

ŞEYHU'L-İŞRÂK SÜHREVERDÎ-İ MAKTÛL'UN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Rifat OKUDAN (*)

Özet

Sühreverdî, akli nazar yollarından kurtulduktan sonra kalp ilimlerine yönelerek meş-şâî bir filozof olarak başlayıp sonra mutasavvıf olmamıştır. O, felsefî araştırmayı tasavvufî zevkle birlikte sürdürmüş olmalıdır. İshrâkî tasavvuf, işte bu yüzden, zevke dayalı tasavvufla nazar ve istidlale dayalı felsefenin bir araya gelmesinden ibarettir. Bu sebeple, tasavvufî amacı, Şeyh'in de söylediği gibi, akli nurların müşahadesine engel olacak bahs ve nazarın engelini ortadan kaldırmak için felsefeyi kullanıp nihayetsiz olan parıltılara ulaşmaktır.

Anahtar Kelimeler: İshrâk, İshrâkî Tasavvuf, Şeyhu'l-İshrâk

Mystic Opinions of Shaikh al Ishraq Suhrawardi al Maqtol

Abstract

Suhrawardi did not begin as a peripatetic and end as a Sufist, breaking free from philosophical discursus to apprehend mystical gnosis. He must have merged theoretical science (bahs) with mystical perception (zawki). The Ishraqi wisdom is, therefore, the result of asceticism and philosophical discipline combined. Consequently, the mystical vision, according to the Shaikh, is not devoid of intellectual insight.

Key Words: *Ishraq, School of Illumination, Suhrawardi al Maqtol*

*) Dr. , S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.
(e-posta: rokudan@yahoo.com)

Giriş

Tarihte iz bırakan ve günümüze kadar eserleri ulaşmış, kendinden sonraki takipçileri için fikirleri düstur olmuş ilim adamları arasında, ilminin ve şahsiyetinin gerektirdiği ilgiyi belki de yaşadığı kısa ömründen ötürü görememiş ilim ve fikir adamlarının en önemlilerinden birisi Şeyhu'l-İşrâk Şihâbuddin es-Sühreverdî el-Maktûl'dur. Düşünce dünyasının her alanında derin tesirler bırakmış, kelim, tasavvuf, İslam felsefesi dallarında olduğu kadar, takipçileri vasıtasıyla Batı düşünce tarihinde de izleri görülen bu büyük Türk-İslam mütefekkir ve sûfîsinin hayatı, bize onu anlamak için gerekli olduğu kadar, kültür tarihimizin yetişen nesillerimize örnek olması bakımından da önemlidir.

Felsefî tasavvufun en önemli simalarından olan Sühreverdî-i Maktûl hakkında şimdiye kadar yapılan bütün çalışmalar onun felsefesi ve bu felsefeyle doğuda ve batıda yaptığı etkiler üzerine olmuş, tasavvufî yönü, eserlerinin bazı mutasavvıflar tarafından yapılan şerhleri dışında ihmal edilmiştir. Biz de 2001 yılında tamamlanan doktora tezimizde Sühreverdî'nin eserlerindeki sembolik dili incelerken¹, onun 'nur' kavramı üzerine bina ettiği felsefesinde, aslında sembol ve işaretlerle felsefî bir dil kullanarak tasavvufî seyr u sülûku anlattığı kanaatine vardık. Ancak o çalışmamızın muhtevasının sınırları içinde özellikle tasavvufî boyutlarını ortaya koyma fırsatı bulamadık. Bu makalemizle Sühreverdî'nin, -kendi ifadesiyle,- meşşâîlerin metodunu kullanarak açıklamaya çalıştığı ve özellikle riyazet ve mücahedeler sonucu elde edilebileceğini söylediği keşf ve hadse dayanan İşrâk yolunun aslında tasavvufî yollardan biri olarak görülebileceğini ortaya koymak istiyoruz.

Hayatı

Sühreverdî'nin kısa hayatının dönüm noktalarını kendi eserlerindeki ifadelerinden anlayabilirken, ayrıntıları sonraki yüzyıllarda yaşamış takipçilerinden öğrenebiliyoruz. Bunlardan Kutbeddîn-i Şirazî, Şehrezûrî ve İbn Ebî Useybiya, Sühreverdî'yi tanımak için onun kendi eserlerinden sonraki en muteber sayılan kaynaklardır. Bununla birlikte örneğin, Allâme Kutb-i Şirazî'nin Şeyh'in ismini Ömer bin Muhammed olarak, Şehrezûrî'nin babasının ismini atlayarak Yahya bin Emirek olarak, tarihi önemi olan kıymetli eserinde İbn Ebî Useybiya'nın, özellikle Sühreverdî'nin birçok talebesiyle görüştüğünü ve bir çok olayı talebelerinin ağzından naklettiğini kaydettiği halde ismini Ömer olarak nakletmeleri çok açık bir hatadır ve onu tanınmanın zorluğunu göstermektedir².

Bu kaynaklar açısından şunu da itiraf etmek insafıca olacaktır: Bu hata, zamanın şartlarında kendilerine ulaşan bilgiler ışığında, küçük bir kasaba olan Sühreverd'de V. ve VI. Hicri asırda yetişen üç büyük mutasavvıfı karıştırmış olmaktan kaynaklanmaktadır. Bunlardan ilki 490 h./1097 m. - 563 h./1168 m. yılları arasında yaşamış olan Şeyh Ziyâuddîn Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî'dir. İkincisi bu zatın kızkardeşinin oğlu ve Sühreverd-

- 1) Okudan, Rifat, *İşrâk Filozofu Sühreverdî el-Maktûl ve Eserlerindeki Üslup ve Belağat*, S.D.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2001 (Basılmamış Doktora Tezi).
- 2) İbn Ebî Useybiya, Ebu'l-Abbas Ahmed, *Uyûnu'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etibbâ'*, Menşûrâtü Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut trhz, s. 641; Şehrezûrî, Şemseddîn Muhammed, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh, Târihu'l-Hukemâ*, tah.: Muhammed Ebû Reyân, Menşûrâtü Merkezi't-Turâsi'l-Kavmi ve'l-Mahtûât, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, (et-tab'atu'l-ülâ), İskenderiyye 1414-1993, s. 601.

diyye tarikatının kurucusu olan *Avârifu'l-Maârif* müellifi Şeyh Şihâbuddîn Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî'dir (539 h./1144 m. - 632 h./1235 m.). Üçüncüsü ise Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî-i Maktûl'dür. Bize göre, -çalışmamızın ilerleyen satırlarında görüleceği üzere,- kendisi de sûfî olan Şeyhu'l-İşrâk Ebu'l-Futûh Şihâbuddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî'nin (550 h./1155 m. - 586 h./1191 m.) felsefî tasavvuf yolunu tutmuş olması, yaklaşık aynı zaman diliminde yaşadığı, geleneksel tasavvuf ekolünün temsilcileri olan hem şehriyelerinin gölgesinde kalıp tasavvufî yönünün ihmal edilmesine neden olmuştur.

Sühreverdî'nin hayatından ilk merhale olarak kaynakların ortak görüşü, Sühreverdî'de doğduğu ve doğum tarihinin ihtilaflarla beraber 544 h./1165 m. ve 550 h./1171 m. seneleri arasında olduğudur. Hayatının ilk yıllarını Irak-ı Acem'deki Azerbaycan bölgelerinden Zincan'a (kuzeybatı İran) yakın bir bölgede geçiren Sühreverdî, İslâmî ve İslâmî olmayan dînî, aklî ve zevkî-tasavvufî kültürlerle ilk olarak burada karşılaşmış ve bu kültürlerin hayatının geri kalan kısmında önemli tesirleri görülmüştür.

İkinci merhalede Sühreverdî'nin bir yerde sabit durup uzun süre kalmadığını görüyoruz. Bu merhalede karşımıza seferleri seven, bir beldeden başkasına göçen, ulema ve hukemânın bir çoklarıyla görüşen, onlardan ilim ve hikmet öğrenen, sûfîyyenin sohbetlerinde oturan; böylece kendisini tecrîd³ etmeye başlayan, riyazet ve mücahadeyle tasavvuf yolunda yürüyerek keşf ve müşahadeye ulaşan bir şahsiyet çıkmaktadır.

Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî'nin hayatının ikinci merhalesinin hangi şekilde geçtiğini bize onu izleyen talebesi Şehrezûrî (ö. 780 h./1378 m.) şöyle anlatıyor: "O, -Yüce Allah ruhunu takdis etsin,- beldeleri çok gezen ve dolaşandı, kendisinde müşareket ettiği ilimleri öğrenmeye aşırı iştiaqlıydı, fakat bu olmadı. *el-Mutâharat*'ın sonunda demiştir ki; 'işte yaşım otuza yaklaştı ve ömrümün çoğu seferlerde, haber aramakta, muttali olduğum müşareket ettiğim ilimleri araştırmakta geçtiği halde yüce ilimlerden bir haber verecek ve kendisine güvenilecek bir kimse bulamadım..'⁴ O, -Yüce Allah rahmet etsin,- gayet

3) *Tecrîd*, tasavvuf istilahında sıkça kullanılan ve Sühreverdî'yi sûfî sayanların onun hayatından ve tellüh (Sühreverdî'nin kendi istilahlarındandır) usulünden hareketle delil olarak sundukları bir kavramdır. Tasavvuf istilahında *tefrîd* kulun halleriyle tekleşmesi, yaptıklarının yalnız Allah için olması, o fillerinde kendisini görmemesi ve Allah'ın rızasından başkasını istememesidir. Buna ulaşmak için *tecrîd* gerekir. Tefrîd sahibi, Allah'la beraber (: mea'llah), Allah için (: li'llah) ve Allah'ta (: fi'llah) bakî olandır, işte tefrîd, hiçbir kimsenin malik olmadığı, tecrîd ise, hiçbir şeye malik olmamaktır. Bu manayla tecrîd, dünya ve içindekilerden tamamen ayrılıp yüz çevirmek, bunlara önem vermemek, ne hemen ne de sonra, hiçbir mal ve bedel istememektir. Tefrîd ehli olan kişi, Hakk'ı tanımayan başka bir şey için ve Allah'tan başka bir sebep ve illet için bunu yapmaz. Tefrîd, Allah'ın İfradı, yani yalnızlaştırmasıyla, tecrîd, salikin beşerî kirlerden temizlenerek Allah'a saflaşmasıyla kalblerin yaratılanların hepsinden tecerrüdü, yani yalnızlaştırılmasıdır. Tefrîd, tefrîd ve tevhdî sûfilerin istilahında tek bir mana için, vecdlerinin ve işaretlerinin hakikatinin derecesine göre değişen farklı lafızlardır. Onlara göre, müminlerden muvahhidler çoktur, muvahhidlerden müferridler azdır. (Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1960, s. 133; Serrâc, Ebu'n-Nasr et-Tüsî, *el-Luma'*, tah: Dr. Abdulhalim Mahmud, Taha Abdulbaki Sürûr, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, Mısır 1380/1960, s. 425; Şerkâvî, Hasan, *Mu'cemu Elfâzi's-Sûfîyye*, Müessesetu Muhtâr, (et-tab'atu's-sâniyye), Kahire 1992, s. 81.)

4) Sühreverdî, Şihâbuddîn Yahya b. Habeş b. Emîrek, "Kitâbu'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât", *Opera Metaphysica et Mystica*, edit: Henricus Corbin, Maarif Matbaası, İstanbul 1945, c. I, s. 505.

tecridteydi, dünyayı son derece küçük göürdü, Diyarbakır'da ikamet etmeyi severdi, bazı vakitlerde Şam'da kalır, bazen de Rum'da (: Anadolu) kalırdı.”⁵

Şehrezûrî bize Sühreverdî'nin felsefî ve tasavvufî kültürlerini oluşturan bazı unsurları göstererek; küçüklüğünde ilim ve hikmet öğrenmek için Merağa'ya gittiğini, Mecdüddin-i Cîlî'den (ö. 584/1153)⁶ hikmet öğrendiğini, sonra İsfehan'da, ez-Zahîrû'l-Fârisî diye tanınan Ebû Ali Hasan bin Hatîr el-Kârî Fârisî⁷'den İbn Sehlân Sâvacî'nin (ö. 450/1058) bir eseri olan *el-Besâiru'n-Nâsiriyye*'yi⁸ okuduğunu; bundan başka birçok yerlere sefer ettiğini, sûfiyye taifesi ile sohbet edip, onlardan istifade ettiğini ve nihayetinde kendisinde fikrî bir istiklal oluşunca hakîmlerin makamlarının en zirvesine, evliyanın keşiflerinin nihayetine ulaşınca kadar nefsiyle meşgul olduğunu söylüyor⁹.

Sühreverdî'nin yaşadığı devirde alimlerin özel toplantılar tertip etmeleri ve ilmi meseleleri karşılıklı münakaşa etmeleri adetti. Merağa'daki ve İsfehanda'ki tahsilleri sırasında Sühreverdî, bu meclislerde ilmî kudretini gösteriyordu. Daha sonraları Halep'te, Şam'da oraların alimleri ve fakihlerine karşı, hatta emirlerin huzurunda, özellikle kurulmuş imtihan meclislerinde fikhî meseleleri tartışırken kazandığı başarılar Merağa'daki tahsiline bağlıdır. es-Sühreverdî, felsefî ve işrâkî terbiyesini de İsfehan'da Zahîrûddîn Fârisî'den, *el-Besâir*'i okumasından itibaren mükemmelleştirmiştir. Nitekim, Şeyh'in birçok eserinde *el-Besâir* üzerinde hayli düşündüğünü gösteren emareler vardır. eş-Şehrezurî'nin tabiriyle, buradan itibaren fikrî istiklal ve infirâd melekesini kazanmış ve yine buradan itibaren bir filozof olarak ilim dünyasına çıkmıştır. Bize göre belki buradan

5) Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 605; Bkz: Hilmî, Muhammed Mustafa, “Hakîmu'l-İşrâk ve Hayâtü'r-Rûhiyye”, *Mecelletu Külliyyeti'l-Âdâb, Câmîatu'l-Kahire*, Kahire 1950, c. II. ss. 61-62.

6) 584 h./1153 m.'de vefat eden, Muhammed b. Yahya'nın talebesi olan Mecdüddîn Cîlî, Merağa'da yaşayan bir filozoftu. İlim senedini Muhammed b. Yahya Nisabûrî'den, o da Gazâlî'den, o da İmamü'l-Harameyn Cüveynî'den almıştı.

(İzmirli, İsmail Hakkı, *İslamda Felsefe Akımları*, haz: N. Ahmet Özalp, Kitabevi, İstanbul 1995, s. 382-383; Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtu'l-Kevserî*, Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türâs, Kahire 1994-1414, s. 577.)

7) Sühreverdî'ye *el-Besâir* adlı eseri okutan Hasanü'z-Zahîr 547 h. / 1152 m. ile 598 h. / 1202 m. yılları arasında yaşamış fakih, lügatçı, nahivci ve aynı zamanda kıraat, tefsir, kelam, edebiyat, mantık, hesap, hey'et, tıp, aruz ve tarih ilimlerinde söz sahibi bir alimdir. Künyesi Ebû Ali olan, ez-Zahîr el-Fârisî diye tanınan Hasan bin el-Hatîr el-Kârî el-Fârisî, Bağdat'la Vâsit arasındaki Nu'maniyye köyüne nisbetle en-Nu'mânî nisbesini de almıştır (Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut trh., c. III, s. 222.) İsfehan'da felsefe ve tasavvuf okutan (İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, s. 383.) Ebû Ali ez-Zahîr el-Fârisî, Kahire de vefat etmiştir. (Kehhâle, aynı yer; bkz: Suyutî, Celâleddîn Abdurrahman, *Buğyeu'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lağaviyyin ve'n-Nuhât*, tah: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikr, (et-tab'atu's-sâniye), 1979-1399, c. II, s. 502; İbn Kutluboga, Zeyneddîn Ebu'l-Adl Kâsım, *Tâcu'l-Terâcim*, tah: İbrahim Salih, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, (et-tab'atu's-sâliye), Dimeşk-Beyrut 1992-1412., ss. 84-85; Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, tah: Abdulfettah Muhammed Huluv, Dâru'l-İlm, Riyad 1978-1398, c. II, ss. 52-53.)

8) Zeynuddin Ömer İbn Sehlân Sâvacî el-Kâdî az-Zahîd (ö. 540/1145)'in mantık konusundaki bu eserini Brockelmann, *Kitâb al-basâ'ir al-nâsiriyya* olarak kaydetmektedir. Bkz: Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Literature, Supplementband*, (GAL Suppl.), E. J. Brill, Leiden 1937, c. I, s. 830.

9) Şehrezûrî, a.g.e., ss. 603-604.

itibaren “İsfahan’da felsefe ve tasavvuf okutan” üstadından felsefeyle birlikte tasavvufî terbiyesini de tamamlamıştı.

Bu devrede ve bunu takib eden zamanlarda Şeyhu’l-İşrâk Sühreverdî gerek Azerbaycan ve gerekse Acem şehirlerinde bir hayli dolaşmış, özellikle mutasavvıflardan tanınmış zatlar ile sohbet etmek arzusuyla bu seyahatleri çoğaltmıştır. Bu sırada tasavvuf ehlinin büyükleriyle konuşmak fırsatını bulmuş ve onlardan bir hayli istifade etmiştir¹⁰.

Fakat Şems-i Tebrîzî’nin Sühreverdî’nin şeyhi olarak bildirdiği ve sadece lakabını söylediği Şeyh Şemseddîn’le İsfahanda’ki tasavvuf eğitiminden sonraki seyahatlerinde mi karşılaşip hizmetine girdiğini tam olarak bilemiyoruz. Çünkü bu zat yalnızca Şems-i Tebrîzî’den naklen Abdurrahman Câmî’nin *Nefehât*’inde rastladığımız ve Sühreverdî’nin tasavvuf yolunda, sûflerin ıstılahına göre de kâmil olduğuna şahadet eden satırlarda geçmektedir: “...Hâşâ ki o kafir olsun, çünkü tam bir doğrulukla gelip, Şeyh Şemseddîn’in hizmetinde kâmil oldu. Ben sadık niyazmendlere kesin mütevâziyim. Mütekebbirlere ise kesinlikle kibir ederim. Onun ilmi aklına galibdi. Aklın ilme galib olması gerekir. Aklın yeri olan hâkim dimağ zayıf olmuştur...”¹¹ es-Süreverdî’nin zekasının aşırılığı, ibaresinin açık ve fasih oluşunda kaynaklar müttefiktirler¹².

Sühreverdî bu seyahatları sırasında, aynı zamanda halk ile de bir araya geliyor ve onların ruh hallerini inceliyordu. Hayatını araştıranlar O’nun Azerbaycan ve Cibal taraflarında seyahat ettiği yerleri kaydetmemişlerdir. Şeyhu’l-İşrâk’in Anadoluya geçmeden, yani Fırat nehrini geçmeden önce uzun zaman oralarda kaldığına eserlerinin değişik yerlerinde işaret edildiğini görmekteyiz.

Yukarıda naklettiğimiz satırlarda Şehrezûrî, Sühreverdî’nin Diyarbakır taraflarında, Şam’da ve Rum (Anadolu) taraflarında oturmayı sevdiğinden bahsetmişti. Gerçekten Şeyh’in Fırat nehrini geçtiği zaman “Ben bu toprakta kalacağım,” dediği nakledilir ve bu söz Halep’te şehid edileceğini önceden haber verdiği şeklinde yorumlanır¹³.

Sühreverdî’nin ölümü üzerine çok şey söylenmiştir. es-Sühreverdî’nin öldürülmesi hadisesini tam olarak, bir tek Salahaddin’in muasırı olan İmâduddîn İsfehânî’den (ö. 592-593/1196) öğreniyoruz: “... Fakîh Şihâbuddîn Sühreverdî ve talebesi Şemseddin, Halep kalesinde öldürüldü ve günlerce orada bırakıldı. Halep fakihleri, özellikle iki fa-

10) Yörükân, Yusuf Ziya, “Şeyh Sühreverdî’nin Hayatı”, *Mihrâb*, Sene: 1, 15 Kânun-ı Evvel, Sayı: 3, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, 1339-1923, s. 74-75.

11) Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü’l-Üns min Hadarâti’l-Kuds*, I-II, ter: Lâmiî Çelebi, Marifet Yayınları, İstanbul trh., s. 659.

12) İbn Ebî Useybiya, *Uyûnu’l-Enbâ’ fi Tabakâti’l-Etibbâ’*, s. 641; İbn Hallıkân, Ebu’l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü’l-A’yân ve Enbâu Ebnâi’z-Zamân*, tah: Dr. İhsan Abbas, Dâru’s-Sâdir, Beyrut trh., c. VI, s. 272; Esnevî, Abdurrahim Cemaluddîn, *Tabakâtü’s-Şâfiyye*, tah: Kemal Yûsuf Hût, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1987, c. II, s. 242; Taşköprüzâde, Ahmed Mustafa, *Miftâhu’s-Saâde ve Misbâhu’s-Siyâde fi Mevdûati’l-Ulûm*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, (et-tab’atu’l-ülâ,) Beyrut 1985-1405, c. I, s. 276; Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullah b. Es’ad b. Ali b. Süleyman, *Mir’âtu’l-Cinân ve İbretü’l-Yakzân*, naşir: Halil Husur, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1997-1417, c. III, s. 329.

13) Yörükân, a.g.m., s. 121.

kih (Cühebbel'in iki oğlu), ona karşı taassup göstermişlerdi..."¹⁴ Bu bilginin müellifi İmâduddîn İsfehânî'nin Sühreverdî'nin muasırı olması nedeniyle tarihî bakımdan büyük bir değeri vardır.

İslam Filozofları ve İşrakîlik

Türk-İslam filozofu Şihabuddin Sühreverdî-i Maktûl, fikir hareketlerinin oldukça zengin olarak görüldüğü İslam filozoflarından. Hiç şüphesiz kendisinde Meşşâf filozofu sayılan ilk ve en önemli hocası Meccüddin-i Cîlî vasıtasıyla Meşşâf felsefesi, özellikle İbn Sina'nın üslup ve metodu¹⁵; Şems-i Tebrizî'nin zikrettiği son hocası Şeyh Şem-seddin'in yanında kamil olmasıyla¹⁶ da sufilerin görüşleri önemli ölçüde tesir etmiştir. Dolayısıyla, eklektik felsefî sisteminin dayandığı temel prensiplerden biri de tasavvuf-tur.

İslam filozofları arasında sûfiler denilen ahlakçı ve dindar düşünürler vardır ki bunların düşünce sistemine Tasavvuf denilmiştir Sonraları kendilerine Eski Yunan ve Hind felsefesinin tesiri isnad edilecek olan ilk sûfiler, Antikçağın filozoflarından henüz haberdar değildiler. Onların gayesi, samimi bir dindarlık ve ahlaka hizmettir. Onlardan rivayet edilen hikmetli sözlerden anlaşıldığı üzere, onlara göre akıl yoluyla gerçeklerin elde edilemeyeceği açıktır. Çünkü Antikçağ ve Hıristiyan Ortaçağ filozofları buna çok gayret ettikleri halde bir çözüme ulaşamamışlardı. İslam filozofları arasında bir kısım sayılan sûfiler, 'o halde inanç yoluyla, sezgi metoduyla ve kalplerimizi her türlü maddî alakalardan temizlemek suretiyle bir takım sırları elde edebiliriz, demektedirler'¹⁷. Diğer ilimlerden farklı olarak subjektif yönü ağırlıklı bir ilim olması¹⁸ nedeniyle bir çok tarifi yapılmış olmasına rağmen mahiyeti tam olarak ifade edilemeyen¹⁹ tasavvufun tariflerinden birinde, "tasavvuf, Allah'ın zatından, sıfat ve isimlerinden, bunların tezahüründen, ilmin hakikatlerinden ve bunların tek bir hakikate -ki bu da Zât-ı Ahadiyyettir- dönüşünden bahseden İlm-i Billah'tır"²⁰, denilirken, Sühreverdî de sûfiyi şöyle tarif etmektedir: "Mekansız olarak Allah'la beraber olandır."²¹ Yine bir eserinde tasavvufu bir mutasav-

14) Ebû Reyân, Muhammed Ali, *Usûlu'l-Felsefeti'l-İşrâkiyye, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiyye trhz*, s. 65-66; bkz: İsfehânî, İmâduddîn, *el-Bustânu'l-Câmi' li Tevârîhi'z-Zamân*, Bulletin d'études orientales, edit: Claude Cahen, tome VII-VIII années, 1937-1938.

15) Şehrezûrî, *Nuzhetu'l-Ervâh*, s. 607; Yörükan, Yusuf Ziya, "Şeyh Sühreverdî," *Mihrab*, Sene 1, Sayı: 13-14, s. 459.

16) Câmî, *Nefehâtu'l-Üns*, s. 659.

17) Keklik, Nihat, *Felsefe, Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1978, s. 33

18) Cebecioğlu, Ethem, "Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tanımları", *A.Ü.İ.F.D.*, A.Ü.İ.F.Yayınları, A.Ü.Basımevi, Ankara 1987, c. XXIX. s. 387.

19) İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman, *eş-Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil*, neşr: Muhammed b. Tavit Tanjî, A.Ü.İ.F.Yayınları, İstanbul 1958, s. 49.

20) Kam, Ferid, *Vahdet-i Vücd ve Panteizm, İnsan Yayınları, İstanbul 1992, s. 73.*

21) Sühreverdî, Şihabuddin Yahya, "Kelimetu'l-Tasavvuf," *Se Risale ez Şeyh-i İşrâk*, tah: Necef Ali Habîbî, Tahran 1397, s. 94; Sühreverdî, Şihabuddin Yahya, *Makâmâtü's-Sûfiyye*, tah: Dr. Emil Ma'lûf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1993, s. 36. Sühreverdî'nin naklettiği bu tarif Kuşeyrî'nin zikrettiği İbn Celâ'ya ait olan tarihten bir kısımdır. İbn Celâ, kendisine sûfinin anlamı sorulduğunda bunu cevaplan-

vıftan naklen şöyle tarif etmektedir: "Bir büyük sûfîye 'tasavvuf nedir,' diye soruldu, o da 'başlangıcı Allah'tır, sonuna son yoktur,' diye karşılık verdi."²²

Haris el-Muhâsibî (ö. 243 h./ 857 m.) özellikle İslamiyete karşı olan fikirlerle savaşılan bir sûfî idi. Zü'n-Nûni'l-Mısırî (ö. 247 h./ 861 m.), önceleri kimya ile ilgilenmiş, mantığı ve güzel nasihatleriyle çevresini etkileyen meşhur bir sûfîydi. Bayezîd-i Bistâmî (ö. 260 h./ 874 m.), "fena ve beka" adı verilen bir tasavvuf nazariyesi ortaya atmış, zühd döneminden tasavvuf dönemine geçişte önemli rol oynamıştı. Seyyidu't-Tâifeteyn Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297 h./ 910 m.), Hallac-ı Mansûr (ö. 310 h./922 m.) gibi sufiler, İslam filozofları arasında belli bir köşeyi işgal eden fikir adamlarıydı²³.

Felsefî tasavvufun ilk kurucuları sayılan Zü'n-Nûn, Bistâmî, Hallâc gibi sûfîleri, Şeyh Şihâbeddîn Sühreverdî-i Maktûl de, kendi ıstılahı ile, gerçek müteellih hakîmlerden saymıştır. Bu, nazarı hikmetin keşf ve şuhudla birleşmesiyle hikmete ulaşılabilen anlamına gelir. Yani, Sühreverdî tasavvufu, yaşadığı yüzyılın şartlarına göre, felsefeye karşı adeta felsefenin araçlarıyla savunmuştur. Kendisini takip edecek olanlara da müteellih hakîm olmanın gerçek manada keşf ve şuhudla mümkün olacağını, kemaliyetin ancak bahsî ve nazarı felsefeyi de ikmal etmekle elde edileceğini ikaz etmiştir. Bize göre, aslında İsrâk felsefesi ve Hikmetu'l-İsrâk amaç ve hedef olarak işte bu şekilde özetlenebilir.

Bununla birlikte, Sühreverdî, felsefeyi diğer sûfî filozoflardan daha çok kullanmıştır. Her iki gurup da, özellikle Yeni Eflatunculuktan oldukça etkilenmiş olmakla ve bu sebeple İslâmî olmamakla eleştirilmekle birlikte, İsrâkîler bunu itiraf etmekte, Eflatun'u ehl-i imandan ve tevhid ehli, muvahhid bir mümin saymaktadırlar. Böyle olunca, yitik mal istiaresi altında Eflatun hikmetini almak, İslâm'dan çıkmak yerine, Allah'a kavuşmakta, nazarı ve bahsî felsefenin yaygınlaşmasıyla ortaya çıkan tehlikeli vehim ve akımlara karşı koruyan en emin yoldur. İşte felsefeyi tasavvufun keşf ve şuhuduyla birleştiren ve İsrakîler adıyla anılmakta olan İslam filozofları, Aristotelesçiliğe karşı sert çıkışlarla doludur ve özellikle Eflatun ile Plotinos'un etkileri altındadırlar. Bu ekol reisliğini Sühreverdî-i Maktul'un yaptığı orijinal, tasavvufî bir felsefedir.

İslam düşünce tarihinde önemli bir yer tutan Şihâbuddin Sühreverdî-i Maktûl, aslında kendinden önceki sûfîlerin tarzında bir sûfî olmadığı gibi, tamamen felsefe yapma yolunu tutmuş halis akıl ve nazarı kullanan ruhçu (: spirтуalist) bir filozof da değildir. Onun *Hikmetu'l-İsrâk*'te mükemmelleşen sistemi, zevke dayalı bir tasavvufî nazar ve düşünceye dayanan felsefe arasındadır. Aslında kendisinin ifadesiyle, İsrak yolunun salikinin; başlangıçta akli nurların müşahadesine engel olacak bahs ve nazarın engelini ortadan

dırırken "Biz onu (sûfîyi) ilim şartı içinde tarif etmiyoruz; fakat, Hakk Sübhânehû her mekanda onu ilimden engellemediği halde mekansız Allah Teâla'yla beraber olan, sebeplerden tecerrüd etmiş bir fakir olarak tarif ediyoruz," diye tarif etmektedir. Bkz: Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, Kahire 1966, s 219.

- 22) Sühreverdî, Şihâbuddin, "*Safr-i Simurg*", *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*, edit: Wheeler M. Jr. Thackston, Mazda Publishers, California 1999, s. 100.
- 23) Keklik, *Felsefe, Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, ss. 33-35; Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarihî Ta'ahhütleri*, Dergah Yayınları, (İkinci Baskı,) İstanbul 1990, s. 102-106.

kaldırmak için felsefeyi kullanıp, nihayetsiz olan parıltılara ulaşmak ve devamını sağlamak gayesiyle de artık tecerrüde nefsin terbiyesi metodunu kullanması gerekmektedir²⁴.

Sûfî Filozof Olarak Sühreverdî

İhtiyatla karşıladığımız bir iddiada, XVI.- XVII yüzyıl Halvetî şeyhlerinden Cemâleddîn Mahmud Hulvî (1576-1654), Halvetiyye tarikatının silsilesindeki şeyhlerin ve her dönemde onların halifelerinin tercüme-i hallerini kaleme aldığı *Lemezât-ı Hulvî ez Lema'ât-ı Ulvî* adlı eserinin XII. Lemzasının 2. Zâikasında Şeyh Şihabuddin el-Maktûl'un, Şeyh Rûknuddin es-Sincâsî'nin (ö. 628 h. / 1230-31 m) halifelerinden olduğunu kaydetmektedir²⁵. Hatta Sühreverdî'nin vefatı sırasında hayatta olan şeyhi Şeyh Rûknuddin'in, vefat hadisesini öğrenince "Ona bu hali reva görenler, çok geçmez cezalarını bulurlar," dediği ve o yıl Halep ve Şam'ın istila edildiğini söylemektedir²⁶. Bize ulaşan eserlerde rastlayamadığımız bu iddia hakkında kesin bir kanaat belirtmek mümkün olmasa da, onun eserlerindeki ortaya koyduğu fikirlerden tasavvuf yoluyla yakın bir ilgisi bulunduğu izlenimi doğmaktadır. Zikrettiğimiz nakiller ve bunların neticesinde oluşan kanaatler bunu desteklemektedir. Bununla birlikte eserlerindeki üslup ve kendisine daha yakın zamanda yazılmış kaynaklar ölçümüz olmalıdır. İşte bu yüzden biz, Hûlî'nin sözünü ettiği Şeyh Rûknuddin-i Sincâsî'nin Sühreverdî'nin şeyhi olduğuna dair ne kendi eserlerinde, ne de ona yakın olan kaynaklarda hiçbir işarete rastlayamadığımızı itiraf etmeliyiz. Bununla birlikte, Şems-i Tebrîzî'nin dediği gibi -ki, kendisi de nurlara ulaşmak için şart olduğunu söylemektedir- kamil bir şeyhin yanında kamil olduğunu ve muhtemelen bu şeyhinin ismini, şöhretini bilmemekle birlikte lakabının yine Şems-i Tebrîzî'nin dediği gibi Şemseddîn olduğunu düşünüyoruz.

Sühreverdî'nin tasavvufî düşüncelerini ve nasıl bir sûfî olduğunu en doğru şekilde eserlerinden öğrenebiliriz. Kendisi tarafından sonrakilere bırakılan çalışmalar, dört ana kategoride gruplandırılabilir. Özetle ilk kategori olan en önemli eserleri, İsrâkî doktrinin tekamül ve teşekkülünü tasvir edip gösteren dört büyük felsefî çalışmasıdır: *et-Telvîhât*, *el-Mukâvemât*, *el-Meşâri'* ve *l-Mutârahât* ve İsrâkîliğin muazzam ifade ve izahı *Hikmetu'l-İsrâk*.. İkinci kategori, tasavvufî felsefe içerikli dokuz kısa risaleden meydana gelir. Üçüncü kategoride mistik ve felsefî içeriklerle karışmış on kısa sembolik risaleye rastlanır. Son olarak, Sühreverdî'nin bir dualar ve niyazlar koleksiyonu vardır²⁷. Bu son kategori, tamamen onun sûfîyâne fikir ve inançlarının göstergesidir. Bununla birlikte, ikinci ve üçüncü kategorilerdeki eserlerinde de yazılmasına sebep olan talebelerinin haline ve bizce, süluktaki durumlarına göre tasavvuf yolundaki seyr-i ilallahı anlatmış, ancak bütün eserlerinde olduğu gibi bunları semboller ve işaretlerle gizlemiştir.

24) Sühreverdî, Şihâbuddin, "el-Lemehât", *Se Risale ez Şeyh-i İsrâk Şihâbuddin Yahya Sühreverdî*, edit: Najaf Ali Habîbî, Tahran 1397-1977, s. 113.

25) Hulvî, Cemâleddin Mahmud, *Lemezât-ı Hulvî ez Lema'ât-ı Ulvî*, "Ağzıtdı", haz: Mehmet Serhan Tayşi. Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1980. c. II. s. 351.

26) Hulvî, *Lemezât-ı Hulvî*, c. II. s. 352.

27) Thackston, W. M. Jr. "Introduction", *The Mystical and Visionary Treatises Shihabuddin Yahya Suhrawardi*, The Octagon Press, London 1982. s. 4

Sühreverdî, eserlerinde fikir ve hayale geniş yer vermiş, ruhî duygularda derinleşmiş, dolayısıyla keşf ve hadse dayanmışsa da, ince bir felsefî metod ve düzgün bir ilmî tahlili de esas almıştır. Hiç şüphesiz o, kendisinden sonra takip edilen bir felsefî mezheb sahibi ve ekol oluşturmuş bir filozoftur. Fakat, tahlil yöntemi olan akıl metodunu ihmal etmeksizin tabirlerinde, hayal üslubuna dayanan duygusal tasvir, sembol ve işaret metodunu kullanmıştır. Çünkü, zevkle teyid edilmeden idrak edilmesi akla imkansız olduğu kadar; sembolik olarak ifadelendirilmeksizin de sırlarının açıklanması dil için mümkün olmayan meselelere girmiştir. Ona göre akıl, yalnız başına yakîne ve nefsin onunla mutmain olacağı hakikate ulaşmaya faydalı değildir. Dilin de, yalnız başına, ulaşıldıktan sonra o hakikatin tabir edilmesine bir yararı olmaz. Bunu, Sühreverdî'nin kendisini eserlerinin muhtelif yerlerinde kaynak gösterdiği Ebû Tâlib-i Mekki'nin, Sehl-i Tusterî'den naklettiği ilmin çeşitleri hakkındaki sözleri özetlemektedir: "Alimimiz Ebû Muhammed Sehl (bin Abdillâh et-Tusterî) rahimehullahu Teâlâ demiştir ki: 'Alimin üç ilmi vardır. Zahir ehline yaydığı ilm-i zahir, ehlinde başkasına izhar edilmesi caiz olmayan ilm-i batın ve Allah'la alim arasında sır olan ilm-i keşf; işte o ne zahir ehline, ne de batın ehline izhar edilmeyen imanın hakikatidir.'²⁸ Görüldüğü gibi Mekki, naklettiği ilim çeşitlerinden üçüncüsünü anlatılmayan hakikat olarak değerlendirirken, Sühreverdî'nin dilin hakikatin tabir edilmesine faydasız oluşu hakkında söylediklerine yakın manalar ifade etmiştir.

Başlangıçtan itibaren sūfîlerin bilgiyi, biri akıl ve duyuyla elde edilen zahiri, diğeri keşf ve ilhamla elde edilen hakikî bilgi olmak üzere iki kısma ayırdıkları bilinmektedir. Aslında keşf bilgi kaynağı olduğu kadar, aynı zamanda anlama ve idrak etme yöntemidir de. İfadeye ve ibareye dayalı anlama lafız-mana, asıl-fer' ilişkisi üzerine kurulurken, irfana ve ilhama dayalı anlama yöntemi zahir-batın, ruh-ceset ve akıl-kalb ilişkisi üzerinde durmuştur. Bu ikinci metoda göre anlama tazmine dayanır. Bu durumda, lafızın ötesinde ve derinliklerinde saklı ve gizlenmiş asıl mana olan mazmunu bulmaya çalışılır. Bu bulma da, yine keşfe ve ilhama ihtiyaç duymaktadır. Hads ve keşfin meydana gelebilmesi için, mutlak olanla aramızdaki bütün varlık perdelerinin (: hucubât) kalkması gerekir, Lafız da mazmunu örten perdelerden biridir. Perdelerin kalkması için en güzel yol, riyazet ve mücahededir. İşte, es-Sühreverdî'nin eserlerinde tarif ettiği ve vasiyetinde övdüğü 'müteallih hakîm' de bu yollardan geçmiştir.

Siyasi olan Şîf irfanını sūfî irfanıyla karıştırmamak gerekir. Çünkü Şîf irfanı zahir-batın ilişkisinden çok, velayet-nübüvvet ilişkisi üzerinde durur. Biz Câbirî'nin, genelleme yaparak siyasi şîf irfanı ve sūfî irfanının her ikisinin yöntemini bir saymasını ve İslam'a dışarıdan girmiş bir fikir olarak iddia etmesini kabul etmiyoruz²⁹. Bunu, -Zü'n-Nûn-ı Mısri (ö. 245/859), Kuşeyri (ö. 465/1073) gibi sūfîlerin ve Sühreverdî gibi felsefî bir yolla sūfîlerin yolunu ifade edenlerin sözleriyle, Antik Yunan düşüncesindeki Hermes'in sözleri arasında irtibatlar kurarak- gayr-ı İslamî sayması, geçmiş kavimlerdeki

28) Mekki, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Abbas, *Kâtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfi Tarihi'l-Murîd ilâ Makâmi'r-Tevhîd*, Mısır 1306, c. II. s. 90.

29) Câbirî, Muhammed Âbid, *Bunyetu'l-Akli'l-Arabî*, Merkezi Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1990, ss. 371.

tevhide dayanan fikir ve inanışların bize gelen İslam'a ve tevhid inancına aks ve nakz olmadığı sürece kabul edilebilirliğini reddetmektir. Bu da, düşünce ve inançta gereken dinamizmi kaybettirip statik ve durağan bir İslam ortaya çıkarır. Kaldı ki, Hermes İslam kaynaklarında İdris aleyhisselam olarak kabul edilir. Her kavme peygamber gönderilmiş olması ve hikmetin peygamberlere verilmiş, onlardan bütün insanlığa yayılmış olması gibi naslar ve bunları teyid eden haberler bu kabulün akıl ve nakil bakımından delili sayılabilirler.

Bununla beraber, büyük İslam hakimlerini, Hristiyanlığa veya Mecusiliğe doğru çekmek istemek hiç şüphesiz büyük bir hatadır. Maalesef oryantalistlerden ve onların takipçisi olmak arzusuyla körü körüne onları tasdik eden İslam dünyasındaki bilim adamlarından bir kısmı, bazen kendilerini bu eğilimden kurtaramamışlardır³⁰. Nar ile nur arasındaki fark kadar, bu iki meşreb arasında da fark vardır. Bunlar arasındaki büyük farkı ve ölçünün ne olduğunu *Nefehât* sahibi Abdurrahman Câmî şu veciz beytiyle açıklamaktadır;

“Yunan felsefesi, nefis ve hevadan mülhem haberlerdir. İman ehlinin hikmeti ise, Peygamber'in emirleridir.”³¹

Şüphesiz, Sühreverdî, diğer filozoflar gibi varlığın tabiatı (: ontoloji) konusunda ekol sahibi olan bir filozoftur; fakat, sûflerin üslubu olan keşf ve hadse önem veren, sembollerinde ise kadim filozofların tabirlerini kullanan sûfî bir filozoftur. Bu durum, kitaplarında, özellikle *Hikmetu'l-İşrak*'te karşılaştığımız zorluk ve kapalılık sebeplerinden biridir. Kendisinin vasiyet ettiği müteallih okuyucu, *Hikmetu'l-İşrak*'te tamamen felsefî bir düşünceye kapılacakken tedrici olarak, manalardaki o ana kadar kapalı kalan, sembolik ifadelerin örtüleri altındakiler, nazarında keşf olmaya başlar. Sonra bu örtünün ötesinde, nazar ve fikir ehline değil, zevk ve vecd erbabına hitaplarla başka bir yere çıkar. Bu sebeple Sühreverdî, bilhassa mütellih olan bahs (: araştırma) ehlini över³². Ona göre nazar ve fikirle beraber vecd ve keşf de gereklidir. Bunun bir sonucu olarak onun kitaplarına tafsili değil, icmalen ve bir bütün halinde bakmak gerekmektedir.

Sühreverdî'nin düşüncelerinin temelini Nur Suresinin 35. ayeti teşkil etmektedir:

“Allah, göklerin ve yerin Nuru'dur. O'nun Nuru'nun misali, içinde ışık bulunan bir kandil gibidir. O ışık billur bir fanus içindedir, o fanus da sanki inci gibi bir yıldızdır; doguya da, batıya da ait olmayan, yağdı neredeyse kendisine ateş değmese bile ışık verecek, zeytin (adııyla bilinen) mübarek ağaçtan tutuşturulan (bir yıldız). (Bu temsil edilen Nur,) nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruna ulaştırır. Allah insanlara misaller getirir. Allah her şeyi bilendir.”³³

30) Garaudy, Roger, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, ter: Cemal Aydın, Pınar Yayınlan, (ikinci baskı,) İstanbul 1991, s. 41.

31) Yetkin, Saffet Kemalüddin, “Muhyid-din-i Arabi ve Tasavvuf”, *İ.F.D.*, M.E.Basimevi, İstanbul 1952, s. 28.

32) Sühreverdî, Şihabuddîn Yahya b. Habeş b. Emîrek, “Kitâbu Hikmeti'l-İşrak”, *Œuvres Philosophiques et Mystiques de Shihabaddîn Yahya Sohrawardi (Opera Metaphysica et Mystica II)*, edit: Henry Corbin, Institut Franco-Iranien&Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Teheran&Paris 1952, s. 12.

33) Nur, 24:35.

Bu gibi ayetlerin açık tesiriyle birlikte Sühreverdî'de, bu ayetlerin te'vil ve tefsirinde, Bistâmî, Hallâc ve Zu'n-nûn-ı Mısırî'nin fikir ve şahsiyetlerinde temessül eden sûfî ruhunun kuvvetli dalgası da tesir etmiştir. Bu sûfî fikri İshrâkî ekolün merkezini oluşturmuştur. Özellikle, tasavvuf yolundaki sûfilik mertebeleri konusunda Ebû Tâlib-i Mekki'nin, *Kutu'l-Kulûb* adlı eseriyle Sühreverdî'de tesir ettiği görülür³⁴.

Nitekim Sühreverdî, başyapıtı olan *Hikmetu'l-İşrâk*'te Eflatun'un ve müşahade sahiblerinin itikadının iknaya dayanmadığını söyledikten ve Eflatun'un yaşadığı müşahadelardan bazısını naklettikten sonra hadisleri ve ayetleri şahid olarak göstermektedir.

"Arab ve Âcem'in şâri'i şöyle buyurdu:

'Gerçekten Allah'a mahsus nurdan yetmiş yedi perde vardır. Şayet O'nun zatından (perdeler) açılmış olsaydı, mutlaka O'nun zatının heybetleri, gözünün idrak ettiği her şeyi yakardı.' Ona 'Allah göklerin ve yerin nurudur,' diye vahy olundu. Yine Allah, 'Şüphesiz arş benim nurumdandır,' buyurmuştur.

Nebevi dualardan devşirilenlerden biri şudur: 'Ey nurların Nur'u! Mahlukundan gizlenip örtündün. Bu sebeple hiçbir nur Senin Nurunu idrak edemez. Ey nurların Nur'u! Senin Nurunla göklerin ehli nurlanmış, Senin Nurunla yer ehli aydınlanmıştır. Ey her nurun Nur'u! Senin Nurunla bütün nurlar övülmüştür.' Me'sur olan dualardan biri de; 'Senden, arşının rükunlarını dolduran Zatının Nuruyla isterim (ey Allah'ım)!' şeklindedir. Ben bu şeyleri delil olsun diye getirmedim, bilakis bunlarla bir çeşit uyardım. Şahidler (kutsal) sahifelerde ve sayılamayacak kadar çok olan kadîm hakimlerin sözüdür."³⁵

Sühreverdî, alemdeki her şeyi Allah'ın nuru ve o nurun akışına (: feyz) döndürüyor. İşte bu nur işrâktır. Alem Allah'ın işrâkı ve feyzinden ortaya çıktığında, nefis de böylece feyz ve işrâk {: akış ve doğuş) vasıtasıyla kendi neşe ve sevincine ulaşıyor. Ona göre, biz de cismanî lezzetlerden soyutlandığımız zaman, üzerimize bizden yardımını hiç kesmeyen ilâhî nur tecellî eder. Bu nurun bizdeki yerinden, kaynağından ortaya çıkışı, tıpkı insan türü için baba ve en büyük efendi misali gibidir ve o her sureti verendir³⁶.

Görüldüğü gibi, Şeyh Şihâbuddin Sühreverdî, bütün hayatı boyunca Allah'a ulaşmak ve nurları müşahade etmek gayesiyle her şeyden yüz çevirerek işrakle meşgul olmuştur. İşte işrâk, ulvî feyze ulaştırır, O'nun kendi yoludur. Bu feyz, kalbine hikmet sevgisini içiren kimseden başkasına tecellî etmez... Sühreverdî de hikmeti sevmiş ve nefsinin hikmetle doldurmuştur. Hatta 'Hakîm' diye lakab almıştır. Ona göre 'hakîm' lakabı sadece kendisinde ulvî hallerin müşahadesi ve bununla beraber bir tat ve teellüh olan kimseye söylenilir³⁷.

Kanaatimize göre, Sühreverdî, felsefeyi tasavvufu birleştirmiş ve mutasavvıf olan filozofa "el-hakîmu'l-müteellih" tabirini kullanmıştır. Onun fikir ve nazarında müteellih olan hakîmin zevk alan sûfî ile bir irtibatı olmalıdır. Buna *Hikmetu'l-İşrâk* adlı kitabın-

34) Mekki, *Kûtu'l-Kutûb*, c. I, ss. 110-113.

35) Sühreverdî, *Kitâbu Hikmeti'l-İşrâk*, ss. 162-165.

36) Bkz: Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*, ss. 163-164/dipnotlar.

37) Keyâlî, Sâmî, *es-Sühreverdî*, Dâru'l-Maârif, Kahire, trhz., s. 23; Sühreverdî, *el-Meşâri ve'l-Mutârahat*, c. I, ss. 195-196.

da işaret eder. Bu kitabı, “teellüh ve bahsin (araştırma) ikisini de talep eden içindir. Bunda, teellüh etmemiş ve teellühü talep etmeyen araştırmacı için nasib yoktur,” diyerek şöyle devam eder: “Biz bu kitapta ve remzlerinde (semboller), yalnızca müteellih olmaya çalışan ya da teellühü talep edenle birlikte araştırıyoruz. Sadece araştırma isteyen kimseye meşşâilerin yolu gerekir. Çünkü o, araştırmaya barınaktır, sağlamdır. Bizim işrâkî kaidelerde onunla ilgili sözümüz ve araştırmalarımız yoktur. Bilakis İşrâkîler işlerini nurânî fikirler olmaksızın düzenlemezler.”³⁸

Bu fikrini çok açık bir şekilde yorumlayarak şöyle söyler: “...Özetle, müteellih olan hakîm, bedeni gömlek gibi olandır; bir kere onu çıkarır, başka bir kere giyer.. Hukema arasında mukaddes tohuma muttali olmayan, (bedeni gömlek gibi) çıkarıp giymeyen insan sayılmaz. Çünkü insan, isterse nura yükselir, isterse istediği herhangi bir surette ortaya çıkar. Güç ise, kendisine aydınlanan nurla onun için hasıl olur. Görmedin mi, kızgın demir, ateş kendisine tesir ettiği zaman ateşe benzer; ışık verir ve yakar? İşte nefis de kudsî bir cevherdir. Nurla etkilendiği ve aydınlanışın elbisesini giydiği zaman onunla tersirlenir ve fiili yapar: İşaret eder, işaretiyle o şey meydana gelir; tasavvur eder, tasavvuru hasebince olay vuku bulur... Deccaller olağanüstü şeylerle kandırıyorlar; nurla aydınlanmış, faziletli, şerden berî olan, nizamı seven kimse nurun desteğiyle tesir eder, çünkü o kudsiyetin neticesi ve sonucudur.”³⁹

el-Meşâri' ve *'l-Mutârahât'*ın, küçük ölümüne (: el-mevtu'l-asğar) neden olan ferî sönük nurdan (: en-nûru't-tâmis) bahsettiği bölümde Sühreverdî, yakın zamanda sülûk nurlarının (: .envâru's-sülûk) Pisagorculardaki mayasının ‘kalem sahibi kardeşim’ (: ahî ihmîm) dediği Zü'n-Nüni'l-Mısri'ye⁴⁰ ulaştığını, Ondan Tuster şehrinin seyyahı (: seyyâru Tuster) diye işaret ettiği Sehl bin Abdullah Tusterî⁴¹ ve takipçilerine indigini; Husrevâniler dediği İran hakimlerindeki sülûktaki mayasının ise, Bistam şehrinin seyyahı (: seyyâru Bistam) dediği Ebû Yezîd-i Bistâmiye⁴², daha sonra Beydâ şehrinde doğan Hüseyin bin Mansur-ı Hallac'a⁴³ işaret ettiği Beydâ şehrinin yiğidine (: fetâ Beydâ), bunlardan sonra Âmil ve Harrekân şehirlerinin seyyahı (: seyyâru Amil ve Harrekân) dediği Ebu'l-Hasen Harrekânî'ye indigini söylemektedir⁴⁴. Bütün bu zikrettiği isimlerdeki ortak nokta, hepsinin tasavvuf tarihinde meşhur ve felsefî tasavvufta iz bırakmış şahsiyetler olmalarıdır.

Nitekim, Ona göre, bedenlerinin heykellerinden sıyrılıp, -kahir nuru müşahede eden, başta İslam literatüründe İdris aleyhisselam olarak bilinen Hermes, Şit aleyhisselam olarak bilinen Agasezimon olmak üzere, Empedokles, Eflatun ve bunların takipçileri olan

38) Sühreverdî, *el-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât*, s. 196.

39) Sühreverdî, *el-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât*, s. 196.

40) İbnü'n-Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist*, tah: İbrahim Ramadan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1994, s. 322.

41) Massignon, Louis, *Recueil de Textes*, Concernat l'Histoire de la Mystique en Pays d'İslam, Paris 1929, s. 39-42.

42) Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litterature*, (GAL,) E. J. Brill, Leiden 1937, c. I, s. 199; Brockelmann, *GAL Supp.*, c. I, s. 353.

43) Massignon, Louis, *La Passion d'al-Hallâj*, Paris 1922, s. 14.

44) Sühreverdî, *el-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât*, ss. 502-503

Hind ve Pers hakimleri gibi,- müşahade etmek gerekmektedir. Çünkü bu kahir nurun ak-lî delille isbatı mümkün değildir. Sühreverdî, bunu da tasavvufî irşad yoluyla mümkün gördüğünü ve müşahade için bir mürşide bağlı olmak gerektiğini, “felekî işlerde hüküm eden bir veya iki şahsın gözlemine itibar ettikleri halde, hikmet ve nübüvvetin söz sahipleri olanların ruhani gözlemlerinde müşahade ettiklerine nasıl itibar edilmez,” sözünün akabinde, kendisinin Rabb’inin burhanı olmasaydı, Meşşâî yolunda, bu gibi şeyleri inkar eder halde ısrarcı kalacağını; bunu tasdik etmeyen ve bu delille ikna olmayana riyazet ve müşahade sahiblerine hizmet etmesini şart koşarak ifade etmektedir⁴⁵.

Sühreverdî'nin felsefesi, usulünü yüksek sūfî ruhundan sağlamaktadır. Şeyhimiz kendisi de, hakîm olan sūfiden, nefsinin derinliklerinde hikmet, tecerrüd ve ilâhî zâta ulaşmak için dünyayı terk etme özelliklerini toplayan ‘el-hakîmu’l-müteellih’ olmasını ister. *et-Telvîhât*'ın 55. fıkrasındaki, ‘Aristo rüyası’nda Sühreverdî, karşılıklı İşrakî prensiplerden konuştuktan sonra Aristo’ya o sırada yaşamış araştırmaya dayalı bahsî felsefe olan Meşşâiyye felsefesine tabi Müslüman filozofları saymaya başlar. Aristo buna hiç iltifat etmez. Bilakis Şeyhu’l-İşrâk, Bistâmî, Hallâc, Zu-n’nün gibi tecrid ehli olan sūflerden bazılarının isimlerini söyleyince Aristo onları över⁴⁶. Aynı zamanda Aristo’nun Sühreverdî’ye rüyasında yaptığı tavsiye, herhangi bir şeyi bilmek için bir kimsenin ilk önce ‘kendi nefsini bilmesi’ gereklidir ki, bu da marifetullah için tasavvufta temel prensiplerden biridir. Sühreverdî’ye hem amelî hem felsefî düzlemin her ikisindeki yerini de veren bu bilme eylemi İşrakî felsefenin her ikisindeki (: amelî ve felsefî işrâk) merkezidir...⁴⁷ Onun rüyasındaki bu Aristo, bir kısmı Aristo Teolojisi olarak Türkçe’ye tercüme edilen, uzun yıllar Aristoteles’e nisbet edildikten sonra Plotinus’a ait olduğu anlaşılan Ethologica’nın müellifi olan onun bilgisindeki müellif Aristo olmalıdır.

Sühreverdî'nin tasavvufî yönü ve hatta mürşidliği kendine intisab ettiği anlaşılan bir talebesine yol gösterdiği *Makâmâtü's-Sûfîyye (Kelimetü't-Tasavvuf)* adlı eserinde daha belirgin bir şekilde görülmektedir. Eserinin başında, telif sebebini söylerken serdettiği cümlelerde ‘aramızda yerleşmiş bulunan sadâkat, sūfîyenin makamları ve onların terminolojilerinin anlamlarını açıklayarak, hakikatlere ima ile yol gösteren kelimeleri tahrir etmek hususunda senin yardım isteğine beni ilzam etti’⁴⁸ demektedir.

Bu ifadede görüldüğü gibi, talebesiyle arasında oluşan sadakattan bahsederken, mu-tasavvıfların kendilerini delil olarak aldıkları ‘sadıklarla beraber olun’ nassı hatıra gelmekte; hakikatlere yol gösterecek olanın sūfîyenin makamlarının ve terminolojilerinin açıklanması olduğunu da belirtmektedir. Aynı zamanda ilk tavsiyesi takvâ olan Sühreverdî, şeriatin korunmasını, Kur’ân’ın ipine sınıksız sarılmayı öğütledikten sonra hakikatın burçlardaki mazharları sayısınca adetlenmeyen bir tek güneş olduğunu söylemekte; şehrin tek, kapılarının çok ve yollarının da kolay olmayan yollar olduğunu zikreder-

45) Sühreverdî, *Kitâbu Hikmeti’l-İşrâk*, s. 156.

46) Sühreverdî, Şihabuddîn Yahya b. Habeş, “*Kitâbu’t-Telvîhâtü’l-Levhîyye ve’l-Arşîyye*”, *Opera Metaphysica et Mystica*, edit: Henricus Corbin, Maarif Matbaası, İstanbul 1945, ss. 70-74.

47) Razavi, Mehdi Amin, *Suhrawardi and The School of Illumination*, Curzon Press, 1997, s. 60.

48) Sühreverdî, *Makâmâtü's-Sûfîyye*, s. 21.

ken ise Allah'a vasil olmanın kolay olmayan bir çok yollarının varlığına işaret etmektedir⁴⁹. Eserinin sonunda da talebesine şöyle seslenmektedir:

“Sana tesbihât ve virdler gereklidir. Kötü havâtırı kes, emel olan havâtırdan uzaklaş! Hatırına gelen kötü şeyi ilk başında kestığın zaman ondan kurtulursun; aksi takdirde seni ayrılamayacağın noktaya sürükler. Ahiretin hakkında duayı çoğalt ve Allah Teâlâ'dan eksilmeden ebedî olarak seninle kalacak olan şeyi iste! Düşünmeden önce konuşma ve halinden her hangi bir şeye de şaşırma! Çünkü hibe eden sonsuz kuvvettedir. Sana Kur'ân'ı vecdle, hazin nameyle ve latif düşünceyle okuman gerekir. Kur'ân'ı, sanki O yalnızca senin hakkında inmiş gibi oku! Bütün bu hasletleri kendinde topla ki, kurtularlardan olasın! Bil ki; sûfî, kendisinde bu şerefli melekelerin tümü birleşmiş olan kimse-dir; tasavvuf da bunun üzerine bir terimdir. Sana tavsiye edeceğim en son şey de Allah Azze ve Celle'nin takvasıdır. Çünkü, 'en güzel son (: akıbet), müttakîler içindir'.⁵⁰

Sûfilerin makamlarını açıkladığı bölümde tevhidî tarif ederken, kendi üslubu ve sembolik metoduyla, öncelikle kelamcılarının tariflerini doğru bulmadığıyla sözlerine başlayan Sühreverdi şöyle söylemektedir: “Tevhîd, meşhur tarifi olan Allah Teâlâ'nın vahdâniyet ve kayyümiyetle marifetinden ibaret değildir. Bilakis burada 'kelime'⁵¹ nin imkan ölçüsünce, kayyümiyetin tertibini ve prensiplerin mülahasasını düren bir şekilde ecrâmın alakalarından yalnızlaştırılmasıdır (: ifrâd). Her ne kadar bunda (tevhidde) mertebeler olsa da, artık bunun ötesinde bir makam yoktur.”⁵² Görüldüğü gibi es-Sühreverdi,

49) Sühreverdi, *Makâmâtü's-Sûfiyye*, ss. 22-23.

50) Sühreverdi, *Makâmâtü's-Sûfiyye*, ss. 84-85.

51) Sühreverdi, eserlerinin birçoğunda 'kelime'ye, kendisinden sonra gelen ve vahdet-i vücud görüşünü sistemleştiren İbn Arabî'nin 'a'yân-ı sâbite' için kullandığı anlamı vermektedir. İbn Arabî'de görülen Tusterî tesirinin direkt değil, Sühreverdi'nin Tusterî'yi kendi felsefesine göre yorumlamasıyla açıklanabileceğini düşünüyoruz. *Âvâz-ı Per-i Cibrâil* adlı risalesinde Şeyh-i Maktûl, “Hakk Subhânehü ve Teâlâ'nın nûrânî kelimelerinden, gönderilmiş birçok büyük kelimeleri olduğunu” söyledikten sonra, bu sembolik ifadeyi, o kelimelerin “O'nun Kerîm olan Zatının simasının şualarından” gönderildiğini belirterek açıklar. Sühreverdi'ye göre, o kelimelerden bazısı bazısından üstündür. Böylece, Hakk'tan öyle bir yüce kelime iner ki, ondan daha büyük bir kelime olmadığı gibi, o kelimenin, nurunun ve tecellisinin kıymet ve ölçüsünde, diğer kelimelere nisbeti, güneşin diğer yıldızlara nisbeti gibidir. İşte bu kelimenin şuasından da başka bir kelime gönderilir. Bu durum, bütün kelimeler tamamlanıncaya kadar, birden sonra bir şekilde devam eder. Bu kelimelerin sonuncusu da Cibrâil'dir. İnsanların ruhları da bu son kelimedenden gönderilir. Tıpkı Adem'in fitratından bahsedilen sahih hadiste geldiği gibi: “Allah bir melek gönderir; o melek de ruhu üfler. (Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, tah: Dr. Mustafa el-Buğa, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987, c. III, s. 1174, Kitâbu Bed'i'l-Halk, hadis no: 3036.)” (Sühreverdi, Şihâbüddin, “Asvâtü Ecnihati Cibrâil,” *Sühreverdi Maktûl*, tah: Yusuf İbiş, Dâru'l-Hamrâ, (et-tab'atu'l-ülâ), Beyrut 1990, s. 11.)

Sühreverdi'ye göre, insanlar hepsi bir tek türdür. Ruh olanın kelimesi de vardır. Ruh ve kelime, insanda bir tek hakîkate işaret ederler. Bu anlamla, büyük kelimelerin en sonuncusundan, sınırsız sayıda küçük kelimeler ortaya çıkar (: zuhur). Rabbanî Kitap'ta buna işaret edilmiştir: “Allah'ın kelimeleri tükenmez,” (Lokman, 31:27.) ve “Mutlaka, Rabb'immin kelimeleri tükenmeden önce denizler tükenir,” (Kehf, 18:109.) ayetlerindeki kelimelerin tümü, o zikredilen büyük kelimeler topluluğunun en sonuncusu olan kelimenin şualarından yaratılmışlardır. *Tevrat*'ta da “özlem duyanların ruhlarını nurumdan yarattım,” şeklinde varid olmuştur. İşte bu nur, Ruhu'l-Kuds'tan başkası değildir. Yine bu manayla ilgili olarak, *Kur'an*'da kelime, bazan da sır manasında kullanılmıştır. (Sühreverdi, “*Asvâtü Ecnihati Cibrâil*,” ss. 11-12.)

52) Sühreverdi, *Makâmâtü's-Sûfiyye*, ss. 77-78.

meşhur olan tevhidin marifetullahla tarifini yetersiz bulurken tevhid konusunda kelâmî ve felsefî durumu eksik bulmuştur. Bu duruş, akfî bakış ve mantıkî delillerin şahadet cümlesinin anlamını açıklamaya, tenzih ayetlerini tefsir etmeye, Allah'ın zâtî sıfatlarını tevîl ve fiili sıfatlarını tatil etmeye vesile edildiği bir duruştur. Halbuki Sühreverdî'ye göre sûfinin tevhidi, 'kelime'nin imkan hasebince cürümlerin bağlarından ifrâdîdır. Sûfilere göre bunun anlamı, Allah'ın oluş ve bozuluş aleminde ölçüye bağlı olan kesretten ifradîdır (: yalnızlaştırılması = tekleştirilmesi). Bu ifrâd da üç yolla tamamlanır: Tevhîd-i Ef'âl, Tevhîd-i Sîfât, Tevhîd-i Zât. Birincisi, Allah'ın fiillerinin Kendinden başka olan yaratıklarının fiilinden ifrâdîdır. Bu da, mutlak fiilin başkasına değil hakikat yoluyla O'na isbatıdır, mecazla değil. İkincisi, Allah'ın sıfatlarının Kendinden başkası olan yaratıklarının sıfatlarından ifrâdîdır. Bu da, hakikî sıfatların, yaratıklarına sıfatlarıyla tecellî etmesi esnasında başkasına değil, O'na isbatıdır. Üçüncüsü ise, Allah'ın Kadîm olan Zât'ının Kendinden başka olan yaratıklarının zatlarından ifradîdır ki; bu da Hakikî Zât'ın yaratıklarına Zâtı'yla tecellisi esnasında O'ndan başkasına değil, yalnızca O'na isbatıdır. Bu mertebede fiillerin, sıfatların ve zatların tümü, Allah'ın fiillerinde, sıfatlarında ve Zâtı'nda kaybolur. Bu haldeki bir mutasavvîf da kendisini, bütün yaratılmışlarla beraber, Bir tek Zât'ta müştâğrak, tevhidin kendisinde müstehlek olarak görür. Bu tevhid, her bir mutasavvîfta, Hakk'ın kendilerine izhar ettiği kadardır⁵³.

Sühreverdî'ye göre bazen marifet muhabbetten öncedir, bazen de muhabbet marifet-ten önce.. Marifet tamamen olgunlaştığı zaman muhabbete sirayet eder; muhabbet tam olduğu zaman ise marifeti gerektirir. Fakat ona göre, muhibbûn tabakasında olanların çoğu ariflerin hakikatlerini bilmedikleri halde nurlarla lezzetlenirler. Sühreverdî, kendisinin bu son kısımdan olan bir guruba şahid olduğunu söyledikten sonra, "Cüneyd'in söylediği şu söz ne güzeldir: 'vecdin eksikliğiyle beraber ilmin fazlalığı zarar vermez; fakat ilmin eksikliğiyle birlikte vecdin fazlalığı zararlıdır,'" demektedir. Ona göre, muhabbet, marifetin ayrılmazlarından; marifet az bile olsa.. Aynı şekilde her marifet muhabbeti gerektirir; muhabbet az olsa bile.. İşte Sühreverdî'ye göre nefis muhabbetle tamamen olgunlaşınca artık bu nur üstünde nurdur⁵⁴.

Meşhur bir kasidesinde⁵⁵ Sühreverdî, sanki ilâhî aşk şarabını, felsefesinin temeli olan nurun yerinde kullanmış ve onun vücûdun kendisi olduğunu; onu içenin varlığa geldiğini haber vermiştir. Bu kasidede nuru ilâhî aşk şarabıyla özdeşleştirmiş veya diğer bir ifade ile eserlerindeki saf nuru bu kasidede saf sevgi olarak ifade etmiştir, denilebilir.

53) Kayserî, Dâvûd, "Risâle fi İlmi't-Tasavvuf", A.Ü.İ.F.D., tah: Dr. Mehmet Bayrakdar, A.Ü.İ.F. Yayınları, A.Ü. Basımevi, Ankara 1988, c. XXX, ss. 209-210.

54) Sühreverdî, *Makâmâtü's-Sâfiyye*, ss. 82-83.

55) Bu konu edilen kasidenin beyitlerinden birçoğu değişik kaynaklardan tesbit ettiğimiz, Sühreverdî'ye ait olduğu söylenen beyitlerdir. Ziriklî, *el-A'lâm*'ında Dımeşk'de Zâhiriyye'de şiirlerinden oluşan divanından varaklar olduğunu kaydetmektedir (Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm, Kâmûs ve Terâcîm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâîyn, Beyrut trhz, c. VIII, s. 140.). Zâhiriyye kütüphanesi kataloglarından tasavvufa ayrılan cildde bu nüsha tanıtılmaktadır (*Fihrisu Mahtûtati Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye, "et-Tasavvuf"*, c. I, s. 561-562.). Yine, Ritter'in müstakil bir eser olarak kaydettiği ve aslında Sühreverdî'nin bütün tabakat kitaplarında rastladığımız meşhur kasidesine nisbet edilerek *Kasîdetu Ebeden Tehunnu ileykumu'l-Ervâhu* diye adlandırılan kaside, divanının da ilk kasidesi olması cihetiyle aynı şiir risale olarak ele alınmamalıdır.

Ona göre, kimileri burada bahsettiği saf sevginin aşk şarabıyla sarhoşluktur, kimileri de sarhoş olduğunun farkında.. Sarhoşluk ve ayık olma hali, sanki âriye olarak vücûda gelmek ve kendisinden sonrakilerde vahdet-i vücûd olarak sistemleşecek olan aslında fenada olma haliyle açıklanabilir. Çünkü Sühreverdî, sarhoşluğunun farkında olanlara da bu sırrı saklamaları ve ifşa etmemeleri gerektiğini söylemekte ve devamında kendi tecrübelerini anlatmaktadır:

Nurun kavuşmayı özlemesi ve arzu duymasının yanında, aşıkların kendilerini rüsva etmeleri, aşkını ifşa edenlerin kanının akıtılması.. Ancak bu dökülen kanların huzur ve rahatlık verışı..

İşte buradan itibaren sanki Hallac'ı ve onu öldürenleri kıyaslamaktadır. Öldürenlerin şahidleri olan Hallac'ın dostları, meselenin çözümüdürler aslında, es-Sühreverdî'ye göre.. O kanı akıtılan, saf nurla aynı olunca; onun, yani kanı akıtılanın, kendisine şahidlik edenlerin kavuşmasına arzusu ortaya çıkar. Çünkü dostları O'nun nurunun yanında çıra ve kandiller gibidirler artık..

Aydınlık ve karanlık, sabah ve gece; tıpkı kavuşmak ve ayrılıktır. Bunu böyle bilip anladıktan sonra faydalanmaya ve vakti değerlendirmeye yönelmek lazımdır. Artık Sühreverdî, aşk ve muhabbetten şarab ve kadeh tasvirine döner. Şarab, yani önceki tasvirindeki nur; kadehler, yani cisim ve kalbler ortalıkta dolaşırken dolmak için beklemektedir; berraklaşmıştır.

Buradan itibaren Sühreverdî, her bir şatırda kendi tecrübelerini aktararak aşkın elem ve ızdırabını, o ızdırabın lezzetini aktarmaya başlar. Bu, davet edilinceye kadar sürer. Artık davetten sonra perdeler ortadan kalkar ve hayretle, haşyetle bağırırlar. Saf nura kavuşup zulmetten kurtulunca ya da onun kasidedeki ifadesiyle aşkta fani olup, sonra aşk olarak baki olunca, ruhların gözden kaybolmasıyla, kesret yok olur.

İşte bütün bunları sağlayan aşk şarabı, eserlerindeki ifadesiyle nur, en son maksad-ıdır. Buraya vasil olunca huzur hasıl olur. İnsanlığın iki babası Adem ve Nuh da bu huzurun sarhoşluğuyla feryad etmişlerdi.

Sonuç

Kanaatimize göre, Sühreverdî akfî nazar yollarından kurtulduktan sonra kalp ilimlerine yönelerek filozof olarak başlayıp sonra mutasavvıf olmamıştır. O, felsefî ve tasavvufî yolları birlikte sürdürmüş olmalıdır. Felsefe ve tasavvuf arasındaki bu tekamüle işaret ederken şöyle ifade etmektedir: "Bir salık için araştırma (: bahs) kuvvesi olmadığı zaman nasıl nakıssa, aynı şekilde bâhis olan da kendisinde melekutun ayetlerinin müşahadesi olmadığı zaman nakıstır."⁵⁶

56) Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât*, s. 361.