



T.C.

ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

**ŞEHÂBEDDİN SÜHREVERDÎ'DE VARLIĞIN
DERECELERİ BAKIMINDAN ARINMA**

Sema GÜLER

DOKTORA TEZİ

Danışman

Prof. Dr. İsmail HANOĞLU

Çankırı 2025

T.C.
ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

ŞEHÂBEDDİN SÜHREVERDÎ'DE VARLIĞIN
DERECELERİ BAKIMINDAN ARINMA

Sema GÜLER

ORCID: 0000000202564470

DOKTORA TEZİ

Danışman

Prof. Dr. İsmail HANOĞLU

**Bu çalışma Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından
(Proje No) Doktora Tez projesi olarak desteklenmiştir.**

Çankırı 2025

İÇİNDEKİLER

Sayfa

Bilimsel Etik Bildirimi.....	i
Tez Kabul ve Onay.....	ii
Önsöz.....	iii
Özet.....	iv
Summary.....	v

GİRİŞ

1.ŞEHÂBEDDİN SÜHREVERDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İŞRÂKİ FELSEFESİNİN TEMEL KÖKENLERİ.....	2
1.1.Şehâbeddin Sühreverdî'nin Hayatı ve Eserleri.....	2
1.1.1. Şehâbeddin Sühreverdî'nin Hayatı.....	2
1.1.2. Şehâbeddin Sühreverdî'nin Eserleri.....	6
1.2.Şehâbeddin Sühreverdî'nin İşrâki Felsefesinin Temel Kökenleri.....	7
1.2.1. Meşşâi Felsefe.....	15
1.2.2. Mecûsîlik (Zerdüştlük).....	17
1.2.3.Maniheizm.....	20
1.2.4. Hermetizm.....	22
1.2.5. Platon (Eflatun) Felsefesi	24
1.2.6. Plotinos'un Yeni Platonculuk Felsefesi.....	25
1.2.7. Aristoteles Felsefesi	26

2. ŞEHÂBEDDİN SÜHREVERDÎ'NİN NURLAR HİYERARŞİSİ.....	30
2.1. Nurlar Hiyerarşisi.....	30
2.1.1.Varlığın Hakiki Özû Olan Nurlar Nuru (Nûru'l Envâr)	34
2.1.2.Nurlar Nuru'na En Yakın Olan Nûru'l Akreb (Akl-ı Cevher).....	45
2.1.3.Nur'ul Akreb'in Işıması Olan Kahir Nurlar (Galip Nurlar).....	51
2.1.3.a-) Tûli Nurlar ya da Ümmehât Aşaması.....	53
2.1.3.b-) Yatay Boyut, Erbâbu'l Envâ, Türlerin Efendileri.....	55
2.1.4. Misâl Âlemi	57
2.1.5. Berzah Âlemi (Cisim Âlemi).....	62
3.ŞEHÂBEDDİN SÜHREVERDÎ'DE İDRAK, NEFS VE İNSAN NEFSİNİN ARINMASI,MUTLULUĞU,HAZ VE ELEMİ.....	70
3.1. Sühreverdî'nin İdrak ve Nefs Anlayışı.....	71
3.1.1.Sühreverdî'nin İdrak Anlayışı.....	71
3.1.2.İdrakin Niteliği.....	71
3.1.3. Nefiste Bulunan İdrakin Kuvveleri.....	79
3.1.4. Husûlî, Huzûrî Bilgi ve İdrak Türleri.....	84
3.1.4. a-) Husûlî ve Huzûrî Bilgi Türleri.....	84
3.1.4. b-) İdrak Türleri.....	88
3.2. Sühreverdî'nin Nefs Anlayışı.....	99
3.2.1. Nefsin Niteliği, Hudusu, Bekâsı.....	99
3.2.2.Nefis Türleri.....	106
3.2.2.1.Bitkisel Nefis.....	106
3.2.2.2.Hayvanî Nefis.....	107
3.2.2.3.Nefs-i Natikâ (İsfehbed Nur).....	108

3.2.2.4. Feleklerin Nefisleri.....	113
3.3. İnsan Nefsinin Arınması, Mutluluğu, Haz ve Elemi.....	118
3.3.1.İnsan Nefsinin Arınması.....	118
3.3.2.İnsan Nefsinin Mutluluğu, Haz ve Elemi.....	131
Sonuç.....	135
Kaynakça.....	140
Öz Geçmiş.....	147



BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Doktora tezi olarak hazırladığım *Şehâbeddin Sühreverdî’de Varlığın Dereceleri Bakımından Arınma* adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

14/10/ 2025

İmza:

Sema Güler

TEZ KABUL VE ONAY

ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Sema Güler tarafından hazırlanan *Şehâbeddin Sühreverdî’de Varlığın Dereceleri Bakımından Arınma* başlıklı bu çalışma, 14/10/2025 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda *oybirliği* başarılı bulunarak jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalı’nda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Danışman: Prof. Dr. İsmail HANOĞLU

İmza:

Üye : Prof. Dr. Sema Önal

İmza:

Üye: Prof. Dr. Kamil Şahin

İmza:.....

Üye: Doç. Dr. Mustafa Yıldırım

İmza:.....

Üye: Doç. Dr. Şahin Doğan

İmza:

ONAY

Bu Tez, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun 14/10/2025 tarih ve sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ali Yiğit

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Şehâbeddin Sühreverdî’de Varlığın Dereceleri Bakımından Arınma konusu insanın doğaya geliş amacını bulması ve hakiki olana ulaşması noktasında değerli bir çalışma olarak ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında yardımlarını esirmeyen danışman hocam Prof. Dr. İsmail Hanoğlu’na; tezin yazım aşamasında ve tashihinde katkılarını ve yardımlarını esirgemeyen eşim Yaşar Güler’e, bana hep umut olan kızım Ecrin Güler’e ve eğitim hayatım boyunca yetişmemde katkısı olan tüm hocalarıma teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Çalışmamı tamamlamam konusunda moral ve motivasyonumu üst düzeyde tutmama yardımcı olan aileme şükranlarımı sunarım.

14/10/2025

Sema GÜLER

ÖZET

Tezin Başlığı : Şehâbeddin Sühreverdî’de Varlığın Dereceleri Bakımından Arınma

Tezin Yazarı : Sema Güler

Danışman: Prof. Dr. İsmail Hanoğlu

Anabilim Dalı: Felsefe

Tezin Türü : Doktora

Kabul Tarihi : 14/10/2025

Düşünce tarihinde insanoğlu kendi varlığının özü hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. İnsanoğlunun bu anlam anlayışı sadece “nasıl” sorusuna cevap bulmakla yetmemekte “niçin” sorusu da “nasıl” sorusu kadar zihnini meşgul etmektedir. Felsefede en temelde insanoğlunun kendi varlığının özü arayışına cevap verme girişimidir. İnsanın ölümlü bir hayata niçin doğduğu ve bu hayattaki amacının ne olduğunu bilmesi ve bulması çetrefilli bir iştir. İnsanın bu çetrefilden kurtulabilmesi için insanı siyasi ve diğer yönlerden ele almak gerekmektedir. Bu noktada Sühreverdî’nin varlık anlayışını insan ve nefis çerçevesinde ele alarak arınma ve mutluluğa ulaşmanın yollarını ve yöntemlerini değerlendirilecektir. Bu değerlendirmeyi yaparken de diğer İslam filozoflarının görüşleri de önem kazanacaktır. Sühreverdî’nin arınma konusu kendi kitapları ve konu üzerine yazılmış diğer eserlerden yararlanılarak irdelenilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sühreverdî, Nurlar Nuru, İnsan, İdrak ve Nefs, Arınma

SUMMARY

Thesis Title : Purification in Terms of Degrees of Existence in Suhrawardi

Author : Sema Güler

Supervisor : Prof. Dr. İsmail Hanoğlu

Department : Philosophy

Thesis Type : Ph.D. Dissertation

Date : 14/10/2025

In the history of thought, human beings make evaluations about the essence of their own existence. This understanding of meaning of human beings is not enough to answer only the question "how", the question "why" occupies their minds as much as the question "how". In philosophy, it is basically an attempt to answer this quest of human beings. It is a complicated task to know and find out why a person was born into a mortal life and what his purpose in this life is. In order for people to be saved from this mess, it is necessary to consider people from political and other aspects. At this point, we will consider and evaluate Suhrawardi's understanding of existence within the framework of human and soul. While making this evaluation, we will consider Suhrawardi's own books and examine the articles, theses and other sources written on these subjects.

Keywords: Suhrawardi, Light of light, Human, Perception and Soul, Purification

GİRİŞ

Felsefe tarihi boyunca insanın evrendeki konumu ve hakikati arama çalışmaları farklı şekillerde devam etmiştir. Hakikati arama çalışmaları farklı şekillerde devam etse de daima insanı merkeze alan bir anlayış etrafında dönmüştür. Nitekim insan kendi varlığının mahiyeti, bilgisi ve varlığıyla beraber başka varlıkların da mahiyetinin bilgisinin ve varlığının bulunduğunu fark etmiş ve bu hususta yeni düşünceler üretmiştir. İslam felsefesinde de insanlığın düşünce tarihindeki bu hususlara yeni felsefi yaklaşımlar getiren filozoflardan biri de Şehâbeddin Sühreverdî'dir (1154-1191). Sühreverdî'nin düşünceleri İslam felsefe tarihinde İshrâkîlik adı altında yeni bir ekol olarak ortaya çıkmıştır. Bir aydınlanma (ışık) felsefesi olan İshrâkîlik, insan ve evren hakkındaki problemlere ontolojik, epistemolojik ve etik alanda yeni görüşler getirmiştir. İshrâkîlik'in yeni bir görüş getirdiği bir başka alan ise insanın arınması ve bu arınmanın etik ile olan ilişkisidir. Nitekim Sühreverdî'nin arınma teorisi, varlık hiyerarşisinde nur-zulmet kavramlarının ikiliği üzerinden şekillenmektedir. *Sühreverdî'de Varlığın Dereceleri Bakımından Arınma* isimli çalışmada insanın manevi yönü olarak geçen tinsel yönü ile madde yönü olan beden arasındaki mücadelede etik ve arınmanın nasıl gerçekleşeceği bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu problemin çözümünde Sühreverdî de varlığın oluşumuna ve varlığın oluşumu noktasında Nurlar Nuru'nun insanın arınması ile olan ilişkisine değinilerek arınma teorisi ortaya konulacaktır. Ayrıca Sühreverdî'nin ontolojisi, epistemeolojisi ve insan anlayışı İslam felsefesindeki (İbn Sînâ, İbnü'l Arabî, Gazali vs.) filozoflarla ve Antik Yunan felsefe geleneğindeki (Platon, Plotinos vs) filozoflarla kıyaslanarak arınma teorisine farklı bir perspektif çizilmeye çalışılacaktır. Sühreverdî'nin arınma teorisindeki amaç arınmada insanın varoluş amacının etik ile olan ilişkisini betimlemektir. Sühreverdî'de insanın arınmasının nur-zulmet çerçevesinde hangi noktada gerçekleşeceği ve bu arınmanın mutluluk ile olan bağı ulaşılacak nihai sonuçtur. *Sühreverdî'de Varlığın Dereceleri Bakımından Arınma* çalışması Sühreverdî hakkında yapılan çalışmalar arasında arınmanın felsefesini yapması bakımından özgünlük taşımaktadır. Söz konusu çalışmanın birinci bölümde Sühreverdî'nin hayatı, eserleri ve İshrâkî felsefenin temel kökenine yönelik bilgiler, ikinci bölümde Sühreverdî'nin varlık felsefesi ve insanın konumu son bölümde ise insanın arınması ve etik ile olan ilişkisi ele alınıp konu sonuca bağlanacaktır.

Sühreverdî'nin insan ve arınmasını değerlendirmeden önce kısaca insan-doğa arasındaki ilişkinin Nurlar Nuru ile olan bağıı ele almak yerinde olacaktır. İnsan, Yüce yaratıcı ve diğer insanlarla ilişki içerisinde olan bir varlıktır. Bu ilişki insanın ontolojik, epistemolojik ve tinsel yönüne vurgu yapılarak açıklanmaya çalışılmıştır. İnsanın biçimsel yönden bir varlığının bulunması aynı zamanda insanın evrendeki varoluşsal sebebi ve amacı insanın ontolojik yönü; duygu, düşünce, bilinç gibi açılardan düşünüldüğünde psikolojik yönü araştırılmış olmaktadır. İnsanın doğayı araştırması, algılaması ve doğanın bilgisine ulaşması epistemolojik yönünü vermektedir. Ruh ve beden olarak iki yöne sahip bir varlık olarak ele alınan insanın bu yönü ise tinsel yönüdür. İnsanın tinsel yönü Tanrı'nın insandaki izleridir. İnsan kendinde bulunan bu tanrısal izlerle doğadaki maddeleri ve kendini anlamaya, açıklamaya çalışmaktadır. Tanrı'daki izleri kendinde barındıran insan bu yüzden makro kozmos içerisinde mikro kozmos olarak görülmektedir. Mikro kozmos olan insan, doğanın bilgisine ulaşma noktasında doğada tecrübe ettiği bilgileri deneyimleyerek evreni ve kendini nasıl anlayacağını öğrenmektedir. Evrenin kitabını bu deneyimleri ile okumaya başlamış olan insan ilk başta işe beş duyusunu katmaktadır. İnsanın doğaya dair ilk izlenimleri ve bilgileri beş duyusu ile gerçekleşmektedir. İnsanın elde ettiği bu ilk izlenimlerin ve bilgilerin doğruluğu insanı şüpheyne düşürmektedir. Şüpheyne düşen insan bu bilgileri akıl süzgecinden geçirmektedir. Akla uygun bilgileri kabul eden insan, bir süre sonra aklın her şeyi açıklama noktasında yetersiz kaldığını görünce hakiki bilgiyi arama noktasında kendi iç dünyasına yönelmektedir. Hakiki bilgiyi kendi içsel dünyasında yakalayan insan hem doğayı hem de kendi mahiyetini bu bilgiye göre açıklama çabası içerisine girmiştir. Sühreverdî bu açıklamayı sezgi yani keşf olarak adlandırmaktadır. Sezgi yolu bu anlamda yüce yaratıcının insanın iç dünyasına bir ışıkla hakikati aktarmasıdır. Hakikati aktaran yüce yaratıcı Sühreverdî için Nurlar Nuru'dur. Gerçekliğin bilgisine sahip olan Nurlar Nuru insanın aradığı ve kavuşmayı arzuladığı tek varlıktır. Nurlar Nur'una ulaşmak için insan kendi nefsinin ve duygularının istediği kötü arzularından vazgeçip hem bedenini hem de ruhunu eğitmesi gerekmektedir. Eğitmenin tek yolu da Sühreverdî için riyazettir. Riyazet ise nefsin günah kirinden uzaklaşması için yasakların konması ve bu yasaklara uyma durumudur. Yasaklar insanı dünya vehimleri karşısında dik tutar ve vehimlere kanmamayı öğreten bir yoldur. Sühreverdî'ye göre insan ilahi olana bu şekilde

yakınlaşmaya başlamaktadır. İlahi olana yakınlaşan insan Nurlar Nur'u ile bütünleşip tek vücut halinde evrenin içinde makro kozmos olarak belirginleşmektedir. Sühreverdî bu noktada insanın arınmasını bütünleşmedeki şeffaflık olarak görmektedir. Şeffaflığın olması insan ile yüce yaratıcı olan Tanrı ile arasındaki perdenin kalkmış olması anlamına gelmektedir.

Türkiye’de Sühreverdî ile ilgili var olan çalışmalar yeteri kadar olmasa da sınırlı sayıdadır. Sühreverdî ile ilgili çalışmaların geneli ontoloji, epistemoloji, etik, ruh-beden, kötülük problemi ve misal âlemi hakkındadır. Çalışmanın konusu olan arınma problemi sosyal bilimler içerisinde insan davranışlarını, duygularını ve insanın evrenle olan ilişkisini metin/doküman analizi çerçevesinde değerlendireceği için nitel bir araştırmadır. Çalışma bu anlamda Sühreverdî’de ahlak ve insan konularının anlaşılmasında yeni bir katkı sağlayacaktır.

Sühreverdî’de insan ve insanın arınması konusu çalışılırken doktora ve yüksek lisans tezlerinin az olması dikkat çekmektedir. Doktora ve yüksek lisans tezi olarak tespit edilenler 9 adettir. Tezlerden 2 doktora tezi ve 1 yüksek lisans tezi çalışma konusuyla ilgilidir. Diğer 6 tezden 2 doktora tezi din felsefesi alanındadır, 4 tanesi de Sühreverdî’nin diğer filozoflarla ilişkisi bakımından ele alınan tezlerdendir. Bu tezler titizlikle analiz edilip konuyla ilgili olan kısımlara çalışmada yer verilmiştir. Bu çalışmalar incelenirken Sühreverdî’nin insan anlayışına çok az yer verilmesi görülen eksikliklerdendir. Tezlerdeki değerlendirmeler genelde Sühreverdî’nin varlık felsefesi üzerinden devam etmiştir. Sühreverdî’nin birincil kaynaklarından çeviri eserlere çalışmada yer verilmektedir. Bu eserlerden Eyüp Bekir Yazıcı ve Üsmetullah Sami’nin Farsça’dan Türkçe’ye çevirdikleri Hikmetü’l İshrâk ve Cihat Demirci, Fatih Yıldız’ın Farsça’dan Türkçe’ye çevirdikleri Heyâkulu’n-nûr eserlerinin analizi yapılmıştır. Çalışmanın diğer bir kaynağı olan Avârifü’l Meârif ‘tir. Abdulvehhab Öztürk tarafından Farsça’dan Türkçe’ye çevrilen bu eseri detaylıca araştırılmıştır. Sühreverdî’nin Tahir Uluç tarafından Türkçe’ye tercüme edilen Tasavvufta Fütüvvet adlı kitabı da bu noktada değerlendirilen kitaplardandır. Sedat Baran tarafından Farsça’dan Türkçe’ye çevrilen Cebrail’in Kanat Sesi adlı kitabı da çalışmayı hazırlarken kullanılan Sühreverdî’nin kitaplardandır. Hikmetü’l İshrâk kitabı Sühreverdî’nin felsefesi olan İshrâkiyenin temellerini attığı ve Meşşaileri eleştirdiği kitabıdır. Heyâkulu’n-nûr’da da Sühreverdî varlığın bir ışıktan cisim haline

nasıl geldiği anlatmaktadır. Sühreverdî'nin Avârifü'l Meârif'i insanlara ahlaklı olmanın yollarını ve insanların bedeni isteklerinden nasıl kurtulacağını anlatmaktadır. Tasavvufta Fütüvvet isimli kitapta güzel ahlaklı olmanın yanında erdemli olmanın yolları Sufî gelenek içerisinde ele alınmıştır. Cebrail'in Kanat Sesi adlı kitap da ahlakla, tasavvufla, Nurlar Nuru ile ilgili konular sembolleştirme yoluyla anlatılmaya çalışılmıştır. Veysi Abdulaziz tarafından Sühreverdî hakkında yazılan Sühreverdî'de Nefs ve İdrak adlı kitap konuyla ilgili sıklıkla başvurulanan kitaptır. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığının Sühreverdî adı altında çıkardığı Ahmet Kamil Cihanın editörlüğünü yaptığı kitapta Sühreverdî ve felsefesi ile ilgili 9 adet makale bulunmaktadır. Kitapta bulunan makalelerin tamamı da konuyla ilişkili makalelerdir. Mehmet Emin Fidan tarafından tercüme edilen Sühreverdî'nin tasavvuf risalelerinden İrşâdü'l Mürîdîn kitabı da incelenip analiz edilen kitaplardandır.

Sühreverdî ile ilgili tespit edilen 10 adet makale incelenmiş ve bunların arasından tam olarak konuyu yansıtan çok az makale bulunmaktadır. Çalışma ile ilgili kısımlar makalelerin içeriğindeki başlıklardan bulunup çalışmada ele alınmıştır. Makalelerde arınma konusu ile ilgili bulunan ve bu konuda önemli gördüğüm tek makale Emel Sünter'in "Sühreverdî'ye Göre Arınmanın Felsefesi: İnsan Felsefesi ve Etik Yönüne Dair Bir Değerlendirme" adlı makalesidir. İnsanın ruh ve beden olarak ayrılan iki kavramını ele alıp Sühreverdî'nin insan anlayışını değerlendiren Kemal Göz'ün "Sühreverdî Felsefesinde Ruh-Beden İlişkisi" adlı makale de bu çalışmada için önemlidir. Diğer makaleler Hikmetü'l İsrâk kitabının Nuru'l Envar açısından değerlendirilmesi, İsrâki felsefenin temel kökenleri ve varlık felsefesi ile ilgilidir. Sühreverdî ile ilgili İran başta olmak üzere yabancı ülkelerde de hayatı, felsefi düşüncesi ve eserleri hakkında çok sayıda çalışma yapılmıştır. Çalışmanın içerisinde yabancı kaynaklara da yer verilmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEHÂBEDDİN SÜHREVERDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İŞRÂK FELSEFESİNİN TEMEL KÖKENLERİ

1.1.ŞEHÂBEDDİN SÜHREVERDÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1.1. Şehâbeddin Sühreverdî'nin Hayatı

Ebü'l Fütûh Şehâbeddin Yahyâ b. Habeş b. Emirek es Sühreverdî 549/1153 yılında Kuzeybatı İran'da, bugünkü Tahran ile Tebriz arasında Zencan eyaletine bağlı küçük bir kasaba olan Sühreverd'de dünyaya gelmiştir. O, “*Şehâbeddin Sühreverdî el Hâkim*”, “*el Maktûl*”, “*eş Şehîd*”, “*el Halebî*”, “*Şeyhu'l İşrâk*”, “*el Müeyyed bi'l Melekût*” ve “*İşrâki Sühreverdî*” olarak tanınmaktadır.¹

Hem zengin ilmi bir birikime sahip bir ailede dünyada gelmesi hem de İslami ilim eğitiminin verildiği bir kasabada doğması Sühreverdî'nin küçük yaşta tahsil hayatına başlama sebebini oluşturmaktadır. Tahsil ettiği ilimler arasında felsefe, fıkıh, kelam, hadis, tasavvuf gibi pek çok ilim bulunmaktadır. Sühreverdî Merâğa'da Şeyh Mecdüddin el Cîlî (ö.584/1188), (Fahrüddin er-Râzî (1150-1210) ile birlikte), Fahreddin el Mardînî (1106-1122) ve İsfahan'da görüştüğü Zahir el Fârisî'den (1200-1201) felsefe ve fıkıh ilimlerini öğrenmiştir. Sühreverdî, Zâhir el Fârisî'den mantıkçı Zeynuddîn Ömer b. Sehlân es-Sâvi'nin (1078-1145) “*Kitâbu'l Besâir fi'l Mantık*”² kitabı da dâhil olmak üzere bütün ilimlerden feyz almıştır. Bunlara ek olarak Sühreverdî İran'da bulunan Bayezîdî Bistâmî (804-874) ve Hallâc-ı Mansûr (858-922) gibi sûfilerin etkisinde kalarak oradan Anadolu'ya geçmiş ve ilim yolculuğuna buradan devam etmiştir. Anadolu'nun çeşitli bölgelerine seyahat ederken Diyarbakır, Silvan, Konya, Sivas, Harput, Mardin gibi illerin ve ilçelerin ilim merkezlerinde bulunmuş ve buralarda da eğitim alma fırsatı yakalamıştır. Ömrünün büyük bir kısmını seyahat etmekle geçiren Sühreverdî Azerbaycan, Irak, Suriye'yi de ziyaret etmiştir. Bu bölgelerde de eğitim alma fırsatı bulan Sühreverdî

¹ Şihâbüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrak*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı- Üsmetullah Sami), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, s.1.

² Doru M. Nesim, Gökdağ Kamuran, Kaplan Yunus, *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*, Divan Kitap, İstanbul 2015,s.30.

bu bölgelerde de tanınmış âlimler arasına girmiştir. Şehrezûrî, Sühreverdi'yi aşağıdaki şekilde anlatmaktadır:

“O, -Yüce Allah ruhunu takdis etsin- beldelerini çok gezen ve dolaşandı, ilgili olup önem verdiği ilimleri öğrenmeye aşırı iştiaklıydı, fakat bu olmadı. El Mutârahat'ın sonunda demiştir ki; 'işte yaşıma otuza yaklaştı ve ömrümün çoğu seferlerde, haber aramakta, muttali olduğum ve ilgi duyduğum ilimleri araştırmakla geçtiği halde yüce ilimlerden bir haber verecek ve kendisine güvenilecek bir kimse bulamadım..' O, -Yüce Allah rahmet etsin- gayet tecrîddeydi³, dünyayı son derece küçük görürdü, Diyarbakır'da ikamet etmeyi severdi, bazı vakitlerde Şam'da kalır, bazen de Rum'da(Anadolu) kalırdı.”⁴

İlmi çok seven Sühreverdi, yaşadığı dönemlerde âlimler meclisleri bulunur ve bu meclislerde çeşitli konular üzerinde müzakereler ederdi. Bu meclislere katılan Sühreverdi'nin Merâğa'daki ve İsfahan'daki başarıları O'nun ilim kudretini bir daha ortaya koymuştur. Sühreverdi'nin yazdığı *Hikmetü'l İşrâk* adlı kitap da İbn Ebî Usaybia'nın da dediği gibi Sühreverdi, “Zamanında felsefede bir taneydi. Bütün felsefi ilimleri toplamış, felsefi hakikatlere vakıf olmuştu. Aşırı zeki, güzel huylu tartışmaların galibi, ilmi aklından fazla bir kimse idi.”⁵ Sühreverdi filozoflar ve ilim adamları arasında farklı şekillerde de tanımlanmıştır. Sühreverdi'yi övgü dolu sözlerle tanımlayanların yanında çirkin sözlerle de tanımlayanlar bulunmaktadır. Övgü dolu sözlerle tanımlayanlardan biri de Şehrezûrî'dir. “*Hikmet'ul İşrâk* şerhinde Şehrezûrî, Sühreverdi'yi aşağıdaki şekilde tanımlamıştır:

“O, hakikat sultanı, yolların önderi, incelikler mazharı, hakikat sözcüsü, hikmet madeni, himmet sahibi, Melekût tarafından destekli, Selefîn bakiyesi, şimdiki fazilet erbabının efendisi, önceki ve sonraki filozofların en üstünü, filozofların ve ilahiyatçı filozofların özü, törenin, gerçeğin ve dinin yıldızı ve açılımlar sahibidir. O, bozulanları ıslah etmeye, zamanın

³**Tecrîd**, kulun Hakk'ın dışındaki her şeyden sıyrılması, Hakk'ın birliğini her şeyden soyutlaması anlamında tasavvuf terimi. Sözlükte “soymak, soyutlamak, ayrı tutmak, temizlemek” anlamındaki **tecrîd** kelimesi tasavvufta “kalbin veya Hakk'ın mâsivâdan soyutlanması” mânasında kullanılır. İlk dönemlerde terime genelde “sâlikin, kalbini Hakk'ın dışındaki her şeyden arındırması, kalbin tecridi” anlamı verilmiştir. Muhakkik dönemi sûfilerinde tecrîd tevhidin ileri bir mertebesi şeklinde ele alınmış, “Hakk'ın bütün fiil ve sıfatlarından, oluş âlemindeki tecelli ve hükümlerinden soyutlanıp zâtî tevhidle tevhid ve müşahade edilmesi” biçiminde tanımlanmıştır. Tecrîd kelimesi “tefrîd, tebettül, inkıtâ, halvet, tasfiye” gibi terimlerle yakından ilişkilidir. Sühreverdi için tecrîd, sâlikin üzerindeki nimetlerde Hakk'ı görerek O'nda müstağrak olması şeklinde açıklar. Buna göre tecridin sonunda fenâ ve istiğrak haline ulaşılır.

Bkz: Tdv İslâm Ansiklopedisi Erişim: 21.04.2025, , <https://islamansiklopedisi.org.tr>

⁴Rifat Okudan, *İşrâk Filozofu Sühreverdi Maktûl ve Eserlerindeki Üslup ve Belegât*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmış Doktora Tezi, s.11-12.

⁵Şihâbüddin Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrâk*, (Çev: Eyüp Bekir Yazıcı, Üsmetullah Sami), s.2.

örttüğünü ortaya çıkarmaya, özet geçilenleri tafsil etmeye, rumuz ve işaret ile söylenenleri şerh etmeye, kapalı ve zor olanları halletmeye, ölüp gidenleri ihya etmeye koyulmuş, gayretini taassuba varacak derecede eski hukemaya vermiş, onları reddedenlerle tartışmış ve başarısı çok yüksek olmuştur. Bütün bunları O, körü körüne değil basiret üzere yapmıştır.”⁶

Yine “İbn Şühbe (ö. 851-1448) *Tarihu'l İslam* adlı eserinde Sühreverdi'yi himmet sahibi olmayan, fizik itibarıyla çirkin görünüşlü, üstünü başını yıkamayan, traş olmayan, üstünü bitlerin kapladığı, görenlerin ondan kaçındığı biri olarak nitelemektedir.”⁷

Sühreverdi Anadolu'ya geldiği sıralarda artık İsrâk felsefesinin çerçevesini çizmiştir. Fakat Anadolu'dayken Şam'a gitmek zorunda kalan filozof güzergâh üzerindeki Halep'e uğramıştır. Burada Halep Emiri olan Melik Zâhir'inde bulunduğu ilim meclisinde derin felsefe bilgisi ve faziletini göstermiştir. Daha sonrasında Sühreverdi, Selâhaddin Eyyûbî'nin oğlu olan Melik Zâhir ile tanışmış ve aralarında bu tanışmadan sonra arkadaşlık ilişkisi kurulmuştur. Melik Zâhir, Sühreverdi'yi sarayına davet etmiş ve ona övgülerde bulunmuştur. Sühreverdi'nin Melik Zâhir yanındaki bu övgü dolu konumuna ve arkadaşlık ilişkisine karşı muhalefet hızla gelişmiştir. Sühreverdi'nin Melik Zâhir'den uzak durması için Selâhaddin Eyyûbî'ye müracaat edilmiştir. Arkadaşlığının sonucunun ne getireceğini bilmeyen Sühreverdi, çeşitli iftiralara maruz kalmıştır. Sühreverdi'ye atılan iftiralar arasında Melik Zâhir'in ahlak ve itikadını bozduğu, Fâtîmîlerin bir davetçisi olduğu, Zerduştî fikirlere sahip olduğu ve ulemanın oluşturduğu düzene uymaması bulunmaktadır. Sühreverdi'ye atılan bir diğer iftira ise Sühreverdi'nin ilk dönem filozoflarının inançlarını savunarak Hz. Muhammed'den sonra Allah'ın peygamber göndermesinin O'nun gücü ve kudreti içerisinde olduğunu söylemesidir. Bütün bu şikâyetleri dikkate alan Selâhaddin Eyyûbî, Sühreverdi'nin ölümünün vacip olduğu şeklindeki belgeyi Halep ulemasına iletmiş ve Sühreverdi idam edilmiştir. Sühreverdi'nin idam ettirilmesinde sadece ulemanın kışkırtmaları değil Selâhaddin Eyyûbî'nin de filozoflara karşı sergilediği olumsuz tutumlarda yer almaktadır. Selâhaddin Eyyûbî, mantık ve felsefe alanlarında uğraşan kişilere karşı olumsuz tavır sergilemiştir.

⁶Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdi ve Kitabı'l Lemehat”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, s.10,s.142.

⁷Cihan, “Sühreverdi ve K,ıtabı'l Lemahat” s.143.

Eyyûbîler’de felsefe ve mantık çalışmaları desteklenmemiş ve her zaman karşı çıkılan bir alan olmuştur. Bu dönemde felsefi ilimler gelişmemiştir. Dini konular daha çok ön plandadır. Özellikle Selâhaddin Eyyûbî kendi zamanında açtığı medreselerde Kur’an, hadis ve fıkıh ilimlerine büyük önem vermiştir. O dönemin medreselerinde fıkıh âlimleri yetişmiştir. Bu duruma neden olan ise Eyyûbî devletinin Şafî mezhebine mensup olmakla birlikte sunnî mezhepleri korumasından kaynaklanmaktadır. Selâhaddin Eyyûbî, bir bölgeye medrese açacağı zaman o bölgenin mezhep müntesiplerinin yaşadığı çevreyi dikkate alarak açmıştır. Bu dönemde gelişen dini fikirler tasavvuf tarikatların kurulmasının nedeni olmuştur. Eyyûbî devletinin sınırlarına doğudan ve batıdan birçok mutasavvıf gelmiştir. Bunların arasında en önemli mutasavvıflar Sühreverdî ve İbnü’l Arabî’dir. Mutasavvıf olarak da bilinen Sühreverdî, oluşturduğu işrâk düşüncesinde felsefi bir sistem kullanmış ve bu sistemi mantıksal açıdan açıklamıştır. Dönemin tasavvuf ortamı bu düşünceyi kabul etmemiş ve eleştirmiştir. Dolayısıyla felsefe ve mantık geri planda kalmış ve “Eyyûbîler, felsefe ile olan mücadelelerini, Haçlılar ile sürdürdükleri mücadele kadar önemli görüyorlardı. Bu, Seyfeddin el-Âmidî’nin (ö.1231) Aziziye Medresesi’nden azledilmesi ve bu olayın, Haçlıların elindeki Akka şehrinin alınmasıyla eşdeğer bir başarı olarak görülmesiyle örneklendirilebilir.”⁸ Yine felsefe ile uğraşanların mutezile, mücessime⁹, putperest, Mecusi, cüzzamlı ve tiksinti veren hastalığa yakalanan kişiler olarak görülmesi de felsefe ve mantık alanında kısıtlamanın aşırılığını göstermektedir. Seyfeddin el-Âmidî, Mısır’da Selâhaddin Eyyubî sonrası felsefe ve mantık alanında öğrenciler yetiştirse de bu durumdan rahatsız olanlar Seyfeddin el-Âmidî’nin katlinin uygunluğu için fetva yazdırınca Seyfeddin el-Âmidî zorunlu olarak göç etmiştir.

Sühreverdî’nin katline kayıtsız kalamayan Melik Zâhir iktidara gelince Sühreverdî’yi çekemeyip, Selâhaddîn’e şikâyet edenlerden Sühreverdî’nin intikamını almıştır. Sühreverdî’nin vefat tarihi ile ilgili farklı bilgiler mevcuttur bu konuda kesin bir bilgi

⁸Mahmut Recep Keleş, “Eyyubîler Dönemi Siyasi ve Dinî Dinamikler Bağlamında Şeyh Şihâbeddin Sühreverdî’nin İdamı”, *Eskiye Dergisi*, s.53, Haziran 2024, s.542.

⁹**Mücessime**, Sözlükte Allah’ı cisim olarak düşünenleri veya O’na cismanî özellikler nisbet edenleri ifade eden bir terim. Mücessime’nin Şia’dan çıkan en önemli temsilcisi Hişâm b. Hakem’dir. Cisim terimini var olan her şey için kullanan Hişâm, Allah’ı da genişilgi, derinliği ve uzunluğu bulunan bir cisim şeklinde düşünmüştür. Ona göre Allah rengi, kokusu ve dokunma özellikleri bulunan bir cisim şeklindedir.

Bkz: Tdv İslâm Ansiklopedisi Erişim:23.04.2025, <https://islamsiklopedisi.org.tr>

bulunmamaktadır. Sühreverdî'nin vefat ettiği yaş 36 olarak bilinmektedir. Genç yaşta hayattan ayrılan Sühreverdî İslam dünyasında büyük bir yankı uyandırmıştır fakat her düşünce veya fikir eleştirilemez anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Sühreverdî'nin fikirleri de konuşulmuş ve ulemalar tarafından tartışılmıştır.

1.1.2. Şehâbeddin Sühreverdî'nin Eserleri

36 yıla büyük bir felsefi düzen ve sistem getiren Sühreverdî çeşitli kitaplar, risaleler kaleme almıştır. Eserleri gruplandığımızda beş kısma ayırabiliriz. Bunlardan birinci kısımda olanlar Meşşâîliğe ve İsrâkiliğe ait olan felsefi düşüncelerini ele aldığı *et Telvîhât, el Mukâvemât, el Meşâri ve'l Mutârahât, el Lumahat ve Hikmetü'l İsrâk'tan* oluşmaktadır. *Telvîhât* diğer kitaplara göre daha önemlidir. *El Meşâri ve'l Mutârahât* bir açıdan *Telvîhât*'ın tefsiri ve şerhi, *el Mukâvemât, el Meşâri ve'l Mutârahât*'ın şerhi ve *Lumahat* kitabı da *Telvîhât*'ın özeti hükmündedir. Şemsuddin Muhammed Şehrezûrî¹⁰ (?-1288) esere *el- Tenkihat fi'l Şerhi'l Telvîhât* adında bir şerh yazmıştır.¹¹ İkinci kısım da olanlar Sühreverdî'nin felsefi görüşlerini özetlediği küçük risalelerden oluşmaktadır. Bu risaleler *Kelimetü't Tasavvuf, Elvâhu'l İmâdiyye, Heyâkulu'n- nûr, Pertevnâme, Risâle fi i'tikâdi'l- hükemâ, Bustânü'l- Kulûb, Yezdân- şinâht, Risâletü'l-ebrâc*'dır. Üçüncü kısım sembolik tarzda yazılmış küçük kısa romanlardan oluşmaktadır. Bu romanlardan en önemlileri *Kıssatu'l Gurbeti'l Garbiyye, Avaz-ı Per'i Cebrail, Akl-ı Sırh*'dır. Dördüncü kısım şerh çalışmalarının yer aldığı kısımdır. İbn Sînâ'ya ait olan *Risâletü't-tayr*'ı Farsça'ya şerh etmiştir. Ayrıca Sühreverdî'nin İbn Sînâ'ya ait olan *İşârât* kitabına yazdığı *İşârât Şerhi* de önemlidir. Beşinci kısım da dua ve münacât kitapları olarak gruplanır. *El Vâridât ve't Takdîsât* dua ve münâcat kitaplarından en meşhur olanıdır. Sühreverdî'nin takipçisi olan Şehrezûrî'nin Sühreverdî'ye ait olduğunu bildirdiği eserlerden biri *Er Remzû'l Mûmî, Risâletü'l Mirac* diğeri ise *Tevârikû'l Envâr* adlı eserlerdir. Yine Şehrezûrî'nin Sühreverdî'ye ait olmama ihtimalinin olduğunu söylediği kitap *Es Sirâcu'l-Vehhâc*'dır.

¹⁰Şehrezûrî ilk İsrâki filozofu olarak kabul edilir. İsrâkilik felsefesini devam ettirmiştir. Şehâbettin Sühreverdî'nin sadık bir izleyicisidir. İsrâkilğin kurulması, felsefi ve tarihi bilgilerinin kaydedilmesi anlamında Şehrezûrî'nin çalışmaları çok önemlidir. Bkz. Vikipedi, Erişim: 27.09.2025, <https://tr.wikipedia.org>

¹¹Şehâbettin Sühreverdî, *Cebrailin Kanat Sesi*, (Çev: Sedat Baran), Sufi Kitap, İstanbul, Ocak 2023, s. 18.

Sühreverdî, Batı dünyasında da çalışılmış bir filozoftur. Özellikle Henry Corbin'in Sühreverdî ile ilgili çalışmaları bulunmaktadır. Batı dünyasında Sühreverdî'yi çalışan diğer kişilere bakıldığında; Henry Corbin "*Fars Platoncusu ve İran İslam'ında Sühreverdî*", Wheeler M. Thackston'nın çalıştığı "*Felsefî Alegoriler ve Mistik Bilimsel İncelemeler*", L.W.C.van Lit "*İslam Felsefesinde Evren Tasarısı Ibn Sînâ, Sühreverdî, Şehrezurî ve Ötesi*", Jari Kaukua "*Sühreverdî'nin Aydınlanması*", John Walbridge "*Sühreverdî ve Platon Oryantalizmi*", "*Yunanlıların Mirası ve Sühreverdî*" karşımıza çıkmaktadır. Kitaplarda Sühreverdî'nin İsrâk düşüncesinin arka planındaki düşünce sistemlerine ve İsrâk'ın özgünlüğü konularına bunların yanında ontolojisine, epistemolojisine, ahlak anlayışına ve Ibn Sînâ başta olmak üzere diğer filozoflarla karşılaştırmalarına yer verilmiştir.

1.2.Şehâbeddin Sühreverdî'nin İsrâk Felsefesinin Temel Kökenleri

Sühreverdî, İsrâkî ekolün kurucusu olması sebebi ile önemli bir düşünürdür. Sühreverdî, felsefesi olan İsrâk felsefesini ontolojik ve epistemolojik anlamda incelediğimizde *ışrâk* kavramının içeriği daha net olarak ortaya çıkmaktadır. "Sühreverdî'de, işrâkî, "doğu" ifadesi olarak hem manevi bilginin en üst biçimini hem de bu bilgiyi hedefleri ve meslekleri olarak gören teosofik bilgiler grubunu nitelemektedir."¹² İsrâk kavramı hikmetin kaynağı, bilgelik, ışık anlamlarına da gelmektedir. Ayrıca işrâk varlığın ortaya çıkması, aydınlanması anlamına da gelmektedir. İsrâk süreci nurların kendini inzivaya almış insanların ruhlarına inişi üzerine dayalı bir öğreti olarak da bilinmektedir. Son olarak işrâk, eski Fars bilgelerinin ilahi hikmeti anlamında da kullanılmaktadır. İsrâk kelimesi Arapça'da "ışığın açılması, parlaması, güneşin doğması, aydınlanması ve doğu anlamına gelen şark kelimesinden türemiştir."¹³ İsrâk'ın buradaki kullanımı aslında keşfe¹⁴ diğer bir

¹² Henry Corbin, *In Iranian Islam Suhrawardî and the Persian Platonists*, English Translation Copyright, 2003,s.31.

¹³İsmail Erdoğan, "İsrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c 8, 2003,s.160.

¹⁴**Keşf**, sözlükte "perdeyi ve örtüyü kaldırmak, kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak, var olan fakat niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek" gibi anlamlara gelen **keşf** kelimesi Kur'an'da türevleriyle birlikte "sıkıntıyı kaldırmak ve çaresizliği sona erdirmek "mânasında kullanılır. "iki şey arasındaki perdenin kalkması ve bu iki şeyin birbirine karşı açığa çıkması" anlamına gelen **mükâşefe** teriminin de çok defa keşf anlamında kullanıldığı görülmektedir. Sühreverdî el-Maktûl, İsrâkîliği esas alan hikmet felsefesini keşf ve mükâşefe üzerine kurmuştur. İsrâk temelde keşf, İsrâkî hikmet de keşfi ve zevkî hikmettir.

Bkz: Tdv İslâm Ansiklopedisi Erişim:21.04.2025, <https://islamansiklopedisi.org.tr>

anlamda müşâhedeye¹⁵ dayanıyor olmasında yatmaktadır. İshrâk, nur metafiziğinin temelidir. Varlığın bilinmesini, görünmesini ve varlık olmasını sağlayan tek gerçek işrâktır. Sühreverdî için ışık bir yerden her yöne doğru akan bir enerji akışı değildir. Işık, “ayrıca başka bir şeyi tezahür ettirme yeteneğidir. Dolayısıyla bir ışığın varlığında herhangi bir şey tezahür eder, ancak hiçbir şey ışıktan aydınlanmış şeye hareket etmez.”¹⁶ Bu yüzden herhangi bir akıl yürütme yoluna gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, keşf ve irfanla süslenerek açığa çıkması önem kazanmaktadır. Sühreverdî için işrâk “Allah’tan gelen ve bütün ilimleri insana ulaştıran özel bir ışımadır.”¹⁷ Görüldüğü üzere işrâk terimi bir aydınlanma ve gerçekliğin ortaya çıkması olarak tanımlanmıştır. İshrâk’ın bu şekilde akıl üstü bir tanrılaştırma yoluna gitmesi onu yaygın olan diğer felsefelerden ayırmaktadır. Çünkü Sühreverdî’nin İshrâk dediği tanrısal ışımaya ulaşabilmek için iyi bir riyazet eğitiminden geçmek gereklidir. Bu riyazet aklî ve tecrübî yetkinliği aşmaktadır. Sezgisel yetinin insana sağlayacağı bilgiler ilahi kaynaklıdır ve doğruluğundan şüphe edilmemektedir. Henry Corbin’in “*In Iranian Suhrawardî and the Persian Platonists (İranlı Sühreverdî ve Fars Platoncuları)*” adlı kitap da bilgeliğin en üst mertebesi olarak görülen işrâkîlik ve işrâkîlik’in epistemolojik kaynağını aşağıdaki şekilde ifade etmiştir:

"Doğu teosofisi" (işrakiye) bilgenin bilgeliğidir, en yüksek spekülâtif bilgiyi ve en derin manevi deneyimi bir arada toplar, etimolojik olarak spekülâtif olarak da adlandırılabilir, yani bilgenin varlığını bir spekuluma, saf bir aynaya dönüştürür, manevi dünyanın Doğusunda yükselen saf ışıklar yansıtılır ve kucaklanır. "Doğu" bilgelerinin hiyerarşisi bu temele dayanmaktadır. Bu sadece bir mistik değildir. Mükemmel "oryantal" bilge, bir hakîm muta'allih'tir. Bu, felsefi eğitimden yoksun veya buna benzer bir şeyin gereksiz olduğuna inanan ve onu tehlikeli olarak gören birçok mistikle benzer bir deneyime sahip olan bir mistik değildir; aynı zamanda, felsefelerinin manevi pratiğe

¹⁵**Müşâhede**, sözlükte “görmek, şahitlik etmek, gözlemlemek; bir nesnenin hakikatine vâkıf olmak” anlamlarına gelen **müşâhede** kelimesi tasavvufta Allah’ın zuhur ve tecellilerini görmeyi, seyir ve temaşa etmeyi ifade eder. Müşâhedenin gözün müşâhedesi, kalbin müşâhedesi, ruhun müşâhedesi ve sırrın müşâhedesi gibi mertebeleri vardır.

Bkz: Tdv İslâm Ansiklopedisi Erişim: 23.04.2025, <https://islamansiklopedisi.org.tr>

¹⁶John Walbridge, *The Leaven of the Ancients Suhrawardî and the Heritage of the Greeks*, State University Of New York Press,s.24.

¹⁷Ahmet Kamil Cihan, “*Sühreverdî*”, Diyanet İşleri Yayını, İstanbul 2023,s. 26.

*geçirilmesini, kişisel "gerçekleşmesini" görmezden gelen birçok filozof gibi bir filozof da değildir."*¹⁸

Eklektik bir felsefe olan işrâk felsefesinde hakiki bilgi tümelin bilgisidir. Bu felsefede felsefî boyut ve insanın irfani boyutu bir araya getirilmiştir. Sezgisel bilgiyi eyleme döken ve o bilgiyi kullanan insanın da doğruluğu ve dürüstlüğü önemlidir. Dolayısıyla Nurlar Nuru'ndaki ışımaya ulaşabilmesi için takip edilen bir yol olan riyazet, insanın hem ruhsal hem de bedensel olarak donanımını ortaya çıkarmaktadır. İnsan, bedenin verdiği ağırlıklardan ruhunun vereceği rahatlık ile kendisinin oluşumuna sebep olan varlığa yönelecektir. İnsanın ağırlıklarından kurtulması için riyazetin sıkı eğitiminden geçerek hem ruhsal hem de bedensel arınmayı birlikte gerçekleştirmesi gerekmektedir. Sonuç olarak insan bu eğitimde istikrarı bırakmadan kutsal âlem olan Nurlar Nuru ile irtibatını kurmaktadır. Varlığın zuhurunu Nurlar Nuru'nun ışması olarak gören Sühreverdî'ye göre varlıklar nurdan aldıkları ışık kadar yetkin ve görünür olmaktadır. Bu yetkinlik ve görünürlük berzah âlemi dediğimiz madde âleminde karanlığa hapsolmaktadır. Berzah âlemini aydınlatan nur ortadan kaybolduğunda maddeler karanlıkta kalmaktadır. Dolayısıyla berzahın varlığı ilintili olduğu nurun varlığı ile önem kazanmaktadır. Sühreverdî de diğer filozoflar gibi varlık ve mahiyet arasındaki ilişkiyi varlığın mı yoksa mahiyetin mi zihne bağlı olduğunu incelemiştir. Varlık-mahiyet problemi sadece Sühreverdî'de değil Sühreverdî'den önceki İslam filozofları olan Farabi, İbn Sînâ ve diğer filozoflar tarafından da ele alınmıştır. Fakat felsefede varlık problemi Farabi, İbn Sînâ ve Sühreverdî ile de ortaya çıkmış bir kavram değildir. Varlık problemi felsefenin bir problemi olarak ortaya çıkmış bir konudur. İlk olarak ortaya atan ise ilk çağ filozofu Parmenides'tir. Parmenides için varlık zıttıyla bilinebilen bir kavramdır. "Parmenides varlık vardır, yokluk yoktur diyerek yokluğun varlık kavramının zıddı olmaktan öte bir varlığının olmadığını belirtir. O'na göre varlık hakkında onun var olduğu dışında başka hiçbir şey söylenemez."¹⁹ demektedir. Parmenides bu değerlendirmesi ile varlığın bölünmez bir bütünlüğünün olduğunun altını çizmiştir. Varlık "Bir" olarak tümeldir. Yine İlk çağ filozoflarında Platon'a bakıldığında varlık soyut ve somut varlık olarak ikiye ayrılmış bir vaziyettedir. Soyutların varlığı zihne

¹⁸Corbin, *In Iranian Islam Suhrawardî and the Persian Platonists (İranlı Sühreverdî ve Fars Platoncuları)* , s.31.

¹⁹Kemal Göz, "İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet Kavramları", *Dergiabant*, c.6 s.12, Güz 2018, s. 360-361.

bağlıdır ve tümeldirler. Somutların varlığı ise tek tek nesnelerde açığa çıkmış bir gölge olarak varlığını devam ettiren varlıklardır. Bu varlıkların bilinmesi duyularla algılanan varlıkların zihindeki tümellerle eşleşmesi ile mümkündür. Bu bağlamda Platon için mahiyet zihinde ve basittir. Somut varlık ise var olmak bakımından gerçekliğini idealar âlemi dediği âleme borçlu olan varlıklardır. Platon “*Timaios*” eserinde evrenin ve varlığın oluşumunu aşağıdaki şekilde anlatmaktadır:

“Evren hakkında bir diğer soru evreni ortaya çıkaranın hangi örneğe göre hareket ettiğidir. Her zaman aynı kalana göre mi doğmuş olana göre mi? Evreni oluşturan iyiye ve evren güzelse değişmeyen ilk örnekten yola çıkılmıştır. Diğer türlü ise doğmuş olandan yola çıkılmış demektir. Ancak evreni oluşturanın değişmeyenden yola çıktığı malumdur. Çünkü evren ortaya çıkanların en güzeli ve onu oluşturan da en becerikli olandır. Eğer evren bu şekilde ortaya çıkarıldıysa, değişmeyen örneğe göre ve akılla kavranabilecek ve hissedilebilecek şekilde yapılmış demektir. Bu durumda evren bir şeylerin kopyası olmak durumundadır.”²⁰

Platon evrenin ve varlığın akıl yolu ile anlaşılabilirliğini söylerken İlk çağ filozoflarından Aristoteles’te varlığın tanımından ziyade var olanın bizzat kendisi ile ilgilenmiştir. Varlığı, varlık olmak bakımından var olan her şey olarak gören Aristoteles var olmayı tek bir Bir’e indirgeyen filozofları aşağıdaki şekilde eleştirmektedir;

“Nitekim “bir adam” ile “adam” ve “var olan adam” ile “adam” aynı şeylerdir ve söyleyişteki “bir adam” ve “bir varolan adam” gibisinden ikilemeler farklı bir şey belirtmez, açık ki ne oluş bakımından ayrılırlar ne de bozuluş. “Bir” hakkında da benzer şekildedir, o halde açık ki bunlardaki eklemeler aynı şeyi belirtir ve “bir”, varolanın ötesinde başka bir şey değildir. Dolayısıyla kaç tür bir varsa o kadar tür var olan vardır. Bunların nesnelerini ise cins bakımından aynı olan bilim temaşa eder.”²¹

Aristoteles, hakikati bir birlik içerisinde açıklayan filozofların hakikati sadece dilsel olarak farklı şekillerde sunduklarından bahsetmektedir. Örnekte de belirtildiği gibi “bir adam” demekle “adam” demek aynı şeydir. “Adam”, “bir adam” kelimesi de tek tek insanlardan yola çıkılarak verilmiş bir isimdir. Var olmayı açıklayan Aristoteles’e göre varlık türleri aşağıdaki gibi sıralanmaktadır;

²⁰ Platon, *Timaios*, (Çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2015,s.38.

²¹ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev: Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, 2015,s. 80-81.

“İlk ölçüt yapısında madde bulundurmak ve bulundurmamaktır; maddi olan her şey devinir; buna göre de ikinci ölçüt, devinimli olmak (madde içermek) ve devinimsiz olmaktır (düşünsel olmak, madde içermemek). Devinimle bağlantılı olarak üçüncüsü oluş ve yok oluşa tabi olmak ve tabi olmamaktır. Dördüncü ve açar (anahtar) ölçüt ise kendi başına var olabilmek ve kendi başına var olamamaktır.”²²

Aristoteles varlık- mahiyet ayrımında aklın değil maddenin evrendeki gerçekliğini ele almış ve varlığı kendi başına var olan olarak değerlendirmiştir. Aristoteles için tek tek nesneler bu anlamda gerçekliğin birer yüzü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden bir varlığın gerçekliği araştırılırken varlığın oluşumunun nedenleri e bu oluşumu inceleyen bilim önem kazanmaktadır. Fakat Platon için bu durum varlığı bilmenin aslında mahiyetini bilmekten geçeceği şeklindedir. Sühreverdî felsefesine Aristoteles açısından bakılacak olursa varlık-mahiyet ayrımında ters düşmektedir. Çünkü Sühreverdî de varlık birdir. Varlığın oluşum aşamaları ve bu aşamanın ölçütleri bulunmaktadır oysa Aristoteles böyle bir aşamayı ve birliği kabul etmemektedir. Sühreverdî'nin “Bir” ile ilgili düşünceleri “tam” da birlik cümlesindendir ve o dairenin çizgisi gibi kendisinde fazlalığın mümkün olmadığı bir şeydir.”²³ sözünden anlaşılmaktadır.

İlk çağ Helenistik felsefe geleneğinin önde gelen isimlerinden olan Plotinos için varlık, tümel olarak vardır ve bu tümelin adı da Bir'dir. Bir, varlık olarak düşünülemez. Bir, varlığı oluşturan türetici bir ilke olarak düşünülmelidir. Bu yüzden Plotinos'ta da varlık-mahiyet ayrımında mahiyet daha ön plandadır. İlk çağ felsefesinden Platon, Aristoteles ve Plotinos gibi filozofların varlık hakkındaki görüşleri İslam dünyasında büyük yankı uyandırmıştır. Özellikle Plotinos'un düşünceleri daha çok benimsenmiştir. Bunun nedeni ise Plotinos'un felsefesi olan Yeni Platonculuk'un özü gereği dini bir felsefe olmasında yatmaktadır. İslam filozoflarında Kindî'de, Farabi'de, İbn Sînâ'da, İbn Arabî'de ve Sühreverdî'de bu etki görülmektedir. Farabi varlık-mahiyet ayrımı konusunu “*el-Medinetü'l Fâzıla (İdeal Devlet)*” kitabında aşağıdaki şekilde anlatmaktadır:

“Bu var olanların her biri, iki şeyle kaimdir: Onlardan biri, var olana nisbeti, yatağa göre yatağın tahtasının nisbeti gibi olan şeydir. Diğerinin

²²Muttalip Özcan, “Aristoteles'in Varlık Görüşü”, *Kaygı*, s.13, 2009, s.119.

²³Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü'l-Mukâvemât (Felsefî İtirazlar)*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan- Salih Yalın), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2020,s.332.

ona nisbeti ise, yatağa göre yatağın biçiminin nisbeti gibidir. Yatağa göre yatağın tahtası gibi olan şey, varlık ve heyulâdır; yatağa göre yatağın biçimi gibi olan şey ise mahiyet, hey'et ve bunlarla aynı cinsten olan şeylerdir.”²⁴

İbn Sînâ ve Farabi’de varlık zorunlu varlık olarak vardır ve bu zorunlu varlık eşi benzeri olmayan zatıyla kaim olan bir varlıktır. Dolayısıyla Farabi’de ve İbn Sînâ’da varlık-mahiyet ayrımında, zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrımı bulunmamaktadır. Varlık- mahiyet ayrımı Farabi ve İbn Sînâ için mümkün varlıklarda yani evrendeki değişebilen nesnelerde bulunmaktadır. Nitekim Sühreverdî bu durumu aşağıdaki şekilde nitelemektedir:

“El-Sühreverdî, İbn-i Sînâ’nın epistemolojik sistemini ve onunla birlikte tanımların kelime veya sözcüklerdeki kullanımından daha fazlasını tanımladığı görüşünü reddetmektedir. Mahiyetin insan zihninin dışında var olduğuna dair hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Dolayısıyla, tanımlar, zihnimizin dışındaki şeylere atıfta bulunmaktan öte bir konumda olmaktadır. El-Sühreverdî için tüm tanımlar, hangi tür gruba dair hangi evrensel isimleri verdiğimizizi açıklığa kavuşturdukları ölçüde "nominal" olarak geçmektedir. İbn Sînâ’nın dış dünyadaki nesnelerin gerçekliklerine dair var olan "gerçek tanımları" Sühreverdî için mevcut değildir.”²⁵

Sühreverdî’nin Meşşâî gelenekte gördüğü önemli diğer bir sorun ise varlığın ne olduğuna ve tanımının tam olarak yapılamadığına yönelik eleştirisidir. Sühreverdî için Meşşâî geleneğin içerisinde olan filozoflar metafizik sistemlerini varlık üzerine kurgulamaktadır fakat varlık nedir? sorusunun açıklaması yoktur. Bu yüzden Sühreverdî için Meşşâî felsefenin temeli zayıftır. Sühreverdî için İbn Sînâ’nın ve Farabi’nin dış dünyadaki gerçekliklere yükledikleri anlamın aslında bir isim takmaktan öte bir durum olmadığını söylemektedir. Sühreverdî için dış dünyadaki nesnelere takılan bu isimlerin gerçek tanımlarını yansıtmadığını dile getirmektedir. Sühreverdî’nin felsefî sisteminde varlık-mahiyet hakkında yaptığı açıklamalar nur-karanlık ikilimi üzerine kurulmuş olarak gözüксе de aslında nurun mutlak birliği hedeflenir. Sühreverdî için varlık âlemi çokluktur ve nur olmadığı için özünde karanlık ve mümkün bir âlemdir. Bu yönüyle Sühreverdî, İbn Sînâ ve Farabi’den farklı bir şey ortaya çıkarmadığı görülmektedir. Bilindiği üzere Meşşâî felsefenin

²⁴ Farabi, *El-Medinetü’l Fâzıla (İdeal Devlet)*, (Çev: Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul 2015,s.54.

²⁵ Frank Griffel, “Al- Suhrawardi’s Philosophy Contextualized (Sühreverdî’nin Bağlamsallaşmış Felsefesi)”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 2024, s.145.

kabul ettiği sudur teorisinin temelinde “Birden ancak bir çıkar” düşüncesi yatmaktadır. Bu düşünce yaratıcının basitliği üzerine kuruludur. Bu basitlikten bileşik olarak ortaya çıkan varlık âlemi nasıl oluşmuştur? sorusuna yanıt aramak için varlık-mahiyet ayrımı geliştirilmiştir. Sühreverdî’de de varlığı mahiyetinden ayrılmayan tek gerçek Nurlar Nuru’dur. Sühreverdî için Nurlar Nuru’nun varlığı mahiyetinden ayrı olsaydı o zaman Nurlar Nuru zorunlu varlık olmaktan çıkar başkasına ihtiyaç duyan bir varlık olarak karşımızda olurdu. Nurlar Nuru’nun dışındaki varlık âlemine baktığımızda mahiyetlerin bütünüyle varlıkta tezahür ettiği görölmektedir. Nitekim varlık mahiyetin sıfatı veya niteliği olmadan öteye geçememektedir. Sühreverdî için bu yüzden tek gerçeklik mahiyetten başka bir şey değildir. Nur ontolojisi ekseninde varlık-mahiyet ayrımına bakıldığında nurun mahiyetinin tümel bir hakikatten öte gidemeyeceğini ve O’nun nur olmak dışında hiçbir varlığının bulunmadığı ifade edilmektedir. Nurun varlık ile ilişkisi zihinlerde kurgulanabilmektedir. Dolayısıyla zihinlerde kurgulanan durumlarla dış dünyadaki durumlar arasında bir benzerliğin olması mümkün değildir. Nur ontolojisinde Nurlar Nuru’na yakın soyut nurlar mahiyetten ibarettirler. Dolayısıyla dış dünyadaki varlıklar tanımlanırken Farabi ve İbn Sînâ’da olduğu gibi varlık-mahiyet türünden bir birleşmenin ürünü değildirler. Sühreverdî için dış âleme şekil ve düzen getiren nurlar yetkinliğe sahiptirler. Nurlara verilmiş bu yetkinlik sonradan eklenmiş bir yeti değildir. Nurların yetkinliğinin dayandığı ana kaynak Nurlar Nuru’dur. Asıl var olan gerçekliğin mahiyet olduğunu vurgulayan Sühreverdî varlık kavramının gerçekte bir tezahürünün olamayacağını dile getirmiştir. Varlık kavramına yüklenen bütün anlamlar Sühreverdî için bir söylemden ibarettir. Sühreverdî’nin işrâki felsefesi İslam felsefesine varlık ve insanın tanımı anlamında yeni bir soluk katmıştır. Sühreverdî için de insan beden olarak vardır fakat öz olarak içinde onu yöneten ve Nurlar Nuru’na bağlı çalışan nefsi bulunmaktadır. Nefs, insanın mahiyetinin dışarıya yansımısını sağlayan tek gerçekliğidir.

Sühreverdî işrâki felesefesi ile ilgili görüşlerini belirtirken sembolik tarzda dilin kullanımını daha çok benimsemiştir. Sühreverdî’de sembolik tarzda yazdığı risalelerinde farklı rolleri ve karakterleri hayal dünyasındaki veya dış dünyadaki karakter ve rollerle canlandırarak felsefesini anlatmaya çalışmıştır. Sühreverdî’nin sembolik anlatım tarzlarına genelde küçük risalelerinde karşılaşmaktayız. Örneğin;

İbn Sînâ sadece küçük hikâyelerinde bu yola başvururken Sühreverdî birçok eserinde sembolik bir dil kullanma yolunu seçmiştir.²⁶ Şehrezûrî, Sühreverdî ve sembolik dil kullanan diğer filozoflarda bu dili kullanmalarındaki nedenleri dile getirmişlerdir. Bu nedenlerden biri hakikati aramayanların eline geçip de bozgunculuk yapılmasının önüne geçilmek istenmesinden kaynaklanmaktadır. Diğer bir nedense hakikate gerçekten sahip olmak isteyen kimseleri belli etmesidir. Son olarak ise hakikate ulaşmanın bir bedelinin olduğunu ve bu bedelin ödenmesinin gerekliliğine vurgu yapılmasından kaynaklandığını Şehrezûrî söylemiştir. Şehrezûrî bu açıklamaları ile Sühreverdî'yi yersiz iddia ve önyargılardan hatta Sühreverdî'yi karalayan ifadelerden uzak tutmuştur. Sühreverdî'nin kullandığı sembolik dilin kavranması işrâki hikmetin özüne nüfuz edebilmemizi sağlamaktadır. Sühreverdî'nin sembolik dille yazdığı “*Cebrail'in Kanat Sesi*” adlı eseri sembolik hikâyelerin bulunduğu bir eserdir.

Sühreverdî'de hakikat geleneğinin özgün kavramlarının sembolizmi bu dönemde Doğu ve Batı olarak kendini göstermiştir. Doğu, bilginin ışıldadığı yerken; Batı karanlığın, cehaletin bulunduğu yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Sühreverdî'de de Batı, madde âlemini temsil etmektedir. İnsan ruhunun düştüğü bir hapishanededir. Doğu ise nurun aydınlığının dünyasıdır. İnsan ruhunun kaynağı olan anavatanıdır.

Sühreverdî'nin kendi felsefesini işrâk olarak nitelendirmesinin asıl nedeni hakikat geleneğinin tanrısal işrâk ile muhatap olmakla mümkün olmasında gördüğünden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla temel eserine “*Hikmetü'l İşrâk*” adını vermiştir. Sühreverdî işrâk felsefesinin temellerini oluştururken farklı görüşlerden ve filozoflardan etkilenmiştir. İran coğrafyasından yetişerek gelen ender kişilerden olan Sühreverdî kendi dönemine kadar olan felsefi geleneklerin çoğundan haberdardır. Bu gelenekler arasında Pisagor felsefesi, Platon felsefesi, Aristoteles felsefesi, Yeni Platonculuk anlayışı, Kadim İran dinleri, Meşşâî felsefe bulunmaktadır. Bu felsefelerden kendine yakın gördüğü İbn Sînâ'nın da kabul ettiği Meşşâî geleneğin görüşlerini ilk başta kabul etmiştir. Sühreverdî'nin işrâk düşüncesinin oluşmasına zemin hazırlayan görüşlere bakıldığında;

²⁶ Cihan, *Sühreverdî*, s.40.

1.2.1. Meşşâî Felsefe

Meşşâî felsefe İslam felsefesi içerisinde Aristocu felsefe olarak geçen bir felsefi ekoldür. Bu ekolde Meşşâî filozoflar genelde Platon ve Aristoteles'in fikirlerini uzlaştırma yolunda ilerleyen bir felsefe olmuştur. Bu ilerleme akıl yoluyla aşılma istense de İslami geleneğe uygun olmayan yerler Meşşâî filozoflar tarafından Yeni Platonculuk'un mistisizmi ile yeniden yorumlanmıştır. İbn Sînâ ve Farabi bu uzlaştırmayı sudur teorisi ile açıklarken İbn Rüşd yaratma teorisi ile açıklamıştır. Bu uzlaşma yolları ve sentezler Sühreverdî için din ve felsefenin akıl yolu ile açıklanmasını göstermektedir. Sühreverdî için din akılla açıklanabilecek bir durum değildir. Dinin mistik ve gizil yönü insanın içerisinde bulunduğu ve yaşayacağı sezgisel yöntemi gerektirir. Meşşâî ekolün hakikati arama yollarına vakıf olmaya başlayan Sühreverdî'ye bu anlayışın hakikati bulmada yetersiz olduğunu göstermiştir. Meşşâî gelenekte hakikati bulma da aklın yolunun her şeyi açıklamada önemli olması Sühreverdî'yi yeniden düşünmeye sevk etmiştir. Meşşâî geleneği tekrardan gözden geçirdikten sonra bu geleneğin metafiziksel anlamda mutlak varlığı açıklarken aklın sınırlılığını göz ardı ettikleri kanısına varmıştır. Sühreverdî'nin felsefesi olan İşrâkiliğin ilk temeli böylelikle atılmıştır. İşrâkî felsefede Meşşâîlerden farklı olarak sezgi ön plandadır. Sühreverdî, Meşşâîlerin yolu olan akıl yolunu *Hikmetü'l İşrâk* kitabında aşağıdaki ifadelerle eleştirmektedir:

“Meşşâîler bilinmeyenlere ancak bilinenler yoluyla ulaşılabilceğini benimsediler. Bu anlamda herhangi bir varlığın özel zati/özel niteliğini tanımayan bir kişi, onu başka yerlerde de tanıyamaz. O nitelik, başka bir varlıkta görülmesi durumunda ise artık ona özgü olamaz. Bir varlığın özel zati niteliği, duyu ve akılla anlaşılacak kadar açık değilse, bu durumda o nitelik ait olduğu varlıkla birlikte bilinmezliğini devam ettirir. Bu varlık kendine özgü nitelikler yerine genel özelliklerle tarif edilecek olsa, bu durumda bu onun tarifi olamaz. Özel parçanın hali daha önce geçtiği gibidir. Buna göre özel nitelikler tümüyle bir varlığa özgü olduğunda, duyulur veya zahir olan şeylere tekrar dönme başka bir yoldan değildir.”²⁷

Meşşâî felsefe geleneğini kabul eden filozoflar için (Farabi, İbn Sînâ vs.) cisim, varlık denilen madde ve mahiyetin birleşiminden oluşmaktadır. Bu şekilde bir nitelik kazanan cisimde, madde bilkuvve olurken mahiyet ise bilfiildir. Madde cisimsel

²⁷ Şihâbüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, (Çev: Eyüp Bekir Yazıcı, Üsmetullah Sami),s.36.

mahiyetleri kabul ederek oluşan bir varlıktır. Sühreverdî'ye göre Meşşâî filozofların bu açıklamaları yetersizdir. Sühreverdî için açıklamaların yetersiz olmasındaki neden ise cisimlere eklenen niteliklerin araz olmasında yatmaktadır. Sühreverdî için cisim, nur kavramı içerisinde ele alınmış ve nurdan aldığı ışığın düşük olması nedeniyle de karanlık olarak nitelendirilmiştir. Cisimlerden nur kaybolursa da karanlık kalmaktadır; çünkü karanlık nurun yokluğu olarak bilinmektedir. Cisimleri karanlık cevher veya karanlık berzah olarak niteleyen Sühreverdî'ye göre gök cisimleri ile diğer cisimler devamlı bir ışığa sahip olmaları bakımından ayrılmaktadırlar. Cisimleri ayıran nur ârız bir nurdur ve onun taşıyıcısı ise karanlık cevherdir. Sühreverdî için nefis de bu anlamda bir cevherdir ve mahiyetleri kabul etmektedir. Sühreverdî için nefis onu taşıyan insan bedeni ile birlikte varlığa gelmiştir. Dolayısıyla Sühreverdî için madde somut olarak oluşmuş bir varlığa sahiptir ve maddede başka bir şeyin kuvvesi vardır. Madde bizzat Sühreverdî için cisimdir. Bu bağlamda Sühreverdî, Meşşâîlerin cisim; madde ve mahiyetten oluşmuştur görüşünü reddetmektedir. Sühreverdî'ye göre “Cisim ise açıkça bir uzunluk, genişlik, derinlik niteliklerine sahip, işaretle gösterilebilen bir cevherdir.”²⁸ Cisimler, cisimlik bakımından ortak olurken cevhere ek nitelikler bakımından ayrırırlar ve cisimlerde var olan tek şey hey'ettir. Hey'et bu anlamda zihnin dışında varlığı olan herhangi bir şeydir ve kendisi dışındaki bir şeye bütünü ile yayılmış veya ona yerleşmiş olması anlamında kullanılmaktadır. Nitekim bu durum Sühreverdî'nin *Heyâkilü'n-Nûr* adlı kitabında “Hey'et, “mahiyet” anlamındadır. Somut varlıklar, soyut nurların heykelleri, gölgeleri vasıtasıyla vücuda gelmektedir.”²⁹ Hey'etler nurani ve zulmani olarak iki ye ayrılmaktadır. Nurani yani aydınlık hey'etler cismin aydınlık olan kısmına işaret etmektedir. Zulmani yani karanlık hey'etler cismin karanlık kısmına işaret etmektedirler. Cevher ise başkasında yerleşmemiş ya da yayılmamış olarak bulunan bir bütündür.

Meşşâî düşüncesindeki varlık-mahiyet ve cisim konularına eleştiri getiren Sühreverdî bilgi konusunda da mantık ve akıl yürütme yerine İsrâkiliğin bilgi kaynakları olan keşf, sezgiye büyük önem vermiştir. Keşf ve sezgiye önem veren Sühreverdî için akıl her konuyu açıklamada yeterli değildir. Meşşâî felsefenin savunucularından olan İbn Sînâ'da eşyayı idrak ancak akli yöntemleri gerekli kılarken Sühreverdî'de hem akli

²⁸ Şihâbüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, (Çev: Eyüp Bekir Yazıcı, Üsmetullah Sami),s.164.

²⁹ Şehabeddin Sühreverdî, *Heyâkilü'n-Nûr (Nur Heykelleri)*, (Haz: Fatih Yıldız- Cihat Demirci), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, Mayıs 2021,s.7.

hem de sezgisel yöntemler önem kazanmaktadır. “Aslında, Sühreverdî'nin evrenindeki en temel yapı taşlarını oluşturan "ışıklar" yani aydınlanma basit olarak kendini belirginleştirmektedir. Bu ışıklar, zâhirdir ve açıklanamamaktadır. Dolayısıyla bütün bilimsel açıklamalar, nihayetinde doğuştan olan (fitrîyan) olarak kabul edilen veya şüphe götürmez algıya uygun şekilde temellendirilen öncüllere dayanmaktadır.”³⁰ Bu yüzden “ Sühreverdî'ye “sen mi yoksa İbn Sînâ mı daha üstündür? diye sorulduğunda, Sühreverdî şu cevabı vermiştir: “bahsi hikmette ya eşitiz ya da ben ondan üstünüm, ama keşf ve zevk konusunda kuşkusuz ben ondan daha üstünüm.”³¹ şeklinde durumu özetlemektedir. İşrâk felsefesinin bir diğer temel taşı Mecûsîlik olarak geçmektedir.

1.2.2. Mecûsîlik (Zerdüştlük)

Mecûsîlik eski İran inaçlarının ve geleneklerinin karışımı sonucunda meydana gelen bir dindir. Bu din Zerdüş'tün açıkladığı monoteist bir teolojiiyi içeren bir yapıdır. Bu dinde peygamber olan Zerdüş, yüce tanrı olan Ahura Mazda'dan³² aldığı vahiylerle birlikte öğretilerini açıklamıştır. Sühreverdî'nin İşrâkî felsefesinin dayandığı diğer bir dayanak ise tek tanrılı Antik bir İran dini olan Zerdüştlüktür. Eski İran dinleri arasında önemli bir yere sahip olan Mecûsîlik, kurucusu olan Zerdüş'te nispet edilmesinden dolayı Zerdüştlük de denilmektedir. Zerdüştlük inancının kutsal kitabı olan Avesta'da geçen varlık âlemindeki işleri düzene koyan Ahura Mazda ve kötülüğün ilkesi olan Ehrimen kavramlarından Sühreverdî etkilenmiştir. Sühreverdî'nin temsilcisi olduğu İşrâkî felsefede bu kavramlar ışık (nur) ve karanlık (zulmet) olarak kendini göstermiştir.³³

Zerdüştlüğün Sühreverdî üzerindeki diğer bir etkisi her şeyin yaratıcısı olan İyi'nin olduğu yerde kötülük problemin çıkması konusundadır. Zerdüş öğreti de yaşadığımız evrende de kötülüğün olması ve bitmemesi aslında İyi olanın evrende

³⁰Griffel, “Al-Suhrawardî's Philosophy Contextualized (Sühreverdî'nin Bağlamsallaşmış Felsefesi)” s.18.

³¹Doru M. Nesim, Gökdağ Kamuran, Kaplan Yunus, Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi, s121.

³²*Ahura Mazda, Hürmüz*; Sözlükte Zerdüştlük'te iyilik tanrısı olarak kabul edilen Ahura Mazda'nın İslâm literatüründeki adı.

Bkz: tdv İslâm Ansiklopedisi Erişim: 25.04.2025, <https://islamsiklopedisi.org.tr>

kendisinin unutulmak ve evrende son bulmak istemeyişinden kaynaklanmaktadır. Sühreverdi'nin zulmet diye nitelendirdiği âlemde acının, hüznün, zararlı, zehirli her türlü varlığın bulunması bundan dolayıdır. Acı, hüznün insana aitken zararlılık ve zehirlilik âlemde bulunan bitkilere aittir. Sühreverdi'nin bu düşüncesi Zerdüştlükteki âlemin meydana gelmesindeki ikinci aşama olan dünyanın kötülöklere, felakatlere ve karanlığa gömüldüğü aşamaya denk gelmektedir. Zerdüştlükte evrenin dört evreden geçerek meydana geldiği bilinmektedir. İlk evresi iyiliğin ve kötülüğün başlayacağı ana ilkenin bulunduğu yerdir. İkinci evresi dünyanın kötülüğe boğulduğu aşamadır. Üçüncü evre iyilik ve kötülüğün mücadelesinin baş gösterdiği evreye denk gelmektedir. Dördüncü evrede ise karanlığın aydınlığa dönüştüğü yerdir. Dünyada iyiliğin hüküm sürdüğü yer olarak da bilinmektedir. İnsan burada ilk dönemden beri bulunan ve bu aşamaları bizzat yaşayarak tecrübe edinen varlıktır. Dolayısıyla iyilik ile kötülüğün, karanlık ile aydınlığın mücadelesi Sühreverdi'de de devam etmiştir.

Zerdüştlük düşüncesinde ateş kutsal kabul edilmektedir. Ateşin bu denli kutsal sayılmasının sebebiyse kirli olanı temiz olandan, iyi olanı kötü olandan ayıran arınmaya vesile olan bir araçtır. İsrâki felsefe de bu durum yeniden dirilişin kaynağını oluşturan Nurlar Nuru'nun yansımaları olarak açığa çıkmaktadır. Bu durum aşağıdaki metinde açıkça ortaya konulmaktadır:

“Ahura Mazda'nın manevî ateşi ile maddî ateşin ilişkisi, dini ayinlerde insan ile tanrısal âlem arasındaki bağıın sağlayıcısı, bir anlamda ilâhî ilhamın işitilmesini ve dileklerin tanrıya ulaştırılmasını sağlayan temel unsur olmasıyla sağlanmaktadır. İşte bu noktada maddî ateş, adeta Ahura Mazda'nın görünür yanı olarak tezahür etmektedir. Bu bağlamda ritüelin gerçekleştirilmesinde ateşin uygun şartlar altında hazır hale getirilmesi, Ahura Mazda'nın ilhamının doğru şekilde alınmasını sağlamaktadır. Aynı şekilde ateşin uygun koşullarda yakılmasından sonra kötü varlıklara karşı koruyucu bir unsur haline geldiğine inanılmaktadır.”³⁴

Sühreverdi kendi felsefesinde ateşe yer verirken sıcaklık ve hareket kavramlarına da değinmiştir. Varlığa canlılık veren şeyleri hareket ve sıcaklık olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlama ateşin önemini ortaya çıkarmaktadır. Sühreverdi için ateş hareketin en iyisidir ve sıcaklığın da tamamını kendinde barındırmaktadır. Sühreverdi için hayatın

³⁴Mehmet Alıcı, “Sühreverdi'nin İsrâk Düşüncesini İnşâda Kadim Etimolojilerin Yeri”, *İnanç, Kültür ve Mitolojileri Araştırma Dergisi*, c.11 s.2, Aralık 2014,s.64.

kendisine en yakın olan ateş karanlıklarda yardım istenen nurlu heykellere benzemektedir. Nitekim sıcaklığı ile de kendine yakın olanı daha fazla aydınlatan tek şey ateştir.

Sezgisel yöntemle varlığı açıklamaya çalışan Sühreverdi'nin varlığı nur ve zulmet kavramları içerisinde ele alması Doğu'nun kaynaklık ettiği Mecûsîlik (Zerdüştlük) ve Maniheizm öğretilerinden faydalandığını bir kez daha göstermektedir fakat bu faydalanma Sühreverdi'yi ne Mecûsî yapmakta ne de Maniheizm görüşüne sahip bir filozof yapmaktadır. Yine Sühreverdi'nin *Hikmetü'l İsrâk* kitabında *Cemasb*, *Ferşavuşter*, *Büzürmihr*³⁵ gibi isimlerden bahsetmesi Sühreverdi'nin Mecûsî fikirlerden faydalandığını göstermektedir. Sühreverdi kitabında bu isimleri zikretse de kendi felsefesinin yüce yaratıcıya inkâra yol açan bir felsefe olmadığını da izah etmektedir. “Sühreverdi'nin İsrâkî sistemle yapmaya çalıştığı şeyde yeni bir felsefe cereyan iddiasında olmadığını, bu ilmin unsurlarının Batı'da Platon, Hermes, Empedokles, Pythagoras, Agathadaimon, Asclepius, Aristo ve başkalarında; Doğu'da Jamaup, Farastaustra, Buzurcumhur, Zerdüş ve başkalarında her zaman mevcut olduğunu söyler. “Onları ayıran ifade ve ıstılah farklarına rağmen”, der. Sühreverdi, “bütün bilgiler, ilk olarak Hermes'le birlikte keşf olunan ve kapsayan bir silsile ile Bestâmî'ye Hallac'a intikal eden ve Sühreverdi'nin kendisinde son bulan külli ve ebedi hikmetten pay aldılar.” demektir. Diğer bir bakış açısında da Sühreverdi'nin felsefi fotoğrafı şöyle tebarüz eder: “ Sühreverdi gerçek üstat olarak Zerdüş ve Platon'u (Eflatun) belirtir. Sühreverdi'nin eserleri İslam düşüncesinin yürüyüşü değil İslam âleminde eski dinî, felsefi düşüncesinin canlanması gibi görünür. Platon'nun etkisinin yanında eski İran felsefesinin köklerini de görmek mümkündür. ³⁶ şeklinde ifade edilmektedir. Sühreverdi'nin felsefi çizgisi en başta Meşşâîlik adı verilen felsefi sistem üzerinde devam ederken Tanrı tarafından uyarılıp aydınlanması ile hikmet geleneğine ait olan öğretiyi yaşadığı dönemin gereklerine uyarlayarak sistemini kurmuştur.

“Modern dönem İsrâk felsefesi araştırmacılarından Purnamdaryan Zerdüş'tü İsrâk felsefesinin öncülerinden sayar. Sühreverdi şarihlerinden olan Kutbüddîn-i Şîrazî (ö.1311) ise antik İran düşüncesi ile Zerdüş

³⁵ Şihâbüddin Sühreverdi, *Hikmetü'l İsrâk* , (Çev: Eyüp Bekir Yazıcı, Üsmetullah Sami), s.8.

³⁶İsmail Hanoğlu, *İki Paradigma Bir Hakikat Felsefe Geleneğimizin Mahrem Yüzü*, Araştırma Yayınları, Ankara 2020, s.62.

inancının uyumlu olduğunu ifade etmek için Camasf'ın (veya Camasp) Zerdüşt'ün bir öğrencisi olduğunu aktarır. Sühreverdî'nin ilk takipçilerinden olan Şehrezûrî'ye göre Zerdüştilikteki ana temeller nur ve zulmet unsurlarıdır ve her şey bu iki unsurun karışımından meydana gelmektedir. Kendisi bu iki unsurun yokluğu durumunda âlemin yok olacağını söyler. Bu iki unsurun birbirleriyle mücadeleleri neticesinde nurun kendi yüce âlemine yükseleceği ve karanlık unsurunun kendi âlemine ineceğini aktarır.”³⁷

Bu yüzden İshrâkî felsefeyi genel olarak ne tamamen kendine özgün bir Doğu felsefesi olarak tanımlayabiliriz ne de İslam felsefesi olarak tanımlayabiliriz. İshrâkî felsefe eklektik bir felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır. Platonculukan, Yeni platonculuktan, Zerdüştlükten hatta Meşşâî felsefeden esinlenerek ortaya çıkmış bir felsefi sistemdir. İshrâkî felsefeyi etkileyen bir diğer öğreti ise Maniheizm'dir.

1.2.3. Maniheizm

3.yüzyılda Mani'nin eski İran'da kurduğu gnostik temelli dinî geleneğin adı Maniheizm'dir. Maniheizm inancın temel taşı iyilik kötülük; ı ışık ve karanlık şeklinde birbirine zıt iki prensibe dayanan gnostik bir düalizmdir. Farklı karakterlere sahip olan bu prensipler ezeli ve ebedidir. “Yüceliğin babası, ışık âleminin kralı” olarak geçen Zervân nur, güç ve bilgi kudretlerine sahip bir tanrı olarak bilinmektedir. Maniheizmin ve Zerdüştlüğün Sühreverdî üzerinde etki ettiği konular epistemoloji, kozmoloji ve insan üzerinedir. Mani düşüncesi Doğu Gnostik³⁸ geleneğin devamı niteliğinde olan ve evreni iki unsura dayalı olarak açıklayan görüştür. Bu iki unsur aydınlık-karanlık, iyi-kötü kavramlarından oluşmaktadır. Mani düşüncesinde, içinde bulunduğumuz evrende yer alan maddi varlıkların doğaları itibariyle kötü olduğu savunulmaktadır. İçinde bulunulan âlem yukarıdan gelen tanrısal aydınlığı yutan ve onu tutsak eden bir yapıya sahiptir. İnsan burada ışıkların geldiği âleme doğru hareket etmesi gereken bir varlıktır. İnsan, Mani düşüncesinde yaratılışı gereği iyiye ve doğruya yönelimlidir. Sühreverdî'nin âlemi nur-zulmet olarak açıklamaya

³⁷Rıdvan Yıldız, “İshrâk Filozofu Sühreverdî'nin Antik İran Kaynakları”, *Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, c.2 s.6, Aralık 2023,s. 141.

³⁸**Gnostik felsefe;** Bir din çerçevesi içinde, özellikle de Hristiyanlıkta ortaya çıkan ve inanç yerine bilgiyi (gnosis) geçiren öğreti. İnanç yerine geçirdiği bilgide, araştırmaya dayalı bir bilgeliğe yerine, hakikate yönelik dolaylı bir görüşle şekillenen bir bilgeliğin savunucusu olan, Tanrı'nın, kişiye Tanrı'yla birleşme ve Tanrı'nın doğasını, özünü kavrama olanağı veren gizemli bir aydınlanmanın sonucu olarak, tam anlamıyla bilinebileceğini savunan ve dolayısıyla Kilise'den ayrılarak kişisel ve gizemli bir bilgiyi resmi dinin dogmalarından üstün sayan anlayış. Bkz.Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003,s. 173.

çalışması, Nur'u mutlak anlamda iyiliğin ve ışığın yeri olarak görmesi Maniheist düşüncenin tanrı-evren görüşüne uygunluğunu göstermektedir.

Maniheist görüşte yaratılışın üç zaman diliminde olması ve bu zaman diliminin oluşmasında ışığın kendisinden sonra bir başka ışığı meydana getirmesi karanlığın ışığı işgale uğratmasının önüne geçmektir. Sühreverdi'nin felsefesine bu durum birden ancak bir çıkar düşüncesi olarak yansımıştır. Nurlar Nur'u bir kez sudur edince oluşan ikinci nur Nurlar Nur'unun bir parçasıdır. Oluşan ikinci nurun kendisi Nurlar Nur'una duyduğu sevgi ve muhabbetle tekrardan Nurlar Nur'na yönelmektedir. Dolayısıyla Sühreverdi'nin sistemi ilk nur olan Nurlar Nur'undan ancak bir nurun çıktığını başka nurların aynı anda çıkmadıklarını göstermektedir. Çokluk ilk nurdan itibaren değil ikinci nurla birlikte başlamakta ve son nura kadar devam etmektedir. Nitekim Maniheist düşüncede tanrısal âleme ulaşmaya çalışan kötülüğün ulaşamaması ve ışığın giderek maddi âleme doğru azalması aslında tanrının bir planı doğrultusundadır. Bu durum Maniheist bir metinde çobanın sürüsünü aslandan kurtarmasına benzetilir. Belirtilen bu konu aşağıdaki bir hikâye ile anlatılmaktadır:

“Kendi sürüsüne bir aslanın yaklaştığını gören çoban bütün sürüsünü kurtarmak için bir kuzusunu yem olarak aslana verip ona tuzak kurar ve onu yakaladıktan sonra yaralı olan kuzusunu kurtararak onu iyileştirir. İşte bu şekilde hem aslanı yakalamış hem bir kuzusu ile bütün kuzularını kurtarmıştır.”³⁹

Sühreverdi'nin İsrâki felsefesi aslında birçok felsefi düşünce ve öğretilerin harmanlanmış halidir. Sühreverdi zamanında bu felsefeler ve öğretiler yaygın bir şekilde işlenip benimsendiği için Sühreverdi de sisteminde bu görüşlerden etkilenmiştir. Sühreverdi'nin yaşadığı ve gezdiği coğrafyalarda varlık iki unsurlu şekilde anlatılmaktaydı. Evrenin açıklanmasındaki bu düalist yapı bilginin de iki yönlü oluşmasına sebep olmuştur. Biri geçici bilgiler olarak açığa çıkarken diğeri hakikatin özünü oluşturan bilgiler olarak meydana gelmektedir. Sühreverdi zamanındaki görüşlerde iyilik ile kötülüğün mücadelesi ve iyiliğin üstün gelebilmek için kötülüğü ışığından ya da aydınlığından ona pay vermeyerek korumak düşüncesi hâkimdir. İnsan burada hep iyiliğin tarafında durup onu seçebilmelidir. Çünkü insan

³⁹ Doru M. Nesim, Gökdağ Kamuran, Kaplan Yunus, *Sühreverdi ve İsrâk Felsefesi*, s.76.

iyiliğin ışığından pay almıştır. Bu yüzden insan kötülüğün önüne sürdüğü engelleri aşabilecek kabiliyete sahiptir.

Maniheist anlayışta insanda hem ışık unsuru olan ruh hem de kötülük unsuru olan beden bulunmaktadır. Işığın insana kurtuluş yolunu öğretmek için peygamberler ve seçilmiş insanlar göndermektedir. Bu dinî gelenekte de İsa'yı kurtarıcı olarak göndermiştir. Kurtarıcıdan ilahi bilgi ve hikmeti alan Âdem ilahi âlemle ilgili hakikati kavramak üzere kurtuluş yolunu bulan kişidir. Kurtuluş yolunun göstericisi olan İsa, Âdem'i Havvâ'ya yanaşmaması konusunda uyarmıştır fakat ilk başta buna itaat eden Âdem, Havvâ'nın Âdem'i kandırması üzerine yakınlık kurulum ve gnostiklerin atası olarak geçen Hz. Şît dünyaya gelir. Âdem tekrar Havvâ ile yakınlık kuracakken Hz. Şît babasını uyarır ve O'nu ışığın, hakikatin olduğu yöne doğru götürmektedir. Görüldüğü üzere insan kendisini dünyevi zevkten, hevesten ne kadar çok uzak tutmak istese de kanabilmektedir. İnsanın bu zevklerden ve heveslerden kurtulması için onun bir uyarıcıya ve kurtarıcıya ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Fakat Sühreverdî'nin felsefesinde insanın mahiyetinin aslında iyiliğe ve güzelliğe yönelik olduğu fikri bulunmaktadır. Dolayısıyla insan kendi mahiyetinin farkındalığı içerisinde Nurlar Nuru'nun gönderdiği ışıkla aydınlanan ve gerçekliğin aslına ulaşabilen insandır. Sühreverdî felsefesinde kurtarıcı gerçekliğin aslını müşahade eden insanın o aşamada kalması tekrardan dünyaya düşmemesi için yardımcı olan kişidir. Sühreverdî felsefesini etkileyen diğer bir görüşde Hermetizm'dir.

1.2.4. Hermetizm

Sühreverdî İsrâki felsefenin Hermes'le başladığını iddia etmektedir. Sühreverdî Hermes felsefesinin kendi felsefesi üzerindeki etkisini *Hikmetü'l İsrâk* kitabında dile getirmiştir. Fakat Hermetizmle ilgili görüşleri nereden edindiğine dair detaylı bir bilgi vermemiştir. Hermesçiliğin İslam dünyasını ve Sühreverdî'yi etkilemesinin en önemli nedeni Hermes'in İdrîs Peygamber olduğuna dair inançtır. Sühreverdî *Hermes'i Şeriat koyucu*⁴⁰ olarak tanımlamaktadır. Kitabında kendisine verilen ilmin kökenlerini anlatırken aşağıdaki sözleri söylemektedir:

⁴⁰ Veysi Abdülaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*, Kitabe Yayınları, Ankara 2023, s.63.

“Bu ilim, hikmetin önderi ve lideri; aydınlatıcı ve kudretli Platon’un, yine ondan önce filozofların babası Hermes zamanından kendisine kadar devam ede gelen Empedokles, Pythagoras gibi büyük filozofların ve hikmet sütunlarının içsel tecrübesine (zevk) dayanmaktadır. Bu öcülerin sözleri simgesel/remizli olup çürütülemez. Her ne kadar görünürde onların sözlerine itiraz edilmiş olsa da, bu sözlerin esas gayelerine eleştiri yöneltilemez çünkü simgesel anlatımlar eleştirilemez.”⁴¹

Hermes, Sühreverdî felsefesinde İdris peygamber olarak bilinse de farklı din ve düşüncelerde farklı kişilikler olarak ortaya çıkmaktadır. “Hermes, kadim Mısır teolojisinde Kral Thoth, Yunan mitolojisinde Hermes⁴², “Musevî ve Hristiyan inancına göre, Tanah’ta (Tevrat), Enok diye zikredilir.”⁴³ Sühreverdî’nin Hermes’i bu kadar önemsemesinin bir diğer nedeni olarak da mükemmel doğa ile insanın dünyevi benliği arasındaki ilişki en sağlıklı bir şekilde kuran ve onu yaşatan kişi olarak Hermes’i görmesi söylenebilmektedir. Çünkü insanın mükemmel doğa altında bireysel ruhla ve dünyevi benlikle iki yönlü tezahürü bulması insanın kutsi bir ışıkla aydınlanmasına bağlıdır. Aydınlanan ve aydınlatmış kişi de Sühreverdî için Hermes’tir. “Sühreverdî’nin Hermes ve mükemmel doğa teması, Baş melek Cebrail’in “iki kanadı” olan sembolizminin anlamı altında kendi felsefî sınırları içerisinde gelişir. Hermetizm burada âşık ve sevgilinin birleşmesini haber verir. Sühreverdî mükemmel doğanın kendisini Hermes’te doğurduğunu düşünmektedir.”⁴⁴

Hermetizm öğretisinde içinde bulunulan âlemde ortaya çıkan en büyük kötülük iyiliğin çok az olması ya da iyiliğin hiç olmamasıdır. İyi denilen şey bu öğretilerde küçük bir parçacık olarak maddi şeylerin içine gizlenmiştir ve kaybolma ihtimalinde yüksek olan bir kavramdır. Ruhun arınarak iyiliğe yaklaşması burada oldukça zor görünmektedir. Çünkü iyi olan ruh bile karanlık olan bedene girerek yaptığı eylem ve davranışlardan dolayı iyilik kaybolmaya başlar kötülük artmaya başlar bu yüzden insan bu durumdan kurtulmak istiyorsa iyi olana meylederek isteklerine ve arzularına sınır koyması ve hâkimiyeti altında tutması gerekmektedir. İnsan ruhu iyiliği arzular ama bedende olduğu sürece kötülüğe daha çok meyletmektedir. Sühreverdî için de bedende kötülüğün bulunması onun hapis haneye düşmesidir. Bu hapis hane onu

⁴¹ Şihâbüddin Sühreverdî, *Hikmetü’l İsrâk*, (Çev: Eyüp Bekir Yazıcı, Üsmetullah Sami), s.8.

⁴² Sait Yılmaz, “Hermes’in Eski Mısır ve Helen Dünyasından İslam Coğrafyası ve Anadolu’ya Yolculuğu”, *Lectio Socialis Research Article*, c.3 s.1, 2019, s. 21-46.

⁴³ Emre Ulutaş, *Peygamber Enok’un Kitabı*, Kamuran Yayınları, İstanbul 2021, s.7.

⁴⁴ Corbin, *In Iranian Islam Suhrawardî and the Persian Platonists (İranlı Sühreverdî ve Fars Platoncuları)*, s.195.

kontrol altına alırsa karanlıklara daha çok kötülöklere süröklör, hapishaneden kurtulursa aydınlık olan Nurlar Nuru'na kavuşmaktadır. Çünkü insan Sühreverdî için de semavî bir parçadan parçadır. Sühreverdî'yi etkileyen ve felsefesine temel taş olan bir diğör görüş Platon felsefesidir.

1.2.5. Platon (Eflatun) Felsefesi

Sühreverdî, Platon (Eflatun) görüşlerini de kendine çıkış yolu yapmıştır. Platon'daki ikili dünya tasavvuru Sühreverdî felsefesi içinde önemlidir. Sühreverdî' de de Platon'da olduğı gibi madde âleminde edineceğimiz bilgiler bize hakiki özün bilgisini asla vermemektedir. Çünkü bu bilgiler insanların duyularıyla tecrübe ederek elde ettiğı bilgiler arasındadır. Platon'da asıl bilgiler düşünsel olarak aklımızla idrak ettiğımız varlığına zihinsel olarak karar verdiğımız idealar âlemindeki gerçekliklerdir. Sühreverdî içinse bu gerçeklik nurla aydınlanan ve sezgisel olarak insanın içine doğan bir bilgidir.

İşrâkilerin reisi olarak kabul edilen Sühreverdî, Platon'un felsefesini İslam dünyasında en iyi temsil edenlerden biridir. Sühreverdî her fırsatta Platon felsefesinden aldığı hikmetin zevk ilmini dile getirmiştir. Sühreverdî için Platon, hikmetin zevk ilmini defalarca tecrübe eden kişidir. Sühreverdî bu tecrübeyi şu şekilde anlatmaktadır:

“Platon (Eflatun), kimi hallerde beden elbisesini çıkardığını, maddeden soyutlandığını, zatında ışık ve nur gördüğünü, sonra her şeyi kuşatan ilahi illete yükseldiğini ve böylece sanki o illette mevzu olduğunu ve ona iliştğini ve bu yüce ilahi makamda büyük bir nur gördüğünü ifade etmiş ve bu düşüncesi şu sözöyle son bulmuştur: Düşünce beni bu nurdan perdeledi.”⁴⁵

Platon, insanı beden ve ruhtan oluşmuş bir bütün olarak görmektedir. Platon'da ruh bedeninin hareket ettiricisi konumundadır. İnsanın bedeninin dış dünya ile irtibatını sağlamaktadır. İnsanın dış dünya ile irtibatını sağlayan ruh bedene egemendir ve bedende ruhun isteklerine boyun eğerek kabul etmiştir. Bedenin dış dünyaya ait gözlemleri her zaman doğru olmayabilir. Bu gözlemler ruhun kontrolündeki sezgi ile desteklenmeyip kabul edilirse bizi yanılsa götürmektedir. Platon için ruh ten olan

⁴⁵ Doru M. Nesim, Gökdağ Kamuran, Kaplan Yunus, *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, s.130.

bedenden çekip kendi içine döndüğünde daha net düşünceler ortaya koyabilmektedir. Sühreverdî de de ruh bedenın yöneticisi ve idrak edicisidir. Ruh, maddeden meydana gelmeyen ve maddede bulunmayan, eşyayı idrak etme özelliğı olan bir cevherdir.

1.2.6. Plotinos'un Yeni Platonculuk Felsefesi

Sühreverdî'nin İsrâk felsefesinin temellerinden bir diğerk temel ise Plotinos'un Yeni Platonculuk anlayışıdır. İlk Çağ'ın sonuna denk gelen Yeni Platonculuk, dini; felsefe yoluyla temellendirmekte ve açıklamaktadır. İsrâkiliğın Yeni Platonculuk ile uygun olması bir anlamda insanın kendini felsefe yolu ile anlamlandırma çabasına denk gelmesi ve Platon'dan (Eflatun) beri gelen öte dünyacı eğilimi taşıyor olmasında yatmaktadır. Yeni Platonculuk kendi dönemi olan Helenistik dönemin bu anlamda en mistik felsefesidir. Tanrı/Bir, Nous, Ruh diye üç ana ilke üzerine temellenen ve varlığın başlangıcını sudur teorisi ile başlatan felsefi görüştür. Bu görüş Sühreverdî'nin Nurlar hiyerarşisindeki sudur teorisi ile yakından ilişkilidir. Plotinos'ta da var olan her şey bir şeyden meydana gelmektedir. Plotinos'ta Bir diye adlandırılan varlık Sühreverdî'de Nurlar Nur'u şeklinde ifade edilmektedir. Yine her iki filozofta da her şeyin tek bir varlıktan türemesi ve evrendeki çokluğun tek olan varlıkla bağı önemlidir. Her iki görüşte de canlı bir organizma olan insana hayat veren, onu canlı tutan tek şey Plotinos'ta Ruh, Sühreverdî de nefsidir. Nefs ve ruh evrenle tek bir varlık olan Bir veya Nurlar Nur'u arasında hakiki özü bulmak için çabalayan ve onu arayan iki kavramdır. Her iki filozofta da en aşağı âlem olan madde âlemi içindeki insanın bağı olduğu Tanrı'ya yükselmek istemesi, geçekliğin orada olduğunu idrak etmesi felsefelerindeki ortak noktalardandır.

Yukarıda değindiğimiz felsefelerden etkilenen İsrâk felsefesi bir nur metafiziğidir ve var olan her şeyin görünür ve bilinir olmasını sağlayan tek şeyi ise ışıık yani bir aydınlanmadır. İsrâk felsefesi ne tecrübeyi ne de aklı esas almaktadır. O, *'birden içe doğuş ya da görünür olma'*⁴⁶ anlamında bir felsefedir. İsrâk bu anlamda *şark* kökünden türeyen ve *aydınlanma, ışıık, görünür olma* anlamlarına gelen bir kavramdır. Sühreverdî felsefesinde bu kavram insanların ilimlere ulaşmasını sağlayan Allah'ın yolu ve Allah'tan gelen ışığa olarak kendini göstermektedir. İsrâk felsefesinin metafiziksel hakikatlere ulaşma yolu akıl yolundan değil sezgi yolundan

⁴⁶Cihan, *Sühreverdî*, s.12.

geçmektedir. Bunun içinde ruh ve bedenın esaslı bir eğitimden geçerek arınmasını gerekli görmektedir. Sühreverdî'nin riyazet dediğı bu eğitim süreci mükâşefe ve müşahade yöntemleriyle gerçekleşmektedir. Riyazet ile kendini arındıran insanın yeryüzüne inişı manevi âlemden yani misal âlemden madde âlemine düşüşü ile gerçekleşmektedir. İnsanın yeryüzüne düştükten sonraki hayatını bir sürgün hayatı olarak kabul eden Sühreverdî insanın geldiğı hayata dair özlem duyduğunu söylemektedir. Kahir nurlardan bir nur olan soyut bir nur yani nefis meydana gelmektedir. Nefs bir nurdan meydana geldiğı için de bedenden daha değerlidir. Sühreverdî'ye göre bedenın komuta merkeziliğini yapan nefis, misal âleminde oluşmuş ve kendini kendisi aracılığıyla bilen bir cevherdir. İnsanın kendisini bilmesinin aslında kendisini yaratan nuru bilmesi anlamına gelmektedir. Yeni platonculuk da insan nefsinin Evrensel ruh dediğı varlıktan geldiğı ifade edilmektedir. Evrensel ruh, Yeni Platonculuğun temsilcisi olan Plotinos'a göre Nous'tan aldığı her türlü imajı veya kopyaları evrendeki varlıklara aktarmaktadır. Bir'den aldığı bireysel ruhların imajını da beden içerisine indirgeyen Evrensel ruh insanın madde âlemine düşmesine sebep olmuştur. Madde âlemine düşen insan beden ve ruh diye adlandırılan çift yapısıyla bir mekâna bağılı olduğunun farkına varmaktadır. Plotinos'a göre insanın buradaki farkındalığını göstermeye çalışan akıllı ruhu insanı boş heveslerden uzaklaştırmaya çalışır. İnsan duyuları vasıtası ile aldığı boş heveslere ve tutkulara da saplanıp kalmaktadır. İnsanı buralara sürükleyen ruhu ise hayvani ruhudur. Sühreverdî için nefis yani ruh bedenle birlikte var olan ve nurdan parça almış bir cevherdir. Bu cevherin sonraki hayatını belirleyen ise insanın düştüğü madde âlemindeki yaşayışıdır.

1.2.7. Aristoteles Felsefesi

Sühreverdî düşüncesini dolaylı olarak etkileyen diğeri bir isim de Aristoteles'tir. Aristoteles'in felsefi çizgisinde evrende görünen ve bilinen her şey bir gerçeklik olarak sunulmaktadır. Evren gerçek dünyamızdır. Hakikat bu evrenin içinde saklıdır. Evrendeki madde tek gerçektir. Evreni hareket ettiren bir hareket ettirici bulunmaktadır. Bu hareket ettirici güç ise Tanrı'dır. Aristoteles için insanın dış dünya ile iletişimini sağlayan duyu organlarıdır. İnsan duyu organları ile bilmekte, anlamakta ve idrak etmektedir. Bu durumu Aristoteles *Metafizik* kitabında "Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler. Duyumların verdiği zevk, bunun bir

kanıtıdır.”⁴⁷ şeklinde özetlemektedir. Duyulardan gelen bilgileri akıl çerçevesinde değerlendiren insana bu yetkinlik ruh ile gelmektedir. Aristoteles için bedeni ayakta tutan ve ona yaşama gücü veren tek canlılık ruhtan gelmektedir. Aristoteles için beden ruha, ruh bedene bağlıdır. Ruhun hareket ettirici özelliği beden olmasa anlam kazanamamaktadır. Bu yüzdendir ki bedenin kendi başına hareket etme özelliği olmadığı için ruha ihtiyaç duymaktadır. Sühreverdî için Aristoteles düşünceleri oldukça önemlidir fakat hikmet geleneğinin gerçek yüzünün görmede eksiktir. Sühreverdî için sadece teorik bilgiler ve akıl çerçevesinde evreni anlayıp yorumlamak tecrübe ile idrak edilen hakikati yok saymak anlamındadır bu yüzden Sühreverdî, Aristoteles’in büyük bir filozof olduğu kabul eder fakat abartılmaması gerektiğini de düşünmektedir.

Sühreverdî hakiki bilginin kesinliği ve doğruluğu bakımından Platon’u Aristoteles’ten daha çok üstün görmektedir. Çünkü Sühreverdî’de de Platon’da da hakikatin bilgisi insanın duyusunun dışında bir gerçekliğe ve kesinliğe sahip olan bilgide yatmaktadır. Her iki filozofta da insanın zihninden bağımsız olarak var olan hakikatin bilgisi, ulaşmak isteyen insana açıktır.

Aristoteles, *Metafizik* kitabında varlık ve varlığın bilgisi hakkında aşağıdaki ifadeleri söylemektedir:

*“İstenildiği kadar somut bileşik varlık dışında bir şeyin varlığı kabul edilsin. Maddeye herhangi bir şeyin yüklendiği her seferinde, bu şeyin bütün varlıkların dışında mı var olması gerekir, yoksa sadece onların bazısının dışında mı? Yoksa onun onların hiçbirisi dışında var olmaması mı söz konusudur? O halde bireyler dışında hiçbir şey olmadığını kabul edelim: Ancak bu takdirde akılsal hiçbir şey var olmayacak, bütün varlıklar duyusal varlıklar olacak ve eğer duyuma bilim demiyorsak hiçbir şeyin bilimi olmayacaktır.”*⁴⁸

Aristoteles için de Sühreverdî içinde akılsal gerçeklik ile duyum gerçekliği yadsınacak bir durum değildir fakat Aristoteles için bilim yapmak istiyorsak ve gerçeğin doğasına ulaşmak istiyorsak duyumların bilgisi daha da önem kazanmaktadır. Duyum bilgisi Aristoteles için ilk nedenin bilgisidir. İnsan bu bilimi yapan ve akli ile işleyip anlam katan kişidir. Dolayısıyla Aristoteles’te bilgi insanın

⁴⁷ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev: Ahmet Arslan), Sosyal Yayıncılık, İstanbul, 2010, s.149.

⁴⁸ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev: Ahmet Arslan), s.150.

zihninden bağımsız değildir. İnsan bilginin üreticisi ve bizzat kendisidir. Aristoteles aslında ideaları reddetmez fakat bu idelerin başka bir evrende değil de maddenin kendisinde bulunduğunu söylemektedir. Aristoteles için varlıkların özü ve formu bulunmaktadır. Form burada Platon'un idea dediği kısımdır. Aristoteles Platon ve Platon'un izinden gidenleri *Metafizik* kitabında aşağıdaki şekilde ifade etmektedir:

“Sokrates, tümeli aramış ve düşünceyi tanımlar üzerine yoğunlaştıran ilk kişi olmuştu. Platon onun bu öğretisini benimsedi. Fakat ilk eğitimi onu, bu tümelin duyuşal şeylerden ayrı bir düzene ait gerçekliklerin içinde bulunması gerektiği düşüncesine götürdü. Gerçekten o, ortak tanımın bireysel duyuşal nesnelerin herhangi birinde, hiç olmazsa onların sürekli değişim içinde olanlarında, bulunmasının imkânsız olduğunu düşünmekteydi. Bu düşüncelerden hareketle Platon, bu tür gerçekliklere İdealar adını verdi. İdealarla aynı adı taşıyan duyuşal çokluk, bunlardan “pay almak” yoluyla var olmaktadır. Bu pay almaya gelince Platon onun sadece adını değiştirmekteydi.”⁴⁹

Paragraftan da anlaşılacağı üzere Aristoteles için insanın doğuştan gelen bir donanımı bulunmamaktadır. Fakat insan duyu organları aracılığı ile verileri elde edebilir ve elde ettiği verileri işleyerek tümel kavramlara ulaşabilmektedir. Aristoteles için bilginin işlendiği yer akıldır. İnsan aklında da doğuştan gelen kalıplar yani kategoriler mevcuttur. Bu kategorilerle insan bilgiyi biçimlendirerek genel kavramlar olarak ortaya çıkarmaktadır. Yine paragraf göz önüne alındığında varlıkların Platon felsefesinde İdealarla pay alma durumu Sühreverdi'nin Nurlar Nuru'ndan pay alma durumu ile aynıdır. Oysa Aristoteles için pay almak demek aslında evrenin düzenini mantıksal bir zemine oturtmak istemelerinden kaynaklanmaktadır. Aristoteles *Metafizik* kitabında “Ne var ki tek bir maddeden tek bir masanın çıkarıldığı açıktır.”⁵⁰ sözü ile maddeye şekli veren Tanrı tek bir varlık olduğu halde bir çok masanın nasıl meydana geldiğini söyleyerek Platon felsefesinin ayaklarının yere basmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla da Sühreverdi'nin Nurlar hiyerarşisi olarak ortaya çıkan ve sezgiye dayanan felsefede Aristoteles için Platon felsefesi gibi ayakları yere basmayan bir felsefedir. Çünkü gerçek bilgi sezgi yoluyla içe doğan bir bilgiyse o zaman bu bilginin Aristoteles için bir deneyiminin mümkün olduğundan söz edilememektedir. Sadece deneyimleyen kişinin deneyiminin

⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev: Ahmet Arslan), s. 165.

⁵⁰ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev: Ahmet Arslan), s. 166.

bir sonucu olduğu için gerçek bilgi Sofistlerin⁵¹ bilgisi gibi genelgeçer bir özelliğe sahip değildir şeklinde ifade edilebilir. Bütün bu durumların İslam felsefesine yansımaları olmuş ve Aristoteles’in ve Platon’un düşünceleri İslam felsefesinde birleştirilmeye çalışılmıştır. Fakat Sühreverdî’nin Platon’a özel bir yer ayırdığı da dikkat çekmektedir. Bu durum Aristoteles’i Platon suretinde görecekt kadar büyük bir tutkuyu göstermektedir.

“Ancak ifade edilmeli ki, Platon’nun seviyesine ulaşmamış olsa da Aristoteles’in de müşâhedeleri birçok kez tecrübe ettiği Sühreverdî tarafından ifade edilmiştir. Hatta rüyasında gördüğü Aristoteles’e İslam filozofları arasında Platon’nun seviyesine ulaşmış kimsenin olup olmadığını sormuş Aristoteles de, “hayır binde bir bile ulaşmamışlardır” cevabını vermiştir. Daha sonra Aristoteles, hakiki filozofların ve hükemâ’nın Ebu Yezid Bistâmî ve Sehl Abdullah et-Tüsterî gibi sūfilwer olduğunu söylemiştir. Çünkü onlar formel (biçimsel) bilginin ötesine geçerek huzûrî, ittisâlî ve şuhûdî bilgiyi almışlar ve bedensel değil ama tam bir aklî ittisal ile aklî bir ittihad yaşamışlardır.”⁵²

İşrâk felsefesinin temel kökenlerine etki eden felsefelerin Sühreverdî’nin varlık, bilgi, nefis ve arınma konularına yansımalarını ele alan bölümlere geçmek önem kazanmaktadır.

⁵¹**Sofizm;** erken Pre-Sokratik Antik Yunan’da bir felsefe okuludur. “Sofizm” terimi, Yunanca “sophos”, veya “sophia” (bilge-bilgelik) anlamına gelir ve başlangıçta belirli bir bilgi ve zanaat alanındaki herhangi bir uzmanlığa atıfta bulunur. Sofistler, biliş ve bilgi (mutlak gerçeğin olmadığı veya aynı anda iki bakış açısının kabul edilebilir olduğu) göreceli görüşlere sahiptiler, doğru ve ahlak üzerine şüpheli görüş ve felsefeleri genellikle din, hukuk ve ahlak eleştirilerini içeriyordu.

Bkz: Öncül Analitik Felsefe Erişim: 08.05.2025, <https://onculanalitikfelsefe.com>

⁵² Doru M. Nesim, Gökdağ Kamuran, Kaplan Yunus, *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, s.131.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEHÂBEDDİN SÜHREVERDÎ'NİN VARLIK HİYERARŞİSİ

Varlık kavramının tanımı, evrendeki varlıkların düzeni felsefe tarihi boyunca filozoflar üzerinde düşündüren konulardandır. Nitekim Sühreverdî'de varlık ve varlık düzeni hakkında görüşler ileri sürerek varlık tanımını ve varlık düzenini bir metafiziksel sistem üzerine kurmuştur. Sühreverdî varlık görüşünü açıklarken nazari felsefenin kısımlarından olan matematik, fizik ve metafiziğin her birisinin bilinmesi gereken varlık türünü kapsadığını dile getirmektedir. Sühreverdî bu konuyu *Kitâbü't-Telvîhât'ta* (Hikmet Parıltıları) aşağıdaki şekilde dile getirmiştir:

“Nazari felsefenin hiçbir şekilde maddi olmayan şeylerle ilgili kısmı “en yüce ilim” olarak adlandırılır. Zorunlu Varlık, akıllar, mutlak varlığın kısımları gibi ki mutlak varlığın kısımlarından biri maddeye karışsa da doğası gereği bu durum onu maddeye muhtaç olmaya sevk etmez. Bu ilmin konusu, şeylerin en geneli olan mutlak varlık olup, bu ilimde varlığın (bir-çok, tümel-tikel, bilkuve-bilfîl olması gibi) zâtî arazları incelenir. (En yüce) ilmin (metafiziğin) kısımlarından biri, varlığın taksimlerini içeren “külli ilim”dir; bir kısmı da “ilahî ilim”dir.”⁵³

Nazari felsefenin en yüce ilim dediği metafizik kısmında Sühreverdî varlıkları nur ve zulmet kavramları çerçevesinde değerlendirerek hakiki bilgiye keşf ve müşahade yoluyla ulaşmayı amaçlamıştır. Sühreverdî bu kavramları nurlar hiyerarşisi diye adlandırılan hiyerarşi içerisinde anlatmaktadır.

2.1.Nurlar Hiyerarşisi

Daha çok Yeni Platonculuk temeline dayanan İsrâki felsefe 12. yüzyılda yaşamış olan İslam düşünürü Şehâbeddin Sühreverdî tarafından ortaya atılmıştır. İsrâki felsefenin ortaya çıkma amacı akılcı bir yol izleyen ve dışarıdan yani duyulardan gelen bilgileri aklın kurallarına göre biçimlendirerek genel geçer bilgiye ulaşabileceğimizi söyleyen Meşşâî ekole karşı olmaktır. Bu yüzden İsrâk, Tanrı'nın içsel, sezgisel olarak kendisini insanın içine açması durumudur. Bu bilgi Tanrı'nın cömertliğinin ve iyiliğinin bir sonucudur. “İsrâk temel olarak Tanrı'nın biricik fiilidir ve O'nun cömertliğinin, bütün yönlerden bir olmasının ve tamlık ötesi yetkinlik

⁵³Şehâbüddin es-Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltılar)*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan- Salih Yalın), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2019, s. 336.

demek olan mükemmelliğinin bir sonucudur. O'nun cömertliği gerekeni karşılıksız, bir menfaat elde etmeden, övülme isteği ve yerilme endişesi olmaksızın vermesidir.”⁵⁴ Sühreverdî felsefesinde varlığın başka bir niteliği olması ve onun akıl yoluyla algılanamaması ve açıklanamaması o varlığın o niteliğini kaybettiği anlamına gelmemektedir. Aksine o varlıktaki görünmeyen niteliğin açık olmadığı anlamına gelmektedir. Sühreverdî içinde bir varlığın ancak bütün nitelikleri bilinince hakikati bilinmektedir. Hakikati anlamak için de varlığın unsurlarını çözmek gerekmektedir. Bu unsurlar da varlığın vücut bulduğu Nur veya ışıktadır.

“Öyle ki Sühreverdî varlık anlayışını hatta felsefesinin temellerini bütünüyle bu kavram üzerine inşa eder. "Varlık"ı insan zihninin sübjektif bakış açısının zihinsel bir ürünü olan ve somut fiziki âlemde hiçbir gerçekliğe karşılık gelmeyen salt bir kavram olarak ele alır. Bu nedenle varlık yerine nur kavramını kullanan Sühreverdî'ye göre hakikatin tümü, çeşitli yoğunluk derecelerine sahip olan nurdan başka bir şey değildir.”⁵⁵

İşrâk felsefesinin önderi olan Sühreverdî için insan aklının bilgiyi belli bir sınıra kadar götürebileceğini bir yerden sonra insan aklının gücünün yoksun kaldığını ve hakikate ulaşmada yetersiz olduğu açığa çıkmaktadır. Sühreverdî’de gerçekliğin özü insan aklının ötesindedir ve bu ilahi hakikatleri kavramının tek yolu da kalp ve sezgiden geçmektedir. Kalp ve sezgiden geçen yol da nurun ışığının belirginliğinden pay alan bilgiye ulaşmaktadır.

“İlim yolu ve insan akli Sühreverdî'nin Nurlar hiyerarşisinde nurla aydınlatılmış bir tapınaktır. Çünkü ona göre, ışıktan daha belirgin veya gerçek hiçbir şey yoktur: “Varoluşta tanım veya açıklama gerektirmeyen her şey belirgindir. Işıktan daha belirgin hiçbir şey olmadığı için, tanımlanmaya daha az ihtiyaç duyan hiçbir şey yoktur.” Bu, Sühreverdî'nin tüm varlıkların ontolojisinin aydınlanmasının yapısı tarafından belirlendiği anlamına gelir.”⁵⁶

Görülüyor ki Nur, Sühreverdî’nin varlığı açıklamak için ortaya koyduğu metafiziksel bir unsurdur. Bu Nur, tek ve yegâne bir gerçekliği anlatmaktadır ve sonsuz sayıda

⁵⁴ Erol Eker, *Sühreverdî’de Âlemin Tanrı’dan Suduru*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2021, s.62-63.

⁵⁵ Mahmut Meçin, “Sühreverdî’nin Tanrı Tasavvuru: Nur’ul Envar”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, s.3, Haziran 2015, s.52-53.

⁵⁶ Faris Hajamaideen, “İlm and the Human Body: Al-Suhrawardî’s Concept of the Illuminated (İlim ve İnsan Bedeni: Sühreverdî’nin Aydınlanmışlık Kavramı)”, *İlm: Science Religion and Art in Islam*, 2024, s.126-127.

derecelere ve mertebelere sahiptir. Sühreverdî evrendeki değişmeyi, gelişmeyi, oluşu, karanlığı, yokluğu ve varlığı bu nurun parlaklığının dereceleri olarak görmektedir. Bu öyle bir nurdur ki kendi özünde apaçık ve diğer varlıkların oluşumuna sebep olan bir ışıktır.

“Sühreverdî'nin kozmolojik hiyerarşisinde, aydınlanmanın dikey inışı kozmik değişim eşliğini işaretleyen ay altı sınırına ulaşır. Bu eşikte, ışık kendini ay altı değişim güçlerinden etkilenmiş buldukça, alçalan ışığın saf nitelikleri değişmeye başlar: uzay ve zaman. Bu noktadan itibaren, sürekli inişinde, aydınlanma parlaklığını kaybetmeye başlar ve bunun yerine ışık opaklık kazanmaya başlar. Opak ve daha bulanık ışıklar, insan da dâhil olmak üzere, dünyevi dünyayı oluşturan varlıkları oluşturur.”⁵⁷

Sühreverdî felsefesinde evrenin düzeni aşağı ve yukarı doğru istikamette devam eden hiyerarşik bir düzendir. Bu düzende aşağıya doğru inildikçe Nurlar Nuru'nun ışığının eksikliği ve maddenin oluşumu görülmektedir. Sühreverdî için yukarıya doğru çıkıldıkça maneviyatın gerçekliğini ve Nurlar Nuru'nun ışığının yaydığı sıcaklığın hissi bilinmektedir. Çünkü Sühreverdî için nurlar arası hareketlenmeler sıcaklıkla mümkün olmaktadır. Nurlar Nuru'ndan hâsıl olan ilk üründe bu hareketlenme ve sıcaklığa yönelik Süheverdî için ürünün kabiliyetine bağlı olarak hareketin çeşitliliği ve yönelimin ne tarafa olacağı hakkında bilgi vermektedir. Bu sıcaklık ve hareket ile ilgili Sühreverdî *Hikmetü'l İşrâk* kitabında “Eğer bu dünyada, (zatiyla) kaim ya da araz nur olmasaydı hiçbir hareket meydana gelmezdi. Şu halde nurlar hareketlerin ve sıcaklıkların illeti, hareketler ve sıcaklıklar da nurun mazharıdır.”⁵⁸ şeklinde betimlemiştir. Bu yüzdendir ki Nur ve nurun mertebelerinin derecelendirilmesi çokluğun kapısının açıldığı ilk basamaktır. Bu basamakların her birinde Nurlar Nuru'ndan cisimlere giden yolda varlıkların seviyeleri ve hareketleri nura nispetle tanımlanmış ve aydınlığa kavuşmuştur. Varlık âlemindeki hareketler ve seviyelerin görünüklüklerinin nedeni işrâki tasarımda ortaya çıkan mücerret nurların yansımasıdır. Hiyerarşisinin ilk ürünü olan Nuru'l Akreb'i Nurlar Nuru meydana getirecek ve varlıkların sıra düzeni Sühreverdî için oluşmuş oluşacaktır. Bu oluşan sıra düzenini Sühreverdî *Kitâbü't-Telviât (Hikmet Parıltıları)* adlı kitabında aşağıdaki şekilde anlatmaktadır:

⁵⁷Hajamaideen, “İlm and the Human Body: Al-Suhrawardî's Concept of the Illuminated (İlim ve İnsan Bedeni: Sühreverdî'nin Aydınlanmışlık Kavramı)”, s.127.

⁵⁸Şihâbüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, (Çev: Eyüp Bekir Yazıcı- Üsmetüllah Sami), s.129.

“İki varlık (yani, Evvel ile ilk Ma'lûl) söz konusu olunca, sadece ikisinin zâtı olsaydı bile, çoğalmanın kapısı açılmış olurdu. Zira ikisinin toplamından hâsıl olanlardan başka fertlerin de olması mümkündür. Varlıkların iniş düzeninde durum böyledir.”⁵⁹

Nurlar Nuru’ndan sonra ilk oluşan nur ve bu nurun ürünü olan diğer bir nur artık çokluğun başladığı ilk adımdır. Ay üstü âlemin sıra düzenini nurların birbirlerine ve Nurlar Nuru’na olan yakınlık ve sıcaklıklarına göre değerlendirme yaparak ortaya koyan Sühreverdî için bu kez de evrendeki varlıklar ile soyut varlıklar arasındaki ilişki problemi ortaya çıkmaktadır. Evrendeki varlıklar ve soyut nurlar arasındaki ilişki aşağıdaki şekilde incelenmektedir:

“Maddi şeyler arasında ortak olan ve birlik yaratan şey, hepsinin varlık olarak var olmasıdır. Ancak, bir ortak özelliğe sahip olan iki şey, diğer yönlerden birbirinden farklı olabilir. Maddi şeyler söz konusu olduğunda, birini diğerinden ayıran nitelikler, görsel şekillerindedir. Aksi takdirde, mutlak hakikatin bir parçası olan bir şey, hakikatin dışında olamaz.”⁶⁰

Görüldüğü üzere Sühreverdî evrendeki bu varlıkları aydınlanmış veya az aydınlanmış varlıklar olarak görmektedir. Az ya da çok aydınlanan bu varlıklardan soyut nurların haberinin olmadığı söylenememektedir çünkü soyut nurlar oluşacak olan maddenin formunu taşımaktadırlar. Evrendeki bu varlıkların çeşitliliğini de kendi görsellerindeki farklılığa bağlayan Sühreverdî, bu farklılığın altında o varlığı diğer varlıklarla ilişkilendiren tanımların varlığını dile getirmektedir. Sühreverdî bu tanımları “Tanımı gereği dört sayısı, onu diğer tüm çift sayılarla ilişkilendiren bir çift sayıdır”⁶¹ şeklinde açıklamıştır. Çünkü dört sayısı diğer tüm çift sayıların içerisinde onların özelliklerine benzer özellikler ve yetkinlikler kazandığı ve onların arasında bir anlama sahip olduğu için önemlidir. Evrendeki varlıklar da kendine benzer varlıklar arasında anlamlandırılmakta ve tanımları yapılmaktadır. Sühreverdî’nin varlık hiyerarşisinin incelendiğinde varlık hiyerarşisinin en tepesinde olan Nurlar Nur’unu ele almak konunun anlaşılması açısından önemlidir.

⁵⁹Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü’t- Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, (Çev: Ahmet Kâmil Cihan, Salih Yalın), s.448.

⁶⁰Suhrawardî, *The Shape Of Light (Işığın Şekli)*, (Çev: Shakyk Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti), Library of Congress, s.45.

⁶¹Suhrawardî, *The Shape Of Light (Işığın Şekli)*, (Çev: Shakyk Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti), s.46.

2.1.1.Varlığın Hakiki Özü Olan Nurlar Nuru (Nur'ul Envâr)

Sühreverdî için varlık âleminde tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyacı olmayan bir şey apaçık olarak kendini belirginleştirmektedir. Sühreverdî'de Nur'dan daha açık bir belirginlik yoktur ve Nur aynı zamanda bir ışıktır. Bu yüzden Sühreverdî için varlık âlemi bu ışığın belirginleşmesi olarak geçmektedir. Işık olan Nurlar Nuru bu varlık âleminin temel taşıdır. Bu durumu anlatan en güzel denklem ise;“Işık= varoluşta en belirgin olan=hiçbir tanımlamaya veya açıklamaya ihtiyaç duymayan şey.”⁶² şeklinde kurulmaktadır. Bu yönüyle Sühreverdî felsefesi Gazali felsefesindeki nur anlayışı ile benzerlik taşımaktadır. Gazali felsefesindeki nur da evreni yaratan Allah'tan ibarettir fakat Gazali felsefesinde Allah'tan başka bir şeyin nur olarak tanımının yapılması hakikati vermemektedir. Bu noktada Sühreverdî felsefesi varlığı nur hiyerarşisi içerisinde açıkladığı için eleştirilebilir bir noktadadır. Çünkü Sühreverdî felsefesindeki Nurlar Nuru'ndan meydana gelen varlığın kendisinin de nur olarak tanımlanması Gazali için izafî ve batın bir durumdur. Bu noktada Gazali için nurun halk arasındaki anlamları ve idrak ediliş şekilleri irdelenilmesi gereken bir konudur. Gazali *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Feneri)* kitabında nurun anlamlarını ve tanımını aşağıdaki şekilde dile getirmektedir:

*“Bunu anlamak için, senin önce nurun avam arasındaki manasını, saniyen havas arasındaki manasını, salisen havvasü'l-havas arasındaki manasını bilmen: sora havasa ait olan nurun derecelerini öğrenmen lazımdır ki, bu derecelerin anlaşılmasıyla, Allah'ın en yüksek nur olduğunu ve O'nun hakikatlerinin inkişafıyla Allah'ın, eşi olmayan tek gerçek nur olduğunu bilinir. Avama göre nur, zuhura işarettir. Zuhur ise izafî bir şeydir. Şeyin zuhurunun idraklara bağlılığında şüphe yoktur. Avama göre idraklerin en kuvvetlisi de duyulardır.”*⁶³

Gazali burada nurun algılanış şeklinin değişikliğini vurgulamaktadır. Çünkü nur halk arasında farklı yorumlanmaktadır. Bu yorumlama da göz organı önemlidir. Gözün ışığı algılayışına göre belirginlik kazanan nurun idrakı eşyayı Gazali için üç kısımda incelemeye götürmektedir. Bu kısımlar Gazali'nin *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Feneri)* adlı eserinde aşağıdaki gibidir:

⁶²Tianyi Zhang,“A Philosophical Enquiry into the Nature of Suhrawardî's Illuminationism (Sühreverdî İşrâkiliğinin Doğasına Dair Felsefî Bir Soruşturma)”, *Brill Leiden Boston*, s.163.

⁶³Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Feneri)*, (Çev: Süleyman Ateş), Bedir Yayınevi, İstanbul 1994, s.15.

“Kendisi görülemeyenler: Karanlık cisimler gibi. Kendisi görülen fakat kendisi aracılığı ile başkası görülemeyenler: Yıldızlar, ateş közü gibi parlak cisimler. Hem kendisi görülen hem de kendisi aracılığı ile başkası görülenler: Güneş, ay, şu’le veren ateş, çıra gibi. İşte nur, bu üçüncü kısmın adıdır.”⁶⁴

Sühreverdî için Nurlar Nuru’nun aydınlığı soyut ve duyuşsal varlıkların yok olmasıyla yok olacak bir aydınlık veya ışık değildir. Eğer ki soyut ve duyuşsal varlıklardaki nurlar yok olduğunda Nurlar Nuru’ndaki ışıktaki azalsaydı o zaman Nurlar Nuru’nun kendi özünde nur olmaklık özelliği kaybolurdu. Nurlar Nuru, Gazali felsefesinde kendisi görülen fakat kendisi aracılığı ile başkası görülemeyenler grubundaki parlak cisimlere benzemekten öte geçemezdi. Görülüyor ki;

“Sühreverdî’nin İşrâki teozofiye dönüştürdüğü unsurlar, öncelikle tasavvuf, özellikle Hallac ve Gazali’nin eserleridir; Gazali’nin “Mişkâtü’l-Envâr” eseri, Sühreverdî’nin ışık ile iman ilişkisi üzerindeki anlayışını doğrudan etkilemiştir. Ayrıca İslam felsefesinde özellikle İbn Sina’nın felsefesi de dâhildir; Sühreverdî bunun bazı yönlerini eleştirmiş, fakat İşrâk doktrinlerini anlamının gerekli bir temeli olarak görmüştür.”⁶⁵

Gazali’nin nur kavramı Sühreverdî’nin işrâki felsefesine oradan da İbnü’l Arabî’nin Vahdet-i Vucûd düşüncesine öncülük etmektedir. Gazali varlığı nur olarak tanımlamış, onun dışındaki her şeyi yokluk ve karanlık olarak ele almıştır. Bu şekilde İbnü’l Arabî’nin Vahdet-i vucûd düşüncesinin daha açık şekilde formülize edilmesine olanak sağlamıştır. Varlığı nur-karanlık şeklinde ele almak hakikatin iki yönünü bize sunmaktadır. Hakikat, o zaman varlığa gelecek her nesneye hayat veren ve kendisinin hiçbir şeye muhtaçlığı olmayan Mutlak varlığa bırakılmaktadır. Gazali için varlığın bir Hakk’a bakan yönü bulunmakta bir de kendi yönüne bakan tarafı bulunmaktadır. Varlık, Hakk’a bakan yönüyle var olmakta, kendine bakan yönüyle yoktur. Mutlak Nur’un dışındaki varlıklar incelendiğinde nura sahip olmadıkları ve nurlarını başka varlıklardan aldıkları görülmektedir. Bu yüzden varlık Gazali için nurdur. Nurun dışında olan her şey karanlığa ve yokluğa mahkûmdur.

“Nur ismi, ilk nurdan başkasına mecazen verilmiştir. Çünkü ondan başka hiçbir şey zatı itibariyle nura sahip değildir. Onun nuru başkasından emanettir. O âriyet nurluluğu zatiyle kaaim değildir. Gayriyle kaaimdir.

⁶⁴Gazali, *Mişkâtü’l-Envâr (Nurlar Feneri)*, (Çev: Süleyman Ateş), s.16.

⁶⁵Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages (Üç Müslüman Bilge)*, Caravan Books, 1964, s.60.

Binaenaleyh müstear (emanet alınmış) ın nisbeti sırf mecazdır. Mesela bir kimse birinden bir elbise, bir at, bir merkep, bir eğer emanet alsa, emanet verenin müsaade ettiği kadar ve sahibinin tarifi veçhile o hayvana binse bu adam gerçekten mi zengindir, mecazen mi, yoksa asıl zengin âriyet veren kimse midir? Hayır, doğrusu âriyet alan kimse gerçekte evvelki gibi yine fakirdir; asıl zengin âriyet veren ve âriyetin tekrar kendisine iade edileceği şahıstır. O halde gerçek nur, yaratma ve emir elinde olan, evvela aydınlatma, saniyen bunu devam ettirme kendisinden gelen zattır.”⁶⁶

Gazali için varlıkların Mutlak Nur’dan aldıkları nur bir emanet değil onun kendi şahsına has özelliği konumuna gelmektedir. Gazali’ye göre başka bir varlıktan alınmış nur başkasından emanet alınmış bir elbiseye benzemektedir. Gazali için elbisenin sahibinin verdiği süre kadar o elbise veya nur o varlıkta kalır süre bittiğinde o elbise veya nur kaybolmaktadır. Sühreverdî içinde tüm nesneler Nurlar Nuru’na yakınlıkları ve aydınlanmaları ile vücûda gelmektedirler. Vücûda gelen her bir nesnede alt ve üst mertebedeki nurlar arasındaki feyz ve sudur ilişkisi önemlidir. Çünkü her oluşan mevcut nesne Nurlar Nuru’ndan nasibini aldığı kadarıyla formuna kavuşmaktadır. Sühreverdî içinde varlıklar nur ve karanlıktan nasiplerini alma noktasında ikiye ayrılmaktadırlar. Bunlar; eğer ki o varlık aydınlıksa ya kendi kendine aydınlıktır buna mücerred nur da denir ya da kendinden başka bir şeye bağlı olarak aydınlanır buna da ilişen nur da denilmektedir. Eğer ki o varlık karanlıksa bu karanlık ya kendindendir Ğassak diye de adlandırılır ya da kendinden başka bir nedene bağlı olarak karanlıktır buna da form denilmektedir. Sühreverdî ve Gazali de mutlak Nur’dan pay alarak aydınlanmayan nesneler karanlık ve nurun ışığından müzdariptirler. Gazali felsefesinin nur ile ilgili görüşlerden sonra Şehrezûrî’nin nur ile ilgili yaptığı yorumlar da önemlidir. Şehrezûrî nur için;

“Nur iki kısma ayrılır: Kendi nefsi sebebiyle nur, kendisi dışında başkası sebebiyle olan nur. Kendi nefsi sebebiyle olan nurdan kastımız şudur: Kendisiyle kaim olup (kendi başınalığa sahip olup), kendi zatından (kendinden), (görme/bilme açısından) habersiz olmaksızın kendi zatını idrak eden olmasıdır. Kendi zatı dışında başkası sebebiyle nur olandan kastımız ise şudur: Kendi zatı ile kaim olmaması ve kendini idrak edememesidir. Arız olan nurlar ister soyut şeylerle kaim olsun, ister cisimlerle kaim olsun, onlar zatlari sebebiyle nurlar değildir; zira onların varlığı zatlari sebebiyle değildir; bilakis, kendi zatlari dışında başka bir şey sebebiyledir. İşte onlar şüphesiz kendi zatlarının mahalli olan (kendilerinin) dışındaki bir şey sebebiyle nurladırlar. Salt soyut

⁶⁶Gazali, *Mışkatü’l-Envâr (Nurlar Feneri)*, (Çev: Süleyman Ateş), s.29.

nurlara gelince, onların kendi zatlarnı (zatlarnı sebebiyle idrak etme olayını gerçekleştirmelerinden dolayı) idrak etmelerinden ötürü ve kendi zatlarnıyla kaim olmalarından dolayı, kendilerinin (sahip olduğu) zat sebebiyle nurlardır. (İşte), (bu) nurlar kendi zatlarnı sebebiyle nurlardır, kendi zatlarnı dışında başka bir şey sebebiyle (nurlar) değillerdir. Her kendi zatı sebebiyle nur olan, (o halde), kendi zatını idrak eden, kendi zatında kaim olan maddeden soyut, salt bir nurdur.”⁶⁷

şehrezr nuru kendi zatını idrak eden ve maddeden soyut bir halde salt olarak var olan diye tanımlamaktadır. Sonradan ilişen veya başkasının sebebiyle oluşan bütün nurlar arazdırlar ve başkası sebebiyle idrak edilebilir oldukları içinde kendi zatlarnı sebebiyle olmaklık dışında kalmışlardır. Sühreverdi de bu durum Nurlar Nuru’nda salt ve maddeden soyutlanmış bir nur olarak kendini göstermektedir. Ayrıca Nurlar Nuru kendi zatı sebebiyle var olan, kendi zatı sebebiyle nur olandır. Bu konuyla ilgili Sühreverdi *Hikmetü’l İşrâk* kitabında;

“Tat”ın berzahlardan ve maddelerden soyut olarak ar olduğunu farz etsek, bu tat kendisi nedeniyle tat olur başka bir şey değil. Nur, soyut olarak farz edildiğinde de, kendisi nedeniyle nur olur. Bu durumda nurun kendisi nedeniyle apaçık olması gerekir. Bu da idraktır. Tadın soyutlanması halinde kendisi nedeniyle apaçıklığı gerekmez. Aksine sadece tat olması gerekir.”⁶⁸

Sühreverdi Nurlar Nuru’nun kendi özünde nur olmak bakımından nurluğunu *Hikmetü’l İşrâk* adlı eserinde “Güneşin ışığını gözlerimiz ortaya çıkarır.” kabulündeki gibi değildir.”⁶⁹ diyerek örneklendirmektedir. Buradaki rnekte Sühreverdi güneşin ışığının gözlerimizin fark edip idrak etmesiyle bilindiği anlamına gelmediğini söylemektedir. Oysaki güneşin ışığı gözlerimizin idrakinin öncesinde de vardır ve güneşin aydınlatması, apaçıklığı, ışığı kendi özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda Nurlar Nuru’ndan sonraki var oluş aşamalarında oluşan nurlar ve bu nurların apaçıklığı problem olarak ortaya çıkmaktadır. Sonradan oluşan nurların hepsi Nurlar Nuru’na bağlı oldukları için aydınlıkları ve apaıklıkları Nurlar Nuru’nun apaçıklığından bir parçadır. Sonradan oluşan nurlar kendi zatlarnı idrak eden nurlardır. Bu idrak onların kendinden ve oluşacak olan diğer üründen haberdar olma durumunu göstermektedir.

⁶⁷Hanoėlu, *İki Paradigma Bir Hakikat Felsefe Geleneğimizin Mahrem Yüzü*, s. 92.

⁶⁸řihbddin Sühreverdi, *Hikmetü’l İşrâk*, (ev: Eyüp Bekir Yazıcı- smetllah Sami), s.322.

⁶⁹řihbddin Sühreverdi, *Hikmetü’l İşrâk*, (ev: Eyüp Bekir Yazıcı- smetllah Sami), s.81.

Sühreverdî felsefesinin etkilendiği Plotinos felsefesinde de varlık âlemindeki çokluğu açıklamanın tek yolu Bir'den geçmektedir. Bir, Plotinos için kendinden herhangi bir eksilme olmadan taşmıştır, Bir, türetici ve en cömert bir ilkedir. Diğer türemiş bütün varlıklar ondan zuhur etmişlerdir ve Bir, diğer bütün varlıkların en üstündedir. Cömertlik ve üstün olmak bakımından da en mükemmelidir. Bir, aşırı bol bir ilkedir ve diğer türemiş varlıklar O'nun bu aşırı bolluğu sonucu O'ndan taşarlar, meydana gelirler. Görüldüğü gibi hem Plotinos da hem de Sühreverdî de varlık âlemindeki düzen en mükemmel olandan mükemmelliği az olana doğru bir sıralama ile gerçekleşmektedir. Sıralamanın bu şekilde olmasının nedeni de çokluğun birleşikliğinin ve karmaşıklığının açıklanamamasından kaynaklanmaktadır. Çokluk bu karmaşık yapısı ile evrendeki düzeni ve mükemmelliği açıklarken hep sınırlı kalmaktadır. Ayrıca Plotinos ve Sühreverdî'de de evrene bu düzeni verenlerin her şeyden önce ayrı, apaçık ve cömert olması gerekmektedir ki evrene kendilerinden bir şeyler katsınlar. Plotinos'un *Enneadlar* kitabında Bir'in tanımı aşağıdaki şekilde geçmektedir:

“Bir her şeydir ve kendi dışındaki şeylerden hiçbiri değildir. Her şeyin ilkesi olduğu için, her şey değildir; fakat her şeydir. Çünkü her şey sanki ona döner veya daha çok, onun kadar var değildir; fakat olacaktıdır. Bütün nesneler, basit olan, kendi özdeşliği içinde hiçbir çeşitlilik ve hiçbir sır(repli) taşımayan Bir'den nasıl türer? Onda hiçbir şey olmadığı için her şey ondan gelir. Varlığın var olması için, Bir bizzat varlık değildir; fakat varlığın türeticisidir. (generateur).”⁷⁰

Her şeyin türeticisi ve ilk ilkesi olan Tanrı kavramı Plotinos'ta “Bir”, İbn Sînâ'da “Zorunlu Varlık”, Sühreverdî'de “Nurlar Nuru” olarak geçmektedir. İbn Sînâ'daki Zorunlu Varlık ile evren arasındaki ilişki zamansal olarak değil de öncelik-sonralık ilişkisi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum Plotinos'ta ve Sühreverdî'de de görülmektedir. İbn Sînâ, Plotinos ve Sühreverdî'de âlem ezelde Tanrı'dan sudur ettiği için kâdimdir. Dolayısıyla Tanrı ile âlemin birbirleriyle ilişkisini ortaya çıkaran cömertlik, kemal ve ilim sıfatları önemlidir. Tanrının bu sıfatlara sahip olması O'nun hiçbir şeye muhtaç olmadığını göstermekte, yaratması ise O'nun kemalinin bir sonucunu göstermektedir. Bu kemale sahip olan Sühreverdî'nin Nurlar Nuru da Plotinos'taki Bir, İbn Sînâ'daki Zorunlu Varlık'a denk gelmektedir. En üst tepedeki ilke olan “Bir”, “Nurlar Nuru” ve İbn Sînâ'daki “Zorunlu Varlık” herhangi bir

⁷⁰ Plotinus, *Enneadlar*, (Çev: Zeki Özcan), Asa Kitabevi, Ekim 1996, s. 21.

sebebe bağılı olarak oluşan varlık değildir. İbn Sînâ'da bu durum aşağıdaki şekilde geçmektedir:

“Kendisiyle zorunlu varlığın sebebi yoktur, buna karşılık kendisiyle mümkün varlığın sebebi vardır. Kendisiyle zorunlu varlık bütün yönleriyle zorunlu varlıktır. Zorunlu varlığın varlığının başka varlıkla denk olması, böylece ikisinden herbirinin varlıklarının zorunluluğunda diğeriyle eşit olması ve birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir.”⁷¹

Paragrafta İbn Sînâ'nın varlık anlayışında her şeyin tek bir özden geldiği ifade edilmektedir. Bu öz de Tanrı olan Zorunlu Varlıktır. Tanrı kendi varlığını gerektiren bir özdür. Aslında bu öz İbn Sînâ için zorunlu olarak çoğalmayan Plotinos'ta Bir'in, Sühreverdî'de Nurlar Nuru'nun kendisidir. Burada İbn Sînâ için sorun teşkil eden konu Zorunlu Varlık'ın mahiyeti konusudur. Bu konuyu da İbn Sînâ *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik* kitabında aşağıdaki şekilde ifade etmektedir:

“Çokluk tahayyülümüzde, birlik ise akıllarımızda daha iyi bilinmektedir. Ayrıca birlik ve çokluğun apaçık tasavvur ettiğimiz şeylerden oldukları anlaşılmaktadır. Fakat önce çokluğu tahayyül ederiz; birliği ise tasavvuru için herhangi bir aklî ilke olmaksızın düşünürüz; şayet öyle bir ilke varsa ve olması gerekiyorsa, o (aklî değil) hayali bir ilkedir. Sonra çokluğun birlik aracılığı ile tarifimiz, aklî bir tarif olur.”⁷²

Paragraftan anlaşılan göre İbn Sînâ felsefesinde bir şeyin gerçekliği onun varlığına bağılı olmakla birlikte o şeyin bilgisi, onun tüm niteliklerini ve özelliklerini belirleyen evrensel varoluş zincirindeki ontolojik statüsünün değerine göre şekillenmektedir. Bu yüzden İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ı evrenin önünde ve aşkın bir varlık olarak durmaktadır. Sühreverdî'de de Nurlar Nuru olan Tanrı aşkın ve bütün güzellikleri, mükemmellikleri kendisinde barındıran, hiçbir şeye muhtaçlığı olmayan, varlıklara varlık, hayat veren ve kendi kendisine yeten yegâne varlıktır. Nurlar Nuru en yoğun ışık ve nuru kendisinde olan ve bunu yansıtan, başlangıcı ve sonu düşünülmeyen tek gerçek varlıktır. Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İsrâk* kitabında Nurlar Nuru'nu aşağıdaki şekilde açıkladığı görülmektedir:

⁷¹ George F. Hourani, “İbn Sînâ'ya Göre Zorunlu ve Mümkün Varlık”, (Çev: Birgül Bozkurt), *Dini Araştırmalar Dergisi*, c.1 s.37, Temmuz-Aralık, s.154.

⁷²İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik*, (Çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker), Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011, s.93.

“Nur, kendi özünde apaçık olup, başka şeyleri bizzat açığa çıkarandır. Yine Nur, kendi hakikatine zuhurun/açıklığın ilave bir nitelik olduğu her şeyden daha çok özünde apaçık olandır.”⁷³

Bütün yetkinlikleri kendisinde toplayan Nurlar Nuru, tanımlanamaz ve açıklanamaz bir niteliktedir, aynı zamanda Nurlar Nuru’nun apriori bir kavram gibi tarifinin edilmesine de gerek duyulmamaktadır. Çünkü Nurlar Nuru cömerttir. Nurlar Nuru’nun cömertliğini *Hikmetü’l İşrâk*’ta aşağıdaki cümlelerle ifade etmektedir:

“Cömertlik, gerekeni karşılıksız olarak vermektir. O halde övgü ve sevap amacıyla veren, alışveriş yapan gibidir. Kınanmak ve benzeri bir durumdan kurtulmak için veren kimse de bunun gibidir. Bizzat hakikatinde nur olandan daha cömert hiçbir şey yoktur. Çünkü O, her alıcıya bizzat kendini açan ve taşandır. Gerçek hükümdar her şeyin bizzat kendisine ait olduğu ancak kendi zâtı hiçbir şeye ait olmayan Nurların Nurunun ta kendisidir.”⁷⁴

Nurlar Nuru’ndan çıkan ışık evrende aşağı yukarı, sağa sola, ileri geri hareket etmektedir. Bu hareketlilik onun yansımaya neden olmaktadır. Çünkü Nur, mükemmellik-noksanlık, zenginlik-fakirlik ve benzeri durumlar bakımından dereceli olmasaydı o zaman uzay ve zamandaki hareketin yani gök cisimlerinin hareketlerinin ve oluşumlarının açıklaması yapılamazdı. Mükemmellik ve noksanlık bakımından Nurlar Nuru’nun kendi içinde farklılaşması, nurlar arasında aşağı- yukarı, alt-üst ilişkisinin doğmasına ve aralarında hükümlanlık-muhabbet ilişkisinin kurulmasına neden olmaktadır. Bu nurlar arasındaki hareketlilikte sıcaklığın değişimine göre gerçekleşmektedir. Nurlar Nuru’na en yakında olan nur bu sıcaklığı yani yansımayı, muhabbeti en çok hisseden nurdur. Bu nurlar katman katman nurun sıcaklığının değişimine göre ve o nurların bulundukları konumdaki alıcılarının kabiliyetlerinin çeşitliliğine göre ışımadan faydalanmaktadırlar. Plotinos felsefesindeki sıralamada da Bir, sudur ettikten sonra kendisine benzeyen fakat kendisi olmayan bir varlık meydana getirir buna da Nous denilmektedir. Nous kendini meydana getirenin farkındalığı ile Bir’e dönmekte ve O’na hayranlık beslemektedir. Bu hayranlığı sebebiyle de kendi özünün yani varlığının farkındalığını yaşayarak bir başka varlık olan Ruh’u oluşturacaktır. Aslında her iki filozofta da madde âlemine kadar oluşan soyut varlıkların hem mükemmel varlıkları idrak güçleri hem de çokluğun başlamasına vesile olacak kendilerinin idrak güçleri bulunmaktadır. Birden bir çıkar

⁷³Şihabettin Sühreverdî, *Hikmet’ül İşrâk*, (Çev: Eyüp Bekir Yazıcı-Üsmetullah Sami), s.318.

⁷⁴Şihabettin Sühreverdî, *Hikmet’ül İşrâk*, (Çev: Eyüp Bekir Yazıcı- Üsmetullah Sami), s. 370.

anlayışına bu durum ters bir durum gibi gözükmemektedir fakat böyle bir ters durum söz konusu değildir. Nurlar Nuru ve Bir, aslında kendi özleri bakımından kendinden başkasına ihtiyacı olmayan varlıklardır fakat evrende kendiliklerini ortaya çıkarmak bakımından da varlıklarını ortaya koymak zorundadırlar. Bu yüzdendir ki Nurlar Nuru da Bir de kendiliklerinden bir şey kaybetmeden sudur etmişlerdir. Sühreverdî de bu durum ay üstü âlem dediği gök âleminde de bir hareketliliktedir. Nitekim

“Dünyanın metafizik yapısı, göksel akıllara kazınmış ve göksel ruhların, göksel kürelerin dönüşümlerinde taklit ettikleri uyumlu bir düzendir. Tıpkı İbn Sina’da olduğu gibi, Nurlar Nuru bu düzeni bilir ve bu düzen, diğer şeyleri ona göre varlığa getiren ilkeler tarafından ebediyen bilindiği için, inayetsel olarak adlandırılabilir. Sühreverdî burada Nurlar Nuru’nun bu düzeni kendi özüne biçiminin eklenmesiyle bilmediğini; aksine, düzenin göksel akıllarda bir nitelik olarak var olduğunu hatırlatır. Ancak, Nurlar Nuru kendisinin farkında olduğundan (ya da kendisinden uzak olmadığından) ve tüm eşlikçilerinin de farkında olduğundan, düzen Nurlar Nuru’na, eşlikçileri olan akılların varlığı aracılığıyla sunulur. Akıllar da yapıyı göksel ruhlara ve faaliyetleriyle birlikte daha aşağıya, evrenin en alt bölgelerine yayarlar. Bu sürecin tamamı akıllara ve ebediyen düşündükleri yapıya kadar izlenebildiğinden, Nurlar Nuru’na sunulur ve bu nedenle bu akılların aracılığıyla Nurlar Nuru tarafından bilinilmektedir.”⁷⁵

Sühreverdî bu hareketliliğin Nurlar Nuru’nun kendini bildirmek istemesinden kaynaklandığını düşünmektedir. Kendini bildirmek isteyen bu nur sudur etti ve kendine en çok benzeyen nuru oluşturdu ama bu nur artık kendisi kadar mükemmel değildir. Fakat yeni oluşan nur kendisini oluşturan nura onun ışığının yansımından kaynaklı bir aşk duyup ona bağlanmaktadır. Dolayısıyla her üstün nurun alttaki nura hâkimiyeti söz konusu iken her alttaki nurun da üstteki nura aşkı ve sevgi muhabbeti söz konusudur. Yine *Hikmetü’l İşrâk* adlı eserde nurların aralarındaki sevgi ve muhabbet şu şekilde anlatılmaktadır:

Altındaki nur üstün nuru kuşatamaz çünkü üstteki nur ona hükmeder. Her ne kadar o, onu(üsttekini) müşahede ediyor olsa da. Nurlar çoğaldığında Üstün nur alttakine hâkim olur, alttaki nur ise üstün nura karşı aşk ve sevk ile bağlıdır. Nurların Nuru kendisi dışındakilere hâkim olup kendi zatına âşık iken başkasına âşık olmaz. Çünkü onun mükemmelliği zatına apaçık görünmekte ve O şeylerin en güzeli ve en yetkinidir. Bu nedenle O’nun kendi zatına görünmesi O’ndan başka her şeyin başkasına

⁷⁵ Jari Kaukua, “The Question of Providence and the Problem of Evil in Suhrawardî (Sühreverdî’de Kader Meselemesi ve Kötülük Problemi)”, Journal of Philosophy, Theology and Science in Islamic Societies, 49(3-4), 2021, s.247.

*görünmesinden çok daha açıktır. Haz ancak oluşan mükemmelliği, mükemmel ve oluşmuş olması bakımından fark etmektir. O hal de mükemmelliğin oluşumunun farkında olmayan kişi haz duyamaz. Haz sahibinin hazları, kendi yetkinliği ve mükemmelliği idraki ölçüsündedir. Nurların Nur'undan daha mükemmel, daha güzel, zatına ve başkalarına daha açık görünen ve daha fazla haz veren başka bir şey yoktur.*⁷⁶

Nurlar Nuru kendi zatının aşığı iken başkalarının ise sadece maşuku olmaktadır. Bir önceki nura göre üstün olan nur o nuru hâkimiyeti altına almakta ve ona kendi ışığından ve sevgisinden aşılamaktadır. Bu sevgi ve aşkı alan nur da bu hazzı aldığı için kendisinden öncekine bağlanmaktadır. Çünkü varlığın tamamı sevgi ve hâkimiyet çerçevesinde düzenlenmiştir. Eşyaya duyulan aşk, sevgi ve haz Nurlar Nuru'na ve diğer nurlara duyulan aşkla ve hazla mukayese edilememektedir çünkü üstteki nurlar soyut nurlardır ve bu nurlar Nurlar Nuru'na daha yakındırlar bu yüzden mükemmel bir düzene sahip olmaları gerekmektedir.

Nurlar Nuru'nun tekliği ve birliği, cömertliği mükemmelliği bu evrenin oluşumunda yani çokluğun başlamasında nasıl bir etki göstermiştir? diye düşünebiliriz. Bu kadar cömert olan Nur, kendisinden neredeyse hiç pay alamayan bir âlemin oluşumuna nasıl müsaade edebilir? Bu soruya Nurlar Nur'undan çokluğa bir yol açıldığını düşündüğümüzde o zaman Nurlar Nuru'nda bir bozulma ve eksilme söz konusu olacaktır şeklinde cevap verilebilir. Bu durum Nurlar Nuru'nun basitliğine getireceği en büyük zararı ortaya çıkarmaktadır. “Aslında, Nurlar Nuru'nun dünyayla bilişsel ilişkisi o kadar da basit değildir, çünkü dünya Nurlar Nuru'na aracılı ilişkilerin bir hiyerarşisi olarak mevcuttur. Burada Sühreverdî standart İbn Sina'nın yayılma teorisine geri döner: Nurlar Nuru'na doğrudan sunulan yalnızca O'ndan yayılan ilk akıldır ve onun aracılığıyla diğer akıllar ve yalnızca daha fazla aracılık aracılığıyla yaratılmış evrenin geri kalanıdır. Yine de aynı zamanda İbn Sina'dan ilginç bir sapma daha yapar, bu aşamada örtük de olsa, çünkü İbn Sina'daki Tanrı diye nitelendirdiği Zorunlu Varlık'ın değişmez anlayışının içeriğinin, yani dünyanın takdiri düzeninin, ilk olarak yayılan akıllar düzeyinde ortaya çıktığını belirtir.”⁷⁷ İşte bu durumu Sühreverdî *Hikmet'ül İsrâk'ta* aşağıdaki cümlelerle anlatmaktadır:

⁷⁶ Şihabettin Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, (Çev: Eyüp Bekir Yazıcı- Üsmetullah Sami), s.376.

⁷⁷Kaukua, “The Question of Providence and The Problem of Evil in Suhrawardî (Sühreverdî'de Kader Meselemesi ve Kötülük Problemi)”, s. 246.

“Nurların Nuru’ndan en yakın nur’dan başka bir şey sudur etmez ve en yakın nurlarda ise pek çok yön bulunmaz. Çünkü en yakın nurdaki çokluktan birçok yön gerekli olur, bu ise Nurların Nuru’unun çokluğuna yol açar ki, bu imkânsızdır. Ne var ki berzahlarda çokluk bulunur. Eğer en yakın nurdan bir tek berzah oluştuğu halde ondan bir nur oluşmazsa, varlığın mutlaka onda son bulması gerekir ki durum böyle değildir. Çünkü berzahlarda olduğu gibi, müdebbir/yönetici nurlarda da çokluk bulunur. Eğer en yakın nurdan soyut bir nur ve ondan da aynı şekilde başka bir soyut nur oluşsaydı var oluş berzaha ulaşmazdı. Ayrıca sudur ile oluşan şeylerin her biri nur olduğu sürece, onun nurluğundan kapkaranlık bir cevher oluşmaz. O halde en yakın nurdan hem soyut nurun hem de berzahın oluşması gerekir. Çünkü o, özünde muhtaç iken, ilk ile de müstağnidir. Yine onun kendi eksikliğini akletme özelliği bulunur ki, bu onun karanlık hey’etidir. O, aralarında bir perde bulunmadığından Nurların Nuru’nu ve zatını müşahede eder.”⁷⁸

Nurlar Nuru ile diğer soyut nur arasında perde olmadığından Nurlar Nuru’nun zatını daha rahat müşahede eden ve ondaki ışıktan daha fazla faydalanan soyut nurlarda hiçbir şekilde ne yön ne de bir boyut bulunmaktadır. Bu soyut nurlar, Nurlar Nuru’nu müşahede ederken Nurlar Nuru’na göre daha karanlık kaldıkları ve tam nur alamadıklarından eksik nura hüküm etmiş olmaktadır. Eksik nura sahip olan soyut nurun tam olan nura ihtiyaç duyduğunda O’nu müşahede eder ve o sırada soyut nurun zatında bir gölge oluşmaktadır. Bu gölge En Yüce Berzah olarak adlandırılmaktadır. Nurlar Nuru’na en yakın nurun zorunlu ihtiyacından ve O’nun büyüklüğünü müşahadesi bakımından da başka bir soyut nur oluşmaktadır. Bütün anlatımlar gösteriyor ki varlık:

“Sühreverdi’ye göre, gerçekliğin tümü, çeşitli yoğunluk derecelerine sahip ışıktan başka bir şey değildir. Tanımlanmaya ihtiyacı yoktur, çünkü insan her zaman belirsiz olanı belirgin olanla tanımlar ve ışıktan daha belirgin ve açık bir şey yoktur, dolayısıyla ışık tanımlanamaz. Aslında her şey onun sayesinde açığa çıkar ve bu yüzden ona göre tanımlanmalıdır. Sühreverdi’nin Nurlar Nuru dediği saf nur, parlaklığı ve yoğunluğu nedeniyle ışığı kör edici olan ilahi cevherdir. Nurlar Nuru tüm varoluşun kaynağıdır, çünkü Evren tüm gerçeklik düzlemleriyle birlikte, aydınlık ve karanlık derecelerinden başka bir şey değildir.”⁷⁹

Nurlar Nuru’nun ışığının yoğunluğu, yetkinliği ve özelliklerinin yanında varlık âlemindeki karanlıktan da bahsetmek gerekmektedir. Sühreverdî için karanlık, nurun yokluğundan ibarettir. Bu yokluk tamamen bir kaybolma değildir, nurun imkânının

⁷⁸Şihabettin Sühreverdi, *Hikmet’ül İsrâk*, (Çev: Eyüp Bekir Yazıcı-Üsmetullah Sami, s. 364-366.

⁷⁹ Nasr, *Three Muslim Sages (Üç Müslüman Bilge)*, s.69.

yokluğu ile karanlığın eksikliğidir. Bu yüzden nur veya nuranî olmayan her varlık karanlıktır. Varlıklar ancak nurdan bir pay aldıkça anlamlanmakta ve anlaşılmaktadır. Sühreverdî’de yetkinlik açısından temelde üç nurdan bahsedebiliriz. Bunlardan ilki Nurlar Nuru’dur. Bir diğeri ise Mücerred/Soyut nur olarak geçmektedir. Mücerred nur, Nurlar Nuru’ndan sonra en yetkin nurdur. Mücerred nurların cisimsel bir varlığı bulunmadığı için herhangi bir mekânlarından da bahsedilememektedir. Bu nurlar hem kendi özlerinin varlığını hem de başka özlerin varlığını bilme gibi yetiye sahiptirler. Mücerred nurlar özleri itibariyle algılarken dışarıdan herhangi bir etkiye maruz kalmamaktadırlar. Yine karanlıktan tamamen uzak olan bu nurlar mükemmelliklerinden dolayı bitişme ve ayrışmayı asla kabul etmemektedirler. Mahiyetleri bilme konusunda aralarında herhangi bir fark olmayan bu nurların tek farklılıkları sahip oldukları nur yoğunluğunda görülmektedir.

“Sühreverdi varlıkların idrak ve farkındalık derecelerine göre bölünmesini de ele alır. Bir varlık ya kendi farkındadır ya da farkında değildir. Eğer farkındaysa, ya Yüce Işık ya da Tanrı, melekler, insan ruhu ve arketipler gibi kendi başına var olur ya da yıldızlar ve ateş gibi, kendi farkında olmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duyar. Aynı şekilde, eğer bir varlık kendi- sinden habersizse, ya kendi başına var olur ve tüm doğal cisimler gibi bir bilinmezlik haline gelir, ya da renkler ve kokular gibi, kendisinden başka bir şey tarafından var edilir. Bu şekilde evrensel hiyerarşinin çeşitli basamakları birbirlerinden ayrılır. En sonunda, ayırım ölçütü her birinin sahip olduğu ışık derecesidir, bu da bilgi ve farkındalıkla özdeşir.”⁸⁰

Hakikatte birbirinden farklı olmayan bu nurların cisimlerle bir araya geliş ve cisimler üzerindeki yetkinlikleri bakımından şu şekilde sıralanabilmektedir: 1-)Nur’ul Akreb ve 2-)Kahir Nurlar olarak geçmektedir. Son nur ise arızî ilişen nur olarak da geçmektedir. İlişen nurlar soyut nur ile varlık kazanan varlıkların somut âlemle irtibatını gerçekleştiren nurlardır. Mücerred nurlar kendi zatlarının farkında olanlardır bu da onların idraklerinin olduğunun kanıtıdır. Mücerred nurların kendilerini bilmeleri dolaylı yoldan değil doğrudandır. Bu nurlar insanın duyusal idrak yönüne kapalıdır. Mücerred nuru cisimle ilgisi olmayan nur olarak tanımlayan Sühreverdî ilişen nur (arızî nur) duyularla bilinen olarak tanımlamaktadır. Nitekim ilişen nurların varlığı başkasına muhtaçlığında ortaya çıkmaktadır. Arızî nurların var

⁸⁰Nasr, *Three Muslim Sages (Üç Müslüman Bilge)*, s. 70.

olmak veya bilinmek için başka bir imge veya işarete ihtiyaçları bulunmaktadır. Arızî nurlar kendi zatına ait idrakleri bulunmamaktadır. Kendi başına varlık gösteremeyen bir nur olan arızî nur, bir cisim veya soyut nura ihtiyaç duymaktadır. Mücerred nurlardan biri olan Nur'ı Akreb, Nurlar Nuru'ndan sonra gelen en yetkin nurdur.

2.1.2. Nurlar Nuru'na En Yakın Olan Nuru'ı Akreb (Akl-ı Cevher)

Sühreverdî'nin varlık hiyerarşisinde İlk nur olan ve Plotinos'ta Nous'a, Meşşâilerde İlk akla denk gelen nur, Nuru'ı Akreb'dir. Sühreverdî *Cebrailin Kanat Sesi* adlı eserinde Nuru'ı Akreb'i aşağıdaki şekilde ifade etmiştir:

“Bil ki Hakk'ın yarattığı ilk şey “akıl” diye adlandırdığı parlak bir cevherdir. Hakk bu cevhere üç sıfat bahsetti: Birincisi Hakkı tanıma, ikincisi kendini tanıma, üçüncüsü ise önceden olmayıp daha sonra var olma sıfatları idi. Hakkı tanıma sıfatından “güzellik” meydana geldi, sonra ona “iyilik” denildi. Kendini tanıma sıfatından “aşk” ortaya çıktı sonra ona “sevgi” denildi. Önceden yok olup daha sonra var olma sıfatından ise “hüzün” meydana geldi, ona da “keder” denildi.”⁸¹

Sühreverdî akıl olarak nitlediği Nuru'ı Akreb'in kendini tanımak, kendini meydana getireni tanımak gibi özelliklerinin bulunduğu bahsetmektedir. Nuru'ı Akreb'in kendisinde bulunan her bir özelliği başka bir sıfatın ve nurun oluşmasına sebep olmaktadır. Bütün bu sebepler çokluk dünyasının temellerinin atılmaya başlandığı yerdir. Sühreverdî'nin diğer bir eseri olan *Kitâbü't-Telviât*'ta (*Hikmet Parıltıları*) Nuru'ı Akreb aşağıdaki şekilde betimlenmektedir:

“Bütünü yapmak, diğerini yapmaktan başkadır. Dolayısıyla bunu yapan fâilde ikiliğin bulunması gerekir. Zorunlu Varlık böyle değildir. Dolayısıyla ondan cisim sâdır olmaz. Ondan sâdır olan ilk şey, aklî bir cevher olup, bazı hükemâ onu bütünün aklı, ilk unsur demişlerdir. Bu cevher mümkün şeylerin en büyüğü ve en üstünüdür.”⁸²

Nuru'ı Akreb meydana gelen en yüce ve en üstün nurdur. Sühreverdî'nin Tanrı olarak nitelendirdiği Nurlar Nuru'ndan ilk zuhur eden nurdur. Tanrı'dan sadece bu nur zuhur etmiştir. Bunun dışında başka bir nur veya karanlık zuhur etmemiştir. Başka bir şeyin zuhur etmesi demek Nurlar Nuru'nda iki yönlü bir yapının

⁸¹ Sühreverdî, *Cebrailin Kanat Sesi*, (Çev: Sedat Baran), s.23-24.

⁸² Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü't- Telviât* (*Hikmet Parıltıları*), (Çev: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın), s. 440.

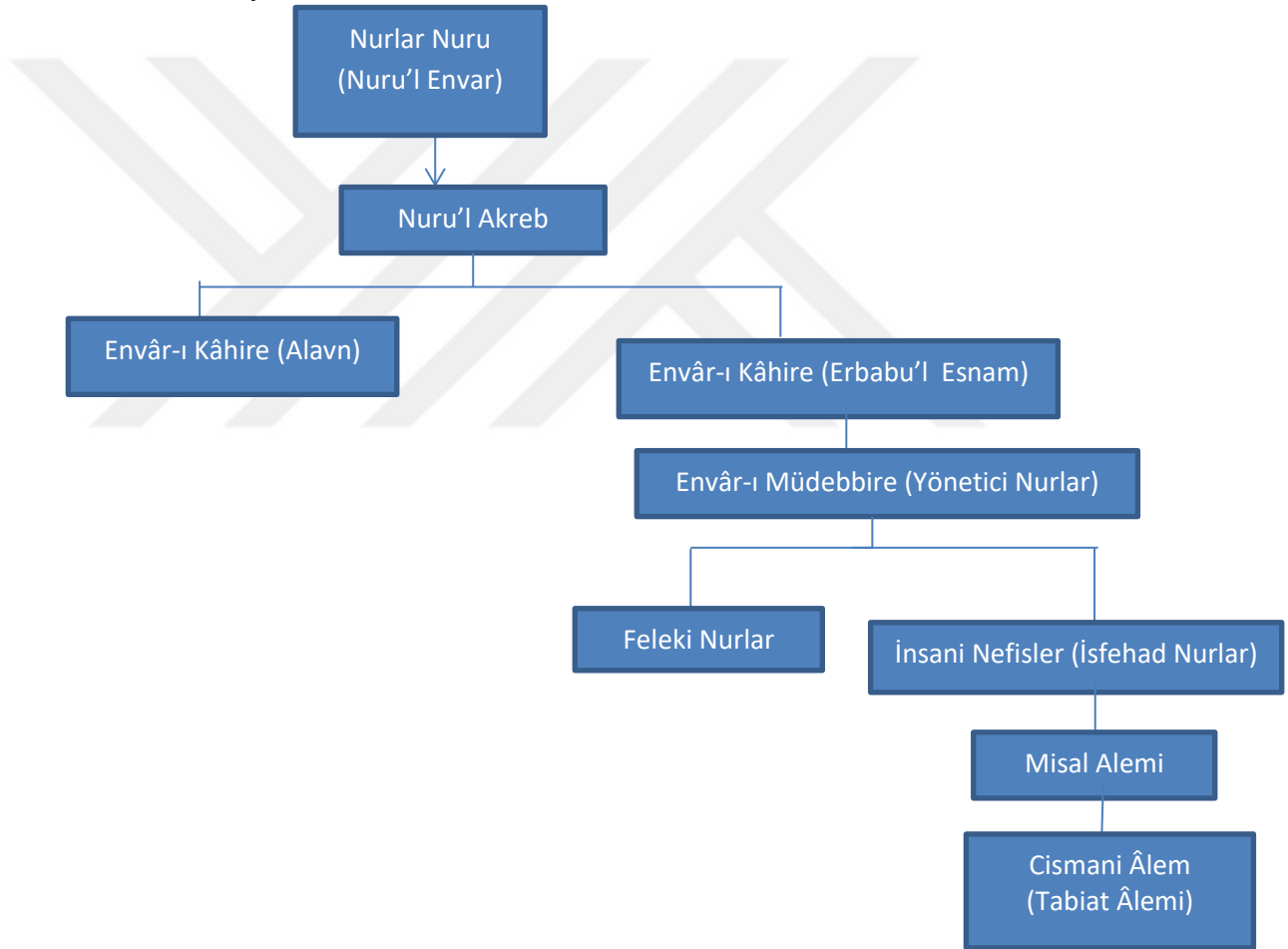
oluşmasına sebep olurdu ki bu da mümkün değildir. Nurlar Nuru iki yönlü bir yapı olsaydı o zamanda hem karanlığı hem de nuru gerektirecek birleşik hale gelirdi böyle bir mümkünlülük de Nurlar Nuru için kabul edilemez bir durumdur. Plotinos'un sudur teorisinde de bu anlayış mevcuttur. Plotinos'ta da Bir'den zuhur eden Nous, ilk ve tek olarak Tanrı'dan zuhur etmekte ve evrendeki çokluğun sadece bu Nous ile uzaktan bir ilişkisi bulunmaktadır. Bir'den direkt çokluk taşımamıştır fakat Nous da direkt olarak çokluğun sebebi değildir. Evrendeki maddeler Nous'un soyutluğunun parçası olan Ruh'un, Nous'taki soyut ideleri evrendeki nesnelere aktarması ile oluşmaktadır.

Nurlar Nuru'nun, en yakın nur olan Nuru'l Akrebin üzerine ışıldamasının nedeniyse Nurlar Nuru'nun bu ışıldamalarını kabul edebilecek yetenekte olmasından dolayıdır. İki arasındaki sevgiyi ve Nurlar Nuru'nun ışıldamasını engelleyecek herhangi bir engelin bulunmaması da Nurlar Nuru'nun Nuru'l Akreb'in üzerine ışıldamasının nedenlerinden biridir. Plotinos'ta da ilk seven olan Bir ile ilk sevilen olan Nous arasındaki sevgi bağı oluşum ve varlık sürecinin her aşamasında temel örnek ilişki olarak karşımıza çıkmaktadır. Temel olan bu ilişkiler varlığın düzenlenmesinde önemli bir rol üstelenecektir. Varlığın oluşum sürecinde aşağıdan yukarıya ve yukarıdan da aşağıya doğru bir hareketlilik görülmektedir. Yukarıdan aşağıya olan hareketlilikte Nurlar Nuru cömert bir şekilde sudur etmiştir, sudur ederken de kendi zatından ve idrak ettiği nurdan da habersiz değildir. Ortaya çıkardığı hiçbir şeyden habersiz olmayan Nurlar Nuru'nun fiil yani eylemleri de apaçıktır. Kendisine benzer olarak oluşan Nuru'l Akreb de her ne kadar eksik olsa da canlı ve salt bir nurdur. Nuru'l Akreb de dış dünyadaki maddeden bir parça bulunsaydı varlığın oluşum süreci burada tamamlanmış şekilde olurdu. Dolayısıyla Nuru'l Akreb soyut bir nurdur. Soyut olmasından ve varlık âleminde bir parça dahi taşımamasından dolayı Sühreverdî'nin berzah diye nitelendirdiği madde âlemi karanlıktır ve kendi zatını idrak edecek güçte de değildir. Sühreverdî *Heyâkilü'n Nûr (Nur Heykelleri)* adlı eserinde bu durum aşağıdaki şekilde anlatılmaktadır:

“Kendinde gayrı bütün masivasını icat eden yaratıcı Bârî'nin varlığı daim olunca Mümkünlerde varlığı tutuşun da devamı lazım olur. Bütün mümkünlerin varlıkları Allah'tan başkasına bağlı olmaz. Çünkü bütün bunlardan önce Bârî'den gayrı bir mevcut yoktur. Bizim işlerimizde olduğu gibi vakit ve şarta bağlı olacak şekilde sebeplerde düşünülemez.

Çünkü bunlardan önce hiçbirinin varlığı olmadığı müsellemidir. Yaratıcı Bâkî, başkalaşmaz ki istemediğini istemiş ve takdir etmiş olsun. Işıkların güneşten geldiğini ve güneşin ışıklardan hâsıl olmadığını bildiğin halde Yaratıcı Bâî'nin adaletle kaim olduğuna nasıl taaccüp edilir? Işıkların devamından yahut nurların arasındaki zerrelerin parlamasından güneşe bir eksiklik ve zarar gelebilir mi?”⁸³

Sühreverdî felsefesinde de Tanrı'nın yani Nurlar Nuru'nun zatı gereği ve hiçbir amaca ve ihtiyaca gereksinimi bulunmamaktadır Sühreverdî için ilk nur olan Nuru'l Akreb, Nurlar Nuru'ndan zorunlu olarak zuhur etmektedir fakat Tanrı'nın ilk nuru zorunlu olarak var etmek gibi bir amacı da bulunmamaktadır. Nurlar Nuru'ndan sonraki sıralamayı ele alacak olursak:



1.Şekil⁸⁴

Sühreverdî felsefesinde Nurlar hiyerarşisi yukarıdaki şekilde sıralanmaktadır. Varlık hiyerarşisinde yukarıdan aşağıya doğru inişte işrâk, aşağıdan yukarıya doğru çıkışta müşahede önem kazanmaktadır. İkinciye sırayı alan Nuru'l Akreb, Nurlar Nuru'nun

⁸³ Şehabettin Sühreverdî, *Heyâkilü'n Nûr (Nur Heykelleri)*, (Haz: Fatih Yıldız-Cihat Demirci), s.64.

⁸⁴ Meçin, "Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nuru'ul Envâr", s.61.

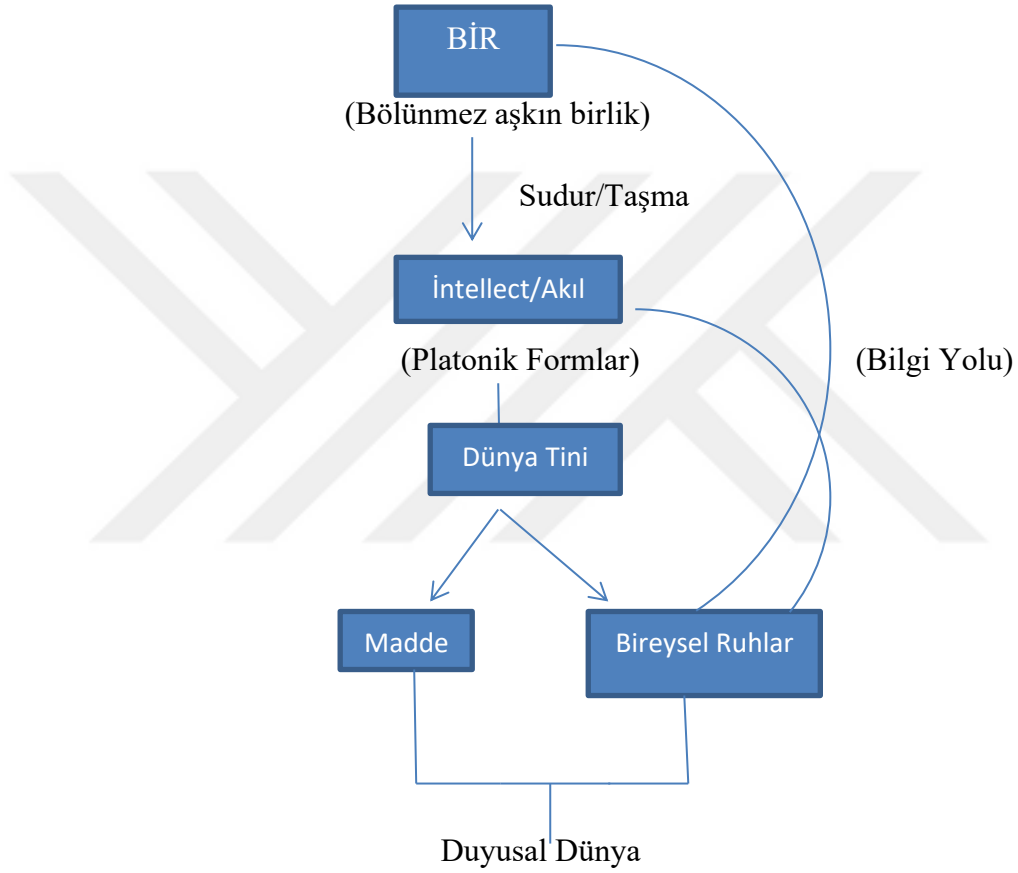
mahiyetini kendisinde barındıran nurdur. Yönetici nurlar olan Envar-ı Müdebbireler hem insani nefislerin bulunduğu alanı yöneten ve o alandaki konulara hükmeden hem de cismani alana ışığı aktarak maddenin suretini kazanmasını sağlayan nurlardır. Yönetici nurlara Nuru'l Akreb bu suretleri aktarandır. Her nur kendinden üsteki nuru temaşa etmekte ve ondan pay almaktadır. Tıpkı Bir'in suretini taşıyan Nous'un, Bir'le olan ilişkisi bakımından Bir de yer alan o saf ideleri temaşa etmesi gibidir. Nous kendindeki potansiyelliği nasıl Bir'den aldıysa Nuru'l Akreb de kendindeki potansiyelliği Nurlar Nuru'ndan almıştır. Nous, Bir'e doğru yönelerek Bir'in prensibini içine almaya çabaladığında ancak ve ancak Bir'i kendi sonsuzluğu içinde yansıtabilmektedir. Onun dışında Nous sadece bilfiil olarak akıl edilebilendir. Sühreverdî'deki Nuru'l Akreb de düşünsel olarak akıl edilebilen ve bundan sonra oluşacak olan soyut nurların da sebebi olarak doğan bir nurdur. Bu anlamda Plotinos'un Nous ile ilgili *Enneadlar'daki* görüşlerine baktığımızda aşağıdaki şekilde anlattığı görülmektedir:

“Nous, Tanrı'ya tanıdığı zaman kendi kendini yeniden tanır, çünkü Tanrı'ya tanımak suretiyle O'ndan kaynaklanan kudretleri tanır, mevcudiyeti O'ndan aldığını bilir. Eğer Tanrı ile aynı olmadığı için O'nun hakkında hiçbir berrak sezgisi bulunmasa bilen azından kendi kendisi hakkında berrak bir sezgisi vardır, çünkü kendi hakkında sahip bulunduğu bir sezgide özne ile nesne aynıdırlar. Çünkü Nous'un bizzat kendisi ruha anlaksal (entelektüel) bir kudret veren bir eylemdir. Nous, aynı zamanda hem kendi öz doğasını hem de akılla kavranabilirin doğasını tanır, çünkü onda, temaşa eden şey temaşa edilen şey ve temaşanın kendisi birdir. Demek ki Nous bizzat kendi kendinin ışığıdır; kendini yine kendisi vasıtasıyla görür, hâlbuki Ruh, ancak anlıksal kudretini borçlu olduğu Nous'u kavrayabilmek için Ruh'un, sırasıyla, yaşatkan (vegetatif) kudretten hassasiyete, hassasiyetten kanaate ve kanaatten de saf düşünceye yükselmesi gerekir: çünkü ruhun Nous'un imgesi olması saf düşünce vasıtasıyladır; kendi kendini ilkesi vasıtasıyla tanımaktadır, hâlbuki Nous kendini bizzat kendisi vasıtasıyla tanımaktadır.”⁸⁵

Plotinos için Nous'un kendini tanıması ve sudur etme işi varlık âleminin oluşmasında ilk ışık alan ve bu ışığın yayılmasında sebep olandır. Çünkü Ruh, Nous'tan aldığı ideaları veya imgeleri varlık âlemine yansıtırken Dünya Tini diye bir ara âlem olan bu âlemde geçerek mevcudiyeti aktarmaktadır. Her bir sudur Plotinos için Bir'in

⁸⁵ Plotinos, *Enneadlar*, (Çev: Haluk Özden), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, Ekim 2008, s. 111-112.

yaydığı ışığın giderek azalmasına neden olmaktadır. Plotinos için bilginin yolu bireysel ruhların Bir'e ulaşmak istemesindeki arzu da yatmaktadır. Fakat bireysel ruhlar ilk etap da direkt Bir'i arzulamak yerine duyusal âlemin cazibesine kapılıp duyusal âlemi tercih etmektedirler. Duyusal âlemin karanlığını ve sahteliğini anlayan bireysel ruhlar bu âleminden kopup kendi öz vatanı olan Bir'in farkındalığıyla Bir'e yönelmektedirler. Bu durum Plotinos'un taşma teorisinde aşağıdaki şekilde gösterilmektedir:



2.Şekil⁸⁶

Aşkın bir değer olan Bir'in altında yer alan Nous, tüm varlıkların ilkesidir ve o varlıkları kendi kendinde kalarak meydana getirmektedir. Bu durumu da Nous kendine dönüp kendinin farkındalığı karşısında da kendi özünü oluşturarak yapmaktadır. Kendi özünün farkındalığıyla da tüm varlıkların özünün potansiyel olarak bulunduğu merkez haline gelmektedir. Plotinos'taki Nous'un yaşadığı farkındalığı veya bilinçliliği yaşayan Nuru'l Akreb de varlıkların özlerinin potansiyel

⁸⁶Bkz: Okuma Atlası Felsefe, Erişim: 23.05.2025, <https://felsefeokuma.blogspot.com>.

merkezi konumundadır. Sühreverdî’de de Nurlar Nuru’nu müşahede eden Nuru’l Akreb kendisi ile Nurlar Nuru arasında hiçbir engel olmadığı için Nurlar Nuru’ndan doğrudan bir aydınlanma almaktadır. Bu müşahede Nuru’l Akreb’ten diğer bir soyut nurun yani kahir nurun oluşmasına sebep olmaktadır. Sühreverdî *Hikmetü’l İşrâk* kitabında bu durumu aşağıdaki şekilde ifade etmektedir:

*En yakın nurdan bir berzah ve soyut nur, ondan da başka bir soyut ve berzah meydana geldiği ve bu süreç böylece dokuz felek ve unsurlar âlemi oluşuncaya kadar devam ettiğinden, düzenli nurlar zincirinin sonluluğunun zorunluluğunu bildiğinden- bu düzen kendisinden başka bir soyu nurun meydana gelmediği bir nurda son bulur.*⁸⁷

Sühreverdî için Nuru’l Akreb hâkim ve egemen olan nurlardandır ve çokluğu başladığı nurdur. Nuru’l Akreb’in hâkimiyet ve egemenliği aşağıdaki şekilde dile getirilmiştir:

*Şöyle ki diğer yıldızlara göre ışığı daha yoğun ve parlak olan güneş doğduğunda tüm yıldızları yoğun ışığı ile bastırarak kahretmesi başka bir ifade ile yok etmesi gibi. Çünkü görmediğimiz şey bizim için yok hükmündedir. Keza yoğun ışık saçan bir projektörün mum ışığını kuşatarak bastırması gibi. Burada bastırmak veya yok etmekten kasıt, hacimce daha büyük olanın küçük olanı veya daha parlak olanın ışığı az olanı içine alması ve kuşatmasıdır.*⁸⁸

Sühreverdî’ye göre Nurlar Nuru’ndan ilk yaratılmış nur olan Nuru’l Akreb’in iki yönü ortaya çıkmış gözükmemektedir. Bunlardan ilkinin Nurlar Nuru’na nispetle kendi zatındaki fakirliği bilmesi diğeri ise Nurlar Nuru’na yakın olması ile de zenginliğidir. Buradaki zenginlik ve fakirlik ifadeleri nurun kademe kademe azalmasına bağlı olarak fakirleşmesi yani ışığın gitgide azalmasıdır.

Nuru’l Akreb, Plotinos felsefesindeki Nous gibi yetkinlik ve noksanlık bakımından Bir’e yani Sühreverdî’deki Nurlar Nuru’na göre yetkinliği de kısıtlıdır. Bu yetkinliği ve noksanlığı Sühreverdî “Güneş ışığının kristale, gölgeye ve toprağa yansımada olduğu gibi.”⁸⁹ şeklinde açıklamaktadır. Kristal ve gölgenin aldığı ışık veya parlaklık daha mükemmeldir fakat bunun nedeni kristale ve gölgeye o mükemmelliği veren nur nedeniyledir. Oysa Nurlar Nuru’nun mükemmelliği hem nedensiz hem de mutlak

⁸⁷ Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmet’ül İşrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami), s. 378-380.

⁸⁸ Meçin, “Sühreverdî’nin Tanrı Tasavvuru: Nuru’ul Envâr”, s.62.

⁸⁹ Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmet’ül İşrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami), s.352.

bir nur olmasından kaynaklanmaktadır. Sühreverdî'nin felsefesindeki Nuru'l Akreb'in aynı zamanda Plotinos'un felsefesindeki Nous'un taşıdığı suretlerin hepsi Platon'daki idelerdir. Bu idelerin maddelerde uzanışları Platon'un gölge ideleridir.

Nuru'l Akreb'in sevgi ve aşk ile kendini oluşturanı dönerek onu müşahedesi ile oluşan nur olan Galip veya Nuru'l Kahir denilen nuru incelemek konun bütünlüğe kavuşması ve anlaşılması açısından önemlidir.

2.1.3.Nuru'l Akreb'in Işması Olan Kâhir Nurlar (Galip Nurlar)

Sühreverdî için Kâhir nurlar da Nuru'l Akreb gibi soyut mücerred nurlardandır. “Yetkinlikte Nuru'l Akreb'i izlerler. Bu Kâhir nurların sayısı çok olduğu için insanlar bu nurları ne sıralayabilirler ne de sayabilirler. Bu nurlar dikey harekette bulunmazlar ve bir denge içerisinde hareket etmektedirler. Bu yüzden bu kâhir nurlar a-) Dikey tabakada bulunan, berzahlarla etkileşim ve onları yönetme açısından hiçbir ilgisi olmayan yüce ve kâhir nurlar b-) Yatay tabakada olan aynı zamanda heykellerin efendileri olan mahiyetsel hâkim nurlar olmak üzere ikiye ayrılırlar.”⁹⁰ İki boyutu olan Kâhir nurlar, Nuru'l Akreb'in, Nurlar Nuru'nu arada hiçbir perde olmadan müşahade etmesi ile oluşmaktadır. Nurlar Nuru'nu müşahade ederek oluşan nurlar yansıma veya ışıma yoluyla oluşarlardan daha üstün olmaktadır. Çünkü yansıma ve ışıma ile oluşarl arasında tabakalar ve dereceler bulunmaktadır. Sühreverdî bu durumu *Hikmetü'l İsrâk* kitabında aşağıdaki gibi ifade etmektedir:

*“Hâkim nurlar arasında yansıma ve cevherlik vasıtaları az olan “dikey asıllar” bulunmaktadır ki bunlar “ümmeht/ana hâkim nurlar”dır. Yine hâkim nurlardan derecelerine göre vasıtalı yansımalarından oluşan “yatay hâkim nurlar”da bulunmaktadır.”*⁹¹

Yatay tabakada bulunan yönetici nurların diğer mücerret nurlar gibi bir mekânı bulunmamaktadır. Bu nedenle yönetici nurlar ne insan nefsinin bedeninde ne de semavi nefislerin kürelerinde yerleşik olarak bulunurlar. Fakat bu yönetici nurların diğer Kâhir nurlardan farklı olarak yönettikleri cisimden etkilenme ve onlarla birlikte kemâl elde etme gibi durumları bulunmaktadır. Yönetici nurların yönettikleri varlıkların farklılaşması ile semavi nefisler ve ay altı âlemdeki canlıların nefisleri

⁹⁰ Cihan, *Sühreverdî*, s.24.

⁹¹ Şihâbüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, (Çev: Eyüp Bekir Yazıcı- Üsmetullah Sami), s.462.

olarak iki grup ortaya çıkmaktadır. Yönetici nurların yöneticiliği ile berzah denilen cisim âlemi düzenlenmektedir. Bu yüzden semavi nefis olan feleklerin nefisleri evrendeki canlıların nefislerinden daha üstündür. Yönetici nurları açıklarken yönettikleri cisimlerle birlikte ele alınmaları önemlidir. Sühreverdî yönetici nurların varlığına dair birtakım deliller getirmektedir. Bunlardan biri “feleklerde görülen dairesel hareket doğal değildir.”⁹² delilidir. Sühreverdî için dairesel hareket doğal bir hareket değildir. Çünkü evrendeki bütün cisimler doğal hareket etmektedirler ve bu doğal hareketleri ile cisimler kendi doğal mekânlarına ulaşmak istemektedirler. Doğal mekânlarına ulaşmış cisimler orada durmaktadırlar. Sühreverdî için dairesel harekette cismin vardıgı yer ile uzaklaştığı veya terk ettiğı yer aynı yerdir ve burada iradeli bir hareketten bahsedilememektedir. Dolayısıyla semavi cisimlerin hareketlerinin iradeli bir hareket olduğunu söyleyen Sühreverdî için cisimsel bir varlıkta iradeden söz edilememektedir. Bu yüzden Sühreverdî için feleklerin iradesini sağlayan ve onları canlı kılıp bilme yetisine sahip hale getiren mücerret soyut nurlar bulunmaktadır. Yine Sühreverdî için insanda yönetici nurların olduğuna dair deliller vardır. Bu delillerden ilki insanın kendi organlarından ve bedeninden gafil olduğu fakat kendi zatına ilişkin farkındalığının devam ettiğı delilidir. Diğer bir delil ise insanın bedeni üzerindeki yeme-içme, boşaltım ve bezeri faaliyetleri devamlı bilinçsiz bir şekilde kendisinin değişmesine karşılık aynı benlik üzerinde kendisini idrak etmesidir. Son delil olarak Sühreverdî nefiste elde edilen mahiyetin cisim veya cismani varlık olmadıklarını söylemektedir. Sühreverdî burada tümellerin niceliksel bir özellik göstermediklerini ifade de etmektedir. Dolayısıyla tümelleri idrak eden nefislerinde cisim veya cismani olması söz konusu değildir. Sühreverdî için bedenler üzerindeki yönetici nur olan İsfahbed nur da Kâhir nurun diğer bir yönüdür. Dolayısıyla insan nefsi nur olan bir cevheri ifade etmektedir.

Sühreverdî’de Kâhir nur kendisinden üsttekini müşahede edince bir başka soyut nuru, kendi eksikliğini fark edince de berzahını oluşturmaktadır. Nitekim nurların birbirini müşahede etmesi nurların birbirlerine olan hareketliliğini göstermektedir. Sühreverdî *El- Elvâhu’l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)* adlı kitabında bu durumu şöyle özetlemektedir:

⁹²Sühreverdî, *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.48.

“Üzerine nûr doğan bir şeyin hareket etmesi gerekir. Harekette başka bir doğuşu gerektirir. Dolayısıyla doğuşlar devamlıdır, hareketlerde bu doğuşlarla peş peşe olur.”⁹³

Sühreverdî’de nurlar arasında bir hareketlilik mevcuttur. Bu hareketlilik nurları hem birbirine yakınlaştırmada hem de oluşumun devamını sağlamada önemlidir. Bu yüzden Sühreverdî için varoluş, hâkimiyet ve aşkın zorunlu ilkesine bağlılıktan kaynaklanmaktadır. Her bir nur alttakine nispetle daha yetkin, kendinden üsttekine nispetle de daha fakirdir. Bu eksiklik alttaki nurun üsttekine bağlanmasına vesile olmaktadır.

Sühreverdî’nin Kâhir nurları Gazali için semavî nurlardır Gazali için semavî nurlarda sıra düzeni bakımından ilk kaynaktan ışık alacak şekilde derece derece dizilmektedirler. Sühreverdî’nin sıra düzene koyduğu varlık âlemini Gazali melekût ve şehadet âlemi olarak ele almaktadır. Melekût âlemi ile şehâdet âlemi arasındaki ilişkiyi yüksekliğin aşağıya olan veya ruhun mahiyet ve şekline olan nisbeti gibi görmektedir. Ulvi, nurani âlem olan melekût âlem karşısında zülmani, cismani veya süfli âlem bulunmaktadır. Gazali melekût âlemini gökyüzü olarak düşünülmemesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü Gazali için gökyüzü duyu âlemi dediği şehadet âlemine göre bir üst mertebe ve yüksekliğe sahiptir. Gökyüzü de dâhil olmak üzere his ve hayal altında olanların her biri melekût âleminin arzı, hissin ve hayalin üstünde olanların her biri de o melekût âleminin seması olmaktadır. Melekût âleminde bulunan melekler Yüce Yaratıcının huzurundadırlar ve aşağı âlemi seyretmektedirler. Gazali ve Sühreverdî için insan bedeni ile birlikte aşağı âleme atılmıştır ve bu âlemden yukarıya yükselebilmektedir. Yukarı âleme yükselecek olan insan nefsinin ay üstü âlemde karşılayacak olan yönetici veya hâkim nurlar olarak geçen nurlar bulunmaktadır. Bu nurlar sırasıyla Tûli Nurlar veya Ümmehât aşaması ve Yatay Boyut, Erbâbu’l Envâ ve Türlerin Efendileridir. Bu nurlardan biri olan Tûli Nurları değerlendirmek önem kazanmaktadır.

2.1.3.a-) Tûli Nurlar ya da Ümmehât Aşaması

Kâhir nurun dikey boyutu olan Tûli nurlar dördüncü tabakada bulunan ve kendisinden öncekinden dört, ikinci nurdan iki, birinci nurdan bir, Nurlar Nuru’ndan

⁹³ Sühreverdî, *El-Elvâhu’l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, s. 104.

da bir kere olmak üzere sekiz kez nur almışlardır. Sühreverdî’de diğer nurlarda olduğu gibi Tûli Nurlar’da Nurlar Nuru’ndan bir kez olsun pay almış nurlardır. Bu silsile ile her bir nurun oluşumu bu şekilde devam edip gitmektedir. Aynı zamanda her bir soyut nur kendinden önceki nurların yansımalarından da faydalanarak oluşumunu devam ettirmektedir. “Tûli nurlar, boylamsal (tûli) düzeyi temsil eden akıllar olup, aynı zamanda âlemin meydana gelmesinin sebebi olan ve âlemin kendisinden yaratıldığı nurlardır. Çünkü İshrâki doktrine göre, âlemde, Nurlar Nuru’ndan nurların yayılması ve bu nurların en son berzah haline dönmesi prensibi bulunmaktadır.”⁹⁴ Dördüncü aşamada olan Tûli nurlar âlemi düzenlemede en son ve en güçlü nur gibi algılanmaktadır fakat en güçlü nur değildir. Çünkü en son nur denilen nur en yoğun karanlığın yaşandığı nurdur fakat Tûli nurlar son nur olmamakla birlikte diğer nurlara nazaran daha fazla ışığa ihtiyacı bulunmaktadır. Bu ihtiyaçlık durumu Nurlar Nuru’na en yakın ola nurun berzahlar oluşturmak amacıyla derece derece karanlığa dönüşerek berzah meydana gelinceye kadar işlemin devam etmesinden kaynaklanmaktadır. Sühreverdî *Hikmetü’l İshrâk* adlı kitabında nurların bir ve tek olandan sudurunun nasıl gerçekleştiğine ve evrenin düzeninin oluşumuna dair sözlere aşağıdaki şekilde yer vermiştir:

*“En yakın nurdan bir berzah ve soyut nur, ondan da başka bir soyut nûr ve berzah meydana geldiği ve bu süreç böylece dokuz felek ve unsurlar âlemi oluşuncaya kadar devam ettiğinden,- düzenli nûrlar zincirinin sonluluğunun zorunluluğunu bildiğinden- bu düzen kendisinden başka bir soyut nurun meydana gelmediği bir nûrda son bulur. Bunlardan her biri Nûrların Nûru’nu müşahade eder ve O’nun ışığını üzerine yansıtır. Hâkim nûrların bir kısmından diğerlerine ışık yansır. Üstteki her nûrdan alttakine düzenli bir şekilde ışık yansır. Altteki her nûr, üstteki nurların aracılığı ile düzenli olarak Nûrların Nûru’dan ışık alır. Öyle ki ikinci hâkim nûr, Nûrların Nûru’ndan yansıyan nuru iki kez alır. İlkinde ondan aracısız olarak, diğerinde ise en yakın nûr vasıtasıyla olmak üzere bu ışığı alır. Üçüncüsü ise dört kez ışık alır. İlk kez üstünde yer alan sahibi olan nurdan, bir kez vasıtasız olarak Nûrlar Nûru’ndan ve bir kez de en yakın ışıktan nûr alır.”*⁹⁵

Oluşan nurların hiçbiri diğer oluşacak olan nurların Nurlar Nuru’ndan ışık almasına engel olmamaktadırlar. Katlana katlana bu şekilde oluşan nurlar tek bir konumda birleşmektedirler. Sühreverdî bu durumu “Bir duvara birçok lambadan yansıyan

⁹⁴İsmail Erdoğan, “İshrâki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselemesi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, c.8 s.23, s.129.

⁹⁵Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmet’ül İshrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami), s.378-380-384.

ışıklarda olduğu gibi. Böylece bu ışıkların bir kısmının izi kaybolurken diğer bir kısmı var olmaya devam etmektedir”⁹⁶ şeklinde dile getirmiştir.

Sühreverdî'nin Tûli Nurları Plotinos'un Dünya Tini (Evrensel Ruh) dediği alana denk gelmektedir. Çünkü Sühreverdî için bu nurlardan sonra bağlantıyı sağlayacak diğer nurlar berzah âlemine daha yakın konumdadırlar. Plotinos'taki Dünya Tini'de Nous'a temas etme konusunda Ruh'tan daha yakın olduğu için Nous'taki bütün ideleri kendinde barındırmaktadır. Bu durumu Plotinos “Tanrı'ya yönelmiş olan Dünya Tini en iyiyi temaşa eder; genel ruh ise bütün üstün ve temaşa halindeki ruhun imgesinden başka bir şey değildir.”⁹⁷ şeklinde ifade etmektedir. Plotinos'taki Dünya Tini'nden oluşan Doğa ve Bireysel Ruhlar aracılığıyla birlik artık yerini çokluğa bırakmıştır. Dünya Tini'nden doğa'ya aktarılan ideler evrendeki yeni fenomenlerin oluşmasının nedenidir. Dünya Tini'nden bireysel ruhların oluşmasıyla da çokluğu anlamlandırıp açıklayacak ve Bir'e ulaşmaya çalışacak olan insan ortaya çıkmaktadır. İnsan ruhunun bir kısmı düşünülür dünyada kalmıştır diğer kısmı da duyusal dünyaya geçmiştir. Bu sebeple ruh, Plotinos için hem bölünmüştür hem bölünmemiştir, hem birdir hem de çoktur. Sühreverdî'de de Tûli Nurlar da Nuru'l Akreb'e temas yönünden diğer nurlara oranla daha yakındır ve kendilerinde oluşacak olan berzah âleminin idelerini taşımaktadırlar. Tûli nurlarda da bir cevher olan insan nefsi ve berzah âleminin ideleri de evrende şekillendirilmek üzere bir sonraki nura aktarılmaktadır. Bu aktarılmada Sühreverdî içinde ruh tam ve bütün olarak duyusal âleme doğru ilerlemektedir. Bu aktarımları sağlayacak ve aktarımların yönetimlerini kontrol edecek diğer bir yönetici veya hâkim nur olan Erbâbu'l Envâ veya yatay boyutu irdelemek önemlidir.

2.1.3.b-) Yatay Boyut, Erbâbu'l Envâ, Türlerin Efendileri

Herhangi bir varlığın meydana gelmesinde bir etkisinin olmadığı ancak etkin bir varlık tarafından meydana getirilmiş varlıkların devamlılığını sağlamakla görevli olan boyuttur. Bir anlamda yönetici nurdur. Yönetici nur olması bakımından evrende oluşmuş olan türlerin düzenliliği ve devamını sağlamaktadır. Sühreverdî *Hikmetü'l İsrâk* kitabında bu boyuttaki nurları “tılsımın efendileri” olarak adlandırmaktadır.

⁹⁶ Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami), s.386.

⁹⁷ Henri Bergson, *Plotinos Tanrı, Ruh ve Mit*, (Çev: Adnan Akan), Fol Yayınları, 2020, s.58.

“Tılsımın efendilerindeki nur; sevgi, hâkimiyet ve ölçülülük ilkeleri kapsamında bulunması bakımından, yıldızlar ve benzerlerinde bulunan talihlilik, talihsizlik ve ölçülülükten farklılaşır. Hâkim nur türleri, o türlerin fertlerinden aklî olarak daha önce gelir. “En üstün imkân/eşref-i imkân”, bu soyut nur türlerinin varlığını gerektirir. Dünyamızdaki türler, düzensiz rastlantılardan oluşmaz. Çünkü insandan insan dışında bir şey, buğdaydan ise buğday dışında bir şey meydana gelmez. O halde dünyamızda varlığını koruyan türler ne düzensiz rastlantılardan ne de felekleri ve gayeleri harekete geçiren nefislerin düzensiz tasavvurlarından oluşur.”⁹⁸

Yukarıda anlatılan durum soyut nurların nur âleminde sürekli olduğunu göstermektedir. Bu nurların taşıdığı arızî mahiyetlerin bile diğer nurların arızî mahiyetlerinden meydana gelmiş mahiyetler olmadığını söylemektedir. Bu yüzden yukarıdan aşağıya doğru varlığın oluşumunda nurların belli bir sıralamayı takip etmesi ve aktarımında bilinçli bir şekilde devamlılığı hiçbir şeyin rastlantısal olmadığını göstermektedir. Sühreverdî'ye göre Nurlar Nuru'ndan çokluğun oluşmasının mümkünatı yoktur. Nurlar Nuru'ndan ilk oluşan soyut nur olan Nuru'l Akreb, nurlar arasındaki hareketliliği ve düzeni sağlamada önemlidir. Nuru'l Akreb sayesinde dikey, yatay boyut ve düzenli araçların bulunması çokluğa giden adımda bir nefes olmuştur. Ümmehât ve Erbâb'ul Envâ bu konuda bir nefes olan nurlardandır.

Sühreverdî için varlığın oluşum sürecinde dikey boyutu oluşturan nurlar yatay boyutun oluşmasına da neden olmaktadır. Çünkü dikey boyutun özellikleri içerisinde hâkimiyet kurma, Nurlar Nuru'nu görme ve özgürlük gibi özellikler bulunmaktadır. Arızî düzen dediğimiz yatay boyut soyut nurlara ilaveten diğer varlıkları da içeren oluşum aşamasıdır. Yatay boyutta olan bütün eylemler ve faaliyetler dikey boyuttaki bağlı oldukları nurların yöneticilerinin özellikleri ile gerçekleşmektedir. Dikey boyuttaki nurlar yatay boyuttaki oluşumlardan ve eylemlerden haberdardır. Bu yüzden bu boyut Sühreverdî'nin varlık tabakaları içerisinde bazen cevhere bazen araza bazen soyut bir form için bazen de soyut nurlar için kullanılan bir boyuttur. Varlık katmanları arasında yumuşak bir geçişliliği sağlayan katman olan yatay boyutu Sühreverdî misâl âlemi üzerinden organize etmektedir. Misâl kavramı Sühreverdî'nin Meşşâî gelenekteki varlık-mahiyet kavramına karşılık oluşturulmuş bir ara varlık alanıdır. Bu yüzden misâl,

⁹⁸Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami),s.390.

Meşşâîler'deki zihinsel mahiyetin işlevsel yönünün ortaya konulduğu kısımdır. Misâl temsil ettiği şeyin ontolojik düzeydeki alt tezahürüdür. Meşşâîlerdeki varlık- mahiyet ayrımında zihinsel süreçlerin önem kazanması ve her şeyin zihinsel süreç içerisinde açılanıp anlatılması ontolojik olarak varlığın kendisini işaret etmemekteydi. Sühreverdî bu ara varlık katmanı olan misâl âlemini ortaya koyarak varlık-mahiyet ayrımını zihinsel soyut alandan ontolojik ve açıklanabilir temelleri olan bir alana yerleştirmiştir. Bu şekilde varlığın sıra düzeninde ve soyutluktan somutluğa geçişte direkt bir geçiş değil de yumuşak bir geçiş sağlanmıştır. Dolayısıyla Ümmehât ve Erbâb'ul Envâ hakkında Sühreverdî, bu iki yönetici konumundaki nurların birbirlerine önceliklerinin zamansal değil akli olduğunu savunmaktadır. Ayrıca bu yönetici nurların Nurlar Nuru'nu direkt olarak müşahade eden nurlara göre derece ve tabaka bakımından daha aşağıda olduğunu ifade etmektedir. Sühreverdî'ye göre Kâhir nurlar tek bir nur olan Nurlar Nuru'nu müşahe etmeleri sebebiyle mutludurlar. Fakat bu Kâhir nurlar ortak eksiklikleri sebebiyle de sadece bir berzah oluşur ve bu sebeple unsurları gerektiren Kâhir nurlar derece bakımından üstün berzahların sahibi olan üstteki Kâhir nurlardan daha düşük seviyededirler. Sühreverdî için ara bir âlemi temsil eden misâl âlemini irdelemek konu için önem taşımaktadır.

2.1.4. Misâl Âlemi

Misâl kelime anlamı olarak benzetmek veya gibi görünmek anlamında tanımlanabilmektedir. Bunun Sühreverdî'deki yansıması ise kavranılabilir âlem ile duyulanabilir âlem arasında aracı bir âlem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu âlem maddeye bulaşmamış ve kavranılır âlemdeki ruhani varlıkların bu âlemde maddi varlıkların özellikleri gibi varlığa sahip olan fakat somut bir gerçekliğe sahip olmayan rüyada görülen varlıklar gibidir.

Misâl âlemi muallak âlem olarak da geçmektedir. Çünkü maddi bir özelliğe sahip olmayan mahiyet ve imgelerin âlemidir. Misâl âleminde bulunan bu mahiyetler duyu âleminin bütün çeşitliliğini taşımakla birlikte duyu âlemindeki maddi varlıkların mahiyetleri gibi de değildir. Duyu dünyasına tenezzül edecek her bir varlık önce misal âleminde şekillenir sonra şekillendiği şekle göre duyu âleminde tezahür etmektedir. bu durum aşağıdaki şekilde ifade edilmiştir:

“Bu âlem, maddeden ve maddi tüm özelliklerden arınık olduğu için soyut/aklî âlemle, ancak cismânî özelliklere sahip olması için somut/maddi âlemle ilişkilidir. Soyut varlıklar tenezzül yoluyla forma bürünerek rüyada görülen varlıklar gibi somutluk kazanır ve maddi âlemde belirir, maddi varlıklar ise suûd yoluyla yükselerek maddi özelliklerden arınır.”⁹⁹

Sühreverdî’ye göre misâl âlemine girebilmek için insan düşünce, amaç ve eylemlerinin ağırlığının yük ve baskılarından kurtulmayı istemeli ve misâli bir bedenle Nurlar Nuru’na yükselmelidir. İnsanın bu gizemli keşfetmesi için illa ölüm gerekmemektedir. İnsanlar kendi nefislerini ve isteklerini duyu âleminin karanlık kuyularına gömerek riyazet ve keşfle arayabilmekte ve Nurlar Nuru’nun varlığında fani kılarak bir anlamda ölmeden önce öterek bu âleme çıkma şansı elde edebilmektedirler. Bu anlamda bütün mistik tecrübeler, ruhani haller, peygamberlerin işaret ettiği semboller, evliyaların kerametleri ve yaşanan keşfi hakikatler misâl âlemi ile gerçeklik kazanmaktadır. Bu şekilde bir ara âlem düşüncesi İslam filozoflarından Gazali’de de görülmektedir. Daha önce değinildiği üzere Gazali’de melekût ve şehâdet âlemi arasında kuds âlemi bulunmaktadır. Bu âlem Sühreverdî ve İbnü’l- Arabî tarafından misâl diğer adıyla ceberut âlemi olarak ifade edilmektedir. Bu ara âlem Gazali için melekût ve şehâdet âlemini birbirine bağlayan insanın iki yönü olan beden ve ruhunu toplayıp ayakta tutan bir âlemdir. Gazali her ne kadar bir ara âlem tasnifi yaparak Sühreverdî’nin tasnifine benzer bir tasnif yapmış olsa da bu tasnifte Sühreverdî Gazali’den muallak formların misâl âleminde bulunduğu yönüyle ayrılmaktadır. Gazali’nin melekût âlemi İbnü’l-Arabî ve Sühreverdî’nin ceberut-melekût âlemine karşılık gelmektedir. İbnü’l-Arabî, Gazali’nin hayal âlemine ceberut âlemi diyerek İbn Sînâ düşüncesini devam ettirdiğini söylemektedir. Bu düşüncüyü *Mişkâtü’l-Envâr (Nurlar Feneri)* kitabında Gazali aşağıdaki şekilde açıklamaktadır:

“Duyusal âlem, melekût âleme giden bir merdivendir. Eğer aralarında bir ağ ve münasebet bulunmasaydı, o âleme yükselme yolunu bulamazdık. Bu mümkün olmasaydı, Rububiyet Hazretine sefer, Allah’a yaklaşma mümkün olamazdı. Kuds Hazire avlusunun ortasına basmadan hiç kimse Allah’a yaklaşamazdı. Biz kuds âlemi ile duyu ve hayalden uzak olan âlemi kastediyoruz. Bu âlemi, kendisinden hiçbir şey kendi dışına çıkmayan ve kendine garip olan hiçbir şey kendine girmeyen bir

⁹⁹Büşra Arslan Meçin, “Sühreverdî’nin İrfanî Risâlelerinde Misâl Âlemi Sembolü”, *Marifetname Dergisi*, c. 9 s.1, 2022,s. 252.

âlem olarak düşün; işte bütün bu âlem çevresine biz Kuds Haziresi dedik.”¹⁰⁰

Gazali için böyle bir ara âlem olmasaydı iki âlem arasında yükselme mümkün olamazdı. Yüce Nur olan ilahi rahmet, şehâdet âlemini melekût âleminin dengesine koymuştur. Bu yüzden şehâdet âlemindeki her şey melekût âleminden birer örnektir. Sühreverdî içinse misâl âleminin mahiyetleri basit cevherleri içermektedir. Berzah âleminde bu cevherler cisimlerde arızî olarak bulunsalar da bu âlemde kendileri ile kâimdirler ve başkasına muhtaç değildirler. Örneğin; yeşil rengi, cisim âleminde yeşil bir cismin içindeyken misâl âleminde bir nesnenin sıfatı olarak değil de kendisi olarak bulunmaktadır. Sühreverdî için misâl âlemi cisim âlemini kapsamaktadır. Bu kapsama asıl-gölge ilişkisi gibidir. Asıl olanlar gölgeden daha fazlasını ve üstünü içermektedir. Bu yüzden bu âlemin unsurları cisim âlemine inmeden önce misâl âlemine kaydedilirler. Misal âlemindeki mahiyetlerin duyu âlemindekilerden üstün olmasının diğer nedeni ise sudur ettikleri nurların farklı yönlerinden meydana gelmiş olmalarında yatmaktadır. Dikey hâkim nurların müşahade yönünden sudur eden yatay hâkim nurlardan misâl âlemi, işrak yönünden meydana gelen yatay nurlardan ise duyu âlemi oluşmaktadır. Sühreverdî için müşahade ile oluşan nurlar işrâk ile meydana gelen nurlardan daha üstün mertbededirler. Bu yüzden misâl âlemi cisim âleminden daha üstündür.

Ara bir âlem düşüncesi İbnü'l-Arabî'de de iki başlık altına toplanmaktadır. Bunlardan ilki mutlak hayal âlemidir. İkincisi hayal âlemidir. İlk âlem tamamen hayalden ibaretken ikinci âlem salt soyut âlem ile somut âlem arasında yer almaktadır. Misâl âleminde ruhlar âleminden ortaya çıkan her bir ferdin berzah âleminde edineceği mahiyete benzeyen bir mahiyet bu âlemde oluşmaktadır. Oluşan bu mahiyeti kimisi hayal diye nitelendirirken kimisi de misâl diye nitelendirmektedir. Oluşan mahiyet ister misâl ister hayal diye nitelendirilsin insandaki kuvve olan hayal kuvvesinin idrakine muhtaçtır. İbnü'l-Arabî için idrak edilen mahiyet doğru veya hatalı olabilmektedir. İnsandaki hayal kuvvesinin yanında görme kuvvesi de idrakın gerçekleşmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu durumu İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* kitabında aşağıdaki şekilde ifade etmektedir:

¹⁰⁰Gazali, *Miškâtü'l-Envâr (Nurlar Feneri)*, (Çev: Süleyman Ateş), s.42.

“Muhakkikîn indinde “misâl” iki kısımdır: Biri budur ki, kuvve-i hyâliyye-i inâniyye onun idrakinde şarttır ve rû’ya ve tahayyülde zâhir olur. O idrak bazan savâb bazan hata olur ve ona “misâli mukayyed” ve “hayâl-i muttasıl derler. İkincisi budur ki, onun idrakinde kuvve-i hayâliyye şart değildir; belki kuvve-i bâsıra dahi idrak edebilir. Âyîne ve mücella olan sâir şeylerde görünen suretler gibi. “Misâl”in bu kısmına “misâl-i mutlak” ve “hayâl-i munfasıl” derler.”¹⁰¹

İbnü’l-Arabî için misâl âlemi melekût âlemine açılan kapıdır. Bu yüzdendir ki misâl âlemi maddi dünya ile ruhlar âlemi arasında duran, her iki âlemin özelliklerini taşıyan ayrıca her iki âlemi kuşatan bir ara form olarak İbnü’l-Arabî için önemli bir yere sahiptir. Sühreverdî’nin sembolik hikâyelerinde de misâl âlemine rastlanılmaktadır. Bu hikâyelerden bazıları ise; *Cebrail’in Kanat Sesi*, *Çocukluk Halleri*, *Kuşlar Risâlesi*’dir. Sühreverdî’nin *Cebrail’in Kanat Sesi* adlı hikâyesinde misâl âlemi olarak sembolize edilen kavram Pederin hânkâhına girdikten sonra hânkâhın iki kapısı olan şehrin kapısını kapatıp sahraya açılan kapıya yöneldiğini konumdur. Sühreverdî *Cebrail’in Kanat Sesi* adlı hikâyede Pederi yaşlı ve olgun insan olarak tanımlamaktadır.

“Bu yaşlı adamların azametleri, heybetleri, simalarındaki nur ve siyah elbiseleri üzerine dökülen beyaz saçları beni öyle hayretler içinde bıraktı ki, söz dilimden kesildi. Büyük bir korkuyla bir adım öne atıyor ve diğerini geri çekiyordum. Sonra kendi kendime cesaret verip, her ne olursa olsun yanlarına gidip saadet bulayım, dedim. Yavaşça gidip somyanın kenarına oturan yaşlı adam selam vermeye karar verdim ama o, yaratılışındaki yücelikten dolayı selam vermekte önce davrandı. Tebessüm ederek yüzüme baktı.”¹⁰²

Hikâyede Sühreverdî Cebraîl’in sol kanadındaki karanlıktan kaynaklanan gölgenin meydan getirdiği güç ve gurur âleminde bahsetmektedir. Bu âlemler karanlık âlemidir. Bu karanlık âleminin üzerine düşen nur da Cebraîl’in sağ kanadının nurudur. Bu yüzdendir ki kalpleri ve ruhları arınık insanlar Cebraîl’in sağ kanadındaki nurani olanları görür ve bilirler fakat bu kişiler aynı zamanda sol kanadın sesi olan kötü olay ve tehlikeleri de hissederler. Dolayısıyla insanın şehrin kapısını kapatıp sahraya açılan kapıya yönelmesi gerekmektedir. Misâl âlemi de Sühreverdî için burada sahra kapısıdır.

¹⁰¹Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Çev: Ahmet Avni Konuk), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, s.36.

¹⁰²Şehabeddin Sühreverdî, *Cebraîl’in Kanat Sesi*, (Çev: Sedat Baran), s. 58.

Sühreverdî *Çocukluk Halleri* sembolik hikâyesinde;

“Sühreverdî, dağ başında oyun oynayan çocuklara nereye gideceklerini sorar, onların ilim tahsi ettiklerini duyunca kendisi de sahrada oturan şeyhin yanına gidip ders alır. Bir gün şeyhinden ders almaya giderken, yanında ehil olmayan birini de götürünce şeyhi rahatsız olup ortadan kaybolur. Hikâyenin ravisi olan Sühreverdî, şeyhini bulduktan sonra aralarında geçen konuşmayı anlatmaktadır.”¹⁰³

Bu hikâyedeki şeyh ile ifade edilen anlam yol gösterici akıldır. Sühreverdî'nin sahrada bulunduğu şeyh ile yaptığı diyalog, gerçekte meydana gelmiş olan bir tecrübenin sembolünü göstermektedir. Sahra ise misâl âlemi olarak bu hikâyede geçmektedir. Sühreverdî'nin şeyh ile sahrada görüşmesinin önemini ele aldığımızda Henry Corbin'in yorumu burada verilebilmektedir. Henry Corbin'e göre Sühreverdî'nin sahrayı seçmesinin nedeni;

“Sahranın her şeyden arınık, her türlü bağ ve bağımlılıktan uzak münzevi bir yer olmasındandır. Nitekim sahranın özelliklerine baktığımızda onda insanı cezbeden, kendisi dışındaki şeylerle meşgul eden, insanın dikkatini kendinden alan ve her türlü doğal güzelliklerden uzak, kişinin sadece kendi ben'iyle başbaşa kalabileceği bir yerdir. Sahra bomboş olduğu ve orada herhangi bir engel olmadığı için insan kendisiyle yüzleşebilir. İnsan kendi varlık aynasında kendisiyle yüzleşip cevherini tanıması ve özüne dönebilmesi için sahra en ideal yer olarak görülür.”¹⁰⁴

Sühreverdî'nin *Kuşlar Risalesi*'nde de misâl âlemine yer vermiştir. *Kuşlar Hikâyesi*'nde kuşlardan kasıt ruhlardır. Bu hikâyede asıl vatanına dönmek isteyen insanın yolculuğunu anlatmaktadır. Bu yolculuk hikâyede aşağıdaki şekilde geçmektedir:

“Dostlarından birinin Sühreverdî'ye ‘Kuşlar birbirlerinin dilini biliyorlar mı?’ sormasıyla başlar. Sühreverdî olumlu cevap verdikten sonra kendisinin önceden kuş olarak yaratıldığını, bir gün avcılarının tuzağına düştüğünü, avcılarının onun gözlerinin bağlayıp başka bir ülkeye götürdüğünü bir ara fırsat bulup kaçtığını sahrada kendisini ‘yaratılışın ilk çocuğu’ diye tanıtan ve Kaf Dağı'ndan geldiğini söyleyen yaşlı biriyle karşılaştığını, onun, ‘Sen de Kaf Dağı'ndan buraya getirildin ama bunu unutmuşsun’, dediğini ve asıl vatanına dönmek için ne yapması gerektiğini yani varlık âleminde var olan yedi acayip şeyi anlattığını

¹⁰³ Şehabeddin Sühreverdî, *Cebrail'in Kanat Sesi*, (Çev: Sedat Baran), s.84.

¹⁰⁴ Arslan Meçin, “Sühreverdî'nin İrfanî Risâlelerinde Misâl Âlemi Sembolü”, s.15.

nakleder. Bunlar; Kaf Dağı, geceyi aydınlatan cevher, Tuba ağacı, on iki âlem, Davud'un zırhı, Belarek kılıcı ve Hayat kaynağıdır."¹⁰⁵

Bu hikâyede sahrada yaşlı adama rastlama ve bu adamın Sühreverdî'yi uyandırması misâl âlemindeki gerçekliğin yansımasıdır. Sühreverdî için misâl âlemi gerçekliğin formunun madde âlemine tam yansımamış birer örneğidir. Görüldüğü gibi Sühreverdî *Çocukluk Halleri* ve *Kuşlar Hikâyesi*'nde misâl âlemini sahra olarak tanımlamaktadır.

İbn Sînâ, Sühreverdî'nin misâl âlemi bakımından değerlendirildiğinde İbn Sînâ misal âleminin varlığını kabul etmemektedir. İbn Sînâ için misâl âlemi ile insanın ilişkisini sağlayan hayal gücünün soyut değil somut olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ bu ifadesini iki delil çevresinde kanıtlamaktadır. Bu delillerden biri hayal gücünün bazatîhi kendisinin cismani oluşudur. İkincisi de hayal gücünün idrak ettiği mahiyetlerin konumlu ve mekânlı oldukları için cismani oldukları yönündedir. İbn Sînâ'nın ilk delili aşağıdaki gibidir:

*"İbn Sînâ'ya göre hayal gücü hayvanî nefse ait olup maddidir ve bedendeki yeri de beynin ön boşluğudur. İbn Sînâ hayalin dış duyularla algılanan maddesel mahiyetleri saklamanın yanı sıra tefekkür ve tahayyül güçlerinde birleştirilip ayrıştırılan zihni mahiyetleri de sakladığını kabul eder."*¹⁰⁶

2.1.5. Berzah Âlemi (Cisim Âlemi)

Sühreverdî'nin berzahla ilgili düşünceleri dikkate alındığında nuru almaya elverişli fakat özünde karanlık objeleri barındıran gölge olarak ifade etmektedir. Bu konuda Sühreverdî *Hikmetü'l İsrâk* kitabında "karanlıklar âlemi, nurlar âleminin bir gölgesidir."¹⁰⁷ şeklinde ifade etmiştir. Gölge olan berzah Sühreverdî'ye göre genel anlamıyla cisim olarak geçmektedir. Berzah, Sühreverdî felsefesinde ay altı âleme en yakın olan kısımdır. Çünkü Sühreverdî âlemi yukarıdan aşağıya ve aşağıdan da yukarıya doğru mertebeli bir düzen içerisinde anlatmaktadır. İbn Sînâ felsefesinde de bu düzen sıralı bir şekilde gerçekleşmektedir. Gerçekleşen bu düzende de Zorunlu

¹⁰⁵Şehabeddin Sühreverdî, *Cebrail'in Kanat Sesi*, (Çev: Sedat Baran), s.99.

¹⁰⁶Muhammed Bedirhan, "Misâl Âlemi'nin Varlığına Yönelik Bazı İtirazlar ve Misâl Âlemi'nin İspatı", *Sufiyye Araştırma Makalesi*, s.11, Aralık, 2021, s.6.

¹⁰⁷Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami), s.416.

Varlık olan Tanrı'dan mümkün âlem olan madde dünyası tezahür etmemiştir. İbn Sînâ'da âlemin oluşumunu aşağıdaki şekilde ifade etmektedir:

“Zorunlu Varlıktan her şey tek bir varlık olarak ortaya çıkar. Birinci akıl ve bu yüce akıl baş meleğe karşılık gelmektedir. Bu akıl, Zorunlu Varlığı zorunlu olarak, kendi özünü Zorunlu Varlık sayesinde zorunlu olarak ve kendi özünü mümkün varlık olarak düşünür. Böylece, üç bilgi boyutu ortaya çıkar ve bunlar sırasıyla; İkinci akıl'ı, birinci göğün ruhunu ve birinci göğün bedenini oluşturur. Bu şekilde oluşan İkinci akıl, benzer bir şekilde, Birinci akıl'ı ve onun bedenini, yani birinci göğün bedenini, düşünür. Birinci akıl, Üçüncü akıl'ı, ikinci göğün ruhunu ve bedenini yaratır. Bu süreç, yedinci göğün bedenine kadar devam eder.”¹⁰⁸

İbn Sînâ'da da Zorunlu Varlık olan Tanrı, Birinci Akıl oluşturarak aslında kendi özünden türeyen ve bu öze ilişkin bilginin madde dünyasındaki tezahürlerin ortaya çıkışını seyretmektedir. İbn Sînâ için bu seyrediş bir süreçtir ve onuncu akılda durmaktadır. Fakat Sühreverdî için Nurlar Nuru'nun yansımalarıyla başlayarak oluşan nurların böyle bir son noktası bulunmamaktadır. Sühreverdî'de, İbn Sînâ'da da her bir oluşumun kendi özünü görmesi ve bilmesiyle oluşan bir madde yönü bulunmaktadır bu yön o oluşumların aslında madde dünyasından kopmamaları ve onlara yabancı kalmamaları içindir. Sühreverdî'de her bir nur kendi özüne dönerek oluşturduğu berzahı ile aslında karanlık yönünü ortaya çıkarmaktadır.

“Karanlık yalnızca ışığın olmaması anlamına gelir, daha fazlası değil. Bu, olasılığın bir koşul olduğu bir yoksunluk değildir, çünkü dünyanın içinde ışık olmayan bir boşluk veya küre olduğu varsayılabilir, karanlık olurdu, bu da içinde ışık olmamasına rağmen karanlığın eksekliğini gerektirir. Dolayısıyla, ışık veya ışıklı olmayan her şeyin karanlık olduğu belirlenmiştir.”¹⁰⁹

Bu yüzden Sühreverdî'nin evren düzeninde en son parça berzah âlemidir. Berzah âlemi karanlık bir cevher âlemini temsil etmektedir. Aynı zamanda berzah âlemi işaret ile gösterilen bir cevherdir de. Özünde karanlık olan berzah âlemi apaçık değildir. Fakat berzah âlemi Nurlar Nuru'nun bilgisinin dışında da değildir. Sühreverdî bu durumu *Cebrail'in Kanat Sesi* adlı kitabında Cebrail'in iki kanadından bahsederek açıklamaktadır. Bu iki kanadın anlamlarının derinliğini anlatan Sühreverdî “Madde âleminin dört bir tarafında meydana gelen her şeyin nedeni

¹⁰⁸Nasr, *Three Muslim Sages (Üç Müslüman Bilge)*, s.30.

¹⁰⁹Jari Kaukua, *Suhrawardî's Illuminationism (Sühreverdî'nin Aydınlanmacılığı)*, Brill Leiden Boston, 2022, s.122.

Cebraîl'in kanat sesidir. İnsanların ruhlarını meydana getiren Hakk'ın son kelimesi de Cebraîl'dir.”¹¹⁰ şeklinde ifade etmektedir. Her bir nur, hâkim veya yönetici nura denk gelen Cebraîl'in sağ kanadına bakıldığı zaman Nurlar Nuru'nun varlığıyla ilgili bilgilere ve kendi vücut sıfatına ulaşırken kendi zatındaki yeteneğiyle orantılı olarak da yokluk sıfatına sahip olduğunun bilincindedir. Bu yüzdendir ki berzah âleminin kendine hayat verecek bir yeteneği bulunmamaktadır. Eğer berzah âlemi kendisine hayat getirebilseydi ve kendisine apaçık olsaydı o zaman etkin idrak eden varlık olurdu bu da nur olduğu anlamına gelirdi. Sühreverdî felsefesinde karanlığın tanımı ve nurlarla ilişkisi Sühreverdî'nin *Hikmetü'l İsrâk*'ta aşağıdaki şekildedir:

“Karanlık sadece nurun yokluğundan ibarettir. Bu yokluk/yoksunluk, içinde imkân şartının bulunduğu yokluk değildir. Söz gelimi “âlem içinde nûr olmayan boşluk ve felek” şeklinde farz edildiğinde karanlık olur ki bu da nurun imkânının yokluğu ile birlikte karanlığın eksikliğini gerektirir. Böylece nûr veya nûranî olmayan her şeyin karanlık olduğu kesinleşir. Berzahın nuru kaybolduğunda, karanlık olması için başka bir şeye ihtiyaç duymaz. İşte bu berzahlar kapkaranlık cevherlerdir. Bir de güneş gibi nuru hiç kaybolmayan bir kısım berzahlar vardır. Bunlar berzahlıkta ışığı kaybolan cisimlerle ortak iken, sürekli aydınlık olmaları yönünden onlardan ayrılmaktadırlar.”¹¹¹

Görülüyor ki Sühreverdî karanlığı kısımlara ayırmaktadır. Karanlığın kısımlarından biri kapkaranlık cevher olan *Cevher-i Ğasık*'tır. Diğer *Hey'et-i Zülmâniyye* yani karanlık form olarak geçen karanlıktır ve son olarak *Zulmet* denilen karanlıktır. *Cevher-i Ğasık* alaca karanlıktır ve nur olmayandır. Özü bakımından nur olmayan cevher-i Ğasık kendi kendine var olamamaktadır. Var olabilmek ve oluşu devam ettirebilmek için ilişen nura, ilişen nurun da soyut nura ihtiyacı bulunmaktadır. Sühreverdî için bu tarz karanlıklar tamamen yokluğu barındırmamakta ve herhangi bir nurun gölgesi olarak da varlığını devam ettirmektedir. *Hey'et-i zülmâniyyenin* karanlık tipi de cevher-i Ğasıktan farklı değildir. Her ikisi de başka nur olan arızî nura ihtiyaçları bulunmaktadır. *Hey'et-i zülmâniyye* sadece kendisinin farkında olmayan ve başka bir şeyle var olmaya çalışan formlardır. Asıl karanlığı barındıran zulmettir. *Zulmet* en yoğun karanlığın yaşandığı cisim âlemdir. Bu karanlığın yoğunluğu onu yokluğa kadar götürmektedir. Yokluk içinde kalmak istemeyen cisim varlığa çıkmak için nura kavuşmayı arzulamaktadır. Nitekim nura yakınlaştıkça görünürlüğü açığa

¹¹⁰Şehabeddin Sühreverdî, *Cebraîl'in Kanat Sesi*, (Çev: Sedat Baran), s.63.

¹¹¹Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmet'ül İsrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami),s304.

çıkan cisim nurun bir gölgesi olarak orada kalmaktadır. Platon için bu durum değerlendirildiğinde bir gölge varlığa denk gelmektedir. Gölge ise gelen ışığın engellenmesiyle ışık olan yerde oluşan karanlık bir alanı ifade etmektedir. İşte tam bu noktada Platon madde âleminde oluşan cisimlerin ideadan gelen ışığı alamayan, karanlık alanda kalan ve yokluğu ifade eden varlıklar olarak nitelendirmektedir.

Sühreverdî’de bu anlamda Ay üstü âlemde yeniden anlamlandırılan berzah, çokluğun ortaya çıkışındaki eksikliğin temsilciliğini yapmaktadır. Suudur etme esnasında oluşan bütün soyut nurlar ile Nurlar Nuru arasında herhangi bir perde yokken berzah âlemi mevcut olan bir perde sebebiyle bu yetkinliklerden mahrum kalmaktadırlar. Bu eksikliğin giderilmesi için tam nura ihtiyaç duyan berzah hâkim veya yönetici nuru müşahedesi anında aradaki perdeden dolayı zatının kararmasından bir gölge oluşmaktadır. Bu gölge *En Yüce Berzah* olarak geçmektedir. En Yüce Berzah ve diğer oluşan berzahlara ışığı taşıyan ve onların kendi özlerinde taşıdıkları mahiyeti açığa çıkarmasını sağlayan nurların her biri bağlı olan yönetici nurla etkileşim halindedirler. Yönetici nurlar da kendisinden üstün olan hâkim nurlardaki o saydamlığı veya aydınlanmayı direkt feleklerle birlikte ya da yarı saydam şekilde engellenmiş olarak berzahlara aktarmaktadırlar. Dolayısıyla bu durum berzahlarda belli kısımların oluşmasına neden olmuştur. Sühreverdî bu durumu *Hikmetü’l İşrâk* kitabında aşağıdaki ifadelerle anlatmaktadır:

“Her cisim ya iki farklı berzahtan oluşmayan basittir/fariddir ya da iki berzahtan oluşan bileşiktir/müzdevicdir. Her basit cisim ya nuru bütünüyle engelleyen bir tutucudur/hacizdir. Ya da nuru asla engellemeyen saydamdır/latiftir. Ya da kısmen onu kısmen engelleyen ve engelleme bakımından dereceleri bulunan yarı saydamdır. Basit berzah ya toprak gibi tutucu, engelleyici ya da su gibi yarı saydam ya da hava gibi tam saydamdır.”¹¹²

Berzahlar, nurların kendi özlerini düşünmeleriyle oluşan ve her bir feleğin hareketinin uyumlu ve ardışık bir şekilde devam etmesiyle süren ve berzahı aydınlatan nurun yönetici nurlarda uyumlu bir şekilde bulunmasıyla meydana gelmektedirler. Sühreverdî berzah âlemini ele alırken feleklerin hareketlerinin öneminden bahsetmektedir. Çünkü feleklerin hareketleri yönetici konumundaki soyut nurlardan kaynaklanmaktadır. Yönetici soyut nurlar karanlıktan uzak olan hâkim

¹¹² Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmet’ül İşrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami),s.480.

nurlardan farklıdır. Karanlıklarla beraber olan nur halkanın en son zinciri olan en zayıf nurdur. Bu nur yetkin olma konusuna da en uzak nurdur. Dolayısıyla gökte oluşan hareketlerin amacı yönetici nurların hâkim nurlardan elde etmek istediği bir amaç içindir. Bu amaç ise ışıyan ve ışıldayan, kutsal olan nura ulaşmak ve O'ndan bir pay alabilmektir. Bu şekilde hâkim nur, yönetici soyut nura, berzahın etkinliği ve onu yönetmesi nedeniyle sudur ederek berzahla ilişkisini güçlendirmektedir.

Sühreverdî, insanlar ile berzahlar arasındaki durumu anlatırken aramızda sadece havanın bulunduğunu söylemektedir. Görünen hava ve bulutlar buhardan oluşmuş ve yarı saydamdırlar. Ama havanın kendisi tam saydam bir maddedir. Su tam saydam olmayan yarı saydam bir maddedir çünkü içine bir şey karıştırıldığında onu bulandırır ve başka bir duruma getirir.

Basit berzahların bir araya gelmesi ile oluşan bileşik berzahlar hem oluş ve bozuluşa sahip hem de felekler bu olayların oluşumun birer illeti olmaktadır. Bu berzahların illetlerinin farklı olması ışığı almada da farklı olmaktadır. Berzahların illetlerinin meydana getirdiği şeyler onların cisimleridir. Bu cisimler bizim duyu işaretlerimiz ile işaret edebildiğimiz ve algılayabildiğimiz şeylerdir. Sühreverdî bu olayı *Heyâkilü'n Nûr (Nur Heykelleri)* kitabında aşağıdaki şekilde ifade etmektedir:

“Kendi zatına duygu işareti ile işaret edilebilen her şey bir cisimdir. Herhalde uzunluğu, eni ve derinliği vardır. Cisimler cisim olmakta müşterektirler. Herhangi iki şey bir şeyde müşterek olursa herhalde diğer bir hususta birbirlerinden ayrılmış olurlar.”¹¹³

Sühreverdî de cisimlerle nurlar arasında bağı kuran nurlar arızî nurlardır. Bu nurlara ilişkin nurlarda denilmektedir. Varoluş ve oluşu devam ettirebilmek için başkasına ihtiyacı olan bu nurlar Sühreverdî için soyut nurların, Nurlar Nuru'ndan esinlenerek meydana getirdiği nurlardır. İlişen nurlar duyularla algılanan ve fiziki olan bütün nurları kapsayan anlamında kullanılmaktadır İşte bu yüzden Sühreverdî cismi, nur kavramı içerisinde ele alsa da nurdan aldığı payın düşük olmasından kaynaklı olarak da karanlık cevher diye nitelemektedir. En üst nur olan mücerred nurların doğrudan karanlık cisimlerle ilişki kurması mümkün olmadığı için arazi nurlara mahiyetleri aktarırlar. Bu arazi nurlar ile cisimler arasında da berzah dediğimiz âlem

¹¹³Şehabettin Sühreverdî, *Heyâkilü'n Nûr (Nur Heykelleri)*, (Çev: Fatih Yıldız-Cihat Demirci), s.40.

bulunmaktadır. Berzahların da meydana getirdiği her şey cisim olarak ortaya çıkmaktadır. Ortaya çıkan cisimler de birbirinden farklıdır. Bunların farklılıkları ve birbirlerinden ayrılışları berzah âleminden aldıkları kılıkların görünüşlerindendir. Dolayısıyla cisimler, parçalanan ve gösterilebilen varlıklar âlemini temsil etmektedirler. Nitekim bu durum cisimlerin bir sonluluk gerektirdiğini göstermektedir. Sühreverdî için cisimlerde sonsuzluk demek cisimlerin oluşturduğu noktaların ve haysiyetlerin de sonsuz olması demek olurdu ki bu da cisimlerin birbiri arasındaki ilişkiyi ya sonlu ya da sonsuz olarak bırakmaktan geçecekti. Fakat Sühreverdî cisimler arasındaki ilişkiyi sonlu olarak aldığı da bu kez de cisimlerin tek tek cüzileri barındıran sonsuzluğu ortadan kaldırmış ve sınırlamış olacaktı. Sühreverdî bu yüzden cisim için miktar ve şekil kavramını ortaya atmıştır. Bu yüzden ki cisimliliğin bizzat kendisi kendi cüzilerini gerektirmemektedir. Eğer cisimliliğin kendisi cüzilerini barındırırsa o zaman eşit parçaları olan eşit miktarlar ve benzer cisimler oluşurdu. Dolayısıyla cisimler cüzilerini barındırmadığı için dışarıdan onlara o cüzileri aktaracak bir fail gerekli olmaktadır. Bu fail de Nurlar Nuru'ndan ışığını alan ve cisimlere aktaran yönetici nurlardır.

Cisim anlayışında Sühreverdî Meşşâî felsefeden ayrılmaktadır. Meşşâî felsefede cisim bitişik bir halde bulunmaktadır fakat Meşşâîlerde bitişme özelliği cismin gerçek hakikatinde bulunmamaktadır. Cisim Meşşâî felsefeyi savunanlara göre varlık ve mahiyetten oluşmuştur. Nitekim cisim varlıksız da mahiyetsiz de düşünülememektedir. Sühreverdî bu görüşleri reddederek miktar/ölçü temelli bir cisim anlayışı ortaya koymuştur.

Sühreverdî Meşşâîlere eleştiri getirdiği nokta maddedeki bitişmenin bütünüyle cismin hakikati olarak görmelerinedir. Varlık mahiyetten soyut olarak başka bir alanda olsaydı o zaman varlığın çoğalmasının düşünülemeyeceğini söyleyen Sühreverdî için varlık mahiyet ile birlikte bulunur. Bu yüzden de cisimlerim eni, boyu ve derinlikleri mevcuttur. Mahiyet ve varlığın önce ve sonra gelmesiyle ilgili Sühreverdî *Kitâbü't- Telvîhât (Hikmet Parıltıları)* adlı kitabında söz etmektedir:

“Mahiyetin önce gelmesi söz konusu değildir ki daha önce herhangi bir şeye ait olmayan uzam hâsıl olsun da bütünüyle yerleşik (müntabi) olduğu şeye varlık versin! Böyle bir şey muhaldir. (Varlık ve mahiyet) beraber (eş zamanlı) oluşunun imkânsızlığına dayanarak, suretin önce

bulunduğunu ispat eden kimse zikredilen bu açıklama sebebiyle yanılmış olur. Zira sen de bilirsin ki varlığı ikame eden, (Varlık ve mahiyetin dışında) üçüncü bir şey olduğunda onun bunlardan her birini diğeriyle birlikte var etmesi mümkündür.”¹¹⁴

Meşşâî felsefede özellikle İbn Sînâ’da taşma teorisinde akıllardan çokluğun taşması, akılların sayısı ve ay altı âlemdeki mahiyet ve varlıkların Faal akıldan mı semavi cisimlerden mi taşıdığı konuları her zaman nedensellik ilkesini göz önüne alarak oluşturulmuştur. Çünkü Meşşâî felsefede nedensellik ilkesi bozulmaksızın bir ve çokluk ilişkisinin açıklanması, bir taraftan Tanrı-âlem ilişkisini diğer taraftan bilimselliğin muhafazasını sağlamak içindir. Sühreverdî varlık ile varlığın mahiyeti bakımından ayrımı oluş ve bozuluşa tabi olan varlıklarda açığa çıkmakta ve varlıklardaki bu devamlılığın bir sürekliliği ifade ettiğini söylemektedir. Sühreverdî için o varlığı oluşturan ile oluşan varlık arasındaki ilişki kesintiye asla uğramamaktadır. Bu yüzden Sühreverdî için zorunlu ve mümkün ayrımına tabi tutulan varlıklar aslında “vücut” kavramı ile birbirlerinin mahiyeti ve varlığı anlamlarına getirilmiş kavramlar olarak ortaya çıkmaktadır. Sühreverdî için mümkün varlıklar birbirlerinin nedeni olamamaktadırlar. Sühreverdî için soyut nur ve nurlar söz konusu olduğunda da cisimsellikten ve cisimselliğin getirdiği nedensellikten bahsedilememektedir. İbn-i Sînâ varlıklar arasındaki nedensellik ilişkisini *Metafizik* kitabında aşağıdaki şekilde ifade etmektedir:

“Zorunlu varlığın illeti yoktur ve bir şeyin zatı gereği, hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olması mümkün değildir. Çünkü varlığı başkası nedeniyle zorunlu olursa, onsuz var olamaz. Başkası olmaksızın var ise, varlığının zatı gereği zorunlu olması imkânsızdır. Zatı gereği zorunlu ise, onun varlığında başka varlığın zorunlu kılışının tesiri olmaksızın mevcut olmuştur. Çünkü varlığında bir başka varlığın tesiri olan şey, zatı gereği zorunlu varlık olamaz.”¹¹⁵

İbn-i Sînâ’nın varlıklar arasındaki nedensellik ilişkisi Sühreverdî’de aşılma istense de tam olarak aşılammıştır. Sühreverdî ay üstü âlemdeki feleklerde böyle bir nedenselliğin onları cisimselliğe götüreceğini düşünse de Nurlar Nuru’ndan sonraki diğer nurların birbirlerini oluşturması ve her bir nurun diğer bir nura bağlantısı aralarında bir nedensellik ilişkisini göstermektedir. Bu nedensellik ilişkisi

¹¹⁴Şihâbüddîn Es- Sühreverdî, *Kitâbü’t- Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın), s.220.

¹¹⁵İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik*, (Çev: Ekrem Demirli- Ömer Türker), s.45.

Sühreverdî’de mümkün varlıklarda görülmemektedir. Mümkün varlıklar birbirlerinin nedeni olmamaktadırlar. Çünkü mümkün varlıklar maddedir. Bu durumu Sühreverdî *Kitâbü’t- Telvîhât (Hikmet Parıltıları)* isimli kitabında ifade edilişi aşağıdaki gibidir:

“Üzerinde mahiyetlerin değiştiği cevhere “heyula” denir; en, boy ve derinlik uzanımları bakımından ona “cisim” denir. Bu cevher, kendindeki heyetlere nispet edildiğinde “mahal” olur. Kendinde türlerin meydana gelmesine ve üzerindeki suretlerin değişmesine nispetle heyula olur. Tıpkı Zeyd’in babasına nispetle “oğul, evladına nispetle “baba”, yeğenine nispetle “amca” olarak adlandırılması gibi.”¹¹⁶

İbn-i Sînâ, Farabi ve Sühreverdî’de bileşik varlık olan cisim âlemi veya mümkün varlıklar kendilerini meydana getiren bir üstün varlığa ihtiyaç duymaktadırlar. Fakat bu üstün varlık herhangi bir nedene bağlı olarak oluşmadan ve herhangi bir şeyin illeti olmadan meydana gelmesi gerekmektedir. Filozoflardaki bu çaba aslında evrendeki bilginin nasıl elde edileceği probleminden kaynaklanmaktadır. Evren bileşik varlıklarla dolu bir âlemdir. Dolayısıyla bu âlemin içinde gerçek olanla gerçek olmayanı ayırt edebilecek tek varlık ise insandır. Bu yüzden Sühreverdî ve diğer filozoflar (İbn-i Sînâ, Farabi, İbnü’l Arabî vs.) için insanın idraki, nefsi ve algılama ve anlamlandırma boyutu detaylı olarak incelenmesi gereken konu olmaktadır. Üçüncü bölüm Sühreverdî’de insanın ve idraki, nefsi ve arınması üzerine şekillenmektedir.

¹¹⁶Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü’t- Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın), s.41.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞEHÂBEDDİN SÜHREVERDÎ'DE İDRAK, NEFS VE İNSAN NEFSİNİN ARINMASI, MUTLULUĞU, HAZ VE ELEMİ

Felsefe tarihinde insanın tanımı, konumu, davranışları oldukça önem arz etmiştir. İnsanın bu denli önemli olmasının nedenlerinden biri insanın bu evreni anlamlandırıyor olmasında diğeri ise insanın insan ile olan aynı zamanda insanın evren ile olan ilişkisinde yatmaktadır. İslam etik düşüncesinde, insanın kendi iradesiyle oluşturduğu davranışların iyi ve kötü yönlerini, bu davranışların sonucunda ortaya çıkan erdem ve erdemsizlikleri incelenmektedir. İslam filozofu olan Sühreverdî'nin de etik anlayışını şekillendiren iki temel düşünce yapısı öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki Meşşâî ahlakı benimseyen İbn Sînâ'nın nefis teorisine dayalı insanların davranış ve erdemlerini merkeze alan anlayıştır. İkincisi ise tevekkül, marifet, riyazet, muhabbet kavramlarını ele alan tasavvufî etikdir. Sühreverdî her iki etik anlayışını da İsrâkî ontoloji ve epistemolojide yoğurarak yeni bir ahlak anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır. Sühreverdî'nin ortaya koyduğu etik anlayış Meşşâî felsefenin nefis ve idrak anlayışının tasavvufî terimlerle iç içe geçmesinden oluşan bir anlayıştır. Felsefe tarihinde insanın doğası genellikle beden ve nefsten (ruh) oluşan ikili bir düalizm olarak görülerek etiğin sınırları da bu çerçevede çizilmeye çalışılmıştır. İnsanın nefisine metafiziksel bir anlam yüklenmiş bedenine ise fiziki bir anlam yüklenmiştir. İnsanı bir madde olarak değerlendirmek onun nefisini ve varlığa bakışını ihmal etmekten başka bir şey değildir. İnsan tek yönlü ve yalnız olarak hayatını devam ettirememektedir. Bu yüzden insanın diğer insanlara ve yüce bir varlığa (Sühreverdî de Nurlar Nuru'na) ihtiyacı olmaktadır. Bu ihtiyaçlılık durumu hem içsel hem de toplumsal yöndedir. Toplum içerisinde toplumsal ve ahlaki kurallar insanın kötü yönünü ve davranışını sınırlamaktadır. Aynı zamanda manevi kurallarda insanın davranışını manevi açıdan sorgulatarak onu vicdan muhasebesine sevk etmektedir. Beden ve ruhtan oluşan insanın bu iki düalizm arasındaki gerginliğin orta yolunu bulması gerekmektedir.

İslam düşünürleri genelde insanı akıl ve irade sahibi, sorumluluk üstlenen, sosyal bir varlık olarak tanımlamışlardır. Fiziksel ve nefsanî yetkinliklerine rağmen insan kendi varlığını ancak hem cinsleriyle beraber sürdürebilmektedir. İnsanın en ayırt edici

özellikleri nefis, akıl, kalp ve bunların bedenle olan ilişkileridir. İnsan bu özellikleriyle düşünür, değerlendirir, olaylar arasında ilişki kurmaktadır. İnsan teorik ve pratik aklın sahibi olarak bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşabilmektedir. Bu şekilde insan, eşyanın gerçekliği üzerinde düşünür ve değerlendirme yapar. Nefs ise insana canlılığını veren, hareket ettirici güç olarak tanımlanmakta ve halen de düşünürler nazarında gizemini sürdüren bir kavramdır.

3.1. SÜHREVERDÎ'NİN İDRAK VE NEFS ANLAYIŞI

3.1. SÜHREVERDÎ'NİN İDRAK ANLAYIŞI

3.1.1. İdrakin Niteliği

“Arapça “d-r-k” kökünden türemiş bir fiil olan idrak, “ermek, erişmek, anlamak, temeline inmek, derinliğini kavramak, akıl erdirmek” gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca “bir öznenin kendisi veya dış dünyayla ilgili durum ve gerçeklerin farkına vararak onların bilgisini elde etmesine imkân veren duyum ve algılama faaliyeti” olarak da tanımlanan idrak, “farkına varma, tanıma, kavrama, tasavvur etme, bilme gibi zihnin çok çeşitli ve karmaşık faaliyetlerini de ifade eden” bir kavramdır.”¹¹⁷

Felsefe tarihinde idrak, zihnin kendine has yeteneği ile mahiyetleri kavrama yetisi olarak düşünülmüştür. Bu düşünüşte idrak, evrendeki nesnelerin algılanarak kavrayış halinde insan zihninin yetisi kadar yansımalarının bilinebilmesi olarak geçmektedir. İnsan, zihnindeki mevcut yetilerle evreni algılayarak kendi zihninde tasavvur edebilmektedir. Fakat idrak tek başına evreni anlama ve algılamamıza yetmemektedir. Nitekim idrak nefste zuhur eden ve ondan ayrı da düşünülmeyen bir kavram ve yetidir. Bu yüzden idrak etme eylemi, insan nefsinin duyularından gelen görüntüyü, bilgiyi nefsin kuvvelerinden olan aklın devreye girip işlemesi ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla idrak etmek demek bir farkındalık durumunun olması anlamına gelmektedir. İdrak etmek nefste oluşan şuurlu bir kavrama düzeyi olarak da ortaya çıkmaktadır. Oluşan farkındalık durumu o nesnenin veya bilginin insan üzerinde bıraktığı bilinçlilik halidir. İnsan sadece o bilgi nesnesinin varlığından haberdardır oysa bu tek başına yeterli değildir. Nefste ortaya çıkan bu farkındalığın

¹¹⁷Abdülaziz, *Sühreverdi'de Nefs ve İdrak*, s.179.

ait olduğu eşya ile de uygunluk arz etmesi gerekmektedir. Sühreverdî’de idrak, idrak edilen şeyin hakikatiyle idrak konusu olan şeyin suretini kendinde bulundurması ve idrak edilmek için çabalanan şeyin zihinde açığa çıkması olarak geçmektedir. Sühreverdî *Kitâbü’l-Mukâvemât (Felsefî İtirazlar)* kitabında idraki aşağıdaki şekilde ifade etmektedir:

“İdrak mahiyet ile değildir. Bilakis idrak, mücerret olarak onun zatından gaip/habersiz olmamasıdır. Kendisinden bir şeyin ondan gizli kalması nasıl doğru olsun? Onun zâtı ancak idrak ettiğı şeydir. Bu zât diri, zâtını idrak eden, kaim olan ve taşıyıcılardan ayrı bir mahiyettir. İşte bu, onun soyutluğuna delalet eder.”¹¹⁸

Sühreverdî idrakin somut bir kavram değilde soyut bir kavram olduğundan bahsetmektedir. Bu soyut kavram veya yeti sadece kendi dışındaki diğer nesneleri algılama ve anlama durumu için değildir, idrakin bu görevinin yanında kendisini idrak etmek veya kendisinin farkındalığını yaşamak gibi bir görevi daha bulunmaktadır. Sühreverdî işrâkî felsefesini oluştururken etkilendiğı Plotinos’ta da farkındalık, bilinçli bilme durumu olarak geçen idrak, insanın yaşadığı evren ile özlem duyduğu tinsel Bir’e ulaşmadaki ilk adım olarak görülmektedir. Aslında Plotinos için idrak bir ayırdım etme görevindedir. Evrende Tanrısal özden kopup gelen insan madde âlemindeki bedeninin ağırlıklarından ve onun sorumluluklarından kurtulmanın peşine düşmektedir. Plotinos için idrak, beden ve ruhun istekleri arasında ayırdım yapıp doğru olana yönlendirmeye çalışan canlı bir organizmadır. Plotinos’a göre insan hem bu evrende beden içerisinde bulunan hem de içsel dünyasıyla beraber bir bütün olarak Bir’e bağlı olan bir varlıktır. İnsanın ruhu, Bir’in Nous’a, Nous’unda Ruh’a aktardığı form ile canlılık kazanmıştır. Bu canlılığı özgürce kullanabilmek insan için pek mümkün görünmemektedir. Çünkü madde âlemi ve o âlemdeki cazibe insanı bu özgürlükten uzaklaştırıp aklını çelmektedir. İnsanın bilinci ve farkındalığı bu istekler ve arzular arasında seçim yapma noktasında yardımcı olmaktadır. İnsan iyi ve doğru olanı seçerse seçiminin sonucu hem kendi iç dünyasını hem de evrene bakışını değiştirmektedir. Eğer ki insan doğru diye düşünüp yanlış olanı seçerse o zamanda eyleminin ve seçimlerinin sonuçlarını hem kendi içinde hem de evrende yaşamaktadır. Çünkü ruhun çift yönlü bir yapısı

¹¹⁸ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü’l-Mukâvemât (Felsefî İtirazlar)*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın), s.256.

bulunmaktadır. Aslında insan asla kopamadığı Bir ile devamlı birliktedir fakat bunun bilincinde değildir. İnsan bir eylem veya düşünceyi gerçekleştirirken o eylem veya düşünce insan ruhunun bilinç düzeyinde değilse o zaman insan eylemi veya düşüncesi ya bir bütün olarak nesne-özne uyumunu içermemektedir ya da herhangi bir bütüne veya anlama ulaşmamaktadır. Bütüne ulaşmayan insan eylemleri insana kendisini hissettirmeden orada kalır. İnsanın bir şeyi bilmesi veya onun varlığından söz edebilmesi için bilinçli bir etkinlik gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu etkinlik içinde insan bilinci kendi içsel saflığının bilgisine ulaştığında duyumsadığı bir iç görü gücü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu iç görü ruhun hareketliliğini artırır ve iyi olan Bir'e yöneltir. Nitekim insanın tinsel kısmı madde kısmından daha çok yukarıda olan Bir'e yükselmek istemektedir. "Daha açık bir ifade ile ötekilerin düşüncesinin aksine doğru bulduğum şeyi söylemem gerekirse, ruhumuz bir bütün olarak duyumsanabilir olanda hapsolmamıştır; ona ait bir şeyler daima tinsel dünyada mevcuttur."¹¹⁹

Yukarıda bahsedildiği gibi her şey aslında bizim kendi içimizde ve biz de bizatihi her şeyin içinde bulunmaktayız. Bizim kendi benimiz dediğimiz nefsimiz Bir'den çıkarak maddenin içine yayılır fakat benlerimiz yani nefislerimiz bu dünyada olsa bile aslında yukarıdaki öteki dünyadadır. Sühreverdî'de de benlerimiz idrak eden ve canlılık taşıyan birer cevherdir. Bu cevher idrak yetisi ile madde âlemindeki düzenin içinde bilinçli bir rol oynamaktadır. Her iki filozofta da idrak, aslında ayna karşısında maddeki gerçek mahiyeti seçmede ve ayırt etmede önemli bir yetidir. Nitekim aynaya dönüşen idrakin doğru yöne çevrilmesi gerekmektedir. Bu da Sühreverdî ve Plotinos için içsel bir sükûnet ve dinginlikle gerçekleşmektedir. Sühreverdî'de de Plotinos'ta da idrak ruha yani nefse bağlı ve duyularla çalışan bir yetidir. Bu yetinin nefsteki yani ruhtaki mahiyetler ile uyumu insanın seçiminde veya evrendeki nesnenin anlamlandırılmasında önem kazanmaktadır. Dolayısıyla idrak ve düşünme bir eylemdir. Bu eylemin oluşabilmesi için nefsteki mahiyetin şuurlu bir farkındalık ile idrak edilenle uyuşması ile gerçekleşmektedir. Sonuç olarak idrak etmek nefste meydana gelen bilinçli bir kavramdır. Sühreverdî için idrak eylemi "müdrikin idrak edilenin hakikatini ve idrake konu olan şeyin mahiyetini kendinde bulundurması ve

¹¹⁹ Pierre Hadot, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, (Çev: Özcan Doğan), Doğu Batı Yayınları, Ankara, s.26.

idrak edilmek istenen şeyin suretinin zihinde ortaya çıkmasıdır.”¹²⁰ Sühreverdî için bir şey idrak edildiğinde o şeyin kendisi idrak edende bir belirti ya da farkındalık oluşturmamakça o şey idrak edilmiş sayılmamaktadır. Sühreverdî idrak ile ilgili idrak eden varlık, bir şeyi idrak ettiği sırada o şeyi sureti ile birleşir düşüncesini de kabul etmemektedir. Düşünceyi kabul etmemesinin nedeni ise bir şey başka bir şey ile birleştiğinde önceki halini koruyamamaktadır. Bu yüzden de o iki şey birleşik gibi gözükseler de aslında tek şeyler olarak kalırlar. Kırmızı bir renk düşündüğümüzde yeşile dönüştü denilebilir ama kırmızı, kırmızılık özelliğini koruyarak yeşile dönüştü diye söylenememektedir. Sühreverdî için nefsin idraki de idrak edilenle nefsin birleşmesi ile değil idrak edilen bir şeyin suretini kendinde taşıması ile gerçekleşmektedir. Bundan dolayıdır ki idrak edilen şey ile nefiste oluşan şeyin birbirine uyması şarttır. Aksi halde idrak eylemi gerçekleşmemektedir. O halde akla şöyle bir soru gelmektedir: Evrendeki tek tek nesnelerin nefiste tek tek suretleri mi bulunmaktadır yoksa nesnelerin ortak özelliklerine göre mi nefiste suretleri bulunuyor? Bu sorular Sühreverdî için oldukça önemlidir. Sühreverdî tümellerin ve tikellerin idrak edilmesinin nasıl olduğunu açıklamaktadır. Nefsin kendi zatında bir bütün halde tümeller hazır durumdadır. Tikeller nefsin idrak etmesi için nefsin kuvvelerinde hazır halde bulundurulurlar. Bu durum Meşşâî bir filozof olan İbn-i Sînâ içinse idrak *el- İşârât ve't-Tenbîhât* adlı kitapta aşağıdaki şekilde geçmektedir:

*“Şeyin idrak edilmesi, onun hakikatini idrak eden nezdinde temessül etmesidir ki; kişinin kendisiyle idrak etmiş olduğu (zâtı ya da idrak kuvvesi) bu hakikati müşahede eder. Bu haikatin, idrak ettiği zaman idrak edenin dışındaki şeyin hakikatin kendisine geldiği, bu durumda olduğu, dış dünyada bilfiil varlığı bulunmayan bir çeşit hakikat olur; örneğin pek çok geometrik sözler gibi; dahası geometri de var-söylendiği zaman asla tahakkuk yapılması mümkün olmmayan pek çok gelecekler gibi. Veya onun hakikatinin benzeri idrak edenin zatında ondan ayrı olamyarak resmedilmiş olur ki o da kalıcı olandır.”*¹²¹

İbn-i Sînâ için her idrak edilen şey idrak edildiği şeyin mahiyetini almaktadır. İdrak edilen şey maddi bir şeyin idraki ise maddi şeyin mahiyetini herhangi bir şekilde maddeden soyutlanmış olarak almaktadır. Bu soyutlamada idrak fiili, nesnenin aslını değil ondan alınan mahiyetinin kendisini kavramaktadır. Bu da insan nefsinde

¹²⁰Abdulaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*, s.181.

¹²¹İbn-i Sînâ, *el-İşârât ve't- Tenbîhât, Kitab'ü-ş Şifâ*, (Çev: Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 42.

nesnenin ya bir yönüne ya da tamamına ilişkin soyutlanmış bir mahiyet var demektir. Bu mahiyet insana nefsi tarafından yöneltilmiş veya yönlendirilmiş fiille ulaşmaktadır. Dolayısıyla İbn-i Sînâ için idrak seçilen nesne hakkında dikkatli ve şuurlu olmayı içeren bir bağlantıdan söz edilmektedir. Fakat İbn-i Sînâ’da her idrak edilen şeyin bilfiil dışarıda nesne olarak karşılığı bulunacak diye bir zorunluluk yoktur. İbn-i Sînâ için;

“İdrak edilen nesnenin durumuna göre nefiste meydana gelen mahiyetin niteliğinden de söz eder. Söz gelişi idrak edilen nesne maddi bir şey olursa bizde meydana gelen mahiyet maddi mahiyet adını alır. Bazen de idrak edilen nesne külli mahiyet olur, bu takdirde külli mahiyet, fertlerinin tamamına eşit olarak nispet edilen tek bir anlam olur, insanlık mahiyeti gibi. İnsanlık mahiyeti esasında tek bir şeyken Ali Veli’de bulunmakla çoğalmış olur. Oysa çoğalma onun mahiyetinin gerektirdiği bir şey değildir.”¹²²

Paragraftan da anlaşılacağı üzere mahiyetlerde görülen tekil nitelik, maddenin veya ilintilerinin bulunmasına; tümel nitelik ise maddenin ve ilintilerinin bulunmamasına bağlanmaktadır. Sühreverdî içinde idrak aslında İbn-i Sînâ’daki gibi bir soyutlama işidir. Bu soyutlama işi nefsteki kavrayışın doğrudanlığına, devamlılığına, kesinliğine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bu yüzden Sühreverdî için nefis kendisini idrak eden ve diri olan bir özelliğe sahiptir. Nefsin diri olması onun maddi âlemde bir mahiyete denk geldiğini düşünmek nefsi beden olarak görmek anlamına gelmektedir. Sühreverdî için kendini beden olarak idrak eden nefis kendisini kendi özü bakımından idrak etmiş sayılmamaktadır, nefsin gerçek anlamda kendisini idrak etmesi gerekmektedir. Bu idrak insanın kendisinden ve bedeninden ayrı olarak gerçekleşmemektedir. İnsan hem nefsinin hem de bedeninin farkındalığını yaşamaktadır. Sühreverdî *Heyâkilü’n Nûr (Nur Heykelleri)* kitabında bu durumu aşağıdaki şekilde ifade etmiştir:

“Sen kendi özünden gafil olamazsın. Bedeninden herhangi bir cüzü ara sıra unutmuş olabilirsin. Eğer senin özüün bu cümleden ibaret olmuş olsaydı ara sıra unutmakla beraber hiçbir zaman unutmamak nasıl mümkün olabilirdi? “ben” dediğin zaman bu benlik bedeninden ve cüzlerinden çok üstündür.”¹²³

¹²² Ahmet Kamil Cihan, “İbn Sînâ’nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış”, *Bilimname Dergisi*, s.2, s.104.

¹²³ Şehabettin Sühreverdî, *Heyâkilü’n Nûr (Nur Heykelleri)*, (Çev: Fatih Yıldız-Cihat Demirci), s. 42.

Sühreverdî insanın özünün bedeninden bir parça olmadığını söylemektedir. İnsanın özünü Nurlar Nuru'nun bir parçasıdır ve bu öz bir yönü ile maddi alanda beden içinde bir yönü ile de Nurlar Nuru'na doğru her an dönme istemi içerisinde. Beden gibi maddi şeyleri idrak etmek onların duyularla algılanıyor olmasından dolayıdır. Beden dışındaki şeyleri idrak etmek o şeylerin mahiyetlerinin veya örnek türlerinin insan nefsinde ortaya çıkması ile mümkün olmaktadır. Bir tür insan zihninde ortaya çıktığında o türü tümel olarak insan zihni kendinde saklamaktadır. O türe it bundan sonra gördüğü, duyduğu, dokunduğu, bildiği her şey farklı olsa bile o türe ait olduğunu bilmektedir. Burada insan zihni bir tür sınıflama yapmaktadır. Bu sınıflama idrak edilen ve nefiste ortaya çıkan türe özgü bir kavrayıştır. Sühreverdî için bu kavrayışta sadece salt bir akıl değil bunun yanında iç görü ve sezgide önem kazanmaktadır. Sühreverdî bu durumu *Heyâkilü'n Nûr (Nur Heykelleri)* adlı kitabında aşağıdaki şekilde dile getirmektedir:

“Herhangi bir şeyin mahiyeti düşüncende belli olmadıkça onu idrak etmiş olamazsın. Çünkü idrakin o şeye mutabık olması icap eder. Bir şeyin düşüncende belli olması, olduğu gibi idrakin şartıdır. Bundan başka hayvanlık sıfatı gibi birçoklarının müşterek oldukları mahlûkları düşünürken, fil ve sivrisineği eşit olarak düşünürsün. Düşüncende bu iki hayvanın suretleri ölçülmüş değildir. Bunların sendeki yeri senin öz nefsidir. Hayvanlık sıfatı hayvanın irisine de ufağına da uygun düşer. Senin varlığında onların yerleri de ölçülmüş değildir. Sendeki yeri senin öz nefsidir. Çünkü ölçülemeyen bir şey, ölçülecek bir cisimde yerleşemez.”¹²⁴

Sühreverdî'ye göre nefis, kendi dışındaki varlıkları onlara ortak olarak ilişen bir özellikten dolayı idrak edebilirken, kendine özgü zatını ise bir ilişen vasıtasıyla değil kendisini kendisi olduğu için idrak etmektedir. Nefisin kendi zatını bilmesi için kendisine arız olan şeyleri bilmesine veya idrak etmesine gerek yoktur. Nefisin kendi zatını idrak ederken arız olan cisimlerle de bir ilişkisi bulunmamaktadır. Başka bir şey olmasa da nefis kendi zatını idrak edebilecek özelliktedir. Bu yüzden Sühreverdî için nefisin kendisini idrak etmesi sadece kendisi için gerekli bir durumdur. Sühreverdî bu durumu “*Kitâbü'l- Mukâvemât*” (*Felsefî İtirazlar*) da aşağıdaki şekilde açıklamaktadır:

¹²⁴ Şehabettin Sühreverdî, *Heyâkilü'n Nûr (Nur Heykelleri)*, (Çev: Fatih Yıldız-Cihat Demirci), s.44.

“Zira zâtını idrak edenin, zâtını suretle idrak etmesi doğru değildir. Zira ona nispetle suret, odur. O zâtını diğer şeylerden farklı olarak kendisinden başkası olmaksızın idrak eder. Zira diğer şeylerin tümü ve sûretleri de ona/kendisine nispetle odur. Yine o, zâtını ilave bir sıfatla da idrak etmez. Zira o ilâve sıfata sahip olduğunu da idrak eder. Dolayısıyla o, zâtını bu sıfattan önce idrak eder.”¹²⁵

Sühreverdî için nefis kendi zâtını idrak ettiği için diridir ve idrak etme kuvvesi elinde olan bir ilkedir. Nefis, madde gibi bir mekânda bulunmuş olsaydı o zaman idrak etmek gibi bir yetiden mahrum kalırdı. Nefis, mekândan soyutlanmış olması gerekir ki zatını ve mahiyetini idrak edebilsin. Meşşâî felsefenin temsilcilerinden olan İbn-i Sînâ “*et Ta’likât*” adlı eserinde idrak terimi hakkında iki tanımdan bahsetmektedir. İlk tanımında idrak terimini: “İdrak edilen mahiyetin idrak edicinin zatındaki husûlûdür.” diye tanımlarken ikinci tanımında ise idrak için: “Nefste malum mahiyetlerin husûlûdür.” der. İbn-i Sînâ *el İşârât* adlı eserinde de idrak terimini: “Bir şeyin idraki/algılanması onun hakikatının idrak edici nezdinde temsil edilmesidir.” diye tanımlar.”¹²⁶ İbn-i Sînâ da idrak algılanan şeyin algılayıcının zihnindeki mahiyeti ve formu olarak geçmektedir. İbn-i Sînâ için idrak, duyulur nesnelerden edinilir fakat duyulur nesnelerden edinilen bu bilgi, mahiyeti maddeden soyutlanmış ama maddenin de bazı özelliklerini taşıyan bir yapıyı barındırmaktadır. İnsan zihni de bu özellikteki bir mahiyeti, bilgiyi idrak etmektedir. Sühreverdî için de duyular mahiyetleri maddeden soyutlayarak almaktadır ve onu duyu yetisi haline getirmektedir. Duyu yetisi haline gelen mahiyetler de nefisteki mahiyetlerle uyumlu olmalıdır. Farabi felsefesinde de insanların idrakinin nasıl gerçekleştiğine dair görüşler bulunmaktadır. Farabi için nefis:

“Nefs hissî mahiyetleri duyularla ve aklî mahiyetleri bunların hissî mahiyetlerin vesilesiyle terk eder. Zira bu mahiyetlerin ma’kûl olmaları bunların duyumsal olmalarından ileri gelir. Bu yüzden bu mahiyetlerin ma’kûl olmaları duyumsal olmalarıyla uyumludur. Aksi durumda bu mahiyetler o nesnenin aklî mahiyeti olmazdı.”¹²⁷

İbnü’l Arabî’nin de duyulara ve duyuların idrakine yönelik düşünceleri bulunmaktadır. İbnü’l Arabî için duyular insanlara ontolojik olarak gerçekliğin

¹²⁵Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü’l-Mukâvemât(Felsefî İtirazlar)*,(Çev: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın),s.272.

¹²⁶Sedat Baran, “İbn Sînâ’da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma’kûller”, *Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, c.6 s.1, Haziran 2020, s. 295.

¹²⁷Baran, “İbn Sînâ’da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma’kûller”, s.302.

olduğunu gösterse de vehimden başka bir şey değildir. Bu durumu İbnü'l Arabî aşağıdaki hikâyede ifade etmektedir:

“Cebrail’i Dıhye kılığında görenler “bu Dıhye” demişlerdi. Sahabeler görünen mahiyetten dolayı ona bir insan adını verdi. Oysa doğru olan onların duyması ve görmesi olsaydı onlar onun Cebrail olduğunu bilirlerdi. Fakat işin hakikatini bilen ve gören Arif, onun Cebrail olduğunu bildi.”¹²⁸

Farabi, İbn-i Sinâ ve Sühreverdî için akli tasavvurların kaynağı duyulardır fakat insanın duyuları ile küllilerin tamamını idrak ettiği doğru bir ifade değildir. Doğa hakkında elde edilen bütün bilgilerin kaynağı duyulardır fakat insanın zihninde duyularla algılanamayan ama zihinde bulunan külli kavramlar da bulunmaktadır. Bu kavramların madde âleminde herhangi bir görüngeleri bulunmamaktadır. Bunlar öznel âlemde yer bulan kavramlardır. Burada Sühreverdî, Farabi ve İbn-i Sinâ’dan ayrılarak idrakin gerçekleşme sürecine sezgi ve iç görüyü ekleyerek mistik bir düşünce ortaya koymaktadır. Sühreverdî için bu görüngüler ancak ve ancak içsel sezgi ile bilinebilir. Bu içsel sezginin Nurlar Nuru’ndan geldiğini düşünmek bu sezginin genelgeçer bir nitelik taşıdığı anlamına gelmektedir. Fakat böyle bir görüngüde her nefsin Nurlar Nuru’ndan aldığı ışık aynı olsa da bu ışığı anlamlandırma işi farklı olmaktadır. Çünkü her nefsin madde âlemindeki yaşantısı aynı değildir. Yaşantıları aynı olmayan nefislerin tek gerçeklik ve tek hakiki bilgi etrafında toplanması Sühreverdî’de arınma sorunu ile aşılmaya çalışılacaktır. Her nefis kendi arzu ve hevalarından vazgeçince özündeki cevhere dönerek kendini aynadaki beni olarak görmektedir.

İdrakin bir cevher olup olmadığı konusu Sühreverdî’de sorgulanmaktadır. Sühreverdî felsefesinde idrak insana arız olan bir şey değildir. Dolayısıyla idrak ve idrak etme yetisi nefsin niteliği ve eklentisi olamamaktadır. Nitekim nefsin eklentisi olmayan idrak, idrak eden kişi için kendisine apaçık olarak belirlemektedir. Bu açıklık idrakin nefsin eklentisi olduğunu değil de nefsin zatından bir nur olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla insan-âlem ilişkisi karşıtlağa da benzeşmeye de dayanmaktadır. Sühreverdî için idrakin arız olmadığı nefste âlemin hakikatleri insanda toplu olarak mevcuttur fakat bu hakikatler âlemin kendisinde ayrı ayrı veya perakende bir

¹²⁸Emin Çelebi, “İbn Arabî’nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c.10 s.3, 2010, s.6.

şekildedir. Bu da âlemin büyük insanı, insanın da küçük âlem olduğunu göstermektedir. İbn Arabî bu konuyu insan omadan âlemin varlığı “ruhsuz bir bedenden ibarettir. Cilasız bir ayna... Durum âlem aynasının cilalanmasını gerektirdiğinde Âdem bu aynanın cilası ve bu mahiyetin ruhu olmuştur”¹²⁹ sözü ile özetlemektedir. İnsanın âlemi cilalaması içinde idrakteki kuvveleri kullanması gerekmektedir. Bu kuvveler insanın anlamlandırma ve bilgiyi işlemede önemli bir yere sahiptir.

3.1.2. Nefiste Bulunan İdrakin Kuvveleri

Sühreverdî için nefsin idrak edici açık ve gizli kuvvetleri bulunmaktadır. Açık kuvvetleri beş duyu diye geçen *havâss-ı hamse’dir*. Bunlar görmek, tatmak, işitmek, koklamak, dokunmaktır. İdrakin *hiss-i müşterek* diye geçen gizli kuvvetleri de bulunmaktadır. Gizli kuvvetlerden biri *hayal* kuvvesidir. Hayal kuvvesi, hissi kuvvenin içine su akan bir havuz gibidir. Bu idrakin havuz gibi bir hazine olmasının nedenini maddeye herhangi bir ihtiyaç duymadan soyutlama ile madde ve mahiyeti birbirinden ayırabilmesinde yatmaktadır. Bir diğer gizli kuvve ise *düşünme* kuvvesi olarak bilinen *müfekkire’dir*. Bu kuvveyle birleştirme, ayırma, çıkarımda bulunma işlemleri yapılmaktadır. Bir diğer kuvve *vehim* kuvvesidir. Bu kuvve hissedilmeyen, anlaşılmayan durumların olduğu sırada akla muhalif olan kuvvedir. Son olarak nefsin idrak gücünde *hafıza* kuvvesi bulunmaktadır. Bu kuvve geçmişte olmuş bitmiş her şeyi saklama ve hatırlatma görevini üstlenmiştir. Sühreverdî bu konuyu *El- Elvâhu’l- İmâdiyye (Hikmet Levhaları)* kitabında aşağıdaki şekilde özetlemektedir:

“Hayvan için beş dış duyu düzenlenmiştir. Bunlar dokunma, tatma, koklama, işitme ve görmedir. Onun beş iç duyusu daha vardır. İlki ortak duyu, ikincisi hayâldir; ikisi de beynin ilk boşluğunda bulunur; ortak duyu¹³⁰ önde hayâl ise arkadadır. Dokunulan, görülen, tadılan vd. şeyleri tahayyül etmesinden dolayı hayâl kuvvetinde bir şüphe yoktur. Bütün duyuların suretlerin onda kalması bunu gösterir. Üçüncüsü vehimdir. O

¹²⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “İbn Arabî’ye Göre İnsan-Âlem, İnsan-Allah İlişkisi”, (Çev: Semih Ceyhan), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, s.263.

¹³⁰ “Ortak duyuya (Hiss-i Müşterek) gelince sen onu tahayyül ettiğin şeyle müşahade ettiğin şeyi birbirinden ayırt etmek suretiyle rüyada ve uyku dışında uzun süre gözünü yumduğunda bizzât/muâyeneten bilirsin. Şayet müşahade hayal ile olsaydı tahayyül edilen her şey müşahade olurdu. Öyleyse tüm duyuların suretlerini müşahade eden bu şey ortak duyudur. Onun beş duyuya nispeti, bir misalle, beş ehrin suyunun içine aktığı havuzdur. Bu itibarla o tüm duyuların misallerini ilkin alan kuvvedir. Hayal ise onun deposudur.” Bkz. Şihâbüddîn Es- Sühreverdî, *El- Elvâhu’l- İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan), s.72.

hayvanlarda, duyulurlar hakkında duyulur olmayan mânalarla hüküm veri. Kediye fare olup da onu istemeye götüren mânayı idrak etmesi; fareyi de kedide olup da ondan kaçmasını gerektiren mânayı idrak etmesi böyledir. Dördüncüsü mütehayyiledir. O misaller ile hükümleri terkip edendir. Akıl onu kullandığında ona müfekkire denir; bunun vasıtasıyla ilimler ve sanatlar elde edilir. Bu hayâl kuvvetinden başkadır. Çünkü hayâl sûretleri kendisine geldiği gibi kaydeder onlar üzerinde tasarrufta bulunmaz. Mütehayyile ise terkip ve tafsil eder; insan başlı, deveboyunlu, kaplan sırtlı vd. farklı organlardan belirli bir hayvanı terkip eden odur. Beşincisi hafıza kuvvesidir. O, vehmin, mütehayyilenin ve olayların tamamını ayrıntılı ve bağlantılı olarak kaydeder. Etkin olduğu yer beynin arka boşluğudur.”¹³¹

Sühreverdî için bu kuvveler birbirinden farklıdır. Kuvvelerin sağlıklı olup olmadıkları bulundukları yerlerin bozulmasından anlaşılmaktadır. Sühreverdî’ye göre hayvanlar için iki tane *şevk* kuvvesi vardır. Bunlardan biri hoşâ giden ve mülayim olanı kendine çeken *şehvani* kuvvesidir, diğeri ise hoşâ gitmeyen ve mülayim olmayanı kendisinden uzaklaştıran *gazabî* kuvvedir. Sühreverdî için sevk edici olan *şehvani* kuvve tahayyül ve algıdan etkilenen kuvvedir çünkü bu kuvvede idrak edilemeyen tahayyül ve algıya istek duyulamamaktadır. Nefsin güçlerinde meydana gelen ve insanı harekete geçiren *şehvani* kuvve ve beraberinde gelen *irade* kuvvesi sinirler ve kaslar üzerinde sevk edici bir etkiye sahiptir. Nefsani idrakle oluşan bu etkinin yakın ilkesi kasları kullanarak organları harekete geçiren güçtür. Nefsin uzak ilkesi olarak kendini gösteren arzu gücü, tahayyüle ve düşünceye bağlanmaktadır. Bu sırada oluşan hareket ise arzu gücünün tahayyül etmesi ile oluşmaktadır. Sühreverdî için bedeni harekete geçiren idrak güçleri ilk etapda duyular yoluyla dış dünya hakkında bilgi sahibi olmaktadır. İç duyuları aracılığıyla da meydana gelen arzu gücü ve iradenin de etkisiyle hakikat bilinmektedir. Bu yüzden hakikatin bilinmek istenmesi nefste bulunan idrak kuvvelerini ve insanı her zaman diri ve canlı tutmaktadır. Nitekim Aristoteles için de nefis ve onun niteliği canlı bir organizmanın ilk yetkinliği ve formu konumundadır. Bu yüzdendir ki nefis, canlı varlıkların meydana getirdiği türlerin sahip oldukları şekil ve mahiyetlerden ibarettir. Aristoteles bu değerlendirmelerini *Ruh Üzerine* adlı kitap da aşağıdaki şekilde örneklendirmektedir:

¹³¹ Şihâüddin es-Sühreverdî, *El- Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan), s.72.

“Örneğin balta gibi bir aleti doğal bir cismi varsayalım: Baltanın neliği onun tözü olacaktır ve bu nelik baltanın ruhu olacaktır; çünkü töz baltadan ayrılıyorsa bir eş sesliliğin dışında artık balta olmayacaktı. Fakat gerçekte bu yalnız bir baltadır. Gerçekte ruh bu tür balta gibi bir cismin neliği ve biçimi değildi, fakat bu nitelikteki, yani kendinde hareket ve dinginliğin bir ilkesi olan doğal bir cismin neliği ve biçimidir. Söylediğimiz şeyi şimdi canlı cismin bölümlerine uygulayalım. Gerçekte eğer göz bir hayvan olsaydı, görme gözü ruhu olurdu; Çünkü gözü biçimsel tözü görmedir. Oysa göz görmenin maddesidir ve görme yoksa taştan bir göz veya bir göz resmi gibi, eş adlılığın dışında, artık göz de yoktur. Böylece bölümler için doğru olan şeyi, canlı cismin bütününe yaymak gerekir. Gerçekte beden bölümü için ruhun bölümü ne değer taşıyorsa beden sıfatıyla duyumlayan bedenin bütünü için tüm duyarlılık aynı değerdedir.”¹³²

Aristoteles için ruh diğer bir ifade ile nefis bedeninin hem şekilsel nedeni hem de cevheridir. Aristoteles için canlılık ifade eden nefsin kuvveleri bulunmaktadır. Bu kuvveler bitkisel, hayvani ve insani nefste ortaya çıkmaktadır. Büyüme, üreme ve beslenme güçlerine sahip olan nefis kendi varlığının devamını sağlamak için çaba harcamaktadır. Buradaki idrak sadece bedensel ihtiyaçları giderecek özellikteki nesnelere odaklanmaktadır. Hayvani nefste, varlığın tikel formlarının idrak edilmesi ve bu tikellerin isimlendirilmesi durumları bulunmaktadır. Ayrıca hayvani nefste irade ile harekette bulunmaktadır. Son olarak insani nefis, bitkisel ve hayvani nefsin bütün idrak güçlerine ve özelliklerine sahip olan nefstir. Aristoteles için insani nefste arzu ve istek güçleri de bulunmaktadır. İnsanın en önemli gücü olan idrak gücü bu nefstedir. Sühreverdi de Aristoteles gibi hayvan ve bitkilerde ortak olan kuvvelerden bahsetmektedir. Bu kuvveleri “*El-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*” adlı kitabında aşağıdaki şekilde açıklamaktadır:

“Birisi besleyici kuvve olup, besin maddesinde tasarrufta bulunarak onu başka bir şeye dönüştürür. O bunu, beslenenden eriyene karşılık olmak üzere onun cevherine benzer bir şeye dönüştürmek için yapar. İkincisi büyütücü kuvvedir. Tüm uç taraflarda belli bir orantıya göre beslenenin bölümlerinde artışı gerektiren bir kuvvedir. Üçüncüsü de doğurucu kuvvedir. Bu da başka bir tekil varlığa ilke olması ve yine ekil varlığın değil de türünün korunması için maddenin fazlasından (özün) tohumun çıkmasını gerektiren bir kuvvedir. Besleyici kuvveye, besini cezbedici

¹³²Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (Çev: Zeki Özcan), Sentez Yayıncılık, Ankara 2014, 73-74.

(câzibe), tutucu (mâsike), hazmedici (hâzime) ve ağırlıkları atıcı olan kuvveler hizmet eder.”¹³³

Sühreverdî için idrak güçlerinin kendilerine özel naif ve ince ruhları bulunmaktadır. İdrak güçlerinin çıkış noktası olan bu ruh kaynağını kalpten almaktadır. Kalpten çıkıp bedene yayılan ruh, Sühreverdî için hayvani ruhtur. Hayvani ruh da tabî ve nefsanî ruh diye ikiye ayrılmaktadır. Nefsani ruh atardamarlar yoluyla beyne giderek soğuyup dengeli hale gelen ve sonrasında organlar vasıtasıyla tüm bedene yayılan ruhtur. Büyüme, üreme vs. gibi ilkelerin ruhu ise tabî ruh olarak isimlendirmektedir.

Sühreverdî’ye göre idrak yetilerinin hepsinin sadece bir duyuya verilmesi, duyudan gelenlerin ve duyunun kusurlu olması durumunda tüm duyuların tehlikeye girmesi demektir. Fakat Sühreverdî için idrak yetilerinin her biri ayrı bir duyuya verilmiştir bu yüzden de kuvvelerden birinin kusurlu olsa bile başka bir kuvve görevini yapmaktadır. “Sühreverdî, İbn Arabî ve Molla Sadra gibi düşünürlere göre insan nefsi dış duyuların idrakiyle duyular evreninin, iç duyuların idrakiyle hayal evreninin, akıl idrakiyle de aklî evrenin gerçekliğini kavrar.” Bu kavrama sonucunda nefis, idrak edilen şeylerin künhüne varır.”¹³⁴ İbn Sînâ’da nefsin güçleri en asgari düzey olan büyüme, beslenme ve üreme ile birlikte insan nefsinin meydana getiren güçler idrak gücü, hareket gücü, düşünme gücü olarak üç grupta toplanmaktadır. İdrak gücü içerisinde beşi iç beşi dış olmak üzere on tane duyu yetisi bulunmaktadır. Tatma, koklama, dokunma, işitme, görme dış idrak gücü veya dış duyu olarak adlandırılmaktadır. Ortak duyu, hayal (tasarlama), tahayyül (tefekür), vehim, hatırlama (belleme) iç idrak gücü veya iç duyu olarak isimlendirilmektedir. İbn Sînâ ve Sühreverdî için ortak duyu dış duyuların merkezi konumundadır. Dış duyularda oluşacak olan en ufak bir bozulma zihinde oluşacak olan bilginin yanlışlığın sebebiyet verilmektedir. Nefsi ve nefsin kuvvelerini tanımlarken İbn Sînâcı bir yol haritası izleyen Molla Sadra’da da nefis varlığı dış gözlem yolu ile kanıtlanmaya dayanmaktadır. Çünkü dış âlemde büyüyen, beslenen, duyumsanan cisimlerin varlığı gözlenmektedir. Bu yüzden Molla Sadra’da nefsin dışarıdan görüntüsü beden üzerindeki etkisinden ve davranışlarından anlaşılmaktadır. Nefis dolayısıyla Molla Sadra’da doğaya ve maddeye içkinlikten çıkıp İslam düşüncesine

¹³³Şihâüddîn es-Sühreverdî, *El-Elvâhu’l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan), s.74.

¹³⁴ Abdülaziz, *Sühreverdî’de Nefs ve İdrak*, s. 191.

daha yakın olarak tanımlanma yoluna gidilmiştir. Nefse kemale ulaşmak ve arınmak gibi yetkinlikler verilmiştir. Molla Sadra için nefis tikellerin bilgisinden hareketle bir bilgi edinmek yerine tümelin bilgisine sahip olarak bir yetkinlik içerisinde onu bulunduğu âlemde içselleştirerek yayması gerekmektedir. Molla Sadra için nefis bir güçtür ve tümelin ilkelerini idrak edecek yetkinliğe sahiptir. Bunu “Nefs, güç (kuvve) halinde hayata sahip olan tabîî organik cismin, tümel ilkeleri idrak etmesi ve düşünme eylemini gerçekleştirmesi yönünden ilk yetkinliğidir.”¹³⁵ şeklinde ifade etmektedir. İnsanın ilk yetkinliği olarak duyumsamayı ikinci yetkinliği olarak da iradi hareketi ön plana alan Molla Sadra için de ortak duyu önemlidir. Bu yüzden İbn Sînâ, Sühreverdî ve Molla Sadra’da ortak duyu iyi çalışmalı ve kesintiye uğramamalıdır. Sühreverdî’nin, Molla Sadra’nın ve İbn Sînâ’nın insan, ruh-beden anlayışları modern dönemde ortaya çıkan akımların temelidir. İnsanın gelişimsel özelliklerini sıralayan benlik çeşitlerini inceleyerek onları sınıflandıran bu sınıflandırmalardan yola çıkarak ahlaki gelişim dönemlerini açıklayan psikoloji üstatları bulunmaktadır. Bunlardan Psikanaliz bilimin kurucusu olan Sigmund Freud bilinçaltı kavramlarını ifade ederek insanın ruh-beden içerisindeki çatışmayı incelemiş ve açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Bu kavramlar id, ego ve süper ego kavramlarıdır. İd kavramı insanın en ilkel kavramıdır ve nefsanî yani şehvet ilkesi ile çalışmaktadır. İnsanın bütün nefsanî ihtiyaçlarını karşılamak için en bencilce davrandığı alanıdır. Bu alan İbn Sînâ’da, Aristoteles’te ve Sühreverdî’de bitkisel nefis veya şehvet kuvvesi olarak geçen alana denk gelmektedir. Freud’un ego kavramı, bilinçaltının denge profili konumundadır. Ego, İd’in aşırı isteklerini sınırlayarak onun isteklerini ölçüp toplumun kurallarına göre mümkünatını inceleyen ve karar veren mercidir. Freud kitabında ego hakkında “Ego, şahlanmış bir at üzerindeki şövalye gibidir. Ego, id ve süper egonun isteklerini uzlaştırmaya çalışan hakemdir.”¹³⁶ şeklinde ifade etmiştir. Süper ego toplumun istek ve ihtiyaçlarını ön plana alan ve onun sınırları çerçevesinde hareket eden bir kavramdır. Ayrıca süper ego Freud için ulaşılması gereken en üst benliktir yani Sühreverdî ve diğer filozoflarda insan-ı kâmile denk gelmektedir. Çünkü burada insan kendi öz benliğinde bazı kısıtlamalara gitmekte ve yaşamını hem kendi hem toplum yönünde yeniden şekillendirmektedir. Felsefe tarihindeki filozoflardan Sühreverdî ve diğer

¹³⁵Muhammet Sait Kavşut, “Nefs- Beden İlişkisi Problemine Yeni Bir Bakış: Molla Sadra’nın Tekâmülî Nefs Tasavvuru”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, c.10 s.4, Aralık, 2018, s.1499.

¹³⁶Bkz: Vikipedi, Erişim: 06.09.2025 <https://tr.wikipedia.org>.

filozoflar bunlara ek olarak modern dönemdeki psikoloji üstatlarını da eklersek karşımıza hep aynı sorun çıkmaktadır. Bu sorunda insanların bir anda duygularının nasıl kurbanı olabildiklerini ve bu duygularından nasıl kurtulacaklarını göstermektir. Sühreverdî için bu duygulardan kurtulmanın yolu idrakin kuvvelerinden hareketle hakiki bilgiye ulaşmadır. Bu da Sühreverdî’de bilgi türlerini incelemeyi gerektirmektedir. Sühreverdî için bilgi iki çeşittir. Bu bilgi türleri ve idrak türleri aşağıda sırası ile ele alınacaktır.

3.1.3. Husûlî, Huzûrî Bilgi ve İdrak Türleri

3.1.3.a-) Husûlî ve Huzûrî Bilgi Türleri

İnsanın hakiki bilgiyi elde etme isteği ve bu konudaki çabası her zaman bir problem doğurmuştur. Nitekim insan bilgiyi elde ederken hem duyularını hem aklını hem de sezgiyi kullanmaktadır. O halde insan hakiki bilgiye giden yolda aklı mı duyuları mı yoksa sezgiyi mi kabul etmeli? sorusu önem kazanmaktadır. Felsefe tarihi boyunca filozoflar bu problemi çözerken ya duyuyu ya da aklı ele almışlardır. Bunların yanında sadece aklı veya sadece duyuyu ele alıp çözüm bulmaya çalışmışlardır. Sühreverdî bu problemin çözümüne sezgiyi de eklemektedir. Sonuç olarak insanın bilme ve bilgiye sahip olma isteği iç ve dış kuvvelerin bir bütünlük içinde çalışması ile çözülmüştür. İnsanın bilmesi ile ilgili bazı konularda Gazali’de Sühreverdî ile aynı düşünceyi paylaşmaktadır. Bunlardan biri bilmenin gerçek özünün insanın kendini bilmesinde yatmasıdır. Gazali için de insanın asla şüphe edemeyeceği şeyi kendi varlığı ve bu varlığının farkındalığını yaşamasıdır. Fakat Gazali içinde bu bilgiyi bilmenin sadece ilk basamağıdır. Bunun dışında insan akıl, kalp ve beş duyunun bilmedeki sınır ve şartlarını bilmesi, tanınması, fark etmesi gerekmektedir. Bunların arasından da beş duyu ve aklın her zaman yanılgıya düşüreceğini de unutmaması gerekmektedir. Asıl gerçek bilgiyi veren Sühreverdî’de olduğu gibi Gazali’de de derin bir tecrübe içeren sezgidir. Yani insanın kalp gözünün açılıp hakikati bütün gerçekliği ile görebilmesidir. Bilgi, Gazali için önce duyularla başlar akıldan geçer ve en son kalpte gerçekliğe kavuşmaktadır. Gazali bunu *el-Munkiz min ed-Delâl’de (Delaletten Kurtuluş)* aşağıdaki şekilde özetlemektedir:

“İnsanda ilk yaratılan dokunma hissidir. Bununla soğukluk, sıcaklık, yaşlılık, kuruluk, yumuşaklık, sertlik vb. gibi varlıkların sıfatları idrak

edilir. Bundan sonra insanda göz yaratılır. Bununla renkleri, şekilleri idrak eder. Beş duyuyla bilinen âlem içerisinde en geniş saha göze ait olandır. Sonra insanda işitme meydana gelir. Sesleri, nağmeleri onunla işitir. Daha sonra onda tatma kuvveti yaratılır. Böylece mahsusat âlemini idrak vasıtaları tamamlanmış olur. Daha sonra insan diğer bir safhaya yükselir. Bu safhada da akıl yaratılır. Bununla vacipleri, caizleri, muhal olan şeyleri idrak eder ve bundan evvelki safhalarda kendisinde bulunmayan birtakım yetenekleri kazanır. Aklın ötesinde bir safha vardır ki orada başka bir göz açılır. Onunla gaybı, gelecekte vuku bulacak hadiseleri ve daha aklın anlamaktan aciz kaldığı başka şeyleri görür.”¹³⁷

Gazali ve Sühreverdî için de gerçek bilgi ve hakiki mutluluk aklın ve duyuların ötesinde bir yer olan kalpten gelmektedir. Kalbe doğan bir aydınlanma ve ışık insanın gerçekliği görmesinde yeni bir kapıdır. İşte bu kapı Sühreverdî için insan bedeninin yanında insan nefsinin de mutluluğa ermesini aynı zamanda sezgisel ve aklî bilme gücünü yetkinleştirmesini, varlığın hakikatlerini görmesini ve varlığın hakikatlerinin düzenini kavramasını sağlamada önemli bir adımdır. Akli devre dışı bırakarak sezgi ile hakiki bilgiye ulaşılması bilgi türlerini sezgisel bilgi (huzurî), aklî bilgi (husûlî) olarak sınıflandırılmasına sebep olmaktadır. Sühreverdî huzurî bilgiyi aracısız bilgi elde etmek olarak düşünmektedir ve bu bilginin temel esasını da insanın kendi zatını bilmesinden geçtiğini söylemektedir. Sühreverdî *Hikmetü-l İşrâk* kitabında bilgi türlerinden biri olan huzurî bilginin kaynağı için aşağıdaki açıklamayı yapmaktadır:

“Sen kendi zatından ve onu idrak ettiğinden habersiz değilsin. Çünkü idrak bir mahiyet ya da ilave bir nitelikle gerçekleşemez. O halde sen zâtını idrak etmede zatının görünür varlığı dışında ya da varlığının farkında olmayan bir şeye ihtiyaç duymazsın. Bu durumda eğer sen kendi zâtın ve zatının bir parçasından habersiz değilsen, senin zâtın ile zâtını idrak etmen aynı şeydir. Zâtının farkında olmadığı kalp, karaciğer, beyin, bütün organlar ile karanlık ve aydınlık hey’etler gibi azalar senin idrak etmeni sağlayan şeylerden değildir. Çünkü idrak etmeni sağlayan şey, bir organ ya da cismani bir şey değildir. Şayet öyle olsaydı bundan habersiz olmazdın. Çünkü senin zâtınla ilgili süreklilik arz eden ve kaybolmayan bir bilincin vardır.”¹³⁸

Sühreverdî bu kendilik bilgisinden yola çıkarak “huzurî bilginin süreklilik arz eden ve kaybolmayan bir bilgi türü olduğunu belirtmektedir. İnsanın kendilik bilinci gerek uykuda gerek sarhoşken gerekse ayık durumda olsun insanın kendisinden

¹³⁷ Mehmet Bayraktar, “Gazali’nin Bilgi Teorisi”, *İlim ve Sanat Dergisi*, c.1 s.2., s.46.

¹³⁸ Şihâbüddîn Sühreverdî, *Hikmetü-l İşrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami), s.314-316.

ayrılmamaktadır. Buradan hareketle Sühreverdî, insanın insan olmasını sağlayan şeyin kendini sürekli idrak eden “benlik”ten başka bir şey olmadığını ifade etmektedir. Sühreverdî’nin benlik anlayışı aşağıdaki cümlelerle ifade edilebilir:

“Sühreverdî içsel benlik veya içsel algı gibi belirli bilgi türlerinin formlar olmadan doğrudan algılandığını iddia etmektedir. Dış duyuşsal algılar gibi diğer şeyleri bedensel organlarımızdaki temsiller aracılığıyla algılarız. Bu algıyı gözlerimizdeki bir dağ gibi veya bedensel organlarımıza baskılanmış formlar olarak algılarız. Bu evrenseller ve özellikler benliğin yeteneklerinde ve bedensel organlarında mevcut olduğunda, benliğin zihninde de mevcut olurlar. Nesne algısı, Sühreverdî için özel bir öz algı durumudur.”¹³⁹

Dolayısıyla Sühreverdî için bir öz algı olan idrak, ilave bir nitelik veya özellik değil, insanın zatına has bir durumdur. Bu durumda özne ile nesne arasında bir ayrım olmadığı yani bilen ile bilinenin bir ve aynı şey olduğu da ifade edilmelidir. “Ben, kendimi biliyorum.” cümlesinde açık bir şekilde görülmektedir.”¹⁴⁰ Cümle incelendiğinde “ben” ve “kendim” sözcükleri ontolojik açıdan aynı şeye denk gelmektedir o da insanın kendi benliğidir. Ben ve kendim sözcükleri insan bedeninin herhangi bir uzvuna denk gelen sözcükler değildirler. Ben ve kendim aslında bir öz algılama olarak insanın kendisine has olan sözcüklerden ibaret olmaktadır.

Sühreverdî için husûlî bilgi farklı bir konumda durmaktadır. Sühreverdî duyularla ve tasavvurla elde edilen şeylerin mahiyetlerinin zihinde ortaya çıkmasıyla oluşan bilgi türüne husûlî bilgi ismini vermektedir. Sühreverdî husûlî bilgiyi aşağıdaki şekilde ifade etmektedir:

“Husûlî bilgide kişinin nesneye dair bir bilgiye sahip olabilmesi için o şeyin mahiyetinin zihinde oluşması gerekmektedir. Özne eğer bir nesnenin mahiyetine sahip değilse o nesne ya dış dünyada yoktur ya da bilen öznenin zihninde yoktur. O halde eğer bir nesne varsa ve bilen özne bu nesneyi bilmek istiyorsa (ona yöneliyorsa), o nesnenin mahiyetine ihtiyaç duyar. Çünkü husûlî bilginin elde edilmesinin temel şartlarından biri, zihinde ortaya çıkan mahiyet ile o mahiyetin dış dünyadaki karşılığının birebir örtüşmesi/uyuşmasıdır.”¹⁴¹

¹³⁹Griffel, “Al-Suhrawardî’s Philosophy Contextualized (Sühreverdî’nin Bağlamsallaşmış Felsefesi), s.148.

¹⁴⁰Çavuş, “Şihabüddin es-Sühreverdî’de Husûlî ve Huzûrî Bilgi Açısından Bilgiyi Temellendirmede Kendilik Bilgisinin Rolü”, s.55.

¹⁴¹Çavuş, a.g.m, s.59.

Paragrafta anlatılan bu uyuşma, türün bir ferdine ait ilk mahiyetten elde edilen bilgi türüdür. Husûlî bilgideki bu örtüşme veya uyuşma fertlerden elde edilecek mahiyetin bu ilk mahiyet ile aynileşmesi durumudur. Sühreverdî için diğer fertlerden elde edilen mahiyet ilk mahiyetten farklı olursa öncekinde ya da sonrakinde bir yanlışlık söz konusudur. Aslında Sühreverdî'deki huzûrî bilgi ve husûlî bilgi Meşşâî felsefesindeki bilgi ve idrak anlayışına tepkiden kaynaklanmaktadır. Meşşâî felsefede insan idrakinin gerçekleştiği yer ortak duyudur. Dış dünya ortak duyudan elde edilmiş duyu verilerini idrak etmektedir. Meşşâî felsefede insanın idrak ettiği şey ortak duyudaki mahiyettir. Meşşâî felsefede metafizik âleme yönelen nefs bu âlemdeki bilgiyi idrak etmenin güçlerinden biri olan hayal etme gücünü (mütehayyile gücü) kullanarak elde ettiği bilgiyi ortak duyuya iletmektedir. Dolayısıyla metafizik âleme ilişkin bilgi ortak duyuda tanımlanmış olmaktadır. Sühreverdî için durum bundan ibaret değildir. Sühreverdî, insanın metafizik ve dış dünyaya ait şeyleri idrak edememesinin nedenini ortak duyudaki hangi mahiyetin neye işaret ettiğinin bilinmediğinden kaynaklandığını söylemektedir. Sühreverdî, Meşşâî felsefenin elde ettiği bilginin kesinliğini ve doğruluğunu gösterecek bir ölçütün bulunmadığını dile getirmiştir ayrıca araçlarla ulaşılan ilk bilgilerin hayal gücü ve duyu verisi diye tanımlanamayacağını söylemektedir. Çünkü Sühreverdî için bilgi aracısız ulaşılan sezgiden geçmektedir. Bu noktada İbn Sînâ için sezgi, bilen özne olan insan ile bilinen bilgi veya bilgi kaynağı olan faal akıl arasındaki bağlantıyı sağlamadan geçmektedir. İbn Sînâ *el- İşârât ve't-Tembihât* kitabında sezgiyi “Sezgi, insan zihninde orta terimin bir anda görünmesidir. Bu sonuç ya talep ve isteğin hemen akabinde bir hareket olmadan elde edilir, ya da bir istek ve hareket olmaksızın meydana gelir ve sezgi ile orta terim veya onun konumunda olan görünür.”¹⁴² diye açıklamaktadır. Sezgi burada ilkelerden sonuçlara aracısız olarak ulaşmaktır. Orta terim ise zihindeki akledilir mahiyetlerin gerçekliğinin daha net bir şekilde açıklığa kavuşmasıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın orta terimin açığa çıkması olarak tanımladığı sezgiyi Sühreverdî huzûrî bilgi olarak ele alıp işlemektedir. Sühreverdî'nin huzûrî bilgi anlayışına dönecek olursak; “Huzûrî, işrâki bir bilme faaliyetinde, bilende ilmî bir mahiyetin meydana gelmesine ihtiyaç duyulmaz. Bu bilgi, özel bir izafetle elde edilir. Bu izafet ise, eşyanın, mücerret nur olan insanın kendisi (insanî nefs) için

¹⁴²Adnan Gürsoy, “İbn Sînâ Felsefesinde Sezgisel Bilginin Aklî Karakteri”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.5 s.1, Bahar 2014, s.194.

işrâkî bir huzurla huzurundan ibarettir.”¹⁴³ Huzûrî bilgide bilginin nesnesi olan şey öznenin idrak alanının içinde bulunmaktadır. Huzûrî bilgi, doğru bir bilen özne ile bilinen nesne arasındaki bilfiil bilme ilişkisine bağlıdır. Bu ilişki aşağıdaki şekilde dile getirilmiştir:

*“İşrâkî bilgi, mahiyetle ve eserle değil; aksine şeyin nefis için sadece işrâkî bir huzurla huzurundan ibaret olan özel bir izafetle elde edilir. İşrâkî huzûrî bilgi, bilinene ilişkin hiçbir bilgi yokken idrak eden için olmayan bir şeyin meydana gelmesidir ve bu, işrâkî izafetten başka bir şey değildir. Bu nedenle kendisi ile uyuşacağı bir bilgiye ihtiyaç yoktur.”*¹⁴⁴

Nitekim Sühreverdî de varlıklar Nurlar Nuru’ndan aşağıda olan nurlara doğru bir sıra halinde gelmektedir. Bu gelen nurlar bizim ilmi mahiyetimiz değil bedeni arzulardan uzaklaşma içine giren insanı çeken arındıran nurlardır. Aslında Sühreverdî’de insanın “ben” diye gösterdiği kendisi Nurların Nuru’nun nurlarından mücerret müdebbir nurudur. İnsanın mücerret olması onun cisme ilişkin hiçbir niteliğinin olmadığı anlamına gelmektedir. İnsan, Sühreverdî için ne kadar mücerret bir nur olarak Nurlar Nuru’ndan gelse de yetkinlik bakımından eksiktir. Beden burada insanın kemale ermek için eylemlerini gerçekleştirdiği ve dış dünyayı idrak ettiği bir alettir. Bu yüzden insanın bedeni insanın üzerine düşen gölgesinden ibarettir. Dolayısıyla insanın kendisine yönelik ilk müşahedesi aslında gölgesinin müşahedesidir. Sühreverdî insanın kendisine ait olan ilk doğru müşahedesinin nasıl gerçekleşeceğini sorgulamaktadır. İnsanın doğru müşahedesinin gerçekleşmesini bedende ortaya çıkan güçlerini tanıması ve onları terbiye edip ıslah etmesine bağlamaktadır. İnsanın kendi güçlerini tanıması da idrak türlerini bilmesinden geçmektedir.

3.1.3.b-) İdrak Türleri

Sühreverdî’nin idrak türleri üç kısımdan oluşmaktadır. Bunlar; duyuşal idrak, tahayyülî idrak, sezgisel (huzûrî) idrak olarak sınıflandırılmaktadır. **Duyuşal idrak** maddi âlemi duyular yoluyla tanımamıza neden olan idrak türüdür. Duyuşal idrak beden gibi maddi bir cisimle iş gördüğü için idrakle elde ettiği mahiyeti içselleştirememektedir. Bu yüzden duyuşal idrakte tamamen bir soyutlamadan bahsedilememekte ve maddeyle ilişki kesildiğinde maddeden elde edilen mahiyet

¹⁴³Doru M. Nesim, Gökdağ Kamuran, Kaplan Yunus, *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, s. 229.

¹⁴⁴Cihan, Sühreverdî, s.55.

ortadan kalkmaktadır. İnsanda beş tane dış duyu idrak türünden bahsedilmektedir. Sühreverdî için bu beş dış duyu idrak türleri içinde görme duyusunun önemi fazladır. Bunun nedeni ise nur teorisi ile açıklanmaktadır. Nurlu şeylerin ışıkları göz ile görünebildiği için görme kuvvesi daha şerefli bir duyudur. Görme kuvvesini önemseyen Sühreverdî görmenin gözden çıkan bir ışıma ile nesnelere ulaşarak gerçekleştiği fikrini reddetmektedir. Sühreverdî için nesnenin resminin gözdeki retinaya yansıdığı yönündeki görüşlerde problem bulunmaktadır. Bu problemi Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk* kitabında aşağıdaki şekilde tartışmaktadır:

“Dağı büyüklüğü ile birlikte gördüğümüzde, bu görme ya görüntü ile ya da sırf görüntü nedeni ile oluşur. Şayet bu ölçü görmeye ait ise bu büyük ölçü nasıl küçük göz bebeğine sığar? Bir kısmı bu soruya şöyle cevap vermiştir. Retina bölünmeyi sonsuza kadar kabul eder. Dağın görüntüsü de sonsuza kadar bölünebilir. Bu nedenle dağın resminin retinada oluşması mümkündür. Bu düşünce yanlıştır. Çünkü dağ her ne kadar sonsuza kadar bölünmeye uygun ise de göz de böyledir dağın ölçüsü gözün ölçüsünden karşılaştırılamayacak kadar büyüktür. Dolayısıyla dağda bulunduğu var sayılan bölünebilen her parça, ölçü bakımından gözün parçalarından büyüktür. O halde büyük bir ölçü nasıl küçük bir ölçüye sığar?”¹⁴⁵

Sühreverdî görme ve görmenin ışınla gerçekleşip gerçekleşmediğini ayna vizyonu ile anlatmaktadır. Sühreverdî bu görüşü ile aynanın mahiyetleri aktarırken görmeye hizmet ettiği düşüncesini reddetmektedir. Çünkü İbn Sînâ'nın görme konusunda ele aldığı ayna vizyonunda aynaların mahiyetleri aktardığı düşüncesi mevcuttur. İbn Sînâ düşüncesinde ayna bize hemen önümüzde görülemeyen şeylere duysal açıdan erişim sağlayan görsel kanal olarak işlev görmektedir. İbn Sînâ için aynanın kendisi görsel bir cisimdir fakat diğer nesnelerin mahiyetlerini iletmenin yanında kendi mahiyetini de göze naksetmektedir. Kısacası İbn Sînâ için aynadaki mahiyetler aynada bir mevcudiyete sahiptir veya aynaya nakşolunmuşlardır. Ayna burada nesnelerin görsel formlarını göze iletmektedir. Sühreverdî için görüntü aynalarda nakşolunmuş mahiyetlerde değildir. Sühreverdî için aynada nakşolunmuş mahiyetler bakan kişi hareket ettiğinde yerini değiştirmektedir. Dolayısıyla hareket halindeki bakan kişi ile aynada oluşan mahiyet arasındaki bağlantı veya iletişim mahiyetin bizzat kendisini yansıtmamaktadır. Bu durumu Sühreverdî *Hikmet'ül-İşrâk* kitabında aşağıdaki şekilde anlatmaktadır:

¹⁴⁵ Şihâbüddîn Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami), s.286.

“Yine o, senin başka bir yöntemle gördüğün görüntünle de aynı değildir. Çünkü sen yüzünün görüntüsünü bütün uzuvları şekil olarak yerli yerinde olmasına rağmen gerçek yüzünden çok daha küçük bir şekilde görürsün. Ayrıca o, senin yüzünün yönünün aksi istikametinde bulunmaktadır. yine bu görüntü ışığın yansıması nedeniyle oluşsaydı, küçük bir aynadan yansıyan görüntü, -ışık yüzün bütününe yansısaydı- daha küçük değil onun ölçüsü oranında olmalıydı.”¹⁴⁶

Bu yüzden Sühreverdî için aynadaki mahiyetler görmenin kendisine hizmet edecek kadar güçlü bir algılama yolu değildir. Görmenin nasıl gerçekleştiği ve insan gözünün neleri görebileceği konuları Sühreverdî’de tahayyuli idrak anlatılırken detaylı olarak değinilecektir. Görme konusunda Gazali ise dış göze ait olan görme ve iç göze ait olan görme olarak sınıflandırmaktadır. Dış göze ait olan görme âlemdeki renkleri ve nurdan belli oranda maddelere yayılmış olan ışıkları görmektedir. Fakat iç göz âlemin derinliklerindeki teferruatları dahi sezip algılayan gözdür. Asıl gören göz Gazali için iç gözdür. Gazali için gözün yanılmasının çeşitleri çoktur. Bunlardan biri gözün büyüğü küçük görmesidir. Bunu *Mişkâtü’l-Envâr’da (Nurlar Feneri)* aşağıdaki şekilde anlatmaktadır:

“Mesela Güneşi mecer (başaktaki tane) kadar görür, yıldızları mavi bir sergi üzerine serpilmiş küçük paralar zanneder. Hâlbuki akıl yıldızların ve Güneş’in dünyadan kat kat büyük olduğunu anlar. Göz, yıldızları, önündeki gölgeyi ve çocuğu kendi bulunduğu ölçüde sakın görür. Hâlbuki akıl, çocuğun büyüüp gelişmekte harekette olduğunu, yıldızların her anda birkaç mil hareket ettiklerini bilir. nitekim Cibrile Resulullah (s.a) sormuş: “Güneş gitti mi?” Cibril: “Hayır, evet” demiş. “Nasıl” diye tekrar sorunca Cibril: “Hayır dediğim zamandan evet dediğim zamana kadar beş yüz yıllık yol gitti.” demiş.”¹⁴⁷

Gazali görmeyi ve gördüm dediğimiz şeyin hareketini kendimizin içinde bulunduğu ölçüde algılayıp anlayabileceğimizi savunmaktadır. Çünkü Gazali için insanların bir kısmı dış gözün görmesi odaklı yaşarken bazıları iç gözün görmesi odaklı yaşamaktadırlar. Dolayısıyla Gazali için dış göze ait olan görme bize eşyanın mahiyetleri hakkında tam bilgi vermemektedir. Bu da Sühreverdî’de aynadaki mahiyetlerin yanılğı yarattığını ispatlar niteliktedir. İç gözün görmesi insanın kalbine gelen ışıkla aydınlanmadır. Bu aydınlanma eşyanın gizli olan bütün sırlarını insana bildirir niteliktedir. Sühreverdî’de de bu durum Nurlar Nuru’nun

¹⁴⁶ Şihâbüddîn Sühreverdî, *Hikmetü-l İşrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami), s.292.

¹⁴⁷ Gazali, *Mişkâtü’l- Envâr (Nurlar Feneri)*, (Çev: Süleyman Ateş), s.21-22.

aydınlanmasından pay alan âlem içinde gerçekliğin sezgi ile insanın içine doğmasıdır.

Sühreverdî'nin diğer bir idrak türü olan dokunma duyusu insan nefsindeki ve hayvandaki en önemli duyudur. Dokunma duyusunun önemli olmasının nedeni dokunma duyusunun etkisinin bedene nispetle daha fazla olmasından kaynaklanmaktadır. Bu duyuda ten, madde ile temas halindedir. İnsan, ten ile temasında sıcaklığı, soğukluğu, kuruluğu, ıslaklığı hissetmektedir. Ayrıca maddelerdeki sertliği, yumuşaklığı; ağırlığı, hafifliği; pürüzlülüğü vs. dokunarak hissetmektedir. Dokunma duyusu beden her bölgesine yayılmıştır fakat dokunma duyusunun her bir bölgesi aynı hassasiyette temas ve etki etmemektedir. Şehrezûrî *Hikmetül İsrâk* şerhinde dokunma duyusunu aşağıdaki şekilde ifade etmektedir:

“Bu kuvvenin, hayvani nefste bulunan ve insan için önem arz eden haz veya acıların onunla idrak olunduğu en güçlü duyu olduğunu ifade eder. Bu duyunun yardımıyla faydalı veya zararlı şeylere karşı davranışlar ortaya konulur. Bütün bedene yayılan dokunma duyusu diğer duyular gibi spesifik olarak bir duyunun karakteristik özelliğini göstermez.”¹⁴⁸

Sühreverdî dokunma duyusunun tat alma duyusu ile ilişkisi bulunduğunu söylemektedir. Tatma işleminin gerçekleşmesi için o şeye veya nesneye dokunulması ve tadının dil üzerinde bıraktığı etkiye bakılması gerekmektedir. Tatma duyusunun idraki denildiğinde dil üzerindeki sinirlere bağlı olarak düzenlenen bir yetidir denilebilmektedir. Tatma duyusu ağzın içi sayesinde gerçekleşmesinden dolayı burada ıslaklık önem kazanmaktadır. Ağzın içindeki tükürük salgıları sayesinde ortaya çıkan ıslaklık tadın alınmasına neden olmaktadır. Burada idrak ıslaklık aracılığıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Sühreverdî'de hem dokunmada hem de tatmada bir aracı rol oynamaktadır. Bu yüzden idrakte bu duyuların verileri yetersizdir.

Koklama duyusunun idrakinde ise herhangi bir temastan söz edilememektedir. Bu duyuda hava yoluyla ortamda bulunan koku algılanabilmektedir. Bu duyudaki algılama maddeye uzaklık ve yakınlık olarak etkilenmektedir. Yakın olan maddenin kokusu daha net ve anlaşılırdır ve madde hakkında daha gerçek bilgiler

¹⁴⁸ Abdülaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*, s. 196.

verebilmektedir. Uzak olarak algılamamanın ise kokusu net ve anlaşılır değildir. Kokunun geldiği madde hakkında da tam olarak bilgi verememektedir.

İşitme duyusunun idraki de çarpma ve vurmada dolayı oluşan sesleri işitmektedir. Sühreverdî için sesin düşünülmesi havaya bağlı bulunmamaktadır fakat sesin yankı yapmasına hava neden olmaktadır. İnsan sesi duymadan ve tecrübe etmeden asla sesi idrak edememektedir. Sesi idrak eden insanın aklındaki ses mahiyeti ile duyuda idrak ettiği mahiyet gibidir.

Bu yüzden en önemli idrak türü olan görme Sühreverdî için gözün görme olayı ve görülen görüntünün zihne aktarılması işi olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü “görme aracında bir form oluşabilir, ancak insan bunun farkında olmayabilir. Bu nedenle, fiziksel sürecin organda gerçekleşmesi algı için yeterli değildir, süreç zihin tarafından da dikkate alınmalıdır. Organda olup bitenler, zihnin oluşturduğu mevcudiyet alanına girmelidir. Sühreverdî için bilgi, bir şeyin kendimizden, doğrudan bilgi yoluyla veya temsil yoluyla veya doğrudan bilgiye erişilebilen yetenekler ve organlardaki formların izlenimi yoluyla gizli olmadığı anlamına gelmektedir.”¹⁴⁹ Görme duyusunun idraki Sühreverdî için görme organı olan gözdeki sinirlere bağlı olarak çalışmaktadır. İnsan nefsi olan hayvani nefis, maddelerdeki şekilleri, renkleri, miktarları idrak etmektedir. Sühreverdî’ye göre görme sadece maddelerdeki boyutları seçme olarak algılanmamalıdır. Nurların saçtığı ışıkları görme olayı hayvani nefsin görme olayından farklıdır. Sühreverdî bu konuyu *Hikmetü-l İşrâk* da aşağıdaki şekilde tartışmaktadır:

*“Gözüne ait bir görme ve ışığın göze yansımalarının bulunduğunu bilmelisin. Işığın göze yansımaları görmeden farklıdır. O halde ışık onda o olduğu için oluşur. Güneşin uzaktan gözle görülmesi bizzat Güneş’ten kesinlikle farklıdır. Eğer göz kapağı nurdan olsaydı ya da Güneş göz kapağı gibi yakın olsaydı bu durumda ışık ve görme mutlaka artardı.”*¹⁵⁰

Sühreverdî için görmede cisimlerin yakınlığı ve ışığın artması oldukça önemli bir mevzudur. Yakınlaştıkça ışık ve ışığın yansımaları daha net ve açık olmaktadır; uzaklaştıkça ışık ve yansımaları karanlığa doğru gitmektedir. Sühreverdî nesneye aşırı yakınlığın ve aşırı uzaklığın görmeyi engelleyebileceğinden de bahsetmektedir.

¹⁴⁹Griffel, “Al-Suhrawardî’s Philosophy Contextualized (Sühreverdî’nin Bağlamsallaşmış Felsefesi)”, s.148.

¹⁵⁰ Şihâbüddîn Sühreverdî, *Hikmetü-l İşrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetüllah Sami), s.374.

Aşırı uzaklık ışığın kesilmesine neden olurken aşırı yakınlıkta ışığın algılanamamasına yol açmaktadır. Sühreverdî *Hikmetü'l İşrâk* eserinde görmenin mahiyetini aşağıdaki şekilde anlatmaktadır:

“Görmenin görülen şeyin mahiyetinin gözde oluşmasıyla veya gözden kaynaklanan bir şeyden dolayı oluşmadığını öğrendiğinde, görmenin ancak aydınlanan bir nesnenin sağlıklı gözle buluşmasından başka bir şey olmadığını anlarsın. Göz ile görülen şeyin karşılaşması gören ile görülenin arasında bir engelin bulunmayışıyla açıklanabilir.”¹⁵¹

Sühreverdî'ye göre görme idrak yetisinin en önemli ögesi olsa da şeyler hakkında insanı her zaman doğru çıkarıma götürmemektedir. İnsan şeylerin görünüşüne bakarak aldanabilmektedir. Görülen herhangi bir şeyi genele yayarak açıklama getirmek insanı yanıltabilmektedir. Daha önceki bölümde anlatılan ortak duyudaki mahiyetler insanın iç idrak güçlerinin ön verileridir. Bu idrak türünden sonra soyut olanı idrak etmeye yarayan ve insanın iç idrak gücüne denk gelen tahayyüli idrak devreye girmektedir.

Tahayyuli idrak olan ikinci idrak türü soyut şeyleri idrak etmemize yarayan idraktır. Soyut şeyleri idrak ederken daha önce idrak kuvveleri başlığında değinilen kısımdaki iç kuvveleri kullanır. Bu kuvveleri hatırlatmak gerekirse ortak duyu, hayal ve vehim son olarak muteshayyile/müfekkire (tefekür) diye sınıflanmaktadır. Yine tahayyülü idrak dış duyulardan gelen idrakların ve maddeler kaybolduktan sonra nefiste meydana gelen verilerinin iç kuvvelerin yardımıyla açığa çıkması durumudur. Burada nesneler veya şeyler soyut olarak idrak ediliyor diye düşünülse de yine de nesnelere araz veya ilintili olan şeyler tamamen soyutlanamamaktadır. Fakat şeylerin veya nesnelerin varlığı da somutta değildir. Tahayyülü idrak da ortak duyudaki tikel olan tasavvurların toplandığı ve idrak edildiği kısımdır. Örnek vermek gerekirse kırmızı olan acıdır denildiğinde elde edilen verilerin kırmızı olan her neyse acılıkla eşleştirilmesi durumudur. Bu güçten veya kuvveden mahrum olmamız kırmızı olana acı dememizi engellemektedir. İnsan, ortak duyu vasıtası ile acının ve kırmızının ne olduğunu ayırt edebilmektedir. Ortak duyunun verileri üzerinden devam edilecek olsa insanın rüyada, uyanıkken veya gözlerini kapatınca ortak duyunun verilerinin ne olduğunu da bilebilmesi önemlidir. Çünkü insan uyanıkken veya rüyada müşahade

¹⁵¹ Şihâbüddîn Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami),s.370.

ettiği şeyle tahayyül ettiği şeyin aynı olmadığını sezmektedir. İnsan müşahede ile elde ettiği şeyin tahayyülle gerçekleştiğini bilseydi o zaman tahayyüle giren her şey idrak alanına girmiş olduğunu bilirdi. Sonuç olarak tahayyül ile müşahede aynı anlama gelmiş olurdu ki Sühreverdî için bu mümkün değildir. Tahayyül idrakinin diğer bir kuvvesi de hayal kuvvesidir. Hayal kuvvesi ortak duyuda toplanan verileri toplama ve koruma altına alınan yer olarak tanımlanmaktadır. Vehim kuvvesi de duyularla idrak etmediği ve daha öncesinde herhangi bir tecrübeye bulunmadığı şeyleri algılayan ve onları idrak eden kuvvedir. Sühreverdî için bu vehim idraki, hayvani nefse hüküm veren duyulur olmayan mana ve anlamları idrak eden kuvvedir. Duyularla algılanamayan manalarda vehim kuvvesi akla karşı çıkararak anlamlar üzerinde ayrıştırma ve birleştirme işlemi görmektedir. Tahayyülün diğer bir kuvvesi de hafıza/zâkire'dir. Bu kuvvede depolama görevi görmektedir. Depoladığı olaylar ve anlamlar vehmin deposundaki olayların ayrıntılarını ve tahayyül yetisinin yaptıklarını saklamaktadır. Mütehayyile kuvvesinde Sühreverdî'ye göre akıl devreye girerse müfekkire, vehim devreye girerse mütehayyile olarak kendini göstermektedir.

Sühreverdî'nin tahayyüli idrak türünde önem kazanmış olan ortak duyu kavramı *Hikmetü'l- İşrâk* adlı kitabında aşağıdaki şekilde geçmektedir:

“Nitekim ortak duyu, duyulabilir bütün varlıkların görüntülerini toplar ve böylece onları müşahede yoluyla idrak eder. Eğer böyle olmasaydı, “şu beyaz şey tatlıdır” şeklinde aynı anda iki hükme varmamız mümkün olmazdı. Çünkü dış duyulardan biri tek başına ancak bu hükümden sadece birine ulaşabilir. Oysa hüküm veren kuvvet, bu iki hükmü aynı anda verebilmesi için, iki görüntünün de hazır olmasına ihtiyaç duyar. Bir tek kuvvetin birçok idraki gerçekleştirmesi mümkün olduğunda, onun birçok fiili gerçekleştirmesi de mümkün olur. Çünkü vehime dayalı bir hüküm, mütehayyileye dayalı fiillere aykırı olamaz.”¹⁵²

Sühreverdî ve İbn Sînâ için ortak duyu duyu verileri ile çalışan ve duyu verilerinin gönderdiği mahiyetleri idrak ederek onların soyutlanan mahiyetler üzerinde yargıda bulunmalarını sağlayan bir güçtür. Bu mahiyetlerin insandaki sezgisel idraktaki iç yetilerin farklı şekillerde idrak etmesi için ön hazırlıktır. Sühreverdî ve İbn Sînâ'da hüküm veren duyular değildir, duyuların gönderdiği izlenimlerle yargıda bulunan ortak duyudur. İbn Sînâ ortak duyu ve görme arasındaki ilişkinin önemini *Kitâbu's-Şifâ* adlı eserinde aşağıdaki şekilde anlatmaktadır:

¹⁵² Şihâbüddîn Sühreverdî, *Hikmetü'l- İşrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami),s.530.

“Dış duyulardan görme yetisi, görülebilir olanı özellikle de aynı olan ve peşi sıra gelen iki görüntüyü birleşik halde göremez ve onu, sadece olduğu şekliyle yani tek tek idrak eder. Örneğin görme duyusu, gökten inen yağmur damlalarını ve doğrusal veya dairesel hareket eden noktayı tek tek idrak eder. Ortek duyu ise yağmur damlalarını, düz ve süratle dönen noktaları da dairesel bir çizgi olarak idrak edilmesine olanak sağlar.”¹⁵³

Sühreverdî ve İbn Sînâ için de ortak duyu bir yargıda bulunmamızı ve karar kılmamızı sağlayan ve nesnelerdeki tek tek olanı değil de tümel olanı idrak eden bir yetidir fakat Sühreverdî, Meşşâîlerin mütehayyile (hayal gücü) yaparak insanın ölümden sonraki hayat hakkında veya faal aklın ötesindeki gerçeklik hakkında bilgi sahibi olunabileceğini eleştirmektedir. Her ne kadar ortak duyudan gelen izlenimler diğer idrak güçleri ile idrak edilerek gerçekliğe ulaşılmak istense de Meşşâîli filozoflar ve İbn Sînâ için bu gücün idrak eden bir güç olup olmadığı tartışma konusudur. Çünkü Meşşâîlerde mütehayyile ve vehim gücü ayrı ayrı güçler olarak bulunmaktadır. Böyle bir ayırmada bulunmalarının nedenini Sühreverdî bu güçlerin beynin orta boşluğunda bulunduğundan kaynaklandığını ifade etmektedir. Fakat Sühreverdî için bu güçlerin bulunduğu organ bozulduğunda diğerinin çalışması veya işlevini yerine getirdiği düşüncesi doğru değildir. Nitekim Meşşâîlerin bu güçlerde idrak bulunmadığı yönündeki görüşleri Sühreverdî’yi destekler niteliktedir. İdrak olması için herhangi bir mahiyetin kavranılması ve bilinmesi gerekir fakat Sühreverdî için Meşşâîlerde idrakın olmadığı yönündeki görüşleri mahiyetin de olmadığını göstermektedir. Bu yüzden Sühreverdî’ye göre Meşşâîlerin mütehayyile yapılabileceği ancak idrak edilemeyeceği düşüncesi mümkün değildir. Çünkü idrak denilen durum mahiyet ile gerçekleşmektedir. Mütehayyilede mahiyetin düşünülmemesi onda idrakin rolünü ortadan kaldırmaktır. Oysa mütehayyile de mahiyet vardır ve bu mahiyet üzere idrak gerçekleşmektedir. Mahiyet olmadan herhangi bir hükme varma, birleştirme veya ayırma mümkün olmamaktadır. Mütehayyile kuvvesi hayal kuvvesiyle de hareket eden bir kuvvedir. Eğer zihinde bir şeyleri bir araya getirerek hüküm verebiliyorsak bu mütehayyilede gerçekleşmektedir. Akıl ile hüküm verilen müfekkire de sanatlar ve ilimler ortaya çıkmaktadır.

¹⁵³İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*, (Çev: Muammer İskenderoğlu), Litera Yayıncılık, 2008,s.170.

Sezgisel (Huzurî) idrak denilen idrak türünde bir bütünün doğrudan içsel süreçlerle kavranılması durumu söz konusudur. “Meydana gelen sezgisel idrak, zihin tarafından apaçık ve kesin olarak kavranır. Bu idrak türünde, “kavramlar arası ilişki kurulmadan akıl yürütmesiz, vasıtasızca bir zihin işlemi vardır.”¹⁵⁴ Buradan gelen bilgi türü Sühreverdî için üstün bilgidir. Bu bilgi Sühreverdî’nin nur teorisindeki Nurlar Nuru’nun bilgisine ulaşmaktır. Nurlar Nur’u, içinde bulunulan âlemi meydana getiren ve bütün eşyayı kuşatan nurdur ve varlıklar bu nurdan ışık ve aydınlanma almaktadır. Varlık, Nurlar Nuru’ndan sudur etmiştir ve mevcudatının devamı için Nurlar Nuru’nun aydınlatmasına ihtiyacı bulunmaktadır. İnsan da Nurlar Nuru’nun bir parçası olduğu için kendisindeki nefis aracılığıyla bu nurdan payına düşeni almıştır. Nurlar Nuru’nun bilgisine ulaşmaya çabalayan insanın bunu başarabilmesi için ve sezgisel idrakin oluşabilmesi için “şuur, zihin, anlama, fikir zekâ” gibi nefsin fiillerine ihtiyaç vardır. Nefsin fiillerinden olan **şuur**; insanın bildiğinin farkında olması durumudur. **Zihin**; nefsi şeyler üzerinde düşünmeye ve onları kavramaya uygun hale getiren fiildir. **Anlama**; Dışarıdan gelen bilgileri düşündükten sonra tasavvur eden ve bilgileri yoruma açık hale getirmek için zihni önceden hazırlayandır. **Fikir**; zihnin, sonuçları anlamak için ilkelere doğru hareket etmesi durumudur. **Sezgi**; zihnin, ilkeler üzerinde çok uğraşmadan en iyi hareketi yakalaması durumudur. **Zekâ**; bu kuvvenin en kuvvetli olan alanıdır. Madde olan bedende meydana gelen şeyler hakkında bilgi edinilmesi olan sezgisel idrak nefsin bir işlevi olarak tasarımılanmıştır. Nefsin fiilleri kaynağını yönetici nur olan nefsten almaktadır. Nefsin de yönetici nur olması ve insanın anlamada idrak yönüne hitap etmesi sezgisel idrakle ilişkisinden dolayıdır. Dolayısıyla Sühreverdî için hakikat bilgisi içe doğan bir nurdan kaynaklanmaktadır ve bu nurda Nurlar Nuru’ndan gelen bir hakikatin ışığıdır. İnsanda da bu nurun açığa çıkması nefsinin arınmasına bağlı olarak azalabilme ve artabilme durumuna bağlanarak değişmektedir. Nefsin üzerindeki nuraniyet azalırsa yaşadığı hayat zorlaşmakta ve bilgiyi idrak etmekten yoksun kalmaktadır. İnsan bu durumda cahillikle eş değer bir hareketi ve eğilimi davranışlarında açığa çıkarmaktadır. Nurunun azaldığının farkına varan insan nura ulaşmak için çabalar ve doğru bir bilgiyi elde edince de cahilliği içindeki karanlıktan kurtularak feraha ermektedir. Bu durum şu sorunu ortaya çıkarmaktadır: “Herkes Nurlar Nuru’ndan aynı şekilde mi nur almaktadır ve ulaştığı bilgi herkeste aynı

¹⁵⁴Abdülaziz, *Sühreverdî’de Nefs ve İdrak*, s.225.

şekilde mi oluşmaktadır?” Sühreverdî için herkes aynı oranda aynı şekilde nura sahip olamamaktadır. Herkes kendisinde mevcut olarak ortaya çıkan nurun dercesine ve iç aydınlanmasına göre âlemi idrak edip âlem üzerindeki hakikatin bilgisine varmaktadır. Bütün bilgi ve varlık sisteminin açıklanmasının temeli insanın kendisine ilişkin bilgiyi bilmesi ve bu bilgiyi anlamasından geçmektedir. İdrak etme konusunda bile farklılık olmasına rağmen nihai gaye hep Nurlar Nuru’nu bilmekten geçmektedir. İnsanın kendini tanımasının ilk basamağı kendi varlığının idrakine vararak varlığından haberdar olmasında yatmaktadır. İnsan kendi bedenindeki hissi ve sezgisel kuvveleri tanıması ve onları hâkimiyeti altına alması bu kuvvelerin asıl amaçlarının şuurunda olması gerekmektedir. İnsan bu şuurla sezgisel idraktaki nefsin fiillerini de kullanarak cisim olarak bize ilişen bedeni ve onun arzularının işgalinden kurtarabilmektedir. Bu durum Sühreverdî’de salih amel olarak geçmektedir. Ebû Yezîd el- Bistâmî, Hak Teâla’nın kendisine şöyle buyurduğunu söylemiştir: “*Kendinizden sefere çıkın, ilk adımda beni bulursunuz.*”¹⁵⁵ sözü insanın duyulardan gelen ve bedeni cezbeden, dünya hayatı içerisinde kendini bedenden ibaret olarak tasarlayan bütün kötü arzularını terk ettiği an kendini yaratana açmış olacağını hatırlatmaktadır. Kötü arzu ve huylarını terk eden insanın anında hemen bedeninden uzaklaştığı düşünülmemesi gerekir. Sühreverdî, insanın bedenle ilişkisi devam ederken Nurlar Nuru’nu müşahadenin önünde herhangi bir engelin kalmamasından bahsetmektedir. Kısaca belirtmek gerekirse ölmeden önce ölmektir. Daha önceki konularda Sühreverdî felsefenin Yeni Platonculukla ilişkisinden bahsedilmiştir. Yine burada Yeni Platonculuğun tanınan ismi olan Plotinos’un düşüncelerine değinmek yerinde olacaktır. Plotinos’ta da insan kendi nefsanî arzularından dünyanın sıkıntı ve elemelerinden erdemler yoluyla kendini düzene koyar ve asıl vatanı olan Bir’e duyduğu aşkla da yönünü Bir’e dönmektedir. Bir’e ulaşmak Plotinos için insanın heykeli olan bedenini traşlayarak düzeltmesinden geçmektedir. Kendini traşlayan insan, üzerindeki kabukları atmış ve kendi varlığının amacının farkına varmış ve kendini keşfetmiş insandır. Kendini keşfetmiş insanın bu dünyadaki bütün görünümünün ötesine dair saf bir bakışı bulunmaktadır. Bu bakışa da aşkla erişilmektedir. Plotinos’ta bu durum aşağıdaki şekilde ifade etmektedir

¹⁵⁵Cihan, *Sühreverdî*, s.61.

“Gerçek sevgili yukarıdadır ve yalnızca kollarımızla ona dışarıdan sarılarak değil, bizzat Ona katılarak ve ona gerçekten sahip olarak, sevgili ile bir olabiliriz. “Gören kişi benim ne söylediğimi bilir”, yani şöyle ki, ruh Ona yaklaştığında, nihayet Ona ulaştığında, Ona katıldığında, âdeta yeni bir hayata kavuşur; ruh bu vaziyetteyken, gerçek yaşamı sunan kişinin mevcut olduğunu, başka bir şeye ihtiyaç duymadığını, bilakis tüm diğer şeyleri terk etmesi gerektiğini, etrafındaki tüm şeyleri bırakarak Yalnız Olanda kalması ve Yalnız Olana dönüşmesi gerektiğini bilir; öyle ki o anda bu dünyadan ayrılmak için can atarız ve aksi yöne (yani maddeye ve bedene) bağlı olmaktan huzursuz oluruz; zira tüm benliğimizle Onu kucaklamayı, artık içimizde Tanrı’ya temas etmeyen hiçbir şeyin kalmamasını arzularız.”¹⁵⁶

Plotinos’da ve Sühreverdî’de içsel yönelimlerin kesikli mertebeleri arasında aşağı-yukarı gidiş-geliş yaparak tinsel yaşamın güzelliği seyredilebilmektedir. İnsan dikkatini ve bilincini kendi içine çevirerek Bir’in birliğini deneyimlemeye ayrıca onun bilgisine ulaşmaya daha sonrasında da aşağı âlemde bulunan “bizler” kısmını kabul etmek için yeniden kendi varlığımızın bilinç düzlemine inerek ait olunan yere geri dönmektedir. Çünkü bilincin vecd halinin bulanıklaşması araya başka arzuların girdiğini ve bağlantının koptuğunu göstermektedir. Plotinos içinde insan günlük meşgaleler içinde bulunduğundan bilinçleri dağınık ve etkileşime kapalıdır. Kendi bilincinin birlik halini yakalayan insan tüm bilincin mutlak saflığı olan Bir ile örtüşmektedir. Plotinos’taki Bir ile insanın idraki olan bilincin hakikat ile onun apaçıklığının aynı şey olması Sühreverdî felsefesinde de bulunmaktadır. Sühreverdî için Nurlar Nuru zâtı gereği sudur etmiştir ve insanda da Nurlar Nuru’ndan bir parça nur bulunmaktadır. Yetkinlik bakımından eksik olan insan nuru yine de nur ile iç içe özdeş olarak düşünülmektedir. İnsan bedene bağlı ve kapkaranlık bir âlemin içinde bulunsaydı o zaman insanın maddelerdeki şeyleri soyutlayarak idrak etmesi mümkün olamazdı. İnsanın Nurlar Nuru’ndan bir parçasının bulunması onun yukarıya yani ana vatanına çekmeye çalışmaktadır. Bu durum bedeni hevesler ile engellenmek istense de kişi buna izin vermediği sürece bağlantı ve içsel yaşamın huzuru bozulmamaktadır. Gazali felsefesinde ise insanın yetkin olması demek nefsinin eğitmesi demektir. Nefsinin eğiten kişiler yüce mutluluğa erişebilmektedir. Bu mutluluğu lekesiz bir mutluluk olarak gören Gazali *Mizanü’l Amel (İlahi Saadet)* adlı kitabında yetkinliği aşağıdaki şekilde tanımlamaktadır:

¹⁵⁶Pierre Hadot, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, (Çev: Özcan Doğan), s.68.

“Kişi zevk ve safadan mal ve servetten, açıkçası bütün dünyalık ilgi ilişkilerden sıyrılır, bütün gücü ile Allah yolunu düşünmeye dalar, ilham yoluyla birçok gerçekleri kavramaya başlarsa, işte o vakit nefisini bütün pas ve kirlerden arıtmış olur ve dolayısıyla gerçek olgunluğa kavuşur. Böyle bir olgunluğa kavuşmanın adına saadet diyoruz. Amel e ibadet ise ona kavuşmak için sadece yardımcıdır.”¹⁵⁷

Yukarıda Gazali ile ilgili pasaja bakıldığında nefsin arınması her filozof için önemlidir. Dolayısıyla Sühreverdî’de de nefsin arınması ve Nurlar Nuru’na doğru hareket etmesi hakikatin bilinmesi için önemli bir adımdır. Bu durum Gazali’de nefsin, şeriatın gerektirdiği emir ve buyrukları yerine getirmekle açığa çıkmaktadır.

3.2. SÜHREVERDÎ’NİN NEFS ANLAYIŞI

3.2.1. Nefsin Niteliği, Hudusu ve Bekâsı

“Kelime olarak “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefis, varlık, zat, insan, kişi, heva, heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süfli arzular” anlamlarına gelen nefis kavramının, tasavvuftan felsefeye her alanda, farklı tanımlarıyla karşılaşmak mümkündür.”¹⁵⁸ Nefsin ruh ile eş anlamlı olarak kullanıldığı da bilinmektedir. İslam felsefesinde nefis ve beden münasebeti nefsin bakiliği, faniliği ve nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki hali gibi problemler üzerinden incelenmiş ve açıklanmaya çalışılmıştır. Sühreverdî içinse nefis bedenin yönetici gücü ve her türlü şeyin idrak edicisidir. Nefis, huzurî bilgi denilen ve sezgisel olarak idrak edilen bilgiye ulaşan bir cevherdir. Sühreverdî bu durumu *Kitâbü’t- Telvîhât (Hikmet Parıltıları)* adlı kitabında detaylı olarak açıklamaktadır:

“İnsanî ve felekî nefsi kapsayacak şekilde nefsin tanımı şudur: Nefis, maddeden meydana gelmeyen ve maddede bulunmayan, cismi hareket ettirme ve eşyayı idrak etme özelliğinde olan bir cevherdir. Nefsin kuvveleri nazarî ve amelî kısımlarına ayrılır. Her biri de akıl diye adlandırılır. Amelî akıl, fiillerin iyi olduğuna dair görüşlere dayanarak insan bedenini tekil fiillere doğru harekete geçiren bir kuvvedir. Onun arzu kuvvesine dönük bir nispeti vardır. Onun iç duyulara dönük bir nispeti vardır. Onun nazarî kuvveye dönük bir nispeti vardır ve bundan

¹⁵⁷Gazali, *Mizanü’l Amel*, (Çev: Abdullah Aydın), Aydın Yayınevi, İstanbul, 1971, s.41.

¹⁵⁸Turgut, “İşrâkî Felsefede Nefs (Ruh) Meselemesi”, s.569.

meşhur öncüller hâsıl olur. Amelî kuvve, bedenın diğer kuvvelerine hükmetmesi gereken bir kuvvedir.”¹⁵⁹

Sühreverdî'nin amelî akıl dediği ve arzu kuvvesine denk gelen nispetler ağlama, utanma, gülme gibi unsurlardır. Yine iç duyulara dönük nispetinde ise yararlı olan ve bir nebze de olsa ruhu arındıracak sanatların ve zanaatların yapıldığı nispetlerdir. Sanat ve zanaatların ortaya konmasında insanların duyularla algıladıklarını zihin süzgecinde anlamlandırarak yeniden okunması ve ortaya yaratıcı şeylerin konması bulunmaktadır. Amelî kuvvede ise nefsin bedenden, bedeninde nefisten etkilenmesi söz konusudur. Fakat asıl istenen şey nefsin beden üzerinde hâkimiyet kurup onun isteklerini kontrol altında tutmasıdır. Nitekim Sühreverdî için nefis, bedenden üstündür. Bu üstünlük cevherleri cisimli ve cisimsiz olmasına göre temellendirilir. Sühreverdî için cisimsiz cevherler cisimlilerden daha üstündür. Nitekim eksik taraflı cisim olan beden ile yetkin taraflı cevher olan nefis Sühreverdî için birbirini tamamlar niteliktedir. İbn Sînâ için de nefis, cisimsiz ve cevher niteliği taşımaktadır ayrıca cevher olan nefis İbn Sînâ için hem bedenın koruyucusu hem de bedensel durumlara hâkim olan cevherdir. Nefsi, İbn Sînâ *Kitâbü's-Şifâ (Nefse Giriş)* kısmında aşağıdaki şekilde ifade etmektedir:

“Her canlının nefsinin o canlının bedeninin unsurlarını toplayan, o canlının bir bedeninin olmasına elverişli olacak şekilde o bedenın birleştiricisi ve bir araya getiricisi olan bir şey olduğunu düşünür ve nefsi, ait olduğu bedenın koruyucusu ve tamamlayıcısı olarak görerek bedende var olduğu müddetçe beden aleyhindeki dışsal durumların bedeni ele geçirmesine engel olan bir şey olarak kabul eder.”¹⁶⁰

İbn Sînâ ve Sühreverdî için idrak gibi nefisle ilgili ve büyüme, beslenme gibi bedenle ilgili durumların hepsi nefis için bir olup birbirlerinden ayrılmayan şeylerdir. Nitekim birbirini tamamlayan nefis ve beden ikilisinin hangisinin önce oluştuğu önemli bir problem oluşturmaktadır. Bu probleme Sühreverdî felsefesinde nefsin, bedenden önce oluşmayacağı şeklinde bir cevap verilmiştir. Nitekim Sühreverdî için nefsin bedenden önce oluştuğunu düşünmek onun kuvvelerinin ve diğer yetkinliklerinin nefisle birlikte ortaya çıktığı sonucu oluşur ki bu mümkün olmamaktadır. Ayrıca nefsin bedenden önce oluşması bütün nefisleri tek bir benliğe bağlı olarak idaresi söz

¹⁵⁹Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın), s.310.

¹⁶⁰İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ*, (Çev: Mehmet Zahit Tiryaki), Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara, 2021, s.24.

konusu olurdu ki bu da tek tür nefis olma özelliğini doğurmaktadır. Nitekim bu da mümkün görünmemektedir. İbn Sînâ için de nefsin bedenden önce veya sonra oluşması bir problemdir ve bu problemi “İbn Sînâ, nefisleri bedenlerden önce kaim olan ve sonradan bedenlerde meydana gelen şeyler olarak kabul etmemekte, aksine onları bedenlerin meydana gelmesiyle eş zamanlı olarak meydana gelen şeyler olarak düşünmektedir.”¹⁶¹ sözleri ile çözmektedir. Nefis-beden ilişkisinde nefsin bedenle meşgul olmasını İbn Sînâ, nefsin kendi bedeninin şuurunda olması ve o bedeninin kendi nefisinden etkilenmesi olarak görmektedir. İslam felsefesinde önemli bir filozof olan Molla Sadra, nefsin beden üzerindeki yolculuğunu *hareket-i cevherle* anlatmaktadır. Nefsin, bedenle irtibatından önce varlığından bahsedilemeyeceğini söylemektedir. Nefsin bedenden önce zamansal bir önceliği bulunmamaktadır. Zaman maddi varlıklar için geçerli bir dilimdir. Molla Sadra için nefis ve bedeninin oluşmasında nefsin varlık bulması bedeninin koşullarının hazır olması ile mümkündür. Bu durumu Molla Sadra “Şüphesiz insanî nefis, hudûs (ortaya çıkma) bakımından cismanî, bekası bakımından ise ruhanîdir.”¹⁶² şeklinde ifade etmektedir. Bu yüzden Molla Sadra insanî nefsi bedeninin bir cevheri ve hareketin de ürünü olarak görmektedir. Bu yüzden nefis bedene inerek beden üzerinde hâkimiyet kurmamaktadır. Nefs Molla Sadra için beden cevherindeki dönüşümle nefse temas edecek konuma yükselmektedir. Burada nefis cismani bir şey olarak gözüke de taşıdığı hareket ile bir gelişim seyri göstererek bitkisel, hayvani ve insani nefsin yetkinliklerine sahip olmaktadır. Molla Sadra, insani nefsin bekasını ve hudûsunu anne karnındaki bebeğin gelişimine benzeterek açıklamaktadır:

*“Vücut bulmak için anne rahmine muhtaç olan bebek nasıl ki gelişip doğduktan sonra artık o ortama ihtiyaç duymuyorsa nefsi de beden ortamında gelişip kemâle erdikten sonra artık bedene ihtiyaç duymayacaktır. Yine av örneğinde olduğu gibi evvela o avın avlanması için tuzak gerekli ise de bir kez avlandıktan sonra artık tuzak gereksizdir. Nitekim rahim veyaa tuzak bozulsa dahi bu durum çocuğun veya avın varlıklarını devam etmelerine engel değildir.”*¹⁶³

¹⁶¹İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ*, (Çev: Mehmet Zahit Tiryaki), s.25.

¹⁶²Mahmut Meçin, “Molla Sadra’nın İnsan Tasavvuru: Sınırları Aşan Varlık”, *Misbah Dergisi*, s.20, Bahar 2024, s.24.

¹⁶³Molla Sadra, *El-Hikmetü’l- Mûteâliye fi’l -Esfâri’l- Akliyyeti’l -erba’a (Esfâr)*, Beyrut: Dâru İhyâü’t- Tûrâsi’l-Arabî, 1981, s.393.

Nefsin beden üzerinde yetkinlik sahibi olması kemâllîğin ilk adımıdır. Kemâllik yolunda ilerleyen insan nefsi varlığını devam ettirmek için artık başka bir varlığa ihtiyaç duymaktadır. Sühreverdî için nefsin bedenden önce oluşması, nefsin bedene sonradan ilışmesi gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır fakat bu sorun Sühreverdî'ye göre nefsin basitliğine ve bölünmezliğine aykırıdır. Sonuç olarak Sühreverdî felsefesinde bedenden önce var olmayan nefis, kendisini alma yetkinliğine sahip bir bedenle yaratılmıştır. Nefs ve bedenın yaratılmasında aralarında herhangi bir öncelik sonralık ilişkisi bulunmamaktadır. Nefs-beden ilişkisini, birbirlerine olan öncelik ve sonralığını Sühreverdî *Kitâbü't-Telvîhât'ta (Hikmet Parıltıları)* aşağıdaki şekilde tartışmaktadır:

“Nefs bedenden önce mevcut değildir. Zira nefis tek bir türden ayırt edici olmaksızın çoğalırsa bu imkânsızdır; çünkü türün lazımı olan şey, ortaktır. Dolayısıyla bedenden önce nefsin, maddeyle ilgili herhangi bir ilişkisi ve ayrımı yok ki onunla veya arız olan tesadüfî şeylerle temayüz etsin. Eğer nefisler tek bir nefis halinde birleşmiş ise bu da imkânsızdır. Zira nefis bölünebilen şeyler cümlesinden değil ki çoğalsın! Şayet nefis bedenden önce mevcut olsaydı ezelde atıl olurdu. Oysa âlemde atıl bir şey yoktur. Şayet nefis bedenden önce mevcut olsaydı onunla ilkesi arasında perde olmaz ve onun kemali ile nakışlanır ve bedene muhtaç olmazdı. Dolayısıyla onun bedendeki tasavvuru zayı olurdu; inâyette böyle bir iş yapmaktan uzaktır.”¹⁶⁴

Nefsin bedenden önce oluşmadığını söyleyen Sühreverdî nefsin ezeliliğini de kabul etmemektedir. Sühreverdî için nefsin ezeli olması demek onun yok olmaya mahkûm olan bedene girmemesi anlamına gelmektedir. Sühreverdî için ezeli olmayan nefis, ebedidir. Nefs, madde olan beden gibi bu dünyadan göçüp yok olan bir şey değildir. Nefs, beden yok olduktan sonra baki olarak varlığını sürdürmektedir ve nefsin belirli bir mekânı da bulunmamaktadır. Herhangi bir mekâna sahip olmayan nefsin diğer özelliklerini *El- Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)* adlı eserde Sühreverdî anlatmaktadır:

“Nefs bir mahal ve mekâna sahip değildir ki onu yok edecek bir karşıt yahut bir rakibi olsun veyahut mahallin istidadının değişmesi ile değişime uğrasın! Nefisle beden arasında izâfetten ibaret olan arzuya(şevk) dayalı bir ilişki vardır. İzâfet ise arazların en zayıfıdır. Nefsin bekâsının ayetteki delilleri şunlardır: “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler.”, Yani

¹⁶⁴Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü't- Telvîhât, (Hikmet Parıltıları)*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın),s.326.

algılayıcı zâtları sebebiyle diridirler. “Rableri katında” yani yer tutmaktan ve bedenî uğraşlardan uzaktırlar. İlâhî nurlarla “rızıklandırırılar” “Allahın fazlından verdikleri sebebiyle sevinç içindedirler.” (Âl-i İmrân, 3/169-170) yani ulvî lezzetler ve kudsî neşeler içindedirler.”¹⁶⁵

Bedeni arzulardan uzak olan nefisin bedenle ilişkisi bulunduğumuz dünyaya ait ve arızı olarak gelişen bir ilişkidir. Beden öldükten sonra gelişen bu ilişki de sona ermektedir. Bu yüzden Sühreverdî’ye göre cisim olan her şey eksiktir ve bozulmaya yüz tutmaktadır. Dolayısıyla beden de bir cisimdir, eksiktir ve bozulmaya yüz tutmaktadır. *Heyâkilü’n Nûr (Nur Heykelleri)* adlı kitabında Sühreverdî bedenle ilgili birkaç bilgiye daha dikkat çekmektedir:

“Beden daima erimekte ve akıp gitmektedir. Aldığın gıdaların yenileri gelmeden eskileri eriyip gitmemiş olsaydı bedenin gayet büyük bir şekil alması icap ederdi. Sende idrak eden cevher bir hal üzere sabit bulunmakta iken, sen daima sensin. Hâlbuki bu bedenle sen, sen değilsin. Bedenin eriyor, gidiyor, hiç duymuyorsun ve haberin olmuyor. Sen nasıl beden olabilirsin?”¹⁶⁶

Beden insanın bu âlemde kendisi aracılığı ile eylemlerini gerçekleştirdiği bir alet görevindedir. Dolayısıyla insan kendisini ancak kendi ilkesi olan nefisini tanıyarak bilmektedir. Kendisin varlığına dair idrakini veren ise bilen olan özne ile bilinen olan beden-nefis arasındaki engelin kalkmasıyla gerçekleşen bir müşâhededir. Bu müşâhede nurlar âlemine ilişkin bir olay olan ‘görme’ ile açıklanmaktadır. Burada görme olayı gören ile görülen arasındaki perde olayının kalkarak huzûrî olarak keşfedilmekten geçmektedir. Sühreverdî bu durumu *El-Elâhu’l-İmâdiyye (ikmet Levhaları)* adlı eserinde aşağıdaki şekilde anlatmaktadır:

“Avâm, hissî lezzetten başka lezzet olmayacağını zanneder. Bilmezler ki, Allah’ın celâlini müşâhede etmekten meleklerin aldığı haz, hayvanların yediklerinden ve içtiklerinden aldığı lezzetlerde daha büyük, daha yetkin ve daha değerlidir. Bil ki lezzet bir engel ve zıt bir durum olmadığı takdirde, idrâk edilenin kemâlinden gelen şeyi ve verdiği hayrı idrâk etmektir. Elem ise zıt bir durum ve bir engel olmadığı takdirde, idrâk edilenin âfetinden gelen şeyi ve verdiği kötülüğü idrak etmektir. Her bir duyunun kendine göre bir lezzeti ve elemi vardır. Görme duyusununki, görülenlerle ilgili olup, onun lezzeti görülenler içinde görme duyusuna

¹⁶⁵Şihâüddin es-Sühreverdî, *El-Elvâhu’l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan), s.130.

¹⁶⁶Şehabettin Sühreverdî, *Heyâkilü’n Nûr (Nur Heykelleri)*, (Çev: Fatih Yıldız-Cihat Demirci), s.5.

uygun gelen şeylerdir. Görme duyusunun eleme de ona uygun olmayan şeylerdir.”¹⁶⁷

Dünya hayatı için elem, acı, kötülük zıt bir şey olsa da lezzetine tabii olanlar bu lezzeti bırakmamaktadır. İlk başta bu lezzeti bize yansıtıp gösteren gözlerdir sonrasında diğer duyularımız devreye girer ve insan olarak bizlerde bu hissi duyarız ya da yaşarız. Çünkü evrendeki her şeyin var olması için bir şart veya koşulun gerçekleşmesi söz konusuysa nefis için böyle bir durum geçerli değildir. Sühreverdî için nefisin ölümsüz olması için en uygun koşul kemâl sahibi olmasıdır. Kemâlden eksik olanın varlığı düşünülemezdir dolayısıyla nefsin ilkesi bâkî olduğundan nefis de bâkîdir. Nefsin fanî olması demek onu oluşturan koşulun ortadan kalkması ile birlikte yok olmasını getirmektedir. Nefsin yetkinliğini, olgunluğunu gösteren kemâl mertebesi onun varlığının devamı için gereklidir. Sühreverdî böyle bir yetkinliğin beden de bulunmadığını söylemektedir. O zaman akla şöyle bir soru gelmektedir. ‘kemâl sahibi olan nefis bedendeysen bu kemâl yetkinliğinin ne kadarını beden üzerinde tasarruf ediyor? Sühreverdî bu soruya bedenin kemâli ile nefsin kemâlinin aynı olmayacağını söyleyerek cevap vermektedir. Gazali felsefesinde de bu soruya verilebilecek bir cevap bulunmaktadır. Gazali için insan;

“İnsan tıpkı bir ağaca benzer: Nasl ki ağacın terbiye ve bakıma ihtiyacı varsa işte insanın da terbiye ve bakıma öyle ihtiyacı vardır. Evet ağaçları budamak, molozlarını almak, tıpkı traş olmak ve tırnaklarını kesmeğe benzer. Ağaçların etrafını temizlemek, insanın ruh yapısını ayakta tutmak için güzel huylarla süslenmesine ne kadar da benzemektedir. Evet insanın dünyevi toruları atması, ruhen gelişmesini engelleyecek maniaları arkaya atması, marifet baklalarını bitirir, kalbi birtakım çirkinliklerden temizler.”¹⁶⁸

Gazali için nefsin kemalliği kalbine dünya sevgisi ağacını dikmemekten geçmektedir. Dünya sevgisi ağacı insanın kalbine vesvese, gam ve keder doldurmaktan başka bir şey kazandırmamaktadır. Gazali içinde nefsin kemali bedenin kemale ermesinden daha çok önemlidir. Çünkü kalp şüphe götürmez bilgilerin aydınlandığı yerdir. Bu yüzden Sühreverdî de nefis ve bedenin kemalinin farklı olduğuna inanmaktadır. Sühreverdî için nefsin kemâli ile bedenin kemâli aynı şey olsalardı o zaman nefis kemâlden yoksun kalırdı ve devamlılığından söz

¹⁶⁷Şihâüddin es-Sühreverdî, *El- Elvâhu'l -İmâdiyye Hikmet Levhaları*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan), s.133.

¹⁶⁸ Gazali, *Âlemlerin Sırrı*, (Çev: Naim Erdoğan), Hisar Yayınları, 2016,s.89-90.

edilemezdi. Sühreverdî, insan bedeninin de az da olsa bir kemâli olduğundan bahsetmektedir. Bu kemâlligini beden nefisten almaktadır. Beden her ne kadar kemâlligini nefisten alsa da ve nefise bu kadar yakın olmasına rağmen yine de kudî ve ulvî nefisi yok edememektedir. Nitekim nefis Sühreverdî için kendini bilen, özünde açık ve kendi varlığını sürdüren ve nurla özdeş olan salt bir nurdur. Nefis parçalardan oluşmadığı için bölünemez ve kısımlara da ayrılmamaktadır.

“Akıllı cevherimizin kemâli hakikatlerle nakşolmak ve hakkı, mülkünün ve melekûtunun eşsiz hallerini bilmektir; bedenle ilişkisi bakımından da (kemâli) bedenî kuvvelerinin ona değil, onun bedenî kuvvelere hâkim olması; şehvetinin, gazabının ve hayatını idame etmedeki fikrinin doğru olan görüşün gerektirdiği şekilde ve itidal üzere olmasıdır. Noksanlığı ise cehalette ve bedenî kuvvelerin ona hâkim olmasında ortaya çıkar. Nitekim nefis, bedenî kuvvelerden daha şerefli olduğu gibi, İlk Hakk’ın celâlerinden ve melekûtundan nakış olunan ve idrak edilen şeyler, duyuların idrak ettiği şeylerden kıyas kabul etmeyecek şekilde daha üstündür. Onun aldığı haz da duyuların aldığı hazdan kıyas edilmeyecek şekilde daha yetkindir. Âlimin haz alamayışı, cahilin elem duymayışı onların bedenî şeylerle meşgul olmasından dolayıdır.”¹⁶⁹

Nefislerin meleklerle benzeyebileceğini öne süren Sühreverdî için meleklerin hazları ve mutlulukları hiç bitmemektedir. Dolayısıyla mutlu nefisler meleklerin yaşantısı gibi bir yaşantıya sahip olup Nurlar Nuru’na komşu olmaktadır. Sühreverdî için bütün nefisler Nurlar Nuru’na komşu olamamakta ve ahiret hayatında da sonsuz mutluluğa kavuşamamaktadır. Çünkü nefisle beden bu dünyadaki yaşantısı da kemâllikleri de nefsin bedenden sonraki konumunu belirlemektedir. Bu kemâllik de bedenlerimizin tutsaklıktan kurtulmasıyla, akıl yetisinin ilim ve marifet ile süslenmesiyle gerçekleşmektedir. İnsan nefisi burada Nurlar Nuru ile parıldamış ve bu nurla donanmış bulunmaktadır. Kemâle ermiş nefis dünya hayatının fesat ve bozgunluklarından emniyet içindedir ve bu insanlar nefsinde parıldayan nurun kesileceğine dair bir endişe de yaşamamaktadırlar. Böyle bir endişe insanı yüksek âlem olan Nurlar Nuru’ndan kopmak gibi bir düşünceye sevk etmektedir. Nitekim araya endişe, korku, dünya hayatının türlü sıkıntıları girmiştir bu da insanı acı ve eleme sürüklenmiş bir hayatın başlangıcına götürmektedir. Farabi için de insanın aklının zayıflığı ve maddeyle örtülmüş bedeni nedeniyle İlk Akl’ın özünü kavramak ve idrak etmek sınırlı aklımızla mümkün değildir. İlk Akl’ın kemali insanın gözlerini

¹⁶⁹Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan), s.134.

kamaştırarak onu etkisi altına almaktadır. Fakat Farabi için insanın yetenekleri sadece zuhura gelmiş şeyleri görebilmekte ve kavrayabilmektedir. İnsan nefsinin İlk Aklı bilmesi veya idrak etmesi nefsinin ay üstü âlemdeki işleyişe göre düzenlenmiş ve temizlenmiş olması gerekmektedir. Farabi ve İbn Sînâ'nın faal akılla ittisal dediğı kısım burasıdır çünkü burdan ay üstü âleme geçen nefis pek bulunmamaktadır sadece peygamberlerin ulaştığı bu ittisal insan için pek mümkün görünmemektedir. Bu yüzden kemal sahibi nefsin âlem ile ilişkisi önem kazanmaktadır. Bu nem de aşağıdaki paragrafta ifade edilmeye çalışılmıştır:

“O halde nefis, akılların düşey hiyerarşileri arasındaki tecellinin her dercesinde, daha üst basamaklara yükselmek için gereken bağlantı ilkesidir. Bu ilke böylece düşey bir derece sisilesi meydana getirir. O halde sonuç olarak denilebilir ki, nefisler sayesinde semada İlk Akla doğru bir yeniden dönüş düzeni vardır. bu husus ayaltı âlemi dünyamızda bizim için daha açıktır; bu âlemde bitkilerdeki tamamen bitkisel güçten insanlardaki akli yeteneklere kadar yükselen nefis bizim İlk Akla dönmemize imkan verir. Bu dönüş kendisiyle uğraşanlara kişisel bir hikmet veren felsefe faaliyeti ile gerçekteşebileceğı gibi kendilerine vahyedilmiş peygamberlerin öğrettiğı ilahi yasaların altında fevkalade uygarlaştırılmış şehirdeki siyasi ve toplumsal hayatın aracılığıyla da gerçekteşebilir.”¹⁷⁰

Farabi, nefsin kendi başına bir ilahi hikmet ile İlk Akıl'a ulaşmasının zor olacağını dile getirmektedir. İnsanın her zaman onu eğitip düzene koyacak bir ilke ya da yasa ile yönetilerek mükemmel ve uygarlaşmış bir düzende yaşamını devam ettirebileceğinden bahsetmektedir. Bu şekile ulaşamayan insanın peygamberle aracılığıyla kendini ilahi yasalarda düzene koymasına gerekmektedir. Nefsin türleri kemal sahibi nefsin daha iyi anlaşılmasında önemlidir.

3.2.2. Nefis Türleri

3.2.2.1. Bitkisel Nefs

Nefis türleri içinde alt derecede yer alan, beslenme, üreme, büyüme gibi bedene hayat veren ve kendisinden bir üst derecede bulunan hayvani nefse hizmet eden nefis türüdür. Sühreverdî'ye göre bu nefis canlıdır ve bu canlılıktan ötürü üreme, büyüme ve beslenme gibi yetilere sahiptir. Sühreverdî için bitkisel nefse sahip her şey cisim

¹⁷⁰Roger Arnaldez, “Farabi'nin Felsefi Sisteminde Nefs ve Âlem”, (Çev: Hayrani Altıntaş), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.23,s.354.

olarak kendini göstermemektedir. Eğer ki cisim olmalarından ötürü büyüme, beslenme ve üreme ilkeleri olsaydı o zaman cisim olan her şeyde bu yeti olurdu. Sühreverdî için durum bu şekilde değildir.

“Öyleyse bitkiler, sahip oldukları mizacın madenlerden daha tam olmasından dolayı mahiyetleri verenden aldıkları mahiyet sebebiyle bu özelliklere sahip olurlar. Bu mahiyet, diğerlerinde (madenlerde) olmayan fiillerin ilkesidir.”¹⁷¹

Dolayısıyla madenler bitkisel nefse sahip olanlar ile aynı kategoride değildir ve üreme, beslenme gibi yetilerde bulunmamaktadır. Bitkisel nefiste hayvani ve insani nefiste olan idrak ve iradî hareket etme özellikleri de yoktur. Bitkisel nefislerin cisimleri kolayca bozulmaya elverişli bir yapıdadır. İlâhi inayet içerisinde bitkisel nefisler yok olmasalar da baki kalmaktadırlar. Sühreverdî, bitkisel nefsin kuvvelerinden bahsetmektedir.

“Bitkideki kuvveler şöyle bulunur: (1) Bitkinin çürüyüp giden cüzlerine karşılık olarak, besini beslenenin cevherinin benzerine dönüştürmek için, besin maddesi üzerinde tasarrufta bulunan bir kuvvedir ki buna besleyici kuvve denir. (2) Rastgele değil de uçlardaki uygunluğu gözeterek cüzlerde artışı gerektiren hatta miktarı itibarıyla nihai noktaya ulaştıran kuvvedir ki buna büyütücü kuvve denir. (3) Maddeden fazlalığın atılmasını gerektiren bir kuvvedir ki ona üreme kuvvesi denir. Bu kuvve bitkide bazen tek bir bitkiyle bazen de hurmada olduğu gibi iki bitkiyle ilişkili olur. Bu kuvve hayvanlarda da iki hayvan tekiyle ilişkili olur ki biri(erkek)fiilin ilkesi diğeri de (dişi) edilgin ilkesidir.”¹⁷²

Üreme kuvvesi bitkisel ve hayvansal nefste başka bir bireyin oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Üreme kuvvesi büyütücü ve besleyici kuvvelerin her ikisini de kullanmaktadır. Büyütücü kuvve, besleyici kuvveyi kullanmaktadır. Besleyici kuvve de diğer sayılacak dört kuvveye hizmet etmektedir. **a-)Çekici kuvve:** Besleyici kuvvenin ayırt edici yönü, **b-)Eritici Kuvve:** Çekici kuvvenin tasarruf ettiği gıdayı çözebilen kuvvedir, **c-)Tutucu Kuvve:** Eritici kuvvenin tasarruf edebilmesi için bu kuvveye muhtaçtır, **d-)Uzaklaştırıcı Kuvve:** Benzeşmeyi kabul etmeyi uzaklaştırmaktadır. Dolayısıyla Sühreverdî için her kuvve birbirinin tamamlayıcısı niteliğindedir. Sühreverdî için kuvveler olmadan nefste ve maddede oluşan veya

¹⁷¹Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü't- Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın),s.294.

¹⁷²Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü't- Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın),s.298.

oluşmuş olan fazlalıkları görme ve bunları düzene koyma işi insan için bir başlangıç noktasıdır.

3.2.2.2. Hayvanî Nefs

Bitkisel nefsi ve kuvvelerini elde eden kendine özgü idrak edici (müdrik) ve hareket ettirici (muharrik) özelliklerine sahip bir nefstir. Hareket ettirici kuvvesi sevk edici veya yapıcı olarak işini görmektedir. Sevk edici kuvve daha önceki bölümlerde bahsedilen idrak güçlerinden hayal, vehim gibi kuvveleri kullanarak idrak edicilere boyun eğen arzu kuvvesidir. İdrak bu arzu kuvvesini bulunulan duruma göre ya bir şeyden kaçmaya ya da bir şeyi istemeye yönlendirir. Sevk edici kuvve ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan biri *Şehvânî yetidir*. Bu yeti, nefsin hazzı istemesiyle, gerekli olan zaruri ve faydalı şeyleri elde etmek için onu harekete geçiren güçtür. Bir diğeri *Gazabî yetidir*. Bu yeti de üstünlük isteğiyle, uygun olmayan herhangi bir şeyi uzaklaştırmaya ve ondan kaçınmaya götüren bir güçtür. Sühreverdî için bu güçlerin yanında hayvanî nefsin hareketlerine bağlı olarak ortaya çıkan bir kuvve daha vardır bu da *Muharrik kuvvedir*. Muharrik kuvve sayesinde hayvanî nefis, şehvânî veya gazabî yöne doğru yönelmektedir.

İnsanî nefis, kendi altındaki hayvani ve bitkisel nefislerin özelliklerini taşımakta ve bazı kuvveleri ortak kullanmaktadır. Hayvanî nefis, besleyici nefsin aldığı gıdayı bedeni beslemek amacıyla gıdayı tasarrufta bulunarak dönüştürür ve hayvanî nefis kapsamındaki bedene uygun hale getirmektedir. Bu kuvveye; gıdayı kendine çeken, gıdayı kendinde tutup tasarruf sağlayan, hazmeden ve fazlalıkları atan kuvvelerde hizmet etmektedirler. Büyüme kuvvesi ve üreme kuvveleri de bu nefse hizmet eden kuvvelerdendir. Büyüme kuvvesi nefsin gelişimini gerektiren bir kuvve olarak, üreme kuvvesi de türün çoğalması göreviyle yardımcı olmaktadır. İbn Sînâ için de nefisler bitkisel, hayvani ve insanî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İbn Sînâ için insanî nefis bedenden ayrı bir cevherdir. Bitkisel, hayvani ve insanî nefislerin arasında sadece insanî nefis cevher olma özelliğini taşımaktadır. Bu yüzden Sühreverdî'nin nefis teorisi İbn Sînâ'nın nefsi teorisini içermektedir. İbn Sînâ için insan bedeni Faal Akıl'dan yaşam kaynağını alan ve ona benzeyen bir cevheri kabul etmektedir. İnsanî nefis, İbn Sînâ için, bedenin bozulmasıyla bozulmayan ebedî olarak bâki kalan nefstir.

Sühreverdî için hayvanî nefis, idrak güçlerini harekete geçiren ve insanın ilk yetkinliklerinin farkına varmasını sağlayan bir nefistir. Bu nefsten sonra gelecek olan insanî nefis, Sühreverdî için ilahi bir ruhtur. Nefs-i natika olarak geçen bu nefis insanın Nurlar Nuru'ndan pay almış bir nurdur.

3.2.2.3. Nefs-i Nâtika (İsfehbed Nur)

“İnsanî ruh, cihetsiz ve mekânsız kaim olan Allah'ın nurlarından biridir. Doğuşu Allah'tan ve batışı Allah'adır. Halktan bir cemaat, bunun cisim olmadığını anlayınca Allah olacağını tevehhüm etmekle sapkınlığın derin uçurumlarına düştüler. Çünkü Allah birdir. Zeyd ve Amr'ın nefisleri bir nefis olsaydı birisinin idrak ettiğini diğerinin hep idrak etmiş olması icap ederdi ve bir insanın vâkıf olduğuna herkes vâkıf olurdu.”¹⁷³

İnsanî nefis türü, nefis sıralamasının en sonunda yer almaktadır. İnsanî nefsinin en sonda olması onun kâmil olan şeylerin eksik olan şeylerden sonra gelmesinden kaynaklanmaktadır. “Yine de ilahi bir takdirle, dikey zincirden gelen aydınlanmanın kalıntı izi kalır; Sühreverdî buna göksel 'emredici ışık' (nûr isfehbed) der. Sühreverdî'nin 'en asil yapı' dediği insan, bu aydınlanmayla ilişki kurabilen dünyevi bedenler arasında tektir. Bu insan bedeni, Sühreverdî tarafından, opaklık (berzah) ile alacakaranlık (gasık) arasında salınan ışık açısından tarif edilir. Bu daha karanlık varlık, göksel aydınlanmayı arzular, böylece o da parlayabilir veya Sühreverdî'nin ifade ettiği gibi: 'Yoksul adam ihtiyaçtan kurtulmayı arzuladığı gibi, alacakaranlık madde de ışığı arzular'.¹⁷⁴ İnsanî nefis, hayvanî ve bitkisel nefsten üstün bir konumdadır. Sühreverdî, insanın en güzel bir şekle sahip olduğunu ve kendini bedeninin kirliliklerinden arındırarak kemâle ermesi gerektiğini söylemektedir. Nefsin cisimsiz olması bazı toplumları nefsin yaratıcı olduğu yönünde bir düşünceye sevk etmiştir. Bu düşünce Sühreverdî için yanlış bir çıkarımdır çünkü Nurlar Nuru birdir ve nefislerin sayısı fazladır. Sühreverdî yine nefsin, Nurlar Nuru'nun bir parçası olduğu düşüncesini de uygun bulmamaktadır. Nurlar Nuru basittir ve basit olduğu içinde herhangi bir parçası da bulunmamaktadır. Nefis, Nurlar Nuru'nun parçası olarak ele alındığında o zaman Nurlar Nuru'nu bir bedene hapis etmiş olmaktadır. Bu durum İbn Sînâ'da faal aklın aydınlatıcı gücü ile açıklanmaktadır. İnsani nefsin faal akla nispetini güneşin görme algımıza nispeti ile açıklayan İbn Sînâ, faal aklın

¹⁷³ Şehabettin Sühreverdî, *Heyâkilü'n Nûr (Nur Heykelleri)*, (Çev: Fatih Yıldız-Cihat Demirci), s.49.

¹⁷⁴ Hajamaideen, “İlm and the Human Body: Al-Suhrawardî's Concept of the Illuminated Temple (İlim ve İnsan Bedeni: Sühreverdî'nin Aydınlanmışlık Kavramı)”, s.127.

insan nefsi üzerindeki aydınlatıcı gücünü nur suresindeki zeytin ağacı, yağ, fanus ve nur gibi metaforik kavramlarla açıklamaktadır. Nur suresinde geçen ayeti İbn Sînâ aşağıdaki şekilde yorumlamaktadır:

“Allah’ın göklerin ve yerin nuru olduğu ifadesinde, Allah’ın, gökleri ve yeri, göklerdeki ve yerdeki bütün varlıkları kendi varlığının nuruyla aydınlatıldığını vurgular. Ona göre bu aydınlatma Allah’ın varlığından ontolojik bir çıkış değil ki böyle yorumlamak bir sapkınlıktır. O’nun zatı ile irtibata yani varlıkları hidayete erdirmeye dayalı bir aydınlatmadır.”¹⁷⁵

Sühreverdî’ye göre her ne kadar nefs ve beden birlikte ele alınsa da farklı yapıları bulunmaktadır. Sühreverdî bedenle nefsin birlikte hareketinden dolayı onların bir ve aynı şey olarak düşünülmesinin uygun olmadığını dile getirmektedir. Nefs, farklı bir cevher iken beden cisimli ve maddi bir yapıdadır. İnsanın bedeni Süheverdî için nefs tarafından “o” diye gösterilmekte ve tarifi yapılmaktadır. “O” diye tarif edildiği içinde nefsten farklı bir şey olduğu açıkça gözükmektedir. Nefs ile bedenin aynı şey olduğu düşünüldüğünde bedenin organlarından olan kalp, beyin, böbrek ve benzeri gibi diğer uzuvlar birbirinden gafil olmamaktadır. Oysa bu uzuvların bütün etkinlikleri ve faaliyetleri nefis aracılığı ile devam etmekte ve gafletleri de bu şekilde giderilmektedir.

İnsan nefsi, Sühreverdî için kendi cismini yönetebilecek bir kabiliyette ve kendisinden farklı şeyleri akıl edebilecek bir kabiliyettedir. Bu özelliğinden dolayı beden kendindeki organlarını bilmektedir bu yüzden bedende nefisten ayrı ve bağımsız olarak hiçbir şey gerçekleşmemektedir. Örneğin; beyin organımız kendi başına, nefsin iç idrak kuvveleri dediğimiz kuvveleri kullanarak duyulardan alınan verileri ortak duyuda birleştirerek tahayyül edememektedir. Bu işlemler nefis tarafından işlevsel olmadığı zaman anlam ifade etmemektedir. İnsan kendi nefsi sayesinde bu işlemlerden haberdardır.

Sühreverdî için genel olarak nefis, insanın yaşam kaynağını teşkil eden ve onu uyanık tutan ve bedeni her konuda kontrol altında tutan bir cevherdir. Zira insan nefsi, nefis-i natikâ ile birlikte gözle görünür olanın da ötesine geçmektedir. Sühreverdî nefis-i

¹⁷⁵Mahmut Ay, “Nur Kavramından Nur Metafiziğine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi”, *İslami Araştırmalar ve İnceleme Dergisi*, c.2 s.25, 2014,s.102.

nâtıkayı *Heyâkilü'n-Nûr (Nur Heykelleri)* adlı kitabında aşağıdaki şekilde açıklamaktadır:

“Nefs-i natika; Ruhlarda, feleklerde ve insan nev'inde tasarruf ettiklerine göre iki bölüme ayrılırlar. Cisimlere ilişkin olanlar ise esiri ve unsuri olmak üzere yine iki kısımdır. Çok kudretli ve şiddetli olan bu nurlardan biri de şefkatli babamız gibi nev'imizin tilsimini düzenleyen ve besleyen, nefislerimizi ilmî kemâle götüren filozofların Ruhu'l Kudüs dediği aklı faaldır. Bunlar hep mücerret ilahi nurlardır. Varlıkların ilk kaynağı akl-ı evvel ilk akıl olduğu gibi ilk parlayan nurun ışığı da onda belirmiştir. İlk işrâk nurunun parıltısı arttıkça akıllar da artmış ve bu işrâkın nüzul ve vasıtasıyla kat kat fazlalaşmıştır. Bu vasıta ve nüzul her ne kadar İlliyyet kaidesine göre bize daha yakın gelmekte ise de zuhurunun şiddetinden en uzağı en yakın görünmektedir. Bunların hepsinin en yakını ise Nurlar'ın Nuru'dur.”¹⁷⁶

Burada Sühreverdî, Meşşâî felsefedeki faal akıldan da bahsetmektedir. Nitekim faal akıl insanda ve maddi varlıklarda olmayan bir akıl türü olarak bilinmektedir. Aklî suretlerin ve madde âlemindeki değişimlerin ilkesini teşkil etmektedir. Doğru bilgiyi ve bunun kaynağını arayan kişi bu akılla irtibata geçmiş olması gerekmektedir. İnsan aklı hakikate ancak bu şekilde ulaşmaktadır. Nitekim Faal akıl, Güneşin göze eşyayı görünür kılması gibi doğru bilgiyi arayan insanı bir üst seviyeye çıkarmaktadır. Bu, Meşşâî felsefede bilkuvve akıldan bilfiil akla çıkması şeklinde açıklanmaktadır. Bu mertebeden sonra aklın yetkinleşip kemâle ermesi ve nefsin maddenin üstünde bir statü kazanması insanın kendini arındırmasında önemlidir. Sühreverdî'nin nefsi nâtıkasında da aklın yetkinleşip batınî tasavvurları idrak etmesi önemlidir. Sühreverdî için nefs-i nâtika, insan nefsinin diğer nefislerden daha üst bir konuma getirmektedir. İnsan, nefs-i natikanın birtakım kuvvelerinden bahseden Sühreverdî bu kuvveleri zahirî ve batınî olarak ayırmaktadır. “Zahir olarak ifade edilenler beş duyuya karşılık gelir. Batın kuvveler ise bu beş duyuya nispetle beş nehrin döküldüğü ortak bir duyu gibi olup, rüyada suretleri tahayyül ederek değil, müşahade etmekle olur.”¹⁷⁷ Nefs-i nâtıkada mevcut olan batınî kuvvenin ilahi âleme dönük ve tümel bir şekilde suretleri elde etmek gibi bir potansiyeli bulunmaktadır. İlahi âlemlerle etkileşim halinde olan nefs-i nâtika bedeni hükmü altında tutmaktadır.

¹⁷⁶ Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, (Çev: Saffet Yetkin), Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963, s.21.

¹⁷⁷ Emel Sünter, “Sühreverdî'ye Göre Arınmanın Felsefesi “İnsan Felsefesi ve Etik Yönüne Dair Bir Değerlendirme”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24(1), s. 97.

İnsan nefsinin kemâle ermesi ve Nurlar Nuru'na ulaşmaya çaba göstermesi nefs-i natıkanın konusu olarak ele alınmaktadır. Nefs-i nâtika ile birlikte Nurlar Nuru'na ulaşmak bedenın nefs üzerindeki hâkimiyeti ile değil de nefsin beden üzerindeki hâkimiyeti ile mümkün olmaktadır. Hâkimiyet nefs ile beden arasındaki irtibat güçlerindendir. Hâkimiyetle beraber olarak yola çıkan irtibatlar erdemler ile kendini göstermektedir. İnsanı insan yapan ve nefsin yetkinliği olan adalet erdemi nefsin bedenle en önemli irtibatlarından birisidir. Adalet erdemi; hikmet, iffet ve yiğitlik şeklinde üçe ayrılmaktadır. **İffet erdemi;** nefsin istek duyduğu veya arzulamadığı şeylerde şehvet kuvvesini kullanarak doğru ve iyiye uygun olana yönlendirendir. Tefrit ve ifrat noktalarında dengeli olarak hareket etmektir. **Yiğitlik erdemi;** nefsin durgun sakin veya öfkeli anlarında gazap kuvvesini kullanarak orta noktada durmasıdır. **Hikmet erdemi;** hayatla ilgili pratik konularda orta noktada yer almaktır. Bu hikmet erdeminin on bir tane alt dalı bulunmaktadır. **Fitnat;** zeki olmak ve güçlü sezgi anlamlarına gelen fitnat erdemine göre zeki olan bir kimsenin sezgisel bilgiyle doğruya daha hızlı ulaşması gerekmektedir. Bu erdemin karşıt erdemi erdemsizlik ve rezilettir. **Beyan;** konuşanın karşıya iletmek istediği mesajı karşısındakine anlayabileceği şekilde anlatabilmesidir. Bu erdemin karşıt erdemi tutukluluktur. **İsabetli Görüş;** herhangi bir konunun sonucu olarak değerlendirmenin iyi yapılmasıdır. İsabetli görüş sahibi olan kişiler şeylerin doğruluklarını idrak etmektedirler. **İhtiyat;** zarar gelme olasılığı olan şeylerde zararı ortadan kaldırmak veya zarardan kaçınmak için en doğru olan davranışı yapmaktır. **Doğruluk;** Bir olay veya konu hakkında konuyu saptırmadan olayın veya konunun sonucuna uygun bir şekilde hareket etmektir. Doğruluk erdeminin karşıtı yalancılıktır. **Vefa;** nefsin sorumluluğunu aldığı şeyler konusunda olması gerektiği gibi beklemesi ve sabretmesi durumudur. Vefa erdeminin karşıtı vefasızlık ve cefadır. **Rahmet;** kötü ve hoş olmayan herhangi bir durum karşısında acıma hissinin ortaya çıkmasıdır. Bu erdemin karşıtı kalbin katılaşmasıdır. **Hâya;** Bir fiil yaparken kınanamamak için hareketlerine dikkat etmektir. Bu erdemin karşıtı ise arsızlıktır. **Yüksek Himmet;** insan nefsinin mümkün olduğunca erdemlerin en iyisini kabul edip ona rıza gelmesidir. Karşıt erdemi düşük dereceli himmettir. **Ahde Vefa;** insanların akrabaları ve dostlarına karşı hukukunu muhafaza etmesi ve onları unutmamasıdır. **Tevazu;** insanın hak ederek geldiği mertebeden daha alt mertebeye inmesidir. Karşıt erdemi kibir ve küstahlıktır.

İnsan nefsindeki şehvet erdeminin de iki alt derecesi bulunmaktadır. Bunlar **Kanaat** ve **Cömertlik**dir. **Kanaat**; Bir şeyin fazlasıyla meşgul olmama durumudur. Hırslı olmak ile ulaşamadığı şeyi küçük görme arasındaki kuvvedir. **Cömertlik**; insanın kendine has olan ihtiyacını karşıladıktan sonra diğer kalan kısmını harcama işidir. İsrâf ile cimrilik arasındaki dengenin kurulduğu bir kuvvedir.

Sühreverdî insanın diğer bir kuvvesi olan gazap kuvvesini de beş kısma ayırmıştır. Bu kısımlar ise **Sabır**; insanın aklına uymayan ya da istemediği bir durumdan kaynaklanan sorun karşısında kendisini gazap kuvvesinin istediği şeyi yapmasından muhafaza etmektir. **Hilm**; insan aklının ortaya çıkardığı bir sonuç hakkında intikam almak için acele etmekten sakınmaktır. **Geniş Gönüllülük**; nefsin şaşırması üzerine art arda gelen olayların etkisi altına girmeden karmaşık veya büyük sorunlar karşısında üstüne vazife olan görevi yapmasıdır. **Sır Saklamak**; Bir insana sır olarak verilmiş bilgiyi başkasına söylemekten sakınmaktır. **Emanet**; Bir insanın kendisine saklaması için teslim edilmiş şeyi sahibinin izni olmadan kullanmamak veya başka birine vermemektir. Bütün bu etkenlerden kendini uzak tutan bir kuvvedir. Bu erdemin karşıtı ihanettir.

Bitkisel ve hayvani nefislerin özelliklerini kendinde barındıran ve insanî nefsin akıl gibi bir yetisini yönlendiren insanî nefis, kendi varlığını bu alt nefisler üzerine bina etmiştir. Fakat insanî nefsin bu özelliklerinin işlevsel olması için bir bedene ihtiyaç bulunmaktadır. Sühreverdî'nin insanî nefis ile beden arasındaki bağın nasıl sağlandığına geçmeden önce feleklerin nefislerinden de bahsetmek gerekmektedir. Nitekim Sühreverdî feleklerin nefislerinin insan hareketleri üzerinde etkili olduklarını söylemektedir.

3.2.2.4. Feleklerin Nefisleri

Filozoflar tarafından felekler diye adlandırılan konu aslında gök cisimlerinin nefisleridir. Sühreverdî de feleklerin nefislerinden bahsetmektedir. Nitekim bu konu Antik Yunan döneminde filozoflar tarafından dile getirilmiştir. Antik Yunan felsefesindeki bu konudaki tasavvurlar İslam felsefe geleneğine de geçmiştir. Plotinos'un, Platonun ve Aristoteles'in ve Farabi'nin felsefi görüşlerinde felekler irade sahibi, canlı birer nefis olarak geçmektedir.

İslam felesefesinde felekler konusu ilk olarak Farabi'nin ortaya koyduğu sudur teorisinde geçmektedir. Farabi'nin sudur teorisinde felekler İlk Akıl'dan sudur eden başka aklın ve en yüksek feleğin meydana gelmesiyle oluşmaktadır. Bu da her akıldan başka bir aklınve feleğin meydana geldiği bir sistem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu akıllar ve feleklerin oluşumu faal akla kadar devam etmektedir. farabi felekleri dairevi hareket eden küre ya da gök cismi diye ifade etmektedir. bu dairevi hareket kesintiye uğramadan, oluş ve bozuluşa tabii olmadan iradeli bir şekilde gerçekleşmektedir. Farabi;

“Farabi, Medineti'l Fâzıla eserinde yedi feleğin ismini zikretmiş, onlara sema ve sabit yıldızlar feleğini dâhil ederek İlk Akıl'dan sudur eden toplam dokuz feleğin var olduğunu ifade etmiştir. Farabi, feleklerin, İlk Aklın iki yönlü düşünmesinden meydana geldiğini belirtir. Her bir akıl kendini ve kendinden önceki varlığı aklederek kendinden sonraki aklı ve bir küre meydana getirirler. Bu şekilde ortaya çıkan varlık süreci onuncu akla kadar devam eder ve felekler onuncu akılda tamamlanır.”¹⁷⁸

Onuncu akılda tamamlanan felekler ay altı âlemdeki değişimlere sebep olmaktadır. Farabi de Aristoteles gibi mükemmel varlık olarak gördüğü feleklerin ay altı âlemi etkilediği görüşünü savunmaktadır. Aristoteles'in felekler ile ilgili görüşünden etkilenen bir diğer filozof İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ için 3âlemin meydana gelişinde İlk Neden'in (İlk Akıl) önemi vurgular, yeryüzünün de feleklerin hareketlerine göre şekil aldığını belirtmektedir. Felekler Farabi'de olduğu gibi dairesel bir hareketle iradeli bir şekilde hareketlerini devam ettirmektedir. Feleklerin bu iradî hareketini İbn Sînâ, *En-Necât* kitabında aşağıdaki şekilde açıklamaktadır:

“İradî harekete gelince, onun illetleri iradî hususlar ve sabit tek iradedir. Aslında o tûmeldir ve tasavvurda ilk ortaya çıkmadan önce gelen bir amaca doğru yönelir. Bu sebeple, iradenin hareketi tek ve sabit bir illet boyutundan sonra boyut mekândan sonra mekân, hareketten sonra onu izleyen hareket tasavvuruna göre iradeden sonra birleşimle muhafaza edilir.”¹⁷⁹

Âlemde ilk hareketin başlamasından sonra hareketin felekler tarafından kesintiye uğratılmadan devam ettirilmesi ve bu hareketin kendi başına değil de iradeli olarak gerçekleşmesi mükemmel bir uyumu ve birleşimi içinde barındırmaktadır.

¹⁷⁸ Arife Ünal Süngü, “İbn Sînâ'da Felekler Nazariyesi ve İsrâkî Felsefe ile Mukayesesi”, *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, s.15, Aralık, 2017,s.46.

¹⁷⁹İbn Sînâ, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, (Çev: Kübra Şenel), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, Nisan 2013,s. 216.

Dolayısıyla İbn Sînâ için oluş ve bozuluşa tabii olmayan feleklerin akıl ve nefis sahibi olmaları onların âlemdeki olayları etkilediğini göstermektedir. Bu feleklerin canlı olduğunu ispatlamaktadır.

Sühreverdî'nin Nurlar Nuru'ndan sudur eden varlıkları yatay ve dikey olarak iki mertebeye ayırdığı daha önceki bölümlerde belirtilmiştir. Dikey tabakada bulunan nurların sevgi, hükmetme, muhtaçlık gibi özellikleri arasındaki etkileşme ile kendilerinden yatay tabakadaki nurlar oluşmaktadır. Sühreverdî sabit yıldızlar feleği de dâhil olmak üzere diğer bütün feleklerin dikey tabakadaki nurlardan meydana gelmeyeceğini ifade etmektedir. Yatay tabakadan meydana gelen ve dairesel hareket eden felekler, iradi bir şekilde bu hareketlerini gerçekleştirmektedirler. Feleklerin her biri hareket ederken kendi yerlerinden ayrılmadıkları için hareketleri sırasında aralarında rekabet ve itişme bulunmamaktadır. Sühreverdî bunu *Hikmetü'l- İşrâk* adlı eserinde aşağıdaki şekilde ifade etmektedir:

“Feleklerin hareketlerinin bir kısmı bizzat, diğer bir kısı bilaraz olmalıdır. “Geminin hareketinin tersine yürüyen, gemideki bir yolcu” buna örnek olarak verilebilir. Bu durumda bu kişi bu hareketlerden birini bizzat yaparken, diğerini ise içinde bulunduğu şey aracılığıyla gerçekleştirir.”¹⁸⁰

Sühreverdî için de felekler canlı ve onu yöneten bir nefse sahiptir. Cisimleri yöneten nurlara yönetici (müdebbir) nur, insanların ve feleklerin idarecisi olan nurlara da isfehbed nurlar (süfli müdebbir nur) olarak Sühreverdî sisteminde ifade edilmektedir. Sühreverdî felekleri aslında bizi yöneten birer komutan olarak görmektedir. İnsanlar evrende tek başına bırakıldığını düşünmektedir fakat insanların iradelerinin de dışında onları kontrol eden ve kendine doğru çeken bir çekim merkezi bulunmaktadır bu da feleklerin etkisidir. O halde feleklerin insanların üzerindeki etkisini daha iyi anlayabilmek için ay üstü âlemdeki akıl nefsin özelliklerini belirtmek önem kazanmaktadır.

Sühreverdî için ay üstü âlem akıl ve nefis diye iki kısımdan oluşmaktadır. Sühreverdî akıl ve nefis için;

“Akıl, rabbinin nuru ve dahası sebebi ile nefsin ilkesidir. Nefsi de cismi yönetir. İki mufârikta Allah'ın iki eli, feyzinin vasıtasıdır. Buna ayetlerde

¹⁸⁰ Şihâbüddîn Sühreverdî, *Hikmetü'l- İşrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami), s.362.

şahittir: “onun iki eli de açıktır.”(Mâide 5/64) yani ikisi de feyze mani olmaz, etkileri de bitmez. Allah dilediği gibi infak eder, cömertliği de devamlı olup, rahmeti sürekli. Bir ayette “iki elimle yarattığıma” denir. Ayete geçen iki elden birisi, semâvi nefisler olup, cisimleri tesir heyetine doğru tahrik ederek oluşum, yaradılış ve şekillenmeyi kolaylaştırır; ikincisi de mufârik akıl olup, heyetleri ve idrak edici nefisleri verir.”¹⁸¹

Akıl, nefsin ilkesi olarak cismin yöneticisidir. Burada akıl insanın Nurlar Nuru’ndan kopup gelen nefsi, cismi ise bedenidir. İnsanın insan şeklini almasının tek nedeni de yaratıcının şekillenmeyi kolaytıtararak onları idrak edici ve tahayyül edici nefisleri vermesindendir. Dolayısıyla “felekî nefisler hareketlerinin gereği, olanı ve olacağı bilir.”¹⁸² Bu yüzden insan nefisini etkilerler ve insanî nefisler ile ilişki içerisine girmektedirler. İnsan nefisleri ile felek nefisleri arasında tek engel bedendir. Felekler hem geçmiş hem de gelecekte haberdar olarak insanın duyularının en zayıf olduğu anda onları etkilemektedir. Bu etkileme insanın tahayyül yetilerine sirayet etmekle olmaktadır. Feleklerin nefislerinin bu âlemdeki canlılar üzerindeki etkisini Gazali aşağıdaki şekilde anlatmaktadır:

“Filozoflar iddia ettiler ki; semavî melekler göklerin ruhlarıdır. Kurrûbiyyûn (adını alan) Melâike’el-Mukarrebûn ise kendi nefisleri ile kaim olan, yer kaplamayan, cisimlerde tasarruf etmeyen cevherlerden ibaret, mücerred akıllardır. Cüz’î şekiller ise semavî ruhlara o (nefislerden) yayılır. (Kerrûbî melekler) Semavî meleklerden daha üstündürler. Çünkü onlar fayda vericidirler, bunlar ise faydalanıcıdır. Faydalandıran, faydalanandan daha üstündür. Bunun için üstün olan “Kalem” diye ifade edilmiştir. Allah Teâlâ “Kalem ile öğretti” buyurmuştur. Çünkü o, faydalandıran bir nakkaş gibidir, öğretilene “Kalem” faydalanana da “Levh” benzetmesi yapılmıştır onların görüşü işte budur.”¹⁸³

Gazali için filozofların görüşlerindeki sıkıntı sonsuz tasavvurların sonlu objeler üzerindeki etkisinin mümkünlüğüner. Böyle bir etki Gazali için arada faydalanan faydalanmayan veya faydalanamayan cisimlerin varlığını ortaya çıkaracağını ifade etmektedir. Nitekim Sühreverdînin kendisinde de karanlık âlem olan ve nurlardan

¹⁸¹Şihâüddîn es-Sühreverdî, *El-Elvâhu’l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*,(Çev: Ahmet Kamil Cihan), s.120.

¹⁸²Şihâüddîn es-Sühreverdî, *El-Elvâhu’l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*,(Çev: Ahmet Kamil Cihan), s.140.

¹⁸³Gazâlî, *Tehâfüt El-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, (Çev: Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul, Mayıs,1981,s.145.

çok az miktar aydınlığa sahip cisimler bulunmaktadır. Bunların varlığını Gazali için filozoflar yok sayılmıştır.

Yine Ay üstü âlemin mükemmel bir şekilde yaratılarak orada bir düzensizliğin ve tesadüflüğün olmadığını dile getiren Sühreverdî insanın oluş ve bozuluşun altında zayıf bir mizaca sahip olduğunu dile getirmektedir. İnsan nefsi zayıf bir mizaca sahip olduğu için onların iradeleri dağınık ve düzenli değildir. Fakat feleklerin iradesi ilahi nurun lezzetlerinin içerisine gark olmuş olarak yaşamaktadırlar. Bu yüzden de feleklerin nefisleri insan nefsinden daha üstündürler. Feleklerin iradeleri ve nefisleri ay altı âlemden farklı oldukları için hareketleri de doğaldır. Felekler dairesel hareketleriyle ulaştıkları her hedeften sonra durmazlar hareketlerine devam etmektedirler. İdrak sahibi olan feleklerin küllî bir iradeleri bulunmaktadır. Feleklerin iradeleri ve idrakleri ay altı âlemdeki nefislerin idrak ve iradeleri gibi ne öfke ne de şehvet amaçlıdır. Nitekim ay altı âlemdeki feleklerin nefisleri ile ay üstü âlemdeki feleklerin nefisleri arasında kıyaslama yapılamayacak derecede farklılıklar bulunmaktadır. Aşağı nefislerin bedene hapsolmuş yaşantıları bulunurken feleklerin yaşantıları küllîdir. Felekler yeme, içme, uyuma ve benzeri gibi fiillerden uzaktırlar. Dolayısıyla felekler nâtik bir nefse sahiptirler. Felekler gelişme, büyüme, doğurma ve beslenme gibi vasıflara da sahip değildirler. Feleklerde oluş ve bozuluşa sebep olacak bir neden de yoktur. İnsanda bulunan öfke ve şehvet gibi kuvveler feleklerde bulunmamaktadır. Feleklerin insanların illetlerine bağlı olmayan sesleri mevcuttur. Bu sesleri insanlar bedenlerinden soyutlanma anlarında duymaktadırlar. İnsanlar duydukları bu sese kulak verirler ve hayallerinde o sesi dinliyor olarak kendilerini bulurlar. Sühreverdî için bu ses;

“İşte bu ses muallak misalin sesidir. İlâhi tecrübelerde derinleşmiş hiç kimse yükseldiğinde, güzel suretler makamlarının birinden diğerine geçmeden geri dönmez. Bu yükseliş arttıkça daha saf ve haz veren suretler müşâhede ederler. Böylece nur âlemine oradan da Nurların Nuru’na yükselirler.”¹⁸⁴

Gazali filozofların feleğin nefisleri ile bağlantı kurulabileceğini ve bunu yaparken de arada hiçbir perdenin bulunmadığını söylediklerini ifade etmektedir. Bu durumunda ancak uyurken duyuşal meşguliyetlerimizden uzaklaştığımız için gerçekleştiğini söyleyen filozoflara aşağıdaki şekilde görüş sunmaktadır:

¹⁸⁴Şihâbüddîn Sühreverdî, *Hikmetü-l İsrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetüllah Sami),s.594.

“Siz Peygamber (S.A.V) in gaybı daha başlangıçta Allah Azza ve Celle’nin bildirmesi ile bildiğini söyleyen, rüya gören kişinin Allah’ın onu bildirmesiyle veya meleklerden bir meleğin tarifıyla bildiğini öne süren ve sizin zikrettiklerinizin hiçbirisine gerek duymayan kimseye ne karşılık verirsiniz? Kaldı ki, bu hususa hiçbir delil yoktur. Kezâ şeriâta varid olan “Kalem” ve “Levh-i Mahfûz”u (sizin anladığınız anlamda anlamayı) icabettiren) hiçbir delil yoktur. Çünkü şeriât ehli, “Levh” ve “Kalem” den sizin anladığınız bu manayı kat’iyyen anlamamışlardır. Dolayısıyla sizin şeriâta tutanağınız yoktur.”¹⁸⁵

Gazali için ay üstü âlemdeki bilgilerin bilinmesi akıl metotlarını aşmaktadır. Akıl yoluyla bilinmeyen ay üstü âlem bilgisinin ancak şeriattan öğrenilebileceğini ifade etmektedir. Sühreverdî için madde âlemindeki her şeyin feleklerde bütün hey’etleri ile birlikte benzer bir hali bulunmaktadır. İnsan da bütün hal, hareket ve tavırlar ile bir bütün olarak feleğe nakşedilmiş bir surettir. İnsan nefsinin arınması bu noktada önem taşımaktadır.

3.3. İNSAN NEFSİNİN ARINMASI, MUTLULUĞU, HAZ VE ELEMİ

3.3.1. İnsan Nefsinin Arınması

Arınma, insanın nefs veya ruh dediği kavramın birtakım dış etkenlerden uzaklaşmasıdır. Bu başlıkta da Sühreverdî’nin arınma ve arınma sonucunda gelen mutluluk ele alınarak işlenecektir. Fakat arınmayı idrak ve nefs konularından bağımsız düşünülerek ele almak mümkün değildir. Bu yüzden insan kavramının tanımını nefsin niçin arındırılması gerektiğini, elemiden niçin kaçınılacağını son olarak da hazzı nasıl elde edilebileceğini gösteren bir yol olacaktır. İnsan hem bedeni ile maddi âlemin etkisi altındayken iç dünyası ile de kendini yaratana yani semavi âleme bağlıdır. Dolayısıyla insan hem duyuları ile hem iç dünyasındaki duyguları ile hareket eden ve bunları davranışlarına yansıtan bir varlıktır. İnsan bazen maddi âlemdeki etkilerden uzaklaşmak ve kendiyle kalmak istemektedir. Burada insana eşlik eden duygu onun iç dünyasındaki sesidir. Yani sezgileridir. Bu insanın içinde hissettiği sezgiler insanı arınmaya yani temizlenmeye götürmektedir. Dolayısıyla arınmak; nefsin tutkularından kurtulması, kötü arzu ve isteklerinden uzaklaşmasıdır. Arınmak aslında insanın kendini ruhsal yönlerden tedavisidir. İnsan kendi yaşam deneyimlerinden yola çıkarak bu deneyimler üzerinde istediği, düşlediği mutluluğa

¹⁸⁵Gazâlî, *Tehâfût El-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, (Çev: Bekir Karlığa), s.148.

ulaşmak için kendini iyileştirme yollarına başvurmaktadır. Burada insanın kendini iyileştirme problemi çıkmaktadır. Bu iyileştirme yolları arınmanın yöntemlerini belirlemede yardımcı olmaktadır. İşrâki felsefe de insanın arınmasını konu olan filozof Sühreverdî'dir. Sühreverdî'nin felsefesinde insanın var olmasının bir amacı bulunmaktadır. O da Nurlar Nuru'na ulaşmaktır. Çünkü insan nefsi Sühreverdî için;

“Nefsin ilk ilişkisi nurla olmuştur. Hayatın ilk yoldaşı da nurdur. Bundan dolayı hayvanların hisleri donuklaştığında, gece karanlığında sersemce hareket ettiklerinde, eğilimlerinin nura doğru olduğunu görürsün. Dolayısıyla nefislerin nurla ferahlaması başka şeylerle ferahlamasından daha güçlüdür.”¹⁸⁶

Sühreverdî'de insan sezgiye bağlı olarak bir aydınlanma yaşamaktadır. Burada gerçekleşen aydınlanma mistik ve felsefi bir iç görüye dayalı yol ve yöntemler içermektedir. Dolayısıyla insan yaşamı herkesin kendi eylemlerinin bir çıkarımıdır. Herkes kendi bireysel yaşam deneyimini elde etmektedir. Çünkü herkes bir **ben'e** sahiptir. İnsan bu **ben'i** ile elde ettiği bilgileri kendine özgü nefsin kuvvelerini de kullanarak doğaya aktarmakta ve yaşadığı çevreyi yeniden düzenlemektedir. İnsan yaşadığı çevresi ve doğa ile ilgili bilgilerle yetinmeyip doğaüstü bilgilere de ulaşmak için yeni arayışlar içerisine girmektedir. Bu arayışlarda en güzel yol ve yöntemlerden biri insanın kendini tanıması ve keşfetmesidir. İşrâk felsefesinde insanın kendini tanıması ve hakikate ulaşması doğrudan doğruya bir açılımla keşf, ilham ve sezgiyle olmaktadır. Bu felsefede derin bir müşahede ve mistik tecrübeyi şart koşan yapı bulunmaktadır.

“Sühreverdî, bu sürecin insanda duyusal algıyla başladığına inanmaktadır. Kişi daha yüksek bir aşamada duyusal deneyimin ötesindeki gerçekliği gözlemler. (Mistik Gözlemsel deneyim). Aydınlanma anında daha düşük olanları aydınlatan daha yüksek ışıklar algılamaktadır. En yüksek ışığın aydınlığı kapsamlıdır ve Nurlar Nuru'nun ışığı bu tür bir aydınlanmayı sağlamaktadır. Bu nedenle bilgi, sezginin iki yönü olan duyusal bilgi edinme ve onu aydınlanma alanına genişletme ile elde edilmektedir. Öz farkındalık bu ilkenin gerçek

¹⁸⁶Şihâüddîn es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, (Çev:Ahmet Kamil Cihan), s.140.

motivasyonudur. Bu nedenle herhangi bir varlık kendi mükemmellik derecesini belirleyebilmektedir.”¹⁸⁷

Bütün bu aydınlanma ve gerçek bilgiyi edinmenin amacı insanın kendi özünün yani benliğinin daha mükemmel bir varlık olan Nurlar Nur’unu gözlemeleme hevesine götürme sürecine neden olmaktır. Bilindiği üzere Sühreverdî’de varlığın hakikati nura dayanmaktadır. Nurlar Nuru kendisi bakımından kendi başına aydınlıkken, diğer varlıkları aydınlığa çıkarması bakımından da özel bir varlıktır. Nurlar Nuru’na ulaşmak da Meşşâî felsede olduğu gibi akıl yürütme ve istidlali yöntemlerle olmamaktadır. Sühreverdî için Nurlar Nuru’na ulaşmak riyazete dayalı keşf ve iç görsel aydınlanma ile mümkün olmaktadır. İç görsel aydınlanmada insanda işrâki birikimin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sühreverdî’deki Nurlar Nuru kavramı arınma ve aydınlanma içinde önem taşımaktadır. Nur aydınlık ve aydınlanma anlamlarında kullanılırken insanların kendi kendilerini aydınlatmaları ve gerçeğe hayal olanı ayırt etmelerini sağlayan bir ışıktır. Çünkü nefislerimiz Nurlar Nuru’ndan tutuşturulmuş ateşin kandilleri gibidir. Sühreverdî insanın varlığını ışıkla özdeş tutmaktadır. Bu yüzde de zatını idrak edip nefisini bedeninin kirli elbiselerinden arındırabilen herkes saf bir ışık olarak açığa çıkmaktadır. Sühreverdî için insan beden elbisesi içerine bürünmüş bir varlık değildir. Beden daima erime, bozulma ve çözülme içerisinde kendi vücut bütünlüğünü koruma içerisinde. İnsan diğer taraftan bir benliği olan zihinsel yönden kendini idrak eden bir varlıktır. Sühreverdî için en önemli idrak insanın geçici olmayan kendi öz benliğini (nâtık nefsi) tanımasıdır. İnsanın nâtık nefsi cisim olarak algılanamayan tek yöndür. Bu nâtık nefis ruhani bir duyguyla coştığında cisimler âlemini gözü görmez ve sonsuz olan Nurlar Nuru’nu talep etmektedir.

“Nefis arındığında hakkın nuruyla aydınlanır. Nitekim Tenzîl’de şöyle varid olmuştur: “Allah iman edenlerin dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır.”(Bakara, 2/257) bu, cehalet karanlığında marifet nurlarına çıkarır, demektir. Bu mânada şu da variddir: “Allah rızasına uyanları selâmet yollarına iletir.” Yani kuds âlemine doğru yükseliş yolunu onlara kolaylaştırır. Arınmaları sebebiyle “Onları karanlıklardan nura çıkartır.”(Maide 5/16)İlâhî nurlar bunlar üzerine parıldayıp, kusî sekinet onlarda hâsıl olduğunda cisimlerde ve nefislerde bu parlıltı açığa

¹⁸⁷Reza Ali Nowrozi, Seyyed Hassan Hashemi Ardakani and Ali Shiravani Shiri, “Suhrawardi’s Epistemological Point Of View and Its Educational Outcomes”, *The Religious Education Association*, s.3, May-June, 2014,s.287.

çıkart ve tesirini gösterir, tıpkı sıcak demirin ateşe yakınlığından dolayı nurani heyeti ve yakma özelliğini göstermesi gibi.”¹⁸⁸

Dolayısıyla Sühreverdî'nin felsefesinde insanın arınması üç başlık altında incelenebilmektedir:

1-)Fikrî ve Ahlakî Arınma: Sühreverdî'de insanın Nurlar Nuru'na olan özlemin açığa çıktığı yani farkındalığını yaşadığı ilk basamak olarak görülmektedir. İnsan burada bedeninin arzularının etkisi altındadır diğer yönden de insanın Nurlar Nuru'na yönelme ile bedeni arzularında ikilemde kaldığı alandır.

2-)Bedeni Arınma (riyazet): Akıl ve tecrübenin ötesine geçmeyi sağlayabilecek bir eğitimidir. Bu eğitimde hem ruhsal hem de bedeni arınma birlikte gerçekleşmektedir. Bu eğitimin istikrarlı olarak devam etmesi önemlidir. Erdemlere yönelme ve erdemlerin önemin farkındalığını yaşayarak kendine çekidüzen verilen yerdir. Burada bedene düşen arınma yolu yemeği ve uykuyu azaltarak nefsini hoş tutacak eylemlerden kaçınmak düşmektedir. Yine kırk gün boyunca hayvan eti yememek, oruç tutmak, boş şeylerden el çekip kendini ibadete vermek önemli davranışlar arasındadır. Sühreverdî bu durumu *Âvarif'ül Meârif* kitabında“İlmin suyu kalbe varınca, kalbin gözü açılır. O da hakkı ve batılı görür. Onun için yanlış doğrudan ayrılır.”¹⁸⁹

Riyazetteki eğitimin aksaması demek insanın bedeni faaliyetlerle meşguliyetinin başlaması demektir. Bedeni meşguliyetlerle ilgi artınca dünyevi istekler artar ve ruhani fazilet ve erdemler geri planda kalmaktadır. Çünkü burada nefisin kemâllğinde eksiklik hâsıl olmuştur. Riyazetten kopunca insan tekrardan dönebilir. Buradaki kopma Nurlar Nuru'na olan bağın kesilmesi araya perdenin girmesi durumudur. Fakat insan kendisi ile Nurlar Nur'u arasına giren perdeyi kaldırmak için ısrarla ve sabırla açmak için çabalamalıdır.

“Nur pınarlarının kapılarını ihlas ve sabırla çalan yolcuları melekler sevinçle karşılar ve onları melekût selamlarıyla selamlarlar. Onların üzerlerine temizlenmeleri için güzellik kaynağından çıkan suyu dökerler.

¹⁸⁸Şihâüddîn es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, (Çev: Ahmet Kamil Cihan),s.152.

¹⁸⁹Şihâbüddin Sühreverdî, *Âvarif'ül Meârif*, (Çev: Abdülvehhab Öztürk), Sağlam Yayınevi, İstanbul Ocak 2024, s. 20.

Çünkü Yüceliğin Rabbi, gelenlerin temizliğini ister. Allah'ı teşbih ve takdise bir arada devam eden basiret sahibi kardeşler, sürekli Allah'a ibadet eden ve O'ndan gereği gibi korkanlardır. Onlar sürekli namaz kılarlar, Allah'a bağlılık içerisinde ibadet eder ve âlemin bütün katmanlarını düzenleyeni zikrederler. Yine onlar Allah'a yakın makamlarda durarak, karanlıkların mensuplarından kaçınırlar.”¹⁹⁰

3-)Fikrî, Ahlaki ve Bedenî Arınma (Mükaşefe ve Müşahede Yöntemi):

Mükaşefe Sühreverdî için insanın sezgiyle içe doğuşunda meydana gelen bir ilimdir. Müşahede ise vehmin akıl ile tartışmasının kesilmesi ile nurların nefise doğuş anıdır. Dolayısıyla hakiki bilgi insan nefsinde sezgi ile doğmasına imkân tanıyan keşftir. Aslında İshrâk ontolojisinde müşahede bir üst nurun bir alt nura gelerek onu gerçekleştirmesidir. Bu da insanın duyularıyla anlayabileceği bir durum değildir. İshrâki hakikat teellüh olarak da geçen müşahede ve nazari yöntemlerin birleştirilmesi ile anlaşılmaktadır. Buradaki akıl oyunlarını aşarak, gerçek faziletlere ulaşmak marifetin en tepe noktasını oluşturmaktadır. Oluşan bu marifet ile nefiste nursal doğuş gerçekleşmektedir. Nursal doğuşun en son noktası ise marifetullahtır. Marifetullaha ise ulaşmanın tek yolu müşahededir. Arınma ile elde edilecek olan bu yol, hem varoluşun hem de bilgilenmenin tek yoludur. İshraki hikmetin yorumcusu olan Şehrezuri için “müşahedeye dayalı hikmetin başı dünyadan uzaklaşma, arınma yoluna girme; ortası ilahî nurları müşâhede, sonu ise sınırsızdır.”¹⁹¹ şeklinde yorumlamıştır. Sühreverdî'ye göre insanın arınmasının tek amacı acıdan, elemenden, kederden kaçmak mutluluğa ulaşmaktır. Sühreverdî *Hikmetü'l-İshrâk*'da aşağıdaki şekilde anlatmaktadır:

“Bedeni kayıtlardan soyutlanan kardeşlerin öyle özel bir makamı vardır ki orada istedikleri şekilde zatıyla kâim suretleri oluşturabilirler ki, bu “kûn”/ ol makamı olarak adlandırılan makamdır. Kim bu mekanları görürse, berzahlar âleminin dışında, içinde muallak misallerin bulunduğu, yönetici meleklerin, konuşmaları ve görünmelerini sağlayan tılsımlar ve bizzat var olan görüntüleri edindikleri başka bir âlemin varlığından emin olurlar”¹⁹²

Sühreverdî bedeninden soyutlanan insanların hayalini dahi kuramayacağı bir âlemi müşahade etmektedirler. İlahi tecrübelerle derinleşmiş insanlar yükselişi arttıkça daha saf ve haz veren derinlikleri müşahade etmeye devam etmektedirler. Bu

¹⁹⁰Şihâbüddîn Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami),s.596.

¹⁹¹Cihan, a.g.e., s18.

¹⁹² Şihâbüddîn Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami),s.594.

aşamaya gelen insan nefsi mutluluğun doruk noktasına ulaşmaktadır. Gazali için bu mutluluğa ulaşmak nefse yerleşmiş güzel ahlaktan geçmektedir. Ahlaklı bir nefis, göz ile görünen bir bedenden daha kıymetlidir. Gazali için ahlakın en güzel başı hikmetli olmaktan ve nefsinin arındırmaktan geçmektedir. Bunu için de dört tane kuvve ortaya atmıştır. Bunlar ilim, gazap, şehvet ve denge (İtidal) kuvvesidir. Bu kuvveleri Gazali;

“İlim kuvvesi sözlerdeki doğru ile yalanı, itikatteki hak ve batılı, illerdeki güzel ve çirkinliği kolayca seçilebilir. Bu kuvve güzel olursa hikmet ona verilmektedir. Gazap kuvvesi gerektiği ölçüde azalma ve çoğalmanın gerçekleştiği kuvvedir. Şehvet kuvvesi hikmetin gölgelerinin oluştuğu ışıklardır. Denge kuvvesi akıl ve şeriatin rehberliğinde şehveti ve öfkeyi dizginleyebilmektir.”¹⁹³

Gazali için insan bu kuvveleri kendinde taşımaktadır ve bu kuvvelerde ne eksik ne de aşırı olmamalıdır. Bu kuvvelerde önemli olan fazilet orta olmaktır. Sühreverdî’de Gazali’de de insan riyazet ile ahlakını değiştirebilmektedir. Gazali için insan şehvet ve öfkenin boyunduruğu altındadır. Bu duyguları bastırıp bedeni zevkleri üzerinde hüküm sürmek konusunda insan, Gazali için tembeldir. Gazali için arınmanın ilk yolu ahlaki olarak değişmeyi kabul etmekten geçmektedir. Ahlaki olarak değişmeyi kabul etmeyen insan ıslah olma yolunda baştan kaybetmiş olmaktadır. Bu da Sühreverdî’de riyazetin artmasıyla nurların artacağı, riyazetin azalmasıyla nurların kesileceği şeklinde anlatılmaktadır. İnsan aldığı eğitim olan riyazet üzerine devam etmeli ve bunu bırakmamalıdır. Gazali için şartlar ve imkânlar oluştuğunda nefis kemali kabul ettiğinde hurma çekirdeği elmaya dönmemektedir. Bu konuyu Gazali aşağıdaki şekilde anlatmaktadır;

“Mesela hurma çekirdeğine bakalım. Bu çekirdek şu an ne elma ne hurmadır. Ancak bu çekirdek terbiye edildiği takdirde hurma olma tadında yaratılmıştır. Aslı olarak o, terbiye edilse bile elmaya dönüşmez. Bir çekirdek bile ihtiyari ile bazı hallere dönüşmeyi kabul ediyorsa, insanın da terbiyeyi kabul etmesi gerekiyor.”¹⁹⁴

Gazali de insanın kendini terbiye edecek bir potansiyelinin olduğu açıkça görünmektedir. Bu potansiyel onun yaratılışından yani çekirdeğinden gelmektedir. Bunu ilerletmek ve geliştirmek insanın kendi doğasının ve özünün isteğine bağlıdır.

¹⁹³ Gazali, *İhyâu Ulûmi’-d-Din Nefis Terbiyesi ve Ahlakı Güzelleştirme*, (Çev: Ersan Urcan), Çelik Yayınevi, İstanbul 2021, s.33.

¹⁹⁴ Gazali, *İhyâu Ulûmi’-d-Din Nefis Terbiyesi ve Ahlakı Güzelleştirme*, (Çev: Ersan Urcan), s.40.

İnsan ve insanın arınmasıyla ilgili İbn Sînâ'ya bakıldığında İbn Sînâ için insan kendini bilen hatta bilme işleminin tek faili olan kişidir. Aynı zamanda yaratıcısına ulaşabilecek ve bu yönüyle de yaratıcısına benzeyen tek varlık olma özelliği taşımaktadır. Bu yüzden İbn Sînâ için insan kendini bilmeyi düşünme veya akıl yoluyla elde ettiği için kendini bilme olayı Tanrısal bir eylem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle yaratıcısına benzeyen insan Tanrı'ya en çok benzediği kısmını akletmesi onun yaratıcıdan aldığı kuvvetle gerçekleşmektedir. Bu kuvvet insanda sınırlı ve sonludur. Tanrı bu kuvveti insana bilinçlenme ve farkına varma imkânı için sunmaktadır. Bu yüzden insan İbn Sînâ'da küçük âlem, evren ise büyük âlemdir. İnsan kendinin ne olduğunun bilgisine sahip olursa kendindeki örneklerle âlemdaki diğer şeylerin bilgisini de elde etmektedir. İbn Sînâ bunu “uçan adam metaforu” ile ifade etmektedir. Uçan adam metaforu varlığımızı ve bilincimizi kendi bedenimizden bağımsız olarak nefsimizle hissedip hissedemediğimize dair bir düşünce deneyi olarak geçmektedir. Cisimsel ve bedensel olandan tamamen soyutlanarak boşlukta asılı kalmış, hiçbir yere hiçbir şekilde temas etmeyen ve havanın herhangi bir basıncı olmadan hareket eden bir insan düşünmektedir. Bu insanın dış dünyaya ve kendi benliğine dair bir algısı olduğu ileri sürülememektedir. Organları ayrı ve duyu algısı olmayan insan kendi benliğinin var olup olmadığı üzerinde düşünmektedir. Kendisi diye düşünüp kabul ettiği şeyi duyuları ve organları olmasa da tanımaktadır ve bu durum şüphe götürmemektedir. Dolayısıyla insanın kendi varlığına dair bir idrak oluşmuş olmaktadır. İbn Sînâ için bu varlığı algılayan ve Tanrı'ya ulaşması için yol gösteren, bedende tasarruf ederek manevi bir töz olan nefstir. İbn Sînâ için manevi töz olan nefis âlemin bu hale gelmesine sebep olan tümel varlıkları aklederek yetkinleşmektedir. Aslında İbn Sînâ'da da Sühreverdî'de de bütün konu tümelin bilgisine insanın nasıl ulaşacağı ve ulaştığı bilginin kesinliğidir. Yetkinleşmek veya olgunlaşmak bu anlamda önemlidir. Her iki filozofta da olgunlaşmak veya yetkinleşmek kendimizi bilmekten yani nefsten geçmektedir. Yetkinleşmek, olgunlaşmak, kendini bilmek gibi kavramların Yunus Emre'de yansıması “İlim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir.”¹⁹⁵ şeklinde olmaktadır. Arınmanın, manevi huzura ve mutluluğa ulaşmanın tek yolu kendilik bilincinin varlığına sahip olmaktan geçmektedir. Bu yolda akıl, sezgi, dini emirler ve ilim tahsilleri önemli rol oynamaktadır. Bu tahsiller gerçeği, Hak olanı, Tanrı'yı bilmeyi,

¹⁹⁵ Sabahattin Eyüboğlu, *Yunus Emre*, İş Bankası Kültür Yayınları, 1973,s.251.

Nurlar Nuru'na ulaşmayı sağlayamazsa boş yere uğraşmaktan öteye geçememektedir. Kendini bilmenin aslında Tanrı'yı tanımak olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla insan sürekli kendini sorgulama, disipline etme çabası içerisinde olarak aklî, ruhî ve ahlakî etkinlikler gerçekleştirmelidir. Böyle etkinlikler gerçekleştiren insan için de bedenî ihtiyaçlar göz önünde bulunmamaktadır. Her ne kadar bedeni ihtiyaçlar göz önünde değil dense de Sühreverdî'de de İbn Sînâ'da da beden ve nefis birbirinden bağımsız olarak hareket etmemektedirler. Fakat nefis her iki filozof için ayrı bir cevherdir. Beden, nefsten haberdar olmasa da nefis beden her şeyinden haberdardır ve bilgi sahibidir. Bu durumu İbn Sînâ aşağıdaki paragrafta özetlemektedir:

“Sen ey zavallı...! Bunlara öyle bir biçimde bitleştirilmiş, bunlara öyle bir biçimde bağlanmışsın ki onlardan ayrılma olanağın yoktur. Onların ve onlar gibilerin ayaklarının basmadığı, basamayacağı bir yere, gurbete çıkarsan o başka. Ama o da senin elinden gelmez. Senin için onlardan kurtuluş olmadığına göre, tedbiri elden bırakma. Senin elin onların elinin üzerinde olsun. Sen onlara egemen ol. Sakın sakalını onların eline verme! Onların yularını gevşetme. Onlara karşı daima politik davran. Her zaman onlardan ileri git. Onları şımartmayarak karşılarında metin davranacak olursan, onları kendine boyun eğdirebilirsin. Onlar seni değil, sen onları yenebilirsin. Bunlar için uygulayabileceğin en iyi, en başarılı politika, bunları birbirine düşürmektir.”¹⁹⁶

İbn Sînâ arınma için beden ve nefsin isteklerinden beden isteklerinin ön plana almamasını ve beden isteklerinin kurbanı olunmamasını ifade etmektedir. İbn Sînâ için beden isteklerini şımartmak insanın kendi öz bilincinin varlığını unutturacağını ve âlemde sadece zevk ve haz için yaşayacağını düşündürmektedir. Sühreverdî için beden isteklerinin kurbanı olmayan nefislerin yakarışlarını melekler duyarlar ve Nurlar Nuru'na iletmektedirler. Bu insanlar beden isteklerine boyun eğdiren, gece gündüz semadan gelecek bereketi arzulayarak gözyaşı döken nefislerdir. Bu nefisler haramdan arınmış ve Nurlar Nuru'nun şerefli yolunda çalışan nefislerdir. Bu durum *Hikmetü'l-İşrâk* eserinde “Allah Teâla meleklerin, “faziletli işler işleyen, kendine ibadette sabırla devam eden ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayan kimselerle” ilgili duasını kabul etmiştir.”¹⁹⁷ şeklinde geçmektedir. Samimi bir kalp ile Allah'a kulluk

¹⁹⁶İbn Sînâ/ İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, (Çev: M. Şerefeddin Yaltkaya/Babanzade Reşit) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996,s.33.

¹⁹⁷Şihâbüddîn Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami),s.608.

edip, kendi benini tanıyıp karanlık yönlerinden arınan insan nefisleri kendisinden başka hiçbir kimsenin göremeyeceği şeyleri görmektedir.

Sühreverdî bedenden soyutlanan insanın üzerine yansıyan nurlardan bahsetmektedir.

Bu nurlar;

“1.Başlangıç seviyesindeki insanların üzerine haz veren, parlayıp sönen, parlak bir nur inmektedir. 2. Başlangıç seviyesinin dışındakilere daha büyük ve yıldırıma daha çok bezeyen insanı her yönüyle zorlayan bir nur inmektedir. Bu nurla beyindeki uğultuya benzer bir ses işitilir. 3. Başa döküle sıcak bir suyun akışına benzeyen haz veren bir nur inmektedir. 4. Beyni uyuşturan ve hâkimiyeti uzun süren güçlü bir nur inmektedir. 5. Şimşeğe benzemese de sevginin gücü ile harekete geçen tatlı ve hoş bir sevincin aracılık ettiği kuvvetli bir nur inmektedir. 6. Üstünlük gücünün hareketi geçmesiyle oluşan yakıcı bir nur inmektedir. 7. Güneş’ten daha berrak bir müşahedeyi ve görmeyi ortaya çıkaran parlak bir nur. 8. Çok haz veren, aşırı parlak bir nur olarak inmektedir. 9. Adeta saçlarını şiddetle çekerek ona haz verici bir acı tattırır gibi görünen tmesili kavrayışla inen bir nurdur. 10. Beyinde yerleşmiş gibi duran bir hâkimiyetle birlikte olan nur. 11. Bütün bedeninin ruhunu nurdan bir mahiyet olarak kabul eden ve haz veren bir nurdur. 12. Bir hamleyle başlayan ve başlangıç esnasında insanın bir şeyin sindirildiğini hayal ettiği nurdur. 13. Nefsi soyutlayan ve müşahade etmeyi sağlayan ve ışıyan bir nurdur. 14. Kendisiyle birlikte taşınması mümkün olmayan ağırlığın hayal edildiği nurdur. 15. Bütün eklemlerini kesecek kadar bedeni harekete geçirecek güce sahip olan nurdur.”¹⁹⁸

Sühreverdî için bütün bu yansıyan nurlar bedeni ilgilerin kalıntılarından tam anlamda kurtulamayan insanı yönetici nurlar ile alaka kurmaya yöneltmektedir. Bedeninin kalıntılarından tam manada kurtulamayan insan bu âlemi şeffafmış gibi seyretmektedir. Bedenin ilgilerini üzerine yansıyan bu nurlarla çözmeye çalışan insanın kendisi Nurlar Nuru’nun kuşatıcılığına yerleşmiş hale gelmektedir. İnsan aydınlanmak ve öteki dünyadaki aslına dönmek için nurlar ile irtibat halinde olmayı sürdürmek istemektedir. İnsan öteki dünyanın aslında bu dünyanın devamı olduğunu bilmektedir. Çünkü nefsin öteki dünyadaki konumunu yaşadığı dünyadaki arınıklığına bağlı olarak değişmektedir. Sühreverdî insanın aydınlanma durumlarına öteki dünyadaki ontolojik konumları arasında nedensel bir bağlantı kurmaktadır. Bu kurduğu bağlantıya göre üç grup insandan bahsetmektedir. Bunlar “1.Cehaletin karanlığında kalanlar. 2.Kendilerini bir dereceye kadar arındıranlar. 3.Kendilerini

¹⁹⁸ Şihâbüddîn Sühreverdî, *Hikmetü-l İşrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami),s.612.

arındırıp aydınlığa ulaşanlar.”¹⁹⁹ Sühreverdî için kişinin arınıklık dercesi her ne olursa olsun nefsi veya ruhu özünde ölümsüzdür. Beden yok olup gitmektedir fakat rnefs kalmaktadır. Bu durumu da Sühreverdî “nefsin kaldığını bilin; yok olması düşünülemez, çünkü onun (varoluşunun) sebebi olan aktif akıl, ebedidir; bu nedenle, sebebinden dolayı ebedi kalmaktadır.”²⁰⁰ Bu yüzden ebedi saadet Sühreverdî için insanın kalbine müşahede nuru parlayıp inmedikçe ve gerçek tevazuya erişmedikçe mümkün değildir. Gerçek tevazuya erişen insan kibir ve kendini beğenmişlik kirinden arınmaktadır. Arınan insanda da bu kirlerin izleri silinmiş, harareti ve dumanı sönmüştür. Sühreverdî’ye göre insanın arınmasının önündeki en büyük engel kibirdir. Kibir duygusu, insanı Nurlar Nuru’ndan uzaklaştıran ve bedeninin kirli isteklerinin peşinden koşar hale getiren içsel bir duygudur. Bu içsel kiri temizleyecek olan da riyazettir. Riyazet eğitiminde bu duygu ancak tevazu ile sağlanmaktadır. Tevazu da yaratıcının emir ve yasakları karşısında şehvet isteğinin söndürülüp tam teslimiyet ile Hakk’a yönelmektir. Sühreverdî’ye göre önce insanın kıskançlık, kibir ve benzeri duygularını içinde bastırması için kendi öz farkındalığının ve varlığının anlamını anlatacak riyazet eğitiminden geçmesi gerekmektedir. Riyazet bu anlamda öz disiplin ve içsel arınmanın yoludur. Sühreverdî’ye göre riyazet yöntemleri az yemek yemek, az uyumak, az konuşmak, ölçülü davranmak, ihtiyacı oranında ve gayeli hareket etmektir. Bu eylemleri yerine getiren insan için artık ebedi saadetin yolu adım adım açılmaktadır. Bu yolda geri dönüşün olmaması istenmektedir fakat bazı insanların arzuları ve hevesleri onları çıktığı yoldan alıkoyabilmektedir. İnsan çıktığı yoldan alıkonulmamak için kendini sürekli ölçüp tartmalı ve nefsinin terbiye ettiğini unutmamalıdır. Bunu da günahlara karşı uyanık olarak, şüpheli şeylerden ve işlerden kaçınarak, Kur’an okumayı vird haline getirerek, geceyi ibadetle geçirerek, salih insanların sohbetlerine katılarak, seher vakti yüce yaratıcıya niyazda bulunarak gerçekleştirebilmektedir. Nefsin arzu ettiği kötü şeylerden onu uzak tutmak mücâhede olarak Sühreverdî’de geçmektedir. Bu noktada:

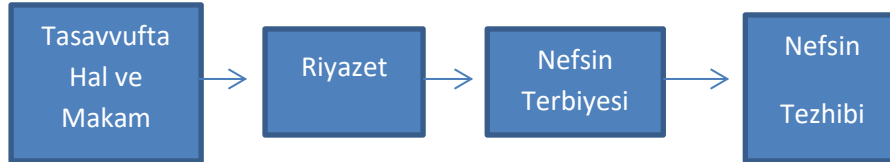
“İbrahim b. Edhem öyle demiştir: “Kişi altı engeli aşmadıkça Salihlerin dercesine ulaşamaz: Birincisi, nimet kapısını kapatıp şiddet kapısını açmak; ikincisi, izzet kapısını kapatıp zillet kapısını açmak; üçüncüsü, rahat kapısını kapatıp cehd kapısını açmak; dördüncüsü, uyku kapısını

¹⁹⁹ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, Routledge Taylor, Francis Group, New York, 2013, s.49.

²⁰⁰ Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, s.50.

kaptıp uyanıklık kapısını açmak; beşincisi, kendini zengin görme kapısını kapatıp Nurlar Nuru'na muhtaç olma kapısını açmak; altıncısı, emel kapısını kapatıp ölüme hazır olma kapısını açmaktır."²⁰¹

Bu noktada Sühreverdî için riyazetin iki amacı bulunmaktadır. Amaçlardan biri nefis terbiyesi diğeri ise Nurlar Nuru'nun sevgisine ulaşmaktır. Sühreverdî'nin riyazet anlayışı tasavvufun hal ve makamlarında aşağıdaki şekilde ifade edilmektedir:



3. Şekil ²⁰²

Nefsin terbiye edilip insanlığa yükseltilmek istenmesi, Nurlar Nuru'nun sevgisinin insanî duygu, düşünce ve davranışların kaynağı haline getirilmesi demek insanın dünyevi eğilimlerinden sıyrılması demektir. Gazali için nefsin tedavisi bedenin bazı hastalıklardan korunması ve tedavi edilmesine benzemektedir. İbn Sînâ, Farabi, Sühreverdî, Gazali ve diğer İslam filozofları için eğer ki bir nefis temiz ve güzel ahlakla donanmış ise olması gereken tek şey onu korumak ve sahip olduğu güzel ahlakı daha da arttırmaya ve kuvvetlendirmeye çalışmaktır. Nefis kemâl yetkinliğini kaybetmiş veya tekrar kazanmaya çalışan insna varsa o halde yapılması gereken kaybettiği vasıfları tekrar kazandırmaya çalışmaktır. Sühreverdî için bu vasıflar kazanılırken nefsin ıslahında kullanılabilecek tedavi yöntemlerinin meşakkatli ve tahammülünde zor olduğunu söylemektedir. Bunun nedeni ise bedeni istek ve heveslerin insanın önünde en büyük düşman olarak durmasıdır. İbnü'l Arabî için insanın en büyük düşmanı olan istek ve arzularından uzaklaşamaması marifetullah'dan mahrum kalmasına sebep olmaktadır. Nefsanî isteklerinden uzaklaşamayan insanı İbnü'l Arabî'ye göre şeytanlar çok sever çünkü bu tarz insana ve insanlığa zulüm yaptırmayı çok kolay sağlamaktadır. Bu tarz insan ve insanlığın hem karnı hem de ruhu asla doymamaktadır. Gönlü veya ruhu asla doymayan insan kalbinin paslanmasına sebep olur ki bu da bir bütün olarak oluşmuş âlemin

²⁰¹ Şehâbeddin Sühreverdî, *İrşâdü'l Mürîdîn*, (Çev: Mehmet Emin Fidan), s.37.

²⁰² Ülkü Er, Doğan Yücel, Süeda Gül, Emin Osman Uygur, Metin Aysel, Beyza Aydın, "Riyazet ile Nefs Eğitimi", *Journal Of Criminology Sociology and Law*, 2023.

anlaşılmasında gönül körlüğüne sebep olmaktadır. İbnü'l Arabî gönlü kör olan insanı şeytanın nasıl saptırdığını aşağıdaki paragrafta ifade etmektedir:

“Nitekim Peygamber sallâllahü aleyhi ve sellem Efendimiz, “Senin bir şeyi sevmen seni kör ve sağır eyler” buyurmuşlardır. İnsandaki basiret nuru, şeytanın sokulma yollarını görmeye yardımcı olur. Ama basiret gözü hırs ve haset ile örtülünce o durumu göremez, böylece şeytan da ona sokulmaya fırsat bulur. Nitekim rivayet olunmuştur ki, Nuh aleyhisselam gemisinde şeytanı da yanında görmüş ve ona, “Sen buraya niçin geldin? demiş. O da cevaben, “Senin ashabının kalblerini çelmek ve böylece onların, senin safhında değil, benim yanımda olmalarını ve senin tarafında sadece bedeni ile bulunmalarını sağlamak için geldim.” demiş.”²⁰³

İnsan kendinde ve çevresindeki bilmesiyle aynı zamanda hırs ve haset kapılarının nerden kapatılacağını ve nasıl engel olacağını da bilmesi demektir. Bu duyular içte yaşanan ve eylemlere dökülerek açığa çıkan hislerdir. Buradaki şeytandan maksat aslında insanın nefis dediği ve onu bedenlen hayatta tutmayı amaçlayan duygularıdır. İnsanın yenmesi gereken işte bu tarz duygu ve düşüncelerdir. Bu noktada önemli olan diğer bir husus ise arınmayı insanın kendisinin istemesidir. Çünkü insan er şeye hükmetme ve her şeye sahip olma konusunda aciz ve muhtaçtır. U acizlik muhtaçlık İbnü'l Arabî'nin aktardığı gibi;

“Ebû Hureyre Peygamber (as)'in şöyle dediğini ifade eder: AllahŞöyle buyurur: “Ey Ademoğlu, kendinii tamamen benim kulluğuma ver ki ben senin kalbini zenginlikle doldurayım ve seni yoksulluktan koruyayım. Eğer böyle yapmazsan senin kalbini meşguliyetlerle doldururum ve yokluğuna mâni olmam.”²⁰⁴

İbnü'l Arabî için âlemin tek vucüt bulmuş halinde insan tek başına bırakılmış değildir. Onu gözetleyen kollayan ve koruyan yaratıcısı bulunmaktadır. insanın yapması gereken tek şey yaratıcısına tam teslimiyet ve huşu ile boyun eğmektir. Huşu ve teslimiyetten sonra insanda oluşan güzel ahlak ve erdemler hem ruhani duygunun zenginliğine hem de âlemdeki düzendeki zenginliğe ışart etmektedir. İslam filozoflarının büyük çoğunluğunda İbnü'l Arabî'de dâhil olmak üzere riyazt eğitimi şarttır. Riyazet başlangıç eğitimidir kişinin daha maddi âlemden kopmadan bu şekilde bir eğitime girme durumunun farkındalığıdır. Sühreverdi riyazetten

²⁰³Mehmed Zahid Kotku, *Nefsin Terbiyesi*, Vuslat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010,s.173.

²⁰⁴İbnü'l Arabî, *Nurlar Hazinesi*, (Çev: Mehmet Demirci), İz Yayıncılık, İstanbul,2009,s.84.

sonraki aşama başlangıç noktası kabul edilen muhâdaradır. Daha sonrasında mükâşefe gelmektedir. Muhâdara kalbin huzur bulduğu andır. Burada idraktan gelen delilin ve şahidin sürekli olması önemlidir. Dolayısıyla kişi gücü ölçüsünde kendini bu âlemden çekerek tefekküre yönelmelidir. Kişi burada bir şuur yani bilinçlilik halinde cismani kuvvelerden ayrıldığını herhangi bir tereddüte yer vermeden kabul etmelidir. Mükâşefe ise muhâdara sonucu gelen delil üzerinde düşünerek ve mukaşefe yolunu talep etmek için herhangi bir delile ihtiyaç duymaksızın kalbin açıklık halinde huzur bulmasıdır. Müşâhede de herhangi bir kuruntu olmaksızın Hakk'ın varlığının kabul aşamasıdır. Sır semasından bulutların ayrılmasıyla Nurlar Nuru'nun güneş gibi etrafı aydınaltması durumudur. Nefs-i nâtıkadan ibaret olan bu müşahedenin bilinmesi sonucunda mutluluk bilinmemesi durumunda da mutsuzluk meydana gelmektedir. Bu mutluluğa ve saadete ulaşmak da “marifet ile gerçekleşmektedir. Cüneyd (r.a) diyor ki; “Eğer göğün altında marifet ehlinin peşinden koştuğu ilimden daha üstün bir ilmin olduğunu bilseydim, başka hiçbir şeyle uğraşmaz ve durmadan onu elde etmek için çabazardım”²⁰⁵ demektedir. Marifetullah'a ulaşan kişiler Sühreverdî için Peygamberler ve sufilerdir. Marifet ilmi de ancak yaşayarak elde edilen tecrübi bir ilim olduğu için iç âlemin, saf niyetin, hâlis âmelin olması gerekmektedir. Sühreverdî bu durumu;

“Nitekim sûfîlerin kalpleri temiz tîniyetle yakın münasebet içinde olduğundan, ilimden de en büyük nasibi onlar almışlar ve gönülleri ilimle dolmuştur. Böylece, öğrendiler, bildikleri ile amel ettiler, bildiklerini de insanların istifade etmeleri için nlara öğrettiler. Çalışılarak elde edilen ilimle, vâris olunan ilmin faydalarını nefislerinde toplayarak takvanın temellerini sağlamlaştırdılar. Nefisler tezkiye edildiğinde takva cilası ile gönül aynaları parlatıldı, eşyanın şekilleri bütün heyet ve mâhiyetleri ile orada görüldü.”²⁰⁶

Sûfîler dünyanın bütün çirkinlikleri ortaya çıkınca hemen onu terk etmektedirler. Yüz çevirdikleri dünya hayatı ahiretin bütün güzelliklerini geri onlara vermektedir. Paragrafta bahsedilen Sufilerin ulaştığı kesin delil şartı ile vuku bulan ilme ilme'l-yakîn demektedir. Akıl erbabı için olan bu ilim ilim erbabı için değildir. İlim erbabı açıklık özelliği taşıyan bilgi türünü içeren ayne'l-yakîndir. İlimleri bu şekilde sıralayan Sühreverdî için Peygamberler yeryüzünde insanların Allah'a

²⁰⁵ Sühreverdî, *Cebraîl'in Kanat Sesi*, (Çev: Sedat Baran.), s.45.

²⁰⁶ Adem Çatak, Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, Afşar Yayıncılık, Ankara, 2012, s.101.

yakınlaşmaları için yol gösteren ve onların arınmalarında, günahlardan nefret etmelerinde yardımcı olan kişilerdir.

*“Allah, peygamberlerini insanlara, onlar Kendisine ibadet etsinler diye göndermiştir. Böylece insanların bir kısmı Allah’a belirlenmiş ibadetlerle ibadet eder ve O’na yakınlaşırlar. Diğer bir kısmı ise O’ndan uzaklaşarak Haktan saparlar. O’na kulluk edenler O’na boyun eğenler. Allah, onları nurları müşâhede etme makamlarına yükseltir. Böylece izzet saflığına nail olurlar ve Allah onları kendi paklığı ile arındırır.”*²⁰⁷

Sühreverdî için sufiler kalbin eğitime yönelmekte ve takvayı amaç edinmektedirler. Sufilerin nefisleri ve kalpleri maddi olana icabet etmeyince ilimden nasipleri ve marifetten hisseleri bol olmaktadır. Bu da amallerinin temiz ve faziletli olmasına sebep olmaktadır. Sufilerin faziletli olabilmeleri için ilk işleri kalplerini nefret ve kinden temizlemektir. Sufiler kin ve nefretin dünya sevgisi, makam ve mertebe sevgisinden kaynaklandığını bilmektedirler. Nitekim aşağıdaki paragraf bunu özetler niteliktedir.

*“Abdulahid bin Zeyd’e: “Sence Sofiler kimlerdir?” denildi. O da: “Sünneti anlamak için kafa yoranlar, kalpleri ile onun üzerine üşüşenler ve nefislerinin şerrinden efendilerine sığınanlar sofilerdir,” dedi.”*²⁰⁸

Sühreverdî’nin tasavvuf risalelerinden olan bir risalede başka bir sufinin kendi nefisini arındırması konusunda sorulan soruya verdiği yanıtı bakılacak olursa;

*“Her hak olan şey için bir hakikat vardır, senin imanının hakikati nedir, ey Harise? Harise şöyle cevap verdi: Nefsimi dünyadan çektim, benim yanımda dünyanın taşı ve çamuru, altın ve gümüş gibi birdir. Gündüzümde susuzluk çektim, gecemde uyumadım.”*²⁰⁹

Sufiler iradelerine sahip olan ihlaslı, hayâlî ve sadık kimselerdir. Sufilerde marifet ise kulun nefsine yabancı haline gelmesidir. Sufilerin muhabbeti ise kulun ibadetleri sonucunda Allah’ın sevgisini kalbinde hissetmesidir. Şehrezûrî sufilerde ortaya çıkan bu sevgiyi “ yemeği çokça azaltan bir kimsenin kendisinde bazı hallerin meydana gelmesinin garip olmadığını belirtir.”²¹⁰ Nurlar Nuru’nun yolunda ilerleyen sufi

²⁰⁷ Şihâbüddin Sühreverdî, *Hikmetü-l İşrâk*, (Çev: Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami),s.600.

²⁰⁸ Şihâbüddin Sühreverdî, *Âvarifü’l Meârif*, (Çev: Abdülvehhab Öztürk),s. 63.

²⁰⁹ Şehâbettin Sühreverdî, *İrşâdü’l Mürîdin*, (Çev: Mehmet Emin Fidan), s. 13.

²¹⁰Fatih Aydın, “Şehrezûrî Düşüncesinde İnsanî Nefsin Yetkinliği”, *İnsani ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, c.3 s.4, 2014, s.783.

Nurlar Nuru'nun vermiş olduğu nimet ve ihsanlardan dolayı şükretmelidir. Bu şükür aynı zamanda his ve endişelerini kontrol altına alması anlamı da taşımaktadır.

3.3.2. İnsan Nefsinin Mutluluğu, Haz ve Elemi

Sühreverdî için nefsin arındırılması ile mutluluk olan kurtuluşa ermesi önemlidir çünkü bu şekilde asıl mutluluk olan iki cihan mutluluğuna ulaşılabacaktır. İki cihan mutluluğuna götürecek ilk basamak doğru davranışlar sergilemektir. Doğru davranışlarda erdemler yoluyla elde edilmektedir. Erdemlerle donanmış bir kişi bu dünyada saadeti yakalayacağı gibi ahiret hayatında da davranışlarındaki süreklilik ile dünyadan göçüp gittikten sonra ruhani varlığı ile birlikte ebedi saadeti elde edecektir. Sühreverdî için insanî nefis mutlu olma potansiyeline sahiptir. Fakat her insani nefsin mutluluğundan da söz edilemez. Mutlu olan kimseler kendilerini maddi unsurlardan uzaklaştıran kimselerdir. Sühreverdî için mutlu olmak isteyen kişilere yönelik en önemli şart ahiret ve ahiret mutluluğu tasasıdır. Bu tasayı taşıyan insanlar ölümün gerçekleşmesi ile nefislerinin beden hapisanesinden kurtularak özgürleşeceğini bilmektedirler.

Sühreverdî'ye göre mutluluk lezzet ve haz kavramları ile ilişkilidir. Sühreverdî; hazzı “ıdrak edenin kemali ve kendisine dönük iyiliği olarak gelen şeyi, bir kemal ve iyilik olarak idrak etme.” şeklinde tanımlayarak bu eylemi, “bil ki lezzet, bir engel ve zıt bir durum olmadığı takdirde, idrak edilenin kemalinden gelen şeyi ve verdiği hayrı idrak etmektir.”²¹¹ İdrak edilen kemâl mükemmel ve yetkinse şevk ve arzu kuvveleri de en üstün nura yükselişı daha rahat ve daha kolaydır. İşte burada bu kuvveleri suflî şeylerin peşinde gezdirerek kendisini heba etmemesi gerekmektedir. Çünkü suflî şeyler insandaki gazap ve öfke kuvvesinin doğmasına sebep olarak insanı mutsuzluğa ve eleme sürüklemektedir. Nurlar Nuru'na ulaşmak için çabalayan insanın şevk ve arzu kuvveleri o insanı harekete geçirmiş ve Nurlar Nuru'na yöneltmiş olması gerekmektedir. Şevk ve arzu kuvvelerini mükemmel bir şekilde kullanan kişi Nurlar Nuru'na ulaşmada yetkinleşmiştir. Yetkinleşen nefste oluşan erdemler hem bu âlemde hem de ahiret hayatında ebedi saadete sebeptir. Sühreverdî için en üstün makamlara ancak ve ancak nefislerini arındıran insanlar

²¹¹ Eyüp Bekiryazıcı, Touran Sheikhlo, “Sühreverdî'nin İshrâk Düşüncesinde Mutluluk”, *Araştırma ve İnceleme Dergisi*, 2021,32(2), s.297.

çıkabilmektedir. Sühreverdî için mutluluğun birden çok çeşidi bulunmaktadır. İlk sıradaki mutluluklar dünya hayatı içerisinde yüce melekeleri elde ederek olgunluğa erişen ve faziletli yaşam yaşayan âlimlerin ulaştığı mutluluktur ki onlar için üstün lezzetler, hazlar bulunmaktadır. İkinci sırada olan mutluluklar Ashab-ı yemin'in (cennetlikler) ulaştığı mutluluktur ki bu mutluluğa erişenler öncekilerin makamına ulaşamazlar. Bu gruptakiler için felekler âleminde duracakları bir durak bulunmaktadır. Üçüncüsü iyilerin makamıdır. Bu sınıftakiler renkli cisimlerin, kuşların, hurîlerin ve değerli madenlerin tadını çıkardıkları bir makama ulaşmaktadırlar. Onların bu üst yaşantıları mevcut dünyaa yaşantılarından daha üstündür. Nefsini arındırarak mutluluğa erişmiş insan, üstün mertebede Nurlar Nuru'nu müşahade etme ihtimalini de göz önünde tutmaktadırlar. Gazali insanın saadetinin Allah'ı bilmeye bağlı olduğunu ifade etmektedir. Bunun yolunun ise kalbin lezzeti olan işlerin hakikatini kavramayı doğru bir şekilde yapmaktan geçmektedir. Bu durum ancak kalbe mahsus olduğu için insanın kalbine gelen sezgisel bilgisi onun gerçekliği kavramada yol arkadaşıdır. Gazali için şehvet, gazab ve beş duyu organı ile bilgi edinmek hayvanlarda da bulunan bir özelliktir. Bu sebeptendir ki insan yaratılışının getirdiği bir özellik olan bilmediği şeyi öğrenmek ve bildiği şeylerle sevinip övünmek insanın karakteridir. Bunun yanında mutluluğu istemek ve mutlu yaşamak da ulaşmak istediği amaçlardandır. Bunu Gazali “ mesela satranç oyunu bilen kimseye, oyuna karışma diye ihtar etseler de buna sabretmesi zor olur ve tarafların bilemediği bir inceliği buldu mu sevinir ve üstünlüğünü göstermek için ister istemez ona haber verir.”²¹² Burada aslında Gazali insanın bildiği şeylerde sabırsız olduğundan da bahsetmektedir. Bilgili olmak mutluluğun kendisini ortaya çıkarsa da önemli olan onun lezzetini ve hazzını doğru uygulayabilmektir. Uygulayabilmek için Gazali şeriattın kurallarına uymayı, çetin ve zorlu iş olan riyazetten geçmeyi göstermektedir.

Sühreverdî'de mutluluğun sebebi insanın kalbinde Nurlar Nuru'na duyduğu aşktır. Bu aşk insanı asıl vatanı olan Nurlar Nuru'na döndürmek istemektedir. Bu aşk sadece insanda değil âlemin tek sahibi olan Nurlar Nuru'nun yarattığına duyduğu aşkta bulunmaktadır. İbnü'l Arabî'de de varlığın asıl nedenidir. Varlık aşktır, aşk varlıktır. Aşk âlemin başlangıcı ve onu ayakta tutan şeydir. Âlemi, kendini tanımak ve bilmek

²¹²Gazali, *Kimyâ-yı Saâdet (Mutluluk ve Saâdet Hazinesi)*, (Çev: Ali Arslan), Merve Basım Yayınları, 2004,s.84.

yaratıcıyı tanımaktan geçmektedir. Tanıyan bilen kişi de mutluluğun doruk noktasına ulaşmıştır. Bu kişileri İbnü'l Arabî “Bazı kişiler vardır ki Elsemra denir buğday renkli esmerler anlamına gelir. Bunlar çoktur sayıları bilinmez.”²¹³ şeklinde özetlemektedir.

Sühreverdî için mutsuzluk insanın kendisinden kaynaklanan bir durumdur. İnsanın nura olan yönelimindeki sevgisinin azalması, kendisini suflî şeylere bağlaması, bütün dikkatini geçici âleme vermesi mutsuzluğa götürmektedir. İnsanın bedenini iyi yönetmesi, bedeninin isteklerine hâkim olması şehvet ve gazap kuvvelerinde ölçülü olarak orta yolu bulması insanın kendisini dünyaya vermesine engel olur.

Sühreverdî için elem mutlulukla bağlantılıdır. Mutluluğun eksikliği olarak tanımlanan elem; nefsin kuvvelerini kullanarak idrak ettiği şeyde kemâl derecesinde nefse ilişerek kendisini mutlu eden şeyin lezzetini anlamasıdır. Sühreverdî'ye göre elem, “İdrak edilenin afetinden onun kötülüğünden gelen şeyi, bir afet ve kötülük olarak idrak etmektir. İdrak edici her bir kuvve için bir kemal ve kötülük vardır. Yine, kemâl ve kötülük itibarıyla onlar için haz ve elem söz konusudur. Haz, hayrın kemaline ulaşmak ve onu öylece idrak etmekle ilgilidir.”²¹⁴ Haz veren şeylerin kemâl derecesinde idrak edilmesi idrak duyularının tam çalışmasıyla mümkündür. Tam çalışmayan idrak duyuları hazzın lezzetini tam olarak bize aktaramamaktadır. Hazzı idrak ederken araya herhangi bir engel girmemelidir ki kemâl seviyesinde hazzın lezzeti alınabilsin. Sühreverdî insan nefsinin, hazzı da elemini taşıyabilecek potansiyele sahip bir cevher olarak görmektedir. İnsan nefsin idrak kuvvelerinden kemâl derecelerine ulaşarak uygun olan hazzı yaşarken kemal derecelerinden aşağı katmanlara düştüğü durumlardan kaynaklanan elemi de bulunmaktadır.

²¹³Muhyiddin İbn Arabî, *Fütuhâtı Mekkiye*, (Çev: Ekrem Demirli), Litera yayıncılık, 2024, s.251.

²¹⁴Bekiryazıcı, Sheikhlou, “Sühreverdî'nin İsrâk Düşüncesinde Mutluluk”, s.30.

Sonuç

Diğer canlılar gibi insanında varlık âleminde yaşamını sürdürdüğü bir yolculuğu bulunmaktadır. Fakat insan diğer canlı varlıklardan farklı olarak sahip olduğu ekstra özellikleri nedeniyle bu yolculuğunu biyolojik bir yolculuk olmanın ötesine taşımak durumunda kalmıştır. Biyolojik bir yolculuğun ötesine yaşamını taşıyan insanın yaşamı yaşanmış bir yaşantıdır. Bu yaşanmış yaşantı insanı hem zihinsel hem bedensel olarak ölçülülüğü gerekli kılmıştır. Biyolojik açıdan yaşam insanda sadece bedenin isteklerini yapmanın vermiş olduğu hazzı tattırır da yine de insanda huysuzluk, değersizlik ve anlamsızlık duygusunu beraberinde getirmektedir. Çünkü karşılanan istek geçici ve o an haz verici bir istektir. Oysaki insan değerli ve anlamlı bir düzen içerisinde o hazzı yaşayarak yakalayabilmektedir. Bu hazzı, değeri arayıp bulma çabası ilk olarak dış dünyadaki ihtiyaçları oranlı bir şekilde gidermekle başlamaktadır. Bu ihtiyaçların giderilmesi her şeyin aslında geçici olduğunu ve yok olmaya mahkûm olduğunu fark ederek başlamaktadır. Bu farkındalık insanı hakiki olan değişmeyi aramaya yöneltir. Bütün arayış ve farkındalığın sebebi insanın yaratılışı gereği varoluş nedenini anlamak ve anlamlandırmak istemesinden kaynaklanmaktadır. İnsan ilk olarak kendini, kendisi dışında kalan evreni ve Nurlar Nuru'nu bilmeyi arzulamaktadır.

Sühreverdî İslam felsefe tarihinin önemli filozoflarından. Sühreverdî'nin felsefesinde İslam felsefesinin gelişme çağındaki bilgiler etkili rol oynamıştır. Sühreverdî bir doğu felsefesi amaçlamış ve İsrâkî felsefeyi kurmuştur. İsrâkî felsefe felsefe tarihinin önemli fikir akımlarındandır. Burada da İslam filozoflarının hakikati arayıp bulma çabası Sühreverdî'de de devam etmiştir. Sühreverdî insanı merkeze konumlandıran ve âlemin varoluşunu Nurlar Nuru'na dayandıran felsefi görüşüyle metafizikî âleme yolculuğu başlatmıştır.

Sühreverdî için insan karanlıklar içerisinde elem ve acının ortasında kalmış ve yolunu arayan bir varlıktır. İnsanın bütün bu kötü duygu ve hallerden kurtulması gerekmektedir. Bu da ancak ve ancak Nurlar Nuru'na ulaşmakla mümkün olmaktadır. İnsan Nurlar Nuru'nun bilgisine ulaşmak ve Nurlar Nuru'nu müşâhede etmek için nefisini arındırmalıdır. Nefs ise dünya zevklerinde kaybolmuş ve kendini dünyevi lezzetlere kaptırmıştır. Dolayısıyla arınma bu durumda zorunlu olmaktadır.

Bu arınma hem bedeni hem de ruhani olarak olmalıdır. Tek tip bir arınma ve mutluluktan bahsedilememektedir. Bedeni olarak mutlu olmak geçici bir hevesken sadece ruhani olarak arınmak da mümkün görünmemektedir. Ruhani olarak arındığımızı sandığımızda aslında sanrılar insanı çepeçevre sarmıştır. İki yönümüzde aynı anda ve istikrarlı olarak arınmalıdır. Bedeni arındırırken aslında ruhunu da eğitirsin. Bu durum Plotinos'taki “kendi heykelini yont” sözü ile açıklanabilmektedir. Heykel ilk defa yapılırken yontmadan şekil almaktadır. Sonrada istediğimiz şekli elde ettiğimizde etrafındaki çıkıntılar, alçaklık ve yükseklikler orantılanarak bir güzellik ve düzen getirilir. İşte burada insan da kendindeki çıkıntı ve yükseklikleri orantılayarak kendini riyazet ile eğiterek Nurlar Nuru'nun aydınlanmasından faydalanabilmektedir. İnsanın bu orantılaması ve kendini eğitmesinin tek nedeni iki cihanda mutluluğa ulaşmaktır. Bu mutluluk Nurlar Nurun'da kalındığı sürece sürekli hakiki mutluluk olmaktadır. Nurlar Nuru'ndan kopulduğu an tekrardan dünyaya düşeriz ve Nurlar Nuru'nu müşâhede hali kesilir ve bedenin istekleri tekrardan insanı meşgul etmektedir. Bu âlemdeki mutluluğu insan, kendindeki kuvveleri kullanarak nâtık nefsinin yönetiminde ay üstü âlemdeki faal akıl veya Ruh'u'l Kudüs ile itidalin sağlanmasıyla gerçekleşmektedir. Ay üstü âlemdeki felekler insanın bu nâtık nefesine gerçek mahiyetlerin bir kısmını aktarmaktadır. Aktarılan mahiyetler insanda yeniden bilgilenmeye sebep olmaktadır. Bu bilgiler tekrardan dünyaya döndüğünde unutulmamaktadır. Bu bilgiler çerçevesinde insan, yaşamını ve evreni düzenleyebilmektedir. Çevresini edindiği bilgiler çerçevesinde düzenleyen insan, evrenin maddelerindeki karanlıktan ve nurun azlığından kaçamamaktadır. Her ne kadar evrene düzen, insan tarafından gelse de evrenin kendine has bir nurdan yoksunluğu bulunmaktadır. Bu durum evren için bir eksikliklerdir. İnsan da bu şekilde bir eksiklik ve yoksunluk bulunmaktadır. İnsan nefsi nurdan pay almış cevher olarak bedende hayat bulsa da yine de yarım ve yalnız kalmaktadır. İşte insanın içinde hissettiği yalnızlık duygusu insanı Nurlar Nuru'na yani ışığını aldığı fenere döndürmektedir. İnsandaki yalnızlık ve eksiklik ancak Nurlar Nuru'nu temaşa ile giderilmektedir. Nurdan pay alan ve nuru temaşa eden insan kendini arındırmış, idrakindeki ve nefsindeki kirlilikleri temizlemiştir. Kirlerden arınmanın yolunun erdemlerden geçtiğini gören iyi bir eğitimden geçerek hem kendini hem de kendini yaratanı tanımaktadır.

Nefsin terbiye edilmesi ve bir yetkinliğe ulaşması Sühreverdî ve Şehrezûrî için bir ahlak problemidir. Nefsin terbiye edilmesindeki amaç nefsin kötü arzularından ve bedeni kuvvelerinden oluşan erdemsizliklerin ortadan kaldırılmasıyla birlikte ahlakın güzelleştirilmesidir. Nefis terbiyesi, Şehrezûrî ve Sühreverdî için kalpte başlayan ve sezgilerle devam eden tasavvufi yolda ışık bulan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımda bilgiye ulaşma yollarını ve idrak türlerini de kendi felsefi yaklaşımlarına göre yorumlamaktadırlar. Sühreverdî, insanın yüce âlemlerle ilişkisini ve nefsinin marifetinin elde etmesinde işrâki bir form sunan bir filozoftur. Bu işrâki form, arif veya sufi insanın riyazetle elde ettiği marifet ve nazari düzeyde müşahade ile tecelliye ulaşarak bâtinî sırlara vakıf olmakta gizlidir. İşrâkın derecesine ulaşan insan elde ettiği marifet ile kendisini yaratan Nurlar Nuru'nu tanımaktadır. Bu yaklaşım sadece salt bir amel ile değil ameli faaliyetleri kendine basamak yaparak yetkinliğe ulaşma gayesi taşımaktadır. Sühreverdî, yetkinliğe giden bu yolda epistemolojik anlayışını temellendirmiştir. Nitekim asıl bilgi Sühreverdî için sezgi aracılığı ile elde edilen bilgidir. Bu bilgiye ulaşmak ahlaki ve manevi arınma ile mümkündür. Nazari faaliyetlerin yanında ameli olarak da kendini yetkinleştiren insan kudsi âlemi düşünerek, Nurlar Nuru'nu huşu ile anarak, yemeği içmeyi azaltarak, şehvet içeren duygularından uzaklaşarak, bedeninden soyutlanarak yüce âlemden hakikatin bilgisini talep etmelidir. Bu da bilgiye ulaşmada duyuların yetersizliği bir kez daha gözükmektedir. Sühreverdî'nin manevi arınmanın yolunu gösterdiği riyazet, insanın nefsi ile barışmasını ve içsel potansiyelini keşfetmesini sağlayan bir araçtır. Bireyin içsel farkındalığı onun zayıf ve eksik yönlerini açığa çıkarmaktadır. Bu anlamda riyazetin toplumsal olarak önemi nefsin terbiye etmiş insanların varlığı diğer insanlara örnek teşkil ederek toplumun daha refah olmasında ortaya çıkmaktadır. Sühreverdî için komutan nur olan isfehbed nur insanın bedenini idare eden ve karanlığa düşmesini engellemeye çalışan nurdur. Bu nur vasıtasıyla yüce âlem ile insan ilişki kurmaktadır. Bu ilişkide Sühreverdî insanın nefisteki güçlerini hapsettiği beden kalesinden kurtarması gerekmektedir. İbn Sînâ'daki gibi Sühreverdî'de de beden nefsin sebebi değildir. Sonuç olarak Sühreverdî için beden soyut nurun karanlık yani muhtaçlık boyutundan, komutan nur da aydınlık yani işrâk boyutundan meydana gelmiştir.

Kendini bilmek, tecrübi bir özne olarak kendi şahsi varlığını onaylamaktan geçmektedir. Kendi diye dediğimiz şeyin aslında varlık bulup mahiyet kazanması insanın şuurunun açık olmasında gizlenmektedir. Şuurun açık olması farkındalık yaratmaktadır. Evrende olup biten, kendi bedeninde olup biten her şeyi gözlemlemekten geçmektedir. Gözlemlemek işi gözle gerçekleşse de kalp gözü ile algılamak ve görmek başkadır. Gözün gördüğü kayda değerdir fakat kalbin tasdik ettiği hakikattir. Sühreverdî işte bu hakikati arayıp bulan kimsenin arifliğinden bahsetmektedir. Elbetteki bu mertebeye herkes ulaşmak istemektedir fakat çıkılan yolda edinilen tecrübeler veya görülen, atlatılan engeller kişiyi olgunlaştırmaktır. Olgunlaşma sadece vücuttaki bir organın bir işlevi yerine getirme süresi veya zamanı gibi olsa da aslında olgunlaşan zihnimizdir. Zihin, insanın en önemli hazinesidir. Çünkü kişinin hazırbulunuşluluğunu ve toplumla uyumunun dengesini kuran gerçekliktir. Aslında kişinin terbiye ettiği şey öz biliç denilen şuurudur. İnsan doğmadan önce de farkındalığının bulunup bulunmadığı kapalı bir kutudur. Kişi insan ilişkilerinde ve doğayla karşılaştığında bu farkındalığı keşfetmektedir. Filozoflar farkındalığı idraki düşüncede oluşan mahiyetin kendisi olarak söylemektedirler. İdrak bu manada dış âlemin tasavvurunda veya algılanmasında bir aracı rol oynamaktadır. Nitekim Sühreverdî içinde idrak bu anlamdadır. İdrak vasıtasıyla zihinde oluşan mahiyet düşünce bir gerçekliğe takabül ediyorsa o zaman mahiyetin kendisi doğruluğunu kanıtlamış olmaktadır. Sühreverdî'nin aslında yapmak istediği insanın zihni ile kalbinin aynı doğrultu da bilgiyi kişiye sunmasını sağlamaktır. Bunun ne kadar mümkün olduğu veya bu durumu gerçekleştiren kişilerin aynı dercede ne kadar sürede kaldığı hep bir problem olarak durmaktadır.

Sühreverdî'nin nefis anlayışını ve dengeyi korumak için ortaya çıkardığı erdem kavramını psikolojide önemli bir bilim adamı olan Sigmund Freud'un id, ego, süper egosu yorumlanabilmektedir. İd, insanın en ilkel içgüdüsel davranışların sebebinin kaynağıdır. Doğamızdan getirdiğimiz saldırganlık güdüsü bu ilkenin en temel prensibidir. Sühreverdî'de de insanın bedeni arzularının sonucunda ortaya çıkardığı öfke, sinir ve gazab duyguları bu temel prensibini destekler niteliktedir. Freud'daki ego ise insanın bu dürtüleri ile içinde bulunduğu doğanın kuralları karşısında denge görevi veya uyumu sağlamaya çalışan dürtüdür. Sühreverdî'de de erdemli olmak kendini ve çevresinin farkındalığını yaşadığı bilinçlik hali onun uyum sürecini

kapsamaktadır. Bu süreci sağlayacak olan da arındırılmış nefsi ile oluşan erdemin kendisi sağlamaktadır. Freud'un süper egosu; artık insanın kendini aştığı ve kendi ruhunun özüne vardığı ve toplumun benimsettiği kuralları uyguladığı alandır. Sühreverdî'de bu kendini bilmenin verdiği sonuç olan Nurlar Nuru'na ulaşmaktır. Freud'un ego diye adlandırdığı yanımız iki dengesizlik ve aşırılık arasında ortayı bulmaya çalışan ve denge görevi gören bir yanımızdır. Sühreverdî felsefesinde de bu denge insanın içsel huzurunun dış dünya ile uyumunda saklıdır.

Sühreverdî felsefesi İslam felsefe dünyasına özgün bir felsefe olarak çıkmış gibi görünse de diğer İslam filozoflarının felsefelerinin izinden giden ve belli noktalarda ayrılan bir felsefeden öte gidememiştir. Bu konuda İbn Sînâ, Sühreverdî için bir yol gösterici konumdadır. Fakat Sühreverdî'nin İbn Sînâ'dan ayrıldığı noktalar bulunsa da daha çok birleştiği noktalar mevcuttur. Özünde nur felsefesi oluşturmak olan İshrâk düşüncesinde sadece nur kavramının anlamı açıklanmış, nurun diğer varlıklarla ilişkisi, konumu, düzeni yüzeysel geçilmiştir. Dolayısıyla Sühreverdî'de bir Tanrı (Nur) tanımlaması yapılmıştır denilebilmektedir. Nur tanımlamasında mistik bir ahenk çizen Sühreverdî, panteist bir Tanrı anlayışını benimsemiştir.

Kaynakça

Abdülaziz Veysi, Sühreverdî’de Nefs ve İdrak, Kitabe Yayınları, Ankara, 2023.

Alıcı Mehmet, “Sühreverdî’nin İshrâk Düşüncesini İnşâda Kadim Etimolojilerin Yeri”, c.11 s.2, Aralık 2014.

Amaldez Roger, “Farabi Felsefi Sisteminde Nefs ve Âlem”, (çev: Hayrani Altıntaş), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.22,2014.

Aristoteles, Metafizik, (çev: Ahmet Arslan), Sosyal Yayıncılık, İstanbul,2010.

Aristoteles, Metafizik, (çev: Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık,2015.

Aristoteles, Ruh Üzerine, (çev: Zeki Özcan), Sentez Yayıncılık, Ankara,2014.

Arslan Meçin Büşra, “Sühreverdî’nin İrfani Risalelerinde Misâl Âlemi Sembolü”, Marifetname Dergisi, c.9 s.1, 2022.

Aydın Fatih, “Şehrezûrî Düşüncesinde İnsanî Nefsin Yetkinliği”, İnsani ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, c.3 s.4, 2014.

Ay Mahmut, “Nur Kavramından Nur Metafiziğine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi”, İslami Araştırmalar ve İnceleme Dergisi, c.2 s.25, 2014.

Baran Sedat, “İbn Sînâ’da İdrak Mertebeleri ve İkinci Ma’kûller”, Tekirdağ İlahiyat Dergisi, c.6 s.1, Haziran 2020.

Bayraktar Mehmet, “Gazali’nin Bilgi Teorisi”, İlim ve Sanat Dergisi, c.1 s.2.

Bedirhan Muhammed, “Misâl Âlemi’nin Varlığına Yönelik Bazı İtirazlar ve Misâl Âlemi’nin İspatı”, Sufiyye Araştırma Maklesi, s.11, Aralık 2021.

Bergson Henri, Plotinos Tanrı, Ruh ve Mit, (çev: Adnan Akan), Fol Yayınları, 2020.

Cevizci Ahmet, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul,2003.

Cihan Ahmet Kamil, Sühreverdî, Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul,2002.

Cihan Ahmet Kamil, Sühreverdî, Diyanet İşleri Yayınları, İstanbul, 2023.

Cihan Ahmet Kamil, “Sühreverdî Kitabı’1 Lemahat”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,1998.

Corbin Henry, In Iranian Islam Suhrawardî and the Persian Platonists, English Translation Cophright, 2003.

Çatak Adem, Şehâbeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, Afşar Yayıncılık, Ankara,2012.

Çavuş Beyza Nur, “Şihâbüddin es-Sühreverdî’de Husûlî ve Huzûrî Bilgi Açısından Bilgiyi Temellendirmede Kendilik Bilgisinin Rolü”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, c.22 s.2, Eylül 2022.

Çelebi Emin, “İbn Arabî’nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, c.10 s.3, 2010.

Doru M. Nesim, Gökdağ Kamuran, Kaplan Yunus, Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi, Divan Kitap, İstanbul, 2015.

Ebû Zeyd Nasr Hamid, “İbn Arabî’ye Göre İnsan-Âlem, İnsan-Allah İlişkisi”, (çev: Semih Ceyhan9, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, 2010.

Eker Erol, Sühreverdî’de Âlemin Tanrı2dan Suduru, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2021.

Er Ülkü, Yücel Doğan, Gül Süeda, Uygur Emir osman, Aysel Metin, Aydın Beyza, “Riyazet ile Nefs Eğitimi”, Journal of Criminology Sciology and Law, 2023.

Erdoğan İsmail, “İşrâkilik’in İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.8, 2003.

Erdoğan İsmail, “ İşrâki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselemesi”, Dini Araştırmalar Dergisi, c.8 s.23.

Farabi, El-Medinetü’l Fazıla, (çev: Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul, 2015.

Gazali, Mişkatü’l Envâr (Nurlar Feneri), (çev: Süleyman Ateş), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1994.

Gazali, Mizanü’l Âlem, (çev: Abdullah Aydın), Aydın Yayınevi, İstanbul, 1971.

Gazali Âlemlerin Sırrı, (çev: Naim Erdoğan), Hisar Yayıncılık, 2016.

Gazali, İhyâu Ulûmid-Din Nefis Terbiyesi ve Ahlakı Güzelleştirme, (çev: Ersan Urcan), Çelik Yayınevi, İstanbul, 2021.

Gazali, Kimyâ-yı Saâdet Mutluluk ve Saadet Hazinesi, (çev: Ali Arslan), Merve Basım Yayınları, 2004.

Gazali, Tehâfu’t El-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı, (çev: Bekir Karlıağa), Çağrı Yayınları, İstanbul, Mayıs, 1981.

Göz Kemal, “İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet Kavramları”, Dergiabant, c.6 s.12, Güz 2018.

Griffel Frank, “ Al- Suhrawardî’s Philosophy Contextualized”, Arabic Sciences and Philosophy, s.34, 2024.

Gürsoy Adnan, “İbn Sînâ Felsefesinde Sezgisel Bilginin Aklî Karakteri”, İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.5 s.1, Bahar 2014.

Hadot Pierre, Plotinos ya da Bakışın Saflığı, (çev: Özcan Doğan), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Hajamaideen Faris, “İlm and the Human Body: Al-Suhrawardî’s Concept of the Illuminated Temple”, İlm, Sciences, Religion and Art in Islam, 2024.

Hanoğlu İsmail, İki Paradigma Bir Hakikat Felsefe Geleneğimiz Mahrem Yüzü, Araştırma Yayınları, Ankara, 2020.

Hourani F. George, “ Ibn Sînâ’ya Göre Zorunlu ve Mümkün Varlık”, (çev: Birgül Bozkurt), Dini Araştırmalar Dergisi, c.1 s. 37, Temmuz-Aralık.

Ibnü’l Arabi, Nurlar Hazinesi, (çev: Mehmet Demirci), İz Yayıncılık, İstanbul,2009.

Ibnü’l Arabi, Fusûsu’l Hikem Tercüme ve Şerhi, (çev: Ahmet Avni Konuk), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul,2017.

Ibnü’l Arabi, Fütuhâtı Mekkiye, (çev: Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, 202.

Ibn Sînâ, İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik, (çev: Ekrem Demirli- Ömer Türker), Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.

Ibn Sînâ, Kitabü’s Şifâ ,(çev: Muammer İskenderoğlu), Litera Yayıncılık, 2008.

Ibn Sînâ, Kitabü’s Şifâ, (çev: Mehmet Zahit Tiryaki), Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara,2021.

Ibn Sînâ, el-Îşârat ve’t Tenbîhât Kitabü’s Şifâ, (çev: Muhittin Macit- Ali Durusoy, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Ibn Sînâ, En-Necât Felsefenin Temel Konuları, (çev: Kübra Şenel⁹, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, Nisan 2013.

Ibn Sînâ / Ibn Tufeyl, Hay Bin Yakzan, (çev: M. Şerafettin Yaltkaya, Babanzade Reşit), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

Kaukua Jari, “ The uestion of Providence and the Problem of Evil in Suhrawardî”, Journal of Philosophy, Theology and Science in Islamic Socities, c.3 s.3-4, 2021.

Kaukua Jari, Suhrawardî’s Illuminationism, Brill Leiden Boston,2022.

Kavşut Muhammed Sait, “ Nefs- Beden İlişkisi Problemine Yeni Bir Bakış: Molla Sadrâ’nın Tekâmüli Nefs Tasvvuru”, Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, c.10 s.4, Aralık, 2018.

Keleş Mahmut Recep, “ Eyyûbîler Dönemi ve Siyasi ve Dini Dinamikler Bağlamında Şeyh Şihabeddin Sühreverdî’nin İdamı”, Eskiye Dergisi, s.5, Haziran,202.

Kotku Mehmed Zahit, Nefsin Terbiyesi, Vuslat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010.

Meçin Mahmut, “Molla Sadrâ’nın İnsan Tasavvuru: Sınırları Aşan Varlık”, Misbah Dergisi, s.20, Bahar 2024.

Meçin Mahmut, “Sühreverdî’nin Tanrı Tasavvuru: Nuru’l Envâr”, İlahiyat Araştırma Dergisi, s.3, Haziran,2015.

Nasr Seyyed, Three Muslim Sages, Caravan Books, 1964.

Nowrozi Rıza Ali, Hashemi Ardakani Seyyed Hasan and Shiri Ali Shirivani, “ Suhrawardî’s Epistemological Point of View and Its Educational Outcomes”, The Religious Education Association, s.3, May-June, 2014.

Okudan Rıfat, İshrâk Filozofu Sühreverdî Maktûl ve Eserlerindeki Üslup ve Belağat, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmış Doktora Tezi.

Platon, Timaios, (çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul, 2015.

Plotinos, Enneadlar, (çev: Haluk Özden), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, Ekim, 2008.

Plotinos, Enneadlar, (çev: Zeki Özcan), Asa Kitabevi, Ekim,1996.

Razavi Mehdi Emin, Suhrawardî and the School of Illumination, Routledge Taylor Francis Group, New York, 2013.

Suhrawardî, The Shape of Light, (çev: Shakyk Tosun Bayrak al Jerrahi al Halveti), Library of Congress.

Sühreverdî, Nur Heykelleri, (çev: Saffet Yetkin), Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.

Sühreverdî, El-Elvâhu'l-İmaâdiyye, (çev: Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın- Arsan Taher), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Sühreverdî, Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Rislaesi, (çev: Ahmet Kamil Cihan- Salih Yalın), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Sünter Emel, “ Sühreverdî’ye Göre Arınmanın Felsefesi ve Etik Yönüne Dair Bir Değerlendirme”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, c.24 s.1.

Şehâbettin Sühreverdî, Heyâkilü'n Nûr Nur Heykelleri, (çev: Fatih Yıldız- Cihat Demirci), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, Mayıs 2021.

Şehâbettin Sühreverdî, Cebrailin Kanat Sesi, (çev: Sedat Baran), Sufi Kitap, İstanbul, Ocak 2023.

Şehâbettin Sühreverdî, İrşâdü'l Murîdin, (çev: Mahmut Emin Fidan), Hacegan Yayınları, İstanbul, 2014.

Şihabüddin Sühreverdî, Âvarifü'l Meârif, (çev: Abdülvehhab Öztürk), Sağlam Yayınevi, İstanbul, Ocak 2024.

Şihabüddin es-Sühreverdî, Kitâbü'l Mukâvemât (Felsefî İtirazlar), (çev: Ahmet Kamil Cihan- Salih Yalın), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2020.

Şihabüddin es- Sühreverdî, Kitâbü't Telvîhat (Hikmet Parıltıları), (çev: Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2020.

Şihabüddin es-Sühreverdî, Hikmetü'l İsrâk, (çev: Eyüp Bekir Yazıcı- Üsmetullah Sami), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2020.

Turgut Ali Kürşat, “İşrâki Felsefede Nefs (Ruh) Meselemesi”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c.6 s.26, 2013.

Ulutaş Emre, Peygamber Enok’un Kitabı, Kamuran Yayınları, İstanbul, 2021.

Ünal Süngü Arife, “İbn Sînâ’da Felekler Nazriyesi ve İşrâki Felsefe ile Mukayesi”, Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi, s.15, Aralık 2017.

Yazıcı Eyüp Bekir, “İslam Düşüncesi ve İsrakilik”, Eskiye, s. 20. 2014.

Yazıcı Eyüp Bekir, “Sühreverdî, Ahmet Kamil Cihan (ed), Hikmetü’l İşrâk /Nur Metafiziği İçinde, s.12, Diyanet İşleri Yayını İstanbul, 2023.

Yazıcı Eyüp Bekir- Touran Sheikhlou, “ Sühreverdî’nin İşrâki Düşüncesinde Mutluluk”, Araştırma ve İnceleme Dergisi, s.32 c.2, 2021.

Yıldız Rıdvan, “ İşrâk Filozofu Sühreverdî’nin Antik İran Kaynakları”, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, s.6 c.2, Aralık 2023.

Zhang Tiany, A Philosophical Enquiry into the Nature of Suhrawardî’s Illuminationism, Brill Leiden Boston.

Vikipedi, Erişim: 27.09.2026, 06.09.2026. <https://tr.wikipedia.org>.

İslam Ansiklopedisi, Erişim: 21.04.2026, 23.0.2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr>.

Öncü Analitik Felsefe, Erişim: 08.05.2026. <https://oncuanalitikfelsefe.com>

Okuma Atlası Felsefe, Erişim: 23.05.2026. <https://felsefeokumablogspot.com>.