

T.C.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Rıdvan YILDIZ

SÜHREVERDÎ VE İŞRÂKÎ DÜŞÜNCE KODLARI

DOKTORA TEZİ

MUŞ-2026

T.C.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Rıdvan YILDIZ

SÜHREVERDÎ VE İŞRÂKÎ DÜŞÜNCE KODLARI

DOKTORA TEZİ

TEZ JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Zeynep KANTARCI BİNGÖL
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mehmet Fatih IŞIK
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mehmet Mekin MEÇİN
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Sedat BARAN
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Tecelli KARASU

MUŞ-2026

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖZET.....	III
ABSTRACT	V
KISALTMALAR DİZİNİ.....	VII
ÖN SÖZ.....	VIII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SÜHREVERDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TEMEL KAVRAMLARI

1.1. SÜHREVERDÎ'NİN HAYATI	12
1.2. SÜHREVERDÎ'NİN ESERLERİ	27
1.3. İŞRÂK FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI	40
1.3.1. Nûr.....	40
1.3.2. Hikmet ve Hakîm	43
1.3.3. Teellüh ve Müteellih	47
1.3.4. Tıba-ı Tam	52
1.3.5. Hurra (Ferr).....	56

İKİNCİ BÖLÜM

İŞRÂK FELSEFESİNİN TEMEL KAYNAKLARI

2.1. HERMES VE HERMETİK GELENEK.....	63
2.2. ANTİK YUNAN.....	78
2.2.1. Asklepios	78
2.2.2. Empedokles.....	81
2.2.3. Pisagor	86
2.2.4. Platon.....	92
2.3. ANTİK İRAN.....	100
2.3.1. Zerdüştilik Dini ve Hüsrevanî Hikmet	103
2.3.2. Keyumers.....	110
2.3.3. Ferîdun.....	114
2.3.4. Keyhüsrev	118
2.4. İSLÂMÎ ÖĞRETİLER	127
2.5. İSLÂM FELSEFESİ	132

2.6. TASAVVUFÎ İSİMLER	147
2.6.1. Zünnûn el-Mısrî	150
2.6.2. Sehl et-Tüsterî.....	154
2.6.3. Bâyezîd-i Bistâmî.....	156
2.6.4. Hallâc-ı Mansûr.....	161
2.6.5. Harakânî.....	165

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÜHREVERDÎ'NİN İŞRÂKÎ DÜŞÜNCESİNDE NÛR METAFİZİĞİ VE NÛRU'L-ENVÂR

3.1. NÛR METAFİZİĞİ	175
3.1.1. Varlık ve Zuhûr Yönünden Nûr	177
3.1.2. Nûr Hiyerarşisi ve Kozmoloji	180
3.1.2.1. Teşkik Mekanizması.....	180
3.1.2.2. Erbâbu'l-Envâ	196
3.1.2.3. Misâl Âlemi.....	204
3.2. NÛRU'L-ENVÂR.....	213
3.2.1. Nûru'l-Envâr'ın İspatı ve Birliği.....	216
3.2.2. Nûru'l-Envâr'ın Temel Sıfatları.....	219

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SÜHREVERDÎ'NİN İŞRÂKÎ DÜŞÜNCESİNDE BİLGİ VE NEFS KURAMLARI

4.1. SÜHREVERDÎ'NİN İŞRÂKÎ BİLGİ KURAMI	221
4.2. SÜHREVERDÎ'NİN İŞRÂKÎ NEFS KURAMI.....	241
SONUÇ.....	252
KAYNAKÇA.....	256

ÖZET

DOKTORA TEZİ

SÜHREVERDÎ VE İŞRÂKÎ DÜŞÜNCE KODLARI

Rıdvan YILDIZ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Zeynep KANTARCI BİNGÖL

2026, 276 sayfa

Bu çalışma, Sühreverdî'nin kadim geleneklerden istifade ederek ihyâ etmekte olduğu İşrâk hikmetinin temel sacayaklarını, aralarındaki ilişkiyi gözeterek ortaya koymayı amaçlamaktadır. Sühreverdî'nin İşrâkî hikmeti, birbirini tamamlayan bir dizi temel unsurdan oluşmakta; bu unsurlar onun felsefesinin ana kodlarını teşkil etmektedir. Bu bağlamda nûr kavramı ve şuhûdî ittisal metodu, İşrâk hikmetinin merkezinde yer almaktadır.

İşrâk düşüncesinde nûr, tanıma indirgenemeyen bir hakikati ifade etmekte; bu nedenle ona formel bilginin sınırlarını aşan bir yöntemle erişilmesi gerekmektedir. Nûrun dolaysız müşâhedesi olarak tanımlanan şuhûdî ittisal, nefis anlayışını zorunlu olarak gündeme getirmektedir. İşrâkî düşüncede nefis, insanın hakikati konumunda bulunmakta ve müşâhedeye imkân tanıyan bir cevher olarak kabul edilmektedir. Bu çerçevede nûr, bilgi ve nefis arasındaki ontolojik ve epistemolojik bağ, İşrâk hikmetinin bütüncül yapısını görünür kılmaktadır. Sühreverdî nûr ontolojisi ve nefis düşüncesiyle birlikte Misâl Âlemini de ele alarak İşrâkî sistemin iç tutarlılığını ortaya koymaktadır.

Sühreverdî, nefsin şuhûdî bir ittisal ile metafizik nûru müşâhede edebileceğini savunmaktadır. Bu iddiasını temellendirirken Hermes başta olmak üzere antik İran, antik Yunan ve İslâm düşünce geleneğinden birçok isme atıfta bulunmakta; bu şahsiyetleri metafizik nûr ile kurdukları ilişkiye göre hiyerarşik bir düzlemde konumlandırmaktadır. Bu hiyerarşinin zirvesinde yer alan bilge, “hakîm-i müteellih” olarak tanımlanmaktadır.

Bu çalışma, Sühreverdî'nin kavramları, kaynakları, ontolojisi ve epistemolojisi arasında kurulan ilişkinin insicamlı ve özgün bir düşünce sistemi meydana getirdiğini göstermeyi hedeflemektedir. İşrâk hikmetinin muhyisi olması ve hakîm-i müteellih olarak nitelendirilmesi bağlamında Sühreverdî'nin entelektüel sergüzeşti de, İşrâkî düşüncenin teşekkül sürecini anlamaya katkı sağlayan önemli bir unsur olarak ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nûr, Şuhûdî İttisal, Nefs, Hakîm-i Müteellih, Sühreverdî, İşrâk Hikmeti, İşrâk Felsefesi.



ABSTRACT

Ph. D. THESIS

SUHRAWARDI AND THE CODES OF ISHRAQI THOUGHT

Rıdvan YILDIZ

Advisor: Associate Professor Zeynep KANTARCI BİNGÖL

2026, Page: 276

This study aims to reveal the fundamental pillars of Ishraq wisdom, which Suhrawardi revived by drawing upon ancient traditions, while considering the relationships between them. Suhrawardi's Ishraqi wisdom consists of a series of complementary fundamental elements which constitute the main codes of his philosophy. In this context, the concept of light (nur) and the method of experiential connection (shuhudi ittisal) are central to Ishraq wisdom.

In Ishraq thought, light expresses a truth that cannot be reduced to definition; therefore, it must be accessed through a method that transcends the limits of formal knowledge. Experiential connection necessarily brings the understanding of the nafs to the forefront. In Ishraqi thought, nafs is considered to be the reality of man and a substance that allows for observation. In this context, the ontological and epistemological link between light, knowledge, and nafs reveals the holistic structure of Ishraq wisdom. Suhrawardi, by considering the ontology of light and the concept of nafs, as well as the World of Similitudes, demonstrates the internal consistency of Ishraqi system.

Suhrawardi argues that the nafs can observe metaphysical light through an experiential connection. For this, Suhrawardi refers to many figures from ancient Persian, ancient Greek, and Islamic thought traditions, primarily Hermes; he positions these figures on a hierarchical plane according to their relationship with metaphysical light. The wise man at the apex of this hierarchy is defined as "hakîm-i mutaallih (divine sage)."

This study aims to demonstrate that the relationship established between Suhrawardi's concepts, sources, ontology, and epistemology creates a coherent and original system of thought. Suhrawardi's intellectual journey, in the context of his role as the reviver of Ishraq wisdom and his designation as a hakîm-i mutaallih, is also considered

an important element contributing to understanding the formation process of Ishraqi thought.

Key Words: Light, Experiential Connection, Soul (Nafs), Divine Sage, Suhrawardi, Ishraqi Wisdom, Ishraqi Philosophy.



KISALTMALAR DİZİNİ

Bkz. : Bakınız

C : Cilt

Çev. : Çeviren

Hız. : Hazreti

MÖ. : Milattan Önce

ö. : Ölüm Tarihi

s. : Sayfa

tsz. : Tarihsiz

ÖN SÖZ

Bu çalışma Şahabeddin Yahya Sühreverdî'nin İşrâkî felsefesinde her şeyin kendisinden feyezan ettiği mutlak nûr olan Nûru'l-Envâr'dan en aşağıda yer alan soyut nefs-i nâtika arasındaki ilişkilerin karmaşık ve büyüleyici dünyasına odaklanmıştır.

Sühreverdî eserlerinin incelenmesi, kendine has terminolojisi ve eserlerinin orijinal dilleri olan Arapça ve Farsça'dan kaynaklı olarak büyük bir sabır ve dikkat gerektirmiştir. Özellikle temel eseri olan *Hikmetü'l-İşrâk* ve bu esere hazırlık mahiyetindeki *El-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât* isimli eserlerini hassasiyetle okuma ve yorumlama süreci, bu yolculuğun en zor ama aynı zamanda en öğretici duraklarından olmuştur.

Sühreverdî'nin İşrâkî sistemini ve nûr kavramı etrafında ördüğü kozmolojiyi anlama ve yazma çabası, sadece bir metin analizi değil aynı zamanda Sühreverdî'nin sembollerle örülü dünyasına sızma ve İşrâkî kelimelerin arkasındaki anlam dünyasını müşâhede etme girişimidir. Bu süreçteki en büyük güçlüklerden biri Meşşâî geleneğin katı rasyonalizmi ile İşrâkîliğin sezgisel derinliği arasındaki ince çizgiyi akademik bir dille kaleme alabilmek olmuştur. Bunun yanı sıra tez araştırması boyunca İşrâkî ontolojinin modern psikolojiye ve varoluşçuluğa temas eden ana hatları Sühreverdî'nin İşrâkî düşünce kodlarının disiplinlerarası boyutta ele alınması düşüncesini de doğurmuştur.

Post modern dünyanın sonu ve Yapay Zekâ (YZ) çağının başlangıcını yaşadığımız zamanda böylesi bir doktora tezini kaleme almamdaki en temel motivasyonlardan biri Sühreverdî'nin felsefî sistematığında aklın (bürhan) ve sezginin (müşâhede) bir arada var olmasına yönelik yapılan vurgudur. Modern düşüncenin parçalanmış bilincine ve makinenin rasyonel üretimde insanı geride bırakması ile ilgili duruma Sühreverdî metinlerinde bir cevabın olduğunu tespit ettiğimizi söyleyebiliriz. Bu cevap her şeyden önce hakikatin bütüncül ve kozmik birliğine yapılan bir açıklamayı ihtiva eder ve bunu antik medeniyetlerin tecrübelerinden hareketle ortaya koymaya çalışır. Bu çalışma, benim için sadece akademik bir sorumluluk değil ayrıca “Nûr” ve “İşrâk” kavramlarının temsil ettikleri bilgelik yolculuğuna, mistik bir uyanışa ve felsefî bir derinleşmeye yönelik kişisel bir yönelişi ifade etmektedir.

Bu çalışmanın akademik ve bilimsel bir niteliğe ulaşmasında emeği geçen herkese şükranlarımı sunmak bir borçtur. Öncelikle, hem derslerimin hem tez sürecimin

başlangıcından sonuna kadar şefkati, sabırlı rehberliği ve engin bilimsel birikimiyle bu çalışmaya yön veren değerli tez danışmanım Doç. Dr. Zeynep KANTARCI BİNGÖL hocama teşekkür ederim. Kendisinin akademik ve psikolojik desteği olmadan bu tezin tamamlanması mümkün olmazdı.

Tez savunmasında yer alarak değerli zamanlarını ayıran, yapıcı görüş ve önerileriyle tezin kalitesine önemli katkılar sağlayan kıymetli jüri üyeleri Doç. Dr. Mehmet Fatih IŞIK, Doç. Dr. Mehmet Mekin MEÇİN, Doç. Dr. Sedat BARAN ve Doç. Dr. Tecelli KARASU hocalarıma ilgi ve sabırlarının yanı sıra özellikle destekleri için en içten teşekkürlerimi sunarım.

Bu tezin geliştirilme sürecinde farklı bir akademik kültürden aldığım değerli destekleri ve özel ilgileri için Dr. Babak Âlihânî'ye teşekkür ederim. Son olarak, doktora eğitimimin ve yoğun tez yazım aşamasının bütün zorluklarında yanımda bulunan aileme şükranlarımı ve sevgilerimi ifade ederim.

Muş-2026

Rıdvan YILDIZ

GİRİŞ

Din, düşünce ve felsefe tarihinde insan için belirlenen ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik çerçevenin ne olduğu her zaman önemli olmuştur. Nitekim ontolojik ve epistemolojik soruşturma beraberinde insan hakikatinin neliğini ortaya çıkarmıştır. Bu durum genellikle iki temel açıklamayla izah edilmeye çalışılmıştır. Bu paradigmalardan birine göre insan sadece maddî unsurlardan oluşmaktadır. Diğer bakış açısına göre ise insan maddî unsurların yanı sıra metafizik unsurlardan da oluşmaktadır.

Materyalist düşünce insanı bilinci ve davranışları maddi, biyolojik ve toplumsal süreçlerle belirlenen bir varlık olarak ele alır.¹ Atomcu ve materyalist düşünceye göre insan hayatı, iki karanlık evrenin arasındaki parlak bir ışıktan ibarettir ve insan doğumdan ölüme kadar sürecek olan bu parlak evrede kendi kemâlini bulup yaşamalıdır. İnsanın maddî öğelerin yanı sıra metafizik unsurlardan oluştuğunu söyleyen diğer yaklaşıma göre, insanın hakikati ve esası metafizik yanıdır ve maddî olanın değeri insanın metafizik yönüyle uyumlu olması oranındadır. Bu düşünce ve ekollerde insanın metafizik yönü akıl, kalp, nefis, nûr ve ruh gibi farklı kavram ve terimlerle isimlendirilmişse de insandaki değişmeyen yöne işaret etmesi yönüyle hepsinde ortakır.

Materyalist düşüncenin aksine idealist filozof ve düşünürler insanın kendi âleminde ve nûranî vatanından koptuğunu ve hem dünya hayatında hem insan bedeninde zindan hayatı yaşadığını ifade etmişlerdir. Bu esaret hayatı Platon'un metinlerinde alegorik bir temsille karanlık mağaraya², Sühreverdî'nin eserlerinde halkı zalim olan karanlık Kayrevan'a tekabül eder³ ve insanın kendi ontolojik, epistemolojik ve doğal olarak aksiyolojik değerlerinden uzaklaştığını savunur. Kişinin zindanda olduğunun bilincine varması kendi hakikatine giden yolun temeli olarak göze çarparken insanın kendi hakikatini bulması için bu zindanın zahirî çekiciliklerine aldanmaması ve hakikati bulmak için olanca gücüyle “mağaranın” ve “kuyunun” dışına çıkmaya çalışması insanın kemâlinin bir üst aşamasını teşkil etmektedir.

¹ Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, Doruk Yayınları, İstanbul 2011, s. 89-91.

² Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, s. 231.

³ Şehâbeddin Sühreverdî, “Kıssatü'l-Gurbetü'l-Garbiyye”, *İslâm Felsefesi'nde Sembolik Hikayeler* (1), Çev. İsmail Yakıt, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 98; Şehâbeddin Sühreverdî, “Batıya Yolculuk”, *Cebrail'in Kanat Sesi*, Çev. Sedat Baran, Sufi Kitap, İstanbul 2016, s. 148.

“Sühreverdî ve İshrâkî Düşünce Kodları” başlıklı tezin konusu İshrâk felsefesinin ihyacı Şahabeddin Yahya Sühreverdî’nin hikmet ve felsefesinin temel dinamikleri ve bu dinamiklerin birbirleriyle uyumu hakkındadır. Bundan ötürü bu tez çalışmasının birincil kaynakları, tabii olarak Sühreverdî’nin eserlerinden oluşmaktadır. Bununla beraber Sühreverdî’nin metinlerinde antik Yunan ve İran bilgelerine ve ayrıca İslâm sonrası mutasavvıflarına yoğun göndermeler olmasından dolayı felsefe ve tasavvuf tarihinin önemli isimlerinin eserlerine, ayrıca bu isimler hakkında yapılmış akademik ve entelektüel çalışmalara da müracaat edilmiştir.

Kısa ömrüne rağmen verimli bir hayat süren Sühreverdî, yerinde durmayan seferi bir seyyâh olmakla beraber eserlerinin çokluğuyla felsefe tarihinin üretken filozofları arasına da girmeyi başarabilmiştir. Sühreverdî, Merağa, İsfahan, Mardin, Diyarbakır, Tokat ve en nihayetinde Halep arasında ezeli hikmetin sütunlarını arayan Sühreverdî bu maddî şehirlerin yanı sıra Misâl Âleminin Cabalka, Cabarsa ve Hurkalya şehirleri/ülkeleri hakkında da bilgiler vermiş ve metafizik tecrübelerini hikmeti arayan takipçileriyle teorik ve sembolik bir beyân ile paylaşmıştır. Bu bağlamda Sühreverdî metinlerinin biri zahirî öbürü batınî yahut biri maddî öbürü manevî olmak üzere iki zorluğu göze çarpmaktadır. Öyle ki bizzat Sühreverdî’nin kendisi temel eseri olarak kabul gören *Hikmetü’l-İshrâk*’ın çeşitli arınma temrinlerinden sonra bir rehber eşliğinde okunmasını vasiyet etmiştir. Hakkı ifade etme adına Sühreverdî’nin ne düşündüğünü hatta nasıl düşündüğünü bildiğimiz halde neyi tecrübe ettiğini ve bu tecrübenin keyfiyetini bilmediğimizi ifade etmemiz gerekmektedir.

Sühreverdî’nin biri mantıki delillendirmeye öbürü zevke ve tecrübeye dayanan İshrâk felsefesinde mantık ve delillendirme, hakikate giden yolun ilk aşamasını teşkil etmektedir. Bu yönüyle Sühreverdî Meşşâî bir filozof gibi açıklamalar yapar. Bununla beraber Sühreverdî, Meşşâîlerin metodunu hakikati bulma noktasında yetersiz görmektedir. Teosof Sühreverdî* hakikate varmak için tecrübe ve zevkin mantık ve

* Sühreverdî’yi “filozof” olarak nitelendirmek çeşitli eksiklik ve sorunları beraberinde getirebilir. Nitekim Sühreverdî genel olarak insanları sekiz kategoriye ve düşünürleri de üç kategoriye ayırmıştır. Buna göre bahsi ve zevki hikmeti elinde bulunduran filozof tipi özel bir adlandırma ile “hakîm-i müteellih” payesi ile bütün filozof ve âlimlerin üstünde konumlandırılmıştır. Bu paye hem mantık ile bürhanı hem zevk ile pratiği kendisinde barındıran filozoflar için kullanılmıştır. Bu bakımdan Sühreverdî’yi “hakîm-i müteellih” veya “teosof” olarak nitelendirmek çok daha isabetli görünmektedir. Ancak düşünce tarihinde biri “galat-ı meşhur” öbürü “geleneğe” olmak üzere yanlış ve eksik iki uygulamanın olduğunu bilmekteyiz. Biz Sühreverdî’yi “filozof” olarak ifade ettiğimiz yerde geleneğe uyarak “filozof” dediğimizi belirtmek

burhandan sonra hakikati elde etme sürecine dâhil edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu bağlamda Sühreverdî'nin kendisinden önceki din, felsefe ve geleneklerden yararlandığı ve ezeli hikmete vurgu yaptığı belirlenmiştir. Sühreverdî insanın metafizik olanı (nûr) şuhûdî olarak tecrübe etmesini insanın gayesi olarak belirlediği ve buna sembolik bir terim ile “İşrâk” ifadesini uygun gördüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Sühreverdî'nin İşrâkî hikmetinin gerek kavramlarında, gerek kaynaklarında şuhûdî metoda dayanan bu İşrâkî bakış açısı hâkimdir. Bundan dolayı Sühreverdî üzerine hazırlanan bu tez çalışmasının birinci bölümü Sühreverdî'nin hayat öyküsünün yanı sıra temel kavramlarının açıklanmasına ayrılmıştır. Sühreverdî ihyâ ettiği İşrâk felsefesine uygun bir hayat sürmüş, bu felsefenin bir gereği olarak bir şehirden öbürüne, bir ilim meclisinden en ufak bir ışık huzmesinin belirttiği bir hankaha seyahatlerde bulunmuş ve nihayetinde bu yolda hayatını feda etmiştir. Sühreverdî her ne kadar günümüzde bilinen bir filozof ve teosof olsa da kendi felsefe ve hikmet anlayışına paralel bir yaşam sürdüğünden ötürü tezin birinci bölümünde hayat hikâyesine de yer verilmiştir. Tezin mevzu bahis birinci bölümüne Sühreverdî'nin İşrâkî hikmetinin temel kavramları olarak olan “nûr”, “hikmet”, “hakîm”, “teellüh”, “müteellih”, “tıba-ı tam” ve “hurra” kavramlarına da yer verilmiştir. Nitekim bir filozof, düşünür ve teosofun düşünce dünyasının bilinmesinin felsefesini üzerine inşâ ettiği kavramlarının bilinmesinde yattığını düşünmekteyiz. Bundan ötürü tezimizin birinci bölümünün son kısmı İşrâk hikmetinin temel kavramlarına ayrılmıştır.

Tez çalışmasının ikinci bölümü Sühreverdî'nin İşrâkî aydınlanmasına özne olmuş dinî ve felsefî kişilerine ayrılmıştır. Tez çalışmasının bu bölümünde, zikredilen bilgelerin kendi içerisinde çeşitli ve farklı mertebelere sahip oldukları ayrıca antik Yunan'dan Platon'un ve antik İran'dan Keyhüsrev'in bu isimler arasında daha seçkin bir konumda temâyüz ettikleri belirlenmiştir.

Sühreverdî'nin antik bilgelerin birbirlerine üstünlüklerini nûr ile kurdukları ilişkileri üzerinden ele aldığı için tezin üçüncü bölümü nûr konusuna ayrılmıştır. Sühreverdî felsefesinde nûr, her şeyin kendisinden neşet ettiği Nûru'l-Envâr'a

istiyoruz. Bununla beraber şahsi kanaatimiz Sühreverdî'nin “hakîm-i müteellih” ve “teosof” olduğu yönündedir.

dayanmaktadır. Bununla beraber soyut nûrlar ile unsurlar âleminin ontolojik kesişim yeri olan Misâl Âlemi düşüncesi de nûrun teşkîkiliği bağlamında ele alınmıştır.

Sühreverdî'nin nûr temelli metafizik düşüncesi, bireyin bu nûrun bilgisini elde etme etmesini zorunlu kılmaktadır. Sühreverdî'nin İşrâkî felsefesinde bilginin metodu olarak öne çıkan şuhûdî ittisal, nefsin durumuna bağlı olduğu için tezin dördüncü bölümü bilgi ve nefis düşüncelerine ayrılmıştır. Sühreverdî'ye göre nefis, ezeli âleminden koparılıp çok katmanlı bir zindana gönderilmiş bir sürgündür. Sühreverdî, nefsin hakikatini idrak kişinin nûranî âlem ile yeniden ittisal kurabileceğini; böylece karanlık ve cehaleti simgeleyen “batı”dan, nûr ve bilgeliğin sembolü olan “doğu”ya geçebileceğini savunur.

Literatür

Türkiye akademilerinde özellikle son on beş yılda Sühreverdî felsefesi hakkında birçok hususun çalışıldığı tespit edilmiştir. Bu çalışmaların Sühreverdî'nin özellikle nûr temeline dayanan metafizik düşüncelerine, madde âlemi ile akıllar âlemi arasında yer alan Misâl Âlemi düşüncesine ve ayrıca Sühreverdî'nin düşüncelerinden mülhem olan İşrâk mantığına odaklandığı görülmüştür. Yine Sühreverdî'nin insanın kemâlatı ve müteallih hukemâ ile ilgili düşüncelerini ele alan sınırlı akademik çalışmalar mevcuttur.

Sühreverdî ve felsefesi üzerine yapılan birçok tez çalışması tespit edilmiştir. Bunlar arasında Eyüp Bekiryazıcı tarafından hazırlanan “Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi”⁴ başlıklı çalışma Sühreverdî üzerine hazırlanan nispeten erken tarihli çalışmalar arasında yer almaktadır. Yazar tez çalışmasında Sühreverdî'nin temel kaynaklarına kısaca yer verdikten sonra varlığın “nûr” etrafında şekillenmesini açıklar. Halide Yenen tarafından hazırlanan “Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji”⁵ başlıklı doktora tezi Sühreverdî'nin nefis ile ilgili düşüncelerinin yanı sıra özellikle “huzûrî bilgi” düşüncesine odaklanmasıyla öne çıkmaktadır. Fatma Turğay tarafından “İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği” başlığıyla hazırlanan tez çalışması “ara âlem” olarak görülen Misâl Âleminin neliğine odaklanırken nefis ile ilgili

⁴ Eyüp Bekiryazıcı, “Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2005.

⁵ Halide Yenen, Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007.

gerekli açıklamaları da araştırmacılara sunmaktadır. Bu tez çalışması, üzerinde ciddi bir değişiklik yapılmadan bilahare kitaplaştırılmıştır.⁶

Selçuk Güzel'e ait "İşrâkî Düşüncede Kötülük Problemi"⁷ isimli tez çalışmasında kötülük probleminin tarihsel arka planı verilmiştir, ardından İşrâk geleneğinde kötülük problemine değinmiştir. Bu bağlamda ahlâki arınmaya vurgu yapan tez, Sühreverdî'nin sembolik ve irfanî hikâyelerinden alıntılar yapar. Mezkûr tez kötülüğün Nûru'l-Envâr'da bulunmadığını, varolan kötülüğün ilk varlığın mümkünlik yönünden kaynaklandığını ifade etmiştir. Veysi Abdulaziz tarafından hazırlanan "Sühreverdî Felsefesinde Nefs ve İdrak İlişkisi"⁸ isimli tez çalışması da nefis ile bilgi arasındaki ilişkiyi irdelemiştir. Veysi Abdulaziz tarafından hazırlanan tez çalışmasının aynı yıl *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*⁹ ismiyle kitaplaştırıldığı görülmüştür. Bu çalışmanın, tez olarak hazırlanan çalışmadan nicelik açısından oldukça farklı olduğu tespit edilmiştir. İlgili kitabın, tez çalışmasından yaklaşık yüz elli sayfa daha fazla olduğu ve yazarın tez çalışmasında yer vermediği Sühreverdî'nin özellikle antik kaynaklarına kitap çalışmasında yer verdiği görülmüştür.

İdris Cevahir tarafından hazırlanan "Sühreverdî Felsefesinde Yöntem ve Bilgi"¹⁰ isimli çalışma Sühreverdî'nin Meşşâî madde-suret teorisini reddetmesinden hareketle bilgi düşüncesinin Meşşâî filozoflardan farklılaşmasına, doğal olarak da huzûrî bilgiye ve İşrâkî yönetime odaklanmıştır. Memduh Taha Başaran tarafından hazırlanan "Sühreverdî'de Mantık-Metafizik İlişkisi: Hikmetü'l-İşrâk Merkezli Bir İnceleme"¹¹ başlıklı çalışma Sühreverdî'nin hakikate ulaşma noktasında mantık disiplininin faydalanmasını ele almıştır. Buna göre Sühreverdî hakikate ulaşma noktasında mantıktan iki şekilde istifade etmiştir. Bunlardan ilki zihni yanılsa düşmekten alıkoyan mantık ilkeleri olup, mantığın rasyonel çerçevede ve Meşşâî formda işlenmesiyle ilgilidir. İkinci yöntemde ise teellüh yoluyla elde edilen sezgisel bilgilerin mantıktan faydalanılarak ifade

⁶ Fatma Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2019.

⁷ Selçuk Güzel, *İşrâkî Düşüncede Kötülük Problemi*, *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir 2022.

⁸ Veysi Abdulaziz, *Sühreverdî Felsefesinde Nefs ve İdrak İlişkisi*, *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı*, Malatya 2023.

⁹ Veysi Abdulaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*, Kitabe Yayınları, Ankara 2023.

¹⁰ İdris Cevahir, *Sühreverdî Felsefesinde Yöntem ve Bilgi*, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2024.

¹¹ Memduh Taha Başaran, *Sühreverdî'de Mantık-Metafizik İlişkisi: Hikmetü'l-İşrâk Merkezli Bir İnceleme*, *Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çorum 2024.

edilmesine ayrılmıştır. Neticede yazar Sühreverdî'nin Meşşâî felsefeden istifade etmesini dile getirdikten sonra İslâm dünyasında özgün bir felsefe ve ekolü inşâ ettiğini dile getirir.

Sühreverdî'nin düşüncelerini çeşitli filozof ve düşünürlerin yanı sıra farklı sistemlerle mukayese eden tez çalışmalarının da yapıldığı tespit edilmiştir. Nitekim Sühreverdî'yi İbn Rüşd¹² ve Molla Sadrâ¹³ ile karşılaştıran çalışmalara denk gelinmektedir. Bunun yanı sıra İşrâkîliği Sâbiîlik ile mukayese eden çalışma¹⁴ Sühreverdî'nin Sabiîliğin Harran geleneğinden mi yoksa gnostik geleneğinden mi istifade ettiğini soruşturur, ayrıca Sühreverdî'nin özellikle “Türlerin Efendisi” noktasında Sabiîlikten faydalandığını belirtir. Son olarak gerek İşrâkîliğin gerek Sâbiîliğin Hermetik gelenekten istifade ettiği sonucuna varır.

Sühreverdî'nin düşüncelerini özellikle İbn Sînâ ile ilişkisi bağlamında ele alan ve alanın klasik eserleri arasında olmaya aday Tahir Uluç'un *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*¹⁵ isimli kitap çalışması İşrâkîliğin yanı sıra Meşşâîlik araştırmaları için de önemli bir başvuru kaynağı konumundadır. Sühreverdî'nin ve İbn Sînâ'nın eserlerine atıfla hazırlanan bu çalışma, felsefe tarihinin dikkat çekici iki filozofunun düşüncelerini ortaya koyması yönüyle önemli olup, yapılması planlanan birçok karşılaştırmalı çalışma için bir prototip konumundadır. Bunun yanı sıra Uluç'un Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserini *İşrak Felsefesi*¹⁶ ismiyle ve Şehrezûrî'nin bu esere yapmış olduğu şerh çalışmasını *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*¹⁷ ismiyle tercüme ederek Sühreverdî araştırmalarına katkı sağladığı görülmektedir. Müzeyyen Asiye Aykıt tarafından hazırlanan *Sühreverdî Felsefesinde Ahlâk*¹⁸ isimli kitap çalışmasında ise Sühreverdî'nin nefis ve ahlâk düşüncesi Meşşâî filozoflarla ve özellikle İbn Sînâ ile karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir.

Sühreverdî'nin sembolik eserlerinde belirli temalara odaklanan, ayrıca antik İran bilgeleri ve özellikle Zerdüştilik ile ilişkisini ele alan makalelerin de bulunduğunu belirtmek gerekir.

¹² Salih Yalın, İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri 2008.

¹³ Touran Sheikhllou, Sühreverdî ve Molla Sadra Metafiziki Üzerine Bir Değerlendirme, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2021.

¹⁴ Hayrunnisa Hayta, Ontolojik ve Kozmolojik Benzerlikler Açısından İşrâkîlik ve Sâbiîliğin Mukayesesi, *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sivas 2025.

¹⁵ Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

¹⁶ Şihâbüddîn Sühreverdî, *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)*, Çev. Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

¹⁷ Şemseddîn Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, Çev. Tahir Uluç, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021.

¹⁸ Müzeyyen Asiye Aykıt, *Sühreverdî Felsefesinde Ahlâk*, Divan Kitap, İstanbul 2025.

Tezin Sınırları Ve Metot

Bu tez çalışmasında Sühreverdî'nin konumuzu ilgilendiren eserlerinin tamamından, özellikle *Hikmetü'l-İşrâk*, *El-Meşâri* 've *l-Mutârahât*, *Elvâhu'l-Îmâdiyye*, *Pertevnâme-yi Süleymanşahi* ve *Bûstanü'l-Kulûb* eserlerinden faydalanılmıştır. Bu eserler arasında yer alan *Hikmetü'l-İşrâk* temel eseri olmasından dolayı dikkatle incelenmiştir. *El-Meşâri* 've *l-Mutârahât* eseri ise hem Meşşâî hem İşrâkî ilkeleri barındırmasından ötürü *Hikmetü'l-İşrâk* ile karşılaştırmalı olarak okunmuş ve İşrâkîliğin Meşşâîlikten temâyüz eden yönlerine dikkat edilmiştir. *Elvâhu'l-Îmâdiyye* eserinde vahiy ve akıl birbirleriyle insicamlı olarak ifade edilmesiyle dikkatle incelenmiştir. *Pertevnâme-yi Süleymanşahi* eseri İbn Sînâ'nın *İşârât*'ı ile büyük benzerlik gösterirken¹⁹ *Bûstanü'l-Kulûb* eseri zevki hikmeti göstermesi yönüyle önem arz etmiştir.

Sühreverdî'nin eserleri İşrâkî ve Meşşâî olmak üzere iki farklı perspektifle yazılmış olduğundan, tez içerisinde mevzu bahis açıklamaların Sühreverdî'nin İşrâkî hikmetinin ürünü mü yoksa Meşşâî felsefesini açıkladığı ifadeler mi olduğu belirtilmiştir. Tarafımızca dakik olarak anlaşılamayan bir durum olduğunda Sühreverdî'nin ilk şarihi olarak kabul gören Şehrezûrî'nin *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi* çalışmasına ve başta Henry Corbin'in eserleri olmak üzere Sühreverdî felsefesi üzerine yapılmış akademik çalışmalara başvurulmuştur. İran'da kullanılan takvim Hicri Şemsi olduğundan dolayı, burada basılan kitapların özgün basım tarihleri verilmiştir.

“Sühreverdî ve İşrâkî Düşünce Kodları” başlığıyla yapılmış olan bu tez çalışması, Sühreverdî'nin temel kaynaklarından kavramlarına, nûr düşüncesinden huzûr-şuhûd düşüncesine kadar İşrâk felsefesinin birçok temel unsurunu analiz etmeye gayret gösterir. Bu bağlamda tez çalışması Sühreverdî'nin gerek yaşam öyküsünün gerek felsefesinin temel unsurlarının birbirleriyle uyumlu ve birbirlerini tamamlayan bir yapı olduğunu ortaya koymaya çalışır. Sühreverdî'nin kendi felsefesini inşâ ve ihyâ ederken yararlanmış olduğu antik medeniyetler İşrâk felsefesinin savunmuş olduğu “ezeli hikmet” düşüncesiyle uygun ve uyumlu olduğu tespit edilmiştir. Nitekim farklı medeniyetlerdeki İşrâkî eğilimler ezeli hikmetin ana sütunlarının dalları ve kolları olması yönüyle dikkate alınmıştır. Böylece tez çalışmamız İslâm klasik düşüncesinde Sühreverdî öncülüğünde

¹⁹ Şahabeddin Yahya Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşahi ve Bûstan-ul Kulûb*, Tashih ve Tahkik, Babak Âlihânî, Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran, Tahran 1396, s. 12-13.

özgün bir felsefî sistemin inşâ edilmiş olduğunu önerme olarak kabul eder ve tez boyunca bu önermeyi ispat etmeye çalışır.



BİRİNCİ BÖLÜM

SÜHREVERDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TEMEL KAVRAMLARI

Sühreverdî'nin biyografik verilerine odaklanmadan önce, düşüncesinin teşekkül ettiği İslâm dünyasının dinî, felsefî ve siyasî panoramasına kısaca değinmek gerekir. Zira düşünürler, kurguladıkları sistemlerin özgünlüğüne karşın, kaçınılmaz olarak içine doğdukları dinî, kültürel ve tarihsel havzanın birer cüzü konumundadırlar. Bu durum Sühreverdî'nin sistemini besleyen ve etkileyen dinamikleri kavramak açısından önem arz etmektedir. Nitekim her filozof, evrensel iddialarına rağmen, kendi zamanının ve medeniyet tasavvurunun tarihsel bir öznesi konumundadır.

İslâm dini Arap Yarımadasında ortaya çıktıktan kısa bir süre sonra farklı kıtalara yayılan bir dünya dini halini almıştır. Bu durum Müslümanların farklı kültürlerle etkileşime geçmesini zorunlu kılmıştır. Arap Yarımadası coğrafi konum olarak iki büyük medeniyetin ortasında yer almaktadır. Doğu tarafından kadim bir geleneğe sahip İran ve Zerdüştilik dini, batı ve kuzey tarafında ise büyük Bizans İmparatorluğu bulunmaktaydı. İslâm dininin müntesipleri olan Müslümanların bu kültür ve medeniyet havzalarını tanıma sürecinde, metafizik temellere olan inançlarının etkili olduğu düşünülmektedir. Bu tanıma ve bilme, ilk olarak çeviri yoluyla gerçekleşmiştir. Çeviri işini ilk üstlenen kesim, Süryaniler olmuştur. Harran ve Nusaybin'de bulunan kadim okulların takipçileri olan Süryaniler, Yunan düşüncesini ilk olarak Süryani diline, buradan da Arapçaya çevirmeye başlamışlardır. Bu çevirmenler, Yunan düşüncesinin yanı sıra İran ve Hint düşüncesinden de eserler tercüme etme yoluna girmişlerdir. Huneyn b. İshak ise bu çeviride en büyük rolü üstlenen isim olarak tarihe geçmiştir. Tercüme faaliyetlerinde Yunaca eserler çoğu kez önce Süryani diline ardından Arapçaya, bazen de doğrudan Arapçaya çevrilmiştir.²⁰ Bu çevirilerde kaynak merkezlerin düşünce, kültür ve medeniyet unsurları da Arap literatürüne girmiştir. Nitekim Zerdüş't'e nispet edilen antik İran ilahiyat ve hikmeti daha sonra özellikle Sühreverdî'nin eserleri ile İslâm sonrası dönemin önemli unsurlarından biri haline gelmiştir.²¹

²⁰ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi I*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 50-51.

²¹ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi I*, s. 56.

Müslümanlar arasındaki çeviri faaliyetlerinin kendisine özgü bir felsefe inşâsında önemli bir rol oynadığını ancak tek bir İslâm düşüncesi olmadığı gibi²² İslâm felsefesinin tek bir görünüm arz etmediğini söylemek gerekir. İslâm düşünce ve felsefesi ilk döneminde Yahudi düşüncesi ile karşılaşmış ve neticede iki dinin takipçileri arasında şiddetli tartışmalar ortaya çıkmıştır. Medine'nin eski ismi olan Yesrib'de vuku bulan ilk karşılaşma çok geçmeden askeri bir çatışmaya dönüşmüş ve bunun neticesinde Yahudiler, Hicaz Bölgesi'nden çıkarılarak Şam'a göç etmek zorunda bırakılmıştır. Müslümanların Yemen ve Şam'ı almaları ile beraber Müslümanlar ve diğer din mensupları arasındaki fikri mücadele burada da devam etmiştir. Müslümanların Hristiyanlar ile olan ilk karşılaşmaları ise Habeşistan'daki diyalog ile olmuştur. Daha sonra Necran Hristiyanlarından bir heyet Medine'ye gelip Hz. Muhammed ile tartışmalarda bulunmuştur. Yunan felsefi düşüncesinin ise Stoacılık da dâhil olmak üzere esasen Platon ve Aristoteles üzerinden nüfuz ettiğini, daha sonra Plotinos üzerinden etklemiştir. Doğu ve gnostik düşüncelerinin de özellikle irfanî ve siyasî olmak üzere çok farklı biçimlerde İslâm düşüncesine etki etmiştir.²³

Müslümanlar ile diğer kültür ve medeniyet havzaları arasındaki sistematik etkileşimin hem nitelik hem nicelik açısından en yoğun olduğu dönem ise Abbasi halifelerinden Me'mûn'un Bağdat'ta bilim ve çeviri okulu olarak ifade edilen Beytülhikme'yi kurmasıdır. Felsefe, tabiat ve matematik merkezi olan Beytülhikme (Hikmet Evi, Hikmet Yurdu) 815 yılında Bağdat'ta kurulmuştur. Bir rasathane ile kütüphaneye ev sahipliği yapan bu kurum, bünyesinde birçok çevirmen ve araştırmacıyı barındırmış ve ayrıca devlet hazinesi tarafından desteklenmiştir. Burada Yunan bilim ve felsefesinin neredeyse tamamı Arapçaya çevrilmiştir. Bu bilim adamlarının Yunancadan, Pehlevîceden ve Sanskritçe'den yapmış oldukları çeviriler olağanüstü kabul edilmiştir. Yapılan çeviriler arasında Aristoteles, Platon, Galen ve yeni Pisagorcuların eserlerinin neredeyse tamamı ve Hermetik külliyatın önemli bir kısmı yer almıştır. Bu durum aslında Müslümanların bir anlamda zorunlu ve olması gereken faaliyetleriydi zira Müslümanlar,

²² Henry Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, Farsçaya Çev. Rıza Kuhken, Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran, Tahran 1390, s. 58.

²³ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s. 73-75.

Hristiyanlar ve Yahudiler Grek mantığı karşısında genelde yenilmekteydiler. Bunun sonucunda onları argümanlarıyla alt etmeleri düşüncesi ortaya çıkmıştır.²⁴

Netice itibariyle İslâm'da felsefî düşüncenin oluşumunun genel olarak iki şekilde gerçekleştiği; bunlardan ilkinin iç nedenler, ikincisinin ise dış etkenler olduğu görülmektedir.²⁵ Bu felsefî düşüncenin oluşmasına etki eden iç kaynakların İslâm'ın ana kaynakları olan Kur'an ve sünnet olduğu,²⁶ dış kaynakların ise Hint düşünce ve kültürü, İran düşünce ve kültürü, antik Yunan ile Helen felsefesi olduğu aktarılmıştır. Özellikle Yunan felsefesi daha çok yeni Platoncu çizgide İslâm düşüncesini etkilemiştir.²⁷ Bunların yanı sıra 762'den 912 yılına kadar yaklaşık 150 yıl süren çeviri faaliyetlerinde²⁸ Şiiler, Hermes ve Pisagorculuğa Sünnilerden daha çok ilgi göstermiş ve kendi gizli-batınî formlarını bütünleştirme ve açığa çıkarma imkânını bulmuşlardır.²⁹

İslâm'ın doğuşundan sonra ise çok ciddi siyasî ve sosyal kırılmalar baş göstermiştir. İlk kırılma Hz. Muhammed'den sonra kimin halife olacağı konusunda olmuştur. Bu da beraberinde Şiiler, Sünniler ve Hariciler olmak üzere üç grubun oluşmasıyla sonuçlanmıştır. Şii doktrini kendi içerisinde bazı farklılıklar barındırsa da genel olarak yeryüzünün *İmamsız* kalamayacağı kabul görür. Bu İmam siyasî otorite olmanın yanı sıra hakikate vakıf, yanılmaz bir öğretici olarak da kabul edilmektedir. Bu doktrine göre İmam'ın gaybında ona vekâlet eden ve geçici olarak gizlenen *gaib imam* her zaman mevcuttur. Aksi durumda ise dünya fesada uğrayacaktır.³⁰ Ancak gaib imam düşüncesinin Şiiliğin tamamından ziyade İsnaaşeriyye (On İki İmam Şiiliği) kolu için karakteristiktir. Yine imamın seçimle mi yoksa nas ve tayin ile mi belirleneceği hususunda da ayrışmalar ortaya çıkmıştır.

On İki İmam veya İmamiye öğretisinde Şiilerin büyük çoğunluğunun isteği gerçek İmam'ın tanınması ve kendisine itaat edilmesidir. Altıncı İmam olarak kabul edilen Cafer Sadık'ın ölümü üzerine ardılları arasında bir anlaşmazlık çıkmış ve Yedi İmamcılık

²⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, Çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 69-70.

²⁵ Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2021, s. 27.

²⁶ Bircan, *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*, s. 36-37.

²⁷ Bircan, *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*, s. 45-55.

²⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, Çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul tsz, s. 85

²⁹ Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, s. 88

³⁰ Macid Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 32-33.

(İsmailiyye) ile On İki İmamcılık (İmamiyye) şeklinde ikiye ayrılmıştır. Abbasiler ise İmamiyye düşüncesinin savunucu ve takipçilerini baskı altına almıştır. On birinci İmam öldükten sonra yerine geçmesi beklenen Mehdi'nin 941 yılında gayba çekildiği ve bir gün yeryüzüne dönüp kötülerini cezalandıracağı kanaati genel olarak kabul görmüştür.³¹ Bu kabul durumunun sorgusuz sualsiz olmayıp birçok nazariye ve düşünceyi de barındırdığı ve bu yönüyle de yekpare bir görünüm arz etmediğini de eklemek gerekir.

İslâm beldeleri önce Emeviler ardından Abbasiler tarafından yönetilmiş, Abbasilerden sonra ise Mısır, Şam, Mezopotamya ve Anadolu'da tarih sahnesine özellikle Selçuklular ve Eyyubîler geçmiştir. Eyyubîlerin ortaya çıkmasından önce Suriye ve Filistin Haçlıların elinde bulunmuştur. 12. yüzyıl ile beraber Eyyubîler, Sultan Selâhaddîn liderliğinde Suriye'ye hâkim olmuş ve Kudüs tekrar Müslümanlar tarafından alınmıştır. Selâhaddîn Eyyubî tarafından Mısır ve Suriye'de medreseler açılmış ve sûfî tarikatlar desteklenmiştir. Eyyubîler zamanında Sünnilik hâkim düşünce durumuna gelmiştir. Bu sistemin bir benzeri emir ve ayanlar tarafından yerel yönetim bölgelerinde de takip edilmiştir. Anadolu Selçukluları döneminde de Sünnilik inancı askeriye ve bürokrasiye egemen olmuş ve böylece Sünnilik, sadece siyasî değil aynı zamanda sosyolojik zemine de temas etmiştir. Gerek Selçuklular gerek Eyyubîler döneminde tasavvuf, yönetim erki tarafından teşvik edilmiş ve Selâhaddîn Eyyubî döneminde tekke ve medreseler yan yana gelişim göstermiştir.³²

1.1. SÜHREVERDÎ'NİN HAYATI

Felsefe tarihinin ilginç durumlarından biri de birçok esere imza atmış bir düşünürün kendi hayatı hakkında fazla bir bilgi bırakmamasıdır. Bu gizem İsrâk filozofu Şahabeddin Yahya Sühreverdî için de geçerlidir. Öyle ki geride bıraktığı onlarca eseri arasında tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece bir yerde kendisinden bahsetmektedir. Sühreverdî *el-Meşâri'* ve *l-Mutârahât* isimli eserinin sonuna bir sayfalık bir vasiyetname eklemiş ve burada ömrünün otuza yaklaştığını ancak elde etmiş olduğu "kutsal ilim"den pay alan hatta bu ilimden haberdar olan kimseye denk gelmediğini yazmaktadır.³³

³¹ Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, Çev. Sevdâ Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2001, s. 72-73.

³² Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, s. 194.

³³ Şahabeddin Sühreverdî, *el-Meşâri'* ve *l-Mutârahât (Rahha ve Gofîgûha)*, Farsçaya Çev. Sadreddin Tahiri, İntişarat-ı Meclis-i Şura-yi İslâmî, Tahran 1385, s. 541.

Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî'nin doğum tarihi hakkında birbirine yakın ancak (kanaatimizce kullanılan takvimlerden ötürü) farklı tarihler mevcuttur. Sühreverdî 549 (Miladi 1153) tarihinde günümüzde Zencan'a bağlı olan Sühreverd bölgesinde dünyaya gelmiştir. Yine bu araştırmacıların tamamının ittifakıyla Sühreverdî'nin 1191 yılında Halep'te hayatına son verildiği ifade edilmiştir.³⁴

Sühreverdî'nin çeşitli isim, sıfat, künye ve lakaplarla anıldığını ifade etmek gerekir. Bunlar arasında “Şihâbüddin Sühreverdî el-Hakîm”, “el-Maktûl”, “eş-Şehîd”, “el-Halebî”, Şeyhu'l-İşrâk” “el-Müeyyed bi'l-Melekût” ve “İşrâkî Sühreverdî” örnek gösterilebilir.³⁵ Yine katledilmiş olmasına atıf yapan “Maktûl” da bunlar arasındadır.³⁶ Tarihçiler Sühreverdî'yi hemşehrisi Sühreverdî'den ayırmak için “Şeyh-i maktûl” şeklinde ifade ederken öğrencileri onu “Şeyh-i şehit” olarak tanıtırılar.³⁷ Sühreverdî, daha çok Şeyh-i İşrâk lakabıyla bilinmekte olup İşrâk, onun felsefesine işaret eder ve unvanını temsil eder.³⁸ Sühreverdî'nin en kapsamlı eserler dizisini hazırlayan Muhammed Meleki (Celâleddin) ise Sühreverdî'ye Sultanü'l-Hukemâ ve'l-Müteellihîn (Hakîmlerin ve İlâhî Bilgi Sahiplerinin Sultanı) lakabını uygun görür.³⁹

Sühreverdî “Şahabeddin Yahya bin Habeş bin Emirek Ebu Fütuh es-Sühreverdî”, “Ebu'l Fütuh Ömer bin Muhammed el-Sühreverdî”, “Şeyh-i İşrâk Şahabeddin Yahya bin Habeş Sühreverdî”, “El-Hakîm-i İşrâkî” şeklinde de tanıtılmaktadır.⁴⁰ Ancak burada

³⁴ Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, Çev. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, XIIV-XIV. Sühreverdî, *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)*, Çev. Önsözü, s. 18. Şahabeddin Sühreverdî, *Mecmua-yı Musannefat-ı Şeyh-i İşrâk III*, Tashih ve Tahkik, Seyyid Hüseyin Nasr, Müessesesi-yi Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi (Pejuheşgah), Tahran 1380, Musahhihin Önsözü, s. 12. Seyyid Yedullah Yazdanpenah, *Hikmet-i İşrâk I*, Tahkik, Mehdi Alipur, Sazıman-i Mütalaa ve Tedvin-i Kutub-i Ulum-i İnsani-yi Danışgahha, Kum 1400 (Miladi 2021), s. 12. Seyyid Yahya Yesribî, *Hikmet-i İşrâk-i Sühreverdî*, Muessesesi-yi Büstân Kitab, Kum 1399 (10. Baskı), s. 21. Zehra Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, İntişarat-ı Hermes, Tahran 1398 (Miladi 2019), s. X. Hasan Seyyid Arab. (Editör), *Nakd û Tehlil-i Rûykerd-i Mûasıran be Sühreverdî*, İntişarat-ı Hermes, Tahran 1396, s. 5. Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 73. Şihâbeddin Sühreverdî, *Nur Heykelleri; Tasavvufun Kelimesi; Burçlar Risalesi*, Çev. Ahmet Kamil Cihan ve diğerleri, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, Çev. Girişi, s. 7. Yusuf Ziya Yörükân, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, Çev. A. Kamil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 13. Eyüp Bekiryazıcı, “Sühreverdî'nin Yaşadığı Dönemde Tarihsel ve Siyasî Koşullar”, *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, Ed. M. Nesim Doru ve diğerleri, Divan Kitap, İstanbul 2015, s. 30.

³⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. XIIV.

³⁶ Sühreverdî, *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)*, Çev. Girişi, s. 17.

³⁷ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 80.

³⁸ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 69.

³⁹ Şahabeddin Sühreverdî, *el- Hikmetü'l-İşrâkîyye (el-Mecmuatül Kamiletu li-Musannefat-u Şahabeddin Yahya el-Sühreverdî)* VIII, Haz. Muhammed Meleki (Celâleddin), İntişarat-ı Danışgah-ı Edyan û Mezahib, Kum 1402, s. 28.

⁴⁰ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, Çev. Önsözü XIII.

Sühreverdî için “Ebu’l Fütuh Ömer bin Muhammed el-Sühreverdî” denilmiş olması muhtemelen bir hatayı içermektedir. Çünkü Ömer Sühreverdî, İshrâk filozofu Sühreverdî ile aynı zamanda yaşamış ve onun hemşehrîsi olan *Avârifü’l-maârif*’in yazarı ve tasavvufçu olan Sühreverdî’dir. Müslüman tezkire ve biyografi yazarlarının Sühreverdî için kullanmış olduğu başka tanımlamalar da mevcuttur. Bunlar El-İmamül Amil, el-Fazıl el-Kâmil, Hakîm-i Muazzem, Filozof-i Mükerrerem, Âlim-i Rabbani, el-Muttali ala el-esrârül el-ilahiye, el-Raki ila el-evalim el-nûranîyye, mazhar-ı hakayık, mebd-e-yi dekayık, sultan-ı müteellihin, pişvay-ı kâşifin, şahab-ı millet ve din, ebu’l fütuh, hakîm-i maktûl, şeyh-i nûri, şeyh-i İshrâkî, sahib-i keramet ve harîk-ı âdat, halîk-ı el-beraya, ateş-i efruz, şugufti-yi aferin, muallim-i salis, muhyi-yi Hikmetü’l-İshrâk, şehid-i ilm, şeyh-i ilahi, arif-i kâmil şeklindedir.⁴¹

Sühreverdî’nin hayatına eserinde yer veren ilk kişi Sühreverdî ile aynı zamanda yaşamış olan İmâdüddin el-İsfahânî’dir (ö. 1201).^{*} O, *el-Bûstanü’l Cami el-Cemii Tevarih-i Ehliz-Zaman* “البيستان الجامع لجميع تواريخ أهل الزمان” adlı eserinde Sühreverdî hakkında bilgiler vermiştir. Onun ardından altıncı ve yedinci asırda (hicri) Yâkût el-Hamevî (ö. 1229), İbn Şeddâd (ö. 1234), Şems-i Tebrîzî (ö. 1248), İbnü’l Kiftî (d. 1173), İbn Ebû Usaybia (ö. 1270), İbn Hallikân (ö. 1282), Zekerîyyâ b. Muhammed Kazvînî (ö. 1283) ve ayrıca Şehrezûrî onun hayatı hakkında bilgiler vermişlerdir. Yedi ve sekizinci hicri asırda ise Ebû’l-Fidâ’ (ö. 1331), İbnü’l-Verdî (ö. 1349), Zehebî (ö. 1348), Salâhuddin es-Safedî (ö. 1363), Cemâlüddîn el-İsnevî (ö. 1370), Yâfiî (ö. 1367), İbn Kesîr (ö. 1373) gibi tarihçiler kendisinden bahsetmiştir. Sekizinci ve dokuzuncu asırda ise Melik-ül Eşref Ghassanî, Ahmed ed-Delcî (ö. 1435), Fasîh-i Hâfî (ö. 1441 [?]), İbn Hacer (ö. 1449), İbn Tağrîberdî (ö. 1470) ve Molla Câmî (ö. 1492) Sühreverdî hakkında bazı bilgiler vermişlerdir. Daha sonra Molla Sadrâ (ö. 1640) *Esfâr*⁴² adlı eserinde 203 defa Sühreverdî’den bahsetmiştir.⁴³

İbn Ebû Usaybia Sühreverdî için “hikmette zamanının biricîği, bütün felsefe bilgisini kendisinde toplayan, fıkıh konusunda üstün ve fesahat ile zekâyâ sahip”

⁴¹ Perviz Abbas Dakanî, *Şerh-i Kissa-yı Gurbet-i Garbi*, Neşr-i Tendis, Tahran 1380, s. 19.

^{*} İmâdüddin el-İsfahânî’nin Sühreverdî’nin çağdaşı olması ve hatta Selâhaddin Eyyubî’ye kâtiplik yapması İsfahânî’nin yazdıklarını ayrıca kıymetlendirmektedir. İsfahani için Bkz. Ramazan Şeşen, “İmâdüddin el-İsfahânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22:174-176.

⁴² Molla Sadrâ, *el-Hikmetü’l-Müte’âliye fî Esfârî’l-‘Akliyyeti’l-Erba’a I (Dört Akli Yolculukta Aşkın Hikmet 1)*, Çev. Şamil Öçal, Mustafa Borsbuğa, Litera Yayıncılık, İstanbul 2023, s. 98, 116, 126.

⁴³ Zara, *Tebarnâme-yi İshrâkîyan*, Giriş Kısmı, 10.

ifadelerini kullanmıştır. Sühreverdî'den sadece 38 yıl sonra vefat etmiş olan Yâkût el-Hamevî ise onun Şâfiî mezhebinden olup, şair ve hakîm olduğunu aktarmıştır. Ayrıca fakih ve kelam âlimi olan Mecdüddin el-Cîlî'den Merağa'da eğitim gördüğünden söz edip, Fahreddin er-Râzî ile beraber bu âlimden ders gördüklerini belirtmiştir. İbn Hallikân'a göre Mecdüddin el-Cîlî, Muhammed bin Yahyâ bin Mansur Nişâbûrî'nin öğrencisi olup Cîlî de Gazzâlî'nin seçkin öğrencilerindendir.⁴⁴

Sühreverdî çocukluk döneminden itibaren döneminin ilmî ve felsefî merkezlerinde eğitim almış ve seyahatler gerçekleştirmiştir. Bunlar arasında Merağa, İsfahan, Mardin, Meyafarqîn, Diyarbakır, Harput, Tokat, Şam ve Halep bildiklerimiz arasında en bilinenleridir. Sühreverdî'nin yaşadığı dönem Merağa'da bulunan Mecdüddin el-Cîlî Meşşâî felsefesinde üne sahiptir. Sühreverdî, bu şahsın yanında fıkıh, mantık ve kelam okumuştur. Bu okumalar, onun felsefeye giriş dersleri olarak yorumlanmıştır. Araştırmacılar Sühreverdî'nin felsefeye olan iştiafının diğer ilimlerden daha fazla olduğunu yazmıştır. Bundan ötürü de felsefe aşkı filozofu o zamanlar ilim merkezlerinden olan İsfahan'a sürüklemiştir. İbn Sînâ'nın (ö. 1037) *Şifâ* eserinin mantık bölümünü orada Zahirettin Karî'nin yanında okumuştur. Sühreverdî İsfahan'da genelde felsefeye, özelde İbn Sînâ felsefesine yoğunlaşmıştır. İbn Sînâ da hayatının bir bölümünde İsfahan'da kaldığı için İbn Sînâ felsefesi İsfahan'da canlı kalabilmiştir. Sühreverdî'nin İsfahan'da İbn Sînâ'nın takipçileri ve öğrencileri ile iyi anlaştığı aktarılmıştır. Öyle ki Sühreverdî İbn Sînâ'nın tabiat ve nefis ile ilgili düşünceleri paralelinde Farsça olarak kaleme aldığı *Bûstanü'l-Kulûb* adlı eserini İsfahanlı arkadaşlarına hitaben kaleme almıştır. Sühreverdî bilimi ve bilim adamlarını aramaktan dolayı sabit bir yerde kalmamıştır. Bu minvalde sarf, nahif, fıkıh, tefsir, mantık veya felsefenin anlatıldığı yerlere seyahatlerde bulunmuştur. Gençliğinin başında tıp ve felsefe üstadı olan Fahreddin el-Mardînî ile görüşüp, kendisinden dersler almış ve aralarında bir dostluk oluşmuştur. Neticede Sühreverdî'nin bilgisinin genişliği ve temellendirme gücü tartışma ve münazaralarda üstün gelmesiyle sonuçlanmıştır.⁴⁵

Sühreverdî, Merağa'dan sonra İsfahan'a ardından Diyarbakır, Mardin ve Halep'e gitmiştir. İbn Ebû Usaybia'nın aktardığına göre Mardin'de ders aldığı Meşşâî felsefeci Fahreddin el-Mardînî, Sühreverdî için "keskin zekâlı ve gözü pek olup hiçbir şeyden

⁴⁴ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, Giriş Kısmı, 10.

⁴⁵ Taki Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, İntişarat-ı Sokhen, Tahran 1392, s. 3-4.

çekinmediğinden öldürülmesinden korkarım” ifadelerini kullanmıştır.⁴⁶ Kazvinli fakihlerden birinin ifadesine dayanılarak Sühreverdî ile ilgili bir olay da aktarılmıştır. Buna göre fakih Sühreverdî ile görüşmesinin neticesinde Sühreverdî’nin gündelik işlere önem vermeyip zamanının her anının felsefî ve ulvî meselelerle geçirdiğini aktarmıştır.⁴⁷

Sühreverdî’nin Merağa’da Fahreddin er-Râzî (ö. 1210) ile sınıf/dönem arkadaşı olduğunu yazan kaynaklar mevcuttur.⁴⁸ Şehrezûrî’nin de bu duruma atıf yapan ifadeleri bulunmaktadır. Buna göre Sühreverdî’ye ders arkadaşı Fahreddin er-Râzî sorulur. O da zihninin övülecek derecede olmadığını söylemiştir. Fahreddin er-Râzî’ye Sühreverdî’nin durumu sorulduğunda “zihninin zekâ ve anlayış bakımından ateş gibi parlak” olduğunu söylemiştir. Yine Sühreverdî, İbn Sînâ ile araştırma hususunda ya eşit olduklarını ya da İbn Sînâ’dan daha üstün olduğunu ancak keşf ve zevk bakımından onu kesinlikle geçtiğini söylemiştir.⁴⁹ Ayrıca Şehrezûrî, Sühreverdî’nin Fahreddin el-Mardînî ile arkadaş olduğunu yazmıştır. Şehrezûrî, Mardînî’nin Sühreverdî’nin zeki ve fesahat sahibi olduğunu ancak tedbirli hareket etmediğinden öldürülmesinden endişe ettiğini aktarmıştır.⁵⁰

Bir filozofun yapmış olduğu seferleri onun düşüncelerine odaklanan bir çalışma için kimi zaman çok önemli görülmeyebilir. Ancak seferden kastedilen bir şehirden başka bir şehre yahut bir bölgeden başka bir bölgeye gitmek ise bu kısmen doğru olabilir. Bununla beraber İshrâk felsefesinin ihyacısı Sühreverdî’nin yapmış olduğu seyahat ve seferleri onun “Ezeli Hikmet” düşüncesi ile bağlantılı olmasından ayrıca muhtemelen kimi siyasî projeleri⁵¹ barındırma ihtimalinden dolayı önemlidir. Bununla birlikte hatta daha da önemlisi Sühreverdî’nin yapmış olduğu “batınî ve enfüsî” seferler örnek verilebilir. Nitekim batınî seferler, zahirî seferlere kıyasla daha zor ve daha seçkindir.

⁴⁶ Zara, *Tebarnâme-yi İshrâkiyan*, Giriş Kısmı, 11.

⁴⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 6.

⁴⁸ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşahi ve Bûstan-ul Kulûb*, Musahhihin Önsözü, s. 13.

⁴⁹ Şemsüddîn Eş-Şehrezûrî, *Nüzhâtü’l-Ervâh*, Çev. Eşref Altaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s. 876.

⁵⁰ Şehrezûrî, *Nüzhâtü’l-Ervâh*, s. 874.

⁵¹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşahi ve Bûstanü’l-Kulûb*, Musahhihin Önsözü, s. 14. Ancak Sühreverdî’nin bu siyasî düşüncelerine şimdilik girmemeyi uygun görüyoruz. Sühreverdî’nin siyaset felsefesi ile ilgili bazı düşüncelerinin günümüze kadar gelmiş olmasından ötürü ayrı bir çalışmayı hak ettiğini düşünmekteyiz. Bu etkenlerden ötürü tez çalışmamız boyunca Sühreverdî’nin siyasî düşüncelerine sadece gerektiği kadar değineceğimizi belirtmekle yetiniyoruz.

Öyle ki bedeniyle seferlere çıkan sayısız kişiler bulunabilirken kalbiyle sefere çıkan kişileri bulmak ise oldukça nadirdir.⁵²

“Keşfü’l-mahcûb” olarak isimlendirilebilen sefer düşüncesinde insan, yaratılışı üzerindeki örtüyü kaldırmak suretiyle nefsinin hakikatine ayine olabilmıştır.⁵³ Öte yandan Sühreverdî nefsi, manevî ve batınî sefer yapanlara atıfta bulunmuş ve örneğin Bâyezîd-i Bistâmî’nin “nefsinize sefer ederek (yolculuğunuza) başlayın ta ki beni ilk adımınızda bulasınız” sözünü aktarmıştır.⁵⁴ Sühreverdî’nin kendisi de bu nefsi, batınî ve manevî seferlerini kaleme almış ve takipçilerinin ferasetine sunmuştur.

Sühreverdî, entelektüel hayatına ve seferlerine yoldaşlık edecek birini aradığını ancak bunun gerçekleşmediğini yazmıştır.⁵⁵ Yolculuklarında Diyarbakır’da kalmayı sevdiği Şehrezûrî tarafından aktarılmıştır.⁵⁶ Sühreverdî’nin İsfahan’dan sonra Diyarbakır’a geçtiği ve burada sıcak karşılandığı yazılmıştır.⁵⁷

Sühreverdî İsfahan’dan Diyarbakır’a, oradan Harput’a geçer. Harput yöresinin yöneticisi İmâdüddin Karaarslan, onu sıcak bir şekilde ağırlamıştır. Sühreverdî, felsefe ve hikmet noktasında Farsça bir risale yazmış ve Harput yöneticisine nispeten ismini *el-Elvâhu’l-İmâdiyye* bırakıp, kendisine takdim etmiştir. Diyarbakır ve Harput’ta kendisine gösterilen teveccühe rağmen çok geçmeden Anadolu ve Bilâd-ı Şam’a doğru yola koyulmuş, sonunda Şam’dan ayrılarak Halep’e varmıştır. O zamanda âlimlerinin, hocalarının, öğrencilerinin çokluğuyla bilinen Hellaviye medresesine gitmiştir. O zamanlar buradaki medresenin müderrisi Şerif İftiharuddin’dır (İftiharuddin el-Halebî). Sühreverdî buraya vardığında her zamanki gibi dış görünüşünün iyi olmadığı aktarılmıştır. Üzerinde derviş hırkası ve elinde asa ile ibrikten başka bir şey bulunmadığı yazılmıştır. Bununla beraber fazileti, bilgisi, ifade gücü ve delillendirme kabiliyeti ile zamanla üstadlar, hocalar, âlimler ve öğrenciler arasında ön plana çıktığı ifade edilmiştir. Sühreverdî’nin inanç ve bilgisi zamanla ilmi mücadeleden kine, kıskançlığa ve düşmanlığa sebep olmuştur. Şerif İftiharuddin, Sühreverdî’ye bilgisinden dolayı saygı göstermiş ve Sühreverdî’yi kendisine yakın tutmuştur. Medrese müderrisinin bu tutumu

⁵² Mahmut Meçin, “Felsefe ve Tasavvufta Sefer Metaforu: Akli ve Manevî Yolculuk”. *İlited: İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 2020/2, 329-353, s. 335.

⁵³ Meçin, “Felsefe ve Tasavvufta Sefer Metaforu: Akli ve Manevî Yolculuk”, s. 333.

⁵⁴ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşahi ve Bûstan-ul Kulûb*, s. 166.

⁵⁵ Sühreverdî, *el-Meşâri’ ve’l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 541.

⁵⁶ Şehrezûrî, *Nüzhetü’l-Ervâh*, s. 872.

⁵⁷ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 75.

ile beraber kıskançlık ve düşmanlığın ilerlediği ve neticede Sühreverdî'nin bilgisinin cehalet, kurtuluş teorisinin dalalet ve felsefesinin bidat olarak yorumlanıp, tüm iyilikleri çirkinlik olarak görüldüğü kaydedilmiştir.⁵⁸

Sühreverdî Halep'te iken sevenleri ve öğrencileriyle beraber İhvan-ı Tecrit grubunu kurup burada dersler verir.⁵⁹ İhvan-ı Tecrit ile ilgili detaylı bilgiler olmamakla beraber öyle görünüyor ki Sühreverdî tecrit ve riyazet ehlini, velev ki aynı dönemde yaşamasalar da, bu gruptan görür. Nitekim kendisinden önce yaşamış olan Hallâc-ı Mansûr'u da bu gruba dâhil eder.⁶⁰

Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'ı yazdıktan sonra hatırı sayılır bir üne kavuşmuştur. Öyle görünüyor ki Tokat ve Harput'a gitmesi ders almasından çok, şahzâdelerin daveti üzerine olmuştur. Sühreverdî de siyaset felsefesi ile ilgili görüşlerine bir hami bulmak için örneğin İmâdüddin Ebubekir Artukî ve Rükneddin Süleyman Şah'tan gelen davetleri kabul etmiştir. Sühreverdî'nin şahzâdelerin isimlerine atıf yapmış olduğu iki eseri yani *el-Elvâhu'l-İmâdiyye* ve *Pertevnâme-yi Süleymanşahi* buna delil gösterilebilir. Rükneddin Süleymanşah'ın felsefeye olan ilgisinin daha fazla olduğu *Pertevnâme*'de, Meşşâî ekole ve felsefeye dayalı konuların detaylı açıklamalarından hareketle ortaya konulabilir. Buna rağmen *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*'de daha çok dinî, irfanî ve siyasî felsefeyle ilgili olan konular ön plana çıkarılmıştır.

Kısa ama verimli ömrüne rağmen onlarca eser yazan Sühreverdî'nin hayatı için önce kendi zamanında ve kendisinden sonra yaşayan tarihçilere ardından takipçilerine başvurmak uygun görünmektedir. Bu tez çalışmasında Sühreverdî'nin hayatı için takipçileri arasında “İşrâk şarihi” ve tarihçi Şehrezûrî'den faydalanmak nispeten en iyi seçenek gibi görünmektedir. Öyle ki modern İşrâk araştırmacılarından olup Sühreverdî'nin eserlerini ilk defa tasnif etme payesini elinde bulunduran Seyyid Hüseyin Nasr, Sühreverdî'nin biyografileri arasında en kapsamlı olanının Şehrezûrî'nin *Nüzhetü'l-Ervâh*'ında kaydedilen bilgiler olduğunu yazmaktadır. Bunun yanı sıra Nasr'a göre Şehrezûrî, Sühreverdî'nin düşünce dünyasını ve felsefî konumunu iyi anlamıştır.⁶¹

⁵⁸ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 6-7.

⁵⁹ Said Rahimiyan, *Mukaddime-yi Ber Hikmet-i İşrâk*, Neşr- Nigah-i Muasır, Tahran 1397 (Miladi 2018), s. 7.

⁶⁰ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 24.

⁶¹ Sühreverdî, *Mecmua-yı Musannefat-ı Şeyh-i İşrâk III*, Seyyid Hüseyin Nasr'ın önsözü, s. 13.

Çağdaş Sühreverdî araştırmacıları arasında yer alan Henry Corbin de Sühreverdî araştırmaları için önemli referans kaynakları arasında yer almaktadır. Corbin'in öne çıkmasının belki de en önemli nedeni, müsteşriklerin yahut İslâm araştırmacılarının Doğu varlık ve hikmet düşüncesini okumadıkları halde Corbin'in bu okumaları birinci elden yapan kişi olmasında yatmaktadır.⁶² Sühreverdî'yi erdemli bir düşünür şeklinde nitelendiren Corbin⁶³ dört ciltlik hacimli eserinin ikinci cildinin tamamı *İran'da İslâm: Sühreverdî ve İranlı Platoncular* üst başlığıyla Sühreverdî'ye ayrılmıştır.

Şehrezûrî *Nüzhetü'l-Ervâh* isimli eserinde Sühreverdî'nin hayatı, eserleri, riyazeti, müteallih oluşu ve şiirleri hakkında birçok bilgiyi bizlerle paylaşmıştır. Nitekim Şehrezûrî mezkûr eserinin üst başlığında ve ilk cümlesinde Sühreverdî'nin makam ve yüceliğini ifade eden özlü ve kapsayıcı olan şu ifadeler yer verir:

*Büyük rabbânî bilge; şerefli filozof, rabbânî üstat; rûhânî metafizikçi filozof; âlim; âmil, erdemli ve yetkin insan; milletin, hakkın ve dinin yıldızı; ilâhî sırlara vakıf olan ve nûrânî âlemlere yükselen Ebü'l-Fütûh Yahyâ b. Emîrek es-Sühreverdî... Çağların eşsizi, zamanların biricigidir. İki hikmeti yani zevkî ve hissî hikmeti cem etmiştir.*⁶⁴

Şehrezûrî'ye göre Sühreverdî, kendi zamanının bilim ve disiplinleriyle uğraşmanın yanı sıra nefsin riyaziyeti ve sûfî temrinlerde de yoğun tecrübeler yaşamıştır. Sûfiler ile seyahat halinde ilim peşinde koşarken sert riyazet ile nefsin de terbiye etmeye çalışmıştır. Bu riyazetleri oldukça sert olarak yorumlayan Şehrezûrî, diğer sûfilerin bu riyazetlere tahammül edemediğini ifade etmiştir. Şehrezûrî'ye göre Sühreverdî oldukça az bir gıda ile haftada bir iftarını açmıştır. Şehrezûrî'ye göre, Sühreverdî'nin riyazet uygulamaları döneminin diğer düşünürlerinden farklılık göstermiş ve zühd ve fazilet konusunda öne çıkmıştır. Şehrezûrî, Sühreverdî'nin göre düşüncelere dalma, inzivaya çekilme ve şahsi tecrübeleriyle elde ettikleri şeyler için zamanının tamamını harcayan Sühreverdî, dünyevi işlere zaman ayırmamıştır. Kendisi dünyevi istek ve arzulara iltifat etmemiş, döneminde tanınmış olmasına rağmen, zahirî görünüşüne bile önem vermemiştir. Dış görünüşü itibarıyla kalenderî ve melametî bir görünüşe sahip olmuştur. Bazen bir aba ve uzun kırmızı bir külah, bazen bir murakka giyip üzerine bir hırka atar, bazen de sûfî gibi giyinmiştir. Şehrezûrî İbn Rakike olarak bilinen Sedidüddin Mahmud Bin Ömer'den şöyle aktarmaktadır: “Şahabeddin Sühreverdî eski püskü elbiseler giyinirdi. Giydiklerine

⁶² Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, Çevirenin Önsözü, s. 13.

⁶³ Derya Örs (Editör), *İslâm Felsefesi'nde Sembolik Hikayeler I*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 86.

⁶⁴ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 864.

önem vermezdi. Dünya işlerine karşı umursamazdı. Bir gün ben ve o Meyafariqîn* çarşısında yürüyorduk. Sühreverdî, rengi maviye çalan kısa bir cüppe giymişti. Bir arkadaşım bizi gördü ve yanıma gelerek şöyle söyledi: Niye bu ateşperest ile geziyorsun? Kendisine sessiz olmasını, bu kişinin zamanlarının önemli düşünürü Şahabeddin Sühreverdî olduğunu söyledim. Sözlerim o arkadaşın tuhafına gitti ve yoluna devam etti.” Sühreverdî’nin dış görünüşüyle ilgili ifade edilenler her ne kadar abartılı olsa da bazıları için izzet sebebi sayılan dış görünüş ve giyime kendisinin önem vermediği sonucuna ulaşılabilir. Şehrezûrî’ye göre Sühreverdî düşünce üzerine düşünmek, felsefe üzerine çalışmak ve rûhânî keşifler ile ilgilenmek hususlarına eğilmiştir.⁶⁵

Şehrezûrî’ye göre Sühreverdî Şâfiî mezhebine bağlı, fıkıh, hadis ve usul konularında âlim ve üstün zekâlı birisidir.⁶⁶ Sühreverdî’nin Şâfiî mezhebine bağlı olduğu kimi modern araştırmacılar nezdinde de kabul görmüştür.⁶⁷ Öyle ki Sühreverdî’nin Şii olma ihtimalini de nazara alan bazı araştırmalar bunu Sühreverdî’nin İmam’a yönelik yaptığı vurgulara dayandırmışlardır.⁶⁸

Çok önem arz etmemekle birlikte Sühreverdî’nin Sünni olma durumunun Şii olma durumuna göre daha yüksek olduğunu belirtmeliyiz. Öyle ki Sühreverdî Şii düşüncede ikincil plana atılan ve genelde görmezden gelinen ikinci İslâm halifesi Hz. Ömer’e ait olduğunu söylediği bir söz paylaşır. Buna göre Sühreverdî, Hz. Ömer’in “kalbim Rabbimi görüyor” dediğini aktarır.⁶⁹ Yine Sühreverdî *Safir-i Simurg* eserinde açık bir şekilde Hz. Ömer’i Hz. Muhammed’in dilinden öven iki farklı hadis aktarır.⁷⁰ Hz. Ömer’e atfedilen sözlerin doğru olup olmadığı veya kaynağı bir yana Sühreverdî’nin zihninde ikinci İslâm halifesinin nerede durduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bunun yanı sıra Sühreverdî’nin İsmaili olmaması da kesin bir durum olarak görülmektedir.⁷¹

* Silvan, günümüzde Diyarbakır idaresine bağlı bir ilçedir.

⁶⁵ Şehrezûrî, *Nüzhethü’l-Ervâh*, s. 870.

⁶⁶ Şehrezûrî, *Nüzhethü’l-Ervâh*, s. 876.

⁶⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, 20.

⁶⁸ Muhammed Beheştî, *Felsefe-yi Talim ve Terbiyet-i İşrâk I*, Pejuheşgah-ı Havze ve Danışgah, Kum 1393, s. 20.

⁶⁹ Şahabeddin Sühreverdî, *Safir-i Simurg*, Haz. Hüseyin Müfid, İntişarat-ı Mevla, Tahran 1388, s. 10.

⁷⁰ Sühreverdî, *Safir-i Simurg*, s. 15.

⁷¹ Seyyid Hüseyin Nasr, “Müfessir-i Alem-i Gurbet ve Şehid-i Tarik-i Mârifet Şeyh-i İşrâk Şahabeddin Sühreverdî”, *Müntehab-ı ez Makalat-ı Farsi Derbare-yi Şeyh-i İşrâk Sühreverdî*, Haz. Hasan Seyyid Arab, İntişarat-ı Şefî, Tahran 1378, 127-144, s. 130.

Sühreverdî eserlerinde riyazet, uzlet, zikir, namaz ve oruç konularından çokça bahsetmiş ve çağdaşlarının güç yetiremeyeceği şekillerde oruç tutmuştur. Nitekim bir sûfî gibi yaşamıştır. Hatta eserlerinden birinin ismine *Sûfî Cemaatiyle Bir Gün* ismini vermiş, ayrıca İhvan-ı Tecrit yani Uzletteki Kardeşler'den bahsetmiştir. İran, Diyarbakır, Küçük Asya ve Suriye'de iken daima hakikati bulma adına sûfilere uğramış ve onlardan istifade etmiştir.⁷²

Sühreverdî kendisi için doğrudan bir mürşid ve şeyh ifade etmemişse de tarikat piri konumundaki Kayyım-ı Kitap'dan bahsetmiştir. Kendi riyazetini onun gözetiminde yaptığını söylemiştir.⁷³ Öyle ki sembolik-irfanî eserlerinden olan *Kızıl Akıl* adlı risalesinde mürşidi olarak Cebrâil'i yahut Göksel İkiz'ini seçmiştir. Bunun yanı sıra Sühreverdî hikmet sahibi olan kişiyi kayyım-ı kitap olarak nitelendirmektedir. Buradaki kitaptan kastın bir bütün olarak evren olduğu ve bu evrenin fihristinin de insan olduğu söylenmektedir. Evrene fihrist olarak kabul edilen bu insanın sıradan bir insandan ziyade müteallih insan olduğu belirtilmektedir. Böylesi bir hakîmin varlığın sırlarını ihata edebileceği ve bu sırlara vakıf olabileceği vurgulanır.⁷⁴ Sühreverdî'nin Hermesî gelenekten ödünç aldığı “göksel kılavuz” yahut özgün ismiyle *Tıba-ı Tam* ise sâlikin melekûti inayet makamındaki nefsinden başka bir şey değildir.⁷⁵ *Tıba-ı Tam*'ın mahiyeti külli akıldır ve insan türünün idare ve tedbirini elinde bulundurmaktadır. Sühreverdî'nin deyimiyle “Ümmül Nev”dir.⁷⁶

Sühreverdî kendisini kadim bilgeliğin mirasçısı olarak görür ve bu kadim bilgeliğin başında Hermes'in bulunduğunu vurgular. Hermes eliyle yeryüzüne dağıtılan hikmet, antik İran ve antik Yunan olarak iki kola ayrılır ve Sühreverdî bu iki kolu kendisinde birleştirdiğine inanır. Bilgeliğin kaynağı konumunda olan Hermes, bu bilgeliği vahiy ve mükâşefe ile elde etmiştir. Askleipos, Pisagor, Empedokles ve Platon yoluyla Mısır Ahmim/İhmim şehrindeki Zünnûn'a ondan da Sehl bin Abdullah Tüsterî'ye geçmiştir. Tüsterî'nin bu bilgelik görüşleri Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kütü'l-Kulûb* eserinde kaleme

⁷² Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, Giriş Kısmı, 15-16.

⁷³ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, Giriş Kısmı, 16.

⁷⁴ Gulâmhusseyin İbrâhîmî Dînânî, *Molla Sadra ve Sühreverdî Dersleri*, Tercüme, Alptekin Dursunoğlu, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 239-243.

⁷⁵ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 210.

⁷⁶ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 213.

alınır. Sühreverdî'nin de asli kaynağı budur. Sühreverdî *Tasavvufun Kelimesi*⁷⁷ ve *Karincaların Dili*⁷⁸ adlı çalışmalarında bu eserden birçok kere söz eder.

Bilgeliğin Doğu kanadında ise antik İran gelmektedir. Sühreverdî bu daldaki bilgelere Hüsrevanîler demektedir. Bu Hüsrevanî bilgelerin en seçkin olanları Keyumers, Ferîdun ve Keyhüsrev'dir. Sühreverdî bu bilgeliğin Bâyezîd-i Bistâmî aracılığıyla Hallâc-ı Mansûr'a, onun aracılığıyla da Ebul Abbas Kassab Amuli ve Şeyh Ebul Hasan Harakânî'ye ulaştığını yazar. Sühreverdî burada antik Hüsrevanî bilgilerinden bazı sözler aktararak onların öğretileri ile Pisagorcu filozofların sözlerinin birbirleriyle iç içe geçmiş olduklarını söyler ve bu isimlerin ezeli hikmetin varisi olduklarını belirtir.⁷⁹ Sühreverdî eserlerinde çokça zikrettiği bu isimlerden ilahi filozof olarak bahseder ve bu filozofların en önemli özelliklerinden birisinin teorik ve pratik bilgeliği elde etmiş olmaları olduğunu ifade eder.⁸⁰ Sühreverdî'nin İsrâk felsefesi Muğ hikmeti, Hüsrevanî Hikmet ve Pehlevî hikmeti olarak da isimlendirir.⁸¹ Nitekim Sühreverdî, Hüsrevanîleri İsrâkîlerin öncüsü olarak görür.⁸²

Sühreverdî'nin sûfî ve ariflerle olan ilişkisine rağmen kendisinin “Sühreverdîye Tarikatı” ile ilgili olabilecek herhangi bir delil bulunmamaktadır. Bununla beraber Sühreverdî, eserlerinde yirmiden fazla arif ve sûfinin ismini zikretmektedir. Bunlar arasında şu isimler bulunmaktadır: Hallâc-ı Mansûr (ö. 922), Ebû Yezîd Tayfûr b. Îsâ b. Sürûşan Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 848 [?]), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 910), Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed (Ca'fer) el-Harakânî (ö. 1033). Ayrıca Zünnûn Ebü'l-Feyz Sevbân b. İbrâhîm el-Mısrî el-İhmîmî (ö. 859 [?]), Ebû Muhammed Sehl b. et-Tüsterî (ö. 896), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 996), Ebû Saîd Ahmed b. Îsâ el-Harrâz (ö. 890 [?]), Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 830). Ayrıca Ebû Bekr el-Vâsitî el-Fergânî (ö. 932'den sonra). Ebü'l-Hüseyin en-Nûri (ö. 908), Ebû Abdullah Dekkâk (ö. 12. yüzyıl), İbrâhîm b. Edhem (ö. 778 [?]), Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr (1049), Ebû Ali el-Fârmedî (ö. 1084), Hasan-ı Basrî (ö. 728), Muhammed b. Ahmed Temîmî (ö. 980'den sonra), Senâî (ö. 1131 [?]), Şiblî (ö. 946)

⁷⁷ Sühreverdî, *Nur Heykelleri; Tasavvufun Kelimesi; Burçlar Risalesi*, s. 78.

⁷⁸ Şahabeddin Sühreverdî, *Lugat-ı Muran*, Haz. Hüseyin Müfid, İntişarat-ı Mevla, Tahran 1382, s. 9.

⁷⁹ Zâra, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, Giriş Kısmı, 18.

⁸⁰ Dînânî, *Molla Sadra ve Sühreverdî Dersleri*, s. 20.

⁸¹ Şehram Pazuki, “Sühreverdî ve Tecdid-i Hikmet-i İrani”, *Fehlevinâme: Mecmua-yı Makalat-ı Hümayış-i Sühreverdî ve İhyâ-yı Hikmet-i Fehlevî*, Müessesesi-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran, Tahran 1402, 19-28, s. 23.

⁸² Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 339.

isimler vardır.⁸³ Bu isimlerden hareketle ve Nasr'a dayanarak İslâm düşüncesinde hiçbir düşünürün kaynaklarının Sühreverdî'nin kaynakları kadar genişliğe ve öneme haiz olmadığı belirtilmelidir.⁸⁴

Sühreverdî fazilet sahibi insanlar arasında riyazet ve gizli ilim sahiplerinin bulunduğunu, bu ilmi arayanlardan selim bir fitrata sahip olanlar arasında bazen İshrâk hikmetinin hâsıl olduğunu belirtmiştir. Yine ilmi arayıp da uygun bir rehberle sahip olanların mevzu bahis ilimleri elde edebileceğini söylemiştir. Ancak Sühreverdî'ye göre bu yola girenlerden “teyit edilenler” az olup kabiliyet ve desteğe ihtiyaç duyanların sayısı diğerlerinin sayısından çoktur. Sühreverdî, bütün bunlara ek olarak hikmet hamurunun âlemde hiçbir zaman kesintiye uğramayacağını belirtir.⁸⁵ Sühreverdî'nin bu inancı temel düşüncelerinden olup muhtemelen bu düşünce ölüm fetvasına doğrudan veya dolaylı etki etmiştir. Sühreverdî'nin burada gelecek zaman kipi kullandığına dikkat etmek gerekmektedir.

Sühreverdî'nin şهادeti ile ilgili bazı belirsizlikler bulunmaktadır. Sühreverdî'nin hayatına son verilmesinin onun ezeli hikmet ve İshrâk siyaset felsefesi ile bağlantılı olma ihtimalinden dolayı, burada Sühreverdî'yi ölüme götüren süreci, özellikle de Halep'teki mahkemeyi ele almak önem arz etmektedir.

Sühreverdî, birçok seferinin ardından nihayet Halep'e gider ve Hellaviye Medresesinde İftihareddin Haşimî'nin derslerine katılır. Hicri 579 yılında Selâhaddîn Eyyubî'nin oğlu el-Melikü'z-Zâhir (ö. 1216)* ile tanışır ve neticede Melikü'z-Zâhir'in dostluğunu kazanır. Bu dostluk, fakihleri rahatsız eder ve fakihler Sühreverdî hakkında olumsuz konuşmaya başlarlar. Melikü'z-Zâhir fakihler, kelamcılar ve Sühreverdî arasındaki durumu görmek için aralarında bir mahkeme düzenler. Sühreverdî'nin onlarla tartışması bilgisinin derinlik ve genişliğini ortaya çıkarır. Böylece Melikü'z-Zâhir

⁸³ Zara, *Tebarnâme-yi İshrâkiyan*, Giriş Kısmı, 16.

⁸⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, “Şihâbeddin Sühreverdî Maktûl”, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Editör, M.M. Şerif, Çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s. 413.

⁸⁵ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 529.

* DİA ansiklopedisinde Melik Zahir'in birçok savaşa katıldığı yazmaktadır. Öyle ki Melik Zahir'in katıldığı savaşlardan birinin tarihi 1191'dir yani Sühreverdî'nin idam edildiği tarih. Melik Zahir'in 1191 yılında Selçuklulara karşı olarak Besni ve Maraş kalelerini aldığı bilinmektedir. Bunun yanı sıra Melik Zahir ile ilgili olarak “Eyyübîlerin en zeki, en seçkin ve heybetli hükümdarlarından olup adaletiyle tanınırdı” ifadelerine yer verilmesi Sühreverdî'nin idamı etrafında zor kararları vermek zorunda kaldığına işaret olarak okunabilir. Bkz. Abdülkerim Özaydın, “el-Melikü'z-Zâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29:83-84.

açısından hak ve hak olmayan aşikâr bir anlamda belirginlik kazanır. Ancak fakihler, kelimciler ve medrese hocaları bu sefer Selâhaddîn Eyyubî'ye mektup göndererek, bu şahsın yaşamasının Melikü'z-Zâhir'in inancını bozmakla eşdeğer olduğunu yazarlar. Bunun üzerine Sultan Selâhaddîn, oğlu Melikü'z-Zâhir'e hitaben Sühreverdî'nin öldürülmesinden başka çare olmadığını ve yaşamasının halkın inancına zarar vereceğini yazar. Nihayetinde Sühreverdî Halep Kalesi'nde hapsedilerek bilinmeyen bir şekilde öldürülür. Sühreverdî'nin otuz sekiz yaşında öldürülürken şu beyiti söylediği aktarılır: “Görüyorum ki yapıp ettiklerim kanımın akmasına sebep oluyor. Maalesef ki kanımın dökülmesi kolay oluyor.”⁸⁶

Melikü'z-Zâhir, Sühreverdî ile olan dostluğundan fermanın icrasını geciktirmeye çalışırken fakihler icranın hemen gerçekleşmesi için baskı yapmışlardır. Melikü'z-Zâhir en iyi yolun fakihler ile Sühreverdî arasında bir münazara olduğu sonucuna varmıştır. Melikü'z-Zâhir bu şekilde fakihlerin Sühreverdî hakkında düştükleri şüphenin bertaraf olmasını ümit etmiştir. Bundan dolayı babasından bunun için müsaade istemiştir. Yazılan mektuba/isteğe Sultan Selâhaddîn olumlu yaklaşmıştır.* Mahkeme haberi her yere yayılmış ancak âlim ve fakihler münazaranın öncesinden Sühreverdî'nin “kâfir ve zındık oluşuna” hüküm vermişlerdir. Sühreverdî'nin sorulan sorulara kati' ve kesin cevaplar verdiği aktarılmıştır. Bunun üzerine fakihler başka bir mecraya yönelmişlerdir. Bu hususu İmad İsfahani (ö. 597) “Bûstan-ül Cami” adlı eserinde şöyle aktarır:

“Sen bazı risalelerinde Onun kudretinin sonsuz olduğunu bundan dolayı Allah'ın bir peygamber yaratabileceğini yazmışsın. O halde irade ederse yapabilir demişsin. Oysa bu mümkün değildir” sorusu sorulmuştur. Bu açıklamalı soruya Sühreverdî'nin şu şekilde cevap verdiği aktarılmıştır: “Neden mümkün olmasın? Allah Kadir'dir ve hiçbir şey kendisi için imkânsız değildir.” Fakihler, bu ifadelerinden hareketle Sühreverdî'nin hatemiyete (Peygamberliğin sona erdiğine) inanmadığına ve itikadının bozuk olduğuna kanaat getirmişlerdir. Neticede Sühreverdî'nin küfre girdiğine hüküm verip, aceleyle bir vesika hazırlayarak öldürülmesi gerektiği yönünde fetva vermişlerdir.⁸⁷ Sühreverdî'nin

⁸⁶ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, Giriş Kısmı, 11-12.

* Âlim ve fakihlerin ısrarı ve baskısına rağmen üstelik Haçlılar tehlikesi devam etmekte iken Sultan Selâhaddîn'in bu isteği uygun görmesi kendisinin engin hoşgörüsünün küçük bir örneği olarak yorumlanabilir. Kendisini “bağnaz” olarak yorumlayan kimi çevrelerin –bu çevreye kitabından istifade ettiğimiz Taki Purnamdariyan da dâhildir- bu iddialarının da olsa olsa ideolojik olabileceğini göstermektedir.

⁸⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 8-9.

hayatına son verilmesine ilk önce yanaşmayan Melikü’z-Zâhir, daha sonra bu kararı uygulamak zorunda kalmıştır.⁸⁸ Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *El-Vafî bi’l-Vefiyat* kitabında Şeyh Zeyneddin ve Şeyh Mücdiddin’in Sühreverdî’nin esaslı iki düşmanı olduğunu yazmıştır. Ayrıca İbnü’l-Cevzî, Sühreverdî’nin münazaralarında üstün geldiğini aktarmıştır.⁸⁹

Sühreverdî’nin şehadeti hakkında farklı aktarımlar bulunmaktadır. Bazıları zindana atılıp yemek ve su verilmeden hayatına son verildiğini yazmıştır. Bazıları boğdurulduğunu, bazıları da kılıçla öldürüldüğünü söylemiştir. Kaleden atılıp, yakıldığı da rivayetler arasındadır. Şehrezûrî kaleden atılma düşüncesini benimsemektedir.⁹⁰

Kanaatimizce Sühreverdî ulemâ tarafından sorulan hatemiyet sorusunun tuzak bir soru olduğunu biliyordu ancak mutlak iradeye sahip Allah inancından ötürü bu iradeye bir sınır ve hat çekilemeyeceğini ifade etmek zorunda hissetmiştir. Öyle ki *Kızıl Akıl* adlı risalesinin hemen ilk paragrafında nübüvvet ile ilgili olarak aynen şu ifadeleri kullanmıştır: “Salavat ve tahiyyat Onun elçilerinin üzerine, özellikle *peygamberlerin sonuncusu ki nübüvvet kendisiyle sona erdi Muhammed Muhtar’a*”.⁹¹

Seyyid Hüseyin Nasr Sühreverdî’nin hayatına son verilme nedenini “velayet” konusuna bağlar. Sühreverdî’nin “velayet” ve “kutb” düşüncesine sahip olması fakihleri bu düşünceye itmiş olması ihtimal dâhilindedir. Onun bu düşüncelere sahip olması ve zamanının siyasî durumlarının yanı sıra Fatîmî Hilafetinin son bulması bu düşünceleri üreten etkenlerden olması muhtemeldir.⁹² Sühreverdî’ye hatemiyet konusunun yanı sıra İsmailîye ile irtibatlı olması suçu atılmış olsa da⁹³ Nasr, kesin bir biçimde Sühreverdî’nin İsmailî olma durumuna karşı çıkmaktadır.⁹⁴ Sühreverdî’nin mahkemedeki en büyük motivasyonu öyle görünüyor ki Kadir-i Mutlak bir yaratıcının güç ve kudretine had ve sınır çekilemeyeceğine yönelik düşüncesidir. Bunun yanı sıra Sühreverdî felsefesinde nübüvvetin hiçbir zaman kesintiye uğramadığını ve nübüvvetin devam etmesi

⁸⁸ Dakanî, *Şerh-i Kısas-yı Gurbet-i Garbi*, s. 22.

⁸⁹ Dakanî, *Şerh-i Kısas-yı Gurbet-i Garbi*, s. 23-26; Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 77.

⁹⁰ Şehrezûrî, *Nüzhetü’l-Ervâh*, s. 870; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 9.

⁹¹ Şahabeddin Sühreverdî, *Akl-ı Surh*, Haz. Hüseyin Müfid, İntişarat-ı Mevla, Tahran 1393 (Miladi 2014), s. 1.

⁹² Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, Giriş Kısmı, 12.

⁹³ Yesribî, *Hikmet-i İsrâk-i Sühreverdî*, s. 21.

⁹⁴ Nasr, “Müfessir-i Alem-i Gurbet ve Şehid-i Tarik-i Mârifet Şeyh-i İsrâk Şahabeddin Sühreverdî”, s. 130.

düşüncesinin nizamın muhafazası için zorunlu görüldüğünü ekleyelim.⁹⁵ Kimi araştırmacılara açısından Sühreverdî'nin katledilme sebebi "İşrâk siyaset felsefesi" düşüncesinden kaynaklanmıştır.⁹⁶

Sühreverdî, *Bûstanü'l-Kulûb* eserinin sekizinci bölümünde hakikatin inhisar altına alınamayacağını, ayrıca geniş düşünceli ve müsamahakâr olunması gerektiğini belirtmektedir. Öyle ki, bir başkasını "küfre düşmüş" olmakla itham edilemeyeceğini yazar.

Bil ki hiçbir taife bir saniyi [sanatla yaratan] inkâr etmemiştir. Hepsini bilir ki bir yaratıcı vardır ama her birisi düşüncelerinin yettiği ve akıllarının kavradığı kadar [bu hakikatten] istifade etmişlerdir. Bunlar bir şey söyler ve bir şeye inanırlar. Tuhaf olan ise hakikatin kendilerinde olduğunu düşünmeleri ve akıllarının yetmediği şeyi batıl olarak görmeleridir. Ve şayet bildikleri şeyin aksi bir bilgiyle karşılaştıklarında ve akılları o şeyi kavramaya yetmediğinde o şeyi söyleyeni kötülemeye ve onları tekfir etmeye başlarlar. Ve onun yalancı olduğunu söylerler. Tıpkı Kur'an'ın haber verdiği gibi "وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا أَفْكٌ قَدِيمٌ"⁹⁷ Zira çoğumuz öğrencinin öğretmeni, evladın babayı taklit ettiği gibi taklit ederiz. Tıpkı Kur'an'ın haber verdiği gibi "إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ"⁹⁸ derler.⁹⁹

Bununla beraber ilginç bir şekilde Sühreverdî'in yapılmaması gerektiğini söylediği bir ithamı, yani küfre düşme durumunu eserlerinin birinde söylediği görülmektedir. Sühreverdî, *Filozofların İnançları (İ'tikâdü'l-Hukemâ)* eserinde Cenab-ı Hakkın varlıklara mukaddem olduğunu ve eğer birileri âlemin daimi/ezeli olduğunu ve bir yaratıcının olmadığını söylerse bunun açık bir şekilde küfür ve zındıka* olduğunu söylemektedir.¹⁰⁰

Corbin, yetişmiş olduğu Fransız kültüründe bir doğulu ve Müslüman olan Selâhaddîn'in düşmanları tarafından kabul edilen hoşgörüsünü görmezden gelip Selâhaddîn'i "fanatik" olarak nitelendirmiştir.¹⁰¹ Corbin o kadar katıdır ki eserinin birçok

⁹⁵ Sima Sadat Nurbahş, *Nûr der Hikmet-i Sühreverdî*, İntişarat-ı Hermes, Tahran 1399, s. 15-16.

⁹⁶ Nurbahş, *Nûr der Hikmet-i Sühreverdî*, s. 17.

⁹⁷ Kur'an, Ahkaf/11: Ona yol bulamadıklarında onun eski bir yalan olduğunu söylerler.

⁹⁸ Kur'an, Zuhruf /23: Biz babalarımızı bir din üzerine bulduk ve onunla yetiniyoruz.

⁹⁹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 177.

* İlginç bir şekilde Sühreverdî'nin de başkasının düşünce ve efkârına "zındıka" deme cüretini gösterir. Kendisinin bu cüreti yıllar sonra karşısına çıkacak ve bizzat kendisi zındıklık ve küfür ile itham edilecektir.

¹⁰⁰ Şahabeddin Sühreverdî, *Baver-i Hiredmendan*, Haz. Feridüddin Radmih, Neşr u Pejuheş-i Ferzan Ruz, Tahran 1384, s. 44.

¹⁰¹ Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, Çev. Zeynep Oktay, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 32.

yerinde düşmanına bile merhamet ve lütuf ile mukabelede bulunan Selâhaddîn'i baġnaz¹⁰² olarak anmadan geçmez.¹⁰³

Sühreverdî'nin idamı meselesi, tartışmalı ve trajik olmuştur ancak Sühreverdî'nin idamı üzerinden düşmanlarına bile olağanüstü merhamet gösteren Selâhaddîn'i fanatik ve baġnaz olarak değerlendirmek, eğer kolaycılığa kaçmak değilse de ideolojiktir. Öyle ki günümüzde üçüncü dünya ülkelerinin neredeyse tamamında ulemâ, siyasî iktidarın sultanı altında hareket edip kararlar almaktadır. Normal olmayan durum, iktidar ve siyasetin ilmi inihisar altına alması iken, Sultan Selâhaddîn'in ulemânın vermiş olduğu fetvaya muvafakat göstermesi olsa olsa ulemânın fetvasının yanlışlık ve problemli olmasına delalet eder yoksa sultanın fetvanın yürürlüğe konulmasına icazet vermesinde değildir.

Sühreverdî'nin sergüzeştini özetlemek istersek “inşâ etmek”ten çok “ihyâ etmek” olduğu ifade edilebilir. Sühreverdî antik İran'ın manevî bakış açısını ihyâ etmek istemiştir ancak bu ifadeden Sühreverdî'nin Zerdüştilik dinini ihyâ etmek istediği anlaşılmamalıdır zira Zerdüştilik dini gerek kendi zamanında gerek günümüzde olsun devam edegelmiştir. Bundan dolayı Sühreverdî, kendisini ne bir Zerdüşti olarak görmüş ne de bu dine bir hayat verme amacı taşımıştır.¹⁰⁴ Netice itibariyle Sühreverdî, inandığı düşüncelerini ölümü pahasına savunmuştur.¹⁰⁵

1.2. SÜHREVERDÎ'NİN ESERLERİ

Sühreverdî'nin eserleri öğrencileri tarafından ve büyük ihtimalle Şehrezûrî tarafından tasnif edilmiştir.¹⁰⁶ Doğal olarak Sühreverdî'nin eserlerinden bahseden ilk kişi İşrâk filozofu ve Sühreverdî'nin ilk öğrencilerinden olan Şehrezûrî'dir. O, Sühreverdî'nin eserlerinin 45 adedin üzerinde olduğunu yazar. Şehrezûrî, bu eserlerden 48 adedinin

¹⁰² Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, s. 73.

¹⁰³ Selâhaddîn Eyyubî'nin şahsiyet, adalet ve merhameti hususunda yaklaşık sekiz yüz elli yıldır birçok eser yazılmış ve bu eserlerin neredeyse tamamında Selâhaddîn adil, barışçıl ve iyi hükümdar şeklinde belirtilmiştir. Bunlar arasında örneğin haçlı seferlerinin olanca canlılığıyla devam ettiği sırada yaşayan Dante'nin (ö. 1321) ahiret yolculuğunu anlatan manzum eserinde, bütün sosyal psikoloji ve propagandalara rağmen Selâhaddîn Eyyubî gibi bir şahsiyeti olumsuzlamadığı ve eserinde Selâhaddîn'i cehennemde gösteren bir şey yazmamış olduğunu hatırlamak yeterli olacaktır. Bkz. Mahmut H. Şakiroğlu, “İlâhî Komedyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22:68-70.

¹⁰⁴ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 70-71.

¹⁰⁵ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 3.

¹⁰⁶ Nasr, “Müfessir-i Alem-i Gurbet ve Şehid-i Tarik-i Mârifet Şeyh-i İşrâk Şahabeddin Sühreverdî”, s. 133.

ismini sayar. Son 3 adedinin ise net olmadığını belirtir. Şehrezûrî, Sühreverdî'nin güzel ve hoş şiirlerinin olduğunu ancak şiirlerinin bu eserlere dâhil olmadığını belirtir.¹⁰⁷

Birçok araştırmacı tarafından Sühreverdî'nin eserlerinin sayısı ve sınıflandırması hakkında araştırmalar yapılmış ancak bu sahada en önemli katkı –şimdiye kadar- Henry Corbin ile Seyyid Hüseyin Nasr'a aittir. Kendileri Sühreverdî'nin eserlerini 24 başlıkta toplamışlar. Sühreverdî'nin eserlerinden bazılarının basılmamış olduğunu da eklemek gerekir.¹⁰⁸ Corbin, Şehrezûrî'ye atfen Sühreverdî'nin eserlerinin 49 adet olduğunu ve bunlardan 15 adedine henüz ulaşılmamış olduğunu söyler. Fakat diğerleri noktasında her birinden en az bir veya birkaç nüsha olduğunu yazar. Sühreverdî'nin eserleri açısından söylenebilecek kesin şey ise bunların tek bir temel amaca yönelik olduğudur.¹⁰⁹ Şehrezûrî'nin kaydettiği eserler şunlardır:

1. el-Mutârahât. 2. et-Telvîhât. 3. Hikmetü'l-îşrâk. 4. el-Lemahât. 5. el-Elvâhü'l-'imâdiyye. 6. el-Heyâkilü'n-nûriyye. 7. el-Mukâvemât. 8. er-Remzü'lmûmî. 9. el-Mebde' ve'l-me'âd. Farsça. 10. Bustânü'l-kulûb. 11. Tavâriku'l-envâr. 12. et-Tenkîhât fi'l-usûl. 13. Kitâb fi't-tasavvuf, el-Kelime olarak da bilinir. 14. el-Bârikâtü'l-ilâhiyye. 15. en-Nağamâtü's-semâviyye. 16. Levâmi'u'l-envâr. 17. er-Rakîmü'l-kudsî. 18. İ'tikâdü'l-hükemâ. 19. Kitâbü's-Sabr. 20. Risâletü'l-'İşk. 21. Risâle der Hâl-i Tufûliyye. 22. Risâletü'l-Mi'râc. 23. Risâle Rûzî bâ Cemâ'at-i Sûfiyân. 24. Risâle Akl-ı Surh. 25. Risâle Âvâz-ı Perr-i Cibrîl. 26. Risâle Pertevnâme. 27. Risâle Luğât-ı Mûrân. 28. Risâle Gurbeti'l-garbiyye. 29. Risâle Yezdân-Şinaht. 30. Risâle Safir-i Sîmurg. 31. Risâletü't-Tayr. 32. Risâletü Tefsîr-i âyâtın min Kitâbillahî 'azze ve celle ve haberin 'an Rasûlillâh sallallahu 'aleyhi ve sellem. 33. Risâletü Gâyetü'l-mübtedi. 34. et-Tesbihât ve da'avâtü'l-kevâkib. 35. Tahayyurâtü'l-kevâkib ve tesbihâtühâ. 36. Kitâbü't-Tenkîhât fi'l-hikme. 37. Mükâtebât ilâ'l-mülûk ve'l-meşâyih. 38. Kütüb fi's-simyâ, ona nisbet edilir. 39. el-Elvâhü'l-Fârisiyye. 40. Tesbihâtü'l-'ukûl ve'n-nüfûs ve'l-'anâsır. 41. el-Heyâkilü'l-Fârisiyye. 42. Ed'iyetün müteferrika. 43. es-Sirâcü'lvehhâc. Öyle gözüküyor ki bu onun değildir. 44. ed-Da'vetüş-şemsiyye. 45. el-Vâridâtü'l-ilâhiyye. 46. Kitâbü't-Tâlikât. 47. Kitâb fi'l-münâfeyât. 48. Şerhü'l-İşârât.¹¹⁰

Şehrezûrî aktarmış olduğu ilk kırk beş eser hakkında kendisinden emindir ancak kırk altıncı eser yani *Kitâbü't-Tâlikât* hakkında “onun olduğu söylenmektedir” ibaresini not düşer. *Kitâb fi'l-münâfeyât* için “bu kitaba vakıf olamadık” der ve kırk sekizinci eser olan *Şerhü'l-İşârât* için de “Tanıdıklarımın biri bu kitabın kendisinde bulunduğunu söyledi ancak ben görmedim” diye ekler.¹¹¹

Sühreverdî'nin eserlerinin tasnifi ilk olarak Louis Massignon tarafından üç evreye ayrılır: Gençlik dönemi eserleri, Meşşâî dönemi eserleri ve son olarak İbn Sînâ ve Platon

¹⁰⁷ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 876-878.

¹⁰⁸ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkiyan*, Giriş Kısmı, 12-13.

¹⁰⁹ Henry Corbin, *Revâbüt-i Hikmet-i İşrâk ve Felsefe-yi İran-i Bastan*, Farsçaya Çev. Ahmed Ferid ve Abdülhamit Gülşen, İntişarat-ı Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran, Tahran 1382, s. 26.

¹¹⁰ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 876-878.

¹¹¹ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 878.

etkisiyle yazılan eserleri. Bu tasnif Massignon'dan sonra gelen Henry Corbin, Otto Spies (ö. 1981), Khatak tarafından da kabul görmüştür. Ancak daha sonra Henry Corbin düşüncesini değiştirmiş ve Sühreverdî'nin eserlerinin tasnifinin onun hayat evrelerine paralel bir biçimde tasnif edilemeyeceğini, tüm eserlerin aynı düşüncenin ürünü olup, birbirlerine benzediklerini ve her bir eserin aşikâr yahut gizli olarak diğer eserlere işaret ettiğini söylemiştir.¹¹² Sühreverdî'nin eserlerini Seyyid Hüseyin Nasr, beş bölüme ayırmayı uygun görmüştür.¹¹³

Sühreverdî hakkında yapmış olduğu çalışmalarıyla bilinen bir diğer çağdaş araştırmacı olan Muhsin Kadaver ise Sühreverdî'nin eserlerini 6 bölüme ayırmıştır.

1. İşrâk felsefesinin ilkelerini ele alan eserleri. Burada sadece *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eseri vardır. Kadavere'e göre bu eserde Sühreverdî kendi felsefesini bütünüyle açıklamıştır.
2. Felsefesinin teorik ve pratik yönlerini ele aldığı ve Arapça yazmış olduğu 4 eseri bu gruba dâhil edilebilir. Sühreverdî burada ilk önce Meşşâî felsefesinden bahseder. Sonra bu temelde İşrâk felsefesini tahkik eder. Bu dört kitap mantık, tabiat ve metafizik konularına ayrılmıştır. Bu dört eser şunlardır: *Kitâbü't-Telvihât*, *el-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât*, *El-Mukâvemât* ve *Kitâbu'l-Lemahât*.
3. Bu gruptaki eserler ise ilk iki maddede geçen beş eserin daha kısa olarak Arapça ve Farsça olarak yazılmasından müteşekkildir. Bu grupta Arapça yazılıp bizzat Sühreverdî tarafında Farsça tercümesi yapılan iki önemli eser yer almaktadır: *el-Elvâhu'l-İmâdiyye* ve *Nûr Heykelleri*. Ayrıca *İ'tikâdü'l-Hukemâ* (Filozofların İnançları) Arapça ve *Pertevnâme* ile Farsça yazılan *Bustânü'l-Kulûb* bu gruba dâhil edilmiştir.
4. Dördüncü gruba ise Sühreverdî'nin sembolik risaleleri dâhil edilebilir. Bu eserlerde ruhun yolculuğu ve İşrâka kavuşması anlatılır. *Kızıl Akıl*, *Safir-i Simurg*, *Cebrâil'in Kanat Sesi*, *Karıncaların Dili*, *Çocukluk Halleri*, *Sûfî*

¹¹² Purnamdariyan, Akl-ı Surh, s. 47.

¹¹³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Se Hakîmi Moselman*, Farsçaya Çev. Ahmed Aram, Müessese-yi İntişarat-ı Emir Kebir, Tahran 1386, s. 68-69.

Cemaatiyle Bir Gün ve büyük bir öneme sahip görülen *Batı Sürgün Hikâyesi* ile henüz basılmamış olan *Miraç Risalesi* dâhil edilmektedir.

5. Tahrir, tercüme, şerh ve tefsirler bu gruba dâhil edilebilir.

6. Altıncı grupta ise tümü Arapça olan dua ve zikirler yer almaktadır.

Bu taksimatlara rağmen Kadiver, Sühreverdî'nin birçok eserini, diğeri için referans göstermesinden ötürü dakik bir sınıflandırma yapmanın güç olduğunu belirtir¹¹⁴ ve bu yönüyle Kadiver'in de Corbin'in takındığı tutuma yakın bir tutum sergilediği görülmüştür.

Genel olarak Sühreverdî'nin eserlerinin dört başlık altında tasnif edildiği gözlemlenmektedir. İlki Arapça olarak yazılan ve temel eserleri kabul edilen *Kitâbü't-Telvîhât, el-Mukâvemât, El-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât* ve *İşrâk Felsefesi* adlı çalışmalarıdır. Diğer başlıkta ise genel kuralların verildiği Arapça ve Farsça olarak yazılan eserlerin isimlerini zikredebiliriz: *Pertevnâme* ve *Nûr Heykelleri*. Üçüncü grupta ise neredeyse tamamı Farsça olarak kaleme alınan seçkin irfanî hikâyeler bulunmaktadır. Bu eserler hikâye ve temsil yoluyla mecaz ve kinaye barındıran ve halkın genelinin irşad ve talimi için kaleme alınmıştır. Geneli soru-cevap ve karşılıklı konuşma tarzında yazılmıştır. Dördüncü gruptaki eserleri ise *Varidat* ve *Takdisat* konularında yazılmıştır. Bunlar da daha çok vird ve zikirler hususundadır. Buradaki eserler ise türlerin koruyucusu olan meleklerin övgüsü hakkında olup, belirlenmiş zamanlarda belirlenmiş eserlerin okunması hakkındadır.¹¹⁵ Bununla beraber Sühreverdî'nin kimi eserlerinin irşat ve talimden ziyade şahsi tecrübelerin beyânı olduğu gözlemlenmektedir.

Modern zamanlarla birlikte Sühreverdî'yi Batı dünyasına hatta belki İran'a tanıtan kişi Henry Corbin'dir. Corbin Paris'te "Sühreverdî: İşrâk Felsefesinin Kurucusu" başlıklı konferans vermiştir. Tahran'da "İşrâk Felsefesinin Antik İran Felsefesi ile İlişkisi" ve İstanbul'da *Kitâbü't-Telvîhât, El-Mukâvemât* ve *El-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât* eserleri üzerine yazmış olduğu *el-Mecmuetu fi el-Hikmeti el-İlahiye* ve ardından gelen diğer eserleri ile İşrâk felsefesinin ve Sühreverdî'nin modern dünya ile buluşmasında önemli katkıları olmuştur. Yine Corbin'in 3 ciltlik tüm eserlerini kapsayan "Musannefat" adlı

¹¹⁴ Muhsin Kadiver, "Kitapşinasi-yi Tavsifi-yi Felsefe-yi İşrâk", *Müntehab-ı ez Makalat-ı Farsi Derbare-yi Şeyh-i İşrâk Sühreverdî*, Haz. Hasan Seyyid Arab, İntişarat-ı Şefîi, Tahran 1378, 45-88, s. 55-57.

¹¹⁵ Corbin, *Revabüt-i Hikmet-i İşrâk ve Felsefe-yi İran-i Bastan*, s. 27-28.

çalışması şimdiye kadar aşılmış değildir.* Corbin bu eserin 4. Cildi üzerine çalışırken vefat etmiştir. Corbin ilk üç cilt üzerine Fransızca olarak detaylı bir giriş ve açıklama yazısı yazmıştır. Yine Sühreverdî'nin birkaç eseri Corbin tarafından Fransızcaya tercüme edilmiştir. Corbin'e ait en büyük eser olarak kabul edilen *İran'da İslâm* eserin önemli bir kısmı Sühreverdî'ye ayrılmıştır. İran'da Corbin'den sonra Sühreverdî araştırmalarında en büyük pay ise Seyyid Hüseyin Nasr'a aittir.¹¹⁶

Sühreverdî'nin *Kitâbü't-Telvîhât*, *Kitâbu'l-Lemahât*, *Pertevnâme*, *Yezdan Şinaht* gibi eserlerinde feyz düşüncesini akıl eksenli ve Meşşâî bir tarzda ele alır ancak *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, *İ'tikâdü'l-Hukemâ* ve *Tasavvufun Kelimesi* gibi eserlerinde feyz meselesini aklın yanı sıra nakilden de istifade etmek suretiyle beyân etmiştir. Yani bu eserlerde feyz ile ilgili bazı meselelerin açıklanmasında ayet ve hadislerden de istifade etmektedir.¹¹⁷

Sühreverdî'nin *Bûstanü'l-Kulûb* isimli eseri, İsfahan'daki gönül ehli bazı dostlarının “hakikat” hakkında bir eser yazmasını istemeleri neticesinde meydana gelmiştir. Müridlerin veya sülûk ehlinin yapmaları gereken iş ve kurallardan ziyade “hakikat” hakkında risale talep etmeleri ilginçtir. Yani buradaki istek tarikat ve şeriat adabından ziyade hakikatin bilgisi hakkındadır. Bu eserin ismi bir yandan Hallâc-ı Mansûr'un *Bûstanü'l-Mârifet* isimli eserini öbür taraftan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kutü'l-Kulûb* isimli eserini anımsatmaktadır. Eserin sonunda müritlerin adabı hakkında da bazı ifadeler yer almaktadır zira her halukarda hakikat ve mârifet, mücahede ve riyazet ile elde edilmektedir.¹¹⁸ *Pertevnâme* ve *Bûstanü'l-Kulûb* ise son kertede *Hikmetü'l-İşrâk*'ın özetleri oldukları söylenebilir.¹¹⁹

Sühreverdî'nin ilk felsefî eseri olarak kabul edilen *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*'yi Diyarbakır'da yazdığı söylene de¹²⁰ Sühreverdî'nin Tokat emiri Rükneddin Süleyman Şah ve Harput emiri için yazdığı *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, *Hikmetü'l-İşrâk* eserinden sonra

* Kadiver bu satırları yazdığında Sühreverdî'nin en ayrıntılı eserler dizisine *Musannefat* yer vermişti ancak bu durum günümüzde değişmiş olup Sühreverdî'nin eserleri hakkında en kâmil araştırmayı Muhammed Meleki yapmış olup bu alandaki araştırmasına devam etmektedir.

¹¹⁶ Kadiver, “Kitapşinasi-yi Tavsifi-yi Felsefe-yi İşrâk”, s. 51-52.

¹¹⁷ Aynullah Hadîmî, “Çegunegi-yi Peydayiş-i Kesir ez Vahid (Nizam-i Feyz) ez Didgah-i Şeyh-i İşrâk”, *Makalat ve Berresiha*, 77 (2), 65-99, s. 71.

¹¹⁸ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşahi ve Bûstan-ul Kulûb*, Musahhihin Taliki, s. 131.

¹¹⁹ Babak Âlihânî, *Aşınayî ba Hikmet-i Fehlevî*, Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran, Tahran 1402, s. 55.

¹²⁰ Dakanî, *Şerh-i Kıssa-yı Gurbet-i Garbi*, s. 20.

olup büyük ihtimalle ömrünün sonlarına doğrudur. Sühreverdî'nin bu şehirlere gitmesi ders almaktan ziyade bazı siyasî hedefleri barındırmaktadır. Bunun yanı sıra öyle görünüyor ki bu emirlerin kendileri Sühreverdî'yi saraylarına davet etmişlerdir zira Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'ı yazdıktan sonra günümüz tabiriyle Anadolu ile Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde şöhret bulmuştur.¹²¹

Sühreverdî'nin yazmış olduğu *Pertevnâme* ve *Bûstanü'l-Kulûb* eserlerinden İmâdüddin ve Rükneddin sultanların ikisinin de felsefeye meyilli olduklarını ancak Rükneddin'in ilgisinin İmâdüddin'den daha fazla olduğu çıkarımı yapılabilir zira *Pertevnâme* eserinin daha “felsefî” olduğu vurgulanmaktadır. Bu eserde Meşşâî felsefe ile ilgili konu ve kavramlar daha ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. *Elvâhu'l-İmâdiyye*'de ise dinî konular, irfanî beyanlar ve siyaset felsefesini ilgilendiren konular daha baskındır.¹²²

Sühreverdî *Elvâhu'l-İmâdiyye* eserine Rükneddin Süleyman Şah'a iyi niyet ve temennilerde bulunarak başlamaktadır. Sühreverdî bu eserde Meşşâî filozoflarının bazı kavramlarını kullandığını bu yönüyle istifadeli olmasını, bundan ötürü ismini *Petevname-yi Süleymanşahi* bıraktığını söylemiştir.¹²³ Bu eser on bölümden oluşmaktadır. Eser (el-Elvâhu'l-İmâdiyye) müellifin ilk sayfada belirttiği üzere Diyarbakır beylerbeyi tarafından müteellih hükemaya ve fazilette ileri gelenlere mebde ve mead konusunda bilinmesi gerekenlerin yazılmasına yönelik isteği üzerine kaleme alınıyor.¹²⁴ Sühreverdî kendisinden önce beyler ve melikler için yazılan eserlerde pedagojiye önem verilmediğini, konuların zihne yaklaştırılmadığını, tikel faydaya odaklandıkları için tümel faydayı gözden kaçırdıklarını, eserinin bu hususlara dikkat ettiğini beyân eder. Sühreverdî eserde bazı inceliklerle beraber eşsiz bilgiler verdiğini ve daha önce buna benzer bir eserin yazılmadığını iddia etmiştir. Sühreverdî bununla ilgili temel konuları kanıtlayıp, Kur'an ayetlerini de delil olarak getirdiğini yazmıştır.¹²⁵

Pertevnâme, *Heyâkilü'n-Nûr* ve *Elvâhu'l-İmâdiyye* teorik felsefeye uygun düşen eserler olup fizikte İbn Sînâ'nın Meşşâî felsefesi tarzında oluşturulmuştur ama nefis ve

¹²¹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, musahhihin önsözü, s. 14.

¹²² Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, musahhihin önsözü, s. 15.

¹²³ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 17.

¹²⁴ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 36.

¹²⁵ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 38.

ilahiyat konularında İshrâkî düşünceyi takip etmiştir. *Bustânü'l-Kulûb* ve *Yezdan Şinaht* isimli eserleri de aynı metot ile vücuda getirilmiştir.¹²⁶ Ayrıca Sühreverdî'nin bizzat Farsça'ya tercüme etmiş olduğu eserlerine *Heyâkilü'n-Nûr* ve *Elvâhu'l-İmâdiyye* eserleri örnek gösterilir.¹²⁷

Sühreverdî'nin *El-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât'*ı mantık, fizik ve ilahiyat olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Sühreverdî'nin felsefî sistemini ele aldığı iki eseri olarak *Hikmetü'l-İshrâk* ve *Mutârahât* gösterilebilir ve *Mutârahât* bir anlamda *Hikmetü'l-İshrâk*'ın zorunlu mukaddimesidir.¹²⁸ Sühreverdî *el-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât'*ın İshrâk felsefesinin ve İshrâk dilinin anlaşılması için oldukça önemli olduğunu yazar.¹²⁹ Sühreverdî *Mutârahât*'ının mukaddimesinde eserin “iman kardeşleri”nin isteği üzerine kaleme aldığını belirtir. Mevzu bahis eserini Meşşâîlerin metodu ile yazmasına rağmen etki gücü fazla olması adına bazı İshrâkî nüktelerle güçlendirdiğini belirtir. Ayrıca bu eserinin *Hikmetü'l-İshrâk*'tan önce ve *Kitâbü't-Telvîhât*'tan sonra okunmasını salık verir. Öyle ki bu eser ile belirli bir derinlik kazanan okuyucunun İshrâkî elde etmek için riyazet yoluna girmesi gerektiğini kaydeder.¹³⁰

Mutârahât Meşşâî kaideler ile başlayıp İshrâkî ilkeler ile biten ve bu yönüyle *Hikmetü'l-İshrâk*'ı başlatan geçiş eseri konumundadır. Öyle ki Sühreverdî'den sonra örneğin Molla Sadrâ *Hikmetü'l-İshrâk*'ın etkisinde kalırken Mîr Damad ise daha çok *Mutârahât*'ın etkisinde kalmıştır. *Mutârahât* her ne kadar Meşşâî ilkeleri barındırsa da Sühreverdî bu eserinde Meşşâîlerde bulunmayan bazı kaidelerden söz ettiğini ifade eder.¹³¹ Kimi araştırmacılar nezdinde *Mutârahât* Sühreverdî'nin İshrâk vadisine kesin bir şekilde adım attığı eseridir. Nitekim eserin isminin bile Meşşâîlikten İshrâkîliğe geçişin veciz bir işareti olduğu ifade edilir* zira Sühreverdî bu eserinde Meşşâîlerle konuşmakta ve Meşşâîlikten (vaz)geçmektedir. Neticede Sühreverdî bu eserinde İshrâkî alana vardığını ve varılması gereken menzilin orası olduğunu ifade ederek şöyle yazar: Dünyevî

¹²⁶ Sühreverdî, *Mecmua-yı Musannefat-ı Şeyh-i İshrâk III*, Seyyid Hüseyin Nasr'ın önsözü, s. 40-41.

¹²⁷ Örs (Editör), *İslâm Felsefesi'nde Sembolik Hikayeler I*, s. 84.

¹²⁸ Sühreverdî, *el-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât* (*Rahha ve Goftûgûha*), XXXII (Çev. önsözü).

¹²⁹ Mehdi Emin Razavî, *Sühreverdî ve Mekteb-i İshrâk*, Çev. Muhabüddin Keyvanî, Neşr-i Merkez, Tahran 1387, s. 35.

¹³⁰ Sühreverdî, *el-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât* (*Rahha ve Goftûgûha*), s. 41-42.

¹³¹ Şahabeddin Sühreverdî, *el-Hikmetü'l-İshrâkîyye* (*el-Mecmuatül Kamiletu li-Musannefat-u Şahabeddin Yahya el-Sühreverdî*) VII, Haz. Muhammed Meleki (Celâleddin), İntişarat-ı Danışgah-ı Edyan û Mezahib, Kum 1402, s. 108-110.

* Eserin orijinal ismi “*el-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât*” olup “*Yollar ve Konuşmalar*” manasındadır.

taallukatlarından sıyrılıp kurtulanlar ve elbiselerinden soyunur gibi bedenlerini geride bırakanlar ve bunu istedikleri her zaman gerçekleştirebilenler hakîmdirler (bilge). Nitekim Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk* eserinin birçok yerinde hikmetin başlangıcını dünyevi olandan kurtulma ve –sonu olmayan- nûranî olana teveccüh gösterme olarak ifade eder. Öyle ki *Mutârahât*'ın sonuna doğru ifade edilenler ile *Hikmetü'l-İşrâk*'ta ifade edilenler arasında İşrâkî paradigma açısından hiçbir farklılık yoktur. Ayrıca bu eserin yazım tarihi de kesine yakın bir şekilde bilinmektedir. Sühreverdî'nin otuz veya otuza yakın olduğu bir yaşta bu eserini yazmıştır ve bu tarih de kameri tarihe göre 579 veya 580 tarihine tekabül eder.¹³²

Seyyid Hüseyin Nasr Sühreverdî'nin eserleriyle ilgili olarak ilginç açıklamalarda bulunur. Nitekim kendisinin Corbin ile beraber hazırlamış olduğu dört ciltlik *Musannefat*'ta bazı eserlerin Sühreverdî'ye aitliğinin yüzde yüz olamayabileceğini ifade eder. Bu duruma Muhammed Meleki'nin (Celâleddin) hazırladığı devasa *el-Hikmetü'l-İşrâkîyye (el-Mecmuatül Kamiletu li-Musannefat-u Şahabeddin Yahya el-Sühreverdî)* eserler dizisinin de dâhil olduğunu ancak bununla beraber bu eserlerin kesinlikle İşrâkî Okula ait olduklarını belirtir. Bunun yegâne istisnasının olsa bile “diğer Sühreverdîlere” ait bir iki eser olabileceğini de ekler.¹³³ Meleki bu iki eserin *el-Fevayid ve'l-Havâtır* ve *Fakirlik* olduklarını ve bu iki risaleyi yazmış olduğu *el-Hikmetü'l-İşrâkîyye (el-Mecmuatül Kamiletu li-Musannefat-u Şahabeddin Yahya el-Sühreverdî)* eserler dizisinden çıkardığını belirtir. Meleki mezkûr iki risalenin muhtemelen *Avârifü'l-Maârif* yazarı Sühreverdî'ye ait olduklarını ama -Nasr'a da atıf yaparak- bu iki eserin de bütünüyle İşrâkî bir temelde yazıldıklarını ifade eder.¹³⁴

Genel kanı Sühreverdî'nin ölümünden sonra İşrâkîliği canlandıran kişinin Şehrezûrî olduğu yönündedir. Bununla birlikte Şehrezûrî'nin doğum ve ölüm tarihleri net bilinmemektedir. İbn Kemmûne'nin (ö. 1284) *Kitâbü't-Telvîhât* üzerine şerh yazmasından dolayı İbn Kemmûne'nin Şehrezûrî ile beraber İşrâkîliği canlandıran kişiler oldukları da ifade edilse de¹³⁵ İbn Kemmûne'nin 1268 yılında bitirdiği *Kitâbü't-Telvîhât*

¹³² Sühreverdî, *el-Hikmetü'l-İşrâkîyye (el-Mecmuatül Kamiletu li-Musannefat-u Şahabeddin Yahya el-Sühreverdî)* VII, s. 111-113.

¹³³ Sühreverdî, *el-Hikmetü'l-İşrâkîyye (el-Mecmuatül Kamiletu li-Musannefat-u Şahabeddin Yahya el-Sühreverdî)* VIII, Seyyid Hüseyin Nasr'ın Mukaddimesi, s. 22-23.

¹³⁴ Sühreverdî, *el-Hikmetü'l-İşrâkîyye (el-Mecmuatül Kamiletu li-Musannefat-u Şahabeddin Yahya el-Sühreverdî)* VIII, s. 24.

¹³⁵ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, Çev. Önsözü, s. 16-19.

şerhinde, Şehrezûrî'nin eserine atıf yapmış olduğu dikkate alınırsa¹³⁶ Şehrezûrî'nin İşrâkîliğin ikinci kurucusu olma durumunun daha isabetli olduğu görünmektedir. Şehrezûrî'nin *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi* eseri kendisinde sonra yazılan şerhlerin tamamını etkilemiş hatta onların eserlerinin orijinalitesini sorgulatmıştır. Nitekim Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin yapmış olduğu şerh, Şehrezûrî'nin şerhi ile karşılaştırıldığında Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin şerhinin ibareleriyle beraber uzun fasıllarının Şehrezûrî'nin şerhinden alındığı tespit edilmiştir.¹³⁷ Öyle ki modern İşrâk araştırmacılarından batılı Walbridge'a göre 1295 yılında kaleme alınan Kutbüddîn'in şerhi neredeyse tamamen Şehrezûrî'nin şerhi ile aynıdır.¹³⁸

Zaman içerisinde bazı bilgilerin bazılarını çürüttüğü yahut nakzettiği bilinen bir durumdur. Bu durum Sühreverdî'nin eserleri ve sayısı için de geçerlidir. Şehrezûrî'den Corbin'e, Nasr'dan Walbridge'e ve Âlihânî'ye kadar birçok İşrâk şarihi ve araştırmacısı Sühreverdî'nin eserleri hakkında çalışmalarda bulunmuş ve açıklamalar yapmışlardır. Bununla beraber özellikle İran'da bir araştırmacının hummalı bir araştırmasına denk geldiğimizi ifade etmemiz gerekmektedir. Bu araştırmacı Muhammed Meleki (Celâleddin) olup *el-Hikmetü'l-İşrâkiyye (el-Mecmuatül Kâmiletu li-Musannefat-u Şahabeddin Yahya el-Sühreverdî)* üst başlığıyla* on bir cilt halinde Sühreverdî'nin bütün eserlerini kâmil bir şekilde bir araya getirmeyi planlamaktadır.

Muhammed Meleki'nin projesinin başlıkları şu şekildedir: *Hikmetü'l-İşrâk* eserini iki cilt olarak ve birinci cildi *Hikmetü'l-İşrâk: Mantık* ve ikinci cildi de *Hikmetü'l-İşrâk: Hikmet* başlıklarından oluşmaktadır. Üçüncü cilt *Kitâbü't-Telvîhât* kitabına ve dördüncü cilt *El-Mukâvemât* ve *Kitâbu'l-Lemahât* eserlerine ayırmıştır. Meleki'nin musannefatının beşinci, altıncı ve yedinci ciltleri *Mutârahât* eserine ait olup sırasıyla *Mantık*, *Fizik* ve *İlahiyat* bölümlerine ayrılmıştır. Meleki'nin hazırlamış olduğu sekizinci cilt *İrfani ve Felsefî Risaleler* üst başlığını taşımaktadır. Bu cildin içerisinde Sühreverdî'nin sekizi irfanî ve altısı felsefî olmak üzere toplam on dört eseri yer almaktadır. Dokuzuncu cilt Sühreverdî'nin *Divan*'ından müteşekkildir. Onuncu cilt Sühreverdî'nin Farsça yazdığı eserlere ayrılmıştır. On birinci cilt ise Sühreverdî'nin fıkıh usulü konusunda yazdığı *et-*

¹³⁶ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, Çev. Önsözü, s. 21.

¹³⁷ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, Çev. Önsözü, s. 23.

¹³⁸ Walbridge, Sühreverdî ve İşrâkîlik, s. 240.

* Meleki tarafından hazırlanan bu eserin 1403 yılında (hicri şemsi, miladi 2024) İran'da Yılın Kitabı Ödülü'ne layık görülmüştür.

Tenkîhât fi'l-Usûl eseri hakkındadır. Meleki Sühreverdî'nin bu on bir ciltlik eserine ek bir cilt daha yapar ve on ikinci ciltte ise Sühreverdî'nin el yazması nüshalarına ve Sühreverdî hakkında yapılan kitap, tez ve makalelere yer vermektedir. Muhammed Meleki'nin planladığı bu çalışmanın yani on iki ciltlik eserlerin dokuzuncu, onuncu ve on ikinci ciltleri hariç diğer ciltleri basılmıştır.

Meleki, Sühreverdî'nin basılan musannefatında Sühreverdî'nin el yazması eserlerinin daha iyi anlaşılması adına düşüncenin özellikle İran sathındaki arka planına da değinir. Meleki'nin bu musannefatı İshrâk felsefesinde otoritelerden biri olarak kabul gören ve ilk defa (Corbin ile beraber) Sühreverdî'nin musannefatını hazırlayan Seyyid Hüseyin Nasr tarafından takdirle karşılanmıştır. Nasr Meleki'ye 1399 (Miladi 2019) tarihinde el yazısı ile gönderdiği bir önsöz ile Meleki'nin bu çalışmasını takdirle karşılar ve “Gerçekten de bu ciltler için büyük zahmetler çektiniz ve aziz şeyhimizin eserlerinin ve fikirlerinin daha iyi tanınabilmesi için büyük bir hizmet yaptınız”¹³⁹ ifadelerine yer verir. Meleki, Nasr'ın bu sitayişinden ötürü Nasr'ın mektubunun küçük bir bölümünü hazırlamış olduğu kitap ciltlerinin tamamının arkasına ekler.

Son olarak Sühreverdî'nin nûr kavramını ontolojik düzeyde veya daha teknik ifadesiyle hakka'l-yakîn bir tarzda tecrübe ettiği sembolik-irfanî eserleri ile ilgili kısa bazı açıklamalar yapmak uygun olacaktır. Sühreverdî'nin bizatihi tecrübesinin neticeleri olarak kabul edilen bu hikâyeler İshrâk felsefesinin epistemolojisini de içerisinde barındırmaktadır. Nitekim ontolojik mertebesi bulunan nûra yükselmenin öncülü şuhûd-i huzûru elde etmektir. Böylece Sühreverdî İshrâkî bilgi olan şuhûd-i huzûr ile soyut (mücerret) olan nûranî varlıklar ile ittisali gerçekleştirebilmektedir. Netice itibarıyla bu eserler Sühreverdî'nin manevî tecrübesinin sembolik beyânı olarak ifade edilebilir.

Çocukluk Halleri (Fî Hâleti't-Tufûliyye) eseri beş bölümden oluşmakta olup ilk iki konu manevî hastalıktan ve manevî ilaçtan bahsetmektedir. Üçüncü konu varlık yapısını teşkil etmektedir. Dördüncü husus irfanî sülûk hakkındadır. Beşinci konu ise diğer sembolik eserlerde bulunmayan tasavvuf adabı ile ilgilidir. Sühreverdî bu eserinde birinci tekil şahıs eki kullanır. Bu eser Sühreverdî'nin veya çocuğun çocukluk hallerinden

¹³⁹ Sühreverdî, *el- Hikmetü'l-İshrâkîyye (el-Mecmuatül Kamiletu li-Musannefat-u Şahabeddin Yahya el-Sühreverdî)* VIII, s. 19-25.

bahsetmesinden ziyade batınî *seyr u sülûka* ve eğitim öğretimin ilk aşamalarına işaret olarak okunabilir.¹⁴⁰

Sûfi Cemaatiyle Bir Gün (Ruz-i Ba Cemaati Sûfiyan) eserinde Sühreverdî'nin diğer birkaç eserinde olduğu gibi birinci tekil şahıs eki kullanılır. Sühreverdî'nin bu eserinin birinci bölümü kozmoloji ve feleklerle ilgili olup ikinci kısmı risalenin esas içeriğini oluşturur. İkinci bölüm göğün manevî tarafını irdeleyenleri ele aldığı için irfanî yönü ağır basmaktadır.¹⁴¹ Bu eser sâlikin sorduğu sorulara pirin verdiği cevapları ihtiva etmektedir. Bu yönüyle sembolik yönü az iken didaktik yönü daha baskın olmaktadır.¹⁴²

Sühreverdî'nin *Aşkın Hakikati Hakkında (Fî Hakikati'l-Aşk)* isimli eseri varlığın vücut bulması hakkında olup Kur'an'daki Hz. Yusuf Kıssası'na atıfta bulunur. Sühreverdî bir hadisi kaynak göstermek suretiyle Hakkın yarattığı ilk varlığın parlak bir cevher olduğunu ve ona akıl denildiğini aktarır. Bu cevhere üç sıfatın bahşedildiğini söyler. Bu sıfatlar ise ilk olarak Hakkı tanıma özelliği, ikincisi kendisini bilme özelliği ve üçüncüsü de olmayıp da sonradan meydana gelenleri bilme özelliğidir.¹⁴³ Sühreverdî'nin bu eseri her ne kadar edebî ve şairane bir biçimde ifade edilmişse de konu esasen felsefidir. Burada aşk, hüsn ve hüzn akıl cevheri için üç sıfattır.¹⁴⁴

Sühreverdî'nin *Simurg'un Nidâsı (Safir-i Simurg)* risalesi iki ana kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısmı üç bölümden meydana gelmektedir. İlki ilim (mârifet, irfan, tasavvuf) hakkındadır. İkincisi bu ilme yeni başlayanlar hakkındadır. Üçüncüsü de sekine nûru ile ilgilidir. İkinci kısım da üç bölümden oluşmaktadır. İlki fena üzerinedir. İkincisi daha çok âlim olanın daha çok arif olması ile ilgilidir ve üçüncüsü de Hakka kul olmanın lezzeti hakkındadır.¹⁴⁵ Bu eser esasen mana kardeşleri yani irfan yolcularının serüvenini anlatır.¹⁴⁶ Bu eserde “Sühreverdî'nin ruhu” olarak ifade edebileceğimiz Hüdhd

¹⁴⁰ Şahabeddin Sühreverdî, *Fî Hâleti't-Tufûliyye*, Haz. Hüseyin Müfid, İntişarat-ı Mevla, Tahran 1388, s. 7-27.

¹⁴¹ Şahabeddin Sühreverdî, *Rûzi Ba Cemaat-i Sûfiyân*, Haz. Hüseyin Müfid, İntişarat-ı Mevla, Tahran 1388, s. 7-19.

¹⁴² Taki Purnamdaryan, *Remz ve Dastanha-yi Remzi der Edebi Farsi*, Şirket-i İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran 1391, s. 276.

¹⁴³ Şahabeddin Sühreverdî, *Fî Hakikati'l-Aşk (Münisü'l-uşşâk)*, Haz. Selman Müfid, İntişarat-ı Mevla, Tahran 1393, s. 3-22.

¹⁴⁴ Nasrullah Purcevadî, *İşrâk ü İrfan*, İntişarat-ı Sokhen, Tahran 1392, s. 32-33.

¹⁴⁵ Şahabeddin Sühreverdî, *Safir-i Simurg*, Haz. Hüseyin Müfid, İntişarat-ı Mevla, Tahran 1388, s. 7-24.

¹⁴⁶ Şahabeddin Sühreverdî, “Anka Kuşunun Sesi”, *Cebraîl'in Kanat Sesi*, Çev. Sedat Baran, Sufi Kitap, İstanbul 2016, Çev. Önsözü, s. 41.

başkahraman olarak ön plandadır.¹⁴⁷ Sühreverdî'nin bu risalesi birçok eseri gibi Hz. Muhammed'e yapılan bir sitayiş ile başlar.

Kuşlar Risalesi (Risale-yi el-Tayr) isimli eser her ne kadar İbn Sînâ'nın *Kuşlar Risalesi* eserinin Arapçadan Farsçaya tercümesi olduğu düşünülse de Sühreverdî'nin eserinin¹⁴⁸ İbn Sînâ'nın¹⁴⁹ eserinden kısmî farklılıklar barındırdığını ve örneğin İbn Sînâ'nın metninde yarasa kuşu övüldüğü halde Sühreverdî metninde yarasalar için bir övgüye yer verilmediğini söylemek gerekir. Sühreverdî *Kuşlar Risalesi*'ne bir grup avcının bazı kuşları avlamak maksadıyla yere bazı daneleri sermiş olduklarını söyleyerek giriş yapar. Kendisinin de bu kuşlardan biri olduğunu ve avcılarının nağmelerine kapılıp vehme düşerek esarete yakalandıklarını dile getirir.¹⁵⁰ Bu bakımdan Sühreverdî bu eserde ruhun sergüzeştini beyân etmiştir. Nitekim kuş kadim zamanlardan beri ruhun sembolü olarak ifade edilegelmiştir.

Sühreverdî'nin on iki bölümden oluşan *Karınca Dili (Lugat-ı Muran)* isimli risalesinin ilk dokuz bölümü sembolik hikâyeler üzerinden ifade edilmiştir. Onuncu ve on birinci bölümlerde kıssa yer almamakta olup onuncu bölümde irfanî bazı durumlar anlatılmış ve örneğin Allah'ın zamandan ve mekândan münezzeh olduğu vurgulanmış ayrıca kişinin *seyr u sülûk*ta ara vermeksizin müstakim bir şekilde ilerlemesi gerektiği anlatılmıştır. On ikinci bölüm akıl nimetinden yoksun bir adamın gündüz vakti lambasının sönmesi konusuna ayrılmıştır.¹⁵¹ Sühreverdî insanın cismânî âlemden melekûti âleme yükselebilmesi için kalp evine kimseyi ve hiçbir şeyi almaması gerektiğini zira kalbin esas sahibinin Hak olduğunu ve Hakka ayrılması gerektiğini söyler. Sühreverdî eserin on birinci bölümünde nefis hakkında konuştuğu vakit felsefî nefis-i natikadan ziyade tasavvufî nefis-i emmareden söz eder ve bundan dolayı nefsin isteklerine muhalefet edilmesi gerektiğini belirtir.¹⁵²

¹⁴⁷ Iranian Circle of Culture and Wisdom, (2015, 8 Şubat), *Simurg's Shrill Cry (Safir-i Simurg)*, [Video]. YouTube. Erişim Tarihi: 08.02.2025, 00:04:00-00:04:25.

¹⁴⁸ Şahabeddin Sühreverdî, *Risale-yi el-Tayr*, Haz. Behmen Sadîki Mezde, İntişarat-ı Mevla, Tahran 1392, s. 26.

¹⁴⁹ İbn Sina, "Kuşların Öyküsü: Risâletü't-Tayr", *İslâm Felsefesi'nde Sembolik Hikayeler I*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 124.

¹⁵⁰ Sühreverdî, *Risale-yi el-Tayr*, s. 11-55.

¹⁵¹ Sühreverdî, *Lugat-ı Muran*, s. 7-23.

¹⁵² Purcevadî, *İşrâk ü İrfan*, s. 374.

Sühreverdî'nin *Batı Sürgün Hikâyesi* (*Kıssa-tül Gurbet-ül Garbiyye*) nûranî vatanından ayrılmak durumunda kalan insan ruhunun serüvenini anlatır. Bu kıssaya göre ruh aslî vatanını temsil eden doğudan, karanlığı sembolize eden ten ve beden kafesine esir düşmüştür. Ruh çeşitli işaret ve semboller ile ana vatanını ve şefkatli cömert babasını düşünür ve tekrar vatanına varabilmek için çeşitli temrinlerde bulunur. Bu eser için Corbin, “diyaloglarla dolu, en iyi düzenlenmiş gizemli öykülerinden biri, küçük bir hermenötik şaheser” ifadelerini kullanır.¹⁵³ Nitekim Sühreverdî'nin bu eseri hemen ilk cümlesinden itibaren sembollerle dolu yoğun ibarelerle başlar. Eser Maveratünnahir'den Mağrib'e yolculuk eden sâlik ve kardeşi Asım'ın hikâyesi gibi görünse de esasen nefsin ilahî âlemden maddî âleme düşüşünün trajedisini anlatır.¹⁵⁴

Sühreverdî'nin *Cebrail'in Kanat Sesi* (*Avaz-ı Perr-i Cebrâil*) isimli eseri Ebu Ali Farmedi'ye sorulan bir soruya mukabil kaleme alınmıştır. Sühreverdî soruyu soran kişinin inatçı, mutaassıp ve kalp gözü kapalı olduğunu belirtir. Farmedi'ye sorulan soruda bazılarının bu dünyadan bazı seslerin Cebrâil'in kanat sesinden kaynaklandığını söylediklerini, bunun manasız ve hükümsüz¹⁵⁵ olduğunu belirtir. Bu inatçı (muannit) için Farmedi ise “duyu organlarının müşâhedesinden çok daha fazlasının Cebrâil'in kanat sesinin ürünü olduğunu hatta kendisinin de Cebrâil'in kanat seslerinden biri olduğunu” söyler. Sühreverdî bu kişinin inadında ısrar ettiğini ve bu söylenenlerin onun için hezeyandan başka bir şey olmadığını söyler. Sühreverdî bu muannit için bu eseri yazdığını ve ismine de *Avaz-ı Perr-i Cebrâil* dediğini aktarır.¹⁵⁶

Sühreverdî *Avaz-ı Perr-i Cebrâil* isimli eseri her ne kadar Farmedi'yi küçük görüp küstahlık yapan kişiye karşı yazdığını söylese de onun muttasıl hayal gücünün munfasıl hayal gücü mertebesine çıktığı ve bu eserde anlattıklarını bizatihi yaşamış olduğu da söylenebilir.¹⁵⁷ Bu eserde beyân edilen Cebrâil dinî terminolojideki şeriat Cebrâil'i

¹⁵³ Örs (Editör), *İslâm Felsefesi 'nde Sembolik Hikayeler I*, s. 81.

¹⁵⁴ Şehâbeddin Sühreverdî, “Kıssatu'l-Gurbetu'l-Garbiyye”, *İslâm Felsefesi 'nde Sembolik Hikayeler I*, Çev. İsmail Yakıt, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 97-106; Şehâbeddin Sühreverdî, “Batıya Yolculuk”, *Cebrail'in Kanat Sesi*, Çev. Sedat Baran, Sufi Kitap, İstanbul 2016, s. 147-154.

¹⁵⁵ Soruyu soran kişi öyle görünüyor ki metafizik bilginin imkânını redetmektedir. Cevap bu metafizik imkânın keyfiyeti hakkındadır.

¹⁵⁶ Şahâbeddin Yahya Sühreverdî, “Avaz-ı Perri Cebrâil I”, *Mecmua-yi Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III*, Pejuheşgah-ı Ulum-i İnsani ve Mütalaat-ı Ferhengi, Tahran 1380, s. 208-209. Şahâbeddin Sühreverdî, *Avaz-ı Perri Cebrâil*, Haz. Hüseyin Müfid, İntişarat-ı Mevla, Tahran 1378, s. 9-10.

¹⁵⁷ Zehra Behremend, “Hermenutik-i Rivayet ve İstiare der Dastanha-yı Sühreverdî”, *Danışgah-ı Gilan*, Basılmamış Doktora Tezi, Gilan 1398, s. 71.

olmayıp, tarikat ve hakikat Cebrâil'idir. Şeriat ehline göre Cebrâil vahiy meleğidir. Tarikat ve hakikat ehli nazarındaki Cebrâil ise bundan daha üst mertebede yer alıp varlık verir. Yani sadece vahiy bildirmekle kalmayıp varlığın tecellisi de kendisinin uhdesindedir ve varlığa feyezana eder. Sühreverdî bu eserinde feyezana eden Cebrâil ile ilgilenmektedir.¹⁵⁸

Sühreverdî'nin sembolik eserleri arasında en önemlisinin *Kızıl Akıl (Akl-ı Surh)* olduğu söylenmektedir. Bu eserde Zerdüştilik ilahiyatı, antik İran mitolojisi ve İslâm öğretileri harmanlanmıştır. Bu ise *Kızıl Akıl*'ı özel bir konuma yerleştirmiştir. Sühreverdî'nin başka hiçbir sembolik eserinde bu üç ezeli bilgelik sütununu yan yana görmüyoruz.¹⁵⁹ *Kızıl Akıl*'da nefsin nûranî âlemden düşüşü ile asli vatanından uzaklaşması ve çeşitli arınma temrinleri ile bu maddî ve kesif âlemden firar etmesi işlenmektedir.¹⁶⁰

Sühreverdî'nin enfûsî seferleri olarak ifade edebileceğimiz sembolik hikâyelerinde insan ruhunun kutsal âleminden ve ana vatanından düşüşü ve bu durumun beraberinde getirdiği belirli psikolojik çelişkilerin açıklandığını ve aynı zamanda aşılmaya çalışıldığını görmekteyiz. Kişinin yahut kemâl yolcusu olan sâlikin bu çelişkilerinden nefsin güçlerini kontrol etmek suretiyle kurtulabileceği ve ilâhî renge bürünüp müteallih bir aşamaya geçerek kemâlini yakalayabileceği görülmektedir.

1.3. İŞRÂK FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI

1.3.1. Nûr

Nûr kavramı Sühreverdî'nin İshrâkî hikmetinin merkezinde yer almaktadır. İnsan, bu nûrdan istifade etmek suretiyle kemâle gider ve kendi hakikatine de yakınlaşmış olur. Bu bakımdan nûr kavramının ihtiva ettiği anlamların bilinmesi önem arz etmektedir.

¹⁵⁸ İranian Circle of Culture and Wisdom, (2014, 11 Ekim), *The Chant of the Wing of Gabriel (Avaz-ı Perri Cebrail)*, [Video]. YouTube. Erişim Tarihi: 26.01.2025, 00:09:00-00:10:15.

¹⁵⁹ İranian Circle of Culture and Wisdom, (2014, 16 Kasım), *The Red Intellect (Akl-ı Surh)*, [Video]. YouTube. Erişim Tarihi: 31.01.2025. 00:00:55-00:01:30.

¹⁶⁰ Şahabeddin Sühreverdî. *Akl-ı Surh I*, Haz. Rıza Kuhken, Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran ve Müessese-yi Mütalaat-ı İslâmî-yi Danışgah-ı Azad Berlin-i Alman, Tahran 1390, s. 67-95; Şahabeddin Sühreverdî. *Akl-ı Surh*, Haz. Hüseyin Müfid, İntişarat-ı Mevla, Tahran 1393 (Miladi 2014), s. 1-17; Şahabeddin Sühreverdî. "Kırmızı Akıl", *Cebraîl'in Kanat Sesi*, Çev. Sedat Baran, Sufi Kitap, İstanbul 2016, s. 85-100; Şihâbüddîn Sohreverdî, *Kızıl Akıl*, Çev. Nimet Yıldırım, Pinhan Yayınları, İstanbul 2022, s. 22-48; Şahabeddin Sühreverdî, *Kızıl Akıl*, Çev. Rıdvan Yıldız, Hivda İletişim Yayınları, İstanbul 2022, s. 23-46.

Nûrun neliği konusunda bütün dikkatimizi iki kavrama yani zuhûr ve izhara vermemiz gerekmektedir. Bu iki kavramın delalet ettiği şeyler, kendi kendisini zahir ettiği gibi kendisinin dışındakilerini de zahir eden anlamındadır. Nûrun neliği noktasında dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta ise hiçbir zaman nûrun fiziki olarak kabul edilmediği gerçeğidir. Sühreverdî'ye göre nûr, zuhûr ve izhardır. Zuhûr ve izhar ise bilgi, kudret, hayat, mihr (sevgi) ve mutluluk demektir.¹⁶¹

Sühreverdî'nin nûr metafiziğine dayanan ontolojisinin bilinmesi, nûrun hakikatinin ve çeşitlerinin bilinmesine bağlıdır. İşrâkî düşünceye göre nûrun hayat hüviyeti ve bu hayat hüviyetinin bilgi ve kudret gibi iki temel niteliği vardır. Zuhûr ve kendisini aşikâr etme noktasında bilgi yönü, karanlıktan uzak oluş yönüyle güce dayanmaktadır. O halde feyyaziyet ve feyezan fiil ve kudret yönüne tekabül etmekte olup nûrun zati özelliklerindendir. Bütün feyizler ise Nûru'l-Envâr'ın feyezana dayanmaktadır.¹⁶²

İşrâk felsefesinin yeniliklerinden biri, nûru teşkîki ve mertebeli olarak kabul etmesidir. Bu sembolik ifade birçok felsefî, ahlâkî, irfanî duruma açıklık getirmesi yönüyle önem arz etmektedir. Bütün nûrlar, nûr olmak yönüyle bir olmakla beraber kendilerindeki nûrun azlığı-çokluğu ve şiddet ile zayıflığı açısından birbirinden ayrılmaktadır. Örneğin Nûr'ul Envâr, Nûr-ı Akreb, Envâr-ı Kahire, Envâr-ı Müdebbire ve Nefs-i Natika nûr olmak yönüyle birdirler ancak kendilerindeki nûrun şiddet ve zayıflığı itibarıyla ayrılmaktadırlar.¹⁶³

Nûrun, Sühreverdî tarafından sembolik bir kullanımla felsefesine dâhil edildiğini söyleyebiliriz ama kimi araştırmacılar nûru varlık ve karanlığı de yokluk için ve bu kavramlara mukabil kullanmışlardır. Oysa sembollerin bu şekildeki açılımlarının yeterli görülmediği söylenmektedir. Zuhûr ya bilginin yahut varlığın zuhûrudur. Sühreverdî bu ikisinden hangisini amaçlamış olabilir? *Hikmetü'l-İşrâk*'ın ikinci bölümünün başlarında Sühreverdî, nûr sembolünden kastının ilmi zuhûr, karanlıktan kastının ise ilmin açığa çıkmaması olduğunu söylemektedir. Sühreverdî, başta nûr için mertebeler saymaktadır fakat daha sonra başka bir ifadeyle bütün mertebeleri parçalayıp salt birliğe vurgu yapmaktadır. Sühreverdî eserlerinde nûrun sonsuzluğuna değinir lakin hakikat öğretisini amaçladığından, başta tuli/dikey ve arızî /yatay nûr silsilelerini sunar, ardından temel bir

¹⁶¹ Beheştî, *Felsefe-yi Talim ve Terbiyet-i İşrâk I*, s. 30-31.

¹⁶² Beheştî, *Felsefe-yi Talim ve Terbiyet-i İşrâk I*, s. 32-33.

¹⁶³ Beheştî, *Felsefe-yi Talim ve Terbiyet-i İşrâk I*, s. 35.

eğilimle sırf bir birlikten söz eder. Bunun bir örneği *Elvâhu 'l-İmâdiyye*'de görülmektedir. Sühreverdî, teşkîkiliği nûrda ilk önce başlatır sonra birliğe vurgu yapar.¹⁶⁴

Benlik bilgisi (hudagâhi), İşrâk felsefesinin anahtarıdır ve İşrâk felsefesi buradan başlamaktadır. Nefsin kendisini bilmesinin mukabilinde cismin kendisini bilmemesi bulunmaktadır ki ilki “nûr” ikincisi “karanlık” ile sembolize edilmektedir. İnsanın kendilik bilgisi, kahir nûrların kendilik bilgisi ve Nûru'l-Envâr'ın kendilik bilgisi şiddet ve zayıflıkları yönüyle bir değildir ama kendilik bilgisi ile daha üst mertebeye çıkılması olanaklıdır.¹⁶⁵

Sühreverdî, cismi karanlık cevher olarak düşünmektedir. Tıpkı nûr kavramı gibi karanlık ve karartı burada sembolik tabirlerdir. Gerçek manası ise cismin kendisinden haberdar olmamasıdır. Oysa insani nefis, kendisinden haberdardır ve bu haberdar olma durumu nûr kavramı ile sembolize edilmiştir. İnsan nefsi kendisine haberdardır ve eşya da ona açıktır. Sühreverdî düşüncesi, agâh olma ve şuhûd merkezlidir. Yoksa Sühreverdî felsefesinde cismin olup olmaması ana ve esas mesele değildir. İşrâk felsefesinde olmaktan yahut olmamaktan söz edilmemekte, bunun yerine bilmekten ve bilmemekten bahsedilmektedir. Cisim kendisini bilmediği gibi diğer eşyayı da bilmez. Bundan ötürü cisme, cevher-i ğasık (gasık cevher) denilmektedir.¹⁶⁶

Sühreverdî dileyen her kesin Nûru'l-Envâr'ın nûrundan az veya çok payının olduğuna inanır.¹⁶⁷ Şehrezûrî ise bu yorumlardan hareketle, taliplinin duyulardan başladığını, sonra nefis âlemine, ardından akıl âlemine ve en son da rububiyet âlemine yükseldiğini yazar. Ayrıca, çaba gösteren herkesin yüksek mertebelere ulaştıklarını ama aralarında derece farklarının bulunduğunu belirtir.¹⁶⁸ Bundan dolayı, insanın kemâlatının derecelerle birbirlerinden farklılık arz ettiğinin de söylenmesi gerekmektedir.

İşrâk felsefesi zevk ve irfan temelleri üzerine inşa edilmişse de vurguyu bilgiye (agâhi) yapmıştır. Sühreverdî'ye göre nefsin zatını idraki tasavvur ve tasdik dâhil olmak üzere hiçbir aracıya ihtiyaç duymaz. Bu açıdan İşrâk felsefesinin sınırlı enaniyetten başlayıp mutlak enaniyete vardığı belirtilebilir. Böylece İşrâk felsefesinde haberdar

¹⁶⁴ Babak Âlihânî, “Dibaçe-yi Fehlevinâme”, *Fehlevinâme: Mecmua-yı Makalat-ı Hümayış-i Sühreverdî ve İhyâ-yı Hikmet-i Fehlevî*, Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran, Tahran 1402, s. 15-16.

¹⁶⁵ Âlihânî, *Aşınayî ba Hikmet-i Fehlevî*, s. 21.

¹⁶⁶ Âlihânî, *Aşınayî ba Hikmet-i Fehlevî*, s. 22.

¹⁶⁷ Sühreverdî, *Hikmetü 'l-İşrâk*, s. 4.

¹⁶⁸ Şehrezûrî, *Hikmetü 'l-İşrâk Şerhi*, s. 27.

olmak (agâhi) ve enaniyet nûr ve aydınlık kavramlarıyla sembolize edilir.¹⁶⁹ Bu bağlamda nûr bilmeye ve karanlık bilmemeye tekabül etmektedir.

İşrâk kavramı, doğu ve aydınlanma anlamlarının ikisini kendisinde bir araya getirmesi, güneşin Doğu'dan doğarak her şeyi aydınlatması ve bundan ötürü de doğunun aydınlık ve irfanî olması sembolizmine dayanmaktadır.¹⁷⁰ İşrâk kavramı Arap dilinde hem meşrik kelimesi hem de nûr ve nûranî olma (ışık ve ışıma) ile bağlantılıdır. Sühreverdî, her iki bağlantıyı ilişkilendirerek bu kavramı kullanmıştır.¹⁷¹ Hem metafizik boyutuyla hem tarihsel yönüyle İşrâk hikmetinin züht ve arınma yoluyla İşrâka/aydınlanmaya ulaşmaya çalışan sezgisel bir bilgi türü olduğu ifade edilmektedir.¹⁷²

Kişi üç mertebede İşrâka nail olur. Birinci aşamada kişinin dünyadan yüz çevirmesi gerekmektedir, böylece kişi ilahi nûrları müşâhede etmek suretiyle ikinci aşamaya varmış olacaktır. Üçüncü aşamada ise sınırsız ve sonsuz soyut ilme yani İşrâka erişecektir.¹⁷³ Bundan dolayı Sühreverdî kişinin dünyevi dōşeğinden var gücüyle kalkarak İşrâkı talep etmesi gerektiğini ifade eder.¹⁷⁴ Kişinin rahat dōşeğinden ve konfor alanından ayrılıp İşrâka yönelmesi ise tezimizin sonunda yer verdiğimiz nefis kavramının açıklanmasını gerektirmektedir.

1.3.2. Hikmet ve Hakîm

Hikmet ve hakîm kavramları, İslâm düşüncesinin özgün kavramları arasında olup bu kavramların insanın kemâlatı ile doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Öyle ki Sühreverdî'nin ıstılahında, hakîm denildiğinde kastedilen insan-ı kâmil¹⁷⁵ olduğundan bu kavramların hakikatinin Sühreverdî nezdindeki konumlarının bilinmesi önemlidir.

Hikmet kelimesi, “hakeme” fiilinin mastarı olan hükm'den türeyen bir isimdir ve çoğulu hikemdir.¹⁷⁶ Hem mastar hem isim olarak kullanılan hikmet çeşitli anlamlarda kullanılır. Bunlar arasında “menetmek, engellemek, hükmetmek, nübüvvet, adalet, ilim,

¹⁶⁹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, Musahhihin Taliki, s. 97.

¹⁷⁰ Nasr, “Şihâbeddin Sühreverdî Maktûl”, s. 417.

¹⁷¹ Nasr, *Se Hakîm-i Moselman*, s. 76.

¹⁷² Nasr, “Şihâbeddin Sühreverdî Maktûl”, s. 418.

¹⁷³ Nasrullah Hikmet; Mahbube Hacizade, “Nûr der Felsefe-yi Sühreverdî”, *Du Feslname-yi Felsefi-yi Şinaht, Pejuheşname-yi Ulum-i İnsani*, Sayı 22/1, 7-25, s. 7.

¹⁷⁴ Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, Çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019, s. 522.

¹⁷⁵ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, s. 243.

¹⁷⁶ Mehmet Reşat Şavlı, *İslâm Düşüncesinde Hikmet*, DİB Yayınları, Ankara 2023, s. 17.

Kur'an, İncil, hilim, adaletle hükmetmek, bilgelik, yargıda bulunmak, iyileştirmek amacıyla menetmek, düzeltmek, tam isabet, her şeyi yerli yerine koymak, eşyanın hakikatlerini bilmek ve ona göre amel etmek, söz ve fiilde sağlam kalmak, ilim ve akılla hakka isabet etmek” örnekleri verilebilir. Hikmet kavramı, terim anlamda her disiplinde farklılıklar taşısa da, en genel anlamda “en üstün ilimlerle en üstün hususları bilmek” şeklinde ifade edilebilir.¹⁷⁷ Kur'an ayetlerinden olan “Kur'an'ın hakîm oluşundan” maksat “hakkı batıldan ayıran” olma durumudur.¹⁷⁸

Tasavvuf literatüründe hikmet, farklı isimler tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Buna göre “kalbin ilahi sırlara vakıf olması”, “hak olanı söylemek” ve “keşf yoluyla ulaşılan tasavvufî bilgi” gibi tanımların yanı sıra “feraset, akıl, haşyet, Kur'an tefsirinde üstün anlayış, ilim, Hz. Muhammed'in Kur'an'ı ve dinî açıklayan hadisleri, Kur'an'ın inceliklerine vakıf olmak” gibi şekillerde de tanımlanmıştır.¹⁷⁹ Hikmet konusu ile ilgili olarak Hz. Muhammed'in bir hadisinde, hikmetin müminin yitik malı olarak ifade edilmesi ile hikmetin hangi kültür ve medeniyette olursa olsun alınabileceği ve pratik yararı gözettiği görülmektedir.¹⁸⁰

Hikmet ve felsefe kavramları birbirleri yerine kullanılsa da bazı farklılıklarının olduğunu söylemek gerekir. Felsefe ile ilgilenen filozof, görüşlerini hayatına yansıtmayabilir ancak hakîm, savunduğu düşünceleri hayatına yansıtıp gösterir. Bu açıdan hikmetin İslâmî ve Kur'anî bir kavram olduğu söylenilmiştir. Öyle ki hikmet, Allah'ın sıfatlarından biri olduğundan “Allah Hakîm'dir” denilir ancak kimse “Allah filozoftur” demez. Hakîmin yapmış olduğu işlemlerde hayal, boşluk, vehim gibi unsurlar olmaz. Bu açıdan muhkem kabul edilir. Allah, bundan dolayı hakîm kabul edilir zira hikmeti ilmi üzerinedir. Buradan hareketle hakîm olan birinin, en temel meselelerde akletmenin yanı sıra; ilahi muhkemlerden de yararlanması gerekir. Yani hakîm bir açıdan Allah ile irtibata sahip olan kimsedir. Böylece hakîmin, akleden ve yaratıcı ile irtibatı olan kişi olduğunu söylemek mümkündür. Hakîmin yaşamı da akla dayalı ve hakîmce kabul edilir.¹⁸¹

¹⁷⁷ Şavlı, *İslâm Düşüncesinde Hikmet*, s. 17-19.

¹⁷⁸ Şavlı, *İslâm Düşüncesinde Hikmet*, s. 36.

¹⁷⁹ Şavlı, *İslâm Düşüncesinde Hikmet*, s. 139-140.

¹⁸⁰ Şavlı, *İslâm Düşüncesinde Hikmet*, s. 90.

¹⁸¹ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, s. 217-219.

Modern dönem İsrâk araştırmacılarından Dînânî kadim Yunan'da felsefenin, İran'da ise hikmetin ön planda olduğunu dile getirir. Buna delil olarak da Homeros'un İlyada ve Odysseia ile Sofokles'in eserlerinin okunduğunda, onların şirke yakın durmalarını iddia eder ancak İran'daki hakîmlerin çoğunun muvahhid olduklarını, bu itibarla İran hikmetinin Yunan felsefesinden* üstün olduğunu ifade eder. Dînânî, Sühreverdî'nin kendisini İran hikmetinin mirasçısı olarak gördüğünü, kendisini Yunan felsefesinin mirasçısı olarak değerlendirmedığını iddia eder. Yunan felsefesinin Meşşâîler aracılığıyla İslâm'a girdiğini aktarır. Dînânî'ye göre Sühreverdî eski Yunan'a karşı İran hikmetini savunur. İran hikmetini İslâm ile daha uyumlu gördüğünü aktarır. Ayrıca Sühreverdî'yi İslâm tarihindeki en Müslüman ve inançlı filozofu olarak tanıtır. Bu açıdan onun inançlı oluşunu yedi defa yaya bir şekilde hacca giden İbn Sînâ'dan** çok daha ağır bastığını iddia eder.¹⁸²

Hikmet, insanı cehaletten ve çirkin işlerden uzak tutar. Bu hikmetin, ehil kişinin elinde daha fonksiyonel olacağı aşîkârdır. Öyle ki hakîmin; verdiği hükümle zulme engel olması, buna örnek verilebilir. Bu anlamda birbiriyle ilişkili olan hakîm, hikmet ve hükümet kavramları daha anlamlı hale gelebilmektedir. Bu bakımdan, bu kavramın antik İran'ın hakîm şahlarını hatırlatmanın¹⁸³ yanı sıra *Devlet*'in yöneticisi olma payesine layık görülen filozofu da hatıra getirmektedir.¹⁸⁴

Hikmet için uygun görülen diğer anlamlar arasında “en iyi şeylerin en yüce bilgilerle öğrenilmesi”, “hakikate akıl ve bilgi yardımıyla ulaşılması”, “pratiğe eşlik eden teori”, “hakka uygun sözler” ve “pespayelikten uzak makul sözler” örnek gösterilebilir. Netice itibarıyla, hikmet bilgi ve bilgeliğe dayanır, ayrıca istenilen pratik ile neticelenir.

* Dînânî'nin ifadelerinin sübjektif olduğunu ve tarihi olduğu gibi değil de görmek istediği gibi gördüğünü söylemek zorundayız. Öyle ki bizzat Sühreverdî'nin kendisi ezeli ve Rabbani hikmetin Hermes eliyle antik Yunan ve antik İran'a bırakıldığını söyler. Bundan dolayı antik Mısır'ın doğu ve batı yakasında bulunan İran ve Yunan'da muvahhid ve tek tanrıcı hakîmlerin bulunduğunu söylememiz hakikate daha uygun düşer. Öbür yanda yine bizzat Sühreverdî tarafından antik İran'da iki ezeli ilkeyi benimseyen Mecûsilerin yerildiğini de belirtmek gerekir.

** Dînânî'nin İbn Sînâ'nın hacca gitme ve bunu yedi kez yaya bir şekilde gerçekleştirmiş olmasına yönelik ifadeleri doğru görünmemektedir. Muhtemelen Dînânî'nin kastettiği filozof Molla Sadrâ'dır.

¹⁸² Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, s. 220-221.

¹⁸³ Ali Ekber Alihânî, “Hikmet-i Siyasî der İran-i Bastan ber Mebna-yı Haniş-i Sühreverdî”, *Pejuheşname-yi Ulum-i Siyasi*, 13/4, 1397, 135-158, s. 138.

¹⁸⁴ Platon, *Devlet*, s. 182.

Bu yönüyle, hikmetin lügat manasıyla akıl ile de eşdeğer olduğu ve aklın da insanı cehaletten uzak tutup istenilmeyen davranışlardan alıkoyduğu belirtilebilir.¹⁸⁵

Sühreverdî *Mutârahât*'ının mukaddimesinin son cümlesinde hikmetin başının dünyadan uzaklaşmak, orta yolunun ilahi nûrları müşâhede etmek ve neticesinin de sonsuzluk olduğunu yazmıştır.¹⁸⁶ Sühreverdî hikmetin öznesi olan kişinin bazen latif, bazen vahşi bir sese muhatap olabileceğini, bazen de bu bilgilerin sırlı bir şekilde kaldığını ifade etmiştir. Hikmeti öğretenin semavi bir varlık olarak ilahi bir formda tecelli ettiğini belirtir.¹⁸⁷ Hikmeti talep eden kişi için en çirkin şey ise çaba göstermemek ve gereken yolları takip etmemektir. Talep ve çaba ise nûranî parıltıları açığa çıkaracak ve sâlikî sabit ilahi sekineye, hatta bunun üstüne yükseltebilecektir. Nûranîliğinden gözlerin kamaştığı bu âleme çıkmak kolay değilse de, kişinin bu âleme yaklaşması olasıdır.¹⁸⁸

Sühreverdî'ye göre hikmet, varlığın başlangıcını ve âlemin ilk yapısını tanımaktır. Hakîm ise, ehli mükâşefe ve şuhûd olan kimsedir. Bu kimse öyle bir mertebeye ulaşmalıdır ki elbisesini çıkardığı gibi nefsinin bedeninden ayırabilmeli ve nûr âlemlerine yükselip, ilahi nûr ve İsrâktan faydalanabilmelidir.¹⁸⁹ Sühreverdî'ye göre hakîm olmanın şartı, okumanın yanı sıra nûrları müşâhede etmektir. Bu nûrlar arasında müşâhede edilebilecek en yüce nûrlar kahir nûrlardır.¹⁹⁰

Sorulması gereken önemli sorulardan biri de Sühreverdî'nin hikmetinin neye dayandığı sorusudur. Acaba Sühreverdî'nin hikmeti neye dayanmaktadır? Bu hususta araştırmacı Babak Âlihânî İbn Arabî'ye dayanarak, Hz. Yusuf'un hikmetinin nûra, Hz. Davud'un hikmetinin varlığa ve Hz. Süleyman'ın hikmetinin rahmete dayandığını aktarmıştır. Âlihânî bunların ardından, İbn Arabî'nin bakış ve penceresinden Zerdüş'tün hikmetinden sual ederek, Zerdüş'tün hikmetinin de "hikmet-i şuhûdî" olabileceğini belirtmiştir.¹⁹¹

¹⁸⁵ Âlihânî, "Hikmet-i Siyasî der İran-i Bastan ber Mebna-yı Haniş-i Sühreverdî", s. 139.

¹⁸⁶ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Gofîgûha)*, s. 42; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 898.

¹⁸⁷ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Gofîgûha)*, s. 530.

¹⁸⁸ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 900.

¹⁸⁹ Beheştî, *Felsefe-yi Talim ve Terbiyet-i İsrâk I*, s. 10.

¹⁹⁰ Purnamdaryan, *Remz ve Dastanha-yi Remzi der Edebi Farsi*, s. 295.

¹⁹¹ Âlihânî, "Dibaçe-yi Fehlevinâme", s. 13.

1.3.3. Teellüh ve Müteellih

Sühreverdî insanın kemâlatı ve Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanması konusu bağlamında hikmet, sülûk, tecrit gibi kavramların yanında teellüh kavramını da kullanır.¹⁹² Sühreverdî, hem teoride hem pratikte başarı sağlayan kişilere *ilahi filozof* unvan ve isminin verileceğini söylemiş, bu bağlamda hem antik Yunan'dan hem antik İran'dan birkaç isme atıfta bulunmuştur.¹⁹³ Dînânî'ye göre, Sühreverdî'nin sekiz maddelik tasnifi¹⁹⁴ beş filozof mertebesine tekabül etmektedir. Dînânî, Sühreverdî'nin teellüh ehli saydığı kişiler arasında Bistâmî, Harakânî vb tasavvuf şeyhlerini gösterir. Zevki felsefeden mahrum olup, bahsi felsefede derinleşenlere Kindî, Fârâbî, İbn Rüşd gibi pek çok Meşşâî filozofu örnek verir. Hem zevki hem bahsi felsefede derinleşenlerin, cıvayı altına çeviren iksirden daha az bulunduğunu belirtir ve herhangi bir isim zikretmemiştir.¹⁹⁵ Bununla beraber Dînânî, Sühreverdî'yi nitelemek için eserinin birçok yerinde “müteellih filozof” ifadesini kullanmıştır.¹⁹⁶ Şehrezûrî ise, bahsi ve zevki hikmette Sühreverdî'den başka kimsenin derinleşmemiş olduğunu ve bu gruba layık tek hükemânın Sühreverdî olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁷

Henry Corbin, hikmet ve hükemâ kavramlarının tercümelerinin dakik olarak yapılmak istenirse felsefe ve filozof kavramlarınca karşılanamayacağını yazmıştır. Bu kavramların teoloji ve teolog kavramlarıyla da karşılanamayacağını savunmuştur. Corbin hikmetin sofya ile karşılanabileceğini ve bu kavramın gnos (irfan) kavramını da kapsamı gerektiğini eklemiştir. Bununla birlikte, Sühreverdî'nin kullanmış olduğu hakîm-i ilahi kavramının dakik karşılığının teosof olduğunu ve İşrâk hikmetinin iki önemli unsurunu kendisinde barındırdığını söylemiştir. İlkinin en yüksek teorik mârifet ve ikincisinin de en derin irfanî tecrübe düzeyi olduğunu belirtmiştir. İşrâkî hakîm, hakîm-i müteellihin kâmil düzeyidir. Söz gelimi birçok arif, felsefî eğitimden yoksun hatta felsefî eğitimi gereksiz yahut zararlı gördüğü halde hakîm-i müteellih, bu filozoflar zümresine girmez. Nitekim hakîm-i müteellihin irfanî tecrübesi, bu ariflerin tecrübesi gibi

¹⁹² Muhammed Beheştî, *Felsefe-yi Talim ve Terbiyet-i İşrak II*, Pejuheşgah-ı Havze ve Danışgah, Kum 1393, s. 8.

¹⁹³ Gulâmhusayin İbrâhîmî Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, Çev. Tahir Uluç, Ketebe Yayınları, İstanbul 2022, s. 20.

¹⁹⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 10-12.

¹⁹⁵ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 64.

¹⁹⁶ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 309.

¹⁹⁷ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 37.

değildir. Öte yandan, birçok filozof felsefî faaliyetlerini icra ederken “kendilik” bilgisinden bigâne kalmaktadırlar. Hakîm-i müteellih bu gruptaki filozoflar zümresinden de değildir. Hakîm-i müteellihî sophos/sofos yahut hakîm-i sofya-yı ilahi şeklinde vasfedilebilir.¹⁹⁸

Sühreverdî teellüh kavramını, hakîm-i müteellihînin manevî durumunu ifade etmek için kullanmıştır. Teellüh, ellüh/ilah kelimelerinden türemiş olup, iki anlamı kendisinde barındırır. İlki kişinin tanrısal bir halete bürünmesi veya başka bir ifadeyle ilahileşmesi anlamında iken, diğeri ulûhiyet dergâhına samimi bir kulluğu ifade etmektedir.¹⁹⁹ Corbin’e göre, netice itibarıyla Sühreverdî açısından hakîm-i müteellih ile hakîm-i İsrâk aynı metafizik duruma tekabül eder. Sühreverdî İsrâk kavramını hem en yüksek manevî yol olarak hem de müteellih hukemâyı nitelendirmek için kullanmaktadır.²⁰⁰ Hakîm-i Müteellih olan kişi elbisesini çıkarıp tekrar giydiği gibi bedeninden sıyrılabilen kişidir. Ezeli hikmetten haberdar olmayan ve elbisesini değiştirme kolaylığında bedeninden sıyrılamayan kişi hakîm-i müteellih kabul edilmez.²⁰¹

Müteellih olma durumu, kişinin hakikatte ulûhiyet bilgisine sahip olmasıdır.²⁰² Nitekim Sühreverdî, filozof olmanın yanı sıra sûfî olarak da görülür ve bu bakımdan hakîm-i müteellih olarak kabul edilmektedir.²⁰³ Öyle ki, Sühreverdî’nin en bariz ünvanının “hakîm-i müteellih” olduğunu ifade etmek mümkündür.²⁰⁴ Bu bakımdan Şehrezûrî, Sühreverdî’yi müteellih kavramının manasını da barındıran birçok yüce sıfatla anar.²⁰⁵

Bahsi ve zevki hikmetin beraberliğinden ortaya çıkan teellühe atıf yapan Şehrezûrî Sühreverdî’nin “çağların eşsizi ve zamanların biricigi” olduğunu zevki ve hissi iki hikmeti beyân ettiğini söylemiştir. Şehrezûrî’ye göre Sühreverdî felsefesini keşf ve zevk üzerine inşâ ettiği için onun âdetine tabi olmayanlar için zordur. Öyle ki kendisine göre asıllara hakîm olmayan, uzantıları da bilemeyecektir. Şehrezûrî mevzu bahis eserinde

¹⁹⁸ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 115-117.

¹⁹⁹ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 117; Beheştî, *Felsefe-yi Talim ve Terbiyet-i İsrâk II*, s. 9.

²⁰⁰ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 124-125.

²⁰¹ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 151.

²⁰² Yezdanpenah, *Hikmet-i İsrâk I*, s. 32.

²⁰³ Nasr, “Şihâbeddin Sühreverdî Maktûl”, s. 413.

²⁰⁴ Arab (Editör), *Nakd û Tehlil-i Rûykerd-i Mûasıran be Sühreverdî*, s. 110.

²⁰⁵ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 864.

birçok kişi hakkında yaptığı mübalağatı Sühreverdî hakkında da yapar. Örneğin Sühreverdî'nin *İşrâk Felsefesi* adlı en ünlü çalışmasını “daha önce hiç kimsenin kendisini geçemediği ve sonra da –Allah’ın dilediği hariç- kimsenin bir şey katamayacağı bir kitap” şeklinde değerlendirmiş ve bundan ötürü de kendisine “Melekût ile desteklenen” lakabının verildiğini ifade etmiştir.²⁰⁶ Bundan ötürü kimi araştırmacılar, Sühreverdî'nin eşsiz bazı işlerine binaen kendisine “Halık-ıl Beraya”, ayrıca ilahi nûrlar ve melekler ile irtibatından dolayı “El-Müeyyid-ül Bi'l Melekût” lakabını vermişlerdir.²⁰⁷

Sühreverdî'nin kendisi de varisi olduğu felsefe ve hukemânın öncülerini, müteellih olmalarından ötürü savunmayı ihmal etmemiştir. Söz gelimi *Filozofların İnançları* isimli risalesini yazma amacını belirtmeden önce Hz. Muhammed'i ve ailesini sitayişle yâd etmiştir. Ardından halkın müteellih filozoflara (hakîm-i müteellih) ve ilim sahiplerine bakış açılarını yanlış gördüğü için bu makaleyi kaleme aldığını belirtmiştir. Sühreverdî, halkın müteellih filozofları dehr-i mezhep (zaman dinine mensup) olan, bundan dolayı yaratıcıya, peygambere inanmayan ve ölümden sonra haşir ve neşre, ahirete hak gözüyle bakmayan insanlar olarak yanlış bir şekilde baktıklarını ancak hakikatin böyle olmadığını belirtir ve böyle düşünenlere ve onların destekleyicilerine sitemde bulunmuştur.²⁰⁸ Sühreverdî bu kişilerin filozoflarla* ilgili bilgilerinin zanna dayandığını ve zannın da hataya düşürdüğünü söyler. Sühreverdî müteellih filozofların bilgilerinin bir yaratıcıya dayandığını, bir ve tek olduğunu belirtmiştir.²⁰⁹

Hakîm-i müteellih kavramının haddi zatında, siyasete taalluk eden yönü olduğuna yönelik yorumlar da yapılabilir. Bu durum, esasen kavramın içerisinde barındırdığı bahsi ve zevki hikmet birlikteliğinin doğal bir sonucu ve uzantısı konumunda bulunmaktadır. Nitekim Sühreverdî'ye göre Allah'ın halifesi olmaya ve yeryüzü yöneticisi olmaya en uygun olanlar, bahsi ve zevki ilimlerde ilerlemiş İşrâkî bilgilerdir. Eğer böylesi bir filozof/hakîm bulunmaz ise teellühte ilerleyip bahiste ortalama olan hakîm; eğer o da bulunmaz ise, başkanlık ve halifetullah makamı tellühte ilerleme katedenin hakkıdır ve Sühreverdî'ye göre yeryüzünde teellühte ilerleyen insanlar her zaman bulunmaktadır.

²⁰⁶ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 864; 868.

²⁰⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 23.

²⁰⁸ Sühreverdî, *Baver-i Hiredmendan*, s. 41.

* Sühreverdî'nin burada kastettiği filozoflar, birçoğu hakkında sitayiş ile söz ettiği ve müteellih olarak nitelendirdiği filozoflardır.

²⁰⁹ Sühreverdî, *Baver-i Hiredmendan*, s. 41.

Sühreverdî, aklî ilimlerde ilerleyip teellühten yoksun olanları önderliğe layık görmez. Ayrıca riyasetten maksat tek başına sadece güç ve başarı da değildir çünkü Müteellih İmam bazen açık bazen gizli üstünlüğe sahiptir. Bundan dolayı da halk, kendisine “kutup” ünvanını layık görmüştür.²¹⁰ Sühreverdî’nin bu düşüncelerinde bir yandan tasavvufî düşüncenin velayet, kutp ve insan-ı kâmil düşüncesi görülmüyorken, bir yandan da Şiîliğin imamet konuları hakkındaki düşüncelerinin izi görülmektedir.²¹¹

Teellüh ehli olup nazar konularında ilerlemiş Hakîm-i İlahî düşüncesinin, Sühreverdî’nin siyasî düşüncelerine de sirayet ettiği belirtilmelidir. Platon’un *Devlet*’inde, Fârâbî’nin *Faziletli Şehir*’inde detaylı olarak anlattıkları *Hikmetü’l-İsrâk*’ta oldukça kısa ve yüzeysel geçmektedir. Bütün bunların yanı sıra, Sühreverdî’nin bahsettiği antik İran’ın efsanevi şahlarının Ezeli Hikmet’in temsilcileri olarak görülmeleri, o şahların vahiy ve ilahî olan ile irtibat halinde olmaları düşüncesinden kaynaklanmıştır. Buradan hareketle Sühreverdî’nin düşüncelerinde, bir hükümetin meşru görülebilmesi için ilahî olanla teyit edilmiş olması ve onun yöneticisinin ilahî olan ile irtibatının olmasıdır. Başka bir ifade ile hükümet, eski İran şahları gibi *Frahavr-ı İzedî*’ye sahip ve nûranî varlıklar ya da melekler ile irtibat halinde olanın hakkı olarak görülmüştür. Bu da onların harikulade işler yapmalarına vesile olacaktır. Sühreverdî, Hakkın nûru ile nûrlanan kişinin nefsinin, maddî âleme hükmetmesinin gayet olası olduğunu ve böyle birisinin sözlerinin mele-yi âlâda işitilebileceğini belirtir. Sühreverdî böyle birinin teellüh ve hikmet sahibi olduğunu ve âlemin tabîi sahibi payesini elinde bulundurduğunu ifade eder. Sühreverdî bu model ve örnek şahıslara, Ferîdun ve Keyhüsrev gibi bazı antik İran liderlerini de örnek gösterir.²¹²

Her ne kadar *Hikmetü’l-İsrâk*’ı Farsçaya tercüme ve şerh etmiş olan Muhammed Şerif Herevî, Sühreverdî’nin bahsetmiş olduğu hakîm-i müteellihin yeryüzünün hâkimi olması düşüncesini, fiziki güç ve iktidardan ziyade manevî makam ve mertebe olarak değerlendirmiş olsa da aksi yönde yorumlar da mevcuttur.²¹³ Aksi yönde fikir beyân edenlerin en başında, Corbin gelmektedir. Corbin, bahsi ve zevki hikmeti kendisinde cem eden Sühreverdî’deki bu müteellih hukemâ profilinin Şiîlik ve imamete denk geldiğini

²¹⁰ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s.10-14.

²¹¹ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 19.

²¹² Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 20-21.

²¹³ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 158.

belirtmiştir.²¹⁴ Öyle ki Corbin, Sühreverdî'yi idama götüren sürecin sacayaklarından birinin de bu benzerlik olduğunu iddia etmiştir. Corbin Sühreverdî'nin hakîm-i müteellih düşüncesi ile Şiilerin gaib imam düşüncesinin oldukça benzer olduklarını ve bunun da Halep ulemâsının bazı şüphelere düşmesine neden olduklarını ve Halep ulemâsının bu noktada mahkemede bir yanlış yapmadıklarını belirtir.²¹⁵

Sühreverdî'nin müteellih filozofu açıklarken ve Allah'ın halifesi olarak hak ettiği yere oturturken, aynı zamanda zalim hükümet ve yönetimlere de işaret ettiği iddia edilmiştir. Öyle ki, Sühreverdî'nin Selçuklu sultanlarını ve Abbasilerin dinî halifelerini işaret yoluyla zalim hükümetler olarak gördüğü belirtilmiş ve bu hükümetlerin yönetimleri İranvich'in zıttı olarak görülmüştür.²¹⁶ Burada Pazukî'den aktardığımız paragraf ile ilgili Sühreverdî'nin eserlerinde araştırmalarımızda bir yere rastlamadık, öyle ki araştırmacının "işaret yoluyla" demesi yapılan bu yorumların biraz zorlama ile yapıldığı düşüncesini doğurmaktadır. Bununla birlikte elbette Sühreverdî düşüncesinde, ideal hukemâ ve insan varsa fasık ve distopik yönetimlerin başında bulunan kişilerin olduğuna yönelik yorumlar yapılması da gayet olasıdır.

Son olarak Sühreverdî'nin fazilet sahibi müteellihleri, bütün filozofların üzerine konumlandırması, vasiyetini yazdığı *Mutârahât* bölümünde şu şekilde geçmektedir:

Yaşım otuz civarında ve ömrümün çoğunu seyahatlerde bilginin ve uzmanlığın peşinde geçirdim ve bu konular hakkında [ilm-i ezeli] bilgi sahibi olanları aradım. Maalesef bu ilm-i şerîfi bilen birisine rastlamadığım gibi bu ilme inanan kimseye de denk gelmedim. Kardeşlerim sizlere Rabbe bağlı kalmanızı ve tecrite devam etmenizi vasiyet ediyorum. Bunun anahtarı da Hikmetü'l-İşrâk ismini verdiğimiz eserimizdedir. Bu kitapta bu konu ile ilgili bilgilerin hiçbirini aşikâr kılmadım. Hikmetü'l-İşrâk'ta özel bir dil ve beyân seçtim ta ki ehil olmayanlar bu hakikatleri her yere yaymasınlar. Yeni başlayan biri Hikmetü'l-İşrâk'ın kıymetini idrak edemeyebilir. Ancak teorik bilgileri bilen basiret sahibi biri bilgilendirici bilgileri ve gizli yönlerini fark edebilir. En son vasiyetim ise İşrâk ve tevhit ipine sarılmanızdır. Teşekkür âlemlerin Rabbinedir. Seçilmişlere övgü, tahiyat ve selam ise tecrit kardeşlerinin üzerine olsun. Ey subuhat nûrlarını celâl makamından alanlar ve ey şevk merkeplerine binip izzet ve kemâl âleminden ilahi sırları alanlar! Ey kutsal miraca yükselenler! Sizler gerçek fazileti arayanlara tabi olan faziletli müteellihler ve samimi arayıcılarsınız! Allah'ın selamı ve rahmeti üzerinize olsun.*²¹⁷

²¹⁴ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, s. 34.

²¹⁵ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 157.

²¹⁶ Pazukî, "Sühreverdî ve Tecdid-i Hikmet-i İrani", s. 20.

* Hakikatleri örtülü ve sembolik olarak kaleme aldığına işarettir.

²¹⁷ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Gofûgûha)*, s. 541-542.

1.3.4. Tıba-ı Tam

“Tıbâu’t-Tâmm” kavramı, Türkçe literatürde “Tam Tabiat”, “Gerçek Tabiat” ve “Kâmil Mahiyet” gibi çeşitli kavramlarla karşılanmıştır. Semavî varlık olarak kabul edilen “Tıbâu’t-Tâmm”, birçok kavram ve terim ile ifade edilmiştir. Bunlar arasında Kur’an’daki “melek”, İbn Sînâ’nın “Hayy bin Yakzan”ı, Necmeddin-i Kübra’nın “Semâvî Şâhid” (eş-Şâhid fi’s-Semâ), Molla Sadrâ’nın “Rabbanî Şahidler”i örnek verilebilir. Ayrıca “Faal Akıl”, “Refik-i A’lâ”, “Hakikat-ı Muhammediyye”, “İnsan-ı Kâmil” ve “Ruhu’l Kuds” kavramlarının “Tıbâu’t-Tâmm” ile aynı veya benzer özellikleri taşımaktadır. Özünde bu kavram ve terimlerin semavi rehberine işaret ettikleri açıktır.²¹⁸

Birçok din ve ekol, insanın mükemmel örneğini merkeze alan düşünceler ve kavramlar geliştirmiştir. Maniheizm’deki “İnsan-ı Kadîm”, Mazdeizm’deki “Gayomart”, Kabala’daki “Adam Kadmon” düşünceleri İslâm düşüncesindeki “İnsan-ı Kâmil” profiline benzemektedir. “Müteellih Hukemâ” düşüncesinin, ilk olarak Hermes ile geldiği ve Hermes’ten antik Yunan ve antik İran’a intikal ettiği ve oradan da İslâm düşüncesine geçtiği yazılmıştır.²¹⁹ Antik İran irfanı, en iyi biçimde Zerdüşt’ün sözlerinde (Gahan eserinde) görülmekte olup, temelinde *Upanişad* olan *Vidanteh* ile benzerlik göstermektedir. Mazda öğretisi, Zerdüşt’ün en temel ilkelerinin temelidir. Mazda; “mutlak şahit” veya “ezeli şahit” anlamında olup, insan beninin hakikatidir. Mecazi benin parçalanması suretiyle bu hakiki bene ulaşılabilir.²²⁰

Sokratesin de sıkça atıfta bulunduğu ve kendisini kötülüklerden alıkoyduğunu söylediği *Daina* [*daimon*], “din” manasında olmanın yanı sıra “yüce ben” yahut “göksel insan” anlamına da gelmektedir.²²¹ Bireyin tam olması yahut kemâle ulaşması meselesi, kişinin *Tıba-ı Tam* ile irtibat kurmasının neticesinde meydana gelmektedir.²²² Platon’un eserlerinde Sokrates’in geçtiği birçok yerde, bu kutsal varlık ile ilgili açıklamalar mevcuttur ve bu yerlerin tamamında *daimon* kötülükten alıkoyan “kutsal varlık”, “ilahi benlik” veya “melek” görünümü arz eder.

²¹⁸ İsmail Erdoğan, “İslâm Düşüncesi’nde ‘Kâmil Tabiat/Tıbâu’t-Tâmm’ Fikri”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2006/12, 121-149, s. 132-133.

²¹⁹ Erdoğan, “İslâm Düşüncesi’nde ‘Kâmil Tabiat/Tıbâu’t-Tâmm’ Fikri”, s. 134.

²²⁰ Âlihânî, *Aşınayî ba Hikmet-i Fehlevî*, s. 45.

²²¹ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdi ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 507.

²²² Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdi ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 427.

Sokrates nezdinde *daimon*, birden fazla varlığa işaret eder ve “tanrısal varlıklar” olarak nitelendirilmiştir.²²³ Sokrates’in *daimonu*, hayatının kritik anlarında duyduğu ve bazı kötü eylemlerden uzak kalmasını emreden içsel bir sese tekabül etmektedir. Sokrates, bu içsel sesin ilahi kaynaklı olduğunu düşündüğünden onu “ilahi işaret” anlamına gelen *daimon* ile anmıştır. Bu kavram ve tekabül ettiği varlık, Sokrates’in akılcı düşüncesini mistik doğa ile mezcetmiş²²⁴ zira *daimon* dünyevi şeyleri önemsememiştir.²²⁵

Sokrates, meşhur mahkemesinde bireysel konulara asla karışmadığını ancak bütün insanları ilgilendiren konularda müdahil olduğunu ve bunu kendisine salık verenin bu “ilahi işaret” ve “kutsal ses” olduğunu söylemiştir. Sokrates, çocukluğundan itibaren bu iç sesin kendisine geldiğini mahkeme heyetine beyân etmiştir.²²⁶ Sokrates, hakkında idam kararı verildikten sonra dostlarıyla beraber zindanda konuşurken bu *daimon* hakkında detaylı bilgiler verir. Buna göre bu ilahi ses, Sokrates’i her zaman kötülük yapmaktan alıkoymuş ancak Sokrates mahkemeye geldiğinde bu ilahi sesi işitmediğini aktarır. Sokrates mahkemeye giderken yahut mahkeme esnasında bu iç sesi duymamayı yaptığı şeyi kötü olmaması meselesine yorar. Bu bağlamda tanrısal sesin kendisine engel olmamasından ötürü de mahkemede aleyhine oy kullananlara kızmadığını ifade eder.²²⁷

Sokrates’tin “*daimonu*” kavram içeriği bakımında *Tıba-ı Tam*’ın kendisidir ve örneğin Corbin de *daimon* kavramının *Tıba-ı Tam* olarak kullanır ve değerlendirir. Corbin’e göre *Tıba-ı Tam* “felsefenin kendisinde saklı olan sır yani noustur. Corbin’e göre *Tıba-ı Tam* rûhânî bir zat olup filozoflar çeşitli seviyelerde onlardan faydalanmış olup çeşitli isimlerle ifade etmişlerdir. Bunlar nous, *Tıba-ı Tam* veya melek şeklindedir.”²²⁸

Tıba-ı Tam ile ilgili kimi durumlar, Sühreverdî metinlerinin ana karakterlerinden olan Keyhüsrev üzerinden verilebilir. Keyhüsrev hem Pehlevî metinlerinde hem İsrâk felsefesinde henüz çocuk yaşlarda *Tıba-ı Tam* ile irtibat kuran kişi profilini sunmaktadır. Nitekim Dinkerd kitabına göre Keyhüsrev henüz dünyaya gelmemişken ruhlar âleminden dünya ile ilgili bilgilere de vakıf olmuştur. Bununla ilgili evrak ve kayıtlara Sühreverdî

²²³ Platon, *Phaidros*, Çev. Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020, s. 28.

²²⁴ Platon, *Phaidros*, Notlar bölümü, s. 81.

²²⁵ Platon, *Alkibiades I-II*, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 119.

²²⁶ Platon, *Sokrates’in Savunması*, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 75.

²²⁷ Platon, *Sokrates’in Savunması*, s. 86-88.

²²⁸ Behremend, “Hermenutik-i Rivayet ve İstiare der Dastanha-yı Sühreverdî”, s. 38.

yaşarken denk gelmiş olabilir ancak bunlarla ilgili İslâm öncesi yazılan eserler henüz bulunabilmiş değildir.²²⁹

İslâm düşüncesinde ise Kâmil Tabiat (et-Tıbâu't-Tâmm) kavramı farklı disiplinlerce zaman zaman “Faal Akıl”, “Kutsal Ruh”, “Cebrâil”, “Hakikat-ı Muhammediyye”, “Refik-i A'lâ” ve “Veled-i Kalb” gibi kavram ve terimlerle de ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra farklı din ve felsefe kavramlarının da, çeşitli kavramlarla İslâm düşüncesinde, özgün kavramlarla yer aldığını söyleyebiliriz. Buna örnek olarak Sokrates’in “*Daimonu*”, Zerdüştlüğün “*Deanâsi*” ve Kabala inancındaki “*Adam Kadmon*” gibi kavramlar örnek gösterilebilir.²³⁰ Hakikat-ı Muhammediyye kavramına ilk olarak Sehl b. Abdullah et-Tusterî’de rastlanılmaktadır. Ayrıca Hallâc-ı Mansûr da bu kavramı kullananlar arasındadır.²³¹ İsmaili irfanda İmam, Onuncu Aklın dünyevi kutbu konumundadır ve görevi de İbn Sînâ ve Sühreverdî’nin Faal Akıyla aynıdır. On İki İmam Şiiliğinde, yer ve gök arasındaki Misâl Âleminde gayb olan imam benzer bir fonksiyon icra eder.²³²

“Tıbâu't-Tâmm” düşüncesinin İslâm düşüncesine dâhil olması, çok eskiye dayanmakla beraber felsefî bir tema olarak işlenmesi Sühreverdî ile olmuştur.²³³ İşrâk filozofu Sühreverdî’nin bu dünya ile ilgili hissiyatı dünyanın zindan olduğu, kişinin hakiki âlem olan nûr ve meşrik âleminde ya da rûhânî âlemden buraya gönderilmiş olduğu yönündedir. Maddî âlem, karanlık veya batı canın ya da nefs-i natıkanın sürgün yeridir. İnsan nefsinin, batı âlemine düşüşü ile nefs nûranî doğu âleminde ayrılmış, böylece göksel maşukundan uzaklaşmıştır.²³⁴

Yârenden, diyarından ayrı düşen hakîmin/filozofun, zindandan kurtulabilmesi için manevî seyr ü sülûka ve irfanî cihada yönelmesi gerekmektedir. Kişinin maddî âlemdeki esaret ve sürgün konumunu bilmesi aslını, nûrun hakikatini ve nûranî kişiliğini bilmenin neticesinde ortaya çıkar. Sonra da bu zindandan ve sürgün yerinden kurtulmak için irfanî *seyr u sülûka* girmesi ve netice olarak iradi ölüm yoluyla Misâl Âlemindeki ikizi ile görüşmesi, filozofun çabalayıp kat etmesi gereken aşamalardandır. Bu merhaleler,

²²⁹ Haşim Rıza, *Hikmet-i Hüsravanî*, İntişarat-ı Behced, Tahran 1379, s. 430.

²³⁰ Erdoğan, “İslâm Düşüncesi’nde ‘Kâmil Tabiat/Tıbâu't-Tâmm’ Fikri”, s. 121-122.

²³¹ Erdoğan, “İslâm Düşüncesi’nde ‘Kâmil Tabiat/Tıbâu't-Tâmm’ Fikri”, s. 137.

²³² Corbin, *Bir’le Bir Olmak*, s. 82.

²³³ Erdoğan, “İslâm Düşüncesi’nde ‘Kâmil Tabiat/Tıbâu't-Tâmm’ Fikri”, s. 146-147. Elbette Platon metinlerinde Sokrates üzerinden yapılan açıklamalar da göz önünde bulundurulmalıdır.

²³⁴ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 42.

Sühreverdî'nin sembolik hikâyelerinde, özellikle *Batı Sürgün Hikâyesi* adlı eserinde sembolik tarzda ifade edilmiştir.²³⁵

Batı Sürgün Hikâyesi eserindeki pir Sühreverdî'nin kendi hakikati, göksel beni, arketipi yani metafizik tarafıdır. Bundan ötürü diyalog gibi görünen durumun bir anlamda bir monolog olduğu da ifade edilebilir.²³⁶ Neticede, Sühreverdî'nin kendi tam tabiatına (*Tıba-ı Tam*) olan yönelim ve duaları, onun şahsi rabbine olan yönelimi gibidir²³⁷ çünkü Sühreverdî'ye göre *Tıba-ı Tam* sâlikin melekûti inayet makamındaki nefsinden başka bir şey değildir.²³⁸

Tıba-ı Tam'nın mahiyeti, külli akıldır ve insan türünün idare ve tedbirini elinde bulundurmaktadır. Sühreverdî'nin deyimiyle “Ümmül Nev”dir.²³⁹ Ayrıca kimi araştırmacılar, *Tıba-ı Tam* ile Faal Akıl arasında ayırım yapmazken, kimilerine göre, iki varlık arasında bir ayırım vardır. Buna göre *Tıba-ı Tam* ile Faal Akıl arasındaki fark ise, *Tıba-ı Tam* her kişinin şahsi meleği olduğu halde Faal Akıl bütün nefslerin arketipi konumundadır ve insanlığın tümel benini temsil etmektedir.²⁴⁰

Sühreverdî, nefs-i natika ile *Tıba-ı Tam*'ın farklı olduklarını anlatmak için nefsi natikanın beden durumlarından etkilendiğini, zevkiyle zevklenebildiğini ve elemiyle üzüntü çekebildiğini ancak *Tıba-ı Tam* için böylesi bir olumlu-olumsuz etkilenmenin söz konusu olmadığını yazmaktadır. Ayrıca nefs, kendi kemâline ulaşmak için bir bedene ihtiyaç duyarken *Tıba-ı Tam* için böyle bir durum söz konusu değildir.²⁴¹

Sühreverdî metinlerinde *Tıba-ı Tam* ile ilgili göze çarpan en önemli anlatı ise Hermes'e dayandırılarak anlatılan durumdur. Sühreverdî Rabbül Nev ile ilgili olarak Empedokles ve Ağasazimun ile ilgili örnekler verdikten sonra Hermes'ten de örnek vermiş ve şöyle anlatmıştır: “Hermes şöyle anlattı: Rûhânî bir zat bana ilimleri (maarif) öğretti. Kendisine sordum: Sen kimsin? Şöyle söyledi: Ben senin *Tıba-ı Tam*'nım.” Sühreverdî, Hermes'in konuştuğu *Tıba-ı Tam*'ın bizler gibi, normal bir şekilde konuşan bir insan olarak görülmemesi gerektiğini ısrarla belirtir. Sühreverdî, *Tıba-ı Tam* ile ilgili

²³⁵ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 43.

²³⁶ Buşra Arslan Meçin. “Sühreverdî'nin İrfanî Risâlelerinde Misâl Âlemi Sembolü [The Symbol of the Imaginal World in Suhrawardi's Gnostic Treatises]”. *Mârifetname*. 9/1 (Haziran/2022), 245-269, s. 249.

²³⁷ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 474.

²³⁸ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 210.

²³⁹ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 213.

²⁴⁰ Purnamdariyan, *Remz ve Dastanha-yi Remzi der Edebi Farsi*, s. 314.

²⁴¹ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 472.

yanlış anlaşılmalarmın iki durumdan kaynaklandığını söylemiştir. İlk yanlışın (sehv), durumu nakledenlerden kaynaklandığını ve yanlışın bir kısmının da lügatın tabiatından (sözün mahiyeti) kaynaklandığını ve diğer bir kısmının da bu yüce hakikatlere yabancı oldukları halde, bu hakikatleri ispat etmek istedikleri halde kendi yanlışlarıyla kirlenenlerden kaynaklandığını belirtmiştir.²⁴²

Hermes'in *Tıba-ı Tam*'mı ile karşılaşması ve "ben senin tam tabiatınım" cümlesindeki tam tabiat, Sühreverdî açısından "tür efendisi"nden başka bir şey değildir. Bu tür efendisi, türü bireyler aracılığıyla her zaman koruyan varlıktır.²⁴³

1.3.5. Hurra (Ferr)

Zerdüştilik inancında ve Sühreverdî'nin İsrâk felsefesinde kimi zaman *ferr* olarak geçen bu kavramın kimi zaman *hurra* olarak kullanıldığını belirtmek gerekir. *Hurne* (*hurra*) Zerdüştilik dininin temel ve somut kavramlarından biri olarak göze çarpmaktadır.²⁴⁴ *Avesta*'da *hurne* olarak geçen kavram, Farsça dilinde *hurra* olarak kullanılır ve kuzey Pehlevîce'sinde (Eşkani Pehlevîcesi) *hurra* olarak geçmektedir. Bu kavram, Ahameniş Farsçasında kullanılan ferneh olup, günümüz Farsçasına *ferr* olarak geçmiştir. Güney Pehlevîcesinde (Sâsânî Pehlevîcesi) *frahavr* olarak kullanılıp günümüz Farsçasındaki *ferr* olarak son halini almıştır.²⁴⁵

Avesta'da *hurnenin* üç çeşidine vurgu vardır. Bunlardan ilki Aryalıların *hurnesidir* ve antik İran pehlivanlarının kahramanlıkları ve genel olarak kadın erkek Zerdüştilik dininin bütün takipçilerine özgüdür. Diğer, Keyâ *hurnesidir*. Zerdüş'tün destekçisi Viştasp ile Keyâ şahlarına özgüdür. Üçüncü *hurne* ise Zerdüş'te özgü olanıdır.²⁴⁶ Corbin, ilginç bir şekilde bu üç *hurranın* Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İsrâk*'ta belirtmiş olduğu²⁴⁷ üç filozof tipine tekabül edebileceğini öne sürer. Buna göre ilk *hurranın* teorik filozof tipine, ikinci *hurranın* teorik felsefeden yoksun olan teellüh ya da mükâşefe ile anılan mutasavvıflara ve üçüncü *hurranın* da her iki *hurranın* (filozof tipinin) birleşiminden

²⁴² Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 474-475.

²⁴³ Dînânî, *İsrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akal ve Sezgi)*, s. 439; Fatime Kovkerem; Abdullah Salavati, "Hamire-yi Ezeli-yi Hikmet Nezdî Sühreverdî", *Fehlevî-nâme: Mecmua-yı Makalat-ı Hümayış-i Sühreverdî ve İhyâ-yi Hikmet-i Fehlevî*, Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran, Tahran 1402, 93-99, s. 96.

²⁴⁴ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 173.

²⁴⁵ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 176.

²⁴⁶ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 180.

²⁴⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s.10-12.

meydana geldiğine yani teorik ve pratik felsefede kemâli yakalayan filozof tipine denk düştüğünü ve yeryüzünün halifesi konumuna eriştiğini yazmıştır. Corbin bu üç *hurra* arasında bulunan *Keyâ hurrasını* en yüce *hurra* ve kemâl olarak görmektedir.²⁴⁸

Biraz farklı bir temada ancak temelde Corbin ile aynı görüşü paylaşan bir diğer düşünceye göre ilk aşama celâl nûrunu sembolize eder. Bu ise Pehlevî *ferrine* sahip olunma makamı olup, mir makamı olarak geçer. İkinci aşama cemâl nûrunun sembolüne ve *Ferzane frahavrına* sahip olunma makamı olup, pir makamı olarak geçmektedir. Üçüncü ve en üst makam ise, celâl ve cemâl nûrlarına kâmil biçimde sahip olunan *Keyâ hurrası* olarak geçer ve yönetici/şehriyar makamı olarak bilinir.²⁴⁹

Avesta'da birçok kez kendisinden söz edilen bu kavram, antik İran dinsel düşüncesinin merkezi kavramları arasında yer almaktadır. Bu kavramın tekabül ettiği nûr, azamet ve iktidar, tanrı Ahuramazda tarafında peygamberlere ve seçkin önderlere bahşedilmiş olup, batınî ve İzedi bir güçtür. Örneğin *Avesta*'nın Yeşt bölümü, *hurranın* dinî ve siyasi karakterine vurgu yapan ifadeleri barındırmaktadır. *Hurra* nûruna sahip olabilmek için başta temiz bir kalp olmak üzere birçok şart gerekli olduğundan dolayı antik İran mitolojisinde zalim ve gaddar nitelikleriyle tanınan Dahhâk ile Efrâsiyâb'ın, bu nûrdan nasiplenmedikleri de ifade edilmiştir. Hatta *hurraya* sahip kişi, zulme ve haksızlığa meylettiği zaman, bu nûr kendisinden alınır ve buna da antik İran şahlarından Cemşid örnek gösterilmiştir.²⁵⁰

Avesta'da *Keyânî ferrehinin* yaratıcının gücünden pay aldığı ve övülmüş olduğu görülmektedir. Bu *ferrehe* sahip olanların diğerlerinden daha üstün olacağı belirtilir.²⁵¹ *Keyâ ferrehi* ile gençlik, ölümsüzlük, gönül alıcılık gibi zor ve imkânsız durumlar mümkün hale gelebilmektedir.²⁵² Yine *Avesta*'da *ferr* kavramının kullanıldığı kimi yerlerde ışıltı ve parlaklık anlamına gelen fûruğ ile beraber kullanıldığı görülmektedir.²⁵³ *Avesta*'da ayrıca *ferrehin* özel bir türü olarak göze çarpan *Keyâ Ferrehi* övülür.²⁵⁴ Yine

²⁴⁸ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 190-191.

²⁴⁹ Kovkerem; Salavati, "Hamire-yi Ezeli-yi Hikmet Nezdi Sühreverdî", s. 98.

²⁵⁰ Mehmet Mekin Meçin, *Zerdüştiliğin Temel Öğretileri*, Akademisyen Kitabevi, Ankara 2019, s. 205.

²⁵¹ Celil Dusthah (Haz.), *Avesta: Kohenterin Surudha ve Metinha-yi İrani*, İntişarat-ı Morvarid, Tahran 1371, s. 486.

²⁵² Dusthah (Haz.), *Avesta: Kohenterin Surudha ve Metinha-yi İrani*, s. 487.

²⁵³ Dusthah (Haz.), *Avesta: Kohenterin Surudha ve Metinha-yi İrani*, s. 494, 497.

²⁵⁴ Mehmet Emin Sular (Haz.), *Avesta: Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, Çev. Mehmet Emin Sular, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2022, s. 325.

Avesta'da *ferrehe* sahip birçok keyâdan da söz edilir. Bu keylerin bazı ortak özellikleri mevcuttur: Dinamiklik, pehlivanlık ve perhizkârlık.²⁵⁵ Keyâ gücüne sahip birçok isim sayıldığı halde Efrâsiyab'ın bu ilahi güçten nasiplenmediği aktarılmıştır. Hatta Bozguncu Turanî Efrâsiyab'ın yeryüzünün yedi ülkesinde Zerdüş'tün *ferrini* çalmak için araştırdığı anlatılmıştır.²⁵⁶

Yahudi düşüncesinde *hurra*ya tekabül edebilecek bir kavram olan Şehina da tanrısal ve nûranî bir güç olarak kabul edilmiştir. Yahudi mistik düşüncesinde Hz. Yakup'un Şehina'ya sahip olduğu ama oğlu Hz. Yusuf'un ayrılık hikmetini anlayamadığı için Hz. Yusuf'un Şehinasının önce kendisinden gittiği ardından tekrar kendisine döndüğü ifade edilmiş ve bu yönüyle antik İran'ın Cemşid'ine benzetilmiştir.²⁵⁷

Sühreverdî İsrâk düşüncesinin önemli kavramlarından olan *Hurra-yı Keyânî* düşüncesini, hem pratik hem teorik olarak ihyâ etmiştir.²⁵⁸ *Hurra* İsrâkî ilmin kaynağı ve temeli olan parlak ve celâli bir nûr olarak betimlenir. *Hurra*, bahsi ve teorik ilimden ziyade İsrâkî-nûranî zevk neticesinde elde edilir ve bu açıdan *hurra* kavramı İsrâk kavramı ile örtüşür.²⁵⁹

Mutârahât'ın ilahiyatında üç çeşit *hurradan* söz edilmiştir: Kahr (yönetme) *hurrası*, muhabbet *hurrası* ve cem *hurrası* (*Keyâ hurrası*). İlki aslan, ikincisi kilit ve üçüncüsü de Keyâ tacı ile sembolize edilmiştir.²⁶⁰ Ayrıca aynı eserin ilgili bölümünde *Keyâ hurrasının* kahr ve muhabbet olmak üzere iki özelliğinin olduğunu yazar. Bu iki özellik takriben ariflerin celâl ve cemâl düşünceleri ile birdir. *Keyâ hurrasında* bu iki özellik birbirlerine galebe çalmazlar. Her iki özellik, itidalli bir durumdadır. Buradan üç sembolik durumun ortaya çıkar. Sühreverdî bunlara Mutârahât'ın başlarında yer verir. Bu semboller 90 derece döndürüldüklerinde ellerini zemine bırakmış “aslan” motifi, “tac” sembolü ve “anahtar” şekli görünmektedir. Ellerini yere bırakan aslan, *pehlivan (mir) hurrasının* sembolüdür. Burada kahr (üstünlük) özelliği mihr (sevgi) özelliğine baskın gelmiştir. Anahtar (kilit), bilgelik (pir) sembolü olup burada sevgi özelliği kahr özelliğine baskın

²⁵⁵ Dusthah (Haz.), *Avesta: Kohenterin Surudha ve Metinha-yi İrani*, s. 498.

²⁵⁶ Sular (Haz.), *Avesta: Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, s. 282.

²⁵⁷ Meçin, *Zerdüştiliğin Temel Öğretileri*, s. 207.

²⁵⁸ Âlihânî, *Aşınayi ba Hikmet-i Fehlevî*, s. 19.

²⁵⁹ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 175.

²⁶⁰ Âlihânî, *Aşınayi ba Hikmet-i Fehlevî*, s. 177.

gelmiştir. Tac ise *Keyâ hurrasının* veya *Hüsrevanî hurrasının* sembolü olup burada kahr (üstünlük) ve mihr (muhabbet) özellikleri, dengeli ve kâmil biçimde yer almaktadır.²⁶¹

Sühreverdî'nin antik İran'dan aldığı bir kavram olan *frahavr-ı İzedi*, Sühreverdî metinlerinde çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Bu kullanımlar arasında “hurrah”, “ferr”, “*ferr-i nûranî*”, “*heybet-i nûranî*”, “*hurra-yı Keyânî*”, “*ferr-i Keyânî*” veya “*ferreh*” kavramları yer edinir. Bu kavramlar, varlığın minu-yi kısmından bilge yöneticiye meşruiyet bahşeden hakikat nûrunu getirir. *Frahavırın* kaynağı, minu-yi âlem ve Nûru'l-Envâr'dır. *Frahavr-ı İzedi*'nin hakîme ulaşmasının şartları arasında hakîmin bilgisi ve uzmanlığı, adalete riayet etmesi, tevazusu ve temiz fıtratı örnek verilebilir. Bununla beraber *frahavr* sahibi kişi, bu özelliklerden uzaklaşırsa, *frahavr* nûru da İzed'in isteğiyle kendisinden uçar. Söz gelimi kendisinden *frahavr* nûru alınan yöneticilere Cemşid örnek verilebilir.²⁶²

Frahavırın en yüksek derecesi *Keyâ frahavrdır* (*frahavr-ı Keyânî*) ve ayrıca antik İran siyaset felsefesinde *frahavr-ı Keyânî* sadece yöneticilerin sahip olduğu nûr olup, bu nûrdan yoksun olanlar yöneticiliğe (şehryar) layık görülmez. Sühreverdî, Pehlevîler tarafından bu kavrama “hurra” denildiğini de eklemiştir. Bu nûrun nûranî “kahr” âleminden gelmesinden ötürü Sühreverdî bu nûra sahip kişinin cesur, güçlü ve galip olacağını vurgulamıştır. Bu nûr, neticede mutluluğa vesile olup bulunduğu kişiye heybet, fazilet ve ikbal de getirmektedir. Bundan ötürü, *Keyâ hurrasının frahavırın* en yüksek derecesi olduğunu zira *Keyâ hurrasındaki* nûrun kendi kemâlatının en mutedil konumunda yer aldığını belirtmiştir.²⁶³

Sühreverdî, Pehlevî hikmetini ihyâ ettiğini söylerken kimsenin ondan önce bunu yapmadığını belirtir. Akla bu ihyâ durumunu daha önce kimsenin gerçekleştirip gerçekleştirmediği sorusu da gelmektedir. Acaba meşhur *Şahnâme* yazarı Firdevsî (ö. 1020), Sühreverdî'nin öncüsü olmuş olamaz mı? Kimi araştırmacılar, Firdevsî'nin antik İran fütüvvetini ihyâ ettiğini ancak Sühreverdî'nin antik İran hikmetini ihyâ ettiğini ve kemâle erdirdiğini belirtmişler. Bu meyanda akla gelebilecek diğer ihtimal de, İbn Sînâ'nın “Meşrikî Felsefe”den bahsetmesinden ötürü, Sühreverdî'nin öncüsü olma ihtimalidir. İbn Sînâ, Doğuluların Felsefesi'nden bahsetmiş ve bu hususta *el-İnsan ve'l*

²⁶¹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, Musahhihin Taliki, s. 116.

²⁶² Alihânî, “Hikmet-i Siyasî der İran-i Bastan ber Mebna-yı Haniş-i Sühreverdî”, s. 147-148.

²⁶³ Alihânî, “Hikmet-i Siyasî der İran-i Bastan ber Mebna-yı Haniş-i Sühreverdî”, s. 148-150.

İntisaf eserini yazmış ancak İsfahan'daki yağmada bu eserin yok edildiği ifade edilmektedir. Bu eserden geriye kalan ve tamamlanmamış olan Doğuluların Mantığı'dır (Mantık-i Meşrikîyye). Böylesi bir durumda İbn Sînâ'nın gerçekleştirdiği ihyâdan da söz etmek olası görünmemektedir. Neticede, meşrik hikmetini bilmek isteyenlerin İshrâk felsefesine müracat etmeleri zorunlu görünmektedir. Sühreverdî'nin meşrik hikmetinden kastı, *hurra* veya *frahavr* olup *Avesta*'da *Khuverneh* şeklinde geçmektedir.²⁶⁴

Hakîm bir bilgenin teorik ve pratik yönelimleri neticesinde elde ettiği *hurra nûru* ile ilgili son ifadeleri, Sühreverdî'nin cümleleriyle bitirebiliriz:

*Hikmet sahibi her padişahın Nûru'l-Envâr'ı takdisi ve Nûru'l-Envâr'a teşekkürü neticesinde ona Hurra-yı Keyânî (Keyâ Hurrasını) ve Ferr-i Nûranî (Nûranî Ferr) bahşedilir. Ve ilahi kıvılcım ona heybet elbisesini nasip eder ve âlemin tabii lideri olur ve ona ilahi âlemden nusret (üstünlük, zafer) ulaşır ve sözleri ulvi âlemde işitilir ve rüya (khab) ile ilhamı kemâline ulaşır.*²⁶⁵

Sühreverdî maddî dünya hayatına gözlerini açtığı zaman olan on ikinci yüzyıl ve yer olan kadim Cibâl Bölgesi, felsefesinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Ortaçağ İslâm düşüncesinin altın çağı olarak ifade edilen bu dönemde fikrî-siyasî ortam oldukça çeşitli olmanın yanı sıra keskin hatlarla çizilmiştir. Bu dönemde İbn Sînâ özelinde Meşşâî felsefe adeta zirve dönemini yaşamaktadır. Felsefeye ve daha özel olarak Meşşâî felsefeye sistematik eleştirilerde bulunan Gazzâlî özelinde tasavvufî düşünce de, aynı zamanda geniş halk kitlelerinin “felsefesi” konumunda yer almıştır. Gazzâlî'nin Nizâmîye Medresesi başmüdürrisi olarak filozofları küfür ile itham etmesi, tasavvuf ve felsefe arasında keskin hatların oluşmasına giden yolu açmıştır. Bu iki önemli ismin ve geleneğin hemen ardından hayata gözlerini açan Sühreverdî, ne Gazzâlî'den ne İbn Sînâ'dan yana tavır almış ancak her iki isimden de faydalanma yoluna gitmiş ve iki ekolün memzûcundan müteşekkil olan bir felsefeyi antik Yunan ve antik İran'a da dayanmak suretiyle tekrardan ihyâ etmiştir. Hem felsefeden hem tasavvuf düşüncesinden istifade eden Sühreverdî, bu düşüncesini İshrâk hikmeti olarak ifade etmiştir. Sühreverdî'nin bir ihyâ olarak gördüğü bu felsefenin, bir birlik felsefesine göndermede bulunduğu ve Hermes eliyle doğu ve batı olmak üzere iki ana koldan dünyaya yayıldığı kabul edilmiştir.

²⁶⁴ Âlihânî, *Aşınayî ba Hikmet-i Fehlevî*, s. 38-39.

²⁶⁵ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 85.

Sühreverdî'nin Meşşâî istidlal ve mantık ile yetinmediği, ayrıca tasavvufun salt kalbi tezkiyesine itibar etmediği bu metodu Hermes'e bağlayıp, antik İran ve Yunan üzerinden önce İslâm dünyasındaki bazı isimlere bağlayıp ardından kendisinde cem ettiğini söylemesi hayatına olduğu gibi ölümüne de tesir etmiştir. Sühreverdî'nin Meşşâîlikten faydalandığı hatta bu felsefeyi kendi İshrâk hikmetine bir basamak olarak gördüğü ve bu doğrultuda kimi eserlerini Meşşâîliğin bakış açısından kaleme aldığı, kendi ifade ve beyânlarıyla da sabittir. Sühreverdî, Meşşâîlik düşüncesinin özellikle tasdik ve tasavvur üzerine bina edilen bilgi anlayışını, varlığın hakikatine ulaşma noktasında yetersiz gördüğü ve bu metodun yerine şuhûdî ittisal ile varlığı hakka'l-yakîn bir biçimde müşâhede etmeyi önerdiği söylenmelidir.

Sühreverdî'nin şuhûdî ittisal metodu ile nûrun dolaysız bir biçimde müşâhedesini olanaklı kılan birçok kavramı, İshrâk hikmetinin temel kavramlarından olmuştur. Bu bağlamda Sühreverdî'nin nûr ve işrâk kavramları, hakikati elde etme yolunda ilerleyen insanın nefsinin batının karanlığından doğunun aydınlığına çıkaran kavram ikilisi olarak anlaşılmalıdır. Burada nûr kavramı, sembolik olup varlığın kendisini zahir etmesi manasında kullanılmış ve işrâk ise bu nûrun sâlikin nefsinde parıldaması ile sâlikin kâmil bir makama ulaşip yetkinleşmesine yapılmış vurgudur. Nûrun sâlikin nefsinde işrâkı ile insan, ontolojik olarak üst bir mertebeye çıkıp müteellih derecesine ulaşmaktadır. Nitekim Sühreverdî'nin İshrâk hikmetindeki müteellih kavramı, istidlali bilgi ile beraber nefsi arınmayı başaran kişiler için kullanılmakta olup, Sühreverdî'nin sekiz düzeyde kategorileştirdiği insanların en kâmilini temsil eder ve müteellih ismiyle tesmiye edilir.

Sühreverdî, antik Yunan ve İran'dan müteellih hükemâdan saydığı birçok isme atıf yapmış ve bu isimlerden özellikle Hermes, Platon ve Keyhüsrev'in nûranî varlıklarla görüştüğünü belirtmiştir. Sühreverdî felsefesinde, hakîm-i müteellih profili görünümünde olan bu isimlerin *Tıba-ı Tam* olan göksel ikizleri ve metafizik benleriyle görüşmeleri, Sühreverdî'nin insan için belirlemiş olduğu idealin müşahhas isimleri görünümündedir.

Sühreverdî hem göksel hem zemini olarak ifade ettiği insanın bedene ait tarafının kontrol edilip zayıflatılması neticesinde, kişinin göksel ve semavî tarafının ortaya çıkacağını ifade eder. Kişinin asumanî yönünün beden zindanından çıkmasıyla kişi, yer ile gök arasında bulunan nakocaabada yükselip metafizik beniyle görüşebilir. Nâsût âlemden lâhût âleme urûc eden insan için bazı ilahi armağanlar verildiği de

görülmektedir. Bu armağanların en seçkinlerinden olan *hurra* (*ferr*) ise kendi içerisinde çeşitli mertebeleri barındırmaktadır.

Antik İran'ın peygamber-şahlarından olan Keyhüsrev ile bilinen *Keyâ Hurrası* ise, en yüce mertebedeki *hurra* olarak göze çarpmaktadır. İslâm düşüncesindeki celâl ve cemâl nûrlarının cem hali olarak ifade edilebilecek *Keyâ Hurrasının* sahibine ilâhi âlemden bir nûsret verilir ve böylece kişi metafizik âlemden aldığı haşmet ve yücelik ile madde âlemine tesir eder konuma gelir. Sühreverdî felsefesinin temelini teşkil eden *hurra* gibi kavramlarda insan, kendi kemâlini yakalamanın yanı sıra, elde ettiği heybet ile dünya düzeninin sağlanmasına da hizmet eder. Böylece Sühreverdî felsefesinde insanın kemâline giden yolda düşenen temel kavramların inzivacı bir paradigmayı içermediği belirlenmiştir. Zira Sühreverdî'nin İsrâkî düşüncesinde insan fildişi kulesine çekilmiş yahut mağarasına kapanmış bir profilden ziyade, halkın arasında bulunan hatta halka tabii bir lider olan biridir. Bu itibarla Sühreverdî'nin insana bakan kavramlarının, salt teorik bilgiye dayanan Meşşâî felsefeden yahut tasavvuf erbabının münzevi düşüncesinden ayrılmış olduğu görülmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

İŞRÂK FELSEFESİNİN TEMEL KAYNAKLARI

Sühreverdî İşrâk felsefesinin kadim kökleri olduğuna inanır. Bu felsefenin Hermes eliyle doğu ve batı bölgelerine yayıldığını belirtir. Sühreverdî doğu ve batı bölgelerini genele teşmil ederek yeryüzünün asla müteellih hukemâdan hâli kalmadığını ve kalmayacağını belirtir. Bu paradigma beraberinde Hermes'in takipçilerinin kimler olduğunu, hangi nitelikleri barındıklarını ve Sühreverdî'nin ne şekilde bu isimleri felsefesine eklediğini sonuç verir.

2.1. HERMES VE HERMETİK GELENEK

Sühreverdî, entelektüel okumalarında ve seferlerinde ezeli hikmetin peşinde olduğunu söylemiş ancak bu hikmetin ne olduğunu bilen, hatta duyan kimseye denk gelmediğini yazmıştır. Buna rağmen, yeryüzünün müteellih hukemâdan hiçbir zaman arınık olmaması düşüncesinden dolayı ümitsiz olmadığını şu ifadelerle belirtmiştir:

*Hakikate giden yol hiçbir zaman kesintiye uğramaz. Yaşım otuz civarında ve ömrümün çoğunu seyahatlerde bilginin ve uzmanlığın peşinde geçirdim ve bu konular hakkında bilgi sahibi olanları aradım. Maalesef bu ilm-i şerifi bilen birisine rastlamadığım gibi bu ilme inanan kimseye de denk gelmedim.*²⁶⁶

Sühreverdî'nin klasik İslâm felsefesi ve genel felsefe tarihinde ayırt edici yönlerinden bir tanesi de, birçok kaynağa dayanması ve bu kaynakları yer yer ayrıntılı olarak belirtmesidir. Bunun yanı sıra Sühreverdî, yeni bir felsefe inşa etmediğini açık bir şekilde beyân etmiştir. Yapmış olduğu şeyin antik hikmeti yeniden diriltmek olduğunu ve zikrettiği bu kaynakların mirasçısı konumunda bulunduğunu söylemiştir.²⁶⁷ Sühreverdî'nin atıfta bulunduğu bu ekol ve isimler, bir hazine olarak görülebilir.²⁶⁸ Öyle ki Sühreverdî'nin bu kaynaklarından hareketle, “alternatif” ve “gerçek” bir felsefe tarihi oluşturma girişiminde bulunmuş olduğunu da söylememiz olanaklıdır.

Sühreverdî'ye göre ezeli hikmet, bir birlik hikmetidir. Bu hikmet, gökyüzünde ilahi bilgidir neşet etmiştir. Kişi, bu yolu takip etmek suretiyle gerçek mutluluğa ve hakiki vatanına dönebilecektir. Sühreverdî, hakiki hikmetin Rabbül Envâ (Rûhu'l-kudüs yahut

²⁶⁶ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Gofâtûgha)*, s. 541.

²⁶⁷ Muhammed Beheştî, “Hastgah ve Pişine-yi Hikmet-i İşrâk”, *Feslname-yi İlmi-Pejuheşi-yi Danışgah-i Kum*, 15/1, s. 122.

²⁶⁸ Nasr, “Şihâbeddin Sühreverdî Maktûl”, s. 413.

Cebrâil) ile ittisal neticesinde mümkün olabileceğini söylemiş zira sadece insan türünün efendisi kahir nûrların da aralarında olduğu bilgileri insana öğretebilir.²⁶⁹

Sühreverdî, Ezeli Hikmet'in veya başka bir ifadeyle Hikmetu'l-Ledunnîye ya da Hikmetu'l-Atika'nın yenileyicisi olarak kabul edilmiştir.²⁷⁰ Bu hikmet, ilk olarak insanın Rabbül Envâsı tarafından ona verilmiştir. İkinci olarak Hamire-yi hikmet, ezeli ve mukaddestir. Kaynağı tek bir hakikattir.²⁷¹ Sühreverdî, bu ezeli hikmet düşüncesinin başı ve kaynağı olarak Hermes'e işaret etmiştir. Sühreverdî'nin anlatıp açıkladığı İşrâkî hikmet ezeli ve ebedi hikmettir. “El-hikmetu'l-atika”, “el-hikmetu'l-halidiyye” isimleriyle de tesmiye edilir. Bu itibarla Sühreverdî, doğu ve batı ayrımı yapmaksızın bu ezeli hikmeti talep eden bir “kaşifu'l-mahcup” olmaktadır.²⁷²

Birçok medeniyetin ortak ismi ve hikmet geleneğinin başı olarak kabul gören Hermes, doğu ve batı kültürlerinde yer edinmiş önemli bir kişidir. Öyle ki, antik İran'dan Mısır'a ve Yunan'a kadar bu isim ile karşılaşmaktayız. Bunun yanı sıra, Tevrat ve Kur'an'da da zikredilen bazı isimlerin Hermes olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca mitolojik bir figür olarak Hermes, Yunan mitolojisinde somut bir çehre olmanın yanı sıra geleneksel mitolojilerin ve dünya dinlerinin ortak paydası konumunda görünmektedir. Hermes'ten Merkür, Termis, Atar (Tir), Avrin, İliya, Tut, Buda, Ebencehd, Huşeng, İlyas ve İdris olarak bahsedilmiştir. Hermes'in ismi, Yunanlılar arasında İrmis şeklinde olup, sonradan Hermes'e dönüşmüştür. İrmis yahut Hermes'in anlamı Merkür demektir. Araplar arasında İdris ve İbraniler arasında Henun şeklindedir.²⁷³

Yunan tanrılarının sembolik sözlerinin doğru anlaşılabilmesi ve anlamlandırılması hayati bir mesele konumunda görülmektedir zira tanrılar “ne açıkça söyler”, “ne de gizler” ama sadece işaret eder.²⁷⁴ Bu işaretin beraberinde yorumlama disiplini de getirdiğini, nitekim hermenötik metodunun kökeninin Hermes'e dayandığını ve bu kavramın “Hermes'e yakın duran” anlamında da olduğunu söyleyebiliriz.²⁷⁵ Tanrılarının

²⁶⁹ Kovkerem; Salavati, “Hamire-yi Ezeli-yi Hikmet Nezdi Sühreverdî”, s. 95.

²⁷⁰ Nasr, “Şihâbeddin Sühreverdî Maktûl”, s. 414.

²⁷¹ Kovkerem; Salavati, “Hamire-yi Ezeli-yi Hikmet Nezdi Sühreverdî”, s. 96.

²⁷² Mehmet Mekin Meçin, “Zerdüştilik ile İşrakîlik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Yıl 17, Sayı 33. 2019/1, 65-96, s. 66.

²⁷³ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 171.

²⁷⁴ Çiğdem Dürüşken; Eyüp Çoraklı, “Antik Çağ'da Hermeneia”, *Cogito, Hermeneutik*, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 89, İstanbul 2017, 59-77, s. 60.

²⁷⁵ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, s. 225.

habercisi olarak bilinen Hermes, tanrılardan almış olduğu mesajı, ölümlülerin anlayabileceği bir dil ile onlara anlatmıştır. Bunun yanı sıra, Grek dilinde hermeneia “bilgece açıklama”, hermeneus ise “açıklayan” ve “çeviren” anlamlarına gelir.²⁷⁶ Tarihçi Mes’ûdî ise Hermes’in Süryani dilinde “âlim”e karşılık geldiğini yazar.²⁷⁷ İsim olarak ise Hermes, “sözü ve konuşmayı icat eden” manasına gelmektedir.²⁷⁸

Hermes’in Mısır’da doğduğu veya Babil’de doğup, daha sonra Mısır’a geçtiği yine Harran doğumlu olabileceği söylenmektedir.²⁷⁹ Eski Mısırlılar Hermes’e Thoth, Tat gibi isimler vermişler ve bu ise öğretmen ve yol gösterici anlamlarına gelmektedir.²⁸⁰ Ayrıca geleneksel Mısır kozmolojilerinin öğretileri de Hermes’e (ya da Thot’a) kadar gider.²⁸¹ Hermes, Mısır’daki kutsal ilkelerin ilk inisiyatörü olarak tanıtılır. Bu isim; hem bir insanı, hem kastı hem de tanrıyı ifade etmektedir. İnsan olarak Hermes Mısır’ın ilk inisiyatörü olarak kabul görür. Kast olarak ise okült geleneklerin muhafızı olan ruhban sınıfını, tanrı olarak ise Merkür gezegenini temsil etmektedir.²⁸² Ayrıca Hermes’in bir kişi olmaktan ziyade, bir sıfat olduğunu söyleyenler de mevcuttur.²⁸³

“Mısırlıların öğrencileri olan Yunanlılar”, Hermes’e “Hermes Trisimejist” demiştir yani üç büyüklüğü bulunan zira Hermes hem kral, hem kanun koyucu hem de rahip olarak kabul edilir. Dolayısıyla Hermes’in dönemi, tanrıların hüküm sürdüğü devir olarak kabul görülmektedir.²⁸⁴ Hermes Mısır tanrısı Toth, Osiris ve Ra’dan bile daha güçlü kabul edilen Mısır’ın bilge tanrısıdır. Bu tanrı daha sonra Yunan kültüründe Yunan tanrısı Hermes şeklinde göze çarpmakta ve Hermes Trismegistus olarak adlandırılmaktadır.²⁸⁵ Yine tıbbın kaynağının ilahi olduğu ve Hermes’in Mısır’da tıp bilimine öncülük ettiği kabul edilmektedir. Bununla bağlantılı olarak, Mısır tıbbında fiziki hastalıklar ve ruhsal hastalıklar arasında bir ayrımın da mevcut olduğu göze çarpmaktadır. Buna göre ruh,

²⁷⁶ Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik”, *Cogito, Hermeneutik*, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 89, İstanbul 2017, 42-58, s. 42-43.

²⁷⁷ Mahmud Erol Kılıç; *Hermesler Hermes (İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce)*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2010, s. 10.

²⁷⁸ Dürüşken; Çoraklı, “Antik Çağ’da Hermeneia”, s. 68.

²⁷⁹ Kılıç, *Hermesler Hermes*, s. 13-14.

²⁸⁰ Kılıç, *Hermesler Hermes*, s. 17.

²⁸¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm’da Bilim ve Medeniyet*, Çev. Nabi Avcı ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 239.

²⁸² Edouard Schure, *Büyük İnisyeler*, Çev. Neşe Mesutoğlu Kırım, Stabil Yayınları, İstanbul 2021, s.148.

²⁸³ Kılıç, *Hermesler Hermes*, s. 9.

²⁸⁴ Schure, *Büyük İnisyeler*, s. 148-149.

²⁸⁵ C. G. Jung, *Nietzsche’nin Zerdüş’tü Üzerine Seminerler*, Çev. Turgut Berkes, Alfa Yayınları, İstanbul 2019, s. 272.

bedeni; maneviyat da, ruhu etkileyebilmektedir. Dolayısıyla efsundan otlara kadar birçok tedavi yöntemi mevcuttu. Daha sonra Yunan tıbbı da bu geleneği devam ettirmiştir.²⁸⁶

Hermes'in Hermesî geleneğini inşâ etmiş olmasına yönelik ilk işaret Mısır'lı kâhin (hekim ve mucit) İkinci Batlamyus'a aittir ve Manetho mektubunda bundan söz etmektedir. Bu mektup, MÖ. 250 yılına aittir. Bu mektupta Hermes'ten Ağasazimun'un oğlu olarak söz edilmekte ve 36.525 kitabın yazılması kendisine nispet edilmektedir.²⁸⁷

Yunan mitolojisinde Hermes'in tanrılarla beraber Yunan alfabesini oluşturduğu, ayrıca ölçü ve tartı birimlerini bulduğu, nota birimlerini vücuda getirdiği ve müzik notalarını da icat ettiği ve bunların çoğunu kendi aklı ve zekâsıyla oluşturduğu belirtilmektedir. Onun “yolda kalanların yol göstericisi”, hitap ve söz söyleme ustası olduğu ve bunların da hidayete erdiren yönleri işaret olduğu söylenmektedir. Yine Yunan mitolojisine göre Hermes, tanrıların dağı Olimpos'tan tanrılarının yasalarını, Yunan ve Rum şehirlerinde faaliyete sokmak için geldiği söylenmiştir. Bu şekilde kanun ve şehirlerin inşâsı da Hermes'e nispet edilmiş olmaktadır.²⁸⁸

Hermes'in şehir yönetiminin üstünlüğüne vurgu yapmak için liderliğindeki şehirlerin barış ve huzûr içinde olduğu söylenmiştir. Bir akıl ve bilgiye sahip olduğundan sanatların tümünün inşâcısı konumundadır. Hesaplama, mühendislik, yıldız bilimi, büyü, tıp, musiki ve tasarım kendisine nispet edilmektedir. Bu güç ve bilgilerinden ötürü takipçileri ona “Tat” yani “üç defa büyük” unvanını vermiş ve Yunanlılar bu kavramı “Tirismegistus” olarak dönüştürmüştür. Tat, yeryüzü yöneticiliğinden sonra göğe çekilerek yaşamını orada sürdürmeye devam etmiştir. “Üç defa büyük” unvanını yorumlayan Müslüman hakîmlere göre Hermes hikmet, nübüvvet ve yönetimden istifade etmiştir.²⁸⁹

Yunan mitolojisine göre Simin zamanında kötü titanların ortaya çıktığı dönemde Hermes, Zeus ve Maya ebeveynlerinden dünyaya gelmiştir. Hermes'ten ölümsüz olarak zikredilmiş ve İlyada'da Hermes'ten Olimpos tanrılarının haber getiren elçi olarak

²⁸⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 153-154.

²⁸⁷ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 175.

²⁸⁸ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 173.

²⁸⁹ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 174-175.

zikredilmiştir.²⁹⁰ Yine Tırmegistus'un tarihi, sadece Platon ve Pisagor öncesi döneme kadar götürülmekle kalınmamış, onun tarihi ayrıca yedi Yunan bilgesinden öncesine kadar götürülmüştür.²⁹¹

Üç Hermes olduğunu kabul eden görüşe göre, birinci Hermes'in dedesi Âdem'dir (bir başka ifadeyle Keyumers) ve İran nezdinde Huşeng olarak isimlendirilmiştir. İkinci Hermes ise Babil topraklarından olup, Pisagor'un hocası kabul edilmiştir. Mısırlı olduğu kabul edilen üçüncü Hermes'in ise tıp ve felsefe noktasında mahir olduğu ve Askleipos isminde Suriyeli bir öğrencisinin olduğu kabul edilmiştir.²⁹² İran mitolojisinde Hermes'in Huşeng ile uyum ve benzerliği bulunmaktadır. Huşeng'in ismi *Avesta*'da Haosiyangha şeklinde gelmiş ve Affetme Yeri, İyi Mekânlar yahut İyi Mekân Hazırlayan anlamındadır. *Şahnâme*'de Siyamek'in oğlu ve Keyumers'in torunu şeklinde gelmişse de başka kaynaklarda Feravak'ın oğlu ve o da Siyamek'in, Siyamek de Mişi'nin ve Mişi de Keyumers'in oğlu olarak geçmektedir.²⁹³

Hermes'ten, Zerdüşt'ten daha büyük bir varlık ve peygamber olarak söz edilir. Öyle ki Nietzsche bile, Zerdüşt'ü Hermes Trismegistus'un bir türevi olarak ele almıştır. Hermes büyüklerin büyüğü, en büyüklerden daha büyük, tüm bilgeliklerin öğretmeni olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte öğreticiliğini yaptığı bu bilgileri toplumun güruhuna anlatmayıp, gizli tutmuştur.²⁹⁴ Bu da Hermes'in sözlerinin sembolik olmasına ve hermenötikin kendisine nispet edilmesine yol açmıştır denilebilir.

Hermes, Ahitteki Ahnun ile o kadar büyük benzerlik taşır ki, birbirlerinden ayırt edilmeleri kimi zaman oldukça güçleşmektedir. Tevrat'ta yaratılış kıssası anlatıldığında, Âdem'den Şiş/Şit* ve sırasıyla Enuş, Kinan, Mehlelyil ve Yarid'dan bahsedilmiş,

²⁹⁰ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I*, Çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, s. 337; Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 172.

²⁹¹ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 175.

²⁹² Kılıç, *Hermesler Hermes'i*, s. 10-11.

²⁹³ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 175-176.

²⁹⁴ Jung, *Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Üzerine Seminerler*, s. 877-878.

* İsrailiyat kaynaklarına göre Şit, Hz. Âdem'in Habil öldükten sonra doğan oğludur. Hristiyan geleneğinde ise Şit iyilik ve kutsallık ile özdeşleştirilmiştir. Bazı Hristiyan ve İslâmiyet kaynaklarına göre Harranlılar peygamber olarak kabul ettikleri Agathodaimon'un (Gûsâdimûn/Agâsâzîmûn) Şit olduğunu söylerler. Gnostik geleneklerde Şit ve soyundan gelenler kutsal kabul edilir. Kurtuluşa erenlerin Şit'in neslinden olduğuna inanılır. İslâm literatüründe ve İbn Abbas'tan aktarıldığına göre Şit Habil karşılığında verilen bir armağandır. Taberi ise Şit'in Süryanice ve "tanrı'nın armağanı" olduğunu ekler. Âdem'in çocukları arasında en faziletlisinin Şit olduğu ve Âdem'in kendisine hikmet ile ilgili 50 sayfalık suhuf bıraktığı belirtilir. Bkz. Abdülkerim Özaydın, "Şit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39:214-215.

ardından Henun'dan ve irfanından söz edilmektedir. Yine Ehnun'un 365 yıl yaşamış olmasının irfanî bir şekilde yorumlanıp güneş yılından hareketle bunun onun aydınlık sıfatına gönderme olduğu söylenmektedir. Ayrıca Ehnun, kendisini Allah'a tapınmaya adanmış ilk kişi olarak kabul edilir. Kendisi *seyr u sülûk* ile birlikte kirlilerden arınıp, temizlenmiştir.²⁹⁵

Hermes'in İbrani dilindeki karşılığı Hunuh kabul edilir.²⁹⁶ Ders vermek ve aydınlatmak anlamına gelen bu ismin çoğul hali Uhnuh ise, çok ders veren anlamındadır ve buradan İdris ismi türetilmektedir.²⁹⁷ Klasik İslâm dönemi eserlerinde Şis'ten sonraki ilk peygamberin, Hz. İdris olduğu ve Hz. İdris'in Ahnuh/Uhnuh olduğu ifade edilmiştir.²⁹⁸

İslâm felsefe ve tasavvuf geleneğinde Hz. Âdem'den bu yana gelen bilgi ve geleneğin tek bir kaynaktan geldiği ve bu kaynağın başı olarak Hermes'in kabul edildiği ve Hermes'in Hz. İdris ile özdeşleştirildiği bilinmektedir.²⁹⁹ İdris'in Uhnuh olduğu görüşünü ilk defa savunan kişi, Taberi'dir. Bîrûnî ise, İdris'in Buda olabileceğini belirtirken Fahreddin er-Râzî, Nesefî ve İbn Esir Müslümanların İdris'i ile İbranilerin Uhnuh'unun aynı kişi olduklarını iddia ederler.³⁰⁰

Arap diline Hermis, Irmis olarak da geçen Hermes, İslâmî peygamber anlayışına göre Ehnun, İdris ve İlyas'a uyarlanmıştır. Kur'an'da İdris'ten, Meryem ve Enbiya Surelerinde toplamda iki defa söz edilmiştir. İsra hadisinde Hz. Muhammed miracı esnasında birinci semavi tabakadan üçüncü semavi tabakaya kadar Âdem, Yahya, İsa ve Yusuf peygamberler ile görüştüğü gibi dördüncü semavi katmanda İdris peygamber ile de görüşmüştür. İslâm geleneğinde Hazreti İdris ile ilgili ifadeler daha çok göğe yükselişi ile ilgilidir. Bu göğe yükselme durumu manevî makam olarak yorumlanmıştır. Yine bazılarına göre bu yükseliş, maddî yöndedir ve Taberi'ye göre İdris'in dördüncü, altıncı yahut yedinci katmanda yaşamasıyla ilgilidir.³⁰¹

²⁹⁵ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 178-179.

²⁹⁶ Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, s. 28.

²⁹⁷ Kılıç, *Hermesler Hermes*, s. 11.

²⁹⁸ Ebu Hanîfe Ed-Dineverî; *el-Ahbâru't-Tivâl (Eskilerin Haberleri)*, Çev. Zekeriya Akman ve Hüseyin Siyabend Aytemür, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s. 49.

²⁹⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, Çev. Yusuf Yazar, İz Yayınları, İstanbul 2001, s. 84.

³⁰⁰ Kılıç, *Hermesler Hermes*, s. 9-10.

³⁰¹ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 179-180.

Cabir bin Hayy'ın külliyyatı, genel olarak Hermetik eserler olarak kabul edilmektedir. Bu külliyyattaki temel amacı ise zahir ile batın arasındaki ilişkiyi açıklamak ve zahirî batın, batını da zahir yapmaktır.³⁰² Yine İhvan-ı Safâ risalelerinde Hermetik açıklamaların ve Hermes'e yönelik atıfların olduğunu söyleyebiliriz. Kindî de her ne kadar Meşşâî filozof olarak kabul edilse de felsefesinde Hermetik ve Pisagorcu renkler olduğunu ve bilimi insanî-ilahî olarak ikiye ayırması ve astroloji, simya ve okült bilimlere ilgi göstermesi onu yeni-Platoncu ve Hermetik çizgiye de yakınlaştırmıştır. Yine Fârâbî'nin din ile felsefeyi yakınlaştırmaya çalışan görüşlerinin yanı sıra felsefenin Kalde'de ortaya çıktığını, buradan Mısır ve Yunan'a geçtiğini ve Yunan'da yazıya geçirilerek tekrar eski topraklarına döndüğünü söylemesinden hareketle onun da Hermetizmden etkilendiği söylene de³⁰³ bu iddianın güçlü dayanaklarının olmadığını düşünmekteyiz. Bunun yanı sıra benzer ve zor bir iddia da İbn Sînâ için yapılmıştır. İbn Sînâ'nın bir sûfiden daha fazla tasavvufa yöneldiği ve yazmış olduğu üç sembolik risale de delil gösterilerek Aristotelesçi olmadığı iddia edilse de³⁰⁴ bunun tartışmaya açık bir yorum olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir.

İslâm kültüründe İdris ile ilgili yorumlamaların bir diğer boyutunu talim ve bilim öğretileri oluşturmaktadır. “D”, “r”, “s” harflerinin ders ve öğretilere işaret olduğunu söyleyen tefsirci ve tarihçilere göre bu ismin çokça talim ve öğretiler ile hemhal olmasından kaynaklanmaktadır. Birçok kesime göre kalem ehli olduğu ve Cebrâîl'in kendisine otuz sahife nazil ettiği söylenmiştir. Hazreti İdris'e nispet edilen bir diğer şey ise ilk defa giyinmeyi gerçekleştiren kişi olup, diğerlerine dikişi ve terziliği öğretmesidir. İbn Nedim'e göre İdris Peygamber felsefe ve tıbbın kurucusudur. Yine İbn Nedim'e göre Hermes'in şöhretinin büyüklüğü, bilim ve tılsımdan gelmektedir.³⁰⁵

MÖ. 3 yüzyıl ile MS. 3. yüzyıl arasında geldiği söylenen 17 eser, Hermetik geleneğe ait kabul edilmekte olup, genel olarak iki gruba ayrılır. İlk grup tıp, astronomi gibi konularla ilgilidir. İkinci grup ise daha çok hikmet ve din üzerine yazılan eserlerden oluşmaktadır. Kim tarafından ve hangi tarihlerde hazırlandığı belli olmayan bu külliyyat Grekçe, Latince ve Kipticedir. Bu eserler genelde Askleipos ile ilişkilendirilmiştir.³⁰⁶

³⁰² Kılıç, *Hermesler Hermes*, s. 155-156.

³⁰³ Kılıç, *Hermesler Hermes*, s. 160-161.

³⁰⁴ Kılıç, *Hermesler Hermes*, s. 164.

³⁰⁵ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 181.

³⁰⁶ Kılıç, *Hermesler Hermes*, s. 55-57.

Fuat Sezgin ise Hermes'e ait olduğu söylenen eserlerin listesini daha kategorik olarak simya ile ilgili eserler, astroloji ve astronomi ile ilgili eserler ve son olarak ilmî, metafizik ve ahlâkî eserler şeklinde ayırır.³⁰⁷

Hermetik külliyatı yine iki farklı şekilde kategorilendiren yaklaşımlar da mevcuttur. Buna göre halka dönük olan astroloji, büyü, simya ve gizli ilimler ile seçkin kesime hitap eden külliyat ve Yunanca yazılmış olan on yedi adet metin. Bu iki kategorilendirmeye rağmen aralarında bir niyet birliği bulunmaktadır. Halka dönük Hermetik metinlerin daha eski olduğu ve MÖ. 3. yüzyıla kadar gittiği, felsefî Hermetik eserlerin ise ondan bir asır sonrasına tarihlendirildiği vurgulanmaktadır.³⁰⁸ Bu külliyattaki kişilere bakıldığında zaman Toth, Agathodaimon ve Amon'un bulunduğu ve dekorların Menfis, Assusan, Hermopolis olduğu ve Yahudi-Mısır etkilerinin yanı sıra Aryayî etkilenmelerinin de olduğunu ifade edebiliriz.³⁰⁹

Kaynağı Mısır olduğu belirtilen *Poimandres* adlı esere göre başlangıçta sadece saf nûr olan tanrı vardı. Sonra buluta benzeyen bir şekil oluşmuş, bu şey ise daha sonra sıvılaşmış, tanrının kelamı o sıvının üzerine etki etmiştir. Kelamın kendisine dokunmasıyla o öz ateş biçiminde yukarıya yükselmiş, hava olarak mekâna sirayet etmiş, su ve toprak olarak da aşağı tabakaya sirayet edip yerleşmiş ve farklılaşma ile beraber oluş süreci devam etmiştir.³¹⁰ Yine bu esere göre kişi, maddî olana yönelirse ölümü hak etmiş olur. Fakat kendisindeki cismânî olmayan cevher ile hemhal olursa iyi olanı elde etmiş olup, ölümsüzleşir.³¹¹ Hermetik felsefeye göre madde, karanlık ile eşdeğer görülmüş ve bunun mukabilinde ışık/nûr ise hayat kabul edilmiştir. Bu nûr-karanlık ikili öğretisi daha sonra Zerdüştiliğin en temel kavramlarından olacak³¹² ve Sühreverdi'nin temel düşüncelerinden olan iki sembolik kavramını oluşturacaktır.

Hermesî gelenek, Müslümanların ilk yüzyıllarından itibaren bilinmektedir. İbn Nedim'e göre Hermes, Babil'i terk ederek Mısır'a gitmiş ve kadim bilimleri Mısırlılara öğretmiştir. Hermes'in kendisi de Nebiler arasında sayılmaktadır. İbn Nevbaht ise Hermesî eserlerin Yunancadan Pehlevî diline çevrilmesinin Birinci Şapur döneminde

³⁰⁷ Kılıç, *Hermesler Hermes*, s. 92-99.

³⁰⁸ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II*, Çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, s. 336.

³⁰⁹ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II*, s. 336.

³¹⁰ Kılıç, *Hermesler Hermes*, s. 58-59.

³¹¹ Kılıç, *Hermesler Hermes*, s. 61; Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkiyan*, s. 187.

³¹² Kılıç, *Hermesler Hermes*, s. 125.

(miladi üçüncü yüzyıl) olduğunu yazmıştır. Miladi sekizinci yüzyıldan itibaren Hermesî eserler, Arapçaya çevrilmiştir.³¹³ Bu da Sühreverdî'nin hem Şapur zamanından kalan hem de Arapça yoluyla gelen eserlere aşina olduğunu göstermektedir.

Hermes ile beraber Mısır, inisiyasyonunun hem temelini hem zirvesini teşkil eden şey ise ilke olarak ateş ve ışık olarak kelamın vizyon olarak belirlenmiş olmasıdır³¹⁴ zira Hermes'in kozmoloji anlayışının tepesinde tek varlık olan tanrı bulunmaktadır. Bu tanrının nûr ve hayat olmak üzere iki temel sıfatı bulunmaktadır ve bu iki sıfat akıl ve ruh şeklinde tabir edilmektedir. Mısır geleneğinde bu tanrı Atûm olarak isimlendirilmiştir. Hermesî geleneğe göre âlem, Atûm'un fiilidir. Bu anlayışa göre her şey az-çok tanrının parçası sayılmaktadır. Bu anlayışın doğal bir sonucu olarak her aşağıda bulunan varlıklarla yukarıda bulunan varlıkların benzerliği kabul edilmiştir.³¹⁵ Bundan dolayı ezeli hikmet sadece bir bilim, bir felsefe, bir din veya ahlâk olarak görülmez. O hem din, hem bilim hem de felsefedir. Bundan ötürü diğer tüm öğretiler yalnızca bu ezeli hikmetten kopan bir parça, sapan bir kısım ve özünden çarpıtılmış bir ifade ve yorum olarak görülmektedir.³¹⁶

Hermesî yaratılış geleneğine göre tanrı Atûm güzel ve kabiliyetli bir varlık olmasını istedi. Böylece kendi iradesiyle beşer türünü yarattı.³¹⁷ İki boyutlu kabul edilen bu insan bir yönü tanrısal ve akli özellikleri barındırır, diğer yönü ise dört unsurdan oluşmaktadır. Bu bakımdan Hermesî kaynaklara göre en yüksek basiret şu şekilde mümkündür: Kişinin kendisini ilahi aklın yansıyabileceği pürüzsüz bir ayna konumuna getirmeye çalışması yani Rûhu'l-kudûs'u takip etmek suretiyle rûhânîleşmesidir. Bu durum sükûnete doğru gittikçe tanrıyı tanıma durumu gerçekleşecektir. Böylece kişi, gölgelerden arındığı için tenden özgürlüğünü kazanacaktır. Böylece bilgelerin/filozofların ilkesi olan "kendini bil!" ile kişi, Rûhu'l-kudûs ile ittihat etmek suretiyle "insan-ı kâmil" olacaktır. Böylece tanrıyı kendi batınında (derûn) görebilecektir.³¹⁸

Hermes geleneğindeki insan-ı kâmil tanrısalıdır. Şuhûdî kudreti sayesinde diğer unsurlardan daha şerefli kabul edilir zira Mısır'daki tanrı Atûm'un insanı "kendisine

³¹³ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 182-183.

³¹⁴ Schure, *Büyük İnisiyeler*, s. 149.

³¹⁵ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 191-192.

³¹⁶ Schure, *Büyük İnisiyeler*, s. 27.

³¹⁷ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 192.

³¹⁸ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 193.

benzer” bir şekilde yarattığı kabul edilmiştir. Hermesî gelenekte mârifetin kazanılması nefsin çirkinlik ve pisliklerinden temizlenmesine bağlıdır. Bu da akıl ve kalp ile doğrudan ilişkidir ve kalp temiz olduğu oranda aklın hakikati kavraması daha güçlü bir şekilde gerçekleşmektedir. Böylece zühd ve nefsin arınlığı beraberinde şuhûd ve İshrâkî aydınlanmayı getirmekte, bu durum da yaratıcıya ulaşmanın yolunu açmaktadır. Hermesî risalelerden kabul edilen *Yenba-ul Hayat* eserinde insanın nefsini tanımasının zorunluluğuna işaret edilmiş ve var olan her şeyin nefste bulunduğu söylenmiştir.³¹⁹

Mısırlılara göre Hermes’in okültizm üzerine kırk iki kitabı vardır.³²⁰ Hermesî hikmetin ayırt edici yönlerinden biri de kimya bilimine yönelik kapsayıcılığıdır. İbn Nedim de bu geleneğe ait birkaç kitap ismini zikretmiştir. Çin ve Hint kimyasından Avrupa kimyasına kadar var olan kimya bilimi, Hermes Trismegitsus’a atfedilmiştir. Tat’a, Mısır tanrısına atfedilmektedir. Arapçadaki el-kimya kavramı, kaynağını antik Mısır’ın “keme” kavramından almıştır. Bu kavram, siyah toprağa işaret eder ve mecaz yoluyla “ilk madde”ye işaret etmiş olması mümkündür. Her hâlükârda, kimya ile ilgili en eski tasarımların antik Mısır papirüslerine kadar gittiğini bilmekteyiz. Yine kimyanın modern dönem sonrasının Kimya algısından kökensel olarak farklı olduğu ve Hermetik gelenekte bir dönüşüme tekabül ettiği ve bu dönüşümün ruhun dönüşümü olduğu ifade edilmektedir. Kimya biliminde sıradan madenlerden altın gibi değerli madenler üretiminin insani boyutu, sıradan insandan kâmil insan yaratmaktır. Bu açıdan kimya ve irfan/felsefe arasında bir ortaklık bulunmaktadır.³²¹

Simya uygulamalarının doğuşu ise kesin olarak bilinmemektedir. Yine simyanın, altının sahtesini yapmak veya altını taklit etmek için ortaya çıktığı önermesi oldukça kuşkuludur. Helenistik Doğu ise bütün metalürji tekniklerini muhtemelen Mezopotamya ile Mısır’dan miras almıştır. Yine Mezopotamyalıların altının ayarını düşürme tekniğini çok eski zamanlardan beri bildikleri bilinmektedir. Dünyayı en az 2000 yıl boyunca kendisiyle meşgul etmiş disiplin geleneğini, altının sahtesini üretme çabalarına bağlamak; eskilerin alایشım ve madenler hakkındaki bilgilerini hiçe saymanın ötesinde onların tinsel ve zihinsel yeteneklerini yanlışla yormak demektir.³²²

³¹⁹ Zara, *Tebarnâme-yi İshrâkîyan*, s. 195-197.

³²⁰ Schure, *Büyük İnisyeler*, s. 149.

³²¹ Zara, *Tebarnâme-yi İshrâkîyan*, s. 200-201.

³²² Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II*, s. 342.

İksirin maddeyi dönüştürmesinin irfanî ıstılahta insan-ı kâmilin dönüşümüne işaret etmesinden dolayı Müslüman kimyacı Cabir Bin Hay sûfî olarak nitelendirmiştir. Zira Cabir Bin Hay'a göre iksir her yönüyle dengelenmiş bir cevherdir. Bu iksir cevheri bozulmadığı gibi içine girdiği maddenin de bozukluktan kurtulup mudetil hale gelmesini sağlamaktadır. Bundan ötürü Cabir Bin Hay, insanı kâmile benzetilmiştir.³²³

Genel düşünce tarihi içerisinde Hermes'in mitolojik evreye kadar giden bir geçmişinin olduğunu gördük. Çok erken bir dönem içerisinde İslâm dönemi kaynaklarında da Hermes ve Hermetik eserlere atıf yapılmıştır. Bu atıflar çok yönlü ve geniş boyutludur. Hermes'i hukemâdan kabul eden İbn Vahşiyye, Mısır kâhinlerinin tabakaları hakkında şöyle yazmıştır: Bu kâhinlerin üçüncü tabakası İşrâkîlerdir ya da başka bir ifadeyle Hermes'in kız kardeşinin çocuklarıdır. Bu Hermes Yunan'da Hermes'ül-musellis olarak bilinen kişi olup, bunların kullanmış oldukları istiare ve benzetmelerin kayıt altına alındığı ve zamanımıza kadar geldiği yazılmıştır.³²⁴

Abdurrezzak Kâşânî İbn Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem*'ine yazdığı şerhte peygamberleri yaşam tarihlerinden ziyade makamlarını temel alarak aktarır. Kâşânî bu eserinde Şiş/Şit Âdem'in oğlu ve peygamber olup aynı zamanda İşrâkîlerin de şeyhi olduğunu belirtir. Bununla beraber İşrâkîler açısından Ağasazimun (Agathodaimon) Şiş ile aynı kişi olarak görülmüştür. Buna ilave olarak Sühreverdî'nin Hermes ile Ağasazimun isimlerini yan yana kullanmış olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.³²⁵

Sühreverdî ilmin belli bir topluma has olmadığını söyleyerek³²⁶ bilginin aşkınlığına vurgu yapar. Bu bağlamda Sühreverdî'nin ezeli hikmetini kabul edip tasdik eden en önemli Sühreverdî araştırmacılarının başında Fransız düşünür Henry Corbin gelirken ezeli hikmete şüphe ile yaklaşan diğer önemli İşrâk araştırmacısı ise Amerikalı araştırmacı John Walbridge'dir. Öyle ki Walbridge Sühreverdî'nin felsefesi için romantik ve hayal ürünü benzetmelerini yapmakta bir beis bulmamaktadır.³²⁷ Corbin ise Sühreverdî'nin ezeli hikmetin temsilcileri olarak başını Hermes'in çektiği İran, Yunan ve İslâm zamanı temsilcilerinin isimlerini zikreder. Sühreverdî'nin zevk ve düşüncesinde antik hikmetin temsilcilerinden olan bu isimler İslâm düşüncesi antik medeniyetlere

³²³ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 204-206.

³²⁴ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 90.

³²⁵ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 91.

³²⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 4.

³²⁷ Âlihânî, "Dibaçe-yi Fehlevinâme", s. 10.

bağlarlar ve sekine kavramında sabit kalırlar.³²⁸ Sühreverdî İshrâk hikmeti aracılığıyla antik Hint, Fars, Babil, Mısır ve Platon’a kadar olan Yunan hikmetini ihyâ ettiği kanaatindedir. Sühreverdî bu hikmete hikmet-i atik, khamire-yi ezeli der.³²⁹

Sühreverdî *Mutârahât* isimli eserinin sonlarına doğru “İlahi Filozofların Sülûku” başlığı altında nefis, benlik, bilgi ve nûr kavramlarıyla ilgili açıklamalarda bulunur ve bu kavramları “hakîm-i müteellih” olarak isimlendirdiği “ilahi filozoflar” ile ilişkilendirir. Buna göre nûr-ı tams mertebesine çıkanlar nûra gark olurlar. Bu da “küçük ölüm” ile sonuçlanır. Sühreverdî antik Yunan’da bu nûrdan yani nûr-ı tamstan haber veren son büyük filozofun Platon olduğunu iddia eder. Yine Hermes’in, yönetici Pehlevîlerin (Keyumers, Ferîdun ve Keyhüsrev) bu nûr hakkında konuştuklarını belirtir. Sühreverdî yakın zamanda (elbette kendi zamanına yakın dönem kastedilmektedir) nûranî sülûk noktasında Pisagorcuların ön plana çıktıklarını ve bu nûranî sülûkun daha sonra Zünnûn el-Mısırî’ye ulaştığını belirtir. Sühreverdî’nin bu nûranî sülûkun Zünnûn’a geçtiğini söylerken kullanmış olduğu ibare ise ilginçtir. Bu ibare “biraderem İhmim” yani “kardeşim İhmim” veya daha düzgün bir tabir kullanacak olursak “İhmimli kardeşim”dir. Sühreverdî Zünnûn’un da dâhil olduğu bu silsiledeki isimler için “hakîm-i müteellih” nitelendirmesini kullanır ve elbiselerini değiştirir gibi bedenlerinden sıyrılabilindiklerini vurgular.³³⁰

Sühreverdî’nin Zünnûn için kullanmış olduğu “Ahi-yi İhmim” yani “İhmim’li kardeş” ibaresi önem arz etmektedir. Zira “kardeş” ibaresini kalenderler ve melamet ehli olanlar birbirlerine hitapta kullanırlar. Bu hitap hicri dördüncü asra kadar sûfiler arasında bulunmaktadır. Yine Sühreverdî’nin kullanmış olduğu İhmim ibaresi de anlamlıdır zira bu şehrin Hermes tarafından kurulduğu kabul edilmektedir. Ayrıca bu şehrin sembolik ibareler taşıdığını ve bu sembollerin de Zünnûn dışında kimse tarafından anlaşılma iddiasına muhatap olmadığı belirtilmektedir.³³¹

Sühreverdî “İlahi Filozofların Sülûku” bölümünde saymış olduğu bu filozoflar zümresine “kutsal maya” ile “ezeli hikmet” sülûkuna girmeyenlerin dâhil olamayacağı noktasında ısrarcıdır. Kutsal maya ve ezeli hikmeti elde eden filozofların isterlerse nûranî

³²⁸ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 107-108.

³²⁹ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 106.

³³⁰ Sühreverdî, *el-Meşâri’ ve ‘l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 539.

³³¹ Zara, *Tebarnâme-yi İshrâkîyan*, s. 366-367.

âlemlere yükselebileceklerini ve istedikleri şeyin gerçekleşebileceğini belirtir ve onlar üzerinde parlayan bir şuanın onlara güç verdiğini ekler. Bu son önermesine örnek olarak da kızgın ateşe atılan demirin tıpkı ateş gibi sıcak ve yakıcı olması örneğini de verir. Böylece demirin de ateş gibi aydınlatıcı ve yakıcı hale geldiğini öne sürer. Sühreverdî insan nefsinin de kutsal cevherden olduğunu ve nûranî âlemden etkilenip, İşrâk elbisesini giydiğinde nûr gibi tesir edip, etkilediğini ve tasavvur ettiği şeyin gerçekleştiğini ileri sürer.³³²

Sühreverdî'ye göre tams nûru kişiyi gark eder ve “küçük ölüm” ile neticelenir. Sühreverdî bu nûrdan en son bahseden kişinin “son Yunan filozofu”^{*} Platon olduğunu iddia eder. Yine bu nûrdan bahsedenlerden birinin de Hermes olduğunu belirtir. Ayrıca “toprağın hâkimleri” olan Pehlevîlerin önde gelenlerinden Keyumers ve onun ardından da Ferîdun ve Keyhüsrev'in bu nûr hakkında konuştuklarını yazar.³³³

Şehrezûrî'ye göre Sühreverdî Hermes'i İdris peygamber ve Ağasaizmun'u Şit bin Âdem (Âdem'in oğlu Şit) ile mutabık ve bir görmektedir.³³⁴ Ancak İran yakasındaki Hermes'in kime tekabül ettiği ile ilgili bir şey söylememiştir. Kimilerine göre Huşeng Hermes'in doğu yakasındaki ismidir. Bununla beraber tek bir kişiden ziyade birçok sanata ve kanuna öncülük eden Huşeng, Tahmurs ve Cem Hermes'in doğu yakasındaki üç büyük Hermes'inden biri olarak zikredilebilir.³³⁵

Sühreverdî'nin Hermes'i “Ebu'l Hukemâ”³³⁶ olarak adlandırması dikkat çekicidir. Zira bu tanımlama antik din ve geleneklerdeki Hermes algısıyla uyumlu olduğu gibi Hermes'in Sühreverdî'nin düşünce dünyasında nerede durduğuna ve Sühreverdî'nin felsefe (hikmet) algısına yönelik aydınlatıcı bir işaret misyonu taşımaktadır. Bu işaret Hermes'i felsefe ve düşüncenin kendisinde başladığı kişi olarak nitelendirmektedir. Sühreverdî özellikle *Kitâbü't-Telvîhât* adlı eserinde Hermes'in bu konumu ile ilgili oldukça aydınlatıcı bilgiler vermektedir. Sühreverdî nûr kavramını hem ontolojik hem epistemolojik bağlamlarda ele alır. Nitekim Hermes ile ilgili düşüncelerini de nûr kavramı

³³² Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 539-540.

^{*} Sühreverdî'nin başta Aristoteles olmak üzere Platon'dan sonra gelen filozofları bildiği halde Platon'un son Yunan'lı filozof olarak görmesi Sühreverdî'nin felsefe ve filozof görüşleri ile doğal bir paralellik arz eder.

³³³ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 539.

³³⁴ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 35.

³³⁵ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, Musahhihin Taliki, s. 209.

³³⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 8.

çerçevesinde açıklar. Sühreverdî'ye göre Hermes nûra ulaşmış ve Cebrâil ile ittisal etmiştir. Bu, bir anlamda Hermes'in almış olduğu vahiy çerçevesinde nûranî âlemlere çıkmasının ifadesidir.

Hermes bir gece, nûr mabedindeki güneşin yanında duaya durdu. Sabahın ışıkları (mârifet nûrları) vurunca Allah'ın gazabı sebebiyle beldeleri yerin dibine geçmiş, alt üst olmuş bir yer gördü (hak ettikleri mertebeye ulaşamamış nefisler) ve dedi ki: Ey baba, beni bu kötü komşunun (bedenî kuvvelerin) yerinden kurtar! Bunun üzerine ona şöyle nida olundu: Işık ipine (ulvî âleme ulaşmaya) sarıl ve Kürsî'nin şerefelerine (soyutlar âlemine) yüksel! O da yükselince baktı ki ayaklarının altında yer ve gökler (Misâl Âlemi) var.³³⁷

Sühreverdî Hermes'in duaya durması, yalvarıp yakarması neticesinde Cebrâil ile ittisal kurduğunu ve bunun da neticesinde akıllar âlemine çıktığını ifade ettikten hemen sonra bir açıklama daha yapar. Buna göre Hermes'in elde etmiş olduğu bu yücelme; hemcinslerinden uzaklaşarak inzivaya çekilmesi, dünya tasasından yüz çeviren ve Allah'ın zikriyle kötü düşüncelerin kendisine gelmesini engelleyen nûr kişinin kalbinde parlar. Bu kişinin her şeyin üstünde ve ötesinde bir konuma geldiğini ve Rabbinden başkasıyla ilgilenmediğini ifade eder. Bu durumun devamlılık arz etmesi neticesinde ise kendisinde ilk olarak parıltı, ardından yanma ve en sonunda da mahviyetin geleceğini belirtir. Sühreverdî bu duruma gelen nefsin Nûru'l-Envâr'ın yanında olacağını, muallak bir biçimde kalacağını savunur.³³⁸ Sühreverdî yüce âlemlere çıkan birçok isim sayar ve bunlar arasında Hermes'in ismini de zikreder. Sühreverdî burada yüce âlemlere çıkmanın şartlarını da sayar. Öyle ki Sühreverdî açısından bir kişi bedeninden sıyrılıp, terakkiye yönelmedikçe filozof da sayılmaz.³³⁹

Sühreverdî'nin Hermes ile ilgili söylediği sözler "İşrâk felsefesinin en sadık şarihi Şehrezûrî" tarafından şerh edilmiştir. Şehrezûrî'ye göre Hermes kâmil nefsin sembolüdür. Namaz, diğer âleme yönelişin sembolüdür. İçerisinde güneş bulunan gece, huzûrun sembolüdür. Nefsin riyazet ve sülûkundan maksat aydınlığın ortaya çıkmasıdır. Sabah (vakti) ise ilahi nûrların yansması aracılığıyla beden dışındaki nefsi natıkanın parlamasını ifade eder. Yer beden sembolü ve yeryüzündeki şehirler ise bedeni güçlerin sembolü olup Hakk'tan uzaklaşmaları nedeniyle yerin dibine geçip, alçak âlemin ehli olmaktadır. Baba ise Vâcibü'l-Vücûd'un veya nefsi natıkanın yahut sâlikin ruhunun

³³⁷ Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 526.

³³⁸ Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 526.

³³⁹ Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 528.

ondan çıktığı aklın sembolüdür. Kötü komşular ise bedeni güçler ve maddî eğilimlerin sembolüdür. Işık ipi, teorik ve pratik hikmetin sembolüdür. Kürsinin şerefelerinden kasıt ise akl-ı mücerret (soyut akıl) sembolü ve zemin ile felekler cismânî felekler âlemi ile cisimler âleminin sembolüdür.³⁴⁰

Sühreverdî hem akıl hem sezgi ile elde edinilen makamın neticesinde kişinin göğsü yükseldiğini söyler. Sühreverdî bu göksel mekânlara Cabalka, Cabarsa, Hurkalya isimlerini verir. Kişinin burada yapıp ettikleri olağan üstü olduğundan ötürü Sühreverdî bu mekânlara “Harikalar Diyarı” ismini verir. Bu makamın üstünlüğünü vurgulayan Sühreverdî Hermes’in bu makama eriştiğini ve kişisel deneyimlerini aktardığını yazar.³⁴¹ Sühreverdî’nin bu kavramsallaştırmaları kendisine aittir ve örneğin Hurkalya kavramını kendisinden önce kimse kullanmamıştır. Bu kavramı *Hikmetü’l-İşrâk*’ın yanı sıra *Mutârahât* adlı eserinde de kullanır.

Pehlevî metinlerinde bu şehrin muadili konumundaki yerin ismi Keng-Dij şeklinde geçer ve burası kadim Keyâ beylerinin şehri konumundadır. Ayrıca burası Yunan tarihinde Platon’un bahsini ettiği “İdeal Devlet” olarak yorumlanabilir. Sühreverdî’nin burada kullanmış olduğu Hurkalya ile ilgili çeşitli görüşler bulunmaktadır. Buna göre kimileri buranın güneş ülkesi olduğunu söylemiş, bazıları da formların bulunduğu yer olarak yorumlamışlardır. Ancak bu görüşlerle beraber eğer Hurkalya kavramını Keng-Dij üzerinden okuyup yorumlayacak olursak buraya güneş kalesi diyebilir ve Siyaveş ile Key-Hüsrev’in mekânı olarak yorumlayabiliriz.³⁴² Böylece Sühreverdî Hermes üzerinden Hurkalya kavramı aracılığıyla antik İran ve Yunan’ı bir anlamda birbirine bağlamaktadır.

Sühreverdî’nin Hermes’in de aralarında bulunduğu birçok isim zikrederek onları Hurkalya diyarının sakinlerinden kabul eder. Sühreverdî ayrıca buraya iklim-i heştom (sekizinci bölge)³⁴³ adını verir. İklim-i heştomdan kastın Misâl Âlemi olduğunu belirtmek gerekir. Sühreverdî’nin ifadesiyle *âlem-i musul-i muallaka* (muallaktaki Misâl Âlemi) ve *eşbah-i mücerrede* (soyut formlar). Buradaki yerlerin en ilginç ve önemlisi Hurkalya’dır ve burasını bir şehirden ziyade belki bir âlem olarak kabul etmek gerekmektedir. Hurkalya bir âleme işaret olmanın yanı sıra bir şehre de işaret eder. Bundan hareketle bu

³⁴⁰ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 208-209.

³⁴¹ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 614; 616.

³⁴² Babak Âlihânî, “Hurkalya der Nezdi Sühreverdî”, *Cavidan Hired*, 1389/3, 87-104, s. 87-88.

³⁴³ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 614.

âlemin başkenti konumunda görünmektedir. Ayrıca âlem-i misâle bir bakıma Hurkalya âlemidir.³⁴⁴

Sühreverdî'nin eserlerinde bahsetmiş olduğu ilahi hukemâ/filozoflar peygamber olmasalar da bir çeşit nübüvvete sahiptirler. Ayrıca ezeli hikmette geçen ezeli olan budur yani “ezel” zaman değil zamanın ötesidir. Zamansal olarak geriye döndüğümüzde ezeli olana ulaşamayız ama bizzat şimdi ezele ulaşabiliriz.³⁴⁵ Corbin Sühreverdî tarafından filozof ve bilgelerin şeceresinin tepesine Hermes'i yerleştirmesini resmi felsefe tarihinin dışında ama “kesinlikle uydurma olmayan gerçek bir tarih” olduğunu dile getirir.³⁴⁶ Son olarak Şehrezûrî Sühreverdî'nin Hermes'i filozofların atası olarak nitelendirmesinin sebebinin Hermes'in felsefeyi, yıldızları, tılsımları ve pek çok acayip şeyi ilk defa yazıya geçiren kimse olmasından kaynaklandığını zikreder.³⁴⁷

2.2. ANTİK YUNAN

Sühreverdî ezeli hikmetin metafizik âlemden Hermes eliyle yeryüzüne yayıldığını yazar. Bu bağlamda ezeli hikmetin iki ana koldan yayılım gösterdiğini aktarır. Bunlardan biri olan antik Yunan dünyasında yayılan hikmetin sırasıyla Asklepios, Empedokles, Pisagor ve Platon'a ulaştığını ve Platon üzerinden Zünnûn el-Mısırî'ye ve ondan da Sehl et-Tüsterî'ye vardığını belirtir.

2.2.1. Asklepios

Hermes ile beraber Asklepios'u da anan Sühreverdî³⁴⁸ onu da bilgeliğin Batı yakasındaki filozoflardan biri olarak sayar. Ancak tıpkı Hermes gibi Asklepios'un da kişiliği ve dönemi konusunda hem mitolojik hem İslâm sonrası evrede farklı durumlar söz konusu olmuştur.

Asklepios şifa veren Yunan tanrısı olarak meşhur olup Apollon'un oğludur. Işık ve aydınlık tanrısı, musikin ve şifanın himaye edicisidir. Babası onu yetişmesi için Chiron'a bırakır ve Asklepios tıbbı ondan öğrenir.³⁴⁹ Yine Asklepios'u Hermes'in oğlu

³⁴⁴ Âlihânî; “Hurkalya der Nezdi Sühreverdî”, s. 88-89.

³⁴⁵ Kovkerem; Salavati, “Hamire-yi Ezeli-yi Hikmet Nezdi Sühreverdî”, s. 95.

³⁴⁶ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, s. 45.

³⁴⁷ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 30

³⁴⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 8-10.

³⁴⁹ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 220-221.

Ammon'un öğrencisi olarak gören yaklaşımlar da mevcuttur.³⁵⁰ Asklepios'un özel sembolü ise "yılan"dır.³⁵¹

Yunan kaynaklı Hermetik metinlerde Asklepios'tan Hermes'in takipçisi olarak söz edilir. Hermetik kitaplardan kabul edilen *Söz/Kusursuz Söz* adlı eserin Latince nüshası her şeyden çok Asklepios ismiyle bilinir. Bu eserde Hermes üç büyük öğrencisini yani Asklepios, Ammon ve Tat'ı muhatap alıp, onlara seslenmektedir. Bu eserde bu üç öğrencisinden en çok Asklepios'a yer vermektedir.³⁵² *Logos Teleisos* yani *Kâmil Söz/Kusursuz Söz* ise orijinali kaybolmuş olan bir metindir.³⁵³

Şehrezûrî Asklepios'un Hermes'in öğrencilerinden olduğunu ve ayrıca Mısır'lı Hermes'in öğrencilerinden de olabileceğini söyler. Şam taraflarında hayat sürdürdüğünü aktarır. Ayrıca nûranî bir sütunun üzerinden göğe yükseldiğini belirtir.³⁵⁴ Yine Hermes ve Asklepios ilişkisinin bir başka boyutta beraber anıldığını görmekteyiz. Buna göre Hermetik külliyyat diye bilinen eserlerin Grekçesi *Corpus Hermeticum*, Latincesi ise *Asklepios*'tur. Bu metinler MÖ. 3. yüzyıl ile MS 3. yüzyıl arasında yazıldığı düşünülen 17 adet metni ihtiva etmektedir.³⁵⁵ Böylece Hermetik külliyyatın isminin Asklepios olarak nitelendirildiğini ve her hâlükârda Hermes ile Asklepios arasında bir ilişkinin söz konusu olduğu görülmektedir.

İslâm dönemi kaynaklarında Asklepios'tan gaybi ilimleri bilen, faziletli ve müteallih kişi ayrıca halka tıp ilmini öğreten ilahi bir kişi olarak söz edilir. Yine Müslüman kaynaklarında farklı eserlerden Asklepios'un Hermes'in öğrencisi ve hizmetkârı olduğu aktarılır.³⁵⁶ Asklepios'un Hermes ile beraber yolculuklara katıldığı, Hint bölgesinden Fars diyarına beraber gittikleri ve Hermes'in Asklepios'u Babil diyarında bıraktığı belirtilir.³⁵⁷ İslâmî kaynaklarda Asklepios'un bir diğer siması ise nûrdan bir sütun ile göğe yükselip, meleklerin makamına ulaşması şeklindedir.³⁵⁸

³⁵⁰ Peter Adamson; Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2015, s. 108.

³⁵¹ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 222.

³⁵² Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 223.

³⁵³ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II*, s. 336.

³⁵⁴ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 192.

³⁵⁵ Mahmud Erol Kılıç, *Hermesler Hermes*, s. 55-56.

³⁵⁶ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 224.

³⁵⁷ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 194; Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 224

³⁵⁸ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 228.

İslâm dönemi kaynaklarında Asklepios'un ismi nûr ve ateş ile ilişkilendirilmiştir. Bundan ötürü şöyle söylenmiştir: Asklepios'un ismi alevden türemiştir zira alev ateşin cinsindendir. Asklebizes ise Yunan dilinde nûrdan/ışıktan demektir. Batı geleneğinde Asklepios'un güneş tanrısı, ışık ve aydınlık sembolü olduğu belirtilmektedir. Buradan hareketle İşrâk felsefesi ile ilişkilendirilebilir.³⁵⁹

Şehrezûrî de Asklepios'un bilime çok düşkün olduğunu, ayrıca Yunanlılar için tıp ilmini Roma dilinde ve Güneş Tapınağı denen yerde oluşturduğunu başka kaynaklardan aktarır. Asklepios'un isminin tıp kavramı ile geçmesinden ötürü olsa gerek Şehrezûrî Asklepios'un Güneş Tapınağı denen yerdeki mezarına şifa isteği için gidildiğini aktarır. Şehrezûrî ayrıca Asklepios'un tıp öğreticiliğinin şifahi olduğunu, 12 bin öğrencisinin bulunduğunu ve Hipokrat zamanına kadar onun nesli aracılığıyla tıbbın aktarıldığını kaydeder.³⁶⁰

Sühreverdî temel eseri *Hikmetü'l İşrâk*'ta Asklepios'u öncü ve kurucu filozoflar arasında zikreder. Buna göre Asklepios'un sözleri diğer birçok filozof gibi semboliktir ve bundan ötürü de çürütülemez. Onların sözlerinin zahirîne eleştiri getirilse bile temel gayelerine eleştiri yapılamayacağını belirtir. Bu hikmet önderlerini Allah'ın yeryüzü halifeleri olarak tanıtan Sühreverdî bunların varlığının yeryüzünde her zaman mevcut olduğunu ekler. Yine Sühreverdî, bunların Muallim-i Evvel olan Aristoteles'ten önde olduklarını da belirtir. Aristoteles'in alanında yetkin ve önemli bir teorisyen olsa da bu kurucu ve öncü filozoflardan üstün tutulmaması gerektiğini söyler.³⁶¹

Sühreverdî yeryüzünün bu müteallih filozoflardan boş kalmayacağını ve bu filozofların ilham alma taraflarının olmasının onları teorik bilgilerle yetinen filozoflardan üstün kıldığını ve yeryüzü halifeliğinin bir bakıma ilhama ihtiyaç duyduğunu ekler.³⁶² Sühreverdî'nin kendi zamanına kadar Müslüman tarihçilerin Asklepios hakkında fazla açıklama yapmamaları Sühreverdî'nin Asklepios hakkında derinlikli bilgi vermemesine sebep olmuş olabilir.³⁶³

³⁵⁹ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 225-226.

³⁶⁰ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 192.

³⁶¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 8-10.

³⁶² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 12.

³⁶³ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 231.

Netice itibariyle Sühreverdî'nin çizmiş olduğu Asklepios profilinin kendisine kadar gelen İslâm düşünce geleneği ile uyumluluk arz ettiği ve kendisinin ilk şarihi konumundaki Şehrezûrî tarafından da bu durumun paylaşıldığı görülmektedir. Yine mitolojik evredeki Asklepios'un toplumsal yarara hizmet eden tıp literatürünü bir anlamda inşâ etmesi ve Asklepios'un bir şekilde metafizik güç ve tanrılarla ilişkilendirilmesi İşrâk felsefesindeki Asklepios profilinin teellühe bakan yönüne işaret etmesi açısından anlamlıdır.

2.2.2. Empedokles

Şehrezûrî Yunanlıların kendi içlerinde filozofları üstün katmandan gördüklerini ve bu katmanda beş kişinin ön plana çıktığını iddia eder: Empedokles, Pisagor, Sokrates, Platon ve Aristoteles. Empedokles'in zaman bakımından eski olduğunun söylendiğini de aktarır.³⁶⁴

Sühreverdî'nin Yunan hükemâsından biri olarak tanıttığı Empedokles bir doğa bilimci olmanın yanı sıra insanları kötülükten uzaklaştıran mistik bir kâhin görünümündedir. Eserleri bazen büyük bir canlılık içerisinde albeni sunarken bazen de akılcı bir kurulum arz etmektedir. Bu eserleri ise *Doğa Üstüne* ve dinî-ahlâkî şiirleri olan *Arınmalar*'dır.³⁶⁵ Empedokles Herakleitos'un aksine nitel olanın değişmezliğine kesin gözüyle bakıyordu. Bu nitel değişmezler ise dört temel unsur olan ateş, hava, su ve topraktır.³⁶⁶ Empedokles bu öğelerin parçacıklarını değişmez olarak düşünmekle beraber özel bir hareket ilkesini de doğa felsefesine dâhil etmiştir. Bu ilkeler birbirleriyle sürekli mücadele içerisinde olan *sevgi* ve *çatışma* ilkeleridir.³⁶⁷ Empedokles'e göre bazen sevgiden dolayı her şey bir olur bazen de nefretten/çatışmadan dolayı her şey tekrar birbirinden ayrılır. Ayrıca insanda doğuştan sevgi öğesinin bulunduğunu dile getirir.³⁶⁸

Empedokles'in mistik ve bir bakıma gizemci yönünü Orpheuşçular ile Pisagorculardan almıştır.³⁶⁹ Pisagor'un kendi genç müridi ile evlenmesinden iki erkek ve bir kız dünyaya geldiği, oğlu Telojes'un daha sonra Empedokles'in mürşidi olup

³⁶⁴ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 96.

³⁶⁵ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, Çev. Oğuz Özügöl, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1994, s. 159-61.

³⁶⁶ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul 2016, s. 20.

³⁶⁷ Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, s. 161-162.

³⁶⁸ Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, s. 171-172.

³⁶⁹ Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, s. 166; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II*, s. 220.

öğretilerinin sırlarını Empedokles'e açtığı yazılmıştır.³⁷⁰ Empedokles başta Pisagorasçı iken bu geleneğin gizli öğretilerini yaymakla suçlandığı için Pisagorcular tarafından okuldan uzaklaştırılmıştır. *Arınmalar* isimli eseri Pisagor'un etkisinde yazılmış olup Orfik düşünceler barındırır, ayrıca ruhun ölmezliğine vurguyu temele almıştır.³⁷¹ Antik Yunan'daki dinsel-rûhânî Orpheusçu öğretilerin özellikle Pisagor, Empedokles ve Platon tarafından özümsemiş olduğu gözlemlenmektedir.³⁷²

Empedokles'in fragmanlarında somut tanrı anlayışı yerine soyut ve biricik tanrı anlayışı görülmektedir. Öyle ki tanrının somut ve fiziki olmadığını ancak insan yüreğinde yer edinebileceğine yönelik bir düşünceyi kabul eder.³⁷³ Empedokles'in bu düşüncesinin İslâm düşüncesinin yaratıcı anlayışı ile de uyumlu olup, Sühreverdî'yi de etkilemiştir. Empedokles dinî düşüncelerden ve öte dünya realitesinden bahseder. O öte dünyanın ruhların gerçek mekânı olduğunu ifade eder. Kendisine atfedilen bir fragmanda Empedokles şöyle der: Ağlayıp sızladım alışkın olmadığım bu yeri (dünya) gördüğüm zaman.³⁷⁴ Empedokles tikel ruhların beden içine girip, yeryüzüne inmeden önce rûhânî âlemde olduğuna inanır.³⁷⁵

Dünyayı *hüzün ve sürgün yeri* olarak gören Empedokles'in düşüncelerine paralel birçok düşünce Sühreverdî'nin bütün eserlerinde görülebilmektedir. Özellikle Sühreverdî'nin sembolik-irfanî risaleleri bu dünyayı bir sürgün yeri olarak gören sembol ve mecazlarla doludur. Sühreverdî *bu dünyayı* sürgün yeri olarak o kadar içselleştirmiş ki eserlerinden birinin ismini bile *Batı Sürgün Hikâyesi* olarak belirlemiştir. Ayrıca Empedokles'in tikel ruhlarla ilgili olarak ifade etmiş olduğu düşüncelerin bir benzerine Sühreverdî'nin *Kızıl Akıl*'ında karşılaşmış olduğumuzu eklememiz gerekmektedir. Sühreverdî *Kızıl Akıl*'da kendisine soru soran kişiye varlık âleminde varlığa gelmeden önce var olduğunu ve başka ruhların (kuş) da bulunduğunu yazmıştır.³⁷⁶

³⁷⁰ Schure, *Büyük İnisyeler*, s. 410.

³⁷¹ Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, s. 55.

³⁷² James Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, Çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayınları, İstanbul 2019, s. 107.

³⁷³ Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, s. 218; Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, s. 261.

³⁷⁴ Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, s. 212; Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, s. 114.

³⁷⁵ Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, s. 113.

³⁷⁶ Şahabeddin Sühreverdî, *Akl-ı Surh I*, Haz. Rıza Kuhken, Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran ve Müessese-yi Mütalaat-ı İslâmî-yi Danışgah-ı Azad Berlin-i Alman, Tahran 1390, s. 68. Sühreverdî'nin Empedokles'e dayandırarak insanın bu dünyada sürgün hayatı yaşamasına yönelik ifadelerinin bir benzerini ilginç bir şekilde İbn Sînâ'da da görmekteyiz. İbn Sînâ Empedokles'e atıfla insan ruhunun dünyaya düştüğünü ve cezasını çektiğini ifade eder. Meşşâî filozof olan İbn Sînâ'nın

Birçok Yunan filozofu gibi Müslümanların Empedokles hakkında da az-çok, isabetli-isabetsiz görüşleri mevcuttur. Bazı Müslümanlar bizzat Empedokles'in eserlerini okuduklarını söylerken, bazıları tek cümlelik bilgi vermekle yetinmişlerdir. Öyle ki örneğin İbn Fatik, Empedokles hakkında Elea okulunda Zenon'dan sonra öğreticilik yapmış olduğundan başka bir bilgi vermez.³⁷⁷ İbn Nedim de Empedokles'in Anaksimenos ve Pisagor döneminde yaşamış olduğunu söylemekten öteye gitmez.³⁷⁸

Şehrezûrî ise üstadı Sühreverdî'nin eserlerinde zikretmiş olduğu isimlerin neredeyse tamamı hakkında bilgiler verir ve onları hakîm-i müteellih perspektifine uygun bir şekilde ele alır. Kendisi Empedokles'i *büyük bilge* olarak zikreder. Şehrezûrî Empedokles'in bilgeliğinin Davut peygamber ve Lokman hekimden olduğunu ve bu bilgeliği onlardan Şam'da öğrendiğini yazar. Şehrezûrî Empedokles'in hikmeti Süleyman peygamberden almış olma ihtimalini de yazar.³⁷⁹ Neşşâr'a göre ise İşrâkîlikte Empedokles peygamber, asfiya ve evliya makamında görülür. Bundan ötürü yüce mertebede kabul edilir.³⁸⁰ Ancak En-Neşşâr'a göre Empedokles İşrâkî bir filozof olmamakla beraber Arapçadan İbraniceye çevrilip Empedokles'e atfedilen *Cevahir'ul Hamse* isimli eserden dolayı kendisi İşrâkîlerden kabul edilmektedir.³⁸¹

Empedokles ile ilgili ilginç/İşrâkî bir portre Şehrezûrî'nin eserinde görülmektedir. Şehrezûrî'nin çizmiş olduğu Empedokles portresine baktığımız vakit Empedokles'in İslâm düşünce geleneğindeki yaratıcı anlayışıyla uyumlu bir görünüm arz ettiği belirtilmelidir. Empedokles'e dayandırılan yaratıcının basitliği ve bu yaratıcıdan ilk basit varlığın meydana gelmesi, ayrıca meydana gelen ilk basit varlığın basitliğinin tanrıya nispeten tam bir basitlik arz etmediği ile ilgili söylemleri³⁸² İslâm Meşşâî ve İşrâkî gelenekleri ile uyumluluk arz etmektedir. Bununla beraber Empedokles'e nispet edilen bu ontoloji anlayışının yeni-Platoncu düşünce ile de tam bir uyumluluk arz ettiğini ve

Empedokles'e yönelik ifadelerinin bir benzerini Platon üzerinden de anlatır. Bu durum İbn Sînâ'nın Meşriki felsefesine delil olarak gösterilen eserinde geçmesi ayrıca dikkat çekicidir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-İnsâf: Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*, Haz. Adnan İhtiyar, İz Yayınları, İstanbul 2025, s. 82-92.

³⁷⁷ Mübeşşir İbn Fâtik, *Muhtârü'l-Hikem ve Mehâsinu'l-Kelim*, Çev. Osman Güman, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 96.

³⁷⁸ Muhammed B. İshak En-Nedîm, *El-Fihrist*, Çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019, s. 910.

³⁷⁹ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 142-144. Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*, s. 189.

³⁸⁰ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*, s. 189-190.

³⁸¹ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*, s. 191.

³⁸² Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 142.

belki de yeni-Platoncu ontoloji anlayışının Empedokles'e nispet edilmiş olabileceği vurgulanmalıdır.

Neşşâr'a göre İslâm düşünürlerinin Empedokles'e nispet ettikleri fikirler aslında yeni-Platonculuk öğretileridir. Neşşâr Empedokles'in oluş bozuluş ilkesi ile yeni-Platonculuktaki sevgi ve nefret ilkelerinin birbirlerine karışmış olduklarını yazar.³⁸³ Neşşâr Empedokles'in İslâm düşüncesine iki farklı biçimde aktarıldığını öne sürer. İlki onun dört unsuruna yönelik yapılan vurgular olup bunu doğru Empedokles düşüncesi olduğunu savunur. İkincisini ise bulanık ve karışık olarak nitelendirir ve İslâm düşünürlerinin bu ikinci hususta gerçek Empedokles'ten farklı yapay bir Empedoklesçiliği oluşturduklarını belirtir. Bu ikincisinin daha çok batınîler ve sûfiler tarafından dillendirildiğini yazar.³⁸⁴ Şehrezûrî ise Empedokles'in felsefî bir kitabını gördüğünü, bu kitapta onun tuttuğu yolun zorluğunun görüldüğünü, zevk ve keşfte belli bir makama geldiğini ayrıca ilahi ilimde öne çıktığını söyler. Bu şekilde Empedokles'in felsefesinin hikmet ile iç içe geçtiğini ve nebevi bir görünüm arz ettiğini belirtir.³⁸⁵

Şehrezûrî Empedokles'e atfen ilk unsurun basit olmakla beraber sevgi ve galebenin onun iki sıfatı olduğunu savunur. Bu iki ilkedен ruhun ve maddî öğelerin meydana geldiğini; rûhânî ilkelerin kaynağının sevgi, cismânî ilkelerin kaynağının ise nefret olduğunu belirtir. Tüm bileşiklerde bu iki unsurun bulunduğunu ifade eder.³⁸⁶ Böylece Şehrezûrî Empedokles'in dört temel unsurunu yani ateş, hava, toprak ve suyu hareket ettiren sevgi ve nefret ilkelerini onun düşüncelerine dayandırmak suretiyle uyumlu bir şekilde ifade etmiş olmaktadır. Şehrezûrî'ye göre bu ilkeler semboliktir ve zahirî şekilde anlaşıldığı şekliyle değildir. Şehrezûrî aktardığı bir kaynağa göre bilgelerin ilkinin Davud peygamberin öğrencisi olan Lokman olduğunu, Empedokles'in de onun öğrencisi olduğunu aktarır.³⁸⁷

Anlaşıldığı üzere Empedokles'in tanrıyı basit olarak nitelendirmiş olmasının yanında onun bu dünyayı hüznün ve sürgün yeri olarak görmesinin Sühreverdî'nin dikkatini çekmiştir. Onun günümüze kadar gelmiş en az iki eserinden yani *Doğa Üstüne* ve *Arınmalar*'dan haberdarız. Öyle ki *Arınmalar*'ı rûhânî arınmalara atıflarda

³⁸³ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*, s. 193.

³⁸⁴ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*, s. 206-207.

³⁸⁵ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 144.

³⁸⁶ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 142.

³⁸⁷ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 108.

bulunmasıyla ayrıca dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra İşrâk filozofu Şehrezûrî'nin görmüş olduğunu söylediği Empedokles'in felsefî kitabı hakkında elimizde bir bilgi bulunmamakla beraber Empedokles'in Pisagorcu olması ve batınıliğe vurgu yapması İşrâkîlik açısından anlamlıdır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İşrâk filozofu Sühreverdî Empedokles'ten *Mukâvemât*³⁸⁸ isimli eserinde bir defa, *Kitâbü't-Telvîhât*³⁸⁹ isimli eserinde de bir defa, *Hikmetü'l-İşrâk*'ta³⁹⁰ bir defa ve *Mutârahât*'ta³⁹¹ da bir defa doğrudan bahsetmektedir. Sühreverdî *Kitâbü't-Telvîhât*'ta Empedokles'i hikmetin Batı yakasındaki diğer bilgelere söz ettiğinde zikreder. Buna göre Empedokles tıpkı Platon ve Pisagor gibi İslâm Meşşâî filozoflarından üstün görülür. Sühreverdî Empedokles'in peygamberlerdeki bazı gizli sırların manalarını keşfettiğini iddia eder. Müteellih filozof ve bilgiler arasındaki ihtilafların ayrıntılarda olabileceğini, esasta bir ve aynı şeyi söylediklerini belirtir. Bu *büyük filozofların* sözlerinin sembol ve mecazlara dayandığı ve reddedilemeyeceğini ifade eder. Bu kişilerin riyazet neticesinde belli makamlara eriştiğini ve maddî ilişkileri terk ettiklerini söyler.³⁹²

Empedokles'in bu dünyaya bir hüznün ve sürgün yeri olarak bakmasını hermenötik okumayla değerlendirdiğimiz vakit insan; sürgün yerinde yani aitlik hissetmediği bir mekân ve zamanda geçici olanla yani maddî olan ile meşgul olmaz. Orayı bir güzergâh ve geçici bir yer olarak görür. Oradan en az zararla ve en iyi şekilde ayrılmaya çalışır. Empedokles, kendisine atfedilen yukarıda belirttiğimiz fragmanda dünyayı alışkın olmadığı yer olarak görür. Açıktır ki kişi yabancı olduğu yere alışkanlık göstermez. Sühreverdî'nin Empedokles'in bu hüznün ve sürgün ile ilgili açıklamalarından etkilenmiş olduğunu söylememiz tabiidir. Sühreverdî'nin Empedokles ile vurguladığı bir diğer önemli husus ise onun peygamberlerdeki gizli-batınî bazı sırları elde etmiş olduğuna yönelik açıklamalarıdır. Öyle ki birçok kaynakta Empedokles'in hikmeti Davut veya Süleyman peygamberlerden veya Lokman hekimden öğrenmiş olduğu aktarılır. Bu üç ismin de Kur'an'da zikredilmiş olduğunu da ayrıca belirtmemiz gerekmektedir.

³⁸⁸ Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *Kitâbü'l-Mukâvemât*, Çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2020, s. 330.

³⁸⁹ Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 528.

³⁹⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 8.

³⁹¹ Sühreverdî, *el-Meşârî' ve 'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 441.

³⁹² Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 528.

Sühreverdî için Empedokles bir doğa bilimci değil; nûr hiyerarşisindeki iniş ve çıkış süreçlerini “aşk” ve “kahr” kavramlarıyla ilk kavrayan mistik önderdir. Ayrıca hem Empedokles hem de Sühreverdî için felsefenin amacı; ruhun dünya ve ten hapisanesinden kurtulup aslî vatanına tekrar dönmesini sağlamaktır.

2.2.3. Pisagor

Sühreverdî’nin diğer bazı antik dönem düşünürleri gibi Pisagor’a yönelik beyân ve anlatımları müteellih hukemâlar için kullandığı ifadeler ile benzerlik gösterir. Nitekim Sühreverdî Pisagor’u da müteellih hakîmlerden biri sayar.³⁹³ Tıpkı Hermes ve Asklepios gibi Pisagor’un hikmet ve felsefe yönü hakkında çeşitli tarihsel veriler mevcuttur.

Düşünce tarihinde Pisagordan bahseden ilk kişi muhtemelen Aristoteles’tir. Aristoteles Pisagorcuları varlığın ilke ve nedeni olarak sayıları yerleştirmesi noktasında zikreder. Ayrıca Platon’un Pisagorculardan etkilendiğini aktaranlardan biri de Aristoteles’tir.³⁹⁴ Tarihi metinlerde Pisagor’un doğumu mitolojik biçimde anlatılır ve ondan yarı tanrı olarak söz edilir. Buna göre onun güneş tanrısı Apollo ile irtibat halinde olduğu veya Ay’ın sakinlerinden olduğu ama insanlığı kurtarma amacıyla yeryüzüne geldiği belirtilir.³⁹⁵

Pisagor eğitim görmek maksadıyla Mısır’a ve Keldani diyarlarına gider ve Zerdüşî bilgeler olan Muğlar arasında bulunur. Tarihi verilere göre Pisagor Mısır’da 22 yıl kalır. İran şahı Kambises’in Mısır’ı alması üzerine Pisagor esir olarak Babil’e götürülür ve kendisi burada Babil ve Muğ ilmini öğrenir.³⁹⁶ Öyle ki Doğuya giden filozoflar arasında herkesten çok üç isim göze çarpar: Pisagor, Empedokles ve Platon.³⁹⁷

Pisagor ilk defa Sophos (bilge) yerine kendisine filozof (bilgiyi seven) diyen kişidir. Bununla beraber Yunanlı çağdaşları Pisagor’un mütevazılıktan dolayı kendisine böyle söylediğine inanırlar.³⁹⁸ Pisagor’un hiçbir eser bırakmadığını söyleyenlerin³⁹⁹ yanı sıra onun üç eserinin olduğunu söyleyen görüşler de mevcuttur. Buna göre Pisagor *Öğretiler*

³⁹³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 8.

³⁹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 29-30.

³⁹⁵ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 232.

³⁹⁶ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 233; Schure, *Büyük İnisyeler*, s. 314-317; Derman Bayladı, *Bir Gizem Peygamberi Pythagoras*, Say Yayınları, İstanbul 2008, s. 20.

³⁹⁷ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 234.

³⁹⁸ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 239.

³⁹⁹ Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, s. 85.

Hakkında, Devlet Yönetimi Hakkında, Tabiat Hakkında isimli üç eserin yazarıdır.⁴⁰⁰ Ayrıca Pisagor'a 280 eser nispet eden kişiler de vardır.⁴⁰¹ Sühreverdî'den önceki İslâm düşünce geleneğinde Pisagor'un nasıl ele alındığı önem arz etmektedir zira Sühreverdî'nin Pisagor ile ilgili düşüncesi bu kaynaklar üzerinden şekillenmiştir. Zamanımıza kadar ulaşamamış bazı eserlerin Sühreverdî tarafından okunmuş olabileceğini de göz önünde bulundurmamız gerekmektedir.

İbn Fatik (ö. 1087) eserinde Pisagor'un adalete önem vermesi, erkeğin erkeğe kadının kadına eğitim vermesi ve yüce âlemlerin düşünülmesi ile ilgili birçok ifade aktarmıştır.⁴⁰² Ayrıca gençliğinde eğitim almak için Anaksimandros'un yanına gittiğini söylemektedir. Yine Anaksimandros'tan aldığı eğitim sonrası hikmet ve felsefeye meylettiği; bundan ötürü Mısır, Kalde diyarı ve başka yerlere seyahatlerde bulunmuş ve Mısır dilini üç ayrı stil ile öğrenmiştir. Bunlar halkın yazısı, seçkinlerin yazısı ve kâhinlerin şifreli yazısıdır.⁴⁰³ Pisagor'un Mısır kâhinleri tarafından birçok zor sınavdan geçirildiği⁴⁰⁴ ve Keldani yöneticileri ile görüştüğü ayrıca Zerdüşî öğretileri talim ettiği de belirtilir.⁴⁰⁵

Sühreverdî öncesi klasik kaynaklarda Pisagor'a atfedilen birçok hikmetli beyân bulunmaktadır. Bunlar arasında nefsin tanrısal olduğu ve yine tanrıya döneceği, bilgenin söylediklerinden ziyade yaptıklarının önemli olduğu ayrıca denge ve ölçünün çokça önemli olduğuna yönelik sözleri aktarılmıştır. Bu sözlerinde ahlâk felsefesinden siyaset felsefesine kadar mistik-idealist düşüncenin ürünü birçok ifadeye denk gelinmektedir.⁴⁰⁶

İbn Fatik ve Şehrezûrî Pisagor'un sözlerinin sembolik olduğunu söyleyip, bununla ilgili birçok sözünü aktarırlar. Buna göre Pisagor bıçak ile ateşin karıştırılmaması zira bıçağın bir kere ateşte ısınmış olduğunu söylediğini aktarır. Buradaki ifadede bıçak öfkeli insana yapılan bir teşbih olup, öfkeli insanların daha da sinirlendirilmemesi gerektiği ve yangına körükle gidilmemesi gerektiği ifade edilmiştir.⁴⁰⁷ Yine klasik İslâmî dönem kaynaklarında Pisagor'un bu âlemden öte rûhânî ve nûranî bir âlem olduğuna yönelik

⁴⁰⁰ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 240.

⁴⁰¹ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-Hikem ve Mehâsinu'l-Kelim*, s. 124.

⁴⁰² İbn Fâtik, *Muhtâru'l-Hikem ve Mehâsinu'l-Kelim*, s. 114.

⁴⁰³ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-Hikem ve Mehâsinu'l-Kelim*, s. 116-118; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 202.

⁴⁰⁴ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-Hikem ve Mehâsinu'l-Kelim*, s. 118-120; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 204.

⁴⁰⁵ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-Hikem ve Mehâsinu'l-Kelim*, s. 118; Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 242.

⁴⁰⁶ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-Hikem ve Mehâsinu'l-Kelim*, s. 126-142.

⁴⁰⁷ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-Hikem ve Mehâsinu'l-Kelim*, s. 114; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 200.

aktarımlar mevcuttur. Kendisini kötü ahlâktan sakındırıp, çirkinliklerden uzak duranların o âleme layık bir konuma gelecekleri ifade edilir.⁴⁰⁸

Pisagorcuların da ilkçağ filozofları gibi cevher, temel element, değişim gibi sorular sorduklarını ancak doğa filozoflarından farklı cevaplar verdiklerini biliyoruz. Buna göre Pisagorcular temel ilke olarak maddî elementlerden ziyade yapı, form ve matematiksel ilişkilere odaklandılar. Böylelikle eşyanın yok oluşa giden yönüne bir çözüm üretilmiş oldu zira matematiksel kavramlar kalıcıydı. Bunun yanı sıra matematiksel işlemler her ne kadar bilimsel olup, rasyonelliğe işaret etse de Pisagorcular açısından matematik aklın da ötesinde metafizik gerçekliğe işaret eden bir şey olarak algılandı.⁴⁰⁹ Şehrezûrî'ye göre Pisagor'un sayılar ve aralarındaki oranlar ile ilgili anlatmak istediği şey akıl âleminde mekândan münezzeh olan soyut varlıklardır.⁴¹⁰

Pisagorcuların tanrı hakkındaki düşünceleri her ne kadar soyut ve İbrahimî dinlerdeki tanrı anlayışından farklı olsa da Pisagorcu geleneği her şeyden önce felsefinin kabul etmek ve merkezde tanrı inancının olduğunu ifade etmek gerekir. Pisagor'un takipçileri her şeyden önce Pisagor'u ilahi olarak nitelendirip, ışığın tanrısı Apollon ile ilişkilendirmişlerdir. Apollon'un Pisagorcular arasında zarif bir anlamı da bulunmaktadır. Pisagorcular arasında birlik ve yücelik Apollon ile bilinirdi. Buna göre etimolojik olarak "A" "değil" ve "Pollon" "çok" anlamına gelmektedir. Buna göre Yunan dilinde Apollon çok olmayan yani "tek" manasındadır.⁴¹¹

Din tarihçilerinin Pisagorcular noktasında vurguladıkları bir diğer esas da perhizdir. Yani bir şeyi yeme ve içmeden uzak durmak veya bazı özel ritüelleri yerine getirmek. Böylece mürit ve takipçileri maddî ve manevî olarak kirleten şeylerden temiz tutmak hedeflenilmiştir. Bununla beraber Pisagorcular arasında en önemli tezkiye aklani tezkiyedir. Bu tezkiye türü kişinin kendisini maddî kayıtlardan uzak tutabilmesinin en önemli yoludur. Bunun nihai hedefi ise ölüm gelmeden kişinin kendisini iradi ölüme alıştırmasıdır.⁴¹²

⁴⁰⁸ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 261.

⁴⁰⁹ Gunnar Skirberkk & Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul 2006, s. 37-38.

⁴¹⁰ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 106.

⁴¹¹ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 241.

⁴¹² Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 249-250.

Pisagorculuk tüm evreni sayılara bina eder. Bu durum Pisagorcuları Thales, Anaksimendros ve Herakleitos'tan ayıran durumdur.⁴¹³ Pisagor'un maddî olanın dışındakine yönelik vurgusunun Sühreverdî'nin dikkatini çekmiş olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki Pisagor'un sayı teorisinin daha sonra Platoncu idealara dönüşmüş olduğunu tahmin etmek olası görünmektedir.⁴¹⁴ Ayrıca Pisagor'un ezoterik öğretilerini barındıran bir yazma nüshası Platon tarafından büyük bedeller karşılığında bulunduğu ve Pisagor'un bu kozmogoni öğretilerinin Platon'un *Timaios*'unda yaşadığı ifade edilmiştir.⁴¹⁵

Pisagor'a göre felsefenin en önemli bölümü insan ve ruhu hakkında düşünmek ve hayatın diğer külli problemleriyle ilişkisi hakkındadır. Buna göre Pisagor açısından insanlar üç bölüme ayrılır. İlki lezzet ve menfaate âşık olanlar, ikincisi başarı ve saygıya önem verenler ve üçüncü grupta ise hikmet ve mârifete âşık olanlar bulunmaktadır. Bu gruplar arasındaki mesafenin uzun olduğunu söyleyen Pisagor'a göre saygıya önem verenler maddî lezzete önem verenlerin üzerinde bulunmaktadır. En üstün grupta ise hikmet ve mârifete âşık olanların bulunduğunu aktarır. Pisagor'un bütün felsefî ve matematiksel gücüyle savunduğu irfanî düşüncelerinden biri de tanrının yoluna yönelmektir.⁴¹⁶

Sühreverdî'nin yaklaşık 850 yıl önce yaşadığını ve o günden bu yana çeşitli sebeplerle birçok kütüphanenin ve eserin yok olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda ayrıca Sühreverdî'nin kişisel bilgelik ve merakını da göz önüne aldığımızda onun Pisagor dâhil olmak üzere antik bilgelerin –günümüze ulaşamamış- eserlerine kendi zamanında ulaşmış olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Sühreverdî'nin öğrencisi Şehrezûrî Pisagor'un felsefe, musiki ve diğer birçok alanda teliflerinin olduğunu aktarır.⁴¹⁷ Pisagor tarafından yazıldığı söylenen *Kutsal Kalem* isimli eserinin günümüze ulaşmadığı ifade edilmiştir.⁴¹⁸

Sühreverdî her şeyden önce Pisagor'u *büyük filozoflardan* biri olarak tanıtır. Sühreverdî nezdinde bu büyüklük içsel tecrübe ile hikmetin elde edilmesidir. Zevki

⁴¹³ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 245.

⁴¹⁴ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 246.

⁴¹⁵ Schure, *Büyük İnisyeler*, s. 303.

⁴¹⁶ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 250-251.

⁴¹⁷ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 198.

⁴¹⁸ Schure, *Büyük İnisyeler*, s. 354.

hikmetin kurucularından olarak bahsettiği Pisagor'un sözlerini sembolik olarak nitelendirir.⁴¹⁹ Yukarıda klasik İslâm kaynaklarında Pisagor'un sözlerinin sembolik olduğu belirtilip, bununla ilgili *bıçak* örneği de aktarılmıştır. Bu bakımdan Pisagorcu felsefenin anlaşılabilmesi için akıl ve gözlem yeteneklerinden önce sezgi gerekir. Nitekim Pisagor'un kendisinin doğrudan ve vasıtasız ruhsal görmeyi gerçekleştirdiği kabul edilir.⁴²⁰

Öyle anlaşıyor ki Sühreverdî Pisagor hakkında kendi zamanına kadar birçok eseri inceleme fırsatı bulmuştur. Şehrezûrî'nin kendisi de Pisagor'un hayatından, öğretilerinden ve sembolik özdeyişlerinden birçok örnek aktarır. Böylece adaletle riayet etmeyi, nefsin gemini beden arzularının eline vermeyen bir prototipi, kişinin tanrının isteklerine uygun davranması gerektiğine yönelik ifadeleri vurgulayan kâmil hakîm profilinde bir Pisagor portresi ortaya çıkarır.⁴²¹ Bu bakımdan Sühreverdî'nin çizmiş olduğu kişiliğin kendisinden önce (örneğin İbn Fatik) tarafından çizilen ilahi filozof tipine uygun olduğu ve bu alımlanışın Şehrezûrî ile devam ettiği görülmüştür zira Şehrezûrî Sühreverdî felsefesine uygun bir şekilde Pisagor'u *müteellih* olarak nitelendirir.⁴²²

Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk* eserinin yanı sıra *Elvâhu'l-İmâdiyye* ve *Telvîhât* eserlerinde de doğrudan Pisagor'dan söz eder. *Elvâhu'l-İmâdiyye* eserinde zamanımıza kadar gelmiş olan Pisagor öğretilerine uygun açıklamalar yapar. Buna göre Sühreverdî “neyirneç” ve “sekinet” makam ve mertebelerine ulaştığını söylediği antik İran bilgelerinden hemen sonra bu makamların iktizası olan teori ve pratik bilgeliğinden bahseder ve Pisagor'u örnek gösterir. Buna göre Sühreverdî nezdinde kişi teorik düşünceyle rûhânî meselelere yönelirse kutsallaşacaktır. Sühreverdî Pisagorcu geleneğin sembolik ifadelerine uygun bir tarzda bu kutsallaşmayı “mübarek bir ağaç” olarak nitelendirir. Öyle ki Sühreverdî burada Kur'an'dan ayet getirerek Kur'an'ın felsefî ve sembolik okunuşunu bu duruma uyarlar. Yasin Suresinde geçen “O, sizin için yeşil ağaçtan ateş yaratandır”⁴²³ ayetindeki ağacın fikri kuvve olduğu, yeşilliğin de nazar yoluyla susuzluğun giderilmesi ve alışkanlıklar yoluyla nûr âlemine yönelmek anlamında olduğu belirtilir. Yine bununla ilgili olarak Sühreverdî başka ayetlerden de istifade ederek

⁴¹⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 8.

⁴²⁰ Schure, *Büyük İnsiyeler*, s. 418.

⁴²¹ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 216-236.

⁴²² Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 198.

⁴²³ Kur'an, Yasin 36/80.

nefsin, kutsal nûrları kazanma kabiliyetinin mârifete dönüşmesine kadar teorik hikmetin gerekli olduğunu beyân eder ve bunun Pisagor'un rumuzlarında bulunduğunu söyler.⁴²⁴

Pisagor'un Sühreverdî'den önceki eserlerde resmedilmesine benzer yaklaşımlara modern dönem eserlerde de denk gelmekteyiz. Öyle ki Pisagor her şeyden önce kişinin ilkel ve üstün yetisi olan sezgiyi geliştirip uyandırmasını ister.⁴²⁵ Sezgi kabiliyetine yönelik yapılan bu vurgu İshrâkî öğretiler içerisinde ayrıca son derece anlamlıdır. Yine Pisagorculuğa atfedilen İshrâkî bir başka yorumu daha görmekteyiz. Buna göre Pisagorculukta insan dünyanın yabancıları olarak görülür ve bedene ruhun mezarı olarak bakılır.⁴²⁶ Sühreverdî'nin İshrâkî öğretisinde madde âlemi “yabancı âlem” olarak nitelendirilir ve ayrıca üzerinde durulur. Nitekim Sühreverdî sembolik-irfanî eserlerinde bu *sürgün* temasını çokça ele alır. Örneğin *Kızıl Akıl* isimli eserinde yabancı bir diyardan nûrlar âlemine yönelmeye çalışan kişinin serüveni ele alınır. Bunun yanı sıra *Batı Sürgün Hikâyesi* isimli esere verilen başlık bile Pisagor'a dayandırılan yabancı âlem mefhumuna işaret olarak okunabilir.

Sühreverdî'nin günümüze ulaşan Pisagorcu eserlerden çok daha fazlasına ulaştığını söylememiz olasıdır. Sühreverdî'nin Meşşâîlerden farklı olarak kategorileri on yerine beş ile sınırlandırdığını ifade etmiştik. Öyle ki Sühreverdî kategorileri Muallim-i Evvel olan Aristoteles'e değil Arkhytas isimli Pisagorcu bir şahsa dayandırır.⁴²⁷ Sühreverdî'nin Pisagorcu isimler verecek derecede olması onun Pisagor öğretilerine ilişkin çok fazla bilgiye sahip olduğunun delilidir. Bunun yanı sıra Sühreverdî açık bir şekilde pratik hikmet ile ilgilenmeyi merkeze alır ve Pisagor gibi müteallih filozofların İslâm Meşşâî filozoflarından üstün ve ileride olduğunu belirtir. Bu geride kalma durumunun ise Meşşâîlerin batınî öğretileri kavramamış olmasına bağlar.⁴²⁸

Sühreverdî Pisagor'un sayıları varlığın kaynağı ve ilkesi saymasını irdeler ve Pisagor'un sayılarını felsefesinin Erbâbu'l-Envâ düşüncesiyle uyumlu hale getirir. Pisagor'un sayılardan kastı sayının zatiyla kaim ve faal olmasından ziyade melekût âleminde nûrlu zatların yön ve mekândan uzak oldukları, bundan dolayı zatlariyla kaim

⁴²⁴ Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-Îmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, Çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, s. 158.

⁴²⁵ Schure, *Büyük İnsiyeler*, s. 348.

⁴²⁶ Bayladı, *Bir Gizem Peygamberi Pythagoras*, s. 75.

⁴²⁷ Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 352.

⁴²⁸ Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 528.

ve faal olduklarıdır. Böylece sayılar bütün varlıklardan daha basit ve üstün görülmüş olurlar. Bu şekilde Sühreverdî Pisagor'un sayılar ile ilgili düşüncesini te'vil etmek suretiyle kendisinin tür efendisi düşüncesiyle uyumlu hale getirmiştir.⁴²⁹

Sühreverdî'nin İşrâkî hikmetinde önemli bir yer edinen Pisagor, hakikatin akıl yürütmeden ziyade kalbî bir müşâhede ve ruhanî bir disiplinle kavrandığı “Kutsal Maya” zincirinin en önemli halkalarından biridir. Bu bağlamda Pisagor'un Sühreverdî felsefesine olan etkisi üç başlıkta özetlenebilir. Sühreverdî, göksel kürelerin hareketinden doğan metafiziksel melodilerin ancak nefsi arınmış bilgiler tarafından duyulabileceğini ifade ederken doğrudan Pisagorcu geleneğe yaslanır. Sühreverdî sayıları birer nicelikten ziyade nûrlar hiyerarşisindeki derecelerini ve evrensel uyumu temsil eden semboller olarak görürken Pisagorcu sayı gizemciliğini yansıtmaktadır. Son olarak Sühreverdî felsefesinde Pisagor, Hermes'ten tevarüs eden kadim hikmeti antik Yunan'a taşıyan ve Aristoteles öncesindeki “aydınlanma” dönemini temsil eden ruhanî bir hakîmdir.

2.2.4. Platon

Felsefe tarihinde Platon'un ismi birçok yönden öneme sahiptir. Öyle ki İngiliz filozof Whitehead, felsefe tarihinin tamamının Platon'a düşülmüş dipnotlardan başka bir şey olmadığını söylemiştir.⁴³⁰ Bu kadar büyük bir iddiaya özne olmuş olan Platon'un bazı İşrâkî görünümelerini anlatmakla yetinmek zorundayız.

Sokrates'in ölümünden sonra Platon, küçük Asya ve Mısır'a seyahatlerde bulunmuştur. Pisagorcularla görüşmek için Sicilya taraflarına gitmiş ve üstadı Pisagor'un bir elyazması eserini yüksek bir fiyattan almak suretiyle Pisagor'un ezoterik geleneğine kaynağından vakıf olur.⁴³¹ Aynı zamanda Mısır'da Pisagorculardan ders alır.⁴³² Hatta Platon'un Pisagorculuktan etkilenmesinin ötesinde Pisagor ve Platon, Zerdüş'tün öğrencilerinden kabul edilir.⁴³³ Böylece Platon, Pisagor ve Zerdüş adeta İşrâkî çemberin birbirlerine zamansal üstü bir şekilde bağlanan birer yönü olarak belirirler. Bununla birlikte Platon'un Müslümanlar arasında “ilahi” sıfatlı olarak bilindiği⁴³⁴ ayrıca Platoncu

⁴²⁹ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 440.

⁴³⁰ Roy Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, Çev. Atilla Alan, Litera Yayınları, İstanbul 2017, s. 21.

⁴³¹ Schure, *Büyük İnisyeller*, s. 438-439.

⁴³² İbn Fâtik, *Muhtârü'l-Hikem ve Mehâsinu'l-Kelim*, s. 240.

⁴³³ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 326.

⁴³⁴ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*, s. 217.

görüşlerin daha çok gnostikler ve Sabiiler aracılığıyla İslâm düşüncesine girdiği ifade edilmelidir.⁴³⁵ Yine İslâmî dönem literatüründe Platon'un anne ve baba tarafından Asklepios'a dayandıran kaynaklar da mevcuttur.⁴³⁶

Platon'un antik İran ve Zerdüş ile ilişkisi de İshrâkî boyutun anlamlandırılması açısından önem arz etmektedir. Antik İran'ın ve özellikle Zerdüş'ün Platon üzerinde etkili olduğu bilinen bir husustur. Öyle ki Platon *Alkibiades*'te Ahuramazda'ya ve Zerdüş'e atıfta bulunur. Buna göre antik İran krallarının eğitimi için dört yaşlı bilge bulunmaktadır. Bunlardan birisi en bilge, birisi en doğru, diğeri en ölçülü ve sonuncusu da en cesur olarak nitelendirilir. Zerdüş Ahuramazda'nın en bilge oğlu olarak nitelendirilip, ön plana çıkarılır. Zerdüş'ün Magî bilimini, tanrılara tapınmayı ve krallığı öğrettiğini belirtir. Ayrıca burada Ahuramazda'nın diğerk çocuklarıyla ilgili açıklamalarda da bulunur. Buna göre en doğru olan kral olacak kişiye hayatı boyunca doğru olmasını öğrettiği, en ölçülü olanın tutku ve zevklerine esir olmadan gerçek bir krala yaraşır bir biçimde olunmayı öğrettiği, son olarak da en cesur olanın ise korkunun esaretin bir biçimi olduğunu öğrettiğini kaydeder.⁴³⁷ Platon'un antik İran'a dayandırdığı bu ilkelerin felsefî açıklamalarını *Devlet*'inde detaylı şekilde işlediği ve nefsin yetkinlikleri ve ölçü bağlamında ele aldığı görülmektedir.⁴³⁸ Böylece Zerdüşî ilkelerin doğrudan Platon'da görünüm kazandığı açık bir şekilde görülmüş olmaktadır.

Platon'un ruh ile ilgili ifadeleri ve özellikle ruhun ten/beden kafesinde zindanda olduğu ayrıca ruhun iyi ve kötü olmak üzere iki temayülünün bulunduğuna yönelik ifadeleri ve bu ibarelerin “kanatlı at” motifi üzerinden gerçekleştirilmesi İshrâkî sembollerden kabul edilebilir. Öyle ki ruhun kanatlı bir hayvana benzetilmesi motifinin Sühreverdî'nin yanı sıra muhtemelen bütün İslâm düşünürlerini etkilediği hatta Kur'an ayetlerinde kendisine yer bulduğu ve “kuş” sembolü ile ifade edildiğini söylemek gerekir.

Platon'a göre ruh ancak tenden ayrılmak suretiyle kendi kendisiyle kalabilir. Platon açısından beden ruhu kirleten bir unsurdur ve bu unsurun zararlarından elden geldiğince sakınmak gerekir. Kişi bunu beden faaliyetlerini kısıtlamak ile yapabilir. Böylece kişi hakikate daha fazla yaklaşmış olacaktır. Kişi bu arınma ile “saf olanı” idrak edebilecektir

⁴³⁵ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*, s. 217. Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 322.

⁴³⁶ İbn Fâtik, *Muhtârü'l-Hikem ve Mehâsinu'l-Kelim*, s. 240. Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 322.

⁴³⁷ Platon, *Alkibiades I-II*, s. 66.

⁴³⁸ Platon, *Devlet*, s. 135-44.

nitekim saf olanı ancak saf olan idrak edebilmektedir.⁴³⁹ Platon ruhun/nefsin neye benzediğinin ifade edilebilmesinin ancak Tanrılara özgü bir durum olabileceğini* bununla beraber neye benzediğinin insanlara özgü bazı ifadelerle bilinebileceğini belirtir. Platon'a göre ruh; çift kanatlı at ve bu atların çektiği arabanın tümel gücüne benzetilebilir. Platon atlardan birinin iyi olup iyi soydan geldiğini, diğerinin de karışık soydan geldiğini söyler. Bundan ötürü arabanın sürüşünün kolay olmadığı sonucuna varır. Ruh renksiz, şekilsiz olup dokunmayla hissedilemez ve ruhun gerçekliği ancak akılla bilinebilir.⁴⁴⁰

Platon ruhun bedende mahsur kaldığını ve bir kalp gibi attığını ve kendine bir çıkış yolu aradığını savunur. Böyle bir durumda ruhun acılar içerisinde kıvrandığını ancak içinde (ruhun kendisinde) taşıdığı güzellikten dolayı ikileme düşüp, çelişkiye düşer olduğunu ve ne geceleri rahat uyku uyuyabildiğini ne gündüz sükûnet bulabildiğini anlatır.⁴⁴¹ Ayrıca mevzu bahis atlardan biri iyi diğeri kötü olarak betimlenir. İyi atın ölçülü ve mütevazı olup gerçek şöhreti sevdiğini ve herhangi bir zorlanmaya gerek olmadan arabacının direktifleriyle hareket edebildiğini ekler. Öbür at ise kibirli, küstah ve sağırdır. Güzellikten anlamaz, zorla ve kamçıyla hareket ettirilir.⁴⁴²

Bu sembollerle beraber ve bunların yanında ve ötesinde Platon'un İsrâkîliğe ilham ve zemin olabilecek en iyi örneğinin *Devlet*'teki mağara alegorisidir. Hakikatin ışığından uzak bir şekilde yaşayan insanların resmini çizen Platon, aynı zamanda güneş metaforu ile hakikatin kendisini de betimlemektedir. Konunun ve metaforun öneminden ötürü, ilgili bölümü Platon'dan aynen aktarmak daha faydalı olacaktır:

Yeraltında mağaramsı bir yer, içinde insanlar. İnsanlar çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş, bu mağarada yaşıyorlar. Öyle sıkı sıkıya bağlanmışlar ki, kafalarını bile oynatamıyorlar. Yüksek bir yerde yakılmış bir ateş parıldıyor arkalarında. Bu durumdaki insanlar kendilerini ve yanlarındakini nasıl görürler. Ancak arkalarındaki ateşin aydınlığıyla mağarada karşılıklarına vuran gölgeleri görebilirler. Bölmenin üstünden gelip geçen bütün nesneleri de öyle görürler.

Şimdi bu adamlar aralarında konuşacak olurlarsa, gölgelere verdikleri adlarla gerçek nesneleri anlattıklarını sanırlar. Bu zindan içinde bir de yankı düşün.

⁴³⁹ Eflâton, *Phaidon*, Çev. Suut K. Yetkin; Hamdi R. Atademir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1989, s. 20-21.

* Platon'da ruhun ifade edilmesinin zorluğunun bir benzeri Kur'an ayetlerinden birinde gözümüze çarpmaktadır. Buna göre Kur'an'da Allah Hz. Muhammed'e hitaben hemcinslerinin ruh hakkında çok az bilgiye sahip olduklarını ve Allah'ın ruhu bildiğine yönelik bir açıklama vardır. Bkz. Kur'an, İsrâ 17/85.

⁴⁴⁰ Platon, *Phaidros*, s. 26-28.

⁴⁴¹ Platon, *Phaidros*, s. 33.

⁴⁴² Platon, *Phaidros*, s. 35-36.

Geçenlerden biri her konuştuğça, mahpuslar bu sesi karşılarındaki gölgenin sesi sanmazlar mı? Sanırlar tabii. Şimdi düşün: Bu adamların zincirlerini çözer, bilgisizliklerine son verirsen, her şeyi olduğu gibi görürlerse ne yaparlar? Mahpuslardan birini kurtaralım, zorla ayağa kaldıralım; başını çevirelim, yürütelim onu; gözlerini ışığa kaldırsın. Bütün bu hareketler ona acı verecek. Gölgelelerini gördüğü nesnelere gözü kamaşarak bakacak. Ona demin gördüğün şeyler sadece boş gölgelerdi, şimdiyse gerçeğe daha yakınsın, gerçek nesnelere daha çevriksin, daha doğru yürüyorsun, dersek; önünden geçen her şeyi birer birer ona gösterir, bunların ne olduğunu sorarsak ne der? Şaşakalmaz mı? Demin gördüğü şeyler, ona şimdikilerden daha gerçek gibi gelmez mi? Daha gerçek gelir.

Onu zorla alıp götürsek dışarıya ilkin muhtemelen bir şey göremez. Yukarı dünyayı görmek isterse, buna alışması gerekir. Rahatça görebildiği ilk şeyler gölgeler olacak. Sonra, insanların ve nesnelerin sudaki yansısı, sonra da kendileri. Daha sonra da gözlerini yukarı kaldırıp, güneşten önce yıldızları, ayı, gökyüzünü seyredecek. En sonunda da güneşi ama artık sulara ya da başka şeylerdeki yansısıyla değil, olduğu yerde, olduğu gibi. İşte ancak o zaman anlayabilir ki mevsimleri, yılları yapan güneştir. Bütün görülen dünyayı güneş düzenler. Mağarada onun ve arkadaşlarının gördükleri her şeyin asıl kaynağı güneştir. O zaman ilk yaşadığı yeri, orada bildiklerini, zindan arkadaşlarını hatırlayınca haline şükreder ve onlara acır. Ya orada birbirlerine verdikleri değerler, ünler? Gelip geçen şeyleri en iyi gören, ilk ve son geçenleri, ya da hepsini en iyi aklında tutup, gelecek şeylerin ne olabileceğini en doğru kestirenin elde ettiği kazançlar? Mağaradan kurtulan adam artık onlara imrenir mi? O ünleri, o kazançları sağlayanları kıskanır mı? O boş hayallere dönmekten, eskiden yaşadığı gibi yaşamaktansa dünyanın bütün dertlerine katlanmayı daha iyi bulur.

Bu benzetmeleri demin söylenenlere uydularım. Görünen dünya mağara zindanı olsun. Mağarayı aydınlatan ateş de güneşin yeryüzüne vuran ışığı. Üst dünyaya çıkan yokuş ve yukarıda seyredilen güzellikler de, ruhun düşünceler dünyasına yükselişi olsun. Benim nereye varmak istediğimi merak ediyorsun ya, işte bu benzetmeyle onu iyice anlamış olursun... Herhalde benim dünyama göre kavranan dünyanın sınırlarında “iyi” ideası vardır. İnsan onu kolay kolay göremez. Görebilmek için de, dünyada iyi ve güzel ne varsa hepsinin ondan geldiğini anlamış olması gerekir. Görülen dünyada ışığı yaratan ve dağıtan odur. Kavranan dünyada da doğruluk ve kavrayış ondan gelir. İnsan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir.

Şuna da şaşmamalı: Tanrısal dünyaları seyretmiş bir kimse, insan hayatının düşkün gerçeklerine inince, şaşkın ve gülünç bir hale düşer. Karanlıklara alışmadığı, ilkin her şeyi bulanık gördüğü için, mahkemelerde, şurada burada doğrunun gölgeleri ya da bu gölgelerin yansısı üzerine tartışmalara girip de, doğruluğun kendisini hiçbir zaman görmemiş olanların yorumlarını çürütmek zorunda kalırsa, herkes yadırgar onu.⁴⁴³

Platon’dan aktarmış olduğumuz bu uzun bölüm, birçok İshrâkî sembolü kendisinde barındırmaktadır. Alıntılanan yukarıdaki bölüme dikkatlice bakıldığında, İshrâkî sembollerin birçok çeşidini barındırdığı görülmektedir.

⁴⁴³ Platon, Devlet, s. 231-235.

Platon'un yukarıdaki ifadelerinde evreni idealar âlemi ve görünenler âlemi olarak belirttiğini ve görünen âlemin geçici olduğunu ifade edip bu âlemi *mağara* ve *zindana* benzetmesi, Sühreverdî'nin bu dünyayı *sürgün yeri* olarak belirtmesi ile son derece uyumludur. Ayrıca bu metinde Platon'un ateş ve güneş sembollerini kullanması da yine Sühreverdî'nin bahsettiği İşrâkî felsefenin sembol ve görünümlerindendir. Buna göre Platon'un "görülen dünyayı güneş düzenler" cümlesi ile Sühreverdî'nin evrenin Nûr-ul Envâr tarafından düzenleniyor olduğuna yönelik ifadeleri⁴⁴⁴ de birbirleriyle uyumludur. Yine idealar âleminin hakikatini kavrayan kişinin bu dünyaya ve şan/şöhretine önem vermeyeceğine yönelik beyânları ile Sühreverdî'nin bizzat kendisinin kalenderi bir yaşam sürmüş olması arasında da bariz bir ilişki vardır. Son olarak, Platon'un tanrısal hayatı temaşa eden insanların mahkemelerde "gölgelerin yansımaları üzerine" olan basit, sıradan ve pespaye tartışmalara girmek zorunda kalacağını beyân eden ifadelerini bizzat Sühreverdî'nin Halep mahkemesindeki tartışmalarını anımsatmaktadır. Böylece Sühreverdî'nin ifade etmiş olduğu Platon'un İşrâkîliği ve Platon'un eserlerinin, Sühreverdî'nin felsefesi ve yaşamı üzerindeki izlekleri kısmi de olsa görülmüş olmaktadır.

Sühreverdî öncesi klasik İslâm dönemi yazarlarından olan İbn Fatik'in çizmiş olduğu Platon portresinde Platon'un *Devlet*'inde ifade ettiği ilkelere uyumlu yani akıl, öfke ve şehvet noktasında ölçülü bir kişi görünümündedir. Bunlarla ilgili tikel örneklemeler ve Platon'a atfedilen cümleler aktarılır.⁴⁴⁵ Öyle anlaşıyor ki İşrâk şarihi Şehrezûrî'nin en önemli kaynağı veya kaynaklarından biri, İbn Fatik'in bu eseridir. Şehrezûrî, tarihsel bilgilere paralel bir biçimde tıpkı Sokrates gibi Platon'un da felsefeyi (hikmet) Pisagor'dan öğrendiğini aktarır.⁴⁴⁶

Sühreverdî Platon'u felsefenin hocası (hâce-yi hikmet) olarak nitelendirir.⁴⁴⁷ Ayrıca Platon'un nefsin ölümsüzlüğüne dair bir düşüncesini aynen paylaşır. Buna göre nefis şeylere hayat bahşedendir ve özelliği hayat vermek olan bir şeyin hayatı zatının kendisi olmak durumundadır. O halde zatının zıttı olan bir şeyin ona ilişmesi mümkün

⁴⁴⁴ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 538.

⁴⁴⁵ İbn Fâtik, *Muhtârü'l-Hikem ve Mehâsinu'l-Kelim*, s. 250-270.

⁴⁴⁶ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 320.

⁴⁴⁷ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 73.

değildir⁴⁴⁸ diyerek Platon'un yukarıda ruh ile ilgili olarak aktarmış olduğumuz düşüncelerine katılmıştır.

Sühreverdî her şeyden önce Platon'u yüce bir makamda gösterir ve onu "hikmetin önderi ve lideri; aydınlatıcı ve kudretli Eflâtun" olarak nitelendirir. Platon'un felsefesinin simge ve semboller üzerine kurulmuş olduğunu ve bundan ötürü de çürütülemeyeceğini ekler.⁴⁴⁹

Aristoteles'in Meşşâiler arasındaki yeri ve konumu neyse Platon'un da İşrâkîler arasındaki makamının o olduğu söylenmektedir.⁴⁵⁰ Bunun yanı sıra Sühreverdî, Platon'un İslâm felsefesindeki temsilcisi olarak görülür.⁴⁵¹ Öyle ki Sühreverdî'nin Platon'u eserlerinde anmasından dolayı, düşüncelerinin İslâm felsefesinde hayat bulduğuna yönelik bir iddia da mevcuttur.⁴⁵² Sühreverdî'nin Platon'a olan ilgisinin oldukça hassas ve özel olduğunu ifade etmek gerekir. Sühreverdî, Fârâbî gibi Aristoteles ve Platon arasında bir uzlaşım yapmak yerine, Platon ve Zerdüş arasında bir bağ kurma yoluna gitmektedir.⁴⁵³

Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*'ında kendisinden önceki geleneğe uygun bir biçimde Platon'u "Eflatun-i İlahî" olarak zikreder. Sühreverdî, akılları feleklerin maşuku olarak anlattığı bölümde feleklerin kendilerine has bir biçimde maşuklarından bolca haz aldıklarını ve bu hazzın benzerinin vecd ehlinin mükâşefelerinde de ortaya çıktığını ileri sürer. Bu mükâşefelerin bazı Müslüman sûfîlerin yanı sıra "Eflatun-i İlahî" tarafından tecrübe edildiğini ve aktarıldığını söyler.⁴⁵⁴

Sühreverdî hiçbir Müslüman filozofun Platon'un derecesine çıkamadığını yazar. Sühreverdî'ye göre bu yüce makam "huzûrî ilim" ve "şuhûdî ittisal"den gelmektedir.⁴⁵⁵ Sühreverdî bundan ötürü Platon'un Müslümanlar arasında burhan ehli olarak

⁴⁴⁸ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 73.

⁴⁴⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 8.

⁴⁵⁰ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 333. Hasan Seyyid Arab, "Eflatun be Revayet-i Sühreverdî", *Felsefe ve Hikmet*, 1388/3, 49-58, s. 50.

⁴⁵¹ Arab, "Eflatun be Revayet-i Sühreverdî", 49-50.

⁴⁵² Arab, "Eflatun be Revayet-i Sühreverdî", s. 50.

⁴⁵³ Arab, "Eflatun be Revayet-i Sühreverdî", s. 53.

⁴⁵⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 418. Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 436.

⁴⁵⁵ Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 462-464.

görülenlerden üstün olduğunu söyleyip Platon’u *hikmetin büyüğü* sıfatıyla öne çıkarır.⁴⁵⁶ Sühreverdî’nin Platon’un şuhûdî ve huzûrî bilgisine yönelik şu açıklamaları önemlidir:

*Eflâtun-i İlâhî, uzunca kendinden bahsettiği bir sözünde meâlen şöyle demiştir: Bazen kendimle baş başa kalırım. Bir yönüyle bedenimden sıyrılırım. Bedensiz, tabii elbiselerden sıyrılmış, maddeden beri, soyut bir varlık gibi olurum. Diğer şeylerden sıyrılmış bir hâlde zâtıma dâhil olurum. Kendimde şaşılacak şekilde bir kıymet, bir görkem, bir yükseklik, bir ziya ve eşsiz güzellikler görürüm. Bilirim ki ben şerefli ve yüce âlemin bir parçasıyım.*⁴⁵⁷

Sühreverdî Platon ile ilgili yapmış olduğu nûranî âleme yükseliş ile ilgili açıklamalarının bir benzerini Platon’un dilinden ve kendi ifadesiyle *Hikmetü’l-İşrâk*’ta da şu şekilde anlatır:

“Bedenimden soyutlandığım bir anda nûrânî felekler gördüm.” Eflatun’un bahsettiği bu felekler, bazı insanların kıyamette göreceği yüce göklerin bizzat kendisidir. Eflâtun ve müşâhede ehlinin, her şeyin yaratıcısının nûr ve akıl âlemi olduğunu benimsediklerine ilişkin delillerinden biri, Eflatun ve izleyicilerinin “mutlak nûr, akıl âleminin kendisidir” şeklindeki açıklamalarıdır. Eflâtun şahsi tecrübesini anlatırken; bazı hallerde bedeninden sıyrılıp, heyûlâdan soyutlanarak, zâtında bir nûr ve güzellik gördüğünü, sonra da her şeyi kuşatan İlâhî İllet’e kadar yükseldiğini, bu esnada kendisinin, O İlâhî İllet’in bir parçası imiş gibi ve O’na asılı hale geldiğini, bunun sonucunda Yüce İlâhî makamdaki En Büyük Nûr’u gördüğünü anlatmıştır. Bu anlatımları şu cümle ile sonuçlanır: “Düşünce, benim bu nûru görmeme engel oldu.”⁴⁵⁸

Platon’un eserlerinde ve eserleri üzerine yapılan çalışmalarda Sühreverdî’nin Platon’a atfederek aktardığı bu ifadelerle denk gelmediğimizi söylememiz gerekir. Bununla birlikte Sühreverdî için gerçek filozof, bedensel hazları aşmalı ve materyalist bir yaklaşımı benimsememelidir.⁴⁵⁹ Platon’un birçok eserinde ve özellikle *Devlet*’inde, maddî hazların üstünde ve ötesinde bir perspektifin ve felsefenin olduğu da ifade edilmelidir. Platon’a göre şerefe ve paraya düşkün olmak, ayıp olarak nitelendirilir.⁴⁶⁰

İnsanın geçimini sağladıktan sonra üstün değerlerle uğraşması gerektiğine yönelik düşüncenin de Platon tarafından kabul görmediğini ve insanın temel maddî ihtiyaçlarını tam olarak karşılamasa bile üstün değerlerle ilgilenmesi gerektiğine yönelik ifadeleri de görmekteyiz.⁴⁶¹ Bunların yanı sıra Platon’a göre gerçek felsefe, ruhu karanlıktan

⁴⁵⁶ Sühreverdî, *Kitâbü’t-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 528.

⁴⁵⁷ Sühreverdî, *Kitâbü’t-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 528.

⁴⁵⁸ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 428-430.

⁴⁵⁹ Sühreverdî, *Kitâbü’t-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 528.

⁴⁶⁰ Platon, *Devlet*, s. 29.

⁴⁶¹ Platon, *Devlet*, s. 100.

aydınlığa çevirme yani gerçek aydınlığa yükseltme işidir⁴⁶² çünkü Platon’a göre ruhun gözü bedenın yüzlerce gözünden daha değerlidir ve gerçek varlık yalnız ruhın gözüyle görülür.⁴⁶³ Kısacası Sühreverdî Platon’dan felsefenin ruha yönelik işlevi noktasında etkilenmiştir.

Sühreverdî Platon’un ismini zikretmek suretiyle kişinin yüce âlemlere ve sekinet-üstü makama varmaya yönelik süreci ilerleyen sayfalarda detaylandırır. Buna göre kişinin ilahi varlıklardan etkilenebilmesi için latif fikirlerle içli-dışlı olması; kutsi şeylere uygun düşen tahayyüllerde bulunması; latif erdemlere sahip olması; ince nağmelerle keyiflenmesi ve zeki bir konuşmacının vaazına muhatap olması gerekmektedir. Sühreverdî bunun neticesinde kişinin ani nûrlara denk geleceğini kaydeder. Bu nûrun her ne kadar şimşek gibi geçici olduğunu söylese de devam eden çaba ve riyazetlerle bunun kalıcı meleke halini alacağını söyleyen Sühreverdî, bu kalıcılığın sekinet mertebesi olduğunu belirtir. Sekinet mertebesinde kişinin hazlarla sevindiği zaman henüz vuslata varmamış olduğunu, hazların ve zatının bilincini kaybetmesi durumunda “fena” derecesine ulaşacağını ve Hakk’ın bekası ile baki olacağını belirtir. Fenanın üstünde de bir makam olduğunu ifade eden Sühreverdî’ye göre bu makamın ismi *dostluk makamı*dır ve Sühreverdî bu makamı ölüme en yakın mertebe olarak nitelendirir. Platon’un buna işaret ettiğini söyleyen Sühreverdî bu makamın beden hareketleriyle beraber bulunan meşhur fenadan başka bir fena olduğunu ekler.⁴⁶⁴

Sühreverdî Platon ve ondan önceki filozofların zevk yöntemini kendisinin ilk defa ifade ettiğini ve bunun bir ihyâ olduğunu da iddia eder.⁴⁶⁵ Ayrıca Sühreverdî Platon’dan nûr-ı tamsa ulaşan yüce kişilerden biri olarak bahseder ve Sühreverdî’ye göre Yunan’da bu mertebeye ulaşan son kişi Platon’dur.⁴⁶⁶ Sühreverdî ezeli hikmetin Hermes, Platon ve Pisagorculardan sonra Zünnûn’u Mısır’ya ve Tüsterî’ye ve ondan da takipçilerine ulaştığını belirtir. Nûr-ı tams ve nûranî sülûk ile bu isimlerin “hakîm-i müteallih” olduklarını da sözlerine ekler.⁴⁶⁷

⁴⁶² Platon, *Devlet*, s. 239.

⁴⁶³ Platon, *Devlet*, s. 248.

⁴⁶⁴ Sühreverdî, *Kitâbü’t-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 530-532.

⁴⁶⁵ Sühreverdî, *Nur Heykelleri; Tasavvufun Kelimesi; Burçlar Risalesi*, s. 101.

⁴⁶⁶ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 336.

⁴⁶⁷ Sühreverdî, *el-Meşâri’ ve ’l-Mutârahât (Rahha ve Gofûgûha)*, s. 539.

Sonuç itibariyle Sühreverdî, Platon'un "İdealar" teorisini İshrâkî bir perspektifle yeniden yorumlar. Platonik formları; madde ötesi, diri ve nûranî varlıklar olan Erbâbu'l-Envâ olarak ontolojik bir zemine oturtur. Platon'un mağara alegorisindeki karanlıktan ve gölgeden çıkış teması, Sühreverdî'nin İshrâkî hikmetinde keşf ve müşâhede yoluyla nûra ulaşma sürecinin temelidir. Sühreverdî, Aristoteles'in çıkarımcı mantığını yetersiz bulurken, Platon'un doğrudan temaşaya dayanan yöntemi savunur. Platon'un "iyi" ideasını güneş ile sembolize etmesi, Sühreverdî'nin tüm nûrların kaynağı olan Nûru'l-Envâr kavramı için esin kaynağına dönüşür. Platon'un ruhun ölümsüzlüğü ve beden hapisanesinde olduğu fikri, Sühreverdî'nin kozmolojisinde ruhun aslî vatanına dönüş serüveninin omurgasını oluşturur.

2.3. ANTİK İRAN

Sühreverdî, hikmetin başta bir ve bütün olduğunu söyler ancak daha sonra antik İran ve antik Yunan olmak üzere ikiye ayrıldığını ve bu ikisi arasında bir çelişki ve farklılığın olmadığını zira aynı kaynaktan beslendiklerini yazar.⁴⁶⁸ Sühreverdî'ye göre ilahi hikmet, Allah tarafından Hermes'e verilmiş ve kendisi Cebrâil ile ittisal kurabilmiştir.⁴⁶⁹ Sonrasında da Doğu ve Batı bölgelerine bu hikmet dağıtılmıştır. Böylece hikmet iki temel bölgeye ayrılmış olur: Biri İran'a, diğeri Mısır'a. Mısır'dan Yunan'a ve oradan da İslâm beldelerine ulaşmıştır.⁴⁷⁰

Sühreverdî Hermes kaynaklı olan ezeli hikmet ve mârifetin Batı kanadında Empedokles, Pisagorcular, Platon ve Platoncular⁴⁷¹ ve Doğu yakasında Keyumers, Ferîdun, Keyhüsrev⁴⁷² ve faziletli kişilere intikal ettiğini, ardından İslâm dünyasında simya noktasında da bilgi sahibi olan Zünnûn el-Mısırî'ye ve ardından yine simya ilminde bilgiye sahip olan Tüsterî'ye geçtiğini aktarır. Doğu bilgeliğinin de Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve Ebu'l Hasan Harakânî'ye aktarıldığını belirtir.⁴⁷³ Corbin'e göre, Sühreverdî'nin felsefesine verdiği isim olan *Hikmetü'l-İshrâk*'ta bile antik İran düşünceleri sezilmektedir. Bu felsefeye, Hermetik düşünce başta olmak üzere Zerdüş ve Platon

⁴⁶⁸ Corbin, *Revabüt-i Hikmet-i İshrâk ve Felsefe-yi İran-i Bastan*, s. 35.

⁴⁶⁹ Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 528.

⁴⁷⁰ Nasr, *Se Hakîmi Moselman*, s. 71-72.

⁴⁷¹ Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 526.

⁴⁷² Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmadiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 154-156.

⁴⁷³ Corbin, *Revabüt-i Hikmet-i İshrâk ve Felsefe-yi İran-i Bastan*, s. 35-36.

felsefeleri hâkimdir.⁴⁷⁴ Sühreverdî'nin amacı, Zerdüşt ile Platon'un düşüncelerini beraber ve bir arada ele almaktır.⁴⁷⁵

Hikmet-i Hüsrevanî ise İşrâk felsefesi olmakla beraber eski İran bilge krallarının felsefesi olarak da ifade edilir. Bu felsefe kadim İran'da nûr ve karanlık ilkeleri altında ortaya konulmuştur.⁴⁷⁶ Nûr ve karanlık kavramları, İşrâk felsefesinin temel iki kavramı konumundadır.⁴⁷⁷ Bu yönüyle de Sühreverdî'nin felsefe ve tasavvufu birleştirmeye çalışan ilk kişi olduğu ifade edilmektedir.⁴⁷⁸

Sühreverdî'nin antik İran kaynaklarına ulaştığına dair genel bir kabul olsa da kendisi bu kaynaklarından –Mes'ûdî, Hamza el-İsfahânî ve Ebu Reyhan Birunî gibi- bahsetmemiştir. O, belli bir makam ve kemâle ulaştığını söylediği isimleri sayar: Ferşuşter, Camasp, Bozorgmihr, Zerdüşt ve ayrıca Keyumers, Ferîdun, Keyhüsrev gibi şahırların isimlerini zikreder. Sühreverdî'ye göre bunlar Mecûsî değildir. Mecûsî olanların Goştasp sonrasında gelmiş olduklarını savunur. Yedinci asırda yazılan *Nüzhetü'l-Kulûb* adlı esere göre –ki o dönemler ve öncesinde Zencan bölgesinin ve Sühreverd bölgesinin konuşma dili Pehlevîce kabul edilmektedir- Sühreverdî tabii olarak antik İran ile ilgili kaynaklara ulaşabilmiştir. Şirvanî'nin Bustânü'l-Seyyahe kitabında anlattığına göre, İsfahanlı Zerdüşt din âlimi (Mobed) kendisinden sonra Cavidan Hîred (Hikmet-i Cavidan), Ruşenayi-yi Can gibi elli semavî ve rûhânî kitap bırakmıştır. İnsanların bu kitaplara hürmet gösterdiği ve özellikle İranlıların bu öğretilere göre hareket ettiği söylenir. Sâsânî zamanında bu toprakların Müslümanlar tarafından fethedilmeleri ile bu kitapların askerler tarafından yakıldığı ve bunlardan geriye kalanların Sühreverdî'nin eline geçtiği ve kendisinin antik İran bilgisinin -evrak ve kitap düzeyinde- bunlara dayandığı belirtilmektedir.⁴⁷⁹ Sühreverd bölgesinin dilinin Pehlevîce olması durumuna bir açıklama yapılmalıdır. O dönemde Farsça (Derice) dışındaki özellikle Batı ve Kuzeybatı İran'da konuşulan yerel dillerin tamamına genel olarak Pehlevîce denilmektedir. Bu bakımdan Pehlevîce için Kürtçe, Talişçe ve Gilekçe dilleri örnek

⁴⁷⁴ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi I*, s. 357; Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 52.

⁴⁷⁵ Nasr, *Se Hakîmi Moselman*, s. 73.

⁴⁷⁶ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 11.

⁴⁷⁷ Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 8.

⁴⁷⁸ Muhammed Zebihî, *Felsefe-yi İşrâk*, Sazıman-i Mûtaala ve ve Tedvin-i Kitab-i Ulum-i İnsani-yi Danışgahha, Tahran 1400, s. 34.

⁴⁷⁹ Rıza, *Hikmet-i Hüsrevanî*, s. 442.

verilebilir. Bu bakımdan Pehlevîce ile Sâsânîlerin resmi saray dilinden ziyade Kuzeybatı İran dillerinden birinin kastedildiği sonucuna ulaşılabilir.

Sühreverdî Ferîdun, Keyhüsrev, Zerdüş, Camasp, Ferşuşter gibi isimlere dikkat çektiği vakit bunlardan şah, peygamber ve faziletli hakîm olarak zikreder. Arap dilinde bunlardan Mecûs/Magi olarak bahsedildiğini de eklememiz gerekmektedir.⁴⁸⁰ Sühreverdî, bu model ve örnek şahlar arasında özellikle Ferîdun ve Keyhüsrev gibi isimler üzerinde durur.⁴⁸¹

Antik İran ve Pehlevî düşüncesinde Sühreverdî'yi kendisine celp eden en önemli husus şuhûd konusudur. Bununla birlikte nûr ve karanlık kavramları (ki Ahuramazda ve Ehrimen konusudur aslında) ile melekler ve Erbâbu'l-Envâ (türlerin yöneticisi) konuları da Sühreverdî'nin antik İran'dan ödünç aldığı konulardandır. Zerdüş'ten önce nûr ve karanlık kavramları yani iyilik ve kötülük konusu iki bağımsız varlık olarak ele alındığı ve ikici tanrı anlayışı (seneviyet) ortaya çıktığı ancak Zerdüş'ün tevhidi vurgulama noktasında bunları yerlerine yerleştirmeye çalıştığı ifade edilir.⁴⁸²

Sühreverdî'nin gerek *Şahnâme*'ye gerek İran kahramanlık geleneğine yeteri kadar vakıf olduğu vurgulanmalıdır. Öyle ki Sühreverdî *Şahnâme*'de de yer alan bazı unsur ve karakterleri zikretmiş ancak onları kendi felsefî zaviyesinden yorumlamıştır. Sühreverdî'nin yapmış olduğu bu te'villeri kahramanlık destanlarından irfanî destanlara geçiş olarak okuyabiliriz.⁴⁸³ Söz gelimi Firdevsî'nin *Şahnâme*'sinde Zal dağlara bırakılırken Sühreverdî'nin eseri olan *Kızıl Akıl*'da sahraya bırakılır.⁴⁸⁴ Ayrıca *Şahnâme*'de İsfendiyar'ın ölümüne sebep olarak gösterilen iki okun Sühreverdî tarafından kabul edilmediği ve iki okun Sühreverdî metinlerinde Simurg'un iki kanadı olarak ifade edildiği görülmektedir.⁴⁸⁵

Sühreverdî'nin felsefe ve düşünce tarihinde “müteellih hukemâ” portresi olarak sunduğu bu isim ve geleneklerin, Sühreverdî'nin düşüncesi üzerine olan etkiyi görmek,

⁴⁸⁰ Corbin, *Revâbit-i Hikmet-i İşrâk ve Felsefe-yi İran-i Bastan*, s. 37-38.

⁴⁸¹ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmadiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 154-156; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 21.

⁴⁸² Yezdanpenah, *Hikmet-i İşrâk I*, s. 116.

⁴⁸³ Ahmed Bûstânî, “Gozar ez Hemase-yi Pehlevani be Hemase-yi İrfani Teemmülati der Vücuḥ-ı Siyasî-yi Hikmet-i İşrâk”, *Fehlevinâme: Mecmua-yı Makalat-ı Hümayış-i Sühreverdî ve İhyâ-yı Hikmet-i Fehlevî*, Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran, Tahran 1402, 51-70, s. 57.

⁴⁸⁴ Bûstânî, “Gozar ez Hemase-yi Pehlevani be Hemase-yi İrfani Teemmülati der Vücuḥ-ı Siyasî-yi Hikmet-i İşrâk”, s. 62.

⁴⁸⁵ Sühreverdî, *Akl-ı Surh I*, s. 85.

hem genel felsefesinin anlaşılması hem de İsrâkî düşünce kodlarını görmemiz açısından son derece önemlidir.

2.3.1. Zerdüştlük Dini ve Hüsrevanî Hikmet

Sühreverdî Zerdüş'tü İsrâk felsefesinin öncülerinden biri olarak kabul eder.⁴⁸⁶ Kutbüddîn-i Şîrâzî ise antik İran felsefesi ile Zerdüştlüğün uyumlu olduğunu göstermek için Camasp'ın Zerdüş'tün öğrencisi olduğunu yazar.⁴⁸⁷ Ayrıca Şehrezûrî Zerdüştlükte temel iki ögenin bulunduğunu ve bunların nûr ile karanlık olduğunu, her şeyin bu ikisinin karışımından meydana geldiğini aktarır. Ona göre bu iki unsur olmasaydı âlem olmayacaktı. Bu iki unsurun mücadele halinde olduklarını, neticede nûrun kendi âlemine yükseleceğini ve karanlığın kendi âlemine ineceğini savunur.⁴⁸⁸ Yine günümüzde elde olan Hüsrevanî kaynak ve metinler Zerdüş'ten kaynaklı olup *Avesta*'dan mülhemdir.⁴⁸⁹ Sühreverdî ise antik İran hükemâsından bazılarının bizzat isimlerini verir ama onları genel olarak "Pehlevî hakîmleri" şeklinde nitelendirir.⁴⁹⁰

Hâdî-i Sebzevârî'ye göre Fehlevî, Pehlevînin Arapça şeklidir ve Sühreverdî'nin bahsettiği filozofların felsefesine tekabül etmektedir. Murtazâ Mutahharî ise Sühreverdî'nin Pehlevîleri filozof olarak görmesine karşı çıkar zira Mutahharî'ye göre bu isimler felsefî konulara tarihsel açıdan ilgi göstermemişlerdir. Oysa Pehlevîler her şeyden çok nûr kavramına inayet gösterirler. Sühreverdî'nin nûr sembolizmine yoğun ilgisi göz önüne alındığında, Sühreverdî'nin söylemleri tarihi bir karşılığa tekabül etmektedir.⁴⁹¹

Bazı araştırmacılara göre Sühreverdî'nin Suriye'ye, Halep'e gitmesinde özel bir durum sebep olmuş olabilir. Bu sebep ise Sühreverdî'nin Hüsrevanî bilgeliğin kaynağına yakın olmak istemesi olarak yorumlanır. Hüsrevanî bilgelerin Lübnan dağlarındaki mekânları meşhurdur. Bu dağlar, günümüzde bile Hüsrevan'ın Araplaşmış şekli olan Kûsrevan olarak bilinir. Lübnan dağları, İslâmiyetin gelişinden altı asır önce ve İslâmiyetten sonra arif ve filozofların sığınma yeri olmuştur. Filozof ve arifler Rum, Konstantiniye ve İskenderiye hükümetleri tarafından takip altına alınmışlardır. Onlar

⁴⁸⁶ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 260.

⁴⁸⁷ Zebihî, *Felsefe-yi İsrâk*, s. 30.

⁴⁸⁸ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 560.

⁴⁸⁹ Hâcegiri, Tahire; Horasani, Fehime. "Berresi-yi Nakşi Se Arif-i Ğutte-yi Qums der Hıfz u İstimrar-i Endişe-yi Hüsrevanî ve Hikmet-i İsrâk", *Mütalaat-i İrfani (Mecelle-yi İlmi-Pejuheşi)*, Danışkede-yi Edebiyat ve Zebanhayî Harici-yi Danışgah-i Kâşân, sayı 22, yıl 1393, 65-88, s. 69.

⁴⁹⁰ Muvahhid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İsrâk*, s. 124.

⁴⁹¹ Pazukî, "Sühreverdî ve Tecdid-i Hikmet-i İrani", s. 25.

İslâmiyetin ilk özgürlük döneminden istifade ederek Lübnan dağlarında yaşamışlardır. Bunun açık görünümü ise Rum, Konstantiniye ve İskenderiye devletleri tarafından Plotinos'un *İsagoci*'sinin tekfir edilmesinin neticesinde burada saklanması ve hicri üçüncü yüzyılda Abdülmuhsin bin Naimi Humsî tarafından Arapçaya çevrilmesi ve Kindî'nin bu eserin editörlüğünü ve düzeltmesini yaptıktan sonra Abbasi halifesi Mutasım'ın oğlu Ahmet'e sunmasıdır.⁴⁹²

Sâsânîlerin yıkılmasından sonra Mecûsî din âlimleri, Pehlevî dilinin kutsal kabul edilmesini ve din âlimleri dışında kimseye öğretilmemesini emretmişlerdir⁴⁹³ ancak Sühreverdî'nin Zerdüşî kaynaklara ulaşmış olduğuna yönelik bazı önemli veriler elimizde mevcuttur. Modern İran akademilerinde Sühreverdî üzerine yapmış olduğu birçok çalışmasıyla bilinen Yesribî, Sühreverdî'nin doğum yeri Sühreverd ile ilk eğitim aldığı yer olan Merağa'nın ortalarında bulunan ve antik bir yerleşim yeri olan Şiz'den hareketle Sühreverdî'nin hem Zerdüştilik öğretilerine hem antik hikmete ulaşmış olabileceğini söyler.

Şiz ismiyle bilinen yer günümüzde “Tahtı Süleyman” olarak ünlüdür. Zencan ile Merağa arasında bulunmakta olup, Sâsânîler döneminde Zerdüştilerin ünlü dinî yerlerindendir. Medler'den Moğol saldırılarına kadar önemli bir merkez konumunda bulunan Şiz, günümüzde bile önemli tarihi bir yer olarak bilinmektedir. Burası Sâsânî döneminin padişahlarının, saray erkânının ve askerlerinin tapınağı olmuştur. Sâsânî şahları tahta çıktıkları zaman yahut bir tehlike hissettikleri vakit buraya giderler. Bu ateşkede Sâsânîler dönemine ait olup şimdiye kadar keşfedilmiş en geniş alana sahiptir. Burada Medler'den Moğollara kadar olan dönemden kalma eserler bulunmaktadır. Bu ateşkedenin etrafında şahların ve çocuklarının kalabilecekleri özel saraylar mevcuttu. Yunan yazarları, Şiz'den “Kuzey Ekbatan”⁴⁹⁴ olarak söz etmişlerdir.⁴⁹⁵ İslâm ordularının yoğun çatışmaları neticesinde burası barış yoluyla İslâm orduları komutanı Huzeyfe'ye sekiz yüz bin dirhem karşılığında bırakılır. Böylece ateşkedeler ve özellikle Şiz

⁴⁹² Abdülrefîî Hakikat, *Sühreverdî (Şehid-i Ferhengi Milli-yi İran)*, İntişarat-ı Behced, Tahran 1378, s. 123-124.

⁴⁹³ Mehmet Alıcı, “Sühreverdî'nin İsrâk Felsefesi ve Kadim İran Dinleri (Hikmet'l-İsrâk Özelinde)”, *Sühreverdî ve İsrâk Felsefesi*, Divan Kitap, İstanbul 2015, 53-104, s. 57.

⁴⁹⁴ Ekbatana günümüz Hamedan şehrinin eski ismidir. Bu yer İran'da kurulan ilk imparatorluk olan Med'lere başkentlik etmiştir.

⁴⁹⁵ Yesribî, *Hikmet-i İsrâk-i Sühreverdî*, s. 27-28.

yıkılmaktan kurtarılmış olur.⁴⁹⁶ Neticede bu bölgenin halkı dilini muhafaza etmeye devam eder. Öyle ki sonraki dört beş asra kadar burada genellikle Pehlevîce konuşulur, ayrıca yörenin büyük bölümü kadim dinleri olan Zerdüştiliğe bağlı olmaya devam eder.⁴⁹⁷

El-Meğzerî 340 (hicri) yılı gibi erken bir tarihte Şiz'i şöyle tanıtır: Şiz; Merağa, Zencan ve Sühreverd arasında bir şehirdir. Şiz'de önemli bir ateşkede vardır ve Zerdüştilerin ateşi buradan doğuya ve batıya gitmektedir. Bu ateşkedenin kümbetinin başında bir hilal bulunmakta olup o merkezin tılsımı sayılmaktadır. İlginç olan şey ise bu ateşkede merkezinin yedi yüz yıldan fazla bir süredir parlıyor olmasıdır.⁴⁹⁸

Sühreverdî'nin yaşadığı dönem ve Şiz şehrinin durumu dikkate alındığında Sühreverdî'nin Zerdüşti din adamları Muğan'lar ile aşina olma durumu olağanüstü bir olay değildir. Kategorik olarak ifade edecek olursak:

- a. Moğol saldırılarına kadar Şiz kendi geleneğini güçlü bir şekilde devam ettirmiştir. Moğol saldırıları ile beraber buradaki zenginlik kaynakları Moğolların dikkatini çeker ve burası Merağa yöneticisi Moğolların yazlık sarayları ve avlanma yerleri olur.
- b. O mintikanın ve Sühreverd'in dilinin Pehlevîce olması ve muhtemelen o şehrin ve etraftaki yörenin bir kısmının Zerdüşti olma durumu vardır. Bu yöre halkının önemli bir kesimi "Marqan" ünvanıyla bilinmektedir. Marqan ile kastedilen muhtemelen buradaki Zerdüşti Kürtlerdir.
- c. Sühreverd ve Merağa'nın yan yana olması. Sühreverdî Sühreverd'de doğar ve yirmili yaşlarında Merağa'ya gidip birkaç yıl orada eğitim görür. Şiz'in kendisi de Sühreverd'den Merağa'ya giden yolun üzerindedir ve takriben ikisinin tam ortasında yer almaktadır.
- d. Pehlevî dilinde yazılmış olan *Avesta* ve dinî birçok eserin, burada korunmaya alınması da örnek verilebilir. Öyle ki halk, İslâm dinine geçtikten sonra bile eski dinlerinin metinlerine hürmetsizlik etmemişlerdir. Ünlü tezkire yazarı Şirvanî'nin *Bustânü'l-Seyyahe* eserinde, birçok evrakın Müslüman askerler

⁴⁹⁶ Yesribî; *Hikmet-i İsrâk-i Sühreverdî*, s. 29.

⁴⁹⁷ Yesribî; *Hikmet-i İsrâk-i Sühreverdî*, s. 30-31.

⁴⁹⁸ Yesribî; *Hikmet-i İsrâk-i Sühreverdî*, s. 31.

tarafından yakıldığı ancak “bir kısmının” da kaldığını yazar. Yesribî bu evrakların Sühreverdî’nin eline geçmiş olduğunu belirtir.

- e. Şeyh-i İshrâk’ın tabii olarak Pehlevî diline aşina olması, Şiz nahiyesinde bulunması ve muhtemelen Marqan’lardan olması onun Zerdüşî öğretilere olan eğilimini rasyonel zemine oturtmakla kalmayıp, aynı zamanda Muğ ve Zerdüşî ilkelerle olan ilgisini de açıklamaktadır.⁴⁹⁹ Yine antik dönemden kalan Mağî edebiyatının ve İslâm mutasavvıflarının etkisinin açık bir şekilde Sühreverdî’yi etkilediğini söyleyebiliriz.⁵⁰⁰

Sühreverdî’nin kişisel merakı ve yaşadığı yerin coğrafi olarak Zerdüşîliğin merkezi ve Pehlevî eserlerinin korunduğu yere yakınlığının yanı sıra 3 noktadan antik İran hikmetine ulaşmış olabilir:

1. İlki mutasavvıflar aracılığıyla zira Sühreverdî Bistâmî ve Harakânî gibi mutasavvıfları antik İran hikmetinin varisleri olarak görür. Sühreverdî açık bir şekilde bu hikmetin Bistâmî’ye oradan Hallâc-ı Mansûr’a ve ondan da Harakânî’ye ulaştığını yazar. Ancak İslâm sonrası bu öğretilerin İslâm öğretileri ile iç içe geçtiği ve Sühreverdî’nin bu şekilde bu bilgelige ulaştığını ifade edebiliriz.⁵⁰¹
2. Sühreverdî’nin antik İran’ı alımlayışının ikinci bir yolu ise bizzat o dönemin eserleri yoluyla. Nitekim Sühreverdî hurra-yı Keyânî, Ordibeheşt, Hordâd, İsfendarmez gibi antik İran kavramlarını doğrudan ve çokça kullanır.⁵⁰²
3. Antik İran bilgeliliğinin Sühreverdî tarafından alımlanışının üçüncü yolu ise Zerdüşî öğretiler aracılığıyla. Sühreverdî’ye göre antik İran bilgeleri, senevi değillerdir. Sühreverdî’ye göre ikici tanrı ve varlık anlayışı sonradan Mecûsîler ve Maniciler eliyle ortaya çıkar. Sühreverdî’ye göre bu iki tanrı anlayışı Goştasp sonrası ortaya çıkmıştır.⁵⁰³

Antik İran’da felsefî düşünce dinî düşünceyle iç içe bulunmaktaydı. Zerdüşîliğin İran’ın tüm sathında yaygın olduğu dönemlerde Zerdüşîler arasında bulunan bilgilerden

⁴⁹⁹ Yesribî, *Hikmet-i İshrâk-i Sühreverdî*, s. 34-35.

⁵⁰⁰ Muvahhid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İshrâk*, s. 123.

⁵⁰¹ Beheştî, “Hastgah ve Pişine-yi Hikmet-i İshrâk”, s. 129.

⁵⁰² Beheştî, “Hastgah ve Pişine-yi Hikmet-i İshrâk”, s. 130.

⁵⁰³ Sühreverdî, *el-Elvâhu’l-İmadiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 154; Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 8.

bazıları riyazet ve mücahede ehli olup ve batınî yöntemi benimsemişlerdir. Sühreverdî bu antik bilgilerden üç hususta faydalanmıştır:

1. Varlığın nûr ve karanlık⁵⁰⁴ üzerine tanımlanması, yaratılışın mertebeli olması, nûrların mertebesi, meleklerin varlığı, meleklerin görevleri/tedbirleri, batınî nefsin nûranîliği, nefsin soyutluluğu, batınî iç temizlik, keşf ve şuhûd kavram ve terimleri üzerinden istifade etmiştir.
2. Sühreverdî antik İran ve Yunan'ın temel düşüncelerini karşılaştırır ve birçok ortak nokta tespit edip ezeli bir hikmetin var olduğu sonucuna varmıştır. Bu ezeli hikmet düşüncesinden hareketle felsefesini kurmuştur.
3. Antik İran'da tek Tanrı ve çok tanrı düşünceler arasına fark koyup ikisini birbirinden ayrı tutmuştur.⁵⁰⁵

Antik İran'ın dünya görüşünde nûr ve karanlığın zıtlığı, kabul edilen önemli bir olgudur. Sühreverdî, bu kavram ikilisine “Doğu'nun öğretileri” ismini verir.⁵⁰⁶ Antik İranlılar, nûrun ve karanlığın iki kaynağının Yazdan ve Ehrimen olarak görürler ama bazı Zerdüştiler ve Sühreverdî bu ikili varlık anlayışını kabul etmemektedir. İşrâkiler, nûr ve karanlığın ayrılıklığını gayb ve şehadet (maddî) âlemlerinin ayrılıkları olarak görmektedirler. Zerdüş dinindeki nûr ve karanlık farklılığını şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Zerdüş dinindeki en önemli olgulardan biri de melek bilimi konusudur. Melekler nûr ve varlık mertebelerini oluştururlar ve tanrı tarafından yeryüzündeki olaylar ile ilgilenmeleri için görevlendirilirler. Sühreverdî'ye göre Pehlevî hikmetindeki düzende bazı melekler ilk yaratılan varlıklardır ve buna Behmen denildiğini söyler ancak kendisi onlara Nûr-ı Akreb (yakın nûr/melek) ismini verir.⁵⁰⁷

Sühreverdî Zerdüştilikte sembollerin çokça kullanıldığını ve önemli olduğunu, bundan dolayı da bazıları tarafından yanlış anlaşıldıklarını aktarır.⁵⁰⁸ Zerdüş dininde en önemli sembol ateş olduğundan kendilerine ateşperest denildiğini aktaran Sühreverdî bu kullanımı kabul etmemiş ve antik İran ilahiyatında İzed için iki temsilcinin bulunduğunu

⁵⁰⁴ Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 8.

⁵⁰⁵ Beheştî, “Hastgah ve Pişine-yi Hikmet-i İşrâk”, s. 130.

⁵⁰⁶ Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 8.

⁵⁰⁷ Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 354.

⁵⁰⁸ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmadiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 98.

belirtir. Sühreverdî iç benlikteki âlemin temsilcisi olarak İspehbed nûru, insani ruh ve nefsi kabul ederken dış âlemin temsilcisi olarak ateşi kabul eder.⁵⁰⁹

Her Zerdüşti mümin ölümden sonra melek ile görüşür. Mazdaizm dininde *Daina* (din, vicdan) isminde bir varlık bulunur ve ölüm sonrasında mümin olan kişinin ruhunda tecelli eder. *Avesta* ve Pehlevî metinlerine göre mümin kişi öldükten sonra Çinevet köprüsüne ulaşır ve karşısında bir kız belirir. On beş yaşlarında, beyaz bacaklı, güçlü, güler yüzlü, güzel tenli, soylu ve bütün yaratılmışlardan daha güzel görünen bir kız görünümündedir. O vakit dini tam müminin ruhu hayretler içerisinde kıza sorar: Ey genç kız, ey gördüğüm bütün kızlar arasında en güzel olan kimsin sen? Kız cevaben şöyle mukabelede bulunur: Ben senin *dainanım*. Senin iyi tabiatın, senin iyi fitratınım. Maşuktum, beni daha maşuk yaptın. Yüceydin, beni daha yüce yaptın. Bu *daina*, dünyada çirkin işler yapan ve dinî-ahlâkî vazifelerini yerine getirmeyen kişiye “div görünümlü çirkin bir kadın” suretinde görünür.⁵¹⁰ *Daina*, “göksel ben” ve ruhun göksel halidir. *Daina* Çiked dağının başında kurulan Çinevet köprüsünde vazifelerini yerine getiren kişiye rehberlik eder.⁵¹¹

Zerdüştilikte *daina* olarak geçen bu varlığın Sokrates’teki karşılığı *daimon* olup tanrısal varlığa tekabül etmekte,⁵¹² Sühreverdî nezdinde *Tıba-ı Tam* olarak ifade edilmekte ve özellikle Hermes ile ilişkilendirilmektedir. Sühreverdî bu rûhânî varlığın ilimleri Hermes’e öğrettiğini söyler ve fiziki bir varlık olmadığını belirtir.⁵¹³ Hermes düşüncesinde insanın tam tabiatı olan bu varlık, Sühreverdî felsefesine ise tür efendisi olarak girmiştir.⁵¹⁴

İşrâkîliğin köklerinin yörünge ve merkezinde “nûr-ı hurne” veya “sekine” olduğunu ve ezeli doğu-batı İşrâkîliğini bu kavramda buluşturduğu gözlemlenmektedir. “Nûr-ı hurne” ve “sekine” kavramları (Yahudi geleneğindeki “şehina”) İslâm irfan geleneğindeki Nûr-ı Muhammediye kavramıyla paraleldir.⁵¹⁵ Aydınlığın en yüce görüntüleri olmaları itibarıyla hem Sühreverdî tarafından hem kadim İran düşüncesinde

⁵⁰⁹ Rahimiyan, *Mukaddime-yi Ber Hikmet-i İşrâk*, s. 29-30.

⁵¹⁰ Purnamdariyan, *Remz ve Dastanha-yi Remzi der Edebi Farsi*, s. 290.

⁵¹¹ Purnamdariyan, *Remz ve Dastanha-yi Remzi der Edebi Farsi*, s. 291.

⁵¹² Platon, *Phaidros*, s. 28

⁵¹³ Sühreverdî, *el-Meşâri’ ve’l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 474.

⁵¹⁴ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 439; Kovkerem; Salavati, “Hamire-yi Ezeli-yi Hikmet Nezdî Sühreverdî”, s. 96.

⁵¹⁵ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 74.

güneş ve ateş İzedi nûrunun görünenler âlemindeki sembolleri olarak kabul edilmiştir. Burada güneşten maksat güneşin cisminden ziyade rûhânîliği ve güneşin meleğinedir zira güneş Hürmüzd meleğinin en mükemmel yaratılmışıdır ve Hürmüzd'ün gözü gibidir. Bundan ötürü güneşi öven herkes aslında Hürmüzd'e sitayişlerde bulunmuş olmaktadır.⁵¹⁶

Sühreverdî'nin antik İran ve özellikle Zerdüş ile ilişkisi hem kendi zamanının sosyo-politik durumu hem İslâm dininin günümüze bakan vechiyle oldukça hassas bir konudur. Burada Sühreverdî'nin bazı yanlış anlaşılma ve ithamlarla karşı karşıya kalması muhtemel olduğu için özellikle bu ilişki biçiminin dinî boyutu ile ilgili bir açıklama yapmak önem arz etmektedir.

Pehlevî metinlerinden *Dinkerd*'e göre Zerdüştilik dini üç temel üzerinedir: *Dadig*, *hademansrig* ve *gahanig*. Sühreverdî'nin Zerdüşti dinindeki *hademansrig* ve *gahanigi* yani tarikat ve hakikati ihyâ etmek istediğini söyleyen araştırmacılar bulunmaktadır. Öyle ki “Zend” kitabının *hademansrigler* ve *gahanigler*, dinî kurallar ile sınırlı olmayıp bir dereceye kadar ilahi sırlara işaret etmektedir.⁵¹⁷

İşrâk felsefesinin Zerdüştilik şeriatına dayandığı ile ilgili muhtemel düşüncelerin isabetli olmadığını ifade etmek gerekir. Pehlevî kitaplarında hakikatin üçlü tasnifi olarak *dadig*, *hademansrig* ve *gahanig* dereceleri şeklinde anlatılır ve bunlar sırasıyla İslâm inancındaki şeriat, tarikat ve hakikat dereceleriyle uyumludur. Sühreverdî'nin İşrâk hikmeti tarikat ve hakikat mertebelerinde Zerdüştiliğe dayanmaktadır, bundan dolayı Sühreverdî Zerdüştiliğin tariklerinden olan Zürvani tarikini, Mihr tarikini ve Mazdek tarikini ihyâ etmek istemektedir.⁵¹⁸

İşrâkîlik ile Zerdüştilik arasındaki diyalektik ilişki özellikle *Ameşaspentanlar* noktasında zirveyi görür. *Ameşaspentanlar* kelimesindeki “a” harfi olumsuzluk eki ve “meşas” ise kökü ölmek ve ölüm olan “merg” veya “morden” kelimeleriyle ilişkili olup “ölümsüz” anlamına gelmektedir. “Spenta” ise pak, kutsal, temiz gibi manalara gelmekte olup *Ameşaspentanlar* kutsal ölümsüzler anlamına gelmektedir. Zerdüşti melek biliminde en zirvede yer alan Ahuramazda'dan sonra yer alan *Ameşaspentanlar* tanrının metafizik

⁵¹⁶ Muvahhid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İşrâk*, s. 136.

⁵¹⁷ Âlihânî, *Aşınayi ba Hikmet-i Fehlevî*, s. 37.

⁵¹⁸ Âlihânî, “Dibaçe-yi Fehlevinâme”, s. 12.

nitelik ve tecellilerini taşıırken kemâl arayışındaki varlıklar için de rol model ve gayeleri konumundadırlar. Toplamda altı *Amešaspentan* bulunmakta olup, bunlardan üçü tanrı Ahuramazda'nın sağında yer alırlar ve eril kabul edilirler. Bunlar arasında yer alan Vohumanah (Behmen) tüm canlı türlerini yaratmayla ilgilenmektedir. Aşavahišta (Ordibehešt) ise ateş ve ısı türlerini yaratmak ve idare etmekle sorumludur. Üçüncü eril *Amešaspentan* olan Hıštra Vairya (Şehriver) ise metalik madenlerden sorumludur. Ahuramazda'nın sol yanında yer alan en tepedeki dişil *Amešaspentanlar* yeryüzünden sorumlu olan Spenta Armaiti (İsfend)'dir. İkinci *Amešaspentan* ise Haurvatat (Hordâd) olup yeryüzü sularından sorumludur. Ameratat (Mordâd) ise bitkilerin koruyucusu olan üçüncü dişil *Amešaspentan* arasında yer almaktadır.⁵¹⁹

Sühreverdî'nin “el-envâru'l-kahiretu't-tuliye” olarak isimlendirdiği dikey kahir nurlar Nûru'l-Envâr'a en yakın nurlar olup Zerdüştilikteki *Amešaspentana* denk gelmektedir. Geç bir dönemde bu nurlar hiyerarşisi üzerine felsefesini inşâ eden Sühreverdî Zerdüştiliğe nispetle daha sistematik açıklamalarda bulunmuştur. Bununla beraber Sühreverdî Zerdüşti melekliyattan ciddi bir şekilde faydalanmıştır.⁵²⁰

Sonuç itibariyle, Zerdüş'tün Gahan'ı Pehlevî hikmetinin ana kaynağı olarak kabul edilmektedir. Pehlevî ilahiyat kitaplarında her altı *Amešaspentanın* biri yaratılan bir türün hâkimidirler. Behmen canlıların, Ordibehešt ateşin, Şehriver madenlerin, İsfendarmez yerin, Hordâd suyun ve Mordâd bitkilerin hâkimidir.⁵²¹ Sühreverdî Zerdüşti *Amešaspentanları* İşrâk felsefesinde ihyâ etmiştir. Nitekim hem Zerdüştilikte hem İşrâk felsefesinde *Amešaspentan* aynı manalarda kullanılmıştır.⁵²²

2.3.2. Keyumers

Sühreverdî'nin ezeli bilgelik düşüncesinin doğu yakasını antik İran temsil etmektedir. Bilgeliğin bu yakasının temelinde Pehlevî hikmetinin yanı sıra seçkin bazı isimler yer almaktadır. Bu seçkin isimlerin başında Keyumers yer almaktadır. Bu hikmet sırasıyla Ferîdun'a ardından Keyhüsrev'e geçer ve nihayet İslâm sonrası dönemde Bistâmî aracılığıyla Harakânî'ye intikal eder. Sühreverdî felsefesinde ezeli hikmetin temsilcisi konumunda bulunan bu isimlerin en ayırt edici özelliklerinden biri teorik ve

⁵¹⁹ Meçin, “Zerdüştilik ile İşrakilik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri”, s. 69-70.

⁵²⁰ Meçin, “Zerdüştilik ile İşrakilik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri”, s. 76.

⁵²¹ Âlihânî, *Aşınayi ba Hikmet-i Fehlevi*, s. 42.

⁵²² Âlihânî, *Aşınayi ba Hikmet-i Fehlevi*, s. 41.

pratik bilgeliği elde etmiş olmaları durumudur.⁵²³ Sühreverdî felsefesindeki antik İranlı bilgeler olan Hüsrevanîler, İşrâkîlerin öncüsü olarak değer görmüştür.⁵²⁴

Keyumers gıyeh ve morden olmak üzere iki kelimededen oluşmaktadır. Bu isme “ölüleri dirilten”, “ölümlü yaşam” ve “yaşayan fani”⁵²⁵ gibi anlamlar verilmiştir.⁵²⁶ Bu kelimeye Zerdüş’tün Gata’larında ve Hindistan Veda’larında rastlanılmamaktadır. Keyumers kelimesi Yeşt’lerde, Avesta’nın sonlarında, Pehlevî edebiyatında ve Sâsânî zamanından kalma Zerdüş’tî rivayetlerde çokça önemli bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki Avesta’nın bölümlerinden biri olan Ferverdin Yeşt kısmında kendisinden Ahuramazda’nın eğitim ve öğretilerine ilk defa kulak veren kişi olduğundan övülmüştür. Ahuramazda da Arya ülkesinin hanedanlarını ondan (onun neslinden) yaratmıştır.⁵²⁷ Avesta’nın nesk bölümlerinde Keyumers ile yaratılışın başladığı yazılır. Yine başka antik kaynak olan Bendheş’e göre Keyumers Ahuramazda’nın vücuda getirdiği yaratılışın altıncı çocuğu olarak geçer. Buna göre Ahuramazda onu Spenddaiti nehrinin kenarında dünyanın orta yeri olan İranvic’t^{*} dünyaya getirir. *Dinkerd* kitabının üçüncü bölümüne göre ise dünyanın yaratılışının üçüncü bin yılının ikinci yarısında ve Ehrimen’in ilk saldırısı sonrası yaratıcıya yardımcı olması için yaratılmıştır.⁵²⁸

Keyumers’in yaratılışı ile ilgili durumu irfanî bir zemine çeken yaklaşımlar da mevcuttur. Buna göre Keyumers irfanî ıstılaha göre insan-ı kâmilî temsil eder (küçük âlem). Bu anlayışa göre Keyumers göksel ve zemini olmak üzere iki yönden oluşur. Buna göre tohumu güneşten süzülmüş ve tohumundan bazıları da yeryüzüne düşüp, zeminde bitmiştir.⁵²⁹ Ayrıca onuncu yüzyıldan kalma Zerdüş’tî ilkeleri barındıran *Dinkerd* kitabının üçüncü bölümüne göre Keyumers insanı kâmil görünümüne sahiptir. Buna göre Keyumers Ahuramazda’ya yardım için yaratılmış ve Ahlav yani mukaddes insan lakabını almıştır zira ilk defa Keyumers dinî kâmil bir şekilde kabul etmiştir. Her zaman

⁵²³ Dînânî, *Molla Sadra ve Sühreverdî Dersleri*, s. 20.

⁵²⁴ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 339.

⁵²⁵ Rıza, *Hikmet-i Hüsrevanî*, s. 417.

⁵²⁶ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 3-4.

⁵²⁷ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 4.

* İranvic İran’ın ideal şehri/ülkesidir. Bu inanca göre burası diğer yerleşim yerlerinin en iyisi olarak göze çarpar ve insanların ömrü burada 300 yıl olup, koyun ve ineklerin ömrü de 150 yıl kadardır. Burada hastalık ve dertler de yok denecek kadar azdır ve insanlar yalan söylemezler ve cinler/şeytanlar onlara daha az musallat olurlar. On kişi beraber bir ekmek yedikleri vakit doyarlar. Kırk yılda bir kere, bir kadın ve erkeğin bir evlatları doğar. Bkz. Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 5.

⁵²⁸ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 5.

⁵²⁹ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 7.

yüce sözler söyler. İnsanlarla ilgili bütün iyi düşünceler, sözler ve pratikler ondan gelir. Yine Keyumers'in Dinkerd kitabının dokuzuncu bölümüne göre dinin aydınlık ve parıldamasından ötürü uykusundan uyanır ve mesajları pürdikkat bir şekilde alır ve bu şekilde tam bir nûranîliğe bürünür. Böylece Ehrimen'in karanlık ve gölgesi ona ilişemez. İlahi kelamın ona ulaşması ile halkı bilgilendirir.⁵³⁰

İslâmi dönemdeki bazı kaynaklarda bazıları Keyumers'ten “ölülerin konuşanı”, “ölülerin diri olan konuşanı” şeklinde bahsedilmiş, bazıları da Şah Gıl (Kral Fıtratlı) demiştir. Bîrûnî ise kendisinden “Kuşa” diye bahsetmiş. “Ku” Pehlevî dilinde dağ olup mekânının dağda olması kastedilmiştir ama Şehristani, İbnü'l-Belhî, Bîrûnî ve Yakubi gibi isimlerin kaynaklarında Keyumers'ten genelde ilk kral olarak söz edilir.⁵³¹ *Şahnâme*'ye göre Keyumers ilk defa taç giyip, tahta geçer. Ayrıca yeryüzüne insanca yaşamayı getirir zira ondan önce insanların giyinmeyi ve pişirmeyi bilmediği yazılır.⁵³²

Şehrezûrî'ye göre Keyumers üç büyük Hermes'ten birinin dedesidir ve Keyumers Hermes'e gece ve gündüz ile ilgili bilgileri öğretmiştir.⁵³³ Yine Zerdüş'ten önceki ilk peygamber Keyumers kabul edilir.⁵³⁴ Keyumers'in yaratılan ilk insan yahut yeryüzündeki ilk şah olması daha çok dinlerin kendi zaviyelerinden bakış açılarıyla ilgilidir. İslâm tarihçilerinin bu husus ile ilgili olarak üç görüşü bulunmaktadır. İlk görüşe göre Keyumers ilk insan, ikinci görüşe göre ise ilk şahtır. Üçüncü grupta bulunan Mes'ûdî ve Firdevsî ise her iki düşünceyi de kabul etmektedirler.⁵³⁵

Pehlevî metinlerine göre Keyumers yaratıcıya olan övgü, dua ve yönelimleri temellendirmiştir. *Farsname* eserine göre Keyumers bizzat Âdem'in kendisidir. Yani ilk insan ve ilk peygamber. *Dıbistan-ul Mezahib* ile *el-Milel ve'n-Nihal*'e göre Keyumersiye isminde bir fırka vardır ve bu fırkanın bir peygamberi ve inanç esasları bulunmaktadır. Bizzat bu inanç esaslarından ötürü Sühreverdî Keyumers'i İran hakîmlerinden biri olarak görür.⁵³⁶

⁵³⁰ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 8-9.

⁵³¹ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 20.

⁵³² Firdevsî, *Şahnâme I*, Çev. Necati Lugal, Alfa Yayınları, İstanbul 2022, s. 26-27.

⁵³³ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 152.

⁵³⁴ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 558.

⁵³⁵ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 21; Muvahhid, *Serçeşme-yi Hikmet-i İsrâk*, s. 154.

⁵³⁶ Rıza, *Hikmet-i Hüsvani*, s. 418.

Sühreverdî'nin kaynaklarında *seyr u sülûk* ile ilgili rivayetlerle karşılaşmaktayız. Bu rivayetler Keyumers ve Hermes ile başlayıp efsane ve irfanı iç içe vermiştir. Netice itibariyle bu isimler İşrâk felsefesinde “emin ve güzel” bir yere sığınmaktadırlar. Keyumers mitolojik evrede ve İslâm dönemindeki kaynaklarda şah fitratlı olarak verilmiştir. Sühreverdî tarafından “Malik-ül Tin” olarak Arapça yazılmış olup, tercümesi de şah fitratlı demektir. Sühreverdî Keyumers'i rûhânî yönetimi başlatan kişi olarak tanıtır ve Hüsrevanî hikmetin onda tecelli ettiğini savunur. Ondan sonra da neslinin Ferîdun ve Keyhüsrev'e geçtiğini ve ardından müteellih bilgelere aktarıldığını belirtir. Sühreverdî “Malik-ül Tin” ibaresi ile her şeyden önce Keyumers'in yönetim erkine vurgu yapmıştır.⁵³⁷

Sühreverdî *Mutârahât* eserinden başka bir eserinde Keyumers'ten bahsetmemektedir.⁵³⁸ Sühreverdî Keyumers'i sudan ve topraktan istifade eden kişi ve ayrıca Pehlevî hakîmlerinden Ahuramazda'nın sözlerine ilk defa kulak veren kişi olarak sayar.⁵³⁹ Firdevsî de Keyumers'in metafizik varlıklar ile irtibat halinde olduğunu aktarır.⁵⁴⁰ Sühreverdî *seyr u sülûk* neticesinde çok zaman geçmeden hikmet taliplisinin “barîka-yi nûrânî”yi elde edeceğini ve bundan sonra “sekine-yi sabit” makamına nail olacağını ve bundan sonra da kişinin herhangi bir mürşide ihtiyaç duymadan daha da yüce makamlara çıkabileceğini yazar. Sühreverdî'ye göre sülûk yoluna girenler sonsuz lezzet veren nûrları nefislerinde kendi dünyevi hayatlarında tecrübe edebilirler. Sühreverdî'ye göre sülûkun başında kişi *nûr-ı khatîfî*, sülûkun ortasında sabit nûru ve nihayetinde nûr-ı tams ve alavî'yi elde eder. “Tams nûru”na erişen fazilet sahiplerinin mevt-i aşğêr (iradi ölüm) ile şahsiyetlerinin Hakta fena bulacağını belirtir.⁵⁴¹

Sühreverdî'ye göre tams nûru kişiyi gark eder ve “küçük ölüm” ile neticelenir. Sühreverdî bu nûrdan en son bahseden kişinin Platon olduğunu iddia eder. Yine bu nûrdan bahsedenlerden birinin de Hermes olduğunu yazar. Ayrıca Pehlevîlerin önde gelenlerinden Keyumers ve onun ardından da Ferîdun ve Keyhüsrev'in bu nûr hakkında konuştuklarını belirtir.⁵⁴² Sühreverdî *Mutârahât* isimli eserinin sonlarına doğru “hakîm-i

⁵³⁷ Zâra, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 31.

⁵³⁸ Zâra, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 34.

⁵³⁹ Muvahhid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İşrâk*, s. 154.

⁵⁴⁰ Firdevsî, *Şahnâme I*, s. 27.

⁵⁴¹ Zâra, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 32.

⁵⁴² Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Gofîgûha)*, s. 539.

müteellih” olarak isimlendirdiği kişileri “ilahi filozoflar” ile ilişkilendirir. Buna göre nûr-ı tams mertebesine çıkanlar nûra gark olurlar. Sühreverdî aralarında Keyumers’in de bulunduğu Pehlevîlerin bu nûr hakkında konuştuklarını belirtir.⁵⁴³

Sühreverdî’nin kadim İran şahlarının yönetim erkini ellerinde bulundurma liyakati hususunda söyledikleri neredeyse İsrâk filozofları ile ilgili söylemlerini andırır. Yani bu kişi hem zevki hem bahsi konularda ön plana çıkmış kişidir. Teellüh ve bahsi mevzularda ön plana çıkan kişiye kendi asrının liderlik payesini veren Sühreverdî bir bakıma kendi asrında teellüh ve bahsi mevzularda kabiliyet kazanmış olan kendisini işaret eder.⁵⁴⁴

2.3.3. Ferîdun

Ferîdun antik İran mitolojisinde Pişdadi padişahlarından ve ejderha öldüren efsanevi kişisidir. Ferîdun güçlü bir hanedanın üyesi olan Atbîn’in oğlu olarak dünyaya gelmiştir.⁵⁴⁵ Ferîdun *Avesta*’da Serotiyon ve Hindistan Vedalar’ında Tırayten olarak geçer ve “üç” manasındadır. Ferîdun kelimesinin anlamı ise “üç çeşit güç ve kudret” sahibi anlamına gelmektedir. Ferîdun’un babasının ismi *Avesta*’da Asuyeh ve *Vedalar*’da Aptiya ve Pehlevî dilinde Asfiyan ve *Şahnâme*’de Atbîn şeklinde geçer. Atbîn *Avesta*’ya göre mukaddes hum^{546*} bitkisini sıktığı için karşılığında ödül olarak Ferîdun gibi güçlü

⁵⁴³ Sühreverdî, *el-Meşâri’ ve l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 539.

⁵⁴⁴ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 22.

⁵⁴⁵ Sular (Haz.), *Avesta: Zerdüştîlerin Kutsal Metinleri*, s. 195; Dusthah (Haz.), *Avesta: Kohenterin Surudha ve Metinha-yi İrani*, s. 303.

* Hum bitkisi/karışımı ile ilgili Sühreverdî’ye atfedilen bir dörtlükte şöyle denilmiştir:

هوومم دهرمانن هوومم دهرمانن
هوومم پهی گرد دهر دئی دارو دهرمانن
هووم مایهی وشی بهر هوورامانن
مایهی دل وشی دهر وون زامانن

Bu şiirin Türkçe tercümesini şu şekilde yapabiliriz:

“Hum dermanım ve şifamdır

Hum bütün dertlerin ilacıdır

Hum sevinç kaynağı olup Hewraman’dan yayılır

Hum ruhsal dertlerin dermanı ve ilacıdır.”

Bu dörtlüğün ifade edildiği Goranice günümüz Tahran’ı olan Rey şehrinden Palangan’a kadar olan geniş bölgenin dili olması ile ilgili yaklaşık iki yüz yıl önce Seyfur Banyaranî tarafından Goranice bir şiirde şu şekilde geçmektedir: “Goranice Palangan’ın, Sühreverd’in, Rey ve Zencan’ın dilidir. Goran Hewraman’ın asil Kürdüdür.” Bkz. Muhammed Bakır Piri, *Coğrafya-yı Tarihi-yi Palangan*, Neşr-i Müellif, Tahran 1398, s. 156-157.

İbn Havkal ise Sühreverdî’den yaklaşık 120 yıl önce Şehrezûr ve Sühreverd şehrinin çoğunluğunun Kürtlerden oluştuğuna yönelik şu bilgileri tarihe kayıt düşer: “Şehrezûr Irak’ın kenarında çoğunluğu (ağleb) Kürt olan küçük bir şehirdir.” Birkaç cümle sonra Sühreverd üst başlığındaki bölüm ise şu şekilde tercüme edilmiştir: “Bu şehir Şehrezûr gibi ve aynı genişliktedir (masahat). Bereketli ve verimli bir şehir olup halkının çoğunluğu Kürttür.” Bkz. Cafer Şuar (Haz.) *Sefername-yi İbn Havkal (İran der Suret-i el-Arz)*, Çev. Cafer Şuar, Müessese-yi İntişarat-ı Emir Kebir, Tahran 1366, s. 112-113. Havkal’ın bu eserinin Türkçeye yapılan tercümesinde de Sühreverd’in bazı değişikliklerle çoğunluğunun Kürtlerden oluştuğu

bir evlada sahip olmuştur. Dinkerd'in yedinci bölümüne göre Zerdüş'tün soyu önce Ferîdun'a sonra Keyumers'e ulaşır.⁵⁴⁷

Avesta'ya göre Ferîdun'un üç önemli özelliği vardır. İlki Dahhâk'a* karşı zafer kazanmasıdır. İkincisi ise bu zafer neticesinde Ferîdun sihirli güçleri olan rûhânî bir anlatıcıya (hermenötük bilgisine sahip) olur⁵⁴⁸ ve sonuncusu da tıp bilgisine sahip olup hastalara şifa ulaştırıp, *frahavrı* kutsayıcı, övücü beyânlarda bulunur.⁵⁴⁹ Pehlevîliğin önemli kavramlarından olan *frahavr* insani ruhun beden zindanına düşmeden önceki durumuna atıf yapmaktadır.⁵⁵⁰ Ahuraî nûr olan Pehlevî düşüncesinin bu kavramı Sühreverdî tarafından hurah şeklinde kullanılmış olup hakikatin kalp aynasında zuhûr etmesine işaret eder.⁵⁵¹ Her varlık ölümünün ardından yine kendi *frahavr* âlemine dönecektir.⁵⁵² Neticede *Avesta*'ya göre korkunç bir görünüme ve binlerce atlıya sahip Ehrimeni güç olan Dahhâk, Ferîdun tarafından yenilgiye uğratılır.⁵⁵³

Zamyadişt rivayetlerine göre Cemşid'in *frahavrın* (kutsal bilgelik) Morğ-i Yarğen'inden* ikinci defa kendisinden uçması/gitmesi neticesinde Ferîdun onu tutar/alır ve neticede halk arasında en kudretli kişi konumuna gelir. Ayrıca ejderhalara karşı savaşı

belirtilmiştir. Bkz. İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası (Sûrat El-Arz)*, Çev. Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2014, s. 285. Ayrıca Bkz. Ebû Qasim Mihemed İbn Hewqelê Mûsiliyê Bexdadiyê Nisêbînî, *Sûret ul-Erd*, Haz. Emin Narozi, Avesta, İstanbul 2020, s. 118.

İşrâk felsefesi ile ilgili birçok çalışmaya imza atan Seyyid Yahya Yesribî *Hikmetü'l-İşrâk*'ı analiz ettiği metninde Sühreverdî karyesinin Kürtlerden oluşmasının yanı sıra açık bir şekilde Sühreverdî'nin de Kürt olduğunu yazar. Bkz. Yesribî, *Hikmet-i İşrâk-i Sühreverdî*, s. 34-35.

Netice itibarıyla hum bitkisi/karışımı ile ilgili ifade edilen dörtlüğün Sühreverdî'ye ait olma ihtimali yüksek görünmektedir.

⁵⁴⁷ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 35-36.

* Dahhâk div/canavar/şeytan suretli olarak betimlenmektedir. Dahhâk'ın "bin atlı sahibi" olarak tasviri de yapılmaktadır. O dünyayı bütün insanlardan almak/boşaltmak istiyordu ve zahiren bir dereceye kadar da başarılı olup, zafer kazanır. Ama neticede Ferîdun ona karşı mücadele eder. Pehlevî edebiyatında Dahhâk İran'a saldıran kişi olarak belirir. Cemşid'e karşı giriştiği saldırıda üstün gelir ve bin yıllık kötü bir saltanattan sonra Ferîdun'a yenilir ve Ferîdun tarafından Demavend dağında esir edilir. Ferîdun'un Dahhâk'ı öldürmek istediği ancak Ahurmazda'nın kendisine şöyle söylediği rivayet edilir: Onu şimdi öldürmemelisin zira (şimdi öldürürsen) yeryüzünde zararlı ve hilekâr mahlûkat türeyecektir. Bkz. Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 36.

⁵⁴⁸ Firdevsî, *Şahnâme I*, s. 51.

⁵⁴⁹ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 36.

⁵⁵⁰ Meçin, *Zerdüştiliğin Temel Öğretileri*, s. 185.

⁵⁵¹ Mehmet Mekin Meçin, *Zerdüş*, Akademisyen Kitabevi, Ankara 2019, s. 279.

⁵⁵² Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 36.

⁵⁵³ Dusthah (Haz.), *Avesta: Kohenterin Surudha ve Metinha-yi İrani*, s. 491.

* *Ferreh-i Keyânî* yahut *Ferreh-i İrani* kadim *Avesta*'da Morğ-i Yarğen (Yarğen Kuşu) olarak tasvir edilmiş. Morğ-i Yarğen şahin cinsinden olan avcı bir kuştur. Bunun yanı sıra bazı araştırmacılara göre bu kuş Morğ-i Homa yani Tanrı Kuşu'dur ve *Avesta*'da "Khoceste" olarak geçen bu kuşun gölgesi kimin başına düşerse baht ve talihinin açık olacağına yönelik yorumlar yapılmıştır. Bkz. Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 37.

kazanır ve isimleri Arnevaz ve Şehrnaz olan iki kadını da kurtarır.⁵⁵⁴ Yeşt'in On Dokuzuncu Bölümü'nde (Zamyad Yeşt) anlatıldığına göre bir kuş vasıtasıyla Cemşid'den alınan *Hurra-yı Keyânî* Asuwiye/Athwya hanedanının güçlü kişisi olan Ferîdun tarafından elde edilir ve böylece *Keyâ hurrasına* sahip olup neticesinde birçok başarılı işi gerçekleştirir.⁵⁵⁵

İslâm kaynaklarında Ferîdun'un ismi Efridun olarak da geçmektedir. "Key" ünvanını alan ilk kişidir ve "Key Efridun" "Temiz Key" anlamında kullanılmıştır. Taberi'ye göre Key'in anlamı ise şöyledir: "Temiz olan yani işlerinde temiz ve halis olan rûhânî kişi demektir. Bazılarına göre de Key'in anlamı haşmet ve ihtişam demektir. Ferîdun Dahhâk'ı öldürdükten sonra haşmet ve ihtişam elde etmiştir."⁵⁵⁶ Sühreverdî Ferîdun'u Pehlevî hakîmlerinden sayar ve "nûr-ı tams"tan haber verenlerden biri olduğunu söyler. Ayrıca "nûranî sülûk"tan istifade edenlerden biri olduğunu ekler. Buradaki nûr-ı tamsı irfanî gelenekteki fena fillah ile karşılayabiliriz. Nûranî sülûkun ise kesinlikle *hurra* olduğu yani yaratıcı tarafından onaylanmış nûr olduğu belirtilmektedir.⁵⁵⁷

Nefsi parlatan ilahi nûrun *hurra* olduğunu ve kralların özel bir *hurrasının* bulunduğunu, buna *hurra-yı Keyânî* denildiğini ifade eden Sühreverdî adaletle hükmeden bu krallardan birinin Ferîdun olduğunu ve Ferîdun'un "neyirneç" mertebesine ulaştığını ileri sürer. Ferîdun'un gücünün yettiği ölçüde kutsamanın hakkını verdiğinden "cömert baba" ile ittisal ettiğini; bu ittisali tecrit neticesinde gerçekleştirdiğini ve büyük bir mutluluk elde ettiğini belirtir. Sülûka girenlerin ulaşmak istediği en yüce mertebeyi Ferîdun'un elde ettiğini söyleyen Sühreverdî, Ferîdun'un Allah'ın nûruyla nûrlandığı için Keyâlığının yaygınlık kazandığını, böylece türüne/insanlara hükümdar olduğunu aktarır. Memleketindeki tüm köleleri kurtardığını, adaleti bütün memleketine tesis ettiğini, kötülüğü alt ettiğini, bitki ve hayvanların kendi zamanında bereketlenip, arttığını ve büyük bir mülkü kendi soyuna bıraktığını yazar.⁵⁵⁸

⁵⁵⁴ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 37.

⁵⁵⁵ Rıza, *Hikmet-i Hüsrevanî*, s. 419.

⁵⁵⁶ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 38.

⁵⁵⁷ Muvahhid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İşrâk*, s. 155.

⁵⁵⁸ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmadiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 154.

Sühreverdî Ferîdun'un Pehlevîce olan “*Nirenc*” (Arapçası *Nireng*)⁵⁵⁹ mertebesine eriştiği ve bu kavramın Farsça muadilinin “cazibe ve dua” olduğu ve divlerle yapılan mücadelelerde okunduğunu aynı zamanda ayin ve ibadetin de bu kavramdan çıkartılabildiği belirtilmelidir.⁵⁶⁰ “Yesna”, “Visperd” ve “Vandidad” yazma nüshalarında *nireng* kavramıyla karşılaşılmakta olup, buralarda ateş *nirengi*, el yıkama *nirengi* gibi çeşitli kavramlarla kullanılmaktadır. Bununla beraber terkebî bir biçimde kullanımlarının sıradan olayların dışında kullanıldığını, mesela istenmeyen durumlara karşı koruyucu manevî bir güç olarak yararlanıldığını ve farklı her durum için özel bir *nireng* ifadesinin bulunduğunu söyleyebiliriz.⁵⁶¹ Ama *nirengten* kasıt ise efsun veya zikirlerdir veya diğerleri üzerine olacak olan siyah efsun veya onları hüsrana uğratacak bir beddua yahut efsun ve sihirlerin bozulmasını sağlayan bir tılsım konumundadır. Ayrıca hastalıklara karşı iyileştiriciliği bulunan *nirengler* de mevcuttur. Böylesi birçok *nirengin* Ferîdun'un istifadesinde olduğu belirtilmektedir. İbnü'l-Belhî'den aktarıldığına göre *nireng* bir tür bitki çeşidi olmakla beraber bu bitkilerin üzerine dua okunmak suretiyle hazırlanır. Firdevsî'nin kendisi ise Ferîdun'u efsunger olarak nitelendirir.⁵⁶² Sonuç itibariyle *nireng* kavramı İslâmî terminolojideki *duaya* karşılık gelmektedir.

Genel olarak Sühreverdî'nin Ferîdun hakkındaki ifadelerinin tarihi aktarımlar ve *Şahnâme* beyitleri ile uyumlu olduğunu görmekteyiz. Bununla beraber Sühreverdî'nin Ferîdun'a atfedilen tıbbi maharet ve şifa vericilikten bahsetmediği, *frahavra* sahip oluşu ve Ehrimen öldürücülüğünün diğer özelliklerine göre baskın görüldüğü ve tıbbi yönü de *nireng* sahip olması nedeniyle “manevî şifa verici” olarak şerh edilebilir.⁵⁶³

Sühreverdî Ferîdun'u “bilge kral” olarak nitelendirir ve “ideal şah” olduğunu ayrıca hükümetini din ve adalet üzerine tesis ettiğini beyân eder.⁵⁶⁴ Sühreverdî Keyumers'ten sonra Ferîdun'dan da “Şah Gıl” yani şah fitratlı olarak basheder ve Pişdadi hükümdarlarından sadece bu iki isme atıfta bulunur. Bunun özel sebebinin ise bu iki ismin rûhânî ve örnek model şehirlerin/ülkenin ihyacıları olmalarından kaynaklanmaktadır. Zira

⁵⁵⁹ Nireng/nirenc kavramına sözlükte baktığımız vakit Zerdüşti bir kavram olarak karşımıza çıktığını ve sırasıyla 1. Dinî (Zerdüşti) merasimlerden her biri 2. Zerdüştilikteki kısa dualar 3. Sihir, tılsım 4. Hakkabazlık ve sonuncu anlamının da hile olduğu belirtilmektedir. Bkz. Muhammed Moin, *Ferheng-i Farisi-yi Moin*, Ferhengnûma, Tahran 1386, s. 1184-1185.

⁵⁶⁰ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 45.

⁵⁶¹ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 45.

⁵⁶² Rıza, *Hikmet-i Hüsvani*, s. 419-420.

⁵⁶³ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 46.

⁵⁶⁴ Muvahhid, *Serçeşme-yi Hikmet-i İşrâk*, s. 156.

Dahhâk Ehrimeni bir şahsiyet ve zulmüyle bilinen varlıkların en büyüğü ve karanlığıdır. Ferîdun ise *frahavr* aracılığıyla nûrun ve aydınlığın yeri olarak Dahhâk'ı alaşağı edip, hakkı olan Keyânî saltanatındaki yerine oturmuştur. Sühreverdî nezdinde Ferîdun nûranî sülûkun en üst mertebesine nail olmuş ve İşrâk felsefesinde onun makamını “nûr-ı tams” olarak belirlemiştir. Bu mertebe fazilet sahiplerinin makamı olarak belirlenmiştir ve bu makamın İslâm tasavvufundaki karşılığı ise fenafillahtır ve bu makama varan kişiler Zat-ı Ehadiyette fena olmuşlardır.⁵⁶⁵

Sühreverdî büyük işler başardığını söylediği Keyhüsrev ve Ferîdun'un Ruh-ul Kuds ile konuşma ve ittisal halinde olduklarını iddia eder. Onların zamanındaki fazilet, kudret, hayır, bereket ve adaleti bu ittisalın oluşuna bağlar. Bu bağlamda Sühreverdî özellikle Keyhüsrev'i peygamber-şah olarak nitelendirir ve Keyhüsrev'in adeta ilahi bir memuriyet için yeryüzüne inniş olduğunu belirtir.⁵⁶⁶

2.3.4. Keyhüsrev

Keyhüsrev, key ve Hüsrev olmak üzere ki kelimeden oluşur. *Avesta*'da Kay-Haosravah ve Pehlevîcede Kay-Husraw şeklinde olup iyi Key anlamına gelir. *Avesta*'ya göre Keyhüsrev Siyaveş ile Ferengîs'in (Efrâsiyâb'ın kızı) oğlu olup, İran'ı birleştiren ve güçlendiren kişidir.⁵⁶⁷ Sühreverdî'nin çokça kullanmış olduğu Hüsrevanîler ünvanı Keyhüsrev'in isminden alınmış ve bu şekilde Keyhüsrev'in makamına atıf yapılmıştır.⁵⁶⁸

Avesta'da birçok yerde Keyhüsrev'in İran'ın kahraman pehlivanlarından ve ülkeyi güçlendiren bir kişi olarak söz edilmektedir.⁵⁶⁹ *Keyâ ferrehine* sahip olan Keyhüsrev bu yeti ile iyi gücü kazanmış, iyi bir önder olmuş, olmayacak şeyleri oldurur kılmış ve kazanması imkânsız zaferler kazanmıştır. Bu Ahuravari kabiliyet ile kendisine zeki ve cesur evlatlar, sağlıklı bir nesil ve iyi bir yaşam bahşedilmiştir. Keyhüsrev'in bu Keyâlık ve *ferreh* ile üzerine atlılar ve hilelerle gelen düşmana galip geldiği ve tuzaklara düşmediği ifade edilir. Yine Keyhüsrev'in -namert bir şekilde öldürülen Siyaveş'in neslinden biri olduğu- ve zalim Efrâsiyab ile Efrâsiyab'ın kardeşi Gersivez'i prangaya çektiği belirtilir.⁵⁷⁰

⁵⁶⁵ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 43.

⁵⁶⁶ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 22; Rıza, *Hikmet-i Hüsrevanî*, s. 418.

⁵⁶⁷ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 46.

⁵⁶⁸ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 191.

⁵⁶⁹ Sular (Haz.), *Avesta: Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, s. 269.

⁵⁷⁰ Dusthah (Haz.), *Avesta: Kohenterin Surudha ve Metinha-yi İrani*, s. 499.

Dinkerd'in dokuzuncu bölümüne göre Keyhüsrev, henüz madde âlemine gelmeden önce *İzedi frahavri*, onunla olup, madde âlemindeki olaylardan haberdardır. Öyle ki, henüz doğmamış olan Keyhüsrev cediti Keykavus'un gafletinden dolayı öldürülme durumuna müdahale edebilmiştir. Buna göre Tanrı, Keykavus'un gaflet ve yanlışından dolayı canını alma kararı verdiğinde Keyhüsrev Tanrıya, eğer Keykavus öldürülürse Siyaveş'in doğmayacağını doğal olarak suçsuz olan Keyhüsrev'in de dünyaya gelip taşkınlık yapan Turanilere karşı gelemeyeceğini ileri sürer. Yine mitolojik anlatılara göre, Keyhüsrev'in insanlığı kurtuluşa erdirmek için cennetten geldiği ve tekrar cennete gideceği, yeryüzünde Turan-İran sınırındaki Kong (veya Keng) dağlarında mukaddes ateşi yaktığı ve Zerdüşt'ün doğumundan önce Mazdaism inancından haberdar olup, bununla amel ettiği aktarılır.⁵⁷¹

Sühreverdî'ye göre Zerdüşt ortaya çıkmadan Key-Hüsrev Ahuramazdayî olan *hurra* veya *hurneden* nasiplenmiş ve bunun neticesinde hem azamet ve iftihar hem de nûranî varlıkların takdirini kazanmıştır. Bu *frahavr* ve nûrun bir başka boyutu daha olup, gizli olan şeyleri aşikâr edebilecek bir tılsımdır. Bu tılsıma sahip olanlar, Cemşid'in padişahlığının başı ve Keyâ silsilesi ve özellikle Key Hüsrev'dir. Hüzünlü bir geçmişe sahip olan Keyhüsrev, babası Siyaveş'in Efrâsiyâb tarafından öldürülmesi ve Efrâsiyâb'ın karanlığın ve kötülüğün sembolü olarak İran şahsuvarlarının daima karşısında yer almıştır. Keyhüsrev'in görevi ise bu düşman karşısında galip gelmek ve onu öldürmektir.⁵⁷²

Yešt, *Dinkerd* ve *Mino-yi Hired* eserlerine bakıldığında, buradan çıkarılacak külli genellemeler ile Keyhüsrev'in peygambervari bir padişah şeklinde tanıtıldığı, kültürlü ve bilge olduğu, *frahavr-ı İzedi*'den faydalandığı ve ilahi güç tarafından onaylandığı, ayrıca rûhânî bir celâl ve azamete sahip olduğu beyân edilmektedir.⁵⁷³

Efrâsiyâb'ın büyük, zalim ve çok çeşitli savaş malzemelerine sahip ve hilekâr bir orduya sahip olduğunu, Keyhüsrev'in peygamberlik gücünün olmaması durumunda onu yenemeyeceği aktarılmıştır.⁵⁷⁴ Sühreverdî'nin sembolik eseri *Kızıl Akıl*'da ise Efrâsiyâb'ı

⁵⁷¹ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 47; Rıza, *Hikmet-i Hüsvani*, s. 430.

⁵⁷² Daryuş Şayegan, *Henry Corbin (Âfâk-ı Tefekkür-i Manevî der İrani İslâm)*, Farsçaya Çev. Bakır Perham, Neşr ü Pejuheş Ferzan Ruz, Tahran 1387, s. 314.

⁵⁷³ Muvahhid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İsrâk*, s. 159.

⁵⁷⁴ Mehmet Mekin Meçin, "Zerdüştilik ve İsrâkilikte İnsân-ı Kâmil Örneği: Keyhüsrev", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2022, 8/2, 258-274, s. 266; Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 53.

öldüren kişi Rüstem'dir. Buna göre Rüstem, Efrâsiyâb karşısında çaresiz bir duruma düşmüş, bunun üzerine Rüstem'in babası Zal, Simurg'a oğlu Rüstem'e bir çare bulmasını istemiş ve Simurg'un Rüstem'e yardımları neticesinde Efrâsiyâb, Rüstem tarafından öldürülmüştür.⁵⁷⁵ Bu iki açıklamayı birleştirme mahiyetini taşıyan bir diğer görüşe göre ise Efrâsiyâb'la savaşıp Efrâsiyâb'ı esir eden kişi Rüstem iken Efrâsiyâb'ı öldüren kişinin Keyhüsrev olduğu belirtilmektedir.⁵⁷⁶ Burada isimler farklı olsalar da kötülüğün vücut bulmuş hali olarak tasvir edilen Efrâsiyâb'a karşı çıkma ve en nihayetinde metafizik bir ilişki ve yardım neticesinde Efrâsiyâb'ın Keyhüsrev ve/veya Rüstem eliyle saf dışı bırakılmaları anlatının temel noktasıdır.

İslâm tarihçilerinden Mes'ûdî ve İbn Mühellebî'ye göre, Keyhüsrev'in çocuğu yoktur ve bu durum onun inzivasının bir sonucu olarak yorumlanmaktadır.⁵⁷⁷ Yine İslâmi dönem önemli yazarlarından Bîrûnî, onun havada yükseldiğini (bir anlamda göğe yükseldiğini) aktarmıştır. Bununla ilgili olarak Keyhüsrev'in lakaplarından birinin "havada olan" olduğu ifade etmek gerekir.⁵⁷⁸ Firdevsî'nin aktardığına göre Keyhüsrev, şahılgının sonlarında nihai bir sefere hazırlanmış, bu seferin ilahi hicret veya miraç olduğunu söylemiştir. Keyhüsrev, göksel çağrıya icabet ettiğinden olsa gerek Sühreverdî bazı İran şahlarını peygamber olarak nitelendirir.⁵⁷⁹ Keyhüsrev'in tac ve tahtını bırakarak "gökyüzüne" yönelmesi durumu İbrahim Ethem ile Buda'nın durumuna benzetilir ve başta sûfi yöntemleri olmak üzere çilekeş olan bütün yöntemlerin Keyhüsrev tarafından yerine getirildiği belirtilir.⁵⁸⁰

Keyhüsrev ölmeden önce yeryüzünde yeri bulunmayan Keng-Dij'a sığınmış ve dünyalıların gözünden kaybolur. Burası teellüh ehlinin yaşadığı, peygamberlerin bulunduğu ölümün ulaşmadığı mekânsız bir mekândır. Bu husus aynı zamanda *Şahnâme*'nin sonunda işlenen bir konudur. Bu mekânsız mekân, her ne kadar haritalarda bulunmasa da bazen doğuda, bazen kuzeyde olduğu ve buna paralel bir şekilde bazı metinlerde de orta şarkta ve kuzeyde olduğu yazılı olup, bu yönüyle Sühreverdî'nin söyledikleriyle benzerlik gösterir. Keng Dij'ın Elbruz'un kalbinde (yahut tepesinde) veya

⁵⁷⁵ Sühreverdî, *Akl-ı Surh*, s.11.

⁵⁷⁶ Meçin, "Zerdüştilik ve İsrâkîlikte İnsân-ı Kâmil Örneği: Keyhüsrev", s. 264.

⁵⁷⁷ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 53.

⁵⁷⁸ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 53-54.

⁵⁷⁹ Rıza, *Hikmet-i Hüsvrevanî*, s. 424-425.

⁵⁸⁰ Mustafa Azmayiş, *Ba Firdevsî (Sülûki Sûfiyane ta Didar-i Simurg)*, İntişarat-ı Hakikat, Tahran 1380, s. 36.

Kafdağı’nda yapıldığı ve her zaman Misâl Âlemi manasında kullanıldığını belirtebiliriz. Bu kaleye ulaşabilmek için orta şarkın ortasının yani İran Vich’in aşılması gerekmektedir. Bunu yapabilmek için de iki kutuptan yani âfâkî ve enfûsî âlemlerden geçilmesi elzemdir.⁵⁸¹

Keng Dîj’in iki özelliği bulunmaktadır. İlki misâli şehirlerin özelliklerini barındıran ilginç mimari yapılar, diğeri de onun mead (ahiret) rolünü ifa etmesidir. Ayrıca bu kale altın, gümüş, demir ve benzeri yedi farklı duvardan yapılmıştır. Ayrıca bu kalenin büyüklüğü, içindeki bitkilerin çok çabuk yetişmesi vb olağan üstü özellikler taşır. Bu kalenin özellikleri iklim-i heştomun yani Misâl Âleminin Cabalka, Cabarsa ve Hurkalya şehirlerinin özelliklerine benzer ve Zerdüş’tün Hurşidçehr (güneş çehreli) ismindeki oğlu burada yaşar. Keyhüsrev de burada yaşar ve dünyanın sonuna doğru ortaya çıkacak olan suşyanetin en has dostlarından biri olarak yeryüzüne inecektir. Sühreverdî’nin hurkalya sakinleri için söyledikleri ve Keng Dîj sakinleri için ifade edilen özellikler benzerlik taşır: Mutlu, memnun, mesut, temiz, iffetli, ölümden ve yaşlılıktan uzak.⁵⁸²

Keyhüsrev’in gözlerden uzaklaşıp, bilinmezliğe karışması üç merhalede vuku bulur. Buna göre ilk merhalede Keyhüsrev göksel bir mükâşefe neticesinde gaybi bir sesin kendisini davet ettiğini ve kendisini büyük bir sefere hazırlamasını söyler. Bunun üzerine Keyhüsrev halvet, teemmül ve sırlarla iç içe bir şekilde yaren ve pehlivanlarından uzaklaşır. Pehlivanlar kralları Keyhüsrev’in kendilerinden incindiği düşüncesine kapılırlar ve bunu öğrenmek için Zal’ı Keyhüsrev’e gönderirler. Neticede Zal kralları Keyhüsrev’in “göğe çıkacak bir çağrıdan” haber verdiğini öğrenip tedirgin olur ve daha önce Keykavus’un “yıldızlar âleminin esrârını açma” benzeri bir “deliliğe” düçar olmasından endişe ederler. İkinci aşamada ise Keyhüsrev ordusunu şehrin önünde toplayıp ülke yönetimini resmi olarak pehlivanlarına bildirir ve kendi yerine de Lohrasp’ı seçer. Üçüncü aşamada ise artık yüksek bir dağa doğru yol alır. Birçok kişi Keyhüsrev’in bu seferine ağırlar. Kendi pehlivanlarından sekiz kişi bu uzun seferi için ona eşlik edip, onu takibe alır ama Keyhüsrev önünde suyun olmadığı, bitkinin yetişmediği uzun bir yol olduğunu ve onu göğe kadar takip etmekten aciz kalacaklarını söyleyip onları döndürmek ister. Bu uyarı neticesinde Godrez, Zal ve Rüstem dışındaki beş kişi geri dönerler.

⁵⁸¹ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 295-296.

⁵⁸² Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 298-299.

Keyhüsrev bir gece bir çeşmenin* kenarında durur. Keyhüsrev pehlivanlarına açık bir şekilde bundan böyle artık onu göremeyeceklerini vurgular. Keyhüsrev burada yarenlerine son bir kere uyarıda bulunarak önlerinde bir tufanın ve şiddetli kar yağışının olduğunu, dönmeleri için son fırsatlarının kaldığını yoksa bir daha asla dünyayı gözleriyle göremeyeceklerini belirtir. Keyhüsrev çeşmede yıkanır ve yarenleri bir daha asla Hüsrev'lerini göremeyeceklerini anlarlar. Keyhüsrev'in yoldaşları ne yapıp ettilerse liderleri Hüsrev'i bulamadılar, çeşmenin başına geçip yana yakıla dövünmekten başka bir şey bulamazlar.⁵⁸³ Sühreverdi'nin buradaki anlatısı irfan felsefesindeki benlik konusunun bir tezahürü şeklinde görünmektedir. Nitekim Keyhüsrev 60 yıllık yönetimden sonra kendini beğenme korkusundan ötürü tac ile tahtını bırakarak bilinmezliğe karışmıştır.⁵⁸⁴

Keyhüsrev *Şahnâme* beyitlerinde insanı kâmil portresinde betimlenir ve yüce/kâmil bir şah olduğu ve onun vücudunun bereketinden İran'ın bolluk ve berekete kavuştuğu ve cennetvari bir durumu geldiği zikredilir.⁵⁸⁵ *Şahnâme*'de en kâmil *frahavra* sahip olan, hikmet ve pehlivanlığı kendisinde cem eden kişi Keyhüsrev'dir.⁵⁸⁶ *Şahnâme*'de ve başka kaynaklarda Keyhüsrev'in ateşkede ve ibadethaneleri imar ve abad etmesi onun iyi işleri arasında sayılmıştır.⁵⁸⁷ Öyle ki meşhur Şiz ateşgedesinin inşası bilge kral Keyhüsrev'e atfedilir.⁵⁸⁸

Keyhüsrev'in yalvarma ve yakarmaya (niyayış) daldığı ve kalbi derin bir murakebette olduğu bir vakitte kutsal hikmetin babası ona görünür ve onunla gayb hakkında konuşur. Böylece Keyhüsrev yüce âlemlere yükselir ve nefsi ilahi hikmet ile nakışlanır. İzedi nûrlar ile yüzyüze gelir. Nefsine yerleşen izedi nûrlar ile *Keyâ hurrasının* sahibi olur. Böylece, unsurları kendisine boyun eğdirmeye mevaffak olur. Keyhüsrev'in müşâhedesinin Zerdüş'tün *Ameşaspentanlar* ile konuşma ve görüşmesine benzetilebilir. Keyhüsrev mârifet yolunda ilerleyen kâmil bilgenin sembolüdür. Bu da onu irfanî âlemin yöneticisi konumuna getirmiştir.⁵⁸⁹

* Bu anlatıda geçen çeşmen Sühreverdi'nin *Kızıl Akıl*'da anlattığı Hayat Çeşmesi'dir.

⁵⁸³ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdi ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 304-305.

⁵⁸⁴ Meçin, "Zerdüştilik ve İsrâkîlikte İnsân-ı Kâmil Örneği: Keyhüsrev", s. 264; Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 56-57.

⁵⁸⁵ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 57.

⁵⁸⁶ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 57.

⁵⁸⁷ Purcevadî, *İsrâk û İrfân*, s. 74.

⁵⁸⁸ Meçin, "Zerdüştilik ve İsrâkîlikte İnsân-ı Kâmil Örneği: Keyhüsrev", s. 266.

⁵⁸⁹ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdi ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 203-204.

Aynı dönemde yaşamış iki kişinin aynı anda *frahavra* sahip olabileceğini de görmekteyiz. Nitekim Efrâsiyâb'ın Kengdîj'dan kaçması ile Keyhüsrev ateşkedede dua eder. Netice itibariyle Ferîdun'un neslinden “Hum” adında ve *frahavr* sahibi bilge ve zahit bir zat Keyhüsrev'in yardımına gelir.⁵⁹⁰

Sühreverdî antik İran bilgelerinden en fazla Keyhüsrev'i ön plana çıkarır.⁵⁹¹ Sühreverdî'nin Keyhüsrev'e olan özel ilgisi insanı kâmilin kapsamlı bir prototipi ve müteellih hakîmin yüce bir örneği olmasından kaynaklanmaktadır. Sühreverdî “Hüsrevanîler” tabirini genellikle antik İran bilgeleri için kullanır ancak öyle anlaşılıyor ki Şeyh-i İsrâk bu ismi yani Hüsrevanîler'i Key-Hüsrev'den ödünç almıştır. Key Hüsrev antik İran bilgelerini İslâm ariflerine bağlayan bir kavşak konumundadır.⁵⁹² Sühreverdî Key Hüsrev'i, Ferîdun ve Keyumers'in neslinden biri olarak görür.⁵⁹³ Keyhüsrev Keyânîler silsilesinin sekizinci hükümdarı olarak görülmektedir. Yine Zerdüş'tün dinîni getirmesinden önce yaşamış olduğu belirtilir.⁵⁹⁴

Keyhüsrev Sühreverdî'nin eserlerinde kinaye olarak insani yüce ruhun simgesi konumundadır. Keyhüsrev kendisini masivadan soyutlayan ve karanlık zincirlerinden kurtaran bir profil görünümündedir. Yine tecerrüt yoluyla visal kalesine ulaştığı ve nûranî âlem ile bağ kurduğu belirtilmiştir. Sühreverdî felsefesinde antik İran düşüncesinin irfanî bir boyuta taşındığı genel kanaati bulunmaktadır. Bu dönüşümün esası ve anahtarı ise *hurra* kavramında saklıdır. Sühreverdî bu kavrama dayanarak özel bir yorum yapmaktadır. Buna göre Ferîdun ve Dahhâk (Zehak), Keyhüsrev ve Efrâsiyâb, Rüstem ve Efrâsiyâb efsanevi boyuttan irfanî boyuta geçmektedirler. Böylece bu ikili isimler üzerinden antik İran düşüncesinin iyilik-kötülük sembolleri kişiselleşip, ete kemiğe bürünen simalara kavuşur. Kişi bu iki sembolden birini seçerek varlık ve siyaset felsefesini belirlemiş olacaktır ama nihayetinde nûr ve iyilik yönünü simgeleyen Ferîdun, Keyhüsrev ve Rüstem'in galip geleceğini belirtir.⁵⁹⁵

Sühreverdî Keyhüsrev'in bütün yönleriyle krallığının zirvesinde bulunduğu bir zamanda “aşk tellalının kendisini çağırdığını”, “babasının ona seslendiğini ve kendisinin

⁵⁹⁰ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 62.

⁵⁹¹ Rıza, *Hikmet-i Hüsrevanî*, s. 422.

⁵⁹² Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 67.

⁵⁹³ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 67.

⁵⁹⁴ Rıza, *Hikmet-i Hüsrevanî*, s. 429.

⁵⁹⁵ Muvahhid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İsrâk*, s. 159-160.

bu sesi duyup, bu sese icabet ettiğini” ve neticede bu sesin uğruna mamur ve bayındır ülkesini terk ettiğini ve Hakk’a hicret ettiğini yazar. Bu şekilde akraba ve vatanını terk ederek yüceler yücesinin isteğine icabet ettiğini aktarır. Sühreverdî’ye göre asırlardır Keyhüsrev gibi bir melik yeryüzünde hüküm sürmemiştir. Sühreverdî en nihayetinde Keyhüsrev’in “ayrık akıllara yükseldiğini” söyler ve o günün kutsallığına atfen o güne selam gönderir.⁵⁹⁶ Keyhüsrev hem kâmil hakîm hem mistik padişah olarak kabul edilir. Kâmil hakîmdir zira kendi bilgeliğini doğrudan manevî âlemden almıştır. Mistik bir padişah kabul edilir zira makamının izzetinde böylesi bir bilgeliği kendisi hazırlamıştır.⁵⁹⁷

Keyhüsrev padişahlığın sonlarına doğru işittiği sesin kendisinden istediği şey tacı ve tahtı bırakıp “ona” gitmesidir. Keyhüsrev’in sekiz yardımcısı “bu yolculukta” ona eşlik etmek istese de Keyhüsrev onlara yolunun çöllerden geçtiğini ve “gökyüzüne kadar” kendisine eşlik edemeyeceklerini, bundan dolayı geri dönmelerini ister. Keyhüsrev bu sese icabet edip, kayıplara karışır. Sühreverdî’nin kendisi bu durumu “hicret” olarak yorumlar.⁵⁹⁸ Firdevsî’nin *Şahnâme*’sinde Keyhüsrev âlim, adil ve filozof kral görünümünde önümüze çıkmaktadır. Keyhüsrev ilk defa “key” ünvanıyla anılan kişi olup, key “günahlardan uzaklaşıp rûhânî âlem ile ittisal eden kişi” anlamındadır. *Şahnâme*’deki Keyhüsrev portresi bütün kemâlatları kendisinde barındıran bir insan portresini andırmaktadır.⁵⁹⁹

Sühreverdî’nin *Lügat-i Muran* eserinde cam-ı cihan ya da cam-ı giti olarak bahsettiği kavram esasen cam-ı Keyhüsrev’dir⁶⁰⁰ ve Keyhüsrev’in şahlığına yapılan bir atıftır. Bu kavram daha sonra cam-ı cem yahut cam-ı Cemşid olarak ün yapmıştır. Bu cam yani kupa ile Keyhüsrev yedi ülkeyi/memleketi görme kabiliyeti elde etmiştir.⁶⁰¹ Keyhüsrev cam-ı cemi güneşe karşı tuttuğunda görünen ve görünmeyen bütün âlemlerin bütün nakışları görünür hale gelir. Sühreverdî’nin Keyhüsrev’in camı gibi belirttiği bir başka unsur daha vardır. Bu ise *Kızıl Akıl*’da bahsetmiş olduğu Belesan Yağı’dır.⁶⁰²

⁵⁹⁶ Sühreverdî, *el-Elvâhu’l-Îmadiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 156.

⁵⁹⁷ Corbin, *Revâbit-i Hikmet-i İsrâk ve Felsefe-yi İran-i Bastan*, s. 63.

⁵⁹⁸ Şayegan, *Henry Corbin (Âfâk-ı Tefekkür-i Manevî Der İran-i İslâm)*, s. 316-317.

⁵⁹⁹ Purcevadî, *İsrâk û İrfan*, s. 63-71.

⁶⁰⁰ Sühreverdî, *Lugat-ı Muran*, s. 11.

⁶⁰¹ Purcevadî, *İsrâk û İrfan*, s. 75; Meçin, “Zerdüştilik ve İsrâkîlikte İnsân-ı Kâmil Örneği: Keyhüsrev”, s. 267-268.

⁶⁰² Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 348.

Sühreverdî'nin kendi düşüncelerinin inşâsında Keyhüsrev'in *Hurra-yı Keyânîsi* merkezi bir rol oynar. Sühreverdî'ye göre *hurra* sayesinde insan nefsi aydınlanır ve yöneticilerde bulunan *hurraya* Hurr-yı Keyânî der. Sühreverdî'nin ifadelerinde Keyâ *hurrası* celâl ve cemâli kendinde cem eden bir durum olduğu görülmektedir. Sühreverdî *frahavr-ı nûranî* ve *frahavr-ı Keyânîye* ulaşabilmek için yedi şart sayar. Bunlar: Daima melekût âlemini düşünmek; hissi lezzetlerden perhiz etmek; gece namazları ile geceleri uyanık kalmak; ilahi vahyi çokça okumak; latif düşünceler ile zihni arındırma; bazı vakitler nefsi neşelendirme; mele-yi âlâya münacaat ve itaat.⁶⁰³ Sühreverdî özellikle *hurra* ya da *Hurra-yı Keyânîden* bahsettiğinde Keyhüsrev'den bahseder.⁶⁰⁴

Frahavr-ı Keyânî sayesinde Keyhüsrev yola revan olabilmekte ve Keng Dij'a varabilmekte yahut Firdevsî'nin tabiriyle Kong/Keng cennetine nail olabilmektedir. Bu Kale kuzeyin çok uzak yerlerinde gökyüzü kutbuna yakın yahut zümrüden yapılan büyük ve sert taşlardır. Yani öyle bir yerdedir ki Sühreverdî'nin deyimiyle “iklim-i heştom” yani sekizinci bölge oradan başlamaktadır. Burası Elbruz Dağı'nın tepesinde yer almaktadır. Buraya ulaşmak için merkez bölgede yer alan İranvic'den geçmek gerekmektedir. Bu kale ile ilgili yapılan nitelendirmelerden, efsanevi iklim-i heştom/sekizinci bölgenin şehirleriyle yani Cabalka, Cabarsa ve Hurkalya ile büyük benzerlikler taşıdığı görülmektedir. *Bendheş* ve *Dinkerd* eserlerine göre haşır, bu kaleden başlayacaktır. Keng Dij'ın sakinlerinin özellikleri ile Sühreverdî'nin Hurkalya sakinlerinin özellikleri, birbirlerine oldukça benzemektedir: Mutlu ve güzel vakit geçirirler; iffetli ve perhizkârdırlar; ölümden ve yaşlılıktan uzaktırlar. Sühreverdî, buraya “Harikalar Diyarı” der.⁶⁰⁵

Keng Dij İran'ın faziletli şehri ve *Hikmetü'l-İşrâk*'ta “Hurkalya” ve “Güneş Kalesi”nin muadili olarak geçer. Ayrıca Platon'un *İdeal Devlet*'i ile benzerlik gösterir. Bu şehir büyük ve sağlam kümbetleri, cennet gibi yeşillikleri ve etrafını çevreleyen duvarları ile Hüsrev'in, Pir-i Muğan'ın ve Mir-i Muğan'ların yeri olarak bilinmektedir.⁶⁰⁶

Sühreverdî *Mutârahât*'ında Keyhüsrev'i Pehlevî meliklerinden ve nûr-ı tams'tan haber verenlerden biri olarak niteler.⁶⁰⁷ Keyhüsrev gerek Pehlevî metinlerine gerek *İşrâk*

⁶⁰³ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 67-68.

⁶⁰⁴ Purcevadî, *İşrâk û İrfân*, s. 72.

⁶⁰⁵ Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 614.

⁶⁰⁶ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 70-71.

⁶⁰⁷ Muvahhid, *Serçeşme-yi Hikmet-i İşrâk*, s. 158.

felsefesine göre nefsini tezkiye ve sülûk ile henüz yaşarken *Tiba-ı Tam*'ını görebilecek bir seviyeye gelmiştir. Hatta *Dinkerd* kitabına göre Keyhüsrev henüz dünyaya gelmemişken ruhlar âleminde dünya ile ilgili bilgilere de vakıf kabul edilmektedir. Bununla ilgili evrak ve kayıtlara muhtemelen Sühreverdî yaşarken denk gelmiş ancak bunlarla ilgili İslâm öncesi yazılan eserler henüz bulunamamıştır.⁶⁰⁸ Sühreverdî'ye göre Keyhüsrev, bir cezbe neticesinde ilahi nûrların ışımasını müşâhede etmiştir.⁶⁰⁹ Keyhüsrev'in güç ve ihtişamın zirvesinde iken tac ve tahtı bırakarak halkın gözünden uzaklaşması ve kayıplara karışması, bazı ifadelerle göre irfanî bir kavram olan "iradi ölüm" olarak yorumlanabilir.⁶¹⁰

Sühreverdî Keyhüsrev'in kulluk ve takdis bilincinde olduğunu, "kutsal baba"nın alanına eriştiğini, gaybdan haber verdiğini dile getirir. Keyhüsrev'in Allah'ın nûruyla nûrlandığı için nefsinin ulvi ve yüce âlemlere çıktığını, Allah'ın nûrlarının ona mukabelede bulunduğunu ve Keyâ *hurrasını* elde ettiğini yazar. *Hurra-yı Keyânînin* diğerlerini kendisine itaat ettiren bir gücünün bulunduğunu savunur. Bu manada Keyhüsrev'in somut bir icraatını da örnek veren Sühreverdî bozgunculuk ve düşmanlık yapan, Allah'ın nimetlerine karşı nankör olan, takdisi kabul etmeyen ve zalim bir orduya sahip olan Efrâsiyâb'ı yenip öldürdüğünü aktarır.⁶¹¹ Sühreverdî "kutsal baba" kavramını Rûhu'l-kudûs için kullanır.⁶¹²

Sühreverdî Keyhüsrev'i "aziz melik" ve "erdemli melik" olarak nitelendirir ve sekinete nail olduğunda unsurlara etki edebildiğini yazar. İfrat ve fücra bulaşmış askerlerle çarpışmasında hiçbir gözün görmediği kadar bu askerlerden öldürüldüğünü aktarır. Keyhüsrev'in dinî gelenekleri ihyâ ve Hakk ile hükmetmeyi emrettiğinde celâli nûrların o melike çok yoğun olarak vasıl olduğunu iddia eder.⁶¹³ Kur'an'ın te'vili ulemâ ve Müslüman filozoflar tarafından tarihte birçok defa yapılmıştır. Sühreverdî'nin te'vil işini üstlenen ulemâ ve filozoflardan farkı bu te'vili güçlü bir şekilde Keyhüsrev ve benzeri antik İran pehlivanlarına uyarlayabilmesidir.⁶¹⁴

⁶⁰⁸ Rıza, *Hikmet-i Hüsvrevânî*, s. 430.

⁶⁰⁹ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi I*, s. 361.

⁶¹⁰ Zârâ, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 75.

⁶¹¹ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 156.

⁶¹² Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 158.

⁶¹³ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 156.

⁶¹⁴ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 311.

Son olarak Sühreverdî'nin bir başka özgün yönünü Keyhüsrev ile ilgili anlatımında da görmekteyiz. Söz gelimi Keyhüsrev'in Efrâsiyâb'ı öldürmesi Sühreverdî ve Firdevsî tarafından farklı bir şekilde yorumlanır. Firdevsî Keyhüsrev'in babasının intikamını almak yani kin için Efrâsiyâb'ı öldürdüğünü söylerken Sühreverdî Keyhüsrev'in Efrâsiyâb'ı kalbinin katı, Allah'ın düşmanı ve Allah nimetlerine karşı nankör olmasından ötürü öldürdüğünü yazar.⁶¹⁵ *Şahnâme*'de Firdevsî her ne kadar Keyhüsrev'in pehlivanlığını uzun uzadıya ifade etmişse de Firdevsî Keyhüsrev'in zevk ve hulsesini ifadeden aciz kalmış ve Sühreverdî'nin Keyhüsrev hakkında ifade etmiş olduğu rûhânî yönüne hiçbir atıfta bulunmamıştır.⁶¹⁶

En nihayetinde hakîm-i müteellihin yeryüzünün halifesi olması durumunu Keyhüsrev'in tacını ve tahtını bırakmak suretiyle yönetim erkini arkasında bırakmasından hareketle manevî bir hilafet olabileceği şeklindeki bir yorumu yapmamız isabetli görünmektedir.

2.4. İSLÂMÎ ÖĞRETİLER

Kur'an ve Hadis başta olmak üzere İslâmî öğretiler Sühreverdî'nin en önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Nitekim Sühreverdî *Tasavvufun Kelimesi* eserindeki bir bölümü "Kitap ve Sünnete Dayanmanın Gerekliliği" başlığına ayırmış ve bu bölümde "dostlarına" ilahi takvayı tavsiye etmektedir. Sühreverdî'ye göre takva, perhiz ve Hakka dayanma insanı yenilgi ve eksikliklerden kurtarır ve helaka düşmelerine engeller.⁶¹⁷

Sühreverdî, kadim İran pehlivanlarının kahramanlıklarını İslâm hakikatleri ışığında te'vil etmenin yanı sıra Kur'an ve Hz. Muhammed ile de özel bir ilişki içerisinde. Öyle ki Kur'an ayetleri ve hadislerle de, İşrâkî hikmetin kavramlarının yanında eserlerinin çoğunda yer vermiştir. Kur'an ve hadislerin te'vil edilmesi, Sühreverdî'nin eserlerinin göze çarpan ayırt edici özelliklerindendir. Sühreverdî'nin Kur'an'a bakışı noktasında vermiş olduğu şu tavsiye, paradigmasını açıklar niteliktedir: "Kur'an'ı sadece sana indirilmiş gibi oku."⁶¹⁸ Sühreverdî bütün eserlerinde az veya çok Kur'an ve sünnete dikkat çektiği halde *Pertevnâme*, *Bûstanü'l-Kulûb*, *Tasavvufun Kelimesi* ve *el-Elvâhu'l-*

⁶¹⁵ Purcevadî, *İşrâk û İrfan*, s. 76-77.

⁶¹⁶ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 203.

⁶¹⁷ Nurbahş, *Nûr der Hikmet-i Sühreverdî*, s. 29.

⁶¹⁸ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 43.

İmâdiyye gibi eserlerinde özellikle Kur'an ayetlerinden daha fazla faydalanmıştır.⁶¹⁹ Sühreverdî'nin eserlerinde, özellikle *Elvâhu'l-İmâdiyye* eserinde vahiy ve akıl uyumu ileri bir aşamadır. Öyle ki Sühreverdî'nin *Elvâhu'l-İmâdiyye* eserinde, akıl ve vahiy birlikteliğini arş-ı âlâya taşıdığı ifade edilmiştir.⁶²⁰

İslâm filozofları arasında ilk defa Sühreverdî, yaygın bir şekilde Kur'an ayetlerine atıfta bulunmuştur.⁶²¹ İslâm düşüncesinde Kur'an'ın tefsiri ya da felsefi olarak yorumlanmasına İbn Sînâ örnek gösterilebilir. Molla Sadrâ'nın masumlardan aktarılan hadislere (ehadis-i masumin) getirdiği yorumlar ve Hadi Sebzevari'nin hadisler yoluyla gelen bazı dualara şerhler yaptığı bilinmektedir. Bununla beraber ilahi ilhamlara ve varidatlara Sühreverdî gibi dua formunda şerh yazılması nadir rastlanan bir durumdur.⁶²² Bütün bunlara ek olarak İbn Sînâ'dan daha fazla ve yoğun bir biçimde Sühreverdî'nin Kur'an ayetlerini felsefi bir biçimde tefsir ettiği sonucuna varılabilir. Bununla ilgili birkaç örnek vermek yeterli olacaktır. Örneğin "Gerçekten Biz Âdem evlatlarını şerefli kıldık, karada ve denizde kendilerini taşıyacak vasıtalar nasip ettik"⁶²³ ayetindeki *karada* ile kastedilenin hissi melekeler *denizde* ile kastedilenin aklî melekelerdir.⁶²⁴

Sühreverdî bilge ve sûfilerden bazılarını antik kavramların göksel ve metafizik yönlerini elde ettiğini söylemenin yanı sıra, Kur'an'daki sekine ve nûr gibi kavramları elde ettiklerini ve Allah'ın Cemâl ile Vedûd'una ayna olduklarını söylemiştir. Tam bu noktada Sühreverdî, tecrit ehlini ve sûfileri, hikmet ehlinin yoluna girip nûrun kaynağına ulaşan kişiler olarak niteler ve bunların Nûr Suresi'nin 40. Ayetindeki ifadelerle mazhar olduklarını aktarır.⁶²⁵ Yine Sühreverdî Tevbe Suresinin 49. ayetini yorumlarken "Cehennem kâfirleri kuşatır" ifadesindeki cehennem ile bu dünyanın ve özellikle maddî uğraşlar ile bedeni çirkinlikler olduğunu ifade eder.⁶²⁶

Sühreverdî insani benliğin Hakk karşısında duramadığını, Kur'an'ın bir ayetinden hareketle ele alır ve Hz. Musa kıssasını anlatır. Buna göre Hz. Musa Hakk'ın rüyetini

⁶¹⁹ Nurbahş, *Nûr der Hikmet-i Sühreverdî*, s. 30.

⁶²⁰ Âlihânî, *Aşınayi ba Hikmet-i Fehlevî*, s. 54.

⁶²¹ Beheştî, "Hastgah ve Pişine-yi Hikmet-i İsrâk", s. 122-124.

⁶²² Said Envârî, "Cayığah-ı Dua ve Niyayış der Sülûk-i İsrâk-yi Münacatha-yı Şeyh-i İsrâk ba Sıtaregan", *Cavidan Hired*, 1398/36, 29-57, s. 36.

⁶²³ Kur'an, İsrâ 17/70.

⁶²⁴ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 114.

⁶²⁵ Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 530.

⁶²⁶ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 128.

görmeyi talep eder ve Hakk kendisine “Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin”⁶²⁷ şeklinde mukabelede bulunur. Sühreverdî bu dağın nefsi meşgul eden bir dağ olduğunu ve neticede “Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Musa da bayılıp düştü.” şeklindeki ayetin devamını aktarır ve Sühreverdî bu durumu “Hakikat sultanının tecelli etmesi” ve neticesinde “beşeriyet sultanının yok olması” şeklinde yorumlar.⁶²⁸ Bu konu tasavvuf felsefesinin en önemli konularından biri olup benlik konusu çerçevesinde ele alınmıştır.

Sühreverdî nefsin arınmasının Nûr-ul Envâr’ın nûruyla mümkün olabileceğini söyler. Kur’an’a bu husus ile ilgili olarak Allah’ın iman edenleri karanlıklardan aydınlığa çıkaracağına yönelik ayeti aktarır⁶²⁹ ve ayette geçen “karanlık” kavramının cehalete; “aydınlık” kavramının da mârifete delalet ettiğini; karanlıklardan aydınlığa çıkanların “kutsi sekinete” nail olacaklarını ve bu kimselerin dualarının melekût tarafından işitileceğini ve maddeye tesir edebileceklerini belirtir. Bu kimse artık metafizik bir güç alıp, düşmanlarına karşı koyabilecektir.⁶³⁰ Bir başka yerde ise insanın düşünce gücüyle rûhânî meselelerle ilgilenip, mârifete yöneldiğinde kişinin “mübarek bir ağaca” benzeyeceğini zikreder. Ardından Kur’an’dan “O, sizin için yeşil ağaçtan ateş yaratandır”⁶³¹ ifadesini getirir ve buradaki ağaç kavramının düşünce kuvvetine ve yeşilin de teorik bilme ihtiyacının giderilmesi ve alışkanlık neticesinde nûranî âleme yönelmesi olduğu şeklinde yorumlar.⁶³²

Sühreverdî yine Kur’an ayetlerinden Nûr Suresi’nin 35. Ayetini yorumlarken* ayette geçen “Mübârek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur.” cümlesindeki “ne doğuya” ifadesiyle sadece aklî olmadığı, “ne batıya” ibaresiyle sadece maddî olmadığının kastedildiğini ileri sürer. Yine bu ayetteki “ateş değmese de” ibaresinin Rûhu’l-kudüs’a tekabül ettiğini ekler.⁶³³ Sühreverdî Kur’an ayetlerinden, insanı düşünme ve tefekkür etmeye çağıran ayetlerini düşüncenin gerekliliği

⁶²⁷ Kur’an, A’râf 143/206.

⁶²⁸ Sühreverdî, *el-Elvâhu’l-Îmadiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 162.

⁶²⁹ Kur’an, Bakara 2/257.

⁶³⁰ Sühreverdî, *el-Elvâhu’l-Îmadiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 152.

⁶³¹ Kur’an, Yâsin 36/80.

⁶³² Sühreverdî, *el-Elvâhu’l-Îmadiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 158.

* Nûr Suresinin ilgili ayeti şu şekildedir: Allah göklerin ve yerin nurudur. O’nun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık bir cam içindedir, cam ise, sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır; bu ne yalnız doğuda ve ne de yalnız batıda bulunan bereketli zeytin ağacından yakılır. Ateş değmese bile, nerdeyse yağın kendisi aydınlatacak. Bkz. Kur’an, Nûr 24/35.

⁶³³ Sühreverdî, *el-Elvâhu’l-Îmadiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 158.

konusuna yorumlar. Tefekkürün ise eşyanın maddî boyutuna ve kabuğuna değil ruhsal yönüne olması gerektiğini belirtir. Nitekim Sühreverdî fikrin rûhânî şeylerden yana olması durumunda ilahi nûrun kendisinde parlamayı netice vereceğini kaydeder.⁶³⁴

Nefslerin varlık kazanmalarının vasıtası onların kemâle erdiricisi ve onların kuvveden fiile çıkmalarını sağlayan şeye filozofların Faal Akıl, şariat ehlinin ise Rûhu'l-kudûs dediğini söyler. Onun aklımız ile olan ilişkisinin güneşin gözlerimize nispeti gibi olduğunu ekler. Unsurlu âlemin onun aracılığıyla meydana geldiğini, Allah'ın emriyle "Ay altı âlemin" lideri olduğunu belirtir. Ona ittisal edildiğinde nefslere fazilet bahşeden olduğunu savunur. Sühreverdî bu görüşleri aktardıktan sonra Cebrâil melek ile ilgili Kur'an'dan bazı ayetler aktarır.⁶³⁵

Sühreverdî'nin Kur'an ayetlerine yaptığı yoğun atıfların dışında onun Hz. Muhammed'e yönelik atıflarına ve Sühreverdî'nin Hz. Muhammed'in son peygamber oluşuna yönelik açıklama ve ifadeleri de önemlidir. Sühreverdî'yi idama götüren süreçte "kışır ehli"⁶³⁶ ulemânın ona yaptığı suçlamalardan biri de hatemiyeti yani Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu kabul etmediğine yönelik ithamlardır.⁶³⁷ Oysa Sühreverdî açık ve net bir şekilde ayrıca birçok eserinde Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu yönelik açıklamalarda bulunmuştur.

Sühreverdî müteellih filozofların peygamberlerin Hak Teâla tarafından gönderildiğine inandıklarını söyler. Peygamberler, âlemdeki düzeni halka anlatıp, ahiretin hatırlatıcısı olurlar. Evliya ve enbiyaların buna örnek olduklarını ancak peygamberlerin halkı ıslah etmek için (yaratıcı tarafından) görevlendirilmelerinden ötürü, evliyalardan daha yüce olduklarını vurgular.⁶³⁸

Sühreverdî bütün insanların her zaman her işe koşamayacaklarını bundan dolayı kanunların gerekli olduğunu ve ayrıca her zaman insanlar arasında yüce nefis sahibi bireylerin olması gerektiğini aktarır. Bu kişinin nûr ve ceberrut âlem tarafından desteklendiğini ve hakikatleri bildiğini ve bu kişinin sıradan halkın yapamayacağı fiilleri

⁶³⁴ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-Îmadiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 164.

⁶³⁵ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-Îmadiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 146.

⁶³⁶ Buşra Arslan Meçin, "Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye ve Âvâz-ı Per-i Cibril İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlili", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Bilim Dalı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır 2014, s. 9.

⁶³⁷ Yesribî, *Hikmet-i İsrâk-i Sühreverdî*, s. 21; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 8-9.

⁶³⁸ Sühreverdî, *Baver-i Hiredmendan*, s. 49.

yapabilen seçkin (mümtaz) kişiler olduklarını belirtir. Bu fiillerin onların sözlerinin doğruluğuna delalet ettiğini ifade eder. Sühreverdî'ye göre bu durum peygamberin halk için gönderilen hak bir elçi olduğunu gösterir. O kişi halkı maslahat için teşvik eder ve Hakka ibadete çağırır. Ayrıca ibadetler halk arasında kuvvet bulsun ve unutulmasın diye farz kılmaktadır.⁶³⁹

Sühreverdî, peygamberlerin ve müteallih fazılların uyanıkken de gayb hakkında bilgiler edinebileceklerini ve bunun ya fitratlarından kaynaklandığı yahut uyguladıkları ilim ve yöntemler ile güçlendiklerini ve neticede gayba muttali olduklarını söyler. Melekûtta gelen nakışların, parlak ayna gibi nefislerinde tecelli ettiğini yazar. Bu bilgilerin bazen bir siluet olarak belirdiğini, bazen güzel bir suret ile haz verici bir ses ile onlara hitap ettiğini, bazen hafıftan bir ses olarak geldiğini, kimi zaman da bir yazı şeklinde olduğunu ekler. Bunların tamamının mütehayyilede gerçekleştiğini, bazısının da ortak duyuya iletilindiğini; ortak duyunun çoğu kez mütehayyileden nakışlanmadığını çünkü dış duyuların ortak duyuyu oyaladığını; aklın da mütehayyileyi kullandığını belirtir. Uykuda veya uyanık durumda zaptetme bozulursa, tahayyülün ortak duyuya hâkim olacağını, bunun da ya karışık rüyalarındaki gibi anlamsız suretlerde yahut kutsi şeylerin yansıması olanlardaki gibi kendisini onda gösterdiğini, bunun da sadık rüya veya sarîh bir vahiy olduğunu aktarır.⁶⁴⁰

Sühreverdî *Baver-i Hiredmendan* eserini Allah'a övgüler ve Hz. Muhammed ile ailesine sitayiş ile bitirir.⁶⁴¹ Yine *el-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât* eserinin mukaddimesini Allah'a sitayiş ve peygamberlere övgü ile başlatıp başarısının ancak Hak ile mümkün ve müyesser olabileceğini dua formunda aktarır.⁶⁴² Ayrıca *Kızıl Akıl* risalesinin hemen ilk paragrafında nübüvvet ile ilgili olarak aynen şu ifadeleri kullanmıştır: “Salavat ve tahiyyat Onun elçilerinin üzerine, özellikle *peygamberlerin sonuncusu ki nübüvvet kendisiyle sona erdi* Muhammed Muhtar'a...”⁶⁴³ Sühreverdî Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna *Bûstanü 'l-Kulûb* eserinde ise Rahip Bahira'dan örnek vererek atıfta bulunur.⁶⁴⁴ Ayrıca Sühreverdî'nin *Nur Heykelleri* isimli eserinde de İncil'den, Hz.

⁶³⁹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü 'l-Kulûb*, s. 80.

⁶⁴⁰ Sühreverdî, *el-Elvâhu 'l-İmadiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 144.

⁶⁴¹ Sühreverdî, *Baver-i Hiredmendan*, s. 50.

⁶⁴² Sühreverdî, *el-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 46.

⁶⁴³ Şahabeddin Sühreverdî, *Akl-ı Surh*, Haz. Hüseyin Müfid, İntişarat-ı Mevla, Tahran 1393 (Miladi 2014), s. 1.

⁶⁴⁴ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü 'l-Kulûb*, s. 185.

İsa'dan ve Hz. İsa'nın kendisinden sonra geleceğini söylediği Faraklit'ten* bahsetmektedir.⁶⁴⁵

Sühreverdî'nin Kur'an ve Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna yönelik ifade ve açıklamalarının yanı sıra onun dört halife ve bazı mutasavvıflar ile ilgili açıklamaları da dikkat çekicidir. Bu bağlamda Sühreverdî geleneksel açıklamalardan olan "İslâm ümmetinin âlimlerinin İsrailoğullarının peygamberlerinden üstün olması" düşüncesini paylaşır. Ayrıca Şiilik düşüncesinde pek yer verilmeyen bir tarzda ilk dört halifenin bazı durumlarına övgülerde bulunur. Sühreverdî'ye göre bu ümmetin (İslâm) Ebubekir, Ömer, Osman, Ali, Huzeyfe, Hasan Basri, Zünnûn el-Mısrî, Sehl et-Tüsterî, Bâyezîd-i Bistâmî, İbrahim Ethem, Cüneyd-i Bağdâdî ve Şibli gibi birçok muhakkik ve âlimi ve onların benzerleri ilim cihetinden İsrailoğullarının peygamberlerinden daha üstündürler.⁶⁴⁶

Sühreverdî hak ehli olanların nezdinde Hakkı görmenin mümkün ve müyesser olabileceğini İslâm dünyasının iki halifesinden yani Hz. Ömer ve Hz. Ali'den örnek vererek gösterir. Hz. Ömer'in "kalbim Rabbimi görüyor" ve Emir-ül Müminin Hz. Ali'nin "perdeler kaldırılırsa imanımız artmaz" sözlerini alıntılıyarak, bu sözlerin gizli manalarının açıklanma yerinin ilgili eseri olmadığını ifade eder.⁶⁴⁷ Mevzu bahis sözlerin ilgili halifelere ait olup olmamasından ziyade, burada Sühreverdî'nin gerek Hz. Muhammed gerek halifeler ile ilgili düşüncelerini yansıtmaya yönüyle ehemmiyete haizdir.

2.5. İSLÂM FELSEFESİ

Sühreverdî öncesi İslâm dünyasının düşünce dünyası, oldukça dalgalı ve radikal çizgiler izlemektedir. Bu radikal gelişmelere, antik Yunan felsefesinin çeviriler yoluyla İslâm dünyasına girişi ile beraber İslâm dünyasında müstakil bir felsefenin olup olamayacağı, felsefenin caiz olup olamayacağı ve bazı felsefî meselelerde İslâm filozoflarının küfür ile itham edilmesi örnek olarak gösterilmektedir. Öte yandan, farklı cenahlardan felsefenin caiz olamayacağına yönelik beyânlar ve ayrıca İslâm düşüncesinin

* İncil'de ismi geçen Faraklit'in Hz. Muhammed'in İncil'deki ismi olduğu kabul edilmektedir. Detaylı bilgi için Bkz. Mehmet Aydın, "Faraklit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12:165-166.

⁶⁴⁵ Şahabeddin Sühreverdî, *Heyâkilü'n-Nûr*, Haz. Selman Müfid, İntişarat-ı Mevla, Tahran 1398, s. 53.

⁶⁴⁶ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 81.

⁶⁴⁷ Sühreverdî, *Safîr-i Simurg*, s. 10.

kendi iç dinamizminden gelen, örneğin Kur'an'ın mahlûk olup olmaması veya Cenab-ı Hakkın irade ve kudreti ve bu bağlamda “va'dinden dönüp dönmeyeceği” gibi meseleler ön plana çıkmaktadır. Böylesi canlı, dinamik ve birçok açıdan ufukları zorlayan soru ve sorunların ve bunları destekleyen ve karşı çıkan isim ve ekollerin arasında Sühreverdî'nin ve ihyacısı olduğu İshrâk felsefesinin konumunun tespit edebilmesi önemlidir.

İlk İslâm filozofu kabul edilen Kindî, tercüme faaliyetlerinin yoğun olduğu bir dönemde yaşamıştır. Yunan dilindeki bir kavramın mütercimler tarafından Arapça olanı bulunamadığı zaman, Kindî'den yardım istedikleri ve kendisinin de güçlü felsefî delil ile bu kavramlara vücut verdiği ifade edilmiştir.⁶⁴⁸ Kindî'nin vefatından bir yıl önce doğan ve “Muallim-i Sani” unvanıyla bilinen Fârâbî, “imkân ve vücûb” gibi kavramları kullanarak felsefe literatürüne de katkıda bulunmuştur. Ayrıca İbn Sînâ, Aristoteles'in *Metafizik* eserini birçok defa okuduğu halde anlayamadığını, Fârâbî'nin *Ağraz-i Metafizik* adlı eserini okuduktan sonra anladığını söylemiştir.⁶⁴⁹

Felsefî düşüncenin İslâm dünyasına girmesinden sonra bu düşünceye ve müntesiplerine yönelik eleştiriler de çok geçmeden kaleme alınmıştır. Öyle ki, Gazzâlî'nin *Tehafüt-i Felasife*'sinden sonra felsefe ve filozoflar, ciddi sıkıntılar ile karşı karşıya kalmıştır. Nitekim İbnü'l-Cevzî (ö. 1201), *Telbîsü İblîs* isimli eserinin bir bölümünü İblis'in felsefeyle ilişkisine ayırmış ve Müslümanlar arasındaki felsefe takipçilerini ahmak olarak nitelendirmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin bu ifadelerinin Halep ulemâsına etki etmediğini söylemek zordur. Selçuklular zamanındaki önemli bir yazar olan Necmeddin Ebü'r-Recâ Kummî, *Târîhu'l-vüzerâ* isimli eserinde felsefeyi cehalet, felsefî kitapların okunmasını da suç olarak nitelendirmiştir.⁶⁵⁰

Felsefeye ve filozoflara olan eleştirilerden bazıları, sûfî cenahtan da gelmiştir. Bunlar arasında Sühreverdî'nin hemşehrisi olan Ömer Sühreverdî zikredilebilir. Öyle ki Ömer Sühreverdî, felsefeyi İslâm'ın başına gelen bir bela olarak görmüştür. Kendisi Aristoteles'ten Fârâbî'ye ve İbn Sînâ'ya kadar filozofların görüşlerini reddeden birçok açıklama yapmıştır. Öyle ki, kendisi felsefeden uzak durmak bir yana felsefe yolunu tutanlardan da uzak kalınması gerektiğini söylemiştir. Öyle görünüyor ki görüşleri, halifelüğün başkenti olan Bağdat'ta pratize edilmiş ve Abbasi Halifesi Nâsırlidîmillâh'ın

⁶⁴⁸ Yezdanpenah, *Hikmet-i İshrâk I*, s. 8.

⁶⁴⁹ Yezdanpenah, *Hikmet-i İshrâk I*, s. 9

⁶⁵⁰ Purcevadî, *İshrâk û İrfan*, s. 439.

emriyle İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sı suya atılmıştır. Bu pratik sonuç, daha sonraları başka şehirlerde de meydana gelmiştir.⁶⁵¹

Modern İşrâk araştırmacılarının üretken isimlerinden Babak Âlihânî, kimi araştırmacıların Sühreverdî'yi Meşşâî filozofların özellikle de İbn Sînâ'nın penceresinden değerlendirdiklerini, bir kısım araştırmacıların da Molla Sadrâ zaviyesinden Sühreverdî'ye yaklaştıklarını ve başka araştırmacıların da modern felsefe paradigmasından Sühreverdî'yi ele aldıklarını belirtmektedir. Babak Âlihânî, Mevlânâ'ya referansla *herkesin kendi zannıyla* Sühreverdî felsefesine yaklaştığını söylemiştir. Yine Âlihânî, her ne kadar Henry Corbin'in Sühreverdî araştırmalarında fenomenolojik yöntemiyle özel bir yer işgal etse de yer altı (zirzemin) düşünürlerine özellikle Manici, İsmailiye, Azerkeyvan ve Şeyhiye ile irtibat kurmaya çalışmasını visale kavuşma ve kavuşturma noktasında bazı sorunlara sebep olduğunu "maalesef" diyerek belirtmiştir.⁶⁵² Bununla beraber Âlihânî, Corbin'i önemli İşrâkî araştırmalarından biri ve kadirşinaslığın bir gereği olarak "İşrâkın kâşif ve bilgini" olarak nitelendirmiştir.⁶⁵³ Benzer bir düşüncüyü Nasr da paylaşmaktadır. Nasr'a göre Henry Corbin, Batıda ve hatta İran içinde herkesten daha fazla İşrâk öğretilerinin ihyâ edilmesine hizmet etmiştir.⁶⁵⁴

Sühreverdî tasavvuftan önce felsefe ile tanışır ve ilim yolculuğuna ilk olarak felsefe ile başlar. Bu bağlamda ilk hocası Mecdüddin Cîlî/Gilânî'nin kendisi muhtemelen Ömer b. Sehlân es-Sâvî'nin⁶⁵⁵ öğrencilerindendir. Sehlân es-Sâvî'nin âlim olduğu ve geçimini sağlamak için İbn Sînâ'nı *Şifâ*'sından 3 nüsha yazıp onları sattığı ve bir geometri sorusunda çıkmaza girdiği vakit, Öklit'i rüyasında görmek suretiyle probleme çözüm getirdiği anlatılmıştır. Bu durum Sühreverdî'nin ilk kaynaklarının felsefeye aşina olduklarını ve rüya yoluyla ilim elde ettiklerini ve bu iki veçhin yani felsefe tahsili ile rüya yoluyla bilgi edinimin, Sühreverdî'nin iki önemli kaynağını teşkil ettiğini ifade

⁶⁵¹ Purcevadî, *İşrâk û İrfan*, s. 440-441. İslâm dünyasında felsefe eleştirileri ile ilgili Türkçe alanyazında detaylı ve kategorik açıklamalar için bkz. Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013.

⁶⁵² Âlihânî, *Aşınayî ba Hikmet-i Fehlevî*, s. 15.

⁶⁵³ Âlihânî, *Aşınayî ba Hikmet-i Fehlevî*, s. 116-117.

⁶⁵⁴ Razavî, *Sühreverdî ve Mekteb-i İşrâk*, s. 221.

⁶⁵⁵ Savî'nin felsefeyle özellikle İbn Sînâ ve Pisagor ile ilişkisine kaynaklar yer verir. Bu bağlamda kendisi Pisagor'u rüyasında görmek suretiyle çözümünü bulamadığı bir problemi çözebilmiştir. Bunun yanı sıra Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın en-Necât'ından bazı bölümleri Savî'ye göndererek eleştirilerine cevap istediği ifade edilmiştir. Sühreverdî de mantık ve felsefede önemli görüşlerinden dolayı Savî'yi "sâhibü'l-Besâir" olarak anmış ve fikirlerinden faydalanmıştır Bkz. Ahmet Kayacık, "Ömer b. Sehlân es-Sâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36:202-203.

etmemiz gerekmektedir.⁶⁵⁶ Sühreverdî İsfahan şehrinde Ömer b. Sehlân es-Sâvî'nin (ö. 1145) *el-Beşâiriyye-Naşîriyye fi'l-Mantık* isimli eserini okuyarak, bu alanda uzmanlaşır.⁶⁵⁷

Sühreverdî'nin fıkıh alanındaki geniş bilgisini, birçok Sühreverdî araştırmacısı ve tarihçi aktarır. Örneğin İbn Hallikân, Sühreverdî'nin felsefe ve fıkıh bilgisinin geniş olduğundan söz ederken, Yâkût el-Hamevî (ö. 1229), Sühreverdî'nin Şâfiî mezhebine mensup bir fakih olduğunu ve fıkıh bilgisini Merağa'da Mecdüddin Cîlî'den aldığını belirtmektedir. Yine İbn Hallikân ve İbn Ebû Usaybia gibi tarihçiler Sühreverdî'nin Melikü'z-Zâhir'in sarayında fukaha ile tartışmalar yaptığını aktarmıştır.⁶⁵⁸

Sühreverdî de tıpkı Fârâbî ve İbn Sînâ gibi farklı alanlarda çeşitli eserler yazmıştır. Fârâbî'nin müzik, İbn Sînâ'nın tıp ile ilgili eseri bulunurken, Sühreverdî'nin fıkıh usulü ile ilgili olarak *et-Tenkîhât fi Usûli'l-Fıkh* isimli eseri bulunmaktadır.⁶⁵⁹ Sühreverdî'nin *Tenkîhât* isimli eserini tashih eden kişi, bu eseri diğer fıkıh metodu ile ilgili eserlerle ve bilhassa Gazzâlî'nin *Mustasfâ* eseriyle karşılaştırmıştır. Muhtemelen Sühreverdî'nin *Tenkîhât*'nın ana kaynağı da Gazzâlî'nin bu eseridir.⁶⁶⁰

Sühreverdî, bazı felsefî meseleleri açıklarken veya aktarırken “söylerler”, “şöyle söylerler” ifadelerini kullanmaktadır. Bu ise, Sühreverdî mevzu bahis Meşşâî felsefesini veya kelamcı düşüncüyü bir açıdan aktardığına ve öğrettiğine delalet eder. Yoksa Sühreverdî'nin bu Meşşâî felsefeyi kabul ettiği anlamında değildir. Örneğin Sühreverdî “goyend” yani “söylerler” şeklinde söze başlayıp Vâcibü'l-Vücûd'un ezeli ve kadim olduğu ve zatıyla bir olan (zatına zaid olmayan) fiil ve sıfatlarıyla âlemi yarattığı bundan ötürü âlemin her zaman olduğunun söylendiğini aktarır ve ayrıca takaddümün (öncelik) birkaç şekilde olduğunu aktarır: Zamansal takaddüm yani Âdem'in İsa'ya önceliği gibi. Mekânsal takaddüm yani imamın cemaate göre mihraba daha yakın olması. Şereftaki takaddüm yani Hz. Ebubekir'in Hz. Ömer'e takaddümü ve zati takaddüm yani parmağın hareketinin yüzüğe takaddümü gibi. Parmak hareket ettiğinde yüzük de parmak ile aynı anda hareket eder. Sühreverdî Hak Teâla'nın zatıyla takaddüm olduğunu aktarır. Zatıyla takaddüm olanın her şeyin kaynağı olduğunu belirtir. Yine Vâcip ve Mümkün arasındaki

⁶⁵⁶ Purcevadî, *İşrâk û İrfan*, s. 368-369.

⁶⁵⁷ Abdulaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*, s. 13.

⁶⁵⁸ Purcevadî, *İşrâk û İrfan*, s. 483-484.

⁶⁵⁹ Purcevadî, *İşrâk û İrfan*, s. 482.

⁶⁶⁰ Purcevadî, *İşrâk û İrfan*, s. 485.

farkın güneş ve ışınları arasındaki fark gibi olduklarını ve güneş ile ışınları arasındaki farkın çok olduğunu belirtir. Güneş dördüncü gökte yer alırken, ışınlar zemindedir. Güneş çıktığında* (onunla beraber) ışınlarının da (onunla beraber) çıkması gerekir. Her ne kadar güneş ve güneş ışınları zamansal olarak aynı olsalar da* zati olarak güneşin takaddümü bulunmakta olup ona bağlıdır ve onunla varlığa gelirler. Sühreverdî Meşşâî felsefe ile ilgili bu ifade ve aktarımların yanı sıra örneğin bu satırların hemen akabinde kelamcıların yaratılış düşüncelerini de aktarır.⁶⁶¹

İlk İslâm filozofları kabul edilen Kindî ve Fârâbî, nübüvvet ve felsefe arasında bir cem yapmaya girişmiştir. Başka bir ifadeyle, akıl ve vahiy uyumunu göstermeye çalışmışlardır. İbn Sînâ, Fârâbî'nin yolunu devam ettirip kemâle erdirmiştir. Sühreverdî de eserlerinde, özellikle *Elvâhu'l-İmâdiyye* eserinde vahiy ve akıl uyumunu göstermeye çalışmıştır. Öyle ki Sühreverdî'nin *Elvâhu'l-İmâdiyye* eserinde akıl ve vahiy birlikteliğini en yüksek noktasına [arş-ı âlâ] taşıdığı söylenmiştir. Öte taraftan Sühreverdî, bahs ve zevk veya başka tabirle akıl ve keşf birlikteliğini göstermek açısından başka bir yol açmıştır. Yine antik İran ve Yunan birlikteliğini ve birliğini göstermesi buna verilebilecek en iyi örneklerdendir.⁶⁶² Bu yönüyle Sühreverdî kendisinden önceki filozof, düşünür ve ekollerden ayırmakta olup, nev-i şahsına münhasırdır.

Sühreverdî'nin İslâm felsefesi tarihinde bir dönüm noktası yarattığını zira bilgiyi elde etmede rasyonalist metodu kabul etmeyerek/değiştirerek zühd ve riyazeti de epistemolojisine temel yapmıştır. Sühreverdî sonrası oluşan felsefî ekoller bir şekilde Sühreverdî'den etkilenmişlerdir. Sühreverdî felsefe (Meşşâîlik) ve tasavvuf ekolleri arasında var olan düşmanlığı bir kenara bırakmanın da ötesinde bu iki gelenek arasında bir uyum ve insicam getirmiştir.⁶⁶³

İşrâk felsefesi Sühreverdî ile bilinmektedir. Öyle ki bu hususta Murtazâ Mutahharî, Meşşâî felsefe karşısında İşrâkî teori olarak bilinen bütün konu ve meselelerin

* Öyle anlaşıyor ki filozof ve ulemâ Cenab-ı Hakkı ifade ve beyân için en iyi örnek olarak güneşi bulmuşlardır. Bu bağlamda güneş yaratıcıyı ifade etmek için bütün noksaniyetine rağmen en iyi örnek olarak önümüzde durmaktadır.

* Elbette modern fizik güneş ışığının zemine yaklaşık dokuz dakika sonra ulaştığını söylemektedir. Bütün noksaniyetine rağmen felsefî ve irfanî meselelerin anlaşılması adına güneş Hermes ve Platon'dan Sühreverdî'ye kadar en iyi sembollerden biri (belki de en iyisi) konumundadır.

⁶⁶¹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 173-174.

⁶⁶² Âlihânî, *Aşınayî ba Hikmet-i Fehlevî*, s. 54.

⁶⁶³ Razavî, *Sühreverdî ve Mekteb-i İşrâk*, s. 192.

Sühreverdî'nin şahsi düşüncelerinin ürünü olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶⁴ Molla Sadrâ'nın seçkin öğrencilerinden kabul edilen Abdürrezzâk Lâhîcânî (ö. 1662) ise İsrâk felsefesinin metodunu ve diğer disiplinler ile ilişkisini şöyle açıklamıştır:

İsrâkîlerin yöntemi esasen bilgiyi tahsil etme/öğrenme şeklinde değildir. Aksine batınî yolun sülûku biçimindedir. Bu bakımdan tasavvuf ile farkı yoktur ancak şu bakımdan bir farklılık arz eder: Tasavvuf kelamın karşısında ve İsrâk felsefenin karşısında durmaktadır. Şöyle ki, ne zaman ki batınî sülûk zahirîden sonra olup felsefî ilkeler ile uyumlu olursa İsrâk felsefesi olur. Şayet batınî sülûk zahirîden sonra olup da kelamın ilkeleri ile uyumlu olursa buna da tasavvuf yolu denilir. İsrâkîlerin Meşşâîleri kötölemesi ve sûfîlerin mütekellim ile resmi bilgileri yadsıması ise Meşşâîler ile kelamcılarının mefhumlarla ve zahirî eğitim ile yetinmeleri noktasında ve batınî yolda gitmenin yanı sıra hakikate varma talebinde bulunmamaları noktasında yoğunlaşmıştır. Meşşâîler ile kelamcılarının İsrâkîler ile sûfîlere eleştirileri ise; onların zahirî ilimlerin yanı sıra burhan metodunu bilmeden batınî yola girmeleri noktasında olmuştur. Hakikatte her iki grup da doğru söylemiştir zira hakikat zahir ile batının cem olmasında yatmaktadır. Batının terk edilerek zahir ile yetinilmesi hata ve gururdur. Zahirî bilmeden batına dalmak ise yoldan çıkmak ve kusurdur. İsrâk yolu felsefe olarak görülmüş ve felsefe Meşşâî ile İsrâkî olarak ikiye ayrılmıştır. Tasavvuf da mârifet yolu olarak görülmüş. Netice olarak Meşşâî felsefe kelama ve İsrâk felsefesi tasavvufa karşılık gelmektedir. O ikisi (Meşşâîlik ve kelam) zahir yol ve bu ikisi (İsrâk ve tasavvuf) batın yoldur.⁶⁶⁵

Lâhîcânî'den aktarılan bu ifadelerin yanı sıra Lâhîcânî'ye göre, keşf ile elde edilen şey burhan sonucu bilinen şey ile aynıdır. Ancak keşf ile elde edilen hakikatin daha şeffaf ve parlak kabul edildiğini aktarmıştır. Bunun yanı sıra Lâhîcânî, bir şeyin burhan ve delilden önce keşf ile bilinebileceğini ancak burhan ile desteklenmeden ulaşılan hükmün sıhhatli olmayacağını belirtmiştir. Ayrıca tasavvufun burhan ve delillendirme ehli olmadan söyleyeceklerinin halk kandırması ve demagoji olacağını da eklemiştir.⁶⁶⁶

İslâm felsefe tarihinde felsefenin İbn Rüşd'den sonra çöküşe geçtiği ile ilgili yorumlar, Meşşâî felsefe ekseninde kısmen doğru olsa da, İsrâkî çizgideki felsefe İbn Rüşd'ün yaşadığı zamanda Sühreverdî ile zirveyi görür ve günümüze kadar devam eder. Bu paradigmanın doğal bir sonucu olarak Corbin'e göre felsefe tarihiyle maneviyat tarihini kesin ve keskin çizgilerle yapılan ayırmadan vazgeçmeli ve felsefe tarihi kitaplarında dayatılan resimden ve İslâm düşüncesindeki felsefeyi "Arap felsefesi" ile eşdeğer gören ve felsefe tarihini beş altı büyük isme hasreden paradigmadan da kurtulmak gerekmektedir.⁶⁶⁷ Çeviri yoluyla antik Yunan felsefesinin önemli eserleri Arapçaya

⁶⁶⁴ Beheştî, *Felsefe-yi Talim ve Terbiyet-i İsrâk I*, s. 4; 23.

⁶⁶⁵ Gulâmhüseyn İbrâhîmî Dînânî, *Şua-yi Endişe ve Şuhûd der Felsefe-yi Sühreverdî*, Neşr-i Hikmet, Tahran 1400, s. 92. Lâhîcânî'nin uyarıda bulunduğu bu durum büyük bir ehemmiyete zira halkın geniş kesimlerinin başta "rüya" olmak üzere kimi insanlar ve gruplar tarafından istismar edilebildiğini iddia etmek imkân dâhilindedir. Lâhîcânî'nin bu problematiğe on yedinci yüzyıldan işaret etmesi oldukça yerinde bir uyarı arz etmektedir.

⁶⁶⁶ Dînânî, *Şua-yi Endişe ve Şuhûd der Felsefe-yi Sühreverdî*, s. 92-93.

⁶⁶⁷ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, s. 23-24.

çevrilmiştir. Bu bilgi ve birikim, beraberinde İslâm felsefesinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Felsefenin ana akımı Meşşâîlik ve en büyük filozofu olarak da İbn Sînâ kabul edilmektedir. Sühreverdî'nin İbn Sînâ ile olan özel ilişkisi ise neredeyse bütün Sühreverdî araştırmacılarının ortak kanaatidir.

Her şeyden önce Sühreverdî, felsefî konularda teoriyi önceleyenlerin başının Aristoteles olduğunu belirtir.⁶⁶⁸ Sühreverdî Meşşâîlerle birlikte hikmetin kesintiye uğradığını, hikmete sahip olduğu söylenen kimselerin bunu bilmediklerini iddia eder. Sühreverdî Meşşâîler ile beraber hikmetin sadece zaman ve sahiplik kategorilerini özetleme şeklinde darlaştırıldığını, bu durumun melekût nûrlarını müşâhede etmeye engel teşkil ettiğini, bunlardan hiçbir fayda gelmeyeceğini öne sürer. Buna mukabil Platon ve Hermes'in kitaplarında zaman ve sahiplik kategorilerinden daha değerli ilimlerin olduğunu vurgular.⁶⁶⁹ Bununla beraber Sühreverdî *Mutârahât*'ın mantık bölümünde Aristoteles'in mantık disiplini Fûrs hazinelerinden aldığını aktarır. Sühreverdî mantık ilmini Pişdadili Tahmurs'e dayandırır. Buna göre ruhu üzerindeki pasların dökülmesi ile Tahmurs *İzedi frahavra* nail olur. Tahmurs bu *ferr* ile divleri zincirlere vurur. *Avesta*'ya göre Ehrimen, otuz yıl boyunca Tahmurs'un bineği olmuştur. Sühreverdî'nin peşinde olduğu ve belki de ihyâ etmek istediği mantığın Tahmurs'un bu mantığıdır.⁶⁷⁰

Sühreverdî bazı eserlerini Meşşâî felsefe tarzında yazmıştır. Bununla Sühreverdî'nin Meşşâî oluşundan ziyade, hitap ettiği kitlenin Meşşâî geçmişlerini dikkate aldığı ve aynı zamanda İşrâk felsefesinin mukaddimesi olarak Meşşâîliği önemseydiği sonucuna varmak mümkündür. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'ta da yazdığına göre, *Kitâbü't-Telvîhât* her ne kadar az hacimli bir eser olsa da Meşşâîliğin bütün felsefî kurallarını barındırmaktadır. Derece olarak ise *Kitâbu'l-Lemahât* kitabından sonra gelmektedir. Bu eserde Sühreverdî Aristoteles'in kategorilerini on adetten dörde indirmiş ve hareketi yeni bir kategori olarak beyân etmiştir. Sühreverdî ayrıca bu kategorilerin Aristoteles'e değil Pisagorcu Ağutas'a (Arğutas) ait olduğunu savunmuştur. *Mukâvemât* eseri de, Meşşâî geleneğe uygun bir şekilde ve *Kitâbü't-Telvîhât* tarzında yazılan bir

⁶⁶⁸ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 444.

⁶⁶⁹ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 898-900.

⁶⁷⁰ Zehra Zara, "Nakdi ber Ara-yı John Walbridge der Hovze-yi Sühreverdî Pejuhi", *Fehlevinâme: Mecmua-yı Makalat-ı Hümayış-i Sühreverdî ve İhyâ-yı Hikmet-i Fehlevî, Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran*, Tahran 1402, 265-274, s. 272.

eserdir. Sühreverdî, bu eserin önsözünde *Mukâvemât*'ın *Kitâbü't-Telvîhât*'ın bir eki gibi olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.⁶⁷¹

Sühreverdî'nin düşüncelerinin önemli bir bölümünde Meşşâî felsefe ve özellikle İbn Sînâ vardır ve Sühreverdî bu duruma defalarca atıfta bulunmuştur. Öyle ki Sühreverdî açık bir şekilde bazı eserlerini Meşşâî felsefesi tarzında kaleme aldığını yazar ve buna *Kitâbü't-Telvîhât* ve *Kitâbu'l-Lemahât* gibi eserlerini de örnek gösterir. Bunun yanı sıra Sühreverdî örneğin Vâcîp'in ispatı noktasında *Kitâbü't-Telvîhât* ve *el-Meşâri'* ve *l-Mutârahât*'ta "Mümkün'ün Vâcîp Olana İhtiyacı" ve "Teselsülün Butlanı" delillerini getirir ki bu temeller İbn Sînâ ve Fârâbî'nin eserlerinde ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Yine feleklerin hareketleri ve nefsleri konularında da İbn Sînâ'nın *Necat* eserinde söylediklerine yakın görüşleri *Tasavvufun Kelimesi* ve *el-Elvâhu'l-İmâdiyye* eserlerinde paylaşmıştır. Ayrıca nefsin batını güçleri konularında *Tasavvufun Kelimesi* ve *el-Elvâhu'l-İmâdiyye* eserlerinde İbn Sînâ'cı bir yaklaşımı benimsemiştir.⁶⁷²

Sühreverdî, Meşşâî felsefeyi dışlamak bir yana Meşşâî tarzdaki birçok esere imza atmıştır. Ayrıca Sühreverdî, İşrâkî filozof için Meşşâî felsefeyi zorunlu görür. Sühreverdî'nin İşrâk felsefesi bu açıdan tasavvufi düşünceyle ayırır.⁶⁷³ Öyle ki Sührevedi, Meşşâî felsefenin öğrenilip onda derinleşilmesini keşfi ve zevki hikmetin mukaddimesi olarak görür. Dolayısıyla İşrâkî filozof bahsi meseleyi bilen ve teellühü yaşıyandır. Bundan ötürü bahsi ve zevki hikmette derinleşenlere İşrâkî filozof denilmektedir.⁶⁷⁴

Sühreverdî, Aristoteles ve İslâm dünyasındaki temsilcileri arasında bir ayrım yapmış ve öyle görünüyor ki eleştirilerini daha çok İbn Sînâ'ya yöneltmiştir. Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ta iki yerde Aristoteles'ten söz eder ve bunlardan birinde Aristoteles'e ciddi bir eleştiride bile bulunmamaktadır. Sühreverdî'nin Aristoteles için "her ne kadar büyük, derin ve keskin görüşlü bir filozof olsa da iki üstadını gölgede bırakacak kadar gözde büyütülmemelidir"⁶⁷⁵ ifadelerinden hareketle Aristoteles'i gözde büyüten kişinin İbn Sînâ olduğu sonucuna varılabilmektedir. Nitekim İbn Sînâ, *Şifâ*'nın mantık kitabında Aristoteles'e övgülerde bulunurken Platon'un bilgi ve sermayesini az göstermeye

⁶⁷¹ Razavî, *Sühreverdî ve Mekteb-i İşrâk*, s. 31-33.

⁶⁷² Nurbahş, *Nûr der Hikmet-i Sühreverdî*, s. 34-35.

⁶⁷³ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş*, s. 65-66.

⁶⁷⁴ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 198-199.

⁶⁷⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 10.

çalışmıştır. Öte yandan Sühreverdî'nin eleştirilerinin Fârâbî'ye yönelik olma ihtimali de oldukça düşüktür zira Fârâbî, Aristoteles ve Platon arasında bir uzlaşmaya bile gitmektedir. O halde diyebiliriz ki Sühreverdî'nin Meşşâî diye zikredip, eleştirdiği kişi İbn Sînâ'dan başkası değildir.⁶⁷⁶

İbn Sînâ değişen siyasî durumlar ve savaşlar nedeniyle önce Rey'e, sonra Kazvin'e, daha sonra Hamedan'a geçer. Hamedan yöneticisinin ölümü ve İsfahan yöneticisinin isteği üzerine İsfahan'a varır. Gazneli Mahmud'un oğlu Mesut'un İsfahan'a saldırması ile İbn Sînâ'nın eşyaları da yağmaya uğrar. Bu eşyaları arasında *Kitab-ul İnsaf* ismini taşıyan ve yirmi sekiz bin sorunun cevaplandırıldığı yirmi ciltlik ansiklopedik eser de kayıplara karışmıştır. Bu ansiklopedi, filozofların eserlerinde karşılaşılan güçlüklerle cevap vermenin yanı sıra İbn Sînâ'nın kendi görüşlerini de yansıtan "Hikmet-i Meşrikîyye" eserini de ihtiva etmektedir.⁶⁷⁷

İbn Sînâ'nın kullanmış olduğu Meşrikîyye kavramı, tüm kullanımlarda aynı anlama gelmektedir. Bu iddiayı güçlendirmek için Aristoteles'e isnat edilen *Teoloji* eserinin kenarlarına İbn Sînâ'nın yazdığı haşiyeler örnek gösterilir. Burada İbn Sînâ'nın Meşrikî felsefesine yapmış olduğu altı göndermeden beşi ölümünden sonraki hayat ile ilgilidir ve Meşrikî hikmeti ifade etmek için en kullanışlı kavramın ölümünden sonraki hayatın kuramı olduğu ifade edilebilir. Yine İbn Sînâ'nın hikmeti Meşrikîyenin en iyi görünümüleri olan sembolik hikâyeleri mevcuttur. Bunlar *Salaman ve Absal*, *Hay Bin Yakzan* ve *Kuşlar Risalesi*'dir.⁶⁷⁸ Bununla birlikte İbn Sînâ'nın babası ve erkek kardeşinin de İsmaili olduğu ve İbn Sînâ'yı da davet ettikleri ancak İbn Sînâ'nın buna yanaşmadığı ifade edilir. Yine İbn Sînâ'nın yaratılış teorisi olan akıllar hiyerarşisi bir melekbilimi görünümü arz etmektedir. Bu varlıklar, duyuyla algılanmaktan ziyade sadece saf ve sırf tahayyül şeklindeki bir yeteneğe sahiptir. Bu ise aşağıdaki aklın yukarıdaki akla olan aşkının neticesinde meydana gelmektedir. Bu hiyerarşi, Onuncu Akıl olan Faal Akıl ile sona ermekte ve artık ayaltı âlem denilen insanın ve dört unsurun bulunduğu yeryüzü yaşamı aşamasına geçilmektedir.⁶⁷⁹

⁶⁷⁶ Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 17-19.

⁶⁷⁷ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi I*, s. 300-302.

⁶⁷⁸ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi I*, s. 308-309.

⁶⁷⁹ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi I*, s. 303-306.

İbn Sînâ'nın "Meşrik hikmeti" hakkındaki ifadelerini Mikail Bin Yahya el-Mahrûni, "Resail-i El-Şeyh-i El-Reis Ebu Ala El-Hüseyin Bin Abdullah Bin Sina Fi Esrâr-ül Hikmet-ül Meşrikîye" adlı çalışmada toplamıştır. Bunun yanında İbn Sînâ'nın *İşârât ve Tenbihat* adlı eserinin dokuzuncu ve onuncu namatları/bölümleri ile üç sembolik eseri, Meşrikîye Hikmeti ile ilişkili eserler olarak görülüp, yorumlanır.⁶⁸⁰ *Hikmet-i Meşrikîyye* adlı eserin önsözünde yazıldığı söylenen "Ben başka bir hikmet elde ettim, o Meşşâî felsefesi değildir. Antik İran hikmeti, Meşrikîyye hikmetidir" ifadeleridir. Hikmeti Meşrikîyyenin 40 cilt olduğu da iddia edilir.⁶⁸¹ Dînânî'ye göre İbn Sînâ'nın İşrâkîliği sembolik eserlerini ve Meşrikî düşüncesinin yanı sıra Nûr ayetini tefsir etmesiyle de alakalıdır. Dînânî, İbn Sînâ'nın tefsirci olmamasına rağmen bu ayeti tefsir etmesini ve ayetin etkisinde kalmasını İşrâkî düşüncelerine yormaktadır.⁶⁸²

Corbin'e göre İbn Sînâ ile Sühreverdî arasında doğu bilgeliği adına bir ortaklık belirtmeyen yanlışın ilk kaynağı İtalyan şarkiyatçı Nalino'dur. Nalino, yapmış olduğu araştırmalarda İbn Sînâ'nın hikmet-i Meşrikîyye düşüncesinde Doğuya has bir irfan, tasavvuf ve bilgelik olmadığını söyler ve bunun sadece Doğu ve Batı felsefeleri arasındaki bazı farklılıklara değinen bir eser olduğunu belirtir.⁶⁸³ Oysa kimilerine göre Sühreverdî'nin kuruculuğunu yaptığı İşrâk felsefesinin sadece izleri değil bunun yanı sıra açık bir şekilde görünür hali İbn Sînâ düşüncesinde bulunmaktadır. Sühreverdî ise İşrâkîliği hem yaşatan hem yenileyen bir konumda ve Platoncu olarak görülmektedir. Sühreverdî ve İbn Sînâ eserleri arasında birçok ortak nokta bulunmasının yanı sıra yazmış oldukları sembolik-irfanî eserler noktasında da buluşmaktadırlar. Ancak Sühreverdî'ye göre İbn Sînâ, kadim İranî kaynaklara ulaşamadığı için İşrâk felsefesinde dikkate değer bir sonuca ulaşamamıştır. Dolayısıyla Sühreverdî'nin İbn Sînâ noktasındaki eleştirilerinden biri İbn Sînâ'nın hakiki irfanî kaynaklara ulaşamamasıdır. Bu kaynak ise, İşrâk felsefesinin temellerinden olan *hurra*dır. Dolayısıyla İşrâk felsefesi bir anlamda *hurra* (veya diğer tabirle *hurne*) yani antik İran semasındaki göksel hâle – manevî kuşatım ve Muğ'ların başındaki nûranî taçtır.⁶⁸⁴ Corbin açısından da İbn Sînâ Meşrikî düşünce

⁶⁸⁰ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 12-13.

⁶⁸¹ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, s. 253; Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 68; Alihânî, "Hikmet-i Siyasî der İran-i Bastan ber Mebna-yı Haniş-i Sühreverdî", s. 141.

⁶⁸² Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, s. 234.

⁶⁸³ Corbin, *Revabât-i Hikmet-i İşrâk ve Felsefe-yi İran-i Bastan*, s. 32.

⁶⁸⁴ Şayegan, *Henry Corbin (Âfâk-ı Tefekkür-i Manevî der İrani İslâm)*, s. 285-286.

eserlerine tam olarak ulaşamadığı için Meşrikî felsefeyi inşâ edememiştir. Ona göre bu inşâyı İbn Sînâ'dan bayrağı almak suretiyle Sühreverdî yapmıştır.⁶⁸⁵

Kimi düşünörlere göre de Sühreverdî, İbn Sînâ'nın yolunu tekâmöl etmeye çalışan kişidir. Buna göre İbn Sînâ, ömrünün sonlarına doğru Meşşâî felsefeyi bırakmış ve İşrâk felsefesine yönelmiştir. İbn Sînâ'nın *İşârât ve Tenbihât*'ın son üç namatı/bölümü özellikle dokuzuncu namatta ariflerin makam ve derecelerine ayrılmıştır. Bu durum İbn Sînâ'nın İşrâkîliğine yorumlanmıştır. Bunun yanı sıra İbn Sînâ'nın mebd ve mead konusuyla ilgili olan eserlerinde de buna benzer konular işlenmiştir. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın eserlerinde de İşrâkî bir yönelim olduğu söylenmiştir.⁶⁸⁶ Âriflerin makamları hakkında olan İbn Sînâ'nın Dokuzuncu Namat'ı ile ilgili olarak Fahreddîn Râzî sitayişte bulunur. Râzî mezkûr Namat'ın İşârât'ın "en önemli ve en değerli babı" olduğunu ve İbn Sînâ'dan önce kimsenin bu şekilde bir tasnifte bulunmadığını ve İbn Sînâ'dan sonra da kimsenin bu bilgilerin tasnifine bir şey ekleyemeyeceğini iddia eder.⁶⁸⁷

Burada vurgulanması gereken e en önemli husus, bizzat Sühreverdî'nin İşrâk ve Meşşâî felsefelerle ilgili açıklamalarıdır. Sühreverdî'ye göre Meşşâî çizgiyi takip edenlere, kendisinin diyeceğı bir şey yoktur ancak İşrâk felsefesinde burhan ve mantık ilkelerinin yanı sıra, "nûranî varlıkların müşâhedesini" de zorunlu görmektedir. Ona göre İşrâkî yola girenlerin nûranî ilhama mazhar olmaları gerekir yoksa İşrâk felsefesinde ilerleme katetmeleri mümkün değildir. Çünkü Sühreverdî'ye göre İşrâk felsefesinin ilkeleri, nûrlara dayanmaktadır.⁶⁸⁸

Sühreverdî'nin İbn Sînâ ile ilişkisini ve İbn Sînâ'nın Meşrikî boyutunu ortaya çıkarmanın yanı sıra Sühreverdî'nin Meşşâîliğe vurgu yapan yönünün de tespit edilmesi gerekmektedir. Sühreverdî'nin İbn Sînâ felsefesi ile ilişkisi oldukça hassas ve özel bir öneme sahiptir. Sühreverdî'nin *Pertevnâme-yi Süleymanşahi* ve *Bûstanü'l-Kulûb* isimli eserlerinden ilki, İbn Sînâ felsefesi tarzında diğeri de zevki hikmet renginde yazılmıştır. Söz gelimi *Pertevnâme-yi Süleymanşahi*, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ı ile büyük benzerlik taşımaktadır.⁶⁸⁹ Nitekim Sühreverdî ile Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 1210) ders arkadaşı

⁶⁸⁵ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 13.

⁶⁸⁶ Zebihî, *Felsefe-yi İşrâk*, s. 35.

⁶⁸⁷ İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbihât I*, Tercüme ve Şerh, Hasan Melikşâhî, Çev. Tahir Uluç, Ketebe Yayınları, İstanbul 2024, s. 503.

⁶⁸⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 16.

⁶⁸⁹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşahi ve Bûstanü'l-Kulûb*, Musahhihin Önsözü, s. 12-13.

oldukları ve Sühreverdî'nin er-Râzî'den daha iyi olarak İbn Sînâ felsefesini anladığı söylenmiştir. Bundan ötürü Sühreverdî'nin eserleri, İşrâkî öğretilerin yanı sıra İbn Sînâ felsefesi öğretimi için de uygunluk arz etmektedir.⁶⁹⁰

Sühreverdî'nin Meşşâî tarzdaki eserleri, yaşadığı dönemin Meşşâîğine bir ayna konumundadır. Sühreverdî'nin eğitim gördüğü dönemde revaçta olan felsefe Yunan felsefesi ve özellikle İsfahan çevresinde yoğunlaşmış olan İbn Sînâ felsefesidir. Bundan ötürü, öğrenim gören tüm öğrencilerin bu düşünceyi öğrenmesi istenilir. Meşşâî düşüncesinde en önemli unsur ise ideaların inkârıdır. Sühreverdî, Allah'ın hidayeti olmasaydı kendisinin de Meşşâî kalabileceğine dikkat çeker. Bununla birlikte Sühreverdî, Meşşâîliği İşrâkîliğin anlaşılmasının aşamalarından biri olarak yorumlar.⁶⁹¹

Sühreverdî ruhî olarak değil ama aklî olarak felsefî bir ailede dünyaya gözlerini açmıştır. Sühreverdî bağ ve irtibatını gözlerini açtığı aileden ayırıp kendi müstakil hanesi olan İşrâkîliğe çevirmiş ve özellikle İbn Sînâ'nın çocuklarını inşa ettiği felsefesine davet etmiştir.⁶⁹² Sühreverdî'nin Meşşâî felsefeye ve daha özel olarak İbn Sînâ'ya yönelik eleştirileri bazı hususlarda yoğunlaşır. Sühreverdî, Aristoteles'in övgüye layık şeyler yaptığını söylemesinin yanı sıra Aristoteles'in üstatlarından büyük gösterilmesinin yanlış olduğunu söylemiştir.⁶⁹³ Şehrezûrî ise Sühreverdî'nin buradaki eleştirisinin İbn Sînâ'ya olduğunu ve Platon'un keşfi ve zevki hikmetlere dalmaktan dolayı –ki Şehrezûrî bütün bunları gerçek hikmet olarak yorumlar- mantık vb bazı hususları beyân edecek zamana sahip olmadığını belirtir.⁶⁹⁴ Sühreverdî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinin nefsin güçleri, akıllar ve bilgi ile ilgili konulara yoğunlaştığı görülmektedir.

Sühreverdî öncesinde İbn Sînâ özelinde Meşşâîler, nefsin mütehayyile ve vehim güçlerini ayrı güçler olarak ele almakta iken Sühreverdî nefsin hayal, mütehayyile ve vehim güçlerini tek güç olarak ele alır. Sühreverdî'ye göre bu üç yeti hayali suretleri hazır bulunabilmesi yönüyle hayal, duyularla ilgili cüzilerin anlamlarını idrak edebildiği için vehim, bunların tafsil ve terkipleri ile mütehayyile ismini alır. Böylece Sühreverdî

⁶⁹⁰ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, musahhihin önsözü, s. 13.

⁶⁹¹ Yezdanpenah, *Hikmet-i İşrâk I*, s. 110-111.

⁶⁹² Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 8.

⁶⁹³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 10.

⁶⁹⁴ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 35

açısından mütehayyile gücü, vehim ve hayal yetilerinin güçlerini de kapsamış olmaktadır.⁶⁹⁵

Sudûr konusunda Sühreverdî'nin İbn Sînâ'ya eleştirisi, İbn Sînâ'nın dikey akılları on ile sınırlandırması ve yatay akıllara yer vermemesi noktasında yoğunlaşmaktadır. Nitekim Sühreverdî, kendi İşrâk felsefesinde dikey akılları sayılamayacak kadar çok kabul eder⁶⁹⁶ ve yatay akıllara da yer verir. Sühreverdî'nin düşüncesinde sabit yıldızlar feleği kendisinde birçok yıldızı barındırdığından dolayı İlk Akıl'dan südür etmediği gibi dikey sıradüzenli akıllardan da südür edemez. Sabit yıldızlar feleği dikey zıradüzenli akılların ışınlarının ve yönlerinin birbirleriyle etkileşiminden meydana gelen yatay sıradüzenli nûrlardan meydana gelmiştir.⁶⁹⁷

Sühreverdî ayrıca İbn Sînâ'nın tanım düşüncesini reddeder çünkü Sühreverdî'ye göre bilinmeyen bir şeyin tanımı yapılamaz ayrıca bir şey bilindikten sonra tanımının yapılmasına zaten gerek kalmayacaktır. Bu yönüyle de Sühreverdî Meşşâîlerin genel olarak bilgi daha özelde ise tanım düşüncesini yetersiz görmüş olmaktadır.⁶⁹⁸ Sühreverdî'nin İbn Sînâ'yı salt akılcı bir filozof olarak belirtmesi bir yönüyle temelsiz bir iddiadır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın felsefî eseri olan *İşârât*'ında Ariflerin Makamları başlığı altında mistik bilgiyi destekleyen bir paradigma mevcuttur.⁶⁹⁹ Bununla beraber Sühreverdî'nin eleştirileri mistik bilginin bizzat tecrübe edilip edilmemesi hususunda ise İbn Sînâ'ya yaptığı eleştirilerde haksız olduğu söylenemeyecektir. Ayrıca Sühreverdî İbn Sînâ'yı saltı akılcı bir filozof olarak görmemektedir zira *Batı Sürgün Hikâyesi*'ni İbn Sînâ'nın *Hay bin Yakzan*'ının tamamlayıcı bir eseri olarak yorumlamaktadır. Sühreverdî'nin *Batı Sürgün Hikâyesi* eseri, genel olarak İbn Sînâ'nın *Hay bin Yakzan* eserinin devam ettiricisi ve tamamlayıcısı konumundadır.⁷⁰⁰

Sühreverdî, *Batı Sürgün Hikâyesi*'ni yazmadan önce *Hayy bin Yakzan* ile *Salaman ve Absal* isimli eserleri mütaala etmiştir. Bu eserlerde her ne kadar derin işaretler olsa da “bir”e yönelik ibarenin sadece *Hayy bin Yakzan* eserinin sonlarında ve çok az bir şekilde

⁶⁹⁵ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 253-235.

⁶⁹⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 382; Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmadiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 98.

⁶⁹⁷ Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 222-223.

⁶⁹⁸ Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 57.

⁶⁹⁹ İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât I*, s. 503-525; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 58.

⁷⁰⁰ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 72.

geçtiğini ve Sühreverdî soylu kardeşleri için bu eserleri aşan bir eseri kaleme aldığını belirtmiştir.⁷⁰¹

Bir filozof ve bir mistik arasında bir münazara düzenlendiğinde, kendisini diğerine ispat etmek zorunda olanın mistik olduğu ancak bunun beraberinde bazı problemleri barındırmaktadır. Mistiğin bilgisi nev-i şahsına münhasır olduğundan dolayı, durumun çıkmaz bir hal alması olasıdır. Bununla beraber, Sühreverdî'yi salt bir mistik olarak değerlendirmek yanlış bir tespit olacaktır. Öyle ki Sühreverdî, kendi İshrâk felsefesinde Meşşâî felsefeyi yani aklî istidlali tamamen ortadan kaldırmak ve yok etmek niyetinde olmadığını açık bir şekilde ifade eder. Bu bağlamda *Kitâbü't-Telvîhât*'ın *el-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât*'tan önce ve bu iki eserinden sonra saf İshrâkî metotla yazdığı *Hikmetü'l-İshrâk*'ın okunmasını söylemiştir.⁷⁰²

Sühreverdî, ilahi hikmet yani derûnî nûrlar noktasında hiçbir Meşşâî filozofun doğru adım atmadığını iddia eder. Nûrların tanınması, Sühreverdî'nin ifadesiyle “Fıkh-ul Envâr”, Meşşâîlerin elinin yetişmediği bir alan olarak durmaktadır.⁷⁰³ Bununla beraber bahs (teori) konularının peşinde olanların da bu kitapta (*el-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât*) muhkem konuları bulacağını eklemiştir. Sühreverdî, böyle birisinin bu eserini incelediği vakit, beklemediği halde bazı başka hakikatlere vakıf olabileceği ümidini beslediğini de ekler. Sühreverdî, İshrâkî konulara girmeden önce her kişinin teorik konuları bulabileceği meseleleri ise *Kitâbü't-Telvîhât*'ında ele aldığını belirtmiştir.⁷⁰⁴

Sühreverdî'ye göre, havada süzülme, suda yürümek veya çok uzun mesafeleri kısa zamanda aşmak gibi olağan üstü durumların gerçekleşebilmesi orta şark şehirlerinden* gelen nûrun gelmesi neticesinde müyesser olabilmektedir. Sühreverdî Meşşâîlerin takipçileri arasında hiç kimsenin bu ilahi felsefeye (hikmet-i ilahi) ve nûranî fıkıha (fıkh-ı Envâr) yönelmediğini ve dayanmadığını söylemiştir.⁷⁰⁵ İshrâk felsefesinin irfan ehlinin yanında varacağı en sade tanımı “derûnî nûrun parıldaması” olarak ifade edilirse bu

⁷⁰¹ Sühreverdî, “Kıssatu'l-Gurbetu'l-Garbiyye”, s. 97-98; Sühreverdî, “Batıya Yolculuk”, s. 147.

⁷⁰² Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 12-13.

⁷⁰³ Purcevadî, *İshrâk û İrfan*, s. 4.

⁷⁰⁴ Sühreverdî, *el-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât* (*Rahha ve Goftûgûha*), s. 518-519.

* Orta şark şehirleri ile kastedilenin misâl âlemidir.

⁷⁰⁵ Sühreverdî, *el-Meşâri'* ve *'l-Mutârahât* (*Rahha ve Goftûgûha*), s. 540-541.

durum İshrâk hikmetinin Meşşâî felsefeden ayıran en önemli yönü olarak temâyüz edecektir.⁷⁰⁶

İshrâk filozoflarının kullanımında şark yahut meşrik nûrun ortaya çıkma yerinin temsilcisidir. Aynı şekilde garp yahut mağrib karanlığın yeridir. Söz gelimi güneş, sabah vakti doğudan çıktığında ışınları eşyayı görünür kılar. Melekût-i âlem ve meşrikî rûhânî âlemden de aklî nûrlar, nefisleri aydınlatır ve böylece keşf ve rûhânî müşâhede kabiliyetleri ortaya çıkar. Bundan ötürü İshrâk felsefesinde nûr veya nûrlar âleminin aydınlatması ile insani nefislere Mârifet-i İlahi veya Rabbani hakikatler kendisine zahir olur. Bundan dolayı bu hikmet ilahi hikmet kabul edilir ve onun tahakkuk edip gerçekleşmesi arif zata nûrun ışımından yahut batınî temizlikten başka bir yolla mümkün görülmez. Bu açıdan “Hikmet-i İlahi”, ne yalnızca felsefî ne de yalnızca lâhûtîdir/ilahi. Bu kelime, Yunanca Teosofya kelimesinin karşılığıdır. Bundan dolayı “Müteellih Hakîm” ne yalnızca kalbi ve ruhi yönüyle amel edendir ne de yalnızca teorik ve aklî meseleleri esas alan kişidir. Olsa olsa ikisini beraber göz önünde bulundurup, bunların gereğini yerine getirendir.⁷⁰⁷ Bu durumun Sühreverdî’nin başta İbn Sînâ olmak üzere Meşşâî filozoflardan en önemli farkı olduğu sonucuna varılabilir. Ayrıca Sühreverdî’nin ilk dönemlerinde Meşşâî oluşunu dönemin özelliklerini yansıtan bir ayna olarak yorumlamak Sühreverdî’yi o dönemde Meşşâî metodu seçmiş bir filozof olarak görmekten daha tutarlı görünmektedir.⁷⁰⁸

Sühreverdî *Hikmetü’l-İshrâk*’ın sonlarında da derûnî nûrlardan söz eder ve şimşek çakması gibi gelip geçici olan nûrları diğer eserlerinde de kaydettiği gibi tevalî’ ve levayî’ ismiyle zikreder. Bu nûrların sabit ve uzun süreli olarak sâlikin kalbinde kalmasına ise “sekine nûru” terimini uygun görür. Sühreverdî’nin bu kavramlar noktasında İbn Sînâ’nın *İşârât*’ının dokuzuncu namatından istifade etmektedir. Bununla birlikte Sühreverdî’nin İbn Sînâ’dan esaslı bir farkı vardır. Sühreverdî bu derûnî nûrlardan ve işrâkatından bahsetmesi, bunların önemli bir kısmının bizzat kendisi tarafından tecrübe edilmesinin neticesidir ve bizzat Sühreverdî’nin de iddiası budur. Bundan ötürü Sühreverdî bu işrâkatlara özne olmuş kişileri İhvan-ı Tecrit’ten sayar ve bu tabirle kendisini de zevk ehli hukemâdan ve büyük sûfî ehlinden görür. Oysa İbn Sînâ’nın bu kavramlardan söz etmesi

⁷⁰⁶ Purcevadî, *İshrâk û İrfân*, s. 3.

⁷⁰⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 13-14.

⁷⁰⁸ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 12.

ariflerin derece ve makamlarından söz etmesi şeklinde görünmekte olup, sanki kendisinin vazifesi bu dereceleri aktarmaktan ve beyân etmekten başka bir şey değilmiş gibi görünmektedir. Başka bir tabirle İbn Sînâ'nın aktarımları bir düşünürün dakik ve derinlikli analizleri gibidir oysa Sühreverdî'nin aktarımları, ehli zevk bir arif ve filozofun beyânları olarak kabul edilmektedir.⁷⁰⁹ Sühreverdî bu tecerrüt durumunu bizzat yaşadığını birçok eserinde ifade eder. Örneğin *Burçlar Risalesi*'nde tecritin nûr ile ilişkisine işaret eder:

*Tecrit, ne güzel vasıttır. Şayet insan altı şeyden ayrılmaya başlar, on şeyi bırakır, dört şeyden kesilir ve vuslata ermek için bir ve tek olana yönelirse, tecrit ehline mahsus her başarıya ulaşır. Zira onların tecritleri, tevhit nûruna dönüktür.*⁷¹⁰

2.6. TASAVVUFÎ İSİMLER

Sühreverdî eserlerinde yirmiden fazla arif ve mutasavvıfın ismini doğrudan zikreder. Bu durum Sühreverdî'nin tasavvufî isimler ile ilişkisinin açığa çıkarılmasını adeta zorunlu kılmaktadır. Bu isimler arasında Gazzâlî yer almasa da Sühreverdî'nin Gazzâlî ile muhtemel ilişkisi ve ondan etkilenmiş olma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.⁷¹¹ Sühreverdî'nin Gazzâlî'yi zikretmediği söylene de⁷¹² Sühreverdî'nin kaynakları arasından tüm tasavvufî eserlerle beraber Gazzâlî'nin özellikle de *Mişkâtü'l-Envâr*'nın bulunduğu iddia edilmektedir.⁷¹³ Ayrıca Sühreverdî'nin usul konusunda etkilendiği isimlerden birinin de Gazzâlî ve *el-Mustasfa* adlı eseri olduğu ve Sühreverdî'nin bazı konularda Gazzâlî'yi *Emir-ül Müteahhirin* ünvanıyla övdüğü belirtilmektedir.⁷¹⁴ Bundan dolayı Gazzâlî'nin *el-Mustasfa* isimli eseri Sühreverdî'nin *Tenkîhât*'nın ana kaynağı olarak değerlendirilmektedir.⁷¹⁵

Gazzâlî'nin Sühreverdî'ye olan bir başka etkisi ise Sühreverdî'nin hocası aracılığıyla. Söz gelimi Sühreverdî'nin hocalarından Mecdüddin Cîlî, bir hocası aracılığıyla Gazzâlî'ye öğrencilik yapmıştır.⁷¹⁶ Sühreverdî Gazzâlî'nin hocalarından

⁷⁰⁹ Purcevadî, *İşrâk û İrfan*, s. 30-31.

⁷¹⁰ Sühreverdî, *Nur Heykelleri; Tasavvufun Kelimesi; Burçlar Risalesi*, s. 117.

⁷¹¹ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkiyan*, Giriş Kısmı, 16.

⁷¹² Yezdanpenah, *Hikmet-i İşrâk I*, s. 132-133.

⁷¹³ Nasr, *Se Hakîmi Moselman*, s. 70.

⁷¹⁴ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 38; Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, Çev. Önsözü, s. 13.

⁷¹⁵ Purcevadî, *İşrâk û İrfan*, s. 485.

⁷¹⁶ Gülâmhusayin İbrâhîmî Dînânî, "Cayığah-ı Sühreverdî der Miyan-ı Endişmendan-ı İslâmi", *Mecmua-yı Makalat-ı Hümayış-i İrfan, İslâm ve İnsan-ı Muasır*, Tahran 1385, 15-24, s. 23.

birine de atıf yapmıştır. Sühreverdî, *Cebrâil'in Kanat Sesi* eserinde Ebu Ali Farmedî'ye düşüncelerini öven bir atıf yapmaktadır.⁷¹⁷ Ebu Ali Farmedî ise beşinci asır Horasan sûfilerinden olup Gazzâlî'nin Tus'taki hocalarındandır ve Zamanın Dili (Lisan-ül Vakt) lakabıyla anılmıştır.⁷¹⁸

İşrâk filozofu Sühreverdî'yi etkileyen isimlerden biri olarak Gazzâlî'nin bu etkiyi hangi yönlerden gerçekleştirmiş olabileceği üzerinde durulmalıdır. Nitekim Gazzâlî'nin *Mişkat-ül Envâr*'ı, Ebu'l Ala Afifi'ye göre İşrâk felsefesinin kâmil bir özeti gibidir. Afifi'ye göre, Gazzâlî her ne kadar batınîlere karşı olsa da, bu eserde batınî bir yaklaşım içerisindedir. Bu eserin Gazzâlî'nin düşüncelerinin olgunluğa eriştiği dönemde yazıldığı da dikkate alınmalıdır. Ömrünün sonlarına doğru bir anlamda dönüşüm yaşayan Gazzâlî için ise artık fazla bir ömür kalmadığı için düşüncelerinde esaslı bir değişim uygulama imkânı bulamamıştır.⁷¹⁹ Dînânî ise herhangi bir kaynak göstermeden Sühreverdî'nin Gazzâlî'ye ait olan *Mişkâtü'l-Envâr*'ı okuduğunu belirtmiştir.⁷²⁰

Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'taki nûr ve zulmet, nûrun tarifi, Nûru'l-Envâr, nûrlar âlemi ve mertebeleri ile ilgili görüşlerinde *Mişkâtü'l-Envâr*'ın etkisi altında olduğu söylenmiştir. Bununla beraber *Mişkâtü'l-Envâr*'ın daha çok irfanî düşüncenin etkisi altında kaleme olduğu ve bu yönüyle *Hikmetü'l-İşrâk*'ın farklılık arz etse de her iki eserin benzer temellere dayandığı vurgulanmalıdır.⁷²¹

Gazzâlî peygamberlere özgü kutsal ruhun bazı velilerde de bulunabileceğini ve kendi içerisinde iki kısma ayrıldığını belirtir. Buna göre birinci kısmı çeşitli bilgileri edinebilmek için öğretime, uyarılmaya ve dışarıdan bir desteğe ihtiyaç duyarken ikinci kısmı ise gayet saf olup, dışarıdan bir desteğe ihtiyaç duymaz. Bu ikinci tür, ruh ve bilginin ayette geçen “yağı, adeta kendisine değmese bile aydınlatacak durumda”^{*} sözü ile ifade edilebileceğini belirtmiştir. Bu bağlamda velilerden bir kısmının peygamberlerin desteği olmadan ve bazı peygamberlerin de meleklerin desteğine gerek kalmadan nûranîleşebildiklerini aktarır.⁷²² Öyle ki Gazzâlî mülk âlemindeki müşâhede ehli

⁷¹⁷ Sühreverdî, “Avaz-ı Perri Cebrâil I”, s. 208. Sühreverdî, *Avaz-ı Perri Cebrâil*, s. 9.

⁷¹⁸ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 159.

⁷¹⁹ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 10-11.

⁷²⁰ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, s. 234.

⁷²¹ Nurbahş, *Nûr der Hikmet-i Sühreverdî*, s. 41.

^{*} Kur'an, Nur 24/35.

⁷²² Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat (Mişkâtü'l-envâr)*, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2022, s. 72.

birisinin melekût âleminde haberdar olabilmesini gayet olası görür.⁷²³ Sühreverdî, Gazzâlî'nin bu düşüncelerine ontolojik bir merteye kazandırır. Gazzâlî mülk âlemindeki varlıkların melekût âlemindeki varlıkların birer misâli olduğunu belirtirken⁷²⁴ Sühreverdî Misâl Âlemi şeklinde ontolojik bir yapı tesis eder. Gazzâlî ise Misâl Âlemi olarak müstakil bir varlık mertebesinde bahsetmemektedir.

Gazzâlî Allah'ın hem zahir hem batın olma durumu ile ilgili detaylı açıklamalarda bulunur ve Allah'ın nûrunun şiddetinin Ona örtü olduğunu yazar. Nitekim Gazzâlî, apaçık olmanın gizliliğin sebebi olduğunu zira bir şeyin haddini aşmakla zıddına döneceğini belirtmiştir.⁷²⁵ Gazzâlî ile benzer ile benzer nitelikteki açıklamaları Sühreverdî'nin temel eseri kabul edilen *Hikmetü'l-İşrâk*'inde da yer almaktadır. Sühreverdî İlahi Nûrlar konusunu ele aldığı *Hikmetü'l-İşrâk*'in ikinci bölümüne nûrun tanımı ile başlar. Bu tanım esasen nûrun tanımlanmaya ihtiyacı olmadığını tanımlıdır. Sühreverdî Nûru'l-Envâr'ın tanımlanamayacağını zira Nûru'l-Envâr'ın dışında daha açık bir şey olmadığını şu şekilde belirtir:

*Varlıkta tanıma ve açıklanmaya ihtiyaç duymayan bir şey varsa apaçıktır. Nûrdan daha açık ve ondan daha fazla müstağni bir şey yoktur.*⁷²⁶

Görüldüğü üzere Yaratıcının apaçık oluşunun Ona hicap olmasının ifade edilme biçimi, hem Gazzâlî'nin irfanında hem Sühreverdî felsefesinde aynıdır. Sonuç olarak her ne kadar İbn Sînâ'nın Nûr Suresi'nin 35. Ayetini te'vil etmesi ayrıca Gazzâlî'nin bu ayet hakkında *Mişkâtü'l-Envâr* eserini kaleme alması Sühreverdî'nin paradigması üzerine etkili olmuşsa da, Sühreverdî'nin İbn Sînâ üzerinden Meşşâilik ve Gazzâlî üzerinden tasavvuf geleneğinden en büyük farklılığı Misâl Âlemi ve onun uzantılarından⁷²⁷ Ayrıca Gazzâlî'nin İbn Sînâ özelinde rasyonalistlere yönelttiği eleştiriler neticesinde felsefî çaba ve gayretler azalmaya yüz tutmuş ve tasavvuf ile felsefe arasındaki yarık artmış olsa da Sühreverdî bu iki geleneğin bir arada ifade edilmesini bir anlamda zorunlu görmüştür.⁷²⁸

⁷²³ Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat (Mişkâtü'l-envâr)*, s. 94.

⁷²⁴ İlhan Kutlu, "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ında Entelektüel Perspektifler" 900. *Vefât Yılında İmâm Gazzâlî, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları*, İstanbul 2012, 507-533, s. 525

⁷²⁵ Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat (Mişkâtü'l-envâr)*, s. 56.

⁷²⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 300.

⁷²⁷ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminde Bakmak*, s. 362-363.

⁷²⁸ Razavî, *Sühreverdî ve Mekteb-i İşrâk*, s. 26.

2.6.1. Zünnûn el-Mısırî

Sühreverdî'nin hakîm-i müteellih olarak tanıttığı isimlerden biri de Zünnûn el-Mısırî'dir. Öyle ki Sühreverdî İsrâk hikmetinin Pisagorcu kolunun İslâm sonrası dönemde Zünnûn'a geçtiğine inanır.⁷²⁹

Zünnûn'un ismi noktasında ihtilaflar olsa da Ebu'l Feyz b. Ahmed olduğuna yönelik eski tarihli kaynaklar mevcuttur ve genel olarak kabul görmüştür.⁷³⁰ İbn Nedim ise Zünnûn el-Mısırî'nin tam isminin Ebü'l Feyz Zünnûn Sevban b. İbrahim olduğunu söyleyip, ondan mutasavvıf olarak bahseder ve kimya ile ilgili eser verdiğini söyleyerek birkaçının ismini sayar.⁷³¹ Ayrıca başını Hermes'in çektiği meşhur birçok kimyacının arasında Zünnûn'un da ismini zikreder.⁷³²

İbn Arabî ise Sühreverdî'den farklı olarak Zünnûn'u Hermes'e bağlamak yerine Zünnûn'un hocalarından/mürşitlerinden yalnızca Nişaburlu Fatıma'nın ismini verir.⁷³³ Massignon ise mürşidi olarak Kahireli Sa'dûn ismini belirtir.⁷³⁴ Zünnûn'un üstadı olarak geçen diğer isimler ise İsrâfîl, Hacı Abdullah ve Şükran Abid'dir.⁷³⁵ İbn Arabî Zünnûn'un Sühreverdî'nin İsrâkî bilgelerin özellik ve sıfatlarından gördüğü ibadet, tevbe, mücahede, zühd, tevekkül, sabır, zikir, uzlet, halvet, manevî zenginlik, uykusuzluk vb birçok özelliğinden bahseder ve bunlarla ilgili detaylı açıklama ve bilgiler verir. Ayrıca bu özellikler ile ilgili farklı kaynaklardan çeşitli rivayetleri de aktarır.⁷³⁶ Massignon ise Zünnûn'un edebiyat ve belagatta ileride olduğunu belirtir ayrıca mecaz ve sembol ustası olduğunu ve genelde bu şekilde beyânlarda bulunduğunu zikreder.⁷³⁷ Öyle ki Zünnûn Sühreverdî tarafından çokça kullanılan güneşin Hakk'ın sembolü olarak kullanılmasına yer verir.⁷³⁸

⁷²⁹ Samed Muvahhid, *Serçeşme-yi Hikmet-i İsrâk*, İntişarat-ı Ferarevan, Tahran 1374, s. 166.

⁷³⁰ İbn Arabî, *Bir Süfî'nin Portresi: Zunnûn-ı Mısırî*, Çev. Ali Vasfî Kurt, Gelenek Yayınları, İstanbul 2005, s. 65.

⁷³¹ En-Nedîm, *El-Fihrist*, s. 1112.

⁷³² En-Nedîm, *El-Fihrist*, s. 1100.

⁷³³ İbn Arabî, *Bir Süfî'nin Portresi: Zunnûn-ı Mısırî*, s. 35.

⁷³⁴ Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, Çev. Mehmed Ali Ayni, Ataç Yayınları, İstanbul 2020, s. 98.

⁷³⁵ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 344-345.

⁷³⁶ İbn Arabî, *Bir Süfî'nin Portresi: Zunnûn-ı Mısırî*, s. 62.

⁷³⁷ Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, s. 99-100.

⁷³⁸ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 364.

Zünnûn'un yaşadığı şehir İhmim'den dolayı Hermetik gelenek ile bağlantıları bulunduğu ifade edilmiştir. Bu bağlantılar ise hiyeroglif yazıları okuyabilme, simya, kimya, felsefe ve sihirdir.⁷³⁹ Ancak Zünnûn'un kimya ile ilişkisinin maddî elementlerden ziyade mana ile ilişkili olduğu ifade edilir.⁷⁴⁰ Zünnûn'un zamanındaki İhmim'e bakılırsa simya, hikmet ve okült ile ilgilendiği, Süryani diline hâkim hatta Tevrat'tan aktarımlar yapabilecek düzeydedir. Ayrıca Zünnûn'un din yolunu takip eden bir filozof olduğu da anlatılmıştır.⁷⁴¹

Zünnûn el-Mısırî'yi yeni-Platoncu bir filozof olarak gören yaklaşımlar da vardır. Kendisinin Hermetik ve yeni-Platoncu geleneklerin güçlü olduğu Mısır'da yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda bu yaklaşımın gerçeklik payı yüksektir.⁷⁴² Zünnûn'un yeni-Platoncu ve yeni-Pisagorcu düşünce ve öğretileri tasavvufa dâhil ettiği de belirtilir.⁷⁴³ Öyle ki bazı araştırmacılar Zünnûn'un ilk defa felsefeyi tasavvufa dâhil eden kişi olduğunu yazarlar. Ayrıca *sûfilerin babası* olarak da görülmüştür çünkü Zünnûn'a kadar irfanî makamlar, haller ve mertebeler ilmi bir kalıp içerisinde beyân edilmemiştir.⁷⁴⁴ Buna göre Zünnûn'un ilim anlayışında ön plana çıkan kavram mârifettir. Bu mârifet ise Allah'ın kullarına latif nûrlarıyla beraber varoluşun sırlarını aşikâr etmesidir. Bu durumun izhar olabilmesinin temel yapıtaşlarından birisi ise tefekkür olarak görülmektedir.⁷⁴⁵ Şehrezûrî Sühreverdî'nin eserlerinde geçen birçok bilgeye dönük ayrıntılı açıklama vermesine rağmen Zünnûn ile ilgili züht ve hikmet arasındaki ilişkiye atıfta bulunan bir cümlesinden başka bir ayrıntıya yer vermez.⁷⁴⁶ Bu da Şehrezeri'nin Zünnûn'u mârifet ehli bir hakîm olarak değerlendirdiğini gösterir.

Ferîdüddîn Attâr, Zünnûn'u Melamilerin rehberi, mertebe ve tecrit açısından delil, *mârifet ve tevhîd açısından sultan ve zamanının kutbu* olarak görür.⁷⁴⁷ Zünnûn Allah'a mantık ve akıl yolundan ziyade sezgi ve mârifet ile ulaşmaya çalışır. Ayrıca bu kuramı

⁷³⁹ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 350-351.

⁷⁴⁰ İbn Arabî, *Bir Sûfî'nin Portresi: Zünnûn-ı Mısırî*, s. 371-372; Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 352.

⁷⁴¹ Büşra Canbaz, "Zünnûn el-Mısırî'nin Tasavvuf Anlayışı", *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova 2019, s. 26.

⁷⁴² Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2001, s. 61.

⁷⁴³ Muvahhid, *Serçeşme-yi İsrâk*, s. 166-167.

⁷⁴⁴ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 347-348.

⁷⁴⁵ Canbaz, *Zünnûn el-Mısırî'nin Tasavvuf Anlayışı*, s. 31-32.

⁷⁴⁶ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 92.

⁷⁴⁷ Ferîdüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, Çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007, s. 154.

yaşama geçiren ilk kişilerdendir.⁷⁴⁸ Ferîdüddîn Attâr ise Zünnûn'un civanmertlik ve mârifetine yönelik birçok kıssa aktarır.⁷⁴⁹ Son olarak Zünnûn'un mârifet ile ilişkisinden ötürü de sûfiler arasındaki ilk *teosof* olarak tanıtılır.⁷⁵⁰

Sühreverdî felsefesinde Zünnûn'un konumuna değinilirken, Zünnûn ile Sühreverdî'nin hayat hikâyelerinde seyahatin önemli bir yer tutması ve düşünceleri sebebiyle yargılanmış olmaları gibi ortak noktaların bulunduğu vurgulanmalıdır. İbn Arabî Zünnûn'u evliya ve seyahat isteğiyle yanıp tutuşan biri; ilim erbabı, zamanının en büyük edibi ve büyük bir belagat sahibi olarak nitelendirir.⁷⁵¹ Buna göre Zünnûn'un mistik öğretisi Mısır'da Maliki mezhebine mensup fıkıhçılar tarafından kabul edilmemektedir. Öyle ki halife Mütevekkil'e kadar giden bir davada sanık konumuna düşer.⁷⁵² Zünnûn'a bu mahkemede isnat edilen en büyük suç Kur'an'ın yaratılmamış olduğuna yönelik görüşleridir.⁷⁵³ Bidat ve zındıklık ile itham edilen Zünnûn bizzat halife tarafından mahkeme edilir. Zünnûn'un konuşmalarından etkilenen halife tarafından bu suçlamalar bertaraf edilir. Böylece bu durum Zünnûn'un Bağdatlı sûfiler arasında da meşhur olmasıyla sonuçlanır.⁷⁵⁴

Zünnûn'un kelami bir konu ile ilgili görüşlerini beyân etmesi ve Bağdat'ta yargılanması ile Sühreverdî'nin benzer düşüncesinden ötürü Halep'te mahkeme edilmesi noktasında bir ortaklık bulunmaktadır. Buna göre İşrâkî filozofların bir diğer ortak noktası mahkeme edilmeleri hatta öldürülmeleridir. Nitekim Sühreverdî'nin İşrâkî bilgeler ve öncüler olarak bahsetmiş olduğu birçok isim zamanlarının siyasî ve felsefî anlayışlarından dolayı mahkeme edilmiş hatta bazıları öldürülmüşlerdir. Sühreverdî'nin bahsetmiş olduğu İşrâkî filozoflardan Platon esir düşmüş, Zünnûn el-Mısırî ve Bâyezîd-i Bistâmî mahkeme edilmiş Pisagor ve Hallâc-ı Mansûr ise öldürülmüştür.

Sühreverdî *Mutârahât* isimli eserinin sonlarına doğru nefis, benlik, bilgi ve nûr kavramlarıyla ilgili açıklamalarda bulunur ve bu kavramları “hakîm-i müteallih” olarak isimlendirdiği “ilahi filozoflar” ile ilişkilendirir. Buna göre nûr-ı tams mertebesine

⁷⁴⁸ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 61.

⁷⁴⁹ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 154-161.

⁷⁵⁰ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 65.

⁷⁵¹ İbn Arabî, *Bir Sûfî'nin Portresi: Zünnûn-ı Mısırî*, 68.

⁷⁵² Gerhard Böwering, “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfiler”, Çev. Abdurrezzak Tek, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Yıl 2003, Cilt: 12, Sayı:2, 361-384, s. 375.

⁷⁵³ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 60.

⁷⁵⁴ İbn Arabî, *Bir Sûfî'nin Portresi: Zünnûn-ı Mısırî*, s. 29-30; 82.

çıkanlar nûra gark olurlar. Bu da “küçük ölüm” ile sonuçlanır. Sühreverdî antik Yunan’da bu nûrdan yani nûr-ı tamstan haber veren son büyük filozofun Platon olduğunu iddia eder. Yine Hermes’in ve yönetici Pehlevîlerin bu nûr hakkında konuştuklarını belirtir. Sühreverdî yakın zamanda nûranî sülûk noktasında Pisagorcuların ön plana çıktıklarını ve bu nûranî sülûkun daha sonra Zünnûn el-Mısrî’ye ulaştığını belirtir. Sühreverdî bu nûranî sülûkun Zünnûn’a geçtiğini söylerken kullanmış olduğu ibare ise ilginçtir. Sühreverdî’nin Zünnûn’u işaret etmek için kullanmış olduğu ibare “biraderem İhmim” yani “kardeşim İhmim” veya daha düzgün bir tabirle söylenecek olursa “İhmimli kardeşim”dir. Sühreverdî Zünnûn’un da dâhil olduğu bu silsiledeki isimler için “hakîm-i müteellih” nitelendirmesini kullanır.⁷⁵⁵

Sühreverdî “İlahi Filozofların Sülûku” bölümünde saymış olduğu bu filozoflar zümresine “kutsal maya” ve “ezeli hikmet” sülûkuna girmeyenlerin dâhil olamayacağı noktasında ısrarcıdır. Bu zümredeki filozofların isterlerse nûranî âlemlere yükselebileceklerini ve istedikleri şeyin gerçekleşebileceğini belirterek onlar üzerinde parlayan bir şuanın onlara güç verdiğini ekler. Bu son önermesine örnek olarak insan nefsinin de kutsal cevherden olduğunu ve nûranî âlemden etkilenip, İsrâk elbisesini giydiğinde nûr gibi tesir edip, etkilediğini ve tasavvur ettiği şeyin gerçekleştiğini savunur.⁷⁵⁶

Sühreverdî *Pertevnâme* isimli eserinin “Nübüvvet, mucizeler, kerametler ve benzerleri” başlığı altında ise bir üstat ve mürşit olmaksızın gaybi ilimlerin elde edilebileceğine yönelik açıklamalarda bulunur. Sühreverdî bu ilim ve mertebeyi çok yüce görür ve bu ümmetten bu mertebeye çıkanların çok olduğunu söyleyerek aralarından Zünnûn el-Mısrî’nin de olduğu bazı isimleri sayar. Bu mertebeye çıkanların ilim yönünden beni İsrail peygamberlerinin ilerisinde olduklarını da ekler.⁷⁵⁷ Böylece Sühreverdî’den önceki tarihçi ve araştırmacılar ile sonrakilerin Zünnûn’u nitelendirmek için kullanmış oldukları ilim ve mârifet boyutunun Sühreverdî açısından da dikkate alındığı görülmektedir.

⁷⁵⁵ Sühreverdî, *el-Meşâri’ ve l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 539.

⁷⁵⁶ Sühreverdî, *el-Meşâri’ ve l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 539-40.

⁷⁵⁷ Şahabeddin Sühreverdî, “*Pertevnâme*” *Mecmua-yı Musannefat-ı Şeyh-i İsrâk III*, Tashih ve Tahkik Seyyid Hüseyin Nasr, Müessese-yi Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi (Pejuheşgah), Tahran 1380, s. 75-76.

2.6.2. Sehl et-Tüsterî

Sühreverdî ile aynı dönemde yaşamış ve Sühreverdî kadar bilinen iki önemli isim olan Ferîdüddîn Attâr ve İbn Arabî, Sehl et-Tüsterî'nin İshrâkî anlayışını da yansıtan önemli bilgiler vermişlerdir. Ferîdüddîn Attâr *Evliya Tezkerileri*'nde Sehl et-Tüsterî'yi eserinin ilgili bölümünde hakikatin arayıcısı, mârifet ummanının dalgıcı, akıllardan geçenleri bilen, yolun mehdisi olarak nitelendirir ve tasavvuf ehlinin muhteşemlerinden sayıp, bu yolun büyüklerinden biri olarak aktarır. Tüsterî'yi tasavvuf yolunun müçtehidî olarak gören Attâr onu kendi devrinin hakikat delili ve tarikatın sultanı olarak yansıtır. Aç ve uykusuz kalmada büyük bir üne kavuştuğunu aktaran Attâr'a göre Tüsterî âlim olup, asrının imamıdır.⁷⁵⁸

Sühreverdî'nin kendi kaynak ve üstatları için kullanmış olduğu birçok nitelendirme ve övgü Attâr ve İbn Arabî tarafından Sehl et-Tüsterî için kullanılmaktadır. Attâr'ın Tüsterî için söylediği ifadelerden olan *hakikatin ve mârifetin arayıcısı, hakikatin delili* olması ayrıca *uykusuzluk ve açlık ile perhiz yapması* ve yine *asrın imamı* olarak nitelendirmesi Sühreverdî'nin İshrâkî bilgiler için kullanmış olduğu ifadelerle neredeyse birebir benzerlik göstermektedir. Burada kişinin bedenini terbiye ederek hakikati araması neticesinde asrına imamlık edebilecek bir pozisyona ulaştığı ve bunun Sühreverdî'nin belirttiği huzûrî ilim anlayışı ile örtüştüğü ve kâmil insan profiline uyduğu görülmektedir. Yine Tüsterî'nin önemli İshrâkî esaslarından birinin nûr kavramıdır. Tüsterî'ye göre insan bu dünyada da Allah'ın nûrunu müşâhede edebilir zira mümin insanın sülûkunun son durağı bu makam ve mertebede bulunmaktadır. Nitekim Tüsterî'ye göre tevhidin ödülü Hakk'ın tecellisidir.⁷⁵⁹

İbn Arabî de Ferîdüddîn Attâr'a benzer ifadeler kullanır ve Tüsterî'yi tahkik sahibi olan keşf ve vecd ehli olarak tanıtır.⁷⁶⁰ İbn Arabî Tüsterî'nin keşf ve vecd ehline örnek olabilecek bir kıssayı da aktarır. Buna göre Tüsterî tasavvufi yola ilk girdiği zaman kalbinin secde ettiğini müşâhede eder. Kalbin secdesinin bitmediğini gördüğünde hayrette kalmış ve bu durumu ilimce bilinen insanlara sormuş ancak kimse kendisine tatminkâr bir cevap verememiştir. En sonunda Abadan bölgesindeki bir şeyhte sorusunun cevabını bularak sükûnet bulmuş çünkü kalbin sonsuza kadar secde edebildiği kendisine

⁷⁵⁸ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 289.

⁷⁵⁹ Zara, *Tebarnâme-yi İshrâkîyan*, s. 377.

⁷⁶⁰ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye I*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 345.

söylenmiştir.⁷⁶¹ İbn Arabî'den aktarmış olduğumuz bu ifadeler Sühreverdî'nin İşrâk, ilm-i şuhûdî ve ilm-i huzûrî ile ilgili ifadelerin Sehl et-Tüsterî'deki izdüşümü olarak okunmaktadır.

Zünnûn el-Mısrî'nin Tüsterî'nin üstadı olduğunu söyleyen Ferîdüddîn Attâr ikisinin bir hac esnasında tanıştığını belirtir.⁷⁶² Attâr, Sehl et-Tüsterî ile Zünnûn el-Mısrî'nin Mekke'de karşılaştıklarını ve Sehl'in Tüster'e döndükten sonra –Zünnûn vefat etmeyinceye kadar- kimseye bir soru sormadığı ve imamlık yapmadığını ancak üstadı Zünnûn'un vefat etmesiyle onun yerine geçtiğini anlatır.⁷⁶³

Sehl et-Tüsterî ilimleri dört sınıfa ayırmaktadır: Din ilimleri, tıp, astroloji ve kimya. Bu ilmi sınıflandırma Hermetik öğretilerin ruhuna uygun düşmektedir.⁷⁶⁴ Tüsterî'nin en önemli öğrencilerinden biri Hallâc-ı Mansûr'dur. Hallâc-ı Mansûr'un 260-262 yılında Tüster'e gitmesi bunun başlangıcı olarak kabul görür.⁷⁶⁵ Bu da Sühreverdî'nin İşrâkî bilgeler olarak ön plana çıkardığı isimlerin birbirleriyle ilişkisini göstermesi açısından anlamlıdır. Tüsterî'nin hocası da Zünnûn el-Mısrî'dir ve Zünnûn ile Hallâc-ı Mansûr arasında da mektuplaşma ile ilgili anektod da ilgili bölümde aktarılmıştır. Ayrıca Tüsterî'nin ilimleri tasnifinin Hermetik öğretilere uygunluk arz etmesi de Sühreverdî'nin batı hikmet geleneğini Hermes ile başlatıp Tüsterî'ye bağlaması açısından oldukça anlamlıdır.

Sühreverdî eserinde içinde Tüsterî'nin de bulunduğu birçok ismi zikreder ve bunların bir üstat ve rehber olmaksızın gaybi bilgilere vakıf olabildiklerini açıklar. Elde edilen bu mertebe ve bilgileri yüce olarak yorumlayan Sühreverdî Müslümanlar arasında bu meretebeye erişenlerin çok olduğunu belirtir. Sühreverdî açısından bu ilmi mertebe o kadar yücedir ki bu mertebedeki isimleri ilmi açıdan Yahudi peygamberlerinden üstün görür.⁷⁶⁶

Sühreverdî'nin kendi İşrâk felsefesinde Tüsterî'ye özel bir önem atfettiğini gözlemlenmektedir. Sühreverdî epistemoloji ile ilgili bazı problemlere çözüm getiremediği bir zamanda “rüya” görür. Bu rüyada Sühreverdî'nin muhatabı

⁷⁶¹ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye IV*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 198.

⁷⁶² Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 289.

⁷⁶³ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 291.

⁷⁶⁴ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 370.

⁷⁶⁵ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 373.

⁷⁶⁶ Sühreverdî, *Pertevnâme*, s. 75-76.

Aristoteles'tir.⁷⁶⁷ Aristoteles Sühreverdî'ye epistemoloji ile ilgili problemlerine *nefsi* ile çözüm bulabileceğini vurgular. Aristoteles bu nefis bilgisinin *resmi felsefe*⁷⁶⁸ ile çözülemeyeceğini de belirtir. Bistâmî ve Tüsterî'nin resmi felsefe ile yetinmediklerinden dolayı *ilm-i huzûrîyi* elde ettiklerini de ekler. Aristoteles bu rüya atmosferinde Platon'a övgülerde bulunur ve Platon seviyesine gerçek anlamda erişenlerin ve gerçek filozofların –İbn Sînâ ve Fârâbî'nin değil- Bistâmî ve Tüsterî olduğunu iddia eder.⁷⁶⁹

2.6.3. Bâyezîd-i Bistâmî

Bâyezîd-i Bistâmî olarak meşhur olan Tayfur bin İsa bin Sürûşan⁷⁷⁰ Horasan'ın çok yönlü ariflerindedir. Cüneyd-i Bağdâdî onun arifler arasındaki büyüklüğünü ifade etmek için, melekler arasında Cebrâil'in konum ve büyüklüğü neyse Bistâmî'nin de arifler arasındaki konumunun da o olduğunu söyleyerek ifade eder.⁷⁷¹

Bistâmî her ne kadar bir eser kaleme almamışsa da onun bazı sözlerine *Sûfiyye* kitabında yer verilmiştir. Bunlardan birçoğu Ebu İsa lakaplı İsa bin Âdem'den aktarılmıştır. Bu kişi onun yeğeni ve hizmetkâridir. Yeğeninin ifadelerine göre buradaki sözler, söylediklerinin sadece bir kısmıdır ve hocalarından öğrendiklerinden dört yüz

⁷⁶⁷ Purnamdariyan gerçekte Sühreverdî'nin görüştüğü bu kişinin Plotinos olduğunu belirtir. Bkz. Purnamdariyan, *Remz ve Dastanha-yi Remzi der Edebi Farsi*, s. 304.

Dînânî Sühreverdî'nin burada konuştuğu kişinin Aristoteles'ten ziyade Platon olduğunu söylemektedir. Bkz. Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 53.

Corbin nûranî felekleri müşâhede eden ismin Platon değil, Plotinos olduğunu söyler. Bkz. Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 174. Corbin buna delil olarak da Aristoteles'e atfedilen ama gerçekte Plotinos'a ait olan İsolocya eserini örnek olarak sunmaktadır. Sühreverdî'nin Platon'un (gerçekte Plotinos) manevî tecrübesinin başlangıç kısmını aktardığı bölümün kalanını şarihi Kutbüddîn-i Şîrâzî devamla yazar ve Plotinos'un nûranî, aydınlık, parlaklık ve ışıltılı bir ortamda benliğini bir kenara bırakmak suretiyle mücerret bir hale geçtiğini belirtir. Corbin Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin aktarmış olduğu bölümün aynısının Plotinos'un eserinde geçtiğini yazar. Bkz. Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 195-197.

Tahir Uluç da Corbin'in yazdıklarını destekleyerek Sühreverdî'nin "rûhânî" Aristoteles algısının oluşmasına sebep olan yanılgının Plotinos'un Enneadlar eserinin dört, beş ve altıncı bölümlerinin kasten veya sehven Aristoteles'e nispet edilmiş olması olduğunu yazar. Bkz. Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 24-25.

⁷⁶⁸ Burada ilginç ve belki de paradoksal bir durumun söz konusu olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Rüyadaki Aristoteles Meşşâilerin başı ve kaynağı konumunda iken Sühreverdî'nin yorumlaması ve aktarması neticesinde bu resmi felsefe anlayışının Meşşâilik olduğunu görmekteyiz. Rüya âleminde Sühreverdî ile konuşan Aristoteles'in bu metinden hareketle bir anlamda kendi Meşşâi felsefesini de inkâr etmiş olduğu sonucunu da pekâlâ çıkartabiliriz. Ayrıca metinde geçen "Platon'un övgüye mazhar görülmesi ve Bistâmî ile Tüsterî'nin gerçek anlamda onun seviyesine çıktığının söylenmesi" rüyadaki kişinin Plotinos olduğunu gösterir. Bundan ötürü bir önceki dipnotta Sühreverdî'nin rüya âleminde görüştüğü kişinin Plotinos olduğunu belirten Corbin ve Uluç'un yorumlarının daha isabetli olduğu söylenmelidir.

⁷⁶⁹ Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 464.

⁷⁷⁰ Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, s. 154.

⁷⁷¹ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 76.

sözü kendisiyle beraber mezara götürmüş ve bunun gerekçesinin de bu hakikatlere yaraşır birine denk gelmemesi olduğunu anlatmıştır.⁷⁷² Bununla beraber Harakânî'nin Bistâmî'nin münacaatını bir mecmua halinde toplamış olduğu belirtilmiştir.⁷⁷³

Bistâmî'nin öğretileri kendi yaşam deneyimleri olduğundan ötürü birçok kesimin beğenisini kazanmıştır. Doğal olarak Bistâmî ilgili bilgiler kendisini ziyaret eden dostları ve müritlerinin onun sözlerini, cümlelerini, şâhiyelerini toplayıp bir araya getirmesinden oluşmaktadır. Ondan geriye kalan en önemli sözleri Ebufazl Muhammed bin Ali Sehlegi Bistâmî'nin aktardığı *el-Nûr*'daki sözleridir. Sözü geçen eser Attâr'ın *Tezkiret-ül Evliya* adlı eserinde Bistâmî ile ilgili bölümün en temel kaynaklarından biri olmuştur. Bu eser (el-Nûr) Şeffî Kedkenî tarafından *Defter-i Ruşenayi (Aydınlık Kitap)* ismiyle Farsçaya tercüme edilmiştir. Bu eserin Hüsrevanî hikmet ile İslâm irfanı arasında bir köprü olduğu ifade edilir. Bu eserde geçen nûr ve aydınlık kavramlarının Hüsrevanî hikmetin işaretlerinden olduğu belirtilir.⁷⁷⁴

Bistâmî'nin tasavvuf ve sülûk yönünü anlamak için onun tevhid kategorisine karşı nasıl bir yorum takındığını görmek gerekir. İshrâk kökenli diğer Hüsrevanî arifler gibi Bistâmî de bu konuya sezgisel bir paradigmayla bakar ve tevhit anlayışı vahdet-i şuhûd rengindedir. Oysa Batı yakasındaki Pisagorcu bilgeler varlık yönünden tevhide ulaşmışlardır. Vahdet-i şuhûd sezgisel bilgiye dair bir bakış açısının ürünüdür ve Hakkın bilgisi ile Hakkın varlığının ayrılmazlığını savunur. Hint ve İran öğretilerinde daha çok bu öğreti baskındır yani vahdet-i şuhûd ön plandadır. Oysa teorik irfan bilgeleri mutlak varlığa vurgu yapmışlardır. Ancak bu iki geleneğin üslup, vurgu ve sembol farklılıklarına rağmen nihayetinde bir sikkenin iki yüzü gibi kabul edilmektedir. O sikkenin ise gnosizim ve irfandan başka bir şey olmadığı ifade edilir.⁷⁷⁵ Öte yandan Bistâmî Mazdeist bir aileden gelmesine ve dedesi Mazdeist olmasına rağmen⁷⁷⁶ Bistâmî'nin Rum'da bir manastırın sakinlerini Müslüman yaptığı ifade edilmektedir.⁷⁷⁷

Bistâmî'nin yakın ataları Zerdüştidir. Bistâmî'nin dedesi Zerdüşti iken ihtida ederek Müslüman olmuştur. Resmi bir irşad görevini hiçbir zaman üstlenmemekle

⁷⁷² Zara, *Tebarnâme-yi İshrâkîyan*, s. 79.

⁷⁷³ Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, s. 156.

⁷⁷⁴ Hâcegiri; Horasani, "Berresi-yi Nakşi Se Arif-i Gutte-yi Qums der Hıfz u İstimrar-i Endişe-yi Hüsrevani ve Hikmet-i İshrâk", s. 73.

⁷⁷⁵ Zara, *Tebarnâme-yi İshrâkîyan*, s. 81.

⁷⁷⁶ Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, s. 154.

⁷⁷⁷ Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, s. 156.

beraber en büyük mutasavvıflardan biri kabul edilmiştir. Kendisi bir eser bırakmamakla beraber kendisi hakkındaki anlatılar, menkıbeler ve vecizeler kendisini ziyaret edenler tarafından aktarılmıştır. Bu anlatılar paha biçilmez olarak değerlendirilirken Şathiyat ile vücut bulmuştur. Şathiyat *irkilme ve sarsıntı* endeksli bir anlam içerir. Cezbe halinde söylenen sözler olarak çevrilebilmektedir. En önemli müridleri arasında abisinin oğlu ve onun aracılığıyla Cüneyd-i Bağdâdî'nin ismi zikredilmektedir. Bistâmî'nin *eneden hüveye dönüşü* şöyle açıklanır: Yüzüm masivadan* yüz çevirince Onun nûru ile Onu yakından gördüm. Bana esrârının harikalarını bildirdi, kendisine agâh kıldı. Onun nûru nûrumu söndürdü. Kudretim kudretinden mahv oldu. Benliğimdeki azamet Onunki idi, O gelince *ben* bittim. Bistâmî bu durumu başsız ve sonsuz bir hal olarak yorumlar.⁷⁷⁸ Bistâmî'nin bu varoluş durumuna gelip, nefsiyle baş edebilmesi ve masivayı bir ceset şeklinde görmesi çok çetin arınmalar neticesinde olmuş ve otuz yıl sürmüştür.⁷⁷⁹

Nûr konusu, en azından ontolojik ve mârifet boyutlarıyla ele alınmalıdır; zira nûr, varlık açısından Zât-ı İlâhî'nin bir işareti olarak kabul edilmektedir. Zat-ı İlâhi kendi nûruyla aşikâr olduğu gibi kendisi dışındakileri de aşikâr etmektedir. Diğer yönden nûr mana ve batın ehli tarafından mârifete de sebep görülmekte ve hakkın zatından feyezana eden nûr ile kişi sezgisel yönden hakikati kavramaktadır. Ayrıca bu nûrun en önemli fonksiyonu kişiye yön buldurması ve kişiyi hidayete erdirmesidir. Bu hidayete erme ve kişinin Nûru'l-Envâr'a yönelmesi nûranî varlıklar (melek) aracılığıyla gerçekleşmekte ve sâlik nûranî sülûk mertebelerini geçmenin neticesinde “nûr” olur ve nûranî fitratı elde eder. Zira kişi Allah'ın kendisi vasıtasıyla nûrunun parladığı ayineye/aynaya dönüşür. Hüsrevanî hikmet ile ilk dönem İslâm tasavvuf anlayışının en önemli ortak noktası *nûr* ve *aydınlıktır*. İslâm'dan önceki antik İran'da ateş, ateşin nûru ve Ahura Mazda arasında zati bir birlik düşüncesi vardır. Çünkü âlemin varlığının Hakkın nûrundan meydana geldiği kabul edilmektedir ve âlemin tamamı Nûr-ul Envâr'ın yani Ahuramazda'nın tecelliyatı olarak görülmektedir. Bundan ötürü ibadetini yapan Mazdaistlerin kıblesi “nûr” ve onun mazharı da *ateşti*. Öyle ki Zerdüştilerin en bilinen namazı “ateş” namazıdır.⁷⁸⁰

* Tasavvufi bir kavram olarak masiva yaratıcı dışındaki her şeyi ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.

⁷⁷⁸ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi I*, s. 338-341.

⁷⁷⁹ Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, s. 157.

⁷⁸⁰ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 90-91.

Antik İran’da nûr ve ateş kavramlarının çok kullanması ve İslâm sonrası düşünürlerin bu kavramlara çokça yer vermesini sadece antik İran’a bağlamamız ve İslâm düşüncesindeki nûr kavramından uzaklaştırmamız söz konusu olamaz. Zira birçok düşünür ve arif Kur’an’daki nûr ayet* ve kavramına birçok atıfta bulunmuşlardır. Bu ayete ve Müslüman düşünürlerin yorumuna göre ayetteki nûr hayatın ana kaynağıdır ve idrak ile anlama yetileri bu ilahi nûr ile mümkün olabilmektedir. Bistâmî’nin hakikat ve derk kavrayışı da nûr kavramı çerçevesinde ele alınabilir. Kendisine atfedilen bir cümle ile o, Allah’ı Allah ile tanıdığını ve bu tanımının Onun nûru ve aydınlığı ile gerçekleştiğini ifade eder.⁷⁸¹ Sühreverdî Bâyezîd-i Bistâmî’yi ezeli hikmetin varislerinden sayar ve “nûr-ı tams” konusunda onu küçük ölüm (iradi ölüm) ile sonuçlanacak bir sülûku elde etmiş olduğunu zikreder.⁷⁸²

Sühreverdî uyku ile uyanıklık arasında gördüğü rüyaya benzer ilginç bir durumu aktarır. Buna göre Sühreverdî bilgi problemi konusunda bir yerde tıkanmış ve takıldığı yer ile ilgili var olan kitaplarda da çözümünü bulamamıştır. Bu rüyada ışıltılı, nûranî bir atmosferde bulunduğunu ve karşısında beliren insan silüetinin “hikmetin önderi” olan “Muallim-i Evvel”e ait olduğunu ve kendisinin selam vermesiyle üzerindeki ürpertinin gittiğini ifade eder. Sühreverdî Muallim-i Evvel’e bilgi probleminin kendisini zorladığını söyleyince şu cevabı alır: “Nefsine dön! İşte o zaman mesele çözülür.” Muallim-i Evvel bu durumun kişinin kendi zatının aracısız ve dolaysız⁷⁸³ olarak idrak etmesiyle gerçekleştiğini ve kişinin zatının akıl, akleden ve akledilen olduğunu iddia eder. Sühreverdî nefislerin birbirleriyle ve Faal Akıl ile ittisal ve ittihat etmesinin manasını sorunca Aristoteles şöyle cevap verir: Kişinin bu âlemde bulunduğu müddetçe buna tam erişemeyeceğini, bu âlemden kemâle ermiş bir vaziyette ayrıldığında ittisal ve ittihat meydana gelebileceği cevabını alır.⁷⁸⁴ Aristoteles bu ittisalin aklî bir ittisal ve ittihat olduğu (yani cisimsel olmadığı) ve bu âlemden ayrıldıktan sonra bunun görülebileceğini söyler. Onların resmi bilgilerle yetinmediklerini, huzûrî ilmi elde ettiklerini ve şuhûdî

* Bu ayet Nur Suresi’nin 35. Ayetidir.

⁷⁸¹ Zâra, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 92-93.

⁷⁸² Zâra, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 99.

⁷⁸³ Felsefe tarihinde nefsin kendisini doğrudan ve aracısız bilmesine yönelik Sühreverdî’den önce İbn Sînâ’nın meşhur “havada asılı duran adam” örneği ve sonra ise Descartes’ın “cogito”su önemli örneklerdendir.

⁷⁸⁴ Sühreverdî, *Kitâbü’t-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 456-462.

ittisal derecesine yükseldiklerini belirtir. Maddî ilişkilerle meşgul olmadıklarından ötürü güzel yerlerin ve yüksek derecelerin onların hakkı olduğunu beyân eder.⁷⁸⁵

Sühreverdî bu “rüyasında” Aristoteles’in hocası Platon’u övmesine oldukça şaşırdığını ifade eder. Ayrıca hiçbir Müslüman filozofun⁷⁸⁶ Platon’un “binde bir” seviyesine gelmediğini de ekler. Sühreverdî bazı isimler saydığını ancak Aristoteles’in bunlara ilgi göstermediğini Bistâmî ve Tüsterî’nin ismi geçince Aristoteles’in sevindiğini ve bunların resmi ilimle yetinmediklerini, huzûrî ve şuhûdî ittisal seviyesine çıktıklarını ve bundan ötürü gerçek hükemâ ve filozofların bunlar olduğunu söylediğini aktarır.⁷⁸⁷

Sühreverdî eserlerinde bu arifleri “seyyar” unvanıyla nitelendirir. Bu seyyar ile kastedilen riyazet ve mücahede ile kendisinden geçenlerdir.⁷⁸⁸ Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve başkaları Tecrit Kardeşler’den görülür.⁷⁸⁹ Kaydedilen eski bir rivayete göre Bâyezîd-i Bistâmî’nin “ben nefsimin dışına çıktım” dediği söylenir. Burada nefsten kastedilenin *tendir*. Sühreverdî’nin İbn Sînâ’dan çevirmiş olduğu *Kuşlar Risalesi*’nde ise şöyle yazar: Ey hakikatin kardeşleri! Yılanın derisinden çıktığı gibi siz de derilerinizden⁷⁹⁰ çıkınız.⁷⁹¹

Netice itibariyle “nefsi tanıma” konusu İşrâk felsefesinin en temel meselesi olup, bu konu Sühreverdî açısından metafiziğin başı konumundadır. Bundan ötürü Şeyh-i İşrâk nûrlar hiyerarşisi konusuna nefis ile başlamaktadır. Hakikatte Sühreverdî nefis âleminden ve *kendisiyle* başlamakta ve onun nûranî hüveyitine ulaşmaktadır. Bu şekilde yükselerek nefsin üstüne ve Nûru’l-Envâr’a kadar gider. Bu halde hepsinin hüviyetlerinin nûranî olduğunu öğrenir. Sühreverdî bu şekilde kendi nûr metafiziğini inşâ eder. Sonra aynı nûr metafiziği ile nefsin konumunu da açıklar. Yani yükseliş kavisinin tamamlanmasından sonra iniş kavisi başlar ve Nûru’l-Envâr’dan nûr metafiziğine ve nefse geri dönüş yapar ve nefsin yerini bu sistemde belirler.⁷⁹²

⁷⁸⁵ Sühreverdî, *Kitâbü’t-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 464.

⁷⁸⁶ Burada kastedilen Müslüman filozoflar Meşşâî olan Fârâbî ve İbn Sînâ’dır.

⁷⁸⁷ Sühreverdî, *Kitâbü’t-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 464.

⁷⁸⁸ Haccigiri; Horasanî, “Berresi-yi Nakşî Se Arif-i Ğutte-yi Qums der Hıfz u İstimrar-i Endişe-yi Hüsrevani ve Hikmet-i İşrâk”, s. 78.

⁷⁸⁹ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 24.

⁷⁹⁰ Kişinin yılan misâli derisinden soyunması her hâlükârda Bistâmî’ye atfedilir. Bkz. Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, s. 157.

⁷⁹¹ Şahabeddin Sühreverdî, *Risale-yi el-Tayr*, Haz. Behmen Sadıki Mezde, İntişarat-ı Mevla, Tahran 1392, s. 17.

⁷⁹² Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 103.

2.6.4. Hallâc-ı Mansûr

Hallâc-ı Mansûr Biza'ya bağlı Tur köyünde 244 (hicri) yılında doğar. Dedeleri tıpkı Bistâmî'nin dedeleri gibi Zerdüşt inancına sahip ve Hüsrevanî-Mazdaist ehlidir.⁷⁹³ Kimileri onun ecdadının meşhur sahabe Ebu Eyyub Ensari olduğunu söylemişlerse de hiçbir Arap tarihçi bu iddianın doğruluğu yönünde bir şey söylememiştir. Dedesi hicri 255 yılında Irak'a ailesiyle birlikte göç etmişlerdir. Hallâc-ı Mansûr ilk eğitimini tamamladıktan sonra Şuşter'de Sehl bin Abdullah Tüsterî'nin ders halkasına katılıp onunla beraber Basra'ya gider. Ondan sonra Ömer bin Osman Mekkî –ki bu kişi Cüneyd-i Bağdâdî'nin yakınlarından- halkasına dâhil olur ve onun elinden hırka giyer.⁷⁹⁴ Hallâc-ı Mansûr hiçbir mezhebe mensubu olmadığını ve zor olan şeyin nefsin gemini tutmak olduğunu ve kendisinin bunu yaptığını söyleyerek, bazı yerlerde bunun “Allah'ın mezhebi” olduğunu belirtir. Bununla beraber dinî kuralların gerekliliğini beyân eden ifadeleri de bulunmaktadır.⁷⁹⁵

Hallâc-ı Mansûr sekr yani kendisinden geçmiş bir halde varlığını fena kıldığını ve gördüğü yegâne varlığın Allah olduğunu ve yaratıcıyı kendisinde gördüğünü ve bunu *kalp gözü* ile gerçekleştirdiğini ifade eder.⁷⁹⁶ Sühreverdî de Hallâc-ı Mansûr'a atıfla Hallâc-ı Mansûr'dan şu beyti aktarır: “Ne bitişik ne ayrı olan Allah'a hamd olsun. Bu manasını görerek ulaştığımız bir makamdır.”⁷⁹⁷

Hallâc-ı Mansûr'un *beninin* “vahdet-i şuhûd” ve “vahdet-i tecelli” olduğu sonucuna varılabilir. İnsani *benin* ortadan kaldırılmasıyla -ki kendisi ve Hak arasındaki perdedir- Hak Teâlanın zatının parıldama yeri olmaktadır ve “Allah'ın eşsiz varlığı hu hu (o o), benin beni olmakta” ve bunun vahdet-i şuhûdun manası olduğu ifade edilmektedir.⁷⁹⁸ Bundan ötürü Hallâc-ı Mansûr tasavvufî aşkın en büyük şarihi sayılmaktadır. Onun med cezirli ölümü neticesinde tasavvuf âleminde “ilahi aşk şehidi” görülmektedir.⁷⁹⁹ Hallâc-ı Mansûr'ın telifatında “nûr” ve onun zıddı olan “karanlık” kavramlarına yoğun olarak denk gelinir. Örneğin *Nûr-ul Nûr*, *Hamîlû'l Nûr*, *Tasin el-Ezel ve'l-Cevherül Ekber ve'l Şeceretül Zeytuniyye el-Nûriyye*, *el-Mütecelliyat*, ve *'l Nücüm*, *İza Huvi* ve *Şehsül Zülumat*

⁷⁹³ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi I*, s. 345.

⁷⁹⁴ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 105.

⁷⁹⁵ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 108.

⁷⁹⁶ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 110-111.

⁷⁹⁷ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmadiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 140.

⁷⁹⁸ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 112.

⁷⁹⁹ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 113.

asli eserlerinde nûr ve karanlık kavramlarıyla ilgili birçok önemli açıklama mevcuttur. Bunun yanı sıra Bîrûnî el-Âsârü'l-Bâkiye adlı eserinde Hallâc-ı Mansûr'ın dost ve takipçilerine gönderdiği mektuplarda “Ezeli hu hu'dan nûranî aydınlığa...” ibaresini kullandığını yazar.⁸⁰⁰

Hallâc-ı Mansûr Nûr Suresinin 35. Ayeti olan “Allah göklerin ve yerin nûrudur...” ayetini de şöyle tefsir eder: Allah gönüllerinizi nûranî kıldı ki Onu tanıyasınız. Allah nimet verenlerin başı ve nimeti tamamlayandır. Bundan ötürü başlangıç fazilet ve sonu meşiyettir. Ve onun bu muhabbeti ve hidayeti onun seçilmişlerinedir. Hallâc-ı Mansûr Nûr Suresinin tefsirinin zeylinde de şöyle söylemektedir: İnsanın başının üzerinde vahiy nûru bulunur. İki gözünün arasında münacat nûru vardır ve kulağında yakın nûru ve dilinde beyân nûru ve sinesinde iman nûru ve diğer nûranî mevcudatlar Allah'a teşekkürdür. Bir nûr diğerine baskın geldiği vakit diğer nûra galebe eder ve onu kendi hükümdarlığına tabi eder. Ne zaman sakinleşip normal hale dönerse baskılanan nûr da kendi haline döner. Eğer tüm nûrlar beraber baskın bir hale gelirse o zaman “nûru'l âlâ nûr” olur ve Allah böyle birini gaybi âlemlerine ulaştırır. Ve onu Kendi ezel ve ebediliğine ulaştırır ve onu birliğe vardırır. Hallâc-ı Mansûr *Tevasin* adlı eserinde belirgin bir işaretle “Nûr-ı Muhammediye”ye vurgu yapar. Bu durumda Hallâc-ı Mansûr, üstadı Sehl et-Tüsterî'nin öğretilerinin etkisinde kalmaktadır. Nitekim Hallâc-ı Mansûr peygamberden “gaybi nûrlardan” bir nûr olarak bahseder.⁸⁰¹

Sühreverdî'nin özellikle *Tasavvufun Kelimesi* adlı kitabı Hallâc-ı Mansûr'a yönelik yoğun referanslarla doludur. Bu referanslardaki odak nokta ise kişinin kendisinden ve benliğinden vazgeçmek suretiyle yaratıcı ile ittisal ve ittihat etmesidir. Örneğin Sühreverdî Hallâc-ı Mansûr'a atfen “beni sana öyle yakınlaştırdın ki senin ben olduğunu vehmettim” cümlesiyle benlik felsefesi noktasındaki görüşlerini adeta özetler.⁸⁰² Sühreverdî Hallâc-ı Mansûr'un bu görüşünü *Burçlar Risalesi* eserinde açıklar. Sühreverdî âşık maşuk ilişkisini Ay ve Güneş küreleri üzerinden anlatır. Buna göre Ay küresi gezegenlerin sultanı olan Güneş'e sadık bir âşıktır. Sühreverdî'ye göre miskin bir durumda olan aşığın maşukuna yönelmesi, sevgilisine kavuşmak istemesindendir. Ay da Güneş'e yaklaştıkça Güneş'in nûru kendisine akseder ve Ay küresi karanlık olduğu halde

⁸⁰⁰ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 116.

⁸⁰¹ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 116-118.

⁸⁰² Sühreverdî, *Nur Heykelleri; Tasavvufun Kelimesi; Burçlar Risalesi*, s. 113.

nûrlanır. Bu durumdaki Ay kendi zatına bakar ve güneşten uzak kalan hiçbir şeyi görmez ve en nihayetinde “Ben Güneş’im” demeye gider. Tam bu benzetmeden hareketle Sühreverdî Hallâc-ı Mansûr’u ve tecrit halkasından olan benzer kişileri tevhit semasının Ay’ları olarak nitelendirir.⁸⁰³ Kimi araştırmacılar da Sühreverdî’nin *Lugat-ı Muran* (*Karıncların Dili*) eserini Hallâc-ı Mansûr’un sergüzeştini anlatan bir eser olarak görmüşlerdir.⁸⁰⁴ Bu eser hakikati bulmak isteyenlerin durumunun sembollerle anlatılmasını konu edinir.

Sühreverdî eserlerinde Hallâc-ı Mansûr’u Hüsrevanî hakîmlerden kabul eder, ezeli hikmetin bir neferi sayar ve kendisine “Cıvanmerdi Ehli Beyza” lakabını uygun bulur. Bu durum Hallâc-ı Mansûr’un fütüvvet ve cıvanmertliğine olan vurgusudur. Hallâc-ı Mansûr Sühreverdî’nin eserlerinde o kadar zikredilir ki konu “kendini tanıma” meselesine gelir. Sühreverdî nefse “birlik” penceresinden bakar ve nefsi gayri maddî olarak nitelendirir. Zira Sühreverdî’ye göre nefis gayri maddî bir cevher olmasaydı “Hakk’ın birliği”ni idrak edemezdi.⁸⁰⁵ Nitekim Hallâc-ı Mansûr darağacına giderken “bire bir yeter” der⁸⁰⁶ zira Hallâc-ı Mansûr’a göre sûfinin hakiki varlığı bizzat nefsi natıka ve onun ilahi ruhudur. Herhangi bir mahalde değildir, cüzleri yoktur. Soyut bir emirdir ve maddî, cismânî bir özelliği yoktur. Bu durumu Sühreverdî bizzat Hallâc-ı Mansûr’un dilinden şiir formatında aktarır: Ey bana inananlar beni öldürünüz. Kesinlikle benim ölümümde hayat vardır. Benim ölümüm benim hayatımdır ve benim yaşamım ölümümde dir.⁸⁰⁷

Sühreverdî irfanî sülûk ve arifin Allah ile ilişkisine değinirken “kardeşimiz Hallâc ne güzel demiş” diyerek Hallâc-ı Mansûr’dan küçük bir şiir aktarır ve ardından benlik-Hak ilişkisi üzerine olan şu ifadeleri kullanır:

*Bir müddet taklit ile geçirdim kendimi, görmezden geldim kendimi, kendimle (mecazi) olduğumdan bulamadım kendimi (hakiki), kendimden (mecazi, tensel) ayrılınca buldum kendimi (hakiki).*⁸⁰⁸

⁸⁰³ Sühreverdî, *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 119-120.

⁸⁰⁴ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 123.

⁸⁰⁵ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 121-122.

⁸⁰⁶ Sühreverdî, *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 79

⁸⁰⁷ Sühreverdî, *Lugat-ı Muran*, s. 14; Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 122.

⁸⁰⁸ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Büstanü’l-Kulûb*, s. 162; Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 127.

Sühreverdî yaratıcıyı bilmenin kendini bilmekle başladığını ve bu nefis bilgisinin kişiyi hakikate götüren bir merdiven gibi olduğunu öne sürer ve bununla ilgili olarak peygamberlerden sözler nakleder ve Hallâc-ı Mansûr'dan da örnekler verir.⁸⁰⁹

Sühreverdî “nefsin soyut oluşu” konusu ile ilgili Kur'an'dan ayetler ve delillerden sonra peygamberin sergüzeştinden ve bazı tasavvufî meşhurlardan örnekler verir ve Hallâc-ı Mansûr'dan bahseder: Hallâc *Tavasın*'de Nebi hakkında şöyle söyler: Mekân onun gözünü perdeleyemezdi. Sühreverdî Hallâc-ı Mansûr'un da hiçbir mekânda bulunmaksızın zatının açığa çıktığını aktarır. Sühreverdî açısından bu durum nefsin hem bedene hem kutsal âleme dönük olmasıyla ilgilidir.⁸¹⁰ Sühreverdî Hallâc-ı Mansûr ve Bistâmî'ye olan bütün desteğine rağmen onları nakıs görmektedir. Sühreverdî'nin onları eksik görmesinin temel nedeni Hak ve benlikleri arasında ikilemde kalmaları ve kendilerine Hakkın yanında bir paye vermeleridir.⁸¹¹

Sühreverdî Hak ile ittihadın bir yakınlaşma durumu olduğunu söyler ve Hallâc-ı Mansûr'un buna işaret ettiğini belirtir. Hallâc-ı Mansûr'un “beni öylesine Kendine yakınlaştırdın ki Senin ben olduğunu sandım” ifadelerinin bu manadan olduğunu belirtir. Sühreverdî'ye göre filozoflar (hakîm), âlimler ve evliyalar yüce âlem (âlem-i âlâ) ile ittisali itiraf etmişlerdir. Bu ittisal ise perdelerin (hicap) ortadan kalkması manasındadır. Ayrıca Hak ile mevzu bahis bu ittisal akli bir birleşmedir. Sühreverdî'ye göre ittisal hususunda kimi şeylerin saklanması da söylenmesinden daha değerlidir.⁸¹² Sühreverdî *Bûstanü'l-Kulûb*'un Üçüncü Bölümü'nde bir kıssa anlatır:

Ben kendisine San'â denilen Yemen ülkesindeydim. Aşırı nûranî bir pir gördüm. Başı ve ayakları çıplak bir vaziyette koşuyordu. Beni gördüğünde güldü (tebessüm) ve şöyle söyledi: “Bu akşam ilginç bir rüya gördüm. Gel, sana anlatayım.” Ben yanına gittim. Pir anlatmaya başladı: Dün akşamki uykuda ilginç bir yer gördüm. Öyle bir yer ki tarifi mümkün değil. O esnada (orada) hüsnünü (güzellik) daha önce görmediğim ve duymadığım birini gördüm. Ona bakıyordum ki gözden kaybolduğu zaman kendimden geçtim. Nefsim feryat etti. Şöyle söyledim: Ansızın gitmemeliydi ve beni hasrette bırakmamalıydı. Uzanıp iki kulağından sıkıca tuttum. Uyandığım vakit her iki kulağımlı ellerimde gördüm. Sonra şöyle dedim: Ah bundan, ah bu benim hicabımdır (perde). Ve kendi bedenine işaret edip, ağlıyor ve şöyle söylüyordu: Ne kadar da güzel söylüyordu kardeşimiz Hallâc (Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun): Sana gizli olan bir sır, bir sabah vakti aşikâr oldu. Sen karanlıktasın ve senin benliğin kalın bir perdedir.”⁸¹³

⁸⁰⁹ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 128.

⁸¹⁰ Sühreverdî, *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, s. 78-79.

⁸¹¹ Purcevadî, *İşrâk ü İrfan*, s. 27-28.

⁸¹² Dakanî, *Şerh-i Kıssa-yı Gurbet-i Garbi*, s. 397.

⁸¹³ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 161.

Sühreverdî'nin burada aktardığı hikâyenin giriş kısmı Muhammed Gazzâlî'ye nispet edilen *Tuhfetu'l-Müluk* eserinde geçmektedir. Burada anlatılan hikâye “Şeyh-i San'ân” hikâyesi olup muhtemelen Attâr'ın *Mantıku't-tayr* eserinde geçen bölüm⁸¹⁴ de Gazzâlî'nin eserinden alıntılanmıştır.⁸¹⁵ Sühreverdî anlatmış olduğu bu kıssa ve Hallâc-ı Mansûr üzerinden kişinin nefsinin hakikate perde olmasına ve nefsin tezkiyesi ile bu perde olma durumunun izale edilebileceğini göstermek ister. Sühreverdî'nin aktardığı bu anlatı Hallâc-ı Mansûr'un tarihsel ene'l hak anlatısı ile uyumlu görünmektedir.

2.6.5. Harakânî

Ebulhasan Ali bin Ahmet bin Cafer bin Selman Harakânî dördüncü ve beşinci yüzyılın önemli sûfilerinden olup Bistâm yakınlarındaki Harakân'da doğmuştur. Onun deyimiyle kendisi ümmî, şeriattan anlamaz ve Kur'an okumayı bilmez. Attâr'ın ifade ettiğine göre 12 yıl boyunca Bistâmî'nin mezarına gidip, onu ziyaret etmesinden ötürü bir anda Kur'an'ı öğrenmiştir. Şâfiî mezhebine bağlı olan Harakânî hayvancılık ve çiftçilik ile uğraşır. Harakânî irfan ve mârifette elde etmiş olduğu yüksek mertebeden dolayı birçok tasavvuf ve irfan büyüğü kendisinden himmet edinmek için kendisini ziyaret eder. Öyle ki Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr (ö. 1049) gibi bir ismin bütün fesahatine rağmen Harakânî'yi ziyaret edip onunla görüşmelerinde sükût ettiği aktarılmıştır.⁸¹⁶

Harakânî ümmî biri olduğundan ötürü herhangi bir telifi yahut elyazması eseri mevcut değildir. *Nûru'l-'Ulûm (İlimlerin Nûru)* adlı eseri ise kendi sözleri ve hal-hareketleri hakkında olup müritlerinden yahut yakınlarından biri tarafından bir araya getirilmiştir. Bu eser sonraları özellikle Attâr tarafından Harakânî makamalarının temelini teşkil edecektir.⁸¹⁷ Sühreverdî ile çağdaş olan Attâr meşhur eserinde birkaç yerde Harakânî'den söz eder ve Harakânî'nin yaratıcı karşısından kişinin sınırını bilmesi ve bir kula yaraşır biçimde davranması gerektiğine yönelik ifadelerini aktarır.⁸¹⁸

Harakânî daima nefsin riyazeti ile meşgul olmuştur. Ona göre şuhûdî mârifet riyazet olmadan ve nefsi temizlemeden gerçek anlamda mümkün değildir. Bunun yanı sıra Harakânî için aşk, şuhûdî dereceye ulaşmanın yoludur. Ona göre âşık olan herkes Allah'ı

⁸¹⁴ Ferîdüddîn Attâr, *Mantıku't-Tayr*, Çev. Cemal Aydın, Sufi Kitap, İstanbul 2020, s. 120-145.

⁸¹⁵ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, Musahhihin dipnotu, s. 161.

⁸¹⁶ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 148.

⁸¹⁷ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 150.

⁸¹⁸ Ferîdüddîn Attâr, *Mantıku't-Tayr*, s. 219-220.

bulur ve Allah'ı bulan herkes kendisini unuttur. O, aşkı ilahi muhabbet ve gaybın sırlarından bir sır olarak görür. Hallâc-ı Mansûr ve Bistâmî'nin benlik ve nefis ile ilgili görüşlerine benzer görüşler paylaşan Harakânî'ye göre kişi *kendisinden vazgeçtiği* vakit Hak tecellisine mazhar olur. Bu durum ise kişinin fena mertebesine ulaşması durumudur. Hikmetin doğu yakasındaki Hüsrevanî bilgiler gibi Harakânî de nûr ve aydınlık kavramlarına özel bir ilgi göstermiştir. Yaratıcının bir ve tek olması, Muğan meşreb olan bu arifler için Hakkın varlığının işareti olarak görülmüştür. Bu sembol Allah'ın varlığının tanınmasının yanı sıra hidayet ve mârifeti bilmenin de anahtarı konumundadır.⁸¹⁹ Mevlânâ, kendi eserinde Harakânî'nin dilinden kâmil insanı nûru elde etmiş ve hakka'l-yakîn makamına ulaşmış kişi olarak nitelendirir.⁸²⁰

Sühreverdî *Bustânü'l-Kulûb* eserinde salt benlik ile ilgili olarak bir olay anlatır. Buna göre Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr uyku ile uyanıklık arasında (mükâşefe) birisinin ona “kalk ve Ebulhasan Harakânî'nin yanına git ve ona bıraktığım emaneti al” dediğini aktarır. Harakânî'nin yanına vardığında Harakânî Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ı görür ve henüz Ebu'l Hay bir şey demeden şöyle söyler: Ya Abu Said yanımda olan emanetin şudur: “Bil ki sûfî kilden (çamur, beden) değildir.” Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr bunu duyduktan sonra saygıyla geri dönüp her gün şunları söylediği aktarılır: Sûfî Allah iledir, mekânsız olarak.⁸²¹ Hemen ardından benlik/nefs düşüncesi ile ilgili Bistâmî'den şu beyitleri aktarır: Zatımı dünyadan istedim ama onu bulamadım. Kendi bedenimden sıyrılınca kim olduğumu gördüm. Sühreverdî aynı manada olduğunu söylediği sözlerden birini de Hz. Ali'den aktarır: Ben Hayber kalesinin kapısını cismânî gücümle yerinden sökmedim, Onu melekûti güç ile yerinden kaldırdım.⁸²²

Sühreverdî'nin Harakânî'ye olan atfının yanı sıra Sühreverdî ile Harakânî arasında ortak olan bariz bazı hususlar vardır. Bunlar arasında Hz. Muhammed, civanmertlik, kendisini tefsir etme ve “okuma” gibi hususlar zikredilmektedir. Harakânî kendisini her iki dünyada Hz. Muhammed'e tabi görür. Attâr bazılarının tefsir ile ilgilenmesini görünce Harakânî'ye nispet ederek şöyle yazar: Bazıları tefsir ile meşguldürler. Civanmertler ise kendilerini tefsir ile meşguldürler.⁸²³

⁸¹⁹ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 151-158.

⁸²⁰ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 159.

⁸²¹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 162.

⁸²² Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 163.

⁸²³ Zara, *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*, s. 151.

Harakânî “sûfî” lakabını kendisi için uygun görmemiştir. O daha çok civanmert lakabını kendisine yakıştırmıştır. Burdaki civanmert kavramı savaş ve ceng meydanlarındaki bir durumdan ziyade kişinin *kendisiyle* savaşması yani irfanî savaş manasındadır. Bu durum da Sühreverdî’nin tabiriyle “Hüsrevanî hikmetten gelen bir gelenek” olarak görülmüştür. Nitekim civanmertlik ve İrani hikmet teorik yönünden ziyade pratik felsefe ile ilgili olmuştur. Bu pratik felsefe hikmet ve akıl temelinde doğruluk, ahde vefa, iffet, cömertlik, yaratılmışlara karşı şefkat, emanetin verilmesi, yalancılar ve zalimlerle savaşma şeklinde göze çarpmaktadır ve bunun örnek modeli ve ölçüğü ise civanmertliktir.⁸²⁴ Burada geçen “civanmert” nitelendirilmesinin Sühreverdî için de kullanılmaktadır. Öyle ki Corbin Sühreverdî’yi “hakiki bir civanmert” olarak nitelendirir.⁸²⁵

Harakânî ve Sühreverdî arasındaki en büyük ortak bir diğer paydanın da Hz. Muhammed olduğunu ve Sühreverdî’nin birçok eserinin ya girişinde ya sonunda Hz. Muhammed’den Hâtemü’n-Nebiyyîn şeklinde sitayiş ile söz etmektedir.⁸²⁶ Ayrıca Harakânî’nin “kendisini tefsir etmesi” durumunun bir benzeri ve daha kapsayıcı bir hali Sühreverdî felsefesinde de göze çarpmaktadır. Sühreverdî’nin eserlerini inceleyen birinin gözüne çarpan ilk hususlardan biri Kur’an ayetlerini irfanî bir tarzda, güçlü ve özgün bir şekilde yorumlayışı olacaktır. Sühreverdî’nin bu husus ile ilgili düşünceleri oldukça özlü bir şekilde olup kişinin Kur’an’ın sadece kendisine indirilmiş gibi okunmasını salık vermesi seviyesindedir.⁸²⁷

Görüldüğü üzere Sühreverdî ezeli bilginin metafizik âlemden Hermes’e ulaştığını ve bu ulaşmanın Hermes’in Faal Akıl ile ittisal etmesinin neticesinde meydana geldiğini belirtir. Çeşitli din ve kültürlerde farklı isimlerle anılsa da Hermes’in bedenine hükmettiği, ışık ipine sarılarak ilâhi olan ile ittisal ettiği ve bundan dolayı Sühreverdî tarafından filozofların atası makamında görüldüğü tespit edilmiştir. Hermes’in Sühreverdî tarafından “Ebu’l Hukemâ” olarak görülmesi, Sühreverdî’nin felsefe ve filozof algısına da açıklık getirmektedir. Nitekim Ebu’l-Hukemâ ifadesinde filozoflar yerine hukemâ kavramının seçilmiş olması bile oldukça anlamlıdır. Sühreverdî’nin

⁸²⁴ Zara, *Tebarnâme-yi İsrâkîyan*, s. 162-163.

⁸²⁵ Örs (Editör), *İslâm Felsefesi’nde Sembolik Hikayeler I*, s. 86.

⁸²⁶ Sühreverdî, *Akl-ı Surh*, s. 1; Sühreverdî, *Baver-i Hiredmendan*, s. 50; Sühreverdî, *el-Meşâri’ ve’l-Mutârahât (Rahha ve Gofîûgûha)*, s. 46.

⁸²⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 43.

hakîmlerin atası olarak Hermes'i seçmesi ve Hermes'in ilâhî olan ile ittisal etmesi, Sühreverdî düşüncesindeki hikmet ve hakîm kavramlarının felsefe ve filozof kavramlarından temayüz etmesinin en belirgin hususlarındandır.

Hermes'i Sühreverdî felsefesinde seçkin bir konuma getiren en önemli hususun Hermes'in ilâhî olan ile ittisal kurması, ayrıca ilâhî olan ile ittisal neticesinde elde ettiği bilgileri çeşitli tabakalardan oluşan halkın zihin seviyelerine uygun bir formatta ifade etmesinde yatmaktadır. Hermes ilâhî hakikatleri, çoğu kez ne tam açıklar ne de kapalı bırakır ancak sadece işaret etmek suretiyle sembollere bürür. Böylesi bir metod bizzat Sühreverdî tarafından da uygulanmış olup, eserlerinde apaçık felsefî açıklamaların yanı sıra geniş açıklamaların neticesinde anlaşılabilir sembolik eserlere de yer vermektedir. Sühreverdî'nin özellikle izaha muhtaç sembolik eserlerinde tıpkı Ebu'l Hukemâ Hermes gibi nûranî varlıklar ile ittisal etmektedir. Bu ittisal durumu İşrâk hikmetinin en temel dinamiklerindendir. İlâhî olan ile ittisal İşrâk hikmetini Meşşâî felsefeden ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji olmak üzere felsefenin bütün alanlarında ayrıştırmaktadır. Böylece İşrâk hikmeti temelini Hermes'in inşâ ettiği farklı bir metafizik hakikat vadeder.

Hermes eliyle inşâ edilen hikmet, Hermes'in eliyle doğu ve batı bölgelerine verilir. Hermes'in takipçileri, öğrencileri ve hikmetinin devam ettiricileri sayesinde bu hikmet farklı isim ve geleneklerle Sühreverdî'ye kadar ulaşır. Hermes'ten sonra Asklepios eliyle mevzu bahis hikmetin idame ettirildiği ve özellikle manevî tıp noktasında ilerlemek suretiyle gelişmeler kaydettiği belirtilmektedir. Bu hikmetin Empedokles'e ulaşmasıyla hikmetin zemine bakan tabiat bilimleri ve göğü gören ahlâki şiirleri insan nefsinin arınması ve hakikatine ulaşması için insanın iki kanadı olarak işlev görmüştür.

Empedokles tarafından belirlenen dört maddî unsura etki eden sevgi ve çatışma ilkelerinin Sühreverdî felsefesinde kahr (yönetme) ve muhabbet ilkeleri olarak tebarüz etmeleri ayrıca anlamlıdır. Yine benzer bir durumun Pisagor felsefesinde görüldüğü ve maddî unsurlar yerine metafizik ilkeler olan sayıların, varlığın hakikati olarak belirlediği ve değişim dönüşüme uğramayan bu ilkelerin Platon felsefesine gelindiğinde idea olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Sühreverdî tarafından dikkatle incelenen bu gelişmelerin bir silsilenin zincirleri gibi birbirlerine bağlı olup, bir birlik hakikatine işaret etmiş olduğu kabul edilmektedir.

Platon'un insanın hakikatini ruh olarak görmesi ve bu ruhu iniş ve yükseliş kavislerini barındıran kanatlı at motifiyle resmetmesi, Sühreverdî de dâhil olmak üzere, İslâm düşünce geleneğindeki önemli isimleri etkilemiştir. İnsan ruhunu mağara alegorisiyle zindanda resmeden Platon, insanı karanlıklardan aydınlığa, aşağılardan yukarılara ve noksaniyetten kemâle çıkartan hakikat güneşini mağara insanlarının kurtarıcısı olarak anlatır. Platon'un zindandaki insanları karanlıktan aydınlığa çıkarmasının izdüşümü, Sühreverdî metinlerine "hikmetin önderi ve aydınlatıcı Eflâtun" olarak geçmektedir. Sühreverdî'nin kendisi de tıpkı "hikmetin lideri" olan Platon gibi hakikatten uzak insanları çok katmanlı ve karanlıklı zindanlar olan bu dünyaya ve ten kafesine yerleştirir.

Platon'un hakikat güneşinden uzak, karanlıklı mağarası Sühreverdî metinlerinde "halkı zalim olan Kayrevan şehrine" dönüşür. Kayrevan zindanında, ten kafesine esir düşen natık nefis ve pak ruh, sâlikin şefkatli babasının desteğiyle doğunun nûranî âlemine ve kendi hakikatine vasıl olmaya çalışır. Cömert babanın sâlikle gönderdiği küçük kardeş Asım'ın da yetersiz kalmasıyla sâlikin yardım ve imdadına yetişmesi için keskin bakışlı hüdhüd gönderilir. Teorik akla gönderme olan Asım'ın sâlik ile yolculuğun ilk anından itibaren beraber olması ancak hüdhüdün sonradan imdada gönderilmesi, Sühreverdî'nin İshrâk hikmetinin temellerini ve teori ile pratiğin yerlerini göstermesi açısından oldukça anlamlıdır. Nitekim Sühreverdî'nin Meşşâî felsefeden iktibas etmiş olduğu teorik aklı ayrıca istidlal ve delillendirmeyi yeterli görmez. Bu yetersizliği tezkiye ile aşmaya çalışan Sühreverdî tıpkı Asım'a destek için gelen hüdhüd gibi aklın elinden tutmak için sezgi, ilham ve mükâşefeyi zorunlu kılar.

Sühreverdî hikmetin doğu yakasında ise Hüsrevanîler eliyle hayata geçirildiğini belirtir. Birçok çalışma Hüsrevanî hikmetin kaynak ve menbası olarak Zerdüş'tü ve Zerdüş'te nispet edilen *Avesta*'yı gösteririr. Öyle ki Zerdüş, Sühreverdî metinlerinde İshrâk felsefesinin öncülerinden biri kabul edilir. Yine Hüsrevanîler arasında özellikle Keyumers, Ferîdun ve Keyhüsrev'in ismini sayan Sühreverdî Keyhsürev'e ayrı bir önem verir ve bu hikmetin Keyhüsrev'den sonra İslâm dünyasına intikal ettiğini ifade eder. Sühreverdî metinlerinde İslâm dünyasının seçkin birçok ismi yer almakla beraber Sühreverdî, ezeli hikmetin temsilcileri olarak özellikle Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve Harakânî'ye atıfta bulunmaktadır.

Sühreverdî'nin antik İran hikmetini diriltmeye çalıştığını belirten kaynaklar antik İran hikmetinin Hüsrevanî hikmet olduğunu söyleyip esasında İshrâk felsefesinin de Hüsrevanî hikmet olduğunu ifade ederler. Bu hikmet içerisinde yer alan nûr ve karanlık kavramlarına dayanan Sühreverdî bu ikili kavramı sembolik yönleriyle kullanmış olup ontolojik anlamda karanlığa bir ezililik vermemekle, senevîlik düşüncesi ile kendi felsefesi arasına bir fark koymayı da ihmal etmemiştir.

Sühreverdî'nin Hüsrevanî olarak belirttiği geleneğin bir başka tabir ve kullanımının Pehlevîler olduğunu belirten klasik dönem kaynakları Fehlevî ifadesinin Arapçaya Pehlevî* olarak geçtiğini ve ikisinin aynı gerçeğe işaret ettiklerini belirtir. Sühreverdî'nin seçkin birçok Pehlevî ve Hüsrevanî ismi hükemâdan kabul etmesi birçok düşünürün tepkisi ile karşılaşmış olsa da Pehlevîlerin meşhur isimlerinin tek bir birliğe ve nûra yapmış oldukları işaretin bir birlik felsefesini barındırdığı ve bu yönüyle Sühreverdî'nin bu hakîmlerle ilgili beyânlarının yerinde olduğu ifade edilebilir.

Sühreverdî'nin birlik felsefesi olarak gördüğü Pehlevî hikmetini genele teşmil ederek Doğu'nun öğretileri olarak isimlendirdiği de görülmektedir. İfade de geçen “doğu” terimi Sühreverdî metinlerinde sembolik bir içeriğe sahip olup nûrun ve aydınlığın kaynağı olarak yorumlandığı görülmektedir. Nitekim doğu kendisinden hakikatin feyezân ettiği kaynak konumunda olup temelinde ve en başında Nûru'l-Envâr yer almaktadır.

İshrâkî, Pehlevî ve Hüsrevanî hükemânın bir olan ile ittisalleri ve Nûru'l-Envâr ile bağ kurmaları onları kendi hakikatlerine yakınlaştıran en temel ilkeleridir. Bu hakîmler, mevzu bahis ittisal neticesinde en üstün kemâl mertebesine yerleşir ve müteellih olarak isimlendirilir. İlahileşen filozof olarak çevrilebilecek hakîm-i müteellih kavramı Sühreverdî felsefesinde hükemânın en tepesine yerleşme payesini elinde bulundurur ve kendi içerisinde sonsuz dereceleri barındırır. Sühreverdî'nin diriltme gayesi güttüğü antik İran hikmeti ve Hüsrevanî felsefe, Zerdüştilik dininden ziyade bu öğretilerin tarikat ve hakikat boyutudur. Örneğin Zerdüşti kaynaklardan olan *Zend Avesta* eseri, dinî kural ve ilkelerden ziyade ilahi hakikatlere değinen eserlerden biri olarak göze çarpmaktadır.

* Arapçada “p” harfi olmadığı için ve “p” ile başlayan birçok isim ve kavram “f” harfi ile ifade edilmiştir. Bu bağlamda antik Yunan filozofu Platon'un Arapça kaynaklarda Flatun, Eflatun ve Eflatun-i İlahi şeklinde ifade edilmiştir.

Sühreverdî'nin Pehlevî hükemâsının ilk isimlerinden biri olarak gördüğü Keyumers, ilâhi birliğe ve Ahuramazda'ya ilk defa kulak verenlerden biri olup, yaratıcı Ahuramazda Aryanlar hanedanlarını onun neslinden türetmiştir. Sühreverdî felsefesinde şah fıtratlı olarak anlatılan Keyumers rûhânî yönetimi başlatır ve neticede kutsal olana kulak verdiği için emin bir makama oturur. Sühreverdî'nin Pehlevî ve Hüsrevanî hükemâdan kabul ettiği bir diğer önemli isim ise Ferîdun'dur. Başta *Avesta* ve *Şahnâme* olmak üzere klasik kaynaklarda rûhânî bir anlatıcı olarak görünen Ferîdun, kötü divlerle savaşı ve ruhunu kutsar. Sühreverdî klasik kaynaklarla da uyumlu olan bir Ferîdun portresi çizer ve daha spesifik olarak Ferîdun'un şah ve kralların kazanabilecekleri *hurra* nûrunu elde etmesine odaklanır. Sühreverdî'nin *hurra* kavramı celâl nûrunu barındırması ve ayrıca antik Yunan'dan ziyade antik İran'la ilişkilendirmesi her iki bilgelik kanadının en önemli farklarından birini oluşturmaktadır.

Bilge kral ve ideal şah şeklinde betimlenen Ferîdun, başındaki *hurra* nûru ile kötülüklerin yanı sıra kötülerin kendisiyle de savaşı ve Ehrimeni temsil eden kötülüğün vücut bulmuş hali olan Dahhâk ile mücadele eder ve neticede Dahhâk'a galip gelir. Sonuç olarak Ferîdun Sühreverdî felsefesinde rûhânî-manevî yönden fena fillaha ulaşmanın yanı sıra kötülükleri alt edip ideal bir yönetime liderlik etmesinden dolayı peygamber-şah olarak nitelendirilir.

Sühreverdî'nin ihyâ iddiasında bulunduğu Hüsrevanî hikmetin, ismini Keyhüsrev'den aldığı dikkate alındığında Keyhüsrev'in Sühreverdî düşüncesindeki önemi belirmiş olacaktır. Keyhüsrev, ruhunun celâetli olmasından dolayı henüz yeryüzüne gelmemişken bile madde âlemindeki olaylara nüfuz edebilmiştir. Klasik kaynaklarda bir sûfî şah-peygamberi andıran Keyhüsrev ile ilgili anlatı Sühreverdî tarafından da kabul görür. Sühreverdî'nin birçok metninde yer edinen Keyhüsrev, isminin geçtiği yerlerin tamamında hakîm-i müteallih ve insan-ı kâmil görünümündedir.

Keyhüsrev'in Sühreverdî felsefesindeki görünümü antik İran metinlerinden bazı yönlerden ayrışır ve bu durum özellikle hamasi Keyhüsrev'in yanı sıra irfanî bir Keyhüsrev profili çizilmesinde kendisini gösterir. Söz gelimi Sühreverdî Keyhüsrev'in zalim Efrâsiyâb ile mücadelesinde Efrâsiyâb'ı yendiği ancak saltanatının zirvesini yaşadığı bir dönemde tanrısal bir gücün kendisini çağırdığını ve bu sese icabet ettiğini yazar. Böylece antik İran'ın en önemli ismi konumunda yer alan Keyhüsrev'in dışsal

savaşı kazandığı ve daha büyük bir savaş olan içsel mücadelede de galip geldiği belirtilmiştir. Sühreverdî'nin içsel savaşının nefse karşı olan savaş olduğu ve bu yönüyle antik İran kahramanlık anlatısının irfanî bir çerçeve içerisinde ve ontolojik olarak bir üst mertebede İslâm irfanına dâhil olduğu ve başta Sühreverdî olmak üzere birçok ismi derinden etkilediği görülmektedir.

Sühreverdî, antik İran hükemâsından Keyumers, Ferîdun ve Keyhüsrev'in müteallih olduklarını ve tams nûrundan istifade ettiklerini dile getirir. Sühreverdî, antik Yunan'da bu nûrdan bahseden son kişinin Platon olduğunu belirtir. Böylece antik İran ve Yunan filozofları ortak bir nûrdan bahsetmenin neticesinde tarih üstü bir şekilde bir araya gelirler.

Sühreverdî'ye göre antik İran bilgeliğinin İslâm dönemine girmesi Bistâmî ile olmuştur. Bistâmî'nin Sühreverdî felsefesinde edindiği yer oldukça ilginç görünmektedir. Sühreverdî bir bilgi problemini çözemeyip ilgili problemi rüya âleminde Plotinos'a açar. Plotinos bu sorunun üstesinden nefis ile gelinebileceğini söyler ve bunun da aracısız ve dolaysız olarak gerçekleşeceğini ifade eder. Buna göre Plotinos bu bilgi probleminin üstesinden Meşşâîlerin gelemediğini ancak Bistâmî ve Tüsterî'nin buna muvaffak olabildiklerini belirtir. Bu iki ismin resmi felsefe olan Meşşâî düşünce ile yetinmediklerinden ve özellikle şuhûdî ittisali bilgiyi elde etmede metot olarak kullandıklarından başarılı olduklarını dile getirir.

Sühreverdî nefis ile ilgili benzer açıklamalarında, şuhûdî ittisali gerçekleştirme payesini verdiği bir diğer isim de Hallâc-ı Mansûr olup bunu da maddeden soyutlanma ile gerçekleştirebildiğini ifade eder. Sühreverdî'nin benzer makama ulaştığını söylediği bir diğer isim ise Harakânî'dir. Harakânî'nin bunu şuhûdî mârifet ve riyazet ile mümkün kıldığı ifade edilmiştir. Harakânî'nin kemâlatının Sühreverdî metinlerine yer edinen önemli hususlarından biri de kişinin nefsini kontrol etmesine yönelik ifadeleridir.

Antik İran'dan ve özellikle Keyhsürev'den itibaren İslâm düşüncesinin büyük cihat olan nefse odaklandığı bilinmektedir. Antik İran'da özellikle Keyhüsrev'de nefsin gemini eline alma noktasında vurguların yapıldığı, bu yönüyle İslâm düşüncesinin “büyük cihat” düşüncesiyle uyumlu olduğu söylenmelidir. Bu husus “Kendisini bilen Rabbini bilir” ilkesini barındırdığı için Sühreverdî tarafından da dikkatle ele alınmıştır.

“Hikmetin Atası” Hermes ile ilâhî semadan gelen ezeli hikmet hikmet, Platon ile bir zincirin halkası gibi sembolik ve metafizik bir renkte İslâm düşünce ve tasavvuf tarihinin önemli isimlerinden olan Zünnûn el-Mısırî ve Sehl et-Tüsterî’ye ve ondan da *Kûtü’l-Kulûb* eseri aracılığıyla Sühreverdî’ye ulaşır. Bunun yanı sıra Sehl et-Tüsterî Hallâc-ı Mansûr’a hocalık yapar ve böylece iki farklı koldan antik Yunan ve İran hikmeti Sühreverdî’ye ulaşır. Sühreverdî bu iki ana hattan istifade etmek suretiyle İshrâk felsefesini ihyâ eder ve özellikle insanın ontolojik makamını ve epistemolojik durumunu bahsi geçen isimlerle ilişkilendirir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÜHREVERDÎ'NİN İŞRÂKÎ DÜŞÜNCESİNDE NÛR METAFİZİĞİ VE NÛRU'L-ENVÂR

Filozofların felsefelerini üzerine inşâ ettikleri varlığın ne olduğu ve nasıl meydana geldiği ile bir şeyin bilgisinin nasıl elde edildiği konusu felsefe tarihinin önemli tartışma konuları arasında yer alıp, felsefenin iki temel dalı olan ontoloji ve epistemolojiyi oluştururlar. Bu bağlamda ilkçağ Yunan filozoflarından İslâm klasik filozoflarına kadar bu iki konu filozofları meşgul eden ontoloji ve epistemolojiyi temsil etmiştir. Düşünürler kendi felsefî sistemleri ile uyumlu olacak şekilde varlık ve bilgi ile ilgili düşüncelerini dile getirmişlerdir. Bununla beraber mevzu bahis klasik filozoflar felsefenin kümülatif özelliğinden de istifade etmek suretiyle birbirlerinden yararlanma yolunu da seçebilmişlerdir.

Varlığın varlığa nasıl geldiği felsefe ve din tarihinin önemli tartışma konuları arasındadır. Tanrı-âlem ilişkisinde Platon tanrının âleme düzen verdiğini söylerken, tanrının âlemi hareket ettirmesi Aristoteles'te görülür. Hinduizm, Zerdüştilik, Hristiyanlık ve İslâm dinlerinde yaratıcı, âleme nizam vermenin yanı sıra hareket ve varlık da verir. Ayrıca yeni-Platoncu düşüncede de tanrının âleme varlık verdiği görüşü kabul edilir. Bununla beraber tanrının varlık vermesi, bahsi geçen din ve ekollerde iki farklı görüşü ortaya çıkarmıştır: Yoktan var etme ile tanrının kendisinden taşması ile meydana gelen sudûr düşüncesi. Sudûr düşüncesini nedenlik bağlamında formüle eden ilk kişi Plotinos'tur. Bununla beraber bu düşünce Zerdüş't'e nispet edilen Gatalar'a kadar götürülmektedir. Yeni-Platonculara sudûr noktasında ilham veren ve onların başucu kitabı konumuna gelen eser ise *Keldânî Kehanetleri*'dir. Sudûrda üstte bulunan varlık aşağıda bulunan varlığa anlam aktarımında bulunduğu halde kendisine özgü yetkinliği koruduğu ifade edilmektedir. Sudûrun İslâm düşüncesine dâhil olması Plotinos'un *Enneadlar*'ı ile Proklos'un *Teolojinin Unsurları*'nın tercümesiyle olmuştur. Fârâbî sudûr düşüncesi ile ilgili olarak bir şeyin yoktan var olamayacağını göstermek için 'bir şey ya vardır ya var olmayandır' önermesi ile yokluğun varlığa gelemeyeceğini savunmuştur.⁸²⁸

⁸²⁸ İbrahim Halil Üçer, "Sudur Teorisi", *İslam Düşüncesinde Metafizik Teoriler I*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021, 385-425, s. 386-409.

Varlık mertebeleri ikili, üçlü, yedili, kırklı şekilde yapılmaktadır. Örneğin bu tasnifler arasında yer alan yedili tasnife göre, Hakkın zatının her türlü zuhûrdan münezzeh olduğu varlık seviyesi Lâtaayyün mertebesidir. İkinci varlık mertebesine Taayyün-i Evvel denilir ve Hakikat-ı Muhammediye/Nûr-ı Muhammediye isimleriyle isimlendirilir. Üçüncü varlık mertebesi Taayyün-i Sani'dir. Bir önceki mertebede bir arada bulunan sıfatlar bu mertebede birbirlerinden ayrılırlar. Bu mertebede Hakkın ezeli ilminde sabit bulunan hakikatlerin (a'yân-ı sâbite) birbirinden ayrıştığı varlık mertebesidir. Ruhlar Mertebesi'nde ise sabit hakikatlerin dışta soyut ve basit cevherler haline geldiği mertebedir. Beşinci mertebe olarak isimlendirilen Misâl Âlemi ise ruhlar âlemi ile cisimler âlemi arasında, ikisinin de özelliklerini kendisinde barındıran varlık mertebesidir. Altıncı mertebe olan Cisimler Âlemi (Mertebe-i Şehadet) ise Misâl Âlemindeki şeylerin cisme büründüğü mertebedir. Yedinci mertebe olarak kabul edilen “insan” veya “İnsan-ı Kâmil” mertebesi ise lâtaayyün mertebesi dışındaki tüm mertebelerin hakikatini kendisinde toplar. Bu mertebe aynı zamanda âlemin yaratılışının da gayesi olarak görülür.⁸²⁹

3.1. NÛR METAFİZİĞİ

Nûr (ışık) konusu doğal bilimler, dinler, mezhepler, irfan ve tasavvuf, edebiyat ve felsefe disiplinlerinde ele alınmış ve birçok düşünür nûr konusunu incelemiştir. Nûr (ışık) konusu doğal bilimlerde Newton'dan Einstein'a kadar birçok bilim adamının çalışma konusu olmuştur. Zerdüştilikte varlığın tefsir edilmesi, melek bilimi ve ateşin kutsallığı gibi konular nûr konusu etrafında şekil almıştır. Yahudilikte Allah'ın yarattığı ilk varlık nûrdur. İsevilikte Mesih “kelime” ve “nûr” veya “nûrların babası” olarak ifade edilir. İslâm dininde nûr konusuna kuvvetli vurgular yapılmıştır. Yine irfan ve tasavvufta nûr, ilahi isimlerden bir isim olarak kıymet görmüştür. İslâm felsefesinde Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî nûr konusunda beyânlarda bulunmuşlardır da hiçbir Sühreverdî kadar bu konuya eğilmemiştir. Sühreverdî'ye göre bütün nûrlar Nûru'l-Envâr'ın tecellisidir. Buna göre her nûr kendisinden daha aşağıda bir nûru ortaya çıkarır. Sühreverdî nûr ile ilgili düşüncelerini ortaya koyarken Platon'un “en yüksek iyi”sinden, yeni Platoncuların “südur ve feyz” düşüncesinden, antik İran'ın *Ameşaspentanlar* ve melek biliminden, İslâm'daki melekler görüşünden, ayrıca irfan ve tasavvuftaki keşf ve şuhûd

⁸²⁹ Abdurrezzak Tek, *Tasavvufun Ana Konuları*, DİB Yayınları, İstanbul 2020, 52-54.

düşüncelerinden faydalanmıştır. Böylece Sühreverdî'nin nûr hikmet ve felsefesi bu geleneklerle insicamlı olmuştur.⁸³⁰ Sühreverdî'nin birçok eserinde bir ihyâ olarak gördüğü İsrâk felsefesinin nûr kavramı da görüldüğü üzere tarihsel bir geçmişe sahiptir. Bununla birlikte Sühreverdî'nin hiçbir eseri bu kavramdan ve kavramın anlamından bağımsız değildir.⁸³¹

İsrâk felsefesinin en temel kavramı nûrdur ve bu nûra dayanmak suretiyle aydınlanma ve kemâl mümkün hâle gelmektedir. Nûr kavramı her ne kadar İsrâk felsefesinin teorik yönü olarak görünse de Sühreverdî'nin mârifet ve hakikat düşüncesinin esas olarak tecrübeye dayanmasından dolayı nûr kavramının teorik ve tecrübi yönleri birleşerek İsrâkî hikmetin, meydana getirir.⁸³²

Sühreverdî'nin varlık düşüncesinin temelini teşkil eden nûr metafiziğinde Gazzâlî'den etkilenmiş olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Söz gelimi Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ı ameli olmasının yanı sıra nazarî tasavvuf metni mahiyetindedir ve bu yönüyle Sühreverdî ile beraber İbn Arabî'yi etkiler.⁸³³ Öyle ki Ebu'l-Alâ Afîfi'ye göre Gazzâlî'nin bir İsrâk felsefesi teorisi bile vardır.⁸³⁴ Gazzâlî bu eserinde Allah'tan bahsederken "Nûrul Envâr" nitelendirmesini kullanır.⁸³⁵

Gazzâlî nûrun her şeyle birlikte olduğunu (ancak bunun mekânda olma anlamında olmadığını) ve her şeyin nûr ile açıklık kazandığını ve Onun her şeyi açıklığa kavuşturduğunu; ilahi nûrun her zaman varlıklarla birlikte olduğunu aktarır.⁸³⁶ Melekût âleminde bulunan ve kendilerine melekler denilen yüce cevherlerin bulunduğunu ve bunlara erbâb/rabler denildiğini belirten Gazzâlî, Allah'ın da Rablerin Rabbi (rabbu'l-erbâb) olduğunu dile getirir. Melekût âlemindeki bu meleklerin nûranîyet açısından derecelerinin bulunduğunu ve mülk âlemindeki en iyi örneklerinin güneş, ay ve yıldızlar olduğunu ekler.⁸³⁷ Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ından aktarmış olduğumuz bu üç örnek aşağıda belirtildiği gibi Sühreverdî tarafından bizzat kullanılmıştır.

⁸³⁰ Nurbahş, *Nûr der Hikmet-i Sühreverdî*, s. 47-49.

⁸³¹ Hikmet, Hacizade, "Nûr der Felsefe-yi Sühreverdî", s. 10-11.

⁸³² Turgay, *İsrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 33-34.

⁸³³ Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat (Mişkâtü'l-envâr)*, Çev. Önsözü, s. 8.

⁸³⁴ Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat (Mişkâtü'l-envâr)*, Ebu'l-Alâ Afîfi'nin tahlili, s. 15.

⁸³⁵ Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat (Mişkâtü'l-envâr)*, s. 36.

⁸³⁶ Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat (Mişkâtü'l-envâr)*, s. 57.

⁸³⁷ Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat (Mişkâtü'l-envâr)*, s. 61.

1. Kendilerinde hükümrânlığın baskın olduğu nûrlar.
2. Kendilerinde sevginin baskın olduğu nûrlar.
3. Hükümrânlığın baskın olduğu berzahî alacakaranlıklar (Güneş ve Ay gibi yıldızlar).
4. Kendilerinde sevginin baskın bulunduğu nûrlu yıldızlar.
5. Hükümrânlığın baskın olduğu nûrsuz berzahsal alacakaranlıklar. Bunlar bozulma, yırtılma, delinmelerden uzak olup unsurlar âlemi üzerinde etkili olan esîri cisimlerdir.
6. Unsurlar âlemindeki cisimler. Bunlar kendilerinde sevginin ve itaatin egemen olduğu berzahsal alacakaranlıklardır. Kendilerine hükmeden felekî cisimlere itaat ederler. Yıldızların parlaklıklarına âşıktırlar. Felekî ışıklardan örtündüklerinde çirkinleşirler.⁸³⁸

3.1.1. Varlık ve Zuhûr Yönünden Nûr

Sühreverdî felsefesinde nûr, zuhûr veya zuhûrun artması anlamındadır. Yani nûrun zatı zuhûr olduğu gibi diğerlerinin zuhûruna da sebep olmaktadır. Zuhûr, nûra zaid bir sıfat değildir çünkü zuhûr kendisine zaid bir sıfat olursa nûrun kendi zat mertebesinde kendinin dışında bir şey aracılığıyla zuhûr etmesi gerekecekti, oysa bu durum muhaldir. Çünkü böylesi bir durumda nûr olmaktan çıkmış olacaktır. Bu durum arazi nûrlarda da geçerlidir. Arazi nûrlarda da zuhûr nûrlara zaid bir durum ile gerçekleşmez. Bu nûrların zuhûru kendi hakikatlerinden kaynaklanmaktadır. Yoksa başta nûrun meydana gelmesi ve ardından zuhûrun onlara ilişmesi şeklinde meydana gelmemektedir. Böyle bir durum nûru nûr olmaktan çıkaracaktır. Nûr ve zuhûr kavram (mefhum) yönüyle irdelendiğinde birbirlerinin lazımı olup misdak olma yönüyle ayniyet taşımaktadır.⁸³⁹

Varlık olarak ifade edilen şeylerin nûrun zuhûru olduğunu belirten Sühreverdî'ye göre iki tür nûr/ışık vardır ve bunlar da teşkîki/dereceli şekildedirler: Soyut nûrlar ve duyulur nûrlar. Bu da kendi aralarında dereceye ayrılır. Soyut (mahz) nûrların tepesinde Nûrul Envâr bulunmaktadır. Sühreverdî aslında bu şekilde varlığın nûr metafiziği

⁸³⁸ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 317.

⁸³⁹ Nurbahş, *Nûr der Hikmet-i Sühreverdî*, s. 63-64.

temelinde olacak şekilde derecelendirilmesini beyân etmiş olmaktadır.⁸⁴⁰ Bu bağlamda İshrâk felsefesi nûr ilmi olarak da ifade edilmiş⁸⁴¹ ve Sühreverdî nûr filozofu olarak tanınmıştır.⁸⁴² Varlık (vücut) filozofun en önemli meselesidir. Sühreverdî felsefesinde varlığın önemi nûra verilmiştir. Nûr tanımlanmaya ihtiyaç duymayıp, her şeyden daha zahirdir. Zatı itibariyle zahir olduğu gibi başkasını da görünür kılandır.⁸⁴³

Sühreverdî varlığın zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrıldığını, mümkünün başkası tarafından tercih edilen olduğunu aktarır. Mümkünün zorunluya nispetle mümkün veya imkânsız hale geldiğini belirtir. Sühreverdî'ye göre mümkünün varlığı onu zorunlu kılsaydı yokluğu da onu mümteni kılar ve mümteni olacağı için de asla mümkün olmazdı.⁸⁴⁴ Şehrezûrî Sühreverdî'nin bir şeyi zorunlu, mümkün ve mümteni olarak kabul ettiğini ancak burada somut gerçeklikte var olanı ele aldığından dolayı mümteniden bahsetmediğini belirtir. Ayrıca zorunluluk, mümkünlük ve mümteniliğin üçüsünün de somut gerçeklikte kendine özgü belirlenmiş bir varlığı ve hüviyeti olmayan aklî şeyler olduğunu aktarır. Aynı zamanda mümkünün zorunluluğunun varlığına olan önceliğinin zamanla değil, zatı itibariyle olduğunu belirtir.⁸⁴⁵

Sühreverdî'ye göre varlık insanın aklı ile ortaya koyduğu soyut bir kavramdır ve bu açıdan itibarun akliyyundur. Bundan ötürü mantıkî açıdan yüklem olarak kullanılmaktadır. Yani Sühreverdî'ye göre dış dünyada varlık diye belirtilebilecek bir gerçeklikten söz edilemez zira varlık nûru ifade etmek için kullanılan rasyonel bir mecaz konumundadır.⁸⁴⁶ Bu itibarla Sühreverdî'ye göre varlık denen şeyler aklın itibarlarından ve uydurmalarındandır zira varlık var olsaydı (vücut mevcut olsaydı) teselsül meydana gelir ki bu da Sühreverdî tarafından imkânsız görülmektedir. Modern İshrâk araştırmacılarından Dinânî Sühreverdî'nin varlığı itibari olarak görmesinin onun mahiyetin asıllığını esas aldığı sonucunu doğurmadığını da ekler.⁸⁴⁷

⁸⁴⁰ Dinânî, *İshrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 16; Nasrullah Hikmet, Mahbube Hacizade, "Nûr der Felsefe-yi Sühreverdî", s. 7.

⁸⁴¹ Dinânî, *İshrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 11.

⁸⁴² Dinânî, *İshrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 16.

⁸⁴³ Nurbahş, *Nûr der Hikmet-i Sühreverdî*, s. 65.

⁸⁴⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, s. 166.

⁸⁴⁵ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İshrâk Şerhi*, s. 156-157

⁸⁴⁶ Bircan, *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*, s. 327.

⁸⁴⁷ Dinânî, *İshrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 16.

İslâm felsefesinde varlık ile ilgili önemli bir tartışma da mahiyetin mi (cevher) yoksa varlığın mı (vücut) önce geldiği hususudur. Sûfilerin yanı sıra Meşşâîler de varlığın önce gelip mahiyetin varlığa göre araz kabul edilmesini esas alırlar. Sühreverdî ise bunu kabul etmez ve ona göre varlık kendisini objeden ayırt eden akıl dışında dış gerçekliğe sahip değildir.⁸⁴⁸ Sühreverdî varlığın zihinsel varsayımlardan yani akli itibarlardan olduğunu, somut gerçeklikte mahiyete eklenti olmadığını aksine zihinde mahiyete eklenti olduğunu yani varlığın ancak zihin düzeyinde mahiyetten ayrı bir kavrama sahip olduğunu belirtmektedir. Şehrezûrî mahiyetin esas ve varlığın zihinde mahiyete bir eklenti olduğu ile ilgili açıklamaları eserinin sonraki on yedi sayfasında ispat etmeye çalışır.⁸⁴⁹ Sühreverdî varlığın siyahlık ve cevher, at ve insan hakkında tek bir kavram olarak ve tek bir anlamda kullanıldığını söyler. Oysa varlığın bu dördünden daha genel aklî bir anlam olduğunu belirtir zira Sühreverdî'ye göre bütün yüklemeler salt aklidir ve zihin dışında bir varlıkları yoktur. Çünkü Sühreverdî'ye göre varlık siyahlıktan ibaret olsaydı siyahlığa, beyazlığa ve cevhere aynı anlamda ıtlak olunmazdı.⁸⁵⁰ Şehrezûrî'ye göre varlık, mahiyet, şeylik, zat, hakikat ve aynı türden şeylerin tamamı somut gerçeklikte varlıkları bulunmayan, sırf aklî yüklemelerdir. Şehrezûrî'ye göre varlık siyahlıktan ibaret olsaydı ve başka şeylere varlık denilmeseydi varlık siyahlık, beyazlık, cevher, insan ve benzerleri hakkında tek bir anlamda kullanılamazdı. Bundan ötürü varlığın bütün bunlardan daha genel bir anlamı vardır.⁸⁵¹

Sonuç itibariyle Sühreverdî'ye göre varlık ne cevher ne arazdır ve bundan ötürü dış gerçekliğe sahip değildir. Nitekim şayet varlık bir araz ise, arazı olacağı nesneye ihtiyaç duyacaktır ve eğer bu nesne de varlığın dışında bir şey olursa bu da Sühreverdî'yi doğrulayacaktır. Öteki durumda yani eğer varlık bir cevher olarak kabul edilirse bu durumda araz olamaz. Bundan ötürü Sühreverdî'ye göre varlık ne araz ne cevherdir ancak sadece akılda var olabilir.⁸⁵²

⁸⁴⁸ Nasr, “Şihâbeddin Sühreverdî Maktûl”, s. 422.

⁸⁴⁹ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 162.

⁸⁵⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 172.

⁸⁵¹ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 161.

⁸⁵² Nasr, “Şihâbeddin Sühreverdî Maktûl”, s. 422-423.

3.1.2. Nûr Hiyerarşisi ve Kozmoloji

3.1.2.1. Teşkîk Mekanizması

Sühreverdî felsefesinde teşkîk nûrun şiddet ve mükemmellik esasına göre kategorilendirilmesi olup en tepesinde mutlak manada kemâli temsil eden Nûru'l-Envâr yer almaktadır. Teşkîk ile südür arasında önemli ortaklıklar yer alsa da Sühreverdî'nin teşkîk mekanizması ile südür düşüncesinde yer alan katı ve dikey yapıdaki hiyerarşiye bir alternatif oluşturur ve yatay nûrları da İşrâk hikmetine dâhil eder. Böylece Sühreverdî İşrâk felsefesinde daha esnek ve zengin bir kozmoloji düşüncesini ortaya çıkarır. Ayrıca Meşşâîlikte yer almayan Misâl Âleminin varlık yapısı da İşrâk sistemine yerleşme imkânı bulur.

Sühreverdî'ye göre yaratılış Nûru'l-Envâr'ın işrâk ve feyezandır. Varlığın mertebeli olarak meydana gelmesi ezeli nûrdan kaynaklanmaktadır. Nûru'l-Envâr birdir ve hiçbir zaman değişmez. Ortadan kalkmaz ve yok olmaz. Nûru ve İşrâkı daimidir. Güzellik ve kemali eksilmez. Her yönüyle bir olduğundan ötürü kendisinden bir dışında başka bir varlık sadır olmaz. Kendisinden doğrudan ve aracısız olarak meydana gelen varlığın kendisi de salt bir birlik olan “soyut nûr” varlığa gelir.⁸⁵³

Sühreverdî soyut nûrların hakikatlerinin bir olduklarını, soyut nûrların hakikatlerinin farklı olması durumunda her bir soyut nûrda hem nûr olmak hem de onun dışında bir şeyin bulunması gerekeceğini söyler.⁸⁵⁴ Dolayısıyla bu nûrlar kemâl ve noksanlıkta farklılaşmaktadır. Böylece ister cevher ister araz olsun bütün nûrlar tek bir türdür.⁸⁵⁵

Sühreverdî bir şeyin kendi hakikatinde ‘nûr’ ve ‘nûr olmayan’ olarak iki bölüme ayrıldığını yazar. Nûr ise başkasının hey’eti olan arızî nûr/ilişen nûr ve başkasının hey’eti olmayan mutlak nûr/mahza nûr veya mücerret nûr olmak üzere iki kısma ayrılır. Kendi özü itibarıyla nûr olmayanın ise mahalden bağımsız cevher-i ğasık (kapkaranlık cevher) ve başkasının hey’eti olan karanlık hey’et olarak iki kısma ayrıldığını belirtir. Berzah’ın ise işaretle gösterilen, cevher şeklinde tanımlanan cisim olduğunu, ayrıca berzahların bir kısmının nûru kaybolduğu zaman karanlıkta kaldıklarını yazar. Karanlığı ise “nûrun

⁸⁵³ Nurbahş, *Nûr der Hikmet-i Sühreverdî*, s. 87.

⁸⁵⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 334.

⁸⁵⁵ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 269.

yokluğu”ndan ibaret gören Sühreverdî, karanlığa ontolojik bir değer vermemekle antik İran seneviliğinden ayrıldığını da göstermektedir. Nitekim Sühreverdî’ye göre nûr ve nûranî olmayan her şey karanlıktır.⁸⁵⁶

Berzah kavramı kendi gerçekliğinde nûr olmayanı ifade etmek ve cisimleri karşılamak için kullanılır. Berzah özünde cevher-i gasıktır. Gasık olma durumu onda nûrun bulunmadığını ifade etmektedir. Cevheriyet ve cevher olma ise aklî bir durumu belirtir. Böylece cevher-i gasık, gasık olmasıyla nûrun yokluğunu ve cevher olmasıyla da aklî bir durumu ifade etmekte olup zihin dışındaki bir gerçekliği belirtmez. Gasık cevherin dış dünyada gerçekleşmek için tat, şekil, renk ve koku gibi birçok araza ihtiyacı vardır. Bunlar da İsrâk felsefesinde “zulmanî heyet” olarak isimlendirilir. Zulmanî heyetle belirlenen gasık cevhere nûr verildiğinde ise bu nûr ya “arız nûr” yahut “nûrani heyet” ismini alır. Böylece zulmanî heyetle belirlenen gasık cevher bu nûr sayesinde birbirlerinden ayrı cisimler olarak ortaya çıkar. Zulmanî heyet ile nûranî heyetin taşıyıcısı gasık cevherdir. Gasık cevher ise mahalle muhtaç değildir. Nitekim gasık olanın dış dünyada gerçekleşebilmesi arız nûr veya nûranî heyetle olanaklıdır. Neticede gasık cevherin, arız nûrun ve nûranî heyetin bir araya gelmesi dış dünyada berzah veya cisim olarak isimlendirilen şekilde tezahür eder. Cisimler ise kendi içerisinde nûru sürekli olan güneş ve yıldızların yanı sıra nûru sürekli olmayan cisimler olarak ikiye ayrılır.⁸⁵⁷

Sühreverdî *Kitâbü’t-Telvîhât*, *Elvâhu’l-İmâdiyye*, *Pertevnâme*, *İ’tikâdü’l-Hukemâ*, *Yezdan Şinaht*, *Kitâbu’l-Lemahât* ve *Tasavvufun Kelimesi* gibi eserlerinde sudûr/feyz teorisini Meşşâîler gibi (ve İbn Sînâ’nın öncülüğünü yaptığı) üçlü formda işler. Bununla beraber Sühreverdî’nin metodu Meşşâîlerden farklıdır. Sühreverdî kendisine has metoduna *el-Meşâri’* ve *’l-Mutârahât*’ta derinlik kazandırır ve neticede *Nûr Heykelleri*’nde ve özellikle *Hikmetü’l-İsrâk*’ta öncülük yapmış olduğu feyz nazariyesine nihai şeklini verir.⁸⁵⁸

Sühreverdî’nin Meşşâî tarzda yazmış olduğu söylenen kimi eserlerinde de Meşşâî felsefeye yönelik bazı eleştirilerde bulunmaktadır ve buna örnek olarak *Mutârahât* ve *Mukâvemât* eserleri örnek verilebilir.⁸⁵⁹ Yine kimi araştırmacılar Sühreverdî’nin

⁸⁵⁶ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 302-304.

⁸⁵⁷ Yenen, Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji, s. 24-25.

⁸⁵⁸ Hadimi, “Çegunegi-yi Peydayiş-i Kesir ez Vahid (Nizam-i Feyz) ez Didgah-i Şeyh-i İsrâk”, s. 65.

⁸⁵⁹ Yezdanpenah, *Hikmet-i İsrâk I*, s. 14.

Pertevnâme'sini felsefe alanına yeni giren kişilere İbn Sînâ öğretilerini anlatmak için kaleme aldığını aktarırlar.⁸⁶⁰ Bundan dolayı Sühreverdî'nin eserleri İşrâkî öğretilerin yanı sıra İbn Sînâ felsefesi öğretimi için de uygunluk arz etmektedir.⁸⁶¹ Sühreverdî Meşşâî felsefeyi inkâr etmemiş ancak İşrâk felsefesi için bir temel ve basamak olarak görmüştür. Bu bakımdan Sühreverdî'nin kimi eserlerini "Meşşâî tarzdaki eserler" olarak zikretmenin yanında ve belki de ötesinde Sühreverdî bu eserlerini muhataplarının zaviyesinden yazar ve onların daha iyi anlamalarını hedefler.

Sühreverdî'nin feyz nazariyesinde, kendisinden önceki geleneklere vâkıftır ve bu geleneklere ait kavramlardan yararlanmıştır. Örneğin varlığa gelen ilk varlığı çeşitli isimlerle isimlendirmiştir. Söz gelimi *Mutârahât*'ta "Akıl" veya "İlk Akıl" kavramlarını kullanır. Yine *Tasavvufun Kelimesi*'nde "Bir Olan Aklî Cevher" kavramını kullanır. *Elvâhu 'l-İmâdiyye*'de ise felsefî meseleleri Farsça olarak ve Meşşâî tarzda kaleme alır ve meydana gelen ilk varlığı maddeden soyutlanmış olan "Soyut Cevher" ve "İlk Akıl" olarak ifade eder. *Pertevnâme* isimli eserde de "İlk Akıl" olarak yazar. *Kitâbü't-Telvihât*'ın bir özeti konumundaki *Kitâbu 'l-Lemahât*'ta ise kavramların Meşşâî etkiden uzak şekilde kaleme alındığını ve "İlk Varlık", "İlk Akıl'ın" yanı sıra "Nûr-ı Evvel" ve "Abd-i Evvel" kavramlarının da yer aldığı görülmektedir. *Nûr Heykelleri*'nde Farsça olarak ve İşrâkî metoda özgü bir şekilde muhtelif kavramlarla yani "İlk Akıl", "Nûr-ı Kahir", "Evvel-i Kahir" ve "Nûr-ı İbda-i Evvel" kavramlarını kullanmıştır. Temel İşrâkî eseri *Hikmetü 'l-İşrâk*'ta ise "Nûr-ı Mücerred-i Vahid" tabirini kullanmaktadır. Bununla beraber *Hikmetü 'l-İşrâk*'ın genel mevzularında İlk Varlık'ı "Nûr-ı Akreb" olarak ifade etmiştir. Yine Sühreverdî sembolik tarzda yazmış olduğu örneğin *Avaz-ı Perr-i Cibril* eserinde yaratılan ilk varlığa ve sonraki mücerret varlıklara "şeyh" demiştir.⁸⁶²

Sühreverdî'nin sudûr nazariyesi çerçevesinde yaratılan ilk varlığı çeşitli isimlerle tesmiye etmesini faydayı gözetmesinin neticesi olarak yorumlanmalıdır. Sühreverdî'yi buna sevk eden sebep ise muhataplarının Meşşâî olmasıdır. Söz gelimi düşünce tarihinde birbirlerini çok sert biçimde eleştirmelerine rağmen eleştirdiği kişiden istifade yoluna giden en önemli kişilerden biri de Gazzâlî'dir. Gazzâlî'nin *Mişkâtü 'l-Envâr*'ının en önemli ilham kaynağının İbn Sînâ'nın *İşârât*'ı ve özellikle eserin sonundaki "Makamâtü'l

⁸⁶⁰ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşahi ve Bûstan-ul Kulûb*, Musahhihin Mukaddimesi, s. 12.

⁸⁶¹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşahi ve Bûstan-ul Kulûb*, Musahhihin Mukaddimesi, s. 13.

⁸⁶² Hadimi, "Çegunegi-yi Peydayiş-i Kesir ez Vahid (Nizam-i Feyz) ez Didgah-i Şeyh-i İşrâk", s. 67-68.

ârifin” bölümü olduğu iddia edilmektedir. Gazzâlî’nin tekfirlikle suçladığı İbn Sînâ’dan etkilenmiş olması bu açıdan önemlidir.⁸⁶³

Şehrezûrî hem Meşşâî hem İşrâkî terminolojiyi kullanarak Zorunlu Varlıktan “Birinci Akıl”, “En Yakın Nûr” çıktığını bu nûrdan zatî yahut arazî yönüyle çokluk bulunmadığını kaydeder. Şehrezûrî’ye göre eğer en yakın nûrda çokluk bulunsaydı bu durumun, illetinin çokluğunu gerektireceğini ve bunun da mümkün olmayacağını söyler.⁸⁶⁴ Yine İşrâk şarihi Şehrezûrî En Yakın Nûr’dan sadece nûranî varlığın meydana gelmesinin imkânsız olduğunu çünkü bu şekilde unsurlar âlemine geçişin mümkün olamayacağını yazar. Şehrezûrî en yakın nûrdan bir soyut nûr ile en büyük berzah âleminin meydana geldiğini belirtir. Böylece unsurlar âlemine giden yol açıklanmış olmaktadır.⁸⁶⁵

Sühreverdî İlk Varlık’tan sadır olan ilk şeyin bazı Pehlevîler tarafından Behmen şeklinde adlandırıldığı ve bunun da Nûr-ı Akreb’ten (en yakın nûr) başka bir şey olmadığını söyler. Bu nûrun zatı itibariyle muhtaç olmakla beraber İlk Nûr ile yetkin olduğunu ifade eder.⁸⁶⁶ Şehrezûrî ise Nûr-ı Akreb’in aklî bir cevher olduğunu belirtir ve bu nûrun çeşitli isimlerini sayar: “En Yakın Nûr”, “En Yüce Nûr”, “En Değerli Engel”, “Başkomutan”, “Rububiyet Hazreti”, “Babaların Babası”, “Kutsal Nûrların Başkanı”, “Mümkünlerin Kaynağı” ve “İlk Emir”. Ayrıca İlk Emir’in Kamer Suresi’nde geçen “Bizim emrimiz, göz kırpması gibi tek bir emirdir”⁸⁶⁷ ayete referans olduğunu da ekler.⁸⁶⁸ Yine antik İran bilgesi Zerdüşt tarafından ilk yaratılan varlıkların şu şekilde sıralandıklarını yazar: Behmen, Ordibeheşt, Şehrîr, İsfendârmez, Hordâd, Mordâd. Şehrezûrî bu varlıkların tıpkı ilkinin ışığı azalmaksızın birbirlerinden yakılan kandiller gibi birbirlerinden yaratıldıklarını söyler. Şehrezûrî Zerdüşt’ün bu varlıkları gördüğünü ve onlardan gerçek ilimleri aldığını aktarır.⁸⁶⁹

Sühreverdî her varlığın Nûru’l-Envâr’dan meydana geldiğini ve ilk varlığın feyezan yoluyla meydana gelen basit bir varlık olan Nûr-ı Kahir veya Nûr-ı Akreb veya Mazdayi inancındaki Behmen şeklinde olduğunu belirtir. Nûr-ı Kahir-i Akreb ile Nûru’l-Envâr

⁸⁶³ Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat (Mişkâtü'l-envâr)*, Çev. Önsözü, s. 8.

⁸⁶⁴ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 295.

⁸⁶⁵ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 296.

⁸⁶⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 354.

⁸⁶⁷ Kur’an, Kamer 54/50.

⁸⁶⁸ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 285.

⁸⁶⁹ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 286.

arasında herhangi bir perdenin bulunmadığını ve tamamen soyut olduğunu ve Nûru'l-Envâr'ın azamet ve celâlini müşâhede ettiğini ve Nûru'l-Envâr'ın kendisine İshrâk ettiğini kaydeder. Bu İshrâktan ikinci bir varlık olan ikinci kahir nûr (nûr-ı kahir-i duvvom) ve ikinci kahir nûr ile nûr-ı kahir-i akrep ilişkisinden üçüncü kahir nûr ve böylesi kıyas ve ilişkiden diğer nûrlar feyezan eder.⁸⁷⁰

Nûru'l-Envâr'dan Nûr-ı Akreb dışında başka bir şey sudûr etmez ve bu nûrda da pek çok yön bulunmaz zira Nûr-ı Akreb'ten çokluktan pek çok yön gerekli olur. Bu durum ise Nûru'l-Envâr'ın çokluğuna yol açacağından imkânsızdır. Ama berzahlarda ise çokluk bulunur zira en yakın nûrdan tek bir berzah oluştuğu halde kendisinden nûr sudûr etmeseydi varlığın onda son bulması gerekecektir oysa durum böyle görülmemektedir. Nitekim berzahların yanı sıra yönetici nûrlarda da çokluk bulunmaktadır. Şayet en yakın nûrdan soyut bir nûr ve aynı şekilde ondan da başka bir soyut nûr meydana gelseydi varoluş berzaha varamazdı. Bunun yanı sıra sudûr ile meydana gelenlerin her biri nûr olduğu sürece onun nûranîliğinden kapkaranlık cevher meydana gelmez zira o özünde muhtaç iken Nûru'l-Envâr müstağnidir. Ayrıca onun kendi eksikliğini akletme özelliği de bulunmaktadır ve bu durum onun karanlık heyetidir. Onun ve Nûru'l-Envâr'ın arasında perde olmadığından (zira perde ancak berzahları kapkaranlık cevherler ve boyutlarda bulunur) dolayı Nûru'l-Envâr'ın zatını müşâhede eder. Bu müşâhede neticesinde kendisi karanlık kalır. Kâmil nûr noksan nûra hükmeder. Noksan nûrun Kâmil Nûru müşâhedesinde Onun nûruna nispeten zatının nûru karanlığa çalar ve gölge meydana gelir. Bu ise En Yüce Berzah olarak isimlendirilen ve kendisinden daha büyük berzahın olmadığı berzaktır. Buna aynı zamanda Kuşatıcı Berzah da denilmektedir.⁸⁷¹

Nûr-ı Akreb'ten bir berzah bir de soyut nûr sudûr etmektedir zira Nûr-ı Akreb zatının fakirliğini akleder ve bu onun karanlıklı heyeti olur. Yine Nûr-ı Akreb'in kendi muhtaçlığını ve Nûru'l-Envâr'ın mutlak yüceliğini müşâhadesiyle zatı karanlıklaşır ve Nûr-ı Akreb'ten bir gölge sudûr eder. Bu gölge en yüce berzaktır. Kuşatıcı berzah da bu berzaktır. Bu en yüce berzah bütün cisimleri kapsayıp kuşatır ve varlıkta kendisinden daha büyük bir cisim bulunmayan ilk cisimdir. Bu berzah, Nûr-ı Akreb'in gölgesidir ve

⁸⁷⁰ Muvahhid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İshrâk*, s. 153.

⁸⁷¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, s. 364-366.

Nûr-ı Akreb'in fakirlik ve karanlığının neticesidir. Buradaki karanlık kavramı mümkün oluşuna işaret etmektedir.⁸⁷²

Meydana gelen soyut nûr yani Nûr-ı Akreb ile Nûru'l-Envâr arasında bir hicap ve perde olmadığından dolayı Nûr-ı Akreb doğrudan Nûru'l-Envâr'ı müşâhede eder. Bu müşâhede neticesinde kendisini Nûru'l-Envâr ile kıyasladığında kendisini karanlık görür zira tamam nûr eksik nûru kuşatır. Müşâhede esnasında kendi karanlıklı yapısını gördüğünden dolayı kendisinden karanlıklı bir varlık varlığa gelir ve bu varlıktan daha üstün bir berzah bulunmamakta olup, ismi Kuşatıcı Felek'tir. Ayrıca Nûru'l-Envâr'ın zenginliğine olan nispeti neticesinde kendisinden yeni bir soyut nûr varlığa gelir. Bu şekilde kendisinden daha aşağıda yer alan ikinci nûr varlığa gelir.⁸⁷³

Sühreverdî en yakın nûrdan bir berzah ile soyut nûrun, ondan ise bir başka soyut nûr ile berzahın meydana geldiğini ve bu sürecin unsurlar âlemi ile dokuz feleğin oluşmasına kadar devam ettiğini ve bu sıra düzeninin bir başka soyut nûrun ortaya çıkmadığı nûrda son bulunduğunu belirtir. Sühreverdî düzenli nûrlar zincirinin sonlu oluşunun zorunlu olma durumunu da cümlelerine ekler.⁸⁷⁴ Bununla beraber Sühreverdî sabit yıldızlar feleğinin en yakın nûrdan meydana gelmemiş olduğunu zira en yakın nûrdaki yönlerin çokluğunun sabit yıldızlara yetmediğini belirtir.⁸⁷⁵

Şehrezûrî en yakın nûrun zatı itibariyle fakir olduğunu ancak İlk yönü itibariyle zengin olduğunu belirtir. En yakın nûr İlk'in zatının nûranîliğinin şiddetini temaşa ile kendinde bir fakirlik görmektedir, bundan ise cismânî olan gölge bir varlık meydana gelmektedir. Buna en yüce berzah denilir. Varlık âleminde bu berzahtan daha büyük bir cisim yoktur ve kendisi bütün cisimleri kapsamaktadır. Bunun yanı sıra en yakın nûrun, Zatiyla Zorunlu Varlık'ın zenginlik ve parlaklığını müşâhede neticesinde kendisinden tamamen soyut bir nûr olan bir başka varlık hâsıl olur. Maddeleri kuşatan ilk cisim, en yakın aklî nûrun gölgesidir ve zatıyla kaim nûr ise onun nûru ve aydınlığıdır.⁸⁷⁶ Sühreverdî Zorunlu Varlık'a en yakın olan mümkünün, bir alttaki mümkün varlıktan daha değerli olduğunu da ekler.⁸⁷⁷ Sühreverdî'nin müşâhede-İşrâk arasında bir karşılıklılık

⁸⁷² Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 295-296.

⁸⁷³ Meçin, "Zerdüştilik ile İşrakilik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri", s. 75; Nurbahş, *Nûr der Hikmet-i Sühreverdî*, s. 89.

⁸⁷⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 378-380.

⁸⁷⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 380.

⁸⁷⁶ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 296.

⁸⁷⁷ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmadiyye*, s. 100.

ilişkisi söz konusudur. Buna göre İshrâk daha yüce olan nûrun aşağıda olanı aydınlatmasıdır. Müşâhede ise mertebe bakımından daha yüce olan nûrun idrak edilmesidir.⁸⁷⁸

Sühreverdî *Pertevnâme* eserinin altıncı bölümünü “birden ancak bir çıkar” ilkesini zikretmek suretiyle hakiki birliğe sahip varlıktan ancak bir varlığın sadır olabileceğini yazarak başlar. Bundan ötürü Vâcibü’l-Vücûd’tan çokluğun meydana gelmesinin muhal olduğunu belirtir ve Onun bütün yönlerden bir olduğunu ifade eder. Ondan sadır olan şey cisim olamaz zira cisim heyula (madde) ve suretten (form) müteşekkil olup mürekkeptir. Sıfat ve suretlerin bir mahalli olduğundan Vâcibü’l-Vücûd’tan sadır olan, cisim ve cisimsel olmamalıdır. Ayrıca Vâcibü’l-Vücûd’tan sadır olan varlık nefis de olamaz zira nefsin tasarrufta bulunduğu bir cismi vardır. Bundan ötürü Ondan sadır olan varlık maddeden soyutlanmış bir cevher olmalıdır. Bu varlık bütün yönleriyle maddeden arınık olmalı ve maddeye tasarrufu bulunmamalıdır. Sühreverdî böyle bir varlığı “akıl” olarak isimlendirir.⁸⁷⁹

Birden bir çıkar ilkesine göre bir olanın birçok yönü bulunmadığından çokluğun kaynağı olamaz. Bundan dolayı Vâcibü’l-Vücûd’un maddenin kaynağı olması mümkün değildir zira her cisim en azından madde ve forma sahiptir. Vâcibü’l-Vücûd’dan aracısız olarak meydana gelen şey bütün yönleriyle maddeden soyut olan bir cevherdir. İlk varlık (malul) olan akıl sadece bir cismi meydana getiremez ayrıca kendisinden sadece soyut akıl da meydana gelemez. Eğer kendisinden sadece soyut akıllar meydana gelirse cisimler ve çokluk âlemine gidilemez.⁸⁸⁰

Sûdur bağlamında Sühreverdî Meşşâîlerin nazariyesini de kısaca özetler. Buna göre İlk Akıl sebebine göre zorunlu ve zatına göre mümkün olmaktadır. Bu Akıl, Vâcib olanı düşünmesinden dolayı İkinci Akıl ve kendi zatının mümkünliğini taakkul neticesinde de cismin bir feleğini meydana getirir. İkinci Akıl aynı şekilde Üçüncü Akıl ve ikinci feleği meydana getirir. Bu şekilde ilerleyerek dokuzuncu feleğe kadar ulaşır. Dokuzuncu Aklın Vâcib olanı taakkul neticesinde Onuncu Akıl, imkânı taakul aracılığıyla da dokuzuncu feleği yaratır. Dokuzuncu felek Ay küresi ismiyle bilinir. Onuncu Akıl diğer göksel varlıkların aracılığıyla unsurları ve suretlerini meydana getirir. Onuncu Akıl

⁸⁷⁸ Aykıt, *Sühreverdî Felsefesinde Ahlâk*, s. 109.

⁸⁷⁹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü’l-Kulûb*, s. 51-52.

⁸⁸⁰ Sühreverdî, *el-Meşâri’ ve’l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 460.

kendisi dışındaki Vâcip varlığı taakkul ile insanın natık nefsinı meydana getirir. Kendi imkânını düşünmek suretiyle de ortak maddeyi (heyula-yı müsterek) meydana getirir. On Akıl hiçbir şekilde hareket etmez çünkü onların hareketi zorunlu olarak Vâcip olanın hareketini gerektireceği için imkânsızdır (muhal).⁸⁸¹

Sühreverdî bir olandan bir şeyin çıkmasının gerektiğini ve bunun ilk akıl ve ilk malul olduğunu ve Hz. Muhammed’e atıfla “Allah’ın yarattığı ilk şeyin akıl olduğunu” da ekler. Bu İlk Akılın İlk Hakk’a nispetle zorunlu ve zatıyla mümkün olduğunu ve zorunlu olana nispetinin daha değerli olduğunu zira İlk ile zengin ama zatı itibarıyla fakir olduğunu yazar. İlk olanı düşünmesinden bir başka aklî cevher, mümkün olan yönünü düşünmesinden de feleki cismin südur ettiğini ve üçüncüsünde de bu şekilde olduğunu ve böylece devam ettiğini söyler.⁸⁸²

Sühreverdî yaratılış noktasında felsefe literatüründe yaratılan ilk varlığın Akl-ı Evvel olarak isimlendirildiğini aktarır ve bu hususta Hz. Muhammed’e atfedilen “Allah’ın yarattığı ilk varlık akıldır” sözünü paylaşır. Sühreverdî bu varlığa ayrıca melek denildiğini de belirtir. Bu meleğin üç yönünün (kanat) olduğunu savunur: Biri Hak Teâla’nın bilgisiyle ilişkilidir. Biri kendisine (yani Vâcib olanla irtibatı) bakar ve üçüncüsü de kendi imkânına (yani mümkün oluş yönü) bakar. Hakkın bilgisine bakan yön daha kutsaldır ve bundan başka bir melek varlığa gelir. Kendi imkânına bakan yönünden ise kendisine felek denilen bir cisim oluşur. Kendi bilgisine bakan yönünden ise o feleğin nefsi (can) meydana gelir. İkinci varlıkta (İkinci Akıl/Melek) da üç özellik bulunur: Biri Akıl Evvel’e bakar. Biri kendisine bakar ve üçüncüsü de imkân yönüyle alakalıdır. Bu şekilde başka bir melek, başka bir nefis ve yıldızlar varlığa gelir. Bu dokuz melekten sonra Rûhu’l-kudüs ve Akl-ı Faal olarak isimlendirilen bir melek daha meydana gelir. Bu melekten de insan nefsleri hâsıl olur.⁸⁸³

Sühreverdî’ye göre akıllar değişime uğramazlar zira değişime uğramaları Vâcibü’l-Vücûd’un değişimini gerektirecektir. Oysa bu, muhaldır. Akılların ve Vâcibü’l-Vücûd’un bilgisi “zamansal” değildir zira zaman içerisinde artan azalan bilgi, bilgi sahibinin noksanıyetine işaret eder. Sühreverdî’ye göre bu akıllar on taneden oluşmakla beraber bunların daha fazla olmalarında hiçbir engel bulunmamaktadır. Sühreverdî *Bûstanü’l-*

⁸⁸¹ Sühreverdî, *el-Meşâri’ ve’l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 460-461.

⁸⁸² Sühreverdî, *el-Elvâhu’l-İmâdiyye*, s. 98.

⁸⁸³ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü’l-Kulûb*, s. 171-172.

Kulûb eserinde bu akılların sayısının diğer kitaplarında ondan fazla olduğunu açık bir şekilde yazmaktadır.⁸⁸⁴ Ayrıca *el-Meşâri‘ ve ‘l-Mutârahât*’ta⁸⁸⁵ Akılların on ile sınırlandırılmasının hiçbir delili olmadığını, bunların sayısını ondan ve yirmiden fazla olup sayılamayacaklarını ayrıca *Hikmetü ‘l-İşrâk*’ta⁸⁸⁶ Akılların sayılamayacak kadar çok olduklarını yazar. *Elvâhu ‘l-Îmadiyye*’de ise ‘Doğrusu, onların sayısı cidden çoktur’ cümlesiyle ifade eder.⁸⁸⁷ Sühreverdî Meşşâî düşüncenin südur anlayışındaki eksikliklerin İşrâkî düşünce ile giderilebileceğini belirtir. Bu husustaki hikmeti talep eden kişinin yerine getirmesi gereken riyazeti ifa etmesi gerektiğini ekler.⁸⁸⁸

Sühreverdî sudûr sürecinde Nûru’l-Envâr’dan ilk olarak en yakın nûrun meydana geldiğini ve bu sürecin on ile sınırlı olmayıp, sayılamayacak kadar çok olduğunu belirtir. En yakın nûrdan ikincisi, ondan üçüncüsü, sonra dördüncüsü, ardından beşincisi ve bu şekilde çok sayıda nûrun meydana geldiğini belirtir. Bu nûrlardan her birinin Nûru’l-Envâr’ın nûrunu kendilerinde yansıttıklarını, böylece üstte bulunan nûrdan aşağıda bulunan nûra düzenli olarak nûr yansıdığını zikreder. Tabiatıyla alttaki her nûr üstteki nûr aracılığıyla tertipli bir şekilde Nûru’l-Envâr’dan nûr alır. Böylece ikinci hakîm nûr/soyut nûr Nûru’l-Envâr’dan iki kere nûr alır çünkü hem Nûru’l-Envâr’dan aracısız olarak hem de En Yakın Nûr üzerinden de bu nûru alır. Üçüncü nûr ise dört kere Nûru’l-Envâr’ın nûru ile muhatap olur. Bu da iki defa kendisinin üzerindeki nûrdan, bir defa aracısız şekilde Nûru’l-Envâr’dan ve bir defa da En Yakın Nûrdan nûr alır. Dördüncü soyut nûr ise sekiz defa nûra muhatap olur. Dört defa kendisinin üzerindeki nûrdan, iki defa ikinci nûrdan, bir defa En Yakın Nûrdan ve bir defa ise Nûru’l-Envâr’dan nûra muhatap olur. Bu düzen üstteki nûr alttaki nûra giden nûru kapatmadığı için katlanarak devam eder.⁸⁸⁹ Sühreverdî hükümler soyut nûrların sayıca çok olmakla beraber sıradüzenli olduğunu en yakın nûrdan, ikinci, ikinciden üçüncü ve bu şekilde devam ederek büyük bir sayıya ulaşmaya kadar nûrların sudûr ettiğini söyler. Alttaki her nûr üsttekini müşâhede ederken üstteki nûr da alttaki nûr üzerine parıldar.⁸⁹⁰

⁸⁸⁴ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü ‘l-Kulûb*, s. 62.

⁸⁸⁵ Sühreverdî, *el-Meşâri‘ ve ‘l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 461-463.

⁸⁸⁶ Sühreverdî, *Hikmetü ‘l-İşrâk*, s. 382;

⁸⁸⁷ Sühreverdî, *el-Elvâhu ‘l-Îmadiyye (Hikmet Levhaları)*, s. 98.

⁸⁸⁸ Sühreverdî, *el-Meşâri‘ ve ‘l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 462.

⁸⁸⁹ Sühreverdî, *Hikmetü ‘l-İşrâk*, s. 382-384.

⁸⁹⁰ Sühreverdî, *Hikmetü ‘l-İşrâk*, s. 382; Şehrezûrî, *Hikmetü ‘l-İşrâk Şerhi*, s. 306.

Sıradüzenli varlıklar sonlu kabul edilir. Böylece her hükümrân nûrdan bir başka hükümdar nûr, her nûrdan bir başka nûr ve her çokluktan bir başka çokluğun sudûru bitmesi gerekir. Nitekim çokluk çokluktan meydana gelmekle beraber her çokluktan başka çoklukların meydana gelmesi gerekmez. Bundan olayı sıra düzenli nûrların cevherlerindeki ve yönlerindeki eksiklik hiçbir şey gerektirmeyen nûrda son bulur.⁸⁹¹ Şehrezûrî bu durumu duyusal bir ışının bir evden diğerine birçok kez yansıyarak artık aydınlatamaz hale gelmesine benzettir. Ayrıca her çokluktan başka çoklukların zorunlu olarak çıkmasının/sudûr etmesinin sonsuza gideceğini, bunun da imkânsız olduğunu sözlerine ekler.⁸⁹²

Akıllar âleminin ondan fazla oluşuna bir başka delil ise “ilahi” olarak nitelendirilen filozofların yaşamış oldukları müşâhedeler örnek verilir. Bu ilahi filozofların bedenden soyutlanmalarının neticesinde akılların çokluğunun ayrıca heykel efendiler ile ilk yaratılanın müşâhede edildiği belirtilmektedir. Öyle ki bu müşâhedelerin birçok kere yaşanmasından dolayı kalbî kesinlik kazandığı söylenmektedir. Bu durumların rûhânî miraç ehli olarak kabul edilen Tecrit Ehli tarafından bedenlerinden sıyrılmak suretiyle bizzat yaşandığı ifade edilmektedir.⁸⁹³

Sühreverdî Meşşâî sudûr nazariyesinde en yakın nûrdan bir soyut nûr ve bir berzahın oluştuğunu bunun dokuz felek ve unsurlar âlemine kadar devam ettiğini aktarırken Meşşâîlerin nazarında bu düzenin kendisinde başka bir soyut nûrun meydana gelmeyeceği nûrda son bulduğunu da kaydeder.⁸⁹⁴ Oysa Sühreverdî özellikle İşrâkî sudûr nazariyesinde sekizinci sıradaki felekte (sabit yıldızlar feleğinde) sayılamayacak kadar çok yıldızın olduğunu ve bu çokluğu gerektiren birçok yönün olması gerektiğini söyleyerek sabit yıldızlar feleğindeki çokluğun en yakın nûrdan meydana gelmemiş olduğunu ekler. Nitekim her yüce akılda zorunluluk ve mümkünlük yönünün kabul edildiği Meşşâî felsefesinde bu ikisinden başka yönün savunulamayacağını da belirtir. Bundan dolayı Meşşâîlerin sudûr nazariyesindeki sıradüzenin yani On Akıl ve dokuz felek düzenine göre gerçekleşmediği sonucuna varır. Soyut nûrların sayısının binden hatta yüz binden fazla olduğunu aktarır. Hükümrân olan bu soyut nûrların bazılarından

⁸⁹¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 396; Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 314-315.

⁸⁹² Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 316.

⁸⁹³ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 312.

⁸⁹⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 378-380; Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 305.

müstakil berzahların yani feleklerin sudûr etmediği düşüncesinden hareketle müstakil berzahların gezegenlerden az olduğu sonucuna varır.⁸⁹⁵ Öyle ki Şehrezûrî sabit yıldızlar feleğinde deniz damlalarından, kum tanelerinden ve insanoğlunun sayamayacağından fazla yıldızın bulunduğunu ve bunların oluşumu birçok yönü gerektirdiğinden bunların en yakın nûrdan meydana gelememiş olduklarını aktarır.⁸⁹⁶ Sühreverdî İshrâkî feyz düşüncesinde soyut nûrlar arasında bulunan kahr ve muhabbet ilişkisine de açıklık getirir.

Sühreverdî'ye göre Nûr-ı Akreb'in kendisinden aşağıdaki nûrlara nispeti kahir yani galebe (üstünlük) yönüyledir. Kendisinden yukarıdaki nûra yani Nûru'l-Envâr'a nispeti ise şevk ve aşk iledir. Alttaki nûr üstteki nûru çevreleyemediği için üstteki nûr onu yönetmektedir (kahr). Nûru'l-Envâr'ın üzerinde nûr olmadığı için kendisi dışındaki nûrları kahr etmektedir ve kendisinden başkasına aşk beslememektedir zira onun kendisine kemâli açıktır ve O, olanların en güzeli ve en mükemmelidir.⁸⁹⁷

Nûr-ı Akreb maddî olandan soyutlandığı için Nûr-ı Mücerret (Soyut Nûr) olarak isimlendirilir. Kendisinden aşağıdaki nûrları yönetme/kahretme yönü olduğu için Nûr-ı Kahire (Kahir Nûr/Yönetici Nûr) olarak ifade edilir. Nûr-ı Kahire-i Akreb bütün maddî hicaplardan (örtülerden) arınık olduğu için Nûru'l-Envâr'ın celâl ve azametini müşâhede etmektedir ve İshrâk yönünden Nûru'l-Envâr'dan istifade etmektedir. Nûru'l-Envâr ile Nûr-ı Akreb arasındaki bu müşâhede ve İshrâktan "Nûr-ı Kahire-yi Duvvum" (İkinci Kahir Nûr) ismiyle bir nûr daha çıkar. Nûr-ı Kahire-yi Duvvum ve Nûr-ı Akreb arasındaki ilişkinin devamından "Nûr-ı Kahire-i Sevvom" (Üçüncü Kahir Nûr) ortaya çıkar. Bu şekildeki düzenden yüce ve aşağı her nûrun kahr ve muhabbet ile sebep ve sebeplik ilişkisinden sayılamayacak kadar Kahir Nûrlar ortaya çıkar.⁸⁹⁸

İlk Akıl'ın kendi zatındaki fakirliği düşünmesinin neticesinde âlâ berzah (atlas feleği veya bütün felekleri ihata eden felek) meydana gelir. Yine İlk Akılın kendisiyle Nûru'l-Envâr arasında herhangi bir perde veya berzah olmamasından ayrıca Nûru'l-Envâr'ın celâl ve azametini müşâhede etmesinden de diğer bir soyut nûr meydana gelir. Böylece İshrâk felsefesinde İlk Akılın iki temel özelliği yani mümkün oluşu ve Nûru'l-Envâr'dan kaynaklı bir zorunluluğu ve bunun neticesinde de bir diğer nûr meydana

⁸⁹⁵ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İshrâk Şerhi*, s. 305-306.

⁸⁹⁶ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İshrâk Şerhi*, s. 306-307.

⁸⁹⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 27.

⁸⁹⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, s. 382.

gelmiş olmaktadır. İshrâkîlikteki bu feyz süreci Meşşâîlikteki gibi on akıl ile sınırlı kalmaz zira meydana gelen Envâr-ı kahire (akıllar) sınırsız olabilecek kadar çokturlar. Bu akıllar zatlari itibariyle madde ve boyuttan uzak olup, nûranî olmalarından ve Nûru'l-Envâr ile aralarında perde bulunmadığından doğrudan Nûru'l-Envâr'ı müşâhede edebilmektedirler. Böylece Nûru'l-Envâr'ın nûranîliği tüm akılları nûrlandırmaktadır.⁸⁹⁹

Sühreverdî'ye göre Nûru'l-Envâr'ın İlk Akıl üzerine ışması ve İlk Akıl ile ittisal halinin meydana gelmesi Nûru'l-Envâr'dan bir şeyin kopmasından ziyade Nûru'l-Envâr'ın şuasının soyut nûrda hâsıl olması şeklinde gerçekleşmektedir. Bu durum güneş ışınlarının güneşten bir kopma meydana getirmesinden ziyade güneşin mukabilinde bulunan cam ve benzeri şeylerin kabiliyet ve potansiyellerine göre nûru alma potansiyellerine benzetilmiştir. Aynen buna benzer şekilde İlk Aklın maddeden mücerret olması ve Nûru'l-Envâr ile arasında bir perde olmamasından kaynaklı olarak Nûru'l-Envâr'ın nûranîliğine muhatap olur. Sühreverdî nûrların idrak edilmesi ile kastettiği şeyin nefsin başlangıç (mebde) ile ittisali ve nefsin başlatan (mubdî) ile ittihadı olmadığını zira ittihadın mümkün olmadığını ve ittihat durumunun olsa olsa yalnızca rûhânî haletin bir ittihadı olabileceğini vurgular. Böylesi bir rûhânî ittihatta iki öznenen birinin şahsiyetinin (hüviyet) ortadan kalkmasına gerek kalmamaktadır.⁹⁰⁰

Aşağı nûrların muhtaçlık yönleri yukarıda bulunan nûrların muhtaçlıklarından daha fazladır. Yüce nûrların muhtaçlık yönleri de ortak berzahta/sabit yıldızlar feleğinde ortaya çıkmaktadır. Muhtaçlık yönü tılsımların efendilerinde de ortaya çıkar.⁹⁰¹ Şehrezûrî soyut nûrların yüce hükümrân nûrlar ve boyun eğdirilmiş mertebeye daha aşağıda bulunan nûrlar olarak ikiye ayrıldığını; cisimlerin de etkin unsurî ve edilgin unsurî olarak ikiye ayrıldıklarını yazar. Esîri cisimlerin de uğurluluk, uğursuzluk, aklın misâli olan güneş ve nefsin misâli olan Ay şeklinde tasnifle ayrılabilmesini, cisimlerin de yüce-aşağı, doğu-batı, sağ-sol, erkek-dişi şeklinde olduğunu belirtir. Bu çiftleşmede kâmil tarafın eksik tarafla çiftleşmiş olduğunu ve bunların tamamının ilk ilişkiyi örnek aldıklarını aktarır.⁹⁰²

Sühreverdî sudûru açıklarken alt düzeydeki nûrun üst düzeydeki nûru müşâhede ettiğini, üst düzeyde bulunan nûrun alt düzeyde bulunan nûra sirayet ettiğini belirtir. Nûr-

⁸⁹⁹ Hadimi, "Çegunegi-yi Peydayiş-i Kesir ez Vahid (Nizam-i Feyz) ez Didgah-i Şeyh-i İshrâk", s. 78-79.

⁹⁰⁰ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 538.

⁹⁰¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, s. 396; Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İshrâk Şerhi*, s. 314.

⁹⁰² Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İshrâk Şerhi*, s. 318.

1 Akreb'in üzerine Nûru'l-Envâr'ın nûrunun yansıdığını aktarır.⁹⁰³ Sühreverdî illetin malulüne sevgi ve hükümranlılığı ile malullerin illetlerine olan boyun eğme ve sevgilerinden hareketle varlığın ikili bölümlerden yani nûrluk ve karanlıktan, sevgi ve hâkimiyetten meydana geldiklerini ve bu durumun Kur'an'daki "Biz her şeyi çift yarattık"⁹⁰⁴ ayetini açıklayan bir husus olduğunu belirtir.⁹⁰⁵ Ayrıca illetin bütün yönlerden malulden üstün ve malulden daha tam olduğunu ifade eder⁹⁰⁶ ve illetin malûle önceliğinin kırdı ve kırıldı örneğindeki gibi -zamansal olmayıp- aklî olduğunu belirtir.⁹⁰⁷

Varlıkta meydana gelen ilk ilişki aklî cevher olan En Yakın Nûr'un Nûru'l-Envâr ile ilişkisidir. Bu ilişki bütün ilişkilerin temeli, en yücesi ve anasıdır. Nûru'l-Envâr'ın İlk Nûru kuşatmasından İlk Nûrun kendisini kuşatmaktan ve özünü kavramaktan aciz bıraktığını zira hükümranlılığı ile ona hükmettiğini belirtir. En Yakın Nûr ise Nûru'l-Envâr'a sevgi beslemekte olup, hükümranlılık yönü sevgi yönünden daha yüce kabul edilmektedir. Şehrezûrî bu ilişki biçiminin bütün varlıklara sirayet ettiğini söyler. Bu şekilde varlık çiftler halinde meydana gelmiş kabul edilir.⁹⁰⁸ Sühreverdî Nûru'l-Envâr'ın karşılıksız, övgü ve sevaptan uzak bir biçimde nûr verdiğini ve hakikatinde nûr olandan daha cömert hiçbir şey bulunmadığını ve bütün nûrların Kendisine muhtaç olup Kendisinin mutlak cömert olduğunu dile getirir.⁹⁰⁹

Sühreverdî gerçek cömert olanın herhangi bir ticaret veya sevap amacı gütmenden karşılıksız veren olduğunu ve bunun Nûru'l-Envâr'dan başkası olmadığını yazar.⁹¹⁰ Şehrezûrî bir açıklama mahiyetinde verilen şeyin alan açısından uygun olması gerektiğini zira uygun olmayandan faydalanılamayacağını ve uygun olmayanın verilmesinin cömertlik olamayacağını zira verilen şeyin alan tarafından arzulanır olması gerektiğini belirtir.⁹¹¹

Sühreverdî nûrların sudûrunda üstün nûrun alttaki nûru kuşattığını ve ona hükmettiğini ve nûrların artması ile üstteki nûrun alttakine hâkim olduğunu alttaki nûrun

⁹⁰³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 368.

⁹⁰⁴ Kur'an, Zâriyât 49/51.

⁹⁰⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 400; Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 317.

⁹⁰⁶ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 272.

⁹⁰⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 168.

⁹⁰⁸ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 318.

⁹⁰⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 368.

⁹¹⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 370.

⁹¹¹ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 298.

ise üstteki nûra aşk ve şevk beslediğini belirtir. Nûru'l-Envâr'ın konumu ise tüm diğer nûrlardan farklı olarak tüm diğer nûrlara hâkim olmayı ve sadece kendisine âşık olmayı iktiza etmektedir. Öyle ki Nûru'l-Envâr'ın kendisini müşâhedesini yani Kendi Kendisine apaçık oluşunu haz olarak ifade edip haz sahibinin hazlarının Kendi yetkinlik ve mükemmelliğini idrak etme ölçüsünde olduğunu söyler.⁹¹²

Nûrların Nûrundan daha kâmil, daha güzel, zatına ve başkalarına daha zahir ve daha fazla haz veren bir şey yoktur. Onun Kendi zatına âşık, ayrıca Kendi zatının ve zatı dışındakilerinin maşuğu olduğunu belirtir. Ayrıca Nûru'l-Envâr'ın Kendi zatına olan aşk ve hazzının zatına ilave olmadığını da ekler. Üstteki nûrun alttaki nûra hakîmiyeti ve alttaki nûrun üstte bulunan aşkının neticesinde varlığın tamamının hakîmiyet ve sevgi ile düzenlendiği sonucunu da bize verir.⁹¹³ Böylece Sühreverdî'nin Empedokles ile ilişkisi ve bir bakıma Empedokles'in Sühreverdî üzerine olan muhtemel etkisi de hâkimiyet-sevgi kavram ikilisinin ilişkisinde de ortaya çıkmış olmaktadır.

Sühreverdî sevgi ve hakîmiyet ile varlığın oluştuğunu belirtip Nûr-ı Akreb'in Nûru'l-Envâr'dan yansımalar taşıdığını, yine Nûr-ı Akreb'in hem Nûru'l-Envâr'a hem kendisine sevgi beslediğini aynı zamanda onun kendisine olan sevgisinin Nûru'l-Envâr'a olan sevgiden daha aşağı olduğunu vurgular.⁹¹⁴ Sühreverdî Nûru'l-Envâr'ın soyut nûrlara yansımalarının Ondaki bir şeyin eksilmesi şeklinde gerçekleşmediğini⁹¹⁵ ayrıca soyut hâkim nûrların altlarında bulunan nûrlardan etkilenmediğini çünkü alttakilerin üsttekilere göre daha fazla eksikliklerinin olduğunu⁹¹⁶ belirterek üstün mümkünlük ilkesine kapı açar.

Sühreverdî *Pertevnâme* isimli eserinin altıncı bölümünün ilk paragrafını “birden bir çıkar” felsefî ilkesini felsefe geleneğinde olduğu gibi aynen tekrar ederek başlar. Bununla beraber Sühreverdî bu bölümün son paragrafını imkân-ı eşref ilkesine yani İşrâkî ilkeye ayırır. Buna göre eğer “aşağı mümkün” var ise “değerli mümkün” (mümkün-i şerif) de olmalıdır. Sühreverdî Vâcibü'l-Vücûd'tan aşağı mümkünün varlığa gelemeyeceğini, bundan dolayı “aşağı mümkün”den önce “şerefli mümkün”ün meydana gelmesi gerektiğini savunur. Sühreverdî bu şerefli mümkünün kendisine “Akıl” denilen varlık

⁹¹² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 374.

⁹¹³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 376.

⁹¹⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 376-378.

⁹¹⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 378.

⁹¹⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 392-396.

olduğunu belirtir. Sühreverdî'nin bu kaidesine (kural) göre –mümkünattaki- hiçbir varlık ve âlem bu Akıldan daha üstün değildir.⁹¹⁷

İmkân-ı eşref kaidesinde geçen üstün mümkünler ise feleksel hareketlerin etkisindeki hayvanlar, bitkiler ve cansız varlıklardan ziyade sabit illetlerinin devamlılığı ile sürekliliği olan sabit mümkünlerdir. Netice itibariyle imkân-ı eşref kuralı illetleriyle beraber değişime uğrayan mümkünlerden ziyade sabit ve devamlı olan mümkünler için geçerlidir.⁹¹⁸

Eksik nûrun yapısında üstteki nûra aşk ve üstteki nûrun yapısında alttaki nûra hâkimiyet bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Nûru'l-Envâr'ın zatına apaçık olması zatına bir eklenti olarak görülmez ve Onun zatına olan aşkı ve hazzı da zatına eklenti olarak kabul edilmez. Böylece Sühreverdî varlığın tamamının sevgi/aşk ve yönetme/hükümlerlik temelinde düzenlenmiş olduğunu ifade eder.⁹¹⁹ Şehrezûrî Nûru'l-Envâr'ın nûranîliğinin şiddeti ve hükmetmesinden dolayı aşağı nûrun Onu kuşatamayacağını ve Onun özünü bilemeyeceğine vurgu yapar. Bunu gözün Güneşi müşâhede etmesine rağmen onu kuşatamayacağı örneği ile destekler. Yine Güneş ışığının şiddetli olmasından dolayı yıldızların var oldukları halde görünmez olduklarını da bu durumun hiyerarşisine örnek verir.⁹²⁰

Sühreverdî daha şerefli olanın daha az şerefli olandan nasıl daha önce meydana geldiğini soruşturur. Sühreverdî ilk olarak varlıklar arasında ast üst ilişkisinin bariz olup delillendirmeye ihtiyaç duymadığını savunur.⁹²¹ Sühreverdî aynı şekilde hem üstün varlığın hem aşağı varlığın aynı anda Vâcib olandan meydana gelemeyeceğini ve üstün (eşref) olan varlığın aşağı varlığı öncelmesi gerektiğinin daha caiz olduğunu ifade eder.⁹²² Yine aklî cevher nefsten daha şerefli olduğu için (imkân-ı eşref ilkesinden ötürü) nefsten önce var olması gerekmektedir ve esir âlemi (esiriyat) unsurlardan daha üstün olduğundan dolayı onun unsurlardan önce var olması gerekmektedir. Bu öncelik durumu nedenselliğe (illiyet) bağlı olup zamansal değildir.⁹²³

⁹¹⁷ Sühreverdî, *Perteavnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 53-54.

⁹¹⁸ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 69-70.

⁹¹⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 376.

⁹²⁰ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 301.

⁹²¹ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 443.

⁹²² Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 443.

⁹²³ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 444.

Muhtaçlık ve zenginlik ile hükümrânlık ve sevgi yönleri malullerde birleşir ve şu sıra düzenine göre dizilir: Kendisinde hükümrânlık hâkim olan nûr; kendisinde sevginin hâkim olduğu nûr. Bazı nûrlanmış yıldızlar gibi kendilerinde hükümrânlık bulunan alacakaranlık cevher; nûrlanmış yıldızlar gibi kendilerinde sevginin hâkim olduğu alacakaranlık cevherler; kendilerine hükümrânlık egemen olan nûrlanmamış alacakaranlık cevherler yani unsurlardaki gibi bozuluşu kabul etmeyen esîriyet/feleksel cisimler; üzerlerinde sevginin ve itaatin egemen olduğu alacakaranlık cevherler. Sevgi ve hükümrânlığın üzerlerinde tesir ettiği bu son kısım unsurlar olup, esîriyata boyun eğdikleri gibi esîriyatın nûrlarına âşıktırlar ancak bu nûrlardan perdelendiklerinde çirkinleşirler. Ateş ise nûranîliğinden dolayı esîriyata yakın olup altındakilere hükümrân olur.⁹²⁴ Şehrezûrî, üstadı Sühreverdî'nin bu düşüncelerine izahat yapmak için bazı açıklamalarda bulunur. Buna göre her yüksek nûr, aşağı nûra hükmeder ve aşağı nûr da yukarıda bulunan nûra aşk ve iştîyak duyar. İlk nûrda hükümrânlık ve sevgi yönleri bulunduğuna göre hükümrânlığın Nûru'l-Envâr'dan ve sevginin malul olan ilk nûrdan olduğunu söyler. Böylece hükümrân soyut nûrlarda zenginlik ve nûrluluğun yanı sıra karanlık ve muhtaçlık görülmüş olmaktadır. Bu unsurların maluldeki yönler gereği birleştiğinde altı varlık türü meydana gelir.⁹²⁵

Dikey tabakada bulunan nûrlar mümkünlerden oldukları için çoklu yönleri barındırırlar. Bu yönler nûrluluk ve karanlık yönlerdir. Meşşâîlerin zorunlu ve mümkün olarak belirttikleri bu durumu Sühreverdî bazen muhtaçlık ve zenginlik olarak da ifade etmektedir. Yüce soyut nûrlardaki yön Nûru'l-Envâr'dan dolayı zengin olmaktadır. Bu yön, yüce soyut nûrlardan türsel heykel efendilerinin sudûr ettiği yöndür. Bu yüce nûrlardan cisimlerin ve heyetlerin varlığa gelecekleri bir başka yön de vardır. Bundan dolayı bu soyut nûrların muhtaçlık yönlerinin sabit yıldızlar küresi olarak adlandırdığı ortak berzahta görüldüğünü söyler zira bu yönde yönleri çok olan yıldızlar bulunmaktadır. Şehrezûrî sabit yıldızların İlk Akıl'dan sudûr etmesinin imkânsız olduğunu çünkü İlk Akıl'ın çokluk yönlerinin sabit yıldızlara yetmeyeceğini ifade eder. Bu yetmemezlik durumunun diğer yüce nûrlarda da aynen geçerli olduğunu kaydeder. Öyle ki Şehrezûrî Meşşâî sudûr nazariyesindeki zorunluluk ve mümkünlük kavramlarının bu durumu izah için daha bariz olduğunu belirtir. Yine sabit yıldızlar feleğinin

⁹²⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 398; Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 316.

⁹²⁵ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 317.

kendisinden aşağıda bulunan nûrlardan sudûrunun da caiz olmadığını söyler ve üstün olanın malulünün aşağı olanın malulünden daha değerli olduğunu buna gerekçe olarak sunar. Şehrezûrî bu berzahları yüce nûrların malulleri olarak gördüğünden, yüce nûrların muhtaçlık yönlerinin, bütün yüce nûrlar arasında ortak olan tek berzahta ortaya çıkıp görünmesi gerektiğini aktarır.⁹²⁶

3.1.2.2. Erbâbu'l-Envâ

Sühreverdî felsefesinde Erbâbu'l-Envâ (Tekil: Rabbü'n-Nev) akledilir olan, saf nûranî varlıklardır. Sühreverdî'ye göre Erbâbu'l-Envâ tüm türlerin tümel, ebedi ve koruyucu ilk örneklerine tekabül ederler. Erbâbu'l-Envâ felsefe geleneğinde Platon'un idealarına ve semavi dinlerdeki melek düşüncesine tekabül etmektedir.

Semavi akıllara Meşşâilikte 'Ukul-i Aşere (On Akıl) İşrâkîlikte Tul-i Akıllar ve dinî terminolojide de Meleü'l-Âlâ ismi verilmiştir. İşrâkîlikte Tul-i Akıllara anne melekler anlamında ümmehat veya asıllar da denilmiştir. İşrâkîlikte Tul-i Akıllar gibi etkin olmayan, ikincil düzeyde yer alan akıllar da vardır ve bunlar Erbâbu'l-Envâ olarak isimlendirilmişlerdir. Erbâbu'l-Envâ, Tul-i Akıllar tarafından meydana getirilmiş olan varlık, tür ve şahısların korunması görevini ifa ederler.⁹²⁷ Böylece meydana gelmesinde bir dahli olmayan varlıkları koruma görevleri Sühreverdî tarafından bu varlıkların uhdesine verilmiş olmaktadır.

Her türün bir efendisinin olduğu ve bu ilkenin Hindistan bilgeleri olan Brahman tarafından da kabul edildiği ve "Advaita" olarak bunu isimlendirdikleri⁹²⁸ ve Platonik ideaların Sühreverdî'nin Erbâbu'l-Envâ'sı olduğu ve diğer yandan Zerdüşî anjeloji ile özdeş kabul edilmektedir.⁹²⁹ Zerdüşî düşüncede tanrı Ahura Mazda ve *Ameşaspentanlardan* sonra gelen soyut ve rûhânî (minuyi) varlıklar Yazataalar olarak isimlendirilir. Yazataalar, *Ameşaspentanların* hizmetinde yer alıp kâinata dinginlik ve huzûr verirler. Bundan dolayı Yazataalar övgü, takdir ve tapınmaya layık görülür. *Ameşaspentanların* belirli sayısına rağmen Yazataalar sonsuzdur.⁹³⁰

⁹²⁶ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 315.

⁹²⁷ İsmail Erdoğan, "İşraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi", *Dinî Araştırmalar*, Cilt:8 s. 23, 127-152, s. 129.

⁹²⁸ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 313.

⁹²⁹ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminde Bakmak*, s. 152.

⁹³⁰ Meçin, "Zerdüşîlik ile İşrâkîlik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri", s. 77-78.

Sühreverdî'nin Yazata'lar'a denk olarak kurguladığı varlıklar “el-envâru'l-kahiretu'l-araziye” yani “yatay egemen nûrlar” ismiyle bilinir. Sühreverdî felsefesinde bu nûrlar kahir nûrlar gibi alt-üst şekilde olmayıp, yatay ve paralel şekilde konumlanırlar. Bundan ötürü arazi nûrlar dikey nûrların altında yer alıp, dikey nûrlara bağlı ve onların emrinde yer alırlar. Bu yatay nûrlar dikey nûrların ışıltı ve parlaklıklarından meydana gelirler.⁹³¹

Yatay akıllar olarak tarif edilebilecek Türlerin Efendileri, Sühreverdî felsefesinde akıllar olarak bulunmaktadır ve nefis olarak kabul edilmemektedir. Bu bakımdan Sühreverdî, İbn Sînâ ile de farklılık göstermektedir. Nitekim İbn Sînâ soyut varlıkları dikey varlıklar ve yatay varlıklar olarak ikiye ayırır ve dikey varlıklara gök akılları derken yatay akıllara gök nefsleri ismini vermiştir. Oysa Sühreverdî tarafından yatay akıllar olarak isimlendirilen Türlerin Efendileri ay altı unsurların müdebbiri olmalarına rağmen nefis değillerdir zira Sühreverdî nefsin beden ile ilgisinin bulunduğunu ekler. Bundan dolayı beden elem duyarken nefis de elem hissetmiş olacaktır oysa bu durum akıllar olarak kabul edilen Türlerin Efendileri için söz konusu değildir.⁹³²

Sühreverdî'nin teşkik mekanizmasındaki sudûr düşüncesinde dikey sudûrun aksine yatay nûrlar soyut nûrların dışında kalan nûrları içeren bir varoluşu temsil eder. Yatay düzeydeki varlıklar dikey düzeydeki varlıklar gibi birbirlerini meydana getiremezler. Muallak bir şekilde yan yana bulunurlar. Unsurlu âlemde bulunan her varlık bu arketipler aracılığıyla yönetilirler. Sühreverdî bu arketiplere Erbâbu'l-Envâ ismini verir. Platon'un idelerine karşılık gelen bu tılsımlar unsurlu âlemdeki varlıkların müdebbiri konumundadır.⁹³³

Pehlevî metinlerinden *Dinkerd*'in altıncı bölümünde Ormazd ve *Ameşaspentanlar* ahlâk ilminin destekçileri olarak görünmektedir. Ormazd Sühreverdî terminolojisinde Nûru'l-Envâr'a tekabül etmekte ve Behmen *Ameşaspentanı* Nûr-ı Akreb'e denk gelmektedir. *Ameşaspentan* genel olarak Dikey Kahir Nûrlar'a (Envâr-ı Kahire-yi Tuliye) denk düşmektedir. Öyle ki Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ta Pehlevîlerin “bir kısmının” Nûr-ı Akreb'e Behmen dediklerini yazar. Daha eski metinlerden olan örneğin Zerdüştün Gahan'ında ilk varlık Behmen'den ziyade “Sepintihmeyniv” ya da “Sıravşeh” olarak

⁹³¹ Meçin, “Zerdüştilik ile İsrakilik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri”, s. 79.

⁹³² Erdoğan, “İsraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi”, s. 134.

⁹³³ Bekiryazıcı, “Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi”, s. 76.

geçer. *Avesta*'da geçen "Sıravşeh" Pehlevîce ve Farsçada "Süruş" olarak geçer. Sühreverdî *Varidat ve Takdisat* eserinde bu kavramı "Seravşeh" olarak kullanır. Bundan da Sühreverdî'nin bu kavramı birinden duyarak aldığı anlaşılmaktadır. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra İranoloji araştırmacıları *Avesta* metinlerini kategorileştirirken ilk dönemde (antik) yaratılan ilk varlığa "Sepintihmeyniv" ve ondan sonraki dönemde "Behmen" denildiğini belirtmişlerdir. Öyle görünüyor ki Sühreverdî bahsi geçen zamandan yüzyıllar önce bu farka vakıf görünmektedir.⁹³⁴

Sühreverdî felsefesinde dikey nûrlar Nûru'l-Envâr'a yakınlığıyla önem arz ederken yatay nûrlar insan ve tabiat ile ilişkilerinden ötürü önemlidirler. Sühreverdî Zerdüşti ilkeler arasında yer alan Yazatalar ile Platonik ideleri birleştirerek İşrâk felsefesinin anahtarı olarak da kabul edilen Misâl Âlemi düşüncesini sistematîğe kavuşturur. Sühreverdî'nin misâli varlıklarının Platonik idelerden en önemli farklarından biri Platon'un ideleri bütünüyle soyut ve aklani varlıklar iken Sühreverdî'nin misâli varlıkları cismânîlikten bütünüyle arınık olmamalarıdır. Yine bu sistem içerisinde yer edinen her bir yatay nûr bir tür babasına, bir tılsıma ve bir arketipe dönüşür. Bu şekilde Sühreverdî on adet ile sınırlandırmadığı dikey akılların yanı sıra ideler şeklinde yatay ve paralel bir nûranî sistemin varlığına da olanak tanır. Böylece maddî âlemdeki her varlık türünün Misâl Âleminde tümel bir örneğine ontolojik bir merteye tesis etmiş olmaktadır. Bu şekilde bütünüyle nûranî olan âlem ile bütünüyle maddî olan âlem arasında bir köprü görevi gören bir âlem ortaya çıkmaktadır.⁹³⁵

Sühreverdî Erbâbu'l-Envâ kavramından *Hikmetü'l-İşrâk* ve *Mutârahât*'ta bahsetmektedir.⁹³⁶ Sühreverdî Erbâbu'l-Envâ anlamını verecek şekilde başka kavramlar da kullanır: erbâbu't-tılsımât, erbâbu't-telâsim, eshâbu'l-esnâm, el-envâ'un-nûriyyet'l-mücerrede, en-nev'ül-kâimü'n-nûrî, erbâbu'l-esnâmi'n-nev'iyye, eshâbu't-tılsımât, zevâtü'l-esnâm. Bu kavramlardaki heykel varlığın cisimsel görünümüne; sanem türü simgeleme şekline; tılsım ise fiziksel görünümün melek tarafına işaret etmektedir. Sühreverdî tarafından ifade edilen bu kavramlar üst âlemin cisimsel tezahürleridir ve haddi zatında üstün/yüce varlıkların sembolik işaretleri olarak değerlendirilir. Cismânî

⁹³⁴ Âlihânî, *Aşınayî ba Hikmet-i Fehlevî*, s. 594.

⁹³⁵ Meçin, "Zerdüştilik ile İşrakîlik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri", s. 79-80.

⁹³⁶ Turğay, *İşrakî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 146.

olan ve olmayan türlerin ilişkisinin açıklanması ise Misâl Âlemi denilen ara âlemin varlığını zorunlu kılmaktadır.⁹³⁷

Erbâbu'l-Envâ, Akıllar ile nefsler arasında yer alırlar ve Misâli Varlıkların Efendileri, Feleki Varlıkların Efendileri ve Unsurî Varlıkların Efendileri olmak üzere üçe ayrılırlar. Misâli Varlıkların Efendileri Misâl Âleminin varlığa gelme sebebi olan varlıklardır. Bu varlıklar Gözetici Nûrlar olarak bilinirler. Feleki Varlıkların Efendileri, feleklerin meydana gelmesinin sebebi olan varlıklardır. Aydınlatıcı Nûrlar olarak bilinirler. Örneğin insan türünün efendisine Faal Akıl, su türünün efendisine Hordâd, bitki türünün efendisine Mordâd, ateş türünün efendisine Ordibeheşt, maden türünün efendisine Şehriver denilir ve bu isimler Zerdüştilik dininde rûhânî varlıkların adlandırılmasında da kullanılır.⁹³⁸

Türlerin efendileri kavramı felsefede Platon'un idelerine, dinde meleklerle ve tasavvufî literatürde ilahî isimlere denk gelmektedir.⁹³⁹ Bununla beraber Platon'un ideleri görünür âlemde bulunan varlıklara varlıktan pay verir ancak müdebbirlik görevleri bulunmaz, Türlerin Efendileri ise alttaki türleri yönetir ve olgunlaştırır. Yine Türlerin Efendileri mümkün varlıklar kategorisinde bulunurken Platon'un ideleri ezeli ve ebedidirler. Türlerin efendileri İşrâkî filozoflarca İslâmiyetteki meleklerle benzetilmektedir. Buna göre âlem ile ilgilenen melekler İşrâk filozofları nezdinde türlerin efendileridir. İşrâkîlerin türlerin efendileri olarak isimlendirdikleri bu meleklerle Meşşâî filozoflarca Kutsal Akıllar ismi verilmiştir. İbn Arabî ve Konevî gibi bazı düşünörlere göre âlem yokluktan ziyade Allah'ın isim ve sıfatlarından yani İlâhî varlığın bizzat kendisinden kaynaklanmıştır.⁹⁴⁰

Dikey kahir nûrlar tabaka ve mertebelere ayrılmıştır. Bazıları nûraniyetlerinin şiddetinden ötürü cismânî heykele sahip değildir. Bazıları da nûraniliklerinin zayıflığından ötürü nefslere yakındırlar. Aynı şekilde türlerin efendileri olan yatay kahir nûrlar da tabaka ve mertebelere ayrılırlar. Bu nûrlar iniş ve zayıflıklarından dolayı heykeller üzerinde inayet sahibi olup, onların müdebbiridirler. Bu nûrlardan bazıları heykellerde tasarrufta bulunabilmek için hayvan nefsleri gibi nefsanî ruhun aracılığına

⁹³⁷ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminde Bakmak*, s. 153-155.

⁹³⁸ Erdoğan, "İşrâkî Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi", s. 129-132.

⁹³⁹ Erdoğan, "İşrâkî Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi", s. 142.

⁹⁴⁰ Erdoğan, "İşrâkî Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi", s. 146-147.

ihtiyaç duyarlar. Tıpkı nebati nefis gibi bazıları da şiddetli noksanîyetlerinden dolayı ona bile ihtiyaç duymazlar. Bu iniş ve çıkış durumunda en aşağı mertebedeki türün en tepesindeki varlık, en yüksek mertebede yer alan türün en aşağısındaki varlığına yakındır. Yani en aşağıda bulunan en yüksek varlık, en yüksek mertebede bulunan varlıkların en aşağısındakine yakındır. Mercanın cemadadın en üst mertebesi olup, bitkilerin en aşağı mertbesine yakın olması veya hurmanın bitkinin en yüksek mertebesi olması bunu açıklamaktadır. Aynı şekilde çeşitli özellikleriyle maymunun satranç veya tavla oynaması yahut kendisine işaret edebilmesi veya başkasına gülebilmesi gibi özellikleriyle insana yakın olması durumu buna verilebilecek örneklerdendir. Benzer durum ve yakınlık ilişkisinin insanda da olduğu görülmektedir. İnsanda bulunan bazı nûrânî güçlerin kemâlâtını elde etmesi, insanı akıllara yaklaştırmakta ve onlara benzer bir konuma taşımaktadır.⁹⁴¹

Türün rabbi, o tür için varlık ilkesi yani hakikati konumundadır. Her türün gereklerini kendisine veren, bu türlerin rableridir ve mahza nûrdurlar. Bu mahza nûrlar olan türlerin rablerinin kendi içlerinde dereceleri olduğu gibi müdebbiri oldukları türler arasında da üstünlükleri vardır.⁹⁴² Her ne kadar türlerin rableri yatay bir düzlemde bulunup kendi aralarında illet-malul ilişkisine sahip olmasalar da bu durum kendi aralarındaki üstünlük ve düşüklük derecelerinin bulunmasına engel değildir. Söz gelimi birden bir çıkar ilkesine göre her yönden üstünlük veya düşüklük sadece dikey akıllarda mevcuttur.⁹⁴³

Sühreverdî tür efendilerinin ispatı için iki yol dener. Bunlardan ilki ikna etmeye dayalı iken diğeri tecrübeden söz eder. İkna etmede iki farklı delillendirmeden yararlanır. İlk delile göre Sühreverdî mahsusat âleminde her şeyin belirli ilkelere göre meydana gelmesini örnek gösterir. Buna göre insandan insanın ve buğdaydan buğdayın gelmesinden hareketle bu durumların rastgele olmadığını, belirli kanunlara dayandığını ve bunun da kaim nûru ve soyut cevheri gerektirdiğini söyler. Diğer delil ise imkân-ı eşref kuralına dayanır. Buna göre kusurlu ve eksik olanın varlığı mükemmel olanı gerektirir. Nitekim kusurlu ve eksik olanın varlığı ispatlandığında mükemmel olanın varlığı da ispatlanmış olmaktadır. Netice itibarıyla daha aşağıda yer alan berzahlar âleminin varlığı

⁹⁴¹ Nurbahş, *Nûr der Hikmet-i Sühreverdî*, s. 101.

⁹⁴² Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminde Bakmak*, s. 148.

⁹⁴³ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminde Bakmak*, s. 150.

ispatlandığında daha yüce ve şerefli olan nûr ve nûranî âlemlerin varlığı zaruri olacaktır. İkinci yol ise şuhûdî tarz iledir. Sühreverdî bu tarzda Platon, Pisagor, Empedokles ve Hermes gibi çeşitli isimleri zikrederek, bu isimler üzerinden de bu türlerin varlığını ispat etmektedir.⁹⁴⁴

Erbâbu'l-Envâ yani Türlerin Yöneticisi kavramı Platon'un İdealar Âlemi veya Sorumlu Meleklerle (Fereştegan-i Muekel) tekabül eder. Bu düşünce Zerdüş inancında da yer almaktadır. Buna göre varlıkların her birisi *Ameşaspentan*ın himaye ve tedbiri altındadır ve o tür kendi *Ameşaspentanının* sembolü konumundadır. Zerdüş inancında altı *Ameşaspentan* bulunmaktadır. Bu *Ameşaspentanlardan* her biri ilahi sıfatın bir tecellisi olarak görülmektedir. Varlığın korunması bu altı varlığın uhdesine bırakılmıştır. Bununla ilişkili olarak *Avesta*'nın en eski ve orijinal kabul edilen bölümü olan *Gatalar*'da tek tanrı Ahuramazda'nın altı cihetten tasarrufu/gücü olduğu ifade edilmektedir.⁹⁴⁵

Tanrı Ahuramazda *Ameşaspentanlar* ile evrende kendisini gösterir ve insan için bir rol modelin kemâlini belirtir. Bu şekilde kişi *Ameşaspentanlara* yönelmek suretiyle kişi kemâli elde etmenin yanı sıra melekûti âlem ve ilahi dergâha da yönelmiş olur.⁹⁴⁶ Kompleks birçok yönü kendisinde barındıran *Ameşaspentanlar* Ahuramazda'nın doğruluk, iyilik, kudret, ümit, olgunluk ve ölümsüzlüğün sıfat ve güçleri olup insanın bu sıfatlara yönelip bunlarla donanması istenir.⁹⁴⁷ Bu bağlamda her bir *Ameşaspentan* varlığın bir bölümünün ihyâ ve korumasını üstlenmiştir. Behmen, faydalı hayvanları; Ordibeheşt, ateşi; Şehriver, madenleri; İspendarmez, yeryüzünü/zemini; Mordâd, bitkileri ve Hordâd suyu korumakla görevlendirilmiştir.⁹⁴⁸

Sühreverdî Nûru'l-Envâr'dan sıradüzenli olan çıkan nûrlara (akıl, ışık) “asıl yüce hükümrân nûrlar (el-kavâhirü'l-usûlü'l-a'levn)”, “yüce hükümrân nûrlar (el-envârü'l-kâhira)” yahut “dikey sıradüzenli hükümrân nûrlar (el-envârü'l-müterettibetü't-tûliyye)” ve “asıl akıllar (el-'ukûlü'l-usûl)” isimlerini verir. Bu nûrların kendi aralarında ilişkileri olduğu gibi ışınları ile aralarındaki münasebetten de yatay (denk) hükümrân nûrlar

⁹⁴⁴ Nurbahş, *Nûr der Hikmet-i Sühreverdî*, s. 96-98.

⁹⁴⁵ Muvahhid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İsrâk*, s. 150-151.

⁹⁴⁶ Meçin, *Zerdüş*, s. 3.

⁹⁴⁷ Meçin, *Zerdüş*, s. 72-73.

⁹⁴⁸ Muvahhid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İsrâk*, s. 151-152; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 29.

meydana gelir. Bu nûrlar/akıllar felekler ve unsurlar âlemindeki her şeyin ilkeleri olup Sühreverdî tarafından heykel/tılsım efendileri şeklinde isimlendirilmiştir.⁹⁴⁹

*Işıkların yetkinlik, hâkimiyet, sevgi ve harika münasebetleri ile yoğun, mükemmel ışıkların ve geri kalan yönlerin birleşmesiyle hâkim nûrlar, felekî türsel heykellerin efendilerini, basit tılsımları, elementsel bileşikleri ve sâbit yıldızlar küresinin altında bulunan her şeyi meydana getirir.*⁹⁵⁰

Sühreverdî insan türünün rabbini (Erbâbu'l-Envâ) *Varidat ve Takdisat* eserinde “seraveş” olarak belirlemekte ve bu kelime süruşun (melek) *Avesta*’daki şekli olarak kabul edilmektedir. Buna göre insan türünün rabbi bir melek olan Cebrâîl’dir. Felsefe literatüründeki ismiyle Faal Akıl’dır. İnsan türünün rabbi *Ameşaspentan* zümresinden değildir ama bazı özellikleri yönüyle *Avesta*’daki süruş ile ortak özellikler taşır.⁹⁵¹

Sühreverdî felsefesinde egemen yatay nûrlar arasında yer aldığı halde egemen dikey nûrların neredeyse bütün özelliklerine sahip olan bilgi ve vahiy meleği Cebrâîl (Faal Akıl) merkezi bir öneme sahiptir. Bu melek peygamberle “Cebrâîl” veya “Ruhu’l-Kuds”, sûfiyle “irşad piri”, Hermesî gelenekte “tam tabiat” ve İşrâkî gelenekte “Kızıl Akıl” olarak belirir. Böylece peygambere vahiy ve arife şuhûd ilka eder.⁹⁵²

İlk kısımdaki akıllar yani tuli akıllar ümmehattırlar. İkinci tabakadaki akıllar yani arızî akıllar furuû olarak isimlendirilirler. Ferî akıllar (ikinci tabakadaki akıllar) cisimleri meydana getirmektedirler. Daha yüksekteki cisim daha üstün olan ferî akıllar tarafından ve daha aşağıdaki cisimler daha aşağıdaki ferî akıllar tarafından varlığa getirilirler. Bazı akıllar aynı düzeyde ve bazıları da birbirlerinden farklı farklıdır. Aynı olmayan akıllar şeref açısından tulî akıllar olup ferî mertebeleri/tabakaları meydana getirirler. Denk akıllar ise tuli akıllar denilen akıllar arasında yer alıp nispetler aracılığıyla meydana gelirler. Bu denklik durumu ikinci düzeydeki akıllardan meydana gelenlerin de denk olmalarına sebep olmuştur. Her iki tabakadaki akılların sayısı sayılamayacak kadar çoktur. Sühreverdî bu durum ile ilgili olarak bir Kur’an ayetine de referansta bulunur.* Sühreverdî ayrıca akıllar ve onların nûranî lâhûtî heyetleri arasında sayı ilişkisinin olduğunu belirtir ve “fazilet sahibi ilahi filozof” olarak tanıttığı Pisagor’un sayı felsefesine atıfta yaparak Pisagor’un “varlığın temeli sayıdır” sözünü aktarır. Sühreverdî

⁹⁴⁹ Uluç, *Sühreverdî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 54.

⁹⁵⁰ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 388-390.

⁹⁵¹ Âlihânî, *Aşınayî ba Hikmet-i Fehlevî*, s. 43.

⁹⁵² Meçin, “Zerdüştilik ile İşrakîlik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri”, s. 90.

* Allah’ın askerlerinin sayısını Ondan başkası bilemez. Bkz. Kur’an, Müdessir 74/31.

buradaki sayıdan kastın zatıyla kaim ve faal bir emirden ziyade melekût âleminde bulunan nûranî varlıklar olduğunu ve bir yönle sınırlanmadıklarını belirtir. Bunlar en basit (yalın) ve en şerefli varlıklardır. Sühreverdî bu varlıkların arasında ilginç sayısal ilişkilerin bulunduğunu ve bu ilişkilerin cisimler âleminde ilginçliklere neden olduğunu yazar.⁹⁵³

Sühreverdî'ye göre nefisler bedenlere girmeden önce melekler bölgesinde bir yerde yer edinmektedir. İnsan bedeni yaratıldığı vakit maddî olmayan ve melekûti nefis iki kısma ayrılmıştır. Bunlardan biri gökyüzünde baki kalır, diğeri ise bedenin kale ve zindanına girerek hapsolür. Bundan dolayı insan nefsinin bu dünyada solgun ve üzüntülü olduğunu öne sürer. Bu durumun neticesinde insanın diğeri yarısını yani göksel ikizini aradığını söyler. Kişinin melekûti diğeri yarısıyla birleşip, gökyüzündeki menziline gittiği vakit memnun ve mutlu olacağını ifade eder.⁹⁵⁴ Bu sıra düzeniyle başka bir melek grubuna denk gelmektedir. Bunlara da insan türünden her birinin şahsi melekleri denilmektedir.⁹⁵⁵

Sühreverdî insanın bu tecrübesini somut isimler üzerinden de anlatma yoluna gider. Buna göre Sühreverdî Empedokles, Ağasazimun* ve onlar gibi olanların Erbâbu'l-Envâ'dan bahsettikleri vakit onların maksatlarının iyi anlaşılması gerektiğini ve örneğin insan türünün rabbi derken bunların cismânî varlıklar olmadıklarının anlaşılması gerektiğini vurgular. Sühreverdî Erbâbu'l-Envâ ile ilgili olarak Empedokles, Ağasazimun ve Hermes ile ilgili örnekler verir. Bununla beraber Sühreverdî Tıba-ı Tam ile ilgili yanlış anlaşılmalardan iki durumdan kaynaklandığını kaydeder. İlk yanlışın (sehv) durumu nakledenlerden kaynaklandığını yanlışın bir kısmının da lügatın tabiatından (sözün mahiyeti) kaynaklandığını ve diğeri bir kısmının da bu yüce hakikatlere yabancı oldukları halde bu hakikatleri ispat etmek isteyenlerin kendi yanlışlarıyla hakikatleri kirllettiklerini belirtir.⁹⁵⁶

Sühreverdî riyazet yoluyla Türlerin Efendileri'ne ulaşılabilceğine belirtir.⁹⁵⁷ Sühreverdî'ye göre temiz bir fitrata sahip müşâhede ehli insanların sözleri Erbâbu'l-Envâ'ya delildir. Sühreverdî'ye göre aklî deliller bu âlemin varlığını işaret etse de bu

⁹⁵³ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 463.

⁹⁵⁴ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 31.

⁹⁵⁵ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 31.

* Sühreverdî'nin öncekiler/önceki hakîmler olarak tanıttığı kişilerin açık bir biçimde Platon ve öncesindeki filozoflar olduğu görülmektedir.

⁹⁵⁶ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 474-475.

⁹⁵⁷ Erdoğan, "İşraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi", s. 138.

âlemin varlığına müşâhede edenlerin şahitlikleri daha önemli kabul edilmelidir. Bu tecrübeyi edinebilmek ise duyulardan tecerrüt etmek ile mümkün görülmektedir. Buradan hareketle bu âlemde görülen hakikatleri ancak nefsi durumları üstün olan yahut bu yola girmiş kişilerin idrak edebileceğini söyler.⁹⁵⁸ Şehrezûrî'ye göre cismânî âlemin sıradüzenlerinin harikuladelikleri aklî âlemin olağanüstülük ve inceliklerinin misâl, gölge ve resimleri konumunda bulunmaktadır. Böylece aklî âlem cismânî âlemden üstün mümkünlük ilkesinin de bir sonucu olarak daha üstün ve yüce görülür. Soyut nûrlar âlemi, cisimler âleminin ve bu âlemdeki ilişkilerin ve sıradüzeninin tam illeti olarak görülür. Böylece soyut nûrlar esas hakikatler olarak kabul edilmiş olur. Cisim âlemindeki unsurlar ve felekler bu aklî/nûranî âlemin gölgeleri, heykelleri, dalları ve sızıntıları olarak yorumlanıp bütün müteellih kâmil insanların bu yüce âlemi müşâhede ettikleri iddia edilmiştir.⁹⁵⁹

Türlerin rableri şiddet ve zayıflıkları yönünden birbirlerinden farklılık gösterdikleri gibi bu durum onlardan meydana gelen nefslar için de geçerlidir. Nefslar de cevherlerinde kemâl ve noksanlığa göre yöneticisi oldukları cisimlere bu özelliği aktarırlar. Bundan ötürü düşük derecedeki kahir nûrlardan bazıları şiddetinin azlığından ötürü nefslere, bunlar arasında da insani nefslere daha yakın olurlar. İnsani ve hayvani nefsin beden ile ilişki kurması ve bedende tasarrufta bulunabilmesi için nefsanî ruhun aracılığına ihtiyaç duymaktadır. Bitkisel nefis gibi bazı nefslar ise çok eksik olduklarından buna ihtiyaç duymazlar. Bu hiyerarşi içerisinde madenler bitkilere geçerken mercanlardan, hayvandan insana geçerken batınî yetilerin kemâlî ve fiili-sözlü taklit yönleriyle papağanlar ve maymunlar bulunur. Bu mertebeler cevherlerindeki kemâlat ve noksanîyetten kaynaklandığından üstte yer alan türün en aşağısı, aşağıda bulunan türün en üstün olanına benzerlik gösterir. Bu benzeme durumu en üstte yer alan peygamber, kâmil insanlar ve müteellih bilgelerin nefslarının kahir nûr ile benzerlik göstermesi ve en aşağıda bulunanların neredeyse hayvana benzerlik göstermesi şeklinde cereyan eder.⁹⁶⁰

3.1.2.3. Misâl Âlemi

İşrâkî felsefe geleneği ile diğer felsefî gelenekler arasındaki en ayırt edici farklardan biri de *Misâl Âlemidir*. Bu âlem Sühreverdî ile gün yüzüne çıkmış; Sühreverdî'den sonra

⁹⁵⁸ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 151.

⁹⁵⁹ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 310-311.

⁹⁶⁰ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 134-135.

hep bu isim ile anılmakla beraber kendisine *hayal âlemi* kavramı eşlik etmiş ve hep ara âlem olarak görülmüştür.⁹⁶¹ Örneğin Gazzâlî mülk âlemindeki varlıkların, melekût âlemindeki varlıkların birer misâli olduğunu belirtirken⁹⁶² Sühreverdî Misâl Âlemi şeklinde ontolojik bir yapı tesis eder. Öyle ki Sühreverdî Misâl Âlemine kavram olarak sadece *Hikmetü'l-İşrâk*'ta değindiği halde⁹⁶³ Misâl Âlemi İşrâk düşüncesinde varlık ve bilgi anlayışının kurucu unsurları ve temel bileşenlerinden biridir. Nitekim İşrâkî düşüncede bilgiyi elde etmek olarak ifade edilen keşfin meydana gelmesi Misâl Âlemine bağlıdır.⁹⁶⁴ Bu yönüyle de İşrâk felsefesinin metot ve terminoloji açısından Meşşâîlikten daha özgün olduğu yorumları yapılabilmektedir.⁹⁶⁵

Sühreverdî'ye göre dikey akılların çeşitlilik yönleri çok olup sayıları da Meşşâîlerin söyledikleri on akıl ile sınırlı değildir.⁹⁶⁶ Sühreverdî'ye göre dikey akıllar yönünden denk akıllar ve denk akılardan ise külli nefisler sudûr eder. Külli nefislerden ise Misâl Âlemi ve daha sonra felekler âlemi sudûr eder.⁹⁶⁷ Böylece Sühreverdî'nin Meşşâî filozoflardan ayrıldığı en önemli alanlardan olan Misâl Âlemi ortaya çıkmış olmaktadır.

Nûr kavramı İşrâk felsefesinde hakikatin kendisi ve misâl ise onun dereceli/mertebeli oluşuna işaret eder. Ayrıca Sühreverdî eksik nûru, tam nûrun misâli olarak kaydeder.⁹⁶⁸ Bununla beraber misâl, misâli olduğu şeyin kendisi değildir ve bir yönden ona mutabık olurken diğer yönden muhaliftir.⁹⁶⁹ Misâlin özelliği, misâli olduğu şeyden daha gizli olmasıdır. Cevhersel türlerin zihindeki misâlleri de bu şekildedir. Bu misâller o türlerden daha zayıf ve kapalıdır zira türlerin misâl ve suretleri zihin ile kaimdir. Misâllerden kastedilen karartılardır. Bilindiği üzere bir şeyin karartısı o şeyin kendisinden daha gizli ve kapalıdır.⁹⁷⁰

Sühreverdî aralarında Misâl Âleminin de bulunduğu âlemlerin dört tane olduğunu ortaya koyar: “Hükümrân nûrlar âlemi yani akıllar âlemi”, “yönetici nûrlar âlemi yani

⁹⁶¹ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 15.

⁹⁶² Kutluer, “Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entelektüel Perspektifler”, s. 525.

⁹⁶³ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 18.

⁹⁶⁴ Muhammed Bedirhan, “Misâl Âlemi'nin Varlığına Yönelik Bazı İtirazlar ve Misâl Âlemi'nin İspatı”. *Sûfiyye*, 11 (Aralık/December 2021), 1-38, s. 2-3.

⁹⁶⁵ Erdoğan, “İşraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi”, s. 127.

⁹⁶⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 382.

⁹⁶⁷ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 464.

⁹⁶⁸ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 99.

⁹⁶⁹ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 106.

⁹⁷⁰ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 318.

nefs âlemi”, “berzahlar âlemi yani cisimler âlemi” ve son olarak “Misâl Âlemi yani nûrlanmış asılı suretler âlemi.” Hükümran nûrlar nûranî, ilahi hallerdir ve Allah’ın mukarreb melekleri olarak kabul edilmektedir. Yönetici nûrlar ise felekler âlemi ile insanlık âleminin yönetimini ellerinde bulundurlar. Berzah âleminden söz edilirken yıldız ve gezegenlerden, basit unsurlar ile maddî bileşik unsurlardan bahsedilir. Dördüncü âlemi meydana getiren asılı suretler ise Misâl Âleminden ve ayırık hayalden oluşur. Sühreverdî asılı suretlerin zatıyla kaim rûhânî cevherler olduğunu söyler. Rûhânî cevherler Misâl Âleminde meydana gelip mahal ile mekâna bağımlı değildirler.⁹⁷¹

Sühreverdî Aristoteles’i Meşşâîlerin önderi olarak nitelendirir⁹⁷² ve iki âlem düşüncesinin Meşşâî felsefeye girmemiş olduğunu yazar. Bu iki âlem “tür efendilerinin âlemi” ile “asılı misâller âlemi”dir. Oysa bu iki âlemin işleniş i İşrâk felsefesinin esaslı konularındandır.⁹⁷³ Sühreverdî *asılı suretler âlemini* Misâl Âlemi olarak kabul eder. Ayrıca asılı misâllerin Platon’un misâllerinden yani idealarından farklı olduğunu söyler zira Sühreverdî’ye göre Platon’un ideaları aklî nûrlar âleminde sabit olarak var olan varlıklardan ibarettir. Oysa asılı misâller soyut gölgeler âleminde bulunurlar.⁹⁷⁴

Sühreverdî asılı misâlleri kadim filozoflara nispet eder. Ayrıca nûranî misâller âlemine de inanır ve onları burhanın bir gereği sayar. Nûranî misâller âlemi ile asılı misâller âlemi bir ve aynı değildir. Kendisine has hüküm ve eserlerinin bulunduğunu söylediği bu âlemlerde Platon’un idealarının nûranî misâller olduğunu ve aklî nûrlar âleminde sabit bulunup, âlem-i eşbâhın yani karaltılar âleminin ufkunun yukarısında olduğunu aktarır. Asılı misâllerin ise karaltılar âlemini oluşturduğunu ve akıl âleminin genişliğine sahip olmadığını belirtir. Asılı misâller, misâl âleminde zatları ile kaim olup özel bir mahale veya mekâna ihtiyaç duymazlar. Hissedilir âlemin unsurları yalnızca asılı misâllerin mazharları olabilirler. Bundan dolayı Misâl Âleminin hakikatleri kendilerine uygun mazharlar aracılığıyla içinde yaşadığımız âlemde zuhûr ederler ve basiret ehli bu hakikatleri idrak ederler.⁹⁷⁵ Galat-ı meşhurun aksine Misâl Âleminin suretleri Platon’un

⁹⁷¹ Dînânî, *İşrâkîliğ e Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 277; Yezdanpenah, *Hikmet-i İşrâk I*, s. 16; Nurbahş, *Nûr der Hikmet-i Sühreverdî*, s. 102.

⁹⁷² Sühreverdî, *el-Meşâri ‘ve’l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 444.

⁹⁷³ Dînânî, *İşrâkîliğ e Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 339.

⁹⁷⁴ Dînânî, *İşrâkîliğ e Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 276.

⁹⁷⁵ Dînânî, *İşrâkîliğ e Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 306-307.

ideaları olmadığından⁹⁷⁶ Misâl Âlemi düşüncesinin Platon’a bakan tarafını görmek önemlidir.

Platon’un ideaları İslâm felsefesinde el-müsülü’l-Eflâtuniyye şeklinde ifade edilir.⁹⁷⁷ Sühreverdî tarafından müsül şeklinde kullanılan idea Homeros’tan Platon’a kadar form, şekil, biçim, görüntü gibi anlamlarının yanı sıra tasavvur, düşünce ve fikir anlamında da kullanılır. Platon ise idea kavramını felsefî bir terim şeklinde kullanır. Buna göre idea akılsal ruh aracılığıyla ve temaşa yolu ile nesneleşebilen özler şeklinde tasarlanmıştır. Platon’un idealar terimi Arapçaya müsül olarak geçtiğinde nesnelerin idealara benzediği ve idealara örneklik teşkil ettiği şeklinde anlaşılmıştır. İdeaların nesnelerin doğası olduğu önerme olarak kabul edilirse, şdoğal olarak eylerin idealara ve bir bakıma doğalarına yöneldikleri sonucu ortaya çıkar. Bu şeylerin idealara yönelimi aşk ilkesiyle açıklanırken şeylerin idealardan itilimi ise yoksunluk olarak tanımlanmaktadır. Nesneler tam olan idealara arzu duyarken idealar tam olduklarından bu türden bir arzuyu duymazlar.⁹⁷⁸

Platon’un müsül düşüncesi Zerdüştîliğin melek bilimi düşüncesi ile tefsir edilmiştir. Corbin mahsusat ve makulat âlemleri arasında Misâl Âlemi veya başka bir tabirle hayal âlemi bulunduğunu ve bu âlemin ontolojik bir varlığa sahip olup vehmî yahut hayalî bir âlem olmadığı noktasında ısrarcıdır. Öyle ki Corbin “bizim” filozoflarımızın bu âleme yabancı olmalarından dolayı onları eleştirmektedir. Corbin bu âlemi imajinal (misâli) olarak isimlendirir.⁹⁷⁹

Sühreverdî’nin mead ile ilgili düşünceleri muallak idealar (musul-u muallaka) eksenindedir ve İslâm felsefesinde büyük bir inkılap olarak görülmüştür. Muallak ideaların Platon’un ideaları ile karıştırmamak gerekir zira ilki hayal âlemi ile alakalı iken ikincisi akıl âlemi ile alakalıdır ve ilki Pehlevî hikmetinin ihyâsı ile yakından ilişkilidir. Avesta’da ve Pehlevî eserlerinde bu manadaki düşüncelere denk gelinmektedir. Örneğin bu metinlerde insan ruhunun ölüm sonrası kendi amelinin formu (suret) ile karşılaştığı yazılmıştır. *Bundehişn** eserinde geçtiği üzere güzel yahut çirkin bir yüz, yeşillikli yahut

⁹⁷⁶ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 182.

⁹⁷⁷ Fevzi Yiğit, “Molla Sadrâ’nın İdealar İspatlaması”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. Aralık 2022, 26/3, 1127-1141, s. 1129.

⁹⁷⁸ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 185.

⁹⁷⁹ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 63-64.

* Bundehişn hicri kameri üçüncü yüzyılda son halini alan Pehlevîce kitap olup aslı Sâsânî döneminin sonlarına gitmektedir. Bu esere en son şeklini veren kişi Dadvih oğlu Fernbeğ’tir. Bundehişn’in manası İlk

kuru bir bahçe, semiz yahut zayıf bir inek olarak görülebilmesinin imkânından söz edilmiştir.⁹⁸⁰

Sühreverdî Meşşâî filozofların Platon ideleri noktasında yanıldıklarını iddia eder. Sühreverdî'ye göre Meşşâîlerin Platonik idealar ile ilgili yanlışları *bir şeyin misâlini o şeyin kendisi olarak değerlendirmekten* kaynaklanmıştır.⁹⁸¹ Şehrezûrî Platon'un idealarının nûranî, ilahi, zatıyla kaim olduğunu belirttikten sonra Sühreverdî'nin Meşşâîlere atfettiği yanlışlığı açıklamaya çalışır. Meşşâîlerden bir kısmının* her türün gereklerinin tek bir tabiatının olduklarını, dolayısıyla hakikatin malulünün/gereğinin farklılık arz etmeyeceği tek tabiatları olduklarını söylediklerini aktarır. Bu hakikatlerin bazı tikellerinin mahale muhtaç olmaları durumunda türsel hakikatinin de zatı gereği mahalle muhtaç olması gerektiğini, bu durumda da hakikatin hiçbir cüzünün mahalden müstağni olamayacağını söylediklerini aktarır. Aklî âlemdeki türsel suretlerin zatlarıyla kaim olmaları durumunda, tümünün suretlerinin böyle olması gerekeceğini oysa atlık, suluk, ateşlik, insanlık gibi onların hakikatlerini paylaşan suretlerin bir mahale (bir mekâna hulul etme) yerleşmiş olduklarını söyler. Bundan ötürü bu suretlerden hiçbirinin zatıyla kaim olamayacakları, bunun da maddeden soyutlanmış suretlerin hiçbirinin zatıyla kaim olamayacağı sonucunu vereceğini söylediklerini belirtir. Bunun da Meşşâîler nezdinde Platonik idealar olarak isimlendirilen türsel misâllerin akıl âleminde var olmadığı anlamına geldiğini belirtir.⁹⁸²

Şehrezûrî tıpkı üstadı Sühreverdî gibi⁹⁸³ bir şeyin misâlinin o şey olarak görülmesinden kaynaklı bir hatadan dolayı Meşşâîler tarafından yanlış yorumlandığını savunur. Çünkü Meşşâîler cevherin suretinin zihinde araz biçiminde var olduğunu kabul ederler. Bu da onların/Meşşâîlerin bir şeyin somut gerçeklikteki ve zihindeki varlıkları olmak üzere iki varlık kabul ettiklerini ortaya çıkarır. Şehrezûrî tam da bu noktada Meşşâîlere cevhersel bir hakikatin zihindeki varlığı ve araz oluşu mümkün görüldüğü halde aklî âlemdeki hakikatlerin zatlarıyla kaim olmalarını ve unsurlu âlemimizde

Yaratılış yahut Temel Yaratılış şeklindedir. Kitabın ilk ismi muhtemelen “Zend Agâhi” olup “Zend’e Dayalı Bilgiler” anlamına gelmektedir. Bu eser üç temel bölümden oluşmaktadır: Temel Yaratılış, Yaratılışların Şerhi, Keyâ Silsilesinin Kökenleri. Bkz. Âlihânî, *Aşınayî ba Hikmet-i Fehlevî*, s. 25.

⁹⁸⁰ Âlihânî, *Aşınayî ba Hikmet-i Fehlevî*, s. 25-26.

⁹⁸¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 262.

* Şehrezûrî'nin bir kısım Meşşâîler demesi bir bakımdan eleştirilerini İbn Sînâ'ya yapmış olduğunu gösterir. Nitekim Fârâbî'nin Platon ve Aristoteles düşüncelerini bağdaştırmaya çalıştığı bilinen bir durumdur.

⁹⁸² Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 217.

⁹⁸³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 262.

heykellerinin/cismânî tikellerinin olmasını neden mümkün görmediklerini sorar. Zira nûranî âlemde arketip konumundaki hakikatlerin zatlari itibariyle bir tamlığa ve kemâle sahip olduklarını belirtir. Ancak unsurlu âlemdeki cismânî türsel suretlerin aklî âlemdeki hakikatlerin misâli olmalarından ötürü eksik olduklarını ve kaim olabilmek için bir mahale ihtiyaç duyduklarını söyler. Netice itibariyle bir şeyin hükmünün o şeyin misâli hakkında geçerli olamayacağı ifade edilir.⁹⁸⁴ Sonuç itibariyle Platon'un idealarında soyut olan örnek modellerin somut olan nesnelerde var olma biçimi Sühreverdî tarafından sorunlu görülmektedir. Sühreverdî bu probleme misâl kavramında kalarak çözüm getirir.⁹⁸⁵

Âlemü'l-müsülü'l-mu'allaka ve âlemü'l-eşbâhi'l-mücerrede olarak da isimlendirilen Misâl Âlemi ismini kendisindeki suretlerin cismânî âlemde nûranî âleme ve nûranî âlemde de cismânî âleme benzemesinden almaktadır. Her eksik nûr, tam nûrun misâli ve alt mertebedeki her nesne üst mertebede bulunan nesneye delil, sembol ve misâl olması yönünden bu mertebeler organik bir bütünü teşkil ederler.⁹⁸⁶ Feleklerin, gezegenlerin, unsurların, bileşiklerin ve onlarla bağlantılı nefslerin her birinin dengi Misâl Âleminde bulunur.⁹⁸⁷ Sühreverdî insanın uykuda gördüğü dağ, deniz, çöl ve benzeri unsurların fark etmeksizin hiçbir mahal ve mekâna yerleşmemiş olduklarını ve zatıyla kaim misâller olduklarını aktarır. Bu durum güzel kokular, tatlar ve renkler gibi arazlar için de geçerlidir. Bundan ötürü Sühreverdî'ye göre arazlar bu âlem içerisinde konu olmadan var olamasalar da Misâl Âleminde zatlarıyla kaimdirler ve mahal ile madde olmaksızın var olurlar.⁹⁸⁸

Sühreverdî'ye göre unsurlar âlemindeki bir şart Misâl Âleminde şart olmaktan çıkabilir veya bu şart Misâl Âleminde zorunlu olmayabilir. Bu bağlamda Sühreverdî'ye göre sesin meydana gelmesi bu âlemde hava titreşimlerine bağlı olsa da bu durumun diğer âlemlerde de şart olduğu anlamına gelmez. Buradan hareketle Sühreverdî peygamberlerin yanı sıra veliler ile keşf ehlinin mükâşefe zamanlarında duydukları şeyin hava titreşimleri neticesinde oluşmadığını söylemektedir çünkü Sühreverdî bu sesi duyusal âlemin

⁹⁸⁴ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 217-218.

⁹⁸⁵ Fatma Turğay, "Misâl Kavramı ve Sühreverdî'nin Platonik İdeleri (El-Müsülü'l-Eflâtûniyye) Yorumlayışı", *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, Otto Yayınları, Ankara 2014, 207-230, s. 260-261.

⁹⁸⁶ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminde Bakmak*, s. 156-157.

⁹⁸⁷ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 314.

⁹⁸⁸ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 279.

seslerinden görmemektedir. Nitekim eğer böyle olsaydı sağlam kulağa sahip herkesin bu sesi duymaları gerektiğini ancak gerçeğin böyle olmadığını söyleyerek iddiasını temellendirmeye çalışır. Bu durumun görme olayında da geçerli olduğunu ve Hz. Muhammed'in Cebrâil'i "Dihyetü'l-Kelbî" şeklinde birkaç sefer gördüğü halde Peygamberin yanında bulunanlar için böyle bir görmenin gerçekleşmediğini aktarır. Benzer bir durumu Hz. Musa üzerinden de aktarır. Yine Sühreverdî'ye göre Misâl Âleminin tabakalarını ayırık akıllar/ilk ilkeler dışında kimse sayamasa ve sayıları bilinemesi de sınırlı ve sonlu tabakalardan oluşurlar.⁹⁸⁹

Misâl Âlemi kendi içerisinde birçok katmana sahiptir ve bu katmanlar yukarıdan aşağıya doğru letafetten kesafete doğrudur. Daha latif varlıklar olan melekler üst katmanlarda yer alırken cinler ve şeytanlar ise daha kesif olan aşağı katmanlarda yer alırlar.⁹⁹⁰ Sühreverdî insanın Misâl Âleminde sayılamayacak kadar harikulade varlık ve durumlar ile karşılaşacağını ancak bu âlemin de nûrlar âlemi ve Nûru'l-Envâr'a varmak için bir basamak ve merdiven gibi olduğunu, bundan ötürü bu harikuladeliklere takılmadan kemâlin peşinden gidilmesi gerektiğini salık verir.⁹⁹¹

Nûrlar âlemindeki nûrlar mücerret olmalarından ötürü sadece tecrübe edilebilir iken mertebe olarak daha aşağıda bulunan Misâl Âlemindeki nûranî varlıklar ise hem madde âleminin hem nûrlar âleminin özelliklerini taşımasından ötürü üzerinde konuşulabilir bir ontoloji konumunda görülmektedir.⁹⁹² Bu bağlamda Corbin, Sühreverdî'nin ontolojisinde esaslı bir yer verdiği Misâl Âleminin hiçbir şekilde "vehmî ve hayalî" bir âlem olmadığını ve ontolojik bir âlem olarak yer edindiğine ısrarla vurgu yapar. Corbin Misâl Âleminde yani "sekizinci bölgede" peygamberlere vahiy geldiğini ve tarihi kutsal olayların bu âlemde gerçekleştiğini belirtir.⁹⁹³

Bizzat Sühreverdî *Cebrâil'in Kanat Sesi* başta olmak üzere birçok eserinde zihin ile kavranabilen misâli birçok âlemden bahsetmektedir. Nitekim Misâl Âleminin tabiatı insanın kavrayabileceği bir yapı arz etmektedir. Hayali varlıklar (imajoloji) gerçek olup zaman ve mekân üstüdürler. Şayet maddî âlemden daha gerçek olmasalar da her

⁹⁸⁹ Dinânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 281; Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 162.

⁹⁹⁰ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 201.

⁹⁹¹ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 215.

⁹⁹² Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 362.

⁹⁹³ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 143.

hâlûkârda gerçek kabul edilmektedirler.⁹⁹⁴ Bu bağlamda Sühreverdî'nin Misâl Âlemi için kullanmış olduğu bazı kavramları kendi icadı olarak görülebilir. Bundan ötürü “nakocaabad” yani “hiçbir yerde olmayıp abad/bayındır olan yer”, “harababad” yani “harap ama abad olan yer” ve “şehristan-ı can” yani “ruh şehri” kavramsallaştırmaları buna örnek verilebilir. Bu kavramların hepsi Misâl Âlemi ile uyumlu kavramlar konumundadır. Bu mekânlar harici varlıkları olmadıkları halde gerçeklerdir.⁹⁹⁵ “İklim-i heştom”, “âlem-i misâl” veya “nakocaabad” olarak isimlendirilen bu “ara âlem” aynı ontolojik hakikatin farklı isimlendirmelerinden ibarettir.⁹⁹⁶

Corbin hayal âlemi ile Misâl Âlemini birbirinden ayırır ve Misâl Âlemine ontolojik bir mekân tahsis eder.⁹⁹⁷ Corbin açısından bu “ara âlem”, “manevî olanın cisimleştiği ve cismin manevileştiği” diğer iki âlem kadar gerçek, nesnel, kalıcı ve devamlıdır. Bu âlemin gücü faal muhayyile olup, tecrübenin tecelli ettiği yer ve geleceğe dair olayların ve sembolik durumların gerçek varlıklarıyla göründükleri yerdir. Bu ara âlem Corbin'in dilinde “mundus imaginis” kavramı ile ifade edilmektedir.⁹⁹⁸ Bu muhayyilenin yaratıcı olması faal olmasından kaynaklanmaktadır.⁹⁹⁹

Mütehayyile gücü kinetik bir güç olmasından ötürü terkip ve tafsilatla bulunur. İlim ve sanatların ortaya çıkarılmasına öncülük eder. Bunlarla beraber bedeni etkilerin azalması ile Misâl Âleminden suretlerin üzerine yansıdığı bir ayna görevi de görebilmektedir. Bu şekilde bedeni etkinliklerin mütehayyile gücü üzerinde etkileri azalınca mütehayyile gücü nefsin hâkimiyet ve hizmetine girer. Bu bakımdan mütehayyile gücü birbirinden tamamen farklı iki mecrada işlevsel olabilmektedir.¹⁰⁰⁰

Misâl Âlemi munfasıl ve muttasıl olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Munfasıl Misâl Âlemi, akıl âlemi ve madde âlemi arasında yer almaktadır. Bu âlem birçok dinî ve irfanî konuya açıklık getirilebilmektedir. Ama muttasıl Misâl Âlemi insanın derûnî güçlerinden kaynaklanmakta olup, mütehayyile gücü ile belirmektedir. Bazen de insan nefsi ve “şeytanın aldatmacası” ile ondan saçma formlar belirdiği, ayrıca kesin ve doğru bir ölçütünün bulunmadığı da ifade edilir. Gerçeğe aykırı olan yalancı rüyaların muttasıl

⁹⁹⁴ Razavî, *Sühreverdî ve Mekteb-i İsrâk*, s. 141.

⁹⁹⁵ Razavî, *Sühreverdî ve Mekteb-i İsrâk*, s. 141-142.

⁹⁹⁶ Behremend, “Hermenutik-i Rivayet ve İstiare der Dastanha-yı Sühreverdî”, s. 40.

⁹⁹⁷ Behremend, “Hermenutik-i Rivayet ve İstiare der Dastanha-yı Sühreverdî”, s. 12.

⁹⁹⁸ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, s. 20.

⁹⁹⁹ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, s. 22.

¹⁰⁰⁰ Turğay, *İsrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 258-259.

Misâl Âlemi ve mütehayyile gücünden kaynaklanıyor olması bu duruma verilen örneklerdendir.¹⁰⁰¹

Sühreverdî'ye göre insan üç şekilde Misâl Âlemi ile irtibat kurabilir. İlki uyku zamanı sadık rüya düzeyinde, ikincisi keşf ve şuhûd zamanında ve üçüncüsünde ise ölüm ile dünyadan ayrılma zamanında bu durum mümkün olabilmektedir. Bu üç durumda beden ve maddî tesirler ruh üzerinde etkisini azaltır ve böylece insan bir üst âlem ile irtibat kurabilme yetkinliğine erişir.¹⁰⁰² Bu âlemin diğer bir delili de keşf ve şuhûd neticesinde bu âlem ile irtibat kuranların ifade ettikleri sembolik tecrübeleridir. Bu âlem zahir duyu organları ile idrak edilmez.¹⁰⁰³

Misâl Âlemi şekil, derinlik ve boyuta sahip olduğu için cismânî cevherlerin görünebildikleri yer olmakla beraber zatı nûr cinsinden olduğundan dolayı soyut cevherlerin de görünme yerleri olarak kabul edilirler. Bu âlem (Misâl Âlemi) misâli form mertebesinde zemin ve gök unsurlarını da içinde barındırır. Cabalka, Cabarsa ve Hurkalya şehirleri de Misâl Âleminde yer edinirler. Bu şehirlerden Cabalka ve Cabarsa Misâl Âleminin zemini ve Hurkalya feleği konumunda kabul edilir. Eşyanın ezeli formunu ferdi olarak kendisinde bulunduran Cabalka ise Misâl Âleminin doğu yakasında varsayılır. Eşyanın formu henüz varlığa gelmemişken burada sabit olarak yer almaktadır. Cabarsa ise Misâl Âleminin batı yakasında bulunmaktadır. Burası arzu ve fikirlerimizin formunu sabit olarak kendisinde barındırmaktadır. Hurkalya ise melekûti âlemin kuzey ucunda bulunur. Orada feleklerin melekleri suret, renk ve şekilleriyle tecelli ederler. Ayrıca bu melekler feyzlerini buradan Misâl Âleminin zeminine feyezane ettiği kabul edilmiştir.¹⁰⁰⁴

Hurkalya kimi araştırmacılar tarafından Güneş Kalesi olarak ifade edilmiştir ve Pehlevî eserlerde Keng Dîj olarak ifade edilen yer ile aynı manada kullanılmaktadır. Keng Dîj Pehlevî eserlerinde mihr/sevgi merkezi olarak geçmektedir. Buradaki kurtarıcılar ve hidayete erdirenler, madde/giti âlemdeki çirkinlikleri düzeltmek için birer ikişer olarak buraya gönderilirler.¹⁰⁰⁵ Hurkalya şehri, feleklerin misâllerinin şehri olarak ifade edilir. Başka bir ifadeyle bu şehir, iklim-i heştomun (sekizinci bölge) göğüsüdür. Pehlevîcede

¹⁰⁰¹ Beheştî, *Felsefe-yi Talim ve Terbiyet-i İsrâk I*, s. 163.

¹⁰⁰² Beheştî, *Felsefe-yi Talim ve Terbiyet-i İsrâk I*, s. 52.

¹⁰⁰³ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Gofâtûgha)*, s. 537.

¹⁰⁰⁴ Behremend, "Hermenutik-i Rivayet ve İstiare der Dastanha-yı Sühreverdî", s. 49.

¹⁰⁰⁵ Zara, "Nakdi ber Ara-yı John Walbridge der Hovze-yi Sühreverdî Pejuhi", s. 270.

hurahş şeklinde isimlendirilen güneşin misâli de burada yer almaktadır.¹⁰⁰⁶ Sühreverdî Hurkalya'nın felekler âleminin idealarının sembolü olduğunu ve orada ilginç bir müziğin çaldığını ve sadece hakikati bulanlar ile arayanların bu musiki sesini işitebildiğini yazar.¹⁰⁰⁷

Platon'un İdeler düşüncesi İşrâkî düşüncede Erbâbu'l-Envâ olarak belirir. Erbâbu'l-Envâ yani Türlerin Efendisi her varlık türünün koruyucusu olan ve tamamen akılsal olan varlıktır. Muallak İdeler ise akıl âlemi ile madde âlemi arasında yer alıp Platon'un idelerinden farklıdır. Bu idelerin yer aldığı âlem ise Muallak İdeler Âlemi olarak adlandırılır. Muallak ideler âleminde Cabalka, Cabarsa ve Hurkalya olarak isimlendirilen yerler bulunmaktadır.¹⁰⁰⁸

Sühreverdî, Platon'un İdeleri'nin Akıllar Âlemi'nde yer aldığını ve varlıklarını bizzat kaim olarak gerçekleştirdiklerini belirtir ve nûranî olduklarını ifade eder. Sühreverdî bu nûranî cevherlere Türlerin Efendisi isminin verildiğini yazar. Muallak İdeler Âlemi ise akıllar âlemi ve madde âlemi arasında yer alan ve her iki âlemin de özelliklerini içerisinde barındıran bir ara âlem görünümündedir. Bundan dolayıdır ki "muallak" "askıda" olarak ifade edilmiştir. Rüyada görülen bütün varlıklar "Muallak İdeler Âlemi"nde bulunan varlıkların müşâhede edilmesidir. Platon'un İdeleri olarak kabul gören Türlerin Efendisi türün koruyucusu konumunda iken Muallak İdeler Âlemi'nde yer alan ideler ise türden ziyade şahsın müdebbiridir.¹⁰⁰⁹

3.2. NÛRU'L-ENVÂR

Sühreverdî Nûru'l-Envâr kavramının yanı sıra Nûru'l-Envâr için Kuşatıcı Külli Nûr, Kayyum Nûr, Mukaddes Nûr, Kahhar Nûr, En Büyük ve En Yüce Nûr ve Mutlak Müstağni Nûr kavramlarını da kullanır.¹⁰¹⁰ Nûru'l-Envâr'a karanlık ve nûranî herhangi bir heyet ilişmediği gibi O'nun (zatında) herhangi yönden bir sıfatı da yoktur. Nitekim zulmanî heyet bulunsaydı O'nun kendi hakikatinde zorunlu bir şekilde karanlık yönünün bulunması gerekecektir. Bu durumda da O bileşik bir varlık olup Mutlak Nûr

¹⁰⁰⁶ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 211.

¹⁰⁰⁷ Razavî, *Sühreverdî ve Mekteb-i İşrâk*, s. 143.

¹⁰⁰⁸ İsmail Erdoğan, "Platon'un İdeleri'ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler", *Bilimname IV*, 2004/1, 33-47, s. 33.

¹⁰⁰⁹ Erdoğan, "Platon'un İdeleri'ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler", s. 46.

¹⁰¹⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 338.

olmayacaktır. Nûranî heyet ise ancak nûrunu arttıracak bir varlıkta bulunabilir. Bu ise müstağni olan Nûru'l-Envâr'ın varlığına aykırı bir durum olup muhaldır.¹⁰¹¹

Sühreverdî “İlahî Nûrlar” konusunu ele aldığı *Hikmetü'l-İsrâk*'ın ikinci bölümüne nûrun tanımı ile başlar. Bu tanım esasen nûrun tanımlanmaya ihtiyacı olmadığının tanımıdır. Sühreverdî Nûru'l-Envâr'ın tanımlanamayacağını zira Nûru'l-Envâr'ın dışında daha açık bir şey olmadığını şu şekilde belirtir: “Varlıkta tanıma ve açıklanmaya ihtiyaç duymayan bir şey varsa apaçıktır. Nûrdan daha açık ve ondan daha fazla müstağni bir şey yoktur.”¹⁰¹² Buradaki *apaçıklık* ile kendisi apaçık ve görünür olmanın yanı sıra başkasını da apaçık kılan kastedilmektedir. Şehrezûrî'ye göre varlık itibarî/zihinsel bir şey olduğundan dolayı, onunla nûranî mahiyetin kendisi kastediliyorsa, varlık olur. Nitekim nûranî, misâli ya da cismânî olsun bütün varlıkları yokluğun karanlığından varlığın nûranîliğine çıkarmanın Zorunlu Varlık olduğunu ve Zorunlu Varlık'ın nûr/nûranî olma ile var/var olma açısından başkalarından daha öncelikli ve layık olduğunu yazar.¹⁰¹³ Nûru'l-Envâr eşyayla cinssel manada ortak olmadığından Nûru'l-Envâr'ın somut gerçeklikte ve zihinde cüzü ve faslı yoktur ve bundan dolayı O'nun tanımı da yoktur.¹⁰¹⁴ Dînânî'ye göre apaçıklık nûrun zatına eklenti olamaz zira apaçıklığı nûra eklenti olarak görürsek nûrun kendisi kendi özünde apaçıklıktan yoksun olur. Oysa nûr apaçık olduğu gibi şeyleri de apaçık kılar.¹⁰¹⁵

Nûru'l-Envâr'ın saf apaçık olmasına rağmen gizli kalmasının sebebi Onun apaçıklığının şiddetidir. Bu şiddetin mutlakiyetliği Onun örtüsü olmuş. Böylece Onun apaçıklığı kapalılığının sebebi olmuştur. Nûrunun kuvvetinin nûrunun örtüsü konumuna geldiğini söyleyen Şehrezûrî'ye göre had ve sınırını aşan her şey zıddına döner.¹⁰¹⁶ Mukaddes ve En Yüce Nûr olan Nûru'l-Envâr nûranîliğinin ve sıfatlarının şiddeti sebebiyle; ısıltı ve parlaklığı nedeniyle duyular tarafından algılanamaz, göz tarafından görülemez. Latifliğinin aşırılığından ve şeffaflığının kuvvetinden ötürü akıl onları seçse de hayal onlara ulaşamaz. Kesif vehimler onlara nüfuz edemez. Apaçıklık ve

¹⁰¹¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 342.

¹⁰¹² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 300.

¹⁰¹³ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, s. 248.

¹⁰¹⁴ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, s. 274.

¹⁰¹⁵ Dînânî, *İsrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 80.

¹⁰¹⁶ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, s. 303.

belirginlikten dolayı kaba olan duyular tarafından duyumsanamaz ve nefslerin çoğu tarafından idrak edilemezler.¹⁰¹⁷

Sühreverdî felsefesinde bir şeyin apaçıklığının onun örtüsü olmasına yönelik ifadeleri somut varlıklarda ve cisimlerde de görülebilmektedir. Bu bağlamda yükseltisi fazla olan bir dağ veya şehirde bütün yüzeyi kaplayan kar tanelerinin beyazlık ve parlaklığının şiddeti, gözün görme kabiliyetini aşar ve kar taneciklerinin parlaklığı onun görünmezliğine neden olur. Yine aynı şekilde küçük veya büyük genişçe bir odanın taban ve tavanlarının yanı sıra tüm duvarlarının beyaz renge boyanmasıyla beyazın gerçekliği ve varlığı görülemeyecek ve apaçıklığı kendisine perde olacaktır. Cisimsel varlık ve durumlar hakkında vermiş olduğumuz bu örnekler Sühreverdî'nin nûrun apaçıklığının ve şiddetinin Onun müşâhedesine perde olma durumuna nispeten açıklık getirebilmektedir.

Sühreverdî'ye göre müstağni, zatı ve hiçbir kemâli başkasına dayanmayan; fakir ise zatı veya herhangi bir kemâli ile başkasına dayanandır.¹⁰¹⁸ Bir şeyin mutlak anlamda zengin oluşu ise üç şeyde bağımsız olmasındadır: İlk olarak zatında, ikinci olarak şekil gibi zatına yerleşmiş hey'etlerde ve üçüncü olarak bir şeyin kendindeki kemâlî heyetlerde. Nitekim bu kemâlî heyetler o şeyin başkalarıyla olan bağıntılarının ilkeleridir.¹⁰¹⁹

Sühreverdî duyularla gösterilebilen bütün nûrların arızî nûrlardan olduklarını, mücerret nûrun ise hiçbir şekilde duyularla gösterilemeyeceğini ve hiçbir yönünün bulunamayacağını yazar.¹⁰²⁰ Bir şeye yapılan işaret arazla olursa, o şey cismânî arazlar olarak kabul edilir. Bu arazlar karanlık da olabilir (özel şekiller, ölçüler, renkler) aydınlık da (güneş ve yıldızların ışığı gibi) olabilir. Salt nûr ise duyularla algılanamaz belki aklî olarak kendisine işaret edilebilir. Bunun da cisimde yeri olmaz ayrıca yönü ve mekânı bulunmaz.¹⁰²¹ Nûru'l-Envâr sözü edilen tüm nûrları kuşatır ve onlara hükmeder. Kendi zatından başkasına âşık değildir. Kendi kendine âşık olması ise güzellik ve kemâlinin kendisine açık olmasıdır. Bu bağlamda en yüksek mutluluk, kemâl ve güzelliği

¹⁰¹⁷ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, s. 272.

¹⁰¹⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 302.

¹⁰¹⁹ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, s. 248.

¹⁰²⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 310.

¹⁰²¹ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, s. 254.

algılamak suretiyle meydana geldiğinden dolayı kemâl ve güzellik idrak edilmeden sevinç ve mutluluk da gerçekleşmez.¹⁰²²

3.2.1. Nûru'l-Envâr'ın İspatı ve Birliği

Sühreverdî soyut nûr ile ilgili değerlendirmelerinden sonra Nûru'l-Envâr'ı ispat etmektedir. Sühreverdî'ye göre cevher-i ğasık soyut nûrun sebebi olamaz. Sühreverdî aklani yönden sebebin her yönden sonuçtan daha yüce ve şerefli olduğunun bilindiğini söyler. Bundan dolayı ğasık cevherin soyut nûru oluşturmamasının imkânsız olduğu sonucuna varır. Yine her nûr bir önceki nûra ihtiyaç duyuyorsa bunun sonsuza gitmesi muhal olduğundan bu nûrun zatiyla kaim, ışığının şiddetiyle tam, her yönden en faziletli ve üstün bir nûrda son bulması gerektiğini belirtir ve bu nûra Nûru'l-Envâr ismini verir. Nûru'l-Envâr zuhûrunun şiddeti, kemalinin İsrâkı ve lütfuyla diğer nûrları ihata eder. Diğer nûrların Nûru'l-Envâr'a muhtaç olmalarından dolayı kendisi kayyumdur. Eksik sıfatlardan münezzeh olduğundan dolayı yüce ve mukaddes nûrdur. İsrâkının şiddeti ve sonsuz nûrunun ışıldaması ile kahhardır zira diğer soyut nûrlar onun nûrunun İsrâkının zayıf tecellileridir. O mutlak zengindir. Onun üstünde hiçbir şey yoktur.¹⁰²³

Sühreverdî'ye göre Nûru'l-Envâr bütün yönlerden birdir. Bundan dolayı Kendisinden bir olmasından ötürü yalnızca bir sudûr eder. Öyle ki Ondandır iki nûr bile aracısız sudûr etmez zira iki şeyin illeti durumundaki bir şeyin zatında yön bakımından ve aletler ile alıcıların çokluğu gibi çeşitli şartlar açısından bileşiklik bulunur. Ayrıca karanlık cisimler ve heyetler Ondandır ancak aracı aracılığıyla varlığa gelebilmektedir. Yani Zorunlu Varlıktan ancak soyut/mücerret/mahza nûr çıkar. Bu soyut nûr ile Nûru'l-Envâr arasındaki fark ise yetkinlik ve derece farkıdır.¹⁰²⁴

Sühreverdî Meşşâî terminolojiden de yararlanarak tekliğin ve biricikliğin vurgusunu yapar. Sühreverdî'ye göre Zorunlu Varlık tektir ve bu zorunluluk tek bir varlığa ait olursa başka bir varlık Zorunlu Varlık olamaz. Şayet bu zorunluluk tek bir varlığa verilmezse onun her varlıkla ilişkisi eşit olur ve her şey kendisini zorunlu yapacak bir tercih ediciye muhtaç duruma gelir. Bu ise teselsüle neden olacağı için muhaldır. Bundan dolayı Zorunlu Varlık tektir ve ikinci bir Zorunlu Varlık yoktur. Bunun yanı sıra

¹⁰²² Dînânî, *İsrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 26.

¹⁰²³ Nurbahş, *Nûr der Hikmet-i Sühreverdî*, s. 82.

¹⁰²⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 346-350; Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, s. 279-280.

bu Zorunlu Varlık parçalardan meydana gelmemesi yönüyle de Zorunlu Varlıktır. Çünkü her bileşik varlık parçalardan oluşur ve mümkündür. Bu itibarla cisim de değildir zira cisimler bileşiktirler. Ayrıca cisimler zaten madde ve suretten oluşurlar.¹⁰²⁵

Sühreverdî özellikle *Pertevnâme-yi Süleymanşahi* eserinde “Vâcibü’l-Vücûd” hakkında detaylı bilgiler verir. Buna göre Vâcibü’l-Vücûd mümkün olmayıp zorunlu olandır. Mümteni varlık ise olmayıp illeti ona meyledince mümkün varlık seviyesine çıkar. Mümkün ise kendi zatıyla var olmayandır zira kendi zatı itibariyle mümkün mümteniden üstün değildir.¹⁰²⁶ Ayrıca İki Vâcibü’l-Vücûd olamaz. İki Vâcibü’l-Vücûd’un olması ya ortak olmaları ya da olmamaları yönüyle ele alınabilir. Bütün yönlerle ortak olmaları olası değildir zira iki şey arasında bir farklılığın olabilmesi için aralarında mutlaka bir farklılık bulunmalıdır. Aksi durumda iki şey değil, tek şey olurlar. Diğer taraftan hiçbir şeyde ortak olmamaları da mümkün değildir zira farklılık beraberinde birinin daha üstte diğerinin daha altta olmasını netice verecektir. Bu ise –ikisi Vâcibü’l-Vücûd kabul edildiğinden- mümkün değildir. Netice itibariyle Vâcibü’l-Vücûd’un bir olması lazımdır. Vâcibü’l-Vücûd’un bir olması gerektiği ispat edildiğinden cüzlere de ayrılamaz.¹⁰²⁷

Bir olan Nûru’l-Envâr’ın soyut nûrlar üzerine ışıldaması ise Ondan bir şeyin ayrılması şeklinde gerçekleşmez. Bu ışıldama, Nûru’l-Envâr’dan nûranî parıldamanın soyut nûrda hâsıl olması ile gerçekleşmektedir. Bu durum tıpkı Güneş’in kendi ışıldamasını kabul edecek şeyler üzerine parlamasına benzetilebilir.¹⁰²⁸ Sühreverdî Nûru’l-Envâr’dan hâsıl olup soyut nûrlara gelen ışınlara en-nûrû’s-sânih yani ârız nûr ismini vermiştir. Soyut nûrlara ilişip zatlarının hakikatine girmeyen ârız nûr iki kısımdır: İlki, cisimlerde bulunan ârız nûr ve ikincisi de soyut aklî nûrlarda bulunan ârız nûrdur. Bu arazî nûrlar gerek cismânî gerek nûranî olsun kendilerini kabul edecek zatlarıyla kaim cevherlerin varlığına muhtaçtırlar.¹⁰²⁹

Sühreverdî arızî nûrların özlerinden dolayı nûr olmadıklarını, başkasına muhtaç olduklarını; mücerret nûrun ise bizatihi nûr olup mutlak mücerret nûr olduğunu dile

¹⁰²⁵ Sühreverdî, *el-Elvâhu’l-Îmadiyye*, s. 82.

¹⁰²⁶ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü’l-Kulûb*, s. 44.

¹⁰²⁷ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü’l-Kulûb*, s. 45-46. Sühreverdî burada iki ezeli unsurun kabul edilmesini açık bir şekilde reddetmektedir.

¹⁰²⁸ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 378.

¹⁰²⁹ Şehrezûrî, *Hikmetü’l-İsrâk Şerhi*, s. 305.

getirir.¹⁰³⁰ Zorunlu Varlık'ın kemâli zatından kaynaklanırken Zorunlu Varlık dışındaki varlıkların kemâl ve noksanlıkları faillerinden kaynaklanmakta olup, failleri onların kemâlinin sebepleridir.¹⁰³¹ Şehrezûrî zatıyla zorunlu olanın fiillerinde amaçlılık olamayacağını yazar. Bundan dolayı bu fiillerin irade ve ihtiyarla olmadığını zira irade ve ihtiyarın belli amaçlar doğrultusunda gerçekleştiğini vurgular. Amaç için yapılan fiilin neticesinin kemâl olduğu, bunun ise kâmil olmayanlar için geçerli olabileceğini yazar.¹⁰³² Elbette burada aktarılan sudûr düşüncesinde yaratıcının fail-i muhtar olma iradesinin yaratıcıdan alınmış olma gibi bir çelişkinin oluştuğunu da ifade etmek gerekir.

Nûru'l-Envâr'a yokluk arız olamaz zira O'nun yokluğu mümkün olsaydı varlığı da mümkün olurdu ve varlığa gelmesinin tercih edilmesi zatından değil müreccihden kaynaklanırdı. Böyle bir durumda da tam zengin olamaz ve mutlak zengin şeye muhtaç olurdu ki bu da Nûru'l-Envâr olmalıdır zira silsilenin bir yerde yani Nûru'l-Envâr'da sona ermesi gerekmektedir.¹⁰³³ Gerçekte zatı ve sıfatlarıyla hiçbir şeye ihtiyaç duymayan "zengin" (gani), zatı ve sıfatlarında başkasına ihtiyaç duyan "fakir"dir. Gerçek "melik" ise zatında başkasına muhtaç olmayıp diğer her şeyin zatlarında ona muhtaç olmasıdır. O halde mutlak gerçek ve zengin Vâcibü'l-Vücûd'tur. Her şey varlıkları ve kemâlleri itibariyle Ona muhtaç iken Onun başkasına ihtiyacı yoktur. O mutlak cömerttir (cevad).¹⁰³⁴

Varlıkta başkasına dayanan Mümkün, kendisine dayanan ve zatı itibariyle var olana Vâcibü'l-Vücûd denilir. Vâcibü'l-Vücûd ezeli olduğu gibi ebedidir. Kendisine dayanan Vâcibü'l-Vücûd kadim iken başkasına dayanan varlık muhdestir. Kadim olan varlık başkasına muhtaç değilken muhdes başkasına muhtaçtır.¹⁰³⁵ Gerçek hayy olan Vâcibü'l-Vücûd'tur ve mümkün varlıkların hayy olduğunu söylenmesi mecazidir zira mümkünler hayatlarını Vâcib olandan almıştır.¹⁰³⁶ Mutlak zengin (gani-yi mutlak) kendi zat makamında ve kendi zatının her bir kemâlatında başkasına ihtiyaç duymayandır. Nitekim ihtiyaç sahibi kendi zatında ve zatının her bir kemâlatında bir başkasına dayanıp,

¹⁰³⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 312.

¹⁰³¹ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, s. 284.

¹⁰³² Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, s. 298.

¹⁰³³ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, s. 273.

¹⁰³⁴ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 55.

¹⁰³⁵ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 171.

¹⁰³⁶ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 179.

başkasına ihtiyaç duyar. İlk Hak (Hakk-ı Evvel) ise zata ve bütün varlıkların kemâlatına sahiptir.¹⁰³⁷

3.2.2. Nûru'l-Envâr'ın Temel Sıfatları

Sühreverdî işrâkî terminolojinin yanı sıra Meşşâîlerin de tek olan yaratıcı için kullandıkları Zorunlu Varlık ve benzeri kavramlarını da kullanarak Nûru'l-Envâr'ın temel sıfatlarına değinir. Sühreverdî'ye göre mutlak zengin Nûru'l-Envâr'dır ve yaptığı şeylerde bir gayesi yoktur. O'nun zatı, rahmeti feyezân ettiren bir zattır.¹⁰³⁸ Vâcibü'l-Vücûd maddeden mücerret bir varlık olup kendisine gaib değildir. Akletme ve bilme varoluşunun (mevcud) kemâlidir. Vâcibü'l-Vücûd'un zatına mümtenilik ilişemez. Maddeden tecerrüt selbi bir durumdur ve kendisine gaib olmama selbi durumdur ve Vâcibü'l-Vücûd'un selbi sıfatları vardır. Bu selbi sıfatlara “kuddüs” ve “selam” örnek verilebilir. Örneğin “selam” sıfatı ile ondan ayıplı sıfatlar nefyedilir ve mesela “kuddüs” ile eksik sıfatlar (cismânî kudret ve husulî bilgi) ondan selbedilir. Vâcibü'l-Vücûd'a izafî/nisbî sıfatlar verilebilir: Mebdî (başlangıç olma), Halık olma (yaratıcılık), Rezzak olma (rızk veren) ama Onun zatına icabî (zorunlu) sıfatlar getirilemez zira zorunlu sıfatların getirilmesi muhaldır.¹⁰³⁹

Vâcibü'l-Vücûd cisim değildir zira cisimler mürekkeptir ve Vâcibü'l-Vücûd mürekkep değildir. Ayrıca cisimlerde cisim olmaktan kaynaklı ortaklar mevcuttur oysa Vâcibü'l-Vücûd'un ortağı yoktur. Ayrıca Vâcibü'l-Vücûd araz değildir. Her şeyi bilir ve hiçbir bilgi Onan gizli kalmaz. Hayy'dır zira Hayy bilen ve yapandır ve kendini bilen her şey zorunlu olarak canlıdır. Vâcibü'l-Vücûd kendisini bilir ve kendisine yönelik bilgisi zatına eklenti bir şey değildir. Bundan ötürü Onun “Hayat”ı Onun zatına zaid bir durum değildir ve “kudret”i ilmidir. Mutlak “kemâl” ve “cemâl” Vâcibü'l-Vücûd'undur. Hiçbir şeyin cemâli ve kemâli Vâcibü'l-Vücûd'un cemâl ve kemâli gibi değildir zira Onun kemâli zatının dışında değildir. O bütün kemâlatı verendir. Netice itibarıyla kemâl ve cemâl Onun hakikatidirler. Vâcibü'l-Vücûd mutlak iyiliktir (hayrı mahz). İyilik yarar olup hiçbir şey Vâcibü'l-Vücûd'tan daha yararlı değildir. Her şeyin varlığı Onun

¹⁰³⁷ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Gofîgûha)*, s. 435.

¹⁰³⁸ Sühreverdî, *Nur Heykelleri; Tasavvufun Kelimesi; Burçlar Risalesi*, s. 51.

¹⁰³⁹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 49.

varlığındandır. Her şey Onu arzular ve Onun cömertliğine müştaktır. Başka bir Vâcibü'l-Vücûd olmadığı için eşsiz ve benzersizdir ve zıttı da yoktur.¹⁰⁴⁰

Vâcibü'l-Vücûd mücerredatın (mufarık akıllar) kaynağıdır ve fiili irade ile değildir ayrıca fiili tabii (doğal) fiil değildir zira tabii fiiller cisimlerde bulunur. Vâcibü'l-Vücûd'un fiili içgüdüden değil mutlak hayırdan (mahz-ı hayr) gelmektedir.¹⁰⁴¹ Feleklerin hareketi ise maşuk ve talep edilen içindir yoksa cisim ve nefis için değildir.¹⁰⁴² Bütün feleklerin maşuku tek bir akıl değildir. Öyle olsaydı feleklerin hareketleri tek olurdu oysa durum böyle değildir. Her birisinin maşuku farklı olduğu gibi hareketleri de farklı farklı ve çoktur. O halde akıllar da çoktur. Feleklerin nefsi vardır ve aklî âlemleri idrak eder ve tümelleri bilir. Bundan ötürü nefis maddeden soyut olmalıdır ve makulatı idrak eder ve nefsin akıl âleminde bir maşuku olmalıdır.¹⁰⁴³

¹⁰⁴⁰ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 49-50.

¹⁰⁴¹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 56.

¹⁰⁴² Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 58.

¹⁰⁴³ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 59.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SÜHREVERDÎ'NİN İŞRÂKÎ DÜŞÜNCESİNDE BİLGİ VE NEFS KURAMLARI

4.1. SÜHREVERDÎ'NİN İŞRÂKÎ BİLGİ KURAMI

Sühreverdî'nin bilgi düşüncesi eserlerinde kimi zaman Meşşâî bilgi düşüncesini vermek/tanıtmak şeklinde iken kendi düşüncelerini de örneğin *el-Meşâri'* ve *l-Mutârahât*'ta bunların arasına serpiştirmekte ve özellikle *Hikmetü'l-İşrâk*'ta öne çıkarmaktadır. Sühreverdî kadim bilgelerin sadece ana hatlarını bildiği ama kendisinin detaylı bir biçimde düzenleyip sistematikleştirdiği felsefenin varisidir. Bu İşrâkî felsefe irfanî bir bakış olup, hakikatin nasılsa öyle görülmesi metoduna dayanır. İşrâk yani ışıldama duyular âleminde Güneş'in doğum anındaki ışınlarına delalet etmenin yanı sıra ruhun akledilir âleminden bilginin soyut ışığının çıktığı ana da işaret eder.¹⁰⁴⁴

İbn Vahşiyye İşrâktan maksadın Meşrikî hikmeti olduğunu ve bu Meşrikî coğrafi anlamda Meşrikî olmaktan ziyade İşrâk ehli olmalarından kaynaklandığını kaydeder. İbn Vahşiyye'ye göre bu iki açıklama yani Meşrikîlilerin hikmeti ile soyut nûrların İşrâkına nail olanlar arasında bir zıtlık bulunmamaktadır. Yine İbn Vahşiyye'ye göre İşrâkîler Mısır kâhinlerinden bir zümre olup, Hermes'in kızkardeşinin çocuklarından oluşurlar.¹⁰⁴⁵ Vahşiyye'nin bu açıklamalarından İşrâkî öğretileri Aristoteles öncesine götürdüğü görülmektedir. Bilginin keşf ile elde edilmesi Aristoteles ile yerini mantık ve istidlale bırakmıştır. Nitekim Şehrezûrî bununla ilgili olarak Hermes'ten Platon'a kadar Yunan filozoflarının zevk ve müşâhede ehli filozoflar olduklarını aktarır. Şehrezûrî ayrıca Sühreverdî'nin bahsetmediği Sokrates'i de bu filozoflar grubuna dâhil eder.¹⁰⁴⁶

Sühreverdî İşrâk ilminin Platon'un zevkinin bizatihi kendisi olduğunu söylerken¹⁰⁴⁷ Şehrezûrî Platon'un *Timaios* ve *Phaidon* isimli eserlerini buna kanıt olarak sunar. Şehrezûrî'ye göre Platon bu eserlerinde rûhânî yolculuklarını ve aynı zamanda zevkinin ve tutumunun tecrübeleri olan ilahi ışığa, aklî ışığa ve nefse ilişkin gözlemlerini paylaştığını söyler.¹⁰⁴⁸ Bunun yanı sıra Şehrezûrî Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* ile kadim İran felsefesini dirilttiğini zira Sühreverdî'den önce özellikle İskender'in İran'daki

¹⁰⁴⁴ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 51.

¹⁰⁴⁵ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 90; Hikmet; Hacizade, "Nûr der Felsefe-yi Sühreverdî", s. 1.

¹⁰⁴⁶ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 30.

¹⁰⁴⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 8.

¹⁰⁴⁸ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 30.

kitapları yakması ve benzeri olaylardan ötürü kesintiye uğradığını ancak Sühreverdî ile beraber bu hikmetin tekrar varlık sahasına çıktığını yazar.¹⁰⁴⁹

Sühreverdî kimi eserlerinde ilimlerin tasnifini geleneği takip etmek suretiyle işler. Buna göre ilimlerin amellerle ilgili olmayan ve amellerle ilgili olan olmak üzere ikiye ayrıldığını; ilkinin “nazari felsefe/nazari hikmet” ve ikincinin “ameli felsefe/ameli hikmet” olarak adlandırıldığını aktarır. Ameli hikmetin kendi içerisinde ahlâk, ev yönetimi ve medeni hikmet (siyaset) kısımlarına ayrıldığını yazar. Sühreverdî insanın reziletlerden (çirkinlik) kaçınmak ve faziletleri elde etmek için ahlâk ilmine ihtiyaç duyduğunu; evin faydalarını gözetmek için ev idaresine ve insanın şehir halkı ortaklığı ile ilgili hususlar noktasında da siyaset ilmine ihtiyaç duyduğunu ekler.¹⁰⁵⁰ Nazari hikmetin “en yüce ilim” olan metafizik, matematik ve fizikten oluştuğunu yazar. Sühreverdî’ye göre metafiziğin konusu hiçbir şekilde madde ile ilişkisi olmayan Zorunluk Varlık, akıllar ve maddeye muhtaç olmayan mutlak varlığın kısımlarıdır ve kendi içerisinde “ilahi ilim” ve “külli ilim” olarak ikiye ayrılır. Nazari hikmetin maddeyle ilgili olan ancak vehim tarafından maddeden soyutlanan “orta ilim”in konusunu teşkil eden nicelik olup geometri, aritmetik ile müzikten oluştuğunu ifade eder. Nazari hikmetin maddeyle ilgili kısmı ise fizik tarafından ele alınır ve maddenin hareket ile sükûnunu inceler. Şeylerin tamamı bu iki ana kısım ve onların üç alt bölümlerinin içerisinde yer alır.¹⁰⁵¹

Sühreverdî hakiki ilimlerde sadece burhani yöntemin kullanıldığını, burhani kıyasın ise kendisinden zorunlu bilgilerin elde edildiği öncüllerden oluştuğunu belirtir. Sühreverdî bu öncüller ile ilgili olarak; *evveli* öncülünün doğrulanmasının tasavvura bağlı olmadığını söyler ve buna “bütün parçalardan daha büyüktür” önermesini örnek verir. *Müşahed/hissi* öncülünün ise iç ve dış duyular ile anlaşıldığını söyler ve “güneş aydınlatır” ile “insanlar şehvet ve öfke sahibidirler” örneklerini verir. Üçüncü öncül olan *hads/sezgi* ise *İşrâkîler* tarafından dörde ayrılır: Deneysel bilgi, mütevatirat bilgisi, meşhurat bilgisi ve muhayyelat bilgisi.¹⁰⁵² Yakini olmayan önermeler ise altı tanedir: Vehmiyat/vehimsel önermeler, meşhurat/meşhur önermeler, makbulat, muhayyelat,

¹⁰⁴⁹ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 32.

¹⁰⁵⁰ Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 334; Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Gofîûgûha)*, s. 47.

¹⁰⁵¹ Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 336.

¹⁰⁵² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 96-104.

müsellemat ve maznunat/zanna dayalı önermeler. Şehrezûrî beşinci ve altıncı önermelerin Sühreverdî tarafından doğru kıyaslardan olmadığı gerekçesiyle kullanılmadığını belirtir.¹⁰⁵³

Sühreverdî'nin birçok yönden İbn Sînâ'dan daha özgür ve cesurdur. Nitekim İbn Sînâ genele karşı çıkma cesaretini göze almadığı halde Sühreverdî zekâsı ve cesaretiyle İşrâkî felsefeye liderlik etmektedir. Sühreverdî'nin bu İşrâkî düşüncesinde keşf ve şuhûd önemli yer edinmektedir.¹⁰⁵⁴

Sühreverdî'nin felsefî sisteminin özgünlüğünde üç esas görülmektedir. Bunlardan ilki Meşşâî istidlal ve akıl yürütmenin yanı sıra zevki ve şuhûdî yöntemden istifade etmesidir. İkincisi nûr metafiziğinin içerik olarak benimsenmesidir. Sühreverdî'nin bizzat kendisi tarafından İşrâk felsefesi nûr fikhî veya nûrlar ilmi olarak da isimlendirilmiştir. Üçüncü olarak İşrâkî nefis ilmidir. Sühreverdî'nin inandığı nefis-i natika ve nûr-ı müdebbire Meşşâîlerin nefis-i natikasından farklıdır. Meşşâîlerin nefis anlayışı çeşitli güçlere ve beş duyuya sahip görülür. Meşşâîlerin nihai amacı ise aklî güç sayesinde külli hakikete ulaşmaktır. Sühreverdî'nin görüşü ise nefsi nûranî âlemin bir parçası olarak görmektedir. Nûranî nefis kendi âleminden sürgün olarak karanlık olan bu âleme gönderilmiştir ve kendi asli vatanına meyletmektedir. Sühreverdî'nin nefsi yorumlayışının irfanî renkte olduğu görülmektedir. Nefis riyazet, şuhûd ve fena ile nûr olan asli vatanına yaklaşabilecektir.¹⁰⁵⁵

Sühreverdî insan bilgilerinin a priori (fitri) ve a posteriori (kesbî) olarak ikiye ayrıldığını ve bilinmeyen bir şeyin bilgisi için akli uyarmanın yetmediği durumlarda ve müteallih hakîmlerin müşâhedeleri ile de o bilgiye ulaşamadığında o bilgiyi anlamak için fitri bilgilerin seviyesine varan düzenli verilerin gerektiğini söyler. Aksi durumda ise insanın öğrenmesi gereken bilgilerden önce sonsuz sayıda bilgiyi öğrenmesi gerektiğini ve bunun da teselsüle neden olacağı için muhal olduğunu belirtir.¹⁰⁵⁶ Şehrezûrî'ye göre sıradüzenli bilgiler en nihayetinde fitri bilgilere dayanmaktadır. Şehrezûrî bilinmesi gereken şeylerin riyazet ve mücahede ile öğrenilecek şeyler olmadığında düşünme ile

¹⁰⁵³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 115-117.

¹⁰⁵⁴ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 69-70.

¹⁰⁵⁵ Yezdanpenah, *Hikmet-i İşrâk I*, s. 28-29.

¹⁰⁵⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 28.

elde edilmesi gerektiğini ve en nihayetinde bu bilgilerin fitri bilgilere dayanacağını da sözlerine ekler.¹⁰⁵⁷

Sühreverdî Meşşâîlerin işledikleri birçok konuyu tekellüf yani vakit israfı ve gereksiz olarak görür. Bu gibi durumların ortaya çıkmasının da hikmet ve felsefenin kesilmesine ve manevî âlemlerin kapısının kapanmasına sebep olduğunu belirtir.¹⁰⁵⁸ Meşşâîlerle beraber özellikle İbn Sînâ'dan sonra zevk ve şuhûd yönteminden uzaklaşmıştır. Buna ise iki durum sebep olmaktadır. İbn Sînâ ile beraber Meşşâîlerin makam ve mevki sahibi olmaları ilk nedendir. Söz gelimi toplum ile içli dışlı olmaları onları riyazetten uzaklaştırmaktadır. İkincisi ise Meşşâîlerin toplum karşısında bir itiraz ile karşılaşmamalarından kaynaklanmaktadır. Bu durum ise hikmetin bahsi ve teorik kalıba sıkıştırılmasıyla sonuçlanmaktadır. Oysa Sühreverdî nazarında ilahi hikmete varabilmek için bahsi felsefenin yanı sıra zevki felsefeden de istifade edilmelidir. Böylece Meşşâîler ikinci bir probleme de sebep olmaktadır. Oysa Sühreverdî hikmetin bahsi kalıplar içerisine sıkıştırılmadan önce felsefenin çok daha ileride olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Meşşâîler, zevki hikmeti hakikate ulaşmanın aracısı olarak görmezler ve bir kişinin bir kitabı salt okumaktan dolayı filozof olabileceğini belirtirler. Bu durum gurur ve enaniyete neden olduğundan dolayı İşrâkî hikmetin elde edilmesine engel olmaktadır.¹⁰⁵⁹

Sühreverdî'nin Meşşâî bilgi anlayışını kabul etmediği veya en azından yetersiz gördüğü ve bunun yerine İşrâkî bilgi anlayışını bilgiyi elde etmede metot olarak benimsediği anlaşılmaktadır. Bazı tasavvufî simalar tarafından sezgi ile elde edilen bazı hakikatler, aklın kavrama yetisinin oraya yetişemeyeceği gerekçesiyle dikkate alınmamaktadır. Bu kişilere göre akıl bu hakikatlere yol bulamaz ve mantık burada işlemez. Bu alanın sadece sezgi ve tasavvuf yolu olduğuna inanırlar. Bundan ötürü bu konularda akıl ve mantığın sezgiyi teyit edemeyeceğini ifade ederler veya sezginin lehine akıl ve mantığı delil olarak getirmezler. Oysa Sühreverdî düşüncesine göre mantık ilkeleri ve epistemoloji tüm bilimlerde ortak olup özel bir alana has değildir. Bu alanlardan biri de tasavvuf ve daha spesifik olarak sezgisel tasavvuftur. Nitekim Sühreverdî felsefesinde

¹⁰⁵⁷ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 57.

¹⁰⁵⁸ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 51.

¹⁰⁵⁹ Yezdanpenah, *Hikmet-i İşrâk I*, s. 30-31.

sezgi ve akıl alanlarının birbirlerine açılan yolları vardır.¹⁰⁶⁰ Netice itibariyle tasavvuf ve irfan ehli tarafından bahsedilen aklın, karmaşık (aşüfte) Meşşâî akıl olduğu ve bu nedenle sezgi alanında işe yaramayacağı belirtilmiştir. Söz gelimi bazı arifler buna yönelik olarak “akl-ı münevver”, “akl-ı selim” gibi kavramlar kullanmak suretiyle bu akıl çeşidini temel aldıklarını ifade etmişlerdir. Bundan dolayı irfanî akıl ile Meşşâî akıl arasındaki çatışmanın akıl ve irfan arasındaki mutlak bir çatışma olmadığını belirtmek istemişlerdir.¹⁰⁶¹

Sühreverdî felsefesinde bilgiyi elde metodu İshrâk kavramı ile ilişkilidir. Terim anlamıyla İshrâk akıl yürütmeye dayanmadan yahut bir bilgi aracına gerek kalmadan bilginin doğrudan kavranmasıdır. Ontoloji açısından İshrâk, aklî nûrların ortaya çıkmasıyla varlığın ortaya çıkıp gerçeklik kazanmasıdır. Yine İshrâk, tezkiye ile arınan insan nefsinin ilahi nûrların tecellisiyle nûrlanıp kemâl kazanması ile ahlâkî düzeyde de kullanılır.¹⁰⁶² İshrâk, nûrun bir hiyerarşi dâhilinde cismânî ve nûranî varlıklarda zuhûr etmesiyle nûrun farklı alanlarda ve farklı itibarla tüm görünüşleri bu ikili ilkenin temelinde gerçekleşmektedir. Nitekim İshrâk nûrun mertebe olarak aşağıya inışı ve müşâhede ise nûrun yukarıya çıkış yönüne atıfta bulunur. İshrâk ile müşâhede arasındaki ilişki güneş ve göz örnekleri üzerinden ifade edilebilir. Güneşin göze yönelimi İshrâka ve gözün güneşin ışınlarını alma kapasitesi ise müşâhedeye örnek verilebilir. Burada İshrâkî faaliyet kendi alıcısından bağımsız olarak fiilde bulunurken müşâhede ise İshrâka ve müşâhedenin İshrâkı alabilme kapasitesine bağlıdır.¹⁰⁶³

Sühreverdî felsefesinde şuhûd/sezgi birçok şekilde ifade edilmiştir. Söz gelimi şuhûd hissetme veya tecrübe anlamında kullanmıştır. Ayrıca bazen şuhûda duyuşal tecrübe olarak atıfta bulunmuş ve duyuşal tecrübelerimizi sezgisel bir yol olarak görmüştür. Bu yüzden dış dünya ile ilişkilerimiz şuhûdî kabul edilmiş olmaktadır. Sühreverdî İslâm filozofları arasında bu konuyu açıklayıp, vurgulayan ilk kişidir. Bazen de şuhûd, huzûrî ilim olarak ele alınmıştır. Üçüncü atıf ise şuhûdun, aklani şuhûd olduğuna yönelik ifadelerdir. Bu mertebedeki aklın huzûrî kavram ve hakikatleri elde ettiği ve artık delillendirmeye ihtiyaç duymadığı belirtilmiştir. Dördüncü manadaki şuhûd

¹⁰⁶⁰ Yazdanpenah, *Hikmet-i İshrâk I*, s. 39-42.

¹⁰⁶¹ Yazdanpenah, *Hikmet-i İshrâk I*, s. 45.

¹⁰⁶² Bircan, *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*, s. 308.

¹⁰⁶³ Turğay, *İshrâkî Felsefeye Misâl Âleminde Bakmak*, s. 73-74.

ise kalbi şuhûddur. Yani âlim madde üstü gerçekleri kalbiyle görebilecek seviyeye gelmiş olmaktadır. Şuhûda yönelik beşinci atfın rûhânî şuhûd olduğu ve bu mertebenin kalbi şuhûdun ilerisinde ve üstünde olduğu söylenmiştir.¹⁰⁶⁴

Bununla beraber Sühreverdî İşrâkî filozof için Meşşâî felsefeyi zorunlu görür. İşrâk felsefesi bu açıdan tasavvufî düşünceyle de ayrılmaktadır.¹⁰⁶⁵ Her ne kadar Sühreverdî Meşşâî felsefeye zorunluluk atfetse de İşrâk felsefesini esas aldığı belirtilmelidir. Buna paralel bir biçimde filozofların birçok kategoriye ayrılarak sınıflandırılabilceğini söyler ve kendisi de sekiz kategorilik bir sınıflandırma beyân eder. Buna göre filozoflar sekiz ayrı kategoriye ayrılırlar:

*Araştırma olmaksızın teellühte derinleşmiş ilahi filozof. Teellüh olmaksızın, araştırmacı olan filozof. Hem teellühte hem de araştırmada uzmanlaşmış olan ilahi filozof. Teellühte yetkin, araştırmada orta düzeyde veya zayıf ilahi filozof. Araştırmada yetkin, teellühte orta düzeyde veya zayıf olan. Hem teellühe hem de araştırmaya talip olan. Sadece teellühe talip olan. Sadece araştırmaya talip olan.*¹⁰⁶⁶

Sühreverdî üçüncü maddedeki “hem teellühte hem de araştırmada uzmanlaşmış olan ilahi filozof filozof tipini”, “Allah’ın halifesi” olarak nitelendirir ve teellüh ile araştırmayı bir arada elinde bulunduran filozofun liderlik payesini hak ettiğini iddia eder. Yine ilgili yerde teellühün bahsi felsefeden üstün olduğunu, bundan dolayı her ikisinde yetkinleşmiş kişinin bulunmadığı zamanda teellühte derinleşip, bahste orta düzeyde olanın halifelik hakkına sahip olduğunu ve şayet bu filozof da bulunmazsa teellühte derinleşen kişinin halife ve lider olması gerektiğini savunur. Sühreverdî’ye göre dünya teellüh ehlinen hiçbir zaman boş kalmayacağına göre teellühten yoksun ama araştırmacı filozofun lider olamayacağını da vurgular. Sühreverdî liderin hilafet için ilhama dayalı bilgileri almasının gerektiğini söyleyerek bir anlamda teellühü zorunlu görür.¹⁰⁶⁷

Sühreverdî’nin lider/lik ile dünyevi otoriteyi kastetmediğini nitekim imamın/müteellih önderin bazen bilinen bazen gizlenen biri olabileceğini ve herkes tarafından ifade edilen ve kendisine kutup denilen kişinin bu olduğunu belirtir. Bu kişinin herkes tarafından bilinmese de liderliğe yaraştığını aktarır. Sühreverdî bu tarz ilahi yönetimi aydınlığa çıkmanın şartlarından görür.¹⁰⁶⁸ Müteellih ehlinin yeryüzünün manevî

¹⁰⁶⁴ Yazdanpenah, *Hikmet-i İşrâk I*, s. 45.

¹⁰⁶⁵ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 65-66.

¹⁰⁶⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 12.

¹⁰⁶⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 12.

¹⁰⁶⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 14.

lideri olması ile ilgili durum Sühreverdî'nin rol-model, kâmil insan ve müteallih hukemâ profili arz eden Keyhüsrev ile ilgili anlatısında geçtiği ve manevî liderliğin maddî liderlikten daha üstün bir makam teşkil ettiğini de eklemek gerekir.¹⁰⁶⁹ Sühreverdî'nin kategorileştirdiği filozof ve hukemâların bizzat kimlere tekabül ettiği ile ilgili tartışmayı başlatan isimlerden biri Şehrezûrî'dir.

Şehrezûrî birinci maddedekiler için peygamberlerin çoğunun, tasavvuf şeyhlerinden olan velilerin ve ümmetin sâliklerinin girdiğini kaydeder. Ayrıca bu kategoriye girenler için Bistâmî, Tüsterî, Hallâc-ı Mansûr gibi meşhur birkaç isim sayar. Sadece bahs ile giden ikinci kategori için Aristoteles ve onların takipçilerinin olduğunu söyler ve Fârâbî ile İbn Sînâ'yı ismen zikreder. Şehrezûrî üçüncü kategoriden ise Aristoteles öncesi hiç kimseyi tanımadığını vurgular. Eskilerin sezgi güçleri yüksek olsa da bahsi meselelerde ana hatlar düzeyinde kaldıklarını ve meseleleri detaylandırılmadıklarını belirtir. Bu detaylandırmanın Aristoteles ile başladığını, bundan ötürü Aristoteles öncesi filozofların bahste derinleşmemiş olduklarını aktarır. En nihayetinde Şehrezûrî bahsi ve zevki hikmette Sühreverdî'den başka kimsenin derinleşmemiş olduğunu ve bu gruba layık tek filozofun Sühreverdî olduğunu vurgular.¹⁰⁷⁰

Şehrezûrî zevki/keşfi ilimler ile soyut varlıkların bizzat temaşa edilmesini kasteder. Bu temaşanın düşünme ve çıkarımlar yapma ile değil ışıldayan, birbiri ardına gelen ve birbirlerinden derece itibarıyla farklı olan ışıklar sayesinde gerçekleştiğini ileri sürer. Nitekim ışıkların nefsi bedenden çekip muallak bir duruma aldığını ve nefsin kendisini soyut bir hakikat olarak müşâhedesinin yanı sıra ilahi inayet ile nefslerin felekleri ve ayırık akıllar gibi soyut nûrları müşâhede ettiğini belirtir. Buna zevki hikmet diyen Şehrezûrî çok az filozofun bu dereceye çıkabildiğini ve Aristoteles ile beraber zevki hikmetin bahsi felsefe kalıbına sokulup sıkıştırıldığını ekler. Şehrezûrî felsefenin yolunun Aristoteles ile beraber bulanıklaşıp kaybolduğunu söyledikten sonra konuyu Sühreverdî'ye getirir. Felsefenin “efendimiz, hakikat sultanı, inceliklerin mazharı, hakikatlerin bahşedicisi, hikmetin madeni, melekût tarafından desteklenmiş, himmet sahibi, ceberut âlemin yoluna girmiş, sonrakilerin faziletliilerinin efendisi, önce ve sonra gelenlerin en faziletlisi,

¹⁰⁶⁹ Corbin, *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*, s. 304-305; Meçin, “Zerdüştilik ve İsrâkîlikte İnsân-ı Kâmil Örneği: Keyhüsrev”, s. 264.

¹⁰⁷⁰ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, s. 36-37.

müteellih hakîmlerin ve filozofların özü, millet, din ve hak yıldızı” olarak tanıttığı Sühreverdî sayesinde tekrardan ışıldadığını belirtir.¹⁰⁷¹

Sühreverdî Meşşâîlerin algılamayı maddeden soyutlama üzerine dayanan görüşlerini kabul etmez. Sühreverdî’ye göre algılamanın temeli ve asıl ölçütü bir şeyin kendi kendine hazır ve apaçık olmasıdır. Bu bağlamda Sühreverdî iki noktadan Meşşâîlerin maddeden soyutlama üzerine kurulmuş olan algılama düşüncelerine eleştiri getirir. İlki; tadın her şeyden soyutlanma neticesinde olduğu kabul edilirse o tat “kendine tat” olur fakat asla “kendine akledilir yani kendi kendisi tarafından akledilebilir olan” olmayacağını söyler. İkinci eleştiride ise; heyulanın ilk madde olma durumunun kabul edilmesinde teselsül meydana geleceğini belirtir. Sühreverdî’ye göre Meşşâîlerin maddeden soyutlanmışlık durumu algılamanın temel ölçütü olsaydı bu durumda heyulanın kendisi de “bizzat akledilir” olup, her zaman kendi zatını algılardı zira heyula başkasının heyeti olmadığı için mahiyeti kendisi olacaktır. Yani bir başka heyuladan soyutlanmış durumdadır çünkü heyulanın heyulası olmaz ve zatından gaip olamaz. Yani Sühreverdî açısından maddeden soyutlanan soyut tat zatıyla akledilir değildir. Yine diğer heyulalardan soyutlanan ilk heyulanın da –şayet maddeden soyutlanma algı için yeterli olsaydı- zatı tarafından akledilir olması gerekirdi. Fakat ilk heyula kendi zatı ile akledilir değildir.¹⁰⁷²

Sühreverdî’ye göre gaip olan şey bilindiğinde kişide bir etki hâsıl olmamışsa, bilgiden önceki ve sonraki durum eşit olmuş olacaktır. Bunun yanı sıra eğer kişide ona mutabık olmayan bir etki oluşmuşsa bu durumda o şey olduğu hal üzere bilinmemiş demektir. Bundan ötürü bilinen şey yönünden bir mutabakatın meydana gelmesi gerekmektedir.¹⁰⁷³ Şehrezûrî Sühreverdî’nin idrak ile ilgili bu açıklamalarına şerh düşerken Meşşâîlerin idrakin tasavvur ve tasdik ile sınırlı gördüklerini hatırlatarak başlar zira idrak basit ve kendi başıyorsa, tasavvurdur; idrak ile beraber olumlama ve olumsuzlama da varsa tasdik olur. Bununla birlikte Şehrezûrî İshrâkî bilgi anlayışından bahseder. Şöyle ki, Yüce Yaratıcı’nın, akılların, nefslerin bilgisi ve önceden olmayıp sonradan olan İshrâkî bilgiler noktasında; idrak eden (müdrîk) için öncesinden olmayıp sonradan bir şey var olur. Şehrezûrî buna İshrâkî izafet der. İshrâkî izafet için salt hazır

¹⁰⁷¹ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İshrâk Şerhi*, s. 19-20.

¹⁰⁷² Dînânî, *İshrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 401-402.

¹⁰⁷³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, s. 20.

bulunuşun yeterli olacağını belirtir. Bundan ötürü İşrâkî bilginin tasavvuri ve tasdiki bilginin dışında olduğunu beyân eder. Bununla birlikte bilgi ile kastedilenin yenilenen bilgiler olduğu söylenirse –yani hazır bulunmayan, gaip olan bilgiler- durumun başka türlü olduğunu iddia eder ve bunun da şeylerin hakikatının misâlinin zihinde hâsıl olmasıyla idrak edilebildiğini ve kişinin zihninde oluşan şeyin, o şeyin misâli olduğunu ekler.¹⁰⁷⁴

Sühreverdî bir cemaatin* bir şeyin algılanmasının o şeyin sureti ile bütünleşme (ittihat) neticesinde meydana geldiğini aktarır ve bunun bir yanılgı olduğunu belirtir zira Sühreverdî'ye göre hiçbir şey aynen başka bir şeyle birleşemez. Sühreverdî bu durumu iki şekilde çürütmeye çalışır. Buna göre birleşme neticesinde eğer ikisi de aynen kendileri gibi kalırsa bu durum onların birleşmiş olmadıkları anlamına gelir. Yahut birleşme neticesinde birincisi ortadan kalksa ve ikincisi kalsa veya birincisi kalsa ve ikincisi ortadan kalksa yine iki şey arasında bir birleşme (ittihat) olduğu söylenemeyecektir. Sühreverdî'ye göre her ne kadar bazen “beyaz cisim siyah oldu” veya “su havaya dönüştü” denilse de burada beyazın beyazlığını koruyarak siyahlaştığı yahut suyun su olma özelliğini muhafaza ile beraber havaya dönüştüğünün kastedilmediğini belirtir. Sühreverdî'ye göre burada kastedilen cismin beyazlık özelliğini yitirerek siyahlık özelliğini kazanması yahut aynı şekilde su iken hava olmasıdır. Aynı şekilde bu durum baki olan cismin nefsi için de geçerlidir ve tıpkı suyun havaya dönüşmesi gibi suyun formunu (suret) barındıran heyulanın bahsedilen formu kaybedip hava formunu kazanması kastedilir. Dolayısıyla Sühreverdî düşüncesinde mevzu bahis konuda şeyin sureti hâsıl olup da nefsi idrak edilmezse yahut nefs baki kaldığı halde idrak edilen şeyin sureti hâsıl olmazsa idrak gerçekleşmiş kabul edilmez. Şayet ikisi de hâsıl olursa birleşik (müttehit) olmadığı anlamına gelecektir. Dolayısıyla kendi zatının şuurunda olan idrak edici cevher her zaman yenilenme (teceddüd) halinde olmayıp bir birlik durumundadır. Bu birlik durumundaki şey suretin (form) idrakinden önce ve o suretin idraki zamanında ve idrakin gerçekleşmesinden sonra sabit bir duruma sahiptir.¹⁰⁷⁵

¹⁰⁷⁴ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, s. 49.

* Sühreverdî'nin kastetmiş olduğu cemaatin Meşşâî filozoflar olduğu düşünülmektedir.

¹⁰⁷⁵ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Gofûgûha)*, s. 507-508.

Sühreverdî bir kez daha bir cemaatin* yanlışlığına değinir. Sühreverdî bu filozofların zihnimizin bir şeyi idrak ettikleri vakit Faal Akıl ile ittihat ettiklerini sandıklarını ve neticede Faal Akıl ile zihnin birleştiklerini söylerler. Sühreverdî bu düşüncelerin yanlış (batıl) olduğunu söyler. Sühreverdî'nin daha önce de belirttiği üzere ittihat iki şey arasındaki bir birlik (muttasıl) yahut karışma (memzuc) neticesinde başka bir birliğin meydana gelmesi şeklinde olup –ki Sühreverdî açısından bunların hiçbirittihat değildir- başka bir şekilde meydana gelmesi mümkün değildir. İnsanın bazı bilgilere ulaşması için insan nefsinin ittisali nefsin Faal Akıl'ın bir cüz-ü ile birleşmesi (muttasıl) şeklinde olduğu söylenirse bu da mümkün görülmez zira böylesi bir ittisal Faal Akıl'ın bölünmesine (tecziye) neden olacağı için imkân dâhilinde kabul edilmemektedir.¹⁰⁷⁶

Meşşâîlere göre bir şeyin kendini bilmesi ve idrak etmesi heyuladan ve cismânî berzahlardan soyutlanması olarak görülür. Şehrezûrî'ye göre öyle olsaydı Meşşâîlerin var olduklarını söyledikleri ilk heyulanın da kendisini bilmesi ve zatını idrak etmesi gerekirdi zira Meşşâîlere göre heyula başkasına mahiyet olmadığı gibi mahiyeti kendisine aittir. Ayrıca başka heyuladan soyutlanmış olduğundan –çünkü heyulanın heyulası yoktur aksi durumda teselsül oluşur- zatını bilip idrak edebilmesi gerekmektedir.¹⁰⁷⁷ Sühreverdî'ye göre idrak; bir şeyin kendi zatına apaçık olması ve nûr olmasıdır yoksa Meşşâîler gibi bir şeyin maddeden soyutlanması olarak görülmemektedir.¹⁰⁷⁸ Buradan da anlaşılmaktadır ki maddeden tecerrüt etmek idrak için yeterli görülmemekte olup, idrak için hazır bulunma durumu kabul edilmektedir.

Varlık dünyası hakkında zihin yoluyla ulaştığımız bilgiler husuli olarak adlandırılırken nefsimiz aracılığıyla elde ettiğimiz bilgiler ise huzûrî olarak nitelendirilir. Benzer bir tasnif irfan geleneğinde de görülmekte olup, bilgiler genel olarak “resmi” ile “hakiki” olacak şekilde ikiye ayrılmaktadır.¹⁰⁷⁹

İrfani geleneğe göre “zahiri” ve “resmi” ilimlerin bazı özellikleri vardır. İlk olarak bu bilgilerin tıpkı matematik, felsefe, mantık, biyoloji, edebiyat, sosyoloji, fıkıh, tefsir ve

* Faal Akıl ile ittisali savunan Fârâbî ve İbn Sînâ eleştirilmektedir.

¹⁰⁷⁶ Sühreverdî, *el-Meşâî' ve 'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 508.

¹⁰⁷⁷ Şehrezûrî, *Hikmetü 'l-İşrâk Şerhi*, s. 262.

¹⁰⁷⁸ Sühreverdî, *Hikmetü 'l-İşrâk*, s. 324-326.

¹⁰⁷⁹ Seyyid Yahya Yesribî; Seyyid Muhammed Hüseyin Hüseyinbahr; “Bahsi Derbare-yi İlmi Huzûrî ve Şuhûdî, Tefavütha ve İtibari Anha”, *Feslnâme-yi Tahassusi-i Kelam ve Edyan*, Yıl 4, Sayı 2, 1401, 37-56, s. 40-41.

benzerleri gibi göz, kulak ve akıl aracılığıyla oluşması gerekmektedir. İkinci olarak bu bilgiler insandan insana ve nesilden nesile tekâmül ederek geçmektedir. Nitekim günümüzdeki fizik, kimya ve mantık durumu birkaç asır öncekine göre farklılık göstermektedir. Üçüncüsü ise bu tür bilgilerin amacı insan ve toplum yaşamını kolaylaştırmaya matuftur. Dördüncüsü de bu tür bilgilerin kazanımlarının beyân edilebilmesidir. Nitekim kilise takipçileri Ay yüzeyinin Galileo teleskobu ile gözlemlenemeyeceğini iddia ederken, ilgili çalışmalar ile bu tür bilgiler hatta kilise takipçilerince bile kabul edilebildi. İrfan geleneğinde hakiki ve batını olarak ifade edilen bilgilerin özelliklerinin başında göz, kulak ve akıl ile ulaşılamamak gelmektedir. Bundan dolayı bu tür bilgilere ulaşmak isteyenlerin her şeyden önce “batını basiret” yolunu seçmesi gerekmektedir. Bu tür bilgiler şahsi tecrübeye dayandıkları için değerlendirmeye açık değildir. Bununla beraber bu tür bilgilerin metodu için riyazet ve cezbe dışında başka bir yol bulunmamaktadır. Böylesi bir cezbe durumu insanın “fena” derecesine ulaşmasına kadar devam etmelidir. İnsanın hüviyet, inniyet ve taayyünü yok edilmek suretiyle insan gerçekte fena bulmaktadır. Böylesi bir fena ve evrenselleşmiş insan benliği batını göz ile varlığın hakikatine ulaşabilecektir. İkinci olarak böylesi bir bilgiye ulaşmanın amacı hakikati anlamaktan ziyade hakikat ile bir olmak ve onda fani olmaktır. İnsan, varlığını fani kılmadıkça hakikat ile birleşemez. Bu yolda insana en büyük perde (hicap) yine insanın kendisidir. Üçüncü olarak bu yolda elde edilen bilgiler şahsi tecrübelerin ürünü olup, tabiatı itibariyle açıklanabilir değildir. Öğretilen, anlatılabilecek yahut diğerlerine aktarılabilecek bir bilgi türü olmaktan da çıkmaktadır.¹⁰⁸⁰

Sühreverdî bilmenin ne demek olduğunu *Pertevnâme* eserinin hemen ilk paragrafından açıklar. Buna göre kişinin bir şeyi bildikten sonra ile bilmeden önceki durumunun aynı olamayacağını, aynı olması durumunda ise bilmenin gerçekleşme durumunun muhal olacağını zikreder. Dolayısıyla kişide hâsıl olan şey bildiği şey ile aynı olmazsa o vakit kişinin yeni bir şey öğrendiği söylenemez.¹⁰⁸¹ Buna göre bilgi nefsin İshrâkî izafesinin maluma yönelmesi şeklinde gerçekleşir. İnsani nefis özdeki aydınlığını

¹⁰⁸⁰ Yesribî; Hüseyinbahr; “Bahsi Derbare-yi İlm-i Huzûrî ve Şuhûdî, Tefavütha ve İtibari Anha”, s. 41-42.

¹⁰⁸¹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 18.

eşyaya yöneltir ve böylece eşya ona aşikâr olur. Nasıl ki nefis ile kendisi arasında bir perde bulunmaz aynı şekilde nefis ile eşya arasında da bir perde kalmamış olacaktır.¹⁰⁸²

Sühreverdî nefsin ittisal durumunu “*vasıtasız şuhûdî ittisal*” olarak nitelendirir.¹⁰⁸³ Böylesi bir bilme durumu nefis yetisinin akıl yetisini kullanmadan bilgiye doğrudan ulaşabilmesidir. Elde edilen idrak zihin tarafından apaçık ve kesin biçimde bilinir.¹⁰⁸⁴ Sühreverdî’ye göre akıl ve istidlal düşünmeye teşvik etme yönüyle sezgisel bilgiye hizmet etmektedir. Nitekim Sühreverdî’ye göre gerçek sezgisel idrak en çok zeki kimselerde bulunur.¹⁰⁸⁵ Huzûrî bilgi ile nefis, şeyleri aracısız olarak bildiği için temel olarak müşâhede ile açıklanır. Nitekim müşâhede ulaşılmak istenen şeyi arada bir engel olmaksızın kavramaktır.¹⁰⁸⁶

Sühreverdî bizatihi kaim olanın kendini kendi zatına ait bir imge ve misâl ile değil, doğrudan ve aracısız olarak bildiğini ileri sürer.¹⁰⁸⁷ Kişi eğer zatını bir misâl ile bilirse benliği misâli benlik ile özdeş olmaz. Böylesi bir durumda benliğin misâli benliğe nispetle bir başkası seviyesindeki o’dur. Sonuçta da idrak edilen benliğin kendisi olmaktan ziyade misâli olurdu. Yine nefsin zatını misâli üzerinden bildiğinin savunulmasının bir diğer teselsülü de şu şekilde ifade edilir: Bir varlığın zatını idrak etmesi misâl aracılığıyla olursa ve o misâlin zatının misâli olduğu bilinmezse, kendi zatını da bilmiyor olduğu sonucunu verecektir.¹⁰⁸⁸ Öyle ki Şehrezûrî bu durumu zeki kişiler nezinde zorunlu/bedihi bilgilerden sayar ve her akıllı kimsenin zatını zatıyla idrak ettiğini, kendisi dışında kendisi için bir müdrikinin olmadığını aktarır.¹⁰⁸⁹

Benlik ya da başka bir ifadeyle natık nefis, saf varlık ve kendini idrak eden soyut bir nûrdur.¹⁰⁹⁰ Öyle ki kendi bilme meselesi felsefî meselelerin en önemlisi; hikmetin başı ve faziletlerin aslı olarak yorumlanmıştır. Bundan ötürü felsefenin incelikleri ayrıca müteellih filozofların sırlarını bilme anahtarı kendini bilme bilgisine bağlanmıştır.¹⁰⁹¹ Huzûrî bilgi anlayışının temelinde herhangi bir aracıya ihtiyaç duymaksızın gerçekliğin

¹⁰⁸² Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü’l-Kulûb*, Musahhihin Taliki, s. 89.

¹⁰⁸³ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü’l-Kulûb*, Musahhihin Taliki, s. 89.

¹⁰⁸⁴ Abdulaziz, *Sühreverdî’de Nefs ve İdrak*, s. 225.

¹⁰⁸⁵ Abdulaziz, *Sühreverdî’de Nefs ve İdrak*, s. 229.

¹⁰⁸⁶ Abdulaziz, *Sühreverdî’de Nefs ve İdrak*, s. 230-231.

¹⁰⁸⁷ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, s. 312.

¹⁰⁸⁸ Şehrezûrî, *Hikmetü’l-İsrâk Şerhi*, s. 255.

¹⁰⁸⁹ Şehrezûrî, *Hikmetü’l-İsrâk Şerhi*, s. 256.

¹⁰⁹⁰ Şehrezûrî, *Hikmetü’l-İsrâk Şerhi*, s. 271.

¹⁰⁹¹ Şehrezûrî, *Hikmetü’l-İsrâk Şerhi*, s. 260.

idrak edilmesi düşüncesi bulunmaktadır. Bu anlayışa göre zihin duyu verilerini veya başka araçları kullanmaksızın hakikati algılar. Bir şeyin maddeden tecerrüt eden zat için gayp halinde olmaması veya başka bir ifadeyle bir şeyin maddeden mücerret halde olan zat için hazır olmasıdır.¹⁰⁹²

Huzûrî bilgi Meşşâî felsefenin bilgi anlayışının temeline ve evrensel geçerliliğine bir itiraz olma yönüyle de dikkat çekicidir. Nitekim Meşşâî felsefede tasdik ve tasavvur olarak isimlendirilen formel/nazari bilgi, düşünme etkinliği neticesinde meydana gelen ve zihinde tümel olarak bulunan bir bilgidir. Bu bilgi faaliyeti hakikati bilmeden önce bir başka bilgiyi gerektirir. Böylece kişi düşünme, tümevarım ve burhan yoluyla o bilgiyi işleyip hakikatin ne olduğuna karar vermektedir. Ortaya çıkan tasavvurun doğruluğunun ölçütü de dış dünyadaki gerçeklikle uyuşmasıdır. Tasavvur dış dünyada bulunan gerçekliğin misâl-i idrakidir (idrak edilmiş imge). Aksi durumda o nesne olduğu hal üzere bilinmemiş olacaktır. Sühreverdî surî bilginin ilk bilinen üzerinden geliştiğini, oysa bu ilk bilginin temelinde doğruluk ve kesinlik ölçütünün bulunmadığını belirterek bu duruma itiraz eder. Sühreverdî formel/surî bilgiye mukabil huzûrî bilgi anlayışında bilen öznede ilmi suretin gelmesine ihtiyaç duyulmadığını zira huzûrî bilgi anlayışında özne ve nesnenin karşılıklı bulunduğunu ve nesnenin bizzat müşâhede edildiğini savunmaktadır. Söz gelimi müşâhede huzûrî bilgi anlayışının da temelini oluşturmaktadır. Müşâhede temelinde meydana gelen huzûrî bilgi belli bir zaman ile sınırlı olmayıp, bilme eylemlerinin tamamını kapsamaktadır.¹⁰⁹³

İnsan, kendi beninin bilincinde olduğunda ve benine aklî durumda işaret ettiğinde beninde benini idrak edenden başka bir gerçeklik ile karşılaşmaz. Öyle ki Meşşâîlerin benin ne olmadığını açıklamak için benin bir konuda, mahalde yahut bedende olmadığını belirten Sühreverdî, Meşşâîlerin benin selbiliği üzerinden hareket ettiklerini, oysa bunun ben hakkında bilgi vermediğini söyler. Nitekim selbilik insan beni için arazlar konumundadır.¹⁰⁹⁴

Sühreverdî *Mutârahât* ve *Telvîhât* eserlerinde Aristoteles ile Cabars makamında görüşmesine atıfta bulunur ve insanın bilgi konusunda ilk önce kendi zatını düşünmesi

¹⁰⁹² Halide Yenen, “Sühreverdî Üzerine Araştırmalar I: Huzûrî Bilgi”, *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2009/15, 113-134, s. 114-115; Aykıt, *Sühreverdî Felsefesinde Ahlâk*, s. 101.

¹⁰⁹³ Yenen, “Sühreverdî Üzerine Araştırmalar I: Huzûrî Bilgi”, s. 115-117.

¹⁰⁹⁴ Yenen, “Sühreverdî Üzerine Araştırmalar I: Huzûrî Bilgi”, s. 130-131.

ardından daha yüce makamlara gitmesi gerektiğini vurgular. Sühreverdî nefsin kendisini idrak ettiği zaman bu idrakin suret aracılığıyla gerçekleşmediğini ve delillerinin olduğua dikkat çeker. Bu delillerden birine göre nefse nakşolunan suret o şeyin kendisi değil misâlidir. Neticede formun/suret idraki “o” olup “ben” değildir. Sonuç olarak Sühreverdî suret aracılığıyla gerçekleşen idrakin imkânını kabul etmez.¹⁰⁹⁵ Sühreverdî ikinci bir delil daha dile getirir ve insanın kendi nefsinin, uzuvlarını ve güçlerini suretin aracılığı olmaksızın bilebileceğini temellendirmeye çalışır.¹⁰⁹⁶

Sühreverdî suretin aracılığı olmaksızın algılayışımızı ve bunun gerçekleşmesinin yalnızca öznenin (müdrik) zatının huzûrunun yeterli olma durumunun bir başka delilini de yazar. Buna göre insanın bedeninden bir aza koptuğu zaman insan bunu fark eder ve acı çeker. Yoksa uzvun kesilmesinin suretinin yansması ve bundan da elemin meydana gelmesi şeklinde gerçekleşmemektedir. Olsa olsa uzvun kesilmesi ile beraber (aynı anda) hissedilir ve acı duyumsanır yoksa uzvun kesilip de bunun görülmesi ve ardından acının hissedilmesi şeklinde değildir. Sühreverdî'ye göre bu da idrak için nefse has özel bir durumun neticesidir. Netice itibariyle Sühreverdî'ye göre nefsin idrak etmesi müşâhedenin gerçekleşmesi ile meydana gelmektedir. Sühreverdî bu durumda bilginin surete dayanmaksızın İsrâkî huzûrî bir yönelim ile meydana geldiği sonucunu çıkarır.¹⁰⁹⁷

Sühreverdî'ye göre idrak her ne kadar duyular aracılığıyla gerçekleşse bile asıl idrak eden nefstir.¹⁰⁹⁸ Nefs hem kendisini hem kendisi dışındaki varlıkları idrak eder ancak kendisini doğrudan idrak ederken kendisi dışındaki varlıkları onların varlıklarına ilişkin bir özellikten dolayı idrak edebilmektedir.¹⁰⁹⁹ Huzûrî bilgi/öz bilinç her türlü bilginin merkezinde yer almaktadır ve huzûrî bilgi olmadan hiçbir bilgi elde edilemez.¹¹⁰⁰ Sühreverdî'ye göre her türlü misâl ve suret insanın kişisel hüviyetine yabancısıdır. Bundan dolayı insan, hüviyetini misâl ve suret yoluyla algılayamamaktadır. Huzûrî algıda ise kişinin kendisinde ortaklık ihtimali bulunmaz ve sadece kişisel hüviyetini kapsar. Kişi benliğini algıladığından benliği dışındakiler kendisine yabancı olur.¹¹⁰¹

¹⁰⁹⁵ Sühreverdî, *el-Meşârî ' ve 'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 519.

¹⁰⁹⁶ Sühreverdî, *el-Meşârî ' ve 'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 519-520.

¹⁰⁹⁷ Sühreverdî, *el-Meşârî ' ve 'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 520.

¹⁰⁹⁸ Abdulaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*, s. 181.

¹⁰⁹⁹ Abdulaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*, s. 183.

¹¹⁰⁰ Dînânî, *İsrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 19.

¹¹⁰¹ Dînânî, *İsrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 240.

Sühreverdî'ye göre kişi zatını/benini idraki misâl aracılığıyla gerçekleşmemekte, doğrudan gerçekleşmektedir. Bunu ise üç şekilde delillendirir. Buna göre insan kendisini algıladığında ben'den başka bir şeyi algılamaz. Burada ben'in misâli sureti de ben'den başka olduğu için "o" kapsamındadır. İkinci olarak kendisini misâli suret ile algılayan, ya kendisini misâli sureti ile algıladığını bilir yahut bilmez. Eğer kendisini misâli sureti ile algıladığını bilmezse kendisini bilmediği ortaya çıkmış olur. Fakat kişi ilk seçeneği kabul ederse, misâlden bağımsız olarak ve misâlden önce kendisini bildiğini ifade etmesi gerekir. Son olarak kişi kendisini asla eklentiler aracılığıyla bilmez zira bir şeyin zatına eklenti olan özellikler sıfatları arasında yer alır. Bu delil ilk iki delilden daha geneldir zira ilk iki delilde kişi kendisini misâller aracılığıyla bilmediği ortaya konulurken üçüncü delil ise zata eklenti her şey bağlamında geçerlidir.¹¹⁰²

Sühreverdî'ye göre uykuda bedenin ruh üzerindeki tasarrufu azaldığı için kişi rûhânî âlemler ile ittisal eder. Böylece gaybın bilgisini elde eder ve kâinatın –kutsal-nakışlarıyla nakışlanır. Uykuda mütehayyile kuvvetinin insanı meşgul etmeye devam ettiğini yoksa gayba muttali olmanın daha kolay olacağını söyler. Mütehayyile gücü zayıfladığında nefsin gaybdan bir şeylerle nakışlandığını, bundan ise sadık rüyaların doğduğunu ifade eder.¹¹⁰³

Sühreverdî, mütehayyile gücünün bazen bir duruma uygun, benzer ya da onun zıddı olan bir forma intikal edebileceğini belirtmektedir. Bu bağlamda nefsin uykuda bir düşmanla karşılaşma hâlinde, bu imgenin bir kurt veya yılan suretinde; bir kral görmesi durumunda ise deniz veya dağ şeklinde tezahür edeceğin kaydeder. Şayet kişi uyandığında nefsin müşâhede ettiği asıl unsuru unutup hafızasında yalnızca mütehayyilenin işaret ettiği semboller kalırsa, bu durumda rüya tabirine başvurulması gerektiğini ifade eder. Sühreverdî'ye göre tabirci, bu simgesel işaretlerin hangi asıl kaynaktan meydana geldiğini çözümlemekle yükümlüdür.¹¹⁰⁴

Hayalin merkezi konumundaki mütehayyile gücü, rüyada görülen şeyleri farklı form ve durumlarda görebilmektedir. Mütehayyile gücü uyku esnasında nefsi kendisiyle meşgul ettiği için rüyaları bulandırır, görülen suretleri karmaşıktırır yahut bu suretlerin benzerlerini veya zıtlarını gösterir. Öyle ki düşmanın kurt suretinde görülmesi bu

¹¹⁰² Dînânî, *İsrâkiliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, s. 391-392.

¹¹⁰³ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmadiyye*, s. 142.

¹¹⁰⁴ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmadiyye*, s. 144.

durumdan kaynaklanmaktadır. Mutehayyile gücünün etkisinin azalması durumunda ise nefis gaybi bilgilere ulaşabilir ve bunlara sadık rüya denilir. Sühreverdî'ye göre peygamberler ve müteellih hukemâlar nefislerinin güçlü ve parlak olmasından ötürü uyku olmadan da gaybi bilgileri elde edebilirler. Sühreverdî'ye göre peygamberler ile müteellih hukemânın nefisleri ayna gibi olduğundan dolayı gaybi âlemden kendilerine gelen bilgiler nefislerinde nakşolur.¹¹⁰⁵

Sühreverdî bedeninin zayıflaması neticesinde gayba muttali olunabileceğine o kadar inanır ki sarılık hastalığına yakalanan insanların gaybın bir kısmından haber alabileceğini belirtir. Bunun yanı sıra bazen çocukları konuşturan falcıların, onları içi dolu bir su kabına yahut parlak bir lekeye baktırmak suretiyle hayallerini karıştırıp meşgul ettiklerini ve böylece duyuları karışıp hayalleri durgunlaştığında bazı gaybi suretlerin nefislerinde ortaya çıkabileceğini iddia eder.¹¹⁰⁶

Sühreverdî mutehayyile gücünün akıl ile nefisleri ayıran bir dağ olduğunu öne sürer ve bu mutehayyile gücünün maddî şeylerle ilgilenmesi durumunda sahih/doğru şeyleri de karıştırıp bozacağını söyler. Kutsal nûrların mutehayyile alanına geçtiği zaman mutehayyile yönetimini eline alacağını belirtir.¹¹⁰⁷ Sühreverdî bilginin huzûrî biçimde elde edilebilme imkânının yanı sıra ulaşılan hakikatin lezzet ve mutluluğu hakkında da açıklamalarda bulunur.

Sühreverdî'ye göre lezzet, kemâle ulaşmak ve kemâli idrak etmektir.¹¹⁰⁸ (Burada ulaşmanın zevke ve idrakin düşünceye tekabül ettiğini ve bu cümlemin Sühreverdî'nin İsrâk felsefesinin özetini oluşturduğunu ifade etmek gerekir). Bundan dolayı Sühreverdî'ye göre hiçbir şey Vâcibü'l-Vücûd'tan daha kâmil değildir. Onun lezzet ve mutluluğu bütün lezzetlerden daha büyüktür ve hiçbir şeyin ona nispeti bulunmamaktadır. Aşk ise zatının huzûrî tasavvuru ve mutluluktur ve şevk, nefsin hareketinin o mutluluğun nihayetine ulaşmasıdır. O halde Vâcibü'l-Vücûd zatına âşıktır. Zatı ve Zatının dışındakiler zatının maşukudur. Vâcibü'l-Vücûd'tan sonra mertebe olarak lezzet akılların

¹¹⁰⁵ Abdulaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*, s. 242-243.

¹¹⁰⁶ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmadiyye*, s. 144.

¹¹⁰⁷ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmadiyye*, s. 162.

¹¹⁰⁸ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 78.

lezzetidir. Akıllardan sonra nefslerin lezzetidir. Nefslerin lezzeti ise feleklerden bitkilere kadar yukarıdan aşağıya doğru sıra düzenli ve mertebelidir.¹¹⁰⁹

Avam (sıradan halk) arasında bulunan kimilerine göre mutluluk yemek, içmek, cinsellikten başka bir şey değildir. Bunlara göre melekler ve melekvari varlıklar bedbahttırlar. Bunlar açısından dört ayaklılar bu yüce varlıklardan daha şanslı ve mutludurlar.¹¹¹⁰ Kemâle ve iyiliğe ulaşmak lezzettir ve lezzet bir şeyi arada bir engel olmaksızın olduğu hal üzerine bilmektir. Elem ise kötülük ve afetlere duçar olmaktır.¹¹¹¹

İnsanda bulunan her bir kuvvetin bir lezzeti bulunmaktadır ve örneğin gözün lezzeti mülayim (uyumlu, hoş giden) şeyleri görmek iken gözün elemi ise uyumlu olmayanı görmektir. Burnun lezzeti güzel kokuları koklamak iken elemi ise hoş olmayan kokuları almaktır. Aynı şekilde duymanın lezzeti güzel sesleri işitmek iken elemi mülayim olmayanı duymaktır. Şhvani gücün lezzeti şehvettedir. Öfke gücünün lezzeti intikam almaktadır. Ruhun lezzet ve kemâli ise sebeplerin sebebini, akılları, nefsleri, gökleri ve unsurlar âlemini sırayla bilmekte yatmaktadır.¹¹¹² Pratik aklın kemâli ise bedene hâkim olmasıdır yoksa bedenin etkisi altında kalması değildir. Ayrıca kendisinde “adalet” tecelli etmelidir. Adalet ise iffet, cesaret ve hikmettir. İffet şehvet gücünün itidalidir. Cesaret öfke gücünün itidalidir. Hikmet ise pratik aklın itidalidir. Pratik akıl yaşamda yapılması ve yapılmaması gerekenler hakkında görüş bildirir ve orta yolu seçmelidir. Aldatma ve geri zekâlılık (belahet) bu aklın unsurları olamaz.¹¹¹³

Teorik akıl için orta yol ve itidal olması söz konusu olmayıp, ne kadar bilgi varsa bilinmesi o kadar iyidir. Bu üç güç itidalli (orta düzey) olduklarında faziletli bir meleke ortaya çıkar. Bütün erdemler ve rezillikler bu üç gücün neticesinden hâsıl olur ve genel olarak halkın (insanın) kemâli maddeden tecerrüt etmek ve gücü ölçüsünde ilk ilkeye benzemeye çalışmak (teşebbüh be mebadî) ile olur. Kişi bu ahlâkî melekeleri ve bilgileri kazandığında onda ifadesi zor olan lezzetleri elde edecektir. Sühreverdî bu lezzetlerin ne olduğunu Hz. Muhammed’e ait olduğunu söylediği bir söze atıfta bulunarak değinir:

¹¹⁰⁹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü’l-Kulûb*, s. 78-79.

¹¹¹⁰ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü’l-Kulûb*, s. 73.

¹¹¹¹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü’l-Kulûb*, s. 73.

¹¹¹² Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü’l-Kulûb*, s. 73-74.

¹¹¹³ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü’l-Kulûb*, s. 74.

“Salih kullarımın hürmetine hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir beşerin kalbine gelmediği bir şey hazırladım.”¹¹¹⁴

Her kuvvetin lezzeti onun kemâli ve elde edebildiği orandadır. Aklî lezzetlerin duyuusal lezzetlerle ilişkisi aklın kazandıklarına oranı gibidir. Örneğin akıl Vâcibü'l-Vücûd'u, akıl âlemini, nefsi ve diğerlerini elde edebilir ve bunlar aklın lezzetleri olurlar. Öte yandan aklın idraki duyuların idrakinden daha güçlüdür zira his(ler) zahir şeyleri elde ederken akıl zahir ve batın olanları ve daha fazlasını elde etmektedir, çünkü aklın idrak edebildikleri sınırsızdır. Oysa hislerin elde edebildikleri sınırlıdır. Aklın elde ettikleri, duyuların elde ettiklerinden daha şerefli ve daha gereklidir zira duyular yok olurken nefis yok olmaz. Neticede aklın buldukları ve anladıklarının duyuların buldukları ve anladıkları şeylerden farklı ve üstün lezzetleri ihtiva etmektedir.¹¹¹⁵ Bu süreç kişinin “hayat çeşmesi”ne ve rûhânî hakiki nûr deryalarına ulaşması ile neticelenir. Kimi insanların ahirette elde ettikleri bu kazanımların ya aynısı yahut daha fazlasını tecrit ehli bu âlemde elde ederler.¹¹¹⁶

Sühreverdî felsefesinde nûrun zuhûru olarak ifade edilebilecek varlık düşüncesinde müteellih hükemâyâ düşen payın bu zuhûra özne olabilmekten geçmektedir. Böylece kişinin ebedi ve ezeli olarak görülen mutlak nûra bir ayna olmak suretiyle rûhânîleşebilmektedir. Nûrun ve nûranî olanın “ete kemiğe büründüğü” mekân ve makam olan Misâl Âlemi ise tecerrüt ehlinin ilk ve en büyük durağı olup nûrlarla karşılaşma safhasıdır. İnsanın natık nefsi, bedeni etkilerini zayıflatıp Misâl Âlemine uruc eder. Natık nefis bu ara âleme uruc ederken nûranî olan varlık da akıl âleminden Misâl Âlemine nüzul eder. Mahza nûr olan varlığın Misâl Âlemine inip maddeye yaklaşmasından ötürü “sima ve çehresi” kıızıla çalar ve “Kızıl Akıl” görünümünde müteellih hükemâyâ görünür. Hakîm böylece bir yanı nûranî diğer tarafı maddî olan bu nûranî varlıktan çeşitli bilgileri alma potansiyeline erişir.

Sühreverdî Misâl Âlemini olağan üstü görür ve bu âlemin de kendi içerisinde çeşitli makam ve mertebelere sahip olduğunu ifade eder. Bunlar Cabalka, Cabarsa ve Hurkalya olup Hurkalya makamı diğer mertebelerin üzerinde konumlandırılmıştır.

¹¹¹⁴ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 75.

¹¹¹⁵ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 75.

¹¹¹⁶ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 76.

Sühreverdî'nin hakîm-i müteellihin makamı olarak gördüğü Misâl Âleminde kişinin Erbâbu'l-Envâ ile karşılaşabileceğini ifade eder. Tûr Efendileri olarak çevirilen Erbâbu'l-Envâ düşüncesinde her türün bir koruyucusu olduğu ve bu düşüncenin antik Hindistan ve antik İran'a dayandırıldığı beyân edilmiştir. Sühreverdî'nin ifadelerinde kullanmış olduğu Erbâbu'l-Envâ'nın antik İran'ın Pehlevî düşüncesinde yer alan "Sûruş" ismindeki varlık olduğu ve bu varlığın kimi yönleriyle Faal Akıl'a benzetildiği kimi yönleriyle de insanın göksel ve metafizik ikizine tekabül ettiği ifade edilmiştir. Her halükarda Sühreverdî'nin Misâl Âleminde müteellih hukemâyı görüştüğü bu varlık insana rol model teşkil etmesi ve kimi metafizik bilgileri sâlike aktarması yönüyle İşrâk felsefesinin ve Sühreverdî'nin özellikle Meşşâî felsefesinden ve İbn Sînâ'dan ayrılan en temel özelliklerindendir.

Sühreverdî filozof ve hukemâyı sekiz kategoride tasnif eder ve bunlar arasında liderlik payesini üçüncü maddede yer alan hukemânın elinde bulundurur. Sühreverdî'nin genel ilkelerinden bahsettiği bu filozof tiplerini öğrencisi Şehrezûrî tikele ve isimlere uyarlar. Buna göre teellüh ehlini oluşturan kesimler peygamberler ve bazı sûfilerdir. İstidlal payesini elinde bulunduran filozoflar ise başta Aristoteles olmak üzere İbn Sînâ ve Fârâbî gibi isimlerdir. Şehrezûrî mantık ve delillendirmenin Aristoteles ile başladığını ve temellendirme durumunun Aristoteles ile belirginlik kazandığını belirtir. Şehrezûrî, Aristoteles öncesi hukemânın temellendirmede yetkin olmadıklarını bundan ötürü Aristoteles öncesi hukemânın her ne kadar teellühte mahir olsalar da delillendirmede zayıf kaldıklarını iddia eder. Şehrezûrî liderlik payesini elinde bulunduran üçüncü grup için Sühreverdî'den başka isim vermez. Bu bakımdan Sühreverdî'nin felsefesine en sadık filozof ve şarihin Şehrezûrî olduğunu söylemenin yanı sıra Şehrezûrî'nin ifadelerinin tartışmaya açık bir husus olduğunu da eklemek gerekir. Nitekim Sühreverdî'nin isim belirtmediği halde Şehrezûrî'nin "peygamberlerin çoğunu" ve bazı tasavvufi simaları aynı kategoride değerlendirmesi ve örneğin Aristoteles öncesi istidlal durumunun imkânını olumsuzlaması kısmen problem arz etmektedir. Buna itiraz babında ve her şeyden önce Sühreverdî'nin Hermes'i "hukemânın babası" olarak nitelendirmiş olduğu ve gerek modern düşünürler gerek klasik kaynaklarda Hermes'in Kur'an'da da ismi geçen Hz. İdris olduğu belirtilmelidir. Bunun yanı sıra Şehrezûrî'nin delillendirme noktasında Aristoteles öncesine itibar etmemesi de kısmen sorunlu görünmektedir. Öyle ki

Kur'an'da Hz. İbrahim'in yaratıcıyı bulma noktasında girdiği girişim* bir delillendirme ve temellendirme örneği kabul edilmektedir.

İşrâkî bilgi tasdik ve tasavvurun dışında salt bulunma kabul edilmektedir. Bu huzûrî olma durumu herhangi bir aracı bulunmaksızın hakikatin* doğrudan müşâhedesini ifade eder. Böylece zihin ve duyu verilerine ihtiyaç hâsıl olmadan hakikate ulaşılmış olacaktır. Huzûrî bilgi düşüncesinin bu yönüyle başta Meşşâî düşüncede yer edinen ve tasdik ile tasavvura dayanan bilgiyi elde etme yönteminin genel geçer geçerliliğine bir itiraz olarak görünmektedir.

Huzûrî bilgi düşüncesinin temelinde ise müşâhede yatmaktadır. Müşâhede temelinde gerçekleşen huzûrî bilgi belli bir zaman ve mekâna münhasır olmadığından evrensel olarak geçerlidir. Sühreverdî müşâhedenin gerçekleşme yollarından biri olan bedeni etkilerin zayıflaması ve mütehayyile kuvvetinin aktif edilmesi üzerinde ısrarla durur. Buna göre maddî meşguliyetlerin ve hatta duyu güçlerinin azaldığı uyku durumunda mütehayyile gücünün bilgiyi doğrudan alabileceğini ve bunun şuhûdî ittisal olduğunu ifade eder. Sühreverdî şuhûdî ittisal neticesinde elde edilen bilgilerin maddî yönlerden elde edilen bilgilerden üstün olduğunu belirtir. Şuhûdî ittisal sonucunda elde edilen bilgiler insan için elde edilebilecek mutluluğun kemâlini teşkil eder. Kişi bu ittisalin nihayetinde hayat çeşmesine varır ve müteallih filozofların makama erişir.

Sühreverdî'nin İşrâkî hikmetinde huzûrî ve şuhûdî bilgi arasında bir hiyerarşi ve kesişme bulunmaktadır. Her ne kadar her iki kavram da kavramsal ve zihnî bilgi olan husûlî bilgiden üstün olsalar da şuhûdî bilgi, huzûrî bilginin en üst ve parlak formudur. Huzûrî bilgi "hazır olma" anlamına gelir. Bilinen şey, bilen özneye aracısız ve doğrudan gelir. Özne nesneye kendiliğinden vakıf olur. Bu şekilde kişi mistik deneyimlerin yanı sıra kendi nefsinin de bilebilir. Kişinin duyumsadığı acı, yaşadığı sevinç ve düşündükleri huzûrî bilgiye örnek gösterilebilir. Şuhûdî bilgi ise huzûrî bilginin özel hali ve zirvesi olarak görülebilir. Şuhûd; şahit olma, görme ve müşâhede etme anlamlarına gelir ve kalbî gözlemlerle doğrudan idrak etmeyi ifade eder. maddî perdenin kalkmasıyla varlığın

* Hz. İbrahim kıssasının anlatıldığı ilgili ayet şu şekildedir: Gece batınca bir yıldız gördü, "işte bu benim Rabbim" dedi. Yıldız batınca, "batanları sevmem" dedi. Bkz. Kur'an, En'âm 6/76. Burada Hz. İbrahim yaratıcının mutlak kudretinden dolayı yok olup gidemeyeceğini öngördüğü ve batıp gidenlerin tanrı olamayacağı sonucunu ortaya çıkardığı ve bunu da mantık ilkelerini kullanarak temellendirdiği görülmektedir.

* Arapça dilinde hakikat terimi değişmeden kalan şey için kullanılmaktadır. Bundan ötürü İşrâkî bilgide bilme durumu değişim ve dönüşüme uğramayan nûrların müşâhedesini konu edinmektedir.

hakikatine ve ilahi hakikatlere vasıtasız olarak erişilir. Böylece bu tür bir bilgi mistik yolculukların ve tasavvufi arınmanın neticesinde elde edilebilmektedir. Netice itibarıyla şuhûd kişinin kendisine nûr tarafından bir aydınlanma verilmesidir. Bu ise sadece bir hazır olma durumu olmayıp aynı zamanda idrak edilen varlığın parlaklık ve azametinin de deneyimlenmesidir.

4.2. SÜHREVERDÎ'NİN İŞRÂKÎ NEFS KURAMI

Sühreverdî'nin İşrâk felsefesinde nefis konusu kişinin hakiki kemâli ile doğrudan ilişkilidir. Nasr'a göre Sühreverdî'nin risalelerinin en fazla öne çıkan özelliği, nefis ile ilgili olan bölümleridir.¹¹¹⁷ Arapça bir kelime olan nefis sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” anlamlarına gelmektedir. Buradan hareketle nefis, bir şeyin zatı, tamamı, hakikati ve esasıdır.¹¹¹⁸ Nitekim nefis konusu, nûrun asaleti ve onun yeryüzü sürgününden kurtulması, neredeyse Sühreverdî'nin bütün eserlerinde yer edinmiştir.¹¹¹⁹

Sühreverdî, nefsin mahiyetinin çeşitli şekillerde isimlendirildiğini yazar. Bu bağlamda filozofların “nefs-i natıka”, sûfilerin “sır”, “ruh”, “kalp”, “kelime” dediklerini¹¹²⁰ ve Kur'an'da geçen “ruh”un da bu nefse işaret ettiğini aktarır.¹¹²¹ Bunun yanı sıra Sühreverdî'de nefis, çeşitli eserlerinde farklı kavramlarla işlenmiştir. Örneğin *Hikmetü'l-İşrâk*'ta “nûr-ı müdebbir”, “nûr-ı isfehbedi” veya “isfehbed-i nâsût” ve bazı eserlerinde “nefs-i natıka” olarak geçmektedir.¹¹²²

Sühreverdî, iç ve dış duyuları yönetmesi gereken gücün İsfehbed Nûr (Yönetici/Komutan Nûr) olması gerektiğini kaydeder. İsfehbed nûru, insanın nûranî âlemle ittisalini gerçekleştiren güç olmasının yanı sıra insanın kemâlinin de aracısıdır.¹¹²³ Sühreverdî'ye göre, nefsi natıkanın tam tanımı ise şöyledir: “Makulleri idrak etme ve cisimlerde tasarrufta bulunma özelliğine sahip, cisim olmayan bir cevherdir. Allah'ın

¹¹¹⁷ Sühreverdî, *Mecmua-yı Musannefat-ı Şeyh-i İşrâk III*, Seyyid Hüseyin Nasr'ın önsözü, s. 35.

¹¹¹⁸ Abdulaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*, s. 127.

¹¹¹⁹ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 43.

¹¹²⁰ Sühreverdî, *Nur Heykelleri; Tasavvufun Kelimesi; Burçlar Risalesi*, s. 77.

¹¹²¹ Yenen, “Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji”, s. 40.

¹¹²² Şehin Avani, “Deramedî ber Nefs der Sühreverdî ve Mukayese-yi an ba Eflatun”, *Mecmua-yı Makalat-ı Hümayış-i İrfan, İslâm ve İnsan-ı Muasır*, Tahran 1385, 199-220, s. 201-202.

¹¹²³ Eyüp Bekiryazıcı, Touran Sheikhlou, “Sühreverdî'nin İşrâk Düşüncesinde Mutluluk”, *Journal of Islamic Research*. 2021; 32 (2): 293-311, s. 302-303.

nûrlarından bir nûrdur ve yerde kaim değildir.”¹¹²⁴ Sühreverdî, buradaki nefsi-i natıkanın İsrâ Suresi’nde¹¹²⁵ geçen ruh olduğunu belirtmiştir.¹¹²⁶

Sühreverdî’nin nefsi ile ilgili kimi beyânları, Meşşâî filozoflarının açıklamalarına benzese de gerek İslâm gerek Yunan Meşşâîleri ile Sühreverdî arasında temelde bazı farklılıklar vardır. Örneğin Meşşâîler, nefsi fiziğin bir bölümü olarak yorumlarken Sühreverdî nefsi ilahiyatın bir parçası olarak görür. Ayrıca nefsin güçleri üzerine yorum serdetmekten ziyade, nefsin beden kafesinden nasıl necat bulacağı ve insanın maddî dünya karanlığından ne şekilde kurtulacağı ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Netice itibariyle Sühreverdî’nin nefsi ile ilgili beyânları, teorik olmaktan ziyade öznenin kendisine dönmesi ve riyazet yoluyla nefsi emmareden kurtulması şeklindedir.¹¹²⁷

Sühreverdî, ilahi ruhun nefsi-i natıka olduğunu¹¹²⁸ ve kişinin hakikatının da nefsi-i natıkası olduğunu söylemiştir.¹¹²⁹ Sühreverdî aklı bir cevher olarak gördüğü natık nefsin filozoflar nezdinde de böyle olduğunu altını çizerek¹¹³⁰ ve nefsi natıkanın esîr âleminden, madde âleminden olmadığını zira madde âleminden olsaydı bir olan Hakkı bilemeyeceğini ve nefsi-i natıkanın vicdani bir durum olduğunu ekleyerek, Hallâc-ı Mansûr’dan örnek verir. Buna göre Hallâc-ı Mansûr’un “Bir için birliğin gerektiğini” oysa maddî âlemdeki şeylerin tamamının gayri bir (çokluk) olduğunu aktarır. Sühreverdî, nefsi-i natıkanın bu âlemden olmadığına yönelik Kur’an’dan, sünnetten ve bilgelerin eserlerinden örnekler bulunduğunu belirtir¹¹³¹ ve nefsin, Allah’ın yeryüzündeki halifesi olduğunu kaydeder.¹¹³²

Sühreverdî’ye göre, nefsin “ben” diye işareti kendini bilmesinin bir diğer şeklidir. “O” diye işaret edilen her şey “ben”in dışında ve bene ait olmayan şeylerdir. “Ben” dimağ, kalp, ciğer ve bunların ötesinde olana işaretir.¹¹³³ Nefs bakidir ve nefsin fenası

¹¹²⁴ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 76.

¹¹²⁵ Kur’an, İsrâ 17/85: De ki: Ruh Rabbimin bileceği bir şeydir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir.

¹¹²⁶ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 74.

¹¹²⁷ Sühreverdî, *Mecmua-yı Musannefat-ı Şeyh-i İsrâk III*, Seyyid Hüseyin Nasr’ın önsözü, s. 36; Beheştî, *Felsefe-yi Talim ve Terbiyet-i İsrâk I*, s. 70

¹¹²⁸ Sühreverdî, *Baver-i Hiredmendan*, s. 46.

¹¹²⁹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 158.

¹¹³⁰ Platon nefsi maddî yahut terkibi bir unsur olarak gören düşüncüyü reddetmiştir. Nitekim nefsi/ruhu her bakımdan gayri maddî bir cevher olarak gören ilk filozof Platon’dur. Bkz. Avani, “Deramedi ber Nefs der Sühreverdî ve Mukayese-yi an ba Eflatun”, s. 205-206.

¹¹³¹ Sühreverdî, *Baver-i Hiredmendan*, s. 45.

¹¹³² Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 166.

¹¹³³ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 36.

söz konusu olamaz zira nefsin illeti (sebepe), Faal Akıl'dır ve illet baki olduğundan malulün de baki olması gerekmektedir. Nefs bir mahalle nakşolmuş değildir, bundan dolayı o mahalden bir heyet çıkmak zorunda kalmaz ve nefsin yok olma durumu söz konusu olmaz.¹¹³⁴ Sühreverdî için nefis bâkîdir ve bedenın üzerinde bir konumda bulunmaktadır. Bu anlayışa göre insanın hakikati bedeni değil, nefs-i nâtıkasıdır. Ayrıca o, nefsin bedende bulunmadığını ileri sürmekte; zira eğer nefis bedende yer alsaydı, bedenın ya da bulunduğu uzvun zayıflamasıyla birlikte nefsin de zayıflaması gerekmektedir. Oysa hakikatin tersi bir durum olduğunu zira insanın yaşlılığa doğru gidip de bedeni ve uzuvları zayıfladığı halde –çirkinliklerde bulunmaması şartıyla- nefs-i nâtıkasının güçlendiğini ve idrakinin arttığını ifade eder.¹¹³⁵

Sühreverdî, kişinin benliğini/hakikatini Kur'an'dan ayetler de getirerek şu kavramlarla açıklar: Nefs, kelime, ruh. Sühreverdî yine Kur'an ayetlerine referansla nefsin mutmain hale gelmesini över ve nefsin levvame oluşunu yerer.¹¹³⁶ Nitekim Sühreverdî'ye göre nefis fonksiyonları itibariyle iki yöne sahiptir. Biri rûhânî âleme bakar ve oradan teorik ilimleri alır. Diğer cismânî âlem ile alakalı olup oradan pratik ilimleri elde eder ve kemâline ulaşır. Bununla beraber beden nefse boyun eğdirirse nefsin levvame ve emmare yönü ortaya çıkar. Nefsin bedeni itaat ettirmesi ile de nefsin mutmain ve temiz yönü görünür olur.¹¹³⁷ Filozof bu ifadelerine Hz. Muhammed'in sözlerini delil olarak getirir. Buna göre Hz. Muhammed, "Ben de sizin gibi beşerim" dediği zaman bedenine ve cismi yönüne vurgu yapar. "Hiçbiriniz gibi değilim" şeklindeki sözleri ise pak ruhuna işaretir. Sühreverdî, Hz. Muhammed'in bu durumunun "Ben peygamber olduğum zaman Âdem su ve çamur şeklindeydi" sözünde saklı olduğunu belirtir.¹¹³⁸

Sühreverdî'ye göre tümel insani arketipin yanı sıra her bir insanın koruyucusu olan bir melek de vardır ve kendisi bu meleği İspehbed nûru olarak isimlendirir. Sühreverdî'ye göre her bir İspehbed nûrunun göksel âlemde nûranî bir ikizi bulunmaktadır. İnsan bedeninde hapsolan İspehbed nûru her zaman solgun ve üzgündür. Diğer melekûtî yarısıyla bütünleştiği zaman hakiki huzûr ve saadeti elde etmiş olur.¹¹³⁹ İşrâk filozofu,

¹¹³⁴ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 72.

¹¹³⁵ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 159.

¹¹³⁶ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 163.

¹¹³⁷ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 164.

¹¹³⁸ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 164-165.

¹¹³⁹ Meçin, "Zerdüştilik ile İşrakilik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri", s. 88-89.

nefsin bu huzûrunun ve ilahi fonksiyonunun işlevsel olabilmesi için bazı pratikleri uygulaması gerektiğini söyler ve konuyu açlık olgusuna çeker. Sühreverdî sembolik ifadeler üzerinden nefsin açlık ile ilişkisine değinir. Buna göre, riyazet binasının açlık temeli üzerine olduğunu ve bir ev inşâ etmek isteyeninin önce evin temelini yapması gibi, mücahede yapan kişinin mücahedenin temeli olan açlığı çekmesi gerektiğini belirtir.¹¹⁴⁰

Sühreverdî açlık çekmeyen birisinin* amacına ulaşamayacağını ve birçok afetin tok olmaktan ve çok yemekten kaynaklandığını öne sürer. Kişi açlıktan sonra (açlık ile beraber) zikir çekmeli ve Hak Teâla'nın nimetlerini düşünmelidir. Sühreverdî zikrin çok büyük etkileri olduğunu ve zikir ehlinin her zaman makbul görüldüğünü belirterek “فَسَلُّوا” “أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ”¹¹⁴¹ ayetini örnek gösterir. Öyle ki Sühreverdî Hak Teâla'nın zikrini de Vâcip görmekte ve iki zikrin önemine işaret etmektedir. Biri “Allah” diğeri ise “hu hu” zikirleridir.¹¹⁴² Nefsi Hakkın nûru ve mele-yi âlâ ile nûrlanan (o nûr güç ve bilgi iksiri kabul edilir) kişinin maddeye nüfuz etmesi Sühreverdî açısından tuhaf görülmez zira böyle birinin sözlerinin (duaları) mele-yi âlâda işitileceğini söyleyerek¹¹⁴³ şöyle yazar:

*Her ne kadar bedeni lezzetlerle meşgul olup onları arzulasak da nefislerimizi arındırdığımızda şehvetlere bağlılığı azalttığımızda, melekûtu düşündüğümüzde, rûhânî nispetlerin eşsiz hallerini mütalaaya yöneldiğimizde çok geçmeden ilâhî parıltıların bize doğru ışıldamaya başladığını, kudsî nûrların üzerimize doğduğunu görür; bunlardan hiçbir lezzete benzemeyen bir lezzet alırız.*¹¹⁴⁴

Riyazetle meşgul olan kişinin yüceleceğini, zamanla ameli ve nazari akıl âlemine varacağını ve burasının Kapıların Kapısı (Faal Akıl) olduğunu kaydeder.¹¹⁴⁵ Sühreverdî açısından perhiz, arınma ve oruç o kadar önemlidir ki *İşrâk Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)* adlı eserine başlayacak okuyucuların kırk gün oruç tuttuktan sonra esere başlayabileceklerini ifade eder.¹¹⁴⁶ Perhizin durumunu ve ehemmiyetini Dînânî şöyle açıklar: Cedelci ve tartışmacıyla felsefî konularda tartışmak mümkün olabilir yani nefsin temiz olup olmaması önem arz etmeyebilir ancak İşrâkî konuların irfanî ve nûranî

¹¹⁴⁰ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 870.

* Burada dinî yapıların yanı sıra semavi olmayan dinlerin ve seküler insanların da sağlık, rahat, huzûr, mutluluk vb isteklerden dolayı açlık çekmek istediklerini ve mesela “su orucu” tuttuklarını söylemek gerekir.

* Kur'an, Enbiyâ 221/7: “Zikir ehline sorunuz, eğer bilmiyorsanız”.

¹¹⁴¹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 184-185.

¹¹⁴² Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 185.

¹¹⁴³ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 81-82.

¹¹⁴⁴ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmadiyye*, s. 102.

¹¹⁴⁵ Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 526.

¹¹⁴⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 622.

olduklarını, bir insanın pak olmadan, temizlenmeden yani kalbini, zihnini ve hayallerini temizlemeden bu konulara doğru şekilde ulaşamayacağını savunur.¹¹⁴⁷ Nitekim Sühreverdî düşüncesinde berzahî karanlık yön kendisini görünür kılabilmek için arız nûra ve yönetilmek için de soyut nûra iştîyak duyar. Bu ise tecerrütün temelidir. Böylece nefis-beden arasındaki ilişkide nefis hükümdarlık, sevgi ve muhabbet yönüne tekabül ederken bedende aşk ve boyun eğme söz konusu olmaktadır.¹¹⁴⁸

İşrâkî düşünür Sühreverdî, nefsin hakikatini ilahi gördüğünden dolayı sonunu da baki kabul etmektedir. Düşünür *Mutârahât*'ında nefsin bekasına ayırdığı bölümü "nefs, bedenden sonra baki kalacaktır" cümlesiyle başlatır. Sühreverdî'ye göre nefsin beden ile alakası şevki bir alaka olup, şevki alaka sadece bir izafedir. İzafe ise en zayıf arazdır. Beden işini yapamaz duruma geldiğinde de bu ilişki sona erecektir.¹¹⁴⁹ Sühreverdî ruhun (nefs-i natika) beden ile ilişkisinin olduğunu ve bu ilişkinin bir padişahın memleketi yönetmesi ve idare etmesi gibi olduğunu nefsin bedeni yönetme durumunun sonra ermesi ile bedenın öleceğini ekler.¹¹⁵⁰ Ancak Sühreverdî her ne kadar nefsi bedenden ayrı bir cevher olarak görse de, nefsin yetkinleşmesini bedenın durumuna bağlamaktadır.¹¹⁵¹

Sühreverdî insanın kâmil nefis elde edebilmesi için rabîta-i mevti ve ittisali gerçekleştirebilmiş olmalıdır. İnsan rabîta-i mevt ile küçük ölümü/iradi ölümü elde eder. İttisalde ise nûr, her ne kadar sonsuz ise de eserler üzerindeki sonlu etkiye sahiptir. Beden organların etkisinin azalmasıyla nûrun sonsuzluk kısmı daha fazla aşikâr olur ve insani nefsteki nûranîlik artışa geçer. İnsani nefsin nûranîliğinin artışı oranında kişi varoluş nedeni olan kahir nûrlarla daha fazla münasebettar olur. Böylece nefis, ittisal melekesi kazanabilecek duruma gelir. Bu iki kabiliyeti elde eden nefis, beden kalesini yitirdiğinde tam bir özgürlüğü elde edip mahza nûr âlemine gider.* Kişinin iradi ölümü (rabîta-i mevt) ve ittisali ne kadar güçlü/şiddetli olursa mahza nûrdaki makam ve derecesi o kadar yüce olur.¹¹⁵²

Sühreverdî, nefsin beden ile beraber vücuda geldiğini ancak nefsin bir kere vücuda gelmesinden sonra beden kalesi yıkılsa bile yok olmayacağını belirtir. Bu durumu güneşin

¹¹⁴⁷ Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, s. 236.

¹¹⁴⁸ Cevahir, "Sühreverdî Felsefesinde Yöntem ve Bilgi", s. 108.

¹¹⁴⁹ Sühreverdî, *el-Meşârî' ve 'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*, s. 531-532.

¹¹⁵⁰ Sühreverdî, *Baver-i Hiredmendan*, s. 46.

¹¹⁵¹ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 272.

* Sühreverdî'nin sembolik-irfanî eserlerinin neredeyse tamamı bu konuya ayrılmıştır.

¹¹⁵² Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 286-287.

yansımalarını kabul eden aynanın bozulması ve yok olmasının, güneşin zatına bir halel getirmeyeceği analojisi ile destekler.¹¹⁵³ Sühreverdî'ye göre nefsin ebedi oluşu, nefsin en temel niteliklerindendir¹¹⁵⁴ zira ölümden sonra bedenden ayrılan nefis, kendi illetinin baki olmasından dolayı bakidir.¹¹⁵⁵

Sühreverdî'nin Kur'an ayetlerini kendine has bir okuma ile gerçekleştirmiş olduğu nefis konusu ile ilgili açıklamalarında da görülmektedir. Sühreverdî'ye göre akıl, Allah'ın nûru ve nefsin ilkesidir. Bu iki mufarıkın, feyzin vasıtası ve mecazen Allah'ın *iki eli* olduğunu vurgular. Bu iki elden birinin semavi nefisler olduğu ve cisimleri tesirlenmeye doğru hareket ettirerek oluşma, yaratılma ve şekillenmeyi kolaylaştırdığını; diğerinin de mufarık akıl olduğunu heyetleri ve idrak edici nefisleri verdiğini kaydeder. Nefislerin de semavi nesnelerde ve yeryüzündeki nesnelerde tasarrufta bulunanlar olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir.¹¹⁵⁶

Sühreverdî, nefsi cismânîlikten uzak bir cevher olarak tanımlar. Bu tanımda nefis latif, nûranî ve mücerret olarak nitelendirilmektedir. Sühreverdî'nin nefsi nitelendirmek için kullandığı “Nûr-ı İsfahbed” komutan/yönetici anlamlarında olup, nefsin güçlerini kontrol etmektedir. İnsani nefis, beden üzerinde tasarruf sahibi olduğundan dolayı beşeri yönetici nûrlar sınıfına dâhildir. Başka bir ifadeyle nefis, insan bedeninin komutanıdır.¹¹⁵⁷ Nefis-beden ilişkisi arazın cisme yerleşmesi ve onun tabiatına bürünmesi şeklinden ziyade ayna-suret ilişkisindeki taalluka benzemektedir. Nitekim aynaya yansıyan suret kendi mahallinde arızî biçiminde yer alırken aynada muallak biçimde bulunur.¹¹⁵⁸ Sühreverdî'ye göre, nefsin kendini bilmesi bedenin azalarının dışındadır. Öyle ki, bedenin birçok uzvu olmasa bile nefis kendini nefsi ile bilir.¹¹⁵⁹ Sühreverdî'ye göre kişi organlarından gafıl kalsa bile, kendi zatını yine de bilir ve zatını daima hatırlar. Sühreverdî'ye göre, kişiyi o kişi yapan ve o kişi olmasını sağlayan bu şey “ben”dir.

¹¹⁵³ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 234-235; Abdulaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*, s. 130.

¹¹⁵⁴ Abdulaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*, s. 133.

¹¹⁵⁵ Abdulaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*, s. 135.

¹¹⁵⁶ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmadiyye*, s. 120.

¹¹⁵⁷ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 220.

¹¹⁵⁸ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, s. 228.

¹¹⁵⁹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 35-36.

Sühreverdî benliğin azalıp, artmadığını ve değişmediğini, bu itibarla ne mizaç, ne organ ne de cisim olmadığını aktarır.¹¹⁶⁰

Sühreverdî, kişinin kendisini suret aracılığıyla bilme durumuna yönelik eleştiri yapar. Buna göre kişinin kendisini suret/tasavvur yoluyla bilmesi iki durumdan öte değildir. Neticede o suret kişinin kendisine ya mutabıktır ya değildir. Eğer suretin kendisine mutabık olduğunu bilmezse kendisini bilmemiş olur. Eğer suretin kendisine mutabık olduğunu bilirse o zaman kendisini suret aracılığıyla bildiği için hakikatini bilmemiş olur. Bundan dolayı kişinin kendisini bilmesinin suret/tasavvur yoluyla olmadığını vurgular.¹¹⁶¹ Bu bağlamda bir şeyin aynısı suret, mana ve mefhum aracılığı olmaksızın insan nefesine hazır olursa buna huzûrî bilgi denilir. Huzûrî ilimde bilinen şey cüz-i, şahsi ve ferdi bir durum olup asla tümel değildir. İlmi huzûrînin dışsal olan ile uygun olması yahut olmaması meselesi yoktur.¹¹⁶²

Kişi her şartta ve zamanda kendisini bilir yani kendisine gafil değildir. Kişi bedeninden ve uzuvlarından gafil olsa bile bir zatı olduğunu bilir. Mutehayyile duyusu kendisine gelmemesi şartıyla kişi zatını düşündüğünden onun hava gibi olmadığını, dokunma ile anlaşılamayacağını ve dış dünyada bulunamayacağını anlar.¹¹⁶³

Kişinin bedeni ve dış görüntüsü her yıl bazen her ay değişmesine rağmen içi ve özü değişmeyip sabit kalmaktadır. Bundan dolayı kişinin hakikati ve özü değişime uğrayan bedeni değil değişmeyen nefsidir. Kişinin kendisine yönelttiği işaret “ben” ve “ene” kavramlarıyla ifade edilmekte, dış dünyada işaret ettiği her şey “o” ve “hu” kavramlarıyla karşılanmaktadır. O ile işaret edilen şey hiçbir zaman tümel hakikat kabul edilmez ve ayrıca cüz bile olamaz zira “kendi”lik “o”ndan ayrılmış olmaktadır. Şayet kişi bu dışsal unsurlardan olsaydı, bunların tamamını hatırlamadan kendisini hatırlaması mümkün olmazdı oysa kişi elini, ayağını, başını, karnını, sırtını ve ağuşunu aklına getirmeden “kendi”ni hatırlayıp bilebilmektedir. Ayrıca kişi yediği yemek ve içtiği içecekler ile bir zaman sonra oldukça cüsseli hale gelebilecekken bir yerde durmaktadır. İçinin içinde bulunan ruh sabit kaldığından bütün bu değişimlerin sabit kalmasının arkasında bu ruh

¹¹⁶⁰ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-Îmadiyye*, s. 70.

¹¹⁶¹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 48.

¹¹⁶² Beheştî, *Felsefe-yi Talim ve Terbiyet-i İsrâk I*, s. 110.

¹¹⁶³ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 155. Sühreverdî'nin nefsi ispatı İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta nefsin ispatına özellikle “havada asılı adam” örneğine oldukça benzemektedir.

yatmaktadır. Bundan dolayı Sühreverdî, kişinin hakikatının bu ruh olduğunu dile getirir.¹¹⁶⁴

Sühreverdî Hak Teâla'yı tanımanın nefsi tanımaktan geçtiğini söyledikten sonra Hz. Muhammed'in "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ" yani "Her kim kendisini tanırsa Rabbini de tanır" hadisini ve ardından Bâyezîd-i Bistâmî'nin bu manadaki "Nefsinize sefer ederek (yolculuğunuza) başlayın ta ki beni ilk adımınızda bulasınız" sözünü aktarır. Sühreverdî Hak Teâla'yı tanımanın avam ve havas herkese vâcip olduğuna inanır. Sühreverdî'ye göre Hak Teâla'yı tanımak nefsi tanımaya bağlı olduğundan nefsi tanımak da vâciptir. Sühreverdî, Hak Teâla'nın layığıyla hiçbir varlık tarafından bilinemeyeceğini Hz. Muhammed'in de aralarında bulunduğu evliya, enbiya, felek ve melekleri kendisine şahit gösterir ve Hz. Muhammed'in miraç gecesi söylediği "Sana hakkıyla ibadet edemedik. Sen Kendini olduğun gibi övmektesin" sözünü aktarır. Sühreverdî Cenab-ı Hakkın layığıyla bilinemeyeceğini ancak herkesin kendi mertebe ve kabiliyetine ve kendi *seyr u sülûk*una göre Hakka yakın olup Onu tanıyabileceğini belirtir. Bu hususla ilgili Hz. Muhammed'den, Hz. Musa'dan, Hz. İbrahim'den, Hz. Ali'den, Bâyezîd-i Bistâmî'den ve Hallâc-ı Mansûr'dan örnekler verir ve onların makamlarına işaret eder. Neticede nefsin tanıyan herkesin nefsinin kabiliyeti oranında Hakkın bilgisine vasil olacağını ve riyazetin artması oranında bilgisinin artacağını iddia eder. Sühreverdî burada *seyr u sülûk* ve bilgi korelasyonu bağlamında ilginç bir örnek verir. Buna göre her evin kendi penceresinin açıklık ve büyüklüğü oranında güneşten nasipleneceğini yazar. Buna göre, padişahın sarayının geniş avlusundan güneşten aldığı nasibin yaşlı bir kadının küçük hanesindeki küçük penceresinden aldığı güneşten daha fazla olduğunu ancak çöldeki bir dervişin güneşten istifadesinin yüzde yüz, belki binde bin olduğunu ve padişahın kendi sarayında güneşten istifadesinin belki ancak yüzde on olabileceğini belirtir.¹¹⁶⁵

Sühreverdî, kişinin yapması gereken şeyleri bu dünyada yapması gerektiğini Kur'an'dan ayetler de göstererek anlatır. Yapılması gerekenlerin (amel) üç bölümden oluştuğunu kaydeder: İlkinin nefse ait bilgilerden oluştuğunu belirtir. Diğerinin Hakk hakkındaki bilgilerden oluştuğunu yazar. Üçüncü kısmın da farzlar, sünnetler ve yemek içmek kanunları ile ilgili olduğunu aktarır. Sühreverdî nefsin bilgisinin elde edilebilmesi için önce farz ve sünnetlerin tatbik edilmesi gerektiğini vurgular. Nefsin bilgisi ise birkaç

¹¹⁶⁴ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 155-156.

¹¹⁶⁵ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 166-168.

şeye bağlıdır: İlk olarak mürekkep olan bedenin güçlerinin tanınması gerekir yani beş zahir ve beş batın güç bilinmelidir. Eğer bunlar tanınmazsa yani menfaat ve zararları bilinmezse nefis bunların elinde esir olur ve bir şehir misâli olan bedenin harap olmasıyla sonuçlanır. İkinci olarak bahsedilen bu güçlere emir verilmelidir. Böylece kişi hâkim ve bu kuvvetler mahkûm konumuna gelirler. Üçüncüsü de kişinin kendisini tanımasından geçmektedir. Böylece kişi nereden gelip nereye gideceğini bilecek ve bu âlemde bazen ana vatanını ziyaret etme fırsatı yakalayabilecektir. Dördüncüsü, ihtiyari ölümün gerçekleştirilmesidir. Bu mertebede zahir ve batın güçler kontrol edilmiş demektir.¹¹⁶⁶

Sühreverdî'ye göre nefis yüce akılları idrak ettiğini fark ettiğinde, lezzet alacaktır. Aynı şekilde nefis, eğer kendisini yukarıdakilerin kemâlatından yoksun görürse, o kemâlata sahip olmadığından acı çekip müteallim olacaktır. Elbette bilen (âlim), geçici olarak lezzetten uzak ve cahil de aynı şekilde bir müddet acıdan ayrı yaşayabilir ama bunun geçici olduğunu ve şartlar değiştiğinde âlimin lezzet alacağını ve cahilin acıyla karşı karşıya kalacağını da ekler. Sühreverdî manevî olanın algılanmasının maddî olanın algılanmasından daha üstün olduğunu söyler ve rûhânî lezzetin cismânî lezzet ile kıyaslanamayacağını belirtir. Öte yandan manevî lezzetlerin inkâr edilmesinin cinsel güçten yoksun bir adamın, cinsel lezzeti inkâr etmesi gibi olduğunu vurgular.¹¹⁶⁷

Sühreverdî'ye göre en yüce lezzetle lezzetlenen varlık, Hakkı Evvel'dir (Nûru'l-Envâr) zira Kendisi en kâmil derecede idrak edileni yani Kendisini en şiddetli derecede idrak etmektedir. Ayrıca en yüce idrak edici aracılığıyla yani Kendisini en şiddetli vech ile idrak edilmektedir. Hakkı Evvel hem Kendi zatının aşığı ve Kendi zatının maşuğu ve ayrıca bütün varlıkların maşuğu olup kendi zatının dışındaki bir varlığın aşığı değildir. Hakkı Evvel'den sonra akıllar ve akıllardan sonra da semavatın nefsi bütün varlıkların en fazla lezzet alanlarıdır. Ama filozofa göre sülûk ehli (ashab-ı sülûk) sonsuz nûrları kendi nefislerinde bizzat bu dünyada tecrübe etmektedirler. Sülûkun başında bulunanlar geçici nûrları tadarlar. Orta derecedeki sâlikler sabit nûrları elde ederler ve sülûkta derinleşen fazilet sahipleri* ise nûra gark olup ulvi nûrları müşâhede ederler.¹¹⁶⁸

¹¹⁶⁶ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 180-181.

¹¹⁶⁷ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Gofûgûha)*, s. 537.

* Sühreverdî'nin sâlikleri kademelere ayırması ve en tepesine fazilet sahiplerini yerleştirmesi Sühreverdî'nin sülûk düşüncesinin inzivacı veya fildişi kulesine çekilmiş sâlik ve münevver profilinden ziyade halka karışmış ve faziletiyle örnek olmuş kişiler olması yönüyle dikkat çekicidir. Nitekim "fazilet" erdemi toplum içerisinde ortaya çıkabilecek niteliklerdendir.

¹¹⁶⁸ Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Gofûgûha)*, s. 537.

Melekût âlemini daima düşünen, duyu lezzetlerinden ve yeme-içmeden perhiz yapan, ihtiyaca göre gece namazları kılıp geceleri uyumayan, ilahi mesajı (vahi) çokça okuyan, latif düşünceleri daha da latifleştiren, nefsi bazı vakitlerde latif düşünceler ile neşelendiren, mele-yi âlâya münacat edip konuşan kişiye ardı ardına şimşek gibi nûrlar gelir. Bu riyazet zamanları nefis güzel simalar görebilir ve gayb âleminden nefse şimşekvari nûrlar gelir. Ortak duyuya (hissi müsterek) güneşten daha parlak olan bir aydınlık ve lezzet gelir. Bu nûr, nûranî ruhlarda (Ruşenrevan) bir meleke olur ve (bu kişi) istediği zaman bu nûru elde eder ve latif bir şimşek gibi nûranî âleme yükselir. Bu şimşekler ve nûrlar ilim yahut aklı suretler değildir, bunlar kutsal şualardır (parıltı) ve maddeden soyut kutsal nûrlar âleminden gelirler. Temiz ruhlular bu parıltılardan nasiplenirler. Vâcibü'l-Vücûd'un ve akılların nûrlarının şiddetinin bir nihayeti yoktur ve aydınlık ruhlular bu nûrları ahirette, mahsusat âleminde gördükleri bütün nûrlardan daha fazla görürler.¹¹⁶⁹

Sonuç olarak Sühreverdî epistemolojisinin ilk adımı benliğin varlığını ispata dayanmaktadır. Bu benlik, dönüşüme uğramayan gayri maddî bir cevherdir. “Nefs”in varlığını ispat etmek, teorik felsefenin görevidir ve Sühreverdî geniş bilgisi ve özgün tarafıyla bir filozof olarak ilk önce nefsin bağımsız varlığını ispat eder ve bu nefsin birçok niteliğinin olduğunu ortaya koyar.¹¹⁷⁰

Sühreverdî nefsin iki varlığından ziyade iki meylinin olduğunu kabul eder. Nitekim nefis ya metafizik âleme yönelir veya dünyevi arzulara meyleder. Bundan dolayı Sühreverdî nefis ile sıfatlarının aynı şey olmadığını belirtmek niyetindedir. Nefs her ne kadar ilahi ve nûranî âleme ait olsa da varoluşsal açıdan onun nitelikleri berzah âlemine ve karanlık âleme kök salmıştır. Sühreverdî nefsin sıfatlarının/niteliklerinin nefse bir hicap ve perde olduğunu, bundan ötürü ortadan kaldırılmalarının gerekli olduğunu aktarır. Bunun için de zühd ve riyazeti ön plana çıkarır. Böylesi uygulamalar ile nefsin sıfatları ardı sıra yok edilir ve bu işlemler nefsi parlatarak, nefsin hakikatini ortaya çıkarır. Nefsin sıfatlarıyla olan ilişkisi, arazların mahiyet ile olan ilişkisi gibi olup zühd ve riyazet neticesinde aşamalı olarak nefsin “benliği” ortaya çıkar. Bu işlem nefsin sıfatları yok oluncaya kadar devam edebilir. Sıfatlar yok olduğunda nefis kendisine perde olmaksızın bütün varlığı ile ortaya çıkacaktır.¹¹⁷¹

Ayrıca Sühreverdî felsefesinde nefsin bedenden önce var olduğu düşüncesi, bedenle beraber var olan veya bedenden önce varlığa gelmesi imkân olan idrak güçleri ve fiil gibi durumların nefste oldukları sonucunu çıkarır ki bu durum Sühreverdî tarafından muhal görülür. Öte yandan basit bir cevherden oluşan nefsin önceden olduğu

¹¹⁶⁹ Sühreverdî, *Pertevnâme-yi Süleymanşâhî ve Bûstanü'l-Kulûb*, s. 84.

¹¹⁷⁰ Razavî, *Sühreverdî ve Mekteb-i İşrâk*, s. 177.

¹¹⁷¹ Razavî, *Sühreverdî ve Mekteb-i İşrâk*, s. 178-179.

ancak daha sonra mürekkebe varlık olan bedene yerleştiği düşüncesi de Sühreverdî tarafından kabul görmez. Sühreverdî'ye göre nefis, onu alabilecek bir potansiyele sahip olan beden ile varlığa gelir.¹¹⁷² Neticede Sühreverdî hikmetinde nefsin üç ana konuya taalluk ettiği görülmektedir. İlki nefsin ontolojik mahiyeti ile ilişkisidir. İkincisi nefsin epistemolojik işlevi ile ilgilidir. Üçüncüsü ise İshrâk hikmetinde nefis ile ilgili düşüncelerin genel felsefe çalışmalarına olan katkısıdır.

Sühreverdî nefis ile ilgili ifade ve beyanlarında nefsi maddi ve kesif dünyadan ve ayrıca bedenden tamamen ayrı görür ve nefsi kozmik nûr hiyerarşisinin bir parçası olarak konumlandırır. Buna göre nefis Nûru'l-Envâr'dan sadır olan soyut nûrlardandır. Bu ise nefsin kendisini bilmesi durumunu netice verir. Ayrıca nefis kendi başına kaim, basit ve ölümsüz bir nûr olarak kabul görür. Beden ise mutlak anlamda karanlık (zulmet) kategorisinde olup, nefsin geçici bir aracı ve mekânı konumundadır. Nefsin görevi bedeni güçleri kontrol ederek hakikati olan nûra yönelmektir.

Sühreverdî'nin bilgi düşüncesi nefsin ontolojik hakikati ve nûrani yüceliğiyle doğrudan ilişkilidir. İshrâkî hikmette bu ilişki huzûrî ve şuhûdî bilgi üzerinden gerçekleşir. Nefis kendisini ve bütün içsel durumlarını kavram, suret ve aracıya ihtiyaç duymaksızın doğrudan ve aracısız olarak bilir. Bu itibarla diğer tüm bilgilerin kesinlik kaynağıdır. Bu ise nefsin hakikatinin nûr olmasının doğal bir sonucudur. Nefsin idrak süreci şuhûdî bilgi ile en yüksek mertebesine ulaşır. Nitekim nefis çeşitli arınma temrinleri ile zulmani perdeleri tamamen kaldırarak Nûru'l-Envâr'dan feyezân eden kahir nûrları kalben müşâhede eder. Bu ise salt bir idrak olmanın da ötesinde nefsin kendi kaynağına dönme yolculuğudur. Bu ise haddizatında nefsin kurtuluşu ve en üst düzeyde aydınlanması olarak kabul görür.

Sühreverdî nefis ile ilgili düşüncelerinde Meşşâî felsefeden ayrılmanın yanı sıra nefsi nûr kategorisine yerleştirmek suretiyle antik İran hikmeti kabul edilen Hüsrevani bilgeliği ve tasavvufî unsurları rasyonel bir felsefî sisteme dâhil etmiştir. İshrâk hikmetinin bu sentez gücü hem akılcı hem sezgisel bilgiye yer vermesi yönüyle diğer ekollerden ayrı bir varlık ve bilgi teorisi inşâ etmiştir.

¹¹⁷² Abdulaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*, s. 257.

SONUÇ

İşrâk filozofu Şahabeddin Yahya Sühreverdî'nin yaşadığı yüzyıl ve Sühreverd karyesinin de içerisinde bulunduğu Cibal'in bulunduğu konum, Sühreverdî'nin liderliğini yaptığı İşrâk felsefesinin oluşumunu ciddi şekilde etkilemiştir. Sühreverdî'nin yaşadığı dönem İbn Sînâ ile Meşşâî felsefesinin, Gazzâlî ile tasavvuf düşüncesinin, Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr gibi isimlerle irfanî geleneğin güçlü oldukları bir döneme tekabül etmektedir. Ayrıca İslâmiyet'in yanı sıra antik İran dini olan Zerdüştiliğin etkisinin görüldüğü bir zamandır. Bunların yanı sıra Tus'tan Palangan'a kadar hamasi edebiyat ve kahramanlık hikâyeleri gerek sözlü gerek yazılı olarak büyük bir coğrafyayı kapsamaktadır. Yine Sühreverd bölgesi ilk İran İmparatorluğu'na başkentlik yapan Hamedan'a iki yüz ve antik Zerdüşti ateşgedesi Şiz'e yüz elli kilometre uzaklıktaki kadim bir yerleşim yeri olduğu için Zerdüştilik, mekânsal olarak da Sühreverdî felsefesini etkilemiştir.

Sühreverdî, eserlerini kaleme alırken sözünü ettiğimiz din, gelenek ve felsefelerin tamamından istifade etmiştir. Bu bağlamda Sühreverdî, mevzu bahis düşüncelerin temellerinde tek bir hakikatin olduğunu savunmuştur. Bu hakikat, Nûru'l-Envâr'dan feyezan eden ezeli bilgelik dışında bir şey değildir. Öyle ki Sühreverdî yeni bir felsefe kurmadığını ancak ezeli olan hikmete yeniden hayat vermeyi amaçladığını yazmıştır. Bununla beraber Sühreverdî'nin İşrâkî hikmeti eklektik bir felsefeden ziyade bir birlik hikmetidir ve Sühreverdî bu hususa özellikle dikkat çekmektedir. Sühreverdî, birlik hikmetine işaret ederken ve ihyâsını üstlendiği İşrâk felsefesinde bununla ilgili açıklamalar yaparken bunu nev-i şahsına münhasır bir tarzda yapmıştır.

Sühreverdî hakikatin doğrudan ve aracısız olarak müşâhede edilebileceğini ve bu metodun Hermes tarafından tecrübe edildiğini, antik Yunan ve İran'dan birçok önemli takipçi ve uygulayıcısının bulunduğunu söylemiştir. Sühreverdî felsefesinde kişi şuhûdî yöntem ile metafizik varlıklar ile ittisal kurabilir ve bu varlıklardan çeşitli bilgileri alabilir. Sühreverdî, bu ittisal neticesinde kişinin metafizik âlemden destek alabileceğini ve ismi *hurra* olan bilgi ve güç tacını giymek suretiyle maddî âlemin en seçkin hükemâsı olabileceğini savunmuştur. Böylece Sühreverdî felsefesinde insan için belirlenen hedefin, metafizik âlemlerle ittisal neticesinde mümkün ve müyesser hâle geldiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Sühreverdî'nin filozofun teellüh ehli olmasına yapmış olduğu özel vurgu

İşrâk felsefesinin esaslarından birini teşkil etmekte ve Sühreverdî'nin kaynaklarından temel kavramlarına, ontolojisinden epistemolojisine kadar felsefesinin tamamına sirayet etmektedir.

Sühreverdî İşrâk hikmetinin Hermes, Zerdüş, Platon ve Keyhüsrev tarafından tadıldığını, bu hakîmlerin elbiselerini çıkarır gibi bedenlerinden soyutlanabildiklerini ve varlığın hakikatini zevkî bir tarzda müşâhede ettiklerini söyler. Platon'un mağarasından hakikate doğru yönelen kişi, hakikatin temsiliyetini üstlenen güneş ile aracısız bir şekilde ve hakka'l-yakîn bir tarzda karşılaşır. Öte taraftan celâl ve cemâl nûrlarının memzucu olan *Keyâ Hurrasının* sahibi Keyhüsrev, göksel çağrıya icabet etmek için tac ve tahtını bırakarak son yolculuğuna çıkar. Keyhüsrev'e biçilen bu sefer, nefsin güçlerini eline almayı barındırdığından son ve en büyük görev olup, bu sefer İslâm klasik düşüncesinde "büyük cihada" tekabül etmektedir. Keyhüsrev'in başındaki nûranî göksel hâle olan *Keyâ Hurrası*, biri yönetme ve diğeri sevgi olan iki temel bileşeni barındırır ve bu yönüyle İslâm klâsik düşüncesindeki celâl ve cemâl nûrlarına tekabül etmektedir.

Sühreverdî'nin İşrâkî felsefesinin temel sütunları konumunda olan kavramları, kaynakları, nefis, nûr ve bilgi düşüncesi izole parçalar halinde olmayıp birbirine sıkı sıkıya bağlı ve birbirlerini tamamlayan bütüncül bir sistem içerisinde. Sühreverdî'nin İşrâkî hikmetinde nûrun ezeli olduğu temel bir ilke olarak ortaya konmaktadır. Ayrıca nûr sembolik bir konuma sahip olup, varlık ile bilginin temel ilkesini teşkil etmektedir. Sühreverdî'de nûr hem öz bilincin kaynağı hem de evreni hiyerarşik olarak düzenleyen Nûru'l-Envâr'ın özüdür. Sühreverdî'nin bilgi düşüncesinin ise bürhan ve müşâhede/zevk arasında bir sentez oluşturduğunu göstermiştir. Hakiki bilgi, soyut olan nefsin aydınlanmasıyla gerçekleşir. İşrâkî düşüncenin temel sacayaklarından olan nefis, nûranî ve metafizik bir cevher olarak tanımlanmıştır. Nefsin görevi ise beden zindanından kurtulup tekrar Nûru'l-Envâr'a yönelmektir. Bu çerçevede nefis, yalnızca psikolojik bir unsur olarak değil, aynı zamanda ontolojik ve epistemolojik bir merkez olarak ele alınmıştır.

Sühreverdî'nin Sühreverd'den İsfahan'a, Diyarbakır'dan Tokat ve Halep'e olan seyahatleri âfâkî seferlerini oluşturur ve bu, tarihçiler ile Sühreverdî araştırmacılarının hemfikir oldukları bölümü oluşturur. Sühreverdî felsefesinin kimi spekülasyon ve tartışmaları beraberinde getiren en önemli kısımlarından biri de enfüsî seferleridir. İşrâk

felsefesi literatüründe filozofun beden güçleri üzerine hâkimiyet kurup, nefsin güçlerini kontrol etmesiyle Misâl Âleminde neticelenen enfüsî seferlerine başladığı ifade edilmiştir. Sühreverdî felsefesinde kişinin nefsin gemini eline alması ve mütehayyile gücünü aktifleştirmesi ile Misâl Âlemine yûkselebileceği anlaşılmaktadır. En nihayetinde Sühreverdî felsefesinde enfüsî seferlerin âfâkî seferlerden daha üstün olduğu, âfâkta başlayan seferlerin ise enfüs ile devam etmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Sühreverdî'nin siyaset felsefesi ile ilgili düşüncesi müstakil bir çalışmayı hak etmektedir. Sühreverdî, yönetimi elinde bulundurma hakkına sahip gördüğü müteellih filozofun payesinin salt “dünyevi otorite” ile sınırlandırmaz. Sühreverdî müteellih filozofun riyasetinin bazen gizli bazen aşîkâr olabileceğini ifade eder. Sühreverdî'nin hakîm-i müteellih düşünceleri üzerine bina edilen lider profilinin, başta Platon ve Keyhüsrev'e atıfla çalışılması Sühreverdî araştırmalarına katkı sunabileceği gibi günümüzde uygulanan şeriat-demokrasi eksenli yönetim modellerine de katkı sunması ihtimal dâhilindedir.

Sühreverdî'nin nûrların teşkîki (derecelenmesi) merkezli kozmolojisi; psikolojik düzlem, iletişim kuramları ve çevre etiği olmak üzere üç post-modern perspektifle örtüşmektedir. Nitekim bir öznenin bakışına maruz kalmanın kişide yeni bir bilinç uyandırması Sühreverdî'nin teşkîki nûr düşüncesinin psikolojik ve etik izdüşümü olarak okunabilir. Bunun yanı sıra Sühreverdî'nin yatay nûrlar ile kurguladığı İşrâk-müşâhede modeli, hiyerarşik ve merkezi olmayan bir sistem tasarımı sunar. Her varlığın birbirine yönelttiği İşrâkî bakış ile evrensel dokuyu örmesi; insan merkezli anlayışı yıkan, bütün varlıkların birbirine muhtaç ve birbirini nûrlatıcı olduğu evrensel bir insan, toplum ve çevre etiğine kapı aralamaktadır.

Sühreverdî'nin İşrâkî felsefesi post-modern argümanları etkilemenin yanı sıra belirli isim ve geleneklere sirayet ederek günümüzde de etkisini sürdürmektedir. Bu bağlamda, Sühreverdî'nin kimi ifade ve beyânlarının temel mantık ve anlam örgüsü, günümüze dek pek çok önemli ismin düşünce dünyasında belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu isimler arasında örnek kabilinden Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, İbn Arabî, Molla Cezerî ve Bediüzzaman Said Nursî zikredilebilir.

Sühreverdî'nin ten kafesinin ve dünya yaşamının nefis için bir sürgün olduğuna yönelik ifadeleri Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'de kişinin kendi nûrani hakikatini “tekrar”

arayacağına yönelik beyitlerinde adeta vücut bulur. Yine İbn Arabî'nin hayal ontolojisi ile Sühreverdî'nin Misâl Âleminin ontolojik hakikatine yönelik beyanları önemli benzerlikler taşır ve mistik deneyimleri rasyonel çerçeveye oturtmaya matuf olmasıyla benzerlik gösterirler. Ayrıca gerek Sühreverdî'nin gerek İbn Arabî'nin Halep'te Melikü'z-Zâhir'e hocalık yapmış olması bu etkilenmenin doğrudan olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Sühreverdî'nin İşrâkî hikmetinin hinterlandında yetişen Molla Cezerî'nin sembolik-irfani şiirlerinde önemli İşrâkî izlekler yer almaktadır. Cezerî'nin *Divan*'ında mistik dilin tüm unsurlarının bulunmasının yanı sıra Ezeli Olan'a yapılan vurgu, Sühreverdî'nin Nûru'l-Envâr'a yaptığı vurguyla önemli benzerlikler taşımaktadır. Son olarak Sühreverdî'nin İşrâkî felsefesinin Bediüzzaman Said Nursî'nin gerek yaşamı gerek eserleri üzerinde doğrudan bir etkisi vardır. Nursî, düşünceye hizmet ettiği gerekçesiyle İşrâkî zühd ve riyazet sülûkunu uygulamaktadır. Bunun yanı sıra bazı değerlendirmeleri bizzat kendisi tarafından ortaya konmaktadır. Bu itibarla Nursî, İşrâkîleri "hukemânın münevver kısmı" olarak övmekle beraber, örneğin nedensel bir ilişki zinciri içinde açıklanan "birden ancak bir çıkar" ilkesini de eleştirmektedir. Sühreverdî'nin bu isimler üzerindeki doğrudan ve dolaylı etkisinin çalışılması Sühreverdî'nin ezeli hikmet ile ilgili ifade ve beyânların anlaşılmasına da derinlik kazandıracaktır.

Netice olarak, Sühreverdî'nin İşrâkî hikmeti yalnızca geçmişin nostaljik birikimini yansıtan izole bir miras olmanın ötesinde; Meşşâî akılcılığı ve mistik irfanı sentezleyerek doğrudan müşâhedeye dayalı epistemolojik bir modeldir. Bu zamanlarüstü ve dinamik hikmet, Nûru'l-Envâr'a yönelik prensibiyle post-modern insanın da karşı karşıya kaldığı varoluşsal boşluğa ve anlam krizine canlı ve evrensel bir cevap teşkil etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdulaziz, Veysi. *Sühreverdî Felsefesinde Nefs ve İdrak İlişkisi*. Yayınlanmış Doktora Tezi, Malatya : İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.
- Abdulaziz, Veysi. *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2023.
- Adam, James. *Antik Yunan 'ın Din Öğretmenleri*. Çeviren Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Alıcı, Mehmet. «Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi ve Kadim İran Dinleri (Hikmet'ül-İşrâk Özelinde).» *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* içinde, yazar M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ ve Yunus Kaplan, 53-104. İstanbul: Divan Kitap, 2015.
- Alihânî, Ali Ekber. «Hikmet-i Siyasî der İran-i Bastan ber Mebna-yı Haniş-i Sühreverdî.» *Pejuheşname-yi Ulum-i Siyasi*, 1397: 135-158.
- Âlihânî, Babak. *Aşınayi ba Hikmet-i Fehlevi*. Tahran : Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1402.
- Âlihânî, Babak. «Dibaçe-yi Fehlevinâme.» *Fehlevinâme: Mecmua-yı Makalat-ı Hümayış-i Sühreverdî ve İhyâ-yı Hikmet-i Fehlevî* içinde, yazar Babak Âlihânî, 9-17. Tahran : Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1402.
- Âlihânî, Babak. «Hurkalya der Nezdi Sühreverdî.» *Cavidan Hired*, 1389/3: 87-104.
- Arab, Hasan Seyyid. «Eflatun be Revayet-i Sühreverdî.» *Felsefe ve Hikmet*, 1388/3: 49-58.
- Arab, Hasan Seyyid. *Nakd û Tehlil-i Rûykerd-i Mûasıran be Sühreverdî*. Tahran : İntişarat-ı Hermes, 1396.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016.
- Avani, Şehin. «Deramedi ber Nefs der Sühreverdî ve Mukayese-yi an ba Eflatun.» *Mecmua-yı Makalat-ı Hümayış-i İrfan, İslâm ve İnsan-ı Muasır* içinde, yazar Şehram Pazuki, 199-220. Tahran : İntişarat-ı Hakikat, 1385.
- Aydın, Mehmet. «Faraklit.» *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1995: 165-166.
- Aykıt, Müzeyyen Asiye. *Sühreverdî Felsefesinde Ahlâk*. İstanbul: Divan Kitap, 2025.
- Azmayış, Mustafa. *Ba Firdevsî (Sülûki Sûfiyane ta Didar-i Simurg)*. Tahran : İntişarat-ı Hakikat, 1380.
- Bayladı, Derman. *Bir Gizem Peygamberi Pythagoras*. İstanbul : Say Yayınları, 2008.
- Beheştî, Muhammed. *Felsefe-yi Talim ve Terbiyet-i İşrâk I*. Kum : Pejuheşgah-ı Havze ve Danışgah, 1393.

- Beheştî, Muhammed. *Felsefe-yi Talim ve Terbiyet-i İşrak II*. Kum : Pejuheşgah-ı Havze ve Danışgah, 1393.
- Beheştî, Muhammed. «Hastgah ve Pişine-yi Hikmet-i İşrâk.» *Feslname-yi İlmi-Pejuheşi-yi Danışgah-i Kum*, 1392: 121-138.
- Behremend, Zehra. *Hermenutik-i Rivayet ve İstiare der Dastanha-yı Sühreverdî*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gilan : Danışgah-ı Gilan, 1398.
- Bekiryazıcı, Eyüp. «Sühreverdî'nin Yaşadığı Dönemde Tarihsel ve Siyasî Koşullar.» *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* içinde, yazar M. Nesim Doru, 29-51. İstanbul : Divan Kitap, 2015.
- Bekiryazıcı, Eyüp. *Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*. İstanbul : Dem Yayınları, 2021.
- Black, Antony. *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*. Çeviren Sevda Çalışkan ve Hamit Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2001.
- Böwering, Gerhard. «Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfiler.» *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003: 361-384.
- Bûstânî, Ahmed. «Gozar ez Hemase-yi Pehlevani be Hemase-yi İrfani Teemmülati der Vücuḥ-ı Siyasî-yi Hikmet-i İşrâk.» *Fehlevinâme: Mecmua-yı Makalat-ı Hümayış-i Sühreverdî ve İhyâ-yı Hikmet-i Fehlevî* içinde, yazar Babak Âlihânî, 51-70. Tahran: Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1399.
- Cafer Şuar (Haz.). *Sefername-yi İbn Havkal (İran der Suret-i el-Arz)*. Çeviren Cafer Şuar. Tahran: Müessese-yi İntişarat-ı Emir Kebir, 1366.
- Canbaz, Büşra. *Zünnûn el-Mısri'nin Tasavvuf Anlayışı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova : Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe I*. Çeviren Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994.
- Celil Dusthah (Haz.). *Avesta: Kohenterin Surudha ve Metinha-yi İrani*. Düzenleyen: Celil Dusthah. Tahran: İntişarat-ı Morvarid, 1371.
- Cevahir, İdris. *Sühreverdî Felsefesinde Yöntem ve Bilgi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.

- Corbin, Henry. *Bir'le Bir Olmak*. Çeviren Zeynep Oktay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.
- Corbin, Henry. *İslâm der Serzemin-i İran: Sühreverdî ve Eflâtuniyan-i İran*. Çeviren Rıza Kuhken. Tahran: Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1390.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi I*. Çeviren Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Corbin, Henry. *Revabât-i Hikmet-i İshrâk ve Felsefe-yi İran-i Bastan*. Çeviren Ahmed Ferdid ve Abdülhamit Gülşen. Tahran: İntişarat-ı Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1382.
- Dakanî, Perviz Abbas. *Şerh-i Kısas-yı Gurbet-i Garbi*. Tahran : Neşr-i Tendis, 1380.
- Denkel, Arda. *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2011.
- Dînânî, Ğulâmhüseyin İbrâhîmî. «Cayıgah-ı Sühreverdî der Miyan-ı Endişmendan-ı İslâmî.» *Mecmua-yı Makalat-ı Hümayış-i İrfan, İslâm ve İnsan-ı Muasır* içinde, yazan Şehram Pazuki, 15-24. Tahran : İntişarat-ı Hakikat, 1385.
- Dînânî, Ğulâmhüseyin İbrâhîmî. *İshrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*. Çeviren Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Dînânî, Ğulâmhüseyin İbrâhîmî. *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*. Çeviren Alptekin Dursunoğlu. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Dînânî, Ğulâmhüseyin İbrâhîmî. *Şua-yi Endişe ve Şuhûd der Felsefe-yi Sühreverdî*. Tahran : Neşr-i Hikmet, 1400.
- Dürüşken, Çiğdem, ve Eyüp Çoraklı. «Antik Çağ'da Hermeneia.» *Cogito* (Yapı Kredi Yayınları), 2017: 59-77.
- Ebu Hanîfe Ed-Dineverî. *el-Ahbârü't-Tivâl (Eskilerin Haberleri)*. Çeviren Zekeriya Akman ve Hüseyin Siyabend Aytemür. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Eflâtun. *Phaidon*. Çeviren Suut K. Yetkin ve Hamdi R. Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I*. Çeviren Ali Berktaş. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II*. Çeviren Ali Berktaş. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003.
- En-Nedîm, Muhammed B. İshak. *El-Fihrist*. Çeviren Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

- en-Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*. Çeviren Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Envârî, Said. «Cayıgah-ı Dua ve Niyayiş der Sülûk-i İşrâkî-yi Münacatha-yı Şeyh-i İşrâk ba Sıtaregan.» *Cavidan Hired*, 1398: 29-57.
- Erdoğan, İsmail. «, Platon'un İdeleri'ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler.» *Bilimname IV*, 2004: 33-47.
- Erdoğan, İsmail. «İslâm Düşüncesi'nde 'Kâmil Tabiat/Tıbbî-t-Tâmm' Fikri.» *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2006/12: 121-149.
- Erdoğan, İsmail. «İşraki Düşünce'de Türlerin Efendileri Meselesi.» *Dinî Araştırmalar*, 2005: 127-152.
- Eş-Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Nüzhetü'l-Ervâh*. Çeviren Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Eyüp Bekiryazıcı, ve Touran Sheikhlou. «Sühreverdî'nin İşrâk Düşüncesinde Mutluluk.» *Journal of Islamic Research*, 2021: 293-311.
- Fahri, Macid. *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*. Çeviren Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Fatime Kovkerem, ve Abdullah Salavati. «Hamire-yi Ezeli-yi Hikmet Nezdi Sühreverdî.» *Fehlevinâme: Mecmua-yı Makalat-ı Hümayış-i Sühreverdî ve İhyâ-yı Hikmet-i Fehlevî* içinde, yazar Babak Âlihânî, 93-99. Tahran: Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1402.
- Feridüddîn Attâr. *Evliya Tezkireleri*. Çeviren Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Feridüddîn Attâr. *Mantıku't-Tayr*. Çeviren Cemal Aydın. İstanbul: Sufi Kitap, 2020.
- Gadamer, Hans-Georg. «Hermeneutik.» *Cogito* (Yapı Kredi Yayınları), no. 89 (2017): 43-58.
- Gazzâlî. *Varlık, Bilgi, Hakikat (Mişkâtü'l-envâr)*. Çeviren Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
- Güzel, Selçuk. *İşrâkî Düşünce'de Kötülük Problemi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Hadimi, Aynullah. «Çegunegi-yi Peydayış-i Kesir ez Vahid (Nizam-i Feyz) ez Didgah-i Şeyh-i İşrâk.» *Makalat ve Berresiha*, 1384: 65-99.

- Hayta, Hayrunnisa. *Ontolojik ve Kozmolojik Benzerlikler Açısından İshrâkîlik ve Sâbiîliğin Mukayesesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sivas : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2025.
- İbn Arabî. *Bir Sûfî'nin Portresi: Zunnûn-ı Mısırî*. Çeviren Ali Vasfî Kurt. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2005.
- İbn Arabî. *Fütuhât-ı Mekkiyye I*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Arabî. *Fütuhât-ı Mekkiyye IV*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Havkal. *10. Asırda İslâm Coğrafyası (Sûrat El-Arz)*. Çeviren Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2014.
- İbn Sînâ. *El-İşârât ve't-Tenbîhât I*. Çeviren Tahir Uluç ve Hasan Melikşâhî. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'l-İnsâf: Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*. Düzenleyen: Adnan İhtiyar. İstanbul: İz Yayınları, 2025.
- İbn Sînâ. «Kuşların Öyküsü: Risâletu't-Tayr.» *İslâm Felsefesi'nde Sembolik Hikayeler I* içinde, yazar Derya Örs, çeviren Derya Örs, 123-128. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- İranian Circle of Culture and Wisdom. *Simurg's Shrill Cry (Safir-i Simurg)*. 8 Şubat 2025.
- İranian Circle of Culture and Wisdom. *The Chant of the Wing of Gabriel (Avaz-ı Perri Cebrail)*. 11 Ekim 2014.
- İranian Circle of Culture and Wisdom. *The Red Intellect (Akl-ı Surh)*. 31 Ocak 2025.
- Jackson, Roy. *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*. Çeviren Atilla Alan. İstanbul: Litera Yayınları, 2017.
- Jung, C. G. *Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Üzerine Seminerler*. Çeviren Turgut Berkes. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Kadiver, Muhsin. «Kitapşinasi-yi Tevsifi-yi Felsefe-yi İshrak.» *Müntehab-ı ez Makalat-ı Farsi Derbare-yi Şeyh-i İshrâk Sühreverdî* içinde, yazar Hasan Seyyid Arab, 45-85. Tahran : İntişarat-i Şefî, 1378.
- Kayacık, Ahmet. «Ömer b. Sehlân es-Sâvî.» *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2009: 202-203.

- Kılıç, Mahmud Erol. *Hermesler Hermes (İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce)*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010.
- Kutluer, İlhan. «“Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî’nin Mişkâtü’l-Envâr’ında Entelektüel Perspektifler” 900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî.» *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları*, 2012: 507-533.
- Massignon, Louis. *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*. Çeviren Mehmed Ali Ayni. İstanbul: Ataç Yayınları, 2020.
- Meçin, Buşra Arslan. *Sühreverdi’nin Akl-ı Surh, Kıssatü’l-Ğurbeti’l-Ğarbiyye ve Âvâz-ı Per-i Cibril İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlili*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Meçin, Buşra Arslan. «Sühreverdi’nin İrfanî Risâlelerinde Misâl Âlemi Sembolü [The Symbol of the Imaginal World in Suhrawardi's Gnostic Treatises].» *Mârifetname*, 2022: 245-269.
- Meçin, Mahmut. «Felsefe ve Tasavvufta Sefer Metaforu: Aklî ve Manevî Yolculuk.» *İlited: İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 2020/2: 329-353.
- Meçin, Mehmet Mekin. *Zerdüş*. Ankara : Akademisyen Kitabevi, 2019.
- Meçin, Mehmet Mekin. *Zerdüştiliğin Temel Öğretileri*. Ankara : Akademisyen Kitabevi, 2019.
- Meçin, Mehmet Mekin. «Zerdüştilik ile İşrakîlik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri.» *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2019/1: 65-96.
- Meçin, Mehmet Mekin. «Zerdüştilik ve İşrakîlikte İnsân-ı Kâmil Örneği: Keyhüsrev.» *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2022: 258-274.
- Mehmet Emin Sular (Haz.). *Avesta: Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*. Çeviren Mehmet Emin Sular. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Memduh Taha Başaran. *Sühreverdi’de Mantık-Metafizik İlişkisi: Hikmetü’l-İşrâk Merkezli Bir İnceleme*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çorum : Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2024.
- Moin, Muhammed. *Ferheng-i Farisi-yi Moin*. Tahran : Ferhengnûma, 1386.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü’l-Müte‘âliye fî Esfâri’l-‘Akliyyeti’l-Erba‘a I (Dört Aklî Yolculukta Aşkın Hikmet 1)*. Çeviren Şamil Öçal ve Mustafa Borsbuğa. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023.
- Muvahhid, Samed. *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İşrâk*. Tahran : İntişarat-ı Ferarevan, 1374.

- Mübeşşir İbn Fâtik. *Muhtâru'l-Hikem ve Mehâsinu'l-Kelim*. Çeviren Osman Güman. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bilgi ve Kutsal*. Çeviren Yusuf Yazar. İstanbul: İz Yayınları, 2001.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*. Çeviren Şehabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam'da Bilim ve Medeniyet*. Çeviren Nabi Avcı, Kasım Turhan ve Ahmet Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*. Çeviren Nabi Avcı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm'da Düşünce ve Hayat*. Çeviren Fatih Tatlıhoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, tsz.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. «Müfessir-i Alem-i Gurbet ve Şehid-i Tarik-i Mârifet Şeyh-i İşrâk Şahabeddin Sühreverdî.» *Müntehab-ı ez Makalat-ı Farsi Derbare-yi Şeyh-i İşrâk Sühreverdî* içinde, yazar Hasan Seyyid Arab, 127-144. Tahran : İntişarat-ı Şefî, 1378.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Se Hakîmi Moselman*. Çeviren Ahmed Aram. Tahran: Müessese-yi İntişarat-ı Emir Kebir, 1386.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. «Şihâbeddin Sühreverdî Maktûl.» *İslâm Düşüncesi Tarihi I* içinde, yazar M.M. Şerif, çeviren Mustafa Armağan, 411-435. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Nasrullah Hikmet, ve Mahbube Hacizade. «Nûr der Felsefe-yi Sühreverdî.» *Du Feslname-yi Felsefi-yi Şinaht, Pejuheşname-yi Ulum-i İnsani*, 1391: 7-25.
- Nisêbînî, Ebû Qasim Mihemed İbn Hewqelê Mûsiliyê Bexdadiyê. *Sûret ul-Erd*. Çeviren Emîn Narozi. İstanbul: Avesta, 2020.
- Nurbahş, Sima Sadat. *Nûr der Hikmet-i Sühreverdî*. Tahran : İntişarat-ı Hermes, 1399.
- Örs, Derya. *İslâm Felsefesi'nde Sembolik Hikayeler I*. Düzenleyen: Derya Örs. Çeviren Derya Örs. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Özaydın, Abdülkerim. «el-Melikü'z-Zâhir.» *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2004: 83-84.
- Özaydın, Abdülkerim. «Şît.» *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2010: 214-215.

- Pazuki, Şehram. «Sühreverdî ve Tecdid-i Hikmet-i İrani.» *Fehlevinâme: Mecmua-yı Makalat-ı Hümayış-i Sühreverdî ve İhyâ-yı Hikmet-i Fehlevî* içinde, yazar Babak Âlihânî, 19-28. Tahran : Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1402.
- Piri, Muhammed Bakır. *Coğrafya-yı Tarihi-yi Palangan*. Tahran : Neşr-i Müellif, 1398.
- Platon. *Alkibiades I-II*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Platon. *Phaidros*. Çeviren Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Purcevadî, Nasrullah. *İşrâk û İrfan*. Tahran : İntişarat-ı Sokhen, 1392.
- Purnamdariyan, Taki. *Akl-ı Surh*. Tahran : İntişarat-ı Sokhen, 1392.
- Purnamdaryan, Taki. *Remz ve Dastanha-yi Remzi der Edebi Farsi*. Tahran : Şirket-i İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, 1391.
- Rahimiyan, Said. *Mukaddime-yi Ber Hikmet-i İşrâk*. Tahran : Neşr- Nigah-i Muasır, 1397 (Miladi 2018).
- Razavî, Mehdi Emin. *Sühreverdî ve Mekteb-i İşrâk*. Çeviren Muhabüddin Keyvanî. Tahran: Neşr-i Merkez, 1387.
- Rıza, Haşim. *Hikmet-i Hüstrevanî*. Tahran: İntişarat-ı Behced, , 1379.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. Çeviren Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.
- Schure, Edouard. *Büyük İnisyeler*. Çeviren Neşe Mesutoğlu Kırım. İstanbul: Stabil Yayınları, 2021.
- Seyyid Yahya Yesribî, ve Seyyid Muhammed Hüseyin Hüseyinbahr. «Bahsi Derbare-yi İlmi Huzûrî ve Şuhûdî, Tefavütha ve İtibari Anha.» *Feslnâme-yi Tahassusi-i Kelam ve Edyan*, 1401: 37-56.
- Sheikhllou, Touran. *Sühreverdî ve Molla Sadra Metafiziği Üzerine Bir Değerlendirme*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum : Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Skirberkk, Gunnar, ve Nils Gilje. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. Çeviren Emrah Akbaş ve Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.

- Şahabeddin Sühreverdî. *Akl-ı Surh*. Düzenleyen: Hüseyin Müfid. Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1393 (Miladi 2014).
- Şahabeddin Sühreverdî. *Akl-ı Surh I*. Düzenleyen: Rıza Kuhken. Tahran: Müessesese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran ve Müessesese-yi Mütalaat-ı İslâmi-yi Danışgah-ı Azad Berlin-i Alman, 1390.
- Şahabeddin Sühreverdî. *Avaz-ı Perri Cebrâil*. Düzenleyen: Hüseyin Müfid. Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1378.
- Şahabeddin Sühreverdî. *Baver-i Hiredmendan*. Düzenleyen: Feridüddin Radmih. Tahran: Neşr u Pejuheş-i Ferzan Ruz, 1384.
- Şahabeddin Sühreverdî. *el- Hikmetü'l-İşrâkiyye (el-Mecmuatül Kamiletu li-Musannefat-u Şahabeddin Yahya el-Sühreverdî) VII*. Düzenleyen: Muhammed Meleki (Celâleddin). Kum: İntişarat-ı Danışgah-ı Edyan û Mezahib, 1402.
- Şahabeddin Sühreverdî. *el- Hikmetü'l-İşrâkiyye (el-Mecmuatül Kamiletu li-Musannefat-u Şahabeddin Yahya el-Sühreverdî) VIII*. Düzenleyen: Muhammed Meleki (Celâleddin). Kum: İntişarat-ı Danışgah-ı Edyan û Mezahib, 1402.
- Şahabeddin Sühreverdî. *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât (Rahha ve Goftûgûha)*. Çeviren Sadreddin Tahiri. Tahran: İntişarat-ı Meclis-i Şura-yi İslâmi, 1385.
- Şahabeddin Sühreverdî. *Fî Hakîkati'l-Aşk (Mûnisü'l-uşşâk)*. Düzenleyen: Selman Müfid. Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1393.
- Şahabeddin Sühreverdî. *Fî Hâleti't-Tufûliyye*. Düzenleyen: Hüseyin Müfid. Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1388.
- Şahabeddin Sühreverdî. *Heyâkilü'n-Nûr*. Düzenleyen: Selman Müfid. Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1398.
- Şahabeddin Sühreverdî. *Kızıl Akl*. Çeviren Rıdvan Yıldız. İstanbul: Hîvda İletişim Yayınları, 2022.
- Şahabeddin Sühreverdî. *Lugat-ı Muran*. Düzenleyen: Hüseyin Müfid. Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1382.
- Şahabeddin Sühreverdî. *Mecmua-yı Musannefat-ı Şeyh-i İşrâk III*. Düzenleyen: Seyyid Hüseyin Nasr. Tahran: Müessesese-yi Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi (Pejuheşgah), 1380.

- Şahabeddin Sühreverdî. «Pertevnâme.» *Mecmua-yı Musannefat-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde, yazan Seyyid Hüseyin Nasr, 2-81. Tahran: Müessese-yi Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi (Pejuheşgah), 1380.
- Şahabeddin Sühreverdî. *Risale-yi el-Tayr*. Düzenleyen: Behmen Sadîki Mezde. Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1392.
- Şahabeddin Sühreverdî. *Rûzi Ba Cemaat-i Sûfiyân*. Düzenleyen: Hüseyin Müfid. Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1388.
- Şahabeddin Sühreverdî. *Safir-i Simurg*. Düzenleyen: Hüseyin Müfid. Tahran: İntişarat-ı Mevla, 1388.
- Şahabeddin Yahya Sühreverdî. «Avaz-ı Perri Cebrâil I.» *Mecmua-yı Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde, yazan Seyyid Hüseyin Nasr, 207-225. Tahran: Pejuheşgah-ı Ulum-i İnsani ve Mütalaat-ı Ferhengi, 1380.
- Şahabeddin Sühreverdî. *Pertevnâme-yi Süleymanşahi ve Bûstan-ul Kulûb*. Düzenleyen: Babak Âlihânî. Tahran: Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1396.
- Şakiroğlu, Mahmut H. «İlâhî Komedyâ.» *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2000: 68-70.
- Şavlı, Mehmet Reşat. *İslâm Düşüncesinde Hikmet*. Ankara : DİB Yayınları, 2023.
- Şayegan, Daryuş. *Henry Corbin (Âfâk-ı Tefekkür-i Manevî der İrani İslâm)*. Çeviren Bakır Perham. Tahran: Neşr û Pejuheş Ferzan Ruz, 1387.
- Şehabeddin Sühreverdî. «Anka Kuşunun Sesi.» *Cebrail'in Kanat Sesi* içinde, yazan Sedat Baran, çeviren Sedat Baran, 41-55. İstanbul: Sufi Kitap, 2016.
- Şehabeddin Sühreverdî. «Batıya Yolculuk.» *Cebrail'in Kanat Sesi* içinde, yazan Sedat Baran, çeviren Sedat Baran, 147-154. İstanbul: Sufi Kitap, 2016.
- Şehabeddin Sühreverdî. «Kırmızı Akıl.» *Cebrail'in Kanat Sesi* içinde, yazan Sedat Baran, çeviren Sedat Baran, 85-98. İstanbul: Sufi Kitap, 2016.
- Şehâbeddin Sühreverdî. «Kıssatu'l-Gurbetu'l-Garbiyye.» *İslâm Felsefesi'nde Sembolik Hikayeler (1)* içinde, yazan Derya Örs, çeviren İsmail Yakıt, 97-106. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Şehrezûrî, Şemseddîn. *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*. Çeviren Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Şeşen, Ramazan. «İmâdüddin el-İsfahânî.» *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2000: 174-176.

- Şihâbeddîn Sühreverdî. *Nur Heykelleri; Kelimesi, Tasavvufun; Burçlar Risalesi*. Çeviren Ahmet Kamil Cihan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Şihâbüddîn Es-Sühreverdî. *el-Elvâhu'l-Îmadiyye (Hikmet Levhaları)*. Çeviren Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın ve Arsan Taher. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Şihâbüddîn Es-Sühreverdî. *Hikmetü'l-İşrâk*. Çeviren Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şihâbüddîn Es-Sühreverdî. *Kitâbü'l-Mukâvemât*. Çeviren Ahmet Kamil Cihan ve Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Şihâbüddîn Es-Sühreverdî. *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*. Çeviren Ahmet Kamil Cihan ve Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Şihâbüddîn Sohreverdî. *Kızıl Akıl*. Çeviren Nimet Yıldırım. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2022.
- Şihâbüddîn Sühreverdî. *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)*. Çeviren Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Tahire Hâcegiri, ve Fehime Horasani. «Berresi-yi Nakşi Se Arif-i Ğutte-yi Qums der Hıfz u İstimrar-i Endişe-yi Hüsrevanî ve Hikmet-i İşrâk.» *Mütalaat-i İrfani (Mecelle-yi İlmi-Pejuheşi) Danışkede-yi Edebiyat ve Zebanhayi Harici-yi Danışgah-i Kâşân*, 1393: 65-88.
- Taylor, Richard C., ve Peter Adamson. *İslam Felsefesine Giriş*. Çeviren M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Tek, Abdurrezzak. *Tasavvufun Ana Konuları*. İstanbul : DİB Yayınları, 2020.
- Toktaş, Fatih. *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul : Klasik Yayınları, 2013.
- Turğay, Fatma. *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*. İstanbul: Dergâh yayınları, 2019.
- Turğay, Fatma. «Misâl Kavramı ve Sühreverdî'nin Platonik İdeleri (El-Müsülü'l-Eflâtûniyye) Yorumlayışı.» *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* içinde, yazar M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ ve Yunus Kaplan, 207-230. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Üçer, İbrahim Halil. «Sudur Teorisi.» *İslam Düşüncesinde Metafizik Teoriler I*, içinde, yazar Ömer Türker, 385-425. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

- Yalın, Salih. *İbn Rüşd ve Sühreverdî’de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri : Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Yenen, Halide. *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Yenen, Halide. «Sühreverdî Üzerine Araştırmalar I: Huzûrî Bilgi.» *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2009/15: 113-134.
- Yesribî, Seyyid Yahya. *Hikmet-i İşrâk-i Sühreverdî*. Kum : Muessese-yi Bûstân Kitab, 1399 .
- Yezdanpenah, Seyyid Yedullah. *Hikmet-i İşrâk I*. Düzenleyen: Mehdi Alipur. Kum: Sazıman-i Mütalaa ve Tedvin-i Kutub-i Ulum-i İnsani-yi Danışgahha, 1400 (Miladi 2021).
- Yiğit, Fevzi. «Molla Sadrâ’nın İdealar İspatlaması.» *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2022: 1127-1141.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*. Çeviren A. Kamil Cihan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Zara, Zehra. «Nakdi ber Ara-yı John Walbridge der Hovze-yi Sühreverdî Pejuhi.» *Fehlevinâme: Mecmua-yı Makalat-ı Hümayış-i Sühreverdî ve İhyâ-yı Hikmet-i Fehlevî* içinde, yazarın Babak Âlihânî, 265-274. Tahran : Müessese-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1402.
- Zara, Zehra. *Tebarnâme-yi İşrâkîyan*. Tahran : İntişarat-ı Hermes, 1398 (Miladi 2019).
- Zebihî, Muhammed. *Felsefe-yi İşrâk*. Tahran : Sazıman-i Mûtaala ve ve Tedvin-i Kitab-i Ulum-i İnsani-yi Danışgahha, 1400.