



SÜHREVERDÎ'NİN VARLIK DÜŞÜNÇESİNDE NURLAR HİYERARŞİSİ ve MEŞŞÂÎ FELSEFE İLE KARŞILAŞTIRILMASI

The Lights Hierarchy in The Idea of Being According to
Suhrawardi and Its Comparison With Mashai Philosophy

Yrd.Doç.Dr. Cevdet KILIÇ

Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

e-posta: ckilic@firat.edu.tr

Özet: Sühreverdî'nin varlık hiyerarşisi düşüncesi, en yetkin nûr olan *Nûru'l-Envâr*'dan hiyerarşik bir şekilde soyut ve arızî nurların yayılışı, yani sudûru üzerine kuruludur. Bu nurların düzeninin esasları, "hükmetme (kahr) ve sevmeye (aşk)", "aydınlanma (ışrâk) ve müşahede (şühûd)" "zenginlik ve yoksunluk" esaslarına ve kavramlarına göre şekillenmiştir. Sühreverdî, kurduğu ve geliştirdiği İshrâk felsefesinde, metafizik ve ontolojik problemleri temellendirmede, Meşşâî felsefeden yardım almıştır.

Anahtar Kavramlar: Sühreverdî, Sudûr, Nûr, Karanlık, Aşk

Abstract: The idea of being hierarchy of Suhrawardi is based upon emanation the growth of inconporeal and casual lighting in a hierarchic system from Light of Lights (Nur al-Anvar) that is the most perfect Light. The basic of these lights has been shaped according to the notions, "essence and love", "enlightenment and observation", "wealthiness and deprivation". Suhrawardi has gained help from Mashai Philosophy in Establishmen of Metaphysical and ontologic problems in the Ishraq philosophy that he founded.

Key Words: Suhrawardi, Emanation, Light, Darkness, Love

Giriş: *İshrâkîlik ve Sühreverdî*

Sühreverdî (1153-1191)'nin "nûr" ve "ışık" kavramları üzerine bina ettiği İshrâk felsefesi, İslâm düşüncesinde ortaya çıkan iki önemli ekolden

birine isim olmuştur. Sühreverdî'nin varlık düşüncesindeki nurlar hiyerarşisine geçmeden önce, İsrâkîliğin kavramsal çerçevesi, ortaya çıkış serüveni ve biraz da kaynakları hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. “Zulmet” ve “nûr”un âlemin temeli ve özü olarak ele alınıp, hakikatin verilerinin, doğrudan doğruya açılması düşüncesine dayanan İsrâkîlik, dinî ve batınî felsefî sistemin genel adı olarak tanımlanmaktadır.¹ İsrâk; “ışığın açılması”, “güneşin doğması”, “aydınlanma”, “keşf”, “ilham”, “bireysel sezgi” gibi manalara gelmektedir. Arapça olan aydınlanma anlamındaki “İsrâk” ile “doğu” anlamındaki “maşrik” kelimelerinin her ikisi de “güneşin doğuşu” anlamındaki ş-r-ğ kökünden türemiştir.²

İsrâkîliğin ortaya çıkış amacı ve kaynakları hakkında düşüncelerini söyleyenlere bakıldığında, İsrâkîliğin İslâm coğrafyasında, Meşşâî felsefe ekolünden sonra, bu felsefeye alternatif olarak yerel ve orijinal bir sistem geliştirme yolunda, ilk felsefî çaba olduğu yönünde bir takım fikirler ortaya atılmışlardır.³ İsrâkî ekolün kullandığı kavramlar ve yaklaşımlara bakıldığında bu düşünceyi haklı çıkaracak pek çok geçerli sebep ortaya koymak mümkündür. Ancak araştırmamızın amacı ve hedefleri bu olmadığından bu konuya girmiyoruz.

İsrâkî düşüncenin kaynakları nelerdir? Bu düşünce sisteminin zihinsel arka planını hangi din(ler), filozoflar veya düşünce sistemleri oluşturmaktadır? Her şeyden önce bu sorulara cevap bulmak için İsrâkîliğe Sühreverdî'nin eserlerinin kaynaklık ettiğini söylemekle başlamak gerekir.⁴ Sühreverdî'nin düşünce kaynakları tespit edildiğinde, İsrâkî düşünceyi de kuşatan bir alana girmiş oluruz. Sühreverdî'nin düşüncelerine Hermetizm, Pythagoras, Platon, Aristo, Yeni Platonculuk, Mazdeizm ve Zerdüştlük gibi felsefe geleneklerin etkisinin büyük olduğu bilinmektedir. İsrâkîlikte “melek”, “nûr”, “ışık”, “karanlık” kavramları bu ekolün olmazsa olmazları arasındadır. Bu kavramların, her ne kadar Kur'anî kavramlar olsa da, Zerdüştlüğe dayandığını söyleyenler de bulunmaktadır.⁵ Ancak Zerdüştlükten etkilenme söz konusu olsa da, aslında bu kavramların, İsrâkîliğin ortaya çıkış amacının yerelliği açısından bakıldığında, Kur'an merkezli olması daha da ağır basmaktadır. Bütün bunların yanı sıra

¹ Kaya, Mahmut, “İsrâkiyye” DİA., C. XXIII., İstanbul 2001, (435-438) s. 435.

² İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut trsz., C.V, s. 258; el-İsfehâni, Râgip, *el-Müfredâi fi Garibi'l-Kur'an*, Beyrut trsz., s. 258; Ayrıca Bkz., Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, s. 105 vd.; Karadeniz, Emin, *Sühreverdî'nin Meşşâîlere Varlık Konusunda Yöneltiği Eleştiriler*, AÜSBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003, s. 9; Bekiryazıcı, Eyüp, *Şihabeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, AÜSBE., Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2005, s. 27.

³ Nasr, S. Hüseyin, “Şihabeddin Sühreverdî Maktûl”, çev.: M. Alper Tuğsuz (İslâm Düşüncesi Tarihi İçinde), İstanbul 1990, C. I., s. 416; Kutluer, *İslâm'ın...*, s. 105 vd.

⁴ Nasr, S. Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge.*, çev.: Ali Ünal, İstanbul 1985, s. 71.

⁵ Arnaldez, Roger, *Ishraqiyyun, The Encyclopedia of Islam (New Edition) Vol. IV*, Leiden 1978, s. 120; Ebu Reyyan, Muhammed Ali, *Usulu'l-Felsefeti'l-İsrakiyye*, İskenderiyye 1987. s.89-95.

Sühreverdî'ye sufi gelenekten Hallac (858-922)'ın "tecerrüd" ve "müşahede" anlayışı ile Gazâlî (1058-1111)'nin *Mışkâtü'l-Envâr*'ındaki "nur", "ma'rifet" ve "zevk-i idrak" hususlarının filozofumuza etkisinin büyük olduğu da bilinmektedir.⁶ Diğer taraftan Meşşâî felsefe geleneğinden kendilerinin en çok eleştirdiği İbn Sînâ'nın meşrikî hikmete yönelik eserlerinin etkisini göz ardı etmek mümkün değildir.⁷ Kısacası, İsrâkîlik, keşf ve ilhama dayanan tasavvufi bilgi ile mantık ve istidlâle dayanan felsefi bilgi arasında orta noktada duran eklektik bir düşünce sistemidir denilebilir.⁸ Bütün bu etkilenimlerden sonra Sühreverdî'de, bütün bu düşünce sistemlerin etkisiyle yoğrulmuş, eklektik bir yapıya sahip olduğu kadar kendi özgünlüğünü de hissettiren bir düşünceler bütünü olduğunu söylemek mümkündür.

A. Sühreverdî'de Varlığın Unsurları

Sühreverdî, metafizik düşüncesinde "vücûd"u insan zihninin subjektif bakış açısının zihinsel bir ürünü olan ve somut fizikî âlemde hiçbir gerçekliğe tekabül etmeyen salt bir kavram olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle vücûd yerine tam manasıyla "gerçek" olarak kabul ettiği manevî ve metafizik *Nûr*'u koymuştur.⁹ Tek ve yegâne gerçeklik olan bu nûr, yoğunluk ve incelik derecelerine göre sonsuz sayıda derece ve mertebelere sahiptir. Bunlar içerisinde en yüksek mertebede *Nûru'l-Envâr*, en alt mertebede ise "zulmet" yer alır. İşte Sühreverdî'nin varlık mertebeleri düzeni bu iki varlık arasında bulunan varlıkların sıralanmasıdır. Sühreverdî, Mutlak hakikati, sonsuz, sınırsız ve Nûrların Nûru (*Nûru'l-Envâr*) olarak adlandırır.¹⁰ Evreni de 18000 ışık ve karanlık dünyadan oluşan, aslı ışığı, değişmeyi ve her zaman aynı olan ve her yeri aydınlatan parlaklığın dereceleri olarak görür.¹¹ Şimdi Sühreverdî'nin metafizik kavramları hakkındaki görüşlerine bir göz atalım.

1. Işık (Nûr)

Sühreverdî'ye göre, varlığın hakikati nûrdur. Bu nûrun en temel özelliği de kendi başına aydınlık olması ve diğer varlıkları da aydınlığa çıkarmasıdır. Sühreverdî, nûru; "özünde apaçık olan ve diğer varlıkları açığa çıkaran nesne"¹² olarak algılamakta ve aslı manasıyla belirgin olduğunu söylemektedir. Meşşâîlerin varlığı tanımlamada ortaya koydukları

⁶ Bkz. Gazâlî, *Mışkâtü'l-Envâr*, (Mecmuatu Resail İmami'l-Gazâlî içinde), Beyrut 1994.

⁷ Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Hüseyin Hatemi, İletişim yay., İstanbul 1994 s. 358; Meşşâîliği eleştirisi üzerine bkz., Karadeniz, a.g.tez., s. 54 vd.

⁸ Ülken, H. Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul, 1995, s. 233; Kaya, a.g.m., DiA., C. XXIII, s. 435.

⁹ Nûr kavramı için bkz.; el-İşfehâni, Râgıp, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, Beyrut rsz., s. 508; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Yusuf Hayat Neşri, Beyrut trsz., C. XIV, s. 321-325; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 562.

¹⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk* (Mecmu'atu Musannefâtı Şeyhi'l-İsrâk içinde), ed.: Henry Corbin, Tarhan 1993, C. II, s. 121-122.

¹¹ Nasr., a.g.m., C. I., s. 425.

¹² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, (Mecmua içinde), II, s. 117.

yaklaşımlara benzer tarzda nuru; “*en bedihî şey*”¹³ olduğu için, her hangi bir tanıma ihtiyacı olmadığını belirten Sühreverdî, nurdan daha belirgin hiçbir nesne olmadığına inanmaktadır.¹⁴ 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. Sühreverdî'nin bu tasviri bize Meşşâîlerin “*varlık*” kavramına yükledikleri tanıma hatırlatmaktadır. Bilindiği gibi Farâbî ve İbn Sînâ'da “*varlık*” kavramı, zihinde açık, seçik ve yerleşik, sabit bir anlam taşıdığından anlatılamaz ve tanımlanamaz.¹⁵ Dolayısıyla Sühreverdî, Meşşâîlerin varlığı tanımlamalarında benimsedikleri ilkeleri, nûr kavramı tanımlamasında benimser. Ayrıca yine Sühreverdî, apaçık olan bu “*ışığın*” kendisinden başka her şeyi parlatan ve ortaya çıkararak bir varlık olma özelliği taşıyan yönüne işaret eder. Ancak buradaki varoluşa getirme fiziksel bir süreci ifade etmez. Dolayısıyla varlıkları açığa çıkarma eyleminde “*ışık*”, varoluşu soyutlaştırıp aklileştirir.¹⁶ İşte nûrun bu şekilde yüce, temel bir prensip olması nedeniyle, sadece akıl yürütmeye kavranması mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki Sühreverdî, nûrun kavranması için yöntem olarak, manevî müşahedeyi ve işrâkı öngörür. Bu yüzden Sühreverdî temel fonksiyonu yayılma olan nûru, varoluşun her aşamasında temel ilke olarak görmektedir. Sühreverdî'de yetkinlik açısından temelde üç türlü nûr vardır. Bunlar; *Nûru'l-Envâr*, *Nûru Mücerred* ve *Nûr'u Ârız*'dir.

1.a. Nûru'l-Envâr (Nurların Nûru)

Sühreverdî'ye göre *Nûru'l-Envâr* olan Tanrı, bütün mükemmellikleri zatında barındıran, bütün varlıklara varlık veren, hiçbir şeye muhtaç olmadan kendi kendine yeten yegâne varlıktır. Ayrıca O, en yoğun ışık olup nûrunun ve ışığın yansıması, sonsuz ve sınırsızdır. Başlangıcı ve sonu düşünülmezdir. Onun varlığı, bizzat kendisinden kaynaklanır.¹⁷

Sühreverdî, kendinden önceki pek çok filozoftan farklı olarak, sisteminde *Nurların Nûru* olarak gördüğü Tanrı'yı ontolojik açıdan işrâk

¹³ Fârâbî, *Da'avi Kalbiyye*, Haydarabat 1349h. s.2; İbn Sînâ, *eş-Şifa, İlahiyat* (I-II) haz.: İ. Medkür, Kahire 1968, C. I, s.29; Hammand, Robert, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, Çev: Gülnihal Küken-Uluğ Nutku, İstanbul, 2001, s.26; Morewedge, Parviz, *The Metaphysica of Avicenna*, Newyork, 1973, s. 29.

¹⁴ Sühreverdî, *a.g.e.*, II, s. 106, 121-122.

¹⁵ Bkz.: İbn Sînâ, “*Risaletü Ecvibetin an Asri Mesail*”, (Resailü İbn Sînâ içinde), nşr.: H. Ziya Ülken, İstanbul 1953, s. 82; Fârâbî, *Da'va Kalbiyye*, Haydarabat 1349, s. 2; Atay, Hüseyin, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 9; Krş. Aydın, İ. Hakkı, *Farâbî'de Metafizik Düşünce*, İstanbul 2000, s. 58-59.

¹⁶ Ebu Reyyan, Muhammed Ali, *Usulü'l-Felsefeti'l-İsrakiyye*, İskenderiyye, 1987, s. 32; Izutsu, Toshihiko, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, İstanbul 2001, s. 56.

¹⁷ Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 121, 124, 168; Şerkavî, Hasan, *Mu'cemu Elfazi's-Süfîyye*, Kahire, 1987, s. 276; Izutsu, “*İsrâkîlik*”, (İslâm'da Bilgi ve Felsefe içinde) çev.: Mustafa Armağan, İstanbul 1997, s. 70-71; Şahin, Hasan, *İslâm Felsefesi Tarihi Derstleri*, Ankara 2000, s. 113.

öğretisinin karakteristiğini yansıtan bir yaklaşımla nûrun en yüksek belirlenimi ve bu belirlenimin keşfle bilinmesi üzerine temellendirmiştir. Buna göre Sühreverdî'nin mertebeli nurlar sıralamasının en üstünde, en mükemmel varlık, varlık veren ilk ilke olan *Nuru'l-Envâr* yer alır.¹⁸

İslâm filozoflarının çoğunluğu, evrendeki oluşa, sebeplerin sebebinde son bulan ve bunu da “zorunlu” ilke olarak belirleyen bu anlayışın merkezinde, Tanrı'ya yer verirler. Sühreverdî de, kendini önceleyen filozoflar gibi metafizik anlayışını Tanrı eksenini etrafında oluşturmuş, evrenin varlığa çıkışını, Tanrı'dan bir feyizle açıklar. Dolayısıyla Sühreverdî, bütün varlığı nûrun çeşitli yoğunluk dereceleri çerçevesinde kategorize etmektedir. Tanrı'yı da bu kavramla bağlantı kurmak suretiyle *Hikmetü'l-İsrâk*'ta şu şekilde vasıflandırmaktadır.

*“Tanrı en yoğun, en parlak, en mükemmel, kendisinden daha şiddetli ve daha fazla nûr bulunmayan Nûr'dur. Nurların-Nûru O'dur. İlk ilke ve Son amaç O'dur. Her şeyi ahenkle düzenleyen, kemalinin sınırı olmayan O'dur. Tanrı'nın ışığının yansımaları, yoğunluğu, parlaklığı sonsuz ve sınırsızdır. Hiçbir şey, O'nu kuşatamaz. O'na nispet edilecek ilim kudret gibi her nitelik, O'nun nurluluğundan başka bir şey değildir. O'nun nûru, bütün eşyaya hakimdir.”*¹⁹

Sühreverdî'yi önceleyen filozofların “Zorunlu Varlık” dediği varlığı, Sühreverdî, nûr metafiziğine uygun fonksiyonellikte *Nuru'l-Envâr* ilkesiyle açıklamıştır. Sühreverdî'ye göre Tanrı, Bir, Tek, İhtiyaçları Veren, eşi ve çocuğu olmayan, Diri, Bilen, İşiten, Gören, Çokluktan münezzeh olması sebebiyle her yönden mükemmel tek varlıktır.²⁰ Yine Tanrı, bütün sözlerin döntüp dolaşıp tekrar kendisine geldiği “Nûr”dur. O'nun bir hey'eti yoktur ve tamamen bağımsızdır. Zâtı için bir yön tayini yapılamayacağı gibi, O'nun için bir son da düşünülemez. O'na hiçbir şey eklenemez. O'nun nuru, dolayısıyla varlığı hiçbir şeye dayanmaz. O'nun ilmi ve yaşamı bizatihi kendisinden kaynaklanır.²¹ Bu ifadelerinde de görüldüğü gibi Sühreverdî'ye göre, metafiziğinin temel kavramı olarak ele aldığı *Nuru'l-Envâr* yani Tanrı, bütün yetkinlikleri kendinde toplayan ve var oluşu gerçekleştiren varlığı kendinden zorunlu biricik ilkedir.

1.b. Mücerret Nûr (Soyut Nûr)

Sühreverdî'nin metafizik düşüncesinde yer alan soyut nûrların asıl görünümü nûrlar hiyerarşisinin işleyişinde kendini gösterir. Bu anlamda Sühreverdî'nin soyut nûrları, Meşşâîlerin akılları ile yakın benzerlikler arz eder. Sühreverdî'nin “*Mahz (surf) Nûr*”, “*Mücerret Nûr*”, “*Saf Nûr*” olarak da isimlendirdiği, *Mücerret Nûr*, *Nuru'l-Envâr*'dan sonra yetkinlik

¹⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk* (Mecmu'a içinde) II, s. 121, 124, 168; Yörükan, Y., Ziya, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, İstanbul 1998, s. 82.

¹⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk* (Mecmu'a içinde) II, s. 168.

²⁰ Sühreverdî, “*Filozofların İnançları*”, çev.: İsmail Yakıt, Felsefe Arkivi, İstanbul 1987, sayı 26, s. 204.

²¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk* (Mecmu'a içinde), s. 124.

bakımından en üst nûrdur. Diğer nurlardan ayrılan en temel özellikleri, özlerini bilmeleridir. Bunun sonucu olarak da cisimlikten uzaktırlar. Soyut nurlar, özü ile algılanırlar ve bu bilme sürecinde dışarıdan bir etki onları yönlendirmez. Aynı şekilde soyut nûrların cisimsel bir varlığı bulunmadığından, kendilerine herhangi bir mekân atfetmek de söz konusu değildir. Dolayısıyla Soyut nûrlar, duyularla algılanamayan, kendisine işaret edilmeyen ve hiçbir yönle belirlenemeyen saf nûrlardır.²² Aynı zamanda bu nûrlar, karanlığın ilintilerinden uzak olduklarından, Tanrı'dan sonra en mükemmel nûrlardır.²³ Bu yüzden Sühreverdî düşüncesinde soyut nûr, bizzat kendi kendine kaim olan, Tanrı'dan sonraki en mükemmel ışık'tır. Bu nûrun cisimle hiçbir ilgisi yoktur ve varlık mertebelerinde Tanrıdan sonraki en üst mertebede yer alır.

1.c. Arızî Nûr (İlişen Nûr)

Sühreverdî, hakikati bakımından ışık olmakla birlikte başkasında hey'et olarak bulunduğunu ifade ettiği arızî nûru, cisimlerde ve soyut ışıklarda olan ârizî nûr diye ikiye ayırmıştır.²⁴ Sühreverdî, soyut nûrun aksine arızî nûru, duyularla algılanan ve fizikî olan bütün nûrları içeren bir anlamda ele almıştır. Bu nûrlar, soyut nûrların Tanrı'dan güç alarak oluşturduğu nûrlardır. Yani varlıkları soyut nûrlara bağlı olup, bizzat kendi özleri gereği değildir. Bu sebeple Sühreverdî, bu nûrlara “*yansıyan (sanih) nûrlar*” da demiştir. Bu nûrların “oluşu” sağlamak için taşıdığı ışık, bizzat kendilerinden olmadığından, özünde varolabilmek için başkasına muhtaçtırlar.²⁵ Kısacası duyularla algılanan ve fizikî olan bütün nûrlar, nûr-i arızîdir. Örneğin güneş ve yıldızların ışığı bu tür nurlardır. Duyumsanabilen bir varlık olan arızî nûr, özünde kendine yeter olmadığından karanlığa ihtiyaç duyar. Bu şekliyle onu olurlu ve muhtaç diye de tanımlayabiliriz.

2. Zulmet (Karanlık)

Nûr kavramının karşısında yer alan ancak bir düalizme de yer olmayacak tarzda, Nurlar hiyerarşisinin aslî unsurlarından biri olarak Sühreverdî'nin felsefî anlayışında yer alan ikinci kavram, zulmet yani karanlık kavramıdır. Yukarıda işaret edildiği gibi, nûr, bütün varoluşu açıklayan temel unsurdur. Evreni ışık ve karanlığın alanı olarak algılayan ve karanlığı ışığın yokluğu ve madde²⁷ olarak gören Sühreverdî'nin düşüncesinde nûr ile karanlık, iki bağımsız varlığı ifade etmez. Zulmet, nûru daha sönük olan bir varlıktır. Bu yüzden de eksik bir varlık olarak

²² Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 110-1, 107.

²³ Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 154.

²⁴ Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 107, 138; Cihan, A. Kamil, *Şihabeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Nefis Anlayışı*, Kayseri 2000, s. 25.

²⁵ Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 108-117, 138.

²⁶ Sühreverdî, s. 108; Yörülkan, *a.g.e.*, s. 82; Ayrıca bkz.: Bekiryazıcı, Eyüp, *Şihabüddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, AÜSBE., Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2005, s. 65 vd.

²⁷ Sühreverdî, *a.g.e.*, II, s. 133.

görülmektedir. Ancak zulmet, nûra doğru yaklaştıkça eksiklikten kurtulur.²⁸ Sühreverdî'nin anlayışında nûr asil; karanlık ise onun az oluşu veya hiç olmayışıdır. Bunlar birbiriyle mücadele halinde olan iki farklı kutup değildir. Karanlık nûr'a kavuşmak suretiyle varlık alanına çıkmak ister. Yoksa karanlık kendi başına sırf bir varlık değildir. Bu ifadelerde açıkça, düşünürün karanlığı ışığa bağlı bir ikincil kavram olarak ele aldığı görülmektedir.

Sühreverdî karanlığı, cisim ya da maddenin sınıflandırılması anlamına da gelebilen bir sınıflandırmayla ele alır. Bunlar, karanlık (zulmet), Cevher-i Gâsık (Doğal Cisimler), Hey'et-i Zulmânîyye (Karanlık Form) ve Berzah (Cisim) olarak sınıflandırır.²⁹

2.a. Doğal Cisimler, Belirsiz Cevher (Cevher-i Gâsık)

Örtük cevher veya alacakaranlık cevher de denilen ve bizzat kendisinin farkında, ancak kendi kendine var olamayan, *Cevher-i Gâsık*, özü bakımından nur olmayan bir varlıktır. Bu cevher, özü gereği nûr değildir ve var olabilmek için mutlaka arızî (ilişen) nûra ihtiyaç duyar.³⁰ Sühreverdî'ye göre bu tür karanlık, en aşağı derecede bile olsa mutlak yokluk değildir, bir varlığı vardır ve tamamen varlıktan yoksun değildir.³¹ Henüz arızî ışıkla bilinir, görünür hale gelmemiş madde olarak bilinen bütün şeyler bu sınıfa girmektedir.

2.b. Araz, Karanlık Şekil (Hey'et-i Zulmânîyye)

Sühreverdî, var olabilmek için kendisinden başka bir şeye (arızî ışık) ihtiyaç duyan karanlığa hey'et-i zulmânîyye adını vermiştir. Aslında karanlık form, belirsiz cevherin kendisinden başkası için hey'et olan halidir. Bu tür karanlık tipi, hem kendisinin farkında değildir; hem de ancak başka bir şeyle var olabilen “şekiller”dir. Örneğin renkler ve kokular gibi. Bunlar mahalle muhtaç olan karanlık bir yapıya sahip olup, varlıklarını arızî nûrlardan alırlar.³² Bu hiyerarşide arızî nûrlar, varlıklarını soyut nûrlardan, onlar da Tanrı'dan alırlar.

3. Berzah/Cisim

Sühreverdî'nin varlık anlayışında berzah kavramının, “berzah alemi”ne karşılık gelen bir kullanımı söz konusu olsa da, asıl kullanım alanı, cisimlerle ilgilidir.³³ Biz de cisme karşılık gelen anlamını ele almak istiyoruz.

Sühreverdî hem nûru, hem de karanlığı almaya elverişli olan objeleri, “berzah” diye adlandırmıştır. Dolayısıyla *berzah*, en genel anlamıyla “cisim” demektir ve “işaretle gösterilen cevher” şeklinde tanımlanabilir.

²⁸ Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 108-117.

²⁹ Sühreverdî, *a.g.e.*, II, s. 108-117.

³⁰ Sühreverdî, *a.g.e.*, II, s. 107-108, 117, 133.

³¹ Sühreverdî, *a.g.e.*, II, s. 107, 108, 110; Bayraktar, *a.g.e.*, s. 249.

³² Sühreverdî, *a.g.e.*, II, s. 107-133.

³³ Berzah, kelime olarak iki şey arasındaki engel; iki denizin birbirine kavuşmasına engel olan kara parçası anlamlarına gelir. Bkz., İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, I, 375; Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 151.

Aslında her “berzah” özü itibariyle karanlıktır, bundan dolayı onda aydınlıktan yana ne varsa dış bir kaynaktan ona gelmiş olmalıdır.³⁴

Sühreverdî’ye göre cisimsel tabiatları gereği berzahlar birkaç sınıfa ayrılır. Bu yönüyle cisim (berzah) ya tek başına, basittir veya bileşiktir; bu da iki farklı berzahtan oluşmuş olup, berzahlardan oluşan bu cisimler, üç halde bulunurlar; Bunlar, ya basit cisim olup katıdır. Bu şekliyle ışığın geçmesini de engellerler, ancak ışık alırlar; “yer” gibi. Bir kısmı şeffaftır, ışığın geçmesini engellemezler; “gökyüzü”, “uzay boşluğu” gibi. Veya yarı saydamdırlar ve ışığı kısmen engelleyen yönleri vardır; “su” gibi. Sühreverdî’ye göre bizimle yüksek berzahlar arasında katı ve yarı saydam berzahlar yoktur. Sadece yüksek nûrların bize ulaşmasına engel olmayan saydam “feza” berzahı vardır.³⁵ Görüldüğü gibi berzah, temelde soyut nûrla varlık ve fonksiyon kazanan karanlık cevher anlamına gelse de, bundan başka genelde bütünüyle karanlık, cisim, gölge, perde, örtü vb. anlamlar da taşır. Ayrıca berzah, nûr ile ilişkisi oranında farklı anlamları barındıran bir kavramdır.

Sühreverdî’de varlığın iki ana unsuru olan “ışık” ve “karanlık” düşüncesini değerlendirdiğimizde, varlık mertebelerinin zirvesinde en yoğun ve en yetkin ışık olan *Nûru’l-Envâr*’ı, daha sonra içerisinde *Nûru’l-kâhir* ve *Nûru’l-müdebbir*’i barındıran *Nûru’l-Mücerred*’i, onun aşağısında ise, *Nûru’l-Mücerred*’e bağımlı olan *Ârızî Nûr*’u görürüz. Cisimsel dünyanın tanımlandığı karanlığın formları ise en genel anlamıyla “berzah”la ifade ederken Sühreverdî, kendi kendine kaim olan ve en yoğun karanlığı ifade eden cevhere “cevher-i ğâsık”, 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.

Sühreverdî’nin varlık mertebeleri düşüncesinde birbirine tekabül eden kavramlar şunlardır:

Tanrı	Nûru’l-Envâr
Akıllar	Melekler ve İnsan Ruhı
Nûr-u’l-Mücerred	Yıldızlar
Ateş	Ârızî Nûr ³⁶

Sühreverdî yine varlık mertebelerini bir başka açıdan varlığın, nûru algı derecelerine göre de şöyle sıralamıştır:

Eğer bir nûr kendi kendine, özüyle var olabiliyorsa ve kendisinin farkında ise buna “mücerret/soyut nur”denir. Melekler ve insan rûhu gibi.

³⁴ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk* (Mecmu’a içinde), s. 106-107.

³⁵ Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 187-188.

³⁶ Bkz. Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk* (Mecmu’a içinde), II, 106-114; Akil, Muhammed, *Felsefî Tasavvuf*, çev.: Mustafa Kılıçlı, İstanbul 1998, s. 36; Kaya, “İsrâkiyye”, C. XXIII, s. 437; Bekiryazıcı, *a.g.tez.*, s. 71.

Bu idrak başkası vasıtasıyla gerçekleşiyorsa, bu “arızî nûr” denir. Yıldızlar ve ateş gibi.³⁷

Eğer aynı şekilde bir varlık kendinin farkında değilse, ya tüm tabii cisimler gibi kendi kendine vardır ki, buna “karanlık cevher” denir. Veya başkası vasıtasıyla idrak olunur ki buna “hey’et-i zulmânî” denir. Renkler ve kokular gibi.³⁸ Bu şekilde Sühreverdî’nin evrensel varoluş hiyerarşisi çeşitli mertebelerle birbirinden ayrılır. Bu ayrımın yegâne ölçüsü ise, taşıdıkları ışık ve ışığın yoğunluğudur.

Görüldüğü gibi, Sühreverdî’nin ontolojik tasavvuru nûr ile başlar ve yine nûr ile biter. Yani en mükemmel nûr olan Tanrı, kendi nûru ile bütün varlığı çeşitli derecelerde yoğunluğa sahip nurlardan meydana getirmiştir. Hiçbir varlık ya da nesne nûr olmadan var olabilmeye imkânına sahip değildir.³⁹ Bu yaklaşımıyla Sühreverdî, evrenin Tanrı’dan feyiz yoluyla meydana geldiği görüşünü benimsediğini gösterir.

Sühreverdî’ye göre âlem, Plotinus’un sembolizminde olduğu gibi Allah’tan (Nûru’l-Envâr) şuaların güneşten çıkışı gibi sudûr etmiştir. Kadîm’den sudûr eden varlık da kadîmdir. Bu âlemdeki bazı unsurların mecaz olduğu söylenebilir, fakat sebepler dizgisi kadîm olan Nurların Nûru’na ulaştığından, gerçekte bütün unsurlar kadîmdir. Belki derece bakımından yukarıdakilere nispetle, aşağıda bulunanlara itibari olarak hâdis denilebilir.⁴⁰ Filozofumuzun düşüncesinde yer alan varlık mertebeleri ve Tanrı âlem ilişkisini belirleyen unsurlar nelerdir? Aşağıya doğru inen ve maddede son bulan varlık mertebeleri neye göre sıralanmıştır ve bu mertebeler arasında geçerli bir mantıki kurallar dizisinden söz etmek mümkün müdür? Şimdi bu sorulara cevap aramaya çalışalım.

B. Nurlar Hiyerarşisi ve Sudûr Nazariyesi

Sühreverdî’nin varlık mertebeleri düşüncesi, en yetkin nur olan *Nûru’l-Envâr*’dan hiyerarşik bir şekilde soyut ve arızî nurların yayılışı, yani sudûru üzerine kuruludur. Sühreverdî’nin varlığın “sudûr” yolu ile mertebeli düzeni Yeni-Platonculuk ve İslâm dünyasında sudûr anlayışını benimsemiş olan diğer düşünürlerin fikirlerine dayanmakla birlikte, bu düşünürlerden farklı bir anlayış ortaya koymuştur. Ancak, Sühreverdî’nin sudûr anlayışının mantıki çerçevesi İbn Sînâ’ninkinden çok farklı değildir. Bu sebeple Sühreverdî de, Tanrı-Evren arasındaki bu varlık veren ve varlık verilen problemini sudûr nazariyesi ile çözüme kavuşturma yöntemini tercih etmiştir.

Filozofumuz, varlık mertebeleri düzeninde sayıları ne kadar çok olursa olsun, bütün soyut nûrlar, hem Tanrı’dan, hem de kendi üstündeki diğer mücerret nûrlardan ışık alarak bir hiyerarşi oluştururlar. Bu düzende

³⁷ Sühreverdî, *a.g.e.*, II, s. 118.

³⁸ Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 107-114; Bekiryazıcı, *a.g.tez.*, s. 72.

³⁹ Sühreverdî, *a.g.e.*, II, s. 138-140.

⁴⁰ Sühreverdî, *Kitabu’t-Telvihat el-Levhıyye ve’l-Arşıyye*, (Mecmu’a içinde), C. I, s. 61-70.

her bir nur, kendinden üsttekine “sevgi” ile bağlı iken, her bir üst nûr da alttakine “hâkim olma” açısından bağlıdır.⁴¹ Sühreverdî'nin öngördüğü bu dikey boyutun üstünde “En Yakın Işık” (Nûru'l-Akreb), “En Büyük Işık”(Nûru'l-A'zam) yer alır. Bundan sonra tıpkı Meşşâî filozofların sudûr anlayışlarında olduğu gibi bir sıralama söz konusudur.

Nûru'l-Akreb, kendinden ve aynı zamanda *Nûru'l-Envâr*'dan ışın alarak altındaki nûru oluşturur. Her bir üyesine kâhir nûr denilen ve Sühreverdî'nin “dikey düzen” (tulî boyut) diye adlandırdığı sıralama tamamlanıncaya kadar bu ışınla sırasıyla birinden diğerine geçer. Evrendeki tüm eşya kendinden türediği ve üyeleri her bir üstün nurun, altındakine hâkimiyeti (kahr) ve alttaki nurun da üstündekine karşı sevgisi (muhabbet) olacak şekilde sıralandığından, bu düzeye ümmehât (temellei/asıllar) âlemi de denir. Ayrıca her bir ışık, alttaki ve üstteki iki aydınlık için bir ara bölge de (berzah) oluşturur. Bu aynı anda daha üstteki düzeyi hem gizleyen, hem ortaya koyan bir perde yerine geçer.⁴² Bu aşama sonsuza dek devam etmeyerek, belli bir noktada son bulur. Bu sebeple bu noktada varoluşun bir başka boyutu devreye girer.

Sühreverdî'ye göre sudûr sürecinde dikey boyutun üstün özellikleri ve Tanrı'ya olan yakınlığından kaynaklanan gücü, ikinci bir boyutun oluşmasına da neden olur. İşte bu “yatay düzen” arzî tabakadır. Bu yatay boyut, sudûrun sırf nûr olan boyutunun aksine soyut nûrlar dışındaki varlıkları içeren varoluşu ifade eder.⁴³ Bu tabaka, ilk tabakanın fonksiyonelliğine göre oldukça zayıf, daha alt derecede ve Tanrı'dan daha uzaktadırlar. Bu tabakadaki melekî oluşumların birbirini meydana getirme gibi bir nitelikleri yoktur. Sadece yan yana bir arada bulunurlar.⁴⁴

Her iki boyut birlikte sudûr sürecinin birçok kavramını içinde barındırır. Dikey boyutun egemenlik yönünden “ilkörnekler” veya “Platon'un ideler” dünyasına karşılık gelen yatay melekler düzeyi doğar. Bu düzeyin üyeleri, dikey düzeyde olduğu gibi, birbirini meydana getirmezler. Aksine yan yana bulunurlar. Görünür evrendeki her şey, bu arketiplerin birinin kendine özgü “melekî etkisini” içeren bir “büyü”sü (tılsım) veya putudur. Bu nedenle Sühreverdî, bu ilkörneklerle; *Türlerin Erbâbı* (*Erbâbu'l-Enva'*) veya *Büyülerin Erbâbı* (*Erbâbü't-Telasim*) demiştir.⁴⁵ Çünkü Sühreverdî'ye göre her bir “semavî ilkörneğin” veya “Platon'un idelerinin”,

⁴¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk* (Mecmu'a içinde), C.II., s. 133-140.

⁴² Sühreverdî, 126-128, 146-149.

⁴³ Sühreverdî, a.g.e, s. 178.

⁴⁴ Sühreverdî, a.g.e, s. 143-146; aynı mlf, *Kitabu'l-Meşari ve'l-Mutarahât*, (Mecmu'a içinde), s. 452-453.

⁴⁵ “*Türlerin Efendileri*”, kavramı soyut bir takım varlıkları anlatmak için Sühreverdî'den önce de kullanılan bir terimdir. Sühreverdî bu kavramı daha ziyade fiziki âlemdaki cisimsel benzerleri üzerinde etkisi bulunan sudur sürecinin enlemsel düzeyinde yer alan ideler anlamında kullanmış olup bunları bir nevi melekler olarak algılamıştır. Bu konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Erdoğan, İsmail, *Hermetik İslâm Düşüncesinde Türlerin Efendileri ve Kâmil Tabiat Anlayışı*, Ankara 2004, s. 33-68.

cisimler âleminde var saydığı türü üzerinde hâkimiyeti vardır.⁴⁶ Böylece düşünür Hermetik kültürün de etkisiyle soyut âlem ile somut âlem arasında bir ilişkiyi ön plana çıkararak, maddî âlemde olup biten her şeyin ulvi âlemden etkiler taşıdığı fikrini ortaya koyar. Sühreverdî'nin varlık mertebeleri düzeni unsurlar âleminin mertebeli düzeniyle birlikte beş aşamada gerçekleşir.

1. Birinci Aşama (Nûru'l-Akreb, Akfî Cevher)

Filozofumuzun varlık hiyerarşisinde, Plotinos'un "zeka"⁴⁷ ve Meşşâilerin "akı"⁴⁸ diye kullandıkları kavramın yerine "nûr" kavramını yerleştirerek hem terminolojik hem de ontolojik anlamda farklı bir oluş profili çizmek istemiştir. Bu anlayışta en yoğun ve mükemmel nûr olan "Tanrı"dan ilk taşan, yayılan şey de yine bir nûr olarak isimlendirilir. Ancak düşünür bu süreci bir eserinde tıpkı Meşşâiler gibi "nur" yerine "akıl" kavramına yer vererek de ele almıştır.⁴⁹ Bu durumu onun bu iki terim arasında bir anlam farklılığı görmediği şeklinde yorumlamamız da mümkündür. Şimdi bu yayılışın mantığını ve niteliğini ortaya koymaya çalışalım.

Sühreverdî'ye göre Tanrı'dan ilk olarak yalnızca tek bir nûr zuhur eder, iki nûr oluşmaz. Eğer aynı anda iki nûr olsaydı bu iki nûrun birinin diğerinden farklı olması gerekirdi ki, aynı anda zorunlu varlıktan meydana gelen bir nûrun diğerini gerektirdiğinden farklı olması zorunlu varlık için düşünülemez. Görülüyor ki, ilk oluş anında Sühreverdî, Tanrı'dan yalnızca "İlk Nur"un oluşumu tarzındaki Yeniplatoncu ilkeyi aynen benimsemiştir. Yani Tanrı oluş sürecinin ilk aşamasında kendisinden yalnızca her yönüyle "bir" olan akıl ya da nûrun oluşumuna imkan vermiştir. Çokluk bundan

⁴⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk (Mecmua içinde)*, s. 126-128; 146-149; Nasr, *Üç Müslüman Bilge.*, s. 85-86; Corbin, *a.g.e.*, s. 208; Bekiryazıcı, *a.g.tez.*, s. 163.

⁴⁷ Plotinus, *Enneadlar* (Zeki Özcan Çevirisi), Bursa 1996, s. 21.

⁴⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâdila*, çev.: Nafiz Danişman, İstanbul 1989, s. 20.

⁴⁹ Burada şu hususa dikkat çekmeliyiz. Sühreverdî'nin sudür konusunu *Heyâkilü'n-Nûr*' da ele alışı, *Hikmetü'l-İsrâk*'dakinden biraz daha farklıdır. Burada bütün varlığı mümkün olarak Tanrı'yı ise zorunlu varlık olarak tanımlayan Sühreverdî, Tanrı'dan başka bütün varlıkları Tanrı'nın icat ettiği, yani sonradan yarattığı böylece hepsinin varlığının Tanrı'dan olduğunu ifade eder. Halbuki Sühreverdî, diğer eserlerinde ilk ışmanın da Tanrı'yla birlikte olduğunu belirtir. Yine bu eserde feyz veren ilk varlığı tıpkı Meşşâiler gibi "ilk akıl" olarak isimlendirir. Sühreverdî, ilk sudür eden şeye, *Heyâkil*'de; *en-Nûr el-İbdai*, *Hikmetü'l-İsrâk*'ta; *en-Nûr el-Akrab*, *Telvihat*'ta; *el-Akl el-Küllî* demektedir. (bkz., Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, çev.: Saffet Yetkin, İstanbul 1986, s. 18; *Et-Telvihât*, s. 31) Sühreverdî'nin bu ilk yaratılan varlığı isimlendirmede eserlerine göre farklılık arz etmesi, etkilendiği felsefecilerden kaynaklanmış olabileceğini düşünmek mümkündür. Halbuki onun sudür süreci, akılların değil bir nûrlar hiyerarşisi düzenindedir. Bu durum büyük ihtimalle Sühreverdî'nin Meşşâî felsefenin etkisinden olduğu, fikri olgunlaşma sürecinin devam ettiği yıllarda yazdığı bir eseri olmasından veya bu eserin bir el kitabı olarak hazırladığı için muhatapların daha açık anlayacağı bir dille anlatılmaya yönelik kaygılarından kaynaklandığı yönündedir. Çünkü onun sudür görüşü ve diğer felsefi fikirlerinin en olgun şeklini, *Hikmetü'l-İsrâk (Mecmu'a içinde)*, ve *el-Meşâri*'de bulmaktayız. Zaten o da okuyucularına daha ziyade bu eserlerini tavsiye etmektedir. (Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 17-22; Sühreverdî, *Elvâhu'l-İmâdiyye (Mecmu'a içinde)*, s. 38; Nasr, *a.g.m.*, C. I., s. 426; Bekiryazıcı, *a.g.tez.*, s. 174.)

sonra başlamıştır. Yalnız Plotinus, oluşun bu aşamasında “ilk varlık”ın Tanrı’dan çıkışını “zorunlu” kabul ederek, bu çıkışta Tanrı’nın irade ve ihtiyarının olmadığını var sayarken, İslâm filozofları, Tanrı’dan sudûru, O’nun iradesinin bir sonucu olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla Sühreverdî de, sudûru Tanrı’nın zatı gereği var olan ve hiçbir amaca yönelik olmadan gerçekleşen, Tanrı’yı zorunlu kılmayan, zatî bir süreç olarak kurgular. Bu şekliyle o, sudûru zorunlu gören Plotinusçu yaklaşımdan da ayrılır.⁵⁰ Dolayısıyla kendi mantıksal kurgusunda Tanrı’yı her türlü eksiklikten de arındırılmış olur. O, ilk feyz eden nûr/ilk akıl’ın Tanrı’ya göre zorunluluğunu vurgulayarak Tanrı’nın ilk nûru zorunlu olarak var etmek durumunda olmadığını işaret eder. Ama yine ona göre ilk nûr, Tanrı’dan zorunlu olarak sudûr etmek zorundadır. Zaten onun Tanrı’ya göre bu zorunluluğu ona yetkinlik verir. Bu kendi zatındaki olurluluğundan daha şerefli bir varoluş yönüdür. Dolayısıyla o, Tanrı’yla olan bu şerefli ilgisi nedeniyle “aklı bir cevher” olma özelliği kazanır. Onunla Tanrı’yı algılar ve sudûrun devamını sağlar.⁵¹ Bu düşünce tarzı hem Sühreverdî hem de diğer İslâm düşünürlerinin bağlı oldukları ve beslendikleri kültürel ortamın tabii bir sonucudur.

Sühreverdî’ye göre Tanrı, zatiyla kaim Nûr olarak, kendinden taşan ilk nûrdan sınırsız sayıdaki bütün nûrlara kadar her oluşa sonsuz rahmetinin ve cömertliğinin bir eseri olarak varlık kazandırır. Onun oluş mantığına göre, önce saf nûrlar zinciri oluşmuştur. Bu aşamada varlık kazanan soyut nûrlar ile Tanrı arasında sadece kemâl ve noksanlık farkı vardır. Onların hakikatinde bir farklılık bulunmaz. Arızî nûrlarla soyut nûrlar arasında ise bâriz farklar bulunur.⁵²

Sühreverdî, bu aşamada çokluğun oluşmasını şöyle açıklamıştır. *Nûrlar Nûru’ndan* ilk önce tek bir nûr sudûr eder. Bu nûr, *Nûru’l-Akreb*’tir. *Nûrlar Nûru’nu* müşahede eden *Nûr-ul Akreb*, kendisi ile Tanrı arasında hiçbir perde olmadığı için, *Nûru’l-Envâr*’dan doğrudan bir aydınlanma alır. Bu müşahede ise, *Nûru’l-Akreb*’ten diğer bir soyut nûr’un (nûr-u kâhir) oluşmasına neden olur. *Nûru’l-Akreb*’in bu müşahedenin yanında aynı anda kendini algılaması ise, bir berzahın da meydana gelmesine vesile olur. Çünkü bu nûr, aynı anda hem Tanrı’yı müşahede eden, hem de bizzat kendini akledabilen bir mahiyete sahiptir. O’nun Tanrı’yı müşahedesinde bir zenginlik vardır. Çünkü Tanrı, en mükemmeldir. Mükemmeli müşahede etme, onun celâlinin yüceliği nedeniyle bir soyut nûr’un daha oluşmasına izin verir. Bu ikinci nûr’dur. Birinci nûrun kendini akletmesi ise *Nûru’l-Envâr*’ı müşahedeye göre daha bir noksanlık içerdiğinden dolayı da bu, ilk nûr’dan “İlk Gölge”, yani “En Yüce Berzah”ın meydana gelmesine vesile olur. Bu berzah cisimselliğe sahip bir özelliktedir. Onun cismi bütün cisimlerden daha büyük olduğu için diğer bütün cisimleri kapsamaktadır. Böylece

⁵⁰ Kurtoğlu, Zerrin, *Plotinos’un Aşk Kuramı*, Bursa 2000, s. 69; Aydın, *Farâbî’de Metafizik Düşünce*, s. 162.

⁵¹ Sühreverdî, *Elvâhu’l-İmadiyye* (Mecmua içinde), s. 38.

⁵² Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 121-122.

feleki âlem de var oluşa geçer.⁵³ Böylece ilk soyut nûrun Tanrı'yı müşahede ve kendini akledebilmesinin neden olduğu bir çoklukla varoluş süreci başka bir aşamaya geçmiş olur.

Dolayısıyla Sühreverdî'ye göre ilk yaratılmış olan *Nûru'l-Akreb*'in iki yönü ortaya çıkmış olur.

1-Nurların Nûru'na nispetle kendi zatının fakirliği,

2-Nurların Nûru ile vacip olması dolayısıyla zenginliği. Fakirliği yönünden ondan karanlık bir şekil çıkar. Zenginliği ve Nurların Nûru ile Vâcib olması yönünden ondan başka bir soyut nûr hasıl olur. İshrâkî zinciri de böylece devam eder.

Sühreverdî'deki "fakirlik" ve "zenginlik" ifadeleri, Meşşâî filozofların kullandığı "imkân" ve "vücûb" ifadelerine benzemektedir. Âlemin Allah'tan sudûru konusunda gerek Sühreverdî'de ve gerekse Meşşâîlerde yeni Platoncu etkiler görülmektedir. Sühreverdî'ye göre, aşağı nurların yüksek nurlara ilişkisi cazibe yahut aşk tabiri ile tasvir edilir. Aşk'ta gelişme yukarı doğrudur. Sühreverdî'deki Nurlar Nurundan sadır olan nurlar silsilesinde, *Kâhira* ve *Müdebbire* nurlarını birbirinden ayırmamız gerekiyor. Kâhir nurlar, bir yandan tamamen kendi kendine yeterli olan, üstün yahut müfârık aydınlık mahiyetler, öte yandan Platon'un idelerine tekabül eden cismanî varlıkların suretlerini yahut cinsleri ihtiva eden surî yahut arketip hakikatlerdir. Müdebbir nurlar ise, semavî felekleri yönetir ve üstünlüklerinden dolayı onlara "âmire" denilir.⁵⁴

Bu evrede Sühreverdî, Tanrı'dan oluşan İlk Soyut Nûr'u, Nûr-ul Akreb (En Yakın Nûr) diye isimlendirerek, bu ilk nûrun, özü itibariyle mümkün, ilk varlığa nispeti itibariyle ise vacip olduğunu belirtir. Bu şekilde o, çokluğun oluşmasına vesile olur. Bu ilk soyut nûr'dan da, yalnızca bir nûr meydana gelir. Dolayısıyla bizâtihi kendinde çokluk bulunmayan bu ilk soyut nûr, ilintileri gereği çokluğa sebep olur. Kendisinin ilintili olduğu berzah sebebiyle çokluk oluşur. Eğer böyle bir yönü olmasaydı, varlık birinci nûrda son bulurdu. Ancak durum böyle değildir. Bu aşamada her bir üyesine "kâhir nûr" denilen bir çok nûr, varlık mertebelerine uygun biçimde çokluğun oluşmasına meydan vermiş olur.⁵⁵

2. İkinci Aşama (Galip Nûr, Nûru'l-Kâhir)

Sühreverdî'ye göre En Yakın Nûr (Nûru'l-Akreb), *Nûrlar Nûru*'nu müşahede eder ve aralarında hiçbir perde olmadığından ondan doğrudan aydınlanma alır. Bu aydınlanma sayesinde yeni bir galip Nûr (Nûru'l- Kâhir) oluşur ve biri direkt olarak Yüce Nûr'dan, öbürü de İlk Nûr'dan olmak üzere

⁵³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk (Mecmua içinde)*, II, 133; amlf, "Filozofların İnançları", s. 206; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l İshrâk*, nşr.: Hüseyin Ziyai Türbeti, Tahran 1372, s. 344-345.

⁵⁴ Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, İstanbul, 1992, s. 271; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 366; Ülken, *İslâm Felsefesi*, s.226.

⁵⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk (Mecmua içinde)*, II, s.132-133; aynı mlf., *Kitabü'l-Telvihât (Mecmu'a içinde)*, s. 63-63.

iki aydınlatma alır. Her bir soyut nûr için bu hiyerarşik oluşum süreci, aynıdır. Yani her bir soyut nûr, bir üsttekini müşahade edince başka bir soyut nûr'un, kendi eksikliğini akledince de bir berzah'ın oluşmasına neden olur. Sühreverdî'ye göre bu oluşu sağlayan ve bütün oluşa hâkim olan ilke, üstteki nûr veya nûrların alttaki nûrlara olan "*hâkimiyeti*" ve alttaki nûrların da üstteki nûrlara duyduğu "*aşk*"tır. Yani varoluş, hâkimiyet ve aşkın zorunlu ilişkisinden başka bir şey değildir.⁵⁶ Bu iki kavramın yani "*hâkimiyet*" ve "*aşkın*" fonksiyonelliği ise nurlara bağlıdır. Yani üstte olan her nur, altta olan nura göre daha yoğun ışık taşıdığından ve Nûru'l-Envâr'a daha yakın olduğundan alttaki nûra göre daha yetkindir ve Sühreverdî bunu "*zenginlikle*" ifade eder. Bu da üstteki nûra bir üstünlük sağlamaktadır. O da bu üstünlüğünü alttaki nûra "*hâkim*" olmakla kullanır. Yine her alttaki nûr da üsttekine oranla daha az aydınlanmaya sahip olduğundan bu ona bir nevi eksiklik verir ve bu da "*fakirlikle*" ifade edilir. Bu eksiklik ise alttaki nûru bir aşk ile üsttekine bağlanmaya sevk eder. Bu iki yönlü ilişki, soyut nûrların ontolojik hiyerarşilerinin temel ilkesi olarak görülmüştür.⁵⁷ Ancak burada şunu da belirtmeliyiz ki taşıdıkları ışığın yoğunluğu farklı olmakla birlikte soyut nûrların mahiyetleri itibariyle birbirlerinden hiçbir farkları yoktur.

3. Üçüncü Aşama (Üçüncü nûr)

Yayılm süreci üçüncü nûrda da aynı şekilde devam eder. Ve ikisi kendisinden öncekinden, biri ilk nûrdan, biri de yüce nûrdan olmak üzere dört aydınlatma (tenvir) alır.⁵⁸

4. Dördüncü Aşama (Tûlî Nurlar veya Ümmehât Aşaması)

Dördüncü tabakada bulunan ve Tûlî Nurlar ya da Ümmehât adı verilen varlıklar, kendisinden öncekinden dört, ikinci nûrdan iki, birinci nûrdan bir ve Nûrların Nûru Yüce Nûr'dan bir kere olmak üzere sekiz kere nûr alırlar.

Filozofumuza göre bu aydınlanma silsilesi her bir nûrun oluşumuyla katlanarak devam eder. Bu şekilde bir varoluşta her bir soyut nûr, Tanrı'yı direkt müşâhede eder. Aynı zamanda kendinden önceki nûr yansımalarını da alarak güçlenir. Ancak bu, en sondaki soyut nûrun en güçlü nûr olduğu anlamına gelmez. Çünkü o, ancak o yoğunlukta ışığa muhtaç olabilecek bir yapıdadır. Yani kendinden üstteki bütün nurlardan ışımaya alan en son nûr, en fazla ışımaya ihtiyaç hisseden nûrdur, çünkü en yoğun karanlık ondadır. Ancak yoksa aldığı bu ışımalarla en yoğun ışık sahibi nûr konumuna gelmez. Zira en güçlü ve yoğun ışık Tanrı, sonra birinci nûr, sonra ikinci nûr, sonra da üçüncü nûr... bu zincir böylece devam eder. En sondaki nûrun en fazla ışığa ihtiyaç duyması, Tanrı'ya olan uzaklığı ve ondaki karanlığın yoğunluğuyla ilgilidir. Sühreverdî, bu ışımalarla ilgili olabilecek bir şüpheyi gidermek için daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu ışımaların Tanrı'ya bir eksiklik vermediğini de vurgular. Bunu Güneş'ten yansıyan ışığın güneşe bir

⁵⁶ Sühreverdî, *a.g.e*, II, 134-135.

⁵⁷ Sühreverdî, *a.g.e*, II, 134; Şehrezurî, *Şerhu Hikmeti'l İsrâk*, s. 355.

⁵⁸ Nasr, *aynı yer*.

eksiklik vermemesi gibi zamanının bilinen görüşü ile de örneklendirir.⁵⁹ Ancak o bu şekilde bir ifade ile bütün eşyayı Tanrı'nın bir parçası şeklinde algılayan panteist bir yaklaşım veya vahdet-i vücudçu bir anlayışı da benimsemiş olmaz. Çünkü o, sudur sürecinin devamında ortaya çıkacak olan maddî nesnelere hiçbir zaman Tanrı'nın varlığının bir parçası olarak tanımlamaz.

Tanrı'dan taşınan soyut nûrların sudûrun sonsuza değin sürmeyeceğini belirten Sühreverdî, *Nûru'l-Akreb*'le başlayan sürecin, Meşşâflerin anlayışında yer aldığı gibi, sembolik olarak belirlenen dokuz felek ve unsurlar âleminin oluşmasının dışında belki sayıları yüzlerle ifade edilen bir soyut nûrlar hiyerarşisi oluşturarak son bulur. Ancak bu durum sudûrun son bulması anlamına gelmez. Sudûrun boyut değiştirmesi anlamına gelir. Çünkü Sühreverdî'ye göre Mutlak Fâil olan Zorunlu Varlık değişmeyeceği ve Zâtının gereği fiili son bulmayacağı için Tanrı ile birlikte feyiz de ebedîdir. Dolayısıyla filozofa göre, zorunlu olarak öncesiz olan Tanrı ile birlikte başlayan sudûr, ezeli ve ebedî bir süreci ifade eder. Bu anlamda soyut nûrlar boyutunda sona eren sudûr şekil değiştirerek devam eder. Böylece Sühreverdî düşüncesinde sudûrun bir başka boyutu olan yatay yönü karşımıza çıkar.⁶⁰

5. Beşinci Aşama (Yatay Boyut, *Erbabu'l-Enva'*, Türlerin Efendileri)

Sühreverdî'ye göre sudûrun ortaya çıkan yatay boyutunda yani beşinci aşamada Türlerin Efendisi (*Erbabu'l-Enva'*) Yüce kahir nurlardan tamamen ayrı varlıklar olup, Sabit Küreler denilen âlemin altında bulunan felekler, basit unsurlar ve mürekkep varlıkların yöneticileri olan ve nûrânî suretleri bulunan varlıklardır. Söz konusu varlıklar, sahibi oldukları varlıklardan daha öncedirler. Bu sebeple altlarında bulunan varlıklardan hiçbir şekilde etkilenmezler. Onlar üzerinde sıkı bir kontrole sahip oldukları için de *Sahibu't-Tilsim* olarak adlandırılırlar.⁶¹

Sühreverdî düşüncesinde nûrların sıralanmasından oluşan varlık mertebeleri düzeni, sudûr sürecinde dikey boyutun hakimiyet, özgürlük ve Tanrı'yı görmeden kaynaklanan olumlu özelliği, ikinci bir boyutun yani yatay boyutun oluşmasına neden olur. Sühreverdî'nin sisteminde yatay boyut, (arzî düzen) diye isimlendirilir. Sudûrun sırf nûr olan boyutunun aksine soyut nûrlara ilave varlıkları da içeren oluşumunu ifade eder. Burada dikkatimizi çekmesi gereken husus, bu iki boyutun birbirinden bağımsız olmadığı, aksine yatay boyutun oluşumunun dikey boyuta bağlı olduğudur. Bu boyutta olan bütün faaliyetler, dikey boyuttaki soyut nurların yönetici özelliklerinin etkisiyle gerçekleşmektedir. Bu sebeple yatay boyut, dikey boyutun ikinci bir yüzü olarak değerlendirilmesi gerekir.

⁵⁹ Sühreverdî, *a.g.e.*, II, s. 138.

⁶⁰ Sühreverdî, *a.g.e.*, II, s. 181.

⁶¹ Sühreverdî, *a.g.e.*, II, s. 144-146; aynı mlf.: *el-Meşârî'...*, s. 463-464; Ayrıca bkz.: Erdoğan, *Türlerin Efendisi ve...*, s. 36 vd.

6. Altıncı Aşama (Unsurlar Âlemi)

Unsurlu dünyaya gelince, berzahlar kahir nurların fakirliğinden hasıl olmuşlardır. En alt tabakada yer alan ve kahir nurlardan meydana gelen berzahlar, diğerlerinkine boyun eğmiş ve onlardan etkilenmiştir.

Sühreverdî'nin takipçisi ve *Hikmetu'l-İsrâk*'ın şarihi Şehrezûrî (öl. 1288) ise, boyun eğen berzahları, unsurlu varlıklar olarak tanımlamaktadır.⁶²

Sühreverdî, manevî âlemdaki varlıkların mertebelerini böylece kurduktan sonra maddî âleme yönelerek, buradaki mertebelerini de dört unsur ve bunların nuru kabul edip etmeme hususundaki tavırlarına göre sıralamıştır. Buna göre unsurlar dünyasının öğeleri Meşşâî filozoflarından farklı olarak sadece, hava, su ve topraktan ibaret olup bu varlıklar, nûru kabul edip etmeme hususunda aşağıdan yukarıya doğru bir mertebeli düzen içerisinde sıralanırlar. Ateş ise Sühreverdî ontolojisinde bir ışık şeklidir ve *Nûrların Nûru*'nun ayaltı âlemdaki sembolüdür. Bu nedenle ateşi, unsurlar dünyasının bir parçası olarak kabul etmez. Sühreverdî düşüncesindeki aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşen mertebeli sıralama şu şekildedir.

1- Işığı karartan ve onun girmesine müsaade etmeyen varlık; arz gibi.

2- Işıқта şeffaf olanlar ve onu karartmayanlar; gök ve normal durumundaki su gibi.

3- Işığın geçmesine çeşitli derecelerde müsaade edenler ve kendi aralarında farklı mertebelere ayrılanlar; hava gibi.

Sühreverdî'ye göre bileşik cisimler, bileşkesinde üstün olan unsura nispet edilir. Bu öğelerin birbirine dönüşme imkânı da vardır. Bu öğelerin ortak bir heyulâsı vardır. Bu da berzahtır.⁶³ Bu öğeler, düzenli bir şekilde meydana geldiğinde bunlardan bir takım ürünler doğarlar. Bunlar da sırasıyla maden, bitki ve hayvandır. Bunlardan mizacı en tam olan, insana ait olandır. Kâhîr nûrlar vasıtasıyla onda mücerret nûr'un bir yansıması oluşur. İşte bu, insanî aklî rûh'tur.⁶⁴ Böylece Sühreverdî nûrlar âlemine göre eksik bir yerde bulunan ve bütün arzusu yeniden oraya dönmek olan ruhu, fizikî âlemin en yetkin varlığı olarak açıklamış olur. Sühreverdî, fizikî âlemden insanı, semavî âlemden güneşi, Tanrı'nın nûru'nun yansımasını temsil ettiklerini ifade ederek saygıya layık bulur.⁶⁵

Sonuç

Sonuç olarak, Sühreverdî'nin Yeniplatoncu felsefede olduğu gibi iki boyutlu varlık mertebeleri düzeninde Tanrı'da çıkan "*ilk nûrun*" tıpkı Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr anlayışlarındaki akılların tabi olduğu "*kendi ilkesini idrak, varlığının zorunluluğu*" ve "*mahiyetinin mümkünlüğü*" düşünceleri

⁶² Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, s. 430.

⁶³ Sühreverdî, *a.g.e*, II, s. 187-193; Nasr, *Üç Müslüman...*, s. 87.

⁶⁴ Sühreverdî, *a.g.e*, II, s. 187, 202.

⁶⁵ Sühreverdî, *a.g.e*, II, s. 146.

olduğu gibi filozofumuzun düşüncelerinde de hakimdir. Hatta Sühreverdî, bu anlayışları daha da ileri götürerek Tanrı ile İlk Nûr, İlk Nûr ile ikinci, üçüncü vs. arasında hükmetme (kahr) ve sevmeye (aşk), bağımlılık ve bağımsızlık, aydınlanma (işrâk) ve müşâhede (şühûd) gibi başka boyutlar ve bu boyutlara ait fonksiyonları da kurgulamıştır. Böylece o, ortaçağ filozoflarının Aristo'cu ve Plotinusçu evrenlerinin ötesinde yeni bir ufuk açmıştır. Sühreverdî Meşşai felsefe tarzına zaman zaman karşı çıkmış olsa da tamamen karşı çıkmamıştır. Sühreverdî'nin itirazları, hakikatin araştırılmasında Meşşai yöntemin yetersizliği üzerine odaklanmıştır.

Sühreverdî'ye göre "Vücut"un hakikati Nur'dur ve bu Nur'un aydınlığı bizzatı kendinden olup diğer varlıkları aydınlığa çıkararak da odur. Ancak burada Nur hakkında konuşulanlar akıl yürütmeye değil, manevi müşâhede ve işrak ile kavranabilecek bir hakikattir. Özellikle üstteki nurun, alttaki nura hâkimiyeti, alttaki nurun üstteki nura aşk duyması, bunun sonucu olarak da nurların Leibniz(1646-1716)'in monadları gibi kendi içine kapalı ve birbirini etkilemez şekilde bir varlığa sahip değil, aksine birbirinden haberdar ve birbirlerini etkileyici bir düzen oluşturduğunu belirtir. Sühreverdî'nin varlık mertebelerinde nurlardan meydana gelen varlık düzeni, "nurlanma ve nurlandırma", "hâkimiyet ve sevgi", "zenginlik ve yoksulluk" esaslarına ve kavramlarına göre şekillenmiş olması bu ufkun boyutlarını göstermesi açısından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

- Akıl, Muhammed, *Felsefî Tasavvuf*, çev.: Mustafa Kılıçlı, İstanbul 1998.
- Arnaldez, Roger, *Ishrakıyyun, The Encyclopedia of Islam (New Edition) Vol. IV*, Leiden 1978.
- Atay, Hüseyin, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974.
- Aydın, İ. Hakkı, *Farâbî'de Metafizik Düşünce*, İstanbul 2000.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1988.
- Bekiryazıcı, Eyüp, *Şihabüddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, AÜSBE., Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2005.
- Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.
- Cihan, A. Kamil, *Şihabeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Nefis Anlayışı*, Kayseri 2000.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Hüseyin Hatemi, İstanbul 1994.
- Ebu Reyyan, Muhammed Ali, *Usulu'l-Felsefeti'l-İşrakıyye*, İskenderiyye 1987
- el-İşfehâni. Râgıp, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Beyrut 1932.
- Erdoğan, İsmail, *Hermetik İslâm Düşüncesinde Türlerin Efendileri ve Kâmil Tabiat Anlayışı*, Ankara 2004.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, İstanbul, 1992.
- Farâbî, *Da'vi Kalbiye*, Haydarabad 1349.
- Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâdila*, çev.: Nafiz Danışman, İstanbul 1989.

- Hammand, Robert, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, Çev: Gülnihal Küken-Uluğ Nuıku, İstanbul, 2001.
- Izutsu, Toshihiko, "İşrâkîlik", (İslâm'da Bilgi ve Felsefe içinde) çev.: Mustafa Armağan, İstanbul 1997.
- Izutsu, Toshihiko, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, İstanbul 2001.
- İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, Yusuf Hayat Neşri, Beyrut trsz., C. XIV.
- İbn Sînâ, *eş-Şifa, İlahiyat* (I-II) haz.: İ. Medkür, Kahire 1968.
- İbn Sînâ, "Risaletu Ecvibetin an Aşri Mesail", (Resailu İbn Sînâ içinde), nşr.: H. Ziya Ülken, İstanbul 1953.
- Karadeniz, Emin, *Sühreverdî'nin Meşşâilere Varlık Konusunda Yönelttiği Eleştiriler*, AÜSBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003.
- Kaya, Mahmut, "İşrâkiyye" DİA., C. XXIII., İstanbul 2001 (435-438).
- Kurtoğlu, Zerrin, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Bursa 2000.
- Kutluer, İlhan, İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru. İstanbul 1996.
- Morewedge, Parviz, *The Metaphysica of Avicenna*, Newyork, 1973.
- Nasr, S. Hüseyin, "Şihabeddin Sühreverdî Maktûl", çev.: M. Alper Tuğsuz (İslâm Düşüncesi Tarihi içinde), İstanbul 1990.
- Nasr, S. Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev.: Ali Ünal, İstanbul 1985.
- Plotinus, *Enneadlar* (Zeki Özcan Çevirisi), Bursa 1996.
- Sühreverdî, *Kitabu't-Telvihât el-Levhiyye ve'l Arşîyye*, (Mecmu'atu Musannefâti Şeyhi'l-İşrâk içinde), ed.: Henry Corbin, Tarhan 1993.
- Sühreverdî, "Filozofların İnançları", çev.: İsmail Yakıt, Felsefe Arkivi, İstanbul 1987, sayı 26.
- Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutarahât*, Mecmu'a Fi'l-Hikmeti'l-İlâhiyye içinde, haz.: Henry Corbin, İstanbul 1945.
- Sühreverdî, *Elvâhu'l-İmadiyye*, (Mecmu'atu Musannefâti Şeyhi'l-İşrâk içinde), ed.: Henry Corbin, Tarhan 1993.
- Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* (Mecmu'atu Musannefâti Şeyhi'l-İşrâk içinde), ed.: Henry Corbin, Tarhan 1993, C. II.
- Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, çev.: Saffet Yetkin, İstanbul 1986.
- Şahin, Hasan, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara 2000.
- Şehrezürî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, nşr.: Hüseyin Ziyai Türbeti, Tahran 1372.
- Şerkavî, Hasan, *Mu'cemu Elfazi's-Sûfiyye*, Kahire 1987.
- Ülken, H. Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1995.
- Yörükan, Y. Ziya, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, İstanbul 1998.