

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SÜHREVERDÎ'DE ÂLEMİN TANRI'DAN
SUDÛRU

EROL EKER
2501171242

TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. VEYSEL KAYA

İSTANBUL—2021

ÖZET

SÜHREVERDÎ'DE ÂLEMİN TANRI'DAN SUDÛRU

EROL EKER

Varlık bilimi olarak her ontoloji, âleme ilişkin bir başlangıç ve işleyiş öngörmek zorundadır. Bu gereklilik Müslüman düşünürler tarafından geliştirilen ontolojiler için de geçerlidir. Bu bağlamda sudûr nazariyesi de özellikle Müslüman filozoflar tarafından benimsenmiş ve âleme ilişkin başlangıç ve işleyiş öngörüsü olan bir teoridir. Müslüman filozoflar sudûr nazariyesi ile Müslüman düşünürler arasında özel bir yer edinmiştir. Bu özel yer; söylediklerinin etkinliği, dikkate alınması veya reddedililerek karşı cevaplar geliştirilmesi ile doğrudan ilişkilidir. Sühreverdî de işaret edilen düşünürler arasındadır.

Sudûrcu filozoflar içerisinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr anlayışları Türkçeye kazandırılmışken daha özgün bir sudûr nazariyesine sahip Sühreverdî için böyle bir çalışmanın yapılmamış olması ciddi bir eksikliktir. Bu bağlamda **Hikmetü'l-İşrâk**'ı temel alan mevcut çalışmanın hipotezi, Sühreverdî'nin Meşşâî sudûra yaptığı müdahalelerle daha tutarlı ve bütüncül bir sudûr şeması ortaya koyduğu iddiasıdır.

Üç bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde, bir zemin oluşturması ve karşılaştırma imkânı vermesi için Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr anlayışları özetlenecektir. İkinci bölüm çalışmanın temel konusunu ele almaktadır. Bu bölümde Sühreverdîci sudûrun temel kavramları, Sühreverdî'nin varlık görüşü, Tanrı tasavvuru, sudûrun ortaya çıkışı, dikey ve yatay kâhir nûrlar ve cisim anlayışı ortaya konacaktır. Sühreverdî'nin buradaki sudûr anlayışı, teşkîkî ve monist bir karakterdedir. Üçüncü bölüm ise Sühreverdî'nin Meşşâî filozoflara ve kelâmcılara sudûr özelinde yönelttiği eleştirileri ele almaktadır. Bu eleştiriler Sühreverdî'nin muhataplarına bakış açısını ve onlara göre kendini konumlandırmasını göstermesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler:, Âlemin Sudûru, İşrâkî Felsefe, İşrâkî Sudûr, Sudûr, Sühreverdî.

ABSTRACT

THE EMANATION OF THE WORLD FROM GOD IN SUHRAWARDI

EROL EKER

Each ontology, as the science of being, has to predict a beginning and a functioning related to the existing realms. This requirement also applies to ontologies that were developed by Muslim thinkers. In this context, the theory of emanation has been adopted especially by Muslim philosophers, and has had an initial and functioning prediction regarding the universe. Muslim philosophers gained a special place among Muslim thinkers with the theory of emanation. This specific place is directly related to the effectiveness of what they say, the development of counter-responses by being taken into account or rejected. Suhrawardi is among these above-mentioned thinkers.

Although the understanding of Farabi and Avicenna regarding emanation among these philosophers were translated into Turkish, it is a serious shortcoming that such a study was not conducted for Suhrawardi, who had a more original theory of emanation. In this context, the hypothesis of the current study, which was based on *Hikmetu'l-Israk*, was the claim that Suhrawardi revealed a more consistent and holistic emanation scheme with his interventions to *Messai Sudura*.

In the first part of the study, which consisted of three parts, the understanding of emanation of Farabi and Avicenna is summarized to provide a basis and for comparison. The second part dealt with the main subject of the study. In this part, the basic concepts of Suhrawardi's emanation, his view of existence, God concept, emergence of emanation, vertical and horizontal divine lights (i.e. *kahir noor*), and understanding of the "object" were addressed. The understanding of emanation of Suhrawardi here has a monistic and theoretical character. The third part deals with the criticisms of Suhrawardi regarding Messai Philosophers and theologians particularly regarding emanation. These criticisms are important in terms of showing the point of view of Suhrawardi regarding his interlocutors and positioning himself according to them.

Keywords: Suhrawardi, Ishraqi Philosophy, Emanation, Emanation of the Universe, Ishraqi Emanation.

ÖNSÖZ

Sudûr İslam düşüncesinin oluşmasına etki etmiş en önemli teorilerdendir. Teori özellikle Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) gibi Müslüman Meşşâî filozoflarla öne çıksa da bir diğer İslâmî düşünce ekolü olan İşrâkîler tarafından da benimsenmiştir. Sühreverdî (ö. 1191) bu ekolün kurucusu ve en önemli temsilcisidir. Sühreverdî'nin sudûr anlayışı Meşşâîlere göre daha özgün, tutarlı ve bütüncül yapıdadır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr anlayışları çalışılmış ve Türkçe literatüre kazandırılmıştır. Ancak Sühreverdî için müstakil sudûr konusunu ele alan böyle bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışma literatürteki bu eksikliğe mütevazı bir katkı yapma beklentisindedir.

Çalışma, hipotezi doğrultusunda bir betimleme ve tespit yapma iddiasındadır. Çalışmanın konusu Sühreverdî'de âlemin Tanrı'dan nasıl sudûr ettiği sorusudur. **Hikmetü'l-İşrâk** özelinde ele alınacak bu konu, Sühreverdî'nin daha tutarlı ve bütüncül bir sudûr şeması sunduğu öngörüsü ile işlenecektir. Bu öngörü, Sühreverdî'nin Meşşâî sudûru belli yönlerden aştığı ve geliştirdiği şeklinde de ifade edilebilir. **Hikmetü'l-İşrâk**'ın temel alınma nedeni, eserin müellifin en olgun çalışması olmasıdır. Konuyu ortaya koyabilmek için **Hikmetü'l-İşrâk**'e bağlı kalmak kaydıyla Sühreverdî'nin diğer eserlerinden de faydalanılacaktır. **Hikmetü'l-İşrâk** şârihi Kutbuddîn Şîrâzî (ö. 1311) ve modern Sühreverdî yorumcuları da konuyla ilgili görüşlerine başvurulacak kaynaklardır.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Fârâbî ve İbn Sînâ örneğinde Meşşâî filozofların sudûr teorisini özetlemektedir. Sühreverdî sudûr teorisini asıl olarak bu iki düşünürden almıştır. Ayrıca sudûr teorilerini karşılaştırma imkânı vermesi için ve Sühreverdî'nin kendisinin de hayatının bir dönemi Meşşâî çizgide bir felsefe benimsemiş olması nedeniyle birinci bölümün çalışmada yer alması bir zorunluluktur. İkinci bölüm çalışmanın bahsi geçen asıl konusunun ele alınacağı bölümdür. Üçüncü bölüm ise yine Sühreverdî'nin Meşşâîlere ve kelâmcılara sudûr konusuyla ilgili yönelttiği eleştirilere yer verecektir. Bu bölüm, eleştiriler ışığında Sühreverdî'nin sudûr anlayışını teyit edercesine yeniden ortaya koymakta ve konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Ayrıca üçüncü bölüm içerisinde yer alan Sühreverdî'nin Meşşâîlere yönelik eleştirileri, çalışmayı diğer bölümler ile daha bütünlüklü ve anlaşılır hale getirmektedir.

İfade edilenlerin dışında Sühreverdî, çalışılması zor bir düşündürdür. Bunun en önemli nedeni kendisine özgü kavram örgüsü kullanmasıdır. Kullandığı kavramların anlaşılması ve birbiri ile ilişkilendirilmesi özel çaba istemektedir. Sühreverdî'nin bir diğer zorluğu ise düşünsel serüvenindeki paradigma değişimidir. Felsefî olarak Meşşâî bir çizgi benimsemişken daha sonra kendisini ihyacı olarak gördüğü ancak kurucusu kabul edilen İşrâkî felsefeyi yol edinmesi, Sühreverdî'yi daha karmaşık bir düşünür haline getirir. Eserlerine yönelik yapılan tasnifler de bu karmaşadan nasibini alır. Türkçe literatürdeki Sühreverdî üzerine yapılan çalışmaların azlığı da koyunu işlerken alana dair çok fazla tespit yapma gerektirdiği için güçlükleri artırmaktadır. Bu nedenlere ilaveten zihni yapımızın başlangıçta Meşşâî formasyona yakın olması da çalışmanın ortaya çıkışını geciktirmiştir. Öyle ki yazılan metinlerin tekrar tekrar düzeltilme ihtiyacı ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında destek olan, yönlendirmelerde bulunan ve çok hızlı dönüşler sağlayan kıymetli danışman hocam Doç.Dr. Veysel Kaya'ya şükranlarımı belirtmek isterim. Ayrıca akademik yazım konusundaki düzeltmelerinin şahsım açısından çok öğretici olduğunu dile getirmemde fayda vardır.

Diğer yandan bu çalışmanın yazım aşamalarında desteğini esirgemeyen ve benimle sürekli iletişim halinde olan, doktora öğrencisi ve aynı zamanda dayım olan Enes Erdoğan'a teşekkür etmek isterim. Kendisi okuma-yazma bilmemesine rağmen çalışmayı tamamlamam yönünde öğütler veren sevgili anneme de şükranlarımı sunarım. Son olarak çalışma nedeniyle diğer sorumluluklarımı aksattığımda gösterdiği anlayış ve sabırdan dolayı sevgili eşime minnettarım. Onun desteği olmasaydı bu çalışma tamamlanamazdı sanıyorum.

YOZGAT 2021

Erol EKER

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SÜHREVERDÎ ÖNCESİ SUDÛR DÜŞÜNCESİ: FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ ÖRNEĞİ

1. Fârâbî’de Tanrı ve Âlem.....	14
1.1. Fârâbî’de Tanrı ve O’nun Temel Nitelikleri.....	16
1.2. Fârâbî’de Tanrı’dan Âlemin Sudûru.....	19
1.2.1. Fârâbî’de Kozmolojik Akıllar ve Ay-üstü Âlem	21
1.2.2. Fârâbî’de Ay-altı Âlem	25
2. İbn Sînâ’da Tanrı ve Âlem	28
2.1. İbn Sînâ’da Tanrı ve O’nun Temel Nitelikleri.....	32
2.2. İbn Sînâ’da Tanrı’dan Âlemin Sudûru	39
2.2.1. İbn Sînâ’da Kozmolojik Akıllar ve Ay-üstü Âlem	41
2.2.2. İbn Sînâ’da Ay-altı Âlem.....	46
2.3. İbn Sînâcı Sudûrun Fârâbî’den Farkı	50

İKİNCİ BÖLÜM

SÜHREVERDÎ’DE ÂLEMİN TANRIDAN SUDÛRU

1. Meşşâî Felsefeden İntikal Eden Sudûr İlkeleri.....	55
1.1. “Bir’den Ancak Bir çıkar” İlkesi	55
1.2. Varlığın Zorunluluğu Kabulü	56
1.3. Kendi İlkesini İdrak Etme	57
2. Sühreverdî Felsefesinin Temel Kavramları	60
2.1. Nûr Kavramı	61
2.2. İşrâk Kavramı.....	62
2.3. Zulmet Kavramı.....	64
3. Sühreverdî’nin Sudûr Anlamında Kullandığı Kavramlar	66
4. Sühreverdî’de Varlık ve Nûr	69
4.1. Asâlet-i Mâhiyet Tartışması ve Nûr	74

5. Nûr ve Belirlenimleri.....	78
6. Sühreverdî'nin Nûr Sınıflandırması.....	81
7. Nûr ve Nûru'l-Envâr	84
8. Nûru'l-Envâr'dan Âlemin Sudûru	89
8.1. Sühreverdî'de Âlem.....	95
8.2. “Birden Ancak Bir Çıkar” İlkesi ve Sudûrun İlk Adımı Olarak Nûru Akreb	96
8.3. Ceberût Âlemi veya Kâhîr Nûrlar	99
8.3.1. Dikey Boyutuyla Sudûr	101
8.3.2. Sudûrun Yatay Boyutu veya Türlerin Efendileri	108
8.3.2.1. Misâl Âlemi	115
8.4. Melekût Âlemi veya Müdebbir Nûrlar	120
8.4.1. Üstün Yönetici Nûrlar veya Semâvî Nefsler	123
8.4.2. Unsurlardan Oluşan Canlı Varlıkların Nefisleri	126
8.5. Mülk Âlemi veya Cisimler	127
8.5.1. Semâvî Cisimler ve Özellikleri.....	133
8.5.2. Unsurî Cisimler	137
8.5.3. Zaman ve Mekân.....	141

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÜHREVERDÎ'NİN MEŞŞÂİLERE VE KELÂMCILARA YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

1. Sühreverdî'nin Meşşâîlere Yönelttiği Eleştiriler.....	144
1.1. Metafizik Konulardaki Eleştirileri.....	145
1.1.1. Varlık Konusunda Yaptığı Eleştiriler	145
1.1.1.1. Varlığın Nûr Olarak Ortaya Konulması.....	148
1.1.2. Tanrı ve Akıllar Konusunda Yaptığı Eleştiriler	150
1.1.2.1. Sühreverdî'nin Zorunlu Varlık İle İlgili Eleştirileri	150
1.1.2.2. Sühreverdî'nin Kozmolojik Akıllar Konusundaki Eleştirileri	153
1.1.2.2.1. İdealar Düşüncesi.....	156
1.2. Fizik Alanında Yaptığı Eleştiriler	158
1.2.1. Miktarın/Ölçünün Araz olmadığı Eleştirisi.....	160
1.2.2. Belirlenimsiz Bir Cevher Olarak Heyûlâ.....	164

1.2.3. Maddenin Sûretsiz Olamayacağı İddiasına Sühreverdî'nin Eleştirileri	165
1.2.4. Sûretin Arazlığı ve Cismin Arazla Kurulması	167
1.2.5. Temel Unsurları Üçe İndirmesi	170
2. Sühreverdî'nin Kelâmcılara Yönelttiği Eleştiriler	172
2.1. Sühreverdî'nin Kelâmcılara Deliller Konusundaki Eleştirileri	173
2.2. Sühreverdî'nin Atom Konusundaki Eleştirileri	178
SONUÇ	182
KAYNAKÇA	188



KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	:	Adı geçen eser
akt.	:	Aktaran
bkz.	:	Bakınız
bsk.	:	baskı
bsm.	:	basım
C.	:	Cilt
çev.	:	Çeviren
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	:	Editör
Haz.	:	Hazırlayan
ö.	:	Ölüm
s.	:	Sayfa
sy.	:	Sayı
thk.	:	Tahkik
ty.	:	Tatih yok

GİRİŞ:

I. ÇALIŞMANIN MUHTEVASI, AMACI VE SINIRLARI

İslam düşünürleri “mâsivallah/Allah’ın dışındaki her şey” olarak tanımladıkları âlemi hâdis ve mümkün olmakla nitelerler. Hâdis, kelâmcıların dilinde “Kadîm”in zıttı olarak sonradan meydana gelen, varlığının zamansal bir başlangıcı olan demektir. Filozoflar ise hudûsu zamansal değil de zâtî anlamda kullanır. Fârâbî, İbn Sînâ ve Sühreverdî gibi Müslüman filozoflara göre âlem zamansal olarak Tanrı ile birlikte, zâtî olarak ise O’ndan sonradır. Bu meyanda âlem, ister ezeli kabul edilsin isterse zamansal olarak sonradan, mümkün olması hasebiyle başlangıcına ve nasıl var olduğuna dair soruları gündeme getirir. Düşünen bir varlık olarak insanoğlu bu sorularla bir şekilde yüzleşir. Sudûr, benimseyenleri açısından âlemin başlangıcına ve mevcut işleyişine dair sorulara cevap olarak geliştirilmiş bir oluş modelidir.

Evrene ilişkin zamansız bir başlangıç öngören, dolayısıyla da Tanrı’dan varlıksal olarak taşmanın zamansız olmasına bağlı ezeli bir evren tasavvur eden sudûr düşüncesi Plotinos’la (ö. 270) birlikte ortaya çıkmıştır. Daha sonra İslam dünyasında Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından geliştirilen bu düşünce, büyük oranda İshrâkî ontolojiyi de belirlemiştir. Sühreverdî’nin kurucusu olduğu İshrâkî felsefede de temel varlık modeli sudûrdur. Ancak bu durum İshrâkî ontolojiyi Müslüman Meşşâî ontolojiye indirgemeye izin vermez. İshrâkî ve Meşşâî ontoloji, çalışmada görüleceği üzere birbirlerinden kayda değer farklılıklar içerir. İshrâkîlerin ve özelde Sühreverdî’nin kullandığı sudûr modeli, ana hatları ile Meşşâî karakterdedir. Fakat Sühreverdî, hem Meşşâî sudûr modeline yaptığı ontolojik müdahalelerle hem de bu model üzerine kurguladığı anlatı ile daha özgün, tutarlı ve bütüncül bir sudûr modeli geliştirmiştir.

Bu bağlamda bu çalışma evrenin başlangıcı ve sürekliliğine dair bir teori olarak Sühreverdîci sudûr düşüncesini betimlemeyi amaçlamaktadır. Bu betimleme Sühreverdîci sudûrun Meşşâî sudûra kıyasla daha tutarlı ve bütüncül olduğu öngörüsü ile oluşturulacaktır. İshrâkî felsefenin kurucusu ve en önemli temsilcisi durumundaki Şihabeddin Sühreverdî (ö. 1191) Türkçe literatürde henüz hak ettiği ilgiyi görmemiştir. İbn Sînâ ve Fârâbî gibi isimlere ait yüzlerce tez ve makale çalışmasından söz etmek mümkün iken Sühreverdî’de bu sayı makale düzeyinde yaklaşık elli beştir.

Tez çalışması olarak ise tamamlanmış dokuz tez mevcuttur. Çalışma kendi önemini hem evrenin başlangıcının ve sürekliliğinin nasıllığına dair sorulardan hem de Sühreverdî'yi konu alan çalışmaların başlangıç seviyesinde olmasından alır. Bu bakımdan mevcut çalışma, Türkçe literatürde Sühreverdî'de âlemin sudûrunu müstakil olarak ele alan çalışmalardan biridir. Daha önce Sühreverdî üzerine yapılan çalışmalarda alt başlıklar halinde ve konuyla ilgili olduğu kadarıyla âlemin sudûru bahsine değinilmiştir. Ancak diğerlerinden farklı olarak bu çalışma, müstakilen bu konuya odaklanacaktır. Bu amaç doğrultusunda Nûru'l-Envâr'dan cisimlere kadar Sühreverdî ontolojisinin tutarlı ve bütünlüklü bir şekilde betimlenmesi arzulanmaktadır. Bu bütünlüğün ortaya konulmasında da yine odak noktası sudûr olacaktır. Dolayısıyla sudûr aynı zamanda çalışmanın sınırlarını da belirlemiştir.

Çalışma giriş ve sonuç kısımları hariç üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm sudûr düşüncesinin İslam dünyasındaki en önemli temsilcileri olan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konuya dair düşüncelerini özetler. Bu düşünürler ve sudûr anlayışları Sühreverdî'yi birinci derecede etkilemiştir. Sühreverdî'nin tevârûs ettiği düşünsel miras Fârâbî ve İbn Sînâ ile sınırlı olmamakla beraber ortaya koyduğu İshrâkî sudûr öğretisi bu iki düşünürü model alır. Onlardaki sudûrun temel yapısı, Sühreverdî'de devam ettirilmiştir. Ancak bu yapısal ortaklığa rağmen daha önce de ifade edildiği üzere Sühreverdî'nin, sudûr modeline çok önemli ve özgün müdahaleleri olmuştur. Bu nedenle Fârâbî ve İbn Sînâ'daki âlem ve onun sudûru düşüncesine bu çalışmada yer verilmesi bir zorunluluktur.

İkinci bölüm çalışmanın özünü teşkil etmektedir. Bu bölümde Sühreverdî'nin en temel kavramı olan nûrun anlamı, Nûru'l-Envâr ve âlemin O'ndan sudûru, teşkîkî varlık yapısı gibi pek çok önemli konu ele alınacaktır. İkinci bölümün temel hedefi Sühreverdî ontolojisinin monist ve teşkîkî bir anlayışla sudûr üzerinden betimlenmesi ve yorumlanmasıdır. Doğrulanması umulan öngörü cümlesi ise daha tutarlı ve bütüncül bir sudûr şemasının ortaya konulmasıdır. Bu bağlamda betimlemeye dayanak teşkil edecek eser Sühreverdî'nin işrâkî tarzda kaleme aldığı **Hikmetü'l-İshrâk**'tir. Çalışmanın bu bölümü Sühreverdî'nin bahsi geçen eseri ile sınırlı olmakla beraber diğer eserlerinden de **Hikmetü'l-İshrâk**'teki görüşlerini desteklediği ve onları açışladığı ölçüde yararlanılmıştır. Bir de yine Şîrâzî'nin şerhi ikinci ve üçüncü

bölümde Sühreverdî'nin ne söylediğinin anlaşılmasında yol gösterici olmuştur. Burada Şîrâzî'nin şerhinin seçilme nedeni, Şemseddîn Şehrezûrî'nin (ö. 1288) şerhi ile beraber **Hikmetü'l-İşrâk** üzerine yazılmış meşhur iki şerhten biri olmasıdır. Şîrâzî şerhini büyük oranda Şehrezûrî'nin eserine dayandırdığı için ayrıca bu esere başvurma gereği duyulmamıştır.¹

Son bölüm yine **Hikmetü'l-İşrâk** üzerinden Sühreverdî'nin Meşşâilere ve kelâmcılara sudûrla ilişkili konularda yönelttiği eleştirileri ele almaktadır. Bu bölüm temel olarak Sühreverdî'nin Meşşâilere eleştirileri üzerine kuruludur. Kelâmcılara yönelik doğrudan eleştirisi oldukça azdır. Bölümde yer alan eleştiriler mümkün olduğunca muhataplarının eserlerinden doğrulanmaya çalışılacaktır. Ancak Sühreverdî'nin eleştirilerini konu olan mevzularda karşı tarafın konuya dair görüşlerine yer verilmeyecektir. Bu bölümde bir nevi amaç Sühreverdî'nin muhataplarına nasıl baktığını ve kendisini nasıl konumlandığını ortaya koymaktır. Ayrıca bu bölümdeki eleştiriler, Sühreverdî'nin kendi ağzından diyalektik bir şekilde görüşlerini tekrar görme imkânı verdiği için ikinci bölümün anlaşılmasında tekit edici bir rol üstlenir. Sonuç bölümünde ise elde edilen bulgulara ve çalışmanın değerlendirilmesine yer verilecektir.

II. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Türkçe literatüre bakıldığında Sühreverdî üzerine yapılan çalışmaların Fârâbî ve İbn Sînâ gibi isimlere kıyasla daha başlangıç seviyesinde olduğu ve yeterli ilgiyi görmediği söylenebilir. Sühreverdî'yi ve düşüncelerini konu edinen bu çalışma öncesinde tamamlanmış dokuz tez çalışması mevcuttur. Söz konusu araştırmalar genel

¹ Tahir Uluç, “Kutbuddîn Şîrâzî'nin İşrâkiliğin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü”, **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi**, Konya, 2016, C. XVI, Sy. 2, s. 207.

olarak Sühreverdî’de töz,² misal âlemi,³ ontoloji,⁴ epistemoloji,⁵ sembolizm/sembolik hikâyeler,⁶ Sühreverdî’nin varlık konusunda Meşşailere yönelttiği eleştiriler⁷, eserlerindeki üslup ve belağat⁸, Hikmet-i işrâk anlayışı⁹ gibi konuları kapsar. Makale formatında ise altmışa yakın çalışma mevcuttur. Bu araştırmanın konusu olan “*Sühreverdî’de Âlemin sudûru*” mevzusu düşünüldüğünde yapılan çalışmalardan bir kısmıyla konularının çakıştığı söylenebilir. Onun dışında Sühreverdî’nin kimi eserleri de Türkçeye kazandırılmıştır. Aşağıda bu eserlerden konuyla ilgili olanlar kısaca değerlendirilecektir.

Yer verilecek çalışmalara kronolojik olarak bakıldığında ilk dikkat çeken Eyüp Bekiryazıcı’nın yüksek lisans tezidir. Bekiryazıcı’nın yüksek lisans çalışması “*Şihabuddin Sühreverdî’nin Hikmet-i İşrâk Anlayışı*” başlığıyla 2000 yılında tamamlanmıştır. İbrahim Hakkı Aydın danışmanlığında yürütülen tezin ilk bölümünde Sühreverdî’nin hayatı, eserleri ve felsefi anlayışının köklerine yer verilmektedir. İkinci bölümde ise biri “hikmet”, “işrâk” ve “zulmet” gibi temel kavramları ele alan; diğeri ise “sembolik dil”, “bilgi”, “mükaşefe” “varlık ve sudûr nazariyesi” gibi “*Hikmet-i*

² Salih Yalın, **İbn Rüşd ve Sühreverdî’de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi**, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Kayseri, 2008.

³ Fatma Turgay, **İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul, 2016.

⁴ Eyüp Bekiryazıcı, **Şihâbeddîn Sühreverdî’nin Felsefesinde Ontoloji Problemi**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Erzurum, 2005.

⁵ Halide Yenen, **Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul, 2007.

⁶ Abdullayev Elmaddin, **Şihabüddin es-Sühreverdî’nin Felsefî Hikâyeleri**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul, 2011; Buşra Arslan Meçin, **Sühreverdî’nin Akl-ı Surh, Kıssatü’l-Ğurbeti’l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibrîl İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlîli**, Dicle Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2014.

⁷ Emin Karadeniz, **Sühreverdî’nin Meşşailere Varlık Konusunda Yönelttiği Eleştiriler**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2003. Bu çalışmanın kendisine ulaşılammıştır.

⁸ Rifat Okudan, **İşrâk Filozofu Sühreverdî Maktûl ve Eserlerindeki Üslup ve Belağat**, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Isparta, 2001.

⁹ Eyüp Bekiryazıcı, **Şihabüddin Sühreverdî’nin Hikmet-i İşrak Anlayışı**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2000.

İşrâk Anlayışını Oluşturan Unsurlar’ı barındıran iki alt bölümden oluşmaktadır.¹⁰ Çalışma toplam iki bölümdür.

Bekiryazıcı aynı danışman yönetiminde tamamladığı doktora tezinde ise “*Şihâbeddin Sühreverdî’nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*” başlığını kullanır. 2005 yılında tamamlanmış tez giriş ve sonuç bölümü ile birlikte dört bölümden oluşur. Giriş bölümünde tezle ilgili teknik bilgilere ve Sühreverdî’nin hayatı, eserleri ve etkisine kısaca yer verilmektedir. Birinci bölüm “*Sühreverdî’nin Felsefesinin Kaynakları, Kavramsal Alanı ve Temel İlkeleri*” başlığını taşır. Bekiryazıcı bölüme “*İşrâk felsefesi*” tamlamasının anlamlarına; Sühreverdî felsefesinin İslam dini, Antik Yunan felsefesi, Antik Pers kültürü ve hermetizm gibi kaynaklarına ve bu kaynaklar arası mukayeselere yer vererek başlar. Daha sonra “*nur*” ve “*zulmet*” gibi temel kavramlar ile “*işrâk*”, “*keşf/mükaşefe-müşahede*”, “*riyazet*” ve yatay ve dikey boyutlarıyla “*sudûr*” gibi ikincil kavramlardan oluşan “*Sühreverdî Felsefesinin Kavramsal Alanı*”nı betimlemeye çalışmaktadır. Bölüm “*eşraf-i imkân*” ve “*muhabbet-müşahede*” şeklinde adlandırılabilen *İşrâk* felsefesinin iki ilkesi ile sonlanmaktadır. “*Sühreverdî’nin Felsefesinde Ontoloji*” başlığını taşıyan tezin asıl bölümü ise genel olarak varlık meselesiyle alakalı problemleri; varlık-mâhiyet ilişkisini, cismi, hareketi, zamanı, mekânı, cevher-araz ilişkisini; Sühreverdî’nin Tanrı, evren ve insan anlayışlarını ihata eder. Bekiryazıcı çalışmasının sonuç bölümünde ise ulaştığı bulguları ve ileride yapılacak çalışmalara yönelik kendi önerilerini metne döker.¹¹

Sühreverdî’deki *sudûr* konusuyla doğrudan ilişkisi kurulabilecek bir diğer çalışma Fatma Turğay’a ait “*İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi; Sühreverdî Örneği*” başlıklı doktora tezidir. 2016 yılında Ömer Mahir Alper danışmanlığında tamamlanan tez dört bölümden oluşmaktadır. Çalışmada misâl âlemi ve ilişkili olduğu kavramsal çerçeve, varlık mertebeleri içerisindeki yeri ve *sudûru*, misâl âlemi-insan ve misâl âleminin epistemolojik boyutları gibi temel konular ele alınmaktadır.¹² Bu çalışmayla ilişkili olan daha çok ikinci bölümdür.

¹⁰ Bekiryazıcı, , *Şihabuddin Sühreverdî’nin Hikmet-i İşrak Anlayışı*.

¹¹ Bekiryazıcı, *Şihâbeddin Sühreverdî’nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*.

¹² Fatma Turğay, *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*

Bir başka yer verilmesi gereken akademik çalışma ise Tahir Uluç'un "*Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*" isimli eseridir. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Sühreverdî'nin tanımlar nazariyesi ile ilgili İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirileri, ikinci bölüm fizik alanındaki eleştirileri ve üçüncü bölüm de metafizik alanındaki eleştirileri ele almaktadır. Uluç eleştirileri ele alırken öncelikle İbn Sînâ'nın konuya dair görüşlerini özetler. Sonrasında Sühreverdî'nin -eleştirilerinin asıl muhatabı olarak iddia ettiği- İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilere yer verir. Gerektiğini düşündüğü yerlerde de söz konusu eleştirilere yönelik değerlendirmelerde bulunur.¹³

Sühreverdî ile ilgili makale düzeyinde yapılan çalışmalara bakıldığında dokuz tanesinin bu çalışmayla ilişkilendirilebildiği görülür. İlişkilendirilebilen makaleler her ne kadar bu çalışmanın konusuyla tamamen örtüşmese de daha dar kapsamda konu ortaklığına ulaşılabilir. Bir diğer ifade ile hiçbir çalışma doğrudan Sühreverdî'de âlemin Tanrı'dan sudûru konusuna odaklanmamaktadır. Bu çalışmalar kısaca şu şekilde özetlenebilir:

Ahmed Kamil Cihan'a ait, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisinde 2001 yılında "*Sühreverdî'nin Eserleri*"¹⁴ başlığı ile yayımlanan makalede Sühreverdî'nin kısaca hayatına yer verildikten sonra eserlerinin açıklamalı listesi sunulur. Tespit edilen 102 eserden 24'ünün kayıp olduğu bildirilen listede eserlerin bulunduğu yerlere de işaret edilir.

Ahmet Kamil Cihan'ın 2015 yılında yayımlanan "*Sühreverdî'nin Nûr ve İnsan Düşüncesi*" başlıklı makalesi sudûr bağlamında ilk göze çarpan eserlerdendir. Makalede ilk olarak Sühreverdî'nin düşüncesine uygun olarak hâkimler ve hikmet yolunda olanlar, hakikate ulaşmada kullandıkları yöntemlere ve bu yöntemde derinleşmelerine göre sekiz sınıfa ayrılırlar. Daha sonra Sühreverdî'nin nûr düşüncesi, "*Nur'un Hakikati*", bölümleri, çoğalma keyfiyeti ve tabakaları varlık ilkeleri olan Nûru'l-Envâr'dan sudûrları bağlamında ele alınır. Devamında kısaca Sühreverdî'nin

¹³ Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 2. bsk., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014.

¹⁴ Ahmed Kamil Cihan, "*Sühreverdî'nin Eserleri*", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2001), s. 211-222.

cisim anlayışına yer verildikten sonra beden ve soyut nûrun bileşimi olarak kabul ettiği insan düşüncesi özetlenir.¹⁵

Yine Cihan'a ait diğer bir makalede “*Sühreverdî ve Kitabu'l-Lemehat Adlı Eseri*” başlığı ile Sühreverdî'nin *el-Lemahât* adlı eseri tanıtılır. Makalede Sühreverdî'nin hayatına nispeten uzun bir yer ayrıldığı söylenebilir. Sonrasında *el-Lemâhat* adlı eser şekil ve muhteva yönünden tanıtılıp Sühreverdî'nin ve H. Corbin, Emil Ma'luf, L. Massignon, M. Ali Ebu Reyhan gibi isimlerin esere ilişkin değerlendirmeleri serdedilir. Cihan bulgularını ise beş madde halinde sonuca bağlar.¹⁶

İbrahim Agâh Çubukçu tarafından kaleme alınan “*Sühreverdî ve İsrâkiye Felsefesi*” başlıklı makale on iki bölümden müteşekkildir. Hayatı ve eserlerinden sonra ele aldığı üçüncü konu “*İsrâkiye Felsefesi*”, dördüncü konu “*Allah'ın Varlığı ve Sıfatları*” başlığını taşır. Başlıklardaki konular çalışmamızla kesişir. Çubukçu beşinci başlık altında peygamberlik ile ilgili meseleleri, altıncıda ezeli sudûr sürecini, yedinci başlıkta ruh-beden ilişkisini ele alır. Sekizinci başlıkta ay-altı ve ay-üstü âlemi kapsayacak şekilde Sühreverdî'nin tabiat felsefesi, dokuzuncuda büyük oranda Meşşâî felsefenin etkilerini taşıyan akıl anlayışı işlenir. Sonraki başlıklar sudûrdan uzaklaşır. Sonuç kısmında ise genel olarak Sühreverdî'nin görüşlerine ve kendisinin beslendiği kaynaklar da dikkate alınarak İslam felsefesindeki yerine değinilir.¹⁷

İshak Arslan, Sühreverdî'nin miktar kavramını ele aldığı “*Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı*” başlıklı makalesinde **Hikmetü'l-İşrâk** adlı eserinden hareketle Sühreverdîci cisim teorisini tetkik eder. Arslan'ın okumasına göre Sühreverdîci cisim teorisi Meşşâî sistemdeki ay-altı ve ay-üstü âlem, madde-suret gibi ikilikleri miktar-nur ekseninde bütünleştirmiştir.¹⁸ Arslan “*Kozmoz'un Sınırlarını Zorlamak: Hikmet'ul-İşrâk*

¹⁵ Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdî'nin nûr ve İnsan Düşüncesi”, **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Endülüs ve Felsefenin İsrakîli(leşmesi)ği**, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Cilt: VII, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015.

¹⁶ Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdî ve Kitabu'l-Lemehat Adlı Eseri”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 10 (1998), s. 137-151.

¹⁷ İbrahim Agah Çubukçu, “Sühreverdî ve İsrâkiye Felsefesi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 1968, C. XVI, s. 177-200.

¹⁸ İshak Arslan, “Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı”, **Nazariyat Dergisi**, İstanbul, 2017, C. 3, Sy. 2, s. 47-68. Hipotezde yer alan bütünlük iddiasının bu çalışmadan hareketle belirlendiği inkar edilemez.

şarihleri Suhreverdi'nin Klasik Kozmoloji Eleştirilerini Nasıl Yorumladı?" başlıklı bir diğer makalesinde Sühreverdi'nin klasik Batlamyuscu Dünya merkezli kozmolojiye yönelttiği eleştirilerin şarihleri tarafından nasıl anlaşıldığını ve yorumlandığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Arslan, Kutbuddin Râzi ve Şehruzurî'nin Sühreverdi'nin eleştirilerini nasıl yorumladığını; "*Evrenin Sınırı ve Düzeni*", "*Sabit Yıldızlar Feleğinin Konumu*", "*Yıldız ve Gezegenlerin Hareketleri*", "*Geriye Gitme (Retrograde) Hareketi*" ve "*Güneşin Konumu*" olmak üzere beş başlık altında tartışır. Arslan, Sühreverdi'nin eleştirilerinin şarihleri tarafından büyük oranda devam ettirilmediğini; mevzubahis görüşlerin Meşşai anlayışla ve terminolojiyle uyumlu bir şekilde yorumlandığını bulgulamıştır.¹⁹

Makale yazım türünde yer verilebilecek bir diğer çalışma "*Sühreverdi'nin Tanrı Tasavvuru: Nûru'l-Envâr*" başlığı ile Mahmut Meçin'e aittir. Meçin'nin Nûru'l-Envâr'ı ve sudûrla meydana gelen "*Nurlar Hiyerarşisi*"ni ele aldığı kısımlar, bu çalışmayla ilişkilidir.²⁰

Salih Yalın'ın "*Sühreverdi'nin el-Elvâhu'l-İmâdiyye Adlı Eseri Temelinde Fizik ve Metafiziğe İlişkin Görüşleri*" başlıklı makalesi bu çalışmayla konuları kesişen bir başka çalışmadır. Yalın, Sühreverdi'nin görüşlerini, onun İmaduddin Karaarslan'a ithafen yazdığı eserinden hareketle diğer eserleri ile de karşılaştırarak ortaya koymaya çalışır. Ancak *el-Elvâh* daha çok Meşşai yöntemin öne çıktığı sade ve daha anlaşılır içeriğe sahip bir metindir.²¹

Makale ölçeğinde işaret edilmesi gereken bir diğer çalışma Tanju Toka'ya ait "*Sühreverdi'nin Ontolojisinde Nûru'l-Envâr: Hikmet'ül-İşrâk Özelinde*" başlıklı çalışmadır. Bu çalışmanın odak noktası da Meçin'in çalışması ile aynıdır. Ancak

¹⁹ İshak Arslan, "Kozmoz'un Sınırlarını Zorlamak: Hikmet'ül-İşrak şarihleri Suhreverdi'nin Klasik Kozmoloji Eleştirilerini Nasıl Yorumladı?", **Uluslar arası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, 2014, s. 598-605.

²⁰ Mahmut Meçin, "Sühreverdi'nin Tanrı Tasavvuru: Nûru'l-Envâr", **İlahiyat Araştırmaları Dergisi**, S. 3 (Hazran 2015), s. 49-70.

²¹ Salih Yalın, "Sühreverdi'nin el-Elvâhu'l-İmâdiyye Adlı Eseri Temelinde Fizik ve Metafiziğe İlişkin Görüşleri", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C. XLIII, S. 2017/2, Sy. 263-292.

ikincil kaynakları kullanması, hatta **Hikmetü'l-İşrâk**'in dahi sadece Türkçe tercümesine atıf yapılması çalışma için eksik bir yön olarak yazılabilir.²²

Bu başlığı kapatmadan Sühreverdî ile ilgili tercüme eserlere de kısaca işaret etmekte fayda vardır. Sühreverdî'nin eserlerinin önemli bir kısmı Türkçeye kazandırılmıştır. Başyapıtı olarak kabul gören **Hikmetü'l-İşrâk**'in iki farklı çevirisi mevcuttur. Birinci çeviri Arapça ve Türkçe metinleri karşılıklı sayfalara basılmış şekilde düzenlenmiş Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami'ye ait çeviridir²³ ve bu çalışmada da kaynak olarak Arapça metne ilaveten atıf yapılacaktır. Diğer çeviri ise Tahir Uluç'a aittir. Uluç tercümesinde eserin şerhlerinden de yararlanmış ve metnin anlaşılabilirliğini artırmak için köşeli parantezlerle veya dipnotlarla bilgi vermiştir.²⁴ Sühreverdî'nin bir diğer eseri olan *Heyâkilü'n-Nûr*'un üç Türkçe çevirisi mevcuttur. Birincisi Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları'ndan çıkmış Saffet Yetkin'e ait çeviridir.²⁵ Yetkin'in çevirisi aynı zamanda Büyüyenay Yayınları tarafından Rusuhî Ankaravî'nin şerhi ile birlikte yeniden basılmıştır.²⁶ Diğer çeviri ise Litera Yayınları'ndan çıkan *Kelimetü't-Tasavvuf* ve *Risâletü'l-Ebrâc* ile birlikte basılmış olan çeviridir.²⁷ Üçüncü çeviri ise Yusuf Ziya Yörükân'a aittir. Yörükân “Şihabeddin Sühreverdî ve nûr Heykelleri” isimli eserinin dördüncü bölümünde tercümeğe yer verir. İlk üç bölümde sırasıyla Sühreverdî'nin hayatı, felsefesi ve genel bir değerlendirme yer alır.²⁸ *Elvâhu'l-İmâdiyye* ve *et-Telvîhât* da Sühreverdî'nin Türkçeye kazandırılan eserlerindendir. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları'ndan çıkan bu eserlerin

²² Tanju Toka, “Sühreverdî'nin Ontolojisinde Nûru'l-Envâr: Hikmet'ül-İşrâk Özelinde”, **Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, (Mayıs 2019), s. 95-101

²³ **Hikmetü'l-İşrâk: İşrâk Felsefesi**, çev. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

²⁴ Şihâbüddîn Sühreverdî, **İşrak Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk**, çev. Tahir Uluç, 3. bsk., İstanbul, İz Yayıncılık, 2019.

²⁵ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri**, çev. Saffet Yetkin, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.

²⁶ Şehâbeddin Sühreverdî, **Nûr Heykelleri / Heyâkilü'n-Nûr Bir Tercüme Bir Şerh**, der. Fatih Yıldız, Cihat Demirci, İstanbul, Büyüyenay Yayınları 2021.

²⁷ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri / Heyâkilü'n-Nûr, Tasavvufun Kelimesi / Kelimetü't-Tasavvuf, Burçlar Risalesi / Risâletü'l-Ebrâc**, ed. Ahmet Kamil Cihan, tahkik ve çeviri: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher, Hatice Gökteş, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017. Bundan sonra bu esere “**Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**” adıyla atıf yapılacaktır. Ancak yapılan atıflardaki sayfa numaraları 29-65 arası ise **Nûr Heykelleri**'ne, 67-114 arası ise **Tasavvufun Kelimesi**'ne, sonrasındaki sayfalarda ise **Burçlar Risalesi**'ne gönderimde bulunacaktır.

²⁸ Yusuf Ziya Yörükân, **Şihabeddin Sühreverdî ve Nûr Heykelleri**, çev. Ahmet Kamil Cihan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998.

Arapçaları da çevirileri ile birlikte karşılıklı sayfalarda verilmiştir.²⁹ Sühreverdî'ye ait bir diğer tercüme eser ise küçük sembolik hikâyelerinin yer aldığı Sedat Baran tarafından “*Cebrail'in Kanat Sesi*” ismiyle Türkçeye kazandırılmış eserdir. Eserde dokuz sembolik hikâye vardır. Bunlar: *Aşkın Hakikati (Risâle Mûnisu'l-Uşşâk)*, *Anka Kuşunun Sesi (Risâle-i Safîr-i Sîmurg)*, *Cebrail'in Kanat Sesi (Risâle Âvâz-ı Per-i Cebrâîl)*, *Çocukluk Halleri (Fi Hâleti't-Tufûliyye)*, *Kırmızı Akıl (Akl-ı Surh)*, *Kuşlar Hikâyesi (Terceme-i Risâletu't-Tayr)*, *Karıncaların Dili (Lugat-ı Mûrân)*, *Sufiler Arasında (Rûzi Bâ Cemâ'at-i Sûfiyân)* ve *Batıya Yolculuk'tur (Kıssatu'l-Gurbeti'l-Garbiyye)*.³⁰ Bu sembolik hikâyelere “*Filozofların İnançları*” şeklinde çevrilen *Risâle fî i'tikâdi'l-Hukemâ'yı* da eklemek gerekir. Eser İsmail Yakıt tarafından tercüme edilmiştir.³¹

III. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Sühreverdî'nin eserleri arasında Meşşâî tarzda yazdıkları ve İshrâkî tarzda yazdıkları şeklinde genel kabul gören bir ayırım vardır. Sühreverdî'nin kendisinin de bu ayırımı yaptığı, eserleri içerisindeki ifadeleri ile sabittir. Hatta kendisi eserleri arasında belli bir okuma sırası bile öngörmüştür. Bu bağlamda eserleri arasında keskin bir ayırımdan ziyade bir aşamalılığın söz konusu olduğu söylenebilir. Hem ayrıca eserlerine dair yapılan ayrımlarda sınırların çok da net olduğu söylenemez. Aynı eser içerisinde Meşşâî görüşlerle İshrâkî görüşlerin iç içe olduğu da gözlemlenir. Ancak bütün bunların içerisinde Sühreverdî'nin nihai çalışmasının **Hikmetü'l-İshrâk** olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın temel aldığı eser **Hikmetü'l-İshrâk** olmak durumundadır.

Temel amacı; konusunu betimleme ve bütünlüklü bir şekilde ortaya koyma olan ve de Sühreverdî'de âlemin Tanrı'dan sudûrunu konu edinen bu çalışma,

²⁹ Sühreverdî, **El-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)**, çev.; Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017; a.mlf., **Kitâbü't-Telvîhât: Hikmet Parıltıları**, çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

³⁰ Şehabeddin Sühreverdî, **Cebraîl'in Kanat Sesi**, çev. Sedat Baran, 5. bsk. İstanbul, Sufi Kitap, 2020.

³¹ Şihâbeddîn Sühreverdî, “Filozofların İnançları”, çev. İsmail Yakıt, **Felsefe Arkivi**, 26 (1987), s. 203-212. Ayrıca Sühreverdî'nin Türkçeye çevrilen eserlerinin tam listesi için bkz. M. Cüneyt Kaya, “İslâm Filozoflarının Türkiye’de Neşir ve Tercüme Edilen Eserleri Bibliyografyası”, **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM yayınları, 2013, s. 842-844.

Hikmetü'l-İşrâk dışındaki eserleri mevzubahis eserle uyumlu olduğu sürece kabul eder. Diğer eserlerin **Hikmetü'l-İşrâk**'le uyumlu olması şartının yanı sıra yine **Hikmetü'l-İşrâk**'te yer almayan görüşler çalışmanın konusuna dâhil olduğu ve Sühreverdî'nin işrâkî hikmet öğretisi ile çelişmediği sürece değerlendirmeye alınacaktır. Eğer **Hikmetü'l-İşrâk**'te yer almayan bir görüş, Sühreverdî'nin sudûr öğretisi ise çelişmiyorsa görüşün yer aldığı eser Meşşâî tarzda kaleme alınmış dahi olsa değerlendirmeye alınacaktır. Çünkü ifade edilen durumda Sühreverdî daha önceki görüşünü devam ettiriyor demektir. Ancak **Hikmetü'l-İşrâk** temel kılınmak üzere Sühreverdî eserleri arasında yapılacak çapraz okumaların dahi belli kapalılıkları gidermede yetersiz olacağı ve hatta çelişkiler ortaya çıkaracağı öngörülmektedir. Bu nedenle konuyu işlerken metinlerle alakalı ortaya çıkabilecek sorunların çözümünde Kutbuddîn Şîrâzî'nin şerhinden³² ve yine modern Sühreverdî yorumcularının görüşlerinden faydalanılacaktır.

Konunun ele alınış tarzına gelinirse öncelikle Sühreverdî'nin durduğu yeri netleştirmek, benzerlik ve farklılıkların ayırdına varmak için Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr düşüncesi özetlenecektir. Bu özetleme esnasında kaynakların özellikle birincil kaynaklar olması gibi özel bir hassasiyet gözetilmeyecektir. İkinci bölüme Meşşâî felsefeden Sühreverdî felsefesine intikal eden ilkelerle ve onun felsefesinin temel kavramlarının açıklaması ile başlanacaktır. Sühreverdî felsefesinin temel kavramlarının bir devamı olarak onun kendi sudûr düşüncesini ortaya koyarken kullandığı zuhûr, feyz gibi kavramların tespit edilmesi ve izah edilmesi de bir gerekliliktir. Kavramsal çerçeve oluşturulduktan sonra çalışmanın temel konusunun izahı yapılacaktır. Âlemin Tanrı'dan nasıl sudûr ettiğinin ortaya konulabilmesi için âlemlerle Tanrı'nın farkının ortaya konulması gerekmektedir. Bu manada da Sühreverdî'nin varlığı nasıl taksim ettiğine yer verilecek, sonrasında âlemin sudûrunun kaynağı olan Nûru'l-Envâr tanıtılacaktır. Bu tanıtım sudûrun ortaya çıkışını ve keyfiyetini anlamak için bir gerekliliktir. Nûru'l-Envâr'ın varlığı, nitelikleri ve

³² Kutbuddîn Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, tah.: Muhammed Nûrânî, Mehdi Muhakkık, Tahran, Müessesetü Mutâleâtü İslâmî, 1960. Bundan sonra esere "Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî" şeklinde atıf yapılacaktır. Daha önce de ifade edildiği üzere Şîrâzî'nin şerhi iki klasik şerhten biridir. Şîrâzî şerhini büyük oranda Şehrezûrî'nin şerhine dayandırdığı için çalışma boyunca Şîrâzî'nin şerhine bağlı kalmak yeterli görülmüştür.

sudûrla ilişkisi ortaya konulduktan sonra bütün tabakaları ile sudûr süreci ele alınacaktır. Bu tabakaları; dikey sıradüzenli kâhir nûrlar, yatay tabakadaki türlerin efendileri olan kâhir nûrlar, felekler ve nefsleri, ay-altı âlem ve cisimlerin ortaya çıkışı şeklinde sıralamak mümkündür. Çalışmanın üçüncü bölümünde Sühreverdî'nin Meşşâîlere ve kelâmcılara sudûr bağlamında yönelttiği eleştiriler yer alacaktır. Bu bölüm, çalışmanın temel konusu olan âlemin sudûrunun ele alındığı ikinci bölümdeki bilgileri tekit edici şekilde bir kurguya sahip olacaktır. Sühreverdî'nin sudûr bağlamındaki eleştirileri mümkün olduğunda muhatapların eserlerinden atıflar verilerek teyit edilecektir. Ancak bu bölümde eleştiri konusu olan mevzuların savunucularının görüşlerinin özetlenmesi gibi bir yöntem benimsenmeyecektir. Bu durumun gerekçesi, Sühreverdî'nin eleştirilerinin ve karşı tarafın savunularının birlikte verilmesinin müstakil ayrı bir çalışma gerektirecek uzunlukta olmasıdır. Çalışmanın odak noktası, Sühreverdî'nin sudûr anlayışını temel alacak ve diğer ilgili konuları bu odaktan hareketle inceleyecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM:

SÜHREVERDÎ ÖNCESİ SUDÛR DÜŞÜNCESİ: FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ ÖRNEĞİ

İslam düşüncesi içerisinde Meşşâî ekol Tanrı-âlem ilişkisini sudûr teorisi üzerinden açıklamıştır. Meşşâî ekolün en önemli temsilcileri olan Fârâbî ve İbn Sînâ da varlık anlayışlarını sudûr teorisi ile ortaya koymuş; mevcûdâtın anlamlandırılması üzerindeki yüzergezerliği sudûr üzerinden dikime uğratmışlardır. Bir diğer ifadeyle Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı-âlem arasındaki ilişkide sudûr düşüncesini, belirleyici en temel sabite kabul etmişlerdir. “Doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek” gibi anlamlara gelen sudûr, Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesinde birlik-çokluk problemini çözmeye yönelik bir nazariyedir. Bu nazariyenin en önemli meselesi âlemin ortaya çıkışı ve işleyişi bağlamında sürekliliğidir. Her iki filozofun düşüncesinde de zorunlu ve kesintisiz bir şekilde devam eden sürece sudûr denir. Tanrı’nın akletmesi, cömertliği, kudreti, adaleti vb. nitelikleri ile her yönden bilfiil olması sonucu ortaya çıkan sudûrun; dolayısıyla âlemin bir başlangıcı da yoktur.¹

“Âlemin Tanrı’dan sudûru” tamlaması kendi içerisinde üç unsuru barındırır. Bunlar Tanrı, âlem ve temelde ontolojik bir ilişkiyi betimleyen sudûr kavramlarıdır. Burada Tanrı deizme muhalif bir şekilde âlemle ilişkilidir ve sudûr üzerinden her dâim âleme müdâhildir. Fârâbî ve İbn Sînâ’da âlemin Tanrı’dan sudûru konusunu ele alan bu bölümde metin yazarından beklenen, konuyu özetleyen kavramların ve aralarındaki ilişkilerin açıklığa kavuşturmasıdır. Bu bağlamda bu bölümde Fârâbî ve İbn Sînâ özelinde Sühreverdî öncesi sudûr düşüncesi özetlenecektir.

¹ Fârâbî’de de İbn Sînâ’da da ezeli olan kozmolojik akıllar ve ay-üstü âlemdir. Ay-altı âlemdeki varlıklar oluş-bozuluşa tâbidir ve zamansaldır. Konuyu izah etme açısından bu bölümlemenin göz ardı edilmesi gereği duyulmuştur. Ayrıntılar için bkz: Muhammet Fatih Kılıç, **İbn Sînâ’da Hudûs Kavramı**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008 s. 24.

1. Fârâbî’de Tanrı ve Âlem

Fârâbî, mantık, din felsefesi, siyaset felsefesi ve sudûr teorisi ile öne çıkan bir isimdir. Sudûr her ne kadar Plotinos’a dayandırılan bir teori olsa da İslam felsefesi içerisinde sudûr düşüncesini kendi felsefesi doğrultusunda ilk defa ortaya koyan filozof Fârâbî’dir.² Her iki düşünürün teorilerine aynı adlandırma ile gönderimde bulunulur ancak aralarında ciddi farklılıklar vardır. Fârâbî Dünya merkezli evren anlayışı ile sudûr düşüncesini mezceden ilk filozoftur.³ Aristocu nedensellik ilkesi dayalı bir metafizik, Batlamyuscu Dünya merkezli evren anlayışı ve Plotinos’un sudûr düşüncesi Fârâbî’nin sudûr düşüncesini kuran unsurlardır.⁴ Bu nedenle Fârâbî için, Plotinos’tan ilhamla Batlamyuscu bir kozmoloji anlayışı üzerine ontolojisini kurmuştur denilebilir.

Fârâbî ontolojisi, hiyerarşik bir varlık anlayışına sahiptir. Bir kavram olarak varlık Fârâbî’de farklı üç gönderime sahiptir. Birinci anlamda varlık bütün kategorilere, ikinci olarak doğru her ne ise ona ve son olarak tasavvur edilsin veya edilmesin nefsin dışında bir mâhiyeti olan şeylere söylenir.⁵ Fârâbî bir diğer tasnifinde varlığı zorunlu ve mümkün kategorilerine ayırır.⁶ Zorunlu varlığın zorunluluğu ya özü itibariyledir veya başkasına nispetle zorunludur.⁷ Özü itibariyle zorunlu varlık Tanrı’dır. Âlem ise başkasına nispetle zorunludur ve kendi özünde mümkündür. Mümkün varlık özünde varlığa da yokluğa da eşit mesabede olandır.⁸ Dolayısıyla mümkün sebepli varlıktır⁹ ve var ise kendisini var eden bir sebeple varlığa gelmiştir; yoksa da var edici sebebinin yokluğu nedeniyle mevcut değildir. Mümkünün varlık

² Mahmut Kaya, “Fârâbî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C:XII İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s. 149; M. Yusuf Hüseyin, “Varlıkların Prensipleri: Fârâbî’nin Sudûr Doktrininde Temel Prensip”, Çev. Gürbüz Deniz, **Felsefe Dünyası**, (y.y.) Türk Felsefe Derneği Yayını, 2001/1, s. 91. Bundan sonra bu çalışmaya “**Varlıkların Prensipleri**” adıyla atıf yapılacaktır.

³ Mehmet Cüneyt Kaya, “Fârâbî, el-Medînetü’l-fâzıla, 1.Seminer (2018 Lisansüstü Programı)”, (Çevrim içi) <https://www.youtube.com/watch?v=ZOyUKJQxGuY>, 03 Mayıs 2020.

⁴ Aynur İlhan Tunç, “Plotinos Ve Fârâbî’de Sudûr Teorisi Ve Değerlendirilme”, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Van, 2007(Bahar) Sayı: 13, s. 143.

⁵ Fârâbî, **Harfler Kitabı: Kitâbü’l-Hurûf**, çev., Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018, s. 55.

⁶ Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, çev. Mahmut Kaya, Felsefe Arkivi, sy. 25’ten Ayrı Basım, 1984, s. 204.

⁷ Kaya, **Fârâbî** s. 149.

⁸ Fârâbî, **Kitâbü’s-Siyasetü’l-Medeniyye**, tah.: Fevzi Mitri Neccar, Beyrut/Lübnan, el-Matbaatü’l-Kasülikiyye(Katolik Matbaası), 1998, s. 57.

⁹ Kaya, **Fârâbî**, s. 149.

yüklemi ile ilişkisi zorunlu olmadığından varlığında ve yokluğunda herhangi bir mantıksal çelişki ortaya çıkmaz.¹⁰

Varlıkla ilgili söylenebilecek bir diğer kategori ise imkânsızdır. İmkânsız aslen bir varlık kategorisi değildir. Ama imkânsız bir şekilde düşünülür, tasavvur edilir bir nitelik arz eder. Düşünürlük imkânsızın hariçte varlığını olumlama olanağı vermez. İnsan imkânsızı bir şekilde düşünebilir, belirli yönlerden onu anlayabilir ve kavrayabilir. Bir şeye 'imkânsız' yüklemesi yapıldığında yüklemenin 'doğru' olabilmesi için öncelikle önermeyi kuran öznenin, o şey ve imkânsız kategorisi hakkında belli bir bilgisinin olması gerekir. Yoksa önermedeki özne-yüklem bağlantısı kurulamaz. Nihai noktada bir kategori olarak imkânsızın zihin dışındaki¹¹ varlığı olumsuzlanırken düşünceye konu olabilmektedir. Nasıl ki Zorunlu Varlığı hariçte yok saymak mantıksal imkânsızlığa götürüyorsa,¹² imkânsız için de haricî varlık mantıksal bir çelişkiyi doğurur. Aslında Zorunlu Varlık zihnen yok sayılabilir veya onun birden fazla olduğu düşünülebilir. Fakat buradaki düşünülebilir içeriğe zihin dışında bir gerçeklik atfetmeye kalkışıldığında imkânsız bir durum ortaya çıkar. İmkânsız, kavramsal gönderiminde de ihtiva ettiği üzere asla varlık alanına çıkamayacak olandır.

Fârâbîci sudûr perspektifinde varlıklar sebeplilik ilkesi doğrultusunda birbirine bağlı ve en yetkin olandan en nakıs olana doğru altı derecelidir.¹³ Bu sınıflandırmada ilk dereceyi İlk Sebep olması hasebiyle Tanrı oluşturur. Daha sonra ikinci dereceden sebepler¹⁴ ve Faal Akıl gelir. İlk üç kategoriye oluşturan varlıklar cisim olmadıkları gibi cisimde de bulunmaz.¹⁵ Dört, beş ve altıncı kategoriler ise cisimde bulunurlar

¹⁰ Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 204.

¹¹ "Dış" çalışma boyunca herhangi bir özne için kendi zihin dışını ifade edecek şekilde kullanılacaktır.

¹² Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, a.y.

¹³ Fârâbî, **Kitâbü's-Siyasetü'l-Medeniyye** s. 31; a.mlf., **Es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât**, çev. M. Rami Ayas , Abdülkadir Şehitoğlu , Mehmet S. Aydın, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2017, s. 35; M. Yusuf Hüseyin bu altı dereceyi "varlıkların prensipleri" şeklinde adlandırmaktadır. Bkz; Hüseyin, **Varlıkların Prensipeleri**, s. 91.

¹⁴ "...filozofun "ikinciler" (es-sevani) ve "maddeden ayrı akıllar" (el-ukül'l-müfarika) adını verdiği, sayıları gökkürelerinin sayısına tekabül eden dokuz akıldan oluşan varlık alanıdır. Fârâbî'nin ruhaniler ve melekler mertebesinde gördüğü bu akıllar varlıklarını Tanrı'dan alırken kendileri hem üçüncü varlık mertebesini oluşturan Faal Akıl'ın hem de gökkürelerinin varlık sebebidirler." Ayrıntılar için bkz: Kaya, **Fârâbî**, s. 149.

¹⁵ Fârâbî, **Es-Siyasetü'l Medeniyye** s. 31.

fakat kendileri cisim değildir.¹⁶ Bunlar sırasıyla Nefs, Sûret ve Madde'dir.¹⁷ Fârâbî düşüncesinde işte bu varlık silsilesinin başında Tanrı yer alır. Tanrı, İlk Varlık'tır ve diğer varlıkların İlk Sebep'idir.¹⁸

1.1. Fârâbî'de Tanrı ve O'nun Temel Nitelikleri

'İlk Sebep' olan Tanrı'nın birden fazla olması mümkün değildir.¹⁹ İlk Sebep yani Tanrı, varlığın ilkesi olması nedeniyle varlığı zorunludur ve kategorik olarak diğer var olanlardan ayrışır. Diğer bütün var olanlar, mümkün yani var olmak için bir sebebe muhtaçken İlk Sebep zorunludur; varlığı kendindendir. Fârâbî Tanrı'nın varlığını en üstün, en kâmil ve zaman açısından hiçbir varlığın kendisini önceleyemediği kadîm bir varlık olarak kabul eder. Tanrı bütün eksikliklerden berîdir ve asla kendisine yokluk ilişemez. O'nun gibi herhangi bir varlığın olması mümkün değildir. Varlığı mürekkep değildir, kendinde madde-suret gibi birliktelikleri içeren çokluk barındırmaz. Böyle olmuş olsaydı Tanrı'nın varlığı, cüzlerine ve cüzlerinin birlikteliğine ihtiyaç duyardı ki bu da onu sebepli bir varlık haline getirirdi.²⁰ Fârâbî'ye göre, Tanrı'nın varlığına bir gaye de atfedilemez.²¹ Böyle bir gaye Tanrısal varlığı tamamlayıcı bir nitelik arz eder ve Tanrı'nın varlık sebebi haline gelir.²² Tanrı'nın varlığı için bir gaye eksiklik demektir ve gayelilik sebepsiz olmaya mânidir.²³

Felsefede ontoloji merkezli bir dünyaya doğan ve kendisi de ontolojiyi merkeze alan bir filozof olan Fârâbî varlık anlayışında temel aldığı Tanrı'ya akıl nitelemesi yapar. Onun için Tanrı hem mutlak bilinç anlamında akıl hem kendini bilen olarak âkil hem de kendisi tarafından bilindiği için mâkuldür.²⁴ Her üç kavram da bir

¹⁶ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medeniyye* s. 31; "...İkinci olarak, cisme istidatlı olan fakat kendileri cisim olmayan prensipler gelir. Nefs, sûret ve madde bu kategorinin prensipleridir.... Cisimler altı cinstendir. Fârâbî onları, semâvî cisim, insan (Hayvan-ı Natık), hayvan (Hayvan-ı Gayr-ı Natık), bitki (en-nebat), maden (el-maden) ve dört unsur (el-ustugussat el-erbaa) olarak sınıflar" Ayrıntılar için bkz: Hüseyin, *Varlıkların Prensipleri*, s. 92.

¹⁷ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medeniyye* s. 35

¹⁸ Fârâbî, *Ârâ'i Ehli'l-Medînetü'l-Fâzıla ve Muzâddâtihâ*, Kahire, Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012, s. 7. Bundan sonra bu esere "el-Medînetü'l-Fâzıla" adıyla atıf yapılacaktır.

¹⁹ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medeniyye*, s. 35.

²⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 7.

²¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 21.

²² Fârâbî, *Kitâbü's-Siyasetü'l-Medeniyye* s. 48.

²³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 8.

²⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 15-16; Kaya, *Fârâbî*, s. 155; "Ancak *el-Evvel* dışındaki varlıklar; *el-Evvel*'de olduğu şekliyle hem Akıl, hem Akil, hem Makul değildir. O halde, *el-Evvel* için bilfiil akıl olma, Akil ve Makulü birlikte kapsadığından O'nun bilfiil Akıl olması, diğer varlıklardan *farklı*

çokluğa değil aynı zâta işaret etmektedir. Zaten Fârâbî için zât-sıfat ayrımı söz konusu değildir. Kelâmcı bir ifadeyle Fârâbî, Tanrı'nın sıfatlarını zâtının aynı görür ve Tanrı'yı selbi sıfatlarla niteleme eğilimindedir.²⁵ Fârâbî'nin Tanrı'ya dair nitelemelerindeki tenzîhî ifadelerle kendisinin *Uyûnü'l-Mesâil* isimli eserindeki şu paragraf örnek verilebilir:

“Zorunlu varlığın cisim gibi bir mâhiyeti yoktur. “O vardır” dediğin zaman “Var”ın tarifi başka, cismin tarifi ise daha başkadır. Şu halde, O'nun varlığı *zorunlu varlık* anlamında bir varlıktır. Buna göre O'nun cinsi, faslı ve tarifi olmaması gerekir. O'nun varlığına delil de yoktur; tersine, O her şey için delildir. Özü (zât) itibariyle O'nun varlığı ezelî (öncesiz) ve ebedî (sonrasız) dır. O'nun hakkında yokluk yoktur; varlığı güç hâlinde değildir. Böyle olunca O'nun var olmaması imkânsızdır. Kendi varlığını devam ettirmesi için hiç bir şeye muhtaç değildir. O'nun varlığında değişme olmaz. O birdir; şu anlamda ki, O'nun sahip olduğu hakikat kendinden başkasında yoktur. Birdir; şu anlamda ki, uzanımı (izam) ve niceliği olan şeyler gibi bölünme kabul etmez. Şu halde O'nun hakkında ne kadar, ne zaman ve nerede diyemeyiz. Cisim değildir. O birdir; şu anlamda ki, O'nun zâtı madde, sûret, cins ve fasıl gibi kavramlardan meydana gelmiş değildir. O'nun zıttı yoktur. O sırf iyiliktir, sırf akıldır, sırf ma'kul ve sırf âkildir. Bu üç kavram O'nun zatında aynı şeydir. O hikmet sahibi, diri, bilen, güçlü ve irade sahibidir. O son derece güzel ve mükemmeldir. Özü itibariyle en büyük sevinç O'nundur; ilk seven ve ilk sevilendir. Her şeyin varlığı O'ndandır; şu anlamda ki, kendi varlığının etkisi eşyaya ulaştırılır ve eşya hemen var olur. Bütünüyle varlık bir düzen içinde O'nun varlığının etkisiyle meydana gelmiştir.”²⁶

İlimle ilişkisi düşünüldüğünde Tanrı yalnız kendini bilir. O, bir başkasının kendisini bilmesine ihtiyaç duymaz.²⁷ Tanrı bizâtihi bilinebilir bir varlıktır. Fakat insan aklı söz konusu olduğunda maddeden ve maddi ilgilerden uzak olamaması ve de akli kuvvetlerinin zayıflığı onun Tanrı'yı olduğu hal üzere idrak etmesine engeldir. Tanrı'nın sahip olduğu mükemmeliyet ve kusursuzluk nedeniyle her nasılsa öyle tasavvur edilmesi insan için oldukça zordur. Tanrı'nın insan tarafından idrak

bir konumda olacaktır. Ayrıca, burada dikkat çekilmesi gereken bir başka husus şudur: Fârâbî, *İlk Mevcut*'la başlayıp on birincide son bulan taşma nazariyesi ile ilgili izahatta bulunduğu pasajda, *İlk Mevcut*'u 'Akıl' kapsamında değerlendirmemiştir. Pasajda, 'on bir varlık' katmanı sıralanmıştır. Ancak bu 'on bir', 'varlık' açısından 'on bir'dir; 'akıl' açısından değil. Yani, 'on bir varlık'a karşılık 'on bir akıl' yoktur, 'On Akıl' vardır. Dolayısıyla söz konusu pasaj muvacehesinden bakıldığında, *İlk Mevcut* On Aklın dâhil olduğu 'akıl' kategorisine girmemektedir. O zaman, *el-Evvel*'in bilfiil akıl olmasının İkincilerin bilfiil akıl olmasından farklı olması gerektiğine yönelik sorun böylece giderilmiş olmaktadır. Bu bağlamda, *el-Evvel*'in bilfiil akıl olması, O'nun İkincilerle aynı kategori içerisinde değerlendirilmesini gerekli kılmamaktadır. Zira *el-Evvel*, İkinciler kategorisinde bir 'akıl' olmadığı gibi, İkinciler de *el-Evvel*'le aynı kategorik düzlemde 'bilfiil' akıl olamaz.” Ayt. İçin bkz: Mehmet Murat Karakaya, “Fârâbî Felsefesinde el-Evvel”, *Eskiye Dergisi*, Ankara, 2016/Bahar, Sayı: 32, s. 20-21; Hüseyin, *Varlıkların Prensipleri*, s. 93.

²⁵ Kaya, *Fârâbî*, s. 155.

²⁶ Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 205.

²⁷ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medeniyye* s. 45; a.mlf., *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 16.

edilememesi meselesini Fârâbî yoğun ışıktaki gözün görememesine benzetir.²⁸ Burada görülememenin sebebi ışığın yoğunluğu değil, insanın gözündeki zafiyet olduğu gibi Tanrı'nın bilinmemesi de insanın kendi eksikliklerinin bir sonucudur. Peki, bu durumda insan Tanrı hakkında hiçbir şey mi bilemez? Fârâbî burada bir ayrıma gider ve insanın, Tanrı'nın hakikatini bilemeyeceğini söyler. Yoksa insan Tanrı'nın varlığı, zorunluluğu gibi bir takım bilgilere sahiptir.²⁹ İnsan ne kadar maddi ilgilerden uzaklaşırsa Tanrı'ya ilişkin bilgisi o derece yetkin, kesin ve doğru olur.³⁰

Tanrı'nın bilmesi kendindeki var etme potansiyeli dolayımında âlemi bilmesi demektir. Tanrı'nın bilmesini yaratmasına eşitleyen Fârâbî için âlemin varlık sebebi Tanrı'nın cömertliği ve bilgisidir.³¹ Tanrı'nın zaman üstü ve külli bilgisi³² âlemin ontolojik dayanağı olsa da sudûrdaki feyz/taşma bilinçsiz ve istemsiz bir taşma değildir. Bilakis mümkün varlıklar Tanrı'nın inayet ve rızası ile varlığa gelir.³³ Âlem Tanrı'dan sudûr silsilesi içerisinde, iradesine gerek kalmaksızın tabii bir zorunlulukla ortaya çıkar.³⁴ Özünde vâcibü'l-vücûd olan Tanrı/Allah dışında her şey mümkündür. Fakat Tanrı kendisini bildiği ve her yönden mükemmel olduğu için Tanrı'dan zorunlu bir taşma meydana gelir. Söz konusu zorunlu taşma “... *mümkün varlık var olmamazlık yapamaz*.”³⁵ şeklinde de ifade edilebilir. Dolayısıyla âlem sudûrcu “*Bir'den ancak bir çıkar*”³⁶ ilkesi doğrultusunda zorunlu olarak var olur; özü itibariyle mümkün, başkası dolayısıyla zorunlu varlık adını alır.

²⁸ Fârâbî, **el-Medînetü'l-Fâzıla**, s. 17; Karakaya, **Fârâbî Felsefesinde el-Evvel**, s. 22.

²⁹ Karakaya, **Fârâbî Felsefesinde el-Evvel**, s. 22.

³⁰ Fârâbî, **el-Medînetü'l-Fâzıla**, s. 18.

³¹ Tunç, **Plotinos Ve Fârâbî'de Sudûr Teorisi Ve Değerlendirilme**, s. 21-22 ve 28; Kaya, **Fârâbî**, s. 155; Mustafa Yıldırım, “Plotinos ve Fârâbî'de Sudûr”, **Felsefe Dünyası**, (y.y.) Türk Felsefe Derneği Yayını, 1994/1, Sayı:11, s. 91

³² Kaya, **Fârâbî**, s. 155.

³³ İbrahim Hakkı Aydın, “Plotinos ve İki İslam Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, İstanbul, 2001, Cilt: 14 Sayı:1, s. 176; Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 205.

³⁴ Mehmet Karakuş, **Fârâbî'nin Tanrı Anlayışı**, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri (Din Felsefesi) Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa, 2010, s. 49.

³⁵ Aydın, **Plotinos ve İki İslam Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi**, s. 177; “...Yani O'nun zorunlu ve yetkin sıfatlarıyla nitelenişi ve inayetinin bol oluşu , iradesine gerek kalmadan varlığın kendisinden çıkmasına sebep olmuştur...” Bkz: Kaya, **Fârâbî**, s. 150.

³⁶ Kaya, **Fârâbî**, s. 150; Hüseyin, **Varlıkların Prensipleri**, s. 91; Aydın, **Plotinos ve İki İslam Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi**, s. 176; Yıldırım, **Plotinos ve Fârâbî'de Sudûr**, s. 41.

Âlemin varlık sebebi Tanrı'nın bilgisine/akletmesine bağlandığından Fârâbî'de ezelilik sorunu ortaya çıkar. Âlemin varlığı Tanrı'nın bilgisi ile doğrudan ilişkili ise o zaman âlemin varlığı da ezelîdir.³⁷ Âlemin kadîm olması ve varlığına bir başlangıç atfedilememesi, Allah'ın/Tanrı'nın kendisini bilmesinin bir başlangıcı olmamasına ve her yönden bilfiil olmasına dayanır. Tanrısal bilgi zaman üstü olduğundan zaman âlemle başlayan bir olgudur. Eğer Tanrı'nın bilgisi için belli bir öncelik-sonralık kabul edilmiş olursa Tanrı'nın bilgisi zamansal hale gelir. Zamansallık Tanrı için bir eksikliktir ve O'nun bilgisi için zamansallıktan söz edilemez.

Varlığa gelen mümkün varlıklar nasıl ki var olmak için Tanrı'nın onları var etmesine/akletmesine ihtiyaç duyuyorsa varlıksal sürekliliklerini sağlamak için de yine Tanrı'nın kendisini bilmesine muhtaçtır. Bir diğer ifadeyle Tanrısal akletme, dolayısıyla Tanrısal sudûr süreklidir.³⁸ Bu demektir ki Tanrı sürekli kendini; dolayısıyla âlemi akleder, cömertliliğinin bir tezahürü olarak karşılık beklemeksizin sürekli varlık verir, bir gaye ve çıkar gözetmeksizin varlığı sürekli irade eder. Ancak yine de âlem Tanrı'ya nazaran sonradır.³⁹ Âlemin Tanrı'ya kıyasla sonradanlığı zamansal bir sonradanlık olmayıp sebep-sebepli ilişkisindeki sonradanlık türünden bir sonradanlıktır. Tanrı, âlemin var edici sebebidir ve âlemi zât bakımından önceler.

1.2. Fârâbî'de Tanrı'dan Âlemin Sudûru

Fârâbî'deki hiyerarşik varlık yapısında Tanrı'nın müstesna varlığından sonra bir bütün olarak âlemi oluşturan özünde mümkün varlıklar yer alır. Altılı varlık taksiminde ilk mertebeyi oluşturan Tanrı/Allah dışındaki her varlığın az veya çok eksiklik barındırdığı⁴⁰ bu düşüncede varlıklar İlk Sebep'ten ontolojik üstünlüklerine göre taşmıştır. Taşma "*birden ancak bir çıkar*" prensibi doğrultusunda

³⁷ "Şüphesiz bu anlayış âlemin ezeli olduğu düşüncesini de beraberinde getirir. Çünkü Allah'ın bilgisi zâtı gibi ezeli olduğuna ve O ezelden beri kendisini bildiğine göre bu bilmenin sonucunda meydana gelen varlığın da ezeli olması mantıki bir zorunluluktur..." Bkz: Kaya, **Fârâbî**, s. 150.

³⁸ "Şu halde bildiği şeylerin var olmasının sebebi O'nun bu bilgisidir. O'nun eşyayı bilmesi zamana bağlı bir bilgi değildir. Her şeyin var oluşunun sebebi O'dur, şu anlamda ki, varlığa süreklilik verir ve yok olmamasını sağlar. Yoksa, eşya yok olduktan sonra ona soyut bir varlık verir anlamında değil. İlk yaratılanın sebebi O'dur. Yaratmak (el-lbdâ', varlığı kendinden olmayan şeyin varlığının sürekliliğini sağlamaktır." Bkz: Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 206; Karakuş, **Fârâbî'nin Tanrı Anlayışı**, s. 48.

³⁹ Kaya, **Fârâbî**, s. 155.

⁴⁰ Karakaya, **Fârâbî Felsefesinde el-Evvel**, s. 18.

gerçekleşmektedir. Fârâbî'deki bu altılı taksim dikkate alınarak âlem, el-Evvel'i dışarıda bırakacak şekilde kalan beş kategorinin oluşturduğu varlık alanına indirgenebilir. Buna göre âlem; *ikinciler, faal akıl, nefis, sûret ve maddeden*⁴¹ oluşan cisim, bunlara ilişkinler ve bunlar arasındaki ilişkilerin oluşturduğu bütündür denilebilir. Fârâbî'nin kendi ifadelerine göre ise âlem genel manada şu şekildedir:

“Âlem basit cisimlerden oluşmuş, bir küredir. Âlemin dışında hiç bir şey yoktur; Öyleyse âlem mekânda değildir; boşluğa veya kara doluluğa çekilemez.”⁴²

Fârâbî'de yaratma/var etme Tanrı'nın bilgisiyle, akletmesiyle eşitlendiği için sudûr sürecine ve dolayısıyla âlemin varlığına bir başlangıç öngörülemez. Âlem Tanrısal varlığa göre sonradan, fakat Tanrı'nın bilmesine ve bütün yönlerden bilfiil olmasına bağlı olarak ezeldir. Zaman âlemle başlayan bir olgudur ve âlemin bir mekânı yoktur.⁴³ Yine âlem niceliksel bir sonsuzluğa sahip değildir. Âlem Tanrı'dan bir kez sudûr etmiş ve şu an kendi başına ayakta duruyor da değildir. Yani sudûr sürecinde varsayımsal bir kesinti bu düşünce sistemi içerisinde âlemi ortadan kaldırır. Âlem sudûrdaki süreklilik dolayısıyla var olmaya devam etmektedir.⁴⁴ Bir bütün olarak mümkün varlıklar var edici bir illele varlığa geldikleri için varlık sebepleri ortadan kalktığında kendileri de var olamaz. Çünkü özünde mümkün varlık olduklarından dolayı her daim kendilerini var edecek bir illete/sebebe ihtiyaç duyarlar. Bir kere var olmakla özlerindeki var edici sebebe olan ihtiyaçları son bulmaz. Hem âlemin var olduktan sonra kendi başına varlığına devam ettirmesi Tanrı'nın bilfiil olmasıyla da çelişki içerir. Özellikle O'nun âlemi ortaya çıkaran fiilleri genel olarak düşünüldüğünde, eğer âlem kendi başına var olmaya devam ediyorsa, ilk var etme zamanının dışında bu fiiller âtıl kalmış olur. Fârâbî'ye göre Tanrı bütün yönlerden bilfiildir ve asla bilkuvvelik arz etmez. Dolayısıyla âlem Tanrısal inayet ve feyz ile varlığını sürdürmektedir.

Fârâbî'de âleme dair bu genel bilgileri verdikten sonra yine Fârâbî'de yer alan bir taksimi kullanarak konuyu detaylandırmak yerinde olacaktır. Merkezinde Dünya'nın yer aldığı Batlamyuscu bir evren anlayışı üzerine temellenen Fârâbîci sudûr

⁴¹ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31.

⁴² Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 210.

⁴³ Kaya, *Fârâbî*, s. 150.

⁴⁴ Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 206; Karakuş, *Fârâbî'nin Tanrı Anlayışı*, s. 48.

düşüncesi, evreni ay-altı âlem ve ay-üstü âlem olmak üzere ikiye böler. Bu bölümlenme farklı varlık gruplarını birbirinden ayırmaya ve işaret edilen yerlerde geçerli işleyiş kurallarını/biçimlerini ortaya koymaya matuftur. Sudûr sürecine paralel olarak öncelikle ay-üstü âlem, sonrasında ay-altı âlem detaylandırılacaktır.

1.2.1. Fârâbî’de Kozmolojik Akıllar ve Ay-üstü Âlem

Fârâbî *es-Siyâsetü’l-medeniyye* adlı eserinde varlığa dair altılı tasnifini sıralarken ikinci mertebede *es-Sevânî* diye adlandırdığı *ikinciler*’e yer verir. *İkinciler*, *Faal Akıl* ve *Tanrı* ile birlikte ne kendileri cisimdir ne de cisimde bulunurlar. *Nefs*, *sûret* ve *madde*’den oluşan diğer üçlü ise kendileri cisim olmadıkları halde cisimde bulunma yetisine sahiptir. Fârâbî Tanrı’yı *İkincilerin* ve *Faal Akıl*ın varlığının yakın sebebi olarak zikreder.⁴⁵ *İkinciler* ise semâvî cisimlerin ve nefslerinin varlık sebebidir ve onlardan bu cisimlerin nefsleri ve cevherleri meydana gelir.⁴⁶ İkincilerden her biri semâvî cisimlerden birinin varlığını gerektirir. İkincilerin en üstünü ve dolayısıyla ilk sudûr eden akıl ise birinci semanın varlığını gerektirir.⁴⁷

Sudûr sürecinde İlk, yani Tanrı sadece kendisini akleder. Tanrı’nın kendisini akletmesi bir yönüyle bütün mevcudâtı akletmesi olduğundan dolayı varlık Tanrı’dan herhangi bir kasıt ve irade olmaksızın sudûr eder. İkinciler ise hem kendilerini hem de Tanrı’yı akleder.⁴⁸ Dolayısıyla *ikinciler*’le birlikte varlıkta bir çokluk ortaya çıkmış olur. İkincilerin cevherleri; bölünmez, maddesel ve cisimsel olmayan cevherlerdir.⁴⁹

Tanrı’dan ilk sudûr eden şey sayı olarak bir olan akıldır.⁵⁰ Tanrı’dan sudûr eden varlığın tek olması onun basitliği ve mükemmelliği ile doğrudan ilişkilidir. Tanrı her yönden mükemmel ve bir olduğu için basittir ve çokluk barındırmaz. Bu nedenle Tanrı’dan sadece tek bir şey sudûr eder ve *İlk Akıl* olarak isimlendirilen bu varlık mümkün varlıkların en üstünü, en mükemmelidir. Bir diğer ifadeyle Tanrı’ya en yakın ve ona en fazla benzeyen varlıktır. Özü itibariyle mümkün, Tanrı’ya nispetle zorunlu olan bu varlık hem kendisini hem de *el-Evvel*’i bilir/akleder. Böylece ilk sudûrla

⁴⁵ Fârâbî, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 31.

⁴⁶ Fârâbî, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 31-32.

⁴⁷ Fârâbî, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 32.

⁴⁸ Fârâbî, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 34.

⁴⁹ Hüseyin, *Varlıkların Prensipleri*, s. 94.

⁵⁰ Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 206.

birlikte bir çokluk ortaya çıkmış olur. İlk akıldaki çokluk *el-Evvel*'den kaynaklanmaz.⁵¹ İlk akıl her ne kadar mümkün varlıkların en mükemmeli olsa da nihayetinde mümkün bir varlıktır ve benzese dahi bütünüyle Tanrısal özelliklere sahip değildir. O nedenle ilk akıl çokluğa hâizdir.

İlk akıl *ikinciler*'in ilki, en mükemmel olanı ve Tanrı'ya en çok benzeyenidir. Tanrı da ilk sudûr eden varlık da akıldır.⁵² Tanrı basittir, ikinciler de –dolayısıyla ilk akıl da- basittir. Akıllar da Tanrı da bilfiil varlıklardır. Aralarındaki fark ilk aklın özünde mümkün olmasıdır. Özünde mümkün olduğu için de hem kendisini hem de mümkün özünü varlığa getireni akleder. Böylece düşüncede başlayan çokluk başka çoklukları da beraberinde getirir. Fârâbî'nin sudûru İbn Sînâ'dan farklı olarak ikili bir yapıdadır.⁵³ Semâvî akıllarda biri kendilerine diğeri illetine bakan yönü olmak üzere iki yön vardır. İlk aklın *el-Evvel*'i akletmesi sonucu ikinci akıl sudûr eder.⁵⁴ Kendisini düşünmesinden ise ilk gök küre ve onun nefsi sudûr eder.⁵⁵ Semâvî cisimlerin nefsleri tür olarak diğer nefslerden farklı ve üstündür.⁵⁶ Ay-üstü âleme ait oldukları için ay-altı âleme has maddi ilgilerden uzak ve sürekli bilfiil varlıklardır.⁵⁷ Dolayısıyla duyumlama ve hayal gibi yetileri yoktur ve dahi ihtiyaç da duymazlar. Semâvî nefslere sadece düşünme kuvvesine sahiptir. Bu yetileri ile *el-Evvel*'i, zâtlarını ve kendilerine cevherlerini veren ikincileri aklederler. Gök cisimleri, cevherlerini semâvî nefisleri sayesinde kazanırlar ve yine onları dairesel hareket ettiren de kendilerini var eden bu nefislerdir.⁵⁸ Semâvî nefslerden sonra nâtık nefis gelir.⁵⁹ Bu nefis insan türüne has olup başlangıçta makulleri bilkuvve düşünme yetisine sahiptir. Daha sonra makulleri bilfiil düşünür hale gelir.⁶⁰ Nâtık nefis duyumlama, hayal, arzu etme ve düşünme yetilerine sahiptir. Üçüncü olarak ise nâtık olmayan nefis gelir. Bu nefis ise hayvan ve bitki

⁵¹ Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 206.

⁵² Karakaya, **Fârâbî Felsefesinde el-Evvel**, s. 2021.

⁵³ Fârâbî, **Es-Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 34; a.mlf., **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 206.

⁵⁴ Kaya **Fârâbî**, s. 150.

⁵⁵ Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 206.

⁵⁶ Fârâbî, **Es-Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 33, 34.

⁵⁷ Fârâbî, **Es-Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 34 ve 41.

⁵⁸ Fârâbî, **Es-Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 34.

⁵⁹ Fârâbî yukarıda özetlendiği üzere nefsleri semâvî nefisler, nâtık nefis ve gayr-ı nâtık nef olmak üzere üçe ayırır. Ayt. İçin bkz: a.mlf., **Es-Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 32.

⁶⁰ Fârâbî, **Es-Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 34.

türlerine aittir. Gayr-ı nâtık nefislerden bazıları düşünme kuvvesi dışındaki duyumlama, arzu etme ve mütehayyile yetilerine sahiptir.⁶¹

Fârâbî'nin ilk akıldan ilk semâvî nefsin; genel olarak ise ikincilerden bütün semâvî nefslerin sudûr ettiği iddiası Batlamyuscu evreni açıklamak için ortaya konulmuş bir formül izlenimi vermektedir. Zira hiçbir şekilde maddesel olmayan ve maddede de bulunmayan bir varlıktan yani akıldan, her ne kadar maddeleri esir bile olsa ay-üstü âlemdeki cismani varlıkların doğrudan sudûr ettiğinin ispatlanması çok daha zordur. Bu nedenle ilk akıldan ve ikincilerin tamamından kendilerini düşünmelerinin/akletmelerinin sonucu öncelikle semâvî nefsler sudûr eder. Çünkü Fârâbî'deki altılı taksim tekrar hatırlanacak olursa orada nefis, kendisi cisimsel olmayan ama bir cisimde bulunabilen bir varlık tarzına sahipti. Sudûrdaki bu işleyiş tarzına uygun olarak da burada ilk akıldan Tanrı'yı düşünmesi cihetiyle ikinci akıl, kendisini düşünmesi cihetiyle ise ilk semâvî cismin nefsi sudûr eder. İlk semâvî cisim ise kendi semâvî nefsi dolayımında ilk akıldan sudûr eder. İlk semâvî cisim yani ilk felek *el-felekü'l-aksa* diye isimlendirilir.

İkinci aklın sudûrundan sonra ikinci aklın, sudûr ettiği akı ve el-Evvel'i düşünmesi sonucu üçüncü akıl sudûr eder. Kendisini düşünmesi sonucu ise öncelikle ikinci semâvî cismin nefsi sonrasında ise cevheri sudûr eder. Bu ikinci felek sabit yıldızlar feleğidir. Sudûr süreci dokuzuncu akla kadar şu şekilde devam eder: 3. Felek Zuhâl (Satürn), 4. Müşteri (Jüpiter), 5. Merih (Mars), 6. Güneş, 7. Zühre (Venüs), 8. Utarit (Merkür) ve 9. Ay feleğidir. Fârâbî ikincilerin sayısının semâvî cisimlerin sayısına eşit olduğunu söyler.⁶² Burada sudûr sürecinin işleyişine ters bir şekilde fizikten hareketle metafizik bir çıkarımda bulunulduğu görülür. Ayrıca Fârâbî ikincilerin ruhâniler, melekler vb. şekilde adlandırılabilceğini ifade eder.⁶³ 9. Aklın, sudûr ettiği akı ve el-Evvel'i düşünmesinden 10. Akıl olan Faal Akıl sudûr eder. Kendisini akletmesi sonucu ise Ay feleğinin nefsi ve cevheri sudûr eder. Ay-üstü âlemdeki son akıl Faal Akıl'dır. Ay-üstü âlem Faal Akıl'la nihayete erer. Faal Akıl'ın

⁶¹ Fârâbî, **Es-Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 32, 33.

⁶² Fârâbî, **Es-Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 32. Fârâbî bir başka eserinde bu akılların ve göklerin sayısını bilinemeyeceğini ifade eder. Ayrıntılar için bkz: a.mlf., **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 206.

⁶³ Fârâbî, **Es-Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 32.

sudûr ettiği akıllı/akılları ve *el-Evvel*'i düşünmesi sonucu sahip olduğu varlık derecesi nedeniyle artık başka bir akıl sudûr etmez. Bundan sonrası ay-altı âlemdir.

Faal Akıl ay-üstü âlemdeki varlıkların mertebeye en aşağısında, fakat ay-altı âlemdeki varlıklara nispeten ise daha üst bir varlık mertebesinde bulunur. Bir akıl olarak Faal Akıl, *el-Evvel*'i, ikinciler'in tamamını ve kendi zatını akleder. Yine özü itibariyle mâkul/akledilebilir olmayan şeyleri bilfiil makul hale getirir. İnsan, doğasında bilfiil akıl olan bir varlık değildir. Faal Akıl burada devreye girerek insanın düşünme gücünü bilfiil akıl haline getirir ve insanın bilmesine konu olan şeyleri bilfiil makul yapar. Diğer bir ifadeyle bilkuvve makul olan şeyler Faal Akıl sayesinde bilfiil makul olur. Bilkuvve âkil olan insan ise Faal Akıl'la bilfiil akleden seviyesine çıkar.⁶⁴ Yine Faal akıl, sûret almaya hazır durumdaki maddelere/maddesel karışımlara türsel sûretlerini verir.⁶⁵ Potansiyel durumdaki varlıkları bilfiil hale getirir.

Sudûr sisteminde dikkat çeken bir nokta, özellikle ay-üstü âlemde mümkün varlıkların bir düşünme/akletme sonucu var olmalarıdır. İlk akıl Tanrı'dan "*Bir'den ancak bir çıkar*" prensibince Tanrı'nın kendisi akletmesiyle sudûr eder. Bir diğer ifadeyle Tanrısal akletme sudûrla neticelenmekte ve ilk aklın var edici sebebi haline gelmektedir. Nihayetinde âkil, mâkul ve sırf akıl olan bir varlığın kendisini düşünmesinden yine bir akıl ortaya çıkmaktadır. Fakat bu aklederek var etme olgusu Tanrı'ya has bir durum gibi gözükmemektedir. Birinci akıl hariç *es-Sevânî* diye isimlendirilen semâvî akılların tamamı, ikincilerin (*es-Sevânî*) kendilerini akletmeleri sonucu ortaya çıkan semâvî cisimlerin nefsleri ve maddeleri, varlıklarını bilfiil akleden bir akla borçlular. Kozmolojik akıllar da sudûr sürecini devam ettirirler ve illeti oldukları varlıkları aklederek meydana getirirler. İkinciler'in akletmesi Tanrısal düşünmeden farklı olarak tek yönlü değildir. Tanrı varlığı zorunlu ve bütün yönlerden bir olan bir varlık olduğu için sadece kendisini bilir ve akleder. Fakat ikinciler özünde mümkündürler ve akletmeleri/düşünmeleri birden fazla yöne sahiptir. Söz gelimi ilk akıl kendisini ve *el-Evvel*'i akleder. Yine bir diğer fark da ikincilerin akletmesinin var etmek için yeter sebep kabul edilememesidir. Tanrı kendisini düşünerek doğrudan sadece ilk akıllı var edebilmektedir. Fakat ikincilerin Tanrı'yı veya kendilerini

⁶⁴ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 34, 35

⁶⁵ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İstanbul, İsam Yayınları, 2008, s. 89-90.

akletmeleri diğer varlıkların sudûr etmesi için yeter sebeptir denilemez. Sudûr sürecinde -ilk akıl hariç- akılların birbirinden sudûr ettiği ve ikincilerin semâvî cisimleri ve nefslerini var ettiği ifade edilebilir. Ancak bu sürecin Tanrısal inayetten uzak olduğu söylenemez. Ezcümle sudûr sürecinin ay-üstü âlem safhasında, Tanrısal sudûrle kozmolojik akıllardan gerçekleşen sudûrun düşünerek var etme noktasında benzeştiği ve fakat ikincisinin birincisine bağımlı olduğu ortadadır.⁶⁶ Bir diğer ifadeyle semâvî akılların Tanrısal sudûru zorunlu olarak devam ettirdiği söylenebilir. Tanrı'nın akıl olmasıyla ikincilerin akıl olmaları ve dolayısıyla akletmeleri aynı türde bir akıl oldukları anlamına gelmez⁶⁷

Yukarıda Tanrı'nın bir gayesinin olmadığı ve âlemin Tanrısal iradeye gerek duymaksızın sudûr ettiği ifade edilmişti. Fakat bu durum fail sebebi Tanrısal bir sudûr olan âlemdeki varlıkların da gayesiz olduğu anlamına gelmez. Fârâbî sisteminde Tanrı dışındaki her varlık farklı derecelerde eksiklik barındırır. Dolayısıyla her varlığın kendi türsel kemâli ve bütün kemâl sıfatları kendisinde barındıran Tanrı, o varlığın gayesini oluşturur.⁶⁸

1.2.2. Fârâbî'de Ay-altı Âlem

Fârâbî cisimleri altı cinse ayırır. Bunlar semâvî cisimler, insan (*el-hayevânü'n-nâtık*), hayvan (*el-hayevânü gayru'n-nâtık*), bitkiler (*en-nebât*), madeni cisimler (*el-cismü'l-ma'deniyyü*) ve dört unsurdur (*el-ustukussâtü'l-erba'*).⁶⁹ Bu taksime muvafık olarak sûretlerde altı derecedir. Cisimlerin, dolayısıyla sûretlerin mertebeye en altta olanı dört unsurdur. Dört unsuru madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar takip eder. Dört unsur ile başlayıp insana kadar devam eden bu hiyerarşi aynı zamanda sûretlerin de kendi içerisindeki mertebe farkını ifade eder.⁷⁰ Buna göre ay-altı âlemdeki en üstün sûret insana aittir.

Semâvî cisimler diğer cisim türlerinin tamamından farklı ve üstündür. Ay-üstü âlem kuvve halinin olmadığı, varlıkların sürekli bilfiil olduğu bir alandır. Buradaki

⁶⁶ Aydın, *Fârâbî*, s. 88.

⁶⁷ Karakaya, *Fârâbî Felsefesinde el-Evvel*, s. 20-21.

⁶⁸ Karakaya, *Fârâbî Felsefesinde el-Evvel*, s. 19.

⁶⁹ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31.

⁷⁰ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 38.

varlıklara yetkinlikleri baştan verilmiştir.⁷¹ Oluş ve bozuluştan uzak, dairesel hareketin hâkim olduğu ay-üstü âlemde semâvî cisimler esir denilen özel bir maddeden meydana gelmiştir. Semâvî cisimleri dışarıda tutarsak ay-altı âlem esas itibariyle bu beş cisimden oluşur. Cisim söz konusu olduğunda mürekkep bir yapı olarak madde ve sûret akla gelir. Bütün cisimler kendilerinde madde-sûret terkiibini barındırırlar. Fârâbî boşluk ve cismi oluşturan bir parça olarak atom fikrini reddeder. İnsan iradesinin müdâhil olup olmamasına göre yapay ve doğal diye ikiye ayrılan cisim iki ayrı cevher olan madde ve sûretten oluşur.⁷² Madde ve sûret kendileri cisim olmayan fakat cisimde bulunabilen, cismani âlemin en önemli yapı taşlarıdır. Semâvî cisimlerin madde ve sûreti ay-altı âlemdeki cisimlerin madde ve sûretinden farklıdır. Ay-altı âlemde cisim olarak dört unsurun, diğer cisimleri zaman ve zât bakımından öncelediği söylenebilir.

Cismi oluşturan madde ve sûret ikilisinde her biri diğerine muhtaçtır.⁷³ Madde, sûret olmaksızın var olamaz. Maddenin varlığı sûret içindir.⁷⁴ Fakat sûret de bir konuya muhtaçtır. O konu da maddedir.⁷⁵ sûret cismin bilfiil yönünü oluşturduğu için maddeden üstün bir pozisyonadadır.⁷⁶ Cisim maddesi itibariyle daha eksik, sûretiyle birlikte daha yetkindir.⁷⁷ Fakat madde de bir konuya muhtaç olmama yönü düşünüldüğünde sûretten üstündür. Sûretin tersine madde için zıtlık ve adem söz konusu değildir.⁷⁸ Madde potansiyel olarak pek çok sûreti kabul etmeye elverişlidir. Dolayısıyla madde cismin bilkuvve yönünü oluşturur.⁷⁹ Maddedeki bu söz konusu belirlenmemişlik hali (bilkuvve), ancak bir sûrete konu olmasıyla ortadan kalkar ve belirlenmiş bilfiil bir cisim ortaya çıkar. Belirlenmemiş, sûretsiz bir cisim düşünülemez. Fârâbî madde-sûret ikiliğinde sûreti bir konuda bulunma yönünden arazlara benzetir.⁸⁰ Şu farkla ki arazların konuları, arazların var olması veya onları

⁷¹ Aydın, *Fârâbî*, s. 92.

⁷² İlhami Doğan, *İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2005, s. 73.

⁷³ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 38.

⁷⁴ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 36, 38 ve 39; a.mlf., *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 31.

⁷⁵ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 36.

⁷⁶ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 39; a.mlf., *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 31.

⁷⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 31.

⁷⁸ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 39.

⁷⁹ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 39; a.mlf., *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 31.

⁸⁰ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 31. Fârâbî aynı zamanda semâvî cisimlerin nefsleri de sûrete benzetir. Çünkü Semâvî nefslar de bir konuda bulunurlar. Fakat ay-altı âlemde sûretin konusu olan maddeden farklı olarak semâvî nefsların cisimleri onlara hastır. Semâvî cisimler, konularının başka

taşımak için var kılınmış (*lem tûc'al*) değildir. Fakat madde sûreti taşımak için vardır. Madde zıt sûretleri kabul ederek birbirinden farklı belirlenimlere maruz kalabilir.⁸¹

Semâvî cisimler Dünya'nın etrafında dairesel hareket eder.⁸² Gökkürelerin bu iç içe dairesel hareketleri esnasında özlerinde olmayan fakat birbirlerine nispetle ortaya çıkan belli durumlar söz konusudur. Yaklaşma, uzaklaşma, bir araya toplama, ayrılma, gizlenme, görünür olma, hızlanma ve yavaşlama gibi ay-üstü âlemde oluşan görelî durumlar ay-altı âlemdeki oluşumları doğrudan etkiler.⁸³ Faal Akıl ay-altı âlemdeki oluş-bozuluşun ilkesi⁸⁴ konumunda olsa da bunu tek başına yapamaz. Faal Akıl'ın en önemli işlevlerinden bir tanesi ay-altı âlemdeki varlıklara kendi türsel sûretlerini vermesidir. Ay-altı âlem ve buradaki değişimler Faal Akıl ve ay-üstü âlemdeki diğer semâvî varlıkların yardımı ile gerçekleşir.⁸⁵ Bu meyanda gökkürelerin hareketleri ve faal aklın da müdahil olmasıyla dört unsur meydana gelir.⁸⁶ Dört unsurun ortak olan maddeleri⁸⁷ semâvî cisimlerin ortak hareket etmeleri neticesinde zorunlu olarak çıkar.⁸⁸ Dört unsurun sûretleri ise semâvî cisimlerin farklı hareket etmeleri nedeniyle farklıdır.⁸⁹ Maddelerinin ortak olması dört unsura kendi aralarında dönüşüm imkânı verir.⁹⁰ Dört unsurdan herhangi biri için madde olan şey diğerleri için de maddedir.⁹¹ Dört unsur, dört temel nitelikle birleşerek daha karmaşık yapıları ve üstün cisimleri meydana getirir. Bu niteliklerden sıcaklık ve soğukluk aktif, kuruluk ve yaşlık ise pasiflik özelliği gösterir. Dört unsurla söz konusu nitelikler ilişkilendirildiğinde tabiatı gereği en sıcak cisim ateş, en soğuğu su, en akıcısı hava ve

bir şeye konu olamaması yönüyle sûretten ayrılırlar. Ayrıntılar için bkz: a.mlf., **Es-Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 41.

⁸¹ Fârâbî, **Es-Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 39

⁸² Fârâbî, **Es-Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 55.

⁸³ Fârâbî, **Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebâdü'l-Mevcûdât**, s. 60.

⁸⁴ Kaya, **Fârâbî**, s. 150.

⁸⁵ Aydın, **Fârâbî**, s. 89

⁸⁶ Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 207; Kaya, **Fârâbî**, s. 151.

⁸⁷ Fârâbî, **el-Medînetü'l-Fâzıla**, s. 31.

⁸⁸ Aydın, **Fârâbî**, s. 88.

⁸⁹ “Gök cisimlerinin (*el-ecrâmu'l-semâviye*) aynı dinamik harekete iştirak etmeleri, dört unsurun aynı maddeye iştirâk etmelerine sebep olur. Onların farklı hareketleri dört unsurun sûretlerinin farklı olmasına; durumlarının değişmesi dört unsurun değişmesine; dört unsurdan oluşması gerekenlerin oluşmasına, bozulması gerekenlerin bozulmasına sebep teşkil ederler. “ Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 207; Kaya, **Fârâbî**, s. 151.

⁹⁰ Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 211.

⁹¹ Karakuş, **Fârâbî'nin Tanrı Anlayışı**, s. 63.

en katı olanı toprak olarak ortaya çıkar. Fârâbî dört unsurun farklı oranlarda karışımı sonucu ortaya çıkan cisimlerde dört unsurun güç ve sûretinin kaldığını ifade eder.⁹²

Semâvî cisimlerin kendi durumlarındaki farklılıklar da bu dört unsurun karışımı ve karışım sonucu ortaya çıkan cisimdeki oluş ve bozuluşu etkiler. Bir diğer ifadeyle öncelikle ilk maddeden gökkürelerin farklı farklı hareket etmesi sonucu dört unsur meydana gelir. Bu dört unsurun maddeleri bir ve fakat ay-üstü âlemde gelen etki sonucu sûretleri farklıdır. Daha sonra ise gökkürelerin durumlarındaki değişikliklerden mütevellit dört unsur kendi arasında bir karışım oluşturur ve başka bir cisim meydana gelir.⁹³ Semâvî cisimlerin durumları, hem bu karışımı belirler hem de yeni oluşan cismin maruz kalacağı oluş ve bozuluşa etki eder. Burada semâvî cisimlerin ay-altı âlemde meydana gelecek cismin maddesel kıvamını ve nasıl bir sûret alacağını belirlemede etkili olduğu ifade edilmelidir. Yoksa semâvî cisimler etki ettikleri cisimlere sûretlerini veriyor değildir. Cisme form kazandırıcı etki, Faal Akıl tarafından yapılır.⁹⁴

Madde ve sûret bileşimi olarak ilk var olan cisim dört unsurdur. Dört unsurun dört nitelikle birleşerek oluşturduğu farklı karışımlar sonucu bir üst derecede madenler meydana gelir. Madenlerin üstünde bitkiler, onların üzerinde hayvanlar ve hayvanların üzerinde insanlar vardır. Dört unsur kuvve halinde ay-altı âlemdeki bütün var olanları içerir. Maddesel dünyadaki söz konusu bu hiyerarşide bir alttaki varlık tabakası bir üstü için madde vazifesi görür. Söz gelimi bitkiler için madenler, hayvanlar için bitkiler ve insan için hayvanlar madde mesabesindedir.⁹⁵

2. İbn Sînâ'da Tanrı ve Âlem

İbn Sînâ genelde tıp ilmiyle öne çıkan bir isim olsa da aslında İslam felsefesinde metafizik ve varlık düşüncesi için önemli bir konumdadır. Düşünceleri ve eserleriyle kendisinden sonraki İslam düşüncesi geleneklerini, görüşleri kabul edilen veya reddedilen bir isim olarak belirlemiştir. Fârâbî'nin halefidir ve onun kurduğu sudûr sistemini daha da geliştirmiştir. Yine Fârâbî gibi İbn Sînâ'nın da temel varlık

⁹² Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 210, 211.

⁹³ Kaya, **Fârâbî**, s. 151.

⁹⁴ Aydın, **Fârâbî**, s. 93.

⁹⁵ Aydın, **Fârâbî**, s. 94

alanlarını açıklama modeli, sudûr düşüncesine dayanır. İki düşünür arasında sudûr düşüncesinde ciddi bir farklılaşma gözlemlenmez. İbn Sînâ'da Âlem, Tanrı'dan öncesiz bir sudûrle varlığa gelmiştir ve varlığındaki sürekliliği Tanrısal sudûrun sürekliliği ile ilgilidir.⁹⁶ Sudûrun sürekliliği ise Tanrı'nın sürekliliğine ve onun her yönden tam ve mükemmel olmasına dayanır. Nihayetinde sudûr, Fârâbî gibi ontoloji merkezli bir felsefi anlayışa sahip olan İbn Sînâ'nın⁹⁷ varlığı açıklamada kullandığı en önemli kapitone noktalarından⁹⁸ biridir.

İbn Sînâ varlık/mevcut, şey ve zorunlunun insanda ortaya çıkan ilk anlamlardan olduğunu kabul eder.⁹⁹ Öyle ki bu tasavvur edilmedeki öncelik söz konusu kavramlara bir açıklama veya tanım getirmeyi güçleştirir. Kendilerinden daha açık ve daha iyi bilinen kavramlar olmadığı için ancak tenbih yoluyla onlara işaret edilebilir.¹⁰⁰ Aksi halde tanımlama ilkeleri ihlal edilmiş olur. Doğru bir tanımlamada tanımda kullanılan kavram ve ifadeler tanımlanan kavramdan daha açık olmalıdır. Mevcut, bir ve şey bu manada tanımı yapılamaz bir konuma sahiptir.

İbn Sînâ felsefesinde en temel ayrımlardan biri varlık-mâhiyet ayrımıdır. Bu ayrım İbn Sînâ öncesine dayansa da asıl anlamını İbn Sînâ'da bulmuş ve ontolojinin merkezine yerleşmiştir.¹⁰¹ Varlık-mâhiyet ayrımına göre 'bir şeyi o şey yapan şey' diye tarif edilen mâhiyet ile o şeyin varlığı birbirinden ayırt edilebilir. Bir belirlenmişlik olarak mâhiyet, zihni tasavvurunda kendi varlığını gerektirmemektedir. Şeylerin mâhiyeti varlığından hariç olarak düşünülebilmektedir. Düşünsel olarak bu, Tanrı için bile söz konusu edilebilir. Fakat kendinde olduğu haliyle var olmaklığı

⁹⁶ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler: El-İşârât ve't-Tenbihât**, ed.: Muhittin Macit, çev.: Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, 4. bsk., İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017, s. 134, 138; Ali Durusoy, "İbn Sînâ", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C:XX, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, s. 327.

⁹⁷ İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, 2. bsk. İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 10.

⁹⁸ Kapitone noktası dildeki yüzergezer ifadelerin belirli bir anlamı ifade edebilmesi için sabitlenmesi anlamında kullanılan bir tabirdir. Dil içerisinde oluşturulan söylemler, birbirini tamamlayan anlam bütünlükleri ancak kendileri için oluşturdukları belirli kapitone noktalarına referansla ortaya çıkabilirler. Ayrıntılar için bkz: Slavoj Žižek, **İdeolojinin Yüce Nesnesi**, 4. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2011, s. 248-249.

⁹⁹ "inne'l-mevcûde, ve's-şey'e ve'z-zarûriyye meâniyehâ türtesemü fi'n-nefsi irtisâmen evveliyyen..." Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifa: Metafizik**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, C.:I, 2. bsk., İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013, s. 27.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I, s. 28.

¹⁰¹ Kılıç, **İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı**, s. 9.

kendilerinin dışında tutan mâhiyetlerin varlıkları söz konusu olduğunda, bu varlıkların kendinde mâhiyetlere ilave bir şey olduğu açıktır. Mâhiyet kendinde olduğu haliyle varlığını gerektirmezken kendi dışındaki bir etki sonucu var olmuştur. Kendinde mümkün mâhiyete, kendisi dışındaki bir illet nedeniyle varlık âriz olmuş, giydirilmiştir.¹⁰² Ancak varlığın mâhiyete âriz olması durumu tek bir varlıktan istisna edilir. O da Tanrı'dır. Tanrı dışında diğer bütün varlıklar kendinde mümkündür.

İbn Sînâ'da varlık-mâhiyet ayrımı neticesinde zorunlu ve mümkün varlık kategorilerine ulaşılır.¹⁰³ Tanrı varlığı mâhiyetinden ayrılamayan tek zorunlu varlıktır. İbn Sînâ'da sudûr düşüncesi önce varlık-mâhiyet sonrasında zorunlu-mümkün ayrımı üzerine temellenir. Zorunlu-mümkün ayrımı genel manada sudûr şeklinde tezahür eden nedenselliğin kaynağıdır. Zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımının sudûr teorisine bir diğer yansıması ise ortaya çıkan varlıkların niteliklerinde görülür. Söz gelimi Faal Akıl veya güneş başkası nedeniyle zorunlu bir varlıktır. Tanrısal yönü itibarıyla sudûr zorunluluk içerir. Ancak kendinde mümkün varlıklar, var olmak ve varlıklarını devam ettirmek için kendilerini var edecek bir illete muhtaç olduklarından kendilerine nispetle mümkündür.

Varlığı mümkün ve zorunlu olarak ikiye ayıran¹⁰⁴ İbn Sînâ, Zorunlu varlığı illeti olmayan olarak tanımlar.¹⁰⁵ Zorunlu varlık Tanrı'dır ve O'nu var eden bir illetten/sebepten söz edilemez. Eş-Şeyhu'r-Reis için mümkün varlık illetli/sebepli varlık demektir.¹⁰⁶ Varlığında ve yokluğunda imkânsız bir durum ortaya çıkmaz.¹⁰⁷ Mümkün varlığın varlığa gelmeden önce kendinde mümkün bir mâhiyeti vardır.¹⁰⁸ Kendinde mümkün her bir mâhiyet, varlık ve yokluk yüklemine alabilecek durumdadır

¹⁰² İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 131; Kılıç, **İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı**, s. 9-10.

¹⁰³ Kılıç, **İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı**, s. 10.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 127.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I., s. 35-36.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, **En-Necât**, çev. Kübra Şenel, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012, s. 197.

¹⁰⁷ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 203.

¹⁰⁸ "Bu belirlendiğinde, sonradan meydana gelen her şeyin var olmadan önce ya kendinde var olması mümkündür ya da kendinde var olması imkânsızdır. Var olması imkânsız olan var olamaz. Mümkün, kendinden önce varlığının imkânının bulunmasıyla var olur. Kaçınılmaz olarak, onun varlığının imkânı, ya madum bir anlam ya da mevcut bir anlamdır. Anlamın madum olması imkânsızdır. Yoksa varlığının imkânı ondan önce olmazdı. O halde o mevcudun anlamıdır..." Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 198; Ömer Türker, "İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu (Bildiriler)**, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, Mart 2009, s. 319.

ve yaratılmış değildir.¹⁰⁹ Fakat bu yüklemeleri kendinde olduğu haliyle, temel imkân durumunda alamaz. Yani bu anlayışa göre herhangi mümkün bir mâhiyete ne var denilebilir ne de olmadığına hükmedilebilir.¹¹⁰ İbn Sînâ'ya göre mümkün mâhiyet ancak kendisi dışında bir sebebe bağlı olarak yok olur veya varlığa gelebilir.¹¹¹ Eğer kendinde mümkün bir mâhiyet hariçte yok ise, var edici illetinin yokluğu nedeniyle yoktur.¹¹² Var olan mümkün varlıklar ise kendileri dışında var edici bir illete/sebebe bağlı olarak varlık kazanır.¹¹³ Mümkün varlığı var eden illet özünde mümkün olabilmekle birlikte, illetler zinciri nihayetinde kendinde zorunlu bir varlıkta son bulmak zorundadır.¹¹⁴ Diğer bir ifade ile İbn Sînâ'ya göre birbirini var eden sonsuz sebepler zinciri (teselsül) imkânsızdır. Çünkü geriye doğru birbirini var ederek giden sonsuz bir sebeplilik zinciri, bir bütün olarak düşünüldüğünde bu bütünün kendisi mümkün olmaktadır. Birbirini var eden sonsuz bir sebeplilik zinciri bir bütün olarak mümkün olduğunda yine var edici bir illete ihtiyaç duyar.¹¹⁵ Bu illet özünde mümkün olamaz. Eğer bu illet de kendinde haliyle mümkün olacak olursa o zaman kendinde mümkün illetler zincirine dâhil olur. İhtiyaç duyulan illet, mümkün bir mâhiyeti var

¹⁰⁹ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 137.

¹¹⁰ “Medhal 1.2: Şeylerin mâhiyetleri (mâhiyyâtü'l-eşyâi) bazen dış dünyada somut nesnelerde bulunurken, bazende zihinde bulunur. Fakat mâhiyet üç yöne sahiptir: 1) Somut bir şey olarak, harici varlık; 2) zihnî olarak, zihnî varlık; ve 3) üçüncü bir yön ki, bu yön açısından mâhiyet ne somut ne de zihnî varlıkla ilişkilidir.” Aktaran: Robert Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafizigi: Kaynakları ve Gelişimi**, Çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, s. 206. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık dışındaki her şeyin mâhiyeti imkânını gerektirir ve bu şeylerin kavranmasına varlık dâhil değildir. Varlık kendinde mümkün mâhiyete gelip çatmış durumdadır. Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 131.

¹¹¹ “... Mümkün varlık, mevcut olmadığı ya da mevcut olduğu farz edildiğinde kendisine imkânsızlık ilişmeyendir... Mümkün varlık, bir yönüyle, yani ne varlığında ne de yokluğunda kendisinde zorunluluk olmayandır...” İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 197; Ayrıca bkz: İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I, s. 36; İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 127.

¹¹² “...İster doğa, ister kesin bir irade, isterse başka bir şey olarak neden var olduğu zaman, nedenlinin varlığı zorunlu olur. Eğer neden var olmaz ise nedenlinin yokluğu zorunlu olur. Bu durumlardan hangisinin ebedî olduğu varsayılsa (karşısındaki) diğeri de ebedî olur veya herhangi bir vakitte olduğu varsayılsa diğeri de herhangi bir vakitte olur...” Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 139.

¹¹³ “Her sonradan meydana geleni sabit kılan bir illet olduğunu, daha önce zikrettiğimiz amaca ilişkin olarak belirli bir öncül olması için açıklamaya başlayalım: Biz biliriz ki onun varlığının sabitliği, bizâtihi zorunlu değildir. Dolayısıyla da bizâtihi zorunlu ve sabit olmayan bir sonradan meydana gelmeyle zorunlu olana dönüşmesi imkânsızdır. Onun sabitliğinin zorunluluğu, sonradan meydana gelme illetiyedir. Ancak bu, illet onunla birlikte sürekli olsaydı mümkün olabilirdi. İlet ortadan kalktığından onun gereği de ortadan kalkar. Aksi takdirde onun gerektirdiği varlıkta, varlığı da yokluğu da eşit olurdu. Çünkü o illetle değildir.” Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 197.

¹¹⁴ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 128-129.

¹¹⁵ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 128; Türker, **İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi**, s. 319-320.

edebilen ancak kendisi mümkün olmayan zorunlu varlığa sahip bir illettir. İbn Sînâ açısından Tanrı tam da bu söz konusu illeti teşkil eder. Kendisi olmadan hiçbir mümkün varlık var olamaz ve yine imkân Tanrı'nın zatına ilişemez. Mümkün varlık var olduktan sonra da varlıksal sürekliliğini kendi dolayısıyla sağlayamaz.¹¹⁶ Çünkü mümkün, varlığa geldikten sonra başkası nedeniyle zorunlu varlık olmuş olsa da¹¹⁷ kendinde mümkün olmaklığın dışına çıkmış değildir.¹¹⁸ Diğer bir ifade ile mümkün, var olduktan sonra da özünde mümkündür¹¹⁹ ve var olmak için illete ihtiyaç duyduğu gibi sürekliliğini sağlamak için de illete ihtiyaç duyar. Dolayısıyla illeti ortadan kalkan bir mümkün asli imkân haline döner ve varlığını yitirir.¹²⁰ Kavramsal analizlere dayanan bütün bu argümanlar İbn Sînâ'nın imkân delilini oluşturur.¹²¹

2.1. İbn Sînâ'da Tanrı ve O'nun Temel Nitelikleri

Tanrı, İbn Sînâ'nın varlık kategorilerinden birini teşkil eder. Onun dilinde Tanrı bizâtihi zorunlu varlıktır.¹²² Bir diğer ifadeyle varlığı için bir illete muhtaç olmayan¹²³ ve yokluğu düşünilemeyen varlıktır. Elbette ki Tanrı kendinde mümkün mâhiyete imkânını vermez.¹²⁴ Varlığa ve yokluğa eşit mesabede olmak,¹²⁵ mümkünün özünü oluşturur ve tanımında yer alır. Tanrı bizâtihi mümkün olanı varlığa getirir. İbn Sînâ'ya göre var olan mümkün varlıklar insandakine benzer bir irade ve yönelmeyle ortaya çıkmamışlardır.¹²⁶ Bilakis öncesiz bir sudûrla var olmuşlardır. Sudûr, irade ve yönelmenin olmadığı kasıtsız bir var etme modelidir. İrade etme ve yönelme irade sahibinin irade ettiği şeyden yoksunluğuna delâlet ettiği sürece Tanrı için böyle bir irade nitelemesi yapılamaz. Söz konusu olan Tanrı olduğundan Tanrı'nın istemesine

¹¹⁶ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 138.

¹¹⁷ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I, s. 37.

¹¹⁸ İbn Sînâ, kendi başına varlığını sürdürmesini caiz görenleri eleştirir ve bu anlayışı usta bina ilişkisine benzetir. İbn Sînâ'ya göre bu görüşü savunanlar bina ustasının yok olmasının binayı ortadan kaldırmamasına benzer bir anlayış geliştirmişlerdir ancak Tanrı-âlem arasında böyle bir ilişki söz konusu değildir. Ayrıntılar için bkz: a.mlf., **İşaretler ve Tenbihler**, s. 134.

¹¹⁹ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I, s. 45.

¹²⁰ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 138; İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 215-216.

¹²¹ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 213-214.

¹²² İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 203.

¹²³ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 197.

¹²⁴ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 192.

¹²⁵ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 32.

¹²⁶ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 147. İbn Sînâ Tanrı'nın bir şey için bir şeyi yaptığını ve fiillerinin nedensellik arz ettiğini söylemeyi çirkin olarak niteler. Ayrıntılar için bkz: a.mlf., **İşaretler ve Tenbihler**, s. 144.

konu olan şeyin Tanrı'daki bir eksikliği îma etmesi ihmal edilebilir bir durum değildir. Dolayısıyla Tanrı âlemin varlığa gelmesinden razıdır¹²⁷ fakat bir bütün olarak kendisinden daha altta yer alan ve eksiklikleri olan âleme çıkarı ve ihtiyacı dolayısıyla yönelmiş ve var olmasını amaçlayarak onu irade etmiş değildir. Bütün varlıklar Zorunlu Varlık'ın akletmesinin, kendisini bilmesinin zorunlu bir sonucu olarak varlığa gelmiştir.¹²⁸ Burada İbn Sînâ'nın, Zorunlu Varlık'ın iradesinin olmadığını söylediği iddia edilemez. Bilakis İbn Sînâ İlk'e irade nitelemesinde bulunur. Fakat buradaki irade insan ve diğer canlılarda olduğu gibi eksiklikten kaynaklanan bir isteme ve yönelmeyi içermez. İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın iradesini bilgisine eşitler ve aralarında fark olmadığını söyler.¹²⁹ Burada Zorunlu Varlık'ın kendisini bilmekle bütün âlemi bildiği kabul edildiğinde var olanları irade ettiği de ortaya çıkar. Ancak O'nun iradesi "varlığın taşmasındaki herhangi bir gayeyle ilgili olmayan" bir iradedir. Zorunlu Varlık'ın iradesi cömert olması ile doğrudan ilişkilidir. Hatta İbn Sînâ açısından varlığın Tanrı'dan taşmasında O'nun iradesi O'nun cömertliğidir.¹³⁰ Tanrı'nın cömertliği varlık verdiği mümkünlerden hiçbir çıkarı ve menfaati olmamasını ve sırf cömertliğinden dolayı varlık vermesini ifade eder.¹³¹ Dolayısıyla İbn Sînâcı perspektiften Tanrı'nın iradesi, bilgisiyle aynı olmak ve cömertliği anlamında vardır. Dolaylı olarak varlıkları irade ettiğinin söylenmesi ise hiçbir yönelme, arzu etme ve çıkar/menfaat beklentisi olmaksızın onları var etmesi demektir. Çünkü İbn Sînâ yüce olanın aşağı olanda hiçbir amacı olamayacağını söyler (*ve'l-âlî, lâ ġaraza lehü fi's-sâfili*).¹³²

İbn Sînâcı bakış açısından Zorunlu Varlık'ın öne çıkan bir diğer özelliği basit olmasıdır.¹³³ Burada basitliğin karşıtının mürekkep olma yani bir tür çokluk hali

¹²⁷ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 192.

¹²⁸ Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C. XX, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, s. 327. İbn Sînâ mümkünlerin varlığa gelişini O'nun iyilik düzenini bilmesi ve akletmesi ve bunun sonucunda da varlığın O'ndan taşması olarak gördüğü "inayet" düşüncesi ile açıklar. Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 160.

¹²⁹ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 113.

¹³⁰ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 113.

¹³¹ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 144.

¹³² İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 145.

¹³³ Hayrani Altuntaş, **İbn Sînâ Metafizigi**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985, s. 62-63; Mustafa Kaya, **İbn Sînâ'nın Metafizik Kuramı**, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Denizli, 2007, s. 26-27.

olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Tanrı basittir ve kendisi için bir araya gelmiş ilkelerin veya parçaların olması mümkün değildir. Mürekkep olan, belli bir parçalılık içeren, parçalara ve parçaların biraradallığına ihtiyaç duyar. Zorunlu Varlık'ın zatının belli bir bütünlükten ve bu bütünlüğün parçalarının zorunlu biraradallığından oluştuğu kabul edilemez. Hem parça-bütün ilişkisi dikkate alındığında İbn Sînâ parçaların bütünü öncelediğini ifade eder. Öncelikle parçalardan söz edilebilmeli ki sonrasında parçaların oluşturduğu bir bütün ortaya çıksın. Dolayısıyla bir araya toplanmış olan, bütünlük arz eden bir varlık, Zorunlu Varlık olamaz.¹³⁴ Zorunlu Varlık basit olmak durumundadır.

İbn Sînâ varlık kategorilerinde zorunlu ile mümkünü belli karşıtlıklar içerisinde kullanır. Bunun için de Tanrı'yı bütün yönlerden zorunlu varlık olarak niteler. Tanrı'nın bütün yönlerden zorunlu varlık olması hiçbir yönden imkân ve kuvve içermemesi anlamındadır. Tanrı'nın belli yönlerden zorunlu diğer birtakım yönlerden ise mümkün olması, O'nun için bir bekleme ve bileşiklik halinin olduğunu ifade eder. Fakat İbn Sînâ bunu kabul etmez ve Tanrı için *“ne beklemede bulunan bir irade, ne bir tabiat, ne bir ilim ve ne de zatından dolayı beklemede bulunan herhangi bir niteliğin”* olduğunu söyler.¹³⁵

Zorunlu mümkün ayrımının İbn Sînâ açısından doğurduğu bir diğer sonuç ise kuvve-fiil karşıtlığıdır. Tanrı'nın zorunlu varlık olması ve zorunluluğunun Tanrı için bütün yönlerle şamil olması aynı zamanda her yönden de bilfill olması anlamına gelir. Tanrı bütün yönlerden bilfidir ve hiçbir yönden mümkün ve bilkuvve değildir. İbn Sînâ açısından Tanrı için herhangi bir yönden bekleme, atâlet, dolayısıyla bilkuvvelik ve dolayısıyla da imkân söz konusu değildir. Ayrıca Tanrı'nın hem zorunluluğu hem de imkânı kendinde barındırması O'nun basitliği ile ve birliği ile de çelişir. Bu çelişkileri İbn Sînâ, Tanrı'ya her yönden zorunlu yüklemesi yaparak ve imkânı ondan uzaklaştırarak ortadan kaldırır.

Genel olarak İbn Sînâcı ontolojide varlık iyilikle; dolayısıyla da ahlakla da doğrudan ilişkilidir. İbn Sînâ ahlak felsefesine de pencere açacak şekilde genel olarak

¹³⁴ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 206.

¹³⁵ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 207.

varlığı¹³⁶ ve Zorunlu Varlık'ı, salt iyilik olarak niteler.¹³⁷ İyilik arzu edilen ve kendisiyle yetkinleşilen şeydir.¹³⁸ Tanrı sırf yetkinlik olduğu ve mümkün varlıkları da yetkinleştirdiği için mahza iyiliktir.¹³⁹ Mümkün ise İbn Sînâ'ya göre yokluğa ihtimali olduğu için mutlaka bir yönden eksiklik ve kötülükle ma'lûldür. Kötülüğün bir zâtı yoktur ve kötülük cevherin veya cevherin bir haline ait bir iyiliğin yokluğudur.¹⁴⁰ Kötülük Tanrı tarafından doğrudan değil bilaraz irade edilmiştir. Dolayısıyla mümkün varlık salt iyilik olamaz.¹⁴¹ Ayrıca Tanrı eşi ve zıttı olmayan¹⁴² ve gerçek olma (*Hak*) anlamını en çok hak eden varlıktır.¹⁴³

Tanrı'ya ilişkin bilgiye ve O'nun niteliklerine gelindiğinde İbn Sînâ, Fârâbî'ye benzer görüşler serdedir. Her iki düşünür açısından da Tanrı, cinsi ve faslı olmadığı¹⁴⁴ ve insan için her türlü idrakin ötesinde olduğu için tanımlanamaz.¹⁴⁵ Daha basitçe bir ifadeyle İlk'in tanımı da yoktur.¹⁴⁶ Tanrı için ancak olumlu sıfatlardan söz edilebilir.¹⁴⁷ Sudûrcu nazariyede Tanrı'ya yapılan en önemli niteleme akıldır. Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ da Tanrı'yı, hem âkil, hem mâkul hem de sırf akıl kabul eder.¹⁴⁸ Tanrı'ya yapılan akıl nitelemesi madde ve arazlarının karşıtlığını da içerir. Bu anlamıyla Tanrı madde ve onun arazlarından soyutlanmış olandır.¹⁴⁹ Madde ve arazlarından soyutlanmış olmaklık sadece Tanrı'ya has bir durum da arz etmez. Daha sonra semâvî akıllar konusuna gelindiğinde madde ve arazlarından soyutlanmış her şeyin

¹³⁶ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 101.

¹³⁷ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 100; "Her bizâtihi zorunlu olan varlık, salt iyilik ve salt yetkinliktir." Ayrıntılar için bkz: a.mlf., **En-Necât**, s. 207.

¹³⁸ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, 100; a.mlf., **En-Necât**, 207.

¹³⁹ Altuntaş, **İbn Sînâ Metafizigi**, s. 74-75; Kaya, **İbn Sînâ'nın Metafizik Kuramı**, s. 33-34.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 101.

¹⁴¹ İbn Sînâ, **En-Necât**, 207.

¹⁴² İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 99; a.mlf., **İşaretler ve Tenbihler**, s. 133.

¹⁴³ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 101, 102 ve 167, 168; a.mlf., **En-Necât**, s. 208; Kaya, **İbn Sînâ'nın Metafizik Kuramı**, s. 27-28.

¹⁴⁴ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 92; Altuntaş, **İbn Sînâ Metafizigi**, s. 64-65; Kaya, **İbn Sînâ'nın Metafizik Kuramı**, s. 28-29.

¹⁴⁵ Aktaran: Aydın, **Plotinos ve İki İslam Mütefekkininde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi**, s. 175-176.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, 92, 99; a.mlf., **İşaretler ve Tenbihler**, s. 132.

¹⁴⁷ Aydın, **Plotinos ve İki İslam Mütefekkininde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi**, s. 176.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 102; a.mlf., **En-Necât**, s. 222; a.mlf., **İşaretler ve Tenbihler**, s. 133; Altuntaş, **İbn Sînâ Metafizigi**, s. 65-66; Kaya, **İbn Sînâ'nın Metafizik Kuramı**, s. 29.

¹⁴⁹ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, 102; a.mlf., **En-Necât**, 222.

makul/akledilen sıfatına hâiz olduğu görülecektir.¹⁵⁰ Bu meyanda tek bir makulden değil makullerden söz etmek mümkündür. Tanrı aynı zamanda âkildir. Tanrı'nın âkil olması şeylerin mücerred mâhiyetine sahip olması sebebiyledir. Tanrı'nın akıl olması ise “*mücerred bir hüviyet olması*” hasebiyledir. Akıl, mâkul ve âkil her ne kadar üç ayrı anlama gönderimde bulunuyor olsalar da Tanrı'daki bir çokluğa işaret etmezler. Akıl, âkil ve makul aynı zâtı imleyen üç kavramdır.¹⁵¹

Dikkat çeken bir diğer husus ise İbn Sînâ'nın el-Evvel dediği Tanrı'yı kendi zatının en büyük âşığı ve mâşuğu (*e'zamü âşık ve ma'sûk*) ve dahi aşkın kendisi,¹⁵² en büyük haz alan ve haz alınan (*e'zamü lâzzin ve mültezzin*) olarak nitelemesidir.¹⁵³ Zorunlu Varlık “*zatından dolayı en büyük âşık olan ve âşık olunan, en büyük haz alan ve haz alınan*”¹⁵⁴ durumundadır. Ancak Zorunlu Varlık'ın en büyük âşık ve mâşuk, en büyük haz alan ve haz alınan olması kendisi dışında bir varlığa bağımlı değildir. Bilakis “*Zorunlu varlık akledilsin ya da akledilmesin akledilendir, âşık olunsun ya da olunmasın âşık olunandır, idrak edilsin ya da edilmesin haz alınandır.*”¹⁵⁵ El-Evvel'in kendi zatının en büyük âşığı ve en büyük mâşuğu, en büyük haz alanı ve haz alınan olması akli bir varlık olmasıyla da doğrudan ilişkilidir. İbn Sînâ hazları, lezzetleri derecelendirerek birbirinden ayırır. Her gücün hazzının kendi yetkinliğinin meydana gelmesinde olduğunu söyler. Öfke için intikamın, umut için başarının ve duyular için duyumsamanın bir yetkinlik ve haz olduğunu belirtir.¹⁵⁶ Fakat düşük dereceli hazlarda bir yanılma ve doyuma ulaşma söz konusu olabilmektedir. Bir insan hastalığı sebebiyle duyusal bir idrakten -hakikatte haz verici, lezzetli olduğu halde- haz ve lezzet alamayabilir. Oysa akli idrak ve hazlar bir şeyin künhüne dair olduğu için daha üstün, daha güçlü ve daha kalıcıdır. Aklın hazzı makulleri akletmesindedir.¹⁵⁷ Tanrı diğer akli varlıkların çok çok üstünde akli bir varlık olduğu için kendini akletmesi nedeniyle kendisinin en büyük âşığı ve mâşuğu, en büyük haz alanı ve haz alınanıdır.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, 102.

¹⁵¹ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 222, 223; a.mlf., **Metafizik**, C. II, 102.

¹⁵² Altuntaş, **İbn Sînâ Metafizigi**, s. 72-74; Kaya, **İbn Sînâ'nın Metafizik Kuramı**, s. 32-33.

¹⁵³ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 114; İbn Sînâ, **En-Necât**, 223.

¹⁵⁴ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 114-115; a.mlf., **En-Necât**, s. 224.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, **En-Necât**, 224.

¹⁵⁶ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 115.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 115.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı her varlığın ilkesidir¹⁵⁸ ve bu ilke olmaklığı akletmesine ve bilmesine dayanır. Çünkü varlıkların sudûr etmesi, Tanrı'nın kendisini akletmesi ve bilmesi demektir. Tanrı için akletmek sûretiyle var ettiği iddiası genel olarak sudûr düşüncesinin, özelde ise İbn Sînâ felsefesinin en zor ve çetrefilli meselelerinden bir tanesidir. Tanrı'nın sadece kendini bilmesi; bu kendini bilmenin değişmez ve diğer varlıkların bilinmesine yönelik külli bir özellik arz etmesi; bunun neticesinde ise öncelikle tek bir varlığın, onun aracılığı ile diğer bütün varlıkların sudûr etmesi; ortaya çıkan varlıkların hareket, oluş bozuluş gibi değişen özelliklere sahip olmaları bu konunun temel açmazlarını ifade etmektedir. İbn Sînâ da tüm bu açmazların farkında olan bir isim olarak savunduğu sudûr düşüncesi bağlamında el-Evvel'in bilgisini eserlerinde uzun uzadıya izah eder. Ancak çalışma sudûr konusuna odaklandığı için özet olarak bahsetmekte fayda vardır.

Ay-üstü âlem söz konusu olduğunda Tanrı bu âlemi oluşturan varlıkların kendilerinin ilkesidir. Ay-altı âlemde ise türler üzerinden dolaylı olarak tikel varlıkların ilkesidir.¹⁵⁹ Ay-üstü âlem daha çok akılların, nefslerin ve feleklerin olduğu ve dolayısıyla da oluş bozuluşun olmadığı bir âlemdir. Oluş ve bozuluş ay-altı âlemde meydana gelir. Ay-altı âlem, akli olmayan maddesel ve madde ile ilişik varlıkların olduğu bir yerdir. Maddesel tikel varlıklar ay-altı âlemde yer alır. İbn Sînâ'nın Tanrı'nın cüzileri yani bir nevi oluş ve bozuluşun hâkim olduğu ay-altı âlemi bilmediği yönünde cümleleri veya da bu meyanda anlaşılabilecek ifadeleri vardır.¹⁶⁰ Ancak İbn Sînâ'nın hassasiyeti O'nun bilgisinin değişimden berî kılınmasıdır. İbn Sînâ'ya göre *“Zorunlu Varlık'ın şeyleri şeylerden akletmesi mümkün değildir.”*¹⁶¹ ve O'nun

¹⁵⁸ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 225; a.mlf., **Metafizik**, C. II, s. 104.

¹⁵⁹ İbn Sînâ, **En-Necât**, 225.

¹⁶⁰ Örnek olarak bakınız: “Diğer bir açıdan, bu değişenleri değişmeleriyle, değişmeleri açısından zamansal ve belirginleşmiş olarak akletmesi mümkün değildir. Aksine bu, açıklayacağımız başka bir şekilde olur [akleder]. Onun bazen onları yok olan değil mevcut bir şey olarak, bazen de var olan değil yok olan bir şey olarak akletmesi mümkün değildir. Eğer böyle olsaydı, iki şeyden her biri tek başına akli sûret olur, iki sûretten biri bile ikinci ile birlikte sürekli olmaz, böylece zorunlu varlığın zatı değişen olurdu.” Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 225; a.mlf., **Metafizik**, C. II, s. 104.

¹⁶¹ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 104.

akletmesi tekil varlıkların bilgisini dışarıda tutan bir bilme değildir.¹⁶² Tanrı tikel varlıkları hiçbir şey kendisinden gizli kalmayacak şekilde külli olarak bilir.¹⁶³

İlk'in şimdiye kadar değinilen nitelikleri de dâhil olmak üzere İbn Sînâ Tanrı'ya ilişkin sıfatlar meselesinde, sıfatları zâttan ayrı görmez. Hatta zaman zaman sıfatların da birbirine indirgendiği söylenebilir. Tabi bu indirgeme İlk'in zâtında herhangi bir çokluğa kapı aralamamak içindir. Bu anlayışa uygun olarak İbn Sînâ Tanrı'nın hayatını ilmine eşitler.¹⁶⁴ Yine İbn Sînâ için İlk'in iradesi, O'nun bilgisiyle aynıdır. İbn Sînâ "... zorunlu varlığın iradesi, bilgisinden ne zat olarak ne de anlam olarak farklı değildir. Onun bilgisinin onun iradesinin kendisi olduğunu açıklamıştık. Aynı şekilde onun kudretinin, zatının herşeyi akleden olması açısından akıl olduğunu açıklamıştık..."¹⁶⁵ der.

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'a yaptığı temel nitelemeler hatırlanacak olursa O'nun öne çıkan ilk nitelikleri var ve zorunlu olmasıdır. İlk aynı zamanda âkil, mâkul, akıl, âşık, mâşuk ve sırf aşktır. O'nun iradesi bilmesinden farklı değildir. O'nun iradesi gaye ve amaçlılıktan uzak bir iradedir. İlk'in iradesi aynı zamanda da cömertliğidir. Tanrı'nın kudreti ise her şeyi akletmesidir.¹⁶⁶ İlk'in mâhiyeti; dolayısıyla da cinsi ve faslı yoktur. Cins ve faslı olmayanın tanımı da yoktur.¹⁶⁷ İlk'in ayrıca burhanı da

¹⁶² "... İlk [el-Evvel], sebepleri ve onların örtüştüğü şeyleri bilir ve dolayısıyla zorunlu olarak sebeplerin yol açtığı şeyleri ve zamanlardan onlar arasında bulunanı ve onların sonuçlarını bilir. Çünkü onun şunu bilip bunu bilmemesi mümkün değildir. O tikel şeyleri tümel olmaları açısından, yani kendileri için sıfat olmaları bakımından idrak eder..." Ayrıca bkz: İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 225.

¹⁶³ "Sonra bozuluşa uğrayanlar, mücerret mâhiyetle ve mücerret mâhiyeti izleyen belirginleşmeyen şeylerle akledilirlerse bozuluşa uğrayan olmaları açısından akledilmemiş olurlar. Eğer onu, madde ve arazlarla, vakte ve belirginleşmeye bitişik olarak idrak edersen, makul olmazlar, aksine algılanan veya tahayyül edilen şeyler olurlar. Biz başka kitaplarımızda, algılanan ve hayali olan her sûreti, ancak algılanır olmaları açısından tikelleşmiş bir araç vasıtasıyla idrak ettiğimizi ve tahayyül ettiğimizi açıklamıştık. Zorunlu varlığın birçok fonksiyonunu ispat, onun için bir eksiklik olduğu gibi, akledişlerinden bir çoğunu ispat da böyledir. Aksine zorunlu varlık, ancak tümel olan yönden her şeyi akledebilir. Bununla birlikte tikel olan herhangi bir şey ondan gizli kalmaz. Yine yerlerde ve göklerde zerre ağırlığınca hiçbir şey ondan gizli kalmaz. Bu, tasavvuru latif bir sezgiye ihtiyaç duyan sırlardandır." Ayrıca ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 225; a.mlf., **Metafizik**, C. II, s. 105.

¹⁶⁴ "Onun hayatının anlamı tektir. O da idrak ve var etmeye bir yoldur. Onun hayatı, iki farklı kuvveye ihtiyaç gösteren şeylerden değildir ki iki kuvve sayesinde tamamlansın. Onun hayatı bilgiden başka bir şey değildir. O, bütün bunlara zatı gereği sahiptir." Ayrıca bkz: İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 228.

¹⁶⁵ İbn Sînâ, **En-Necât** s. 228; a.mlf., **Metafizik**, C. II, s. 113.

¹⁶⁶ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, 113.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 92; a.mlf., **İşaretler ve Tenbihler**, s. 132.

yoktur; bilakis O, diğer varlıklara burhandır.¹⁶⁸ İster olumlu isterse de olumsuz niteleme yapılsın Zorunlu Varlık'a atfedilen sıfatlar O'ndaki bir çokluğa gönderim yapmaz.¹⁶⁹ Aksine İlk, mürekkep olmayan basit bir varlıktır. Aynı zamanda Zorunlu Varlık'ın 'zorunlu varlık' anlamında ortaklaştığı başka bir varlık da yoktur. O yüzden denginden de söz edilemez.¹⁷⁰ Yine İlk'in varlığının zorunlu olmasında ortak olduğu başka bir varlık olmadığı için O'nun ortağı da yoktur (*lâ şerîke leh*).¹⁷¹ Varlıkta zıttı olmaklık madde ve ilişkileriyle ve de oluş bozuluşun hâkim olduğu ay-altı âlemle ilişkili olduğu için İlk'in zıttı da yoktur (*lâ zıddde leh*).¹⁷² 'Ne zaman?' ve 'nerede?' soruları da Zorunlu Varlık için söz konusu olamaz.¹⁷³ O zamanın ve mekânın üstündedir. Sırf güzellik ve hoşluktur; her şeyin güzelliğinin ve hoşluğunun ilkesidir.¹⁷⁴

2.2. İbn Sînâ'da Tanrı'dan Âlemin Sudûru

İbn Sînâ'nın ontolojisi temel olarak Fârâbî ile benzerlik gösterir. Sudûr, Fârâbî'ye kıyasla İbn Sînâ'da daha rafine ve gelişmiş bir yapıdadır. Fakat bu rafinelik, gerek sudûr düşüncesinin dayandığı ilkelerde gerekse ay-üstü ve ay-altı âlemden oluşan kozmoloji anlayışlarında, her iki filozofun görüşleri arasında ciddi bir farklılık oluşturmaz. 'Birden ancak bir çıkar',¹⁷⁵ bilme ve taşma üzerinden dereceli bir şekilde ortaya çıkan mümkün varlıklar, zamansal olarak âlemin başlangıcının olmaması,¹⁷⁶ Tanrıdan ve akılsal varlıklardan maddi varlıklara doğru uzanan kendinde mümkün varlıklar silsilesi başlıca ortak noktaları oluşturur. Her iki düşünürün genel olarak felsefelerindeki ortak noktalar ve farklılıklar bu araştırmanın kapsamı dışındadır. Ancak yine de sudûr düşüncesi bağlamında İbn Sînâ'nın Fârâbî'den farkları daha sonra kısaca ele alınacaktır.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 99.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 108.

¹⁷⁰ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 95; a.mlf., **İşaretler ve Tenbihler**, s. 133.

¹⁷¹ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 98.

¹⁷² İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, 98; a.mlf., **İşaretler ve Tenbihler**, 133.

¹⁷³ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 99.

¹⁷⁴ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 114.

¹⁷⁵ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 252; a.mlf., **Metafizik**, C. II, s. 150; a.mlf., **İşaretler ve Tenbihler**, s. 153 ve 157.

¹⁷⁶ Burada âlemin başlangıcının olmaması ay-üstü âleme nispetle söylenmiş bir cümledir. Zira daha sonra değinileceği üzere İbn Sînâ için ay-üstü âlemin zamansal bir başlangıcı yoktur.

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık, mümkün varlık ayırımına bakıldığında yapılan kategorik ayırımın beraberinde bir nedensellik ilişkisini getirdiği görülür. Kendinde mümkün her bir varlık, var olmak için özünde başkasına muhtaç bir olabilirliği barındırır. Mümkün kendi başına kendindeki imkânı bilfiil açığa çıkartamaz. Dolayısıyla mümkünün kendisini var edecek özü itibariyle zorunlu bir illete ihtiyacı vardır. Bu illet varlığı her yönden zorunlu olan Tanrı'dır. Sudûrcu bakış, mümkün varlığın illete ihtiyacı sebebiyle Tanrı-âlem¹⁷⁷ ilişkisinde zorunlu bir nedensellik varsayar.¹⁷⁸ Bir bütün olarak âlem ve kendinde mümkün tikel her bir varlık, dış dünyada kendisi dışında bir illete bağlı olarak bulunur. Burada gözden kaçırılmaması gereken husus nedenselliğin mümkün varlıktan kaynaklanan bir zorunluluk içermesidir. Kendinde mümkün varlık, ister bilfiil var olsun ister olmasın, İbn Sînâ'nın da tanımlamasında yer verdiği gibi zorunlu bir nedensellik anlayışını beraberinde getirir. Çünkü 'mümkün' kendi anlamı içerisinde dolaylı olarak "kendisi ile var olduğu bir ilke"ye¹⁷⁹ muhtaçlığı izhar eder. İbn Sînâ için mümkün varlık illetli varlıktır¹⁸⁰ ve bu illetli olmaklığı kendinden dolayıdır. Bir diğer ifadeyle Tanrı veya herhangi başka bir varlık, mümkün varlığa imkânını¹⁸¹ ve bir illete muhtaçlığını ona veriyor değildir. Mümkün özü itibariyle mümkündür ve var edici bir illete muhtaçtır. Dolayısıyla nedenselliğin zorunluluğu, mümkün varlığın kendisi nedeniyledir.

Fârâbî'ye nazaran İbn Sînâ'da daha açık ve anlaşılır bir nokta, el-Evvel'in iradesi meselesidir. Her iki filozof da Tanrı'nın bir iradesi olduğunu kabul etmektedirler. Ancak İbn Sînâ'nın Tanrı'nın irade etmesinin nasıllığına dair verdiği beyanatlar daha açık ve anlaşılırdır. Tabi bu gözlemde yapılan araştırmanın dar kapsamda tutulmasının da etkili olmuş olabileceği göz ardı edilmemelidir. Zira Fârâbî ve İbn Sînâ'ya dair tespitler müracât edilen eserleri bağlamındadır.

¹⁷⁷ İbn Sînâ âlemin tek olduğunu düşünmektedir. Ayrıntılar için bkz: "Birçok âlemin varlığı da mümkün değildir. Âlem tam ve birdir." İbn Sînâ, **Semâ ve Âlem**, çev. Harun Kuşlu, Muhittin Macit, İstanbul, Lîtera Yayıncılık, 2014, s. 101; Alper, **İbn Sînâ**, s. 86.

¹⁷⁸ Türker, **İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi**, s. 317.

¹⁷⁹ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I, s. 35-36; a.mlf., **En-Necât**, s. 197.

¹⁸⁰ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I, s. 35-36.

¹⁸¹ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 150

2.2.1. İbn Sînâ'da Kozmolojik Akıllar ve Ay-üstü Âlem

Âlemin varlığa gelişinin en temel sebebi İlk'in kendini bilmesi ve akletmesidir. Daha önce de işaret edildiği gibi İbn Sînâ açısından Zorunlu Varlık'ın nitelikleri onda bir çokluğa işaret etmezler. Bilakis Tanrı basittir ve her yönden zorunludur. Çokluk barındırmadığı için ve bütün yönler O'nun birliğine çıktığı için O'ndan sudûr eden şey de bir olmak zorundadır. Bu düşünce sudûr anlayışı içerisinde “*Bir'den ancak bir çıkar*”¹⁸² ilkesi ile ifade edilir. İlk'ten doğrudan sudûr eden ilk akıl ve sonrasında kendileri de dâhil olmak üzere semâvî akıllar vasıtasıyla var olan ay-üstü âlemdeki varlıklar kendinde mümkün, başkası nedeniyle zorunlu nitelemesini alır. İbn Sînâ'da Zorunlu Varlık, kendisinden taşan varlıkları meydana getirmek için insandakine benzer bir yönelime sahip değildir. İnsandaki ve diğer canlılardaki anlamıyla irade Tanrı'da bulunmaz. Bu O'nun için bir eksiklik değildir. İlk, bütün varlığı kendilerinin ilkesi olması bakımından akleder. Varlıkların İlk'ten taşması O'nun bilgisi ve rızası dışında doğal yolla da olmuş değildir.¹⁸³ Bilakis Tanrı kendisinden sudûr edenlerden razı ve hoşnuttur. Tanrı'nın bütün varlığı irade etmesi kendisine yönelik bir menfaati barındırmaz. Bilakis Zorunlu Varlık sırf cömertliğinden diğer varlıkları irade ve var eder. O'nun iradesi bilgisiyle ve cömertliğiyle aynıdır. Dolayısıyla bütün varlıklar O'nun cömertliği, kendisine yönelik bir çıkar gütmeyen iradesi, kuvveden fiile çıkma gibi bir potansiyellikten uzak akletmesi/bilmesi ve akletmesine eşit olan kudreti sayesinde O'ndan taşar. Söz konusu taşma –zamansal olmasa bile- belli bir art ardalık ve kademeli varlık anlayışını doğurur. Çünkü İlk bütün yönlerden birdir¹⁸⁴ ve hiçbir yönden çokluk içermediği için¹⁸⁵ ondan ancak bir çıkabilir.

İbn Sînâ Tanrı'dan taşan ilk varlığın sırf akıl olduğunu söyler.¹⁸⁶ Zira ilk ma'lûlün maddi olmayan akli bir sûret olması ona göre zorunludur.¹⁸⁷ İlk ma'lûl Zorunlu Varlık'a en yakın ve O'na en çok benzeyendir. Çünkü ilk ma'lûl mümkün varlıkların en üstünü ve yetkinlikleri diğer kendinde mümkün varlıklara göre en tam

¹⁸² “Enne'l-vâhîde min haysü hüve vâhid innemâ yücedü anhü vâhid” Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 150; a.mlf., **En-Necât**, s. 252

¹⁸³ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 251.

¹⁸⁴ Kaya, **İbn Sînâ'nın Metafizik Kuramı**, s. 25-26.

¹⁸⁵ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 130.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 252.

¹⁸⁷ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 149.

olanıdır. İlk ma'lûl sayı, mâhiyet ve zât bakımından birdir.¹⁸⁸ Mâhiyet bakımından bir olması varlık ve mâhiyetinin Zorunlu Varlık'ta olduğu gibi aynı olduğu anlamına gelmez. İlk ma'lûl kendinde mümkün bir mâhiyete sahiptir ve bu imkân ona İlk tarafından verilmiş değildir.¹⁸⁹ Ona verilen, başkası nedeniyle zorunlu olan varlığıdır.¹⁹⁰ Dolayısıyla Bir'den çıkan ancak birdir. Fakat kendinden kaynaklanan bir çokluğu hâizdir. Onun yani ilk ma'lûlün çokluğu evvela varlık ve mâhiyetindedir. Fiilî anlamda ilk ma'lûlün varlığı mâhiyetinden ayrı düşünülebilmektedir. Oysa Zorunlu Varlık için fiilî böyle bir varsayım çelişki doğurmaktadır.

İlk Akıl'ın çokluğa hâiz diğer yönü ise akletmesindedir. Zorunlu Varlık sadece kendini akleder. İlk ma'lûlde bir çokluk anlamının bulunması zorunludur. O, kendi zâtını ve zorunlu olarak zâtını var edeni akleder.¹⁹¹ İlk ma'lûl, varlığının kendinde mümkün; İlk nedeniyle zorunlu olduğunu ve İlk'in bizâtihi kendisini akleder. Dolayısıyla İlk akıl aklediğinde üç yöne sahiptir. Genel olarak akılların üç yöne sahip olması İbn Sînâ'nın Fârâbî'den farkıdır. Fârâbî'de akılların zorunlu ve mümkün olmak üzere iki yönü vardı. İbn Sînâ'da İlk Akıl'ın bu akledişi nedeniyle onda bir çokluk anlamı bulunur. İlk ma'lûl olan İlk Akıl ve diğer ayırık akıllar, akletmelerinde farklı yönlerle sahip oldukları için onlardan sudûr eden varlıklar da çokluk arz eder. İbn Sînâ “her aklın altında ... üç şey vardır.”¹⁹² der. İlk Akıl'ın Zorunlu Varlık'ı akletmesi yönünden kendisinin altındaki akıl meydana gelir. Kendini akletmesi yönünden ise en uzak feleğin sûreti ve yetkinliği olan nefsinin varlığı ve bu feleğin cirmi sudûr eder.¹⁹³ Bu durum Faal Akıl'a kadar böyle devam eder. Faal Akıl'dan sonra artık yeni bir akıl sudûr etmez. Faal Akıl ay-altı âlemin ilkesi konumundadır. Akıllar ve onlardan sudûr eden feleklerin sıralaması Fârâbî ile aynıdır. Bu aynılığın temelinde de Batlamyuscu kozmoloji anlayışı yer alır.

¹⁸⁸ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 252.

¹⁸⁹ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 150; a.mlf., **En-Necât**, s. 253.

¹⁹⁰ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 150.

¹⁹¹ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 150.

¹⁹² İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 150, 151; Benzer ifadeler için bkz: a.mlf., **En-Necât**, s. 251 – 254; a.mlf., **İşaretler ve Tenbihler**, s. 157.

¹⁹³ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 151.

İbn Sînâ'ya göre İlk Akıl'ın yetkinleşmek için fiilde bulunması ve hareket etmesi mümkün değildir.¹⁹⁴ Semâvî akıllarda yönelme kendinden yukarıya doğrudur. Bu, kendilerindeki yetkinleşme isteklerinin bir tezahürüdür. İlk, tam ve mükemmel olduğu için kendisinden başka bir varlığa yönelmez.¹⁹⁵ Daha şerefli ve daha üstün olan kendisinden daha düşük dereceli olanla bir yetkinlik kazanmaz.¹⁹⁶ Dolayısıyla mümkün varlıkların İlk'in yetkinlik ve yüceliğinde bir katkıları yoktur. Zorunlu Varlık'tan taşan varlıklar, ancak O'nun en üstün yetkinliğinde bulunması yönünden bir katkıda bulunabilir.¹⁹⁷

Zorunlu Varlık'tan İlk Akıl'ın ve sonrasında dolaylı olarak diğerlerinin sudûr etmesi zaman problemini ortaya çıkarır. Zorunlu Varlık'ın varlık bakımından kendisinden olanları öncelediği açıktır. Zira sebep veya var eden, sebep olunanı yani var edilenden öncedir. Ancak bu önceleme zamansallığı da içerir mi sorusu âlemin başlangıcı probleminin temelini oluşturmaktadır. İbn Sînâ Tanrı'ya âlemin varlığından önce zamansal önceliğe sahip bir varlık vermez.¹⁹⁸ Âlemin zamansal sonradanlığı anlayışının ortaya çıkardığı ciddi problemler vardır. İbn Sînâ yoklukta bir şeyi bırakma ile onu var etmenin ayrımının zorluğuna dikkat çeker ve zamanın diğer zamandan ne ile farklılaşacağı sorusunu sorar.¹⁹⁹ Hem âlemin olmadığı ve sadece Zorunlu Varlık'ın olduğu bir durumda ne olmuştur ki âlemin var edilmesi gereği duyulmuştur. Yine âlemin olmadığı bir zamanın varsayılması Tanrı'nın sıfatları ve fiillerinde bir atâlet fikrini ortaya çıkarır.²⁰⁰ Böylece Tanrı âlemi var ederek kendisindeki potansiyellikleri bilfiil hale getirmiş olur. Sonradan bilfiil hale gelen bir şey, değişmiş demektir. Oysaki İbn Sînâ'ya göre İlk, potansiyellikten uzaktır ve bütün yönlerden bilfiil ve tamdır. Dolayısıyla İbn Sînâ Zorunlu Varlık ile ilk ma'lûl olan İlk Akıl arasında zamansal bir öncelik ve sonralığı reddeder. Ay-üstü âlem zamansal

¹⁹⁴ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 241.

¹⁹⁵ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 251.

¹⁹⁶ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 241.

¹⁹⁷ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 247.

¹⁹⁸ Buradaki genel kullanım konuyu açıklamak içindir. İbn Sînâ için Zorunlu Varlık gibi kadîm olan âlem ay-üstü âlemdir. Yoksa İbn Sînâ için de ay-altı âlem zamansal olarak hâdistir. Zamansal olarak hadis olan varlıkların zâtî hudûsiyeti açıktır. Ay-üstü âlem ise zamansal olarak değil sadece zâtî olarak hâdistir. Ayrıntılar için bkz: Kılıç, **İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı**, s. 24-54.

¹⁹⁹ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 233.

²⁰⁰ Ayrıca paragrafın genel içeriğinin çıkarsandığı metinlere ulaşmak için bkz: İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 233 - 236.

olarak ezeli ancak zâtî olarak hâdistir.²⁰¹ Ancak ay-altı âlemdeki varlıkların zamansal olarak sonradanlığını kabul eder. Bir diğer ifadeyle İbn Sînâ ay-üstü âlemin Zorunlu Varlık'tan zât bakımından sonra fakat zaman bakımından aynı olduğunu söyler. Ay-üstü âlem de Zorunlu Varlık da bu manada kadîmdir. Ay-altı âlemde ise oluş ve bozuluş hâkim olduğu için hudûs yani sonradan olmaklık hem illet ma'lûl ilişkisindeki varlıksal sonradanlığı hem de zamansal sonradanlığı içerir.²⁰²

İlk Akıl pek çok yönden Zorunlu Varlık'a tabidir.²⁰³ Bu tabiiyet akletmesinin sonuçları bakımından da geçerlidir. Zorunlu Varlık'ta olduğu gibi İlk Akıl da aklederek sudûr sürecini devam ettirir. İki farkla ki birincisi artık sudûr süreci "*birden ancak bir çıkar*" şeklinde devam etmez. Çünkü yeni ortaya çıkan durumda yani İlk Akıl'ın varlığında belli yönlerden bir çokluk vardır. Diğerisi ise bütün semâvî akılların kendilerinden taşanları, sırf kendilerinden kaynaklanan bir taşma ile meydana getirememeleridir. İlk Akıl ile başlayıp diğer akıllarla devam eden ve ay-altı âlemin var olması ile son bulan sudûr, asıl olarak Zorunlu Varlık'tan kaynaklanan bir taşmadır.²⁰⁴ Bir nevi Zorunlu Varlık'tan taşan varlık o kadar fazladır ki İlk Akıl veya sonraki akıllar kendilerine geleni taşıyamıyor ve zorunlu olarak kendilerinden diğer başka varlıklar sudûr ediyor. Bu tanrısal taşma sürecinde ortaya çıkan varlıkların taşmadaki rolü, sonraki sudûr sürecini yönlendirmek ve belirlemek şeklindedir. Yoksa asıl taşma Zorunlu Varlık'a aittir.

Bu iki temel farklılıkla birlikte İlk Akıl -daha önce ifade edildiği üzere -üç farklı yöne sahiptir ve hâiz olduğu çokluk neticesinde üç şey meydana getirir. İlk, en üstün varlık olduğu için İlk Akıl'ın O'nu akletmesi neticesinde kendinden sudûr edenlerin en üstününü yani İkinci Akıl'ı sudûr ettirir. Kendi zatını akletmesiyle de en uzak feleğin nefsi ve bu nefsin tabiatından kaynaklı en uçtaki feleğin cirimi/maddesi var olur.²⁰⁵ İlk Akıl'ın sahip olduğu temel üç yön ise illetine, başkasıyla zorunlu varlığına ve kendinde mümkün özüne bakan yönleri şeklindedir. Tanrı'ya bakan yönü ki bu yönüyle ondan ikinci akıl sudûr eder. İlk Akıl zatının kendinde mümkün

²⁰¹ Zâtî hudûs kavramı için bkz: İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 202.

²⁰² Kılıç, **İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı**, s. 24, 25, 44, 46. vd.

²⁰³ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 254.

²⁰⁴ Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ**, 6. bs., Ankara, İsam Yayınları, 2018, s. 102, 108 ve 109.

²⁰⁵ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 254; a.mlf., **İşaretler ve Tenbihler**, s. 157-158.

olduğunu akletmesi ile kuşatıcı feleğin maddesini, İlk ile zorunlu olduğunu akletmesi neticesinde ise bu feleğin nefsi meydana getirir.²⁰⁶ Feleğin nefsi onun sûreti ve yetkinliğidir.²⁰⁷ İlk var olan nefis veya en uzak feleğin maddesi, var edici bir kuvvete sahip değildir. Ancak ay-altı âleme etkilerinden söz edilebilir. Dolayısıyla kendilerinden sonraki ne bir akıl ne bir feleğin nefsi ne de bir feleğin maddesini meydana getirebilirler. Feleklerin nefisleri, kendilerinden sudûr ettikleri akılların kendilerini başkası sebebiyle zorunlu varlık olarak akletmeleri sonucu var olur. Maddeleri ise söz konusu akılların kendilerini özleri itibariyle mümkün olarak akletmeleri neticesinde sudûr eder.²⁰⁸ Ay-üstü âlemde İlk Akıl dışındaki bütün varlıklar bir akıl vasıtasıyla var olmuşlardır. Bu durum ilk akıldan sonraki dokuz akıl ve dokuz feleği kapsar.

İkinci Akıl var olduktan sonra bu aklın İlk'i ve kendisini var eden akıl düşünmesi neticesinde Üçüncü Akıl sudûr eder. İkinci Akıl'ın kendisini başkası nedeniyle zorunlu, kendinde mümkün olarak akletmesi sonucu ise ikinci feleğin nefsi ve maddesi meydana gelir.²⁰⁹ İkinci felek sabit yıldızlar küresidir.²¹⁰ Sudûr süreci her akıldan üç şey sudûr edecek şekilde Faal Akıl'a kadar devam eder. İkinci Akıl'dan Üçüncü Akıl, ondan Dördüncü Akıl, ondan Beşinci Akıl, sonra altı, sonra yedi, sonra sekiz ve sonrasında Dokuzuncu Akıl sudûr eder. Dokuzuncu Akıl'dan semâvî akılların sonuncusu olan Faal Akıl sudûr eder. Faal Akıl'dan sonra semâvî akılların sayısı tamam olmuş olur.²¹¹ Bu sürecin sonsuza dek sürmesi gerekmez ve nitekim ayrık akıllar Faal Akıl'da son bulur.²¹² Ay-üstü âlem toplam on akıl ve nefisleri ile birlikte dokuz felekten oluşur. Söz konusu semavî cisimlerin nefislerinin özel adları olmasa da sudûr eden feleklerin özel adları vardır. İlk sema ve sabit yıldızlar küresinden sonra sudûr eden göksel küreler sırasıyla şu şekildedir: 3. sırada Zühâ küresi (Satürn), 4'te Müşteri (Jüpiter), 5'te Merih (Mars), 6'da Güneş, 7'de Zühre (Venüs) ve 8. sırada

²⁰⁶ Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 219.

²⁰⁷ İbn Sînâ, *En-Necât*, s. 254. "...Feleğin cirmi ondan [nefsinden] meydana gelir ve feleki nefsin aracılığı ile varlığını sürdürür. Çünkü her sûret maddesini bilfiil yapmasından dolayı illetir. Çünkü maddenin kendisinin bizâtihî bir varlığı yoktur." Ayrıntılar için bkz: a.mlf., *En-Necât*, s. 257.

²⁰⁸ Alper, *İbn Sînâ*, s. 105.

²⁰⁹ Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*, s. 21.

²¹⁰ Alper, *İbn Sînâ*, s. 105.

²¹¹ Alper, *İbn Sînâ*, s. 107. Ayrıca Alper, İbn Sînâ'nın Fârâbî'nin aksine semâvî akıllar ve nefislerin sayısı konusunda net bir şey söylemediğini ifade eder. Ayrıntılar için bkz: a.mlf., *İbn Sînâ*, s. 109.

²¹² İbn Sînâ, *En-Necât*, s. 254.

Utârid küresi (Merkür) yer alır. Dokuzuncu felek olan Ay küresinin oluşmasıyla birlikte birbiri ardına gelen akıllar silsilesi tamamlanır. Faal Akıl ay küresinin aklı konumundadır.²¹³ Bundan sonrası ay-altı âlemdir.

2.2.2. İbn Sînâ'da Ay-altı Âlem

Her cisim madde ve sûretin bileşiminden oluşur.²¹⁴ Ay-üstü âlemde de semâvî cisimler bağlamında cisimlerden bahsetmek mümkündür. Ancak temel olarak maddenin ve maddeselliğin sözkonusu olduğu yer, ay-altı âlemdir. Oluş-bozuluş âlemi olan ay-altı âlem semâvî cisimlerin etkisi altındadır. İbn Sînâ'ya göre semâvî cisimler bu dünyaya sahip oldukları niteliklerle sirâyet eder.²¹⁵ Ay-altı âlemdeki cisimlerin temelini oluşturan dört unsur da yine semâvî cisimlerin etkisiyle meydana gelir. Bu unsurlar ortak bir maddenin ve farklı sûretlerin bileşiminden oluşur.²¹⁶ Felekler sahip oldukları ortak doğa dolayısıyla dairesel hareket eder²¹⁷ ve onların ortak olduğu bu şey, dört unsurun ortak maddeye sahip olmasının nedenidir.²¹⁸ Dört unsur ve ay-altı âlemdeki bütün varlıklar ortak bir maddeden (heyûlâdan) meydana gelirler.²¹⁹ Feleklerin durumları, ortak ve farklı hareketleri ise maddenin farklı sûretleri almaya hazır hale gelmesini, bir diğer ifadeyle cisimlerin maddesel farklılıklarını sağlar.²²⁰ Cisimleri meydana getiren bu iki ilkeden madde, değişimi taşıyan kısımdır ve sûretten ayrı olarak kendi başına var olamaz.²²¹ Madde masa sûretine göre ağaç olmaklık gibi bilkuvve olarak sûreti alma yetisine sahip olup cismin bilkuvve tarafını oluşturur. Sûret ise değişen ve türü belirleyen kısmı oluşturur ve sûret verici olan (*vâhibü's-suver*) Faal Akıl'dan gelir.²²² Ay-altı âlemdeki bütün varlıklar türsel sûretlerini Faal

²¹³ Alper, **İbn Sînâ**, s. 106, 107.

²¹⁴ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 131 ve 153.

²¹⁵ “Semâvî cisimlerin kendilerine özgü niteliklerle bu dünyadaki cisimlere etkileri vardır ve onlarla bu evrene sirayet ederler. Kendi nefislerinin de bu dünyadaki nefislere etkisi vardır...” Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 259

²¹⁶ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 257.

²¹⁷ İbn Sînâ göksel hareketlerin iradeyle olduğunu kabul eder. Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 146

²¹⁸ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 257.

²¹⁹ Kılıç, **İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı**, s. 21. Ortak bir maddeden meydana gelen dört unsurun Fârâbî'de olduğu gibi birbirlerine dönüşmesi de söz konusudur. Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 103;

²²⁰ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 159; İbn Sînâ, **En-Necât**, 257.

²²¹ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 87-89; Alper, **İbn Sînâ**, s. 78.

²²² İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 159; Alper, **İbn Sînâ**, s. 78; Kılıç, **İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı**, s. 21.

Akıl'dan almıştır. Sûret, cismi bilfiil yapan kısım olmakla birlikte madde ve sûret birbirlerinin varlık sebebi değildir.²²³ Ay-üstü âlemdeki varlıklardan ve Faal Akıl'dan ay-altı âleme olan sirayet ve akış süreklidir.²²⁴ Bu feyz ve akıştan nasiplenme bir nevi ay-altı âlemdeki varlıkların istidatlarına ve hazır bulunuşluklarına bağlıdır. Nitekim Faal Akıl'dan türsel sûretler her an sudûr etmektedir. Ne zaman ki ay-altı âlemde, gelen sûretleri kabul etmeye hazır bir madde bulunur, o zaman madde ile Faal Akıl'dan taşan sûret birleşir ve cisim oluşur. Bu cisimler semâvî cisimler gibi ezeli olmayıp oluş ve bozuluşa tâbidir. Oluş bozuluş esnasında var olan cisimler, yeni sûretler kazanarak bozuluşa uğrar. Fakat bu bozuluş yeni oluşacak daha karmaşık ve üstün bir cisimsel varlık için madde hüviyetindedir. Sonuç olarak bozulan cisim daha üstün bir sûrete bürünmüş olur. Cismin var olan maddesi ise ya aynı kalarak ya da kendisi dışındaki maddesel varlıklarla bileşik oluşturarak başka cisimlerin maddesini teşkil eder. Dolayısıyla ay-altı âlemde hem cisimlerin sahip oldukları maddesel yapı hem de bu maddesel yapı ile birleşerek cismi meydana getiren sûretler hiyerarşik bir düzen oluşturur. Daha açık bir ifadeyle dört unsur meydana geldikten sonra Faal Akıl'ın sûret vermesi neticesince önce madenler, sonra bitkiler, sonra hayvanlar ve en son ise insan ortaya çıkar. İnsan ay-altı âlemdeki varlıkların en üstünüdür. İnsanların en üstünü ise peygamberlerdir.²²⁵ Faal Akıl'ın birinci görevi ay-altı âlemdeki varlıklara sûret vermektir. İkinci önemli görevi ise insan aklının/nefsinin külli bilgilere ulaşmasını ve yetkinleşmesini sağlamaktır. İnsan aklının külli bilgilere ulaşmasında Faal Akıl'ın doğrudan rolü vardır. Faal akıl hem ay-altı âlemdeki varlıklara sûretlerini verir hem de duysal bilginin soyutlanması esnasında insan aklına külli bilgiyi/sureti verir. Faal Akıl'ın varlıklara verdiği sûret ile insan aklına verdiği sûret temelde aynıdır. Bu konu temelde bilginin araz oluşu ile alakalıdır. Türsel sûret insan aklında araz olarak bulunur ve hükümlerini icra edemez. İbn Sînâ bu durumu mıknaṭis örneği ile açıklar. Demiri çekme özelliği gösteren mıknaṭis insan elinde aynı miktatis olmasına rağmen çekme özelliği gösteremez.²²⁶

²²³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 88, 153 ve 156; Alper, *İbn Sînâ*, s. 78.

²²⁴ Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*, s. 21

²²⁵ Alper, *İbn Sînâ*, s. 108.

²²⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, C. II, s. 126, 127.

Madde ve sûretten oluşan cisimlere bakıldığında İbn Sînâ bunları gök, toprak, su, hava ve ateşten oluşan basit cisimler ile ay-altı âlemde dört unsurun dört nitelikle bir karışım sonucu oluşan bileşik cisimler olarak ikiye ayırır.²²⁷ Bileşik cisimlerin ilki madenlerdir. Dört unsur temel dört nitelikle daha itidalli bir karışım oluşturdıklarında Faal Akıl'dan gelen bitkisel nefsin de birleşmesiyle bitkiler oluşur. Bitkiler canlı türünün en alt kısmında yer alır ve üç temel özelliği vardır. Bunlar beslenme, büyüme ve üretilir.²²⁸ İbn Sînâ bitkisel nefsi bu üç özellik bakımından organik tabii cismin ilk yetkinliği olarak tanımlar. Hayvanların cisimsel bileşikleri ise bitkilerden daha mutedildir. Hayvani nefis ise bitkilere göre daha mutedil bir karışımından oluşan organik tabii cismin tikelleri idrak ve irade ile hareket etme bakımından ilk yetkinliğidir.²²⁹ Ay-altı âlemdeki en mutedil cisimsel karışım ve en üstün nefis, insana aittir.²³⁰ İbn Sînâ insânî nefsi “...ihtiyarla mevcut fiilleri yapma ve görüşle çıkarımda bulunma ve tümel hususları idrak etme açılarından organik tabii cismin ilk yetkinliğidir.”²³¹ şeklinde tanımlar. Ay-altı âlemdeki varlıklar özetle bu şekildedir.

Âlemin içini dolduran unsurları ele almışken en genel araz sayılabilecek harekete/değişime²³², zamana ve mekâna değinmemek eksiklik olur. Zaman hareketle meydana gelir ve hareketin ölçüsüdür.²³³ Hareket²³⁴ olmaksızın insan zamanı duyumsayamaz ve zamanın geçtiğini anlayamaz.²³⁵ Zaman, Zorunlu Varlık'la zaman bakımından aynı olsa da zât bakımından sonradır ve varlığını O'na borçludur.²³⁶ Zaman, zaman olmaklığı bakımından ise ezeldir.²³⁷ Zamandan ayrılamaz bir gerçeklik olan hareket²³⁸ ise İbn Sînâ tarafından “...cisimde karar kılmış halin bir şeye doğru

²²⁷ Alper, **İbn Sînâ**, s. 85.

²²⁸ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 145-146. İbn Sînâ'nın bitkisel nefsi anmadan üç kuvve olarak açıkladığı bu özelliklerle ilgili bir diğer açıklama için bkz: a.mlf., **İşaretler ve Tenbihler**, s. 120.

²²⁹ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 146.

²³⁰ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 106.

²³¹ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 146.

²³² Alper, **İbn Sînâ**, s. 79.

²³³ Alper, **İbn Sînâ**, s. 83. Daha ayrıntılı bilgi için bkz: İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 105-108.

²³⁴ Hareketle ilgili İbn Sînâ'nın ayrıntılı görüşleri için bkz: İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 95-105.

²³⁵ İbn Sînâ bu durum için Ashab-ı Kehf kıssasını örnek verir. Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 106; Alper, **İbn Sînâ**, s. 83.

²³⁶ “Zaman varlığını başkasından almak sûretiyle meydana gelmiştir yani sadece Bârî'si ondan önce bulunur.”Bkz: İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 107.

²³⁷ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 107; Alper, **İbn Sînâ**, s. 84.

²³⁸ Alper, **İbn Sînâ**, s. 82.

yönelmek sûretiyle yavaş yavaş değişmesine denir.”²³⁹ şeklinde tanımlanır ve birkaç şekilde sınıflandırılır. Ayrıca hareket bilkuvv ve olanın bilfiil hale gelmesi yönünden de bir yetkinliktir.²⁴⁰ Hareket türsel açıdan dört tanedir. Bunlar büyüme, yoğunlaşma gibi niceliksel; beyazlaşma, sararma gibi niteliksel; yer değiştirme/intikal gibi doğrusal/düz ve son olarak dairesel (*vaz ‘î*) harekettir.²⁴¹ Vaz‘î/konumsal/dairesel hareket de zaman gibi ezelîdir.²⁴² İbn Sînâ cismin doğal halini durağanlık olarak kabul eder.²⁴³ Eğer bir hareket varsa bu onu ortaya çıkaran sebebe bağlı olarak içsel veya dışsal şeklinde ikiye ayrılır. Dışsal bir sebebe bağlı olarak ortaya çıkan hareket, taşın yukarı atılması örneğinde olduğu gibi zorlamalı (*kasrî*) hareket adını alır.²⁴⁴ İçsel bir nedene bağlı olarak ortaya çıkan hareketler ise iradeli ve iradesiz olarak sınıflandırılır. İradesiz hareket kasıt olmaksızın tek bir yönde gerçekleşiyorsa bu cismin doğası nedeniyle ortaya çıkmıştır.²⁴⁵ Doğa, yukarıya doğru atılan taşın aşağıya düşmesi ve sonra durmasında olduğu gibi, ait olduğu cismin durağanlığının ve hareketinin ilkesidir.²⁴⁶ İbn Sînâ’ya göre doğası olan her cisim aynı zamanda yön sahibidir.²⁴⁷ İradesiz hareket, bitkilerin dallarının uzamasında, gövdelerinin genişlemesinde olduğu gibi, muhtelif şekillerde tezâhür ediyorsa bu hareketin ilkesi bitkisel nefistir. Farklı şekillerde gerçekleşen hareket bir iradeye bağlı olarak ortaya çıkıyorsa bu hareketin ilkesi hayvanî nefistir.²⁴⁸ Bu ilke insan hareketlerinin de nedenidir. İradeli hareketin diğer türü ise hareketin tek yönde gerçekleşenidir. İradeli bir şekilde ve tek yönde gerçekleşen bu hareket, semavî nefislerle ortaya çıkar ve sonsuzdur. Semavî nefisler gökkürelerinin hareket ilkeleridir.²⁴⁹

²³⁹ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 95.

²⁴⁰ İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 95-96.

²⁴¹ Alper, **İbn Sînâ**, s. 80.

²⁴² İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 107; a.mlf., **İşaretler ve Tenbihler**, s. 149.

²⁴³ “...Herhangi bir hareket, hareketli bir şeyin doğasının gereği değildir. O halde doğa, hareket için gerekli olursa, onun doğal durumunda olmaması gerekir. O ancak doğal duruma dönmek ve ona ulaşmak için hareket eder, ona ulaşıncı da hareketi gerektiren şey ortadan kalkar ve hareket etmesi imkânsız olur...” Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **En-Necât**, s. 99.

²⁴⁴ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 98; Alper, **İbn Sînâ**, s. 80-81.

²⁴⁵ Alper, **İbn Sînâ**, s. 81 ve 83. İbn Sînâ oluş-bozuluşa konu olan her cismin doğrusal hareket etme eğiliminde olduğunu söyler. Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 101.

²⁴⁶ Alper, **İbn Sînâ**, s. 81.

²⁴⁷ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 96.

²⁴⁸ Alper, **İbn Sînâ**, s. 81, 83.

²⁴⁹ İbn Sînâ, **En-Necat**, s. 100 ve 146.; a.mlf., **İşaretler ve Tenbihler**, s. 121, 146 ve 151; Alper, **İbn Sînâ**, s. 82.

Mekâna gelince İbn Sînâ'ya göre mekân cismin boyutlarının temas ettiği alandır ve yalnızca maddi nesneler için mekân söz konusudur.²⁵⁰ Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın ve melekler gibi ruhani varlıkların mekânı yoktur. Sonlu ve tek olan bu âlemin dışında mekândan, boşluktan ve doluluktan söz edilemez. Tanrı'nın ve diğer akılsal varlıkların maddeden uzak olmaları nedeniyle âlemin içerisinde veya dışarısında oldukları iddia edilemez.²⁵¹ Mekân kuşatılan cisimden ve boşluktan²⁵² farklı bir gerçekliktir.²⁵³

2.3. İbn Sînâcı Sudûrun Fârâbî'den Farkı

Esasında İbn Sînâ'nın sudûr düşüncesi Fârâbî'den büyük farklılıklar içermez.²⁵⁴ Her iki düşünürün de genel felsefi düşüncelerinde ve özel olarak da sudûr düşüncelerinde ciddi benzerlikler vardır. Pek çok noktada İbn Sînâ, Fârâbî'nin bir açılımı ve daha rafine hali gibidir. Ancak benzerlikler her ne kadar yüksek seviyede olsa da zikretmeye değer belli farklılıkların olduğu da bir gerçektir.

Sudûr düşüncesi bağlamında İbn Sînâ'nın Fârâbî'den öne çıkan en belirgin farkı aklî varlıkları (ma'kulât) daha üstün tutması ve maddeye daha az önem atfetmesidir.²⁵⁵ Yine Fârâbî'nin İbn Sînâ'dan farklı olarak sudûr düşüncesini siyaset felsefesiyle; dolayısıyla şehir yönetimiyle ilişkilendirdiği görülür. İbn Sînâ sudûru her ne kadar Faal Akıl üzerinden nübüvvetle ilişkilendirse de kendisi Fârâbî'de olduğu gibi bir siyaset teorisi geliştirmez. İbn Sînâ ontolojisini varlık-mâhiyet ayrımı üzerine kurar.²⁵⁶ Aslında varlık-mâhiyet ayrımı farklı adlandırmalarla bir ayrım olarak Fârâbî'de de bulunabilir. Ancak bu ayrımın bütün bir felsefenin temeline konulması

²⁵⁰ İbn Sînâ, *En-Necat*, s. 108; Alper, *İbn Sînâ*, s. 86.

²⁵¹ Alper, *İbn Sînâ*, s. 86.

²⁵² İbn Sînâ sırf boyut olmaklığı itibariyle boşluğun varlığı olmadığını söyler. Görüşlerinin ayrıntıları için bkz: İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 92; a.mlf., *En-Necat*, s. 108-114. Ancak İbn Sînâ yönün varlığını kabul eder. Ayrıntılar için bkz: a.mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 92-94.

²⁵³ İbn Sînâ, *En-Necat*, s. 113; Alper, *İbn Sînâ*, s. 86.

²⁵⁴ Kaya, *İbn Sînâ'nın Metafizik Kuramı*, s. 56; Melisa Baran, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Metafizik Terimi ve Mâhiyeti*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2013, s. 65; Durusoy, *İbn Sînâ*, s. 327.

²⁵⁵ Kaya, *İbn Sînâ'nın Metafizik Kuramı*, s. 56; Baran, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Metafizik Terimi ve Mâhiyeti*, s. 65.

²⁵⁶ Durusoy, *İbn Sînâ*, s. 326.

ve sistemin tamamında etkilerinin görülmesi İbn Sînâ'ya özgüdür. Bu meyanda İbn Sînâ felsefesi tam bir varlık-mâhiyet felsefesi olarak adlandırılabilir.

Varlık-mâhiyet ayrımı, devamında zorunlu ve mümkün varlık kategorileri ile neticelenir. İbn Sînâ'da sudûr, bu ayrımlar üzerine oturur. Zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımı yine Fârâbî'de de vardır. Ancak İbn Sînâ'ya kıyasla Fârâbî'deki haliyle bu ayrımlar nüvelik arz eder. İbn Sînâ'nın farkı bu ayrımları daha da açılması ve özellikle varlık-mâhiyet ayrımını bütün bir varlığı açıklar hale getirmesidir.²⁵⁷

Sudûr bağlamında iki düşünür arasındaki bir diğer farklılık ise kozmolojik akılların yönlülüğüdür. Fârâbî'de bu akılların iki yöne sahip olması ve bu yönlere bağlı olarak iki varlığın sudûr etmesi öne çıkar. Kozmolojik akıllardan kendilerine bakan yönleri ile felekler ve nefsleri sudûr eder. Fârâbî'nin bu ikili sudûr yapısına karşı İbn Sînâ'da üçlü bir yapı ile karşılaşılır. Cüzî olarak nitelendirilebilecek bu farklılıkta İbn Sînâ'nın kozmolojik akıllarının kendilerine yönelik iki yönü bulunur. İlki bu akılların kendinde mümkün olmalarıdır. Bu yönüyle akıllardan semavî cisimlerin maddesi sudûr eder. İkincisi ise bu akılların başkaları ile zorunlu varlık olmalarıdır. Akıllardan bu yönleri itibarıyla ise -semavî cisimlerin temelde dairesel hareket etmelerinin sebebi de olan- nefsleri sudûr eder.²⁵⁸ Söz konusu farklılıklarla birlikte nihâî manada Fârâbî ve İbn Sînâ benzer sudûr düşünceleri ortaya koyarlar.

Fârâbî eserlerinde sudûr sürecine dair dağınık bir izahat verir. Bu manada onun İbn Sînâ'ya nazaran dakik bir sudûr şeması sunduğu söylenemez. İbn Sînâ Fârâbî'deki bu dağınıklığı daha bütüncül, sistematik ve dakik hale getirmiştir.²⁵⁹ Söz konusu dağınıklığın bir göstergesi ve Fârâbî'nin İbn Sînâ'dan bir farkı da ay-altı âlemdeki varlıklara sûret verilmesi ile alakalıdır. İbn Sînâ'da ay-altı âlemdeki varlıkların sûretlerini net bir şekilde Faal Akıl'dan aldığı görülür. Cismin maddesi hazır olduğunda türsel sûreti derhal Faal Akıl'dan kendisine gelir. Ancak Fârâbî'nin bu

²⁵⁷ Kılıç, **İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı**, s. 9 vd.

²⁵⁸ Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 150, 151; a.mlf., **En-Necât**, s. 251 – 254; a.mlf., **İşaretler ve Tenbihler**, s. 157.

²⁵⁹ İbrahim Halil Üçer, Ömer Türker, İshak Arslan, “Sözün Özü 56.Bölüm (İslam Düşünce Geleneğinde İsrakilik)”, (Çevrim içi) <https://www.youtube.com/watch?v=KAw3wXdHNfU>, 27 Ocak 2021.

konuda kafasında bir netlik yok gibidir. O kimi eserlerinde bu sûretlerin Faal Akıl'dan kimi eserlerinde ise semavî nefslerden geldiğini söyler.²⁶⁰



²⁶⁰ Fârâbî, **Es-Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 55; Ömer, Türker, **İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî**, 2. bsk., İstanbul, Klasik Yayınları, 2019, s. 154, 155; İbrahim Halil Üçer, Ömer Türker, İshak Arslan, "Sözün Özü 56. Bölüm (İslam Düşünce Geleneğinde İsrakilik)", (Çevrim içi) <https://www.youtube.com/watch?v=KAw3wXdHNfU>, 27 Ocak 2021. Cisimlerin sûretleri ile semâvî cisimlerin ilişkisine dair bir değini için bkz: Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 209.

İKİNCİ BÖLÜM:

SÜHREVERDÎ'DE ÂLEMİN TANRIDAN SUDÛRU

Sudûr, Sühreverdî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ ile temel olarak benzeştiği ancak yaptığı özgün müdahalelerle aynı zamanda onlardan ayrıştığı bir oluş düşüncesidir. Her ne kadar İşrâkî düşüncenin kurucu düşünürü kabul edilse de o, kendisini var olagelen bir geleneğin devamı ve yeniden ihyacısı görür. İnsanlık tarihine bu bütünlüklü bakışı nedeniyle onun beslendiği kaynaklar da oldukça farklılık gösterir.¹ Çünkü Sühreverdî gerçek hikmet önderlerinin aynı kaynaktan beslendiğine inanır. Dolayısıyla hepsi aynı hakikatleri dile getirmişlerdir. Sühreverdî kendi İşrâk felsefesinin hem evrensel bir insanlık tarihi tevarüsü üzerine oturduğunu hem de dayandığı tarihi gerçeklik üzerinden bütün insanlığa hitap ettiğini iddia etmektedir. Bu iddianın karşılıkları bölüm içerisinde bulunabilir.

Sühreverdî'nin istifade ettiği kaynaklara değinilecek olursa elbette ki bu kaynaklar felsefe ile sınırlandırılmaz. Antik Yunan felsefesi, Yeni Eflâtuncu felsefe ve İslâm Meşşâî felsefesinin dışında Zerdüştlük, Antik Pers kültürü, Hermetizm ve İslâm dini de Sühreverdî felsefesinin fikri köklerini ve kaynaklarını oluşturur.² Hele eserlerinde âyet-i kerîmelere referans vermesi ve onlardan delil getirmesi oldukça dikkat çekicidir. Ancak tabii ki Sühreverdî kendi nazariyesini geliştirirken ağırlıklı olarak felsefi mirası esas almıştır. Diğer kaynakları ise geliştirdiği felsefi düşünce ile ya uzlaştırmış ya da düşüncelerini destekleyecek şekilde eklemlenmiştir. Sühreverdî'nin böyle seçmeci bir eklektisizme sahip olması, ifade edildiği gibi, İşrâkî Hikmet öğretisini bütün insanlık tarihini ve kültürleri kapsayacak şekilde geniş

¹ Bu bağlamda Sühreverdî'nin kullandığı kavramların etimolojisine dair bir çalışma için bkz: Mehmet Alıcı, "Sühreverdî'nin İşrâk Düşüncesini İnşâda Kadim Etimolojilerin Yeri", **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, Konya, 2014, C. XI, Sy. 2, s. 61-81.

² Bekiryazıcı, **Şihabuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İşrak Anlayışı**, s. 29 vd; a.mlf., **Şühâbeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi**, s. 35 vd; Çubukçu, **Sühreverdî ve İşrakiye Felsefesi**, s. 179-184; Seyyid Hüseyin Nasr, **Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Sühreverdî, İbn Arabî**, çev. Ali Ünal, İstanbul, İnsan Yayınları, 2016, s. 82-85. Ayrıca Sühreverdî kendi eserlerinde de Zerdüş, Hermes, Sokrat ve Eflâtun gibi isimlere atıflar vardır. Ayrıntılar için bkz: Şihabeddin Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, takdim: İn'âm Haydûra, Beyrut, Dâru'l-Meârifî'l-Hikemiyye (Dar Al maaref Alhikmiah), 2010, s. 97. Bundan sonra bu esere "**Hikmetü'l-İşrâk**" şeklinde atıf yapılacaktır. A.mlf., **Hikmetü'l-İşrâk: İşrâk Felsefesi**, s. 416-419. Bundan sonra bu esere Arapça eser asıl kılınarak "çev." eklemesi ile atıf yapılacaktır. Ayrıca bkz: a.mlf., **Kitâbü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât**, (Mevsû'atü Musannefâtü Sühreverdî içinde) tahkik: Muhsin Akîl, Beyrut/Lübnan, Dâru'r-Ravâfid/Darrawafed, 2018, s. 382.

tuttuğunu, evrensel kabul ettiğini gösterir.³ Aslında Sühreverdî kendisini, tarihi süreç içerisinde bir kaynaktan neşet etmiş ancak daha sonra iki kola ayrılmış olan hikmetin/felsefenin yeniden birleştiği bir noktada konumlandırmaktadır.⁴ Bu bağlamda Sühreverdî kendisini yeni bir şey ortaya koyan bir isim olarak sunmaz. Bilakis Sühreverdî kendisini tarihi süreç içerisinde baştan beri var olan İşrâkî hikmet öğretisinin bir devam ettiricisi, asli şekliyle veya olması gerektiği şekliyle bir ihyacı olarak vazeder.⁵

Felsefe Sühreverdî'nin ve onun zamanındaki pek çok düşünürün kabulüne göre İdris peygamber veya bilinen diğer bir adıyla Hermes tarafından ortaya konulmuştur.⁶ Sühreverdî'nin kabul ettiği, felsefeyi İdris peygambere dayandıran görüşe göre hikmet yani felsefe ilahi kaynaktır. Daha sonrasında felsefe biri İran'a uzanmak üzere iki kola ayrılmıştır. Felsefenin diğer kolu ise Mısır'a, oradan da Yunan'a ulaşmış ve her iki gelenek daha sonra İslâm'a intikal etmiştir.⁷ Sühreverdî Yunan'dan Pisagor, Empedokles ve Eflâtun gibi isimleri; İran coğrafyasından Keyûmers, Feridûn, Keyhüsrev, Câmâsp, Ferşâdşûr, Bûzercumihr gibi bilge ve kralları;⁸ Müslümanlardan ise Zünnûn el-Mısırî, Ebû Sehl et-Tusterî, Ebû Yezîd el-Bestâmî, Hallâc-ı Mansûr gibi sûfî şahsiyetleri bu tarihi sürece dâhil eder. Aristo felsefesi ve Meşşâî felsefe ise Sühreverdî'ye göre hem İşrâkî hikmetten bir sapma hem de eksik ve yanlışlıklara hâiz bir felsefedir. Dolayısıyla her düşünsel faaliyette görülebileceği gibi Sühreverdî felsefesi de kendi içerisinde devraldığı mirasın izlerini taşır. Bu mirasın en önemli parçalarından biri Meşşâî felsefedir. Bu bölümde ilk olarak tezin kendi iç bütünlüğü

³ Bekiryazıcı, **Şühâbeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi**, s. 57-58.

⁴ Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, s. 83, 84, 85.

⁵ Bu meyanda Nasr'ın eserine müracaat edilebilir. Ayrıntılar için bkz: Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, s. 84. Saffet Yetkin konuyla alakalı şu değerlendirmeleri yapmaktadır: “Şehabettin; İslâm âleminde Hikmet-i İşrâkıyye denilen Eflâtun felsefesinin ikinci temsilcisi ve kurucusu olmak istedi. Bu felsefenin esaslarıyla şarktaki İslâmî ilimleri uyuşturarak ihya etmek sevdasına kapıldı...” Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, **Nûr Heykelleri**, çev. Saffet Yetkin, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995, s. III. Bundan sonra bu esere “Nûr Heykelleri” şeklinde atıf yapılacaktır. Ayrıca bir değerlendirme için bkz; Fatma Turgay, **İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği**, s. v. Sühreverdî'nin kendisini İran felsefesinin bir ihyacı şeklinde sunduğu yönünde bir değerlendirme için bkz: Gülâm Hüseyin İbrâhîmî Dinânî, **Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri**, çev. Alptekin Dursunoğlu, haz., Ozan Kemal Sarıaloğlu, İstanbul, Özsöz Yayıncılık, 2019, s. 221.

⁶ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 2; çev., s. 8; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 15 ve 20; Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, s. 84.

⁷ Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, s. 84.

⁸ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 2; çev., s. 8; a.mlf., **El-Elvâhu'l-İmâdiyye**, s. 154-157.

açısından Meşşâî felsefeden Sühreverdî'ye intikal eden unsurlar ele alınacaktır. Sonrasında ise zaman zaman birinci bölümün içeriği ile karşılaştırma yapılarak Sühreverdî'nin âlemin Tanrı'dan sudûruna ilişkin görüşleri serdedilecektir.

1. Meşşâî Felsefeden İntikal Eden Sudûr İlkeleri

1.1. “Bir'den Ancak Bir çıkar” İlkesi

Sühreverdî'ye intikal eden bu ilke Allah Teâlâ'nın bütün yönlerden *Bir* olması düşüncesine dayanır. Allah Teâlâ hem varlık hem de sıfatları itibariyle birdir. Öyle ki O'na gönderimde bulunan ve O'nu niteleyen her bir sıfat farklı bir anlamı ifade etse de Tanrı'nın zâtında asla bir çokluğa işaret etmez. O'nun sıfatları zâtının aynıdır. Bilgi söz konusu olduğunda ise yine bir çokluk ortaya çıkmaz. Zira *el-Evvel* yalnızca kendini bilir.⁹ Tanrı'nın fiilî sıfatları dahi bu birliği ortadan kaldıramaz. O'nun kudreti, yaratması, cömertliği, kendini akletmesi, iradesi vb. bu manada birbirine indirgenebilir. Zaman içerisinde Tanrı'nın zâtında ve sıfatlarında herhangi bir değişim ve atâlet söz konusu olamaz. Tanrı varlıksal bütünlüğü dışında benzerinin ve denginin olmaması itibariyle de *bir*, yani tektir. Nihayetinde *el-Evvel* mutlak bir birlik içerisindedir. Bu mutlak birlik sebebiyle O'ndan ancak tek bir varlık sudûr edebilmektedir. Bu ilk yaratılan varlık da pek çok yönden birlik içerir ve zaman açısından ezelidir. Çünkü kendisinin varlık illeti olan Tanrı'nın fiilî ezelidir. Ezcümle bütün yönlerden birlik içeren ve *Bir* olan Tanrı'dan bu mutlak birlik sebebiyle doğrudan yalnızca tek bir varlık meydana gelebilmektedir.

“*Bir'den ancak bir çıkar*” ilkesi birlik çokluk sorununu çözmeyi amaçlar. Söz konusu *Bir* Allah Teâlâ'dır ve kendinde mümkün mâhiyetlerden oluşan çokluğu var kılar. Fakat sudûr düşüncesine göre, varlığa gelen çokluk sudûr ederken Tanrı'nın mutlak birliğine hâlel getirmemelidir. “*Bir'den ancak bir çıkar*” ilkesi bu sorunu sanki bir ‘ilk aracı var olan’ ortaya koyarak çözmeye çalışmıştır. Bu sayede Tanrı doğrudan bir çokluğun illeti olma durumundan çıkartılmış ve sahip olduğu birlik pozisyonu korunmuştur. Tanrı ilk sudûr eden varlık dolayımında diğer varlıkların dolaylı illeti olmuştur. Sühreverdî'nin de bu ilkeyi devam ettirdiği görülür. Sühreverdî'nin Nûru'l-

⁹ Sühreverdî burada Meşşâîlerden kısmen ayrılır. Ona göre Tanrı'nın eşyayı bilmesi kendini bilmesine indirgenemez. Bu ayrışma üçüncü bölümde Sühreverdî'nin Meşşâîlere bir eleştirisi şeklinde tekrar gündeme gelecektir.

Envâr'ı mümkünlerin, bir diğer ifadeyle âlemin varlığının ve onun sürekliliğinin (*feyedûmu'l-`âlemu bidevâmihi*) illetidir.¹⁰

1.2. Varlığın Zorunluluğu Kabulü

Zorunluluk üç varlık kategorisinden biridir.¹¹ Mümkün ve imkânsız diğer iki kategoridir. Zorunlu olmak esasında kendinde mümkün varlıkları var etmesi hasebiyle Tanrı'nın varlığı için yapılan bir nitelemedir. Bu manada Tanrı varlığını ve devamlılığını başkasına borçlu olmadığı için Zorunlu Varlık adını alır. İbn Sînâcî varlık-mâhiyet ayrımı açısından ise Tanrı'nın varlığının fiilî anlamda mâhiyetinden ayrılamaması, O'nun varlığının zorunluluğunu ifade eder. Çünkü Tanrı olmaklık mâhiyeti ile Tanrı'nın varlığını zihin dışında ayrıştırılmaya kalkıldığında mümkün hiçbir varlığın mevcut olamaması sonucu ortaya çıkar. Birbirini var eden sonsuz bir mümkünler zinciri de imkânsız olduğuna göre hem varlığının mâhiyetinden ayrılamaması anlamında hem de mümkünleri var edici bir illete ihtiyaç hâsıl olması anlamında Tanrı, Zorunlu Varlık'tır.

Tanrı'yı zorunlu olmakla niteleyen sudûrcu filozoflar, nazariyelerini ortaya koyarken bu nitelemenin kapsamını genişletirler. Bu genişletmeyi yaparken de bir ayrıma giderler. Ayrımın nirengi noktasını ise zorunluluğun kaynağı oluşturur. Buna göre ayrım, zorunluluğu kendinden olan ve başkası nedeniyle zorunlu olan şeklini alır. Tanrı varlığını kendisinden alan tek zorunlu varlıktır. Onun dışındakilerin varlığı ise başkası nedeniyle zorunludur. Sühreverdî de bir sudûrcu filozof olarak bu kabulü devam ettirir. Sudûr sürecinde Tanrı'dan taşan varlıklar kendinde mümkün varlıklardır. Ancak Tanrı'dan gelen feyz itibarıyla bu varlıklar zorunlu olarak ortaya çıkar. İlet-malûl ilişkisindeki zorunluluk sudûra da yansır. Meşşâî felsefede ve

¹⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* s. 105, 108, 111; çev., s. 450, 451, 466, 467 ve 478, 479.; a.mlf., *Nûr Heykelleri*, s. 21; Toka, *Sühreverdî'nin Ontolojisinde Nûru'l-Envâr*, s. 100. Sühreverdî varlık illeti ile sebat (süreklilik) illetini birbirinden ayırır ve bir varlık için put örneğinde olduğu gibi her iki illetin ayrı olabileceğini söyler. Ona göre mümkünlerin tamamının varlık ve sebat illeti Zorunlu Varlık'tır. Sühreverdî İbn Sînâ'da da karşılaşılan usta ve bina örneğini de tekrar eder. Bu konuda İbn Sînâ'nın yolundan giderek Tanrı-âlem arası ilişkinin usta-bina ilişkisinden farklı olduğunu vurgular. Ayrıntılar için bkz: Şihâbüddîn Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 92, 93; Benzer bir değini için bkz: a.mlf., *Kitâbü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât*, s. 342. Krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 134.

¹¹ Sühreverdî'nin varlık taksimleri için bakılabilir: Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 41, 42, 78, 79; Sühreverdî, *Nûr Heykelleri*, s. 12; ; a.mlf., *Kitâbü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât*, s. 193, 194, 327; Bekiryazıcı, *Şühâbeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, s. 87.

Sühreverdî’de bir şeyin varlığı için gereken şartlar sağlanmış ve o şeyin varlığının önündeki engeller kaldırılmış ise o şey zorunlu olarak var olur.¹² Bu zorunluluk varlığı mümkün olan şeyin kendisinden değil, onu ortaya çıkaran illet/sebepler cihetindendir. İlet varsa ma’lûl olmak zorundadır. Sudûr sürecinde de bu geçerlidir. Mümkün varlıkların illeti olarak Tanrı, kendisi dışındaki varlıkları doğrudan veya dolaylı olarak var eder. Burada var olan mümkün varlıklar, var olmamazlık edemez ve zorunlu olarak var olur. Varlığın zorunluluğu kabulü de özellikle ay-üstü âlemdaki varlıkların zorunlu bir sudûr süreci ile var olduklarını ve başkası dolayısıyla zorunlu varlık nitelemesini aldıklarını ifade eder. Hâlbuki bu varlıklar özleri itibariyle mümkündür. Özlerinde mümkün oldukları için kendiliklerinden varlığa gelemeyiz. Onların varlığını gerektirecek bir şeye ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle de var olduklarında kendinde mümkün, başkası nedeniyle zorunlu varlık nitelemesini alırlar.

1.3. Kendi İlkesini İdrak Etme

Meşşâî felsefede mümkün varlıklar içerisinde açık bir şekilde aklî varlıkların üstünlüğü göze çarpar. İdrak sahibi varlıklar idrak edemeyenlerden üstündür. Bu varlıklar da kendi içerisinde farklılık ve birbirlerine nispetle üstünlük arz eder. Akleden varlıkların en üstünü de Tanrı’dır. Akletmesi nedeniyle Meşşâî felsefede Tanrı; âkil, ma’kûl ve akıl nitelemelerine hâizdir. Tanrı, kendisini var eden bir ilkesi olmadığı için sadece kendisini akleder. Diğer aklî varlıklar ise hem kendilerini hem de kendilerini var eden ilkelerini akleder. Aslında kendi ilkesini idrak prensibi diğer iki ilke ile de bütünlük oluşturacak şekilde birlikten çokluğun ortaya çıkışını izah etmeye çalışır. Tanrı mutlak bir birliktir ve kategorik olarak zorunlu bir varlık olması nedeniyle diğer tüm varlıklardan ayrışır. Tanrı diğer varlıkların var edici illetidir. Ancak Tanrı’nın çokluk barındırmaması ve mutlak birlik sahibi olması nedeniyle O’ndan doğrudan sadece tek bir varlık sudûr eder. Bu manada “*Bir’den ancak bir çıkar*” ilkesi sudûrun en önemli ilkelerindendir. Çokluğun ortaya çıkışını izah eden bir diğer ilke ise kendi ilkesini idrak düşüncesidir. Zira “*Bir’den ancak bir çıkar*” ilkesi ortaya çıkan çokluğu ve çeşitliliği açıklamada yetersizdir. Bu yüzden kendi ilkesini idrak düşüncesi “*Bir’den ancak bir çıkar*” ilkesini tamamlayıcı bir işlev görür. Bu

¹² Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, 104; çev., s. 448, 449.

tamamlayıcı işlevde sudûr eden akıllar mümkün varlık olmaları hasebiyle akletmelerinde farklı yönlere sahip olur. Semâvî akıllar hem kendilerini hem de var edici illetlerini akleder. İlkelerini akletmeleri itibariyle zorunlu, kendi özlerini akletmeleri yönüyle de mümkün varlık nitelemesini alırlar. Semâvî akılların akletmelerindeki bu farklı yönler onlardan birden fazla varlığın sudûr etmesine neden olur. Dolayısıyla Meşşâîlerdeki kendi ilkesini idrak düşüncesi çokluğun en önemli ortaya çıkış dayanaklarından biridir.

Meşşâî felsefedeki bu ilkenin Sühreverdî’de de izini sürmek mümkündür. Tanrı’dan sudûr eden soyut nûrlar, kendi ilkesini idrak düşüncesi ile akletmelerinde sahip oldukları farklı yönler neticesinde çokluğun ortaya çıkmasına aracılık eder. Meşşâî felsefedeki semâvî akıllar gibi Sühreverdî’nin sudûr eden soyut nûrları da iki farklı yöne sahiptir. Söz konusu farklı yönler diğer bir soyut nûrun veya nûrların var olmasına ve nefsi ile birlikte semâvî cisimlerin ortaya çıkmasına neden olur.¹³ Kendi ilkesini idrak düşüncesi idrak sahibi varlıklardaki kemâle yönelişi de ifade eder. Akletme yetisine sahip varlıklar kendi illetlerine yönelerek bir kemâl ve yetkinleşme arzusu içerisinde olduklarını izhar etmiş olur. Ancak bu kemâl ve yetkinleşme arzusu onların oluş ve bozuluşa uğradıkları; dolayısıyla değiştikleri anlamına gelmez. Sadece her mümkün varlıkta farklı düzeylerde olan eksikliğin giderilme isteğini; en nihayetinde bütün eksikliklerden münezzeh olan Tanrı’ya benzeme arzusunu ortaya koyar.

Sühreverdî’nin bu ilke özelinde ayrıştığı noktalar da vardır. Kendi ilkesini idrak düşüncesi Sühreverdî için çokluğun ortaya çıkışında önemlidir. Meşşâî felsefede kozmolojik akıllar ve Sühreverdî’de ise kâhir nûrlar temelde bu ilke üzerinden yönlülük kazanır. Ancak Tanrı’daki ve kozmolojik akıllardaki akletme hadisesi Sühreverdî’de nûr kavramının içerisine gömülüdür ve vurgusu daha zayıftır. Eşdeğer ifade ile özünde nûr olan bütün mücerret nûrlar idrak sahibi olup kendilerini bilir.

¹³ Bu konuda İbn Sînâ’nın Fârâbî’den akıllara doğrudan üç yön atfetmesi ile ayrıştığı söylenmişti. Söz konusu farklılık anlatıyı etkilemeyeceği için göz ardı edilmiştir. Bunların yanında Sühreverdî’de kozmolojik akıllara karşılık gelen kâhir nûrların, daha sonra ele alınacağı üzere, yatay ve dikey iki tabakadan oluştuğu bilinmelidir. Felekler, gezegenler ve yıldızlar daha üstün ve yetkin olan dikey tabakadaki asıl yüce kâhir nûrlardan sudûr etmez. Semâvî cisimler asıl olarak türlerin efendileri olan yatay tabakadaki nûrlardan sudûr eder. Dikey tabakadaki kâhir nûrların semâvî cisimlere etkileri daha sınırlıdır.

Mücerret nûrlar içerisinde semâvî nefslar ve bütün kâhir nûrlar kendi ilkelerini de bilir. İnsan nefsi de mücerret bir nûr olarak kendi ilkesini bilme potansiyeline sahiptir. Fakat bu potansiyel açığa da çıkmayabilir. Sühreverdî'de Meşşâîlerden farklı olarak kendini ve illetini akletme olgusu, ontolojik taşmanın illeti olmaktan çıkartılır. Tanrı'nın kendisini akletmesi, semâvî akılların ise hem kendilerini hem de illetlerini akletmeleri kendilerinden sudûr eden varlığın illeti mesabesindedir. Sühreverdî sudûrda akletmeye dayalı böyle bir geçişi kabul etmez.¹⁴ Çünkü akletme olgusu düşünüldüğünde bir şeyin akledilmesinden onun var edilmesine geçiş oldukça zor gözükmektedir. Sühreverdîci sudûr, işrâk kavramı ve nûrun bizzat taşan olması üzerinden anlam kazanır. Nûru'l-Envâr bizâtihi zâhirdir ve diğer varlıkları da zâhir kılar. Eşya Tanrısal işrâkle var yani görünür olur. Bütün işrâklerin ve taşmaların kaynağı ise Nûru'l-Envâr'dır. Fârâbî ve İbn Sînâ'da âkil, mâkul ve sırf akıl olma özelliğine hâiz Tanrı Sühreverdî'de Nûru'l-Envâr'a; kozmolojik akıllar ise soyut kâhir nûrlara dönüşür. Burada vurgulama açısından akıl ve akletme olgusundan nûr ve işrâk kavramına doğru bir kayma gözlemlenir. Kozmolojik akıllardaki illetine ve kendi imkânına yönelik akletme yönleri Sühreverdî'nin kâhir nûrlarında korunur. Ancak akletme kâhir nûrlarda sudûru ortaya çıkarmaz. Bu bağlamda Sühreverdî'nin açıklamalarındaki nûrluk anlamı düşünüldüğünde sudûrun nûr üzerinden kurgulanması daha tutarlıdır. Bu konunun izahı daha sonra tekrar gündeme gelecektir.

Sühreverdî'nin ayrıştığı bir diğer nokta ise varlık silsilesinde hâkimiyet ilkesidir. Hâkimiyet ilkesi daha üstün olan varlığın alttakine olan hâkimiyetini, onu yönetmesini ifade eder. Bu ilkenin karşısında aşk ve sevgi ilkesi vardır. Daha aşağıda olan varlık kendisinden üstün olana onun tamlık ve yetkinliğinden dolayı aşk ve sevgi duyar, onun gibi olmak ister. Aşk ve sevgi ilkesine Fârâbî ve İbn Sînâ'da özellikle Tanrı ve kozmolojik akıllar arasındaki ilişkide rastlanmaktadır. Meşşâî felsefede bu ilkelerin alttaki kâhir nûrun üstteki nûra sevgi ve muhabbet duyması itibarıyla karşılığı vardır. Kâhir nûrlar arasındaki üstteki nûrun alttaki nûra hükümlanlığı cihetiyle ise açık bir karşılığı yoktur. Sühreverdî'de bu yapı hâkimiyet ilkesi öne çıkarılarak ikili

¹⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 94; çev., 404, 405; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 347. Sühreverdî, bir sonraki bölüm detaylıca ele alınacağı üzere, Tanrı'nın eşyayı bilmesinin kendini bilmesine indirgenmesini kabul etmez. O, her ikisini ayrı ayrı bilir.

bir karaktere büründürülür ve özellikle soyut nûrlarda bu ikili karakter işletilir. Her bir soyut nûr kendisinden daha üstün olan nûra aşk ve sevgi besler. Soyut nûrların kendilerinden daha aşağı olana ise hâkimiyetleri söz konusudur.¹⁵ Nûru'l-Envâr ise her şeye hükmeder ve kendisinden daha üstün bir varlık da olmadığı için hiçbir varlık ona hükmedemez.¹⁶ Aşk ilkesi göz önüne alındığında ise Nûru'l-Envâr diğer varlıkların duyduğu aşkın doğrudan veya dolaylı muhatabıdır. O'nun ise yalnızca kendine olan aşkından söz edilebilir.

2. Sühreverdî Felsefesinin Temel Kavramları

Konunun ve temel meselelerinin izahına geçmeden önce Sühreverdî ontolojisini karakterize eden ve kullanılacak olan ana kavramların kısaca izah edilmesi bir zorunluluktur. Söz konusu isim kendine özgü kavramları ve terminolojisi olan Sühreverdî olduğunda bu gereklilik kendini daha da fazla hissettirir. Çünkü isim ve fiil temel yapısına dayanan dilde kavramlar birbirlerine gönderimle açıklanır. Bir kavram belli bir kavramlar kümesine, bir diğer kavram başka bir kavramlar kümesine gönderimde bulunur. Bu kümelerin kesişimleri, farkları ve birbirlerini kapsamaları söz konusudur. Dilin yapısına ilişkin analizler bir bahsi diğer olmakla birlikte Sühreverdî'nin felsefesini kurguladığı kavramsal ağ da doğal olarak böyle bir küme dünyası oluşturur. Onun sudûr anlayışını konu alan bu bölümde, okuyucusunda oluşabilecek kavramsal yüzergezerliği gidermek ve bölümü daha anlaşılır kılmak için bölümün üç temel kavramı aşağıda toplu bir şekilde kısaca izah edilmiştir. Bu izahlar yeri geldiğinde bölüm içerisinde daha da ayrıntılandırılacaktır. Ancak giriş mâhiyetinde böyle toplu bir izaha ihtiyaç hâsıl olmuştur.

¹⁵ Aslında Sühreverdî'deki aşk ve hâkimiyet ilkeleri Tanrı ve madde dışarıda tutularak bütün bir varlığı kapsayacak şekilde genişletilebilir. Zira Sühreverdî'ye göre madde hariç mümkün her bir varlığın nûr ve zulmet olmak üzere iki yönü vardır. Bir başka açıdan ise madde hariç olmak üzere mümkün her bir varlık kendisinden daha yukarıda olana göre zulmet, daha aşağıda olana göre ise nûrdur. Madde, Meşşâî felsefedeki maddeye gönderimde bulunmamakla birlikte, varlığın en altında yer alır. Sühreverdî'de cismin maddesi aşağıda ele alınacağı üzere niceliksel bir gönderime sahip olan miktardır. Madde cismin yapı taşlarından biridir ancak madde üzerine kurulan cisme ârızî nûr katıldığından maddeden üstün bir konuma sahiptir. Nûru'l-Envâr Zorunlu Varlık olduğu için O'nda da herhangi karanlık bir yön yoktur ve hâhimiyeti altında bulunduğu bir varlık da yoktur. Dolayısıyla aşk ve hâkimiyet ilkeleri Sühreverdî'de Tanrı ve madde dışarda tutularak bütün varlığı kapsayacak şekilde genelleştirilebilir.

¹⁶ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 78; çev., s. 340, 341.

2.1. Nûr Kavramı

Nûr Sühreverdî'nin kullandığı en temel ve en genel kavramdır. Sühreverdî'ye göre bu kavram apaçıktır ve ondan daha açık, daha anlaşılır bir kavram yoktur. Kendisi apaçık yani zâhir olduğu gibi kendisi dışındaki şeyleri de açığa çıkarır.¹⁷ Nûr Sühreverdî'nin varlık yerine kullandığı kavramdır. Ancak varlık kavramı yerine kullanılan nûrun ne anlama geldiği, içeriğinin ne olduğu Sühreverdî'ye tabidir. Bu cümle Sühreverdî için nûrun genel olarak varlıktan anlaşılan şeylere ilaveten özel belirlenimlere sahip olduğu şeklinde de ifade edilebilir. Sühreverdî'nin nûru bir hakikate gönderimde bulunur. Nûrluk şeklinde ifade edilecek bu hakikatin veya mâhiyetin -Sühreverdî felsefesinde anlamını bulduğu gibi- tek bir açılımı ve yayılımı vardır. Varlık tümüyle nûrdan ve nûrlu şeylerden oluşmaktadır. Varlıklar nûrdaki ve mâhiyetlerindeki kemal ve noksanlıklarına göre farklılaşır. Şeylerin mahiyetlerindeki tamlık ve yetkinlik aynı zamanda nûrlarındaki tamlık ve yetkinlik demektir. Bunlar zihinde ayrıştırılabilirler de hariçte aynı şeye karşılık gelir.

Meşşâîlerin varlık anlayışı, varlık kavramı üzerinden geliştiği için muhtemel ortaya konulabilecek varlık anlayışları/ontolojiler arasında sudûr şeklinde bir daraltmadır. Sühreverdî'nin nûru ise âdeta zaten başka türlü olması mümkün olmayan bir varlık anlayışı sunar. Varlık, mümkünler söz konusu olduğunda mâhiyetten ayrıştırılabilirken, nûr, tekrar ifade etmek gerekirse, zihin dışında böyle bir ayrıma kapalıdır ve parçalanması zor katı bir çekirdek olarak kendini gösterir. Bir diğer ifadeyle Sühreverdî zihin dışında bir varlık-mâhiyet ayrımını kabul etmez.¹⁸ Sühreverdî'nin “nûr metafiziği” şeklinde adlandırılacak varlık bilimi, özel bir varlık anlayışıdır.

¹⁷ Sühreverdî, “enne'n-nûr hüve'z-zâhiru fî hakikati nefsihî ve'l-muzhir li-gayrihî bi-zâtihî” der. Ayrıntılar için bkz: a.mlf., **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 68 ve 73; çev., s. 300, 301 ve 318, 319. Dînânî'nin de nûr-zuhûr ilişkisine özel vurguları vardır ve zuhûru olmaksızın nûrun olamayacağını söyler. Ayrıntılar için bkz: Dînânî, **Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri**, s. 279-309. Apaçık olma niteliğini Sühreverdî ayrıca varlık kavramı için de yapar. Ayrıntılar için bkz: Şihâbüddin Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât: Hikmet Parıltıları**, çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 338, 339. Ancak bu eseri Meşşâî tarzda yazdığı bir eser olduğu için nihâî görüşüdür denilemez. Varlık kavramıyla ilgili olarak Sühreverdî **Hikmetü'l-İsrâk**'te mâhiyetin asıllığını savunur ve varlığı hâricî gerçekliği olmayan akli bir itibar olarak niteler. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 41-46 ve 59, 60; çev., s. 172-201 ve 262-269.

¹⁸ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 41, 42, 46; çev., s. 178-183, 200, 201.

Sühreverdî için nûr dışında bir varlık alanı yoktur. Var olmak nûr olmak veya onunla ilişkili olmaktır. Bu manada Sühreverdî'nin monist¹⁹ bir varlık anlayışı vardır. Nûrun hakikati -ifade edildiği üzere- kendinde zâhir olması ve başkalarını zâhir kılmasıdır. Nûrun zuhûr şeklinde bir var oluşa işaret ettiği bilinmelidir. Varlığın tamamı nûr ve onun belirlenimlerinden ibarettir. Bu belirlenimlerin ortaya çıkışı yine nûrun en üst ve en yetkin belirlenimi olan bir ilkeye dayanır. Bu ilke özü itibariyle kendisine imkânın ve bilkuvvelîğin ilişmediği bütün yönlerden zorunlu ve bilfiil olan Nûru'l-Envâr'dır. O'ndan daha yetkin ve mükemmel bir varlığın olması mümkün değildir. Bütün mümkün varlıklar varlığın O'ndan taşması ile meydana gelir. O'ndan sudûr eden varlıklar derecelilik arz eder. Yine onlar da özleri itibariyle nûrdur ya da kendilerine âriz olan bir nûrla var olur. Cisimler kendilerine âriz olan bir nûrla varlığa gelen varlık grubunu oluşturur. Ancak aslında Sühreverdî'nin varlık anlayışında nûr olan ve cisim olan diye kategorik radikal bir ayrım yoktur. Varlığın veya nûrun Nûru'l-Envâr'dan taşmaya başlamasından itibaren zaten maddileşme başlamıştır.²⁰ Varlıklar birbirlerinden sahip oldukları nûrun kesâfet ve latâfetindeki farklılaşma ile ayrışır. Cisimler kendilerinde nûrun en az olduğu varlıklardır ve onların ötesi yokluktur. Öyle ki artık bu varlıkların özünü -kendilerinden daha üst varlıklardan farklı olarak- nûr değil Sühreverdîci bir kavram olan zulmet oluşturur. Sühreverdî'de maddeden veya aynı anlamdaki heyûlâdan kasıt zâtıyla kâim miktardır. Cisimler ancak kendilerine ilişkin âriz nûrla zuhûr bulur ve var olur. Çalışmanın hipotezi açısından ise varlıkların nûra farklı derecelerde gönderimde bulunması, Meşşâi sudûra nazaran Sühreverdîci sudûru daha tutarlı yapan en önemli unsurlardandır.

2.2. İşrâk Kavramı

İşrâk temel olarak Tanrı'nın biricik fiilidir ve O'nun cömertliğinin, bütün yönlerden bir olmasının ve tamlik ötesi yetkinlik demek olan mükemmelliğinin bir

¹⁹ Turğay, *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*, s. 80

²⁰ Bekiryazıcı, *Şihâbuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İşrak Anlayışı*, s. 99; Bekiryazıcı, *Şühâbeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, s. 165. Bir Sühreverdî yorumcusu olarak Bekiryazıcı'nın hem yüksek lisans hem de doktora çalışmasında aynı görüşü tekrarlaması dikkat çekicidir. Bizler de Sühreverdî'nin monist bir düşünür olduğu ve bütünlüklü bir evren anlayışı ortaya koymaya çalıştığı kabulünden hareketle bu yorumu daha tutarlı bulmuş, benimsemiş ve devam ettirmiş durumdayız. Ayrıca somutlaşma bağlamında benzer bir yorum için bkz: İsmail Erdoğan, "İşraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. VIII, S. 23, 2005, s. 129.

sonucudur. O'nun cömertliği gerekeni karşılıksız, bir menfaat elde etmeden, övülme isteği ve yerilme endişesi olmaksızın vermesidir.²¹ Mükemmelliği sadece bütün yetkinliklerin, güzelliklerin vb. onda olması demek değildir. O'nun mükemmelliği sahip olduklarının O'ndan taşması, diğer varlıkları da istidatları ölçüsünde sahip olduğu yetkinliklerle donatması demektir. Ancak Tanrı'ya yetkinlik ve kemâl anlamında pek çok sıfatın izafe edilmesi bu sıfatların bir çokluğa gönderimde bulunduğu anlamına gelmez.²² Nûru'l-Envâr tek, bileşiklik içermeyen basit bir zâttır ve O'nun fiilî de cömertliğinin, mükemmelliğinin, basit zâtının bir gereği olarak tektir. Bu fiil Meşşâî felsefedeki sudûra karşılık gelen işrâktır ve O'nun kendinde zâhir ve başkaları için muzhir olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Mümkün varlıklar Tanrı'nın işrâkı, aydınlatması ile yokluğun karanlığından varlığın aydınlığına çıkar. O'nun işrâkı varlık vermesidir.²³ Sühreverdî'nin de kullandığı bir benzetmeden faydalanılacak olursa Nûru'l-Envâr güneşe, ondan ışığın yayılması ve çevreyi aydınlatması işrâka, güneş ışınları ile varlıkların görünür olması var olmaya tekâbül eder.²⁴ Bu Tanrısal işrâk Nûru'l-Envâr'dan bir parçanın, O'nun zâtına ait bir şeyin ayrılması şeklinde gerçekleşmez.²⁵ O halde sudûr veya Sühreverdî'nin kimi zamanki adlandırması ile işrâk, Nûru'l-Envâr'dan farklıdır.

İşrâk, sudûr eden mücerret nûrlarda da -Tanrı'daki düzeyde yetkinliğe sahip olmasa da- devam eder. Nûru'l-Envâr'ın işrâkı ile doğrudan O'ndan basit tek bir mücerret nûr, bu en yakın nûr (*en-nûru'l-akreb*) dolayımında ise diğer mücerret nûrlar ve bütün âlem sudûr eder.²⁶ Mücerret nûrlar Nûru'l-Envâr'a en fazla benzeyen varlıklardır. Kendi aralarında ve Nûru'l-Envâr'la sahip oldukları nûrun yetkinliği üzerinden ayrışır. Bu benzeşme dolayımında Tanrısal işrâk onlara da sirayet eder. İşrâk Nûru'l-Envâr'dan çıkışı itibariyle tek olsa da mücerret nûrlarla çoğalarak ve yetkinlik bakımından azalarak devam devam eder. Dolayısıyla bütün işrâkların

²¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 85; çev., s. 370, 371.

²² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 95; çev., s. 410, 411.

²³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 85; çev., s. 368, 369; Turğay, *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*, s. 80, 81.

²⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 88; çev., s. 378, 379.

²⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 88; çev., s. 378, 379.

²⁶ Sühreverdî'nin sudûru Fârâbî ve İbn Sînâ'daki gibi semâvî akıllar üzerinden açıkladığı eserler, için bkz: Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât: Hikmet Parıltıları*, s. 444 vd.; a.mlf., *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 96 vd.; a.mlf., *Filozofların İnançları*, s. 206.

kaynağı Nûru'l-Envâr'dır. Çalışmanın konusunu oluşturan sudûr da burada izahı yapılan işrâktır. Bu meyanda bölüm içerisinde işrâktan daha fazla kullanılan sudûr, işrâk ile aynı anlamda kullanılmıştır.

İşrâkın sudûr anlamının dışında ancak onunla ilişkili bir anlamı daha vardır. Kâhir nûrlarda Sühreverdî müşâhede ve işrâk olmak üzere iki yön belirler ve müşâhede yönünden oluşan nûrların işrâk yönünden oluşarlardan üstün olduğunu belirtir.²⁷ Bu manada müşâhede nûrların illetlerine bakan yönü, işrâk ise özellikle kendi özlerine bakan yönüdür. Nûru'l-Envâr'ın bir illeti olmadığı için O'nun müşâhedesî söz konusu değildir. Bu manada O'nun fiili de işrâktır. Ancak bu işrâk kendisi dışındaki bütün varlıkların işrâklerinden ve müşâhedelerinden üstün ve onların kaynağı olan bir işrâktır. Kâhir nûrlardaki işrâk ve müşâhedeye tekrar dönülecek olursa bu yönlerin sonucu olarak kendilerinden başka varlıklar sudûr eder. İfade edildiği gibi müşâhede yönünden oluşan varlıklar işrâk yönünden oluşarlardan üstündür. Fakat burada nûrların bu iki yönüne bağılı olarak iki farklı fiilde bulundukları anlaşılmamalıdır. Çünkü nûrlar zâhirdir ve fiilleri başka varlıkları da zâhir yapmaktır. Dolayısıyla ortada derecelilik gösteren ve farklı yönlerden çeşitli adlarla anılan tek bir fiil vardır. Nûru ile aydınlatarak kendisi dışında bir şeye varlık vermek²⁸ anlamında bu fiil işrâktır.

İşrak de Sühreverdîci sudûra iç bütünlük katan ve onu Meşşâî sudûra göre daha tutarlı yapan önemli unsurlardandır. Bu çalışma akletmeye dayalı bir sudûra kıyasla varlığın zuhûrla özdeşleştirildiği işrâke dayalı bir sudûru daha tutarlı kabul eder. Bu tutarlılık ve bütünlüklülük iddiasının önemli dayanaklarından bir tanesi, Sühreverdî'nin nûr, işrak, zuhûr gibi birbiriyle daha uyumlu bir kavramsal şemaya sahip olmasıdır.

2.3. Zulmet Kavramı

Sühreverdî zulmeti nûrun yokluğu şeklinde tanımlar.²⁹ Zulmet özü itibariyle karanlık olan cisimsel varlıklara gönderimde bulunûr. Özü itibariyle karanlık olmak

²⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 107; çev., s. 462, 463; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî*, s. 388.

²⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 85; çev., s. 368, 369.

²⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 69; çev., s. 304, 305.; a.mlf Şihâbeddin Sühreverdî, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 58.

zâhir olmamak ve dolayısıyla var olmamak demektir. Bu varlıkların cevher veya araz olması farketmez. Cisimler ancak kendilerine ârız olan bir nûrla zâhir yani var olur. Cisimlerden ârız nûrun ayrılması ile geriye sadece karanlık yani zulmet kalır.³⁰ Hareketle birlikte zulmet, kâhir ve yönetici nûrların muhtaçlık yönünden ortaya çıkar.³¹ Zulmetin de kısımlarından bahsedilebilir. Cevher-i gâsık, hey'et-i zulmâniye ve berzah zulmetin çeşitli adlandırmalarıdır. Özü itibariyle zulmet olan bir varlık bir mahalle, bir konuya muhtaç değil ise cevher-i gâsık adını alır. Var oluşunda bir mahalle muhtaç ve ona tümüyle yayılmış ise hey'et-i zulmâniye denir. Berzah ise kısaca somut olarak kendisine işaret edilebilen; en, boy ve derinlik olmak üzere üç boyutluluğa sahip cisim demek olup cevher-i gâsık ve ona ilişen arazlarla var olur.³² Yalnız tekrar vurgulamak gerekirse kendisine ârız nûr ilişmemiş hiçbir cisimsel öge zuhûr sahibi olmadığı için var değildir. Bu manada hariçte kendisine işaret edilebilir olan bir cisim zuhûr sahibi olduğundan nûr kapsamındadır ve bu yönüyle salt cevher-i gâsık veya zulmânî hey'etlerden üstündür.

Cisimlerin tek bir cevherinden söz edilebilir ki o da miktar/ölçüdür. Cisim özel bir ölçü ve ona ilişen çeşitli arazlardan ibarettir. Sühreverdi arazlarla cismin kurulmasında bir beis görmez. Cisimlerin heyûlâsı durumundaki miktar³³ mücerret nûrların işrâkâtlarına mazhar olarak üç boyutlu hale gelir ve görünür olur. Aldığı işrâkleri kırması ve yansıtmaması bakımından bir ayna işlevi gören miktar, itibari ve niceliksel bir zemindir.³⁴ Aslında Sühreverdi'de nûr dışında bir varlıktan söz edilemez ve varlık nûrun çeşitli düzeylerdeki belirlenimleridir.³⁵ Cevher-i gâsık anlamında zulmet henüz arazlarla birleşerek bir cisim oluşturamadığı için yokluğu ifade eder. Bu manada madde/miktar ve cisim, nûrun en alt düzeydeki belirlenimleri, yokluktan önceki son duraklarıdır.³⁶ Cevher-i gâsık'ın da bu anlamda herhangi bir cisim olmakla belirlenmemiş, henüz var olmayan ve karanlıkta kalmış mutlak miktara karşılık geldiği

³⁰ Bekiryazıcı, *Şihâbuddin Sühreverdi'nin Hikmet-i İşrak Anlayışı*, s. 97

³¹ Sühreverdi, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 136; çev., s. 576, 577.

³² Sühreverdi, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 39 ve 69; çev., s. 162-165 ve 302, 303.

³³ Sühreverdi, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 51; *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 224, 225.

³⁴ İshak Arslan, *Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdi'nin Miktar Kavramı*, s. 51.

³⁵ Varlık-nûr tartışmasını Sühreverdi'nin lafzî görmediğine dair bir değini için bkz: Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdi Dersleri*, s. 228.

³⁶ Bekiryazıcı, *Şihâbuddin Sühreverdi'nin Hikmet-i İşrak Anlayışı*, s. 66.

söylenabilir. Fakat yine de ifade edilmelidir ki kendisine ârız nûr ilişmemiş hiçbir cisim, onu oluşturan cevher-i gâsık ve zulmânî hey'etler var değildir. Çünkü zâhir değillerdir. Zuhûr ise sadece nûrda vardır veya nûrda gerçekleşir. Dolayısıyla hariçte varlık gösteren cisim zuhûr sahibi olduğu için en alt düzeyde de olsa nûrun kapsamına girer.

3. Sühreverdî'nin Sudûr Anlamında Kullandığı Kavramlar

Sühreverdî sudûr üzerine inşa ettiği ontolojisinde var oluşu dile getirmek için çeşitli kavramlar kullanır. Genel anlamda var oluşu dile getiren bu kavramlar birbirlerinden, var oluş anlamının farklı yönlerini dile getirmeleri itibariyle ayrışır. Sühreverdî **Hikmetü'l-İşrâk**'te var oluş anlamını ifade etmek için işrâk, feyz, hudûs, halk, sudûr, zuhûr, husûl kavramlarını ve bu kavramların Arapça farklı çekimlerini kullanır. Söz konusu kavramların kullanımlarında genel olarak kelime anlamından pek fazla uzaklaşmaz ve bu kavramlar sudûra veya sudûrun belli bir parçasına işaret edecek şekilde anlam kazanır. Bu kavramlardan işrâk daha önce açıklanmıştı. Sudûr ise hem açıklanan kavramlarla belli ölçüde açıklığa kavuşmuş olacaktır hem de metnin sonraki bölümlerinde kendi anlamını bulacaktır. Geriye kalan kavramların özet bir şekilde bile olsa **Hikmetü'l-İşrâk**'te kullanılan anlamlarına işaret etmekte fayda vardır. Ancak çalışma bir tercüme çalışması olmadığı için bu kavramlar ve Türkçe karşılıkları, metinde daha serbest bir kullanımla okuyucusunu karşılayacaktır. Hem istisnaları ve nüansları olmakla birlikte Sühreverdî'nin var etme için kullandığı bu kavramlar birbiri yerine kullanıma uygundur.

Husûl, diğer kavramlarla da benzer şekilde Sühreverdî'nin mâzî, muzâri fiil çekimleri veya ism-i fâil şeklinde kullanımları ile karşılaşılan bir kelimedir. Sühreverdî'nin bu kavramı var olma, bir şeyden meydana gelme gibi anlamlarda kullandığı görülür. Örneğin bir mücerret nûrun başka bir mücerret nûru veya feleği meydana getirmesi için bu kavramı kullanır.³⁷ Sühreverdî'nin kullanımlarında sudûr ile ilişkili bir oluşa gönderimde bulunmakla birlikte esasında husûl kavramının bizâtihi kendisi bu var oluşun ve meydana gelişin nasıl olduğuna işaret etmez. Husûl eden varlık, örneğin bir yaratma sonucu da var olmuş olabilir, sudûr şeklinde de meydana

³⁷ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 88, 89; çev., s. 378-383

gelmiş olabilir. Sühreverdî'nin bu kavramı kullanımlarında sudûr anlamını kastettiği açıktır.

Sühreverdî'nin sudûr konusunu işlerken kullandığı kavramlardan biri de hudûstur. Hudûs ister zâtî olsun isterse zamansal, kelime anlamında sonradanlık anlamında bir oluşu bildirir. Sühreverdî hâdisi, bir zaman olmadığı halde sonradan olan, yani zamanın kendisini öncelediği şey şeklinde tarif eder ve hâdisin bağlı olduğu illetinin de hâdis olması gerektiğini söyler. Tersi de geçerlidir. Netice itibarıyla Sühreverdî hudûsu, zamansal bir sonradan oluş şeklinde anlar ve daha çok da ay-altı âlemdeki varlıklara ve buradaki oluş ve bozuluşa gönderim yaparken kullanır. Örneğin kendisinin bütün hâdisâtın feleklerin hareketinin eseri olduğunu ifade eden cümleleri vardır. Feleklerin hareketleri kesintisiz olarak yenilenir ve onlar da hâdistir.³⁸ Dolayısıyla hâdis ve hudûs kavramları daha çok cisimsel âlemle ilişkilidir.

Yaratma, varlığa getirme şeklinde anlaşılan 'halk' kelimesi de Sühreverdî'nin kullandığı kavramlardandır. Yaygın bir kullanımla karşılaşılmasa da halk, var etme ve bütün var edilenlerin toplamı yani mahlukât anlamında kullanılmıştır.³⁹ İbda' da halk gibi Sühreverdî'nin az kullandığı kavramlardandır. Daha çok mübdî' şeklinde Allah Teâlâ'nın yaratıcı olması ve yaratması için kullanılmaktadır.⁴⁰ Bu anlamının dışında bir kullanım tespit edilememiştir.

Zuhûr Sühreverdî'nin sudûr anlatısında öne çıkan ve onun nasıllığına önemli ölçüde katkı sağlayan bir kavramdır. Zuhûr, nûr metafiziğine içerik kazandıran ve Meşşâî sudûra göre onu daha tutarlı ve bütünleşik hale getiren merkezi bir kavramdır. Ortaya çıkmak, görünür olmak, apaçık olmak gibi anlamlara gelir. Nûr ile yakın ilişki içerisinde olan zuhûr kavramı ve zâhir, muzhir, ezhar gibi kullanımları Sühreverdî'nin sudûrunu Meşşâî sudûrdan önemli ölçüde farklılaştırır. Zuhûr Sühreverdî'de var olmakla eş anlamda kullanılır. Ancak zuhûrla var olmada açığa çıkmaya, görünür olmaya özel bir vurgu vardır. Görünür olma ise hariçte bulunmak, müşahedeye konu olmak, müşahede edilebilir olmak anlamındadır. Bahsedilen müşahede, duyuşal

³⁸ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 105-106, 108-110; çev., s. 450-455, 468-475.

³⁹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 99, 144, 146; çev., s. 432, 433, 610, 611, 618-621.

⁴⁰ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 74, 99; çev., s. 324, 325, 430, 431.

müşahade ile sınırlı değildir.⁴¹ Bu bağlamda bir şeyin hariçte ve zihinde olmak şeklinde çeşitli zuhûrlarından söz edilebilir. Bir şeyin zuhûru -eğer o şey özünde nûr ise- aklî bir yüklem olup hariçte o şeye zait bir şey değildir. Örneğin Sühreverdî nûrun kendinde zâhir, başkası için ise muzhir olduğunu dile getirir. Zuhûr, nûrun nûrluğu ile aynı ve ona zait değilken cisimler gibi özünde nûr olmayan varlıklarda onlara zaittir.⁴² Zuhûr, cisimsel varlıklar söz konusu olduğunda, siyahtan ve beyazdan ayrı bir şeydir.⁴³ “Zuhûr nûrun hakikati, izhâr ise sıfatıdır.”⁴⁴ Nefsin kendisi dışındaki şeyleri idraki, onları kendisine apaçık kılmak olduğu için bu da sıfat olmuş olur. Dolayısıyla zuhûr özünde nûr olan varlıklar için onların hakikatidir. Çünkü nûr ifade edildiği gibi kendinde apaçıktır (*ez-zâhir*). Özünde nûr olmayan varlıkların hakikatlerinde ise zuhûr yoktur. Onlar nûrların bir sıfatı olan apaçık kılmak (*el-izhâr*) ile zâhir olur.⁴⁵ Nûru’l-Envâr’dan kendine ve başkasına daha apaçık olan hiçbir şey yoktur.⁴⁶ Zuhûrun mertebeleri vardır ve en üst mertebesinde Nûru’l-Envâr yer alır.⁴⁷

Feyz de Sühreverdî’nin sudûru açımlayan kavramlarından. O, feyzi nûra ait fiil olarak görür ve nûrun fiilinin bizâtihi taşmak (*feyyâz li-zâtihi*) olduğunu söyler.⁴⁸ Nûr bizâtihi taştan, bir yaratıcının yaratması (*bi-ca’li’l-câ’il*) ile var olmayan mâhiyeti gereği fiilde bulunandır.⁴⁹ Feyz nûrun fiili olması bağlamında işrâk ile aynı anlama sahiptir.⁵⁰ Bu manada Nûru’l-Envâr da kâbil olan her varlığa taşar.⁵¹ O’nda değişme ve yok olma söz konusu olmadığı için taşma/feyz ebedîdir ve âlem bu taşmadaki

⁴¹ Örneğin Sühreverdî riyazetin hakkını veren bir talebenin cismani şeyleri gözlemlediği gibi ruhanileri de gözlemleyebileceğini (*irsât*) söyler. Ayrıntılar için bkz: a.mlf., **Kitâbü’l-Meşâri’ ve’l-Mutârahât**, s. 376.

⁴² Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 73; çev., s. 318-321

⁴³ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 63; çev., s. 282, 283. Aynı yerde Sühreverdî bir deney üzerinden ışının renklerden farklı bir şey olduğunu ispatlamaya çalışır. Işın âriz nûr kapsamındadır.

⁴⁴ Şîrâzî, **Şerhi Hikmeti’l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 286.

⁴⁵ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 73, 75, 76; çev., s. 318-321, 326-333; Şîrâzî, **Şerhi Hikmeti’l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 286-288.

⁴⁶ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 63; çev., s. 374-377.

⁴⁷ Dînânî, **Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri**, s. 298.

⁴⁸ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 75, 94, 120; çev., s. 328, 329, 404, 405, 516, 517.

⁴⁹ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 116; çev., s. 502, 503.

⁵⁰ Şîrâzî, **Şerhi Hikmeti’l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 291.

⁵¹ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 85; çev., s. 370, 371.

süreklilik ile varlığını devam ettirir.⁵² Feyz sadece Nûru'l-Envâr'a ait bir nitelik de değildir. Diğer mücerret nûrların da feyzinden bahsedilebilir.⁵³

4. Sühreverdî'de Varlık ve Nûr

Klasik metafizik teorilerinin geneli dil, dolayısıyla da mantık temellidir. Sühreverdî de bu anlayışı takip ederek en önemli eseri olan **Hikmetü'l-İşrâk**'a mantıksal bir zemin inşa ederek başlar. Sonrasında dil ve mantık üzerinden metafiziğe geçiş yapar ve bu geçiş esnasında Sühreverdî açısından günümüz dil felsefesi problemlerine konu teşkil eden herhangi bir boşluk gözükmez. Bu manada dildeki işaret nesneleri ile zihin ve işaret edilen nesnenin kendisi; bir başka ifade ile ad, adın tuttuğu şey, adlandırılan nesne ve öznenin bilinci arasındaki problematik boşluklar klasik metafizik anlayışında ve Sühreverdî'de henüz felsefî bir sorun olarak ortaya konulmuş değildir. Bu nedenle dilsel ve mantıksal analizlerden sonra doğrudan ontolojiye geçişte bir beis görülmez. Nitekim Sühreverdî de söz konusu doğrudan geçişi yapar.

Sühreverdî mantık ve problematiklerine dair bölümü ve sonrasında cisme dair temel meseleleri tamamladıktan sonra varlık ve metafizikle ilgili konulara geçer. Bu bölümün temel gayesi Sühreverdî'nin sudûr şemasını betimlemektir. Bu temel gaye de çalışmanın hipotezinin en önemli dayanağıdır. Bir diğer ifadeyle bölüm, Meşşâî sudûra kıyasla daha tutarlı ve bütünlüklü olduğu iddiası ile Sühreverdîci sudûrun bir fotoğrafını çekmektedir. Bu fotoğrafta Sühreverdîci sudûru karakterize eden ve bu sudûrun üzerine inşa edildiği belli kavramların öne çıktığı görülür. Nûr, Nûru'l-Envâr, mücerret nûr, ârizî nûr, cevher-i ğasık, berzah, karanlık hey'et ve işrâk söz konusu kavramların başlıcalarıdır.⁵⁴ Söz konu kavramlardan bir kısmı daha önce giriş sadedinde kısaca izah edilmişti. Nûr kavramı da kısa izahı yapılan kavramlardandır. Şimdi ise yapılan izahatlar ihtiyaç duyuldukça detaylandırılacaktır.

⁵² Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 108; çev., s. 466, 467.

⁵³ Örnek olarak bakılabilir: Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 136; çev., s. 578, 579.

⁵⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 69; çev., s. 302, 303.

Şüphesiz Sühreverdî felsefesini karakterize eden en önemli kavram *nûr*dur.⁵⁵ Sühreverdî’de *nûr* kavramı en genel kavramlardan olup sudûr sisteminin diğer bütün kavramlarını açıklar bir rol üstlenir. Çünkü Sühreverdî felsefesinin pek çok kavramı *nûr* kavramının kapsamına girer. Bu manada *nûr*, büyük ölçüde felsefedeki varlık kavramını karşılar.⁵⁶ Mevcûdâtın yokluktan varlığa gelişi Sühreverdî’de bir gizlilikten açığa çıkma, karanlıktan *nûra* gelme şeklinde anlaşılabilir.⁵⁷ Ancak Sühreverdî varlık/vücûd kavramını eserlerinde ayrıca kullanır.⁵⁸ İki kavramın ayrı ayrı kullanılması farklı anlamlara sahip oldukları izlenimi vermektedir. Sühreverdî’nin varlığı aklî bir itibar olarak ele alması ayrı bir problemdir. Fakat genel olarak felsefedeki varlık kavramının yerine bir kavram ikame etmesi gerekir. Bu muhtevadaki varlık kavramına en yakın karşılık Sühreverdî’de *nûr*dur. Ancak özellikle Sühreverdî’nin cisim teorisi dikkate alındığında varlıkta her şeyin *nûr* olmadığı hissiyatı oluşturur.⁵⁹ *Nûrun* varlığı karşılayamaması, kapsamına girmesini gerektirir. Sühreverdî ilkesel boyutta *nûr* kavramını varlık kavramına karşılık gelecek şekilde ortaya koyar. Ancak cisim anlayışı gibi daha tikel mevzuların izahında *nûrun* dışında kalan varlık alanları olduğu izlenimi doğar. Bu izlenimin yanlışlığı, zulmet kavramına dair yapılan açıklamalarla ortaya çıkar. Zulmetin *nûrun* yokluğu şeklinde tanımlanması, *nûr* olmaksızın hiçbir şeyin varlık alanına çıkamaması Sühreverdî’nin düalist bir düşünür olmadığını gösterir. Dolayısıyla nihai manada bütün varlık *nûrun* çeşitli derecelerdeki belirlenimlerinden ibarettir.

⁵⁵ *Nûr* kavramının Heyâkılı’n-Nûr adlı eser bağlamında iki farklı yorumunun karşılaştırması için bkz: Mehmet Fatih Arslan, “Sühreverdî’nin Heyâkılı’n-Nûr’u Nasıl Anlaşılmalı?: Devvânî ve Deşteki Şerhleri Bağlamında Bir İçerik Analizi”, **İslâmî İlimler Dergisi**, C. 12, sy. 1 (2017 Bahar), s. 239-258. Bundan sonra esere ismi “Sühreverdî’nin Heyâkılı’n-Nûr’u Nasıl Anlaşılmalı?” şeklinde kısaltılarak atıf yapılacaktır.

⁵⁶ Ömer Türker ve İshak Arslan da aynı görüşü dile getirmektedirler. Bu sözlü dile getirme için bkz: Ömer Türker, İshak Arslan, İbrahim Halil Üçer, “Sözün Özü 56.Bölüm (İslam Düşünce Geleneğinde İsrakilik)”, (Çevrim içi) <https://www.youtube.com/watch?v=KAw3wXdHNFU>, 6 Mart 2019.

⁵⁷ Bu benzetmeleri yapan Molla Sadra varlıkların yokluktan varlığa çıkmaları yönüyle bütün varlığın *nûr* olduğunu söyler. Ayrıntılar için bkz: Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti’l-İsrâk-ı Sühreverdî**, s. 275.

⁵⁸ Kastedilen kavram vücûttur ancak bunun yanında mevcut kavramı da kullanılır. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, **El-Elvâhu’l-İmâdiyye**, s. 78.

⁵⁹ Bu konuda *nûru* Meşşâî felsefedeki akıl kavramına eşitleyen bir okuma için bkz: Bekiryazıcı, **Şühâbeddin Sühreverdî’nin Felsefesinde Ontoloji Problemi**, s. 157; a.mlf., **Şihâbuddin Sühreverdî’nin Hikmet-i İsrak Anlayışı**, s. 103.

Sühreverdî'nin varlık kategorilendirmesine gelindiğinde ise ona göre her bir varlık ya zorunludur veya mümkündür.⁶⁰ Zorunlu, varlığı; imkânsız ise yokluğu zarûrî olanıdır. Mümkün varlığı ve yokluğu zorunlu olmayandır.⁶¹ Dolayısıyla mümkün varlık kendi kendine var olamaz ve varlığını yokluğuna tercih edecek bir sebebe ihtiyaç duyar. Mümkünün yokluğu ise illetinin yokluğu iledir. Kendinde mümkün olan varlık illetinin varlığı sebebiyle zorunlu varlık, illetinin yokluğu nedeniyle ise imkânsız varlık olur.⁶² Sühreverdî'nin bu tasnifi var olanlara/mevcudata yöneliktir. Esasında kendisi daha öncede ifade edildiği gibi varlık kavramını aklî bir itibar olarak kabul eder⁶³ ve anlam olarak varlığı mevcuttan ayırır.⁶⁴ Bu nedenle Sühreverdî için zihin dışında 'varlık'tan söz edilemez. Varlığın hariçten olumsuzlanması küllî bir kavram olarak itibara alındığını gösterir. Çünkü Sühreverdî'ye göre hangi küllî olursa olsun zihin dışın bir varlığı yoktur.⁶⁵ Bir nevi dış dünyada varlıktan değil mevcutlardan bahsedilebilir.

Sühreverdî, felsefesinin temel kavramlarından olan nûrun apaçık (*zâhir*) olduğunu ve başka şeyleri de açığa çıkardığını (*muzhir*) söylemişti.⁶⁶ Apaçık olmaklık nûra ilave bir şey olmadığı gibi özünde nûrdan daha açık (*ezhar*) bir şey de yoktur.⁶⁷ Nûr kendinde apaçıktır ve bu nedenle de en tanıma ihtiyaç duymayan şeydir.⁶⁸ Bu yönüyle nûr, Meşşâilerdeki varlık kavramına tekabül eder ki orada da varlık, tasavvur açısından en öncelikli ve en açık kavramlardandır. Sühreverdî'nin nûr kavramının zâhir ve muzhir olması sadece bilinebilirlikle alakalı bir durum değildir. Özellikle Nûru'l-Envâr'ı dikkate alarak söylenilecek olursa nûrun zâhir olması bizâtihi var olmasını, muzhir olması ise diğer varlıkları var kılmasını ifade eder. Sühreverdî'de

⁶⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 39; çev., s. 166, 167; a.mlf., *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 78. Sühreverdî bir diğer eserinde varlık konusunda aklî cihetlerinin üç olduğunu söyler. Bunlar, mümkün, imkânsız ve zorunludur. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, *Nûr Heykelleri*, s. 12.

⁶¹ Sühreverdî, *Nûr Heykelleri*, s. 12.

⁶² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 39; çev., s. 166, 167; a.mlf., *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 78; a.mlf., *Nûr Heykelleri*, s. 12. Ayrıca Sühreverdî'nin mevcudu "müessir", "müteesir" ve "eser" şeklinde üçlü bir ayrımı için bkz: a.mlf., *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât*, s. 327, 344, 377.

⁶³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 41 ve 111; çev., s. 172-175 ve 478, 479.

⁶⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 41; çev., s. 174-177.

⁶⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 7, 8; çev., 26, 27. Sühreverdî nûr olmaklık mâhiyetinin (*el-mâhiyetü'n-nûriyye*) de tümel olması dolayısıyla dış dünyada olmadığını söyler. Ayrıntılar için bkz: a.mlf., *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 82; çev., s. 352, 353.

⁶⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 68 ve 73; çev., s. 300, 301 ve 318, 319.

⁶⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 73; çev., 3018, 319.

⁶⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 68; çev., s. 300, 301.

varlık kavramından nûra geçişte bu ve benzeri anlam farklılaşması söz konusudur. Apaçık olması ve tanıma ihtiyaç duymaması itibariyle nûr kavramı, Meşşâilerdeki varlık kavramını hatırlatsa da tamamen onlardaki gibi bir varlık tasavvuruna sahip olduğu söylenemez. Esasında Sühreverdî bütün bir varlığı nûrla ve nûrun belirlenimleri⁶⁹ ile açıklamaya çalışır. Bu manada da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu sudûr görüşündeki Tanrı-madde veya Tanrı-cisim ikiliği Sühreverdî'de temel olarak yoktur. Çünkü Meşşâî filozoflar var edenle var olan arasında sudûr üzerinden benzerlik ilişkisi kurmuşlardır ve akılsal bir varlık olan Allah'tan yine ona benzer varlıklar meydana geldiğini söylemişlerdir. Sühreverdî'nin düşüncesinde benzerini meydana getirme görüşü, daha kapsamlı bir şekilde devam ettirilir. Bu bağlamda nûr tek varlık ilkesidir ve var olanlara dereceli bir şekilde yani teşkîkle yüklenir.⁷⁰ Sühreverdî'nin monist felsefesi ve teşkîkî varlık anlayışı, kendisine daha tutarlı ve bütünlüklü bir sudûr şeması sunmasının yanı sıra, ona özgünlük de katar. Nûr-zuhûr ilişkisi de bu duruma hizmet eder. Buna karşılık Meşşâî felsefedeki ay-altı ve ay-üstü âlem ayrımı ve de madde-sûret birlikteliğine dayanan cisim görüşü belli bir ikilik meydana getirmektedir. Tanrı'dan başlayarak devam eden benzerini meydana getirme süreci, cisimle birlikte radikal bir değişime uğrar. Cismi oluşturan madde ve sûret; cisme, izahı zor bir şekilde cisimsel olmayan varlıklardan sudûr ederek gelir. Oysa Sühreverdî hem madde sûret teorisini hem de ay-üstü evren, ay-altı evren ayrımını belli açılardan reddeder ve nûr metafiziği üzerinden daha bütünleşik bir evren tasavvuru ortaya koymaya çalışır.⁷¹ Sühreverdî'nin nûr üzerinden ortaya koymaya çalıştığı bütünlüklü varlık görüşü monist iddiası bakımından eleştiriye açıktır. Zira karanlığı (*zulmet*) nûrun yokluğu olarak tanımlayıp⁷² kapkaranlık cevherden ve onun berzahı taşımasından söz edilmesi, nefis-beden birlikteliğine dayanan semâvî cisimler ve

⁶⁹ Belirlenim kavramının metin içerisinde genel olarak varlık kazanmış hakikate veya kendinde mâhiyetlere gönderme yaptığı söylenebilir.

⁷⁰ Dînânî, **Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri**, s. 277. Ayrıca bkz: Muhittin Macit, "Teşkîk", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XL, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 567, 568.

⁷¹ Arslan, **Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı**.

⁷² Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 69; çev., s. 304, 305.; a.mlf., **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 58.

Dünya'daki canlılar belirli bir ikiliği çağrıştırmaktadır. Ancak bu metin Sühreverdî'yi monist bir düşünür olduğu üzerine inşa edilecektir.

Buraya kadar söylenenler muvâcehesinde varlık-nûr ilişkisi özetlenecek olursa nûr Sühreverdî için varlığın tek ilkesidir. Sühreverdî'nin nûr üzerinden inşa ettiği varlık anlayışı, varlık/vücûd temelli varlık anlayışlarına nazaran daha özel belirlenimlere sahiptir. Meşşâîlerin varlık temelli metafizik düşüncelerinde varlık, tüm var olanlara eşit olarak yüklenir ve felsefenin konusunu teşkil eder. Varlık en temel ve en açık kavramdır. Sühreverdî'nin nûr kavramı ise varlıklara eşit derecede yüklemlemeyi kabul etmez. Nûr varlıklara dereceli bir şekilde yüklenir ve hiyerarşik bir varlık düzeni ortaya çıkarır. Yine nûr kavramı kendinde apaçıktır ve başkalarını da apaçık yapar. Oysa varlığın şeyleri apaçık yapma gibi bir fonksiyonu yoktur.⁷³ Dolayısıyla Sühreverdî için nûr olarak varlıktan veya nûrla birlikte var olmaktan söz edilebilir. Sühreverdî varlık kavramının anlamını ve gönderimlerini kendisi yeniden belirlemiş ve buna nûr adını vermiştir. Diğer bir ifade ile nûr, Sühreverdî tarafından sınırları ve içeriği daha özel olarak yeniden belirlenmiş varlık demektir. Onun nazarından varlığın nûr olarak belirlenimi dışında Meşşâîlerin kullanımları ya hatalıdır veya aklî itibarlardır. Sühreverdî açısından doğru olan, varlığın kendi felsefi kullanımındaki nûr olarak anlaşılmasıdır. Onun varlık yerine nûr kavramını kullanması, kendi felsefesi açısından varlığın, özellikle Meşşâî felsefedeki kabul etmek istemediği anlamlardan temizlenmesi ameliyesi olarak da görülebilir. Nihâî noktada Sühreverdî, Meşşâî varlık kavramına müdahalede bulunmuş; var olan bazı anlamları varlık kavramından çıkartmış ve kendi düşüncesince yeni anlamları ekleyerek bu kavramı nûr kavramı ile değiştirmiştir.

Bu başlık altında son olarak Sühreverdî'nin düşüncelerini anlatırken kullandığı dile değinmek gerekir. Sühreverdî'de varlık kavramı yerine nûr kavramı kullanılarak sunulan içerik zihne yaklaştırılmıştır. Kullanılan benzetmeler ve nûr kavramının çağrışımları, Fârâbî ve İbn Sînâ'daki varlık kavramına göre daha somut ve anlaşılabilir

⁷³ Metin yazarının kanaati genel bir kavram olarak varlığın diğer kavramları açıklayıcı bir rol üstlenmesi, Sühreverdî'deki nûrun kendinden başka şeyleri apaçık yapması ile aynı değildir. Sühreverdî'de nûrun başka şeyleri apaçık yapma niteliği ontolojik bir belirlenime de hâizdir. Oysa varlığın açıklayıcı özelliği daha kavramsal ve epistemik bir gönderimde bulunur.

olma izlenimi yaratmaktadır. Sühreverdî'nin özellikle sudûr sürecini anlatırken ortaya koyduğu içerik de bu görelî somutluğu desteklemektedir. Tanrı, ondan sudûr eden varlıklar ve sudûr sürecinin bizâtihî kendisi, Fârâbî ve İbn Sînâ'da daha soyut ve tenzihî bir dille anlatılır. Ayrıca kavramlar arası geçiş yapmak, daha zordur ve izaha muhtaçtır. Sühreverdî'de mevzubahis içerik görelî bir somutluk taşır ve teşbihî özellikler öne çıkar. Sühreverdî'nin kullandığı kavramlar birbirlerine yaptıkları çağrışımlar açısından da daha başarılıdır. Bu da Sühreverdîci sudûr kurgusunun daha tutarlı olduğu görüşünü destekler. Bu bağlamda iki ekolün Tanrı tasavvurlarına bakıldığında Sühreverdî'nin Tanrı'sı daha iletişime açık ve dua edilebilir bir yakınlıktadır. Oysaki Sühreverdî'nin Tanrı'sı büyük oranda Meşşâîlerin Tanrı'sı ile aynı özellikleri taşır. İsrâkî sudûr, temelini Meşşâî felsefeden alsa da, İslâm dünyasındaki tasavvufî ekollere daha yakındır. Bu yakınlık Sühreverdî'nin dilindeki teşbihîlikte de görülür. Ayrıca Meşşâîlerdeki sudûra kıyasla Sühreverdî'nin sudûr anlayışında Tanrı ile sudûr eden varlıklar arasındaki benzerlik daha fazladır. Bu benzerliği ve aradaki yakın ilişkiyi belirleyen kavram nûrdur.⁷⁴

4.1. Asâlet-i Mâhiyet Tartışması ve Nûr

Varlığı itibarileştiren Sühreverdî'nin, kendisinden sonra önemli bir literatür teşkil eden asâlet-i mâhiyet tartışmasını başlattığı kabul edilir.⁷⁵ Sühreverdî'nin ortaya attığı mâhiyetin asıllığı düşüncesi Molla Sadrâ, Mîr Dâmâd gibi düşünürleri önemli ölçüde etkilemiştir.⁷⁶ Bu ve diğer başka Sühreverdî sonrası düşünürler arasında varlığın mı yoksa mâhiyetin mi asıl olduğu hususunda bir ayrışma ortaya çıkmıştır. Bu ayrışmada tarafları, varlığın asıllığını savunanlar ile mâhiyetin asıl olduğunu savunanlar oluşturur. Örneğin Molla Sadrâ varlığın asıl olduğu görüşünü

⁷⁴ Ekrem Demirli de mutasavvıfların sudûr düşüncesindeki Tanrı-Âlem ilişkisi bağlamında benzeşmelerini benimsediklerini ve çok beğendiklerini ifade eder. Ayrıntılar için bkz: Ekrem Demirli, "Ekrem Demirli, Fusûsu'l-Hikem Okumaları, 9.Seminer", (Çevrim içi) <https://www.youtube.com/watch?v=rZlgMGoYnlw>, 11 Mayıs 2019.

⁷⁵ Muhsin Habibi, "Sühreverdî Felsefesinin Mîr Dâmâd'ın Asâlet-i Mâhiyet Teorisine Etkisi", **Osmanlı ve İran'da İsrak Felsefesi**, ed. M. Nesim Doru vd., çev. Mahmut Meçin, İstanbul, Divan Kitap, 2018, s. 262.

⁷⁶ Habibi, **Sühreverdî Felsefesinin Mîr Dâmâd'ın Asâlet-i Mâhiyet Teorisine Etkisi**, s. 263-264. Ayrıca bkz: İbrahim Kalın, **Varlık ve İsrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru**, çev. Nûrullah Koltay, 2. bsm., İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 78-85 ve 97-103. Bundan sonra bu esere "Varlık ve İdrak" şeklinde atıfta bulunulacaktır.

benimseyerek⁷⁷ Sühreverdî'den farklılaşır. Mîr Dâmâd ise daha orta bir yol tutturarak mümkün varlıklarda asıl olanın mâhiyet, Allah Teâlâ'da ise varlık olduğunu savunur.⁷⁸

Asâlet-i mâhiyet tartışmasına dair Sühreverdî'nin görüşleri özetle şu şekildedir: İbn Sînâcî varlık-mâhiyet ayrımında asıl olan mâhiyettir⁷⁹ ve yaratılan/var edilen de mâhiyettir.⁸⁰ Ancak mâhiyetin yaratılması hariçte var kılınması anlamındadır. Mâhiyet olmak itibariyle mâhiyet yaratılmış değildir.⁸¹ Varlığın var edilmesi ve varlığın hariçte şeylere zait olması söz konusu değildir. Dolayısıyla dış dünyada (*fi'l-â'yân*) varlık mâhiyetle aynıdır ve ayrılamaz. Meşşâîlerin kabul ettiği gibi bir ayrıştırma girişimi teselsül ortaya çıkarır ve imkânsızlıklara varır.⁸² Bu manada Sühreverdî özcü bir metafiziğe sahiptir.⁸³ Onun nûr kavramı içerik olarak bir hakikat betimlemesine, bir öze ve dolayısıyla mâhiyete karşılık gelir. Hatta nûrun bizâtihi varlığın kendisinin mâhiyeti olduğu da söylenebilir. Sühreverdî'nin özcü bir metafiziğe sahip olması ve bu özün varlıklara farklı derecelerde gönderme yapan nûr şeklindeki tek bir öz olması, onun daha tutarlı ve bütünlüklü bir varlık anlayışına sahip olmasını sağlayan temel unsurlardır. Bütün var olanlara eşit yüklenen bir kavram olan varlık üzerinden tutarlı bir ontoloji inşa etmek daha zordur. Hele ki sudûr gibi kademeli bir oluşu ifade eden ontolojiler, teşkîkî bir anlayışı ilzam ettirir gibidir.

Sühreverdî için kavram olarak varlık bir boş gösterendir. Şeylerden soyutlanan genel bir tasavvur olarak varlık kavramına, dış dünyaya tekrar yönelindiğinde bilfiil bir karşılık bulunamaz.⁸⁴ Bununla birlikte o Meşşâîlerin varlık kavramına yükledikleri apaçık olma ve tanıma ihtiyaç duymama özelliğini nûra atfeder. Nasıl ki varlık apaçıktır ve kendisi dışındaki kavramları da açık kılar, nûr da benzer şekilde apaçıktır

⁷⁷ Kalın, **Varlık ve İdrak**, s. 97-103; Habibi, **Sühreverdî Felsefesinin Mîr Dâmâd'ın Asâlet-i Mâhiyet Teorisine Etkisi**, s. 264.

⁷⁸ Habibi, **Sühreverdî Felsefesinin Mîr Dâmâd'ın Asâlet-i Mâhiyet Teorisine Etkisi**, s. 272.

⁷⁹ Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât: Hikmet Parıltıları**, s. 370;

⁸⁰ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 111; çev., s. 478, 479.

⁸¹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 116; çev., s. 502, 503.

⁸² Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 42; çev., s. 178-181; Şîrâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 184.

⁸³ Kalın, **Varlık ve İbrak**, s. 81 ve 97-100.

⁸⁴ Cümle Kalın'ın "Sadrâ'ya göre varlık zihin tarafından idrak edildiğinde, bilfiil varlıkta kendisiyle örtüşen herhangi bir gerçeklik olmayan genel bir tasavvur olduğu doğrudur." ifadesinden çıkarsanmıştır. Ayrıntılar için bkz: Kalın, **Varlık ve İbrak**, s. 100.

ve apaçık kılma özelliğine sahiptir.⁸⁵ Literatürde kendisine yer bulan Sühreverdî'nin mâhiyetlerin asâletini savunduğu iddiasını, onun felsefî açıklamalarından çıkarmak pek kolay gözükmemektedir. Hele nûr kavramını varlık kavramını karşılamak için kullandığı kabulü ciddi kafa karışıklığı doğurmaktadır. Burada nûr ile mâhiyet kavramının uzlaştırılması ve aralarındaki ilişkinin ortaya konulması gerekmektedir.

Mâhiyetlerin asıl olması ile ilgili problem mümkün varlıklardan ziyade Zorunlu Varlık'la ilgilidir. Zira Meşşâî anlatımdaki mâhiyetin asıl olması, mâhiyetin asıl olması itibariyle bütün varlıklara teşmil edildiğinde herhangi bir varlıktan söz edilmez. Mâhiyetlerin asâleti bir bahsi diğer olmakla birlikte metnin çelişkiden âzâde kılınması için burada kısa bir açıklama gerekli olmuştur. Hem tekrar tekrar ifade edildiği üzere nûr, ilkesel belirli bir hakikate gönderme yapması itibariyle mâhiyetle doğrudan ilişkilidir. Öyle ki Sühreverdî'nin nûr metafiziği Meşşâîlerdekinden farklı bir gönderime sahip mâhiyet metafiziğidir.

Konuyla yakından ilişkili ve kesin yargılardan bir tanesi Sühreverdî'nin nûrun asıllığını savunmasıdır.⁸⁶ Bütün felsefî düşüncesini nûr üzerine inşa etmesi itibariyle Sühreverdî'de nûrun asıl olduğu söylenebilir. Problem, varlığa karşı asâlet-i mâhiyetten asâlet-i nûra taşındığında, mâhiyetin asıllığı ile nûrun asıllığı arasında yakınlık tesis edilmesi gerekir.⁸⁷ Aşağıda bölüm içerisinde daha ayrıntılı görüleceği üzere Sühreverdî'nin nûr kavramı, var olmaklık hakikati ortaya koyan bir içeriğe sahiptir. Sühreverdî, aklî bir itibar kabul ettiği ve apaçıklığı hususunda eleştirdiği Meşşâîlerin varlık kavramının, bir hakikati ve belirlenimi olmadığı görüşündedir. Bir nevi onların kullandığı haliyle varlığın kendisi olarak bir özelleşmesi ve belirliliği söz konusu olmadığı için hariçte kendisi olarak yoktur. Var olan her şey belirli bir şey olarak vardır. Belirlilik, sınır ise mahiyetin özellikleridir. Meşşâîlerin varlığı ise hem belirsiz, içeriksiz bir kavramdır hem de Meşşâîlerin eşit yüklem olduğu iddiası ile varlıktaki çeşitliliği açıklamaya yetmemektedir.⁸⁸ Oysa Sühreverdî'nin nûru, bir

⁸⁵ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 68 ve 73; çev., s. 300, 301 ve 318, 319.

⁸⁶ Dinânî, **Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri**, s. 230.

⁸⁷ Metin yazarı bu yönde bir kanaate sahiptir ve bu başlık altında devam edegelen açıklamaları Sühreverdî okumalarından elde ettiği izlenimler doğrultusunda yürütmektedir.

⁸⁸ Konuyla ilgili buradaki son birkaç cümlemiz şu çalışmaya dayanmaktadır: Salih Aydın, **Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2018, s. 118-122.

hakikat ve belirlenmişlik bildirir. Bu yönüyle mâhiyete benzerdir. Zâhir ve muzhir olması bu hakikate dâhildir. Zâhir yani bir nevi görünür olmak Sühreverdi’de bizâtihi var olmaktır. Muzhir ise başkalarını görünür kılmak yani varlığa getirmektir. Meşşâîlerin varlık kavramı ise hariçte tezâhür etmiş mâhiyetlerden bir soyutlamadır. Nihâî bir yargıya varılacak olursa nûrun asıllığı, mâhiyetin asıllığı ile aynı şeydir.

Asâlet-i mâhiyet ile ilgili olarak son bir meselenin daha açıklığa kavuşturulması gerekir. O da mâhiyetlerin var olmaklıkla veya eşdeğer ifadeyle hariçte mevcut oluşla ilişkisidir. Sühreverdi’ye göre bütün varlıklar ya nûrdur veya nûrludur.⁸⁹ Yoksa var olamaz. Nûrluk hakikatının mutlak sahibi ise Nûru’l-Envâr’dır. Bütün varlık bu sert çekirdek ve onun sudûrundan yani taşmasından ibarettir. Nûr olmaklık dışında bir var olmadan söz edilemez. Çünkü nûrun yokluğu zulmettir, zulmet ise daha önce geçtiği üzere yokluk demektir. Mümkün varlıkların mevcut oluşları Nûru’l-Envâr’a bağlandığında, varlık-mâhiyet ilişkisi ile ilgili ihtiyaç duyulan açıklama ve problemin düğüm noktası da Tanrı ve onun var oluşuna kaydırılmış olur. Sühreverdi’nin bu noktada mâhiyetlere tamlık ve noksanlık atfettiği görülür. Var olanlar kendi aralarında mâhiyetlerin tamlığı ve eksikliği yönünden de ayırır. Mâhiyetlerin zâtları itibariyle mahalle ihtiyaç duymayacak bir tamlığa veya mahalle muhtaç olabilecek bir eksikliğe sahip olabileceğini söyleyen Sühreverdi cevherliği bir şeyin mâhiyetinin kemali olarak değerlendirir.⁹⁰ Sühreverdi’de Zorunlu Varlık’ı diğer varlıklardan ayıran da mâhiyetindeki yetkinliktir denilebilir. Nûru’l-Envâr mâhiyetinin yetkinliği sebebiyle varlığı zorunlu olan ve varlığında illete ihtiyaç duymayandır. Hatta O’nun varlığından ayrı düşünülemeyen mâhiyeti veya nûrluğu, o kadar mükemmel ve yetkindir ki diğer varlıkların da illeti konumundadır. O’nun dışında hiçbir varlığın mâhiyeti zorunlu ve illetsiz olabilecek kadar yetkin değildir. Dolayısıyla varlıklar mâhiyetlerinin tamlığı ve yetkinliği üzerinden varlık gösterir, görünür hale gelir.

⁸⁹ Sühreverdi, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 69; çev., s. 302, 303.

⁹⁰ Sühreverdi, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 43, 44, 45, 56, 60; çev., s. 188, 189, 194, 195, 250, 251, 268, 269; Şîrâzî, **Şerhi Hikmeti’l-İşrâk-ı Sühreverdi**, s. 228, 229.

5. Nûr ve Belirlenimleri

Yukarıda nûrun asıl olduğu ve özel belirlenimlere sahip bir varlık anlayışını ihtiva ettiği söylenmişti. Söz konusu bu nûrun başta gelen özelliklerinden bir tanesi kendinde apaçık olması ve başkalarını da apaçık yapması idi.⁹¹ Şeyleri hakikatleri bakımından nûr olan ve olmayan diye ikiye ayıran Sühreverdî, nûru da kendi içerisinde başkasına hey'et/âriz olan “ârizî nûr” ve başkasının hey'eti/ârizi olmayan “mücerret nûr” diye ikiye ayırır.⁹² Mücerret nûrlar bizâtihi nûrdur ve kendi zâtlarının farkındadır. Kendi zâtlarının farkında olmaları idrak sahibi olmaları demektir ve her mücerret nûr müdrik⁹³ ve canlı/hayyır.⁹⁴ Mücerret nûrların kendilerini bilmeleri bir imge dolayımında değil doğrudandır.⁹⁵ Yine saf/mücerret nûrlar insanın duyuşsal idrak alanına kapalı olup bu nûrların yönlülüklerinden ve belli bir formları olmasından bahsedilemez.⁹⁶ Mahalden ve mekândan münezzeh (*li-takaddüsihima*) olmaları hasebiyle mücerret nûrlar arasında rekabet/çekişme (*müzâhame*) olmaz.⁹⁷

Ârizî nûrlara gelince kimisi kendisine işaret edilebilir niteliktedir ve belli formlar altında kendilerini izhar eder. Ârizî nûrlar var olmak için bir konuya ihtiyaç duyar. Ârizî nûr bir konuda bulunması itibariyle araz değildir. Ârizî nûr, âriz olarak bir konuda bulunur.⁹⁸ Bu bulunuşu sayesinde var olur. Ârizî nûrun kapkaranlık cevherde bulunması varlığını ondan aldığı anlamına gelmez.⁹⁹ Öyle olması üstün olanın daha aşağı olan tarafından var edilmesi demek olur ki bu abestir. Yine onun açıklığı kendi zâtından dolayıdır ve ona ilave değildir. Zâtı ile açıklığı arasında öncelik sonralık yoktur.¹⁰⁰ Ârizî nûr kendinde olduğu haliyle kendini idrak eden değildir. Bir konuda bulunarak fiilî anlamda var olduğundan ârizî nûr kendinde fakat başkası için olan bir varlık tarzına sahiptir. Mücerret/saf nûrlar ise hem kendinde hem de kendisi için olan bir varlıktır.

⁹¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 68 ve 73; çev., s. 300, 301 ve 318, 319.

⁹² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 69; çev., s. 302, 303.

⁹³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 83, 84; çev., s. 320-323.

⁹⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 75, 77; çev., s. 328, 329, 336, 337.

⁹⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 71; çev., s. 310 vd.

⁹⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 71; çev., s. 310-313.

⁹⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 130; çev., s. 552, 553.

⁹⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 46; çev., s. 200-203.

⁹⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 69; çev., s. 306, 307.

¹⁰⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 83, 84; çev., s. 320, 321.

Nûrlar kesâfet/yoğunluk ve letâfetlerine/inceliklerine göre birbirlerinden ayrışır. Varlık nûrdur ve nûr sayesinde meydana gelir. Nûrun olmadığı bir varlık alanı, yokluğu ifade eder. Dolayısıyla zulmet nûrun yokluğudur.¹⁰¹ Var olanlar ya nûrun farklı belirlenimlere sahip derecelerini veya nûr ve zulmetin çeşitli karışımlarını ifade eder.¹⁰² Ancak nûra zulmetin karışımı, bilhassa mücerret nûrlarda ‘bir şey’ olarak değil de yine nûrdaki yetkinlik ve kemal yönünden eksilme şeklinde anlaşılmalıdır. Nûrun, Nûru’l-Envâr’dan sudûru ile birlikte yatay ve dikey belirlenimleri ortaya çıkar. Nûrun diğer boyutlarda olduğu gibi dikey boyuttaki yayılımında da kesafet/yoğunluk ve letâfet/ incelik farklılaşmaları oluşur. Nûru’l-Envâr’dan başlayan bu sudûr ve ışıma, ondan uzaklaştıkça daha seyrek ve ince nûra sahip varlık alanları oluşturur. Öyle ki ârız nûrların olduğu varlık alanına gelindiğinde nûrun maddi bir keyfiyete büründüğü ve duyularla algılandığı gözlemlenir.¹⁰³ Madde evreni nûrların var ettiği bir evrendir. Ancak cisimlerden söz edilen bu evrende nûrlar da maddi bir hüviyet kazanarak var olur. Ârız nûrlar cisimlerin somut olmayan aklî cevherlerine konu olarak var olur ve bu aklî cevherlerin de ortaya çıkmasını sağlar. Sühreverdî’nin ârız nûrlara somut bir hüviyet vermesi kendi varlık düşüncesinde bir dikotomi ortaya çıkmaması açısından önemlidir. Nitekim Sühreverdî nûr kavramının farklı belirlenimleri üzerinden bütün varlık alanlarını illet-ma’lûl ilişkisi çerçevesinde birbirine bağlar ve bütün mevcudatı tek bir ilkeye (nûr) dayanarak açıklamış olur.

Nûrlar hiyerarşisinde Sühreverdî alttaki nûr ile üstteki nûr arasındaki ilişkiyi bir mana ve değer ilişkisi olarak belirler. Zâtları arasında öncelik sonralık veya diğer bir ifade ile art ardalık olan nûrlarda önce olan nûr sonrakine göre yönetici/müdebbir ve hâkim konumdadır.¹⁰⁴ Üstteki nûr bu hâkimiyeti sebebiyle “kâhir nûr” adını alır. Alttaki nûr da üstteki nûra göre eksikliğin farkındadır ve onu müşahede eder. Kâhir nûrun hâkimiyetine karşılık alttaki nûr kâhir nûra aşk ve muhabbet duyar. Nûru’l-Envâr ise kendisi dışındakilere hâkim, yalnız kendine âşık ve kendisinin ve kendisi dışındakilerin mâşuğudur.¹⁰⁵ Yine her bir nûr, hiyerarşide iki nûr arasında bulunarak

¹⁰¹ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 69; çev., s. 304, 305.; a.mlf., **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 58.

¹⁰² Bekiryazıcı, **Şihâbuddîn Sühreverdî’nin Hikmet-i İşrâk Anlayışı**, s. 93.

¹⁰³ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 69; çev., s. 304, 305.

¹⁰⁴ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 87; çev., s. 374, 375.

¹⁰⁵ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 87; çev., s. 374-377.

gizleme ve açığa çıkarma fonksiyonları icra eder. Ara nûr üstteki nûra bir perde olarak onun ışımlarının tüm yoğunluğu ile alttaki nûra ulaşmasına izin vermez ve onu gizler. Ancak söz konusu ışımlara tamamen de engel olmayarak bir sonraki kendisine göre daha alt bir belirlenime sahip nûrun ortaya çıkmasını sağlar.¹⁰⁶ Ara nûr kendisine gelen ışımları seyrelterek ve incelterek yaptığı bir ameliye ile kendi kâhir nûrunun zuhûr etmesini sağlamış olur. Bu yönüyle nûr, zâhir ve muzhirdir.¹⁰⁷ Kendinde ve kendisi için olan mücerret nûrlar ise ilaveten hayy, müdrik¹⁰⁸ ve faaldir.¹⁰⁹

Nûrların kendi altındaki ve üstündeki iki nûr arasında perde olması Sühreverdî'nin reddettiği bir düşüncedir. Sühreverdî perdeleme işlevinin cisimlerde görülen bir özellik olduğunu ve nûrlar arasında böyle bir perdelemenin mümkün olmadığını söyler.¹¹⁰ Sudûr sürecinde nûrlar birbirlerinden sudûr ederken alttaki nûr üstteki nûrdan işrâk alır ve bu işrâklarla var olur. Mücerret nûrlar ve dahi bütün varlıklar Nûru'l-Envâr'dan doğrudan ışık alır. Sühreverdî bu ışığa ârız nûr sınıfına giren *sânih nûr* adını verir.¹¹¹ Bu Sühreverdî'nin nûrların birbirine perde olmadıklarını ispat için söylediği bir delildir. Dikey sıradüzenli nûrların Nûru'l-Envâr'dan ve kendilerini meydana getiren kâhir nûrların üstündeki nûrlardan direkt işrâk almaları yönüyle nûrlar birbirlerini perdelemez. Ancak yine de Tanrı'dan tek bir işrâk şeklinde çıkan sudûr, nûrların sayısı arttıkça sayısal bir çokluğa uğrar ve işrâkın kesâfet ve letafetindeki azalma nedeniyle daha alt dereceli varlıkların ortaya çıkması şeklinde devam eder. Dolayısıyla Sühreverdî her ne kadar bir perdeleme olmadığını söylese de mücerret nûrlar, Tanrı'dan en mükemmel ve en yetkin şekilde çıkan işrâkı zayıflatarak, seyrelterek ve çoğaltarak devam ettirir, kendilerinden sonraki mücerret kâhir nûrlara yansıtır. Bu yönüyle bakıldığında ise cisimlerdeki gibi olmasa dahi nûrlar arasında da farklı bir perdelemenin olduğunu söylenebilir.¹¹² İlaveten Sühreverdî'nin nûrlar arası perdeleme olduğunu söylediği tek nokta yönetici nûrlarla alakalıdır. Ona göre cisimsel meşguliyet yönetici nûrlarla diğer nûrlar arasında bir perdedir. "*İsfehbedî nûrun*

¹⁰⁶ Bekiryazıcı, *Şihâbuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İşrak Anlayışı*, s. 101.

¹⁰⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 68 ve 73; çev., s. 300, 301 ve 318, 319.

¹⁰⁸ Sühreverdî, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 86.

¹⁰⁹ Bekiryazıcı, *Şihâbuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İşrak Anlayışı*, s. 93.

¹¹⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 84, 85 ve 90; çev., s. 366-369 ve 384, 385.

¹¹¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 88; çev., s. 378, 379.

¹¹² Benzer bir değerlendirme için bkz: Bekiryazıcı, *Şihâbuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İşrak Anlayışı*, s. 99.

perdesi, dış ve iç duyuların meşguliyetleridir.”¹¹³ İnsan bu meşguliyetlerini azaltırsa gaybî konulara muttali olup sâdik rüyalar görebilir.¹¹⁴

Sühreverdîci varlık anlayışında aşk ve hâkimiyet ilkelerinin veya ilişkisinin bütün varlık katmanlarında varlığından söz edilebilir. Zira hiyerarşideki en üst (Nûru’l-Envâr) ve en alt (madde)¹¹⁵ katman hariç olmak üzere bütün varlıkların zulmet ve nûr şeklinde iki yönü vardır. Her bir varlık alanı alttakine göre nûr, üsttekine göre zulmettir. Zulmetin nûra aşkı söz konusudur. Sühreverdî’de zulmete birkaç farklı anlam yüklemek mümkündür. Bunlardan bir tanesi zulmeti nûrun daha alt ve düşük bir derecesi olarak açıklamaktır.¹¹⁶ Sühreverdî’yi varlık anlayışında dikotomiden kurtaran asıl açıklama da zulmetin nûrun alt düzey bir belirlenimine indirgemesidir. Bu meyanda zulmet bağımsız bir varlık alanı oluşturmaz ve varlığı izah etme noktasında nûru tamamlar.¹¹⁷ Daha sonra sudûr sürecinde bu konu ortaya çıkan varlıklar boyutuyla tekrar ele alınacaktır.

6. Sühreverdî’nin Nûr Sınıflandırması

Sühreverdî’nin Nûru’l-Envâr’ı da kapsayan zorunlu mümkün ayrımı dışarıda tutulursa nûra dair yaptığı en temel ayrım nûrun ârız ve mücerret şeklindeki sınıflandırılmasıdır.¹¹⁸ Ârız nûr kendi başına varlık gösteremeyen nûrdur ve var olmak için bir konuya ihtiyaç duyar. Bu konu bir cisim veya soyut nûr olabilir. Bu manada ârız nûr da cisme konu olan ve mücerret nûra konu olan ârız nûr olmak üzere ikiye ayrılır.¹¹⁹ Kendi başına var olabilen mücerret nûrlar söz konusu olduğunda Sühreverdî bu nûrları cisimle ilişkisine göre taksim eder. Nûrlar cisimleri yöneten (*envârün müdebbiratün li’l-berzâh*), onlarla ilişkiliği olan nûrlar ve cisimler ve alakalarından uzak olan nûrlar olarak ikiye ayrılır.¹²⁰ Kâhir nûrların (*envârün kâhîratün*) cisimlere yerleşme (*intiba’*) ve onları yönetme (*tasarruf/tasrîf*) gibi cisimlerle doğrudan hiçbir

¹¹³ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 137; çev., s. 578, 579.

¹¹⁴ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 136, 137; çev., s. 578, 579.

¹¹⁵ Bekiryazıcı, *Şihâbuddin Sühreverdî’nin Hikmet-i İşrak Anlayışı*, s. 93.

¹¹⁶ Bekiryazıcı, *Şihâbuddin Sühreverdî’nin Hikmet-i İşrak Anlayışı*, s. 66.

¹¹⁷ Bekiryazıcı, *Şihâbuddin Sühreverdî’nin Hikmet-i İşrak Anlayışı*, s. 66.

¹¹⁸ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 69 ve 75 ; çev., s. 302, 303 ve 328, 329

¹¹⁹ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 88; çev., s. 378, 379.

¹²⁰ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 92; çev., s. 394, 395.

ilişkisi yoktur.¹²¹ Bu soyut nûrların üstün olan kısmını oluşturur. Bir diğer soyut nûr türü ise cisimleri yöneten yönetici nûrlardır. Bu nûrlar, kendileri de kâhir nûrların egemenliği altında olacak şekilde (*sultânü'l-envâri'l-kâhire*),¹²² felekleri ve insan bedenlerini yöneten nefslerdir. Sühreverdî bu nûrlara “Komutan Nûr” (*en-Nûru'l-İsfehbed*)¹²³ adını da verir. Bu nûrlar kendilerinden bir derece üstün olan ve türlerin efendileri/rableri olan kahîr nûrların berzahsal gölgelerinin nûrluk yönünden sudûr eder. Cisimle ilişkisi olmayan kâhir mücerret nûrlara gelince bu nûrlar da kendi arasında asıl yüce kâhir nûrlar (*el-kavâhiru'l-usûlu'l-a'lûn* veya *envârun kâhîratün a'lûn*)¹²⁴ ve türlerin efendileri olan kâhir nûrlar (*envârun kâhîratün sûriyyetün/erbâbu'l-esnâm*) olmak üzere ikiye ayrılır.¹²⁵ Asıl yüce kâhir nûrlar sıradüzenlidir (*müterattebetün*) ve birbirlerinden sudûr eder.¹²⁶ Nûrlar içerisinde ve hatta mümkün varlıklar içerisinde en üstün ve en yetkin varlık sınıfını oluştururlar. Sayıları az olan bu nûrlara Sühreverdî ana/asıl nûrlar (*ümmehât*) adını da verir.¹²⁷ Bu nûrlar aynı zamanda sudûrun dikey (*tûlî*) boyutunu oluşturur. Türlerin rableri/efendileri olan kâhir nûrlar ise sıradüzenli olmayıp birbirlerinden sudûr etmez. Sudûrun yatay (*'arzî*) boyutu içerisinde yer alan bu nûrlar kendi aralarında denktir (*mütekâfîe*) ve Sühreverdî tarafından aşağı kâhir nûrlar (*el-kavâhirü'n-nâzile*) olarak da isimlendirilirler.¹²⁸ Misâli ve cismâni tezahürlerin ilkeleri durumundadırlar. Ayrıca yönetici nûrlar da bu nûrlardan sudûr eder. Sühreverdî'nin kısaca izah edilmeye çalışılan nûr taksimleri genel bir varlık şeması oluşturmak içindir. Gerekğinde ve yeri geldikçe bu taksimatı oluşturan varlıklara dair bilgi aşağıda ayrıntılandırılacaktır. Sühreverdî'nin varlık anlayışı ve taksimleri şu şekilde şemalaştırılabilir:

¹²¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 89, 92; çev., s. 380-383 ve 394, 395.

¹²² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 133; çev., s. 570, 571.

¹²³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 92; çev., 398, 399.

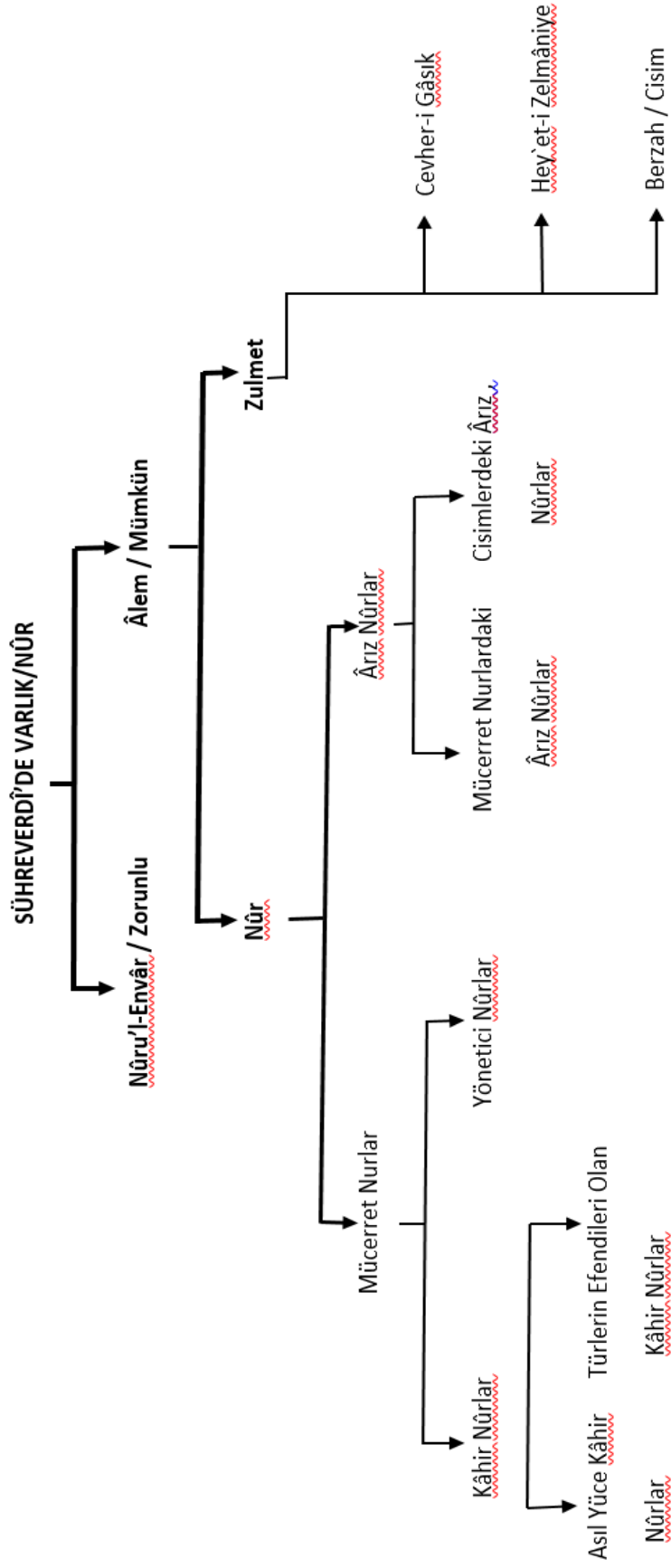
¹²⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 90 ve 92; çev., s. 386, 387 ve 394, 395.

¹²⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 92; çev., s. 394, 395; a.mlf., *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât*, s. 384.

¹²⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 89; çev., s. 382, 383.

¹²⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 107; çev., s. 462, 463; a.mlf., *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât*, s. 376, 384.

¹²⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 100, 107; çev., s. 434, 435, 462, 463; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî*, s. 367, 387-389.



7. Nûr ve Nûru'l-Envâr

Yukarıda ele aldığımız varlığın nûr ve nûrun belirlenimleri olması düşüncesi, bir kavram olarak nûru fail yapmaz veya hükümlerini gerçekleştirmesini sağlamaz. Sühreverdî'nin varlık anlayışının en temel kavramı olan nûr, birtakım gönderimleri olmakla birlikte bir Tanrı fikrine dayanmadan varlıktaki oluşu açıklayamaz ve kendisi de anlamsız hale gelir. Daha önceki ifadeler nûra dair genel yargıları içermekte idi. Çizilmeye çalışılan çerçevenin anlamlı olabilmesi ancak Sühreverdî'nin Nûru'l-Envâr dediği fail bir Tanrı anlayışı ile mümkündür.¹²⁹ Zira kendinde mümkün bir çokluğun, varlığı zorunlu bir ilkeye dayanması gerekmektedir. Sühreverdî bu ilkeye Nûru'l-Envâr adını verir.

Sühreverdî'nin Tanrı için Nûru'l-Envâr adlandırmasına ulaşması kendi hayatı dikkate alındığında belirli bir düşünsel sürecin sonunda olmuştur. Meşşâî ekol ve özellikle İbn Sînâ felsefesinin etkisinde olduğu dönemde benimsediği Tanrı anlayışı, daha çok varlığı açıklamaya dönük ve ilkesel bir mâhiyet taşımaktadır. İnsanın Dünya'daki varlığı göz önüne alındığında Meşşâî felsefenin Tanrı'sı daha soyut ve insana uzak bir konumdadır. Oysa insan doğal olarak daha iletişime açık ve ulaşılabilir bir Tanrı arzusu taşır. Daha ulaşılabilir ve iletişime açık Tanrı anlayışı teşbîhî gönderimlere sahiptir. Meşşâî felsefenin katı tenzîh anlayışı asla insanla Tanrı arasında böyle bir ontolojik yakınlığa izin vermez. Aradaki ilişki daima dolaylı ve sudûrcu nedensellik ilkelerine bağımlı olacak şekilde gerçekleşir. Daha mecâzî bir dille ifade edilecek olursa Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrısı, Sühreverdî için çok fazla “kuru” ve “soğuk”tur.¹³⁰ Meşşâî felsefede görülen bu varlık katmanları arasındaki görelî uzaklık ve kopukluk, sudûrun tutarlılığı ve bütünlüklüğü açısından olumsuz bir durumdur. Sühreverdî kendi İşrâk felsefesinde Tanrı'yı sadece evrenin var oluşunu ve sürekliliğini açıklamada bir ilke olarak benimsemez. Ona göre Tanrı daha teşbîhî niteliklere sahip, daha sıcak ve daha yakın, insanın ona doğrudan yönelmesine cevap

¹²⁹ Sühreverdî el-Evvel dediği Tanrı'yı mutlak fâil ve mutlak yaratıcı olarak niteler ve kendisi dışındaki şeylerin bu bağlamda ancak vasıta olabildiklerini ifade eder. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 100, 101.

¹³⁰ Meçin, *Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nûru'l-Envâr*, s. 51.

verebilecek bir mâhiyettedir. Sühreverdî benimsediği bu yeni Tanrı anlayışını, aşağıda daha da ayrıntılandırılacağı üzere, nûr kavramı üzerinden inşa eder.

Mümkünler içerisinde varlığın en üstününü soyut nûrlar oluşturur. Varlık bakımından daha tam ve eksiksiz olanlar bu nûrlardır. Ancak söz konusu nûrlar dahi kendinde mümkün mâhiyetleri göz önünde bulundurulduğunda var olmak ve varlıklarını devam ettirmek için kendisi dışında başka bir varlığa ihtiyaç duyar.¹³¹ Soyut nûrun ihtiyaç duyduğu kendi varlığına sebep olan varlık, mertebeye bu nûrdan daha nâkıs ve daha aşağı olamaz. İhtiyaç duyulan daha üstün ve daha tam niteliklere sahip varlık da varlığını bir başka varlığa borçlu ise sebeplilik açısından bir sonsuza gidiş durumu ortaya çıkar. Sühreverdî birbirini var eden sonsuz sebepler zincirini kabul etmez ve kendinde mümkün varlıklar çokluğunu Nûru'l-Envâr gibi varlığı zorunlu bir ilkeye dayandırır. Sühreverdî Nûru'l-Envâr'a Kuşatıcı Küllî Nûr, Kayyûm Nûr, Mukaddes Nûr, En Büyük ve En Yüce Nûr, Kakhâr Nûr, Mutlak Müstağni Nûr adlarını da verir.¹³² Nûru'l-Envâr'dan öte hiçbir varlık yoktur ve O'nun iki tane olması düşünülemez.¹³³ Nûru'l-Envâr tek olup¹³⁴ hiçbir varlığa muhtaç değildir. Bilakis bütün varlıklar O'na muhtaçtır ve varlığını O'ndan alır. Eşi ve benzeri olmayan Nûru'l-Envâr, hiçbir şeyin etkisi altında kalmaz ve her şeye bir karşı koyma olmaksızın hükmeder. Egemenliğini bozacak veya O'na zıt teşkil edecek bir varlık olmadığı gibi O'nun varlığı bir şarta da bağlı değildir.¹³⁵ Nûru'l-Envâr bu nedenle kayyum ve ebedîdir.¹³⁶ Hayatı ve ilimleri bahşeder. Bu nedenle diri (hayy) ve bilendir (âlim).¹³⁷ Sühreverdî için el-Hakku'l-Evvel olan Tanrı aynı zamanda bilinendir. Fakat bu, kendi kendini bilmesi dışında başkaları için kuşatma içeren bir bilme değildir.¹³⁸ O'na

¹³¹ Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 92,93; a.mlf., *Nûr Heykelleri*, s. 21

¹³² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 78; çev., s. 338, 339.

¹³³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 78; çev., s. 338, 339; a.mlf., *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 82,83.

¹³⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 78; çev., s. 340, 341; a.mlf., *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 80, 81.

¹³⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 78; çev., s. 342, 343; a.mlf., *Nûr Heykelleri*, *Tasavvufun Kelimesi*, *Burçlar Risalesi*, s. 41.

¹³⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 78; çev., s. 342, 343; a.mlf., *Nûr Heykelleri*, s. 16. Sühreverdî Nûru'l-Envâr'ın hayy ve kayyum olmasına ayet-i kerimelerden de örnekler verir. Kayyûm'u ise "zâtıyla kâim olup, kendi dışındakileri de zâtıyla kâim kılan" şeklinde tanımlar. Ayrıntılar için bkz: a.mlf., *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 86, 87.

¹³⁷ Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 84, 85; a.mlf., *Nûr Heykelleri*, s. 16.

¹³⁸ Sühreverdî bu durumu yine âyet-i kerimelerle destekler. Ayrıntılar için bkz: a.mlf., *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 88, 89.

herhangi bir hey’et ilişemez ve O’nun yön ifade eden sıfatlarından söz edilemez.¹³⁹ Cisim ve hey’et değildir.¹⁴⁰ O’nun yönlere sahip olması bir ayrışmayı gerekli kılar ki bu yönlülük Sühreverdî’nin Tanrı’nın hem basit olması ile ilgili ifadeleriyle hem de mutlak zengin olmasına dair görüşleri ile çelişir.¹⁴¹ Bu nedenle Sühreverdî için Nûru’l-Envâr hiçbir şeye muhtaç olmamak ve her şeyin ona muhtaç olması anlamında mutlak zengin¹⁴², varlığında herhangi bir ayrışmaya ve yönlülüğe yer olmaması anlamında basittir.¹⁴³ O’nun sıfatlara mahal teşkil etmeyen varlığı bütün yönlerden birdir.¹⁴⁴ Nûru’l-Envâr’dan daha üstün bir varlıktan söz edilemez. O diğer bütün varlıklardan üstün, onlardan ve her türlü kusurdan, eksiklikten münezzehtir.¹⁴⁵ Bu üstünlük nûr olmaklıkta da geçerli olduğu için Nûru’l-Envâr en üstün, en yoğun ve en apaçık nûrdur. Sühreverdî’ye göre Nûru’l-Envâr kendinde zâhir ve apaçık olduğu gibi “*zuhûrunun şiddetinden dolayı gizlidir.*”¹⁴⁶ O’nun nûrunun işrâkâtı sonsuz ve sınırsızdır. Nûru’l-Envâr’ın her işe dahilidir ve “*sonsuz olması itibariyle o, sonsuzluğun da ötesindedir.*”¹⁴⁷ O’na yapılan nitelemeler tamlik olarak anlaşılrsa da Nûru’l-Envâr tamliğin da ötesinde bir tamliğa sahiptir. Bunun anlamı O’nun tamliğinin bir nevi varlığından taşarak başka şeylere de tamlik katması, onları yetkinleştirmesidir.¹⁴⁸ Kemâl değil, mükemmellik ifade eden bu yetkinlik sudûra da kaynaklık edecektir. Tanrı’daki bu kuşatılmaz tamlik ötesi yetkinlik O’nun bütün yönlerden bilfiil bir varlık olmasını da içerir. Nûru’l-Envâr hiçbir yönden, hiçbir

¹³⁹ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 78; çev., s. 342, 343. Sühreverdî Nûru’l-Envâr’ın sadece selbî sıfatlara sahip olabileceğini söyler ve selbî sıfatlara kuddûsiyet, vahdâniyyet ve selâm oluşu örnek verir. Bunun dışında ilke olmaklık ve yaratıcılık gibi izâfî sıfatların da Nûru’l-Envâr’a atfedilebileceğini söyler. Ayrıntılar için bkz: a.mlf., **El-Elvâhu’l-İmâdiyye**, s. 86, 87; a.mlf., **Nûr Heykelleri**, s. 14.

¹⁴⁰ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri**, s. 16.

¹⁴¹ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 79; çev., s. 344, 345; a.mlf., **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 45. Ancak ilginç bir şekilde Sühreverdî Meşşâîlerden farklı olarak Nûru’l-Envâr’ın eşyayı bilmesinin kendini bilmesinden başka olduğunu söyler. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 94; çev., s. 404, 405; Şîrâzî, **Şerhi Hikmeti’l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 347.

¹⁴² Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 51.

¹⁴³ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri**, s. 13.

¹⁴⁴ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 41; a.mlf., **El-Elvâhu’l-İmâdiyye**, s. 96, 97; a.mlf., **Kitâbü’l-Meşâri’ ve’l-Mutârahât**, s. 374, 375.

¹⁴⁵ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 79; çev., s. 346, 347.

¹⁴⁶ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 44; a.mlf., **Nûr Heykelleri**, s. 16; Şîrâzî, **Şerhi Hikmeti’l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 329.

¹⁴⁷ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 44

¹⁴⁸ Ömer Türker, **Varlık Nedir?: İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru**, 3. bsk., İstanbul, Ketebe Yayınları, 2019, s. 67.

şekilde bilkuvve olmamıştır ve mümkün bir sıfata sahip olması düşünülemez.¹⁴⁹ O daima bilfiil bir varlıktır ve bu bilfiil olması durumunun bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla Nûru'l-Envâr'dan taşan varlıklar O'ndan zamansal olarak değil, zâtî bir öncelikle ayrılır.¹⁵⁰ Bu, âlemin de zamansal olarak ezeli olduğunu ifade eder.¹⁵¹ Âlem ayrıca “*Varlığı başka bir şeye bağlı olan her şey, bağlı olduğu şey var olduğunda, zorunlu olarak var olur.*”¹⁵² anlayışı gereği kendinde mümkün başkası ile zorunludur. Sühreverdî Nûru'l-Envâr'a daha önce istemediği bir şeyi istemek ve yaratmadığı bir şeyi yaratmak anlamında değişimin yakışmadığını söyler.¹⁵³ Çünkü Nûru'l-Envâr'da herhangi bir yönden bilkuvvelik ve atâlet söz konusu değildir. Âlemin zamansal sonradanlığı fikri Nûru'l-Envâr'da değişimin ve bir potansiyelin açığa çıkması anlamına gelir. Oysa daha önce de ifade edildiği gibi Nûru'l-Envâr bütün yönlerden bilfiil bir varlıktır.

Tanrı meselesinde Sühreverdî'yi Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ayırtıran hususlar nûr kavramıyla ilişkilendirir. Sühreverdî'nin Tanrı'sı Nûru'l-Envâr'dır ve en önemli fiili işrâktir. Tanrı'nın ezeli, ebedi, sonsuz ve kesintisiz işrâkâtlerinden söz edilebilir.¹⁵⁴ Sühreverdî işrâk ile sudûru birlikte kullanır. Ancak işrâkin kullanımlarında birincisi kastedilen manayı zihne yaklaştırma, ikinci olarak ise nûr kavramının içeriği ile bir uyumluluk söz konusudur. Her iki durum da Sühreverdîci sudûrun tutarlılığı ve bir bütünlük oluşturmaları açısından önemlidir. İşrâk, Meşşâî felsefedeki sudûr kavramına tekâbül eder. Buna göre işrâk Tanrısal bir varlık feyzini, ontolojik bir taşmayı içerir. Bu taşma bilinçsiz, istemsiz bir taşma değildir ve Tanrı'nın bilgisi ile doğrudan alakalıdır. İşrâkın bilinçsiz olmaması, işrâk sonucu ortaya çıkan varlıkların veya bizâtihi işrâkın Tanrı için bir gaye ve amaç olduğunu göstermez.

¹⁴⁹ Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 86, 87.

¹⁵⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 107; çev., s. 462, 463; Sühreverdî önce gelmeyi (tekaddüm) üçe ayırır. Bunlar zamansal, mekânsal ve zâtî önceliklerdir. Âlem Nûru'l-Envâr'ın fiilinin bir sonucudur. Sühreverdî'ye göre ise O, fiilinden zaman bakımından değil zât bakımından öncedir. Sühreverdî bu öncelik türlerine Hikmetü'l-İşrâk'te gök cisimlerinde görülen konuma veya üstün özelliklere bağlı önceliği de ekler. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 40; çev., s. 168, 169; a.mlf., *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 90-93; a.mlf., *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât*, s. 264 vd..

¹⁵¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 105 vd.; çev., s. 450 vd.

¹⁵² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 104; çev., s. 448, 449.

¹⁵³ Sühreverdî, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 46.

¹⁵⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 104, 105; çev., s. 446-451.

Tanrısâl işrâk Tanrı'nın basitliği, nedensiz mükemmelliği¹⁵⁵, cömertliği ve bilgisi ile gerçekleşir. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ'daki Tanrı'nın akletmesine yapılan ilkesel vurgu Sühreverdî'de aynıyla devam ettirilmez. Sühreverdî'de Tanrı'nın mükemmelliği ve mutlak cömertliğine ilaveten nûr olmaklığına bağlı olarak ortaya çıkan işrâkâtı üzerinde durulur. Nûru'l-Envâr elbette ki Meşşâî felsefedeki gibi kendisini bilir. Zaten nûr olmaklık kendinde apaçıklığı ve benlik idrakini bereberinde getirir. Ancak Sühreverdî'de bu bilmenin, var etmenin ve sudûrun ilkesi haline geldiği söylenemez. Sühreverdî Tanrı'nın mutlak cömertliğini ve tamlık ötesi yetkinlik anlamında mükemmelliğini, Meşşâî felsefedeki gibi sudûrun ana ilkesi yapar.¹⁵⁶ Fakat Meşşâî felsefedeki Tanrı'nın âkil, mâkul ve sırf akıl olması şeklinde ifade edilen kendisine ilişkin bilgisi, Sühreverdîci sudûrun merkezinde yer almaz. Fârâbî ve İbn Sînâ'da temel nitelemesi akıl olan Tanrı Sühreverdî'de nûra dönüşür. Nûr olmaklık hele ki Tanrısâl düzeyde yukarıda ifade edildiği gibi akletmeyi, kendi benlik bilincini içerir. Bu bilinç Meşşâî felsefedeki gibi bir sonuç doğurmaz. Nûru'l-Envâr kendisini aracısız bilir ve O'nun bilgisi zatına apaçık olmasıdır. O kendine zâhirdir ve kendi dışındakileri de zâhir yapmıştır. O'nun eşyaya ilişkin bilgisi ise genel olarak eşyanın ona doğrudan veya felekî yönetici nûrlar aracılığıyla apaçık olmasıdır. Eşya ile Nûru'l-Envâr arasında hiçbir şey perde olamayacağı için hiçbir şey O'ndan gizli kalmaz. O'nun görmesi ve bilmesi aynıdır.¹⁵⁷

Nûru'l-Envâr ile işrâk kavramının ilişkisine tekrar dönülecek olursa ifade edildiği gibi işrâk Tanrısâl bir taşma, bir varlık feyzi demektir. Söz konusu işrâk Meşşâî sudûrla benzer şekilde mutlak bir feyz ve taşmadır. İşrâkın veya sudûrun mutlaklığı, herhangi bir belirlenim ve yönelim içermemesi demektir. Eğer Tanrısâl işrâk bir belirlenim veya belirlenimler içerecek şekilde gerçekleşse idi, sadece işrâkın içerdiği belirlenim veya belirlenimler varlık kazanırdı. Nûru'l-Envâr'dan varlıkların birden çok belirlenimler şeklinde sudûr etmesi imkânsızdır.¹⁵⁸ Çünkü Nûru'l-

¹⁵⁵ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 81; çev., s. 352, 353.

¹⁵⁶ Ömer Türker, **Varlık Nedir?**, s. 67; Beliryazıcı, **Şihâbuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İşrak Anlayışı**, s. 104.

¹⁵⁷ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 68, 73 ve 94-96; çev., s. 300, 301, 318, 319, 404-412; Şirâzî, **Şerhi Hikmetü'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 346-350.

¹⁵⁸ Metnin Sühreverdîci sudûru anlatan bu bölümünde işrâk kavramı ile sudûr eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

Envâr'dan doğrudan çoklu bir sudûrun kabul edilmesi O'nun basitliği ve tamlığı ile çelişir. Ayrıca işrâkın belirlenimler veya tek bir belirlenim şeklinde gerçekleşmesi, işrâkın kaynağı olan Nûru'l-Envâr'ın mevzubahis belirlenimlere bir şekilde konu olduğunu gösterir. Bu ise anlamsal düzeyde dahi olsa Nûru'l-Envâr'ın bileşik olması anlamına gelir. Nûru'l-Envâr her türlü eksiklikten uzak ve herhangi bir parçalanmayı, bileşikliği kabul etmeyecek şekilde tamdır, basittir, bütün yönlerden birdir.¹⁵⁹ Nûru'l-Envâr'ın bu yekpâreliği nedeniyle Sühreverdî zorunlu olarak “*Bir'den ancak bir çıkar*” ilkesini benimser.¹⁶⁰ Dolayısıyla Sühreverdî'nin işrâk kavramı ile ifade ettiği ve eşdeğer bir kavram olarak da kullandığı sudûr, mutlak bir varlıksal taşma demektir.

Vurgulanması gereken bir diğer husus işrâkın Nûru Envâr'dan bir ayrılma, meydana gelen şeyin ondan pay alması şeklinde gerçekleşmediğidir.¹⁶¹ Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi Sühreverdî'ye göre de Tanrı ile ondan taşan şey, yani taşmanın kendisi birbirinden farklıdır. Benzer şekilde Nûru'l-Envâr'ın işrâkı, ortaya çıkan varlıklardan da farklıdır. Zira sudûrun mutlaklığı bunu gerektirir. İşrâk Nûru'l-Envâr'ın apaçık bir fiilî mesabesindedir¹⁶² ve varlıksal bir taşma şeklinde tezahür eden bu fiil neticesinde özünde nûr olan veya nûrla ilişkili olan varlıklar meydana gelmektedir. İşrâkın Tanrısal kaynaklı olması zorunlu olmasını yani özü itibarıyla mümkün olmamasını gerektirir. Oysa Nûru'l-Envâr dışındaki her varlık özünde mümkündür. Dolayısıyla işrâk hem Nûru'l-Envâr'dan hem de sudûr eden varlıklardan farklıdır. Bu bağlamda Nûru'l-Envâr, O'nun işrâkâtı ve sudûr eden varlıklar arasındaki ilişkiye dair, daha öncede yer verilen güneş ışınlarının şeylere yansması örneği hatırlanabilir.¹⁶³

8. Nûru'l-Envâr'dan Âlemin Sudûru

Sühreverdî'nin kendisinin tevarüs ettiği birikimi işleyerek bütün insanlık tarihini ortak bir tasavvur etrafında yorumlamak ve anlamlandırmak istediği açıktır. Bu meyanda da Meşşâî felsefeyi yetersiz bulduğu, ömrünün sonlarına doğru da bu

¹⁵⁹ Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât*, s. 374, 375; a.mlf., *Nûr Heykelleri*, s.13.

¹⁶⁰ Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 96, 97.

¹⁶¹ İşrâkın bir ayrılma şeklinde gerçekleşmemesi bütün soyut nûrların işrâkâtı için de geçerli bir husustur. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 82 ve 88; çev., s. 354, 355 ve 378, 379.

¹⁶² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 75; çev., s. 328, 329.

¹⁶³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 88; çev., s. 378, 379.

felsefeyi aşma çabası içerisinde olduğu bir gerçektir. Ancak Aristotelesçi fizik ve nedenselliği temel alan, Batlamyuscu Dünya merkezli evren anlayışı¹⁶⁴ üzerine oturan, İslâmî temel kabullerle büyük oranda uzlaştırılmış sudûrcu Meşşâî felsefe Sühreverdî'nin karşısında dişli bir rakip olarak durmaktadır. Sühreverdî'nin nispeten daha genç olduğu yıllarda Meşşâî söylemin etkisi altında bulunduğu ve pek çok eserini bu doğrultuda kaleme aldığı dikkate alınırsa söz konusu felsefenin hazmedilmesinin ve aşılma çabasının ne kadar zor olduğu daha iyi anlaşılır. Nitekim Sühreverdî'nin kırk yaşını aşmayan ömrü göz önünde bulundurulursa o günün şartlarında sistemli ve kendi içinde tutarlı bir felsefe olan Meşşâî felsefeye alternatif müstakil bir sistem kuracak kadar yaşamadığı ortadadır. Bu yüzden Sühreverdî'nin nûr metafiziği¹⁶⁵ İbn Sînâci sudûr felsefesinin tadil edilmiş bir türevi nitelemelerine maruz kalabilmektedir.¹⁶⁶ Süreverdîci sudûr Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ciddi farklılaşmalar içermez. Yine de tadil olarak ifadelendirilen bu müdahaleler aşağıda da ele alınacağı gibi Meşşâî felsefenin önemli sorunlarına dikkat çekmekte ve haklı gerekçelere dayanmaktadır.

Sühreverdî ontolojisinde bir bütün olarak âlemin varlık illeti Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi Tanrı'dır. O'nun anlamsal düzeyde dahi olsa hiçbir yönden çokluk ve parçalılık içermeyen basit, ayrıştırılamaz bir zâtı vardır. Bu zâta ait nitelemeler de çokluğa mahal vermeyecek şekilde zâta indirgenebilir bir mâhiyettir. Sühreverdî'nin

¹⁶⁴ Bu anlayışın bir yansıması için bakılabilir: Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 105, 106; çev., s. 454, 455. Dünya'nın merkezde olmasını Sühreverdî Allah'ın rahmetinin eserlerinden olduğunu söyler. Bkz: Sühreverdî, **El-Elvâhu'l-İmâdiyye**, s. 112.

¹⁶⁵ Sühreverdî felsefesine "nûr felsefesi" şeklinde yapılan iki adlandırma için bkz: Dînânî, **Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri**, s. 275; Bekiryazıcı, **Şihâbuddîn Sühreverdî'nin Hikmet-i İşrak Anlayışı**, s. 92.

¹⁶⁶ Ömer Türker, "İşrâkîlik Yeni Bir Metafizik Midir?", **Sühreverdî ve İşrak Felsefesi** içinde, ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, 2. bsk., Ankara, Divan Kitap, 2015, s. 133; a.mlf., **İslâm'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî**, s. 269. Türker Sühreverdî metafiziğini İbn Sînâ felsefesinin bir türevi olarak nitelendirse de Sühreverdî'nin yukarıda vurgu yapılan kısa ömrü dikkate alındığında bu durumun küçümsenmemesi gerekir. Zira mevcut felsefi birikimi hazmetme, onun sorunlarını tespit etme ve bu sorunlara çözümler üretme veya alternatif görüşler geliştirme ve bu görüşleri olgunlaştırma zaman isteyen bir olgudur. Zaten bizâtihi felsefenin kendisi üst düzey bir akıl yürütmeyi gerektirir. Sühreverdî felsefesine bir kıymet verme girişiminde bulunulurken söz konusu gerçeklikler dikkate alınmalı ve Sühreverdî'nin tevarüs ettiği birikimle tam anlamıyla hesaplaşacak kadar yaşamadığı bir vakıa olarak kenara not edilmelidir. Bu kanuda Dînânî de benzer bir kanaat belirtir ve Sühreverdî'nin daha uzun bir yaşam sürmüş olması halinde konuşulacak çok şey olacağı öngörüsünde bulunur. Ayrıntılar için bkz: Dînânî, **Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri**, s. 237. Ayrıca Sühreverdî'nin misâl kavramı bağlamında yaptığı bir tadil için bkz: Fatma Turğay, "Sühreverdî'nin Platonik İdeleri Yorumlayışı", **Sühreverdî ve İşrak Felsefesi** içinde, ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, 2. bsk., Ankara, Divan Kitap, 2015, s. 273.

Nûru'l-Envâr dediği bu Tanrı sadece kendinde, kendisi için ve kendi zâtı ile sınırlı bir varlık ferdine veya alanına tekabül etmez. Nûru'l-Envâr'ın öyle nitelikleri vardır ki bu söz konusu nitelikler O'nun zâtının dışına taşar veya en azından sonuçları dikkate alındığında söz konusu zâtın dışına etkide bulunur. Bu etkide bulunma ve taşma hali daha önce de dile getirildiği gibi Nûru'l-Envâr'ın mükemmelliği ve mutlak cömertliği ile doğrudan alakalıdır. Ancak yine bu tamlık ötesi yetkinliğin yani mükemmelliğin bir gereği olarak mevzubahis etki ve taşma bir iradeyi, gayeyi ve yönelimselliği içinde barındırmaz. Nûru'l-Envâr'ın kendisinden daha aşağı varlıklara yönelmesi, onları irade etmesi ve amaçlaması düşünülemez. Benzer şekilde Nûru'l-Envâr'ın mükemmelliğinin bir gereği olarak O'nun kendisinden sudûr eden varlıklardan gafil olması ve istemediği halde onları meydana getirmesi de düşünülemez.¹⁶⁷ Nûru'l-Envâr'dan âlemin sudûru Meşşâî öğretisi ile paralel şekilde bir yönelimsellik ve amaçlılık olmaksızın Tanrı'nın cömertliği ve mükemmelliği sonucu gerçekleşmiştir.¹⁶⁸ Bu söylenilenlere ilave olarak Sühreverdî'nin ele alınacak sudûr düşüncesinin anlaşılması için betimleyici bazı genel ifadelerin göz önünde bulundurulması gerekir. Bu ifadeler şu şekilde özetlenebilir:

Âlemin Tanrı'dan sudûru, hem Meşşâî felsefede hem de Sühreverdî'de kademeli bir oluşu dile getirir. Sühreverdî bu kademeli oluşta daha yumuşak geçişler öngörür. İlet ma'lûl ilişkisi çerçevesince birbiri ardınca var olan varlıklar aynı zamanda varlıkta bir yetkinlik daralmasını da ifade eder. Var olan her bir varlık bir önceki varlığa göre daha az yetkin ve daha eksiktir. Varlık mertebelerinin en üstünü ve en yetkini varlığı zorunlu olan Tanrı'dır. Mümkün varlıklar ise Tanrı'dan sudûr derecelerine göre yetkinlik sahibi olur ve sahip oldukları tamlık nispetinde Tanrı'ya benzer.

¹⁶⁷ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri**, s. 21.

¹⁶⁸ Fârâbî ve İbn Sînâ'da Sühreverdî'den farklı olarak âlemin sudûr etmesinde bu iki temel ilkeye ilaveten Tanrı'nın akletmesine özel bir vurgu vardır. Önceki bölümde izah edildiği üzere Tanrı hem âkil, hem makul hem de sırf akıldır. O'nun akletmesi kendisini akletmesi ve kendisini akletmesi dolayımında kendindeki mümkünleri var etme potansiyelini bilmesi demektir. Akletme Tanrı'nın yegâne ve en önemli fiilî olup mükemmelliği ve mutlak cömertliği dolayımında sudûru ve dolayısıyla mümkün varlıkları ortaya çıkarır. O'nun akletmesi var etmesi demektir. Sühreverdî Fârâbî ve İbn Sînâ'da öne çıkan bu üçlü ilkesel yapıyı akletmeyi dışarıda bırakacak şekilde ikiye indirmez. Sadece Sühreverdî'de Tanrısal akletmenin Fârâbî ve İbn Sînâ'daki var etmeye eşit olması seviyesinden düşürülerek daha ikincil bir seviyede kabul gördüğü öne sürülebilir.

Bu kademeli oluş aynı zamanda bir somutlaşma sürecidir. Diğer bir ifade ile mücerret nûrlar da Allah Teâlâ'ya göre somut ancak insan duyularına göre soyut varlıklardır.¹⁶⁹ Bu somutlaşma varlığa eksiklik anlamında karanlığın dâhil olması şeklinde de anlaşılabilir. Nûru'l-Envâr dışındaki mümkün bütün varlıkların varlığında bir şekilde karanlık söz konusudur. Mümkün varlıkların en üstünü olan Nûru Akreb'de (*en-nûru 'l-akreb*)¹⁷⁰ bile özünde mümkün olması nedeniyle zulmet söz konusudur. Bu yönüyle varlıktaki kemâl ve yetkinlik eksilmesi bir somutlaşma olarak okunabilir. Sühreverdî mücerret nûrları nispeten somut kabul etmesi ve insan duyularına konu olabilen nûrlardan bahsetmesi hasebiyle varlık alanları arasında daha fazla benzeşme ve yaklaşma öngörmüştür. Madde ve sûret¹⁷¹ teorisini reddettiği cisim görüşü de bu meyanda anlaşılmalıdır. Sühreverdî'de aslında nûrun dışında herhangi bir varlık ilkesi yoktur. Ancak sudûr eden varlıklardaki nûrun kesafet ve letafeti azaldıkça ortaya çıkan varlığın hüviyetinde de varlıksal kemâl anlamında eksiklikler artmakta ve somutluk düzeyi yükselmektedir. Sühreverdî'nin karanlık cevher (*cevher-i ğâsık*),¹⁷² karanlık hey'et (*hey'et-i zulmâniye*) ve berzah kavramı temelde yokluk ifade eden kavramlardır. Sühreverdî açısından bu üç kavram zulmet kavramının türevlerini oluşturur.¹⁷³ Onun varlık kurgusunda bu kavramların Meşşâî felsefedeki cisimsel mâhiyet ve ona ilişkinlere tekabül ettiği de düşünülebilir. Nihayetinde ise bu somutlaşma ve nûrun eksikliği anlamında zulmetin varlıklara dâhil olma süreci Sühreverdîci sudûr daha tutarlı ve bütünlüklü yapar.

Sudûr aynı zamanda bir birlikten çokluğa geçişi ve bu geçişin keyfiyetini ifade eder. Tanrı ve O'ndan sudûr eden ilk varlık tektir. Bu Tanrı'nın basit ve hiçbir yönden çokluk içermemesinin bir gereğidir. "Birden ancak bir çıkar" ilkesi sudûrun bu ilk basamağını tarif eder. Fakat sudûrun devam eden aşamalarında bu ilke geçerliliğini - sudûr eden varlıkların kendi eksikliği nedeniyle- yitirir ve varlık, bir zâttan birden fazla

¹⁶⁹ Bekiryazıcı, *Şihâbuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İsrak Anlayışı*, s. 99; a.mlf., *Şühâbeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, s. 165; Erdoğan, *İsraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi*, s. 129.

¹⁷⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 82; çev., s. 364, 355.

¹⁷¹ Sühreverdî sûretin Hikmetü'l-İsrâk'teki kullanımlarında ister cevheri olsun ister arazî sadece basit türsel hakikatleri kastettiğini söyler. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 55; çev., s. 249, 249.

¹⁷² Sühreverdî'ye göre karanlık cevherin cevherliği fiilî veya hakiki değil aklidir. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 71; çev., s. 310, 311.

¹⁷³ Bekiryazıcı, *Şihâbuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İsrak Anlayışı*, s. 95-97.

varlığın sudûr etmesi şeklinde devam eder. Sudûr ise en öz haliyle burada mümkün varlıkların Tanrı'dan varlıksal bir taşma şeklinde ortaya çıkmasıdır.

Sühreverdî'nin sudûru aynı zamanda bir zâhir ve muzhir olma felsefesidir. Sühreverdî'de zuhûr, var olmakla eş anlamlı kullanılan kavramlardandır. Bizâtihi zâhir ve muzhir olan tek varlık Nûru'l-Envâr'dır. O'nun dışındaki varlıkların tamamı, ondan taşan nûrlar, O'nun işrâkı ile zâhir olur. Kâhir nûrlar Nûru'l-Envâr'ın aydınlatması ise zâhir, kendilerinden sudûr eden varlıkları zâhir yapmaları cihetiyle muzhirdir. Zuhûr özünde nûr olan varlıklar için zâtlarına ilave değildir. Ancak cisimsel varlıklar söz konusu olduğunda onlar bizâtihi zâhir yani apaçık değildir.

Sühreverdî'nin sudûrunda öne çıkan bir diğer olgu teşkîktir. Meşşâîlerde varlık bütün var olanlara eşit olarak yüklenirken Sühreverdî'nin nûru, varlıklara farklı derecelerde yüklenir. Varlıklar sahip oldukları nûrun yetkinlik ve kemâli ile birbirlerinden ayrışır ve aralarında ortak anlam olarak görülebilecek nûra farklı derecelerde delâlet eder. Varlıkların sahip oldukları nûrluk derecesi ile mâhiyetlerinin yetkinliği arasında paralellik vardır. Sühreverdî'nin ifadeleri, mâhiyetlerin sahip oldukları tamlık ve kemalin aynı zamanda nûrdan alacakları payı belirlediğini ortaya koyar niteliktedir. Zorunlu Varlık'ın da bu manada mâhiyetinin yetkinliği nedeniyle illeti yoktur ve zorunluluğu da mâhiyetinin gereği, varlığının kemalidir. Sühreverdî'ye göre Zorunlu Varlık'ın zorunluluğu teşkîk üzerinden varlığının kemali şeklinde anlaşılmalıdır. Yoksa Meşşâîlerdeki haliyle O'nun bileşik olarak tasavvur edilmesi kaçınılmaz olur. Çünkü zorunluluğun varlıktaki bir kemal olarak anlaşılması dışında varlık ile zorunluluk iki ayrı mefhum olur.¹⁷⁴ Zorunlu Varlık dışındaki varlıklarda da benzer şekilde bir varlık, mâhiyetinin yetkinliği ile cevher veya araz olma özelliği gösterir. Yine bir başka varlığın özünde nûr olması veya olmaması da mâhiyetindeki tamlıkla ilişkilidir. Dolayısıyla teşkîk sadece nûrluk cihetiyle değildir. Nûrluğun yanında zuhûrda da, işrâkte de, mâhiyette de, feyzde de teşkîk söz konusudur.

Bir diğer cihetten sudûr Tanrı'ya benzemedeki bir derecelenmedir. Tanrı'dan ilk sudûr eden ve maddesellik içermeyen varlıklar O'na en çok benzeyen ve en yetkin varlıklardır. Ay-altı âlemde ise O'na en az benzeyen, O'nunla farklılığı en fazla olan

¹⁷⁴ Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâî' ve'l-Mutârahât*, s. 332.

varlıklar yer alır. Bu yönüyle varlık Tanrıya yaklaştıkça kemâle erer ve aklîleşir. Tanrı'dan uzaklaştıkça ise bozulma ve eksiklikler artar ve maddesellik boy gösterir. Sühreverdî terminolojisi ile ifade edilecek olursa Nûru'l-Envâr'a yaklaştıkça varlığın nûrundaki kemâl ve yetkinlik artar. O'ndan uzaklaştıkça ise yetkinliği ve kemâli azalır, maddileşir.

Bir başka yönden ise sudûr, varlıktaki iyilik ve güzellik düzenidir. Tanrı zorunlu ve en yetkin varlık olması hasebiyle mutlak hayır ve mutlak güzelliştir. Diğer varlıklar iyilik, güzellik ve yetkinliklerini O'ndan alırlar.¹⁷⁵ Tanrı'ya benzedikçe ve maddesellikten uzaklaşıp O'na yaklaştıkça varlıktaki iyilik ve güzellik artar. Varlık ve varlıktaki kemâl, iyilik ve güzellik demektir. Varlığın iyilikle ilişkilendirildiği sudûrcu mantıkta kötülük, yokluğu ve eksikliği ifade eder. Dolayısıyla onun bir fâili yoktur.¹⁷⁶ Yokluk ve eksikliğin ise Tanrı'ya ilişmesi veya O'nda bulunması söz konusu olamaz. Sudûr sürecince Tanrı'dan uzaklaştıkça eksiklikler arttığı, yetkinlikler azaldığı için görelî yokluk ve eksiklik durumları yani kötülük ortaya çıkar. Varlıktaki iyiliğe ilişkin mutlak olandan başlayıp azalarak devam eden bu derecelenme güzellik için de geçerlidir. Varlıktaki kemâle bağlı olarak iyilik de güzellik de artış gösterir. Ta ki bütün varlıkların, iyiliklerin, güzelliklerin, yetkinliklerin kaynağı olan Nûru'l-Envâr'a ulaşınca kadar. O'nun güzelliği, iyiliği, kemâli ve bizâtihi varlığı nedensizdir. Bilakis O, bütün bunların nedenidir. O'na ulaşıldığında muhatap olunan varlık daha önce de dile getirildiği gibi sadece kendinde, kendisi için ve kendisiyle sınırlı bir varlık değildir. Tanrı'nın varlığı, iyiliği, güzelliği ve sahip olduğu benzeri nitelikler kemâl seviyesinde değil mükemmellik düzeyinde olduğu için kendisinin herhangi bir yönelimselliği olmaksızın zâtı dışında sonuçlar üretir. Temel olarak sudûrcu düşüncelerin sunduğu bu fotoğraf benzer şekilde Sühreverdî'de de görülür. Sühreverdî'de de bir bütün olarak âlemin varlığa gelmesi bu mükemmelliğin, mutlak cömertliğin sonucudur.

¹⁷⁵ Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 88, 89.

¹⁷⁶ Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 124.

8.1. Sühreverdî'de Âlem

Âlem bir bütün olarak kendinde mümkün varlıklara ve dolayısıyla Nûru'l-Envâr dışında var olan her şeye delâlet eder. Sühreverdî'de bu bütünün tamamı, Nûru'l-Envâr'ın işrâkı ile ortaya çıkmıştır. Farklı kesafet ve letafet oranları ile belirlenime kavuşmuş, varlık göstermiştir. Bir bütün olarak ise mücerret nûrlardan veya nûrlu varlıklardan ibarettir. Varlığın nûrdan ibaret olması, nûrun dışındaki her şeyin yokluk bildirilmesi monist bir varlık anlayışını ortaya koysa da bu durum varlığın veya nûrun kategorize edilemeyeceği anlamına gelmez. Bu bağlamda varlık anlamına gelen nûru Sühreverdî özünde mümkün ve zorunlu diye ikiye ayırır ki bu ayırmadan Tanrı-âlem farklılaşması ortaya çıkar. Söz konusu ayırım zaten şimdiye kadarki metin içerisinde önemli bir yekûnu teşkil etmiştir. Şimdi ise Sühreverdî'nin âleme dair yaptığı tasnifler ve bu tasniflerin altını dolduran varlıklar ele alınacaktır.

Sühreverdî farklı eserlerinde Nûru'l-Envâr dışındaki her şeyi dile getiren âlem için farklı tasnifler yapmış ve bu tasniflerinde farklı adlandırmalar kullanmıştır. Sühreverdî, düşünceleri açısından en olgun eseri kabul edilen **Hikmetü'l-İşrâk**'te âlemleri dört kategoride ele alır ve tecrübe ettiğini söyler. Bu âlemler; kâhir nûrlar âlemi, müdebbir nûrlar âlemi, muallak misâller âlemi ve eserî ve unsurî cisimleri kapsayan berzahlar âlemidir.¹⁷⁷ Sühreverdî **Heyâkilü'n-Nûr**'da bu tasnifi akıl âlemi, nefis âlemi ve cisimler âlemi şeklinde yapar.¹⁷⁸ Sühreverdî'nin diğer pek çok eserinde de üçlü tasnifi koruduğu gözlemlenebilir. Bu nedenle çalışmada Sühreverdî'de âlemin sudûru, söz konusu genel tasnif üzerinden ele alınacaktır. Sühreverdî'nin âleme dair genel üçlü tasnifinde ise ceberût âlemi¹⁷⁹, melekût âlemi ve mülk âlemi¹⁸⁰ isimlendirmesi takip edilecektir. Ancak yine de **Hikmetü'l-İşrâk**'teki dörtlü tasnifte

¹⁷⁷ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 135; çev., s. 574, 575; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 491; Turğay, **İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği**, s. 102, 103. Ayrıca Sühreverdî yine **Hikmetü'l-İşrâk** adlı eserinde mütekaddim ve müteahhir ayırımına tâbî tuttuğu filozofların hepsinin üç âlemin varlığını kabulde ittifak ettiklerini söyler. Şîrâzî de bu üç âlemi akıl, nefis ve cisim âlemi şeklinde izah eder. Bu nedenle de Sühreverdî'nin dörtlü ayırımı değil üçlü âlem anlayışı esas alınmıştır. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 2; çev., s. 10; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 19.

¹⁷⁸ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 17-19.

¹⁷⁹ Ceberût âlemi İbn Sînâ'da da karşılaşılan bir adlandırmadır. Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **İşâretler ve Tenbihler**, s. 178.

¹⁸⁰ Sühreverdî, **Filozofların İnançları**, s. 210; Turğay, **İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği**, s. 104.

yer alan misâl âlemine yeri geldiğinde değinilecektir. Âlemin tabakalarını oluşturan mevzubahis üçlü âlem anlayışının detaylarına geçmeden önce birlikten çokluğa geçişin ve dolayısıyla sudûrun ilk ve en önemli basamağı olan Nûru Akreb'in varlığa gelişi ayrıca ele alınması gereken bir meseledir. Bu nedenle önemine ve sudûrun ilk basamağı olması hasebiyle detaylı açıklama gerektirmesine binaen Nûru Akreb'in varlığa gelişi ayrı bir başlıklandırma altında ele alınmıştır.

8.2. “Birden Ancak Bir Çıkar” İlkesi ve Sudûrun İlk Adımı Olarak Nûru Akreb

Bu ilke daha önce de ifade edildiği gibi Sühreverdî'ye Meşşâî felsefeden intikal etmiştir. Temelinde Tanrı'nın mutlak birliği vardır. Tanrı hem benzerinin, zıttının, denginin, cinsinin, faslının olmaması dolayısıyla birdir hem de parçalardan oluşmaması, herhangi bir anlamsal ve ontolojik bölünmeyi kabul etmemesi, basit ve yekpâre bir zâta sahip olması dolayısıyla birdir. Bu mutlak birlikten çokluğun nasıl meydana geldiği metafizik düşüncenin en önemli problemlerindendir. Sudûr İslâm felsefesinde ve daha öncesinde Plotinoscu düşüncede bu soruya verilmiş bir cevaptır. Cevap Tanrı'dan mutlak birlik sahibi olması hasebiyle tek bir fiilin meydana gelmesini ve söz konusu fiil neticesinde doğrudan sadece basit tek bir varlığın ortaya çıkmasını içerir. Çokluğun asıl ortaya çıkışı bu kendinde mümkün ilk varlığın ortaya çıkışından sonradır. Sudûrcu düşünce bu süreci bir zorunluluk olarak görür. Sühreverdî de tevârûs ettiği bu düşünceyi farklı kavramlarla devam ettirir.

Sühreverdî'de Nûru'l-Envâr'dan varlıkların meydana gelişi işrâk, sudûr, husûl, zuhûr gibi kavramlar ile açıklanır. İşrâk Sühreverdî'nin kendi terminolojisi içerisinde daha bütünlüklü bir anlama sahip olup sudûr anlatısında zaman zaman öne çıkıyor olsa da nihayetinde Sühreverdî sudûrcu bir düşünürdür. Dolayısıyla bundan sonra işrâk, husûl, zuhûr gibi sudûru anlatmak için kullanılan kavramlar, eş veya yakın anlamlı bir şekilde ve birbiri yerine kullanılacaktır.

Sühreverdî Tanrı'nın zâtı mahza nûr olduğu için kendisinden ancak yine hakikati nûr olan bir varlığı gerektirdiğini söyler.¹⁸¹ Bu cümlemin karşısında O'ndan

¹⁸¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 80, 81; çev., s. 346-351.

doğrudan bir çokluğun veya karanlığın ve dolayısıyla cismin¹⁸² sudûr edemeyeceği önermesi yer alır. Sühreverdî bu iddiasını Nûru'l-Envâr'dan bir karanlık sudûr etmesi durumunda bunun tek bir karanlık olacağı ve başka herhangi bir varlığın oluşmayacağı gerekçesine bağlar.¹⁸³ Zira ona göre varlık nûrdur ve var etme gücü sadece hakikati nûr olan varlıklar için olumlanabilir. Mevcutlar olarak varlık da bu düşüncüyü doğrulamaktadır.¹⁸⁴ Sudûrun ilk basamağına tekrar dönülecek olursa Nûru'l-Envâr'dan ilk sudûr edecek varlık karanlık olamaz, aynı zamanda O'ndan doğrudan iki varlığın sudûr etmesi de kabul edilemez. Çünkü Nûru'l-Envâr hiçbir şekilde yönlülük içermeyen tek, basit bir zâttır ve O'nun tek bir fiilî vardır. O'dan doğrudan iki varlığın sudûr etmesi birden fazla yöne kapı açar ki Tanrı'nın basitliği, tekliği, yönlülük içermemesi sudûrcu filozofların taviz vermediği bir noktadır. Bu yüzden O *Bir*'dir ve O'ndan bir olması itibariyle ancak tek bir şey sudûr eder.¹⁸⁵ Dolayısıyla Sühreverdî de Nûru'l-Envâr'dan hakikati yine kendisi gibi nûr olan tek bir varlığın ortaya çıktığını söyler. Bu varlık tek soyut bir nûrdur.¹⁸⁶

İlk sudûr eden Nûru Akreb'e Sühreverdî Pehlevîlerce "Behmen" ismi verildiğini söyler.¹⁸⁷ Nûru Akreb'in Nûru'l-Envâr'dan en önemli farkı özü itibariyle mümkün olmasıdır. Bu farklılığın bir gereği olarak da Nûru Akreb kendinde olduğu haliyle muhtaç, Nûru'l-Envâr ile yetkindir. Bu ilk nûrun sudûru Nûru'l-Envâr'dan bir ayrılma şeklinde gerçekleşmez. Zaten ayrılma ve bitişme cisimlerin bir özelliğidir.¹⁸⁸ Farklılığın hey'etlerle olduğu da söylenemez ki böyle bir iddia, Nûru'l-Envâr'ın yönlülüğünü gerektirir.¹⁸⁹ Nûru Akreb ile Nûru'l-Envâr nûr olmaklıkta ortaktır. Aralarındaki fark ortak hakikatleri olan nûra farklı derecelerde gönderme yapmaları yani kemâl ve noksanlıktır.¹⁹⁰

¹⁸² Sühreverdî'nin karanlıktan kastı daha çok maddesel cismanî varlıklardır.

¹⁸³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 81; çev., s. 348, 349.

¹⁸⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 81; çev., s. 348, 349.

¹⁸⁵ Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât: Hikmet Parıltıları*, s. 444, 445.

¹⁸⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 81; çev., s. 350, 351.

¹⁸⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 82; çev., s. 354, 355.

¹⁸⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 82; çev., s. 354, 355.

¹⁸⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 81; çev., s. 350, 351.

¹⁹⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 81; çev., s. 351, 352.

Nûru'l-Envâr'dan Nûru Akreb gibi soyut tek bir nûrdan başka doğrudan bir şey sudûr etmez. Sudûr eden bu ilk mücerret nûrda çok fazla yön bulunmaz.¹⁹¹ Sühreverdî soyut nûrların hiçbir yöne ve boyuta sahip olmadığını da söyler.¹⁹² Bu, Sühreverdî'nin soyut nûrların zâtının basit tek bir zât ve hakikat olduğunu ifade etmek için kullandığı bir tabir olarak anlaşılmalıdır. Hem boyut ve işaret edilebilir olma anlamında yön, cisimlere özgüdür. Aslında Sühreverdî'de özellikle yüksek dereceli soyut nûrlar alanı, Fârâbî ve İbn Sînâ'da ise kozmolojik akıllar, insan idrakinin üstünde ve insan için kuşatılamaz mâhiyettedir. Dolayısıyla insan mücerret nûrların ve kozmolojik akılların hakikatini, aralarında nasıl ayrıştıklarını incelikli bir şekilde ve vukûfiyetle bilemez. Mücerret nûrlara yönelik temel yargıda bulunma ilkelerinden bir tanesi, cisimlere ait özelliklerin onlardan nefyedilmesidir. Bileşik yapı, işaret edilebilir ve boyut sahibi olma da cisimlerin özelliklerindendir. Mücerret nûrlar basit tek bir zâta sahip olup bahsi geçen cisimsel özellikleri kendilerinde barındırmaz. Ancak bu durum onlara izafi de olsa yön isnat edilemeyeceği anlamına gelmez. Sühreverdî'nin üstteki nûrun alttakine hâkimiyeti, alttakinin ise üsttekine sevgi ve muhabbeti olduğu düşüncesi bu görüşü destekler. Mücerret nûr dahi olsalar Nûru'l-Envâr'dan farklı olarak mümkün varlık olmaları nedeniyle en nihayetinde yönlülüğe sahiptirler. Sühreverdî bu yönlülüğün çok fazla olmadığını ifade eder. Nûru Akreb söz konusu olduğunda bu yönlülük iki ile sınırlanabilir. İlki kendine bakan yönüdür ki bu yönüyle en yakın nûr nâkıstır, muhtaçtır, fakirdir ve mümkündür.¹⁹³ Nûru Akreb'in diğer yönü ise Nûru'l-Envâr'a bakan yönüdür. Nûru Akreb bu yönüyle yetkin, zengin, tam ve zorunludur. En yakın nûr, aralarında perde olmadığı için Nûru'l-Envâr'ı ve kendisini müşahade eder. Bu müşahade sırasında ona kendisi Nûru'l-Envâr'a kıyasla eksik ve karanlık gelir. Nûru Akreb'in bu sevgi ve müşahadesine karşı Nûru'l-Envâr da ona ve onun dolayımında kendinden sudûr eden bütün varlığa hükmeder. Çünkü Sühreverdîci bir prensip olarak daha kâmil ve daha tam olan nûr, daha eksik olana hükmeder.¹⁹⁴

¹⁹¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 84; çev., s. 364, 365; Şîrâzî, *Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî*, s. 323.

¹⁹² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 71; çev., s. 310, 311.

¹⁹³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 84; çev., s. 364-367.

¹⁹⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 85; çev., s. 366, 367.

Sühreverdî ilk ortaya çıkan soyut nûrdan bir berzahın ve yine kendisi gibi soyut bir nûrun sudûrunu gerekli olduğunu söyler.¹⁹⁵ Gerekçesi Nûru Akreb’den sadece tek bir berzahın meydana gelmesi durumunda sudûr bu berzahla son bulur.¹⁹⁶ Zira Sühreverdî için berzahların birbirini var etme durumları söz konusu değildir.¹⁹⁷ Benzer şekilde Nûru Akreb’den sadece mücerret bir nûrun, ondan da bir başka nûrun sudûru da caiz değildir. Her bir sudûr eden varlığın nûr olması durumunda ise varlık, berzahlara ve kapkaranlık cevherlere ulaşmazdı.¹⁹⁸ Sühreverdî’ye göre mevcut oluş düzeni de en yakın nûrdan bir berzahın ve kendisi gibi soyut bir nûrun sudûrunu doğrulamaktadır.

8.3. Ceberût Âlemi veya Kâhir Nûrlar

Ceberût âlemi Nûru Akreb’in sudûru ile başlar ve onu da dâhil ederek yatay ve dikey tabakadaki bütün kâhir nûrları içine alır. Zorunlu Varlık’tan ilk sudûr eden Nûru’l Akreb’in mücerret, basit tek bir zâta sahip olsa da iki farklı yönü kendinde barındırdığı ifade edildi. Nûru Akreb’in Nûru’l-Envâr’a kıyasla kendi fakirliğini akletmesi¹⁹⁹ ve muhtaçlığı muvâcehesinde O’nu müşahade etmesi esnasında O’nun nûrunun şiddeti ve hâkimiyeti en yakın nûrun zâtında bir kararma (*yestağsiku ve yestazlimu*) ortaya çıkarır. Bu kararma en yakın nûrun gölgesi mesabesinde bir varlığın sudûr etmesine neden olur.²⁰⁰ Bu bağlamda mücerret nûrların özlerinde fakir ve muhtaç olduklarını akletmeleri, onların karanlık hey’eti iken sevgi, haz, hükümrânlık yönleri nûrlu hey’etleridir. Her iki hey’et türü de çokluğun oluşmasında rol alır.²⁰¹ Bu, kuşatıcı ve en büyük berzah olma niteliğine sahip *En Yüce Berzah*’tır (*el-berzahu’l-a’lâ*).²⁰² Nûru Akreb’in gölgesi kendinden olmayan varlığının ve fakirliğinin karanlığıdır.²⁰³ Onun diğer yönü Nûru’l-Envâr’a bakan yönüdür. En yakın nûr Nûru’l-Envâr’la olan zenginliği ve zorunluluğu itibariyle ve de O’nun yüceliğini ve

¹⁹⁵ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 84; çev., s. 366, 367.

¹⁹⁶ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 84; çev., s. 364, 365.

¹⁹⁷ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 70, 71 ve 76; çev., s. 308-311 ve 332, 333.

¹⁹⁸ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 84; çev., s. 364-367; a.mlf., *Kitâbü’t-Telvîhât*, s. 444, 445.

¹⁹⁹ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 84; çev., s. 366, 367.

²⁰⁰ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 85; çev., s. 366, 367; Turğay, *İsrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*, s. 83.

²⁰¹ Turğay, *İsrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*, s. 85.

²⁰² Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 85; çev., s. 366, 367.

²⁰³ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 85; çev., s. 368, 369; Toka, *Sühreverdî’nin Ontolojisinde Nûru’l-Envâr*, s. 99.

büyükliğini müşahedesi neticesinde başka bir soyut nûr meydana getirir.²⁰⁴ Sühreverdî bu ilk nûrdan sudûr eden berzahın onun gölgesi, mücerret nûrun ise onun ışığı olduğunu söyler.²⁰⁵ Bu süreçte işrâk kavramı önemli bir yer tutar ve mücerret nûrlara da yansıyan Tanrısal bir fiil olarak tezahür eder. Nûru'l-Envâr ve mücerret nûrlar, işrâkâtı ile kendilerinden daha alttaki varlıkları var eder. Sudûr eden varlıkların farklılaşmaları, kendilerindeki yetkinlik ve noksanlıklar ile fâilin etkinliğine ve var olan mevcudun kabul etme istidadına bağlı olarak gerçekleşir.²⁰⁶

Sühreverdî varlık düzeninin tamamının sevgi ve hâkimiyetten oluştuğunu ifade eder.²⁰⁷ Nûru'l-Envâr sadece zâtına âşık, kendisinin ve başkalarının mâşuğu, en büyük haz alan ve başkalarına haz veren bir varlıktır. O, bütün varlığa hâkimdir. Mümkün varlıklar nûr olmaklık bakımından O'nunla karşılaştırılmaz. O'nun zâtına olan aşkı ve hazzına hiçbir varlık ulaşamaz.²⁰⁸ Öyle ki O'nun dışındaki varlıklar da en büyük aşkı ve hazzı O'na karşı duyar.²⁰⁹ Nûru'l-Envâr'ın nitelikleri, varlık düzenine ve sudûr eden varlıklara -kendisine de yönelecek şekilde- sirayet eder. Mücerret nûrlar arasındaki sevgi ve hâkimiyet ilkesi ve dahi bu ilkenin nihayetinde Nûru'l-Envâr'a dayanması söz konusu sirayeti örneklendirebilir. Bu sirayet ve varlığın O'na bakan yönü, Nûru'l-Envâr'ın sadece kendinde anlamlı bir varlık olmadığını, dolayısıyla kendisi dışındaki varlıklar açısından da bir anlamlılığa sahip olduğunu gösterir.²¹⁰

Sudûr bir yönüyle benzerinin meydana getirilmesi olayıdır. Nûru'l-Envâr'ın işrâkatı sadece ontolojik bir var etme olarak görülmemelidir. O'nun aşkı, kahrı/hâkimiyeti, işrâkı, haz alması, idraki gibi hususlar işrâk ile birlikte ortaya çıkan varlıklarda da kendini gösterir. Bütün alttaki nûrların kendilerine olan muhabbetleri kendilerinden üstün olan nûra muhabbetlerinin hâkimiyeti altındadır.²¹¹ Sühreverdî hazzı bir idrak olarak tarif eder.²¹² Haz -idrak edenin istidadına da bağlı olmakla birlikte- asıl olarak hazzın kaynağının mükemmelliğine bağlıdır. Bu nedenle alttaki

²⁰⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 85, çev., s. 368, 369.

²⁰⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 85; çev., s. 368, 369.

²⁰⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* s. 81, 82, 85.; çev., s. 350-353 ve 370, 371.

²⁰⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 87; çev., s. 376, 377.

²⁰⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 87; çev., s. 376, 377.

²⁰⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 87; çev., s. 376, 377.

²¹⁰ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 187.

²¹¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 87; çev., s. 376, 377.

²¹² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 87; çev., s. 374, 375.

nûrun kendine olan muhabbetinin, üstteki nûra olan muhabbetinin hâkimiyeti altında olması doğaldır. Çünkü her iki hazdan üstün olanı, daha kâmil olması nedeniyle üstteki nûrdan, dolaylı olarak ise Nûru'l-Envâr'dan kaynaklananıdır.

Sudûr sürecinin izahına devam ederken burada Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı olarak sudûrun iki farklı boyutta ele alınması gerekir. Bu boyutlar sudûrun dikey ve yatay boyutlarıdır. Her iki boyut birbirini tamamlamakta ve Sühreverdî'yi daha tutarlı bir düşünür yapmaktadır. Dikey boyutu itibariyle sudûr, ismi geçen iki Meşşâî filozofta da mevcuttur. Ancak Sühreverdî tevârüs ettiği haliyle sudûrun hem ay-üstü âlemdeki çokluğu hem de ay-altı âlemdeki çokluğu izahta yetersiz kaldığını iddia eder.²¹³ Meşşâî filozofları da bu konuda eleştirerek sudûra yeni bir boyut katar. Sudûrun bu yatay boyutu Sühreverdîci sudûrun en özgün taraflarından birini oluşturur ve Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre ikincil akıllar mesabesinde.²¹⁴ Sühreverdî sudûr sürecine eklediği bu yatay boyutla hem kozmoloji açısından yıldızların çokluğunu ve gezegenleri açıklar hem de Dünya'da pek çok ferdi bulunan türlerin izahını kendisi açısından daha tutarlı hale getirir.

8.3.1. Dikey Boyutuyla Sudûr

Tanrı veya Nûru'l-Envâr doğrudan en yakın nûra, onun dolayımında ise diğer nûrlara ve bütün varlığa varlık vermiştir. Ancak Sühreverdîci sudûr mantığına göre Tanrı'dan önce soyut nûrlar zinciri oluşmuştur.²¹⁵ Bu, Sühreverdî'nin *Dikey Sıradüzenli Aracılar* dediği sudûrun dikey boyutudur.²¹⁶ Dikey boyutta oluşan saf nûrlarla Tanrı arasında, özlerinde mümkün olmaları dışarıda tutulursa, kemâl ve noksanlık farkı vardır.²¹⁷ Kendi aralarında da bu durum geçerli olup hakikatte farklılık arz etmezler.²¹⁸ Sühreverdî bu nûrları İslâmî terminolojideki Melek-i Mukarreb ile

²¹³ Turğay, *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*, s. 92

²¹⁴ Erdoğan, *İşrâkî Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi*, s. 129.

²¹⁵ Bekiryazıcı, *Şühâbeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, s. 159.

²¹⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 91; çev., s. 392,393.

²¹⁷ Bekiryazıcı, *Şühâbeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, s. 159.

²¹⁸ Turğay, *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*, s. 81, 82; Bekiryazıcı, *Şühâbeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, s. 159.

özdeşleştirir ve onlara daha önce geçtiği üzere asıllar anlamında *Ümmehât* adını da verir.²¹⁹

Tanrı'dan doğrudan tek soyut bir nûr sudûr eder. Sühreverdî buna Nûr-u Akreb demişti. Bu nûr Nûru'l-Envâr'dan doğrudan ışık alır. Kendi özünde fakir ve mümkün, O'na nispetle zengin ve zorunludur. Meşşâî felsefedeki Akl-ı Evvel'e tekabül eden Nûru'l-Abreb, çokluğun meydana gelmesinde kilit taşı işlevi görür. Çünkü bir yönüyle nûrlar alanının, diğer yönüyle cisimlerin oluşmasına vesile olur. En yakın nûrdan Nûru'l-Envâr'a bakan yönüyle ikinci nûr (*nûr-u kâhir*), kendine bakan yönünden ise "*en yüce berzah*" isminde bir berzah meydana gelir.²²⁰ Oluşan bu berzah cisimsel bir varlıktır ve kendisinden daha büyük berzah olmadığı için cisimleri kapsayıcı bir özellik gösterir.²²¹ Bu berzah bir bakıma maddi evrenin sınırlarını, dolayısıyla mekânın başlangıcını ifade eder.²²² Sühreverdî açısından bu ilk berzahın da en yakın nûrdan sudûr etmesi varlığın cisme ulaşması için bir zorunluluktur.²²³

Sühreverdî Nûru'l-Envâr'dan en yakın nûrun, ondan da ikinci soyut nûrun ve kuşatıcı berzahın sudûrunu Meşşâî felsefeye yakın şekilde izah eder. Ancak Sühreverdî'de kuşatıcı feleğin gerçek illeti veya tek illeti Nûru Akreb midir belirsizdir. Kendisinin sabit yıldızlar feleği ve sonraki diğer feleklerin yatay tabakadaki kâhir nûrlardan sudûr ettiğine dair ifadeleri vardır. Ayrıca ilk feleğin sudûrundan sonraki süreçte, feleklerin ve bu feleklerde yer alan gezegen ve yıldızların dikey sıradüzenli kâhir nûrlardan sudûr edemeyeceğine dair ifadeleri de mevcuttur.²²⁴ Sühreverdî

²¹⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 107; çev., s. 462, 463; a.mlf., *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât*, s. 376, 384; Bekiryazıcı, *Şühâbeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, s. 163.

²²⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 85; çev., s. 366, 367.

²²¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 85; çev., s. 366, 367; Bekiryazıcı, *Şühâbeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, s. 160.

²²² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 83; çev., s. 360, 361; Arslan, *Kozmoz'un Sınırlarını Zorlamak: Hikmetü'l-İşrak Şârihleri Sühreverdî'nin Klasik Kozmoloji Eleştirilerini Nasıl Yorumladı?*, s. 4.

²²³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 84; çev., s. 364-367; a.mlf., *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât*, s. 375.

²²⁴ Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'te bir yerde feleklerin, her bir dikey kâhir nûrdan bir felek olacak şekilde, sırayla dikey sıradüzenli kâhir nûrlardan sudûr ettiğini söyler. Bu ifadeler zâhiren Sühreverdî'nin kendi görüşü olarak anlaşılmalı müsaait olsalar da Şîrâzî'nin şerhinden de yardım alarak dikkatli bir okuma yapıldığında kendisinin bu ifadelerinin Meşşâîlerden yapılan bir aktarım olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla Sühreverdî'nin feleklerin sudûrunu esas itibarıyla yatay tabakadaki nûrlara bağladığı söylenebilir. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 88, 89; çev., s. 378-381; Şîrâzî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk-ı Sühreverdî*, s. 331, 332. Ayrıca bkz: a.mlf., *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât*, s. 376, 377.

feleklerle ve özelde sabit yıldızlar feleği ile ilgili dikey kâhir nûrlarda bu felekleri ve onlardaki yıldız ve gezegenleri özelleştirecek kadar yön bulunmadığını söyler. Yine bu bağlamda feleklerin sıradüzeninin, birbirlerine bütün yönlerden değil de belirli yönlerden üstün olmaları nedeniyle dikey kâhir nûrlardan ortaya çıkamayacağını ifade eder. Semâvî cisimler dikey sıradüzenli kâhir nûrlardan sudûr etmiş olsalardı, farklı bir düzende, farklı sıralamayla var olmaları beklenirdi. Dolayısıyla aşağıda daha detaylı ele alınacağı üzere feleklerin ortaya çıkışında türlerin efendileri olan yatay düzendeki nûrların etkisi açıktır. Bu bağlamda feleklerin ve üzerlerinde yer alan semâvî cisimlerin dikey ve yatay tabakadaki kâhir nûrların ortak bir ürünü olduğu söylenebilir. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ'da ay-üstü âlemde akıllar, felekler ve nefsler şeklinde üç farklı varlık grubundan söz edilebilirken Sühreverdî'de bu varlık grupları nûrlar, felekler, nefslar ve türlerin efendileri olan nûrlar olmak üzere dördtür.²²⁵ Bu dört varlık grubunu ve aralarındaki ilişkileri Sühreverdî'nin **Hikmetü'l-İşrâk**'te net bir şekilde ortaya koyduğu söylenemez. Ancak Meşşâîlerdeki kozmolojik akıllar ile onlardan sudûr eden feleklerin, tutarsız bir şema oluşturduğunun da farkındadır.

Dikey sıradüzenli kâhir nûrların sudûruna geri dönülecek olursa bu nûrlar birbirlerinin ve diğer mücerret nûrların varlık sebebidir. Birbirlerinden sıradüzenli bir şekilde sudûr ederler ve varlıktaki türsel çoğalma dikkate alındığında Nûru'l-Envâr'dan bu aşamaya geçişte aracı konumundadırlar.²²⁶ Bu da onların birbirlerine göre dereceli bir varlık yapısına sahip olduklarını ve yatay düzendeki nûrların aksine denk olmadıklarını gösterir. Dikey nûrlarda birbirlerine üstünlük bütün yönleri kapsar ve üstün olan bütün yönlerden üstündür. Daha önce de dile getirildiği gibi daha alt düzeydeki her bir soyut nûrun üsttekine karşı sevgisi ve yönelimsellik anlamına da gelen müşahedesi söz konusudur. Üstteki nûrların ise alttaki nûra hükümlanlığı vardır.

Dikey düzenli kâhir nûrlar, birbirlerinden ve doğrudan Nûru'l-Envâr'dan ışık/ışrâk alır. Asıl yüce kâhir nûrların doğrudan Nûru'l-Envâr'dan işrâk almaları birbirlerini perdelemedikleri anlamına gelir.²²⁷ En yakın nûr kendisi ile Nûru'l-Envâr

²²⁵ Arife Ünal Süngü, "İbn Sînâ'da Felekler Nazariyesi ve İşrâkî Felsefe İle Mukayesesi", **Türk İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, y. 4, s. 15, (Aralık 2017), s. 54.

²²⁶ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 91; çev., s. 392,393.

²²⁷ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 85; çev., s. 366-369.

arasında başka aracı herhangi bir nûr olmadığı için O'ndan doğrudan tek bir işrâk alır. Asıl yüce kâhir nûrların ikincisi en yakın nûrun Nûru'l-Envâr'a bakan yönünden, diğer bir ifadeyle Nûru'l-Envâr'ı müşahedesinden sudûr eder ve kendisi iki işrâk alır. Biri doğrudan Nûru'l-Envâr'dan gelir. Diğer işrâkını ise en yakın nûrdan alır. Dikey soyut nûrların üçüncüsü benzer şekilde ikinci nûrun kendi ilkesine ve Nûru'l-Envâr'a bakan yönünden sudûr eder. Bu üçüncü mücerret nûr ise dört işrâk alır. Dört işrâkın biri doğrudan Nûru'l-Envâr'dan, bir diğeri en yakın nûrdan ve diğer iki işrâk ise ikinci nûrdan gelir. Sıradüzenli nûrların dördüncüsü, bir önceki soyut nûr olan üçüncü nûr dolayımında sudûr eder. Dördüncü nûr sekiz işrâk,²²⁸ beşinci nûr on altı, altıncı nûr otuz iki, yedinci nûr altmış dört işrâk alır²²⁹ ve bu dikey sudûr düzeni kendisinden başka bu tabakaya ait soyut bir nûrun meydana gelmediği, dokuz feleğin ve unsurlar âleminin oluştuğu bir aşamada son bulur.²³⁰ Dikey sıradüzenli kâhir nûrların son bulunduğu aşamadan sonra yatay tabakadaki kâhir nûrlar ve bu nûrlara bağlı felekler oluşur. *Tûlî* düzendeki soyut nûrların aldığı işrâklar, görüldüğü üzere en yakın nûrdan itibaren kartezyen bir mantıkla katlanarak devam eder. Her bir nûr bir önceki nûrun aldığı işrâkın iki katı işrâk alır. Tabi bu işrâkların sayısının artması dikey nûrlarda bir kemâle doğru gidişe işaret etmez. Bilakis Nûru'l-Envâr'a daha yakın olan kâhir nûrlar daha az işrâk almalarına rağmen daha yetkin ve daha kâmindir.

Sühreverdî'nin nûr ayrımları dikkate alındığında dikey boyuttaki nûrlar kâhir nûrların en üstün grubunu oluşturur. Bu nûrların diğer nûrlara önceliği söz konusudur. Bu öncelik değinildiği üzere zamansal bir öncelikten ziyade zâtîdir. Asıl yüce kâhir nûrların zâtî önceliği kendi aralarında da geçerlidir.²³¹ Hatta Nûru'l-Envâr dahi bu bağlamda asıl yüce kâhir nûrları, genel olarak ise âlemi zaman olarak değil, zât olarak önceler. Bunun nedeni daha önce değinildiği gibi O'nun fiilinde gecikmenin mümkün olmamasıdır. *Tûlî* düzendeki mücerret nûrların da üstün olanları kendilerinden sonra gelenleri zât olarak önceler. Asıl yüce kâhir nûrların tamamı ise özelde diğer nûrları, genelde ise âlemin kalanını zâtî olarak önceler.²³² Bu, sudûrda ilk olarak dikey boyutta

²²⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 90; çev., s. 382-385.

²²⁹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî*, s. 334.

²³⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 88; çev., s. 378-381.

²³¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 107; çev., s. 462, 463.

²³² Tabi ki cisimsel âlemin varlığı gelmesiyle birlikte söz konusu zâtî öncelemeye zamansal önceleme de dâhil olur. Ancak cisimden, cisimsel ilişkilerden uzak olan kâhir nûrlar birbirlerini sadece zâtî

yer alan nûrların oluştuğu şeklinde de anlaşılabilir. Dikey düzendeki asıl yüce kâhir nûrlar öncelikle birbirlerinden sudûr eder. Sonrasında ise aralarındaki ilişki; yetkinlik, hükümrancılık ve sevgi yönlerinin birleşmesi, sahip oldukları işrâkler ve bu işrâklerin birleşmesi gibi belirlenimler dolayımında yatay düzendeki kâhir nûrları meydana getirirler.²³³ Mücerret nûrlarda görülen birleşme cisimsel değil aklîdir.²³⁴ Yine asıl yüce kâhir nûrlar Batlamyuscu kozmolojideki ay-üstü âlemde yer alan cisimlerin meydana gelmesinde rol alır.

Meşşâî felsefede kabul gören on akıl ve dokuz felek düşüncesine Sühreverdî'nin özellikle sabit yıldızlar küresi ve türlerin oluşumu bağlamında itirazı vardır. Kendisinin dikey sıradüzenli nûrlar olarak ortaya koyduğu nûrlar, Fârâbî ve İbn Sînâ'daki kozmolojik akıllara tekabül eder. Aslında iki filozofun da akılların sayıları hususunda daha fazla olabilecekleri şeklinde görüş belirttikleri öne sürülebilir. Fakat her iki düşünür de kozmolojilerini mümkün gördükleri bu ihtimal üzerine değil de semâvî akılların sayılarının on olması üzerine kurgularlar. Sudûr sürecinde semâvî cisimlerin oluşumunu izah ederlerken her bir feleği bir akla bağlayarak izah ederler. Sühreverdî'de ise bu semâvî akıllara karşılık gelen asıl yüce kâhir nûrların sayılarının ondan fazla olduğu, hem daha fazla vurgulanır hem de felekler nazariyesi bu iddia üzerinden kurgulanır. Sühreverdî dikey sıradüzenli nûrların sayısı hakkında net bir şey söylemez ama yatay düzendeki nûrları da içine dâhil ederek kâhir nûrların yüz binden fazla olduğunu söyler.²³⁵ Sadece dikey sıradüzenli nûrlarla ilgili olarak ise bu nûrların büyük bir meblağa ulaşıncaya son bulunduğunu, sayısını hiçbir beşerin bilemeyeceğini zikreder.²³⁶ Asıl yüce kâhir nûrların son bulunduğu aşama dokuz feleğin ve unsurlar âleminin oluştuğu bir aşamadır. Asıl yüce kâhir nûrlardan dikey sıradüzenli tabakaya ait başka bir kâhir nûr sudûr edemediği bir aşamada, yatay tabakadaki kâhir nûrlar oluşur. Yatay tabakadaki kâhir nûrların oluşumu ile birlikte bu nûrlara bağlı felekler, bu feleklerin nefsleri ve feleklerdeki diğer semâvî cisimler sudûr eder. Kâhir nûrlar

olarak öncelerler. Ayrıca bkz: Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 107, 108; çev., s. 462, 463 ve 466, 467.

²³³ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 90, 91; çev., s. 388-391.

²³⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 133; çev., s. 566, 567.

²³⁵ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 89; çev., s. 382, 383.

²³⁶ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 89; çev., s. 380-383; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 332, 333; Turğay, **İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği**, s. 84 ve 86.

birbirlerini zâti olarak önceledikleri için ezelde bir anda oluştukları tasavvur edilebilir. Ancak feleklerin, dolayısıyla hareketin ortaya çıkmasıyla birlikte zamandan da söz etmek mümkün hale gelir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'daki adıyla akılların, Sühreverdî'de ise kâhir nûrların sayısının on olması ve benzeri başka nûrlar olmaması, ay-üstü âlemdeki cisimsel varlıkların ortaya çıkışını izahta yetersizdir.²³⁷ Bu iki ismin nazariyelerindeki on akıl ve dokuz felek öğretisine göre sabit yıldızlar feleği semâvî akılların ikincisinden sudûr eder. Sühreverdî kendisinin en yakın nûr olarak adlandırdığı birinci akıldan kuşatıcı feleğin yani en büyük berzahın sudûrunu -yukarıda da işaret edilen açık ifadesinde- kabul eder. Ancak sıra sabit yıldızlar feleğine geldiğinde bu feleğin ikinci akıldan sudûr edemeyeceğini söyler.²³⁸ Zira sabit yıldızlar feleğindeki yıldızlar göz önüne alındığında Sühreverdî'ye göre kendi düşüncesinde ikinci dikey kâhir nûra tekabül eden kâhir nûrda bu feleğin yıldızlarının sudûr etmesine yetecek kadar yön bulunmaz.²³⁹ Sabit yıldızlar feleğinin daha üstteki bir nûrdan -bu nûrun sadece imkân ve zorunluluk şeklinde iki yöne sahip olduğu düşünülürse- sudûr etmesi cihazların yetersizliği nedeniyle imkânsızdır. Daha alttaki bir dikey nûrdan hâsıl olduğunu düşünüldüğünde ise sonraki nûrdan hâsıl olan önceki nûrdan hâsıl olandan belli açılardan üstün olmuş olur.²⁴⁰ Sühreverdî'nin sabit yıldızlar feleği ile ilgili bir başka görüşü bu feleğin kendisinde ve ötesinde insanın idrak edemeyeceği harikuladeliklerin ve düzenlerin olabileceğidir.²⁴¹ Bu durum Sühreverdî'nin dikey sıradüzenli kâhir nûrları sabit yıldızlar feleğini meydana getirecek kadar çoğaltabileceği ihtimalini akla getirir de özellikle nûrları iki yönlü olarak tasavvur etmesi böyle bir ihtimali ortadan

²³⁷ Turğay, **İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği**, s. 92.

²³⁸ Aslında Sühreverdî ilgili yerde sabit yıldızların, ikinci kâhir nûrdan değil de en yakın nûrdan sudûr edemeyeceğini ifade eder. Ancak burada Batlamyuscu kozmolojiye bağlı sudûr mantığı gereği ikinci nûrun yer alması uygun görüldü. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 89; çev., s. 380, 381.

²³⁹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 89; çev., s. 380, 381; Turğay, **İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği**, s. 92. Şîrâzî Sühreverdî'nin iki olarak zikrettiği akıllara ait yön sayısının çoğu filozofa göre üç olduğu şeklinde bir açıklama yapar. Bu yönler şeyin kendinde mümkün, başkasıyla zorunlu ve mâhiyetine bakan yönleridir. Ayrıntılar için bkz Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 332.

²⁴⁰ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 89; çev., s. 380, 381; Turğay, **İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği**, s. 93.

²⁴¹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 93; çev., s. 400-403; Turğay, **İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği**, s. 93.

kaldırır. Sabit yıldızlar feleği yatay ve dikey tabakanın ortak ürünüdür. Her ne kadar aynı yetkinlikte olmasalar da Sühreverdî'nin, sudûrun dikey boyutuna yatay bir tabaka halinde mücerret nûrlar eklemesinin yukarıda bahsi geçen semâvî cisimler ve Dünya'daki türler düşünüldüğünde haklı gerekçeleri vardır. Hem Sühreverdî'ye göre kâhir nûrların veya akılların sayısının on ile sınırlandırılması cisimsel âlemdeki hikmetlerin daha çok, daha güzel, daha iyi ve daha harika olması sonucunu doğurur.²⁴² Hâlbuki nûrlar arasındaki ilişkiler, onlar arasındaki düzen cisimler arasındakilerden daha çok, daha üstün, daha güzel ve daha iyidir.²⁴³ Sühreverdî'nin Meşşâî kozmolojide gördüğü bu gedik, çalışmamızın hipotez cümlesini destekleyen önemli unsurlardan bir tanesidir. Nihayetinde Sühreverdî dikey kâhir nûrlara yatay bir tabaka ekleyerek Meşşâî sudûr modelini daha tutarlı hale getirmiştir. Söz konusu yatay tabaka Dünya'daki türsel çokluğun izahında da Sühreverdî'ye güçlü bir pozisyon hazırlamıştır.

Sabit yıldızlar feleğinin içindekilerle beraber bir bütün olarak dikey ve yatay kâhir nûrların ortak bir ürünü olduğu dile getirildi. Bu feleğin ve onun yıldızlarının kâhir nûrlardan sudûr ettiğini söyleyen Sühreverdî bu sudûru “*Hepsinin ışıkları özellikle de hepsinde eksiklik yönüyle oluşan zayıf ışık ve bazılarının ışığının diğerlerine yansması ile sabit yıldızlar küresi, sabit yıldızlar ve onların birbirleriyle uyumlu sûretleri sudûr eder*” şeklinde izah eder.²⁴⁴ Sabit yıldızlar feleğinin yanında diğer felekleri ve onlardaki gezegenleri de içine katarak söylenilecek olursa semâvî cisimlerdeki özelleşme, özellikle türlerin efendileri olan kâhir nûrlar eliyle gerçekleştirilir. Ancak bu dikey sıradüzenli nûrların mevzubahis cisimlerin sudûrunda pay sahibi olmadığını göstermez. Nitekim Sühreverdî türlerin efendilerine göre daha az olsa da dikey sıradüzenli nûrların semâvî cisimlerin sudûruna katkı sağladığını belirtir. Büyük bir meblağa ulaşıncaya son bulan dikey sıradüzenli kâhir nûrların sonuncusu Meşşâî felsefede olduğu gibi artık kendisi benzeri bir kâhir nûr meydana getirmeye güç yetiremez. Dikey sıradüzenli kâhir nûrlar, tür olarak yatay tabakadaki kâhir nûrlardan üstün olduklarından dolayı bu nûrların sonlandığı aşama yatay

²⁴² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 97; çev., s. 416, 417.

²⁴³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 96, 97; çev., s. 414-417.

²⁴⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 91; çev., s. 388, 389.

tabakadaki kâhir nûrların başlangıcı olarak tarif edilebilir. Tabi tekrar vurgulamak gerekirse bu aşamalar arasında zamansal bir boşluk yoktur. Öncelemeler sadece zâtidir.

8.3.2. Sudûrun Yatay Boyutu veya Türlerin Efendileri

Mümkün varlıkların Nûru'l-Envâr'dan sudûrunda, dikey düzende yer alan nûrların bir diğer yüzü olarak yatay (*arzî*) tabakada yer alan nûrlarla karşılaşılır. Bu nûrlar da asıl yüce kâhir nûrlar gibi cisimden ve cisimsel ilgilerden uzaktır. *Arzî* tabakadaki nûrlar dikey sıradüzenli kâhir nûrlardan sudûr eder. Dikey boyuttaki kâhir nûrlar kendilerinin bir üstünde yer alan nûrdan sudûr ediyorlardı. Sühreverdî yatay tabakadaki nûrların, dikey sıradüzenli nûrların ışıklarının birleşmeleri ve bu nûrların yetkinlik, hükümrancılık ve sevgi yönlerinin söz konusu ışıklara katılmaları ve dahi aralarındaki hayret verici ilişkiler ile sudûr ettiğini söyler.²⁴⁵ Bir başka deyişle yatay tabakadaki nûrlar, dikey *tûlî* nûrların ortaklaşa meydana getirdiği nûrlardır. Bu nedenle birbirlerinden sudûr etmemeleri anlamında aralarında denktirler.²⁴⁶ Denklikleri birbirlerine görelî üstünlük sahibi olmadıkları anlamına gelmez. Yatay düzenli kâhir nûrlar sahip oldukları nûr ve yetkinlikte farklı ve aralarında görelî üstünlük sahibidirler.²⁴⁷ Bu nûrlar Sühreverdî'nin türlerin rableri/efendileri kabul ettiği nûrlardır.

Türler arasındaki üstünlük farklılaşması tesadüfî değil illetlerine bağlı olarak gerçekleşir. Bir türün efendisi olan kâhir nûr, aldığı işrâklara bağlı olarak yetkinlik sahibi olur. Bu da türlere bakan yönüyle sahip olduğu yetkinlik nispetinde bir türün efendisi olması demektir. Tersinden ifade edilecek olursa cismânî türler arasında görülen yetkinlik ve üstünlükler, efendileri olan kâhir nûrun üstünlük ve yetkinliğine delâlet eder. Örneğin insan türünün efendisinin diğer hayvan ve bitki türlerinin efendilerine nispeti bir türün diğerine nispeti gibidir.²⁴⁸ Türlerin efendilerinin birbirlerine üstünlükleri genel yani hemen hemen bütün yönlerden olabileceği gibi belirli yönleri içerecek şekilde özel de olabilir. Genel üstünlük iki şekilde kendini

²⁴⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 91; çev., s. 388-391.

²⁴⁶ Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât*, s. 376; Turğay, *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*, s. 88 ve 97.

²⁴⁷ Turğay, *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*, s. 88 ve 98.

²⁴⁸ Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât*, s. 382.

gösterir. İlkine göre türlerin efendileri, dikey sıradüzenli hâkim nûrların hangi yönünden oluştuğuna bakılarak genel bir üstünlük veya eksiklik sahibi olurlar. Müşahede yönünden sudûr eden nûrlar -ki bu nûrlar, dikey sıradüzenli kâhir nûrların Nûru'l-Envâr'ı ve kendi üstündeki diğer kâhir nûrları müşahedesi yönlerinden oluşan kâhir nûrlardır- işrâk yönlerinden oluşan kâhir nûrlardan -ki bu nûrlar da dikey sıradüzenli nûrların kendi özlerine ve kendilerinden daha aşağıdakilere bakan yönlerinden meydana gelen nûrlardır- üstündür. Müşahede ve işrâk sadece dikey sıradüzenli kâhir nûrlara has yönler de değildir.²⁴⁹ Dolayısıyla türlerin efendileri arasında en genel ayırım dikey sıradüzenli nûrların müşahede yönünden oluşanlar ve işrâk yoluyla oluşanlar şeklindedir. Yine müşahede yönüyle oluşan kâhir nûrlardan misâl âlemi oluşur ki bu âlem daha sonra özel olarak ele alınacaktır. En üstün hâkim nûrların işrâk yönünden oluşan kâhir nûrlardan ise cisimler âlemi meydana gelir.²⁵⁰

Türlerin efendilerinin birbirlerine olan genel üstünlüklerinin ikincisi ise her bir nûrun diğerinden onun illeti olmayı kapsamayacak şekilde üstün olmasıdır. Bu meydana bitki türlerinin efendileri maden türlerinin efendilerine, hayvan türlerinin efendileri bitki türlerinin efendilerine göre genel bir üstünlüğe sahiptir. Türlerin efendilerinin birbirlerine özel belirli yönlerden üstün olmaları ise bu nûrların kıyaslanan yönleri itibariyledir. Yatay tabakadaki iki nûrdan biri diğerine bir yönden üstün iken diğeri bir başka yönden ondan daha yetkin olabilir.

Cismani türlerin illetleri olan türlerin rablerinin yetkinlik ve noksanlıkta farklılaşmaları ve birbirlerine üstünlükleri gibi özellikler cismani âleme de yansır. Nasıl ki türlerin rableri birbirlerinin illeti değiller ve dikey sıradüzenli kâhir nûrların aksine birbirlerinden bütün yönlerden üstünlük arz etmezler, öyle de cismani varlıkların bazıları diğer bazılarının illeti değildir ve birbirlerine üstünlükleri bütün yönlerden değildir. Bir cisim bir yönden diğerinden üstünken (*eşraf*) diğer yönden

²⁴⁹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 107; çev., s. 462, 463; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 388.

²⁵⁰ Hatta Şîrâzî, türlerin efendileri arasında nûr olmaklık ve aşk yönünden en büyük olanı da bu genel ayırma göre ortaya koyar. Ona göre müşahede yönünden meydana gelen türlerin efendilerinin en büyüğü, misâlî en yüce feleğin illeti olan nûrdur. İşrâk yönünden sudûr eden türlerin efendilerinin en büyüğü ise duyumlanabilen en yüce feleğin illeti olan nûrdur. Ayrıntılar için bkz: **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 340.

ondan aşağı (*ehassü*) olabilir.²⁵¹ Bir yönden insanın aslana, bir diğer yönden ise aslanın insana üstünlüğü söz konusudur.²⁵² Türlerin efendilerinin birbirlerine karşı genel üstünlükleri ise türlerin sahip oldukları türsel üstünlükler şeklinde kendisini gösterir. Hayvan türü bitki türüne göre, insan türü ise hayvan türüne göre genel bir üstünlüğe sahiptir. Çünkü efendileri olan nûrlar kendi aralarında bu şekilde farklılık gösterirler.

Sühreverdî'nin varlıkların birbirlerine üstünlük ve yetkinlikleri ile ilgili ele aldığı bir diğer hususa bu bağlamda yeri geldiği için değinmek faydalı olacaktır. Sühreverdî varlık grupları veya sınıfları arasında yetkinlik ve üstünlük bakımından yumuşak bir geçiş öngörür. En yakın nûr Tanrı'ya en çok benzeyen veya üstünlük ve yetkinlik açısından ona en yakın olan varlıktır. Dikey sıradüzenli nûrların en altında yer alan kâhir nûr ile türlerin efendileri içerisinde en yetkin ve üstün olan nûr görece birbirlerine yakınlık arz eder. Dünya'daki varlıklarda mercan neredeyse bir bitki, hurma ağacı ise neredeyse bir hayvandır ve maymun ve papağan hayvanların insanlara en yakın olan türüdür. Dolayısıyla bir varlık kategorisinin üstünlük ve yetkinlik bakımından en altta yer alan üyesi, bir alt varlık kategorisinin en üstün üyesi ile bu varlık kategorisinin en üst üyesi ise bir üst varlık kategorisinin en alt üyesi ile yakınlık arz eder ve benzeşir.²⁵³ Nihayetinde ise Dünya'daki türler arasında görülen genel ve özel üstünlükleri efendileri ve illetleri olan kâhir nûrlar üzerinden açıklamaya çalışması, varlık tabakaları arasında yumuşak geçişler öngörüp benzeşmeleri ve yakınlıkları artırması, Sühreverdî'nin Meşşâî sudûru aşma çabalarının en öne çıkan tezahürlerindendir. Sühreverdî'nin varlık tabakaları arasında yumuşak geçişler yaparak benzerlik ve yakınlıkları artırması, kedisinin monist ve teşkîki varlık anlayışı ile de son derece uyumludur.

Sühreverdî türlerin efendilerine iki önemli işlev yükler. Birincisi bu nûrlar, âlemdaki cismani ve türsel çokluğun ilkesidir. İlk cisim olan en büyük berzah en yakın nûrdan sudûr eder ancak bir sonraki felek olan sabit yıldızlar feleği yatay ve dikey kâhir nûrların kesiştiği bir noktada ortak bir ürün mesabesinde. Sonraki feleklere

²⁵¹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 338; Turğay, *İsrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*, s. 98.

²⁵² Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 339.

²⁵³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 100; çev., s. 434-437; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 369; Turğay, *İsrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*, s. 88.

gelince Sühreverdi'ye göre dokuz felekten geriye kalan bu yedi felek bütün yönleri dikkate alındığında dikey sıradüzenli kahîr nûrlardan oluşamaz. Çünkü asıl yüce kâhîr nûrlar birbirlerinden bütün yönlerden üstündür. Eğer bir bütün olarak felekler dikey sıradüzenli nûrlardan sudûr etmiş olsa idi, illetleri gereği kendileri de aralarında bütün yönlerden üstün olurlardı. Sühreverdi'ye göre feleklerdeki hacimsel sıradüzen (*et-tertîbâtü'l-hacmiyyetü fi'l-eflâk*) eğer dikey sıradüzendeki yüce kâhîr nûrların bir gereği olmuş olsa Merih'in (Mars) Güneş'ten ve Zühre'den (Venüs) daha üstün (*eşref*) olması îcap ederdi.²⁵⁴ Burada Sühreverdi'nin Dünya merkezli evren anlayışına sahip olduğu görülür. Bu anlayışın bir gereği olarak feleklerin var oluş sıralamasında Mars Güneş'ten ve Venüs'ten öncedir. Ayrıca Mars'ın üzerinde bulunduğu felek diğer iki gezegenin feleğini kuşatır ve onlardan çap olarak büyüktür. Fakat buna rağmen bu gezegenlerin hacimsel büyüklüklerine bakıldığında Güneş ve Venüs, Mars'tan büyüktür. Bu nedenle Sühreverdi felekler ve onların küreleri arasındaki farklılaşmayı -bazılarının feleğinin, bazılarının da gezegeninin/küresinin daha büyük olması gibi- görelî yönlü üstünlük ile açıklar.²⁵⁵ Hatta bu gezegenlerin farklı büyüklüklerde olmaları, hareketlerindeki hız ve yön farklılığı Sühreverdi'ye göre mâşukları olan efendilerinin farklılığına dayanır. Ortak hareketleri olan dairesel hareket ise tek olan asıl mâşuklarının, yani Nûru'l-Envâr'ın etkisi ile kendilerinde ortaya çıkar.²⁵⁶ İlâveten günlük ortak hareketleri ise kuşatıcı berzah tarafından gerçekleştirilir.²⁵⁷ Sühreverdi bu görelî üstünlüğün türlerin efendilerinde de bulunduğunu söyler.²⁵⁸ İçerisindeki küreler de dâhil olmak üzere bir bütün olarak felekler arasındaki görelî üstünlük ile türlerin efendileri arasındaki görelî üstünlüğü peşi sıra zikretmesi Sühreverdi'nin her iki varlık alanı arasında paralellik kurduğunu gösterir. Zaten ma'lûle bağılı olarak ortaya çıkan şeyler (*âsâra'l-ma'lûl*) illete bağılı olarak ortaya çıkan şeylerden istifade

²⁵⁴ Sühreverdi, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 91, 92; çev., s. 394, 395; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdi*, s. 339.

²⁵⁵ Sühreverdi, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 92; çev., s. 394, 395; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdi*, s. 339. Sühreverdi'ye göre feleklerin her biri nûr olsaydı aşırı sıcak nedeniyle altlarında bulunan şeyleri, dolayısıyla Dünya'daki varlıkları bozardı. Tersî durumda yani feleklerde nûr olmaması durumunda ise unsurlar ebedî olarak karanlıkta kalırdı. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdi, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 95.

²⁵⁶ Sühreverdi, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 106, 107; çev., s. 458-461; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdi*, s. 398, 399.

²⁵⁷ Sühreverdi, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 84; çev., s. 362, 363; a.mlf., *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 95.

²⁵⁸ Sühreverdi, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 92; çev., s. 394, 395.

eder.²⁵⁹ Bu bağlamda sabit yıldızlar feleği üzerindeki yıldızların ve diğer gezegenlerin türlerin efendisi olan kâhir nûrların da yardımı ile ortaya çıktığı açıktır. Ayrıca türlerin efendileri ay-altı âlemdeki türsel çokluğun da illetidir. Esasında Dünya'daki cisimleri; maddesel karışımının hazırlanması, belli istidatlar oluşturulması itibariyle var edenler türlerin efendileri değildir.²⁶⁰ Türlerin efendilerinden her bir nûr, Dünya'da var olan bir türün idolü ve belirleyicisidir. Her ne tür var ise yatay nûrlar düzenindeki türlerin efendileri arasında bir karşılığı vardır. Sühreverî'nin bu iddiasından ve dahi doğrudan ifadelerinden anlaşılıyor ki yatay düzendeki kâhir nûrların sayısı ondan, yüzden, binden hatta yüz binden daha fazladır.²⁶¹ Türlerin efendilerinin sayılamayacak derecede çok olması, hem türlerin çokluğu gereğidir hem de sabit yıldızlar feleğindeki yıldızların her birinin bir belirleyiciye ihtiyaç duymasının bir gereğidir.²⁶² Bu gerekliliğe feleklerin birbirine göreli üstünlük sahibi olmaları da dâhil edilebilir.

İdol olmaları bağlamında türlerin efendileri Dünya'daki cisimlere ve idolü oldukları diğer varlıklara kimlik veren bir pozisyonudur. Bu, onların Dünya'daki türleri gaye edindiği ve onlara yöneldiği anlamına gelmez. Çünkü türlerin efendileri olan kâhir nûrlar kendilerinin altında yer alan cisimsel türlerden etkilenmez. Kendilerinden daha alta yer alan türlerden etkilenmemeleri ve onları gaye edinmemeleri sebebiyle türlerin efendilerinde türsel sûretler bulunmaz.²⁶³ Ancak türler bu nûrların belirlenimlerine tabidir. Eşref-i imkân kaidesi gereği Dünya'da var olan müstakil her bir tür, kendisinden daha yetkin ve üstün olan bu türlerin efendilerine delâlet eder.²⁶⁴ Sühreverdî bu durumu Dünya'daki türlerin düzensiz rastlantılardan ve

²⁵⁹ Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 339. Ayrıca Şîrâzî birbirine denk türlerin, türlerin efendileri olan nûrlara delâlet ettiğini (*yedüllü*) söyler. Ayrıntılar için bkz: a.mlf., **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 388.

²⁶⁰ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 50. Sühreverdî'nin bu konuda unsurları gerektiren hâkim nûrlardan söz etmesi nedeniyle unsurların var edilmesi ile onlardan bir karışım elde edilmesi ayrı değerlendirilmelidir; bkz: Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 101; çev., s. 436, 437. Ayrıca Sühreverdî'de bir kaide olarak bir cisim diğerini var edemez. Ayrıntılar için bkz: a.mlf., **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 76; çev., s. 332, 333; a.mlf., **Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât**, s. 371 vd.; a.mlf., **et-Telvîhât**, s. 440, 441. Şîrâzî'nin değerlendirmeleri de bu yöndedir. Ayrıntılar için bkz: Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 388.

²⁶¹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 89; çev., s. 382, 383.

²⁶² Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 89; çev., s. 380, 381.

²⁶³ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 91; çev., s. 392, 393.

²⁶⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 91 ve 96; çev., s. 390, 391 ve 412, 413; a.mlf., **Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât**, s. 363, 364.

feleklerin hareket ilkesi olan nefslerden oluşmadığı şeklinde ifade eder.²⁶⁵ Hatta türlerin efendilerinin özel adlarına yer verir. Ona göre melekût âleminde suyun “Hurdad”, ağaçların “Murdad” ve ateşin “Urdibiheşt” adında bir idolü, bir efendisi vardır.²⁶⁶ Sühreverdî’nin ateşi müstakil bir unsur olarak kabul etmeyip sıcak havadan ibaret görmesine rağmen, kendisinin tür efendisi olan bir nûrdan bahsetmesi dikkat çekicidir. Daha sonra cisimlerin sudûru bahsinde tekrar değinilecek olan bu görüş açık bir çelişki içermektedir.²⁶⁷ İnsan türünün efendisine gelince o, Cebrâil’dir.²⁶⁸ İsmi zikredilenlerin dışında da Dünya’daki müstakil her bir varlığın nûrlar âleminde bir karşılığı, bir efendisi vardır. Sühreverdî’ye göre müstakil bir tür olanların dışında hayvanın ve onun bir türünün parçası olan iki ayağın veya iki elin bir efendisi yoktur. Miskin ve kokusunun, şekerin ve tadının, insanın sûretinin ve azalarının ayrı ayrı misâllerinin ve bu misâllerin sahipleri olan kâhir nûrların olması gerekmez.²⁶⁹

Cisimlerin maddesel karışımları, feleklerin hareketleri (*el-harekâtü’l-felekiyye*) ve gezegenlerin konumlarının (*el-evzâ’u’l-kevkebiyye*) etkisi ile hazır hale geldiğinde, türlerin efendileri, onları bir türe ait kılar ve bu cisim efendisi olan nûrun bu dünyadaki bir heykeli/putu halini alır. Bir türün ferdi, semâvi cisimlerin etkisi ile ortaya çıkan maddesel hazır bulunuşluğa, kendi efendisi olan nûrun o türe ait olan hey’etlerini sudûr ettirmesi (*efâza*) ile ortaya çıkar.²⁷⁰ Burada cismin maddesinin veya karışımının hazır olması feleklere aittir. Bu manada unsurlar esir maddesinden olanlara tabidir (*mutî’atün*).²⁷¹ Mevzubahis hazır olma unsurları var edenin, onların illetinin felekler olduğu anlamına gelmez. Feleklerin hareketleri şeyleri var kılmaz. Zaten cisimlerin diğer cisimleri var kılma gibi bir özelliği olmadığı ifade edilmişti.²⁷² Bilakis felekler sadece unsurların ve niteliklerin karışımına etki ederek çeşitli hazır bulunuşluklar meydana getirir.²⁷³ Çünkü Sühreverdî unsurları gerektiren hâkim

²⁶⁵ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 91; çev., s. 390-393.

²⁶⁶ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 97; çev., s. 420, 421; a.mlf., *Kitâbü’l-Meşâri’ ve’l-Mutârahât*, s. 382.

²⁶⁷ Karşılaştırma için bkz: Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 113; çev., s. 486-489.

²⁶⁸ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 118, 119; çev., s. 510, 511.

²⁶⁹ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 98; çev., s. 422-425; a.mlf., *Kitâbü’l-Meşâri’ ve’l-Mutârahât*, s. 384.

²⁷⁰ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk-ı Sühreverdî*, s. 388.

²⁷¹ Sühreverdî, *Kitâbü’t-Telvîhât: Hikmet Parıltıları*, s. 280, 281.

²⁷² Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 76; çev., s. 332, 333; a.mlf., *et-Telvîhât*, s. 440, 441.

²⁷³ Sühreverdî, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 50.

nûrlardan söz eder.²⁷⁴ Berzahlara yani cisimlere varlığını ve nûrunu veren mutlaka mücerret nûrdur.²⁷⁵ Fakat zulmânî varlıklar olan cisimler ve hey'etleri özü itibariyle nûr olan bir varlıktan aracısız olarak oluşmaz.²⁷⁶ Bu meyanda feleklerin, mücerret nûrları olan nefsleri sayesinde dairesel hareket ettiği ve bu hareketlerin de semâvî nefslerin mâşuklarına benzeme isteği doğrultusunda gerçekleştiği hatırlanmalıdır. Esasında Sühreverdî düşüncesinde Nûru'l-Envâr'dan başlayarak her üstün varlık veya varlık grubu kendisinden daha altta yer alan varlığa etki eder. Bu etkinin çeşitli dereceleri, etkilenen nesneye uzaklık ve yakınlığı söz konusudur. Çizilen çerçeve dikkate alınarak devam edilecek olursa Sühreverdî tanık olunan bütün olayların, feleklerin hareketlerinin eseri olduğunu (*âsari harekâti'l-eflâk*) ve feleklerin bu olayları meydana getirdiğini (*illeti hudûsi'l-havâdis*) söyler.²⁷⁷ Ay ve Güneş Dünya'ya olan etkileri en bilinen gezegenler olmakla birlikte Sühreverdî de tevârüs ettiği klasik kozmolojiyi takip ederek semâvî cisimlerin yeryüzüne etkide bulunduğunu düşünür. Örneğin Sühreverdî meyvelerin olgunlaşması, renklenmesi ve suların çekilmesini bu iki gezegene ait etkiler olarak ifade eder.²⁷⁸ Dünya'daki cisimlerin farklı sûretleri kabul edebilen ortak bir maddeleri olduğunu, bu cisimlerin semâvî cisimlere bağlı ve onların etkilerine açık olduğunu dile getirir.²⁷⁹ Bu etkiyi daha çok türlerin temel unsurlardan ve niteliklerden oluşan karışımlarına hasreder. Türlerin efendileri ise cisimlerin hazır olan karışımlarına hey'etlerini ve sûretlerini vererek onları izhâr eder. Bu görünür kılma, şeylerin bir türün ferdi olarak var olmaları şeklinde gerçekleşir. Çünkü öyle anlaşılıyor ki Sühreverdî, özellikle ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluşun illetini, cisimlerde görülen türden bir değişime sahip olmamaları²⁸⁰ ve zamana tabi olmayan

²⁷⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 101, 107; çev., s. 436, 437 ve 460, 461.

²⁷⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 77; çev., s. 336, 337.

²⁷⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 80; çev., s. 346, 347.

²⁷⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 106; çev., s. 454, 455; a.mlf., *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 47. Sühreverdî'nin üç mütevellit dediği maden, bitki ve hayvanların sürekli olamayışı, dolayısıyla sonluluğu bağlamında feleklerin etkisine dair bir değini için bkz: a.mlf., *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 138; çev., s. 586, 587. Şîrâzî Sühreverdî'nin 'havâdis' kavramı ile ifade ettiği olayları, kevn ve fesat âleminde olan olaylar olarak açılar. Bu olaylara sıcaklık-soğukluk değişimi, bitki türlerinin nemliliği, ilkbahar ve sonbahar mevsimlerinde yaşanan birbirine zıt hadiseler, karpuz ve salatalığın büyümesi, ayın ışığının çoğalıp azalması ile med-cezir olaylarının yaşanması gibi örnekler verir. Ayrıntılar için bkz: Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 382, 383.

²⁷⁸ Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât: Hikmet Parıltıları*, s. 280, 281; a.mlf., *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 56.

²⁷⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 107; çev., s. 460, 461.

²⁸⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 118, 119; çev., s. 510, 511 ve 514, 515.

ezeli varlıklar olmaları gibi nedenlerle doğrudan mücerret nûrlar olarak görmemektedir. Ay-altı âlemde değişmez olan en temel şeylerden biri türsel sûretlerdir. Hiçbir maddesel karışım bir tür olma özelliği göstermeden var olamamaktadır. Dolayısıyla cisme kimlik veren türsel sûretler ve onları görünür kılan ârız nûrlar misâl âleminin ve onun dolayımında türlerin efendilerinin gölgeleri kabul edilmelidir.²⁸¹ Bunların dışında kalan Sühreverdî'nin havâdis dediği her türlü hareket ve değişim ise feleklerin hareketlerine bağlanabilir. Zira ona göre feleklerin hareketleri olmasaydı hâdisât meydana gelmezdi.²⁸²

Çalışmanın hipotezi açısından burada takip edilmesi gereken husus ise Sühreverdî'nin sudûr katmanları arasındaki geçişi daha yumuşak geçişler üzerinden kugulamasıdır. Meşşâîlere göre kendisini daha tutarlı ve bütünlüklü yapan bu sudûr şemasında Sühreverdî birbirine yakın ara tonlar kullanır. Sudûr aşamaları arasındaki söz konusu yumuşak geçişleri buraya kadar olan kısımda ve devamında görmek mümkündür. İfade edilenlerin dışında türlerin efendileri olan nûrların bizâtihi kendileri de yine çalışma öngörüsünü destekleyen önemli unsurlardandır. Türlerin efendileri Meşşâîlerdeki Cebrâîl'in sırtına yüklenmiş olan yükü büyük ölçüde üzerlerine almışlar ve çokluğun, çeşitliliğin ortaya çıkmasında Sühreverdî'yi daha güçlü bir pozisyona taşımışlardır. Metnin bu doğrultuda takibinde fayda vardır.

8.3.2.1. Misâl Âlemi

Türlerin efendileri olan nûrlar soyut, basit ve cisimsel alakalardan uzak varlıklardır. Her ne kadar bu nûrlar bir türün efendisi olsalar da daha önce de dile getirildiği üzere misâl ile simgelediği şeyin bütün yönlerden aynı olma zorunluluğu yoktur.²⁸³ Dolayısıyla bu nûrların türlere ait şekilsel ve miktara dayalı nitelikleri taşımasından söz edilemez. Türlerin gerektiricisi olarak bu nûrlar ile türler arasında bu kadar radikal farkların olması ikisi arasındaki ontolojik geçişi zorlaştırmaktadır. Ancak monist bir varlık anlayışı benimseyen Sühreverdî iki varlık katmanını arasına ara

²⁸¹ Sühreverdî cismin şekil ve miktarının cisimsel mâhiyetten kaynaklanmadığını, öyle olması durumunda cisimlerin şekillerinin benzer ve miktarlarının aynı olması gerektiğini söyler. Ona göre cisimlere şekil, miktar ve hey'etlerini veren cisimsel olmayan bir varlık gereklidir. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 73.

²⁸² Sühreverdî, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 47.

²⁸³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 98; çev., s. 422, 423.

bir kategori ekler ve bu geçişi misâl âlemi²⁸⁴ üzerinden organize eder. Misâl âlemi Sühreverdîci sudûrun sahip olduğu varlık katmanları arasındaki yumuşak geçişlilikte, öne çıkan unsurlardandır. Bu âlem Sühreverdî'ye has²⁸⁵ ve onun pek çok eserinde müstakil olarak yer almayan bir âlemdir. O yukarıda da yer aldığı üzere âlemi eserlerinde genelde üç grupta ele almıştır. Bu nedenle misâl âlemine burada ceberut âlemine bir ek olarak yer verilecektir.

Misâl Sühreverdî'nin daha çok Meşşâî felsefedeki sûret kavramına karşılık kullandığı bir kavramdır. Ancak Sühreverdî bu kavramı sadece madde-sûret teorisi bağlamındaki bir içeriğe sıkıştırılmaz. Sühreverdî kendi düşüncesi içerisinde varlık tabakaları arası geçişin izahında gölge kavramı ile birlikte misâl kavramını kullanır ve bu kullanımlarda sûret ile misâlin birbiri yerine kullanıldığı da göze çarpar.²⁸⁶ Lakin Sühreverdî'nin sûret yerine kullandığı misâl kavramı madde-sûret teorisi bağlamındaki bir cevhere değil, varlık tabakaları içerisinde bazen bir araza, bazen kendisiyle kâim soyut bir forma, bazen de soyut nûrlar için kullanılmaktadır. Misâl Meşşâîlerdeki zihinsel sûretin -temsil olması hasebiyle- işlevsel yönünün karşılığıdır. Misâl, misâli olduğu şeyin ontolojik düzeyde daha alt ve nâkıs tezahürüdür.

Hatırlanacağı üzere Sühreverdî bütün varlığı çeşitli kemâl ve noksanlık derecelerine sahip nûrlar şeklinde izah etmektedir. Ona göre nûr dışında var olan herhangi bir şeyden söz edilemez. Sühreverdî'nin kabul ettiği varlıktaki bu derecelenme aynı zamanda misâl üzerinden bir derecelenmeye karşılık gelir. Misâllerin farklılaşması tabi ki -yine bütün nûrlar arası farklılaşmalarda olduğu gibi,- sahip oldukları nûrun şiddeti, kemâl ve noksanlığı ile ilgilidir.²⁸⁷ Şîrâzî'ye göre her misâl, misâli olduğu şeyden (*mümessel*) daha zayıftır. Örneğin cevhersel türlerin

²⁸⁴ Konu hakkında müstakil iki çalışma için bkz: Turğay, **İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği**; Erdoğan, **İşraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi**.

²⁸⁵ Bekiryazıcı, **Şühâbeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi**, s. 173.

²⁸⁶ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 134; çev., s. 572, 573. Sühreverdî'nin kendi zâtını misâl ile bilme hususuna bir değinisi için bkz: a.mlf., **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 71; çev., s. 312, 313. Bunun dışında örneğin aynadaki görüntüler için Sühreverdî hem misâl (müsülü'l-mir'ât) hem de sûret (suveru'l-mir'ât) kavramını kullanır. Diğer kullanımlarında da kavramların yer değiştirilmesi ciddi bir anlam değişikliğine yol açmamaktadır. Dikkat edilmesi gereken Sühreverdî'nin misâl kavramının sadece fazladan özel belirlenimler de içerdiği. Ayrıntılar için bkz: a.mlf., **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 124 ve 139.; çev., s. 534, 535 ve 590, 591. Benzer bir değerlendirme için bkz: Turğay, **Sühreverdî'nin Platonik İdeleri Yorumlayışı**, s. 273.

²⁸⁷ Turğay, **Sühreverdî'nin Platonik İdeleri Yorumlayışı**, s. 281.

zihindeki misâlleri, türlerin kendi başına kâim olması sebebiyle türlerdeki misâllerden daha zayıftır. Türlerde tabiat olmuş sûretler de nûrlu sûretlerin misâlidir.²⁸⁸ Bütün varlık bu şekilde yukarıdan aşağıya doğru birbirinin misâli ve gölgesi olarak okunabilir.

Misâl kavramının genel gönderimleri yanında Sühreverdî’de bu kavram aynı zamanda bir âlemin adıdır. Bu âlem onun düşüncesinde cisimler ile türlerin efendileri denilen soyut varlıklar arasında özel ve ara bir varlık grubunu oluşturur. Bu âleme Sühreverdî *mu'allak misâller âlemi* de der.²⁸⁹ İsrâki felsefede ve Sühreverdî’de Platon’nun ideaları misâl veya çoğulu olan müsül ile ifade edilir. İdeaların Sühreverdî’deki karşılığı türlerin efendileri olan kâhir nûrlardır.²⁹⁰ Bu nûrların gölgeleri veya aslından daha düşük derecede bir varlığa sahip olmaları anlamında misâlleri, misâl âlemini oluşturur.²⁹¹ Misâl âlemindeki kendisiyle kâim formların bu dünyaya yansması ile türler ortaya çıkar. Misâl âlemi, türlerin efendilerinin; türsel cismânî varlıklar, misâl âlemindeki varlıkların; zihinlerdeki sûretler ise hariçteki maddi nesnelerin misâlidir. Türlerin efendileri olan kâhir nûrların gölgeleri salt formlar olarak misâl âlemine yansır, daha sonra cismânî âleme iner. Mu'allak misâller âlemindeki söz konusu salt formlar da duyularla algılanabilir fiziksel bir nûra dönüşür ve türlerde bir araz olarak bulunan sûretler bu salt formların misâlleridir. Fiziksel nesnelerin duyumsanması sonucu hiss-i müşterekte harici nesnelerin onlara mutabık misâlleri oluşur.²⁹² Misâli olduğu şey ile misâlin kendisi, asıl ve gölgesi mesabesindedir.

Misâl âlemi insandaki hayal yetisi ile de ilişkilendirilen bir âlemdir. Hatta insanın nefsi ve iç duyuları ile misâl türleri arasında eşleme yapılabilmektedir. Turğay’ın ifadelerine göre insandaki nefis veya akıl, türlerin efendileri olan mücerret nûrlara, mütehayyile yetisi mu'allak sûretlere veya misâl âlemine, hiss-i müşterek ise

²⁸⁸ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 245.

²⁸⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 134; çev., s. 570, 571.

²⁹⁰ Turğay, *Sühreverdî'nin Platonik İdeleri Yorumlayışı*, s. 279 ve 283.

²⁹¹ Sühreverdî mu'allak misâller dediği misâl âlemindeki bu salt formların Eflâtun’un idealarından (müsül) farklı olduğunu söyler. Gereğesi Eflâtun’un idealarının sabit nûrlar olması ve misâllerin ise bir kısmının zulmani, bir kısmının ise nûrani olmasıdır. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 134; çev., s. 572, 573.

²⁹² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 98; çev., s. 422, 423; Turğay, *Sühreverdî'nin Platonik İdeleri Yorumlayışı*, s. 111, 112, 282.

cisme veya ondaki arazî sûrete karşılık gelmektedir.²⁹³ İnsandaki bu yapılar aynı zamanda söz konusu yapıların irtibatta olduğu gerçekliğe de işaret etmektedir. Örneğin rüyada görülen dağ, deniz, yer, yüksek ses, kişiler vb. ne varsa her birisi kendisiyle kâim misâllerdir²⁹⁴ ve misâl âleminde bulunur.

Misâller; türlerin kendilerini o tür yapan hakikatlerinin asılları, ilk örnekleri mesabesindedir. Türlerin efendilerinin müşahade yönünden sudûr ederler.²⁹⁵ Müşahade yönü işrâk yönünden üstündür.²⁹⁶ Türlerin efendilerinin salt nûr olan hakikatlerine nazaran yarı gölge, yarı karanlık; cisimsel varlıklara nazaran ise yarı aydınlıktırlar. Türlerin efendilerine kıyasla karanlığa, misâli oldukları cisimsel varlığa kıyasla ise aydınlığa ve nûra yakındırlar. Daha önce ifade edildiği üzere türlerin soyut cevherî biçimleri olan misâllerini Sühreverdî harici, kendi başına kâim varlıklar olarak görmektedir.

Sühreverdî'nin misâl kavramı ile birlikte kullandığı bir diğer kavram mazhardır. Bir şeyin zuhûr ettiği, görünür olduğu yer²⁹⁷ anlamına gelen mazhar Sühreverdî'de bir üst varlığın veya aslın etkide bulunduğu, görünür olduğu varlığı ve mahalli ifade etmektedir. Bu manada insan nefsi için, beden ve -uykuda iken- muallak misâller mazhar konumundadır.²⁹⁸ Nefs bedende ve misâllerde kendini gösterir, onlara etkide bulunur. Nefsin ürettiği bir misâl söz konusu olsa ve insan bu misâli unutsa da o artık misâl âleminde var olmaya devam eder. Bu bağlamda bazı üstün berzahlar da mu'allak misâller âleminin mazharıdır. Bu misâller Dünya'daki sûretlerden daha yetkindir (*etemm*). Kendi kemâllerine nispetle eksik (*nâkısâtün*) kalan taşıyıcı ve mazharları konumundaki söz konusu berzahlarda görüntü ve kuvvet oluşturabilirler (*lehâ îcâdü'l-müsûli ve'l-kuvveti*). Üstün berzahların bozulmaması sebebiyle orada

²⁹³ 'Veya'lardan sonraki içerikler tarafımızdan eklenmiştir. Ayrıntılar için bkz: Turğay, **Sühreverdî'nin Platonik İdeleri Yorumlayışı**, s. 282.

²⁹⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 139; çev., s. 588, 589; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 511.

²⁹⁵ Turğay, **İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği**, s. 112.

²⁹⁶ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 107; çev., s. 462, 463; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 388.

²⁹⁷ Mehmet Doğan, **Büyük Türkçe Sözlük**, 9. bsk., Ankara, Rehber Yayınları, 1992, s. 751.

²⁹⁸ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 133, 140; çev., s. 566, 567, 596, 597; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 517.

ebedi kalırlar.²⁹⁹ Benzer şekilde aynalar da karşısındaki görüntünün (*mezâhiru'l-misûl*) mazharıdır.³⁰⁰

Misâl âlemi hem cisimler dünyası ile hem de türlerin efendileri olan nûrlarla belli farklılıklar içermektedir. Türlerin efendileri ile cisimsel varlıklar arasında ara bir bulunuşa sahip misâl âlemine genel olarak bakılacak olursa cisimsel dünyaya göre üstün, türlerin efendilerine göre aşağı bir pozisyonundadır. Cisimlere olan üstünlükleri onların tamamen cisimsel alakalardan uzak olması gibi bir sonucu doğurmamaktadır. Meşşâî felsefedeki sûretlere de tekabül eden bu âlemdeki misâller³⁰¹ anlaşılıyor ki misâli oldukları türün şekilsel ve niteliksel özelliklerine sahiptir.³⁰² Bu manada misâller âlemi “*formlar, imgeler, hayâller-hayâletler, karaltılar, soyut gölgeler âlemidir.*”³⁰³ Misâl âlemindeki misâllerin türlerin efendileri olan nûrlara nazaran kesafeti fazladır. Cisimlerle alakaları, onlarda tasarrufta bulunmaları, cisimlerde yerleşik tabiat olmaları söz konusu değildir.³⁰⁴ Kendinde oldukları haliyle basit cevher olma özelliği gösteren bu varlıklar, cisimler söz konusu olduğunda onlarda araz olarak bulunur. Bir nevi cisimlerdeki arazlar, misâl âlemindeki misâllerin maddi hüviyete bürünmüş daha düşük seviyeli misâlleridir. Kendinde oldukları hâliyle misâller kendi âlemlerinde cisimlerde görülen birbirini nefyetme, engelleme, itme, sıkıştırma gibi özellikler göstermez.³⁰⁵ Misâl âleminin cisimler dünyası ve türlerin efendileri ile kıyaslandığında en öne çıkan farkı arazlarla ilgilidir. Renkler, sesler, ölçüler, şekiller, çizgi, nokta vb. şeyler ve dahi insan, hayvan, bitki, maden, dağ, deniz, yer ve unsurların sûretleri cisimler âleminde daima bir mahalde bulunurken misâl âleminde kendi başına kâim varlıklar olarak durmaktadır. Bu bulunuş bir mahal ile veya bir mekânla değildir.³⁰⁶ Yine cisimler âleminde bir konuda birçok araz bulunurken mu'allak misâller âleminde söz konusu arazlar kendi başına ve ayrı ayrı varlık gösterir. Türlerin efendilerinden misâllerin farkı ise türlerin efendilerine göre daha düşük bir varlık

²⁹⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 112 ve 134; çev., s. 480, 481 ve 570, 571.

³⁰⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 133; çev., s. 568, 569.

³⁰¹ Turğay, *İsrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*, s. 111.

³⁰² Turğay, *İsrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*, s. 113.

³⁰³ Aktaran: Turğay, *İsrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*, s. 111, 112.

³⁰⁴ Turğay, *İsrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*, s. 112.

³⁰⁵ Turğay, *İsrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*, s. 112, 113.

³⁰⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 139; çev., s. 588, 589; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 511-513.

tarzına sahip olmakla birlikte sadece bağımsız varlığı olan şeylerin misâlleri olmamalarıdır. Türlerin efendileri olan nûrlar, Dünya’daki her bir bağımsız türün karşılığı olarak vardır. Ancak konu misâllere geldiğinde misâl âleminde arazî varlıkların da müstakil karşılıkları bulunmaktadır. Bu da misâl âlemindeki varlıkların cisimlere bakan yönleri itibariyle türlerin efendilerinden daha çok olmasını gerektirir. Zaten cisimler dünyasında olmuş, olan ve olacak olan her bir şeyin mutlaka misâl âleminde bir karşılığı vardır.

8.4. Melekût Âlemi veya Müdebbir Nûrlar

Sühreverdî’nin cevherini nûr kabul ettiği bir diğer varlık türü yönetici nûrlar (*envârün müdebbiratün*) olarak adlandırdığı nefslerdir.³⁰⁷ Bu nûrlar kâhir nûrlardan sudûr eder. Sühreverdî ayrıca bu nûrlara “İsfehbed/Komutan Nûr” da der.³⁰⁸ Yönetici nûrun sudûrunda dikey sıradüzenli nûrların etkili olduğunu söyler. Ancak bu etki yatay düzendeki kâhir nûrlara göre daha sınırlıdır.³⁰⁹ Yönetici nûrların diğer mücerret nûrlar gibi mekânı ve mahallî yoktur.³¹⁰ O nedenle insan nefsinin bedeninde ve semâvî nefslerin kürelerinde yerleşik olduğu söylenemez. Fakat kâhir nûrlardan farklı olarak yönettikleri cismânî varlıktan etkilenme ve onlarla kemâl elde etmeleri söz konusudur. Yönetici nûrlar yönettikleri şeylerin farklılaşmasına bağlı olarak semâvî nefslar ve aynî âlemdeki canlı varlıkların nefsleri şeklinde ikiye ayrılır.³¹¹ Feleklerin nefsleri Dünya’daki canlıların nefslerinden üstündür. İfade edilen bağlamlar neticesinde yönetici nûrların, aralarında bağımlılık türünden bir ilişki olması nedeniyle, belli ölçüde yönettikleri cisimlerle birlikte ele alınmaları bir zorunluluktur.

Sühreverdî yönetici nûrların varlığına dair çeşitli deliller sunar. Ona göre feleklerde görülen dairesel hareket doğal değildir.³¹² Maddesi ister esir olsun isterse

³⁰⁷ Sühreverdî insânî nefslar için ayrıca Hz. İsa’nın Hz. Meryem’e atılan bir kelime olmasından hareketle ‘kelime’ adlandırmasını da yapar. Örnekler için şu sayfalara bakılabilir: Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 77, 78, 79, 81, 85, 89.

³⁰⁸ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İsrâk**, s. 92; çev., s. 398, 399.

³⁰⁹ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İsrâk**, s. 110, 111; çev., s. 476-479; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti’l-İsrâk-ı Sühreverdî**, s. 398, 399.

³¹⁰ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İsrâk**, s. 130; çev., s. 552, 553.

³¹¹ Sühreverdî, **El-Elvâhu’l-İmâdiyye**, s. 120. Sühreverdî nâtık nefisleri de cisminde ilişkiliği sürekli olan (felekî nefslar gibi) ve sürekli olmayan (insan nefsi gibi) nefslar şeklinde ikiye ayırır. Ayrıntılar için bkz: a.mlf., **Kitâbü’l-Meşârî’ ve’l-Mutârahât**, s. 384.

³¹² Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 48 ve 86; a.mlf., **El-Elvâhu’l-İmâdiyye**, s. 100.

Dünya'daki temel unsurlardan oluşsun bütün cisimler cisim olmak itibariyle doğal hareket eder. Ancak dairesel hareket doğal bir hareket değildir.³¹³ Doğal harekette bütün cisimler kendi doğal mekânlarına ulaşmak ister. Doğal mekânlarına ulaştıklarında ise dururlar. Fakat dairesel harekette cismin varmak istediği yer, aynı zamanda uzaklaştığı veya terk ettiği yerdir. Dolayısıyla Sühreverdî'ye göre semâvî cisimlerin hareketi iradeli bir harekettir.³¹⁴ İrade cisimsel bir varlıkta olamayacağına göre felekleri dairesel hareket ettiren, onları canlı kılan (*hayy*) ve bilme yetisine sahip (*müdrîk*) mücerret bir nûr olmalıdır.³¹⁵

Sühreverdî insanda mücerret bir yönetici nûrun olduğuna dair de kimi deliller getirir. Bu delillerden biri insanın bazen organlarından veya bütün bedeninden gafîl olduğu, onları unuttuğu halde kendi zâtına dair farkındalığının devam etmesidir. Bir diğer delil insan bedeninin yeme, içme, boşaltım sistemi ve benzeri faaliyetleri ile bilinçsiz bir şekilde sürekli değişmesine karşılık kendisini hep aynı benlik üzere idrak etmesidir.³¹⁶ Zikredilmesi gereken diğer bir delil de yine idrak ile alakalıdır. Sühreverdî bir şeyin nefste elde edilmiş sûretinin ve yine bu manada tümellerin cisim veya cismânî varlıklar olmadıklarını söyler. Söz konusu sûretlerin ve tümellerin örneğin nicelik özelliği göstermediklerini ifade ederek onları idrak eden nefslerin de cisimsel varlıklar olmadıkları sonucuna varır.³¹⁷

Sühreverdî yönetici nûrları ve cisimler âlemini hâdis kabul eder. Esasında feleklerde görülen dairesel harekete bir başlangıç ve bir bitiş öngörülemediği için, feleklerin ve nefslerinin ezeli olduğu düşünülebilir. Ancak Sühreverdî nefis ile beden birliktedir var olduğu düşüncesini benimser ve her hâdisin yine hâdis bir müreccihî ya da tercih edende hâdis bir yönü gerektirdiğini söyler.³¹⁸ Sühreverdî'nin bu söylediğinden hâdis olan ay-altı âlemi gerektirenlerin de hâdis olması gerektiği çıkarsanır. Felekî nefslerin, felekleri önceleyen bir varlığı olmadığı için her ikisi de hâdis olmalıdır.

³¹³ Hatta Sühreverdî cisim için asıl olanın durağanlık olduğunu söyler. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 83, 84 ve 105; çev., s. 360, 361 ve 450-455.

³¹⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 83, 84 ve 105; çev., s. 360-363 ve 450-455; a.mlf., **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 48 ve 86; a.mlf., **El-Elvâhu'l-İmâdiyye**, s. 100.

³¹⁵ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 84 ve 92; çev., s. 362, 363 ve 398, 399; a.mlf., **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 86; a.mlf., **El-Elvâhu'l-İmâdiyye**, s. 100.

³¹⁶ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 32.

³¹⁷ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 33.

³¹⁸ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 88.

Ancak buradaki hâdis olma sadece zaman içinde olmak anlamındadır. Bu meyanda Sühreverdî, zamanın feleklerin hareketinin ölçüsü olduğunu³¹⁹ söyleyerek zamanı feleklerin hareketi ile başlatır. Dolayısıyla ay-üstü âlemdeki cisimler ve nefsleri illetlerine nazaran ezeldir. Ancak dairesel hareketleri dikkate alındığında ise hâdistir.

Her hâdisin başka bir hâdis tercih ediciyi veya tercih edicideki hâdis bir yönü gerektirdiği ve bunun sonsuza kadar gitmesi gerektiği³²⁰ iddiası var oluş açısından problemlidir. Sühreverdî'nin burada aklî bir sonradanlık anlamında zâtî hudûsu kastetmediği açıktır. Onun açıklamalarından cisimler âlemi ve yönetici nûrlar âleminin zamansal olarak hâdis olduğu anlaşılır.³²¹ Ancak ay-altı âlem ile ay-üstü âlemin hüdûsu aynı değildir. Felekleri ve onların yönetici nûrlarını ihate edecek şekilde ay-üstü âlem dairesel hareketleri dikkate alındığında sadece zamansal olarak hâdistir. Onun dışında oluş-bozuluş türü değişimler orada görülmez. Buradan hareketle ay-üstü âlemi, oradaki felekleri ve nefsleri meydana getiren nûrların zamansal hüdûsu gerektirecek hâdis bir yöne sahip oldukları söylenebilir. Sühreverdî bu konuyla ilişkili olarak üstün berzahlar dediği feleklerdeki yönetici nûrlarda sürekli yenilenen bir özellik olması gerektiğini söyler. Zira feleklerin yenilenen kesintisiz dairesel hareketi bunu gerektirir. Feleklerin yönetici nûrları bütün yönlerden sabit olsa değişim, dolayısıyla feleklerdeki dairesel hareket ortaya çıkmazdı. Bu nûrlar, kâhir nûrlardan elde ettikleri nûrani bir amaca ulaşmak için sürekli yenilenen yönleri ile felekleri dairesel olarak hareket ettirir.³²²

Ay-altı âleme gelindiğinde zamansal hüdûsun yanında klasik tabirle kevn ve fesat denilen değişim ve dönüşümle karşılaşılır. Buradaki bütün hareketlerin,

³¹⁹ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 88; Aristoteles, **Metafizik**, çev., Ahmet Arslan, 2. bsm., İstanbul, Sosyal Yayınları, 1966, s. 476, 1 no'lu dipnot; W. David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2011, s. 148.

³²⁰ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 88.

³²¹ Fakat Sühreverdî'nin bu hüdûsa dair söyledikleri sınırlıdır.

³²² Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 110; çev., s. 472, 473. Burada Sühreverdî'nin kendilerinde değişim ve hareketin ortaya çıktığı varlıklarla değişim ve hareketten azade varlıklar arasındaki geçişi organize etmeye çalıştığını görmekteyiz. Her hâdisin başka bir hâdisi gerektirmesi düşüncesi burada öne çıkmaktadır. Sühreverdî özlerinde ezeli ve değişen varlıklar olmayan semâvi nefslere değişen, yenilenen hâdis bir yön belirleyerek ele alınan varlıklar arasında belli bir tutarlılığa sahip ontolojik geçişler öngörmektedir. Ancak benzer geçişler Meşşâî sudûrda da yer aldığından ayrıca işaret edilmesine gerek duyulmamıştır.

değişimin ve dönüşümün bir başlangıcı ve bir sonu vardır.³²³ Sühreverdî'nin her hâdisin başka bir hâdisi gerektirmesi ilkesinde ay-üstü âlemdeki varlıkları, mücerret nûrlarda yenilenen bir özelliğe bağladığı görüldü. Ay-altı âlemde görülen sürekli bir oluş ve bozuluş hali ise Sühreverdî'ye göre feleklerin kesintisiz dairesel hareketleri sonucu meydana gelir.

8.4.1. Üstün Yönetici Nûrlar veya Semâvî Nefsler

Semâvî nefslar, oluş-bozuluşa uğramayan; su, toprak ve hava dışında esir adındaki bir unsurdan oluşan ve basit olan küreleri yönetir ve hareket ettirir. Feleklerin dairesel hareketi Tanrısal bir harekettir. Çünkü felekler ortak maşukları olan el-Evvel sebebiyle ortak hareketleri olan dairesel hareketi gerçekleştirir.³²⁴ Ayrıca onların şekli en mükemmel şekil olan küredir. Bu manada felekleri yöneten müdebbir nûrların yönettikleri cisim yeryüzündeki cisimlerden üstündür. Semâvî cisimler oluş-bozuluşa uğramadıkları³²⁵ için yönetici nûrları onlardan ayrılmaz. O nedenle de Dünya'daki canlılarda görülen ölüm, ay-üstü âlemde görülmez.³²⁶ Sühreverdî'nin üstün berzahlar dediği semâvî cisimlerin yönetici nûrları, zamansal olarak ezeli kabul edilebilir. Zamanın feleklerin hareketiyle başlaması ve feleklerin, nefslerinin iradeleri doğrultusunda hareket etmeleri dolayısıyla felekler de nefsleri de hâdis olur. Fakat onların hâdisliği ezeliğin sınırındadır. Çünkü bu varlıkları zamansal olarak önceleyen bir şey yoktur. Nûru'l-Envâr da, kâhir nûrlar da ve bu nûrların işkakâtları sonucu oluşan felekler ve nefsleri de ezeldir. Feleklerin hareketi cihetinden ise zaman olgusu devreye girer.

Feleklerin iradeli dairesel hareketinde irade, yönetici nûrun iradesi olması nedeniyle felekler hayat sahibi (*hay*) ve idrak edicidir (*müdrîk*).³²⁷ Onların iradesi - şehvet ve öfke gibi yetkinleşmede zaaf oluşturabilecek kuvveleri olmamaları nedeniyle- dağınık değildir ve bu yüzden onlarda dağınık hareketler görülmez.³²⁸ Üstün yönetici nûrların feleklerle olan ilişkisi, onunla diğer kâhir nûrlar ve Nûru'l-

³²³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 105; çev., s. 452, 453.

³²⁴ Sühreverdî, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 87.

³²⁵ Sühreverdî cisimleri; sûretleri sabit, değişmez cisimler ve sûretleri değişken, oluş-bozuluşa tabi cisimler şeklinde ikiye ayırır. Bkz: Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 56, 57.

³²⁶ Sühreverdî, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 54.

³²⁷ Sühreverdî, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 86.

³²⁸ Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 102, 103.

Envâr arasında bir perdenin oluşmasına sebep olur. Daha önce de dile getirildiği üzere kâhir nûrların kendi aralarında ve Nûru'l-Envâr ile olan ilişkilerinde bir perde yoktur. Perdelemeler cisimler arasında olur. Ancak Semâvî nefslerin cisimsel alakalarla meşgul olmaları böyle bir perdelemeyi doğurur.³²⁹

Üstün yönetici nefslerin bedenleri konumundaki felekler canlı olmakla birlikte beslenme, büyüme ve çoğalma özelliği göstermezler. Bu onlar için bir eksiklik değil, aksine kemâldir. Zira bu özellikler oluş-bozuluş ifade eden özelliklerdir. Felekler basit olmaları, esir maddesinden oluşmaları ve en mükemmel şekle sahip olmaları dolayısıyla oluş-bozuluşa uğramaz, dağılıp yok olmazlar. Benzer şekilde yönetici nûrları ile birlikte feleklerde öfke ve şehvet kuvvesi bulunmaz.³³⁰ Onlar zorla ve kolaylıkla ayrılmayı (*et-tafsîl*) ve delinmeyi (*el-hark*) kabul etmez. Ne yaş ne kuru, ne sıcak ne soğuk, ne hafif ne de ağırdır.³³¹ Bu nedenle semâvî nefsler hem yönettikleri cismin maddesel yapısı itibariyle hem de daha az cismani alakalara sahip olmaları ve aldıkları işrâklar yönünden diğer yönetici nûrlardan üstündür. Fakat cevherinin yetkinliği açısından bir kâhir nûr gibi olamaz.³³² Felekleri yöneten bütün müdebbir nûrlar, Nûru'l-Envâr'dan nûr aldıkları için hepsi dairesel hareketi irade etmede ortakdır. Ancak feleklerin büyüklüklerinde, hareketlerinin yönlerinde ve hızlarında illetlerine bağlı olarak oluşan farklılıklar gibi üstün yönetici nûrlar da maşuklarının farklılaşmalarına bağlı olarak farklı yetkinliklere sahip bir şekilde sudûr etmektedir.³³³ Sudûr ettikten sonra ise üstün berzahlardaki yönetici nûrları, illetleri ve efendileri olan kâhir nûrlar destekler.³³⁴ Bu bağlamda feleklerin ardışık ve uyumlu hareketleri efendileri olan nûrların yönetici nûrlardaki ardışık ve uyumlu etkisinin bir sonucudur.³³⁵

³²⁹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî*, s. 395.

³³⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 110; a.mşf., *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 476-479.

³³¹ Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 56; Sühreverdî, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 53.

³³² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 110; çev., s. 476, 477.

³³³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 110; çev., s. 476, 477. Sühreverdî feleklerin ve onların nefslerinin birbirinden farklı olan maşuklarına özel maşuk (*m'aşûkun hâssûn*) adını verir. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 104.

³³⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 102; çev., s. 444, 445.

³³⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 110; çev., s. 476, 477.

Felekleri yöneten müdebbir nûrlar Dünya'daki oluşa ve bozuluşa konu olan her şeyi bilir. Bu bilmeye geçmiş, şimdi ve gelecek dâhildir.³³⁶ Geçmiş bilmeleri itibariyle ay-altı âlemde olmuş hiçbir şeyi unutmadıkları söylenebilir.³³⁷ Hatta bu bağlamda insanın bir şeyi hatırlayamaması buradaki anı âlemi (*'âlem-i zikr*)³³⁸ ile irtibat kuramamasındandır. Yoksa Sühreverdî'ye göre anılar insan bedeninde depolanıyor olsa niçin insan yaşadıklarını bazen hatırlasın, bazen ise hatırlayamasın?³³⁹ İnsan hatırlamak istediğinde anı âlemindeki sûretler ona iade edilir.³⁴⁰ Sühreverdî anı âleminin, feleklerin yönetici nûrlarının yönetimine tabi bir konumda (*mevâkî'*) olduğunu söyler.³⁴¹ Şîrâzî'nin ifadelerine göre bu konum feleklerin içbükey (*muka'ara*) ve dışbükey (*muhaddibe*) yüzeyleridir. Ancak feleklerin hallerine uygun olarak saydam bir şekilde nakşedildiği için gözle görülemezler.³⁴² Turğay feleklerin, misâl âleminin sûretlerinin levhaları olduğunu söyler.³⁴³ Öyle anlaşıyor ki feleklerle misâl âleminin yakın bir ilişkisi vardır. Daha önce de ifade edildiği üzere mu'allak misâller âlemi ve buradaki misâller, bir konumda bulunmayan müstakil soyut formlardır. Misâl âleminde cismânî varlıkların ve onlara ilişkin arazların her birinin bir misâli vardır. Feleklerle ise yeryüzündeki olmuş, olacak ve olmakta olan her bir şey nakşedilmiştir. Daha önce de dile getirildiği gibi bazı felekler misâl âleminin mazharı durumundadır. Misâller bir konuda bulunmayan bir varlık tarzına sahip oldukları için de buradaki mazhariyet bir konuda var oluşu ifade etmez. Çünkü misâl kendi başına kâim ve cevhersel bir varlıktır.

³³⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 137; çev., s. 580, 583.

³³⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 123; çev., s. 526, 527.

³³⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 123; çev., s. 526, 527. Eserin Türkçe çevirmenleri çeviride 'hatırlama âlemi' karşılığını kullansalar da 'Anı âlemi' şeklindeki Turğay'a ait adlandırma tercih edilmiştir. Ayrıntılar için bkz: Turğay, *İsrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*, s. 114.

³³⁹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 445

³⁴⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 123; çev., s. 528, 529; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 446.

³⁴¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 123; çev., s. 526, 527.

³⁴² Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 517. 'Dışbükey' ve 'içbükey' ifadeleri Arapça karşılıklarının anlamları sözlükten teyit edilerek Turğay'dan alıntılanmıştır. Ayrıntılar için bkz: Turğay, *İsrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*, s. 114.

³⁴³ Turğay, *İsrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği*, s. 114. Sühreverdî'nin benzer bir ifadesi için bkz: Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 135; çev., s. 576, 577.

8.4.2. Unsurlardan Oluşan Canlı Varlıkların Nefisleri

Dünya’da farklı yetkinliklerde yönetici nûru olan üç varlık grubu vardır. Bunlar bitkiler, hayvanlar ve insandır. Ay-altı âlemdeki varlık türlerinin genelinde görüldüğü üzere bu üç varlık grubu da bileşiklik arz eder. Bu bileşiklik iki katmanlıdır. Birincisi bu varlıklar nefis denilen bir yönetici nûrdan ve bir de bedenden oluşur. İkincisi ise söz konusu bedenlerin tamamı -ayrıntıları daha sonra cisim bahsinde ele alınacağı üzere- belirli karışımların kendi aralarında bir itidal noktasında karar kılmasından ibarettir. Nefs ve beden birlikteliğinden oluşan Dünya’daki canlı türleri, her iki temel parçasının yetkinliğine göre kemal ve üstünlük sahibi olurlar. Bu manada canlı türünün bedeni ile nefsi uyumludur. Bedeni oluşturan karışım ne kadar itidalli ve dengeli ise o bedeni yöneten nefis de o derece yetkindir.³⁴⁴

Canlıların en alt grubunu bitkiler oluşturur. Kendi içinde derecelenme arz etmekle birlikte bitkilerin hem bedenleri hem de nefisleri hayvanların altında yer alır. Bitkilerin bedensel karışımları hayvanlara ve insana nazaran daha alt seviyede bir mizaca karşılık gelir. Benzer şekilde bitkisel nefisler de hayvânî nefslere göre daha kesif bir yapıdadır. Hayvânî nefisler daha latîf oldukları için bitkisel nefslerden daha üstündür (*eşref*).³⁴⁵ Hatta Sühreverdî bitkisel nefislerin bu aşırı eksikliğinden dolayı (*li-şiddeti naksihi*) bedenlerini yönetmek için nefsânî ruhun aracılığına ihtiyaç duymadıklarını söyler.³⁴⁶ Bitkisel nefsin sahip olduğu tüm yetilere hayvan ve insan nefisleri de sahiptir. Bitkilerde görülen temel özellikler beslenme, büyüme ve üremedir.³⁴⁷

Hayvânî nefis ve dahi insan nefsi daha şerefli ve son derece latif olmaları hasebiyle bedenleri aracısız yönetemezler. Nefs ile beden arasındaki bu aracı da nefsânî ruhtur.³⁴⁸ Sühreverdî ruhu saydam bir varlık kabul eder ve kaynağının kalbin sol tarafındaki boşluk olduğunu düşünür.³⁴⁹ Ruh bedenle nefis arasında ara bir varlık

³⁴⁴ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 127; çev., s. 540, 541.

³⁴⁵ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 368.

³⁴⁶ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 100; çev., s. 434, 435; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 368.

³⁴⁷ Sühreverdî, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 96.

³⁴⁸ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 368.

³⁴⁹ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 121; çev., s. 520, 521; a.mlf., *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 36 ve 81.

özelliği gösterir ve Sühreverdî'ye göre bilmede, şeylerin sûretlerini almada önemli rolü vardır.³⁵⁰ Bütün bedene yayılmış olan ruh, nûrânî kuvvetlerin taşıyıcısı, duyu ve hareketin nedeni ve nefsin/İsfehbed nûrun bedendeki tasarruflarının aracısıdır.³⁵¹

8.5. Mülk Âlemi veya Cisimler

Cisim anlayışı Sühreverdî'nin Meşşâî felsefeden önemli ölçüde farklılaştığı bir anlayıştır. Sühreverdî bu anlayışında madde-sûret birlikteliğine dayanan cisim teorisini ve ek olarak atomcu düşüncüyü reddeder ve miktar/ölçü temelli bir cisim anlayışı ortaya koyar.³⁵² Bu anlayışta cisimlerin heyûlâsı/maddesi zâtıyla kâim miktardır.³⁵³ Bütün cisimler miktardan oluşma cihetinden ortaktır. Cisimleri türsel olarak birbirinden ayırtıran da yine miktardır. Bu manada Sühreverdî için mutlak cisim mutlak miktar, özel cisim ise özel miktar demektir.³⁵⁴ Sühreverdî'de cisimle cevher-i gâsık arasında da sıkı bir ilişki vardır. Cisim özü itibariyle nûr olmayan bir varlıktır ve ancak kendisine ilişen ârız nûr ile var olur, görünür hale gelir. Ârız nûr cevher-i gâsık ile kâim olsa da varlığı ondan değildir. Çünkü bir şey, kendisinden daha üstün bir başka şeyi gerektirmez.³⁵⁵ Cevher-i gâsık cismi meydana getiren aklî bir cevherdir.³⁵⁶ Kapkaranlık cevherin (*cevher-i gâsık*) karanlığı, nûrun yokluğudur.³⁵⁷ Bu manada onun hâricî herhangi bir varlığından söz edilemez. Sühreverdî'nin mutlak cisimle eşitlediği mutlak miktar cevher-i gâsık ile örtüşür durumdadır. Cevher-i gâsık'ın özelleşerek herhangi bir cismin cevheri olması ise miktarla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla cevher-i gâsık'tan genel olarak söz edildiğinde mutlak miktardan, herhangi bir cismin cevheri olarak bahsedildiğinde ise özel miktardan söz edilmiş olur. Sühreverdî'de miktar ile cevher-i gâsık'ı doğrudan eşitleyen bir ibareye rastlanılmasa da her iki kavramın büyük oranda örtüştüğü, gönderim kümelerinin

³⁵⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 121, 122; a.mlf., *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 522, 523.

³⁵¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 121, 122; çev., s. 522-525; a.mlf., *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 74; a.mlf., *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 36; a.mlf., *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât*, s. 380, 381.

³⁵² Sühreverdî'nin cisim düşüncesinin ele alınacağı bu başlıkta miktar ve ölçü aynı anlama gönderimde bulunacak şekilde kullanılacaktır. Sühreverdî üzerine Türkçe yazan müellifler arasında da bir mutabakat yoktur. Arapçası "miktar" olan kavramın ölçü ve miktar şeklinde iki karşılığı da kullanılmaktadır. Fakat yine de genel kullanımda miktar kavramı tercih edilmiştir.

³⁵³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 51; çev., s. 224, 225.

³⁵⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 48, 49; çev., s. 212, 213 ve 216, 217.

³⁵⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 69; çev., s. 306, 307.

³⁵⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 51 ve 71; çev., s. 226, 227 ve 310, 311.

³⁵⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 71; çev., s. 310, 311.

kesiştiği bir gerçektir. Sühreverdî'nin her cismin cevher-i gâsık ve cevher-i gâsık'ın cismin taşıyıcısı olduğu yönündeki ifadeleri³⁵⁸ ile miktarla ilgili yukarıdaki yargılar bu bağlamda karşılaştırılabilir.

Türsel sûret Meşşâîlerden farklı olarak Sühreverdî'de cisme ilişen arazlardan bir tanesidir. Sühreverdî cismi; türsel sûret, şekil, renk, ârız nûr gibi arazlar ve ölçü ile kurar ve var eder.³⁵⁹ Var olmanın kendinde apaçık veya başkası ile görünür olmaya eşitlendiği bir kuramda ârız nûr olmaksızın cisim, hey'etleri ile birlikte karanlıkta kalmış bir cevhere tekâbül eder ki Sühreverdî'ye göre karanlıkta kalmış bu varlık yok hükmündedir. Mevzubahis özel miktara sahip cevher-i gâsık ve ona ilişen cismânî arazlar (*hey'eti zulmâniye*), ancak kendilerine bir ârız nûrun ilişmesi ile görünür hale gelir ve cismi oluşturur. Burada türlerin efendilerinin sadece ârız nûru cisme ulaştırarak var kıldığı düşünülmemelidir. Çünkü bir türün efendisi ve diğer tür efendileri ile aralarındaki düzen cisme ilişecek arazları da belirler. Bu bağlamda tavus kuşu örneği hatırlanabilir. Ancak cisimler için ârız nûr zuhûr yani varlık şartıdır. Zira cisim kendisine işaret edilebilir olandır. İşaret edilebilir olma ise zuhûr ile mümkündür. Duyusal alanda işaret edilebilir olma ise ârız nûr ile olanaklı hale gelir. Ârız nûr da mücerret bir nûrun işrâkına bağlıdır. Bu mücerret nûr da türlerin efendisi olan nûrlardandır ve misâl âlemindeki misâller dolayımında o cisme ârız nûru ulaştırır. Arazlar olmaksızın cismin belirlenmesi ve çoğalarak var olması düşünülemez. Cisimler arazlarla belirli hale gelir, özelleşir, çoğalır ve birbirlerinden ayırır.³⁶⁰ Ancak bütün bunlara rağmen cismi oluşturan cevher-i gâsık veya yakın anlamdaki miktar ve ona ilişen arazlar, zuhûr sahibi değildir. Dolayısıyla var da değildir. Cisim ancak ârız nûr ile zâhir hâle gelip sudûr eder ve varlık gösterir.

Sühreverdî bir cevheri meydana getiren parçaların da cevher olması gerektiği düşüncesini kabul etmez.³⁶¹ Ona göre kendisine işaret edilebilir olan cisim, üç boyuta

³⁵⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 69; çev., s. 304, 305.

³⁵⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 55; çev., s. 248, 249.

³⁶⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 70; çev., s. 308, 309; a.mlf., *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 30 ve 72.

³⁶¹ "O nedir?" sorusu bağlamında arazların sorunun cevabını değiştirdiği söyleyen Sühreverdî sandalye, ev ve kan örneklerini verir. Ev örneğinde "o nedir?" sorusuna "o taştır veya çamurdur" cevabı verilemeyeceğini söyleyen Sühreverdî kendisine cevher olma niteliği yüklenen bir sandalye için sandalye olmayı sağlayan hey'etlerin (araz) sandalyenin bir parçası olmasına karşılık cevher

elverişlilik özelliği gösteren³⁶² mücerret miktar üzerine arazların eklemelenmesi ile kurulur. Cevher-i gâsık'ı içerecek şekilde miktar, cismin maddesi mesabesinde olup cevherin özelleştiricilerinden bir kısmı arazdır.³⁶³ Berzahlar (cisimler) özel miktarları ile ve kendilerine ilişkin arazlarla (hey'et) ayrışır ve bireyselleşir. Tersinden ifade edilecek olursa cisimler özel miktarlarından ve arazlarından soyutlandıklarında çoğalamaz ve özelleşemez.³⁶⁴ Ortaya çıkan özel miktara ilişkin arazlarla birlikte cisim ortaya çıkar. Yalnız burada evvelâ cismin maddesinin (miktar) özelleşmesi sonrasında arazların ilişkisi türünden bir öncelik sonralık yoktur. Cisim her ikisinin aynı andaki birlikteliği ile var olur.

Esasında miktar/ölçü cisme ilave bir nitelik değildir. Cismin cevhersel parçasını oluşturur. Ancak cisimlerde özel miktarlara bağlı bir ayrışmadan bahsedilmiştii. Farlılaşma ve çoğalmayı mümkün kılan miktar ve diğer özelleştiricilere cisimler bizâtihi sahip değildir. Öyle olması durumunda cisimlerin miktarları eşit olurdu. Dolayısıyla cisimlerin miktarlar ve arazlarla ayrışıp çoğalmaları kendileri dışında bir varlığın gereğidir. Bu varlıklar da mücerret nûrlardır.³⁶⁵ Cisimlere arazlarını veren ve onu bir türe ait kılarak sudûr ettiren türlerin efendileri olan kâhir nûrlardır. Örneğin ay-altı âlemde temel unsurlar oluştuktan sonra maddesel karışımların, istidatların oluşturulması feleklerin hareketiyle gerçekleşir. Türlerin efendilerinden cismânî sûretin gelmesi ve arazların ilişkisi ile cisim ortaya çıkmış olur. Sühreverdî'nin miktar temelli cisim anlayışı aslında ay-altı ay-üstü âlem anlayışını kaldırmaya yönelik de bir girişimdir. O yüzden metin içerisinde yer alan bu ayrımlar Sühreverdî'de böyle bir ayrım olduğuna işaret etmez. Sadece yapılan izahatları daha anlaşılır kılmak adına teknik gereklilikler nedeniyle kullanılmıştır.

Cisim Sühreverdî'de varlık anlamına gelen nûrun dışında yer almaz. Monist bir düşünür olarak öne çıkan Sühreverdî'de cisim nûrun en düşük belirlenimidir. Denilebilir ki cisim sudûrun son aşamasıdır ve ondan sonrası artık yokluktur.

olmadıklarını söyler. Örneklerin ayrıntıları ve Sühreverdî'nin konuya dair kabulleri için bkz:

Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 55; çev., s. 244-247.

³⁶² Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 39; çev., s. 164, 165.

³⁶³ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 54; çev., s. 240, 241.

³⁶⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 70; çev., s. 308, 309.

³⁶⁵ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 71; çev., s. 310-311.

Dolayısıyla cisim nûra dâhil olup kendisine ilişen ârız nûrlarla varlık sahasında yer edinir. Nûrun en üstün ve yüksek belirlenimi Nûru'l-Envâr iken en altında ise cisim veya onun maddesi olan miktar yer alır. Varlık bu iki uç arasında bir salınıma sahiptir. Sühreverdî'nin bu varlık anlayışı içerisinde asla keskin bir farklılaşmadan söz edilemez. İnsanın duyuşal idrak sahası soyut varlıklarla somut varlıklar arasında sert bir ayrım varmış izlenimi doğursa da Sühreverdî'de mutlaka varlık tabakaları arasında ara tonlar mevcuttur. Her bir varlık tabakası kendi içerisinde derecelilik arz eder. Bununla beraber her bir tabakanın en üstünde ve en altında yer alan varlıklar diğer bir tabakanın en altında veya en üstünde yer alana son derece yakındır. Bu meyanda Sühreverdî'nin maden, bitki, hayvan ve insan türleri arasındaki yakınlık için verdiği mercan, hurma, maymun örnekleri hatırlanabilir.³⁶⁶ Söz konusu örnekler çalışmanın hipotezini destekleyen unsurlardır. Ayrıca Dünya'daki türsel çeşitliliğin ve çokluğun, gölgeleri mesabesinde oldukları ve kendilerinden daha yetkin varlıklar olan türlerin efendileri üzerinden açıklanması da Meşşâî felsefeye nazaran daha tutarlıdır. Çünkü türün fertleri ile o türün efendisi olan nûr arasında hem doğrudan bir ilişki vardır hem de ontolojik yakınlık söz konusudur. Oysa Meşşâîlerin Faal Akıl'ının aynı anda bütün türlerle ilişkisi daha kabulü zor bir ilişkidir. Ayrıca Faal Akıl ile Dünya'daki türler arasında asıl-gölge türü bir yakınlık da yoktur.

Varlık tabakalarının ve hatta türlerinin kendi içerisinde üstünlük ve eksiklikleri cihetiyle dereceli olduğu dile getirildi. Cisimler de bu kaideden nasibini alır ve temelde kendi içerisinde esirî ve unsurî olmak üzere ikiye ayrılır.³⁶⁷ Esir, ay-üstü âlemdeki cisimlerin özel bir miktarı ifade eden maddesidir ve oluş-bozuluşa konu olmaz. Ay-altı âlemde ise ortak madde olan miktarın üç farklı formu vardır. Aslında her iki âlemin maddesinin cisim olmak yönünden eşit olduğu söylenebilir. Ancak ay-üstü âlemde bu ortak miktar, tek özel bir unsur şeklinde kendini gösterir. Ay-altı âlemde ise bu unsurlar; hava, su ve toprak olmak üzere en alt düzeyde üç farklı forma bürünür. Başarıp başaramadığı ayrı bir değerlendirme konusu olmakla birlikte Sühreverdî'nin cisimleri miktar üzerinden birleştirme girişimi, bütünleşik bir evren modeli

³⁶⁶ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 100; çev., s. 434-437; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 368, 369.

³⁶⁷ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 45 ve 55.

oluşturabilme açısından önemlidir. Bütün cisimleri miktar temelinde birleştiren bu girişim ay-altı ve ay-üstü âlem ayrımını ortadan kaldırmaktadır.

Sühreverdî ateşi miktara dayalı unsurlardan ayırıştırarak daha farklı bir yere konumlandırmakta ve üstün tutmaktadır.³⁶⁸ Ona göre ateş sıcak havadan ibaret olup müstakil bir unsur değildir. Sühreverdî bunu söyleyerek ateşteki ışığın, aydınlatma özelliğinin sıcak havaya ilişmiş ârız nûr olduğunu iddia eder. Çünkü cisimler özleri itibariyle nûr/ışık değildir. Ateşi sıcak havaya indirgemesi kendi felsefesi açısından nispeten tutarlıdır. Çünkü kendisi ışığı (nûr) cisim kabul etmemektedir. Ateşin de ışığı, izhar edici bir özelliği olduğu için cisim olmaması icap eder. Ancak bütün bu kendi iddialarına rağmen Sühreverdî yeryüzündeki her bir müstakil tür için öngördüğü kâhir nûrları ateş için de düşünür. Ateşin de “Urdibiheşt” adında bir efendisi vardır.³⁶⁹ Bu Sühreverdî’nin kendisiyle çeliştiği bir durumdur. Kendisinin unsurların üç olduğu konusunu daha detaylı işlemesi nedeniyle, bu çalışmada ateşin müstakil bir unsur olmaması esas alınacaktır.

Ateşin dışında kalan diğer üç unsurun³⁷⁰ ve temel niteliklerin karışımına türsel sûretin de eklenmesiyle miktara dayalı bileşik cisimler ortaya çıkar. Unsurlar cisimlerin en sade halleridir. Unsurlardan oluşan cisimlerin mizaçlarının ortaya çıkışında felekler, bir bütün olarak cisimler dünyasının var oluşunca ise türlerin efendileri olan kâhir nûrlar birinci derecede belirleyicidir. Ancak tabi ki varlıklar arası sevgi ve hâkimiyet ilişkisi dikkate alındığında bütün her şeyin varlık sebebi Nûru’l-Envâr’dır. Diğer varlıklar ancak onun bir aracı, bir vasıtası olabilirler. Bütün sudûrun kaynağı dolaylı veya dolaysız O’dur. Etkisinin olmadığı bir varlıktan söz edilemez.³⁷¹ Şimdi bu bağlam dikkate alınarak cisme dair ayrıntılı açıklamalara geçilebilir.

Sühreverdî’de cisimler ışığı yansıtması veya geçirgenlik özelliğine sahip olmaları üzerinden de sınıflandırmaya tabi tutulur. Öncelikle cisimleri basit (*fârid*) ve bileşik (*müzdevic*) diye ikiye ayıran Sühreverdî basitleri de kendi içerisinde saydam

³⁶⁸ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 115 ve 117; çev., s. 494, 495 ve 504, 505.

³⁶⁹ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 97; çev., s. 420, 421; a.mlf., *Kitâbü’l-Meşâri’ ve’l-Mutârahât*, s. 382.

³⁷⁰ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 113; çev., s. 486-489.

³⁷¹ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 103; çev., s. 446, 447.

(*latîf*), yarı saydam (*muktesit*) ve tutucu (*hâciz*) şeklinde üç kategoriye yerleştirir.³⁷² Yarı saydam olan cisimler tek bir tipte olmayıp kendi içerisinde derecelilik barındırır. Hava tam saydam, su yarı saydam ve toprak saydam olmayan tutucu cisme örnektir.³⁷³ Bileşik cisimlere gelindiğinde ise Sühreverdî onların kendilerinde baskın olan özelliğe göre bu üç kategoriden birine dâhil olduğunu söyler.³⁷⁴

Cisim türlerine geçmeden önce Sühreverdî'nin cisimler dünyasına dair izahatlarına genel olarak bakmakta fayda vardır. Kendisinin nihâî görüşlerinin yer aldığı **Hikmetü'l-İşrâk**, özelde Sühreverdî'nin cisim görüşünün genelde ise bu çalışmanın temel kaynağını teşkil etmektedir. Diğer eserlerden bu kaynağı ikmal sadedinde faydalanılmıştır. Bu doğrultuda Sühreverdî'nin cisim nazariyesini madde ve sûret teorisinin reddi üzerine kurduğu söylenebilir. Sühreverdî miktar temelli cisim anlayışını daha çok madde-sûret teorisinin reddi ve eleştirisi üzerinden temellendirir. Doğal olarak bu durum, kendisinin söylediklerinde boşluklar ve kimi anlaşmazlıklar ortaya çıkarmaktadır. Eleştiri yapılan hususun daha ayrıntılı çalışmalar gerektirdiği metin yazarı tarafından teslim edilmekle beraber çalışmanın odak noktasından uzaklaşmamak adına ve sudûrla sınırlı kalmak için verilen bilgiler yeterli görülmüştür.

Sühreverdî'nin cisim teorisine dair söylenmesi gereken bir diğer cümle ise onun madde-sûret birlikteliğine dayanan cisim düşüncesini dönüştürdüğüdür. O, her ikisi de soyut cevherler olan madde-sûretten müteşekkil bir cisim anlayışını gerçekten reddeder. Bununla ilgili belli tartışmalara girer ve kimi deliller zikreder.³⁷⁵ Ancak son tahlilde ortaya koymaya çalıştığı düşünce madde-sûret teorisinin işlevlerini yerine getirir. Meşşâî felsefedeki sûret, cisimler arasındaki türsel ayrışmayı sağlar ve fertlere nispet edilebilir olması bakımından tûmeldir. Fertlerdeki sûretler ise zihin dışında varlık kazanmış tikel sûretler olup fertler kendi aralarında ayrıca ayrışmaya ihtiyaç duyar. Fertler arası ayrışma ise mizaca ek olarak türlere ilişkin arazlarla gerçekleşir. Sühreverdî ise sûreti bir araz olarak kategorilendirir ve onun tümelliğini kabul etmez. Sûretin cevhersel bir niteliği olan küllîlik niteliğini, özellikle türlerin efendileri olan

³⁷² Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 113; çev., s. 488, 489.

³⁷³ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 112; çev., s. 480, 481.

³⁷⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 112; çev., s. 482, 483

³⁷⁵ Bu delil ve tartışmalar için bakılabilir: Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 51-56; çev., s. 224-253.

mücerret nûrların miktarla temasına, bir varlık moduna dönüştürür. Bu bağlamda türlerin efendileri olan nûrlar ferdî varlıklara nispetle tümel sûretler olarak düşünülmemelidir. Bu nûrlar tümel olmadıkları gibi Sühreverdî'ye göre türsel sûretler de kendilerinde bulunmaz.³⁷⁶ Türsel sûretlerin sadece türlerin efendilerinin gölgesi mesabesindeki misâl âleminde zâtıyla kâim bir şekilde bulunduğu söylenebilir³⁷⁷ ki bu Meşşâî filozofların tümel anlayışından farklıdır.

8.5.1. Semâvî Cisimler ve Özellikleri

Sühreverdî cismin somut olarak kendisine işaret edilebilir niteliğine dikkat çeker. Ona göre kendisine en, boy ve derinlik nispet edilebilen her cevher cisimdir.³⁷⁸ Somut duyuşsal alanı betimleyen bu nitelemeye göre doğal olarak felekler, gezegenler ve yıldızlar da cisme dâhildir. Semâvî cisimlerin hepsi canlıdır. Ay-üstü âlemde canlı olmayan hiçbir varlık yoktur. Semâvî cisimlerin her biri basit bir maddi yapıda ve en mükemmel şekil olan küre sûretindedir. Bu küreler ve felekler dairesel hareket eder. Oluş-bozuluşa uğramadıkları için yönetici nûrları ile aralarında Dünya'daki ölüme benzer bir ayrılık söz konusu olmaz.³⁷⁹ Dairesel hareket sonu gelmez bir döngüsellik içermesi nedeniyle Tanrısal niteliktedir. Her hâdisin varlık ilkesi olarak başka hâdis bir varlığa veya o varlıktaki hâdis bir yöne dayanması gerektiği yukarıda ifade edildi. Bu manada Dünya'daki bütün oluş-bozuluşun, değişim ve yenilenmenin dayanağı çevrenin merkeze bir etkisi olarak feleklerin hareketidir. Nefslerinin etkisi ile Dünya'nın etrafında dairesel hareket eden felekler, varlıkları îcat etmeseler de istidatlar oluşturur.³⁸⁰ Bu durum, feleklerin hareketlerinde Dünya'daki varlıkları gaye edindikleri anlamına gelmez. Çünkü üstün olan daha altta olanı gaye edinmez.

Feleklerin, gezegenlerin ve yıldızların cisimsel yapıda kürelerinin olması ve bu kürelerin hareket ilkelerinin yönetici nûr/nefs olmaları düalizmi çağrıştırmaktadır. Bu olguyla, Sühreverdî'nin beden-nefs birlikteliğine dayalı insan anlayışında da karşılaşılmaktadır. Bitki ve hayvanlar da söz konusu olguya dâhil edilebilir. Gerek

³⁷⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 91; çev., s. 392, 393.

³⁷⁷ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 511, 513.

³⁷⁸ Sühreverdî, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 30 ve 72.

³⁷⁹ Sühreverdî, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 54.

³⁸⁰ Sühreverdî, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 50; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 388.

Dünya'daki canlıların bedenleri olsun gerekse ay-üstü âlemdeki küreler, bunların her biri cevherdir. Yönetici nûrlar olan nefsler de birer cevherdir. İki cevherin birlikte bir varlığı meydana getirmeleri düalist bir yapı şeklinde yorumlanabilir. Sühreverdî'nin bu soruna dair doğrudan çözüm olacak bir ifadesi tespit edilememiştir. Ancak nûr-zulmet ikiliğinde zulmetin ve dolayısıyla cisimsel varlıkların nûra dâhil olması Sühreverdî'nin temel monist görüşüdür. Semâvî varlıklarda karşılaşılan ve Dünya'daki canlılarda da gözüken ikili yapı, genel itibari ile bu görüşe zarar vermez. Çünkü nihâî tahlilde Sühreverdî'de varlığın bütün belirlenimleri çeşitli kesâfet ve letâfet derecelerine sahip nûrdur.

Semâvî nefsler ve kendileri ile uyumlu küreleri genel kaideye uygun olarak bir hâkimiyet ve sevgi ilişkisine sahiptir. Semâvî nefis, kendi küresini yönetir ve onun dairesel hareketinin illetidir. Göksel cisimlerin bütün yönlerden değil de bazı yönlerden birbirine üstünlük ve noksanlık sahibi olmaları, illetleri ile ilişkilendirilmiş ve yine illetleri olan yatay tabakadaki kâhir nûrlarla özelleştikleri dile getirilmişti. Bu anlayışa uygun olarak mevzubahis cisimlerin kendileri ile uyumlu nefslerinin de benzer özellikler göstermeleri gerekir. Dolayısıyla da nefsleri ile birlikte göksel cisimler, birbirlerine karşı belirli yönlerden üstün, diğer başka yönlerden ise eksiktir. Canlıların ve feleklerin ikili yapısına dair en iyi çözüm önerilerinden biri sorunu Sühreverdî'deki hâkimiyet ve sevgi prensibine ırcâ etmektir. Buna göre nefsler, bütün varlığın nûrun farklı belirlenimlerinden ibaret olduğu bir anlayışta, tasarrufta bulundukları cisme/bedene göre daha üstün bir varlık kategorisi içerisinde yer almaktadır. Bu üstünlüğü sebebiyle nefslerin, yönettikleri cisme hâkimiyeti söz konusudur. Nefslar tarafından yönetilen bedenler ise yönetici nûrlarına sevgi ile bağlı ve itaatkârdır. Ancak yine de yapılmaya çalışılan izah sorunu ortadan kaldırmamakta, sadece yumuşatmaktadır. Çünkü cisimsel cevherler özü itibariyle nûr değildir. Özü nûr olan ve nûr olmayan iki cevherin birlikteliği, Sühreverdî'de sistem içi bir düalite sorunu olarak durmaktadır. Yine bu meseleye ilişkin bir alt sorun da Sühreverdî'nin semâvî nefslerin felekleri nasıl yönettiğini yeterince açıklamamasıdır. Örneğin insan nefsinin bedenini yönetirken ruh gibi bir aracı varlığı kullandığını söyleyen Sühreverdî, göksel nefslarle küreleri arasında böyle bir aracının varlığına dair net

bilgiler vermemektedir. Sadece bir yerde yönetici nûrların egemenlik ve gücünün feleklere yıldızlar (*kevâkib*) aracılığı ile ulaştığını söyler.³⁸¹

Semâvî nefsler, oluşa konu olan varlıkları yani geçmiş ve gelecek dâhil ay-altı âlemdeki bütün oluş-bozuluşu bilir ve onlara etki eder. Çünkü Dünya'daki tanık olunan bütün olaylar, oluş-bozuluşa konu olan her şey, feleklerin hareketleri sebebiyle meydana gelmektedir. Feleklerin hareketleri olmasaydı hâdisât oluşamazdı.³⁸² Felekleri yönetirken efendileri olan kâhir nûrdan destek alan semâvî nefsler,³⁸³ doğal olarak parçalarını ve onun gerektirdiklerini bilir.³⁸⁴ Hatta bu hâdisât Sühreverdî'ye göre feleklere nakşedilmiştir.³⁸⁵ Bu nakışlar feleklerin şeffaf yapıda olmalarından ötürü şeffaflık arz eder ve gözle görülemez.³⁸⁶ Sühreverdî'ye göre aynı zamanda bu nakışlar hatırlamayı da mümkün kılar. Zira anılar, yaşanmışlıklar bedende depolanmaz. Hatırlama ancak üstün berzahlara ve onların nefslerine ulaşmakla gerçekleşir. Gaybî bilgiler, sâdik rüya, kehânet ve vahyin de bu kabilden olduğuna daha önce yer verilmişti.³⁸⁷

Feleklerin, gezegenlerin ve yıldızların cisimsel yapısına gelinirse onların esir adındaki tek bir unsurdan oluşan basit cisimler olduğu görülür. Sühreverdî miktarı ve aklî bir cevher olarak cevher-i gâsık'ı cismin temeline yerleştirmişti.³⁸⁸ Cisimler kendilerine ilişen ârız nûrlarla var olabiliyorlardı. Dolayısıyla ister esirden isterse Dünya'daki temel unsurlardan oluşsun bir belirlenime sahip bütün cisimler, kendilerine gelen ârız nûra ayna olarak görünür olur. Semâvî cisimlerin yapı taşı olan esir ise özel bir miktara/ölçüye sahip en sade cisimsel tezahürlerden birini oluşturur. Feleklerin ve içindekilerin illeti dikey ve yatay tabakadaki kâhir nûrlardır. Ancak bu cisimleri, dolayısıyla da esir unsurunun miktara/ölçüye dayalı tezâhürlerini belirleyen ve özelleştiren bilhassa yatay tabakadaki türlerin efendileri olan kâhir nûrlardır. İşte

³⁸¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 93; çev., s. 402, 403.

³⁸² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 106; çev., s. 454, 455; a.mlf., *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 47.

³⁸³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 102; çev., s. 444, 445.

³⁸⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 137; çev., s. 580-583.

³⁸⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 137; çev., s. 580, 581.

³⁸⁶ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 517.

³⁸⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 137-139; çev., s. 580-589.

³⁸⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 51 ve 71; çev., s. 226, 227 ve 310, 311.

bu nedenden dolayı da semâvî cisimler daha üstündür.³⁸⁹ Oluş-bozuluşa uğramazlar ve ay-altı âlemdeki cisimlere hâkimiyetleri söz konusudur. Hem illetlerine bağlı olarak hem de -kendi aralarında farklılık arz etseler de- basit ve küresel yapıda olmak gibi üstün belirlenimlere sahip olmaları nedeniyle yönetici nûrları ile birlikte ebedî bir var oluşun içerisinde yer alırlar. Hatta farklı unsurlardan oluşmayan basit yapıları nedeniyle onların mizaç sahibi olduğu da söylenemez. Zira mizaç farklı unsurların ve niteliklerin terkiibini gerektirir.

Sühreverdî feleklerin, yıldızların renklerinden ve seslerinden bahseder. Ona göre üstün berzahlar, ortaya çıkması organlara bağlı olmayan yetilere sahiptir. Kulakları olmaksızın duyar; gözleri olmaksızın görür; ağıza, dile, havaya ve sürtünmeye ihtiyaç duymaksızın konuşur ve burunları olmaksızın koku alırlar.³⁹⁰ Bu yetilere bağlı olarak Sühreverdî, feleklerin şevkine benzer bir şevk ve nağmelerinden daha haz verici bir nağme olmadığını söyler.³⁹¹ Ayrıca ona göre felekler kendi aralarında konuşurlar. Feleklerle Dünya'daki varlıklar arasında ışığın geçmesini engellemeyen tam şeffaflık özelliğine sahip hava vardır.³⁹² Bu nedenle de özellikle ay ve güneşi çıplak gözle görmek mümkündür. Semâvî kürelerin şehvetleri ve öfkeleri yoktur.³⁹³ Sıcak-soğuk, yaş-kuru, hafif-ağır olma özelliği göstermezler.³⁹⁴ Nûr Sühreverdî'de üstün ve değerli olanı belirlediği için güneş en nûrlu ve en değerli cisimdir. Gökyüzünün reisi (*reîsü's-semâ*), gündüzün fâili (*fâilü'n-nehâr*), Allah'ın en büyük misâli ve en büyük veçhidir (*misâlullahi'l- a'zîm ve'l-vechü'l-kübrâ*).³⁹⁵ Bu gibi nedenlerle ona saygı beslemek gereklidir. Sühreverdî'ye göre en mutlu gezegen, hayır ve bereketin sahibi ise Jüpiter'dir.³⁹⁶

³⁸⁹ Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât*, s. 364.

³⁹⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 139, 140; çev., s. 590-593.

³⁹¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 139, 140; çev., s. 592, 593; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 514.

³⁹² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 112; çev., s. 482, 483.

³⁹³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 110; çev., s. 476, 477.

³⁹⁴ Sühreverdî, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 53.

³⁹⁵ Sühreverdî, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 55, 56.

³⁹⁶ Jüpiter aslında Arapça metinde yer almayıp mütercim tarafından eklenmiştir. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, *Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 56.

8.5.2. Unsurî Cisimler

Cisimler hele ki ay-altı âlemdeki cisimler, bir olgu olarak sudûrun gerçekleştiği yokluk öncesi son aşamadır. Cismânî âlem içerisinde ay-altı âleme gelindiğinde cisimselliğin ve oluş-bozuluşun hâkim olduğu bir kademeye gelinmiş olur. Artık bu kademedен sonra sudûr, temel unsurlara dayanan cisimsel boyutun dışında daha alt ve daha eksik bir belirlenim göstermez. Cisimsel varlık alanı içerisinde en altta yer alan temel unsurlar ve onlara dayalı olarak ortaya çıkan cisimler, sudûra konu olan son varlık katmanı olup ötesi yokluktur. Bu Sühreverdî'nin teşkiki varlık anlayışının da bir tezahürüdür. Varlık kademeleri arasında bir derecelilik söz konusu olduğu gibi aynı varlık kademesi içerisinde de bir derecelilik vardır. Bu bağlamda daha önce verilen mercan, hurma, maymun ve papağan örnekleri hatırlanabilir.³⁹⁷

Dünya'daki cisimler söz konusu olduğunda hâdisât denilen buradaki değişim ve dönüşüm feleklerin hareketlerine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Semâvî cisimlerden farklı olarak ay-altı âlemdeki cisimler yapısal değişime açıktır ve sürekli oluş-bozuluş içerisinde. Bu durumun sebeplerinden biri elbetteki ay-altı âlemdeki cisimlerin daha düşük ve nâkıs bir cisimsel belirlenime sahip olmalarıdır. Fakat diğer önemli bir nedeni de feleklerin hareketleridir. Semâvî cisimlerin oluş-bozuluşa uğramamaları illetlerinin yetkinliğine dayandırılmıştı. Dünya'daki cisimlere de aynı mantık uygulanabilir. Çünkü Dünya'daki bileşik cisimlerin mizacı ve üç unsurun birbirine dönüşmesi gibi olaylar, semâvî cisimlerin hareketleri ile meydana gelmektedir. Üç unsurdan her biri diğerine dönüşebilir.³⁹⁸ Sühreverdî'nin Dünya'daki hâdisâtı feleklerin hareketlerine bağladığı söylenmişti. Mevzubahis illet, sâbite değil de değişim ifade eden feleklerin hareketi olduğu için bu hareketlerin etkisi ile Dünya'da oluş-bozuluş meydana gelmektedir. Burada türlerin efendileri olan nûrların etkisine dair bir itiraz gündeme getirebilir veya cisimlerin başka cisimleri meydana getirmediği ilkesi hatırlatılabilir. Sudûr bağlamında bu itiraza kısaca şöyle cevap verilebilir: Feleklerin hareketi unsurları veya unsurlardan meydana gelen cisimleri var

³⁹⁷ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 100; çev., s. 434-437; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî**, s. 368, 369. Aycıca Sühreverdî'nin Meşşâileri de eleştirerek "hayvan" isimlendirmesinin bütün hayvanlara aynı yetkinlikte gönderme yapmadığı iddiası için bkz: a.mlf., **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 56; çev., s. 250, 251.

³⁹⁸ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 115; çev., s. 494, 495.

etmez. Feleklerin hareketleri var olan unsurların ve niteliklerin karışımlarına etki ederek belli istidatlar meydana getirir. Dolayısıyla mizaca etkide bulunmuş olurlar. Türlerin efendileri olan nûrlardan o mizaca türsel sûreti ve diğer arazları feyz ettirilmediği sürece o cisim varlığa gelmiş olmaz. Türsel sûret ve o türe ait arazlar efendisi olan nûrdan Meşşâîlerdeğine benzer şekilde sürekli sudûr halindedir. Ancak cismin maddesel yönü değişime açık olduğu için feleklerin hareketlerinin etkisi ile oluş-bozuluş meydana gelmektedir. Kaldı ki feleklerin hareketlerinin ilkeleri de kâhir nûrlardır.

Dünya'daki cisimlerin en sade hali üç unsurdur. Bu üç unsurun ve dahi bütün cisimlerin ortak maddesi miktardır. Miktarın zulmânî ve nûranî hey'etlerle birleşmesi sonucu ay-altı âlemde en sade haliyle cisim olarak üç unsur ortaya çıkar. Bunlar temel unsurlardır ancak Sühreverdî ateşi sıcak havadan ibaret görüp temel unsurlardan saymaz ve ayrı bir yere koyar. Uluç'a göre Sühreverdî'nin ateşi müstakil bir unsur saymamasının nedeni cisimlerin özünde nûr/ışık olmamasıdır. Ateş de bir cisim olduğuna göre özünde nûr değildir ve nûru yani ışığı arazidir. Ateşin ışığı ortadan kalktığında geriye sıcak hava kalacaktır.³⁹⁹ Sühreverdî'nin unsurları dört olarak belirlediği ve dört unsuru da kendi içerisinde mertebelendirdiği eserleri de vardır. Bu mertebelendirmesinde o, ateşi en üstte ve Ay feleğine en yakın unsur olarak görür. Ateşin altında orta sıcaklıktaki hava, onun altında ise su yer alır. Mutlak anlamda ağır olan toprak dört unsurun mertebeye en altında kendine yer bulur.⁴⁰⁰ Ancak **Hikmetü'l-İşrâk**'te aynı görüşü Meşşâîlere atfederek eleştirir.⁴⁰¹ Bu çalışma Sühreverdî'nin en olgun eseri olan **Hikmetü'l-İşrâk**'ı esas aldığı için ateş temel unsurlar arasında yer almamaktadır.

Temel unsurlar dört kabul edildiğinde nitelikleri şu şekilde dağılım gösterir: Ateş temel dört nitelikten sıcaklık ve kuruluk özelliği gösterir. Tam saydamlık özelliğine sahip hava ise sıcak ve nemlidir. Yarı saydam olan su nemli ve soğuk,

³⁹⁹ Uluç, **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, s. 124.

⁴⁰⁰ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 95; a.mlf., **et-Telvîhât**, s. 268 vd.

⁴⁰¹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 112; çev., s. 480-485.

saydamlık özelliği göstermeyen toprak ise soğuk ve kurudur.⁴⁰² Sühreverdî bu kabulden ateşi çıkartır ve sıcak havaya indirger. Sühreverdî temel unsurları üçe indirerek ayrışsa da mizaç düşüncesini devam ettirir. Bu temel unsurların dışında kalan cisimler bu unsurların karışımından meydana gelir. Unsurların karışımı aynı zamanda niteliklerin de karışımı anlamına gelir. Ortaya çıkan cisimlerde baskın olan unsurlar ve nitelikler, belli itidal noktalarında mizaçlar haline gelerek cisimlerin maddesel yönünü ortaya çıkarır. Bileşik cisimlerin saydamlık özellikleri ise yine karışımlarını oluşturan unsurların denge ve itidaline bağlıdır. Niteliklerden sıcak (*el-hârru*), hafifliği nedeniyle sadece yukarı doğru; soğuk (*el-bâride*) ise ağırlığı dolayısıyla sadece aşağı doğru hareket eder. Yaş (*rutb*) kolayca şekil alır, değişimi, bitişmeyi ve ayrışmayı kolayca kabul eder. Kuru ise yaşın sahip olduğu özellikleri zorlukla kabul eder.⁴⁰³

Unsurların ve niteliklerin karışımı sonucu çeşitli derecelerde ve ölçülerde mizaçlar ortaya çıkar. Bu mizaçlar nûranî ve zulmânî hey'etlerle üç boyutta tezâhür eder. Söz konusu tezahürlerle türler ve onların fertleri meydana gelir. Sühreverdî'de de Meşşâîlerde olduğu gibi önemli olan mîzâcın dengesidir, itidalidir. Karışımın sahip olduğu denge ve itidal var olacak cismin mertebesini gösterir. Buna göre mizacı en düşük derecede olanlar madenlerdir.

Cismi miktar üzerine temellendirip madde-sûret teorisini reddetmesi dışında Sühreverdî'nin cisim teorisi Meşşâî felsefe ile son derece uyumludur. Sühreverdî'de her varlığın kendi içerisinde derecelenmesi söz konusudur. Cisimler de sahip oldukları özellikler ve varsa yetiler cihetinden bir üstünlük sıralamasına tâbîdir. Bu sıralamada madenlerin üstünde bitkiler yer alır. Bitkiler canlı türünün en alt basamağıdır. Bitkilerin sahip olduğu temel yetilere Dünya'daki diğer canlılar da sahiptir. Beslenme, büyüme ve çoğalma bitkilerin sahip olduğu üç temel kuvvedir. Bitkiler en eksik canlı grubu oldukları için nefsleri bedenlerini yönetirken ruhun aracılığına ihtiyaç

⁴⁰² Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 112; çev., s. 482, 483; a.mlf., **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 74.

⁴⁰³ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 53 ve 72; a.mlf., **El-Elvâhu'l-Îmâdiyye**, s. 54-57. Sühreverdî Meşşâîlerin ateşi kuru ve sıcak nitelikli müstakil bir unsur olarak görmelerini eleştirirken ateşin, yanan mum örneğinde kolayca şekil aldığını söyler. Sühreverdî burada Meşşâîlerin kabulüne yine onların kabulü üzerinden cevap vermektedir. Kanaatimizce bu Sühreverdî'nin kurunun şekil almayı zorlukla kabul etmesi ve aldığı şekli zorlukla bırakması görüşünde olmadığını göstermez. Ancak kendi görüşü doğrultusunda Meşşâîlerin delilini boşa çıkarır. Ayrıntılar için bkz: a.mlf., **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 113; çev., s. 486, 487.

duymaz.⁴⁰⁴ Hayvanlar bitkilerin sahip olduğu bu temel kuvvelere sahiptir. Ancak daha gelişmiş bir varlık türü olduklarından cüz'ileri idrak ve irade ile hareket gibi müdrîk ve muharrik kuvvelerle⁴⁰⁵ bitkilerden daha üstün pozisyonda yer alırlar. Hayvanların bedenini meydana getiren mizaç bitkilerinkinden daha dengeli ve îtidallidir. Ay-altı âlemdaki en mu'tedil, en mükemmel mizaç insana aittir.⁴⁰⁶ İnsan da bitki ve hayvanlarda bulunan kuvvelerin tamamına sahiptir.⁴⁰⁷ Burada dikkat edilmesi gereken husus ise Meşşâilerde mizaç, yetiler ve sahip olunan nefis üzerinden gerçekleşen maden, bitki, hayvan ve insan arasındaki üstünlük sıralamasının Sühreverdî'de kısmen değiştiğidir. Sühreverdî'de cisimler ışıkla/nûrla olan ilişkileri üzerinden bir üstünlük elde ederler. Cisimlerin sahip oldukları özellikler de oluşturdukları mizaçlar da ilişkili ve etkisinde oldukları bir nûr sayesinde meydana gelir. Bu bağlamda Sühreverdî'nin ateş ve Güneş hakkında söyledikleri hatırlanabilir. Canlı varlıklar arasındaki üstünlük sıralaması hususunda ise nefislerin de mücerret nûrlar olduğu hatırlanmalıdır.

Beden nefis ilişkisine gelindiğinde bitkisel nefsin aksine hayvansal ve insânî nefisler bedende tasarrufta bulunabilmek için bir aracı konumunda olan ruha ihtiyaç duyar.⁴⁰⁸ Nefsin bedende tasarrufta bulunması onun mekânı veya mahalli olduğu anlamına gelmez.⁴⁰⁹ Bütün bedene yayılmış, saydam, cevherî bir varlık olan ruh nûrânî kuvvelerin taşıyıcısıdır.⁴¹⁰ Nefsin niteliklerinden her birinin bedende bir karşılığı vardır. Bedendeki yönetici nûrun; hâkimiyetinden dolayı öfke, sevgisinden dolayı da şehvet kuvvesi ortaya çıkar. Bir de bilme yetisi vardır ki nefis bunu duyu organları ve iç idrak güçleri sayesinde gerçekleştirir. Semâvî nefislerden farklı olarak hayvan ve insan nefisleri dış duyu organları ve iç idrak güçleri sayesinde şeyleri müşahade edip bilebilir.⁴¹¹ Bu manada bedendeki bütün kuvveler nefsin sahip olduğu güçlerin gölgeleridir.⁴¹²

⁴⁰⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 100; çev., s. 434, 435; Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 367, 368.

⁴⁰⁵ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 36.

⁴⁰⁶ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 118 ve 127, 128; çev., s. 508, 509 ve 542-545.

⁴⁰⁷ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 121; çev., s. 520, 521.

⁴⁰⁸ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 121; çev., s. 520-525.

⁴⁰⁹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 133; çev., s. 566, 567.

⁴¹⁰ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 122; çev., s. 522, 523; a.mlf., **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 36; a.mlf., **Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât**, s. 380, 381.

⁴¹¹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 120; çev., s. 516, 517.

⁴¹² Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 125; çev., s. 538, 539.

Yönetici nûrlar tasarrufta bulundukları bedenle uyumludur. Bir başka deyişle bedeni oluşturan karışımın dengesi ve itidali ile onu yöneten nûrun yetkinliği doğru orantılıdır. Sühreverdî bu uyumu bedenin kendi yönetici nûrunu gerektirmesine bağlar.⁴¹³ Yine bu gerektirmenin bir devamı olarak daha önce de ifade edildiği üzere nefslerle bedenlerin varlığı aynı zamandadır. Ne beden nefsten önce ne de nefis bedenden öncedir.⁴¹⁴ Sühreverdî bu düşüncesi ile tenâsüh anlayışına da kapıyı kapatmış olur.⁴¹⁵ Mütevellit varlıklar olarak adlandırdığı maden, bitki ve hayvanlar sürekli varlıklar olamayıp mutlaka sonlulukla maluldür. İnsanın da bu manada bir sonu vardır ancak onun nefsi bedeninin ölümünden sonra kendisini yetkinleştirmesine bağlı olarak varlığını devam ettirir. Nefs, ruh üzerinden bedende tasarrufta bulunduğundan nefsin tasarrufu ruhun letafetinin ve itidalinin korunmasına bağlıdır. Bütün bedene sirayet eden ruhta bir bozulma meydana gelirse nefsin bedendeki tasarrufu sona erer. Ruh bir organa sirayet edemeyecek olsa o organ ölür. Dolayısıyla Sühreverdî’de ölüm lâtif bir cisim olan ruhla doğrudan ilişkilidir.⁴¹⁶

İnsânî nefsin yetkinliği, hâkimiyet ve sevgi ilkesi gereğince, kendi altındaki bedeni yönetmesi ve kendi üstündeki nûrlar âlemine yönelmesidir. İnsan, bedenini yönetemez ve nûrlar âlemine değil de karanlık cevherlere yönelirse dini bir terminoloji ile şâkîlerden olur. Sühreverdî’ye göre en büyük derdi âhiret olmayan ve en çok nûrlar âlemini düşünmeyen kimse için kurtuluş yoktur.⁴¹⁷ Kişinin bedenini yönettiği ve nûrlar âlemine yönelerek âhiret hayatına hazırlandığı öncekinin tersi bir durumda ise insan saîdlerden olur.⁴¹⁸

8.5.3. Zaman ve Mekân

Zaman ve mekân varlığın cisimsel boyutunda ortaya çıkan olgulardır. Zaman bir öncelik-sonralık türü olarak hareketle ilgilidir. Fakat zamanın bir başlangıcı yoktur ve zaman kesintisizdir.⁴¹⁹ Zamanda geriye gidiş imkânsızdır.⁴²⁰ Sühreverdî de Meşşâî

⁴¹³ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 127; çev., s. 540, 541.

⁴¹⁴ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 38.

⁴¹⁵ Tenâsühün reddine dâir ifadeleri için bkz: Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 128; çev., s. 544, 545.

⁴¹⁶ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 36.

⁴¹⁷ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 132; çev., s. 560-563.

⁴¹⁸ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 132; çev., s. 562, 563.

⁴¹⁹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 108; çev., s. 464, 465.

⁴²⁰ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 138; çev., s. 586, 587.

filozoflarda olduğu gibi zamanı hareketin ölçüsü sayar.⁴²¹ Sühreverdî’de hareketin nedeni nefslar gibi kimi zaman mücerret nûrlar olsa da hareket ve değışim cisimlere ilişkindir. Kötülük araçlarla ve hareket dolayısıyla ortaya çıkar ve hareket ise kâhir ve yönetici nûrların eksiklik yönünden sudûr eder. Kötülüğün Nûru’l-Envâr’dan sudûr etmediğı âlemde iyilikler her zaman daha çoktur.⁴²²

Mekâna gelince o cisimler âleminde kuşatıcı berzahla birlikte gündeme gelir. Kuşatıcı felek fiziki evrenin ve mekânın sınırır. Sühreverdî Fârâbî ve İbn Sînâ ile aynı çizgide yer alarak mekânı bir cismin dış yüzeylerinin temas ettiğı cisim veya alan olarak tanımlar. Ona göre kuşatıcısı olmayanın mekânı da yoktur.⁴²³ Sühreverdî’de mekân hatırlanacağı üzere cismin tanımıyla da yakından ilişkilidir. Cismin maddesi mesabesindeki miktar, onun üç bayutta gösterdiği salınma da takabül ediyordu. Miktersiz, dolayısıyla mekânsız bir cisim olmaz. Yer değıştirme cisim için mümkün olmakla birlikte içinde cismin bulunması mekânın şartındandır.⁴²⁴ Hal böyle olunca Sühreverdî’ye göre boşluk da yoktur.⁴²⁵

⁴²¹ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 107, 108; çev., s. 462-465; a.mlf., **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 88; Aristoteles, **Metafizik**, s. 476, 1 no’lu dipnot; W. David Ross, **Aristoteles**, s. 148.

⁴²² Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 136; çev., s. 576, 577.

⁴²³ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 83; çev., s. 360, 361.

⁴²⁴ Sühreverdî, **Nûr Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi**, s. 75.

⁴²⁵ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 57, 58; çev., s. 256, 257.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

SÜHREVERDÎ'NİN MEŞŞÂİLERE VE KELÂMCILARA YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

Her düşünür gibi Sühreverdî'nin de eleştirdiği, karşı çıktığı görüşler ve düşünürler vardır. Bir düşünürü anlamak elbette ki öncelikle ne söylediğine odaklanmakla mümkündür. Ancak bir düşünürü ve onun fikirlerini anlamak aynı zamanda kime karşı, ne şekilde konuştuğunu tespit etmekle gerçekleşir. Bu bağlamda Sühreverdî'nin de muhalif olarak muhatap aldığı –kişileri aşan bir ifade kullanılacak olursa- düşünce ekolleri/gelenekleri vardır. Sühreverdî için bunlar Müslüman Meşşâî filozoflar ve kelâmcılardır. Sühreverdî'nin Meşşâî filozofları ve kelâmcıları muhalifi olarak konumlandırması sadece Müslüman bir coğrafyada yaşamasına bağlanamaz. Muhatap alınan iki gelenek aynı zamanda kendi dönemlerinin en güçlü entelektüel camialarını ve bilimsel bilgi üreten elitlerini temsil eder.

Bu iki muhatap içerisinde Sühreverdî asıl olarak Meşşâîleri karşısına alır. Sühreverdî açısından kelâmcılar daha ikincil bir muhatap seviyesinde kalır. Öyle ki bu çalışmaya esas teşkil eden **Hikmetü'l-İşrâk**'te kelâmcılar bir kaç defa cedelciler isimlendirmesi ile doğrudan eleştirilir. Sühreverdî'nin kelâmcılara çoğu zaman ancak dolaylı eleştiri getirdiği söylenebilir. Kendisinin kelâmcılardan farklılaştığı pek çok konu vardır. Onun yazdıklarını okurken pek çok konuda serdettiği ifadelerin muhatabı kelâmcılar olarak tespit edilebilir. Ancak yine de kelâmcılara yönelik somut olarak ortaya konulabilecek eleştiriler oldukça sınırlıdır. Onun dışında Sühreverdî'nin asıl ve genel olarak doğrudan muhatabı Meşşâîlerdir. Bir zamanlar kendisinin de bu düşünceye fazlaca meyyal olduğunu ifade eden Sühreverdî,¹ kendi felsefi düşüncesinin temellerini, ayırdığı noktalarda eleştirelilik üzerine kurar. Zaman zaman kullandığı dilde ne söylediğinden çok kime karşı söylediği daha belirleyici bir hal alır. Bu da Sühreverdî'nin kimi söylediklerinin eleştirel bir diyalektik içerisinde anlam bulması demektir. Bu nedenle bu bölüm Sühreverdî'nin temel eseri **Hikmetü'l-İşrâk**'ı merkeze alarak onun Meşşâîlere ve kelâmcılara yönelttiği eleştirileri işleyecektir. Bunu yaparken eleştirdiği görüşlerin muhatapları tespit edilebildiği ölçüde dipnotta

¹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 97; çev., s. 418, 419

gösterilecektir. Ancak daha uzun soluklu bir çalışmayı gerektirmesi nedeniyle² ve çalışmanın odağının kaymaması için, genel olarak söz konusu çevrelerin görüşleri bölüm içerisinde yer almayacaktır. Eşdeğer bir ifadeyle Sühreverdî'nin eleştirileri pek fazla Sühreverdî'den ve sudûr odağından taşmayacak şekilde ele alınacaktır.

1. Sühreverdî'nin Meşşâilere Yönelttiği Eleştiriler

Sühreverdî'nin felsefesinde asıl rakip gördüğü ve eleştirdiği ekol, Meşşâilerdir. Netleştirmek gerekirse Meşşâilerden kasıt Fârâbî ve daha çok İbn Sînâ ve de bunların takipçileridir.³ Aristoteles'e dair serdettiği olumlu ifadeler⁴ onu Meşşâilerin dışında tuttuğu şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla Meşşâî göndermesi en azından sudûrculukla ve ismi geçen iki filozofla kayıtlıdır.

Sühreverdî daha önce de ifade edildiği üzere büyük oranda Fârâbî ve İbn Sînâ ile benzer görüşlere sahiptir. Bu benzerliğin merkezinde varlık anlayışları ve onunla ilişkili olarak sudûr yer alır. Sühreverdî'nin sudûru Meşşâîlerle benzer işleyişe sahiptir. Meşşâî sudûrda problemleri gördüğü yerlerde Sühreverdî değişikliğe gitmiştir. Bu değişiklik ve müdahaleler bir önceki bölümde ele alınmıştı. Epistemoloji, keşf ve müşahade yöntemini benimsemesi dolayısıyla Sühreverdî'nin Meşşâîlerden daha fazla ayrıştığı bir alandır. Ancak Sühreverdî'nin temelde tanımla ilgili eleştirilerinin yer aldığı epistemoloji alanı sudûr konusunun dışında kalmaktadır. Bu nedenle bölüm içerisinde tanımla ve epistemoloji ile ilgili eleştirilere yer verilmemiştir.

Sühreverdî'nin Meşşâilere eleştirileri sudûr odağında iki temel başlık altında toplanacaktır. Bu eleştirilerin ilki metafizik konusundaki eleştirilerdir. Sudûr süreci dikkate alınarak metafizik fiziğe öncelenmiştir. İkinci başlık altında fizik alanındaki eleştirilere yer verilecektir. Eleştirilerin odak noktasını ifade edildiği gibi metafizik ve özelde sudûr konusundaki eleştiriler oluşturacaktır. Sühreverdî'nin fizik konusundaki eleştirileri daha özet olarak ele alınacaktır. Örneğin fizik alanında kimi eleştiriler, sudûr konusundan uzaklaşıldığı ve farklı çalışmaların odağına girebilecek fazla detay

² Sırf hacmi dikkate alındığında bile ifade edilen gerekçelerin ve yapılan sınırlandırmanın haklılığını ortaya koyan İbn Sînâ özelinde detaylı bir çalışma için bkz: Tahir Uluç, **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**. Çalışma yaklaşık 265 sayfadır ve Sühreverdî'nin eleştirileri İbn Sînâ'nın görüşlerine de yer verilerek ortaya konur.

³ Uluç, **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, s. 17-21.

⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 2, 3 ve 11; çev., s. 10, 11 ve 38, 39.

konular olduğu için terkedilmiştir. Benzer tararruflar daha sınırlı şekilde metafizik konusundaki eleştirilerde de yapılmıştır. Örneğin Sühreverdî'nin tenasüh konusunda Meşşâîlere yönelttiği eleştiriler, tasarruf edilen ve yer verilmeyen eleştirilerdendir.

1.1. Metafizik Konulardaki Eleştirileri

1.1.1. Varlık Konusunda Yaptığı Eleştiriler

Sühreverdî'nin Meşşâî ekol mensupları ile ayrıştığı kavramlardan bir tanesi metafiziğin en temel kavramı olan varlıktır. Sühreverdî varlık kavramının Meşşâî felsefedeki belli kullanımlarına ve kazandığı anlamlara karşı çıkar. Varlık kavramını akli bir itibar görmesi ve varlık-mâhiyet ayrımının dış gerçeklikte olmadığı iddiası Sühreverdî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'ya varlık üzerinden yönelttiği en öne çıkan eleştirileridir.⁵ Bu yüzdendir ki kendisi asâlet-i mâhiyet savunucularının en önde gelenlerinden kabul edilir. Varlık hariçte hüviyeti olmayan bir kavramdır.⁶ Sühreverdî Meşşâîlerin varlıkla ilişkilendirdikleri mümkün, zorunlu, imkânsız, mevcut ve bir gibi kavramları sudûrcu bir çerçevede kabul eder.⁷ Nitekim o, Meşşâîlerin varlığı anladıklarını ancak onun hariçte meydana gelip gelmediği hususunda şüpheyi düşüklerini söyler.⁸ Ancak yine de Sühreverdî kendisine yüklü bir kavram olarak intikal eden varlığı felsefesinde kullanmayı kabul etmez ve yerine ne olduğunu daha rahat ortaya koyabileceği nûru ikâme eder.

Nûr sadece bir lafız farklılaşması olarak görülmemelidir. Nûr Sühreverdî felsefesinin temerküz ettiği en temel kavramdır. Aynı zamanda nûr, Sühreverdî felsefesinin Meşşâîlerden farklılaşmasının dayanağıdır. Aradaki bütün farklılıklar bir şekilde nûr kavramıyla ilişkilendirilir. Dolayısıyla Sühreverdî felsefesini özgün kılan ne varsa yine nûra bağlı olarak ortaya çıkmış farklılıklardır. Bu meydana varlık kavramından nûra geçişin bir gerekçesi olmak icap eder. Nûra geçişin dini metinlerde

⁵ Konuya dair karşılaştırmalar ve daha ayrıntılı bir çalışma için bkz: Uluç, **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, s. 169-180.

⁶ Şirâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî**, s. 185.

⁷ Bkz: Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 39 ve 41; çev., s. 166, 167 ve 172, 173.

⁸ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 41; çev., s. 176, 177; Şirâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî**, s. 183.

nûr kavramının yer alması gibi arka planda farklı gerekçeleri olabilir.⁹ Fakat “niçin varlık kavramı yerine nûr kavramını kullanıyorsun?” sorusuna, Sühreverdî’nin somut veri olarak ele alınacak eleştiriler üzerinden cevap verdiği söylenebilir.

İlk eleştiri olarak Sühreverdî’nin varlık kavramının açıklığına itirazı dile getirilebilir. Sühreverdî, Meşşâîlerin varlığın tanıma ihtiyaç duymadığı¹⁰ hususundaki yanlışlarının duyulurların açıklığı ile ilgili yanlışlarından daha fark edilebilir bir düzeyde olduğunu söyler.¹¹ Meşşâîlerin varlık kavramının apaçıklığı hususundaki iddialarını kabul etmez ve bu kavramı tartışmalı hale getirir. Eleştirileri ile onları varlık konusunda çelişkili ve anlaşılabilir bir konumda bırakmaya çalışır. Varlığın mâhiyete zait olması ile ilgili eleştirileri bir yönüyle Sühreverdî’nin Meşşâîlere bu konudaki ithamlarıdır. Aşağıda geleceği üzere Meşşâîlerin varlık kavramı, Sühreverdî’nin bu kavramdan onların anladığını düşündüğü haliyle¹² çeşitli izahı zor problemlere ve imkânsızlıklara yol açmaktadır.

Sühreverdî mâhiyetlerin varlığının, mâhiyetlere zihinde zait olduğunu kabul eder. Fakat bu varlık-mâhiyet ayrımını gerçek bir ayrım olarak dış dünyaya taşımaz. Çünkü hariçte varlık mâhiyete zait olduğunda varlık anlamı mâhiyette tahakkuk etmiş olur ve mâhiyetin sonrasında varlık ona eklenir. Varlığın mâhiyete zait olması varlıklar arası ilişkilerde teselsül meydana getirir¹³ ki bu imkânsızdır. Örneğin mâhiyetin bir varlığı olsa, varlıkla mâhiyet arasında bir nispet gerekli olur ve bu nispetin de bir varlığı olur. Sonrasında ise nispete ait varlığın nispetin kendisine bir nispeti olur ki bu sonsuz bir döngüye yol açar.¹⁴

⁹ Dînânî Sühreverdî’nin nûr kavramını kullanmasını iki gerekçeyle açıklar. İlki Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan bir ifade olması, ikincisi ise antik İran felsefesinde işlenmesidir. Ayrıntılar için bkz: Dînânî, **Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri**, s. 276.

¹⁰ Örneğin İbn Sînâ’nın bu yöndeki sözlerine bakılabilir: İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I, s. 27, 28.

¹¹ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 66; çev., s. 296, 297; Şîrâzî, **Şerhi Hikmeti’l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 271. Karşılaştırma için bkz: Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 203; İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I, s. 27, 28.

¹² Burada yer verilecek eleştiriler genel olarak Sühreverdî’nin aktarımları ile sınırlı olacaktır. İmkânlar ölçüsünde Meşşâîlere atfettiği görüşlere kaynak gösterilecektir. Bu sınırlılığın sebebi temelde eleştiri konusu yapılan görüşlerin ayrıca bir uzmanlık gerektirmesi ve mevcut çalışmanın Sühreverdî’nin sudûr anlayışına odaklanmasıdır. Dolayısıyla burada yer verilecek eleştirilerde gaye, Sühreverdî’nin -muarızlarıyla kendi zihinsel diyalektiği çerçevesinde- ne söylediğini anlamaktır. Diğer türlü eldeki çalışma açısından dikkat dağıtıcı olabileceği gibi müstakilen ele almayı da hak eder cinstendir.

¹³ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 41, 42, 46; çev., s. 178-183, 200, 201.

¹⁴ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 41; çev., s. 176-179.

Varlık ile mevcudu ayıran Sühreverdî,¹⁵ varlığın meydana gelme (*hâsıl*) ile mevcut olduğunu söyler. Mevcudun eşyadaki anlamı (*mefhûmühü*) “varlığı olan bir şey” olmasıdır. Mevcudun varlık kavramının kendisindeki anlamı ise varlık olmasıdır.¹⁶ Varlığı her şey için aynı anlamda kullandığını iddia eden Sühreverdî, olmayan bir siyahlığın varlığının da meydana gelmemiş olduğunu, onun varlığının mevcut olmadığını söyler.¹⁷ Yok sayılan ve kendisi için varlığın meydana gelmediği ma’dûm bir siyahlık örneği üzerinden devam eden Sühreverdî, bu siyahlığın sonradan meydana gelmesi durumu üzerinden varlık-mâhiyet ayrımı delillendirmesine karşı çıkar. Zira bu durumda varlığın da bir varlığı gerekecek ve teselsül ortaya çıkacaktır.¹⁸ Çünkü önceden var olmayan ve sonradan dışarıda meydana gelen varlık için de siyahlık için söylenen şeyler tekrar edilebilir. Bu durumda bir şeyin mahiyetine zait olarak eklenen varlığın kendisinin, o şeye eklenmeden önceki ve eklendikten sonraki olmak üzere iki ayrı durumu söz konusu olur. Eşdeğer ifadeyle Sühreverdî’nin eleştirisi açısından varlığın da var olmadığı ama sonra varlığa geldiği gibi bir durum ortaya çıkar. Bu da teselsüle varır.

Meşşâîlerin zihin dışında varlığın mâhiyete zait olduğunu kabul etmelerini¹⁹ eleştiren Sühreverdî, eleştirilerini varlığın cevher veya araz olamayacağı üzerinden devam ettirir. Dış dünyada mevcutlar, cevher ve araz olma özelliği gösterdiğinden varlık için de bu iki ihtimalden birisi söz konusudur. Ancak varlık kavramının bir defa

¹⁵ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 41; çev., s. 174-177; Şirâzî, *Şerhi Hikmeti’l-İşrâk-ı Sühreverdî*, s. 181.

¹⁶ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 41; çev., s. 174, 175.

¹⁷ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 41; çev., s. 174, 175.

¹⁸ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 41; çev., s. 176, 177; Şirâzî, *Şerhi Hikmeti’l-İşrâk-ı Sühreverdî*, s. 181, 182.

¹⁹ Bu konuda İbn Sînâ üçgen örneğini verir ve onun varlığını fâil nedene bağlayarak fâilin ve dolayısıyla onun eseri olan var etmenin üçgenin kâim kılıcı nedeni ve tanımının bir parçası olmadığını söyler. Devamında da insanın üçgeni anlayabileceğini ancak kendisinde bu üçgen temsili oluştuktan sonra onun hariçte varlığından şüphe edebileceğini söyler. Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 126. Fârâbî ise bu bağlamda benzer olarak “...Bundan dolayı mevcut lafzı her şeyde açıklanmamış bir konuda bulunan bir anlam –bu anlam, vucûd (varlık) lafzıyla delâlet edilen şeydir– hayal ettirir, böylece açıklanmamış bir konuda bulunan bir varlık hayal ettirir ve varlığın adeta bir konuda araz olduğu anlaşılır...” der. Yine aynı minvalde “‘Mevcut’ ortak bir lafız olup bütün kategorilere –ki bunlar, duyulura söylenenlerdir– söylenir; ister bir konuda bulunsun isterse bir konuda bulunmasın bütün duyulurlara söylenir.” ifadelerini kullanır. Bir de mevcudun kategoriler ve duyulurlar dışında doğru denilen şeye söylendiğini ekler. Ayrıntılar için bkz: Fârâbî, *Harfler Kitabı: Kitâbü’l-Hurûf*, s. 52, 54, 55.

cevher ve cevher dışındaki varlıklara ilgisi eşit düzeydedir.²⁰ Dolayısıyla varlık cevher olmaklığa hasredilemez. Sühreverdî varlığın araz olduğu görüşünü de eleştirir. Araz olmaklık bir mahal ile birlikte bulunmayı gerektirir ki mahallin varlığı arazı önceler. Mahal ise varlık ile meydana gelmektedir. Varlığın araz olması durumunda araz olan varlıktan sonra mahalli meydana gelmiş olur. Sühreverdî bu ve diğer başka nedenlerle varlığın, cevher ve araz olamayacağını, daha genelde ise hariçte mâhiyete zait ve araz olamayacağını söyler. Bu durumlar varsayıldığında da çeşitli imkânsızlıklar ortaya çıkar.²¹ Ona göre varlığın mâhiyete zait olması ve benzeri yanlışlıklar, zihinsel gerçeklikleri (*el-umûru 'z-zihniyye*) hariçteki müstakil gerçeklikler şeklinde kabul etme sonucu meydana gelir.²² Nitekim Meşşâîlerin yaptığı da bundan ibarettir.

Sühreverdî varlığın üç anlamından söz eder. Birinci anlamda varlık bir şeyin evde, çarşıda, zihinde, dış dünyada, zamanda ve mekânda var olmasıdır. Burada “de/içinde” (*fî*) edatı varlıkla aynı anlamdadır. İkinci anlam “Zeyd kâtip olarak vardır” örneğinde olduğu gibi bağ şeklidir. Üçüncü anlamda varlık ise “şeyin zâtı, hakikati, şeyin varlığı, aynı ve kendisi” örneklerinde olduğu gibi hakikat ve zât anlamının kullanılmaktadır.²³ Bunların aklî itibar olduğunu söyleyen Sühreverdî insanların da varlıktan bu üç anlamı anladıklarını ifade eder.²⁴ Sühreverdî küllilikle nitelendirilebilecek ne varsa hepsini aklî itibar olarak kabul eder ve ona dış dünyada bir varlık vermez.²⁵ Daha öncede geçtiği üzere varlık da bunlardandır ve varlığın hariçte mâhiyetten ayrı bir varlığı bulunmaz.

1.1.1.1. Varlığın Nûr Olarak Ortaya Konulması

Sühreverdî'nin varlık konusundaki eleştirileri lafzî kabul edilebilir. Eleştirilerin yıkıcı nitelikte ve güçlü argümanlara dayandığı da pek iddia edilemez. Örneğin varlık-mâhiyet ayrımı ile öne çıkan İbn Sînâ'nın, bu ayrımı dış gerçekliğe de

²⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 41; çev., s. 174, 175; Şîrâzî, *Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî*, s. 181.

²¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 42; çev., s. 178-181; Şîrâzî, *Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî*, s. 184.

²² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 46; çev., s. 200, 201.

²³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 42; çev., s. 182-185

²⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 42, 43; çev., s. 184, 185; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 180.

²⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 7, 8 ve 82; çev., 26, 27 ve 652, 353.

taşıdığı iddiası en azından tartışmalıdır.²⁶ Diğer yandan birinci bölümde de yer verildiği üzere İbn Sînâ varlığın mâhiyete araz değil âriz olduğunu kabul eder. Sühreverdî de doğruluğu konusunda Meşşâîlere hak vererek arazlığın arazın hakikatinin dışında olduğunu söyler.²⁷ Onun varlık üzerinden ortaya koyduğu eleştiriler nûr kavramı ile ilişkilendirilirse daha anlamlı olur. Çünkü Sühreverdî varlık kavramını eleyerek nûr kavramının merkeze oturtulduğu bir metafizik yapma çabası içerisinde. Sühreverdî eleştirileri ile bu geçişi gerekçelendirmekte ve nûr kavramına meşru bir zemin açmaktadır. Varlık kavramının mukâbili olan nûr Meşşâîlerin varlık kavramının içeriğini birebir karşılamaz. Sühreverdî'nin nûru özel belirlenimlere ve sınırlara sahip bir varlıktır. Nûr adeta bir mâhiyet özelliği gösterir. Bu nedenledir ki Sühreverdî Meşşâî felsefedeki varlık-mâhiyet ayrımının hariciliğine itiraz eder ve kendi felsefesinde nûr-mâhiyet gibi bir ikilikten söz etmez. En tam ve en kâmil mâhiyet Nûru'l-Envâr'a aittir. O, mahiyetinin/nûrunun kemâli dolayısıyla varlığında illete ihtiyaç duymaz. Bu meyanda daha önce de ifade edildiği gibi Sühreverdî nûr kavramını kullanarak Meşşâîlerin varlık kavramının yüklerinden kurtulmuştur. Yaptığı eleştiriler gayesi bakımından değerlendirildiğinde nûr kavramını meşrulaştırmaya ve bu kavrama geçişi gerekçelendirmeye matuftur. Getirmeye çalıştığı eleştiriler, muhatabını kendi felsefesine ikna etmesi için bir zorunluluk olarak da görülebilir. O yüzden Sühreverdî'nin kendi bakış açısına göre varlık-nûr ayrışması lafzî değildir. Onun bakış açısına göre teşkîkî bir oluş kabul edilmeyip Meşşâîlerin varlığın bütün var olanlara eşit yüklendiği tezi kabul edildiğinde, bu varlıkların ayrışması ve özelleşmesinin var olmayan bir şeyle gerçekleşmesi gerekir. Nitekim varlığın mevcutlarda ortak bir anlam olması ile ilgili eleştiri daha sonra tekrar gündeme getirilecektir.

Sühreverdî'nin varlık kavramını aklî bir itibar olarak nitelemesi ve Meşşâîlerin iddialarının tersine hariçte mâhiyetten ayrı bir varlığın olmadığını söylemesi, kavramı değersizleştirme ve boşa çıkarma yönünde bir adımdır. Mâhiyeti öne çıkararak ve varlığa dışta bir karşılığı olmayan aklî bir itibar nitelemesi yaparak Meşşâî varlık kavramının içeriğini boşaltmıştır. Varlık kavramı ne kadar tartışmalı hale gelirse nûr

²⁶ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 121, 122, dipnot 3.

²⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 46; çev., s. 200-203.

kavramı o kadar kendisine yer açmış olur. Nûr'un hakikat betimlemesi içeren bir içeriğe sahip olduğu ifade edildi. Meşşâîlerde bir şeyin hakikati ile o şeyin varlığı birbirinden ayrı kabul edilir. Ancak Sühreverdî'nin nûr kavramı mâhiyet/hakikat mesabesinde bir içeriğe sahiptir ve varlık-mâhiyet gibi bir yarılmayı kabul etmez. Nûr daima dış dünyada ve belli bir tarzda var olmaklığı gerektirir. Sühreverdî her ne kadar eserlerinde ara ara nûr olmaklık gibi kavramsallaştırmalar kullansa da nûr, farklı ihtimallere kapalı ve monist, tek bir tarzda var olmaklığı ihtiva eden bir varlık anlayışına göndermede bulunur. Nûr denildiğinde mevzubahis olan soyut bir kavramsallaştırma değil, varlığı hakikati olan sert bir çekirdek ve sudûr anlamında onun açılımıdır.

1.1.2. Tanrı ve Akıllar Konusunda Yaptığı Eleştiriler

Sühreverdî'nin Tanrı'ya ve akıllara dair eleştirisi birlik-çokluk problemine matuftur. Tanrı'ya ve akıllara yönelik eleştirilerinde temel olarak o; Meşşâîlerin Tanrı'yı gerektiği şekilde tarif edemediklerini; birlikten çokluğa, doğru bir şekilde geçemediklerini ortaya koymaya çalışır. Zorunlu Varlık olarak Allah Teâlâ ve ilmi, akılların sayısı ve tabakalar şeklinde ikiye ayrılması, feleklerin ortaya çıkışı Sühreverdî'nin eleştirileri bağlamında akılların ilişkilendiği problem alanlarıdır. Meşşâî sudûr yapısı, esas itibarıyla Sühreverdî'nin de kabul ettiği bir varlık modelidir. Ancak bu modele o, özgün belli dokunuşlar da yapmıştır.

1.1.2.1. Sühreverdî'nin Zorunlu Varlık İle İlgili Eleştirileri

Sudûr sürecinin en başında Tanrı vardır. Diğer bütün varlıklar onun dolayımında varlığa gelmiş ve varlığını sürdürmektedir. Bu Tanrı'nın Meşşâîler'de en önemli vasıflarından bir tanesi daha önce geçtiği üzere âkil, mâkul ve mahza akıl olmasıdır. Nitelikleri zâtına içkin olan bu Tanrı kendini dolaysızca bilir. Kendini bilme dolayımında diğer varlıkları bilir ve meydana getirir. Sühreverdî Allah'ın kendini bilmesi ile eşyayı bilmesinin aynı olamayacağını söyleyerek, konusu farklı iki bilmeyi birbirinden ayırıştırır.²⁸ O'nun benlik bilinci, kendinde ve kendisi için nûr olan zatının

²⁸ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 94; çev., s. 404, 405; Şirâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî**, s. 347. Sühreverdî'nin bu görüşü Nûru'l-Envâr'ı bütün yönlerden bir görmediği eleştirisine maruz kalabilir. Buna karşılık O'nun kendini bilmesiyle eşyayı bilmesinin birbirine indirgenmesi daha zor bir pozisyonudur.

kendine apaçık olmasıdır. Eşyayı bilmesi ise ya eşyanın O'na bizzat ya da ilişkili oldukları şeyler üzerinden apaçık olmasıdır.²⁹ Burada Nûru'l-Envâr'a dolaylı apaçık olan kısım, özellikle oluş-bozuluş âlemiyle ilgilidir. O'nun ilminde bir değişiklik olamayacağı için böyle bir dolaylama söz konusudur. Buradaki araçlar da feleklerin yönetici nefsleridir.³⁰ Nûru'l-Envâr Dünya'da olup biteni feleklerin nefsleri üzerinden bilir. Ayet-i kerîmeye atıf yapan Sühreverdî, “Göklerde ve yerde zerre miskal hiçbir şey O'ndan gizli kalmaz.”³¹ der. O'nun bilmesi ile görmesini, nûrluğu ile kudretini eşitleyen³² Sühreverdî, aklı izafetlerin çokluğunun zâtta bir çokluğu gerektirmediğini söyleyerek³³ Meşşâîlerle ortaklaşır. Ancak yine de bu basit mutlak birlik sahibi zât, Tanrı'nın kendisini bilmesi ile kendisi dışındakileri bilmesini aynılaştırmaz. Bu noktada da Sühreverdî ayrıştırır.

Sühreverdî Allah Teâlâ'nın ilmini ele aldığı başlık altında Meşşâîlerin Zorunlu Varlık'ın ilmini zatına zâit kabul etmedikleri ve O'nun ilmini, maddeden mücerret zatından habersiz olmaması (*ademü gaybetihi an zâtihi*) şeklinde ortaya koyduklarını aktarır.³⁴ Sühreverdî için burada problem olan Zorunlu Varlık'ın kendini bilmesinin maddeden soyutlanmışlık ve habersiz olmama şeklinde açıklanmasıdır. Çünkü soyutlanmışlık da habersiz olmama da olumsuz (*selbî*) ve yokluğa dönük yargılardır. Sühreverdî'ye göre buradan var olmaya dönük olumlu bir hal olan ilim çıkmaz. Bu bağlamda Sühreverdî'nin öne çıkarttığı örnek heyûlâdır. Eğer Meşşâîlerin dediği kabul edilecek olursa o zaman ancak maddi bir takım hey'etlerle var olabilen heyûlânın da

²⁹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 95; çev., s. 408-411.

³⁰ Şîrâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 350.

³¹ Kur'ân-ı Kerîm, XXXIV., 3.

³² Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 94; çev., s. 404, 405; Şîrâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 346.

³³ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 95; çev., s. 410, 411; Şîrâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 351.

³⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 74 ve 94; çev., s. 322-325 ve 404, 405; Karşılaştırma için bkz: İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 133; Uluç, **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, s. 204. Fârâbî bu konuda şöyle der: “... Bir varlığın akıl olmasına ve o varlığın bilfiil düşünmesine engel olan şey maddedir...” Ayrıntılar için bkz: Fârâbî, **Es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebâdü'l-Mevcûdât**, s. 49.

kendini biliyor olması gerekir.³⁵ Oysa basit ve cevher niteliğine sahip heyûlânın böyle bir özelliği yoktur.³⁶

Sühreverdî bilmenin olumsuz bir takım kabuller üzerine bina edilmesi eleştirisini Tanrı'nın kendisi dışındaki şeyleri bilmesi gerçekliğinde de devam ettirir. Bu bağlamda “*başkasını bilme nasıl selbîliğe dâhil olur (yendericü)?*” diye sorar.³⁷ Zorunlu Varlık'ın kendisi ve dışındakilere ilişkin bilgisinin birbirine indirgenemeyeceğini kabul ederek “*O'nun lâzımını bilmesi zâtını bilmesine içkindir*”³⁸ düşüncesini reddeder. Nasıl ki gülmek, insanın hakikatine dâhil olmayan ve haricen insanlık bilgisiyle ilişkilenen bir şey ise, öyle de insanlığı bilmek gülmeyi bilmekten ayırır. Eşyanın bilgisi de Tanrı'ya nispetle böyledir.³⁹ Hem Meşşâîlere göre de eşya O'nun ma'lûlû olması hasebiyle sonradır. Allah Teâlâ'nın varlığı ve ilmi eşyayı önceler. Örneğin hatırlanacağı üzere İbn Sînâ “*Zorunlu Varlık'ın şeyleri şeylerden akletmesi mümkün değildir.*”⁴⁰ demişti. Sühreverdî burada bilinenlerin farklılığından doğan bir boşluğu fark eder ve meâlen söyle der: Zorunlu Varlık'ın kendini bilmesi hazırda olan mevcut bir şeyi bilmesidir. Kendi dışındaki varlıklara yönelik bilgisi, kendisine yönelik bilgisinde içeriliyorsa onların da Zorunlu Varlık'ın bu bilgisinden daha önce veya onunla aynı anda var olmaları gerekir.⁴¹ Hâlbuki Meşşâîler O'nun bilgisinin eşyayı öncelediğini ve var ettiğini kabul etmişlerdir.

³⁵ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 74; çev., s. 322-325. Uluç bu konuda Sühreverdî'yi çelişkili bulur ve eleştirir. Ayrıntılar için bkz: Uluç, **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, s. 212, 213.

³⁶ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 74; çev., s. 324, 325; Uluç, **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, s. 213.

³⁷ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 94 ve 95; çev., s. 406-409.

³⁸ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 94; çev., s. 404, 405.

³⁹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 94, 95; çev., s. 406, 407.

⁴⁰ İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 104. Fârâbî'nin Tanrı'nın kendisini bilmesi dolayımında eşyayı bildiğine benzer ifadeler için bkz: Fârâbî, **Kitâbü's-Siyasetü'l-Medeniyye** s. 34; a.mlf., **Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât**, s. 39.

⁴¹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 94; çev., s. 404-407. Uluç, Zorunlu Varlık'ın bilgisi özelinde Sühreverdî'nin İbn Sînâ'nın görüşlerini aktarırken onları farklı önermeler haline getirdiğini söyler ve Meşşâîler adına Sühreverdî'ye iddiaları konusunda muhtemel cevapları verir. Ancak O'nun eşyaya ilişkin bilgisinin kendi zât bilgisine mündemiç olmasıyla ilgili Meşşâî görüşlere reddiyeleri, bizce aktarım konusunda iddia edilen değiştirmeler yapılmamış olsa dahi geçerlidir. Çünkü O'nun kendilik bilgisinde bilinen yani kendisi mevcut iken bu bilgiye içkin olan eşyanın mevcut olmaması yapılan indirgemeyi Sühreverdî'nin iddiaları doğrultusunda iptal edecek bir gedik oluşturmaktadır. Karşılaştırma için bkz: Uluç, **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, s. 212-214.

Sühreverdî'nin Tanrı'nın akletmesi ve bilmesi konusunda kabul etmediği bir diğer Meşşâî düşünce O'nun akletmesinin eşyanın illeti yapılmasıdır.⁴² Sühreverdî Meşşâîlerin Tanrı'nın zâtıyla aynı gördükleri bilgisini, O'nun zatından habersiz olmaması (*ademu gaybetihi an zâtihi*) şeklinde tanımladıklarını aktarmıştı. Kendi görüşü ise Tanrı'nın kendi zâtını ve eşyayı bilmesinin birbirinden farklı iki bilme olduğu yönünde idi. Şimdi ise Sühreverdî O'nun zatından habersiz olmaması gibi selbi bir tanımlamaya eşyanın bilgisinin dâhil edilemeyeceğini ve dolayısıyla O'nun bilgisinin eşyanın varlık illeti olamayacağını söyler.⁴³ O'nun bilgisi eşyanın illeti değil ise, eşyanın onun bilgisine göre bir iyilik düzeni içerisinde var olması demek olan “inayet” görüşü iptal olur.⁴⁴ Ayrıca Sühreverdî Nûru'l-Envâr'ın bilgisini insandakine benzer bir bilkuvvelikten ve eşyaya ait sûretlerin mahalli olmaktan uzak kabul eder.⁴⁵ Bilkuvve, potansiyellik anlamına gelir ve Meşşâîlerin kabulüne göre Zorunlu Varlık her yönden bilfiildir.

1.1.2.2. Sühreverdî'nin Kozmolojik Akıllar Konusundaki Eleştirileri

Kozmolojik akıllar veya Sühreverdî'deki haliyle mücerret kâhir nûrlar, ontolojide Sühreverdî'nin Meşşâî felsefeden ayrıştığı en bâriz konudur. Diğer konular düşünürler arasında bir şekilde eşleştirilebilirken Sühreverdî'deki yatay tabakada yer alan hükümler nûrların Meşşâîlerde karşılığı yoktur. Fârâbî ve İbn Sînâ -her ne kadar bu akılların sayısını on ile sınırlandırmaları da-⁴⁶ ortaya koydukları evren modelini on akıl üzerinden kurgulamışlardır. Sühreverdî farklı olarak kâhir nûrları çoğaltmış, bu nûrlar arası daha karmaşık bir düzen betimlemiş ve ifade ettiklerinin dışında da başka düzenlerin olma imkânı olduğunu belirterek âlemi genişletmiştir. Meşşâîlerin

⁴² Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 94; çev., s. 404, 405; Şirâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 347; İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 168, 169; a.mlf., **Metafizik**, C. II, s. 160. Fârâbî, **Kitâbü's-Siyasetü'l-Medeniyye** s. 34; a.mlf., **Es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât**, s. 39, 50-53; a.mlf., **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 206.

⁴³ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 94; çev., s. 404, 405.; Şirâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 347;

⁴⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 95; çev., s. 408, 409.; Şirâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 337, 338, 349, 350; İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I, s. 16; a.mlf., **Metafizik**, C. II, s. 160.

⁴⁵ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 95; çev., s. 406-409; Şirâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 349.

⁴⁶ Örneğin Fârâbî için bakılabilir: Fârâbî , **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 206; ; a.mlf., **Es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât**, s. 36.

sudûr düzeni Tanrı'dan cisimlere doğru koni şeklinde bir yapı arz ederken Sühreverdî'de başlangıçta konik ancak sonrasında -eklenen kâhir nûrlarla beraber- daha dengeli bir şekil almıştır. Dolayısıyla Sühreverdî'nin konuyla alakalı Meşşâîlere eleştirileri; kurguladıkları sistemin eksikliği, realiteyi açıklayamadığı ve kendi modelinin gerekliliği üzerinedir.

Sühreverdî, ontolojisi açısından temel bir ilke olan eşref-i imkân'ı açıklarken Meşşâîlerin cisimler âlemindeki harikuladelikleri ('*acâibü't-tertîb* ') kabul ettiklerini ve akılları on ile sınırladıklarını söyler.⁴⁷ Onların kabulüne göre cisimler âleminin daha harika, daha güzel ve hikmetlerinin daha çok olması gerektiği sonucu çıkar. Sühreverdî bunun doğru olmadığını ve sarîh bir aklın nûrlar âleminin cisimler âleminin daha güzel, daha hikmetli, düzeninin daha incelikli olacağına hükmedeceğini ifade eder. Bu âlem nûrlar âleminin gölgesidir. Dünya'daki düzen ve türler de önceki bölümde ele alındığı gibi nûrlar âleminin bir yansımasıdır. Peygamberler ve felsefe üstatları (*esâtinu'l-hikme*) bu duruma işaret etmişlerdir.⁴⁸ Sühreverdî'nin bu eleştirisi ve önceki bölümde de değinildiği üzere çift katmanlı kâhir nûrlar modeli, çalışmamızın hipotezini destekleyen önemli dayanaklardanır. Nitekim aşağıda devamı da gelecektir.

Sühreverdî –yine çalışmamızın temel cümlesini destekler şekilde- kendi dikey ve yatay hükümler nûrlar düzeninin gerekliliğini Meşşâîlere iki somut eleştiri getirerek ortaya koymaya çalışır. Bunlardan birincisi sabit yıldızlar feleğindeki yıldızların çokluğudur. İkincisi ise gezegenlerin sıradüzeninin, özellikle büyüklükleri açısından sıradüzenli bir sudûr ile uyummadığı iddiasıdır. Sühreverdî'ye göre sabit yıldızlar feleğinde sayılamayacak kadar yıldız olduğundan bu feleğin tek bir illeti var ise söz konusu illetin bütün yıldızları gerektirecek kadar yöne sahip olması gerekir. Hâlbuki Meşşâîler akıllar için zorunluluk ve imkân şeklinde iki yön ortaya koymuşlardı. Akıllardaki bu iki yön, bir özelleşme ve belirlenime (*tehassus*) ihtiyaç duyan yıldızlar için yeterli değildir. Bu iki yönlülük sabit yıldızlar feleğinin daha üst bir kâhir nûrdan da sudûr etmesine manidir. Daha alttaki bir nûrdan sudûr etmesi

⁴⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 96; çev., s. 414-417. Karşılaştırma için bkz: Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 32.

⁴⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 97; çev., 416, 417.

durumunda ise ma'lûl illetini yetkinlik bakımından geçmiş olur. Dolayısıyla sabit yıldızlar feleği ve ondaki yıldızlar Nûr-u Akreb'den meydana gelmemiştir.⁴⁹ Bu durum kâhir nûrların sayısının türlerin efendileri olan nûrlar da eklendiğinde -daha önce geçtiği üzere- yüz binden fazla olduğunu gösterir.⁵⁰

Sühreverdî'nin Meşşâîlerin aksine dikey sıradüzenli kâhir nûrlardan sabit yıldızlar ve daha aşağısındaki feleklerin sudûrunu kabul etmediği anlaşılmaktadır. Bu dikey sıradüzenli nûrlardan sudûr etmeye en layık cisimsel varlıklar feleklerdir. Ancak feleklerin sahip oldukları gezegenlerin sayıları ve cisimsel büyüklükleri farklı farklıdır. Feleklerin hacimsel sıradüzeni (*et-tertibâtü'l-hacmiyye*) dikey sıradüzenli kâhir nûrlara bağlı olsaydı Mars (*Merih*), Güneş ve Venüs'ten (*Zühre*) üstün olurdu.⁵¹ Oysa felekler bütün yönleri şâmil ve sıradüzenli bir üstünlük göstermez.⁵² Aralarında görelî üstünlük sahibidirler. Sühreverdî açısından bütün bunlar, dikey sıradüzenli kâhir nûrlara ek olarak kâhir nûrlardan oluşan yatay bir tabakanın varlığını gerektirir.

Sühreverdî birbirlerine görelî üstünlük sahibi türlerin düzensiz rastlantılardan oluşmadığı yönünde bir eleştiri daha getirir ancak bu eleştiriye daha sonra türlerle ilgili konuda ele almakta fayda vardır. Onun dışında Sühreverdî'nin kâhir nûrlar dediği kozmolojik akıllar ile ilgili eleştirileri Meşşâî sudûrda önemli bir ta'dil girişimidir. Çünkü somut bir gerçeklik olarak feleklerin sıralanışı, yıldızların çokluğu, Dünya'daki düzenin ve farklı türlerin varlığı Meşşâî sudûr açısından bariz sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Sühreverdî özellikle yatay tabakadaki nûrları ortaya koyarak tümellerin ve özelde varlık kavramının dış dünyada bir karşılığının olmadığı savını perçinlemiştir. Zira insanın birincil derecede muhatap olduğu somut türlerin, daha üst bir gerçeklikten pay aldığını iddia etmiş, yüklem olma anlamında külliye ortadan kaldırmıştır. Türlerin efendileri olan nûrlar yüklem olma anlamında küllî değildir. Meşşâîlerdeki Faal Akıl da Sühreverdî'de türlerin efendileri arasında kendine karşılık

⁴⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 88, 89; çev., s. 378-381; a.mlf., *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât*, s. 375, 376; Şîrâzî, *Şerhi Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 332, 333.

⁵⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 88; çev., s. 380-383.

⁵¹ Fakat dikey sıradüzenli kâhir nûrların felekler üzerinde de etkisi olduğu kabul edilmelidir. Çünkü türlerin efendileri onların hükümrânlığı altındadır. Ancak yine de bu zayıf bir etkidir. Çünkü dikey sıradüzenli kâhir nûrlar birinci derecede birbirlerini ve türlerin efendileri olan kâhir nûrları gerektirirler. Feleklerin hacimsel farklılıkları onları gerektirenlerin yatay tabakadaki nûrlar olduğunu gösterir. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 92; çev., 396, 397.

⁵² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 91, 92; çev., s. 394, 395.

bulabilmektedir. Sühreverdî’de insan türünün efendisi olmak anlamında Faal Akıl bir tanedir ama işlev olarak Sühreverdî’de Faal Akıllardan bahsetmek mümkündür.

Türlerin efendileri, ölçülebilir varlıklar düzeyinde gölgesi türsel sûret olan hâkim nûrlardır ve fertlere eşit nispette taşarlar. Bu meyanda onlar âlemdeki çokluğun ilkeleridir.⁵³ Sühreverdî’nin türlerin efendileri olan kâhir nûrları özelleşmiş bir zâta sahip, kendini bilen ve dış gerçekliğe sahip varlıklardır.⁵⁴ Bu durum Meşşâilerdeki Faal Akıl’ın yükünü önemli ölçüde azaltır ve nispeten kabulü kolay sonuçlar üretir. Mümkün varlıklar bir bütün olarak düşünüldüğünse ise Sühreverdî’nin kozmolojik akıllar modeli, cisimlerle akılları birbirine yaklaştırır. Bir başka açıdan ise türlerin efendileri olan nûrlar, Sühreverdî’nin tek bir ilkeye dayanan ontolojisine hizmet ederken dolaylı olarak Meşşâileri kabul edilemez bir düaliteyi savunmakla suçlamaktadır. Hem Meşşâilerdeki kozmolojik akıllar sudûrda aracı varlıklar olmaları dışında işlevsiz oldukları eleştirisine görece açıktır. Faal Akıl istisna edildiğinde Meşşâi kozmolojik akılların birbirini ve felekleri sudûr ettirme ve de bu varlıkların sürekliliğini sağlama dışında herhangi bir işlevleri yok gibidir. Sühreverdî’nin sudûr modeli aynı eleştiriye görece daha kapalıdır. Yatay tabakadaki her bir kâhir nûr, birbirlerine göreli üstünlüğe sahip birer Faal Akıl gibidir. Meşşâilerdeki Faal Akıl kadar yükleri ağır olmasa da her bir nûrun var olan çokluğu ve bu çokluktaki düzeni ortaya çıkarmada mutlaka bir rolü vardır. Bütün bunlar da Sühreverdîci sudûru daha bütünlüklü ve tutarlı hale getirmektedir.

1.1.2.2.1. İdealar Düşüncesi

Sühreverdî’de türlerin efendileri olan kâhir nûrlar Platon’nun idealar düşüncesine karşılık gelir. Sühreverdî ideaların (*müsül*) varlığını savunur ve **Hikmetü’l-İşrâk**’te konuya ayrı bir başlık açar. Meşşâilere yönelttiği eleştiriler diğer pek çok konuda olduğu gibi reddiye üzerine kurulu olmayıp tersine bu konu özelinde savunmaya matuftur. Birlik-çokluk meselesini düaliteye düşmeden tek bir ilkeden hareketle açıklamaya çalışan bir düşünür için fazla da bir seçenek yok gibidir.

⁵³ Turğay, **İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl âlemi: Sühreverdî Örneği**, s. 98.

⁵⁴ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, s. 98; çev., s. 424-427.

Sühreverdî Meşşâîlerin bu konuda bir şeyin misâlini kendisi gibi kabul etmekten (*ehzi misâli's-şey'i mekânehû*) kaynaklanan bir yanılgıya (*ğalat*) düştüklerini söyler. Zira onlar insanlık, atlık, suluk ve ateşlik gibi tümel sûretlerin bizâtihi kâim olması halinde hakikatte müşterek oldukları hiçbir şeyin bir mahalle yerleşemeyeceğini; bir mahalle yerleşmeleri durumunda ise bu bizâtihi kâim sûretlerin de mahalle ihtiyaç duyacaklarını savunurlar.⁵⁵ Sühreverdî bu iddiaya karşı zihinde ve dışta ayrı ayrı varlığı bulunan cevherin sûretinin zihinde araz olarak bulunmasını örnek verir ve onlara bunun kendi kabul ettikleri bir gerçek olduğunu hatırlatır.⁵⁶ Meşşâîlerin özdeşlik üzerinden eleştiri getirdiğinin farkında olan Sühreverdî bir şeye ilişkin hükmün misâli için de geçerli olmak zorunda olmadığını söyler.⁵⁷

Meşşâîler varlık kavramının bütün var olanlara eşit yüklendiğini kabul ederler.⁵⁸ Varlık, Zorunlu Varlık'ta zâtî, diğer varlıklarda mâhiyete zaittir. Sühreverdî ifade edilenlerin üzerine varlığın Zorun Varlık'ta işleceği bir mâhiyete ihtiyaç duymamasının nedenini sorgular. Zorunlu Varlık'ın zorunluluğu, varlığı sebebiyle ise varlık bütün var olanlara eşit yüklendiği için bütün var olanlar zorunlu varlık olur veya bütün var olanların varlığı işleceği bir mâhiyetten müstağni olur. Zorunlu Varlık ilave bir şeyle (*li-emrin zâidin*) böyle bir paye elde ediyorsa o zaman zâtında cihetlerin çokluğu ortaya çıkar ki Meşşâîlerin ilkelerine aykırıdır. Sühreverdî gelinen noktanın O'nun illetinin olmamasına bağlanmasına da karşı çıkar. Çünkü O, zorunlu olduğu için illeti yoktur.⁵⁹ Zorunluluk, O'nun –varlıklar arasında ortak ve aynı derecede sahip olunan- varlığına dayalı bir şey olsa yine bütün varlıkların zorunlu olması sonucu doğar. Sühreverdî bu çelişkilerden kurtulmak için iddia sahibinin O'nun zorunluluğunu varlığının yetkinliğine, tamlığına ve pekişmişliğine bağlaması

⁵⁵ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 59; çev., s. 262-265.

⁵⁶ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 59; çev., s. 264, 265. Bilginin araz olup olmadığına kuşku olduğunu söyleyen İbn Sînâ bilginin araz olduğu yönünde tavır ortaya koyar. Cevherin sûretinin cevher olması gerektiği görüşünü aktarır ve dış ile zihin arasında cevherlerin bulunuşunun hükümlerini tahakkuk ettirme bakımından farklılaştığını söyler. Ona göre dış, cevher kendisinde varlık kazandığında cevherin fiil ve hükümlerinin ortaya çıktığı şey demektir. İbn Sînâ konuyu mıknaş örneği ile açıklar. Demiri çekme özelliği bulunan mıknaş demire bittiğinde onu çekerken insan elinde onun elini çekmez. İbn Sînâ bu durumda mıknaşın avuçtaki ve demirdeki hakikati farklıdır denemez der. Şeylerin mâhiyetlerinin akılda bulunuşu da İbn Sînâ'ya göre bu şekildedir. Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **Metafizik**, C. II, s. 126, 127.

⁵⁷ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 59; çev., s. 266, 267.

⁵⁸ Fârâbî, **Harfler Kitabı: Kitâbü'l-Hurûf**, s. 53-56; İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I, s. 28, 32.

⁵⁹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 59; çev., s. 266, 267.

durumunu gündeme getirir ki bu durumda iddia sahibi, varlığın var olanlara eşit yüklendiği tezinden vazgeçmiş olur. Sühreverdî'nin de varmak istediği nokta burasıdır. Nasıl ki bir şeyin siyahlık bakımından daha koyu olması siyahlığa ilave bir şey ile değil de siyahlığın kendisindeki kemal sebebiyle ise öyle de mâhiyetler kendilerindeki bir tamlık sebebiyle mahalle ihtiyaç duymayabilir veya sahip oldukları eksiklik nedeniyle bir mahalde bulunabilirler.⁶⁰

Sonuç olarak Meşşâîlerin iddia ettiği gibi idea ile onun tikel bir varlıktaki karşılığının aynı olma zorunluluğu yoktur. Çünkü Sühreverdî'ye göre misâlin misâli olduğu şeyle bütün yönlerden benzeşmesi şart değildir.⁶¹ Hem Meşşâîlerin gezegenlerin (*kevâkib*) hareketlerinde akıllara benzeme arzusu taşıdıklarını söylemesi ideler düşüncesini bir yönüyle kabul etmeleri demektir.⁶² Sühreverdî'nin ideleri türlerin efendileridir.

1.2. Fizik Alanında Yaptığı Eleştiriler

Fizik denildiğinde elbette ki temel ilgi alanı cisim ve ona ilişkinler haline gelmektedir. Cisim Sühreverdî'nin Meşşâîlerle kısmen benzeştiği kısmen de ayrıştığı bir konudur. Somut olduğu ve herkes tarafından gözlemlenebildiği için de düşüncede iyi temellendirmelere ihtiyaç duyar. Sühreverdî'nin cisim konusunda Meşşâîlere yönelttiği eleştiriler de bu gereklilik icabı eserlerinde daha ayrıntılı yer alır. Ancak yine de söz konusu ayrıntılı izahlar yekûnu **Hikmetü'l-İşrâk** özelinde metafizik kısmından daha az yer tutar. Eserin yaklaşık yarısını oluşturan ilk bölümü mantık ve fizik konularına ayrılmışken diğer yarısı metafizik konuları işler.

Hatırlanacağı üzere Sühreverdî açısından cisim öncelikle işaret edilebilir olandır. Fakat işaret edilebilir olmak cismi tanımlamak için yeterli değildir. Somut ışıklar/nûrlar da işaret edilebilirlik kümesine dâhil olurlar. Sühreverdî ışığın cisim olduğu görüşünü reddeder.⁶³ Cisim özünde ışık olmayan bir mevcuttur. Sühreverdî

⁶⁰ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 60; çev., s. 268, 269; a.mlf., **Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât**, s. 332.

⁶¹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 98; çev., s. 422, 423.

⁶² Bu bilgi Uluç'un eserinin değinisi ile fark edilmiştir. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 106; çev., s. 458, 459; Uluç, **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, s. 254, 255; İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 146, 147.

⁶³ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 61, 62; çev., s. 274-277.

özünde ışık olmayanları, varlığında bir mahalle ihtiyaç duymayan cevher-i gâsık ve ona ilişen hey'et-i zulmâniye şeklinde iyiye ayırmıştı. Cisim cevher-i gâsık'a hey'et-i zulmâniye'nin ilişmesi ve ârız nûrun yansıyarak bu bileşiği görünür yapması sonucu var oluyordu. İfade edilenlere üçüncü bir şeyin daha eklenmesi gerekir ki o da üç boyutluluğu kabul eden (*yakbelü'l-imtidâdâtî's-selâsete*) mücerret miktardır (*mücerredü'l-mikdârî*).⁶⁴ Bu üç uzam, miktardan başka bir şey olmayan cismin yanlarının farklı yönlerde oluşturduğu alandır, salınımdır.⁶⁵ Sühreverdî'ye göre bütün cisimlerin bir ölçüsü olması, bir miktarı olması nedeniyle heyûlâsı miktardır. Mutlak cisim mutlak miktar, özel cisim de özel miktardır.⁶⁶ Her bir cismin ne olduğunu belirleyen o cismin özel miktarı ve ona ilişen arazlardır. Bu manada miktar aynı zamanda cevher-i gâsık'tır. Sühreverdî'nin cisim teorisine genel olarak bakıldığında miktarı cismin heyûlâsı ve tek cevheri haline getirmesi ve üç boyut üzerinden açıklaması bir nicelik düşüncesine sahip olduğuna işaret eder. Cismin üç boyutta salınım gösteren miktarı, totalde artış ve eksilme göstermez. Sühreverdî'nin cisim için miktarı ve üç boyutluluğu öne çıkarması fiziği matematiğe yaklaştırması olarak görülebilir. Bu yaklaştırmanın önemi matematiğin fizik ile metafizik arasında ara bir ilim olması açısından dikkat çekicidir.⁶⁷

Sühreverdî'nin temelde fizik ve dar anlamda cisimle ilgili eleştirilerine tek ilkeye dayalı sudûr düşüncesi açısından bakıldığında önemli olduğu görülür. Önceki bölümde işlendiği üzere Sühreverdî'de nûr bütün varlık alanını doldurur. Nûrun dışına çıkıldığında yoklukla karşılaşılır. Varlıkları temelde ikiye ayıran Sühreverdî birinci

⁶⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 48; çev., s. 208, 209. Fârâbî'nin üç boyutluluğun cevher olduğu iddiasına reddiyesi için bkz: Fârâbî, **Harfler Kitabı: Kitâbü'l-Hurûf**, s. 43

⁶⁵ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 48; çev., s. 210, 211.

⁶⁶ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 49; çev., s. 216, 217.

⁶⁷ Benzer bir değerlendirmeyi İhsan Fazlıoğlu dile getirir ve şöyle söyler: “Ancak, ilk defa olarak İşrâkî ontoloji, kaynağını Ebu'l-Berekât Bağdâdî'nin (ö. 547/1152) *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*'sinde bulan, tüm Evren'i geometrik bir tarzda (*imtidâd, extentio*) tasavvur ettiğinden, matematikçiler için nesnelerini ve bu nesnelere ilişkin bilgilerini içinde güvenle inşa edebilecekleri bir zemin sağladı...” Ayrıntılar için bkz: İhsan Fazlıoğlu “Hakikat ile İtibar: Dış-dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine – XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme-”, **Nazariyât İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. I, S. 1, (Ekim 2014), s. 11, 12. İbn Sînâ da Sühreverdî'nin cisim anlayışına benzer “matematiksel cisim” şeklinde bir kavramsallaştırma kullanır ve şöyle açıklar: “Matematiksel cisim sözüyle, ya cismin varlığında değil nefste bulunması dikkate alınarak sınırlı ve ölçülü olması bakımından sûreti kastedilir veya ister zihinde ister maddede olsun cismin sınırlı ve ölçülü bir bağlantıya, sahip olması bakımından yine söz konusu özellikte bitişikliğe sahip bir ölçü kastedilir.” İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I, s. 60, 61.

kısma özü itibariyle nûr olanları koyar. İkinci varlık grubu özü itibariyle nûr olmayan varlıklardan oluşur. Ancak bu varlıklar da sadece kendilerine ilişkin ârız nûr ile görünür hale gelir. Cisim bu ikinci varlık grubuna dâhil olur. Meşşâî felsefede akıllar ve cisimler arasında belirgin bir yarılma göze çarpar. Sühreverdî'nin cisim konusundaki eleştirileri üzerinden yürüttüğü çabalar bir yönüyle bu sert geçişleri yumuşatmaya matuftur. Asıl ve daha önemli gayesi ise teşkîkî bir yapı arz eden felsefesini ikiliğe düşmeden tek bir ilkeye dayanarak ortaya koymaktır. Cisim konusu ise tek bir ilkeden varlığın taşması ile başlayan sudûr sürecinin nihayetlendiği yerdir. Dolayısıyla cismi niceliksel bir zeminde inşa etmesi, arazın cismin kurucusu olabileceğini söylemesi -ki ârız nûrun cismin görünür olması yani varlığındaki katkısı hatırlanmalıdır- ve madde-sûret teorisini reddetmesi gibi fizik alanına dair temel kabulleri nûr metafiziğinin bir devamı olarak görülmelidir.

1.2.1. Miktarın/Ölçünün Araz Olmadığı Eleştirisi

Hikmetü'l-İşrâk'te cisim bahsini birkaç başlıkta ele alan Sühreverdî konuya heyûlâ ve sûreti reddederek giriş yapar. Esasında heyûlâ/madde ve sûretin iptali yönünde bir başlıklandırmaya sahip bölümde ana içerik olarak miktârın araz olmadığı işlenir. Hem bu nedenle hem de Sühreverdî'nin bir sonraki başlık altında, önceki bölümde cismin bizâtihi kâim ölçü olduğunu ispatladığını söylemesi, miktarın arazlığı meselesinin başlıkta tercih edilmesini gerekli kılmıştır.

Sühreverdî'nin aktarımına göre Meşşâîler cismin bitişme (*el-ittisâl*) ve ayrılmayı (*el-infisâl*) kabul ettiğini, bitişikliğin ise ayrılmayı kabul etmediğini söylerler ve cisimde bu ayrılma ve bitişmeyi kabul edecek bir yön olması gerektiğini iddia ederler ki bu da heyûlâdır.⁶⁸ Kendisiyle bitişmenin veya ayrışmanın gerçekleştiği şey ise cismânî sûrettir.⁶⁹ Madde cismin bilkuvve yönüdür.⁷⁰ Madde ve sûretten oluşan

⁶⁸ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 47; çev., s. 206, 207; İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I, s. 63; Fârâbî, **Es-Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 36, 38, 39; a.mlf., **el-Medînetü'l-Fâzıla**, s. 31.

⁶⁹ Şîrâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 203.

⁷⁰ Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât**, s. 291, 320. İbn Sînâ sûretin cismin bilfiil, maddenin ise bilkuvve yönünü teşkil ettiğini söyler. Cismin sahip olduğu bu bilfiil ve bilkuvve yönünün farklı olması gerektiğini ifade eder. Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I, s. 63; a.mlf., **İşâretler ve Tenbihler**, s. 82. Fârâbî'nin aynı mâhiyetteki ifadeleri için bkz: **Es-Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 36, 38, 39; a.mlf., **el-Medînetü'l-Fâzıla**, s. 31; ; a.mlf., **Es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât**, s. 41.

cisimler cisimlikte ortak iken hakikatlerine dâhil olmadığı için miktarlarında farklılık gösterir. Sühreverdî bu aktarımdan sonra Meşşâîlerin cismin ölçüsünün değiştiği dolayısıyla hakikatine dâhil olmadığı yönündeki iddialarına cevaplar verir. Meşşâîler, genleşme (*tehalhül*) ile bir şey eklenmeksizin cismin büyüdüğünü, yoğunlaşma (*tekâsüf*) ile bir şey eksilmeksizin küçüldüğünü söylerler.⁷¹ Sühreverdî ayrılmanın karşıtı olan bitişiklik konusuna bitişmenin iki ayrı cisim arasında gerçekleştiğini söyleyerek cevap verir ve ayrılığın kesinlikle uzunluk (*et-tûl*), en (*el-'arz*) ve derinlikten (*el-umk*) müteşekkil uzamın (*imtidâd*) karşıtı olmadığını söyler.⁷² Bitişiklikten kasıt cisimler arası bitişiklik ise dedikleri gibi bitişiklik ayrışma kabul etmez. Ancak miktarı kastediyorlarsa, miktar bitişme ve ayrışmayı kabul ettiği için Meşşâîlerin sözleri hatalıdır.⁷³

Meşşâîlerin miktarın araz olduğu yönündeki bir diğer delili, hakikatte aynı kalan ancak boyutları ve şekli değişen mum örneğidir.⁷⁴ Sühreverdî boyutlarda ve şekilde meydana gelen değişmelerin miktarı arazî veya araz yapmayacağını, zira her ne kadar söz konusu değişmeler olsa dahi cismin miktarının totalde aynı kaldığını⁷⁵ ve miktardan ârî hale gelmediğini söyler. Cisimlerin cisimlikte ortak miktarlarında farklı olduğu iddiasını tekrar gündeme getiren Sühreverdî bu sözün yanlış olduğunu (*kelâmün fâsîdün*) ifade eder. Mutlak cismin mutlak miktara, özel cismin de özel miktara karşılık geldiğini söyleyerek cevap verir. Farklı cisimlerin özel miktarları arasında görülen büyüklük ve küçüklük farklılaşmasının miktar dışı bir gerekçeye dayandırılması da ona göre yanlış bir sözdür. Miktar olmak bakımından ortak olan farklı iki özel miktarın, büyüklük ve küçüklükleri de yine miktarlardır; biri daha tam (*etemm*), diğeri daha eksiktir (*enkus*).⁷⁶ Sühreverdî bu duruma ışık, sıcaklık, uzunluk ve beyazlık üzerinden benzetmeler yapar. Bunlardan burada sadece ışık (*nûr*) benzetmesine yer verilmesi yeterli olacaktır. Bu benzetme özetle şu şekildedir: Işığın

⁷¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 47; çev., s. 208, 209; Şirâzî, *Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî*, s. 204.

⁷² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 48; çev., s. 208, 209.

⁷³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 48; çev., s. 210, 211.

⁷⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, C. I, s. 60. Ayrıca İbn Sînâ'nın miktarın araz olduğunu işlediği bir başlık için bkz: İbn Sînâ, *Metafizik*, C. I, s. 98 vd.

⁷⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 48; çev., s. 208-211; Şirâzî, *Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî*, s. 206.

⁷⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 48; çev., s. 212, 213.

güçlülüğü veya zayıflığı şeklinde oluşan farklılık karanlığın parçacıklarının veya karanlıklı parçacıkların ışığa karışması dolayısıyla olmayıp ışığın mâhiyetinden kaynaklanan bir tamlik veya kemal sonucudur. Çünkü karanlık yokluğa dönüktür ('*ademiyyetün*). Diğerleri için de benzer açıklamalar geçerlidir.⁷⁷

Sühreverdî daha sonra cisimdeki miktarın değişimine delil olarak sunulan bir deneye yer verir. Bu deneyde içi su dolu bir kap (*el-gumgumetü*) ateşte ısıtılmakta ve sonrasında şiddetli sıcaklık nedeniyle kap parçalanmaktadır. Meşşâiler burada suyun genişerek kabı patlattığını savunurlar.⁷⁸ Sühreverdî yukarıda ifade edildiği gibi totalde cismin miktarının değişmediğini söylüyordu. Isıtılan kabın ses çıkarmasında her iki tarafa göre de ateşin bir dahli yoktur ve yine her iki taraf da boşluğun varlığını kabul etmemektedirler. Sühreverdî Meşşâilerin suyun miktarındaki bir artış sebebiyle kabın yarıldığını (*eş-şakku*) söylemelerini kabul etmez. Çünkü burada sıcaklık parçaları dağıtıcı (*mübeddidetün*) bir özellik gösterir. Sıcaklık arttıkça söz konusu parçalar yanlara doğru dağılma eğilimine girerler ve kap bütünlüğünü koruyarak buna engel olmaya çalışır. Kap suyun genişmesi sebebiyle değil, dağılma eğiliminin kuvveti ve boşluğun yokluğu nedeniyle patlar. Patlama sonucu birbirinden uzaklaşan parçaların arasına latîf cisimler girer.⁷⁹ Cismin parçaları tekrar bir araya getirildiğinde başlangıçtaki miktar elde edilmiş olur.⁸⁰ Meşşâilerin söyledikleri kabul edildiğinde üç ihtimal ortaya çıkar ki Sühreverdî hepsini yanlışlar. Bu ihtimaller önce suyun miktarının artması, sonrasında ise kabın parçalanması; önce kabın parçalanması, sonra ise suyun genişmesi ve üçüncü ihtimal ise her ikisinin birlikte meydana gelmesidir. Sühreverdî kabın parçalanmasından sonra genişmenin gerçekleşmesi durumunda iddia edilenin aksine genişmenin kabın parçalanmasının sebebi olamayacağını söyler. Önce miktarda artış olması, sonrasında ise kabın parçalanması ihtimalinde cisimler iç içe girmiş olur. Her iki olgunun birlikte gerçekleşmesi durumunda ise kabın parçalanması, parçalanmayı önceleyen başka bir sebep gerektirir. Önce miktarın artması, sonrasında ise kabın parçalanması ihtimalindeki öncelik, zamansal değil de

⁷⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 48, 49; çev., s. 212-215.

⁷⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 137-139.

⁷⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 49; çev., s. 216, 217; Şirâzî, *Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî*, s. 208,209.

⁸⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 50; çev., s. 220, 221.

zâtî olsa, Meşşâîlerin iddialarının doğruluğu bir gereklilik olmaktan çıkar ki Sühreverdî de kendi düşüncesinin bu zâtî önceleme iddiası içerisinde doğrulanabileceğini söyler.⁸¹ Dolayısıyla Meşşâîlerin delilleri çerçevesinde her iki görüş de savunulabilir hale gelerek eşitlenir. Sühreverdî Meşşâîlerin bu delilini ortadan kaldırdığını düşünerek neticenin kendi iddiası yönünde tezahür ettiğini ortaya koymaya çalışır. Ona göre yukarıda ifade edildiği gibi su dolu kaptaki su parçacıkları ısınma ile birlikte onları engelleyen kabı yanlara doğru iterler. Isınan parçacıkların gücü engeli ortadan kaldırmaya yetiyorsa engel ortadan kaldırılır ve parçacıklar etrafa dağılır. Dağılma esnasında hava gibi latif cisimler parçacıklar arasına girer.⁸² Sühreverdî'ye göre Meşşâîlerin genleşme dedikleri hadise bu şekilde gerçekleşir.

Sühreverdî Meşşâîlere atfen bir somut deneye daha yer verir. Bu deneyde bir kabın içindeki hava soğurulur (*yümassu'l-gârûratü*) ve içerisindeki hava genleşmiş bir şekilde iken kap ters çevrilerek suya batırılır (*fe-tükebbü ale'l-mâî*). Suyu batırılan kabın içerisine bir miktar su girer ve kabın içindeki hava suyun içeri girmesiyle yoğunlaşır.⁸³ Sühreverdî bu iddiaya birkaç noktadan eleştiri getirir ve bu tür olayların gözlem yoluyla anlaşılmasının zor olduğunu (*ya'sürü aleynâ*) söyler. Ona göre suya batırılan havası soğurulmuş kabın içerisine su girdiğinde içerideki havanın bir kısmının dışarı çıkmadığı yönündeki bir hüküm imkânsızdır. Su içeri girdiğinde içeriden mutlaka hava çıkmıştır ve su daha fazla kaba girecek olsa yine bir miktar daha hava dışarı çıkar. Hem kaptaki havayı soğuran kimsenin tekrar kaba hava salmadığından emin olunamaz. Sührüverdî daha sonra Meşşâîlerin iddiasının geçerli olduğu bir varsayım üzerinden Meşşâîlerin delillerinin geçersizliği yönündeki savını sürdürür. Der ki eğer Meşşâîlerin iddia ettiği gibi genleşme cisimlerin miktarının artması ile meydana geliyorsa, sezgimiz (*nahdesü*) cisimlerin iç içe girdiğini söyler. Âlemin dolu bir kap gibi olduğu ve içerisinde boşluğun olmadığı varsayıldığında, miktarı artarak genleşen cisimler başka cisimlerin miktarlarının azalarak küçülmesini

⁸¹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 50; çev., s. 220, 221. İbn Sînâ da Sühreverdî'nin eleştirdiği ihtimalleri tek tek işler ve zâtî öncelemede karar kılar. Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 137-139.

⁸² Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 50; çev., s. 220, 221.

⁸³ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 49; çev., s. 218, 219. Yalnız tercümede "...şişeye hava doldurulup suyun üzerinde çevrildiğinde..." şeklinde bir tercüme hatası yapılmıştır. Metnin Arapçasında yer alan "yemassu" ifadesi havanın şişeden soğurulduğunu anlatmak için kullanılmıştır. Şirâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 209. Karşılaştırma için bkz: İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 137.

gerektirmiyorsa ve miktarı artan cisimlerin yoğunlaşarak tekrar eski hallerine dönmeleri için bir sebep yok ise cisimlerin iç içe girmesi zorunlu olur.⁸⁴ Sühreverdî için bunlardan çıkan sonuç cismin yine miktar olduğu ve âlemin ölçülerinin asla artıp eksilmediği şeklindedir.⁸⁵ Ayrıca Meşşâîlerin iddia ettiklerinin aksine hardal tanesi gibi bir cismin (*leyse li'l-hardeleti*) bütün âlemin ölçülerini kabul edebilme istidadında bir maddesi bulunmaz.⁸⁶

1.2.2. Belirlenimsiz Bir Cevher Olarak Heyûlâ

Sühreverdî unsurlar âleminin heyûlâsının kendisiyle kâim miktar olduğunu iddia eder. Buna göre cisim için miktar bir cevherdir.⁸⁷ Meşşâîlerce heyûlâ diye isimlendirilen, dış dünyada var olmak dışında hiçbir belirlenimi olmayan ve miktarları ve sûretleri kabul eden bir şey Sühreverdî'ye göre kabul edilemez. Aslında daha önce de söylendiği üzere Meşşâîler de maddenin sûretsiz var olamayacağını söylerler. Sühreverdî'nin eleştirisi maddenin kendi başına soyut bir cevher olmasına yönelik değildir. Onun eleştirdiği nokta maddenin bizâtîhi hiçbir belirlenime sahip olmaksızın dış dünyada var olmasıdır.⁸⁸ Madde sûretle birlikte dış dünyada cismi meydana getirirken var olmak dışında bir özellik göstermemektedir. Meşşâîlerin maddesi sûretle

⁸⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 49, 50; çev., s. 218, 219; Şirâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 210.

⁸⁵ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 50; çev., s. 222, 223; Şirâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 213

⁸⁶ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 50; çev., s. 222, 223. İbn Sînâ heyûlâya yönelik olarak onun bilfiil belirlenmiş bir şey olmadığını, faslının her şeye istidatlı olmak olduğunu ve cevherliğinin bir konuda bulunmamak olduğunu söyler. Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I, s. 63: Fârâbî ise bu meydana maddenin sûretler için ve sûretler alabilecek nitelikte olduğunu söyler. Ayrıntılar için bkz: ; a.mlf., **Es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât**, s. 41, 44. Esasında genişleme bahsinin çalışmamızın ana cümlesinin doğruluğuna doğrudan bir katkısı yoktur. Bilakis hipotezimizi zayıflatacağı da söylenebilir. Ancak çalışmanın belli bir hipotezi doğrulayacağı öngörülen bir betimleme çalışması olması dolayısıyla genişleme konusuyla ilgili eleştirilere de yer verilmiştir.

⁸⁷ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 51; çev., s. 224, 225. Sühreverdî Meşşâî anlayışta kaleme aldığı **et-Telvîhât**'ta uzamın ve miktarın cisim için araz olduğunu ifade eder. Ayrıntılar için bkz: Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât: Hikmet Parıltıları**, s. 226, 227. Ancak Şirâzî, Sühreverdî eserinde cismi her ne kadar madde ve sûret cevherlerinden müteşekkil kabul etse de, iki ifadenin çelişkili olmadığını savunur. Ona göre Sühreverdî miktara araz derken cismin şeklinin, ölçülerinin değişebilir olmasını kastetmiştir. Miktarın cismin heyûlâsı olduğunu söylerken de totalde farklı şekiller alabilen ama aynı kalan cevherini kastetmiştir. Ayrıntılar için bkz: Şirâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 215, 216.

⁸⁸ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 51; çev., s. 224, 225. İbn Sînâ'nın konuya dair görüşleri için bkz: a.mlf., **İşâretler ve Tenbihler**, s. 84-89; a.mlf., **Metafizik**, C. I, s. 63. Hatırlanacağı üzere benzer bir eleştiriyi Sühreverdî varlıkla ilgili olarak dile getirmişti. Varlığın da Meşşâî kabule göre hariçte belirsiz, içeriksiz bir şekilde bulunduğunu söylemişti.

özelleşir ve cevherliği bir konuda bulunmayışından ibarettir.⁸⁹ Sühreverdî hiçbir belirlenime sahip olmayan ve sûretten soyutlandığında aklı bir cevher özelliği gösteren böyle bir şeyin hiçbir şey olmadığını (*mevcûdün mâ*) ifade eder.⁹⁰ Sühreverdî'nin miktarı da aklı bir cevherdir.⁹¹ Ancak o miktara bizzat cisim olma, hey'etlere mahal teşkil etme, üç boyutluluğa elverişlilik gibi anlam katan nitelemelerde bulunur. Hem ayrıca cismin heyûlâsına miktar demek Meşşâîlerdeki belirsiz maddeyi belirli yapmaktır. Bir diğer ifadeyle Sühreverdî'nin heyûlâ olarak ortaya koyduğu miktar, matematiksel bir gönderime sahip olup kendi başına aklı bir cevher olarak da anlamlıdır. Bu bağlamda Meşşâîlerin sûretinden de önemli ölçüde pay almış bir cevherdir. Sühreverdî'nin Meşşâîlere madde ile ilgili yönelttiği eleştiriler -kendisinin madde/miktar ile ilgili görüşleri de dikkate alındığında- tutarlılığını artırmaktadır. Bunun yanında Sühreverdî için miktârın "heyûlâ" olarak isimlendirilmesi bir nispette de dayanır. Miktara, değişebilen hey'etlerin kendisine ârız olması ve kendisinden bileşik türler meydana gelmesi nedeniyle heyûlâ denir.⁹²

1.2.3. Maddenin Sûretsiz Olamayacağı İddiasına

Sühreverdî'nin Eleştirileri

Sühreverdî Meşşâîlerin heyûlânın sûret olmaksızın, sûretin de heyûlâ yani madde olmaksızın var olamayacağını iddia ettiklerini –ki ilk bölümde yer verilmişti- söyler ve maddenin sûret olmaksızın var olamayacağına dair onlardan dört delil aktarır. Bu delillerden ilkinde göre madde sûretsiz var olamaz. Böyle olunca da sûretin maddenin var oluşunda bir dahli ve bir çeşit illet rolü olması gerekir. Sühreverdî bu delili sağlam bulmaz ve bir şeyin varlığında onsuz olmadığını ancak kendisinin illeti de olmayan bir lâzimesi olabileceğini söyler.⁹³

Sühreverdî'nin Meşşâîlerden aktardığı ikinci delil bölünme ile alakalıdır. Bu delile göre madde kendinde olduğu haliyle ya bölünür veya bölünmez. Madde bölünebilir ise soyut değil cisimsel bir varlık olur. Kendinde madde bölünemez ise

⁸⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, C. I, s. 63, 126; Fârâbî, *Harfler Kitabı: Kitâbü'l-Hurûf*, s. 42, 44; a.mlf., *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 36-39.; a.mlf., *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 31.

⁹⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 51; çev., s. 224-227.

⁹¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 51; çev., s. 226, 227.

⁹² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 51; çev., s. 226, 227.

⁹³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 51; çev., s. 226, 227.

bölünemezlik madde için zâtî bir nitelik olacağından bölünme imkânsız hale gelir.⁹⁴ Meşşâîlerin bu delili ölçüyü maddeye sûretle ilişen bir şey kabul etmelerine dayanır. Sühreverdî aynı minvalde bir delil daha zikreder. Birlik-çokluk delili olarak adlandırılabilir bu delile göre sûretten soyutlanmış bir madde ya birdir ya da çoktur. Çok olması ayırım gerektirir ki Meşşâîlere göre bu sûretledir. Bir olması durumunda ise bu zâtî bir özellik olur ve hiçbir şekilde çok olması mümkün olmaz.⁹⁵ Sühreverdî heyûlânın bölünmemesinin, onun bölünmezliğinin zâtîliğini ve bölünmesinin imkânsızlığını gerektirmediğini söyler. Onun her iki delilde hatalı bulunduğu nokta aynıdır. Bu iki delilde madde bölünme şartı olan miktardan olumsuzlandığı için aynı hatalı sonuca varılmıştır. Cismin miktardan başka bir şey olmadığını tekrarlayan Sühreverdî bölünme şartını da miktarla kayıtlar.⁹⁶

Sühreverdî'nin Meşşâîlerden aktardığı son delil sûretsiz var olduğu varsayılan bir maddenin mekânla ilişkisine ve konumuna dayanır. Meşşâîlere göre sûretsiz bilfiil varlığı bulunan bir madde ya her yerde olacaktır ya da hiçbir yerde meydana gelmecektir. Bu iki görüşün yanlışlığı ortadadır. Üçüncü ihtimal ise maddenin belirli bir yerde olmasıdır. Meşşâîlere göre sûretsiz bir bulunuşa sahip maddeyi belirleyecek bir şey yoktur. Dolayısıyla madde sûretsiz var olamaz. Sühreverdî heyûlânın belirli bir yerde olmasının imkânsızlığını sûretsiz olmaya değil, onu belirleyecek bir şeyin olmamasına bağlar. Meşşâîleri zâtî ve arazî itibarları birbirine karıştırmakla itham eden Sühreverdî kendisi dışında bir şey nedeniyle imkânsız olan bir şeyin bizâtihi imkânsız olmasının gerekmediğini söyler. Ona göre Meşşâîlerin bu delili en fazla, varlığa gelmiş bir âlem içerisinde sûretsiz kalmış maddeye daha sonra da sûretin ârız olmasının imkânsız olduğunu söyler.⁹⁷ Ona göre sûret maddenin varlığının illeti değildir.

⁹⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 51, 52; çev., s. 226-229. Karşılaştırma için bkz: İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I, s. 70-72.

⁹⁵ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 52; çev., s. 230, 231.

⁹⁶ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 51, 52; çev., s. 226-231. İbn Sînâ da cismin bölünebilmesini ölçü/miktar ile kayıtlar. Cisim ölçü ile bölünebilme imkânına sahip olur. İbn Sînâ'nın bu ifadeleri ve maddenin sûretsiz olamayacağını bölünme üzerinden delillendirdiği pasajlar için bkz: İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I, s. 70-72.

⁹⁷ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 52; çev., s. 228-231. İbn Sînâ'nın mekân ve konum üzerinden ve çamur örneği ile maddenin sûretsiz kalamayacağına dair açıklamaları için bkz: İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I, s. 67-69; a.mlf., **İşâretler ve Tenbihler**, s. 86, 87.

1.2.4. Sûretin Arazlığı ve Cismin Arazla Kurulması

Maddeye dair eleştirilerini ve düşüncelerini dile getiren Sühreverdî, Meşşâîlere göre cismin diğer cevherî parçası olan sûret üzerinden ilerleyişini sürdürür. Sühreverdî daha öncede ifade edildiği gibi sûreti araz kabul eder ve cismin arazlarla kurulabileceğini benimser. Dolayısıyla eleştirileri sûretin cevherliğinin reddine ve cismin arazlarla kurulabileceğinin ispatına yöneliktir.

Onun aktarımında bulunduğu ilk mesele Meşşâîlerin sûretlerin çokluğuna dair iddialarıdır. Meşşâîler cisimsel sûretin dışında türsel ve tabî sûret gibi cismi daha da belirleyici işlev gören, onun bölünmesini ve kolaylıkla olsun zorlukla olsun şeklinin değişmesi sağlayan sûretleri olması gerektiğini düşünmüşlerdir.⁹⁸ Sühreverdî Meşşâîlerin belirli işlevler yükledikleri bu belirleyicilerin (*muhasısât*) sûret değil; yaşlık, kuruluk, sıcaklık, soğukluk gibi unsurların sahip olduğu nitelikler veya feleklerde bulunan başka nitelikler olduğunu (*keyfiyyât*) söyler.⁹⁹ Sühreverdî bu ifadesi ile Meşşâîlerin cisimsel sûret dışında varlığını iddia ettikleri diğer sûretlerin araz olduğunu söylemiş oldu. Dolayısıyla bazıları araz olabilen sûretlerin diğerleri de araz olabilir.

Meşşâîlerin arazın cevherin kurucusu (*takvîmü'l-cevher*) olamayacağını, kendi söylediklerinin ise cevherin kurucusu (*mukavvim li'l-cevher*) olduğunu söylemeleri Sühreverdî'ye göre iki ihtimale râcidir. Eğer sûretlerin cevheri oluşturması cismin onlar olmadan var olmadığı anlamında ise bu sûretten hâlî olmama durumu sûretin cismin kurucusu olduğunu göstermez ki daha önce bazı lâzîmelerin araz olduğu dile getirilmişti. İkinci ihtimal olarak Meşşâîler sûretin cevherin kurucusu olmasını, sûretin belirleyiciliğinden dolayı (*muhasısâtü'l-cism*) iddia ediyorlarsa Sühreverdî'ye göre sûret veya cevher olmak belirleyici olmanın şartı değildir.¹⁰⁰ Meşşâîlerin sûretin

⁹⁸ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 52; çev., s. 232, 233; Şîrâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 220, 221. Karşılaştırma için bkz: İbn Sînâ, **İşâretler ve Tenbihler**, s. 87; ; Fârâbî, **Es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât**, s. 41, 42. Ayrıca Fârâbî “ Dört unsurun karışması sonucu elde edilen cisimde dört unsurun güç ve sûreti aynen kalır.” der. Ayrıntılar için bkz: Fârâbî, **Felsefenin Temel Meseleleri**, s. 211.

⁹⁹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 52; çev., s. 232, 233.

¹⁰⁰ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 53; çev., s. 232-235. İbn Sînâ'nın sûretin; heyûlâ ile madenler, bitkiler ve hayvanların kâim kılıcısı olduğuna dair (*sûretün mukavvimetün*) ifadeleri için bkz: İbn Sînâ, **İşâretler ve Tenbihler**, s. 104. Fârâbî sûret ve arazları varlıklarını sürdürmelerinin bir konuda gerçekleşmesi bakımından benzetir. Ancak sûretin aksine arazların konuları arazları var kılmak ve

cevherliğini bir konuda olmamaya, bir konuda olmamayı konunun onsuz var olamamasına ve konunun sûretsiz var olamamasını da sûretin konunun kurucusu olmasına bağlayan delillerini Sühreverdî, kısır döngüye düşüldüğü iddiası ile reddeder.¹⁰¹

Meşşâîlerin sûretin cevher olmasını, maddenin sûretsiz var olamaması ve cevherin sûretle belirle hale gelmesi nedeniyle cevherin kurucusu olması gerektiği üzerinden delillendirmeleri Sühreverdî için yeterli değildir. Onların bu söyledikleri sûretin cevher olduğunu göstermez. Sühreverdî bu bağlamda sûretin cevherliğine dair Meşşâîlerin bir başka deliline daha yer verir. Meşşâîler sûretin cevherin bir parçası (*cüz'ü'l-cevher*) olduğunu, cevherin parçasının da cevher olduğunu söylerler. Sühreverdî bir yönüyle kendisine cevher nitelemesi yapılan bir şeyin parçasının cevher olması gerektiği tezini reddeder ve sandalye örneğini verir. Sandalye bir yönüyle cevherdir ve parçaları arasında arazlar vardır. Sandalye ahşap ve ona ilişen şeylerden oluşur. Dolayısıyla Meşşâîlerin hükümleri bütün yönlerden cevher olan bir cevherin cüz'ü için geçerlidir. Hava ve su mahza cevher kabul edilenlerdendir.¹⁰²

Sühreverdî söz konusu belirleyicilerin cevher veya sûret harici şeyler olabileceğine dair Meşşâîlerin kendi görüşlerinden deliller getirir. Belirleyiciler olmaksızın ne türlerin ne de başka şeylerin var olmayacağını söyleyen Sühreverdî, Meşşâîlerin bireylerin (*eşhâsü'n-nev'*) arazlarla birbirinden ayrışmasını (*meyyezû*) itiraf ettiklerini dile getirir. Yine Meşşâîler belirleyiciler olmadan var olması düşünülemeyen insanlık, atlık gibi türsel tabiatların, varlık bakımından cinssel tabiattan daha tam (*etemm*) olduğunu kabul ederler. Cismin belirleyicileri olmadan var olması söz konusu olamadığı için belirleyicileri cevher ve sûret oluyorsa Sühreverdî'ye göre Meşşâîlerin daha tam kabul ettiği türlerin belirleyicilerinin bu kapsama girmesi daha evlâdır. Ancak gerçekler bu şekilde değildir. Ona göre belirleyicinin araz olması ve arazın da cevherin tahakkuk şartlarından olması (*en*

onları taşımak için değildir. Maddeler ise sûretleri taşımak için var edilmiştir. Ayrıca bkz: ; a.mlf., **Es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât**, s. 44.

¹⁰¹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 55; çev., s. 246-249.

¹⁰² Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 55; çev., s. 244-247; a.mlf., **Kitâbü'l-Meşâî' ve'l-Mutârahât**, s. 379; İbn Sînâ, **Metafizik**, C. I, s. 56.

yekûne min şerâiti tahakkukı'l-cevheri) mümkündür ki türlerin belirlenmesinde ve hariçte tahakkuk etmesinde arazların payı vardır.¹⁰³

Önce türsel sûretin hâsıl olması, sonra arazların onu izlemesini zayıf bir delil bulan Sühreverdî, bu durumda örneğin önce mutlak külli bir insanlığın meydana gelmesi sonra takip eden arazlarla şahıslaşmanın gerçekleşmesi gibi imkânsız bir sonucun ortaya çıkacağını savunur. Zira insanlık ancak belirlenmiş olarak (*müteşahhisaten*) var olur. Sühreverdî bütün hakikatlerin ve özelde insanlık hakikatinin lazimelerinin ve onları özelleştirip belirleyen arazların, söz konusu hakikatlere ve cevherlere onların varlığından daha sonra ilişmesi halinde bu hakikatlerin mutlak olarak kalmaya devam edebileceğini söyler. Çünkü türün bireylerini özelleştiren bu arazlar türsel tabiatın gereklerinden ve lazimelerinden değildir. Türsel hakikat arazlara ihtiyaç duymuyor ise onlarsız da var olabilir demektir ki Sühreverdî hakikatin böyle olmadığını ve arazın cevherin varlık şartı ve kurucusu olabileceğini söyler. Önce insanlık hakikatinin tahakkuku sonra arazların onu izlemesi gibi bir tasavvur cisim için de geçerli olur. Mutlak cisme dair ne söylüyorlarsa benzeri (*mislühû*) türlerde de vâkidir.¹⁰⁴

Sühreverdî arazların cevherin kuruluşunda ve meydana gelmesinde bir çeşit illet ve şart rolü oynayabildiğine kozmolojik akıllar üzerinden de delil getirir. Nasıl ki akıllar zorunlu ve mümkün yönlerini aklederek bir ayırık cevher, bir cismani cevher ve yine bir ayırık cevher meydana getiriyorlarsa¹⁰⁵ aynı şekilde arazlar da cevherin kurucusu ve bir tür illeti olabilir der. Kozmolojik akılların varlıkları mâhiyetlerine dâhil olmadığı gibi zorunluluklarını ve imkânlarını akletmeleri de arazdır.¹⁰⁶ Meşşâîlerin kabullerini kendi iddiası yönünde delil göstermeye devam eden Sühreverdî bedensel karışımların (*mizâc*) bir araz olduğunu ve bu arazın ma'lûlû olan

¹⁰³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 53; çev., s. 235, 236; a.mlf., *Nûr Heykelleri*, s. 30.

¹⁰⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 53; çev., s. 236-239; Şîrâzî, *Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî*, s. 224.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, s. 157, 158; ; Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât*, s. 39, 46, 56, 57.

¹⁰⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 54; çev., s. 238-241; İbn Sînâ, *Metafizik*, C. I, s. 126 vd. Fârâbî bu akıllarda bir tür çokluktan, kendileri ve Zorunlu Varlık gibi bilmelerine farklı şeylerin konu olmasından ve bunların dışında bir de bu akılların kendi özleri olduğundan söz eder. Akıllar özlerinde birlik sahibi olduklarına göre özleri dışındakilerin araz olduğu söylenebilir. İşâret edilen değiniler için bkz: ; Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât*, s. 44, 45, 56, 57. Dolayısıyla Sühreverdî'nin eleştirilerinde haklılık payı vardır.

kendine uygun bir nefis gerektirme istidadının da yine araz olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bedenî bir araz, nefsin varlığa gelmesinin sebebi olmuş olur.¹⁰⁷ Sıcaklığın (*el-harâra*) da araz olduğunu söyleyen Sühreverdî, Meşşâîlerin sıvılığın sûretinin varlığı için sıcaklığın yokluğunu, havanın sûretinin varlığı için ise sıcaklığın varlığını şart koşmalarını kendi araz görüşüne delil getirir.¹⁰⁸ Bu yanılgılar bir kısmı Sühreverdî'ye göre lafızların farklı anlamda kullanılmasından ve bir kısmı da kaideye dâhil olduğu halde bu kaideye yanlış istisnalar getirilmesinden kaynaklanır.¹⁰⁹

1.2.5. Temel Unsurları Üçe İndirmesi

Sühreverdî ateşi diğerlerinden ayırarak temel unsurları üç ile sınırlar ve bu kabul Sühreverdî'nin en fazla eleştiriye maruz kalabileceği meselelerden biridir. Aslında kendisi çalışmanın ikinci bölümünde de ele alındığı üzere ateşin, yeryüzündeki bir tür olarak, “Urdibiheşt” adında bir efendisi olduğunu söylemişti.¹¹⁰ Ateşin tür efendisi olan bir nûrun varlığı ile buradaki ateşin sıcak havadan ibaret olduğu iddiası açık bir çelişkidir.¹¹¹ Ancak yine de söz konusu eleştirilerin ele alınmasına ciddi bir mâni yoktur. Ona göre ateş sıcak havadan ibarettir. Ateş havaya dâhil olduğu için de ılık geçirgenliği açısından saydamdır. Semavî cisimlerle Dünya arasında yarı saydam ve saydam olmayan bir cisim yoktur. Sadece hava (*el-fezâ*) vardır.¹¹² Yoksa üstün nûrlar Dünya'ya ulaşamazdı. Bulutlar ve benzeri şeyler ise buhar olup yarı saydam özelliği gösterir.¹¹³

Sühreverdî Meşşâîlerin (*cemâ'atün*) temel unsurları soğuk ve kuru olan toprak, soğuk ve yaş olan su, sıcak ve yaş olan hava ve sıcak ve kuru olan toprak olmak üzere

¹⁰⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 54; çev., s. 240, 241; İbn Sînâ, *Metafizik*, C. II, s. 80; a.mlf., *en-Necât*, s. 145, 146; a.mlf., *İşâretler ve Tenbihler*, s. 104. Dört unsurun birbirleri ile karışmaları ve birleşmeleri ile diğer sûretleri meydana getirdiği yönünde bir değini için bkz: Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât*, s. 42, 43.

¹⁰⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 54; çev., s. 240-243.

¹⁰⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 54; çev., s. 242, 243.

¹¹⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 97; çev., s. 420, 421; a.mlf., *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât*, s. 382.

¹¹¹ Bu çelişki Uluç'un çalışmasıyla fark edilmiş ve ondan sonra gündeme alınmıştır. Söz konusu çelişki ve burada daha özet bir şekilde yer alacak olan eleştirilerin İbn Sînâ'nın da konuya dair açıklamalarının verildiği bir çalışma için bkz: Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 112-128. Ayrıca Uluç, Sühreverdî'nin cisimleri zâtında ılık/nûr kabul etmemesini, onun ateşi müstakil bir unsur saymama nedenlerinden biri olarak değerlendirir. Ayrıntılar için bkz: Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 124.

¹¹² Şirâzî, *Şerhi Hikmetü'l-İşrâk-ı Sühreverdî*, s. 403.

¹¹³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 112; çev., s. 480-485.

dört tane kabul ettiklerini söyler. Onlara göre yaşlık kolayca şekil almayı ve bölünmeyi sağlarken kuruluk bunları zorlukla sağlar. Ateşin feleğin yanında bir unsur olarak bulunduğu yönünde Meşşâîlerin bir delili kendileri nezdinde ateşin yukarı yönelmesidir. Sühreverdî bu delili zayıf olarak niteler ve yanan ateşin havaya dönüştüğünü söyler. Zaten ateşin böyle bir saydamlaştırma özelliği vardır.¹¹⁴ Ama aralarında havadan daha sıcak su ve demir örneklerinde olduğu gibi zorunlu bir ilişki de yoktur. Hem bir şey saydamlaştıktan sonra sıcaklığı azalabilir.¹¹⁵

Ateş yanarak havaya dönüşür ve sıcaklığının azalması ile geriye sadece hava kalır. Meşşâîlerin iddia ettikleri gibi yanarken yukarı doğru yönelen ateşin ateş olarak feleğe kadar ulaşması ve yanında yer edinmesi mümkün değildir. Sühreverdî böyle olması durumunda ateşin düz bir çizgi halinde önüne çıkan şeyleri yakacağını iddia eder. Meşşâîlerin, feleğin hareketi ile etrafındaki şeyleri ısıttığı ve sıcak hava oluşturduğu iddiaları üzerinden onun çevresinde ateş olduğunu söylemelerini değerlendiren Sühreverdî bunun orada ateş olmasını gerektirmediğini söyler. Eğer dumanın feleğe yaklaştığında yanmak sûretiyle kuyruklu yıldızlar oluşturduğunu ileri sürecek olsalar, sıcak demir ve havanın yakıcılığı üzerinden yakıcılığın sadece ateşin bir özelliği olmadığı şeklinde cevap verilir.¹¹⁶ Yanan kandilin ateşinde görülen delik de hava olup bu konuda delil oluşturmaz. Ateşin yanma şiddeti ile şeffaflaşarak havaya dönüşmesi arasında doğru orantı olduğunu söyleyen Sühreverdî, yanan kandilde gözlemlenen bu boşluğu da ateşin şiddetine bağlar.¹¹⁷

Meşşâîlerin kurunun kolaylıkla şekil almadığı ve aldığı şekli terk etmediği yönündeki iddialarına değinen Sühreverdî, kandilin fitili üzerinde yanan ateşin bu kabulle uyuşmadığını söyler ve feleğe yakın olan şeyleri de buna dâhil eder. Bütün

¹¹⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 113; çev., s. 484, 485; Şirâzî, *Şerhi Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 404, 405. İbn Sînâ'nın dört unsur, kuruluk, yaşlık ve zor şekil almaya dair ifadeleri için bkz: İbn Sînâ, *Semâ ve Âlem*, s. 31, 33, 34, 36, 40; Fârâbî'nin dört unsur ve niteliklerine dair değinileri için bkz: Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 210; Fârâbî, *Harfler Kitabı: Kitâbü'l-Hurûf*, s. 43, 44.

¹¹⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 113; çev., s. 488, 489.

¹¹⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 113; çev., s. 484, 485. İbn Sînâ taş gibi ağır cisimlerde sıcaklığın yabancı bir şey, dolayısıyla araz olduğunu söyler. Ayrıntılar için bkz: İbn Sînâ, *Semâ ve Âlem*, s. 34, 35.

¹¹⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 113; çev., s. 484-487. Şirâzî ise tersinden bir örnek vererek yanan yaş odundaki ateşin zayıflığı nedeniyle dumanın fazla olduğunu söyler. Ayrıntılar için bkz: Şirâzî, *Şerhi Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî*, s. 405; İbn Sînâ, *Semâ ve Âlem*, s. 35.

bunlar şiddet ve zayıflık açısından farklılaşan sıcak havadan ibarettir. Ateşin kurutma özelliği olduğunu reddeden Sühreverdî kurutmayı ıslaklığı gidermek olarak tarif eder ve ateşin kurutucu değil, saydamlaştırma ve buharlaştırma özelliğine bağlı olarak ıslaklık giderilir. Dolayısıyla unsurlar üç tanedir.¹¹⁸ Bunun yanında Sühreverdî ayrı bir unsur kabul edilmeksizin sıcak havanın ateş olarak isimlendirilebileceğini söyler.

İbn Sînâ'nın ateşin yaş ve sıcak bir şey olması durumunda havaya dönüşeceği ve daha yükseğe çıkma eğiliminde olmayıp olduğu yerde kalacağı iddiasını aktaran Sühreverdî havanın sıcaklığı arttıkça yükselme eğiliminin de arttığını söyler ve ısınan havanın ateşe dönüşmeyip daha latif hale geldiğini iddia eder. Aynı şekilde ateşin Meşşâîlerin iddia ettikleri şekilde yükseldiğinin gözlemlenmediğini ifade eder.¹¹⁹ Feleğin hareketi nedeniyle çevresini ısıttığı ve ortaya çıkan ateşin/meteorun Dünya'ya ulaştığı iddiasına karşı çıkan Sühreverdî bu meteorun zorlayıcı bir kuvvetle yeryüzüne inemeyeceğini düşünür. Çünkü bu zorlayıcı kuvvet felek olsa dairesel hareketi nedeniyle yörüngesine doğru iterdi. Yükselme tabiatında olan ateşin soğuduğu için yeryüzüne indiği iddia edilse bu sefer de inen şey ateş olmazdı. Netice itibarıyla ateş basit veya bileşik müstakil bir cisim değildir.¹²⁰

2. Sühreverdî'nin Kelâmcılara Yönelttiği Eleştiriler

Kelâmcılar Sühreverdî'nin çok nadiren muhatap olarak eleştirdiği bir ekoldür. Asıl olarak kendisi **Hikmetü'l-İşrâk**'te Meşşâî felsefecileri karşısına alır. Kelâmcılar hem Meşşâîlerce hem de Sühreverdî tarafından düşüncelerini zayıf delillere dayandıran ve çelişkili, imkânsız görüşleri savunan bir ekol olarak görülür. Çünkü kendilerini burhan ehli olarak görürler ve burhan kesin delillere dayanır. Oysa kelâmcılar cedelci bir üslubu benimserler ve temel amaçları meşhur olan (*meşhûrât*) ve doğru kabul edilen (*müsellemât*) öncüllerle karşı tarafı ikna etme, susturma ve kovma¹²¹ gibi sözlü üstün gelmelerdir. Burada eleştirilen husus aklî ve tabii ilimlerde

¹¹⁸ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 113; çev., s. 486-489.

¹¹⁹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 114; çev., s. 488, 489; Şirâzî bu delilin İbn Sînâ'ya ait olduğunu söyler. Ayrıntılar için bkz: Şirâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 407. Ateşin yükselme eğiliminde olduğu değinisi için bkz: İbn Sînâ, **Semâ ve Âlem**, s. 28, 36.

¹²⁰ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 114; çev., s. 488-491; Şirâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 407; İbn Sînâ, **Semâ ve Âlem**, s. 37, 60.

¹²¹ Şirâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 124.

cedelin kullanılmasıdır.¹²² Cedelciler diye anılan kelâmcıların kullandığı en önemli delillerden biri de analogidir. Sühreverdî kelâmcılara doğrudan iki yerde “Cedelciler” adlandırması ile atıf yapar. Şîrâzî’nin şerhinden de yardım alarak Sühreverdî’nin kelâmcılara; kullandıkları deliller, atomcu düşünce ve Allah Teâlâ’nın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişki üzerinden eleştiri getirdiği söylenebilir. Burada kelâmcılara Sühreverdî öncesi İslam inanç esaslarını temellendirmeye ve savunmaya çalışan herkes dâhil edilebilir. Bunların kimler olduğunun tespiti ve her birinden ayrı ayrı alıntılar yapılması hayli zor olduğu için Sühreverdî öncesi yaşamış ve kelâm tarihinde öne çıkmış bir iki sembol isme başvurmak yeterli olacaktır. Yine Sühreverdî’nin kelâmcılara eleştirileri de doğrudan eleştirileri ile sınırlandırılmıştır. Hem Sühreverdî’nin kelâmcılardan farklılaştığı her konunun dolaylı bir eleştiri olarak ortaya konulması etik açıdan da doğru olmazdı. Çünkü söylemediği bir şey, söylemesi muhtemel diye çıkarsama yapılarak kendisine kesinlik düzeyinde atfedilemez.

2.1. Sühreverdî’nin Kelâmcılara Deliller Konusundaki Eleştirileri

Bu başlık kelâmcıların kullandığı üç delili kapsamaktadır. Bunlar analogi (*temsîl*), sebr ve taksim ve hudûs delilleridir. Aslında her üç delilin de birbirinden tamamen ayrıştığı söylenemez. Hatta Sühreverdî sebr ve taksîmi analoginin iki şeklinden biri olarak ele alır ve kelâmcıların Allah Teâlâ’nın varlığına delil getirdikleri hudûsu analogi başlığı altında eleştirir. Ona göre her üç delil de doğru bilgi için yetersizdir. Bu delillere dair eleştirileri eserlerinde ciddi bir yer de tutmaz.

Analojinin kesin bilgi ifade etmediğini söyleyen Sühreverdî onu, “*aralarındaki ortak bir anlam nedeniyle tek bir yargının iki şeyi de kapsadığının ileri sürülmesidir.*”¹²³ şeklinde tanımlar. Sühreverdî analoginin cedelcilerce¹²⁴ iki şekilde kullanıldığını söyler. İlkinde kapsayıcı anlam hükümle birleştirilir ve biri ortadan kalktığında diğeri de iptal olur. Sühreverdî’nin eleştirdiği nokta cedelcilerin bir konudaki kapsayıcı anlam ile hükmün niçin ayrılamadığını açıklayamamalarıdır.

¹²² Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C:VII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, s. 209

¹²³ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 26; çev., s. 104, 105; a.mlf. *et-Telvîhât*, s. 162, 163.

¹²⁴ Sühreverdî *et-Telvîhât*’ta bunları “Zâhirîler” diye anar. Ayrıntılar için bkz: a.mlf. *et-Telvîhât*, s. 162, 163.

Şîrâzî şerhinde analojiye; evin, parçaların bir araya getirilmesinden oluşması (*müellef*) dolayısıyla hâdis olduğu hükmünün verilmesini örnek verir. Ev bileşik bir varlık olduğu için hâdistir. Âlem de bileşiktir ve dolayısıyla âlem de hâdistir. Evin ve âlemin mürekkep yapıda olması ortak özellik, hâdis olma ise ortak hükümdür. Ortak mana ile hüküm varlıkta ve yoklukta birleşmektedirler. Şîrâzî ev örneğindeki gibi mürekkep ve hâdis olmanın birlikte bulunmasının, başka mürekkep varlıkların hâdis olmasını garanti edemeyeceğini söyler. O zaman mürekkep ve kadîm varlıkların olması mümkündür.¹²⁵

Analojinin ikinci şekli ise “sebr ve taksîm” olarak da isimlendirilen, şeye ait bir takım niteliklerin sayılması ve sayılan nitelikler arasında eleme yapılarak hükmün bir tanesine bağlanmasıdır.¹²⁶ Örneğin evin hâdis olma illetinin, onun mürekkep, mümkün, cevher ve cisim olma özelliklerinden biri olarak belirlenmesidir. Sühreverdî kelâmcıların bu belirledikleri özellikler dışında gözden kaçırdıkları hükme temel teşkil edebilecek başka özelliklerin olup olmadığından emin olunamayacağını söyler. Zaten bir şeyle ilişkili daha önce bilinmeyen pek çok hüküm zamanla anlaşılmıştır.¹²⁷ “*Zikrettiklerimizin dışında bir sıfat varsa onu gösterin!*” şeklinde konuşmanın onların âdeti haline geldiğini söyleyen Sühreverdî böyle bir ifadenin yakîni talep edenlerin işi olmadığını söyler. Kelâmcılardan “*Şayet başka bir sıfat mevcut olsaydı yanımızdaki dağ gibi farkına varır ve onu görmememiz muhal olurdu.*” şeklinde bir söz aktaran Sühreverdî onların bu benzetmesini kabul etmez ve sıfatlarla itibarların dağ kadar açık olmadığını söyler.¹²⁸

¹²⁵ Şîrâzî bu analojinin birinci türüne eski cedelcilerin “tard” ve “aks”, yenilerin ise “deverân” dediklerini söyler ve fukahânın da analojiyi kullandığını ifade eder. Ayrıntılar için bkz: Şîrâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 125. Sühreverdî'nin, Şîrâzî'nin ifadelerine yakın bir anlatısı için bkz: ; a.mlf. **et-Telvîhât**, s. 164, 165.

¹²⁶ Gazzâlî ise sebr ve taksîmi “önce konu iki kısma ayrılır, sonra bunlardan biri iptal edilir. Böylece biz ikinci kısmın doğru olduğunu biliriz.” şeklinde tarif eder ve “Âlem ya hâdistir ya da kadîm. Onun kadîm olması imkânsızdır. Bu nedenle, kaçınılmaz olarak hâdis olması gerekir.” örneğini verir. Ayrıntılar için bkz: Gazzâlî, **İtikadda Orta Yol**, neşr ve ter. Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012, s. 29.

¹²⁷ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 26; çev., s. 106, 107; Şîrâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 126; Sühreverdî bileşiklik dışındaki konuya ait diğer nitelikleri bir başka eserde C'lik, B'lik ve D'lik şeklinde sayar. Ayrıntılar için bkz: a.mlf. **et-Telvîhât**, s. 164, 165.

¹²⁸ Sühreverdî, **et-Telvîhât**, s. 164, 165.

Kelâmcılar ev örneğindeki bileşik olmaklık gibi sadece hükme temel teşkil eden özelliğin hükmün illeti olduğunu, şeyin var olan diğer özelliklerinin hükme ulaştırmayacağını iddia ederler. Sühreverdî kelâmcıların bu düşüncelerini; şeyin hükme temel teşkil etmeyen diğer özelliklerinin başka konularda bulunmasına rağmen hükmün o konuda ortaya çıkmadığını veya ancak hükümle kendilerinin hükmün illeti olarak gördükleri özelliğin birlikte bulunduğunu söyleyerek iddialarını ortaya koymaya çalıştıklarını söyler. Bir başka ifadeyle konuya ait bileşiklik dışındaki diğer nitelikler, bileşik olma özelliğinden ayrı olarak bulundukları başka konularda hudûsu gerektirmemişlerdir. Bilakis hudûs daima bileşik olma özelliği ile birliktelik göstermiştir.¹²⁹ Örneğin evin imkânı hâdis olmasının illeti olamaz. Yoksa Allah Teâlâ'nın sıfatlarının da hâdis olması gerekir. Aynı şekilde evin cevher veya cisim olması da hâdis olmasının illeti olamaz. Aksi halde bütün cisimlerin ve cevherlerin böyle olması gerekir.¹³⁰ Sühreverdî sebr ve taksim delillendirmesini, hükme illet teşkil ettiği iddia edilen özellikler dışındaki nitelikleri yok saymak olarak niteler. Ona göre hüküm, illeti kabul edilen özellik veya sayılan diğer bütün özellikler dışında aslın kendine has yapısına ve bireyselliğine de dayanabilir.¹³¹ Bu Sühreverdî'ye göre illeti kesin olarak içermesi nedeniyle daha ihtiyatlı¹³², dolayısıyla doğrudur. İhtiyatlı olandan vazgeçildiğinde hükmün illeti olan nitelik ikişerli, üçerli ve başka sayılarda olabilir ki illete dâhil olan ve olmayan niteliklerin ayrıştırılması hiç de kolay değildir.¹³³ Sühreverdî, cedelcilerin belirledikleri niteliğin başka bir mevzuda müstakil bulunabileceği iddiasını, bu vasfın iki illetten birisinin parçası olup hangisine bitişirse bitişsin hükmü gerektirebileceği ihtimali nedeniyle reddeder. Ona göre ayrıca sıcaklık gibi bir tek genel hükmün; hareket, ışık ve sıcak bir cisme yakınlık gibi birden fazla illeti olabilir.¹³⁴ Hem ayrıca genel bir hükmün farklı konularda farklı illetleri de olabilir. Sühreverdî kelâmcıların bunu inkâr ettiklerini ancak inkârlarına delil olarak analogiyi kullandıklarını söyler. Kelâmcılar sıcaklığın birden fazla illeti olduğu

¹²⁹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 26; çev., s. 106, 107; a.mlf. **et-Telvîhât**, s. 164, 165.

¹³⁰ Şirâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî**, s. 126.

¹³¹ Sühreverdî, **et-Telvîhât**, s. 164, 165.

¹³² Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 26; çev., s. 106, 107; a.mlf. **et-Telvîhât**, s. 164, 165.

¹³³ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 26; çev., s. 108, 109; a.mlf., **et-Telvîhât**, s. 164, 165; Şirâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî**, s. 127.

¹³⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 27; çev., s. 108, 109; Şirâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî**, s. 127.

iddiasına karşı, değinildiği üzere genel bir hükmün birden fazla illeti olması durumunda, hareketin hareket dışında bir illeti olacağını söylemişlerdir. Sühreverdî'nin buna eleştirisi, delil kabul ettikleri analojinin temelinin bir kısmını yine analogi ile ortaya koymaya çalışmalarıdır.¹³⁵ Sühreverdî genel bir hükmün pek çok illeti olmasının, onların şahitteki yani asıldaki bir hüküm veya şartın gâipteki yani fer'deki bir hüküm veya şarta delâlet ettiği tezini iptal ettiğini söyler. Çünkü genel veya müşahhas bir şeyin pek çok illeti ve şartı olabilir.¹³⁶ Sühreverdî analogi konusundaki eleştirilerini kelâmcılardan son bir alıntı ile noktalar. Onlara göre asılda (*eş-şâhit*) yani delilde bir şeye delâlet eden şey, aynı şeye (*delle 'alâ mislihi*) fer'de de yani delil getirilen şeyde de delâlet eder. Sühreverdî iddiaya; bu şeyin genel hükme delâletinin zâti olması halinde, onun delile ve medlule nispeti eşit olacağından analogiye gerek kalmaz diyerek cevap verir. Aksi halde önceki söylenilenler geçerli olur.¹³⁷ Sühreverdî bu son iddianın birinci ihtimalde bir tümdengelimle ulaştığını düşünmektedir. Diğer ihtimal zaten kendisi için delil olmak bakımından bir anlam ifade etmemektedir.

Sühreverdî'nin esasında **Hikmetü'l-İşrâk**'te kelâmcıların kullandığı hudûs delilini doğrudan eleştirdiği görülmez. Ancak yukarıda ele alınan analogi bahsiyle ilgili kısımlar kelâmcıların hudûs delili ile ilişkilenebilir. **Et-Telvîhât** Sühreverdî'nin her ne kadar Meşşâî tarzda yazmış olduğu bir eser olsa da, eserlerinden takip edilebildiği kadarıyla âlemin hudûsu ile ilgili görüşlerinin daha sonra değiştiği söylenemez. Dolayısıyla bu eserde daha açık bir şekilde yer alan analogi-hudûs ilişkisinin Sühreverdî tarafından savunulmaya devam ettiği söylenebilir. Şîrâzî de şerhinde konuyu işlerken hudûs deliliyle ilişkilendirmektedir. Bu bağlamda hudûs delilinin ne olduğuna kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Hudûs kelâmcıların Allah Teâlâ'nın varlığını ispat için kullandıkları en temel delillerden bir tanesidir. Âlemden kasıt filozoflarda olduğu gibi Tanrı dışındaki her

¹³⁵ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 27; çev., s. 110, 111; Şîrâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 128.

¹³⁶ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 27; çev., s. 110, 111; Şîrâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 128.

¹³⁷ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 27; çev., s. 110, 111; Şîrâzî, **Şerhi Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 128.

şeydir. Hâdis ise bir zaman yok iken (*ma'dum*) sonradan var olan (*mevcûd*) anlamına gelir.¹³⁸ Hudûs delilinin temel önermeleri şu şekildedir: Âlem hâdistir. Her hâdisin bir muhdise ihtiyacı vardır. Âlemin muhdisi Allah Teâlâ'dır. Hudûs delili bu temel önermelere ve bu önermelerin temellendirilmesine dayanır. Filozoflarla kelâmcılar arasındaki fark hudûsun zamansallığı ile ilgilidir. Filozoflar Tanrı ile âlem arasında illet-ma'lûl ilişkisine dayanan zâtî hudûsu kabul ederler ve âlemin zamansal olarak ezeli olduğunu savunurlar. Âlemin ezeli olduğu iddiasının dayanağı ise daha önce de değinildiği üzere Tanrı'nın bütün yönlerden bilfiil olması ve fiilinde gecikmenin öngörülememesiydi. Zira Tanrı'nın bir eseri olarak âlemin zaman içerisinde var olması durumunda, O'nda daha önce olmayan ancak sonradan ortaya çıkan ve âlemin varlığını gerektiren bir potansiyellik söz konusu olur. Buna karşı kelâmcılar âlemin zâtî hudûsunun dışında zamansal olarak da sonradan olduğunu iddia ederler. Kelâmcılar âlemin ezeli bir taşma ile varlığa gelişini kabul etmez ve özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcıları irade ve tercih etmeyi öne çıkararak fâil-i muhtar bir Tanrı anlayışı ortaya koyarlar.¹³⁹ Kelâmcılarda Tanrı'nın mükemmelliği, bizzat her bir şeyin yapıcı ve tercih edeni olması hasebiyle kudret ve irade üzerinden kurgulanır. Filozoflar ise O'nun mükemmelliğini, bütün yönlerden bilfiil olmasını, her şeyden müstağni oluşunu ve sahip olduğu cömertliği öne çıkararak bir Tanrı temellendirmesi yapmışlardır. Kelâmcıların hudûs delili Sühreverdî ve diğer sudûrcu filozoflar açısından sudûrun gecikmesi anlamına da gelir. Kelâmcıların Allah Teâlâ'nın sıfatlarını zâta indirgeme hususunda filozoflara yaptıkları atâlet eleştirisini Sühreverdî ve diğer filozoflar kelâmcılara yöneltebilirler. Sudûrun veya kelâmcıların diliyle hudûsun zaman içerisinde olması, Tanrı'daki bir potansiyelin daha sonra açığa çıkması anlamına gelir. Bir diğer ifadeyle hudûs öncesinde Tanrı işlevsiz ve âtıl bırakılmış olur. Bu bağlamda bizim değerlendirmemiz, Sühreverdî'nin hudûs eleştirisinin temelde analogi olmadığı yönündedir. Arka plandaki asıl gerekçe Tanrı'nın bütün yönlerden birlik sahibi olduğu

¹³⁸ Gazzâlî, **İtikadda Orta Yol**, s. 37, 38. Cüveynî âlemi "Allah ve O'nun zâtî sıfatları dışında var olan her şeydir." şeklinde tanımlar. Ayrıntılar için bkz: İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, **İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd**, ter., Adnan Bülent Baloglu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, 2. bsk., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s. 37.

¹³⁹ Hudûs delili hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz: el-Cüveynî, **İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd**, s. 36 vd.; Gazzâlî, **İtikadda Orta Yol**, s. 29 vd. Filozofların âlemin ezeli olduğu iddialarına Gazzâlî'nin eleştirisi ve reddiyeleri için bkz: Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife**, neşir ve tercüme: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, 6. bsm., İstanbul, Klasik Yayınları, 2014, s. 14-56

ve fiilinde gecikmenin mümkün olmadığı kabulüdür. Çünkü kelâmcıların zamansal hudûs anlayışı sudûrcu paradigmaya aykırıdır. Hem ayrıca Sühreverdî'nin kullandığı kimi argümanlar da analogi eleştirisine maruz kalabilir. Buraya kadar yapılan açıklamalar, Sühreverdî'nin nerede konumlandığını görmek açısından yeterlidir. Bunun yanında kelâmcıların hudûs temellendirmeleri ve filozofların bu temellendirmelere eleştirileri bir bahsi diğerdir. Zira temel alınan **Hikmetü'l-İşrâk**'te ve diğer pek çok eserinde Sühreverdî, özel bir hudûs eleştirisi yapmamaktadır. Daha önceki yer verilen bilgiler ışığında bu konuda söylenebilecek nihai cümle Sühreverdî'nin kelâmcıların hudûs görüşüne karşı olduğudur.

2.2. Sühreverdî'nin Atom Konusundaki Eleştirileri

Atom (*el-cevheru'l-ferd/el-cüz'üllezi lâ yetezezâ*) anlayışı, analogi bahsi ile birlikte Sühreverdî'nin kelâmcıları görünür bir şekilde muhatap alarak eleştiri getirdiği iki konudan biridir. Analogi bahsinde de atom eleştirisinde de muhatapların kelâmcılar olduğu bellidir. Hatta kelâmcılara gönderimde bulunan herhangi bir lafız kullanmamasına rağmen eleştirilerin onlara yöneldiği açıktır. Çünkü atom düşüncesi kelâmcıların öne çıktığı konulardan bir tanesidir.

Sühreverdî kelâmcıların atom fikrini bilkuvv ve olanı bilfiil olarak almaktan kaynaklanan bir yanılgı diye tasvir eder ve onlardan şöyle bir alıntıda bulunur: “*Cisim vehimde ve akılda bölünemez parçalara varıncaya kadar bölünebilir. Binaenaleyh eğer cisim sonsuza kadar bölünebilseydi, kendisi ve parçası sonsuza kadar bölünebilmeyi kabul etmeleri bakımından eşit olacakları için miktarları aynı olurdu. Oysa parçanın bütüne eşitliği imkânsızdır.*”¹⁴⁰ Buradaki bölünme bilfiil olmayıp bilkuvv ve mevcuttur ve cismin bir şeye denk veya ondan farklı olduğunu gösteren parçaları yoktur. Sühreverdî kelâmcıların bu durumu fark edemediğini düşünmektedir.¹⁴¹ O zihinsel bölünme ile hariçteki bölünme imkânlarının birbirinden farklı olduğunu ve vehimde ve akılda bölünemez parçalara ulaşmanın imkânsız olduğunu savunmaktadır. Eşdeğer ifadeyle cismi oluşturduğu söylenen atomların

¹⁴⁰ Yakın ifadeler için bkz: Osman Demir, **Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 82. Ayrıca bkz: Mehmet Bulğen, **Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, s. 251 vd.

¹⁴¹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 56; çev., s. 252, 253.

zihinde dahi bölünemez olduğu iddiası geçersizdir. Akılda ve vehimde ve hatta hariçte, cisim olmayan ancak cismi oluşturduğu varsayılabilecek atom benzeri her parça tekrar bölünebilir ki bunun sonu yoktur.¹⁴² Sühreverdî öncelikle zihin ve hariç arasındaki böyle bir eşitleyeme karşı çıkar.

Sühreverdî'nin eleştirdiği bir diğer nokta cismin temeline böyle bölünemez olduğu iddia edilen bir parça yerleştirildiğinde ve cismin bunlardan meydana geldiği söylendiğinde bu parçanın bölünemezliğinin savunulamayacağına yöneliktir. Yukarıdaki atom savunusunda bölünemez bir atomun varlığı, bölünebilir olması durumunda parçanın bütün ile eşit olacağı tezine bağlanmıştır. O, cismin kendisine indirgenebileceği bir şekilde bir bireyselliğe sahip hakiki parçaların varlığını kabul etmez. Bu parçalardan ancak zihinde bilkuvve olarak söz edilebilir ki bu bilkuvve parçalar zihinde olmaları itibarıyla bölünemezliğe kapalıdır. Bir diğer deyişle zihinde varsayılan her bir parça bölünmeye konu edilebilir. Böyle parçaların hariçte varlığı sabit olmadığına göre onların yani atomların birbirlerinden farklı veya birbirlerine eşit olmaları söz konusu değildir. Bu bağlamda yukarıdaki sonsuz bölünme durumunda parça-bütün eşitliği ortaya çıkacağı iddiasına Sühreverdî sonsuzların, hassaten bilkuvve sonsuzların birinin diğerinden az veya çok olmamasını gerektirecek bir şartın olmadığını söyler. İçerisinde sonsuz sayıda binliğin olduğu bir küme zihnen var sayılabilir. Bu binlikler, kendi birey sayılarından daha çok olan yüzlükler ihtiva edebilirler. Sühreverdî'ye göre bu durum her ikisinin de sonsuz olmasına zarar vermez.¹⁴³ Dolayısıyla atom gibi bölünemez bir parça kabul edilmediğinde parça ile bütünün eşit hale geleceği iddiası geçersizdir

Sühreverdî cisim için bölünemez bir parçanın gerekliliğini çürütmeye yönelik bazı deliller ortaya koymaya çalışır. Bunlardan bir tanesi uzamla ilişkilidir. Cismin bir cüzü kabul edilen atom, bulunuş itibarıyla farklı yönlerde uzama sahip olacaktır. Atomun bir yöne olan uzamı diğer yöne olandan farklı olacağına göre zihni olarak böyle bölünemez bir parça tasavvur etmek imkânsızdır.¹⁴⁴ İkinci delilinde ise yan yana

¹⁴² Sühreverdî, **et-Telvîhât**, s. 210, 211.

¹⁴³ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 56, 57; çev., s. 252, 253. Sühreverdî iki sonsuzluğun eşit olmadığını söyleyerek aynı örneği binlikler ile onluklar üzerinden de verir. Ayrıntılar için bkz: a.mlf., **et-Telvîhât**, s. 214, 215.

¹⁴⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, s. 57; çev., s. 252-255; a.mlf., **et-Telvîhât**, s. 210, 211.

bir doğru halinde dizilmiş ve birbirine değen üç atom örneği verir. Ortadaki atom diğer iki atomun her ikisine de değmektedir. Sühreverdî bu ortadaki atomun diğerlerine temas eden yüzeylerinin farklı olması gerektiğini söyler. Bu atomun diğer iki atoma değen ve değdiği kısımların arasında kalan olmak üzere üçe bölünebileceğini söyler. Zira arada kalan atomun diğer atomlardan birine temas ettiği yüzeyin, diğerine temas ettiği yüzeyle aynı olması ve arada yer alması hasebiyle diğerlerinin birbirine temasına engel olmaması imkânsızdır.¹⁴⁵ Bu minvalde Sühreverdî birkaç benzer örnek daha verir. Özetle işaret edilecek olursa bunlar: bir şeye altı yönden birleşmiş altı atomun hareket ettirilmesi ve altı atomun birleştiği yapının yönlerde aynı hizaya sahip olmaması bölünmeyi gerektirir. Aynı şekilde dönen bir değirmen taşının merkeze yakın parçalarının uzak parçalarına oranla daha az hareket etmesi de bölünmeyi doğurur. Atomlardan oluşan bir kürenin başka bir şeye teması durumunda da, temas eden ve kürenin parçası olan atomun beş yönü kürenin diğer parçaları ile ittisal nedeniyle, altıncı yönü ise temas ettiği şey nedeniyle dolu olup yine bölünme söz konusu olur.¹⁴⁶ Bütün bunlar atomdaki bölünmezlik iddiasının bir şekilde aşıldığını ve atomun bölünebildiğini gösterir.

Sühreverdî bir de cisimlerin sınırlı sayıda değil de her bir cisimde sonsuz sayıda atom olduğu görüşünü ele alır. Eğer böyle bir durum söz konusu ise sonsuz sayıda atoma sahip bir cisimden sınırlı sayıda bir miktar alınıp tekrar onunla birleştirildiğinde hacminin artması beklenir. Artmıyorsa sonsuz sayıdaki atomun da miktara bir katkısı olmaz. Eklenen sınırlı sayıdaki atom cismin miktarını artırıyorsa sınırlı sayıdaki cüzlerden oluşan bir cisim olduğu ortaya çıkar. Cisimler hacimli ve uzam sahibi olduklarına göre parçaları ile miktarları arasında doğru orantı olmalıdır.

¹⁴⁵ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, s. 57; çev., s. 254, 255; a.mlf., **et-Telvîhât**, s. 210, 211; a.mlf., **Nûr Heykelleri**, s. 31 Gazzâlî atomun reddi ve bölünebilirliği konusunda filozofların geometrik delilleri olduğunu söyler ve yukarıdaki anlatımda yer alan atomların birbirine temas etmesi üzerinden geliştirilmiş delile yer verir. Ancak çözümü uzun bir mesele deyip bu delile cevap vermez. Açıkçası kendisinin **Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife** ve **İtikadda Orta Yol** isimli eserlerinde atom konusunda en azından gevşek bir tutum takındığı söylenebilir. Bulğen de bu gözlemi doğrulamaktadır ve Gazzâlî'nin mistik bir tavır benimsemesinin bunda etkili olduğunu söylemektedir. Ona göre kelâmda Gazzâlî ile başlayan müteahhirin dönemi aynı zamanda bir paradigma değişimine de işaret etmektedir ve bu değişimde Gazzâlî'nin etkisi ile daha önce katı bir şekilde savunulan atom nazariyesi VI/XII. yüzyıldan itibaren etkinliğini yitirmiştir. Dolayısıyla Gazzâlî bir atom savunucusu değildir denilebilir. Ayrıntılar için bkz: Mehmet Bulğen, **Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, s. 315-323.

¹⁴⁶ Sühreverdî, **et-Telvîhât**, s. 210-2013.

Bölünmenin bilfiil olmadığını söyleyen Sühreverdî, cismin duyudaki algılanışı gibi kendinde tek bir şey olduğunu ve parçalanma ile parçalanarak ortadan kalktığını söyler. Cisim için sonsuz bölünen bir şey tasavvur edilemez.¹⁴⁷



¹⁴⁷ Sühreverdî, **et-Telvîhât**, s. 212-215.

SONUÇ

Üç bölümde tamamlanan bu çalışma Sühreverdî'nin sudûr düşüncesine odaklanmıştır. Birinci bölümde Sühreverdî'ye etkilerini görmek ve aradaki farklılıkları ortaya çıkarabilmek için Fârâbî ve İbn Sînâ özelinde Meşşâî sudûr öğretisi özetlendi. Meşşâîler kendi sudûr düşüncelerini açıklarken hatırlanacağı üzere varlığın zorunluluğu, kendi ilkesini idrak ve “*Bir'den ancak bir çıkar*” gibi ilkeleri benimsemişlerdir. Sühreverdî de bu ilkeleri benzer şekilde devam ettirmiştir. Yalnız kendi ilkesini idrak prensibinde Sühreverdî, akletmeyi ve idraki sudûrun ilkesi olmaktan çıkarmıştır. Varlık Meşşâîlerde Zorunlu Varlık'tan bir taşmadır. Bu taşmanın illeti olma noktasında O'nun akletmesi, kendini bilmesi ve cömertliği öne çıkar. Bunların yanında Zorunlu Varlık bütün yönlerden birdir ve O'ndan böyle olması itibariyle sadece tek bir akıl sudûr eder. Sudûr eden ilk varlığın akıl olması O'nun âkil, mâkul ve mahza akıl olmasının sonucudur. Çünkü sudûr aynı zamanda bir benzeşme kuramıdır. Mümkün varlıkları var ederken Zorunlu Varlık'ın yönelmek, arzu etmek anlamında bir iradesi söz konusu değildir. O, kendisinden meydana gelenden razıdır ancak ona yönelmiş değildir. Âlem O'nun fiilinde gecikmenin imkânsız olması dolayısıyla ezeldir. O'ndan sudûr eden ilk akıl dolayımında sırasıyla diğer akıllar ve bu akıllara bağlı olarak felekler sudûr eder. Felekler maddi varlıklardır ve onların soyut bir varlık olan nefsleri vardır. Ay-üstü âlemdeki her bir feleğin ve nefsinin, kendisinden sudûr ettiği illeti olan akla bir yönelmişliği vardır. Bu manada akılların sayısı feleklerle sınırlıdır. Bu akılların sonuncusundan ise ay-altı âlem ve onun içerisindeki türler ortaya çıkar. Felekler oluş-bozuluşa uğramayan cisimsel varlıklar iken ay-altı âlemde hiçbir varlık yapıları gereği ebedi olamaz. Görüldüğü üzere Meşşâî felsefe kendi içerisinde ikilik barındırır. Ayrıca onlarda varlık bütün var olanlara eşit yüklenir. Birinci bölüm bu şekilde özetlenebilir.

Sühreverdî tevârüs ettiği bu birikimi, çalışmanın bölümlerinde takip edilebileceği üzere, önemli ölçüde benimsemiştir. Bu anlamda Sühreverdî de sudûrcu bir ontolojiye sahiptir. Ancak yinelemek gerekirse Meşşâî sudûr modelinde önemli değişiklikler yapmıştır. Sühreverdî'nin sudûr modeli Meşşâî sudûra göre daha özgün bir yapıdadır. Sühreverdî'nin Meşşâî sudûra yaptığı bu müdahalelerde bizim odaklandığımız nokta, ortaya çıkan yeni sudûr modelinin daha tutarlı ve daha

bütünlüklü olup olmadığıdır. Çalışmanın ikinci bölümünde bu hipotezi işleyen bir betimleme yapmaya çalıştık. Üçüncü bölüm ise ikinci bölümü teyit eder ve eleştirel bir diyalektik içerisinde daha iyi anlaşılmasını sağlar bir rol üstlenir.

Sühreverdîci sudûrun farklılaştığı konuların başında varlık kavramını itibarileştirmesi gelir. Bu itibarileştirme çabası, varlık yerine nûru ikame etme isteğine bağlanabilir. Sühreverdî varlık kavramının var olan her şeye aynı ölçüde yüklenmesini kabul etmez. Varlık kavramının bütün var olanlarda ortak bir anlam olarak bulunması belirsizliklerle ma'lûldür. Tarafımızdan yapılan bir çıkarsama ile Sühreverdî bir nevi bu ortak varlık anlamının var olanlarda ne olarak bulunduğunu sorar. Mevcut var olanların, varlık anlamına aynı derecede gönderme yaptığı ve sahip olduğu düşüncesi, Sühreverdî açısından mevcudâtın hariçte bu ortak varlık anlamının dışında bir şeylerle ayrışmalarını gerektirir. Çünkü varlıklar var olmaklığa aynı derecede sahiplerse onların birbirinden ayrışmaları, ortak yönlerinin dışında bir şeyle gerçekleşmelidir. Eşdeğer ifade ile varlıklar var olmayan bir şeyle özelleşmelidir. Bu çıkarsamanın dayanağı için Sühreverdî'nin üçüncü bölümde konuyla ilgili yaptığı eleştirilere ve daha özelde Zorunlu Varlık'ın zorunluluğunun dayanağını sorgulamasına bakılabilir. Sühreverdî'nin varlığın aynı derecede sahip olunan ortak anlam olmasına yönelik eleştirisine geri dönülecek olursa Meşşâîlerdeki bu haliyle varlık; belirsiz, hariçte var olma istidadı olmayan bir boş gösterendir. Sühreverdî'de var olmak belirli olmakla yakından ilişkilidir. Belirli olmak ise nûr olmakla, nûrlu olmakla ve bu nûrluktaki yetkinliklerle ilişkilidir.

İkinci bölümün başlarında temel kavramlar açıklandıktan sonra yapılmaya çalışılan Sühreverdî'nin niçin varlık değil de nûr kavramını felsefesinin merkezine aldığı idi. Nûr ile varlık kavramının lafzî bir ihtilaf olduğu yönünde eleştiriler getirilebilir denilmişti. Nitekim Sühreverdî sonrası Molla Sadra gibi düşünürler onun nûra yükledikleri anlamı varlığa yüklemişlerdir. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere Sühreverdî'nin kendisi ihtilafı lafzi olarak değerlendirmez. Hem Sühreverdî'nin nûr kavramı için lafzilik nitelemesi, çağdaşlarına veya kendisinden önceki düşünürlerle kıyasla yapılabilir. Sühreverdî öncesi teşkîk, daha çok bir mantık terimi olarak ortaya çıkmaktadır. Sühreverdî bu kavramı ontolojisinin merkezi kavramlarından biri haline getirmiştir. Bu manada nûr ve onun teşkîkî bir oluş bildirmesi, Sühreverdî felsefesini

karakterize eden nitelemelerdir. Sühreverdî İshrâkî hikmetin de kurucusu olarak sözlerini Meşşâî filozoflara karşı söylemektedir. Bu bakımdan da Sühreverdî'nin, anlamı Meşşâîler tarafından domine edilmiş varlık kavramı yerine yeni bir içerikle nûr kavramını kullanması makuldür ve lafzi farklılaşma ötesi bir şeydir. Ayrıca Sühreverdî'nin varlığa yönelik itibarilik ve ortak anlam eleştirisi ve onun yerine nûr kavramını merkeze alması monist düşüncesine açılan en önemli kapıdır. Sühreverdî'nin kullandığı kavramsal çerçeve, Meşşâîlere kıyasla, birbiriyle ilişkileri daha anlaşılabilir ve çok daha uyumlu parçalardan oluşur. Bu açıklamalar, çalışmanın ortaya çıkardığı altı çizilmesi gereken sonuçlardandır.

Varlık-nûr farklılaşmasına dair meselelerden sonra yine bu farklılaşma ile de ilgili çalışmanın hipotezini destekleyen Sühreverdîci sudûra dair bulgulara geçilebilir. Bu çalışma başlığında ifade edilen konusunu, Sühreverdî'nin daha tutarlı ve bütünlüklü bir sudûr anlayışına sahip olduğu öngörüsü ile ele almıştır. Nihayetinde ortaya çıkan resim ise büyük ölçüde öngörüü doğrulamaktadır. Bir diğer ifadeyle ortaya çıkan bu çalışma *“Sühreverdî Meşşâî sudûra nazaran daha tutarlı ve bütünlüklü bir sudûr anlayışına sahiptir.”* cümlesini doğrulamaktadır. Bu doğrulamaya dayanak teşkil eden pek çok delil çalışma içerisinde yer almaktadır. Ancak bir genelleme ve basitleştirme yapılacak olursa bu dayanakların beş tane olduğu söylenebilir.

Sühreverdîci sudûrda Meşşâîlerden belli yönlerden farklılaşan bir sudûr anlayışının varlığı ortadadır. Sudûrdaki feyz, varlık taşması anlamı Sühreverdî felsefesinde de önemli ölçüde korunur. Sühreverdî'de nûr, mâhiyet ve zuhûr birlikte düşünülmesi gereken kavramlardır. Sühreverdî'de varlık yani nûr teşkîkî yapıdadır. Ancak bu teşkîk nûr ile ilişkili olan her şeye sirayet etmiş durumdadır. Dolayısıyla mâhiyetlerde, zuhûrda, feyzde, işrâkte ve sudûrda da teşkîk yapısı hâkimdir. Nûrun mâhiyeti, yani hakikati zuhûrdur. Varlık hariçte mâhiyetten ayrı düşünülemez. Nûr bu manada harice nispetle varlığı mâhiyetinden ayırtırlamaz bir yapıdır. Mâhiyetlerin asıl olması da bu bağlamda ve teşkîk üzerinden anlaşılmalıdır. Sühreverdî'de mâhiyetler asıldır çünkü varlık mutlak olarak değil bir şey olarak var olabiliyor. Bir şey olmak demek belirli olmak demektir. Mâhiyetler asıldır çünkü kendi aralarında tamlık, kemal ve noksanlık bakımından ayrışır. Cisimlik mâhiyetine sahip olanla nûrluk mâhiyetine sahip olanın var oluş tarzı aynı değildir. Nûr bizâtihi zâhirken

cismin varlığı, yani zuhûru ârız nûrladır. Nûru'l-Envâr da mâhiyetindeki kemal ve tamlık sebebiyle varlığında illete ihtiyaç duymaz. İfade dilenler doğrultusunda Sühreverdî'nin teşkîki bir varlık anlayışına sahip olması, hipotezimizi doğrulayan beş temel dayanaktan bir tanesidir. Çünkü varlıkların ortak bir anlama farklı derecelerde gönderme yapmaları sudûr anlayışı ile daha uyumludur ve bu teşkîk anlayışı Sühreverdî'yi daha tutarlı ve bütünlüklü bir düşünür yapmaktadır.

Çalışmanın hipotezini doğrulayan beş temel dayanaktan bir diğeri kavramsal şemalarla ilgilidir. Sühreverdî'de âlemin Tanrı'dan sudûru, daha genel bir ifadeyle ise ontoloji; nûr, zuhûr, mâhiyet, işrâk, feyz, teşkîk ve sudûr kavramları üzerinden şekillenir. Sühreverdî'nin sudûr düşüncesinde Meşşâîlerden farklılaştığı bütün hususlar, sayılan kavramlar ve bu kavramların kendi aralarındaki ilişkinin sonuçlarıdır. Sühreverdî'nin sudûr kavramları Meşşâî sudûr kavramlarına göre kendi aralarında daha uyumludurlar ve birbirlerini tamamlarlar. Dolayısıyla Sühreverdî'nin varlığı merkeze alan Meşşâî sudûr kavramları yerine nûru merkeze alan kendi kavramlarını ikame etmesi, kendi sudûr anlayışının tutarlılığını ve bütünlüğünü artırmıştır. Çalışmanın birinci ve ikinci bölümlerinin kıyaslanması bu iddiayı doğrulayacaktır. Ancak **Hikmetü'l-İşrâk**'in Arapça metni üzerinden yapılacak bir kıyaslama daha doğru sonuçlar verecektir.

Akletmenin sudûrun illeti olmaktan çıkartılması, nûrluk anlamı ile; varlığın akli itibar olması, kendinde belirsiz ve teşkîke kapalı olması ile; mâhiyetlerin asıl olması, kendi aralarında sahip oldukları tamlık ve yetkinlik üzerinden derecelenmeleri anlamında teşkîki kabul etmesi ve belirsiz olmaması ile; türlerin efendilerinin varlığı, eşref-i imkân kaidesi ile o da nûrun teşkîki ile; somut ışığın nûr olması ve cismin araz ile kurulması ise yine nûr ile doğrudan ilişkili olan meselelerdir. Bunlar Sühreverdî'nin Meşşâîlerden farklılaştığı ve yerine göre de onlara cevap olarak geliştirdiği başlıca yenilikleridir. Sühreverdî Meşşâî felsefenin sorunları görerek daha tutarlı, onların akıllar düşüncesine göre nûr üzerinden daha derinlikli monist bir felsefe kurmuştur. Varlığın tek bir ilkeden çıktığı sudûr gibi bir ontolojide monist bir yaklaşım elbette daha tutarlı olacaktır. Ancak gözlemlenen düaliteleri monist çerçevede izah edebilmesi koşulu ile bu böyledir. Meşşâî sudurdaki düaliteler ortadadır. Bu bağlamda akıl-cisim ikiliğinde Sühreverdî'nin teşkîk üzerinden gitikçe somutlaşan bir nûr anlayışına sahip

olmasını ve ay-altı âlem, ay-üstü âlem ayrımında miktar temelinde semavi cisimlerle yeryüzündeki cisimleri aynı temele dayandırmasını daha başarılı bulduğumuzu belirtmeliyiz. Bağlayacak olursak Sühreverdî'nin nûr üzerinden gerçekleştirdiği bu özcü monist sudûr anlayışı, temel öngörü cümlemizin bir diğer önemli dayanağıdır.

Sühreverdî açısından feleklerin ilk dokuz akıldan sudûr etmesi ay-üstü âlemi açıklamada hatalı bir argümandır. Benzer şekilde ay-altı âlemdeki türlerin de Faal Akıl üzerinden açıklanması, cisimsel âlemin güzelliklerinin ve hikmetlerinin daha fazla olması gibi çelişkiler doğurmaktadır. Sühreverdî'nin feleklerin sudûru ve sıradüzeni ile Dünya'daki türlerin varlığını, yatay bir nûrlar tabakası inşa ederek türlerin efendileri üzerinden açıklaması, Meşşâî sudûrun sorunlarına verdiği bir cevaptır ve hipotezimizin dördüncü temel dayanağını oluşturur. Sühreverdî'nin Meşşâî sudûra eklediği yatay tabaka, hem kozmolojik düzenin hem de Dünya'daki türsel çokluğun izah edilmesinde elini güçlendirmiştir. Türlerin efendileri diye nitelenen kâhir nûrlar Sühreverdîci sudûru daha özgün, daha tutarlı ve bütünlüklü yapmıştır.

Madde-sûret teorisini reddederek miktar temelli ârız nûrlarla varlık gösterebilen bir cisim düşüncesi geliştirmesi de Sühreverdî'nin öne çıktığı meselelerdendir. Sühreverdî miktar temelli cisim anlayışı ile hem madde-sûret düalitesini hem de ay-üstü âlem, ay-altı âlem ikiliğini aşmaya çalışmıştır. Miktar düşüncesinin semavî cisimlerle yeryüzündeki cisimleri ortak bir zeminde buluşturma noktasında daha başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Meşşâî sudûrda yer alan bu ikilik Sühreverdî'de belli ölçüde ortadan kaldırılmıştır. Miktar temelli cisim anlayışı da Sühreverdîci sudûru daha tutarlı ve bütünlüklü yaptığını düşündüğümüz farklılıklardandır. Mevzubahis dayanaklar ve farklılıklar Sühreverdî'nin Meşşâîlerin düalist sudûr anlayışında gördüğü eksikliklere müdahaleleri ve eleştirileridir denilebilir. Sühreverdî'nin üçüncü bölümde ele alınan eleştirileri de bu bağlamda çalışmanın kendini pekiştirmesi açısından önemlidir. Bu pekiştirme bir yönüyle Sühreverdî'nin muhaliflerine karşı kendi görüşlerini savunmasıdır. Bir başka açıdan ise onun kendisi gibi düşünmeyenlere nasıl baktığını gösterir.

İfade edilen bulgulara ek olarak çalışmanın eksik kaldığını düşündüğümüz yönlerine de işaret etmek yerinde olacaktır. Bu çalışma temelde **Hikmetü'l-İşrâk**

özelinde ‘Sühreverdî’de âlemin Tanrı’dan sudûru’ gibi bir konuyu değinilen hipotez doğrultusunda ele almayı hedeflemişti. Ancak çalışma bazı detay konularda daha farklı araştırmalar için başlangıç noktaları tespit edebilir. Örneğin ilk feleğin Nûru Akreb’den sudûruna dair Sühreverdî’nin açık ifadeleri vardır. Ancak Sühreverdî diğer feleklerin türlerin efendileri olan nûrlardan sudûr ettiğini söyler. Bunlara ek olarak dikey sıradüzenli nûrların, türlerin efendileri olan nûrlara göre daha az da olsa, feleklerin sudûruna etki ettiğini ifade eder. Buradan anlaşılan feleklerin dikey ve yatay kâhir nûrların ortak ürünü olduğudur. Ancak yine de feleklerin sudûru ile ilgili dakik bulgulara ulaşılammış ve bu meselede küçük boşluklar kalmıştır. Onun dışında Sühreverdî felsefesini karakterize eden nûr, zuhûr, feyz, işrâk, sudûr ve teşkîk gibi kavramlar vardır. Bu kavramların mâhiyetin asıllığı ve varlığın aklî itibar oluşu gibi meselelerle ve kendi aralarında ilişkileri söz konusudur. Çalışma bu bağlamda temel fotoğrafı ortaya koymuştur. Ancak yine de fotoğrafta belli bulanıklıklar mevcuttur ve konu daha ileri düzey araştırmayı hak etmektedir. Bu çalışmanın eksik bıraktığı bir diğer husus ise aynı konunun Sühreverdî’nin diğer eserleri üzerinden yeterince takip ve teyit edilmesidir. Konuyu işlerken Sühreverdî’nin diğer eserlerine belli ölçüde atıflar yapılmış ve çapraz okumalar gerçekleştirilmiştir. Ancak teslim edilecektir ki metinler bazen defalarca okuma üzerine kendisini açmaktadır. Kaldı ki temel alınan **Hikmetü’l-İşrâk** de yerine göre anlaşılması zor bir metindir. Sühreverdî’nin kendine özgü kavram örgüsü de bu zorluğu artırmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alıcı, Mehmet: “Sühreverdî’nin İshrâk Düşüncesini İnşâda Kadim Etimolojilerin Yeri”, **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, Konya, 2014, C. XI, Sy. 2, s. 61-81.
- Alper, Ömer Mahir: “İbn Sînâ”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C. XX, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, s. 322-331.
- Alper, Ömer Mahir: **İbn Sînâ**, 6. bs., Ankara, İsam Yayınları, 2018.
- Altuntaş, Hayrani: **İbn Sînâ Metafiziği**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Aristoteles: **Metafizik**, çev., Ahmet Arslan, 2. bsm., İstanbul, Sosyal Yayınları, 1966.
- Arslan, İshak: Kozmoz’un Sınırlarını Zorlamak: Hikmet’ul-İshrâk şarihleri Sühreverdî’nin Klasik Kozmoloji Eleştirilerini Nasıl Yorumladı?, **Uluslar arası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, 2014, s. 598-605.
- Arslan, İshak: “Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî’nin Miktar Kavramı”, **Nazariyat Dergisi**, İstanbul, 2017, C. 3, Sy. 2, s. 47-68.
- Arslan, İshak; Üçer, İbrahim Halil; Türker, Türker: “Sözün Özü 56.Bölüm (İslam Düşünce Geleneğinde İshrâkîlik)”, (Çevrim içi)

<https://www.youtube.com/watch?v=KAw3wXdHNfU>, 27 Ocak 2021.

Arslan, Mehmet Fatih: “Sühreverdî’nin Heyâkulu’n-Nûr’u Nasıl Anlaşılmalı?: Devvânî ve Deşteki Şerhleri Bağlamında Bir İçerik Analizi”, **İslâmî İlimler Dergisi**, C. XII, sy. 1 (2017 Bahar), s. 239-258.

Aydın, İbrahim Hakkı: “Plotinos ve İki İslam Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ’da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, İstanbul, 2001, Cilt: 14 Sayı:1, s. 171-181.

Aydın, Salih: **Molla Sadra’da Mahiyet Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2018.

Aydınlı, Yaşar: **Fârâbî**, İstanbul, İsam Yayınları, 2008.

Baran, Melisa: **Fârâbî ve İbn Sînâ’da Metafizik Terimi ve Mâhiyeti**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2013.

Bekiryazıcı, Eyüp: **Şihabuddîn Sühreverdî’nin Hikmet-i İsrâk Anlayışı**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2000.

Bekiryazıcı, Eyüp: **Şihâbeddîn Sühreverdî’nin Felsefesinde Ontoloji Problemi**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı,
Doktora Tezi, Erzurum, 2005.

Bulğen, Mehmet: **Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Cihan, Ahmet Kamil: “Sühreverdî’nin nûr ve İnsan Düşüncesi”, **Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Endülüs ve Felsefenin İshrâkîli(leşmesi)ği**, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Cilt: VII, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015, s. 975-990.

Çubukçu, İbrahim Agah: “Sühreverdî ve İshrâkiye Felsefesi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 1968, C. XVI, s. 177-200.

Demir, Osman: **Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.

Demirli, Ekrem: “Ekrem Demirli, Fusûsu’l-Hikem Okumaları, 9.Seminer”, (Çevrim içi) <https://www.youtube.com/watch?v=rZlgMGoYnlw>, 11 Mayıs 2019.

Dînânî, Gülâmhüseyin İbrâhîmî: **Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri**, çev. Alptekin Dursunoğlu, haz., Ozan Kemal Sarıalioğlu, İstanbul, Özsöz Yayıncılık, 2019.

Doğan İlhami: **İbn Sînâ’nın Doğa Felsefesi**, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2005.

- Doğan, Mehmet: **Büyük Türkçe Sözlük**, 9. bsk., Ankara, Rehber Yayınları, 1992.
- Durusoy, Ali: “İbn Sînâ”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C:XX, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, s. 322-331.
- Erdoğan, İsmail: “İşrâki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, C. VIII, S. 23, 2005, s. 127-152.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn: **İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd**, ter., Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, 2. bsk., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Fârâbî: **Ârâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla ve Muzâddâtihâ**, Kahire, Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012.
- Fârâbî: **Es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât**, çev., M. Rami Ayas, Abdülkadir Şehitoğlu, Mehmet S. Aydın, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Fârâbî: **Felsefenin Temel Meseleleri**, çev. Mahmut Kaya, Felsefe Arkivi, sy. 25'ten Ayrı Basım, 1984, s. 203-212.
- Fârâbî: **Harfler Kitabı: Kitâbü'l-Hurûf**, çev., Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî: **Kitâbü's-Siyasetü'l-Medeniyye**, tah.: Fevzi Mitri Neccar, Beyrut/Lübnan, el-Matbaatü'l-Kasülikiyye (Katolik Matbaası), 1998.

Fazlıoğlu, İhsan: “Hakikat ile İtibar: Dış-dünya’nın Bilgisinin Doğası Üzerine –XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme-”, **Nazariyât İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. I, S. 1, (Ekim 2014), s. 1-33.

Gazzâlî; **Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü’l-Felâsife**, neşir ve tercüme: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, 6. bsm., İstanbul, Klasik Yayınları, 2014.

Gazzâlî: **İtikadda Orta Yol**, neşir ve ter. Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012.

Habibi, Muhsin: “Sühreverdî Felsefesinin Mîr Dâmâd’ın Asâlet-i Mâhiyet Teorisine Etkisi”, **Osmanlı ve İran’da İşrâk Felsefesi**, ed. M. Nesim Doru vd., çev. Mahmut Meçin, İstanbul, Divan Kitap, 2018, s. 261-274.

Hüseyin, M. Yusuf: “Varlıkların Prensipleri: Fârâbî’nin Sudûr Doktrininde Temel Prensip”, Çev. Gürbüz Deniz, **Felsefe Dünyası**, (y.y.) Türk Felsefe Derneği Yayını, 2001/1, s. 91-100.

İbn Sînâ, **En-Necât**, çev. Kübra Şenel, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012.

İbn Sînâ: **İşaretler ve Tenbihler: El-İşârât ve’t-Tenbîhât**, ed.: Muhittin Macit, çev.: Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, 4. bsk., İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017.

- İbn Sînâ: **Kitâbü’ş-Şifa: Metafizik**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, C.:I-II, 2. bsk., İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, **Semâ ve Âlem**, çev. Harun Kuşlu, Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014.
- Kalın, İbrahim: **Varlık ve İbrak: Molla Sadra’nın Bilgi Tasavvuru**, çev. Nûrullah Koltaç, 2. bsm., İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.
- Karakaya, Mehmet Murat: “Fârâbî Felsefesinde el-Evvel”, **Eskiye Dergisi**, Ankara, 2016/Bahar, Sayı: 32, s. 15-28.
- Karakuş, Mehmet: **Fârâbî’nin Tanrı Anlayışı**, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri (Din Felsefesi) Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa, 2010.
- Kaya, Mahmut: “Fârâbî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)**, C:XII İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s. 145-162.
- Kaya, Mehmet Cüneyt: “Fârâbî, el-Medînetü’l-fâzıla, 1.Seminer (2018 Lisansüstü Programı)”, (Çevrim içi) <https://www.youtube.com/watch?v=ZOyUKJQxGuY>, 03 Mayıs 2020.
- Kaya, Mustafa: **İbn Sînâ’nın Metafizik Kuramı**, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Sistemantik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Denizli, 2007.

- Kılıç, Muhammet **İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008.
- Kur'ân-ı Kerîm: Kur'ân-ı Kerîm, XXXIV., 3.
- Kutluer, İlhan: **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, 2. bsk. İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.
- Macit, Muhittin: “Teşkîk”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C. XL, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 567-568.
- Meçin, Mahmut: “Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nûru'l-Envâr”, **İlahiyat Araştırmaları Dergisi**, S. 3 (Hazran 2015), s. 49-70.
- Nasr, Seyyid Hüseyin: **Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Sühreverdî, İbn Arabî**, çev. Ali Ünal, İstanbul, İnsan Yayınları, 2016.
- Ross, W. David: **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- Sühreverdî, Şihâbeddin: **El-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)**, çev.; Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Sühreverdî, Şihâbeddin: “Filozofların İnançları”, çev. İsmail Yakıt, **Felsefe Arkivi**, 26 (1987), s. 203-212.

- Sühreverdî,
Şihâbeddin: **Hikmetü'l-İşrâk**, takdim: İn'âm Haydûra, Beyrut, Dâru'l-Meârifi'l-Hikemiyye (Dar Al maaref Alhikmiah), 2010.
- Sühreverdî,
Şihâbeddin: **Hikmetü'l-İşrâk: İşrâk Felsefesi**, çev. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Sühreverdî,
Şihâbeddin: **İşrâk Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk**, çev. Tahir Uluç, 3. bsk., İstanbul, İz Yayıncılık, 2019.
- Sühreverdî,
Şihâbeddin: **Kitâbü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât**, (Mevsû'atü Musannefâti Sühreverdî içinde) tahkik: Muhsin Akîl, Beyrut/Lübnan, Dâru'r-Ravâfid/Darrawafed, 2018.
- Sühreverdî,
Şihâbeddin: **Kitâbü't-Telvîhât: Hikmet Parıltıları**, çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Sühreverdî,
Şihâbeddin: **Nûr Heykelleri**, çev. Saffet Yetkin, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Sühreverdî,
Şihâbeddin: **Nûr Heykelleri / Heyâkilu'n-Nûr, Tasavvufun Kelimesi / Kelimetu't-Tasavvuf, Burçlar Risalesi / Risâletü'l-Ebrâc**, ed. Ahmet Kamil Cihan, tahkik ve çeviri: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher, Hatice Göktaş, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017.
- Süngü, Arife Ünal: "İbn Sînâ'da Felekler Nazariyesi ve İşrâkî Felsefe İle Mukayesesi", **Türk İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, y. 4, s. 15, (Aralık 2017), s. 44-55.

- Şîrâzî, Kutbuddîn: **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, tah.: Muhammed Nûrânî, Mehdi Muhakkık, Tahran, Müessesetü Mutâleâtü İslâmî, 1960.
- Toka, Tanju: “Sühreverdî’nin Ontolojisinde Nûru’l-Envâr: Hikmet’ül-İşrâk Özelinde”, **Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, (Mayıs 2019), s. 95-101.
- Tunç, Aynur İlhan: “Plotinos Ve Fârâbî’de Sudûr Teorisi Ve Değerlendirilme”, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Van, 2007(Bahar) Sayı: 13, s. 143- 170.
- Turğay, Fatma: **İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul, 2016.
- Turğay, Fatma: “Sühreverdî’nin Platonik İdeleri Yorumlayışı”, **Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi** içinde, ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, 2. bsk., Ankara, Divan Kitap, 2015, s. 257-285.
- Türker, Ömer: “İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi”, **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu (Bildiriler)**, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, Mart 2009, s. 317-324.
- Türker, Ömer: **İslam’da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî**, 2. bsk., İstanbul, Klasik Yayınları, 2019.

- Türker, Ömer: “İşrâkîlik Yeni Bir Metafizik Midir?”, **Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi** içinde, ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, 2. bsk., Ankara, Divan Kitap, 2015, s. 133-140.
- Türker, Ömer: **Varlık Nedir?: İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru**, 3. bsk., İstanbul, Ketebe Yayınları, 2019.
- Uluç, Tahir: “Kutbuddîn Şîrâzî’nin İşrâkîliğin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü”, **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi**, Konya, 2016, C. XVI, Sy. 2, s. 205-235.
- Uluç, Tahir: **Sühreverdî’nin İbn Sînâ Eleştirisi**, 2. bsk., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014.
- Wisnovsky, Robert: **İbn Sînâ Metafiziği: Kaynakları ve Gelişimi**, Çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Cedel”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, C:VII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, s. 208-210.
- Yıldırım, Mustafa: “Plotinos ve Fârâbî’de Sudûr”, **Felsefe Dünyası**, (y.y.) Türk Felsefe Derneği Yayını, 1994/1, Sayı:11, s. 43-51.
- Zizek, Slavoj: **İdeolojinin Yüce Nesnesi**, 4. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2011.