Deşteki'nin eleştirileri büyük ölçüde temel olduğu söylenebilir. Deşteki'nin aktardığı ifadeler Devvânî'nin eserinden kısmî olarak yapılan alıntılardır. Belirli bir anlayışı desteklemek üzere yapılan bu seçmeci aktarımların neticesinde Devvânî'nin kastetmediği bir anlam ortaya çıkmaktadır. Onun ifadeleri tam olarak şu şekildedir:

34 Deşteki, İsrâku Heyâkılı'n-nûr, s. 192.

35 Deşteki, *a.g.e.*, s. 192.

36 Deşteki, *a.g.e.*, s. 197.

37 Deşteki, İsrâku Heyâkılı'n-nûr, s. 195-197.

“Daha önce nazar ve istidlâle dayanan felsefeden (resmî hikmet) duyduklarından üzere, bir şeyin yoktan hudûsunun mümkün olmadığı senin için apaçık ortaya çıkmamış mıydı? Zâtî hudûsun durumu da böyledir. Bu ilkeyi hadis ile kavraman ne kadar da kolaydır! Öyleyse malul, zâtî itibariyle illetten farklı (mübâyin) değildir. Yine, onun varlığı kendisinden değildir. Bilakis onun varlığı illetin varlığındandır, onun işlerinden (şe'n) biri, vecihlerinden bir tanesi, haysiyetlerinden bir haysiyet ve bunun gibi diğer uygun itibarlarındanandır.”

Gönül Gözünü Açan [Bir Uyarı]:

Öyleyse malul, illete nisbeti yönünden düşünülecek olursa, tamamen mu'tebirin itibarına bağlı olarak var olan bir şey değildir. İllete nisbet edildiği şekliyle malulün bir hakikati vardır. Eğer bağımsız bir zât olarak düşünülürse yok hükmündedir; hatta imkânsızdır.”³⁸

Görüldüğü üzere, Deşteki'nin alıntıladığı haliyle alındığında, Devvâni'nin ifadelerinden çıkan anlam, “malulün hiçbir şekilde varlığının olmadığı, bir yanılısamadan ibaret olduğudur”. Ancak Devvâni'nin ifadeleri bir bütün olarak alındığında, “malulün illetinden bağımsız bir varlığının olmadığı” anlamı çıkar. Özellikle de Deşteki'nin aktardığı metinde yer alan “Dolayısıyla malul, mahza itibarîdir.” ifadesi tamamen asılsızdır. Bilakis, Devvâni onun itibari olmadığını söylemektedir.

Ayrıca Devvâni'nin Deşteki tarafından yukarıda özetlenen görüşleri, Sühreverdî'nin et-Telvihât'daki ifadeleriyle de örtüşmektedir. Sühreverdî burada çok açık bir biçimde Zorunlu Varlığın mahzâ varlık olduğuna işaret etmektedir:

“Zihnî varlığını mahiyetinden ayırdığı şeye gelince, eğer onun mahiyeti özü gereği imkânsızsa, onun herhangi bir şeyinin [tikelinin] var olması [zaten] imkânsızdır. Eğer o tümelin bir tikeli [dış dünyada] var olmuşsa, onun akledilen başka tikellerinin de var olması [tümelin] mahiyeti sebebiyle imkânsız değildir; ancak bir başka bir başka engelden [varlığa çıkmamış]dir. Bilakis, o tümelin sonsuz sayıda tikelinin var olması mümkündür. Sen bilirsin ki tümelin ne kadar çok tikel ferdi dış dünyada var olursa olsun, daha fazlasının var olması hâlâ mümkündür. Eğer hakikati olan bu varlık, Zorunlu Varlık ise ve onun varlığından ayrı bir mahiyeti varsa, tümel olarak kabul edildiğinde, zâtî gereği onun bir başka tikelinin de olması mümkündür. Çünkü eğer varlığın, mahiyetine ilişmesi imkânsız olsaydı, Zorunlu Varlık mümkün varlık olurdu. Oysa bu saçmadır. Burada anlatmak istediğimiz, [Zorunlu Varlık denilen tümelin başka fertlerinin olmasının] mahiyet dışında bir şeyle imkânsız hale gelmesidir ki bu durumda o, mümkün varlık haline gelir.

Soru: Öyleyse nasıl Zorunlu olur?

Cevap: Daha önce dediğimiz gibi, tümel mahiyetin tikelleri, mümkün olarak varlık sahasına çıkanların ötesindedir. Dolayısıyla tümel mahiyet, Zorunlu olamaz. Eğer [varsayılan tümel] mahiyetinin herhangi bir ferdi mümkün olursa, Zorunlu Varlık da mahiyeti itibarıyla mümkün olur. Bu ise imkânsızdır. Öyleyse, eğer varlıkta herhangi bir Zorunlu olan var ise, onun zihninden varlık ve mahiyet diye ikiye ayrılacak bir mahiyeti yoktur. O, sırf ve sadece varlıktır. Öyle ki ona genellik ve özellik gibi bir takım eksiklikler asla ilişmez. Onun dışındaki her şey, ondan çıkan bir ışık [lum'a] veya o ışıktan yansıyan ve kemâli ile ondan farklılaşan bir başka ışıktır. Çünkü onun tamamı varlıktır ve o varlığın tamamıdır.”³⁹

Açıkça görüldüğü üzere Sühreverdî'nin yukarıdaki cümleleri, Devvânî'nin *ez-Zevrâ*'da geçen ifadeleri paralellik arz etmektedir. Sühreverdî açıkça hem Zorunlu Varlığın hakikatinin mahza varlık olduğunu vurgulamakta, hem de var olan her şeyin bir şekilde onun varlığının uzantısı olduğu şeklinde yorumlanabilecek bir yaklaşımı savunmaktadır. Dolayısıyla Destekî'nin eleştirileri büyük ölçüde haksız ithamlardır.

Ancak burada Devvânî'nin Sühreverdî'den ayrıldığı nokta, hakikatin mahza varlık olmasından ne anlaşılması gerektiğidir. Zira İsrâkî felsefenin gereği olarak Zorunlu Varlık, Nûru'l-envâr'dır. Nur zâtı gereği bilinen, açık olan, Nûru'l-envâr ise apaçık olan ve diğer her şeyin kendisiyle aydınlandığı, açık hale geldiği el-Ğani'dir.⁴⁰ Eğer Zorunlu Varlık bilinmez ve kapalı olursa, zulmânî bir karakter kazanmış olur ki bu Sühreverdî sisteminin tüm kabullerine esastan aykırıdır. Öte yandan Devvânî'nin ortaya koyduğu Zorunlu Varlık anlayışı, kısmi bir tümel olarak da görülebilecek şekildedir. Nitekim o, Zorunlu Varlık'ın tüm kayıtlardan arındırılmış mahza varlık olduğunu, söyler. Bu nedenle de kendisine varlığın âriz olduğu, uruz ettiği varlık anlamıyla Zorunlu Varlık'a “mevcut” denmez. Bilakis o, bütün varlığın hakikatinden başka bütün özelliklerden soyutlanmış saf varlıktır. Bu yönüyle o bizzat müşahhas hale gelmiştir. Onun nedenle de onun teşahhusu ve varlığı bir ve aynı şeydir. Zorunlu Varlığa ait bütün sıfat ve yüklemelerin kaynağı da basit hüvviyetinden ibarettir. Dolayısıyla da o, dış dünyada bulunmayan ikincil tümellerden olmaktan yine bu hüvviyetiyle kurtulur.⁴¹

Görüldüğü üzere Devvânî, mahzâ varlık olan ve ikincil bir tümel olarak kalıp zihne tabiri caizse hapsolmaktan ancak varlığının aynı olan hüvviyetiyle kurtulan bir Zorunlu Varlık anlayışına sahiptir. Fakat bu yaklaşım, apaçık olan, bütün varlıklara kaynaklık eden Nuru'l-envar olan ve el-Ğani olan

39 Sühreverdî, *Kitâbu't-Telvühâtî'l-levhiyye ve'l-'arşîyye*, (Mecmu'âi musannefâtî Şeyhi İsrâk 1. cilt içinde), ed. Henry Corbin, Pejvehişgahi Tarhan: Ulumu İnsani ve Mutalaati Ferhengi, 3. baskı, 1993, s. 34-35.

40 Sühreverdî., *Kitâbu Hikmeti'l-İşrak* (Mecmu'âi musannefâtî Şeyhi İsrâk 2. cilt içinde), ed. Henry Corbin, Tarhan, Pejvehişgahi Ulumu İnsani ve Mutalaati Ferhengi, 1994, s. 121.

41 Devvânî, Şevâkilü'l-hür, s. 169.

Sühreverdî'nin Zorunlu Varlık anlayışıyla bağdaştırılması zor bir yaklaşımdır. Bilakis, bu yaklaşım biçimi İbn Sînâ'cı Meşşâî felsefeye daha yakındır.

Sühreverdî bu heykelde Zorunlu Varlık'ın parçalardan oluşmadığına da işaret etmiştir: "Öyleyse, Zorunlu Varlık, parçalardan oluşmaz."

Devvânî bu noktada Şeyh'e katılmakla beraber, bunun harici varlıklara ilişkin bir kanıt olduğunu belirtir. Dolayısıyla dış dünyada terkinin imkânsız olduğunu göstermenin yanında zihnî düzlemde de terkinin bâtil olduğunu ortaya koymak gerekir. Bu konuda kendisinin geliştirdiği bir delili ortaya koyar:

Cinsin ve faslın varlığı birdir [tek bir şeydir]. Ancak onlar iki farklı şeydirler. Birinci önermenin doğruluğu, yüklemenin (haml) anlamlı olması dolayısıyladır. İkinci önermenin doğruluğu ise açıktır. Dolayısıyla onların varlığı, kendilerinin aynı değildir. Oysa delillerle ortaya çıkmıştır ki Zorunlu Varlığın varlığı kendisinin aynıdır. Dolayısıyla Zorunlu Varlığın bunlardan terkiyle oluşması mümkün olmaz. Bu, vaktin bize ilham ettirdiği şeylerdendir. Üzerinde iyice düşün⁴²

Devvânî'nin İshrâkî bir tecrübeyle oluşturduğu bu delili, Deşteki yetersiz görür. Ona göre bu, hayal kuvvesinin coşmasının ürünü olup önermenin öncüllerinin, sonucunu zorunlu olarak vermesi mümkün değildir. Diğer yandan bu delil, Zorunlu Varlığın bir mahiyetinin olmadığını savunan Meşşâîlere daha uygundur. Çünkü onlar, Zorunlu varlığın sadece varlık olduğunu kabul ettiklerinden onun bir cinsi ve faslının olması saçma olur. Böylece onun zihnen de parçalardan oluşmadığı ve mürekkebe olmadığı bilinir.⁴³

Bu heykeldeki açıklamalarından ve yorum biçiminden anlaşıldığı üzere Devvânî, Sühreverdî'yi şerh ederken, İshrâkî yaklaşımı aynen devam etmek yerine onu farklı unsurlarla mecz etmeye çalışır. Bu noktada özellikle İbn Sînâ felsefesinden istifade ettiği görmek mümkündür. Böylece o, İshrâkî kalıp ve ifadeleri muhafaza ederken, yeni bir bakış açısıyla felsefi anlamda bir açılım elde etmeye çalışır. Bu tür bir şerh biçiminin, felsefe yapma bakımından pür İshrâkî yaklaşımdan daha fazla imkân taşıdığı ve geliştirilmeye daha müsait olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira İshrâkî/irfânî düşünceyi değerli görmek ve onu nazar ve istidlâlin imkânlarını kullanarak kullanarak geliştirmek, bir felsefe yapma biçimi olarak orijinallik arz etmektedir.

Sonuç

İslam düşünce tarihinin en önemli isimlerinden biri olan Sühreverdî'nin Heyâkılı'n-nûr isimli eserine Devvânî'nin yazdığı şerh, daha sonraki şârihler başta olmak üzere ulemanın büyük bir rağbetine mazhar olmuş ve nazarı düşüncede en fazla atıf yapılan metinler arasına girmiştir. Bu yönüyle âdeta bir referans noktası oluşturmuştur. Bunun temel nedenlerinden birisi; şârihin eserdeki üslubudur. Bu eser Devvânî'nin diğer metinlerine nispetle daha

42 Devvânî, *a.g.e.*, s. 172.

43 Deşteki, İshrâku Heyâkılı'n-nûr, s. 214-215.

kısa, öz ve anlaşılır bir dile sahip olmasının yanı sıra tartışmalardan uzak bir biçimde yazılmıştır. Diğer bir deyişle, eserin konuları açıklarken tartışmacı ve cedelci bir dil kullanmamış olması sonraki geleneğe etkisi açısından önem arz etmektedir. Deşteki ise daha cedelci ve detaylandırıcı bir üslup benimser. Öyle ki her meseleye ilişkin çok sayıda işkal, itiraz ve bu itirazlara verilebilecek çeşitli cevaplar ve o cevaplara yönelik şüpheleri detaylı olarak ele alır. Bu durum kimi zaman problemin detaylarında veya meselenin birinci dereceden önem arz etmeyen veçhelerinde kaybolmayı da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla bir şerhten beklenen izah edicilik ve yol göstericilik vasıfları büyük ölçüde ortadan kalkmaktadır. Zira bilindiği üzere Deşteki, eserin mukaddimesinde, şerhinin yanlış yola sapmış kimselere, özellikle de ilimde ileri bir mertebeye ulaşmamış kimselere yol gösterici ve rehber niteliğinde olduğunu iddia etmektedir.

Heyâkılı'n-nûr'un anlaşılması açısından ehemmiyet arz eden diğer bir husus, Deşteki'nin iki önemli eleştirisidir. Bunlardan ilki, Devvânî'nin hem istidlal ve nazarı esas alan Meşşâî yöntemi hem de teellüh ve keşfi esas alan İshrâkî yöntemi kullanmada yetersiz kalmasıdır. Ona göre Devvânî kimileyin metinlere olan vukufiyetsizliğinden, kimileyin meseleleri çarpıtmasından, kimileyin de cehaletinden kaynaklanan sebeplerle Meşşâî ve İshrâkî felsefeyi anlama ve aktarmada ehliyetsizlik göstermiştir. Bize göre ise Devvânî külliyyatının neredeyse bütününde görülen üst düzeydeki fikrî seviye ve gerekse İslâm düşünce tarihinde sonra gelen ulemanın Devvânî algısı ve ona gösterilen saygınlık bu iddiaların dayanaktan yoksul olduğunu göstermeye kâfidir. Nitekim iddianın dayanaklarına bakıldığında da Deşteki'nin eleştirilerinin ikna edici olmaktan öte, kişisel kanaat ve yorumlar ekseninde olduğunu göze çarpmaktadır. Nitekim iddianın dayanakları da, Deşteki'nin ikna edici olmayan kişisel kanat ve yorumlarından öteye geçmemektedir. Dolayısıyla birinci iddianın dayanaktan yoksun olduğunu söylemek mümkündür.

Yöntem sorunu bağlamında dikkate değer olan bir başka tartışma, şerh yöntemi olarak nazar ve istidlalin kullanımının meşruiyetidir. Söz konusu hilaf, Deşteki'nin mukaddimedede zikrettiği "bahs ve nazar yöntemini benimsemenin İshrâk ehlinin kanatlarını kırması ve akıl sahiplerinin maksadını örtmesi" iddiasında kendisini en somut haliyle göstermektedir. Dolayısıyla, daha çok Meşşâî olarak görülebilecek nazar ve istidlâlin Sühreverdî felsefesini anlama ve yorumlamaya uygun olmadığını belirtmesi, asıl olanın zevk ve keşf olduğunda ısrar etmesi şerh yöntemi konusunda kilit noktayı oluşturmaktadır. Bu iddiasının temelinde ise onun Şii irfânî düşüncenin kaynağı olarak gördüğü İmamlardan gelen rivayet külliyyâtı ile ve Sühreverdî felsefesini mecz etme arayışı yatmaktadır. Bu husus, İbn Sînâ felsefesi ile Şii imâmî düşünceyi bir arada tutarlı bir biçimde savunmaya adanmış eseri *Makâmâtul-'arîfîn*'de çok daha açık bir biçimde görülebilir.

Devvânî ise şerhinde hem İbn Sînâ hem de Sühreverdî'den alıntılar yapmak suretiyle iki yaklaşımı bir arada savunmaya çalışmaktadır. Nitekim o, Sühreverdî'nin ifadelerini açıklarken irfânî çerçeveden ziyade Meşşâî ekole yakın bir üslup benimsemektedir. Bunun en açık örneklerinden birisi, *Heyâkilu'n-nûr*'un temel kavramlarından biri olan "nur"u açıklarken bilgi kavramına başvurmasıdır. Nuru, temeli amele ve derûnî saflığa dayanan sûfî/irfânî rıza kavramı ile açıklamaya çalışan Deşteki'nin aksine Devvânî, nuru bilgi ile bir arada anlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla nurun aşkın ve mufâriklarla olan irtibatını, Deşteki riyazet ve ubudiyetle kurmaya çalışırken Devvânî, ilim ve taakkul ile kurmaya çalışmaktadır. Yine, Devvânî'nin ehl-i beytin sınırların çizerken neseb akrabalığı ile yetinmeyip haseb ile oluşan akrabalığı gündeme getirmesi, hatta bunu neseb akrabalığından üstün görmesi, hukemâyı Ehl-i beyt içerisinde daha üst bir konuma yerleştirmesi mâ'kul olana verilen önceliğe işaret etmektedir. Keza, hayr ve şer kavramlarını İbn Sînâ'cı olarak görülebilecek bir yaklaşımla açıklaması da bu çabaya misal teşkil eder. Bu ve benzeri birçok örnekten yola çıkarak onun, Sühreverdî felsefesini daha akledilebilir (ma'kul) ve istidlâli bir kavram çerçevesiyle anlamlandırmaya çalıştığını iddia etmek mümkündür.

Kaynakça

- AYAD, M. Kamil, *Die Geschichts und Gesellschaftslehre Ibn Haldûns*, Stuttgart: Cotta, 1930.
- BDAIWI, Ahab, "Some Remarks on the Confessional Identity of the Philosophers of Shiraz: Sadr Al-Din Dashtaki (D. 903/1498) and His Students Mulla Shams Al-Din Khafri (942/1535) and Najm Al-Din Mahmud Nayrizi", *Ishraq*, s. 5 (2015), s. 61-85.
- BROCKELMANN, Carl, *GAL (Supplement I)*, Brill: Lieden 1937.
- DEŞTEKÎ, Gıyasuddin Mansur, *Kaşfu hakâiki'l-Muhammediyye (Musannefât-ı Deşteki içinde)*, C. II, Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005.
- Mir'âtü'l-hakâ'ik ve mecl'e'd-dekâik (Musannefât-ı Deşteki içinde)*, C. I, Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005, s. 98, 99.
- İşrâku Heyâkilü'n-nûr li keşfi zulûmâtı şevâkili'l-ğurûr, tahk. Ali Ucebî, Tahran: Miras Maktoob Yay., 2002.
- Makâmâtü'l-ârifîn (Musannefât-ı Deşteki içinde)*, C. I, Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005.
- Tecridü mesâilil-hikme (Musannefât-ı Deşteki içinde)*, Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005.
- DEVVÂNÎ, Celaleddin, Şevâkilü'l-hûr fi şerhi Heyâkili'n-nûr, (Seb'u Resâil içinde), Tahran: Miras Maktoob Yay., 2002.
- Risâletü'z-Zeurâ (Seb'u Resâil içinde)*, Tahran: Miras Maktoob Yay., 2002.
- HASAN-I RUMLU, *Ahsenü't-tevârih*, ed. Charles Norman Seddon, C. I, Baroda: Oriental Institute, 1931.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, thk. Derviş Cüveydi, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- İBN SİNÂ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, thk. Süleyman Dünya&Muhammed Yusuf Musa&Said Zaid, C. II, Kahire, 1960.
- Kitâbu'n-necât*, thk. Mâcid Fahrî, ddddüğüne ilişkin bir tespittamaları için bkz. çin daha anlamlı ve yeniden felsefe yapmaya uygun olduğuna ilişkin bir tespitt Beyrut: Dâru Efnani'l-Cedide.
- KÂKÂÎ, Kasım, "Âşina-i ba mekteb-i şiraz 1: Mir Sadruddin Deşteki", *Hiradnâme-i Sadrâ*, Sayı:3 (1375 Bahar).
- "Âşina-i ba mekteb-i şiraz: Mir Gıyaseddin Mansûr Deşteki", *Hiradnâme-i Sadrâ*, Sayı:5-6 (1375 Kış).
- "Âşina-i ba mekteb-i şiraz: Mir Gıyaseddin Mansûr Deşteki 2", *Hiradnâme-i Sadrâ*, Sayı:7 (1376 Bahar).
- "Âşina-i ba mekteb-i şiraz: Mir Gıyaseddin Mansûr Deşteki 3", *Hiradnâme-i Sadrâ*, Sayı:11 (1377 Bahar).
- KATİP ÇELEBÎ, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*, C. I., Dersaadet Matbaası: İstanbul 1893.
- LIT, L.W.C. (Eric) van. "Ghiyath Al-Din Dashtaki on the World of Image ('alam Al-Mithal): The Place of His Ishraq Hayakil Al-Nur in the Commentary Tradition on Suhrawardi", *Ishraq*, s. 5: 2005, s. 116-136.
- POURJAVADY, Reza, *Philosophy in Early Safavid Iran*, Leiden: Brill, 2011.
- "Kitab-shinasi Athar-i Jalal al Din-i Dawwani", *Ma'arif*, 15 i&ii, s. 81-138.
- SÜHREVERDÎ, Şihâbüddin, *Kitâbu't-Telvihâti'l-levhiyye ve'l-'arşiyye (Mecmu'ai musannefâti Şeyhi İşrâk 1. cilt içinde)*, ed. Henry Corbin, Pejvehışgahi Tarhan: Ulumu İnsani ve Mutalaati Ferhengi, 3. baskı, 1993.
- Kitâbu Hikmeti'l-İsrak (Mecmu'ai musannefâti Şeyhi İşrâk 2. cilt içinde)*, ed. Henry Corbin, Tarhan, Pejvehışgahi Ulumu İnsani ve Mutalaati Ferhengi, 1994.
- TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, Ahmed Efendi, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-'Osmâniyye*, nşr. Ahmed Suphi Furat, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1985.
- Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fi mevzuati'l-'ulûm*, thk. Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebü'n-Nur, C. II, Kahire: Dârül-Kütübil-Hadise, 1968.