

DOI No: <http://dx.doi.org/10.14225/Joh575>

KUTBÜDDİN EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN ANADOLU'DAKİ FAALİYETLERİ VE SADREDDİN KONEVÎ İLE İLİŞKİSİ *

Mahmut Recep KELEŞ**

Özet

XIII. yüzyıldan itibaren Konya, Kayseri ve Sivas gibi şehirler İslam dünyasının cazibe merkezi haline gelmiştir. Orta Asya'dan başlayan ve Batıya doğru gelişen Moğol istilası, kitlesel göçlerin Ön Asya'ya ve Anadolu'ya yönelmesine sebep olmuştur. Bu göç dalgaları arasında çeşitli tasavvuf akımlarına ve tarikatlara mensup şeyhler ve dervişler gelmeye başlamış ve Anadolu Selçukluları zamanında Tasavvuf başlıca iki büyük düşünce mektebi etrafında toplanmıştır. Şirâzî'nin Anadolu'ya gelmesinde o devirde Anadolu'nun önemli ilim adamlarının bulunduğu bir ilim ve irfan merkezi olmasının da katkısı olsa gerektir. Makalemizde Kutbüddin Şirâzî'nin Sadreddin Konevi, Mevlana ve İbn Arabî ile ilişkisini ele aldıktan sonra onun din ilimlerinin dahil edildiği senteze yönelmesini inceledik. Kutbüddin Şirâzî'nin XII. yüzyıldan itibaren İran'da başlayan ve daha sonraki dönemlerde Osmanlı ülkesinde devam edecek olan, çeşitli ekolleri tek bir bilgi sisteminde bütünlemeye yönelik fikri arayışlar için anlamlı bir model olmasını vurgulamaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: *Sadreddin Konevî, Moğol istilası, Gök Medrese, Nasirüddin Tusî, Merağa Rasathanesi, İsrakîlik, sentez, İbnü'l-Arabî.*

Qutb ad-din as-Shirazi's Activities in Anatolia and his Relation with Sadr al-Din al-Qunawi

Abstract

Becoming attraction center of the Anatolian cities and especially Konya since 13th century is mostly result of Mongol's invasion. The invasion of Mongol having begun from Central Asia and moving to West led mass migration to Asia Minor and

* Bu makale II. Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumunda özet bildiri olarak sunulmuştur.

** Öğr. Gör., Namık Kemal Üniversitesi.

Anatolia. Among these migration waves, sheiks and dervishes who belonged to various sufism movements and sects began to come and sufism at the age of Anatolian Seljuks gathered around two main idea schools. The position of Anatolian as a science and knowledge center in which most scientists existed must have contributed to Şirazi's coming to Anatolia. In that article, we tried to highlight the various schools for the idea of a single information system integration in the quest for a meaningful model by considering particularly Şirazi's Konevi and the relationship between Mevlana and ibn Arabi, which is included by dealing with the synthesis of religion and turning to science beginning from 12th century in Iran and Ottoman Empire, which will continue in Anatolia in the following eras.

Keywords: *Sadr al-Din al-Qunawi, Mongol invasion, Blue Madrasa, Nasir al-Din Tusî, Maraga Observatory, Illuminationism, synthesis, ibn al-'Arabi.*

Şirâzî'nin Anadolu'ya Gelmesini Sağlayan Şartlar

Allame ve muhakkik Mahmud b. Mesud eş-Şirâzî (Kutbüddin eş-Şirâzî)'nin biyografisi ile ilgili bilgilerimiz İbn Sina'nın *el-Kanun* isimli devasa tıp eserine yazmış olduğu şerhin (*Şerhu Külliyyâti'l-Kânûn- Tuhfetü's-Sa'diyye*) mukaddimesinde tafsilatlı olarak yer almaktadır.¹ Şirâzî, ailesi ile ilgili bilgileri, ilk eğitimini, hocalarını, ilim yolunda hangi ülkelere gittiğini, kimlerle karşılaştığını, eseri şerh ederken düştüğü sıkıntılı durumları ve bunları çözmeye yönelik attığı adımları zikreder. Şirâzî eserinin mukaddimesinde İbn-i Sina'nın söz konusu eserinin tıp sahasında yazılmış ve anlaşılması en zor kitaplardan olduğunu, hikmetli sözler, ilmi incelikler ve ilginç gizemler içerdiği için her muallimin okutamayacağını belirterek ders aldığı bölgede (Şiraz ve daha sonra Kazvin'de) bu eserin hikmetlerini çözecek bir hoca bulamamıştı.² Kutbüddin Şirâzî, ailesinin tamamına yakınının tıp ilmiyle uğraşması ve babasının Bimaristan-ı Muzafferi'de baş tabib olması nedeniyle küçük yaşta bu ilmi öğrenmiş kısa sürede tıp ile ilgili bütün eserleri okumuştur. Şirâzî İbn-i Sinâ'nın *el-Kanun*'ununu okurken karşılaştığı sorunların diğer ilimleri tahsil etmemesinden kaynaklandığını fark ederek seyahate çıkmış ve kendisinin ifadesiyle “ilmin şehri, hikmetin kabesi, üstat, filozof, zeki, yüce, yol gösteren, mukaddes, lütüfkar, âli ve saygın Nasirüddin Tusî'ye yönelmiş ve uzun bir süre onun öğrencisi olmuştur. (658/1259-671/1272).³

¹ Bkz. *Şerhu Külliyyati'l-Kanun*: SK, Fatih, nr. 3574.

² A.g.e. vr. 4^b

³ A.g.e. vr. 4^b

Nasireddin Tusî İsmaililerin hizmetinde Alamut Kalesinde bulunurken Moğol hanı Hülagü tarafından buranın zapt edilmesiyle Moğolların hizmetine geçerek kaledeki değerli kitap ve astronomi adet ve edevatını Moğolların tahribinden kurtarmış ve ileride kuracağı rasathane için önemli kaynaklar elde etmiştir. O, Moğol hanı Hülagü'nun emriyle Merağa'da rasathane kurmuş ve bazı önemli ilim adamları buraya davet edilmiştir. (Müeyyedüddin el-Urzî, Necmeddin el-Katibi vb.)⁴

Şirâzî burada Hem el-Katibî hem de el-Urzî'den matematik ve astronomi dersleri almış olup Tusî'nin en önemli öğrencisi olarak onun bütün gezilerine iştirak etmiştir.⁵ O, uzun bir süre Tusî'nin yanında bulunmuş ve Merağa Rasathanesinde ileri düzey astronomi-matematik ve felsefe öğrenmiş olsa da aslında aradığı sorulara cevap bulamamıştır. Eserinin mukaddimesinde Tusî'nin yanından ayrılmasına sebep olarak hocasının tıp konusunda yetersiz ve deneyimsiz olmasından kaynaklandığını belirtmiştir.⁶ Onun Tusî'den ayrılma sebepleri arasında Şii mezhebine geçmesi hususunda baskı yapması iddiası bulunmaktadır. ⁷ Tusî, Şirâzî'nin kendisini terk etmesiyle hayal kırıklığına uğramış, onun ismini İlhanlı zîcini hazırlayanlar listesinde zikretmeyerek bir anlamda kendisine olan öfke ve kırgınlığını göstermiştir. Buna rağmen Şirâzî hocasına karşı en ufak bir kusurda bulunmamış, hatta kendisinden bahsedildiğinde övgü dolu sözler sarf ederek onu her zaman methetmiştir.⁸

Şirâzî'nin Merağa'dan ayrılarak Konya'ya gelişi

Şirâzî, Bağdat Nizamiye medresesine gelerek Şafii fakihi Muhammed b. Sekran el-Bağdâdî'nin ders halkasına katılmıştır.⁹ Şirâzî ile birlikte Merağa Rasathanesinden Fahreddin el-Meraği ve İbnü'l-Füvatî de buraya gelmiştir. Bu durum bize Meraga Rasathanesinin daha çok nakli ilimler verilen sünî ve Şafii Bağdat Nizamiye medresesiyle ilmi bir bağlantı kurduğunu göstermesi açısından önemlidir. Kutbüddin Şirâzî'nin Bağdat'ta iken ümeranın meclislerine (Sahib-Divan Şemseddin Cüveynî, meşhur tarihçi ve münşi katibi Ata Melik

⁴ Muhammed Takî Müderris Radavî, *el-Allame el-Hace Nasirüddin et-Tusî Hayâtühü ve Âsâruhü*, trc. Ali Haşim el-Esedî, Meşhed 1994. s. 41.

⁵ A.g.e. s. 41-42.

⁶ *el-Kanun*, vr.4^b

⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, *İslam felsefesi tarihi*, Londra 2001, II. s. 186.

⁸ Mahmut Recep Keleş, *Kutbüddin Şirazi (1236-1311)'nin hayatı eserleri ve Ortaçağ İslam kültüründeki yeri*, İstanbul 2008 (Basılmamış Y.lisans Tezi), s.139.

⁹ Al-i Kays Kays, *el-İraniyyun ve'l-Edebi'l-Arabi: Ricâlu Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahran 1984. s. 414.

Cüveyni başta olmak üzere) edip olarak katılması onlar nezdinde tanınmasını sağlamıştır.¹⁰ Bağdat'ta iken Şemseddin Cüveynî tarafından himaye edildiği gibi Anadolu'ya geldiğinde de onun tarafından himaye edilmiştir.¹¹ Kutbüddin Şirâzî, Bağdat'tan sonra kendisinin ifadesiyle “bilad-ı Rum” yani Anadolu'ya gelmiş ve Konya'yı mesken tutmuştur. Konya'ya tam olarak hangi tarihte geldiğini bilmiyoruz, ancak Mevlana ile münasebetini bildiğimiz için onun ölümünden (672/1273) önce Anadolu'ya geldiğini söyleyebiliriz.

Kutbüddin Şirâzî neden Anadolu'ya gelmiştir? Bunun cevabını kendisi şöyle söylemektedir. “ Hikmetin kabesi Nasireddin Tusî'den ayrıldıktan sonra *el-kanun*'un anlaşılmayan ve muğlak olan kısımlarını çözmek yeni ve kapsamlı bir şerh yazmak için Bilad-ı Horasan (Cüveyn ve Kazvin) oradan Irak-ı Acem ve Irak-ı Arab ve daha sonra Bilad-ı Rum'a seyahat ettim”.¹² Şirâzî Anadolu'ya geliş nedeni olarak bu durumu zikretse de onun Anadolu'ya geçmesinde himâyesine girdiği Şemseddin Cüveynî'nin etkisi olması gerektir. 20 yıla yakın bir süre Anadolu'da kalan Şirâzî, eğitim faaliyetlerinin yanında resmi görevlerde de bulunmuştur.¹³

Şirâzî'nin Anadolu'ya gelmesinde o devirde Anadolu'nun önemli ilim adamlarının bulunduğu bir ilim ve irfan merkezi olmasının da katkısı olsa gerektir. Kutbüddin Şirâzî'den önce Anadolu'ya birçok ilim adamı gelmiştir. Bunlar arasında Şihabeddin es-sühreverdî (v. 587/1191), İbnü'l-Arabî (v.638/1240), Mevlana Celaledin-i Rumî (v.672/1273) gibi üst düzey alim, filozof ve mutasavvıflar bulunmaktadır. İlk gelenlerden İsraki filozof Maktul Es-Sühreverdî, Artuklular ve Anadolu Selçuklularından çeşitli sultan ve emirlerle ilişki kurmuş, felsefe dersleri vermiş ve daha sonra Halep'e geçerek Selahaddin-i Eyyubînin oğullarından el-Melikü'z-Zahir ile dostluk kurmuştur.¹⁴ İbnü'l-Arabî ise Endülüsten ayrılarak, Fas, Tunus, Cezayir, Mısır ve Hicaz gibi İslam dünyasının çeşitli bölgelerini dolaştıktan sonra Hac vesilesiyle Mekke'de tanıştığı Sadrüddin Konevî'nin babası Mecdüddin İshak'ın davetiyle Şam, Diyarbakir, Urfa üzerinden Malatya'ya gelmiş ve bir süre onunla beraber

¹⁰ Ebü'l-Meali Muhammed b. Rafi Selâmî, ‘, *Târîhu Ulemâi Bağdad*, Beyrut 2000. s.19.

¹¹ Şirâzî kendisini himaye eden Sahib-i Divan Şemsüddin Cüveynî'ye Gökmedresedeki ilk yıllarında *Münteha's-Sül ve'l-Emel fi İlme'yi'l-Usûl ve'l-Cedel* adlı esere Malikî fakihî olan Ebü Amr Cemalüddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbni'l-Hacib'in yazdığı *el-Muhtasar*'ının şerhini ithaf etmiştir.

¹² *el-Kanun*, vr. 2 a-2 b.

¹³ Bkz. Keleş, s. 156.

¹⁴ İlhan Kutluer, “Sühreverdî Maktul”, *DİA*, XXXVIII, s. 37.

kalmıştır. Mecdüddin'in vefatıyla birlikte manevi babalığını üstlendiği oğlu Sadreddin Konevî ile ilgilenmiş ve onu sürekli yanında tutarak manevi varisi kılmıştır.¹⁵ Anadolu'ya gelenlerin içinde belki de en önemli ve en meşhur kişi Mevlana Celaleddin Rumi'dir. Babası Bahaeddin Veled ile birlikte doğduğu şehir Belh'ten Anadolu'ya gelmiş ve babasının vefatından sonra müderrislik yapmaya başlamıştır. Mevlana, Şems'in Konya'ya gelmesinden sonra vaazlarını, medresedeki dersleri, müritlerini ve irşadı bir yana bırakmış, ilahi aşk ve vecdi terennüm eden bir yapıya dönüşmüştür.¹⁶

XIII. yüzyılda Anadolu'da zikrettiğimiz şahısların dışında Fahrüddin Irakî, Kübreviye tarikatının kurucusu Necmeddin Kübrâ'nın halifesi Necmeddin-i Daye, Sadî-i Şirâzî, Hümmüddin Tebrîzî, Şeyh Nasirüddin Mahmud (Ahi Evren) gibi önemli alim şair ve sufiler de bulunmuştur. Bunların çoğu Mevlana'nın müridi olmuştur.¹⁷ Mevlana'nın müridleri genelde halk tabakasından olup her sanat ve meslekten insanlar semaya katılıyordu. Bununla birlikte onun dönemin yöneticileriyle de yakın ilişkisi vardı. Mevlana bu ilişkiyi genellikle nasihat çerçevesinde sürdürmüş yöneticilerin aralarındaki çekişme ve rekabete dayalı siyasi mücadelelerin içine girmemeye özen göstermiştir.¹⁸

Orta Asya'dan başlayan ve Batıya doğru gelişen Moğol istilası, kitlesel göçlerin Ön Asya'ya ve Anadolu'ya yönelmesine sebep olmuştur. Bu göç dalgaları arasında çeşitli tasavvuf akımlarına ve tarikatlara mensup şeyhler ve dervişler gelmeye başlamış ve Anadolu Selçukluları zamanında Tasavvuf başlıca iki büyük düşünce mektebi etrafında toplanmıştır.¹⁹ Bu iki mektebin sentezi ise XIII. yüzyılın ikinci yarısında Mevlana tarafından oluşturulmuştur. Mevlana'nın sentetik mektebi daha ileri dönemde ise tarikat şeklinde teşkilatlanarak Mevlevilik ismini alacaktır.²⁰ İşte Şirâzî şartların olgunlaştığı bu

¹⁵ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *DİA*, XXXV, s. 420.

¹⁶ Raşit Öngören, "Mevlana Celaleddin-i Rûmî", *DİA*, XXXIX, s. 445.

¹⁷ Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemi uygarlığı", Ankara Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler Genel Müdürlüğü, 2006. c. 1. s. 431.

¹⁸ Öngören, s. 445.

¹⁹ Irakiler denilen zühd ve takva anlayışının ağır bastığı ahlakçı mektep; Kadiri ve Rifai tarikatları mensuplarıyla, Bağdatlı meşhur mutasavvıf Şihabüddin Ömer Sühreverdi 632/1234'nin tarikatlarına bağlı olanları bu mektep içinde düşünmek gerekir. Horasanîler denilen, Maverünnehir ve Harezim bölgelerinden gelenlerin de dahil olduğu melamet prensibini benimsemiş mektep temsilcileri arasında Necmeddin Kübra, Evhadüddin Kirmani, Mevlananın babası Bahaeddin Veled ve Burhaneddin Tirmizi zikredilebilir. (Ocak, s. 431)

²⁰ A.g.e., s. 431.

dönemde Anadolu kültürü içerisine gelmiş ve bir rivayete göre Mevlana'nın müridi olmuştur.

Şirâzî'nin Mevlana ile ilişkisi

Kutbüddin Şirâzî'nin Mevlana'nın müridi olup olmadığı tartışmalı bir mevzudur.²¹ Nitekim *el-Cevahirü'l-Mudiyye* isimli eserin müellifi el-Kureşî'ye göre Şirâzî, Mevlana'nın hiçbir zaman müridi olmamış, bilakis meclisine onu denemek ve imtihan etmek için gitmiştir. Bu durumu fark eden Mevlana Şirâzî ile çok ilgilenmemiş, ona mesnevisinden bir hikaye anlatarak manevi mevt haline bürünmediği sürece kendisinden istifade edemeyeceğini anlatmış, bunun üzerine Şirâzî de Mevlâna'nın meclisini terk etmiştir.²²

El-Kureşî'nin rivayetinin aksine Eflakî'nin rivayetinde Mevlana ve Şirâzî'nin arasındaki münasebet çok müsbettir. Eflakî, Şirâzî'nin Mevlana'nın huzuruna geldiğinde ona sorular sormak istediğini, eserlerinde yazmış olduğu incelikler hakkında onunla görüşmek arzusunda olduğunu belirttiikten sonra Şirâzî'nin Mevlana'nın mübarek yüzünü gördüğü zaman soracağı meseleler ve incelikler hakkında en ufak bir malumatın bile aklından gittiğini, sanki bütün bunların kendi içindeki levhadan silinmiş olduğunu ifade eder. Ayrıca Mevlana'nın kâmil bir güce sahip olduğunu, bu durumun da onun tüm benliğine egemen olduğunu belirtir. Şirâzî Mevlana'nın huzuruna çıkınca bütün ilimler gönlünden silinip süpürülmüştür.

²¹ Bizim görüşümüze göre Şirâzî'nin Mevlana ile olan ilişkisinde geçmişinden gelen tasavvufi terbiye etkili olmuştur. Nitekim Şirâzî'nin on yaşındayken meşhur sufi Sühreverdî'nin halifelerinden Necibüddin Ali b. Bozkuş eş-şirâzî'nin yanında bulunmuş, akli ilimler ile birlikte batını ilimlere de kapı aralamıştır. Hatta bir rivayete göre ondan tasavvuf hırkası giymiştir. Şirâzî Mevlana'nın müridi olduğu dönemde onun filozofları ve onların etkisinde olan kalamcılarını noksan gören düşüncesini kabul etmiş ve sadece kıyas ve istidlalin insanı hatalara düşüreceğini öğrenmiş ve Meşşâî felsefeyi eleştiren bir yapıya dönüşmüştür.

²² “Buharalı alim Sadr-ı Cihan, medresesinden çıktığında kendi bostanına giderdi. Yolun üzerindeki mescidde bir fakir ondan dileniyordu. Ancak ona hiçbir şey vermiyordu. Bu durum senelerce sürdü. Fakir, arkadaşlarına bu durumdan kurtulmak ve Sadr-ı Cihan'ın kendisine yardım etmesini sağlamak için şunları söyledi.

- Benim üzerime bir elbise koyun. Böylece benim öldüğüm anlaşılsın. Sadr-ı Cihan geldiğinde benim için ondan dilenin.

Sadr-ı Cihan oradan geçerken arkadaşları fakir arkadaşlarının öldüğünü söylediler ve onun için para istediler. Fakir titreyip hemen üzerindekiyi attı. Sadr-ı Cihan ona şunları söyledi:

- Ölmediğin sürece ben sana hiçbir şey vermeyeceğim!” (Bkz. El-Kureşî, *El-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakati'l-Hanefiyye*, Kahire 1978, s. 125.)

İlk baştaki niyeti kendisinin ifadesiyle “hiç kimsenin cevap veremeyeceği nadir kitaplardaki garip meseleleri sormak” olan Şirâzî, ummadığı bir şekilde karşılanmış ve Mevlana'nın huzurunda ilmi ve hafızası onu yarı yolda bırakmıştır. Şu ayetin sırrına mazhar olmuştur: “Allah dilediğini siler, (dilediğini de) sabit bırakır. Bütün kitapların aslı onun yanındadır.”²³

Şirâzî Mevlana'nın huzurunda onun şu sözleriyle kul ve müridi olur:

“O nazarın yolunu unutkanlıkla kestiğinde, elde hüner bile olsa, bir iş yapamaz.

Madem ki o veliler hatırlatmaya ve unutturmaya kadirdir.

O halde halkın bütün gönüllerini yener ve onlara egemen olurlar.

‘Hatta onlar size beni anmayı bile unutturdular’²⁴ ayetini oku.

Onlarda unutturma kudreti olduğunu bil”.

Bu sözleri dinleyen Şirâzî şaşkına dönmüştür. Mevlana manaları açıklamaya başlamış, mana ve latifelerin arasında Şirâzî'nin unuttuğu bütün mesele ve nükteleri birleştirerek birer birer anlatmıştır. İtiraz edilecek yerleri ve incelikleri olduğu gibi göstermiştir. Şirâzî Mevlana'nın bu anlatmış olduğu inceliklerden “onu anlamakta dünyanın akıllılarının akılları hayran kalırdı” diyecek kadar etkilenmiştir.²⁵

Şirâzî sohbet bittikten sonra ayağa kalkmış ve sohbetteki herkesi dost bilerek Mevlana'ya kul ve mürid olmuştur. O günden sonra kendisini sonsuz bir deniz gibi görmüştür.

El-Kureşî'nin rivayetinin benzerini Eflakî şöyle anlatır:

“Şirâzî Konya'ya geldiği günlerde Mevlana'yı ziyarete gelmişti. Mevlana o sırada babası Bahaeddin Veled'in *Ma‘arif*'iyle hararetlenmişti. Birdenbire medresenin kapısından bir araba geçti. Mecliste olan bir gurup insan bu sese kulak verdi. Mevlana: Bu bir araba sesi midir, yoksa dünya işi midir? diye sordu. Bunun üzerine bütün cemaat baş koydu.

Şirâzî Mevlana'ya “yolunuz nedir” diye sordu. Mevlana ise yolumuz ölmek ve varlığımızı göklere götürmektir. Ölmeden ermezsin! Nitekim Peygamber ‘Ölmeden götüremezsin’ buyurmuştur, diyerek cevaplamıştır. Bunun üzerine Şirâzî; ‘Ah! Ne yapayım’ diye sordu. Mevlana ise ‘bizim yaptığımızı yap’ dedi ve semâda şu rubaiyi okudu:

Ne yapayım, dedim. O da işte bu ne yapayımı düşün, dedi.

²³ Rad süresi 39.

²⁴ Müminûn Süresi, 110.

²⁵ Eflakî, s. 346-47

Ona bu ne yapayımdan daha iyi bir çare düşün, dedim.

Bunun üzerine o yüzünü bana çevirip: Ey din talibi!

Sen daima işte bu ne yapayımı düşün, dedi.

El-Cevâhirü'l-Mudıyye'ki rivayetin aksine burada Şirâzî'nin Mevlana'nın sözlerinden ve kişiliğinden etkilendiği anlatılmaktadır. Ancak Mevlevî kaynaklarının süzgeçten geçirilmesi gerektiği her iki rivayette de ortaya çıkmaktadır. El-Kureşî Şirâzî'yi eserinde kibirli bir filozof gibi göstermiş, Eflakî ise Şirâzî'nin Mevlana'ya tam teslim olduğunu gösteren ifadeler kullanmıştır.

Şirâzî'nin Mevlevîliğe olan ilgisi Sultan Veled ile ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Şirâzî Kayseri'de Selçuklu emiri Muinüddin Pervane tarafından yaptırılan Pervane Medresesi'nin müderrisi olduğunda açılış dersine Sultan Veled katılmış ve vaaz vermiştir.²⁶ Eflakî'nin eserine göre (Menakıbü'l-Arifin) İlhanlı Hükümdarı Gazan Han, Kutbüddin Şirâzî başta olmak üzere Hümameddin Tebrizi, Hoca Reşidüddin gibi ileri gelen alimlere daima Mevlana'nın hallerini sorar ve onun şiirlerinin açıklanmasını isterdi. Şirâzî'nin eserlerinin çoğunda övgüyle zikrettiği müslüman hükümdar Gazan Han, Mevlana'nın kendisi için yazdığını düşündüğü Moğolların dinini değiştirmekle ilgili bir beytini cübbelerinden birine altın sırmayla işletmiştir.²⁷ Bu durum bize Şirâzî'nin Anadolu'dan sonra uğrak yeri olan Tebriz'de Gazan Han ile iyi ilişkiler kurduğunu ve onun Mevlana'ya olan muhabbetini göstermektedir.

Konevî-Şirâzî İlişkisi

Kutbüddin Şirâzî'nin Konya'da ders aldığı yegane alim Sadreddin Konevî, hocası İbnü'l-Arabî ile birlikte tasavvufu yeni bir döneme taşımaya çalışmış ve bunu başarmıştır. Bu dönemde tasavvuf kitaplarında ele alınmayan pek çok mesele tasavvufla ilgili sayılmış, eski kitaplardaki pek çok konu önemini kaybetmiştir. Böylece felsefî bir üslup taşıyan ve nazari tasavvuf diye isimlendirilen bir tasavvuf anlayışı ortaya çıkmıştır. Konevî, tesirini geniş talebe halkasının oluşturduğu gelenek ve eserleri üzerinde yazılan şerhler vasıtasıyla gerçekleştirmiştir. Konevî, güçlü bir doktrinin ortaya çıkardıktan sonra felsefe ve kelimadan tevarüs ettiği birtakım düşünce ve kavramlarla kendi düşüncesini daha tutarlı hale getirerek tasavvufa sistematik ve nazari bir boyut

²⁶ Bkz. Keleş s. 45.

²⁷ Ahmed Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri*, İstanbul 2006, s. 627.

kazandırmıştır. Bunun sonucunda tasavvuf tedris edilebilir bir hüviyet kazanarak, Konevî'nin öngördüğü şerh dönemi anlamlı hale gelmiştir.²⁸

Kutbüddin Şirâzî'nin Sadreddin Konevî'nin öğrencisi olduğu Millet kütüphanesi Feyzullah Efendi nr. 300'de bulunan bir icazet kaydında ortaya çıkmaktadır. Buna göre Şirâzî, Mecdüddin İbnü'l-Esir'in *Camiü'l-usûl fî ehâdisi'r-resul* adlı eserini Konevî'den dinlemiş ve okumuştur. İcazet'te ayrıca Şirâzî'nin hayatı ile ilgili bazı bilgiler de edinmekteyiz.

1. Şirâzî, 673(1274-75) yılında Konya'dadır.

2. Eserin okunması aylarca sürmüş, Şirâzî bu süreçte Konevî'nin hankâhına gitmiş ve ondan istifade etmiştir.

3. Konevî vefat ettikten sonra bu eser Şirâzî tarafından 678 (1280) yılında Anadolu'da istinsah edilmiştir.²⁹ Ancak bu bilgiler Konevî-Şirâzî ilişkisinin derinlemesine incelenmesi için yeterli değildir. Şirâzî üzerine önemli bir eser yazan J. Walbridge, Şirâzî'nin ne zaman Konya'ya gittiğinin ve Konevî'nin yanında ne kadar kaldığının bilinmediğini belirterek Şirâzî'nin Konevî ile çok fazla zaman geçirmesinin zor bir ihtimal olduğunu söyler.³⁰

Sadreddin Konevî Konya'da hadis dersleri vermekte ve bu derslere muhtelif İslam ülkelerinden gelen seçkin ilim adamları ve ümera katılmaktadır.³¹ Konevî hadis derslerini *Şerhü'l-hadisü'l-erbâin* adlı eserinde takip ettiği metotla yorumlamaktadır. Buna göre ele alınan hadisin en derin felsefi, kelami ve kozmolojik muhtevası öne çıkartılmaktadır.³² Bu durum Şirâzî'nin felsefi yaklaşımına etki etmiş ve irfanî görüş kazanmasına sebebiyet vermiştir. Kutbüddin Şirâzî'nin Konevî ile ilişkisinden önce istifade ettiği

²⁸ Demirli, s. 424.

²⁹ Keleş, s. 43.

³⁰ J. Walbridge, *The Science of Mystic Lights Qutb al-dîn and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, Cambridge 1992, s. 193.

³¹ Eflaki, s. 132.

³² Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, c. 2., s. 170. Konevî'nin hadis anlayışı Hz. Peygambere cevamiü'l-kelime (tasavvufi yorumda bütün hakikatleri toplayıcılık) özelliği verildiği ilkesinden hareket ederek hakikat-i Muhammediye düşüncesinin bir yorumu olarak ortaya çıkar. Ona göre Hz. Muhammed hakikat itibarıyla ilk var olan hakikattir. Buna karşın tarihi zuhur bakımından son var olan peygamberdir. İlk olan kişi kendisinden sonra gelenleri bilkuvve olarak içerir. Bu durumda hakikat-ı Muhammediyye tıpkı bir çekirdek gibi kendisinden sonra gelen şeyleri tazammun eder. Hz. Peygamberin kelimelerinin vecizliği bu özelliğinden kaynaklanır. Konevî bu ilkeden hareketle 29 hadiste bu vecizliği ve anlam derinliğini göstermek üzere şerhini yazmıştır. Kitap sufilere özellikle de ekberi sufi geleneğinin hadis anlayışı bakımından temel unsurları içermektedir. (bkz. Ekrem Demirli, Sadreddin Konevî : hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserleri, s. 43-44.)

hocası Tusî'nin Konevi ile mektuplaşmış olması birkaç açıdan önemlidir. Farklı geleneklere mensup iki alimin birbirlerini nasıl anladıkları, öteki disiplinin sorunlarına nasıl baktıkları bu mektuplaşmalarında görülür. Öte yandan mektuplarda (*el-mürâselât*) Konevi'nin felsefi birikimi gözlenmektedir.³³ Konevî'nin *el-mürâselât*'ta yer alan düşüncelerin onun diğer kitaplarında yer alan düşüncelerinin teknik ve somut bir üslupla tekrarı olduğu ifade edilmekte ve her iki düşünürün felsefe tasavvuru, varlık ve bilgi meselelerini nasıl anladıkları burada ortaya çıkmaktadır.³⁴

Kutbüddin Şirâzî Konevî'nin yanına geldiğinde bu mektuplaşmadan haberinin olması mümkündür. Nitekim Şirâzî otobiyografisinde İbn Sinâ düşüncesini anlamak için seyahatlere çıktığını ve Anadolu'da buna kısmen cevap bulduğunu ifade etmektedir. Muhtemelen Şirâzî hocası Tusî'nin yönlendirmesiyle Konevî'nin ders halkasına katılmıştır. Şirâzî'nin talihsizliği ders aldığı dönemde Konevî'nin vefat etmesiyle ondan yeterince istifade edememesidir. Şirâzî bu süre içinde Konevî'nin yazmış olduğu eserleri okumuş ve anlamış olmalı ki İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesini islam dünyasında destekleyen grubun içerisinde bulunmuştur.³⁵

Şirâzî ve İbnü'l-Arabî

Camî, "Bir kimse Konevî'nin tahkiklerini okumadan ve bunları uygun bir biçimde anlamadan İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücütla neyi kastettiğini hem akılla hem de şeriatle uyumlu olan tarzda kavrayamaz" demiştir.³⁶ Konevî'nin hayatındaki en önemli isim hocası İbnü'l-Arabî'dir. Konevî kendisinin sadece bir mürid veya şarih görülmesini kabullenmez, bunun yerine İbnü'l-Arabî'nin düşünce kaynağına ortak olmaktan söz eder.³⁷ İbnü'l-Arabî'ye Anadolu'da asıl prestij sağlayan ve eserlerini yazdıkları şerhlerle anlaşılır hale getirerek yayılmasını temin eden Konevî'dir.³⁸ Şirâzî Konevî'nin öğrencisi olmasına rağmen herhangi bir eserinde Konevî'den alıntı yapmamış veya ondan

³³ A.g.e., s. 45.

³⁴ A.g.e. s. 45-46.

³⁵ Ebü'l-Alâ Afifi, *İslam düşüncesi üzerine makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2000. s. 19.

³⁶ Cami, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-ğuds.*, s. 559.

³⁷ Demirli, s. 424.

³⁸ A. Yaşar Ocak, "Türkiye Selçukluları devrinde şehirli tasavvufi düşünce yahut Mevlana'yı yetiştiren ortam", S.Ü. Selçuklu Araştırmaları Enstitüsü, *III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi (Bildiriler)*, Konya 2003, s., 26.

bahsetmemiştir.³⁹ Ancak Kutbüddin Şirâzî Konevî'nin hocası İbnü'l-Arabî'den bahsetmiş, “Misal alemini araştırma ve bazı faziletli kişilerin sorularına cevap” isimli risalesinde İbnü'l-Arabî'nin Berzah alemiyle ilgili görüşlerine yer vermiştir. Şirâzî'ye göre İbnü'l-Arabî; Şeyh, muhakkık, mûkaşif, kamilü'l-mükemmel'dir. Risalede misal alemiyle ilgili sorulan soruya veli olarak nitelediği İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine yer vermiştir. Şirâzî risalesinde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin yanında Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrak*'na yapmış olduğu şerhinden de alıntılar yaparak İbnü'l-Arabî ile paralel düşündüğünü belirtmiştir.⁴⁰ Ancak Şirâzî'nin hem Konevî hem de İbnü'l-Arabî ile ilişkisini de göz önünde bulundurursak İbnü'l-Arabî'nin Şirâzî üzerindeki tesiri en iyi ikinci derecededir. Şirâzî'nin sistemi öncelikle nelik (quiddity-mahiye)'in önceliği denilen konuyu ifade eden Sühreverdî'den türemiştir. İbnü'l-Arabî ise varlığın önceliği diye adlandırılan vahdet-i vücud fikrini geliştirmiştir. Sühreverdî'nin görüşü eşyanın belirgin özelliklerinin sezgisi üzerine kuruludur. İbnü'l-Arabî'nin bakış açısıyla eşyaların sürekliliği meselesi Sühreverdî ve Şirâzî'nin görüşleriyle en hafif yorumla çelişmektedir. Walbridge, mevcut bilgiler ışığında Şirâzî'nin İbnü'l-Arabî sonrası İslam felsefe geleneği ile İbnü'l-Arabî arasında bir köprü olduğu görüşüne katılmamaktadır.⁴¹ Ancak Kutbüddin Şirâzî üzerine çalışan araştırmacılar aynı görüşte değildir. Nasr, Şirâzî'nin İslam felsefesinde Şehrezorî'den daha meşhur bir şahsiyet olduğunu belirterek onun İbn Sina felsefesi ve Sühreverdî'nin işrak felsefesi ile İbnü'l-Arabî'nin “irfan”ı arasında, *Dürretü't-Tac* isimli farsça eserinde başarılı bir sentez oluşturan ilk filozof olduğunu ileri sürmüştür.⁴² Bazı araştırmacılar, *Dürretü't-Tac*'ın felsefe bölümünün İbn Kemmüne'nin (683/1284) *el-Cedid fi'l-Hikme*'sinin farsça çevirisi olduğunu iddia etmişler hatta Şirâzî'nin *Hikmetü'l-işrak*'a yazdığı şerhte İbn Kemmüne'nin ciddi etkileri olduğunu öne sürmüşlerdir. Bunu destekleyen düşünce ise Devvanî'den (908/1502) sonraki alimlerin çoğu İbn

³⁹ Walbridge, s. 192.

⁴⁰ A.g.e., s. 244.

⁴¹ Walbride, s. 193.

⁴² Nasr, s. 121. Şirâzî'nin Gilan'da 705/1305 yılında telif ettiği bu eser; İbn Sina metodolojisi ve metafiziğin İşraki görme ve işrak teorileri ile uyumlu hale getirildiği ve dördüncü ontolojik alan olarak kabul edilen misal aleminin İşrakî öğretinin tam olarak yeniden inşa edilmiş olan kozmolojik sisteme entegre edildiği felsefi eserlerin başlama noktasına işaret etmektedir. Bu eser aynı zamanda Sühreverdî'nin “ben”den -benlik, senlik, O'luk olarak genelleştirilen- ayrı olan, epistemolojinin ilk prensibi olarak benimsediği ve nübüvvet için ayrı bir kanıt olarak gördüğü psikolojik ben-bilinci öğretisini kabul eden ilk farsça metin olma özelliğine sahiptir.(bkz. Walbridge, s. 193.)

Kemmune'yi kendi eserlerinden değil de Devvanî ve Kutbüddin Şirâzî'nin eserlerinden takip etmişlerdir.⁴³

Şirâzî Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrak*'ını 694/1294 yılında şerh etmiş ve Şehrezorî'nin şerhini esas almış ve rağbet görmüştür. Şirâzî burada işrak felsefesini Meşşâî terimlerle ifade etmiş ve bu şekilde Meşşâî niteliklere sahip olan diğer eserlerle genel İslami gelenek arasındaki devamlılığa vurgu yapmıştır. Şirâzî'nin *Dürretü't-Tac*'ın özellikle felsefe bölümünü yazarken İbn Kemmûne'nin (683/1284) *el-Cedid fi'l-Hikme* adlı eserinden etkilendiği, hatta birebir alıntı yaptığı iddia edilse de Şirâzî Sühreverdî'nin *hikmetü'l-işrâk* isimli eserine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır.⁴⁴

Şirâzî'nin İşrakî-Meşşâî ve İrfanî ekolleri senteze yönelmesi

İşrakî gelenek, Meşşâî okul dışında İslam felsefesinin sistematik bir kolu olarak tam bir düşünce sistemi formatında çalışmaya devam etmiştir. İşrakî sıfatı, günümüzde bile özellikle İran'da birtakım kimselerin kendi bireysel görüşlerini ve metotlarını tavsif etmek için kullanılmaktadır. İşrakî felsefe geleneğinin belli başlı şahsiyetlerinin bazılarında İşrakî olarak bahsedilirken, diğer bazıları Sühreverdî'nin düşüncelerinden açık bir şekilde etkilenmeyen kimselerdir. Daha önce bahsettiğimiz İşrakî şarihleri (Şemseddin Şehrezurî, Sad b. Mansur İbn Kemmune ve Kutbüddin Şirâzî) Sühreverdî'nin eserlerine şerh yazmış ve bağımsız risaleler kaleme almışlardır.⁴⁵ Bunlardan Şehrezori *Hikmetü'l-işrâk*'a yapmış olduğu şerhe tam bağlı kalmış, sembolik dil ve rumuzları kullanarak tam anlamda İşrakîliği sergilemiştir. İbn Kemmûne ise eserlerinde İşrakîliğin rasyonel ve felsefî yönü üzerinde durarak işrakî üslubu tercih etmeyen bir filozof görünümündedir. Hüseyin Ziyaî, İbn Kemmûne ile Şehrezorî'nin İşrakîliğin iki ana akımını temsil ettiklerini belirtmiştir. Şehrezorî'nin temsil ettiği akım mistik ve dini felsefeyle ilgili görüşleri içerirken, İbn Kemmune'nin eserlerinde İşrakî sembolizmi, Meşşâî doktrinin terimleri içinde tanımlanmaktadır.⁴⁶

İşrakîlik'in XVII. yüzyılda Molla Sadra ile doruğa çıkan eğilimi XIII. Yüzyılda yapılan şerhler ile gerçekleşmişti. Sühreverdî'nin eserleri üzerine yapılan en önemli şarihlerden birisi Muhammed Şerif el-Herevî'dir. Herevî'nin

⁴³ Reza, Sabine Schmidtke Pourjavady, *A Jewish philosopher of Baghdad : 'Izz al-Dawla Ibn Kammuna (d. 683/1284) and his writings*, Leiden 2006, s. 30-36.

⁴⁴ Nasr, s. 250.

⁴⁵ A.g.e., s. 120

⁴⁶ Ömer Alper, Mahir, *Aklın hazzı İbn Kemmune'de bilgi teorisi*, İstanbul 2007, s. 21.

şerhinin en dikkat çekici özelliği; İşrakî ilkeleri Hind felsefesindeki *vedalar* sistemi ile karşılaştırmasıdır. Hindistanlı Çiştî sufi Enveriye *hikmetü'l-işrak'a* yaptığı şerhte İşrakî felsefenin fantastik yanını ortaya koymuş ve Şirâzî'nin daha önce kaleme almış olduğu şerhten esinlenmiştir. Bununla birlikte o şerhi tasavvufî kaynaklardan da beslemiş, özellikle Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin Mesnevi'sinden alınan çok sayıda örneğe yer vermiştir.⁴⁷

Kutbüddin Şirâzî'den sonraki İşrakî filozofları onu örnek alarak İbn Sina felsefesi, Sühreverdi'nin İşrak felsefesi, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin tesis ettiği nazarî irfanı ile Mevlana'nın tasavvuf anlayışını başarılı bir şekilde mezcederek etkilemiş olduğunu bu çalışmalardan görebiliyoruz. Şirâzî'nin din ilimlerinin dahil edildiği böyle bir senteze yönelmesi XII. Yüzyıldan itibaren İran'da başlayan ve daha sonraki dönemlerde Osmanlı ülkesinde devam edecek olan, çeşitli ekolleri tek bir bilgi sisteminde bütünlemeye yönelik fikri arayışlar için anlamlı bir model olmuştur.⁴⁸ Bunlardan İbn Türke, Şii batınlılığını Meşşâî, İşrakî ve Ekberî akımlar ile birleştirmeye çalışmıştır. Önceleri Meşşâî görüşlere bağlı iken daha sonra mutasavvıf olan İbn Türke *Temhidü'l-Kavaid* isimli eserinde İbnü'l-Arabî'nin öğretilerini esas alarak tevhit doktrinini özetlemek için gayret sarf etmiştir. Bir başka şahsiyet ise İbn Ebu Cumhur el-Ahsaî'dir. Ahsaî eserlerinde İbn Türke gibi Meşşâî ve İşrakî felsefe ile İbnü'l-Arabî tasavvufunu bir arada sentezleyerek İmamiyye kalıplarına uygun çalışmalar yapmıştır. Ancak bu filozoflar arasında doğrudan bir bağ kurmak ya da en azından ilmin bu aşamasında bu filozofların eserlerinin daha sonrakiler üzerindeki etkisinin niteliğini tam olarak ölçmek oldukça zordur.⁴⁹

İbnü'l-Arabî'nin irfanî sistemi'ne gelene kadar Varlık kavramı üzerinde filozoflar ve kelimciler derin ihtilaflara düşmüşler ve her bir felsefe-bilim okulu varlık kavramını kendi yöntemi çerçevesinde idrak edilebileceğini ve hakikate kendi yöntemleriyle ulaşılabilirliğini savunmuş bu durum ise İslam medeniyetinde nazarî idrakin parçalanmasına sebebiyet vermişti. Ancak İbnü'l-Arabî; Varlığın tenzihi ve teşbihi tasavvurunu her birinin yerini ve değerini muhafaza ederek üst bir varlık tasavvurunda bir araya getirmiş, böylece ortak bir metafizik imkânı yaratmıştır. İbnü'l-Arabîden sonra İrfanî sistem ile felsefî sistem arasında nazar kavramı etrafında Sadreddin Konevî- Abdurrezzak Keşanî- Davud Kayseri-Molla Fenarî çizgisinde kurulan bu dil birliği sayesinde

⁴⁷ Nasr, s. 121.

⁴⁸ Azmi Şerbetçi, "Kutbüddin Şirâzî", *DİA*, XXVI, 487-489.

⁴⁹ Nasr, s. 254-255

hemen tüm büyük müderris-filozofların irfanî- nazarî çizgisinde buluşmaları bu ortak varlık tasavvurunun kuşatıcılığı ve üst bir varlık metafiziğine imkân vermesiyle alakalıdır.⁵⁰

Sonuç

Kutbüddin Şirâzî Anadolu'da hem ders almış ve ders vermiştir. Konevî 673/1274'te Vefat ettikten sonra Sonra Selçuklu Emirlerinden Muinüddin Pervane tarafından Kayseri'deki Pervane medresesine atanmış ve ilmi çalışmalarına burada devam etmiştir. 677/1278 yılında Moğollar tarafından ders verdiği medrese yıkılınca (Pervane'nin İlhanlı'lara ihanet etmesi sebebiyle) Kayseri'den ayrılmış, daha sonra Şemseddin Cüveynî tarafından Sivas kadısı olarak atanmış ve burada 681/1282 yılına kadar kalmıştır. Şirâzî Sivas Gök Medrese'de aynı zamanda müderrislik yapmış, *Şerhü'l-muhtasar* isimli ilk eserini burada yazmıştır.⁵¹ Şirâzî'nin Gök Medrese'de kaleme aldığı başka bir eser ise *Nihayetü'l-İdrak fî Dirayeti'l-Eflâk*'tir. Bu eserin mukaddimesinde Şirâzî, metafizik, fizik ve matematiği ele aldıkları konu, ispat yöntemleri ve ictimai faydaları açısından karşılaştırır ve metafizik ile Meşşâî fiziği bu açıdan eleştirerek, matematiğin ispat ve ictimai fayda açısından en güçlü ilim dalı olduğunu vurgular. Şirâzî'nin Gök Medrese'de telif ettiği diğer eser ise *Tuhfetü's-Şahiyye'dir*. Onun Anadolu'da telif etmiş olduğu bu dördüncü eseri konuları bakımından *Nihayetü'l-İdrak*'e benzer. Ancak Meraga ekolünün etkileri görülen bu eserinden farklı olarak *Tuhfe*'de kendi nazariyeleri ön plandadır.⁵² Şirâzî bu eserin mukaddimesinde ilmü'l-heyet sahasında “çamura saplanmış” durumdaki arkadaşlarının düşmüş oldukları hatalar üzerinde durmadığını ve bu hatalar üzerinden tartışma yapmak istemediğini ifade etmektedir. Bir önceki eseri *Nihayetü'l-İdrak*'te bu konulara yer verdiğini, dileyen kişinin o eseri incelemesini söylemiştir.⁵³ Her iki eserinde de matematik araştırmalarına metafizik bir anlam katmış, bu ilimde derinleşmeyi metafizik ve irfan alanında yapılacak araştırmaların bir zihni hazırlığı olarak görmüştür.

⁵⁰ Fazlıoğlu, s. 417.

⁵¹ Bu eser Şirâzî'nin Gök Medresedeki ilk yıllarında *Münteha's-Sül ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel* adlı esere Malikî fakihi olan Ebû Amr Cemalüddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbni'l-Hacib'in yazdığı *el-Muhtasar*'ının şerhidir. O bu eseri Sahib-i Divan Şemsüddin Cüveynî'ye ithaf etmiştir.

(*Şerhü'l- Muhtasar*, SK, Murad Molla, nr. 684, vr. 4^a).

⁵² Walbridge. s. 251.

⁵³ *Tuhfetü's-Şahiyye fî'l-Hey'e*, SK, Ayasofya, nr. 258 6, vr. 2^a- 2^b .

Pisagorcü bakış açısını hatırlatan bu yaklaşıma göre matematik çalışmak, metafiziğin soyutluk derecesi ile yüksek kavramlarını tasavvur için vazgeçilmez bir gerekliliktir. Şirâzî İbnü'l-Heysem'den sonra nisbeten ihmale uğrayan optik alanında getirdiği yeni bakış açısıyla bu ilmin İslam dünyasında yeniden canlanmasına yol açmıştır. İsraki felsefenin ışık kavramını merkezileştiren ve onu varlık kavramıyla özdeş sayan ana fikirleri, onun optik konusunda yeni bakış açıları geliştirmiştir. *Nihayetü'l-İdrak*'te gökkuşağı hadisesini açıklamış ve Kemaleddin Farisi gibi önemli bir optik alimini yetiştirmiştir.⁵⁴

Şirâzî'nin eğitim ve öğretim faaliyetleri ile kaleme aldığı eserler, onun XIII. Yüzyıl sonlarında Anadolu'daki ilmi hayata etkisini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Merağa Matematik-astronomi okulunda okutulan ve bu okul üyelerince telif edilen eserlerin Anadolu'ya aktarılmasında etkili rol oynayan Şirâzî İbn Sina'nın *el-kanun fi't-tib* isimli eserine hacimli ve önemli bir şerh yazmıştır. Bu eseri yazmadan önce Mısır Memlûk sultanı Baybars'a ilk Müslüman İlhanlı hükümdarı Ahmed Teküdar tarafından ilişkileri düzeltmek maksadıyla elçi olarak gönderilmişti. Şirâzî'nin Mısır'da sadece elçilik görevi yapmamış, aynı zamanda dönemin en meşhur tıp alimlerinden İbnü'n-Nefis, Yakub b. İshak Samirî ve Yakub b. İshak el-Mesihî ile görüştüğünden sonra *el-Kanun* ile ilgili önemli şerhlere ulaşmış ve Anadolu'ya döndüğünde eseri tamamlamıştır. Şirâzî'nin *el-Kanun*'a yapmış olduğu bu şerh daha sonra Anadolu'da yazılan şerhleri etkilemiş, tıp medreselerinde Ebubekir Razi, İbn Sina ve Abdüllatif Bağdadi'nin eserleriyle Şirâzî'nin tıp ile ilgili eserleri okutulmuştur.⁵⁵

Şirâzî Anadolu'daki son işi Argun Han'ın emriyle Kastamonu merkez olmak üzere Anadolu sahillerinde bulunarak Yakınoğru haritasının çizilmesidir. Şirâzî, Çobanoğru Beyi Muzafferüddin Yavlak Arslan'ın himayesinde kalarak hem kendisine verilen bu görevi yerine getirmiş hem de Farsça bir astronomi eseri olan İhtiyarat-ı Muzafferî isimli eseri telif etmiştir. Şirâzî Anadolu'nun istikrarsız bir döneme girmesinden sonra İran'a dönmüş, İlhanlı hükümdarı Mahmud Gazan Han'ın tesis ettiği Tebriz'deki Şenb-i Gazan medresesinde müderris olarak görev almıştır.⁵⁶

⁵⁴ Şerbetçi, s. 487.

⁵⁵ Ahmet Hulûsi Köker, *Selçuklu Gevher Nesibe Sultan Tıp Fakültesi: 1206*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi, Kayseri 1992. s. 54.

⁵⁶ A. Sayılı, *The Observatory in Islam*, Ankara 1960. s. 628.

KAYNAKÇA

Afifi, Ebü'l-Alâ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2000.

Demirli, Ekrem, "Sadreddin Konevî", *DİA*, XXXV, s. 420.

Eflaki, Ahmed, *Ariflerin Menkıbeleri*, İstanbul 2006.

El-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed, *El-Cevâhirü'l-Mudıyye fî Tabakati'l-Hanefiyye*, Kahire 1978.

Kays, Al-i Kays, *el-İraniyyun ve'l-Edebi'l-Arabi: Ricâlu Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahran 1984.

Keleş, Mahmut Recep, *Kutbüddin Şirâzî (1236-1311)'nin hayatı eserleri ve Ortaçağ İslam kültüründeki yeri*, İstanbul 2008 (Basılmamış Y.lisans Tezi).

Köker, Ahmet Hulusi Köker, *Selçuklu Gevher Nesibe Sultan Tıp Fakültesi: 1206*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi, Kayseri 1992.

Kutluer, İlhan, "Sühreverdî Maktul", *DİA*, XXXVIII, s. 37.

Mahir, Ömer Alper, *Aklın hazzı İbn Kemmine'de bilgi teorisi*, İstanbul 2007.

Nasr, Seyyid Hüseyin, Oliver Leaman, *İslam felsefesi tarihi*, Londra 2001, c. 2.

Ocak, A. Yaşar, "Türkiye Selçukluları devrinde şehirli tasavvufi düşünce yahut Mevlana'yı yetiştiren ortam", S.Ü. Selçuklu Araştırmaları Enstitüsü, *III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi (Bildiriler)*, Konya 2003.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemi uygarlığı*, Ankara Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler Genel Müdürlüğü, 2006. c. 1.

Öngören, Raşit, "Mevlana Celaleddin-i Rûmî", *DİA*, XXIX, s. 445.

Radavî, Muhammed Takî Müderris, *el-Allame el-Hace Nasirüddin et-Tusî Hayâtühü ve Âsâruhü*, trc. Ali Haşim el-Esedî, Meşhed 1994.

Reza, Sabine Schmidtke Pourjavady, *A Jewish philosopher of Baghdad: 'Izz al-Dawla Ibn Kammuna (d. 683/1284) and his writings*, Leiden 2006.

Sayılı, Aydın, *The Observatory in Islam*, Ankara 1960.

Selâmî, Ebü'l-Meali Muhammed b. Rafî, ' , *Târîhu Ulemâi Bağdad*, Beyrut 2000

Şerbetçi, Azmi, "Kutbüddin Şirâzî", *DİA*, XXVI, 487-489.

Şirâzî, Kutbüddin, *Şerhu Külliyyati'l-Kanun*: SK, Fatih, nr. 3574.

Şirâzî, Kutbüddin, *Şerhü'l- Muhtasar*, SK, Murad Molla, nr. 684, vr. 4^a

Kutbüddin eş-Şirâzî'nin Anadolu'daki Faaliyetleri ve Sadreddin Konevî İle İlişkisi

Şirâzî, Kutbüddin, *Tuhfetü'ş-Şahiye fi'l-Hey'e*, SK, Ayasofya, nr. 258 6,
vr. 2^a-2^b

Walbridge, J., *The Science of Mystic Lights Qutb al-dîn and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, Cambridge 1992.