



Kutadgubilig

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

JOURNAL OF PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

15

MART 2009



BU SAYI

**ÖLÜMÜNÜN 800. YILDÖNÜMÜNDE,
İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN MİMARLARINDAN,
TÜRK DÜŞÜNCESİNİN REHBERLERİNDEN
FİLOZOF VE KELAMCI, ÂLLÂME FAHREDDİN RAZÎ'YE
İTHAF OLUNMUŞTUR.**

ISSN: 1303-3387

SÜHREVERDÎ ÜZERİNE ARAŞTIRMALAR -I- HUZURÎ BİLGİ

Halide Yenen*

STUDIES ON SUHRAWARDÎ -I- KNOWLEDGE BY PRESENCE

ABSTRACT

The problem of knowledge in the history of Islamic thought has been considered as a main topic in the fields of philosophy, theology and logic. Muslim philosophers and theologians, holding different doctrines, have approached the problem. In this article we have investigated the thesis of The Master of Illumination Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî's (1153-1191) that is called Knowledge by Presence.

The Knowledge by Presence is primary knowledge that subject is knows the reality of the object without any image or sense-data of that object in the mind and it is based on observation of reality. The act of vision is applicable whenever the subject and the object are both present without there being an obstacle. For this knowledge is necessary an "illumination relation" is established between the subject and the object. Thus subject visits the object. Knowledge by Presence is also a criticism that is directed toward the bases of the Peripatetic Epistemology and its universal validity. Suhrawardi reject the Aristotelian notion of essential definition. Such definitions were supposed to reveal the essence of natural universals by listing the proximate genus and the differentia. He argues that such definitions are not actually possible. Suhrawardi asserts that things must be known through direct experience. Second, the Aristotelian epistemology, that is based on the form of the thing known in the mind of the knower, does not guarantee certainty; because it needs the correspondence of knowledge with reality of the thing. But the Knowledge by

* Dr. Vaiz, İstanbul Müftülüğü.

Presence does not need the form of the thing; because realty of the thing is peresent.

Keywords: Epistemology, Knowledge, Knowledge by Presence, Illumination, Suhrawardî.

ÖZET

İslam düşünce tarihinde bilgi problemi temel bir konu olarak dikkate alınmıştır. Müslüman filozoflar farklı öğretiler ortaya koyarak probleme yaklaşmışlardır. Biz bu makalede Şeyhü'l-işrâk Şihâbuddîn el-Sühreverdî'nin (1153-1191) Huzûrî Bilgi diye isimlendirilen tezini inceledik.

Huzûrî Bilgi, zihinde nesneye ilişkin herhangi bir imge veya duyu verisi olmaksızın öznenin nesnenin gerçekliğini bilmesidir ve temelinde müşahede vardır. Aralarında herhangi bir engel bulunmaksızın özne ile nesnenin karşılıklı olarak bulunduğu her yerde görme/müşahede gerçekleşir. Bu bilginin meydana gelmesi için özneyle nesne arasında kurulan işarâkî bir izafet zorunludur. Böylece özne nesneyi görür. Huzûrî Bilgi, aynı zamanda, Meşşâf Epistemoloji'nin temellerine ve onun evrensel geçerliliğine yöneltmiş bir eleştiridir. Sühreverdî, Aristocu tanım anlayışına karşı çıkar. Çünkü böyle bir tanım türün yakın cinsinin ve faslının bilindiğini kabul eder. Hâlbuki böyle bir tanımın gerçekleşmesi imkânsızdır. Sühreverdî, eşyanın doğrudan tecrübeyle bilinmesi gerektiğini ileri sürer. Ayrıca öznenin zihnindeki nesnenin formunu temele alan Aristocu epistemoloji kesinliği garanti etmez; çünkü bilginin nesnenin gerçekliğiyle uyuşmasına ihtiyaç duyar. Fakat Huzûrî Bilgi nesnenin formuna ihtiyaç duymaz; çünkü nesnenin gerçekliği öznenin karşısındadır.

Anahtar kelimeler: Bili Teorisi, Bilgi, Huzûrî Bilgi, İşrak, Sühreverdî.

1. Giriş: Huzûrî Bilgi'nin Mahiyeti

Her bilgi kuramı 'Bilgi nedir?', 'Bilgi nasıl elde edilir?', 'Bilgide doğruluğun ve kesinliğin ölçütü nedir?' sorularına verilmiş bir cevaptır. Elbette burada mahiyeti araştırılan doğru bilgidir. Bilginin ne olduğundan bahsedebilmek, bilen ve bilinenin mahiyetine ilişkin bir ön bilgiyi gerektirir. Bilen ve bilinenin mahiyeti ve bu ikisi arasındaki ilişkinin niteliği bilginin neliğini de belirler; zira öznedeki her bilgi, bir şeyin bilgisidir ve bu bilginin bilinene ilişkin olduğunun kesinliğini sağlayacak ölçüt, özne ile nesne arasındaki 'bilme ilişkisi'nin niteliğidir. İşte Huzûrî Bilgi kuramı, bu bilme ilişkisinin niteliği üzerinde şekillenir.

Huzûrî Bilgi (el-ilmü'l-huzûriyyu), gerçekliğin aracısız idrakiyle elde edilen bir bilgidir. Böyle bir bilme eyleminde, zihnin duyu verilerini işleyerek bilinmeyene geçme etkinliği söz konusu değildir; zira öznedeki hiçbir bilgi yokken bir ilk bilgi el-

de edilmektedir. Bu şekilde bir bilme, özne ile nesne arasında özel bir ilişkiyi gerektirmektedir; çünkü bilenin bildiğine, bilinenin bilindiğine ilişkin kesinliği, zihinde önceden bulunan bir bilgi değil bu ilişki belirlemektedir. Sühreverdî bu bilgiyi şöyle tanımlar:

“İşrâkî bilgi, suretle ve eserle değil; aksine şeyin nefis için, sadece işrâkî bir huzûrla huzûrundan ibaret olan özel bir izafetle elde edilir.¹ İşrâkî huzûrî bilgi, bilinene ilişkin hiçbir bilgi yokken idrak eden için olmayan bir şeyin meydana gelmesidir ve bu, işrâkî izafetten başka bir şey değildir. Bu nedenle kendisiyle uyuşacağı bir bilgiye ihtiyaç yoktur.”²

Huzûrî Bilgi, bilenle bilinen arasında işrâkî bir izafetten ibaret olduğu için bilende çokluğu ve değişmeyi meydana getirmeyen bir bilgidir; çünkü bu bilginin meydana gelmesi, nesnenin öznenin algı alanı içinde bulunmasını gerektirir. Böyle bir bilgi, ‘A, B’dir” şeklinde yüklemli bir bilgi de değildir, bilgi ile bilginin nesnesi aynıdır. Bu nedenle kendisiyle bilinene işaret edilecek bir suret ya da imgeye ihtiyaç yoktur. Ayrıca bu şekildeki bir bilme eyleminin bütün süreçlerinde bilinen tümel değil tekildir. İsterse düşünme etkinliğiyle elde edilen zihindeki tümel suretlerin bilinmesi düzeyinde olsun bilinen yine tekildir (cüz’î); zira zihindeki her kavram, kendisiyle diğer kavramlardan ayrıldığı bir kimliğe (hüviyet) sahiptir.³

Böyle bir bilgilenmede bilme süreci, zihnin duyu verileri üzerinde gerçekleştirdiği düşünme etkinliğiyle tümel kavramlara ulaşma faaliyeti değil, insanın, var oluşsal işrâkla derece derece feyezân eden bütün mevcudatın ardındaki birliği, hakikatin tekliğini müşahade edebilecek yetkinliği kazanma sürecidir. Zira hakikat, tek bir güneş gibidir; yansıdığı yerlerin çokluğu onun çokluğunu gerektirmemektedir⁴. Bu anlamda bilmek, derece bakımından bir üsttekine nispetle imge (misal) mesabesinde olan ve daima bir üst derecedeki gerçekliğe işaret eden imgeleri aslına irca etmekten başka bir şey değildir. Gerçekliği bu şekilde bilmek, hakiki te’vilin de ta kendisidir.⁵

Huzûrî Bilgi, aynı zamanda, Meşşâî Felsefe’nin bilgi kuramının temellerine ve evrensel geçerliliğine yöneltmiş bir eleştiridir. Tasavvur ve tasdik diye isimlendirilen nazârî/formel bilgi, düşünme etkinliği sonucunda meydana gelen, zihinde tümel bir suret olarak bulunan bilgidir. Böyle bir bilgi, gerçekliği bilmeden önce bir bilgi-

¹ Ebû'l-Fütuh Şehabeddin Yahyâ b. Habeş b. Emirecek Sühreverdî, “Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis”, Henry Corbin (Ed), *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk I* içinde (193-506), Tehran: Müessesesi-i Mütâleât ve Tahkikât-ı Ferhengî (Pijühişgâh), 1993/1372, s. 487.

² Sühreverdî, “Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis”, s. 489.

³ Sühreverdî, “Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis”, s.131.

⁴ Sühreverdî, “Kelimetü't-Tasavvuf”, Necefkuli Habibi ve Seyyid Hüseyin Nasr (ed), *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk IV* içinde (99-139), Tehran: Pijühişgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Ferhengî, 1380/200, s. 102.

⁵ İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, 1. Basım, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s.141-142; Giselda Webb, “An Exegesis of Suhrawardi's The Purple Intellect ('Akl-i surkh)”, *The İslâmîc Quarterly* içinde (194-210), Vol.XXVI, No.4, (1982), s.195.

yi gerektirir ki insan düşünme (tefekür), tümevarım (istikrâ) ve burhan yoluyla o bilgiyi işleyip biçimlendirerek gerçekliğin ne olduğuna dair hüküm verilebilsin. Zira düşünme (fıkr), bilinen duyumlardan duyularla idrak edilemeyen bilinmeyene geçiştir (intikal)⁶. Böyle bir bilginin doğruluğunu belirleyecek ölçüt, düşünme eylemi sonucunda oluşan tasavvurun dış dünyadaki gerçeklikle uyuşmasıdır (mutabakat); çünkü o tasavvur, dış dünyadaki bir gerçekliğin idrak edilmiş imgesidir (misal-i idrakî). Aksi takdirde o nesne olduğu gibi bilinmeyecektir.⁷ Sühreverdî bu bilgiyi şöyle tanımlar:

“Formel bilgi (el-ilmü's-sürîyyu), bir şeyi idrak edende o şeye ilişkin bir suretin meydana gelmesi ve o suretin, işaret ettiği şeyle uyuşmasıdır (mutabaka).”⁸

Uyuşma, bir türün ferdine ait ilk suret elde edildiğinde, diğer fertlerinden elde edilecek suretin ilk suretle tamamıyla örtüşmesi, aynileşmesidir. Eğer diğer ferdinden elde edilen suret ilkinden farklı olursa, ya önceki ya da sonraki yanlıştır. İşte tam da burada, bizdeki ilk suretin dış dünyadaki gerçekliğe ait olduğunun kesinliğinin ölçütünün neliği problemi karşımıza çıkmaktadır; çünkü gerçekliğin kendisinden başka bizdeki bu sureti kendisiyle karşılaştıracağımız bir şey yoktur. İdrak alanımızın içinde bulunan nesneyi ne ise öyle olduğu gibi bildiğimize dair kesinliği bize verecek ölçüt nedir? Apaçık müşahede/görme olmaksızın bizdeki suretin idrak ettiğimiz nesneye ilişkin olduğunu bilemeyiz. Gerçekten biliyor olmakla biliyor görünmek arasındaki ayırımın altı çizilmelidir. Bütün bilgilerin temeline konulacak ilk bilginin tersi düşünilemeyen, çürütülemeyen, kendi kendine kanıt olan apaçık kesinliğini bize verecek olan nedir?

İşte Sühreverdî, Formel Bilgi'nin bir ilk bilinen aracılığıyla elde edildiğini ve bu bilginin temelindeki ilk bilginin doğruluğunu ve kesinliğini sağlayacak ölçütü içermediğini ileri sürer. Kendisi aracılığıyla başka bilgilere ulaşılan ilk bilgi tasavvur ve tasdik olarak tanımlanamaz. Bilende ilmî bir suretin meydana gelmesine ihtiyaç duyulmayan, aralarında idrake mani bir engel olmaksızın özne ile nesnenin karşılıklı bulunmasından ibaret olan Huzûrî Bilgi'de idrak edilenin öyle olduğuna dair kesinliği veren, o şeyin müşahede edilmesi sebebiyle meydana gelen sezgidir (hads). Aristoteles'in eserlerindeki felsefî sezgi, bir anda oluşan bir bilgi çeşidi veya sezgisel bilginin oluşumundan sorumlu bir meleke iken, Sühreverdî'nin sezgi anlayışının teme-

⁶ Sühreverdî, *Kitâbu't-Telvîhâtî'l-levhiyye ve'l-arşîyye; el-İlmü'l-evvel fi'l-mantık*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, Nu.854, vr.2b.

⁷ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, John Walbridge – Hossein Ziai (ed), *The Philosophy of Illumination* içinde (1-163), 1. Basım, Utah: Brigham Young University Pres, 1999, s.6, 50; “Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis”, s.332, 362; “Kitâbu't-Telvîhâtî'l-levhiyye ve'l-arşîyye: el-İlmü's-sâlis”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk I* içinde (1-121), s.18; “el-Lemehât”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk IV* içinde (141-241), s.117-118; İbn Kemmüne, *et-Tenkîhât fî şerhi'l-Telvîhât: el-Femmü'l-evvel fi'l-mantık*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, Nu.854, vr.48a.

⁸ Sühreverdî, “Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis”, s.489.

linde müşahede vardır ve burhanî kıyasta temel rol oynar⁹. Böyle bir sezgi, bilenle bilinen arasında huzûrî işrâkî izafetin bulunduğu ve bir zaman süreci içinde gerçekleşmeyen bütün bilme eylemlerinde mevcuttur.¹⁰

Sühreverdî, “Müşahede, delil bulma ve burhanın kesinliği açısından istidlalden daha kuvvetlidir”¹¹ demek suretiyle görülenin her zaman getirilen delilden daha güçlü olduğunu belirtir. “Müşahede”, Arapçada bir işin karşılıklı yapıldığını bazen de tek taraflı yapıldığını bildiren geçişli bir fiil kalıbıdır. İster karşılıklı ister tek taraflı yapılsın, iki varlığın bulunmasını gerektirir; şahit olan ve şahit olunan. İbn Manzur *Lisânü'l-Arap*'ta müşahedeyi “el-mu'âyene” sözcüğüyle açıklar.¹² Mu'âyene ise “ayn”dan gelmektedir. “Ayn”, hem görme organı olan göz hem de suyun kaynadığı yer, pınar, güneş, güneşin şuaası anlamlarında kullanılmaktadır. “Mu'âyene” fiilinin bir diğer kökü olan “iyân” sözcüğü “onu 'iyânen gördü” cümlesinde olduğu gibi “gördüğünde şüphe etmedi” anlamını ifade etmektedir.¹³ ‘Kesin olarak biliyorum; çünkü müşahede ediyorum’ şeklinde formüle edilebilecek bir bilme ilişkisi, kendisinden şüphe edilmeyen kesinliği vermektir.

Sühreverdî ileri sürdüğü Huzurî Bilgi teziyle, bilginin Meşşâî Felsefe'deki ‘tümel’ karakterini ve tanım teorisini de eleştirmektedir. Mantıkî düşünmenin kavramsal soyutlama yöntemi gerçekliği, gerçekliğin kendisinden uzaklaşarak zihnin yapısına göre yeniden biçimlendirmektedir; çünkü gerçekliğin kendisi zihinde, dış dünyada bulunduğu şekliyle bulunamaz. Bu durumda bilinen, gerçekliğin kendisi değil, zihni bir suretidir. Ayrıca türe ait gerçekliğin kurucu zafî niteliklerinin tamamını içerecek tam bir tanıma ulaşılabilirdiği zaman zihindeki bir suret, doğru ve tam bir bilgi ifade eder. Böyle bir bilgiye ulaşmak ise, türün fertlerinin tamamının idrakiyle mümkündür. Ancak insan için türün bütün fertlerini idrak mümkün olmadığı gibi duyular da eşyanın hakikatine ilişkin bilgiyi bize vermemektedir. Bu nedenle tam bir tanıma asla ulaşılamamaktadır. Ayrıca basit gerçekliklerin değil basitlerden oluşmuş bileşik gerçekliklerin tanımı yapılabilmektedir. Bileşik gerçekliklerin tam bir tanımı, o tanımı işitenin cins ve faslı bildiğini varsayar. Eğer tanımı işiten cins ve faslı bilmiyorsa, bu tanım boş sözcüklerden ibarettir. Bu nedenle gerçekliğin kendisini idrak etmeyen kimseye tanım kesin bir bilgi vermeyecektir; idrak edenin ise tanıma ihtiyacı yoktur.¹⁴

⁹ Roxanne Marcotte, “Philosophical Reason versus Mystical Intuition: Shihâb al-Dîn Suhrawardî”, *Anaquel de Estudios Árabes VII* içinde (109-125), Madrid: Universidad Complutense de Madrid Facultad de Filología, 1990, s.110-112.

¹⁰ Hossein Ziai ve Ahmed Alwishah, “Introduction”, Hossein Ziai ve Ahmed Alwishah (ed), İbn Kemmüne, *et-Tenkîhât fî Şerhi't-Telvihât: el-Fennü's-sânî fi't-tabî'i* içinde (1-47), California: Mazda Publishers, 2003, s.46.

¹¹ Sühreverdî, “Safir-i Simurk”, Seyyid Hüseyin Nasr ve Henry Corbin (Ed). *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III* içinde (313-332), 3.Basım, Tehran: Pijûhişgâh-i Ulûm-i İnsanî ve Mütâleât-ı Ferhengî, 2001/1380, s.316.

¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap*, “ş-h-d” mad, Kâhire: Dâru'l-hadis, 2003, s.215.

¹³ İbn Manzûr, “a-y-n” mad, s. 552-554.

¹⁴ Ziai, “Translator's Introduction”, *The Philosophy of Illumination* içinde (xv-xxxvii), s.xxiv.

Bununla birlikte Sühreverdî nazarı araştırmayı (bahs) ve onun metodolojisini reddetmez. Mantık, insanî nefsin düşünme gücünün doğru işlemesine yardımcı olan alet hükmündedir ve aletin de elbette bilinmesi gerekmektedir.¹⁵ O, sadece nazarı araştırmanın bütün bir var oluşu tanımak için yeterli olmadığını belirtir. Zira bir şeyi bilmek, onu olduğu hal üzere bilmek demektir ve insanî nefsin tecerrüdü ölçüsünde gerçekliğin bulunduğu varlık derecesine yükselerek, yaşayarak gerçekleştirilebilir. Böyle bir idrak, varlık mertebelerinde bizzat kendini hazır kılmak suretiyle bilineni de hazır kılmaktadır.¹⁶ İnsanî nefsin çeşitli varlık mertebelerinde kendini hazır kılması, ma'rifet, riyazet ve tefekkürle bedeni güçlerini terbiye edip hâkimiyeti altına alması, maddî ilişkilerden tecerrüt ederek kendi âlemine yönelmesi ve nurlar âleminde gelecek aydınlanmaya kendini hazırlamasıyla mümkündür.

Meşâî Felsefe'de bilgi, eşyanın duyularla gözlemlenmesi üzerine bina edilir. Gözlemlenilen elde edilen duyum, bilginin ilk verileridir. Sühreverdî, bilgilenmenin her düzeyde idrak edenin insanî nefsin olduğunu vurgulamak suretiyle,* Meşâî felsefedeki gözlem metodu üzerine insanî nefsin için nurlar âleminin müşahedesinin imkânını bina eder. Bilmenin ya da soyutlamanın her aşamasında idrak eden insanî nefstir ve o nurlar âlemine aittir. Onun kendi âlemini idrak etmek için duyu organları gibi araçlara ihtiyacı yoktur; o, nurlar âlemini doğrudan müşahede edebilecek yeteneğe sahiptir.

"Kendini tanıyan Rabbini tanır"¹⁷ anlayışı üzerinde şekillenen Sühreverdî epistemolojisi, metafizik âleme yöneliktir ve marifetullah, bilgide ulaşılmak istenen nihâî gayedir. Bilen bir varlık olarak insan, bedeni ve nefsiyle, bu amaca ulaşmada ilk bilinmesi gerektirir; zira o, metafizik âlemlerle fizik âlemin ya da nurlar âlemiyle cisimler âleminin sınırlarının birbirine karıştığı noktada bulunmaktadır.¹⁸ Ancak insanın 'ben' diye işaret ettiği kendisi/nefsi, bedeni değildir ve bedeninde de bulunmamaktadır.¹⁹ Nefs, nurlar âlemine aittir. İnsan, bedenle ve beden aracılığıyla gerçek-

* Duyu verileri üzerinde müfekkireyi kullanarak düşünen, tikel önermeler kurarak orta terimler oluşturan, tekilerden tümelleri soyutlayan ve elde ettiği tümel sureti dış dünyadaki bütün fertlerine yüklem yapan insanî nefstir. Bu nedenle idrakin her seviyesinde insanî nefisle bilinen arasında huzûri işrâkî bir ilişki mevcuttur. Örneğin görme gözle gerçekleştiriliyorsa da gören, nefsanî ruh aracılığıyla bütün güçlere işrâkıyla ulaştıran insanî nefstir. O, görme gücü üzerindeki işrâkıyla, nesnelere gözdeki imgelerini değil bizzat kendilerini görmektedir. Görme anında olduğu gibi tahayyül anında da o, mütehayyileye yansıyan imgeler (musulu'l-hayâl) üzerindeki işrâkıyla, dış dünyaya ait suretlerin tahayyül edilmiş imgelerini (es-suveru'l-mutehayyele el-hâriciyye) idrak etmektedir. bkz. Sühreverdî, "Hikmetu'l-işrâk", s.136 - 140; "Kitâbu't-Telvîhâti'l-levhiyye ve'l-arşîyye: el-İlmu's-sâlis", s.71; Kutbuddîn Şirâzî, Allâme Mahmûd b. Mes'ud Kâzerûnî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk-ı Süvveredî*, Abdullah Nurânî ve Mehdi Muhakkık (nşr), Tehran: Müessesesi-i Mutâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı Mc Gill Şûbe-i Tehran, 2001/1380, s.454.

¹⁵ Sühreverdî, Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâri" ve'l-mutârahât: el-İlmu's-sâlis", s.198-199; "Safir-i Simurk", s.316-318.

¹⁶ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Hüseyin Hatemi (çev), İstanbul: İletişim Yayınları, 1986, s.206-207.

¹⁷ Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâri" ve'l-mutârahât: el-İlmu's-sâlis", s.403; "Bustânu'l-kulûp", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III* içinde (333-401), s.375.

¹⁸ Sühreverdî, "Yezdân-ı Şinâht", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III* içinde (403-459), s.419.

¹⁹ Sühreverdî, "Heyâkilü'n-nur", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III* içinde (83-108), s.87.

leştirdiği fizik âlemle ilişkisinin şiddeti sebebiyle kendini, yönetimindeki bedenden ve eşyayı da fiziki nesnelere ibaret zannetmektedir. Bu durum onun Rabbini unutmamasından, dolayısıyla niçin yaratıldığı ve nereden gelip nereye gittiği üzerinde düşünmemesinden kaynaklanmaktadır.²⁰ Ona bu farkındalığı sağlayacak ve yolculuğunda rehberlik edecek olan peygamberin vahyî bilgisi, böyle bir bilgilenmenin hem örneği hem de ilkesidir²¹.

Sühreverdî'nin felsefesinde eşya, Nurların Nuru'nun var oluşsal işrâkından başka bir şey değildir. Buna paralel olarak onun işrâk felsefesinde doğu ve batı sembolizmi önemli bir yere sahiptir. Doğu (Orient), hem var oluşun hem de bilginin kaynağıdır. Batı, nurlar âlemine nispetle karanlık maddî varlıklar âlemi olduğu gibi aynı zamanda bilginin yokluğunu da ifade etmektedir. Var olan nurdur ve var oluş işrâkı doğunun en doğusundan, Nurların Nuru'ndan derece derece yayılarak varlığın en aşağı derecesine ulaşmak suretiyle maddî/cismî âlemin karanlığı içine batarak kaybolur. Batının en batısı, var oluş işrâkının battığı yerdir. Nur ise en kısa ifadeyle, var olanların var oluşsal olarak bulunmasıdır (huzûr) ve bütün varlık âlemi, Nurların Nuru'nun işrâkının çeşitli varlık derecelerinde tezahüründen başka bir şey değildir.²² Her tezahür, bir üst derecedeki tezahüre göre imge niteliğindedir. Bu nedenle gerçekliği bulunduğu hal üzere bilmek için izlenecek yol bellidir; nuru takip etmek; zira "nakıs nur tam nurun imgesi gibidir"²³.

Esasen insanın kendine ilişkin ayne'l-yakîn derecesinde elde edeceği bilgi de nuru takip ederek elde edilebilecektir. Yoksa Meşşâî Felsefe'nin metoduyla insanî nefsin kendi mahiyetini bilmesi mümkün değildir; çünkü böyle bir yöntemle insanın kendi tekil benine değil, tümel insana ilişkin bir bilgi elde edilmektedir. İnsanı tecrübî 'ben' üzerinden idrak etmeyen bir kimsenin 'insan, düşünen canlıdır' bilgisi, o kimsenin kendi 'ben'ine değil zihindeki tümel kavram olan insana ilişkin bir bilgidir. Tümel bir bilgi aracılığıyla insanın kendini bilmesi, kendinden uzaklaşmasıyla, kendisiyle arasına engel koymasıyla eşdeğerdir; zira kendindeki her bilgi, kendine nispetle 'o'dur ve insana kendinden daha yakın, açık ve seçik değildir. Ayrıca 'insan, düşünen canlıdır' önermesinde 'canlı' insan için bir 'konu' olmadığı gibi insanı diğer canlılardan ayıran 'düşünme', ilkesi insanî nefis olan bir yetenektir. İlke bilinmeksizin bir niteliğin ona aidiyeti bilinemez. İnsanî nefis, duyularla idrak edilen bir

²⁰ Sühreverdî, "Bustânu'l-kulûp", s.368-369.

²¹ Sühreverdî, "Âvâz Per-i Cebrail", *Mecmuu-i Musannefât-ı Şeyh-i İshrâk III* içinde (207-223), s.217-222; Seyyid Hüseyin Nasr, "Şihâbeddîn Sühreverdî Maktul", M. Alper Tuğsuz (çev), M. M. Şerif (ed). *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde (411-435), İstanbul: İnsan Yayınları, 1990, s.432.

²² Toshihiko Izutsu, "İshrâkiyah", *Encyclopedia of Religion*, Vol.7, New York: The Macmillan Co., 1987, s.297-299; Henry Corbin, "Prolégomènes", *Mecmuu-i Musannefât-ı Şeyh-i İshrâk I* içinde (I-LXXX), s.LII-LIII; R. Arnaldez, "İshrâk", *The Encyclopedia of Islam* içinde (119-120), Vol.IV, Leiden: E. J. Brill, 1978, s.120; *Dâyiratu'l-meârif-i teşeyyu'*, "İshrâk", Cilt.2, Tehran, 1368, s.191; Nasr, "Şihâbeddîn Sühreverdî Maktul", s.417.

²³ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İshrâk", s.138.

gerçeklik değildir ve Meşşâî Felsefe'nin metoduyla insanı tanımak (ma'rifetu'n-nefs) imkânsızdır.²⁴

2. Huzûrî Bilginin Anahtar Kavramları

Sühreverdî "Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-arşîyye" eserinin metafizik konulara ayırdığı üçüncü kitabında, düşünme ve riyazetle yoğun bir şekilde meşgul olduğu bir gece, uyku ile uyanıklık arasında bir cezbe (hulse) anında bilgi konusunda Aristoteles ile aralarında geçen konuşmaya yer verir. Bu konuşmanın sonucunda Aristoteles bilgi konusunda konuşulanların tamamını "Bilgi/bilmek (el-ilm, teakkul), maddeden mücerret zattan şeyin gaybetinin yokluğudur." tanımıyla özetler ve böyle bir tanımın bilmenin konusu olabilecek bütün eşyaya yönelik bilme eylemini kapsadığını belirtir.²⁵ Zira bu tanımda bilginin nesnesi olarak ifade edilen 'şey', hem bilen öznenin zatına, hem de zatından başkasına –bu başkası ister dış dünyada isterse zihinde bir gerçekliğe sahip olsun- işaret etmektedir. Bilme eylemini gerçekleştiren özne ise maddeden mücerret zattır. Burada 'maddeden mücerret' ifadesiyle, öznenin gerçekliğine işaret edilmekte, onda hiçbir şekilde cisme ait niteliklerin bulunmayacağı dile getirilmektedir. Zira özne/insanî nefis, ontolojik açıdan tamamıyla cisimden farklıdır; o mücerret nurdur.²⁶

Mücerret nur terimi bilgi konusunda en temel kavramlardan biridir. Nur, Sühreverdî'nin sadece epistemolojisinin değil bütün bir felsefî sisteminin kendisine dayandığı temel kavramdır. İnsanın 'ben'i de dâhil bütün mevcudatı kuşatan fizik ve metafizik âlem Nurların Nur'un çeşitli derecelerde tecellisinden başka bir şey değildir. Nur, aklen açık seçik olanı ifade etmek için mecaz olarak ya da fiziksel ışık anlamında kullanılmamaktadır. Onunla gerçekliği nurdan başka bir şey olmayan, dış dünyada gerçek anlamda nur diye adlandırılmaya layık varlık kastedilmektedir.²⁷ Dış dünyadaki fiziksel ışık, hatta güneş ışığı bile gerçek olmayacak kadar zayıf bir şeydir.²⁸ Nur, tarife ve açıklamaya muhtaç olmayan yegâne gerçekliktir ve hiçbir şey ondan daha açık değildir.²⁹ Nurun 'mücerret' oluşu, onda cisme ilişkin hiçbir niteliğin bulunmadığını gösterir. O, kendinde ve kendisi için nurdur. Bir yönde (cihet) bulunmaz, cisim için mahal olmaz. Başkası için nur olmadığından kendisinden başkasında nuranî heyet olarak dahi bulunmaz ve dolayısıyla kendisine işaret de edilemez. Kendi gerçekliğinde apaçıktır (zahir) ve bundan dolayı kendinden gaip değildir. Bu

²⁴ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", s.7,10; Kutbuddîn Şirâzî, s.38.

²⁵ Sühreverdî, "et-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-arşîyye: el-İlmü's-sâlis", s.72-73; "Kitâbu'l-Meşârî' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s.487.

²⁶ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", s.79.

²⁷ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", s.77.

²⁸ İzutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Ramazan Ertürk (çev), İstanbul: Anka Yayınları, 2001, s.55.

²⁹ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", s. 76.

nun tersi de doğrudur; kendisine gaip olmayan her şey kendisine apaçıktır. Kendisi için apaçık ve kendisinden gafil olmadığı zatı olan her şey zatını idrak eder ve zatını idrak eden her şey mücerret nurdur. Mücerret nurun kendini idrak etmesi bir istidat değildir; çünkü istidat, zat üzerine ilave bir durum, bir sıfat, zata tabi bir arazdır. Hâlbuki kendini idrak eden olma, mücerret nurun gerçekliğidir (hakikat). Kendinden başkasını idrak ise bir istidattır.³⁰

Gaybet, duyulardan uzaklaşacak (gaip) şekilde nefsin kendi âlemine çekilmesidir (hulse). Nefsin duyulardan ve duyular aracılığıyla idrak edilen âlemden gaybeti, duyular vasıtasıyla idrak edilemeyen metafizik âlemde (gayb) bulunmasını (huzûr), metafizik âlemden gaybeti ise duyularda bulunmasını ifade etmektedir.³¹ 'Gaybet' ve 'huzûr', tek bir konuya ilişkin olduğunda birbiriyle zıt anlamlıdır; birinin gerçekleşmesi diğerinin yokluğuna bağlıdır. Zıt konulara ilişkin olduklarında ise birbirini tamamlayan iki kavram çiftidir. 'Maddeden mücerret zattan şeyin gaybetinin yokluğu' deyiimiyle, nesnenin öznenin idrak alanı içinde bulunması (huzûr), gizli ve uzak (gaip) olmaması kastedilmektedir.

Sühreverdî, *Meşşâilerin Zorunlu Varlık*'ın bilgisini, 'maddeden mücerret zattan gaybetinin yokluğu' şeklindeki tanımlamalarını eleştirirken, 'gaybetin yokluğu' ifadesinin sadece huzûr sözcüğüyle açıklanamayacağını belirtir. Zira huzûr, iki ayrı şeyin varlığını gerektirmektedir; hazır olan ve katında hazır bulunan. Bu nedenle zattan kendinden gaybetinin yokluğu huzûr kavramıyla açıklanamamaktadır. Ayrıca gaybetin yokluğu deyiiminin daha genel olduğunu, zattan hem kendini hem de başkasını bilmesini ifade ettiğini belirtir. Zattan başkasından gaybetinin yokluğu, huzûr kavramıyla karşılanabilmektedir.³²

Gaybetin yokluğu deyiimi, öznenin kendini bilmesi durumunda, selbi bir anlam ifade etmektedir; öznedede bilmeyi ya da kendini bildiğinin bilincinde olmayı engelleyecek herhangi bir niteliğin bulunmadığını, öznenin kendisi için apaçık (zahir) olduğunu belirtmektedir. Öznenin cisim ve cismin ilintileriyle meşguliyeti de bu engel içine dâhil edilmelidir. Zira o, cisim ve cismin ilintileriyle meşguliyetten tecerrüdü ölçüsünde zatını idrak etmektedir ve zatını idrak ettiğinin de bilincindedir. Öznenin başkasını bilmesi durumunda gaybetin yokluğu, özne ile nesne arasında huzûrî işrâkî bir ilişkinin bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Ancak bu ilişki, biri diğerinin özelliklerini alıyor veya biri diğerinde bulunuyor şeklinde anlaşılmalıdır. Bulunması gereken ilişkinin olumsuz (selbî) bir ifadeyle dile getirilmesi, özne ile nesne arasında bilmeyi engelleyecek herhangi bir engelin (hicâb) yokluğunu gösterir. İşte bu tanımda 'şey' yerine 'başkasını' koyduğumuzda gaybetin yokluğu ifadesi, arada herhangi bir engel olmaksızın nesnenin öznenin algı alanında bulunduğuna işaret etmektedir.

³⁰ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s.79-84; Kutbuddîn Şirâzî, s.291.

³¹ Sühreverdî, "Kelimetü't-Tasavvuf", s.135.

³² Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s.105; Kutbuddîn Şirâzî, s.348.

Huzûr sözcüğü, bizatihi nesnenin öznenin algı alanında bulunduğunu ifade etmektedir. Üç boyutlu resimler vardır; o resimlerde bir noktaya yoğunlaşıldığında, bir anda görünen yüzey aralanarak resmin içinde bir başka resim açılır ve bakını içine çeker. Huzûrun da böyle bir şey olduğunu düşünmekteyiz; gerçekliğin üzerinden perdenin kalkmasıyla zahir olanın gizlenip batinın açılması. Batinın üzerinden perdenin kalkmasıyla zahir olanın yokluğa bürünmesi.

Huzûrî bilgiyi açıklayan temel kavramlardan biri müşahededir. *Müşahede*, mücerret nur olan insanî nefsin ve diğer bütün mücerret nurların, mertebeye üzerlerinde bulunan mücerret nurların işrâkıyla gerçekleşen, zamansız ve vasitasız idrakidir.³³ Müşahede sırf içsel, psikolojik bir olay değildir. Ortak duyuda yer eden gayba ait suretlerin dış duyularla idrak ediliyormuş gibi apaçık görülmesi olmadığı gibi hayal ürünü de değildir.^{34*} Müşahede edilen, nesnel gerçekliklerdir.

Sühreverdî müşahedeyi 'görme' (ibsâr, rü'yet) örneğiyle açıklar. Görme (ibsâr), aydınlanmış nesne (müstenîr) ile sağlıklı gözün, arada herhangi bir engel olmaksızın karşılıklı bulunmasından (mukabele) başka bir şey değildir. Ancak görme için gereken bu karşılıklı bulunma, mutlak anlamda müşahede için şart değildir; idrake engel olabilecek perdelerin kaldırılmasını ifade eder.³⁵

Aydınlanmış olmak (nuriyye) görmenin gerçekleşmesinin şartıdır. Hem görenin hem de görülenin ışığı (nur) olmalıdır. Eğer gören ışığını başkasından alıyorsa, ışığı verenle arasındaki aşırı yakınlık, onun ışık kaynağını görmesini engelleyecek perde hükmündedir; gözün güneşi ancak belli bir uzaklıktan görebilmesi gibi. Aynı şekilde aşırı uzaklık da karşılıklı bulunmanın azlığı sebebiyle perde hükmündedir; zira gözlerimizi kapattığımızda, gözün dışardan gelen ışıkla aydınlanmasını tasavvur edemeyiz ve aydınlanmanın yokluğu sebebiyle göremeyiz. Eğer göz kapakları nurlu veya güneş göz kapağı kadar yakın olsaydı, güneşin aydınlatması (şurûku'ş-şuâ') artacak ve görme de daha mükemmel hale gelecekti.³⁶ Görmenin gerçekleşebilmesi için, görenle görülen arasında perdenin yokluğu yeterli olduğuna göre, gören göz aydınlanmış nesneyle karşı karşıya bulunduğu anda, insan için görülen nesne hakkında işrâkî huzûrî bir bilgi meydana gelmektedir.³⁷

* Sühreverdî burada, genelde Meşşâi felsefedeki, özelde İbn Sîna felsefesindeki müşâhedenin ortak duyuda gerçekleştiği görüşünü eleştirmektedir. Bilindiği üzere İbn Sînâ felsefesinde metafizik âlemden gelerek insanî nefste yer eden bilgiler oradan mütehayyile gücüne ve buradan da ortak duyuya geçmektedir. İnsanî nefis ortak duyudaki bu görüntüyü müşahede etmektedir. bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 1. Basım, İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 1993, s.100, 107.

³³ Ziai, "Mukaddime-i Musahhih", Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk* içinde (23-75), s.30-32.

³⁴ Sühreverdî, "Safîr-i Simurk", s.323; "Kelimetü't-Tasavvuf", s.136; Yusuf Ziya Yörükân, *Şihâbeddîn Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, A. Kamil Cihan (sdl.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, s.69.

³⁵ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s.96, 150.

³⁶ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s.96.

³⁷ Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s.487; Kutbuddîn Şirâzî, s.346.

Böyle bir bilme, idrak edilenin suretinin idrak edende yer etmesiyle gerçekleşiyor değildir. Görme örneğinde olduğu gibi, bizzat idrak edenle idrak edilen arasında perdenin kalkmasıyla meydana gelen huzûrî işrâkî bir izafettir. Aydınlanmış nesne ile sağlıklı göz karşı karşıya bulunduğu görmenin, nesnenin suretinin gözdeki camsı tabakada yer etmesiyle gerçekleştiği düşünülmemelidir; zira dağ gibi kocaman nesnelerin suretinin küçük gözbebeğinde meydana gelmesi (hâsıl) nasıl mümkün olabilir?³⁸ Her ne kadar görme, gözle gerçekleştiriliyorsa da gören insanî nefstir. O, mücerret nurdur ve insanî ruh aracılığıyla bütün idrak güçlerine işrâkını ulaştırmaktadır; görme gücü üzerindeki işrâkî aracılığıyla huzûrî işrâkî bir bilme eylemiyle, gözdeki görülen nesnelerin imgelerini (müsül) değil, gören gözün karşısındaki görüleni idrak eder. Göz, insanî nefsin işrâkıyla nurlu bir duyu (hâsse nuriyye) haline geldiği ve kendisiyle aydınlanmış nesne arasında engel bulunmadığı için idrak etmektedir.^{39*}

İnsanî nefsin müşahedesinin tümel bir surete ilişkin olduğu da düşünülmemelidir.** Müşahede edilen tümel değil, tekil bir surettir.⁴⁰ Sühreverdî, görülenin suretinin gözdeki camsı tabakadan ortak duyuya geçerek orada yer ettiği ve böylece görmenin gerçekleştiğini açıklayan kimsenin, nesnelerin büyüklüklerinin idraki konusunda daha sonrakilerin 'nefs bir şeyin büyüklüğünü tamamıyla istidlâlî olarak idrak eder' görüşlerine dayandıklarını ve böylece o kimsenin*** de insanî nefsin işrâkî bir

* Sühreverdî burada orta çağda geçerli iki görme kuramını eleştirmektedir. Biri Aristocuların takip ettiği nesneden gelen ışığın gözbebeğini etkileyerek oradan ortak duyuya geçmek suretiyle nesnenin suretinin gözdeki camsı tabakada ve oradan ortak duyuya geçerek yerettiği (intibâ) ve böylece nesnenin görüldüğüdür. Diğer ise Eflatun ve matematikçilerin takip ettiği görme eyleminde gözden çıkan ışının görülenle karşılaşması; matematik diliyle anlatacak olursak uç yanı gözde, tabanı ise görülen nesnede bulunacak şekilde koni şeklindeki bir ışık dalgasının gözden çıkarak nesneye ulaşan alt kısmıyla görmenin gerçekleşmesidir. Sühreverdî her iki görüşü de reddederek görme eylemini işrâka bağlar. Böylece o görmeyi, sadece fizik açısından değil metafizik açıdan görme olan müşahedeyi kapsayacak şekilde açıklar. bk. Ziai, "Mukaddime-i Musahhîh", s.31-32, Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem' beyne ra'yi'l-hakîmeyn*, Albert Nasrî Nâdir (thk.), 4. Basım, Beyrut: Dâru'l-Maşrûk, 1985, s.92-93; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, Ali Ünal (çev), İstanbul: İnsan Yayınları, 1985, s.81; *Se Hakîm-i Müselmân*, Ahmad Ârâm (trc), Tehran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1382, s.72; "Şihâbeddîn Sühreverdî Maktul", s.424.

** Sühreverdî burada İbn Sînâ'nın akıl için söz konusu idraki sadece akli idrake konu olan şeylerin (ma'külât) suretini almasına hasretmesini eleştirir. İbn Sînâ'ya göre akli idrak, şeyin 'suret' veya 'mâhiyet' kavramlarıyla ifade edilen 'hakikat'inin nefsin yanında bulunmasıyla (temessül) birlikte nefsin onu 'müşahede' etmesidir. Bu durumda nazarı akıl gücü, şeyin madde ve maddeye ilişkin özelliklerinden mücerret mahiyeti demek olan hakikatini müşahede eden güçtür. bk. Duruscy, s.127.

³⁸ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", s.70-72; "Kitâbu'l-Meşârî" ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s.486-487.

³⁹ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", s.139-140; Kutbuddîn Şirâzî, s.454.

⁴⁰ Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşârî" ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s.485.

*** Sühreverdî'nin daha sonrakilere uyan kimseyle kastettiği İbn Sîna olmalıdır. İstidlalle idrak edilen büyüklük konusu ise, aynı büyüklükteki iki cisimden uzakta olanın yakında olana nispetle daha küçük görüldüğü halde insanın akli çıkarımıyla bunun mesafe farkından kaynaklandığını bilmesidir. İbn Sîna yakındaki cismin uzaktakine nispetle daha büyük görüldüğünü şöyle açıklar: Görüntünün üzerine yansıdığı gözdeki camsı tabaka bir çukur ayna biçimindedir; buradaki görüntü, görme sinirlerinin bulunduğu görme tabakasına iletilir. Camsı tabakanın karşısında olmak, onun merkezinin karşısında bulun-

müşahedeyle tümel bir durumu (emr) değil, belli bir büyüklüğe sahip tekil bir durumu idrak ettiğini itiraf ettiğini belirtir.⁴¹ Ayrıca Meşşâiler görmenin, görülen nesnenin gözdeki camısı tabakada yer etmesiyle gerçekleşmediğini, oradan ortak duyuya geçtiğini ve insanî nefsin ortak duyudaki sureti, ona yöneldiğinde müşahede ederek idrak ettiğini kabul etmekle müşahedenin tekil bir surete ait olduğunu da kabul etmişlerdir.⁴²

Müşahede ve işrâk'ın aynı anlamda kullanıldığı da düşünülmemelidir; zira nuru müşahede etmekle nurun müşahede eden üzerindeki işrâkı birbirinden farklıdır. Sühreverdî bunu yine güneş ve göz örneğiyle açıklar. Bu durum, güneşin gözü aydınlatmasının, gözün onu görmesinden başka bir şey olması gibidir. Göz üzerine güneş ışınları geldiğinde göz, güneşi görür. Ancak müşahedenin kuşatıcı (ihata) bir bilme olduğu düşünülmemelidir. Her ne kadar göz güneşi görse de ışığını güneşten alır ve güneşe nispetle daha zayıftır; bu nedenle güneşi tam anlamıyla göremez.⁴³

Sühreverdî, mücerret nurların tamamının böyle bir müşahedeyle gördüklerini ve bu nedenle onların bilgisinin görmelerine (basar) indirgendliğini belirtir.⁴⁴ Çünkü onların bilgileri gerçek görme (rü'yet) olan bilinenin huzûri işrâkî bir müşahedesiyile gerçekleşen aynu'l-yakîndir.⁴⁵ Güneşle göz örneğinde olduğu gibi mücerret nurların mertebeye üzerindeki nurları ve son tahlilde Nurların Nuru'nu müşahedesi, Nurların Nuru'nun onlar üzerine işrâkından başka bir şeydir. Mücerret nurların ilahi güneşin ışınlarını kabulde akıl âleminin güneşi olan Nurların Nuru'na nispeti, yeryüzünün güneşin ışınlarını kabulde güneşe nispeti gibidir. Güneşle yeryüzü arasında perde kalktığında yeryüzü aydınlandığı gibi mücerret nurlarla Nurların Nuru arasında perde kalktığında onlar Nurların Nuru'yla aydınlanır ve O'nu müşahede ederler.⁴⁶ Derece bakımından aşağıda bulunan nur (en-nuru's-sâfil), yukarıdakini (en-nuru'l-âlî) müşahede eder. Ancak aşağıda bulunan yukarıda bulunanın hâkimiyeti (kahr) altındadır ve onu tam anlamıyla ihata edemez. Bu nedenle mücerret nurların Nurların Nuru'nu müşahede etmeleri, O'nu kuşatıcı bir idrakle bildikleri anlamına gelmez.⁴⁷

Nurların Nuru'nun işrâkının, bir parçanın O'ndan ayrılarak aydınlattığı şeye ulaştığı anlamına geldiği de düşünülmemelidir. Nasıl ki güneşin yeryüzünü aydınlatması ondan bir şeyin ayrılması anlamına gelmiyorsa, nurun işrâkı da aynı şekildedir.

mak demektir. Dolayısıyla gözün karşısında olan cisimden görüntüyü ileten ışınlar bu merkezde bir açı yaparak toplanır. Bu açı cismin yakınlığına göre büyür, uzaklığına göre küçülür. Böylece yakındaki cismin görüntüsünü ileten ışınlar uzaktakine nazaran daha büyük bir açı meydana getirdikleri için yakındaki cisim uzaktakine oranla daha büyük olarak görülür. bk. Durusoy, s.96.

⁴¹ Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s.485-486.

⁴² Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s.485.

⁴³ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s.97; Kutbuddîn Şirâzî, s.326-327.

⁴⁴ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s.139.

⁴⁵ Kutbuddîn Şirâzî, s.452-453.

⁴⁶ Kutbuddîn Şirâzî, s.331.

⁴⁷ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s.97; Kutbuddîn Şirâzî, s.327.

Işın, güneşle birlikte mevcuttur ve onunla aydınlanma yeteneğine sahip nesne arasında perdenin yokluğu yeterlidir. Aynı şekilde Nurların Nuru'ndan veya kahir nurlardan taşan nurun, ister arız ister mücerret olsun, ilkesinden ayrıldığı düşünülemez.⁴⁸

Mücerret nurların birbirini ve Nurların Nuru'nu müşahedesî, *aynileşme (ittihâd)* demek değildir. Nasıl ki cisimler âleminin idrakî, cisimlere ilişkin suretin gözdeki camısı tabakada yer etmesiyle değil de arada engel olmaksızın aydınlık bir ortamda karşılıklı bulunmayla gerçekleşiyor ve böyle bir bilmede gözle görülen aynileşmiyorsa, mücerret nurların birbirlerini müşahedesinde de biri diğeriyle aynileşmemektedir. İttihad, güneşin nurunun yıldızları görünmez yaptığı ve böylece yıldızların yok sanılması gibi derece bakımından aşağıda olan nur yukarıda olanı müşahede ettiğinde, ona kıyasla kendisinin yokluğa bürünmesidir (istiğsâk).⁴⁹ Bu, aklî bir aynileşmedir. İnsanî nefsin bedende olmadığı halde, bedenle arasındaki ilişkinin şiddeti sebebiyle kendisinin bedenden ibaret olduğunu sanması ve bedeninden 'ben' diye söz etmesi gibidir.⁵⁰ Bu durum onun bedenden ibaret olduğu anlamına gelmez. Sühreverdî bununla ilgili şu örneği verir:

"Bütün yıldızlar İdris'le (as) konuşurlardı. Aya sordu:

–"Niçin senin nurun bazen az bazen fazla olur?" Dedi:

–"Benim cismim siyah, parlak ve safidir. Benim hiç nurum yoktur; fakat güneşin karşısında onun nuruyla karşılaşacak kadar olduğumda benim cismimin aynasında diğer cisimlerin aynadaki suretleri gibi bir imge ortaya çıkar. Karşılaşmanın zirvesine ulaştığım zaman hilallikten dolunaylığa yükselirim." İdris ona sordu:

–"Onun seninle muhabbeti hangi sınırdadır?" Dedi:

–"O sınırdaki karşılaşma anında kendime her baktığımda güneşi görürüm; zira güneşin nurunun imgesi bana yansır. Öyle ki benim yüzümüm bütün pürüslüğü, düzlüğü ve parlaklığı onun nurunun kabulüyle yerleşmiştir, kendime her baktığımda bütünyle güneşi görürüm."

Görmez misin ki eğer aynayı güneşin karşısına koyarsan güneşin sureti ona yansır. Eğer aynanın gözünün olduğu farz edilseydi ve güneşin karşısında bulunduğu zaman kendine baksaydı bütünyle güneşi görürdü. Eğer demir de olsa 'ben güneşim' derdi; zira kendisinde güneşten başkasını görmezdi. Eğer "Ben Hakkım" veya "kendimi tenzih/tesbih erdim mertebem ne büyük!" derse onun özrünün kabulü vacip olur."⁵¹

İşrâk sözcüğü, bilme ilişkisinin gerçekleşmesi için bilen ve bilinenin bilfiil olduğu bir aydınlanmaya, bilen ile bilinen arasındaki bilfiil bilme ilişkisine işaret etmektedir. Sözcüğün Arapçada if'âl kalıbından geldiğini ve çoğunlukla geçişli fiil olarak kullanıldığını düşündüğümüzde işrâk, öznenin bilfiil bilen ve nesnenin bilfiil bilinen olmasını sağlayan aydınlanmanın dışardan geldiğini; geçişsiz olarak kullanıldığını düşündüğümüzde öznenin bilfiil bilen olduğunu ifade eder. Zira aydınlatan ya bizatihi nurdur ya da bizatihi nur tarafından aydınlanmıştır.

⁴⁸ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", s.92, 98.

⁴⁹ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", s.95.

⁵⁰ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", s.147; "Kitâbu'l-Meşârî" ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s.502.

⁵¹ Sühreverdî, "Lügat-i Mürân", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III* içinde (333-401), s.308-309.

İşrâk, mertebeye yüce olan nurdan aşağıda olana gelen bir aydınlanmadır. Müşahedenin yönü yukarıya, işrâkın yönü aşağıya yöneliktir. Müşahede mertebeye aşağıda bulunan mücerret nurların, mertebeye yukarıda bulunan mücerret nurları bilmesini açıklamak için kullanılan bir kavram iken işrâk, bunun tam tersidir; mertebeye yukarıda bulunan mücerret nurun mertebeye aşağıda olanı bilmesini ve onu bilfiil bilen hale getirmesini açıklamak için kullanılmaktadır.⁵² Mertebeye aşağıda bulunanı bilmeye *huzûrî işrâkî bilgi* (el-ilmü'l-huzûriyyü'l-işrâkiyyü)⁵³, mertebeye yüce olanı bilmeye *huzûrî ittisali şuhûdî bilgi* (el-ilmü'l-huzûriyyü'l-ittisaliyyü'l-şuhûdiyyü), *tecerrüdü ittisali şuhûdî bilgi* (el-ilmü't-tecerrüdiyyü'l-ittisaliyyü'l-şuhûdiyyü) deyimleriyle işaret edilmektedir.⁵⁴ O halde işrâk, epistemolojik açıdan, mertebeye aşağıda bulunanı kuşatıcı bir şekilde bilmeyi ifade eden bir kavramdır.

İşrâkın bilgiyle eşanlamlı kullanıldığı düşünülmemelidir. İşrâk bilgi değil bilme melekesidir. Sühreverdî bilginin mefhumu açısından yetkinlik olduğunu belirtir. Meleke halindeki bilme ise, bilmenin yetenek olmaktan çıkıp bir yetkinlik haline geldiğini ifade etmektedir. Bir yetenek olmaktan çıkıp yetkinliği ifade eden bilme melekesiyle (melekütü'l-ilm) bilfiil suretin varlığı değil, istenildiği zaman düşünmeye ihtiyaç duymaksızın bilineni hazır etme gücü kastedilmektedir.⁵⁵ Sühreverdî *şurûk melekesi* adını verdiği melekedden bahsetmektedir: Yüce nurların şurûk melekesine sahip olmayan insan yüce mahalle ulaşamaz.⁵⁶ *Şurûk* sözcüğünün 'doğma' anlamına geldiğini düşünecek olursak burada kastedilen insanî nefsin bedenî ilişkilerinden arınarak batının karanlıklarından nurlar âlemine yükselmesi, batı olan bedenî ufkundan -batıya ait her şey onun için yer, nurlar âlemi de gök mesabesinde olacak şekilde- doğma melekesi olmalıdır.*

Bilme melekesini şurûk melekesi, urûc gücü (kuvvetü'l-'urûc)⁵⁷ irtikâ gücü (kuvvetü'l-irtikâ) irtikâ merdiveni (süllemü'l-irtikâ) nurlu meleke (meleke nuriy-

* Burada Sühreverdî'nin bahsettiği şurûk melekesi hakkında belki bir açıklama olabilir amacıyla Gazâlî'nin şu ifadelerine yer veriyoruz: "Melekût âlemine nispetle şehâdet âlemi nura nispetle zulmet gibidir. Bu sebeple melekût âlemi nârânî âlem diye isimlendirilmiştir. Melekût ya da ulvî âlemle kastedilen gökler değildir. Salikin nazarında yer başka bir yerle gök de başka göklerle değişmedikçe ve göklerde dâhil olmak üzere his ve hayal alanına giren bütün şeyler yer mesabesine gelip hissî üstünde bulunan şeyler de kendisinin seması olmadıkça kula melekût kapısı açılmaz. Bu salikin ilk miracıdır. İnsan esfel-i sâfilîne atılmıştır. Buradan yüce âleme melekût âlemine çıkabilir." Gazâlî, *Nur Metafizigi: Mişkâtü'l-envâr*, A. Cüneyd Köksal (çev.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004, s.27-28.

⁵² Mesud Omîd, "Ma'rifet-i Şinâsi-yi Şeyh-i İşrâk", *Mecmua-i Makâlât-i Mutâleât-i İrânî* içinde (108-143), Vol.1, No.1, (1378/1999), s.114.

⁵³ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s.140; "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s.487; *Kutbuddîn Şirâzî*, s.454.

⁵⁴ Sühreverdî, "Kitâbu't-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-arşîyye: el-İlmü's-sâlis", s.74, 121.

⁵⁵ Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s.486-487, 397, 399; "et-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-arşîyye: el-İlmü's-sâlis", s.72. "el-Lemehât", s.222.

⁵⁶ Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s.438.

⁵⁷ Sühreverdî, "Kitâbu't-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-arşîyye: el-İlmü's-sâlis", s.114.

ye)⁵⁸ ittisal melekesi⁵⁹ şurûk elbisesi⁶⁰ şeklinde ifade edilen melekelerle birlikte düşündüğümüzde o, nurlar âlemiyle iletişim (ittisal) için insanî nefsin elde etmesi gereken yetkinliği de ifade etmektedir. Kendi gerçekliğinde mücerret nur olan insanî nefis bu melekeye kuvve halinde sahiptir. Onu kuvveden fiile çıkaran, yetkinleştiren metafizik âlemden gelen işrâklardır.⁶¹

Sühreverdî, “Pertevnâme” isimli eserinde zikir, riyazet ve tecerrütle melekût âlemine yöneldiğinde talibe (sâlik) şimşek çakması gibi nurların geldiğini, insanî nefsi büyük bir hızla kendi âlemine çektiğini, ortak duyuda, lezzetle birlikte güneşin aydınlığından daha fazla bir aydınlık meydana getirdiğini belirtir. Bu şimşekler (burûk) ve nurlar, bilgi ve aklî suret değildir; aksine metafizik âlemden (âlem-i kuds) gelen mücerret kudsî şualardır ve ruhları aydınlanmış kimselerde (rûşen revânân) istedikleri zaman nurlar âlemine yükselecekleri bir meleke oluşturmaktadır. Kendisi de nurlar âlemine ait olan insanî nefsin üzerine gelen ilâhî şimşekler (bârikî ilâhî) ona baha ve heybet kisvesi, şurûk elbisesi giydirmektedir. Bu işrâklarla “Harre-i kiyânî” denilen makama ulaşan bilgelik talibinin duası yüce âlemde işitilmekte ve oradan gelen yardımla cisimler âlemi üzerinde etki sahibi olmaktadır.⁶² İşte işrâk, onun felsefesinde insanî nefsi bilgisizlikten ve maddî ilişkilerden arındıran ilahî nurlar olarak da karşımıza çıkar. Bunlar metafizik âlemden gelen, bedeni ilişkilerden uzaklaşma çabası içinde bulunan insanî nefsi kendi âlemine çeken, kendi âleminin boyasıyla boyayarak bedenî ilişkilerden arındıran mücerret nurlardır.⁶³ Zira insanî nefsin, nurlar âleminin müşahedesine engel olan bedenî ilişkilerden tamamıyla arınması, nazarî ve amelî yetkinlikle birlikte nurlar âleminin tefekkürü ile meşgul olarak kendini maddî âleme çeken her türlü bağdan kurtulması gerekmektedir.

Bilen ile bilinen arasındaki perdenin yokluğunu ifade eden kavram ise tecerrüttür. *Tecerrüt*, bilinen nesnenin zihnî bir soyutlaması değil, bilen öznenin kendisini bedenden, bedenî ilişkilerden arındırmasıdır (hal’u’l-beden).⁶⁴ İlimden daha büyük nasip almak, Sühreverdî’nin “arınma ve tecrîd yolları”⁶⁵ diye de isimlendirdiği nefsin maddî ilişkilerden tecerrüdüyle mümkündür. Ruhânî gerçekliklerin müşahedesine için tecrîd yollarına yapışmaktan başka yöntem de yoktur.⁶⁶ Nitekim “İlişkileri terk et ve alıkoyucu meşguliyetleri bırak ki yaratılmışların Rabbini müşahede edesin.” denilmiştir.⁶⁷

⁵⁸ Sühreverdî, “Kitâbu’l-Meşâr’i ve’l-mutârahât: el-İlmü’s-sâlis”, s.452-453.

⁵⁹ Sühreverdî, “Hikmetü’l-işrâk”, s.145.

⁶⁰ Sühreverdî, “Kitâbu’l-Meşâr’i ve’l-mutârahât: el-İlmü’s-sâlis”, s.503.

⁶¹ Sühreverdî, “Hikmetü’l-işrâk”, s.100, 134.

⁶² Sühreverdî, “Pertevnâme”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III* içinde (1-81), s.81; “Elvâh-i İmâdî”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III* içinde (109-195), s.186-187.

⁶³ Sühreverdî, “Pertevnâme”, s.81; “Heyâkilü’n-nur”, s.99; “Kitâbu’t-Telvihâti’l-levhiyye ve’l-arşıyye: el-İlmü’s-sâlis”, s.109.

⁶⁴ Sühreverdî, “Kitâbu’t-Telvihâti’l-levhiyye ve’l-arşıyye: el-İlmü’s-sâlis”, s.113.

⁶⁵ Sühreverdî, “Kitâbu’l-Meşâr’i ve’l-mutârahât: el-İlmü’s-sâlis”, s.401.

⁶⁶ Sühreverdî, “Kitâbu’l-Meşâr’i ve’l-mutârahât: el-İlmü’s-sâlis”, s.426.

⁶⁷ Sühreverdî, “Lügat-i Mûrân”, s.301.

İnsanî nefsin özünde aslına, illetine, yüce olana karşı şevk ve muhabbet, aşağı olan üzerinde hâkimiyet (kahr) vardır. İnsanı nefsin yetkinleşmesi, özündeki bu iki yönelişin hakkını vermesindedir. Onun özündeki muhabbetin bedendeki tezahürü şehvet, kahrın tezahürü ise öfke gücüdür. İnsan, öfke gücünü kendisini nurlar âleminden uzaklaştıran bedeni güçlerine, muhabbetini cismanî lezzetlere değil aklı lezzetlere ulaşmak için nurlar âlemine yönlendirmelidir. Zira insanî nefis için asıl lezzet, kendi özüne uygun olana ulaşması ve bu ulaşmayı idrak etmesidir. Kaldı ki bedenî güçlerine ait lezzetler dahi nurlar âlemindeki lezzetlerden serpintilerdir. Aslolan insanî nefsin muhabbetini nurlar âleminde bulunan lezzetlere yöneltmesidir. Gerçek lezzetlerin imgesi niteliğinde olan duyularla idrak edilen lezzetlerle meşguliyet, onu nurlar âlemini müşahededen engelleyen perdelerdir.⁶⁸ İnsanî nefsi kendi âlemine çeken, ondaki ilkesine ulaşma ve ona benzeme arzusu ve muhabbetidir. Muhabbeti arttıran ise marifettir.⁶⁹

Ma'rifet, insanî nefsin yetkinliğinin sınırı olan Hakk Teala'ya benzemek yolculuğunda kalbi uyarak sürekli daha fazla bilme arzusunu doğuran ilk adımdır. İkinci adım ise *muhabbettir*; çünkü her marifet –az bile olsa- muhabbeti gerektirir. Aslında bu ikisi, biri diğerini gerektiren merdivenin birbirine paralel iki ayağı gibidir. Sühreverdî, bu iki payede yetkinliğe ulaşan nefsi *nur üzerine nur* olarak nitelemektedir. *Aşk*, ma'rifet ve muhabbet ayağı üzerinde yükselen üçüncü adımdır ve aşk âlemine, merdivenin ma'rifet ve muhabbet ayağını inşa etmeyen ulaşamayacaktır.⁷⁰

Riyazet, insanî nefsin ahlâkî erdemlerle bedenî güçlerini terbiye ederek kendisinin nurlar âlemini müşahedeye engel olamayacak hale getirmesi anlamında kullanıldığı gibi talibin marifette ulaştığı seviyenin makam haline gelmesini sağlayan etkinlik olarak da kullanılmaktadır. Muhabbetle marifet arasındaki doğru orantı riyazet ve marifet için de geçerlidir. İnsan, ne kadar çok riyazette bulunur ve yetkinleşmeye yaklaşırsa marifeti da o derece fazla olacaktır.⁷¹

3. Huzûrî Bilgi'nin Karakteristik Özelliği Olarak Kendilik Bilgisi

Sühreverdî, "Kitâbu't-Telvîhâtî'l-levhiyye ve'l-arşîyye" isimli eserinin metafizik konulara ayırdığı üçüncü kitabında, imgeler âlemindeki "Câbersa" şehrinde Aristoteles ile aralarında geçen konuşmaya yer verir. Bu konuşmada Sühreverdî'nin dile getirdiği problem, uzun süredir kendisini düşündüren bilgi konusunun büyük zorluğudur. Bu mistik vecd halinde Aristoteles'in ona, "*Kendine dön! Senin için çözülecek!*" cevabını verir.* Sühreverdî bunun nasıl olduğunu sorduğunda Aristoteles ona

⁶⁸ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s.97,133-134, 145-146.

⁶⁹ Kutbuddîn Şîrâzî, s.327-328.

⁷⁰ Sühreverdî, "Fî Hakîkati'l-aşk", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III* içinde (267-291), s.286-287; "Safir-i Simurk", s.327; "Kelimetü't-Tasavvuf", s.138.

⁷¹ Sühreverdî, "Bustânu'l-kulûp", s.377.

* Bu diyalogun geçtiği yerde Sühreverdî'nin bilgi konusunun hangi açıdan zorluğunu dile getirdiğine

şöyle cevap vermektedir:

–“Sen kendini idrak etmektesin. Sen zatını ya zatınla ya da zatından başka bir şeyle idrak etmektesin. Eğer zatından başka bir şeyle idrak ediyorsan, bu durumda sana ait başka bir güç vardır veya (başka bir) zat senin zatını idrak eder ki onun imkânsızlığı açıktır. Zatını zatınla idrak ettiğinde, bu idrak zatında zatına ait bir eserle mi (gerçekleşiyor)?”⁷²

Burada sorulması gereken en önemli soru, ‘ben kendimi idrak ediyorum’ dediğimde, ‘ben’ ve ‘kendim’ sözcüklerinin nesnel referansı nedir?’ olmalıdır. Zira bilen ‘ben’in bilinmeyen olarak kalması ‘biliyorum’ önermesinin anlamsızlığı demektir. Bu nedenle bilme ilişkisinin ayrılmaz parçası ‘bilen ben’, bilinmeyen olarak kalamaz.⁷³

Sühreverdî, ‘duyumladım’, ‘idrak ettim’, ‘hareket ettim’, ‘öfkelenim’ denildiğinde idrak etmenin, hareket etmenin, öfkelenmenin ilkesinin kendisine ‘ben’ diye işaret edilen düşünen nefis (nefs şâira) olduğunu ve insanın bu nefsten ibaret olduğunu belirtir.⁷⁴ O halde ‘ben’ sözcüğünün nesnel referansı, insanın mahiyetinin kendisinden ibaret olduğu insanî nefsin kendisidir.

‘Ben kendimi biliyorum’ dediğimizde, bu ifadedeki ‘kendim’ sözcüğü ile ‘ben’ sözcüğü aynı ontolojik gerçekliğe işaret etmektedir. Bu deyim, ‘Ben, beni biliyorum’ şeklinde dile getirildiğinde, ‘ben’ ile ‘ben’ arasındaki bilişsel ilişkide öznenin kendine kendini nesne yaptığı daha açık bir şekilde görülmektedir. Yoksa burada ‘kendim’ sözcüğünün nesnel referansı insanın kendisine nispetle ‘o’ olan (gaip) bedene ait organları değildir. Aksi takdirde onlara dair bilinci (şuur) sürekli olurdu. Hâlbuki insanın bedenine ilişkin bilinci sürekli arz etmediği halde kendisine ilişkin bilinci sürekli. Kendilik bilgisi, bilinenin suretinin alınmasıyla gerçekleşen bir bilgi olmadığı için bilen özünde ilave bir sıfat da değildir.⁷⁵ Bu bilgide bilen, bilinen ve bilgi, âkil, akıl ve ma’kûl’, aynı ontolojik gerçekliktir.⁷⁶

Câbersa makamında Sühreverdî ile Aristoteles arasında geçen konuşmaya dönecek olursak, Aristoteles ona şöyle diyordu:

–“Sen zatını ya zatınla ya da zatından başka bir şeyle idrak etmektesin. Eğer zatından başka bir şeyle idrak ediyorsan, bu durumda sana ait başka bir güç vardır veya (başka bir) zat senin zatını idrak eder ki onun imkânsızlığı (istihale) açıktır.”⁷⁷

dair bilgi yoktur. Biz bu bölümde bu konuşmayı Huzurî Bilgi’nin karakteristik özelli açısından okuduk.

⁷² “Kitâbu’t-Telvîhâtî’l-levhiyye ve’l-arşıyye: el-İlmü’s-sâlis”, s.70.

⁷³ Mehdi Ha’iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 1. Basım, Albany: State University of New York Press, 1992, s.53.

⁷⁴ Sühreverdî, “et-Telvîhât: el-İlmü’s-sânî fi’t-tabî’î”, Hossein Ziai ve Ahmed Alwishah (ed). İbn Kemmüne, *et-Tenkîhât fi-şerhi’t-Telvîhât: el-Fennü’s-sânî fi’t-tabî’î* içinde (3-461), California: Mazda Publishers, 2003, s.436.

⁷⁵ Sühreverdî, “Hikmetü’l-işrâk”, s.85; Kutbuddîn Şirâzî, s.291.

⁷⁶ Sühreverdî, “Kitâbu’t-Telvîhâtî’l-levhiyye ve’l-arşıyye: el-İlmü’s-sâlis”, s.70.

⁷⁷ Sühreverdî, “Kitâbu’t-Telvîhâtî’l-levhiyye ve’l-arşıyye: el-İlmü’s-sâlis”, s.70.

Zira bedendeki her güç cisimsel niteliklere sahiptir (cirmî) ve cisim kendini idrak edemez. Kendini idrak edemeyen bir gücün kendinden daha açık olanı idrak etmesi mümkün değildir.⁷⁸ Şu halde 'ben, kendimi biliyorum' dediğimde 'ben' ve 'kendim' sözcüklerinin nesnel referansı olan insanî nefis zatıyla kaim, zatı için apaçık ve zatı sebebiyle idrak edendir. Onun benlik bilinci sürekli (derrâk) ve hiçbir zaman zatından gafil değildir.⁷⁹

Konuşmanın devamında Aristo ile aralarında şu cümleler geçer:

- “Zatını zatınla idrak ettiğinde zatında zatına ait bir eser itibariyle mi (gerçekleşiyor)?
- Evet.
- Eğer eser zatınla uyuşmuyorsa onu idrak etmemiş olursun.
- Eser zatının suretidir.
- Senin suretin mutlak nefse mi aittir yoksa başka bir sığata mı özğüdü?
- İkinciye seçtim.
- Nefsteki her suret küllidir ve (suret) de birçok külliden oluşmuş ise o (suret) kendisine ait ortaklığa engel olmaz. Engel olduğu farz edilse bile başka bir sebeptendir. Sen zatını ortaklığa engel olacak şekilde idrak edersin ve bu idrak suretle değildir.
- ‘Ben’ mefhumunu idrak ediyorum.
- ‘Ben’ mefhumunu ‘Ben’ mefhumu olması açısından kendisinde ortaklığın vukuuna engel değildir.
- O halde nasıl?
- Senin zatına ait bilgin zatından başka bir kuvvetle olmadığına göre sen biliyorsun ki ne başkasını, ne zatınla uyuşan bir eseri ve ne de zatınla uyuşmayan bir eseri, sen zatını idrak ediyorsun. Senin zatın akıl, âkil ve ma’kûldür.”⁸⁰

Görüldüğü üzere kendilik bilgisinin imge veya suretle gerçekleşen bir bilgi olmadığına dikkat çekilmektedir. İnsan kendini (zat), kendindeki kendine ait bir imge (misal) veya suretle idrak etmez; çünkü imge, idrak edilen imge olması açısından, dış dünyadaki bir gerçekliğin kendisi değil imgesidir. Zihindeki suret ise birçok nesne için ortak anlamda kullanılması doğru olan genel bir anlamdır ve tümel diye isimlendirilir.⁸¹ Bu nedenle hem imge ve suret hem de imgenin ve suretin kendisine ait olduğu nesne, insanın kendisine nispetle ‘o’dur. Kendisi ise, kendine ‘ben’ diye işaret ettiği. Hâlbuki zihindeki ‘ben olma’ (enâiyyet) sureti, ‘ben’in kendisi değildir; çünkü kendisine nispetle ‘ben’ olan aynı zamanda ‘o’ olmaz. ‘Ben’ ve ‘o’ başka şeyler olduğuna göre, ‘ben olma’ sureti ‘ben’in kendisi değildir. Ayrıca ‘ben olma’, zatını idrak eden her şey için ortak anlamda kullanıldığına göre insan tekil (cüz’î) zatını idrak etmemiş olur. Hâlbuki o, kendisiyle ‘ben’ olduğu şeyin aynısını idrak eder, imgesini veya suretini değil.⁸² İnsan zatının bilincinde olduğunda ve zatına aklı ola-

⁷⁸ Sühreverdî, “Hikmetü’l-işrâk”, s.81; Kutbuddîn Şîrâzî, s.287.

⁷⁹ Sühreverdî, “Hikmetü’l-işrâk”, s.79.

⁸⁰ Sühreverdî, “Kitâbu’t-Telvîhâti’l-levhiyye ve’l-arşîyye: el-İlmü’s-sâlis”, s.70-71.

⁸¹ Sühreverdî, “Kitâbu’l-Meşâri’ ve’l-mutârahât: el-İlmü’s-sâlis”, s.331-332.

⁸² Sühreverdî, “Hikmetü’l-işrâk”, s.80; “Kitâbu’l-Meşâri’ ve’l-mutârahât: el-İlmü’s-sâlis”, s.403; “el-Lemhât”, s.222.

rak işaret ettiğinde, zatında zatını idrak edenden başka bir gerçeklik bulamaz. Bir konuda, mahalde veya bedende bulunmadığı ifade edilerek (selb) onun ne olmadığını açıklamak, insanın kendisi hakkında bilgi vermeyeceği gibi bunların tamamı onun gerçekliğinin dışındaki niteliklerdir (araz). Onun bilinmeyen faslının olması da imkânsızdır; çünkü o zatını suretle olmayan bir şekilde nasılsa öyle, olduğu gibi idrak eder ve kendine ilişkin bilincinde (şuur) bilinmeyen bir şey kalmaz.⁸³

Böyle bir bilgide imge veya suretin idrak edilenle uyuşup uyuşmaması gibi bir problem söz konusu değildir; çünkü idrak edilen 'ben'dir. 'Ben'in kendisi idrak edilmeksizin imgenin veya suretin ona ait olup olmadığı bilinemez; zira suret veya imge kendine nispetle kendinin sıfatıdır. Zat, ister bilgi (ilm) ister başka bir sıfat olsun, zata ilave (zait) her sıfattan önce bilinmelidir. Eğer nefis kendindeki imgenin 'ben'e ait olduğunu biliyorsa, bu durumda kendini bir imge veya suret aracılığı olmaksızın idrak etmelidir ki imgenin kendine ait olduğunu bilsin.⁸⁴ Zatı idrak, zata tabi başka bir şey de değildir; çünkü idrakten önce bulunan her şey bilinmeyendir. Bilen ile bilinenin aynileştiği bir bilgide bilinenin bilme eyleminden önce bulunması aklın imkânsızdır (muhal).⁸⁵

İnsan, kendine nispetle 'o' olmadığına göre 'ben'ini bir suret veya zata zait bir durum aracılığıyla idrak edemez; çünkü kendini idrak, kendine nispetle 'o' olanı idrak değildir. İnsanın kendini idrakinde, kendine apaçık veya kendinden gaip olmadığı zatından başka bir şeye ihtiyacı yoktur ve kendini nasılsa öyle olduğu gibi idrak eder. Nasıl insan bir organının kesilmesiyle acı duyar ve acı duyduğunun da bilincindedir (yeş'uru), bu kesimle o organda veya başkasında diğer bir suretin meydana gelmesini değil de bu acının kendisini idrak ederse kendine ait idrak de aynı şekildedir. Duyumlanan elemin kendisidir, ondan meydana gelen suret değildir. Böyle bir idrakte, bilinenin zatının varlığıyla birlikte nefse özgü huzurî bir ilişki yeterlidir. Bu şekilde zat, zatını olduğu gibi idrak eder, kendinden gaip değildir ve daima zatının bilincindedir.⁸⁶

Ayrıca insan, tekil bedeninin ve idrak güçlerinin varlığını bilmektedir. Eğer bunları zatındaki bir suretle idrak ediyorsa – ki zattaki her suret tümeldir – nefis kendi bedenini ve bedenine ait güçleri değil tümel bir bedeni idrak etmektedir. Hâlbuki durum böyle değildir. Kendisi için hazır olan tekil bedenini ve güçlerini idrak etmeyen ve kullanmayan hiçbir insan yoktur. İnsan kendini, bedenini ve bedenine ilişkin güçleri suretle olmayan bir şekilde bir tür birlik (cümleten mâ) olarak idrak eder.⁸⁷

⁸³ Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s.404.

⁸⁴ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s.80; "Pertevnâme", s.37; "Elvâh-ı İmâdî", s.139; "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s.484.

⁸⁵ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s.81.

⁸⁶ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s.80; "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s.485.

⁸⁷ Sühreverdî, "Kitâbu't-Telvihâtî'l-levhiyye ve'l-arşıyye: el-İlmü's-sâlis", s.70-71; "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s.484-485.

Görüldüğü üzere huzûrî bilgide ilmî suret, aynıyla bilinenin kendisidir (aynî suret);⁸⁸ hayaldeki imgesi veya zihindeki tümel bir suret değildir. Zira böyle bir bilgi de dış dünyada gerçekliği olan nesne nasılsa öyle olduğu gibi bilinmektedir. Bilinen dış dünyada bulunduğu gerçekliğiyle öznenin idrak alanı içindedir. Kendisinden gâip değildir ki onu bilmek için imgesine veya suretine ihtiyaç duysun. O kendisi için daima hazırır.

İşte kendilik bilgisi, zihinde önceden bilinmiş bir imge gibi herhangi bir aracı olmaksızın gerçekleşmesi açısından huzûrî bilginin karakteristik özelliğini gösterir.

Başkasını bilmek de kendini bilmenin dalıdır.⁸⁹ 'Ben falan şeyi biliyorum' diyen kimse de bildiğinin bilincindedir. Eğer o kimse bildiğinin farkında değilse 'biliyorum' ifadesini kullanamaz; bildiğinin farkında ise, bilenin kendisi olduğunun şuurundadır ve kendi, ilk bilinendir. Bu nedenle kendini bilmek/tanımak, bütün bilgilerin temelini konulacak ilk bilgidir. Bu, duyu verileriyle elde edilen bir bilgi türü değildir; aksi takdirde kendini idrakte kullanılan aracın önce bilinmesi gerekirdi ki bu aklen imkânsızdır. Burada insanî nefsin kendini aracısız idraki söz konusudur. Böyle bir bilgi zihinde bir suret de değildir; o, bilinenin kendisidir. Diğer bütün bilgilerin üzerine bina edildiği temeldir.

KAYNAKLAR

Kitaplar

- Corbin, Henry. "Prolégomènes", Henry Corbin (Ed). *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk I* içinde. Tehran: Müessese-i Mütâleât ve Tahkikât-ı Ferhengî (Pijûhişgâh), 1993/1372, ss.I-LXXX.
- , *İslâm Felsefesi Tarihi*. Hüseyin Hatemi (çev). İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. 1. Basım. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 1993.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Tarhan, *Kitâbu'l-Cem' beyne ra'yi'l-hakîmeyn*. Albert Nasrî Nâdir (thk). 4. Basım. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1985.
- Gazâlî, *Nur Metafizîği: Mişkâtü'l-envâr*. A. Cüneyd Köksal (çev). İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Ramazan Ertürk (çev). İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- İbn Kemmûne, *et-Tenkîhât fî şerhi'l-Telvîhât: el-Fennü'l-evvel fî'l-mantık*. Süleymâniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr.854.
- , *et-Tenkîhât fî şerhi'l-Telvîhât: el-Fennü's-sâlis fî'l-ilâhî*. Süleymâniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr.854.
- , Hossein Ziai ve Ahmed Alwishah (Ed). *et-Tenkîhât fî şerhi'l-Telvîhât: el-Fennü's-sânî fî'l-tabî'i*. California: Mazda Publishers, 2003.

⁸⁸ Mansur b. Muhammed Deştêgî Şirâzî, *İsrâk-ı Heyâkili'n-nur an zulumât-i şevâkili'l-gurûr*, Ali Ucibî (thk), Tehran: Miras-ı Mektub, 2003/1382, s.94.

⁸⁹ Kutbuddîn Şirâzî, s.291.

- Kutbuddîn Şirâzî, Allâme Mahmûd b. Mes'ud Kâzerûnî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî*. Abdullah Nurânî ve Mehdi Muhakkık (nşr). Tehran: Müessesesi-i Mutâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı Mc Gill Şube-i Tehran, 2001/1380.
- Kutluer, İlhan. *Felsefe Tasavvuru*. 1. Basım. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Marcotte, Roxanne. "Philosophical Reason versus Mystical Intuition: Shihâb al-Dîn Suhrawardî", *Anaquel de Estudios Árabes VII* içinde. Madrid: Universidad Complutense de Madrid Facultad de Filología, 1990, ss.109-125.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. "Şihâbeddîn Sühreverdî Maktul", M. Alper Tuğsuz (çev), M. M. Şerif (Ed). *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde. M. M. Şerif (Ed). İstanbul: İnsan Yayınları, 1990, ss.411-435.
- , *Se Hâkim-i Müselmân*. Ahmad Ârâm (trc). Tehran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1382.
- , *Üç Müslüman Bilge*. Ali Ünal (çev). İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Sühreverdî, Şihâbeddîn Ebu'l-Fütûh Yahya ibn Habeş ibn Emîrek. "Hikmetü'l-İsrâk", John Walbridge–Hossein Ziai (Ed). *The Philosophy of Illumination* içinde. 1. Basım, Utah: Brigham Young University Press, 1999, ss.1-163.
- , "Kitâbu't-Telvihâtü'l-levhiyye ve'l-'arşîyye: el-ilmü's-sâlis", Henry Corbin (Ed). *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk I* içinde. Tehran: Müessesesi-i Mütâleât ve Tahkikât-ı Ferhengî (Pijûhişgâh), 1993/1372, ss.1-121.
- , "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk I* içinde. ss.193-506.
- , "Âvâz Per-i Cebrail" Seyyid Hüseyin Nasr ve Henry Corbin (Ed). *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde. 3.Basım. Tehran: Pijûhişgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâleât-ı Ferhengî, 2001/1380, ss.207-223.
- , "Elvah-ı İmâdî" *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde. ss.109-195.
- , "Yezdân-ı Şinâht", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde. ss.403-459.
- , "Pertevnâme", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde. ss.1-81.
- , "Heyâkilü'n-nur", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde. ss.83-108.
- , "Bustânu'l-kulüb", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde. ss.333-401.
- , "Fî Hakikati'l-aşk", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde. ss.267-291.
- , "Lügat-i Mürân", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde. ss.333-401.
- , "Safir-i Simurk", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde. ss.313-332.
- , "el-Lemehât", Necefkuli Habibi ve Seyyid Hüseyin Nasr (Ed). *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk IV* içinde. Tehran: Pijûhişgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Ferhengî, 1380/2001, ss.141-241.
- , "Kelimetü't-Tasavvuf", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk IV* içinde. ss.99-139.
- , "et-Telvihât: el-ilmü's-sânî fî't-tabî'i", Hossein Ziai ve Ahmed Alwishah (Ed). İbn Kemmüne. *et-Tenkîhât fî-şerhi'l-Telvihât: el-Fennü's-sânî fî'l-tabî'i* içinde. California: Mazda Publishers, 2003, ss.3-461.
- , *Kitâbu'l-Telvihâtü'l-levhiyye ve'l-'arşîyye: el-İlmü'l-evvel fî'l-mantık*. Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr.854.
- Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*. Hossein Ziai (tsh). Tehran: Mevsûatu'l-mutâle'ât ve tahkikât-ı ferhengî, 1372.
- Şirâzî, Mansur b. Muhammed Deştegi, *İsrâk-ı Heyâkili'n-nur an zulumât-i şevâkili'l-gurûr*. Ali Ucibi (thk). Tehran: Miras-ı Mektub, 2003/1382.
- Yazdî, Mehdi Ha'iri. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*. 1. Basım. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Şihâbeddîn Sühreverdî ve Nur Heykelleri*. A. Kamil Cihan (sdl). İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Ziai, Hossein. "Translator's Introduction", *The Philosophy of Illumination* içinde. ss.xv-xxxvii).
- , "Mukaddime-i Musahhih", Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk* içinde. ss.23-75.
- Ziai, Hossein ve Ahmed Alwishah. "Introduction", *et-Tenkîhât fî-şerhi'l-Telvihât* içinde. ss.1-47.

Sürelî Yayınlar

Omîd, Mesud. "Ma'rîfet-i Şinâsi-yi Şeyh-i İşrâk", *Mecmua-i Makâlât-i Mutâleât-i İrani*. Vol.1, No.1, 1378/1999, ss.108-143.

Webb, Giselda. "An Exegesis of Suhrawardi's The Purple Intellect ('Akl-i surkh)", *The İslâmic Quarterlî*. Vol.XXVI, No.4, 1982, ss.194-210.

Ansiklopediler

Arnaldez, R. "İshrâk", *The Encyclopedia of Islam*. Vol.IV, Leiden: E. J. Brill, 1978.

Dâyiratu'l-meârîf-i teşeyyu'. "İşrâk", Cilt.2, Tehran, 1368.

Izutsu, Toshihiko. "İrâkiyah", *Encyclopedia of Religion*. Vol.7, New York: The Macmillan Co., 1987.

Sözlükler

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap*. "'a-y-n" mad., Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2003.

—, *Lisânü'l-Arap*. "ş-h-d" mad., Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2003.