T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

İŞRÂKÎ FELSEFE GELENEĞİNDE MİSÂL ÂLEMİ: SÜHREVERDÎ ÖRNEĞİ

FATMA TURĞAY
2502070070

İSTANBUL-2016

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

İŞRÂKÎ FELSEFE GELENEĞİNDE MİSÂL ÂLEMİ: SÜHREVERDÎ ÖRNEĞİ

FATMA TURĞAY
2502070070

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER

İSTANBUL-2016

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı	:	FATMA TURĞAY	**Numarası**	:	2502070070
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı	:	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ	**Danışmnı**	:	PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER
Tez Savunma Tarihi	:	22.12.2016	**Saati**	:	13:00
Tez Başlığı	:	"İŞRÂKÎ FELSEFE GELENEĞİNDE MİSÂL ÂLEMİ: SÜHREVERDÎ ÖRNEĞİ"			

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER		KABUL
2- PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA		KABUL
3- PROF. DR. ÖMER AYDIN		KABUL
4- PROF. DR. İLHAN KUTLUER		KABUL
5- YRD. DOÇ. DR. İSHAK ARSLAN		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. RAHİM ACAR		
2- YRD. DOÇ. DR. VEYSEL KAYA		

ÖZ

İŞRÂKÎ FELSEFE GELENEĞİNDE MİSÂL ÂLEMİ: SÜHREVERDÎ ÖRNEĞİ

FATMA TURĞAY

İşrâkî felsefenin metafizik anlayışının bir gereği ve onun ayırt edici özgün unsurlarından biri olan âlem tasavvuru, en genel anlamıyla bir farklılık ve belirlenim ilkesi olan misâl kavramına dayalı kozmolojik bir sonuç olarak misal âlemini ortaya çıkarır. Metafizik âlemle fizik âlem arasında, bu iki âlemi birleştiren ve ayıran, asılı/muallak imgelerden oluşan ve ontolojik bir varlık statüsüne sahip olan misâl âlemi, âlemin misâllerden oluşan mertebeli yapısına kendi varlığıyla işaret eder.

Misâl âleminin gerçeklik seviyesi çift kutuplu birbirine zıt görünen alanları ontolojik temelde benzerlikle birleştiren, ontik varlığını farklılığıyla ortaya çıkaran bir hakikat mertebesidir. Bu mertebenin insandaki karşılığı ise mütehayyile gücüdür. Bu gücün alanına giren her tür insânî gerçeklik de bu âlem mertebesiyle ilişkilidir.

Sühreverdî el-Maktûl'ün (ö. 587/1191) misâl âlemi anlayışını temel alan bu çalışma, işrâkî felsefenin hakikat anlayışının farklı varlık alanlarında nasıl tezâhür ettiğinin görülebilmesine yönelik olarak, her biri diğeriyle bu zeminde ilişkili bölümlerden oluşmaktadır. Bu bölümlerde misâl kavramı ve bu kavram üzerinde şekillenen misâl âleminin metafizik temelleri ve kozmolojik alanda kendini gösteriş biçimi, insanla ilişkili olarak psikolojik ve epistemolojik görünüm ve boyutları incelenmekte; kendisinden sonraki âlem telakkilerine de ilham veren bu işrâkî yaklaşımın hangi felsefî temellere dayandığı araştırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sühreverdî, İşrâkî Felsefe, Misâl Âlemi, Muallak Misâller, Mütehayyile.

ABSTRACT

THE IMAGINAL WORLD WITHIN THE TRADITION OF THE PHILOSOPHY OF ILLUMINATION: THE EXAMPLE OF SUHRAWARDÎ

FATMA TURĞAY

The concept of world, which is the exigency and one of the distinctive and peculiar elements of the metaphysics of the philosophy of illumination, reveals the imaginal world as a result that depends on the concept of image, which is the principle of difference and determination in most general terms. Having been formed by the suspended images, the imaginal world exists in between the physical and metaphysical realms and it both unites and separates these two. It has the status of an ontological being and by means of its own being, it points to the gradual structure of the universe that is composed of images.

The level of reality that the imaginal world designates is a certain level of truth, which unites, with similarities, the bipolar and seemingly opposing realms on the ontological ground and reveals its ontic being with differentiation. The equivalence of this level in man is the imaginative faculty. All kinds of human reality that are included within this faculty are related to this level of universe.

Being grounded on Suhrawardi el-Maqtûl's (d.587-1191) concept of the imaginal world, this study consists of chapters that are interrelated to each other, in order to reveal in what ways the idea of truth in the philosophy of illumination appears in different realms of existence. In these chapters, the concept of image and the metaphysical principles of the imaginal world that are grounded on this concept; its psychological and epistemological dimensions in its relation to man will be discussed, together with the ways how the imaginal world manifests itself in cosmological realm. Moreover, the philosophical grounds of this approach of Illuminationism, which gave inspiration to the succeeding views of universe, will be inquired.

Keywords: Suhrawardī, the Philosophy of Illumination, Imaginal World, Suspended Images, the Imaginative Faculty.

ÖNSÖZ

İşrâkî felsefe geleneği, İslam düşüncesinde Şehâbeddîn Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) tarafından kurulan bir hikmet öğretisinin adıdır. Bu kurucu yönüyle Şeyhu'l-işrâk olarak da anılan Sühreverdî, kendisinden önceki meşşâî felsefenin, özelde İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin düşünce mirasını, meşşâî sistemin kendi iç soru ve sorunları ve ona yöneltilen eleştirilerle birlikte tevârüs etmiş; başlangıç itibariyle eserlerinde meşşâî yöntem içinde kalarak problemlere tutarlı çözümler üretme gayesi taşımış olsa da bu süreç onu daha kapsayıcı ve farklı bir yöntem arayışına itmiştir. Onun bu felsefe yolculuğunda ulaştığı olgunluğu da temsil eden eseri **Hikmetü'l-işrâk**, bu sürecin tüm birikimini özde içinde taşımakla birlikte bu özün tali yanlarını süzerek ve işrâkî temaları öne çıkararak, meşşâî felsefe yöntemini de içeren, sûfî tecrübeyi önceleyen, kendine has bir üst felsefî sistem kurma çaba ve iddiasını taşımaktadır. İşrâkîliği Sühreverdî kadîm bir gelenek olarak görmekte ve kendi felsefesini bu geleneğin bir halkası olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle söz konusu çaba bu geleneğin yeniden ihyâsı anlamını da taşımaktadır.

Sühreverdî'nin kendi şahsında yaşadığı sûfî tecrübeler ve işrâkî gelenek içinde saydığı sûfîlerin sözleri ve yaşantıları bu felsefenin rûhunu ortaya koymakta, konumuz açısından ise önemli bir yerde bulunmaktadır. Zira misâl âlemi bu tecrübenin yaşandığı ve forma büründüğü alanı temsil etmektedir. Tasavvufî yaşantının felsefe diliyle açıklandığı ve temellendirildiği bu yaklaşım biçimi ve ortaya koyduğu bazı problemler ve çözümler, tarihî süreçte özellikle tasavvuf çevrelerinde felsefî mülâhazaları da içeren bir açıklama modelinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Bunun yanı sıra ilâhî dinlerin önemli bir parçası olan âhiret inancını açıklamaktaki yönüyle misâl âlemi; kelamî, tasavvufî ve felsefî yaklaşımların birlikte özgün sentezlere ulaştığı düşünce modelleri içinde de kendine yer bulmaktadır. İşrâkî bir hakikat algısının sonucu olan bu âlemin varlığını kabul, söz konusu modellerin içine kendisiyle birlikte bazı işrâkî kavramları da taşımaktadır. Bu nedenle araştırmanın birinci bölümünde, misâl âlemini içinde yer aldığı felsefî bütünlükten koparmadan; mâhiyetini, sebepleri ve sonuçlarıyla birlikte ele almaya çalıştık. Metafizik temellendirme bu yönüyle misâl âleminin

ontolojik varlığını ve onu ifade eden kavramları anlamakta ilk bölüm olarak ana çatıyı oluşturmamıza imkân sağladı. İkinci bölüm ise bu çalışmanın merkezini teşkil etmektedir. Burada işrâkî âlem tasavvurunda misâl âleminin yeri ve mâhiyeti, ontolojik olarak varlığını kazanma süreci içinde açıklanmaktadır. Üçüncü bölümde insanın bu âlemle ilişkisi mütehayyile merkezli bir çerçeve içinde ele alınmakta ve misâl âleminin varlığına dayalı bir eskatoloji anlayışının ayrıntıları irdelenmektedir. Dördüncü bölüm, müşâhede üzerine kurulu olan işrâkî bilgi teorisinin bu âlemin varlığına bağlı olarak tahlil edilmesine ayrılmıştır. İşrâkî felsefenin bir özelliği olarak âlem mertebeleri insanın idrak düzeyleri ile paralellik arz etmekte ve her bir âlem mertebesi bir idrak düzeyine karşılık gelmektedir. Bu nedenle bu son bölümde bir bilgi seviyesi olarak misâlî bilginin yerine; sembolün vahiy bilgisiyle ilişkisine ve işaret ettiği gerçeklik düzeyine; nübüvvet, vahiy, rüya, ilham gibi gayb bilgisine, kaynakları misâl âlemi olmak bakımından yer verilmiştir.

Bu konuyu çalışmamda destek olan, her aşamasında yardım, katkı ve yapıcı eleştirileriyle yol gösteren, çalışmamı titizlikle okuyarak düşüncelerini paylaşan danışman hocam Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'e şükranlarımı belirtmek isterim. Tez komitesinde bulunan ve her toplantımızda özellikle belli kavramlara dikkatimi çeken, ufuk açıcı değerlendirmeleriyle bu çalışmanın olgunlaşmasını sağlayan Prof. Dr. Ömer Aydın'a ve Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya'ya teşekkürü ayrıca bir borç bilirim.

Bu çalışmanın çeşitli evrelerinde destek ve yardımlarını gördüğüm, tezin tamamlanmasında emekleri olan Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırma Merkezi'nden saygıdeğer büyüğüm Ender Boztürk'e ve bu merkezin Kütüphane ve Dokümantasyon Servisi çalışanlarına şükran borçluyum. Son olarak benimle bu sıkıntılı sürece ortak olup özveri, sabır ve hoşgörülerini esirgemeyen aileme minnet, saygı ve teşekkürlerimi sunuyorum.

Fatma TURĞAY

Üsküdar, Ekim 2016

İÇİNDEKİLER

ÖZ iii

ABSTRACT iv

ÖNSÖZ v

KISALTMALAR LİSTESİ ix

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

MİSÂL ÂLEMİNİN METAFİZİK TEMELLERİ: HAKİKAT ve MERTEBELERİ

I. NÛR KAVRAMI VE NÛRUN HAKİKATİ 18

II. NÛRLARIN NÛRU (NÛRU'L-ENVÂR): HAKİKATİN KAYNAĞI ve DAYANAĞI 34

A. İmkân-ı Eşref 39

B. İşrâk-Müşâhede 47

C. Kahr-Muhabbet 54

D. Kemâl-Noksân 58

IV. BİR HAKİKAT MERTEBESİ OLARAK MİSÂL: MİSÂLİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ ve HAKİKATİ 67

İKİNCİ BÖLÜM

MİSÂL ÂLEMİNİN KOZMOLOJİK GÖRÜNÜMÜ: ÂLEM ve MERTEBELERİ

I. ÂLEMİN TANRI'DAN SUDÛRU 79

II. TÜRLERİN İLKELERİ: ERBÂBÜ'L-ENVÂ' 91

III. MİSÂL ÂLEMİ 102

A. Misâl Âleminin Âlem Mertebeleri İçindeki Yeri 102

B. Muallak Misâller (Müsül-i Mu'allaka) 111

C. Platoncu İdeler (Müsül-i Eflâtûniyye) ve Misâl Âlemi 120

D. Misâl Âleminin Tabakaları ve Şehirleri 131

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MİSÂL ÂLEMİ ve İNSAN: MİSAL ÂLEMİNİN PSİKOLOJİK ve ESKATOLOJİK YANSIMALARI

I. NEFSİN MÂHİYETİ ve BEDENLE İLİŞKİSİ 142

A. Nefsin Mâhiyeti 142

a. Komutan Nûr / İsfehbed-i Nâsût 142

b. Nefsin Apaçıklığı / Zuhûru: Kendini Bilmek 145

B. Nefis-Beden İlişkisi 149

a. Nefsin Bedene Taalluku ve Bedenin Nefse Mazhar Oluşu 149

b. Nefsin Bedene Taalluk Vasıtası Olarak Rûh: Misâl Âleminin Latîf Aynası 156

II. NEFSİN GÜÇLERİ 160

A. Mütehayyile Gücü: Misâl Âleminin Psikolojik Aynası 167

B. Hâfıza / Zâkire Gücü ve Anı Âlemi / Levh-i Mahfûz 177

III. NEFSİN BEDENDEN SONRAKİ YOLCULUĞU: MİSÂL ÂLEMİ 181

A. Tenâsüh: İnsânî Nefsin Hayvan Bedenlerine Düşüşü 181

B. Âhiret ve Dirilişin (Haşir) Keyfiyeti: Misâlî Bedenler/Eşbâh 191

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MİSÂL ÂLEMİNİN EPİSTEMOLOJİK BOYUTLARI: HAYÂLÎ MİSÂLLER ve MÜŞÂHEDE

I. MİSÂLİN BİLGİSİ VE MİSÂLÎ BİLGİ: İŞRÂKÎ BİLGİ DÜZEYLERİ ve MİSÂL ÂLEMİNİN İDRAKİ 210

II. MİSÂL ÂLEMİNİN MÜŞÂHEDESİ: VAHYİN ve İLHAMIN SEMBOLİK DİLİ 219

III. GAYB BİLGİSİNİN KAYNAĞI OLARAK MİSÂL ÂLEMİ 233

SONUÇ 247

KAYNAKÇA 255

ÖZGEÇMİŞ 278

KISALTMALAR LİSTESİ

a.mlf. : adı geçen müellif

b. : bin, İbn

bkz. : bakınız

bs. : basım

c. : cilt

derl. : derleyen

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

ed. : editör

haz. : yayına hazırlayan

hş. : hicrî/şemsî

krş. : karşılaştırınız

m.ö. : milattan önce

muk. : mukaddime yazan

nşr. : neşreden

ö. : ölüm tarihi

s. : sayfa/sayfalar

s.nşr. : sadeleştirerek neşreden

t.y. : basım tarihi yok

thk. : tahkik eden

çev. : çeviren

tsh. : tashih eden

v.d. : ve diğerleri

vb. : ve benzeri

vd. : ve devamı

ykl. : yaklaşık

GİRİŞ

I. KONUNUN MÂHİYETİ ve SINIRLARI

İslam felsefe geleneği, âlemi hiçbir zaman tek düze ve fizik nesnelerden oluşmuş tek boyutlu bir düzlemde değerlendirmemiş; 'yaratılmış varlıkların tümü' ifadesiyle onu bir bütün içinde ele alarak metafizik anlayışı gereği, hem dikey hem de yatay bir varlık alanı olarak görmüştür. Bu görüşe göre âlem; fizik ve metafizik âlem ya da Kur'an-ı Kerim'den mülhem; şehâdet-gayb/mülk-melekût âlemi olarak genellikle çift kutuplu olarak açıklandığı gibi, eskatolojik vurgusuyla dünya ve âhiret âlemi olarak da ifade edilmiştir.[1] İnsanla birlikte bu âlem, mebde' ve me'âdı da konu alarak aslında dairesel bir kozmik düzenin açılımı olarak ontolojiden kozmolojiye, psikolojiden epistemolojiye birbiriyle iç bağlantıları olan bir bütünün farklı cihetlerden isimlendirilmesiyle, anlamlı ve değer yüklü bir yapıyı da tazammun etmiş; böylece âlem konusu, bir bütünlük içerisinde incelenmiştir.[2]

Âlemin mertebeleriyle birlikte ele alınışı, İslâm filozofları için hep insan merkezli bir anlayışın tezâhürü olmuştur. Âlemi anlamaya ve kavramaya çalışan insan, gerçekte bu âlemin mertebeleri içinde kendisi de bir âlem olarak kendinden yola çıkmış ve kozmik bütünlük içinde kendi bütünlüğünü bulma gayretinde olmuştur. Bu nedenle insanın yapısı, âleme işaret olarak onun anlaşılmasında bir alâmettir. İşrâkîliğin kurucusu Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191)[3] de kozmoloji anlayışında buradan hareket etmekte ve insanın

---

1 Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", **DİA**, II (İstanbul 1989), s. 357-360; İlhan Kutluer, "Fizik Varlığın Ötesinde: Gayb Kavramı Felsefî Açıdan Nasıl Ele Alınabilir?", **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV: İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II (11-12 Ekim 2003)**, ed. Bedrettin Çetiner, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2004, s. 216-217.

2 Ömer Mahir Alper, **Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, s. 91.

3 Sühreverdî'nin biyografisiyle ilgili yakın dönemde önemli ve ciddi çalışmalar yapılmış ve yapılmaktadır. Onun hayatı hakkındaki en önemli kaynak ise şârihlerinden biri de olan Şemseddîn Şehrezûrî'ye aittir; bkz. Şemseddîn Şehrezûrî, **Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh: Târîhu'l-Hukemâ**, thk. Abdulkerim Ebû Suveyrib, Trablus, Cemiyyetü't-Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, 1988, s. 375-396. Sühreverdî'nin biyografisinin kaynaklarını bir arada veren bir çalışma için bkz. Hüseyin Ziyâî, "Şihâbuddin Sühreverdî: İşrâkî Okulun Kurucusu", **İslam Felsefesi Tarihi**, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Açılım Kitap, 2007, II, s. 83-85. Bu konuda yapılan son dönem çalışmaları için bkz. Muhammed Ali Ebû Reyyân, **Usûlü'l-felsefeti'l-işrâkiyye 'inde Şihâbeddîn es-Sühreverdî**, İskenderiye, Dârü'l-ma'rifeti'l-câmi'iyye, 1987, s. 17-31; İlhan Kutluer, "Sühreverdî, Maktûl", **DİA**, XXXVIII (İstanbul

muhayyilesini, kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak, bir âlem mertebesine karşılık görmektedir. Duyulur/cismânî âlemle duyulurlardan tamamen mücerret âlem arasında, bu iki âlemi birbirine bağlayan ve ayıran "misâl âlemi", onun kozmolojisinde bu çift kutuplu iki âlemi ilişkilendiren, uzlaştıran ve hatta belirleyen yapısıyla kendisinden sonraki kozmoloji anlayışlarına da ilham vermiştir.

İşrâkî felsefe geleneğini diğer felsefî geleneklerden ayıran ve onu 'o' yapan unsurlardan biri de bu "misâl âlemi" anlayışıdır. Sühreverdî sonrasında da aynı isimle anılan bu âleme, bir de "hayâl âlemi" ifadesi eşlik etmiştir. Bu âlem ise kendisini en iyi Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî (ö. 638/1240) düşüncesinde ifade eder. Aralarındaki farklardan şimdilik sarf-ı nazar edersek, "misâl âlemi", Sühreverdî'den sonra hep bir "ara âlem" olarak, bu isimle varlığını sürdürmüş ve cisim âlemiyle cisimden tamamen ayrık âlem arasında, bu iki âlemi birleştiren ve ayıran "ontolojik" bir varlık alanına işaret etmiştir.

Modern dönemde misâl âleminin varlığı ve içeriğine ilk eğilen araştırmacı ve düşünürlerden biri olan Henry Corbin, bu âlemle ilgili açıklamalarıyla öne çıkan Sühreverdî ve İbnü'l-'Arabî arasında bir süreklilik görerek, her ikisinin de kabul ettikleri bu ortak varlık alanını, insanın mütehayyile gücüyle bağlantılı biçimde ele alır.[4] Onun ifadeleri, bu âlemi açıklamakta zihin karışıklığını da önlemeye yönelik olarak şöyledir:

> "Bu şahıslar için dünya, 'nesnel' ve gerçek olarak üç boyutludur: Akılla kavranan âlem (Melekî Akılların âlemi) ve duyularla algılanan arasında ara bir âlem mevcuttur. Bu âlem İdea-Sûretin, arketip-şahısların, gizli maddelerin, 'gayr-i maddî maddenin' âlemidir. Diğer iki âlem kadar gerçek ve nesnel, kalıcı ve devamlıdır; 'manevî olanın cisimleştiği ve cismin manevîleştiği', gerçek madde ve gerçek uzantıdan oluşan, fakat bu madde ve uzantının duyumsal, yok olabilir maddeye göre gizli ve cisimsiz olduğu bir dünyadır. Bu âlemin organı faal 'Muhayyile'dir, tecellinin tecrübe edildiği yer, geleceğe dair olayların ve sembolik

2010), s. 36-40; Eyüp Bekiryazıcı, "Anadolu'dan Halep'e ya da Ölüme Seyahat: Sühreverdî el-Maktûl", **II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce (19-21 Ekim 2011 Konya)**, ed. Mustafa Demirci v.d., Konya, Selçuklu Belediyesi, 2013, II, s. 171-184; Roxanne D. Marcotte, "Suhrawardî al-Maqtûl, The Martyr of Aleppo", **Al-Qantara**, XXII/2 (2001), s. 395-419.

4 Ali Durusoy, "Hayâl", **DİA**, XVII (İstanbul 1998), s. 3.

> hikâyelerin gerçek varlıklarıyla *göründükleri* sahnedir. Burada bu âlemle ilgili birçok şey söyleyeceğiz, fakat *vehmî* (imaginaire) sözcüğünü bir kere bile kullanmayacağız, çünkü bu muğlâk sözcük, ulaşılacak veya ulaşılmış olan gerçekliğe bir yargı getirdiğinden, bu ara ve aracı dünyayla ilişkilenmede yetersiz kalmaktadır. Biz buna *mundus imaginalis* diyoruz."[5]

Aslında Corbin'in vehmî olarak çevrilen "imaginaire" ile kast ettiği, kurgusal ve fantastik hayâldir. Söz konusu âlemin böyle fantastik bir kurguya dayalı olmayıp[6] gerçekliğin yani hakikatin bir seviyesine işaret ettiğini vurgulamak için, o bu âlemi, Latin terminolojisinden yardımla ve bu âlemin ontik varlığına gönderme yapan 'mundus imaginalis' deyimiyle isimlendirmeyi tercih etmektedir.[7]

Henry Corbin "misâl âlemi"nin ontolojik varlığına yaptığı vurguyla bu âlemin varlığına dikkat çeken ve Batılı düşünürlere tanıtmakta gösterdiği çaba ve gayretiyle öne çıkan araştırmacılardan biridir. Öte yandan onun, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) sembolik hikâyelerini de içerecek biçimde Sühreverdî ve İbnü'l-'Arabî'nin sözünü ettiği bu âlemi ortak bir paydada ele aldığını, bu üç filozof hakkındaki değerlendirme ve araştırmalarının merkezinde bu âlem ve bu âlemin tecrübesinin bulunduğunu da hatırlatmak gerekir. Bu nedenle o, eserlerinde onların felsefî farklılıklarına ve bunun getirdiği diğer değerlendirmelere fazla yer vermeyip genel hatlarıyla Sühreverdî'de bu âlemin varlığı ve kozmolojik statüsünü İbnü'l-'Arabî'nin 'hayâl'e verdiği ontolojik statü ile birleştirmekte ve bunun ilk izlerini ise İbn Sînâ'da görmektedir.[8]

Misâl âleminin gerçekliği, öncelikle 'misâl' kavramının ontolojik bir temele yaslanıp yaslanmadığıyla ilgilidir. Bu nedenle tezin mihverinde bu kavram bulunmaktadır. Misâl kavramı etrafında şekillenen ve onun etrafını saran tüm kavram kümesi ise "misâl âlemine" işaret etmekte ve misâl âlemi bir kozmolojik sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle tezin konusunu teşkil eden bu âlemin varlığı ve içeriği hakkındaki araştırma, aynı zamanda Sühreverdî'nin tüm felsefesinde hâkim olan işrâkî

---

[5] Henry Corbin, **Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile**, çev. Zeynep Oktay, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2013, s. 20.

[6] Corbin, **Bir'le Bir Olmak**, s. 197.

[7] Henry Corbin, "Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal", **Swedenborg and Esote-ric Islam**, çev. Leonard Fox, West Chester, PA, Swedenborg Foundation, 1999, s. 1.

[8] Bkz. Henry Corbin, **Avicenna and Visionary Recitals**, çev. Willard R. Traks, Dallas, Spring Publications, 1980, s. 37-38.

yönü daha açık hale getirme; nûr, işrâk ve müşâhede gibi kavramların mâhiyetine dair daha kapsamlı bir perspektif sunma gayesini de taşımaktadır. Bugüne kadar Sühreverdî ve felsefesi hakkında yapılan çalışmalar, genel olarak ontolojik ve epistemolojik çerçevede konu edinilmiş ve bunun sonucu olarak nûr kavramı temelinde ve bilgi anlayışıyla sınırlı bir felsefî etkisi olduğu düşünülmüştür. Dolayısıyla İşrâkîliğin ana kavramları, metafizik ve metodolojik farklılığıyla diğer felsefî geleneklerden ayrılmış, sonuçları da bu iki alanla sınırlı kalmıştır. Oysa metafizik ilkelerin diğer alanlarda nasıl karşılık bulduğu ve oralarda nasıl tikelleştiği, hangi kavramlara evrildiği ya da kavram kümeleri oluşturduğunu takip etmek, bütüncül bir anlayışa ulaşmakta daha geniş ve kapsamlı bir resmin oluşmasına katkı sağlayabilir. Söz konusu nedenlerle, misâl âlemine İslam felsefe tarihinde ontolojik bir statüyle ilk yer veren[9] filozof olarak Sühreverdî'nin bu âlemin varlığını hangi metafizik temeller üzerine inşa ettiği, mâhiyetini nasıl belirlediği ve felsefesinin diğer alanlarını nasıl etkilediği, bu çalışmanın konusunun ana sorularını oluşturmaktadır. Böylece, kozmolojik olmasıyla hem metafizik hem de insana ait epistemolojik ve eskatolojik alanları birleştiren bir âlem tasavvuru içinde, misâl âleminin belirleyici yönünün tespiti, bu tezin sınırlarını da çizmiş olmaktadır. Bu açıklamalar ışığında, bu mâhiyetin ve sınırlandırmanın hangi ölçütlere bağlı kalınarak gerçekleştirildiği, şöyle özetlenebilir:

Misâl âlemi, genel bir âlem anlayışı içinde değil, işrâkî felsefe geleneği çerçevesinde ele alınmıştır. Bu âlemden ilk söz eden ve ona bu isimle felsefesinde yer veren Sühreverdî, işrâkîliğin kurucusu da olduğundan, onun bu âleme hangi soru ve sorunlardan yola çıkarak ve hangi problemlerle irtibatlı biçimde yaklaştığını daha açık görebilmek için, işrâkî gelenek içinde Sühreverdî örnekliği tercih edilmiştir. **Hikmetü'l-işrâk**,[10] onun işrâkî felsefesinin tebellür ettiği eseri olduğu gibi, bu âlemden ismiyle söz ettiği tek eseridir. Bu nedenle tüm çalışmanın ilk ve ana kaynağı

[9] Henry Corbin, **History of Islamic Philosophy**, çev. Liadain Shherrad, London, Kegans Paul International, 1993, s. 214.

[10] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, **Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk II** içinde, tsh. ve muk. Henry Corbin v.d., IV c., Tahran, Pejûheşgah-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 2001/1380, s. 9-260.

olarak, bu eserdeki bakış açısı ve yöntemi esas alınmıştır. **Hikmetü'l-işrâk** şerhleri ise hem Sühreverdî'yi daha iyi anlamak hem de işrâkî geleneği devam ettiren şârihlerin bu konudaki yorumlarını görmek için başvurulan en az **Hikmetü'l-işrâk** kadar önemli ana kaynaklar arasındadır.[11] Sühreverdî'nin misâl âleminin varlığı ve mâhiyeti hakkındaki açıklamalarını bu eser ve şerhleri üzerinden takip etmek, hem bu âlemin gelenek içinde ortaya çıkışını hem de süreç içinde algılanış biçimini, aynı zamanda da buna hangi katkıların yapıldığını görme imkânı verecektir.

Sonuç olarak bu tezde, "misâl âlemi"nin Sühreverdî'yle başlayan ontolojik gerçekliğinin ve mahiyetinin onu takip eden işrâkî felsefe geleneğinde; **Hikmetü'l-işrâk** ve şerhleri çerçevesinde ve bu eserin şârihleri olan Şemseddîn Muhammed Şehrezûrî (ö. 686/1288) ve Kutbuddin eş-Şîrâzî (adıyla maruf Mahmûd b. Mes'ûd Kazerûnî) (ö. 710/1311) özelinde nasıl algılandığı, hangi öncüllerden hareketle hangi sâik ve endişelerin soru ve sorunlarına cevap olma gayesi taşıdığı gibi meseleler, Sühreverdî örnekliğinde konu edinilmektedir.

[11] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, çev. Hüseyin Ziyâî Terbetî, Tahran, Müessese-i Mutâleât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1993/1372; Kutbuddin eş-Şîrâzî (Mahmûd b. Mes'ud Kazerûnî), **Şerhu Hikmeti'l-işrâk-ı Sühreverdî**, nşr. Abdullah Nûrânî ve Mehdî Muhakkık, Tahran, Müessese-i Mutâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı Mc Gill Şûbe-i Tahran, 2002/1380; Muhammed Şerîf İbnü'l-Herevî, **Envâriye**: **Tercüme ve Şerh-i Hikmeti'l-işrâk-ı Sühreverdî**, ed. ve muk. Hüseyin Ziyâî, Tahran, Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1363hş.

II. TEZİN KAYNAKLARI ve LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Bu araştırmanın birinci derecedeki kaynakları Sühreverdî'nin eserleridir. O'nun başlıca eserleri, Henry Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr tarafından, dört cilt halinde basılmıştır. Tezin ana kaynağı ve onun başyapıtı olan **Hikmetü'l-işrâk**, bu külliyâtın II. cildinde yer almaktadır. Bu metin ana referans kaynağı olmakla birlikte Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin şerhlerindeki metinler de göz önünde bulundurulmuştur. Özellikle Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin şerhinde nüsha farklılıklarına da değinildiğinden, bunlardan konuyla ilgili anlamı genişleten, katkı sağlayan ya da değiştirebilen yerler de dikkate alınacak ve bunlara da mümkün oldukça temas edilecektir.

Hikmetü'l-işrâk'ın Arapça metniyle birlikte yer aldığı İngilizce[12] çevirisi ve ayrıca Farsça çevirisi[13] de başvuru kaynakları arasındadır. Ayrıca bu eser, Tahir Uluç tarafından "İşrak Felsefesi" adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.[14] Metin çevirilerinde bu eserden de istifade edilecek, dipnotlarda değinilen nüsha farklılıkları ve bunun anlama yönelik etkilerine de yeri geldikçe atıfta bulunulacaktır. Sühreverdî'nin **Heyâkilü'n-nûr**[15] ve **Risâle fî i'tikâdi'l-hukemâ**[16] eserleri ile birlikte sembolik hikâyeleri de Türkçeye kazandırılmıştır. Bu eserlerin konuyla ilgili bölümlerinin Türkçeye çevirisinde söz konusu tercümelerden yararlanılacaktır.[17]

Bir diğer başvuru kaynağı olan **Hikmetü'l-işrâk** şerhlerinin en eski tarihlisi Şehrezûrî'ye aittir. Onun ardından gelen Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin şerhi ise içerik olarak

---

[12] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk: The Philosophy of Illumination**, ed. John Walbridge and Hossein Ziai, Provo, Brigham Young University Press, 1999.

[13] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, **Mecmûa-i Musannefât-ı Hikmetü'l-işrâk II** içinde, tsh. Henry Corbin, Farsçaya çev. Seyyid Cafer Seccadî, III c., Tahran, Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1373.

[14] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk: İşrâk Felsefesi**, çev. Tahir Uluç, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.

[15] Sühreverdî, **Heyâkilü'n-nûr**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 83-108.

[16] Sühreverdî, **Risâle fî i'tikâdi'l-hukemâ**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk II** içinde, s. 261-272.

[17] Sühreverdî'nin Tükçeye çevrilen eserlerinin tam listesi için bkz. M. Cüneyt Kaya, "İslâm Filozoflarının Türkiye'de Neşir ve Tercüme Edilen Eserleri Bibliyografyası", **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM yayınları, 2013, s. 842-844. Bu tercüme eserlerin içinden faydanılanlara Kaynakça kısmında yer verilmiştir.

Şehrezûrî'nin şerhini büyük ölçüde aynı yorumlarla takip etmektedir. Buna ek olarak onun, Şehrezûrî'nin şerhinde yer almayan ve daha geniş açıklamaları da ihtiva eden yorumları, genel olarak Sühreverdî'nin diğer eserlerine ya da İbn Sînâ'nın eserlerindeki açıklamalara dayanmaktadır.[18] Şehrezûrî'nin şerhinde bir nevi konu bütünlüğü de gözetilerek asıl metin bölümler halinde verilmekte, şerh bunun ardından yapılmaktadır. Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin şerhi ise bölümlerden ziyade cümle şerhi şeklindedir. Ayrıca her cümlede kullanılan kavramların hem yorumu hem de etimolojik ve semantik açıklamaları bulunmaktadır. Bu şerh biçimi daha pratik ve anlaşılırlığı kolaylaştıran bir unsur olduğundan, tez çalışmasında Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin şerhlerinin aynı ya da benzer olduğu yerlerde Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin şerhine atıfta bulunulmuştur. Şehrezûrî'nin farklı ya da ilave yorumlarının olduğu yerlerde ise bu şerh ayrıca zikredilmiştir. **Hikmetü'l-işrâk**'in bir diğer şerhi ise Muhammed Şerîf Nizâmuddîn el-Herevî'ye aittir. İbnü'l-Herevî'nin şerhi[19] bugüne ulaşan tek Farsça şerhtir. Büyük ölçüde Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin şerhini takip eden bu eser, **Hikmetü'l-işrâk**'ın tamamının şerhi olmayıp Sühreverdî'nin Arapça metninin "mukaddime" ve ikinci kısmından; kozmoloji, metafizik ve işrâkî müşâhede tecrübesi ile ilgili seçilmiş bazı parçaların Farsçaya tercüme ve şerhi şeklindedir. Diğer şerhlerden farklılığı, konuyla ilgili Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) **Mesnevî**'sinden alıntılarla kendi döneminde revaç bulmuş sûfî yorumlara da yer

---

[18] Kutbuddin eş-Şîrâzî, temelde işrâkî bir düşünce sistemini kabul etmekle birlikte, meşşâî felsefeyle işrâkî felsefeyi uzlaştırmaya ya da Sühreverdî'nin anlaşılması zor ifadelerini meşşâî kavramlarla izaha yönelmektedir. Ancak bunu sentezci bir yöntemle ve tek bir temel sistemde birleştirmek ve büyük bir sistem oluşturmak şeklinde değil; yeri geldiğince aktarım, hatırlatma ya da belirtme yoluyla gerçekleştirmektedir. Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin yöntemine dair daha detaylı yorumlar için bkz. John Walbridge, **The Science of Mystic Lights**: **Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy**, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1992, s. 29-31, 53; Resul Ertuğrul, "Kutbuddîn eş-Şîrâzî ve Tefsiri", (doktora tezi), **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2011, s. 82-83.

[19] Bu eserin tek nüshasının bulunduğunu belirten Hüseyin Ziyâî, İbnü'l-Herevî'nin doğum ve ölüm tarihleri hakkında kayda rastlamadığını; ancak bu eserde kitabın yazımının 1008/1600 yılında tamamlandığının kaydedildiğini ve eserin nüshasındaki tarihin ise 7 Zilkade 1265/1849 olduğunu belirtmektedir; bkz. Hüseyin Ziyâî, "Mukaddime-i musahhih", **Envâriye: Tercüme ve Şerh-i Hikmeti'l-işrâk-i Sühreverdî** içinde, ed. ve muk. Hüseyin Ziyâî, Tahran, Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1363hş., s. xiii; Hüseyin Ziyâî, "İşrâkî Gelenek", **İslam Felsefesi Tarihi**, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Açılım Kitap, 2007, II, s. 122.

veriyor olmasıdır. Ayrıca müellifin Hintli bir âlim olması, o coğrafyada işrâkîliğin algılanış biçimini ve tesirini göstermesi açısından önemlidir.[20]

Bu çalışmada Şehrezûrî'nin ve Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin **Hikmetü'l-işrâk** şerhleri dışındaki eserlerinde konuya dair yer alan yaklaşımları da ele alınmış ve kimi detaylar, bu eserler yoluyla daha açık ve anlaşılır hale gelmiştir. Bunlardan Şehrezûrî'nin **Resâilü'ş-şecereti'l-ilâhiyye fî 'ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye**[21] eserinde misâl âlemini konu alan ayrı bir başlık bulunmaktadır. Burada, şerhte yer alan açıklamalara ilave olarak, daha bütünlükçü ve aynı zamanda daha ayrıntılı analizlere de yer verilmektedir. Ayrıca bu konuların değerlendirilmesinde Aygün Akyol'un **Şehrezûrî Metafiziği**[22] isimli kitabında yer alan "Misâl veya Hayâl Âlemi" başlığındaki açıklamalardan ve Halide Yenen'in "Şehrezûrî Metafiziğinde Hayal/Misal Âlemi" makalesinden[23] de yararlanılmıştır. Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin bu konudaki görüşleri için ayrıca John Walbridge'in Kutbuddin eş-Şîrâzî felsefesi hakkındaki **The Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy** adlı eserinde yer alan açıklamalara da başvurulmuştur. Bu kitapta Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin misâl âlemi hakkında kaleme aldığı ve bu konuyla ilgili sorulara cevaplarını ihtiva eden **Risâle li'l-'allâmeti'ş-Şîrâzî fî tahkîki 'âlemi'l-misâl ve ecvibeti es'ileti ba'zi'l-fuzalâ** adlı risâlesinin tenkitli çalışması ve İngilizceye tercümesi de bulunmaktadır.[24] Bu risâle muhtevâ olarak **Hikmetü'l-işrâk** şerhinde dile getirdiği açıklamalara paralel yorumlar içermektedir. Bununla birlikte onun konuya ilgisini ve bu âlemin varlığına hangi

---

[20] İbnü'l-Herevî'nin işrâkîliğe yaklaşımı ve bu şerhin üslûbu hakkında bkz. Ziyâî, "İşrâkî Gelenek", s. 122-123; a.mlf. "Mukaddime-i musahhih", s. 13-19.

[21] Şehrezûrî, **Resâilü'ş-şecereti'l-ilâhiyye fî 'ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye**, thk. Muhammed Necip Görgün, İstanbul, Elif Yayınları, 2004.

[22] Aygün Akyol, **Şehrezûrî Metafiziği**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2011.

[23] Halide Yenen, "Şehrezûrî Metafiziğinde Hayal/Misal Âlemi", **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri,** ed. Murat Demirkol-Enes Kala, Ankara, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014, s. 296-313.

[24] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Risâle li'l-'allâmeti'ş-Şîrâzî fî tahkîki 'âlemi'l-misâl ve ecvibeti es'ileti ba'zi'l-fuzalâ**, ed. ve çev. John Walbridge, **The Science of Mystic Lights** içinde, s. 233-271. Ayrıca bu risâle Süleymaniye Kütüphanesinde, "Risâle fi'l-hikme" adıyla kayıtlıdır (Esad Efendi, nr. 110/003793).

perspektiften yaklaştığını yansıtması bakımından önemli bir yere sahip olan bu muhtasar eser de tezde başvurulan kaynaklardan biri olmuştur.

Sühreverdî üzerine modern dönemde çeşitli çalışmalar yapılmış ve yapılmaktadır. Bununla birlikte geniş ölçekte bakıldığında alan çalışmaları olarak onun metafizik, epistemoloji ya da psikoloji anlayışını yansıtan eser sayısının fazla bir yekûn tutmadığı da görülmektedir. Tez konusu için yapılan araştırmalar esnasında Sühreverdî'de misâl âlemini doğrudan konu alan müstakil bir esere ya da tez çalışmasına rastlanmamıştır. Ancak "misâl âlemine" özel bir ilgiyle yaklaşan ve eserlerinde de bu âleme sık sık değinen Henry Corbin, burada zikredilmesi gereken ilk düşünürdür. Onun bu konudaki asıl eseri ise **Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran**'dır.[25] Bu çalışmada Sühreverdî'nin Zerdüştîliğe atıflarına da dayanılarak Zerdüştîlikte bu âlemin nasıl ele alındığı hakkındaki genel bir giriş bölümü yer almakta ve Sühreverdî'de konunun Zerdüştî kökenleri incelenmektedir. İkinci bölüm ise Sühreverdî'den başlayarak İbnü'l-'Arabî, Mollâ Sadrâ (adıyla maruf Sadreddîn eş-Şîrâzî) (ö. 1050/1641) ve bu anlayışı devam ettiren filozof ve sûfilerin görüşlerini yansıtan metinlerden oluşmaktadır. Bu çalışma içinde Sühreverdî'ye ayrılan bölüm, özellikle onun Zerdüştî melekbilime (angelology) dayalı kozmoloji anlayışı çerçevesinde ele alınmakta ve misâl âleminin şehirleri ve buraya dair tecrübeler, Sühreverdî'nin eserlerindeki paragraf ve bölümlerden hareketle incelenmektedir. Ayrıca onun Türkçeye **Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile** olarak çevrilen **Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi**[26] adlı kitabında, İbnü'l-'Arabî'nin yanında ve onun öncüsü olarak Sühreverdî'nin misâl âlemi düşüncesi sıklıkla anılmaktadır. Bu eserlerin dışında misâl âlemini konu alan ve başvuru kaynaklarımız arasında önemli yerleri olan makaleler de bulunmaktadır. Henry Corbin'in "Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal" adlı makalesi bu konudaki diğer çalışmalar için önemli bir kaynak

[25] Henry Corbin, **Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran**, çev. Nancy Pearson, London, I. B. Tauris, 1990.

[26] Henry Corbin, **Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabî**, Princeton, Princeton University, 1997.

olduğu gibi bu çalışmanın da başvuru kaynakları arasındadır. Bir diğer zikredilmesi gereken makale, Sühreverdî çalışmalarıyla da öne çıkan Golam Hosein Ebrahimi Dinani'nin "The World of Imagination" adlı makalesidir.[27] Bu çalışmada "misâl âlemi", Sühreverdî ve Mollâ Sadrâ'nın görüşleri etrafında ve karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Reza Davari Ardakani'nin "A Glance at the World of Image" makalesi[28] de ayrıca anılmalıdır. Yazar, Fârâbî (ö. 339/950)'nin ve İbn Sînâ'nın adını Sühreverdî ve Mollâ Sadrâ'yla birlikte anarak, bu filozofların nübüvvet dâhil pek çok problemi bu âlemin varlığına dayanarak çözdüklerini belirtmektedir. Burada, meşşâî filozofların mütehayyile gücüne dayalı açıklamalarını, misâl âleminin varlığına dayandırdıkları gibi kavramsal bir karışıklık da bulunmakla birlikte, bu makale, modern dönem ütopya konulu çalışmalara değinerek bunların misâl âlemini reddetmenin yarattığı boşluğu doldurmaya çalıştığı vurgusuyla; kadim felsefenin mitik tarih dilini ya da şiir dilinin anlamada bu âlemin varlığının konuya dâhil edilmesi gerektiğine dikkat çekmesiyle, bu çalışmanın da ufkunu genişleten bir perspektife sahiptir. Fazlur Rahman ise, "Dream, Imagination and Âlam al-Mithâl"[29] adlı makalesinde, bu âlemin ortaya konma sürecinin başlangıcına, "nübüvvet ve öte âlem" ile ilgili meselelere Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mütehayyile merkezli yaklaşımlarını yerleştirmekte, bunun devamında Gazzâlî'nin cismânî haşirle ilgili eleştirilerinin ve bu bağlamdaki yorumlarının konunun psikolojiden ontolojiye kaymasındaki etkisine değinmekte ve bu yorumlama biçiminin, Sühreverdî'nin misâl âlemine tanıdığı ontolojik statü için oluşturduğu makul zemine dikkat çekmektedir. Özelde nübüvvet ve eskatolojik meselelere misâl âleminin sunduğu çözümleri, sisteminde bu âleme yer vermiş filozoflar ve sûfilerin görüşleri çerçevesinde kritik etmesiyle öne çıkan bu makale, tezin kaynakları içinde önemli bir yerde durmaktadır. Janis Esots'un "Cosmic

---

[27] Golamhosein Ebrahimi Dinani, "The World of Imagination", **Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm**, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, The Netherlands, Springer, 2006, s. 177-182.

[28] Reza Davari Ardakani, "A Glance at the World of Image", **Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm**, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, The Netherlands, Springer, 2006, s. 173-176.

[29] Fazlur Rahman, "Dream, Imagination and Âlam al-Mithâl", **Islamic Studies**, III/2 (1964), s. 167-180.

Imagination in the Thought of Ibn al-'Arabî and al-Suhrawardî"[30] adlı makalesi ise yukarıda saydığımız isimlerden farklı olarak hayâl ve hayâl âlemi kavramına, bu kez Sühreverdî ve İbnü'l-'Arabî'yi karşılaştırarak yaklaşmakta, bu iki anlayışı farklılıkları ve benzerlikleri yönünden değerlendirmektedir. Roxanne Marcotte'nin, Sühreverdî ve onun İbn Sînâ'yı yorumlayışını antropolojik açıdan ele aldığı doktora tezi ve Sühreverdî üzerine yazdığı diğer makaleler, bu çalışmanın önemli ölçüde yararlanacağı kaynaklar arasındadır. Onun "Suhrawardî's Realm of the Imaginal"[31] adlı makalesi, misâl âlemini insanın mütehayyile gücü merkezinde ve eskatolojik çerçevede ele almaktadır. İbn Sînâ ve Mollâ Sadrâ'nın da bu konudaki görüşlerine değinen bu makale, alanında başvuru kaynağı olarak önemli bir yerde durmaktadır.

Yukarıda zikredilen çalışmalarda "misâl âlemi", görüldüğü üzere, özellikle Sühreverdî, İbnü'l-'Arabî ve Mollâ Sadrâ etrafında ele alınmakta ve bu filozofların görüşleri, farklılık ve benzerlikleri öne çıkarılmak sûretiyle incelenmektedir. Bu da Sühreverdî'yle başlayan misâl âleminin varlığına dair görüşlerin, ondan sonra da gelişerek devam ettiğini, tartışıldığını ve farklı felsefî alanları etkileyerek olgunlaştığını göstermekte; bu gelişme yolculuğunun ana duraklarının da bu filozoflar olduğunu teyit etmektedir. Bu çalışmanın sorusu ise Sühreverdî'den sonra oldukça kapsamlı ve ayrıntılı açıklamalara kavuşan bu âlem anlayışının başlangıç itibariyle hangi felsefî anlayışa dayanarak geliştiği, kendisinden önceki felsefî sistemlere yöneltilen hangi eleştiriler bağlamında ortaya çıktığı ve o günün felsefî anlayışına nispetle nasıl bir farklılığı ve yeniliği getirdiğidir.

[30] Janis Esots, "Cosmic Imagination in the Thought of Ibn al-'Arabī and al-Suhrawardī", **East and West: Common Spiritual Values**, ed. A. Asadova, İstanbul, İnsan Yayınları, 2010, s. 1-8.

[31] Roxanne D. Marcotte, "Suhrawardî's Realm of the Imaginal", **Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook**, ed. Y. Eshots, Moscow, Vostochnya Literatura, 2011, II, s. 68-79.

III. TEZİN YÖNTEMİ

Bu çalışmada Sühreverdî'nin **Hikmetü'l-işrâk** adlı eserinin öne çıkması, izlenilecek yöntemi de bir yönden belirlemektedir. Bunun nedenlerinden birincisi, misâl âleminin varlığı, mâhiyeti ve sınırlarıyla ilgili hususların bu eserde ele alınmış olması; ikincisi ise Sühreverdî'nin işrâkî felsefeyi bu eserinde ortaya koyduğunu ifade etmesidir. Dolayısıyla misâl âlemi, işrâkî bir tema olarak bu eser merkeze alınarak incelenecektir. Bununla birlikte o, bu âlemin mâhiyetine dâhil olan meseleleri, diğer eserlerinde de konu edinmektedir. Ayrıca onun **Hikmetü'l-işrâk** eseri, diğer eserlerinden tamamen kopuk olmayıp kavram bağlarıyla takip edilebilecek bir sürekliliğin izlerini taşımaktadır. Bu da onun eserlerine yaklaşımın eklektik değil, aşamalı bir gelişim seyri içinde okunmasını elzem kılmaktadır. Sühreverdî bu eserinin girişinde bazı kitaplarını -**Kitâbü't-Telvîhâti'l-levhiyye ve'l-'arşiyye**,[32] **Kitâbü'l-Lemehât**[33] gibi- meşşâî yöntemle yazdığını belirtmekte,[34] bir diğer eseri olan **Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-mutârahât**'ın girişinde ise söz konusu kitaplarının okunma sırasının **Kitâbü't-Telvîhât** ardından **Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-mutârahât** daha sonra ise **Hikmetü'l-işrâk** şeklinde gerçekleştirilmesini salık vermektedir.[35] Sühreverdî, felsefî yöntemi ikiye ayırmakta, bunlardan bahsî yöntemi en iyi kullananların meşşâîler olduğunu dile getirmekte, **Hikmetü'l-işrâk**'teki ise kendi yöntemini "müşâhede ve keşf"e dayandırmaktadır. Mezkûr eserlerindeki bu yöntem farklılığı, metinlerin okunmasında ve incelenmesinde önemli bir olgu olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak Sühreverdî'nin bazı eserlerini meşşâî yöntemle yazdığını söylerken sözüne ettiği meşşâî yöntemle ne kast ettiğinin anlaşılması da oldukça önemlidir. Onun bu yöntem farklılığına **Hikmetü'l-işrâk** kitabının girişinde atıfta bulunması, bu eserindeki yöntemini belirginleştirme, farklılığına dikkat çekme ve muhataplarını buna hazırlamaya yönelik olduğu da düşünülebilir. Hüseyin Ziyâî'ye

---

[32] Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhâti'l-levhiyye ve'l-'arşiyye: el-'ilmü's-sâlis**, **Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk I** içinde, s. 2-121.

[33] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Lemehât**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk IV** içinde, s. 141-241.

[34] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 10.

[35] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-'ilmü's-sâlis**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk I** içinde, s. 194.

göre diğer eserlerini, örneğin **Kitâbü't-Telvîhât**'ı, meşşâî usûl üzere yazdığını ifade ettiğinde bu söz, o eserin meşşâî felsefe ile ilgili kaleme alınmış bağımsız bir eser olduğu anlamına gelmemektedir. Bu ifade daha çok, işrâkî felsefenin sadece kabul edilmiş, meşşâi öğretilerce tanımlanmamış şeyleri içerdiğine, bunlardan bazılarını Sühreverdî'nin kabul edip bazılarını reddettiğine, bazılarını da yeniden gözden geçirdiğine işaret etmektedir. Sühreverdî'nin eserlerinde yer verdiği "işrâkî kaide" (*el-kâidetü'l-işrâkiyye*), "işrâkî kurallar" (*ez-zavâbitu'l-işrâkiyye*), "işrâkî incelikler" (*ed-dakîkatü'l-işrâkiyye*) vb. ifadeler onun yeniden inşa ettiği ya da yeni bir tarzda yeniden formülleştirdiği mantık, epistemoloji, fizik ve metafizik gibi düşünce alanlarının özel problemlerini belirlemek için kullanılmış terimlerdir. Bu yeni terimler, işrâk felsefesinin temel bileşenlerine işaret etmekte ve işrâkî metodolojiyi meşşâî metodolojiden ayırt etmektedir.[36]

Bu nedenle onun kısa sayılabilecek bir ömre sığdırdığı eserlerinin kronolojisiyle birlikte bu yöntem farklılığını da dikkate alan bir metodoloji belirleme gereği hissedilmiş ve bazı araştırmacılar onun eserlerini farklı yönlerden tasnife tabi tutmuşlardır.[37] Bu tasnif kriterlerinde, onun ömrünün hangi bölümünde meşşâî olup neresinde işrâkî olduğuyla ilgili bir belirlenime gitme arayışı da göze çarpmaktadır. Ancak eserler dikkatli incelendiğinde, bu belirlenimin kolaylıkla meşşâî ve işrâkî olarak ortaya konamayacak ölçüde iç içe geçen problemler taşıdığı ve her bir eserinin kendine has bir üslupla belli mevzuları öne çıkardığı görülmektedir. Henry Corbin Sühreverdî'nin eserlerini gayede birbirleriyle ittifak halinde ve her biri ötekine açık veya kapalı bir şekilde atıfta bulunacak şekilde yazıldığını düşünmektedir.[38] Zira onun meşşâî tarzda yazdığını belirttiği eserlerinde de işrâkî temalara rastlanır. Ancak görülen o ki bu temalar geriden takip edildiğinde **Hikmetü'l-işrâk**'te kendine has bir

---

36 Ziyâî, "Şihâbuddin Sühreverdî", s. 86-87.

37 Ahmet Kamil Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM yayınları, 2013, s. 401-403. Sühreverdî'nin eserlerini tasnifi hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Ahmet Kamil Cihan, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 11 (2001), 211-222; Mehdî Emin Razavî, "Ehemmiyet-i Âsâr-i Fârisi-yi Sühreverdî der Felsefe ve Marifetşinâsi-yi Hikmet-i İşrâk", **Nâme-i Sühreverdî** içinde, ed. Ali Asgar v.d., Tahran, Vîzârât-ı Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî, 1386 hş., s. 103.

38 Cihan, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri", s. 220-221.

terminoloji içinde toplanmış, aralarındaki boşluklar giderilerek adına işrâkî denebilecek bir felsefenin inşasında biraya getirilmiş ve sonuçları açısından da meşşâî felsefenin çıkmazları, onun içinden değil, başka bir yoldan çözülmeye çalışılmış, bu da ulaşılan sonuçlara yansımıştır. Bununla birlikte bu sonuçların derinleştirilmemiş ve dakîk hale getirilmemiş olması, eserin yoğunluğu ve muhtasarlığı, anlamlı bir bütünlük kurmada karşılaşılabilecek güçlükleri de beraberinde getirmektedir. Tezin araştırma aşamasında bu sorun şerhler yoluyla çözülmeye çalışılmıştır. Ancak söz konusu şerhlerin de benzer çıkmazlara düştüğü ve eserin kimi yerindeki boşlukların ya da anlaşılması zor ifadelerin eserin kendi içinden değil, günün geçerli ve cârî olan felsefe anlayışından yardımla, yani meşşâî kavramlara başvurularak doldurulduğu veya çözülmeye çalışıldığı görülmekte, bu da Sühreverdî'yi anlama yolundaki bir diğer zorluğu gündeme getirmektedir. Buradaki asıl sorun ise Sühreverdî'nin kendi felsefesini inşa ederken öncelikli olarak meşşâî felsefeye ve onun kavramlarına getirdiği eleştirilerin nerede başlayıp nerede bittiğini kestirmenin ortaya çıkardığı belirsizliktir. Bu çalışmada, söz konusu belirsizliği aşmak ve ana şablonu çıkarabilmek için, onun özelleştirdiği ve kendi terminolojisi olarak öne çıkardığı kavramların birbirleriyle kurdukları iç bağlamlar dikkate alınmış; diğer eserlerinde konunun hangi uslüp ve formda ele alındığı, **Hikmetü'l-işrâk**'ta bu konuda nerelerde farklı bir yolun tercih edildiğinin tespiti cihetine gidilmiş; böylece konu içinde bir bütünlük oluşturma gayreti gösterilmiştir.

Bununla bağlantılı olan bir diğer zorluk da **Hikmetü'l-işrâk**'ın 'dil'inden kaynaklanmaktadır. Sembollerin işrâkî dildeki önemi onun felsefesiyle de bağlantılı olduğundan, bu zorluk da benzer biçimde bu sembollerin kendi aralarındaki iç bağlamlarına ve diğer eserlerindeki atıflarına yönelinerek aşılmaya çalışılmıştır. Sembolik hikâyelerinde geçen semboller ve metaforlarla örülü bazı temalar, tüm eserlerin yorumlanması ve anlaşılmasında önemli olduğu gibi, **Hikmetü'l-işrâk**'teki kavramların içeriğini ve işaretini kavramakta da anahtar olmuştur. Özetle Sühreverdî'nin eserlerinin, meşşâî ve işrâkî eserler olarak keskin hatlarla ayrılmadan bir geçişlilik ve bütünlük içinde, ancak onun da tavsiyesi ile bu okuma sürecinin **Hikmetü'l-işrâk**'ı merkeze alan ve onu anlamaya doğru giden bir amaçlılık

gözetiminde okunmaları gerektiği sonucuna ulaşılmış ve bu tez çalışmasında bu yöntem ve gaye olabildiğince uygulanmaya çalışılmıştır.

Bu bakış açıları göz önünde bulundurularak çalışılan tezin ana mihverini misâl âleminin ontolojik ve kozmolojik yönü oluşturmaktadır. Bu iki yön, bu tezin birinci ve ikinci bölümüne tekâbül etmekte ve metafiziksel ilkelerin âlem tasavvurunu belirlemekteki etkin rolü, kendini hakikatin mertebelenişinde ve bunun bir yansıması olarak da âlem mertebelerinde göstermektedir. Misâl, bu mertelenmenin kendisine; misâl âlemi ise mertebelerinden biri olmakla âlemin mertebeli yapısına işaret etmektedir. Bu âlem, bu yönüyle insandan bağımsız bir hakikat olmakla birlikte, algılanması ve anlaşılması, insana ve onun idrak güçlerine bağlı görünmektedir. Bu nedenle insanın bu âlemle kurduğu ilişki, psikolojik ve epistemolojik; bunun sonuçları ise eskatolojik yönden insan-âlem ilişkisinin önemli bir kısmına atıfta bulunmaktadır. Bu ilişki alanı; hayâlleri, rüyaları, ölümden sonraki hayatı, nebevî ve gaybî bilgiyi, vahyi, ilhamı, mucizeleri ve buna benzer pek çok konuyu içermektedir. Nitekim misâl âlemi, bu konuları açıklama hedefini gözetmesiyle Sühreverdî'nin felsefe tasavvurunda yer bulmuştur. Dolayısıyla tezin üçüncü ve dördüncü bölümleri, bir açıklama modeli sunma gayesine matuf görünen bu âlemi, insandaki yansımaları ve karşılıklarıyla bir bütün olarak görmeye odaklanmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MİSÂL ÂLEMİNİN METAFİZİK TEMELLERİ: HAKİKAT ve MERTEBELERİ

I. NÛR KAVRAMI VE NÛRUN HAKİKATİ

Nûr kavramı, işrâkî felsefenin en temel kavramı olmakla kalmayıp bu felsefenin adıyla da irtibatlı olarak aydınlanmanın (*işrâk*) temelidir.[1] Ancak burada hemen ifade edilmesi gereken; nûrun, işrâkî hikmetin anlaşılmasında bir kavram olmanın ötesinde, aydınlanmanın kendisinin bu 'nûr'a dayandığı gerçeğinden hareketle, bir yaşantıyı/tecrübeyi ya da Sühreverdî'nin deyimiyle hakikati işaret etmesidir. Nûrun bir kavram olarak işrâkî felsefenin teorik yönüne atfen kullanıldığının; onun pratik yönünün ise bu kavramı ortaya çıkaran tecrübeye işaret ettiğinin başlangıçta belirtilmesi gerekmektedir. Buradan hareketle, nûrun bir kavram olmaktan önce bir hakikat olduğu, işrâkî felsefenin temelinde de bu hakikatin bulunduğu vurgulanmalıdır.[2]

Sühreverdî'nin, felsefesinin temeli olarak nûru belirlemesi, nûru ontolojik bir dayanak olarak ele alıp metafiziğini bunun üzerine inşa etmesi, en açık biçimde işrâkî felsefeyi ortaya koyduğunu belirttiği **Hikmetü'l-işrâk**'te gerçekleşmiştir.[3] Bu eser, isminden başlayarak, **işrâk** kavramının merkeze alındığı ve nûrun işrâk felsefesinin temel gerçekliği, hakikatin ifadesi olarak kavramsallaştırıldığı eserdir. Mezkûr eserin birinci bölümü, mantık ilkeleri-bilgi teorisi, meşşâi ilkelerle ilgili eleştiriler ve işrâkî ilkelerin açıklanmasına ayrılmıştır. İkinci bölümde ise nûr metafiziğinin ontolojik dayanakları, nûrlar hiyerarşisi ve bu hiyerarşide "Nûrların Nûru" (*Nûru'l-Envâr*) olarak adlandırılan ve varlığın en yüce ilkesi olan Tanrı konuları üzerinde

---

1 John Walbridge, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", **İslam Felsefesine Giriş**, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2007, s. 233; Eyüp Bekiryazıcı, "Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi", (doktora tezi), **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Erzurum, 2005, s. 60. Ayrıca Sühreverdî ve onun öncesinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın 'nûr' kavramına felsefelerinde yer veriş biçimleri ve bu filozofların görüşlerine dair mukayeseli bir analiz için bkz. Algis Uzdavinys, "Divine Light in Plotinus and al-Suhrawardi", **Contemporary Philosophical Discourse in Lithuania: Lithuanian Philosophical Studies IV**, ed. Jurate Baranova, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2005, s. 271, 282-286.

2 Ziyâî, "Şihâbuddin Sühreverdî", s. 98.

3 Onun "**Heyâkilü'n-nûr**" adlı eseri, nûrun öne çıktığı eserlerinden biri olmakla birlikte, bu eserde nûr, **Hikmetü'l-işrâk**'teki gibi ontolojik bir ilke olarak ele alınmamaktadır. Burada nefsin nûr oluşu temelinde başlayan açıklamaların genel çerçevesi meşşâî yöntemle belirlenmiş olmakla birlikte, bu çerçeve içerisinde meşşâî düşünceden bazı yönlerden farklılaşan değerlendirmeler ve **Hikmetü'l-işrâk**'te yer alan bazı ilkelerin izleri de görülebilmektedir. Nûrun müşâhedesine dayalı ilave açılımlarla oldukça muhtasar bir görünümde olan bu eser, **Hikmetü'l-işrâk**'te tebârüz eden kavramların ilk ortaya çıkış biçimlerini ve hangi öncüllerden hareketle gelişip olgunlaştıklarını takip etmek açısından önemlidir; bkz. Sühreverdî, **Heyâkilu'n-nûr**, s. 83-108.

durulmaktadır. Beş makaleden oluşan ikinci bölümde, ayrıca kozmoloji, psikoloji, meâd/âhiret, nübüvvet/peygamberlik, vahiy/ilham/gayb bilgisi gibi başlıklar, işrâkî bir perspektifle ele alınmaktadır.[4]

Sühreverdî metafizik bölümüne "varlıkta en açık şeyin nûr olduğunu" belirterek, Şehrezûrî'nin deyimiyle "nûrun hakikatinin beyânı"[5] ile başlar. Nûrun hakikatine dair o açıklama şöyledir:

> "Varlıkta tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyacı olmayan şey apaçıktır (*zâhir*). Nûrdan daha apaçık bir şey olmadığından, tanımlanmakta da ondan daha müstağnî bir şey yoktur."[6]

Nûr, varlıkta tanımlanmaya ihtiyaç duymayan (*müstağnî*) tek şeydir. Sühreverdî'ye göre nûrun tanımının yapılamaması, onun apaçık ve belirgin (*zâhir*)[7] oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu durum, kendisi her şeyden daha belirgin olan bir şeyin başka bir şey ile açıklanmasının ya da kendisinden önce kavranmasının da mümkün olmadığını gösterir. Bir şey, her şeyden daha **apaçık**/**zâhir** ise onu tanıtacak ve onu apaçık kılacak başka bir şey olmayacaktır. Dolayısıyla tüm gerçekliğin temeli olan nûr, apaçık ve kendinden anlaşılır bir şeydir.[8] Diğer bir deyişle, nûrda; gizli, kapalı ya da karanlıkta kalan hiçbir şey yoktur. O tamamen belirgindir ve bu hususta başka şeylere muhtaç değildir. Belki tersine diğer şeyler açık, aydınlık ve belirgin olmakta ona muhtaçtır. Bu nedenle o, aynı zamanda başkalarını da **apaçık**, **belirgin**, **görünür kılan**dır (*müzhir*). Nûr tarif edilemese de bu açıklamalar, onun kendine özgü bir hakikatinin olduğunu göstermektedir. Sühreverdî'ye göre bu hakikat, zikredildiği üzere, nûrun kendinde apaçık/zâhir olması ve kendi dışındakileri bizzât apaçık, belirgin kılmasıdır ve bu hakikate sahip olan her varlık nûrdur.[9]

---

4 Sühreverdî'nin **Hikmetü'l-işrâk** adlı eseri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "Hikmetü'l-işrâk", **DİA**, XVII (İstanbul 1998), s. 521-524.

5 Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 285.

6 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 106.

7 Sühreverdî, nûrun tanımlanamaz oluşunu onun 'zâhir' oluşuyla ifade etmektedir. Zâhir ise tek bir kelimeyle karşılanamayacak biçimde zengin bir anlam içeriğe sahiptir. Onun; apaçık, belirgin, görünen, aydınlık, âşikâr gibi anlamlarından her biri, bu çalışmanın akışı içinde zuhûr-zâhir kavramlarına atıfla farklı yönleri öne çıkarılarak kullanılacaktır. Bu kullanış biçimine dair benzer bir açıklama için bkz. Ahmet Kamil Cihan, **Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, Kayseri, Laçin Yayınları, 2003, s. 48.

8 Walbridge, **The Science of Mystic Lights**, s. 53.

9 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 113.

Nûrun hakikati hakkındaki detaylara geçmeden önce, Sühreverdî'nin kavram anlayışına biraz daha yakından bakmak gerekmektedir. Zira ona göre kavramlar, zihin dışında bir karşılık buluyorlarsa hakikatlerinden söz edilebilir. Aksi halde salt kavram, kavram olmak bakımından, zihnî bir bulunuşa, itibara delâlet eder. Nûr ve nûra işaret eden kavramların zihin dışında da bir gerçekliğe tekâbül ettiklerini göstermek için **Hikmetü'l-işrâk**'in mantık bölümünde **kavram-hakikat** ayrımına değinerek bunun önemine dikkat çeken Sühreverdî'nin, metafizik bölümünde **nûr** derken artık gayesi, nûrun sadece bu kavramsal yönü değil, bu kavramı da içine alan aynî hakikatidir. Ona göre nûr, hem bir kavram hem de bir hakikattir. Ancak onun, nûrun öncelikle hakikat olup kavramlaşmanın bunun ardından ve bu hakikate dayalı biçimde ortaya çıktığı vurgusu da önemlidir. Yani nûrun hakikati, öncelikli ve asıl olandır.[10]

Sühreverdî'nin kavram hakkındaki görüşleri, özellikle **varlık** kavramına yönelttiği eleştirileriyle daha da açıklık kazanmaktadır. Varlık, mâhiyet, şeylik ve hakikat gibi kavramların mutlak olarak alındığında bu yüklemlerin **sırf aklî** olduğunu kaydeden Sühreverdî, bu kavramların somut varlıklarının sadece zihinde olup zihin dışında hâsıl olmadıklarını, bu nedenle de zihnî olan kavram ile dışta tahakkuk etmiş olan nesne arasında aranan uygunluğun (*mutâbakât*) burada bulunamayacağını belirtmektedir.[11] Ona göre, varlık kavramı bu yönden ele alındığında, bu ve buna benzer bazı problemlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Şöyle ki varlık (*vücûd*) salt siyahtan ibaret olsaydı beyazlığa, siyahlığa, cevhere[12] ve benzerlerine aynı anlamda yüklenemezdi. Varlık, örneğin cevherlikten daha genel bir anlam olarak alınırsa ve dışta (*fi'l-a'yân*) ona eklenti (*zâid*) olursa, dışta mevcûd olan her şey ya cevher ya da araz olacağından,[13] bu durumda ya kendinde bağımsız ayrı bir şey olur ya da cevherde meydana gelir (*hâsıl*) ve böylece cevherle kâim olur. Kendinde bağımsız bir şey olursa cevher onunla nitelenemez; çünkü bu durumda cevhere nispetiyle başka şeylere nispeti aynı olur. Diğer yandan, varlığın cevherde olması halinde, varlık cevher için meydana gelen bir şey olur. Meydana gelmek, hâsıl olmak ise varlık (*vücûd*) demektir. Varlık hâsıl olursa bu durumda varlık, varolan (*mevcûd*) bir şey olur. Ne var ki varlık, varlığın

[10] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 107.
[11] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 64, 71.
[12] Sühreverdî cevheri, "kendisi dışında bir şeye onda bütünüyle yayılacak biçimde yerleşmemiş şey" olarak tanımlamaktadır; bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 61.
[13] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 181.

kendisinden ibaret olan mevcûd/varolan olarak alınırsa "varolan şey", varlık ve diğer şeyler hakkında tek bir anlamda kullanılmaz. Çünkü mevcûd kavramı (*mefhûm*) eşyâ ile ilgili olarak "varlığı olan bir şey" anlamına gelirken varlıkla alakalı olarak varlığın kendisidir. "Oysa" der Sühreverdî, "biz varlık terimini hepsi -hem varolan hem de varlık- hakkında tek bir anlamda kullanırız."[14] Dolayısıyla o, tüm kavramların mutlak olarak alındıklarında aklî olduğunu; ancak bu kavramlar eşyâya yüklenmeye başlandığında bu aklî yönlerinin de dikkate alınması gerektiğini;[15] ayrıca sırf aklî olanın, gerçeklikle her açıdan uyuşmasının da şart olmadığını belirtir.[16] Zira ona göre zihinde olan ile zihin dışında hâsıl olan iki farklı gerçeklik düzlemine sahiptir ve zihnî farklılık, fiilî ve gerçek farklılığı gerektirmemektedir.[17] Bu nedenle varlık, zorunluluk, imkân, cevherlik, renklik gibi kavramların "aklî itibarlar"[18] (*i'tibârâtün 'akliyyetün*) olduğunu belirten Sühreverdî, bunları zihne atfettiği; yüklemler, sıfatlar, işler, mülâhazalar olarak nitelendirdiği gibi,[19] aklî yönler (*cihât*) ya da aklî modlar olarak da telakki eder.[20] Aklî varlıklar ona göre, şeylerin somut özelliklerinin idrakinden değil, zihnin şeyleri teemmülünden neşet eden kavramlardır.[21]

Meşşâî felsefede oldukça önemli bir yere sahip olan varlık-mâhiyet ayrımını da bu açıdan ele alan Sühreverdî'ye göre, varlık ve mâhiyet kavramsal tahlil düzeyinde iki farklı şeydir. Zihin-dışı gerçeklik dünyasında ise bunlar, iki bağımsız unsurdan mürekkep olmayan, tek bir gerçekliktir. Varlık kavramı, dış dünyada gerçekliğe tekabül eden mâhiyetten neşet eder. Zihin-dışı dünyada (*fi'l-a'yâni ev fi'l-hârici 'ani'z-zihni*) mâhiyet ne ise o olduğu ve bütünüyle tahakkuk ettiği için bu mâhiyetlerin irtibatlandırılacağı

---

[14] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 64-65.

[15] Sühreverdî buradan yola çıkarak eşyâya yüklem olan sıfatları ikiye ayırır: Bireysel (*'aynî*) sıfatlar ve aklî (*zihnî*) sıfatlar. Aynî sıfatlar zihinde olup dış dünyaya da uyan niteliklerdir; siyah, beyaz, hareket gibi. Bir de zihnî sıfatlar vardır ki bunlar sadece zihinde bulunurlar; dolayısıyla dış dünyada bir karşılıkları yoktur. Buna göre nûr kavramı aynî bir sıfat olup dış dünyada da bir hakikate karşılık gelmektedir; bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 71; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 346.

[16] Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 25.

[17] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 159.

[18] Izutsu "itibar" kavramını şöyle açıklar: "Bir şeye subjektif tarzda bakma, aklın analitik faaliyetinin bir ürünüdür. Ele alınan nesnenin bu yönü aslında öncelikle öznenin kendisinde bulunur fakat daha sonra sanki söz konusu nesnenin objektif bir yönü imiş gibi nesnenin kendisine yansıtılır." Bkz. Toshihiko Izutsu, **İslamda Varlık Düşüncesi**, çev. İbrahim Kalın, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s. 145.

[19] Sühreverdî'nin aklî itibarlar hakkındaki daha geniş açıklamaları ve örnekleri için bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 64-73.

[20] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 343, 346; a. mlf. **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 25.

[21] Walbridge, "Sühreverdî ve İşrakîlik", s. 232.

başka bir şey yoktur.[22] Bu nedenle dışta tahakkuk eden mâhiyetlerin varlığının olup olmadığını sorgulamanın teselsüle yol açacağını ve bu durumda mâhiyetin gerçekliğinin de varlık gibi sorgulanacağını belirten Sühreverdî, "mâhiyete varlık ilişmeseydi mâhiyet yoklukta kalırdı" şeklindeki bir iddianın da geçersiz olacağını kaydeder. Ona göre burada önce mâhiyetin varolduğu farzedilmekte sonra ona varlık eklenmektedir.[23]

Sühreverdî, nûrun apaçıklığının (*zuhûr*) nûra eklenti (*zâid*) olmadığını da vurgular. Onun bu açıklaması ya da uyarısı da yukarıda geçen varlık-mâhiyet ayrımına yönelik eleştirileri bağlamında yorumlanabilir. Zira zuhûrun nûra eklenti olduğunu düşünmekle varlığın mâhiyete ârız olduğunu kabul etmek benzer sonuçlara sahiptir ve bu durumda varlık-mâhiyet eleştirilerinde de işaret edilen problemler ortaya çıkacaktır. Hâlbuki zuhûr, zâhir olan nûrdan hâsıl bir kavramdır; asıl gerçekliğe sahip olan ise nûrun kendisi, yani **aynî hakikati**dir.[24] Diğer bir ifadeyle önce nûr hâsıl olup ardından zuhûr onun lâzimesi oluyor değildir. **Zuhûr** nûrun nûrluluğudur (*nûriyyetihî*). Onu idrak edenlerden bağımsız olarak nûr, kendinde bu zuhûra sahiptir.[25] Bu nedenle hiçbir merhalede nûrdan kaybolmayan ve ondan ayrılmayan zuhûr, dış dünyada (*fi'l-a'yân*) müteayyin bir varlık olarak bulunmamaktadır.[26]

Kendi hakikatinde apaçık/zâhir olan nûra hiçbir koşulda apaçıklığın/zuhûrun eklenti olmadığını ifade eden Sühreverdî'yle nûrun zuhûr olduğunu söyleyen Gazzâlî'nin görüşleri bu açıdan bir ölçüde farklılık arzetmektedir. Burada Gazzâlî'nin nûr ve zuhûr kavramlarına yaklaşımını[27] kısaca değerlendirmek faydalı olacaktır. Zira

---

22 Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 23.

23 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 66. Kutbuddin eş-Şîrâzî'ye göre Sühreverdî'nin bu eleştirilerinin ya da mülâhazalarının temelinde, varlığın mâhiyete ârız (*zâid*) olup olmadığıyla ilgili meşşâîler, kelamcılar ve bunların karşısında yer alanların tartışmaları bulunmaktadır. Onun bu konudaki daha ayrıntılı açıklamaları için bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 180.

24 Hasan Muallimî, **Felsefe-i İşrâk**, Tahran, Sâzimân-i Mutâlea ve Tedvîn-i Kütüb-i Ulûm-i İnsânî, 1378, s. 96.

25 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 113-114.

26 Mesûd Umîd, **Se Feylesof-e Müselmân: Şeyh-u İşrâk, Mullâ Sadrâ, Allâme Tabâtabâî**, Tahran, Bünyâd-i Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1384, s. 134.

27 Gazzâlî'nin nûr ve zuhûr kavramı hakkındaki görüşleri için bkz. Gazzâlî, **Mişkâtü'l-envâr: Nûr Metafiziği**, çev. A. Cüneyd Köksal, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2004, s. 10-35. Gazzâlî'nin **Mişkâtü'l-envâr**'ının, sözü edilen kavramlarla birlikte, İslâm felsefe geleneği içindeki yeri hakkında geniş bir inceleme ve analiz için bkz. İlhan Kutluer, "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ında Entelektüel Perspektifler", **900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Sempozyumu: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı Bildirileri**, ed. İlyas Çelebi, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 507-533. **Mişkâtü'l-envâr** adlı

Gazzâlî, Sühreverdî'den önce bir nûr metafiziği ortaya koyarak bu konuda ona öncülük etmiştir.[28] Ancak onların nûr ve zuhûr kavramlarına yaklaşım farklılıkları, sonuçları bakımından da bazı farklılıklar doğurmaktadır. Gazzâlî öncelikle nûrun Hakk dışındaki her şey için bir mecazdan ibaret olduğunu belirtmekte, zuhûru ise nûrun kendisi değil, onu idrak eden merkezinde ele almaktadır. Ona göre zâhir sözcüğü, göreli (*izâfî*) bir anlam taşımaktadır. Çünkü bir şeyin başkasına zâhir/apaçık olması ile bir diğer şeye gizli (*bâtın*) olması algıya bağlıdır ve bu nedenle zuhûr izâfîdir; yani onu idrak edenlere göre değişmektedir. Sonuç olarak Gazzâlî nûru hakikat-mecaz ekseninde, zuhûru ise epistemolojik bir çerçevede değerlendirmektedir.[29] Sühreverdî'ye göre ise nûr zâhirdir ve zuhûr onun nûrluluğudur. Duyu sahibi varlıkların idraki, nûrun bu hakikatine müdâhil olmaz. Onun ifadesiyle "Bazılarının sandığının aksine, bizim güneş ışığını görmemiz onu zâhir yapmaz. Onun zuhûru, kendi nûriyyetidir. İnsanlar ve duyulara sahip bütün varlıklar yok olsa dahi, güneşin nûriyyeti ortadan kalkmaz."[30] Bununla bağlantılı olarak Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin zuhûr kavramına yaptıkları şerhlerin de Gazzâlî'nin bu konudaki yaklaşımına yakın bir yerde durduğunu söylemek mümkündür. Zira onların da Gazzâlî gibi nûru "zuhûr ya da zuhûr fazlalığı (*ziyâdetü'z-zuhûr*)"[31] hatta "varlık (*vücûd*)" [32] terimi ile açıkladıkları;[33] nûru varlığın, karanlığı ise yokluğun, diğer bir yerde

eserdeki nûr ve zulmet kavramlarıyla varlık ve yokluk kavramlarının paralel kullanımı ve sonraki filozofların felsefelerine etkileri için bkz. Alper, **Varlık ve İnsan**, s. 59-70.

[28] "Nûr" kavramına Gazzalî ve diğer İslam filozoflarının yaklaşımları için bkz. İlhan Kutluer, "Nûr", **DİA**, XXXIII (İstanbul 2007), s. 245-246.

[29] Cihan, **Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 50. Ayrıca Gazzâlî'nin nûr metafiziğinin epistemolojik çerçevesi hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Kutluer, "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ında Entelektüel Perspektifler", s. 507-533.

[30] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 113-114.

[31] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 285, 288; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 275, 277.

[32] Şehrezûrî bu açıklamasında özetle şöyle der: Nûr zuhûrdur; zuhûr ise ya akıl, nefis gibi, bizzât cevher olan zâtlardan ya da başkasıyla kâim olan nûranî heyetlerden ibarettir. Nûrlu (*nûrânî*), cismânî ve misâlî tüm mevcûdâtı yokluk karanlığından varlık nûruna çıkartan şey, zâtıyla zorunlu olduğu için, nûrluluk (*nûriyyet*) ve varlık adına herkesten daha lâyıktır. Varolan şeyler (*mevcûdât*), yokluk karanlığından varlık nûruna çıkmaları itibariyle, zâhir yani dışta (*a'yân*) mevcûd olmuş olurlar. Bu itibarla varlığın tamamı nûr olur; bkz. Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 285. Kutbuddin eş-Şîrâzî bu açıklamayı benzer biçimde tekrarladıktan sonra şu ifadelere de yer verir: "Nûrun karanlığa, apaçıklığın/zuhûrun gizliliğe nispeti, varlığın yokluğa (*'adem*) nispeti gibidir. Bu durumda varolanların yokluktan varlığa çıkmaları, gizlilikten zuhûra, karanlıktan nûra çıkmaları gibidir. Bu itibarla da varlığın tamamı nûr olur." Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 275.

[33] Walbridge, geç dönem filozofların ve onların modern yorumcularından bazılarının Sühreverdî'nin nûru varlık yerine kullandığı yönündeki söylemlerine dikkat çekmektedir. Nûrdan söz edilen yerlerde varlık kavramına rastlanabilse de buna ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini, zira Sühreverdî'nin açık biçimde, zihin dışında herhangi bir karşılığı bulunmayan varlık kavramını reddettiğini belirten Walbridge, Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin de nûru varlıkla nitelendirmediğini

ise nûru zorunluluğun, karanlığı ise imkânın sembolü olarak şerhettikleri görülmektedir.[34]

Nûr için **zuhûr** yerine **zâhir** ifadesi gibi somut bir kavramı tercih eden Sühreverdî'ye karşılık yorumcularının **zuhûr** ve **varlık** gibi soyut kavramlara başvurmaları, nûrdan ya da nûrun kendisinden değil, nûrluluktan (*nûriyyet*) söz ettiklerini göstermektedir. Bu da nûrluluğun nûrlara yüklenen düşünülür (*ma'kûl*) bir anlama, Sühreverdî'nin deyimiyle itibârî bir kavrama dönüşmesi ve sadece zihinde bulunması demektir. Dolayısıyla onun nûrla ilgili açıklamalarında zihin dışında karşılığı olan kavramları tercih etmesi, kalkış noktası olarak da dışta apaçık/zâhir olandan yola çıkmasının nedeni de burada aranmalıdır. O, salt itibârî olan anlamların bu zâhir olan hakikatten kaynaklanması gerektiğini düşünmekte ve bunun bir sonucu olarak da zihin ve zihin-dışındaki şeylerin birbirine uygunluğunu, hakikate uygunluk olarak görmektedir. Ona göre hakikat arayışında, bu sebeple, salt itibârî kavramlar, sağlam bir dayanak teşkil etmemektedir.[35]

Aklî kavramlar yerine dış dünyadaki şeylerin idrakini temel dayanak kabul eden Sühreverdî'ye göre, bu şeyler öncelikle hakikatleri itibariyle ele alınmalıdır. Bu yönden bakıldığında ise varolanların ya nûr ve ışık oldukları ya da olmadıkları görülecektir. Burada nûr ile ışığı aynı anlamda kullandığını vurgulayan Sühreverdî, nûrun taksimiyle ilgili açıklamalarına geçmeden önce, nûr ve ışıkla mecâzî bir anlam kastetmediği uyarısında da bulunmaktadır. Bu açıdan örneğin "akılda açık olmak" mecâzî bir ifadedir. Akıl dışında, onun deyimiyle hakikatte açık olan ise nûrdur ve bu

vurgular. O sadece, varolanların yokluktan varlığa çıkmaları gibi, nûrun da karanlıktan aydınlığa çıkardığını söylemektedir. Kutbuddin eş-Şîrâzî başka bir yerde de nûru zorunluluk, karanlığı ise imkân ile nitelendirmektedir ki Walbridge bunun da literal anlamda alınmaması gerektiğini kaydetmektedir; bkz. Walbridge, **The Science of Mystic Lights**, s. 40, 42. Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin yoruma açık olan söz konusu ifadeleri, Walbridge'in tespitlerini haklı kılmakla beraber, şârihlerin bu yorum biçimlerinin Gazzâlî'nin yorumlarına olan benzerliği nedeniyle birlikte ele alınmaları durumunda, nûrun varlık olarak yorumlanmasının, varlık kavramının içeriğini, Sühreverdî'nin de eleştirdiği, meşşâî düşünce biçiminden uzaklaştırdığı ve nûrun mâhiyetinin varlığa yüklenmesi gibi yeni bir anlayışının oluşmasına zemin hazırladığı da görülecektir. Bu durumda nûrun zuhûr olması da aynı anlamda yorumlanabilir.

[34] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 22; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 17.

[35] Cihan, **Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 50-51.

hakiki anlam, zihindeki kavramsal anlama da kaynaklık etmekte;[36] nûrun hakikatinde apaçık/zâhir oluşu, akıldaki açıklıkla kastedilen anlamı da içermektedir.[37]

Bu ön açıklamanın devamında, hakikatleri bakımından şeylerin mezkûr taksimini Sühreverdî şu şekilde yapmaktadır:

1. Kendi hakikati bakımından nûr ve ışık; ya bir başkasının heyeti olan "arazî nûr"dur (*en-nûru'l-'ârız*) ya da bir başkasının heyeti olmayan "soyut nûr" (*en-nûru'l-mücerred*) veya "saf nûr"dur (*en-nûru'l-mahz*).
2. Bir şey kendi hakikatinde nûr ve ışık değilse; ya mahalden müstağnî olan "alacakaranlık cevher" (*el-cevheru'l-gâsık*) ya da bir başkasına heyet olan "karanlık heyet"tir (*el-hey'etü'z-zulmâniyye*).[38]

Sühreverdî bu ayrımı zikrettikten sonra konuya cismin mâhiyetiyle devam etmektedir. Nûr olanlar ve olmayanlar ayrımında sözü geçen, ayrıca cisimle yakından ilişkili olan **cevher** ve **heyet** kavramlarını metafizik bölümünden önce ele almış olan Sühreverdî, burada cisim üzerinden asıl olarak karanlık kavramının içeriğine yönelmekte ve karanlığı nûrun varlığı üzerinden anlamlandırmaktadır. Ancak cismin ya da karanlığın anlaşılabilmesi ve dolayısıyla yukarıda geçen nûr olan ve olmayanlar ayrımının temel niteliklerinin daha açık bir hale kavuşabilmesi için, öncelikle cevher ve heyet kavramları hakkında kısa bir açıklama yapmak aydınlatıcı olacaktır. **Hikmetü'l-işrâk**'teki tanıma göre, zihin dışında varlığı olan bir şey, kendisi dışındaki bir şeye yerleşmiş ve onda bütünüyle yayılmış ise **heyet**[39] adını almaktadır.[40] Örneğin beyaz veya siyah birer heyettir. Bulunduğu yere (*mahal*) tamamen yerleşen heyet, esâsen varlığı gereği de bir yere ve o yerde yayılmaya (*şuyû'*) muhtaçtır (*iftikâr*). Bu ihtiyaç, heyet var olmayı sürdürdüğü müddetçe devam eder. Bu nedenle de onun,

---

36 Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 288; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 277.
37 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 107.
38 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 107.
39 Kutbuddin eş-Şîrâzî, heyetin meşşâî dildeki karşılığının "araz" olduğunu belirtmektedir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 169.
40 Sühreverdî'nin heyet ya da araz değerlendirmesi, felsefesi açısından önemli ve belirleyici bir yere sahiptir. Onun heyet kavramına **Pertevnâme** adlı eserinde "sıfat" olarak değindiğini hatırlamak burada faydalı olabilir; krş. Sühreverdî, **Pertevnâme**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 5. O, **Hikmetü'l-işrâk**'te de benzer bir yaklaşımı sürdürmekte, bu eserinde ise heyetleri güçlenebilen ve zayıflayabilen sıfatlar olarak nitelemektedir; krş. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 87.

zâtıyla kâim olması ve mahallini değiştirmesi düşünülemez; zira mahallinin değişmesi, taşınması halinde hareket, cihet ve varlık bakımından bağımsız olacağından, üç boyuta sahip olması gerekir ki bu durumda da heyet değil, cisim olur. Oysa Sühreverdî'ye göre **cisim**, üç boyuta; genişlik, derinlik ve uzunluğa sahip, duyularla işaret edilebilen bir cevherdir. Heyette bu tür şeyler bulunmayacağından, heyet ve cisim birbirinden tamamen farklı iki şeydir. Cisimler de cevherlikte ortak olmakla birlikte, siyahlık ve beyazlık gibi heyetleri bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Dolayısıyla siyahlık ve beyazlık, cisimliğe ve cevherliğe eklenti şeylerdir ve ilave oldukları bu şeylerden de farklıdırlar.[41]

Sühreverdî heyetleri genel olarak, **aydınlık/nûrânî** ve **karanlık/zulmânî heyetler** olarak ikiye ayırmaktadır. Bir heyetin karanlık oluşu ya da karanlıkla nitelenişi, onun nûr gibi apaçık olmayıp hakikati bakımından gizli (*hafî*) oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu ayrıma göre, karanlık heyetler kendi hakikatleri bakımından nûr olmayan, nûrânî heyetler ise hakikatleri bakımından nûr olan heyetlerdir.[42] Diğer bir deyişle, karanlık heyetler cismin karanlık yönüyle, nûrânî heyetler ise bu karanlık yönü aydınlatan ve ona ârız olan nûrla ilişkilidir.[43]

Nûrânî heyet, ârız nûrun bir başkasında heyet olarak bulunmasının sonucu olarak ortaya çıkar. Hakikatinde nûr olan, fakat başkasında heyet olarak bulunan **ârız nûr**, kendine (*li-nefsihî*) nûr olmayıp başkasına iliştiği için bu adı almıştır. Bir diğer ifadeyle, ârız nûrun zuhûr etmesi ve görünür/zâhir olması, kendisi için değil, başkası içindir. O, dış dünyada, başka bir şeyde **nûrânî heyet** olarak zuhûr eder, apaçık varolur. Diğer nûrlarda olduğu gibi, onun buradaki apaçıklığı, üzerine ilave bir durumu değil, kendi hakikatini gösterir. Varlığı kendinden olmayan ârız nûr, bir yere yayılır ve ona tamamen yerleşir; varlığını o yerle birlikte devam ettirir ve başkasına intikal etmez. Eğer ârız nûr başkasıyla değil, kendiyle kâim olsa ve yer değiştirebilseydi bu durumda heyet değil, cevher; başka bir deyişle soyut/mücerret nûr olurdu.[44]

---

41 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 61-62; a.mlf. **Elvâh-i İmâdî**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk, III** içinde, s. 113; a. mlf. **Pertevnâme**, s. 5-6.

42 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 107.

43 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 277.

44 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 113-114.

Sühreverdî cevheri ise "kendisi dışında bir şeye onda bütünüyle yayılacak biçimde yerleşmeyen şey" olarak tanımlar ve temelde iki tür cevherin varlığını kabul eder: Kendi hakikatinde nûr olan cevherler ve kendi hakikatinde nûr olmayan, ancak bir mahalle de muhtaç olmadan var olabilen cevherler. **Mücerret nûrlar**, zâhir olduklarından, yani kendilerini aydınlattıklarından birinci gruba dâhil olurken, kendi hakikati nûr olmadığından kendini aydınlatamayan cevherler ise "alacakaranlık cevher" (*cevher-i gâsık*) olarak ikinci grupta yer alırlar. Bu tarz cevhere ilişik olan heyet ise "karanlık heyet"tir (*el-hey'etü'z-zulmâniyye*). Dolayısıyla cevherler, **mücerret nûr** ve **alacakaranlık cevher**; arazlar ise **nûrânî/ârızî nûr** ve **zulmânî/karanlık heyet** şeklinde ayrılmıştır. Meşşâî düşünce ile karşılaştırılacak olursa; onların "beş cevher" teorisi burada mücerret nûr ve cisim/alacakaranlık cevher olmak üzere ikiye inmiş, araz teorileri ise burada heyete dönüşmüş[45] ve dokuz kategori olarak belirlenen arazlar Sühreverdî düşüncesinde, hareket (etki ve edilgi), izâfet (zaman, mekân, konum, sahiplik), nicelik ve nitelik olarak dört kategoride toplanmıştır.[46]

Sühreverdî terminolojisinde **alacakaranlık cevher**, **berzah** ve **cisim** aynı anlamda kullanılan kavramlardır. Onun cismi/berzahı, "işaretle gösterilen cevher" olarak tanımlaması da bunu göstermektedir. Cisim cevherinin işaretle gösterilebilir olmasını onun nûr almasıyla da ilişkilendiren Sühreverdî, bazı cisimlerin ışıkları kaybolduğunda karardıklarının gözlendiğini, bu kararmanın ise nûrun yokluğuna delâlet ettiğini ifade etmektedir. Bu durumda **karanlık**, nûrun yokluğundan (*'adem-i nûr*) ibarettir.[47] Ancak bu yokluk, kendisinde mümkünlüğün şart koşulduğu, örneğin körlüğün ancak görebilme özelliğine sahip bir canlıya yüklenmesi (*ıtlâk*) gibi bir

---

[45] Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", s. 409.

[46] Sühreverdî, Aristoteles'in cevher ve araz teorisinden farklılık taşıyan bu görüşünü, **Kitâbü't-Telvîhât** adlı eserinde dile getirir. **Hikmetü'l-işrâk**'te ise arazın karşılığı olarak heyet ifadesini kullanır; krş. Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 11-16. Sühreverdî'nin cevher ve araz hakkındaki görüşlerinin daha detaylı bir incelemesi için bkz. Bekiryazıcı, "Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi", s. 119-122. Ayrıca Sühreverdî'nin kategorilerin beşe indirilmesiyle ilgili görüşlerinin detayları için bkz. Salih Yalın, "İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi", (doktora tezi), **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Kayseri, 2008, s. 231-233.

[47] Burada Sühreverdî'nin cismi açıklamak için karanlık kavramına başvurması, karanlığı nûrun karşısında bir yere koyan düalist bir yaklaşımı göstermemektedir. Kendisi buna özellikle dikkat çekmekte ve **Hikmetü'l-İşrâk**'ın girişinde, Doğu'nun ışık-karanlık öğretisinin, mecûsilerin öğretileriyle hiçbir ilgisinin bulunmadığını ayrıca belirtmektedir; bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 11.

yokluk değildir. Ona göre, âlemin bir boşluk veya ışıksız bir felek olduğu farz olunsaydı karanlığın eksikliği ve ışığın imkânsızlığı âlemin lâzimesi olur ve âlem zâtı itibariyle hep karanlık olarak kalırdı. Bu da nûr ve nûrluluğu olmayan her şeyin karanlık (*muzlim*) olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle, cismin karanlık olması için nûrunun ortadan kalkması yeterli olup daha başka bir şeye ihtiyacı yoktur.[48]

Nûrun yokluğu ifadesinden, karanlığın nûrun varlığına bağlı olarak tanımlandığı da anlaşılmaktadır. Nûr olmaksızın söz konusu edilemiyecek olan karanlık, nûrun olmamasıyla bir anlam kazanmaktadır. Bu nedenle karanlığın karşılığı olan yokluk, Sühreverdî'ye göre adem değil, **ademî** bir durumu gösterir. Bu ademî durum, hakikatte yine nûrla ilgilidir ve onu sınırlandıran bir duruma işaret etmektedir. Bir şeyin sınırı/haddi ise onu belirleyen, onu o olarak ortaya çıkaran şey olduğundan, "sınır" mahza adem olmadığı gibi müteayyin ve aynî bir zâta da sahip değildir. Kısaca bu yokluk hali, nûrun sınırlarını belirleyen bir **berzah hali**dir.[49]

Cismi **berzah** olarak isimlendiren Sühreverdî, berzah kavramıyla bu *sınır*a işaret eder. Zira berzah **sınır** anlamıyla nûr ve zulmetin cisim şeklindeki tezâhürüdür.[50] Kutbuddin eş-Şîrâzî, berzahın sözlük anlamının "iki şey arasındaki engel (*hâil*)" olduğunu ve cisme berzah denmesinin, katı ve kalın olan cismin ışığın geçmesine izin vermemesinden kaynaklandığını belirtmektedir.[51] Nûrun geçişine izin vermeyerek ona engel olan cisim, bu yönüyle nûrun karanlıkla buluştuğu yeri imlemektedir. Böylece nûr, cismin bu engelleyici özelliği sayesinde arazları ortaya çıkarmakta, cisme çeşitli özellikler vererek, taşın taş, dağın dağ olması gibi, onu belirli bir varlık haline getirmektedir.[52]

Berzah/cisim, hakikatinde **alacakaranlık cevher**dir. Sadece ışıkları kaybolan ya da ışıklarının kaybolduğu gözlenen berzahlar değil, güneş gibi ışıkları devamlı olan berzahlar da alacakaranlık cevherdir. Sühreverdî bu durumu şöyle açıklar:

---

48 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 107-108.
49 Umîd, **Se Feylesof-e Müselmân**, s. 142.
50 Cüneyt Gökçe, "Berzah", **DİA**, V (İstanbul 1992), s. 525.
51 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 277; S. Muhammed Halid Gaffârî, "Berzah", **Ferheng-i Istılâhât-ı Âsâr-ı Şeyh-i İşrâk Şihâbüddîn Yahyâ Sühreverdî**, Tahran, Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1380/2001, s. 94.
52 Umîd, **Se Feylesof-e Müselmân**, s. 142.

> "Bu berzahlar -ışıksız cisimler- alacakaranlık cevherlerdir. Bir de güneş gibi ışığı hiç kaybolmayan berzahlar vardır. Bunlar ışığı kaybolmuş cevherlerle berzahlıkta ortak iken sürekli ışığa sahip olmak yönünden onlardan ayrılırlar. Birinci tür berzahların kendisiyle ikinci tür berzahlardan ayrıldığı ışık, berzahlığa bir eklentidir (*zâid*) ve berzahlıkla kâimdir. Dolayısıyla sürekli ışık arazîdir ve taşıyıcısı alacakaranlık cevherdir. O halde her berzah bir alacakaranlık cevherdir."[53]

Her iki tür berzahta görülen ışıklar, geçici ya da kalıcı olsun, alacakaranlık cevherlere/berzahlara eklentidir. Cismi aydınlatan, ona görünürlük sağlayan bu ışıklar, arazî nûrlardır. Bu nûrların cisme ârız olabilmesi ise karanlık heyetler yoluyla gerçekleşmektedir. Bu nedenle Sühreverdî, öncelikli olarak alacakaranlık cevher ile karanlık heyetlerin ilişkisini ele almakta, bunun için de açıklamalarına "alacakaranlık cevher" kavramındaki bileşenleri incelemekle başlamaktadır. Ona göre, **alacakaranlık cevher** ifadesindeki alacakaranlılık (*gâsıkıyyet*), onda nûrun yokluğunu, diğer bir ifadeyle nûr geri alındığında karanlık (*muzlim*) olmak için özünden başka bir şeye ihtiyacı olmadığını gösterir. Cevher olma (*cevheriyyet*) ise aklî bir durumdur; çünkü cevher olma, varlığında bir mahalle veya konuya ihtiyacı olmayacak şekilde şeyin yetkin/kemâl oluşunu belirtir. Dolayısıyla "alacakaranlık cevher" ifadesi, alacakaranlık olması yönünden nûrun yokluğuna, cevher olması yönünden ise aklî bir duruma işaret etmektedir.[54] Alacakaranlık cevherin dış dünyada cisim olarak zuhûr edebilmesi için çeşitli arazlara, yani **karanlık heyetler**e ihtiyacı vardır.[55] Bu karanlık heyetlerin berzahta bulunabilmesi ise cisimleri birbirinden ayıran ve sınırlarına zâtî olarak sahip olmadıkları "ölçüler" (*mekâdîr*) yoluyla gerçekleşmektedir. Ölçü (*mikdâr*) ise hakikatinde cismin kendisidir.[56] Zira cisim bu

---

53 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 108.

54 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 110.

55 Kutbuddin eş-Şîrâzî'ye göre, burada sözü edilen karanlık heyetler "arazî dokuz kategori"dir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 277.

56 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 80. Sühreverdî, miktar/ölçü konusunu, özellikle heyûlâ ve sûret bağlamında meşşâî felsefe eleştirisi üzerinden tartışmaktadır. Buradaki eleştirilerin ana noktası ise heyûlânın belirsiz bir cevher olarak görülmesi ve bu belirsizliği ortadan kaldıran ölçünün araz olarak kabul edilmesidir. Onun bu konudaki detaylı açıklamaları için bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 74-80. Sühreverdî'nin miktar/ölçü konusundaki görüşlerini bir makalesinde geniş biçimde yorumlayan İshak Arslan, miktar kavramını cisim tanımı çerçevesinde ele almakta ve onun cismi bu kavram etrafında tanımlamasını, fiziksel evrenin nicelikleştirilmesi ve bütünleştirilmesi için kendi döneminde yapılmış güçlü bir teşebbüs olarak nitelendirmektedir. Bu kavram hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İshak Arslan, "Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı", **Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi**, ed. M. Nesim Doru v.d., Ankara, Divan Kitap, 2015, s. 241-255.

miktar/ölçü olması hasebiyle "o cisim" olmuştur. Duyularla işaret edilebilir olan cisim, Sühreverdî'nin ifadesiyle "Sadece üç boyutu kabul eden ve başka hiçbir şeyi kabul etmeyen mücerret miktardır/ölçüdür."[57] Karanlık ya da nûrânî heyetlerle cismin bu ölçü yönünü birbirinden ayıran Sühreverdî, ölçüyü araz olarak değil, bizzât cismin kendisi olarak kabul etmektedir. Alacakaranlık cevherler, karanlıklı durumlara sahip olduklarından bu ölçü birtakım özelliklere sahiptir ve bu özellikler sayesinde berzahlıkta ortak olan cisimler, ölçünün bu sınırlarıyla (*hudûdu'l-mekâdîr*) birbirlerinden ayrılırlar. Her ne kadar ölçü berzahın eklentisi/araz olmayıp kendisi olsa da bir ölçünün diğerinden ayrıldığı bir belirlenimi, biçimi ve sınırı vardır. Berzahlar bu özelliklere zâtî olarak sahip olmayıp bunları heyetler yoluyla dışarıdan alırlar. Cisimdeki cevherlik, sadece aklî bir itibar olduğundan, böyle bir durum cismi belirsiz bir varlığa dönüştürür. Bu nedenle Sühreverdî berzaha, kendisinde dönüşümlü olarak bulunan heyetlere ve bu heyetlerden oluşan bileşik türe nispetle; başkasının değil, sadece o heyetlerin ve türlerin **heyûlâ**sı dediklerini belirtmektedir.[58] Böylece berzah/cisim, bu yönüyle belirlenmiş bir cevher statüsü kazanmaktadır. Dolayısıyla ölçünün özellikleri ve heyetler, berzahın hakikatinin dışında gerçekleşen belirleyiciler (*muhassisât*) olarak cisimleri birbirinden ayırmakta (*mümeyyiz*) ve bu ayırma-belirleme işlevini de cismin ölçü olması hasebiyle gerçekleştirmektedir.[59]

Duyularla işaret edilebilen ârız nûr, cisme ilişerek karanlık heyetlerin zuhûr etmelerini ve bu yönüyle de cisimlerin somut gerçeklikte (*fi'l-a'yân*) birbirinden ayrışmasını sağlamaktadır. Bununla birlikte bu durum, karanlık/zulmânî ya da nûrânî heyetlerin cismi var ettikleri anlamına gelmez. Sühreverdî bu heyetlerin cisimle olan ilişkilerinin bir ihtiyaç ilişkisi temelinde gerçekleştiğini, dolayısıyla onların böyle bir güce sahip olmadıklarını özetle şöyle ele almaktadır: Alacakaranlık cevher olarak cisim, aynı zamanda kendisinin sınırlarını da ortaya çıkaran heyetlerin taşıyıcısıdır (*hâmil*). Bu nedenle karanlık ya da nûrânî heyetler cisme ihtiyaç duyarlar. Bu

---

[57] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 75.

[58] Sühreverdî'nin bu konudaki açıklaması şöyledir: "Heyûlâ berzahtır. Biz ona zâtı itibarı ile "berzah", heyetlere nispetle "taşıyıcı" (*hâmil*) ve "mahal", kendisiyle heyetlerin birleşmesinden oluşan bütüne, yani bileşik türe nispetle "heyûlâ" deriz. Bu isimlendirme bizim kendi terminolojimize göredir. Feleklerin heyûlâsı ortak değildir. Yani, berzahlarının sâbit heyetleri onlardan hiç ayrılmaz ve toplamları hiç değişmez." Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 193.

[59] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 77, 109.

muhtaçlık (*fakr*) onların varlıklarını cisim cevheriyle devam ettirdiklerini, işrâkî terminolojideki kullanımıyla, zengin (*ganî*) olmayıp yoksul/muhtaç (*fakîr*) ve mümkün olduklarını gösterir. Zira zenginin ne zâtı ne de yetkinliği (*kemâl*) başkasına bağlı değildir. Dolayısıyla cisim, somut gerçeklikte heyetleriyle birlikte cisim olarak zuhûr ettiğinden, heyetlerin zâtlarında cisim cevherine, bu heyetleri taşıyan cevherin ise cisim olarak zuhûr edebilmek için heyetlere ihtiyacı olduğu açıktır.[60]

Sühreverdî'nin bu açıklamalarıyla varmaya çalıştığı sonuç, cismin kendi zâtında ya da cisimlik hakikatinde muhtaç olduğu, onu belirleyen ve görünür kılanın ise kendisi dışında bir varlık olması gerektiğidir. O bu düşüncesini ise şöyle geliştirmektedir: Öncelikle cismin kendi kendini var etmesi düşünülemez. Ayrıca karanlık heyetlerin de cismi var etmesi mümkün değildir; çünkü karanlık heyetler cisimlerde zâtî biçimde bulunmazlar. Ayrıca alacakaranlık cevher de karanlık heyetlerin varlığı da ârız nûra ihtiyaç duyar; zira bu ârız nûrla alacakaranlık cevher karanlık heyetlere sahip olur ve bu ârız nûrla cisim olarak tezâhür eder. Cisimlerin bu yönden nûra ihtiyaçları vardır. Onlar, ârız nûrun varlığıyla ortaya çıkan ölçü/miktar ve heyetlerden soyutlanacak olsalar bir belirlenime sahip olamayacak, her birinin zâtı bir diğerinden ayrılmamış olacaktır. Yine bu belirlenimler, berzahın mâhiyetinin lâzimesi de olamazlar. Böyle olsaydı berzahların heyetlerinin farklılaşması mümkün olmazdı; oysa farklı oldukları bilinmektedir.[61]

Sühreverdî'ye göre bu farklılık, cisimlerin varlıklarının birbirine dayanmadığını da göstermektedir. Ayrıca berzahların/cisimlerin, onların nûrlu ve karanlık heyetlerinin döngüsel (*devr*) olarak birbirlerini varlığa getirdikleri de düşünülemez. Aksi takdirde bir şeyin kendisini varlığa getiren bir şeyi varlığa getirdiği ve kendisini varlığa getirenden önce var olduğu gibi bir sonuç ortaya çıkar ki bu muhaldir. Alacakaranlık cevherin cevherliği aklî bir şey, alacakaranlıklığı da yokluksal/ademî bir şeydir. Bu yüzden de o, cevher ve alacakaranlık olmak yönünden var olamaz; bilakis somut gerçeklikte, ancak belirleyici nitelikleri (*husûsiyyât*) ile birlikte var olur. Cisimler, hakikatlerinde karanlık ve zâtları itibariyle zengin olmayıp yoksul olduklarından, onları aydınlığa çıkaracak cisim dışında bir varlığa ihtiyaç

[60] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 107-108.
[61] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 109-110.

duyarlar. Bu açıklamalardan çıkan sonuca göre de bu varlık, cisim ve cisimsel alakalardan soyut/**mücerret** olan **nûr**dur.[62]

Bu nûrun mücerret nûr değil de, nûr olması hasebiyle, ârız nûr olduğunun düşünülmesi ihtimaline karşı Sühreverdî, cismin ve ârız nûrun varlık dayanaklarını da sorgular. Ona göre ârız nûrun cismi varlığa getirmek gibi bir fonksiyonu olamaz. Çünkü cisme belirleyici niteliklerini kazandıran ârız nûrlar da varolabilmek için alacakaranlık cevherlere muhtaçtır; diğer bir ifadeyle, ârız nûrlar da bu cevherle kâimdir. Ancak bu durum, onların varlıklarını alacakaranlık cevherden aldıkları anlamına gelmez. Aksi halde bu nûr cevherin lâzimesi olur ve ondan ayrılmazdı; oysa alacakaranlık cevherden ayrılabilir bir niteliği hâizdir. Döngüsel biçimde ârız nûrların berzahları, berzahların ise ârız nûrları ortaya çıkardığı da söylenemez. Ayrıca berzahların sınırlarını belirleyen karanlık ve nûrlu heyetler, birbirlerine ihtiyaç duyduklarından birbirlerinin illeti de olamazlar. Arazî nûr, nûr olmak yönünden alacakaranlık cevherden üstün olduğundan ve bir şeyin kendisinden üstün olan bir şeyi varlığa getirmesi de mümkün olmadığından, buradan arazî nûrun varlık illetinin ne alacakaranlık cevher ne de ondaki karanlık heyet olamayacağı anlaşılmaktadır. Karanlık heyetlerin de zâtlarında apaçık değil, gizli (*hafî*) oldukları ve apaçık olmak için arazî nûrlara ihtiyaç duydukları belirtilmişti. Böylece onların da arazî nûrları varlığa getirmek gibi bir niteliklerinin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Arazî nûrların kendilerine gelince, onların da zâtlarının başkası için olması, apaçıklığı kendilerinden değil, başkasından aldıklarını gösterir.[63] Dolayısıyla kendine (*li-nefsihî*) nûr olmayan arazî nûr, bir başkasına nûr (*nûran li-gayrihî*) olduğundan, kendine/zâtına (*li-nefsihî/li-zâtihi*) ve kendinde/zâtında (*fî nefsihî/fî zâtihî*) nûr olup başkasını apaçık/zâhir kılan mücerret/soyut nûra ihtiyaç duyar.[64]

Mücerret/soyut nûr (*en-nûrü'l-mücerred*) ise cisme yerleşen ârız nûr gibi işaret edilebilir bir nitelikte değildir.[65] Bu nedenle bir yöne de sahip olmayan bu nûrun en

---

62 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 109-110.

63 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 108, 109; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 278-279.

64 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 110.

65 Ayrıca ârız nûr cisimlerde olduğu gibi mücerret nûrlarda da bulunmaktadır. Bu nûr, Nûrların Nûru olan Tanrı'dan mücerret nûrlara doğru akan bir nûr olduğundan, akıcı (*sânih*) nûr anlamıyla diğer arazî nûrlardan ayrılır ve mücerret nûrlara tahsîs edilir. Tanrı'dan her bir mücerret nûra ve ondan da diğerlerine yansıyan işrâkle meydana gelen bu arazî nûr, onlarda ışıklı (*şu'â'î*) bir nûrun hâsıl olmasıyla ortaya çıkar; bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 137-138. Kutbuddin eş-Şîrâzî ise onun,

önemli özelliği, zâtına/kendine nûr (*nûran li-zâtihî/nûran li-nefsihî*) olmasıdır. Zâtına/kendine nûr olmak, kendine kendinde apaçık olmak, Sühreverdî'ye göre zâtına gâfil olmamak, bir başka deyişle kendini bilmek (*el-müdrikü li-zâtihî*) demektir. **Zâtının kendine apaçık olması**nın bir diğer anlamı, **kendini bilme**de ona hiçbir şeyin engel olmamasıdır. Kendini bilmemek ise karanlık olan cismin bir özelliği olduğundan; karanlıkla/cisimle hiçbir ilişkisi olmayan, kendinde nûr olan ve zâtını idrak eden her nûr, **saf mücerret nûr**dur.[66]

Hem kendine hem de kendilerinde nûr olan, hem kendi hakikatinde apaçık (*ez-zâhiru fî hakîkati nefsihî*) hem de zâtıyla başkalarını açığa çıkaran (*el-müzhiru li-gayrihî bi-zâtihî*) mücerret nûrların bu zâtî özelliklerine bağlı, yani nûr olmalarının gereği olan, üç özellikleri daha vardır: Onlar diri (*hayy*), idrak edici (*derrâk*) ve etkindirler (*fa'âl*). Mücerret nûr, zâhir/apaçık olduğu için kendini bilir. Kendini bilmesi onun diri olduğunu, başkalarını açığa çıkaran yönü ise onun etkin (*feyyâz*) olduğunu gösterir. Mücerret nûrun zâtına ilave olmayan bu özelliklerin ya da yönlerin her biri diğerini gerektirmekte, dolayısıyla da aynı ontolojik gerçekliğe atıfta bulunmaktadır. Nûru cisimden ayıran da bu yönleridir ve sayılan bu özelliklerin hiçbirinde cismin nûra ortak olması mümkün değildir. Cisim hakikatinde karanlık, cansız/ölü (*meyyit*) ve gizliyken nûr hakikatinde kendini bilen, hayat sahibi/canlı (*hayy*) ve zâhirdir.[67]

sânih nûrları, mücerret nûrların hakikatine dâhil olmadıklarından dolayı arazî nûrlar kapsamında değerlendirdiğini belirtmektedir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 331. Sühreverdî sânih nûr konusuna âlemde çokluğun meydana gelişi kapsamında atıfta bulunduğundan, bu konunun ayrıntıları ikinci bölümde tekrar ele alınacaktır.

66 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 110-111.

67 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 117-118.

II. NÛRLARIN NÛRU (NÛRU'L-ENVÂR): HAKİKATİN KAYNAĞI ve DAYANAĞI

Cismin varlığında mücerret nûra muhtaçlığı, onun hakikatinde karanlık olmasına, mücerret nûrun ise kendine kendinde apaçık olmasına dayanmakla birlikte, bu mücerret nûrların zâtlarını ve yetkinliklerini (*kemâl*) nereden aldıkları henüz cevap bulmamıştır. Bu soruya cevap; nûrun varlıkta en açık şey olduğunu, bu nedenle de tariften ve açıklamalardan müstağnî olduğunu belirten Sühreverdî'nin bunun ardından varolan şeylerin zâtının ve kemâlinin başkasına dayalı olup olmamasına bağlı olarak yaptığı **zengin-fakir** tanımlamasının içeriğinde bulunabilir. Buna göre, "Ne zâtı ne de kemâli bir başkasına bağlı olmayan şeye zengin (*ganî*), zâtı ya da kemâli bir başkasına bağlı olan şeye ise muhtaç/yoksul (*fakîr*) denir."[68] Sühreverdî'nin nûrun hakikatine dair açıklamasının hemen ardından yaptığı bu tanım, nûrun bir zâta ve aynı zamanda da bir kemâle sahip olduğunu göstermektedir. Şeyin kendi hakikatininin dayanağını da ortaya çıkaran bu ayrıma göre **zengin**, zâta kendinde sahip olup tüm kemâli kendinde toplayan; **yoksul** ise kendinde bir zâta sahip olmayıp zâtını başkasından alan, varolduğunda da kemâli başkasına bağlı olandır. Bu yönden bakıldığında mücerret nûrlar, cisim ve heyetlerden daha yetkin/kâmil olsalar da hakikatlerinde yoksuldurlar. Zâtında yoksul olan mücerret nûrun, ölü alacakaranlık cevhere ihtiyaç duyması düşünülemez; çünkü bir şeyin kendinden daha değerli ve tam olanı yönsüz olarak varlığa getirmesi doğru olmaz. Mücerret nûr tahakkuk etmek için mâhiyetinde yoksul (*fâkiran fî mâhiyyetihî*) ise bu ihtiyaç ancak **kendiyle kâim zengin** bir **nûr**adır.[69]

Mücerret nûrların kemâllerinde de bu zengin nûra muhtaç oldukları açıktır. Şöyle ki zâtında yoksul olan mücerret nûrların hakikati apaçık olmak ve apaçık kılmaktır. Bu hakikati paylaşan her bir mücerret nûrun dış dünyada apaçık olması, kendini göstermesi içinse farklılaşması, bireyselleşmesi gerekmektedir. Bu farklılık ise Sühreverdî'ye göre, tamlık ve eksiklikle (*bi'l-kemâli ve'n-nuksân*) ve/veya dış durumlar ile gerçekleşir. Eğer bu, nûrluluk hakikatinin dışında bir şeyle gerçekleşseydi; örneğin bu nûrun iki parçası olsa ve ikisinden hiçbiri de kendinde nûr olmasaydı, ikisi de ya alacakaranlık cevher ya da karanlık heyet olur; toplamları

[68] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 107.
[69] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 121.

da kendinde/hakikatinde nûr olmazdı. Biri nûr diğeri nûrdan başka bir şey olsaydı; bu iki parçadan biri olsa dahi, bu diğer şeyin, nûrun nûrluluk hakikatine bir dâhli veya katkısı olmazdı. Durum böyleyse bu şeyden bahsetmenin de anlamı kalmamaktadır.[70] Dolayısıyla nûrlar arasındaki farklılık, dıştan bir şeyle değil, kendilerindeki **kemâl** ve **noksanlık**la ortaya çıkar. Her bir mücerret nûr zâtında yoksul ve bir başka nûra muhtaç ise burada ilkesi bakımından kendisinden daha yetkin olana bağlı ve kemâlden noksana sıralanan, sıradüzenli ve birlikte mevcut bireylerden oluşan bir silsile oluşacaktır. Bu nûrlar zinciri, tüm nûrların ardında başka bir nûrun olmadığı, zâtın ve kemâlin kendisinden alındığı bir nûrda son bulmak durumundadır. Ötesinde başka bir nûrun bulunmadığı bu nûr, Nûrların Nûru'dur (*Nûru'l-Envâr*). O, bu nedenle **Bir**dir. O'nun birliği, O'nunla birlikte başka bir mücerret zengin nûrun olmamasıdır. Nûrların Nûru'nun birliğini, hakikati bakımından ortak olan nûrlarının şiddetleri ve kemâlleriyle birbirinden ayrıldığı, O'nun ise kemâli ve şiddetiyle bir olduğu tezi üzerine kuran Sühreverdî'ye göre, iki mücerret zengin nûrun varolması demek, hakikatlerindeki ortaklıklarının birbirinden ayrışması demektir. Bu ayrışma ise hakikatlerinin lâzimesi olan bir şeyle olamayacağından hakikatlerinin dışında bir arazla birbirlerinden farklılaşmaları gerekecektir; ancak onların ötesinde, onları belirli kılacak bir şey (*muhassis*) yoktur. Onlardan birinin kendisini ya da diğerini belirli kıldığı düşünülse, her ikisi de onları belirleyecek bir belirleyici olmadan ve dolayısıyla belirlenmeden iki ayrı birey olacaktır; oysa bir belirleyici olmadan bireyleşme/özelleşme (*ta'ayyün*) ve ikilik tasavvur edilemez. Bu yüzden bağımsız **Mücerret Zengin Nûr** tektir; benzeri ve ortağı olmayandır. Zatı ve kemâli kendinden olmayan her şey O'na muhtaçtır; zira her şey hem zâtını hem de kemâlini O'ndan almıştır.[71]

Nûru'l-Envâr, kemâli başka bir şeye bağlı olmadığından **mutlak zengin**dir. Kutbuddin eş-Şîrâzî'ye göre Sühreverdî'nin buradaki **mutlak** kaydı, O'nun birliğini vurgulamak için konmuştur. Zira sadece **zengin** demek, kemâl ifadesinde olduğu gibi, bir izafet ifadesi olarak bir yönden zenginliğe işaret ederken diğer bir yönden de

[70] Sühreverdî'nin, tüm nûrların hakikatlerinde bir olup kemâl ve noksanlık dışında başka bir şeyle farklılaşmadıklarına dair farklı delillendirmeleri için bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s.119-121.
[71] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 122.

yoksulluğa işaret edebilir. Nitekim mücerret nûrların birbiriyle izafeti düşünüldüğünde durum böyledir; bu nûrların her biri bir diğer nûra göre daha yetkin/zengin ya da daha eksik/yoksuldur. Oysa her bir şeydeki yoksulluk/ihtiyaç, asıl itibariyle kendisinde hiçbir şeye yoksulluğun bulunmadığı "ilk zengin"e duyulan ihtiyaca işaret eder. Bu nedenle Kutbuddin eş-Şîrâzî, mutlak kaydının bu göreli/izâfî iki vecheyi ortadan kaldırdığını ve yoksulluğun sadece ilk zenginde son bulduğunu belirtmektedir.[72]

Nûru'l-Envâr'ın mutlak zengin olmasının en temel tezâhürü, şeylere zâtlarını vermesidir. Bu **verme**yi O'nun cömertliğiyle (*cûd*) açıklayan Sühreverdî, cömertliği ise "ihtiyaç duyulan bir şeyi karşılık olmaksızın vermek" olarak tanımlar. **Cömertliğin** buradaki birinci kuralı "ihtiyaç duyulanı vermek", ikincisi ise "karşılıksız", yani almadan "vermek"tir. Buna karşılık, bir övgü veya mükâfat için verenin ancak bir alışverişçi gibi olacağını, ayrıca suçlama ve ayıplama gibi şeylerden kurtulmak için verenin de böylesi bir alışverişçi olmaktan kurtulamayacağını belirten Sühreverdî, böylece bir fayda kazanmak ya da bir zarardan uzaklaşmak için vermenin cömertlik tanımının dışında kaldığını da ifade etmiş olmaktadır. Cömertlikteki zirve ise "kendi hakikatinde nûr olan" Nûru'l-Envâr'dan başkası değildir. Zira O, zâtı ile her alıcıya/alma kabileyetine sahip olana (*kâbil*) tecelli eder (*mütecellin*) ve nûrunu feyzeder (*feyyâz*). Zenginlik ve cömertlikte en üstün olan Nûru'l-Envâr, aynı zamanda "gerçek melik"tir (*el-Melikü'l-Hakk*). O, her şeyin zâtına sahip olan, ancak hiçbir şeyin kendisinin zâtına sahip olamadığıdır.[73] Gerçek Melik'in cömertliğinin tezâhür ettiği yer de burasıdır. O asıl ihtiyaç olunanı vermektedir; yoksula zâtını feyzeden Gerçek Melik'in cömertliği, bu nedenle en yüksek cömertliktir. Zira yoksulun en büyük ihtiyacı bir zâta kavuşmak ve nûru alma kabiliyetine sahipse zâhir/apaçık olmaktır.

"Bir şey kendisinin yokluğunu (*'adem*) gerektirmez. Aksi takdirde varolmazdı (*tahakkuk*)." diyen Sühreverdî, bu kuralın tüm basit nesneler için, özellikle de Nûru'l-Envâr için geçerli olduğunu belirtmektedir. Bunun tersi biçimde O'na yokluğun ârız olduğu düşünüldüğünde, bu durum yokluğunu olduğu

---

[72] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmet'il-İşrâk**, s. 299.

[73] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 134; a. mlf. **Kelimetü't-tasavvuf**, **Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk IV** içinde, s. 116-117.

gibi varlığını da mümkün kılacağından, varlığa gelişinin tercih edilişi zâtından değil, bir tercih edici (*müreccih*) eliyle olur; bu durumda da gerçek anlamda zengin olmaz ve mutlak zengin bir şeye muhtaç olurdu. Bu muhtaç olunan nûr da yine Nûru'l-Envâr'dan başkası olmazdı.[74] Tanrı'nın varlığından ziyade O'nun birliğini açıklamaya yönelen Sühreverdî için O'nun biricik/tek (*vahdânî*) olması; O'nda bir şartın ya da zıddın olmaması, O'na etki edecek, değiştirecek ya da ortadan kaldıracak bir şeyin bulunmaması demektir. Zira bir şeyin mürekkep olması, bu parçaları biraraya getiren bir sebebe, bir şarta ya da onu ortaya çıkaran zıddına ihtiyaç duyar. Bir şeyin şartının ve zıddının olması, bir şeyi ortaya çıkardığı gibi onu ortadan kaldırma gücüne de işaret eder. Oysa O'nun kendiyle kâim, hep varolan, ezelî ve ebedî olması da basitliğiyle ilgilidir.[75]

Nûru'l-Envâr demek, tüm nûrlara hâkim olan (*kâhir*) da demektir. O, bütün nûrları zuhûrunun şiddeti, işrâkinin yetkinliği ve tamlığıyla kuşatmıştır (*en-nûru'l-muhît*) ve herşey varolmak için O'na dayanmaktadır (*en-nûru'l-kayyûm*). O, tüm eksik sıfatlardan uzak, tertemiz (*en-nûru'l-mukaddes*), en büyük ve en yüce nûrdur (*en-nûru'l-a'zamü'l-a'lâ*). O, tüm nûrların hükümranı, işrâkinin şiddeti ve gücü sonsuz olan (*en-nûru'l-kahhâr*), zâtında ve kemâlinde başkasına muhtaç olmayan mutlak zengindir; çünkü O'nun ötesinde bir başka şey yoktur.[76]

Nûru'l-Envâr **basit** olup mâhiyetinde hiçbir yön barındırmaz. Bu nedenle O'nda yönleri ortaya çıkaran karanlıklı ya da nûrlu heyet de bulunamaz;[77] buna bağlı olarak sıfatı da olamaz. Sonuç olarak Nûru'l-Envâr her şeyden soyuttur ve hiçbir şey O'na bitişemez. Bir şeyin zâtını bilmesi zâtına apaçık olmasına râci olduğundan; Nûru'l-Envâr'ın zâtının apaçık oluşu da başkası aracılığıyla olmadığından; O'nun, her mücerret nûr için de geçerli olan, zâtını bilmesi ve diriliği de zâtına eklenti değil, bizâtihîdir.[78]

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere, Sühreverdî Nûru'l-Envâr'a hiçbir sıfat atfetmemekte, sıfat gibi görülen nitelikleri ise zâtının gereği olarak, zâtına ircâ

---

74 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 122.
75 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 122-123.
76 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 121-122; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmet'il-İşrâk**, s. 298.
77 Sühreverdî, Nûru'l-Envâr'da neden heyetin olamayacağını dair ele aldığı üç argümanın detayları için bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 123-124.
78 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 124.

etmektedir; çünkü böyle bir heyet ya da sıfatı varsaymak, O'nun zâtının birliği ve basîtliğiyle uyuşmamaktadır. Diğer yandan onun Nûru'l-Envâr'ın varlığını zengin-yoksul ve kemâl-noksan kavram çiftlerine bağlı olarak ele alması da O'nun varlığını ispatlamaktan ziyâde birliğini vurgulamaya matuf görünmektedir. Zira ona göre hakikatin kendisi olan Tanrı'nın varlığı ontolojik olarak burada, apaçık/zâhirdir. O'nu diğer nûrlardan ayıran ise zenginliği, nûrunun şiddeti ve kemâlidir ki bu yönüyle de tüm nûrların varlıklarının ve yetkinliklerinin kaynağı ve dayanağıdır.

III. HAKİKAT MERTEBELERİNİN İLKELERİ

A. İmkân-ı Eşref

Sühreverdî'nin işrâkî bir ilke olarak tanımladığı **imkân-ı eşref kaidesi**, her varolanın kendisinden daha önce ve daha yetkin bir başka varolana işaret ettiği bir varlık düzenini öngörmektedir. Sühreverdî'nin izahına göre, "düşük mümkün"ün (*el-mümkinu'l-ehass*) varolması, ondan daha "üstün mümkün"ün (*el-mümkinu'l-eşref*) varolmuş olmasını gerektirmektedir. Her varolan mümkün varlık, bu kâide uyarınca, kendisinden daha yetkin bir varlığa da delil teşkil etmektedir.[79]

Sühreverdî'nin imkân-ı eşref kaidesindeki hareket noktası **varolan şey**dir. Onun, "Şey; zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılır." cümlesinin şerhinde Kutbuddin eş-Şîrâzî, buradaki **şey**in "dış dünyadaki mevcut" (*el-mevcûdü fi'l-a'yân*) anlamına geldiğini kaydederken,[80] Şehrezûrî de benzer biçimde, Sühreverdî'nin dışta mevcut şeyleri zorunlu ve mümkün olarak ayırırken **imkânsız**ı belirtmemesinin nedenini, onun dış dünyada varlığının bulunmayışına bağlamaktadır.[81] Buradan hareketle, imkân-ı eşref kaidesinin **dışta varolan mümkün** üzerine kurulu olduğunu belirtmek doğru olacaktır. Mümkün ise **Hikmetü'l-işrâk**'te şöyle tarif edilmektedir:

> "Mümkün, varlığı (*vücûd*) yokluğuna (*'adem*) zâtı tarafından değil, bir başkası tarafından tercih olunan şeydir. Bu nedenle mümkünün varlığı illetinin varlığı ile (*bi-huzûri illetihî*), yokluğu da illetinin yokluğu ile (*bi-'ademi illetihî*) tereccüh eder. O kendi dışındaki birisi ile imkânsız ya da zorunlu olur; hem varlık hem de yokluk halinde mümkündür."[82]

İlletiyle birlikte düşünülmesi gereken **mümkün**, yokluktan varlığa kendi zâtıyla geçemediğinden, bunun için bir başkasına ihtiyaç duyandır. Çünkü zâtıyla zorunlu olsa vâcib, zâtıyla yok olsa (*ma'dûm*) imkânsız (*mümteni'*) olurdu.[83] Bu sebeple, onun varlığı illetin varlığına, yokluğu illetin yokluğuna bağlıdır. Bir şeyin varlığının veya yokluğunun zorunluluğu bir başka şeye dayanıyorsa ve bu başka şey ortadan kalktığında onun da zorunluluğu veya imkânsızlığı ortadan kalkıyorsa, o şey

---

79 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 154; a.mlf. **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 51; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 434; a.mlf. **Kitâbü'l-Lemehât**, s. 172.
80 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 173.
81 Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 172.
82 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 62.
83 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 27.

zâtında mümkün demektir.[84] Sühreverdî, mümkünün varlığının onu zorunlu hale getirmediğini; böyle olsaydı yokluğunun da onu imkânsızlığa çıkaracağını, bunun neticesinde de hiçbir mümkünün varolamayacağını vurgular. Bu nedenle ona göre, varlığı bir başkasına bağlı olan şey, o başkasının yokluğu halinde var olamaz; çünkü o başkasının onun varlığında dahli ve etkisi dolayısıyla o şey zâtında mümkün olmaktadır.[85]

Sühreverdî'nin mümkünün varlığının onun zorunlu olmaya götürmeyeceği düşüncesi, onun genel kavram anlayışıyla; özelde ise zorunlu, imkânsız ve mümkün kavramlarını ele alış tarzıyla ilgilidir. Nitekim o, bu kavramları varlığın kendisi değil, ona yüklenen sıfatlar olarak görmekte;[86] buna bağlı olarak da imkân ve mümkün kavramlarını birbirinden ayırmakta; birincisinin zihinde diğerinin ise dışta vücûd bulmuş olması itibariyle farklı değerlendirilmeleri gerektiğini kaydetmektedir. Bu nedenle o, illet-ma'lûl ilişkisi ve mümkünün bu konudaki yerini belirlemek, imkân ve mümkünün akıldaki ve dış dünyadaki konumlarını yeniden tanımlamak için şeyin akıldaki imkânı ile dıştaki mümkünün varlıktaki önceliklerini ele almaktadır. Ona göre, mümkün illetiyle mümkün olduğundan, ona mümkün denmesine imkân veren mâhiyetinin imkânla nitelenmesi, öncelikle akılda gerçekleşmektedir. Onun bu konudaki açıklaması ise şöyledir:

> "Akılda bir şeyin imkânı/mümkünlüğü varlığından önce gelir (*mütekaddimün*). Çünkü mümkün şeyler (*el-mümkinât*) önce mümkün olur sonra var olurlar. Onların önce var sonra mümkün olduğu iddiası doğru değildir. Zira imkân, farklı şeyler hakkında tek bir anlamda kullanılır."[87]

Neticede imkân mâhiyet için bir araz olup mâhiyet onunla nitelenir; yani dışta varolmuş mâhiyet için akıldaki imkân, ancak onu niteleyen bir araz konumundadır. Diğer aklî itibarlarda olduğu gibi, imkân mâhiyetin kendisi olmadığı gibi varlığı da zorunlu değildir. O, kendiyle kâim olmayıp mâhiyetle kâim olduğundan, dıştaki

---

84 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 62.

85 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 62; Kutbuddin eş-Şîrâzi, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 173-174; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 172-174.

86 Zorunlu, imkân ve mümteni kavramlarının aklî itibar olma yönleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 68-72.

87 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 68.

mümkün mâhiyetlere sonradan eklenmiş (*zâid*) de değildir; dolayısıyla dış dünyada sâbit bir şey değildir. Bu nedenle imkân, dışta ancak mümkün olarak varolur.[88]

Mümkünle onu varlığa çıkaran arasındaki ilişki, bir **illet-ma'lûl ilişkisi**dir ve Sühreverdî'ye göre mevcutlar bir de bu ilişki yönünden ele alınmalıdır.[89] O illeti, "varlığı bir başkasının varlığını hemen ve gecikme olmaksızın gerektiren şey" olarak tarif ettikten sonra **şartların varlığı** ve **engellerin kalkması**nı da bu illet kapsamına dâhil etmektedir.[90] Zira ona göre engel kalkmadıkça bir şeyin varlığı, illeti olarak farz edildiği şeye nispetle mümkün olarak kalır. Varlığın o şeye nispeti mümkünlükte kalır ve tereccüh derecesine ulaşmazsa, illet-ma'lûl ilişkisinden söz edilemez. Ancak bu, yokluğun fâil olduğu anlamına değil; aklın, ma'lûlün hâsıl olması için engelin ortadan kalkması gerektiğine hükmettiği anlamına gelir.[91] Ayrıca eklenmesi gereken, illet-ma'lûl ilişkisinde illetin ma'lûlüne göre birtakım önceliklere ve üstünlüklere sahip olduğudur. İlletin malûlüne zamansal değil, aklî bir önceliği olduğunu belirten Sühreverdî, eşzamanlı olsa bile önceliğin illete has olduğunu ve illetin ma'lûl üzerinde etkin olduğunu vurgulamaktadır.[92]

Mümkünün illetli olması, diğer bir deyişle her mümkünün ya bir illet ya da bir ma'lûl olması, mümkünün bu illet-ma'lûl ilişkisini kendi varlığında taşıdığını göstermektedir. İlletin zâtî üstünlüğü ve ma'lûlün varlığına olan etkisi ve dahli, mümkünü daima bir üst ilkesi olan illetine işaret eder hale getirmektedir. Bu nedenle Sühreverdî, bu illet-ma'lûl ilişkisinde ma'lûlün illetten faydalanmasını, **gölge** *ve* **gölge veren** ilişkisine benzetir. Burada ma'lûl gölge, illet ise bu gölgenin sahibi konumundadır. Bu durumda aynı seviyede bulunmayan, bir hiyerarşiye, bir üst varlığa ya da daha önce olana (*akdem*) işaret eden bir ilişki biçimi ortaya çıkmaktadır. Bu

---

88 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 15, 68-69; Kutbuddin eş-Şîrâzi, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 48-49, 190-191; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 48-49, 190-191.

89 Sühreverdî, **Kitâbü'l-Lemehât**, s. 160-161.

90 Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî, şerhlerinde Aristoteles'in dört illetine beşinci bir illet olarak "şart illet"i de eklerler. Onlara göre bu beş illet bir araya geldiğinde "tam illet" ortaya çıkar; bkz. Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 174-175; Kutbuddin eş-Şîrâzi, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 174.

91 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 62-63.

92 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 63. Ayrıca Kutbuddin eş-Şîrâzî, buradaki önceliğin "zât bakımından öncelik" olarak da isimlendirildiğini belirtmektedir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 175.

ilişkide illet, ma'lûlünden zâtî bakımdan önce gelir, ma'lûlünün varlığına etkisi bulunur ve değer açısından da ondan üstün (*eşref*) olur.[93]

İllet-ma'lûl ilişkisinde, illetin ma'lûlünden zâtî önceliği ve üstünlüğü, imkân-ı eşref kâidesinin ana dayanaklarından biridir. Nitekim **Hikmetü'l-işrâk** şârihleri de özellikle bu noktaya dikkat çekmişler ve imkân-ı eşref kaidesini, "üstün mümkün"ün bu zâtî önceliği merkezinde ele alarak şerhetmişlerdir.[94] Diğer taraftan imkân-ı eşref kâidesi, illet-ma'lûl ilişkisi ile bire bir eşleşmemekle birlikte, ilişkinin bu yönünü temel öğelerinden biri olarak içerir ve illet-ma'lûl ilişkisinin sadece dikey anlamını öne çıkarır.[95] Bu nedenle Sühreverdî, imkân-ı eşref kaidesiyle bağlantılı olan illet-ma'lûl ilişkisini cevherler arasında gerçekleşen bir ilişki olarak ele almaktadır. Buna göre örneğin göksel cisimler/cevherler mücerret nûrların/cevherlerin ma'lûlü, başka bir ifadeyle, göksel cisimler mücerret nûrların gölgesi hükmündedir. Dolayısıyla mücerret nûrların göksel cevherlerden (*el-cevâhiru'l-cirmânîyye*) ya da alacakaranlık cevherlerden zâtî olarak öncelikleri, gölge sahibinin gölgeye önceliği gibidir.[96] Karanlığın kendi başına kendini var kılmasının (*îcad*) düşünülemeyeceğini çeşitli biçimlerde ele alan Sühreverdî'ye göre, illet-ma'lûl ilişkisi gereği, ma'lûl illetini, düşük olan üstün olanı varlığa çıkarmaya kâdir değildir. Çünkü ma'lûl kemâlâttan mahrumdur. Bunun bir diğer ifadesi, karanlığın nûru îcâdının mümkün olmayışıdır.[97] Bu nedenle karanlık düşük bir mertebeye işaret ederken, karanlıktan ve karanlık ilgilerden uzaklaşmak üstünlüğe ya da üstünlüğün artmasına delâlet etmektedir.[98]

Sühreverdi imkân-ı eşref kâidesini düşük ve üstün mümkün ayrımıyla tanımlamasının ardından Tanrı ile bu mümkünlerin ilişkisini incelemeye geçer. Nitekim bu ilkenin en önemli özelliklerinden biri de Tanrı-âlem ya da Tanrı-cisim ilişkisini kurmaktaki rolüdür. Buradaki mesele, düşük mümkün, yani cisim ile Tanrı arasındaki ilişkinin mâhiyetini tespit etmektir. Sühreverdî'nin açıklamasına göre, Nûru'l-Envâr'ın birlik yönünün, mertebesi en düşük olan karanlık berzahı/cismi

---

93 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 154; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 301-302.
94 Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 389; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 352; İbnü'l-Herevî, **Envâriye**, s. 33.
95 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 154-155.
96 Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 301-302.
97 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 119, 121.
98 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 154.

gerektirmesi, yani O'ndan ilk ve tek olarak cismin sâdır olması, ondan daha üstün bir varlığı gerektirecek yön (*cihet*) kalmaması anlamına gelir. Ancak O'nun birliği, "çok" değil, "bir" yönü gerektirmektedir. Bu yön de en düşük mümkünü değil, en üstün mümkünü iktizâ eder. Bu üstün mümkünün Nûru'l-Envâr'la bağlantılı olmaksızın mevcut olduğu varsayılırsa, bu durumda da varlığı, Nûru'l-Envâr'da bulunandan daha üstün bir yönü gerektirir ki o yön kendisini varlığa getirsin; bu ise muhaldir. Dolayısıyla üstün yön üstün mümkünü gerektirdiğinden, tek yönü olan Nûru'l-Envâr'dan en üstün mümkün hâsıl olmalıdır.[99]

İmkân-ı eşref kâidesindeki üstünlüğün ve düşüklüğün ilkesi-ölçüsü ise Nûru'l-Envâr ve O'na olan yakınlıktır. O'na yakınlık (*kurb*) üstünlük, uzaklıksa (*bu'd*) düşüklük nedenidir.[100] Dolayısıyla O'nun birlik yönünden hâsıl olan ilk varlık, **en üstün mümkün varlık**tır. Nûru'l-Envâr, mutlak kemâl ve mutlak zengin olduğundan, kemâlini ve zenginliğini O'ndan alan mümkün varlıklardaki üstünlük ve düşüklük, bu kemâl ve zenginlikteki farklılaşmadan husûl eder.[101] Bu nedenle karanlık ilgilerden (*'alâikü'z-zulümât*) en uzak (*eb'ad*), en soyut (*el-mücerredü bi'l-külliyye*) olan hükümran nûr (*en-nûru'l-kâhir*), en üstün (*eşref*) ve en değerli (*ekrem*) olan nûrdur ve hiçbir şey onun olabilecek en mükemmel şekilde olmasını engelleyemez.[102]

Hikmetü'l-İşrâk şârihleri, imkân-ı eşref kâidesini şerhederken bu kâideye yapılabilecek bir itirazı da gündeme getirirler. Bu itiraz sahiplerine göre çoğu yaratılmış, var olması (*hâsıl*) var olmamasından daha iyi (*eşref*) olan yetkinliklerinden engellenmektedir. İmkân-ı eşref kaidesi doğru ve zorunlu bir kaide ise gözlemlenen bu durum, bu kaidenin zorunlu olmadığını ya da zorunlu olduğundan söz edilmemesi gerektiğini göstermektedir. Bu olası eleştiride, nesnelerin yetkinliklerine ulaşmalarının engellenmesi, imkân-ı eşref kaidesinin zorunluluğunu ortadan kaldıran bir durum olarak değerlendirilmekte; ayrıca her düşük mümkünün kendisinde üstün mümkünlüğe ulaşma imkânını taşıdığı ve buna ulaşmasının da zorunlu olduğu varsayılmaktadır. Diğer bir deyişle burada, her düşük mümkünün yetkinliğe ulaşarak

---

[99] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 154. Şârihlerin bu konuya dair daha geniş açıklamaları için bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 352-353; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, 389; a.mlf. **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 283-284.

[100] Ziyâî, "Şihâbuddin Sühreverdî", s. 93.

[101] Fazlullah Hâlikiyân, "Kâide-i İmkân-ı Eşref 1", **Hirednâme-i Sadrâ**, IV/14 (1999), s. 73.

[102] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 154-155.

üstün mümkün olma imkânını zorunlu biçimde taşıdığı, oysa vakıada bu imkânı ortaya çıkaramadığının gözlemlendiği belirtilmektedir. Şârihler bu olası itirazı zikrederek, imkân-ı eşref kaidesiyle ilgili olarak düşünülebilecek ilk ve en önemli yanlış anlamayı önleme fırsatı kazanırlar. Onlara göre bu kaide, düşük mümkünde üstün mümkün olma imkânının bulunduğunu değil, düşük mümkünün varolmasının üstün mümkünün varolması imkânını taşıdığını; bu imkâna kendi varlığının kanıt olduğunu göstermektedir. Bu kaidede **üstün mümkün** ile **düşük mümkün** arasındaki ilişki, yatay düzlemde illetin ma'lûlündeki imkânı ortaya çıkarması ya da engellemesi biçimindeki bir ilişkiden ziyade, dikey düzlemde bir varoluş hiyerarşisini tazammun etmektedir. Şârihlerin bu konudaki açıklamaları özetle şu şekildedir: Bu kâidede sözü edilen üstün mümkünler, feleksel hareketlerin etkisinde olan unsûrî varlıklar (*mevâlid-i selâse*), yani cansız varlıklar, bitkiler ve hayvanlardan müteşekkil unsurlar âlemi değil; yok olmayan, varlıkları felekî etkilerin dışında olan, sâbit illetlerinin devamlılığıyla sürekli olan **sâbit mümkünler**dir. Oluş-bozuluş âleminde (*'âlemü'l-ittifâkât*) varolan mümkünlerin varlıkları ya da yoklukları bu feleksel hareketlerin etkisi altındadır. Yukarıda sözü edilen itirazda da belirtilen mümkünlerin daha üstün ya da daha yetkin olmalarından engellenmeleri, yine felekî hareketlerin hâkimiyet ve etki alanları içinde olan, zâtlarından ve dış etkilerden kaynaklanan tesirlerle oluşur. Bu mümkünlerden birine, feleklerin dâimî hareketlerinden kaynaklı olarak istidadı oranınca kimi zaman üstünlük kimi zamansa düşüklük verilebilir. Ancak bu, onların zâtlarından kaynaklı bir durum değildir. Üstünlükleri ya da düşüklükleri değişmeyen; akıllar, nefisler, felekî cirmler ise bu tarz dış sebeplerden korunmuşlardır. Bunlardaki farklılık, fâillerinden ya da bunların yönlerindeki farklılıktan kaynaklanır;[103] bu nedenle de fâillerin mertebesine göre üstün ile üstün, düşük ile düşük olurlar.[104] İşrâkî filozoflardan biri olan Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631) bu kâideyi açıklarken sözü geçen itirazlara mahal vermemek için imkân-ı eşref kaidesini tanımlamaya "âlem-i emr ve iklîm-i ibdâ'da (mahsûsât âleminde) bir düşük mümkün varolduğunda…" ifadesiyle başlar.[105] Bunun anlamı, "Âlem-i mahsûsta her varolan, kemâline doğru ilerlemeye

[103] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 389-390; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 354-355.
[104] Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 66.
[105] Mîr Dâmâd, **el-Kabesât fi'l-Hikme**, ed. Mehdi Muhakkık, Tahran, Dânişgâh-ı Mek Gil, 1977, s. 372.

çalışır; ancak bu kemâle erip ermeyeceği iç ve dış şartların etkisi altındadır." demektir.[106] Tüm bu açıklamalar da gösteriyor ki imkân-ı eşref kâidesi, kevn ve fesâd âleminde illetleriyle değişime uğrayan mümkünler için değil, sâbit ve devamlı mümkünler için cârîdir.

Nûrlar hiyerarşisi, bu kâide gereğince, ilk ve en üstün olan mümkünden aşağıya doğru; mücerret nûrlar, yönetici (*müdebbir*) nûrlar, yani felekî nefisler, felekî cisimler ve unsurlardan müteşekkil cismânî varlıklardan oluşmaktadır.[107] Şehrezûrî, üstünlük ve düşüklük tertibinin yükseliş (*su'ûd*) ve inişe (*nüzûl*) göre şekillendiğini, bu mertebelerin düşükten üstün değil, üstünden düşüğün sudûr etmesi biçiminde devam ederek en düşükte son bulduğunu belirtmektedir. Mücerret nûrların mücerret nefislerden, mücerret nefislerin ise cisimlerden ve cisimlerle ilgili sûret ve arazlardan daha üstün olması, bu kaide üzerine bina edilmektedir.[108]

İmkân-ı eşref kâidesi gereğince, cisim âleminin, ondan daha üstün ve onun illeti mesabesindeki bir üst âlemin gölgesi (*zıll*) olması, gölge âlemde her ne mevcut ise bundan daha üstününün ve fazlasının üst âlemde varolması gerektiğini ortaya koyar.[109] Buna bağlı olarak cisimler âleminde (*'âlemü'l-berâzih*) bulunan ilişkilerin (*neseb*) ve düzenin daha üstünü de nûrlar âleminde olmalıdır. Bu âlemdeki olağanüstü düzen (*'acâibü't-tertîb*) ve olağanüstü ilişkiler (*'acâibu'n-neseb*) karanlık âlemdekilerden (*'âlemü'z-zulumât*) daha çoktur; çünkü gölge veren gölgeden daha çok şey ihtivâ eder. Unsurlar âlemindeki mâhiyetlerin illetleri bir üst âlemden yansıdığından, dıştan bir müreccihe ihtiyaç duyan bu mâhiyetlerin asılları daha üstün ve daha tamdır.[110] Sühreverdî'ye göre, aklıselim de mücerret nûrlar âleminin daha üstün olması ve yine cisim âleminin mücerret nûrlar âleminin bir gölgesi olması gerektiğine hükmetmektedir. **Kitâbü't-Telvîhât** adlı eserinde kadîm bilgelerden pek çoğunun, Platon'un ideleri (*müsül-i eflâtûn*) olarak gördükleri bu mücerret nûrların

---

[106] Hâlikiyân, "Kâide-i İmkân-ı Eşref 1", s. 72-73.

[107] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 154; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 435; a.mlf. **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 51.

[108] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 389-390.

[109] Gulam Hüseyin İbrahîmî Dînânî, **Şuâ-i Endîşe u Şühûd der Felsefe-i Sühreverdî**, Tahran, İntişârât-ı Hikmet, 1366, s. 420.

[110] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 155-156; a.mlf. **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 68; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 355-356; İbnü'l-Herevî, **Envâriye**, s. 37.

cisim âleminde de gölgelerinin bulunduğuna kâil olduklarını belirten Sühreverdî, buna da imkân-ı eşref kaidesini delil göstermiş olabileceklerine işaret etmektedir.[111]

Kitâbü't-Telvîhât'ta bu kâidenin **imkân** yönü, **Kitâbü'l-Meşâri'**'de ise âlemin Tanrı'dan sudûrunun, âlemdeki mertebelerin, düzenin ve farklılaşmanın ilkesi olarak **eşref** yönü öne çıkmaktadır. **Hikmetü'l-işrâk**'te ise bu kaide, bunlara ilave olarak, Platon'un idelerinin varlığını ispatlamakta başvurulan en önemli ilkelerden biridir. Ayrıca Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât** ve **Kitâbü'l-Meşâri'**'de bu kaideyi Aristoteles ile[112] **Hikmetü'l-işrâk**'te ise Platon ile onu takip edenler ve müşâhede ehliyle ilişkilendirmektedir. Kendisinin meşşâî felsefeyle ilişkisine de bu kaide dolayımında değinen Sühreverdî, bir dönem Platon'un idelerini reddetmekteki ısrarını da meşşâî felsefeye bağlılığına dayandırmakta, bu ısrardan dönmesine neden olarak da kendi şâhitliğini işaret etmektedir. Dolayısıyla o, adı geçen iki eserinde her ne kadar Aristoteles'i bu kaideyi savunmuş biri olarak zikretse de **Hikmetü'l-işrâk**'te bunu dile getirmediği gibi, imkân-ı eşref kaidesini işrâkî bir kaide, Platon'u ise bu kaidenin aklî metotlarla savunucusu olmasının ötesinde bu kaidenin işaret ettiği gerçekliğe bizzat şahit olmuş bir öncü olarak görmektedir.[113]

Hikmetü'l-işrâk'te mücerret kâhir nûrlar anlamına da gelen idelerin varlıkları, imkân-ı eşref kaidesiyle birlikte bu nûrların müşâhedesine dayandırılmaktadır.[114] Bu âlemdeki mücerret nûrları, müşâhede ehlinin de bedenlerinden sıyrılarak temâşâ ettiklerini ve bunu rûhânî gözlemlerine dayanarak ifade ettiklerini kaydeden Sühreverdî, bu müşâhedeyi tecrübe eden kadîm filozoflara **Kitâbü'l-Meşâri'**'de de atıfta bulunmaktadır. O burada farklı olarak, bu tecrübeye **fıtrî şehâdet** kavramıyla

---

111 Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 67-68.

112 Sühreverdî, meşşâilerin önderi (*imâme'l-bâhisîn*) olan Aristoteles'in **es-Semâ ve'l-Âlem** adlı eserinde, imkân-ı eşref kâidesine, "Yüce olanlarda ('*ulviyyât*) bu his âleminde bulunandan daha değerli ve daha üstün olanların bulunduğuna inanılması gerekir." anlamında işaret ettiğini belirtir; bkz. Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 435. Aristoteles'in **Gökyüzü Üzerine** (***es-Semâ' ve'l-âlem***) kitabında bu anlama yakınlık taşıyan ifade "tabiatta bulunan düz çizginin ondan daha tam olan dairesel çizgiye işaret ettiği" şeklindedir; bkz. Aristoteles, **Gökyüzü Üzerine**, çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi, 1997, s. 17-19. İbn Sînâ'nın **es-Semâ' ve'l-âlem** kitabındaki açıklama ise; "İki yalın şeyin en tam olanının (*etemm*) en önce (*akdem*) olması daha uygundur ve iki hareketten en yetkin olanı daireseldir. Bu böyledir, çünkü doğal yalın hareketlerin yalın cisimler için olması zorunludur." biçimindedir; bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Semâ ve âlem**, nşr. ve çev. Harun Kuşlu, Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2010, s. 11.

113 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 156-157, 162.

114 Ebû Reyyân, **Usûlü'l-felsefeti'l-işrâkiyye**, s. 162.

işaret etmektedir. Ona göre kadîm filozofların çoğunun imkân-ı eşref kaidesine, göksel âlemdeki şeylerin yersel âlemdekinden daha üstün ve değerli olduğuna inançları da bu fıtrî şehadete dayanmaktadır.[115] Sühreverdî'nin, "…üstünün meydana gelmesinin daha üstünle olduğuna fıtrat şehadet eder."[116] ya da "**Sarîh akıl**, nûr âlemindeki hikmetin ve bu âlemin düzeninin inceliklerinin ve ilişkilerindeki harikuladeliklerin karanlıklar âlemindekinden çok olduğuna, hatta ikincisinin birincisinin sadece bir gölgesi olduğuna hükmeder." [117] şeklindeki ifadeleri, nefsin karanlıktan uzak temiz fıtratının, dış etkilerden bağımsız hale gelirse, bu kâidenin işaret ettiği gerçekliğe şâhitlik edeceğini, aklın da bunu onaylayacağını gösteren ve bu yönden de birbirini tamamlayan ifadeler olarak okunabilir.

Sonuç olarak imkân-eşref kâidesi, varlığına şâhitlik edilen cisim âleminin, ondan daha üstün olan bir âlemin varlığının imkânına kendi varlığıyla delâlet etmesinin aklî yönden izahına mebnidir. Bundan daha üstünü ise bu âlemi müşâhede yönünden idrak etmektir. Nûrlar âlemi ile cisim âlemi arasında yer alan ve bunları birbirine bağlayan misâl âlemi, hem imkân-ı eşref kaidesi gereği hem müşâhede yönünden bu imkânı muhtevîdir.[118]

B. İşrâk-Müşâhede

İşrâk ve onunla birlikte anılması gereken müşâhede, ontolojik bir gerçekliği olan hemen her alanında etkin ikili bir süreci ifade ederler.[119] Nûru varlığın temel ilkesi olarak gören Sühreverdî, işrâkı özel bir biçimde nûrun gerek cismânî gerekse nûrânî varlıklar olarak bir hiyerarşi (*silsile*) dâhilinde zuhûr etmesi anlamında kullanır.[120] Bu nedenle duyusal âlemden metafizik âleme, arazî nûrlardan mücerret nûrlara kadar bu ikili süreç, hem nûrun mertebeli yapısını ortaya çıkarmakta hem de bunun yansımalarını; ontolojik-kozmolojik, antropolojik-psikolojik, epistemolojik ve fizik alanların tamamına taşıyarak nûrun kendi iç dinamiklerini etkin ve görünür

[115] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 434-435.
[116] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 434.
[117] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 155.
[118] Azîzullâh Afşar Kirmânî, **Tulû-i Felsefe-i İşrâk**, Tahran, Hemşehrî, 1388hş., s. 89.
[119] Ziyâî, "Sihâbuddin Sühreverdî", s. 105.
[120] Ebû Reyyân, **Usûlü'l-felsefeti'l-işrâkiyye**, s. 32.

kılmaktadır.[121] Nitekim nûrun sözü geçen felsefî alanlardaki tüm tezâhürleri de bu metafizik ilke temelinde gerçekleşmekte ve birbiriyle ilişkilenmektedir.

Nûrun nûr olmak hasebiyle kendisinden hâsıl olan işrâk ve müşâhede; nûrun birer fiili, niteliği, birbirini tamamlayan yönleridir.[122] Nûrun birer eylemi olan işrâk, onun mertebece aşağıya (*nüzûl*), müşâhede ise yukarıya (*su'ûd*) bakan yönlerinden ortaya çıkar (*husûl*). Bu yönler, nûrun zâtı gereği taşmasının (*feyezân*) ve bundan diğer bir nûrun hâsıl olmasının sonuçlarıdır. Bu nedenle işrâk, aşağıya doğru bir hareketi temsil ederken müşâhede, yukarıya doğru bir bilinci temsil eder. Her iki hareketin de farklı sonuçları ve etkileri vardır. Ancak burada belirtilmesi gereken; her bir mücerret nûrun sıradüzenli bir merâtib içinde, kendisinden doğan nûr ve kendisinden doğduğu nûrla ilişkisini, bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlayan ilkenin, işrâk ve müşâhede ilkesi olduğudur.[123]

İşrâkın ve müşâhedenin meydana gelmesi için birtakım şartların oluşması gerekmektedir. İşrâkin şartları, işrâk eden ile işrâkı alan arasında bir engelin (*hicâb*) bulunmaması ve işrâkı alma kabiliyetine sahip olunması; müşâhedenin şartları ise yine müşâhede eden ile edilen arasında bir engelin bulunmaması ve müşâhede etme istidadına sahip olunmasıdır.[124] Sühreverdî bu durumu, güneş-göz örneğinden hareketle açıklar; zira güneş işrâkın, göz ise müşâhedenin duyusal birer örneği/misâlidir. İşrâk olarak anlaşılması gereken güneş ışınları (*şu'â'*), yeryüzünde ancak onunla aydınlanma kabiliyetine sahip olan yerleri ışıtabilir. Yine müşâhedeyi açıklamak için örnek verilen göz, sağlam ise görme işlevini yerine getirebilir. Dolayısıyla buradaki aydınlanma kabiliyeti ya da görme istidadı, müşâhedenin işrâke bağlı olarak değişken bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu nedenle işrâk, onu alma kabiliyetinden bağımsız biçimde varlığını korurken müşâhede doğrudan fâilin kendisiyle, kendini işrâke açmasıyla, diğer bir deyişle müşâhede edenle edilen arasındaki engelin ortadan kalkması ya da yokluğuyla ilgilidir.

---

[121] Hüseyin Ziyâî, "Müşâhede, Reveş-i İşrâk ve Zebâne Şi'r-i Bahsî der Bâre-i Nizâme Felsefe-i İşrâke Şihabeddîn Suhreverdî", ed. Ali Asgar v.d., **Nâme-i Sühreverdî**, Tahran, Vîzârât-ı Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî, 1386, s. 325.

[122] Ebû Reyyân, **Usûlü'l-felsefeti'l-işrâkiyye**, s. 163-164.

[123] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 140, 195; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 334.

[124] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 127-128, 137; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 309.

Nûr, zâtı gereği, kabûle istidadı olan her şeyi aydınlatır (*işrâk*).[125] İşrâkının gücü ve cömertliğiyle Nûru'l-Envâr, her alma istidadında olana kendini gösterir (*mütecellin*) ve feyzeder (*feyyâz*).[126] Güneşin görenden bağımsız varlığı, ışığının sâbit ve sürekli olması gibi, bu feyiz/işrâk da kesintisiz biçimde devam eder. Sühreverdî'nin ifadesiyle, gözleri görmeyen kişinin gözleri iyileştiğinde güneşe "Neden daha önce âlemde değildin?" demeye hakkı yoktur. Çünkü burada değişen gözün görmesidir (*müşâhede*); değişmeyen ve dâimî olan ise işrâktir.[127]

Sühreverdî'de müşâhede en temelde bir "görme" (*vision*) ilkesi olarak konumlanmıştır. Görme ise her türden nûra/ışığa bağımlı bir süreçtir. Nûrun aldığı formlar/sûretler, metafizik alandan fizik alana, soyuttan somuta giderek yoğunluğunu yitiren, buna bağlı olarak da mertebelenen bir özellik gösterdiğinden, nûra paralel biçimde görme de bu derecelere sahip bir işlevi yüklenir. Nûrun formu değişse de tabiatı ve niteliği değişmediğinden, müşâhede hem metafizikte hem de fizikte ilkesel olarak aynı kurallara tabidir.[128] Bu nedenle iki görme biçimi, yani hem beş duyudan biri olan **gözün görmesi** hem de aklın ya da **nefsin görmesi**, **müşâhede** başlığı altında aynı kurallar çerçevesini paylaşırlar.[129] Sühreverdî, dış duyulardan biri olan gözün görmesini **ibsâr**, nefsin görmesini ise müşâhede, kimi zaman da **basîret** olarak isimlendirir.[130] O bu konudaki açıklamalarına, görmenin (*el-ibsâr*) görülen şeyin sûretinin göze nakşolunması (*intibâ'*) ve gözden ışının çıkması şeklindeki görüşlerin doğru olmadığını belirterek başlamaktadır. Ona göre görmenin gerçekleşmesi için, aydınlanmış (*müstenîr*) objenin sağlam (*selîm*) bir göz karşısında (*mukâbele*) bulunması gerekir. Bir diğer şart ise, hem görenin hem de görülenin nûrlu/aydınlık olması ve karşı karşıya bulunması, yani arada bir engelin bulunmamasıdır ('*ademü'l-hicâb*). Ayrıca aşırı yakınlık ya da uzaklık görmeye engel teşkil etmekte, ancak aşırı olmadığı müddetçe yakınlık iyi görmeye neden olmaktadır.[131]

---

[125] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 117.
[126] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 134.
[127] Sühreverdî, **Âvâz-ı Perr-i Cebraîl, Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 215.
[128] Roxanne D. Marcotte, "Suhrawardi (d. 1191) and His Interpretation of Avicenna's (d. 1037) Philosophical Anthropology", (doktora tezi), **Institute of Islamic Studies McGill University**, 2000, s. 153.
[129] Ziyâî, "Şihâbuddin Sühreverdî", s. 106-107.
[130] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 134; Ziyâî, "Müşâhede", s. 328.
[131] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 134-135.

Sühreverdî görme teorisinin ilkelerini ilk olarak fizik alanında tartışmaktadır. O burada, ışığın cisim olup olmadığı, ışığın renkle ilişkisi ve rengin mâhiyeti gibi görmeyle ilişkili konulara değinmekle birlikte, asıl ele almak istediği mevzunun ışığın mâhiyeti ve görmenin keyfiyeti olduğunu ihsas ettirmektedir. Bunun için öncelikle kendisine kadar ulaşan görmenin gerçekleşme biçimine yönelik temalarıyla temayüz etmiş önemli iki akıma, onların temsilcilerinin görüşleri çerçevesinde yer vermekte ve bunlara farklı yönlerden eleştiriler getirmektedir. Bu iki ana akım; Öklid (ö. m.ö. IV. yüzyıl) ve Batlamyus'a (ö. ykl. 168) dayandırılan, Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin **ashabü'ş-şu'â'** olarak isimlendirdiği, **matematikçiler** ve **optik bilimciler** olarak sınıfladığı, "gözışın" (*extramission*) teorisini benimseyenler ve yine Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin **ashâbü'l-intibâ'** olarak isimlendirdiği, **Aristoteles** ve **onu takip eden meşşâîler**in savunduğunu belirttiği,[132] "nesneışın" (*intromissive*) teorisini benimseyenler olarak tasnif edilebilir. Huneyn b. İshâk (ö. 260/873)[133] ve meşşâî bir filozof olarak kabul edilen Kindî (ö. ykl. 252/866) kimi nüanslarla birlikte, gözışın teorisini aynen benimserken Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi diğer meşşâî filozoflar, Aristoteles'in nesneışın teorisini kabul ederler. Optik bilimine katkılarıyla bu bilimin en önemli isimlerinden biri sayılan ve nesneışın teorisine daha yakın bir pozisyonda bulunan İbnü'l-Heysem (ö. 432/1040)[134] ise deneyleriyle Aristoteles'e dayanan bu teoriyi bir adım daha ileriye taşımış; konunun matematiksel yönünü fizik modellerle birleştirmiş; nesneden göze gelen ışınlar aracılığıyla, görmenin hem fiziksel hem de matematiksel yorumunu ortaya çıkarmıştır.[135] Sühreverdî'ye gelince, o hem **gözışın**

[132] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 261.

[133] Fârâbî'nin **İhsâ'ü'l-'ulûm** adlı eserinde "ilm-i menâzir" olarak isimlendirdiği optik bilimi çalışmalarının Yunan kaynaklarından İslam medeniyetine geçişinde etkili olan Kusta b. Luka (ö. 300/912), Huneyn b. İshak ve Kindî'ye ait bu konudaki telif ve tercüme eserler için bkz. Rüşdi Raşid, "İlm-i Menâzır", **DİA**, XXII (İstanbul 2000), s. 129-130.

[134] Marcotte çalışmasında, Sühreverdî'den bir yüzyıl önce ve İbn Sînâ ile yaklaşık aynı dönemde yaşamış İbnü'l-Heysem'in çalışmalarının, bu iki filozof tarafından bilinme ihtimalinden söz etmektedir. İbnü'l-Heysem ile İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin bu konudaki görüşleri arasında görülen benzerlik ve farklılıklar için bkz. Marcotte, "Suhrawardi (d. 1191) and His Interpretation of Avicenna's (d. 1037) Philosophical Anthropology", s. 146, 150-151; İbnü'l-Heysem'in optik görüşleri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Hüseyin Gazi Topdemir, "İbnü'l-Heysem", **DİA**, XXI (İstanbul 2000), s. 84.

[135] Hüseyin Gazi Topdemir, "Optik Biliminde Bir Öncü İbnü'l-Heysem (965 Basra-1039 Kahire)", **Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, 3 (2003), s. 119-122.

ve hem de **nesneışın teorisi**ne eleştirel yaklaşmakta[136] ve bu eleştirilerinden yola çıkarak işrâkîliğe has yeni bir görme teorisine ulaşmaya çalışmaktadır.[137]

Sühreverdî, her iki görme teorisinin de görmenin gerçek mâhiyetini ortaya çıkarmaktaki yaklaşımlarını sorunlu ve yetersiz bulur. Gözışın teorisine, gözden çıkan ışının; araz, cisim ve tabiat olarak kabul edilmesi bağlamında çeşitli eleştirilerde bulunan Sühreverdî, nesneışın teorisine, nesneden çıkan ışığın/sûretin gözbebeğinin jelatimsi maddesi üzerine nakşolunmasına, nesnenin büyüklüğü ile göze nakşolan sûretin büyüklüğü arasındaki orantısal tutarsızlık temelinde itirazlar yöneltir. Ona göre ne gözden ışın çıkmakta ne de dışarıdaki nesnenin sûreti göze yerleşmektedir. Görme (*el-ibsâr*), sûretlerin aynaya yansıması gibi, görülen nesnelerin sûretinin göze **yansıması**yla gerçekleşmektedir. Böylece o, göz ile ayna arasında bir paralellik kurarak görüntünün aynada olmadığı gibi gözde de olmadığını, görüntünün kendine has bir gerçekliğine sahip olduğunu vurgulamış olmaktadır.[138] Onun bu konudaki itirazlarının asıl olarak madde-sûret ilişkisine yönelik itirazlarından neşet ettiği veya bu itirazın farklı bir vechesini yansıttığı da söylenebilir. Çünkü bu eleştirinin merkezinde, nûrun bir görüntü formunda tezahür ettiği ve bu formun/sûretin maddeye indirgenmeden ya da maddesel bir şeye yerleşmeden de var olabileceği iddiası bulunmaktadır. Bu nedenle **Hikmetü'l-işrâk**'teki fizik bölümünde, görüntü formunun göze yerleşmediğini, ayna ve aynaya yansıyan görüntü üzerinden tartışan Sühreverdî, göz ile ayna arasında kurduğu paralellik ve benzerlik sayesinde, görmeyi yansımayla

[136] Gözışın teorisi, Antik Yunanda özellikle Öklid, Galen (ö. ykl. 200) ve Batlamyus tarafından savunulmuştur. Bu teoriye göre görme; gözden nesneye doğru çıkan ışınların, tepesi gözde ve tabanı da bakılan nesnede olan bir ışın konisi aracılığıyla oluşmaktadır. Koni tabanı üzerine düşen ışınlar göz tarafından algılanırken düşmeyenler algılanmaz; bkz. Rüşdi Raşid, "İlm-i Menâzır", s. 130. Sühreverdî'nin gözışın teorisine eleştirilerinin detayları için bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 99-100. Onun gözışın teorisine yönelik eleştirileri, benzer biçimde kendisinden önce İbn Sînâ tarafından da yapılmıştır. İbn Sînâ'nın bu konudaki eleştirileri ve bunun analizi için bkz. Marcotte, "Suhrawardi (d. 1191) and His Interpretation of Avicenna's (d. 1037) Philosophical Anthropology", s. 139-140. Sühreverdî'nin, "nesneden çıkan ışığın göze gelmesi" biçiminde özetlenebilecek olan nesneışın teorisine yönelttiği tenkitler için bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 99-101. Sühreverdî'nin bu tenkitlerinin detaylı yorumu için bkz Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 260. Ayrıca Sühreverdî'nin İbn Sînâ'ya görme teorisi konusunda yönelttiği eleştiriler hakkında bilgi, yorum ve analiz için bkz. Tahir Uluç, **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012, s.136-160.

[137] Marcotte, "Suhrawardi (d. 1191) and His Interpretation of Avicenna's (d. 1037) Philosophical Anthropology", s. 154.

[138] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 212.

ilişkilendirmekte ve bu yansıma temelli optik açıklamalarında, aynadaki yansımanın gerçekleşme biçiminin göz için de geçerli olduğu teorisini işlemektedir.

Sühreverdî'yi diğer görme teorisyenlerinden ayıran en önemli yanı, bu teoriyi tabiat bilimleri alanıyla sınırlandırmayıp daha ileriye götürerek metafizik alana taşıması, buradan da felsefesinin tüm yönlerini belirleyen işrâk-müşâhede ilkesinin merkezine oturtmasıdır.[139] Onun felsefesinde alanlar arası geçişliliği mümkün kılan ilke, tüm varolanların mâhiyetinin nûr olması, bununla birlikte nûrun yoğunluğuyla dereceli bir yapıda olmasıdır. Birincisi ilkesel birliği ve aynılığı, ikincisi ise alan çeşitliliğini ve farklılığını sağlamaktadır. Bu prensiple oldukça uyumlu biçimde, görme teorisinde duyusal bir idrak olarak fiziksel görme, görülenin ışıklı/aydınlık oluşuyla nûrun pasif/arazî halini, metafiziksel görme ise görenin de nûr olmasıyla nûrun aktif halini esas almaktadır. Bu aktif görme önemlidir; zira sadece görülen şeyin aydınlık olması görmeyi tamamen açıklayamamaktadır. Böylece bu teoride diğer teorilerde üzerinde durulmayan veya eksik bırakılan görenin aktif rolü de görme sürecine katılmakta, görmenin metafiziği, nûrun hem gören hem de görülen olması yönüyle kurulmaktadır. Bunun sonucu olarak da nûrun dereceli ontolojik yapısı, görme sürecinin sadece tamamlayıcısı değil, aynı zamanda onun zorunlu bir parçası haline gelmektedir. Dolayısıyla bu görme teorisi, ister fiziksel arazî nûr ister metafiziksel nûr söz konusu olsun, görmenin derecelerini de mündemiç biçimde hem fizik hem de metafizik alanda cârî, işrâkî ilkelerin şekillendirdiği bir görme teorisine dönüşmektedir.[140]

İşrâk ve müşâhede ilkesi, diğer işrâkî ilkelerde olduğu gibi, birbirini gerektiren ve tamamlayan bir kavram çifti olarak iki yönlü bir süreci ifade etmekle birlikte, birbirinden farklıdır. Bu durum cisimsel boyutta **güneş-göz** örneğinden hareketle daha iyi anlaşılabilir. Güneşin varlığı gözü önceleyen bir konumdayken gözün görmesi güneş ışığına bağlı/bağımlı bir pozisyondadır. Gözün görmesi bir şey, güneşin göze ışıldaması ise başka bir şeydir; çünkü göz güneşi görür, güneş ise göze ışıldar. Işığın göze düşmesi gözün bulunduğu yerde gerçekleşirken güneşin görülmesinde göz

[139] Marcotte, "Suhrawardi (d. 1191) and His Interpretation of Avicenna's (d. 1037) Philosophical Anthropology", s. 138, 148.
[140] Marcotte, "Suhrawardi (d. 1191) and His Interpretation of Avicenna's (d. 1037) Philosophical Anthropology", s. 150.

güneşten çok uzaktadır. Görme hadisesinde ışık göze yerleşmediğinden, güneşin görülmesi de gözde gerçekleşmez.[141] Dolayısıyla işrâkî görme teorisinde işrâk ve müşâhedenin farklılığı, ışık ve kaynağı ile gören arasında bir özdeşlik olmadığını, görmenin/müşâhedenin görülenle aynîleşme anlamına gelmediğini de göstermektedir. İşrak ve müşâhede için verilen güneş-göz benzetmesinde zaman aralığı olmasına rağmen soyut nûrların işrâkı ve müşâhedesinde böyle bir zaman aralığı söz konusu değildir; bu ikisi aynı anda gerçekleşir. İşrâkin olduğu yerde müşâhede vardır; müşâhede gerçekleşiyorsa orada işrâk vardır.[142] Sühreverdî aralarındaki yakınlıktan dolayı müşâhedeyi "vehmin münakaşasına yer bırakmayacak şekilde nefis üzerine nûrların işrâkı (*şurûk*)"[143] olarak tanımlasa da bunların nûrun farklı birer fonksiyonu ve yönü olarak birbirlerine indirgenmemeleri (*el-müşâhedetü gayrü'ş-şurûki ve feyzü'ş-şu'â'i; şurûku'ş-şu'â'i 'aleyhâ gayrü'l-müşâhedeti*) ve aynîleştirilmemeleri konusunda uyarmaktadır. Çünkü işrâk ve müşâhede, farklılıkları dolayısıyla farklı etkileri ortaya çıkarmakta ve buna bağlı olarak da farklı sonuçları doğurmaktadır.[144]

Görmenin/müşâhedenin gerçekleşmesi için görenin nûru (*nûrun bâsirun*) ile görülenin nûru (*nûrun mübsarun*) arasında engelin/perdenin (*hicâb*) bulunmaması ve karşılıklı olması (*mukâbele*) gerekir.[145] Duyusal görmede bu durum şart olmakla birlikte mücerret nûrlar arasında zaten perdeden söz edilemez. Zira perdelemek berzahların boyutlarının özelliğidir. Bu nedenle Nûru'l-Envâr'dan gelen feyiz, yukarıdan aşağıya, her bir nûra birbirleri vasıtasıyla ve vasıtasız biçimde ulaşır.[146] Nitekim mertebe mertebe ortaya çıkan mücerret nûrlardan birinin alt, diğerinin üst derecede oluşunun ilkesi de bu işrâk ve müşâhededir. İşrâk alttakinin varlık kazanması, müşâhede ise varlık alanın varlığını nereden aldığının idrakine varmasıdır.[147] Bu idrak/müşâhede, üstündeki nûrdan gelen işrâkı yansıtmasına, bu da kendisinden başka nûrların hâsıl olmasına neden olur. Dolayısıyla müşâhede ve işrâk, bir yansıma biçiminde çoğalarak (*tekessür*) aşağıya inen mertebelerin ilkesi konumundadırlar.[148]

---

141 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 135; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 327.
142 Ziyâî, "Müşahede", s. 328.
143 Sühreverdî, **Kelimetü't-tasavvuf**, s. 136.
144 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 135, 137-138, 141.
145 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 135.
146 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 134-135.
147 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 140-141.
148 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 333-334.

C. Kahr-Muhabbet

Sühreverdî, ontolojik mertebelerin bir diğer ilkesinin **kahr ve muhabbet ilkesi** olduğunu ve varlığın tamamının bu ilke temelinde düzenlendiğini (*intizâm*) belirtmektedir. Üstün olan nûrun alttakine hükümranlığı (*kahr*), alttaki nûrun ise üsttekine sevgisi (*muhabbet*) üzerine kurulu varlık düzenine işaret eden[149] kahr-muhabbet ilkesi, işrâk-müşâhede ilkesiyle içiçedir ve ondan bağımsız ele alındığında eksik kalır. Bu nedenle bu iki ilke birarada düşünülmek, ayrı olsalar da birbirlerine etkileri ve ilişkileri göz önünde bulundurulmak durumundadır. Bu etkileşimin bir yansıması olarak, kahr/hükümranlık; kuşatma, hâkimiyet ve varlık verme anlamlarıyla işrâkın alanına girerken, muhabbet/sevgi; yani daha yetkin olana bağlılık ve onu taklit etme, müşâhede yoluyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla varlık hiyerarşisinin mertebeleri arasındaki dinamizmi sağlayan hareket ve bunun sonucunda oluşan içsel bağ, kahr-işrâk ve müşâhede-muhabbet olarak öne çıkmaktadır.[150] Daha üstün olan üstteki nûr ile daha düşük olan alttaki nûr arasındaki hükümranlık ve sevgi; bu nûrların, bir nûrun aydınlatması ile diğer nûrun aydınlanması anlamına gelen nûrluluk ilişkisine dayanmaktadır. Bu nedenle aydınlatma/**işrâk** bir yönden **hükümranlık**, aydınlanma/**müşâhede** ise bir yönden **muhabbet**tir.

Yukarı nûr (*en-nûru'l-'âlî*), işrâkinin şiddetiyle aşağı nûru (*en-nûru's-sâfil*) kuşatmış ve ona hâkim (*kahr*) olmuş olsa da mücerret nûrlar arasında perde bulunmadığından, bu durum alttaki nûrun üstteki nûru müşâhedesine engel olmaz. Aynı kural arazî nûrlar için de geçerlidir. Arada perdenin/engelin bulunmaması halinde, ışığı daha zayıf olanın, ışığı daha güçlü olanı görmesi imkân dâhilindedir; görme kâbiliyetine sâhip bir kişinin bakışıyla güneşi tümüyle ihâta edemese de onu görmesi böyledir. Aynı şekilde, arazî nûrlar da mücerret nûrlar gibi, nûrlarının şiddetiyle nûru daha zayıf olanı hakimiyetleri altına alırlar. Işık gücü daha yüksek olanın daha düşük olan üzerindeki hakimiyeti, aşağıdakinin yok olduğunu vehmettirecek düzeye de ulaşabilir. Buna en iyi örnek, yıldızların mevcut olmakla birlikte güneşin işrâkinin şiddeti sebebiyle güneş çıktığında görülememesidir. Bu misâl, kahr-muhabbet ilişkisinde mücerret nûrların hakimiyetinden kastedilen anlamın

[149] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 137.
[150] Ebû Reyyân, **Usûlü'l-felsefeti'l-işrâkiyye**, s. 164-165.

kavranmasında, duyusal algıdan da faydalanmak bakımından iyi bir görsel imaj sunmaktadır.[151]

Alttaki nûrun üstteki nûru müşâhedesi, bir yönüyle de **şevk** ve **aşk**tır. Kutbuddin eş-Şîrâzî, aşağı nûrun şevkini kemâle ulaşma hareketi, aşkını ise kendisinden daha yetkin/kâmil olana aşırı muhabbet olarak şerheder. Müşâhedenin tamlığı ve müşâhede edilenin kemâli, duyulan aşkın artarak güçlenmesine de neden olur. Zira aşk, eksikten kemâle doğru bir yöneliştir.[152] Her mücerret nûr, kendine apaçık olduğundan ve kendinde kemâli taşıdığından, öncelikle kendi zâtını sever. Ancak müşâhededen kaynaklanan muhabbet/aşk, nûrun zatına duyduğu muhabbete de hakîm olur ve onu kuşatır.[153] Kendisinden daha şiddetli ve daha kâmil olan nûrun kuşatması altındaki nûrun kendine duyduğu aşk ve şevk, yukarı nûra olan aşkının ve şevkinin içinde neredeyse silinir; sönük ve görünmez olur. Burada, yıldızların varolmaya devam etmekle birlikte güneş çıktığında görünmemeleri gibi, aşağı nûrun kendine duyduğu aşkın yok olmasından değil, belki daha şiddetli nûra olan aşkının gölgesinde kaldığından söz edilebilir.

Kahr ve muhabbet, nûrun tabiatında (*sinh*) vardır. Her eksik nûr (*en-nûru'n-nâkıs*), kendisinin illeti ve kaynağı olan yukarı nûra aşkla bağlanır; her yukarı nûr da, kendisinden daha eksik olan aşağı nûru sevgisi ve hükümranlığıyla kuşatır. Nûrun kökeninde bulunan kahr ve muhabbet, nûrun zâtına eklenti değildir; zâtının gereği olarak tezâhür eder. Bu durum mücerret nûrlarda böyle olduğu gibi Nûru'l-Envâr'da da böyledir.[154] Nitekim kahrın ve muhabbetin asıl kaynağı da O'dur. Zira Nûru'l-Envâr **kahhâr**dır. O'nun kahrı, diğer bütün varlıklara galebe çalması, onlara sonsuz nûrunun şiddeti ve işrâkinin kuvvetiyle hâkim olmasıdır. Herşey nûrunu, işrâkını, parlaklığını, yetkinliğini, gücünü ve kahrını O'ndan alır. O ise ancak kendi zâtına aşk ve şevk duyar. İlk âşık olan ve ilk aşık olunan (*ma'şûk*) da O'dur. Çünkü O'nun kemâli apaçıktır (*zâhir*) ve varlıkların en güzeli (*ecmel*) ve en yetkinidir (*ekmel*). O'nun zâtına apaçıklığı (*zuhûruhû li-nefsihî*) da diğer şeylerin kendi zâtlarına ve başkalarına

[151] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 135-136; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 465; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 327.
[152] Ebu Reyyân, **Usûlü'l-felsefeti'l-işrâkiyye**, s. 165.
[153] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 137; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 327.
[154] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 136; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 329.

apaçıklıklarından daha şiddetlidir. Nûru'l-Envâr, mutlak zengin ve mutlak cömert olduğu gibi, mutlak aşkın ve kahrın da kendisidir.[155]

Sühreverdî cisim âlemini nûrlar âleminin bir gölgesi olarak telakki ettiğinden, cisim âlemindeki her bir varlığı, aslı nûrlar âleminde bulunan birer misâl olarak ele almakta, nûrlar âlemini ve buradaki ilişkileri, bu misâller üzerinden görünür kılmaya çalışmaktadır. Bunun örneklerinden biri de **Lugat-ı Mûrân** hikayesinin dokuzuncu bölümünde, Nûru'l-Envâr ile diğer nûrların ilişkisinin güneş ile ayın sembolik/misâlî kişiliklerinde vücût bulmasında görülür. Bu hikayede, işrâk ve müşâhedenin ve bununla bağlantılı olarak kahr ve muhabbetin sözü edilen ilişkideki yerine dair önemli ayrıntılar bulunmaktadır. O bölümdeki sembolik tasvir şöyledir:

> "Bütün yıldızlar İdris (a.s.) ile konuşurlardı. O, 'ay'a "Neden ışığın bazen azalıp bazen çoğalıyor?" diye sorduğunda "Benim cismim siyah, parlak-pürüzsüz ve saftır. Kendime ait bir ışığım yoktur. Ama güneşle karşı karşıya geldiğim zaman, başka sûretlerin aynada görünmesi (*zâhir*) gibi benim cismimin aynasına da onun ışığından bir misâl düşer. Karşılıklılık arttıkça hilallikten dolunaylılığa yükselirim." cevabını verir. İdris, "Güneşle muhabbetin hangi sınırdadır?" diye sorduğunda, "Öyle bir sınırda ki güneşle karşı karşıya olduğum o zamanlar kendime baktığımda, güneşin misâlinin bende zâhir olduğunu görürüm. Yüzeyim ve pürüzsüzlüğüm onun nûrunun kabulüyle dolmuştur (*müsteğrak*). Böylece ne zaman kendime baksam onu görürüm." der. Eğer aynayı güneşin karşısına koysalar güneşin sûreti orada görünür. Eğer ayna takdiren göz olsaydı ve güneş karşısında kendine baksaydı bütünüyle güneşi görürdü. Demirden bile olsa "Ben güneşim." derdi. Çünkü güneşten başka bir şey görmezdi. Bu nedenle eğer biri "Ene'l-Hakk" dese ya da "Kendimi tenzîh ederim, şânım ne yücedir." der ise onun özrünü kabul etmek vâcib olur."[156]

Burada ay aşağı nûrun, güneş ise yukarı nûrun sembolüdür. Daha özelde, güneş Nûru'l-Envâr'ın, ay ise O'ndan sâdır olan İlk Nûr'un misâlidir. Ayın güneşle karşı karşıya bulunuşu onu müşâhedesi; güneşin onda görünmesi ise işrâktir. "Kendime ait bir ışığım yoktur." diyen ayın ışığını güneşten alması, o ışıkla zuhûr ettiğini göstermektedir. Karşılıklılık arttıkça aydaki ışığın artması ve son haddinde dolunayın meydana gelmesi, müşâhede ve muhabbetin yeknesak değil dereceli olduğunu; hilalden dolunaya geçiş aşamaları ise muhabbetin aşka dönüşmesini temsil etmektedir.

---

[155] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 121, 136; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 298, 328.
[156] Sühreverdî, **Lugat-ı Mûrân**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 308-309.

Bu, aynı zamanda güneşin onda hükümran olmasının, diğer bir deyişle işrâkının da bunu alandaki istidada göre derecelendiğini gösterir. Ayın yüzeyi, ışığı alma kabiliyetine; bu yüzeyde güneşin işrâkinin yansıması da bunun kabiliyet oranında gerçekleştiğine işaret etmektedir. Bu yüzden ayın kendine baktığında güneşi görmesi, hem kendi aslını müşâhede etmesi, kendini bilmesi hem de kendinde onu görmesidir. Kendini aynaya da benzeten ayın, aynanın göz olması halinde, kendine baktığında güneşi göreceğini, bu nedenle kendisine "Ben güneşim." demesinin mazur görülmesi gerektiğini söylemesi de bu ifadenin, müşâhede edenin nûra gark olmasıyla ortaya çıkan bir aşk ifadesi olarak anlaşılması gerektiğine vurgudur. Zâtını bilmeyle başlayan bu süreçte, bilen zâtını bilmekle zâtının kendinden olmadığını ve varlığının dayandığı kaynağı bilmektedir.[157] Böylece kendini bilme ya da kendine muhabbet, asıl kaynağıyla birleşerek daha yüksek bir muhabbetin-müşâhedenin gölgesinde mevcudiyetini devam ettirmektedir. Bu yüzden, 'üst'e duyulan aşk, bu derecesiyle diğer muhabbetleri yok etmemekte, ancak içermektedir.

Yine benzer bir sembolik hikaye, **Fî hakîkati'l-ışk yâ mu'nise'l-uşşâk**'ta[158] Sühreverdî, Hakk'ı tanıma sıfatından "güzellik" (*hüsn*), kendini tanıma sıfatından "aşk", önceden yok olup sonra varolma sıfatından ise "hüzn"ün ortaya çıktığını belirtir.[159] Hikayede bu üç özellik, aynı kaynaktan meydana geldiğinden, her biri birer kişiliği/özelliği temsilen üç kardeş olarak tasvir edilir. Hikayenin geneli özellikle aşk-muhabbet konusuna dair önemli motifler ve semboller içermekle birlikte, burada hikaye dışında hikayeyi destekleyen bölümlerde, güzellik, yetkinlik ve aşkla ilgili değinilen birkaç nokta mühimdir. Bunlardan birine göre, güzelliğin isimlerinden biri kemâl diğeri ise cemâldir. Tüm rûhâni ve cismânî varlıkların hedefi kemâle ermektir ve tüm varlıklarda cemâle karşı temâyül vardır. Dikkatli bir düşünce ve gözlem, herkesin cemâli elde edebilmek için çabaladığını gösterir. Cemâle kavuşmak ise ancak kendini tanıma sıfatı olan **aşk** aracılığıyla gerçekleşebilir. Burada aşka ulaşmanın zorluğuna dikkat çeken Sühreverdî'ye göre, Hakk'ı tanıma sıfatı olan güzelliğe ancak kendini bilme sıfatı olan aşk ile gidilebilir. Aşkın ortaya çıkması için gereken

[157] Ziyâî, "Müşâhede", s. 334.
[158] Sühreverdî, **Fî hakîkati'l-ışk yâ mu'nise'l-uşşâk**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 267-291.
[159] Sühreverdî, **Fî Hakîkati'l-'aşk**, s. 268-269.

yeteneğin yanı sıra, aşkın hakikatinin, derece ve mertebelerinin de bilinmesi gerekmektedir.[160] Zira aşk kendini, belirli aşamalar-mertebeler geçildikten sonra gösterir. Sühreverdî'nin ifadesiyle marifet olmaksızın muhabbet, muhabbet olmaksızın aşk ortaya çıkmaz. Yukarıdaki nûru müşâhede eden alttaki nûr **marifet**e ulaşır; bu marifet **muhabbet**i, muhabbet ise **aşk**ı doğurur. Bu nedenle her aşkın muhabbet olduğu söylenebilir; ancak her muhabbet aşk değildir. Aynı şekilde muhabbet de marifeti içerdiğinden, her muhabbet marifettir; ancak her marifet muhabbet değildir. Sühreverdî sonuç olarak; marifetin birinci, muhabbetin ikinci, aşkın ise üçüncü ve en üst basamak olduğunu; aşk âlemine ulaşmak için marifet ve muhabbet basamağından geçmek gerektiğini vurgulamaktadır.[161]

Fî Hakîkati'l-'aşk hikayesi Kur'ân-ı Kerîm'den mülhem bir Yusuf ile Züleyha hikayesidir. Yusuf güzellik, Züleyha aşk, Yakub ise hüzünle sembolize edilir. Büyük âlemin küçük âlemde izdüşümü olarak okunabilecek bu hikayede, "ezel ülkesi"nden gelen üç kardeşin; güzellik, aşk ve hüznün, **can ülkesine**, yani Âdem'in vücûd yurduna nasıl yerleştikleri ya da yerleşebilecekleri anlatılır. Bu hikâyede sözü edilen varlık mertebeleri büyük âlemde nasılsa aynı düzen **küçük âlem** olan insanda da öyle konu edinilir. Sühreverdî'nin ifadesiyle, mücerret nûrlar âlemine ait olan aşk, beden ülkesine yerleştiğinde, **can**ı bekâ âlemine **beden**iyse fenâ âlemine, yani asıl ait oldukları yere iade eder."[162]

D. Kemâl-Noksân

Kemâl ve noksan ilkesi, ontolojik düzlemde hakikatin mertebelenmesinin yanı sıra diğer tüm felsefî alanlara da taşan etkisiyle, en temelde ve geniş anlamda bir farklılaşma ilkesidir. Nûrluluk hakikatinin tekliği içinde, bu tekliği bozmadan çoğalmanın ve farklılaşmanın dolayısıyla bireyselleşmenin gerçekleşmesi, bu ilkenin kapsamı dâhilindedir. Nûrun kendi tabiatı ve aynî gerçekliğinde etkin olan bu ilke, onun kavramsal yönü üzerinde de belirleyici olduğundan, öncelikle nûr kavramı ve

[160] Sühreverdî, **Fî Hakîkati'l-'aşk**, s. 284-285.
[161] Sühreverdî, **Fî Hakîkati'l-'aşk**, s. 286-287.
[162] Sühreverdî, **Fî Hakîkati'l-'aşk**, s. 289.

hakikati çerçevesinde ele alınmak durumundadır. Zira daha önce de belirtildiği gibi, kavram ile aynî gerçeklik arasında uygunluk aranmaktadır ve bu uygunluk ve mütekâbiliyet, hakikatte olanın kavramda ortaya çıkması biçiminde olmalıdır.

Sühreverdî'ye göre genel anlamın (*el-ma'na'l-'âmm*)[163] zihin dışında bir gerçekliği bulunmamaktadır. Genel anlamın dış dünyada varolduğunu söylemek, onun başkalarıyla paylaşmadığı ve başkalarından ayrılacağı (*imtiyâz*) bir hüviyetinin olduğu anlamına gelir ki bu durumda da genel değil, "tekil" (*şâhısaten*)[164] olma niteliği kazanır. Bu nedenle zihinde olan genel anlamın dış dünyada bulunmasından değil, sadece dış dünyaya yüklenmesinden söz edilebilir. Bu genel anlam pekçok şeyde eşit olarak gerçekleşiyorsa, dördün bütün bireylere ıtlak olunması gibi, buna "eşit anlam" (*mütesâvık*); bir şeyde daha tam (*etimm*), başka bir şeyde daha eksik (*enkas*), derece farkı oluşturacak şekilde gerçekleşiyorsa, beyazın 'kar'a ve fildişine ıtlak olunması gibi, buna da "farklı dereceli anlam" (*mütefâvıt*) denir.[165] Kutbuddin eş-Şîrâzî burada **mutesâvık**ın çoğunluk tarafından **mütevâtı**, **mütefâvıt**ın ise çoğunluk tarafından **müşekkek** olarak isimlendirildiğini belirtir. Ona göre teşkîk, daha tamlık ve daha eksiklikte, mevcûdun illete ve ma'lûle delâletinde olduğu gibi, öncelik ve sonralıkta (*bi't-takdîm ve't-te'hîr*), yine bu misâle göre, önce gelme ve sonra olma (*bi'l-ûlâ ve'l-uhrâ*) şeklinde olabilir.[166]

Sühreverdî kavramları, dıştaki (*fi'l-a'yân*) şeylerle mutâbakatı oranında "gerçek" bulduğundan burada şu soru sorulabilir: Dışta gerçekliği olmayan itibârî kavramlar dışarıda bırakılırsa, örneğin gerçekliğini dışta tahakkuk etmiş hakikatinden alan *nûr* kavramı mevcûda yüklendiğinde, sözü edilen "dereceli anlam" bu kavram için de geçerli olacak mıdır? Sühreverdî'nin açıklamalarından çıkan sonuca göre, kavram olarak nûr herşeye eşit (*mütevâti'*) biçimde yüklenemez; zira nûr herşeyde eşit

---

[163] Şehrezûrî, "genel anlam"ı, çoğunluğa yüklenmesi uygun olan, kendinde ortaklığı kabul etmeyen manasında tasavvur, yani "küllî ve genel" (*külliyyen ve âmmen*) anlam biçiminde; Kutbuddin eş-Şîrâzî ise sadece "tümel" (*küllî*) olarak şerheder; bkz. Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 40; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 48.

[164] Kutbuddin eş-Şîrâzî buradaki "tekil"i (*şâhısaten*) "tikel" (*cüz'î*) olarak şerheder. Şehrezûrî ise zâtında ortaklığı kabul etmeyenin, "tikel" (*cüz'î*) ve "tekilleşmiş" (*şahsiyyen*) olarak isimlendirildiğini belirtir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 49; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 40.

[165] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 17; a.mlf. **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 22.

[166] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 49.

biçimde zuhûr etmez. Karanlıkla/berzahla ilişkisi olan arazî nûrlar ile karanlıkla ilişkisi olmayan mücerret nûrların **nûrluluğu** eşit değildir. Yüklem olan nûr, bu nedenle **dereceli** (Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin deyimiyle **müşekkek**) bir kavramdır.[167] Sözü edilen derecelenme kavramın kendisinde gerçekleşmediğinden, dış dünyadaki belirlenimine ve etkilerine bakmak gerekir.[168] Sühreverdî varlık kavramını da bu yönüyle incelemekte, bu kavramın dış dünyadaki şeylere ıtlak edilmesi durumunda 'varlık'ın varolan olarak gerçekleştiğini, bu biçimde **özelleşmesi** ile genel kavram olarak ele alınmasının farklı değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Örneğin varlığın; siyahlık, cevher, insan, at için eşit biçimde yüklenmesinin doğuracağı sonuçları tartışan Sühreverdî, tüm varolanlara **varlık** dendiğinde eşit bir ıtlaktan söz edilmiş olacağına; ancak varlığın, örneğin siyahlık olsaydı; beyazlığa, siyahlığa ve cevherliğe eşit biçimde ıtlak olunamayacağına dikkat çekmektedir.[169] Dolayısıyla varlığın varolanlarda eşit biçimde ortaya çıkması durumunda, şeyleri birbirinden ayıranın, onları özelleştiren ve farklılaştıranın ne olduğu sorusu önem kazanacaktır.

Aristoteles'in madde-sûret teorisine ve bu teori bağlamında geliştirilen ve farklılaşmayı açıklamakta kullanılan kavramlara eleştirel bir yaklaşımı benimseyen Sühreverdî, metafiziksel alandan önce, cisimsel alandaki farklılaşmayı ve bunu doğuran temel etkenleri ele almaktadır. Burada yapılması gereken ilk şey ise cismi yeniden tanımlamaktır. Sühreverdî, burada öncelikle cismin cevher olduğunu ve **miktar**dan başka bir hakikatinin olmadığını belirtir. Buna karşı meşşâî felsefenin cisimlerdeki miktarın onun hakikatine dâhil olmadığı ve miktarın cisimlerde değişkenlik gösterdiği iddiasını ise **mutlak miktar** kavramıyla aşmaya çalışır. Bu düşünceye göre mutlak cisim mutlak miktara, özel cisimler (*ecsâmü'l-hâssa*) ise özel miktarlara (*mekâdîrü'l-hâssa*) karşılık gelmektedir. Nasıl cisimler mutlak miktarda ortaklaşıp farklı miktarların özelleşmesiyle (*bi-husûsi'l-mekâdîri'l-mütefâvite*) farklılaşıyorsa, aynı şekilde cisimlikte ortaklaşıp farklı miktarların özelleşmesiyle farklılaşırlar. Miktardaki değişimin onun dışındaki bir şey tarafından belirlendiği

---

[167] Umîd, **Se Feylesof-e Müselmân,** s. 137-138. "Teşkîk" meselesinin özellikle Mollâ Sadrâ tarafından ele alınmasında ve geliştirilmesinde; İşrâkî felsefenin nûr merkezli oluşu, nûrun dereceli bir yapıda zuhûru ve farklılaşmanın da bu zuhûra bağlı olarak açıklanması, bu kavrama yaklaşımın zeminini oluşturmuştur; bkz. Izutsu, **İslâm'da Varlık Düşüncesi**, s. 156-160, 191-201.

[168] Dînânî, **Şuâ-i Endîşe u Şühûd der Felsefe-i Sühreverdî**, s. 262.

[169] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 64.

iddiasına karşılık olarak da miktarların yine miktarlarla farklılaştığını savunan Sühreverdî'ye göre farklılık miktar olmaları yönündendir ve onlardan birisinin tam, diğerinin eksik olması sebebiyledir. Bu, güçlü ışıkla zayıf ışık ya da güçlü ısıyla zayıf ısı arasındaki fark gibidir. Güçlü ışık ve güçlü ısı ile kastedilen, bu ikisinin direnç ve gücündeki **şiddeti**dir. Işığın güçlülüğü ve zayıflığı karanlığın parçacıklarının ışığa karışmasından değildir; çünkü karanlık 'ademdir. Sözü edilen görebildiğimiz ışık ve ışıklı cisimlerden hâsıl olan ve ayna gibi parlak yüzeylerden yansıyan ışınlardaki şiddettir. O halde ışığın **şiddeti ve güçlülüğü** ışığın mâhiyetinde sahip olduğu bir **tamlık ve kemâl** sebebiyledir.[170]

Sühreverdî, arazların türün ortaya çıkmasındaki etkisi ve konumu hakkındaki yorumlarını "Heyûlâ ve Sûretle Alakalı Meseleler" başlığı altında yapar. Onun burada **heyûlâ** (meşşâî dilde "madde") ile **sûret** ilişkisine dair eleştirileri, sûret üzerinde yoğunlaşmakta; buna bağlı olarak, **cevher-araz** meselelerini, **sûret-araz** çerçevesinde yeniden yorumlamaktadır. Sühreverdî'ye göre, meşşâî düşüncede cevher kabul edilen tür sûretlerinin maddeye yerleşerek onu belirlemesi, cevher değil, bir araz özelliğidir.[171] Ayrıca bu, sadece isimlendirmede yaşanan bir sorun da değildir;[172] bu açıklama biçimi, arazların türün ortaya çıkmasındaki belirleyici rolünü de dışta bırakmaktadır. Oysa Sühreverdî'ye göre meşşâîlerin türün ortaya çıkışını sağlayan sûretin cevher olduğunu ispatlamakta kullandıkları argümanlar, arazın buradaki etkisinin dolaylı biçimde kabul edilmesidir. Örneğin meşşâî felsefede sûret, cisim onsuz olmadığından dolayı cevherdir ve cismin kurucu unsurlarından (*mukavvim*) kabul edilir. Arazlar ise aynı nedenle cisim cevherinin **kurucu unsur**larından biri değildir. Ona göre sûretin cisimden ayrılmaması onun kurucu unsur olmasını zorunlu kılmaz. Zira bazı arazlar; şekil, birlik, çokluk gibi ayrılmayan lâzimelerdir. Şayet sûret cismin belirleyicisi olduğu için onun kurucu unsuru olduğu düşünülüyorsa, bu durumda belirleyicinin sûret ve cevher olması gerekmez. Burada türler değilse de türün

---

[170] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 74-76.

[171] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 284, 292.

[172] Sühreverdî "sûret" kavramının farklı anlamlarda kullanılmasının bu konu çerçevesinde hatalara neden olduğunu belirtirken, Kutbuddin eş-Şîrâzî de benzer biçimde, sûretin meşşâîler tarafından "kurucu cevher" manasında kullanılmakla birlikte, öncekilerin (*avâil*) buna araz anlamını yüklediğine; çünkü onlara göre mahallin varlığında kurucu olsun ya da olmasın, bir mahalde bulunan her şeyin araz olarak değerlendirildiğine dikkat çekmektedir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 226.

bireylerini ayıran şeyin arazlar olduğunu meşşâîlerin de kabul ettiğini belirten Sühreverdî, belirleyiciler, yani arazlar olmaksızın tür bireylerinin var olmayacağını, meşşâîlerin de türsel tabiatı cinssel tabiattan daha tam kabul etmelerinde arazların bu belirleyici rolünün etkisi olduğunu ifade eder. Türsel tabiat arazlar var olmadan var olamayacağı gibi, cismin belirleyicileri olmadan da cisim var olamaz. Meşşâîlerin yukarıdaki tanımlarına göre tür belirleyicileri sûret ve cevher olabiliyorsa, arazlar cevher olmaya onlardan daha layıktır. Ancak durum böyle değildir. Dolayısıyla Sühreverdî'ye göre türlerin belirleyicileri arazlardır ve arazlar türlerin somut dünyada gerçekleşmesinin (*tahakkuk*) şartlarındandır.[173]

Bir araz olan sıcaklığın (*el-harâratü*) suyun sûreti (*es-sûretü'l-mâiyye*) üzerindeki etkisine de değinen Sühreverdî, burada sıcaklığın suyun sûretini ortadan kaldırdığı, sıcaklığın yokluğunun ise suyun sûretinin varlığının bir şartı olduğu konusunda bir kabulün varolduğunu hatırlatır.[174] Ona göre, bir arazın yokluğunun bir cevherin varlığının şartı ve illeti olabileceğini kabul edenlerin, bir arazın varlığının da bir cevherin illeti ve şartı olabileceğini kabul etmeleri gerekir. Zira bir şeyin kurucu unsuru, o şeyin varoluşunda herhangi bir dahli ve etkisi olan anlamı taşıyorsa, bu örnekte de olduğu gibi, arazların varlığının da cevherin varlık illeti ve şartı olabileceği görülür. Yine meşşâîlerin, sıcaklığın havanın sûretini (*es-sûretü'l-hevâiyye*) varlığa getirmesini caiz görmeleri de arazın varlık şartlarından biri olduğunun zımnen itirafı niteliğindeki bir başka örnektir.[175]

Tahtadan yapılmış bir sandalyenin ne olduğu sorusu sorulduğunda bu cevabın "tahta" olmayacağını; burada değişen ve belirleyici olan şeyin sûret değil, heyetler ve arazlar olduğunu belirten[176] Sühreverdî, dilde basit olmayan şeylerin bileşimlerine göre isimlendirildiğine, bunda da arazların çoğunun bulunmasının göz önünde bulundurulduğuna, dolayısıyla da burada unsurlardan değil, arazların toplamından söz edildiğine dikkat çekmektedir. Temelde sorun ona göre, sûret gibi bir kısım terimlerin

---

[173] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 83.

[174] Kutbuddin eş-Şîrâzî'ye göre bu kişiler meşşâîlerdir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 225.

[175] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 85.

[176] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 86. Mâhiyetin arazlarla değiştiğine dair benzer örnekler için bkz. a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 288; a.mlf. **Kitâbü'l-Mukâvemât**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk I** içinde, s. 152.

farklı anlamlarda kullanılması, genel kurallardan keyfî istisnalar yapılmasıyla ilgilidir. Su, ateş gibi unsûrî şeylerin "O nedir?" sorusunun cevabını değiştiren şeyler içerdiği, bunun ise sûretler olması gerektiği iddiasının arazları bunun dışında bırakmayı gerektirmesi, arazların sûret kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre, meşşâîlerin cevherin parçasının cevher olduğundan hareketle sûretin de cevher olduğunu iddia etmeleri de yanlıştır. Burada cevherin parçaya bir açıdan yüklem olması, cevher ve arazdan oluşan bütünün de cevher olmasını gerektirmemektedir; zira sandalyeye cevher denmesi maddesi sebebiyledir. Bundan dolayı kendisiyle sandalye olduğu niteliğin (*hey'et*) de cevher olduğu söylenemez. Cevher olan her açıdan cevher olmalıdır. Örneğin nefsin cevher olması böyledir. Hâlbuki su ve havanın cevher olmaları, cisim olmaları açısındandır; onlar, cevher olmayan "su olma" *(mâiyye)* ve "hava olma" (*hevâiyye*) arazlarının toplamıyla (*mecmû'*) cevherdir.[177] Sühreverdî buradan hareketle, sûretlerin aklî bir çıkarım olduğu ve buna bağlı olarak hissedilir olmayan sûretin varolduğunun kabul edilemeyeceği sonucuna ulaşmaktadır. Ona göre, unsurlarda cisimlik ve heyetlerden başka bir şey olmayacağından, geriye güçlenebilen ya da zayıflayabilen nitelikler *(el-keyfiyyât elletî teşteddü ve taz'afu)* kalmaktadır.[178]

Basit hakikatler olan unsurlar *('anâsır*), şiddet ve zaafla birbirinden ayrılırken mâhiyetlerinde bir değişiklik meydana gelmez; ancak mâhiyetlerin kendisinde bir tamlık ya da noksanlıktan söz edilebilir. Zira bu **şiddet ve zaaf**, mâhiyetteki **kemâl** ya da **noksanlığın** kendisidir. Sıcaklıktaki değişimler, bu durumu en iyi açıklayan örneklerdendir. Sıcaklığın şiddetlenmesinde sıcaklığın zâtında bir değişimin olup olmadığı sorusuna karşılık meşşâîlerin, bir değişimin yaşandığını ancak bunun bir arazla olmayıp bir ayrımla/fasılla gerçekleştiğini iddia ettiklerini belirten Sühreverdî'ye göre burada türsel bir değişim değil, bireysel ve mahallî bir değişim söz konusudur. Sıcaklığın bireylerinin ayırt edicisi bir ayrım olmadığından, "O nedir?" sorusunun cevabı değişmemekte, sıcaklığın hakikati aynı kalmaktadır. Sıcaklık mâhiyeti değişmemekle birlikte sıcaklığın değişmesi bir araz nedeniyle de

[177] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 86-87; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s.290-291.
[178] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 87.

olmadığından, geriye mâhiyetin kendisindeki **kemâl ve noksanlık** olarak üçüncü bir kategori kalmaktadır.[179]

Kemâl ve noksanlık mâhiyetin kendisinde ise, türler de kendi içinde bir derecelenmeye, kemâl ve noksanlığa tabi olurlar. Örneğin bir hayvanın daha tam/şiddetli hayvanlığından[180] söz edilebilir. Nitekim hayvanın "nefsi olan, hisseden ve iradeyle hareket eden bir cisim" olarak tarifinde yeralan niteliklerin, daha güçlü ya da daha zayıf olması mümkündür. Nefsi hareket ettirme yönünden daha güçlü ve duyuları daha keskin bir hayvan, daha mükemmel bir hisse ve harekete sahip olacaktır. Dilin örfî kullanımında bir hayvanın diğerinden daha tamlığını ifade eden kelimelerin bulunmaması ya da bir suyun su olma özelliğinin diğerinden daha şiddetli olduğunun lâfzen söylenememesi, dilin mecaza dayalı uzlaşımsal (*et-tecevvezâtü'l-'urfiyye*) kullanımlarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle bunların lafız olarak dilin genel kullanımında bulunmaması, bu gerçekliğin inkâr edilmesine gerekçe olmamalıdır.[181]

Sühreverdî'ye göre farklılaşma, dolayısıyla derecelenme üç tür belirlenimle gerçekleşmektedir: **Arazlarla**, **şiddet ve zayıflıkla**, **tamlık ve noksanlıkla**. Birincisi ve ikincisi cisimler için, ikincisi ve üçüncüsü ise mücerret nûrlar için söz konusudur.[182] Arazlarla farklılaşma sadece cisimlere mahsustur. Karanlıktan uzak mücerret nûrlarda arazların bulunması ise söz konusu değildir; onlar nûrluluk hakikatinde (*fi'l-hakîkatin'n-nûriyye*) ortak, kemâl ve noksanlıklarında farklıdırlar.[183]

Sadece mücerret nûrlar değil, cevher ya da araz olsun, bütün nûrlar nûrlulukta ortaktır. Bunların arasındaki farklılaşma, türsel fasılla değil, **mertebeleriyle** gerçekleşir. Bu mertebelerin esası ise **kemâl ve noksanlık**tır. Diğer yönden, "kâmil nûr" (*en-nûru't-tâmm*), zâtı gereği, "eksik nûr"un (*en-nûru'n-nâkıs*) illetidir;[184] kemâl, illet oluşla, noksanlık ise ma'lûl oluşla ilişkilidir. Nûr verenin nûr alandan üstünlüğü, **kemâl**in aynı zamanda bir üstünlük ifadesi olduğunu göstermektedir. Nûrların kemâlden noksana,

[179] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 87; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 228-229.
[180] Buradan hareketle, bir insanın da daha tam insanlığından ve bunun kemâl derecelerinden söz edilebilir; bkz. Umîd, **Se Feylesof-e Müselmân**, s. 139.
[181] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 88.
[182] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 168.
[183] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 119-120, 167.
[184] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 195.

yukarıdan aşağıya doğru inişi, zâtıyla kâim olmayan ve başkasında heyet olan arazî nûrlarda son bulur. Arazî nûrlar bu yönleriyle, nûrun eksikliğinin son halini temsil ederler. Sühreverdî bu durumu şöyle ifade eder:

> "Nûrun müstağnîliği kemâli, kemâli de cevheri sebebiyledir. Buna karşılık eksikliğin son sınırı arazîlik ve bir mahalle bitişik olmaktır. O halde bir şeyin eksik oluşu, o şeyle bir yönden ortak olan şeyin de eksik olmasını gerektirmez. O halde farklılık miktar ve sayıca olabileceği gibi, şiddet ve kemâl yönünden de olabilir."[185]

Sühreverdî'ye göre arazî nûrlardaki kemâl ve noksanlık ya alıcı (*kâbil*) ya da fâilden kaynaklanır. Arazî ışığın alıcısı ya da alıcılarının istidadı aynı olduğunda, kendilerindeki kemâl ya da eksiklikleriyle farklılaşırlar. Örneğin bir duvar güneş ışığını, bir lambanın ışığını ve yerdeki camdan yansıyan güneş ışığını alıp kabul eder. Duvarın doğrudan güneşten aldığı ışık, camdan yansıyan veya lambadan gelen ışıktan daha mükemmeldir. İki ışık arasındaki kemâl ve noksanlıktaki farklılık, iki ışık kaynağı arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan fâil bir ve aynı olmasına rağmen alıcı (*kâbil*) sebebiyle de ışığın kemâli ve eksikliği farklı olabilir. Nitekim güneş ışınlarından billur, karakehribar ve yer üzerine düşen ışınlarda böyle bir kemâl ve noksanlık farklılığı vardır. Billurun ve karakehribarın aldığı ışık, yerin aldığı ışıktan daha mükemmeldir.[186]

Hissî (*arazî*) nûrlar için durum böyle olmakla birlikte mücerret nûrların alıcı olmalarından ya da istidatlarından söz edilemez. Zira kâbiliyet ya da istidad cisimler için söz konusudur. Cisimsel ilgilerden uzak olan mücerret nûrlar ise sadece fâillerinin mertebesiyle birbirlerinden ayrılırlar.[187] Hem hissî nûrlarda hem de mücerret nûrlarda, nûr verenin mertebesi nûr alandan kemâl yönünden daha yüksektir. Bu yüksek mertebe kemâlini illetinden, diğer deyişle fâilinden alır. İlleti daha kâmil olan, bu derecelenmede daha yetkin konumdadır. Kemâlini illetinden değil de kendinden alan (*li-zâtihî*), mertebelerin de ilkesi ve nedeni olan sadece Nûru'l-Envâr'dır. O mahza nûr olduğundan, O'nda karanlık ve buna bağlı eksiklik bulunmaz. Dolayısıyla kemâlin kendisi olan Nûru'l-Envâr'dan uzaklaştıkça kemâlin de azalacağı, eksikliğin ilk uzaklıkta ortaya çıkacağı aşikârdır. Bu aynı zamanda nûrun şiddetinin de azalması demektir. Zira

[185] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 168.
[186] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s.127.
[187] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 127.

mücerret nûrların mertebeli oluşunda nûrun şiddeti de etkilidir ki aynı zamanda bu şiddet o nûrun kemâli anlamına gelir. Nûru'l-Envâr'ın şiddeti ise tüm varlığa baskın/gâlib olduğundan, bütün nûrlar şiddetini/gücünü ve kemâlini O'ndan alır; zira nûrun kaynağı ve asıl vericisi O'dur.[188]

Nûru'l-Envâr'ı diğer varlıklardan ayıran da O'ndaki nûrluluğun şiddetidir.[189] Sühreverdî bunu, varlık lafzında teşkîk olup olmadığını yine meşşâî felsefenin argümanlarıyla tartışarak da gösterir. Meşşâîlerin varlığı tüm varlıklarda aynı anlamda kullanmakla birlikte, Zorunlu Varlık'ta varlığın kendisi, diğer varlıklarda ise mâhiyete eklenmiş bir araz olduğuna dair söylemlerini eleştiren Sühreverdî, bu eleştirisine karşılık; O'nun zorunluluğunun, varlığının mükemmelliği, tamlığı ve şiddetinden kaynaklandığı; bir şeyin siyahlığa eklenti bir şeyle değil, kendisi zâtî olan siyahlıktaki kemâl ile bir başka şeyden daha siyah olması gibi, Zorunlu Varlık'ın varlığının da mümkün varlığın var oluşundan şiddeti ve tamlığı ile ayrıldığının belirtilmesi durumunda; ona göre şu gerçeğin kabul edilmesi gerekecektir: Mâhiyetler zâtları itibariyle mahalden müstağni olacakları bir tamlığa veya mahalle muhtaç olacakları bir eksikliğe sahip olabilirler. Nitekim söz konusu durumda da Zorunlu Varlık mâhiyetinin tamlığı sebebiyle mahalden müstağnî iken mümkün varlıklar mâhiyetlerinin eksikliği sebebiyle mahalle muhtaçtırlar.[190]

Sühreverdî, görüldüğü üzere, hakikat mertebelerini bir derecelenme içinde ve iki yönlü; dikey ve yatay biçiminde ele almaktadır. Kemâl ve noksan ilkesi, dikey derecelenmede mücerret nûrlar; yatay derecelenmede ise türler, unsurlar ve nitelikler arasında gerçekleşmektedir.[191] Her yönden farklılığa ve bireyselliğe işaret eden bu ilke, metafiziksel alanda hakikatin derecelenmesinde etkili bir konum kazanırken, fizik ilmine şiddet-zaaf ilkesi ve arazlar yoluyla yansımakta, mantık düzleminde ise farklı dereceli anlam kavramıyla yer bulmaktadır.

---

[188] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 127, 168; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 465.
[189] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 126-127.
[190] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 93-94.
[191] Umîd, **Se Feylesof-e Müselmân**, s. 139-140; Dînânî, **Şuâ-i Endîşe u Şühûd der Felsefe-i Sühreverdî**, s. 262, 265-267.

IV. BİR HAKİKAT MERTEBESİ OLARAK MİSÂL: MİSÂLİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ ve HAKİKATİ

Misâl kavramı, işrâkî terminolojiye has bir kavramdır. **Nûr** işrâkî felsefede hakikatin kendisi ise, **misâl** onun mertebeli/dereceli yapısını vurgulayan bir niteliğidir. Sühreverdî'nin "Eksik nûr, tam nûrun misâli gibidir." (*en-nûru'n-nâkıs ke-misâli en-nûru't-tâmm*)[192] sözü bunun en veciz ve muhtasar ifadesidir. Sözlükte "benzetme, örnekleme, ölçü/miktar" gibi anlamlar taşıyan misâl,[193] terim olarak da nûrlar arasındaki benzerliğe ve bu benzerliğin ölçüsüne dikkat çekmektedir. Bu nedenle misâl, en temelde nûrun misâlidir ve özelde onun ölçüye konu olan halini merkeze alır. Bundan dolayı misâli kendisine isim yapmış olan misâl âlemi (*'âlemü'l-misâl, el-'âlemü'l-misâlî*) bir yönden de miktar âlemidir (*'âlem-i mikdârî*).[194] Bir ilke olarak misâl, hakikatlerinde birleşen/ortaklaşan nûrları benzerlikleriyle farklılaştırır; hem hakikatin katmanlı/dereceli yapısına hem bu derecelerin her birine hem de bu dereceleri birbirine bağlayan ve ayıran izâfete işaret eder. Onun her bir mertebeyi birbirine bağlayan mâhiyetinin anlaşılabilmesi, işrâkî terminoloji içinde kavram olarak hangi anlam çerçevesine sahip olduğunun tespitini öncelikli ve önemli kılmaktadır.

Sühreverdî'nin 'misâl'i kavramlaştırdığı ve bunu sisteminin bir parçası haline getirdiği, görülebildiği kadarıyla, ilk ve tek eseri **Hikmetü'l-işrâk**'tir. Bu eserde misâl kavramıyla karşılaşılan ilk yer ise aynı zamanda işrâkî terminoloji inşasının kavramsal zeminini de oluşturan mantık bölümünün idrak-bilgi başlığıdır. Burada idrak, "bir şeyin hakikatinin misâlinin zihinde hâsıl olması" biçiminde tanımlanmakta, misâlin hakikate izâfe edildiği bu tanımın devamında ise misâlin kendisi, "zihinde şeyin hakikatinden kalan iz" olarak tarif edilmektedir. Sühreverdî'nin o açıklaması şöyledir:

> "Yanımızda mevcûd olmayan (*gâib*) bir şeyi -bu bağlama göre ifade edecek olursak- ancak o şeyin hakikatinin misâlinin bizde hâsıl olmasıyla idrak ederiz. Çünkü yanımızda bulunmayan şeyi bilir de o şeyden bizde bir iz (*eser*) kalmazsa, o şeyi bilmeden önceki ve bildikten sonraki halimiz aynı olur. O şeye dair zihnimizde bir iz hâsıl olur da o iz o şeye

[192] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 212-213.

[193] İbn Manzûr, "msl", **Lisânu'l-'arab**, nşr. Emîn Muhammed Abdülvehhâb, Muhammed es-Sâdık el-'Ubeydî, Beyrut, Dârü'l-ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1997/1417, XIII, s. 21-25; İlhan Kutluer, "Müsül", **DİA**, XXXII (İstanbul 2006), s. 149.

[194] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 554; a.mlf. **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 390; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 450, 493, 515.

uygunluk arz etmezse, bu kez o şeyi gerçekte olduğu hal üzere bilmemiş oluruz. Bu yüzden o şeyi hangi yönden biliyorsak o yönden bizdeki izle o şey arasında bir uygunluk olmalıdır. Bizdeki bu iz de o şeyin misâlidir."[195]

Hikmetü'l-işrâk şârihleri, burada yapılan tanımın işrâkî bilgi tanımı değil, "mantık bölümüne" uygun biçimde ele alınmış, meşşâî düşünceye dayalı bir bilgi tanımı olduğu kanaatindedirler.[196] Zira işrâkî bilgi huzûrî bir bilgidir ve huzûrî bilgide **misâl**den söz edilemez. Kutbuddin eş-Şîrâzî'ye göre bizden gâib olanın bilgisi, yenilenen/değişen (*müteceddid*) bir bilgi, yani husûlî bilgidir. Hakikatin misâlinin zihinde husûl etmesi, o şeyin/nesnenin huzûrdan çıkmasıyla, yani gaybetiyle mümkündür. Tanrı'nın ve mücerret nûrların kendileri ve eşya hakkındaki bilgisi ve bizim kendi nefsimizle ilgili bilgimizin gâibten hâsıl olması söz konusu olmadığı gibi, değişmeye ve yenilenmeye açık bir misâlin hâsıl olmasıyla da gerçekleşmez. Bu tür bilgi, işrâk-müşâhede bölümünde değinildiği gibi, arada engelin olmaması, yani huzûrda bulunma şartına bağlanmıştır. Dolayısıyla onlara göre bu idrak tanımı **mutlak** olmayıp, mantık bölümüne uygun ve onun sınırlarını aşmayan, giriş mâhiyetinde bir tanım olarak kabul edilmelidir.[197]

Sühreverdî'nin husûlî bilgi anlayışının merkezinde yer alan misâl kavramı, işrâkî sistemin ayrılmaz parçalarından biri olan Platon'un ideleriyle yakından ilişkilidir. Her tür misâl/sûret, arazî ya da cevherî olsun, Platon'un idelerinde karşılık bulan **türsel hakikatin birer derecesi**dir ve aralarındaki ilişki bir asıl-gölge ilişkisidir.[198] Buna mukâbil Platon'un idelerinin kabulü ya da eleştirisinde, misâlin

---

[195] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 15; a.mlf. **İşrâk Felsefesi**, s. 34.

[196] Şehrezûrî bilginin "tasavvur ve tasdik"le sınırlandırılmasını meşşâîlerin görüşleri olarak aktarırken Kutbuddin eş-Şîrâzî, mantık kitaplarının girişinde, bilginin "tasavvur ve tasdik"ten oluştuğunun belirtildiğini ve burada bilginin genel anlamda "şeyin sûretinin akıldaki husûlü" biçiminde ele alındığını ifade etmektedir. Onun bu konuyla ilgili daha geniş açıklamaları için bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 38-43.

[197] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 39-40; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 38-39. Ayrıca husûlî ve huzûrî bilginin mantık ilmi içindeki yerinin ele alındığı kapsamlı bir inceleme ve analiz için bkz. Mehmet Özturan, "Epistemik Açıdan Mantıksal Bilginin Kökeni (Hudûrî ve Husûlî Bilgi Bağlamında)", **Şeyhü'l-İşrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler**, ed. M. Nesim Doru v.d., Ankara, Divan Kitap, 2015, s. 55-80.

[198] Misâl kavramı takip edildiğinde, Sühreverdî'nin misâl kavramını sûret kavramıyla eşanlamlı biçimde birbirlerinin yerine kullandığı görülmektedir. Ancak bu sûret, meşşâî bağlamdaki sûret değildir. Zira hissedilir olmayan sûretin varlığını kabul etmeyen Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**'te geçen sûreti, ister cevherî isterse arazî olsun "türlere işaret eden basit hakikat" anlamında kullandığını belirtmektedir. "Kemâl ve Noksan" başlığında da değinildiği gibi, basit unsurlarda cisimlik ve heyet dışında bir şey olmadığından geriye güçlenebilen ya da zayıflayabilen nitelikler kalmaktadır ki bunlar da arazî sûretlerdir. Cevherî sûretler ise bu niteliklerin de kaynağı olan tür ilkeleridir.

çoğulu olan **müsül** kavramının Platon'un ideleri için kullanılması[199] kavramın kökeninin işaret ettiği anlamla doğrudan ilgilidir. Zira misâl-müsül adı asıl olarak bu idelere aittir. İbn Sînâ'nın Platon'un idelerinin varlığına karşı çıkışını bu kavram üzerinden sürdürmesi de bu asıl-gölge ilişkisine yöneliktir. Bu tarz bir ilişkiyi İbn Sînâ açısından kabul edilemez kılan, onun sisteminin merkezinde yer alan varlık-mâhiyet ayrımıdır. Bu nedenle Platon'un idelerinin varlığına yapılan itiraz, mâhiyet odaklı **tümeller** meselesi etrafında ele alınmakta, burada da tümellerin zihin dışında varlıklarının kabulüne giden yolun zihinde hâsıl olan sûretin dışta olan sûretin kendisi ya da misâlinin olmasının kabulüyle başlayacağı vurgusu öne çıkmaktadır.[200] Ancak İbn Sînâ'nın tümelleri ile Sühreverdî'nin yorumuyla Platon'un ideleri, aynı anlam çerçevesine sahip olmadıklarından, bunun sonucu olarak **misâl** kavramına yaklaşımları da aynı minvalde seyretmemektedir. Burada İbn Sînâ'nın misâl kavramıyla başlayan ve Platon'un ideleriyle devam eden eleştirileri, zihin ve zihin dışı ayrımında düğümlenirken Sühreverdî'deki ayrım hakikat ve misâli olarak temâyüz etmekte, bu da tartışmanın nirengi noktasını oluşturmaktadır.

İdeler, İbn Sînâ'ya göre, güzellik idesi, iyilik idesi örneğinde olduğu gibi, birer aklî niteliktir; bu nedenle de zihin dışı dünyada madde olmaksızın birbirinden ayrılamazlar. Sühreverdî ise aklî niteliklerin zihin dışında bir varlıklarının olmadığı konusunda İbn Sînâ ile hemfikir olmakla birlikte bu niteliklere yaklaşım noktası ve buradan hareketle vardığı sonuç İbn Sînâ'dan farklıdır. Ona göre nitelikler/sıfatlar birer yüklemdir ve iki kısımda mütâlaa edilmelidir. Bunların birincisi; siyahlık, beyazlık ve hareket gibi zihinde bir sûreti olan ve dış dünyada gerçekliği bulunan aynî/somut nitelikler (*sıfatün 'ayniyyetün*); ikincisi ise mümkünlük, cevherlik, renklik

(Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 87.) **Hikmetü'l-işrâk**'in mantık ve bilgi teorilerinin incelendiği birinci bölümde meşşâî kavramlardan biri olarak sûret eleştirisi bu anlayışla yapılmakta, işrâkî anlamdaki sûret ise metafizik bölümünde devreye girmektedir. Bu nedenle misâl kavramından bahsetmek, işrâkî terminolojiyle sûretten bahsetmek anlamına gelmekte; buradaki sûretin bir mertebelenme anlayışı içinde kullanımı ise misâl kavramının içeriğiyle birlikte ele alınmasını gerektirmektedir.

199 Kutluer, "Müsül", s. 149.

200 İbn Sînâ'nın "misâl" kavramını bilgi tanımının dışında tutmasıyla ilgili olarak bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik I**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004, I, s. 126-129; a.mlf. **İşaretler ve Tembihler**, nşr. ve çev. Ali Durusoy v.d., İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, s. 110-111. İbn Sînâ'nın Platon'un idelerinin zihin dışında varolmadığı eleştirisini "tümeller" konusuyla birlikte ele aldığı görüşleri için bkz. a.mlf. **Metafizik I**, s. 182 vd.; a.mlf. **Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik II**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, s. 56 vd.

ve varlık gibi tek somut varlığı zihindeki varlığı olan ve zihindeki varlığından başka varlığı olmayan aklî niteliklerdir (*sıfatün 'akliyyetün*).[201] Örneğin siyahlığın dış dünyada karşılığı vardır; ancak siyahlık olarak değil, siyah olarak bulunur. Siyahlık ise aklî bir itibardır ve bunun gibi aklî yüklemler, aynî mahiyetlerin parçaları değildir. Eğer zorunluluk, imkân, birlik vb. nitelikler dışta varolsaydı kendi başlarına kâim olmaları gerekirdi. Oysa bu nitelikler sadece zihinde bulunurlar ve zihindeki varlıkları, somut varlıkların somut gerçeklikteki varlığı mertebesindedir.[202]

Sühreverdî'ye göre **insanlık** bir ide değil, aklî bir itibârdır. Ancak insan türünün bir ilkesi vardır ve bu ilke Platon'un bir idesine karşılık gelmektedir. Fakat bu ide tümel (*küllî*) olarak ifade edilemez. İnsan türünün ilkesi, zihindeki insan sûreti gibi bir sûrete sahip olmadığından, bu sûretin her insanda bulunduğu düşüncesi Sühreverdî'ye göre doğru bir fikir yürütmeye dayanmamaktadır. Platon'un idelerini savunanlar, insanlığın bir aklı (tür idesi) olup o aklın da insanlığın tümel sûreti olduğuna ve yine o aklın pek çok insanda varolduğuna inanmazlar. Bu nedenle idelerin varlığını kabul edenlerin hem maddeyle alakası olmayan hem de maddede bulunan bir şeyin varlığını mümkün görmeleri olanaksızdır. Onlara göre bu ideler mücerret nûrlardır; dolayısıyla da maddede çoğalmaları imkân dâhilinde değildir.[203]

Tümelin zihin dışında bir varlığının olmadığını düşünen Sühreverdî, ideleri bu tümel çerçevesine almamakla birlikte bunların **tümel** olarak isimlendirilmesinin nedenini şöyle izah etmektedir:

> "O bir küllîdir, fakat pek çok şeye yüklenen tümel anlamında (*mahmûl*) küllî olmayıp onun pek çok birey üzerine taşmak (*feyz*) suretiyle hepsiyle eşit (*mütesâvî*) bir ilişkiye sahip olması anlamında bir küllîdir. Sanki o taştığı bireylere (*a'dâd*) nispetle bir bütün (*küll*), onların kaynağı ve aslıdır. Bu küllî, anlamı ortaklığın gerçekleşmesine engel olmayan (mantıktaki) tümel tasavvuru değildir. Çünkü Eskiler bu küllînin (zihindeki tümelin aksine) belirlenmiş bir zâta (*zâten mütehassisaten*) sahip olduğunu ve zâtını idrak ettiğini kabul ederler. Bu durumda o

[201] Sühreverdî **Hikmetü'l-işrâk**'te, **Kitâbü'l-Meşâri'**'deki gibi "birinci ve ikinci akledilirler" ayrımı (Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 346-347) yerine bu sıfatları "somut/aynî ve zihnî/aklî nitelikler" biçiminde tasnif etmektedir; bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 71. Onun zihnî varlıkları akledilmiş/soyutlanmış sûretler değil de nitelikler olarak görmesi, daha önce de vurgulandığı gibi, yine **Hikmetü'l-işrâk**'te belirginleşen misâl/sûret kavramı ve bu kavrama yüklediği anlamla ilişkilidir; bkz. Ebû Reyyân, **Usûlü'l-felsefeti'l-işrâkiyye**, s. 327.

[202] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 71-72.

[203] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 158.

> nasıl bir genel anlam olur? Onlar feleklerden birini "küllî küre" diğerini de "cüz'î küre" olarak isimlendirdiklerinde ise, küllî ile mantıkta meşhur olan tümeli kastetmezler (bilakis onunla içindeki diğer küreleri ve yıldızları içeren kapsayıcı küreyi kastederler). Bu böyle bilinmelidir."[204]

Tümel/genel anlamı sadece bir mantık terimi olarak ele alan Sühreverdî için metafizik anlamda tümel, zâtıyla kâim, türlerin aslı ve kaynağı olan mücerret nûrlardır. Bu nûrlar kadîm filozoflar tarafından türün kendi ismiyle anılmaları nedeniyle "bu şeyin küllîsi" olarak ifade edilseler de burada kastedilen, mantıktaki "ortaklığa engel olmayan anlamında tasavvurun kendisi", yani mantıktaki küllî/tümel değildir.[205] O, bu nedenle idelerin varlığını ispat sadedinde kullanılan "İnsanlık, insanlık olmak yönünden çok değil, birdir." ya da "Bireyler yok olurken tür kalıcıdır." sözünü bu zihindeki tümel/genel açısından ele alarak kabul eder; ancak burada sözü edilen tümelin dıştakilere ıtlak olunabilen mâhiyetiyle dışta kendiyle kâim idelerin aynı şey olmadıklarını ve tümüyle örtüşmediklerini de ayrıca belirtir. Sühreverdî İbn Sînâ'nın idelerin dışta varoluşlarına yönelttiği eleştirileri, zihnî varlığın dışta varolması gerektiği ve aynı hükümleri paylaşması gerektiği kabulünden yola çıktığı gerekçesiyle reddeder.[206]

Sühreverdî'ye göre buradaki sorun, misâl ile misâli olduğu şey arasında her türden denklik aranmasından kaynaklanmaktadır.[207] Oysa misâl, misâli olduğu şeyin kendisi (*bi-'aynihî*) değildir; ona bir yönden muhâlifken bir başka yönden mutâbıktır.[208] Kadîm filozoflar türün rabbi/sâhibi derken, örneğin insan türünün rabbinin iki eli, iki ayağı, burnu olduğunu kastetmezler; "rab/sâhib" ile de türün rûhânî zâtına işaret ederler.[209] Ayrıca imkân-ı eşref kâidesi gereği, mertebesi düşük olan üstte olan için var olur; dolayısıyla da mücerret nûr olan idelerin alttaki türün kalıbı olmaları mümkün değildir. Aksi takdirde alttaki türün varlık nedeni olan üstteki ideler, bu türün ortaya çıkması için var olmuş olurlar. Bu da onların üstünde yine onların bir kalıbının olmasını gerektiren ve sonsuza kadar süren bir teselsüle dönüşür.[210]

---

[204] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 160-161; **İşrâk Felsefesi**, s. 158.
[205] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 463.
[206] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 161.
[207] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 159.
[208] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmetü'l-İşrâk**, s. 359.
[209] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 463.
[210] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 154, 158.

Ayrıca Platon'un idelerini kabul edenler, her şeyin bir misâlinin/idesinin olduğunu da söylemezler. Örneğin 'misk'in bir idesi, 'misk'in kokusunun başka bir idesi; insanlığın ya da hayvanlığın ayrı birer idesi olduğunu savunmazlar. Onlara göre arazların ve itibarî varlıkların değil, bağımsız varlığı olanların, yani cevherlerin ideleri vardır. Saf nûrlar âleminde kâhir mücerret nûr olan bir misâl/ide; ışıklar, muhabbet, haz ve hükümranlık gibi heyetlere sahiptir. Bu mücerret nûrun gölgesi, bu heyetlerin etkileşimine uygun biçimde bu âleme, cisimsel görünümü (*sanem*); kokulu misk, tatlı şeker ya da çeşitli organlarıyla insan sûreti olarak akseder.[211]

Sühreverdî'ye göre misâl ile misâli olduğu şeyin aynı tabiatı paylaştığı, bundan dolayı da aynı hükümlere tabi olmaları gerektiği yargısı da idelerin reddine yol açan bir diğer yanlış yargıdır. Nitekim İbn Sina'nın "matematiksel şeylerin ve ideaların iptali" başlığı altındaki eleştirisinin ana noktası da aynı hakikati paylaşan ayrık cevherlerle duyulurlardaki sûretin nasıl ayrışacağı meselesidir. Buradaki eleştiriye göre, duyulurlarla aynı tanımı paylaşan ayrık cevherlerin/idelerin bu duyulurlara ilişmesi bu ortak tanımdan kaynaklanmıyorsa bu duyulurlardaki maddî bir sebebe dayanacaktır ki bu da idelerin maddî olma özelliğine, bu maddî olan duyulurların da ayrık olma özelliğine sahip olmasını gerektirecektir. Dolayısıyla da ayrık bir sûretten bahsetme olanağı kalmayacaktır.[212] Ancak Sühreverdî'ye göre zihindeki sûretin, dışta cevher olarak bulunsa da nefiste araz olarak bulunduğunun söylenmesi,[213] bu mâhiyetlerin aynı hükümlere tabi olmadığının kabulü anlamına gelmektedir.

Mâhiyetlerin nefiste araz olarak bulunması, nefsin tanımına girmeyip ondan bir parça olacak biçimde bulunmamasıdır. Dışta varolduğunda da varlık onun tanımına girmez. Bu nedenle varlığın mâhiyete ârız olduğunu söyleyen İbn Sînâ için bütün mâhiyetlerde durum aynıdır. "Bir konuda onun bir parçası olmaksızın bulunan şey" anlamındaki arazın zihindeki mâhiyet için kullanılmasıyla dıştaki bir mâhiyet için kullanılması aynı değildir. Mesela siyahlık dışta bir arazdır ve bulunduğu mahallin siyah olarak nitelenmesini gerektirir. Oysa nefisteki siyahlık mâhiyeti, nefsin siyah olarak nitelenmesini gerektirmez. Bu durumda nefsin idrak ettiği mâhiyetlerin varlık

[211] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 159-160.
[212] İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 62-63.
[213] İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 128.

tarzının farklılığı, dıştaki hükümleri ile nefisteki hükümlerinin aynılaşmasını engellemektedir. Dolayısıyla dıştaki ile zihindeki arazlık mâhiyeti ve arazlığın gerekleri farklılaşıyor, dışarıda cevher olan sûret, zihinde araz hükmünü alabiliyor. Sühreverdî'ye göre, dışta bulunan cevherliğin hakikati soyutlamayla zihinde bulunuyor ve bu bulunma bir araz olarak kabul ediliyorsa, Platon'un idelerinin kendiliklerinde kâim olması, dışta/duyulurlarda ise araz olarak bulunması da kabul edilebilir olmalıdır. Zihinde bulunan sûretler kendi zâtlarıyla kâim olmayıp zihinle kâimdirler; zihnin bir kemâli ve niteliğidirler. Dolayısıyla dışta bulunan sûret bu zihindeki sûretten daha yetkin ise[214] ve onun misâli olarak zihinde bulunabiliyorsa, **kendi zâtlarıyla kâim idelerin** de bu dünyada **zâtlarıyla kâim olmayan heykelleri** yani gölgeleri bulunabilir.[215] Ayrıca zihindeki insanlık tümelinin ölçüsü olmamasına ve cevherleşmemiş olmasına rağmen pek çok insana ıtlâkı mümkündür. Oysa dış âlemdeki insanın ölçüsü vardır ve cevherleşmiştir. Buna rağmen insanlık tümeli somut şeylerin misâli olabilmektedir. Soyut ve ölçüsüz olan şey ile somut ve ölçülü şey arasındaki bu ilişki, misâl ile misâli olduğu şeyin her yönden denkliğinin gerekmediğine işaret eden bir diğer örnektir.[216] Sühreverdiye'ye göre bu örnek Platon'un ideleri ile onun gölgeleri arasındaki ilişki için de emsal teşkil etmektedir.

Zihnin sûrete mahal olduğunu belirten İbn Sina, mahalsiz (ayrık) bir sûret ile mahalle muhtaç olan (cisimsel) bir sûretin aynı tabiate sahipse ya her ikisinin de mahalden müstağni olacağı ya da her ikisinin de olmaması gerektiği sonucundan hareketle idelerin varlığını eleştirmektedir. Bu eleştiriye karşılık Sühreverdî, Zorunlu Varlık'ta varlığın kendisi, diğerlerinde ise varlığın mâhiyete eklenmiş bir araz olduğu düşüncesinin bu eleştireye cevap olarak irdelenmesi gerektiğini düşünür ve varlık lafzının tüm varlıklar için eşit (*mütevâtı'*) kullanımının doğurduğu sonuçları, Platon'un idelerinin reddedilme gerekçesi çerçevesinde tartışır. Zorunlu Varlık'ta mâhiyetin ona eklenmesine engel olanın O'nun varlığı olması durumunda, bütün varlıkların varlıkları aynı şekilde varlıkları nedeniyle mâhiyetten müstağnî olur. Bu istiğnâ sadece Zorunlu Varlık'a ilişen bir eklenti nedeniyle ise bu durumda Zorunlu Varlık'ın basit değil bileşik olduğu sonucu çıkar. Yok, eğer illetsiz olmasından

[214] İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 63.
[215] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 92-93.
[216] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 159.

kaynaklandığı söyleniyorsa, O'nun illete ihtiyacının olmaması zorunluluğunun sonucudur; zorunluluk ise illetin olumsuzlanması ile açıklanamaz. Zorunluluk sırf var olmanın lâzimesi ise bu durum bütün varolanlar için geçerli olacak; değilse Zorunlu Varlık bir illet sebebiyle Zorunlu Varlık olacaktır. Sırf var olmak zorunluluğu gerektiriyorsa, tüm varlıklar için de aynı şeyin söz konusu olması gerekir. Sonuç olarak, Sühreverdî'ye göre, mahalden müstağnî olmak, Zorunlu Varlık'ta mâhiyetinin tamlığıyla; mahalle muhtaç olmak, mümkün varlıklarda mâhiyetlerinin eksikliğiyle gerçekleşir.[217]

Aynı şekilde idelerin mahalle muhtaç olmamaları ya da cisimlerdeki sûretlerin mahalle muhtaç oluşları, mâhiyetlerindeki tamlıktan ya da eksiklikten kaynaklanmakta; mâhiyetleri aynı olmakla birlikte farklılık bu kemâl ve noksanlıkta ortaya çıkmaktadır. Buradaki tamlıktan eksikliğe uzanan derecelenme, aynı zamanda misâl mertebeleridir. Misâller arasındaki derecelenme kemâl ve noksanlık ilkesi gereğince gerçekleşirken, farklılaşmaları da nûrlarının şiddetiyle tahakkuk eder. Bu nedenle Platon'un ideleri daha tam misâllerken duyusal misâller bunlara göre daha eksik misâllerdir ve mahalle muhtaçlıkları da bu eksiklikleri nedeniyledir. Bu nedenle de her bir eksik misâl, kemâlini misâli olduğu nûrdan alır.[218]

Zihinsel misâlden daha güçlü olan ve duyulurlarda bulunan misâl, mahalle muhtaç olan arazî misâldir (*misâlün 'araziyyün*). Bu misâlin özelliği, cisimde yerleşmiş (*muntabi'*), onda tabiat olmuş olmasıdır. Eksikliğinden dolayı mahalle muhtaç olan arazî misâlden daha üst mertebede olan misâller ise asılı/muallak misâllerdir (*müsül-i mu'allaka*). Aynada, rüyalarda ya da uyanıkken tahayyülde kendini gösteren bu misâller, hakikatlerinde kendileriyle kâim misâllerdir (*müsülün kâimetün*).[219] Cisim ile saf nûr arasında bulunan muallak misâller, mücerret nûrlardan cisme, cisimden nûrlara geçişte bir ara mertebe oluştururlar. Bu mertebe aynı zamanda hareketin, değişim ve dönüşümün mertebesidir. Ruhların cisimlendiği, cisimlerin ise rûhânîleştiği bu mertebeye, insandaki tahayyül gücü aracılığıyla nufüz edilebilir.[220]

---

[217] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 93-94.
[218] Hâlikiyân, "Kâide-i İmkân-ı Eşref 1", s. 73.
[219] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 240.
[220] Corbin, **Bir'le Bir Olmak**, s. 207.

Misâl hakikat mertebelerine daima bir izâfetle dâhil olur; zira misâl, dâima bir şeyin misâlidir. Misâlin izâfet dayanağı ise Sühreverdî'nin "Eksik nûr, tam nûrun misâli gibidir. Bunu iyi anla!"[221] cümlesinde ifadesini bulur. Bu konunun işrâkî felsefedeki yerine ve önemine fizik bölümünde "aynadaki sûretlerin hakikati" (*fî hakîkati suveru'l-merâyâ*) başlığında dikkat çeken Sühreverdî, görmenin (*ru'yet*), aynadaki ve tahayyüldeki sûretlerin sırrını metafizik bölümünde açıklayacağını, bu başlıktaki açıklamaların oraya hazırlık kabilinden olduğunu belirtmiş;[222] yeri geldiğinde ise yukarıdaki "iyi anla!" (*fefhem*) ifadesiyle işte bu sırra işaret etmiştir. Şârihlere göre bu sır, arazî/eksik nûrların mücerret/tam nûrların benzerleri/kopyaları (*nezâir*) olmalarıdır.[223] Cisme yerleşmiş/tabiat olmuş nesnelerin sûretleri ile aynadaki sûretler arasındaki karşılıklı benzerlik (*mümâsele*) de bunu temellendirir. Zira aynadaki arkası ve derinliği olmayan, yüzeysel (*sathî*), kendiyle kâim mücerret misâlin varlığı; yine o misalîn de kendisinden hâsıl olduğu bir arazî misâlin varlığı sabit olduğunda, arazî misâle sahip olan cevhersel bir mâhiyetin (*mâhiyyetin cevheriyyetin*) varlığı da doğrulanmış olur.[224] Sühreverdî bu durumu şöyle açıklar:

> "Aynadaki görüntülerin mazharı aynadır. Bu görüntüler muallak olup bir mekânda veya mahalde değildir. Hayâl sûretlerinin mazharı ise tahayyüldür ve bu sûretler de muallaktır. Soyut ve yüzeysel olan (*sathî*), derinliği ve sırtı olmayan -aynadaki sûretler gibi- fakat zâtıyla kâim bir misâlin varlığı sâbit ise, yine o misâlin kendisinden hâsıl olduğu şey arazî ise bir arazî misâle sahip cevhersel mâhiyetin var olması da mümkündür."[225]

Mahalde **hâl**, berzahta **muntabi'** olan, yani cisimde yerleşerek onun tabiatı haline gelen arazlar/misâller; aynaya, suya ya da parlak bir yüzeye yansıdıklarında bu yere, cisme yerleştikleri gibi yerleşmez (*intiba'*); oraya nakşolmaz veya oraya bitişmezler. Aynadaki görsel sûretleri/misâlleri cismâni/arazî misâllerden ayıran ve aynanın bu görüntülere **mahal** değil **mazhar** olduğunu vurgulayan Sühreverdî'ye göre, aynı durumun göz için de geçerlidir. Sûretlerin aynadaki ya da gözdeki durumu,

---

[221] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 212-213.
[222] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 103.
[223] Şehrezûrî, Şerhu **Hikmeti'l-işrâk**, s. 510; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 451.
[224] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 212; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 450-451.
[225] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 212-213.

oraya yerleşme değil, oradan görünme (*mazhar*), bu görünme yeriyle kurulmuş bir ilgi ya da ilinti (*te'alluk*) biçimindedir.[226]

Bu görsel sûretlerin aynayı, gözü mazhar edinmesine benzer şekilde hayâl sûretleri de (*suverü'l-hayâl*) tahayyül gücünü mazhar edinirler. Görme esnasında sûretlerin göze yerleşmesi nasıl mümkün değilse hayâlî sûretlerin de beynin bir yerine yerleşmeleri ve orayı mahal edinmeleri mümkün değildir. Örneğin rüyada görülen dağların, denizlerin ya da pek çok şeyin; seslerin, kokuların, tatların sûretlerinin beyinde ya da beynin bir parçasında olmalarına ya da buraya sığmalarına imkân yoktur. Bu nedenle hayâl edilen sûretler, ayna misâlleri (*müsülü'l-mir'ât*) gibi, nefsin bir gücü olan tahayyülde muallak biçimde bulunur; oraya yerleşmez, ancak oradan görünürler.[227] Tahayyül gücü sûretlere mekân olmadığına göre, bu hayâlî sûretlerin varlıklarının neye dayandığı sorulabilir. Şehrezûrî bu soruya şöyle cevap verir: Bu sûretler mutlak yoklukta (*'adem-i mahz*) değildir; çünkü onları tasavvur edebiliyoruz. Ayrıca bu sûretlerle hissî sûretleri ayırt edebiliyor (*temyiz*) ya da benzerliklerine (*iştirâk*) hükmedebiliyoruz. Bu durumlar, mutlak yoklukta olan bir şey için geçerli olamaz. Örneğin rüyalarda görülen hayâlî sûretler, beynin bir parçası olarak görülemez; ancak yoklukları da farz edilemez.[228] Mekân anlamında değilse de beyinden tamamen bağımsız düşünülemeyen bu sûretlerin cisimle ilişkisi, arazî nûrların ya da **arazî misâller**in cisimle birlikteliği ve onunla zuhûr edişleri gibi bir ilişki de değildir. Ancak burada sözü edilmesi gereken, mazharın istidadının sûretin durumunu etkileyebileceğidir. Örneğin aynanın ortadan kalkması, ona yansıyan sûretin de ortadan kalkmasını gerektirir. Dolayısıyla aynadaki sûretin varlığı, aynanın ve görenin varlığına,[229] buna ilave olarak görme duyusu tarafından görülmeye bağlıdır. Böyle bir durum, bir yönüyle hâl-mahal ilişkisine de benzemektedir. Zira mahallin değişmesi, hâlin de değişmesi demektir. Mazhar ile ona yansıyan sûretin birbiriyle ilişkisi bağımlı bir ilişki olmakla birlikte, bu durum görüntülerin cisimle kâim olduğu anlamına gelmez. Arazların cisimle ilişkisi onda tümüyle yayılmak (*şuyû'*)[230] ve onu görünür kılmak iken, aynanın varlığı, ayna olmak işlevini yerine getirmektir. Ayna

[226] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 101-103.
[227] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 211-212, 241; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 450.
[228] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 389.
[229] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 474.
[230] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 61.

kemâline ulaşmak için sûretlere ihtiyaç duysa da, buraya yansıyan görüntü, ayna olmasa da var olma imkânına sahiptir. Dolayısıyla bu sûretlerin kendi zâtlarıyla kâim oldukları söylenmelidir.[231]

Varlığı bir mekâna ya da mahalle dayanmayan muallak misâl, mazhardaki bu konumuyla cisimdeki arazî misâlden daha yetkin olmakla birlikte, o da varlığını kendiyle kâim mücerred nûrlardan yani Platon'un idelerinden alır. Kendileriyle kâim olmakta ortak olan Platon'un ideleri ile muallak misâller arasındaki fark, birincisinin sâbit ve sadece mücerred nûr; ikincisinin ise değişim ve dönüşüme açık, nûrlu ya da karanlık türlerde olmasıdır. Dolayısıyla misâller merâtibinde asıl yetkin olan misâller/müsül türlerin hakîkî sahipleri olan Platon'un ideleridir.[232] Kutbuddin eş-Şîrâzî Platon'un idelerine **müsül** denilmesindeki nedeni ise şöyle açıklamaktadır:

> "Duyularla idrak edilen âlemdeki fertlerde tezâhür eden cisimsel (*cirmî*) her türün akıl âleminde bir misâli vardır. Bu misâl; basit, nûrlu ve zâtıyla kâim bir sûrettir ve mekânda değildir. Bu nûrlu sûretler "müsül" diye isimlendirilir. Böyle isimlendirilmesi, misâlin misâli olduğu şey (*mümessel*) den daha gizli (*ehfâ*) olması nazarındandır. Ancak bize nispetle o, maddede yerleşmiş/hâl olmuş (*heyûlânî*) sûretlerden daha gizlidir. Aslında misâl, misâli olduğu şeyden daha zayıftır; örneğin zihindeki türe ait misâller (*emsile*) böyledir. Fertleriyle dış dünyada bulunan türler zâtlarıyla kâim olduğu halde misâller zihinle kâimdir ve bu nedenle daha zayıftır. Aynı şekilde maddede tabiat olmuş türe ait sûretler de nûrlu sûretlerin misâlleridir. Zihnî sûretler ise maddede tabiat olmuş türe ait bu sûretlerin misâlleridir."[233]

Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin bu açıklaması, Sühreverdî felsefesinde misâlin yerini, misâlin neye misâl olduğunu ve hakikatin mertebelenmesinde nasıl bir fonksiyon icra ettiğini en iyi biçimde özetlemektedir. Kemâlden noksana, şiddetten zaafa inen misâller hiyerarşisi içinde özel olarak bir mertebenin misâl âlemi adını alması ise özelliklerinin en iyi biçimde burada açığa çıkmasındandır; çünkü burası hem cisim âlemine ve cismânî varlıklara hem de nûrlar âlemine ve nûrânî varlıklara misâlleri barındırmaktadır.

---

[231] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 212.

[232] Abdurrahman Bedevî (nşr.), **Risâle fi'l-müsüli'l-'akliyyeti'l-Eflâtûniyye ve'l-mu'allakati'l-hayâliyye**, **el-Müsülü'l-'akliyyetü'l-Eflâtûniyye** içinde, Kuveyt-Beyrut, Vekâletü'l-Matbû'ât, t.y., s. 12-13 (Müellifi henüz tesbit edilemeyen bu risâlenin en eski nüshası 833 (1429-30) yılında Bursa'da istinsah edilmiştir; bkz. Kutluer, "Müsül", s. 150).

[233] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 245.

İKİNCİ BÖLÜM

MİSÂL ÂLEMİNİN KOZMOLOJİK GÖRÜNÜMÜ: ÂLEM ve MERTEBELERİ

I. ÂLEMİN TANRI'DAN SUDÛRU

Sudûr teorisi, Plotinus'un (ö. 270), mutlak Bir olan Tanrı'dan diğer varlıkların/âlemin feyezân etmesi/taşması şeklinde özetlenebilecek[1] Platon'un idealar dünyası ile görünen dünya arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlaya yönelik bir açıklama biçimidir. Yeni Platonculuğu karakterize eden sudûr veya nüzûl fikri, sûretsiz maddeden bileşiklere ve oradan ilk akla kadar her şeyin, aklîlikten aldığı pay temelinde birbiriyle ilişkili olduğu monist ve birlikli bir yapı inşa etmeyi amaçlar.[2] Bu teorinin meşşâî felsefeye Fârâbî'yle girişi ise Aristoteles'in hareketsiz olan, ancak hareket ettiren Tanrı ile âlem arasındaki boşluğun kapatılması ve Tanrı-âlem ilişkisinin tutarlı bir biçimde bu felsefeyle bütünleştirilmesi çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.[3]

Sühreverdî'nin, kendisine kadar gelen sudûr teorisinin ana çerçevesini nûr merkezli biçimde kendi sistemine uyarlamış olmakla birlikte, meşşâîliğe ait sudûr kavramlarından (zorunlu-imkân, akıllar, ay altı-ay üstü âlem vb.) sıyrılarak, Yeni Platoncu feyezân metaforlarını[4] kavramlaştırdığı ve kendi felsefesine uygun biçimde yeniden inşâ ettiği görülmektedir. Yeni Platonculuk,[5] bu metaforların kaynaklarından sadece biridir. Diğerleri; dinî semboller, kendi müşâhedesi ve kendisine intikal ettiğini belirttiği, işrâkî geleneğin temsilcileri olarak gördüğü kadîm bilge ve filozoflardan gelen bilgilerdir.[6] Bu kaynaklara dönüş, onun meşşâî felsefenin sûret-madde anlayışının sudûr teorisindeki uzantılarından uzaklaşabilmesine, düalist bir âlem

---

1 Plotinus, **The Six Enneads**, çev. Stephen MacKenna, B. S. Page, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952, V.2, s. 214-215, V.4, s.226-227; Plotinus, **Enneadlar**, çev. Zeki Özcan, Bursa, Asa Kitabevi, 1996, V, II (2), s. 21-24, V, IV (7), s. 39.

2 Sudûr teorisinin Yeni Platoncu özellikleri ve bunların yorumlanma süreci hakkında detaylı bilgi için bkz. İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birkimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Üç Büyük Dönüşüm Evresi", **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM yayınları, 2013, s. 51, 63-64.

3 Fârâbî'nin sudûr sisteminin özeti için bkz. Mahmut Kaya, "Fârâbî", **DİA**, XII (İstanbul 1995), s. 149. İbn Sînâ'nın sudûr sisteminin ayrıntıları için bkz. Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, s. 95-99.

4 Plotinus'un sudûr anlayışında önemli bir yere sahip olan Güneş ve ışıkları, ırmak, ayna ve yansıma metaforları için bkz. Plotinus, **The Six Enneads**, V.3, s. 220; Plotinus, **Enneadlar**, s. 60-63, 70; Zerrin Kurtoğlu, **Plotinus'un Aşk Kuramı**, Bursa, Asa Kitabevi, 2000, s. 69, 72.

5 Sühreverdî'nin Yeni Platoncu kaynağı, Aristoteles'e yanlışlıkla mal edilen **Esûlûcyâ** adlı apokrif eserdeki görüşleriyle Plotinus'tur; bkz. Mahmut Kaya, "İşrâkiyye", **DİA**, XXIII (İstanbul 2001), s. 436.

6 Roxanne D. Marcotte, "Philosophical Reason Versus Mystical Intuition: Shihâb al-Dîn Suhrawardî (d. 1191)", **Anaquel de Estudios Arabes**, VII (1996), s. 114.

anlayışından (ay üstü-ay altı âlem), güneş ve ışıklarının feyezânı metaforuna uygun bir biçimde, nûr ve mertebeleri şeklinde ortaya koyduğu monist bir âlem görüşüne geçmesini mümkün kılmıştır. Ayrıca sudûr teorisi, onun nûr-zulmet, kemâl-noksan, kahr-muhabbet, müşâhede-işrâk gibi metafizik ilkeleri, bu şemada aynı mantık çerçevesinde ifade etmesine uygun bir zemin oluşturmaktadır.[7]

Sühreverdî âlemi "Hak Teâlâ dışında, yaratılmış her şey" olarak tanımlar.[8] **Âlem**in kelime anlamlarından biri olan **alâmet**in yaratıcının varlığına işâret etmesi,[9] aynı zamanda imkân-ı eşref kâidesinin de özünü yansıtır. Zira bu kaide, her var olanın daha üstün olana işaret etmesiyle fizik âlemden başlayarak yukarıya doğru bir hiyerarşiye, dolayısıyla bir alâmetler silsilesine atıfta bulunmaktadır.[10] Sudûr teorisi ise Tanrı'da nihayete eren bu silsiledeki her bir var olanın, birbiriyle ve Tanrı'yla ilişkisini bir varlık şeması içinde açıklama modelidir. Tanrı'dan âlemin sudûru,[11] Sühreverdî terminolojisinde O'nun işrâkıdır.[12] Var olan her şey Nûru'l-Envâr'ın işrâkından, bütün varlık âlemi ise nûrlar hiyerarşisinden başka bir şey değildir.[13]

Sözlükte "güneşin doğuşu sırasındaki ışıma, aydınlanma, parlama, tan ağarışı" gibi anlamlara gelen işrâk,[14] hem bu anlamı hem de terim anlamıyla sudûr teorisinin dilini de inşa eder. Bu sudûr dilinde cisim âlemiyle metafizik âlem, Güneş ve ışıkları ile Tanrı-âlem benzerliğinde birleşir. Bu nedenle Nûrların Nûru olan Tanrı'dan âlemin sudûrunu, güneşten ışığın yayılmasına benzeten Sühreverdî, burada güneşin varlığının önceliğini de vurgular. Ona göre, güneşin varlığı ışıklarının ortaya çıkması için nasıl

---

7 Plotinus, **The Six Enneads**, V.1, s. 211, V.4, s. 227; Kurtoğlu, **Plotinus'un Aşk Kuramı**, s. 72, 73-75, 76. Netton, Sühreverdî'nin sudûr sürecinde zikrettiği nûrlar arasındaki kahr ve muhabbet ilişkisinin Plotinus'u çağrıştırdığını belirtmektedir. Zira onun Neadler'inde de yukarı hipostaz, ontolojik önceliğe sahiptir ve kendisinden sudûr eden düşük hipostazı hükümranlığıyla kuşatmış; aşağı/düşük hipostaz ise kendisinden yukarıda olana sevgisini, bağlılığını ve gayretini yöneltmiştir; bkz. Ian Richard Netton, "Ishrâq and Wahda: The Mystical Cosmos of Al-Suhrawardî and Ibn al-'Arabî", **Allâh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology**, Richmond, Curzon Press, 1994, s. 261-262.

8 Sühreverdî, **Bustânü'l-kulûb**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 378.

9 Bolay, "Âlem", s. 357.

10 William C. Chittick, **The Self Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology**, Albany, State University of New York Press, 1998, s. 3.

11 **Hikmetü'l-işrâk**'ın konuyla ilgili başlıklarında "s-d-r" kökünün farklı kullanımları bulunsa da Sühreverdî açıklamalarında "h-s-l" sözcüğünü tercih etmektedir. Bu çalışmada sudûr kavramı husûl ile aynı manada, "feyezân etmek" anlamında kullanılacaktır.

12 Kaya, "İşrâkiyye", s. 437.

13 Ebû Reyyân, **Usûlü'l-felsefeti'l-işrâkiyye**, s. 32; Ziyâî, "Şihâbuddin Sühreverdî", s. 107.

14 Kaya, "İşrâkiyye", s. 435.

yeterli bir neden ise, Tanrı'nın varlığı da tüm âlemin varlığı için yeterli bir nedendir; bu yüzden Tanrı varoldukça âlem de varolacaktır.[15]

Feyz etmek, tüm nûrların zâtî özelliğidir.[16] Zâtında zâhir olan mahza nûrun bir diğer özelliği fâil olması; fiili ise taşmasıdır (*feyezân*).[17] Zâtı gereği taşan nûr, mâhiyeti gereği fiilde bulunur.[18] Ancak feyezanıyla tüm nûrları kuşatan Nûru'l-Envâr, asıl hükmeden fâil (*el-fâ'ilü'l-gâlib*) olup onların fiillerinin de husûle getiricisidir. Tüm feyezânın kaynağı; aracılı, aracısız Mutlak Yaratıcısıdır. Bir fiilin başkasına nispetine izin verse de her fiilde O'nun dahli vardır.[19]

Her fiilin/feyezânın mutlak sahibi, ötesinde başka bir nûr olmayan Nûru'l-Envâr her bakımdan ve mutlak anlamda bir olduğundan, O'ndan da çok yönü (*cihât*) bulunmayan bir nûr hâsıl olmalıdır. Zira bu çokluk, onu gerektiren varlıkta, yani Nûru'l-Envâr'da da çokluk gerektirir ki bu muhâldir.[20] O'nun işrâkı, varlık vermesi demek olduğunda[21] da bu, O'nun zâtında yönlerin çok olduğu anlamına gelmez. Zira Nûru'l-Envâr'ın zatından var olan sadece En Yakın Nûr (*en-nûru'l-akreb*), En Yüce Nûr'dur (*en-nûru'l-'azîm*).[22] Nûru'l-Envâr nûr olduğu için, O'ndan meydana gelen de nûrdur.[23]

Sühreverdî burada, kaynak ile kaynaktan sudûr eden arasında oluşabilecek niteliksel değişimin nihai kaynakta da düalizme neden olabileceği sonucuna karşın, her tür farklılaşma ve çoğalmayı aynı ve ortak varlık formunun kemâli ve noksanlığıyla açıklamaktadır.[24] Bu nedenle ona göre tüm mücerret nûrlar, nûrlu hakikatlerinde ortak, kemâl ve noksanlık ile farklıdırlar.[25] Bu bütün mücerret nûrlar arasında böyle olduğu gibi, Nûru'l-Envâr ile O'ndan ilk sudûr eden En Yakın Nûr

---

15 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 129, 171-172.
16 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 150, 204.
17 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 117; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 291.
18 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s.195.
19 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 170.
20 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 132.
21 Sühreverdî, işrâkle varlık vermenin ayrı kabul edilmemesi gerektiğini belirtmekte; bu ikisinin aynı anlamı taşıdığını, Nûru'l-Envâr'daki tek varlığın İlk Nûr olduğunu ve işrâkinin de bu 'nûr'un işrâki anlamına geldiğini vurgulamaktadır; bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 133-134.
22 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 134.
23 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 125.
24 Arslan, "Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı", s. 249.
25 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 119-120, 167; a.mlf. **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 116.

arasında da böyledir. Nûru'l-Envâr'ı kendisinden meydana gelen ilk nûrdan ayıran (*temyîz*), yetkinlik (*kemâl*) ve eksikliktir (*naks*). Duyusal şeylerde, alan (*müstefâd*) nûr ile veren (*müfîd*) nûr kemâl bakımından nasıl aynı seviyede değilse, mücerret nûrlarda da hüküm böyledir. Onların kemâl ve noksanlığı fâillerinin mertebesinden, yani onlardaki farklılık ve eksikliklerinden kaynaklanırken kendisine yoksulluğun (*fakr*) ve eksikliğin bulaşmayacağı mahza nûr olan Nûru'l-Envâr'ın kemâlinin böyle bir illeti yoktur.[26] Ayrıca O'nun En Yakın Nûr'la farklılığı, Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin de işaret ettiği gibi, kemâl yönündendir; kemâlinin ve işrâkinin sonsuzluğu yönünden değil.[27] O'ndan nûrun taşması (*feyezân*) ile o feyzin alınması başka şeyler olduğundan ve müşâhede eden işrâk edeni kuşatamayacağından, bu ikisi arasındaki kemâl ve noksanlık farkı da ortadan kalkmayacaktır.[28]

Nûru'l-Envâr'dan En Yakın Nûr'un varolması, O'ndan bir parça ayrılması gibi düşünülemez; çünkü ayrılma (*infisâl*) ve birleşme (*ittisâl*) cisimlere ait bir özelliktir.[29] Nûru'l-Envâr'ın işrâkı, O'ndaki bir niteliğin (*hey'et*) başka birine geçmesi şeklinde de değildir; zira O'na heyetlerin ârız olması muhal olduğu gibi, heyetlerin bir yerden başka bir yere intikali de muhaldir. Sadece Nûru'l-Envâr değil, arazî ya da mücerret olsun, bütün nûrlardan yayılan ışığın meydana gelişi böyledir. Güneş ışınının varolması için güneşin mevcut olması yeterlidir; bunun için ondan bir arazın nakli ya da bir cismin ayrılması gerekmez. Nûru'l-Envâr'ın mücerret nûrlara işrâkı da güneşin aydınlatmasını kabul edecek (*kâbil*) şeyleri aydınlatmasına benzer.[30] O'nun işrâkı, kendisinden bir şeyin ayrılması ile değil, O'ndan bir nûr ışınının (*şuâ'*) mücerret nûrda hâsıl olması ile gerçekleşir.[31]

Nûru'l-Envâr'ın tekliğiyle birlikte O'ndan hâsıl olan nûrların çokluğu, eşyânın Nûru'l-Envâr'la birlikte ve O'na bağlı olmasına rağmen O'ndan farklı oluşu da en iyi güneş ve ışıklarıyla açıklanabilir. Bu örneğe göre tek olan güneş (*şems-i vâhid*) yansıdığı yerlerin çoğalmasıyla çoğalmamakta;[32] ayrıca ışık da güneşten yayılmakla

---

[26] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 125, 126-127.
[27] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 309.
[28] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 135.
[29] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 128, 137.
[30] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 127, 129; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 312.
[31] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 137-138.
[32] Sühreverdî, **Kelimetü't-tasavvuf**, s. 102.

birlikte güneş olmamaktadır.[33] Buna benzer şekilde Nûru'l-Envâr'dan hâsıl olan eşya, O'nun birliğini ortadan kaldırmadığı gibi hiçbir nûr da O'ndan hâsıl olmakla O'nun kendisi olmamaktadır. Işık mesabesinde olan nûrlar, Nûru'l-Envâr'dan ve birbirlerinden nûrlarının kemâli ve noksanlığı bakımından ayrılırlar ve birbirlerine indirgenemezler.[34]

Bu nûrların ilki, bir kısım Pehlevîler tarafından "Behmen" diye de isimlendirilen En Yakın Nûr'dur. O, zâtında muhtaç (*fakîr*), Evvel ile zengindir (*ganî*). Kendini zâtındaki muhtaçlığıyla akleder ki bu onun karanlıklı heyetidir (*hey'etün zulmâniyyetün*). En Yakın Nûr, Nûru'l-Envâr ile arasında perde olmadığından, hem O'nu hem de kendisini müşâhede eder. O'nu müşâhedesinde En Yakın Nûr'da O'ndaki nûrun şiddeti ve hâkimiyeti (*kahr*) nedeniyle bir **kararma** meydana gelir (*yestağsiku ve yestazlimu*). Böylece Nûru'l-Envâr'ın kendine nispetle yüceliğini (*gınâ*), kendisinin ise muhtaçlığını (*fakr*) müşahede etmiş; yani kendisindeki muhtaçlık ortaya çıkmış olur (*zuhûr*). Kendini O'na nispetle karanlık bulması, ondan bir gölgenin (*zıllün*); kendisinden daha büyüğü olmayan, kuşatıcı (*el-muhît*) En Yüce Berzah'ın (*el-berzahu'l-a'lâ*) hâsıl olmasına yol açar. Nûru'l-Envâr sayesinde kazandığı zenginlik ve zorunluluğu, O'nun yüceliğini ve azâmetini müşâhedesi yönünden ise ondan bir başka mücerret nûr hâsıl olur. Böylece bu berzah onun **gölgesi**, kendiyle kâim olan mücerret nûr ise onun ışığı (*dav'*) olur. Mücerret nûrun gölgesi, onun muhtaçlığının karanlığıdır (*li-zulmeti fakrihî*). Buradaki karanlıktan kasıt ise zâtında nûr olmamasıdır.[35]

Şayet Nûru'l-Envâr'dan sadece nûrlar sâdır olsaydı cisme geçiş olmazdı. Bu nedenle de En Yakın Nûr'dan bir nûr ve bir berzah meydana gelmelidir. Zira O'ndan sadece nûr çıkıp berzah olmasaydı bu âlemden söz edemezdik. Ayrıca her sudûr eden

---

33 Sühreverdî, **Heyâkilu'n-Nûr**, s. 98.

34 Nûrların hakikatte bir olup sadece kemâl ve noksanlıkta birbirinden ayrılması ve farklılaşması, Sühreverdî'de vahdet-i vücûd düşüncesinin olup olmadığını düşündürmüştür. Bu iki düşünce biçimi arasındaki yakınlıkla ilgili değiniler için bkz. Yusuf Ziya Yörükan, "Şehâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesi", **Şihâbeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri**, s.nşr. A. Kamil Cihan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998, s. 70-71; Kaya, "İşrâkiyye", s. 437. İbnül 'Arabî'yle anılan vahdet-i vücûd düşüncesinin Sühreverdî'nin işrâkîliğinden farkları ve benzerlikleri hakkında daha kapsamlı bir yorum ve analiz için bkz. Netton, "Ishrâq and Wahda: The Mystical Cosmos of Al-Suhrawardî and Ibn al-'Arabî", s. 256-320.

35 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 128, 133.

nûr olarak kaldıkça nûr olması yönünden kendisinden bir alacakaranlık cevher hâsıl olmazdı. Ya da ondan sadece karanlık sâdır olsaydı bu kez nûrdan bahsedemezdik ve karanlık bir tane olur; ondan başka ne nûr ne de karanlık hâsıl olurdu. Diğer bir deyişle, En Yakın Nûr'dan sadece bir berzah sudûr etse ve onunla birlikte bir nûr sudûr etmeseydi varlık o berzahla noktalanırdı. Oysa varlığın kendisi bunun yanlışlığına (*butlân*) şahitlik etmektedir.[36]

En Yakın Nûr'dan başlayarak aşağıya doğru çoğalan kâhir nûrların sayıları çoktur; ancak sıradüzenlidir (*müterattebetün*). Buna göre, En Yakın Nûr'dan ikinci nûr, ondan üçüncü nûr, ondan dördüncü nûr şeklinde olmak üzere büyük bir meblağa ulaşıncaya kadar nûrlar sudûr eder. Bu nûrlardan her biri Nûru'l-Envâr'ı müşâhede ederken O'ndan da onlara ışın (*şuâ*') ulaşır. Ayrıca kâhir nûrlardan da birbirlerine nûr yansır (*in'ikâs*). Her yüksek nûr, mertebece kendinden aşağı olan nûrları aydınlatırken her aşağı nûr da kendisinin üstündeki nûr aracılığıyla Nûru'l-Envâr'dan ışın alır ve bu, mertebe mertebe, aşağı doğru yansımaların katlanmasıyla devam eder.[37]

Yukarı (*'âlî*) mücerret nûrlar, aşağı (*sâfil*) nûrlarla Nûru'l-Envâr arasına girerek O'ndan nûr almalarına engel olmazlar. Çünkü araya girerek engellemek ve perdelemek berzahların boyutlarının ve engelleyicilerinin özeliğidir. Nûru'l-Envâr'dan en uzak ve mertebece en aşağı olan nûr bile O'nu müşâhede eder ve her birinin üzerine O'nun ışığı (*şua*') vasıtasız olarak feyzeder. Her bir kâhir nûr, üstünden vasıtasız, onun üstündekilerden de vasıtalı olarak ışık kabul eder. Bu vasıtalı olanlar dışında vasıtasız olarak da üstündeki her bir nurdan arazî nûr alır. Böylece Nûru'l-Envâr'dan taşan arazî nûr da kat kat artmış olur.[38]

Nûru'l-Envâr'dan her bir mücerret nûra ulaşan nûru, **nûr-i sânih** olarak isimlendiren Sühreverdî, bu sânih nûrları, mücerret nûrların hakikatine dâhil olmadıkları için 'ârız nûr' kategorisinde değerlendirir.[39] Bu yaklaşıma göre, her bir

[36] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s.126; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 308.
[37] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 138-140; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 334.
[38] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 140-141.
[39] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 137-138.

mücerret nûrun Nûru'l-Envâr'dan aldığı, kendisine has bir nûru vardır ve bu nûr O'nunla irtibatın dolaysız biçimini yansıtmaktadır.[40]

Hem Nûru'l-Envâr'dan hem hâsıl olduğu nûrdan hem de diğer nûrlardan katlanarak gelen işrâklerin üzerinde toplandığı bir nûrun bunlardan etkilenmemesi ya da habersiz olması mümkün değildir. Cisim de kendisine ulaşan ışıklarla güçlenir; ancak o cansız (*meyyit*) olduğundan bunu idrak edemez. Canlı (*hayy*) olan mücerret nûr ise bu işrakı da bunun artışını da idrak eder. Dolayısıyla her mücerret nûr işrâkın farkındadır[41] ve bu farkındalık onda bir hareket oluşturur. Bu hareketin tezâhürleri; işrâk ve müşâhede, kahr ve muhabbettir. Böylece aşağı nûrlara yönelen cömertlik ve hükümranlık, yukarı nûrlara duyulan sevgi, aşk ve haz; üst ve alt mertebeleri birbirine bağlayarak nûrlar arasında bir ilişkiler ağının, bir düzenin oluşmasını sağlar.[42]

Mücerret nûrun zâtındaki muhtaçlığı akletmesi onun karanlıklı heyeti iken; sevgi, haz, hükümranlık ise nûrlu heyetlerdir[43] ve her iki tür heyet de çokluğun nedenleridir. Kâhir nûrlar arasındaki aklî ilişkilerden meydana gelen bu heyetler, aşama aşama aşağıya inerek, kendisine uygun olana, bunu almaya kâbiliyetli olana erişir.[44] Bu kâbiliyet de yukarıdan aşağıya aynı uygunluk ve kural içinde, karanlık heyetler ve nûrlu heyetlerin ortaya çıkardığı ikilik/izdivâçla tezâhür eder. Nûru'l-Envâr'daki hükümranlık ve sevgi; O'ndan sudûr eden mücerret nûrlarda, muhtaçlığın alacakaranlığı (*istiğsâk-ı fakrî*) ve nûrlanmışlık (*istinâratün*) olmak üzere iki yön ortaya çıkarır. Ayrıca her nûrlu illetin ma'lûlüne yönelik sevgisi ve hükümranlığı, ma'lûlün de illetine yönelik sevgisi vardır. Mücerret nûrlardaki zenginlik ve muhtaçlık/yoksulluk ile hükümranlık ve sevgi yönleri ma'lûllerinde birleşerek çeşitli terkipler oluşturur. Bunlardan da ma'lûller arasında daha baskın/hâkim olan yöne göre

---

40 Ayrıca Sühreverdî bu nûru kişiye özel bir nûr olarak gördüğünden, işrâkîlerin bu nûrlar olmaksızın işlerini tanzim etmediklerini belirtmektedir; bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 13. Benzer biçimde Tasavvufta İbnu'l-'Arabî'de, sonrasında ise Sadreddîn Konevî'de (ö. 672/1273) üzerinde durulan ve *vech-i hâs* olarak isimlendirilen Hakk'ın mahlukâta bakan özel yönü, yaratan-yaratılan ilişkisi bakımından önemlidir. Çünkü bu yön, sudûr teorisi kabul edilmekle birlikte, nedensellikteki zorunluluğu kaldırarak Tanrının yarattıklarıyla doğrudan ilişkisini temin etmektedir; bkz. Sadreddîn Konevî, **el-Mürâselât: Sadreddîn Konevi ve Nasıreddîn Tûsî Arasında Yazışmalar**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s. 75; Ekrem Demirli, **Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005, s. 143-146.

41 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 142.

42 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 137; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 330.

43 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 160.

44 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 200; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 423.

bir sıradüzen meydana gelir. Bu yüzden bütün varlık; nûrâniyet ve gâsıkiyyet, sevgi ve hükümranlık, aşağı olana yönelik hükümranlığın lâzimesi olan izzet/üstünlük (*şerîf*) ve yüce olana yönelik sevginin lâzimesi olan zillet/düşüklük (*hasîs*) çiftlerinde gerçekleşir.[45] Mücerret nûrlardaki yönler ve bunların etkileşimi, çokluğun ortaya çıkışının yani âlemin **vücûd** bulmasının nedenidir. Bütün ilişkilerin temeli ve en değerlisi olan Nûru'l-Envâr ile En Yakın Nûr arasındaki ilişki (*nisbet*), âlemdeki tüm ilişkilere bu şekilde sirayet eder.[46]

Sayısını hiçbir beşerin bilemeyeceği, sıradüzenini tespit edemeyeceği kâhir nûrlar, mertebeler (*merâtib-tabakât*) halinde sıralanmıştır. Birbirinden, müşâhedeler ve tam ışıkların yüceliği itibariyle sudûr eden asıl yüce kâhir nûrlardan; muhtaçlık, zenginlik, sevgi ve hükümranlık gibi yönlerin bileşimleri (*terâkîb*), etkileşimleri (*münâsebât*) ve karşılıklı ilişkileri (*müşârekât*) ile pek çok nûr sudûr eder. Bütün kâhir nûrların ışıklarının ve özellikle de hepsindeki zayıf ışıkların muhtaçlık yönü ile olan etkileşimlerinden **sâbit yıldızlar** ve **felekleri** sudûr eder. Bazı kâhir nûrların ışıklarının diğer bazılarının ışıkları ile etkileşiminden, birbirleriyle uyumlu **sâbit yıldızların sûretleri** ortaya çıkar. Asıl-kâhir nûrların ışıklarının; zenginlik, hükümranlık ve sevgi yönleri ile olan etkileşimlerinden, mükemmel ve şiddetli ışıklarla diğer ışıklar arasındaki ilişkilerden ise feleksel türlerin heykellerinin rableri/efendileri (*erbâbu'l-esnâmi'n-nev'iyyeti'l-felekiyye*),[47] basîtlerin ve unsurî bileşiklerin tılsımlarının rableri (*ve't-tılsımâtü'l-besâiti ve'l-mürekkebâti'l-'unsuriyye*) ve sâbit yıldızlar feleğinin altındaki her şey hâsıl olur.[48]

Sühreverdî mücerret nûrları cisimle ilişkileri bakımından, "kâhir nûrlar" (*envârün kâhiratün*) ve "yönetici nûrlar" (*envârün müdebbiratün*) olarak ikiye ayırır. Kâhir nurlar; cisimle hiçbir ilişkisi olmayan, onda yerleşme (*intiba'*) ya da onu yönetme (*tasrîf*) gibi ilintileri bulunmayan nûrlardır. Berzahlarla ilişkili olmayan mücerret kâhir nûrları; asıl yüce kâhir nûrlar (*el-kavâhiru'l-usûlu'l-a'lûn*) ve türlerin rableri olan kâhir nûrlar (*envârun kâhiratün sûriyyetün/erbâbu'l-esnâm*) olarak ikiye

---

45 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 147-148.
46 Sühreverdî, **Heyâkilu'n-Nûr**, s. 103-104.
47 Türlerin ortaya çıkmasını sağlayan bu nûrlar, türlere ilke olmaları bakımından "Türlerin İlkeleri: Erbâbü'l-Envâ'" başlığı altında ele alınacaktır.
48 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 142-143; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 337.

ayıran Sühreverdî, birincisini birbirinden sudûr eden sıradüzenli (*müterettebetün*) dikey (*tûlî*) nûrlar, ikincisini ise denk (*mütekâfie*) yatay (*'arzî*) nûrlar olarak değerlendirir.[49] Asıl yüce kâhir nûrlar; dikey tabakada sıradüzenli, sayıca az, cevherleri ve ışınları ile diğer varlıklara aracı "ana/asıl nûrlar"dır (*ümmehât*).[50] Bu nûrlar birbirinden, müşâhedeler ve tam ışınların yüceliği itibariyle sudûr ederler. Ancak nûrlar arasındaki bu merâtib sonlu olmak zorunda olduğundan, sonsuza kadar her kâhir nûrdan başka bir kâhir nûrun ya da bunlar arasındaki ilişkilerden ortaya çıkan her çokluktan bir başka çokluğun sudûr etmeyeceği bir yere ulaşılır. Sıradüzenli nûrların cevherlerindeki ve yönlerindeki eksiklik, artık hiçbir şey gerektirmeyen nûrda son bulur.[51] Türlerin rableri olan kâhir sûrî nûrlar, bu dikey nûrların kendi aralarındaki bileşimler, etkileşimler ve ilişkilerden sâdır olduklarından, ayrıca aşağı kâhir nûrlar (*el-kavâhirü'n-nâzile*) olarak da isimlendirilirler.[52]

Müdebbir nûrlar ise cisimlerde yerleşmeden onları yöneten nûrlar, yani nefislerdir. Bunlar, türlerin rablerinin berzahsal gölgelerinde, nûrlu yüce bir yönden; berzahlar ise onların muhtaçlık yönlerinden meydana gelirler. Ancak her berzah için nefis gerekmez. Yönetici nefsin berzahta hâsıl olması için berzahın yönetici nefsin tasarrufunu kabul etme istidadına sahip olması gerekir.[53]

Nefisler/yönetici nûrlar feleklerin canlılık (*hayy*) kaynağıdır; ancak onların varlık nedenleri, yani illetleri değildir. Çünkü nûrlu bir illet, alacakaranlık cevherle/felekle kemâl bulmadığı gibi onunla ilişkisi sebebiyle hükümranlığı altına da girmez. Oysa yönetici nûr, felekle kemâl bulmakla birlikte bir yönüyle bu cevherle ilişkisinin hükümranlığındadır. Bununla birlikte yönetici nûrlar, mücerret/soyut nûrlardır. Felekleri yönetmeleri sebebiyle, "komutan nûr" (*en-nûru'l-isfehbed*)[54]

---

[49] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 142, 144, 179; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 340.
[50] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 178-179.
[51] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 146-147.
[52] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 142, 165.
[53] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 146.
[54] Pehlevî dilinde ordu komutanı ve lideri anlamına gelen "isfehbed"in, nefs-i nâtıkânın bedendeki güçlerinin lideri konumunda olmasından kaynaklı bir isimlendirme olduğunu belirten Kutbuddin eş-Şîrâzî, bu nedenle insan nefsini "isfehbed insan nefsi" (*en-nûru'l-isfehbedî el-insânî*) olarak anmaktadır; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 342, 501. Sühreverdî, bedeni yöneten insanî nefsi felekî nefislerden ayırmak için, onu "isfehbed-i nâsût" olarak da isimlendirmektedir; bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 201.

olarak da isimlendirilen bu nûrların soyutluğu, alacakaranlık cevherle ilişkisinden değil, kendisinin alacakaranlık cevher olmayışından kaynaklanır.[55]

Türlerin rablerinin birbirine denk olmaları, birbirlerinden sudûr etmedikleri ve varlıklarında birbirlerinin illeti olmadıkları anlamına gelir; ancak bu, nûrluluk dereceleri bakımından kendi içlerinde şiddet ve zaaflarına göre farklılık göstermelerini engellemez. Bu durum onlardan sudûr eden nefisler için de geçerlidir. Onlar da cevherlerindeki kemâl ve eksikliğe göre farklı mertebeleriyle yönettikleri cisimlere bu yönden etkide bulunur ve etki alırlar. Bu derecelenmeden dolayı düşük mertebeli kâhir nûrlardan bir kısmı, şiddetinin azlığından dolayı nefislere, bunlar içinde de insânî nefislere daha yakındır. İnsânî ve hayvânî nefis bedenle ilişki kurmak ve onda tasarrufta bulunmak için kendisinden daha aşağı mertebede olan nefissel rûhun (*er-rûhu'n-nefsânî*) aracılığına ihtiyaç duyarken bitkisel nefisler gibi bazı nefisler ise çok eksik olduklarından buna gerek duymazlar. Hayvânî nefsin bu araçsal ihtiyacı, bitkisel nefisten daha latîf olmasından kaynaklanır. Bu hiyerarşide madenlerden bitkilere geçişte mercanlar,[56] bitkilerden hayvanlara geçişte hurma ağacı, hayvandan insana geçişte ise bâtınî kuvvelerinin kemâli, fiilî-sözlü taklit gibi yönleriyle maymunlar ve papağanlar bulunur. Bu merâtib cevherlerindeki kemâl ve eksiklik nedeniyle meydana geldiğinden, her mertebenin en üst derecesi (*et-tabakatü'l-'âliye*), kendisinin üstündeki mertebenin en alt derecesine (*et-tabakatü's-sâfile*) ve her mertebenin en alt derecesi, kendisinin altındaki mertebenin en üst derecesine benzer. Bu benzeyiş neredeyse peygamberler, müteellih bilgeler ve kâmil insanlar gibi en üst nefsin kâhir nûra benzemesi, en alt nefsin ise neredeyse hayvana benzemesi şeklinde tezâhür eder. Bu nedenle bazı aşağı kâhir nûrlar neredeyse yönetici nûrlar gibidir ve cevherlerindeki eksiklik sebebiyle, bunlardan bağlı oldukları heykeli/bedeni/cismi yönetecek, aracı olacak bir nefis sâdır olmaz. Bu kâhir nûrlar, bir vasıta, yani nefis ihtiyacı olmaksızın unsurlara veya cansız bileşik varlıklara inâyet ederler.[57]

---

55 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 147.

56 Kutbuddin eş-Şîrâzî, "filiz veren bir maden" görünümünde olan mercanın denizin derinliklerinde bir ağaç dalı gibi davrandığını, karaya çıkarılıp havayla temas ettiğinde ise taş gibi donduğunu kaydetmektedir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 368. Günümüzde ise mercanlar üreme yönleriyle omurgasız hayvanlar sınıfında incelenmektedir.

57 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 165-167; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 368-369.

Müdebbir nûrların yönetimindeki felekler/yüce berzahlar (*el-berâzihu'l-'ulviyye*) âlemi ile unsurlardan oluşan cisim âlemi arasında da hükümranlık ve sevgi ilişkisine dayalı bir merâtib bulunur. Müdebbir nefisler bu berzahlardan hiç ayrılmaz ve onları daima yönetirler. Yöneticileri dâimî olan felekler (*esîriyyât*), unsurlar âlemi gibi oluş ve bozuluşa tabi olmadıklarından, alttaki unsurlar âlemine nispetle, hükümran/kâhir berzahlardır.[58] Unsûrî berzahlar ise esîrî/yüce berzahlara boyun eğer; onların ışıklarına sevgi/aşk duyar; bunlardan perdelendiklerinde ise çirkinleşirler (*kabîh*). Unsûrî âlemde esîri âleme en yakın olan ise ateştir; zira onun da lâzimesi altındakilere hükümran olmaktır.[59] Yüce berzahlarda nûr ve hareketin birlikteliği mükemmellik ölçüsü iken unsûrî âlemde; nûrların sevgi ve hükümranlık yönlerinin ma'lûlleri olan hareket ve sıcaklık beraberliği, tamlık ve hükümranlık nedenidir.[60] En yüce hareket ve en mükemmel sıcaklık ise hayatın tabiatına en yakın biçimde ateşte bulunur. İnsandaki eğilim (*nüzû'*), şehvet ve öfkede sıcaklık etkili olduğu, bunlar da hareketle tamamlandığı ve şevkler de hareketleri gerektirdiğinden; insânî isfehbed nefsin -aynı kaynaktan gelmek ve aynı tabiata sahip olmak bakımından- kardeşi olan ateş, cismânî âlemde nûrluluğuyla üstündür (*en-nâru zâtü'n-nûri şerîfetün li-nûriyyetihâ*) ve bu yönüyle kâhir nûrlara en çok benzeyendir.[61] Sühreverdî'ye göre ateş; toprak, su ve hava gibi müstakil bir unsur değil, sıcaklık ve havanın birleşmesinden oluşmuş bir terkiptir; zira ateş olarak görülen şeyden sıcaklığın gücü uzaklaşsa geriye sadece hava kalır.[62]

Berzahlar; ya iki farklı berzahın birleşmesinden oluşmamış, felekler ve unsurlar gibi, basit (*fâriden*) ya da iki berzahın birleşmesinden oluşmuş, üç unsurdan (*el-mevâlîdü's-selâse*) çeşitli biçimlerdeki terkiplerle, bileşik (*müzdevecen*) olarak

---

58 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 186, 187.

59 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 148.

60 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 196. Sühreverdî'ye göre, her işrâkten bir hareket doğmakta ve her hareket de diğer bir işrâkı meydana getirmektedir; bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 185; a.mlf. **Heyâkilu'n-Nûr**, s. 99-100. Nûrun aslî tabiatı gereği varlığa gelen hareket ve sıcaklık nûrun mazharı oldukları gibi alıcıyı da nûru almaya hazır hale getirirler; bkz. a.mlf. **Hikmetü'l-işrâk**, s. 195. İşrak-hareket diyalektiği ve bunun sonuçlarından biri olarak sıcaklığın hareketle ilişkisine dair bir çalışma için bkz. İshak Arslan, "Kaynağı ve Prensipleri Açısından İşrâkî Hareket Kavramı", **Şeyhü'l-İşrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler**, ed. M. Nesim Doru v.d., Ankara, Divan Kitap, 2015, s. 309-318.

61 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 193, 196-197.

62 Sühreverdî'nin, ateşin dört unsurdan biri olmadığına dair kendi delillerini karşı delillerle birlikte ele aldığı detaylı açıklamaları için bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 188-193.

sınıflandırılabir. Bunlar da ışıkla ilişkilerine göre farklı mertebelere sahiptir. Basit cisim ya ışık geçirmezdir ya ışığa tamamen engel olur ya da şeffaftır ki bu şeffaflığın da çeşitli mertebeleri vardır. Ödünç ışıklı berzahlar (*el-berzahu'l-kâbis*), yani unsurlar ve onlardan oluşan bileşikler ise bunların aşağısındadır. Ödünç ışıklı basit (*el-fâridü'l-kâbis*) şu üç sınıftan birine girer: Işık geçirmez (*hâciz*) **toprak**, yarı şeffaf (*muktesid*) **su** ve şeffaf (*latîf*) **hava**.[63] Işığı hiç geçirmeyerek tamamen engel olan, ışığı tamamen geçiren ve bunların arasındaki çeşitli dereceleriyle yarı geçirgen olan unsurların karışımıyla (*mizâc*) meydana gelen madenler, bitkiler ve hayvanlar arasında da unsurlarının imtizâcına ve ışık derecelerine göre bir merâtib mevcuttur. En mükemmel mizaca sahip olan ise insandır.[64]

[63] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 187-188; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 402.
[64] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 198, 199.

II. TÜRLERİN İLKELERİ: ERBÂBÜ'L-ENVÂ'

Misâl âlemindeki her tür tezahürün kaynağı ve ilkesi türlerin rableri olduğundan, onların âlem merâtibi içindeki yerini gördükten sonra **tür ilkeleri** olma yönünden de ele almak ve sudûr hiyerarşisini türsel sûretler merkezinde yeniden yorumlamak gerekmektedir.

Sıradüzenli dikey nûrlar, illet-ma'lûl düzeni içinde birbirinden sudûr ederken nûrluluklarının şiddetinden, cevherlerinin gücünden, Gerçek Bir olana (*el-vahdetü'l-hakîkiyye*) yakınlıkları ve karanlıklı yönlerinin azlığından dolayı onlardan cisim hâsıl olmaz.[65] Âlemdeki çokluk, En Yakın Nûr'dan sudûr eden bir nûr ve bir berzaha dayanmakla birlikte âlemdeki türsel çokluk, misâlî ve cismânî tezâhürlerin ilkeleri olan **türlerin rableri/efendileri** (*erbâbu'l-envâ'*)[66] ile varlık bulmaktadır.[67] "Birden ancak bir çıkar" ilkesine göre, Tanrı ile bu çokluk arasında vasıta(lar)/aracı(lar) olmalıdır. Zira illet-malûl ilişkisi gereği ma'lûl illetinden etki alacağından, geriye gidildiğinde türlere ait sûretleri Nûru'l-Envâr'a nispet etmek gibi bir problem ortaya çıkacaktır. Dikey nûrlar, türlerin ilkelerinin ortaya çıkmasında işte bu vasıta görevini üstlenirler. Bu vasıta oluş, onların efendileri/ilkeleri olmaları değil, türlerin rablerinden önce varolmuş olmaları gerektiği anlamına gelmektedir. Bu nedenle yatay kâhir nûrlar, dikey sudûr sürecinde olduğu gibi birbirlerinden sudûr etmeleri sonucu hâsıl olmazlar. Böyle olsaydı yatay kâhir nûrlar ortaya çıkmaz; dikey sıradüzen aynı şekilde devam ederdi. Dolayısıyla yatay nûrların varlıkları dikey kâhir nûrların varlığına, çoklukları ise nûrlar arasındaki ilişkilerin çokluğuna dayanmaktadır.[68]

Kendisinden başka kâhir nûrun sâdır olmadığı yerde son bulan dikey nûrlardan, meşşâîlerin yer verdiği şekliyle, sabit yıldızlar feleği sâdır olabilir mi? Bu

---

[65] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 369-370; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 340.

[66] Türlerin rablerinin cismânî-misâlî türlerin ilkeleri olduğunu belirten Sühreverdî, bu ilkeleri "efendi" ve "rab" kavramlarıyla ifade eder. Çünkü bu nûrlar, türlerin varlık nedeni/ilkeleri olmakla birlikte, bunlar üzerinde tasarrufta bulunma, koruma ve terbiye etme vasıflarına da sahiptirler. Kutbuddin eş-Şîrâzî, Sühreverdî'nin "türlerin sûretlerinin nûrlar âleminde zâtıyla kâim ve sâbit olduklarını" ifade ettiği cümlesinin şerhinde bunların; türleri yöneten (*müdebbir*), belirleyen (*mu'ayyine*), koruyan (*hâfıza*), onlara uygun heyetleri feyz eden ve onların illeti olan nûrlar olduğunu belirtir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 338. Ayrıca"türlerin efendileri" fikrinin kısa bir tarihi seyri için bkz. İsmail Erdoğan, "İşraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi", **Dinî Araştırmalar**, VIII/23 (2005), s. 127-152.

[67] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 178-179.

[68] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 144; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 339.

soruyu sabit yıldızlar feleğinin varlığının dayanması gereken ilkeyi sorgulamak amacıyla soran Sühreverdî, sabit yıldızlar göğündeki yıldızların çokluğunu açıklamanın da bununla birlikte ele alınması gerektiği kanaatindedir. Göksel cisimleri **esîrî**, yersel cisimleri ise **unsûrî berzahlar** biçiminde adlandıran Sühreverdî'ye göre, gezegenler bu esîrî berzahlardadır; sâbit yıldızlar feleğinde ise sayamayacağımız kadar çok gezegen olduğundan, bu çokluğu gerektirecek, sayamayacak kadar yön bulunmalıdır. Bu da, bu feleğin tek bir nûrdan değil, dikey ve yatay kâhir nûrların etkilerinin çokluğundan ortaya çıkmasını gerektirmektedir.[69]

Ayrıca Sühreverdî'ye göre, sadece dikey nûrların varlığını kabul etmek; evrendeki çokluğu, bu âlemdeki türlerin varlığını, göksel varlıkları ve yıldızları açıklamakta yetersizdir. Bu nedenle o, meşşâî sudûr sisteminde kabul edilen akıllar ve onlardan sudûr eden cisimleri kendi sistemindeki dikey nûrlar olarak kabul eder ve sâbit yıldızlar feleğinin bu dikey nûrlardan sudûr etme imkânının olup olmadığını tartışır. Öncelikle ona göre, En Yakın Nûr'da ya da meşşâî sistemdeki adıyla İlk Akıl'da bu felekteki yıldızları varlığa getirmeye yetecek gerektirme yönlerinin bulunmadığı açıktır. Sabit yıldızlar feleği diğer dikey nûrlardan ya da akılların birinden de sudûr edemez; çünkü bunlarda da sabit yıldızları gerektirecek yeterlikte çok yön yoktur. Zira İlk Akıl'da ve diğer akıllarda da, meşşâîlerin de kabul ettiği üzere, 'zorunluluk' ve 'imkân' dışında bir yön bulunmamaktadır.[70] Bu nedenle meşşâî sudûr sisteminde sekizinci felek olarak kabul edilen sabit yıldızlar feleğinin, bu sisteme göre de, ikinci akıldan sudûr etmesi mümkün değildir. İkinci akıl değil de aşağı akıllardan hâsıl olduğu düşünülse,[71] bu aşağı aklın feleğinin mertebece o aklın üstünde bulunan yüce

---

69 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 139; **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 451-452.

70 Kutbuddin eş-Şîrâzî bu bölümü şerhinde, bazı filozofların akılları bu şekilde, sadece zorunluluk ve imkân yönü bakımından değerlendirdiklerini; ancak çoğunluğun, her akılda üç yön kabul ettiklerini; bunların ise "başkasıyla zorunlu", "kendinde mümkün" ve "mâhiyeti" olarak tasnif edildiğini belirtmektedir. Buna göre her akıl; zorunluluğunu ve Evvel'e nispetini aklettiğinde bir akıl, imkânını ve düşüklüğünü aklettiğinde feleksel bir cirm ve mâhiyetini aklettiğinde ise bir nefis gerekmektedir. Bu açıklamayı imkân-ı eşref kaidesiyle birleştiren Kutbuddin eş-Şîrâzî, üstün olan illetin üstünü yani aklı, düşük olanın da düşüğü yani maddeyi gerektirdiği yorumuyla, meşşâî (akıl) ve işrâkî (imkân-ı eşref) kavramları birbirine yaklaştırmaya çalışır. Buna göre, akılların üstün yönleri birer illet olarak üstün varlıkların, düşük yönleri ise düşük varlıkların husûlüne neden olurlar; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 332.

71 Şehrezûrî, ilk akıl ve diğer akıllarda bulunduğu söylenen üç yönün, sabit yıldızlar feleğindeki yıldızları gerektirecek yeterlilikte olmadığını; bunun için onlarda daha çok yönün bulunması gerektiğini belirtmektedir; bkz. Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, III, s. 352-353.

akılların feleğinden daha büyük ve daha üstün olması, onun gezegenlerinin sabit yıldızlar feleğinden daha çok olması gibi, tasavvur edilemeyecek durumlar ortaya çıkarır ki bu da pek çok muhâlâta yol açar. Dolayısıyla Sühreverdî'ye göre, meşşâîlerin on akıl ve dokuz felek sınırlamasına dayalı sudûr düzeniyle ilerlemek mümkün olmadığından, bu feleğin kozmolojik konumunu tespit için yeniden düşünmek gerekmektedir.[72]

Sâbit yıldızlar feleğindeki her bir gezegenin bir belirlenimi (*tehassus*) vardır ve bunun için de bir gerektirme (*iktidâ'*) ve gerektirici olmalıdır ki onunla belirlenebilsin.[73] Bu feleği gerektiren nûrlar ve bunların yönleri, söz konusu felekteki yıldızların sayısına uygun olmalıdır. Çünkü sabit yıldızlardaki düzen, rastgele bir düzen olmayıp nûrlar arasındaki düzenin bir gölgesidir. Bu nedenle varlıktaki mertebeli düzeni, hatta sadece sabit yıldızları bile insan aklının kuşatamayacağını, esîr âleminde felekler arasındaki ilişkilerin çokluğundan dolayı bunların tam ve kesin sayısına ulaşmanın da güç olduğunu belirten Sühreverdî, sabit yıldızlar feleğinde ve bu feleğin ötesinde insan idrakine kapalı başka düzenlere ait feleklerin ve yıldızların bulunabileceğini de vurgular.[74]

Sabit yıldızlar feleği ise ona göre, dikey nûrlar ile yatay nûrların kesiştiği yerde ortak berzah olarak bu nûrların muhtaçlık yönlerinden hâsıl olmuştur.[75] Bu feleğin yeri, dikey nûrların bittiği, yatay nûrların ortaya çıktığı yerdir; ondaki gezegenler de yatay bir hat üzerinde sıralanmışlardır. Dolayısıyla bu felekteki yıldızların belirlenim ve özelleşmeleri, türlerin rableriyle ilişkilerinden ortaya çıkmaktadır. Zira bu felekteki her bir yıldızın şekli ve miktarı, belirlenmiş ve özel bir konumu bulunmaktadır.[76]

Türlerin tesadüf eseri olduğu varsayılmayacaksa ve insandan insan, buğdaydan buğday hâsıl oluyorsa, bu türlerin varlıklarını ve devamını sağlayan ilkeler bulunmalıdır. Sühreverdî'ye göre, meşşâî felsefede bu ilkeler, felekî nefisler ya da onların tasavvuru olarak değerlendirilmiştir; ancak bu nefislerin tasavvurları

---

72 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 139.

73 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 139.

74 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 149. Sühreverdî'nin sabit yıldızlar feleğinin ötesinde feleklerin bulunabileceğine dair bu vurgusunun klasik kozmoloji açısından önemine, sabit yıldızlar feleğinin konumundan yola çıkarak dikkat çeken bir analiz için bkz. İshak Arslan, "Kozmoz'un Sınırlarını Zorlamak: *Hikmet'ul İşrak* Şârihleri Sühreverdî'nin Klasik Kozmoloji Eleştirilerini Nasıl Yorumladı?", **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, ed. Murat Demirkol, Enes Kala, Ankara, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İTBF. Yayınları, 2014, s. 600-602.

75 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 149.

76 Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, III, s. 353-354.

üstlerinden hâsıl olduğundan, o tasavvurların da bir illeti olması gerekmektedir.[77] 'Nefislerin tasavvuru' olarak işaret edilen nefislerin tahayyülüdür. İbn Sînâ'ya göre feleklerin kendi ayrık akıllarından aklettiği şey, onların harekete dönük arzusunun ilkesi iken tahayyülleri de ay altı âlemdeki oluş ve bozuluşların, yani tikel hareketlerin ilkesidir.[78] Felekî nefislerdeki tahayyül akıllardan kaynaklanıyor olsa da felekteki tahayyül ve irade cisim nedeniyledir; cisimle ilişkisi, onun tikelleri tasavvuru ve tikelleri irâdesinin illetidir. Feleklerin akıllara benzeme arzusunun sonucu olan hareketin ilkesi ise akıldır; bu hareketin ortaya çıkış biçimi ise cisimde tikelleşmektir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın "Akıl, feleğin fiil türünün tümel ve aklî bir örneği olup felek bu örneğe benzer."[79] ifadesi, akıldan nefse, oradan cisme geçiş sürecinin tümelden tikele doğru gerçekleştiğini göstermektedir. İbn Sînâ, bu benzeme eylemini nefisteki arzuyla ilişkilendirerek arzunun nefiste tahayyül, cisimde ise fiil olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Akla benzeme arzusu nefse hastır ve cismi hareket ettirmesinden dolayı onda bir değişim ve başkalaşma oluşur. Bu nedenle tahayyül ve tevehhüm nefsin cisimle ortaklığından dolayı meydana gelmektedir.[80] Sühreverdî'ye göreyse bu tahayyül, nefiste cisimle birlikte ortaya çıktığından, bu durum nefsin kendi alt mertebesinde bulunan cisimden etki aldığı anlamına gelmektedir.[81]

Sühreverdî, türlerin devamlılığının göksel cisimleri hareket ettiren nefislerin tasavvuruna bağlanamayacağından söz ederken İbn Sînâ'nın inâyet düşüncesine de değinir. İnâyet, türlerin nasıl ortaya çıktığı meselesi ile bağlantılı olduğu gibi tümel bilginin tikele dönüşmesi meselesiyle de yakından irtibatlıdır. İlâhî bilginin eşyanın nedeni olması ya da "yaratıklara ilâhî bilgiye dayanarak varlık vermek" İbn Sînâ'ya göre ilâhî inâyettir.[82] Bu bilginin eşyayı öncelemesine bir sorun gözüyle bakan Sühreverdî, bu meselenin özünde Platon'un idelerine reddin bulunduğu kanaatindedir. O, tümellerin tikelleri de içerecek biçimde Tanrı'nın bilgisi olarak sunulmasını, Platon'un idelerinin varlığını kabul etmeyen bir düşünce biçimi olarak görür.[83] Bu

---

77 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 143-144.
78 İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 144-45.
79 İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 145.
80 İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 152.
81 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 144.
82 İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 109; a.mlf. **İşaretler ve Tembihler**, s. 168-169.
83 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 154.

nedenle ona göre cismin ortaya çıkışını tümel bilgi ile açıklamak, tümelin tikelleşme vasıtasını açıklamamaktadır. Bu tikelleşmeyi nefislerin tasavvuruyla açıklamak içinse daha üst ilkelere başvurmak gerekmektedir. Dolayısıyla türlerin rablerinin varlığı, kâhir nûrların kendi içlerindeki ilişkilerden hâsıl, kendileriyle kâim ve sâbit olmalıdır.[84] Ona göre âlemdeki düzen ise meşşâî inâyet düşüncesinde olduğu gibi tümel bilgiden değil, nûrların harikulade sıradüzeninden ve mücerret nûrların kendileri ve akseden ışıkları arasındaki etkileşim ve ilişkilerden hâsıl olmuştur.[85]

Türlerin rablerinin bir diğer ispatlanma biçimi ise **Kitâbü'l-Meşâri'**'de bulunmaktadır. Burada nefsin güçleri ve bunların niteliğini sorgulayan Sühreverdî, türleri arazların belirlediğini, arazların ise türe ait nitelikler olup bunların neyin niteliği olacaklarına dair bir şuurlarının olmadığının altını çizmekte, buradan hareketle şuur sahibi bir illete gereksinim duyduklarını belirtmektedir.[86] **Kitâbü'l-Meşâri'**'de türlerin rablerinin varlığını bu bakış açısıyla ortaya koymaya çalışan Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**'te meşşâî felsefede cisimlerde türlerin ortaya çıkışının türsel sûretler kavramıyla açıklamasına karşın bu sûretlerin cevher olarak değerlendirilmesini eleştirir ve arazların konumunu bu eleştiri bağlamında netleştirmeye çalışır. İbn Sînâ türsel tabiatı, cisimlik sûretine ilâve olarak, cisme arazlarını veren bir cevher olarak düşünmektedir. Ona göre türsel sûret, cisimlerin farklılıklarının illetidir.[87] Türsel sûretin cevher olarak düşünülüp aynı zamanda arazları veren olarak düşünülmesi Sühreverdî'ye göre problemlidir. Bu durumda önce türsel sûret dış dünyada hâsıl olmuş, ardından arazların ona bitişmiş olması gerekecektir ki bu meşşâî düşünceye

---

84 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 144.

85 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 153.

86 Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 459-461. Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**'ta "türlerin rableri"ni kavram olarak zikretmese de feleklerin ay altı âleme etkisinin nedeni olan konumları ve bu konumlarından dolayı yeryüzünü etkilemelerinin aynı şekilde akıllar için de söz konusu olduğunu; bunların da kendi aralarındaki konum ve ilişkilerinin semâvî nefislere **gölgeler** ve **misâller** biçiminde yansıdığını ve bunun da türlerin ortaya çıkmasında etkili olduğunu belirtmektedir; bkz. Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 118. Sühreverdî **Kitâbü'l-Meşâri'**de ise türlerin rablerinin niteliklerini ve neden var olmaları gerektiğini, ayrı bir başlıkta ve cevher-araz, sûret, mâhiyet, türsel çokluk gibi kavramlar ekseninde ele almaktadır; bkz. Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 453-464.

87 İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 87.

göre de muhâldir. Diğer yandan arazların türsel sûretlerin belirleniminde payı olduğu kabul edildiğinde, bu kez arazlar cevherlerin kurucu unsuru haline gelecektir.[88]

Sühreverdî, meşşâîlerin kozmoloji tasavvurlarında arazları cevherin kurucu unsuru olarak kabul ettiklerini zımnen gösterdikleri kanaatindedir. Kozmik akılların zorunluluk ve imkânı akledişleri, aklın mâhiyetine eklenti olup arazdır. Ayrıca bu iki aklediş birbirinden farklı oldukları gibi sonuçları açısından da farklıdır. Aklın kendi imkânını akledişi cismi meydana getiriyorsa bu, cismin varlığında arazın kurucu unsur olarak rol oynadığı anlamına gelir. Akılları birbirinden ayıran da her birindeki bu akledištir.[89]

Türlerin belirleyicilerinin somut varlıklarda gerçekleşmelerinin arazlar yoluyla olduğu kabul edildiğinde, bu arazların nasıl olup da hangi cisme ilişeceklerini bildikleri sorusu da önem kazanır. Sühreverdî'ye göre arazlar, bir cisme tesadüfen ilişmedikleri gibi, her cisim de her arazı kabul etmez. Arazlar iliştikleri cismin türünü ortaya çıkarmakla birlikte, türün varlığını ve devamlılığını sağlayan başka bir ilkeye ihtiyaç duyarlar. Örneğin bitkilerde bitkisel nefis onun kemâli ise, bitkide bu kemâle ulaşmak için bir mücerret aklın varlığından söz edilemez. Dolayısıyla dışta bu türün varlığını koruyan bir ilke olmalıdır. Bu koruyucu mücerret nûrdur ve o türün bekâsının garantisidir.[90] Dolayısıyla her bir türün rabbi demek, o türün varlık ilkesi (*mebde'*) demektir.[91]

Her bir türe onun gerektirdiği nitelikleri, diğer bir deyişle arazları veren, mahza nûr olan bu türlerin rableridir. Onların üstlerinden aldıkları yetkinlik ve eksiklik, kendilerinde olduğu gibi aşağıdaki cismânî türlerde de vâki olmalıdır. Bu nedenle her bir türün kendi içinde üstünlüğü olduğu gibi türler arasında da bir üstünlükten (*tasallut*) söz edilebilir.[92] Buna göre illetlerdeki her tür nitelik, yani nûrânî heyetler, aşağı mertebedekilere de yansıyacaktır. Cismânî âlemde ise niteliklerin ortaya çıkışı, nûru verenden kaynaklanacağı gibi, alandaki istidattan da kaynaklanır ve bu durumu

---

88 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 83-84. Sühreverdî'nin İbn Sînâ'nın türsel sûretler hakkındaki görüşlerini eleştirisine dair daha geniş bilgi için bkz. Uluç, **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, s. 91-103.

89 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 84-85.

90 Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 458-459.

91 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 143.

92 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 145.

nûrun şiddeti ve kemâli belirler. Ârızî nûrları birbirinden ayıran da bu şiddet ve kemâldir.[93]

Sühreverdî, meşşâî anlamda sûreti reddettiğinden, ona göre duyusal âlemde var olan, **cisim** ve onun **arazlar**ından ibarettir. Bu durumda meşşâî düşüncede sûretin işlevlerini yüklenen, türlerin rableri ve onların etkileri olacaktır. Meşşâî sistemde faal akıl sûretleri vermekle birlikte sûretlerin hangi türe ait olacağını belirleyen etki, gök cisimlerinden gelir. Zira maddenin hazırlanması bunlarla gerçekleşir. Bu nedenle Sühreverdî asıl eleştirilerini buraya yöneltir ve göksel cisimlerin bu belirlenimi neye göre yaptığını sorgular. Varolan sûretlerden yola çıkarak o türün küllî sûretine zihinde ulaşabiliriz. Ama bu, o türdeki sûretin neden o sûrete sahip olduğu sorusuna cevap vermez. Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî, örneğin tavus kuşunun tüylerindeki farklı renklerin bir araya gelmelerini belirleyen ya da buna neden olan nedir? sorusuna meşşâîlerin "tüylerin karışımındaki farklılık" cevabını vereceklerini, bu görüşün ise burhânî bir delile dayanmadığını ifade ederler ve renklerin farklılık sebeplerini belirlemenin, bir üst ilke olmaksızın imkânsız olacağını vurgularlar.[94] Bu üst ilke ise göksel cisimler değil, onların da etkisi altında bulunduğu, şuur sahibi ve belirleyici mücerret aklî varlıklar olmalıdır. Söz konusu ilkeler, değişmez ve dönüşmez; türleri yönetir, onları belirler, korur ve uygun heyetlerle onlara feyzederler.[95]

İmkân-ı eşref kâidesi gereği, türlerin rableri, tür heykellerinden (*eşhâsıhâ*) zamansal değil, varlık bakımından öncedir. Türlerin rablerinde ilkelerine uygun olarak **muhabbet**, **kahr** ve **itidâl** yönleri kısımlara ayrıldığında, yıldızlar ve diğer cisimler de buna uygun olarak kendilerinde bulunan hoşbahtlık (*sa'diyye*), bedbahtlık (*nahsiyye*) ve ortadalık (*i'tidâl*) yönünden farklılaşır, kısımlara ayrılırlar. Kutbuddin eş-Şîrâzî'ye göre, hoşbahtlık Müşteri ve Zühre yıldızlarında; bedbahtlık Zühal ve Merih yıldızlarında; ortadalık ise Utarid yıldızında ortaya çıkar.[96]

Türlerin rablerinin yatay bir düzlemde bulunması, birbirlerinden sudûr etmediklerini, aralarında illet-ma'lûl ilişkisinin olmadığını göstermektedir. Bunların

---

93 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 127.
94 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 338; Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 369.
95 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 338.
96 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 143; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 337; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 366.

arasında çeşitli ilişkiler bulunmakla birlikte birbirlerinin ma'lûlü olmazlar. Ancak bu, aralarında üstünlük ve düşüklük bulunmadığı anlamına gelmez. Her yönden üstünlük ya da her yönden düşüklük sadece dikey nûrlar arasındadır. Bu da "birden bir çıkar" ilkesine uygun biçimde gerçekleşir. Dikey nûrlar arasındaki kemâl-üstünlük ve noksanlık-düşüklük yatay nûrlar olan türlerin rablerinde de ortaya çıkar. Yatay nûrlar arasındaki bu tarz ilişki ise farklı yönlerden (*min vucûhin*) hâsıl olur. Türler arasında ortaya çıkan sabit ve sürekli üstünlükler ise rastlantısal değil, illetlerinin bu mertebeleriyle alakalıdır.[97]

Âlemdeki çokluğun ilkeleri olan türlerin rablerinin illetlerindeki kemâl ve noksanlık, cismânî türlere de yansır. Sâbit yıldızlar göğündeki yıldızların sayısının çokluğu, bu dikey ve yatay nûrların kesişim noktasından sudûr etmelerinden kaynaklandığı gibi, diğer gezegenlerin hacimsel büyüklük ve küçüklükleri de türlerin rableri arasındaki ilişkilerle bağlantılıdır. Ayrıca bu gezegenlerin farklı büyüklükleri, onların dikey nûrlardan sâdır olmadıklarının da kanıtıdır. Öyle olsaydı, her bir üstünlük üstünlüğü gerektirdiğinden, Merih Güneş'ten, Venüs ise Zühre'den üstün olmak durumunda kalırdı. Oysa aralarında belli yönlerden üstünlük olsa da bu her açıdan gerçekleşmez. Türlerin rablerinden cisimsel türlere farklı yönlerden üstünlükler ya da düşüklükler yansıyabilir; örneğin insan aslandan bir yönden üstünken aslan da insandan bir başka yönden üstün olabilir.[98]

Türlerin rableri arasındaki ilişkilerden ortaya çıkan heyetler, cismânî âlemdeki arazların illeti olduğu gibi, nûrlar âlemindeki düzen ve bunların arasındaki ilişkiler de cismânî âlemdeki düzenin ve ilişkilerin illetidir. İmkân-ı eşref kâidesi gereği, nûrânî âlemdeki düzen ve ilişkiler daha hoş, daha güzel ve daha üstündür. Aklıselim, nûr âlemindeki hikmetin ve bu âlemin düzeninin inceliklerinin ve ilişkilerindeki harikuladeliklerin cismânî âlemdekinden çok olduğuna, hatta ikincisinin birincisinin sadece bir gölgesi olduğuna, bu âlemdeki her şeyin daha üstünün daha üst âlemlerde olması gerektiğine hükmeder. Türlerin rablerinin varlığına, temiz ve tam bir fıtrata sahip müşâhede ehlinin sözleri de ayrıca delildir. Bu nedenle gölgenin varlığı, aslının varlığını ispatlasa da gölgenin sahibini müşâhede etmek, aklî delillerden daha üstün

[97] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 338-339.
[98] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 339.

niteliktedir. Aklî deliller her ne kadar bu âlemin varlığına işaret ediyorsa da buna şahit olanların söyledikleri, Sühreverdî'ye göre daha tatmin edicidir. Ancak bu tecrübeyi paylaşmak için cisim âlemine mahsus duyulardan sıyrılmak ve daha üst âleme mahsus duyularla donanmak gerekir. Bu nedenle nûrânî ideleri gördüklerini söyleyen kişilerin sözlerini, ancak onlar gibi nefislerinin halleri üstün olan, bedenden tecerrüt etme melekesini edinmiş veya edinme yolunda olanlar anlayabilir.[99]

Peygamberler ve büyük filozofların (*esâtînu'l-hikme ve'n-nübüvve*) bu nûrlara işaret ettiklerini; Fars ve Hint bilgelerinin istisnasız bunu kabul ettiklerini; Yunan filozoflarından ise Sokrat ve öncekilerin, yani Hermes (*Hz. İdris, Enoch*), Agâsâzîmûn (*Hz. Şit, Agathadaimon*),[100] Pisagor ve Empedokles, sonrasında Platon ve onun görüşlerini kabul edenlerin bu nûrları tecrübe ettiklerini belirten[101] Sühreverdî, zikrettiği bu filozofları "güç ve basiret sahibi büyük kişiler" (*el-kibârü uli'l-eydî ve'l-ibsâr*) olarak nitelendirdiği gibi, işrâkî felsefenin önderleri olarak da kabul etmektedir.[102]

Platon'un ideleri (*el-müsülü'l-eflâtûniyye*), Sühreverdî felsefesinde, türlerin rableridir.[103] Bu nûrlar, bir yandan Platon'un ideleriyle, diğer yandan da Zerdüştî melekiyyât ile özdeşleşmektedir.[104] Sühreverdî özellikle Fars bilgelerinin türlerin rablerinin varlığı hakkında ittifak ettiklerini; onların örneğin suyun melekût âlemindeki heykel efendisini/rabbini **Khordâd**, ağaçların heykel efendisini **Mordâd**, ateşinkini **Urdîbihişt**,[105] toprağınkini **Esfendârmoz**[106] şeklinde isimlendirdiklerini belirtir. Bitkilerin tür rabbine **Hûm** dediklerinden ve bitkileri kutsamak için **Hum Îzâd**

[99] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 156; Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 372.
[100] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 20.
[101] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 156, 158; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 460.
[102] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 10-11. Sühreverdî'nin, **Hikmetü'l-işrâk** dışında, adı geçen bilge ve filozofların türlerin rablerine dair tecrübe ve açıklamalarına dair yorumları için bkz. a.mlf. **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 108, 111-113; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 453, 460, 464, 502-503.
[103] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 143, 146; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 337.
[104] İlhan Kutluer, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996, s. 138.
[105] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 157.
[106] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 199.

okuduklarından da söz eden[107] Sühreverdî, bunların yanı sıra **Şehrîr**'i[108] güneşin (*hûrahş*) efendisi olarak nitelendirir.[109] İnsan türünün rabbi ise, melekût âleminin büyük reislerinden, en yakın baba (*ebu'l-karîb*), kutsal ruh, bilgi ve destek verici, en tam mizaç olan insânî mizaca hayat ve fazilet bahşeden **Cebrâil**'dir (*Revânbahş*).[110]

Sühreverdî, "türlerin rableri" (*erbâbu'l-envâ'*) kavramıyla birlikte aynı nûrlar için; "tılsımların rableri" (*erbâbu't-tılsımât*, *erbâbu't-telâsim*), "sanemlerin efendileri" (*eshâbu'l-esnâm*),[111] "nûrlu türler" (*el-envâ'u'n-nûriyye*), "sanemlerin rableri" (*erbâbu'l-esnâm*),[112] "türsel sanemlerin rableri" (*erbâbu'l-esnâmi'n-nev'iyye*),[113] "tılsımların efendileri" (*eshâbu't-tılsımât*)[114] kavramlarını da kullanır. **Rab/efendi** ifadesi, türün varlığının koruyucusu, devam ettiricisi ve ona devamlı feyiz vermesi anlamlarıyla, türlerin rablerinin türlerle olan ilişkisine işaret etmekte; sanem/tılsım kavramları ise türün cismânî boyutunu vurgulamaktadır. Put, heykel gibi anlamlara gelen sanem, doğaüstü bir gücü simgelemekte;[115] tılsım ise göksel (*semâvî/celestial*) birtakım güçlerin, yersel (*arzî/terrestrial*) güçlerle birleşerek garip, olağandışı işler yapması şeklinde tarif edilmektedir. Böylece semâvî meleklerin kutsallığı ve bireyselliği bu yolla cismânî tabiata taşınmış olmaktadır. Cismânî tabiatın kendisi ise bu sanem ve tılsımlardan ibarettir.[116] Bu tılsımların gizini çözmek ya da bu putların simgelediği gücü bilmek, onların ilkelerini/hakikatlerini bilmek demektir. Bu

[107] Bir Zerdüşt metni olan **Avesta**'da Yaştlar dualar bölümü olarak geçer. Yaşt; Yezd ve İzd ile köken birliğine sahip bir kelime olup ilahi formundaki duaları ifade eder. Sühreverdî'nin belirttiği törensel kutsama, bitkilerin rabbine yemeklerde okunan **Avesta**'nın Hûm İzd bölümü olmalıdır; bkz. Nimet Yıldırım, "Zerdüşt'ün Kutsal Kitabı", **Şarkiyat Mecmuası**, 18 (2011), s. 165.

[108] Şehrezûrî, Güneş'in Pehlevîce "Şehrîr" diye isimlendirildiğini belirtir; bkz. Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 376.

[109] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 149.

[110] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 200-201. Cebrâil'in insan türünün arketipi olması hakkında Henry Corbin'in yorumlarının analizi için bkz. Robert Avens, "Henry Corbin and Suhrawardî's Angelology", **Hamdard Islamicus**, XI/1 (1998), s. 16-17.

[111] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 143, 145-146.

[112] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 101.

[113] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 461, 463.

[114] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 504.

[115] Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 98.

[116] Netton, "Ishrâq and Wahda: The Mystical Cosmos of Al-Suhrawardî and Ibn al-'Arabî", s. 263.

hakikat onun melekî tarafı, sanem/heykel ise o hakikatlerin şekilsel görünümünden ibaret gölgeleri/tılsımlarıdır.[117]

Türlerin cismânî yönüne işaret eden ve mücerret nûrların gölgesi olan tılsımlar/sanemler, kendilerinin üstündeki varlık nedenlerine ve onlar vasıtasıyla görünür olduklarına delâlet ederler.[118] Türlerin rableri ile tılsımları arasındaki ilişkinin zorunlu bir nedensellik zinciri içinde gerçekleştiği düşünülmemelidir. Zira Sühreverdî, hem bu tür rablerinin hem de yönetici nûrların cisim âleminde diledikleri tılsımları üreterek bunlar aracılığıyla konuştuklarını (*nutk*) ve göründüklerini (*zuhûr*) de ifade etmektedir.[119]

Berzah âleminin türlerini; feleklerin, basitlerin ve unsurlardan oluşan bileşiklerin türleri[120] olarak tasnif eden Sühreverdî, tüm bu cisimsel tezâhürleri daha üst varlıkların sembolik/gölgesel işaretleri olarak görmektedir. Cisimden ve cisimsel alakalardan mücerret olan türlerin rableriyle cisim âlemindeki türlerin ilişkisini açıklamak, bir ara âlemin varlığını zorunlu kılmaktadır; bu ara âlem ise misâl âlemidir.

[117] Muhammed Ali Tehânevî, **Keşşâfu Istılâhâti'l-fünûn**, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1984, II, s. 927; Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ankara, Rehber Yayınları, 1997, s. 720; Avens, "Henry Corbin and Suhrawardî's Angelology", s. 4, 14.
[118] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 214, 224; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 337, 355.
[119] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 243; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 515.
[120] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 143.

III. MİSÂL ÂLEMİ

A. Misâl Âleminin Âlem Mertebeleri İçindeki Yeri

Farklı yönlerine itibarla "muallâk misâller âlemi" (*'âlemü'l-müsüli'l-mu'allaka*),[121] ve "mücerret gölgeler âlemi" (*'âlemü'l-eşbâhi'l-mücerrede*)[122] olarak da nitelendirilen "misâl âlemi" (*el-'âlemü'l-misâlî*),[123] ismini buradaki sûretlerin nûrânî âlem için cismânî âleme, cismânî âlem içinse nûrânî âleme 'misâl' olmasından alır.[124] Cismânî olandan yarı cismânî yarı mücerret ve saf mücerret nûrlara, birbirine misâl olan nûr mertebeleri, **arazî misâller**, **muallak misâller** ve **Platon'un misâlleri** şeklinde sıralanır. Her nâkıs nûr, tam nûrun misâli[125] ve her alt mertebelerdeki nesneler bir üst varlık mertebelerindeki nesneler için delil, rumuz/sembol ve misâller mesabesinde olmaları bakımından, bu mertebeler kendi aralarında aslında organik bir bütünü teşkil etmiş olurlar.[126] Bu yönüyle, meşşâî felsefede akledilirler (*ma'kûlât*) ve duyulurlar (*mahsûsât*) âleminin karşılığı olan ay altı ve ay üstü âlem[127] düşüncesinden farklılaşan işrâkî kozmoloji, madde-sûret ayrımına dayalı düalist düşünceye reddin getirdiği bir sonuç olarak, ulvîden süflîye, letâfetten kesâfete, kemâlden noksana inen ve aynı biçimde yükselen, monist bir anlayışa merkez olabilecek misâl kavramı etrafında şekillenen bir âlem tasavvuruyla temâyüz etmektedir.

Bu kozmoloji anlayışı, Sühreverdî'nin ilk dönem eserlerinden en olgun eseri olarak kabul edilen **Hikmetü'l-işrâk**'e kadar bir gelişim seyri takip eder. Bu durum, âlem mertebeleri üzerinden takip edildiğinde, misâl âleminin bu merâtibe nasıl ve neden dâhil olduğu daha da açıklık kazanacaktır. Sondan başlanılacak olursa, **Hikmetü'l-işrâk**'in misâl âlemiyle ilgili bahsinde dört ayrı âlem olduğundan söz eden Sühreverdî, varlıklarına dair kendi tecrübelerinin de bulunduğunu vurguladığı bu âlemleri; **kâhir nûrlar**, **müdebbir nûrlar**, -esîrî ve unsûrî olmak üzere- **iki berzah** ve

---

[121] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 230.
[122] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 234.
[123] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 241.
[124] Mahmut Erol Kılıç, **Şeyh-i Ekber İbn 'Arabî Düşüncesine Giriş**, İstanbul, Sufi Kitap, 2009, s. 323-324; Dâvûd el-Kayserî, **Mukaddemât: Fusûsu'l-Hikem'e Giriş**, çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011, s. 79-85.
[125] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 212-213.
[126] Mahmut Erol Kılıç, "Dâvûd el-Kayseri'nin Mukaddimelerinde 'Âlem-i Misâl' Yorumu", **İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî**, haz. Turan Koç, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011, s. 179.
[127] İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 145.

muallak sûretler âlemi şeklinde sıralar.[128] Burada müdebbir nûrların/yönetici nefislerin ayrı bir âlem olarak zikredildiği görülmektedir. Bu durum, onun önceki eserlerinden devam eden âlem anlayışının bir yansıması olarak görülebilir. **Hikmetü'l-işrâk** dışındaki eserlerde bu âlem hakkındaki açıklamalar, misâl âleminin niteliklerini de içine alacak biçimde tasarlanmıştır. Meşşâî felsefede semâvî nefisler, ay üstü âlemin bir parçası olarak mertebe bakımından akıllardan aşağı, cisimlerden üstte kabul edilmekle birlikte, ayrı bir âlem olarak konumlandırılmamıştır.[129] **Hikmetü'l-işrâk**'ten önceki çalışmalarında meşşâî felsefenin kozmolojik çatısına bağlı görünen Sühreverdî, bu çerçeve içerisinde kalmakla birlikte, işrâkî felsefeye evrilme sürecinin bir parçası olarak, semâvî nefisleri ayrı bir âlem kategorisi olarak ele almaktadır. Bu biçimiyle nefis âlemi, Sühreverdî'nin ileride misâl âlemi kategorisine yerleştirdiği neredeyse tüm içeriği toplamakta ve bu bahiste incelemesine imkân sağlamaktadır.[130] Sonrasında felekî nefislerin idrakleri ve bu idraklerin eserleri, karşımıza misâl âleminin sûretleri olarak çıkacaktır.

Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**'te ve bundan önceki eserlerinde, İbn Sînâ'nın **el-İşârât ve't-tenbîhât: İşaretler ve Tembihler** adlı kitabındaki tasnife bağlı gözükmekte; bu eserin son iki bölümü olan "makâmatü'l-ârifîn" ve "olağanüstü hâdiselerin sırları"na benzer biçimde;[131] "sâliklerin halleri", "müteellih filozofların sülûkları hakkında" gibi başlıklarda; misâl âleminin şehirlerinden, sâliklerin bu şehirlerle ilişkilerinden elde ettikleri bilgilerden ve burada yaşadıkları özel tecrübelerden söz etmektedir.[132]

---

[128] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 232.

[129] İbn Sînâ'nın semâvî küreler, felekler ve onları yöneten nefisler hakkındaki açıklamaları için bkz. İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 136, 151-153.

[130] Buna bir örnek olarak bkz. Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 489-496.

[131] Sühreverdî'nin İbn Sînâ'nın "**el-İşârât**"ına Farsça bir şerhinin bulunduğu da kaydedilmektedir; bkz. Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", s. 402; Seyyid Hüseyin Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, çev. Ali Ünal, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985, s. 72. Bu şerhe dair açıklamalar için bkz. Ebû Reyyân, **Usûlü'l-felsefeti'l-işrâkîyye**, s. 57. İbn Sînâ'nın mezkûr eserinin "makâmât" bölümü üzerinden Sühreverdî'yle İbn Sînâ'nın fikirlerinin karşılaştırılmasına farklı yönlerden yorum ve analizler için bkz. Kaya, "İşrâkiyye", s. 436; Seyyid Hüseyin Nasr, "Şihâbeddîn Sühreverdî Maktûl", çev. Mustafa Armağan, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, ed. M. M. Şerif, İstanbul, İnsan Yayınları, 1990, I, s. 417; M. Nesim Doru, "Meşrikî Düşünceden İşrâkî Felsefeye Bir Yol Var mı?", **Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi**, ed. M. Nesim Doru v.d., Ankara, Divan Kitap, 2015, s. 116-122; Eyüp Bekiryazıcı, "İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi: Ş. Sühreverdî Örneğinde", **Ekev Akademi Dergisi**, 36 (2008/12), s. 155.

[132] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 216-260; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 493-496, 500-505.

Heyâkilü'n-nûr'da âlemlerin hikmet ehli tarafından üçe ayrıldığını belirten Sühreverdî, bunların; hisle işaret edilemeyen, cisimle tasarruf ilişkisi olmayan **akıl âlemi**; semâvî/esîrî ve unsûrî cisimlere tasarruf eden **nefis âlemi** ve unsûrî-esîrî **cisimler âlemi** şeklinde olduğunu kaydetmektedir.[133] Bunun bir diğer ifadesi, onun genel hatlarıyla **mülk**, **melekût** ve **ceberût** âlemi biçimiyle tüm eserlerinde koruduğu tasniftir. Bu tasnifin en sarih açıklaması ise şöyledir:

> "Âlemler üçtür: Akıl âlemi; "âlem-i ceberût" veya "büyük melekût" (*melekût-i bozorg*) de denen bu âlemdekiler tüm yönlerden maddeden mücerrettir. Nefis âlemi; "küçük melekût" (*melekût-i kûçek*) da denen bu âlemdekiler ise maddeden mücerrettirler, ancak maddede tasarrufta bulunurlar. Cirm âlemi; "âlem-i mülk" de denen bu âlem de iki kısımdır: Esîrî âlem ve esîr âlemi kadar güçlü olmayan unsûrî âlem. Buna göre; felekler nefsin, nefîs aklın, akıllar ilk ma'lûlün, ilk ma'lûl ise Bâri Hudâ'nın hükümranlığı altındadır."[134]

Melekût âleminin melekler âlemi (*'âlemü'l-melâike*)[135] olduğunu özellikle **Hikmetü'l-işrâk**'te daha da belirginleştiren Sühreverdî, hem türlerin rablerini hem de semâvî feleklerin nefislerini melekûtî varlıklar *(ez-zevâtü'l-melekûtiyye)* olarak görmektedir.[136] Kutbuddin eş-Şîrâzî de şerhinde, bu isimlendirmeyi destekler biçimde, türlerin rablerinin **melekler** olduğunu belirtmekte ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in "Her şeyin bir meleği vardır.", "Yağmurun her damlası bir melekle beraber iner." hadislerinin de buna işaret ettiğini ifade etmektedir.[137]

Onun bazı sembolik hikâyelerinde âlem; cismânî ve nûrânî ayrımına karşılık olarak **Batı** ve **Doğu** yönlerinden oluşmakta; bunların her biri kendinde birer âlem olduğu gibi, kendi içlerinde de bölgeleri/âlemleri barındırmaktadır.[138] Cismânî/Batı

---

133 Sühreverdî, **Heyâkilü'n-nûr**, s. 96.

134 Sühreverdî, **Pertevnâme**, s. 65; a.mlf. **Risâle fî i'tikâdü'l-hukemâ**, s. 270.

135 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 235.

136 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 156-157. Mülk, melekût ve ceberût âlemini; büyük, orta ve küçük kelimeler olarak da ifade eden Sühreverdî, büyük kelimelerin akıl âlemindeki melekler, orta kelimelerin ise gök kürelerini yöneten melekler olduğunu belirtmektedir; bkz. Sühreverdî, **Âvaz-ı Perr-i Cibrîl**, s. 219. İbn Sînâ'da ve Fârâbî'de akılların ve felekî nefislerin melekler olduğuna dair bilgi için bkz. İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 180; Fârâbî, **Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye el-mülakkab bi-mebâdi'i'l-mevcûdât**, nşr. F. M. Neccâr, Beyrut, Dârü'l-meşrık, 1993, s. 32. (Türkçesi: **es-Siyâset ul-Medeniyye**, çev. Mehmet Aydın v.d., İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980, s. 2).

137 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 357-358. Sühreverdî'nin Zerdüşt'ün melekbiliminin (angelology) terimleriyle ifade ettiği Platon'un idelerinin türlerin koruyucu melekleri olduğuna dair bilgi için bkz. Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, s. 83-86; Uzdavinys, "Divine Light in Plotinus and al-Suhrawardi", s. 278-280.

138 Nasr, "Sihâbeddîn Sühreverdî Maktûl", s.417.

âlemi; unsûrî ve esîrî olarak ikiye, Doğu da kendi içinde; "büyük doğu" (*eş-şarku'l-ekber*), "orta doğu" (*eş-şarku'l-evsat*) ve "küçük doğu" (*eş-şarku'l-asğar*) olmak üzere üç bölgeye ayrılmaktadır. **Kitâbü't-Telvîhât**'ta sadece küçük ve büyük doğudan söz eden Sühreverdî, işrâkî felsefenin daha da tebellûr ettiği **Kitâbü'l-Meşâri'**'de bunlara **orta doğu**yu da ekler. Buradaki ifadeye göre, suda, havada yürümek, göklere ulaşmak, mekânda yer değiştirmek (*tayyu'l-arz*) gibi kerâmetler, **orta doğunun şehirleri**nden gelen nûrlarla gerçekleşir. Küçük doğunun semâvî nefisleri, büyük doğunun ise mücerret nûrları temsil ettiği yorumuna ek olarak bu ikisinin arasında yer alan **ara/orta bölge**, **Hikmetü'l-işrâk**'teki ismiyle misâl âlemidir.[139]

Kitâbü'l-Meşâri'de misâl âlemine yapılan bu işarete karşılık **Hikmetü'l-işrâk** dışındaki eserlerinde bu âlemin ontolojik varlığına dair açık bir beyânı bulunmayan Sühreverdî, **Elvâh-i İmâdî**'de muhayyilenin karar bulmayan, sürekli hareketli yapısından bahsederken muhayyileye kuds âleminden gelen iyiliğin (*sânih*) bu **tahayyül âlemi**ne ulaştığında, onu bir dağ gibi kararlı hale getireceğini ve hükümranlığı altına alacağını belirtmektedir. Bu haliyle muhayyile gücü, akıl âlemi ile nefislerimiz arasında bir dağ gibi sınır çizmekte; bu sınırın kendisi ise bir âlem olarak nitelendirilmektedir.[140]

Sühreverdî'nin âleme dair ikili tasnifleri, cisimle ilgili olup olmamasına göre belirlenmiş en genel tasniflerdir. Cismânî ve rûhânî temelindeki bu ayrım, farklı itibarlara vurguyla; **halk ve emr âlemi**, **gayb ve şehâdet âlemi**,[141] **nâsût ve lâhût âlemi**,[142] **bekâ ve fenâ âlemi**[143] şeklinde de ifade bulmaktadır.

İkili tasniften üçe, oradan dörde çıkan tüm bu âlem sınıflamaları ya da mertebeleri, Sühreverdî'nin ontolojisinden kozmolojik anlayışına yansıyan farklı yaklaşım biçimlerinin sonuçları ve kendi felsefî serüveninin birer işaret taşı olarak da okunabilir. Ancak onun diğer eserlerinde, en azından açık biçimde, görülmeyen misâl âlemine yer verdiği tek eseri **Hikmetü'l-işrâk**'te dahi bu âlemin ayrıntılarına ulaşmak

[139] Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 110; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 495, 505; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 531.
[140] Sühreverdî, **Elvâh-i İmâdî**, s. 191.
[141] Sühreverdî, **Elvâh-i İmâdî**, s. 162
[142] Sühreverdî, **Safîr-i Sîmurg**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 326.
[143] Sühreverdî, **Fî Hakîkati'l-aşk**, s. 289.

pek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte Sühreverdî, her ne kadar kendisinden önce kadîm filozofların bu âlemin varlığına kâil olduklarını belirtse de, görebildiğimiz kadarıyla, misâl âleminin ontolojik varlığından söz eden ve ona metafizik bir statü tahsis eden ilk filozoftur.[144] Bu âlemi sistematik bir biçimde ele alan ise onun şârihleri olmuştur.[145] Şehrezûrî, özellikle **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**'de bu âlemle ilgili açtığı başlıkta, misâl âleminin ontolojik konumuna dair aklî deliller vermesinin yanı sıra bu âlemde müşâhede edilen varlıklar hakkında da geniş açıklamalarda bulunmaktadır. Örneğin, mezkûr eserdeki "cinler, şeytanlar ve isyankâr melekler; İblis'in aslının ve ahvâlinin beyanı" başlığını taşıyan on yedinci ve son bölüm, işrâkî düşünceye, özelde onun kozmolojisine, yeni ve önemli bir boyut kazandırmaktadır.[146]

Şehrezûrî, misâl âleminin "misâlî ve hayâlî âlem" (*'âlemü'l-misâlî ve'l-hayâlî*)[147] şeklinde de isimlendirildiğini; bu âlemin varlığını kabul eden büyüklerden bazısının, **hayâl**in misâl âleminden akan büyük nehrin bir kolu, bir parçası olduğunu, bu nedenle de mütehayyile gücüne "bitişik hayâl" (*hayâl-i muttasıl*), misâl âlemine ise "ayrık hayâl" (*hayâl-i munfasıl*) dediklerini aktarmaktadır.[148] Hayâlin misâl âlemi nehrinden bir kol olması hasebiyle **muttasıl** biçiminde nitelendirilmesinde bir beis olmadığını söyleyen ve **hayâl âlemi** ifadesini sıkça kullanmayan Şehrezûrî, bu ayrım üzerinde de fazla durmaz. Ona göre önemli olan, bu âlemin varlığının sâbit olması ve kabul edilmesidir. Bu nedenle sayısız tabakalardan ve sonsuz şahıslardan oluşan misâl âlemi ile mütehayyile gücünün ilişkisine değinen kısa açıklamasında; insan nefsinin, bu sonsuz ve sınırsız terkip ve tafsilden oluşmuş âlemi idrak edemeyeceğini; çünkü

---

[144] Bu tespite atıf yapan çalışmalar için bkz. Henry Corbin, **History of Islamic Philosophy**, s. 214; Marcotte, "Suhrawardî's Realm of the Imaginal", s. 69; Fazlur Rahman, "Dream, Imagination and Âlam al-Mithâl", s. 169; Bekiryazıcı, "Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi", s. 173; Umîd, **Se Feylesof-e Müselmân**, s. 156.

[145] John Walbridge, **The Leaven of the Ancients: Suhrawardî and the Heritage of the Greeks**, ed. Seyyed Hossein Nasr, Albany, State University of New York, 2000, s. 26.

[146] Ziyâî, "İşrâkî Gelenek", s. 136-137.

[147] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 553; a.mlf. **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, 389. Kutbuddin eş-Şîrâzî de bunu benzer biçimde "misâl ve hayâl âlemi" (*'âlemü'l-misâl ve'l-hayâl*) olarak zikretmektedir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 491.

[148] Dâvûd el-Kayserî bu durumu şöyle ifade eder: "Keşf erbâbı onu (mukayyed hayâli) bu âleme bitişik ve ondan ayrılmış bir şey olarak kabul etmiştir; tıpkı denize karışan çaylar ve ırmaklar, eve ışık veren pencereler ve menfezler gibi." Bkz. Dâvûd el-Kayserî, **Mukaddemât**, s. 81.

onun güçlerinin buna takat yetiremeyeceğini vurgular. Ona göre, bundan dolayı insandaki hayâl gücü, büyük misâl âleminin küçük bir kolu olarak görülebilir.[149]

İbnü'l-'Arabî'ye ait olan hayâl-i muttasıl ve hayâl-i munfasıl ayrımı,[150] temelde mütehayyile gücüyle hayâl âlemi arasında bir irtibat kurmakta, bunu yaparken de hayal âleminin insanın mütehayyilesinden bağımsız ontolojik bir alana sahip olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte munfasıl ve muttasıl hayâl ayrımına dayalı bu düşünce yapısı, mütehayyile gücündeki sûretlerin ayrık/munfasıl hayâl âlemiyle ilişkisinin mâhiyeti açısından işrâkî düşünceden farklı bir sonuca ulaşmaktadır. Söz konusu ayrım, bazı hayalî sûretleri tahayyülün ürünleri olarak belirlemekte ve mütehayyile gücünün bu âlemden beslendiğini söylemekle birlikte bu sûretlerin muhafazısını mütehayyileye hasreden bir bakış açısını içermektedir.[151] Bu konu işrâkî düşünce açısından üçüncü bölümde daha ayrıntılı biçimde ele alınacağından, bu farklılığa işaret etmek, burası için yeterli olabilir. Şehrezûrî bu ayrımı kullanmadığı gibi olabilecek farklı sonuçlarını da değerlendirmez. O, Sühreverdî'nin açıklamalarını takip ederek, cismânî olmadığı için varlığına şüphe ile bakılan ya da kabul edilmeyen varlıkları, ölümden sonraki cismânî dirilişi açıklamanın bir yolu olarak **misâl âlemi**nin ontolojik varlığını öne çıkarmakta; bu âleminin nasıl bir âlem olduğuna dair daha fazla içerik sunmaya yönelen bir tutum izlemektedir.[152]

Hikmetü'l-işrâk'ın bir diğer şârihi İbnü'l-Herevî'nin misâl âleminin hayâl gücüyle ilişkisine ve bu yöndeki muttasıl-munfasıl ayrıma yönelik yorumu, bu iki bakış açısını -İbnü'l-'Arabî ve işrâkî yaklaşımı- birleştiren tavra da örnektir. Bu eklektik tavır, kavramsal olarak hayâl ve misâli birleştiren terkiplerde de görünmektedir. **Hayâl-i ve misâl-i mutlak** kavramı ile misâl âlemine, **hayâl-i ve misâl-i mukayyed** kavramıyla mütehayyile gücüne işaret eden İbnü'l-Herevî, anlam olarak da hayâl-i muttasıl ile hayâl-i munfasıl ayrımı çerçevesine sadık görünmektedir.

---

[149] Şehrezûrî, bu açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla, İbnü'l-'Arabî'nin "hayâl"i, muttasıl ve munfasıl biçiminde ayırmasından haberdardır. Bu ayrıma göre ayrık/munfasıl olan "hayâl âlemi" misâl âlemiyle aynıdır. O, hayâl âlemi ifadesini de bu aynılıktan kaynaklanan bilinirliğe istinâden kullanır; bkz. Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 397.

[150] Durusoy, "Hayâl", s. 3.

[151] Mustafa Çakmaklıoğlu, "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, IV/10 (2003), s. 22.

[152] Ziyâî, "İşrâkî Gelenek", s. 130, 133, 135.

Ayrıca o, sûfî büyüklerin de misâl âlemini bu şekilde ayırdıklarını kaydetmekte; böylece kendi yaklaşımını İbnü'l-'Arabî'yle işrâkî muhtevayı birleştiren bir geleneğe de yaslamış olmaktadır. Maddeden ve cismânîyetten uzak **mutlak misâl âlemi**ni işrâkîlerin "miktar âlemi" (*'âlem-i mikdârî*) biçiminde de isimlendirdiğini belirten ve bu durumu onların farklılığı olarak vurgulayan İbnü'l-Herevî'nin yorumlayıcı ve birleştirici bakış açısına göre bu âlem ile insan arasındaki ilişki özetle şöyledir: Her insanda misâl âlemine bağlı (*muttasıl*) bir taraf vardır ve bu mukayyed/muttasıl misâl bazen mutlak misâl âlemine muhaliftir. Diğer taraftan muttasıl misâl, cismânî alaka ve arazlar üzerinde de tasarruf sahibidir. O, beden şehrinde câsus mesâbesindedir. Bazen cisim âlemindeki olaylara döner ve oradan haberler getirir; bazen de mutlak misâle döner ve o büyük denizden manalar ve sırlar alır. Kimi zaman çokluk âleminin karanlığında öyle kaybolur ki kendi aslına, ilme ve ma'kûl anlamlara dönemez olur.[153]

Hayâl âlemi (*'âlem-i hayâl*) tabiri, bu âlemin sûretlerinin mütehayyile gücüyle idrak edilmesinden kaynaklanan bir isimlendirmedir.[154] Sühreverdî hayâlî sûretler (*es-suverü'l-hayâlîyye*) dediğinde, bu sûretlerin kendi ontolojik bulunuşlarına değil, mazharlarının nefsin mütehayyile gücü olduğu duruma vurgu yapmaktadır.[155] **Hikmetü'l-işrâk** şârihlerine göre de insan bu âlemdeki arazları, **temessül** ve **tahayyül** yoluyla duyumsamaktadır.[156] Elbette mütehayyilenin bu idrakteki rolü yadsınamayacak ölçüde önemlidir. Epistemolojik açıdan misâlî sûretleri idrak ancak bu güçle mümkün hale gelse de misal âleminin varlığı, hayalî misâllerin varlığının dayanağı olarak, Sühreverdî'nin hakikat anlayışı gereği öncelikli bir konuma sahiptir.

Felsefesinin kaynaklarından biri de işrâkî gelenek olan Mollâ Sadrâ, eserlerinde bu konuyla ilgili olarak İbnü'l-'Arabî'nin yukarıda zikredilen tasnifini takip etmektedir. O, misâl âleminin bağımsız varlığını **hayâl-i munfasıl** olarak görmekle birlikte, **hayâl-i muttasıl**ın gereği olan mütehayyile gücünün hayâlî sûretler üretmesini, bu sûretlerin nefiste muhâfazasını ve bu gücün bedenden mücerret yapısını kabul etmediği noktasında Sühreverdî'yi eleştirir. Ona göre nefsin ürettiği misâller de

[153] İbnü'l-Herevî, **Envâriye**, s. 210.
[154] Kılıç, "Dâvûd el-Kayseri'nin Mukaddimelerinde 'Âlem-i Misâl' Yorumu", s. 180.
[155] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 211-212.
[156] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 394; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Fî tahkîki 'âlemi'l-misâl**, s. 251.

vardır ve bunlar nefis ile kâim olup nefisteki varlıkları ile misâl âlemine ve bu âlemin sûretlerine delil teşkil ederler.[157]

His-mekân âlemi ile akıl âlemi arasında olduğundan, bu âlemi Sühreverdî'nin orta doğu olarak nitelemesine uygun biçimde, Şehrezûrî de "orta âlem" (*el-'âlemü'l-evsat*)[158] tabirine yermektedir. Yine bu ara âlem özelliğinden ötürü Kutbuddin eş-Şîrâzî, misâl âlemine şeriat dilinde **berzah**[159] dendiğini kaydetmektedir.[160] O, İbnü'l-'Arabî'nin **Fütûhât-ı Mekkiyye**'deki "İnsanların Dünya Âlemi ve Diriliş Arasındaki Berzahta Kalmasının Bilinmesi" başlıklı altmış üçüncü bölümünden[161] misâl âleminin berzahsal durumunu açıkladığını düşündüğü bir alıntı da yapmaktadır.[162]

Bir diğer ara âlem düşüncesi de Gazzâlî'ye aittir. Şehâdet, kuds ve melekût âlemi tasnifinde geçen **kuds âlemi**, Sühreverdî ve daha sonra İbnü'l-'Arabî tarafından **ceberût âlemi** olarak ifade edilse de, Gazzâlî ceberût âlemini, mülk ve melekût âlemi arasında yer alan bir âlem olarak düşünmektedir.[163] Ona göre, insandaki bilgi, hüküm, irade, güç ve duygusal şeylerin yeri, mülk âlemi olmayacağı gibi melekût âlemi de olamaz. Dolayısıyla melekût ve mülk âlemini birbirine bağlayan, insanın iki yönünü kendinde toplayarak onu ayakta tutan bu ara âlem, ceberût âlemi olmalıdır.[164]

---

[157] Mollâ Sadrâ'nın hayâl âlemi düşüncesinin ayrıntıları için bkz. Mohammed Rustom, "Psychology, Eschatology, and Imagination in Mullâ Sadrâ Shîrâzî's Commentary on the Hadith of Awakening", **Islam and Science**, V/1 (2007), s. 13, 20; Durusoy, "Hayal", s. 3.

[158] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 389; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 450.

[159] "Berzah âlemi" kavramını cismânî âlem için kullanan Sühreverdî, misâl âleminin varlığının berzahlardan farklılığını vurgulamak için onu "başka bir âlem" (*âlem-i âhar*) tabiriyle de anmaktadır; bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 243.

[160] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Fî tahkîki 'âlemi'l-misâl**, s. 241, 244.

[161] İbnü'l-'Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006, II, s. 419-429.

[162] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Fî tahkîki 'âlemi'l-misâl**, s. 245-247. Ahmet Avni Konuk da Fusûsu'l-Hikem şerhinde, misâl âlemine "âlem-i berzah" da dendiğini belirtmektedir; bkz. Ahmet Avni Konuk, **Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi**, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1990, I, s. 33. Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin burada misâl âlemini, berzah âlemi olarak yorumlamasına dair eleştirel bir analiz için bkz. Halide Yenen, "Amellerin Bedenleşmesi Bağlamında Kutbüddin eş-Şîrâzî ve İbn Arabî Mukayesesi", **Şeyhü'l-İşrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler**, ed. M. Nesim Doru v.d., Ankara, Divan Kitap, 2015, s. 251-263. İbnü'l-'Arabî'nin berzah hayatıyla âhiret hayatını ayırması bazen de birleştirmesi hakkında detaylı bilgi için bkz. William C. Chittick, **Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi**, çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999, s. 135-138.

[163] Alper, **Varlık ve İnsan**, s. 123.

[164] Kojiro Nakamura, "Imâm Ghazâlî's Cosmology Reconsidered with Special Reference to the Concept of "Jabarūt"", **Studia Islamica**, 80 (1994), s. 38-43. Fazlur Rahman, misâl âleminin benzer biçimde sevgi, nefret, umut ve korku gibi duygulara ait somut sembollerin görüldüğü yer olduğunu, bu durumda bu âlemin nefsin bilinçdışı-bilinçaltı âlemi olarak da değerlendirilebileceğini

Gazzâlî'nin şehâdet ve melekût âlemi arasında gördüğü bu âlem, Sühreverdî'de muallak formların bulunduğu misâl âlemiyle aynı ontolojik konuma sahip değildir. Gazzâlî'nin bu âlem tasnifindeki **melekût âlemi**, İbnü'l-'Arabî ve Sühreverdî'nin **ceberût-melekût âlemi**ne tekabül eder.[165] Onun ceberut âlemi yorumundan haberdar olup olmadığını bilmesek de İbnü'l-'Arabî, hayâl âlemi bahsinde Gazzâlî'nin ismini zikretmeden, bazı yol ehlinin bu âleme **ceberût âlemi** dediğini kaydetmektedir.[166] Ayrıca belirtilmesi gerekir ki Gazzâlî de misâl ve hayâl kavramına yer vermektedir. Ancak o, misâlden söz ederken melekût âleminin gölgesi olan mülk âleminden, hayâlden söz ederken de insan muhayyilesinden ve onun bilgi edinme süreci içindeki rolünden bahsetmektedir.[167] Bu yönüyle İbn Sînâ düşüncesini devam ettiriyor görünen Gazzâlî, aynı biçimde muhayyel sûretlerin hayâlde ve hâfızada saklandığını düşünmektedir.[168] Bununla birlikte onun, peygamberlik, mucize, vahiy ya da kişisel dînî tecrübeler gibi konularda insanın mütehayyile gücüne oldukça önem verdiği, bu güce Fârâbî ve İbn Sînâ'dan daha aktif bir rol yüklediği de görülmektedir.[169]

Misâl âlemine müstakil bir varlık alanında yer vermekle birlikte, bu âlemi rûhlar âlemine daha yakın görerek onu **melekût âlemi** içinde görenler de olmuştur.[170] Dâvûd el-Kayserî'nin âlem tasnifi buna iyi bir örnektir. O, misâl âlemini; **mutlak gayb**, **ceberût**, **melekût**, **mülk** ve **insan-ı kâmil âlemi** şeklindeki beşli tasnifte üçüncü sırada yer alan **melekût âlemi** içinde incelemektedir.[171]

---

belirtmektedir. O, bu tür bir yorumlamayı, Gazzâlî'nin ara âlemi insana has psikolojik durumların yeri olarak görmesine de yakın bulmaktadır; bkz. Fazlur Rahman, "Dream, Imagination and Âlam al-Mithâl", s. 171. Buna yakın bir yorum da Deborah Black tarafından yapılır. Ona göre, İbn Sînâ'nın mütehayyile gücünü, "rastgele ve her şeyi birbiriyle ayırt etmeksizin birleştiren bir güç" şeklinde değerlendirmesi, belki de bu gücü bilinçaltı olarak düşünmesinden kaynaklanmaktadır; bkz. Deborah Black, "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations", **Topoi**, 19 (2000), s. 60.

165 Nakamura, "Imâm Ghazâlî's Cosmology Reconsidered with Special Reference to the Concept of "Jabarūt"", s. 43-44.

166 William Chittick, **The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagintion**, Albany, State University of New York, 1989, s. 260.

167 Gazzâlî, **Mişkâtü'l-envâr**, s. 18-29, 74.

168 Fazlur Rahman, "Dream, Imagination and Âlam al-Mithâl", s. 169.

169 Aaron Hughes, "Imagining the Divine: Ghazali on Imagination, Dreams, and Dreaming", **Journal of the American Academy of Religion**, LXX/1 (2002), s. 48.

170 Kılıç, "Dâvûd el-Kayserî'nin Mukaddimelerinde 'Âlem-i Misâl' Yorumu", s. 180; Konuk, **Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi**, I, s. 33.

171 Dâvûd el-Kayserî, **Risâle fi'l-ilmi't-tasavvuf**, **er-Resâil** içinde, nşr. Mehmet Bayrakdar, İstanbul, Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997, s. 115.

Sühreverdî sonrasında âlem tasnifi, içinde misâl âlemini de barındıran üçlü bir şemaya dönüşmüş; İbn Sînâ'nın insanın yapısından mülhem, cisim/beden, nefis ve akıl üçlemesine benzer biçimde; cisim, hayâl ve akıl olarak daha yerleşik bir hal almıştır. Bunun epistemolojiyle bağlantılı kozmolojideki karşılığı; **hissî**, **hayâlî** ve **aklî âlem**dir.[172] Sadreddîn Konevî'de bu merâtib, **gayb** ve **şehâdet âlemi** ve bu ikisini kavrayan **insan**; diğer ifadesiyle, **Allah**, **âlem** ve **insan** olarak özetlenir. İnsan **berzah** olarak Allah ile âlemi birleştirdiği gibi, bu ikisinin birbirine indirgenmesini de engeller.[173] Dolayısıyla içinde misâl âleminin yer aldığı bu kozmoloji, insan merkezli bir âlem tasavvura dönüştüğünde, insan; aklıyla/tenzih ve hayâliyle/teşbih arasında onları birleştiren ve ayıran bir berzah olarak telakki edilmiştir.

Sühreverdî sonrasında misâl âleminin varlığı ve içeriği aynen muhâfaza edilmekle birlikte, bu âlemle irtibatı sağlayan, onu idrak eden ve hayâl-i muttasıl olarak tanımlanan mütehayyile gücünün önemi artmış ve İbnü'l-'Arabî'yle başlayan bu anlayış, tasavvufta onun yorumu çerçevesinde gelişirken işrâkî felsefede bir eksiklik olarak, özellikle Mollâ Sadrâ tarafından, eleştiri konusu olmuştur.[174]

B. Muallak Misâller (Müsül-i Mu'allaka)

Etimolojik kökeniyle örnekliğe ve benzerliğe[175] vurgu yapan misâl kavramı, Sühreverdî'nin terminolojisinde **türsel örnek** denebilecek biçimde ve **sûret**le aynı anlamı paylaşarak, cevherî ya da arazî olsun, **türsel basit hakikati**[176] ifade etmektedir. Muallak misâller ise (*müsül-i mu'allaka*) türlerin ilkeleri/ilk örnekleri olan Platoncu misâllerin nûrdan cisme geçişte ve bir ara bulunuş mertebesinde, türün kendiyle kâim mücerret cevherî biçimleridir. Misâl âlemi, bu açıdan bakıldığında; formlar, imgeler,

---

[172] Fazlur Rahman, "Dream, Imagination and Âlam al-Mithâl", s. 175; Chittick, **The Self-disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology**, s. 258.

[173] William C. Chittick, "El-Konevî'den El-Kayserî'ye Beş İlâhî Hazret", çev. Turan Koç, **İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî**, haz. Turan Koç, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011, s. 154-155; Sadreddîn Konevî, **İ'câzü'l-beyân fî te'vîli'l-ümmi'l-Kur'ân: Fâtiha Sûresi Tefsiri**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s. 79.

[174] Durusoy, "Hayal", s. 3.

[175] Kutluer, "Müsül", s. 149.

[176] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 87.

hayâller-hayâletler, karaltılar, soyut gölgeler âlemidir.[177] Sühreverdî'nin çeşitli yönlerden isimlendirdiği bu formlar, cisim karanlığına girmedikleri, ancak türün mahza nûr halinden de uzaklaştıkları ve karanlığa yaklaştıkları için, bu yarı karanlık yarı aydınlık halleriyle iki âlem arasında bir nevi asılı (*mu'allak*) durumda bulunurlar.

Misâl âleminin sûretleri, bu ikili hallerine de uygun biçimde, genel olarak iki yönleriyle değerlendirilebilir: Türlerin rablerinin müşâhede cihetinden sudûr ederek mahza nûr âleminin altında, cisim âleminin üstünde, ara ve müstakil bir âlem olması itibariyle ortaya çıkan misâller iniş (*nüzûl*) yönüne;[178] insanın tahayyül gücüyle irtibatlı biçimde ortaya çıkan hayâlî sûretler ise yükseliş (*'urûc/su'ûd*)[179] yönüne işaret ederler.[180]

Misâl âleminin varlığı, sudûrun iniş yayında, türlerin rablerinden cisimsel türlerin ortaya çıkışını, yani salt nûr ile cisim arasındaki geçişin keyfiyetini izah etmede oldukça önemli bir yerde bulunmaktadır. Kendileriyle kâim ve sâbit olan **müsül-i eflâtûniyye**, mahza nûr oluşlarıyla cisimle her türlü tasarruf ve taalluk ilişkisinden uzaktır. Bu nûrların doğrudan cisimle/karanlıkla ilişkisi, onların cisimden etki alarak özelleştiği sonucunu da doğuracağından, misâl âleminin misâllerinin cisimden uzak bir bulunuşları olmalıdır. İşte bu bulunuş; misâl/sûretin şekil almış, şahıslaşmış; ancak cisim karanlığına girmemiş, onda yerleşip tabiat olmamış hâlidir. Misâlin bu durumu üstteki mahza nûra göre daha **kesîf** olmakla birlikte cisim karanlığına girmesinden önceki durumu olmakla daha **latîf**tir.

Misâl âlemindeki formlar, kendi zâtlarıyla kâim salt arazlardır. Mekâna ya da mahalle ihtiyaç duymayan bu formlar, boyut ve heyûlâya ait durumlara tâbi olmadıklarından, onlar için bir sınırlama ya da sınırlandırma da söz konusu değildir. Örneğin siyahlığın bulunduğu bir mekânda beyazlığın bulunması için diğerinin ortadan kalkması gerekirken, bu âlemde her ikisi de mekân kaygısı olmadan ve birbirini itme, sıkıştırma (*tezâhum*) gibi durumlar yaşanmadan var olurlar.[181] Mekân-mahal durumlarından kaynaklı birbirini nefyetme, engelleme veya yığılma bu formlar

[177] Marcotte, "Suhrawardî's Realm of the Imaginal", s. 70.
[178] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 330.
[179] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 243; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 330, 553.
[180] Marcotte, "Suhrawardî's Realm of the Imaginal", s. 71-72.
[181] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 392, 393.

arasında gerçekleşmediğinden, bir konu üzerinde amaçlarında ihtilaf olanlar için mümkün olan zıtlık da gerçekleşmez.[182]

Şehrezûrî'ye göre, matematik ilmiyle ilgilenenlerin hayâl ettiği tüm şeyler (şekiller, ölçüler, cisimlerle ilgili olan hareketler, konumlar, heyetler, noktalar, çizgiler vb.) bu âlemdedir. Bu ilme "orta hikmet" (*el-hikmetu'l-vustâ*) ve "orta ilim" (*el-'ilmu'l-evsat*) isminin verilmesi de bu ara-orta âleme (*el-'âlemü'l-evsat*) işaret etmesi nedeniyledir.[183] Ayrıca bu âlem, kadîm bilge ve filozoflar tarafından "miktar âlemi" (*'âlem-i mikdârî*) olarak da isimlendirilmiştir.[184]

Misâl âleminin sûretleri basît cevherlerdir. Cisim âleminde bu cevherler cisimde arazî biçimde bulunsalar da burada kendi zâtlarıyla kâimdirler; cisimde yayılmak (*hulûl*) ve onda hâl olmaktan da müstağnîdirler.[185] Cisim âleminde araz olmakla nitelenen bu sûretler, muallak sûretler âleminde **cevher** olarak bulunurlar. Orada ses, ses olarak; renk, renk olarak mevcuttur.[186] Örneğin kırmızı rengi, cismânî âlemde kırmızı bir cisimdeyken burada artık bir sıfat olarak değil, kendisi olarak bulunur.[187] Uykuda ya da yakazada, insanın beş duyusuna ulaşan tüm arazlar, burada **salt formlar** olarak tahayyüle konu olurlar.

Misâl âleminin arazları kendi başına kâim olduğu gibi, bu âlem de kendiyle kâimdir. Feleklere, yıldızlara, unsurlara, maden, bitki, hayvan ve insanlara kaynak olan misâl âlemi, cismânî âlemin aslı olduğu gibi onu kapsayan bir niteliğe de hâizdir.[188] Bu kapsama ise asıl-gölge ilişkisine benzer bir kapsamadır. Buna göre asıl, gölgeden daha fazlasını ve daha üstününü içerir. Sühreverdî'ye göre cismânî âlem misâl âleminin gölgesi olduğundan, unsûrî âlemde olan her şey, bu âleme inmeden önce misâl âleminde kayıtlıdır. Bu durumda, his âleminde mevcut olan her şey, nasılsa o şekilde, heyetleriyle birlikte feleklerde mevcuttur ve orada nakışlanmış (*menkûş*) biçimde bulunur. Ezelden ebede kadar hâsıl olacak her şeyin kayıtlı (*musavver*)

---

[182] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 394.
[183] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 389-390.
[184] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 401; a. mlf. **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 554; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 493.
[185] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 394.
[186] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 513-514.
[187] Corbin, **History of Islamic Philosophy**, s. 214.
[188] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III. s. 392.

olduğu, korunduğu (*mahfûz*) yüce levhalar (*elvâh-i 'âliye*) olan bu felekler;[189] mücerret nûrların aklî eserlerinin ve ilişkilerinin sebeplerinin tüm cisimlere ulaşmasına vesile olduklarından, onların yansıma yerleri (*mezâhir*) ve aynaları hükmündedir.[190] Mücerret nûrların eserleri, bu feleksel aynalara felekî nefisler yoluyla yansırlar.

Nefisler ve felekler arasındaki ilişki sürekli olduğu için mücerret nûrların etki ve eserleri aralıksız biçimde feleklerde izler bırakır. Aynadaki sûretler ya da tahayyül gücündeki hayâlî misâller, aynanın ya da rüyayı görenin durumuna göre değişiklik gösterirken, feleklerin oluş ve bozuluştan uzak kalıcı yapılarından dolayı bu izler/eserler oraya nakşolunmuş (*musavver-menkûş*); kayıtlanmış/yazılmış biçimde (*mestûr*)[191] korunurlar (*mahfûz*). Kutbuddin eş-Şîrâzî'ye göre bu nakışlar/resimler, feleklerin tümsek/dış bükey (*muhaddibe*) ve çukur/iç bükey (*muka'ara*) yüzeylerinde mevcuttur; feleklerin şeffaflığından dolayı gözle görülecek şekilde olmasalar da burada feleklerin durumlarına uygun bir biçimde bulunurlar.[192]

Bir başka ifadeyle, Sühreverdî'ye göre bu felekler, misâl âleminin sûretlerinin (*el-eşbâhü'l-mücerrede*)[193] levhasıdır. O buraya korunmuş levha (*levh-i mahfûz*) dediği gibi, anı levhası (*levh-i zikr*)[194] da der; zira misâl âlemi bir yönden de anı âlemidir (*'âlem-i zikr*).[195] Olmuş ve olacak her şey orada kayıtlıdır. Dolayısıyla geçmişe ait hayâlî misâller de hâfıza gücünde değil, misâl âlemindedir. Bu âlem feleklerin yöneticisi olan nûrların yetkisi altında bulunduğundan, anı âleminin sûretlerinin koruyucuları olan bu yönetici nûrlar hiçbir şeyi unutmazlar.[196] Diğer bir deyişle, felekî nefislerin hâfızası, insan hâfızası gibi sûretleri hatırlamak için gereken cismânî şeylere ihtiyaç duymadığından dolayı daha güçlüdür.[197] Ayrıca imkân-ı eşref kâidesi gereği de his âleminde varolan her şey, kendisinden daha üstün ve daha yetkin

---

189 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 236-237, 244; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 494; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 517.

190 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 230; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 487; Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 383. Benzer bir ifadeyi Davûd el-Kayserî, "Levh-i Mahfûz İlâhî âlemin mazharıdır." şeklinde dile getirir; bkz. Davûd el-Kayserî, **Mukaddemât**, s. 81.

191 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 244.

192 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 517.

193 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 239.

194 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 244.

195 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 208, 209.

196 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 208; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 446.

197 Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 391.

olanın varlığına delâlet etmektedir. Buna göre, insanın tüm algı ve idrak biçimlerinin de daha üstünü bir üst âlemde, yani misâl âleminde bulunmaktadır. Misâl âlemindeki tüm algı ve idrak güçleri ise felekî nefislere aittir.[198]

Bu âlem ve sûretlerinin his âlemi ve sûretlerinden daha üstün olmasının bir diğer nedeni de sudûr ettikleri nûrların farklı cihetlerinden hâsıl olmuş olmalarıdır. Dikey kâhir nûrların müşâhede yönünden sudûr eden yatay kâhir nûrlardan misâl âlemi, işrâk cihetinden hâsıl olan yatay nûrlardan ise his âlemi meydana gelmiştir. **Müşâhede cihet**inden hâsıl olan nûrlar, **işrâk cihet**inden hâsıl olan nûrlardan daha üstün (*eşref*) olduğu için ve "üstün olan üstün, düşük olan düşük için illet olur" (*el-eşrefü 'illetün li'l-eşref ve'l-ehassü 'illetün li'l-ehass*) kâidesi gereği,[199] misâl âlemi cismânî âlemden, misâl âlemindeki sûretler de cisim âlemindekilerden üstün konumdadır.[200]

Bu üstünlüğün tezâhürlerinden biri de cisim âleminde gereklilik taşıyan bir takım şeylerin misâl âleminde aynı gerekliliği taşımamasıdır. Örneğin insanın görmesi, duyması, koklaması, tatması gibi algıları için gereken cisimsel aletler/duyu organları; renk, ses, koku, tat gibi arazların hakikatinin bir parçası olmamakla birlikte; en temel fıtrî bilgiye konu olan bu basit arazları algılamak,[201] cismânî âlemde ancak bunları algılayacak organlarla ve gereken ortamsal şartların oluşmasıyla mümkün hale gelebilmektedir. İçinde yaşadığımız âlem için gereken bu algı şartları, muallak sûretler âlemi için aynı biçimde gereklilik taşımaz; zira bir şeyin misâli o şeyin kendisi olmadığı gibi, birisi için gerekli olan şartlar, diğeri için de aynı lüzumu gerekli kılmaz. Dolayısıyla bir şeyin bir yerde bir şeye bağlı olması, o şeyin benzerinin de aynı şeye bağlı olarak var olmasını gerektirmez. Bu yüzden feleklerin kulak şartına bağlı olmayan işitmesi, göz şartına bağlı olmayan görmesi ve burun şartına bağlı olmayan koklaması vardır.[202]

Cisimsel algılar, cisimsel şartların sınırlarıyla sınırlıdır. Ancak felekler bu cismânî şartlara gerek duymadıklarından, bu sınırlamalara da maruz kalmazlar. Ayrıca

---

198 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 242.
199 Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 66.
200 Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 370; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 340.
201 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 73-74, 104.
202 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 241-242; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 512, 513.

his âlemindeki arazların taşıyıcıları oluş ve bozuluşa (*kevn-fesâd*) tâbi iken, felekler cirmleri nedeniyle bu bozulmalara maruz kalmazlar. Bu nedenle onların algıları; daha güçlü, daha latîf, daha üstün ve daha güzeldir. Cisim âleminden uzaklaşıp nûrlar âlemine yaklaştıkça, bu güç, letâfet, üstünlük ve güzellik de o nispette artar. Onların bu üstünlük, letâfet ve güzellikleri; onlardan sâdır olanlarda, yani muallak misâllerde de aynı biçimde tezâhür eder.[203]

Misâl âleminin sûretlerinin felekî nefislerden hâsıl olması, bunların sonsuz biçimde tekrarlanarak varolması demektir. Âlemin kadîm (öncesiz) ancak misâl âleminin sûretlerinin hâdis (sonradan) olduğunu; hâsıl oldukları nefislerin varlığının ebedî oluşunun[204] buradaki misâllerin de sonsuz (*gayr-i mütenâhî*) olmasını gerektirdiğini vurgulayan Sühreverdî, bu durumu şöyle açıklamaktadır: Bu feleklerde geçmiş, şimdi ve gelecek olayların tümü kayıtlıdır ve bunların tekrarı zorunludur (*vâcibetü't-tekrâr*). Feleklerdeki her türlü hareketin ve değişimin asıl kaynağı, onları yöneten nefislerdir. Feleklerde kayıtlı olan bu olayların illeti ise feleklerin devirleri ve hareketleridir. Dolayısıyla bu devirler tamamlandığında yeni devirler söz konusu olur ve bu nâmütenâhî devam eder. Birbirini izleyen (*müterettib*) hâdislerin geçmiş olanlarının tekrar döndürülmesi mümkün olmadığı gibi, gelecektekilerin de zamanı gelmediğinden, bunların sûretlerinin sonsuz biçimde var olduğu da söylenemez; çünkü feleklerde sonsuz sûretlerin var olması muhâldir. Ancak bu sûretlerin illetleri, yani felekî nefisler geçmiş, şimdi ve gelecek bilgisini üstlerindeki kâhir nûrlardan aldıklarından, bu bilgi zamanla kayıtlı bir bilgi de değildir. Bununla birlikte, onların

[203] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 241-242; Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 391-392; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 512-513.

[204] Hareketi bir heyet olarak gören Sühreverdî, bir zaman yok iken sonra var olan şeyin hâdis olduğunu, bu hâdis olana bağlı olarak varlığa gelen şeyin de hâdis olacağını belirtir. Ona göre, bu hâdislerin kendi varlıklarını gerektirmeyecekleri açıktır. Bütün mümkünlerin varlıklarını yokluklarına tercih edecek bir müreccih gerektiğinden, bu müreccih dâimî oldukça o şey de dâimî olacaktır. Müreccih hâdis olursa o şey de hâdis olacağından, onu da bir gerektiren gerekecek, bu da teselsül doğuracaktır. O halde bu sonlu bir silsile olmak durumundadır. Ancak bu sonlu silsilenin bireyleri birlikte var olmamalı, kopukluk da içermemelidir. Aksi halde bu hüküm, kopukluktan sonraki ilk hâdiste son bulur. Bu nedenle varlıkta, kesintisiz yenilenen bir hâdis olmalıdır. Varlıkta mâhiyeti gereği yenilenen tek hareket ise daireseldir. Bu hareket, kesintili hareketlerin de illeti olmak durumundadır. Dairesel hareket ise feleklere ait olduğundan, bu hareketin taşıyıcılarının sürekli olduğu ortaya çıkmaktadır; bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 172-174.

hareketlerinin zamanın varlığının illeti olması,[205] bu hareketlerin de ebedî olmasını gerektirmektedir.[206]

His âleminde felekler ve yıldızlar sürekli hareket halindedir; unsurlar ve bunların bileşikleri ise daima feleklerden ve melekî nefislerinin sonsuz eserlerinden istidadlarına uygun olanları alırlar. His âlemindeki hareket, misâl âlemindeki dâimî hareketin iz düşümüdür. Misâl âleminin de felekleri, yıldızları sürekli hareketlidir. Buradaki misâlî unsurlar, madenler, bitkiler, insanlar kesintisiz biçimde mücerret nûrların işrâklerinden ve ilişkilerinden kendilerine uygun olan misâlî eserleri aldıklarından, farklı tür rablerinden gelen işrâklerden ve bunların etkileşimlerinden çeşitli sûretler ve bunlara katılan yeni türsel sûretlerle bu hareketler silsilesi sonsuz biçimde devam eder.[207]

Mücerret nûrlardan müdebbir nûrlara, oradan muallak ve arazî nûrlara inişte şiddetini kaybederek aşağıya inen nûrlar silsilesi, bir illete dayanma yönüyle sonludur. Bununla birlikte her bir mertebenin güçleri farklılık gösterir. Mücerret nûrların şiddeti ve etkileri sonsuz; müdebbir nûrların güçleri sonsuz, ancak etkileri sonludur. Bu etkiler sonlu olmasaydı bu nûrlar feleklerle ilişki kuramaz; kuvvetlerinin çekiciliği ve tabiî şevki, sonlu olan karanlık alakalara hapsolunamaz; berzahların meşgûliyetleri onları nûrlu ufuktan çekip getiremezdi. Ancak felekî nefislerin sürekli hareketi türünün rabbinden geldiğinden, dairevî ve sürekli hareket, devamlılığını bir üst illet, yani gücü ve etkileri sonsuz olan heykel efendisinden almaktadır.[208] Feleklerin hareketleri ise farklılık gösterir; çünkü bütün yönlerden tek bir kâhir nûra benzemezler (*teşebbüh*). Pek çok sayıda olan feleklerdeki yıldızların hareket çeşitliliği, kâhir nûrlar olan maşuklarındaki ışınlar ve onların arasındaki münâsebetleri taklit etmelerinin sonucu olarak ortaya çıkarlar.[209]

---

[205] Sühreverdî, dairesel hareketin cisim âlemindeki hareketlerin illeti olduğu sonucuna ulaştığı gibi; feleklerin cisimsel özellikleri gereği, hükümran nûrların aralarında gerçekleşen küllî bir münâsebet, karşılıklılık ve perdelemezlik durumu olmadığından, bu münâsebetin sırayla, yani zaman içinde oluştuğu sonucuna da ulaşmaktadır; bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 173-174.

[206] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 236-239; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 491.

[207] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 392.

[208] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 168-169; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 372-373.

[209] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 176.

Feleklerin hareketleri hâdis ve illetlerinden aldıkları etki dâimî olduğundan, bu hareketlerin de kesintisiz biçimde yenilenmesi gerekir. Bu kesintisiz yenilenme, sadece dairesel (*devrî*) hareket için zorunludur.[210] Felekî nefislerin hareketleri, misâl âleminde de sürekli bir yenilenmeyi (*teceddüd*) getirir. Bu âlemdeki yeniden oluşum (*hâsıleten cedîdeten*) ve kayboluşlar (*ibtâl*), aynada ve tahayyül gücünde ortaya çıkan ve kaybolan sûretlerin durumuna benzer.[211] Aynanın karşısında bulunan şeyin görüntüsü buraya yansırken karşılıklılık bozulduğunda (*zevâl*) ya da aynanın varlığı ortadan kalktığında (*fesâd*) görüntü de kaybolur. Ayna ya da tahayyül gücünde bu sûret kaybolmuş olmakla birlikte misâl âlemindeki sûreti kendi zâtıyla kâim olarak kalır.[212] Zira illetlerinin sürekli oluşuyla bu âlemin misâlleri de dâimî olmak durumundadır.

Misâl âlemi bir yönden de "mücerret karaltılar/gölgeler âlemi"dir (*'âlemü'l-eşbâhu'l-mücerrede*) ve bu âlemdeki varlıklar da gölge varlıklardır. Sühreverdî'nin buna uygun bir diğer isimlendirmesine göre, cismânî kalıba bürünmüş insan, hayvan, bitki ya da diğer her tür bedenli varlık "kale" (*sîsiyye*);[213] muallak sûretler âlemindeki görünümler de "muallak kaleler"dir (*sayâsî mu'allaka*). Gölgeden daha güçlü olan bu ifade, bu sûretlerin bedensel kuvvelere sahip olduğunu da göstermektedir.[214] Şehrezûrî, muallak insan kalesi için "misâlî beden" (*el-bedenü'l-misâlî*) kavramını da kullanmaktadır. Bu misâlî beden, insanın his âleminde sahip olduğu tüm özelliklere sahiptir.[215]

Misâl âlemindeki sûretler için kullanılan **şebh** (çoğulu eşbâh)[216] kavramı ise, **hayâlet**, **karaltı**, **silüet**, **gölge**[217] gibi anlamlarıyla bu âlemindeki varlıkların şekilsel niteliği hakkında da bilgi verir. Soyut/mücerret gölgeler (*eşbâh-i mücerrede*) cismânî olmamakla birlikte cisim âleminde zuhûr edebilirler. Özellikle şeytanlar ve cinler, bu âlemden hâsıl olurlar ve his âleminde gözle görülebilecek biçimde mazharlar

---

[210] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 173.
[211] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 232; Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 392.
[212] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 492; Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 393.
[213] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 216; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, 458.
[214] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 205, 212, 231; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, 450.
[215] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 556.
[216] Sühreverdî "şebh" kavramını "sûret" anlamında da kullanmaktadır; bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 150; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 486.
[217] Muallak eşbâh, muallak sûretle aynı anlama gelmekte ve "aydınlık gölgeler" olduğu gibi "karanlık gölgeler" (*suverun mu'allakatün zulmâniyyetün ve müstenîratün*) de bulunmaktadır; bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 231, 234-235.

edinebilirler. Kutbuddin eş-Şîrâzî, bunların rûhânî cevherler olduğunu,[218] ancak bu âlemde su ya da havayı mazhar edinerek görülebileceklerini belirtir; kelamcıların cinleri "cirmi şeffaf, havâî, nâtık ve farklı şekillere girebilen bir canlı" olarak tariflerini de cinlerin gölge bedenli varlıklardan olduğuna ve bu âlemde mazhar edinebileceklerine dair bir başka delil olarak değerlendirir.[219]

Rüyada görülen sûretler ve arazlar; dağlar, denizler, sesler, kokular ve benzerleri, saf karaltı/gölgeden (*eşbâhün mahzatün*) ibarettir. Örneğin rüyada; yemekten, içmekten ya da kokudan alınan zevk gibi arazlar, cisimlerde olduğu gibi, bu görülen gölgelerde yerleşik değildir. Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin yorumuna göre bu arazlar, mücerret gölgelerde tahayyül yoluyla temessül ederler; maddî mahalle ihtiyaç duyan arazların aksine rûhânîleşmek için cismânî sûretlerin misâline/şekline de bürünebilirler (*tekeyyüf*). Zira nefsânî/rûhânî âlemin arazları da rûhânîdir. Buna benzer biçimde, rüyada ya da yakazada bir şeyin, halden hale ya da şekilden şekle intikal ettiği de zannedilebilir. Bunlar zâtlarında bir değişim ya da dönüşüme uğramamakla birlikte böyle tahayyül edilmeleri mümkündür. Olan şey, müşâhededen kaybolmaları (*gayb*) ve ardından başka bir sûrette ortaya çıkmalarıdır (*huzûr*). Yine rüyada bir kişinin bir ata ya da başka bir sûrete dönüştüğü (*kalb*) görülse de böyle bir dönüşümün gerçekleşmesi mümkün değildir. Burada değişen veya dönüşen şey mazhardır. İnsan sûreti hızlı bir biçimde kaybolur, onun yerine at sûreti gizli bir şimşek gibi zuhûr eder. His âleminde dıştaki şeylerin kalıp değiştirmesi burhânî olarak nasıl imkânsızsa ve sadece böyle olduğunu vehmediliyorsa, misâl âleminde de durum böyledir.[220]

Bir kişi rüyada misâlî bedenlere ilişebilir ya da seçkin kişiler yakazada misâlî bedenleri kullanabilirler. Türünün rabbi tarafından feyzedilen bu misâlî bedensel mazharlar, o kişinin vasıflarına, onu mazhar edinenin kendi bedenindeyken kazandığı

---

[218] Kutbuddin eş-Şîrâzî, bu âleme ayrıca "misâlî-rûhânî âlem" (*el-'âlemü'l-misâlî er-rûhânî*) demekte, Şehrezûrî de benzer şekilde muallak rûhânî misâllerden söz etmektedir. Her iki şârih de "rûhânî" tabiriyle bu misâllerin nefislere sahip olduğuna işaret ederler; bkz. Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s 554; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 490.

[219] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 231-232; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 490, 492; Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 399.

[220] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, 511; Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 394-395.

hal, ahlak ve istidadına uygun biçimlerde tezâhür eder. Rüyada görülen sûretin hükmü, aynada ve tahayyülde görülen sûretler hükmündedir; yani bu sûretler de yenilenir (*hâsılaten cedîdeten*) ve kaybolurlar.[221] Ancak bu misâlî bedenden o kişi hissî mazharına dönse de o anda kaybolan misâlî mazhar, misâl âleminde sâbit ve bâkî olarak kalır.[222]

Feleklerin yönetici nûrları, misâl âleminde seçilmiş (*mustafîn*), iyi kişilere (*ahyâr*) görünmek için, rûhânî bir genişlik ve ahlâkî bir güzelliğin de eşlik ettiği muallak misâller yaratabilirler.[223] Mücerret nûrlar bu âlemde zuhûr ettiği gibi, müteellih olan insânî nefis de nûr âlemine çıkmak (*'urûc*) ve dilediği sûrette görünmek istediğinde, bedeninden gömlekten sıyrılır gibi sıyrılabilir (*hal*'), sonradan da giyinebilir. Bu âlemde ilk illetin ve ilk nûrun kemâlinden, mükemmelliğinden (*et-temâm*), güzelliğinden ve değerinden (*behâ*) gayesine uygun olarak, olması mümkün olan en üstüne göre, pek çok aydınlık gölge; kalan diğer nûrların da üstünün üstün, düşüğün düşüklüğüne göre, farklı sûretlerde pek çok gölgesi/karaltısı ortaya çıkar. Nûru'l-envâr ve diğer mücerret nûrlar, alıcının ve kabul edenin istidadına göre, muayyen bir sûrette ve muayyen bir zamanda; güzellik, çirkinlik, letâfet ve kesâfet, güçlü ya da zayıf vb. gibi çeşitli sıfatlarda misâl âleminden mazhar edinebilirler.[224] Zira Allah'ın ve meleklerin teşbîhî idraki, bu âlem vasıtasıyla gerçekleşmektedir.[225]

C. Platoncu İdeler (Müsül-i Eflâtûniyye) ve Misâl Âlemi

Misâl âleminin sûretlerinin Platon'un ideleri olmadığı, Platon'un idelerinin nûrlu ve sâbit; muallak misâllerin ise bir kısmının nûrânî, bir kısmının ise zulmânî olduğu Sühreverdî tarafından açıkça ifade edilmiş olmasına rağmen,[226] İslam felsefe geleneğinin terminolojisi içinde Platon'un ideleri için misâlin çoğulu olan **müsül** kavramının kullanılması; ayrıca misâlî sûretlerinin varlıklarını Platon'un idelerinden

[221] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 232.
[222] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 395.
[223] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 232-233.
[224] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 235; Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 393, 401-402; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 494.
[225] Chittick, **Hayal Âlemleri**, s. 100; Yenen, "Şehrezûrî Metafiziğinde Hayal/Misal Âlemi", s. 298.
[226] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 230-231.

almış olması, bu misâllerin birbirlerinin yerine düşünülmelerine, kullanılmalarına ya da basitçe karıştırılmalarına neden olmuştur.[227] Birinin nûrlu ve sâbit olmakla ilke, diğerinin ise hem nûrlu hem de karanlık ve değişken olmakla gölge oluşu ortaya çıkmış olmakla birlikte, Platon'un idelerinin izdüşümü olan muallak sûretlerin Platon'un sisteminde de aynı şekilde yer alıp almadığı açıklığa kavuşturulması gereken meselelerdendir. Böylece Sühreverdî'nin bu âlemin varlığını ortaya koyarken Platon'un idelerini bu bağlamda nasıl yorumladığı da belirginleşmiş olacaktır. Yine bununla bağlantılı olarak matematiksel formların Platon'un sisteminde ya da işrâkî felsefede idelere mi yoksa misâl âleminin sûretlerine mi tekabül ettiği de bu meselenin aynı çerçevede tartışmaya dâhil edilmesi gereken bir diğer yönünü oluşturmaktadır.

Eidos (çoğulu eidé) sözcüğü Yunancada Platon'a kadar,[228] "görüntü, görünüş, şekil, form, biçim, biçimlendirici doğa, tip, tür" anlamlarının yanı sıra, "fikir, düşünce, tasavvur" anlamlarında kullanılmıştır.[229] Platon ise bu kavramı, felsefî bir terim olarak; zamana tâbi olan, sürekli değişen, bu yüzden başı sonu olan, var oluşu için kendisinden başka bir varlığa gereksinim duyan, bu yüzden de akıl yürütme gerektirmeyen (*logossuz-alogou)* duyu nesnelerindeki; zamana tabi olmayan, her türlü değişiklikten uzak, ezelî ve ebedî olan, var oluşu için kendisinden başka herhangi bir var oluşa gereksinimi olmayan, bütün bunlardan dolayı, sadece ve ancak akılsal rûh

[227] Öyle ki geç dönem Osmanlı âlimlerinden Kasabbaşızâde (ö. 1820), Platon'un idelerinin (*el-müsülü'l-Eflâtûniyye*) muallak misâller olmadığına dair bir risale kaleme almış ve aralarındaki farkı, Kutbuddin eş-Şîrâzî'den alıntılarla göstermeye çalışmıştır; bkz. Kasabbaşızâde, **Risâle fi'l-müsüli'l-Eflâtûniyye ve'l-müsüli'l-mu'allaka ve'l-farkı beynehümâ**, **el-Müsülü'l-'akliyyetü'l-Eflâtûniyye** içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt-Beyrut, Vekâletü'l-Matbû'ât, t.y., s. 150-152. (Bu risâle için ayrıca bkz. Beyazıt Devlet kütüphânesi, nr. 3941/1-2). Yine bir Osmanlı âlimi, Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi (ö. 1838) bazı kimselerin Platon'un idelerini misâl âlemindeki muallak sûretlerle karıştırdıklarını, bunun bir galat-ı meşhûr olduğunu belirttiği kısa bir risâle telif etmiştir. Ona göre Platon, her türün, türüyle aynı, sürekli, kalıcı, ezelî ve ebedî, dışta mevcut, dış alakalardan mücerret bir duruma sahip bir şahsa sahip olduğu iddiasındadır. O bu iddiaya karşılık, şahsıyla aynı mâhiyeti taşıdığı halde ondan ayrık bir mâhiyetin dışta var olamayacağı düşüncesini de dile getirmektedir; bkz. Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi, **Risâle fî tahkîki'l-müsüli'l-Eflâtûniyye el-Müsülü'l-'akliyyetü'l-Eflâtûniyye** içinde, s. 153-154. Ayrıca "müsül" kavramının İslam felsefesindeki ele alınış biçimleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kutluer, "Müsül", s. 150.

[228] Platon'dan önce Pythagorasçılar tarafından "idea", "eidos" ve "idein" kelimeleri, kendi felsefî sistemleri içinde, geometrik örneklere ve şekillere işaret etmek için kullanılıyordu. Bkz. David Ross, **Plato's Theory of Ideas**, London: Oxford University Press, 1951, s. 13-14.

[229] Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü: Târihsel Bir Okuma**, haz. ve çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma, 2004, s. 84.

aracılığıyla ve temaşa (*contemplation*) yoluyla nesneleşebilen özler olarak tasarlamıştır.[230]

Dışta mevcûdiyetleri kesin olan idelerle görünen âlemdeki nesneler arasındaki ilişki, genel olarak nesnenin bu idelerden pay aldığı şeklinde ifade edilebilir. Bu pay alışın mâhiyeti konusunda çeşitli yorumlar yapılmakla birlikte, Platon'un idelerinin Arapçaya "misâl" kavramıyla girmesi, bu ilişkinin bir "örneklik, benzerlik" ilişkisi olduğunu göstermektedir. Nesnelerin idelere katıldığı ve ona öykündüğü, belli düzeye dek ondan pay aldığı[231] şeklindeki anlatımlar ise nesnede idenin bulunduğu yorumuna neden olmaktadır. Ancak bu yorum, nesneyi merkeze alan bir bakış açısını yansıtmaktadır. Nesnelerin nedeni olan ideler, şeylerin aynı zamanda doğasıdır.[232] Şeyler doğalarını ideden aldıkları ve sadece ide yetkin ve tam olduğu için, şeylerin doğalarının yetkinlik ve tamlıkları ideleridir. Her şey doğasını gerçekleştirip tamamlamak, yetkinleşmek için idesine yönelir ve idesine yöneldiğinde kendi doğasına yönelmiş olur. Şeylerin idelere doğru doğal yönelimini Eros (aşk ya da sevgi) kavramıyla[233] açıklamayı deneyen Platon, şeylerin idelere duydukları itilimi ise **yoksunluk**la ilişkilendirir. Şeylerin idelerle olan ilişkisinde bu yetkinliğe duyulan arzu, aşağıdan yukarıyadır; ideler ise tam ve yetkin olduklarından nesnelere bu türden bir arzu duymazlar.[234]

Nesnelerin idelere katılımı ya da ondan pay almasının bir sonucu da ide ile nesnenin aynı ismi almasıdır.[235] Kendi başına bir olmakla birlikte sayısız başkada bulunan ide, bu isimlendirmeyle çoğalmayacaktır.[236] Kendi kendisiyle özdeş olan ide, kendisine bir başkasını almadığı gibi kendisi de bir başkasına dönüşmeden kalır.[237] Kendi yetkinliğine yönelen nesneler, bu yetkinliği kazandıkları ölçüde; **iyi**, **güzel** ve

---

[230] Serdar Uslu, "Platon'da Düzen Sorunu", (doktora tezi), **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2007, s. 138.

[231] Platon, **Phaidon**, çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1945, 100d, s. 93.

[232] Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 1999, 597a, s. 283; Phaidon, 103b; Platon, **Parmenides**, çev. Saffet Babür, İstanbul, İmge Kitabevi, 1996, 132b, s. 37.

[233] Platon, **Symposion: Şölen**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2000, 206a, s. 73.

[234] Platon, **Symposion: Şölen**, 204a, s. 69.

[235] Platon, **Devlet**, 596a, s. 281-282.

[236] Platon, **Sofist**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2000, 255e-257c, s. 102-107.

[237] Platon, **Timaios**, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001, 52d, s. 54.

adil olurlar. Bu açıdan bakıldığında, "İyi ve güzel birer ide midir, yoksa doğasını gerçekleştirdiklerinde mi bu niteliği haiz olurlar?" sorusu bunların daha üst bir derecede bulunmaları gerektiğini düşündürmektedir. Platon'a göre **İyi** bir ide olmakla birlikte idelerin temelidir; her şeyi kapsayıcı ve birleştirici bir ilkedir.[238] O, 'iyi'nin kavranmasının güçlüğüne karşı, dünyadaki alt eşinin güneş olduğunun bilinmesi gerektiğini söylerken, "Görünen dünyada göz ve görülen şeyler için güneş ne ise düşünce ve düşünülen şeyler için iyi idesi odur." diyerek[239] 'iyi'nin insanın aklıyla ideler arasındaki bağ olarak bunların ikisinden de bağımsız olduğunu; dolayısıyla kavranılan ve bilinen şeylerin bilinme özelliklerini bundan aldıklarını; iç ve dış varlıklarını da ona borçlu olduklarını belirtmektedir.[240] Platon'un **Timaios**'ta, Demiourgos'un iyi gibi ezelî ve ebedî olduğu ve başından beri idelere baktığını ifade etmesi, 'iyi'nin diğer idelerden daha yüksek bir konumu olduğunu ve tanrısallığın iyi idesi olduğu yorumlarını da beraberinde getirmiştir.[241]

Platon'da bir varlık ya da gerçeklik derecelenmesinin olup olmadığı ile ilgili tartışmada; nesneler dünyasında böyle bir derecelenmenin olduğu, ancak değişmeyen idelerde olmadığı şeklindeki düşünceye karşılık, gerçeklik ya da varlık ve onun gölgelerinden bahsedilebileceği belirtilir.[242] Sühreverdî'nin yansıma teorisine benzer biçimde, Platon ayna ve suda yansıyan gölgeleri, duyular âleminde olsalar da, farklı bir kategoride değerlendirir. Bu yansımada görülenler eşyanın hayâlidir; eşya, duyular yoluyla zihnimizde birtakım hayâller bırakır ve biz onlar hakkında hükümler veririz. Hüküm verdiğimiz; eşyanın kendisi değil, hayâlleridir. Ancak eşyanın kendisi de yansımalar ve hayâllerden oluşur. Çünkü o da, hayâlleri gibi, sâbit olmayıp sürekli oluş halindedir. Dolayısıyla bu eşya da hayâldir ve asıl olan idelerin yansımalarından ibarettir.[243]

---

238 Platon, **Devlet**, 517b-c, s. 201-202.
239 Platon, **Devlet**, 508a-b, s. 194-195.
240 Platon, **Devlet**, 509b, s. 196.
241 Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1993, s. 57; Hüsameddin Erdem, "Platon'un Din Anlayışı", **Selçuk Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi**, 18 (2004), s. 12.
242 William Keith Chambers Guthrie, **A History of Greek Philosophy, IV. Cilt, (Plato The Man and his Dialogues: Earlier Period)**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 493-95.
243 Fahrettin Olguner, "Eflâtun", **DİA**, X (İstanbul 1994), s. 470.

Platon'un; bağımsız, aşkın varlıkları ifade etmede ide sözcüğüne başvurması kimi yorumcular tarafından, doğada tikel nesnelerin daire ya da üçgen biçiminde bulunmakla birlikte bu geometrik şekillerin tikel örneklerinden bağımsız, aşkın bir varoluşa sahip oluşlarıyla ilişkilendirilmiş olsa da[244] ideler tümel kavramlar olmanın ötesinde bağımsız bir varlığa sahiptirler.[245] Bu yönleriyle ele alındıklarında, görünen nesneler, görünmeyen idelerin **gölgesi** hükmündedir.[246] Zira şeylerin nedeni ve yetkinliklerinin ilkeleri olarak nesnelerde mevcûdiyetleri, nesnelerin onlardan pay alması ve onlar sâyesinde görünür duruma gelmeleri, idelerin dışta bağımsız bir biçimde bulunmaları nedeniyledir. Her iki gerçekliğin de dışta bulunuşu, bu gerçeklikler arasında bir derecelenmeyi gerekli kılmaktadır. Mağara istiaresine bu yönden bakılırsa, gölge olan gerçek olandan neşet eder; ancak gölgenin gerçek olmadığının söylenmesi, asıl olana kıyaslandığı içindir. Mağaradan çıkan kişi güneşle karşılaştığında gözleri kamaştığından, gözlerinin alıştığı mağaraya dönmek ister. Burada görmenin de tedrici biçimde olacağından söz eden Platon, hakikatlere yönelik görmenin önce gölgelerde, sonra suda, sonra o şeyin kendisinde gerçekleşeceğini belirtir.[247]

Ancak Platon düşüncesinde soyut olan bu örnek-modellerin somut olan nesnelerde nasıl var olduğu hala bir sorundur. Değişmeyen idelerle değişen dünyanın arasında hala bir uçurum vardır. Bu uçurumu kapatmakta acaba matematik nesnelerin bir rolü olabilir mi? Matematik nesnelerin oluş ve bozuluşa uğramayan yönü ve zihinden bağımsız varlığı, bunların **ideler** olup olmadığıyla ilgili bir tartışmaya da neden olmuştur. Aristoteles, duyusal şeylerin idelerden **pay aldığı** şeklindeki ifade üzerinde durmakta ve Platon'un bu yönden Pisagor'un etkisinde kaldığını, onun "sayıların duyusal şeyleri taklit ettiği" şeklinde ifadeler kullandığını hatırlatmaktadır. Bu, ona göre, isim değişikliğinden başka bir şey değildir; ancak bu ifadenin içeriğinin ne olduğuyla ilgili araştırma da ihmal edilmiştir. Aristoteles'e göre, Pisagor'dan etkilenen Platon, matematiksel şeyleri, duyusal şeylerle ideler arasında bir yere yerleştirmektedir. Bir yandan ezelî-ebedî ve hareketsiz olmaları bakımından duyusal

[244] Uslu, "Platon'da Düzen Sorunu", s. 136, dipnot: 62.
[245] Platon, **Parmenides**, 132b-d, s. 137-138.
[246] Platon, **Devlet**, 515e-516a, s. 199-200.
[247] Platon, **Devlet**, 516a, s. 200.

şeylerden; öte taraftan bireysel ve tekil bir gerçeklik olması yönüyle idelerden ayrılan matematiksel nesneler, pek çok benzerine sahiptir. Bu açıdan **aracı gerçeklikler** olan **matematiksel nesneler**, idelerden ayrılırlar.[248] Platon'u Pisagorculardan ayıran; bu sınırsız olanların yerine ikilik getirmesi, bunları duyusal nesnelerin dışına çıkarması ve aracı varlıklar olarak görmesidir.[249] Ancak bu aracı varlıkların da pek çok sorun ortaya çıkardığını belirten Aristoteles'e göre, örneğin kendinde çizgi ile duyusal çizgi arasında da aracılar gerekecektir. Astronomi de matematiğin bir dalı olduğuna göre, örneğin duyusal gök dışında başka bir gök, bir başka güneş var olacaktır. Bu, tüm diğer ölçülebilir nesneler için geçerli olduğu gibi tüm duyusal âlemle ilgili bilimler için de geçerli olacaktır.[250] O, Pisagor'un nesnelerle iç içe olan sayılarını ise, her nesne sayısınca ideler olacağı düşüncesi yönünden eleştirir.[251] Ona göre bu durum, aynı zamanda her bir nesnenin ayrı bir idesi olduğu ve nesnenin kalıbı konumunda olan bir ide düşüncesine götürecektir. Sayıların ideler olarak kabulüne yapılan tüm itirazların yanı sıra "aracı varlıklar" olarak görülmeleri de Aristoteles'e göre sorunu çözmemektedir. Çünkü ona göre, bunların da idelerden çıkması, benzer biçimde çoğalması ve çeşitlenmesi manasına gelir ki bu ilke anlamında imkânsızdır. Ateş ve su nasıl olur da ortak bir öğeden çıkar? Yine hareket hareketsiz olandan nasıl çıkar? Çokluğun modeli (*arketip*) olan idelerin bu durumda cins anlamında bir olmaları gerekecektir. Bu koşullarda bilimin yapılamayacağı sonucuna varan Aristoteles, bize bunu ancak tümevarım yönteminin kazandırabileceği noktasına gelmektedir.[252]

İbn Sînâ da sayıların ideler olduğunu ve nesnelerde bulunduğunu ileri süren Pisagorculara yönelik eleştirilerde bulunmuş; matematiksel şeylerin duyulurların dışında olduğu düşüncesini ise "genel ve özel tümel" düşüncesinden yola çıkarak yorumlamış; sayıların duyulurlarda **özel tümel** olarak bulunduğunu, idelerin ise zihinde bulunup dış dünyada bir varlıklarının olmadığını belirtmiştir.[253] Ona göre Platon, matematiksel şeyleri ideler olarak kabul etmeyip sûretler ile maddî şeyler arasındaki anlamlar olarak düşünmüştür. Duyulurların dışında olmamakla birlikte

[248] Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996, 987b 5-10, s. 108-111.
[249] Aristoteles, **Metafizik**, 987b 15, s. 112.
[250] Aristoteles, **Metafizik**, 997b, s. 162-164, 998a, s. 164-165.
[251] Aristoteles, **Metafizik**, 990b, s. 124-130.
[252] Aristoteles, **Metafizik**, 991b-992b, s. 132-142.
[253] İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 179; a.mlf. **Metafizik II**, s. 58-61.

matematiksel ilkelerinin dışta bulunduğunu kabul edenler ise cisimde niceliksel olmayan şeylerin tamamının maddî olduğunu; bunların ise maddî olmayan bir ilkesi olması gerektiği fikrinden yola çıkmaktadır. Onlara göre bu ilkeler, matematiksel ilkelerdir; zira cisimde niceliksel şeyler dışında kalanların bir tanımları, dolayısıyla ilkeleri olamayacağından geriye bu ma'kûl, ayrık ilkeler kalmaktadır.[254]

İbn Sînâ, ölçü ve sayıyı araz kabul etmekte, matematiksel sûretlerin ise ayrık olmayıp bir akılda ya da nefiste bulunmaları gerektiğini belirtmektedir ki bu düşüncesini Platon'un ideleri için de benzer biçimde dile getirmekte ve matematiksel sûretler ile Platon'un idelerini aynı çerçevede değerlendirmektedir. Dolayısıyla onun, matematik ilmini bir orta ilim olarak görse de, matematiksel sûretlerin dışta, ayrık ve ayrı bir varlık alanında bulunduğu düşüncesini benimsemediği anlaşılmaktadır.[255]

Platon, matematik nesneleri duyulurlar ile ideler âlemi arasına yerleştirmesine rağmen,[256] görülebildiği kadarıyla, bunları dışta, ayrı bir varlık alanında gördüğüne dair bir ifade kullanmamaktadır. Bununla birlikte Platon'un **Timaios** diyaloğunda üç tür varlıktan söz etmesi; ideler ve duyulur nesnelerin dışında bir üçüncü tür varlık alanı ya da misâl âlemine benzer bir düşünceye yer vermiş olabileceği fikrine yol açmıştır.[257] O, bu diyaloğunda, ideler ile duyulurlar arasında, bunları birleştiren bir varlık türünün olması gerektiğini belirtmektedir: **Olan**-duyulur nesne ile olanın kendisine göre oluşturulan **örneği** bağlayacak, bu olanı belli bir biçimde gösterecek **olanın yeri**. Örnek **baba**; olanın yeri **anne**; olan ya da öz ise **çocuk**tur.[258] Platon'un bu üç tür hakkındaki kendi açıklaması ise şöyledir:

> "…her zaman yok olmayan, doğan her nesneye bir yer veren üçüncü bir türü vardır. Bu tür, ancak duygunun giremediği karışık bir düşünüşle sezilebilir; ona, olsa olsa, zorla inanılabilir. Biz onun, bir düşteymiş gibi, kendi kendisine var olan her şeyin kesinlikle belli bir yerde bulunması, belli bir yeri olması gerektiğini, yeryüzünde de, göğün altında da yeri olmayan hiçbir şey bulunmadığını söyleyerek ayrımına varabiliriz. Bu düş durumundan ötürü de, bütün bu ve buna benzer ayırmaları, düş dışında gerçekten var olan nesneler için bile,

[254] İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 57-58.
[255] İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 129.
[256] Platon, **Devlet**, 511a-e, 517c, 522c-e, s. 198, 202, 206-207.
[257] İsmail Erdoğan, "Platon'un İdeleri'ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler", **Bilimname: Düşünce Platformu**, II/4 (2004/1), s. 44.
[258] Platon, **Timaios**, 50d, s. 51.

> uyanıkken oluşturmak elimizden gelmez. Çünkü tasarladığı şeye bile sahip olmayan ve başka bir şeyin her zaman değişen düşlemine benzeyen imge, bundan ötürü başka bir nesnenin içinde doğmalı, böylece, hiçbir şey olmamaktansa, herhangi bir biçimde varlığa bağlanmalıdır. Gerçek varlığa gelince, o tam ve doğru düşünüşün yardımına dayanabilir. Tam ve doğru düşünüş, şunu ortaya koyar: İki nesne birbirlerinden ayrı oldukça, birbirlerinin içinde doğmayacaklarından, aynı zamanda ne bir tek nesne, ne de iki nesne olacaklardır. İşte bunu kendi düşünceme göre ortaya koyduğum öğretinin bir özeti olarak kabul edin; salt varlık, doğan varlıkların tuttukları yer ve bu varlıkların kendileri, evrenin kuruluşundan öncesiyle ilgili ayrı ayrı üç ilkedir."[259]

Hiçbir değişime uğramayan, kendiyle özdeş varlıklar olarak idelerin değişen nesneyle kurduğu doğrudan ilişki, örnek-kopya ilişkisi biçiminde olacaktır. Ancak bu ilişki biçiminde çokluğu açıklamak olanaksızdır. Değişen-dönüşen nesnelerin değişimden ve hareketten uzak olan ideden pay alması için; değişimine ve hareketine zemin oluşturacak; ortaya çıkmasını, doğmasını ve görünür olmasını sağlayacak; onu içine alan, besleyen bir şeye ihtiyaç duyulur.[260] Kopya, farklı mekânlarda çoğalır; ancak bu çoğalmayla birlikte idesiyle aynı isimde anılabilir.[261] Edilgen bir yapıda olan mekân, ne düşünce ne de duyularla bilinebilir; ne bir kavram ne de algıdır; ne bir ide ne de duyu nesnesidir. Bu nedenle, ancak algı ile düşünce arasında, **rüya** dediği, **tahayyülle** algılanabilir.

Platon'da mekân; ideyi görünür kılan bir taşıyıcı ve üçüncü bir varlık türü olarak görülmektedir. Sayı ve şekilleri de bu görünürlük ve çoğalma çerçevesi içinde değerlendiren Platon, aracı varlıklar olarak gördüğü sayıları da mekân gibi bir belirlenim olarak kabul eder. Dolayısıyla onun; sayı, şekil ya da mekânı aracı varlıklar olarak düşünmesi, idelerden görünür âleme geçiş problemini aşmaya yöneliktir. Bu nedenle, Sühreverdî'nin misâl âlemini **araz** düşüncesi üzerine kurması tesadüf değildir. Platon'un sayılar ve geometrik şekiller ve bunlarla bağlantılı olarak mekân gibi arazlardan yola çıkarak bir ara varlık düşüncesi geliştirmeye çalışması, Sühreverdî'nin de kalkış noktası olarak onunla aynı zemini paylaştığını göstermektedir.

---

[259] Platon, **Timaios**, 52a-b, s. 53.
[260] Platon, **Timaios**, 49a, s. 49.
[261] Platon, **Parmenides** 131a, s. 35.

Değişmeyen idelerle değişen dünyanın arasındaki uçurumu kapatmak ya da bu ikisinin geçişliliğini sağlamak için Sühreverdî'nin çözümü misâl âlemidir. Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî ise matematik nesneleri misâl âleminin sûretlerine dâhil ederek bu çözüm girişimini bir adım daha ileriye taşırlar. Şehrezûrî, misâl âleminin bir ara âlem olduğunu belirttiği yerde, matematik ilminin bir "ara ilim" olarak isimlendirilmesini; matematik ilmiyle ilgilenenlerin hayâl ettiği tüm şekiller, miktarlar, cisimler ve bunlara taalluk eden hareketler, durağanlıklar, konumlar, heyetler, yüzeyler, çizgiler, noktalar ve buna benzer arazların tamamının bu âlemde bulunmasına bağlamaktadır. Yine o, Platon'un idelerinin misâl âleminin sûretleri olmadığını belirtmesinin akabinde Platon'dan,[262] kendisinin matematiksel formlar hakkında yaptığı açıklamaya benzer içerikli bir alıntı da yapmaktadır.[263] Bu âlemin kadîm bilge ve filozoflar tarafından **miktar âlemi** olarak isimlendirildiğini ve burasının his ve akıl âleminin dışında ayrı bir âlem olarak kabul edildiğini kaydeden Şehrezûrî, peygamberlerin ve bilgelerin bu âlemin varlığına kâil olduklarını, sâliklerin ve seçkin kişilerin de bu âlemde pek çok harikulade şeyi tecrübe ettiklerini belirtmekte ve akıllı kişilerin de burhân olmadan bu âlemi inkâra kalkışmayacağını açıklamalarına eklemektedir.[264]

Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin, Pisagor'un ulvi âleme yükselmesi (*'urûc*) esnasında feleklerin seslerinden mûsikî ilmini ortaya çıkardığını

---

[262] Misâl âleminin sûretlerinin Eflâtun'un matematik ideaları olduğu hakkında bir değini için bkz. Kaya, "İşrâkiyye", s. 437.

[263] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 401.

[264] Şehrezûrî, içinde misâl âleminin miktar âlemi olarak isimlendirildiği bilgisinin de yer aldığı bu ifadeleri kadim filozoflara dayandırmakla birlikte, **Kitâbü't-Telvîhât**'ın Henry Corbin edisyonunda yer alan şerhinde, "miktar âlemi" kavramının Sühreverdî'nin **Kitâbü'l-Meşâri'**'nin "ilim meselesi"nde, yani yedinci bölümünde geçtiğini belirtmekte (Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 109) ve bu bilgiye, eserlerinin farklı yerlerinde, kısmen farklı biçimlerde, Sühreverdî'den bir alıntı olduğunu belirtmeksizin yer vermektedir; bkz. Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 554, 574; a.mlf. **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 389-390, 401. Kutbuddin eş-Şîrâzî de Şehrezûrî'nin bu ifadelerini çok yakın biçimde tekrar etmektedir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 493, 514-515, 531. Ancak Şehrezûrî'nin şerhinde belirttiği ve Sühreverdî'ye atfettiği bu bölüm, elimizde bulunan **Kitâbü'l-Meşâri'**'de bulunmamaktadır. Bu nedenle olsa gerek Corbin, Şehrezûrî'nin Sühreverdî'ye nispet ettiği bu paragrafın konuyla ilgili kısmını bu şerhe almış; Sühreverdi'nin eserlerinden misal âlemine dair alıntılar yaparken bu kısmın tamamının tercümesine, yine bu şerhe atıfla yer vermiştir; bkz. Corbin, **Spiritual Body and Celestial Earth**, s. 118. Bu açıklamalara ek olarak, şârihlerin misâl âlemini "miktar âlemi" olarak değerlendirmeleri ve bunun üzerine yaptıkları yorumların Sühreverdî'nin bu âlemle ilgili ifadelerine ters düşmediği, aksine bunu desteklediği de söylenebilir. Zira o bu âlemi, kendiyle kâim mücerret cevherler âlemi olarak görmekte ve buradaki cevherlerin cisim âleminde arazlar olarak tezâhür ettiğini düşünmektedir.

zikretmeleri,[265] bunun ardından da İhvan-ı Safâ'nın bu konudaki benzer düşüncelerine yer vermeleri,[266] onların matematik nesnelerin misâl âleminde olduğu görüşünü destekleyen göstergelerdir. Pisagor'un müziği, matematik konuları içinde uygulamalı sayı bilimi olarak zikretmesi ve aritmeğe ilgisinin müziğe olan ilgisinin bir sonucu olmasına[267] Platon'un Pisagor'dan bu konuda etkilendiği de eklenirse, şârihlerin bu fikri kadîm filozoflara dayandırma gerekçelerine ve kaynaklarına da yaklaşılmış olur.

Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî'ye göre, Platon'un ideleriyle muallak misâlleri; Platon, Sokrat, Pisagor ve Empedokles ve diğer kadîm filozoflar da birbirinden ayırmaktadır. Onlar, Platon'un idelerini nûrlu-aklî misâller; muallak hayâlî sûretleri ise bazısı nûrlu-aydınlık bazısı karanlık, mahalde olmayan, maddeden ayrık, fikirde ve nefissel tahayyülde sabit sûretler olarak kabul ederler. Bu fikir ve tahayyülde bulunma, bir mahalde bulunma şeklinde değil, dışta mevcut bu hayâlî misâllere mazhar olmaları anlamındadır. Ayrıca kadîm filozoflar; âlemi, **mânâ** ve **sûret** âlemi olarak ikiye ayırır; **mânâ âlemi**nin, akıl ve mahza mücerret nûrlar âleminden,[268] **sûretler âlemi**nin ise felekler ve unsurlar âlemi olan "cisimsel sûretler" (*es-suverü'l-cismiyye*) ve muallak misâl âlemi olan "gölge sûretler"den (*es-suverü'ş-şebhiyye*) oluştuğunu belirtirler.[269] Bu da onların Platon'un aklî/nûrlu misâlleriyle hayâlî sûretleri birbirinden farklı kategorilerde değerlendirdiklerini göstermektedir.

Sühreverdî, tüm kadîm bilgelerin üç âlemin varlığında hemfikir olduklarını, tevhid konusunda ittifak ettiklerini ve ana meselelerde aralarında bir tartışmanın bulunmadığını, **Hikmetü'l-işrâk**'ın girişinde sarâhatle vurgulamaktadır. Burada geçen üç âlemin "cisim, nefis ve akıl âlemi" olduğunu kaydeden şârihler, ana meseleler içinde me'âdın doğruluğu ve âhiretteki saadet ve şekâvetin kesinliği konusunun da bulunduğunu ifade ederler. Dolayısıyla hem Sühreverdî hem de şârihleri için üç âlem içinde geçen nefis âlemi, âhiret âlemine karşılık gelmekte; onlara göre misâl âleminin

[265] İbnü'l-Herevî, Pisagor'un feleklerin seslerini duyduğu bu yerin, misâl âleminde Hûrkalyâ şehri olduğunu belirtmektedir; bkz. İbnü'l-Herevî, **Envâriye**, s. 222.
[266] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 572-574; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 514.
[267] Melek Dosay Gökdoğan, "Pisagor", **DİA**, XXXIV (İstanbul 2007), s. 293; Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Bursa, Asa Kitabevi, 1998, s. 22.
[268] Kutbuddin eş-Şîrâzî bu âlemi; rubûbiyyet âlemi ve akıllar âlemi olarak ikiye ayırmaktadır; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 489-490.
[269] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 552; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 490.

varlığı ve bu âlemde yaşanacaklara dair Platon ve diğer kadim bilgeler arasında herhangi bir fikrî ayrılık bulunmamaktadır.[270]

Platon'un misâl âlemiyle ilişkisine dair Sühreverdî'ye ait en açık ifade, onun nûrlar âleminde geçen tecrübesini aktardığı bölümde yer alır. Burada o, Platon'un "Bedenimden sıyrıldığımda (*tecerrüd*) nûrlu felekler gördüm." ifadesinde[271] geçen **nûrlu felekler**in bazı insanların **kıyâmetlerinde** müşâhede edecekleri yüce gökler olduğunu, "O gün yer başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür."[272] âyetinin de bu göklere işaret ettiğini belirtmektedir.[273] Şehrezûrî **Kitâbü't-Telvîhât**'ta, Hermes'in Platon'unkine benzer biçimde "yerin ve göklerin ayağının altında kaldığını" söylediği bölümün şerhinde, Sühreverdî'den alıntılar yaparak, bu yer ve göklerin misâl âleminde bulunduğu yorumunu yapmaktadır.[274] Sühreverdî için bu âlem, tecrübe edenlerin varlığını inkâr edemeyecekleri bir âlemdir.[275] Bu âlemi müşâhede edenler, onun özelliklerinden; tecrübeler, semboller, temsiller ve metaforlar yoluyla söz etmiş,[276] farklı isimlendirmelerle anmış olsalar da bu böyledir; zira fizik âlemde tezâhür eden her şeyin asıllarının orada bulunması nedeniyle, âlemin sırlarına/hakikatine ermeye çalışan her filozof, bilge ya da bilim adamının, bilsin-bilmesin bu mertebeyle bir şekilde karşılaşması kaçınılmazdır.[277]

---

[270] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 11; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 25-26; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 19.

[271] Corbin, Platon'dan aktarılan bu ifadenin, Plotinus'un **Enneadlar**'ının IV-VI. bölümlerinden uyarlanan **Aristoteles'in Teolojisi**'nde (*Esûlûcyâ Aristûtâlîs*) yer aldığını belirtmektedir; bkz. Corbin, **Spiritual Body and Celestial Earth**, s. 122.

[272] İbrahim sûresi, 14/48.

[273] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 162; a.mlf. **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 112. Bu âyette geçen "gökler"in melekût semâlarına işaret ettiğine dair benzer bir yorum Gazzâlî'ye aittir: "Ulvî âlemle kastettiğimiz semâlardır; çünkü semâlar şehâdet ve his âlemine göre yüksek ve yücedir. Bunu idrak etmek konusunda hayvanlar da ortaktır. Fakat kendisi nazarında *yer başka bir yere, gökler de başka göklere değişmedikçe* ve semâlar da dâhil olmak üzere his ve hayâl alanına giren bütün şeyler kendisi için yer (*arz*) mesâbesine gelip hissin üstünde bulunan şeyler de kendisinin semâsı olmadıkça kula melekût kapısı açılmaz ve melekûtî olmaz." Gazzâlî, **Mişkâtü'l-envâr**, s. 27.

[274] Aynı eserde İbn Kemmûne'nin (ö. 683/1284) de bu esere şerhi bulunmaktadır. O, Hermes'in bu müşâhedesinde anlaşılması zor semboller bulunduğunu belirtmekle birlikte, Şehrezûri'yle benzer biçimde, bu gökleri ve yeri madde âleminin üstünde başka yerler ve gökler olarak yorumlamakta ve o da Platon'un benzer müşâhedesine atıfta bulunmaktadır; bkz. Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 108-109. Bu yorumların detaylarının misâl âlemi açısından analizi için bkz. Corbin, **Spiritual Body and Celestial Earth**, s. 120-123.

[275] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 243, 255.

[276] Walbridge, **The Leaven of the Ancients**, s. 68.

[277] Kılıç, "Dâvûd el-Kayserî'nin Mukaddimelerinde 'Âlem-i Misâl' Yorumu", s. 178.

D. Misâl Âleminin Tabakaları ve Şehirleri

Misâl âlemi, tek bir âlem olarak anılsa da tekdüze bir yapı ya da görünümde değildir. Bu âlem, nûrlar âlemi ile cisim âlemi arasında, yukarıdan aşağıya doğru nûrun letâfetinden kesâfetine farklı yoğunluklarda çeşitli tabakalardan oluşmaktadır. Mazharları felekler olan, sayısız semâvî meleklerden oluşan bu tabakalar, feleklere göre mertebelenmekte, aşağıya indikçe kesâfet arttığından, karanlıklarının derecelerine göre, alt tabakalarda cinler ve şeytanlar meskûn bulunmaktadır.[278]

Misâl âlemi, sayısını Nûru'l-Envâr ve yüce ilkelerin (mücerret kâhir nûrlar) bildiği, sayısız tabakalara sahip olmakla birlikte, sınırlı bir âlemdir. Bu tabakaların şehirleri, misâlleri, şahısları ise sonsuzdur. Üstünlük bakımından birbirinden farklı olan tabakalardan en üstün olanı, nûrlar âlemine en yakın olanıdır.[279] En alt tabakalar ise karanlığı en fazla olan tabakalardır. Bunların en alt tabakası; karanlığı en çok olan tabakadır ve his âlemi ufkuna komşudur (*musâkibe*). Burada insanlardan ve cinlerden (*mine'l-insi ve'l-cinn*) mücrim olanlar oturur. En alt ve en üst tabaka arasında ise sayısız tabakalar vardır ve her birinde de sayıları sonsuz **melekler**, **cinler** ve **şeytanlar** bulunur.[280]

Şehrezûrî'nin açıklamasına göre, his âlemini misâl âlemi kuşatırken onu nefis âlemi, onu da saf nûrlar âlemi kuşatır. Bunların her birinin bir üst âleme komşuluğu, birinin latifliğinin kendi sınırlarında bitmesi, diğer âlemin en kesif tabakasının başlamasıyla gerçekleşir.[281] Cisim âlemi ve misâl âlemi, berzahla ilişkili olmak yönünden Berzah-ı Muhît'in kuşatması altındayken; nefis âlemi, yatay nûrlardan hâsıl olması ve berzahları yönetmesine rağmen berzah alakalarından mücerret olması dolayısıyla, nûrlar âleminden kabul edilir. Bu açıdan bakıldığında iki ana âlem söz konusudur: Berzah/cisim âlemi ve nûrlar âlemi. Bu iki âlemi birleştiren ve ayıran misâl âlemi ise bir yönüyle cisim âlemine, bir diğer yönüyle nûrlar âlemine benzerlikler taşır.

---

[278] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 179, 235; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s.493, 514; a.mlf. **Fî tahkîki 'âlemi'l-misâl**, s. 242; Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 385.

[279] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 516.

[280] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 493, 516.

[281] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 384-87.

Cisim âlemini en üstten kuşatan en latif cisim, yani En Yüce Felek, misâl âlemiyle komşudur. Misâl âleminin nefis âlemiyle komşuluğu ise bu feleğin misâliyle gerçekleşir. Şehrezûrî burada, kuşatan ve kuşatılanın; insan aklının nefsi, nefsin bedeni kuşatması ve ona etki etmesine benzer biçimde gerçekleştiğini belirtmektedir. Âlem mertebeleri insanda da mevcut ise, misâl âleminin insandaki karşılığı mütehayyile gücüdür. Ancak Şehrezûrî, bu gücü nefsin emrinde gördüğünden, onun yerini de bu yönden değerlendirmektedir. Ona göre, insan aklının nefsi, nefsin bedeni kuşatması, âlemde de aynı şekilde gerçekleşir. Burada nûrların güçlü olandan zayıf olana doğru birbirini kuşatması, illetlerine nispetle, nûrlarının kemâl ve noksanlıklarıyla ilgilidir.[282] Misâl âleminin cismânî âlemi kuşatması da onun illeti olmak anlamında bir kuşatma değildir. Müşâhede yönünden hâsıl olan türlerin rablerinden misâl âleminin, işrâk yönünden hâsıl olanlardan ise cismânî âleminin meydana geldiği hatırlanırsa, bu iki âlem arasındaki üstünlük ve düşüklüğün, hâsıl oldukları cihetten kaynaklandığı görülür. Mücerret nûrların yönleri ve aralarındaki ilişkilerden, illetlerine göre üstünden üstün, düşükten düşük hâsıl olur. Bu nedenle misâl âlemindeki en yüce felek (*el-felekü'l-a'lâ*), cisim âlemindeki en yüce felekten üstündür. Kuşatıcı en yüce felek (*el-felekü'l-a'le'l-muhît*) ise hem misâl âlemindeki hem de cisim âlemindeki felekleri kuşatmasıyla onlardan üstündür.[283] Bu alt-üst ilişkisi bir illet-ma'lûl ilişkisi olmasa da üstün olan alttaki üzerinde etki ve nüfûz sahibidir. Düşük olan berzahlar, bu nedenle, yüce olan berzahlara tabiatları gereği boyun eğerler. Üstünlük-düşüklük mertebeleri berzah türlerinin rableri arasında da bulunduğundan, bu yüce berzah türlerinin rableri de unsûrî berzah türlerinin rablerinden daha üstündür.[284]

Sühreverdî'nin kozmoloji anlayışı, **Hikmetü'l-işrâk**'te dikey ve yatay nûrlar ve bunun getirdiği birtakım değişiklikleri öngörmekle birlikte, diğer eserlerinde meşşâî kozmoloji anlayışını devam ettirdiğinden, Kuşatıcı Felek'in yeri, şârihlerinin kavram kargaşasına düşmesine neden olmuştur. Sühreverdî yatay ve dikey nûrların kesiştiği yere **sabit yıldızlar feleğini** yerleştirmiş, Kuşatıcı Berzah'ı ise dikey nûrlara hasretmiştir. En Yakın Nûr'dan sâdır olan bu berzah, tüm berzahları kuşatması

[282] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 386-88.
[283] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 340.
[284] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 177; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, 386.

yönüyle üst bir kategoriyken, yatay nûrlardan sadır olan göksel cisimler ve nefisleri daha alt bir kategoridir.[285] Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî, meşşâî kozmolojide İlk Akıl'dan sudûr eden En Yüce Felek'i (*el-felekü'l-aksâ*)[286] alt kategoriye yerleştirmiş; Sühreverdî'nin Kuşatıcı Berzah'ını **Kuşatıcı En Yüce Felek** olarak isimlendirerek, bir üst kategoride ele almışlardır.[287] İşrâkî ve meşşâî kozmolojiyi birleştirme çabası[288] olarak görülebilecek bu farklılığa rağmen, yine de üst bir berzah anlayışından söz edilebilir. Bu berzahın konu açısından önemi ise "sınır" işlevi görmesiyle ilgilidir.

Kuşatıcı Berzah, cisim ve misâl âlemini kuşatmasıyla tek bir âlem olarak görülürse, bu âlemin "sekizinci iklim"i (*el-iklîmu's-sâmin*) misâl âlemidir.[289] Şehrezûrî'ye göre yeryüzü yedi iklimdir; **sekizinci iklim** ise misâl âlemi göğüdür (*es-semâ'*); çünkü oraya yeryüzünden çıkılır (*su'ûd*).[290] Diğer bir yönden, yedi iklim his âlemine aittir ve yedi gezegene işaret etmektedir. Kutbuddin eş-Şîrâzî'ye göre **miktarî âlem**[291] sekiz kısma ayrılabilir; bunlardan yedisi hissî miktarları (*el-mekâdîru'l-hissiyye*) içererek yedi iklimi, misâlî miktarları (*el-mekâdîru'l-misâliyye*) içeren âlem ise sekizinci iklimi oluşturmaktadır.[292] Bu gezegenleri "yüce efendiler" (*es-sâdâtü'l-'ulviyye*) ya da "yedi güçlü" (*es-seb'a'ş-şidâd*) olarak tasvir eden Sühreverdî'ye göre, esîrî yedi gezegenin karanlığından sıyrılan tecrîd ehli sekizinci iklime yani misâl âlemine ulaşır ve buradaki misâlî gezegenlere bitişir.[293]

Sekizinci iklimi yedinci iklimden ayıran ve hisle işaret edilebilir olanla his âlemine işaretin bittiği yer, Sühreverdî'nin sembolik hikâyelerinde, **Kafdağı** olarak sembolleşir. Kozmolojik coğrafyanın (*kozmografya*) yedi iklimi batı ile doğu arasında, sekizincisi ise doğudadır. Kafdağı ise batı ile doğu arasındaki **sınır**dır.[294] Sühreverdî, bu yatay düzleme bir de dikey düzlem ekler. Buna göre **yeryüzü cismânî âlemi**, yani

---

[285] Arslan, "Kozmoz'un Sınırlarını Zorlamak: *Hikmet'ul İşrak* Şârihleri Sühreverdî'nin Klasik Kozmoloji Eleştirilerini Nasıl Yorumladı?", s. 600.
[286] İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 151.
[287] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 370; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 340.
[288] Arslan, "Kozmoz'un Sınırlarını Zorlamak: *Hikmet'ul İşrak* Şârihleri Sühreverdî'nin Klasik Kozmoloji Eleştirilerini Nasıl Yorumladı?", s. 604-605.
[289] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 254.
[290] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 594.
[291] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 493, 515, 531.
[292] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 531.
[293] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 242; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 494.
[294] Corbin, "Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal", s. 5-6.

batıyı; **gökyüzü** ise **melekût âlemi**ni, yani **doğu**yu sembolize eder.[295] Zerdüştî kozmolojiye oldukça yakın olan bu açıklamaların kökenine göre, yeryüzü yedi bölgeye ayrılmış; bu inanışta Kafdağı'na uygun olan "Elburz dağı" (*Hara*) yeryüzünü çevrelemiştir. Doğaüstü varlıkların mekânı olan bu dağ, değerli madenlerden oluşmakta; zümrüt rengi olup gökyüzü rengini bu dağdan almaktadır. Güneş buradan doğup buradan batmakta ve ardında başka âlemler bulunmaktadır.[296]

Kur'an-ı Kerim'in Kâf sûresindeki kozmolojik âyetlere dayanan ve İbn Abbas'a dayandırılan rivayetlere de kaynaklık eden bu efsânevî dağ,[297] İbn Sînâ'nın ve Sühreverdî'nin sembolik hikâyelerinde de kendine yer bulmuştur. Sühreverdî'nin hikâyelerinde geçen ve on bir sıradağdan oluşan **Kafdağı**, nûrlar âlemine gidişte aşılması gereken **küreleri-felekleri** sembolize eder. Bu dağın değerli taşlardan oluşması, göksel cisimlerin esîrî yapısına işaret etmekte; gökyüzünün rengini bu dağdan alması ise yer ile gök arasında, bu ikisini birleştiren sınırda bulunmasından kaynaklanmaktadır. Sühreverdî'nin hikâyelerinde bu dağ silsilesinin sayısı farklılık gösterse de her bir sayı ve sıralamada güneş, bu sistemin **orta noktasında**, yani **merkez**inde yer almaktadır.[298]

Hem İbn Sînâ hem de Sühreverdî'nin sembolik hikâyelerinin ana teması, insan nefsinin batıdan (cisim âleminden) doğuya (nûrlar âlemine) yaptığı yolculuktur.[299] Kafdağı ise bu hikâyelerde batıdan doğuya geçilebilmesi için aşılması gereken sırat köprüsü olarak ifade edilmektedir. Asıl yurda, yani nûrlar âlemine gidebilmek için çıkılan bu yolculukta, pîr ya da pîrlerden yardım almak, onların rehberliğine uymak

---

[295] Sühreverdî, **Kıssatü'l-Gurbetü'l-garbiyye: bâ tercüme ve şerh-i fârisî**, **Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk II** içinde, s. 276.

[296] Kürşat Demirci, "Kafdağı", **DİA**, XXIV (İstanbul 2001), s. 144-145; Kazem Tehrani, "Mystical Symbolism in four Treatises of Suhrawardi", (doktora tezi), **Columbia University**, 1974, s. 142-143.

[297] Demirci, "Kafdağı", s. 144.

[298] Sühreverdî, **Rûzî bâ Cemâat-i Sûfiyân**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 245; a.mlf. **Akl-ı Surh**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 235.

[299] İbn Sînâ, "Risâle-i Hayy İbn Yâkzân (İbn Sînâ) ve Şerhi", **İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler: İbn Sînâ-Sühreverdî-A. Gazzâlî-Necm-i Râzî** içinde, çev. ve drl. Derya Örs v.d., İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 42-56; Seyyid Hüseyin Nasr, **İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, çev. Nazife Şişman, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985, s. 295, 298-299.

elzemdir.[300] Kafdağı'nın ardında olan mekânsızlık şehrinin (*nâ kocâ âbâd*)[301] yolunu ancak onlar gösterebilir. Her iki filozofun da 'pîr'le sembolize ettikleri Cebrâil, 'pîrler' ise kozmik akıllardır.[302]

Sekizinci iklim olan misâl âleminin şehirleri sayısız olmakla birlikte Sühreverdî özellikle üç şehirden söz eder: **Câbulkâ**, **Câbersâ** ve **Hûrkalyâ.**[303] Câbelkâ[304] ve Câbersâ[305] literatürde etrafları surlarla çevrili, son derece büyük efsânevî iki şehir olarak anılırlar. Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin bu konuda aktardıkları bilgilerle bu literatür oldukça uyumludur. Buna göre, Câbelkâ ve Câbursâ'dan her birinin bin ya da on bin kapısı; her kapıyı bekleyen bir o kadar nöbetçisi vardır. Bir defa nöbet tutana ikinci kez sıra gelmeyecek derecede kalabalık halkı, Hz. Âdem'in ve insanoğlunun varlığından haberdar değildir.[306] Sakinleri, yetmiş bin harf kullanır. Bu şehirler, cismânî âlem ile misâl âlemi arasındaki geçiş yerleri, diğer bir deyişle ara âlemlerdir; unsurlar âleminin misâlleri de bu şehirlerden iner. Doğunun da kendi içindeki batısı ve doğusuna göre Câbersâ, bu coğrafyada batının en uç şehridir ve misâl âlemine giren kişinin ilk karşılaşacağı yerdir. Öldükten sonra gidilecek şehir olmasından ötürü, "rûhun battığı yer" anlamında, batıdadır. Câbulkâ ise rûhların doğmadan önce bulundukları yerdir. Bu nedenle buradaki sûretler, Câbelsâ'daki sûretlerden daha saf ve daha latîftir. Burası ise, "rûhların doğduğu yer" anlamında, doğudadır. Câbersâ, öldükten sonra gidilen yer olması hasebiyle, dünyada iken kazanılan tüm amellerin burada birer sûreti bulunur. Bir diğer yoruma göre, Zât-ı İlâhî meşrikinden doğan her şey, insan varlığının mağribinde battığından, Câbelkâ doğuda, Câbelsâ ise batıda bulunmaktadır.[307] Bu iki şehrin adı konuşma diline de sözü edilen

---

[300] Tehrani, "Mystical Symbolism in four Treatises of Suhrawardi", s. 145.

[301] Buradaki "mekânsızlık şehri" misâl âlemidir; bkz. Corbin, "Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal", s. 2-9.

[302] Sühreverdî, **Âvâz-ı Perr-i Cebraîl**, s. 211; a.mlf. **Akl-ı Surh**, s. 228-230, 236-238; a.mlf. **Risâletü't-tayr**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk, III** içinde, s. 202-204. Sühreverdî ve İbn Sînâ hikâyelerindeki "pîr" sembolünün anlam karşılıklarının daha geniş analizi için bkz. Tehrani, "Mystical Symbolism in four Treatises of Suhrawardi", s. 92-99.

[303] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 254.

[304] Literatürde bu isim, farklı telaffuzlarıyla; "Câbulka", "Câbilka", "Câberka", "Câbelk" şeklindedir.

[305] Literatürde bu isim, farklı telaffuzlarıyla; "Câbelsa", "Câbilsa", "Câbels" şeklindedir.

[306] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 554; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, 493.

[307] Süleyman Uludağ, "Câbelka-Câbelsa", **DİA**, VI (İstanbul 1992), s. 525; Mehmet Zeki Pakalın, "Cabülka, Cabülsa", **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1983, I. s. 253; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 493.

anlamlarıyla girmiştir; "mine'l-Câburs ile'l-Câbulk" deyimi, "doğudan batıya kadar" manasına gelmektedir.[308] Câbulkâ ve Câbursâ şehirleri, cisim âlemiyle misâl âleminin arasında sınır olan Kafdağı'nın hemen ardındadır.[309]

Bu iki şehrin doğunun ve batının uçlarında olması anlamına yakın biçimde Kurtûbî, Zülkarneyn'in güneşin battığı yerde gördüğü kavmin Câbelsâ şehrinin ahalisi olduğunu; Câbulkâ'nın ise güneşin doğduğu yerde bulunduğunu çeşitli rivayetlerle aktarmaktadır. Ayrıca o, Hz. Peygamber (a.s.)'in mirac gecesinde, bu iki şehrin ahalisini İslam'a davet ettiğini ve bunların da daveti kabul ettiklerini İbn Abbas'tan bir rivayet olarak nakletmesinin yanı sıra, Taberî tefsirinde de aynı hadisin Mukâtil tarafından Peygamber (a.s.)'e nispet edildiğini kaydetmektedir.[310] Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî, bu şehirlerden bahsederken, Peygamberimiz (s.a.v.)'in bu konudaki bir hadisine de başvururlar. Bu hadise göre, "Câbulka ve Câbersa unsur âleminin misâllerinin bulunduğu iki şehir; Hûrkalyâ ise felek âleminin misâllerinin şehridir."[311]

Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**'te bu iki şehrin, misâl âleminin şehirleri olarak, isimlerini zikretmekle yetinmektedir. **Kitâbü'l-Meşâri'**de ve **Kitâbü't-Telvîhât**'ta ise bilgi meselesine dair bölümde, Aristoteles'in misâlî (*şebh*) bedeniyle yaptığı konuşmanın "Câbersa"da (*fî makâm-ı Câbersâ*) geçtiğini, sonra onun Yüce âleme yükseldiğini belirtmektedir.[312] Bu açıklama onun bu şehri, yukarıda aktarılan bilgileri doğrular biçimde, cisim âleminden ayrılan kişilerin gittiği yer olarak gördüğüne ve onların rûhâniyetiyle görüşmenin de burada gerçekleşeceği görüşünde olduğuna işaret etmektedir.

Sühreverdî'ye göre Hûrkalyâ şehri feleklerin misâlleriyle ilişkili bir şehirdir. Esîr âleminin ana yıldızı, Pehlevî dilinde adı **hûrahş** ve tür rabbi Şehrîr olan misâlî

---

[308] Şemseddin Sami, "Câbers", **Kamûsü'l-a'lâm**, İstanbul, Mihran Matbaası, 1308, III, s. 1746; Bünyamin Erul, "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslûbu (II) II. Dirayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**., XLIII/2 (2002), s. 72.

[309] Takî Pûrnâmdâriyân, **Remz ve Destanhâya Remzî der Edebe Farisi: Tahlîlî ez Destanhâye İrfânî Felsefe-i İbn Sînâ ve Sühreverdî**, Tahran, Şirket-e İntişârâta İlmî ve Ferhengî, 1386, s. 349.

[310] Ahmed b. Ebî Bekr Kurtûbî, "Kehf sûresi", **el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1405/1985, XI, s. 50-54.

[311] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 594; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, 531.

[312] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 484.

güneşi bu şehrin efendisi (*fî ‘âlem-i hûrkalyâ li’s-seyyidi’l-‘azîm*) olarak[313] nitelendiren Sühreverdî, onun işlevini, insan bedeninin ana organı olan kalbin vücuttaki işlevine benzetmektedir. Feleklerin canlılık kaynağı esîr âleminin yönetici nûrları olduğundan, bu nûrların hükmü (*sultân*) ve kuvveleri bu yıldızlar vasıtasıyla feleklere ulaşır. Bu kuvveler, insan nefsinin kuvvelerine benzer; ancak onlardan daha güçlüdür. Misâlî güneş de bu şehrin kalbi gibi bir işleve ve güce/kuvveye sahiptir. Misâl âleminin felekî sûretlerinin yeri olan Hûrkalyâ şehrinde **misâlî/semâvî güneş**in efendi oluşunu (*reîsü’s-semâ’*) anlamak için, güneşin cismânî âlemdeki etki ve eserlerine bakmak gerekir; zira cismânî âlemdeki etkiler, misâl âleminden gelmektedir. Güneş, cismânî âlemi hem aydınlatır hem de unsurların meczini tamamlar; üç unsurun, yani toprak, su ve havanın oluşumunda etkili olur. İnsânî nefsin, sûretlerin ve arazların feyezânı için gereken çeşitli yetenekleri (*isti‘dâd*) oluşturur. Cismânî âlemi aydınlatır ve ısıtır; harikulade (*‘acîbe*) nûrları, olağan dışı (*garîbe*) ışıklarıyla oluşu (*kevn*) tamamlar. Bunların yanı sıra o, diğer yıldızlardan büyüklük (*mikdâr*) ve yakınlık bakımından değil, şiddeti yönüyle üstündür. Çünkü onlar toplamlarıyla güneşten büyük olsalar da gündüzü yapan odur. Tüm bu nedenlerle, işrâkî gelenekte (*fî sünneti’l-işrâk*) ona saygı, bir gerekliliktir (*vâcib*).[314]

Kafdağı’nın dördüncüsü olan **güneş**, **Akl-ı Surh** hikâyesinde **Tûbâ ağacı**yla sembolize edilir. Sühreverdî’nin **cennet**in dördüncü semâda olduğuna dair ifadesi bununla birleştiğinde; Tûbâ ağacı, cennet ve güneş ilişkisi açıklığa kavuşmuş olur. Bu ağacın köklerinin yukarıda, dallarının ve meyvesinin ise aşağıda oluşu, onun güneşe benzetilmesine neden olmuştur. Kafdağı’yla da ilişkilendirilen Tûba ağacının kökleri Kuşatıcı Berzah’ta, gövdesi ve dalları ise feleklerden aşağıya doğru sarkmış biçimdedir. Bu ağacın cennette görüleceğini söyleyen Sühreverdî’ye göre, cismânî âlemdeki tüm meyveler/ürünler aslında onun meyveleridir; varlıklarını da ondan alırlar. Bu meyvelerin oluşması ve olgunlaşması ise yuvası cennetteki bu ağaçta olan **Sîmurg**’un yeryüzüne kanat açmasıyla gerçekleşir.[315] Güneşin bir diğer sembolü olan Sîmurg’un yuvası bu ağaçta olsa da o, on iki âleme, on iki burç-yedi gezegene

[313] Sühreverdî, **Kitâbü’l-Meşâri‘**, s. 494.
[314] Sühreverdî, **Hikmetü’l-işrâk**, s. 149-150; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti’l-işrâk**, s. 345; Şehrezûrî, **eş-Şeceretü’l-ilâhiyye**, III, s. 385.
[315] Tehrani, “Mystical Symbolism in four Treatises of Suhrawardi”, s. 120.

nâzırdır[316] ve bu âlemlere doğru hareket eder.[317] **Cebrail'in Kanat Sesi** hikâyesinde, kanatlarının sesi tüm kelimelerin kaynağı olan Sîmurg[318] aynı zamanda Cebrâil'in sembolüdür.[319] Anlaşılan o ki tüm bu sembollerin merkezinde yer alan güneş, misâl âlemindeki Hûrkalyâ şehrinin güneşidir.

Misâl âleminden bahsedilirken dikkat çekici bir kavram da bu âlemdeki olağanüstülüklerdir (*'acâib*). Bu olağanüstülükler, nûrlar arasındaki ilişkilerin nefis âlemine, oradan da misâl âlemine yansımasıyla gerçekleşir. Bu ilişkilerin çokluğu, onların insan aklının alamayacağı biçimde katlanarak artmasına neden olur. Nitekim Sühreverdî, mücerret nûrların ve esîrî feleklerin ya da feleklerin sayısının on ya da yirmi değil, yüz binlerden fazla olduğunu;[320] bunların sayılarla ifade edilmesinin imkânsızlığını; birbirleriyle ilişkilerinin ve bunların sonuçlarının da aynı derecede; sayılamaz, bilinemez, öngörülemezliğini ifade etmektedir. Bu hayret verici ilişkiler ağı cismânî âlemdeki düzende dahi müşâhede ediliyorsa, bunun ondan daha üstün olan misâl âleminde olmaması tahayyül edilemez. Bu nedenle misâl âlemi, neredeyse böyle olağanüstülüklerle dolu (*zâtü'l-'acâib*), gariplikleri (*garâib*), harikuladelikleri sonsuz bir yerdir.[321]

İbnü'l-'Arabî'nin bahsettiği "hakikat arzı", bu olağanüstülükler hakkında bizi biraz daha aydınlatır.[322] Onun anlatımıyla; Âdemin çamurundan kalanla hurma yaratılmış,[323] hurmadansa susam (*simsime*) büyüklüğünde bir çamur artmıştır. Bundan

---

316 Pûrnâmdâriyân, **Remz ve Destanhâya Remzî der Edebe Farisi**, s. 350.

317 Sühreverdî, **Akl-ı Surh**, s. 230-236; Nimet Yıldırım, "Simurg", **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2008, s. 627.

318 Sühreverdî, **Âvâz-ı Perr-i Cebraîl**, s. 208-223; a.mlf. **Safîr-i Sîmurg**, 314-316.

319 Yıldırım, "Simurg", s. 628-629.

320 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 140.

321 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s.149, 155, 166, 169; a.mlf. **Fî Hakîkati'l-'aşk**, s. 275, 281; Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 397; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 493, 531. "Acâib" kelimesi daha sonraları İslam literatüründe "acâibu'l-mahlûkât" ismiyle çeşitli eserlerin; devrin coğrafya ve kozmografya telakkisine göre hazırlanmış ansiklopedik bilgiler ihtiva eden edebî eserlerin ortak isim olmuştur; bkz. Günay Kut, "Acâibü'l-mahlûkât", **DİA**, I (İstanbul 1998), s. 315.

322 Corbin, **Bir'le Bir Olmak**, s. 207, dipnot: 14.

323 Kutbuddin eş-Şîrâzî, İbnü'l-'Arabî'nin hurmayla ilgili bu açıklamalarına, hurmanın hayvanlarla bitkiler arasında her iki sınıfa da ait özellikler taşıdığından söz ederken temas eder ve Peygamber Efendimiz (sav)'in bununla ilgili "Halanız olan hurmaya saygı gösteriniz. O Âdem'in kalan toprağından yaratılmıştır." hadîsini aktarır; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 368.

geniş bir arz/âlem, **simsime âlemi**[324] yaratılmıştır ki gariplikleri ve bilinmezlikleri akılları hayrete düşürür. Aklın imkânsız saydığı her şey burada mevcuttur. İbnü'l-'Arabî'nin **hakikat arzı** olarak isimlendirdiği bu âlemde her şey; canlı, konuşan ve düşünendir. Bu âleme ancak beden heykellerinden soyutlananlar girebilir. Burada tuhaf biçimli ve örneksiz yaratılışlı sûretler vardır. Bunlar yol ağızlarında nöbet tutarlar, buraya girmek isteyenlere makamına göre bir elbise giydirir ve bu arzı dolaştırırlar. Buranın ahalisinin dilleri farklı farklı olduğu gibi, zamanları da farklı farklıdır. Aklın dünyada imkânsız gördüğü her şey, bu âlemde mümkündür.[325]

Şehrezûrî, cennetle ilgili olarak "Orada gözün görmediği, kulağın işitmediği, beşer kalbine gelmeyen şeyler vardır." hadisinin bu konuyla ilgili en veciz ifade olduğunu, cehennemin de buna kıyasla anlaşılabileceğini dile getirmektedir. O, bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgilere yer verse de bu âlemdeki hallerden birkaçının dahi yazılmaya kalkılması halinde tafsilinin ciltler tutacağını, yine de bunun yeterli olmayacağını, beşerî akılların ona dair idrak ettiği şeylerin çok ötesinde bir büyüklüğe ve yetkinliğe sahip olduğunu belirtmektedir.[326]

Misâl âleminin tabakaları, nûrlar âlemine gidişte birer basamak hükmündedir. Sühreverdî'ye göre bu âlemde yaşanan her tür durum da bir **orta hal** seviyesinin çeşitli gerekleri olarak zuhûr eder. Nûrlar âlemine geçmek için burayı da aşmak gerekeceğinden, orada yaşanan haller asıl gaye olmayıp nûrlar âlemini müşâhede için birer vasıta ya da hazırlık konumunda bulunurlar.[327] Bu nedenle misâl âlemi ve ondaki tüm harikuladelikler, daha üstün olan nûrlar âlemine işaret etmeli ve bu âlemdeki olağanüstü ve alışılmadık durumlara takılmadan, mahza nûrlar âlemine ve Nûru'l-Envâr'a varmanın yolu aranmalıdır.[328]

---

[324] Simsime; ibare ve beyana sığmayan marifet demektir; bkz. Konuk, **Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi**, I, s. 157. "Simsime" ve "misâl âlemi" ilişkisi için bkz. Ali İhsan Öbek, "Tarihî Türk Sözlükçülüğünde Dönüm Noktası: [Büyük] Türk Lügatı", **Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, IV/4 (2009), s. 851-853.

[325] İbnü'l-'Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, I, s. 361-373.

[326] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 397-398.

[327] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 530-531; a.mlf. **Fî tahkîki 'âlemi'l-misâl**, s. 256; Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 110; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 495, 505; Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 515-516.

[328] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 254; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 505.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MİSÂL ÂLEMİ ve İNSAN:
MİSAL ÂLEMİNİN PSİKOLOJİK
ve ESKATOLOJİK YANSIMALARI

Sühreverdî'ye göre insan, melekût âleminden gelen nefsi ve cismânî âlemde oluşan mizacıyla bu iki âlemi birleştiren ve kendisinde bir araya getiren tek varlıktır. Cismânî âlemin en son yaratılan ve en üstün varlığı olan insan, yetkinliğe erişir ve melekût âleminin en üstün ilk varlığına benzerse, onunla birleşir; böylece varlık dairesi tamamlanmış olur. Cisim âleminin nûr âlemine benzerliğindeki hikmetin de bu mana içinde bulunması gerektiğini belirten Sühreverdî'ye göre, böyle olmasaydı Allah'ın âdemi ve melekleri yaratmasının bir hikmeti olmayacaktı. Mülk ve melekût âleminin birbirine izâfetini, zayıf ve düşük bir izâfet olan ağaç-gölge ilişkisine benzeten Sühreverdî, bu uygunluk (*münâsebet*) ve benzerlik (*müşâbehet*) ilişkisinin en kâmil görünümünün ise insanda tebârüz ettiğini, bu nedenle de insana "küçük âlem" (*âlem-i kûçek, âlem-i asğar*) dendiğini kaydeder. Çünkü rûhânî ve cismânî âlemin kenarları (*hevâşî*) bu küçük âlemde birleşmektedir. Mülk âleminde en zayıftan en mutedile doğru en son yaratılanın insan bedeni, melekût âleminde son yaratılanın da insan nefsi olması ve bu dairenin insanda birleşmesi; insanı tanımanın âlemi tanımaya, âlemin Tanrı'ya bir alâmet olması dolayısıyla da Tanrı'yı tanımaya kapı aralayabileceğini gösterir.[1] Sühreverdî'ye göre nûr âleminde, cismânî âlemde her ne varsa; örneği, benzeri ve fazlası vardır. Diğer bir deyişle, büyük âlemde (*'âlem-i ekber*) her ne varsa; onun özet bir kopyası (*nüsha muhtasara*) olan insanda da bir örneği, benzeri bulunur.[2] İnsan, hayvanların ve bitkilerin tüm güçlerini kendinde toplayan bir varlıktır. Ancak kişi nefsini ve bedenini varlıkta nasılsa o haliyle bilir ve tanırsa, tüm mevcûdâtı ilmiyle ihata edebilme yeteneğine sahip olur.[3] Bu nedenle, insanın yetkinlik yolculuğunda kendi sınırlarını, yeteneklerini ve engellerini bilmesi; kendini bilmesi (*marifet-i nefs*),[4] âlemin kendindeki işaret ve alâmetlerini bilmesidir.[5] Sühreverdî'nin neredeyse bütün sembolik hikâyelerinin temelini insanın kendi mikrokozmik âleminden makrokozmik

---

1 Sühreverdî, **Yezdan Şinaht**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 419-421; a.mlf. **Bustânü'l-kulûb**, s. 374-375, 393.

2 Sühreverdî, **Yezdan Şinaht**, s. 420.

3 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 441.

4 Burada "marifet-i nefs" olarak adlandırılan nefis bilgisini Sühreverdî, nefsin benlik bilgisinden (*idrâk-i eneiyye*) daha geniş biçimde; nefsin kendini ve güçlerini bilmesi, tanıması anlamında kullanmaktadır; bkz. a.mlf. **Bustânü'l-kulûb**, s. 393-394.

5 Pûrnâmdâriyân, **Remz ve Destanhâya Remzî der Edebe Fârisî**, s. 393.

âleme yaptığı yolculuk oluşturur.[6] Bu yolculuğun her bir merhalesi, âlemdeki bir mertebeye karşılık gelmekte; burada insan ile âlem adeta iki aynaya dönüşmekte ve kendinde âlemi, âlemde ise kendini görmektedir. Dolayısıyla insanın kendini bilmesinin bir diğer anlamı da bu mertebelerin insandaki ontolojik, epistemolojik ve psikolojik yansımalarını bilmektir. Nefsiyle nûr âlemine, bedeniyle cismânî âleme ait olan insanın, bu iki âlemi birleştiren ve ayıran misâl âlemiyle ilişkisi, nefsiyle bedeninin ilişkisi gibidir. O halde misâl âlemini bilmenin yolu, bu âlemin insanda tezâhür eden nefis-beden ilişkinin sonuçları olarak ortaya çıkan ve nefsin güçlerini ifade eden psikolojik alanı bilmekten geçmektedir. Nefsin bedenle ilişkisinin etkilerinin, bu bedenle ilişkisi sona erse de devam ettiğini düşünen Sühreverdî, kendine has olan eskatolojik yorumlarını da misâl âlemi üzerine bina etmektedir. Bu nedenle âlemin misâli olan insanın, misâl âlemiyle ilişkisinin temelinde onun nefis hakkındaki görüşleri bulunmaktadır.

I. NEFSİN MÂHİYETİ ve BEDENLE İLİŞKİSİ

A. Nefsin Mâhiyeti

a. Komutan Nûr / İsfehbed-i Nâsût

Sühreverdî'nin **Hikmetü'l-işrâk**'teki[7] nefis konusunu ele alış biçimi, terminolojisi ve yaklaşımı, işrâkî metafiziği temel alan bir perspektifi yansıtır.[8] Platon'un nefis hakkındaki görüşlerinin, bu yaklaşımın ana çerçevesini oluşturduğu da başlangıçta söylenebilir. Bununla birlikte insan nefsi ile ilgili bu açıklamalar kimi yerlerde muhtasar kalmakta kimi yerlerde ise konu, meşşâî yöntemin getirdiği tanımlara ya da sınıflandırmalara yöneltilen eleştiriler muvâcehesinde ilerlemektedir. Bu eleştirilerin, işrâkî alana dâhil edilmesi gereken meselelerde yoğunlaştığı; nefsin

[6] Shaheen Aawani, "The Station of Man in Suhrawardi's Philosophy", çev. S. Khojaniyozov, **Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook**, ed. Y. Eshots, Moscow, Vostochnya Literatura, 2012, III, s. 456-457.

[7] Sühreverdî'nin nefis konusunda **Hikmetü'l-işrâk** dışındaki eserlerinde yer alan açıklamalarının detaylı yorumları için bkz. Cihan, **Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 90-112.

[8] Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", s. 415.

varlığından ziyade güçleri, özellikle de mütehayyile gücü ve bu güce bağlı hayâlî sûretler bağlamında ortaya çıktığı görülmektedir. Bu da onun metafizik ve kozmoloji anlayışının devamı ve bütünlüğü içinde yapması gereken, devamında eskatoloji anlayışını da belirleyecek olan belli kırılma noktalarına işaret etmektedir. Bunlar ise temelde nefsin nûr olduğu ve bedendeki tüm tezâhürlerin nûrun tezâhürü olduğu ilkesi üzerinde şekillenmektedir.

Sühreverdî nefsi, hem insâna hem de feleklere özgü nefsi içine alacak biçimde, cisim olmayan ve cisim yapısına girmeyen bir cevher olarak tanımlar.[9] Nefis; latif ve nûrânî, zâtında karanlıktan mücerret,[10] "isfehbed nûr"dur (*en-nûru'l- isfehbed*). **Komutan**[11] anlamına gelen isfehbed, nefsin cismi yönetmesi (*tedbîr*) anlamında, **müdebbir nûr**a işaret eder.[12] Müdebbir nûrlar, kâhir nûrlar kadar cevherlerinde kemâle sahip olmadıklarından, kâhir nûrlardan berzahların istidadı sebebiyle ve berzahı yönetmesi, onda tasarruf etmesi için (*el-envâru'l-mütesarrife*; *el-envâru'l-müdebbira fi'l-berâzih*; *mütesarrifîn fi'z-zulümât*)[13] taşmıştır (*feyz*).[14] İnsânî nefis, bedende tasarruf sahibi olması hasebiyle, "beşerî yönetici nûr"dur (*en-nûru'l mutasarrifu'l-beşerî*);[15] **İsfehbed-i nâsût**tur;[16] yani nâsût âleminde yönetici beşerî nûrlardandır (*el-envâru'l-mütesarrife el-beşeriyye*).[17]

Mücerret nûrlardan olan nefis, kendiyle kâimdir. Diğer bir ifadeyle, kendi hakikatlerinde gizli olan arazî nûrlar, onları varlığa çıkaracak, apaçık kılacak bir nûra ihtiyaç duyarken, mücerret nûrlardan olan nefis bu apaçıklığa kendinde sahiptir.[18] Nefis mücerret nûr olmak bakımından kendine apaçık olduğu gibi zâtıyla başka şeyleri de apaçık kılar. Nitekim kendisi dışındakileri de aydınlık ve belirgin kılma, yani

---

9 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 185-186.
10 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 206.
11 Walbridge, işrâkî bir terim olan "isfehbed" nûrun bu şekildeki tanımlanmasıyla, Stoacıların nefsin aklî parçası için "yönetici güç" (*hegemonikon*) terimini kullanmalarındaki benzerliğe dikkat çeker; bkz. John Walbridge, "Suhrawardî, a Twelfth-Century Muslim Neo-Stoic?", **Journal of the History of Philosophy**, XXXIV/4 (1996), s. 528.
12 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 147, 202, 218, 219, 223. Burada Platon'un da ruhu "komutan" olarak tasvir etmesi hatırlanabilir; bkz. Platon, **Devlet**, 442d, s. 132.
13 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 169.
14 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 185-186.
15 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s.166.
16 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 201.
17 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 166.
18 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 108-109, 110.

nûrluluk ve nûrlandırma, mücerret nûrların hakikatinde bulunur.[19] Bunun bir diğer sonucu, nûrun zâtı gereği diri, idrak sahibi ve etkin olmasıdır. Sühreverdî nûrun bu özelliklerinin zâtıyla özdeş olduğunu düşündüğünden; bu anlamları da yine kendine apaçık olmasına bağlı olarak yorumlar; diğer bir deyişle bu özellikler başa baş döndürülebilir.[20]

İnsânî nefsin cevher olarak nitelenmesi, onun bedenden bağımsızlığını gösterir; ancak mâhiyetini açıklamaz. Nefis cevher olmakla birlikte onun cevherliğini aklî bir durum olarak gören Sühreverdî, dış dünyada subût bulması için mâhiyetinin arazlarla belirlenmesine ihtiyaç duyduğunu belirtir. Nefsin belirlenimi (*tehassus*), ayrışması (*temeyyüz)* ve somut varlıklarda şahıslaşması (*teşahhus*) ise mizaçla gerçekleşir. Mizaç arazdır; çünkü bir konuda, yani cisimde/bedende mevcuttur ve nefsin varlığa gelişinin şartlarındandır. Bu nedenle o, mizaç ve diğer arazlarla türleşmekte ve belirlenim kazanmaktadır.[21] Mizaç aynı zamanda istidadı da belirlediğinden, nefsin hâsıl olmasında etkili bir konumundadır. Sühreverdî, bu istidadın meydana gelişini şöyle açıklar:

> "Kâhir nûrların birinden, sürekli hareketlerin yenilemesi sonucunda yenilenen bir istidad sebebiyle bir şey varlığa gelebilir. Fâil mükemmel olabilir, ama fiil yine de alıcının (*kâbil*) istidadına bağlıdır. Böylece alıcı itidaline uygun olarak, kâhir nûrlar arasındaki aklî ilişkiler ve sâbit yıldızlar arasındaki konumsal ilişkilerinden hâsıl olan heyet ve sûretlerden kendisine uygun olanı alır."[22]

En mükemmel ve üstün mizaç olan insanın mizacı varlığa geldiğinde, bu insânî kalede yönetici olacak nûr, insan türünün rabbi olan Cebrâil'den sudûr eder.[23] Başka bir deyişle, Cebrâil'in gölgesi cismâni âleme düştüğünde; nitelikleri, lâzimeleri ve arazlarıyla[24] insanın sûreti (*sûretü'l-insân*); farklı organlarıyla heykeli (*sanem*) ortaya çıkar.[25] Bu gölgenin nûrlu yönünden ise bu heykeli yönetecek müdebbir nûr/nefis hâsıl olur. Bu nefis, insanın kendinde "**ben**" diye işaret ettiği şeydir.[26]

---

19 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 113.
20 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 117.
21 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 83-84, 85, 198-199; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 225, 420.
22 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 200.
23 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 200-201, 218.
24 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 360.
25 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 160.
26 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 201.

b. Nefsin Apaçıklığı / Zuhûru: Kendini Bilmek

Sühreverdî; Platon ve Pisagorcular tarafından kabul edilen anlayışa uygun biçimde nefsi; ayrık, mânevî, ilâhî ve rûhânî bir cevher olarak tanımlamakla birlikte[27] ona göre nefsin var olduğuna ve gayr-i cismânî olduğuna ilişkin en açık delil, "zâtını idraki"dir. Zira bu idrak, mazharının berzah ya da muallak misâl olması durumunda da devam etmektedir; yani nefis, bedeni ya da rüyada olduğu gibi muallak misâlleri mazhar edindiğinde de kendinden gâfil değildir. Nefsin cisim/berzah olmadığı düşüncesine **Hikmetü'l-işrâk**'te muallak misâl de olamayacağını ekleyen Sühreverdî, böylece mücerret nûr olan nefsin her tür mazharla ilişkisinde ondan farklı olduğunu da vurgulamış olmaktadır.[28]

Sühreverdî nefsin zâtını idrak etmesini, nefsin nâtık/düşünen özelliği yerine, nûr oluşu ve her mücerret nûrun zâtında apaçık ve zâtı gereği müdrik oluşuyla açıklamaktadır. O, nefsin hakikatinin nûr olduğunu ve onun "düşünen (*nâtık*) bir canlı" olarak tanımlanmasında geçen düşünme istidadının ise onun hakikatine nispetle arazî ve ona tabi olduğunu belirtir. Dolayısıyla ona göre nefis, bu düşünmenin de ilkesidir. İnsanın bilinmesi ancak lâzimeleri ve ârızları yoluyla olsa da[29] nefsi özelleştiren bu araz ve lâzimeler onun hakikatine dâhil değildir. Bu hakikati bilmek, ona göre ancak kendini idrak yoluyla gerçekleşebilir. Nitekim o, "insana kendinden daha yakın bir şey yoktur" (*lâ akrebe ile'l-insâni min nefsihî*)[30] ya da "kendini bedenden ayrı farz edebilirsin; ama kendini kendinden ayrı farz edemezsin" [31] derken bu hakikate işaret etmekte; kavramsal açıklamalar yerine nefsin hakikatinin bu idrakle anlaşılabileceğini belirtmektedir.[32] Sonuç olarak, insanın tanımlanması onun hakikatini göstermez; nefsin nûr olan hakikatini ancak kendini idraki ortaya çıkarabilir.

---

[27] Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, s. 574; Marcotte, "Suhrawardi (d. 1191) and His Interpretation of Avicenna's (d. 1037) Philosophical Anthropology", s. 76.

[28] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 244; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 517.

[29] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 20; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 58.

[30] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 20.

[31] Sühreverdî, **Elvâh-i İmâdî**, s. 129;

[32] Sühreverdî, insanın "düşünen canlı" olarak tanımlanmasını, kendi tanım teorisi çerçevesinde şöyle yorumlamaktadır: Canlılık kavramı genel cüz iken, düşünme 'özel cüz'dür ve insandaki bu özel cüzün bilinmesi, öncelikle 'genel cüz'ün bilinmesine bağlıdır. Ancak genel cüzde olmayan düşünme, bunlar yoluyla bilinemeyeceğinden, insanın kendisinden hareketle bilinmesi gerekecektir; ancak yapılan tanım, insanın mâhiyetini ortaya çıkarmaya yönelik olduğundan, bu da bilinmeyen

Nefsin nûr oluşu, onun apaçık (*zâhir*) oluşudur. Nefis kendi hakikatinde, zâtı gereği hem kendine apaçıktır hem de kendi dışındakini apaçık kılandır. Nefsin apaçıklığıyla idrak eden (*derrâk/müdrik*) oluşunu özdeş kabul eden Sühreverdî, burada öz bilince dayalı bir şuur psikolojisi yoluyla, nefsin kendini doğrudan kavramasının onun hakikatinin kendisi olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır.[33] Ona göre zâtıyla kâim olan nûrun, bu nedenle, kendini idrak etmemesi mümkün değildir. Bu da müdebbir/isfehbed nefsin zâtını idrakinin devamlı olup hiçbir zaman zâtından habersiz (*gâfil*) olmadığını göstermektedir.[34]

Sühreverdî olumlu bir kavram olarak **zâhir** olmanın yanına, onu olumsuz (*selbî*) yönden de açıklamak için **gâib olmamak** kavramını koyar. Bu açıdan nefis kendine zâhirdir; kendinden gâib değildir. Bu zâhir olma halinden uzak/gâib olmamak tabiri, zuhûrun sürekliliğini anlatmak için kullanılmakla beraber olumsuz bir kavram olarak nefsin "ne" olduğunu açıklamadığından, bu olumsuzlama düşünülmezse geriye sadece onun zuhûru kalır.[35]

Nefsin zâtını idraki için gereken tek şey, yine kendi **zâtı**dır. Kendine apaçık olan ve kendinden gâib olmayan nefis, kendisini nasılsa öylece idrak eder. Ayrıca nefsin zâtından ve varsayalım ki parçalarından habersiz kalması düşünülemez. Bu nedenle Sühreverdî'ye göre zâtın habersiz olduğu kalp, beyin gibi organlar, idrak eden cüzden değildir. Zira idrak eden bu organlar olsaydı, bunlardan habersiz olması mümkün olmazdı.[36] Zâtın kendisine dâhil olan şeylerle olmayan şeyleri ayırt etmeyi yönelik bu açıklama, onun bedenden mücerret yapısını vurgulamayı amaçlamaktadır.

Nefsin zâtıyla cisimsel organların ilişkili olmadığını ortaya koyan Sühreverdî, kavramsal açıdan da onu soyutlamaya ve her türlü eklentiden mücerret halini belirginleştirmeye çalışır. Her tür kavramsal eklentiyi ya da soyut kavramı, şeyin hakikatinin zihinsel bir misâli olarak değerlendiren Sühreverdî, bunların zihin dışında

---

olarak kalacaktır. Ya da hayvanlardan kalkılarak biliniyorsa, bu durumda, bu cüz insana has olmayacaktır. Bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 14, 15-16, 20-21. Ayrıca bu yorum ve daha detaylı açıklamalar için bkz. Halide Yenen, "Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji", (doktora tezi), **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2007, s. 143.

33 Cihan, **Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 84.

34 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 110.

35 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 112, 114.

36 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 112.

bir varlıklarının olmadığını düşündüğünden, misâllerin nefsin zâtının yerine konamayacağını şu şekilde açıklar:

> "Zâtıyla kâim, zâtını idrak eden şey, zâtını zâtındaki (*fî zâtihî*) zâtının (*li-zâtihî*) bir misâli ile bilmez. Çünkü onu bilmesi bir misâl ile olsaydı; bu benliğin misâli (*misâlü'l-eneiyye*) benlikle özdeş olmayıp benliğin misâli benliğe nispetle "o" olurdu. Bu durumda idrak edilen o, misâl olur. Şu halde; benliğin idrak olunması ile benlikten başkasının idrak olunması özdeştir; dolayısıyla benliğin zâtını idrak etmesi ile başkasını idrak etmesi de özdeştir ki bu muhâldir. Ancak dış dünyadaki varlıkların idrakinde durum farklıdır; çünkü hem misâl hem de misâlin sahibi olan nesne bir "o"dur."[37]

Bu açıklamadan çıkan sonuca göre kendini bilmek ile başkasını bilmek arasında fark vardır ve aynîleştirilmeleri durumunda iki ihtimal ortaya çıkar: Ya nefis kendini bu misâl ile bildiğinde bu misâlin kendisine ait olduğunu bilmez ki bu durumda kendi zâtını bilmemiş olur. Ya da bu misâlin kendi zâtı olduğunu bilir; ancak o misâlin kendi zâtının misâli olduğunu bilmesi için daha öncesinde zâtını biliyor olması gerekir.

Sühreverdî kendilik idrakinde salt zâtî benliğimizin olduğunu ve bu idrakin de kendiyle özdeş olduğunu anlatırken ısrarla eklenti ve sıfatlardan kaçınır. Ona göre zâtımızı ne ise o (*kemâ hiye*) olarak idrak ederiz. Bu nedenle nefis **cevher** olmakla birlikte **cevherlik** onun mâhiyetine dâhil değildir. Cevherlik, nefsin bir konuda olmaması ve mahallin ondan olumsuzlanmasıyla idrak edilmez. Bunların somut gerçeklikte var olmayıp aklî itibarlar olduğu ve nefsin bunlar olmadığı açıktır. Ayrıca olumsuzluk üzerine kurulu olan sıfatlar da nefsin bilgisini vermez. "Bizim kendisi ile biz olduğumuz şey, zâtını idrak eden şeydir ki bu da benliğimizdir."[38]

Kendilik bilgisinin içine girebilecek bazı kavramlar, bu bilginin sıfatı olarak da düşünülmemelidir. Bunların kendilik bilincinin bir parçası olmadığını dile getiren Sühreverdî'ye göre, örneğin "idrak edicilik" (*müdrikiyye*) bir sıfat ya da eklenti değildir. Benliğin böyle bir cüzü olsaydı diğer yönden nefsin zâtı bilinmemiş olurdu. Dolayısıyla "nefsin zuhûrundan ibaret olan benlik idraki, nefsin kendisi olan benliğin

---

[37] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 111.
[38] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 112.

hakikatidir."[39] Bunun gibi **şeylik**[40] de bilinçliye (*şâ'ir*) yani zâtıyla idrak edene eklenti değildir. Böyle olsaydı, bilinçlinin ardında kalır ve bilinmez (*mechûl*) olurdu. Bilinçlinin kendisi, kendisiyle apaçıktır. Onu belirleyen apaçıklıktan başka bir şey yoktur. Dolayısıyla apaçıklık onun hâli değildir. O, başkası tarafından apaçık kılınan değil, apaçık olanın ta kendisidir.[41] Zâtın **inniyyeti**[42] -varlığı- de bu idrake dâhil değildir. Ona göre zâtın inniyyetinin nefsi idrak eden olduğunu farz etsek, onun zâtı idraki önceler; bu şekilde olduğunda ise bilinmez olarak kalır ki bu muhâldir.[43] Bu nedenle saf mücerret nûr olan nefsin inniyyetiyle zâtı aynı şeydir.[44] İnniyyet, apaçıklığın ve nûrluluğun ta kendisidir.[45]

Kendiyle kâim ve zâtıyla müdrik olan nefsin kendini misâlsiz idraki, onun hakikatidir. Hakikatin bu dolaysız ve zamansız idraki, nûrun idrakidir. Dolayısıyla **kendilik bilgisi** nûrun zâtını bilmesidir. Nûrun zâtını bilmesi ise nûr olmasındandır. Sühreverdî, nefsin zâtı ile zâtını bilmeyi ya da öz ile öz bilinci aynı saymakta ve aralarında öncelik-sonralık düşünmemekte; diğer şeylerin kavranmasında özü temel, diğerlerini de bu temele bağlı olarak görmektedir. Özü kavrayışın; biçim, örnek ve benzeri bir şeyle olmaması da bundan kaynaklanmaktadır. Süje-obje ayrılığı olmaksızın nefis özünü/kendini, bir yönüyle değil, bütünlüğüyle; dolaylı değil, **doğrudan** kavramaktadır.

---

39 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 112; Kutbuddin eş-Şîrâzî, Şerhu **Hikmeti'l-işrâk**, s. 285.

40 Sühreverdî ve onun şârihleri Şehrezûrî ve İbn Kemmûne'nin (ö. 638/1284) "varlık" ve "şeylik" kavramları hakkındaki görüşlerinin detaylı bir analizi için bkz. Ömer Mahir Alper, "Sühreverdî, İbn Kemmûne ve Şehrezûrî'de Varlık ve Şeylik Kavramları", **Şeyhü'l-İşrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler**, ed. M. Nesim Doru v.d., Ankara, Divan Kitap, 2015, s. 155-177.

41 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 114.

42 "Bu nedir?" sorusunun cevabı, o şeyin mâhiyetini; dış dünyada varlık kazanmış olması "hakikatini" ve "inniyyetini"; bazı gerekli ilintilere sahip bulunması zâtını; diğer varlıklardan ayıran özellikler taşıması ise "hüviyetini" belirler. Seyyid Şerîf Cürcânî, "el-Mâhiyye", **et-Ta'rîfât**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1983, s. 195.

43 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 113.

44 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 113.

45 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 114.

B. Nefis-Beden İlişkisi

a. Nefsin Bedene Taalluku ve Bedenin Nefse Mazhar Oluşu

Sühreverdî'nin **Hikmetü'l-işrâk**'te, başlığı "nefsin her bir sıfatının bedende bir karşılığı vardır" şeklindeki, nefis-beden ilişkisini incelediği bölümün şerhinin girişinde, Kutbuddin eş-Şîrâzî, nefis-beden ilişkisinin 'ne olmadığına' dair kısa bir açıklamada bulunur. Buna göre nefis-beden ilişkisi, cismin cisimle kurduğu ya da arazın mahalde bulunması biçiminde bir ilişki değildir. Araz-mahal ilişkisi, arazın mahalde yerleşmesi (*intiba'*), onda tabiat olması anlamına gelir.[46] Nitekim nefsin arazî değil, mücerret nûr olduğu belirtilmişti. Bundan dolayı nefis bedene yerleşmediği gibi, varlığı da arazın cevheriyle kâim olması gibi bedene dayanmaz. Yine bu ilişkinin illet-ma'lûl ilişkisi olduğu da söylenemez. Zira bedene etkisiyle ve onunla ilişkisiyle özelleşen nefis, bedenden üstündür; bir şey kendisinden üstün olduğu şeyde bulunmaz. Mücerret bir nûr olan nefsin tecerrüdü, bedenle ilişkisinden değil, bedendendir; kemâlini de beden karanlıklığıyla değil, onunla ilişkisi sebebiyle bulur. Bu kemâl ise ona hükümranlığıyla gerçekleşir.[47]

Nefis-beden ilişkisi Sühreverdî'ye göre bir taalluk ilişkisidir. O, temelde iki tür ilişkiden söz eder: Arazların cisimle ilişkisi; arazın cisme yerleşmesi, onun tabiatı haline gelmesi, diğer bir deyişle mahalde hâl olması biçimindedir. Taalluk ilişkisini ise en iyi anlatan örnek ayna-sûret ilişkisidir.[48] Aynaya akseden sûret, aynanın dışında, mahalde bulunurken aynada mahalde bulunma biçiminde değil, muallak biçimde bulunur. Bu bulunma durumunda ise söz konusu sûret/misâl, zâtıyla kâim bir cevherdir.[49] Sühreverdî, "Nefis bedene taalluk eder." derken buna benzer bir ilişki biçimini kasteder. Yönü ve mekânı olmayan nefis,[50] bedende mahalde bulunur gibi bulunmayıp onu **mazhar** edinmekte, böylece bedenden çeşitli sûretler/arazlar yoluyla görünmektedir.[51] Nefis ile beden arasındaki bu ilişki/alaka, Sühreverdî açısından şevk

---

46 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 146, 212, 222; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 496; a.mlf. **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 80; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 342, 450-451.
47 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 438.
48 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 211-212.
49 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 212.
50 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 205. ; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 440.
51 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 216, 228, 244.

temelli bir alakadır (*el-'alakatü'ş-şevkiyye*) ve izâfîdir. İzâfî olan bu aşk ve şevk alakası, izâfet arazları zayıfladığında beden kaybolur (*betale*) ve bu alaka kesilir.[52]

Nefsin bedene bağlanması, Sühreverdî'nin deyimiyle, karanlık/bedensel alakalara hapsolunması, nûrlu ufuklardan berzahsal meşgûliyetlere çekilmesi (*cezb*), bunlara olan tabiî şevki dolayısıyladır.[53] Bu ilişki, mıknatısla demir arasındaki ilişki gibi şiddetli ve cezbedicidir.[54] Bedenin câzibesi, berzahsal mizacının (*el-mizâcü'l-berzahî*) istidadıyla isfehbed nûru varlığa davet eder. Nefsin varlığa çıkması ise bu beden kalesindeki lezzetler ve cismanî rahatlık sebebiyledir.[55] İnsanî nefsin kalesiyle arasındaki yakınlık/dostluk (*ilf*) işte bu karşılıklı uyuşma esasına dayanmaktadır. Bu nedenle Sühreverdî'nin "Nefsin heyetleri bedene inip çıktığı gibi her birinden diğerine uygun olan şeyler geçer." sözü nefsin bu ilişkide hem etkileyen hem de etkilenen konumda bulunduğunu göstermektedir.[56]

Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin yorumuna göre, karanlık bedensel kuvveler nefse, asılları o olduğu, onlar da onun fer'i olduğu ve astın üstüne olan aşkından dolayı bağlanırlar. Nefsi, berzahsal karanlıkların hiç bulaşmadığı saf nûr âleminden kendi âlemlerine çekerler. Böylece nefsin şevki bu âlemden kesilir ve cisim âlemine yönelir.[57]

Nefis için beden, Sühreverdî'nin deyimiyle, "kendi fiillerinin göründüğü mazharı, hayvânî ve nefsânî rûhtaki arazî nûrlarının çantası, rûhânî ve cismânî eserlerinin kabı, kuvvetlerinin toplandığı ordugâhıdır."[58] Sühreverdî, bedeni kimi yerde bir kaleye kimi yerde bir şehre ya da saraya benzetmektedir. Nefis ise bu kalenin hükümdarı, güçleri ise onun askerleri ya da hizmetkârlarıdır. Bu güçler ona bağlı olsa da üzerlerinde hâkimiyet sağlaması, onları doğru yönetmesiyle mümkündür.

---

52 Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 80; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 496; a.mlf. **Pertevnâme**, s. 26; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 438.
53 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 168-169.
54 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 445, 462.
55 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 458.
56 Sühreverdî, **Kitâbü'l-Lemehât**, s. 120.
57 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 216-217; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 458.
58 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 216; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 458.

Sühreverdî'nin marifet-i nefs dediği de budur. Zira onları yönetmek için her birinin özelliklerini tanıması, bilmesi gerekmektedir.[59]

İsfehbed nûrun bütün fiillerinin ortaya çıkması için insânî kale (*es-sîsîyyetü'l-insiyye*) mükemmel bir şekilde yaratılmıştır. Bu duruma atfen Sühreverdî, Doğu bilgelerinin nefsin berzah âlemindeki ilk durağının (*evvelü menzilin*) bu beden olduğu görüşlerini dile getirir. Ona göre alacakaranlık cevher, karanlık ölü (*el-meyyitü'l-muzlim*) tabiatı gereği, kendisini göstermek (*zuhûr*) için ârız nûra; onu yönetmesi (*li-yudebbiruhû*) ve diriltmesi (*yahyâ*) için de mücerret nûra müştaktır. Bu iştiyâk, onun kâhir nûrların muhtaçlık yönünden hâsıl olmasından kaynaklanır. Muhtaç nasıl yoksulluk eksikliğinden kurtulmak için zenginliğe (*istiğnâ*) şevk duyuyorsa o da öylece karanlık eksikliğinden kurtulmak için nûra arzu duymaktadır.[60]

Mücerret olan nefis, bu ilişkide bedene hâkim bir konumdadır. Ast-üst ilişkisinde yukarıda olanın hükümranlık ve muhabbetine karşılık astın üstüne boyun eğen bir muhabbeti olduğundan, isfehbed nûrun bedenle ilişkisinde de aynı yönler devreye girecektir. Buna göre nefis, bedene hükümranlık ve sevgi duyar; beden ise nefse boyun eğen bir muhabbet, aşk ve iştiyakla yönelir.[61]

Sühreverdî mutedil mizacın hâsıl olmasıyla, bu alıcının (*kâbil*) istidadının insânî nefsi gerektirmesinin keyfiyetini açıkladığı yerlerde, bu gerektirmeyi beden ile nefis arasında bulunan **şevk**e dayandırması, iki ayrı varlığın birbirini çektiği gibi bir izlenim doğurmaktadır. Burada iki problem ortaya çıkmaktadır: Birincisi nefis ve bedenin iki ayrı cevher olarak görülmesi durumunda insanın düalist bir yapıya sahip olup olmadığı, ikincisi ise mizaç ve nefsin varlıklarının birbirlerini önceleyip öncelemedikleri problemi.

Mahdi Amin Razavî, nefis-beden düalizminin Sühreverdî'de bulunmadığını, bu ayrımın yüzeysel bir ayrım olduğunu belirtmektedir. Nefsin bedenden ayrık bir varlığa sahip olduğunun vurgulanması için böyle bir açıklama biçiminin seçildiğini belirten yazar, bedenin nefisle birlikte beden olduğunu, dolayısıyla bu konunun

---

59 Sühreverdî, **Bustânü'l-kulûb**, s 393.
60 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 217; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 458-459.
61 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 147-148; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 342-343.

çözümünün onun ontolojik görüşünde aranması gerektiğini vurgulamaktadır. Buna göre nefis ile beden, aynı ontolojik yapıya ait iki varlıktır. Bunların arasındaki tek fark, nûrlarının şiddetiyle belirlenen birinin düşük diğerinin üstün statüsüdür. Hâkimiyet ve muhabbet ilkesine göre beden yüksek bir ontolojik seviyeye muhabbet duymakta, nefis ise bedeni belli eylemleri için yönetmektedir. Bu durum da Razavî'ye göre düalizmi değil, bir olan nûrun farklı cephelerini ifade etmektedir.[62]

Sühreverdî'nin nûr ve zulmet/karanlık hakkındaki açıklamaları da bu görüşe uygun görünmektedir. Zira burada karanlık, varolan bir mâhiyet değil, nûrun yokluğu olarak tanımlanmaktadır. Bedenin karanlıkla nitelenişi ise ondan nûrun çekilmesi halinde özünde alacakaranlık cevher olmasıyla ilgilidir. Sühreverdî, cismin gâsık/alacakaranlık cevher olmasını nûrun yokluğu, cevherliğini ise zihin dışında bir gerçekliği olmayan aklî bir durum olarak görmektedir. Dolayısıyla, gâsık cevherin varolmak, cisim olarak gösterilebilir olmak için arazî nûra ihtiyacı da buradan doğmaktadır. Bedenin nûra çekiliminin nedeni de burada aranabilir. Zira o, özünde ölü olup hayat bulmak için mücerret nûra yönelmekte, nûrun kemâline, yani bilfiil varlığına istidadıyla zemin hazırlamaktadır. Nefis karşısında edilgin bir nitelikte olması da bununla ilişkilidir. Beden, nefse duyduğu şevk ve muhabbet sebebiyle onun nûrunun etkisini almaya elverişli hale gelmekte, bu eğilimin ya da muhabbetin arttığı ölçüde de nefsin nûrluluğuyla bedenin karanlık yönleri aydınlığa kavuşmakta, böylece nefsin kendi âlemine dönüşünde ona engel değil, yardımcı olma statütüsüne kavuşmaktadır.[63]

Nefis-beden ilişkisi bakımından irdelenmesi gereken bir diğer problem, nefsin bedenden önce varolup olmadığı konusudur. Nefsin beden öncesi varlığını çağrıştıran bedene çekilme ve hapsolma teması, Platon'un nefsin bedene düşüşü hakkındaki açıklamalarını anımsatan bir içeriğe sahip görülebilir.[64] Nefsin nûrlar ya da ideler

---

[62] Mahdi Amin Razavî, **Suhrawardî and the School of Illumination**, Great Britain, Curzon Press, 1997, s. 40-41.

[63] Kemal Göz, "Sühreverdî Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi", **The Journal of Academic Social Science Studies**, VI/2 (2013), s. 482. İşrâkî felsefenin nefis konusuna yaklaşımını bu çerçevede ele alan diğer bir çalışma için bkz. Ali Kürşat Turgut, "İşrâkî Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi-Journal of International Social Research**, VI/26 (2013), s. 568-579.

[64] Platon, **Phaidros**, çev. Hamdi Akverdi, Ankara, Maarif Vekaleti, 1943, 250c.

âleminden cisim âlemine ya da bedene düşüşü, onun bedenden ayrık, ilâhî bir cevher olduğunu vurgulamakla birlikte, Platon'da nefsin beden öncesi varlığının kabulü ile anlamlı bir bütünlük kurmaktadır. Ayrıca Platon'un hatırlama teorisinin temelini de bu düşünce oluşturmaktadır.[65] Bu yaklaşım Sühreverdî'de nefsin bireyselliğini bedenle kazanması olgusuna ters düştüğünden tasvip görmemiştir.[66] Mizacıyla ortaya çıkan, dolayısıyla hâdis olan nefsin beden öncesinde varlığının olamayacağı yargısıyla Sühreverdî, bu konuda Platon'dan ayrılarak meşşâîlerle aynı çizgide buluşmaktadır.[67]

Kutbuddin eş-Şîrâzî, bedensel mizacın kendine has istidadının, mufârık insan türünün rabbinden ona taalluk edecek bir varlığı davet ettiğini, dolayısıyla nefsin bedenin hudûsu ile hâdis, yani beden ve nefsin birlikte sonradan var olduklarını vurgulamaktadır. Ona göre, insan nefsinin ortaya çıkması bu mizaca bağlı olduğundan, bu mizaçtan önce insânî nefsin, ne bireysel ne de genel anlamda varlığından söz edilemez. Nefis, bu mizaç ile insânî nefis haline gelmekte, bireyselleşmekte ve kemâle ulaşmaktadır. Nefis ve beden bir araya gelmeden önce, 'bu nefis' ve 'bu beden' değildir.[68]

Nefsin kendisini özelleştiren beden karanlığına çekilişini ise Sühreverdî şöyle açıklamaktadır:

> "Karanlık bedensel kuvveler nefse âşık olduğundan, aşkları sebebiyle ona bağlanırlar ve onu berzahsal karanlıkların hiç bulaşmadığı saf nûr âleminden kendi âlemlerine çekerler (*cezb*). Böylece şevki bu saf nûr âlemden kesilir ve karanlık âleme yönelir."[69]

Bu ifadeler, 'var olan bir nefsin' varlığa çağrılması değil, 'bir nefsin' varlığa davet edilmesi, nûrun letâfetten kesâfete inmesi, bedenin kendisini tedbîr edecek bir nefsi gerektirmesi anlamına gelmektedir. Nefis madde karanlığından daha latîf ve üstün olduğundan, bu durumu ifade, yukarıdan aşağıya bir çekilme, bir yönelme ve

---

65 Marcotte, "Suhrawardi (d. 1191) and His Interpretation of Avicenna's (d. 1037) Philosophical Anthropology", s. 82.

66 Bununla birlikte Sühreverdî, nefsi kuşlarla sembolize ettiği hikâyelerinde, onların kendi vatanları olan göklerden inerek beden tuzaklarına yakalanmalarını, geldikleri yeri bu tuzaklara alışarak unutmalarını, ardından bunu nasıl hatırladıklarını konu edinir. Platon'un sözünü ettiği nefsin bedene düşüşüyle birlikte idealar âlemine ait bilgiyi unutması ve öğrenmenin bu bilgiyi hatırlama anlamına gelmesi, hikâyelerdeki bu temaya uyumlu görünmektedir; bkz. Sühreverdî, **Akl-ı Surh**, s. 226-227; a.mlf. **Lugat-i Mûrân**, s. 305-308.

67 Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", s. 415.

68 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 458.

69 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 216-217.

arzu (*şevk*) biçimini almaktadır. Dolayısıyla konuyu açıklamakta kullanılan dilin getirdiği zorluk, bu şekilde aşılabilmektedir. Yine Sühreverdî'nin buna benzer bir ifadesi de şöyledir:

> "Berzahsal mizaç, isfehbed nûru varlığa çağırma istidadı ile varlığa çağırır. İsfehbed nûrun kalesiyle dostluğu vardır; çünkü onu varlığa çağırmıştır. Bu nûrun bedenle ilişkisi zâtında muhtaç olması sebebiyledir"[70]

Sânih/ârız nûrlarla artmak, nûrânî heyetlerle kemâle ermek ve bilkuvvelikten bilfiilliğe çıkmak nûrun tabiatında vardır.[71] Nefsin bireyselliğini sağlayan ve onu belirleyen, nûrundaki kemâli ya da noksanlığı olacağından nefis bu bedenle, daha doğru bir ifadeyle, bu bedenle ilişkisiyle, kendi kemâlini ortaya çıkarmak için bir imkân kazanmıştır.[72]

Sühreverdî, nefsin bedenden önce mevcut olmadığını ileri sürerken onun ölümsüz olduğuna da değinmektedir. O, mücerret müdebbir nûr olan nefsin bedenin ortadan kalkmasıyla (*fenâ'*) yok (*'adem*) olduğunun düşünülemeyeceğini; çünkü nefis bedenden önce varolmamakla birlikte bir kez var olduktan sonra beden kalesi yok olsa da varlığını devam ettireceğini belirtir. Zira mücerret nûr olan nefis, kendi zâtının yokluğunu (*'adem*) gerektirmez; var olması buna delildir. Nefsin illeti olan kâhir nûr değişmediğinden, varlığı zâtının lâzimesi olduğundan ve nefsin varlığı onun varlığına bağlı olduğundan, nûrun kendisinin kendi nûrunu yok etmesi düşünülemez. Dolayısıyla Sühreverdî, nefsin bekâsını iki yönden ele almış olmaktadır: Nefsin kendi mâhiyeti yönünden ve nefsin ilkesi yönünden.

Nefsin cisimle ilişkisi bir taalluk ilişkisi olup bedende cismânî bir araz gibi ya da bir mahalde bulunur gibi yerleşik olmadığından, bedene bağımlı değildir. Varlığının devamı için, örneğin aynadaki görüntünün varlığının devamının aynaya bağlı olması gibi, karşı karşıya bulunma ya da mahallin istidadı gibi şartlara da bağımlı değildir. Nefsin güçlerini bedenin kabulü için mahallin istidadı gerekli olmakla birlikte, bu durum nefsin varlığını bedene bağımlı kılmaz. Bedenî alakalar ortadan kalksa bile varlığını kâhir nûrlardan alan müdebbir nûr, bu nûrlar var oldukça var olur.

---

70 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 216.
71 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 205.
72 Cihan, **Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 181-182.

Temelde bu düşünce, nefsin bedenden bağımsız bir cevher oluşuna bağlıdır. Kendi varlığında nûr olan nefis, bedenle kurduğu alakayla kemâle ulaşma gayesindedir. Nefsin varlığının illeti olmayan beden, onun güçleri ve eserlerinin aynası hükmündedir. Bu aynanın ortadan kalkması, beden alakalarının ortadan kalkması demektir; oysa nefis varlığını bu alakalara borçlu değildir. Bir mahal ile ondaki nakışlar, sûretler olarak düşünülürse, nakışın varlığı mahallin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkmaktadır. Ancak nefsin, bu mahaldeki nakış ya da sûret hükmünde olmadığı açıktır. Dolayısıyla Sühreverdî, nefsin güçlerini araz kabul etse de nefsin kendisini araz olarak görmediğinden, varlığını bu mahalden almayan nefsin bedenden sonra da varlığını devam ettireceği sonucuna ulaşmaktadır.[73]

Ayrıca Sühreverdî'ye göre bedenden kaynaklı zulmânî heyetler, nefsin zıddı bir mâhiyete sahiptir. Nefis yokluğu kabul etseydi bu ilişkiden dolayı kabul ederdi. Zıtların birbirini nefyi gereği bedenden sonra değil, bu bağlara bitişik (*mukârin*) olduğunda olurdu. Oysa bedenle ilişkisi bir yönetme ilişkisi olduğundan, bu tasarrufu kabul etme uygunluğunun (*salâhiyet*) ortadan kalkması, bu ilişkinin bitmesi için yeterlidir. Bedensel alakalar bedenle ilişkisinden dolayı ortaya çıktığından, mizacın bozulması demek olan ölüm, müdebbir nûrun tasarrufunu kabul etme kâbiliyetinin ortadan kalkması anlamına gelir.[74] Bu durum, güneşin ışıklarını almaya kâbil olan aynanın bozulmasıyla uygunluğun ortadan kalkmasının, güneşin zâtına bir zarar vermemesine benzer.[75]

---

[73] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 222-223; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 473.

[74] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 222-223; a.mlf. **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 80; a.mlf. **Pertevnâme**, s. 65-66; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 474-475.

[75] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 475.

b. Nefsin Bedene Taalluk Vasıtası Olarak Rûh: Misâl Âleminin Latîf Aynası

Nûr olan nefis ile karanlık olan bedenin bir araya gelebilmesi için, bir yönden nefse diğer yönden bedene benzerliği olan bir aracıya ihtiyaç vardır.[76] Mekânsız ve yönsüz, nûr olan nefsin, mekâna ve yöne sahip bedenle alaka kurması, onu tedbir etmesi ve onda tasarruf etmesi, ancak bu aracının sağlayacağı bir ilişki (*münâsebe*) yoluyla olur. Ancak aracı bir varlık, beden kesâfeti ve karanlığıyla letâfet ve nûr olan nefsin arasında bu münâsebeti meydana getirebilir. Bu da, latîf bir cevher olan **rûh**tur. Latîf, şeffaf bir buhar olan **rûh cevheri**nin kaynağı, kalbin sol boşluğudur. Bu rûhta semâvî cirmlere; letâfet, şeffaflık, nûrluluk yönünden benzerlik, itidalde yakınlık ve zıtlıklardan uzaklık (*iktisâd*) vardır. Beyne çıktığında ve soğuyarak kalp boşluğuna döndüğünde mizacı itidal bulur ve şeffaflığı azalır; böylece onda ayna benzeri bir parlaklık oluşur. Misâlî ve hayalî gölge âleminin onda zuhûr edebileceği bir duruma sahip olur. İstidâdına göre kendisine uygun olan misâller, burada zuhûr eder. Bu durum, suyun saf, yarı şeffaf halinden kaynaklanır. Billur, cam gibi unsûrî şeyler geçirgenliklerinden dolayı sûreti tutamadıklarından, ancak suyun aracılığıyla misâlin mazharı olurlar. Benzer bir duruma sahip olan hayvânî rûh, bu bir miktar ışık geçirmezliğiyle (*hâcize*), şekilleri ve misâlî-hayalî sûretleri alır ve korur. Letâfeti ve sıcaklığı ve buna bağlı olarak hareketi ârız nûrla benzeştiğinden, onunla ilişki kurmaya uygundur.[77]

Şehrezûrî şerhinde rûhun insan bedeninde geçirdiği aşamaları şöyle özetler: Rûhun kaynağı kalbin sol boşluğudur. Kan karaciğerden kalbin sağ boşluğuna çekilir ve orada kalbin sıcaklığına uygun kıvama gelir ve rûhun ham maddesi olmaya hazır olur. Böylece bu rûhun buharı kandan ayrışır ve kalbin sol boşluğuna gider. Burada sıcaklığı ve nitelikleri işlenerek **hayvânî rûh** haline gelir. Ancak kalbin sol boşluğunda edindiği sıcaklıktan dolayı nefsin sûretlerini almaya hazır olmadığından soğumak için beynin boşluklarını dolaşır ve soğur. Böylece nefs-i nâtıkanın nûrlu güçlerini ve yetkisini almaya hazır olduğundan, aklî isfehbed nûra müteallik olur. Rûhun bu hali **nefsânî rûh** olarak adlandırılır. Ondan tüm idrak ve hareket organlarına

[76] Kirmânî, **Tulu-i Felsefe-i İşrâk**, s. 97.
[77] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 206; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 442-443.

bu güç yayılır (*feyz*); duyum (*hiss*) ve hareket onunla hâsıl olur. Bedeni güçlerin kabulünü hazırlar. Bitkisel fiillerini tamamladığında ise **tabiî rûh** olarak toplardamardan karaciğere geri döner.[78]

İbn Sînâ, Gazzâlî ve Sühreverdî'nin rûh tasavvuruyla ilgili açıklamalarına büyük ölçüde kaynaklık etmiş olan[79] Kusta b. Luka el-Yunânî'nin "**Rûh ve Nefs Arasındaki Fark**" (***Risâle fi'l-fark beyne'r-rûh ve'n-nefs***) adlı risalesinde müellif, insanda iki rûh bulunduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi **hayvânî rûh** olup maddesi hava, kaynağı ise kalptir. İnsan bedeninin diğer kısımlarına atardamarlar yoluyla yayılıp canlılık, nabız ve teneffüsün fâili olarak iş görür. Diğeri ise **nefsânî rûh** olup maddesi hayvânî rûhtur; kaynağı beyindir. Beynin kendisinde düşünme, hatırlama ve dirâyet/ru'yet fiillerini icra eder. Bu rûhtan bedenin diğer kısımlarına sinirler yayılır; his ve hareket fiillerine kaynaklık eder.[80]

Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî rûhun kalbin sol boşluğunda bulunuşunu nûrluluk ve tutuşma yönünden bir lambaya (*sirâc*) benzetirler. Fitili sağ taraftan gelen buhar, yağı ise karaciğerden ona çekilen kandır. His ve hareket aydınlığı, hayat ışığı, şehvet sıcaklığı, gazap dumanıdır. Unsurlar ve unsurlara ait diğer şeyler içinde, nûrla münasebeti bakımından, ondan daha uygun bir şey yoktur. Nûr tabiatı bakımından nûra meyleder; onunla münâsebetten sevinç duyar; karanlıktan nefret eder; onun zıtlığından dolayı kederlenir. İsfehbed nûrun ilk taalluku bu rûhadır. Yağ ve fitilin devamıyla lambanın ışığı olan hayat ona taalluku devam ettirirken, onların sona ermesiyle lambanın ışığı da söner ve ölen bedene taalluk da burada biter. Lamba kalpte olsa da onun ışığı bütün bedene ulaşır (*muttasıl*). Bu rûhun organlardaki her bir cüzü ışık sahibi bir lambaya benzetilebilir. Ancak nefsin; bedene ittisâlinin şiddeti, onunla birleşmesi (*ittihâd*) ve nûrunun bedenî nûrlara üstün (*galebe*) gelmesi nedeniyle her bir ışığın tam bir şuûru onda hâsıl olmaz. Nûrların bir kısmının diğer kısmına

---

78 Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 496-98.
79 Cihan, **Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 161.
80 Kusta b. Luka el-Yunânî, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", çev. İbrahim Halil Üçer, **Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, 36 (2009/1), s. 201-202.

ittisâlinden dolayı tüm bu lambalar ve ışıklar tek bir lamba ve tek bir ışık gibi tahayyül edilir.[81]

Rûh nefisle pek çok yönden münâsebet halindedir. Letâfet ve kesâfet arasında ikisine de uygun olan rûh, nefis ile bedenin beraberliğini sağlar. Bedenin her yerine dağıldığından, nefsin idrak edici (*müdrike*) ve hareket ettirici (*muharrike*) cismânî-nûrânî kuvvetlerinin taşıyıcısıdır (*hâmil*). İsfehbed nûr bedende, onun aracılığıyla tasarrufta bulunur ve bedendeki kuvvelere nûr verir. Kâhir nûrlardan isfehbed nûra feyzeden **sânih nûr**, isfehbed nûrdan rûha yansır. Duyum (*hiss*) ve hareket; rûhun beyne çıkarak soğuması, itidal kazanması ve nefisten nûrlu hükmü/gücü (*es-sultânü'n-nûriyyü*), yani duyumsama ve hareket ettirme yetkisini alarak yeniden bütün organlara dönmesiyle gerçekleşir.[82]

Sühreverdî **Hikmetü'l-işrâk**'te **rûh**u, hayvânî-nefsânî ve tabiî rûh olarak ayırmaz. Rûhun bedende bu dolaşım seyrinde farklı isimlerle anılması Sühreverdî şârihleri tarafından ifade edilir. **Heyâkilü'n-nûr**'da tüm canlılarda bulunan hayvânî rûhun latîf bir cisim olduğunu ve nefs-i nâtıkanın bu rûh vasıtasıyla bedende tasarruf ettiğini belirten Sühreverdî, bu rûhun Kur'ân-ı Kerim'de geçen rûhla ilişkili olmadığını hatırlatır.[83] Benzer şekilde **Elvâh-i İmâdi**'de nefis ile beden ilişkisini sağlayanın bir yönden cisim olan rûh olduğunu, bu rûhun beyne ulaşmasıyla nûrlandığını, bu nûrda bir azalma ya da eksiklik meydana geldiğinde ise melankoli (*mâlihulyâ*) gibi çeşitli rûhsal hastalıkların ortaya çıktığını belirtir.[84] Anlaşılan o ki, insanda beyne ulaşmasıyla nûrlanan hayvânî ruh, nefsânî rûha dönüşmekte ve zihinsel fonksiyonların icra edilmesini sağlamaktadır. Hayvanlarda ise ısı ve ışıkla ilişkili olarak ortaya çıkmakta, bu nedenle de Sühreverdî, hayvanların ısı ve ışığa duyarlılıklarından ve ışığa duydukları arzudan söz etmektedir.[85]

---

[81] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 498-499; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 443-444.

[82] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 207; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 444; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, 497.

[83] Sühreverdî, **Heyâkilu'n-nûr**, s. 89.

[84] Marcotte, "Suhrawardi (d. 1191) and His Interpretation of Avicenna's (d. 1037) Philosophical Anthropology", s. 116.

[85] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 207; a.mlf. **Elvâh-i İmâdî**, s. 182.

Sühreverdî **Yezdan Şinaht** adlı eserinde nefs-i nâtıkanın bedenle ilişkisinde nefsin aletinin beyin boşluğunda bulunan **nefsânî rûh** olduğunu; tahayyül, tefekkür ve tevehhümün bununla gerçekleştiğini; bu rûhun semâvî cirmlere benzediğini; hayvânî rûhun ise nefs-i natıkanın maddesi olduğunu belirtmektedir.[86] Hayvânî rûhun kaynağı kalp olup beyne ulaşmasıyla nefsânî rûh adını alması ve burada isfehbed nûra taalluk etmesinden dolayı, beynin düşünsel fonksiyonları, isfehbed nûrla alâkalı olacaktır. Ancak bu fonksiyonlar rûha bağlı olduğundan, rûhun bedenle nefis arasındaki irtibatında hem cisme hem de nefse bakması, yani iki yönlü bir işlev gerçekleştirmesi gerekmektedir. İnsânî nefse bedeni yönetmesi için vâsıta olan rûhun; letâfet, şeffaflık ve nûrâniyette misâl âleminin mazharı olan semâvî cirmlerle benzerlik göstermesi, Sühreverdî'nin beyni bir aynaya benzetmesiyle de ilişkilidir. Nitekim şârihler de misâl âlemindeki karaltıların rûhta zuhûr ettiğini, semâvî cirmlere benzer yapısıyla bu misâlleri kabule uygunluk gösterdiğini belirtirler.[87] Cismânî sûretlere beyinde yer/mekân vermemeye çalışan Sühreverdî, rûhu misâllere mazhar olan latîf bir cevher olarak görmektedir.[88] Rûhun yapısıyla semâvî cirmler arasında kurulan benzerlik ise semâvî hiyerarşinin insanda da karşılıklarının ya da yansımalarının bulunduğuna işaret etmektedir. Buna göre semâvî cirmlerin/feleklerin nefisleriyle ilişkisi ve misâl âleminin bu ilişkideki yeriyle; insanda rûh ve mücerret nefsin ilişkisi ve bu ilişkide mütehayyile gücünün yeri, benzer biçimde konumlanmıştır.

---

86 Sühreverdî, **Yezdan Şinaht**, s. 421.

87 Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 497; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, 442-443.

88 Marcotte, "Suhrawardi (d. 1191) and His Interpretation of Avicenna's (d. 1037) Philosophical Anthropology", s. 117.

II. NEFSİN GÜÇLERİ

Nefis, mâhiyeti nûr olduğundan, nûra ait tüm nitelikleri/sıfatları taşımaktadır. Bu sıfatların zuhûr etmesi, görünmesi ise beden aracılığıyla gerçekleşir. Nefis-beden ilişkisinin temeli de buradadır; zira nefis kuvveden fiile çıkmak ve kemâl bulmak için bedenle bir araya gelmiştir. Bu bakımdan, nefsin her bir özelliği bedende bir karşılık (*nazîr*) bulmaktadır.[89] Bu karşılıkların her birinin asıl olarak nefse aidiyetine ve ona döndürülmesi gerektiğine işaret eden bu anlayışta, nefis için beden bir "mazhar"dır ve o bu mazharda güçleriyle zuhûr eder.[90]

Nefs ile beden arasındaki şevk ilişkisi (*'alaka*), mizacıyla nefsin fiillerini kabul etme istidadına sahip beden arasında bir uygunluğu (*münâsebet*) ortaya çıkarmıştır. Nefsin kemâl karşılıkları ve ondaki itibarları olan bedensel güçlerin, berzahsal hallerin de ortaklığıyla kabulü mümkün olduğunda, nefisten bedene şevk alakasının feyzi gerekir. Aralarındaki bu alakadan dolayı, zâtıyla **feyyâz** olan nefisten bedene, bedensel güçler feyzeder.[91] Onun zâtıyla feyyâz olmasının anlamı, beden hazırlıklı olduğunda, yetkinliklerinin ayrıntılarının ondan sudûr etmesi ve bedende görülmesidir.[92]

Sühreverdî'nin nefsin güçlerine dair tasnifi, Platoncu üçlü nefis taksimine dayanır.[93] Buna göre insânî nefsin; akıl, şehvet ve gazap/öfke güçleri olmak üzere üç gücü vardır. Sühreverdî'nin sunduğu bu Platoncu üçlü şemanın Aristotelesçi bitkisel/nebâtî, hayvânî ve insânî nefis şeklindeki üçlü bölümlemeyle uzlaştırılması halinde; şehvet ve gazap/öfke güçleri nefsin hayvânî/hareket güçleri olarak görülebilir.[94] Aklî güç, bu şemada olduğu gibi insânî nefse hastır. Tüm canlılarda ortak olan ise bitkisel/nebâtî güçtür. Sühreverdî burada sayılan güçleri, insanî nefsin güçleri bağlamında ele almaktadır. Zira ona göre, hayvanî ve nebâtî nefisler insanda güç olarak bulunurlar. Diğer bir deyişle onlar, insânî nefsin güçleridirler.[95]

---

89 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 438.

90 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 216; a.mlf. **Kitâbü'l-Mukâvemat**, s. 191-192.

91 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 204, 206; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 438.

92 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 438.

93 Platon'a göre insan rûhu/nefsi üç ilkeye ayrılmakta ve bu üç ilkenin belli güçleri, bedende belli organları bulunmaktadır: Biri bizi bilgi edinmeye; biri taşkınlığa, öfkeye; biri de yemeye, içmeye ve çiftleşmeye ve buna benzer isteklere yönlendirmektedir; bkz. Platon, **Devlet**, 436a-b.

94 Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", s. 572.

95 Sühreverdî **Hikmetü'l-işrâk**'te nefsin güçlerini kendi işrâkî perspektifine uygun biçimde ele alır. Bunun dışındaki eserlerinde ise meşşâî nefis anlayışını büyük ölçüde takip etmektedir. Bu çalışmada

Sühreverdî nebâtî gücü **Hikmetü'l-işrâk**'te, nefsin bedende tezâhür ediş biçimine göre, üç alt başlıkla açıklamaktadır: a) Beslenme (*gâziye*) gücü: Nefsin beden kalesinde, her çeşit besini, beslenenin cevherine benzetecek bir beslenme gücünün olması gerekir. Bu güç olmazsa insan bedeni bozulur (*tahallül*), eksileni tamamlayamaz, yenilenemez ve varlığını sürdüremez. Beslenme gücüne; tüketilen besinin yerini alması için destek ve takviye getiren (*câzibe*), o takviyeyi tutarak sindiren (*hâzime*), kullanıma hazır hale getiren (*mâsike*) ve benzemeyi kabul etmeyen fazlalıkları dışarı atan (*dâfia*) güçler hizmet eder.[96] b) Üreme (*müvellide*) gücü: Tam nûrun kökeninde (*sinh*) başka bir nûrun ilkesi olmak gibi bir özellik bulunduğundan, insânî nefiste de kalesinde kendisine taalluk eden başka bir nûrlu kaleyi varlığa getirecek bir güç hâsıl olur. Bu güç, bireyin kendi bekâsı olarak tasavvur edilmese de türünün bekâsını sağlayan üreme gücüdür. Bu güç; balgam, kan, safra ve sevdânın hülâsası (*hülâsetü'l-ahlât*) olan maddeden bir miktar koparır ve onu bir diğer şahsın ilkesi yapar.[97] c) Büyüme (*nâmiye*) gücü: Nûrun kökeninde, sânih/arazî nûrlarla artma ve nûrlu heyetlerle yetkinleşme özelliği vardır. Böylece yetkinleşme ve mertebeden mertebeye intikal yoluyla kuvveden fiile çıkması özelliğine karşılık olarak nefiste hâsıl olan büyüme gücüyle, beden kalesinde üç boyuta uygun biçimde artma olur.[98]

İnsânî nefse ait olan hayvânî güç kendini, hareket ve dış-iç olarak ikiye ayrılan idrak güçleri biçiminde gösterir. Nefsin hareket güçleri, **Hikmetü'l-işrâk**'te nûr metafiziğine uygun biçimde ve özetle şöyle ele alınır: İnsan nefsi mücerret nûr olduğundan, zâtı gereği taşar; yani o bizzât feyyâzdır. Mücerret nûrların cevherinde aslına (*sinh*) ve nûrunu verenen yönelik bir muhabbeti, rütbece altında bulunan ve eseri olan şeye karşı da hükümranlığı ve kuşatıcılığı vardır. Bu durumun insan nefsinde de olması gerektiğinden hareketle onda iki gücün varlığı tespit edilir: Nefsin

nefsin güçleri **Hikmetü'l-işrâk** özelinde incelenmektedir; zira misâl âleminin varlığıyla nefsin ilişkisi burada ele alınmakta ve bu bakış açısıyla örtüşmektedir. Sühreverdî'nin genel psikoloji anlayışında nefsin güçlerinin geniş bir değerlendirmesi ve analizi için bkz. Cihan, **Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 122-179.

96 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 205; a.mlf. **Pertevnâme**, s. 26-27; a.mlf. **Elvâh-i İmâdî**, s. 132; a.mlf. **Bustânü'l-kulûb**, s. 350.

97 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 205; a.mlf. **Pertevnâme**, s. 27; Kutbuddin eş-Şîrâzî**, Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 439.

98 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 205; a.mlf. **Pertevnâme**, s. 27; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 440.

alacakaranlık kalesinde hükümranlığı sebebiyle, zarar verici şeylerden kaçma ve uzaklaştırma gücü olan öfke gücü (*gazab*), nefsin muhabbeti vâsıtasıyla da fayda veren şeyleri isteyen ve elde eden şehvet gücü. Bu güçlerin bedendeki varlığı insânî nefsin feyezânı sonucu ortaya çıkmaktadır;[99] bir başka deyişle bu güçler, mücerret nûrun gereği/lâzımı olan şeyler görünümündedir.[100] Canlılarda harekete sebep olan bu güçlerin her ikisine birlikte ise istek gücü (*kuvve-i nüzû'î*) ya da arzu (*şevk*) gücü adı verilir.[101]

Dış idrak güçleri, insan ve diğer kâmil hayvanlarda beş duyu olarak bulunur. Bunlar; dokunma (*lems*), tatma (*zevk*), koklama (*şemm*), işitme (*sem'*) ve görme (*basar*) duyusudur. Bu duyuların duyulurları (*mahsûsât*) yönünden en üstün (*eşref*) olanı gözdür; zira onunla yıldızların ve diğer şeylerin ışıkları duyumlanır. Hayvanlar için en önemlisi (*ehemm*) ise dokunmadır. Ancak şerefli ve önemli olmak farklı şeylerdir; duyulurlar yönünden görmenin duyumladıkları üstünken işitilenler (*mesmû'ât*) de bir başka yönden daha latîftir.[102] Örneğin işitilen ahenkli mûsikî sesi, nefse aslî vatanını, aklî âlemini hatırlatarak oraya şevkini artırır. Hasîs ve düşük şeylerden onu ulvî/yüce şeylere, hissî yetkinliklerden aklî, ilmî ve amelî yetkinliklere yükseltir.[103]

Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**'te nefsin iç idrak güçlerini üçle sınırlandırır; bu tasnif biçiminin gerekliliğini ise bu güçlerin beşli taksimine yönelttiği eleştirilerle ortaya koyar. Ancak onun **Hikmetü'l-işrâk** dışındaki eserlerinde kendisinin de takip ettiği bu yaklaşıma itirazları, bu güçlerin bütününe değil; ele alınış ve yorumlanış biçimlerine, özellikle de kendi sûret ve âlem anlayışına uygun olmayan yönlerinedir. Bu durumda eleştiriye konu olan beşli taksimin muhtevası bakımından kısaca aktarılması faydalı olacaktır.

---

[99] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 204; Kutbuddin eş-Şîrâzî**, Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 438-439. Sühreverdî, şehvet ve gazap güçleri hakkındaki açıklamalarını diğer eserlerinde "nefsin hareket ettirici güçleri" başlığı altında ele alır; bkz. Sühreverdî, **Pertevnâme**, s. 27; a.mlf. **Elvâh-i İmâdî**, s. 132; a.mlf. **Bustânü'l-kulûb**, s. 351; a.mlf. **Heyâkilu'n-nûr**, s. 112;

[100] Cihan, **Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 159.

[101] Sühreverdî, **Pertevnâme**, s. 27; a.mlf. **Elvâh-i İmâdî**, s. 132.

[102] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 204.

[103] Kutbuddin eş-Şîrâzî**, Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 435-436.

a. Ortak Duyu *(hiss-i müşterek*): Ortak duyu, beynin ilk ön boşluğunda bulunur. Beş duyu beş nehre benzetilirse, ortak duyu bu nehirlerden beslenen havuz gibidir. Tüm duyulur sûretler (*suver-i mahsûsât*) bu güçte toplanır. Görünen sûretleri gören de bu güçtür. Ayrıca ortak duyu, görülenin hayâl mi yoksa rüyada mı görmekte olduğumuzun farkına varmamızı sağlar. Zira ortak duyu değil de hayâl ile müşâhede ediliyor olsaydı, her hayâl edilen müşâhede edilirdi. Oysa tüm mahsûs sûretleri müşâhede eden ortak duyudur. O olmasaydı "Bu, beyaz ve tatlıdır." ya da "Bu, siyah ve ekşidir." gibi hükümler verilemezdi. Dış duyuların hiç birinde bir sûret bulunmaz; bu nedenle hüküm vermek gerektiğinde her iki sûretin de orada bulunması (*huzûr*) gerekir. Dönen noktanın daire gibi görünmesi ya da ateşte yanan bir odun parçasının döndürülmesinde ortaya çıkan daire gibi. Bu örneklerde göz onu önce nokta olarak görür ve ortak duyuya gönderir; ortak duyuca görülmüş olan birinci sûret saklanır. İkinci noktanın görülmesiyle bu da ortak duyuya gönderilmiş olur; ardından üçüncü nokta, derken peş peşe gönderilen bu noktalardan daireler hâsıl olmuş olur.[104]

b. Hayâl Gücü: Beynin ön boşluğunun arka kısmında bulunan ve ortak duyunun deposu (*hizâne*) olan bu güç, ortak duyunun hakkında hüküm verdiği, her şeyin gönderildiği ve saklandığı güçtür. İdrak edilen bu sûretleri ortak duyu çabuk alsa da koruyamaz. Bu sûretler, duyu organlarından kaybolsa (*gaybet*) dahi, böylece bu güçte muhafaza edilmiş olurlar.[105]

c. Mütehayyile gücü: Bu güç, beynin orta boşluğunda bulunur. Sûretler ve hükümler arasında birleştirme (*terkip*) ve ayırma (*tafsil*) işlemlerinde bulunarak yeni sûretler üretir. Hayâl gücü sûretleri korurken, bu gücün işlevi yeni bilgiler üretmektir. Bu nedenle sanat ve zanaatlar bu güçle ortaya çıkar. Canlılara ait sûretleri de çeşitli parçalara böler; onlardan farklı terkipte yeni sûretler üretir. Örneğin başı insan, boynu deve, sırtı kaplandan bir canlı tasavvurunda bulunabilir. Hareketli, karar bulmayan bir güç olduğundan onun getirdiği bilgiler de karışıktır (*müşevveş*). Ne uykuda ne uyanıkken hareketten uzak kalabilir. Taklit (*muhâkât*) onun mizacı olmuştur. Bu gücü akıl kullandığında **müfekkire**, vehim gücü kullandığında ise **mütehayyile** adını alır.

---

[104] Sühreverdî, **Bustânü'l-kulûb**, s. 353-354; a. mlf. **Heyâkilu'n-nûr**, s. 87; a. mlf. **Pertevnâme**, s. 29-30; a. mlf. **Elvâh-i İmâdî**, s. 130-131.

[105] Sühreverdî, **Bustânü'l-kulûb**, s. 354; a.mlf. **Pertevnâme**, s. 30; a.mlf. **Elvâh-i İmâdî**, s. 131.

Akla sürekli yeni taklitlerini sunar. Benzerlikleri, zıtlıkları ve yakınlıkları akla getirdiğinden, bu güç düşünmeye de yardımcı olur. Çıkarımlarda bulunmak (*istinbât*) için önermeler oluşturmak, çeşitli parçaları terkip ve tafsil etmek onun hükümleriyle gerçekleşir.[106]

d. Vehim Gücü: Bu güç ise beynin orta boşluğunda bulunur. Mahsûs olmayan şeyler hakkında hüküm verir. Hayvanlarda, mahsûstan mahsûs olmayan manaları çıkaran da bu güçtür. Örneğin koyun kurdun, onun düşmanı olduğuna ve ondan kaçması gerektiğine, onunla hükmeder. Ya da geceleyin bir ölü ile tek başına kalan kimseyi, akıl emin kıldığı halde vehmi korkutur. Bu güç, akılla akla konu olanlar (*ma'kûlat*) hakkında tartışır; burhânları kabul eder, ancak cismânî bir güç olduğundan, neticelerini inkâr eder. Dolayısıyla bu güç, duyuların dışında bir şeye tâbi olmaz. Bu nedenle vehmin yargılarına uyanlar, duyulurların ötesinde olanları kabul etmezler.[107]

e. Hâfız/Zâkire Gücü: Bu güç, beyin boşluğunun sonunda bulunur. Ortak duyu sûretlerinin deposu hayâl, vehmî hükümlerin deposu ise hâfıza/zâkire gücüdür. Vehim gücünün idrak ettiği sûretler, onun tarafından korunduğu gibi mütehayyilenin birleştirip ayırdığı tüm sûretler de bu güç tarafından korunur ve hatırlanırlar.[108]

Sühreverdî'nin iç idrak güçlerine yönelik eleştirisine gelince; o kısaca, meşşâî düşüncede olduğu gibi sûret ve anlamları koruyan, saklayan anlamında hayâl ve hâfıza gücünün olmadığını; hâfıza gücünün hatırlama gücü (*zâkire*) olarak ele alınması; hayâl, vehim ve mütehayyile gücünün ise tek bir güç, yani mütehayyile gücü olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Buna göre **ortak duyu**, **mütehayyile** ve **zâkire** gücünden müteşekkil bir iç idrak güçleri tasnifi ortaya çıkar. Bunlardan mütehayyile ve hâfıza/zâkire gücü, Sühreverdî psikolojisinin kozmolojisiyle kesiştiği yerde bulunarak insanı âleme ayna kılan anlamı temsil ederler. Varlıkları, misâl âleminin varlığına sıkı biçimde bağlı olan bu iki gücün, nefsin bu âleme bakan yüzü olarak, ayrı başlıklarda incelenmesi faydalı olacaktır.

---

[106] Sühreverdî, **Bustânü'l-kulûb**, s. 355; a.mlf. **Pertevnâme**, s. 30; a.mlf. **Elvâh-i İmâdî**, s. 131, 190-191.

[107] Sühreverdî, **Bustânü'l-kulûb**, s. 355; a.mlf. **Pertevnâme**, s. 30; a.mlf. **Elvâh-i İmâdî**, s.131; a.mlf. **Heyâkilu'n-nûr**, s. 87-88.

[108] Sühreverdî, **Bustânü'l-kulûb**, s. 355; a.mlf. **Pertevnâme**, s. 30-31; a.mlf. **Elvâh-i İmâdî**, s. 132; a.mlf. **Heyâkilu'n-nûr**, s. 88.

İnsana has olan aklî gücü, müdebbir nûrun bir gücü olması hasebiyle müşâhede-işrâk kavramları çerçevesinde ele alan Sühreverdî, bu gücün işlevlerini ise şöyle açıklamaktadır:

> "Müdebbir nûr, berzahsal sûretleri müşâhede eder, onları akleder ve onları cevherine uygun genel nûrlu sûretlere (*suveren 'âmmeten nûriyyeten*)[109] dönüştürür; yani bir kimse Zeyd'e ve Amr'a bakar, bunlardan insanlık için genel bir sûret alır ve bu sûreti onlara ve diğer insanlara yükler."[110]

Sühreverdî'nin bu ifadelerini bunun öncesinde zikrettiği konuyla bağlantılı biçimde ele almak uygun olur. Burada o, nefsin nûr olmasından kaynaklı üç yönünden söz etmektedir: Nefsin zâtı gereği feyezân etmesi, cevherinde aslına yönelik muhabbetinin, astına yönelik hükümranlığının bulunması. Nefsin bu üç yönünden üç gücü tezâhür eder: Muhabbetinden şehvet gücü, hükümranlığından gazap gücü, feyezânından ise idrak güçleri. Nûr olan nefis, zâtı gereği hem apaçık olan hem de apaçık kılandır. Diğer bir deyişle nefis, hem kendini hem de kendi dışındakileri aydınlatan bir özelliğe sahiptir. Müdebbir nefsin işrâk yönü olarak ortaya çıkan bu aydınlatma, idrak seviyelerinin tümünde görülür. Sûretleri aydınlatarak görünür kılan da müşâhede eden de nefsin kendisidir. Sühreverdî'nin yukarıdaki açıklamasından da anlaşıldığı üzere aklî güç, nefsin müşâhede ettiği, yani karanlıklı yönlerini aydınlatarak kendi gibi apaçık/nûrlu kıldığı tekil berzahsal sûretleri genel sûretlere dönüştürmekte ve yine tekil olan bireylere yüklemektedir. Bu aklî idraki asıl gerçekleştiren nefis olduğundan, genel/ortak sûretleri kendi cevherine uygun biçimde apaçık kılmakta, yani nûrlandırmaktadır.

Nefsin her idrak aşamasında aydınlatan/işrâk ve müşâhede eden olması, onun tekilleri de idrak ettiğini gösterir. Böylece Sühreverdî, nefsin kendini idraki ile kendi dışındakileri idrakini ayırmakta, ancak her ikisini de nefsin kendisine bağlamaktadır. O, bütün idrak güçlerinin nefse bağlı oluşunu ve asıl idrak edenin nefis olduğunu şöyle dile getirmektedir:

---

[109] Kutbuddin eş-Şîrâzî "suveren 'âmmeten" ifadesinin bir başka nüshada "etvârüha 'âmmeten" olduğunu, bunun da yine sûretlerin durumları (*etvârü's-suver*) anlamına geldiğini belirtmektedir. Buna göre nefis, berzahsal cüz'î sûretlerin karanlıklı durumlarını, aydınlık kılmaktadır; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî**, Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 439.

[110] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 204-205; Kutbuddin eş-Şîrâzî**, Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 439.

> "Bütün duyular bir duyuya, yani ortak duyuya râci olduğu gibi, bütün güçler de müdebbir nûrdaki bir güce râci olur. Bu güç, müdebbir nûrun, nûrlu ve zâtıyla feyezân eden zâtıdır. Her ne kadar görme için göz ve görülecek şeyin karşılıklı bulunmaları (*mukâbele*) şart olsa da, gerçekte gören müdebbir nûrdur (*en-nûru'l-isfehbed*)."[111]

Nefsin güçleri, beden kalesinde isfehbed nûrun ondan feyzetmeleri, onun kullanımı olmaksızın kendi başlarına fiile çıkamamaları anlamında, nefis asılları olmak kaydıyla onun kolları (*furû'*); nefsin onlarla yetkinleşmesi ve yetkinliğini onlarla kazanması anlamında ise onun hizmetkârlarıdır. Beden kalesi ise nefsin heykeli/sanemidir. Merâtib gereği beden isfehbed nûrun sanemi, her ikisi birden (*mecmû'*) de Cebrâil'in sanemidir. Nefsin Cebrâil'in sanemi oluşu, bedenle birlikteliğinden dolayıdır; zira onunla varlığa çıkmıştır.[112]

Söz konusu güçler, isfehbed nûrun hükümranlık, muhabbet vb. yönlerinden ve berzahların hallerinin ortaklığından, yani bedenin nefsin güçleri ve eserlerini kabule istidatlı olmasından hâsıl olur. İstidadın şiddeti ve kabulün çokluğu ya da bunun tersi, bu feyzi kabulde alıcının rolünü oldukça önemli bir yere taşır. Bu durum, örneğin beslenme ve büyüme gibi güçlerin aynı değil farklı oluşunda, beslenmenin üremeden sonra, büyümeninse bunların ardından gelmesi gibi kimisinin önce kimisinin sonra olmasında, basit tek bir güçten sudûrlarına rağmen eserlerinin farklı oluşunda, bazısı mükemmelken bazısının eksik oluşunda etkilidir. Böylece insan; hayvan ve bitkilerin güçlerini de kuşatmış olur.[113]

Sühreverdî, nefsin nûr âlemine ve bedene bakan iki yönünü, **Hikmetü'l-işrâk**'te, onun müdebbir nûr olmasıyla ilişkili olarak ele almaktadır. O bu eserinde, nefsin astıyla ve üstüyle ilişkisinin, bir başka deyişle bedenle ve türünün rabbiyle münâsebetinin onun iki yönünü oluşturduğunu ifade etmektedir. Nefsin bedene bakan tarafı müdebbir olmasından, nûrlar âlemine bakan tarafı ise zâtının nûr olmasından kaynaklanmaktadır. Bedene dönük yüzüyle onu tedbîr etmekte, nûrlar âlemine dönük yüzü ise kâhir nûrları temaşa etmektedir. Nefsin bedeni yönetmesi nedeniyle onun üstünde hükümranlık kurmasında **işrâk yönü**, muhabbetiyle yöneldiği türünün

---

111 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 213.
112 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 441.
113 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 205-206; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 440-441.

rabbiyle olan ilişkisinde ise **müşâhede yönü** açığa çıkmaktadır.[114] Sühreverdî'nin ifadesiyle, nefsin astıyla **alakası**, üstüne ise **nazarı** vardır. Bedenle alakası, zâtındaki muhtaçlığa; üstüne nazarı ise nûrluluğuna dayanmaktadır.[115]

A. Mütehayyile Gücü: Misâl Âleminin Psikolojik Aynası

Hikmetü'l-işrâk'te Sühreverdî, "mütehayyile gücü"nün işlevlerinin hayâl, mütehayyile ve vehim gücü olarak farklı itibarları bakımından farklı isimlerle anıldığını ve ayrı güçler olarak değerlendirildiğini, ancak bu güçlere yüklenen fiillerin, aslında mütehayyile gücünün farklı yönlerini gösterdiğini ifade etmektedir. Onun nefsin güçlerini belli bir yönden birleştirmesi, metafizik bir gaye gözetilmeksizin düşünülürse, bir basitleştirme çabasından öteye geçmez. Sühreverdî'nin eleştirileri, bir gücün farklı fiillerinden yola çıkarak farklı isimlendirmelerde bulunmanın gereksizliğini vurgulamaktan ziyade, nefsin ölümden sonraki varlığını temellendirmekte bu güçlerin bedenle ve nefisle ilişkisini doğru konumlandırmak ve ölüm sonrası nefsin bireyselliğini izah edebilmenin yolunu bulmak amaçlı; bununla da sınırlı olmayan diğer metafizik meselelerle ilgilidir.

Mütehayyile ve vehim gücü, bu güçlere ek olarak müfekkire gücü, insanın ölümden sonraki durumu bakımından son derece önemlidir. Nefsin varlığı ve bedenden ayrık bir cevher oluşu ortaya konmuş olsa da bedenle birlikte bireyselleşen nefsin beden ortadan kalktığında bu bireyselliği nasıl koruyacağı bir problem olarak varlığını sürdürür. Âhiret hayatının özü itibariyle bireysel oluşunu aklın tümel yapısıyla uzlaştırmak, İslam filozoflarını, nefsin güçleri yoluyla ya da nefsin güçlerine getirdikleri yorumlarla bu meseleyi farklı yollardan çözmeye yöneltmiştir. Sühreverdî'nin hayâl, mütehayyile ve vehim güçlerini bir güç olarak değerlendirme çabası da bu çözüm girişimlerinden biridir.

Nefsin bedenle ilişkisinde rûh, misâllerin yansıdığı cisimsel aynayı, mütehayyile gücü ise nefsin bu aynada görünen ya da bu aynayı kullanan gücünü

[114] Cihan, **Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 163, 164-165.
[115] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s.216.

temsil etmektedir. Rûha yansıyan misâl âleminin sûretleri üzerinde nefsin tasarrufu bu güçle gerçekleşir. Nefsin bedenle ve cisimden mücerret bir alan olarak misâl âlemi ve onun sûretleriyle ilişkisinin mütehayyile gücü ve onun idraki üzerine kurulu olması, Sühreverdî'nin bu gücün işlevlerini bu ilişki içerisinde yeniden ifade etmesini gerekli kılmaktadır. Bu nedenle o, öncelikle mütehayyile gücünün meşşâî nefis teorisini temsilen İbn Sînâ'daki yeri ve fonksiyonlarına getirdiği eleştirilerle birlikte, bu gücün idrak eden bir güç olup olmadığını tartışmaktadır. Böylece mütehayyile gücüyle bağlantılı olan diğer iç idrak güçleri de bu yönden söz konusu eleştirinin gereklerine uygun biçimde yeniden ele alınmakta, konumları ve fonksiyonları, bu yeniden yapılandırma girişimi içinde belirlenmektedir.

Mütehayyile gücü ve vehim gücünün meşşâîlerce[116] ayrı güçler olarak değerlendirilmesinde üç neden ileri sürüldüğünü söyleyen Sühreverdî, bunlardan **birinci** neden olarak dile getirilen; bu iki gücün de beynin orta boşluğunda bulunmakla birlikte farklı fiilleri olduğu, buna delil olarak da biri bozulduğunda diğerinin işlevini yerine getirmeye devam ettiği düşüncesinin doğru olmadığını belirtir. Ona göre, beyindeki yerleriyle ilişkili olan bu güçlerin konumları bozulduğunda bu güçler de bozulacağından, bunlardan birinin yerinin bozulup diğerinin bozulmayacağı iddia edilemez. Biri için geçerli olan, diğeri için de geçerli olmalıdır. **İkinci** neden olarak, bu güçlerin fiillerinin farklılığı gösterilir. Buna da itiraz eden Sühreverdî, fiillerin çok sayıda ve farklı olmasından hareketle, bu fiillerin her birine uygun farklı bir gücün bulunduğuna hükmedilemeyeceğini belirtir. Güçlerin farklı yönleri, farklı fiillerin nedeni olabilir. Örneğin hiss-i müşterek/ortak duyu tek bir güç olmasına rağmen, beş duyunun tüm duyulurlarını idrak eder. Bu duyuların getirdiği duyulurların misâllerini/suretlerini kendinde toplar ve onları görerek müşâhede eder. Böylece iki duyumu birleştirir ve biz "Şu beyaz şey tatlıdır." hükmünü verebiliriz. Duyu; rengi ve tadı ayrı ayrı algılarken, hiss-i müşterek hüküm vermek için bu sûretlerin bu güçte

[116] Burada "meşşâîler" tabiri, özelde İbn Sînâ'ya işaret etmektedir. Zira vehim kavramı ilk defa İbn Sînâ ile birlikte psikoloji ve epistemolojinin önemli kavramları arasında yer almıştır; bkz. Ali Durusoy, "Vehim", **DİA**, XLII (İstanbul 2012), s. 615. Adı geçen çalışmaya ek olarak, vehim kavramıyla ilgili diğer çalışmalar için bkz. Ali Durusoy, "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği", **Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, 28 (2005/1), s. 125-141; Deborah Black, "Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions", **Dialogue**, XXXII/2 (1993), s. 219-258; a. mlf. "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations", s. 59-75.

hazır olmasına ihtiyaç duyar. Bir güç; farklı ve çok sayıda idrakte bulunabiliyorsa, fiillerinin çok olması da mümkündür. Bunun gibi vehim gücünün hükmü, mütehayyilenin fiillerine aykırılık taşımaz. Bu nedenle mütehayyile gücü, vehim gibi idraklerde bulunabilir.

Sühreverdî, meşşâîlerin mütehayyile ve vehim gücünün farklı güçler olduğuna dair öne sürdükleri **üçüncü** nedenin; vehim gücünün, tikeller (*cüz'iyyât*) hakkında hüküm veren bir güç, mütehayyilenin ise fiilde bulunan, ancak idrak etmeyen bir güç olduğu yönündeki görüşlerine dayandığını belirtir. Mütehayyilenin sözü edilen fiili, sûretleri birleştirmesi (*terkîb*) ve ayırmasıdır (*tafsîl*). Burada Sühreverdî, iki soru ya da sorun görür. Birincisi; idrak, idrak edende sûretin husûlü ise ve mütehayyilede bir sûret bulunmuyorsa idrak etmesinden de söz edilemeyecektir. Mütehayyilenin tasarrufunda bir sûret yoksa ve idrak etmiyorsa bu durumda neyi birleştirip ayırmaktadır? İkincisi; başka bir güçte bulunan sûretten söz ediliyorsa, idrak etmediği bir sûreti birleştirip ayırması nasıl mümkün olabilmektedir? Mütehayyilenin idrak edeceği bir sûret olmaksızın sağlam kalması (*selâme*) ve hükümlerini sergilemesi mümkün değilse, hayâlin veya hayâlin konumunun bozulmasına rağmen mütehayyilenin sağlam ve faal olacağını söylemek de mümkün değildir. Hayâl ve mütehayyile farklı güçlerse, bunların birinin bozulması diğerine zarar vermemelidir. Ancak hayâlin bozulması durumunda mütehayyile sağlam kalamayacağına göre, hayâlden farklı olup ondan sûret alarak fiilde bulunduğu söylenen mütehayyilenin durumu da bu durumda âtıl kalmış olacaktır.[117]

Bu yorumların ardından Sühreverdî; vehim, mütehayyile ve hayâl gücünün tek bir güç olduğunu ve bu gücün farklı yönlerden (*i'tibârât*) farklı isimlerle anıldığını belirtir.[118] Beynin orta bölgesinde bulunan bu güç, hayâlî sûretlerin huzûru itibariyle **hayâl**, duyulurlara (*mahsûsât*) müteallik cüz'îlerin anlamlarını idrak itibariyle **vehim**, bunları tafsil ve terkip etmesi itibariyle **mütehayyile** olarak isimlendirilir.[119] Sonuç olarak mütehayyile, hayâl gücünü kapsadığı gibi vehim gücünün idrak yetisini de

[117] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 209-210.
[118] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 210.
[119] Kutbuddin eş-Şîrâzî**, Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 448; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 508.

üstlenir; dolayısıyla tek bir güçten ki bu mütehayyiledir ve onun farklı fiillerinden söz edilebilir.

Farklı itibarlarına nispetle; hayâl, mütehayyile ve vehim olarak isimlendirilen mütehayyile gücünün müdebbir nûrun kendisi olmadığını belirten Sühreverdî, bu gücün nefisten farklılığını ise şöyle açıklamaktadır:

> "Biz bir şeyi yapmaya kesin olarak niyetlendiğimizde, içimizde bir şeylerin depreştiğini ve niyet ettiğimiz şeyden uzaklaşmak istediğini fark ederiz. Kendimizden biliriz ki bu kararlı kalmaya çalıştığımız şeyle ondan uzaklaşmaya çalışan şey farklıdır. Yine bir şeylerin varlığını kabul eden şeyle bunları inkâr eden şey farklıdır. Bedenimizde bunlara karşı çıkan, bunlardan kaçan bir şey tecrübe ettiğimize göre o şey benliğimizden dışında bir şeydir. Bu karşı çıkan ve inkâr eden şeyin, beden kalesinde İsfehbed nûrdan kaynaklanan bir güç olması gerekir. Bu güç, karanlık berzahta yerleşmiş (*muntabi*‘), mücerret nûrları inkâr eden ve sadece duyulurları (*mahsûsât*) kabul eden, hatta bazen kendini bile inkâr eden bir güçtür. Öncülleri (*mukaddimât*) elde etmekte yardımcı olur; ancak bir sonuca vardığında inkâr ederek gerisin geri döner. Böylece kabul ettiği öncüllerin gerektirdiği sonucu reddeder."[120]

Mütehayyile gücü, nefsin bedenle birlikteliğinden ortaya çıkmış; bedende, daha doğru ifadesiyle beyinde yerleşik (*müntabi'atün fi'd-dimâğ*), cisimsel bir güçtür (*kuvvetün cirmiyyetün*). Yukarıdaki açıklamalar bu gücün, bedensel/cisimsel sûretlerden etkilenmesi nedeniyle nefisten farklılığını; ayrıca nefsi bedene ya da bedensel durumlara çektiğini ve ona bağladığını ortaya koymaktadır. İçimizde bir şeylere yönelen, niyet eden güce karşılık; bundan uzaklaşmaya çalışan, direnen, reddeden bir gücün olduğunu da fark edeceğimizi belirten Sühreverdî'ye göre, bedenimizde hissettiğimiz bu güç, nefis ya da benlik (*eneiyye*) değildir. O nefsin aksine, duyulurlara olan yöneliminden dolayı soyut şeylerin varlığını kabul etmez. Bu reddediş ve sadece duyulurlara olan yönelim, aslında onun yapısı gereğidir. Bu yapıya uygun olarak duyulur sûretlerle hüküm verdiğinden, kaçma ya da yaklaşma eğilimi göstermekte; duyumsadığı sûretlere göre bedeni harekete yönlendirmektedir. Örneğin bir kişi geceleyin bir ölü ile birlikte kalmaya karar verdiğinde, içinde o karara karşı çıkan ve kaçmak isteyen bir dürtü duyar. Kişiye aklı güven verirken bu dürtüyü

[120] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 210-211.

harekete geçirerek onu korkutan bu gücü Sühreverdî, mütehayyile gücü olarak tanımlamaktadır.[121]

Nefsin iç idrak güçleri bahsinde geçtiği üzere, burada belirtilen özellikler, Sühreverdî'nin **Hikmetü'l-işrâk** dışındaki bazı eserlerinde vehim gücünün nitelikleri olarak zikredilmiştir. Burada ise vehim gücüne ait olduğu düşünülen bu vasıfları mütehayyile gücünün çatısı altına alarak ona ait görülmesi gerektiği görüşüne ulaşan Sühreverdî'ye göre, vehim gücü olarak bilinen güç, bizzât mütehayyilenin kendisidir (*inne'l-vehme bi-'aynihî hüve'l-mütehayyile*).[122]

Nefsin hareket güçleri olan öfke ve şehvet gücünün ikisine birden istek güçleri (*kuvve-i nüzû'î*) ya da arzu (*şevk*) güçleri de denilebilir. İstek güçlerinin harekete geçirici (*bâis*) yönleri, idrak güçlerinin etkisi altında (*münfa'il*) ve onlara tabidir. Eylemlerin motivasyonel temelinde bulunan arzu/şevk gücünün, algılanan şeye yöneleceğini belirten Sühreverdî, özellikle idrak ve tahayyülün bu konuda oldukça belirleyici olduklarını kaydetmektedir.[123] Ona göre, nefsin ve güçlerinin yönelimi de idrak/müşâhede ettiği şeylere doğrudur (*iltifâti'n-nefs*). İdrâk de, müşâhede ederek gördüğü şeye, nefsin bu yöneliminden (*iltifât*) başka bir şey değildir.[124] Mütehayyile gücü bir aynaya benzetildiğine göre, tahayyül aynası etkinin geldiği yere göre ya bedene ya da nefse dönmekte; bedenden nefse ya da nefisten bedene sûretler yansıtarak bedeni ve nefsi birbirine bağlamaktadır. Böylece cisim âlemiyle metafizik/nûrlar âlemini birbirine bağlayan misâl âleminin işlevini, insanda mütehayyile gücü gerçekleştirmiş olmaktadır.

Bedenle nefis arasında köprü vazifesi gören mütehayyile, duyusal sûretleri aklî güce sunarak öncüllerin (*mukaddemât*) oluşturulmasına da yardımcı olur. Ancak o, öncüllerin sonucu duyulurların dışında soyut anlamları içerdiğinde, bu sonucu kabul etmeyip inkâr eder. Daha önce de belirtildiği gibi, bu durum onun yapısından kaynaklanan bir özelliğinin yansımasıdır. Öyle ki Sühreverdî, bu gücün bazen kendi varlığını dahi inkâr ettiğini belirtmektedir. Kendi varlığı da zamansız ve mekânsız,

[121] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 508; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 448.
[122] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 209.
[123] Sühreverdî, **Elvâh-i İmâdî**, s. 132.
[124] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 485.

mücerret/soyut olan nefse dayanmaktadır ki mütehayyilenin duyusal sûretler alanının dışına çıkarak kendini idrak etmesi de bu açıdan mümkün değildir. Onun bedene yerleşik, karanlıklı (*zulmânî*), cisimsel (*cirmî*) yapısına karşılık, misâllere/sûretlere dayalı olmayan kendini idrak, sadece mücerret nûrlara mahsus bir özelliktir.[125]

Mütehayyile gücü; aktif, işlek, hareketli bir güçtür. Sûretleri ve anlamları terkip ve tafsil eder; yeni sûretler ve anlamlar üretir ve soyut anlamları duyusal sûretlere dönüştürür (*intikâl*), taklit eder (*muhâkât*). Bu özelliklerinden dolayı ilimleri ve sanatları ortaya çıkarır. Onun dönüştürme, taklit yeteneği, özellikle sanatsal üretimlerde ve rüyalarda daha da öne çıkar. Benzetme, zıtlık ya da ilişiklik yoluyla yeni sûretlere ulaştığı gibi,[126] misâl âleminden dolaysız biçimde misâller alması da mümkündür. Bu güç, beden etkileri azaltıldığında, misâl âleminin sûretlerinin doğrudan yansıdığı bir güç/ayna haline gelebilir. Bedenden kaynaklanan misâllerden boşalarak saf bir ayna haline gelen mütehayyile gücü, bu âlemde kayıtlı (*levh-i mahfûz*) nebevî ve gaybî misâllerin yansıma yeri (*mazhar*) olur. Bu durumda, bedensel güçlerin etki alanından çıkarak nefsin hizmetine girmiş olur. Aksi durumda, aktif ve işlek tabiatlı mütehayyile gücü, meşgaleleriyle nefsi kendisine, dolayısıyla bedene dönük olmaya zorlar ve onun kendi âlemine dönmesine engel olur.[127] Bu nedenle nefsin yönetimine en çok ihtiyaç duyan ve nefsin de yönetmesi en elzem olan gücü, bu güçtür denilebilir.

Sühreverdî'ye göre nefis, gölgeleri konumunda olan güçlerini ve bedenini daima idrak eder; onlardan hiçbir zaman gâfil olmaz. Diğer bir deyişle bu güçler, nefsin sürekli biçimde huzûrundadır. Nefsin güçlerini idraki, küllî biçimde ve sûret yoluyla gerçekleşen bir idrak değildir. Eğer bu idrak, sûret yoluyla gerçekleşseydi, beden ve güçlerine ait sûretler nefsin zâtında olacağından küllî olacaklar; nefis bedeni küllî olarak hareket ettirecek ve güçlerini küllî biçimde kullanacaktı. Bu durumda nefsin cüz'î olan bedenine ve cüz'î olan güçlerine dair bir idraki bulunmamış olacaktı. Hâlbuki durum böyle değildir. Kendisi için hazır olan bireysel/cüz'î bedenini, bireysel güçlerini idrak etmeyen ve bireysel güçlerini kullanmayan hiçbir insan yoktur. İnsan

[125] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 111, 211.
[126] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 237.
[127] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 236.

kendini sûretsiz idrak ettiği gibi güçlerini ve bedenini de aynı şekilde sûretsiz ve bir tür birlik (*cümleten mâ lâ bi-sûratin*) olarak idrak eder.[128]

Sühreverdî mütehayyile gücünün hüküm veren bir güç olarak belirlemekle birlikte, onu nefsin hüküm verme gücünün sanemi olarak nitelendirir. Böylece o, asıl hüküm verenin müdebbir nûrun kendisi olduğunu vurgulamış olur. Ona göre bütün güçleri üzerinde tasarruf sahibi ve onlara hâkim olan güç, nefsin kendisidir. Nefis işrâkiyle tüm bedensel güçlerini aydınlatmakta ve bu işrâkle her bir gücün idraki gerçekleşmektedir. Tüm bedensel güçler, müdebbir nûrun gölgesi; beden (*heykel*) ise bu nûrun tılsımıdır. Dolayısıyla müdebbir nûr, zâtıyla hüküm veren tek güçtür (*kuvvetün vâhidetün*). Sühreverdî'ye göre, nefsin böyle bir gücü olmasaydı, kendisinin belli bir bedeni ve tahayyülü olduğuna veya cüz'î bir mütehayyile gücü olduğuna hükmedemezdi. Bu nedenle beden ve cüz'î güçler, ondan gâib olmayıp aksine apaçık biçimde ona zâhirdirler.[129]

Her biri farklı yönler ve itibarlarla müdebbir nûrun eserleri olan, bedende yerleşik bulunan tüm bu güçler, onun gölgesi/heykeli/tılsımıdır. Mütehayyile gücü ise özelde onun hüküm verme gücünün gölgesi/sanemidir. Tüm güçlerin idrakini aslında müdebbir/isfehbed nûr zâtıyla yapıyor olsa da cüz'îlerin idrakini gerçekleştiren gücü mütehayyiledir.[130] O bu idraki yaparken dışarıdan sûret soyutlamaz. Onun yaptığı, duyulurlar ve onun tâbileri üzerinde hüküm vermektir. Bu hükmü ise zâtıyla vermez; müdebbir nûrun hüküm vermesinin gölgesi olarak iş görür.[131]

Sühreverdî burada, "bir beden ve güçleri olduğuna hükmeden gücün mütehayyile gücü olduğu" yönünde bir itirazın da gelebileceğini belirtmektedir. Mütehayyile gücünün de hüküm veren bir güç olduğu düşünülerek yapılabilecek böyle bir itiraza Sühreverdî, mütehayyilenin kendi sûretini dahi idrak edemediği, çünkü onun hüküm alanının mahsûsât ve onun tâbileri olduğu şeklinde cevap verir. Mütehayyilenin kendisi mahsûs olmadığından, kendi sûretini alarak onun hakkında hüküm veremez. Bu güç, ne bir mahsûs ne de bir anlam olarak kendini idrak etme

[128] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 484-485.
[129] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 213, 214; Kutbuddin eş-Şîrâzî**, Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 453.
[130] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 487.
[131] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 213.

kabiliyetine sahip değildir.[132] Kendini idrak, mücerret nûrların özelliği olarak cisimle doğrudan değil, dolaylı bir ilişki içerir. Bu ilişki sonucunda nefiste ortaya çıkan bir güç olarak mütehayyile, nefse bağlıdır ve onun beden tasarrufundan neşet eder. Cisimde nefsânî rûh vâsıtasıyla tedbir eden müdebbir nûr için, bu güçlerin bağlı olduğu yer kendisidir. Müdebbir nûr ise beden ve bedensel güçlerini kuşatır (*muhît*) ve kendisinin cüz'î güçleri olduğuna hükmeder. Çünkü onun zâtıyla hükmetme gücü vardır ve bu gücüyle bütün duyuları hisseder (*hissün cemî'u'l-havâss*). Dolayısıyla bedenin her yanına dağılmış olan tüm güçler, zâtıyla feyyâz olan isfehbed nûrda hâsıl olan tek bir şeye, **zâtına râci**dir.[133]

Sühreverdî, metafiziğinde önemli bir ilke olarak gördüğü şiddet ve zaaf, kemâl ve noksanlık ilkesini psikolojisinde de uygulamaktadır. Dış duyuların idrakinin ortak duyuda, iç idrak güçlerinin mütehayyile gücünde ve nihayet tüm dış ve iç idrak güçlerinin ise nefiste birleşmesi, psikolojik bir merâtibe işaret etmektedir. Nûr olan nefsin bedende şiddetini kaybetmiş gölgeleri olarak yorumlanabilecek bu güçlerin idraki de birbirinin gölgesi biçiminde derecelenmekte ve diğer alanlardaki mertebelenme ilkelerine aynı şekilde bağlılık göstermektedir. Sühreverdî'nin bununla ilgili verdiği en açık ve çarpıcı örnek, gözün görmesi ile mütehayyilenin müşahedesinin/görmesinin aynı kurallara tabi biçimde gerçekleşmesidir. Aralarındaki tek fark; birincinin fizik âleme, ikincinin ise misâl âlemine ait oluşudur. Onun bu durumu teyid eden ve bu nedenle de oldukça muhtasar olan hayâlî sûretlerin idrak edilmesine dair açıklaması ise şöyledir:

> "Müdebbir nûr, hayâldeki misâlleri ve sûretin husûlüne gerek duymadan gerçekleşen (*müstağnî*) görmeyi (*ibsâr*) aydınlatır (*işrâk*). Müdebbir nûr için genel olarak şöyle denilir: Müdebbir nûrun hayâli aydınlatması, görmeyi aydınlatması gibidir. Müdebbir nûr bu aydınlatma olmaksızın, sırf hayâldeki misâlin varlığı ile o misâlin dışarıdaki bir şeyin misâli (*misâlü'l-hâric*) olduğunu idrak etseydi, o anda gâib olan ve mevcut olmayan bir şeyi, misâli olmaksızın idrak etmiş olurdu. Bu da, dışta tahayyül edilen tahayyül esnasında görünmediği için imkânsızdır."[134]

---

[132] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 484-485.
[133] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 214-215; Kutbuddin eş-Şîrâzî**, Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 453-454; Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 424.
[134] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 215-216.

Hayâlî idrakin, sûret hâsıl olmaksızın gerçekleşen gözün görme biçimine benzetildiği ve misâlin huzûru ile misâlin husûlünün birbirinden açık şekilde ayrıldığı bu açıklamayı ve genel olarak görmeyi, Kutbuddin eş-Şîrâzî şerhinde özetle şöyle ele alır: Mütehayyilenin idraki, gözün idrakiyle aynı biçimde gerçekleşir. Gözün görmesi, ondan bir ışının (*şuâ'*) çıkması ve görülecek şeye ulaşması veya ona bu ışının aksetmesi şeklinde olmadığı gibi, görülecek şeyin gözbebeğinin nemli jelatinsi kısmı üzerine yerleşmesi (*intiba'*) şeklinde de gerçekleşmez. Bu suret, beyin boşluklarındaki sinirlerin birleştiği yerde de bulunmaz. Görülecek sûretin dışarıdan gelerek göze ya da beyne yerleşmesi ya da gözden çıkan bir ışınla ortaya çıkması mümkün değildir. Sağlam bir göz ile aydınlanmış (*müstenîr*) nesne karşı karşıya geldiğinde, arada bir engel bulunmamak koşuluyla, göz sûreti idrak eder. Göz burada; nemli, saf, şeffaf ve parlak bir ayna görevi görür. Böylece nefiste, karşısında bulunan görülecek şeyi aydınlatmasından dolayı "işrâkî huzûrî bir ilim" (*'ilmün hudûriyyün işrâkiyyün*) gerçekleşir. Görme, işte bu idrakin kendisidir.[135] Mütehayyilenin idraki de benzer biçimdedir. Nasıl ki müdebbir nûr, gözün karşısında bulunan görülecek şeyi görme gücünü aydınlatmasıyla idrak ediyorsa bunun gibi mütehayyile gücünü aydınlatmasıyla da zihin hâricindeki mütehayyil sûretleri, huzûrî işrâkî ilimle idrak eder. Göz için görülecek sûretler nasıl gözde bulunmuyorsa hayâlî sûretler de mütehayyilede bulunmaz. Bu sûretler aynadaki sûretler gibi, mekânda bulunmaksızın misâl âleminde zâtlarıyla kâimdirler. Misâl âleminin sûretlerinin insanda yansıdığı yer ise hayâl/mütehayyileye gücüdür. Nefsin "hayâl aynası"ndan (*mir'âtü'l-hayâl*) misâl âleminin sûretlerinin görünmesi, idrak edilmesi anlamına gelir. Söz konusu edilen hayâlî sûretler, zihnî-hayâlî misâller değildir. Bu açıklamanın sonucu olarak Kutbuddin eş-Şîrâzî'ye göre Sühreverdî'nin hayâl ve mütehayyile gücü hakkındaki itirazı, hayâlî sûretlerin varlığına değil; hayâlî sûretlerin, müdebbir nûrun hayâl gücündeki mücerret hayâlî misâlleri tahayyülü esnasında varlığa geldikleri ve zihne yerleştikleri görüşüne yöneliktir.[136]

[135] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 99-100; Kutbuddin eş-Şîrâzî**, Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 259-261, 434-435.
[136] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 454.

Sühreverdî'nin eleştirisine konu edindiği meşşâî psikoloji anlayışının en iyi temsilcisi olan İbn Sînâ'nın mütehayyile gücünün işlevine yönelik açıklamalarına göre, zihnî misâller hayâl gücünde, dıştaki nesne bulunmasa da saklanır. Hayâl gücündeki bu misâl, dıştaki nesnenin sûreti olarak ondan soyutlanır ve mütehayyilenin kullanması için korunur. Dışta gâib olanın idrakini gerçekleştiren mütehayyile, bu durumda o anda mevcut olmayan bir şeyin idrakinde bulunmaktadır. Mütehayyile fiilde bulunacağı misâlin dışta bulunan nesnenin misâli olduğunun garantisini veremez; ayrıca bu sûretin bir dış gerçekliğinin olup olmamasına da bakmaz.[137] Hayâl ve hafıza gücünün bu sûretleri koruması yoluyla açıklanabilen bu durum, Sühreverdî'nin de itirazlarını yönelttiği cihetten bakıldığında, hafızada olmayan, örneğin dış dünyada bulunmayan hayâlî varlıklar gibi sûretlerin varlığını açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Meşşâî psikolojide, mütehayyilenin yeni sûretler üretmesi, hayâl ve hâfıza güçlerinin ona sûretler sunmasına bağlıdır. Dolayısıyla mütehayyile gücü, üzerinde fiilini icra ettiği sûretlerin dış mevcûdiyetlerine değil, hayâl ve hafızadaki mevcûdiyetlerine dayanmaktadır. Mütehayyile gücünün kendisinde bulunmayan ve nesnesinden gâib olduğu sûretler üzerinde tasarrufta bulunması; hayâl ve hâfıza güçlerinin sûret ve anlamları saklaması; Sühreverdî'nin sûret/misal anlayışı gereği, itirazlarının kilit noktalarını oluşturmaktadır. Ona göre, mütehayyile gücü hüküm veren bir güçtür ve bu hükme konu olan sûretlerin kaynağı da misâl âlemidir. Gözle görmede görülen şey nefsin dışında bulunduğu gibi, hayâlî görmede de görülen sûretler nefsin dışında (*a'yanda*) bulunmaktadır ve ona göre bulunmalıdır. Aksi takdirde idrak, yukarıdaki alıntısında belirttiği gibi, mevcut olmayan şeyin idraki olur ki bu da muhaldir.

[137] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ': et-Tabî'iyyât: en-Nefs**, nşr. G. C. Anawati-Sa'îd Zâyid, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1975, s. 36, 147; a.mlf. **Mebhas 'an'il-kuvâ'n-nefsâniyye, Ahvâlü'n-nefs** içinde, nşr. Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire, Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1952, s. 166-167.

B. Hâfıza / Zâkire Gücü ve Anı Âlemi / Levh-i Mahfûz

Sühreverdî'ye göre, insan bazen bir şeyi unutur ve hatırlamakta büyük sıkıntı çeker. Ne kadar çabalasa da unuttuğu şeyi hatırlayamaz. Sonra an gelir, o şeyi hatırlayıverir. Bu durum, o şeyin bizde, bedensel güçlerden birinde korunmuş olmadığının delilidir. Aksi halde o şey, müdebbir/yönetici nûr olan nefisten onca ısrarlı aramalarına rağmen gizli kalmazdı. Ayrıca ona göre, unutulan şeyin, sanılanın aksine, bedensel güçlerden birinde korunmuş olması; ama bir engelin onu hatırlamaya mani olmuş olması da mümkün değildir. Zira arayan müdebbir nûrdur ve o cisimsel (*berzahî*) bir şey olmadığından, hiçbir cisimsel engel onun kalesindeki/bedenindeki güçlerde korunmuş bir şeye ulaşmasına engel olamaz.[138] İnsanın, daha önce idrak ettiği şeyi unuttuğu (*gaflet*) sırada, zâtında veya bedeninde o şeyin farkında olmaması (*lâ yeş'uru*) da aynı şekilde değerlendirilmelidir. "O halde" der Sühreverdî, "hatırlama (*tezekkür*) anı âlemindendir (*'âlemü'z-zikr*)." Bu âlem felekî isfehbed nûrların hükmü (*sultân*) altında bir yerdir; onlar ise hiçbir şeyi unutmazlar.[139]

Sühreverdî'nin, hayâl gücünün sûretlerin deposu, zihinde saklandığı yer olarak görülmesine karşı eleştirilerine, önceki bölümde mütehayyile gücü çerçevesinde değinilmişti. Hâfıza gücü de Sühreverdî'nin meşşâîlerin görüşleri olarak nitelendirdiği psikoloji anlayışında anlamların deposudur (*hizâne*). İbn Sînâ'nın açıklamalarına göre, hâfıza-hatırlama gücü (*el-kuvvetü'l-hâfıza ve'z-zâkire*), vehim gücünün idrak ettiği cüz'î mânâları, gerektiğinde hatırlamak üzere saklayan bir güçtür. Bu güce, vehim

---

[138] Sühreverdî'de nefsin tüm bedene hâkimiyeti ve onların her birinden haberdar oluşu, onun bedeni nefsin sanemi/gölgesi olarak görmesiyle ilişkilidir. Bunun gibi bedene bir sûretin yerleşmeyeceği, yerleşmiş olsaydı dahi, nefsin bundan habersiz kalmasının imkânsız olacağını belirtmesi, onun yaklaşımında meşşâî nefis anlayışındaki gibi amir güç ile ona tabi olan güç hiyerarşisinin bulunmadığını da göstermektedir. Örneğin Fârâbî'de nefsin her bir gücü diğer güce hizmet/yardım etmekte, diğer bir deyişle her bir alttaki güç üstteki gücün maddesi olmaktadır. Bu hiyerarşide nefsin akıl kuvvetinin emrinde olan ise sadece tahayyül gücüdür; bkz. Fârâbî, **Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut, Dârü'l-meşrık, 1985, s. 92 (Türkçesi: **İdeal Devlet: el-Medînetü'l-fâzıla,** çev. Ahmet Arslan, Ankara, Vadi Yayınları, 1997, s. 79). İbn Sînâ ise nefsin güçlerinin tek bir cevher olan nefse ait ve onun yardımcıları olduklarını belirtmektedir. Nefis herhangi bir gücünün fiiliyle ilgilenirken öteki güçlerin doğru bir şekilde işlevlerini yerine getirmesini sağlayamaz. Nefis, iç ve dış idrak güçlerinden birisiyle ilgilenirken diğerinden habersiz kalır; idrak güçlerine yönelince muharrik güçlerin (*el-kuvâ'l-muharrike*), muharrik güçlere yönelince idrak güçlerinin fiilleri zayıflar. Nefsin kendisiyle güçleri arasında bir boşluk bulunuyorsa, o zaman güçlerinden en işlek olanı öne geçerek nefsi kendisine çeker ve nefis o gücün fiiliyle ilgilenmeye başlar; bkz. İbn Sînâ, **en-Nefs**, 151-153; a.mlf. **Mebhas 'an'il-kuvâ'n-nefsâniyye**, s. 166.

[139] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 208.

gücünün idrak ettiği mânâları saklayıp koruması bakımından belleme (*hâfıza*) ve gerektiği zaman tekrar iade ettiği için hatırlama (*mütezekkire*) gücü de denmektedir. Hatırlamanın İbn Sînâ'ya göre nasıl gerçekleştiği ise kısaca şöyle özetlenebilir: Vehim gücü, şeylerin sûretlerini sanki müşâhede ediyormuş gibi bir konuma geçebilmek için mütehayyile gücüne yönelince, bu güç de hayâl gücünden yardım alarak sûretleri vehim gücüne sunar. Böylece vehim, o sûretin içerdiği manayı yeniden idrak eder ve hâfıza gücüne yeniden bu anlam hatırlatılmış olur.[140] Bu açıklama ayrıca, hatırlamanın vehim gücünün isteğiyle gerçekleştiğini de göstermektedir.[141]

"Hayâl gücünde depolandığı (*mahzûne*) farzedilen hayalî sûretlerin gerçekliği yoktur." diyen Sühreverdî, aynı şekilde "anlamların deposu olarak" hâfıza gücünün de olmadığını belirtmekte, böylece hatırlama gücü sadece nefsin kendisiyle ilgili hale gelmektedir. Ona göre eğer bu sûretler olsaydı nefiste hazır olur; o da onları idrak ederdi. Ancak vâkıa böyle değildir. Örneğin bir kişi o anda hayâl edilmiyorsa (*'inde gaybetihî 'an tahayyül*) nefiste o kişiye dair hiçbir şey idrak edilmez. Fakat onunla ilgili bir şey hissedildiğinde veya düşünüldüğünde, düşünce o kişiye yönelir (*intikâl*) ve anı âleminden o kişinin sûretini geri getirme (*isti'âde*) istidadı hâsıl olur. Hatırlama (*tezekkür*) felekler âleminden ise bu hatırlama istidadının taalluk ettiği bir gücün olması da mümkündür.[142] Bu nedenle bu güce sûretleri "koruması" anlamında hafızâ gücü yerine "hatırlama" (*zâkire*) gücü diyen Sühreverdî'ye göre, tüm bu geri getirme işlemini gerçekleştiren ise müdebbir nefistir.[143]

Hâfıza gücünde anlamların ve hayâl gücünde sûretlerin saklanmasının ve bu güçlerin tikel sûretlerin deposu olarak görülmesinin imkânsızlığını vurgulayan Sühreverdî, bu sûretleri varlık bakımından değil, bulundukları yer bakımından eleştirmektedir. Şârihlerin de vurguladığı gibi Sühreverdî, hâfıza gücünü bütünüyle iptal etmez; onun iptal ettiği, vehmî manaları depoladığı ve sakladığı düşünülen güçtür. Bu eleştiriye göre, hayâlî sûretlerin mekânı olması bakımından hayâl gücü diye

---

[140] İbn Sînâ, **en-Nefs**, s. 37, 148-149.

[141] İbn Sînâ'nın hâfıza/hatırlama gücü hakkında daha geniş açıklamalar için bkz. Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 1993, s. 121-125.

[142] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 210-211; Kutbuddin eş-Şîrâzî**, Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 448-449.

[143] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 209.

de bir güç yoktur. Hâfıza gücü denen güç ise anlamları saklayan bir güç değil, feleklerde gereğine en uygun biçimde depolanan ve saklanan sûretleri ve anlamları hatırlayan (*zâkire*) güçtür.[144]

Ancak bu hatırlama da bir geri çağırma istidadıdır. Bu nedenle şârihler, gözün ya da beynin sûretlerin yerleşmesine uygun olmayıp buradaki güçlerin de ayna gibi yansıtma özelliklerini dikkate alarak; tüm güçlerin, kendiyle kâim, zamandan ve mekândan müstağnî sûretler için istidatlardan ve parlak yansıma yerlerinden (*isti'dâdâtün ve mezâhirü's-sakâliyye*) başka bir şey olmadığını belirtir; ortak duyu, hayâl ve diğer güçleri de "iç istidat güçleri" (*el-kuva'l-bâtinetü'l-isti'dâdiyye*) olarak isimlendirirler. Onlara göre, bizde meydana gelen sûretler ve anlamların tümü, nûru feyzeden müvekkel aklın (Cebrâîl'in) izhârı için hazırlıktan ibarettir.[145]

İnsan nefsi ile bedeni arasındaki ilişki, felekler ile nefisleri arasında da benzer biçimdeyse, insandaki mütehayyile gücü misâl âlemine; hatırlama gücü ise **levh-i mahfûz**a, yani **anı âlemi**ne işaret eder ya da diğer bir deyişle, mütehayyile misâl âlemine, hatırlama levh-i mahfûza bağlıdır denebilir. Misâl âlemi felekî nefislerin hayâlleri, anı âlemi ise felekî nefislerin hâfızalarıdır. İmkân-ı eşref kâidesi gereği, felekî nefislerin insan nefislerinden, onların tedbîr ettiği berzahların da insan bedeninden üstünlüğü, nefislerin bozulma ve değişmeye uğramayan berzahlarıyla ilişkilerinde de ortaya çıkar. Onlar bu ilişkilerinde onların tesirleri ve meşgûliyetleriyle gaflete düşmez; bu nedenle de kendilerini harekete geçiren üst ilkelerinden perdelenmezler. İnsandaki gaflet onu unutkanlıkla ma'lûl kılarken, felekî nefislerin hâfızası böyle bir eksiklikten uzak kılınmıştır. Zira cismânî âlemin gerekleri ve şartlarına muhtaç olmayan yüksek idrakler de bu âlemde gerçekleşmektedir.[146]

Felekî nefisler berzahlarından habersiz kalmadıkları gibi, bu berzahları tedbîrleri ve bu tedbîrlerinin/hareketlerinin "eserlerinden" (*levâzım*, *âsâr*) de habersiz olmazlar. Cisme taalluk eden bu eserler, "tikel oluşlar"dır (*cüz'iyyâtü'l-kâinât*) ve bu ulvî berzahlarda cismânî âlemin oluş sûretleri/izleri (*nukûşu'l- kâinât*, *suverü'l-kâinât*) olarak bulunurlar. İnsan nefsinde sûretler ve mânâlar depolanarak korunmazken,

---

[144] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 508; Kutbuddin eş-Şîrâzî**, Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 449.
[145] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 509; Kutbuddin eş-Şîrâzî**, Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 450, 454.
[146] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 236-237, 241-242, 244; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 501-502.

feleklerde bu sûretler/eserler, ezelî ve ebedî biçimde; geçmiş, şimdi ve geleceğin bilgisi, musavver olarak **mahfûz**dur.[147] İnsanî nefis bedensel meşgûliyetlerden kurtulursa bu âlemdeki feleklerin müdebbir nefislerine ulaşır ve ulvî berzahlardaki tikel oluşların nakışlarına muttalî olur. Burada yüce levhalarda (*el-elvâhu'l-'âliye*) müşâhede ettiklerinin eserleri/izleri hatırlama gücünde (*fi'z-zikr*) kalırsa **te'vîl** ve **ta'bîr**e ihtiyaç duyulmaz. Ancak görülen şeyler olduğu gibi hatırlama gücünde kalmazsa, mütehayyile gücü bu eseri; benzetme, zıtlık ya da ilişkilendirme yoluyla başka şeylere çevirir (*intikâlât*). Bu durumda mütehayyile görülen şeyi neye çevirdiyse buna nereden vardığının araştırılması (*tefsîr*) gerekir.[148]

Sühreverdî'nin ortaya koyuş biçimiyle bu hatırlama teorisinin Platoncu bir ruh taşıdığını söylemek abartılı olmayacaktır. Diğer taraftan, Platon'da "hatırlama" (*anamnesis*),[149] nefsin bedenden önceki varlığıyla ilişkili olmakla birlikte, bilginin idelerden gelmesi bakımından Sühreverdî'nin hatırlama anlayışıyla bir benzerliğe de sahiptir.[150] Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin açıklamaları ise bunu teyid etmesinin yanı sıra bu iki filozof arasındaki felsefî devamlılığa da işaret etmektedir. O burada Sühreverdî'yle meşşâîlerin hatırlama teorisinin farklılığına dikkat çekmesinin akabinde işrâkîlerin, dahası tüm müteellih filozofların önderi olarak nitelendirdiği Platon'un "Hatırlama, felekî âlemlerden (*'avâlimü'l-eflâk*); ebedî (*sâbite*), geçmiş ve gelecek her şeyi bilen kutsî nefislerdendir."sözünü, işrâkîlerin bu konudaki görüşlerinin doğruluğuna işaret olarak aktarmaktadır.[151]

Her iki güç de yani hem mütehayyile hem de hatırlama gücü; nefis âlemiyle, onun eseri olan misâl âlemiyle ve bu âlemdeki eserlerin yansıma yeri olarak feleklerle ilişkilidir. Bu ilişkide cisim ve alakaları birer ayna düzlemi, ona yansıyan nûr/ışık, ondan yansıyanlar da bu ilişkinin sonucu olan eserler/misâllerdir.

---

147 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 236-237.

148 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 237.

149 Marcotte, hatırlamanın (recollection) Platon'daki karşılığının "anamnesis", Yunanca "hafızaya geri çağırmak" anlamına geldiğini belirterek, onun saf soyut âlemdeki objektif varlıkları hatırlamak anlamına gelen "hatırlama teorisi"yle Sühreverdî'nin hatırlama gücü şemasının yakınlığını vurgulamakta ve bu şemanın Platonik bir ruh taşıdığını ifade etmektedir; bkz. Marcotte, "Suhrawardi (d. 1191) and His Interpretation of Avicenna's (d. 1037) Philosophical Anthropology", s. 128.

150 Marcotte, "Suhrawardi (d. 1191) and His Interpretation of Avicenna's (d. 1037) Philosophical Anthropology", s. 129.

151 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 445.

III. NEFSİN BEDENDEN SONRAKİ YOLCULUĞU: MİSÂL ÂLEMİ

Sühreverdî'nin misâl âlemini nefsin mütehayyile gücüyle irtibatlı biçimde ele alması, bu âlemin cisim âlemiyle mücerret nûrlar âlemi arasında, ara bir âlem konumunda bulunmasıyla ilgilidir. Misâl âleminin âlem mertebelerindeki yeri ne ise mütehayyile gücünün nefisteki yeri/mertebesi de odur. Bu nedenle nefsin bedenden, diğer bir deyişle cismânî âlemden ayrılması misâl âlemine girişi demektir. Buna uygun olarak Sühreverdî **Hikmetü'l-işrâk**'te, nefsin ölümden sonraki hayatını ele almaya, mütehayyile gücünün konumunu belirginliştirdikten sonra ve misâl âlemiyle bu gücün ilişkisini ortaya koyduktan sonra başlamaktadır. Bu bölüme girişin ilk başlığını ise tenâsüh konusu oluşturmaktadır. Onun bu başlıkta nefsin insan bedeninden sonra başka bedenlere gidip gitmediği meselesini tartışması, misâl âleminin eskatolojik yönüne bir tür giriş niteliği de taşır. Zira tenâsüh konusu, âhiret hayatıyla ya da bu hayatın hangi âlemde devam edeceğiyle ilgili bir konudur. Burada Sühreverdî'nin tenâsüh konusunu tasvirden ziyade sorunsallaştırdığı görülür. Bu sorun ise, âhiretin ceza ve mükâfatının bir bedenden başka bir bedene geçerek mi yoksa başka bir âleme geçerek mi yaşanacağı ve bu geçişin keyfiyeti sorunudur.

A. Tenâsüh: İnsânî Nefsin Hayvan Bedenlerine Düşüşü

Sühreverdî nefsi; varlığı bedene dayanmayan **mücerret bir cevher** olarak tanımlamakla birlikte, onun varlığını beden mizacıyla birlikte düşünmekte ve her ne kadar nefsi ayrık bir cevher olarak belirlese de, bireyselleşmesini ve yetkinleşmesini bu bedene bağlamaktadır. Dolayısıyla nefis ile beden arasında güçlü bir ilişki söz konusudur. Onun, bedenle özelleşen bir nefsin başka bir bedene geçmesi anlamında tenâsüh konusunu **Hikmetü'l-işrâk**'te bunu kabul edenler ve etmeyenlerin delilleri üzerinden özel bir biçimde değerlendirmesi, diğer eserlerindeki konuyu ele alış biçiminden farklıdır. Bu eserlerinde meşşâî düşüncenin tenâsüh konusundaki tavrını devam ettirir ve tenâsühü reddeden argümanları da meşşâî filozoflarla hemen hemen aynıdır.[152] Ayrıca o, "tenâsühün imkânsızlığı" başlığıyla değerlendirdiği konuyu

[152] Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 81-86; a.mlf. **Elvâh-i İmâdî**, s. 170.

Hikmetü'l-işrâk'te "tenâsühün beyânı"[153] başlığı altında tartışmaktadır.[154] Kutbuddin eş-Şîrâzî bu başlığın, "kötü nefislerin (*nüfûsü'l-eşkiyâ*) ahlak ve davranışlarına uygun hayvan bedenlerine (*ecsâd*) geçmesi (*intikâl*)" anlamına geldiğini belirtmektedir.[155] Böylece o, burada sözü edilecek tenâsühün, insanlardan hayvanlara geçişi esas alan bir tenâsüh olduğunu; ayrıca her tür nefsin değil, sadece kötü nefislerin tenâsühünden söz edileceğini ifade ederek konunun sınırlarını da belirlemiş olmaktadır.

Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî; eskilerden küçük bir topluluğun, nefsin bedenden sonra tecerrüt etmediği, hayvanlara ve diğer cisimlere dâimî olarak bedensel bir geçiş yaşadıkları fikrinde olduklarını, bunların da "tenâsühçüler" (*et-tenâsuhiyye*) olarak bilindiğini belirtirler.[156] Şârihlere göre şayet onlar bu görüşleriyle nefsin maddeye yerleşmiş, cisimsel (*cirmî*) bir şey olmasını kastediyorlarsa, başka varlıklara geçmesi muhâldir; çünkü sûretlerin ve arazların bir mahalden başkasına geçmesi imkânsızdır. Şayet nefsin mücerret olduğunu kastediyor ve bir cisimden diğerine, nûr âlemine varmak haricinde, dâimî biçimde geçişinden bahsediyorlarsa, bu da bâtıldır. Zira ilâhî inâyet, her kemâl sahibinin kemâline ulaşmasını gerektirir. Nefsin kemâli ise ya ilmî yöndendir ki böylece tüm mevcûdâtın sûretlerinin onda gerçekleştiği akl-ı müstefâd olur ya da davranış yönündendir; bu da kötü ahlaktan temizlenme ve güzel ahlakı kazanmakla mümkündür. Bir cisimden diğerine geçiş dâimî ise kemâlinden ezelî ve ebedî olarak engellenmiş olur ki ezelî inâyet bunu kabul etmez.[157]

---

[153] Walbridge, bu bölümde Sühreverdî'nin açıkça "tenâsüh" tabirini kullanmadığını, daha çok "intikâl-nakl" gibi kavramlara başvurduğunu belirtmekte; ayrıca bu bölüm başlığında geçen tenâsüh tabirinin de tartışılır olduğunu; zira Şehrezûrî'nin şerhinde en eski metnin kayıp olduğuna değindiğini kaydetmektedir; bkz. John Walbridge, **The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism**, Albany, State University of New York Press, 2001, s. 81.

[154] Sühreverdî'nin **Hikmetü'l-işrâk**'teki yaklaşımı misâl âlemiyle ilişkili olduğundan, tenâsüh konusu bu çalışmada, mezkûr eser çerçevesinde ele alınacaktır. Sühreverdî'nin diğer eserlerindeki tenâsüh konusuna yaklaşımı ve bunun analizleri için bkz. Cihan, **Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 192-196.

[155] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 456.

[156] Bu açıklama Sühreverdî'nin "tenâsüh"ü kabul edenler grubundan olmadığını da vurgulamaktadır; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 456; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 519.

[157] İbnü'l-Herevî, tenâsühün sürekli devam edeceğini söyleyenlere karşılık olarak, 'nefsin aslının mücerret olup onun kemâlinin de beden ilgilerinden soyutlanarak aslı olan o soyutluğa döneceği, ilâhî inâyetin bunu gerektirdiği' şeklindeki delîlin iknâî olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde, 'ilim ve amelde kâmil nefislerin mutlak olarak beden alakalarına yönelmeyecekleri' şeklindeki delil de ona göre zannîdir. O bunun nedenini ise şöyle açıklamaktadır: "Bu konuda söylenmiş, verilmiş haber çoksa da kişinin ilimde ve amelde mutlak biçimde kemâle ermesi mümkün değildir. Bu şekilde ilimde ve amelde kâmil olduğu söylenen kişi, kâmil olmayabilir; ancak bazı kişilerin kalbi nûrlu bir müşâhede yoluyla (*erbâb-ı kulûb*) ilim ve amelde kâmil olduğunda, bunların sûret âlemine

Şârihler, tenâsühe konu edilecek nefisleri belirlemek için, nefislerin ölüm sonrası durumu hakkında filozofların-bilgelerin görüş ve tasniflerine de başvururlar. Buna göre, kadîm bilgeler ve onlardan sonra gelenlerin hepsi, iyilerden kâmil nefislerin bedenden ayrıldıktan sonra aklî âleme ulaşacakları ve kesilmeyen hazlara, sonsuz mutluluk sevincine nâil olacakları konusunda hem fikirdir. Bu görüşte olanlar; iyilerden kâmil olmayanlar, tabakalarına göre orta durumda olanlar (*gayru'l-kâmilîn mine's-suedâ*), oldukça eksik olanlar (*nâkısîn fi'l-gâye*) ve kötülerin (*el-eşkiyâ*) meâdleri konusunda ise farklı yaklaşımları benimserler.[158]

Bu haklarında fikir birliği bulunmayan nefislerin eskatolojik durumlarına yaklaşımları değerlendirmek için şârihler, yukarıda zikredilen mutlak tenâsühçüler dışta bırakılmak üzere, tenâsühü kabul eden ve etmeyen filozofların görüşlerini de ele alırlar. Tenâsühü inkâr edenler, örneğin Aristoteles ve ona eski ya da yeni tâbi olanlar; haklarında fikir ayrılığına düşülen gruptakilerin nefislerinin bedenden tamamen mücerret olduğunu; ancak bunların ölümden sonra, cehâlet karanlığında ve kötü ahlakın perdelemesiyle azapta kalacakları görüşündedirler. Yine bu fikirde olanlar; koyu bir cehâlette ve kötü ahlakta ileri gidenlerin azabının ebedi olacağı; yalın bir cehâlet ve ileri gitmemiş kötü bir ahlaka sahip iseler belli bir zaman sonra bu kötü ahlakın izâle olacağı düşüncesindedirler.[159]

Şârihlere göre tenâsühü kabul edenler; örneğin Hermes, Agâsâzîmûn, Empedokles, Pisagor, Sokrat, Platon veya Yunan, Mısır, Fars, Bâbil, Hind ve Çin hukemâsından bazıları, nefsin bedenden tamamen tecerrüt etmediği ve yönetmek için başka bir bedene geçtiği görüşünü benimserler. Ancak nefsin başka bedene geçişinin (*nakl*) keyfiyeti bakımından aralarında farklılıklar bulunmaktadır.[160] Bu farklılıklar, tenâsühün sadece türlerin kendi içinde olması ya da türler arasında da kabul edilmesi gerektiği şeklindedir. Şârihler, tenasühü kabul eden bu kişilerin, insânî nefsin başka

yönelmedikleri de görülmektedir. Bize düşen de kalbe geleni yalanlamamaktır (Necm sûresi, 53/11); zira kalbî müşâhededе hata olmaz." Bkz. İbnü'l-Herevî, **Envâriye**, s. 149.

158 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 456; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 518.

159 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 456-457; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 518.

160 Bu görüş farklılıklarının ayrıntıları için bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 457; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 519.

bir insan bedenine geçişini **nesh**, hayvan bedenine geçişini **mesh**, bitkiye geçişini **fesh**, cansız cisimlere geçişini ise **resh** şeklinde adlandırdıklarını da kaydederler.[161]

Sühreverdî ise **nefis-beden ilişkisi**nin nasıl gerçekleştiğine dair görüşlerini aktarırken söz insan bedenine geldiğinde tenâsüh konusuna geçmekte ve burada sözü Doğulu bilgelere (*hukemâu'l-meşrik*) bırakmaktadır. Böylece aradan çekilmekte, âdeta onların nakilcisi olmak gibi bir pozisyon almaktadır.[162] Onun aktarımı doğrultusunda, bu Doğulu bilgelere göre, insan bedeni müdebbir nûrun berzah âlemindeki ilk durağıdır (*evvelü menzilin*); diğer bir deyişle, nûrun berzah âleminde ilk görüldüğü yer insan bedenidir. Gâsık/alacakaranlık cevher, tabiatı gereği, kendisini apaçık kılması için ârız nûra, yönetmesi ve hayat vermesi için mücerret nûra iştiyak duyar. Zira muhtaç olan (*fakîr*) zenginliğe (*istiğnâ*) nasıl iştiyak duyuyorsa, alacakaranlık cevher de kâhir nûrların muhtaçlığından hâsıl olduğundan, nûra arzu ve ihtiyaç duyar. İnsanın aşağısındaki varlıklara da nûr buradan iner. Bu bakımından Sühreverdî, Buddha[163] (*bûzâsef-bûzâsaf-bûdâsef*)[164] ve ondan önceki, yani zevk ehli olan Bâbil, Fars, Hint, Çin vb. hakîmlerinden[165] Doğulu bilgelerin (*meşrikiyyîn*) insan kalesini/bedenini

---

[161] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 457; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 519.

[162] Cihan, **Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 197.

[163] "Sâbiîlerin "Hermes" için kullandıkları "Bûzâsaf" ismi ile "Budha" ismi arasındaki etimolojik benzerlik ilgi çekicidir. …Eski Mısır dinindeki "Toth", İbrânî dinindeki "Uhnuh", Budizmdeki "Buda", Zerdüştlükteki "Hûşeng" ve İslam dinindeki "İdris" "Hermes" adıyla şöhret bulmuştur." Mahmut Erol Kılıç, ""Ebu'l-Hukemâ": Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslam Düşünce Tarihinden Görünümü", **Dîvân: İlmî Araştırmalar**, III/5 (1998/2), s. 1-2. Budhâsaf'ın Hermes (*Enoch/İdrîs*)'le olan ilgisinin daha ayrıntılı açıklamaları için bkz. Walbridge, **The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism**, s. 72-73. Hermes, farklı isimlerle anılmış olsa da Sühreverdî eserlerinde 'Hermes'i kendi ismiyle zikretmektedir; bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 10-11, 156; a.mlf. **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 108, 111; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 160, 164, 464, 502. Ayrıca Sühreverdî'nin Hermes ve Hermetizmle olan ilgisi hakkında daha geniş açıklamalar için bkz. Eyüp Bekiryazıcı, "Hermetizm'in Ş. Sühreverdî'nin Felsefine Geçiş Yolu Olarak Harran", **I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu**, ed. Ali Bakkal, Şanlıurfa, Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 2006, II, s. 167-175.

[164] Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî "Buzâsef" olarak anılan kişiyi; Hintli, kadîm Bâbil halkından, devirler ve küreler bilgini, Sabiî dininden, tenâsühe inanan bir âlim olarak tanıtırlar; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 459; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 521-522. **Hikmetü'l-işrâk**'ın geç dönem şârihlerinden İbnü'l-Herevî ise "Bûdâsef"in Hint bilgelerinden olmadığını, çünkü tüm Hint bilgelerinin devirlerin dört olduğuna kâil olduklarını belirtmektedir. Bu dört devrin Hintliler arasındaki isimlendirilişinden de söz eden şârih, Bûdâsef'in görüşlerinin çoğunluğa uymama durumunun olabileceğini de bu açıklamalarına eklemektedir; bkz. İbnü'l-Herevî, **Envâriye**, s. 153.

[165] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 459.

"kapıların kapısı" (*bâbu'l-ebvâb*)[166] olarak kabul ettiklerini belirtir. Onlara göre tüm unsûrî; hayvan, bitki ve cansız kalelerin hayata açılan kapısı, bu insânî kaledir. Yani hayat, bu unsûrî varlıklar için buradan başlar.[167] Şehrezûrî **Hikmetü'l-işrâk** şerhinde, insan bedeninin "kapıların kapısı" olmasını, buradan hayvânî bedenlere nefis geçtiği şeklinde yorumlar. Buna göre, hayvânî mizaç için yeni bir feyiz gerekmez; insânî nefislerden buraya nefisler iner.[168]

Yine bu bilgelere göre, en üstün mizaç insan bedeni olduğundan, o kâhir nûrlardan yeni taşan bir müdebbir nûr/yönetici nefis almaya, aşağı kalelerde, yani hayvanlarda olduğu farzedilen nefisleri almaktan daha layıktır. Bu bedene başkasının müdebbir nûru/nefsi de geçmez;[169] çünkü nefis bahşediciden (*vâhib*) müdebbir nûru çağıran odur. Diğer taraftan ona başkasından göçmüş bir nefsin ilişmesi, bir insanda iki müdrik benlik olması anlamına gelir ki bu da muhâldir.[170]

Müdebbir nûra hâkim olan her ahlak ve ona yerleşen ve bu nûrun da meylettiği her bir karanlık heyet; insan kalesi bozulunca, müdebbir nûrun bu karanlık heyete uygun gelen kaleye doğru çekilmesine neden olur. İnsan kalesinden ayrılan bu nûr, karanlıklı olur ve karanlığı arzular. Kaynağından ve nûr âleminden habersiz bir durumda olduğundan, ona aşağı heyetler yerleşmiştir. Bu yüzden o, başka hayvanlara ait olan aşağı kalelere sürüklenir ve karanlıklara çekilir.[171]

Bu tenâsüh düşüncesi, kâhir nûrdan insânî nûra ve oradan da hayvanlara, yani yukarıdan aşağıya bir inişi öngörmektedir. Kemâlini arayan insânî nûrun bir tür ceza anlamı taşıyan bu iniş yayından nasıl yukarıya çıkacağı ise devirler düşüncesiyle aşılmaya çalışılır. Buna göre, her bir hayvandaki zorlu yaşam, her bedenle yaşanan can çekişme, ölüm acısı, musibetler gibi belalar sebebiyle beden alakası azaldığından, bu

---

166 Sühreverdî buradaki kapıyı 'Her kapı için -kötü huylardan- bir grup vardır." (Hicr, 15/44.) ayetiyle birlikte ele almaktadır; bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 219.

167 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 217.

168 Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 521; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 459.

169 İbnü'l-Herevî burada, Sühreverdî'nin Hint hukemâsının sadece insandan aşağıya tenâsühün olup aşağıdan yukarıya nefislerin çıkmayacağı şeklindeki görüşünün, Hint âlimlerinin çoğunluğunun görüşünü yansıtmadığına işaret eder. Ona göre Hint âlimlerinin çoğunluğunun görüşü, hayvandan insana, insandan insana tenâsühün mümkün olduğu yönündedir; bkz. İbnü'l-Herevî, **Envâriye**, s. 153.

170 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 218-219.

171 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 217-218; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 521.

insan nefsi için bir tür nefis tezkiyesi yerine geçer. Nefsin her ahlakî durumuna, mertebesine göre, kendisinde bu heyeti taşıyan; büyük, orta ve küçük hayvan türleri vardır. Aynı şekilde, yaptıkları işle karakter kazanmış sanat erbabının oluşturduğu bir topluluğa karşılık, huy ve yaşayış bakımından onlara benzeyen hayvan toplulukları bulunur. Bu nefisler, derecelerine göre, uzun çağlar boyunca, ilk önce en büyük topluluğa, sonra pek çok mertebesi olan orta topluluğa ve son olarak da en küçük topluluğa göçerler.[172]

Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**'te, insanlardaki huyların övülmüş ya da yerilmiş olmasına, güçlü ya da zayıf olmasına göre çeşitli terkiplerde ahlakî yapıların olduğunu ve buna uygun olarak sayısını bilemeyeceğimiz oranda hayvan türleri bulunduğunu belirtir. Ona göre, örneğin köpeklerin bazısı bazısından daha şerli ya da av köpeği gibi, faydalı olabilir ya da bazısının azabı bazısından fazla olabilir. Kişinin ahlakındaki yerilmiş ve övülmüş huylarına göre hayvanlardan da buna uygun olana taalluk eder.[173] İnsanın bedenden kaynaklanan ve onu kendi âleminden uzaklaştıran her bir huya karşılık gelebilecek çeşitli hayvan türlerinden örnekler veren Şehrezûrî, her bir huyun temizlenmesi için o huya karşılık gelen hayvanın en büyüğünden başlayarak en küçüğüne inmesiyle kendisindeki bu baskın kötü karakterin tamamen izâle edilebileceğini ve beden bağlarının yok edilebileceğini belirtir. Ona göre, hayvanlara inen insan nefsinin burada kötü huylarından arınması çağlar boyu sürse de sonsuza değin sürmez. Ancak bu döngü tamamlandığında, buradan misâl âlemine, buradan da cennet menzillerinin ilkine çıkabilir.[174]

Sühreverdî, en temelde, insanî mizâc oluştuğunda buna insânî nefsin taallukunu zorunlu görmektedir. Ona göre, bu kabul edildikten sonra, bu bedene başka bir insânî, hayvânî ya da bitkisel nefsin geçmesinden söz edilemez. Bu nedenle aşağıdan yukarıya, bitkiden ya da hayvandan insana dikey bir geçiş söz konusu olamayacağı gibi insandan insana yatay geçişler de bir bedende iki nefsin varlığının

---

[172] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 220; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 468.

[173] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 524.

[174] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 524-525, 527; a. mlf. **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, III, s. 487, 493, 501-505. Kutbuddin eş-Şîrâzî de benzer biçimde, bu nefsin kötü ahlaktan en küçük hayvanla da kurtulamaması durumunda, misâl âleminde ahlakına uygun olan hayvan sûretine ilişeceğini ve burada da tedrîcî olarak kötü huylardan arınarak daha yüksek cennetlere doğru yükselebileceğini belirtir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 468.

muhâl olması öncülüne dayalı olarak kabul edilemez. Dolayısıyla insânî nefis, nasıl insan bedenine ilk taallukunda karanlıklara çekilmiş ve bedene olan şevki nedeniyle ona bağlanmışsa, bedenden sonra da bu şevkle bedene bağlılığını devam ettirmek ister. Nefis, karanlık şeylere tutkunsa (*'âşık*), yani cismânî şeyler ve şehvânî karanlıklar onda yerleşik bir hal almışsa, geldiği asıl yurdu (*me'vâhu*) bilmiyor; nûrlu cevherler hakkındaki bilgisizliği nedeniyle onlardan ürküp kaçıyor; karanlığa meylediyor ve ona yakınlık duyuyorsa, bedeni öldüğünde (*infisâd*) de şevki bu kez onu aşağıların aşağısına (*ilâ esfel-i sâfilîn*) çeker. Bu çekim, onun bedenle birlikteyken kazandığı ve onu nûrlar âleminden uzaklaştıran kötü heyetlerden kaynaklanır. Sonuçta onun kazandığı kötü ahlâkî özellikler, yine bu ahlâkî özelliklere uygun bir bedene çekilmesine neden olur.[175]

Sühreverdî'nin tenâsühü kabul ve reddedenlerin görüşlerini ele alması ve bunları karşılıklı değerlendirmesi, özellikle bunu kabul eden kadîm filozof ve bilgelerin tecrübelerine ve bu yöndeki ifadelerine verdiği önemi de göstermektedir.[176] Onun, tenâsühü **Doğulu filozof-bilgelerin görüşleri** biçimindeki sunumu, kendi görüşleriyle uygun yönlerini vurgulayan tarzı da bunu düşündürmektedir. Ayrıca ona göre bu konu, bir inanç konusu olmadığından, üzerinde fikrî ayrılıklar bulunabilir.[177] Platon[178] ve ondan önceki filozoflar, tenâsühü kabul etseler de aralarında ihtilaflar bulunmakta, buna karşın Aristoteles ve onu takip edenler ise bu görüşü reddetmektedir. Sonuç olarak, bu düşünceyi reddedenler kadar kabul edenlerin de

---

[175] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 218, 219; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 460-461, 463-464.

[176] Sühreverdî, kadîm filozoflar ve bilgeler arasında bu kadar yaygın olan bir görüşü görmezden gelemezdi. Onların söz ve tecrübelerine değer verdiğinden, en azından bu konunun göz ardı edilmemesi gerektiğini göstermeye çalışmış, ayrıca bu görüşlerin ve karşı görüşlerin delillerini ele alma ihtiyacı hissetmiş olabilir. Walbridge, kadîm filozoflar arasında yaygın olan bu görüşün Müslümanlar tarafından değerlendirilmesinin önemli olduğunu ve Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin bu konuya gösterdiği ilginin de ahlakî ve dînî nedenlerden kaynaklandığını belirtmektedir; bkz. Walbridge, **The Science of Mystic Lights**, s. 144.

[177] Şehrezûrî, Aristoteles'in tenâsühü reddettiği sözlerinin bilinmekle birlikte son dönemde bu konuyla ilgili fikirlerinin değiştiğini ve hocası Platon'un fikirlerine yakın bir tutum takındığını, ancak bu son dönem fikirlerinin yeterince bilinmediğini belirtmektedir; bkz. Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 529-530; a.mlf. **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 493. Şehrezûrî'nin bu düşüncesi, Sühreverdî'nin **Kitâbü't-Telvîhât**'ta "Belki de bu mesele -tenâsüh- Aristoteles'in maslahat icabı gizlediği on bir meseleden biridir." şeklindeki ifadesine de işaret etmektedir; bkz. Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 85.

[178] Platon'un tenâsüh hakkındaki görüşlerinin ayrıntıları için bkz. Walbridge, **The Science of Mystic Lights**, s. 142-143.

konu hakkında kendi felsefî mülâhazaları vardır. Bununla birlikte tenâsühü reddetmek ona göre dînî bir zorunluluk değildir.

Sühreverdî'nin **Hikmetü'l-işrâk**'te ele aldığı tenâsüh türü, yukarıda zikredilmiş olan tenâsüh türleri içinde "mesh" düşüncesine uygun görünmektedir. Ayrıca kendisi de bazı ayetleri ve hadisleri "mesh" ayetleri ve hadisleri olarak yorumlamaktadır ki bunlar, nefislerin ahlaklarına uygun farklı sûretlerde diriltilecekleriyle ilgili olan ayet ve hadislerdir. Kimi Müslüman fırkaların bazı âyetleri[179] bu yönde yorumladıklarına işaret eden[180] Sühreverdî, insanların kıyamet günü ahlaklarına göre farklı sûretlerde diriltileceklerine dair hadislerin bulunduğunu da belirtmektedir. Ayrıca o, birçok bilgenin de (*ekserü'l-hukemâ*) bu **mesh** görüşüne meylettiğini ve bunun pek çok bilge tarafından da kabul edildiğini; ancak temiz müdebbir nûrların (*el-envâru'l-müdebbire et-tâhira*) tenâsüh olmaksızın nûr âlemine ulaşarak kurtuluşa erecekleri konusunda hemfikir olduklarını, bu konuda bir ihtilaf bulunmadığını da hatırlatmaktadır.[181]

Bu açıklamaların ardından "Hikmetü'l-işrâk zevkinin gerektirdiğini ise bundan sonra zikredeceğiz."[182] sözü Sühreverdî'nin tenâsühü reddeden ve kabul edenlerden, nefsin bedenden sonraki hayatı hakkında, farklı bir yol izleyeceğini ima etmektedir. Zira o, tenâsühü reddedenlerin görüşlerinin tenâsühü reddetme gücünde olmadığını söylerken iki tarafın görüşlerinin de birbirini çürütemediğini ve birbirine nakzeden delillerinin de zayıf yönler taşıdığını belirtmektedir. Dolayısıyla kendisinin bu iki yoldan birini benimsediğine dair açık bir ifade bulunmadığı gibi, bu ikisinin dışında bir yol olarak ahlakî açıdan kötü olan nefislerin, karanlık muallak misâllere taalluk

---

179 Nisa, 4/56, Hicr, 32/20, En'âm, 6/38, Mü'minûn, 40/11, Duhân, 44/56.

180 Şehrezûrî bu âyetlere "A'râf, 7/40" âyetini de eklemiş ve bu âyetin "Deve iğne deliğinden geçene kadar cennete giremezler." kısmını, kötü nefislerin hayvanların en küçüğünde temizlenene kadar cennete giremeyeceğine işaret olarak yorumlamıştır. Yine "Mâide, 5/60, A'râf, 7/166, Nûr, 24/24, Fussilet, 41/21, İsrâ, 17/97, Duhân, 44/56" âyetlerini, tenâsühün farklı cihetlerine değinerek yine bu minvalde yorumlamaktadır. O, bu âyetlerle birlikte, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den konuyla ilgili hadisler de aktarmaktadır; bkz. Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 530-531. İbnü'l-Herevî'nin bu âyetlerle ilgili yorumları için bkz. İbnü'l-Herevî, **Envâriye**, s. 162-163.

181 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 221-222.

182 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 222. Kutbuddin eş-Şîrâzî, bu sözün bundan sonra gelen kâmil nefisler hakkında olduğunu, bu nedenle de bunun akabinde nefislerin bedenden ayrıldıktan sonra bekâsına dair açıklamaların yapıldığını belirtmektedir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s.472.

edeceğine dair kendi felsefesinin gereği olan görüşlerini de dile getirmektedir.[183] Onun meşşâîlerin bu konudaki argümanlarının sağlam olmadığına dair söylemleri,[184] tenâsüh görüşüne yakınmış gibi bir izlenim ortaya çıkarmış; tenasühün lehine ve aleyhine olan delillere dair tartışmasını bir taraf lehine sonuca bağlamamıştır. Bununla birlikte Sühreverdî'nin tenâsühü genel anlamda her tür arasında değil de sadece insandan hayvana geçişe izin veren tarzıyla öne çıkarması, kabul ve reddedenlerin önermelerini karşılıklı olarak değerlendirmesi, onun bu tartışmada sonuçtan çok gidilen yolu önemsediğini ihsas ettirmektedir. Bu yol da netice olarak, insânî nefsin hayvanların doğasına uygun bir karakter kazanması sonucunda bu hayvânî karaktere büründüğünü, bireyselliğini de bu yönde kazandığını göstermektedir.

Kutbuddin eş-Şîrâzî'ye göre, Sühreverdî tenâsühün doğruluğuna inanmıyorsa bile söylediklerinin zâhirine bakıldığında[185] o, iyilerden orta dereceli olanların nefislerinin -ölümden sonra- ilişikliklerinin (*'alaka*) felekî cisimlere, kötü olanların (*eşkiyâ*) ise hayvânî bedenlere (*el-ecsâdü'l-hayvâniyye*), bazı hayvanlardan diğerlerine nakil olmak suretiyle geçeceğini beyan etmekte; ancak madenlere ve bitkilere geçişten söz etmemektedir.[186] Şehrezûrî ise Sühreverdî'nin bu gruplar içinde, insandan bitkilere ve cansız varlıklara değil, sadece hayvanlara geçişi mümkün gören grubun görüşüne yer verdiğini ve bu görüşü seçtiğini düşünmektedir.[187] Ona göre Sühreverdî bu bölümde, kötü nefislerin (*nüfûsu'l-eşkiyâ*) beşerî bedenlerinden, ahlaklarına ve davranışlarında onlara uygun olan hayvânî cesetlere/bedenlere geçişini (*intikâl*) anlatmaktadır.[188]

Şehrezûrî, Budha'nın görüşü olarak sunulan, sadece insandan hayvana göçün olduğu, insandan insana ya da hayvandan insana ya da insandan bitkilere ve madenlere göçün dışta bırakıldığı bir tenâsüh anlayışını kabul ediyor görünmektedir.[189] Buna

[183] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 230.
[184] Sühreverdî'nin tenâsühü reddeden argümanları eleştirileri için bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 219-221.
[185] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 457.
[186] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 456-458.
[187] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 518-520.
[188] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 518.
[189] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 521. Sabine Schmidtke, Sühreverdî ve şârihlerinin tenâsüh görüşlerini ele aldığı çalışmasında, Şehrezûrî'nin ve Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin tenâsühü kabul ettikleri sonucuna varmaktadır; bkz. Sabine Schmidtke, "The Doctrine of The Transmigration of

rağmen o, Sühreverdî'nin açıklamalarına benzer biçimde, tenâsühü iptal etmek için öne sürülen kanıtların kesin olmadıklarını; tenâsühü kabul edenlerin kanıtlarının da burhânî olmayıp retorik/iknâî olduğunu; iki tarafın delillerinin de birbirini nakzettiğini; ispatına ya da iptaline dair delillerin zayıf kaldığını da belirtmeden geçemez.[190] Bu delillendirmelerin dışında, ona göre; sezgi (*hads*), ilham ve riyâzât, tenâsühün doğruluğunu desteklemekte;[191] âyetler, hadisler, bilgelerin sözleri, işaretleri ve sembolleri de bunun doğru olduğunu göstermektedir.[192] Ayrıca iknâî bir delil ona göre; doğru hads, doğru fikir ve riyâzet uygulandığında burhânî bir delil olabilir.[193] Yine de onun, Sühreverdî'yi takip ederek, söz konusu kötü/şakî olan nefisler olduğunda iki yönlü açıklamalar yaptığı görülmektedir. Yani, bu kötü/şakî olan nefisler; eğer tenâsüh (*nakl*) doğruysa (*hakk*), eksik nefislerin başka bir bedene ilişmelerini (*ta'alluk*) zorunlu kılan kötü heyetler kaldığında çeşitli hayvan bedenlerine; bu kötü huylardan bir şey kalmadıysa felekler âlemine yükselirler; eğer tenâsüh bâtılsa, insan bedeninden koparak ahlaklarına ve heyetlerine göre uygun hayâlî-rûhânî muallak sûretlerden misâli gölge bedenlerine ilişirler.[194]

Sonuç olarak Sühreverdî, insanın edindiği karakter gereği, doğasına uygun bir âleme çekileceğini, bu âlemde yetkinliğini kazanmaya devam edeceğini, tenâsühün belli bir biçimini irdeleyerek ele almaktadır. Şârihlerin de dikkat çektiği gibi, bu konu eksik/nâkıs nefislerin akıbeti hakkındadır. Böylece cismânî âlemden misâl âlemine geçişte, bu nefislerin misâl âleminde hangi sûretlerin gölgesine sahip olacağı da kısmen açıklık kazanmaktadır.

Soul According to Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî (killed 587/1191) and His Follewers", **Studia Iranica**, 28 (1999), s. 246-247.

[190] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 551. Schmidtke, İbn Kemmûne'nin de tenâsüh konusuna Şehrezûrî'ye benzer biçimde yaklaştığını belirtmektedir. Yazara göre O, **Kitâbü't-Telvîhât**'a yazdığı şerhte her iki tarafın argümanlarını da diğerini ortadan kaldırmak için yeterli bulmamakta, Sühreverdî'nin **Hikmetü'l-işrâk**'inde, Şehrezûrî'nin ise **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**'sinde dile getirdiği gibi, bu delillerin iknâî olup yakîn bilgiye ulaştırmadıklarını belirtmektedir; bkz. Schmidtke, "The Doctrine of The Transmigration of Soul", s. 248-249. Ayrıca Şehrezûrî'nin tenâsüh hakkındaki görüşleri için bkz. Akyol, **Şehrezûrî Metafiziği**, s. 161-175.

[191] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, III, s. 507.

[192] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 530-531; a.mlf. **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, III, s. 493.

[193] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, III, s. 493.

[194] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 551. Schmidtke, Şehrezûrî'nin **Hikmetü'l-işrâk** şerhinde Sühreverdî'nin açıklamaları doğrultusunda onu takip ettiğini, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**'de ise kendi görüşlerini dile getirdiğini belirtmektedir; bkz. Schmidtke, "The Doctrine of The Transmigration of Soul", s. 244.

B. Âhiret ve Dirilişin (Haşir) Keyfiyeti: Misâlî Bedenler/Eşbâh

Sühreverdî'nin tenâsüh konusunda vurguladığı önemli noktalardan biri, nefsin bedenle birlikteliğinde bütün ilgisini ona yöneltmesi durumunda, ölümünden sonra da bu beden arayışına devam edeceği, bunun sonucunda da aşağıya çekilerek hayvan seviyesine düşeceğidir. Tenâsühün burada işaret ettiği beden, somut/cismânî bedendir. Misâl âleminin varlığı ise işrâkî felsefenin eskatolojisini bu bedenin misâlî bir beden olması yönünde geliştirdiğini göstermektedir. Nefsin bedenle birlikteliğinin ve yetkinliğini/kemâlini kazanmasında bedenin etkisinin en alt basamağı, onu bireyselleştirmesidir. Bu bireyselliği kazanan nefsin bedenle ilişkisinin mâhiyeti, onun beden sonrası varlık sürecinin nasıl şekilleneceğini de belirleyecektir.[195] Sühreverdî, nefsin yetkinlik/kemâl mertebeleri ile âlem mertebeleri arasında bir mütekâbiliyet gördüğünden, işrâkî epistemolojiyi de belirleyen bu duruma göre her nefis, kendi yetkinlik derecesine uygun olan âlemi müşâhede edebilmektedir.

Buna göre üç tür ya da derecede nefisten söz edilebilir: Yetkinliğini kazanmış temiz/kâmil nefisler, bu yetkinlikte orta durumda bulunan zâhid nefisler ve yetkinliğini kazanamamış şakî/nâkıs nefisler.[196] Bu tasnif gereği, kâmiller misâl âleminden mahza nûr âlemine geçerler; orta halliler misâl âleminde mazharları felekler olan cennet ehli olarak yaşarlar; nâkıslar ise cehennemde kalırlar. Kutbuddin eş-Şîrâzî, bu üçlü taksimi detaylandırarak nefisleri beş kısımda mütalaa eder: İlimde ve amelde kâmil olanlar, bu ikisinde orta olanlar, ilimde kâmil olup amelde olmayanlar, amelde kâmil olup ilimde olmayanlar, her ikisinde de eksik olanlar. Birincisi kâmillere, iki ve üçüncüsü saadette orta yolda olanlara, dördüncüsü kitabı sağından verilenlere (*ashâbu'l-yemîn*), beşincisi ise kötülükte yetkin olup kitabı solundan verilenlere (*ashâbu'ş-şimâl*) karşılık gelmektedir.[197]

Sühreverdî nefislerin bedenden sonraki hallerini açıklamaya, bilgelerin ve filozofların meâdleri konusunda hemfikir oldukları, temiz kâmil nefislerin durumuyla başlar. Ona göre müdebbir nûr, berzah meşgalelerine boyun eğmezse şevki

[195] Cihan, **Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 180.
[196] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 224, 229-230.
[197] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 486.

alacakaranlıklardan ziyâde nûr âlemine yönelir. Nefsin aslı (*sinh*) nûr olduğundan, beden alakalarından uzaklaştığında nûr âlemine yaklaşmış olur. Bu yakınlıkla nûru ve ışığı arttıkça; kâhir nûrlara aşkı ve muhabbeti, nûrların katlanarak artmasıyla da zenginliği (*gınâ*) ve Nûru'l-Envâr'a yakınlığı artar.[198]

Sühreverdî'ye göre, kâmil nefislerden olabilmek ve ölümden sonra nûrlar âlemine gidebilmek için iki melekenin edinilmiş olması gerekir: Ölüm melekesi (*meleke-i mevt*) ve ittisâl melekesi (*meleketü'l-ittisâl*). **Küçük ölüm** ya da **ihtiyârî ölüm** de denen, nefsin bedenden soyutlanması (*tecrîd*) veya soyunması (*hal'*) anlamına gelen bu ölüm; kazanılan, kesbedilen bir melekedir.[199] Bu melekeyi kazanan nefis, cismâni âlem ve cismânî ilişkiler karşısında âdeta ölüdür (*mâte ani'z-zulumât, mâte 'an hâze'l-'âlem*); yani beden ilgilerinden (*'alâik*) ve cismânî engellerden sıyrılma (*insilâh*) melekesi edinmiş; böylece bedenden sıyrılanlar (*munselihîne 'ani'n-nevâsît*) cemaatinden olmuştur.[200] Kutbuddin eş-Şîrâzî, bu cemaatten olanlara örnek olarak, evliyânın büyüklerinden; Bâyezîd-i Bistâmî, Sehl et-Tüsterî, Ebü'l-Hasen Harakânî, el-Hüseyn b. Mansûr (*Hallâc-ı Mansûr*) ve Zünnûn el-Mısrî'yı zikreder.[201]

Sühreverdî, ittisâl melekesini ise özetle şöyle açıklamaktadır: Nûr, kendi özünde sonsuz olmakla birlikte etkileri ve eserleri sonludur. Nefsin bu sonsuz yönü beden etkilerini azalttıkça ortaya çıkar ve nûrunun şiddetinin artmasıyla kendi âlemine daha da yakınlaşır. Onun nûr âlemine yönelimi ne kadar çok olur, o âleme duyduğu aşkı, muhabbeti ve şevki ne kadar güçlenirse, varlık nedeni olan kâhir nûrlarla aydınlanması da o derece artar. Böylece bu nefis, mahza nûr âlemiyle ittisal etme melekesi kazanır. Bu melekeyi elde eden nefisler, bedenleri bozulduğunda, başka bedenlere doğru değil; kuvvetlerinin kemâli ve cezbelerinin gücüyle nûrun hayat taşan kaynaklarına çekilirler (*incizâb*). Kâhir nûrların işrâkleriyle güçlenmiş, aslına âşık nefsin artık bu tarz bir bedene arzusu (*cezb*) olmaz. Böylece mahza nûr âlemine giderek kurtuluşa (*halâs*)[202] eren nefis, Nûru'l-Envâr'ın ve temiz kâhir nûrların

---

198 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 223.
199 Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 113.
200 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 241, 255.
201 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 532.
202 "Gitmek, çıkmak, kurtulmak " gibi nitelemeler mekân çağrıştırsa da bunlar nefsin katettiği mertebelerle gittikçe saflaştığını anlatmanın bir yolu olarak seçilmiş ifadelerdir. Temizlenmeyi, arınmayı da içeren bu kavram, Sühreverdî'nin bedensel berzahı "kir" (*rics*) olarak görmesiyle de

kutsadığı, cehâletten ve cismânî alakalardan, engellerden temizlenmiş **kutsî** bir nûr olur. Nûrlar âleminde yukarıya çıkış, Sühreverdî'nin **urûc** ve **irtikâ** olarak ifade ettiği yükseliş, müdrik nûr olan nefsin şevkiyle gerçekleşir. Dolayısıyla şevk, bu nefisleri Nûru'l-Envâr'a doğru taşıyan güçtür. O'na doğru çekilim ve yükseliş, bu gücün tamlığı oranında olur. Kişinin karanlıktan tecerrüdü ne kadar çok olursa nûrlara yakınlık derecesi de o kadar artar. Bu nûrlarla yakınlık, cisimsel/mekânsal bir yakınlık olmayıp aklî sıfatlar ve soyut anlamlarla yakınlıktır. Cehâlet karanlığından ve cismânî alakalardan daha çok temizlenende bu yakınlık daha güçlü olur.[203]

Nefsin bu yakınlıktan aldığı hazzın hiçbir hazla kıyaslanamayacağını belirten Sühreverdî'ye göre, müdrik nefsin bu hazzı, kaynağını idrak edenle idrak edilen arasındaki uygunluktan (*mülâemet*) almaktadır. Zira haz (*lezzet*), bir şeyin kendisine uygun olan şeye ulaşması ve o şeye ulaştığını idrak etmesidir. Acı (*elem*) ise bir şeye kendisine uygun olmayan bir şeyin vâki olması ve o şeyin uygun olmayan şeyin kendisine vâki olduğunu ve o şeyin uygun olmadığını idrak etmesidir. İnsandaki tüm idraki gerçekleştiren mücerret nûr, her idrakinin uygunluğundan haz almakla birlikte, idrakin kemâli nispetinde idrak edilen daha güzel, alınan haz daha büyük ve mutluluğu daha tam olacağından, kendini idrakinin kemâlinden ve uygunluğundan elde ettiği haz en yüksek hazdır. Hazlar, idrak eden ile edilen arasındaki uygunluğa ve bunun kemâline dayandığından, kemâlini tür rablerinden alan ve onların gölgesi olan cismânî tılsımlardaki her tür haz da asıl olarak tür rablerinden süzülüp inmiştir (*teraşşehat*).

Tabiatlarına uygun olmayan karanlık heyetler ve alacakaranlık gölgeler ise mücerret nefsânî nûrlara, berzahlarla beraberlik ve onlara duydukları şevkleri sebebiyle ilişmiştir. Bu gölgeler onların nûrlar âlemini müşâhede etmelerine ve ondan haz almalarına perde olduğundan, bedenle ve onun meşgaleleriyle alakaları devam ettikçe, bu alakanın belli bir sınırı aşması ve fazla olması durumunda, ne kendi yetkinliklerinden (*kemâlât*) haz alırlar ne de bedensel âfetlerinden ve karanlık/cisimsel kötülüklerden (*rezâil*) acı/elem duyarlar. Bu durumda onlar sarhoşluklarından ötürü,

ilgilidir. Buna göre nefis, bedenin ölümüyle bu kaleden kurtulur ve beden ilgilerinden temizlenmiş olur; bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 226.

[203] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 223-224; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 539; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 476.

ne arzularına nâil olduklarında zevk alan ne de bir acı ve sıkıntı isabet ettiğinde acıyı idrak eden körkütük sarhoşlara benzerler. Çünkü sarhoşla ona isabet eden şeyler arasında, onun bunları idrak etmesini engelleyen bir perde vardır. İşte bu tarz engeller, meşgaleler nedeniyle kâhir nûrların işrâklerinden alınan hazları yaşamamış kişi, dışta (*a'yân*) var olmasına rağmen böylesi gerçek bir hazzın valığını reddetmeye yönelir.[204]

Kendi zâtında nûr olan, aynı zamanda özü itibariyle idrak eden (*derrâk*) ve müdrik olan mücerret nûrların idraki ve idrak ettikleri, cismânî idrakle mukayese edilemeyeceği gibi, bu idrakten alınan hazzın tamlığı da kıyas kabul etmez ve bu dünyada anlaşılamaz. Cisim ve onun alakaları, manileri sebebiyle mücerret nûrlardan perdelenmiş olan bu âlemde, bu nûrların hazzını kuşatacak ya da bununla karşılaştırılabilinecek bir şey bulunmadığından dolayı, bu şiddeti ve yoğunluğu sonsuz hazzı kavramaktan aciz kalan kişinin böylesi bir hazzın varlığını inkârı da gerekmez.[205]

Her duyunun, farklılığı dolayısıyla diğerlerinde olmayan, kendi idrakine ve kemâline göre bir hazzı ve elemi olduğu gibi, şehvet ve gazap güçlerinin de kendilerine özgü hazları ve elemleri vardır. Müdebbir nûrun kemâli ise gazap gücü olarak zuhûr eden hükümranlık ve şehvet gücü olarak zuhûr eden sevgi yönlerine hakkını vermesidir. Nefsin tabiatında (*sinh*) altındakine hükümranlık kurmak, üstündekine muhabbet duymak vardır. O halde hükümranlığını zulmânî kalesinde gösterirken; muhabbetini, şevk ve aşkını nûr âlemine yöneltmelidir. Böylece o her iki gücünün hakkını vermekle mutluluğu (*sa'âdet*) kazananlardan olur. Eğer yazgısında bedbahtlık (*şekâvet*) varsa; sevgisi ve aşkı alacakaranlık cevherlere yönelir ve karanlıklar ona hükümran olur. Müdebbir nûrun, bedensel güçlerinin etkisi altında, böylesi edilgin bir konuma düşmesi, onun nûrlar âleminden perdelenmesine, dolayısıyla mutluluktan uzaklaşmasına neden olur.[206]

Sühreverdî'ye göre nefsin kurtuluşu, yönelimini âhirete ve bütün düşüncesini nûrlar âlemine teksif etmesiyle gerçekleşecektir. İsfehbed nûr, hakikatlere muttali olmakla süslendiğinde, nûrun ve hayatın kaynağına âşık olduğunda ve berzah

[204] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 224-225; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 540-541; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 477.
[205] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 227; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 482-483.
[206] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 225; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 478.

kirlerinden arındığında, bedenin ölümünden sonra mahza nûr âlemini müşâhede eder. Bedenden kurtulur; dolaylı ya da dolaysız olarak ona Nûru'l-Envâr'dan, kâhir ve müdebbir nûrlardan sonsuz işrâkler akseder. Bu nûrların her birinin diğerine doğrudan ve dolaylı işrâkleri sonsuz olacağından, nefis de bununla sonsuz bir haz yaşar. Nûrlar arasındaki müşâhedeler ve işrâklerden hem işrâk hem de müşâhede edenin nûru arttığı gibi yukarıdan aşağıya doğru katlanarak artan bu nûrlardan alınan haz da artar. Bunlar adeta iç içe geçmiş nûrlu aklî daireler gibi olup Nûru'l-Envâr'ın celâlinin işrâkinin parlaklığı ve nûrların celâlinin müşâhedesi ile kat kat artar. Bu, güneş ışığının güzellik parıltısının yıldızların parıltılarının parlaklığında artmasına benzer.[207]

Mücerret nûrların birbirini ve Nûru'l-Envâr'ı müşâhedesi, onlarla aynîleşmek-birleşmek anlamına gelmemektedir. Sühreverdî'ye göre, mücerret nûrlar arasındaki birleşme (*ittihâd*) cisimsel değil, aklî bir birleşmedir. Müdebbir nûrun bedenle ilişkisinin şiddeti nedeniyle, beden kalesi onun mazharı olup oraya yerleşik olmadığı halde, kendini bedende sanması (*tevehhüm*) gibi, bedenden ayrıldığında ve kâhir nûrla birleştiğinde de bu yakınlığın şiddetinden ve ona aşkının çokluğundan dolayı kendini "o" sanır.[208] Bu durumda bedenlerin müdebbir nûrların mazhar olması gibi kâhir nûrlar da müdebbir nûrların mazharları olurlar. Diğer bir yönden, tıpkı güneşin ışığının yıldızları görünmez kılması ve böylece yıldızların yok sanılması gibi, mertebesi bakımından aşağıda olan nûr yukarıda olanı müşâhede/idrak ettiğinde, ona kıyasla kendisi yokluğa bürünür (*istiğsâk*). Nûrlar arasındaki hükümranlık ve sevginin şiddetinden kaynaklanan bu duruma cismânî âlemde de tanıklık edilir. Hükümranlıkla karışık sevgi arttığında, dostluk/ünsiyet ve buna bağlı olarak haz da artar. Cisimsel âlemde dahi böyleyse, bu durumun gerçek ve saf aşkın ve saf hükümranlığın dünyasında daha tam ve yetkin biçimde gerçekleştiği, kıyasa konu olmasa da anlaşılabilir olmalıdır.[209]

---

[207] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 226; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 482.

[208] Burada, Hz. İsa (a.s.), Beyâzid-i Bestâmî ve Hallâc-ı Mansûr'u hatırlatan Kutbuddin eş-Şîrâzî, Peygamberler, evliyâ ve bilgelerin sözlerinin zâhirinden ittihâdın ya da hulûlün olduğu sonucunun çıkarılmaması, bunların yakınlık şiddetinden kaynaklanan ifadeler olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca o, hulûlün muhâl olduğunu da bu açıklamasına eklemektedir. Zira ona göre hulûl, arazların taşınması anlamına geldiğinden ve arazlar mahalle ihtiyaç duyduklarından, bu şekilde taşınmaları muhâldir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 485.

[209] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 228.

Mücerret nûrların bedenden ayrıldıktan sonra bitiştiği kâhir nûrlarla tek bir şey oldukları da sanılmamalıdır; zira iki şey, tek bir şey olmaz. Bu ikisi var kaldıklarında birlik olmaz; bunun tersi yok oldukları durumda da bu birlik olmaz. Birisi var kalırken diğerinin yok olduğu durumda da aynı şey geçerlidir. Dolayısıyla bitişme (*ittisâl*) ya da karışma (*imtizâc*) ancak cisimlerde söz konusudur.[210] Burada olan, sûretlerin aynayı mazhar edinmesi gibi, eksik mücerret nûrun tam nûra taalluk etmesidir. Aşkın ve yakınlığın şiddeti, kendisinin 'o' olduğu vehmine kapılmasına neden olsa da buradaki birleşme onları aynîleştirmez; dolayısıyla aralarındaki farklılık (*imtiyâz*) devam eder.[211]

Nefisler bedenden ayrıldıklarında bu birleşmeyle yok olmalarının aksine bireyselliklerini sürdürürler. Zira mücerret nûrlar zâtlarının, nûrlarının ve onların işrâklerinin şuûrunda olmakla ve beden kalelerini yönetmeye dayalı belirlenimleri (*tehassus*) sayesinde, aklî biçimde birbirlerinden seçilip ayrılırlar (*imtiyâzen 'akliyyen*). Tam/kâhir nûrlar, aynaların görüntülere ya da bedenden ayrılmadan önce bedenlerin müdebbir nûrlara mazhar olması gibi, onların mazharı olurlar. Böylece kâhir nûrların hükmü/gücü müdebbir nûrlara iner. Onların hükümranlığı sevgiyle karışık olduğundan, müdebbir nûrlar hiçbir hazzın karşılaştırılamayacağı bir haz ve aşka, bir hükümranlık ve müşâhedeye nâil olurlar. Yüce âlemin hükümranlığı bu hazzı hiç bozmaz; yokluğu kabul eden tabiat burada olmadığından, aksine bu hükümranlık, hazzı kemâle erdirir. Böylece hükümran nûrlara benzeyen temiz müdebbir nûrlar, Allah'ın kudsiyeti ile pak ve kutsal olurlar.[212]

Temiz/kâmil nefislerin ölümden sonra gidecekleri yer, misâl âlemi olan âhiret değil, doğrudan nûrlar âlemidir. Ancak sözü geçen ittisâl melekesinin kazanılması sürecinde, bu temiz nefisler, önce misâl âlemine gitme tecrübesi yaşamışlardır. Şehrezûrî'nin de vurguladığı gibi, kâmil nefisler için semâvî melekler âlemi olan misâl

---

[210] Sühreverdî'nin "ittisâl" ve "ittihâd" kavramlarına dair açıklamalarına bakıldığında, üç aşamadan söz etmek mümkündür. Bunların birincisinde, her iki kavramın da sonuç olarak cisimsel olduğu, ancak nûrlar arasındaki ittisâlin ya da ittihâdın aklî olduğu vurgulanmakta; ikincisinde, buna ek olarak bu ilişki şiddetli bir "alaka" olarak tanımlanmakta; üçüncüsünde ise yine tüm bunlara ilave olarak bu ilişki bir "taalluk" ilişkisi biçiminde kavramsal bir boyut kazanmaktadır; bkz. Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s.73; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 501-502; a.mlf. **Hikmetü'l-işrâk**, s. 228.

[211] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 228.

[212] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 228-229; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 484-486.

âleminin de üzerine çıkmak, asıl kemâl gayesidir. Buraya çıkan, meleklerden de üstün olur. Bu duruma ulaşanlara "temiz-seçkin rûhlar" (*el-ervâhu't-tayyibetü'l-hiyra*), "ayrık rûhlar" (*el-ervâhu'l-mufâraka*) denir.[213] Dolayısıyla ölümden sonraki âhiret halleri, orta ve eksik nefisler için söz konusudur.

Nefis ile bedenin bir araya gelmesi, bir yönden nûr âlemiyle cisim âleminin bir araya gelmesi gibidir. Bu iki âlem, nûr olan nefis ile cisim olan bedende kendini gösterir. Başlangıçta beden görünmek için nefis nûrunu arzu etmiş, nefis de bedende görünmek istemiş ve varlığına mazhar aramıştı. Nefsin beden ilgilerine bağlanması; ya onun nûr tabiatının kararmasına, kendi tabiatını gerçekleştirememesine ve döneceği (*me'âd*) yeri, aslî vatanını unutmasına neden olur ya da bedeni tedbîr ederek aslî vatanıyla ilişkisinde kemâl bulur. Nefis kendini bedende gösterdiğinden, bu ilişki biçimi kendini davranış ve fiiller olarak dışa vurur; bu da nefiste bir ahlakî yapının, bir karakterin ortaya çıkmasına, dolayısıyla nefis ve bedenin kendi aslî tabiatlarının yanı sıra bu birlikteliğin getirdiği bir üçüncü yapının oluşmasına neden olur. Sühreverdî, nefsin bedenden sonraki durumunu bu üç özelliğe göre belirlemekte ve bunların üç âlemle mütekâbiliyetini kurmaktadır: Nefsin aslî yeri olan nûr âlemi, bedenin ait olduğu cismânî âlem ve bu birliktelikten doğan misâl âlemi.

Nefis kazandığı karakterle yani arazlarla bireyselleştiğinden, onun bedene ve kâhir nûra bakan iki cephesine yöneliminde hükümranlık ve muhabbet yönlerinin etkinlik biçimleri önemli unsurlar haline gelir. Buna göre, nefis bedenle ilişkisinde ya etken/hükümran (*kahr*) ya da edilgen (*muhabbet*) konumundadır. Bu ilişki dengesini üstüne muhabbet, astına hükümranlık şeklinde dengelerse, iyi ve dengeli bir ahlakî yapı (*el-ahlâku'l-i'tidâl*), bu ilişki tersine işler ve ona boyun eğen (*makhûr*) tarzda gelişirse kötü bir ahlakî yapı (*el-hey'etü'z-zulmâniyye, el-hey'etü'r-rediyye*) ortaya edecektir.[214] Dolayısıyla nefsin kazandığı ahlak, onda bir gölge yaratır. Bu gölgenin derecesi de koyu karanlıktan şiddetli nûrluluğa doğru çok farklı mertebeler içerir.

Sühreverdî, misâl âleminin tecrübî boyutundan söz etmeye **Hikmetü'l-işrâk**'in son bölümünde "insânî nefislerin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu"nu

[213] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 556.
[214] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 217-218; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 460-461, 478.

konu almasıyla başlar. Çünkü cismânî diriliş (*ba'sü'l-ecsâd*), rabbânî gölgeler (*el-eşbâhu'r-rabbâniyye*)[215] ve nebevî vaad ve vaîdler (*mevâ'îdü'n-nübüvve*) bu âlemdeki misâller aracılığıyla gerçekleşir.

Hukemânın çoğu tecerrüt etmiş nefislerin durumu hakkında görüş birliğinde olmakla birlikte, orta dereceli nefislerin âhiretteki durumu hakkında farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu farklı görüş ve değerlendirmeler, temelde **cismânî haşir**le ilgili meselelerdir. Özellikle Gazzâlî'nin filozofları cismânî haşri reddetmekle suçlamasının akabinde Sühreverdî'nin bu konuda daha hassas bir yaklaşım sergilemesi beklenebilir. İbn Sînâ nefsin ölümden sonraki mutluluğunu ya da mutsuzluğunu ortaya koymanın akıl ve burhânî kıyas yoluyla anlaşılıp anlatılabileceğini, ancak bunun bedene göre gerçekleşen kısmının ancak şeriat yoluyla öğrenilebilecek bir durum olduğunu ifade etmektedir. Peygamberliğin bunu tasdik etmesi, dolayısıyla bedensel haşrin peygamberin getirdiği habere imanla ilgili kısmı kendisi tarafından da kabul edilmektedir. O kısaca, nefsî ya da rûhânî haşrin vukû bulacağını kaydetmekte, bedensel haşrin ise akıl ve kıyas yoluyla değil, din yoluyla kanıtlanabileceğini belirtmektedir.[216] Sühreverdî'nin ise cismanî haşir konusunun misâl âlemi yoluyla ispatlanabileceği düşüncesine sahip olduğu görülmektedir.[217]

Sühreverdî, orta dereceli hoşbahtlar (*es-su'edâü mine'l-mütevassitîn*) ve temiz/pak zâhitlerin (*ez-zühhâdü mine'l-mütenezzihîn*), mazharı yüce berzahlar olan

---

[215] Kutbuddin eş-Şîrâzî, bir başka nüshada buna "ve eşbâhu'z-zebâniyye" ifadesinin de eklendiğini kaydeder. Ancak ona göre, birincisi daha doğru ve daha genel bir kavramdır; yine de bu yönden bakılırsa, bu eklenen ifade, cehennemin zebânilerinin de misâl âleminde tahakkuk edeceğini göstermektedir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 494.

[216] İbn Sînâ'nın cismânî haşir konusundaki görüşleri için bkz. İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 177-179; a.mlf. **İşaretler ve Tembihler**, s. 179; a.mlf. **el-Mebde' ve'l-me'âd**, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran, Müessese-i Mutâleât-ı İslâmî, 1984, s. 114-115; a. mlf. **el-Adhaviyye fi'l-me'âd**, thk. Hasan 'Âsî, Beyrut, el-Müessesetü'l-câmi'iyye li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî', 1987, s. 103. Ayrıca İbn Sînâ'da me'âd meselesi ve özelde cismanî haşirle ilgili görüşlerinin değerlendirildiği bir inceleme için bkz. Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, IX/18 (2010/2), s. 125-141.

[217] Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", s. 417. Fazlur Rahman, Sühreverdî'nin cismânî diriliş konusunu, dirilişin cismânî olmasını benimsemeyenlere karşı ele aldığını, ancak saf nûr ile cisim âlemi arasındaki misâl âleminde cismânî dirilişin mâhiyetinin, onun bu konudaki açıklamalarında hala müphem kaldığını belirtmektedir. Bununla birlikte Sühreverdî'nin misâl âlemindeki varlıkların cisim âleminde görülebileceğini, misâlî olanların burada cismânî görünümlere bürünebildiklerini belirtmesi; cisim âleminin, misâl âleminin etki ve dahline, sıradan-düzenli dünya hayatının sıra dışı olaylara, mucizelere açık olduğunu göstermektedir; bkz. Fazlur Rahman, "Dream, Imagination and Âlam al-Mithâl", s. 170.

muallak sûretler âlemine ulaşıp kurtulabileceklerini, misâl âleminin tabakalarında misâller varlığa getirebileceklerini (*îcâd*) belirtir. Bu aydınlık (*müstenîr*) misâller[218] arzuladıkları her türlü şey olabilir; lezzetli yemekler, güzel sûretler, hoş sesler vb. Bu sûretler cismânî âlemdeki sûretlerden daha mükemmeldir; çünkü bu âlemin sûretlerinin taşıyıcıları eksikken (*nâkıs*), felekler oluş-bozuluşa, değişime ve fesâda uğramadıkları ve cirmleri daha latîf olduğundan, mazharı oldukları sûretler daha tamdır (*kâmil*). Orta derecede olan nefisler burada ebedîdirler (*yuhallidûne*); çünkü bu yüce berzahlarla/feleklerle olan ilgileri, onlarda karanlık ve bozuluş (*fesâd*) bulunmadığından, kalıcıdır (*bâkî*).[219] Ebedî olma ya da belli bir süre kalma bu nefsin durumuna göre değiştiğinden, Kutbuddin eş-Şîrâzî'ye göre, "huld" kelimesi zâhirine göre yorumlandığında ebedîlik anlamı taşıdığı gibi "uzun bir zaman" anlamına da gelebilmektedir.[220] Şehrezûrî ise orta derecelilerin her bir tabakada, edindikleri heyetlerine göre, uzun ya da kısa bir süre kalacaklarını belirtir. Buna göre bu nefislerin misâl âlemindeki seyirleri, yukarıya doğru devam ederek en üst tabakaya yükselir; tamamen soyutlanarak buradan da mahza nûr âlemine ulaşabilirler.[221] Sühreverdî'nin de bunu destekleyen ifadelerine göre, ilâhî vecd hali sağlam ve derin kişiler, misâl âleminde yükselirken bir tabakadan diğerine geçmeden dönmezler. Bu yükseliş ne kadar tamsa sûretleri müşâhede de o derece saf ve zevklidir. İhtiyârî ölüm melekesi edinmiş, karanlıktan tecerrüt etmiş kişinin yükselişi burada da kalmaz; nûr âlemine ve oradan da Nûru'l-Envâr'a ulaşıncaya kadar devam eder.[222]

Kutbuddin eş-Şîrâzî, feleklerde kalma ya da daha üst tabakalara çıkabilme, hatta buradan da nûrlar âlemine yükselme konusundaki ihtilafları, nefsin istidadına bağlı bir durum olarak değerlendirir. O, bir grup âlimin, bu orta dereceli olanlardan amelde orta olanların burada ebedî kalacağını, ilimde orta olanların ise istidatlarına göre burada ebedî kalmayıp yükseleceklerini belirttiğini kaydeder. Bir diğer grup, yani Platon'u takip edenlerin görüşü ise en alt felekten başlayarak bu nefislerin heyetlerinin ortadan kalkma süresine uygun biçimde, daha üst feleğe kademe kademe yükselecekleri ve nûr âlemine yükselme istidadı olanların ise buraya ulaşacakları

[218] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 231.
[219] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 229-230.
[220] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 487.
[221] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, III, s. 400.
[222] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 243.

şeklindedir. Bu konuda farklı bir diğer görüşe sahip olanlar ise İhvân-ı Safâ topluluğudur. Onlar üç âlem; his, misâl ve nûr âlemi arasında bir devamlılığın olduğunu ve bunların Allah'a varmada menzil ve merhaleleri teşkil ettiğini düşünmektedir. Onların nazarında her bir âlem, bir değişim ve dönüşüm yeridir. Dolayısıyla çoğunluk, bu âlemleri aşarak nûrlar âlemine varacaktır.[223]

Felekler âlemi melekût âlemi olduğundan, burası ancak nûrânî sûretlere mazhar olabilir. Bu nedenle azab ehlinin, cinlerin ve şeytanların mazharları daha alt tabakalardır. Şehrezûrî'ye göre, misâl âleminin en alt tabakaları en karanlık tabakalar olduğundan, buranın azab veren sûretleri en karanlık sûretlerdir. Dinlerde **cehennem** adı verilen bu tabakalar, zulmetin ve vahşetin şiddetliliği açısından da farklı derecelere sahiptir.[224] Sühreverdî **Hikmetü'l-işrâk**'te, "Onun -cehennemin- yedi kapısı vardır, her kapı için onlardan taksim edilmiş bir grup vardır"[225] âyetindeki kapıyı, insan kalesinin kapısı olarak yorumlar. Âyet cehennemden söz ettiğinden, bu kale kötü ahlakın kalesidir ve her kapısı için ayrı bir kötü huy söz konusudur. Bu nedenle kötü ahlak sahibinin bedeni, o kişi için cehenneme dönüşme riski taşıyan bir yerdir. Nitekim nefis için, misâlî olsun olmasın, hayvan bedenlerine geçiş de azap hükmündedir. Ona göre bedbahtların (*ashâbü'ş-şekâve*) durumunu en iyi Kur'ân-ı Kerîm'deki "…(Onlar) cehennem etrafında diz çökmüşlerdir.",[226] "Yurtlarında dizleri üstlerine çöküp kalmışlardır."[227] âyetleri açıklamaktadır. Kutbuddin eş-Şîrâzî bu âyetleri, bedbahtların "dizleri üzerinde yere yapışacakları" ve "göğüsleri üzerinde sıkıntı çekecekleri" şeklinde yorumlar. Her iki durumda da yeryüzünde uzun süre kalacaklarını gösteren bu yoruma göre, bu azapları, cismânî şeylere meyletmeleri ve sevgi duymaları nedeniyledir. Kutbuddin eş-Şîrâzî, Sühreverdî'nin "bu (bedbaht) nefisler bedenden ayrıldıklarında, tenâsüh hak ya da batıl olsun fark etmez; zira her iki tarafın da -kabul

---

[223] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 486-488. İhvân-ı Safâ'nın âhiret anlayışı, işrâkî düşünceye oldukça yakındır. Tenâsühü de içine alan bu anlayışa göre, nefis bedenden ayrıldığında, öncesinde bilkuvve olan meleklik ya da şeytanlık, bilfiil hale gelir. Melekleşen nefisler bekâ âlemine giderken, şeytanlaşmış nefisler yine kötü bedenlere dönerler ve kıyamet gününe kadar elem ve azab çekerler; bkz. Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, IX/2 (2005), s. 213, 228-229

[224] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 396-397.

[225] Hicr, 15/44.

[226] Meryem, 19/68.

[227] Hûd, 11/94.

edenlerin ya da reddedenlerin de- delilleri zayıftır." sözlerini ise "tenâsüh doğruysa hayvan bedenlerinden, bâtıl ise insan bedenlerinden ayrıldıklarında" biçiminde şerheder.[228]

Sühreverdî'ye göre, kötü nefisler bedenlerinden ayrıldıklarında, ahlakî durumlarına uygun, muallak sûretlerden gölgeleri olacaktır.[229] Çünkü bunlar, ne kalelerinden kurtularak nûr âlemine gidebilecek kâmillere benzerler ne de orta derecede olup felekleri mazhar edinebilirler.[230] Kötü heyetlerinden sığınıp ilişecekleri bir şeye de sahip olmadıklarından, kendilerine uygun olan misâlî sûretlere/gölgelere taalluk ederler.[231] Bedbahtların azabı, nefse çirkin ve sevimsiz gelen, onu rahatsız eden ifrit ve şeytanlar gibi karanlıklı, mavi-siyah olan bu gölgeleri/sûretleri müşâhedeleriyle gerçekleşecektir.[232] Şârihlere göre, bu misâlî karanlık (*zulmânî*) gölgeler, tenâsüh hak ise hayvan bedenlerinden, tenâsüh bâtıl ise insan bedenlerinden ayrılmış nefislerin misâlleridir. Bu misâller, bedenlerinden ayrıldıklarında kendilerinde kalan kötü ahlakî melekelere göre misâlî hayvan bedenlerine taalluk edecek olan gölgelerdir. Bu nedenle, misâl âlemindeki hayvanların nefisleri aslında insânî/nâtık nefislerdir.[233]

Şehrezûrî'nin bir açıklama biçimine göre ise misâl âleminde her bir hayvan ve insanın ona taalluk edecek bir nefsi vardır. Bunlardan bazıları cismânî âlemdeki bedenlerinden kopmuş ve misâl âlemindeki bedenlere taalluk eden **beşerî nefisler**dir. Bu nefisler, eğer faziletli ve övgüye lâyık ahlakî melekeler edinmişlerse, yüce tabakalardaki beşer bedenlerine; bayağı, kınanmış ahlakî melekeler edinmişlerse, ona uygun aşağı tabakalardaki düşük hayvan bedenlerini mazhar edinirler.[234] Bu melekelerden temizlendiklerinde ise daha üst tabakalarda olan fazilette orta dereceli **misâlî insan bedenlerine** taalluk ederler.[235] Misâl âlemindeki bitkilerin ve madenlerin ise nefisleri yoktur; bunlar türlerinin rablerinin doğrudan yönetimi ve koruması altındadırlar. Şehrezûrî, bunların da nefislerinin olmasının mümkün olduğunu; zira

---

[228] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 489.
[229] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 230.
[230] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 231; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 489.
[231] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Fî tahkîki 'âlemi'l-misâl**, s. 257.
[232] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 231; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 489.
[233] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 491; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 551.
[234] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, III, s. 399.
[235] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 492.

rüyalarda hareket eden, konuşan böyle cansız varlıklar gördüğümüzü belirtir. Bu yüzden, bu cansız varlıklara da bir şekilde, cismânî âlemden, nûr ya da misâl âleminden nefislerin ulaşması mümkündür. Ayrıca misâl âlemindeki türlerin de rableri vardır; onlar da burada türlerine ait şahısları yönetmekte (*tedbîr*) ve bireylerini korumaktadır.[236]

Kutbuddin eş-Şîrâzî, insanların pek çok ahlakî durumlarına göre farklı sûretlerde diriltilmelerinin hadislerle de vurgulandığını kaydetmektedir. Ona göre, Nebî (sav), "İnsanlar kıyamet günü farklı şekillerde diriltileceklerdir.", "Yaşadığınız gibi ölür; öldüğünüz gibi diriltilirsiniz", "Namazda imâma muhalefet eden eşekbaşıyla diriltilir." hadisleriyle buna işaret etmiştir.[237] Bunun yanı sıra kadîm filozoflardan da bu konuya dair sözler ulaşmıştır. Pisagor'un şu sözü buna örnektir: "Bil ki, fikirler, sözler ve davranışlar sergiliyorsun. Her fikrî, kavlî ve fiilî hareketinden rûhânî ve cismânî bir sûret zuhûr eder. Öfke ya da şehvet hareketi, şeytan için sana hayatında eziyet veren maddeye dönüşür; bedenden ayrıldığında nûra ulaşmanda perden olur. Emrî, aklî hareket ise sana lezzet veren şeye; dininde sana yardımcı olan, âhiretinde Allah'ın civarında ve kereminde nûra ileten şeye dönüşür."[238]

Sühreverdî, felekî nefislerin seçilmişlere (*mustafîn*) görünmek için, rûhâni bir güzellik ve genişliğin (*erîhiyye rûhâniyye*)[239] de eşlik ettiği, muallak misâller yaratabileceklerini[240] ifade etmektedir.[241] Bunlar rûhânî muallak misâller olabileceği gibi, mazharları cismânî âlem de olabilir ki bu durumda gözle de idrak edilebilirler. Şehrezûrî buna, Hak Teâlâ'nın Hz. Mûsâ (a.s.)'a Tur Dağı'nda görünmesini örnek verirken Kutbuddin eş-Şîrâzî, Nebî (s.a.v.) ve ashabının Cebrâil'i Dıhyetü'l-Kelbî sûretinde idrak etmelerinin; yine Nebî (a.s.)'ın mirâcında her bir semâda enbiyânın

---

[236] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, III, s. 399-400.
[237] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Fî tahkîki 'âlemi'l-misâl**, s. 261.
[238] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Fî tahkîki 'âlemi'l-misâl**, s. 261.
[239] Şehrezuriye'ye göre, burada geçen "güzellik ve genişlik" (*el-erîhî*), 'geniş güzel ahlak' anlamına gelmektedir; bkz. Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 555. Bu ahlak genişliği/kudreti, müdebbir nûrlara ait olduğundan cismânî değil, rûhânîdir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 492.
[240] Kutbuddin eş-Şîrâzî, bir başka nüshada burada geçen yaratmanın (*halk*) çıkarma (*hal'*) şeklinde olduğunu belirtmektedir. Buna göre müdebbir nurlar, seçkin kişilere görünmek için, muallak misalleri bir mazhardan çıkarıp başka bir mazharda görünür kılabilirler; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 492-493.
[241] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 232-233.

muallak misâllerine şahit olması ve onlarla konuşmasının buna misâl olduğunu belirtir. Kutbuddin eş-Şîrâzî, Hz. Mûsâ (a.s.)'ın Allah Teâlâ'yı görmek istemesine karşılık O'nun Tûr dağından görünmesiyle ilgili olarak bir noktaya daha dikkat çeker ki bu da alıcının idrak kabiliyetidir. Misâl âlemindeki her şeyin mücerred nûrlara ve Nûru'l-Envâr'a mazhar olması mümkündür; ancak bunlardan her biri, belirli bir sûrette ve belirli bir zamanda, fâilin/görenin istidadına göre tezâhür etmektedir.[242]

Misâl âleminde sûretler aynadaki sûretler gibi yenilenip bozulurlar; kendileri değiştiği gibi mazharlarını da değiştirebilirler.[243] Bu âlem sürekli hareket halinde olduğundan, buradaki değişim; unsûrların ve bileşiklerin, feleklerden ve onların nefislerinden gelen etkileri, istidatlarına göre sonsuz biçimde kabul etmeleri şeklinde gerçekleşir. Kâhir nûrlardan gelen işrâkler ve bunların birbirleriyle etkileşiminden hâsıl olan çeşitli eserler, bu âleme de yansır ve sûretlerin, karaltıların (*eşbâh*) sürekli yeni biçimler almalarına neden olur.[244] Sûretlerin bu tarz değişimi, özellikle rüyalarda herkesin müşâhede edebildiği bir durumdur.[245]

Muallak misâller, bir mekânda olmadıklarından, bu değişim sadece rüyalarda değil, his âleminde de gerçekleşir. Bu misâllerin karanlıklı olanlarından hâsıl olan cinlerin ve şeytanların, bu âlemden mazharlar edinmeleri ve mazharlarında yer değiştirmeleri (*intikâl*) de mümkündür.[246] Kutbuddin eş-Şîrâzî'ye göre hem cinler hem de cinler sınıfından olan şeytanlar, feleksel hareketlerle istidatlarına göre cismânî âlemdeki havayı ve suyu[247] mazhar edinerek burada görülebilir; bir mazhardan bir

---

[242] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 555-556; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Fî tahkîki 'âlemi'l-misâl**, s. 243.

[243] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 232.

[244] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 554; a.mlf. **eş-Şeceretü'l-İlâhiyye**, III, s. 392.

[245] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 492.

[246] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 231.

[247] Sühreverdî **Kitâbü't-Telvîhât**'ta felekleri, bedenlerinden ayrılan nefisler için, tahayyülleri beden/cisim (*cirm*) gerektirdiğinden, tahayyül mahalleri olarak nitelendirmektedir. Buradaki açıklamalarına göre, bedbahtlar (*eşkiyâ*) zâtları nûrânî nefisler olan feleklerle alaka kuramadıkları ve cirmî tahayyül için ihtiyaç duyulan güce de sahip olamadıklarından, onların tahayyül mekânları ay feleğinin altında, ateş feleğinin üstünde, kendi türünde, bozulmayan küre şeklinde bir cirm (göksel cisim) olabilir ve bu küresel cirm, esîrî ve unsûrî âlem arasında bir berzah olarak kötü amellerinin çeşitli misâllerinin tahayyül edilmesini sağlayabilir; bkz. Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 89-90. Bu kürenin kendine has bir tür olduğu anlaşılmakla birlikte mâhiyeti çok açık değildir. Sühreverdî'nin misâl âlemine henüz ontolojik bir statü vermediği bu eserinde, kötü ahlaklılar için feleklerin dışında, unsûrî âlemin üstünde tahayyülleri için cisimsel bir yer arayışında olduğu anlaşılmaktadır. Onun iki sembolik hikâyesinde, aşırıcı derecede sıcak ve soğuk (*harâret* ve *burûdet*) olarak tasvir edilen "esîr" ve "zemherîr" küresinin (Sühreverdî, **Akl-ı Surh**, s. 229; a.mlf.

başkasına geçebilir ya da mazharlarındaki yerlerini değiştirebilir; farklı heyetlere bürünebilirler.[248] Sühreverdî, örneğin Şirvan şehirlerinden biri olan Derbent[249] ve Azerbaycan şehirlerinden biri olan Miyânec'te buna benzer olayların cereyan ettiğini ve pek çok kimsenin de buna şahitlik ettiğini ifade etmektedir. Miyânec'teki olayın görgü tanıklarıyla görüşmüş olmalıdır;[250] zira onlardan çok kişinin buna şahitlik ettiğini, öyle ki şahitliklerine şüphe nazarıyla bakamadığını belirtmektedir. Bu tarz olaylar, misâlî bedenlerin cismânî âlemi mazhar edinmesine ve çeşitli cisimlerin sûretlerine bürünebildiklerine dair canlı tanıklıklara işaret etmesi bakımından önemlidir. Bu konuyla ilgili başka tecrübelerin de yaşandığını,[251] bunların bir iki kezle sınırlı olmayıp insanların buna benzer olaylarla sürekli karşılaştıklarını, ancak bu konuda çaresiz kaldıklarını da kaydeden Sühreverdî, bu misâlî karaltıların (*eşbâh-ı misâliyye*) bazen de "dokunulamayan zırhlara bürünmüş bedenler" şeklinde göründüklerini belirtir. Bedenle zırhlanmış bu varlıkların, insan bedenlerine mukâvemet ederek onlarla güreştiklerine dair de yaşanmış bir başka vakıayı da aktaran Sühreverdî'ye göre, bu ve buna benzer olaylarda görülenler, aydınlık ya da karanlık misâl olsun, bu esnada ortak duyuyu (*hiss-i müşterek*) mazhar edinerek görünmezler.[252] Bu sûretlerin müşâhede edilmesi, fakat bunun ortak duyuyla gerçekleşmemesi; müşâhedenin gerçekleşmesinde bir şeyle karşılıklı bulunmanın, görme bu temele dayanmakla birlikte, tek başına mutlak şart olmadığına delâlet eder. Aradaki perdenin/engelin kalkmış olması da karşı karşıya olma anlamının içeriğine dâhildir.[253] Zira her bir âlem, kendi seviyesindeki idrak gücüyle ve aralarında bir engel olmaksızın müşâhede edilebilmektedir.

Rûzî bâ Cemâat-i Sûfiyân, s. 245) ateş ve hava küresi olduğu anlaşılmaktadır; bkz. Pûrnâmdâriyân, s. 378. Bu küreler hikâyelerde ay feleğinin altında konumlandırılmakla birlikte, unsûrî ve esîrî âlem arasında bir berzah olarak bulunan ve cehennem azabının sûretlerine konu olan kendi türüne has küre ile kastedilenin zemherîr ve esîr küresi olup olmadığı hususu da muğlâklıklığını korumaktadır. Zemherîr ve esîr küresinin İbn Sînâ ve Sühreverdî kozmolojilerindeki yeri hakkında daha geniş bir tartışma ve analiz için bkz. Roxanne Marcotte, "Suhrawardi (d. 1191) and His Interpretation of Avicenna's (d. 1037) Philoosophical Anthropology", s. 303-304, 310-311.

[248] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 490, 492, 494.

[249] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk: İşrâk Felsefesi**, s. 208, dipnot: 10,11.

[250] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 490.

[251] Kutbuddin eş-Şîrâzî, bu tecrübelerin riyâzât ve mücâhedeler esnasında yaşandıklarını belirtir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 491.

[252] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 231-232; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 490-491.

[253] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 234.

Bu açıklamalardan, feleklerin kendilerine mazhar olmasına imkân olmayan karanlık varlıkların, misâl âleminin en alt tabakalarında bulunduğu, his âlemi ile komşu oldukları ve dolayısıyla dünyevî şeyleri mazhar edinebildikleri anlaşılmaktadır. Sühreverdî'nin bu düşüncesini biraz daha ileri taşıyarak geliştiren Şehrezûrî, şeytan ve cinlerin havanın parçalarıyla ilişkili olduklarını ve bu yolla kesîf cisimlere geçebildiklerini ve onlarda tasarrufta bulunabildiklerini ifade eder.[254] Misâl âleminin alt tabakalarında olan cinlerin kendi tabakalarında derecelere ve aynı insanlar gibi üstünlük ve düşüklüklere sahip olduklarından da söz eden Şehrezûrî, bunların arasında iyiliğe ve doğruluğa çağıranlar olduğu gibi, kötülük ve bozgunculuğa da çağıranlar olduğunu, onlara da peygamber ve uyarıcıların gelmesinin uzak bir ihtimal olmadığını kaydetmektedir.[255]

Sühreverdî, feleklerin nefislerini melekler olarak gördüğü gibi, mazharları felekler olan ve nûrlu muallak sûretlere/misâllere sahip orta dereceli nefislerden de meleklerin hâsıl olabileceğini belirtmektedir. Onun açıklamalarına göre, bunlar sayılamayacak kadar çoktur ve feleklerin tabakalarına göre mertebe mertebe sıralanmışlardır. Kemâle ermiş ilâhî ve temiz nefisler ise bu melekler âleminden daha yüce mertebelerde bulunurlar.[256] Zira bu melekler feleklerden tecerrüt edemeyip onlardan ayrılamazken, kâmillerin nefisleri beden alakalarından tamamen soyutlanabilirler ki bu da kemâl gâyesidir. Nefislerin fiilleri ve etkileri duyular için açık olsa da zâtları gizlidir. Bedenden temizlenerek ayrıldıklarında bu seçkin nefisler, melekler cinsinden olup âlemi korurlar. Bedenden kopan şakî nefislerden ise cinler ve şeytanlar hâsıl olur. Bunlar ise misâl âlemine bağlı melekût semâlarına yükselememiş, cehennem tabakalarında müterreddid şahısların çirkin (*habîs*) ve kötücül (*şerîr*) rûhlarından ortaya çıkar.[257] Bir başka deyişle, insânî nefislerden, ahlakî durumlarına göre, hem melekler hem de cinler ve şeytanlar türeyebilmektedir.

Misâl âlemi; rüyalardan vahye ve ilhâma, mucizelerden ölümden sonraki dirilişe kadar geniş bir alanı açıklamaktadır. Nitekim Sühreverdî bu âleme, **mücerret**

[254] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 576.
[255] Şehrezûrî, **eş-Şeceretü'l-ilâhiyye**, III, s. 595.
[256] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 235.
[257] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 557; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 495.

karaltılar/gölgeler âlemi dendiğini; cesetlerin dirilişi, rabbânî karaltılar ve nebevî vaadlerin bu âlemde gerçekleşeceğini belirtirken de bunu vurgulamaktadır. Buradaki r**abbâni karaltılar** nitelemesi ise türlerin rablerinin, Cebrâil (a.s.) örneğinde olduğu gibi, misâlî bedenlerde ve sûretlerdeki zuhûrunu ifade etmektedir.[258]

Misâlî bedenler, Sühreverdî'nin **cesetlerin/bedenlerin dirilişi** olarak kabul ettiği âhiretteki dirilişe ve bu dirilişin bedensel yönüne işaret eden bir kavramdır. O, Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği üç ana eleştiriden biri olan **cismânî diriliş** meselesindeki itirazlara[259] ve İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerine **Hikmetü'l-işrâk**'te değinmez. Yine de, nebevî vaatlerin bu âlemde gerçekleşeceğini belirtmesi, onun bu konudaki eleştirileri bildiği ve göz önünde bulundurduğunu göstermektedir. O halde, Sühreverdî'nin bu konuda yeni bir açıklama modeli sunmak istediği söylenebilir. Buna göre nefsin bedende zuhûru olan ameller, cismânî âlemde nasıl bir karşılık buluyorsa, bu cisimleşmiş ameller âhirette de misâlî bir beden[260] olarak karşılık bulacak; yani bu bedenle haşrolacaktır. Bunu en açık hâliyle Kutbuddin eş-Şîrâzî ifade etmektedir. O, misâl âleminin âhiret âlemi olarak tezâhürünü ve misâli bedenlerle bu âlemin idrakinin gerçekleşme biçimini şu şekilde açıklamaktadır:

> "Bu âlem yoluyla tüm nübüvvetin vaatleri tahakkuk eder: Cennet ehlinin nimetleri, cehennem ehlinin azapları, tüm cismânî lezzet çeşitleri ve elem sınıfları. Çünkü nefsin tasarruf ettiği misâlî beden, tüm zâhirî ve bâtinî hislerde hissî beden hükmündedir. Onda idrak eden şüphesiz nefs-i nâtıkadır. Tek fark; cismânî aletle idrak ederken misâl âleminde karaltı (*şebhiyye*) aletiyle idrak eder."[261]

---

[258] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 494; Kılıç, "Dâvûd el-Kayserî'nin Mukaddimelerinde 'Âlem-i Misâl' Yorumu", s. 182.

[259] Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı**, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Klasik, 2005, s. 200-202, 207-219; Fatih Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2004, s. 172. Ayrıca Gazzâlî'nin, rûhânî haşri kabul etmekle birlikte cismânî haşrin mâhiyeti hakkında yapılan meşşâî yorumları inkâr değil, bir te'vîl sorunu olarak ele aldığına dair bir değerlendirme için bkz. Gürbüz Deniz, "Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", **900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Sempozyumu: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı Bildirileri**, ed. İlyas Çelebi, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 707-712.

[260] Tasavvuf düşüncesindeki bazı yorumlara göre; "misâlî beden", ölümden sonra kabir hayatındaki bedendir; bkz. Gökçe, "Berzah", s. 525.

[261] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Fî tahkîki 'âlemi'l-misâl**, s. 243-244; Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 556.

Sühreverdî'ye göre berzah/cisim âleminden kopan nefsin dirilişi, onun amellerinin sûret kazanması, karakterini oluşturan ahlakının misâlî bedenlerle âhiret âleminde tezâhür etmesidir.[262] Misâl âlemi nefse bağlı olmaksızın mevcut bir âlem olduğundan, nefis bedenle birlikteyken de bu âlemle ilişkisini sürdürür. Dolayısıyla nefis, bedenden ayrıldıktan sonra bu ameller sûretleniyor değildir. Aksine nefis, bedenle birlikteyken bu âlemi müşâhede etmediğinden bu âlemden gâfildir. Şârihlerin deyimiyle nefislerin zâtlarının gizliliğinden dolayı, ancak bedenden ayrılınca burayı müşâhede edecek, aslında kendi halini, diğer bir deyişle amellerini görecek ve bunların sûretlerine bürünecek; Sühreverdî'nin ifadesiyle bu sûretlere taalluk edecektir. Diriliş, bu görünmeyenin görülmesi, gizli olanın açığa çıkması, ahlakına uygun bir sûrette bedenleşmesidir. Misâl âlemi rûhanî olan mânâların sûretlendiği ve cisim âlemine indiği yer olduğu gibi, bu âlemdeki cismânî şeylerin de latifleştiği ve sûrete yükseldiği yerdir. Ancak bu sûret, cismânî niteliklerin aslı olduğundan, ondan daha güçlü etkilere sahiptir.

Misâl âlemi, cisim kaydından soyutlanan nefsin ilk durağıdır. Nefis her beden kaydından kurtulduğunda bu âleme şâhitlik eder. Uykuda görülen rüyalar ya da yakazada şahitlik edilen görüntüler, nefsin cisim âlemindeki etkilerden kurtulduğunda yaşadığı misâl âleminin tecrübeleridir;[263] çünkü rüyada mütehayyile aynasına yansıyan sûretler, burada olan ya da olacak şeylerin sûretlerinin bulunduğu yüce feleklerden gelir. Ölüm melekesi kazanmış nefisler ise bedenden tamamen kopuş anlamındaki ölümü yaşamadan da bu âlemi müşâhede ederler. Bu nedenle Sühreverdî'nin "ölüm" kavramı, her iki türde, hem zorunlu hem de ihtiyârî ölümde aynı anlam çerçevesine sahiptir. Bu yönden bakıldığında onun neden "berzah" kavramını her tür "cisim" için kullandığı daha da açıklık kazanır. 'Cisim' ârız nûr için, 'beden' ise nefis için berzahtır ya da 'kabir'dir.[264] Bu nedenle kabir hayatı, nefsin bu hayatta âhiret hallerinin bir kısmını tecrübe ettiği yerdir.

[262] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 205, 212, 231; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, 450.
[263] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 236; **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 493.
[264] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 522.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MİSÂL ÂLEMİNİN EPİSTEMOLOJİK BOYUTLARI: HAYÂLÎ MİSÂLLER ve MÜŞÂHEDE

Sühreverdî'nin âlem ile insan arasında kurduğu ilişkinin bir yansıması da âlem mertebeleriyle idrak güçlerinin oluşturduğu idrak düzeyleri arasında kendini gösterir. Duyuların fizik âlemle, hayâl gücünün misâl âlemiyle, nefsin bizâtihi nûr âlemiyle irtibatı, bu idrak seviyelerine işaret etmektedir. İnsanın âlemin misâli ya da aynası olduğu görüşü, işrâkî epistemolojinin bilgi anlayışını da şekillendirmekte; insanın kendinde âlemi görmesi, âlemin işaretlerini kendinde okuması, bu epistemolojide **müşâhede** kavramıyla tebârüz etmektedir. İdrâk bu nedenle görmeyle ilişkilendirilmekte; bilgi, kavramsal bir soyutlamanın ötesine geçerek, bir yaşantı/ tecrübenin adı olmaktadır. Bu tecrübenin ifadesi ise işrâkî felsefenin dilini belirlemektedir. Kavramsal ifadeler, mantık ilminin sınırları içinde bir tutarlılık kriterinden geçerek benimsenirken; semboller, bu tecrübenin daha doğrudan ifadesi ve işareti olarak müşâhedenin kendi dili haline gelmektedir.

Sühreverdî'nin metafiziğinde öne çıkan hakikat-misâl ilişkisi, kendini âlemin misâllerinden oluşan mertebeli yapısında gösterdiği gibi; bilgi anlayışında da hakikatin bilgisi ile misâlinin bilgisi, idrak derecelerine işaret etmektedir. İdrak güçlerinin nefsin yönetiminde olduğu hatırlanırsa, bir bilme öznesi olarak nefsin kendini bilmesiyle kendinden başkasını bilmesi, yine bu hakikat-misâl ilişkisi çerçevesinde ele alınabilir. Buna göre kendini bilmek, işrâkî epistemolojinin merkezine yerleşerek, başkasını bilme biçimlerini belirlemekte; öznenin nesnesiyle kurduğu ilişkinin/izafetin doğrudan veya dolaylı oluşuna göre, bu idrak biçim ve seviyelerini şekillendirmektedir.

İşrâkî bilgi kuramının kavram kümesinde huzûr-gayb ve bunların temeli olarak zât kavramları, kilit kavramlar olarak işlev görürken; işrâkî metafiziğin ontolojik şemasına da uygun biçimde, işrâk-müşâhede ilkesi, bu yapının ana iskeletini oluşturmaktadır. Kendini idrak eden her varlığın soyut nûr olarak tanımlandığı işraki felsefede, nûr olan nefsin kendini bilmesi, onun metafizik âlemi bilmesinin de imkân zeminini oluşturmaktadır. Bu da misâlden hakikate doğru idrak derecelerini ve bu derecelere karşılık gelen âlem mertebelerinin katedilmesi/seyr-sülûk demektir. Misâl âleminin sûretlerinin idrak biçiminin belirlenmesi, bu nedenle hakikati idrake giden yolda, misâl âleminin epistemolojik yansımalarını görmeyi gerektirmektedir. Böylece, misâl âleminin varlığına dayalı olan gaybî bilginin ve bu bilginin dili olan sembolik dilin, misâl âlemiyle olan ilişkisi ortaya çıkmış olacaktır.

I. MİSÂLİN BİLGİSİ VE MİSÂLÎ BİLGİ: İŞRÂKÎ BİLGİ DÜZEYLERİ ve MİSÂL ÂLEMİNİN İDRAKİ

Sühreverdî'nin bilgi kuramı, bilginin misâlle/sûretle elde edilmiş ya da doğrudan/misâlsiz elde edilmiş olması üzerinde şekillenmekte ve buna bağlı olarak temelde iki bilgi türü öngörmektedir: Gerçekliğin kendisinin vasıtasız idrakiyle elde edilen huzûrî bilgi ve gerçekliğin hayâldeki misâller aracılığıyla idrak edildiği formel (*sûrî*) bilgi.[1] Bu iki bilgi türünün temelinde ise "kendilik bilgisi" (*idrâku'l-eneiyye*) bulunmaktadır.[2] Kendini bilmek, misâlle gerçekleşmeyen bir bilgi olarak, kendinden başkasının ve her tür misâlin varlığı ve bilgisi için, hem ontolojik hem de epistemolojik bir zemindir.[3] Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin deyimiyle, başkasının bilincinde olmak (*şu'ûr*), kendinin bilincinde olmanın dalıdır.[4]

Sühreverdî, misâli/sûreti en temelde hakikatin gölgesi olarak belirlemekte ve bilgi kuramında, bu gölgenin bilgisi ile hakikatin bilgisini birbirinden ayırarak, bunları farklı epistemolojik düzeyler olarak ele almaktadır. Şeyin zâtının taşıdığı nitelikler veya sıfatlar; onun misâlleri, imgeleridir.[5] Sühreverdî'nin bilgi anlayışı, en temelde, zât ve zâtın dışında olanın ontolojik farklılığı üzerine kuruludur. Bu farklılığı en açık biçimde ortaya koyan bilgi türü ise onun "kendilik bilgisi" (*idrâku'l-eneiyye*) olarak nitelendirdiği bilgidir. Kendilik bilgisini '**ben**' bilgisi, kendinden başkasını bilmenin ise 'ben'e nispetle '**o**' bilgisi olduğunu belirten Sühreverdî, bununla bilgi anlayışının özne merkezli bir bakış açısına sahip olduğunu gösterdiği gibi, ben ve başkasının sınırlarını da belirlemektedir.[6] Buna göre, kişinin kendisine işaret eden her tür sıfat 'kendinden başkası'dır ve kendiyle özdeş değildir. Bu açıdan bakıldığında, onun kendilik bilgisini başkasını bilmeyi içermeyen, farklı bir bilgi seviyesi olarak belirlediği görülmektedir. Zâtın kendiliğe, zâtın dışında olan her tür sıfatın ise **misâl**e

1 Yenen, "Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji", s. 69.
2 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 111.
3 Razavî, **Suhrawardî and the School of Illumination**, s.103.
4 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 291.
5 Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 362.
6 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 111.

delâlet ettiği bu açıklama modelinde, zâta işaret eden şey, 'o' seviyesindedir; dolayısıyla zât için 'gâib'tir.

Zâtın dışında olanların, Sühreverdî'nin ifadesiyle zâttan gâib olan şeylerin idraki, onların misâllerinin zihinde hâsıl olmasıyla gerçekleşir. Bu tarz bilgiyi husûlî bilgi, diğer bir deyişle misâlî/sûrî bilgi (*el-'ilmü's-sûriyyü*) olarak tanımlayan[7] Sühreverdî'nin, bilen öznede meydana gelen izin/eserin husûlü derken kastettiği anlam da budur.[8] O, husûlî bilginin bilgi değerine sahip olabilmesi için iki durum öngörmektedir: Birincisi, zâtı gâib olan şey bilindiğinde ondan bir iz/eser kalmalıdır. Aksi takdirde, o şeyi bilmeden önceki ve sonraki hal arasında bir fark olmayacağından, bir bilgi ortaya çıkmayacaktır. İkincisi ise hâsıl olan iz/eser ile imgesi/misâli olduğu şey arasında bir uygunluk olmalıdır. Misâl ile hakikati arasında uygunluk bulunmadığında, bu bilginin doğruluk değeri olmayacağından, o şey yine bilinmemiş olarak kalacaktır. Dolayısıyla husûlî bilgi, gâib olanın bilgisi olduğundan, sûretin/misâlin hakikatine uygunluğunun araştırılması gerekmektedir. Bu uygunluğun kriterlerinin belirlendiği ilim ise mantık ilmidir. Kutbuddin eş-Şîrâzî'ye göre, Sühreverdî'nin **Hikmetü'l-işrâk**'ın mantık bölümüne işrâkî epistemolojinin kendine has bilgi tarzı olan huzûrî bilgi yerine husûlî bilgi tanımıyla başlamasının nedeni, ilmin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılarak mantıkta incelenmesi, bunun da ancak husûlî bilgi yoluyla sağlanabilmesidir. Zira mantığa dayalı bilgiler, bu ilmin sınırları içinde olan tasavvur ve tasdike konu olabilecek bilgiyle sınırlıdır ve bu sebeple huzûrî bilgi, mantık ilmi içinde incelenemeyecektir. Burada konu edileceği üzere, huzûrî bilgide bilinen şeye dair zihinde bir misâl hâsıl olmadığından, dolayısıyla bu bilgide tasavvurdan ve onun üzerine inşa edilen tasdikten de bahsedilemeyecektir. Yukarıda Sühreverdî'nin sözünü ettiği misalî bilginin doğruluk ölçütünün aranması, yani zihindeki sûret ile dıştaki hakikatinin uygunluğundan (*mutâbakât*) söz edilebilmesi, ancak husûlî bilgi çerçevesinde gerçekleşir.[9]

Sühreverdî'nin husûlî bilgi tanımında geçen "hakikatin misâli" (*misâl-i hakîkatihî*) ifadesindeki hakikat, zihin dışındaki mevcûdiyete; onun misâli ise zihinsel

---

7 Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 74; a. mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 489.
8 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 15.
9 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 15.

mevcûdiyete atıfta bulunmaktadır. Misâl/iz/eser, zihin dışındaki şeyle uygunluk taşısın ya da taşımasın, o şeyin zâtı (*'ayn*) değildir.[10] Başka bir deyişle misâl, hakikati temsil etmekle birlikte onun yerine geçemez. Zâtın kendisi ile zâta işaret eden arasındaki farka ve uzaklığa vurguyu Sühreverdî **gâib** kavramıyla yapmaktadır. Kutbuddin eş-Şîrâzî, Sühreverdî'nin yukarıdaki alıntının şerhinde, zâtımızın dışındaki şeylerden gâib olabileceğimizi, ancak zâtımızdan gâib olamayacağımızı belirtir. Ona göre, zâtımızdan gâib olduklarından dolayı, şeylerin sûretleri bizde hâsıl olmaktadır. Zâtımızdan gâib olan şeylerin bilgisini veren bu bilgiye, "müteceddid bilgi" (*el-'ilmu'l-müteceddid*) diyen Kutbuddin eş-Şîrâzî, mantıkta tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılan bilgi tarzının da bu müteceddid bilgi olduğunu; zira tasavvurun akılda sûretin husûlüyle gerçekleştiğini; tasdikin de böyle bir tasavvuru gerektirdiğini ve onun üzerine inşa edildiğini zikretmektedir.[11]

Husûlî bilgi olarak tanımlanan bilgide hâsıl olan sûret, madde-sûret teorisini kabul etmeyen Sühreverdî'ye göre, zihnin maddeden soyutlayarak (*tecrîd*) elde ettiği bir sûret değildir.[12] Daha önce de belirtildiği üzere, o; sûretleri/misâlleri, şiddet ve zaaflarına göre mertebelenmiş nûrlar olarak düşünmektedir. Platoncu ideler/mücerret misâller, muallak misâller ve arazî misâller şeklindeki hiyerarşik yapı; üsttekinin alttakinin hakikati, alttakinin ise üsttekinin gölgesi/misâli olması şeklinde, dışta mevcut bulunan misâllere atıfta bulunmaktadır. Sühreverdî'nin misâlî bilgi tanımı, zihnî misâlin kendiyle kâim varlığına değil, husûlüne yönelik bir tanımlamadır. Arazî sûret ile zihnî sûret arasında benzerlik kuran Sühreverdî, her ikisinin de kendileriyle kâim olmayıp varlıklarının arazî olduğunu belirtmektedir. Kutbuddin eş-Şîrâzî ise zihnî sûretlerin (*es-suverü'z-zihniyye*) maddede tabiat olmuş/yerleşmiş, türe ait sûretlerin örnekleri (*emsile*) olduğunu; dıştaki arazî sûretin sûreti olduğundan, ondan daha zayıf bir varlık biçimini temsil ettiğini ifade etmektedir.[13] Sühreverdî, bu nedenle, zihne dayalı kavramları itibârî olarak nitelendirmekte ve onları zihin dışındaki (*hâricî*) varlıkların birer temsili, imgesi/misâli kabul etmektedir.[14]

---

[10] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 283.
[11] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 38-39.
[12] Umîd, **Se Feylesof-e Müselmân**, s. 93.
[13] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 245.
[14] Yenen, "Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji", s. 111.

Sühreverdî'nin aklî idrake yaklaşımı **Hikmetü'l-işrâk**'te iki tanımla temâyüz eder. Bunların birincisi yukarıda zikredilen, mantık bölümünün girişindeki tanımdır. Diğeri ise nefsin güçlerini tanıttığı bölümde geçmektedir. Burada nefsin aklî gücü çerçevesinde ele alınmış olması, işrâkî terminolojiye yakınlığı ve mantık bölümüne uygunluğu aranmadan yapılmış olmasından dolayı önemi bulunan bu tanımda özetle; müdebbir nûrun berzahsal sûretleri müşâhedesi, bunları akletmesi ve cevherine uygun genel nûrlu sûretlere (*suveren 'âmmeten nûriyyeten*) dönüştürmesinden; yani bir kimsenin türün bireylerine bakması, bunlardan o tür için genel bir sûret (*sûreten 'âmmeten*) alması ve bu sûreti onlara ve diğer bireylere yüklemesinden söz edilmektedir.[15]

Cisimde yerleşik olan berzahsal sûretler, arazî sûretlerdir ve cismânî alakalar; yer, konum, şekil, renk gibi nitelikler taşırlar. Sühreverdî'ye göre, bu sûretleri dış duyularıyla müşâhede eden nefsin akletmesi, bu tekil sûretleri genel nûrlu sûretlere dönüştürmesidir. Akledilir sûreti işrâkiyle ortaya çıkaran da müşâhedesiyle onu dönüştüren de nefsin kendisidir. Nefis, aklî gücünü aydınlatarak (*işrâk*), türün bireyleri için tek, genel bir anlama ulaşır. Bu nedenle, Sühreverdî'ye göre aklî idrak, ferdin idrakinden, onun ferdî niteliklerini hazfederek, o tür için bir genel anlam, türü temsil eden bir resim elde etmektir. Yine onun, tümel yerine genel ifadesini kullanması, bu tanımla birlikte düşünülmelidir. Misâl, temsil ettiği hakikatin yerine geçemediği gibi; onu her yönden kuşatmaz ve temsil etmez. Onun **Kitâbü'l-Meşâri'**'de belirttiği üzere, aklî sûretlerin tümelliği ya da sûret-nesne uygunluğu ile kastedilen, bu anlamların zihin dışındaki fertlere yüklenebilir bir özellik taşımalarıdır. Ona göre, aklî sûretin tamamen tümel olduğu da söylenemez; zira zihinde araz olan bu sûret, zihindeki diğer sûretlerden ayrışmış biçimde tekilleşmiştir (*müteşahhis*). Bu genel anlam, bu açıdan, tümel (*küllî*) değil, tikeldir (*cüz'î*).[16] Misâlî bir zâta sahiptir ve kendinde aslî bir mâhiyete sahip olmadığından, varlıkla muttasıf değildir. Ancak, dışarıdaki hâricî varlığın (*li-emrin hâriciyyin*) idrakî misâlidir (*misâlün idrâkiyyün*).[17]

Sühreverdî'ye göre, burhânî yöntemle elde edildiği, tümel ve arazlardan hâlî olduğu söylenen bilgi; misâllere, yani arazlara, niteliklere ve eklentilere ve dolayısıyla

---

[15] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 204-205; Kutbuddin eş-Şîrâzî**, Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 439.
[16] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 486.
[17] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 331-332.

kişiye, zaman ve mekâna bağımlıdır. Bu nedenle, nefsin tekil şahıslardaki sûretlerden genel sûretlere ulaşması, "sûretsel bilgi" (*el-'ilmu's-sûriyyu*), bir diğer deyişle "resimsel bilgi"dir (*el-'ilmu'r-resmiyyu*).[18] Zihnin bu genel anlamlar için delil bulma ve burhân yolu, gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. Bu yüzden Sühreverdî müşâhedeyi, kesinlik açısından, istidlâlden daha güçlü bulur[19] ve bu araştırmaya dayalı (*bahsî*) ilmin de temelinde müşâhedenin bulunması gerektiğini belirtir. Her ne kadar husûlî bilgi müşâhedeyi kuşatamasa da onu ifadede bir merdiven olarak varlığını korumalıdır.[20] Müşâhedeye dayalı felsefenin sûretsel tutarlılığını koruyacak olan ise mantık ilmidir.[21] Bu ilim de müşâhedeye dayalı bir araç olarak gelişmeye ve değişmeye açıktır.[22]

Sühreverdî, işrâkî huzûrî bilgiyi (*el-'ilmü'l-işrâkiyyu'l-huzûriyyü*) "idrak edende hiçbir bilgi yokken bir şeyin meydana gelmesi" olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu meydana gelen şey, işrâkî izafetten (*el-izâfetü'l-işrâkiyye*) başka bir şey değildir ve bu nedenle de kendisiyle uyuşacağı bir bilgiye ihtiyacı yoktur.[23] İşrâkî bilgi, bilen ile bilinenin bilfiil nûrla ilişkisinden neşet eder. Nûrun tabiatında işrâk, bir diğer deyişle zuhûr vardır.[24] Zuhûru idraki olduğundan, bilgi, zâhir olan nûrun aydınlanmış nesneyle izâfetidir. Sühreverdî'nin **işrâkî izâfet**[25] olarak tanımladığı bu bilgi, bilen ile bilinenin karşılıklı bulunuşundan (*huzûr*) hâsıl olur. Bu özel izâfette (*izâfetin hâssatin*) gereken tek şey, idrak edilenin zâtıyla arasında bir engelin bulunmayışıdır. Örneğin nefis, yönettiği güçlerini ve bedenini bu işrâkî izafetle idrak eder. Bedendeki bir organın ondan ayrılmasından dolayı ortaya çıkan acıyı, acının sûreti yoluyla değil, acının kendisi olarak hisseder (*şu'ûr*). Sühreverdî burada, nefsin yöneliminin (*iltifât*) önemine de dikkat çekmektedir. Onun bir fikre ya da düşünceye daldığında bazı şeylerin farkına varmaması, müşâhede ettiği şeye olan ilgisinden kaynaklanır.[26] Nefsin metafizik âlemle ilişkisinde duyular âleminden uzaklaşması (*gaybet*) da bu durumla

[18] Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 74.
[19] Sühreverdî, **Safir-i Sîmurg**, s. 316.
[20] Kutluer, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, s. 111.
[21] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 13.
[22] Yenen, "Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji", s. 7, 174.
[23] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 485, 489.
[24] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 11, 291.
[25] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 489.
[26] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 485.

ilişkilidir. Duyulardan gâib olmak, nefsin kendi âlemine çekilmesi (*hulse*) anlamına gelir. Metafizik âlemden gaybet, duyulurların huzûru; duyulurlardan gaybet ise, metafizik âlemin huzûrudur.[27]

Huzûrî bilgi, bilen ve bilinenin, sûretin hâsıl olmaması anlamında, aynîliğini belirtmekle birlikte, bilen ve bilinenin ayrılığına da işaret etmektedir. Bilenin ve bilinenin zâtı, iki ayrı gerçekliktir. Bu nedenle Sühreverdî, kendini bilmenin başkasını bilmeyi içermediğine dikkat çekmekte, **kendim** ve **başkasının** ontolojik farklılığının yanında, kendinden başkasını bilmenin de farklı epistemolojik sonuçları olacağını belirtmektedir. O bu durumu huzûr kavramı çerçevesinde şöyle dile getirir:

> "Zira bir şey kendi kendisinin yanında hazır bulunmaz. Bilakis hazır bulunan ve yanında hazır bulunulan iki farklı şeydir. O halde hazır bulunmanın gerçekleşmesi için iki ayrı şey var olmalıdır."[28]

Hazır bulunma ya da huzûr, karşılıklı iki şeyi gerektirir. Ona göre, bu nedenle, zâtın dışında olanın idraki tümel bilgi değil, tikel bir bilgi biçimi olarak görülmelidir. Tanrı'nın tikelleri bilmesi meselesini de bu yönden inceleyen Sühreverdî, Nûru'l-Envâr'ın ilminin, zâtıyla (*bi-zâtihî*); O'nun zâtından başka olanı (*eşyâ*) bilmesinin ise eşyadan gaybetinin yokluğuyla, bir başka deyişle eşyanın O'nun için hazır olmasıyla açıklamaktadır.[29] Nûru'l-Envâr, kendi için apaçık olduğu gibi başkası da O'nun için apaçıktır.[30] Bu apaçık oluş, O'nunla eşya arasında perdenin yokluğuyla birlikte, işrâkî bir izâfettir.[31] Nasıl ki görmede, şeyin apaçık oluşu perdenin yokluğuyla birlikte, göz için izâfetten ibarettir; aynı şekilde O'nun kendisi için apaçık olan her şeye izâfeti, O'nun görmesi ve idrak etmesidir. İşrâkî huzûrî bilginin en üstün ve tam hali, O'na aittir.[32]

---

27 Sühreverdî, **Kelimetü't-tasavvuf**, s. 135.
28 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 151.
29 Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s.72; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 487; a.mlf. **Kitâbü'l-Lemehât**, s. 222; Kutbuddin eş-Şirâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 348.
30 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s.104-106.
31 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 153.
32 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s.153; Kutbuddin eş-Şirâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s.350-351. Sühreverdî'nin, Tanrı'nın tikelleri bilmesi meselesiyla bağlantılı olarak işrâkî huzûrî bilgiyi ele alış biçiminin daha geniş açıklamaları için bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s.150-153. Ayrıca bu konunun incelendiği çalışmalar için bkz. Yenen, "Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji", s. 136-140; Bilal Kuşpınar, "Mulla Sadrâ's Criticism of İbn Sînâ and al-Suhrawardî on The Problem of God's Knowledge", **İslami Araştırmalar Dergisi**, V/1 (1991), s. 45-55.

Sühreverdî'ye göre, kendinden başkasını idrak, misâlle veya misâlsiz elde edilebilir. Bu kategori her iki idrak biçimini de içermektedir. Kendinden başkası, '**sen'** ya da '**o**' olabilir. Sen bilgisi, huzûrda olanın; o bilgisi ise, gâibte olanın bilgisidir. Böylece zât/özne merkezli ve üç katmanlı bir bilgi hiyerarşisi ortaya çıkmaktadır: **Ben** bilgisi/zâtî bilgi, **sen** bilgisi/huzûrî bilgi, **o** bilgisi/misâlî bilgi. Sühreverdî'ye göre, sûretin hâsıl olduğu tek bilgi biçimi, gâib/o olana işaret eden misâlî bilgidir. Kendilik bilgisi hariç tutulmak üzere, misâlsiz bilginin içerdiği tüm bilgi biçimleri ise huzûrî bilgidir. Buna duyusal ve hayâlî idrak de dâhildir. Bu idrak çeşitleri müşâhede yoluyla gerçekleşmekte ve aklî idrakin zeminini oluşturmaktadır. Sühreverdî'nin hayâlî idrakin, duyusal bir idrak olan gözün görmesiyle aynı şekilde gerçekleştiğini ve aynı ilkelere bağlı olduğunu belirtmesi, her iki idrak seviyesinin de huzûrî, sûretsiz ve dolayımsız olmasıyla ilişkilidir.[33] Sûretin göze nakşolması/yerleşmesi söz konusu olmadığından, göze taalluk eden sûretleri aydınlatan (*işrâk*) nefistir. Bunun gibi, müdebbir nûr olan nefis, mütehayyile gücüne taalluk eden misâlî sûretleri de aydınlatır. Bunu yaparken de onda sûret hâsıl olmaz. Yani önce hayâlî sûret oluşup sonra nefis bunu idrak etmez. Hayâlî sûrete işrâk eden de odur. Nefis o anda hissî sûreti huzûrî biçimde idrak ettiğinden, onun dışarıdaki sûretle aynîliği olup olmadığı gibi bir ikilem yaşamaz. Aynı şekilde hayâlî sûretleri idrakinde de, misâl âleminin mütehayyileye yansıyan sûretlerini (*es-suveru'l-mütehayyile el-hâriciyye*) huzûrî işrâkî ilimle müşâhede eder. Bu sûretler, zihnin hayâlî sûretleri olmayıp harîci bir âlemde, misâl âleminde müşâhede edilirler. Bu durumda, dıştaki cismânî âlemden gâib olan, misâl âleminde hâzırdır.[34]

Duyusal görmede; sağlam göz, görenle görülenin karşılıklı bulunması ve aydınlanmış şeyle gözün arasında engel/perde bulunmaması şartları, her idrak seviyesi için geçerlidir ve bunun genel ismi **müşâhede**dir.[35] Müşâhede, insânî nefsin idrakini tanımladığı gibi mücerret nûrların idrakini de tanımlar. Tüm mücerret nûrlar da birbirlerini görürler (*bâsira*). Çünkü aralarında görmelerini engelleyen perdeler yoktur. Bu görme, nûrların bilgilerinin sonucu değil, tersine bilgileri görmelerinin

[33] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 215-216.
[34] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 215-216; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 454.
[35] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 134-135, 216; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 39.

sonucudur (*râci'*).[36] İşrâkî terminolojide görmek, bilmek demektir. Sühreverdî ayrıca bunu, görsel idrak (*el-müşâhetü'l-basariyye*) olarak da tanımlamaktadır. Görsel idrak, nûrlu bir duyu (*hâsse nûriyye*) ve onunla aydınlanmış şey arasında engelin olmamasıyla gerçekleşir. Nûrluluk, kendilerinde engelin olmaması nedeniyle mücerret varlıklarda daha tamdır. Bu mücerret varlıklar, zâtlarına zâhirdir ve mahza zuhûrun kendisidir. Bu yüzden, kendilerine apaçık oldukları gibi başkalarına da apaçıktırlar; yani hem gören hem de görülendirler.[37] Bu tür bir idrak, tüm mücerret nûrların huzûrî-işrâkî müşâhedesidir; cisimsel ve bedensel engellerden sıyrılan her insânî nefis de aynı görsel hakikate (*er-ru'yetü'l-hakîka*) erişebilir.[38]

Görme için sayılan şartlar, nefsin dışındaki şartlardır. Asıl görme ise nefsin kendini, kendi âlemini görmesidir. Nefsin kendi âlemini görmesi ise beden kaydından dolayı gerçekleşmeyebilir. Görme özelliğine sahip bir varlık nasıl fizikî engeller dolayısıyla göremiyorsa, bedene ârız olan meşgaleler, bedensel ilgiler (*'alâik*) ve hissî-hayâlî mânilerden (*'avâik*) kaynaklanan uğraşılar, nefis için onu nûr âleminden örten perde/engel (*hicâb*) hükmündedir. Mizacını itidale getirerek hazırlanan, karanlıkları/bedeni güçleri ve hissî durumları emri altına alan kişi, yüce nûrlar âlemini, mücerret nûrları gözün bu âlemde gördüğünden daha tam bir görüşle müşâhede eder. Bu güçlü sıyrılış tecrübesinde (*fî hâletin insilâhin şedîdin*) yakîn olarak anlar ki gördüğü şeyler, bedensel güçlerine nakşolunmuş ve yerleşmiş (*muntabi'*) şeyler değil; mahalsiz, mekânsız ve zamansız zâtlarıyla kâim kudsî zâtlardır. Bu görsel müşâhede (*basîret*), müdebbir nûr ile birlikte kalır, hayâl gibi kaybolup gitmez.[39]

Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin yorumuna göre, görmenin (*ru'yet-ibsâr-müşâhede*) bir diğer ifadesi ise **ayne'l-yakîn**dir. Burhânla elde edilen bilgide ru'yet olmadığından, bu bilginin kesinlik kriteri **ilme'l-yakîn**dir. Bu bilgi ayne'l-yakîne dönüştüğünde, bilgi de görmeye dönüşür. Şeyin kendisini görmeyi marifet olarak tanımlayan Kutbuddin eş-Şîrâzî, marifetin ancak görmeyle gerçekleşeceğini söylerken kastettiği müşâhededir. Işık, renk, koku, ses bilindiğinde (*'arefe*); bu basit bilgi, ondan daha açık bir şey olmadığından tanımlanamaz. Duyusal şeylerin idrakinde böyle olduğu gibi

[36] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 214.
[37] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 216; Kutbuddin eş-Şîrâzî**, Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 455.
[38] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 213; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 452.
[39] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 212-213; Kutbuddin eş-Şîrâzî**, Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 451-452.

mücerret varlıkların idrakinin de bu kabilden olduğunu belirten Kutbuddin eş-Şîrâzî, en açık ve kesin bilginin bu tecrübeden/müşâhededen elde edilebileceğini vurgulamaktadır. [40] Dolayısıyla şeyin hakikati, tanıma sığmayan bir mâhiyete sahiptir ve her tanım, onun temsili olarak bir değere sahip olmakla birlikte, onunla aynîleşmez. Huzûrî bilgi ise bu tecrübenin/yaşantının kendisi olarak, hakikati bizzât deneyimlemek demektir.[41]

Kendinden başkasını bilmek, işrâkî huzûrî bilgide karşılıklı izâfete dayanır. Bu huzûr/bulunuşta, nefsin hangi gücü hazır olursa olsun, müşâhede eden müdebbir nûrdur. Müdebbir nûr, gölgeleri olan tüm güçlerine hâkimdir ve her seviyedeki bilginin gerçek fâilidir. O, tabiatı gereği, zâtıyla nûr bahşedendir (*feyyâz*). Nefsin işrâkînin kaynağı ise insan türünün rabbi olan Cebrâil'dir. Onun koruması ve feyzi sürekli devam ettiğinden, nefsin her tür idraki, bu feyizle (*işrâk*) gerçekleşir.[42] Dolayısıyla nefsin bilmesi, apaçık olması; hem aydınlatması hem de müşâhede etmesi, hem gören hem de görülen olmasıdır. Kendi güçlerinden gaflette olmayacağından; hissî, misâlî/hayâlî ve aklî tüm idrakleri gerçekleştiren de odur.[43] Nefisteki her bir güç, nefsin birer sanemi/tılsımı/gölgesi olduğundan, her bir gücü hem aydınlatarak hem de bunun sonucunda müşâhede ederek idraki gerçekleştirir.[44] Onun işrâkı sûretle olmadığı gibi müşâhedesinde de sûret yoktur.[45] Misâl âleminin sûretleri ise zihin dışında bir âlemde bulunduklarından, onların zihinde ayrıca bir sûretleri bulunmaz. Zihindeki sûretler, misâl âleminin sûretleri değil, misâlî bilgiye işaret eden aklî sûretlerdir. Örneğin ateşin zihinsel sûreti, ateşin etkisi olan sıcaklıkla zihni yakmaz; ancak misâl âlemindeki ateş sûreti/misâli, etkilerini gösterir ve acı verir. Çünkü bu âlemdeki ateş sûreti, cismânî âlemdeki ateşin hakikatidir. Sühreverdî'nin ölüm sonrasına ait nebevî vaatlerin yaşanacağı yer olarak misâl âlemini göstermesi; cennet ve cehennemin bu âlemde olduğunu belirtmesi de huzûrî bilginin bu tabiatıyla ilgilidir.

---

40 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 452-453.
41 Ziyâî, "Şihâbuddin Sühreverdî", s. 98.
42 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 201.
43 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 213-214.
44 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 213.
45 Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 485; a.mlf. **Kitâbü't-Telvîhât**, 72.

II. MİSÂL ÂLEMİNİN MÜŞÂHEDESİ: VAHYİN ve İLHAMIN SEMBOLİK DİLİ

Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**'ın girişinde nûrlar ilminin (*'ilmu'l-envâr*) tecrübeye (*zevk*) dayandığını ve bu tecrübeleri yaşayan Platon ve öncesindeki kadim filozofların (*Hermes, Empedokles, Pisagor vb.*) sözlerinin ise sembolik (*mermûze*) olduğunu belirtmektedir. Yunan ya da Batı yönünden gelen bu sembollere dayalı hikmete karşılık, Fars hukemâsının (*Câmasf/Câmeşf, Ferşâveşr/Ferşavuşter, Bozorgmihr/Buzurgmihr vb.*) yolu olan Doğu öğretisi (*kâidetü'ş-şark*) ise nûr ve zulmet üzerine kuruludur. Sühreverdî bu iki tarzı ve iki yolu birleştirir; nûr ve zulmet üzerine kurulu, sembolik bir dile dayalı nûr ilminin tecrübesinin ardından bunu aklî delillerle destekleyerek Hikmetü'l-işrâk'ı inşâ eder.[46] Onun tanımlamasıyla bu felsefe; tecrübeye dayalı (*zevkî*), nûr-zulmet ve işrâkî ilkeler (*kavâ'idu'l-işrâkiyye*) üzerine kurulu, yöntemi müşâhede/tecrübe/zevk, dili sembolik olan bir felsefedir.[47]

Bu felsefe, Sühreverdî'yle devam eden bir geleneğe de işarettir.[48] Ona göre bu hikmet, gökler ve yerler var oldukça var olacaktır. Bu gelenekte zaman içinde görünen farklılık ise ifade edenlerin dilinde ortaya çıkar. Kimisi açık (*tasrîh*) bir dili tercih ederken kimisi kapalı (*ta'rîz*) bir dil kullanmış, ama sonuçta hepsi aynı hakikati anlatmıştır. Bu hakikatin zuhûrunda dile yansıyan çeşitliliğin yanı sıra, bunu ifade eden filozoflarda da farklılıklar/mertebeler söz konusudur. Bu mertebelenmede öncelik, hem teellühte[49] hem de teorik/araştırmaya dayalı (*bahsî*) ilimde derinleşmiş filozofa aittir. Ardından teellühte derinleşmiş ya da orta seviyede olan, onun ardından bahsî felsefede derinleşmiş ve orta olan gelir. Kısaca Sühreverdî'ye göre, hakikati

---

46 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 10-11.

47 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 13, 20-21, 62, 134-135, 150, 154.

48 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 11, 150, 154; Kutluer, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, s. 105-106.

49 ""Teellüh", ilâhiyât bilgisine mistik müşâhede ile ulaşmanın yöntemi, "müteellih" ise metafizik gerçeklik hakkında kavramsal düşüncenin dışında ve ötesinde mistik bir vizyona sahip olan kimsedir. Müteellih, ilâhî yahut metafizik varlık alanına ait nûrânî-melekî gerçeklikle bir müşâhede tecrübesi sayesinde yüzyüze gelir ve onu yaşayarak, tadarak kavrar. Bizâtihî bu aydınlanma tecrübesi ilâhî bir karakter taşıdığından müteellihe ilâhî bilge de denir. Böylece işrâkî bilgesinin temel özelliği müteellih oluşudur. Bununla birlikte manevî tecrübenin analitik bir felsefî çaba ile temellendirilmesi, Sühreverdî'nin tabiriyle "bahs"e konu edilmesi de gereklidir. Bu sebeple teellüh ve bahs yöntemlerini kendinde birleştirebilenler ideal bilge sayılmaktadır." Bkz. Kutluer, "Hikmetü'l-işrâk", s. 522.

arayanlar hakikatte birleşseler de bundan aldıkları paya göre ve ilâhî bir tasdik ile Allah'ın halifesi, diğer bir deyişle müteellih olurlar.[50]

Şehrezûrî, Sühreverdî'yi takip ederek, hikmetin tarihini Hz. Âdem ile başlatıp Hz. Şit, İdrîs, Nûh, Şuayb, Dâvûd, Süleyman peygamberlerle devam ettirmektedir.[51] Burada hikmet-i hâlide tasavvuruyla uyum içinde, bir hikmet-i nebevî menşei de vurgulanmaktadır. Ona göre, nübüvvet kandilinden (*mişkâtü'n-nübüvve*) alınan felsefe-hikmet ile şeriatin söyledikleri uyuşur. Hikmet varlıkların mâhiyet ve hakikatini bilmekten ibaret olunca, bu hakikati ifade eden öğretilerdeki terminolojik farklıkların önemi kalmamaktadır.[52]

Her dönemin ve kültürün ortaya çıkardığı dil farklılıklarını aşmanın yolu ise epistemolojik olarak nûr âleminin ortak tecrübesinden, metafizik olarak da hakikatin birliği öğretisinden geçmektedir. Sühreverdî'nin metafiziğinde hakikatin tekliği nûr, farklılaşması ise nûrun şiddeti ve zaafı ya da kemâli ve noksanlığı olarak ifade edilmekte;[53] bunun bir yansıması olan hakikatin tarihteki tezâhürü de çeşitli formlarda ve biçimlerde ortaya çıkabilmektedir. Hakikatin omurgası ise tevhid, âhiret ve nübüvvettir.[54] Bu nedenle her dönemde yeryüzünde bu ilâhî hakikatle irtibatı olan hakîm-müteellih bir filozof bulunur. Sühreverdî'nin bu durumu açıklayan kendi ifadeleri şöyledir:

> "Sanılmamalıdır ki bu hikmet sadece şu yakın zamanda ortaya çıkmıştır. Aksine dünyada hikmet ve hikmeti açık delillerle savunan ve ayakta tutan kimseler (*'an şahsin kâimin bihâ 'indehü'l-hucec ve'l-beyyinât*) hep var olmuştur. İşte onlar Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Gökler ve yeryüzü var oldukça da böyle olacaktır."[55] "Yeryüzü hiçbir zaman sezgisel felsefede derinleşmiş kimselerden yoksun kalmaz."[56] "Yeryüzünde ilahî filozof hiç eksik olmaz ve ilahî filozof sadece bahsî felsefeden nasiplenmiş filozoftan yöneticiliğe daha layıktır. Çünkü halifelik makamına, ancak bir ilahî tasdikle ulaşılır."[57]

---

50 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 11-12.
51 Şehrezûrî, **Nüzhetü'l-ervâh**, s. 33-34.
52 Kutluer, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, 116.
53 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 119, 128.
54 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 11.
55 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 11.
56 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 12.
57 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 12.

İşrâkî dil, en temelde müşâhedenin dilidir. Müteellih filozof, bu müşâhede tecrübesini yaşamış kişi olarak, dilin imkânlarından da yaralanarak bu tecrübesini dilin kalıplarına dökmeye çalışacaktır. Bu nedenle Sühreverdî, kadîm filozofların sembolik bir dil kullanmalarını ya da açık-kapalı ifadeler tercih etmelerini, o dönemin dili kullanma biçiminin belirlediğini; farklılıkların, bu dili kullanım alışkanlıklarından, kültürlerinden kaynaklandığını belirtir.[58] Dilde tezâhür eden farklılıkları aşmak, müşâhede ya da bunu elde etme yolundaki çaba ve gayretle mümkündür. Benzer noktalara vurguyla onun bu çabaya işaretinin ifadeleri şöyledir:

> "…ya da bu eserde sözü edilen nûrları tasdik etmez ve delille de ikna olmazsa, bunu tecrübe etmek için istekliyse, kendisine düşen riyâzâta ve müşâhede ehline hizmete sarılmaktır."[59] "Sana düşen, riyâzât ve bedenden kopmaktır. Umulur ki onların elde ettiğini sen de elde edersin."[60] "Seçkinlere (*fuzalâ'*) gelince, onların riyâzâtları ve ilimleri semboliktir (*mermûze*). Eğer -bu sembollere çözmeye- tâlib olan kişideki fıtrat tam (*fıtra tâmme*) ise **Hikmetü'l-İşrâk**'teki sembolleri çözebilir."[61]

Riyâzât ve bunun sonucunda elde edilen gaybî ilimlerle ya da yüce nûrların melekelerini kazandıkça güçlenen nefis, kendi fıtratına (*nefs-i fıtriyye*) döner; kendisini metafizik âlemden gelecek gaybî bilgiler (*mugayyibât*) için âdeta bir aynaya dönüştürür. Nefis zayıf ise uyku halinde, güçlü ise uyanıkken ona yansıyan bu melekûtî bilgilerle (*nukûş-i melekût*) nakışlanır (*intikâş*).[62]

Sühreverdî **Hikmetü'l-işrâk**'le ve ondaki sembollerle, teellüh etmiş ya da bunu öğrenmeye talip kişiyi, yani işrâk talibini (*tâlibü'l-işrâk*) muhatap alır. Çünkü bu ilim, nûr üzerine kuruludur ve bunun için okuyucu, en azından ilâhî aydınlanmaya (*el-bâriku'l-ilâhî*) ve bunda meleke kazanmış bir mertebeye ulaşmış olmalıdır. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk** muhataplarında olması gereken özellikleri ise şöyle ifade etmektedir:

> "Bu kitabımız, teellüh ve bahsî felsefenin her ikisini de talep ve tahsil eden öğrenciler içindir. Bu kitapta, teellüh felsefesine merakı ve arzusu olmayan bahsî filozofa hiçbir nasip yoktur. Biz bu kitapta ve ondaki sembollerle (*rumûz*), sadece teellüh felsefesini iyice öğrenmiş (*müctehid*) veya

---

58 Yusuf Ziya Yörükan, "Şihabeddîn Sühreverdî'nin Felsefesi", **Şihâbeddîn Sühreverdî ve Nûr Heykelleri** içinde, s.nşr. Ahmet Kamil Cihan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998, s. 58.
59 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 156.
60 Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât,** s. 112.
61 Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 494.
62 Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, 493; a.mlf. **Elvâh-i İmâdî**, 178; a.mlf. **Yezdan Şinaht**, s. 452.

> öğrenmeye çalışan kimseleri (*tâlib*) muhatap almaktayız. O yüzden, bu kitabın okuyucusu, en azından ilahî parıltı ve ışığın (*el-bâriku'l-ilâhî*) üzerine indiği ve bu durumun onun için bir meleke haline geldiği bir mertebeye ulaşmış olmalıdır. Değilse, bu kitaptan hiçbir yarar elde edemez."[63]

Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**'in giriş sayfalarında kitabı için muhatap kitlesini bu şekilde belirlemekte, kitabın sonunda yer alan "vasiyet" bölümünde ise aynı noktayı şöyle vurgulamaktadır: "Onu -**Hikmetü'l-işrâk**'i- meşşâî felsefede derinleşmiş (*istahkeme*) ve Allah'ın nûrunu seven kimselerden başkasına vermeyiniz."[64] O, bu yolun istek ve gayretle yürünebileceğini düşündüğünden, müşâhedeyle elde edilen bu bilginin kendisini tatmin etmediği kişiye meşşâîlerin yolunu ise şu şekilde önermektedir:

> "O halde sadece bahsî felsefeyi tahsil etmek isteyen kimse, meşşâîlerin yolunu tutsun ki bahsî felsefe için güzel ve sağlam bir metottur. Ne var ki bizim bu kişiye söyleyecek bir sözümüz olmadığı gibi, onunla îşrâkî ilkeleri tartışacak da değiliz. İşin gerçeği, îşrâkîlerin sistemi, ancak nûrlu ilham ve vâridâtlara (*savânihin nûriyyetin*) müracaatla ortaya konabilir. Çünkü bu ilkelerin bir kısmı bu nûrlar üzerine kuruludur."[65]

O, her ne kadar işrâkî yolu ve yöntemi zorunlu görmese de, bu yolu takip etmeyenlerin felsefe adına hiçbir şey bilmeyeceklerini ve şüphenin elinden kurtulamayacaklarını da söylemeden geçemez. Ona göre bahsî araştırma, kutsî âlemi müşâhededen uzaklaştırmamalı, sadece kitap okumakla hikmet ehli olunduğu gibi bir zanna kapılınmamalıdır. Müşâhede yolundan giden sâlikte bahsî gücün olmaması eksiklik olduğu gibi, araştırma yolundan giden kişinin beraberinde melekût âleminden müşâhede ettiği âyetlerin olmaması da eksikliktir.[66] Corbin'in ifadesiyle; "Bir vecd metafiziğinde sonuçlanmayan felsefe, boş düşünceden başka bir şey değildir. Düzgün bir felsefî eğitimle temellenmeyen mistik deneyim ise yozlaşma ve yoldan sapma tehlikesi taşır."[67]

Söz konusu müşâhede kişinin kendi tecrübesi değilse bu durumda o, tecrübeyi yaşayanlara itimat etmeli; daha önemlisi, bu yolu kendisi de katetmeye çalışmalıdır. Müşâhede tecrübesini yaşamamış kişiye Sühreverdî, şu tavsiyelerde bulunur:

---

63 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 12-13.
64 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 258.
65 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 13.
66 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 13; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, 361.
67 Henry Corbin, **Bir'le Bir Olmak**, s. 32.

> "Bu makamları zatında müşâhede etmeyen, kalkıp da hikmetin umdeleri konumundaki kimselere itiraz etmesin. Çünkü hem müşâhede etmeyip hem itiraz etmek bir eksiklik ve cahillik hem de yanlıştır. Kim de Allah'a ihlâsla ibadet eder, karanlıklardan -bedensel alakalardan- ölür ve onların hislerini terk ederse hiç kimsenin görmediğini müşâhede eder."[68]

Ona göre, duyulurların şâhitliğine dayalı olarak sahîh/muteber ilimler, örneğin astronomi ilmi, bina etmek nasıl muteber ise rûhânî şeyleri müşâhede edip bunun üzerine işrâkî hikmeti bina etmek de o derece muteberdir. Dolayısıyla buna yol bulamayan kişinin yapması gereken, işte bu rûhânî gözlemlere itibar etmektir.[69] Sühreverdî burada, duyusal alana ait ilimlerin yöntemini, metafizik alana ait bilginin yöntemine referansla; bu iki alana ait bilgi için, tek bir yöntem belirlemeye çalışmaktadır. Bu da müşâhedeyi, her varlık seviyesinde, ortak bir yöntem olarak ortaya koymaktır. Bu yöntem de kendi içinde, önce tecrübeye sonra aklî istidlâle dayanmaktadır. Nitekim kendisi, **Hikmetü'l-işrâk**'i düşünme yoluyla değil, başka bir şekilde (*bi-emrin âhar*) yazdığını ifade etmiştir. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **başka bir yol** ifadesini **zevk ve keşif** olarak şerhetmekte,[70] Sühreverdî'nin bu mükâşefenin ardından ona delil aradığını belirtmektedir.[71] Bu nedenle burhâna dayalı aklî yöntemi yadsımayan Sühreverdî, bunun temeline her şekilde müşâhedenin kaynaklık etmesi gerektiğini vurgulayarak, zevke dayalı müşâhede ile bahse dayalı nazarî bilgiyi birleştirme yolunu, kendi izlediği metotla da göstermiş olmaktadır.

Ona göre, beden meşgûliyetleri olmasa, nefsin temiz fıtratı, gaybî bilgileri almaya hazırdır. Ancak bu bedensel meşgûliyetler, nefis aynasını sürekli doldurur ve gayba dönmesini engeller. Böyle olsa da, hakikat talibi kişi, riyâzâtla bu meşgûliyetleri azaltabilir. Peygamber ve kâmil/müteellih kişilerin nefisleri ise fıtrat olarak güçlüdür ya da bir şekilde güçlendirilmiştir. Bu nedenle onlar, uyku gibi nefis etkilerinin azaldığı zamanlar dışında, uyanıkken de gaybî bilgiler almaya devam ederler. Ancak müteellih kişiler, bu gaybî bilgileri gizler ve örterler; kitaplara da sembollerle aktarırlar.[72]

---

68 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 255.
69 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 13.
70 Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 14.
71 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 10.
72 Sühreverdî, **Elvâh-i İmâdî**, s. 178.

Bunun yanı sıra müşâhedeyle, nûrlu ilham ve vâridâtla ortaya konan ilkeler hakkında bir şüphenin hâsıl olması durumunda, bu şüpheden kurtulma yöntemi, bedenden soyunmış nefis merdiveniyle (*bi's-süllemü'l-muhallea'*) tırmanarak o ilkeleri yeniden müşâhede etmektır. Hakikati müşâhede yöntemiyle elde eden ilâhî filozof/müteellih, bu nûr âleminden aşağıya inerek bunları aklî delillere dönüştürdüğü gibi, bu aklî delillerle ilgili şüphe hâsıl olduğunda da aynı yolla meseleyi çözebilir.[73] Buradaki müşâhede, kişi için öylesine kesinlik taşır ki Sühreverdî, "Sözgelimi delilden sarf-ı nazar etsem, bana hâsıl olan bu bilgi konusunda hiçbir şey beni şüpheye düşüremez" der.[74] Deliller sonuçta **başkaları** içindir. Ancak bu delillerin de bir **form** içinde ortaya konması gerektiğinden **mantık** kâideleri, teorik tutarlılık ve hatadan korunmak için gereklidir.[75]

Sühreverdî'ye göre sembolik dil, geleneksel bir dildir. Peygamberlerin ve kadîm filozofların dili, sembol (*rumûz*) ve mecazlarla (*tecevvezât*) doludur.[76] **Hikmetü'l-işrâk**'in dilinin sembolik olması da bu geleneğe işaret eder. Ancak bir felsefe olarak işrâkîliğin, bu geleneksel dili bir kavramsal çerçeveye yerleştirmesi gerekmektedir. O halde, işrakî felsefenin sembol ve mecazı nasıl kavramsallaştırdığı ve bu dili kendi felsefesi içinde nasıl yorumladığı sorulabilir.

İşrâkî felsefe, bir anlamda formlar (*müsül*) felsefesidir. Düşünce formu, itibârî bir işaret iken; dilsel form, hakikat karşısında mecazdan ibarettir.[77] Ancak misâlin/formun kendisi, dıştaki tahakkukuyla, hakikatin bir görünümüdür. Hakikat mertebelerini de belirleyen misâller, Nûru'l-Envâr'dan aşağıya inişte; kemâlden noksana, şiddetten zaafa doğru farklılaşır ve her nâkıs nûr, tam nûrun misâli olur.[78] Güneşin tek olup (*şems-i vâhid*) ışıklarının çoğalmasıyla çoğalmaması gibi,[79] a'yânda/mazharlarında nûr çoğalsa da hakikatte tek bir şeydir (*şey'ün vâhidun*).[80] Her ışık, güneşe benzemekle birlikte "o" değildir. Misâl, bu yönüyle, hem benzerliğe hem de başkalığa işaret ederek, bu ilişki formunu ortaya çıkarmaktadır.

---

73 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 13; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s.25.
74 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 10.
75 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 13.
76 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 160; a.mlf. **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 86, 112.
77 Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 362.
78 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 119, 212-213.
79 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 127; a.mlf. **Kelimetü't-tasavvuf**, s. 102.
80 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 128.

Hikmetü'l-işrâk'ın metafiziği olan "nûrlar ilmi", nûr temelinde işrakî dili (*lisânü'l-işrâk*)[81] bir üst dil (*meta-language*) olarak kurar ve tüm işrâkî sistemi, bu dil çerçevesinde dönüştürür.[82] Nûrun; kelimelere dökülmesi mecaz, görünümleri sembol, kendisi ise hakikattir. **Nûr sembolizmi** bu yönden nûrun kendisine değil, görünümünlerine, nûrun farklı mertebelerde ortaya çıkış biçimine işaret etmektedir. Bu sembolizmin işrâkî dili nasıl belirlediği ve neden bu dile ihtiyaç duyulduğu sorusu ise misâl âleminin müşâhedesiyle doğrudan ilgilidir. Burada sembollere dönüşen misâller, bu müşâhedeyi yaşayan ya da yaşamak isteyen için misâl âleminden cisim âlemine inen ya da buradan misâl âlemine çıkan bir merdiven ya da köprü işlevi üstlenir. Buradan asıl ulaşılmak istenen ise nûrlar âleminin tasvire veya sûrete sığmayan manalarıdır.

Gilbert Durant, birbirinin yerine kullanılan; imge, sembol, işaret, allegori, mesel, mit, ikon, idol gibi tüm kavramların işaret kategorisi içinde tanımlanmasından dolayı, bunları "sembolik imgelem" üst başlığı içinde inceler ve sembolik imgelemi şöyle açıklar: "Gösterilen, hiçbir şekilde tasvir edilemez olduğunda ve işaret, algılanabilir bir nesneye değil de bir anlama gönderme yaptığında, nihayet tam anlamıyla sembolik imgeleme varmaktayız."[83] İmgelem, sembolün boy verdiği ortamdır. Sembolün olmazsa olmaz iki unsuru ise imgelem ve kültürden alınan formdur.[84] Dahası Durand, mecazı sembolün altına yerleştirir. Buna göre sembol, çift anlama sahiptir. Biri; somut, öz; diğeri ise imâlı ve mecâzîdir.[85] Bu tanım, sembolün işaret ettiği anlam alanının müphemliğini ve kendini doğrudan değil; dolaylı benzetmeler yoluyla, sezgiye dayalı olarak gösterdiğini anlatmaktadır. Sembol, zihin ile sembolize edilen gerçeklik arasında, hakikati ancak müphemiyet içinde yansıtabilmektedir. Görünen ile görünmeyeni, madde ile manayı, farklı iki yakayı birbirine bağlayan; sınır olma yönüyle bu iki şeyi belirlediği gibi, buradan yeni bir

---

81 Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 494.

82 Hossein Ziai, "Suhrawardî on Knowledge and the Experience of Light", **The Presence of Light-Divine Radiance and Religious Experience**, ed. Matthew T. Kapstein, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2004, s. 26; a.mlf. "Vision, Illuminationist Methodology and Poetic Language", **Irân Nâmeh**, VIII/1 (1990), s. 84.

83 Gilbert Durant, **Sembolik İmgelem**, çev. Ayşe Meral, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998, s. 9.

84 Paul Avis, **God and the Creative Imagination**, London and New York, Routledge, 1999, s. 103-104.

85 Durant, **Sembolik İmgelem**, s. 91.

birlik üreten sembol, işlevselliği göz önüne alındığında, anlamı büsbütün açmayan; bir kısmını ifşa ederken, diğer bir kısmını örten ve gizleyen bir niteliktedir.[86] Kısaca o, görünmez olan şeyi bir formda görme işidir; gizli bir anlamı ortaya çıkaran bir tasvir; bir gizin tecellisi; gösterenin aracılığıyla ve onun içinde anlatılamaz olanın zuhûrudur.[87]

Sühreverdî, peygamberlerin ve kadîm filozofların dilinin sembolik bir dil olduğuna söylerken, iki yönden okuyucusunu uyarır: Birincisi, bu dilin anlaşılmaması dilin sembolik yapısından kaynaklanıyor olabilir. Bu, o kişilerin, sembolik ifadeler içinde söylediklerinin inkârını gerektirmez. Zira kast edilen anlam, görünen sembolden daha fazla önem taşır.[88] Çünkü her hakîm bilge, kendi döneminin dili ve kültürü çerçevesinde, bu dilin açık ya da kapalı farklı formlarından birini seçmiş olabilir. İkincisi, işrâkî hikmet geleneği; yöntem olarak müşâhedeye, dil olarak da sembole dayalıdır. Dolayısıyla, birbirinden ayrılmayan ve birbirini gerektiren yöntem ve dilden her biri iyi anlaşılmalı ve hakikate ulaşmada yöntem birliği, bu sembollerin anlaşılmasında elzem kabul edilmelidir.[89]

Kadîm filozof ve hakîmlerin; Hermes, Empedokles, Pisagoras, Sokrat ve Eflâtûn'un sözlerinin (*kelimât*) sembolik (*mermûze*) olma sebebine dair, Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin yorumları, sembol kullanımının nedeni olarak sıklıkla dile getirilen gerekçelerdir.[90] Onlara göre, bu dilin seçilmesi, sembollerin içeriklerine ehil olmayanların muttalî olmamasını sağlar. Aksi halde bu hikmet, bu tür kişilerin kötülük ve günahlara dalarak âlemi fesâda sürüklemesine neden olur. Diğer yandan, bu sembolleri çözmeye tâlib olan kişinin, düşüncesini sıkı çalıştırarak zekâsını güçlendirmesine katkıda bulunur. Ayrıca zeki olan tâlibin bu sembollerin anlamlarını elde etmek, ortaya çıkarmak için gösterdiği gayret, onun bu sırlara tamamen yönelmesini de sağlar. Bunun yanı sıra; tembel, ahmak ve ehil olmayanlar, sembolleri

---

86 Aliye Çınar, "Din Dili: Dinî Sembol ve Ritüel", **Dindarlık Olgusu: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri**, ed. Hayati Hökelekli, Bursa, Kurav Yayınları, 2006, s. 332.

87 Durant, **Sembolik İmgelem**, s. 10.

88 Ebü'l-Alâ Afîfî, "İbn Arabî İle İlgili Araştırma Serüvenim", çev. Abdullah Kartal, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, IX/9 (2000), s. 698-699.

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

90 Ekrem Demirli, "Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-'Arabî'de Harf Sembolizmi", **İbnü'l-'Arabî Metafiziği**, İstanbul, Sufi Kitap, 2013, s. 164; Afîfî, "İbn Arabî İle İlgili Araştırma Serüvenim", s. 698-699.

çözmekte ve dikkatlerini ona vermekte zorlanacaklarından, bu sırlardan uzak tutulmuş olurlar.[91]

Kadîm hukemânın sözlerinin sembolik olmasının, onların anlaşılmasında bazı güçlükler çıkardığını kabul eden Sühreverdî, bu sözlere yönelik eleştirilerin, zâhirine yönelik ise de kastedilen anlamına olmadığını belirtir. Çünkü ona göre, **sembol reddedilemez**; eleştiri ve inkâr konusu yapılamaz.[92] Eleştiri, kastedilenin anlaşılmasına bağlıdır; ancak kastedilen anlam, bu sembolün batınında/gizli olduğundan, mefhûmun/lafzın zâhirine yapılan eleştiri, anlama yönelik olmayacaktır. Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî, "sembolde inkâr olmaz" (*lâ redde ale'r-remz*) sözünü, Süryânüs'ün (*Syrianus*)[93] Platon'a dair Aristoteles tartışmasında aynıyla zikrettiğini de belirtirler.[94]

Sühreverdî'nin sembolle ilgili olarak ifade ettiği; onun eleştirilemez, reddedilemez ve inkâr edilemez oluşu, kuşattığı kavram kümesinin zenginliğinden kaynaklanır. Sembolün en önemli özelliklerinden biri, çok anlamlı oluşudur. Bu nedenle o, nihâî bir nedene indirgenen bir etkiyle özdeşleştirilemez. Sembol bir şeye göndermede bulunur; ancak tek bir şeye indirgenemez. Çünkü sembolün, sembol olarak cisimleşmesinden önceki zemini, oldukça belirsiz ve anlaşılması zordur.[95] Onun bu çok anlamlılığı, gönderme yaptığı şeyi "temsil" etmesinden kaynaklanmaktadır. Temsil, o şeyle bire bir ilişkiyle ifade edilemeyecek bir alanı, kategorik yapının ötesinde olanı, temsîlî olarak anlatır.[96] Sühreverdî'nin, misâlin, misâli olduğu şeyle

---

91 Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 22; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 16.

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

93 Yeni Platoncu ve Yeni Pisagorcu Syrianus'un Aristoteles'in **Metafizik**'ini şerhi hakkında bkz. John Walbridge, **The Leaven of the Ancients**, s. 47, 49, 65.

94 Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 22; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 16. Corbin, Proclus'un hocası Syrianus'un, Aristoteles tarafından Platon'a yöneltilen itirazlara "sembolde inkâr olmaz" sözüyle mukabele ettiğini belirtmektedir. Corbin'e göre, sembolik dile mürâcaat, **Hikmetü'l-işrâk**'ın yaşanmış felsefî tecrübe veya zevke dayanmasının bir sonucudur; ilhama dayalı hakikatler, ancak ilhamla belirlenmiş sembollerle ifade edilebilir. Eğer reddettiğiniz öğretinin dili sembolik ise onu reddetmiş olmazsınız; çünkü sembollerin aksi ispat edilemez. Bu da nûru müşâhede edenin bilgisinin, "obje-suje" ilişkisine dayalı olmamasından kaynaklanmaktadır. Nazar/istidlâl yoluyla ulaşılmayan bu bilgi, nazarî red ya da şüphenin konusu olamaz. Dolayısıyla sembolik dil, bu dille ifade edilenlerin reddine değil, ancak yorumuna imkân tanımaktadır; bkz. Henry Corbin, "Sühreverdi el-Maktûl Müessis el-Mezhebi'l-İşrâkiyye", çev. A. Bedevi, **Şahsiyyât Kalika fi'l-İslâm** içinde, Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1946, s.112-113.

95 Çınar, "Din Dili: Dinî Sembol ve Ritüel", s. 331.

96 Latif Tokat, **Dinde Sembolizm**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004, s. 152-153.

özdeş olmadığına dair defaatle vurgusu da bu anlama yöneliktir.[97] Bu nedenle, sembolün inkârı ya da eleştirisi, onun işaret ettiği alan ve anlamlar bütününü kuşatamaz. Bununla birlikte, kendi derûnî gücünü kaybettiğinde; işaret ettiği anlam alanından aldığı güç kesildiğinde; bilinçte işlevini yitirir ve ortadan kaybolur ya da sadece gösterge olarak varlığını sürdürür.[98]

Sembol en genel anlamıyla, "daha yüksek bir gerçekliğin yansıması ya da gölgesidir."[99] Bu yönüyle sembolün, Sühreverdî felsefesinde, **misâl** kavramının kapsamında yer aldığı rahatlıkla söylenebilir. Misâl, şeyin gölgesidir ve itibarlarına göre farklı biçimlerde tezâhür eder. Bir diğer anlamıyla misâl; her tür nitelik, araz/eklenti ve itibardır. Bu nedenle Sühreverdî, şeyin zâtının dışında kalan her şeyi genel olarak **misâl** diye adlandırır.[100] Sühreverdî'nin misâlle ilgili söylediği en kapsamlı ve açıklayıcı ilke, "eksik nûr tam nûrun misâli gibidir" ilkesidir. Bir diğeri ise; "misâlle misâli olduğu şey arasında her yönden denkliğin (*el-mümâsele min cemî'il vücûh; el-mümâsele bi'l-külliyye*) gerekmemesi"dir.[101] Buna göre misâllerin özellikleri şöyle özetlenebilir: Gölge olan misâller, asıllarının yerine geçemezler. Asıllarının hükümlerinin tamamına katılmazlar. Tekildirler, zihinde genelleşirler. Bu genel oluşla, tekillere yüklenebilirler. Her şeyin misâli olmaz; bağımsız (*müstakil*) bir varlığı olan şeylerin misâli olur.[102] Misâl, misâli olduğu şeyi taklit eder ve ona benzer (*teşebbüh*).[103]

Sühreverdî'ye göre, cisim âleminde türlerin görünümü ve belirlenimi, arazlarla gerçekleşmektedir. Başkalarına nûr olup kendilerine nûr olmayan arazlar, varlıklarını türlerin rablerinden alırlar.[104] Dolayısıyla, imkân-ı eşref kâidesi gereği, türlerin rableri, gölgelerinden bir şey almayıp tersine gölgelerini/gölgelerine verirler. Her bir türün rabbi, kendi cisimsel görünümünün varlık illetidir ve onu hayatta tutan, onu terbiye eden, türünün gerektirdiği niteliklerini ona feyzedendir; en önemlisi de onun kemâlidir. Cisim âleminde görünen ve türünü temsil eden varlıklar, türlerinin rabbinin

---

97 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 50, 92, 93, 102, 159 vd.
98 Çınar, "Din Dili: Dinî Sembol ve Ritüel", s. 332.
99 Martin Lings, **Simge ve Kökenörnek**, çev. Süleyman Sahra, Ankara, Hece Yayınları, 2003, s. 9.
100 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 71, 73-74.
101 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 159.
102 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 160.
103 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 176-177.
104 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 144.

koruması altındadır. Sühreverdî'nin isimlendirmesiyle bunlar, **türlerin sanemi/heykeli/tılsımı**dır.[105] Sanem, tapınılan ve kendisinde bir güç olduğu vehmedilen "put" anlamına gelmektedir. Put/sanemle aynı anlamı taşıyan "idol" ya da "ikon" ise, kutsala işaret eden, cisimleşmiş sûret/simge olarak tanımlanmaktadır. Sühreverdî, kutsal ya da kutsal-dışı ayrımı yapmaksızın, aslına işaret eden sanemi, soyut nûrların misâli olarak görür. İşrâkîlikte türlerin rablerinin birer melek olarak da kabul edildiği hatırlanırsa, melekî güçlere işaret ettikleri de söylenebilir.[106] Heykel ve tılsım kavramları da benzer anlamlar taşırlar. Özellikle "tılsım" (*theurgy*), kutsallık atfedilen, semâvî güçlerin yersel güçlerle birleşmesinin sonucu olarak, olağanüstü tesirler icrâ eden güçlerin, cisimsel formunu temsil eder. Sanem, heykel ya da tılsım, türünü temsil eden birer simgedir.[107]

Sühreverdî'nin misâl anlayışının, Kur'ân-ı Kerîm'den kaynaklı ve ondan mülhem bir yanı da vardır. O, **Elvâh-i İmâdî**'de çeşitli ayetleri yorumlarken insanın âleme misâl olmasından; vahyin, küçük âlem olan insan ve onun hallerine "işâret" etmesinden bahsetmektedir.[108] Burada, Kur'an-ı Kerim'de geçen **misâl** ile **âyet** kavramlarına da dikkat çeken Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**'te her bir görünümü bir nûr formu olarak belirlemiş ve bu nûrun, arazî ya da mücerret olsun, kendisinden daha fazla kemâle/şiddete sahip olan nûra bir **misâl** olduğu düşüncesini geliştirmiştir. İşrâkî felsefenin ana kavramları açısından, Kur'ân-ı Kerîm'deki Nûr ayetinin ve onun tefsirlerinin de belirleyici olduğu açıktır. Burada nûr ve misâl kavramlarını bir arada kullanan Gazzâlî'yi de hatırlamak gerekir. Onun, nûr âyetinin tefsiri mâhiyetindeki **Mişkâtü'l-envâr** eserinin başlıklarından biri de "temsîlin sırrı, metodu, misâl kalıplarının mânâ ruhlarını nasıl taşıyıp ifade edebildiği, aralarındaki münâsebetin keyfiyeti, misâllerin kaynağı olan şehâdet âlemiyle mânâ ruhlarının kendisinden nüzûl ettiği melekût âlemi arasındaki muvâzenenin keyfiyeti"[109] şeklindedir. Bu eserde misâl kavramının kullanım biçiminin, Sühreverdî için yol gösterici olması muhtemeldir. Zira bu eserdeki ana fikir; cismânî âlemdeki mevcûdâtın, melekût âleminin misâlleri olması üzerine kuruludur. Ancak Sühreverdî'nin Gazzâlî'den farklı olarak geliştirdiği **misâl**

[105] Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 98.
[106] Kutluer, "Hikmetü'l-işrâk", s. 246.
[107] Avens, "Henry Corbin and Suhrawardî's Angelology", s. 4.
[108] Sühreverdî, **Elvâh-i İmâdî**, s. 190.
[109] Gazzâlî, **Mişkâtü'l-envâr**, s. 51.

âlemi görüşü ve misâl kavramının onun felsefesinin her alanını dönüştüren belirleyici yapısı, daha sistematik bir görünüm arzetmektedir.

Âlemde ve insanda ortaya çıkan her şey bir misâl, bir yönüyle semboldür. Bu açıdan yaratılmış âlem; semboller, remizler âlemidir.[110] Cisim hayâle, hayâl ise mahza nûra semboldür. Sühreverdî'nin, **Cebrail'in Kanat Sesi** hikâyesinde, her varlığın bir kelime olduğunu belirtmesi de yine bu anlamdadır. Bu hikâyeye göre, âlemdeki her bir mertebe kelimelerden oluşur. Büyük kelimeler (*kübrâ*, '*ulyâ*) akıllara, orta kelimeler (*vustâ*) nefislere/yönetici meleklere, küçük kelimeler (*suğrâ*) ise maddi âlemdeki varlıklara işaret eder. Cebrâil de bir kelimedir ve cisim (*gurûr*) âlemi, O'nun kanatlarının sesi, bir diğer ifadeye göre gölgesidir.[111] Dolayısıyla âlem sesten ve bundan oluşan harflerden-kelimelerden ibarettir.

Her şey bir kelime, bir işâret olmakla birlikte; sembol, bundan daha güçlü biçimde bir taşıyıcı formdur. Sühreverdî'nin kullanımıyla sembol (*rumûz*), misâllerin özelleşmiş anlamlarıdır. Corbin'in deyimiyle, "Yeryüzü lisanının hiçbir öğesi, simge düzeyine yükseltilmedikçe, Melekûtta yaşanmış bir gerçek olayı ifade etmeye uygun düşmez."[112] Bu nedenle bazı misâller kendinde bir dile dönüşmüştür. Işık-karanlık, doğu-batı, erillik-dişillik, güneş, gölge, ateş, ayna, heykel, sanem, perde vb. sembollerin anlaşılmaması durumunda işrâkî felsefenin anlaşılması neredeyse imkânsızdır. **Nûr sembolizmi** olarak ifade edilebilecek bu semboller, nûrun çeşitli mertebeleri ve görünümleri için seçilmiş özel ifadelerdir. Bunların temelinde ise nûrun kendisi vardır. Bu nedenle nûr, başka bir kavrama indirgenemez; zira o, tüm misâllerin ve sembollerin kaynağı konumundadır. Nihayetinde işrâkî felsefenin temeli olan müşâhede, ancak sembollere başvurularak dile getirilebilir. Bu sembolik dilin, bir felsefî dil içinde yer bulabilmesi ise âlemin misâllerden ibaret olduğunun aklî delillerle açıklanabilmesine bağlıdır.

Hüseyin Ziyâî, işrâkî felsefenin dilini; felsefî yapı ile şiirsel idrakin bir kombinasyonu olarak sıradan dilin ötesine geçen, mitsel-şiirsel bir dil olarak tanımlar.

---

[110] Mahmut Erol Kılıç, **Sufi ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004, s. 21.

[111] Sühreverdî, **Âvâz-ı Perr-i Cebraîl**, s. 217-223.

[112] Henry Corbin, "Önsöz 5", **İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (I): İbn Sina-Sühreverdi-A. Gazzali-Necm-i Razi** içinde, çev. ve derl. Derya Örs v.d., İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 116.

Ona göre bir şiirsel dil bilinci yoluyla, mitler ve efsaneler olarak bilinen metaforlara ve sembollere yer vererek işrâkî gelenek, meşşâî formel felsefî eğitimin ötesine geçebilmiş; böylece etki ve nüfuz alanını genişleterek daha çok kişiye ulaşabilmiştir. Ona göre, işrâkî hikmetin şiirsel, metaforik ve tecrübî karakterini anlamak, işrâkî felsefînin üzerinde yükseldiği zeminin bir parçası olan analitik ve sistematik yönünün anlaşılmasında da faydalı olabilir. İşrâkî dilin oluşumunda Sühreverdî'nin Aristotelyen tanım teorisine getirdiği eleştiriler önemli bir rol oynar. Bununla birlikte onun varlık, birlik, madde, sûret gibi kavramlarına yönelik eleştirilerinin sonucu olarak işrâkî terminoloji, nûrları temel alan ve bunların yerine geçen gerçekliğin yeni bir yapıyla ve farklı bir terminolojiyle ortaya çıkmasını gerekli kılmıştır. Bu yönden müşâhede/tecrübî bilginin ifadesi, yöntemin epistemolojik sonucu olarak terminolojinin farklılığını hazırlayan zemin olmuştur.[113]

Sembollerin analitik bir dille yorumlanması durumunda da onu kuşatabilmesi ya da onun karşılığı olabilmesi mümkün değildir. Aklî istidlâl, öncüllerden orta terime ulaşma çabasıdır. Sembol ise böyle bir yöntemle ortaya çıkmaz. İçinde taşıdığı anlamların da bu açıdan bir orta terime karşılık geldiğini söylemek, sembolü tek bir boyuta indirgemek anlamına gelir.[114] Sühreverdî'ye göre metafizik alan, sadece soyut nûrları içine alan bir âlem değildir. Misâl âlemi ve bu âlemin sûretleri de metafizik alanın bir parçasıdır. Bu nedenle, metafizik âlemden gelen aklî sûretlerin mütehayyile gücüyle duyusal bir forma dönüştürüldüğü düşüncesi, sembollerle ortaya çıkan bilginin aklî sûrete döndürülerek anlaşılabileceği gibi bir anlamı da içinde taşımaktadır. Ancak sembolün gerçekliği bu durumda ortadan kalkmakta ve sözü edilen tümel düzeye ulaşamayan kişi için hayâlî, dolayısıyla gerçeklik düzeyi olmayan bir alana hapsedilmiş olmaktadır. Bu durumda, Paul Tillich'in deyimiyle, sembol gözden düşmekte ve profanlaşmaktadır.[115] Tillich'e göre sembolün putlaşması; inanan

[113] Hossein Ziai, "Beyond Philosophy: Suhrawardī's Illuminationist Path to Wisdom." **Myth and Philosophy**, ed. Frank E. Reynolds and David Tracy, New York, State University of New York Press, 1990, s. 216-218; Marcotte, "Philosophical Reason versus Mystical Intuition: Shihâb al-Dîn Suhrawardî (d. 1191)", s. 114.

[114] Dinî düşünceyi felsefî düşüncenin kaynağı olarak gören Tillich'e göre, felsefe dinî sembolleri kavramsal olarak ifade etse de bu onu tam olarak dönüştürdüğü ya da doğrudan ifade ettiği anlamına gelmemektedir. Yine ona göre metafizik mümkündür; ancak metafizik alan, bütünüyle kavramsal olarak ifade edilemeyeceği gibi, suje-obje ilişkisi şeklinde tanımlanan türden bir bilgi yoluyla da ona ulaşılamaz; bkz. Tokat, **Dinde Sembolizm**, s. 109.

[115] Paul Tillich, "The Religious Symbols", **Daedalus**, LXXXVII/3 (1958), s. 19.

kişinin sembolün gerçekliği uğruna mücadele etmesinden, profanlaşması ve gözden düşmesi ise sembolün içeriğinin tek anlam boyutunda ifşasından ve teşhirinden kaynaklanmaktadır.[116] Sembol bu açıdan, aklî sûretten daha fazla anlam içeriğine sahip olduğu gibi daha farklı itibârî yönlere de sahiptir ve bundan dolayı tüketilemezliğini korur. Bu nedenle Corbin'e göre sembol kendisini, bu tüketilemez anlam dünyasına ancak tecrübe yoluyla sunar.[117]

Müşâhedenin form/sûret yoluyla gerçekleşmeyen doğrudanlığı, onun ifade edilemezliğini göstermemekte, belki ifadenin/lafzın tek boyutluluğuna sığmayan yapısına gönderme yapmaktadır. Sühreverdî müşâhededen söz ederken insanın tüm boyutlarını içine alan geniş bir müşâhede tanımı yapar. Duyusal alanda müşâhede tüm bilgilerimizin temelini oluştururken; misâl âleminin müşâhedesi, mahza nûr olan âlemle irtibatı mümkün hale getirir. Mütehayyile gücü yoluyla müşâhede, duyusal âlemle nûr âlemini birleştirir ve sembollerin aslına yani melekî varlık tarzına, türlerin rablerine döndürülmesine (*te'vîl*), dolayısıyla şeylerin hakikatine ulaşmaya imkân tanır.[118] Bu imkânı içinde barındıran en önemli kavram ise **misâl** kavramıdır. Misâl kavramı, kavram olarak aklî sûrete işaret eden yönüyle felsefîleşirken, tüm âlemin misâllerden ibaret olduğunu göstererek sembolik dilin de ana umdesi haline gelir. Dolayısıyla misal, felsefe diliyle din dilini birleştiren bir hüviyete de sahiptir.

[116] Tokat, **Dinde Sembolizm**, s. 160.
[117] Corbin, "Sühreverdi el-Maktûl Müessis el-Mezhebi'l-İşrâkiyye", s.112-113.
[118] Kutluer, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, s. 141-142.

III. GAYB BİLGİSİNİN KAYNAĞI OLARAK MİSÂL ÂLEMİ

İnsan nefsinin mücerret/müdebbir nûr olması, onun **gaybî bilgiyi** edinme imkânının temelidir. Bu imkânın fiile çıkması, zuhûr etmesi için gereken; nefisle kendi âlemi arasındaki engellerin ortadan kalkması ya da kaldırılmasıdır. Böylece o, kendi âlemini müşâhede edebilir ve gaybî âleme ulaşabilir.

Gaybın; "duyularla idrak edilemeyen", "duyularla idrak edilemediği gibi akılla da bilinemeyen" ve "hakkında hiçbir bilgi elde edinilemeyen" şeklindeki tanımlanmaları[119] içinde Sühreverdî'nin gayb anlayışına en yakın olan tarif, "duyularla idrak edilememesi" olabilir. Nitekim o da gaybı, **duyulur olmayan** ve **işaret edilemeyen** olarak tanımlamaktadır.[120] Ona göre müdebbir nûr olan nefis ile onunla aynı türden olan felekî nefislerin arasındaki tek engel; bedensel ilgileri/alakaları, yukarıdaki tanımla ilişkilendirilirse, duyuları ve bu alakalardan kaynaklanan bedensel meşgûliyetleridir. Sühreverdî, duyularla meşguliyetin gaybî bilginin alınmasına nasıl engel olduğunu şöyle açıklamaktadır:

> "İnsan dış duyularının meşgalelerini azaltırsa bu durumda tahayyülün meşgûliyetinden kurtulup gaybî şeylere (*umûrin muğayyibetin*) muttali olabilir ve böylece sâdık rüyalar görür. Mücerret nûr perdelenmiş ve cismânî olmadığından onunla feleklerin müdebbir nûrları arasında berzahsal meşgûliyetler dışında bir perde olduğu tasavvur edilemez. İsfehbed nûrun perdesi ise dış ve iç duyuların meşgûliyetidir. Dış duyulardan kurtulursa ve iç duyularını zayıflatırsa; nefis, yüce berzahsal yönetici (*isfehbedî*) nûrlara ulaşır ve varlıkların (*kâinât*) yüce berzahlardaki nakışlarına muttali olur. Bu nûrlar, tikellerini (*cüz'iyyât*)[121] ve hareketlerinin lâzimelerini -eserlerini ve ma'lûllerini- bilirler."[122]

Nefsin bedenle olan ilişkisi güçleriyle gerçekleştiğinden, öncelikli olarak, dış duyularının etkisini azaltması iç duyuları etkileyecek, bunların kontrolünü de sağladığında kendi âlemine dönebilecektir.[123] Nefis için engel olan hissî duyuların

---

[119] İlyas Çelebi, "Gayb", **DİA**, XIII (İstanbul 1996), s. 404.
[120] Sühreverdî, **Elvâh-i İmâdî**, s. 162.
[121] Kutbuddin eş-Şîrâzî, bazı nüshalarda bu ifadenin "hareketlerini bilirler" (*'âlimetün bi-harekâtihâ*) şeklinde geçtiğini belirtir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 502.
[122] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 236.
[123] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 493.

ve tahayyül perdelerinin kalkması için yapılan riyâzât ve mücâhede, onun melekût âlemini idrakini mümkün kılacaktır.[124]

Sühreverdî'de **gayb âlemi**; vahiy, ilham, keşf ve rüyada alınan bilgilerin kaynağıdır. Gayb âlemi ve şehâdet âlemi taksimi, epistemolojik bir bakış açısını da yansıtan bir âlem taksimidir. Duyuların idrakine konu olan şehâdet âleminin dışında kalan gayb âleminden gelen her tür bilgi, bu bilgi kapsamındadır.

Sühreverdî, gaybî bilgiyi alan kişileri peygamberlerle sınırlamaz. O, vahyi peygambere mahsus bir bilgi olarak görmekle birlikte, **fıtratın tamlığı** olarak nitelendirdiği güce sahip insanların olduğunu da vurgular. "Kâmil insanlar" (*el-hakîmu'l-fâzıl*, *el-hakîmu'l-müteellih*) olarak nitelendirdiği bu kişiler, nûrlar âlemine yükselmeyi başarmış kişilerdir. Bu kişiler, nûr âlemine ulaşma gücüne, fıtratlarının tamlığına bağlı olarak sahip olurlar. Onun; yükselme gücü (*kuvve-i 'urûc/kuvvetü'l-irtikâ*),[125] yükseliş merdiveni (*süllemü'l-irtikâ'*), nûrlu meleke (*meleke-i nûrâniyye*),[126] ittisal melekesi (*meleke-i ittisâl*),[127] aydınlanma melekesi (*meleke-i şurûk*),[128] aydınlanma elbisesi (*libâsü'ş-şurûk*)[129] şeklindeki ifadeleri, bu gücün farklı yönlerini öne çıkaran kavramlardır. Ancak kişilerde bu fıtratın ortaya çıkması, söz konusu gücün riyâzât ve ilimle güçlendirilmesini gerektirmektedir.[130] Bu nedenle Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**'ı okumaya başlamadan önce kişinin kırk gün riyâzât yapmasını, hayvan eti yememesini, yemeği azaltmasını, Allah'ın nûrunu teemmül etmesini ve bu kitabın içeriğini iyi bilen kişinin (*kayyûmü'l-kitâb*) emirlerine göre hareket etmesini salık vermektedir.[131]

Gaybî bilgiyi bir yönden de **hikmet** olarak vasıflandıran Sühreverdî, hakîm kişinin bu isimle nitelenebilmesi için gayb âlemini müşâhede etmiş olması gerektiğini belirtir. Ona göre, **felsefe** ismi, maddeden ayrık varlıkların (*mufârakât*) ve ilkelerin, dıştaki varlığa taalluk eden tümellerin araştırmalarının bilgisine

---

124 İbnü'l-Herevî, **Envâriye**, s. 215.
125 Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 114; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 494.
126 Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 493, 494.
127 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 223.
128 Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 438.
129 Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 503.
130 Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 493-494; a.mlf. **Elvâh-i İmâdî**, s. 178; a.mlf. **Yezdan Şinaht**, s. 452; İbnü'l-Herevî, **Envâriye**, s. 215.
131 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 258.

denilebildiği gibi; **hakîm** ismi de ancak ulvî şeyleri müşâhede eden ve tabî'iyyât, riyâziyyât gibi ilimlerle birlikte, bu şeyleri tecrübe eden (*zevk*) ve teellüh eden kişiye verilebilir.[132] Şehrezûrî'nin "Hikmet, beşerî yöntem kullanılmadan elde ediliyorsa bu, hikmetin nübüvvet yoludur. Öğretme yöntemi talim ve dirâsetle olursa, buna da felsefe denir."[133] şeklindeki açıklaması; ayrıca melekût âleminin nûrlarını anlamaya çalışanlara, hikmetin büyükleri olan Mısır ve Yunan hukemâ ve müteellih filozoflarının tarihlerinin, hikmetli sözlerinin, öğütlerinin tahsil edilmesini tavsiye etmesi de aynı amaca matuftur.[134] Hikmetin felsefenin tecrübe kısmını da içine almış bir bilgiyi öngördüğü ve bunun kaynağının bu tecrübeye sahip kişilerden öğrenilmesi gerektiği vurgusu, özellikle Şehrezûrî'nin "nübüvvet kandili" (*mişkâtü'n-nübüvve*) ifadesinde temâyüz eder.[135] Bunun anlamı, en temelde tüm felsefe ve hikmetin kaynağının bu kandil olduğu ve bu yolda yürüyen '**sâlik**'in de bu kaynaktan beslenmesi gerektiğidir.

Sühreverdî, **Risâle fî i'tikâdü'l-hukemâ** adlı eserinde, nübüvvet konusuna özel bir biçimde yer verir. O bu eserini, filozofların inanç konuları hakkında; onların Yaratıcıyı, peygamberleri, öldükten sonra dirilmeyi, kıyâmet ve âhireti, Tanrıya kavuşmayı, azab ve mükâfatı kabul etmeyen materyalistlerden oldukları şeklindeki zannın yanlışlığına dikkat çekmek için kaleme aldığını belirtmektedir. Ona göre filozoflar, peygamberlerin âlemin nizâmını düzeltmek için ve insanlara âhireti düşündürmek için **hakk**la gönderildiklerine inanırlar. Onun, peygamberlerle velîlerin aynı derecede olmadıklarını, ancak onların da gaybî bilgiye muttali olabileceklerini belirten ifadeleri ise şöyledir:

> "Peygamberler, nefisleri yüksek (*bi-şerefî nefsihî*), başkalarının güç yetiremediği şeylere etki ve iktidar sahibi kişilerdir. Onlar Kutsal Ruh'la birleşir, ondan ilim alır ve oradan etki özelliğine sahip nûrânî bir güç kazanırlar. Bu yüce makam, velîlere ve bir derece üstte peygamberlere tahsis edilmiştir. Peygamberler, velîlerin ötesinde, kanun koyucu olarak halkı ıslah etme ve peygamberliği yerine getirmekle görevlidirler."[136]

---

[132] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 198-199.
[133] Şehrezûrî, **Nüzhetü'l-ervâh**, s. 36.
[134] Şehrezûrî, **Nüzhetü'l-ervâh**, s. 33-34.
[135] Şehrezûrî, **Nüzhetü'l-ervâh**, s. 41, 88, 334.
[136] Sühreverdî, **Risâle fî i'tikâdü'l-hukemâ**, s. 270-271. Sühreverdî'nin nübüvvet hakkındaki görüşlerinin daha ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Eyüp Bekiryazıcı, "Şihabuddin

Kutbuddin eş-Şîrâzî, gaybî bilgiyi; bu bilgiyi alan kişiye, bu kişideki güce ve bu bilginin alınma durumuna göre yorumlar. Nefsin bedensel etkilerden uzaklaştığı durumlar ya uyku ya da uyanıklık/yakaza halinde ortaya çıkar. Birincisi zarûrî bir durum olarak yaşanır. İkincisi, yani uyanıklık durumunda ise gaybî bilgilere muttalî olanlar ya fıtratları güçlü olup bedensel güçlerini kontrol edebilen kişilerdir ki bunlar peygamberlerdir ya da riyâzatla bu melekeyi kesbî olarak edinebilen Allah dostları ve kâmillerdir.[137] İbnü'l-Herevî ise hissî meşgûliyetlerin azaltılması durumlarında, çeşitli nedenlerin gaybî bilgileri almada etkili olabileceğini düşünmektedir. Bunların birincisine göre, uykuda bu gaybî sûretler, feleklerde nakışlı olduklarından, bir feleğin konumu gereği belli vakitlerde, olduğu hal üzere (*bi-'aynihî*) görülür; bu durumda mütehayyile onu değiştirmez, dönüştürmez. Bu **sâdık rüya**dır. İkincisine göreyse, nefse yönelerek bedeni yönetme durumlarının azaltılması, fıtrattan kaynaklanıyor olabilir. Örneğin fıtratı zayıf olan bazı meczupların durumu böyledir. Üçüncü neden ise nefsin nûr âlemine yönelme isteğidir. Bu da fıtrattan kaynaklanır; bu fıtrat, onun bedensel engellerden dolayı o âlemden nakışlanmasına mâni olmaz. Peygamberlerin çoğunun, evliyânın ise bir kısmının durumu böyledir. Dördüncüsü, bedeni yönetmede meşgûliyeti azaltma, kazanımla (*iktisâb*) yani bedensel âletleri az kullanmayla elde edilir; buna da mücâhede ehlinin durumu örnek verilebilir. Beşincisi, bedensel meşgûliyetini azaltarak bu kâbiliyeti kazanmak ve bunun yanı sıra aletler kullanarak hayâli, tahayyül sûretlerinden boşaltarak gaybî bilgileri almaya nefs-i nâtıkayı hazır hale getirmektir. Kâhinler bu gruba girer. Altıncısı, beden aletinin bozulmasıyla bazı hastalar, bedensel alakaları toplayamazlar. Bu durumda nefis, nûr âlemine yönelebilir. Yedinci neden ise ilâhî ilimlere meşgûliyetin artmasından dolayı hissî meşgalelerin azalmasıdır. Ona göre tüm bu nedenler, gaybî bilgilerin alınmasında etkendir.[138]

Beden alakalarından sıyrılabilmek, gaybî bilgilere muttalî olmanın ilk şartı olsa da bu bilgilerin sıhhatinin yeter şartı değildir. Sühreverdî, yukarıda İbnü'l-Herevî'nin de işaret ettiği gibi, çeşitli durumlarla bu bilgilere ulaşılabileceğini belirtir. Örneğin

Sühreverdî'nin Nübüvvet Anlayışı", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 41 (2014), s. 117-128.

[137] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 501.

[138] İbnü'l-Herevî, **Envâriye**, s. 205.

uyku, hastalık gibi durumlarda ya da çeşitli yöntemlerle dış ve iç duyuların durdurulmasıyla gaybî bilgilerin alınması mümkündür.[139] Bu arazî durumlarla, bunun bir meleke olarak yerleşmesine gayret edinen '**sâlik**'in durumu arasında fark vardır. Ona göre, gördüğü rüyası sâdık olmayan ve gaybî uyarısı (*inzâr*) doğru çıkmayanlar, bu halleriyle ölü hükmünde olduklarından, hikmete ehil olmadıkları gibi, onun muhatabı da olamazlar.[140]

Sühreverdî'ye göre, insan nefsi ile feleklerin nefisleri aynı türden müdebbir/yönetici nûrlardır. Bu aynılık, insanî nefsin felekî nefisle ittisâlini, onunla irtibat kurabilmesini gerektirirken, bedenle birlikteliği buna perde/engel olur. Ancak bu perde, insanın yapısından kaynaklanır. Feleklerin nefislerinde onları perdeleyen herhangi bir cisimsel alaka yoktur. Bu nedenle insânî nefis, bedensel engellerden kurtulduğunda, bu feleksel nefislerle karşı karşıya gelir ve onlardaki bilgiler nefis aynasına yansır. Bu durum iki aynanın karşı karşıya gelmesi gibidir; aralarında perde bulunmadığından, birinde bulunan sûret ne ise ötekinde de o görünür.[141] Ancak bu sûretler, tahayyülde müşâhede edilirler. Bedenden tecerrüt eden nefsin aldığı gaybî bilgi, feleksel nefislerle irtibatlı olan âlemin, yani misâl âleminin bilgisidir. Sühreverdî bunu bir örnekle şöyle açıklamaktadır:

> "Orada -misâl âleminde- hayâlin taklit edemeyeceği olağanüstü sesler vardır. Nefis bedenden tecerrüt ettiği anda bu sesi duyar, ona kulak verir ve hayâlinin de o sesi işittiğini fark eder. Çünkü bu ses muallak misâlden gelmektedir."[142]

Kişinin bedeninden tecerrüdü anında duyduğu bu ses, letâfetinden ve olağandışılığından dolayı tahayyülünün taklit edemeyeceği bir sestir. Nefis, bu sesin tahayyülden kaynaklanmadığını, onun dışından geldiğini, tahayyülün de bu sesi işitmesinden anlar. Aksi halde bu ses tahayyülün kendisinden işitilirdi. Kişiden tamamen bağımsız olan bu sesler, hoş ve tatlı nağmeler, feleklerin nefislerine; şârihlerin deyimiyle, Allah'ı gece gündüz zikreden meleklere aittir. Ses, renk ya da

---

[139] Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**'ta, duyuları durdurarak ya da şaşırtarak kâhinler ve şamanların bu tarz bilgilere nasıl sahip olduklarını örnekleriyle aktarmakta, ancak bunların âlimler nezdinde beğenilmediğini ve yerildiklerini de ayrıca belirtmektedir; bkz. Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 102. İbn Sînâ'nın benzer açıklamaları için bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 200-201.

[140] Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 102-104; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 490.

[141] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 566; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 501.

[142] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 243.

çeşitli biçimlerde zuhûr eden bu sûretleri müşâhede eden kişi, bu âlemin cisim âleminin dışında bir başka âlem olduğunu yakînen bilir; bu âlemin sûretlerinin cisim âlemindeki sûretlerden daha üstün oluşuna da bizzat şahit olur. Mütehayyilenin cüz'î etkilerinin görülmediği ya da en aza indirildiği bu tecerrüt halinin derecesine göre, misâl âleminin tabakalarında yükselmek, buna bağlı olarak daha saf ve latîf sûretleri müşâhede etmek, bu sûretleri yansıtma derecesine uygun biçimde gerçekleşir.[143]

Tüm varlıkların, olmuş-olan ve olacak şeylerin suretleri yüce berzahlara kayıtlı olduğundan, müdebbir nûrun hâfıza gücünde olduğu hal üzere kalması durumunda bu bilgi olduğu gibi alınır. Hafızada kalmadığında ise mütehayyile bu bilgiyi taklit ederek başka bir forma dönüştürebilir. Sühreverdî gaybî bilgiyi, alan kişideki etkisine göre, şöyle yorumlamaktadır:

> "…bunun izi/eseri olduğu gibi kalırsa te'vîl ve ta'bîre ihtiyaç duyulmaz. Ama görülen şeyler olduğu gibi hâfızada kalmaz ve mütehayyile tarafından alınarak görülen şeylerin benzerine, tersine/zıddına veya başka bir biçimde ilişkili hale dönüştürülmüş ise bunun bir biçimde tefsîr edilmesi ve mütehayyilenin hangi şeyden ona vardığının araştırılması gerekir."[144]

Müşâhedenin şiddetli ve tam oluşu, hatırlamada bu sûreti olduğu hal üzre görmeye neden olurken; bunun zayıflığı, feleklerden yansıyan izin tekrar aslına döndürülmesinin başarılamamasına, bu durum da mütehayyilenin bu açık olmayan izi/etkiyi; zıddına, benzerine ya da ilişkili başka bir misâle çevirmesine (*intikâl*) sebep olur. Gaybî bilginin böylesi bir dönüşümden aslına ulaşmak için başvurulması gereken üç yol vardır: **Te'vîl**, **ta'bîr** ve **tefsîr**. Söz konusu gaybî bilgi; rüya esnasında alınmışsa tabîre, uyanıklık/yakaza halinde görülmüşse te'vîl veya tefsîre ihtiyaç duyar. Bu üç işlemin de ortak amacı, görülen sûreti levh-i mahfûzdaki asıl sûretine ircâ etmektir. Ta'bîre konu olan rüyalar; şahıslara, görenin şahsında; durumuna, alışkanlıklarına, ahlakına; görme yerine ve vaktine göre farklı yorumlanmalıdır. Dinler, ülkeler, sanatlar, gelenekler de bu tarz rüyaların tabirinde farklılıklarıyla etkili olan unsurlardır. Zira her bir kişi için tabirde aranan ilişki, uyum ve tanışıklık, bu farklı dış etkenlerden dolayı diğerinde bulunmayabilir.[145] Bunun dışındaki karışık rüyalar (*edgâsu ahlâm*)

---

[143] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 242-243; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 514, 515-516.
[144] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 236-237.
[145] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 492, 505.

ya da buna benzer görüntüler, beden meşgalelerinden tam olarak kurtulamamaktan ve onların etkilerinden kaynaklanır; bu nedenle bu tür rüyalar sözü edilen işlemlere konu olmazlar.[146]

Kutbuddin eş-Şîrâzî'ye göre; uykuda, uyanıklıkta/yakazada ya da bunların arasında görülenler, rûhânî âlemle ittisalden kaynaklanmıyorsa, bazı şeytânî durumlardan kaynaklanıyor olabilir. Güneşin cisimlere etkisi gibi; cin, şeytan ve benzeri varlıklar da insan bedenine yerleşmiş olan mütehayyile gücü yoluyla etkilerini gösterebilir. Bunun dışında, bu varlıkların kendileri ya da etkileri bedene yerleşmeyip aynada görülen sûretler gibi muallak sûretler şeklinde de zuhûr edebilirler. Tüm bunlar, görüntünün aynaya bağlı olması gibi, görendeki durumlara bağlı olarak şekillenir.[147] Dolayısıyla sâdık rüya, levh-i mahfûzda görülenin kendisi olduğundan; karışık rüyalar ise bu âlemle irtibattan değil, şeytânî etkilerden kaynaklandığından yorumlanmazlar.[148]

Sühreverdî'ye göre, geçmiş-şimdi ve gelecek bilgisinin feleklerde kayıtlı olması, bunların sonsuz biçimde varolduğu anlamına gelmemektedir. Bunlar; tekrarı zorunlu, sonlu sûretlerdir. Buna göre kevn ve fasad âlemindeki varlıklar ve olaylar, belirli sayıdaki kanun ve planların tekrarından ibarettir.[149] Dolayısıyla gayba dair tikel bilgiler feleklerden alınır; ayrıca bu bilgileri hatırlama da onlar aracılığıyla gerçekleşir. Zira insandaki hatırlama gücü, feleklerdeki sûretleri geri getirme istidadından ibarettir. Bu nedenle Sühreverdî'ye göre; nübüvvet, kehânetler ve sâdık rüyalar yoluyla uyarıda bulunan ve bu uyarıları doğru çıkan kişinin; peygamber, velî veya kâmil insanın, bu bilgiyi kendi zâtında ya da kendi zâtıyla varlığa getirmesi mümkün değildir. Eşyayla örtüşen bu bilginin, eşyanın öncesinde ortaya çıkması, ne o insanın ne de insan türünün başarabileceği bir şey değildir. Uykuda bu bilgiye erişen kişi için böyle bir bilgiyi ortaya koyacak güç bulunmadığı gibi, zâtında da böyle bir kudret yoktur. Eğer böyle olsaydı, bunu uyanıkken/yakaza halinde ortaya koymak (*ibdâ'*) için daha fazla güç bulurdu. Dahası söz konusu kişi, gelecekteki olaya dair bilgiyi zâtıyla var edecek olsa, olaya uygun kesinlik oluşturmak için olayı bilmeden

[146] Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 566; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 503-504.
[147] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 502, 504.
[148] İlyas Çelebi, "Rüya", **DİA**, XXXV (İstanbul 2008), s. 307.
[149] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 237; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 491-492.

önce biliyor olması gerekir ki bu muhâldir.[150] Dolayısıyla bu bilgi (*i'lâm*), başka bir şeyden alınanlar cümlesinden bir bilgidir. Levh-i mahfûzdaki sûretlerin tekrarlanmasının zorunlu oluşu; zamanda ortaya çıkan arazın geri döndürülemezliği ve feleklerin illetlerine bağlı olarak buradaki sûretlerin sonsuzluğu; buradan edinilen bilginin sonradan oluşturulamazlığını açıklamaktadır. Misâl âlemindeki sûretlerin sonsuzluğu için de aynı kurallar geçerlidir.[151]

Levh-i mahfûz'daki (*levh-i a'lâ*) gaybî misâllere (*müsülin gaybiyyetin*)[152] muttalî olan peygamberlerin, velilerin ve daha başka kimselerin gayba dair aldıkları bilgiler, onlara çeşitli biçimlerde ve sûretlerde ulaşabilir. Sühreverdî bunları, oldukça ilginç ayrıntılarıyla şöyle tasvir eder:

> "…yazılı bir metin sûretinde, hoş (*lezîz*) veya korkunç (*hâil*) seslerin işitilmesi şeklinde gelebilir ya da sûretsel varlıklara şahit olabilirler. Bu kişiler, kendileriyle son derece güzel konuşan ve gizlice gaybdan haber veren güzel bir insan sûretindeki varlıklar görebilirler. Yontma heykellere benzeyen (*temâsîli's-sınâ'iyye*) ve gayet latîf bir şekilde konuşan sûretler de görülebilir. Bu gaybî haberler onlara ilham (*fî hatratin*) şeklinde hâsıl olabilir. Onları muallak sûretler olarak da görebilirler."[153]

Bu gaybî bilgiler, yakazada/uyanıkken bu ve buna benzer şekillerde görüldüğü gibi, "sâdık rüya" biçiminde uykuda da görülebilir. Uyku esnasında görülen tüm sûretler; rüyanın sâdık olması durumunda metafizik bir gerçekliği yansıtıyor da yalancı bir rüya olması durumunda hiçbir gerçekliği olmayan bir uydurma/fantazi şeklini alıyor değildir. Her iki durumunda da rüyalarda görülen; dağ, deniz, yüce sesler ya da kişiler, hissedilen kokular; beyinde yerleşmiş olması düşünülemeyecek, zâtlarıyla kâim sûretler, mahza karaltılar/gölgelerdir. Rüyada bu sûretleri gören kişi, aynen uyanıkken gördüğü biçimde, tüm arazlarıyla bunları görür ve yaşar. Ancak rüyada yenilen ve içilen şeylerden alınan; zevk, tat, renk ve kokuya sahip varlıklardaki arazlar da bu gölge varlıklara yerleşmiş değildir. Bu arazlar, tahayyül yoluyla temessül ederler. Ayrıca rüyadan uyanan kişi, bunları etrafında da bulamadığına göre, bu görüntülerin cisim âleminde olmadığı açıktır. Misâl âleminde gerçekleşen bu rüya tecrübesi, bedensel hiçbir hareket olmaksızın gerçekleşir.

---

[150] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 238.
[151] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 237-239; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 491.
[152] Sühreverdî, **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 99; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 502.
[153] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 240; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 494-495.

Dolayısıyla bedensel alakalardan kopan ya da ölen kişi, bedeni bu dünyada iken hiçbir hareket olmaksızın, eğer kâmillerden ise nûr âlemini, orta derecelilerden ya da nâkıslardan ise misâl âleminde hâllerine uygun olan sûretleri müşâhede eder.[154]

Uykuda ya da uyanıkken her iki durumda da gaybî, semâvî sûretleri müşâhede, rabbânî karaltıları (*el-eşbâhu'r-rabbâniyye*) görme, misal âleminin feleklerinin yeri olan Hûrkalyâ şehrinde/âleminde gerçekleşmektedir.[155] Kutbuddin eş-Şîrâzî, Sühreverdî'nin **Kitâbü'l-Meşâri'**'deki bu konuya dair açıklamalarına şöyle atıfta bulunur:

> "Çeşitli milletlerden pekçok sâlik, gaybdan sesler duyduklarını söylemişlerdir. Bu seslerin kaynağı misâl âlemidir; ancak "Câbelka veya Cabersâ" şehirlerinden olamaz. Zira bu şehirler, unsur âleminin misâllerinin şehirleridir. Hûrkalyâ şehri/makamı ise böyle harikuladeliklerin olduğu yerdir; burası feleklerin misâllerinin şehridir. Ona ulaşan kişiler, feleklerin rûhâniyetine ve ondaki güzel sûretlere, hoş seslere mazhar olur."[156]

Hûrkalyâ şehri, kerâmetlerin ve olağanüstü/harikulade olayların yaşandığı şehirdir (*Hûrkalyâ zâtü'l-'acâib*). Suda, havada yürüme, misâlî bedenlerle[157] birlikte semâya yükselme, mesafeler kat etme (*tayyu'l-arz*), yüce efendilerle temas kurma gibi olağanüstü durumlar ve kerâmetler misâl âleminin şehirlerinden Hûrkalyâ'da; bu şehirden gelen arazî/sânih nûrlarla gerçekleşir.[158] **Hikmetü'l-işrâk**'te bu arazî nûrların on beş çeşidini sayan Sühreverdî, nûrların geliş biçimleri ve etkilerinden de ayrıntılarıyla bahseder. Bu arazî/sânih nurlar, nefis üzerinden bedene ve bedenle ilişkisini kurduğu rûha da yansır. Ona göre, ulvî âlemden gelen bu nûrlar (*işrâkât*) dâimî olarak nefislere vururşa, madde âlemi o nefislere boyun eğer. Mücerret nûrların bu âlemde etkili/müessir olması gibi, işrâk nûrlarıyla güçlenen nefisler de bu cismânî âleme tesir ederler.[159] Yüce âlemden sânih nûrlarla ilim ve kudret alan ve böylece âlemin itaat ettiği mücerret nefislere, Allah'ın nûrundan bir **misâl** ve yaratıcı bir nûr

---

[154] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 240-241. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 511.
[155] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 494; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 514.
[156] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 514.
[157] Kutbuddin eş-Şîrâzî'ye göre, Sühreverdî'nin burada bedenler tabirini nekra biçimde kullanması, bu bedenlerin cismânî değil, misâli olması gerektiğini göstermektedir; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 530.
[158] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 254; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 494, 505; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 530-531.
[159] Nefsin bu arazî nûrlarla kudreti arttığında, âleme tesirinin gerçekleşme biçimine dair örnekler ve açıklamalar için bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 526-527.

(*nûrun hallâkun*) yerleşmiştir. Bu nedenle yüce âlemden gelen arazî/sânih nûrlar, işrâk ettikleri nefis için kudret ve ilim iksiridir. Kozmik olaylara yön verme melekesine sahip kişilerin duası da makbul olur. Ancak bu dua ya da diğer etki güçlerini kullanmak da ilâhî iradenin dışında değildir. Bu duanın kabul edilmesinin belli bir şeyin gerçekleşmesine sebep olacağı, ilâhî kazada takdir edilmiştir.[160]

Sühreverdî'nin **tecrit kardeşleri** de dediği, nefsin tecerrüdü ve bedenden soyunması yolunda yol alan sâlikler (*sâlik-i seyyâr*);[161] başlangıç (*ehlü'l-bidâyâ, mübtedîn*), orta (*ehlü'l-mütevassitîn*), ortanın sonunda (*müntehîn*) ve seçkin olanlar (*fuzalâ/kâmil*) şeklinde mertebelere ayrılırlar. Misâl âleminden gelen etkilerle ilk karşılaşanlar, bu yolun başında olanlardır. Bedenden tecerrüt melekesi arttıkça misâl âlemi tecrübesi ve etkileri de artar. Şurûk/aydınlanma melekesi ya da ihtiyârî ölüm melekesini elde eden kâmiller ise misâl âlemini geçerek nûr âlemine ulaşırlar.

Sâlikin sülûkunda etkili olan sânih nûrlar, her bir mertebede, sâlikin istidadına göre, değişik biçimlerde ve şiddette vukû bulur. Başlangıç seviyesinde olanların nûru ani ve anlık doğuşlar şeklinde gelen bir nûrdur (*nûrun hâtifün*). Orta seviyede olanların nûru ise artık sâbit hale gelmiştir (*nûrun sâbitün*); buna sekîne makamı da denir. Fâzıl/seçkinlerin nûru ise onları bedenden tamamen soyan ve fenâ mertebesine ulaştıran tâmis nûrdur (*nûrun tâmisün*).[162]

Başlangıç ve orta seviyede olanlar için bu nûrların işrâkı onların gâyeleridir.[163] Yine kerâmetler ve olağanüstü durumlar, misâl âleminde gerçekleşen vâridâtlar, orta dereceli sâliklerin geçmesi gereken menziller/duraklardır. Nûr âlemine varmak içinse buradan geçmek, bu tecrübeleri yaşamak zorunludur. Ancak buradaki asıl gâye, bedensel karanlıklardan sıyrılma/soyunma anlamına gelen **ölüm melekesi**ni edinmektir. Bu melekenin en yüksek seviyesine ise **tâmis nûr**la ulaşılır. Kişi bedeninden, "ihtiyârî ölüm"e (*el-mevtü'l-asğar*) götüren tâmis nûrla soyunur. Bu nûr nefse yerleşirse, bir meleke haline gelir ve o nefis istediği her an yüce âleme (*âlem-i kibriyâ*) yönelir ve en yüce ufka (*ufuk-i a'lâ, el-cenâbü'l-a'lâ*) yükselme ('*urûc*) gücüne erişir. Böylece kişi, kendisinde beden alakası kalmakla birlikte, nûr âlemine

[160] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 252, 257.
[161] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 250; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 401.
[162] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 443, 501.
[163] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 254; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 527-528.

çıkabilir ve kâhir nûrlara taalluk edebilir; orada kuşatıcı, celâl sahibi, kayyûm olan Nûru'l-Envâr'a nispetle tüm nûr perdelerini şeffafmış gibi görür. Buraya yükselen müdebbir nûr, Kuşatıcı Nûr'da bir mevzu/konu gibidir. Tams makamı, fenâ hallerinin ölüme en yakın olan makamıdır. Burada neredeyse beşeriyet düzeyi kalmaz. "Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak ve ancak celâl ve ikrâm sahibi Rabbinizin zâtı kalacak"[164] ayetinde işaret edilen de Sühreverdî'ye göre bu makamdır. Bu çok yüce makamdan şeriatın sahibi Hz. Muhammed (s.a.v.) bahsettiği gibi Platon, Hermes ve diğer büyük hakîmler ve bedenden sıyrılmış başka kimseler de bahsetmiştir.[165]

Seçkin kişilerin (*fâzıl*) nûru, tâmis nûrdan bahseden ve bu nûr ile tecerrüt eden kişilerin mayasını, kutsal bir maya (*hamîratü'l-mukaddese*) olarak nitelendiren Sühreverdî'ye göre, yeryüzü bu kutsal mayaya sahip kişilerden hiç boş kalmamış, hiçbir çağ, bu tür tecrübeleri yaşayanlardan eksik olmamıştır.[166] O, bunun ilk temsilcilerinden birinin **bilgelerin babası Hermes**, Yunanlılar içinde bu nûrdan en son söz edeninse **yüce hakîm Platon** olduğunu zikretmesinin akabinde, bu sülûk mayasının kimden kime taşındığının adeta tarihi şemasını vermektedir. Ona göre bu maya; Pehlevîlerden Keyûmers, Efrîdûn/Feridûn, Keyhüsrev'e; Pisagorcular yoluyla (Mısırda bir kente nispetle) "Ahmimli kardeşim" (*Ehî Ahmîm*) dediği Zünnûn el-Mısrî'ye ulaşmış; ondan "Tuster şehrinin seyyâhı" (*seyyâr*) Sehl bin Abdullah Tusterî ve takipçilerine; İranlı bilgeler olan Husrevânîler yoluyla da "Bistam şehrinin seyyâhı" dediği Ebû Yezîd-i Bistâmî'ye, "Beyzâ şehrinin yiğidi" (*fetâ beyzâ'*) dediği Beyzâ şehrinde doğan Hüseyin bin Mansûr-u Hallâc'a, buradan da "Âmil ve Harakân şehirlerinin seyyâhı" dediği Ebu'l-Hasan el-Harâkâni'ye inmiştir.[167] Sühreverdî burada, işrâkî hikmet geleneğinin başlatıcısı olarak Hermes'i görmekte; ondan Mısır ve Farslılara, Mısır'dan Yunanlılara ve Yunan-Fars kaynağından da İslam dünyasına aktarımını, isimlerini saydığı ve **hikmetin umdeleri** olarak gördüğü kişilerin gerçekleştirdiğini ifade etmektedir.[168]

---

[164] Rahmân, 55/26-27.
[165] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 162; a.mıf. **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 108-113.
[166] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 255; a. mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 502.
[167] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 10; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 502-503; a.mıf. **Kitâbü't-Telvîhât**, s. 74.
[168] Kutluer, **İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, s. 114.

Sühreverdî'ye göre, kadîm bilgelerin yücelikleri ve olağanüstü bilgileri, onların süluklarından ve bu yoldaki gayretlerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, dünya meşgûliyetinin karanlıklarında, şaşkın (*hayrân*) bir halde iken gizli ilimlere (*'ulûmu'l-mahfî*) ehil olmak ve melekûta yol bulmak mümkün değildir. Yüce nûrlardan gelen şurûk melekesine sahip olmayan insan, yüce mahalle ulaşamaz.[169] Bu melekeyi edinen kişide, göklerden ve tılsımların rablerinden hükümranlık durumlarına has aydınlanma (*şurûk*) galip olursa, bu nûrun sâhibi çok cesur, hâkim ve gâlip olur. Rûhânî nûrların aşk ve muhabbetleri yönünden bu kişinin nefsinin istidadına göre işrâkler alırsa, Pehlevilerin **hurre** dediği nûrlu bir makama ulaşır. Bu nûr ona latîf işlerde yardım eder; uyku ve uyanıklıkta pek çok ilhâma mazhar olur; bu nûrla olgunlaşır ve kemâle erer. Nefislerin meyli, aşkı ona olur ve milletler ona tazim eder. Çünkü ona tılsımların rablerinden mutluluk, azamet ve sevilirlik yönlerinin nûrları vurmaktadır. Bu iki yön; kahr ve muhabbet yönleri dengeye ulaşır ve ondaki nûrlu heyetlerin payı **Hûrkalyâ** şehrinin en yüce ışıklı efendisi (*es-seyyidü'n-neyyirü'l-a'zam*) misâlî güneş **hûrahş**ın nûru vâsıtasıyla çoğalırsa, bu nûr "hükümdarlık nûru" (*keyân hurre*/*hurre-i keyânî*) olarak isimlendirilir.[170] Bu üstün nûrlu yönlerin misâlî/semâvî güneşle beraberliğindeki dengeyi kendinde bulan kişi; heybet, ilim, fazilet ve ikbal sahibi yüce bir melik[171] olur.[172] Sühreverdî'nin **kutup** dediği, müteelih imam/önder de budur. Onun bulunduğu dönemde gizli ya da açık riâset ona aittir.[173]

---

169 Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 438.

170 Sühreverdî, bu "hükümdarlık nûr"undan Zerdüşt'ün bahsettiğini ve Fars hükümdarlarından olan Keyhüsrev'in de bu nûru müşâhede ettiğini kaydetmektedir; bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 157. Fars hükümdarlarından olan Efrîdûn (Feridûn) ve onun soyundan olduğunu belirttiği Keyhüsrev'in bu hükümdarlık nûruna nasıl eriştiklerini, gösterdikleri olağanüstü güçleri ve etkileri, ilâhî güçle nasıl desteklendiklerini **Elvâh-i İmâdî**'de daha detaylı biçimde anlatır; bkz. Sühreverdî, **Elvâh-i İmâdî**, s. 186-188. Kutbuddin eş-Şîrâzî Keyhüsrev'in **Elvâh-i İmâdî**'de geçen bu "miracından" alıntı yaparak "Hurre" kelimesinin Zerdüşt'ün Zend (Avesta) kitabında geçtiğini de kaydeder; bkz. Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 357. Bu konuda daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. Henry Corbin, **Les Motifs Zoroastriens Dans la Philosophie de Suhrawardî**: **Revâbit-i Hikmet-i İşrâk ve Felsefe-i İran-ı Bastan,** çev. Ahmed Ferdîd, Abdülhamid Gülşen, Tahran, Müessese-i Pejuheştî Hikmet ve Felsefe-i İran, 1382hş., s. 57-69. Ayrıca bu konuda Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin yorumlarının ve Corbin'in görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk: İşrâk Felsefesi**, s. 156, dipnot: 4, 5.

171 Hûrkalyâ kelimesinin Süryanî kökenli bir kelime olduğu ve "krallık" anlamına geldiği de belirtilir; bkz. Esots, "Cosmic Imagination in the Thougt of Ibn al-'Arabî and al-Suhrawardî", s. 6, dipnot: 31. Pakalın ise bu kelimeyi "Herekliya" olarak telaffuz eder ve Yunancada "diğer mülk" anlamına geldiğini belirtir; bkz. Pakalın, "Cabülka, Cabülsa", s. 253.

172 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 157, 257; a.mlf. **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 504; a.mlf. **Pertevnâme**, s. 81; a.mlf. **Elvâh-i İmâdî**, s. 186-187.

173 Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 12.

Sühreverdî'ye göre, kâmil/müteellih hakîmlerin aydınlanma/şurûk melekesini elde ettiklerinde etki alanları fizik âlemle sınırlı kalmaz; misâl âleminde de tasarruf sahibi olurlar. Bedenlerinden gömlekten soyunur gibi soyunup giyinmeye, dilediklerinde urûc etmeye kabiliyet kazanır ve diledikleri sûretlerde de görünürler. Ateşe giren demirin ateş olması ve yakması gibi, onlar da metafizik âlemden aldıkları nûrun teyidi ile bu âlemlerde müessir olurlar.[174]

Misâl âleminde gerçekleşen; mükâşefe ehlinin, peygamberler ve velilerin şâhit olduğu renkler, kokular, görüntüler, korkunç sesler ya da tatlı nağmeler, her tür gaybî durum, yüksek algı güçlerinin sahibi felekî nefislerden kaynaklanır.[175] Kâmil insanlar da nûr âlemine olan aşkları ve şevkleriyle bu feleklere, Sühreverdî'nin **yedi güçlü/sağlam** diye tabir ettiği **yedi feleğe** benzer ve onların nefislerinin yetilerine sahip olurlar.[176] Bedenleriyle feleklere, nefisleriyle felekî nefislere benzeyen, Sühreverdî'nin "tecrit kardeşleri" (*ihvânü't-tecrîd*) dediği bu kâmil insanların, zâtlarıyla kâim misâlleri istedikleri her sûrette varlığa getirebildikleri, kendilerine has, "ol makamı" (*makam-ı kün*) denilen bir makamı vardır. Bu makamda varlığa getirilen (*îcâd*) misâller, misâl âleminde olabildiği gibi bu misâllerin mazharı berzah âlemi de olabilir. Misâl âleminin müdebbir nefisleri/melekleri, diledikleri muallak misâl için ya da kendileri için berzah âleminden tılsımlar alırlar ve bu tılsımlar/cisimler aracılığıyla konuşur veya görünürler. Nitekim bu duruma şahitlik edilmiş olmalı ki Sühreverdî, cismânî ve cansız tılsımlardan bu misâller yani onlardaki nefisler/melekler aracılığıyla güçlü vuruşlar (*batşâtün sa'betün*) ve hükmedici kavramaların (*kabzâtün kâhiratün*) tecrübe edildiğini; yine onlardan hayâlin taklide güç yetiremeyeceği olağanüstü sesler işitildiğini belirtmektedir.[177]

Peygamber ve kâmil insanın bilgisinin kaynağı olarak misâl âlemi, herkesin tecrübe ettiği, edebileceği bir âlem olarak yetkinleşme yolunda geçilmesi gereken bir menzildir. Bu âlemin bilgisini elde etmenin neredeyse tek şartı ise beden ilgilerinden kurtulmak suretiyle nefsin kendi âlemine dönebilmesidir. Peygamberler ve kâmil insanlar, bunun yolunu öğreten kişilerdir. Onlar, müşâhede tecrübesine sahip

[174] Sühreverdî, **Kitâbü'l-Meşâri'**, s. 503-504.
[175] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 242; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 513, 515.
[176] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 242; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 514.
[177] Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 242-243; Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 515.

olduklarından, bu tecrübeleri sonucunda ulaştıkları gaybî bilgileri de aktarırlar; böylece aynı müşâhedeyi yaşayacak ya da yaşamış olanlara ilmî ve amelî bakımından yol gösterici olurlar. Nitekim Sühreverdî, müşâhedelerinde yaşadığı tecrübeleri, yeri geldikçe, gerek **Hikmetü'l-işrâk**'te gerekse diğer eserlerinde ayrıntılarıyla anlatmıştır. Kutbuddin eş-Şîrâzî şerhinin girişinde Sühreverdî'nin seyr-i sülûk, Allah'a ulaşma yolları ve bundan elde edilen hazlar hakkında bilgiler vermesini ve bununla birlikte bahsî hikmetin gerektirdiği bilgiye de sahip olmasını, onu diğer filozoflardan ayıran ve üstün kılan bir özellik olarak ifade etmektedir. Bu sözleriyle o, işrâkî felsefenin zevkî/tecrübî ve nazarî/bahsî bilgiyi birleştiren yönünü vurguladığı gibi, ideal filozof portresinin bu gayeyi gerçekleştiren filozofta temessül edeceğine de işaret etmiş olmaktadır.[178]

[178] Kutbuddin eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, s. 2.

SONUÇ

İslam felsefe geleneğinde kozmolojik tasavvurlar köklerini metafizik ilkelerden alarak bir âlem telakkîsi ortaya koyarken onun Tanrı'yla ve insanla ilişkisini de içeren bir anlayış sunarlar. Bu anlayış en temelde **âlemi**, Tanrı dışındaki her şey yani **mâ sivâ** olarak tanımlar. Âlem kelimesinin etimolojisinde yer alan **alâmet** ve **nişan** da bu duruma, yani âlemin Tanrı'ya alâmet oluşuna işaret eder. Tanrı ve âlemin birbirinden farklılığı, bu vurgularla göreli olarak kabul edilse de bu ilişkinin mâhiyetine dair soru ve sorunlar İslam entelektüel geleneğinin en önemli problemlerinden birini oluşturur. Bu ilişkiyi açıklamada Yeni Platoncu sudûr teorisi klasik İslam felsefesi üzerinde etkili olmuş, özellikle İbn Sînâ ve Fârâbî tarafından kabul görmüş, işrâkîlikte de devam ettirilmiştir. Sühreverdî bu teoriyi genel hatlarıyla benimsemiş olmakla birlikte, meşşâîliğin kabul ettiği şekliyle sudûr sistemine yönelttiği eleştirilerde vurguladığı ve Yeni Platoncu metaforları merkeze alarak öne çıkardığı temaların onu sudûr teorisinin aslî kaynaklarına daha çok yaklaştırdığı söylenebilir. Ancak bu yakınlık ve dönüş, Platon'dan yana daha ağır basmaktadır. Sühreverdî'nin sudûr anlayışı bu yönüyle ayrıca bir çalışma konusu olmalıdır. Ancak burada vurgulanması gereken sonuç, sudûra dayalı bu kozmoloji anlayışına yön veren Platoncu cihetin misâl âleminin ontolojik varlığını ortaya çıkarmış ve işrâkî sisteme dâhil etmiş olmasıdır.

İşrâkî kozmoloji anlayışı içinde tezâhür eden misâl âleminin ontolojisini nûr temelli bir metafizikten alması ise onu bu geleneğin özgün unsurlarından biri kılmıştır. Nûrun kendi zâtından kaynaklanan dinamik ve dereceli mâhiyeti, misâl âleminin sûretlerinin yarı mücerret varlık sahasını belirleyen temel ilke konumundadır. İşrâkîliğin merkezinde yer alan nûr, soyut haliyle sadece tecrübe edilebilir bir nitelikteyken, daha aşağıya, tekil, ferdî/şahsî bir alana inmesinin, hakkında konuşulabilir, görülebilir olmasının ontolojik zemini, misâl âleminin sûretlerinin varlığında gerçekleşmektedir. Bu alan belirlenimin, bireyleşmenin ve tekilleşmenin alanıdır. Nûr hakikatin tekliğini, misâl ise onun eksik, yoksun ve yoksul yanıyla çokluğunu vurgular. Bu yoksulluk skalası saf nûrlardan en alttaki cisme kadar uzanır.

Burada oluşan hiyerarşide her bir eksik/yoksul üstündekinin misâlidir. Bu açıdan misâl kavramı bir **sınır**a, birleştiren ve ayıran yönüyle **berzah**a, Tanrı'ya misâl olmasıyla bir bütün olarak **âlem**e, her bir varlık düzeyinde ise o mertebenin bulunuşuna delâlet ve kaynaklık eder.

Nûr ve nûrun misâli, temelde Kur'ân-ı Kerîm kaynaklı birer kavrama biçimini temsil ederler. Nûr âyetinde Allah'ın göklerin ve yerin nûru olduğu ve O'nun nûrunun misâlinin bir kandil (*mişkât*) ve bu kandilden aşağıya ya da içe doğru derece derece inen görünümleri şeklinde tezâhür ettiği anlatılır. Bu âyet İbn Sînâ ve onun ardından Gazzâlî tarafından da te'vîl edilmiş ve Gazzâlî'nin **Mişkâtü'l-envâr** eseri bu âyet ve buna benzer âyetleri yorumlamak üzere kaleme alınmıştır. İbn Sînâ'nın bakış açısı ve Gazzâlî'nin eleştiri ve yaklaşımları, Sühreverdî felsefesinin oluşmasında her yönden önemli ve yönlendirici olduğu gibi, bu konuda da etkili olmuştur. Sühreverdî de nûr âyetini yorumlama geleneğini **Hikmetü'l-işrâk** dışındaki eserlerinde devam ettirmiş ve mezkûr eserinde ise bunun bir adım daha ilerisine giderek nûr ve misâli birer kavram ve gerçeklik olarak işrâkî felsefenin ana umdeleri haline getirmiştir. Bu nedenle misâl kavramı **benzerlik** vurgusuyla, zâta işaret eden bir varlık modu olarak, bu felsefenin her alanında etkili ve belirleyici, ayrıca her alanı birbiriyle ilişkilendiren bir ilke olma hüviyeti kazanmıştır.

Sühreverdî hakikati ontolojik bir blok olarak görmekte ve hakikatin birliği olarak ifade ettiği bu gerçekliğin belirlenim ilkelerini, iç dinamikleriyle ilişkili biçimde ve daha çok kavram çiftleriyle ortaya koymaktadır. Burada her bir nûrun çeşitli cihetleri ve itibarları diğer nûrlarla etkileşime geçerek çoğalmanın ve farklılaşmanın ilkesi olmaktadır. Nûru'l-Envâr'dan sudûr eden nurlar, ontolojik olarak zâtî ve arazî, birbirleriyle ilişkilerinde varlık veren ve alan olma niteliği yönünden zenginlik ve fakirlik, nûrluluk derecesi bakımından kemâl ve noksan, bunun ölçüsü şiddet ve zaaf, nûru verenin ve alanın fiili ise işrâk ve müşâhede olarak ortaya çıkmaktadır. Nûrları birbirine bağlayan ise etkileşimlerinin sonucunda hâsıl olan hükümranlık ve sevgidir. Her bir varolan, bu ilişki ağı içinde göreli bir mertebeye sahiptir ve kendi varlığıyla kaynağına, bir üst varoluş ilkesine işaret etmektedir. Varolanın daha üst mümkün varlığa kendi varlığıyla işareti, en genel anlamda ona **misâl olmak**tır. Misâl daima nispette varolacağından, misâlin ortaya çıkması için de öncelikli ve üstün bir varlığın

olması gerekir. Bu nedenle Âlemin Tanrı'dan ontolojik farklılığı, bununla birlikte O'na benzerliği, eksik nûrun tam nûrun misâli olmasından kaynaklanır.

Sühreverdî'nin âlem anlayışı, dinamik bir kozmoloji tasavvuruna yaslanmaktadır. O, sürekli oluş halinde olan âlemi bir kozmos, bir düzen olarak görmekte, cisim âlemindeki düzeni ise daha üst mertebelerdeki daha üstün bir düzenin yansıması biçiminde nitelendirmektedir. Ayrıca bu kozmoloji anlayışı, sınırlı ve sayılı gökcisimlerinden ve yine sayılarla sınırlı nûrlardan ibaret evren tasavvuru değil; insan aklının alamayacağı ölçüde geniş, içeriği zengin ve harikuladeliklerle dolu bir âlem perspektifi sunmaktadır. Âlem illeti gereği kadîm, nûrlar hiyerarşisi ise sonludur. Sudûr fiili sonsuz olmakla birlikte türlerin rablerinden misâl âlemine oradan cisim âlemine inen etkiler, şiddetini kaybederek azalır ve bir mahalde arazî nûrla son bulur. Varlığını, etkileri sonsuz olan mücerret nûrlardan alan, değişim ve dönüşümün başladığı yer olmakla oluş ve bozuluş âlemine kaynaklık eden misâl âlemi, kendisi sonlu, tabakaları sayısız; şehirleri ve şahısları ise sonsuz bir âlemdir. Sonlu ile sonsuzun buluştuğu, sonsuzun sonlu bir kalıba girdiği bu âlem, kadîm ile hâdisi kendinde bir araya getirerek sürekli yenilenen oluşları ve etkilerini cisim âleminin kalıplarına dökmektedir.

Sühreverdî'ye göre tüm tezâhürleriyle hakikat **bir**dir. Bu birlik ise âdeta iç içe geçmiş nûrdan daireler şeklindedir. Sudûr süreci bu dairelerin içe doğru anlatımı ise insan âleme alâmet olarak bu daireleri içten dışa doğru keşfedecek ya da bu mertebeleri kat ederek bu daireyi kendinde tamamlayacak olan varlıktır. O nefsi ve bedeni ve bu ikisinin birlikteliğiyle tüm âlemi kendinde birleştirir. Böylece kendisinde tüm âlemin misâllerini/benzerlerini taşıyan insan, bu yönüyle âlemin gerçekliğine ve ondaki tüm oluşa kendinde bir misâl ve işâret olur. Bu nedenle insanın kendini tanıması, âlemi tanıması demektir. İnsanın âleme benzerliği, âlem mertebelerine karşılık gelen, nefis ve bedenden müteşekkil oluşuyla doğrudan ilişkilidir. Nefis nûr olduğundan nûrun tüm tabiatını da kendinde taşır ve gösterir. Nûrun diriliği, fiili, idraki, hükümranlığı ve muhabbeti, artması ve taşması, apaçık olması ve apaçık kılması, açığa çıkarması nefsin de özelliğidir. Beden nefsin bu özelliklerinin fiziksel biçimiyle görüldüğü yer ise, insan; nefis ve bedeniyle tüm bu sıfatları kendinde toplayan ve gösteren bir varlık olacaktır. Sühreverdî insan bedenini sıradan bir cisim olarak değil, bir kale olarak

tanımlar. Nefis bu kalede güçleriyle hükümrandır ve yine bu güçlerini yöneten tek varlıktır. Nefsin bedenden ayrık varlığına da işaret eden bu anlayışa göre, nefis-beden ilişkisi bir taalluk ilişkisidir. Bunun anlamı, nefsin bedene yerleşmemesi, onda mahalde bulunur gibi bulunmaması, sadece onu kendine mazhar edinmesidir. Bu durum nefis-beden ilişkisini farklı bir boyuta da taşır. Âlemin prototipi olan insan, nefsinin bu özelliğiyle, birlikten çokluğa geçişin örnekliğini de kendinde bulur. Nefis zâtıyla tek olsa da beden mazharında pek çok gücüyle görünür. Nefis beden aynasından görünmekle kalmaz; onunla birlikteliğinden kaynaklanan eylemleriyle bireyselliğini de kazanır. Soyut nûr olan nefsin karanlık olan bedenle ilişki kurabilmesi ise dolaylı olarak nefsânî rûh vasıtasıyla gerçekleşir. Bu rûh, nefisten bedene inen etkinin görüldüğü ilk yerdir. Nûrlar âlemine ait olan nefis, cisim âlemine ait olan bedenle misâl âleminin sûretlerini yansıtan rûh vasıtasıyla ilişki kurar. Böylece insanda ortaya çıkan bu üçlü yapı, âlemin üç mertebesiyle ilişkili hale gelir; duyusal algıları cisim âlemiyle, rûhu misâl âlemiyle, nefsi ise nûrlar âlemiyle irtibatlanır. Bu da tüm âlemin insanda toplanarak insanın küçük âlem/mikrokozmos olması, her bir yönünün büyük âlemle bağ kurması, âleme bir tür ayna olması demektir.

Nefsin bedenle ilişkisinden zarurî olarak mütehayyile gücü hâsıl olur. Bu güçle ilişkili olan hayâlî sûretler, ister yukarıdan metafizik etkilerle gelsin ister nefsin bedenle ilişkili olmasından kaynaklı olarak ortaya çıksın, misâl âleminden yansıyan sûretlerdir. Sühreverdî'ye göre gerçekliğini bu âlemden alan hayâlî sûretlerin, bir fantezi ya da kurgu olduğunun, bu nedenle de varolmadığının söylenmesi makul değildir. Şehrezûrî de bu duruma dikkat çekerek hayâlî sûretlerin gerçekliğini onları tasavvur edebilmemize, duyusal sûretlerden ayırabilmemize bağlamaktadır. Ayrıca rüyalarda görülen sûretlerin de beynin bir parçası olduğunu ya da zihinde bulunduklarını iddia etmenin imkânsızlığını da çeşitli şekillerde dile getiren işrâkî filozoflar, bu sûretlerin muallak biçimde kendilerine has bir gerçeklik alanına sahip olmaları gerektiğini belirtmektedir. Aynı nedenle hafıza gücü sûretleri saklayan değil, hatırlayan bir güçtür; hatırlamak ise görmeyle ilişkilidir. Nefsin misâl âlemiyle kurduğu ilişkinin gücüne göre bu sûretleri yeniden görme kabiliyeti, hatırlama gücünün feleklerle kuracağı ilişkiyle ortaya çıkar. Zira bu sûretler burada kayıtlı yani mahfuzdur. **Levh-i mahfûz**u bu yönden değerlendiren Sühreverdî, zaman kaydına

giren misâl âleminin sûretlerini **anı âlemi** olarak isimlendirir ve ona göre hatırlamak bu kayda geri gitmek anlamına gelir.

Olmuş, olan ve olacak tüm sûretlerin misâl âleminde mevcûdiyetinin bir diğer sonucu, insan eylemlerinin sûrete bürünmesi ve cismânî âlemden ölen kişinin bu sûretlere muttalî olmasıdır. Sühreverdî'ye göre her eylemiyle **misâlî bir beden** inşa eden insan, ölümden sonra bu bedenle dirilecektir. Cisim âleminde cismânî bedeniyle ilişkisi sona eren nefîs, bu misâlî bedeniyle varlığını âhirette sürdürecek, bu bedenin niteliğine göre **cennet** ya da **cehennemi** yaşayacaktır. Misâl âleminin sûretleri ise karanlıktan nûrânîliğe doğru tabakalardan müteşekkil olduğundan, karanlık misâlî bedenler cehennem, aydınlık misâlî bedenler ise cennet hayatına karşılık gelmektedir. Âhiretle ilgili nebevî her tür vaadin yaşanacağı yer misâl âlemi olduğundan bu âlem anlayışı, özellikle bu yönüyle Şehrezûrî ve Kutbuddin eş-Şîrâzî tarafından oldukça önemsenmiş ve geliştirilmiştir. Dinin ana umdelerinden olan âhiret hayatını bu âlem çerçevesinde felsefî olarak açıklayabilmek, meşşâî felsefeden sonra oldukça tartışılan bir alanı felsefeye dâhil edebilmek anlamı da taşıdığından, bu âlem tasavvuru işrâkî felsefenin üzerinde hassasiyetle durduğu bir konu olmuştur. Bununla bağlantılı olan tenâsüh konusu ise hem Sühreverdî hem de şârihleri tarafından lehinde ve aleyhindeki delillerle birlikte ele alınmış, ancak bu fikri kabul etmek ya da reddetmek konusunda son sözü söylemek yerine, bu düşüncenin bazı yönlerinin değerlendirilmesi gerektiği noktasında bırakılmıştır. Âhiret hayatını göz ardı eden bir görüş olarak eleştirilen tenâsüh konusunu âhiret konusuyla iç içe ele alan bu yaklaşım; tenâsühü uhrevî ve ahlâkî sonuçları açısından değerlendirmekte ve her insanın **kapıların kapısı** olduğu, yani başka bir varlık; maden, bitki ya da hayvan değil, insan olarak doğduğu cümlesinden hareket eden tenâsüh anlayışını öne çıkarmaktadır. Sühreverdî'nin ele aldığı bu tenâsüh, insan merkezli oluşuyla tartışılmaya değer görülmüştür. Buna göre, beşerlik sıfatıyla başlayan dünya hayatı, yukarı âlem hedeflenerek yaşandığında gerçek bir insan olma fırsatıdır. Aşağı karanlık âleme meyleden kişi ise hayvan seviyesine düşerek bu fırsatı kaçırmış olur. Sühreverdî bu durumun ortaya çıktığı yer olarak öte âlemi, işrâkî tabirle misâl âlemini işaret etmektedir. Ölümden sonraki âhiret hayatındaki misâlî beden, insan bedeni olabileceği gibi hayvan bedeni de olabilir.

Kendini bilmenin âlem mertebeleriyle bir diğer ilişkisi, bu felsefede zât-sıfat ayrımıyla da ilintilidir. Buna göre, kişinin kendini nitelikleriyle bilmesi misâl âlemini, zâtını bilmesi ise nûrlar âlemini müşâhedesiyle gerçekleşir. Bu nedenle "Kendini bilen rabbini bilir." sözündeki 'kendi'ni bilme, insan türünün rabbi ve Rûhu'l-kuds olan Cebrâil'i bilmek demektir. Cebrâil'in bilgisi bu bilginin hem kaynağı hem de sonucudur. Onun gibi nûr olan nefsin bu bilgisi **ben** diye işaret edilen nefsin salt kendilik bilgisidir. Burada işaret eden ile edilen aynı olduğundan bu bilgide misâl değil, artık nûrun kendi zâtı yani hakikati ortaya çıkar. İşrâkî terminolojide bilgi ya da idrak görmedir; daha doğru ifade şekli ise **görmek bilmektir**. Gören bunu ifadeye dökerken misâllere başvursa da bu eylemin kendisinde misâl bulunmaz. İdrâk eylemi ise bir soyutlama süreci değil, her bir varlık alanıyla karşılıklı bulunma, gören ve görülen arasında perdenin olmaması yani **huzûr**da olma hali; nesne ve objenin, görülen şeyin hakikatteki mertebesi ile nefsin o mertebeye karşılık gelen yönünün izâfet ilişkisidir. Bu nedenle nefsin kendilik bilgisi, karşılıklı bulunma yani huzûrî bir bilgi değil, zâtî bir bilgidir. Bu bilgi anlayışının en önemli sonuçlarından biri de aklî bilginin itibârî bir bilgi olarak nitelendirilmesidir. Çünkü bu bilgi izâfî, yenilenebilen, değişebilen, sonuç olarak misâle dayalı bir bilgi çeşidi olarak husûlîdir. Soyutlamaya dayalı olan husûlî bilgi bir bilgi değeri taşımakla birlikte, türün hakikatine ulaşmamış ve sûretle/misâlle elde edilmiş olmasından dolayı bir bilgi seviyesine, yani huzûrda olunan 'sen' değil, gâib olunan 'o' seviyesine işaret etmekle, bu nedenle de işrakî bilgi anlayışında 'içerilen' bir bilgi olarak kabul edilmektedir.

Kendilik bilgisine sahip olan nefsin bu bilinci ifade etmesi ve dil kalıplarına dökmesi ve dilin bu anlamı taşıması güçtür. Bu nedenle kendilik bilincine giden tecrübenin anlam alanına dikey biçimde ve doğrudan işaret eden bir dile ihtiyaç duyulur. Bu dil yaşanan tecrübeye paralel olarak çok katmanlı olmak zorundadır. Kavramsal ifadenin tek boyutluluğunu aşabilen dil ise sembolik dildir. Zira bu dil, cisim mertebesinden misâl mertebesine ve buradan nûr mertebesine çıkan nefsin aynı süreçle dönmesindeki anlamları barındırarak tecrübenin paylaşılmasında yol gösterici olmalıdır. Âlemdeki mertebelenme bu kez kendini dilde gösterir. Bunun tezâhürü olarak sembolik dil, işrâkî felsefenin âlem anlayışına da uygun biçimde çok katmanlı bir anlam hiyerarşini barındırır. Tüm âlem misâl olarak Tanrı'nın bir göstergesi ise

onun karşılığı olan vahyin dili de O'na işaret eder. Peygamberlerin ve kâmil insanların sembollerle örülü sözlerinin kaynağı mahza nûrun forma büründüğü yer olan misâl âlemidir. Sembolik dil bu nedenle nûr âlemine uzanan bir merdiven inşa eder. Her düzeyde ise bir gerçekliğe, hakikatin bir mertebesine dayanır; her mertebe ise hakikatte misâlîdir. Dolayısıyla semboller, hakikatin iki alanını birbirine bağlayan, ne gayb ne de şehâdet âlemine ait olmayıp her ikisine de benzemekle bu ikisini birleştiren ve ayıran, bu yönüyle de misâl âleminin hakikatinden pay alan gerçekliklerdir.

İşrâkî felsefenin anlaşılmasında İbn Sînâ'nın -ki bunu Sühreverdî'nin kendisi de sarahatle belirtmektedir- ve Gazzâlî'nin yeri kuşkusuz çok önemlidir. Sonrasındaki etkileri açısından İbnü'l-'Arabî ve Mollâ Sadrâ'nın ve onları takip eden geleneklerin anlaşılması içinse Sühreverdî'nin yeri tartışılmazdır. Bu filozofların her biri kendi düşünce dünyalarını oluştururken kendilerinden öncekileri anmış olsalar da olmasalar da o anlam zemininden beslenmiş, eleştirerek ya da benimseyerek kendi fikir dünyalarına ortak etmişlerdir. Bu durum onlar açısından bir eksiklik ya da eleştiri konusu değil, o filozofun felsefe yolunu yeniden yürümek isteyenler için birer gösterge olarak kabul edilmelidir.

Gazzâlî'nin 'mecaz', İbnü'l-'Arabî'nin 'hayâl', İslam şeriatinde 'berzah' kavramıyla ilişkili olan 'misâl' kavramının kozmolojik yansıması olan 'misâl âlemi', işrâkî felsefeye has bir üslupla bir ara varlık alanına ve bunun dildeki karşılığı olarak da bir anlam dünyasına işaret etmektedir. İslam düşünce tarihinde bu alan farklı isimlerle anılmakla birlikte, somut dünya ile soyut dünyanın birleştiği ve ayrıldığı bir âleme atıfla okunmuş ve mâkes bulmuştur. Manevî tecrübeyi önceleyen tasavvuf düşüncesinde diğer disiplinlere oranla bu konunun daha fazla önemsenmesi de tesâdüf değildir. Dinin sadece tecrübeye hapsedilmesi ve bu tecrübelerin kavramsal yönünün eksik kalması, günümüzde bu alan hakkındaki felsefî-teorik açıklamaların yetersizliğiyle ilgilidir. Bilgi ve eylemin bir araya geldiği ya da tecrübenin bilgiye, bilginin tecrübeye dönüştüğü ilk yerin hayâl/misâl âlemi olduğu düşünülürse, bu konuya dair çalışmaların nicelik ve niteliğinin, felsefeyle yakından ilişkili olan alanlara özellikle de kültür-sanat ve edebiyata, kavramsal ve terminolojik katkısıyla kendini daha çok hissettireceği öngörülebilir.

Misâl âleminin varlığı ya da bunun kabulü; felsefe, tasavvuf ve kelâm düşünce geleneklerinin birleştiği yerde dinin naslarıyla aklın yorumlarını birleştiren ve tecrübeyle bunu içselleştiren bir bakış açısı sunmaktadır. Böylesi bir perspektif, bu yönüyle günümüzdeki bazı felsefî meselelere yaklaşımda çeşitli imkânları da içinde taşımaktadır. Bunlardan bazıları; mistik tecrübeyi felsefî bir alana taşıyabilmesi, din dilinin bilgi değerini bu açıdan yeniden inşa edebilmesi, insanın âlemle ilişkisinin farklı boyutlarına işaret etmesi, hayâlin gerçekliğine ve bu yönden İslam felsefesinin ayrılmaz bir parçası olan sanat felsefesine daha geniş bir alan ve zemin açabilmesi, nebevî ve uhrevî hakikatlerin teşbîhî yönlerini ve bunların te'vîlini gerçekliğin farklı düzeylerinde görebilme ve açıklayabilme yolunu felsefî yönden önerebilmesidir. Bu imkânlar İslam felsefe geleneği içinde varolan ve günümüze de ulaşarak varlığını sürdüren unsurlardır. Bu çalışma vesilesiyle eksikliği duyumsanan ise bu işrâkî rûhun niteliklerini felsefî yönden ele alan çalışmaların artmasına ve derinleştirilmesine yönelik felsefî literatürün henüz kapsamlı bir boyut kazanmamış ve bunun sonuçlarından biri olarak bu çalışmaya da yansıyan haliyle belli konuların kavramsal altyapısının henüz olgunlaşmamış olmasıdır. Bu eksiklik bir yönüyle de onun eserlerinin tercümeleri yoluyla giderebilir ki bu da yeni çalışmaların önünün açılmasına ve artmasına vesile olacaktır.

KAYNAKÇA

Aawani, Shaheen: "The Station of Man in Suhrawardi's Philosophy", çev. S. Khojaniyozov, **Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook**, ed. Y. Eshots, Moscow, Vostochnya Literatura, 2012, III, s. 452-464.

Afîfî, Ebü'l-Alâ: "İbn Arabî İle İlgili Araştırma Serüvenim", çev. Abdullah Kartal, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, IX/9 (2000), s. 697-714.

Akyol, Aygün: "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, IX/18 (2010/2), s. 125-141.

.....: **Şehrezûrî Metafiziği**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2011.

Alper, Ömer Mahir: **İbn Sînâ**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008.

.....: **Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010.

.....: "Sühreverdî, İbn Kemmûne ve Şehrezûrî'de Varlık ve Şeylik Kavramları", **Şeyhü'l-İşrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler**, ed. M. Nesim Doru v.d., Ankara, Divan Kitap, 2015, s. 155-177.

Ardakani, Reza Davari: "A Glance at the World of Image", **Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm**, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, The Netherlands, Springer, 2006, s. 173-176.

Aristoteles: **Gökyüzü Üzerine**, çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi, 1997.

.....: **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996.

Arkan, Atilla: "Psikoloji: Nefis ve Akıl", **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, s. 569-602.

Arslan, İshak: "Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı", **Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi**, ed. M. Nesim Doru v.d., Ankara, Divan Kitap, 2015, s. 2241-255.

.....: "Kozmoz'un Sınırlarını Zorlamak: Hikmet'ul İşrâk Şârihleri Sühreverdî'nin Klasik Kozmoloji Eleştirilerini Nasıl Yorumladı?", **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, ed. Murat Demirkol, Enes Kala, Ankara, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İTBF. Yayınları, 2014, s. 598-605.

.....: "Kaynağı ve Prensipleri Açısından İşrâkî Hareket Kavramı", **Şeyhü'l-İşrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler**, ed. M. Nesim Doru v.d., Ankara, Divan Kitap, 2015, s. 309-318.

Avens, Robert: "Henry Corbin and Suhrawardî's Angelology", **Hamdard Islamicus**, XI/1 (1998), s. 3-20.

Avis, Paul: **God and the Creative Imagination**, London and New York, Routledge, 1999.

Bedevî, Abdurrahman (nşr.): **Risâle fi'l-müsüli'l-'akliyyeti'l-Eflâtûniyye ve'l-mu'allakati'l-hayâliyye**, **el-Müsülü'l-'akliyyetü'l-Eflâtûniyye** içinde, Kuveyt-Beyrut, Vekâletü'l-Matbû'ât, t.y., s. 3-145.

Bekiryazıcı, Eyüp: "Anadolu'dan Halep'e ya da Ölüme Seyahat: Sühreverdî el-Maktûl", **II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce (19-21 Ekim 2011 Konya)**, ed. Mustafa Demirci v.d., Konya, Selçuklu Belediyesi, 2013, II, s. 171-184.

.....: "Hermetizm'in Ş. Sühreverdî'nin Felsefine Geçiş Yolu Olarak Harran", **I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu**, ed. Ali Bakkal, Şanlıurfa, Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 2006, II, s. 167-175.

.....: "İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi: Ş. Sühreverdî Örneğinde", **Ekev Akademi Dergisi**, 36 (2008/12), s. 147-162.

.....: "Şihabuddin Sühreverdî'nin Nübüvvet Anlayışı", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 41 (2014), s. 117-128.

.....: "Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi", (doktora tezi), **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Erzurum, 2005.

Black, Deborah: "Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions", **Dialogue**, XXXII/2 (1993), s. 219-258.

.....: "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations", **Topoi**, 19 (2000), s. 59-75.

Bolay, Süleyman Hayri: "Âlem", **DİA**, II (İstanbul 1989), s. 357-360.

Cebecioğlu, Ethem: **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ankara, Rehber Yayınları, 1997.

Cevizci, Ahmet: **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Bursa, Asa Kitabevi, 1998.

Chittick, William C.: **Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi**, çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1999.

.....: **The Self-disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology**, Albany, State University of New York Press, 1998.

.....: "el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlâhî Hazret", çev. Turan Koç, **İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî**, haz. Turan Koç, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011, s. 149-173.

.....: **The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagintion**, Albany, State University of New York, 1989.

Cihan, Ahmet Kamil: "Sühreverdî ve İşrâkîlik", **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM yayınları, 2013, s. 397-427.

.....: "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 11 (2001), s. 211-222.

.....: **Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, Kayseri, Laçin Yayınları, 2003.

Corbin, Henry: "Sühreverdi el-Maktûl Müessis el-Mezhebi'l-İşrâkiyye", çev. A. Bedevi, **Şahsiyyât Kalika fi'l-İslâm**, Kahire, Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1946.

.....: "Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal", **Swedenborg and Esoteric Islam**, çev. Leonard Fox, West Chester, PA, Swedenborg Foundation, 1999, s. 1-33.

.....: "Önsöz 5", **İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (I): İbn Sina-Sühreverdi-A. Gazzali-Necm-i Razi** içinde, çev. ve derl. Derya Örs v.d., İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 115-128.

.....: **Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabî**, Princeton, Princeton University, 1997.

.....: **Avicenna and Visionary Recitals**, Fransızcadan çev. Willard R. Traks, Dallas, Spring Publications, 1980.

.....: **Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile**, çev. Zeynep Oktay, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2013.

.....: **History of Islamic Philosophy**, çev. Liadain Shherrad, London, Kegans Paul International, 1993.

.....: **Les Motifs Zoroastriens Dans la Philosophie de Suhrawardî**: **Revâbit-i Hikmet-i İşrâk veFelsefe-i İran-ı Bastan,** çev. Ahmed Ferdîd, Abdülhamid Gülşen, Tahran, Müessese-i Pejuheştî Hikmet ve Felsefe-i İran, 1382hş.

.....: **Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran**, çev. Nancy Pearson, London, I. B. Tauris, 1990.

Cürcânî, Seyyid Şerîf: "el-Mâhiyye", **et-Ta'rîfât**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1983.

Çakmaklıoğlu, Mustafa: "Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî (ö. 638/1240)'ye Göre Hayâl ve Düzeyleri", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, IV/10 (2003), s. 299-329.

Çelebi, İlyas: "Gayb", **DİA**, XIII (İstanbul 1996), s. 404-409.

.....: "Rüya", **DİA**, XXXV (İstanbul 2008), s. 303-309.

Çetinkaya, Bayram Ali: "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, IX/2 (2005), s. 205-260.

Çınar, Aliye: "Din Dili: Dinî Sembol ve Ritüel", **Dindarlık Olgusu: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri**, ed. Hayati Hökelekli, Bursa, Kurav Yayınları, 2006, s. 325-338.

Demirci, Kürşat: "Kafdağı", **DİA**, XXIV (İstanbul 2001), s. 144-145.

Demirli, Ekrem: "Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-'Arabî'de Harf Sembolizmi", **İbnü'l-'Arabî Metafiziği**, İstanbul, Sufi Kitap, 2013, s. 162-176.

.....: **Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.

Deniz, Gürbüz: "Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", **900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Sempozyumu: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı Bildirileri**, ed. İlyas Çelebi, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 703-712.

Dinani, Golamhosein E.

(Dînânî, Gulam Hüseyin İ.): "The World of Imagination", **Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm**, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, The Netherlands, Springer, 2006, s. 177-182.

.....: **Şuâ-i Endîşe u Şühûd der Felsefe-i Sühreverdî**, Tahran, İntişârât-ı Hikmet, 1366.

Doru, M. Nesim: "Meşrikî Düşünceden İşrâkî Felsefeye Bir Yol Var mı?", **Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi**, ed. M. Nesim Doru v.d., Ankara, Divan Kitap, 2015, s. 105-131.

Durant, Gilbert: **Sembolik İmgelem**, çev. Ayşe Meral, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998.

Durusoy, Ali: "Hayâl", **DİA**, XVII (İstanbul 1998), s. 1-3.

.....: "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 28 (2005/1), s. 125-141.

.....: "Vehim", **DİA**, XLII (İstanbul 2012), s. 615-616.

.....: **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.

Ebû Reyyân, M. Ali: **Usûlü'l-felsefeti'l-işrâkîyye 'inde Şehabeddîn es-Sühreverdî**, İskenderiye, Dârü'l-ma'rifeti'l-câmi'iyye, 1987.

Erdem, Hüsameddin: "Platon'un Din Anlayışı", **Selçuk Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi**, 18 (2004), s. 7-15.

Erdoğan, İsmail: "İşraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi", **Dinî Araştırmalar**, VIII/23 (2005), s. 127-152.

.....: "Platon'un İdeleri'ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler", **Bilimname: Düşünce Platformu**, II/4 (2004/1), s. 33-47.

Ertuğrul, Resul: Kutbuddîn eş-Şîrâzî ve Tefsiri, (doktora tezi), **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2011.

Erul, Bünyamin: "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslûbu (II) II. Dirayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XLIII/2 (2002), s. 57-90.

Esots, Janis: "Cosmic Imagination in the Thought of Ibn al-'Arabî and al-Suhraward", **East and West: Common Spiritual**

Values, ed. A. Asadova, İstanbul, İnsan Yayınları, 2010, s. 1-8.

Fârâbî: **Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut, Dârü'l-meşrık, 1985 (Türkçesi: **İdeal Devlet: el-Medînetü'l-fâzıla,** çev. Ahmet Arslan, 2. bs., Ankara, Vadi Yayınları, 1997).

.....: **Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye el-mülakkab bi-mebâdi'i'l-mevcûdât**, nşr. F. M. Neccâr, Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1993 (Türkçesi: **es-Siyâset ul-Medeniyye**, çev. Mehmet Aydın v.d., İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980).

Gaffârî, Seyyid M. Halid: "Berzah", **Ferheng-i Istılâhât-ı Âsâr-ı Şeyh-i İşrâk Şihabüddin Yahya Sühreverdî**, Tahran, Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1380/2001.

Gazzâlî: **Mişkâtü'l-envâr: Nûr Metafiziği**, çev. A. Cüneyd Köksal, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2004.

.....: **Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı**, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Klasik, 2005.

Gökçe, Cüneyt: "Berzah", **DİA**, V (İstanbul 1992), s. 525.

Gökdoğan, Melek Dosay: "Pisagor", **DİA**, XXXIV (İstanbul 2007), s. 292-293.

Göz, Kemal: "Sühreverdî Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi", **The Journal of Academic Social Science Studies**, VI/2 (2013), s. 469-484.

Gözübüyükzâde: **Risâle fî tahkîki'l-müsüli'l-Eflâtûniyye**, **el-Müsülü'l-'akliyyetü'l-Eflâtûniyye** içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt-Beyrut, Vekâletü'l-Matbû'ât, t.y., s. 153-154.

Guthrie, W. K. Chambers: **A History of Greek Philosophy, IV. Cilt, (Plato The Man and his Dialogues: Earlier Period)**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Hâlikiyân, Fazlullah: "Kâide-i İmkân-ı Eşref 1", **Hirednâme-i Sadrâ**, IV/14 (1999), s. 71-78.

Hughes, Aaron: "Imagining the Divine: Ghazali on Imagination, Dreams, and Dreaming", **Journal of the American Academy of Religion**, LXX/1 (2002), s. 33–53.

Izutsu, Toshihiko: **İslamda Varlık Düşüncesi,** çev. İbrahim Kalın, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.

İbn Manzûr: "msl", **Lisânü'l-'arab**, nşr. Emîn Muhammed Abdülvehhâb, Muhammed es-Sâdık el-'Ubeydî, Beyrut, Dârü'l-ihyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1997/1417, XIII, s. 22-25.

İbn Sînâ: **Mebhas 'an'il-kuvâ'n-nefsâniyye**, **Ahvâlü'n-nefs** içinde, nşr. Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire, Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1952, s. 147-178.

.....: "Risâle-i Hayy İbn Yâkzân (İbn Sînâ) ve Şerhi", **İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler: İbn Sînâ-Sühreverdî-A. Gazzâlî-Necm-i Râzî**, çev. ve drl. Derya Örs v.d., İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 23-77.

.....: **el-Adhaviyye fi'l-me'âd**, thk. Hasan 'Âsî, Beyrut, el-Müessesetü'l-câmi'iyye li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî', 1987.

.....: **el-Mebde' ve'l-me'âd**, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran, Müessese-i Mutâleât-ı İslâmî, 1984.

.....: **İşaretler ve Tembihler**, nşr. ve çev. Ali Durusoy v.d., İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.

.....: **Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik I**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.

.....: **Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik II**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.

.....: **Kitâbü'ş-Şifâ: Semâ ve âlem**, nşr. ve çev. Harun Kuşlu, Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2010.

.....: **Kitâbü'ş-Şifâ': et-Tabî'iyyât: en-Nefs**, nşr. G. C. Anawati-Sa'îd Zâyid, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1975.

İbnü'l-'Arabî: **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, I-XVIII c., İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006-2012.

İbnü'l-Herevî, M. Şerîf: **Envâriye: Tercüme ve Şerh-i Hikmeti'l-işrâk-ı Sühreverdî,** ed. ve muk. Hüseyin Ziyâî, Tahran, Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1363hş.

Kasabbaşızâde: **Risâle fi'l-müsüli'l-Eflâtûniyye ve'l-müsüli'l-mu'allaka ve'l-farkı beynehümâ**, **el-Müsülü'l-'akliyyetü'l-Eflâtûniyye** içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt-Beyrut, Vekâletü'l-Matbû'ât, t.y., s.150-152.

Kaya, M. Cüneyt: "İslâm Filozoflarının Türkiye'de Neşir ve Tercüme Edilen Eserleri Bibliyografyası", **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, s. 799-846.

Kaya, Mahmut: "Fârâbî", **DİA**, XII (İstanbul 1995), s. 145-162.

.....: "İşrâkiyye", **DİA**, XXIII (İstanbul 2001), s. 434-438.

Kayserî, Dâvûd, el-: **Risâle fi'l-ilmi't-tasavvuf**, **er-Resâil** içinde, nşr. Mehmet Bayrakdar, İstanbul, Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.

.....: **Mukaddemât: Fusûsu'l-Hikem'e Giriş**, çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011.

Kılıç, Mahmut Erol: ""Ebu'l-Hukemâ": Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslam Düşünce Tarihinden Görünümü", **Dîvân: İlmî Araştırmalar**, III/5 (1998/2), s. 1-32.

.....: "Dâvûd el-Kayserî'nin Mukaddimelerinde 'Âlem-i Misâl' Yorumu", **İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî**, haz. Turan Koç, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011, s. 175-186.

.....: **Sufi ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004.

.....: **Şeyh-i Ekber İbn 'Arabî Düşüncesine Giriş**, İstanbul, Sufi Kitap, 2009.

Kirmânî, Azîzullâh Afşar: **Tulû-i Felsefe-i İşrâk**, Tahran, Hemşehrî, 1388hş.

Konevî, Sadreddîn: **el-Mürâselât**: **Sadreddîn Konevî ve Nasıreddîn Tûsî Arasında Yazışmalar**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.

.....: **İ'câzü'l-beyân fî te'vîli'l-ümmi'l-Kur'ân: Fâtiha Sûresi Tefsiri**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.

Konuk, Ahmet Avni: **Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi,** haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, I-IV c., İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1990.

Kurtoğlu, Zerrin: **Plotinus'un Aşk Kuramı**, Bursa, Asa Kitabevi, 2000.

Kurtûbî, Ahmed b. Ebî Bekr: "Kehf sûresi", **el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, I-XI c., Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1405/1985.

Kuşpınar, Bilal: "Mulla Sadrâ's Criticism of İbn Sînâ and al-Suhrawardî on The Problem of God's Knowledge", **İslami Araştırmalar Dergisi**, V/1 (1991), s. 45-55.

Kut, Günay: "Acâibü'l-mahlûkât", **DİA**, I (İstanbul 1998), s. 315-317.

Kutluer, İlhan: "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ında Entelektüel Perspektifler", **900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Sempozyumu: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı Bildirileri**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 507-533.

.....: "Fizik Varlığın Ötesinde: Gayb Kavramı Felsefî Açıdan Nasıl Ele Alınabilir?", **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV: İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II (11-12 Ekim 2003)**, ed. Bedrettin Çetiner, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2004, s. 215-243.

.....: "Hikmetü'l-işrâk", **DİA**, XVII (İstanbul 1998), s. 521-524.

.....: "Müsül", **DİA**, XXXII (İstanbul 2006), s. 149-151.

.....: "Nûr", **DİA**, XXXIII (İstanbul 2007), s. 245-246.

.....: "Sühreverdî, Maktûl", **DİA**, XXXVIII (İstanbul 2010), s. 36-40.

.....: **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996.

Lings, Martin: **Simge ve Kökenörnek**, çev. Süleyman Sahra, Ankara, Hece Yayınları, 2003.

Marcotte, Roxanne D.: "Suhrawardi (d. 1191) and His Interpretation of Avicenna's (d. 1037) Philosophical Anthropology",

(doktora tezi), **Institute of Islamic Studies McGill University**, 2000.

.....: "Suhrawardî al-Maqtûl, The Martyr of Aleppo", **Al-Qantara**, XXII/2 (2001), s. 395-419.

.....: "Philosophical Reason versus Mystical Intuition: Shihâb al-Dîn Suhrawardî (d. 1191)", **Anaquel de Estudios Arabes**, VII (1996), s. 109-125.

.....: "Suhrawardî's Realm of the Imaginal", **Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook**, ed. Y. Eshots, Moscow, Vostochnya Literatura, 2011, II, s. 68-79.

Mîr Dâmâd: **el-Kabesât fi'l-Hikme**, ed. Mehdi Muhakkık, Tahran, Dânişgâh-ı Mek Gil, 1977.

Muallimî, Hasan: **Felsefe-i İşrâk**, Tahran, Sâzimân-i Mutâlea ve Tedvîn-i Kütüb-i Ulûm-i İnsânî, 1378.

Nakamura, Kojiro: "Imâm Ghazâlî's Cosmology Reconsidered with Special Reference to the Concept of "Jabarūt"", **Studia Islamica**, 80 (1994), s. 29-46.

Nasr, Seyyid Hüseyin: "Şihâbeddîn Sühreverdî Maktul", çev. Mustafa Armağan, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, ed. M. M. Şerif, IV c., İstanbul, İnsan Yayınları, 1990, I, s. 411-435.

.....: **İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, çev. Nazife Şişman, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985.

.....: **Üç Müslüman Bilge**, çev. Ali Ünal, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985.

Netton, Ian Richard: "Ishrâq and Wahda: The Mystical Cosmos of Al-Suhrawardî and Ibn al-'Arabî", **Allâh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology**, Richmond, Curzon Press, 1994, s. 256-320.

Olguner, Fahrettin: "Eflâtun", **DİA**, X (İstanbul 1994), s. 469-476.

Öbek, Ali İhsan: "Tarihî Türk Sözlükçülüğünde Dönüm Noktası: [Büyük] Türk Lügatı", **Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, IV/4 (2009), s. 845-855.

Özturan, Mehmet: "Epistemik Açıdan Mantıksal Bilginin Kökeni (Hudûrî ve Husûlî Bilgi Bağlamında)", **Şeyhü'l-İşrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler**, ed. M. Nesim Doru v.d., Ankara, Divan Kitap, 2015, s. 55-80.

Pakalın, Mehmet Zeki: "Cabülka, Cabülsa", **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, III c., İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1983.

Peters, Francis E.: **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü: Târihsel Bir Okuma**, haz. ve çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma, 2004.

Platon: **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.

.....: **Parmenides**, çev. Saffet Babür, İstanbul, İmge Kitabevi, 1996.

.....: **Phaidon**, çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1945.

.....: **Phaidros**, çev. Hamdi Akverdi, Ankara, Maarif Vekaleti, 1943.

.....: **Sofist**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2000.

.....: **Symposion** (şölen), çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2000.

.....: **Timaios**, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.

Plotinus: **Enneadlar**, çev. Zeki Özcan, Bursa, Asa Kitabevi, 1996.

.....: **The Six Enneads**, çev. Stephen MacKenna, B. S. Page, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952.

Pûrnâmdâriyân, Takî: **Remz ve Destanhâya Remzî der Edebe Fârisî: Tahlîlî ez Destânhâye İrfânî Felsefe-i İbn Sînâ ve Sühreverdî**, Tahran, Şirket-e İntişârâta İlmî ve Ferhengî, 1386.

Rahman, Fazlur: "Dream, Imagination and Âlam al-Mithâl", **Islamic Studies**, III/2 (1964), s. 167-180.

Raşid, Rüşdi: "İlm-i Menâzır", **DİA**, XXII (İstanbul 2000), s. 129-131.

Razavî, Mahdi Amin (Razavî, Mehdî Emin): **Suhrawardî and the School of Illumination**, Great Britain, Curzon Press, 1997.

.....: "Ehemmiyet-i Âsâr-i Fârisi-yi Sühreverdî der Felsefe ve Marifetşinâsi-yi Hikmet-i İşrâk", **Nâme-i Sühreverdî**, ed. Ali Asgar v.d., Tahran, Vîzârât-ı Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî, 1386 hş., s. 102-118.

Ross, David: **Plato's Theory of Ideas**, London, Oxford University Press, 1951.

Rustom, Mohammed: "Psychology, Eschatology, and Imagination in Mullâ Sadrâ Shîrâzî's Commentary on the Hadith of Awakening", **Islam and Science**, V/1 (2007) s. 9-22.

Sami, Şemseddin: "Câbers", **Kamûsü'l-a'lâm**, İstanbul, Mihran Matbaası, 1308.

Schmidtke, Sabine: "The Doctrine of The Transmigration of Soul According to Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî (killed 587/1191) and His Follewers", **Studia Iranica**, 28 (1999), s. 237-254.

Sühreverdî: **Hikmetü'l-işrâk**, **Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk II** içinde, tsh. ve muk. Henry Corbin v.d., IV c., Tahran, Pejûheşgah-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 2001/1380, s. 9-260 (Türkçesi: **İşrâk Felsefesi**, çev. Tahir Uluç, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009).

.....: **Hikmetü'l-işrâk**, **Mecmûa-i Musannefât-ı Hikmetü'l-işrâk II** içinde, tsh. Henry Corbin, Farsçaya çev. Seyyid Cafer Seccadî, III c., Tahran, Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1373.

.....: **Akl-ı Surh**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 225-239 (Türkçesi: "Kırmızı Akıl", **Cebrail'in Kanat Sesi**, çev. Sedat Baran, İstanbul, Sufi Kitap, 2006, s. 81-91).

.....: **Âvâz-ı Perr-i Cebraîl**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 207-223 (Türkçesi: "Cebrail'in Kanat Sesi", **Cebrail'in Kanat Sesi**, çev. Sedat Baran, İstanbul, Sufi Kitap, 2006, s. 59-68).

.....: **Bustânü'l-kulûb**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 333-401.

.....: **Elvâh-i İmâdî**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 109-195.

.....: **Fî hakîkati'l-ışk yâ mu'nise'l-uşşâk**, Sühreverdî, "Lugât-ı Mûrân", **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 267-291 (Türkçesi: "Aşkın Hakikati", **Cebrail'in Kanat Sesi**, çev. Sedat Baran, İstanbul, Sufi Kitap, 2006, s. 31-46).

..... : **Heyâkilü'n-nûr**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 83-108 (Türkçesi: **Nur Heykelleri**, çev. Saffet Yetkin, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1949; "Nûr Heykelleri", **Şihâbeddîn Sühreverdî ve Nûr Heykelleri** içinde, s.nşr. Yusuf Ziya Yörükan, s.nşr. A. Kamil Cihan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998, s. 103-119).

..... : **Kelimetü't-tasavvuf**, **Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk IV** içinde, s. 99-139.

..... : **Kıssatü'l-gurbetü'l-garbiyye: bâ tercüme ve şerh-i fârisî**, **Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk II** içinde, s. 274-297 (Türkçesi: "Ruhun Yolculuğu", çev. İsmail Yakıt, **İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler (I): İbn Sina-Sühreverdi-A. Gazzali-Necm-i Razi** içinde, çev. ve derl. Derya Örs v.d., İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 97-108: "Batı'ya Yolculuğun Hikâyesi", **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik, 2003, s. 519-528; "Batı'ya Yolculuk", **Cebrail'in Kanat Sesi**, çev. Sedat Baran, İstanbul, Sufi Kitap, 2006, s. 135-141).

..... : **Kitabü'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-'ilmü's-sâlis**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk I** içinde, s. 194-506.

..... : **Kitâbü'l-Lemehât**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk IV** içinde, s.141-241.

..... : **Kitâbü'l-Mukâvemât**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk I** içinde, s. 124-192.

..... : **Kitâbü't-Telvîhâti'l-levhiyye ve'l-'arşiyye: el-'ilmü's-sâlis**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk I** içinde, s. 2-121.

..... : **Lugat-ı Mûrân**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 333-401 (Türkçesi: "Karıncaların Dili", **Cebrail'in Kanat Sesi**, çev. Sedat Baran, İstanbul, Sufi Kitap, 2006, s. 99-125).

..... : **Pertevnâme**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 1-81.

..... : **Risâle fî i'tikâdi'l-hukemâ**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk II** içinde, s. 261-272 (Türkçesi: Filozofların İnançları", çev. İsmail Yakıt, **Felsefe Arkivi**, 26 (1987), s. 203-212).

..... : **Risâletü't-tayr**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 197-205 (Türkçesi: "Kuşlar Hikâyesi", **Cebrail'in Kanat Sesi**, çev. Sedat Baran, İstanbul, Sufi Kitap, 2006, s. 93-98).

..... : **Rûzî bâ Cemâat-i Sûfiyân**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 241-250 (Türkçesi: "Sufiler Arasında", **Cebrail'in Kanat Sesi**, çev. Sedat Baran, İstanbul, Sufi Kitap, 2006, s. 127-134).

..... : **Safîr-i Sîmurg**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 313-332 (Türkçesi: "Anka Kuşunun Sesi", **Cebrail'in Kanat Sesi**, çev. Sedat Baran, İstanbul, Sufi Kitap, 2006, s. 47-58).

..... : **Yezdan Şinaht**, **Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III** içinde, s. 403-459.

..... : **Hikmetü'l-İşrâk: The Philosophy of Illumination**, ed. John Walbridge, Hossein Ziai, Provo, Birigham Young University Pres, 1999.

Şehrezûrî, Şemseddin M.: **Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh: Târîhu'l-Hukemâ**, thk. Abdulkerim Ebû Şuveyrib, Trablus, Cemiyyetü't-Da'vetü'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, 1988.

.....: **Resâilü'ş-şecereti'l-ilâhiyye fî 'ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye**, thk. Muhammed Necip Görgün, I-III c., İstanbul, Elif Yayınları, 2004.

.....: **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, çev. Hüseyin Ziyâî Terbetî, Tahran, Müessese-i Mutâleât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1993/1372.

Şîrâzî, Kutbuddin eş-: **Şerhu Hikmeti'l-işrâk-ı Sühreverdî**, nşr. Abdullah Nurânî ve Mehdî Muhakkık, Tahran, Müessese-i Mutâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı Mc Gill Şûbe-i Tahran, 2002/1380.

.....: **Risâle fî tahkîki 'âlemi'l-misâl ve ecvibet-i es'ileti ba'zi'l-fuzalâ**, ed. ve çev. John Walbridge, **The Science of Mystic Lights**: **Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy** içinde, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1992, s. 233-271 ("Risâle fi'l-hikme" adıyla, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 110/003793).

Tehânevî, Muhammed Ali: **Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn**, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1984.

Tehrani, Kazem: **"**Mystical Symbolism in four Treatises of Suhrawardi", (doktora tezi), **Columbia University**, 1974.

Tillich, Paul: "The Religious Symbols", **Daedalus**, LXXXVII/3 (1958), s. 3-21.

Tokat, Latif: **Dinde Sembolizm**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Toktaş, Fatih: **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2004.

Topdemir, Hüseyin Gazi: "İbnü'l-Heysem", **DİA**, XXI (İstanbul 2000), s. 82-87.

.....: "Optik Biliminde Bir Öncü İbnü'l-Heysem (965 Basra-1039 Kahire)", **Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, 3 (2003), s. 107-126.

Turgut, Ali Kürşat: "İşrâkî Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi-Journal of International Social Research**, VI/26 (2013), s. 568-579.

Uluç, Tahir: **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.

Uludağ, Süleyman: "Câbelka-Câbelsa", **DİA**, VI (İstanbul 1992), s. 525.

Umîd, Mesûd: **Se Feylesof-e Müselmân: Şeyh-u İşrâk, Mulla Sadrâ, Allame Tabâtabâî**, Tahran, Bünyâd-i Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1384.

Uzdavinys, Algis: "Divine Light in Plotinus and al-Suhrawardi", **Contemporary Philosophical Discourse in Lithuania: Lithuanian Philosophical Studies IV,** ed. Jurate Baranova, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2005, s. 271-283.

Üçer, İbrahim Halil: "Antik-Helenistik Birkimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Üç Büyük Dönüşüm Evresi", **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM yayınları, 2013, s. 37-90.

Walbridge, John: "Suhrawardî, a Twelfth-Century Muslim Neo-Stoic?", **Journal of the History of Philosophy**, XXXIV/4 (1996), s. 515-533.

.....: "Sühreverdî ve İşrakîlik", **İslam Felsefesine Giriş**, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2007, s. 221-245.

.....: **The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks**, ed. Seyyed Hossein Nasr, Albany, State University of New York, 2000.

.....: **The Science of Mystic Lights**: **Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy**, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1992.

.....: **The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism**, Albany, State University of New York Press, 2001.

Weber, Alfred: **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1993.

Yalın, Salih: "İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi", (doktora tezi), **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Kayseri, 2008.

Yenen, Halide: "Amellerin Bedenleşmesi Bağlamında Kutbüddin eş-Şîrâzî ve İbn Arabî Mukayesesi", **Şeyhü'l-İşrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler**, ed. M. Nesim Doru v.d., Ankara, Divan Kitap, 2015, s. 251-263.

.....: "Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji", (doktora tezi), **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2007.

.....: "Şehrezûrî Metafiziğinde Hayal/Misal Âlemi", **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri,** ed. Murat Demirkol, Enes Kala, Ankara,

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İTBF. Yayınları, 2014, s. 296-313.

Yıldırım, Nimet: "Simurg", **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008.

.....: "Zerdüşt'ün Kutsal Kitabı", **Şarkiyat Mecmuası**, 18 (2011), s. 147-170.

Yörükan, Yusuf Ziya: "Şihabeddîn Sühreverdî'nin Felsefesi", **Şihâbeddîn Sühreverdî ve Nûr Heykelleri** içinde, s.nşr. A. Kamil Cihan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998, s. 55-94.

Yunânî, Kusta b. Luka el-: "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", çev. İbrahim Halil Üçer, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 36 (2009/1), s. 195-208.

Ziai, Hossein

(Ziyâî, Hüseyin): "Beyond Philosophy: Suhrawardî's Illuminationist Path to Wisdom." **Myth and Philosophy**, ed. Frank E. Reynolds and David Tracy, New York, State University of New York Press, 1990, s. 215-243.

.....: "Suhrawardî on Knowledge and the Experience of Light", **The Presence of Light-Divine Radiance and Religious Experience**, ed. Matthew T. Kapstein, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2004, s. 25-44.

.....: "Vision, Illuminationist Methodology and Poetic Language." **Irân Nâmeh**, VIII/1 (1990), s. 81-94.

.....: "İşrâkî Gelenek", **İslam Felsefesi Tarihi**, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, III c., İstanbul, Açılım Kitap, 2007, II, s. 117-150.

..... : "Mukaddime-i musahhih", **Envâriye: Tercüme ve Şerh-i Hikmeti'l-işrâk-ı Sühreverdî** içinde, ed. ve muk. Hüseyin Ziyâî, Tahran, Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1363hş., s. viii-xxviii.

..... : "Müşâhede, Reveş-i İşrâk ve Zebâne Şi'r-i Bahsî der Bâre-i Nizâme Felse–fe-i İşrâke Şihabeddîn Suhreverdî", **Nâme-i Sühreverdî**, ed. Ali Asgar v.d., Tahran, Vîzârât-ı Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî, 1386, s. 322-338.

..... : "Şihâbuddin Sühreverdî: İşrâkî Okulun Kurucusu", **İslam Felsefesi Tarihi**, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, III c., İstanbul, Açılım Kitap, 2007, II, s. 83-115.

ÖZGEÇMİŞ

Fatma Turğay, 1996 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. "İbn Sînâ'nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlak Felsefesi" başlıklı yüksek lisans tezini, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünün Felsefe ve Bilimleri Anabilim Dalından 2006 yılında tamamladı. Halen İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında "İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği" başlıklı doktora tezini hazırlamaktadır.