

# İSLÂM FELSEFESİ

TARİH ve PROBLEMLER

*editör*

M. Cüneyt Kaya



**Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları**

Yayın No. 621

İSAM Yayınları 152

İlmî Araştırmalar Dizisi 63

© Her hakkı mahfuzdur.

**İSLÂM FELSEFESİ -Tarih ve Problemler-**  
*editör*

**M. Cüneyt Kaya**



TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

tarafından yayına hazırlanmıştır.

İcadiye-Bağlarbaşı Cad. 40 Üsküdar/İstanbul

Tel. 0216. 474 0850

www.isam.org.tr yayin@isam.org.tr

Bu kitap

İSAM Yönetim Kurulunun 21.10.2011 tarih

ve 2011/19 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Basım: Ekim 2013

Altıncı Basım: Eylül 2018

ISBN 978-975-389-862-1

**Basım, Yayın ve Dağıtım**

TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.

Serhat Mah. Alınteri Bulvarı 1256. Sokak No. 11

Yenimahalle/Ankara

Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32

bilgi@diyanetvakfiyayin.com.tr

Sertifika No. 15402



YAYINEVİ

KITABEVİ

BASINEVİ

İslâm felsefesi -tarih ve problemler- / M. Cüneyt Kaya (ed.). – 6. bs. – Ankara :

Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.

879 s. ; hrt. ; 24 cm. – (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ; 621. İSAM Yayınları ;

152 . İlmî Araştırmalar Dizisi ; 63)

Dizin ve kaynakça var.

ISBN 978-975-389-862-1

# 12

## SÜHREVERDÎ VE İŞRÂKÎLİK

### A. Kamil Cihan

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Sühreverdî, çeşitli disiplinlerin sentezinin yapıldığı bir dönemde yaşamış ve felsefi bir ekolün kurucusu olmuş bir düşünürdür. Ömrünü, hakikat araştırmasıyla geçirmiş ve bu uğurda birçok sıkıntıya katlanmıştır. Dinî ilimlerle başlayan entelektüel ilgisi bir müddet sonra felsefi ilimlere kaymış, bu alanda gördüğü eksikleri kişisel deneyimlerini de hesaba katarak kendi düşüncesini oluşturma yoluna girmiştir. Durmak bilmeyen entelektüel yapısı erken bir dönemde durdurulmuş; hakikat arayışının bir yıldızı olarak tarihteki yerini almıştır.

Daha sonraki dönemde Sühreverdî'nin ortaya koyduğu İşrâkî felsefenin, İslâmî ilimler içinde tasavvufa benzetildiğine rastlanmakta ve bu durum şu şekilde açıklanmaktadır: İnsan nefsinin elde edebileceği en büyük mutluluk ve en yüksek mertebe, yetkin sıfatları ve noksandan münezzehe oluşuyla birlikte Yaratıcı'nın bilinmesidir. Bu bilgiye giden iki yol vardır: İlki nazar ve istidlâl ehlinin, diğeri de riyâzet ve mücâhede ehlinin yoludur. İlk yola girenler, bir peygamberin dinine iltizam etmiş kimseler ise onlar kelâmcılardır; etmemişlerse Meşşâîler'dir. İkinci yola girenler de riyâzetlerinde şer'â muvâfık iseler onlar müteşerri' sûfilerdir; muvâfık değillerse onlar da İşrâkî filozoflardır. İlk yola girenlerin hedefi nazarî gücü olgunlaştırmak iken ikincilerin hedefi ameli gücü

olgunlaştırmaktır. Amelî olgunluk derecelerinin ilki, nebevî kuralları ve ilâhî yasaları uygulamak suretiyle zâhiri eğitmek; ikincisi bâtını kötû huylardan ve melekelerden arındırmak; üçüncüsü şüphelerden ârî olan kutsî sûretlerle nefsi bezemek; dördüncüsü Allah'ın cemal ve celâlini mülâhaza etmektir.<sup>1</sup> Anlaşılacağı üzere dinî düşünce tarzı ile felsefî düşünce tarzı arasında metodolojik açıdan bir karşılaştırma yapılmakta ve felsefî ilimlerin dinî ilimlerle olan irtibatına dikkat çekilmektedir. Bu karşılaştırmanın daha çok dinî düşünce mensuplarından geldiği de dikkat çekmektedir.

### Hayatı ve Eserleri

Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî (549-587/1155-1191), bugün İran sınırlarında yer alan Zencan şehrinin yakınlarındaki Sühreverd beldesinde doğmuştur. Öğrenimini, zamanının ünlü üstatlarından tamamlamış; derunî hayatındaki açılımları sebebiyle "Ebû'l-Fütûh", ilimdeki parlak mevkiinden dolayı "Şehâbeddin", doğduğu yere nispetle "Sühreverdî", İsrâkî öğretinin üstadı olduğu için "Şeyhu'l-İsrâk" ve öldürüldüğü için "el-Maktûl" adlarıyla anılmıştır. Maktûl lakabı, çağdaşı olan sûfî Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî'den (ö. 632/1234) onu ayırt etmek için de kullanılmakta fakat sevenlerince "eş-Şehîd" diye anılmaktadır.

Sühreverdî'nin üstatları arasında öncelikle babasını belirtmek gerekir. Şeyh Mu'înüddin Habeş olarak anılan babası muhtemelen onun ilk hocasıdır.<sup>4</sup> Diğer taraftan, Fahreddin er-Râzî'nin de (ö. 606/1210) hocası olan Merâğa'daki Mecdüddin el-Cîlî (ö. 584/1188) ile İsfahan'daki Zahîruddin Ahmed el-Fârisî'nin (ö. 598/1202) adları üstatları arasında kaydedilir.<sup>5</sup> Bu dönemlerinde Sühreverdî, Meşşâî felsefeye ve onun *bahs*<sup>6</sup> yöntemine büyük bir

.....  
1 Şirvânî, *el-Fevâidü'l-hakâniyye*, vr. 91<sup>a-b</sup>.

4 İyâd Sülemî, neşrettiği *et-Tenkîhât* adlı eserin yazma nüshasının sayfalarından fotoğraflar da yayımlamıştır. Oradaki kayıta telif sahibinin künyesi Yahyâ b. eş-Şeyh Mu'înüddin Habeş es-Sühreverdî şeklinde geçmektedir; bk. Sühreverdî, *et-Tenkîhât*, s. 33 (Sülemî'nin mukaddimesi).

5 Uluç, "Sühreverdî: Hayatı ve Eserleri", s. 17-18.

6 Sühreverdî, yöntemlerden söz ederken "bahs" ve "teellüh" terimlerini çok sık kullanmaktadır. Şehrezürî, bahs yöntemini, burhan yolu olarak görmekte ve bahse dayalı felsefeyi, bilinmeyene ulaşmak için özel bir tertip ile terimler

önem verir ve bu düşünceyle ilgili bazı eserler de yazar. Nitekim kendisi, *Hikmetü'l-işrâk*'ta bu hususu "Bu satırların sahibi, Meşşâîler'in yöntemine çok düşkün idi, onlara büyük bir eğilimi vardı ve bu hususta çok ısrarcı idi, Rabbinin burhânını görmüş olmayıydı"<sup>7</sup> diyerek belirtir. Aynı eserin bir başka yerinde ise bu durumu; "Bu kitaptan önce ve yazımı esnasındaki engellerin olduğu sıralarda, sizler için, Meşşâîler'in yöntemine göre kitaplar yazdım ve oralarda onların kurallarını özetledim. Birçok kural içeren *et-Telvihâtü'l-levhiyye ve'l-arşiyye* adlı özet kitap onlardan biridir. Hacminin küçüklüğüne rağmen kuralları onda özetledim. *el-Lemehât* ise ondan daha aşağı mertebededir. Bu ikisinden başka eserler de tasnif ettim. Gençlik yıllarında yazdıklarım bunlardandır"<sup>8</sup> şeklinde kaydeder. Bu ifadeler, Sühreverdî'nin "bir zamanlar" Meşşâî felsefeye hayli önem verdiğini göstermektedir. Ayrıca şu da önemlidir ki Sühreverdî, Meşşâî felsefeyi ve yöntemini felsefî kariyerinin ilerleyen yıllarında reddetmiş de değildir. Zira düşüncelerinin anlaşılması için Meşşâîliğin temel yöntemi olarak gösterdiği bahsin iyi bilinmesi gerektiğini, bizzat kendisi söylemektedir. "Bahsî ilimlerde usta olmayan *Hikmetü'l-işrâk*'ı anlamaya yol bulamaz. Bu kitabı (*el-Meşâri*'i), ondan (*Hikmetü'l-işrâk*'tan) önce ve *et-Telvihât*'ı tahkik ettikten sonra okumak gerekir."<sup>9</sup> Yine o, *Hikmetü'l-işrâk*'ta, "Bu kitabımız, bahs ve teellüh tâlipleri içindir. Teellühle uğraşmamış bahşçinin (*bâhis*) veya teellühü talep etmeyen kimsenin bu eserden alacağı bir pay yoktur... Sadece *bahs* isteyenin, Meşşâîler'in yöntemine sarılması gerekir. Çünkü o, bu iş için güzel ve sağlam bir yoldur"<sup>10</sup> demektedir. Sühreverdî'ye ait bu ifadeler, Meşşâî felsefe ve yönteminin, kendi felsefî yolunun anlaşılması için gerekli olduğunu açık bir şekilde gözler önüne sermektedir.

••••••••

ve kıyasların kullanıldığı felsefî bir metot olarak tasvir etmektedir. Ona göre teellüh ise soyutlanma, keşif ve uzlette riyâzet yoludur. Yani, bedenî şeylerden yüz çevirme ve mânevî varlıklarla irtibata geçme halidir. Uzletin hakikati ise duyulur şeyleri bırakma ve hayalin/vehmin düşüncelerini bertaraf etmektir. Yoksa insanlardan uzak bir yerde hayalin ve vehmin etkin olduğu hal, uzlet değildir; bk. Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, s. 17.

7 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 156.

8 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 10.

9 Sühreverdî, *el-Meşâri*, s. 194.

10 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 12-13.

Sühreverdî, tahsil sürecinin ardından<sup>11</sup> Şirvan ve Azerbaycan illerinde bulunur. *Hikmetü'l-işrâk*'ta Derbend ve Miyanec şehirlerinde yaşadığını iddia ettiği mânevî tecrübeleri anlatır.<sup>12</sup> Daha sonra dönemin İbn Sînâ felsefesi uzmanlarından görülen, felsefe ve mantık alanına dair eserleri olan Fahreddin el-Mardîni ile (ö. 594/1198) Mardin'de tanışır, birçok defa onunla bir araya gelir, görüş alışverişinde bulunur ve onun iltifatına mazhar olur.<sup>13</sup> Sühreverdî, Anadolu'nun diğer bölgelerine de ziyaretlerde bulunur. Anadolu'da bulunduğu sıralarda onun, yöneticileriyle iyi ilişkiler kurduğu anlaşılmaktadır. Meselâ, Diyarbakır Emiri Karaarslan b. Dâvûd b. Artuk için *el-Elvâhu'l-imâdiyye* adlı eserini telif eder. Nâsiruddin Berkyaruk Şah, Niksar emîri iken ona öğrenci olur. Sühreverdî, onun için *Pertev-Nâme* adlı eserini yazar. Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan (1155-1192) ve saray çevresi de Sühreverdî'yi bir müddet Konya'da misafir eder.<sup>14</sup>

Sühreverdî, Konya'dan sonra Diyarbakır, Mardin, Şam ve Halep'te bulunur. Halep'teki Halvetiyye Medresesi müderrisi İftihârüddin'in derslerine katılır ve onunla yakın bir ilişki kurar. Yapılan münazaralarda büyük bir başarı gösteren Sühreverdî'nin namı yayılır, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin oğlu olan Halep Emîri Melik Zâhir'in dikkatini çeker, huzurunda yapılan münazaralardan sonra da onun yakın dostlarından biri olur. Sühreverdî'nin "Açık sözlü tutumu, her türlü dinleyici önünde bâtinî doktrinleri açıklamada gösterdiği tedbirsizlik, tartışmalarda bütün karşıtlarını alt etmesini sağlayan keskin zekâsı, hem bahsî felsefeye hem de tasavvufa olan hakimiyeti... özellikle ulemâ arasında pek çok düşmanlar edinmesine yol açar."<sup>15</sup> Anlaşıldığı kadarıyla bu durum, ulemâdan bazı kimselerin kıskançlık duygularını kamçılayıp, onun aleyhinde bulunmalarına sebep olur. Hatta bu kimseler, Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye mektuplar yazarak Sühreverdî'nin her hâlükârda öldürülmesini talep eder. Daha sonra Halep fakihleri

•••••

11 Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 56.

12 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 231. Yorumcusu Şîrâzî, Derbend'in Şirvan, Miyanec'in de Azerbaycan illerinden olduğunu kaydeder; bk. Kutbuddin eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, s. 512.

13 İbn Ebî Usaybî'a, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 638-641.

14 Yörükân, *Şihâbeddin Sühreverdî*, s. 18-19.

15 Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 57.

bir mazbata düzenleyerek Sühreverdî'nin katline karar verir. Melik Zâhir hükmü uygulamayınca Selâhaddin'e tekrar haber gönderilir ve Selâhaddin hükmün icrasını kesin bir dille oğlundan talep eder. Melik Zâhir tereddüt gösterse de 587/1191 senesinde hüküm icra edilir. Hükmün gerekçesi kesin olarak bilinmemekle birlikte, Sühreverdî'nin Melik Zâhir üzerindeki siyasî ve felsefî tesiri, Hz. Muhammed'den sonra da Allah'ın peygamber göndermeye gücünün yettiğini iddia etmesi, eski filozofların inançlarını aşırı derecede müdafaa etmesi, Selâhaddin'in III. Haçlı Seferi'nin çıkma ihtimali karşısında siyasî birliği temin etme ihtiyacı veya oğlunu bu tür öğretilerden koruma kaygısının buna sebep olduğu düşünülebilir. Son dönemlerde yapılan araştırmalara göre, Sühreverdî'nin öldürülmesine siyasî emellerinin sebep olduğu kanaati ağırlık kazanmaktadır.<sup>16</sup> Sühreverdî'nin ölüm şekline ilişkin farklı rivayetler de bulunmaktadır. Kimisi yemeden-içmeden menolunarak ölüncüye kadar hapiste tutulduğunu, kimi kılıçla infaz edildiğini, kimi boğulmuş olduğunu, kimi kaleden atılıp yakıldığını nakletmektedir.<sup>17</sup>

Sühreverdî'nin kısa ömrüne kıyasla oldukça zengin bir telif hayatının olduğu söylenebilir. Biyo-bibliyografik kaynaklardan doksan dört eseri olduğu anlaşılan Sühreverdî'nin bu eserlerinin yarısı yayımlanmış, bir kısmı çeşitli dillere çevrilmiştir. Yetmiş adet eseri bugün elimizde mevcut olup yirmi dört eseri hâlâ kayıptır.<sup>18</sup>

Sühreverdî'nin aynı dönemde farklı üslup ve tavırlara sahip eserler yazmış olması, eserleri arasındaki ilişkinin mahiyetini, araştırmacıları açısından sorunlu hale getirmektedir. Zira bu durum onun felsefî problemler karşısında hangi görüşte olduğunu tespit etmekte güçlükler çıkarmaktadır. Bu güçlüğü aşmak üzere Sühreverdî uzmanları onun eserlerini çeşitli şekillerde tasnif etmişlerdir. Louis Massignon (ö. 1962), Sühreverdî'nin düşünce hayatını dikkate alarak şu tasnifi önermektedir:

a) Gençlik yıllarında yazılan eserler: *el-Elvâhu'l-imâdiyye*, *Heyâkilü'n-nûr* gibi.

•••••

16 Kutluer, "Sühreverdî", s. 38; Walbridge, "Sühreverdî ve İshrâkîlik", 239.

17 Yörükân, *Şihâbuddin Sühreverdî*, s. 38.

18 Cihan, "Şihâbeddin Sühreverdî'nin Eserleri", s. 220; Çatak, "Şihâbeddin Ebu Hafs Ömer B. Muhammed Es-Sühreverdî", s. 75-79.

b) Meşşâî felsefeyi benimsediği dönemde yazdığı eserler: *et-Telvîhât*, *el-Lemehât*, *el-Mukâvemât*, *el-Meşâri'* gibi.

c) Eflâtuncu-İbn Sînâcî dönemde yazdığı eserler: *Hikmetü'l-İsrâk*, *Kelimetü't-tasavvuf*, *Risâle fî i'tikâdi'l-hükemâ'* gibi.

Sühreverdî'nin son dönem eserleri içinde gösterilen *Hikmetü'l-İsrâk*'ın *Meşâri'*den önce yazılmış olması gibi, birtakım zaaflar içeren bu tasnifi benimsemeyen Henry Corbin (ö. 1978), Sühreverdî'nin eserlerini aynı gaye ile ve her biri, diğerlerine açık veya kapalı olarak atıfta bulunacak şekilde yazdığını düşünmektedir. Bu anlayışına bağlı olarak o, Sühreverdî'nin eserlerini şöyle sınıflamaktadır:

a) İsrâkî öğretiyile ilgili büyük boy kitaplar: *Hikmetü'l-İsrâk*, *el-Meşâri'*, *et-Telvîhât* gibi.

b) İsrâkî öğretiyile ilgili küçük boy kitaplar: *el-Elvâhu'l-imâdiyye*, *el-Lemehât*, *Heyâkilü'n-nûr* gibi.

c) Sembolik üslûpla yazılan risâleler: *Kıssatü'l-gurbeti'l-garbiyye*, *Safir-i Sîmurg* gibi.

d) İçe doğuşlar ve dualardan ibaret olan risâleler.

Seyyid Hüseyin Nasr, Corbin'in bu sınıflamasını biraz daha genişleterek Sühreverdî'nin çeviri ve şerhlerini de buna ilâve eder. İbn Sînâ'nın *Risâletü't-tayr*'ını Farsça'ya çevirisi ve Farsça *İşârât* şerhi gibi.<sup>19</sup>

Ebû Reyân, Sühreverdî'nin öğretime dönük bir hedef güttüğünü düşünerek eserlerini *et-Telvîhât*, *el-Mukâvemât*, *el-Meşâri'* ve *Hikmetü'l-İsrâk* şeklinde sıralarken<sup>20</sup> Emîl Ma'lûf, Sühreverdî'nin hayatını dikkate alarak onun Meşşâîlik'ten sonra İsrâkîliğe geçmiş bir filozof olmadığını ileri sürer. Ona göre Sühreverdî, gençliğinden beri tasavvufî ve felsefî eğilimi birlikte sürdürmüş biridir. Eserini yazarken kimi zaman sûfî eğilimi, kimi zaman felsefî eğilimi, kimi zaman da *Hikmetü'l-İsrâk*'ta olduğu gibi her iki eğilimi birden ortaya koymuştur. Öteki eserleri, *Hikmetü'l-İsrâk*'ta ortaya konan düşüncelerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaya matuftur.<sup>21</sup>

.....  
19 Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 58-59.

20 Ebû Reyân, *Usûlü'l-felsefeti'l-İsrâkiyye*, s. 67.

21 Ma'lûf, "Tasnifü müellefâtihî", s. 18-19.



John Walbridge ise Sühreverdî'nin eserlerini dörde ayırarak a) Gençlik dönemi eserleri, b) Tasavvufî eserleri, (mecazî eserler), c) Meşşâîler'in ilkelerini onların metotlarına göre açıklayan eserler ve d) İshrâk felsefesi şeklinde sıralar.<sup>22</sup>

Sühreverdî'nin eserleri incelendiğinde onların birbirleriyle irtibatlı olduğu hemen dikkat çekmektedir. Nitekim Sühreverdî, eserlerini tekrar gözden geçirmiş, birbirleriyle olan irtibatına işaret etmiş, diğer eserlerinin *Hikmetü'l-ışrâk*'ta ortaya konan düşüncelerin anlaşılmasında yardımcı olarak görmüş gibidir.<sup>23</sup> *el-Meşâri*'deki şu ifadeler de bunu teyit eder mahiyettedir: "Bu kitabı, *Hikmetü'l-ışrâk*'tan önce ve *et-Telvîhât*'ı tahkik ettikten sonra okumak gerekir."<sup>24</sup>

### İshrâkî Düşüncenin Kaynakları

Sühreverdî'nin güçlü bir etki bırakan düşüncesi, birçok kaynaktan beslenerek oluşmuş görünmektedir. Bir yandan Antik Mısır ve Yunan'dan kendi dönemine kadar teşekkül eden felsefî gelenek, diğer yandan kadim Fars kültürünün çeşitli biçimleri, yine içinde doğup hazır bulduğu İslâm kültürü Sühreverdî'nin önemli kaynakları arasında yer alır. Gerçekten de Sühreverdî Zerdüş, Buda, Hz. Muhammed, Hermes, Empedokles, Eflâtun, Zünnûn-ı Mısrî, Sehl et-Tüsterî gibi isimlerden söz ederken hem kaynaklarını hem de kendi düşüncesine olan güvenini ortaya koymaktadır. Gazzâlî'nin düşünce dünyasını tanıdığı anlaşılma<sup>25</sup> birlikte işrâk felsefesi açısından ona hiçbir atıfta bulunmaması dikkat çekicidir. Sühreverdî kaynaklarına

.....  
22 Walbridge, "Sühreverdî ve İshrâkîlik", s. 224.

23 Bununla birlikte eserlerinde, meselâ cismin hakikati konusunda kimi çelişkilerin bulunduğu da iddia edilmektedir; bk. Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 101-105.

24 Sühreverdî, *el-Meşâri*', s. 194.

25 Gazzâlî'nin *Mışkâtü'l-envâr* adlı eserinin, nur metafiziği için bir hazırlık niteliğinde olması, onu Sühreverdî'nin kaynakları arasında görmeyi bazı araştırmacılar açısından mümkün kılmıştır. Fakat nur metafiziğinin işlendiği yerlerde veya buna ilişkin başka yerlerde Gazzâlî'ye ilişkin bir atfına rastlanmaz. Sühreverdî'nin Gazzâlî'yi yakından tanıdığı bir eserinden hareketle söyleyebiliriz. Onun usûl-i fıkha dair yazdığı *et-Tenkîhât* adlı eseri, büyük ölçüde Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sından istifade edilerek hazırlanmıştır; bk. Sühreverdî, *et-Tenkîhât* (neşreden in mukaddimesi), s. 23.

dair atıflarında bir kısmının sadece adlarını belirtir, bir kısmından da metin olarak iktibasta bulunur. Söz gelişi felsefî eserlere, Kur'an âyetlerine metin olarak atıfta bulunmakla birlikte Fars kültürüne ilişkin atıflarında buna rastlanmaz. Onun Fars kültürünün dinî, felsefî-siyasî önemli isimlerini, terimlerini kullanmasını ve düşüncelerine atıfta bulunmasını, eski Fars hikmetinin ihyâsı<sup>26</sup> olarak değerlendirmek isteyenler olmuşsa da amacının bu olmadığı söylenebilir. Zira, bu değerlendirme kabul edildiğinde Fars kültürüne kıyasla daha fazla atıfta bulunduğu Yunanlı bilgeleri bu tabloda nereye koyduğunu açıklamak gerçekten zor olacaktır. Diğer yandan, Sühreverdî'nin müslüman ârif ve sûfilerin yaşantılarına dair atıfları da Fars ve Yunan kültürüne atıflarından aşağıda kalacak seviyede değildir. Esasında onun nazarında İsrâkî hikmet, doğuda Câmesf, Ferşâvüşter, Büzürgmîhr gibi bilgiler veya bilge krallar tarafından, batıda ise Hermes, Agathedemon, Empedokles, Pisagor ve Eflâtun gibi birçok bilge tarafından bilinen bir gerçeklik<sup>27</sup> olup, bu hikmetin ifadesi işaret ve sembollerle olmuştur. Bu sebeple de bu işaret ve semboller zâhiren yanlış anlaşılmaya müsait bir hale gelmiştir. Esasında bu hikmet, ehline intikal ederken Aristoteles gibi bazı öğrenciler, bunu ifşa etmiş, kimileri bu işi genişletmiş<sup>28</sup> ve hikmetin mecrasının farklı konulara kaymasına yol açmıştır. Sühreverdî'ye göre felsefenin Emevîler zamanında müslümanlara geçtiği sırada da bazı hatalar olmuştur. Sağlam fikirleri ve derunî zevkleri olmadığı halde, isimleri filozoflara benzeyen kişilerin eserleri nakledilmiş, hiçbir felsefî değeri olmadığı halde bu eserdeki fikirlere değer verilmiştir.<sup>29</sup> Dolayısıyla, bu nakillerden hareketle bilgiler arasında ihtilâf olduğu sonucunu çıkarmak doğru olmayacaktır. Zira Sühreverdî eski ve yeni bilgiler arasında hakikatte ihtilâf olmadığını düşünür. Onlar arasında görülen ihtilâf zâhire ilişkindir. Yani kullandıkları terimlerden, konuyu açıklığa kavuşturma şeklinden veya bir fikri eleştirmede izledikleri tavırlardan ileri gelir. Onlar tevhid konusunda hemfikir olup, hepsi de akıl, nefis ve cisim âlemini kabul ettikleri gibi temel meselelerde de aralarında

•••••

26 Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 202 vd.

27 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 11.

28 Sühreverdî, *et-Telvîhât*, s. 284.

29 Sühreverdî, *el-Meşâri'*, s. 206.

anlaşmazlık yoktur.<sup>30</sup> Nitekim İshrâkî felsefenin Sühreverdî'den sonrasındaki en önemli ismi olan Şehrezûrî, onun bu düşüncesini şu şekilde tasvir etmektedir:

Sühreverdî bozulan konuları islah etme, zamanın üstünü örttüğü şeyleri izhar etme, özet geçilenleri tafsil etme, işaret ve remizle gösterilen konuları şerhetme, kapalı ve müşkil olanları açma, ölen ve toprak altında kalan hususları diriltme, eski bilgelere karşı olumsuz tavırları giderme ve savunma işini üstlenmiştir.<sup>31</sup>

### İshrâkî Metodoloji

Sühreverdî, tuttukları yol ve yönetime bağlı olarak bilgeleri derecelere ayırır. Bu aynı zamanda onların metodlarının değerlendirmesini içerir. Sühreverdî bu dereceleri ayrıntılı olarak ele alırken kendi konumunu da ima eder. Ona göre bilgiler *teellüh* veya *bahste*ki durumuna göre derecelenir. Teellüh ve bahste derinleşmiş ilâhî bilge en üst derecede yer alır. Manevî önderlik<sup>32</sup> de onun hakkıdır. Onun ardından teellühte derin, bahste orta veya zayıf olan bilge gelir; onu teellühte derin fakat bahsten nasibi olmayan bilge izler. Bunu bahste derin teellühte orta veya zayıf olan bilge takip etmektedir. Bilgeleri, sırasıyla teellüh ve bahs öğrencisi, sadece teellüh öğrencisi, son basamakta da bahs öğrencisi izlemektedir. Fakat dünyada mutlaka teellüh konusunda derin bir bilge bulunur ve Sühreverdî bunun “kutup” diye adlandırılan kişi olduğunu kaydeder.<sup>33</sup> Sühreverdî, teellüh sahibi bilgelyi açıklarken bir örnek verir. Böyle bir bilge için beden gömlek mesabesinde olup, onu bazan giyer bazan da çıkarır; o dilediği vakit nur âlemine yükselir ve dilediği sûret içinde zâhir olur.<sup>34</sup> Sühreverdî için bir insan, bedeninden

••••••••

30 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, s. 11.

31 Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, s. 6.

32 Bu ifadeyi ve idam gerekçelerinden birini dikkate alarak siyasî otoritenin de bu bilgeye ait olduğu iddiası da bu konudaki görüşlerden birisidir. Sühreverdî'nin siyasî hükümlerlik davası güttüğünü dönemin ünlü düşünürlerinden Seyfeddin el-Âmidî'den nakledilen bazı sözler de desteklemektedir; bk. Yörükân, *Şihâbeddin Sühreverdî*, s. 28.

33 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, s. 12.

34 Sühreverdî, *el-Meşâri'*, s. 503.

soyutlanıp, nurlar âlemine yükselme melekesi elde etmemişse bilge sayılmaz. Müslüman sūfîler ve bedenlerinden tecerrüt edenler hikmet ehlinin yolunu tuttukları için, nurun kaynağına vâsıl olmuş, teellüh sahibi bilgenin erişmiş olduğu bilgilere nâil olmuşlardır. Bunu onlara kolaylaştıran yol ve yöntem devamlı zikir, hareket ve duyu algılarını terk, zâviyede oturma, bu âleme çekecek bütün düşüncelerden arınma, sürekli ibadet, gece namazına/ibadetine devam etme ve oruçtur. Bu yolda, geceleri Kur'an okumak, nur âlemine münasip fikirleri düşünmek, hoş nağmeleri ve zeki bir vâizin sohbetini dinlemek de fayda veren şeylerdendir.<sup>35</sup> Şehrezûrî'nin izahına göre, teellüh veya bir başka deyişle zevk ve mistik tecrübe, düşünme olmaksızın, kıyasa bağlı bir delil tanzim etmeden veya tanım ve tasvire dayalı bir tarifte bulunmadan mânaları ve soyut varlıkları bilfiil görmektir (*mu'âyene*). Bu durum, nefsin bedenden sıyrılarak, ilâhî inâyetle birlikte bedensiz bir halde kendi varlığının ve fevkinde olan diğer soyut varlıkları müşahede etmesini mümkün kılan peş peşe gelen ilahi nurlar sayesinde gerçekleşir.<sup>36</sup> Bahs yolu ise bir konunun mahiyetini bulmada tanıtım (*resm*) veya tanım (*hadd*) oluşturmak yahut bir tasdiğe ulaşmak için kıyasa dayalı fikir yürütmek, önermeler arasında mantıksal bağlantılar kurmak suretiyle sonuca ulaşma yoludur ki bu yolun en güvenilir izahını Sühreverdî'ye göre Meşşâîler ortaya koymuştur.

Sühreverdî *bahs* ve *teellüh* yöntemlerinin birlikte bulunması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre teellüh yoluna giren kimse bahs gücünü elde etmemişse eksiktir. Aynı şekilde bir kişi bahs sahibi olup da melekûtta bir şey müşahede etmezse o da bir eksikliklidir.<sup>37</sup> Bu itibarla bahs sahibinin, İsrâk'ın bazı ilkelerini bizzat görebilmesi<sup>38</sup> ve eski bilgelerin ulaşmış olduğu bilgilere ulaşabilmesi için öğretim yoluyla elde edeceği konular tükenince riyâzete başlaması gerekir.<sup>39</sup> Öğretime dayalı bilgilerin tahsili, bilge olmak için gereklidir ama yeterli değildir. Bu kişinin bilgilerden

.....

35 Sühreverdî, *et-Telvhât*, s. 113.

36 Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, s. 4-5.

37 Sühreverdî, *el-Meşârî'*, s. 361.

38 Sühreverdî, *el-Meşârî'*, s. 194.

39 Sühreverdî, *et-Telvhât*, s. 112.

olması için ittisâl, tecerrüt ve şühûdî ilim de gereklidir.<sup>40</sup> Gerçek anlamda bilge olmak “nurlar ilmi”nde yetkin olmaya bağlıdır. Sühreverdî nazarında Meşşâiler arasında böyle biri yoktur, zira onlar sadece bahste derinleşmişlerdir.<sup>41</sup> Fakat sûfiler teellühte derinleştiği için nurlar ilminden nasiplerini almışlardır. Nitekim Sühreverdî bu kanaatini, rüyasında kendisiyle sohbet ettiğini ileri sürdüğü Aristoteles’in sözleriyle de desteklemektedir.<sup>42</sup>

Sühreverdî’nin, metodolojiye ilişkin bu değerlendirmesi, kelâmî yöntem ve düşüncenin onun sisteminde bir yere sahip olmadığını gösterdiği gibi riyâzet, keşif ve müşahede vb. mistik ve tasavvufî yöntemlerin Meşşâî felsefe karşısındaki üstünlüğünü de ortaya koyar. Sühreverdî’ye göre, Meşşâî felsefeyi tasavvufî ve diğer mistik yöntemlerle tamamlayan İşrâkî felsefe, bütün diğer metodolojilerin üstündedir ve Sühreverdî, Eflâtun ile birlikte kendisini bu metodun en yetkin temsilcisi olarak görmektedir.

### İşrâkî Felsefenin İnşası

Meşşâî yöntemin yetersizliğini ve birçok müşahede yaşadığını iddia eden Sühreverdî çeşitli yerlere yolculuklar yaptığını, birçok kişi ile tanıştığını söyleyerek zamanındaki çoğu kimsenin nur âleminden habersiz olduğunu ifade etmektedir.<sup>43</sup> Oysa geçmişte Hermes ve Eflâtun gibi büyük bilgeler (*hukemâ*), Hz. Peygamber ve bedenlerinden sıyrılan kimi insanlar birçok müşahedeye sahip olmuştur.<sup>44</sup> Sühreverdî, sınırlı sayıda gözlem ve müşâhedeye bağlı olarak astronomi gibi gerçek bir ilmin<sup>45</sup> kuruluşunu örnek göstererek, kendisi de dahil olmak üzere tarih boyunca pek çok kimsenin yaşadığı mistik tecrübe ve müşahedelere bağlı olarak

•••••

40 Sühreverdî, *et-Telvihât*, s. 121.

41 Sühreverdî, *el-Meşârî*’, s. 505.

42 Sühreverdî, *et-Telvihât*, s. 74.

43 Sühreverdî, *el-Meşârî*’, s. 505.

44 Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 255.

45 Şehrezürî, bilgiyi “hakiki” ve “örfî” şeklinde ikiye ayırır. Objesinin değişmesi imkânsız olduğu için bilgisi de değişmeyen bilgiye “hakiki bilgi”, der; akıllar, nefisler ve unsurların tümellerine ilişkin bilgi gibi. “Örfî bilgi” ise objesinin değişmesiyle bilgisi değişen bilgidir, nahiv ve lugat bilgisi gibi; bk. Şehrezürî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, s. 4.

“gerçek bir ilim” ortaya konulabileceği düşüncesinde olup böyle bir ilme “nurlar ilmi” (*ilmü’l-envâr*) adını verir. Bir ilim olması sebebiyle nurlar ilminin de kendine has konusu, ilke ve kavramları ile problem alanları bulunmaktadır. Bir ilmin gerektirdiği düşünme ve çıkarım tekniklerine bağlı olarak nurlar ilminin konuları açıklanabilir. Fakat bu konuların izahında başvurulan teknikler, her zaman “hakiki ilmin” problemlerini ispat edecek veya açıklığa kavuşturacak güçte olmayabilir. Bu, müşahedelerin hatalı olduğuna değil, henüz onları ortaya koyacak kavram ve çıkarım biçimlerinin bulunmadığına hamledilmelidir. Sühreverdî müşâhedeleriyle ulaştığı sonuçları Meşşâî felsefenin yöntemleriyle, fakat kendi kavramlarıyla açıklamayı dener. Bu sebeple, Sühreverdî’nin İsrâk düşüncesini anlamamanın en kestirme yolu, müşahedelerine bağlı olarak oluşturduğu “nurlar ilmi”ni merkeze almaktır. Bu ilimde nur; varlığın, bilginin ve değerinin kısaca her şeyin odağında yer almaktadır.

### Nurlar İlmi

Sühreverdî nazarında her şey nura bağlı olarak anlaşılabilir ve bu sebeple öncelikle nuru açıklamak gerekmektedir. Sühreverdî apaçık (*zâhir*) olan bir şeyin tarife ihtiyaç duymayacağını belirtir. Ona göre varlıkta nurdan daha apaçık bir şey bulunmadığı için nurun tarifi olmaz. Fakat bu, nurun hiçbir niteliği olmadığı anlamına da gelmez. Onun kendine özgü bir hakikati vardır ve bu hakikate sahip olan her varlık nurdur. O halde hakikati nurluk olan; bir de hakikati nurluk olmayan varlıktan söz etmek gerekir. Bu noktada Sühreverdî, hakikatlerine göre, varlıkların (*şey*) taksimine değinir. Ona göre bir varlığın hakikati ya nurdur veya değildir. Bir varlık,

1. Şayet nur ise ya kendine veya başkasına nur olur. Bir başkasına nur olan, ona iliştiği ve onu aydınlattığı için *ânız nur* adını alır. Kendine nur olan ise başkasına muhtaç olmadığı ve kendisi kendisine açık olduğu için *soyut nur* ve saf nur adını alır.

2. Kendi hakikatinde nur olmayan bir varlık bazan bir mahalle muhtaç olmadan var olur ve bu sebeple ona cevher denir. Fakat cevher olması kendini aydınlatmaya yetmediğinden ona “karanlık cevher” (*el-cevherü’l-gâsık*) denmesi daha yerindedir ve bu, cisimden başka bir şey değildir. Hakikati nur olmayan bir şey bazan başkasına ilişik olur

ki ona da “karanlık (*zulmânî*) heyet” denir<sup>46</sup> ve bu, Meşşâî felsefedeki arazlara denk gelmektedir. Kısacası, var olan şeyler soyut nur, ârız nur, cisim ve zulmânî heyetten ibarettir. Meşşâîler’in “beş cevher” teorisi burada soyut nur ve cisim olmak üzere ikiye inmiş; araz teorisi de heyete dönüşmüştür. Sühreverdî’ye göre esasen Meşşâîler’in iddia ettiği gibi arazların sayısı da dokuz değildir. Arazları hareket (etki ve edilgi), izâfet (zaman, mekân, konum, sahiplik), nicelik ve nitelik olmak üzere dört kategoride toplamak mümkündür.<sup>47</sup>

Sühreverdî soyut nurun varlığına geçmeden önce cismi inceler. Ona göre cisim işaretlerle gösterilen varlıktır. Karanlıkta olan şey işaret edilmediğinden, işaretlerle göstermek için onun aydınlanmış/nurlu olması şarttır. Şart ortadan kalkınca o, karanlıkta kalması için başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Bu itibarla, “karanlık” denilen şey nurun yokluğundan ibarettir. Sühreverdî’nin bundan çıkardığı sonuç şudur: Hakikati nur olmayan varlık zulmette, yani karanlıktadır ve karanlıktan kurtulmak için nura muhtaçtır. Güneş gibi nuru dâimî olan cisimlerin izahını ise şöyle yapar. Onlardaki bu nur, ârız bir nurdur, bir başka ifadeyle güneşin ışığı zatî değil ârızîdir. Bu nur duyusal da olsa, her hâlükârda cismin nura olan ihtiyacını ortadan kaldırmamaktadır. Fakat bu duyusal nur da kendi özünde yeterli değildir. Şayet yeterli olsaydı güneşin cismine muhtaç olmaz, onunla kâim olmazdı. Ârızî nurun varlığı cisimden de kaynaklanmamaktadır. Zira böyle olsaydı her cisim güneş gibi nurlu ve aydınlık olurdu. Bir başka açıdan, cisim kendinden daha değerli olanı (ârızî nuru) icat edemez. Şu halde cisimlere nurlarını veren şey kendi karanlık özleri ve heyetleri olamaz. Diğer taraftan, cisimleri birbirinden farklı kılan şekil vb. özellikler de cismin kendinden kaynaklanmaz. Şayet öyle olsaydı bütün cisimler aynı şekilde olurdu. Bu da Sühreverdî’ye göre cismin var olmasında kendi özünün yeterli olmadığına bir delilidir. Cismin bir başka cisimi icat ettiği de ileri sürülemez; çünkü cisim olmak bakımından hepsi eşittir; içlerinden birisi için öncelik varsayılsa bile kısır döngü ortaya çıkar. Bütün bu çıkarımlar da Sühreverdî açısından göstermektedir ki cisim ve cisimle ilgili her şey, soyut nura muhtaçtır.<sup>48</sup>

••••••••••

46 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 106-107.

47 Sühreverdî, *et-Telvîhât*, s. 11-16.

48 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 107-110.

*Soyut Nur*

Sühreverdî'ye göre kendini bilen bir öz (*zat*), cisim olamaz. Zira özünü bilmede bir şey kendisine mani olmadığından özü kendisine açık demektir. Soyut nurun özü de kendine açıktır. Sühreverdî, özün öze açıklığını, İbn Sînâ'yı hatırlatacak şekilde, özün idrakiyle açıklar. Buna göre nur olan öz kendisini, kendisinin bir misali veya sûretiyle bilmez; bilakis doğrudan doğruya kendisini bilir. Çünkü bir şeyin misali/sûreti kendisiyle aynı değildir. Şayet öz, bir misalle bilinmiş olsaydı bu durumda misal öze uygun düşmediğinde öz bilinmemiş olacaktı. Diğer yandan, eğer bu misal, öze uygun düşüyorsa bu durumda öz bilinmeden misalin bilinmesi imkânsız olacaktı. Sonuç itibariyle böyle bir varlık, özünü/kendini özüne/kendine zait/eklenmiş bir vasıfla veya araçla bilmez. Öz bilinç, yani bir şeyin kendi varlığını bilmesi doğrudan ve aracısız olarak gerçekleşir. Öz bilinç dâimî olup, içeriğinde özden başka bir şey yer almaz. Bu bilinçte kendisinden habersiz olunan her şey, öze dahil olmadığı gibi onu kavrayan da olamaz. Meselâ insan özünü düşündüğünde iç organlarından habersizdir. Öz bilinç ise dâimîdir. Dâimî bilinen, habersiz olunan şeyin kendisi olamaz. Şu halde özün idraki özden başkasıyla olmaz. Daha açık bir ifadeyle insan kendini organları vasıtasıyla değil, bilakis doğrudan bilir. Soyut nurun en temel özelliği, özünü aracısız bilmesidir. Buna göre soyut nur "idrak eden/bilen" demektir. Bu, öze ilâve bir şey değil aksine özün ta kendisidir. Özün, kendine kendisiyle apaçık olmasının anlamı da budur. Başka şeyleri bilmek de buna, yani idrak eden zata tâbidir. Sühreverdî'nin bu açıklamayla geldiği nokta, soyut nurun kendi hakikatinde hem apaçık bir şey olduğu hem de zatiyla başkalarını açığa çıkaran (*müzhir*) olduğudur. Onun böyle apaçık olması hakikatinden dolayıdır. Onun nur oluşuyla apaçıklığı aynı şeydir. Sadece maddeden soyutlanmış olmak kendini idrak etmede yeterli değildir. Bu yüzden Sühreverdî, Meşşâîler'in, bir varlığın kendini idrak etmesini maddeden soyut olmasına bağlamalarını eleştirir. Ona göre maddeden soyut olmak kendini idrak etmede tek başına yeterli olsaydı Meşşâîler'in var olduğunu iddia ettikleri ilk madde de kendini idrak ederdi.<sup>49</sup>

.....

49 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 110-116.



### *Nurlar Nuru*

Sühreverdî fiziksel varlığın soyut nura muhtaç olduğunu, soyut nurun hakikatının de hem kendine apaçık olmak hem de başkalarını apaçık kılmak şeklinde tarif ettikten sonra birçok soyut nurun bulunduğunu ifade ederek onlar arasında farklılık olup olmadığını incelemeye koyulur. Ona göre bütün soyut nurlar aynı hakikate sahiptir. Zira nurluk dışında bir parça bu hakikate dahil olsa o takdirde bu hakikat “nur” olamazdı. Böyle bir parçanın, hakikatin oluşumuna bir katkısı yoksa ondan bahsetmenin de anlamı yoktur. Şu halde soyut nurlar arasında hakikat farkı değil; yetkinlik/şiddet ve noksanlık/zaaf farkı söz konusu olabilir. Bu durumda bir ucu yetkinliğin zirvesinde diğer ucu da noksanlığın sonunda sıralanan soyut nurlardan söz etmek mümkündür. Diğer taraftan, soyut nur özü itibariyle bir başkasına muhtaç ise ilkece kendinden üstün birine muhtaç durumda olacaktır; bu da sonsuza kadar süremeyeceğinden, bu nurlar zinciri artık, ötesinde başka bir soyut nurun olmadığı bir nurla sonlanmak durumundadır. O nur, bütün nurların nurudur; Meşşâîler’in Zorunlu Varlık’ı ve dinlerin Tanrı’sıdır. O, her şeyi kuşatan (*muht*), zatiyla kâim olan (*kayyûm*), mukaddes, her şeye hâkim olan (*kahhâr*) ve mutlak anlamda mustağni bir nurdur. Bu nur sayıca tektir ve yetkinliğin zirvesindedir. Bu yetkinliği paylaşan ikinci bir nur yoktur, diğer nurlar ona muhtaç olup, varlıklarını O’ndan alır. O her bir varlığın üstünde olup, O’na hükmedecek veya direnecek hiçbir şey yoktur. Her bir güç, üstünlük ve yetkinlik O’ndan gelir.<sup>50</sup>

### *Nurların Çoğalması*

Sühreverdî varlıkların zirvesine Nurlar Nuru’nu yerleştirdikten sonra onun diğer varlıklarla ilişkisini açıklamaya çalışır ve bunu Meşşâîler’in de kullandığı Yeni Eflâtuncu sudûr nazariyesine başvurarak gerçekleştirir. Sudûr teorisi Hakiki Bir’den diğer varlıkların nasıl meydana geldiğini, onların ilke ve kaynaklarının ne olduğunu ortaya koymada birçok filozofun başvurduğu bir açıklama biçimidir. Sühreverdî’nin nur kavramını merkeze alarak bu teoriyi kendi sistemine daha rahat bir biçimde uyarladığı söylenebilir. Nurun aydınlatması, nurundan başka nurların meydana gelmesi, akıldan diğer akıl ve varlıkların meydana gelmesiyle mukayese edilirse İşrâkî

•••••

50 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 117-124.

felsefedeki sudûrun anlaşılması kolaylaşacaktır. Nurlar Nuru, her bakımdan ve gerçek anlamda bir olduğundan kendinden sadece bir nur çıkar. Şöyle ki, O'ndan hem nurun hem de zulmetin meydana gelmesi mümkün değildir. Zira Nurlar Nuru'ndan zulmetin meydana gelmesine sebep olacak bir yön veya eksiklik yoktur. O'ndan birden fazla nurun meydana gelmesi de mümkün değildir, zira tek bir nurdan iki veya daha fazla nurun meydana gelmesi için Nurlar Nuru'nda farklı varlığa getirme (*iktizâ*) yönlerinin olması gerekir. O, her yönden bir olunca farklı şeyleri varlığa getirmek için bir sebep bulunmaz. Ondan öncelikle zulmetin sâdır olduğu da söylenemez, çünkü zulmetten sonra nur sâdır olmaz. Oysa pek çok nurun olması bunun aksini göstermektedir. Şu halde O'ndan sadece bir nur meydana gelmiştir. İkisi de nur olmakla birlikte aralarında yetkinlik farkı vardır. Zira Nurlar Nuru hiçbir şeye muhtaç değilken O'ndan sâdır olan nur var olmak için O'na muhtaçtır. Sühreverdî Nurlar Nuru'ndan sâdır olan nura, “en yakın nur” ve “büyük nur” demektedir. Bu nur kendi özünde muhtaç iken Nurlar Nuru sayesinde müstağnî (*gani*) olmuştur. Onun varlığa gelmesi Nurlar Nuru'ndan bir şeyin ayrılmasıyla veya bir şeyin intikaliyle olmamıştır, zira bu tür durumlar sadece cisimler için geçerlidir.<sup>51</sup>

Sühreverdî gökyüzündeki cisimleri, onların hareketlerini ve üzerinde hareket ettikleri feleklerin durumunu da dikkate alarak sudûr sürecini izah eder. Zira bu kadar çeşitli ve çok sayıdaki semavî cisim ile yeryüzündeki farklı varlıklar, sudûr sürecinin büyük nurdan sonra da devam ettiğini gösterir. Büyük nurdan sadece nurlar sâdır olsaydı cisimlere ulaşılmazdı. Ondan sadece cisim sâdır olsa, soyut nurların çokluğu ortada iken bunu açıklamak da mümkün olmazdı. Bu durumda ondan, bir soyut nur ve bir cisim sudûr etmiş olmalıdır. Bunun da sebebi her birinin, Nurlar Nuru sayesinde müstağnî, özü itibarıyla muhtaç olmasıdır. O muhtaçlığını bildiği/müşahede ettiği gibi, Nurlar Nuru'nu da bilir/müşâhede eder. Bu müşahedesi sebebiyle kendini O'na nispetle karanlık bulur. O'nu müşâhede ederken muhtaçlığının ortaya çıkması ve özünü karanlık bulmasından bir gölge hâsil olur ki o daha büyüğü olmayan bir cisim yani en dış felektir. Nurlar Nuru sayesinde müstağnî olmasından ve onun celalini müşahede etmesinden ise başka bir soyut nur meydana gelmektedir.

•••••

51 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 126-129.

Bu durumda, cisim onun gölgesi, soyut nur da onun ışığıdır. Burası İshrâk felsefesinin dikkat çekici noktalarından biridir. Zira Sühreverdî nurlar arasındaki ilişkinin mahiyetini ve sonuçlarını burada tesis etmektedir. Buna göre, derece itibariyle alttaki nur ile üstteki nur arasında hicap/engel olmadığından, alttaki üsttekini müşahede eder. Üstteki nur da onu aydınlatır (*işrâk*). Alttaki nur üsttekini ihata edemez, fakat üstteki alttakine hükmeder. Alttaki üsttekine muhabbet duyarken üsttekinin alttakine hâkimiyeti (*kahr*) söz konusudur. Sühreverdî'ye göre bütünüyle varlık, bu esasa göre düzenlenmiştir. Diğer taraftan varlıkların çoğalmasa, Meşşâîler'in iddia ettiği gibi dokuz felek ve on akılla sınırlı değildir. Her ne kadar nurlar silsilesinin bir noktada son bulması gerekli ise de soyut nurların sayısı iki yüzden daha fazladır. Şöyle ki sabit yıldızlar feleğinde esirden oluşmuş birçok yıldız vardır. Her bir yıldızın, bir soyut nurun gölgesi olarak varlığa geldiği düşünüldüğünde yıldızların sayısı kadar soyut nurun olması gerekir. Nasıl ki nurların bir noktada son bulması gerekiyorsa, cisimlerin de bir noktada son bulması gerekir. Yani sudûr süreci sonsuz değildir. Sühreverdî yukarıdan aşağıya doğru bir sıradüzen içinde meydana gelen nurlara "kâhîr/hükümran, asıl, yüksek, temel nurlar" gibi adlarla işaret eder. Bunlar dikey tabakadaki nurlardır. Meydana gelişleri de üstteki nurların, Nurlar Nuru'nun celâl ve azametini müşahedesinden hâsıl olmuştur. Nurların kendi muhtaçlığını ve eksikliğini müşahede etmelerinden de gölgeler ya da cisimler, yani felekler ve gezegenleri hâsıl olmuştur. Kısaca, nurun idrakinden nur, karanlığın idrakinden karanlık meydana gelmiştir. Meydana gelen bu nurların, muhtaçlık, müstağnîlik, sevgi ve hâkimiyet yönlerinin çeşitli şekillerdeki etkileşimlerinden ve birleşimlerinden de başka nurlar meydana gelir. Meselâ müstağnîlik yönünün güçlü ışıklarla bir araya gelmesinden veya sevgi yönünün bu ışıklarla birleşmesinden kemal ve noksan yönü birbirinden çok farklı olan başka soyut nurlar meydana gelir. Bu nurlar yatay tabakadaki nurlar olup, felekî türlerin ve yeryüzü varlıklarının ilkeleridir (*erbâb*). Sühreverdî bu durumu "eşref-i imkân" ilkesiyle açıklar. Varlık hiyerarşisinde zayıf olan gerçekleşmiş ise üstün olanın evleviyetle gerçekleşmiş olması icap eder. Yeryüzü varlıkları bireysel olarak var olmuşlarsa onların ilkelerinin de önceden bulunması gerekir ve burada tesadüfî bir durum söz konusu değildir.

Sühreverdî Nurlar Nuru'ndan hâsıl olan nurları cisimle ilişkisi olup olmadığına göre iki kısma ayırır. i) Birincisi kâhîr nurlar olup,

onların cisimlerle bir ilişkisi yoktur. Onlar da kendi içinde i.1) üstün kâhîr nurlar (dikey tabakada yer alan nurlar) ve i.2) formel (*sûrî*) kâhîr nurlar (yatay tabakada yer alan nurlar) şeklinde ikiye ayrılır. Formel kâhîr nurlar bireysel varlıkların tür ilkeleridir. Tür ilkeleri olan bu nurlar, Eflâtuncu idealara karşılık gelir. Sühreverdî dikey tabakaya Meşşâiler'in akıllarını, yatay tabakaya da Eflâtun'un idealarını yerleştirerek farklı bir varlık tablosu oluşturur.

ii) İkincisi ise cisimleri idare eden (*müdebbir*) nurlar yani nefislerdir. Onların cisimlerde bulunmaları Sühreverdî tarafından şöyle izah edilir: Bu nurlar, ilkelerinin nurluluk veya müstağnîlik yönünden; beraber buldukları cisimler de ilkelerinin karanlık veya muhtaçlık yönünden hâsıl olmuştur. Dolayısıyla aynı ilkedeki meydana gelmeleri ve beraber bulunmaları bir gerekliliktir. Elbette bu, cismin nuru kabul etme istidadıyla sınırlıdır.<sup>52</sup> Bu âlemdeki varlıklar arasındaki yetkinlik farkı, ilkelerinden kaynaklanmaktadır. Her varlık, muhakkak sûrette bir nurdan neşet eder. Cisim bile kâhîr bir nurun karanlık yönünün bir sonucu ve ürünüdür. Bu âlemdeki düzen, nur âleminin bir yansımasıdır. Bu âlem, nurlar âleminin bir kopyasıdır, ancak nurlar âlemindeki düzen daha tam ve daha mükemmeldir. Her bir nurun muhabbet, hâkimiyet, lezzet vb. nurlu heyetleri bu âlemdeki gölgesine misk kokusu, tat vb. özellikler olarak akseder.<sup>53</sup> Bu âlemde taşın yere düşmesi, yağmurun yağması gibi olup biten bütün hadiseler de muhakkak sûrette ya bir nura ya da onun bir hareketine bağlıdır.<sup>54</sup>

Sühreverdî varlık düzeni içinde misal âleminden de söz eder. Kâhîr ve müdebbir nurların yanı sıra iki cisim (*berzahayn*) âlemi daha vardır. Onlardan biri duyuşal âlem, diğeri de hayalî âlem veya misal âlemidir. Misal âleminde soyut (*muallak*) durumda olan hem nurlu hem de karanlık sûretler vardır. Bu âlem, duyuşal âleme oranla daha latif ve daha güzeldir. Duyuşal âlemdeki iyi veya kötü fiiller oraya nurlu veya karanlık sûretler halinde yansımaktadır.<sup>55</sup>

••••••••••

52 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 130-146.

53 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 159-160.

54 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 194.

55 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 232.

### *Komutan Nur Ya Da İnsan Nefsi*

Nur metafiziğinden insanın da soyut nurun bu âleme yansıyan bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. İnsan, beden ve düşünen bir nefisten/özden meydana gelmiştir. İnsanın özellikleri dikkate alındığında ilkesinin de yetkinlik itibariyle yüksek bir nur olması gerektiği açıktır. Nitekim insandaki mizaç tam olduğundan, vericiden gelen yetkinlik yani nefis de tamdır. Sühreverdî insan türünün ilkesini, kâhir nurlardan biri olarak görür. *Rûhu'l-kuds* olarak adlandırılan bu ilke dikey tabakadaki nurlara derece bakımından en yakın bir ilkedir.

Sühreverdî, insanın bedenini idare eden nura, “komutan nur” (*nûr-ı işfehbed*) adını verir ve meydana geliş keyfiyetini şöyle açıklar: İnsanî türün ilkesi olan kâhir nurun, kendi karanlığını idrak etmesinden bir beden; nurunu idrak etmesinden de nefis meydana gelir. Bu itibarla Sühreverdî, Eflâtun’dan ayrılarak, nefsin bedenden önce mevcut olmadığını kabul eder ve bu konuda Meşşâîler’le aynı çizgide buluşur.

Sühreverdî, nefsin güçlerini nur metafiziğine bağlı olarak açıklar. Soyut nurun özelliği idrak edici/bilen olmaktır. Bu itibarla idraki sağlayan güçler, nurun özülüyle ilgilidir. Bunun yanı sıra, komutan nurun hükümranlılık yönünden öfkelenme gücü; muhabbet yönünden de istek gücü doğar. Yine, bu nur cismanî sûretleri müşahede edip, onları özüne uygun bir sûret olarak düşünüyorsa, bedeninde de farklı gıdaları alarak beslenenin özüne uygun hale getiren bir beslenme gücünün olması gerekir. Bir nurun başkasına ilke olması, onda üreme gücü olarak kendini gösterir. Nurun ışığını yayma özelliği büyüme gücü olarak kendini gösterir. Anlaşılacağı üzere bu güçler komutan nurun bedendeki uzantıları olup, beden de onun kalesidir. Nefsin güçlerini nur metafiziğine göre yorumlayan Sühreverdî iç duyular konusunda İbn Sînâ’dan farklı düşünür. Öncelikle, hatırlama nefsanî bir güçteki sûretlerin geri getirilmesi değildir, zira nurun özü, idrak edici olmaktan ibarettir. İdrak edici varlık kendi uzantısında saklanan şeylerden, meselâ unutmama halinde olduğu gibi gafil olamaz. Şayet onlar nefisteki bir güçte hazır ise özelliği idrak edici olan nefis tarafından idrak edilirler. İnsan bir kısım sûretleri unutup, onları yeniden elde etmek için çaba sarfettiğine göre bu durumda onları bir başka yerden elde ediyor demektir. Şu halde hatırlamanın bu sûretleri muhafaza eden bir şeyle -ki, bu felekî nefistir- temas sonucu oluşması gerekir.

Esasen tahayyül ve tevehhüm de aynı gücün işlevidir. Dolayısıyla ayrıca bir vehim gücü yoktur; hayal, mütehayyile ve vehim, tek bir güçten ibarettir. Bu güç, komutan nurun bedendeki varlığının zaruri sonucudur (*lâzime*).<sup>56</sup>

Sühreverdî, ruh beden ilişkisinde, İbn Sînâ'nın açıklamasına benzer biçimde, beden ruhun sebebi olmadığını, fakat varlığa gelmesi için aracı bir role sahip olduğunu kaydeder. Zira beden, soyut nurun karanlık/muhtaçlık yönünden, komutan nur da aydınlık/ışrâk yönünden meydana gelmiştir. Bundan ötürü komutan nur, aracılık rolünden dolayı bedenine karşı yakınlık duyar. Bu noktada Meşşâîler'e yakın duran Sühreverdî, tenâsüh konusunda onlardan farklı düşünür. Zira tenasühün lehine ve aleyhine olan delillere dair tartışmasını bir sonuca bağlamayan Sühreverdî'nin bu konuyla ilgili ne düşündüğü hakkında şârihler farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Meselâ Şehrezûrî üstadının tenâsühe kail olduğunu belirtirken Kutbuddin eş-Şîrâzî metinlerin zâhirinden böyle bir anlam çıksa da hakikatte onun tenasühü benimsemediğini ileri sürer.<sup>57</sup> Fakat İshrâkî sisteme göre, her nur önce bir bedeni sonra da o bedene uygun bir nefsi gerektirdiğinden ve yine her türün ilkesi (*rabbü'n-nev'*) tikellerden önce mevcut olduğundan tenasühün imkânından bahsedilemez. Esasında tenâsüh meselesi komutan nurun beden kalesinden ayrıldıktan sonraki haline ilişkin bir konudur. Sühreverdî'ye göre komutan nur, beden kalesindeyken kalenin meşgaleleri karşısında zafer kazanırsa nur âlemine olan sevgisi cisimlere olandan daha fazla olur; kendi nuru ve kâhir nurlara olan muhabbeti artar ve Nurlar Nuru'na yaklaşır. Dolayısıyla bu nurun, nur âlemine ittisâl melekesi kazanacağı ve bedenini terkettikten sonra da alıştığı nur âlemine çekileceği bellidir. Kalesinden ayrıldıktan sonra o, nur âleminde kurtuluşa erer. Şu halde tam kurtuluş, gayretiyle hakikatlere muttali olan, nur âlemine âşık ve karanlıklardan kendini temizleyen kişiler içindir. Bedeni terkettikten sonra Nurlar Nuru'nun, kâhir nurların ve diğer komutan nurların ışıkları bu nura yansır, o da bundan son derecede haz duyar. Bu itibarla her bir nur, bedenden ayrıldıktan sonra bireyselliğini yitirmez. Zâhitler ve orta mertebede bulanık bahtiyar nurlar ise soyut misallerin bulunduğu hayal

.....  
56 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 200-211. Ayrıca bk. Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 152-158.

57 Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 201.

âleminde kurtuluşa erer. Onlar orada diledikleri nurlu sûretleri icat etme kuvvetine sahip olur, ebedî olarak orada kalırlar. Nur âlemine yükselmeyip hayal âleminde kalmalarının sebebi, cismanî şeylere olan ilgilerinin tamamen kalkmamış olmasıdır. Bedbaht olanlar ise kazandıkları karaktere uygun olarak hayal âleminde karanlık sûretlere sahip olur. Nurlu sûretlere sahip olan nurlar onlardan haz duydukları gibi bedbahtlar da karanlık sûretlerden elem duyarlar. Sühreverdî nazarında peygamberlerin haber verdiği cismanî haşir burada, hayal âleminde, bir başka deyişle misal âleminde gerçekleşecektir.<sup>58</sup> Bu görüşüyle Sühreverdî, İbn Sînâ'nın, cismanî haşir konusunda kesin kanıtlanmadığı şeklindeki görüşüne muhalefet ederek misal âlemi yoluyla bunun ispatlanabileceğini göstermektedir. Sühreverdî'nin ortaya koyduğu misal âlemi fikri, daha sonra İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından zengin biçimde işlenecektir.

### Huzurî Bilgi

Sühreverdî'nin nurlar ilmi teorisi kadar huzurî bilgi teorisi de etkileri açısından önemlidir. Zira nurlar ilminin dayanağını oluşturan müşahedeler doğrudan huzurî bilgi ile ilişkilidir. Huzurî bilgi, gerçekliğin idrakinde şüphe ve tereddüde yer bırakmayacak şekilde aracsız gerçekleşen bir bilgi olarak ortaya konulur. Huzurî bilginin anlaşılmasında nefsin idrak süreçlerini incelemek bir zorunluluktur. İnsan nefsi kendine apaçık olduğu gibi başka şeyleri de apaçık kılar ve bu itibarla o soyut bir nurdur. Her bir nur hayat, yani idrak ve etkileme gücüne sahiptir. Bir nur üstteki nuru müşahede ettiği gibi alttaki nuru da aydınlatmaktadır ve aynı durum insan nefsi için de geçerlidir. O da kendinden üstteki nurları ve soyutları müşahede etmekte ve kendinden altta olan şeyleri aydınlatmaktadır. Aydınlattığı vakit arada bir engel kalmamakta ve doğrudan idrak gerçekleşmektedir. Fakat Sühreverdî açısından bu durumu açıklamak için öncelikle herhangi bir nurun, bir nuru müşahede etmesini çözümlenmek gerekmektedir. Nitekim o da bilgi meselesinin kendisini çok meşgul ettiğini açıkça belirtmekte, çözümü ise nefsin kendini idrakinde bulmaktadır.

Sühreverdî'nin anlatısına göre rüyasında Aristoteles ile görüşmüş ve bilgi meselesini onun rehberliğinde çözmüştür.

.....

58 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 216-234.

Sühreverdî'nin bu konudaki aktarımı şöyledir: Nefsin kendini bir başka güçle değil kendisiyle idrak ettiği bellidir. Zatın kendini idrak etmesi bir eser veya bir sûretle olmaz. Zira bu eser veya sûret ona uygun değilse onu idrak etmiş olmaz. Fakat ona uygun bir sûretse bu durumda o mutlak sûret değil, belli özelliklerle bireyselleşen bir sûret olur. Nefiste bulunan her sûret tümel olacağı için başkalarının onu idrak etmesine bir mani olmaz. Bu durumda o sûreti başkaları da idrak edebilir. Oysa böyle bir şey söz konusu olmayıp, zatın idrakine başkalarının katılması mümkün değildir. Bu bakımdan zatın idraki sûretle olmaz. Diğer taraftan, idrak ettiğimiz objenin, “ben” kavramı olduğu da söylenemez. Zira idrak ettiğimiz “ben” kavramı ise kavram olması itibariyle ona başkaları da katılmaktadır. Şu halde zatın kendini idrak etmesi, bir eser veya sûretle değil, zatla gerçekleşir ve zat hem akıl, hem akleden hem de akledilenin kendisi olur.<sup>59</sup> Bunu nurlar ilminin terimleriyle ifade edersek nur, kendine açık olduğu zaman arada bir engel olmaz; idrak eden nur, idrak edilen de nur olduğu için aralarında ayrılık yoktur. Nur, kendini sûretsiz ve aracasız bir şekilde idrak ettiği gibi diğer nurları da öylece sûretsiz olarak idrak eder. Bunun tek istisnası nurların arasına bir engel girmesi durumudur. Bu engel ise beden veya bedenî bir şey olabilir. Nur kendini hazır kıldığı oranda soyut varlıkları ve nurları idrak eder. Riyâzetin şekilleri veya sûflerin uyguladıkları teknikler, komutan nurun kendini nurlar için hazırlaması anlamına gelmektedir. Hazırlığın derecesi nurları idrakin derecesini belirlemektedir. Hazırlığın en önemli şekli tecerrüt, yani nefsin bedeni ve bedenî ilişkileri bırakmasıdır.<sup>60</sup>

Sühreverdî huzurî bilgiyi bir başka örnekle de açıklar. Meselâ, insan bir bedeni olduğunu sürekli olarak bilir. Bedenin idraki, zatta tekil bir sûretin meydana gelmesiyle değildir, zira zatta tekil sûret oluşmaz. Bu idrak, tümel vasıfları almak şeklinde de değildir, zira tasarrufta bulunduğumuz, tekil bir bedendir. Üstelik tümel sûret başkalarına da açık olur; onlar da bunu idrak eder ve idrak edilen, tekil beden olmaz. Şu halde, ister bedenimiz ister zatımız olsun, onların idraki bir sûretle gerçekleşmemektedir. Onlara dair idrakimiz, maddeden soyut bir zatta onların hazır oluşundan, yani o zatın yanında

.....

59 Sühreverdî, *et-Telvhât*, s. 70-71.

60 Sühreverdî, *et-Telvhât*, s. 113.



onların bilfiil var olmalarından ibarettir. Bir başka deyişle biliş, zat için nesnenin gaybette (meselâ çok uzağında) olmayışıdır. Bu son ifade Sühreverdî açısından hem zâtın hem de diğer şeylerin idrakini içine almaktadır. Şöyle ki bir obje kendini hazır hale getirmediği gibi kendini herhangi bir zat için gâip de kılmaz. Hazır oluş veya gâip oluş, izâfî birer durum olup, nefse bağlıdır. Bu itibarla, zat soyut olduğunda, kendinden gaip olmaz; bedenî hallerden tecerrüt ettiği oranda zâtını ve zâtından gaip olanları bilir.<sup>61</sup>

Huzurî bilgi, nefisle obje arasındaki özel bir hazır oluş ilişkisidir. Bu esnada nefis için daha önceden mevcut olmayan bir işrâkî izâfet hâsıl olduğu için mutabakata da ihtiyaç duyulmaz.<sup>62</sup> Çünkü mutabakat sûretin objeyle uygunluğunu ifade eder; halbuki huzurî bilgi, sûretsiz gerçekleştiği için mutabakata gerek yoktur. Bilgi ilişkisinde obje nasılsa öyledir. Hazır oluş ilişkisi, nefsin aktif bir şekilde idrake mani olan halleri kendisinin ortadan kaldıracığı bir bilgi ilişkisidir. Nefsin hazır oluşluğuna bir örnekle açıklık getirmeye çalışalım: Üç boyutlu resimlere biraz dikkatle bakıldığı vakit ilk bakışta görünen resim aralanır ve başka bir resim görünmeye başlar. Nurların nefis karşısında gâip olmayışı buna benzetilebilir. Ancak üç boyutlu resimlerdeki gizlenen resmi görmek, nasıl farklı bir bakış açısını gerektiriyor ise nefsin nurları müşahede etmesi için de özel bir çaba gerekmektedir.<sup>63</sup> Müşahede etmek için, karşılıklı bulunma (*mukâbele*) şarttır. Bu esnada özne ile nesne arasında engel olmadığı idrak de tamamlanmaktadır.<sup>64</sup>

Huzurî bilgi teorisi aynı zamanda Meşşâî bilgi teorisine getirilmiş bir eleştiridir. Zira huzurî bilgide obje ile doğrudan ilişki kurmak ve o objenin zâtını idrak söz konusudur. Doğrudan kurulan ilişki ise başka bir delile ve tanıma ihtiyaç duymamaktadır. Her ne kadar İbn Sînâ “uçan adam” metaforu başta olmak üzere pek çok vesileyle nefsin doğrudan bilinişinden, acı ve elemnin aracısız idrakinden söz etmiş olsa da Sühreverdî bu düşünceyi aşarak farklı bir bilgi teorisi geliştirmiştir.

••••••••

61 Sühreverdî, *et-Telviât*, s. 71-72.

62 Sühreverdî, *el-Meşârî'*, s. 489.

63 Yenen, “Sühreverdî Üzerine Araştırmalar I: Huzuri Bilgi”, s. 122.

64 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, s. 134.

### Meşşâî Felsefenin Tenkidi

Sühreverdî bir taraftan, Meşşâî felsefeyi tenkit ederek onun yetersizliğini ileri sürerken diğer taraftan İşrâkî felsefenin de temellerini oluşturmaktadır. Bu itibarla, dolaylı da olsa Meşşâî felsefe eleştirisi, hem düşüncesinin anlaşılması hem de felsefî meselelerin farklı çözüm şekillerini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Aşağıda Sühreverdî'nin eleştirileri birkaç örnek üzerinden ele alınacaktır.

Meşşâî felsefe mahiyeti gösteren tanımın, bir nesnenin cinsi ile yakın ayırımından meydana geldiğini ileri sürer. Cins, tazammun yoluyla tanımlanan nesnenin ortak kurucusunu, ayırım da özel kurucusunu gösterir. Bu itibarla, bir nesnenin hem ortak hem de özel zatileri gerekli sıra ve düzene göre tanımda yer almalıdır. Ortak olsun özel olsun, zatî yüklemden birinin eksik olması, tanımlanan nesnenin mahiyetini ortadan kaldırır. Meselâ insandan varlığın olumsuzlanması manaya etki etmezken, cismin kaldırılması insanlık mahiyetinin tasavvurunu imkânsız kılmaktadır.<sup>65</sup> Sühreverdî ise zatî özelliklerin nesnel olarak tespitinde ittifakın sağlanamayacağını; tanımda geçen terimlerin fitrî bilgilere dayanması ve tanımlanandan daha açık olması gerektiğini; görülüp bilinmedikçe aranılan ayırım(lar)ın kendi bağlamında nasıl bilineceğini ve bunların tanıma dahil olduğundan nasıl emin olunacağını; basitlerin tanımının olmayacağını ve tanımla tanımlanan arasında tam bir örtüşmenin gerekli olduğunu ileri sürer. Bu olumsuzluklardan ötürü tanımda duyularla bilinecek özellikler yer almalı ve bu özellikler birleştiğinde tanımlanan şeye has olmalıdır. Daha açık bir ifadeyle, bir şeyi görmeyen kimseye o şeyin hakikati sözle anlatılmaz. Meselâ filin hakikati ancak fili gören birine “Fil, bütün nitelikleri ile şu gördüğün nesnedir” şeklinde anlatılır. Sühreverdî bu tanım şekline “ismî tarif” adını vermektedir.<sup>66</sup>

Meşşâî düşüncede cisim, madde ve sûretten meydana gelmektedir. Bu ikisi de birer cevher olup birbirinden ayrı var olamaz. Sühreverdî cismin tek bir hakikat olarak idrak edilmesinden hareket ederek bu teoriyi eleştirir. Diğer taraftan, sûretsiz madde diye bir şey yoktur. Sûret maddede var kabul edildiğinden bir konuda bulunmuş olur ki, bu da sûretin cevher kabul edilmesiyle çelişmektedir; çünkü

•••••

65 Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 34-38.

66 Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 45-52.

cevher bir konuda bulunmaz. Bu durumda sûret, araz konumuna indirgenmiş olmaktadır. Sühreverdî nazarında cismin hakikati, ölçüden ibarettir. Her ne kadar cismin eni, boyu ve derinliği değişse de onda değişmeyen tek şey ölçüdür ki bu görüş İbn Sînâ'nın benimsemediği bir yaklaşımdır.<sup>67</sup>

İbn Sînâ tarafından keskin bir şekilde ifadesini bulan görüşe göre mümkün varlıkların tabiatında “varlık”ın kurucu bir unsur olmadığı sabittir. Yani bir mahiyet düşünüldüğünde onun varlığını düşünmek bir zaruret değildir. Bu itibarla varlık, mahiyetlere ilişerek onların somut gerçekliğini sağlar. Varlık sadece İlk İlke'nin mahiyetinde zorunludur. Bu itibarla onda mahiyet ve varlık ayrı olarak değil, tek bir şey olarak bulunur. Varlık ve mahiyet somut gerçeklikte iki farklı şey olmakla birlikte birbirinden ayrılmaz.<sup>68</sup> Sühreverdî somut gerçeklikteki varlıkların mahiyet ve varlık şeklinde iki ayrı şey olarak değil tek bir şey olarak görülmesinden hareketle bu ayırımın salt zihinsel olduğunu ileri sürer. Hatta ona göre “varlık”, realitede bir şeye karşılık gelmez. Meselâ beyazlığa karşılık gelen bir realite varken varlığa karşılık gelen bir realite yoktur. Ona göre “varlık” hakiki değil aklî, dolayısıyla itibarî bir vasıftır. Zira varlığın mahiyetten ayrı olması durumunda varlığın da bir varlığı, onun da bir varlığı... olmalıdır ki bu kabul edilemez bir teselsüle yol açar.<sup>69</sup>

### Felsefî Bir Gelenek Olarak İşrâkîlik

Sühreverdî'nin, “İşrâkiyyûn”<sup>70</sup> adıyla andığı dostlarının olduğu anlaşılma ile birlikte Sühreverdî'nin ölümünün ardından âkıbetleri hakkında bilgimiz yoktur. Sühreverdî'nin felsefî mirasının ise vefatından yaklaşık yetmiş yıl sonra ihya edildiğini söylemek mümkündür. Bu dönemden itibaren İşrâkî felsefenin, ya İbn Kemmûne (ö. 683/1284) ve Kutbuddin eş-Şîrâzî gibi çeşitli düşünürler tarafından Meşşâî terminolojiye çevrildiğini veya Şehrezûrî gibi kimi düşünürlerce doğrudan İşrâkî düşüncenin açıklamasının yapıldığını yahut da

•••••

67 Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 98-112; Yalın, “İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi”, s. 173-174.

68 Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 172-176.

69 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 64; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 176-200.

70 Sühreverdî, *el-Meşârî'*, s. 401.

Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 979/1572) gibi düşünürlerce Sühreverdî'ye bir filozof olarak atıfların yapıldığını görüyoruz.

İlk ciddi etkinin İbn Kemmûne'de görüldüğünü söylemek mümkündür. Esasen İbn Kemmûne'nin, İsrâkî düşüncenin bugünkü Irak ve İran coğrafyasına ulaşmasında en önemli rolü oynadığı söylenebilir. Sühreverdî'nin eserleriyle Halep ziyareti esnasında karşılaşmış ve bu düşüncenin Bağdat'a taşınmasında etkili olmuştur.<sup>71</sup> Yahudi bir çevreden gelen İbn Kemmûne 1268'de Sühreverdî'nin *et-Telvihât* adlı eserine *et-Tenkîhât fî şerhi't-Telvihât* adlı bir şerh yazmıştır. Orada Sühreverdî'nin diğer eserlerinden de yararlanarak metnin açıklamalarına yer vermekle birlikte yer yer Sühreverdî'yi tenkit etmiştir. Kategorilerin tasnifinde, hareket teorisinde, nuru geçirmesine göre basit cismi üçe ayırmada, eşref-i imkân ilkesinde, matematiğe ilgisizliğinde Sühreverdî'yi izlemekle birlikte onun hatabî yazılarını önemsememiş, sembolik eserlerine atıfta bulunmamış ve *Hikmetü'l-İsrâk*'taki terminolojiyle fazla ilgilenmemiştir.<sup>72</sup> İbn Kemmûne yine, Kutbuddin eş-Şîrâzî üzerindeki tesir dolayısıyla ikinci defa İsrâkî düşüncenin anlaşılmasında anahtar bir rol oynamıştır.

İsrâkî düşüncenin anlaşılmasında en önemli katkıyı yapan düşünürlerden biri de Şemsüddin Şehrezûrî'dir. Hayatı hakkında çok az şey bilinmekle birlikte Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İsrâk* şerhi, *et-Telvihât* şerhi, *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye*, *Târihü'l-hükemâ'* ya da *Nüzhetü'l-ervâh* olarak bilinen eserleriyle tanınmıştır. Bir bölümü Osmanlı Türkçesine de çevrilen *eş-Şecere* adlı eseri, İslâm felsefesindeki akım ve düşünürler hakkındaki vukûfiyetini gösterir. Esasen filozofların biyografisine dair yazdığı *Târih/Nüzhe* de bunun bir sonucudur. Sühreverdî'nin İsrâkî düşüncesini derin bir bağlılıkla ele almada Şehrezûrî ilk sırada yer almaktadır. İrfanî bilgiyi, burhanî bilgiye üstün tutmada, mahiyetin asıl oluşu, kategoriler, nur âlemi, misal âlemi, idealar, nefsin âkıbeti konularında İsrâkî düşünceye sıkı sıkıya bağlı<sup>73</sup> olan Şehrezûrî'nin, İsrâkî düşüncenin anlaşılması noktasında en dikkat çekici çalışması, *Hikmetü'l-İsrâk*'a yazdığı şerhtir. Şârih açıklayacağı pasajları anlam bütünlüğünü dikkate alarak paragraf halinde ele almakta ve ona göre açıklamalar yapmakta, lafzî açıklamalara yer vermeden her konunun

•••••

71 Langerman, "İbn Kammuna at Aleppo", s. 1.

72 Pattabanoğlu, *İbn Kemmune ve Felsefesi*, s. 26.

73 Akyol, *Şehrezûrî Metafizigi*, s. 250-251.

felsefî arka planını ortaya koymakta ve varsa İshrâkî-Meşşâî tartışmaya işaret etmektedir.

Şehrezûrî'den sonra İshrâkî düşüncenin önemli simalarından biri de Kutbuddin eş-Şîrâzî'dir. Nasîruddin et-Tûsî'nin öğrencisi, Konevî'den icâzet almış ve bir müddet Sivas Gökmedrese'de geometri ve astronomi alanında dersler vermiş olan<sup>74</sup> Şîrâzî, *Hikmetü'l-işrâk*'a yazdığı şerh ile İshrâkî düşüncenin anlaşılmasında ve güncel felsefî dile aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır. Şerhinde, lafzî açıklamalara daha fazla yer verdiği gibi, mantık bölümünde daha dakik ve ayrıntılı açıklamalarda bulunmuş, *Hikmetü'l-işrâk*'ın nüsha farklılıklarına da işaret etmiştir.

İshrâkî düşüncenin anlaşılmasında katkıda bulunan düşünürlerden biri de Celâleddin ed-Devvânî'dir (ö. 908/1502). Onun, *Şevâkilü'l-hûr* adıyla Sühreverdî'nin *Heyâkilü'n-nûr* adlı eserine yazdığı şerh hayli meşhurdur. *Heyâkil*, İshrâkî terimlerin yeni yeni görülmeye başlandığı bir eser olmakla birlikte Meşşâî felsefenin bir muhtasarı olarak görülebilir. Fakat Devvânî bu esere şerh yazarken Sühreverdî'nin diğer eserlerine de başvurmuş ve eserde özet olarak aktarılan konuları İshrâkî düşünceye göre açıklamış, kimi yerlerde de eleştirilerini açıkça ifade etmiştir. Osmanlı düşünürleri de bu esere ilgi göstermiş Şair Nev'î (ö. 1007/1599) ile İsmâil Ankaravî (ö. 1041/1631) birer çeviri-şerh yazmıştır.

İshrâkî düşüncenin etkili olduğu bir diğer düşünür, Molla Sadrâ olarak da bilinen Sadreddin eş-Şîrâzî'dir (ö. 1050/1641). İsfahan'da Mîr Dâmâd ve Fendereskî'nin yanında tahsilini tamamladıktan sonra Şîrâz'daki medreseye öğretici olarak görevlendirilen Molla Sadrâ birçok İslâm filozofunun eserine şerhler yazdığı gibi Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'ına da bir ta'lik kaleme almıştır. En önemli eseri *el-Esfârü'l-erba'a*'da esas itibarıyla İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini tek bir sistem içinde birleştirmeye çalışmış<sup>75</sup> ve bu düşüncüyü, İmâmiyye Şiiliği'nin ilâhiyatına da tatbik etmiş,<sup>76</sup> böylece İran coğrafyasında günümüzde de devam eden önemli bir felsefî geleneğin oluşmasını sağlamıştır.

••••••••  
74 Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", s. 487.

75 Açıkgenç, "el-Esfârü'l-erba'a", s. 375.

76 Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 243.

Modern dönemlerde İshrâkî düşünceyi ihya etme konusunda Henry Corbin'in (ö. 1978) çalışmaları önemli bir etkiye sahiptir. Ne var ki o Sühreverdî'yi eski Fars bilgeliğinin ihyacısı bir teosof olarak görmekte ve bu bakış açısı, Seyyid Hüseyin Nasr tarafından da aynı şekilde sürdürülmektedir.<sup>77</sup> Mehdî Amin Razavî ise onun tasavvufî/mistik yönüne yoğunlaşmakta ve Sühreverdî'yi bir şu'ûbî/İran milliyetçisi olarak yorumlamaya çalışmaktadır. Hüseyin Ziyâî ve John Walbridge gibi araştırmacılar, tasavvufî eğilimlerinden ziyade felsefî tavır ve teliflerine odaklanmakta ve onu Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi felsefenin temel sorunlarına çözüm arayan bir filozof olarak görmektedir.

•••••

77 Walbridge, "Sühreverdî ve İshrâkîlik", s. 225.

## Bibliyografya

- Açıkgenç, Alpaslan, “el-Esfârü'l-erba‘a”, *DİA*, XI (1995), 374-376.
- Akyol, Aygün, *Şehrezûrî Metafizigi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Cihan, Ahmet Kamil, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Kayseri: Laçın Yayınları, 2003.
- ....., “Şihâbuddin Sühreverdî'nin Eserleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11 (2001), 211-222.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- Çatak, Adem, “Şihabuddin Ebu Hafs Ömer B. Muhammed Es-Sühreverdî ile Şihabuddin Yahya B. Habeş Es-Sühreverdî'nin Eserlerinin Karşılaştırılması”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2012), 63-81.
- Ebû Reyyân, Muhammed Ali, *Usûlü'l-felsefeti'l-işrâkiyye*, Beyrut: Dârü'l-ma‘rifeti'l-câmi‘iyye, 1969.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları, 1987.
- İbn Ebî Usaybi‘a, *Uyûnü'l-enbâ‘ ft tabakâti'l-etıbbâ‘*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, ts.
- Kutluer, İlhan, “Sühreverdî, Maktul”, *DİA*, XXXVIII (2010), 36-40.
- Langerman, Y. Tzyi, “İbn Kammuna at Aleppo”, *JRAS*, 17 (2007), 1-19.
- Ma‘luf, Emîl, “Tasnifü müellefâtihî”, *Kitâbü'l-Lemehât* içinde, Beyrut: Dârü'n-nehâr li'n-neşr, 1991.
- Nasr, S. Hossein, *Three Muslim Sages*, New York: Caravan Boks, 1969.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra, *İbn Kemmüne ve Felsefesi* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, nşr. Henry Corbin, Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1993.
- ....., *Kitâbü'l-Meşâri‘ ve'l-mutârahât (ilâhiyyat)*, nşr. Henry Corbin, Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1993.

- ....., *Kitâbü't-Telvihâti'l-levhiyye ve'l-arşıyye (ilâhiyyat)*, nşr. Henry Corbin, Tahran: Pejûhesgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1993.
- ....., *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, nşr. İyâd Sülemî, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1422/2001.
- Şehrezûrî, Şemsüddin, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, nşr. Hüseyin Ziyâî Türbetî, Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1372.
- ....., *Târihü'l-hükemâ' (Nüzhetü'l-ervâh)*, nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyreb, Trablus: Cem'iyetü'd-da'veti'l-İslâmiyyeti'l-âlemiyye, 1988.
- Şerbetçi, Azmi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", *DİA*, XXVI (2002), 487-489.
- Şîrâzî, Kutbuddin, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, y.y.: y.y., 1314.
- Şîrvânî, Muhammed Emin, *el-Fevâidü'l-hâkâniyye*, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 600.
- Uluç, Tahir, "Sühreverdî: Hayatı ve Eserleri", *İşrâk Felsefesi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2009, s. 17-22.
- ....., *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İstanbul: İnsan Yayınları 2012.
- Walbridge, John, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 220-245.
- Yalın, Salih, *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi* (doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2008.
- Yenen, Halide, "Sühreverdî Üzerine Araştırmalar I: Huzurî Bilgi", *Kutadgubilig*, 15 (2009), 113-134.
- Yörükan, Y. Ziya, *Şihâbeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, haz. A. Kamil Cihan, İstanbul: İnsan Yayınları 1998.

### İleri Okuma Önerileri

- Doru, Nesim v.dğr. (ed.), *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Doru, Nesim v.dğr. (ed.), *Şeyhü'l-işrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler*, Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık 1996.
- Nasr, S. Hossein, "Suhrawardî: The Master of Illumination, Gnostic and Martyr", *Islamic Philosophy and Theology*, ed. Ian Richard Netton, London - New York: Routledge, 2007, IV, 65-80.



Okudan, Rifat, *Sühreverdî Maktûl ve İşrâkîliğın Dili*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006.

Razavi, Mahdi Amin, *Suhrawardî and the School of Illumination*, Richmond, Surrey: Curzon Press 1997.

Rizvi, Sajjad H., "A Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardî's Visionary Hierarchy of Lights", *Asian Philosophy* IX/3 (1999), 219-227.

Walbridge, John, *The Leaven of The Ancient: Suhrawardî and the Heritage of the Greeks*, Albany: State University of New York Press, 2000.

Ziai, Hossein, "Shihâb al Dîn Suhrawardî Founder of Illuminationist School", *Islamic Philosophy and Theology*, ed. Ian Richard Netton, London - New York, Routledge, 2007, IV, 57-64.