

Bu makaleye atıfta bulunmak için/To cite this article:

SÜNTER, E. (2020). Sühreverdî'ye Göre Arınmanın Felsefesi "İnsan Felsefesi ve Etik Yönüne Dair Bir Değerlendirme". Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 24 (1) , 89-111.

Sühreverdî'ye Göre Arınmanın Felsefesi "İnsan Felsefesi ve Etik Yönüne Dair Bir Değerlendirme"


Emel SÜNTER (*)


Öz: İslam dünyasında hakikati arama yolları farklı şekillerde her zaman devam etmiştir. Hakikate ulaşma yollarında farklılık olsa da insanı merkeze alan bir arayış dikkat çekmektedir. İnsanı merkeze alan metafizik felsefesiyle dikkat çeken filozoflardan biride Sühreverdî olmuştur. Sühreverdî İslam düşünce dünyasına yeni bir yaklaşım getirmiş kendi felsefesini sistematik hale getirmeye çalışmıştır. Onun düşünceleri İslam düşüncesinde İshrâkîlik adı altında ekol olarak yerini almıştır. Filozofun görüşlerinde Yunan felsefesinden, Mecûsilik ve Zerdüşlük gibi kadim İran dinlerinin felsefesinden etkilendiği ifade edilse de Sühreverdî'nin felsefesinde İslam düşüncesinin teşekkül döneminden gelişime kadar süre gelen felsefî birikimden etkilendiği görülmektedir. Özellikle İbn Sinâ'nın kurmak istediği Doğu felsefesini Sühreverdî ortaya koyarak ve geliştirmiştir. Sühreverdî Hikmetü'l İshrâk adlı eserinde varoluşun temelini "nur" kavramını yerleştirmiştir. İnsan zulmetten/karanlıktan kurtularak aydınlığa çıkmak suretiyle arınır. Zulmet/karanlık yokluk değildir, sadece yokluktan aydınlığa çıkamamış nefsin bulunduğu boyuttur. Varlık aydınlığa çıkıp Tanrı'nın nuruyla var olduktan sonra haz ve arzu ile ışığa koşan bir pervane gibidir. Bu nur ile var olmayı idrak eden nefis sürekli nur ile birleşmek, Tanrı'ya ulaşmak için çabalar. Sühreverdî hakikate ulaşmanın yolunda arınma yoluyla insanın ilerlemesi gerektiğinden bahseder. Sühreverdî'nin arınma hakkındaki görüşlerini etik bağlamında akli ilkelerden hareketle felsefi-tasavvufî zeminde biçimlendirdiği ifade edilebilir. Bu çalışmada Sühreverdî'nin İshrâkîlik felsefesinden hareketle arınma kavramı ve deneyimi tespit edilmeye çalışılacaktır. İnsanın arınması ile Nuru'l-Envâr'ı idrak ettikten sonra, ne tür bilgilere ve bazı meziyetlere nasıl ulaşabileceği açıklanacaktır. Arınmanın etikle olan ilişkisi giriş mahiyetinde değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sühreverdî, İshrâkîlik, Arınma, İslam Felsefesi, Nefs, Etik.

The Philosophy of Treatment According to Suhrawardi

Abstract: The ways of seeking truth in the Islamic world have always continued in different ways. Although there are differences in the ways of reaching the truth, a search that focuses on the human center is contradictory. One of the philosophers who attracted attention with his metaphysical philosophy, which centered on human beings, was Suhrawardi. Suhrawardi brought a new approach to the Islamic world of thought and tried to systematize his own philosophy. His ideas have taken their place in the Islamic thought as one of the schools of Ishraqi. Although it is stated in the philosophy of the philosopher that it was influenced by Greek philosophy, the philosophy of ancient Iranian religions such as Mecûsilik and Zoroastrianism, it is seen that Islamic thought was influenced by the philosophical accumulation that lasted from the formation period to the development. Suhrawardi developed and developed the Eastern philosophy he wanted to establish especially in Ibn Sina. Suhrawardi Hikmetü'l İshrâk placed the concept of "light" on the basis of existence. Human beings are purified from the darkness by escaping from oppression. Cruelty/darkness is not the absence, it is only the dimension of the exquisite soul that has not come to light. The being is like a propeller that comes to light and comes into existence with the light of God and runs into the light with pleasure and desire. The soul that realizes existence with this light constantly strives to unite with light, to reach him. Suhrawardi speaks of the need to advance

*) Dr. Öğr. Üyesi, İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü (e-posta: emelsunter7942@gmail.com)  ORCID ID. <https://orcid.org/0000-0003-4503-6413>

Bu makale araştırma ve yayın etiğine uygun hazırlanmıştır  iThenticate intihal incelemesinden geçirilmiştir.

human beings through purification in order to attain truth. It can be stated that Suhrawardi's views on purification form his views on philosophical-mystical ground based on rational principles in the ethical context. In this study, the concept and experience of purification will be tried to be determined based on Suhrawardi's philosophy. After understanding greatest light with the purification of human beings, it will be tried to explain what kind of information and some virtues can be reached. Evaluate the relationship between purification and ethics as an introduction.

Keywords: Suhrawardi, Ishraqi, Purification, Islamic Philosophy, Self, Ethic.

Makale Geliş Tarihi: 11.01.2020

Makale Kabul Tarihi: 07.03.2020

I.Giriş

Arınma, temizlenmek, ruhun tutkularından kurtulması, nefsin kötü arzularından uzaklaşması manasında kullanılır. Arınmak, insanın yaşam deneyimlerinde kendini iyileştirmesi ve arzuladığı mutluluğa ulaşmak için elde edilen deneyimler bütünü diye de tarif edilebileceği gibi, insanın bir anlamda ruhsal tedavisi gibi de yorumlanabilir. Filozoflar düşünce tarihi boyunca insan için huzur ve mutluluğun ne olduğu üzerine görüşler ortaya koymuşlardır. Bu anlamda felsefenin insanın kendini nasıl iyileştireceğine dair bir arayışı vardır. Bu arayışın iyileştirme yollarıyla arınmanın metodları belirlenerek bir insan felsefesi üretilmiştir.

İşrâkîlik İslam düşüncesinde Meşşâîlikten sonra ortaya çıkmış bir felsefi ekoldür. İslam düşüncesindeyeni bir tarz ve yöntem olarak da yorumlanır. Bu felsefenin en önemli temsilcisi Sühreverdi'dir. Onun felsefi sisteminde insanın bir var olma sebebi vardır. İnsan sezgiye dayalı olan bilgi ile aydınlanma yaşar. Bu aydınlanma mistik ve felsefi bir iç görüye dayalı yöntemler içerir (Walbridge, 2017, s. 261).

Bu çalışmada Sühreverdi'nin İşrâk felsefesi bağlamında insanın yaşam serüveninde nasıl olması gerektiğine dair sorulara cevap bulunmaya çalışılacaktır. Başka bir deyişle filozofa göre insanın arınmasının ya da iyileşmesinin nasıl mümkün olduğu anlaşılmaya çalışılacaktır. Bu arınma ve iyileşmede dikkati çeken ilk unsur, rasyonel-sezgisel bir zeminde bir aydınlanma olduğudur. Bunun nedeni İslâm dininin mistik ve kişisel deneyimlere açık olduğu ve bu deneyim yaşanırken de kutsal metin bağlamından kopmadan devam edilmesidir (Hanoğlu, 2019, s. 61). Sühreverdi'ninsisteminde de rasyonel-sezgisel zeminde bir arınmadan bahsedilmektedir. Filozofun, arınma hakkındaki görüşlerini şekillendirirken İslam dininin kutsal metin bağlamından kopmadığı görülmektedir.

II. İnsanı Konu Alan Felsefe

İnsan dünyaya, bakıma ve ilgiye muhtaç bir varlık olarak geldiği andan itibaren hayata tutunması, büyümesi, hayatı yaşama biçimi, doğa ile olan ilgisi, toplumla ya da diğer insanlarla olan ilişkisi çerçevesinde hep bir mücadele içinde bulunur. Bütün bu deneyimler insana kendisini ve kendisi dışındakileri, hayatı, hatta daha ötesinde evreni anlamayı öğretmektedir (Bayraktar, 1999, s. 104-105). Yaşam, aslında insan için aynı zamanda bir öğrenme ve deneyim kazanma sürecidir. Felsefenin rolü de bu süreçte ortaya çıkmaktadır. Bütün bu olgular içinde insanın kendini tanıması, anlaması ve hayatı algılama biçimi felsefenin de konusunu teşkil etmektedir. İnsanın bulunduğu evren

içinde, insan ve diğerleri ile bir bütündür. İnsanın dışındaki diğer varlıkların da kendilerine ait niteliklerinin olması bulunan varlıklarla bir anlam kazanmaktadır. Bu açıdan insanın serüvenine bakılınca insan hem evrende kendi anlamını hem de evrenin anlamını aramaktadır (Özden, 2004, 25).

İnsanın yaşamı, herkesin kendi eylemlerinin bir sonucudur. Başka bir deyişle insanın bireysel yaşam deneyimidir. Herkesin sahip olduğu bir *ben*'i vardır. İnsan bu sayede var olur. İnsan yaşamı uğraş ve eylemlerden ibarettir. İşte bütün bunların tamamı varoluştur (Gasset, 1999, s. 23). Ancak yaşam sadece dış dünyadaki deneyimlerden ibaret değildir. İnsan aynı zamanda düşünen zihinsel bir varlıktır. Felsefenin *düşünmeyi öğreten, evren, dünya, insan ve toplum hakkında soru sorup, varlığı ve yaşamı anlamlandırma çabası* (Çüçen, Zafer, & Esenyel, 2017, s. 3), şeklindeki bu tanımına bakıldığında bu disiplinin, insanı bir bütün olarak gördüğü de ortaya çıkmaktadır. İnsanın yaşam deneyimi içinde elde ettiği bir bilgi vardır ve elde ettiği bu bilgi ile bir çevre kurar ya da oluşturur. Bu çevre aynı zamanda insanın her türlü eylem, yetenek ile elde ettiği bilginin bir sonucu olarak var olduğu doğadır. Başka bir deyişle insan elde ettiği bilgileri, kendine özgü yeteneklerini de kullanarak yine doğaya aktarır ve bulunduğu/yaşadığı çevreyi yeniden şekillendirir. Hatta öyle ki insan doğayla yetinmeyip doğüstü bilgilere erişmek için de yeni arayışlar sergiler. Bu arayış yöntemlerinden biri de insanın kendini tanıması ve keşfetmesidir (Özden, 2004, s. 26).

Filozofların var oluşu insan, evren ve Tanrı bağlamında yorumladığı bilinmektedir. Felsefenin bir disiplin olarak ortaya çıktığı Antikçağ'dan bu yana, hayatı anlamlandırma ve yorumlama gayretleri de devam etmiştir. İlk olarak Sokrates'in insanı problem olarak ele aldığı görülmektedir (Akarsu, 1982, s. 30). Leibniz ve Kant'ın felsefelerinde insanı merkeze alan konulara yer verildiği görülmektedir. Özellikle Leibniz'in monadlar konusundaki görüşleri, onu takip eden Lotzche ve Teichmüller gibi düşünürler tarafından geliştirilmiştir. Bu iki düşünür insan için kendi ile Tanrı arasındaki uyumda monadların her birinin kendi başına ontolojik bir merkez olduğunu ifade etmişlerdir (Müminoğlu, 2016, s. 10).

İnsanın kendi varlığını anlama ve yorumlama biçimi hakkındaki görüşler, XIX. ve XX. yüzyıllara kadar devam etmiş ve bu yüzyılda, yeniden yorumlanarak, "varoluşçu felsefe" adı altında ele alınmıştır. İnsanı merkeze alan bu çalışmalar, ilerleyen süreçte, yüzyıllar sonra, bilim ve felsefe ile uğraşan, her alanda çeşitli araştırmalar yapan, ilk defa kendi problem ve fenomenlerine dönen insanın kendisini incelediği özel bir felsefe dalı oluşturmuştur. Bu felsefe dalına *felsefî antropoloji* ya da *insan felsefesi* denilmektedir (Uysal, 2018, s. 25).

İslam filozoflarının hakikat arayışları Yunan felsefesinden etkilenecek şekilde Hicri III. yüzyılın başlarında geniş çaplı yapılan tercüme faaliyetleri ile başlamış (Türker, 2019, s. 13), İslam filozofları, bu tercüme faaliyetleriyle beraber İslam düşüncesinin o güne kadar giderek çeşitlenen mirasını daha da zenginleştirerek bilimsel alana kaydırmışlar ve hatta üzerine eklemelerde bulunarak insanı, ahlâkı ve değerleri merkeze alan bir felsefe geliştirmişlerdir. Bu hakikat arayışı o kadar önemlidir ki Kindî her fırsatta bu arayışa katkıda bulunanlara teşekkür etmekten kendini alamamıştır (Toktaş, 2004, s. 25).

Özellikle İslam düşüncesinin teşekkül döneminde Kindî, Ebû Bekr Zekeriya Râzî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozoflarının bu birikimi yeniden yorumlayarak insanı merkeze alan fikirler ürettiği, sonrasında İhvan-ı Safa'nın hümanist yaklaşımı (Bkz. Ocak, 2016) ve Gazzâlî'nin kişisel deneyimleri ile İslam dünyasının hakikat arayışı insanın var oluşuna yeni anlamlar katmaya devam etmiştir. Nihayet İslam düşünce dünyasının bu felsefi birikiminin üzerine Sühreverdî'nin İşrâkî eğilimlerle ortaya koyduğu kavramsal açıdan özgün fikirlerin, insanın varoluşuna yeni bir açılım getirdiğini söylemek yanlış olmasa gerekir. Bu anlamda İslâm filozofları, yalnızca Yunan düşüncesinden değil, önceki felsefe geleneklerinden de etkilenmişler, felsefenin kapsayıcı yönünden hareketle farklı disiplinleri bir arada değerlendirerek çeşitli alanlarda eserler yazmışlardır. Bu eserler teorikten pratiğe kadar birçok konuyu ele almaktadır (Bozkurt, 2004, s. 156). Felsefi açıdan daha da ilginç olanı, İslam düşünürlerinin insanın yaşam serüveni içinde var oluşunu sadece psikolojik ve fizyolojik yönden değil, tıbbî yönden de anlamaya çalışmış olmalarıdır. Örneğin Ebû Bekr Zekeriya Râzî'nin otuz ciltlik *El-Hâvî* isimli eserini yazmasından önce, içinde 585 değişik ilacın tarif edildiği Nişaburlu bir kimyacı yazdığı *İlaçların Esasları ve Gerçek Özleri* adlı bir kitabın Orta Asya'da elden ele dolaşmasından bahsedilmektedir. İslam dünyasının tıp bilimine olan ilgisi oldukça yoğun ve bu yüzden İbn Sînâ'nın "*tıp zor bilimler arasında değildir*" demesi de doğal bir sonuçtu (Starr, 2019, s. 334). Dolayısıyla İslam dünyası insanı anlamaya çalışırken hem ruhsal hem bedensel tedavisi için gereken bütün bilgileri çoktan elde etmiş görünmekteydi. İslam filozoflarının bütün bunları ortaya koyarken kendilerinden önceki geleneğe göre en özgün yanları, insanı beden-ruh dualizmine düşmeden değerlendirmeleri ve insanın beden ve ruh bütünlüğüyle yaratıldığını düşünmeleriydi. Hiç şüphesiz bu düşünme tarzı, insana daha gerçekçi bir değerlendirmeye bakmak açısından bir avantaj teşkil ettiği gibi daha ayakları yere basan bir düşünce üretmelerine de yol açmıştı.

Felsefe, insan hayatını, olumlu yönleri ve sorunlarıyla merkeze alan bir disiplindir. Bu bağlam çerçevesindeki bir ilişki, felsefenin salt teorik tartışmalardan ibaret olmayıp pratik sorunları da ele almasını ve çözümler ileri sürmesini de gerekli kılmıştır. Buradan hareketle İslâm filozoflarında da böyle bir ilişkiyi doğal bir sonuç olarak görmek mümkündür. Felsefe bizzat hayatın kendisi olarak düşünüldüğünde, buradaki amacımızın, İslâm filozoflarında, felsefe-hayat ilişkisinin varlığını ispatlamaktan ziyade izah etmek olduğu ortaya çıkacaktır (Bozkurt, 2004, s. 155). Felsefenin insanı arındırma, tedavi etme özelliği, İslam filozoflarında da görülmektedir. Buradaki amaç da insanı huzura kavuşturmadır. İçsel bir huzurla insanların var olmasını sağlamak insanı hem bireysel hem de toplumsal anlamda daha rahata kavuşturabilir.

İslâm düşüncesinde çoğunlukla filozofların gerek insana ve gerekse tabiata bütüncül bakmaya çalıştıkları görülür. Aslında bu anlamda filozofların felsefe-din uzlaştırması noktasında gösterdikleri çaba ve ortaya koymaya çalıştıkları fikirler, bu bütüncül okumanın bir sonucu olarak yorumlanabilir (Hanoğlu, 2019, s. 60). Gelinen bu sonuçta filozofların felsefeden bağımsız bir hayat ideali kurmadıklarını göstermişlerdir.

İşrâkîliğin ortaya çıkması ve olgunluğa ulaşmasında İslam düşüncesinin geçirdiği evreler ve biriktirdiği tecrübeler oldukça önemlidir. Kindî ile başlayıp Fârâbî ve İbn Sînâ

ile devam eden din felsefe uzlaştırmaları, bu konuda ortaya koydukları ileri düzeydeki rasyonel tutumları, İhvan-ı Safa'nın insan merkezli yaklaşımı ve Gazzâlî'nin kişisel mistik deneyimi, İshrâkî felsefenin temelini oluşturmuştur (Bayraktar, 104-106). İshrâkîlik İslam felsefesinin Gazzâlî'ye kadar gelinen sonucu, bir toplamı ve yeni bir yorumu gibi görünmektedir.

Bu anlamda Sühreverdî'nin, kendi döneminden önceki Müslüman filozoflardan farklı düşünmediği görülür. İslam düşüncesinin teşekkül döneminde Müslümanlar kendilerinin dışındaki gelişmiş yabancı kültürler ve ilmi geleneklerle tanışmaktan geri durmamışlar, ilk asırlardan itibaren kültürel ve ilmi alışverişte bulunmuşlardır (Maraş, 2009, s. 69).

Sühreverdî'nin aydınlanma felsefesini gerçekleştirirken, rasyonel bir zeminden evrimleşmesi ve nihayette özel bir felsefi sonuca gelmesi, filozofun eklektik sistem içerisinde ya da kendisinden önceki düşünce modelini takip ettiği kanaatine götüre de, bu felsefenin zenginliği ve geliştirilebilir olması imkânını kendiliğinden sunmaktadır. İshrâkî aydınlanmanın, rasyonel zemin üzerinde kurularak evrimleşmesi insana dair düşüncesinde sağduyulu olduğunu hatırlatmaktadır. Bu rasyonel zemindeki evrimleşme nihayetinde "felsefi tasavvuf" ya da "tasavvufi felsefe" denilebilecek bir düşünce modeli ortaya koymuştur (Hanoğlu, 2019, s. 66). Gelinen bu noktada İslam düşüncesinin tek düze olmadığı her çağ ve dönemde bir gelişim geçirdiği de söylenebilir. Bu yeni felsefede dikkat çeken husus, insanın iç dünyasına yaptığı vurgu bakımından daha özel bir durum sergilemesidir.

Felsefenin serüvenine bakıldığında akılla kurulduğu, fakat aklın henüz çözemediği problemleri de içine aldığı görülür. İnsan, yine felsefe aracılığı ile akılla çözülemiyor gözüken problemleri de ortaya koymaktan ve açıklama çabasından geri durmaz (Ülken, 2014, s. 70). İşte bu zor konulardan biri de varlık problemidir. Felsefi düşüncenin başlangıcından itibaren, filozofların çözüme kavuşturmak zorunda hissettikleri metafizik problemler buna örnektir. Coğrafyası, dini tercihleri ve zamanı ne olursa olsun, dinin, bilimin ve felsefenin ilgi alanına giren her türlü çaba, varlığı anlamaya ve kavramaya yöneliktir (Kılıç, 2004, s. 41). Filozoflar, kurdukları farklı felsefi sistemlerle kendileri ile varlık arasındaki ilişkinin boyutlarını belirlemeye çalışmışlardır. Bu açıdan felsefe tarihindeki birbirinden farklı düşünce ve inançlar hatta felsefi akımlar hep insanın mutluluğu üzerine odaklanmaya gayret göstermişlerdir (Filiz, 2018, s. 13). Öyle ki sınırlarını zorlayan her şey üzerine düşünen insanoğlu, kendisini ve hayatı sadece sorgulamamış, aynı zamanda anlamaya çalışmış, hayal etmiş ve bunların sonuçlarını da bilime yansıtmıştır.

III. İshrâkî Felsefe ve Sühreverdî

İshrâk, anlam olarak, güneşin doğuşu sırasındaki ışınmasını ve parlaklığını ifade eder. Kavramın bilgelik, ilahi hikmet anlamına geldiği kabul edilebilir. İshrâk aynı zamanda varlığın zuhuru ve ışınması demek olup varlığı keşfeden ve tecelliyi sağlayan şuur eylemi anlamına da gelir ve dolayısıyla da, hikmetin kaynağı olur. İshrâk, duyulur evrende şafak sökmesi ve tan ağarışı anlamına geldiği gibi nefsin makûlat göğünde, anlaşılır evrende

bilginin, mârifete erişin tecellisi anlamına gelir. İshrâk felsefesi veya hikmetinin, güneşle ve gök varlıklarıyla ilintisi, makullerin nurlarının tan ışımından aldığı feyze sufinin tanıklığı ve inziva halindeki kişilerin ruhlarına bu nurların inişi üzerine kurulu bir öğreti şeklinde yorumlanabilir. Buna göre İshrâk, hakikate doğrudan doğruya açılmadır. Bundan dolayı İshrâk felsefesi ilkesel olarak keşf, ilham ve sezgiyi esas alır. İshrâkiliğin kaynak olarak Platonculuk, tasavvuf ve Mazdeizm'den etkilendiği ve Meşşâiliğe karşılık olarak çıktığı iddia edilse de bu, tam olarak doğru değildir (Ülken, 2017, s. 196). Çünkü İslam felsefesinin gelişme dönemi olarak da nitelendirilebilecek olan XII. yüzyıla kadarki dönemde felsefî düşünce Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, İhvan-ı Safa ve Gazzâlî ile sistematik hale gelirken, işrâkî unsurlar da İslam felsefesine girmeye başlamıştır. Örneğin İbn Sînâ'nın son dönemlerinde işrâkî anlayışa bir eğilim olduğu bilinmektedir, Daha sonra Gazzâlî'de iyice belirginleşen bu düşünce, Sühreverdî'nin, eserine *Hikmetü'l-İshrak* adını vermesiyle sonuçlanmıştır. Görülüyor ki Sühreverdî'nin kendisinin de ifade ettiği üzere, işrâkî bilgi ancak Meşşâî bilgi ile beraber bir anlam kazanmaktadır (Sühreverdî, 2012). İshrâkî felsefenin sadece Sühreverdî'nin felsefesi imiş gibi görülmesinin sebebi, işrâkî anlayışı kavramsal açıdan yeni bir formata sokmuş olmasına dayanmaktadır. Dolayısıyla, Sühreverdî'nin felsefesinin genel hatlarında dikkati çeken husus, Meşşâiliği ne kadar eleştirse de, İbn Sînâ'nın felsefesinden son derece etkilendiği ve eleştirdiği noktalarda bile sonuçta onunla aynı noktaya gelmiş olmasıdır (Walbridge, 2017, s. 263; Bkz.Uluç, 2012). Bu tespiti destekler nitelikteki bir başka görüşe göre de Sühreverdî'nin varlık felsefesinde kullandığı kavram ve içeriklerin kendisinden önceki filozofların kullandığı kavram ve içeriklere oldukça benzediği hatta aynı kavramları kullandığı iddiasıdır. Esasen Sühreverdî de metafizik anlayışını bir ilk sebebe veya ilk nedene dayandırmakta buna da *Nuru'l-Envâr* demektedir. *Nuru'l-Envâr* kendisinden başka bir nur olmadığını ve nihayetinde bir nurda son bulunması anlamında kullanılır. Bu kavrama Kuşatıcı Külli Nur, Kayyum Nur, Mukaddes Nur, En Büyük Nur, En Yüce Nur ve Mutlak Müstağni Nur gibi isimler de verilir (Özden, 2017, s. 145). Bu ilk neden ya da ilk varlık bütün varlıkların sebebidir ve onun dışındaki bütün varlıkların varlığa çıkması, ondan taşan bir feyz ile veya arınma/aydınlanarak olmuştur. Dolayısıyla filozof için evrendeki bütün kozmik ilkelerin baş ilkesi Tanrı'dır. Yine filozofun arınma/aydınlanma fikri İbn Sînâ'nın görüşlerine benzerlik göstermektedir (Maraş, 2009, s. 72, 83-84, 95). Sühreverdî'nin *Nuru'l-Envâr* kavramı semavi dinlerin Tanrı kavramıyla aynıdır. Bu bir bakıma Meşşâilerin *Vacibu'l-Vucûd* dedikleri kavramla aynıdır (Özden, 2017, s. 146).

Görüldüğü gibi İslam düşüncesinde işrâkî bir birikim daha önceden mevcuttu. İbn Sînâ'nın işrâkî bir felsefe yöneliminde olduğu ve onun böyle bir felsefe oluşturmak için uğraştığı büyük bir kısmı kayıp olan ve yalnızca mantık bölümüyle ilgili kısmı günümüze kadar ulaşan bir eser yazdığı da bilinmektedir. *Hikmetü'l-Meşrikiyyîn* adındaki bu eserin mantıkla ilgili bölümü ise *Mantuku'l-Meşrikiyyîn*'dir. Sühreverdî'ye gelinceye kadar tam anlamıyla bir ekol oluşumu sağlanamamıştır. İbn Sînâ'nın varlık anlayışı metafiziğinin temelini oluşturur (Özden, 1996, s. 53). Filozofun metafizik anlayışının boyutlarına bakıldığında kendisinden önceki filozofların sadece bir Doğu Felsefesi oluşturmak için yapmış oldukları çalışmalar bir hazırlık olarak görülebilir (Erdoğan, 2003, s. 162; Doru, 2014, s. 89; Uluç, 2005, s. 197). Hatta Meşriki hikmet ile “Doğu” dan bahsedilen şeyin

maksadının, tabir yerindeyse, İshrâkî (Aydınlamacı) Hikmetle temelde aynı öğretiyeye dayandığı ifade edilebilir. Çünkü her ikisi de Doğu'ya ilişkindir ve her iki felsefe de aydınlanmacıdır (Kutluer, 2013, s. 69-70). Sühreverdî'nin ortaya koyduğu fikirlerin tam bir Doğu felsefesi olup olmadığı da ayrı bir tartışma konusu gibi görünmektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki Sühreverdî, ortaya koymuş olduğu felsefede İslam felsefesinin teşekkül dönemi ve gelişimindeki birikimlerden etkilenmiştir.

Şu halde Sühreverdî'nin felsefesinde derûnî müşahede ve mistik tecrübeyi şart koşan bir felsefe, mahz akılların doğuşundan kaynaklanan bir bilgi söz konusudur (Corbin, 2010, s. 361-362). Hikmetü'l-İshrâk diye de bilinen bu felsefe, nur kavramına dayalı bir metafizik ortaya koyarken, epistemolojik açıdan İshrâkî-zevkî (hadsî-sezgisel) yöntemeye dayalı, kozmolojik açıdan sudur teorisinin İshrâkî yorumuna, miktar temelli cisim teorisi ile o dönemin hâkim felsefesi olan Meşşâilikten, yani Aristoculuktan belirli noktalarda ayrı bir düşünme tarzıdır. Bu anlamda Meşşâîliğe alternatif olan bütüncül bir felsefî sistem olarak görülür. Ancak İshrâkîliğin bütüncül bir felsefî sistemden beklenen temel problemlere tam olarak ne cevaplar verebildiğine dair yeterince açıklığa kavuşturulmuş olmadığını iddia edenler de bulunmaktadır (Arslan, 2017, s. 48). Sühreverdî'nin bu felsefesinin geleneksel İslam düşüncesinin Meşşâî diye bilinen akımlarının dışında olması bakımından geleneksel anlamda farklılık arz ettiği de ifade edilebilir (Nasr, 2006, s. 107).

Daha önce de değinildiği üzere İshrâkî felsefede ontolojik kavram olarak *nur* kullanılır. Nur kavramı "arınma ve aydınlanma" için önemlidir. Çünkü nur kavramı *ışık ve aydınlık* manalarında kullanılırken, İslam dinî literatüründe insanların kendilerini aydınlatmaları ve gerçeği ayırt etmeleri, başka bir deyişle, hak ve batıl olan ile hayır ve şeri ayırt etmelerini sağlayan manevî ışık olarak tanımlanmaktadır (Uludağ, s. 244).

Sühreverdî'nin ontolojisinde nur varlığa, zulmet ise yokluğa karşılıktır. Başka bir deyişle nur ışığa, zulmet karanlığa işarettir. Nûru'l-Envâr ise Tanrı'dır. Öyle ki O, her şeyden soyutlanmıştır ve hiçbir şey O'na bitişemez. Tanrı'dan başka hiçbir şeyin O'nun kadar parlak/güzel olduğu ifade edilemez. Bu durum bütün âlemi kapsayan bir hal gibi görünmektedir. Âlemdaki her şey de Tanrı'nın bir yansıması gibi durmaktadır (Sühreverdî, 2012, s. 132).

Sühreverdî'nin metafizik düşüncesinde nur kavramı ilk bakışta soyut bir kavram olarak gözükmektedir. Çünkü filozof için "vücut" kavramı, insan zihninin sübjektif bakış açısının zihinsel bir ürünü olan ve fizik (somut) âlemde hiçbir gerçekliğe tekabül etmeyen salt bir kavramdır. Bu nedenle vücut yerine gerçekliği ifade eden nur kavramını koymuştur (Kılıç, 2008, s. 57). Bu anlamda Sühreverdî'ye göre, varlığın hakikati ancak nurdur. Nur'un temel özelliği, kendi başına aydınlık olması ve diğer varlıkları da aydınlığa çıkarması bakımından özel olmasıdır. Dolayısıyla bu nur "*özünde apaçık olan*" ve "*diğer varlıkları açığa çıkaran nesne*" olarak görülmektedir (Kılıç, 2008, s. 57). Bu özellik onu diğer varlıklar üzerinde etkin bir hale getirmiştir. Dolayısıyla nur yetkin bir güç olarak yorumlanabilir.

Buradaki tanıma konu olan nesne, benzeriyle veya daha kapalıyla değil, kendisinden daha açık olan bir nesneyle tanımlanmalı ve tanımlayacak kavram, tanımlananla birlikte değil, ondan daha önce kavranmış olmalıdır. Onun tabiatı kendi kendisini bildirir. O varlıktır, yokluğu ise karanlık (zulmet) ve yokluktur. Bu yüzden tüm gerçeklik ışık ve karanlığın derecelerinden oluşur (Kılıç, 2008, s. 58).

Sühreverdî ontolojisinin en tepesinde en yoğun ve en yetkin ışık olan *Nuru'l-Envâr* bulunur. Daha sonra içerisinde *Nuru'l-kahir* ve *Nuru'l-müdebbir*'i barındıran *Nuru'l-Mücerred*'i, onun aşağısında ise *Nuru'l-Mücerred*'e bağımlı olan *Arızî Nur* görülür. Cisimsel dünyanın tanımlandığı karanlığın formları ise en genel anlamıyla *berzahla* ifade edilir. Sühreverdî, kendi kendine kaim olan ve en yoğun karanlığı ifade eden cevhere *cevher-i ğasık*, varlığı başkasına bağımlı karanlığa ise "*hey'et-i zulmâniyye*" ismini vermiştir. Dolayısıyla onun literatüründe ruhanî ve manevî olan aydınlıkla ifadesini bulurken, maddî olan da karanlıkla ifade edilmiştir (Kılıç, 2008, s. 62). Başka bir ifadeyle, varlık, nurdan pay aldığı sürece var olmaktadır. Eğer cisimden nur özelliği kaldırılmış olsa başka herhangi bir etki olmaksızın yokluğa maruz kalacaktır. Filozofun düşüncesinde bu özelliğe sahip cisimler, karanlık cevherler olarak adlandırılmaktadır (Toksöz, 2014, s. 312). Sühreverdî'nin anlayışında asıl olan nurdur; karanlık ise nurun yokluğudur. Bunlar birbiriyle mücadele halinde olan iki farklı kutup durumunda değildir. Karanlık nura doğru yönelmek ve varlığa çıkmak ister. Bu anlamda karanlık kendi başına bir varlık değildir. Bu ifadelerde karanlığın nura bağlı ikincil bir kavram olduğu söylenebilir (Maraş, 2009, s. 78).

Sühreverdî, felsefesini tarif ederken hakikatin kendisine önce akıl yürütme yoluyla değil, bütünü başka bir tarzda geldiğini açıklamakta, daha sonra keşfedilen şeylerin kanıtını aradığını ifade etmektedir (Ülken, 2017, s. 201). Bu arayışta insanın özel ve tamamen tanrısal bir bilgiye ulaşma isteği ve bu yolculuğun zorluğuna işaret etmektedir. Bunu yaparken yine sembolik bir dil kullandığı açıktır. İnsan bu yolculukta *Nur'ul-Envâr'a* ulaşmalı ve bu yolda olmalıdır.

Bu nurun eksikliği, mükemmellik, yoğunluk ve zayıflık dereceleriyle varlıkta bir şekilde derecelendirme meydana getirmektedir. Başka bir ifade ile âlemin içinde var olan her şey, *Nuru'l-Envâr*'ın farklı derecelerdeki yansımalarından oluşur. Farklı derecelerdeki yansımalar ile işrâk gerçekleşir ve böylece var olunur (Meçin, 2015, s. 57).

Filozof hakikat arayışında filozofların farklı mertebeleri olduğunu ifade etmiştir (Sühreverdî, 2012, s. 27). Filozofun bu tasnifinden hareketle insanın arınmasında üç yöntem belirlenebilir.

1. Fikrî ve Ahlakî Arınma
2. Bedeni Arınma (Riyâzet)
3. Fikrî, Ahlakî ve Bedeni Arınma

Fikrî ve ahlakî arınmada İslam filozoflarının genel yaklaşımı yorumlanabilir. Bedenî arınma mutasavvıfların nefsi arındırma biçimine benzetilebilir. Fikrî, ahlakî ve bedenî arınma ise Sühreverdî'nin bahsettiği arınma biçimi şeklinde izah edilebilir.

Sühreverdî'ye göre Nuru'l-Envâr'a ulaşmanın yolu Meşşâilerdeki gibi akıl yürütmeler ve istidlâlî yöntemlerle mümkün değildir. Bu boyuta ulaşmak ancak riyazete dayalı keşf ve şuhûd ile, başka bir deyişle, işrâk (iç görsel aydınlanma) ve müşahede ile idrak edilebilir (Meçin, 2015, s. 54).

Buradaki iç görsel aydınlanmadan/arınmadan kasıt insanın Nuru'l-Envâr'a ulaşmasıdır. Başka bir deyişle insanın hayat yolculuğunda var oluşunu idrak ederek sonrasında onun yönelebileceği mutluluk ya da huzura ulaşmasıdır. Bu huzur, tamamen kutsal bir huzurdur. Dünya zevklerinden arındırılmış olan, sadece Nuru'l-Envâr dan beslenen bir zevktir. Dolayısıyla dünya zevklerindeki gibi geçici değildir. Çünkü bu zevkin kaynağı sonsuzdur. Sühreverdî'nin felsefesini de bu temel oluşturur. Filozof, insanın yolculuğunda kendini nasıl arındıracağı konusunda birtakım önerilerde bulunmuştur. Onun önerdiği bu yöntem, tamamen hayattan soyutlanma üzerine değil, ancak tasavvuftaki birtakım metotlara benzemektedir. Yaşayarak ve idrak ederek bir öğrenme biçimi, bir çeşit ruhsal ve zihinsel arınmadır. Burada esas olan yani ulaşılmak istenen o özel bilgiye/ Tanrısal olan bilgiye ulaşırken insanın arınması gereklidir.

Filozof, o özel bilgiyi, yani hakikati ararken ışığa yani aydınlığa yönelmelidir (Sühreverdî, 2012, s. 118). Işığa, aydınlanma veya arınma da denebilir. *Işık, kendi hakikatinde apaçık olan ve başkasını da zatıyla apaçık kılan şeydir. Işık, zatında, apaçıkla hakikatine eklenti olan her şeyden daha apaçıktır. İnsanın varlığı da ışıkla özdeşdir. Ancak zatını idrak edebilen her kimse saf ışıktır. Bu idrake ulaşmayan karanlıktadır* (Sühreverdî, 2012, s. 124-125).

Sühreverdî, insanı tanımlarken sadece bedenî bir varlık olarak görmez. Çünkü beden sürekli çözülüş ve eriyiş içindedir. İnsan idrak eden, benliği olan zihinsel bir varlıktır (Sühreverdî, 2017, s. 32). Bu yüzden bedenin geçiciliği dışında insan, bir varlık olarak vardır ve bu varlık kendi özü olan, yani geçici olmayanı idrak etmelidir. O, bununla insanın sahip olduğu nâtik nefisten bahseder. Bu nefis, "*kendisine hissi işaretin gerçekleşmesi tasavvur edilemeyen bir cevher konumundadır*". İnsan, kendisinde olan bu yönü cisim diye algılayamaz. Nâtik nefis, "*ruhanî bir coşkuyla coştığında neredeyse cisimler âlemini terk eder ve sonsuz olanı talep eder.*" (Sühreverdî, 2017, s. 34, 70).

Nâtik nefsin "*bir takım idrak eden kuvveleri vardır. Bu kuvvelerden bir kısmı zahirî, bir kısmı batınîdir. Zahir olarak ifade edilenler beş duyuya karşılık gelir. Batın kuvveler ise bu beş duyuya nispetle içine beş nehrin döküldüğü ortak bir duyuya gibi olup, rüyada suretleri tahayyül ederek değil, müşahede etmekle olur. Batın kuvvelerden biri hayaldir. O, ortak duyunun deposu olup suretler duyulardan kaybolduktan sonra orada kalır. Diğer batınî kuvve de fikrî kuvvedir. Fikrî kuvve ile terkip, tafsil ve çıkarım yapılır. Diğer batınî duyuyu, vehimdir. Vehim ile duyulur olmayan ile akıl çelişir*" (Sühreverdî, 2017, s. 34). Aklın öngördükleri, vehimin ortaya koyduğu biçimi mantıklı bulmaz. Oysa vehim kuvvesine sahip olan, duyulur olanın yani herkesin yorumladıklarının ötesine geçmiş gibidir. Vehimi kabul etmeyenler sadece dış yüzeydeki gerçekleri idrak eder. Batınî kuvvetlerden bir diğeri de *hafızadır*. Cüz'i durum ve olaylar onunla hatıra getirilir. Batınî duyuların zihinde özel bir yeri ve her birinin ayrı kendine özgü durumları vardır (Sühreverdî, 2017, s. 34- 35). Batınî duyular beş duyudan farklıdır. Burada insanın beş

duyu aracılığı ile elde ettiği bilginin genel geçerliliği ve onun ötesindeki bilgiyi fark etmesi esastır. Çünkü şeyler her an değişebilir ve bozulabilir. O halde asıl olan hiçbir şekilde bozulmayan bir şey var ki bu da işrâktır. İşte işrâk, insanın kendini tanıma ve anlamasında önemli bir yol haritası çizer. Gerçek, batını duyularla elde edilir.

Nâtık nefisler hâdistir ve onlar için bir tercih edici gereklidir. Çünkü onların cisimleri icat etmeleri söz konusu değildir. Bu cisimleri ve her şeyi meydana getiren zorunlu varlık, Nuru'l-Envâr'dır. O halde bu durum hayat sahibi olan ve sürekli varlık olan Hayy ve Kayyum'a da delalet etmektedir (Sühreverdî, 2017, s. 42). Her şeyin üzerinde bir varlık vardır ve o, Tanrı'dır.

İnsan ilk olarak karanlık âlemedir; ancak oradan başka bir aydınlık boyuta geçme yetisine sahiptir. Bunun için de insanın bilgi/işrâk arayışında keşf yoluyla karanlık âlemden yani zulmetten aydınlık âleme geçmesi gerekir. Sühreverdî'ye göre keşf yolu, insanı derece derece karanlıktan aydınlığa doğru yükselmesini sağlar. Bütün ışıkların birleştiği boyut Nuru'l-Envâr yani sonsuz varlık olan Tanrı'dır. Tasavvuf eğitimine benzeyen bir eğitimle insan nefisini eğitir ya da kontrol eder ve arınır. Bu bütün karanlık noktaları bir sonraki aydınlıkla derece derece geçerek *büyük nefsi* elde eder. Bu sayede kalbi şeffaflaşır ve doğayla nefsin meydana getirdiği olaylara doğrudan nüfuz edebilir. Bu durum filozofa göre sadece peygamberlere has bir durum değildir, her sırrı nefis olan kişi mânâ âlemi ile temasa gelebilir (Ülken, 2017, s. 201). Filozofun burada kast ettiği bu özel deneyimi, bu farkındalığı herkesin elde edebileceğini izah etmesi farklı bir yorumdur. İnsanın arınması da yine bu âlemin varlığı ile temas ederek olur. Dünya hayatının geçiciliği ve eşyanın sonluluğu insan için ebedî bir mutluluk sağlamamaktadır. Sühreverdî bu bilgiye ulaşan insanların özel olarak emirleri yani diledikleri ve olaylara hükmetme yetkileri olduğunu söyler. Çünkü Nuru'l-Envâr'ın kudretine nail olan bir ruh bu güçten beslenir (Ülken, 2017, s. 202). Eşyaya hükmetmek onun için doğal bir durumdur. Çünkü eşya gelip geçicidir. Oysa bu bilgiye ulaşan, bu eşyayı da yaratmanın kaynağından beslenmektedir.

İnsan arınırken, içine doğan bir bilgiyle/ ilhamla, gerçek vatani olan ideler veya akıllar âlemine gidilecek yolu öğrenir. Bu yolda kendisini bekleyen tehlikeleri fark eder. İnsanın, tabiatında bulunan bulanıklıklardan arınması şarttır. Riyazet bilgisiyle hırs ve hırs benzer durumlardan sıyrılır. Aslında bu, bir tür korku ve kaygılarından sıyrılmak olarak yorumlanabilir. Şehvetin insanın önünde engelleyici bir durumu vardır. Bu etkiyi gidermek veya kontrol altına almak veya nefsin isteklerini zarurî olarak terk etmek gerekir. Yolculuk esnasında beliren bu ve benzeri tutkuların sırasıyla vazgeçilecek ve ölüm korkusuyla yüzleşme yaşanacaktır. Ancak bu korkudan sıyrılmak öyle kolay bir şey değildir. Bütün bu bilgi ve deneyimler ilham sayesinde elde edilir (Yakıt, 1987, s. 214). İlhama dayalı bilgiyi edinen, riyâzatten sonra Küllî Nefs'le birleşir. Bu boyutta hayvani nefsten doğan şehvetler, cimrilik, haset, vb. elemelerde menfî sıfatların kendisi için ne kadar kötü ve engelleyici olduğunu fark etmiştir. Bu sayede nefsin istek ve arzularından sıyrılmıştır. Ancak ölüm korkusu devam etmektedir. Dünya'ya meyiletmekten vazgeçen insan vehm ve hayale sevk eden kuvvetlerin hepsini artık bir yerde toplayıp kontrol altına almakta ve insanı geriye çeken hayvani nefsten tamamen kurtulmaktadır. İlim ve felsefe gibi hikmet içeren özel güçler dışında bütün iç ve dış

duyulardan böylece arınmaktadır. Bu noktada, cevherler görülmeye başlanmakta, Faâl Akl'ın ışığı belirlemekte ve insan onunla aydınlanmaktadır. Sonunda, Küllî Nefs görünmekte ve sona kalan bazı korku ve evham da tamamen ortadan kalkmaktadır. Burada insanın, artık tecellilerine eriştiğini belirten Sühreverdî, bu seviyede insanın ulvî yaratıkları müşahede edip onları işitebileceğini iddia etmektedir. Çünkü ona göre bu seviyede ruh, aslî vatanına yakındır. Nitekim, bir süre sonra felekler tek tek açılacak ve örtüler bir bir kalkacaktır. İnsan, nihayetinde hayatın kaynağına yaklaşacaktır. Orada kendi asıl yerlerine ulaşan diğer tikel nefislerle karşılaşacak ve Küllî Nefsi bizzat görecektir. Bu nokta, insanın tamamen hürriyetine kavuştuğu bir noktadır. Bu aşamadan sonra insanın Küllî Nefs'e ittisali başlamaktadır ve bunun şuurunda olarak tekrar beden kafesine geri dönecektir. Söz konusu ittisal asla bir ittihad değil, üst düzey bir kesintisizlik ilişkisidir. İnsan, bu arınma ile, fikir ve ilhamı sayesinde maddî eşyaların/bedenin esaretinden kurtulmuş, ölmeden önce hayatta iken, gerçek âleme yani Nuru'l-Envâr'a ulaşmıştır (Yakıt, 1987, s. 214-215). Sühreverdî'nin bahsettiği arınma, insanın bu yolculukta hem maddî âleme hem de manevî âleme dair yaşanan deneyimlerinden oluşmaktadır.

IV.Sühreverdî'de Arınma'nın Etik Yönü

Felsefenin bir disiplini olan etik, kendini ahlakî eylemin bilimi olarak anlama açısından, "ahlakî olan nedir?", sorusu üzerinde ahlakîlik kavramını temellendirmek üzere vardır. Etik, insan pratiğini, var olan ahlakîlik koşulları açısından yorumlamaya çalışır. Ahlakîlik, bir eylemi ahlakî açıdan değerlendirme sonrasında "iyi bir eylem" olarak tanımlama olanağını veren niteliktir. Ahlak üzerinde düşünmeyi, az ya da çok her insan yapabilir. Ancak bu türden bir eğilim etiğe sistematik bir yaklaşım değildir. Çünkü sistematik bakmak için kuram oluşturmak ve belirli sorunlar veya çelişkiler üzerinde durmak gerekir. Diğer taraftan yaşamın her diliminde insana özgü her tür sorunda etik tartışmalar yapılırken çoğu zaman bu tartışmalardan bir çözüm üretilemediği de görülmektedir (Pieper, 1999, s. 22-23). Bu nedenle ahlak, gündelik hayatta önemlidir. İnsanın bütün davranışlarında ve dilsel alışkanlıklarında belli değer tasarımlarına bağlı ahlakî bir bağlılık kendiliğinden vardır (Pieper, 1999, s. 34).

İslam filozoflarının ahlak felsefesiyle yakından ilgili oldukları bilinmektedir. İslam felsefesinde ahlak felsefesiyle ilgilenen ilk filozof Kindî'dir. O, bu konuda dört temel eser yazmış ancak bunlardan sadece bir tanesi günümüze kadar ulaşmıştır. Kindî'den bu yana insanın amacı, mutlu ve huzurlu bir hayat geçirmek olarak görülmüş ve var olmak bizatihi mutlu olmakla eşleştirilmek suretiyle mutsuzluk, bir çeşit ahlaksızlık olarak telakki edilmiştir. İnsanı bu amaçtan alıkoyacak her türlü tutum ve davranıştan da uzak durulması tavsiye edilmiştir. Bunu insana sağlayacak olan hikmet, hikmetlerin hikmeti, sanatların sanatı olarak felsefe görülmüştür. Çünkü İslam filozoflarına göre felsefe, insanın kendini bilmesini sağlayan her türlü bilgiyi verebilecek bir yoldur. Başka bir deyişle, "kendini bilen insan Rabbini bilir"; gücü yettiğince O'nun fiillerine benzer davranışlarda bulunmak için çabalar. Burada kast edilen husus, nefsinin felsefe ile disipline eden kişinin, aklî, ruhî, ahlakî eylemlerde bulunması ve böylece kemalât derecesine ulaşmasıdır (Uyanık & Akyol, 2015, s. 26-27). İslam filozoflarının genel

kabulünde felsefenin insan yaşamı için biçtiği rol ve amaçlar, Tanrısal olan bilgiye ulaşma yolunda bir araç konumundadır. Ahlak bilimi de İslam filozofları için bu metot ve önerileri barındırmaktadır. Ahlakî önerme ve metotlarla insanı arındırma ve iyileştirme önerilerinin pek çok örneğine İslam düşüncesinde rastlanmaktadır (Karaman, 2004, s. 25).

Sühreverdî, nur metafiziğine dayalı felsefesinde, bu bilgiye ulaşma yolları arasında insanın nefsinin arındırma yöntemini öne çıkarmıştır. Filozof için esas olan, Nuru'l-Envâr'a ulaşmaktır çünkü insana asıl mutluluk ve huzuru bu bilgi sağlayacaktır. Sühreverdî de diğer İslam filozofları gibi, "kendini bilen Rabbinin bilir" yani "nefsi kemale ulaştırma" anlayışından hareketle bir mutluluk anlayışı kurmuştur. Ortaya koyduğu fikirlere bakıldığında insanın eylemsel olarak iyi olması ve kötü davranışlardan uzak durması gereklidir.

Sühreverdî'ye göre Nefs-i Nâtika'nın, beş duyu (dokunmak, tatmak, koklamak, işitmek, görmek) ve batini kuvvetler (müşterek his, hayal, müfekkire, vehim ve hafıza) olmak üzere iki ayrı bilme gücü vardır (Sühreverdî, 2017, s. 30-34).

Nefs-i Nâtika'nın sahip olduğu bu iki kuvveyi kullanabilmesi için, filozofa göre, karanlıklar âleminden kurtulması gerekir; çünkü karanlıklar âleminde olmak esir olmak demektir. Karanlıklar âlemi yalnız salt bir kötülük değildir. Sadece insan kötü eylemler sergilemesiyle bu sonuca gelir. Aslında Tanrı feyzinde cimri değildir. Önemli olan insanın bu feyzi idrak edip, insanın karanlıktan yani zulmetten ayrılması gerekir. Bu da nurla olur (Sühreverdî, 2017, s. 29). Kısacası, Sühreverdî'ye göre metafizik anlamda kötülük yoktur. Kötülüğün olması ancak eksikliğin bir işareti olarak yorumlanır (Ülken, 2017, s. 208). Filozofun bu görüşlerinden anlaşılan şudur: İnsanın yaşadığı olumsuz ya da kötü durumlar kendi elde ettiği sonuçlardır. Aslında Sühreverdî'nin kötü gibi görünenin de kötü olmadığı, sadece eksiklik olduğu şeklindeki tanımı, "Tanrı'nın kötü eylemlere neden mahal verdiği" sorusunun da cevabı gibi durmaktadır. Çünkü Sühreverdî'ye göre kötü yoktur, sadece eksik olan şeyler vardır. Bu eksiklikler giderilse insan aydınlanacak ve doğrudan arınmış olacaktır. Bir olayı kötü olarak görmek de insanın aslında karanlıkta olduğunun kanıtı gibi durmaktadır.

Sühreverdî kötülük problemi hakkında açıkça öz bakımından kötü diye bir şey olmadığını ve bu durumun yoklukla ilgili olduğunu dile getirmektedir. Kötülüğün gerçek bir boyutu yoktur, arızî bir şey olarak vardır. Bu yüzden kötülük ya da varlık failin kendisine nispet edilen durumlardır (Sühreverdî, 2017, s. 26; Sühreverdî, 2012, s. 207-208). Hayır ve şer konusunda ikiliğe düşenler içerisinde ulvî bir varlığın süflî bir varlığa yönelişi olduğunu düşünen kişi, karanlık bir âlemedir. Çünkü filozof bu şekilde düşünmenin Tanrı'nın bir olmadığı ve onun âlemini ve yarattıklarının olmadığını düşünmek manasına geldiğini ifade eder. Öyle ki kötülüğün gerçekte olmadığı bu âlemde olabilecek en yüksek nizam vardır ve en üstün olan hükmetmektedir. Eksikliğin olmadığı başka bir âleme ancak nefislerden pak olanlar ulaşacaklardır. Çünkü perdeleri kaldıran ulvî varlık, yetimleri annesinden uzaklaştıran, halka acı ve ıstırap veren, cahillik mülkünü edinen, nefislerini azdıran, cahili yükselten, âlimi azaba uğratan değildir (Sühreverdî, 2017, s. 51-52). Ulvî varlığın işi, her an Tanrı'nın nurlarını müşahede

etmektedir. Ancak bazen onların hareketlerinden zorunlu şeyler oluşabilir. Onların hareketi süflî olan varlıkların eylemlerini desteklemek değildir. Eğer böyle olsaydı âlemin düzeni bozulurdu. Ulvî varlıklar süflî varlıklar için hareket etmez. Öyle ki onlar süflî varlıklarla ilgilenmeyi bırak, kendi zatlarını dahi bir kenara koymuşlardır, çünkü yaşadıkları deneyimde o nurlar onlara baskın gelmiştir. Bununla birlikte onlar, açık ve gizli olan her şeyi bilebilir ve onların ilminden hiçbir şey uzak değildir (Sühreverdî, 2017, s. 52-53).

Filozof, burada, kötülük problemini açıklarken kemale erişenlerin özel durumlarından bahsetmektedir. Ulvî olanlar, Tanrı'nın nuruyla bezendikleri için zaten kendi zatları da bir yerde hiçleşmiştir. Öyle ki artık onların iradeleri ilahi bir irade ile vardır. Yaşam döngüsünde kemale ermeyenlerin istek ve arzuları ile ilgilenmezler. Eğer ilgilenmiş olsalar o zaman âlemin dengesi sarsılabilirdi. Bu tür boyutlara gelmiş insanlar için maddesel olarak elde edilebilecek şeyleri elde etmek çok zor değildir. Ancak filozofun görüşlerine göre anlaşılıyor ki, onlar zaten bu tür şeylere meyletmemektedirler. Hatta zaman zaman süflî olanların yanlış yaptıklarına da ilahi bir irade ile müdahale edebilme gücüne sahiptirler. Ona göre, ulvî olanlar, kötülüğü gidermek için çabalamaktadır. Ancak süflî olanların yaptıkları, kendi yapıp ettikleri kötülüktür.

Sühreverdî açısından nefsin bedenle olan ilişkisi, zihinde bulunan nurani ve latif bir cisim olan ruh aracılığı ile sağlanır. Ruhun nurani boyutu azalırca insan, yaşamında sıkıntılara girer ve melankoli gibi rahatsızlıklar yaşar (Sühreverdî 2017, s. 29). Ruh, bu noktada bir aracı gibi durmaktadır. Ruhun kendini bilmesi ve nurla daha çok ışması gerekir. Filozofun felsefesine göre, nur ile aydınlanmayan bir insan kaybolur gider. Ruh, tüm kuvvelerin taşıyıcısı nefis ile beden arasındaki vasıta gibidir (Sühreverdî, 2017, s. 81). Ancak bir başka görüşe göre Sühreverdî, ruhu tanımlarken bedeni de bu tanımın içerisine yerleştirmektedir. Ruh, cismi olmayan bir varlık olduğu için herhangi bir mekâna ya da forma ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla ruh ve beden ilişkisi daimi değildir. Ancak ruh ve beden arasında bir ilişki vardır. Ruh, bedenle fazla meşgul olursa lezzet ve elemeleri deneyimleyemez. Bu yüzden ruhun, ihtiyacı olan iyi ve güzel davranışlarla meşgul olması gereklidir. Ancak bu sayede insan, aydınlık/ışık bir hale dönüşür. Kötü işler yapanlar ise ruh bedenden ayrıldığında karanlık/zulmet âleminde kalırlar. Azap çeker, gam ve keder içinde olur. Bedenden ayrıldıktan sonra koyu karanlık içinde kalırlar. Azaptan kıvranırlar, keder ve gamdan kurtulamazlar (Çubukçu, 1968, s. 192). Buradaki ruhla ilgili yorumun daha çok nefis ile ilgili olduğu ifade edilebilir.

Nâlık nefsin tasarrufu hayvanî ruhta bozulma olduğunda biter. Hayvani ruh, ilahi ruhtan farklıdır. İlâhi ruhla kastedilen, doğuşu ve batışı Tanrı ile olan ve herhangi bir mekânda mevcut olmayan ki o da Tanrı'nın nurlarından biri olan nur anlamındaki nâlık nefistir. Tanrı birdir, buna mukabil nefisler çoktur (Sühreverdî, 2017, s. 36-37). Öyle ki Tanrı'nın ne zıddı ne de dengi vardır. "En yüksek celal, en tam kemal, en büyük şeref ve en güçlü nur O'nun hakkıdır. O araz değildir ki varlığını kaim kılacak bir mahalle muhtaç olsun. O cevher değil ki cevherlik hakikatinde cevherlere ortak olsun..."(Sühreverdî, 2017, s. 41). Sühreverdî, Nâlık Nefs'e sufilerin "sır, ruh, kelime ve kalp" dediğini söylemektedir. Ona göre nefsin hem kutsî âleme hem de bedene döntük yönü vardır (Sühreverdî, 2017, s. 77, 79; Bkz. Uluç, 2005).

Nefsin kemale ulaşabilmesi için ilk sebepten son varlığın bilgisiyle donanması, nizamı ve meâdı bilmesi gerekir diye düşünen Sühreverdî, nefsin idrakinin, duyulardan daha üstün daha kuvvetli, devamlı ve fazla olduğunu belirtmektedir. Ona göre, nefsin hazları duyuların hazlarından daha çoktur. Ancak nefis bedenle meşgul olursa haz duymasına engel oluşur. Nefis bedenden ayrıldığında kemale ulaşır ve o zaman haz duyar. Eğer o nefis Tanrı'ya inanmıyor veya zıddını düşünüyorsa elem duyar ve bu elem de bitmez (Sühreverdî, 2017, s. 90). Tanrı zatıyla en haz duyandır. *Zira o en yetkin olan, tam bir idrakle en yüce idrak eden ve idrak edilendir. Yüce Allah zatına âşıktır, kendisinin ve başkalarının maşukudur. Nefis ise azabını sürekli yanında taşır* (Sühreverdî, 2017, s. 91). Bu azaptan kurtulması da kendini yani ruhunu arındırmasına bağlıdır.

Sühreverdî'nin ruhun arınması konusunda Pythagoras'tan etkilendiği görülmektedir (Karlığa, 1980, s. 257). Sühreverdî'nin ondan hangi boyutta etkilendiğini anlamak için Pythagoras'ın kısaca fikirlerini hatırlamakta fayda vardır: Pythagoras sayılardan nesnelere nasıl meydana geldiği hususunda yaptığı açıklamada sayıların cisimsel birer etken olduğunu ifade eder. Bu bağlamda sayıların kendisi tek ile çiftten ya da sınırsız ile sınırlıyandan kurulur. Bu karşıtlığı ifade ederken *tek-çift, bir-çok, erkek-dişi, duran-kımıldayan, doğru-eğri, aydınlık-karanlık, iyi-kötü, kare-dikdörtgen* gibi on çift karşılıktan bahseder. Burada Pythagoras'ın dünya görüşünde düalist olduğu ifade edilir. Bu felsefeye göre, sınırlının, tekin, yetkin ve iyi olanın karşısında sınırsız, çift, yetkin olmayan ve kötü vardır. Ancak sayıların temel birimi olan bir, nasıl hem tek hem çift olana karşılık ise ve bu ikisinin birleşmiş hali uyum içindeyse buna benzer karşıtlar da evrende uyum içinde vardır (Gökberk, 2000, s. 30; Weber, 1991, s. 27). Pythagoras'a göre *"ruh eşyanın ezeli ve ebedi sırasında yeri olan belli bir sayı, âlemin ruhunun bir parçası, gök ateşinin kıvılcımı, Tanrı'nın bir düşüncesidir."* (Weber, 1991, s. 27).

Bu görüşlerden hareketle Sühreverdî'nin *nur-zulmet* kavramlarını kullanması Pythagoras'ın dualist felsefesini andırmaktadır. Ruhun arındırılmasında bu iki kavramın insandaki tezahürü önemlidir. Ancak bu iki kavram zıtlık olarak yoktur. Nur tektir karanlıkta arınmaya muhtaçtır. Çünkü ışıktan yoksundur. Hatta Sühreverdî'nin nefis ve beden karşılaştırmasını da insanın düalist bir yapıya sahip olup olmadığı sorunsalı açısından değerlendirebiliriz. Buna ek olarak da her ikisinin birbirini önceleyip öncelemediği de başka bir sorunsal olarak tartışılabilir (Turgay, 2019, s. 230). Ancak Sühreverdî'nin aydınlık/karanlık felsefesi bağlamında bakılırsa burada bir zıtlık olmadığı yorumlanabilir. Sadece insan nefsinin beden karşısında temkinli olması gerektiği hususunda arınma metotları içerdiği ifade edilebilir. Zaten filozof ihtiyaç noktasında bedene bakılmasını tavsiye eder. Bu yüzden Sühreverdî'ye göre insanın ruhunu arındırması gerekir. O, bu karanlıktan kurtulması için insanın öncelikle maddeden soyutlanması gerektiğini ve sonrasında kendine yönelerek diğer her şeyin dışında kalmasıyla ancak ruhunu arındırabileceğini ifade eder (Karlığa, 1980, s. 257).

Sühreverdî, cisimleri tasnif ederken onları ikiye ayırır: Esîrî olan ve unsurlu olan. Esîrî olan da mutlulukları kabul eden ve hükümlerini kabul eden olarak ikiye ayrılır. Örneğin güneş ve ay, biri aklın misali diğeri nefsin misali gibidir. Hatta yukarı aşağı, sağ

ve sol, doğru ve batı, hayvanlar da erkek ve dişi şeklindedir. Yani yetkin olan taraf, eksik olan tarafa ilk nispete uygun şekilde çift konumundadır (Sühreverdî, 2017, s. 55).

Sühreverdî'ye göre her nefis Nuru'l-Envâr'a ulaşmayı ister ve zevkinin O'nun tarafından aydınlatılmasını talep eder. Dünyadaki diğer zevklere gelince, bunların hepsi, irfan zevkinin bir yansıması olarak vardır. Ruhun arınması nihai zevke ulaşarak ve züht sayesinde melekî nurlara ulaşarak olur. İnsan bu yolculukta belli saflık derecelerine ulaşanların ruhuyla karşılaşır, görünen feleklerin üstündeki sembolik anlatımlarla dile getirilebilen dünyaya gider. Dünyevi formların ilkeleri olan bu dünyanın ses, görüntü ve tatlarına yani ilk kaynağına ulaşır. Yansımadan gerçek olana geçer. Öyle ki insan nefsi kötülük ve cehaletin karanlığı içinde ise, şeytanların ve cinlerin karanlık dünyalarına geçerler. Bir bakıma daha aşağı olan bir boyuta geçer. O halde bir aydınlık bir de karanlık bir âlem vardır. Aydınlık âleme hayatta iken ulaşan ariflerin veya Allah'ın birliği ve varlığına inananların ruhları, kutsallık derecesine ulaştığında da meleklerin üstündeki bir dünyaya giderler (Sözen, 2013, s. 474).

Aydınlık âlem, nuru ile etrafı her daim aydınlatır. Zulmet âlemi, nuru daha sönük olan bir varlıktır. Bu yüzden de eksik bir varlık olarak görülür. Ancak zulmet tamamen karanlık bir âlem değildir, nura doğru yaklaştıkça bu eksiklikten kurtulabilir. Burada aydınlığın karşısında tamamen bir zulmet yoktur. Çünkü Sühreverdî'nin felsefesinde nur, asıl olan, karanlık ise nurun az oluşu veya hiç olmayışı olarak tanımlanır. Nur ve zulmet birbiriyle mücadele halinde olan iki farklı kutup değildir. Karanlığın nur'a kavuşma isteği vardır ve bunu başardığında varlık alanına çıkmak ister. Karanlık kendi başına var olabilen bir varlık değildir. Bu yorumdan anlaşılacağı üzere filozofun karanlığı, nura bağlı bir ikincil kavram olarak ele aldığı görülmektedir (Kılıç, 2008, s. 61). Karanlık âlemdede yaşayanlar şaşkıncırlar, orada endişe, kaygı ve korku baskın hale gelir (Sühreverdî, 2017, s. 58).

İnsan, bedeninin zaruri ihtiyaçlarından fazlasına gereksinim duymayarak ilim yoluyla kemale ererse pek çok erdem insanda belirir. Bunun için de Sühreverdî'ye göre insan, zikir halinde olmalı ve kötü düşüncelerden uzaklaşıp iyi davranışlara yönelmelidir. İnsan, eğer kötü düşüncelerden uzaklaşırsa ancak o kötü durumlardan uzaklaşabilir, yoksa bu durum insanı uygun olmayan konumlara sürükler. İnsanın kaybolup tükenen şeyler için dua değil, daimi olarak kendisiyle var olacak şeyleri istemelidir. Düşünerek konuşmalıdır. Bütün bunları yapan insanın kendinde meydana gelen durumlara şaşırması gerekir, çünkü onu insana veren sonsuz bir güç olduğunu bilmelidir. Kur'an okumalı ki orada okuduğu şeyleri insanın kendisinde hâsıl oluyormuş gibi okuduğunu fark etmesi gerekir (Sühreverdî, 2017, s. 113).

Sühreverdî'nin ilk tavsiyesi, insanın Tanrı'ya saygı duymasıdır. Çünkü O'na dönen ziyan olmaz. O'na olan güven, boşa çıkmayacaktır. Filozof, şeriata uymayı da tavsiye eder. Şariat, Allah'ın kırbağı gibi insanlar arası ilişkileri düzenlemede rızaya sevk eden olarak yorumlanır. Kitap ve sünnetle hareket etmeyen her davasının abes ve boş olduğunu, Kur'an'ın ipine sarılmayan herkesin zulme düşeceğini ve heva kuyusuna yuvarlanacağını ifade eder (Sühreverdî, 2017, s. 68).

Sühreverdî, insanın şehvetine sahip olması gerektiğini söyleyerek, şehvet deryasında insanın helak olacağını vurgulamaktadır. İnsan karanlık gecelerde Rabbi için namaz kıldığında duyularının şaşkınlığı onu ürkütmemelidir ve nefslerin sesi insanın kendisini korkutmalı ki Nuru'l-Envâr'a kavuşabilesin (Sühreverdî, 2017, s. 91-92).

Batınî kuvvelerden olan vehim insanı eni dar yüksek duvarlardan düşürür. O halde nefsin tam olarak arınması ile kutsi âlemlerle desteklendiğinde âlemin nefsi gibi olması nedeniyle gücünün artmasına şaşmamaları gerekir. Bu güç insanı başkalaştırır. Oysa nefsiyle var olan insanın halinde sürekli bir azap vardır (Sühreverdî, 2017, s. 91-93). Sühreverdî'ye göre insanlar normal yaşam döngülerine devam ederler. Ancak alışveriş, evlilik, cezalar ve Rablerini hatırlama konusunda birine muhtaçtırlar. Sühreverdî, her dönemde bunları hatırlatacak insanlar olduğundan bahsetmektedir. O kişi, insanı Tanrı'ya yaklaştıracak olan şeyleri farz kılabilir (Sühreverdî, 2017, s. 92). Filozofun bu yorumunun peygamberlik olduğu iddia edilir. Bu iddiaya göre, Sühreverdî'de peygamberlik müessesesinin olması insanın toplum hayatında zorunlu ihtiyaçları açısından gereklidir. Çünkü insanlar alışverişlerinde, nikâhlarında, ailevi yaşamlarında, cezayı ve mükâfatı gerektiren eylemlerde Allah'ın düzenine göre hareket etmelidirler. Her sırada içlerinden birini seçerek elçi göndermiş olması Allah inayetidir. Böylece peygamberliğin rehberliğinde insanlar toplum hayatının gerekleriyle başa çıkabilmeyi öğrenmişlerdir (Bekiryazıcı, 2014, s. 123).

İnsanın arınması ile ilgili yöntem önerisinde adaleti de önemseyen Sühreverdî, bu kavramın, *iffet, yiğitlik ve hikmet* erdemlerinden oluştuğundan bahseder. İffet, arzuladığı şeye ulaşma ve ulaşmama arasında orta noktada durmaktır. Yiğitlik, azgınlık ve donukluk arasındaki nokta ya da korkaklık ve gözü peklik arasında durmaktır. Hikmet ise, hayata ilişkin durumlarda tasarrufta bulunduğu ve bulunmadığı noktada ameli kuvvenin orta noktasında olmaktır yani aptallık ile cerbeze arasında bulunmaktır (Sühreverdî, 2017, s. 103).

Nefse bağlantılı olan hikmetin alt dallarını da sınıflandıran Sühreverdî, bunları; fitnat, beyan, isabetli görüş, ihtiyat, doğruluk, vefa, rahmet, hayâ, yüksek himmet, ahde vefa, tevazu olmak üzere açıklamıştır. Şehvet kuvvesine ait alt erdemlerle ilgili olarak da o; kanaat ve cömertliği saymıştır. Ona göre, gazap kuvvesinin alt erdemleri ise; sabır, hilm, geniş gönüllük, sırt tutmak, emanettir (Sühreverdî, 2017, s. 103-105).

Sühreverdî insanın arınma mertebeleri açısından bazı kavramlardan bahsetmiştir: Makam, hal ve hatır. Makam, melekedir, bir şey istenildiğinde tefekkür ve çalışmaya gerek kalmadan onu yerine getirme kuvveti olarak tanımlanır. Hal ise, hissedilir olmayan ve çabuk kaybolan bir yetkinlik olarak tanımlanır. Hâtır ise, yukarı veya aşağı yöne ilişkin olsun nefse varit olan ve onu herhangi bir şeye yönlendiren parıltı olarak nitelendirilir.

Hâtırlar şu şekildedir:

1. Şeytanî Hâtır: Mücerret vehim hâtırı olup hissedilir olmayan huşularda akla muhalefet eden hâtır.
2. Nefsânî Hâtır: Şehveti ve gazabı harekete sevk eden hâtır.

3. Melekî Hâtır: Ameli kuvveyi ıslah etmek, adaleti elde etmeye yarayan hâtır.
4. Hak Hâtır/ Ruh Hâtır: Kemale ulaşmış nefiste varit olan şeylerdir.
5. Kötü Hâtırlar: Allah'ın zikri ve O'nun nuruyla ortadan kalkan hatırlardır. (Sühreverdî, 2017, s. 106).

Filozof Sühreverdî, terimlerden bahsederken yine tasavvufta da kullanılan kavramlardan detaylıca bahsetmiştir. Bu kavramlar, aynı zamanda nefsin arınma biçimlerine de izahat getirmesi bakımından önemli görünmektedir. Arınmada ilk olarak nefis, kesin olarak terk ettiği eylemlere *tövbe* eder. Bu eylemler karanlık âleminde olan kötü eylemlerdir. İnsan bu kötü eylemleri yaparken elem hisseder. Sonra insan bu eylemleri terk edebildiğinden *irade* olur. Böylece erdemler kazanmaya başlamasıyla yetkinleşmeye yönelik nefsin ilk hareketi oluşur. İrade eden arınmaya talip olarak *mürit* olur (Sühreverdî, 2017, s. 106). *Züht*, zorunlu olan şeyler hariç, fazla olan şeyler ve haz verenlerden bedeni mahrum bırakmaktır. İnsanın *sabır etmesi* ve *şükür ederek tevekküle* kani olması gerekir. *Tevekkül*den kasıt kaza ve kaderi en güzel biçimde düşünmeye devam etmek ve kabul etmektir. *Rıza*, insanın başına gelenler ister olumlu isterse olumsuz olsun, onların eşsiz sebebine kani olup sevinçle karşılamaktır (Sühreverdî, 2017, s. 107). Sühreverdî, bunlara ek olarak; marifet, muhabbet, şevk, vecd, tevâcid, bast, kabz, levâih, sekînet, cem, tefrika, gaybet, sekr, sahv heybet, üns, tevhid, mükâsefe, müşâhede, vakit, fenâ, mârifet, muhabbet gibi kavramlara da yer verir (Sühreverdî, 2017, s. 107-112).

Bu kavramlar, daha önce ifade edildiği gibi, tasavvuftaki kavramlara benzerlik göstermektedir (Yılmaz, 2000, s. 153-225). Dolayısıyla Sühreverdî'nin ortaya koyduğu arınma biçimi tasavvuftakine benzer bir durumdur. Tasavvuftaki nefis terbiyesinin de tamamen ahlakla ilgili olduğu iddia edilmektedir. Nefis terbiyesinin amacı kalp ve ruhu kötü duygu ve düşüncelerden arındırmak ve insanın hal ve hareketlerini ahlakî açıdan güzelleştirmektir (Filiz, 1995, s. 166).

Bu noktada önemli bir soru akla gelebilir. Bir eylem ya da davranışın ahlakî nitelikte olması ne anlama gelir? Bir eylemin ahlakî olması demek insanın fiillerinde amaçlı, niyetli ve iradeli olmasıdır. Bu değerlendirmeden, eylemlerin iyi ya da kötü olarak yorumlanmasının söz konusu olabileceği anlaşılabilir. Bu şartları taşıyan her fiil ahlakî nitelik taşıdığına göre nefsin arınması ile iyileşen ve güzelleşen fiilleri tasavvufi ahlakın tezahürleri olarak görmek mümkündür (Filiz, 1995, s. 166-167). Sühreverdî'nin, iyi olmak ve kötü davranışlardan uzak durmaktan tam olarak bahsettiği şey de budur.

Eğer insan, bu halleri kendinde oluşturur, bedenini zarurî ihtiyaçlarından fazlasıyla meşgul etmekten alıkoyar ve ilim yoluyla kemale ulaşırsa pek çok erdem kazanacaktır. İnsanın teşbih ve zikr halinde olması, kötü hâtırlardan uzaklaşması, iyi hâtırlara yaklaşması gerekir. İnsan ahireti ile ilgili dualar etmeli, Allah'tan kaybolacak şeyleri değil, sonsuza kadar sürecek şeyleri istemelidir (Sühreverdî, 2017, s. 113). Bu sonsuz güç, insanı zaten koruyup kuşatacaktır. Sühreverdî, yolculuğun sonunda bu sırrı çözen insanın defineye ulaşacağını söyler: *Bu bir zevk, bir şevk, sonra bir aşk ve vuslat, sonrasında fena ve nihayet bekadır* (Sühreverdî, 2017, s. 119).

Sühreverdî'nin felsefesinin genel eğilimine bakıldığında, insan, nefsin dramıyla karşı karşıya kalmış bir varlıktır. Bu sonuca gelmesinin nedeni asıl âleminden misal âlemine ve oradan da mahsus âlemin cehennemine düşmesinden kaynaklıdır. İnsan bu gaflet içinde bağımlılık, alışkanlıkların esiri ve hatta hafıza kaybı ile karşı karşıya kalmıştır. Bu gaflet uykusundan uyanıp asıl geldiği vatanını hatırlar. Bu noktadan sonra ruhanî bir yolculuk başlar. İnsan, karanlıklar âleminde ve bir an önce bu karanlık âlemden kurtulmayı amaçlar. Çile ve riyazetle dünyevi her türlü bağlarından kurtulur ve tekrar misal âlemine doğru yol almaya başlar (Meçin, 2017, s. 7). Dünyevî bağlarından kurtulanlar faziletli, salih kişilerdir. Onlar ki Tanrı'nın huzurunda Hakk'ın nurlarını müşahade ettiklerinde nur denizlerine daldıkları için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiç kimsenin kalbine erişmediği şeylere sahip olurlar. Filozofa göre bu faziletli kişiler, *karanlık bedenlerin başında, belini karan acı bir kuvvet ve üstün bir etkiyle kâim olan, faziletli tılsımın sahibi, Tanrı'nın değerli komşusu, âlemler ilahının melekûtunda yakınlık tacı ile taçlanmış, kutsal ruh olan babalarına dönerler. Bu dönüş, demir iğnenin sonsuz bir mknatısa çekilişi gibidir* (Sühreverdî, 2017, s. 59).

Bu özel bilgiye ulaşanların gaybdan da bilgi alabildiğine inanan Sühreverdî, söz konusu haberlerin ilham şeklinde geldiğini söyler (Sühreverdî, 2012, s. 211-212). Bu insanların bu türden haber alması, onlar bu sayede hem maddî hem manevî dünyanın bilgi ve haberlerini elde ederler.

Sühreverdî'ye göre nefis-beden ilişkisindeki uyum onun Tanrı'ya ulaşmasında önemli görünmektedir. Uyumdan kasıt nefsin ihtiyacından fazlasına talip olmamasıdır. Sühreverdî'de "nefs ve beden diye bir ayrılık olmadığı ve bu ikisinin aynı şey olduğu"nu ifade eden görüşlerin aksine (Göz, 2013, s. 482), nefis ve beden özleri itibariyle ayrı olmakla birlikte fonksiyonel anlamda farklılıkları da vardır. Çünkü nefsin Tanrı'yı idrak etme yetisine karşı bedenün ihtiyaçlarına fazla yoğunlaşması engel teşkil eder görünmektedir. Bedenin bu zafiyetinin de yine nefis farkında olup irade etmek zorundadır. Kontrolü sağlaması bakımından nefsin bedene üstünlüğünden bahseden Sühreverdî, beş duyu ve batını kuvvetlere sahip olan nefstir. Buradaki bilgileri yorumlayan da yine nefstir.

Sühreverdî'nin nefis hakkındaki görüşlerinin Zerdüştlük, Hint dinleri, ilk dönem Yunan felsefesi gibi farklı felsefelerden etkilendiği görülmektedir. Sühreverdî'nin, felsefesini "nur" kavramı üzerine bina etmesinin, Zerdüştlükteki temel iki kavramla (nur-zulmet) benzerlik gösterdiği ifade edilebilir (Turgut, 2013, s. 577; Uluç, 2005, s. 199). Sühreverdî'nin yaşadığı dönem itibariyle kadim İran dinlerini bilen kişilerle muhatap olma ihtimali göz önünde bulundurulduğunda özellikle Mecusilik gibi kadim dinlerin terminolojisini kullanmış olmasını, kendi düşüncelerini ifade edebilme çabası olarak görenler de vardır (Alıcı, 2014, s. 84).

Sühreverdî'nin arınma konusunda önerdiği metodolojiye bakıldığında ahlakilikle ilişkilendirildiği görülür. Bütün ahlakî eylemler sergilenirken öncelikle Tanrı'nın salt iyi olduğunu kabul etmek gerekir diyen Sühreverdî'de ahlakın kaynağı, metafizik bir öze dayandırılmaktadır. Sühreverdî'nin söyledikleri, kötülüğün insanın kendi yapıp etmeleri olduğunu ifade ederken insanın aynı zamanda iradi anlamda özgür olduğunu ispatlar

niteliktedir. O halde filozofa göre, ahlakî olabilmenin ya da ahlakî eylemler sergilemenin amacı da yine Tanrı'nın eylemlerine benzerlik teşkil edecek şekilde olacaktır. Çünkü filozofun kabul ettiği şey, cisimler âleminin yok oluş ve bozuluş içinde olduğu ve insanın Nuru'l-Envâr'a ulaşarak ancak sonsuz mutluluğa ulaşabileceğidir.

V.Sonuç

İnsanın da diğer tüm canlılar gibi varlık düzleminde sürdürdüğü bir yürüyüşü, bir yolculuğu vardır. Ancak insan, diğer canlılardan farklı olarak, sahip olduğu bazı artı özellikler sebebiyle bu yürüyüşünü salt biyolojik bir yürüyüş olmanın ötesine taşımak durumundadır. Öteki türlü bir yaşam rastgele yaşanmış ve öylesine terkine bırakılmış gibi devam edebilir. Bu da insanda değersizlik ve anlamsızlık duygusu yaratabilir. İnsan değerli olmayı ister. Ancak bu değeri arama çabası öncelikle dış dünyadaki gereksinimlerle başlar. Fakat süreçte her şeyin kaybolduğu ve yok olduğunu fark ettiğinde hakikati aramaya yönelir. Bu arayışın sebebi insanın yaratılış gereği varoluşunu anlamak, anlamlandırmak istemesidir. İnsan kendini, kendi dışındaki doğayı ve Tanrı'yı bilmek ister.

Sühreverdî, İslam düşünce tarihinin önemli bir filozofudur. Onun felsefî birikiminde şüphesiz İslam felsefesinin teşekkül ve gelişme dönemindeki birikimler oldukça etkili olmuştur. O, bir doğu felsefesi kurmayı amaçlamış ve İshrâk felsefesini kurmuştur. İshrâk felsefesi, İslam felsefe tarihi içinde önemli ekollerden biridir. İslam filozoflarının hakikati arama girişimleri Sühreverdî'de devam etmiştir.

Sühreverdî, hakikati anlamaya ve yorumlamaya çalışmıştır. İnsanı merkeze alan felsefesiyle metafizik âleme bir yolculuk başlatmıştır. Ona göre insan, karanlıklar içinde elem ve ıstırap içindedir. Bu karanlıktan kurtulması gerekir. O da ancak Nuru'l-Envâr'a ulaşarak olur. İnsan bu bilgiye ulaşmak için nefsinin arındırılmasıdır. Çünkü nefis dünya hayatında kaybolmuş ve hakikati örten pek çok şeye kendini kaptırmıştır. Bütün bunlardan sıyrılması gerekir. Başka bir deyişle arınması zorunludur.

Filozofun, bu arınmayı sağlamak için ilk tavsiyesi insanın Tanrı'ya saygı duyması ve O'na inanmasıdır. Çünkü O'na dönen insan kaybolmaz, aksine var olur. İnsan, Tanrı'ya güvenmeyi bilmeli ve bunun boşa çıkmayacağını görmelidir. Sühreverdî, şeriata uymayı tavsiye eder. Şeriattan kastı insanlar arası ilişkileri düzenleyen kanunlar bütünüdür. Çünkü bu uygulandığında insanlar arasında rıza ve adaletin gerçekleşeceğini kabul eder. Sühreverdî, insanın rehberinin Kur'an olduğunu hatırlatır. Kur'an okurken orada okuduğu şeyleri insanın kendisi hâsıl oluyormuş gibi okuduğunu fark etmesi gerektiğini açıklar.

İnsan önce kendine dönmeli, bedeninin zarurî ihtiyaçlarından fazlasına gereksinim duymayı bırakmalıdır. Sonra da ilim ile kemâle ulaşmak için bir yolculuğa çıkmalıdır. Sühreverdî'ye göre Tanrı'yı idrak edip anmalı ve kötü düşüncelerden uzaklaşıp iyi davranışlara yönelmelidir. İnsanın kaybolup tükenen şeyler için değil, daimi olarak kendisiyle var olacak şeyleri Tanrı'dan talep etmesi lazımdır.

Sühreverdî'ye göre insanın her an düşünerek konuşması gerekir. Bütün bunları yaparken insan, kendinde meydana gelen durumlara şaşırılmamalıdır; çünkü onu insana verenin, sonsuz bir güç olduğu bilinmelidir.

Arınmada ilk olarak nefsin *tövbe* etmesi gerektiğini düşünen Sühreverdî, insanın kesin olarak terk ettiği eylemlerden uzaklaşması gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü bu eylemler onu karanlık âleme mahkûm eder. Kötü eylemlerden dolayı insan da kendisinde elem hisseder. Tövbe edip kötü eylemleri yapmamayı öğrenen insan, irade sahibi olur. İrade eden arınmak için mürit olur. Yani bu yolcuğun öznesi olmayı kabul eder. Züht ederek, zorunlu olan şeyler hariç, fazla olan şeyler ve haz verenlerden bedeni mahrum bırakır. İnsanın bunlar yaşanırken sabır ve şükür etmeyi ve tevekkülü kabul etmesi gerekir. Daha açık bir ifadeyle rıza lazım gelir. Bu felsefeye göre gerçekleşen her şey Nuru'l-Envâr'ın bir ikramıdır. Bu ikramı iyi okuyabilmek ve görebilmek esastır. Bu da batınî duyularla algılanır.

Sühreverdî insanın şehvetine sahip olmasının gerektiğini, aksi takdirde, şehvet deryasında helak olacağını söylemektedir. O, nefsin, azabını beraberinde taşıdığını vurgulamaktadır.

Sühreverdî, insanın arınması ile ilgili yöntem önerisinde adaletten bahsetmiştir. O, insanda temel erdemler olarak iffet, yiğitlik ve hikmetin oluştuğundan bahseder. İffet, arzulanı şeye ulaşma ve ulaşmama arasında orta noktada durmaktır. Yiğitlik, azgınlık ve donukluk arasındaki noktada durmak veya korkaklık ve gözü peklik arasında durmaktır. Hikmet ise, hayata ilişkin durumlarda tasarrufta bulunduğu ve bulunmadığı noktada ameli kuvvenin orta noktasında olmaktır, yani aptallık ile cerbeze arasında bulunmaktır. Buradaki adalette insanın orta yolda olması gerektiği dikkat çekicidir. Çünkü o, uç sınırlarda insanın kaybolacağını ifade etmektedir.

İnsanın bahsedilen bu tavsiyeleri uyguladığında kendisinde oluşan bazı meziyetlere de tanık olduğuna dikkat çeken Sühreverdî'nin, bu meziyetler arasında, kişinin gaybî bilgiler elde etmesinden bahsetmesi önemlidir. Ona göre insan, en çok Nuru'l-Envâr'ı idrak ettiği için huzurlu ve mutlu olur. İnsan bu sayede karanlık âlemden kurtulup aydınlık âleme ulaşmıştır. Bu seviyeye gelenler sonsuz nuru idrak etmişler, gelip geçici âlemden soyutlanmışlardır.

Sühreverdî'nin arınma metoduna etik açıdan giriş mahiyetinde bakıldığında İslam düşüncesine daha önceden de konu olan insanın mutluluk ve huzur arayışında hakikatin rolünü, filozofumuz bir İshrâk felsefesi ortaya koyarak anlatmıştır. Bu felsefenin özelliği de rasyonel zeminden hareketle gerçekleşen bir evrilme ile sezgisel bilgiye geçişin karması olarak görülmektedir. Felsefî-tasavvufî zemin üzerine kurulu olan bu felsefe, Sühreverdî'nin görüşlerinin tamamına sirayet etmiş gibi görünmektedir. Başka bir deyişle insandan Tanrı'ya doğru olan bu metafiziksel deneyimde, arınma gerçekleşirken ahlakî eylemler de iyiliğin sonsuz gücüne teslim edilerek düzenlenmiştir.

Kaynaklar

- Akarsu, B. (1982). *Ahlak Öğretileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ALICI, M. (2014). Sühreverdî'nin İsrâk Felsefesi ve Kadîm İnan Dinleri. M. N. Doru, K. Gökdağ, & Y. Kaplan (Dü) içinde, *Sühreverdî ve İsrâk Felsefesi* (s. 42-84). Ankara: Otto.
- Arslan, İ. (2017). "Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 47-68.
- Bayraktar, M. (1999). *İslam Felsefe Tarihine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bekiryazıcı, E. (2014). "Şihabeddin Sühreverdî'in Nübüvvet Anlayışı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 118-128.
- Bertrand Russell ve Whitehead. (1903). *Principia Mathematica*. London.
- Bozkurt, Ö. (2004). "İslâm Filozoflarında Felsefe Hayat İlişkisi". *Felsefe Dünyası*, 155-174.
- Corbin, H. (2010). *İslam Felsefe Tarihi* (Cilt 1). (H. Hatemi, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Çüçen, K., Zafer, M. Z., & Esenyel, A. (2017). *Varlık Felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Çubukçu, İ. A. (1968). "Sühreverdî ve İsrâkiye Felsefesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(1), 177-200.
- Doru, M. N. (2014). Meşrikî Düşünceden İsrâkî Bir Felsefeye Doğru Yol Var mı? M. N. Doru, K. Gökdağ, & Y. Kaplan (Dü) içinde, *Sühreverdî Ve İsrâk Felsefesi* (s. 85-113). Ankara: Otto.
- Erdoğan, İ. (2003). "İsrâkîlik'in İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 159-178.
- Filiz, Ş. (1995). *İslam'da Mistik Bilginin Yeri*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Filiz, Ş. (2018). *Felsefi Sağıltım*. İstanbul: Pales Yayınları.
- Gökberk, M. (2000). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Göz, K. (2013). "Sühreverdî Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi". *The Journal of Academic Social Science Studies- Jass International Journal of Social Science*, 6(2), 469-484.
- Gasset, O. Y. (1999). *İnsan ve "Herkes"*. (N. G. Işık, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Hanoğlu, İ. (2019). "İsrâkî Aydınlanmada Doğal Aklın İrfanî Özle Rasyonel Tekâmülü". *Journal of Islamic Research*. 2019, 30(1), 58-66.

- Kılıç, C. (2004). "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi". *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 39-68.
- Kılıç, C. (2008). "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşai Felsefe İle Karşılaştırılması". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(2), 55-72.
- Karaman, H. (2004). *Ruh Sağlığı et-Tıbbı'r- Rûhânî*. İstanbul: İz Yayınları.
- Karlığa, B. (1980). *Pythagorasçı Felsefenin Türk- İslam Felsefesine Yansıması*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi.) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Kutluer, İ. (2013). *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayınları .
- Müminoğlu, K. (2016). "Nikolay Berdyayev ve Sartre Felsefesinde Kişilik ve Özgürlük Problemi". *Dini Araştırmalar*, 19(48), 9-24.
- Maraş, İ. (2009). *Klasik İslam Felsefesinde Nur Metafiziği*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Meçin, M. (2015). "Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nuru'l-Envar". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Divine Studies* (3), 49-70.
- Meçin, M. (2015). "Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nuru'l-Envar". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Divine Studies*, 49-70.
- Meçin, M. M. (2017). "Bir Toesof Olarak Sühreverdî". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*,(35), 1-15.
- Nasr, S. H. (2006). *Islamic Philosophy from Its Origin the Present Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany: State University of New York Press.
- Ocak, Hasan (2019). *İhvan-ı Safa'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi – Ahlak - İman İlişkisi*, Malatya: Fidan Yayınları.
- Özden, H. Ömer (1996). *İbn-i Sînâ Descartes Metafizik Karşılaştırma*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Özden, H. Ömer. (2004). "Kendini Bilmek" Bilgisi. *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*, (6), 25-37.
- Özden, H. Ömer (2017). *İslam Felsefe Tarihi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Pieper, A. (1999). *Etiğe Giriş*. (V. Atayman, & G. Sezer, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sözen, K. (2013). "Sühreverdî Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi". *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science*, 469-484.
- Sühreverdî. (2012). *İşrak Felsefesi Hikmetü'l- İşrak*. (T. Uluç, Çev.) İstanbul: İz Yayınları.

- Sühreverdî. (2017). *Nur Heykelleri/ Heyâkili'n- Nûr, Tasavvufun Kelimesi/ Kelimetu't-Tasavvuf, Burçlar Risalesi/Risaletü'l- Ebrac.* (A. K. Cihan, S. Yalın , A. Taher, & H. Göktaş, Çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Sühreverdî, Ş. (2017). Giriş. A. K. Cihan, & S. Yalın içinde, *El- Elvâhu'l- İmâdiyye Hikmet Levhaları.* İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Sühreverdî, Ş. (2017). *El-Elvâhu'l-İmâdiyye.* (A. K. Cihan, S. Yalın , & A. Taher, Çev.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Starr, F. (2019). *Kayıp Aydınlanma.* (Y. S. İnanç, Çev.) İstanbul: Kronik Yayınları.
- Türker, Ö. (2019). *Varlık Nedir?* İstanbul : Ketebe Yayınları.
- Toksöz, H. (2014). "İşrakî Felsefe Geleneğinde Nûr Kavramı:Kutbeddin Şirâzî Yorumu ve İbn Sînâ İle Mukayesesi". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* (392-410). Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları: 1.
- Toktaş, F. (2004). *Meşşâî Felsefe.* İstanbul: İnsan Yayınları.
- Turgay, F. (2019). *İşrakî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak.* İstanbul: Dergah .
- Turgut, A. K. (2013). "İşrakî Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi". *Uluslararası Sosyal Arastırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, 6(26), 568-579.
- Uluç, T. (2005). *İbn Arabî'de Mistik Sembolizm.* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Uluç, T. (2012). *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi.* İstanbul: İnsan Yayınları.
- Uludağ, S. (2007). "Nûr". *İslam Ansiklopedisi* (s. 244). içinde İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uyanık, M., & Akyol, A. (2015). *İslam Ahlak Felsefesi .* Ankara: Elis Yayınları.
- Uysal, E. (2018). *Ahlakî Varlık Olarak İnsan .* Bursa: Emin Yayınları .
- Ülken, H. Z. (2014). *Varlık ve Oluş.* İstanbul : Doğu Batı Yayınları .
- Ülken, H. Z. (2017). *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri .* Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Walbridge, J. (2017). *The Oxford Handbook of İslamic Philosophy.* (K. E. Rouayheb, & S. Schmidtke, Dü) New York: Oxford University Press.
- Weber, A. (1991). *Felsefe Tarihi.* (V. Eralp, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Yılmaz, H. K. (2000). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar.* İstanbul : Ensar Neşriyat.
- Yakıt, İ. (1987). "Ruhun Yolculuğu (Kıyasat el-Gurbet el-Ġarbiyye) Şehâbeddin Suhreverdî (öl:1191)". *Felsefe Arkivi*(26), 213-226.