



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544

Research Article / Araştırma Makalesi



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

Sühreverdî'nin İdrak Düşüncesi*

Suhrawardi's Thought of Comprehension

Veysi Abdulaziz**

Abstract: In Islamic philosophy, the idea of cognition is generally discussed within the scope of nafs theories. The concept of cognition is examined within the scope of the animal soul among the vegetative, animal and human soul types present in humans. The powers of cognition present in human beings are classified as the external powers of perception, which are touch, taste, smell, hearing and sight, and the inner powers of perception (common sense), imagination, vision, memory, and imagination. While the existing world is physically comprehended with the external powers of perception, the information obtained from the outside is interpreted with the powers of internal perception. In our study, the determination of the place of cognition in the idea of the nafs, in which the nature and characteristics of human beings are examined, and the dimensions of its relationship with the nafs are discussed from Suhrawardi's Ishraqi-style perspective. The aim of the study; It is to reveal how the cognition that occurs in human beings in the face of facts and events, how the powers of cognition fulfill their functions and their effect on people. In this context, in this study, answers to questions such as what is the nafs, what are the duties of the powers of cognition and how realization takes place were sought. In the study, the works of Suhrawardi were scanned and the information obtained on the relevant subject was taken as a basis. In the findings obtained, according to the philosopher's imagination, it stands out that the soul, which is the ruling light, is an incorporeal substance that governs the powers of human cognition, including the mind. It is seen that it is among the basic theses of the philosopher that man has knowledge about the current world through the external powers of perception and interprets this information through the inner powers of perception that are active in the spiritual world. It is seen that Suhrawardi was influenced by the Ancient Greek philosophers, whom he also mentioned in his works, and the thinkers he introduced as the Eastern wise men in his thought of the powers of self-perception, and he was most influenced by Ibn Sînâ in Islamic philosophy.

Structured Abstract: Suhrawardi's Cognition thought, which is discussed in the study, was examined on the basis of Ishraqi thought in accordance with the philosopher's own method. It is seen that the external and internal comprehension powers, which play an active role in the philosopher's thought of comprehension, have functions for understanding, knowing and making sense of man. However, the philosopher, who bases the basis of all functions on the soul, also handled the idea of cognition as self-oriented. In order for the act of comprehension to arise in the philosopher's thought of comprehension, the form of the comprehensible must be in accordance with the thing that is comprehended and the comprehend must be conscious. Because comprehension occurs as a result of awareness. Comprehension and thinking is a verb. Cognition occurs by

* Bu makale yazarın Prof. Dr. Hamdi Onay danışmanlığında hazırladığı ve 2023 yılında kabul edilen "Sühreverdî Felsefesinde Nefs ve İdrak İlişkisi" adlı doktora tezinden türetilmiştir.

** Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı

Dr., Presidency of Religious Affairs

ORCID 0000-0002-6136-1411

veysiabdulaziz@gmail.com

Cite as/ Atıf: Abdulaziz, V. (2024). Sühreverdî'nin idrak düşüncesi. *Turkish Studies - Religion*, 19(2), 193-209.

https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.74357

Received/Geliş: 24 December/Aralık 2023

Accepted/Kabul: 25 June/Haziran 2024

Published/Yayın: 30 June/Haziran 2024

Checked by plagiarism software



collecting evidence of the data collected about the nature of things in the soul through the senses. When there is no consciousness and awareness in the comprehension, there can be no talk of the realization of the act of comprehension, since no form will emerge in the soul. In this context, it can be said that comprehension will arise as a result of consciously knowing and being aware of the form that emerges in the soul. However, it should be noted that just being conscious and aware of cognition is not enough for this act to occur. For the form that arises in the soul must also be in accordance with what is realized. When these mentioned criteria are met, realization takes place. With this study titled Suhrawardi's idea of cognition, it is aimed to reveal how the powers of cognition present in human beings are functional both in connection with each other and independently of each other, and how their effects are on human beings, by looking at Suhrawardi's perspective. What is the nature of the power of cognition in research? What is the relationship between it and the soul and the effect of this relationship on human beings? Answers to questions such as their powers of cognition and how they perform their duties will be sought. The study is discussed within the framework of the problem of cognition, external cognition powers and internal comprehension powers, which are present in human beings and examined within the scope of the animal soul. Under the heading of external forces; The senses of touch, taste, smell, hearing and sight and how the act of cognition takes place depending on these senses are discussed. In addition, under the heading of internal cognition powers; First of all, there is the common sense, which collects the data it receives from external cognitive forces in a pool and makes sense of it. The common sense, the imagination, which is the faculty that preserves what the senses perceive from the forms after they have disappeared from their substance, is conceived as the next power of perception. Another force is the *vehim*, which also means conjecture and delusion, which operates on meanings. Memory, which is the mental function that enables thinking by invoking the present through its designs, images and images, even though it does not have real tangible entities of what happened in previous times, is another power of comprehension that the philosopher deals with. To the Muthayyile/Commentator if emerging from sensible forms It is the power that does the work of bringing together and parsing the particular meanings. Our study, which is examined in the aforementioned context, is important in terms of Suhrawardi's examination of the powers of self-perception with *Ishraqi* methods and revealing his views on the subject. Because the Islamic philosophers before Suhrawardi mostly made inferences with the *burhan* method in a *Mashsha'i* style and put forward their thoughts in this medium. Suhrawardi, on the other hand, unlike this method, dealt with the idea of cognition with an intuitive understanding. However, it is seen that the philosopher did not completely reject the rational method, which is the basis of *Mashsha'i* thought, and benefited from both schools in his thoughts. Because it is possible to find traces of *Ibn Sînâ*, a *Mashhâi*, in some of the thoughts of the philosopher, especially in his views on our subject. As a method in the study; Within the scope of qualitative research methods, document analysis application was used. Research has been conducted on the basis of the works of the philosopher, but without distracting from the subject, the views of other philosophers on the subject have been referred to. In Suhrawardi's conception of comprehension, man obtains knowledge about the current world through his powers of comprehension. The external powers of perception, which are examined within the scope of the animal soul, consist of the faculties of touch, taste, smell, hearing and sight. In this process, while trying to know the properties of things in the physical world with the five external senses present in humans, the data obtained are interpreted with the inner senses. Within the scope of the act of cognition, universal concepts and the existence of reasoned things have been the subject of ontology, how universal concepts and intelligibles are conceived, and how the harmony of meanings with concrete reality occurs has been the subject of epistemology. It is seen that the inner cognitive forces are functional in the emotional background. In the face of the phenomena and events taking place in the current world, the conscious attitude of the soul is also related to these forces. The *nafs* is active in the inner powers of perception as well as in the external forces of comprehension. These forces become functional when the soul activates them. The task of each of the intangible powers of cognition is different from the other, although they act jointly, their functions are not the same. After the senses that are perceived by the external powers of perception are out of the scope of the senses, the information that emerges in the soul is carried to the imaginary dimension and continues with the help of the powers of internal perception. However, even if the comprehension continues in the imaginary dimension, the place, shape, quality and quantity of the things that are realized by external forces are not fully concrete. It is abstracted by the soul through the inner forces. In general, it is seen that a self-independent comprehension is not possible in Suhrawardi's idea of comprehension. In the human body, which is governed by the soul, all of the sensations such as thinking, fearing, loving, worrying, dreaming, desire and movement, which are within the scope of the internal and external cognitive forces that ensure the continuation of life, occur under the influence of the soul.

Keywords: Islamic Philosophy, Ishraqî, Suhrawardi, Soul, Cognition.

Öz: İslam felsefesinde idrak düşüncesi genel olarak nefis teorileri kapsamında ele alınmıştır. İdrak kavramı, insanda mevcut olan bitkisel, hayvanî ve insanî nefis türleri içerisinde hayvanî nefis kapsamında incelenmektedir. İnsanda mevcut olan idrak kuvveleri dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme olan dış idrak güçleri ve hiss-i müşterek (ortak duyu), hayal, vehim, zâkire/hafıza ve mutehayyile/müfekkire olan iç idrak güçleri diye bir tasnife tabi tutulmuştur. Dış idrak güçleriyle mevcut âlem fiziksel olarak idrak edilirken iç idrak güçleriyle de dışarıdan elde edilen bilgiler yorumlanır. Çalışmamızda insanın mahiyeti ve özelliklerinin incelendiği nefis düşüncesinde idrakin yerinin tespiti ve nefisle olan ilişkisinin boyutları Sühreverdî'nin İshrâkî tarzındaki bakış açısıyla ele alınmıştır. Çalışmanın amacı; olgu ve olaylar karşısında insanda meydana gelen idrakin nasıl gerçekleştiği, idrak güçlerinin işlevlerini nasıl yerine getirdiği ve insana etkisini ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışmada, nefis nedir, idrak kuvvelerinin görevleri nelerdir ve idrak nasıl gerçekleşir gibi sorulara cevap aranmıştır. Çalışmada, Sühreverdî'nin eserleri taranarak ilgili konuda elde edilen bilgiler temel alınmıştır. Elde edilen bulgularda filozofun tasavvuruna göre, yönetici nur olan nefsin akıl dâhil insanın idrak kuvvelerini yöneten cisimsiz bir cevher olduğu öne çıkmaktadır. İnsanın mevcut âlem hakkında dış idrak kuvveleri vasıtasıyla bilgi sahibi olması ve bu bilgiyi manevî âleminde etkin olan iç idrak kuvveleri vasıtasıyla yorumladığı filozofun temel tezleri arasında olduğu görülmektedir. Sühreverdî'nin, nefsin idrak güçleri düşüncesinde, eserlerinde de zikrettiği Antik Yunan filozoflarından ve Doğulu müteallih bilgiler diye tanıttığı düşünürlerden etkilendiği İslam felsefesinde ise en çok İbn Sînâ'dan etkilendiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İshrâkîlik, Sühreverdî, Nefs, İdrak.

Giriş

İslam felsefesi geleneğinde İshrâkî ekolü kuran ve geliştiren Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî (ö. 1194) 1154 yılında bugünkü İran topraklarında olan Zencan iline yakın Sühreverd köyünde doğmuştur (Cihan, 2018a, s. 398). Merağa ve İsfahan'da İbn Sînâ'cı (ö. 1037) sistem içinde eğitim görmüş daha sonraları Anadolu'da Diyarbakır, Harput, Malatya, Konya, Kayseri ve Mardin gibi şehirlerde bulunmuş sonra Halep'e geçmiştir. Selahaddin Eyyubî'nin (ö. 1193) oğlu Halep Emiri Melik Zahir (ö. 1216) ile dostluk kurmuş ve trajik bir şekilde öldürülene kadar burada ikamet etmiştir (Abdulaziz, 2023, ss. 13-14). Sühreverdî, İshrâkî (mistik) düşüncenin yoğun olarak ele alındığı Doğu düşüncesinin felsefî anlamda ön plana çıkmasında önemli bir role sahiptir. Sühreverdî'den önce yaşamış İslam filozofları çoğunlukla Meşşâî ekolden etkilenerek burhan metoduyla felsefî düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Sühreverdî ise her ne kadar Meşşâî felsefeden etkilenmiş olsa da takip ettiği, sezgiyi temel alan İshrâkî metot ile düşüncelerini ortaya koymuştur. Zira Sühreverdî yalnızca aklî veya sezgisel düşüncüyü yeterli görmez. O, iki metodu felsefesinde birleştiren gerçek filozof olacağı görüşündedir (Sühreverdî, 2012, ss. 26-28). Sühreverdî'nin bu iddiasını İshrâkî düşünce ile Meşşâî ekol arasında bir sentez kurmayı başararak gerçekleştirdiği söylenebilir. Bu bağlamda Sühreverdî, Antik Yunan filozoflarından, (Sühreverdî, 2019, s. 528; 2012, ss. 26-27) Kadim Fars ve Hint bilgilerinden, (Sühreverdî, 2012, s. 26) İslam tasavvuf literatüründen (Sühreverdî, 2019, s. 464) ve İslam felsefesi geleneğinden tevarüs ettiği düşünceleri bir bakıma eklektik olan felsefesine yansıtmıştır (Cihan, 2018, s. 43).

Düşüncelerinde ele aldığı insan tasavvurunun temelini nefse dayandırarak incelemiş olan filozofun düşüncelerinde İbn Sînâ'nın etkisi (özellikle nefis ve idrak konusunda) bariz olarak görülmektedir. Ancak Sühreverdî, Meşşâî düşüncenin konu hakkındaki teorilerinden faydalanmış olsa da genelde İshrâkî bir tarzda iddialarını temellendirmeye çalışmıştır. Nefsin emri altında olduğunu iddia ettiği idrak güçlerini de bu düzlemde ele alan Sühreverdî'nin konu hakkındaki temel tezinin nefsten bağımsız bir idrakin gerçekleşmeyeceği olduğu görülmektedir. İnsanın dış dünya ile bağlantısını kuran zahirî idrak kuvvelerinin cisimleri algılamada önemli bir alet olduğu filozofun tasavvurunda önem arz etmektedir. Dış idrak kuvveleri tarafından fizikî olarak temas edilerek (dokunma, tatma gibi) ve bir temas olmadan (görme, duyma ve işitme gibi) idrak

gerçekleşmektedir. Hiss-i müşterek, hayal, vehim, zakire/hafıza ve mütehayyile/müfekkireden müteşekkil iç idrak kuvvelerinde ise dışarıdan alınan veriler yorumlanarak idrak meydana gelmektedir. Filozofun düşüncelerinde, insanda mevcut olan dış ve iç idrak güçlerinin her birinin farklı yetilerle donatıldığı üzerinde durulmuş ve hayvanî nefsten ziyade insanî nefste bu yetilerin anlam kazandığı ön plana çıkmıştır. Çalışmamız Sühreverdî'nin idrak düşüncesi ekseninde ele alınacaktır. Bu bağlamda çalışma; "İdrakin Mahiyeti", "Nefsin İdrak Güçleri", "Dış İdrak Güçleri" ve "İç İdrak Güçleri" başlıkları altında incelenecektir.

İdrakin Mahiyeti

Arapça "d-r-k" kökünden türemiş bir fiil olan idrak, "ermek, erişmek, anlamak, temeline inmek, derinliğine kavramak, akıl erdirmek" anlamlarında kullanılmıştır (Taşdelen, 2015, ss. 115-120). Ayrıca "bir öznenin kendisi veya dış dünyayla ilgili durum ve gerçeklerin farkına vararak onların bilgisini elde etmesine imkân veren duyum ve algılama faaliyeti" manasına gelen idrak, "farkına varma, tanıma, kavrama, tasavvur etme"yi ifade eden bir kavramdır (Hökelekli, 2000, ss. 477-478). "Terim olarak bir nesneyi tam manasıyla ihata etmek, bir nesnenin suretinin akılda hâsıl olması, bir şeyin hakikatine ait imaj ve fikirlerin algılayanın zihinde temessül etmesi şeklinde de tanımlanmaktadır"(Hökelekli, 2000, ss. 477-478). Bu tanımların yanında idrak, "zihnin eksiksiz yeteneğiyle bilgileri kavrama yetisi" şeklinde de yorumlanmıştır (Kutluer, 2013, ss. 405-407). İdrak, insanda bulunan iç ve dış kuvveler ve akli yetiler aracılığıyla meydana gelir (Baran 2020, ss. 291-312). Fakat idrak olayının zahirde her ne kadar zikredilen kuvveler vasıtasıyla meydana geldiği iddia ediliyorsa da bu kuvvelerin ilkesi olan nefste ortaya çıkar ve nefsin bedeni kullanmasıyla meydana gelen bir fiildir (Plingî & Nejad, 1397, ss. 39-56; Kalın, 2015, s. 140). Sühreverdî'ye göre idrak, müdrikin idrak edilenin hakikatini ve idrake konu olan şeyin suretini kendinde bulundurması (Sühreverdî, 1996a, s. 409) ve idrak edilmek istenen şeyin suretinin zihinde ortaya çıkmasıdır (Sühreverdî, 1996b, s. 336).

Konu ile ilgili literatür incelendiğinde nefis teorilerinde idrakin, nefisle birlikte ele alındığı görülmektedir (Taşdelen, 2015, ss. 115-120). Bu bağlamda konu bütünlüğünün sağlanması amacıyla nefsin de sözlük anlamına bakılmasının faydalı olacağı düşünülmüştür. Sözlüğe baktığımızda "ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular" anlamlarına gelen nefis Arapçadan Türkçeye geçen bir kelimedir (Uludağ, 2006, ss. 526-529). Ayrıca "nüfus ve enfüs" anlamına da gelen nefis kavramı "bir şeyin tamamı, hakikati, zâtı, kühü ve cevheri" (Durusoy, 2012a, s. 19), yaşamın ve düşüncenin ilkesi, madde dışı töz olarak tanımlanmıştır (Timuçin, 2004, s. 409). İrade gücüne sahip olan nefis latif bir cevher olarak da adlandırılmıştır (Vural, 2003, s. 290). Sühreverdî nefsi, "organik doğal cismin ilk yetkinliği", "maddeden meydana gelmeyen ve maddede bulunmayan, cismi hareket ettirme ve eşyayı idrak etme özelliği olan bir cevherdir" şeklinde tanımlamaktadır (Sühreverdî, 2019, s. 310). Ayrıca beden hissetmesini ve hareket etmesini sağlar (Sühreverdî, 2019, s. 296). Bu tanımlar ışığında nefsin, bedenin yöneticisi ve anlamların idrak edicisi olduğu söylenebilir (Sadatizadeh vd., 2017, ss. 79-91). Nefis ve idrakin tanımlarından hareketle idrak etme olayının, nefsin emri altında olan duyuların ve aklın devreye girmesiyle gerçekleştiği söylenebilir. Zira duyular tarafından idrak edilen şeyler nefis sayesinde bu kuvvelerin kendilerine özel algılarıyla bilinebilirler, bu bağlamda duyular ve akıl nefsten bağımsız olarak idrak edemez (Kalın, 2015, s. 140).

İdrak olayının meydana gelebilmesi için idrak edilenin formunun idrak edilen şeye mutabık olması gerekir. İdrak olayında şuurlu olmak da gerekmektedir. Zira idrak fiilinin meydana gelmesi için nefste meydana gelen formun bir farkındalık sonucunda ortaya çıkması, idrak edilen hakkında bilgi mahiyetinde, görülenin formuna mutabık olması şartı aranmaktadır. İdrak etme ve düşünme bir fiildir. Nefste şeylerin mahiyeti hakkında verilerin ve dolayısıyla delillerin meydana gelmesiyle ortaya çıkar ve duyular vasıtasıyla doğrudan meydana gelir. Müdrikte bir şuur ve farkındalık olmadığında ise nefste bir biçim ortaya çıkmayacağı için idrak fiilinin gerçekleşmesinden söz

edilemez. Bu bağlamda idrak etmenin, nefste ortaya çıkan biçimin şuurlu olarak bilinebilmesi ve farkına varılabilmesi sonucunda ortaya çıkacağı söylenebilir. Fakat belirtmek gerekir ki sadece şuurlu olmak ve idrakin farkında olmak da bu fiilin meydana gelebilmesi için yeterli değildir. Zira nefste ortaya çıkan form da idrak edilen şeye uygun olmalıdır. Zikredilen bu kriterler gerçekleştiğinde idrak etme gerçekleşir (Cihan, 2003, ss. 106-107). Sühreverdî'ye göre, bir şey bilindiğinde o şeyin müdrikte eseri ve belirtisi görülüyorsa idrak edilen şeyin idrak edildiği söylenemez (Sühreverdî, 2017, s. 660). Sühreverdî'ye göre; nefsin idraki ve nefis herhangi bir şeyle birleşmez, ancak idrake konu olan şeyin formunu kendisinde taşır, aksi takdirde idrak fiili meydana gelmez (Sühreverdî, 2006, ss. 507-508). Bir idrakin meydana gelebilmesi için müdrikin idrak ettiği şeyi eksiksiz olarak idrak etmesi gerekir. Bu anlamda nefsin idrak etmesi, idrak edilenin formunun nefste oluşmasıyla gerçekleşir. Nitekim idrak fiilinde, nefste oluşan şeyin idrak edilene mutabık olması şarttır. Bunun aksi olduğunda idrak olayı meydana gelmez (Sühreverdî, 2017a, s. 873).

Duyulular ortak oldukları anlamla bilinir. Örneğin, birbirlerinden ayrı kişiler her ne kadar farklı iki kişilik olsalar da insanlık isminde müşterektirler. Farklı hayvan türü olan kaplan ve horoz, birçok türü kapsayan hayvanlık isminde müşterektirler. Bu anlamda daha önceden görülmemiş bir insanın veya bir hayvanın ilk defa görülüyor olsalar bile insan veya hayvan türü kapsamında olduğu idrak edilebilir. Bu şekilde ulaşılan kaniyle zihinde işlenip sınıflandırılarak duyulurun mahiyetine yönelik bir hükme varılabilir. Beden cisminin haricinde mevcut olan şeylerin idraki, o şeylerin bir misalinin ya da formunun nefste hâsıl olmasıyla mümkün olabilmektedir. Nefste meydana gelen idrak sonucunda hâsıl olan anlam, bilinen şeylerin zatı değil, ona denk olabilecek özellikte bir şeydir. Bu bağlamda insanda hâsıl olan bilginin, duyululara uygun olması gerekir. Şayet ona uygun değilse o şey, gerçekte olduğu gibi neyse o şekilde idrak edilemez. Misal olarak insan, ilk defa görülen ve hayvan türü kapsamında olan bir aslanı zihninde tümel olarak anlamlandırarak bir yere oturtur. Daha sonra görülen her aslanın; rengi ve cüssesi gibi farklılık arz eden fizikî değişiklikler olsa bile o hayvanın bir aslan türüne ait olduğu bilinebilir (Sühreverdî, 1955, s. 596). İdrak edilen şey aslına uygun bir şekilde algılandığında idrak etme olayı gerçekleşir. Filozofa göre, idrak etmede yalnızca salt bir akıl değil, sezgi de önemlidir ve sezgisel olarak da idrak gerçekleşebilmektedir. Zira idrak; her zaman doğrudan kavrayış, bilme veya mantikî önermelerle gerçekleşmez, sezgisel olarak iç görüye dayalı olarak da gerçekleşebilir (Taşdelen, 2015, ss. 115-120).

Tümeller nefsin zatında bütün bir şekil teşkil ederek hazır bir vaziyete getirildiği halde tikeller, idrak güçleri vasıtasıyla nefsin idrakine hazır hale getirilirler. Nefs tarafından tikel olarak bir şey idrak edilmişse idrak edilen doğrudan tasavvurla meydana gelmez, nefsin idrak güçleri idrak sürecinde etkin bir role sahiptir (Sühreverdî, 2017, s. 86).

Nefs, bizatihi diri olduğu için idrak etme yeteneğine sahiptir ve dolayısıyla en başta zatını suretlere bağlı kalmadan idrak eder. Zira maddî olan beden ve suret kâmil olarak insanı temsil etmez. Bundan dolayı formun idrak edilmesiyle benlik idrak edilemez. Zat, kendisini cisim olan beden ve formla değil, doğrudan nefsinin yani gerçek anlamda kendisini idrak eder, zatta bulunan form nefse dayandığı için mevcut olur (Sühreverdî, 1955, s. 617).

Sühreverdî'ye göre nefis, kendini idrak ettiği gibi kendisinin haricindeki varlıkları da idrak eder. Fakat hariçteki varlıkları, varlıklarına ilinti olan bir özellikten kaynaklı olarak idrak edebilirken, kendi zatını bir ilineğe muhtaç olmadan, kendisini doğrudan aracısız bir şekilde kendisi olarak idrak eder. Şayet zatını bir eklenti vasıtasıyla bilirse o ilineğe zatından bir cüz olmuş olur ki filozofa göre böyle bir düşünce muhaldir (Sühreverdî, 2012, s. 122). Zatını idrak etmek formlara bağlı olarak ortaya çıkan bir durum değildir. Nefsin zatını idrak etme olayında kendisine yalnızca kendisi lazımdır, kendi zatından başkası mevcut olmasa da zatını idrak eder (Sühreverdî, 2020, s. 270).

Sühreverdî'nin, idrak fiilinin cevherlik veya arazlığını da sorguladığını görüyoruz. Filozofa göre, idrak fiili araz değildir. İnsanın benliğinin parçalara bölünmesi ve bu parçaların her bir

cüzüne idrak denilmesi imkânsızdır. Zira bu durumda bir cüz bilinse bile diğer cüzlerin hakikati bilinemez. Zaten benliğin cüzleri de idrake sahip değildir. Bundan dolayı idrak, insan benliğinde yer alıp dâhil olamaz. İdrak yetisi araz olmadığı gibi bir cevher de değildir. Cevherlik, “ister bir zatın mahiyetinin kemâli, ister [zattan] konu ve mahalın olumsuzlanması olarak alınsın, [somut gerçeklikte] kendi başına var olan bir şey değildir ve dolayısı ile idrak eden zatımız cevherlik olamaz” (Sühreverdî, 2012, s. 123). Filozof bu tezini temellendirmek için Meşşâî filozofların delillerini öne sürer. O’na göre, “cevherliği bilinmeyen bir anlam olarak alırsak, habersiz olduğumuz bu cevher zatımızın ne tamamı ne de bir parçası olabilir çünkü cevherlik bilinmeyen bir şey iken zatımız bilinmektedir. Bu meseleyi yakından incelersek, bizim kendisi ile biz olduğumuz şeyin zatını idrak eden bir şeyden başkası olmadığını görürüz ki o şey de nefsimizdir” (Sühreverdî, 2012, s. 123). Filozofun bu düşüncelerinden hareketle idrakin nefsin eklentisi ya da niteliği ve benliğin bir cüzü olmadığı görülmektedir. Zira filozofa göre, şeylik de idrake eklenti değildir. Müdrik, kendisine apaçıktır. Ancak apaçıklık onun belirlenmişlik durumu değildir. Müdrikin mahiyeti ve idrakliliği birbiriyle özdeştir, idrakliliği, mahiyetinin bir hali veya sıfatı değildir. Filozof, söz konusu apaçıklığın idrak olduğunu zira idrakin kendi zatına nur olduğunu savunur. Çünkü filozofa göre nur, apaçıklığı kendisiyle birlikte meydana getirir. Bundan dolayı idrak yeteneği ve gücü bir araz değildir, nefsin zatından bir nurdur (Sühreverdî, 2012, s. 123).

Nefsin İdrak Güçleri

İslâm felsefesinde nefis düşüncelerine bakıldığında idrak güçleri “his” ve “hâsse” olarak ifade edilir. Bu bağlamda insanda mevcut olan duyu kuvveleri, “his, havâs, havâss-ı hamse, havâss-ı zâhire, havâss-ı bâtine, havâss-ı selîme, el-kuvvetü’l-hassâse, el-kuvvetü’l-müdrîke, en-nefsü’l-hayvâniyye ve esbâbü’l-ilm gibi başlıklar altında incelenmiştir” (Hökelekli, 1994, s. 8-12). İdrak fiilinin ortaya çıktığı; “dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme olandış duylar ve bu idrak güçlerinden elde edilen bilgilerin yorumlandığı hiss-i müşterek kuvvesi ile hayal, vehim, zâkire/hafıza, muhâyîyle/müfekkire denilen iç duylardan meydana gelir.” Anlamaya, bilmeye ve idrak etmeye sebep olan nefsin bu kuvveleridir (Türker, 2006, ss. 529-531). Nefsin idrak etmesi fiili, duyların harîçteki herhangi bir etkenle uyarılmasıyla zihinde bir formun ortaya çıkması ve havâss-ı bâtine denilen iç idrak güçleri tarafından yorumlanmasıyla (Hökelekli, 1994, ss. 8-12) duysal veya aklı olarak idrak edilen şeyin suretinin müdrikin kendisinde hâsil olmasıyla meydana gelir (Bingöl, 2023, s. 48). Ancak bu suret idrak edilen şeyin hakikati değil, idrak eden duyuda ortaya çıkan benzeridir. İdrak kuvvesinin, şeylerin suretlerini soyutladıktan sonra alması ve dolayısıyla kendisinde iz kalmasıyla idrake konu olan şey anlam kazanır. Aklı idrakte de durum aynıdır. Akledilen şeyler, nefste duyu kuvveleri tarafından idrak edilenlerin benzeridir. Fakat suretlerin aklı olarak eşyadan soyutlanması için havâss-ı zahireye ve havâss-ı bâtineye ihtiyaç vardır. Duyu kuvvelerinin idrakinden sonra soyutlama yoluyla akılda kavramlar meydana gelir (Hökelekli, 2000, ss. 477-478;Gündoğan, 2020, s. 164).

İdrak fiili, tümel kavramlar ve akledilen şeylerin varlıklarını, özelliklerini ve mahiyetini kapsadığı için ontolojik, tümel kavramlar ve akledilir anlamların nasıl idrak edildikleri, akledilen manaların somut gerçeklik ile uyumlarının nasıl meydana geldiği ise epistemolojik olarak ele alınmıştır (Baran, 2020, ss. 291-312). Filozoflar, nefis açısından insanın mahiyetini, kendisinde mevcut olan yetileri aracılığıyla oluşan idrak ve idrakle birlikte meydana gelen bilme olayını farklı yorumlarla yansıtmışlardır (Türker, 2020, s. 69). Düşünmenin nasıl ortaya çıktığını ve bunun sonucunda bilginin nasıl meydana geldiğini inceleyen filozoflar; nefis konusunda, idrak kavramını da kapsayan zihni faaliyetlerin aşamalarını da ele almışlardır. Nihayette, ortaya koydukları işlevler açısından insanî, hayvanî ve bitkisel yetilerin farklı fonksiyonları kendilerinde buldukları ve idrak olayının hayvanî nefste cereyan ettiği sonucuna ulaşılmıştır (Hökelekli, 2000, ss. 477-478; Gündoğan, 2019, s. 65).

İnsanî nefsin (nefs-i natika) idrakine sunulan fakat hayvanî nefsin kuvveleri arasında mevcut olan hissî idrak, dış ve iç duyların devreye girmesiyle gerçekleşir (Sühreverdî, 2017c, s.

204). Sühreverdî, idrak kuvvelerinin her birinin farklı duyulara verildiğini savunur. O'na göre, şayet idrak yetilerinin yalnızca bir duyuya verilmesi söz konusu olsaydı, o duyunun bozulmasıyla tüm duyuların işlevsiz kalması gibi bir sonuçla karşılaşılırdı ve sonuçta idrak olayı gerçekleşmezdi. Fakat bunun böyle olmadığı farklı duyularla gerçekleşen idrak etme güçlerinin yetilerinin birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Biri bozuk, hatalı ve eksik olsa bile diğer bir kuvve görevini yerine getirir (Sühreverdî, 2019, s. 306).

Dış İdrak Güçleri

Hayvanî nefis kapsamında incelenen dış idrak güçleri, dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme yetilerinden meydana gelir. Bu yetilerin sahip oldukları özellik ile maddî olan şeyler idrak edilir ve elde edilen bilgiler manevî boyutta olan nefis âlemine aktarılır. Sühreverdî'ye göre, dış idrak güçleriyle mevcut âlemdeki nesnelere idrak edilebilir. Fakat dış duyuların idrak fiilini gerçekleştirebilmesi için duyular ile duyulurlar arasında engel olmaması gerekir. Dış duyular tarafından idrak edilen renk, şekil, nitelik ve nicelik araz olduklarından dolayı, idrak eden kuvvelerin kapsamının dışına çıktıklarında, bu kuvvelerde hâsıl olan veriler muhafaza edilemezler. Zira ortak duyu ya da hayal benzeri yetilerden mahrum oldukları için idrak edilenlere ait bir form kalmaz (Sühreverdî, 1996a, ss. 408-409; Sühreverdî, 1996b s. 341; Yenen, 2007, s. 117; Yılmaz, 2021, s. 63). Çünkü dış duyularda iç duyulardaki gibi muhafaza yetisi yoktur. Filozof bu tezine görme duyusunun fiilini örnek gösterir. Görme kuvvesinin görme kapsamında olan bir nesne, bu kapsama alanından kaybolduğunda görme yetisi artık o nesneyi göremez ve görme fiili sonlanır (Sühreverdî, 1955, s. 607). Sühreverdî'nin bu düşüncesi için verdiği örnek diğer duyular (ses, koku, dokunma ve tatma) için de geçerlidir. Dış duyularla meydana gelen idrak, iç duyuların idraki gibi değildir. Dış duyular yalnızca maddî âlem ile ilgili nesnel şeylerin etkileri konusunda alıcı hükmündedirler (Yılmaz, 2021, s. 63). Bu bağlamda, dış idrak kuvvelerinde kendi kapasitelerine uygun olan şeyleri idrak etme kabiliyeti mevcuttur. Bu kuvveler, sınırlı yetileriyle "tümel sureti cisme ait niteliklerden tamamen soyutlayamazlar ancak o sureti taşıyanla vaz'î bir ilişki içinde idrak ederler ve ilişki kesildiğinde suret yok olur" (Sühreverdî, 1955, s. 607; Yenen, 2007, s. 117). Dış idrak güçlerini İbn Sînâcı bir tasnifle ele alan filozofa göre bu duyular şu şekilde işlevseldirler;

Dokunma: Bu kuvve, bedeni tam olarak kaplayan deri tabakasıyla hissedilir (Sühreverdî, 2012, s. 201). Vücut, dış yüzeyini kuşatan bu tabaka vasıtasıyla cisimlere temas etmektedir. Bu temas fiilinde dokunulan şeylerin sıcak-soğuk, ıslak-kuru, yumuşak-sert, düz-pürüzlü, hafif-ağır olduğu hissedilir (Sühreverdî, 2017 ss. 27-28; 2019, s. 297).

Hayvanî nefisteki dokunma duyusu çok yönlü olduğu için bedene etkisi diğer dört duyudan daha fazladır (İbn Kemmûne, 1971, s. 223). Örneğin ışık ve renklerle işlevsel olan görme kuvvesi, yalnızca seslere duyarlı olan işitme kuvvesi, kokuya duyarlı koklama kuvvesi ve tatları algılayan tatma duyusu kısıtlı olarak işlevselliklerini yerine getirirken, dokunma kuvvesi daha kapsamlı bir idrake sahiptir (Aristoteles, 2019, ss. III., 422b23, 149-151). Ancak İbn Kemmûne *Telvihât* şerhinde, haklı olarak bu duyunun her noktasının aynı hassasiyette olmadığını savunur. Şarih, dokunma kuvvesi bedenin her yerine yayılmış olsa da avucun içinin ve parmak uçlarının diğer noktalara göre daha hassas olduğunu dile getirir (İbn Kemmûne, 1971, s. 224). Bu konuda İbn Sînâ'nın da dokunma duyusunun hayvanî nefsin en önemli dış idrak kuvvesi olduğunu savunduğunu görüyoruz (İbn Sînâ, 2015, s. 90). İbn Sînâ'ya göre, bu duyu o kadar önemlidir ki hayvanî nefsin hayatta kalmasını sağlamaktadır. Zira diğer duyular yok olsa bile hayvanî nefis hayatta kalarak varlığını koruyabilir. Fakat dokunma kuvvesi yok olur veya işlevini yapamazsa hayvanî nefsin varlığı sona erer (İbn Sînâ, 2015, s. 90).

Tatma: Sühreverdî'ye göre tatma duyusu, dil organına bağlı sinirlerle tatları idrak eder (Sühreverdî, 2017c, s. 201). Tadın ortaya çıkması, ağıza alınan maddenin dildeki ıslaklığa temasıyla gerçekleşir (Sühreverdî, 2019, s. 299). Tatma duyusu aynı zamanda dokunma duyusudur. Ancak tatları algılamak dokunmaya ihtiyacı olsa bile dokunma kuvvesi ile eşit değildir. Zira dokunma kuvvesi bütün bedeni sardığı halde, bu kuvve yalnızca ağızın içinde görevini icra eder

(Sühreverdî, 2020, s. 260). Bu görevi de sahip olduğu rutubet vasıtasıyla yerine getirir, dokunduğu şeyi ıslatmadan idrak edemez (Aristoteles, 2019, s. II., 10, 422a8, 145).

Koklama: Bu duyu ile güzel veya çirkin kokular idrak edilir. Sühreverdî'ye göre bu kuvve, beynin ön tarafında meme şeklinde iki çıkıntıda yer alır. Koklama duyusu meydana gelen kokuyu, ortamda olan buhar ve hava vasıtasıyla idrak eder (Sühreverdî, 2017c, s. 201). Hava koklama yetisinde doğrudan etkilidir. Filozofa göre, “şayet hava bir anda buhardan çözülen şeylerden aniden etkilenmeseydi kokunun gelmesinden elde edilen şeye (kokuya) erişilmezdi” (Sühreverdî, 2019, s. 298)ve ortama hâkim olan koku çevreye ulaşamazdı (Sühreverdî, 2020, s. 260).

Dış idrak kuvveleri kapsamındaki idrak etme fiilinde, dokunma ve tatma gibi cisme dokunarak veya koklama, işitme, görme gibi cisme temas etmeden idrakin meydana geldiği görülmektedir. Bu bağlamda koklama duyusundaki idrak, cisim ile temasta bulunmadan hava vasıtasıyla meydana gelir. Bu fiilde, kokan şeyin uzaklığı ya da yakınlığı, kokunun net veya karışık olması açısından duyuyu etkiler (İbn Kemmûne, 1971, s. 228).

İşitme: Cisme herhangi bir temas olmadan hava aracılığıyla iç kulaktaki sinirlerle meydana gelen işitme, bir darbeden kaynaklı (vurma ve çarpma) olarak meydana gelen sesleri idrak eder. Sühreverdî, işitme duyusuyla oluşan idrak için davul örneğini verir. “Davulda gerilmiş deri gibi çukur sinirlerde yayılmış ciltte bu gerçekleşir ve tınlama ortaya çıkar, kuvve de bunu idrak eder” (Sühreverdî, 2017e, s. 28). Ancak yalnızca çarpma ile ses çıkmamaktadır. Düdük gibi nefesle çalınan aletlerden çıkan ses çarpma veya darbe ile ortaya çıkmaz. (Sühreverdî, 2020, s. 260).

Sühreverdî, Meşşâî bir üslupla yazdığı *Telvîhât* adlı eserinde seslerin yayılmasında havanın etkin olduğunu ve hava yoluyla seslerin yankılanıp iletildiğini savunurken *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinde bu tezinden vazgeçtiği görülmektedir. Filozofa göre, sesin meydana gelmesinin Meşşâî filozofların savunduğu gibi, seslerin çıktıktan sonra havaya karışarak havanın şeklini aldığı ve sonra iletildiği gibi bir düşünce doğru bir tespit değildir. Hava devamlı bir şekilde dalgalanıp estiği ve durağan olmadığı için ses dâhil hiçbir şekli bir arada tutup koruyamaz çünkü şekillerde karışıklık ve dağınıklık ortaya çıkar. Eğer ortaya çıkıp duyulan seslerin hava/rüzgâr aracılığıyla meydana geldiği savunulursa, işitme duyusunun çevresinde olan havanın sabit ve durağanlıktan uzak olması nedeniyle ya sesler karışık olarak idrak edilirdi ya da rüzgârın esmesi nedeniyle sesleri alıp götürmesi sayesinde duyma idraki ortaya çıkmazdı (Sühreverdî, 2012, s. 112). Sesin basit olduğuna inanan filozofa göre, “basit olan sesin akıldaki sureti duyuda idrak edilen sureti gibidir.” Bu bağlamda duyusal yollarla ortaya çıkan algıların basit bir yapıları mevcuttur. Parçalara bölünmezler ve apaçıkırlar. Onlarda mevcut olan bu apaçıklık sayesinde algılanan cüzler tanınır ve tanımlanır. Bundan dolayı, görme duyusundan mahrum birine ışık tanımlanamaz. Ses duyusundan yoksun birine de ses tanımlanamaz. Bu bağlamda insan, ses olayını ilgili duyu ile duymadan ve tecrübe etmeden sesin ne olduğunu idrak edemez. Diğer dört duyu sağlıklı olarak çalışsa olsa bile durum değişmez çünkü her bir duyu farklı çalışır. Var olan bir duyu ile diğer duyular tanımlanamaz (Sühreverdî, 2012, s. 113).

Sesin ortaya çıkma sebebi hususunda bir kısım tartışmaların olduğunu ifade eden Sühreverdî'ye göre, bu konudaki tartışmalar sesin hakikatinden farklı bir şekilde ele alınmalıdır. Bu tartışmalara sebep olan soruları gündeme getiren filozofa göre, “acaba onun sebebi sıkışma ve genişleme midir? Acaba hava ses için bir şart mıdır? Hava, seslerin boğazda oluşması şeklinde değilse bile bir başka biçimde ses için bir şart mıdır?” (Sühreverdî, 2012, s. 113). Sühreverdî bu soruların cevaplarını vermez ve konuyu muallakta bırakır. Filozofun bu tutumuyla sesin hava aracılığıyla duyulup duyulmadığı konusunda net bir tutum sergilemediği görülmektedir. Ancak sesin tanımına yönelik fikirleri konuyu az da olsa açıklığa kavuşturmuştur. Filozofa göre, “ses, ancak yine sesle tanımlanır, çünkü küçük basit duyusal algıların tanımı olmaz. Tanımlar, tanımlanmaya gerek duyulmayan bilgilere indirgenmeli ve onlarda son bulmalıdır.” Bunun aksi kısır döngüye sebep olur. Zira “tanımların indirgenebileceği en açık şey de duyusal algılardır.

Çünkü bütün bilgilerimiz duysal algılarımızdan çıkartılmıştır. Bu yüzden duysal algılarımız fitrîdir ve tanımları olmaz" (Sühreverdî, 2012, s. 112).

Görme: Sühreverdî, dış idrak güçleri sınıfındaki görme duyusunu diğerlerine nazaran daha ayrıntılı incelemiştir. Filozof, görme olayının nefsten kaynaklı bir fiil olduğunu belirtmekle beraber daha çok görmenin fiziksel olarak nasıl meydana geldiği üzerinde durmuştur (Sühreverdî, 2012, s. 195).

Filozofa göre, görme kuvvesi de zikredilen diğer duylarda olduğu gibi sınırlara bağlantılı olarak işlev görür (Sühreverdî, 2019, s. 298). Nesnelere renk, miktar ve şekilsel olarak algılayan bu yeti, (Sühreverdî, 1996b, s. 409) "optik sınırlarda düzenlenmiş, kornea vasıtasıyla göz merceğinde iz bırakan suretleri idrak eden bir kuvvedir." Hayvanî nefis kapsamında ele alınan bu yeti, nesnelere fiziksel görünüşü ile ilgili olan renk, miktar ve şekillerini idrak eder (Sühreverdî, 2019, s. 298).

Görme yetisi, ışığa maruz kalmış nesnelere bu duyunun açısında olması ve nesne ile duyuru arasında bir engelin olmaması ile gerçekleşir. Görme fiilinde ortamdaki ışığın görülen nesneye yansması şarttır. Bu anlamda görme olayı, duyurun görmesine vesile olan ışık ve görülenin maruz kaldığı ışık aracılığıyla olmaktadır. Filozof bu düşüncesini, göz kapağının açık veya kapalı olması örneğiyle temellendirir. O'na göre, göz kapağı kapalı olunca görme duyusundaki yeti, içeriği aydınlatamaz ve böylece görme gerçekleşmez. Göz kapağının da kapalı olması ve ışıkla bir temasının olmamasından dolayı görme duyusu tarafından görülmez. Bu durum ışığın kesilmesine ve kapağın görme duyusuna yakın olmasından kaynaklanmaktadır. Zira ışığın yokluğu, cisimlerin çok fazla yakınlığı veya aşırı uzaklığı cisimlerin görülmesini engeller (Sühreverdî, 2012, s. 141).

Filozof, görmenin, duyudan çıkan cisim benzeri bir ışığın nesneye temas etmesiyle olmadığını ifade etmektedir. Eğer bu ışığın cisim olabileceği düşünülürse, duyudan çıkan bu cismin tahrif olmadan uzak mesafelere ulaşması ve şeyleri görmesi imkân dâhilinde olamaz (Sühreverdî, 2012, s. 107). Eğer duyudan sadır olan ışın cisim olsaydı, renkli nesnelere etkisi cama etkisinden daha fazla olurdu. Maddesi toprak olan çömleğe etkisi cama olan etkisinden fazla olurdu. Nitekim topraktan yapılmış bir ürün olan çömlekteki gözenekler camdaki gözeneklerden fazla olduğu için çömlek, bu gözenekler sayesinde cisim olarak varsayılan ışını daha çok alabilme potansiyeline sahip olurdu. Görme olayında duyudan sadır olan ışınların cisim olduğu iddia edildiğinde çok uzakta olan gök cisimlerinin hepsi birlikte ve aynı anda görülemez, yakınlık veya uzaklıklarına göre, yakın olanlar daha önce, uzak olanlar daha sonra görülürlerdi. Sühreverdî'ye göre böyle düşünceler muhaldir. Zira ışınları cisim olarak tasavvur etmek yanlıştır ve görme olayı böyle gerçekleşmez (Sühreverdî, 2012, s. 109). Filozof görmenin, çok uzakta olan yıldızlara kadar ulaştığını ifade eder. Bu kadar uzak mesafeyi gören duyuru, cisim olursa havanın etkisiyle bozulur ve görme eylemini sağlıklı bir şekilde yapamaz. O'na göre cisimsel ışının, duyudan çıktıktan sonra bozulmadan tekrar göze dönmesi imkânsızdır (Sühreverdî, 2019, s. 298).

Sağlıklı bir göz açık olduğunda görüp görmemesinin iradî bir şey olmadığını da iddia eden Sühreverdî'ye göre, eğer bu durum iradî olursa cisimsel ışını duyuda tutabilir ve istendiğinde göz açık olsa bile görmeye engel olunabilir, cisme bakma halinde onu görmeme gücü kendisinde olurdu (Sühreverdî, 2019, s. 298). Ancak bu imkânsızdır. Sağlıklı duyurunun açık olması durumunda nesnelere görülmesi engellenemez (Sühreverdî, 2012, s. 109). Bu konuda İbn Sinâ'nın da aynı görüşü savunduğunu belirtmek gerekiyor (İbn Sinâ, 2013, s. 148).

Sühreverdî, isim vermeden bazı filozofların ışınları cisim olarak kabul ettiğini savunur. Ancak kendisinin bu düşüncüyü kabul etmediği görülmektedir. Filozofa göre, **1)** Işınlar cisim olsaydı, ışığın kapalı bir mekâna girmesinden sonra girdiği yol kapatılırsa ışığın kaybolmaması ve içerde kalması gerekir. Fakat durum böyle gelişmemektedir. Giriş kapatıldığında ışık yok olur ve ortam karanlık olur. **2)** Eğer ışınlar cisimden müteşekkilsen katı cisimler ışını daha fazla emdiği için ışını daha fazla kendilerinde tutar ve ışığın bu maddelerden yansması, su veya benzer latif ve

parlak şeylerden yansımından daha fazla olur. **3)** Güneşten yansıyan da ışıdır. Işıların cisim olması halinde, güneşin dünyayı ve evreni aydınlatmasıyla ışığın azalması, küçülmesi ve zamanla yok olması gerekirdi. **4)** Cisimler düz açılarla hareket ederler. Eğer ışın cisim olsaydı farklı yönlerden aydınlanma gerçekleşmezdi. Çünkü cisimler tabiatları gereği aynı zamanda farklı yönlerde hareket edemez. **5)** Işın yayan güneşin veya insan yapımı aydınlanma araçlarının çevreye yaydığı ışıkların cisim olması düşünüldüğünde katmanlar halinde yığılmış ışınlar meydana gelirdi (Sühreverdi, 2012, s. 107). Ayrıca ışık kaynaklarından çıkan ışığın, bu kaynaklardan bağlantıları kesildiğinde ışığın başka bir yere naklolması düşünülemez. Zira ışınlar cevher değil heyettirler (araz) mevcut konularından ve kaynaklarından irtibatları kesildiğinde yok olurlar (Sühreverdi, 2012, ss. 107-108).

Filozof, Meşşâîlerin görme olayını maddî olarak tasavvur ettiklerini; görülen nesnelere gözbebeğinin kaygan tabakasında meydana geldiğini savunduklarını zikrederek onlara katılmadığını belirtir. Dağ örneğini veren Sühreverdi'ye göre, şayet görme olayı yalnızca görme duyusunun etten oluşan sureti ile gerçekleşseydi görülen dağ, cisim olarak dağa kıyasla çok küçük olan gözbebeğine sığmaz ve o küçük gözde kendisinden çok daha büyük olan cisim hâsıl olmazdı. Sühreverdi bu filozofların, gözdeki jelatini andıran kaygan tabakanın ve dağın sonsuza kadar bölünebileceğini ve bunun sonucunda eşit duruma geleceklerini, böylece dağın, gözün bu tabakasıyla görülebileceğini savunduklarını dile getirir. Ancak tasavvur ettikleri gibi göz ve dağ sonsuza kadar bölünse de dağın büyüklüğü ile gözün küçüklüğündeki kütle farkı ortadan kalkmaz ve ikisi eşit olmaz. Şayet "Her ne kadar suret, görülen şeyden çok küçük ise de nefis suretin büyüklüğünden aslın büyüklüğünü çıkartır" gibi bir fikir ileri sürülse bile bu gerçeği yansıtmaz. Zira görülen cismin kütleli olarak boyutu bir çıkarım sonucunda ortaya çıkmaz, sadece tecrübe ile meydana gelir (Sühreverdi, 2012, s. 110). Aslında filozof, görme işleminin göz denilen duyu organında nasıl meydana geldiği konusunda güçlükler olduğunu farkındadır. Fakat dış idrak güçlerinden olan görme duyusunda meydana gelen görme olayının basite indirgenerek cisimsel olarak düşünülemeyeceğini, bu olayın manevî boyutta gerçekleştiğini ve bu işlemin nefste olup bittiğini ima etmektedir (Sühreverdi, 2012, s. 195). Çünkü filozofun nefis ve idrak hakkındaki genel düşüncelerine bakıldığında idrak fiilinin organlarla değil, tamamen nefisle alakalı olduğu görülmektedir. Görme yetisinde de durum böyle cereyan etmektedir ve filozofa göre, gerçekte gören et parçası olan göz değil, nefistir (Sühreverdi, 2012, s. 195).

Sühreverdi, görme konusunun önemli olduğunu ve bu eylemin idrakin güçlü bir ögesi olduğunu ancak tüm buna rağmen görmenin her zaman doğru bir sonuca ve doğru hüküm vermeye götüremeyeceğini ifade eder. Nitekim görünenler bazen aldatici olabilir. Görülen şeyler bazen spesifik olarak doğru olsa bile bunu genele yaymak yanlış sonuçlara götürebilir. Örnek olarak, hayvanların çoğu ateşe düştüğü zaman yanar ve genel olarak hayvanların bu yönü bilinmektedir. Filozofa göre bu hüküm yanlıştır ve tüm hayvanları kapsayacak şekilde genele yayılamaz. Çünkü bir hayvan türü olan semender ateşe düştüğü zaman yanmaz ve ateşten zarar görmeden kurtulabilir (Sühreverdi, 2017, s. 597; 1996, s. 344)

Sonuç olarak, hayvanî nefis kapsamında değerlendirilen ve beş adet olan dış idrak kuvveleri, dış dünya ile bağlantı sağlayan yetilerdir. Bu kuvveler vasıtasıyla toplanan veriler, iç âlemi aydınlatan batınî idrak yetilerine iletilmek suretiyle elde edilen ön veriler gibi tasavvur edilmiştir. Hiss-i müşterekte bir bütün olarak yorumlanmak için toplanan bu veriler sayesinde duyulurlara dair hayal, vehim, zâkire/hafıza, mütehayyile/müfekkire oluşur.

İç İdrak Güçleri

İnsanda, somut olarak şeylerin idrakine vesile olan beş dış duyunun yanında, şeyleri soyut olarak idrak etmesine imkân tanıyan iç duyu kuvveleri de mevcuttur. Bu iç kuvveler duygusal arka planda işlevseldirler. Örneğin "sevgi-nefret, faydalı-zararlı, iyi-kötü, güzel-çirkin, hoş-nahoş, kabul veya ret" gibi hissî olarak varılan yargılar bu kuvveler vasıtasıyla nefis tarafından idrak edilir. Meydana gelen olgu ve olaylar karşısında, nefsin bilinçli/şuurlu bir tavır sergilemesi de bu

kuvvelerle alakalıdır. Dış idrak kuvvelerinde olduğu gibi bu idrak kuvvelerinde de etkin olan nefstir. Nefsin onları harekete geçirmesiyle işlerlik kazanırlar (Fahrüddîn er-Râzî, 2019, s. 49). Soyut olan iç idrak kuvvelerinin her birinin görevi diğerinden farklıdır. Birbirleriyle ortak hareket etmeleri söz konusu olsa da işlevleri farklıdır. (Sühreverdî, 2017, s. 874; 1955, s. 610)

Dış duyular ile idrak edilen duyulurlar, bu duyuların kapsamından çıktıktan sonra nefste hâsıl olan bilgiler tahayyülî olarak iç âlemde farklı bir boyuta taşınır ve iç idrak güçleri yardımıyla devam eder (Yenen, 2007, s. 118). Ancak idrak, “tahayyülî boyutta devam etse bile dış kuvvelerle idrak edilen şeylerin yer, şekil, kemmiyet ve keyfiyetleri kendilerine araz olan şeylerden tamamen soyutlanmamakla birlikte varlıkları tam olarak somut bir halde de değildir” (Sühreverdî, 1996, s. 409). Filozofa göre, elde edilen bu veriler iç idrak kapsamında değerlendirilen “hiss-i müşterek”, “hayal”, “vehim”, “zâkire/hafıza” ve “mutehayyile/müfekkire” kuvvelerinde muhafaza edilirler.

Hiss-i Müşterek: Bu duyu, dış duyuların ilettiği verileri birleştirip bir araya getirir. İdrak edilen duyulurların özelliklerinin farklı duyularla idrak edilen formların tek bir nesne olarak algılanmasına olanak sağlar (Akarsu, 2015, s. 137). Nefs düşüncelerinde bu duyu; “ruhun özel duyuların verilerini ayırma ve birbirleriyle karşılaştırma gücüne bağlı bulunan hareket, sayı, şekil ve büyüklük türünden özel duyularla algılanamayan duyuluru veya duyusalları algılayabilen” yeti şeklinde tanımlanmıştır (Vural, 2003, s. 170). Sühreverdî'ye göre, tikel tasavvurların idrak edildiği kuvve olan hiss-i müşterek, beynin ön boşluğunda bulunur (Sühreverdî, 2019, s. 302; 2017c, s. 203)

Hiss-i müşterek, görme duyusunun yalnızca görebilmesi fakat kokuyu idrak edememesi gibi her kuvvenin sadece kendine özel şeyleri idrak edebilmesini sağlar ve her kuvve tarafından elde edilen verileri kendinde toplayıp anlamlandırır. Örneğin, “bu hazırda olan beyaz şey tatlıdır” gibi şeylerin farklı özellikleri bu kuvve ile idrak edilir. (Sühreverdî, 2017, s. 666) Bu kuvvenin mevcut olmaması durumunda, “hazır olan şu küçük şey, hazır olan şu tatlı şeydir diye hüküm verilemezdi.” Hiss-i müşterek, hazırda görme ile ilgili olan küçük renkli nesnenin, tatma duyusu ile ilgili olan tatlı şeyin aynı anda birlikte olduğuna dair hükme varır. “Aksi durumda görme duyusu tatlıyı idrak edemeyeceği gibi tatma duyusu da görmeyi idrak edemez. İkisini bir anda idrak eden hiss-i müşterek denilen duyudur” (Sühreverdî, 2019, s. 302). Bu bağlamda dış idrak kuvvelerinin her biri yalnızca şeylerin kendilerine yönelik olan tatma kuvvesi ile tatlı olmasını ya da görme duyusu ile beyaz olduğunu idrak edebilir. Fakat sonucun ortaya çıktığı hiss-i müşterek bu özelliklerin toplamını bir arada idrak edebilir (Sühreverdî, 2017, s. 666). Sühreverdî hiss-i müşterek kuvvesini bu özelliğinden dolayı içine nehirlerin aktığı bir havuz gibi tasavvur etmiştir (Sühreverdî, 2017a, s. 874).

Fârâbî'ye göre dış duyuların elde ettiği verileri kendisinde toplayan fakat iç duyular içinde değerlendirilen bu duyu diğer duyulara göre amir bir pozisyondadır (Fârâbî, 1990, s. 45). İbn Sînâ'ya göre, hiss-i müşterek “fantezi” olarak adlandırılmıştır (İbn Sînâ, 2019, s. 29). Ancak belirtmek gerekir Aristoteles'te fantezi “phantasia” yetisi hiss-i müşterek değil hayal gücü olarak tasavvur edilmiştir (Aristoteles, 2019, s. III., 3, 428a5, 181). Sühreverdî'de ise “fantezi” hem ortak duyunun deposu olan hayal olarak kurgulanmış, hem de hiss-i müşterek olarak tasavvur edilmiştir (Sühreverdî, 2017a, s. 874).

Hayal: Sühreverdî'nin iç idrak kapsamında değerlendirdiği diğer bir kuvvenin “hayal” kuvvesi olduğu görülmektedir. Hayal kuvvesi, “Arapça'da zannetmek ve benzetmek anlamlarına gelen hayelân kökünden gelen bir isimdir. Uyku veya uyanıklık halinde insana gerçekmiş gibi görünen sûrettir” diye tanımlanır. Ayrıca bu yeti, “Bir şeyin gerçeği zannedilen veya gerçeğine benzeyen/benzetilen görüntüsü anlamına gelir ve tahayyül, zan, teşebbüh kelimeleriyle aynı veya yakın anlamda kullanılır” (Durusoy, 1998, ss. 1-3). “Ortak duyunun, duyulurların biçimlerden algıladıklarını maddesinden kaybolduktan sonra koruyan yeti” (Vural, 2003, s. 158) olarak da tanımlandığı görülen hayal kuvvesi, “duyumla düşünme arasında bulunan bir idrak kuvvesidir.” (Vural, 2003, s. 158).

Hayal, dış idrak kuvveleriyle idrak edilen objeler hazırda olmasa bile nefste gerçekleşen bir yetidir. Fakat dış duyuların hayal kuvvesi gibi özgür olmadıkları söylenebilir. Zira onlar nesne hazırda olmadan idrak edemezler (İbn Rüşd, 2007, ss. 20, 93, 269). Fakat belirtmek gerekir ki dış idrak kuvveleri ile elde edilen veriler her zaman olmasa da çoğunlukla doğrudurlar. Fakat hayal ile ulaşılabilen veriler yanlış olabilmektedir (Aristoteles, 2019, s. III., 3, 428a5, 181).

Hayal, varlığını ve yetkinleşmesini hiss-i müşterekte toplanan verilerle gerçekleştirdiği için aralarında doğrudan bir bağlantı mevcuttur (İbn Rüşd, 2007, ss. 10, 95, 273; Cürçânî, 2015, s. 1106) Sühreverdî'ye göre hayal, hiss-i müşterekte toplanan anlamaları soyut olarak depolar ve korur (Sühreverdî, 2017b, s. 666). Bu kuvve, beynin ilk boşluğunun arkasında yer alır (Sühreverdî, 2017c, s. 203) ve kendisinde mevcut duyuların misâlleri bulunur. Misâller, duyuların kapsama alanından ve hiss-i müşterekten çıktıktan sonra bu yetide toplanır (Sühreverdî, 2019, s. 302). Hayal, hiss-i müşterek ile aynı şey olmamakla birlikte onunla ilişkilidir ve bu duyunun deposudur (Sühreverdî, 1955, s. 610). Hayal kuvvesinde kabul ve korumanın mevcut olduğunu savunan filozof, “ancak bir şeyin başka bir şeyi kabul etmesinin şartının, kabul edenin kabul ettiğini korumasına bağlı olmadığını” iddia eder. “Kabul” ve “koruma” işlemlerinin farklı olduğu şeklindeki tezine bir açıklama getiren filozofa göre, “Tabiatında ıslaklık olan suyun, kolay işlenebilecek bir şey olduğunu, ancak kuruluk özelliği olmadığı için işlendiği alanda devamlılığının olamayacağını, fakat koruma olmadığı halde kabul etme olayının meydana geldiğini” ileri sürer (Sühreverdî, 2019, s. 302).

Filozofa göre, imgelerin yansımasıyla meydana gelen hayal kuvvesi aynalardaki görüntülere benzetilebilir. Aynaya yansıyanlar görüldüğü gibi tahayyül de edilebilir. Fakat aynada görülenler soyut misâller ve yansımalarıdır fakat bir mahale yerleşik değillerdir (Şehrezûrî, 2021, s. 425). Zira aynadaki görüntüler yansımayla görülürler, gerçekte yansıyan nesnelere aynanın içinde yerleşik değillerdir ve arazdırlar (Yenen, 2007, s. 120). Bunun gibi hayal edilen suretler de aynada yansıyan suretler gibi arazdırlar. Yansıyan görüntülerin aynanın içinde olmadığı gibi hayaldeki suretler de bir mahalde olmadığı için aslında onlarda orada arazdırlar (Şîrâzî, 1959, s. 450). Ancak aynadan yansıyan görüntüler aynada yerleşik olmasalar da yok da sayılamazlar zira aynada yansıma ile de olsa görülen cisimlerin misâlleri mevcuttur. “Hayal ya da rüya yoluyla görülen suretler saf yokluk olmadıkları gibi beyin, kalp vb. gibi vücut azalarının herhangi bir yerinde de değillerdir, aynadaki gibi görüntüleri arazdır” (Şehrezûrî, 2021, s. 424).

Hayalin cisimlerin suretini kendinde saklaması, şeyler göz önünden kaybolursa bile devam eder. Misal olarak görme duyusu, görüntüyü nesneden soyutlayabilir. Ancak nesnenin sureti ile kendi arasında görmekten kaynaklı bir ilişkiye muhtaçtır. Bu ilişki kaybolduğunda sûret de kaybolur. Fakat burada hayal devreye girerek formu soyutlar ve formun ait olduğu nesne yok olsa bile onu idrak eder (Sühreverdî, 2019, s. 318).

Vehim: Bu idrak gücü; “kuruntu, zan, evham, tahmin; içe doğan şey anlamında kullanılmakta olup bilgi değeri açısından iki önermeden tercihe uzak ve iki kanaatin daha zayıf olanı, gelecekle ilgili zan, tahmin ve hayal” anlamına gelir (Durusoy, 2012b, ss. 615-616). Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*'da “vehim yetisiyle mütehayyile yetisi bir ve aynı yeti olup bu yetiler anlamlar üzerinde işlemde bulunur, onları ayırıştırır ve birleştirir” şeklinde bir tanımlama yapmıştır. Bununla birlikte mütehayyile ve vehme hayali kuvvesini de ekler ve bu kuvvelerin aslında tek kuvve olduğunu fakat her birinin ayrı isimlerle adlandırılmış olduğunu ifade eder (Sühreverdî, 2012, ss. 192-193). Filozofa göre bu kuvve, beynin orta alanındaki boşlukta yer alır, (Sühreverdî, 1955, s. 611) düşünme eyleminin olmadığı hayvanî nefste hüküm verir ve tikel anlamlar ile tasdikleri idrak eder (Sühreverdî, 2017b, s. 666).

Filozofa göre vehim kuvvesi, bazen duyumsanamayan konularda ve akıl tarafından ulaşılan çıkarımlarda akıl ile çekişme içinde olabilir. Dolayısıyla kuruntu durumunda düşünceyi etkiler ve duyumsanamayanlar hakkında akıl ile muhalefet halindedir. Vehimden kaynaklı vesvese türü hükümlere uyanlar, duyulur olmayan şeyler hakikatte mevcut olmasa bile kabul veya ret edebilirler.

Bu tür insanlar bir nesnenin zahirine bakarak o nesnenin içinden ziyade yalnızca dışını hissederler (Sühreverdî, 2017a, s. 874).

Vehmin cisimli bir kuvve olmasından dolayı akıl ile idrak edilen şeyleri bilmez. Örneğin, gece ölü ile aynı ortamda olan birine aklı güven vermesine rağmen vehim bu kimseyi vesvese vererek korkutur” (Cihan, 2003, s. 147). Zira yukarıda zikredildiği gibi bu kuvve duyulur olmayan konularda akla muhalefet eder (Sühreverdî, 2017e, s. 30). Sühreverdî, vehim gücünün daha iyi anlaşılması için kedinin aç olmamasına rağmen bir fare gördüğünde ona iştihak duymasını ve gördüğünde beslenme isteğinin oluşmasını, bir farenin kediyi görmesiyle kendisinde ortaya çıkan öldürülme korkusu sebebiyle kediden kaçması gerektiğini algılamasını örnek gösterir (Sühreverdî, 1955, s. 611).

Vehim, şeyleri cüzlere bölerek idrak eder. Örneğin tüm insanların tek tek bir sandalyede oturabilmesi mümkün olabilir, fakat hepsinin aynı anda sandalyede oturması imkânsızdır. Vehim kuvvesi, sonsuz derecede şeyleri aynı anda ve bir arada idrak edemez. Ancak şeyleri cüzlere ayırarak sonsuz olarak idrak edebilir. Zira nesnelere bu kuvvede çoğalma veya azalma sonsuzdur. Ancak bu çoğalma veya azalma cüzler halinde parça parça meydana gelir, (Sühreverdî, 2020, s. 162) maddî olarak idrak ettiği için cüzlere bölünmeyen şeyleri kabul etmez (Sühreverdî, 2020, s. 170).

Zâkire/Hafıza: Sözlükte, “Geçmişte yaşananların gerçek somut varlıkları olmadığı halde tasarımları, imgeleri ve görüntüleri yoluyla şimdiye çağırarak düşünmeyi sağlayan zihinsel işlev; deneyimleri, duyuları, izlenim ve algıları yeniden canlandırmak üzere saklayarak tutma” (Vural, 2003, s. 150) anlamına gelen nefsin bir etkinliği anlamında kullanılmaktadır (Plotinos, 2008, s. 99). Sühreverdî'ye göre bu yeti, beynin son boşluğunda yer almaktadır (Sühreverdî, 2017c, s. 204). Vehmin etkisi altındaki şeyleri korur. Tikel bir kuvve olan zâkire/hafızanın vehim ile olan nispeti, hayalin hiss-i müşterek ile ilişkisi gibidir. Bu kuvve, hiss-i müşterek ve hayalden müteşekkil bir depo gibidir (Sühreverdî, 2019, s. 302). Vehimde ve mütehayyilede meydana gelen olayları ayrıntılı ve birbiriyle bağlantılı olarak kaydeder (Sühreverdî, 1955, s. 611). Vehim gücünün idrak ettiği anlamları saklayıp muhafaza eder. Aynı zamanda bu kuvveye “...belleme (hafıza) ve gerektiği zaman tekrar iade ettiği için (mütezekkire) gücü denmektedir” (Durusoy, 2012a, s. 164). Koruma ve hatırlama işini icra ettiğinden bu kuvveye “zâkire/hafıza” diye iki isim verilmiştir (Cihan, 2003, s. 147).

Sühreverdî'ye göre hatırlama dört aşamada gerçekleşir: **1)** Şeylerle ilk karşılaşıldığında meydana gelen idrak, **2)** İdrak edilenlerin bilgilerinin korunması, **3)** Daha önceki anıları anımsamak ve dikkate almak, **4)** Hatırlananın daha önceki zamanda idrak edilen olduğuna yönelik hükümde bulunmak (Dînanî, 2022, s. 408).

Sühreverdî, Meşşâilerin unutulmaların hafızada korunduğunu, hiss-i müştereke depo görevini üstlenen hayal kuvvesinin hayalî olarak formları saklama yoluyla korunduğunu savunduklarını vurgular (Sühreverdî, 2012, s. 192). Filozofa göre olay bu kadar basite indirgenemez. Zira suretlerin korunduğu hayal kuvvesi natik nefsin emrinde olan bir kuvvedir. Her şeyin natik nefsin emri altında olduğu beden kalesinde, depo görevini de üstlenen hayalin, nefsin emriyle unutulmuş şeyler de dâhil olmak üzere istenen şeyleri hazır etmesi iktiza eder. Ayrıca nefsin sahip olduğu güçten dolayı bir kuvvesi olan hafızada veya hayalde var olan gizli aşikâr her şeyi bilmesi zorunludur (Şehrezûrî, 2021, s. 419). Eğer Meşşâilerin iddia ettiği gibi unutulmuş zikredilen kuvvelerde korunuyor olsaydı ihtiyaç duyulduğunda nefis, aranılanı kolayca bulurdu. Ayrıca unutulmaların nefsin hükmü altında bulunan beden bir kuvvesinde saklanması Sühreverdî'ye göre mümkün değildir. Zira kaybolanı arayan nefstir ve o, kaybolanı/unutulmanı aradığında bulma gücüne sahiptir. Sühreverdî, hatırlama olayını feleklerle ilişkilendirerek unutulmuş şeylerin felekler âleminde korunduğunu savunur. Fakat bu düşüncesine rağmen hatırlama gücü olan hafızanın etkisini tamamen arka plana atmayarak hatırlama kuvvesinin, unutulmuş şeyleri felekler âleminde geri getirme yetisinin olduğunu ifade eder (Sühreverdî, 2012, s. 192; Şehrezûrî, 2021,

ss. 422-423). Sühreverdî, unutulmaların hatırlanmasına anının sebep olduğunu iddia ederek unutulmaların orada muhafaza edildiğini savunur. Filozofa göre “Anı Âlemi”, insan nefsinin fevkinde feleklerin nefslerinin yetkisi altında (Misal Âlemi) bir yerdir. O’na göre bu âlem feleklerin nefsleri tarafından korunur ve felekler, nefslerinin hüküm sürdüğü bir âlemde saklanan hiçbir şeyi unutmaz (Sühreverdî, 2012, s. 192; Şehrezûrî, 2021, ss. 192, 418).

Mutehayyile/Müfekkire: Bu kuvve, “duyulur suretlerden hâsıl olan tikel manaları bir araya getirme ve ayrıştırma işini yapan yeti diye tabir edilmiştir” (Türker, 2006, ss. 529-531). Mutehayyile gücü ile hayal müşterek hareket eder. Hayal, duyulurlara tâbi olanlar hakkında hüküm verme özelliğine sahip iken, mütehayyile yalnız başına bu özellikten mahrumdur (Sühreverdî, 2012, s. 196). Filozofa göre bu kuvveye, aklın etkin olması halinde “müfekkire” vehmin devreye girmesiyle “mutehayyile” adı verilmiştir (Sühreverdî, 2017c, s. 204). Bu kuvvede fiil ve idrak mevcuttur. Bu idrak gücü, beynin orta çatlağındaki kıvrımlı bölgenin üstünde yer alır, duyulurları toplama ve ayrıştırıp bölüştürme özelliğine sahiptir (Sühreverdî, 2019, s. 305; 2017, s. 30)

Müfekkire gücü cüzleri kıyasla düzenlerken, mütehayyile bütünlük arz eden cisimsel şeylere tam ulaşamaz. Nefs, tümel bir bilgiyi elde etmek için tikellerden hareket etmek zorundadır. Nefs, tikellerden bağımsız olarak doğrudan tümel bir bilgiye ulaşmak istediğinde müfekkireyi yerinde kullanamaz ve elde etmek istediği bilgiyi hayalden alamaz. Bu konuda mütehayyilenin varlığı da nefse bir fayda sağlamaz. Sühreverdî, bu tasavvurunun çıkmaza doğru gittiğinin farkındadır. Bu karmaşadan çıkmak için tefekkür yetisini devreye sokan filozof, nefsin bu konudaki idrakinde tefekkürün etkisinin olduğunu vurgulayarak konuyu kendince açıklığa kavuşturmaya çalıştığı görülmektedir (Sühreverdî, 2017d, s. 85).

Mutehayyile kuvvesinde zihin misâllerle hüküm verir. Aklın etkin olduğu müfekkire de ise ilimler ve sanatlar ortaya çıkar (Sühreverdî, 1955, s. 611). Mutehayyile kuvvesinde zıtlıklara veya benzerliklere intikal söz konusudur (Sühreverdî, 2017b, s. 666). Farklı organlardan oluşmuş bir hayvanı varsayıp düşünen bu kuvvedir (Sühreverdî, 2017e, s. 30). Uykuda ve uyanırken sürekli hareket edebilme özelliği mevcuttur. “Kıyasla elde edilen orta terim de bu kuvvenin kullanımıyla elde edilir.” Bu güç, idrak edilenleri ve mizaçla ilgili arazları yansıtır (Sühreverdî, 2019, s. 305).

Sonuç

Sühreverdî’nin idrak tasavvurunda insan, mevcut âlem hakkındaki bilgileri idrak güçleri vasıtasıyla elde etmektedir. Hayvanî nefis kapsamında incelenen dış idrak güçleri, dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme yetilerinden meydana gelir. Bu süreçte insanda mevcut olan beş dışı duyu ile fiziksel dünyadaki şeylerin özellikleri bilinmeye çalışılırken elde edilen veriler iç duyular ile yorumlanmaktadır. İdrak fiili kapsamında, tümel kavramlar ve akledilen şeylerin varlıkları ontolojinin, tümel kavramlar ve akledilirlerin nasıl idrak edildikleri ve manaların somut gerçeklik ile uyumlarının nasıl meydana geldiği epistemolojinin konusu olmuştur.

İç idrak kuvvelerinin duygusal arka planda işlevsel oldukları görülmektedir. Mevcut dünyada meydana gelen olgu ve olaylar karşısında, nefsin bilinçli/şuurlu bir tavır sergilemesi de bu kuvvelerle alakalıdır. Nefs, dış idrak kuvvelerinde olduğu gibi iç idrak kuvvelerinde de etkindir. Bu kuvveler nefsin onları harekete geçirmesiyle işlevsellik kazanırlar. Soyut olan iç idrak güçlerinin her birinin görevi diğerinden farklıdır, ortak hareket etmeleri söz konusu olsa da işlevleri birbirinin aynısı değildir. Dış idrak güçleri ile idrak edilen duyulurlar, duyuların kapsamından çıktıktan sonra nefste ortaya çıkan bilgiler tahayyülî boyuta taşınır ve iç idrak güçleri yardımıyla devam eder. Ancak idrak, tahayyülî boyutta devam etse bile dış kuvvelerle idrak edilen şeylerin yer, şekil, nitelik ve nicelikleri tam olarak somut bir halde değildir. Nefs tarafından iç kuvveler vasıtasıyla soyutlanmaktadır. Genel olarak Sühreverdî’nin idrak düşüncesinde nefsten bağımsız bir idrakin mümkün olmadığı görülmektedir. Nefsin yönettiği insan bedeninde, yaşamın devamını sağlayan iç ve dış idrak güçlerinin kapsamında olan düşünme, korkma, sevmeye, kaygılanma, hayal kurma, arzu ve hareket gibi duyumsamaların tümü nefsin etkisiyle meydana gelmektedir.

Sühreverdî'nin idrak tasavvurunda, nefsin beden üzerinde hâkimiyetinin olduğu öne çıkmaktadır. Nefsin yönetici gücünün idrak konusunda daha da belirginleştiği görülmektedir. Zira idrak kuvvelerinin her birinin nefsin birer aleti gibi işlevlerini yürüttüğü filozofun temel tezlerinden birisidir. Düşüncelerini sezgisel yöntemle ele alan filozofun görüşlerinde idrak fiilinde sezgisel yöntemle birlikte burhanî yöntemin de gerekli olduğu gibi bir düşünce mevcut olsa da sezgisel yöneme öncelik verildiği söylenebilir.

Kaynakça

- Abdulaziz, V. (2023). *Sühreverdî'de nefis ve idrak* (1. bs). Kitabe Yayınları.
- Ahmet Kamil, C., & Cüneyt, K. (Ed.). (2018). *Sühreverdî ve işrakîlik, İslam felsefesi tarih ve problemleri (içinde)* (6. bs). İsam.
- Akarsu, B. (2015). Ortak duyu. *Felsefe terimleri sözlüğü* (Yok). İnkılap Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles. (2019). *Ruh üzerine* (Ö. Aygün & Y. G. Sev, Çev.; 2. bs). Pinhan Yayınları.
- Baran, S. (2020). İbn Sînâ'da idrâk mertebeleri ve ikinci felsefî ma'kuller. *Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 6(1), 291-312.
- Cihan, A. K. (2003). *Sühreverdî'nin felsefesinde insan ve âlemdeki yeri* (1. bs). Laçın Yayınları.
- Cürcânî, S. Ş. (2015). *Şerhul mevâkıf* (Ö. Türker, Çev.; 1. bs, C. 2). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Dînanî, Ğ. H. İ. (2022). *İşrâkîliğe giriş* (T. Uluç, Çev.; 1. bs). Ketebe Yayınları.
- Durusoy, A. (1998). Hayal. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 17, ss. 1-3). TDV Yayınları.
- Durusoy, A. (2012a). *İbn Sinâ felsefesinde insan ve âlemdeki yeri* (3. bs). İfav Yayınları.
- Durusoy, A. (2012b). Vehim. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 42, ss. 615-616). TDV Yayınları.
- Fahrüddîn er-Râzî. (2019). *Kitâbu'n-nefis ve'r-rûh ve şerhu kuvvâhumâ* (H. Aydeniz, Çev.; 1. bs). Elis Yayınları.
- Fârâbî. (1990). *El-Medînetü'l-fazıla* (A. Arslan, Çev.; 1. bs). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Hökelekli, H. (1994). Duyu. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 10, ss. 8-12). TDV Yayınları.
- Hökelekli, H. (2000). İdrâk. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 21, ss. 477-478). TDV Yayınları.
- İbn Kemmûne. (1971). *Şerhu't-telvihat el-levhiyetü ve'l arşiyye* (2. bs, C. 2). Merkezi'l-Behus ve Dirasati li't-Turasi'l-Meğtut.
- İbn Rüşd. (2007). *Kitâbu'n-nefis & Psikoloji şerhi* (M. Macit, Ed.; A. Arkan, Çev.; Baskı No Yok). Lîtera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2013). *En-necât* (K. Şenel, Çev.; 1. bs). Kabalacı Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2015). *En-nefis* (5. bs). Müesseseyi Bostan-ı Kitap.
- İbn Sînâ. (2019). *Ahvâlu'n-nefis* (İ. Hanoğlu, Çev.; 1. bs). Elis Yayınları.
- Kalın, İ. (2015). *Varlık ve idrak Molla Sadrâ'nın bilgi tasavvuru* (N. Koltaş, Çev.; 1. bs). Klasik Yayınları.
- Kutluer, İ. (2013). Zihin. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 44, ss. 405-407). TDV Yayınları.
- Plingî, M., & Nejad, Z. M. (1397). İdrak'ı hayali be müsabehe-i rabite-i dusuye-i meyani nefis ve âlem-i heyali ez didi Suhreverdî. *Cavidan'ı-hred*, 34, 39-56.
- Plotinos. (2008). *Enneadlar* (H. Özden, Çev.; 1. bs). Ruh ve Madde Yayınları.
- Sadatizadeh, S., Shahroudi, S. M. H., & Niksirat, A. (2017). The role of soul (nafs) in Suhrawardi's system of light. *Intl. J. Humanities*, 24, 79-91.
- Sühreverdî. (1955). Elvâhu'l imâdiyye. M. Akil (Ed.), *Mevsuatu Musannefatı's-Sühreverdî (içinde)* (1. bs). Daru'r-Revafid.

- Sühreverdî. (1996a). Bostanu'1 kulûb. *Mecmuayi Musennefatu'l Şeyh-i İşrâk (içinde)* (2. bs, C. 3). Muessese-i Mutalâat ve Tahkikat'ı Frengi.
- Sühreverdî. (1996b). Yezdan şınağt. H. Corbin, S. H. Nasr, & N. Habibî (Ed.), *Mecmuayi Musennefatu'l Şeyh-i İşrâk (içinde)* (2. bs, C. 3). Muessese-i Mutalâat ve Tahkikat'ı Frengi.
- Sühreverdî. (2006). *El-Meşari ve'l-mutarahat* (S. Tahirî, Çev.). Meclisi Şurayi-i İslamî.
- Sühreverdî. (2012). *Hikmetü'l-işrâk* (T. Uluç, Çev.; 2. bs). İz Yayıncılık Yayınları.
- Sühreverdî. (2017a). Heyakilu'n-nur. *Mevsuatu Musannefatu's-Sühreverdî (içinde)* (1. bs). Daru'r-Revafid.
- Sühreverdî. (2017b). Kelimetu't-tasavvuf. *Mevsuatu Musannefatu's-Sühreverdî (içinde)* (1. bs). Daru'r-Revafid.
- Sühreverdî. (2017c). Kitabu'l-lemehât. H. Corbin, S. H. Nasr, & N. Habibî (Ed.), *Mecmuayi Musennefatu'l Şeyh-i İşrâk (içinde)* (2. bs, C. 4). Muessese-i Mutalâat ve Tahkikat'ı Frengi.
- Sühreverdî. (2017d). Kitabu't-telvihat el-levhiyetû ve'l arşıyye. M. Akîl (Ed.), *Mevsuatu Musannefatu's-Sühreverdî (içinde)* (1. bs). Daru'r-Revafid.
- Sühreverdî. (2017e). Pertevnâme. H. Corbin, S. H. Nasr, & N. Habibî (Ed.), *Mecmuayi Musennefatu'l Şeyh-i İşrâk (içinde)* (2. bs, C. 3). Muessese-i Mutalâat ve Tahkikat'ı Frengi.
- Sühreverdî. (2020). *Kitâbü'l-mukâvemât* (A. K. Cihan & S. Yalın, Çev.; 1. bs). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Sühreverdî, Ş. (2019). *Kitâbü't-telvihât* (A. K. Cihan & S. Yalın, Çev.; 1. bs). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Şehrezûrî, Ş. (2021). *Hikmetü'l-işrak şerhi* (T. Uluç, Çev.; 1. bs). Ketebe Yayınları.
- Şîrâzî, K. (1959). *Şerhu'l-hikmetu'l-işrâk-ı Sühreverdî* (1. bs). İntişarati Müessese-i Mutalâatı İslamî.
- Taşdelen, V. (2015). Zihin durumları: hafıza ve idrâk. *Türk Dili Dergisi*, 767, 115-120.
- Timuçin, A. (2004). Ruh. *Felsefe sözlüğü* (5. bs). Bulut Yayınları.
- Türker, Ö. (2006). Nefis. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 32, ss. 529-531). TDV Yayınları.
- Türker, Ö. (2020). *İslam düşünce gelenekleri* (1. bs). Ketebe Yayınları.
- Uludağ, S. (2006). Nefis. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 32, ss. 526-529). TDV Yayınları.
- Vural, M. (2003a). Hayal. *İslam felsefesi sözlüğü* (1. bs). Elis Yayınları.
- Vural, M. (2003b). Hiss-i müşterek. *İslam felsefesi sözlüğü* (1. bs). Elis Yayınları.
- Vural, M. (2003c). Nefs. *İslam felsefesi sözlüğü* (1. bs). Elis Yayınları.
- Yenen, H. (2007). *Sühreverdî felsefesinde epistemoloji* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, S. (2021). *Molla Sadra felsefesinde idrak problemi* [Doktora Tezi]. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.