



Kutadgubilig

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

JOURNAL OF PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

24

EKİM 2013



EL-KANUN Fİ'T-TİB'İN YAYIMLANIŞININ
1000. YILI MÜNASEBETİYLE
İBN-İ SİNÂ'YA
İTHAF OLUNMAKTADIR

ISSN: 1303-3387

SÜHREVERDÎ ÜZERİNE ARAŞTIRMALAR -III- KENDİNİ TANIYAN RABBİNİ TANIR

Halide Yenen*

STUDIES ON SUHRAWARDÎ –III- HE WHO KNOWS HIMSELF KNOWS HIS LORD

ABSTRACT

In the epistemology of Suhrawardî, the goal is ma'rifatullah. This is a knowledge which has the utmost honour and it is a must. Human as a being who knows, to reach this aim, must be known with his body and himself (soul). Because he is at the point where metaphysics and physics world mix. The self that man refers as 'me', isn't body and not whithin his body. It's an incorporeal light from the universe of lights. So the knowledge of metaphysics world is a possibility for human.

Key words: Knowledge, Illumination, Suhrawardî.

ÖZET

Sühreverdî epistemolojisinde gaye ma'rifetullahtır. Bu en şerefli ve ulaşılması zorunlu bilgidir. Bu amaca ulaşmada bilen bir varlık olarak insan, bedeni ve nefsiyle ilk bilinmesi gerektir. Çünkü o, metafizik âlemle fizik âlemin sınırlarının birbirine karıştığı noktada bulunmaktadır. İnsanın 'ben' diye işaret ettiği kendisi cisim değildir ve bedende de bulunmamaktadır. O nûrlar âleminin ferlerinden mücerret nûrdur. Bu nedenle metafizik bilgi insan için mümkündür.

Anahtar kelimeler: Bilgi, Işrâk, Sühreverdî.

...

* Dr. Vaiz, Kayseri Müftülüğü

1. Giriş

İşrâkî felsefe akımının kurucusu Şihâbuddîn es-Sühreverdî el-Maktul (1153-1191), İran'ın Zencan eyaletine bağlı Sühreverd'de, zengin ilmf birikime sahip bir ailede dünyaya gelmiştir. Bağdat, Merağa, Diyarbakır, Mardin, Isfahan, Konya, Sivas, Harput ve Halep gibi önemli merkezlerde, zamanın tanınmış âlimlerinden fıkıh, kelâm, hadis, felsefe, tasavvuf, şiir, edebiyat, riyazet, kimya, simya, musikî alanlarında ilim tahsil etmiştir. İtikadî açıdan sünnî geleneğe mensup olduğu belirtilen filozofun Şâfi mezhebinin görüşlerini benimsediği kaydedilir. Halep, ilim yolculuğunun son durağı olmuş ve buradaki ulemanın ihtirasları, Eyyübî Devleti'nin siyasi endişeleri sebebiyle batınî fikirler taşıdığı iddia edilerek öldürülmüştür.¹

Sühreverdî'nin en önemli şârihlerinden olan Şehrezûrî, Şeyhü'l-İşrâk hakkında, "asrında tek olan, zevkî ve bahsî hikmeti birleştiren", diye bahseder.² Şeyh ise kendisini, yeryüzünden hiçbir zaman kesilmemiş olan, belki sadece örtülmüş olan hikmet geleneğini yeniden canlandıran olarak tanıtır. Bu geleneğin ilk temsilcisi bilgelerin babası Hermes'tir. Pehlevîler arasında Gayûmars, Feridun ve Keyhüsrev'le devam etmiş olan hikmet geleneğinin Yunanlılar arasındaki son temsilcisi ise Eflatun; ondan önce de Asklepios, Pythagoras ve Empedokles'tir. Kadim İran bilgelerinden Ebû Yezî el-Bistâmî'ye ve ondan el-Huseyn b. Mansur el-Hallâc'a ve Ebu'l-Hasan el-Harrakânî'ye; Pythagoras geleneğini sürdürenlerden Zü'n-nûn el-Mısrî ve Ebû Sehl

¹ İlhan Kutluer, "Sühreverdî, Maktûl", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2010, s. 36-38; Eyüp Bekiryazıcı, *Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2005, s. 16; Baran Sedat, *Cebraîl'in Kanat Sesi*, İstanbul: Sufi Kitap, 2006, s. 7-9; (B. Sedat adı geçen kitapta Sühreverdî'nin Farsça yazdığı sembolik anlatılarını Türkçeye çevirmiştir. Çeviri, akademik çalışma için kaynaklık edecek yeterlilikle olmamakla birlikte faydalanılabilir.) Musa el-Musevî, *Mine's-Sühreverdî ile's-Şirazî*, Beyrut: Dâru'l-mesire, 1979, s. 11-14; Yusuf Ziya Yörükan, *Şihâbeddîn Sühreverdî ve Nûr Heykelleri*, A. Kamil Cihan (sdl.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, s. 13-14.

² Şehrezûrî bu iki hikmet çeşidini şöyle açıklar: Zevkî hikmet, Yüce olanın himmetiyle ruhanî âlemi müşahede etmeyi isteyerek karanlık (zulmânî) âlemden uzak duran, nefsinin yüce düşüncelerle ve mücadeleyle terbiye eden Allah yolunun yolcusunun şahit olduğu hikmettir. İnsan bunu başardığı zaman kendini (nefs) tanıyacak ve Rabbini aklıyla görecektir. Bu makama erişenler çok azdır ve onlar râsihlerdir. Bahsî hikmet ise Sühreverdî'nin erkanını sağlamlaştırdığı, veciz ifadelerle doğru anlamlarla ifade ettiği, özellikle "el-Meşârî" ve "Mutârahât" isimli eserinde açıkladığı hikmettir. Sühreverdî adı geçen kitapta öncükilerin ve sonrakilerin araştırmalarından faydalanmış, Meşâiler'in görüşlerini çürütmüş ve kadim bilgelerin inancını sağlamlaştırmıştır. Bütün bunlar onun bahsî ve resmî bilgiye (fenn) vukûfiyetini göstermektedir. Onun sözünü anlamak ve sırlarını bilmek (ma'rifet), onun yolunun yolcusu olmayan halkasına katılmayan için gerçekten çok zordur; çünkü o hikmetini, keşif metot ve zevkî ilimler üzerine bina etmiştir. Temelini (usûl) sağlam yapmayan dallarını tanıyamaz. Dünya ve âhiretten tecerrüt etmeyen tadamaz. Onun kitabını ve sembollerini (mermûze) anlamak nefsi tanımaya (ma'rifetî'n-nefs) bağlıdır. Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Nüzheti'l-ervâh ve ravdatu'l-efrâh: Tarihu'l-Hukemâ*, Abdulkarim Ebû Şuveyrib (thk.), Trablus: Cemiyetü't-Da'vetü'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, 1988, s. 375-376; ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 119.

e-Tüsterî'ye geçerek devam eden hikmet geleneği, Sühreverdî tarafından bir araya getirilmiş ve ihya edilmiştir. Onun canlandırdığı bu hikmetin Mecusilerin küfür, Manilerin ilhad öğretileriyle bir alakası yoktur ve Allah'a şirke de sevk etmemektedir.³

Sühreverdî, hakikatin tek bir güneş gibi olduğunu belirtir; yansıdığı yerlerin çokluğu hakikati çoğaltmaz.⁴ Hakikate/hikmete ulaşma süreci de, onun felsefesinde, varoluşsal ışıkla derece derece feyzân eden mevcûdatın ardındaki birliği, hakikatin tekliğini müşahede edebilecek yetkinliği kazanma sürecidir. Bu, sadece nazarı araştırma (bahs) ile ulaşılabilecek bir yetkinlik değildir. Zira bir şeyi bilmek, onu olduğu hal üzere bilmek demektir ve bilgi, eşyanın bulunduğu varlık derecelerinde bulunarak (huzûr), yaşayarak (zevk) elde edilebilir.⁵ Böyle bir bilme süreci, aynı zamanda, cisimler âlemine, onun parçası olan bedene düşmüş insanî nefsin vatanına dönüş yolculuğudur. İnsan, bedenle meşguliyeti sebebiyle asıl vatanını unutmuş⁶ ve kendini

³ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", John Walbridge – Hossein Ziai (Ed), *The Philosophy of Illumination* içinde (1-163), Utah: Brigham Young University Press, 1999, s. 2; "Kelimetü't-Tasavvuf" Necefkuli Habibi ve Seyyid Hüseyin Nasr (Ed), *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk IV* içinde (99-139), Tehran: Pijûhîşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Ferhengî, 1380/2001, s. 128; ayrıca bkz. John Walbridge, *The Wisdom of Mystic East*, Albany: State University of New York Press, 2001, s. 42 vd; Rifat Okudan, "Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî'nin Tasavvufî Görüşleri" *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı: 22, (Kış 2005), s. 122-123; Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 108-114; Izutsu, "İrâkiyah", *Encyclopedia of Religion*, Vol. 7, s. 298; R. Arnaldez, "İshrâkiyyûn", *The Encyclopedia of Islam*, Vol. IV, Leiden 1978, s. 121; Ian Richard Netton, "The Neoplatonic Substrate of Suhrawardî's Philosophy of Illumination", Leonard Lewisohn (Ed), *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism* içinde (247-260), London: Khaniqahi-Nimetullahi Publication, 1992, s. 254-255; Alâu'd-dîn Bekrî, "el-İshrâkiyye", *el-Mevsûatü'l-Arabiyye*, Cilt.2, Dimeşk 2000, s. 545-547; Mahmut Kaya, "İshrâkiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 23, İstanbul 2001, s. 435-438; Seyyid Hüseyin Nasr, *Se Hâkîm-i Müsemmân*, Ahmad Ârâm (çev.), Tehran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1382, s. 65; Samed Muvahhid, *Ser-Çeşmehâ-yi Hikmet-i İşrâk*, Tehran: İntişârât-ı Ferâvân, 1995, s.10, 119 vd; İsmail Erdoğan, "İshrâkilik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, (2003), s. 159-177; İbrahim Ağâh Çubukçu, "Sühreverdî ve İshrâkiyye Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI, (1968), s. 180-181; Nasr, "Suhrawardî: The Master of Illumination, Gnostic and Martyr", *Journal of The Regional Cultural Institute*, Vol. 2, No. 1, Tehran: Regional Cultural Institute, 1969, s. 219; 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. 413-414; Algis Uždavins, "Divine Light in Plotinus and al-Suhrawardî", *Sacred Web: a Journal of Tradition and Modernity*, No. 10, (January 2003), s. 84; Corbin, *History of Islamic philosophy*, Liadain Shherrad (çev), London: Kegan Paul International, 1993, s. 207; İsmail Erdoğan, *Hermetik İslâm Düşüncesi'nde Türlerin Efenâsî ve Kâmil Tabiatı Anlayışı*, Ankara: İlahiyât, 2004, s. 19. Halide Yenen, "Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2007, s. 10-11.

⁴ Sühreverdî, "Kelimetü't-Tasavvuf", s. 102.

⁵ Halide Yenen, "Sühreverdî Üzerine Çalışmalar -I- Huzûrî Bilgi", *Kutadgubilig*, Sayı: 15, Mart 2009, s. 114 vd.

⁶ Ancak burada insanın asıl vatanını hatırlaması Eflatun'nun bilgi hatırlamak, bilgisizlik ise unutmaktır, anlayışıyla karıştırılmamalıdır. Sühreverdî felsefesinde insan bedenle birlikte var olmaktadır; bedenden önce bir varlığı yoktur. Bu nedenle doğuştan bir bilgiye sahip değildir. Hâlbuki Eflatun'un realizmine göre bilgi, akledilir ilâhî âlemde mevcuttur. İnsanî nefis de aslen bu âlemde mevcuttu ve bu bilgilere (meârif) muttali olmuştu. Bedene düştüğünde bu bilgileri unutmuştur. Bu âlemde edindiği

bedenden ibaret görmeye başlamıştır. Ona, nereden geldiğini hatırlatmak için elçiyle kurtuluş reçetesi gönderilmiştir. Ona düşen kurtuluş azminde kusur etmeksizin kendisine uzatılan ipe sıkı sıkı tutunmaktır.⁷

İnsanın hakikate ulaşma yolculuğunda nihaf gayesi Allah'ı tanımaktır (ma'rifetullah)⁸. Bu en şerefli ve ulaşılması bütün insanlar için zorunlu bir bilgidir.⁹ Takip edilecek yegâne metod ise insanın kendini tanımasıdır. Sühreverdî bu görüşünü, kendi ifadesiyle “eskiden beri söylenile gelmekte olan” şu söze dayandırmaktadır: “Ey insan! Kendini tanı, Rabbini tanırsın.”¹⁰ Hatta Hz. Peygamber de “Kendini tanıyan Rabbini tanır.” buyurmuştur.¹¹ Ayrıca Ebû Yezîd el-Bistâmî Allah Teâlâ'nın kendisine şöyle buyurduğunu söylemiştir: “Kendinizden sefere çıkın, ilk adımda beni bulursunuz.” Sühreverdî, Allah'ı tanıyabilmek için insanın kendini tanımasının zorunluluğunu, yüksek bir çatıya çıkması zorunlu kimsenin merdivene duyduğu gereksinimle açıklar. Bir kimsenin kendini tanımadan rabbini tanımaya çalışması, yüksek bir yere vasıtasız çıkmaya çalışması gibi imkânsızdır.¹²

Ma'rifetullah, filozofumuza göre, Allah'ın mahiyetini tam olarak kavramak anlamına gelmemektedir. Zira hiçbir varlık –peygamberler, veliler, melekler– bilgide bu dereceye ulaşamamıştır, ulaşamayacaktır da. Nitekim her biri zikirlerini de şu iki üç kelimeyle bitirmişlerdir: “Seni her türlü eksiklikten tenzih ederiz. Seni hakkıyla tanıyamadık.” Ayrıca “Onlar Allah'ı hakkıyla bilemediler” (22/74) âyeti ve Hz. Peygamber'in Mîraç Gecesi buyurduğu “Sana senâyı sayıp tüketemem, sen kendini senâ

bütün bilgiler o yüce âlemde unutmuş olduklarını hatırlamakatan ibarettir. Bu âlemdeki bütün bilme çabaları ve bilme yöntemleri sadece hatırlamak için vesiledir. (İbrahim İbrahim Hilâl, *Nazariyyetü'l-ma'rifeti'l-İşrâkiyye I*, Kâhire: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1977. s. 12.)

⁷ Sühreverdî, “Kıssatu'l-Kurbeti'l-garbiyye”, İsmail Yakıt, (çev.), *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde (97-106), Derya Örs ve diğerleri (drl.), 2. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 98-100.

⁸ Bilgi, ilim, bilmek kelimeleriyle eş anlamlı kullanılmakla birlikte ma'rifet, tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder. İlim ise genel ve tümel nitelikteki bilgileri ifade eder. Bu nedenle ilim kelimesi her zaman marifetin yerini tutmaz. (Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 28, İstanbul 2003, s. 54.) Sühreverdî bilginin tümel karakterini eleştirir ve bilgilenmenin her düzeyinde bilinenin tekil olduğunu iddia eder. (Halide Yenen, “Sühreverdî Üzerine Çalışmalar -I- Huzûrfî Bilgi” s. 115.) Ayrıca Sühreverdî de ‘kendini bilme’ sadece mahiyeti değil aynı zamanda kimliği bilmedir. Bu nedenle makalede a-r-f kökünden türeyen kelimeleri Türkçe ifade ettiğimizde ‘tanıma’ sözcüğünü kullanmayı tercih ettik.

⁹ Sühreverdî, “Safîr-i Simurk”, Seyyid Hüseyin Nasr ve Henry Corbin (Ed), *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde (313-332), 3. Basım, Tehran: Pijuhîşgâh-i Ulûm-i İnsanî ve Mütâleât-ı Ferhengî, 2001/1380, s. 316-318.

¹⁰ Sühreverdî, “Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis”, Henry Corbin (Ed), *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk I* içinde (193-506), Tehran: Müessesesi-i Mütâleât ve Tahkîkât-ı Ferhengî (Pijuhîşgâh), 1993/1372, s. 403.

¹¹ Sühreverdî, “Bustânu'l-kulûp”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde (333-401), s. 374-375; “Elvâh-ı İmâdî”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde, (109-195), s. 140.

¹² Sühreverdî, “Bustânu'l-kulûp”, s. 374-375.

ettiğin gibisin.” hadisi de Allah’ın tam anlamıyla bilinemeyeceğini ifade etmektedir.¹³ Bu nedenle “Kendini tanıyan Rabbini tanır” sözü, kendini tanıyan kimse istidadı, mertebesi ve çabası (sülûk) ölçüsünde Allah’ı tanımaktan nasibini alır,¹⁴ şeklinde anlaşılmalıdır. Zira güneş her eve, penceresinin büyüklüğü ölçüsünde ışığını gönderir.¹⁵

Ma’rifetullah insanın kendini tanımasına bağlı olmakla birlikte bütün bilgilerin temeline konulacak kendini tanımanın ilkesi de Allah’ı hatırlatan, varoluşun sebebini ve gayesini açıklayan, ebedî hayatın kaynağına ulaştıran yolu gösteren vahyî bilgi ve bu bilgi ile amel etmektir.¹⁶ İnsanın böyle bir bilgiye ihtiyacı vardır; çünkü o, bedeninin de içinde bulunduğu cisimler âlemiyle ilişkisinin şiddeti sebebiyle Yaratıcısını, dolayısıyla da kendini unutmuştur:

“Kendini kaybetmişsin ve bilmiyorsun ki nesin! Kâh kendini bedene havale edip ‘Ben bu bedenim’ demekte, kâh kalbin aydınlandığında şüpheye düşüp ‘Ben bu beden miyim, değil miyim, yoksa başka bir şey miyim?’ demektesin. Kısacası hiç bilmiyorsun ve bu düşündüğün şeylerden hiçbiri değilsin. Sen, bunların hepsinden başkasın. Bu içinde bulunduğun durum Hakk Teâlâ’yı unutman sebebiyledir. –Allah’ı unuttular; Allah da onlara kendilerini unutturdu. (9/68) –Şüphe yok ki sen kendini unutmuşsun!

Eğer Hakk Teâlâ’yı hatırlasaydın ve ‘O öyle bir Hüdâ’dır ki beni bu şekilde ve bu akıllılıkta yarattı; önce yoktum, sonra var oldum ve sonra yine varolmayacağım; o halde benim varolmam oyun değil. Beni neyden ve niçin yarattı? Nereden geldim ve nereye gideceğim?’ deseydın senin içinde bir istek ortaya çıkardı. Hüdâ’yı hatırlamanın bereketiyle kendini bulurdun ve bilirdin. Ne tuhaf! Kendini kendinde kaybetmişsin ve uzakta arıyorsun; eşeğin üzerine oturup eşeğini arayan adam gibi.”¹⁷

Sühreverdî, Hz. Peygamber’in “Allah’ın ahlâkıyla ahlâklarının.” buyurduğunu ve bu hadiste Allah’ın ahlâkı ile kastedilenin O’nun sıfatı olduğunu belirtir. Bu sıfatlar içinde ‘hayat’ ve ‘ilim’ sıfatı üzerinde bilhassa durur ve Allah’ın hakikî anlamda ‘hayy’ ve ‘âlim’ olduğunu, O’nun dışındaki mevcûdatta hayat ve âlim sıfatlarının mecaz ifade ettiğini belirtir. Çünkü hepsinin sahip olduğu dirilik ve bilgi Allah tarafından bahşedilmiştir ve bu nedenle de ödünçtür. Hz. Peygamber bu sözüyle şunu anlatmak istemektedir: Mademki Allah hiç ölmeyecek diridir, siz de hiç ölmeyecek diri olun. Ebedi hayatı kazanma yeri bu dünyadır ve ona ulaşılacak vasıta ‘salih

¹³ Sühreverdî, “Bustânu’l-kulûp”, s. 375

¹⁴ Sühreverdî her peygamberin kendine özgü miracı ve mertebesi olduğunu, Muhammed (sav)’in ise en büyük mertebe olan görmek, işitmek ve konuşmak mertebesine yükseldiğini belirtir. Ayrıca peygamberlerin dışındaki kimseler de kendi mertebesine göre Allah’ı tanımaktan nasibini almıştır: Örneğin Hz. Ali, kendisine “Rabbini gördün mü?” diye soranlara “Görmediğim Rabbe ibadet etmem.” cevabını vermiştir. Ebû Yezîd Bestâmî, “Allah beni keramet tacıyla taçlandırdı, sonra bana ‘Habibim!’ diye seslendi.”, Mansûr el-Hallâc ise “Habibimi kalp gözüyle gördüm; -‘Sen kimsin?’ dedim, -‘Sen’, dedi.” demiştir. (Sühreverdî, “Bustânu’l-kulûp”, s. 376-377.)

¹⁵ Sühreverdî, “Bustânu’l-kulûp”, s. 377.

¹⁶ Sühreverdî, “Bustânu’l-kulûp”, s. 390-393; “Âvâz Per-i Cebraîl”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde (207-223), s. 222; Nasr, “Şihâbeddîn Sühreverdî Maktul”, s. 432.

¹⁷ Sühreverdî, “Bustânu’l-kulûp”, s. 368-369.

amel'dir. Ayrıca Peygamberlerin kitaplarında yazılı bulunan şu kutsî hadiste de bu mana ifade edilmektedir: "Ey âdemoğlu! Seni bekâ için yarattım ve ben ölmeyen diriyim. Emrettiğim hususlarda bana itaat et, yasakladıklarından uzak dur, seni kendim gibi ölmeyen diri kılayım."¹⁸

Sühreverdî salih amelin bir binek gibi olduğunu, ilmî ve amelî açıdan yetkinliği elde eden nefsi Allah'a (Hakk) ulaştıracağını belirtir. "... O'na ancak güzel sözler (kelâm) yükselir. Onları da amel-i salih ulaştırır." (35/10) âyetinde de bu manaya işaret edilmektedir. İnsanın, "Kullarımın arasına katıl ve cennetime gir." (89/29-30) liyakatini kazandığı bu merteye aşk makâmıdır ki marifet, muhabbet ve riyazet sacayağı üzerinde yükselir.¹⁹

Böyle bir salih amel üç bilgiyi gerektirmektedir: Nefsi tanımak, Allah'ı tanımak, şer'î farzlar ve sünnetleri tanımak. Filozof bunlardan sonuncusunun insanî nefsin sağlığı ve kendini tanıma istidadını elde edebilmesi için ilk öğrenmesi ve yapması gereken şey olduğunu belirtir:

"Doktorun hastaya verdiği her ilaçta bir özellik vardır ve çok az kimse o özelliğin ne olduğunu bilebilir; zira tam anlamıyla işinin ehli bir doktor dışında herkes hastadır. Aynı şekilde şeriatın yap veya yapma diye buyurduğu her kelimedede Hak Teâlâ'dan, Peygamberden, Rasih ulemadan başka kimsenin bilmediği özellik vardır. Nasıl ki hasta, doktorun verdiği ilacı kullanmazsa hastalık artar, insan da eğer şeriatın yapma dediği şeyi yaparsa bedeninde ve canında ziyan olur. İlacı kullanmayan hastanın hastalıktan kurtulacağı düşünülmediği gibi şeriatın emrini yerine getirmeyen kimseye de amel yapmakla tezkiye-i nefsin ve ma'rifet-i Hak Teâlâ'nın hâsıl olacağı düşüncülemez."²⁰

İnsanın kendini tanıması ise şu dört hususu gerçekleştirmesine bağlıdır. a) Bedenle iç içe girmiş güçleri tanımak. b) O güçler üzerinde emir sahibi olmak. c) Kendini tanımak; nereden gelip nereye gittiğini bilmek. d) İç ve dış güçleri hâkimiyet altına almak ve bu sûretle onları istenildiği an durdurup bedenî ilişkilerden tecerrüt ederek nûrlar âlemi ile iletişim kurma melekeseine sahip olmak (ihtiyari ölüm).²¹

Sühreverdî, sembolik anlatılarında, insanın kendini nasıl keşfedebileceğini, asli vatanı olan nûrlar âlemine ulaşması için engelleri nasıl aşabileceğini işler. Bu anlatılardaki Kaf Dağı engelleri simgeler. Sühreverdî ile ilgili yapılan çalışmalarda Kaf Dağı ile ilgili olarak göksel küreler, âlemin hayalî sınırı ya da fiziksel âlem ile imgeler âlemi arasındaki nihaî sınır olarak açıklama yapılmışsa²² da biz on bir dağdan iba-

¹⁸ Sühreverdî, "Bustânu'l-kulûp", s. 390-396.

¹⁹ Sühreverdî, "fî Hakîkati'l-aşk", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde (267-291), s. 286-287; "Safîr-i Simurk", s. 327; "Kelimetü't-Tasavvuf", s. 138; "Bustânu'l-kulûp", s. 377; ayrıca bkz. Halide Yenen, "Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji", s. 101; "Sühreverdî Üzerine Çalışmalar -I- Huzûrî Bilgi", s. 128.

²⁰ Sühreverdî, "Bustânu'l-kulûp", s. 391-394.

²¹ Sühreverdî, "Bustânu'l-kulûp", s. 393-394.

²² Michael Edward Bylebly, "The Wisdom of Illumination: A Study of the Prose Stories of Suhrawardî",

ret olan Kaf Dağı ile insanın bedeninin, Meşşâ Felsefe’de tanımlanan iç ve dış idrak güçlerinin simgelendiğini düşünmekteyiz. Çünkü insanın kendini tanıması önündeki engel, kendisi zannettiği beden ve bedende tabiat olmuş güçlerdir. Kendinden sefere çıkmanın anlamı da budur; bedeni, bedende tabiat olmuş güçleri terbiye ederek hâkimiyet altına alıp nûrlar âlemini müşahede yetkinliğini kazanmak. Çünkü insan kendine ancak Rabbinin nûrları onun üzerine düştüğünde aşikâr olur.

2. İnsanın Hakikati: Mücerret Nûr

Sühreverdî dört farklı âlemden bahseder: Kâhîr nûrlar/akıllar âlemi, müdebbir nûrlar/nefsler âlemi, cisimler âlemi ve misal âlemi. Melekût âlemi, ceberût âlemi, büyük melekler âlemi diye de isimlendirilen kâhîr nûrlar âleminin fertleri, her açıdan maddeden mücerret zâtlar olan nûrlardır. Sühreverdî bu âlemin filozoflar (ehl-i hikme) tarafından akıl âlemi diye de isimlendirildiğini, zira onların terminolojisinde akıl sözcüğünün, kendisine duyu ile işaret edilemeyen ve cisimlerde tasarrufta bulunmayan cevher için kullanıldığını belirtir. Nefs âlemi ve küçük melekler âlemi diye de isimlendirilen yönetici (müdebbir) nûrlar âleminin fertleri ise maddeden mücerret fakat cisimde tasarrufta bulunan nûrlardır.²³ Bunlar, göksel kürelerde ve insan bedninde tasarrufta bulunan nûrlar olmak üzere iki türdür.²⁴

Kâhîr ve yönetici nûrlar yahut akıl ve nefis âleminin fertleri hakikatleri itibariyle mücerret nûrlardır; büyüklük, bir yönde, bir mekânda veya mahalde bulunma, duyu ile işaret edilme, bölünme, bitişme ve ayrılma gibi cisme ait niteliklerden tamamen uzaktırlar. Mücerret nûr oldukları içindir ki diridirler (hayy); idrak ederler ve eylemde bulunurlar (fa’âl).²⁵ Ancak kâhîr nûrlar, her açıdan maddeden mücerret iken yönetici nûrlar cisimle, demirin mıknatısa doğru hareket etmesi gibi²⁶ bir tür aşkî ve şevkî ilişkiye sahiptir; kendilerine ait bedende tasarrufta bulunurlar ve onu yönetirler (tedbîr). Yoksa arazların cisimlerde bulunması gibi yönetici nûrlar bedende tabiat değildir; cisim ve nefis, hakikatleri açısından, birbirinden tamamen farklıdır (mübâ-yin). Yönetici nûrlar, tasarrufta buldukları cismin illeti değildirler; çünkü onlar

Ph.D. Thesis, University of Chicago, 1976, s. 94-98; Kazem Tehranî, “Mystical Symbolism in Four Treatises of Suhrawardî”, *Ph.D. Thesis*, Columbia University, 1974, s. 142-143.

²³ Sühreverdî, “Hikmetü’l-İsrâk”, s. 149, “Heyâkilü’n-nûr”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde (83-108), s. 96; “Pertevnâme”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde (1-81), s. 65; “Kelimetü’t-Tasavvuf”, s.117-118, Kutbuddîn Şirâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk-ı Sühreverdî*. Abdullah Nûrânî ve Mehdî Muhakkık (nşr), Tehran: Mütesses-e Mutâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı Mc Gill Şûbe-i Tehran, 2001/1380, s. 491; Halide Yenen, “Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji”, s. 25-38.

²⁴ Sühreverdî, “Heyâkilü’n-nûr”, s. 96; “Elvâh-ı imâdî”, s. 163; Sühreverdî metafiziğinde sudur ve evrenin varoluşunun açıklanması hakkında Yeni-Eflatuculuk ve Meşşâfîlikle Karşılaştırmalı daha geniş bilgi için bkz. Eyüp Bekiryazıcı, “Şihâbeddîn Sühreverdî’nin Felsefesinde Ontoloji Problemi” s. 156 vd.

²⁵ Sühreverdî, “Hikmetü’l-İsrâk”, s. 79-84; Kutbuddîn Şirâzî, s. 291.

²⁶ Kutbuddîn Şirâzî, s. 445.

tasarrufta buldukları cisim aracılığı ile yetkinleşirler. Hâlbuki hiçbir nûrlu illet cisim aracılığıyla yetkinleşmez. Ayrıca cisim bir tür ilişki aracılığıyla illetine hâkim de olamaz. Oysa yönetici nûr, ilişki aracılığıyla bir çeşit hâkimiyet altındadır. Oluş ve bozulmuş kanunlarına tâbi cisimler âlemine ait bedende nûru kabule uygun bir istidat sebebiyle meydana gelen bu ilişki, izafet kategorisine giren bir arazdır. Bu nedenle beden bozulmasıyla izafetin kalkması nefsin de yok olmasını gerektirmemektedir; nefis, feyyâz illetinin bekâsına bağlı olarak daimîdir.²⁷

Nefislerin fâil sebebi, feyyâz illeti akıllardır; işrâkî terminoloji²⁸ ile ifade edersek yönetici nûrlar kâhîr nûrların şualarıdır. Sühreverdî, kâhîr nûrlar âleminin fertleri arasında hakikat değil yetkinlik ve eksiklik açısından derece farkı bulunduğunu belirtir. Varoluşun dikey boyutunda derecelenmeye tâbi yüce kâhîr nûrlar, Nûrların Nûru'na en yakın nûrlardır ve aralarında illet malûl ilişkisi vardır. Kendileri dışındaki bütün nûrların ve cisimlerin meydana gelmesine aracı oldukları için “ümmühât” diye de isimlendirilmişlerdir. Cisimler âlemindeki türlerin rableri²⁹ (erbâbu'l-esnâmu'n-nev'iyye, sâhibu't-tulsım, sâhib's-sanem, el-envâu'n-nûriyye, rabbu'n-nev') olan kâhîr nûrlar ise yüce kâhîr nûrlardan meydana gelmişlerdir ve varoluşun yatay boyutunda bir derecelenmeye tâbi olup aralarında illet malûl ilişkisi yoktur; tamamının ilkesi yüce kâhîr nûrlardır. Kâhîr nûrlar, onların feyyâz illeti Zorunluluk Varlık/Nûrların Nûru olduğu için asla bâtıl olmazlar. Son tahlilde bütün nûrların ilkesi, tamam sebebi ise Nûrların Nûru'dur.³⁰

²⁷ Sühreverdî, “Elvâh-ı imâdî”, s. 149, 168-169; “Pertevnâme”, s. 26, 41, 48, 66; “Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis”, s. 496; “Hikmetü'l-ışrâk”, s. 102-103, 135; Bilen bir varlık olarak insanı nefsin mücerret oluşu ile ilgili ayrıca bkz. Sayyed Mohammad Reza Hejazi, “Knowledge by Presence (al-'ilm al-huduri) in Suhrawardi and Mulla Sadra Shirazi”, *McGill University Master of Arts, The Institute of Islamic Studies, Canada 1994*, s. 57-61.

²⁸ Sühreverdî “Hikmetü'l-ışrâk” isimli eseri dışında diğer eserlerinde Meşşâf terminolojisi de kullanır. O, bu eserini işrâk talebeleri için yazmış ve onda kendi görüşlerini başka bir terminoloji kullanarak açıklamıştır. ‘İşrâkî terminoloji’ ile bu eserde kullandığı kavram örgüsünü kastediyoruz. Bir düşünce geleneği kendini, kendine özel kavramlarla, terimlerle ifade eder ve devam ettirir. Kavramı olmayanı tefekkürü de olmaz. Bu nedenle Türkçe sözcüklerle tam karşılamadığımız kavramları/terimleri tercüme etmek yerine aynen kullanmayı tercih ettik. “Sühreverdî Üzerine Çalışmalar -I- Huzûrf Bilgi” başlıklı makalede de o kavramların hangi anlamlara karşılık geldiğini açıkladığımız için ayrıca değinmedik. Belki burada şu konuya da kısaca yer vermemez gerekecek. Nûr, mücerret, mütshâde, işrâk, riyâzet, marifet gibi sözcükler, her ne kadar bugünkü haliyle fakirleştirilmiş dilimizde yabancı sözcükler gibi algılsa da, aslında Türkçeleşmiş kelimelerdir. Belki de Batı dillerinin etkisinde kalınarak, işrâk felsefesi üzerine yapılmış tercüme ve çalışmalarda nûr sözcüğü ışık, işrâk sözcüğü ışına, mücerret sözcüğü soyut ...vs. kelimeleriyle karşılanmaktadır. Bir tercüme, bir anlatım, konuyu daha açık seçik hale getirmek için yapılır. Oysa bir kavram, başka bir dile çevrildiğinde, o dildeki sözcük anlamı tam ya da büyük ölçüde karşılamıyorsa, anlamayı güçleştirir. Tercüme geleneğimiz üzerinde belki yeniden düşünülebilir ve bir çeviri metodolojisi oluşturulabilir.

²⁹ Daha geniş bilgi için bkz. İsmail Erdoğan, *Hermetik İslâm Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı* s. 29 vd; Samed Muvahhid, s. 54 vd, 130, 150; Halide Yenen, “Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji”, s. 31-34.

³⁰ Sühreverdî, “Elvâh-ı imâdî”, s. 163; “Hikmetü'l-ışrâk”, s. 101-102, 119, 132; “Hey'akilitü'n-nûr”, s. 96-97; *Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât*, s. 463; *Pertevnâme*, s. 66; Halide Yenen, *Sühreverdî*

İnsan bedeninde tasarrufta bulunan nefslerin feyyâz illeti, türlerin rableri olan kâhîr nûrlardan biridir. Sühreverdî, insan türünün rabbi olan bu kâhîr nûrun felsefî terminolojide Faal Akıl, dinî terminolojide ise Mukaddes Ruh (rûhu'l-kuds) ve Cebrail diye isimlendirildiğini belirtir.³¹ Göksel nefslerin tasarrufu altında bulunan kürelerinin hareketi neticesinde yeryüzünde maden, bitki ve hayvan mizâcından daha tam, mutedil ve şerefli, nâtk nefsi kabule yetenekli insan mizâcı meydana geldiğinde ona nâtk nefsi/yönetici nûru veren bu kâhîr nûrdur. Cismanî tür olan mizaç bu kâhîr nûrun gölgesidir; nefis ise O'ndan bir nûrdur. Sühreverdî, “Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman ...” (15/29) âyetinde ‘ruhum’ sözcüğüyle Mukaddes Ruh’a işaret edildiğini, “... Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni men eden nedir? ...” (38/75) âyetinde geçen ‘iki el’ ile göksel nefslerin ve Faal Akl’ın kastedildiğini belirtir.³² “... Ruh Rabbimin emrindedir.” (17/85) “... O’nun nûrunun misali bir kandillik gibidir. ...” (24/35) âyetlerinde ifade edildiği gibi nefsin Allah Teâlâ’nın zâtına izafe edilmesi ise onun şerefine, tecerrüdüne, cisimler âlemine değil nûrlar (ruhanî) âlemine ait ilâhî bir cevher oluşuna delalet etmektedir.³³

Sühreverdî insan bedenini yönetmekle görevli bu nefsin/yönetici nûrun, insanın ‘ben’ diye işaret ettiği zâtı/kendisi olduğunu belirtir.³⁴ Bu nefis filozoflar (hukemâ) tarafından “nefs-i nâtkâ” diye isimlendirilmiş, Sûffiler ona “es-sırr”, “er-rûh”, “el-kalb”, “el-kelime” demişlerdir. “Allah kişi ile kalbi arasına girer.” (8/24) âyetinde geçen ‘kalp’ ile, “Ey mutmain nefis! Râzı olmuş ve râzı olunmuş olarak Rabbine dön!” (89/28) âyetinde geçen ‘nefs’ ile, “... O’na ancak güzel sözler (kelîm) yükselir. Onları da amel-i sâlih ulaştırır.” (35/10) âyetindeki ‘kelîm’ ile, “Meryem oğlu İsa Mesih ancak Allah’ın Rasûlü ve Meryem’e ilkâ ettiği kelimesidir ve O’ndan bir ruhtur.” (4/171) âyetindeki ‘kelime’³⁵ ve ‘ruh’ ile insan bedeninde tasarrufta bulunan bu nefis kastedilmektedir.³⁶

Felsefesinde Epistemoloji, s. 28-32; ayrıca bkz. Cevdet Kılıç, “Sühreverdî’nin Varlık Düşüncesinde Nûrlar Hiyerarşisi ve Meşâfî Felsefe İle Karşılaştırılması”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, s. 63-65.

³¹ Sühreverdî’de Cebrail’i, birliğin sembolü olarak da görürüz. Onun sağ kanadı varlığı sol kanadı yokluğu temsil eder. O, varlık ve yokluk, nûr ve karanlık arasındaki bağ gibidir. bkz. s. 63; Sühreverdî, “Âvâz Per-i Cebrail”, s. 220, 221, 222.

³² Sühreverdî, “Hikmetü’l-işrâk”, s. 132; “Elvâh-ı imâdî”, s. 149, 163; “Pertevnâme”, s. 54, 62, 65, “Hey’akilü’n-nûr”, s. 96-97; “Bustanu’kulûb”, s. 382; “Kitabu’l-Meşâfî ve’l-mutârahât”, s. 463; “Kitâbu’t-Telvîhâtî’l-levhiyye ve’l-arşîyye: el-İlmü’s-sâlis”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk I* içinde (1-121), s. 66; Kutbuddîn Şirâzî, s. 341.

³³ Sühreverdî, “Elvâh-ı imâdî”, s. 127.

³⁴ Sühreverdî, “Hikmetü’l-işrâk”, s. 132.

³⁵ Sühreverdî ‘kelime’ ve ‘nûr’ arasında ilişki kurar. Kelime mücerret nûrları sembolize eder. Bu kelimelerin en büyüğü, Nûrların Nûru’ndan meydana gelen ilk nûrdur. Büyük kelimelerin sonuncusu ise Cebrail’dir. Gök kürelerini yöneten müdebbir nûrlar orta, insan bedeninde tasarrufta bulunan müdebbir nûrlar ise küçük kelimelerdir. Sühreverdî, “Âvâz Per-i Cebrail”, s. 220, 221, 222; ayrıca bkz. Tehranî, s. 64.

³⁶ Sühreverdî, “Bustânu’l-kulûb”, s. 372; “Kelimetü’t-Tasavvuf”, s. 110, 113.

Filozof insanî nefis için bazen “en-nûru’l-esfehbed”, “esfehbedi’n-nâsût” isimlerini de kullanır.³⁷ Kutbuddîn Şirâzî ‘esfehbed’ sözcüğünün Pehlevi dilinde ordunun başı, lideri anlamında kullanıldığını, bedenın ve ondaki güçlerin yöneticisi olduğu için nâtik nefse bu adın verildiğini belirtir.³⁸

Beden, dört unsurdan meydana gelmiş cisimler âleminin bir parçasıdır. Cisim işrâkî terminolojide ‘berzah’ diye isimlendirilir ki hakikati itibariyle nûr olmayandır, karanlıktır (zulmet).³⁹ Karanlık, bir yokluk durumu bildirir; bu, nûrun yokluğudur. Ancak ‘nûrun yokluğu’ ile nûr olma imkânına sahip bir gerçeklikte henüz nûrun bulunmadığı kastediliyor değildir; kendi zâtında nûr olmayan bir gerçekliğin hakikati ifade edilmektedir ki o da cisimdir.⁴⁰ Sühreverdf cisim için ‘ölü’ sıfatını kullanır. Ölü, diri (hayy) olmayandır.⁴¹ Dirilik, idrak etme ve eylemde bulunma, mücerret nûrun hakikatini ifade eden kavramlardır. “Hayat” der Sühreverdf, “şeyin keline zahir olmasıdır. Diri ise idrak eden (derrâk) ve eylemde bulunandır (fa’âl). İdrak, kendisi için zahir olma, fiil ise zâtı sebebiyle feyyâz olmadır.”⁴²

Filozof yokluğa (adem) işaretin tasavvur edilemeyeceğini belirtir. Duyu işaretlerinin kendisinde son bulacağı bir cisim vardır ve o bütün cisimleri kuşatan berzahtır. Bu cisim, Nûrların Nûru’ndan meydana gelen ilk nûrun, Nûrların Nûru’nun celalini müşahade ettiğinde, O’na nispetle kendi fakrının/zulmetinin/eksikliğinin/imkânının tezahürüdür, gölgesidir. Aynı şekilde, kuşatıcı berzahta son bulan cisimler âlemi, kâ-hir mücerret nûrlardaki eksikliğin tezahürüdür, en zayıf şualarının gölgesidir.⁴³ ‘Cisimler âlemi’ ile nûrun karşısında hayat, güç kudret sahibi, varoluş açısından nûrdan bağımsız bir gerçekliğe değil –çünkü cisim ölüdür ve bu nedenle hiçbir cisim ne kendisinin ne de diğer cismin ilkesi olamaz⁴⁴– ilkesi mücerret nûrlar olan, Nûrların Nûru’na nispetle diğer bütün mücerret nûrlardaki eksikliğin, imkânın, yokluğun somutlaştığı idraktan yoksun varlık âlemine işaret edilmektedir ki hakikati itibariyle karanlıktır.

Sühreverdf, kendinden başkasında nûranî heyet olarak dahi bulunmayan insanî nefsin bu karanlık, kesif cisimde doğrudan değil kendi latif cevherine uygun bir cisim aracılığıyla tasarrufta bulunabileceğini belirtir. Bu aracı cisim, kalbin sol boşluğun-

³⁷ Sühreverdf, “Hikmetü’l-işrâk”, s. 132, 135.

³⁸ Kutbuddîn Şirâzî, s. 342.

³⁹ Berzah, sözlükte, iki şey arasındaki engeli ifade eder. Katı ve kalın cisim ışığın geçmesine engel olduğu için berzah diye isimlendirilmiştir. (Kutbuddîn Şirâzî, s. 277.) ayrıca bkz. Kılıç, s. 61-62.

⁴⁰ Sühreverdf, “Hikmetü’l-işrâk”, s. 76-77, 79, 86, 95; “Heyâkilü’n-nûr”, s. 106; ayrıca bkz. Toshihiko Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Ramazan Ertürk (çev.), İstanbul: Anka Yayınları, 2001, s. 55-60.

⁴¹ Sühreverdf, “Hikmetü’l-işrâk”, s. 85, 87, 94.

⁴² Sühreverdf, “Hikmetü’l-işrâk”, s. 82, 83, 84, 89; “Pertevname”, s. 39.

⁴³ Sühreverdf, “Hikmetü’l-işrâk”, s. 92, 95, 101.

⁴⁴ Mehdi Aminrazavi, “Suhrawardi’s Theory of Knowledge”, *Ph.D Thesis*, Temple University, Philadelphia 1989, s. 184-185.

dan çıkarak bütün bedene yayılan ‘hayvanî ruh’ tur ki bedeni oluşturan dört sıvının karışımının letafetinden ve özel bir erdeme uygun olarak onların hülasasından meydana gelmiş şeffaf, sıcak, latif, mutedil ve yüce cisimlere/göksel kürelere benzeyen yarı saydam bir cisimdir.⁴⁵ Latif ve hareketli olduğu için bütün organlara, damarlara ve sinir şebekelerine eşit olarak nüfuz ederek bedene canlılık dağıtmaktadır. Ancak ondaki bu canlılık, zâtî değil ârızîdir; hakikati itibariyle diri ve zâtıyla kâim mücerret nûrun bedendeki eseri, gölgesi, imgesidir. Bu ruh herhangi bir engel sebebiyle bazı organlara gidemediğinde o organ ölmekte, canlılığını kaybetmektedir. Felç diye isimlendirilen hastalık, bu ruhun organlara geçiş yolunun kapanmasından ibarettir. Bütün canlılarda bulunan bu ruhun ciğere giden, beslenme vb. nebati güçleri gerçekleştiren yönü “tabîf ruh” diye isimlendirilmektedir.⁴⁶ Beyne yükselerek onun soğukluğuna uygun mutedil bir hale gelip insanî nefsin nûr kisvesine büründüğünde ise “nefsanî/ insanî ruh”⁴⁷ diye isimlendirilmekte ve insanî nefis bu ruh vasıtasıyla bedende tasarrufta bulunmakta, güçlerini bedeninin her tarafına ulaştırmakta, duyum ve hareketi gerçekleştirmektedir.⁴⁸

Sühreverdf İsrâ sûresinin yetmişinci âyetini insanî nefsin güçleri açısından şöyle tahlil eder:

“Biz hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık...” yani ona cevheri baki, bilgileri ve erdemleri elde etmeye kabiliyetli (müsteid) nâlık nefsi verdik; “Onları karada ve denizde taşıdık.”, ‘kara’ yani hissi idrak güçleri (medârik-i hissi) ve ‘deniz’ yani akli idrak güçleri (medârik-i akli) ile donattık; “Kendilerine güzel rızıklar verdik.”, yani kesin bilgilerden (ulûm-i yakîni) ve gerçek bilgilerden (maârif-i hakîki) verdik; “Onları

⁴⁵ Sühreverdf, “Hikmetü’l-İsrâk”, s. 135; “el-Lemehât”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk IV* içinde (141-241) s. 203; “Kitâbu’l-Mukâvemât” *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde (123-192), s. 188; Şemsüddîn Muhammed Şehrezûrf, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk*, Hossein Ziai (tsh.), Tehran: Mevsûatu’l-mutâla’ât ve tahkîkât-ı ferhengî, 1372, s. 496; Kutbuddîn Şîrâzî, s. 442.

⁴⁶ Sühreverdf, “Pertevnâme”, s. 31; “Bustânu’l-kulûp”, s. 355-356; “Heyâkilü’n-nûr”, s. 89; “Kitâbu’l-Mukâvemât”, s. 188.

⁴⁷ Kutbuddîn Şîrâzî şerhinde bu ruhla ilgili şu açıklamada bulunur: Bu ruh, nûrluluk ve tutuşma açısından kalbin sol boşluğuna konulmuş lamba (sirâc) gibidir; onun fitili, sağ taraftan ona gelen buhar ve yağ ciğerden ona çekilen kandır. Duyum ve hareket onun nûrudur; hayat ışığı, şehvet sıcaklığı, öfke dumanıdır. Unsurlarda ve unsurlara ait şeylerde nûra ondan daha uygunu yoktur. Nûr, doğal olarak nûra meyleder ve onunla ilişkisi sebebiyle sevinir, karanlıktan nefret eder. Yağ ve fitil bulunduğu sürece lambanın ışığı yanar; insanî nefsin de hayatla/ışıkla ilişkisi devam eder. Yağ ve fitilin tükenip lambanın ışığının sönmesiyle beden öltir ve ilişki kesilir. Bu ruh bütün bedende dolaşır; çünkü lamba kalpte olsa bile onun ışığı bütün bedene ulaşır. Bu ruhun her parçası, hangi uzuvda olursa olsun lamba gibi bizâtihi ışık (şu’le) sahibidir. Fakat nûrların birbirleriyle olan iletişimi (ittisal) sebebiyle insan, bu lambaların ve şûlelerin bir lamba ve bir şûle olduğunu tahayyül eder. (Kutbuddîn Şîrâzî, s. 442, 443-444.)

⁴⁸ Sühreverdf, “Hikmetü’l-İsrâk”, s. 135; “Bustânu’l-kulûp”, s. 355; “Heyâkilü’n-nûr”, s. 89; “Pertevnâme”, s. 31; “Kelimetü’t-Tasavvuf”, s. 113; ayrıca Sühreverdf ve İbn Sînâ’da nefis anlayışına ilişkin karşılıklı bir çalışma için bkz. Roxanne D. Marcotte, “Suhrawardî (d.1191) and His Interpretation of Avicenna’s (d.1037) Philosophical Anthropology”, *Ph.D. Thesis*, McGill University Institute of Islamic Studies, Canada 2000, s. 69 vd; Gulam Huseyn İbrahimî Dinanî, *Şudâ-i Endişe vü Şuhûd der Felsefe-i Sühreverdf*, Tahran: İntişarât-ı Hikmet, 1366, s. 571 vd.

yaratıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık.” yani onlara artı olarak verdiğimiz şey onların sûretlerinin dış görünüşleriyle uygunluğu ve mizâcın itidaliyle iç yapısının (bâtın) süslenmesi, diğer hayvanlara nispetle bâtının bâtını olan hareket (muharrike) ve idrâk (müdrîke) güçlerine arzu (şehvet), öfke (gazab), tehayyül ve tefekkür halleri ilave edilmesi ve bâtının bâtınınun bâtını olan onların nâlık nefsi, nazarı ve amelî aklıdır.”

Ayrıca “Nimetlerini açık ve gizli olarak size bolca ihsan ettiğini görmediniz mi?” (31/20) âyetinde de ‘zâhir’ ile hissî idrak güçleri, ‘bâtın’ ile aklî idrak güçlerinin kastedildiğini belirtir.⁴⁹

Filozof birçok eserinde nefsin iç ve dış idrak güçlerini Meşşâf geleneğe göre açıklarken⁵⁰ sadece kendi görüşlerini kaleme aldığı *Hikmetü'l-ısrâk* isimli eserinde nefsin iç idrak güçleri konusunda Meşşâf gibi düşünmediğini belirtir. Ona göre beyinde cüz’î manaların ve hayalî sûretlerin depolandığı hafıza ve hayal diye isimlendirilen güçler yoktur. Beynin arka boşluğunda hatırlama gücü vardır; ancak bu, unutulan şeyleri hatırlamak için kendisine bir tür yetenek (istidat) ilişen bir güçtür. Yoksa idrak edilmiş manaların ve imgelerin saklandığı yer değil. Çünkü insan daha önce idrak ettiği bir şeye ilişkin bir manayı, bir imgeyi (tahayyül) kaybettiğinde, kendisinde ona ait herhangi bir sûret bulamaz ve hatırlamakta zorlanır. Düşüncesi o şeye yöneldiğinde, hatırlama âleminde (âlemü’z-zikr)⁵¹ o şeyin sûretini geri getirme yeteneği oluşur. Hatırlama âleminde sûreti geri getirerek hatırlayan ise insanın kendisidir (insanî nefis). Vehim, mütehayyile ve hayal güçlerine gelince. Onlar aynı güce çeşitli açılardan verilmiş farklı isimlerdir. O güce duyulurlara ilişkin cüz’î manaları idrâk etmesi açısından ‘vehim’, terkip ve tafsil yapması açısından ‘mütehayyile’, imgelerin (hayalî sûret) yansıması açısından hayal denmiştir. Üstelik Meşşâf’lere göre her ikisi de beynin orta boşluğunda bulunmaktadır. Bu durumda, biri bozulduğunda diğerinin sağlıklı olması mümkün değildir. Duyularla idrak edilen sûretler hayalde depolanıyor değildir. Onlar imgeler âleminde. Aynanın, aynadaki sûretlerin yansıma yeri olması gibi mütehayyile de sûretlerin kendisinde tezahür ettiği parlak yansıma yeridir. Bir gücün birden fazla eylemi gerçekleştirmesi elbette ki mümkündür. Nitekim Meşşâf’ler ortak duyunun, tek bir güç olmasına rağmen, beş duyu aracılığıyla duyulurların tamamını kendinde topladığını ve onları müşahede ederek idrak ettiğini kabul etmişlerdir. Ayrıca Meşşâf’ler, mütehayyilenin idrak etmediğini, hayaldeki sûretler, hafızadaki cüz’î manalar üzerinde birleştirme ve ayırma işleminde bulunduğunu söylemişlerdir. Sühreverdî, idrak yeteneği olmayan mütehayyilenin başka

⁴⁹ Sühreverdî, “Elvâh-ı İmâdî”, s. 159.

⁵⁰ İbn Kemmüne Sühreverdî’nin nefsin güçlerinden *Hikmetü'l-ısrâk* dışındaki eserlerinde Meşşâf geleneğe tâbi olarak bahsetmesini, yaygın olarak bilinen dayanarak bir anlatım kolaylığı sağlamak şeklinde düşünmek gerektiğini belirtir. (İbn Kemmüne, *et-Tankihât fî şerhi’-Telvîhât: el-Fennü’s-sânî fi’-Tabî’î*, Hossein Ziai ve Ahmed Alwishah (Ed), California: Mazda Publishers, 2003, s. 322, 333.

⁵¹ Hatırlama âlemi ile kastedilen, gök kürelerinde tasarrufla bulunan nefisler/yönetici nûrlar âlemidir. (“Hikmetü'l-ısrâk”, s. 136; Kutbuddîn Şirazî, s. 446; Samed Muvahhid, s. 92-93.)

güçlerdeki sûretler ve manalar üzerinde nasıl işlem yapabileceğini sorgular. Kaldı ki kendisinde sûret bulunmayan mütehayyile, hayal gücü bozulduğunda sağlıklı da kalmaz. Dolayısıyla bedende, vehim, mütehayyile ve hayal diye isimlendirilen ayrı ayrı güçler yoktur. Bunların üçü bir güçtür. Sühreverdî ortak duyu hakkında herhangi bir tartışmaya girmez. Bütün duyuların tek bir duyuya indirgenebileceğini ve onun da ortak duyu olduğunu belirtir.⁵²

Sühreverdî “Kitâbu’l-mukâvemât” isimli eserinde de, bedende idrak eden, tümel önermeler kuran hiçbir gücün bulunmadığını belirtir. Bedende sadece edilgin güçler vardır ki onlar, sûretlerin kendilerinde tezahür ettiği parlak yansıma yerleridir.⁵³ Şehrezûrî şerhinde, ortak duyu, hayal ve diğer güçlerin aslında istidattan başka bir şey olmadıklarını, herhangi bir mekânda, zamanda ve mahalde bulunmayan sûretler için parlak yansıma yeri olduklarını belirtir.⁵⁴

Meşşâî geleneğe göre, beynin orta boşluğunun sonunda bulunan, hayaldeki sûretler ve vehmin yargıları arasında terkip ve tafsil yaparak yeni sûretler, bilgiler üreten, sanatlar oluşturan bir güç vardır ki akıl onu hâkimiyeti altına alıp kullandığında “müfekkire/düşünme gücü”, vehim ona galip geldiğinde “mütehayyile/hayal kurma gücü” diye isimlendirilmektedir. Bu güç sürekli hareket halindedir. Ne uykuda ne de uyanıkken sakindir. Düşünme, önermeler oluşturup çıkarımlarda bulunma bu gücün hükmüyle gerçekleşir. İç idrak güçleri arasında ondan daha yücesi yoktur.⁵⁵ Sühreverdî, düşünme gücünün (müfekkire, kuvve-i fikr) cismanî olmadığını belirtir. O, insanî nefsin kendisiyle tümel önermeler yapabileceği, doğru yahut yanlış şekilde yargıda bulunacağı gücüdür. Bu güç, aynıyla “... Doğu’ya da Batı’ya da nispet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, zeytin(den çıkan yağdan) tutuşturulur. ...” (24/35) âyetinde bahsedilen ‘mübarek ağaç’tır. Onun ‘mübarek ağaç’ oluşu, nûrlar âlemine ilişkin durumlarla, hakikî bilgiler elde etmekle meşgul olduğunu ifade eder. Onun Doğu’ya ve Batı’ya nispet edilememesi, ne sırf akıl ne de sırf madde (heyûla) olmasına işaret eder.⁵⁶ Bu, aynı zamanda Mûsa’nın mübarek vadide kendisinden ses işittiği

⁵² Sühreverdî, “Hikmetü’l-ısrâk”, s. 136-139; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-ısrâk*, s. 504 vd.; Kutbuddîn Şirâzî, s. 448-449; ayrıca bkz. Tahir Uluç, *Sühreverdî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, s. 164-168; (Tahir Uluç tarafından “Hikmetü’l-ısrâk” *İsrâk Felsefesi* ismi altında Türkçeye çevrilmiştir.) Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî’nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Kayseri: Laçın, 2003, s. 152 vd.

⁵³ Sühreverdî, “Kitâbu’l-Mukâvemât”, s. 191-192.

⁵⁴ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-ısrâk*, s. 509.

⁵⁵ Sühreverdî, “Bustânu’l-kulûp”, s. 355; “Pertevnâme”, s. 30; “Elvâh-ı İmâdî”, s. 131; “el-Lemehât” s. 203; “Kelimettü’t-Tasavvuf”, s. 112; “et-Telvîhât: el-ilmü’s-sânî fi’t-tabî’î”, Hossein Ziai ve Ahmed Alwishah (Ed). İbn Kemmüne. *et-Tenkîhât fî-şerhi’t-Telvîhât: el-Fennü’s-sânî fi’t-Tabî’î* içinde (3-461), California: Mazda Publishers, 2003, s. 324.

⁵⁶ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi insanî nefis, hakikati itibariyle mücerret nûr olsa da tasarrufta bulunduğu beden aracılığı ile yetkinleştiği için her açıdan mücerret olan kâhîr nûrlar gibi değildir. Filozof onun “ne sırf akıl” olmadığını söylerken kâhîr nûr olmadığını, “ne sırf heyûla” değildir derken de cisim olmadığına işaret etmektedir.

ağaçtır.⁵⁷ Ayrıca “Tûr-i Sînâ’da yetişen bir ağaç daha meydana getirdik ki bu ağaç hem yağ hem de yiyenlerin ekmeklerine katkı verir.” (23/20) ve “Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran ...” (36/80) âyetlerindeki ‘ağaç’ ile de insanî nefsin düşünme gücüne işaret edilmektedir. Ağacın yeşilliği, teorik araştırma (nazar) yapmak ve kudsî âleme yönelmek sûretiyle bilgi elde etmesidir. Bu ağaçtan elde edilen yağ, düşünme vasıtasıyla elde edilen akıf bilgilerdir ki insanî nefsi ilâhî feyzi kabule istidadlı hale getirmektedir.⁵⁸

Şeyh her ne kadar bedende edilgin/istidadî güçlerin bulunduğunu söylese de bedende tabiat olmuş cismanî bir gücün varlığından bahseder ve onu insanî nefsin karşısına, onun hükümlerine muhalefet eden bir güç olarak koyar. Bu, vehim, mütehayyile ve hayal isimleriyle anılan mütehayyiledir; cismanî bir güçtür ve insanî nefsin düşünme gücünün bedendeki gölgesidir, putudur (sanem). Ancak duyulurlar (mahsûsât) ve ona tâbi olan şeyler üzerinde yargıda bulunabilir (hâkim).⁵⁹ Bu gücün varlığına delil olarak da şu açıklamada bulunur:

“Biz bir şeyi ispat etmeye çalıştığımızda kendimizde kararsız kalan, yüz çeviren bir şey buluruz ve böylece biliriz ki ispata çalışanla tereddüt edip yüz çeviren başka şeylerdir. Bazı şeyleri ispat eden onları inkâr edenden başkadır. Bedenimizde bize muhalefet eden bir şey bulduğumuza göre o kendisiyle ispat ettiğimizden başka bir şeydir. O halde bedende müdebbir nûrdan başka bir güç vardır ve o, cisimde tabiat olmuş zulmanî bir güç olduğu içindir ki mücerret nûrları inkâr eder, duyularla idrak edilenlerden başkasını kabul etmez; hatta kendisini de inkâr eder. Öncüllerin elde edilmesine yardım eder; ancak sonuca ulaşıldığında inkâr ederek döner.”⁶⁰

Bu güç, aynıyla “Hani sana: Rabbin, insanları çepeçevre kuşatmıştır, demiştik. Sana gösterdiğimiz o görüntüleri ve Kur’an’da lanetlenen ağacı, ancak insanları sınamak için meydana getirdik...” (17/60), “Kötü sözün misali, gövdesi yerden koparılmış, o yüzden ayakta durma imkânı olmayan kötü bir ağaca benzer.” (14/26) âyetlerinde geçen ‘kötü ağaç’ ve ‘lanetlenen ağaç’ ile kastedilen mütehayyiledir. Sürekli hareket halindeki bu güç hiçbir zaman sabit kalmaz, doğruyu ve yanlışını sürekli birbirine karıştırır. İnsanî nefsi duyulurlarla meşgul ederek kendi âlemini idrakten alıkoyan bu güç aynıyla Mûsa’nın rü’yet talep ettiğinde “... Fakat şu dağa bak! Eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin. ...” (7/143) âyetinde geçen dağdır.⁶¹

Sühreverdî mütehayyileyi, insanî nefsin aşması gereken bir dağ olarak nitelerken aslında Meşşâf gelenekteki metafizik âleme ilişkin bilgi elde etme yöntemini

⁵⁷ “Sonunda Mûsa streyi doldurup ailesiyle yola çıkınca Tûr tarafından bir ateş gördü. Ailesine, ‘Siz bekleyin, ben bir ateş gördüm, belki ondan size bir haber yahut ısınmanız için bir ateş parçası getiririm.’ dedi.” (28/29, 20/10, 27/7)

⁵⁸ Sühreverdî, *Elvâh-ı imâdî*, s. 188-189.

⁵⁹ Sühreverdî, *Hikmetü’l-işrâk*, s. 139.

⁶⁰ Sühreverdî, *Hikmetü’l-işrâk*, s. 138.

⁶¹ Sühreverdî, *Elvâh-ı imâdî*, s. 190 -191.

eleştirmektedir. Meşşâiler, ister tahayyül seviyesindeki idrakte olsun, isterse rüyada yahut uyanıkken metafizik âlemden gelen etkilerin önce nefse, oradan mütehayyile gücüne, oradan ortak duyuya geçerek yer etmesiyle idrak edilen sûretlerde olsun, gerçekliğin kendisini değil hayal gücüne ve ortak duyuya yansıyan imgesel sûretini müşahede etmektedirler. Bu durumda bilinen gerçekliğin kendisi değil mütehayyileye yansıyan sûrettir. Bu sûret, metafizik âlemden gelen bir etki ise, bu takdirde müşahede edilen sûretin işaret ettiği gerçekliği bilmek asla mümkün olmayacaktır. Çünkü gerçeklik, imge düzeyine indiğinde, kendi orijinallikinden çıkarak çeşitli belirlenimler, sınırlamalarla tezahür eder ve onu müşahede etmeye hiç bir zaman kesin bilgi vermez. Müşahede edilen sûretin ait olduğu gerçekliği bilmek için önce o gerçekliğin kendisi idrak edilmelidir. Mütehayyile, tahayyül seviyesindeki idraki gerçekleştiren değil tahayyül esnasında imgelerin kendisine yansıyabileceği yeteneğe sahip cismanî edilgin bir güçtür; ayna gibi kendisine yansıyan imgeleri kabul etme istidanına sahiptir.⁶² Her imge, bir şeyin imgesidir. O şey bilinmediğinde hayale yansıyan sûretin işaret ettiği şey de bilinemez.

Yukarıda insanî nefsin bedende insanî/nefsanî ruh aracılığı tasarrufta bulunduğu, insanî nefsin güçlerini bedeninin her tarafına onun vasıtasıyla ulaştırdığını, duyum ve hareketi onunla gerçekleştirdiğini, bu ruhun yarı saydam bir cisim olması sebebiyle nûru kabul edip koruduğunu, aydınlanmış imgelerin tezahür yeri olduğunu belirtmiştik.⁶³ Aslında filozof bedende tabiat olmuş tek bir güçten bahsetmektedir ki bu, bedende canlılığın tezahürü hayvanî ruhtur. Bu ruh, beyne yükselerek insanî nefis kisvesine bürünüp onun fiillerinin tezahür yeri olduğunda insanî/nefsanî ruh diye isimlendirilmekte ve insanî nefis bu ruh aracılığı ile bedende tasarrufta bulunmaktadır. Şeyhin mütehayyile diye bahsettiği güç de cisim olduğu için idrakten yoksun bu insanî ruhtur. Bu ruh vasıtasıyla bedeninin her tarafına güçlerini ulaştırarak duyum ve hareketi gerçekleştiren insanî nefstir. Farklı isimlerle bahsedilen güçler, aslında insanî nefsin fiillerinin bu ruhtaki tezahürüdür.

Aslında Sühreverdî'nin nefsin güçleri konusunda getirdiği eleştiri, Meşşâ Felsefe'de bilhassa İbn Sînâ felsefesinde, iç ve dış idrak güçlerinin hayvanî güçler olarak kabul edilmesi ve bu güçlerin hepsinin bedende gerçekleşmesi anlayışınadır.⁶⁴ Yoksa Şeyh, bedende tezahür eden güçlerin varlığını kabul etmektedir. O, bedende tezahür eden güçlerin tamamını insanî nefse, onun, zâtı sebebiyle nûrlu feyyâz zâtına indirger. O, mücerret nûrdur; bütün duyuların duyusudur. Bedende farklı fiillerle tezahür eden güçlerin tamamı, insanî nefsin güçlerinin gölgesidir. İster duyum, ister tahayyül, isterse aklî seviyede olsun idrak eden insanî nefstir. O mücerret nûr olduğu

⁶² Sühreverdî, *Kitâbu'l-Meşâiri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis*, s. 495-496; *Kitâbu't-Telvîhâti'l-levhiyye ve'l-arşîyye: el-İlmü's-sâlis*, s. 101.

⁶³ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 135.

⁶⁴ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 1993, s. 125.

için insanî ruh üzerine işrâkı vardır; insanî ruh aracılığıyla bedeninin her tarafına işrâkını/güçlerini ulaştırır.⁶⁵

Sühreverdî insanî nefsin, kendisindeki imkân ve zorunluluk, şerefilik ve değersizlik ciheti itibarıyla hem nûrlar âlemine hem de cisimler âlemine ilişkin yönünün bulunduğunu belirtir.⁶⁶ İnsanî nefsin bilgi elde etmek ve beden vasıtasıyla yetkiliğini kazanmada yardım almak için nûrlar âlemine yönelik cephesini, meşşâf terminolojisi kullanarak, nazarî akıl gücü, elde ettiği bilginin gerektirdiği şekilde bedeni yönetmek sûretiyle yetkinlik elde etmek için cisimler âlemine yönelik cephesini amelî akıl gücü diye de isimlendirir.⁶⁷ Bu durum onda nazarî ve amelî olmak üzere iki sûretin tabiat olduğu anlamına gelmemektedir; zira nefis maddî ve sûrî yahut idrak eden ve idrak etmeyen iki cevherin bileşimi değildir. Onlar nefsin metafizik ve fizik âlemlerle ilişkisini ifade etmek için kullanılmış insan aklının ürettiği soyut kavramlardır; yoksa dış dünyadaki bir gerçekliğe işaret ediyor değildir.⁶⁸

Bu iki gücüne nispetle nefsin iki tür yetkinliği (kemâl) vardır: a) İlmî yetkinlik: Onun, gücü ölçüsünde var olan –ruhanî ve cismanî– bütün mevcûdatı, varlıkta oldukları şekliyle nasılsalar öyle, kesin bir bilgiyle (ilm-i yakîn, yakînî burhan) bilmesidir. b) Amelî yetkinlik: Beden üzerinde hâkimiyet kurup bedende tabiat olmuş güçlerden etkilenmemesi, onları ifrat ve tefrite düşmeden yönetmesi, kendi yetkinliğini elde etmesini engelleyecek cismanî izlerden hiçbir iz kalmayınca dek bedenî ilişkilerden mücerret olması, adalet erdemini ahlâk edinmesidir. Sühreverdî adaleti, Meşşâf Felsefe’de olduğu gibi iki aşırı uç arasındaki orta olarak tanımlar; şehvanî güçlerde iffet, gadabî güçlerde secaat, amelî aklın doğru ve kesin bilgiye uygun olarak yaşamı yönetmesinde hikmet orta noktadır. Ancak buradaki hikmetle mevcûdata ilişkin bilgi anlamındaki hikmet birbirine karıştırılmamalıdır; ikincisi mümkün olabildiği ölçüde fazla olmalıdır.⁶⁹

Nefsanî ruhtaki güçler, zâtı sebebiyle feyyâz insanî nefsin fiillerinin bedendeki tezahürü, gölgesi olduğu gibi şehvanî ve gadabî güçler de onun kendi özündeki muhabbet ve kahrının bedendeki tezahürüdür. Sühreverdî, nefsi ve onun fiillerini kabule istidadı olan mizâca kâhir nûrlardan insanî nefsin feyezân etmesi gibi insanî nefisle beden arasındaki şevkî ilişki sebebiyle güçleri kabule istidadı olan bedene insanî nefsten bu güçlerin feyezân ettiğini belirtir. Zira her mücerret nûrun özünde illetine karşı arzu ve muhabbet, malûlüne karşı hâkimiyet (kahr) vardır. İnsanî nefsin illetine

⁶⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 139-140; *Kutbuddîn Şîrâzî*, s. 454.

⁶⁶ Sühreverdî, *Kitâbu't-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-arşîyye: el-İlmü's-sâlis*, s. 66; *Elvâh-ı İmâdî*, s. 159, 190.

⁶⁷ Sühreverdî, *Bustânü'l-kulûp*, s. 373; *el-Lemehât* s. 207; *et-Telvîhât: el-İlmü's-sânî fi't-tabî'î*, s. 349, 354, 456.

⁶⁸ Sühreverdî, *et-Telvîhât: el-İlmü's-sânî fi't-tabî'î*, s. 349; *Kitâbu'l-Mukâvemât*, s. 191.

⁶⁹ Sühreverdî, *Kitâbu't-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-arşîyye: el-İlmü's-sâlis*, s. 88; *Kitâbu'l-Meşârî ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis*, s. 501; *Pertevnâme*, s. 62, 68-69; “Yezdân-ı Şînâht”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III* içinde (403-459), s. 436-437.

muhabbeti sebebiyle bedende şehvet gücü (kuvve-i şehviyye), kendi altındakilere hâkimiyeti sebebiyle öfke gücü (kuvve-i gadabiyye) meydana gelmektedir. Öfke gücü, nefsin uygun görülme-yenden uzaklaşmasını sağlayan güçtür. Şehvet ise, nefsi uygun görülene çeken güçtür. Canlılarda harekete sebep olan bu gücün her ikisine birlikte “arzu” (şevk) gücü denilmektedir.⁷⁰ Esasen nefsin yetkinliği de bu iki yönelişin hakkını vermesine bağlıdır. İnsanî nefis özündeki muhabbeti aklî lezzetlere ulaşmak için nûrlar âlemine yöneltmelidir; hâkimiyeti ise kendisini nûrlar âleminde uzaklaştıran cismanî güçlerine karşı kullanmalı, onları kontrolü altına almalıdır. Zira insanî nefis için asıl lezzet, kendi özüne uygun olana ulaşması ve bu vusûlü idrak etmesidir. Kaldı ki bedenî güçlere ait lezzetler dahi nûrlar âlemindeki lezzetlerden serpintilerdir. Gerçek lezzetlerin imgesi niteliğindeki cismanî lezzetlerle meşguliyet, onu nûrlar âlemini müşahadededen engelleyen perdeler (hucûb) hükmündedir.⁷¹

Sühreverdî nebatî güçlerin de insanî nefsin sıfatlarının, ondaki çeşitli yönlerin bedendeki tezahürü, bir benzeri olduğunu belirtir. İnsanî nefis nasıl cisimlerdeki sûretleri müşahade ediyor, aklediyor ve onları kendi cevherine uygun nûrlu tümel (âmme) sûretlere dönüştürüyorsa, bedendeki beslenme (gâziye) de besinler üzerinde tasarrufta bulunarak onları organların kullanacağı hale dönüştürür, ihtiyacı olan organlara ulaştırır ve böylece bedenin büyü-yüp gelişmesine yardımcı olur. Nasıl ki insanî nefsin kökeninde Nûrların Nûru’ndan ve mücerret nûrlardan taşan sânih nûrlarla yetkinleşme ve kuvveden fiile çıkma vardır; aynı şekilde büyüme (nâmiye) gücü bedende üç boyutta orantılı artışı sağlar. Tam mücerret nûrun kökeninde başka bir nûr için ilke olma vardır. O nedenle, İnsanî nefsten, onun bedeninde nûr sahibi başka bir bedeni gerektiren bir güç meydana gelir ki bu, türün devamını sağlayan üreme (müvellide) gücüdür.⁷²

Varoluş en şerefli-den başlayıp en değersize ulaştığında –akıl, gök kürelerinin nefsi, gök kürelerinin cismi, müşterek cisim (heyûla)– en şerefliye doğru geri dönüş başlamış, –madenler, bitkiler hayvanlar– bedeni ve nefsiyle birlikte insan meydana gelmiştir. İnsan, cisimler âlemindeki en mutedil, tam ve şerefli mizâca sahip bedeni ve nûrlar/akıllar âleminin en aşağı derecedeki zâtı olan nefsiyle hem cisimler hem de nûrlar/akıllar âlemindeki varlıkların son durağıdır. Bedeni, ruhu ve nefsiyle bütün bir varlık âleminin küçük bir numûnesidir. “Biz insanı en güzel biçimde yarattık.” (95/4) ve “Size şekil verip şeklinizi güzel yapan” (40/64) âyetleri onun şerefini, bedeninin itidalini ifade etmektedir.⁷³ İnsanın ebedî saadeti de en şerefli varlığa doğru başlamış olan bu dönüşü tekâmüle erdirebilmesine bağlıdır.

⁷⁰ Sühreverdî, *Hikmetü’l-işrâk*, s. 133-134 *Pertevnâme*, s. 27; *Elvâh-ı İmâdî*, s. 132; *Bustânü’l-kulûp*, s. 351; *Heyâkilü’n-nûr*, *Kelîmetü’l-Tasavvuf*, s.112; *Hikmetü’l-işrâk*, s. 438.

⁷¹ Sühreverdî, *Hikmetü’l-işrâk*, s. 97, 133-134, 145-146.

⁷² Sühreverdî, *Hikmetü’l-işrâk*, s. 134.

⁷³ Sühreverdî, *Kitâbu’l-Telvîhâtü’l-levhiyye ve’l-arşîyye: el-İtmü’s-sâlis*, s. 66; *Elvâh-ı İmâdî*, s. 159, 190.

3. Vatana Dönüş

Bir önceki bölümde belirttiğimiz gibi Sühreverdî psikolojisinde insanın ‘ben’ diye işaret ettiği kendisi fizik âleme değil metafizik âleme, mücerret nûrlar âlemine aittir. Fizik âlemlerle ilişkisi insan kisvesine bürünmüş, bedende canlılığın tezahürü, la-tif bir cisim olan insanî ruh vasıtasıyla gerçekleştirdiği yönetim ilişkisidir. Bu durum onun bedende bulunduğu, bedeninin onun için mekân yahut mahal olduğu anlamına gelmemektedir; çünkü o mücerret nûrdur. Ancak bedenle nefis arasındaki ilişkinin şiddeti insanın kendi hakikatini, ait olduğu âlemi unutmamasına, bedeninin içinde bulunduğu fizik âlemden başka bir âlemin bulunmadığını kabullenmesine sebep olmaktadır:

“Aziz dostlardan bir dost bana sordu:

– Kuşlar birbirinin dilini bilirler mi?

– Evet bilirler, dedim.

– Sana nereden malum oldu?, dedi.

Başlangıçta hakikati tasvir eden benim fitratımı ortaya çıkarmak istediğinde beni doğan sûretinde yarattı. Benim olduğum şehirde başka doğanlar da vardı. Biz birbirimizle konuşurduk, birbirimizi işitirdik ve birbirimizin sözünü anlardık.

– Şimdi bu makama nasıl ulaştın?

– Bir gün kaza ve kader avcıları takdir tuzağını yaydılar ve orada irâdet (meyl istek) tânesini güzelce yerleştirdiler ve beni bu yolla esir ettiler. Sonra bizim yuvamızın bulunduğu o şehirden başka bir şehre göttürdüler. Ondan sonra her iki gözümü kapattılar ve dört çeşit bağ koydular ve on kişiyi benim üzerime müvekkel tayin ettiler. Beşinin yüzü bana doğru arkası dışarı ve beşinin arkası bana doğru ve yüzü dışarı (döntük idi). Yüzü bana doğru ve arkası dışarı dönmüş olan bu beş kişi beni tehayyür âlemine soktular öyle ki kendi yuvamı, o şehri ve malum olan her şeyi unuttum; sanıyordum ki ben sürekli böyleymişim.⁷⁴

Bir padişahın bir bağı vardı ki dört mevsimde reyhanlarla, sebzelerle ve gezinti yerleriyle doluydu; orada büyük nehirler akar, kuşlar dalların etrafında çeşitli şarkılar söylerlerdi; hatıra gelen her nimet ve ziyet mevcuttu. Oldukça süslü tavus kuşu topluluğu orada makam sahibiydiler ve orayı vatan edinmişlerdi. Bir vakit padişah onlardan bir tavusu yakalayıp kanatlarının nakışları hiç açıkta kalmayacak ve kendi güzelliğini müşahade edemeyecek şekilde ona post dikilmesini emretti. Ve buyurdu ki bağda onun başına sadece bir deliği bunan bir sepet geçirsinler ve azık ve geçimliği için ona bir miktar mısır döksünler. Bir müddet geçince bu tavus kendini, padişahu, bağı ve diğer tavusları unuttu. Kendine baktığında murdar deriden başka bir şey görmüyordu. Karanlık içindeki miskinlik, liyakatsizlik kalbine sepetin bulunduğu yerden daha büyük bir zemin olamayacağını yerleştirdi ve şöyle inandı: Eğer bir kimse bunun ötesinde bir geçimlik, bir yerleşim yeri ve bir kemâl iddia etse mutlak küfürdür, sırf cehalettir. Ancak hoş esen bir rüzgâr çıkıp çiçeklerin, ağaçların, gül, menekşe, yasemin ve türlü reyhanların kokusu kendine ulaştığında o delikten şaşırıncı bir lezzet hissediyordu. Böylece onda bir ızdırıp beliriyor, uçma coşkusu duyuyor ve kendinde bir arzu buluyordu; fakat o arzunun nereden geldiğini bilmiyordu. Zira deriden başka elbise, sepetten başka âlem ve mısırdan başka yemek bilmiyordu; her şeyi unutmuştu. Eğer tavusların seslerini, diğer kuşların nağmelerini işitseydi arzu ve isteği de ortaya çıkardı fakat o kuşların seslerinden ve sabâ esintisinden

⁷⁴ Sühreverdî, “Akı-i Sürh”, *Mecma-i Musannefât-ı Şeyh-i İshrâk III* içinde (225-239), s. 226.

uyanmıyordu. Bir vakit yuvasını arzuladı:

Üzerime sabâ rüzgârı esti; sanki diyor:

'Ben sana sevgiliden bir elçiyim.'⁷⁵

Bir süre düşünceye daldı: 'Bu hoş kokulu rüzgâr nedir? Bu hoş sesler neredendir?'

Onun bu cehaleti kendini ve vatanını unutmuş olmasından idi. 'Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın.' (59/19) Bağdan bir rüzgâr ve bir ses geldiğinde tanımadığı yahut sebebini bilmediği bir arzu duyuyordu.⁷⁶

Vatana dönüş, insanın bedeni ilişkilerden tecerrüd ederek nûrlar âleminde bulunması anlamına geldiği gibi bedenle insanî nefis arasındaki ilişkinin tamamen ortadan kalkması demek olan ölümle insanî nefsin nûrlar âlemine yükselişini de ifade etmektedir. Esasen ölümden sonra bedenden tamamen kurtularak ebedî yaşam kaynağına, nûrlar âlemine yükseliş de insanî nefsin ilmî ve amelî açıdan yetkinleşerek ölmeye önce bu dönüşü, aslı vatanda bulunuşu/huzuru gerçekleştirmesine, nûrlar âlemi ile ittisal melekesini kazanmasına bağlıdır.⁷⁷

Sühreverdî vatana dönüş imkânını, insanın hakikati itibariyle mücerret nûr oluşu üzerine bina eder: İnsan hakikati itibariyle meleklerle (melekût) aynı cevherdendir, Hakk Teâlâ'nın nûrlarından bir nûrdur, O'ndan geldiği içindir ki ona dönecektir.⁷⁸

"Birkaç hızlı hazır karınca kendi ilk mekânlarının karanlığının derinliklerinden azık edinmek amacıyla sahraya yöndiler. Tesadüfen birkaç bitki yaprağı onların müşahede alanına girdi. Onların yüzeyini sabahın şebnemleri kaplamıştı. Biri diğerine 'Bu nedir?' diye sordu. 'Bu damlalar yerdendir.' diye cevap verdi. Bazıları da dediler ki denizden gelmiştir. Bunun üzerine aralarında tartıştılar. İçlerinde yönetici bir karınca vardı; dedi ki: "Onun meyli hangi yöne oluncaya dek bekleyin; zira herkesi kendi aslı çeker ve kendi madenine ve kaynağına katılmayı arzular. Her şey kendi aslına çekilir. Görmez misin ki taşı yerin merkezinden çevreye doğru atarlar, onun aslı süffî olduğu için ve 'Her şey aslına döner.' İlkesince sonunda taş yere düşer. Saf karanlığa çekilen her şeyin aslı da karanlıktır. Ulûhiyyet nûru açısından bakıldığında bu hüküm, şereflî cevher hakkında daha uygundur; ittihat tevhehhümü, haşa! Aydınlığı arayan her şey aydınlıktandır. Karıncalar bu halde iken güneş yeryüzünü ısıttı ve şebnem bitkinin bedeninden yukarıya doğru yöneldi. Böylece onun yerden değil havadan geldiği karıncalara malum oldu; aslı hava olduğu içindir ki havaya gitti."⁷⁹

Ayrıca, "...Nûr üstüne nûrdur. Allah dilediği kimseyi nûruna eriştirir. Allah insan-

⁷⁵ Mehdi Amin Razavi, "Shihâb al-Dîn Suhrawardî's Sufi Poetry", Ed. Zailan Moris, *Knowledge is Light* içinde (297-324), Chicago: ABC International Group, 1999, s. 309. (Bu makalede Sühreverdî'nin Farsça eserlerinde yer alan şiirler yer almaktadır. Yorumlar ayrıntılı olmamakla beraber şiirlerin İngilizce çevirisi için bir kaynak olabilir.)

⁷⁶ Sühreverdî, *Lügat-ı Mûrân, Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde (333-401), s. 305-306.

⁷⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 145-146.

⁷⁸ Sühreverdî, *Heyâkili'n-nûr*, s. 89; *Elvâh-ı İmâdî*, s. 127.

⁷⁹ Sühreverdî, *Lügat-ı Mûrân*, s. 294-295.

lara böyle misaller getirir...” (24/35) “Ve şüphesiz en son varış Rabbinedir.” (53/42) “...O’na ancak güzel sözler yükselir. Onları da amel-i salih ulaştırır...” (35/10) âyetleri de bu döntüğe işaret etmektedir.⁸⁰

Sühreverdî “Vatan sevgisi imandandır.” hadisinde ‘vatan’ ile “Ey mutmain nefis! Râzı olmuş ve râzı olunmuş olarak Rabbine dön!” (89/28) âyetinde işaret edilen anlamın kastedildiğini belirtir. Yoksa Şam, Bağdat vb. dünya şehirlerinin kastedilmemektedir; zira kanun koyucu (şâri) “Dünya sevgisi her türlü günahın başıdır.” buyurmuştur. Ayrıca ‘dönmek’ eyleminin bir yerde önceden bulunmayı gerektirmektedir. Örneğin Mısır’ı görmeyen kimseye ‘Mısır’a dön.’ denemez.⁸¹

İnsan, mücerret nûrdur. Ancak mücerret nûrlar içinde yetkinlikçe en aşağıdadır. Yetkinliğini kazanmak için bedene ihtiyacı vardır. Beden, onun yetkinleşmesinde bir alet hükmündedir. Fakat bedenle ilişkisi sebebiyle cismin bir tür hâkimiyeti altındadır. Sühreverdî, “Rabbimiz! Bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar” (4/75) âyetinde geçen ‘halkı zalim şehir’le bedenın kastedildiğini belirtir. Beden ve bedende tabiat olmuş güçler insanı, kendisi ve ait olduğu âlemi hakkında yanılığa düşürmekte, kendinden ve kendi âlemini müşahede etmekten uzaklaştırmakta, nûrlar âlemiyle kendisi arasında perde⁸² olmaktadır.⁸³

İnsan kendini gölgesinde, gölgesi düştüğünde insan kisvesine bürünmüş nefsanî ruha, bedeninde, bedeninde tezahür eden güçlerinde kaybetmiştir. Kendini, ait olduğu âlemi unutmuş, kendini gölgesiyle tanımlamaya başlamıştır. Oysa insan gölgesine bakarak kendini tanıyamaz. Her gölge, bir şeyin gölgesidir ve ışığa muhtaçtır. İnsan, gölgesinin efendisi olmalı ve o gölgeyi var edene yönelmelidir. Beden, mütehayyile yahut insanî ruh, insanî nefsin nûrlar âlemine yükselmesi için kırılması gereken puttur, aşılması gereken dağdır. Çünkü insan kendine ancak, ilkesinin nûru üzerine düştüğünde aşikâr olur. “Senden ayrılarak karanlıkları kaplayan bir nûr senin için parlamadıkça ve aslından kesilmiş sana seni, büyük Doğu mahallindeki ezelf zâtın nûrlarının (sübûhât) şuaları göstermedikçe hikmetten nasip (hazz) sahibi değilsin. Nefsteki bu karanlık dağın⁸⁴ muhabbeti ve hikmet ışığı bir araya gelmez.”⁸⁵ der Sühreverdî.

⁸⁰ Sühreverdî, *Lûgat-i Mûrân*, s. 295.

⁸¹ Sühreverdî, “Risâletü’l-ibrâc”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde (461-471), s. 462-464.

⁸² “Yemen vilâyetindeydim, San’a dedikleri yer. Hızlı hızlı yürüten çok nûrlu bir ihtiyar gördüm. Beni görünce güldü ve bana dedi: ‘Bu gece garip bir rüya gördüm; yaklaş da sana anlatayım.’ Yanına gittim, ihtiyar bana dedi: ‘Dün gece rüyamda garip bir yer gördüm, nasıl bir yer olduğunu anlatamıyorum. Orada bir şahıs gördüm ki asla onun kadar güzelini görmedim ve işitmedim. Ona baktığımda son derecedeki güzelliğinden dehşete kapıldım, feryad ettim, ansızın gidip hasretinde kalmayayım diye koştum, her iki kulağına iyice yapıştım ve ona asıldım. Uyandığımda her iki kulağımlı kendi elimde gördüm. Sonra dedim: ‘Âh! Bu kim? Bu benim perdem!’ Kendi bedenine işaret ediyor, ağlıyordu.” (Sühreverdî, *Bustânü’l-kulûp*, s. 369-370.)

⁸³ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 103, 113-114, 121, 123; *Pertevname*, s. 62; *Risâletü’l-İbrâc*, s. 466; *Kitâbu’l-Meşâri’ ve’l-mutârahât*, s. 326.

⁸⁴ Şeyh burada ‘karanlık dağ’ ile mütehayyileyi kasdetmekte ve Meşşâfleri eleştirmektedir.

⁸⁵ Sühreverdî, *Kitâbu’l-Mukâvemât*, s. 192.

Bu engeli aşmanın yegâne yolu ‘tecrîd’dir (tarâik-u hal’ ve tecrîd).⁸⁶ Tecrîd, bilinen nesnenin zihni bir soyutlaması değil, insanî nefsin kendisini “bedenden soyma”sidir (hal’u’l-beden).⁸⁷ Hakikat çeşitli soyutluk derecelerinde zâten mevcuttur. Asıl olan onları içinde buldukları soyutluk derecelerinde idrâk edebilir hale gelmektir. Tecrîd, insanî nefis için nûrlar âlemine ilişkin mârifet ve muhabbetle beslenerek cisimler âlemiyle meşguliyetten, bedende tezahür eden güçlerini tanıyıp onları terbiye ederek beşerî ilgilere kurtulup ilahî sıfatlarla bezenerek Rabb’e yöneliş, bir put gibi beden heykeline tapınmaktan arınıp iman kâbesine giriş, tevhid nûruna yükseliştir.⁸⁸ Nitekim “İlişkileri terk et ve alıkoymucu meşgaleleri bırak (cerrid) ki yaratılmışların Rabbini müşahede edesin.” denilmiştir.⁸⁹ Ebu Yezîd Bestamî de “Ben kendi derimden çıktığımda kim ve kimden olduğumu bilirim.” demiştir.⁹⁰

Faal Akıl ile ittisal, Sühreverdî epistemolojisinde, insanî nefsin kâhir nûrlara/akıllara/ilkelere benzeyerek akfî olarak bilen olduğu, kendini ilkesinin işrâkıyla tanıdığı insan-ı kâmil derecesidir.⁹¹ Kâhir nûrlara benzemek, nefsin cisimler âlemiyle meşguliyetten, mekândan, bedenden, bedenî güçlere ilişkin ihtiyaçlardan, lezzetlerden tecerrüdünü ifade etmektedir. Filozof, Peygamber (s.a.v.)’in “Beni yediren ve beni içiren Rabbim’in katında geceledim.” buyurduğunu, bu hadiste ‘ben’ ile Hakk Teâlâ’nın nûrlarından bir nûr olan insanî nefse, onun cisimler âleminde bulunmadığına, cisim ve cismanî olmadığına, onun tecerrüdünün imkânına işaret edildiğini belirtir. Bu hadiste denilmektedir ki “Ben vecd halinde bedenimden ayrıлып yüce âleme ulaştığımda benim yiyeceğim ve içeceğim en yüce dostun istediği hakiki ilimlerden ve ilâhî nûrlardandı.” Ayrıca “Yaklaştı, derken daha da yaklaştı.” (52/8) âyetinin de nefsin mekândan tecerrüdüne işaret ettiğini belirtir; zira nefis mekândan tecerrüd etmeseydi Hakk Teâlâ’ya yakınlığı tasavvur olunmazdı. “Andolsun ki, onu apaçık bir ufukta görmüştür.” (81/23) “En yüksek ufukta iken” (53/7) âyetleri de bedenle meşguliyet halkalarının her birinden kurtulup nûrlar âleminde bulunmaya işaret etmektedir.⁹²

Filozof sembolik anlatılarında genellikle insanî nefsin beden hapsine düşüşünü, iç dünyasının derinliklerine dalarak bir pîrin yahut şeyhin rehberliğinde kendini keşfedişini ve oradan kurtuluşunu işler. Bu hikâyelerde bedeni ve bedende tabiat olmuş güçleri tanıma, ilmi ve amelî yetkinliği elde ederek bu güçler üzerinde hâkimiyet kurma, cisimler âlemiyle meşguliyetten arınarak vatana dönüş ve insan türünün rabbi

⁸⁶ Sühreverdî, *Kitâbu’l-Meşârî’ ve’l-mutârahât: el-İlmü’s-sâlis*, s. 401, 426, 476.

⁸⁷ Sühreverdî, *Kitâbu’t-Tevhîhâtî’l-levhiyye ve’l-arşıyye: el-İlmü’s-sâlis*, s. 113.

⁸⁸ Sühreverdî, *Risâletü’l-İbrâc*, s. 463.

⁸⁹ Sühreverdî, *Lügat-i Mûrân*, s. 301.

⁹⁰ Sühreverdî, *Elvâh-ı İmâdî*, s. 128.

⁹¹ Sühreverdî, *Yezdân-ı Şinâhi*, s. 429, 445; *el-Lemehât*, s. 207; *Kitâbu’t-Tevhîhâtî’l-levhiyye ve’l-arşıyye: el-İlmü’s-sâlis*, s. 87; *Elvâh-ı İmâdî*, s. 181; *et-Tevhîhât: el-İlmü’s-sânî fi’t-tabî’î*, s. 359-360.

⁹² Sühreverdî, *Elvâh-ı İmâdî*, s. 128-129; “Risâle fi l’ükâdî’l-hukemâ”, *Mecmua-i Musannefâ-i Şeyh-i İsrâk II* içinde (260-272), Henry Corbin (tsh), 3. Basım, Tehran: Pijûhîşgâh-i Ulûm-i İnsanî ve Mütâleât-ı Ferhengî, 2001/1380, s. 267.

olan kâhir nûrla ittisal çeşitli sembolik imgelerle anlatılır. Zira metafizik âleme ilişkin tamamıyla soyut bir müşahedeyi somutlaştırarak sözcük kalıplarına dökülebilmek ancak sembolik imgeleme mümkün olabilir. Ve bir sembol, gösterdiği şeyi saf olarak tasvir edemediğinden dolayı ancak kendisiyle değer kazanır.⁹³ Bu nedenle sembolün işaret ettiği gerçeklik, onu müşahade etmeyen için ilk ve son olarak açıklanamaz. Sühreverdî şu uyarıda bulunur: “Sen tanı! Beni ve bir başkasını taklit etme. Ölçü burhandır.”⁹⁴

Bir önceki bölümde filozofun mütehayyileyi, insanî nefis ile nûrlar âlemi arasında aşılması gereken bir engel olarak nitelediğini belirtmiştik. Mûsa (a.s.) rü’yet talep edip “Rabbim! Bana göster; seni göreyim!” dediğinde Rabbi ona “Fakat şu dağa bak eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!” buyurmuştur. Çünkü mütehayyile sürekli hareket halindedir ve nefsi meşgul etmektedir. Bu dağ, ancak nûrlar âleminden gelen nûrlarla parçalanır ki âyetin devamında “Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti.” ifadesiyle buna işaret edilmektedir. (7/143) Beşeriyet saltanatı metafizik âlemden gelen nûrlarla yıkılıp bedenın hakikati ortaya çıktığında, insan ile beden arasındaki ilişki kesilip insani nefis cihetlerden, mekândan münezzeh olarak nûrlar âleminde, ilahî nûrların aydınlığında kendini müşahade ettiğinde kendini tanıyabilir.⁹⁵ Çünkü ten kalmadığında aydınlık artar ve ma’rifet de artar.⁹⁶ Nasıl ki güneş ışınları çölde padişah sarayından daha fazla parlarsa,⁹⁷ insanî nefis maddî ilişkilerden ve ilgilerden tecerrüt ederek beden hapishanesinden kurtulduğunda feyyâz illeti olan kâhir nûrun işrâkıyla kendine aşikâr olur.

“Dağa çıktım. Nûrun tecellisinden neredeyse yerin ve göklerin yarılacağı büyük yaşlı babamızı⁹⁸ gördüm. Dehşet ve hayranlık içinde kalakaldım. Ona yürüdüüm. Bana selam verdi, hemen ona secde ettim. Parlak nûrunun içinde yok olayızdım. Onun huzurunda bir zaman ağıladım ve Kayrevan zindanından şikâyette bulundum. Bana dedi ki; ‘Aferin! Kurtuldun. Senin bâtın (beden) hapsine dönmen gerekir. Henüz bütün bağlardan arınmamışsın.’

⁹³ Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, Ayşe Meral (çev), İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 10; ayrıca bkz. Corbin, “Önsöz 5”, Fevzi Topaçoğlu (çev). *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde (115-128), Derya Örs ve diğerleri (drl). 2. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 116.

⁹⁴ Sühreverdî, *Kitâbu’l-Telvîhâtü’l-levhiyye ve’l-arşîyye: el-İlmü’s-sâlis*, s. 121.

⁹⁵ Sühreverdî, *Elvâh-ı imâdî*, s. 191.

⁹⁶ Sühreverdî, “Risâle fî Hâletü’t-Tufûliyye”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde (251-266), s. 255.

⁹⁷ Sühreverdî, *Bustânü’l-kulûp*, s. 377.

⁹⁸ Filozof Faal Akıl için, *Kıssatu’l-Gurbetü’l-garbiyye* isimli eserinde olduğu gibi *Hikmetü’l-İsrâk*’ta ve *Heyâkili’-n-nûr*’da da ‘baba’ ifadesini kullanır: “O, kâhir melekûtun büyüklerine, reislerine yakın baba, ruh veren mukaddes ruhtur (rûhu’l-kuds), insana ait en tam mizâca mücerret nûr, ilim ve te’yid, hayat ve fazilet verendir.” (Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 132.) “Kâhir nûrlardan yani akıllardan biri vardır ki onun bize nispeti baba gibidir. O insan türünün tılsımının rabbi, nefslerimizi veren ve insanı yetkinleştirendir. Şâri’ ona ‘ruhu’l-kuds’ der, ehl-i hikmet ise ‘akl-ı fa’âl.’; “Onlar kendi babalarına dönerler ki o, tılsımın sahibi, temiz, âlemlerin rabbinin melekûtunda yakınlık tacıyla taçlanmış ruhu’l-kuds’tür.” (Sühreverdî, *Heyâkili’-n-nûr*, s. 96-97, 106.) Ayrıca İsa (as)’ın “Kendinizi gökteki babanıza benzetiniz; benim ve sizin babanıza.” söylediğini belirtir. (Sühreverdî, *Elvâh-ı İmâdî*, s. 128-129.)

...

Sonra bana dedi: ‘Bil ki bu Tur-i Sînâ dağdır. Bu dağın üstünde benim babam ve senin atan (cedd) bulunur. Benim O’na izafetim senin bana izafetin gibidir. Bizim başka ecdadımız da vardır. Soy, ceddî ve babası bulunmayan en büyük atada son bulur. Hepimiz O’nun kuluyuz, O’nunla aydınlanır, O’ndan alırız. En büyük bahâ, en yüce celal ve en kâhîr nûr O’nundur. O ezelf ve ebedî olarak üstün üstü, nûrun nûru, nûrun üstüdür. ‘O’nun yüzü (vech) dışında her şey fânidir.’

Ben bu kıssa içindeyken bir de baktım ki halim değişmiş, inanmayan bir topluluğun arasında derin bir çukura düşmüş ve batı zindanına hapsolmuşum. Bende açıklamaya güç yetiremeyeceğim lezzet kaldı. Ayrılığın hüznüyle ağlayıp inledim. Bu rahatlık çabucak yok olan düşler gibiydi.”⁹⁹

Henüz beden ölümü gerçekleşmediği için bedenle ilişki kalıntısı devam etse de insan, hakikati itibariyle mücerret nûr olduğu için nûrlar âleminde bu bulunuşu gerçekleştirebilir. Kendisinde cismanî güçlerin lezzetlerine ilişkin hiç bir şey kalmayan insanî nefis, iğnelerin miknâs tarafından çekilmesi gibi, nûrlar âlemindeki kâhîr nûrlara bağlanır/asılır. Kâhîr nûrlar, cisimden ve cisimle ilişkiden tamamıyla mücerrettirler. Bu nedenle kâhîr nûrların birbirlerini ve Nûrların Nûru’nu müşahede etmelerinde herhangi bir engel yoktur. Kâhîr nûrların tamamı, nûrlu perdelerdir; Nûrların Nûru’nun muhît kayyûm nûrunun celaline nispetle şeffaf gibi görünürler. İnsan, kesret âlemini müşahededen fânî olduğunda, kendini, Nûrların Nûru’nun her şeyi kuşatan (muhît) nûrunda mevzu olmuş gibi idrak eder. Marifette bu seviyeyi filozof, “ihtiyarî ölüm” diye isimlendirir.¹⁰⁰

Sühreverdî bedenle ilişkisi sebebiyle bedenın insanî nefis için tezahür yeri (mazhar) olduğunu ve bu nedenle onun, maddeden mücerret olduğu halde, bedende bulunduğu düşünüldüğü gibi insanî nefsin, bedenî ilişkilerden arınmak sûretiyle cisimler âleminde kurtulup nûrlar âlemine ulaştığında, yüce kâhîr nûrlara ve Nûrların Nûru’na olan yakınlığının ve muhabbetinin şiddeti sebebiyle kâhîr nûr olduğunun zannedildiğini (tevehhüm) belirtir. Hâlbuki kâhîr nûrlar, onlara muhabbetinin ve ben-zemesinin şiddeti ölçüsünde insanî nefsin tezahür yerleri (mezahir). Aynanın sûretlerin yansıma yeri olması gibi kâhîr nûrlar ve Nûrların Nûru insanî nefis için mazhar olur.¹⁰¹ İnsan kendini rabbinde/ilkesinde müşahede ettiğinde kendi hakikatine ilişkin

⁹⁹ Sühreverdî, “Kıssatu’l-Gurbetü’l-garbiyye”, *Mecmua-i Musannefâ-i Şeyh-i İsrâk II* içinde (273-297), s. 293-294; “Kıssatu’l-Gurbetü’l-garbiyye”, İsmail Yakıt (çev), *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde (97-106), s. 104-105.

¹⁰⁰ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 99, 160-161; Kutbuddîn Şirâzî, s. 531; *Heyâkilü’n-nâr*, s. 106.

¹⁰¹ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 145-148; Filozof maârifette bu seviyeye ulaşmış bir topluluktan bahseder ve onları “tecrit kardeşleri” (ihvânu’t-tecrîd) diye isimlendirir. Onlar, bedenleriyle yeryüzünde dolaşsalar da kalpleriyle nûrlar âlemine bağlanmış mücerretlerdir (mücerredün). İstedikleri her an bedenlerinden kurtulup nûrlar âlemine yitkesebilirler (mîrac). Nûrlar âlemi ile ittisal melekesine sahip bu kimseler özel bir makama sahiptirler ki bu “ol” (kûn) makamıdır. Onlar, nûrlar âleminden gelen yardımla unsurlar üzerinde etki sahibidirler. İstedikleri herhangi bir sûrette zâtlarıyla kâim imgeler (müsül) meydana getirebilirler (icâd). (Sühreverdî, *Sağır-i Simurk*, s. 323; *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 155.) Bu makama filozofun büyük bilgeler ve hikmetin sütunları olarak nitelediği Eflatun,

bilgiye sahip olabilir.

Sühreverdî ‘Rabb’ sözcüğünü, türlerin rableri olan kâhîr nûrlar için kullanır. Nûrların Nûru için “Heyâkili’-n-nûr” isimli eserde sadece bir yerde “Rablerin Rabbi”¹⁰² ifadesi geçer. “Hikmetü’l-işrâk” isimli eserinin son üç faslında ise Nûrların Nûru yerine ‘Allah’ ve ‘Rabb’, mücerret nûrlar için de ‘melek’ sözcüklerini kullanır. “Kendini tanıyan Rabbini tanır.” sözünde ‘Rabb’ ile filozofun “Nûrların Nûru”nu kastettiği hususunda herhangi bir kuşkuyla yer olmamakla birlikte bu söz kendini bilmede bir seviyeye de işaret etmektedir. Çünkü insan ‘ben’ diye işaret ettiği kendini ancak ilkesinin işrâkıyla ilkesini müşahede ettiğinde tanıyabilir. Böyle bir bilmenin ilk seviyesi insan türünün rabbi olan kâhîr nûrla ittisal, nihai seviyesi ise, güneş doğduğunda yıldızların ışıklarının sönmeye gibi, bütün nûrların Nûrların Nûru’nun muhît, kayyûm, kakhâr nûrunda yokluğa büründüğü tevhit mertebesidir.¹⁰³

Sühreverdî ‘tevhit mertebelerinin’ beş çeşit olduğunu belirtir. İlki Allah’tan başkasından ulûhiyetin nefyedildiği avâmın tevhibi olan ‘lâ ilâhe illallah’ tevhibidir. İkine nispetle havâs olan ikinci grubun tevhibi, ‘lâ huve illâ huve’ tevhibidir. Onlar ulûhiyeti Allah’tan başkasından nefyetmekle kalmayıp Allah’ın varlığında (hüviyet) bütün varlıkları nefyetmişler ve demişlerdir ki: ‘O’ diye sadece O’na denir; O’ndan başka kimseye ‘O’ denmez. Mutlak anlamda ‘o’ olan sadece O’dur. Kendilerine ‘o’ diye işaret edilenlerin tamamı ‘o olma’ niteliğini O’ndan almışlardır. İkincilere nispetle havâs olan üçüncü grubun tevhibi ‘lâ ente illâ ente’ tevhibidir ve daha yüksektir; çünkü gaip olana ‘o’ derler. Bunların işaretleri ise kendilerinin şahit oldukları bulunanadır (huzûr) ve kendilerine ‘sen’ diye işaret edilenlerin tamamını şahit oldukları SEN’de nefyetmişlerdir. Üçüncülere nispetle havâs olan bir grup daha vardır ki bunların tevhibi ‘lâ ene illâ ene’ tevhibidir ve mertebeye daha yüksektir; çünkü bunlar ‘ben olma’ ve ‘sen olma’ arasındaki ikiliği kaldırarak bütün ‘ben olma’ları Hakk’ın ‘BEN’ olmasında nefyetmişlerdir. Bunların da üzerinde bir grup vardır ki onlar, bu üç tevhibin –O, SEN ve BEN– tamamının nefyedildiği, bütün işaretlerin, sözcüklerin helak ve gâip olduğu “O’nun zâtından başka her şey yok olacaktır.” (28/88) mertebesine ulaşmışlardır. Onun üstünde başka makam yoktur ve onun nihâyeti de yoktur. Nitekim bir büyüğe “Tasavvuf nedir?” diye sorduklarında, “Başı da sonu da Allah’tır; nihâyeti yoktur.” demiştir.¹⁰⁴

Hermes, Empedokles, Pythagoras; mücerredûn diye bahsettiği bedenlerinden sıyrılmış bir topluluk olan evliyanın büyüklerinden Ebû Yezî el-Bistâmî, Ebu’l-Hasen el-Harrakânî, el-Huseyn b. Mansûr el-Hallâc, Zü’n-nûn el-Misrî ve Ebu Sehl e-Tüsterî vb. ulaşmıştır. (Sühreverdî, *Hikmetü’l-işrâk*, s. 160-161; Kutbuddîn Şîrâzî, s. 532.)

¹⁰² Sühreverdî, *Heyâkili’-n-nûr*, s. 99.

¹⁰³ Sühreverdî, *Hikmetü’l-işrâk*, s. 160-161; Kutbuddîn Şîrâzî, s. 532.

¹⁰⁴ Sühreverdî, *Safr-i Simurk*, s. 325.

Sonuç

İnsan, Sühreverdî felsefesinde, Nûrların Nûru'nun nûrlarından mücerret bir nûr-
dur. Ancak mücerret nûrlar içinde yetkinlik bakımından en eksik olanıdır. Kemâl için
bir bedene muhtaçtır. Beden, insanın cisimler âleminde kendisi aracılığı ile tezahür
ettiği, eylemlerini gerçekleştirdiği bir alettir. İnsan ile bedeni arasındaki ilişki, göksel
kürelere benzeyen, canlılığın tezahürü hayvanî ruh aracılığı ile gerçekleşir. Bu ruh
beyne yükselerek mutedil bir hale gelip insan kisvesine büründüğünde insanî ruh
diye isimlendirilir ve cisimler âleminde, nûru kabule en uygun cisim olduğu için
insanın mazharı olur. Bu nedenle insan kendini bedenle, bedende tabiat olan bu ruh-
la tanımlamıştır. Hâlbuki bedene düşen insanın gölgesidir. İnsan, gölgesine bakarak
kendini tanıyamaz. Gölgesinin ait olduğu kendisini müşahede etmelidir. Kendisini
müşahede edebilmek için muhtaç olduğu ayna, ilkesidir. İnsan kendini, ancak ilkesini
müşahede ettiğinde tanıyabilir. Beden, insanın tezahür yeri, onun cisimler âlemiyle
ilişkisini sağlayan bir alet olması açısından değerlidir. Ancak cismanî olduğu için
hayvanî ruha ait temayüller insanı yanıltmakta, kendini ve ait olduğu nûrlar âlemini
unutmasına sebep olmakta, cisimler âlemiyle meşgul etmektedir. İnsana kim olduğun-
u hatırlatacak, yol gösterecek rehber, peygamberin vahyî bilgisidir. İnsan, bu bilgi-
nin rehberliğinde, hayvanî ruhla gelen temayülleri terbiye etmeli, bedeninin efendisi
olmalıdır. İlkesinin sıfatlarını ahlâk edinerek ona benzemeye çalışmalıdır. Bunu ba-
şarabildiğinde nûrlar âlemine yükselme liyâkatini elde edebilir; insan türünün rabbi,
feyyâz illeti kâhîr nûrun işrâkıyla bedeniyle gelen sınırlılıklardan kurtularak kendini
ve ilkesini müşahede edebilecek yetkinliğe ulaşabilir.

“Kendini tanıyan Rabbini tanır.” sözü, Sühreverdî epistemolojisinde bilmede bir
derecelenmeye de işaret etmektedir. İnsan kendini bedeniyle, bedende tezahür eden
filleriyle tanımlayabilir. Bu durumda değil insanın hakikati bedeninin hakikati dahi
bilinmemiş olur. Beyne yükselerek insan kisvesine bürünen hayvanî ruh, sahte bir
ilaha dönüşür. O, kırılması gereken bir puttur artık. Çünkü cismin hakikati bile ancak
insan türünün rabbi olan kâhîr nûrun işrâkıyla aşikâr olur. İnsan kendini ve cismin
hakikatini ancak nûrlar âleminde bulunmayı gerçekleştirdiğinde aynel yakîn bilebilir.
İnsanın kendini tanımadaki ulaştığı ilk seviye, feyyâz illeti olan insan türünün rabbi
kâhîr nûru müşahede etmesidir. Nihâf seviye ise, kesret âleminin, bütün nûrların ilke-
si, tam sebebi, feyyâz illeti olan Nûrların Nûru'nun muhît, kayyûm, kakhâr nûrunda
yokluğa büründüğü tevhit mertebesidir.

Kendini tanıyan, aslında, rabbini tanır.

KAYNAKLAR

- Aminrazavi, Mehdi. "Shihâb al-Dîn Suhrawardî's Sufi Poetry", Zailan Moris (Ed). *Knowledge is Light* içinde. Chicago: ABC International Group, 1999, ss. 297-324.
- , "Suhrawardî's Theory of Knowledge", *Ph.D. Thesis*, Temple University, Philadelphia 1989.
- Arnaldez, R. "İshrâkiyyûn", *The Encyclopedia of Islam*. Vol..IV, Leiden: E. J. Brill, 1978.
- Bekiryazıcı, Eyüp. "Şihâbüddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Atatürk Üniversitesi, SBE, Erzurum 2005.
- Bekrî, Alâu'd-dîn. ""el-İsrâkiyye", *el-Mevsûatü'l-Arabîyye*. c. 2, Dimeşk, 2000.
- Bylebly, Michael Edward. *The Wisdom of Illumination: A Study of the Prose Stories of Suhrawardi*, *Ph.D. Thesis*, Universty of Chicago, 1976.
- Cihan, Ahmet Kamil. *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Kayseri: Laçın, 2003.
- Corbin, Henry. "Önsöz 5", Fevzi Topaçoğlu (çev). *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde. Derya Örs ve diğerleri (drl). 2. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, ss. 115-128.
- , *History of Islamic philosophy*. Liadain Shherrad (çev). London: Kegan Paul International, 1993; *İslâm Felsefesi Tarihi*. Hüseyin Hatemi (çev). İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. "Sühreverdî ve İsrâkiyye Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c. XVI, 1968, ss. 177-200.
- Dinanî, Gulam Hüseyin İbrahimî. *Şud'-i Endişe vü Şuh'ud der Felsefe-i Sühreverdî*, Tahran: İntişarât-ı Hikmet, 1366.
- Durand, Gilbert. *Sembolik İmgelem*. Ayşe Meral (çev). İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 1993.
- el-Musevî, Musa. *Mine's-Sühreverdî ile 'ş-Şirazi*, Beyrut: Dâru'l-mesire, 1979.
- Erdoğan, İsmail. *Hermetik İslâm Düşüncesinde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2004.
- , "İsrâkilik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı. 8, 2003, ss. 159-178.
- Hejazi, Sayyed Mohammad Reza. "Knowledge by Presence (al-'ilm al-huduri) in Suhrawardi and Mulla Sadra Shirazi", *Master of Arts*, McGill University, The Institute of Islamic Studies, Canada 1994.
- Hilâl, İbrahim İbrahim. *Nazariyyetü'l-Ma'rifeti'l-İsrâkiyye I*. Kâhire: Dâru'n-Nahdatü'l-Arabîyye, 1977.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Ramazan Ertürk (çev). İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- , "İrâkiyah", *Encyclopedia of Religion*. Vol.7, New York: The Macmillan Co., 1987.
- İbn Kemmûne. *et-Tenkîhât fî şerhi't-Telvîhât: el-Fennü's-sânî fi't-tabî'î*, Hossein Ziai ve Ahmed Alwishah (Ed). California: Mazda Publishers, 2003.
- Kaya, Mahmut. "İsrâkiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. c. 23, İstanbul 2001, ss. 435-438.
- Kılıç, Cevdet. "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nûrlar Hiyerarşisi ve Meşşâf Felsefe İle Karşılaştırılması", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13:2, (2008), ss. 55-72.
- Kutbuddîn Şirâzî, Allâme Mahmûd b. Mes'ud Kâzerûnî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-ı Sühreverdî*, Abdullah Nûrânî ve Mehdi Muhakkık (nşr). Tehran: Müessesesi-i Mutâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı Mc Gill Şûbe-i Tehran, 2001/1380.

Kutluer, İlhan. *Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

—, “Sühreverdî, Maktûl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 38, İstanbul 2010, ss. 36-40.

Muvahhid, Samed. *Ser-Çeşmehây-i Hikmet-i İsrâk*. Tehran: İntişârât-ı Ferâvân, 1995.

Marcotte, Roxanne D. “Suhrawardî (d.1191) and His Interpretation of Avicenna’s (d.1037) Philosophical Anthropology”, *Ph.D. Thesis*, McGill University Institute of Islamic Studies, Canada 2000.

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.

—, “Suhrawardî: The Master of Illumination, Gnostic and Martyr”, *Journal of The Regional Cultural Institute*. Vol.2, No.1, Tehran: Regional Cultural Institute, 1969, ss. 209-225.

—, *Se Hâkim-i Müselmân*. Ahmad Ârâm (çev.) Tehran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1382; *Üç Müslüman Bilge*. Ali Ünal (çev). İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.

Netton, Ian Richard. “The Neoplatonic Substrate of Suhrawardî’s Philosophy of Illumination”, Leonard Lewisohn (Ed). *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism* içinde. London: Khaniqahi-Nimetullahi Publication, 1992, ss. 247-260.

Sühreverdî, Şihâbuddîn 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-Telvihâtî’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 Tahkîkât-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.

—, “Kitâbu’l-Mukâvemât”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk I* içinde. ss. 123-192.

—, “Âvâz Per-i Cebraîl” 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.

—, “Risaletü’l-İbrâc”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde. ss. 461-471.

—, “Akl-i Surh”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde. ss. 225-239.

—, “Fî Hakikati’l-aşk”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde. ss. 267-291.

—, “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-nûr”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde. ss. 83-108.

—, “Risâle Fî Hâleti’t-tufûliyye”, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde. ss. 251-266.

—, “Bustânu’l-kulûb”, *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 Mûrân”, *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.

—, “Risâle Fî’l-tikâdi’l-hukemâ”, Henry Corbin (tsh). *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk II* içinde. 3. Basım, Tehran: Pijûhişgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâleât-ı Ferhengî, 2001/1380, ss. 260-272.

- , “Kıssatu'l-Gurbetü'l-garbiyye”, *Mecmua-i Musannefâ-i Şeyh-i İşrâk II* içinde. ss. 273-297.
- , “Kıssatu'l-Gurbetü'l-garbiyye”, İsmail Yakıt (çev). *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde. 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, ss. 97-106.
- , “et-Telvîhât: el-ilmü'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. California: Mazda Publishers, 2003, ss. 3-461.
- Okudan, Rifat. “Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî'nin Tasavvufî Görüşleri”, *EKEV Akademi Dergisi*. Sayı: 22, Kış 2005, ss. 111-126.
- Sedat, Baran. *Cebrail'in Kanat Sesi*, Sufi Kitap, İstanbul 2006.
- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed b. Mahmud. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. Hossein Ziai (tsh). Tehran: Mevsûatu'l-mutâla'ât ve tahkîkât-ı ferhengî, 1372.
- , *Nüzheti'l-ervâh ve ravdatu'l-efrâh: Tarihu'l-Hukemâ*. Abdülkerim Ebû Şuveyrib (thk.), Trablus: Cemiyetü't-Da'vetü'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, 1988.
- Tehrani, Kazem. “Mystical Symbolism in Four Treatises of Suhrawardî”, *Ph.D. Thesis*, Columbia University, 1974.
- Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- Uludağ, Süleyman. “Mârifet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. c. 28, İstanbul 2003, ss. 54-56.
- Užlavins, Algis. “Divine Light in Plotinus and al-Suhrawardî”, *Sacred Web: a Journal of Tradition and Modernity*. No. 10, January 2003, ss.7 3-89.
- Walbridge, John. *The Wisdom of Mystic East*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Yenen, Halide. “Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji”, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi, SBE, İstanbul 2007.
- , “Sühreverdî Üzerine Çalışmalar -I- Huzûrî Bilgi”, *Kutadgubilig*, Sayı: 15, Mart 2009, ss. 113-134.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Şihâbeddîn Sühreverdî ve Nûr Heykelleri*, A. Kamil Cihan (sdl.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.