

## Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nûru'l-Envâr

Suhrawardi's Conception of God: Nur al-Anwar

MAHMUT MEÇİN\*

**Öz:** Makalenin konusu İslam felsefesinin İşrak Okulu kurucusu Sühreverdî'nin Tanrı anlayışıdır. Konu, Sühre-verdî'nin eserleri temele alınarak işlenmiştir. Bu çalışmada amaç, Sühreverdî'nin eserlerinde geçen ve son derece önemli görülen Tanrı anlayışını, Sühreverdî'nin ifadesiyle Nûru'l Envâr'ı anlamaya dönük özgün bir metin oluştur-maktır. Sühreverdî'nin, tüm bir varlığı nur, karanlığı ise yokluk olarak gördüğü, varlık hiyerarşisi ve mertebesini nurla açıkladığı, varlıkların varoluş şansı ve epistemolojik değerinin nurdan alınan nasibe göre belirlendiği, tüm nurların ve dolayısıyla varlıkların kaynağı ve merkezinin nurların nuru olan Nûru'l Envâr olduğu sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Sühreverdî, İşrâk Okulu, nûr, nûrlar hiyerarşisi, nûru'l-envâr.

**Abstract:** The subject of the article is the understanding of God in Suhrawardi, who is the founder of Ishraq (Illumination) School of Islamic philosophy. The subject is discussed based on the works of Suhrawardi. The aim of this study is to create a unique text in order to understand the concept of God or Nur al-Anwar in Suhrawardi's words, which is mentioned in the works of Suhrawardi and is regarded as extremely important. The conclusion is that Suhrawardi sees the whole existence as light and the darkness as nonexistence, he explains the hierarchy and stages of reality with light, the chance of existence and epistemological value for beings is determined based on their share of light, and that the source and centre of all lights and hence of all beings is Nur al-Anwar that is light of all lights.

**Keywords:** Suhrawardi, Ishraqi School, light, hierarchy of lights, nur al-anwar.

\* Dok. Öğr. | Süleyman Demirel Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Programı

## Giriş

Bu çalışmanın konusu, Sühreverdî'nin Tanrı anlayışını bilmeye kapı aralamaktır. Konuya geçmeden önce Sühreverdî'nin kim olduğunu bilmek önemli olabilir. Çünkü aynı köyden çok sayıda hemşeriye verilen ortak bir ad olan Sühreverdî isimleri, birçok bilgin tarafından bile maa- lesef birbiriyle karıştırılmıştır. Bizim çalışmamıza konu olan Sühreverdî elbette, küçük yaşlardan itibaren Sühreverd ve Merağ'e de temel İslam bilimlerini tahsil ettikten sonra İsfahan'a giderek Meşşai felsefeyi çalışan ve kendi deyimiyle Meşşai filozoflar kadar hatta onlardan daha çok felsefeyi öğrenen, burada son tahlilde burhani bilgiden kalbi veya zevki bilgiye yönelen ve sonunda Hikmet-i İşrak'la İşrakiliğin temelini atan mistik filozoftur.

Sühreverdî, İsfahan'da fanatik bir Meşşai ve özellikle İbn Sinacı iken, felsefede belli bir mesafe kat ettikten sonra gönlünün tek başına akıl ve felsefeyle tatmin olmadığını derinden hisseder ve hem dışarıdan hem de içerden iki boyutlu seferlere çıkar. İsfahan'dan Anadolu'ya ve oradan Şam'a kadar süren dış yolculuğu, görebildiği her bilgin ve arifi ziyaret ederek ondan marifet ve hakikat devşirmek için, iç yolculuğu ise o zamana kadar ezberlediği tüm bilgilerinden firar ederek akıldan kalbe ya da burhan ve felsefeden kalbe, keşfe, şuhuda ve zevke giden yolu bulmak içindi. Kısa ömrünün son 7-8 yılında muradına erdiği, yazdığı *Hikmetü'l İşrak*'la anlaşılan Sühreverdî, bu kitabını Meşşai zihniyetle yazmadığını, o ana kadar yazdığı tüm eserlerinden daha farklı bir yoldan yazdığını söyler. *Hikmetü'l İşrak*'ın önemli şarihlerinden olan Kutbeddin Şirazi, bu farklı yolun kalbi, zevki veya keşf ve şuhudi yol olduğunu belirtir. Hikmeti işrak, ne tek başına felsefe ne de salt teolojidir. Belki felsefe ve teolojinin aynı anda aktif olduğu bir "teosofya", bu ekolün müessisi Sühreverdî ise tam olarak bir "teosof" veya "hekim-i müteellih" olarak tanımlanabilir. Hikmetü'l-İşrak, aklın muhal gördüğü teolojiyi ya da dini tecrübeyi kabul etmemekle beraber, aklın, hakikatin tüm boyutlarını bilmede yetersiz kaldığını ve bu yüzden aklın yanı sıra kalbin de faal olması gerektiğini vurgular. Tüm marifetin akıl ve felsefe temelinde gelişip boy vermesini gerekli görmekle beraber işrak filozofunun epistemolojik nabzı kalpte atar. Çünkü salt kuru akli bilgiler ve çıkarsamalar asla zevki marifetin ulaştığı hakikate ulaşamaz ve bu yüz-

den bilgi ve kemalin nihai durağı zevki bilgi yollarına ermededir.

Sühreverdî'nin Tanrı anlayışı Meşşai öğretilerin etkisinde olduğu ilk dönemlerde tıpkı Aristo ve devamında Müslüman Meşşai filozoflarca geliştirilen düşünce sisteminde olduğu gibi ilk muharrik ya da Vacibu'l Vücuttur. Ama İsraki Sühreverdî'ye göre Tanrı, Meşşailerin anlattığı gibi o kadar soğuk ve kuru bir tanımın içerisine girmeyecek niteliktedir. Çünkü Sühreverdî'ye göre Tanrı daha sıcak, daha açık, daha aydınlık ve daha yakın hatta her yerde ve her şeyde olmalıydı. Bu yüzden Kur'ân ve diğer dini metinlerden de aldığı ilhamla O Tanrı'yı tanımlamanın en iyi yolunun nur olduğu sonucuna vardı. Ona göre varlık nurla ve yokluk karanlıkla bilinir. Bir şey var ise, onun içinde bir nur vardır diye vardır. Baştanbaşa tüm bir varlık değişik yoğunluk, seyreklik derecelerine sahip nurlar hiyerarşisinden başka bir şey değildir ve tüm bu nurların kaynağı ve öz cevheri olan ışıkların ışığı ya da onun tabiriyle 'Nuru'l Envar' Tanrı'nın ta kendisidir. Nuru'l Envar, kör eden bir açıklık ve aydınlıktadır. Yazın gün ortası güneşe dönen ya da şiddetli yoğun ışık saçan bir projeksiyona bakan gözler nasıl kararır köreliyorsa, Nurul Envar'a karşı da gözler zayıf ve yetersiz kaldıkları için O'nu görmezler. Bu yüzden onun varlığına delil aramak ve getirmek abesle iştiğaldir.

### 1. Probleme Genel Bakış

"Tanrı'nın varlığı akli delillerle ispatlanabilir mi?" sorusu ilahiyat ve felsefenin merkezi problemlerinden biri olmuştur. Bu problemi çözmeye koyulan yazılı felsefi formülasyonların ilk örneğine Platon'un eserlerinde karşılaşmaktayız. Duruma göre Tanrı'dan veya "tanrılar"dan söz edebilen Platon'dan sonra bu probleme çok temel felsefi katkılar getiren öğrencisi Aristoteles olmuştur. İlk Muallim, *Metafizik* ve *Fizik* eserlerinde yaptığı tahlillerde "İlk Muharrik" ve "Ezeli Madde" fikrini uzlaştırabilmiştir. Kendinden sonraki felsefi tanrı tasavvurlarında, özellikle İslam Felsefesi tarihinde Meşşai ekol üzerinde derin izler bırakan Aristoteles'in "İlk Muharrik" anlayışına dini bir renk kazandırarak bu düşünceyi en olgun hale getiren İslam filozofları olmuştur. Âlemin бүtünüyle "mümkün", Tanrı'nın ise "Zorunlu Varlık" (*Vacibu'l-vucûd*) olduğunu felsefi yolla en iyi biçimde ortaya koyan, Farâbî ve İbn Sina olmuştur. Bu kavramlar yoluyla geliştirilen teizmin ana delilleri, şekil ve

muhteva yönünden en mükemmel şeklini İslam filozoflarının eserlerinde bulmuştur.<sup>1</sup> İslam düşüncesinde varoluş sürecinin ilk adımı Tanrı'nın varlığını ispat etmekle başlamaktadır. Aristoteles'ten mülhem kavramlarla yola çıkan İslam düşünürleri neden-sonuç veya il-el-mâlul, varlık-mahiyet gibi konular etrafında derin ve kapsamlı çalışmalar yaparak Tanrı'yı varlığın ilk nedeni veya varlığın ilk hareket ettiricisi olarak kabul etmişlerdir.

Meşşâî felsefenin Aristocu salt rasyonel düşünme tarzını yetersiz bularak buna kalbî sezgi ve nefis tezkiyesine dayalı keşf ve şuhûdu ekleyen Sühreverdî'nin Tanrı anlayışı varlık ve mahiyet konusunda getirdiği kısmî eleştiriler dışında Meşşâîlerin "Zorunlu Varlık" anlayışı ile örtüşmektedir. İbn Sinâ ve diğer Meşşâîlerin var olan her şeyde varoluşun asıl, mahiyetin ise gerçeklik bakımından varoluşa bağlı olduğu görüşünü ise kabul etmeyen Sühreverdî mahiyetin asıl olduğunu savunur. Ona göre varoluş mahiyete izafe edilmiş yardımcı bir ilinek (*araz*) rolündedir.<sup>2</sup> Sühreverdî'nin varlık-mahiyet konusundaki yaklaşımı ayrı tutulacak olursa Meşşâî filozoflara çok yakın olan "Zorunlu Varlık" konusundaki görüşü ise şöyledir: Her mümkün varlık var olabilmesi için kendi dışında bir sebebe muhtaçtır. Bu nedenle âlemdaki tüm varlıklar silsilesi mümkün olmayan, var olabilmesi için başka bir nedene muhtaç olmayan bir sebebe muhtaçtır. Yoksa bu mümkün olmayan sebep de sebep silsilesinin bir parçasını teşkil eder ve kendisi de bir sebebe muhtaç olurdu. Böylece bu nedensellik zinciri ilelebet devam ederdi. Ancak sonsuz teselsül imkânsızdır. Bu nedenle mümkün varlıklar silsilesinin en başında hiçbir yönden mümkün olmayan bir 'Zorunlu Varlık'ın olması gerekir.<sup>3</sup>

## 2. Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesinde Nûr Kavramı

Sembolizmin belirgin bir biçimde göze çarptığı İşrâkî felsefede ışık (*nûr*) kavramı oldukça önemlidir. Öyle ki Sühreverdî varlık anlayışını

<sup>1</sup> Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe* (çev. ve önsüz, Mehmet Aydın, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999), s. 14.

<sup>2</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, (çev. Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), s. 89.

<sup>3</sup> Sühreverdî, "el-Telvihât el-Levhiyye vel-Arşîyye", *Mecmûa-ı Musanifat-ı Şeyh-ı İşrâk* içinde (tashih, Henry Corbin, S. H. Nasr, Tahran: Müessesesi-i Mutalâât ve Tahkikât-ı Ferhengî, , 1375<sup>h.s.</sup>), s. 33-34.

hatta felsefesinin temellerini bütünüyle bu kavram üzerine inşa eder. “Varlık”ı insan zihninin sübjektif bakış açısının zihinsel bir ürünü olan ve somut fizikî âlemden hiçbir gerçekliğe karşılık gelmeyen salt bir kavram olarak ele alır.<sup>4</sup> Bu nedenle varlık yerine *nûr* kavramını kullanan Sühreverdî'ye göre hakikatin tümü, çeşitli yoğunluk derecelerine sahip olan nurdan başka bir şey değildir. Karanlık olan, aydınlık olanla tanımlandığından, aydınlık olanın da ayrıca tanımlanması gerekmez. Çünkü nurdan daha açık ve daha net hiçbir şey yoktur. O halde nuru tanımlayabilecek başka bir terim bulmak olanaksızdır. Hakikatte tüm eşya nurla açık hale gelir ve bu yüzden de nurla tanımlanmalıdır. Nur felsefesinden hareketle Sühreverdî'nin *Nuru'l Envar* (Işıkların Işığı) dediği Saf Nur; ışığı, yoğunluğu ve parlaklığı nedeniyle gözleri kör eden İlahi Zat'tır. Yüce Nur, tüm varoluşun kaynağıdır. Çünkü kâinat, hakikatin tüm boyutlarında nurun ve karanlığın yoğunluk ve zayıflık derecelerinden başka bir şey değildir.<sup>5</sup>

Görüldüğü gibi Sühreverdî, varlık sistemini “*nûr*” kavramı üzerinden izah etmeye çalışmakta ve âleme hayat veren yegâne özün ‘*nûr*’ olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle olacak ki kimi araştırmacılar Sühreverdî'nin felsefesini “*nur felsefesi*” olarak tanımlamışlardır.<sup>6</sup> İshrâk felsefesinin özü mahiyetindeki bu ‘*nûr*’ kavramı Sühreverdî'ye göre yeni ortaya atılmış bir iddia değildir. Bu nurun izleri Batıda Hermes, Agathedemon, Asklepios, Pythagoras, Empedokles, Platon, Aristo ve başkalarında; Doğuda Câmâsp, Ferşâdşûr, Bûzercumihr ve Zerdüşî gibi bilgilerde daima mevcuttur. Bu iki geleneğin kaynağının da Hermes olduğunu savunan Sühreverdî kendisini bir kaynağın iki farklı pınarı olan kadim hikmetin bu iki kolunun birleştiği merkez nokta olarak görmektedir. Kadim hikmet geleneğinden miras olarak aldığı nurlar ilmini inkârcı ve mülhit olarak tanımladığı Mecusi ve Sabîilerin ışık-karanlık düalizminden ayrı tutan Sühreverdî'nin nur anlayışı Mecusilik veya Sabîilik'te zıt kutuplu iki güç ve iki ayrı varlık olarak bilinen ışık-karanlık kavramlarından farklıdır. Zira Sühreverdî'ye göre karanlık (*zulmet*<sup>7</sup>) arızî, nur

<sup>4</sup> Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (çev. İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), s. 79

<sup>5</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 92.

<sup>6</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1995), s. 240.

<sup>7</sup> Zulmet Kavramı, Sühreverdî'ye göre nurun mutlak yokluğu demektir. Kendi başına bir varlığı olmayan, nûrun ona arız olması ile ancak var olan cisimdir. Zulmet kavramı

asıdır. Kendi başına bir varlığı olmayan karanlık, nurun yokluğu demektir.<sup>8</sup> Nûrun varlığı için kendi dışında başka bir sebep yoktur. İlk kaynak nurun haricindeki her şeyin varlığı şartlara, imkânlarla ve olasılıklara bağlıdır. Karanlık ayrı bir kaynaktan çıkan bağımsız bir şey değildir.<sup>9</sup>

Varlığın hakikati olan nûrun en belirgin özelliği ışığın kendi özünden kaynaklanması ve diğer varlıkları ışığı ile açığa çıkarması yani onları var etmesidir. Sühreverdî'ye göre var olmanın ölçüsü nurdan pay alarak görünür olmaktır. Nitekim karanlık (*zulmet*) varlığın olmadığı, nurdan nasip almayan yokluk (*adem*) anlamındadır. Fiziki âlemde bir karşılığı olmayan insan zihninin sübjektif bir ürün olarak gördüğü "varlık" kavramı yerine manevi ve metafizik nur kavramını koyan Sühreverdî'ye göre "tek ve yegâne gerçeklik olan nûr, çeşitli 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.<sup>10</sup> Sühreverdî'ye göre Nûrların Nuru'nun varlığı Meşşâîlerin inandığı gibi akıl yürütmeler ve istidlâli yöntemlerle ispatlanamaz. Bu hakikat ancak riyazete dayalı keşf ve şuhûd ile çıkarsamacı aklı yöntemin cem edilmesi yani İshrâk (iç görsel aydınlanma) ve müşahede ile idrak edilebilir.<sup>11</sup>

### 3. Nûru'l-Envâr

Sühreverdî'ye göre nurdan müteşekkil varlık düzeninin membâi konumundaki *Nûru'l-Envâr*, bütün mükemmellikleri zatında barındıran, bütün varlıklara hayat veren, kendi dışında hiçbir şeye gereksinim duymadan kendi başına kaîm yegâne varlıktır. Ayrıca O, en yoğun ışık olup nurunun parlaklığı sonsuz sınırsızdır. Başlangıcı ve sonu idrak edilmeyendir. Onun varlığı, bizzat kendisinden kaynaklanır. Hiçbir

---

hakkında daha detaylı bilgi için bkz: Sühreverdî, *Hikmetü'l İshrâk*, (Tashih Henry Corbin, Tahran: Mewsuât-ı Mutalaât ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1373), s. 106-110; Seyyid Muhammed Halid Gaffarî, *Ferheng-i İstilahat-ı Asarî Şeyh-ı İshrâk*, Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahîr-i Ferhengî), 1380, s. 235-236.

<sup>8</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İshrâk*, 10-11.

<sup>9</sup> Muhammed İkbâl, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, (çev. Cevdet Nazlı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), s. 95.

<sup>10</sup> Izutsu, s. 79

<sup>11</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İshrâk*, s. 10-11.

tanımlamaya gerek duymayacak kadar apaçıktır.<sup>12</sup> *Nûru'l-Envâr* her ne kadar Sühreverdî tarafından arz-ı endam bir biçimde kullanılıp İshrâk felsefesinin temel kavramı haline getirilmiş olsa da ondan çok önce bu kavramın kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin Sühreverdî'den yaklaşık bir asır önce yaşadıkları söylenen İhvân-ı Safâ, risalelerinde bu kavramı tam da Sühreverdî'nin kullandığı anlamda zikretmektedirler.<sup>13</sup> Yine Sühreverdî'nin tasavvuf anlayışında etkisi yadsınamayan Gazzâlî *Miş-kâtü'l-Envâr* adlı eserinde “ilk kaynak” dediği *Nûru'l-Envâr*'ı Allah ile özdeşleştirir.<sup>14</sup> Bununla beraber Sühreverdî, sadece İslam düşüncesi geleneginden değil aynı zamanda kadim İran hükemalarından hatta antik Yunan filozoflarından Hermes'e varan kadim hikmetin tüm temsilcilerinden bunu miras aldığını bizzat kendisi ifade etmektedir.<sup>15</sup>

“Allah göklerin ve yerin nurudur”,<sup>16</sup> “Ve yeryüzü Rabbinin nuruyla aydınlanır”<sup>17</sup> gibi Kur'ân ayetleri ile de tezini pekiştiren Sühreverdî'ye göre âlem bütünüyle nûrdan yaratılmıştır. Tüm eşya nurla açık hale geldiğinden her şey taşıdığı nûr ile tanımlanmalıdır. Tüm eşyayı aydınlatan ve açığa çıkaran nûr ise yoğunluğu ve parlaklığı dolayısıyla gözleri kör eden *Nûru'l-Envâr* dediği Allah'ın zatıdır. *Nûru'l-Envâr* (Nûrların Nuru) tüm varoluşun kaynağıdır. Zira kâinat bütün boyutlarıyla nurun ve karanlığın derecelerinden başka bir şey değildir.<sup>18</sup>

Sühreverdî felsefesinin temel doktrinlerini ele alan *Hikmetü'l İshrâk* adlı eserinin ikinci bölümünde *Nûru'l-Envâr*'a geniş bir biçimde yer verir. Sühreverdî'ye göre *Nûru'l-Envâr* tarife gereksinim duymaz. Şöyle ki varlık dünyasında tanımlanmaya ve yorumlanmaya (*şerh*) gerek duymayan bir şey varsa o şeyin kendi kendine zahir olması gerekir. Nûr'dan daha açık ve parlak bir şey olmadığından Nûr kadar tarife gerek duymayan hiçbir şey yoktur.<sup>19</sup>

Kâinatı bir bütün olarak nûrun çeşitli kesafet ve letafet derecelerine

<sup>12</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İshrâk*, s. 122-124.

<sup>13</sup> İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân-ı Safâ*, (neşr. Butrus el-Bustânî, Beyrut: Darü's-Sadr, , 1957), c.2, s. 284; c.3, s.342.

<sup>14</sup> Gazzâlî, “Mişkâtü'l Envâr”, *Mecmuâtü Reasilî İmam Gazzâlî*, Beyrut: Daru'l Fikr, 1416<sup>HK</sup>), s. 277.

<sup>15</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İshrâk*, s. 5.

<sup>16</sup> Kur'ân, *Nûr*, 24/35.

<sup>17</sup> Kur'an, *Zümer*, 39/69

<sup>18</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 92.

<sup>19</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İshrâk*, s. 106.

göre derecelendiren Sühreverdî'ye göre dereceli nurlar silsilesi (*Silsiletu'l Envâri'l Müterrettebe*) *Nûru'l-Envâr*'da son bulur. Sühreverdî, bu silsilenin en üstünde yer alan, en yoğun, en mükemmel ve tüm nûr mertebelerini ışığı ile aydınlatan/var eden Nûrların Nûru'nu Tanrı ile özdeşleştirir ve diğer nurların menşei olması için bu Nûr'un zorunlu olması gerektiğini söyler. Nûrlar silsilesi ile nihaye geriye gidemeyeceğinden Nûrların Nûru'nda son bulması gerekir. Çünkü ondan ötesi yoktur. Bütün varlıklar var olmak için O'na bağımlı ve muhtaç iken kendisinin var olmak için hiçbir şeye bağımlılığı ve ihtiyacı yoktur. O'ndan gayri her şey varlığını ondan alır. O'nun eşi benzeri yoktur. Her şeye hükmeder. Her türlü güç ve kemal ondan kaynaklanır. Varlığının şartı ve zıddı yoktur.<sup>20</sup> Sühreverdî Zorunlu Nûr'u "*Nûru'l-Envâr*", "*Nûrû'l Kayyum*" (Kendi zatı ile kaim), *Nûr-ı Mukaddes* (Kutsal Nûr), *Nûru'l Kahhar*, Mutlak Zengin (*el-Ganiyyu'l Mutlak*), En Yüce Nûr (*En-Nûru'l E'zemu'l Âla*) gibi isimlerle niteler.<sup>21</sup> Sühreverdî Nûru'l-Envâr Tanrısını şu sözlerle ifade eder:

O, en yoğun, en parlak, en mükemmel, kendisinden daha yoğun ve daha parlak 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 hâkimdir.<sup>22</sup>

Varlık sistemi yanında Metafizikinde temel kavramı olarak *Nûru'l-Envâr* kavramını neredeyse tüm eserlerinde Tanrı yerine kullanan Sühreverdî bir diğer önemli eseri olan *Heyâkilu'n-Nûr*'da ise *Nûru'l-Envâr*'ı şöyle izah eder: Fakir, başka birine ihtiyaç duyar. Zengin ise kendi kendine yetebildiğinden başkasına ihtiyacı olamayandır. Mutlak zengin olana gelince onun varlığı kendi zatındandır ki işte O Nûru'l-Envâr'dır. O'nun için ulaşılmak istenen bir gaye yoktur. Zira kendisi zatı ile rahmetin kaynağıdır.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, s. 122 -123.3

<sup>21</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, s. 121.

<sup>22</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, s. 168.

<sup>23</sup> Sühreverdî, *Heyâkilu'n-Nûr*, (Tashih: Muhammed Kerim Zencânî Asl, Tahran: Neşr-Nokta, 1379<sup>h.k.</sup>), s. 91.



İşrâk Şeyhi'nin en önemli müridi, yakın arkadaşı ve aynı zamanda şaheseri Hikmetü'l İşrâk'ın şarihi Şehrezûri ise *Nûru'l-Envâr*'ı “*nûrların kökeni*”<sup>24</sup>, “*ilk ilke*”, “*hayatın kaynağı*”<sup>25</sup> “*mevcudatın en faziletlisi*” ve “*en parlak*”<sup>26</sup> gibi ifadelerle yorumlar. En mükemmel olan bu Nûr, ışığının yoğunluğu ve kemâlinin yüceliği nedeniyle diğer tüm nurlara nufûz eder. O'na nisbeten zayıf olan diğer nurlar O'nun ışınlarının aydınlığı ile meydana gelen, O'nun yansımaları olan şeffaf nurlardır. Nûrunun şiddeti, katıksız saflığı, aydınlığı ve parlaklığının kuvveti nedeniyle duyular O'nu idrak edemez ve O'ndan sakınarak geri çekilir.<sup>27</sup>

Görülüyor ki Sühreverdî'nin tesis ettiği İşrak okulunun varlık felsefesi bütünüyle nûr kavramına dayanmaktadır. Nûra dayalı bu sistemde *Nûru'l-Envâr*'ın fonksiyonunu özetleyen en dikkat çekici eylem *Nûru'l-Envâr*'ın her şeyin kaynağı ve yaratıcısı olmasıdır.<sup>28</sup> Bu nûrun eksiklik, mükemmellik, yoğunluk ve zayıflık dereceleriyle varlıkta bir teşkil (decelendirme) meydana gelmektedir. Başka bir ifade ile âlemin içinde var olan her şey Nûrların Nûru'nun farklı derecelerdeki yansımalarından İşrâk olmakta, aydınlanmakta yani var olmaktadır. Sühreverdî bu varlık sisteminin hayat kaynağı olarak takdim ettiği “*Nuru'l Envâr*”ı İslami terminolojide “Tanrı” kavramına denk gelen “Allah” olarak telakki edebiliriz.

*Nûru'l-Envâr*'ı herhangi bir sıfat ile nitelemekten münezzehten bilen Sühreverdî'ye göre sıfatlar birliğin hakikatine aykırıdır. Şeyhu'l İşrâk'a göre O'nun zatının dışında herhangi bir sıfat O'na yaraşmaz, O'nun hiçbir sıfata ihtiyacı yoktur. Bütün mükemmellikler O'na aittir. O'nun diriliği (*hayy*) de ilmi de zatı üzerine zâid olan nitelikler değil zatının bizzat kendisindedir. *Nûru'l-Envâr* kendi dışındaki her şeyden mücerrettir. O'na herhangi bir şeyin katılması ve O'ndan daha harikulade bir şeyin tasavvur edilmesi muhaldir.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Şemsuddin Şehrezûri, *Şerh-i Hikmetü'l İşrâk*, (Tahran, Müessesesi-i Mütalaât ve Tahkikât-ı Ferheng, 1372<sup>HK</sup>), s. 29.

<sup>25</sup> Şehrezûri, *Şerh-i Hikmetü'l İşrâk*, Tahran: Müessesesi-i Mütalaât ve Tahkikât-ı Ferheng, 1372<sup>HK</sup>, s. 33.

<sup>26</sup> Şehrezûri, *Şerh-i Hikmetü'l İşrâk*, s. 33.

<sup>27</sup> Şehrezûri, *Şerh-i Hikmetü'l İşrâk*, s. 316-317..

<sup>28</sup> Eyüp Bekir Yazıcı, “Şihabüddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İşrâk Anlayışı”, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Ens., 2000), s. 68.

<sup>29</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, ss. 111, 123-124.

Sühreverdî *Nûru'l-Envâr'ın* birliğine halel getirdiğini düşündüğü hakikî kemâli sıfatlar<sup>30</sup> haricinde O'nun selbî<sup>31</sup> (O'nda olmayan sıfatlar) sıfatlarla nitelenebileceğini söyler. Sühreverdî'nin Allah'ın sıfatları hakkındaki bu yaklaşımını Y. Ziya Yörükân şöyle yorumlamaktadır:

Sühreverdî'nin maksadı araçlar ile meydana gelen sonuçların, gerçekte, fezeyan ilkesine atfedilmesi gerekliliğini göstermektir. Çünkü ilkedan birlik itibarı ile öyle bir nûr ve nihayet öyle bir cevher meydana geliyor ki, bütün bunlar ancak ilkenin, cömertlik ve fezeyan araçlarıdır. Her işte (şe'n) O'nun işi vardır. Dolayısıyla var olanların güzellikleri, iyilikleri ve değerlisi, O'nun tecellisidir. Bundan anlaşılan çokluk O'nda değil, eşyadadır. Bu suretle Sühreverdî *Nûru'l-Envâr'da* pek çok nitelikler kabul etmeye mecbur olmadan O'nu bütün yetkinlikleri ile tam bir birlik halinde tasavvur etmek çaresini elde ediyor. Çünkü ilk zorunlunun kendi özünde nitelikler var etmesine imkan vermiyor. Aksi suretle bir olan bir şeyin kendi özünden etkilenmesini veya niteliklerinde zorunlu olmasını kabul etmek gerekecek, Halbuki sıfatlar, öze muhtaçtırlar, nasıl zorunlu olabilirler. Hem zorunlu iki olursa biri öz diğeri nitelik olduğuna göre, aralarındaki bir ayırt edici bulunması gerekir. Zorunlulukta ortak olanların ikiliğinin gerçekleşmesi için birbirinden seçilmelerine ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaç onları zorunlu derecesinden imkan derecesine indirir. Dolayısıyla zorunlu olan her yönden birdir.<sup>32</sup>

Sühreverdî'ye göre, hakiki kemâli sıfatlar diye bilinen sıfatların Allah'ın zatında farklı açılardan mevcut olmasına neden olur. O'nda irade ve fiil en mükemmel derecesinde olduğundan değişip çoğalmaz. Zira bu sıfatlar çokluk gerektirir. Böyle bir çokluk ise ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır.<sup>33</sup> Sühreverdî, Tanrı'nın nitelikleri konusundaki bu yaklaşımı ile İshrâk felsefesinin öğretilerinde önemli bir yeri olan Platon'dan etkilendiği görülmektedir. Zira Platon Tanrı'nın sadece onda olmayan sıfatlarla nitelenebileceğine inanmakta ve bunun dışındaki tüm sıfatların Tan-

<sup>30</sup> Bu sıfatlar zata zait olmayıp zat ile aynı olduğuna inanılan sıfatlardır. Ancak Sühreverdî bu sıfatların birliğinde farklı açılar meydana getirdiği gerekçesiyle Allah'a yakıştırmaz. Bu sıfatlara örnek olarak kudret, ilim ve cevad gibi sıfatlar verilebilir.

<sup>31</sup> Tenizhât da denilen bu sıfatlar Allah'tan her türlü noksanlığı nefy eden ve mahlukata benzerliğini kaldıran sıfatlardır. Örn. Allah için bir başlangıcın olmadığını ifade eden "Kıdem" sıfat-ı selbiyedendir.

<sup>32</sup> Yusuf Ziya, Yörükân, "Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi," *Mihrab*, İstanbul:Şehzadebaşı Evkâf Matbaası Yıl, 1, Sayı, 19-20, Eylül 1924), s. 677.

<sup>33</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İshrâk*, s. 124.

rının birliğine zarar getireceğinden Tanrı'nın ilm veya bilgi gibi herhangi bir sıfatla nitelenemez olduğunu savunmaktadır.<sup>34</sup> Sühreverdî ile Platon arasında görülen bu benzer yaklaşım ruh-beden ilişkisinden idealar alemine kadar bir çok alanda kendini göstermektedir.

#### 4. Nûrlar Hiyerarşisi

Sühreverdî'ye göre âlemdeki tüm varlıklar iki kısımdır: Kendi hakikatinde nûr ve ışık olanlar ve özünde nûr ve ışık olmayanlardır. Nûr da iki kısma ayrılır: Başkalarına geçebilen nûrlar (*Hey'etu'n ligayrihi*) ve başkasına geçemeyen nûrlar (*hey'tu'n leyse ligayrihi*). Başka varlıklara geçemeyen bu ikinci sınıf nûrlar mücerred ve saf nûrlardır. Özünde nûr olmayan varlıklar da ikiye ayrılır: Mekâna ihtiyacı olmayan som karanlık cevherler ve başkasına geçebilen karanlık parçalarıdır. Sühreverdî'ye göre madde ve cisim, nûrun zıddı olan ve onun karşısında yer alan berzahdır. Berzah yani madde ve cisim, özü itibarıyla som karanlıktır. Karanlık ise nûrun yokluğundan başka bir şey değildir. Bu yüzden nûr veya nûrani olmayan her ne varsa karanlıktır. Berzahtan nûr tükendiği zaman karanlıktan başka geride bir şey kalmaz. Böylece berzahlar karanlık cevherlerdir.<sup>35</sup>

Varlıkları Nûrların Nurundan aldıkları feyz yoluyla ışık oranına göre evrensel bir hiyerarşik düzende derecelendiren Sühreverdî Yeni-Platonculuk ve İslâm dünyasında sudûr anlayışını benimsemiş olan diğer düşünürlerin fikirlerine dayanmakla birlikte, bu düşünürlerden farklı bir anlayış ortaya koymuştur.<sup>36</sup> Varlık âlemini nûrun kesafet ve letafet oranına göre derecelendiren Sühreverdî'nin tasvir ettiği hiyerarşik düzende en yüksek mertebede *Nûru'l-Envâr*, en alt mertebede ise *zulmet* yer alır. Meşşâî felsefede geçen Vacibu'l-Vücûd ya da âlemlerin yaratıcısı Nûr (*Nûru'l-Envâr*)'dan, birden ancak bir sadır olur ilkesi gereği, bir nûr meydana gelir. Bu ilk nûr, eski İran hikmetinde geçen Behmen (Vohu

<sup>34</sup> Ekrem Sevil, *Platon'un Tanrı Anlayışı*, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2007) s. ; Lale Hakikat, Zehra Restagiz Kasru'ldeşti, "Berresi Sıfatı İlm Bı Zâtı Hak Teâla ez Didgâhı Eflatun ve Molla Sadrâ", *Fasilname-ı Endişe Dinî Danışgâhı Şirâz*, Sayı, 43, Yaz/ 2012, s. 127.

<sup>35</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, s.107-108

<sup>36</sup> Cevdet Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisinde ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:2 (2008), s. 63.

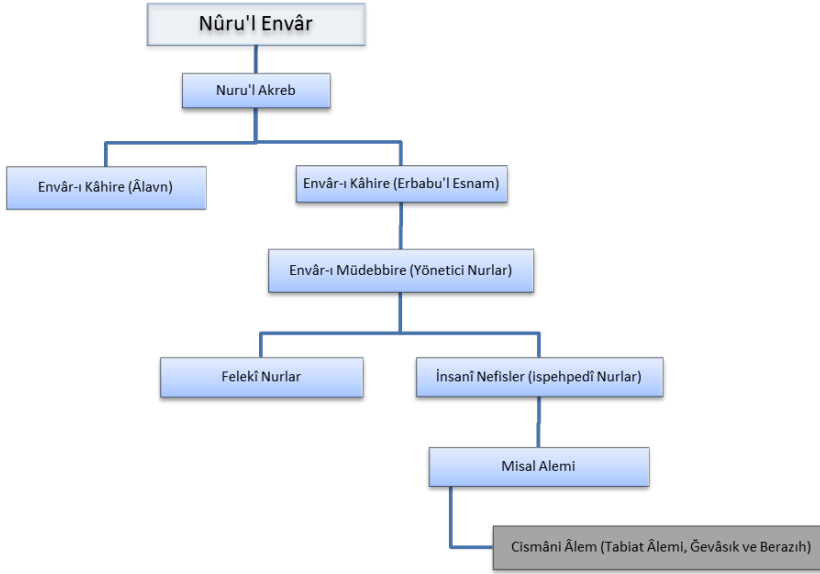
Manah)<sup>37</sup> yahut Meşşâî felsefede geçen ilk akla tekabül eden en yakın (*Nûru'l-Akreb*), ve en büyük nur (*Nûru'l-A'zam*) dur.<sup>38</sup> Nûrların Nuru'ndan sadır olan ilk nur sayı bakımından bir ve yapı bakımından basittir (*Nûr-ı Mahz*). Bu nur kaynağından ancak kemâlinin derecesi bakımından ayrılır.<sup>39</sup> Kahir ve en yakın olan nûr tüm maddi sınırlılık, örtü ve engellerden arınık olduğu için *Nûru'l-Envâr*'ın azamet ve yüceliğini doğrudan müşahede etmekte ve *Nûru'l-Envâr*'ın işrakından (aydınlığından) nasiplenmektedir. En yakın nûr ile *Nûru'l-Envâr* arasındaki bu müşahede ve işraktan ikinci bir egemen nûr (*Nûr-i Kahir-i Sani*) meydana gelir. İkinci kahir nûr ile en yakın ilk kahir nûr arasındaki müşahede ve işrâkın tekrarından üçüncü bir kahir nûr (*Nûr-i Kahir-i Salis*) meydana gelir. Bu silsile böylece devam eder ve sayısız nûrlar meydana gelir.<sup>40</sup> Bu hiyerarşik düzeni aşağıda çıkardığımız şema üzerinden daha somut bir biçimde görmemiz mümkündür.

<sup>37</sup> Vohumanah: Günümüz Farsçasında “Behmen”e dönüşen bu kelime, iyi anlamına gelen “Vohu”; cıbilliyet, yaratılış düşünce, mana ve ruh anlamına gelen “manah” birleşik kelimesinden oluşmuştur. Sühreverdi'nin nur mistizmini ve nurlar hiyerarşisi üzerinden anlattığı varlık bilimini ve özellikle melekbilimini anlamada kilit rol oynayan Zerdüştlük terimi Vohumanah (İyi ruh, yaratılış ruhu, insani derinliğin arketipi, ruhu'l-kuds) ile ilgili Bkz. Mehr Bakıri, *Dinha-yı İnan-ı Bastan*, (Tahran: Neşr-ı Katre, 1389<sup>HS</sup>/2010), s. 44; Ferzan Keyanî (ed.), *Zertušt: Peyamberi ki Ez Nû Bayed Şinakht*, (Tahran: İntişarat-ı Cami, 1388<sup>HS</sup>/2009), s. 138; Rustem Şehzadi, *Cihanbini-yi Zertuşti*, (Tahran: İntişarat-ı Fravahr, 1388<sup>HS</sup>/2009), ss. 50-51; Mehmet Alıcı, *Kadim İnan'da Din*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2012), s. 75-76; Cihangir Uşideri, *Danışname-yi Mazdayesna*, Tahran: Neşr-ı Merkez, 1370<sup>HS</sup>/1992), s. 474; Celaleddin Aştıyani, *Zertušt: Mazdayesna ve Hukumet*, (Tahran: Şirket-ı Sahami-yı İntişar, 1381<sup>HS</sup>/2003), s. 186

<sup>38</sup> Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak*, c. 2, s. 138

<sup>39</sup> Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev: Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları, 1992), s. 270.

<sup>40</sup> Henry Corbin, *Revabıt-i Hikmet-i İşrak ve Felsefeyi İrani Bastan*, (Farsça çev. Ahmed Ferdid, Tahran: s. 33; Taki, Purnamdariyan, *Akl-i Sorkh: Şerh ve Te'vil-i Dastanha-yi Remzi-yi Sühreverdi*, (Tahran: İntişarat-ı Sokhen, 1390<sup>HS</sup>/2011). s. 28



Sühreverdî'ye göre nûrlar hiyerarşisinde her bir mertebeye daha üst ve daha alttaki nûrlar için bir berzah ve bir perde durumundadır. Böylece üstteki yüce nûrun tüm yoğunluğu ve şiddetiyle daha alt mertebedeki nûra olduğu gibi intikal etmesi engellenmekte ve daha üst mertebedeki nûrun daha alt mertebelerdeki nûrlara doğrudan feyz etmesi kısmen süzülmektedir.<sup>41</sup> Burada her nur mertebesinde bulunan varlığın kendi kapasitesine göre üstündeki nûrdan feyzlendiğini, işraktan pay alıp varlığının boyutunu güncelleyerek yükselttiğini ve böylece adım adım Nûr'ul Envâr'a yaklaştığını anlayabiliriz.

Nûrlar hiyerarşisinde üst ve alt mertebelerde bulunan nurların nasıl bir münasebetle birbirlerine bağlı oldukları, üst mertebeden alt mertebeye nûrun nasıl yayıldığı ve alt mertebede bulunan bir nûrun ne şekilde üstündeki nûra erebildiği Sühreverdî'nin eserlerinde iki kural bağlamında tasvir edilir.

#### 4.1. Kahr ve Aşk Kuralı

Nûrlar hiyerarşisinde üst mertebedeki her bir nûrun altında bulunan nurla etkileşimi hâkimiyet (*kahr*) ile tasvir edilirken alt mertebedeki her bir nûrun ise kendi üstündeki nûra olan bağlılığı özlem ve aşkla tasvir edilir. Nûr mertebelerini birbirine bağlayan bu iki güç (hâkimiyet

<sup>41</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 94-95.

ve aşk) aynı zamanda âlemi idare etmektedir. Son gaye olan Nûru'l-Envâr diğer tüm nûrlara hükmeder ve en güzel olan Zâtını sever.<sup>42</sup> Nûru'l-Envar'a en yakın olan nûr (*nûru'l-akreb*), maddi yanılısmaların tümünden arınık olduğu için mücerred nûr ya da mutlak nûr (*nûr-i mahza*) yahut da daha aşağıdaki düşük nûrlara egemen ve onları kendi nûru içinde söndürüp yok ettiği için *kahir nûr* olarak da adlandırılır. En yakın nûr kendisinden daha aşağı olan nûru kuşatmak suretiyle ona egemendir.<sup>43</sup> Kendisinden daha üstün olan nûra yani Nûr'l-Envar'a ise aşk ve şevkle bağlı ve her daim onun etkisi altındadır. Çünkü düşük olan nûr yüce olan nûru kuşatamaz ve üstün ya da yoğun olan nûr düşük olan nûru kuşatır, bastırır ve yok eder. Nûru'l-Envâr ise en yüce nûr olduğundan dolayı onu kuşatıp yok edecek başka bir nûr yoktur. Hatta onun dışında kalan her şey yokluğa mahkûmdur. Bu yüzden o, başka bir şeye değil kendine aşk beslemektedir. Çünkü o mükemmelliğinin bilincindedir. En güzel ve en mükemmel varlıktır.<sup>44</sup>

Hakimiyet veya egemenlik sözcükleriyle çevirdiğimiz *Kahr* kavramını somut bir örnek üzerinden daha iyi anlayabiliriz. Şöyle ki diğer yıldızlara göre ışığı daha yoğun ve parlak olan güneş doğduğunda tüm yıldızları yoğun ışığı ile bastırarak kahretmesi başka bir ifade ile yok etmesi gibi. Çünkü görmediğimiz şey bizim için yok hükmündedir. Keza yoğun ışık saçan bir projektörün mum ışığını kuşatarak bastırması gibi. Burada bastırmak veya yok etmekten kasıt, hacimce daha büyük olanın küçük olanı veya daha parlak olanın ışığı az olanı içine alması ve kuşatmasıdır.

#### 4.2. İşrâk ve Müşahede Kuralı:

Sühreverdî, alt ve üst nûrlar arasında işrâk ve müşahedeye dayalı bir münasebete de işaret eder. Buna göre üstte bulunan her bir nûr mertebesi Nûru'l-Envâr'dan feyz yoluyla aldığı nûru alt mertebedekine yansıtmak suretiyle İşrâk ederken alt mertebede bulunan her bir nûr üst mertebedeki nûr üzerinden Nûru'l-Envârı müşahede etmektedir.<sup>45</sup>

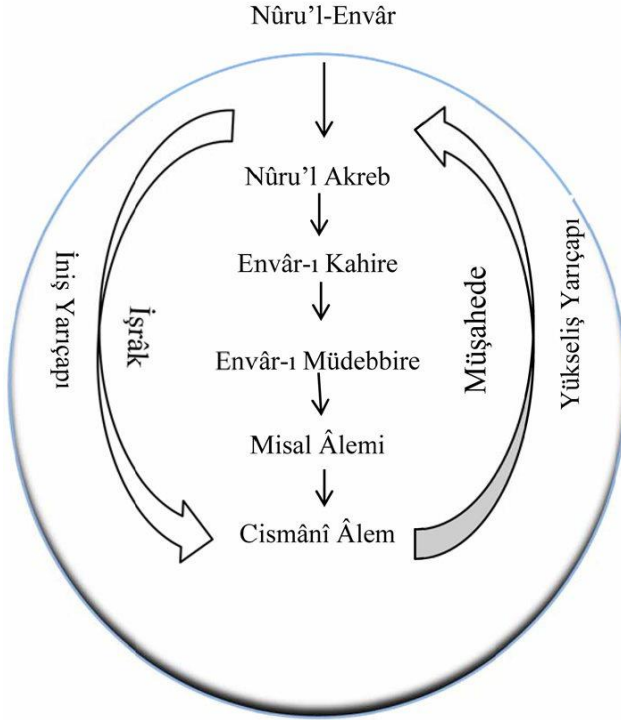
<sup>42</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, s. 136.

<sup>43</sup> Ali Muhammed Sâcîdî "Rabîta-i Khoda Ba Nizami Hesti Ez Didgâhe Hekim Sühreverdî", *Neşriye-i Danişkede i Edebiyat ve Ulumi İnsani*, Tebriz Üniversitesi, Yıl, 48, S. 194, İlkbahar 1384<sup>h</sup>/2005), s. 45

<sup>44</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, s. 135-136

<sup>45</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, s. 140;

Sühreverdî'nin felsefesinde işrâk ve müşahede iki önemli kavramdır. Biri yükseliş (*suûdî*), diğeri ise iniş (*nuzûlî*) yönünde işlem gören bu iki kavram aslında Tanrı – âlem ilişkisini izah etmektedir. Aynı zamanda tanıma ve zevkî bilgiyi elde etme yollarından olan işrâk ve müşahede burada nurlar silsilesinde varlığı meydana getirme ve bilme fonksiyonlarını birleştirmektedirler.<sup>46</sup> Nitekim İşrâk felsefesinde bilme, aydınlanma (işrâk) ve var olma arasında çok güçlü bir korelasyon bulunmaktadır. Varlık dairesini meydana getiren nûr mertebeleri arasındaki bu etkileşim aşağıdaki şekilde daha iyi görülebilir:



Sühreverdî'nin tesis ettiği kozmik nur hiyerarşisinin zirvesinde duran Nûru'l Envâr İslam ilahiyatının terminolojisi ile söyleyecek olursak âlemin yaratıcısı Allah'tır.<sup>47</sup> Nûru'l-Envâr'dan *işrâk* yoluyla dalga dalga

<sup>46</sup> Sâcidi, s. 48-49.

<sup>47</sup> Mustafa Armağan (ed.), *İslam'da Bilgi ve Felsefe*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), s. 71.

yayılan nûr, âlemde derece derece varlıklar meydana getirir. Meydana gelen tüm varlıklar bir üst mertebedeki nûr üzerinden Nûru'l-Envârî *müşahede* etmek suretiyle O'na ulaşmak isterler. Zira bütün varlıklar son gaye olan Nûru'l-Envâr'a meftundurlar.

Sühreverdî'ye göre üst mertebedeki her yüce nûr ile alt mertebedeki her nûr silsilesi arasındaki egemenlik ve bağımlılık yahut feyz ve sudur ilişkisinden *Tabakatu'l-Ârz* adlı nûrlar meydana gelmektedir ve bu hiyerarşi, aralarında sebep sonuç ilişkisi bulunmayan melekler sayılır. Bu nûr ve melek grubu, dünyamızla ilgili olup Erbabu'l-Enva' (Türlerin İlk Örnekleri-Arketipler) ya da *Musul-i Eflatuni* (Platon'un İdeleri)dir. Bizim dünyada var olan her şey ideler âlemindeki arketiplerin bir tılsımı yahut bir fenomenidir. Sühreverdî *araz hiyerarşisi* olarak adlandırdığı bu grup melekleri türlerin ilk örnekleri (Erbab-ı Enva'), tılsımların arketipleri (Erbabı Tılsım) veya fenomenlerin özü (Ashabu'l-Asnam) olarak adlandırır.<sup>48</sup>

Görüldüğü üzere Sühreverdî burada Meşşâî teorilerinin ve Aristo'nun, Eflatun'un düşüncelerine getirdiği eleştirilerin aksine kendi üslubuyla Eflatun'un idelerini ortaya koymakta ve Zerdüşî ile eski İran hekimlerinin varlıkbilim teorileriyle uyumlu düşünmektedir. Sühreverdî'nin eski İran hekimleriyle olan bu uyumunu söz konusu melekler yahut Âraz hiyerarşisini, *manevi ışıklar* yahut *ruhani aydınlıklar* anlamına gelen *Azva-ı Minuyî* olarak adlandırılmasında da görüyoruz. Nitekim eski Fars hekimleri varlığı ikiye ayırır. Manevi ve ruhani olanları *minuyî*, tezahür eden maddi varlıkları ise *gîfî* olarak adlandırırlardı.<sup>49</sup> Onlara göre âlemde tezahür eden her bir fenomenin melekût âleminde bir arketipi vardır ve her fenomen bu arketipin etkisi altındadır. Örne-

<sup>48</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 94-95

<sup>49</sup> Bu duysal âlemin (Âlem-i Mahsus) dışında mevcut duyularla duyumsanamayan Misal ve Aklani âlemin köklerini, Zerdüştlükteki Minuyî âlemde de bulabiliriz. Ancak Zerdüştlükte Giti âlem (Somut fenomenal âlem) gnostik okullarda olduğu gibi salt kötülük potansiyeli değil aksine mukaddes arketiplerin suretleri oldukları için kendileri de bizzat mukaddestirler. Suyun Vohumnah'ı ve Ateşin de Aşavahiştâ'yı sebolize ettikleri için artık su ve ateş de birer mukaddes fenomendirler. Bkz., İskender Oymak, *Zerdüştlük (İnanç, İbadet, Adetler)*, Elazığ: 2003, s. 107; Edwin M. Yamauchi, *İran ve Edyan-ı Bantan*, (Farsça çev. Menuçehr Pîzeşk, Tahran: İntişarat-ı Koknos, 1390<sup>HŞ</sup>/2011, s. 498; Mary Settegast, *Angah ke Zertuş Sokhen Gof*, (Farsça çev. Şehrbanu Saremi, Tahran: İntişarat-ı Koknos, 1390<sup>HŞ</sup>/2011, s. 89; Mirza Abbas, *İrannâme*, Haydarabad: 1304<sup>HŞ</sup>/1925, s. 32; Ayrıca Zerdüştlükte ateşin yeri hak. bkz. Mehrdad Kadirdan, *Caygah-ı Nûr ve Ateş Der Ayin-ı Zertuş*, Şiraz: İntişarat-ı Ufk-ı Pervaz, 1388<sup>HŞ</sup>/2009, Oymak, s. 107.



ğin suyun arketipi *Hordad*, ağaçların *Mordad*, ateşin ise *Ordibeheşt*'tir.<sup>50</sup> Bu arketipler, Empedokles ve diğer hekimlerin işaret ettikleri maddeden arınık saf nûrlardır.<sup>51</sup>

Sühreverdî bedensel kalıplarından sıyrılabilen herkesin bu nûrları gördüğünü ve sonra başkalarına bunu açıklamak için delil ve burhan yoluna gittiklerini söyler. O'na göre, müşahede ehli olan herkesin özellikle peygamber ve hikmet babalarının bu bağlamda Eflatun, ondan önce Sokrates ve çok daha önce ise Hermes, Ağasazimun, Empedokles gibi çok sayıda filozof ve hekimin bu noktayı vurguladıkları ve nûr âleminde bu nûrları müşahede ettiklerini açıklamışlardır.<sup>52</sup> Sühreverdî bu sözlerin devamında kendisinin daha önce Meşşâilerin teorilerini şiddetle savunduğunu ve bu soyut nûrların inkârcısı olduğunu ekleyerek Meşşâilerin prensiplerine aşırı derecede bağımlı olduğundan dolayı varoluşu on akılla sınırlandırdığını ve bu fikirlerinde ısrar ettiğini ancak ilahi delillerin hakikati ona aşikâr kılındıktan sonra bu soyut nûrlar hiyerarşisine ulaştığını söyler. Bu yüzden o, bu konuda şüphesi olan ve delil ile burhanla da ikna olmayanların riyazete girmeleri ve şuhud ehliyle irtibat kurmaları gerektiğini, bu şekilde söz konusu nûrları müşahede etme düzeyine çıkabileceğini hatırlatır.<sup>53</sup>

Varlıkları kapsam ve bilinç düzeylerine göre de kategorize eden Sühreverdî'ye göre bir varlık ya farkındadır veya değildir. Eğer farkındaysa Yüce Nûr ve melekler ve insan ruhu ile arketiplerin durumunda olduğu gibi ya kendindedir ya da farkında olması için –yıldızlar ve ateş gibi- başka bir şeye bağlıdır. Aynı şekilde şayet bir varlık kendinin farkında değilse, ya tüm doğal cisimler gibi kendi kendine vardır ve karanlıktır, ya da renkler ve kokular gibi kendi dışında bir şey sayesinde vardır. Bu şekilde evrensel hiyerarşinin çeşitli mertebeleri birbirinden ayrılır. Ayrımın nihai ölçüsü her birinin sahip olduğu nûrun oranıdır. Bu aynı zamanda bilgi ve bilinçle de özdeşdir. Böylece Kâinat, arada herhangi bir “tözsel” ve “maddî” devamlılık olmaksızın Nûrların Nuru'ndan

<sup>50</sup> Uşideri, s. 253-254; Oymak, s. 138; Bakırî, s. 44; Mehmet Mekin Meçin, “*Gatalar'a Göre Zerdüşî*”, Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 166-168.

<sup>51</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrak*, s. 157

<sup>52</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrak*, s. 156

<sup>53</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrak*, s. 156

çıkmaktadır. Ayrıca Nûru'l-Envâr'ın her alanda vekili ve nişanesi vardır. Örneğin gökte Güneş, öğeler arasında ateş ve insan ruhundaki tanrısal ışık (*nûru'l-isfahbedî*) gibi; öyle ki her yerde O'nun işaretleri sergilenmekte, her varlıkta O'nun damgası tezahür etmekte ve her yerde hazır olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>54</sup>

Sühreverdî'ye göre her bir insanın sahip olduğu tanrısal ışığın bedenle beraber meydana geldiğini ve esasen bu nûrun insan türünün tılsımı olduğunu söyler. Şeriatın "*ruhu'l kûdüs*", hikmet ehlinin ise "*akl-ı faal*" dediği bu nur Sühreverdî'ye göre insana ruh bahşeden (*revan-bakış*) nurdur.<sup>55</sup> Sühreverdî kahir nûrlar mertebelerini Farabi ve İbn Sinâ'nın yaptığı gibi on akıl veya herhangi bir sayı ile sınırlandırmaz. Ona göre nurların veya meleklerin sayısı sabit yıldızların sayısına eşittir. Sühreverdî bununla aslında sayıların belirsiz olduğunu ve bizim sayabilme yeteneğimizi aştığını ifade etmektedir. Ayrıca meleklerin İlâhi ışımada faydalanma ve onunla aydınlanma yolları da herhangi bir mantıkî bir modelle sınırlı değildir.<sup>56</sup>

Sühreverdî'ye göre bütün berzahlar, bütün varlıklar hatta bütün felekler nur mertebeleri arasındaki ilişkiden doğar. Her bir nur yer aldığı merteye gereği bir tarafı nura, diğer tarafı ise karanlığa bakar. Söz konusu nurun alt mertebesi, konumu itibarıyla karanlık üst mertebesi ise aydınlıktır. Bu nur; alt mertebeye göre kahir, egemen ve zenginken üst mertebeye göre ise fakir, muhtaç ve âşıktır. Tüm nur mertebeleri, bir üst mertebedeki daha yoğun ve daha egemen olan nura olan muhabbet, aşk, şevk ve müşahedesinin bir gereği ve sonucu olarak meydana gelir. Her şey, nurdan aldığı kuvvet ve nasibe göre varlık bulur. En alt mertebede yer alan cemadattan en üst mertebede yer alan melekûta kadar tüm varlıklar nurdan aldıkları orana göre varlık mertebelerinin birinde yer alır. Bu bağlamda cemadat, hayvanata göre nurdan daha az nasiplenirken, insan hayvana göre daha çok, meleklerle göre ise daha az oranda nurdan nasiplenilen bir varlık mertebesinde yer alır. Saf nur (*nûr-i mahza*) olan melekler ise maddeden ve cismaniyetten tamamen arınıktırlar.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 92-93.

<sup>55</sup> Sühreverdî, *Heyakilü'n-Nur*, s. 141-142.

<sup>56</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 94

<sup>57</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrak*, s. 138-148

## Sonuç

İslam filozoflarının varlık anlayışları Tanrı'nın varlığını ispat etmekle başlamakta ve şekil almaktadır. Meşşâî filozofların ardından gelen Sühreverdî kendinden önceki birçok dini ve felsefi öğretiyi usta bir biçimde harmanlayarak bunlardan *Hikmet-i İşrâk* adıyla özgün sayılabilecek görkemli bir ekol inşa eder. Bu ekolün kurucusu olan Sühreverdî'nin Tanrı anlayışında, referans aldığı dini kaynaklar başta olmak üzere, eski İran hükemaları, antik Yunan filozofları ve Hermes'e varan kadim hikmetin tüm temsilcilerinin etkisi görülmektedir. Sühreverdî, Meşşâîlerin kullandığı "varlık" teriminin somut fizikî âlemde hiçbir gerçekliğe karşılık gelmeyen salt bir kavram olduğunu savunarak varlık yerine "nûr" kavramını ikame eder. Böylece İşrâk felsefesinin ontolojisi nûr ile şekil alır. Sühreverdî'ye göre hakikatın tümü, çeşitli yoğunluk derecelerine sahip olan nurdan başka bir şey değildir. Nûrun olmadığı her şey karanlık (*zulmet*)'tır. Karanlık da bir bakıma yokluk (*adem*) demektir. Nur ve zulmet (ışık ve karanlık) birbirine zıt iki güç değil, nûrdan yoksunluk olan zulmet her daim nûra kavuşma eğilimindedir.

Varoluş sürecinde Aristoteles ve Meşşâî filozofların Tanrı için kullandıkları "*İlk Muharrik*" ve "*Zorunlu Varlık*" yaklaşımlarını benimseydiği görülen Sühreverdî nûrdan müteşekkil mümkün varlıklar silsilesinin en başında varlığa hayat veren bir *Zorunlu Varlık*'a inanır. Tüm mümkün varlıklar için hiçbir yönden mümkün olmayan bu *Zorunlu Varlık*, kaynağı kendisinden olan ışığı ile her şeyi var eden *Nûru'l-Envâr*'dır. İlk neden ve son gaye O'dur. Başlangıcı ve sonu yoktur. Sühreverdî'nin Tanrı olarak takdim ettiği *Nûru'l-Envâr* her şeyin kaynağı ve yaratıcısıdır. *Nûru'l-Envâr* gözleri kör edercesine parlak ve açık olduğundan herhangi bir tanıma ihtiyaç duymaz. Bu nûrun eksiklik, mükemmellik, yoğunluk ve zayıflık dereceleriyle varlıkta bir hiyerarşik düzen meydana gelmektedir. Yani varlık dairesinde mevcut olan her şey, bu daireyi nûru ile kuşatan Nûrların Nûru'nun farklı derecelerdeki yansımalarından İşrâk olmakta, aydınlanmakta yani var olmaktadır. En yoğun ve en parlak olan *Nûru'l-Envâr*'dan başlayan bu kozmik hiyerarşi nurun neredeyse yok olduğu *zulmet* ile son bulur. Bu hiyerarşide üst ve alt mertebede bulunan nûrlar arasındaki etkileşim Tanrı-âlem ilişkisini ortaya koymaktadır. *Nûru'l-Envâr*'dan işrâk yoluyla hâle hâle yayılan

nûr, âlemde derece derece varlıklar meydana getirir. Meydana gelen tüm varlıklar bir üst mertebedeki nûr üzerinden *Nûru'l-Envâr*'ı müşahede etmek suretiyle O'na kavuşmak, sudûr ettikleri kaynağa geri dönmek isterler.

Sühreverdî'nin Tanrı anlayışı üzerinden ele aldığımız İshrâk felsefesinde antik Yunan, Yeni Platoncu ve Meşşâî filozofların yanında eski İran dini ve felsefî öğretilerinin izleri sürülebilir. Ancak Sühreverdî'nin yukarıda sayılan dinî ve felsefî öğretilerden yararlandığı nasıl inkâr edilemezse aynı şekilde kendine has bir üslupla bütün bu akımlara kimi noktalarda eleştiriler getirdiği ve bu akımları usta bir biçimde mezcedip bunlardan özgün bir ekol inşa ettiği de yadsınamaz. Sühreverdî'nin *Nûru'l Envâr* dediği Tanrı modeli de tüm bu öğretilerden tevarüs edilen hikmetin bir çıktısıdır. Nitekim bizzat Sühreverdî felsefesini temel taşı olan nûrlar ilminin yeni yetme bir kavram olmadığını ve kökü Hermes'e dayanan kadim hikmet geleneğinden bu ilmi miras olarak aldığını ifade etmektedir.

### Kaynaklar

- Abbas, Mirza, *İrannâme*, Haydarabad: 1304<sup>HİS</sup> (1925).
- Alıcı, Mehmet, *Kadim İran'da Din*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2012.
- Armağan, Mustafa, (ed.), *İslam'da Bilgi ve Felsefe*, (ed.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Aştıyani, Celaleddin, *Zertuşt: Mazdayesna ve Hukümet*, Tahran: Şirket-ı Sahami-yı İntişar, 1381<sup>HİS</sup> (2003).
- Bakırî, Mehr, *Dinha-yı İran-ı Bastan*, 4. Baskı, Neşr-ı Katre, Tahran 1389<sup>HİS</sup> (2010).
- Corbin, Henry, *Revabıt-i Hikmet-i İshrak ve Felsefeyi İrani Bastan*, (Farsça çev. Ahmed Ferdid) Tahran.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları, 1992.
- Gaffarî, Seyyid Muhammed Halid, *Ferheng-i İstilahat-ı Asarı Şeyh-ı İshrak*, Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahîr-i Ferhengî, 1380<sup>HİK</sup>.
- Gazzâlî, "Mişkâtü'l Envâr", *Mecmuâtu Reasilî İmam Gazâlî*, , Beyrut: Daru'l Fikr 1416<sup>HİK</sup>.

- Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe* (çev. ve önsüz, Mehmet Aydın), İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Hakikat, Lale Zehra, Restagiz Kasru'ideşti, "Berresî Sıfatı İlm Bı Zâtı Hak Teála ez Didgâhı Eflatun ve Molla Sadrâ", *Fasılname-ı Endişe Dinî Danışgâhı Şirâz*, Sayı, 43, Yaz/ 2012.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân-ı Safâ*, neşr. Butrus el-Bustânî, Beyrut: Darü's-Sadr, 1957.
- İkbal, Muhammed, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, çev. Cevdet Nazlı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Kadirdan, Mehrdad, *Caygah-ı Nûr ve Ateş Der Ayin-ı Zertušt*, Şiraz: İntişarat-ı Ufk-ı Pervaz, 1388<sup>HİS</sup> (2009).
- Keyanî, Ferzan (ed.), *Zertušt: Peyamberi ki Ez Nû Bayed Şinakht*, Tahran: İntişarat-ı Cami, 1388<sup>HİS</sup> (2009).
- Kılıç, Cevdet, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisinde ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:2 (2008).
- Meçin, Mehmet Mekin, "*Gatalar'a Göre Zerdüşť*", Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge* (çev. Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 2009).
- Oymak, İskender, *Zerdüşťlük (İnanç, İbadet, Adetler)*, Elazığ: 2003.
- Purnamdariyan, Taki, *Akl-i Sorkh: Şerh ve Te'vil-i Dastanha-yi Remzi-yi Sühreverdî*, Tahran: İntişarat-ı Sokhen, 1390<sup>HİS</sup> (2011).
- Sâcidî, Ali Muhammed, "Rabîta-i Khoda Ba Nizami Hesti Ez Didgâhe Hekim Sühreverdî", *Neşriye-i Danişgede-i Edebiyat ve Ulumi İnsanı*, Tebriz Üniversitesi, Yıl, 48, s. 194, İlkbahar 1384<sup>HİS</sup> (2005).
- Settegast, Mary, *Angah ke Zertušt Sokhen Gofť*, (Farsça çev. Şehrbanu Saremi, Tahran: İntişarat-ı Koknos, 1390<sup>HİS</sup> (2011).
- Sevil, Ekrem, *Platon'un Tanrı Anlayışı*, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2007.
- Sühreverdî, "el-Telvihât el-Levhiyye vel-Arşiiyye", *Mecmûa-ı Musanifat-ı Şeyh-ı*

- İşrâk* içinde c. 1 .(s. 1-122), tashih, Henry Corbin, S. H. Nasr, Tahran: Müessesese-i Mutalaât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1375<sup>İS</sup>.
- Sühreverdî, *Heyâkilu'n-Nûr*, (Tashih: Muhammed Kerim Zencânî Asl, Tahran: Neşr-ı Nokta, 1379<sup>İK</sup>).
- Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, (Tashih Henry Corbin, Tahran: Mewsuât-ı Muta-laât ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1373<sup>İK</sup>).
- Şehrezûri, Şemseddin, *Şerh-i Hikmetü'l İşrâk*, Tahran: Müessesese-i Mütalaât ve Tahkikât-ı Ferheng, 1372<sup>İK</sup>.
- Şehzadî, Rustem, *Cihanbini-yi Zertuşti*, Tahran: İntişarat-ı Fravahr, 1388<sup>İS</sup> (2009).
- Şerif, M. Muhammed,(ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1990).
- Uşideri, Cihangir, *Danışname-yi Mazdayesna*, Tahran: Neşr-ı Merkez, 1370<sup>İS</sup> (1992).
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1995.
- Yamauchi, Edwin M., *İran ve Edyan-ı Bastan*, (Farsça çev. Menuçehr Pızeşk Tahran: İntişarat-ı Koknos, 1390<sup>İS</sup> (2011).
- Yazıcı, Eyüp Bekir, “Şihabüddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İşrâk Anlayışı”, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Felsefe ve Din Bilimleri ABD., 2000.
- Yörükan, Yusuf Ziya, , “Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi,” *Mihrab*, Şehzadebaşı Evkâf Matbaası Yıl, 1, Sayı, 19-20, Eylül 1924.