

## Şehabeddin Sühreverdi’nin Aşkın Hakikati Eserinde Güzellik Kavramı

Seyed Mehdi SEYED SAADATİ<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup> Öğr. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Resim Bölümü, ANKARA.

\* mehdiseyed@hacettepe.edu.tr

**Öz-** Bu makale, XII. yüzyılda Sühreverdi (1154-1191) tarafından kaleme alınmış Aşkın Hakikati eserindeki güzellik kavramının anlamını araştırmayı, düşünürün başka metinleri ve ele alınan metinle ilgili yazılan bazı yorumlar aracılığıyla hedef almıştır. Risalenin Türkçe çevirisinin olmamasının yanı sıra metnin oldukça özet ve kısa bir şekilde yazılması, amaçlanan sonuca ulaşmanın en önemli problemini teşkil etmektedir. Ayrıca Sühreverdi’nin yazdığı kısa risaleleri, edebi değil, felsefi açıdan yorumlayan kaynaklar oldukça sınırlıdır. Bu problemleri göz önünde bulundurarak, makale, iki ana başlık altında Sühreverdi’nin düşüncesinin kaynaklarını araştırmak ve bahsi geçen risalenin düşünürün felsefesi açısından yorumu şeklinde planlanmıştır. Birinci bölümün sonucu olarak Sühreverdi’nin düşüncesinin antik Yunan felsefesinin son döneminde Plotinus’un (204 ya 205-270) güzellik konusunda söyledikleriyle yakınlığını göstermesinin yanı sıra yazarın İslam düşüncesiyle beraber Zerdüştlük teosofisine ilgisini kanıtlamaktadır. Bu durum onun felsefi sisteminde varlık değil, ışığın merkezde konumlandırılmasından anlaşılabilir. İkinci bölüm, metnin kısa özetinden sonra yorum sonucunda, Sühreverdi’nin güzellik, aşk ve hüznün arasında hiyerarşik bir ilişki kurduğunu kanıtlamaktadır. Ayrıca bu bölüm, Sühreverdi’nin mantık dünyasından ayrı olan hayal dünyası (*Mundus Imaginalis*)’in güzellik kavramıyla ilişkisini ele almaktadır. Sonuç olarak, Sühreverdi’nin düşüncesinde hayal, epistemolojik bir araç olarak ele alınmış ve güzellik kavramına bakışı bu temel esasında değerlendirilmiştir. Düşünürün anlattığı hüznün, aşk ve nihayetinde güzellik üçgeni, maddi varlığın ışığa doğru kat ettiği yoldaki basamaklar olarak anlatılmıştır. Böylece modern estetiğin tersine, güzellik kavramıyla hakikat -Sühreverdi’nin tabiriyle ışık-kavramları arasında ontolojik bağ kurulmuştur.

**Anahtar Kelimeler-** Şehabeddin Sühreverdi, Güzellik, Hayal, Aşk, Hüzn.

### The Concept of Beauty According to Shahab Ad-Din Suhrawardi’s On The Reality of Love

**Abstract-** This article aims to investigate the meaning of the concept of beauty in The Reality of Love piece written by Sühreverdi (1154-1191) in the XII century through other texts of the thinker and some interpretations written about the text. In addition to the lack of a Turkish translation of the piece, the fact that the text was written in a very summary and short way constitutes the most important problem of achieving the intended goal. In addition, the sources that interpret Sühreverdi’s short treatises from a philosophical view, rather than literar perspective are quite limited. Considering these problems, the article was planned to investigate the sources of Sühreverdi’s thought under two main headings and to interpret the said treatise from thinker’s philosophical attitude. As a result of the first chapter, Suhreverdi’s thought shows its affinity with what Plotinus (204 or 205-270) said about beauty in the last period of ancient Greek philosophy, as well as proves the author’s interest in the theosophy of Zoroastrianism along with Islamic thought. This could be understood by the central position of light instead of existence in his philosophical system. After a brief summary of the text, as a result of the interpretation, the second part, proves that Sühreverdi established a hierarchical relationship between beauty, love and melancholy. In addition, second chapter deals with the relationship of Sühreverdi’s world of imagination (*Mundus Imaginalis*) with the concept of beauty, which is separate from the world of logic. As a result, in Sühreverdi’s thought, imagination was considered as an epistemological tool and his view about the concept of beauty was evaluated on the basis of this substructure. The triangle of melancholy, love, and ultimately beauty described by the thinker was expressed as the steps on the path that material beings take towards the light. Thus, contrary to modern aesthetics, an ontological connection was established between the concept of beauty and the truth – light, as Suhrawardi calls it.

**Keywords-** Shahab ad-Din Suhrawardi, Beauty, Imagination, Love, Melancholy.

## Giriş

İslam dünyasının düşünce bağlamında altın çağı olarak bilinen XII. yüzyılda Şehabeddin Sühreverdi tarafından kurulan İsrak Hikmeti kendi dönemi ve sonrasında önemli etkiler bırakmıştır. Bu etkiler bir yandan Sühreverdi'nin Meşşai okulunda getirdiği eleştiriler ile ve öbür yandan Hikmeti Mütealiye'nin İsraki düşünceye eleştirileri bakımından ele alınabilir. Bu konular oldukça fazla işlenmiştir ve kaynakları farklı dillerde (özellikle Farsça ve Arapça dillerinde) mevcuttur. Lakin Sühreverdi'nin kullanılan dil bakımından tercümesi zor olan Farsçada yazdığı kısa metinler ile ilgili yorum nadiren yapılmıştır. Nitekim bu makalenin ele aldığı *Fî Hakikati'l-Eşg* risalesinin Türkçe çevirisi Sühreverdi'nin çoğu yazıları gibi bulunmamaktadır. Ayrıca bu risalelerin yazı üsluplarının edebi dile yaklaşımları, onları yanlışlıkla sembolik ya metaforsal esaslı aşırı yorumlamalara yol açabilirler.<sup>1</sup> Bu aşırı yorumlar Sühreverdi'nin felsefi düşüncesiyle tasavvuf düşüncesi arasındaki ince çizgiyi bilinçli ya bilinçsiz olarak göz ardı etmişler. Bu tehlikeden sıyrılarak Sühreverdi'nin düşünceleriyle ilişkili en kapsamlı araştırmayı yapan Henry Corbin (1903-1978) de onun güzellikle ilgili fikirlerini özel bir başlık altında değerlendirmemiştir. 2013 tarihinde (ikinci basım) Tahereh Kemali Zadeh tarafından kaleme alınmış ve Tahran'da Devlet Sanat Enstitüsü vasıtasıyla yayınlanan *Şehabeddin Sühreverdi'nin Bakış Açısından Sanat ve Güzelliğin Metafiziksel Temeli* kitabı ise değerli tespitleri ve kapsamlı araştırmalarına rağmen sonunda geleneksel İran sanatının övgüsünü yapmaktan öteye geçememektedir. Ne yazık ki Sühreverdi ile ilişkili bu yüzeysel bakış, İran'da yayınlanan birçok metinde tekrar etmektedir. Bu yanlış okumalar, konuyu yüzeyselliğe düşmeden tekrar ele alınması gerekliliğini açıklamaktadır.

Başka bir açıdan bakılırsa, orta çağ estetiğini araştıran araştırmacıların büyük bir çoğunluğu, İslam dünyasındaki düşünceyi tamamen görmezden gelmişler. Halbuki Sühreverdi ile yakın dönemde yaşayan Thomas Aquinas'ın (1225-1274) yazılarına nazaran Sühreverdi'nin metinlerinde güzellik kavramına çok daha fazla değinilmiştir.<sup>2</sup> Ama literatürde Aquinas'ın güzellik kavramıyla ilgili düşüncelerini inceleyen birçok kaynak bulunurken, Sühreverdi'nin bu konuda görüşlerini araştıran fazla kaynak bulunmamaktadır. Bu konuda İslam dünyasındaki felsefi düşüncelerin batı kanadı yani Endülüs'ün durumu, doğu kanat yani İran'dan bir nebze daha iyidir. Bunun nedeni ise Endülüs'ün orta çağ Avrupa'sıyla yakın temasta olduğu gerçeğidir. Öyle ki Yeni Platonculuk fikri Endülüs yoluyla Avrupa'yı orta

çağda etkilerken, Sühreverdi'nin kitapları ancak XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında Batı dillerine çevrilmiştir. Böylece Batı dünyasında güzellik kavramıyla ilişkili İslam felsefesinin herhangi bir düşüncesi yok veya tek bir görüşe sahipmiş gibi yanlış bir algı yaratmıştır. Bu makale, modern estetiğin tersine, Hakikat ile Güzellik kavramının sıkı ilişkisi olduğu bir çağda konuyu İslam dünyasının doğusunda yazılan bir metni yorumlamak yoluyla ele almaktadır. Bu amaca ulaşmak için kullanılan kaynaklar öncelikle düşünürün kendi yazıları ve metinle ilgili farklı tarihlerde yazılan bazı şerhler olmuştur. Kuşkusuz ister Batı'da ister Doğu'da orta çağda estetik ile teoloji birbirinden ayrılmaz konular halindedir. Bu gerçek, makalenin konusuyla alakalı araştırmamanın önemli bir parçası olarak Sühreverdi'nin teolojik -daha doğrusu teosofik- düşüncesinin incelenmesini gerektirir.

Metnin amacı bir taraftan literatürde bulunan bahsi geçen boşluğu doldurmaya yardım etmek ve öbür taraftan güzelliği aklın bir sıfatı olarak gören ve onu aşk ve hüznün ile ilişkilendiren düşünürün, orta çağda benzeri olmayan fikrini bir nebze aydınlatmaktır. Gerçi risalede tercih edilen üslubun zorluğunun nedeni bir yandan güzellik kavramından söz etmenin zorluğu ve öbür yandan Sühreverdi'ye göre güzellik konusunu açmakta, perde arkasından konuşmanın gerekliliğidir. Makale, yazarının istidadı sınırlarında bu amacı takip etmeye çalışır.

## 1- İsrak Hikmeti (Hikmetü'l-İsrak) ve Onun Kaynakları

Haçlı Seferlerine denk gelen 1192 yılında dönemin bazı etkin müftülerinin fetvalarıyla İsrak felsefesi kurucusu Şehabeddin Sühreverdi, İslam'dan dönmek suçlamasıyla Halep kalesinde Selâhedîn-i Eyyübî'nin (1137-1193) oğlu ve Halep valisi olan el-Melikü'z-Zâhir Gâzî (1173-1216) tarafından gizemli bir şekilde öldürülmüştür. Ancak eserleri sayesinde onun düşünceleri İslam düşünce dünyasında İbn-i Sina'nın (980-1037) zirveye ulaştırdığı Meşşai<sup>3</sup> okulundan sonra ikinci etkili dalgayı yaratmayı başardı. Fakat İsrak hikmetinin asıl başarısı, İslam öncesi İran'daki teolojik ve felsefi düşünceleri, mitolojik zeminlerinden kaydırıp İslamiyet'in temel düşüncelerine ters düşmeyecek bir şekilde tekrardan yorumlamış olmasıdır. Böylece Zerdüştlük temelli hikmeti, Platon ve Aristoteles esaslı Yunan felsefesi ve İslam dininin ana kaynakları olan Kur'an ve Muhammed'den aktarılan hadislerle harmanlayarak İslam dünyasında korunmasını bir şekilde sağlamıştır. Sühreverdi, Zerdüştlükten aldığı alıntıları cesaretle ve açıkça, Zerdüş'tün ismini yazılarında saygıyla dile getirmenin yanı sıra Orta Farsça yani Pehlevi dilinden alınan İsfehbed nur<sup>4</sup>, Khvarenah (xwarra(h),

<sup>1</sup> Bu tür yorumların bir örneği olarak Bkz: Buşra, Arslan Meriç; *Sühreverdi'nin Akl-i Sorh, Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibril İsimli Sembolik Hikayelerinin Tahlihi*, Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

<sup>2</sup> "Aquinas'ın güzellik kavramında yazdığı tek nispeten uzun yazısı Sahte Dionisos'un Tanrı'nın İsimleri (*On the Divine Names*) kitabının dördüncü bölümüne şerhinde kaleme alınmıştır". (Arman Augustine Maurer, *About Beauty: A Thomistic Interpretation*, Center for Thomistic Studies, Houston, 1983, s. 27).

<sup>3</sup> Avicennism, Sühreverdi, Meşşai okuluna eleştirisini Aristoteles değil, İbn-i Sina üzerinden yapmıştır. "Sina dağını kırıp geçen ışık, İbn-i Sina'nın gözüne görünmez" Arabshah Yezdi, *Munes'ül Uşşak*, (Ed. Necip Mayel Herevi), Mola, Tehran, 1987, s. 32.

<sup>4</sup> Sühreverdi'nin büyük yorumcusu Şehrezuri, "insanın ruh-beden yönünden mahiyetini incelerken insani nur veya isfehbed nur denilen bir nurun varlığından bahsetmektedir ki bu da Meşşai felsefedeki nefis-i natikadır" <https://bit.ly/3d6diuh>, [Erişim Tarihi: 03.08.2022].

İsfendarmuz, Horahş gibi kelimeleri Arapçada yazdığı metinlerde bile kullanarak vurgulamıştır. Bu kavramların hepsinin Sühreverdi'nin kurduğu İşrak okulundaki epistemolojik ve ontolojik anlamlarını araştırmak başka bir çalışmayı gerektirir. Bu makalede bunların sadece güzellik kavramıyla ilgili kısmı ele alınmaktadır. Ancak Sühreverdi'nin düşüncesinde hikmetin batı ve doğu ayağı olduğunu bir örnekle ispatlamak mümkündür. *Hikmetü'l İşrak* kitabının İşrakî geleneğe göre Eşref-i İmkan İlkesi bölümünün sonlarına doğru kendisinin İşrak yoluyla aydınlanmasından önce Meşşai okuluna bağlı olduğunda bu okulun öğretileriyle sorularına sadece akıl yoluna başvurarak cevap bulamadığını şöyle izah etmiştir:

“Bu satırların sahibi, önceden Meşşailerin bu şeyleri -müşahede, sezgi, görü, intuition- inkâr etme yolunu savunma konusunda müteşeddît ve onların görüşüne eğilimi çok yüksekti... Burhan ile ikna olmayıp bunu tasdik etmeyen kişinin, riyazet yapıp müşahede ehlinin hizmetine girmesi gerekir. Belki bu şekilde Ceberrut alemindeki parlak nurlardan, Hermes ve Eflatun'un müşahede ettiği nurlar ile melekut alemindeki varlıkları yine hükümdarlığın kaynakları olan gizemli ışıklardan ve Zerdüş'tün bildiği görüşlerden payını alır. Nitekim dürüst ve mübarek hükümdar Keyhüsrev o makamları kazanmış ve onları müşahede etmiştir. Bütün Fars filozofları bu konuda görüş birliğine varmışlardır... Bunlar Empedokles vb. işaret ettiği nurlardır”.<sup>5</sup>

Bu kaynakları kullanmakta Sühreverdi'nin amacı, kendi felsefi sistemini ezeli bir zamana dayandırarak kurma çabasıydı. Bu yolda görüldüğü gibi antik İran mitolojisindeki krallar ve hatta pehlivanların ismini anmaktan çekinmemiştir. Bunun en uç örneği, Plotinus'un Bir (The One) varlığı felsefelerinin merkezine alan düşünürlerin Vacibü'l-Vücut (Necessery Being) tabirleri yerine Nuru'l Envar (Light of Lights) kullanmış olmasıdır. Kur'an'da Nur suresinin 35. ayetinde Tanrı'nın yerler ve göklerin nuru olduğu yazılmıştır ama nurlardan bahsetmek ve onları farklı kısımlara ayırmak, İslamiyet'ten ziyade Ahura-Mazda'ya inananların ontolojik düşüncelerine yakındır. “Mezdisnalara göre -Ahura-Mazda'ya inananlar- düşünülebilir alemin tümü, Ormazd (Avesta'daki Ahura-Mazda), bilgelik ve hikmetin tanrısı ezelden beri orada var olan ışığın sınırsız zirvesi ile Ahriman (Avesta'daki Anra Mainiiu), yok oluş, çöküş ve olumsuzluğun tüm güçlerinin olduğu karanlığın görünmez derinliği arasında sıralanmaktadır... Hikmetin Tanrısı hep altı ışık halesiyle içinde çevrilidir”.<sup>6</sup>

Gerçi Sühreverdi'nin ölümüne fetva veren şeriatçıların katı ve dar bakışlarını ikna edemeyen bu yaklaşımın bedelini Sühreverdi hayatıyla ödedi ama günümüzde doğuda ve batıda onun eserlerinin hala tartışılıyor olması, felsefi düşüncenin uzun vadede yüzeysel dini bakışa karşı galip gelmesinin bir örneğini teşkil etmektedir. Farklı eleştirilere rağmen İşrakî gelenek, Hikmeti Mütealiye'nin kurucusu olan Molla Sadra'yı (1572-1641) bile etkilemiştir. Sühreverdi'nin ölümüyle ilgili farklı hikayeler mevcuttur. “Bazı kaynaklar boğularak, bazıları asılarak ya da çarpmıya gerilerek öldürülmesinden bahsetmişlerdir. Bazı kaynaklarda kalenin duvarından atıldığı yazılmıştır. Başka kaynaklar da hapis sırasında kendi isteğiyle yemek yemeyerek açlıktan öldüğünü kaydetmişler”.<sup>7</sup> Sühreverdi'nin ismini bile dile getirmek uzun zamanlar tehlikeli idi. Nitekim onun katlinden kısa bir süre sonra Şam'da bulunan İbn-i Arabî'nin (1165-1240) eserlerinde (her ne kadar Sühreverdi'nin düşüncelerinden beslenmiş olsa da) hiç ismi geçmemektedir. Rivayetlerin farklılığı filozofun yazılı eser sayısında da görülmektedir. XIII. yüzyılda Sühreverdi'nin eserlerine ilk şerhi yazan Şemseddin Şehrezuri, onun Arapça ve Farsça dillerinde yazdığı kitap sayısını 45 olarak belirlemiştir.<sup>8</sup> Günümüze kadar bunların 24 tanesi yayınlanmıştır. Bu eserleri Zahra Zare'nin yorumuyla dört kategoriye ayırabiliriz.<sup>9</sup> 1. kategoride Arapça yazılan dört ana kaynak yer almaktadır. Bunların okunma sırasını Sühreverdi kendisi açıklamıştır. Bu sıraya göre ilk önce *Al Telvihât*, sonra *Al Mukavvemat*, *Al Meşşarei-o* ve *l'Mutarahat* ve sonunda da *Hikmetü'l İşrak* kitapları yer almaktalar. Bu kaynaklar Sühreverdi'nin kurduğu felsefi sistemi anlamakta temel teşkil edecek derecede öneme sahiptirler. Beş kaynaktan oluşan 2. kategorideki eserler, dört ana kaynağın özeti olarak değerlendirilebilecek, *Heyâkili'n-Nûr*, *el Elvâhu'l-İmâdiyye*, *Fi İtikadü'l Ülema*, *Pertev-Nâme*, *Bostanü'l Golub* isimli kitaplar daha kısa ve daha sade bir dilde yazılmıştır. Bunlar, Farsça ve Arapça dillerinde yazılmışlardır. 3. kategoride yer alan eserler çok kısa ve edebi dile çok yakın olduklarından dolayı bazı yorumcular tarafından sanat eseri sayılmış olan risalelerdir ve hepsi Farsça dilinde yazılmışlardır. Bu makalenin konusu olan *Fi Hakikati'l-Eşğ* (Aşkın Hakikati) veya diğer adıyla *Münisü'l Uşşak* (Aşıkların Refakatçisi), *Avâz-i Per-i Cebrail* (Cebrail'in Kanat Sesleri), *Sefîr-i Simurg* (Anka'nın Şarkısı), *Lugat-i Mürân* (Karıncaların Lügati), *Fi Halet el-Tufuliyye* (Çocukluk Halleri Üzerine), *Risalet Fil'l-Mirac* (Miraç Üzerine Risale), *Akl-i Sorh* (Kırmızı Akıl) ve *Rûzi ba Cemaat-i Süfiyan* (Bir Gün Sufi Cemaatiyle Birlikte) risaleleriyle birlikte bu kategoride yer almaktadır. 4. kategoriye oluşturan yazılar, İbn-i Sina'nın bazı yazdıklarına şerhler, çeviriler, yazdığı dua ve ilahileri içermektedirler.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Şehabeddin Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak*, (Çev. Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, s. 420.

<sup>6</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdaean Iran to Shi'ite Iran*, (Çev. İnshaallah Rehmeti), Sophia, Tehran, 2016, s. 77-78.

<sup>7</sup> Ebî Bekr ibn-i Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve Anbay-i Abna-ul Zaman*, cilt 6, Dar-ül Sader, Beirut, 1986, s. 273.

<sup>8</sup> Shams al Din Shehrezuri, *Nüzheti'l Arvah ve Rüzeti'l Ferah: Tarih-el Hükemâ*, (Çev. Maghsod Ali Tabrizi), Elmi ve Fehaengi, Tehran, 1993, s. 12.

<sup>9</sup> Zehra Zare, *İşrakilerin Şeceresi*, Hermes, Tehran, 2019, s. 13.

<sup>10</sup> Sühreverdi'nin tüm eserlerinin listesi için Bkz: Ahmet Kamil Cihan, Şehabeddin Sühreverdi'nin Eserleri, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (11), Kayseri, 2001, s. 1-10.

Tüm bu yazıların bazıları farklı dillere çevrilmiştir. Sühreverdi'nin Türkçe dilinde, filozofla ilgili bazı şerhler ve kitapların yanı sıra Eyüp Bekiryazıcı tercümesiyle *Hikmetü'l İşrak* (Türkiye Yazma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), Salih Yalın, Ahmet Kamil Cihan ve Arsan Taher çevirisiyle *el-Elvahu'l-İmadiyye* (Türkiye Yazma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), Kaan Dilek'in çevirisiyle *Kırmızı Akıl* (İraniyat Yayınevi, 2017), Sedat Baran'ın çevirisiyle *Cebrail'in Kanat Sesi* (Sufi Kitapevi, 2020), Abdülvehhab Öztürk'ün çevirisiyle *Avarifü'l Mearif* (Saadet Yayınevi, 2010), aynı kitabın *Gerçek Tasavvuf* ismi altında Dilaver Selvi çevirisiyle (Semerkand Yayınevi, 2004), Seffet Yetkin tercümanlığıyla *Nur Heykelleri* (Milli Eğitim Basımevi, 1986) eserleri, çevirisi tartışma konusu olan bir kaç risale ile birlikte bulunmaktadır. Sühreverdi'nin bazı eserleri ise Carl Brockelmann (1868-1956), Hellmut Ritter (1892-1971), Louis Massignon (1883-1962) ve özellikle Henry Corbin ve Seyyed Hossein Nasr'in (1933) çabalarıyla İngilizce, Fransızca ve Almanca dillerine de kazandırılmıştır.

Orta çağ felsefesini inceleme konusundaki en büyük zorluk, kaynakların karmaşıklığı ve günümüzdeki mevcut felsefe kaynaklarının eksikliği kaybı veya yanlış adres ile gösterilmesidir. Orta çağla ilgili bu durum sadece doğuya özgü değildir. Buna bir örnek göstermek gerekirse; gerçekte Plotinus'un yazdığı *Enneadlar* (Dokuzluklar)'ın bir parçası olan *Lochia* eserinin, 1883'e kadar doğu ve batıda Aristoteles'e ait müstakil bir kitap olduğu zannediliyordu. Bu durum Orta Doğunun orta çağ düşüncesinde ironik-komik bir sonucu neden olmuştur. Çünkü Aristoteles'e ait olmayan düşünceler temel alınarak ona Muallim-i Evvel (Birinci Öğretmen) lakabı verilmiş ve felsefesi, İslam felsefesi üzerinde çok derin izler bırakmış olan Plotinus'un hiç ismi geçmeden, düşüncelerinin çoğu Platon'a ait sanılmıştır. Halbuki Plotinus'un ortaya koyduğu İdea Dünyası ile, Platon'un İdea Dünyası arasında önemli farklar vardır. Ayrıca Plotinus, duyulabilir ve düşünülebilir (idea) dünyasının ötesine geçmeyi amaçlamıştır.

“Plotinus idea dünyasında hala esenlik ve rahatlık bulmayı bu dünyanın kökeni ve derinliğini araştırmaya başlar ve sorar: bu dünyanın kökeni nerede aranabilir? Lakin bu sorunun cevabı artık düşünmek yoluyla elde edilemez; çünkü düşünceye sığınan şeyler ancak idea dünyasına ait konulardır. Plotinus'un isteği bu dünyanın ötesinde bir şeydir... düşünce ötesine geçemeyen bir sınıra varır, ama düşünce bu sınırı düşünebildiği için ondan öteye geçme çağrısında da bulunur. Plotinus nereye varır? Düşünceye sığmayan bir şeye: ismi Bir (The One)'dır, basitlerin en basitidir, kendine yeterdir çünkü

farklı parçaların bir araya gelişiyle var olmamıştır, başka bir şeyin içinde değildir çünkü ne başka bir yerden ortaya çıkmış ve ne başka bir yerin içindedir. Dolayısıyla gerekli olarak her şeyden üstündür... madem hazır bulunan şeylerin üstünde bir varlık var, ruh kanatlanıp oraya uçmak ister, ama İyi (Güzelliğin ilkesi)'nin ötesine geçmek imkansızdır”.<sup>11</sup>

Görüldüğü gibi Plotinus'un bu düşüncesinin tek tanrılı dinlerin düşünceleriyle temel bir zıtlığı yoktur. Peki Aristoteles'ten etkilenen Meşşai okulundan sonraki tüm Orta Doğunun orta çağ felsefesi, acaba Plotinus ve onun takipçileri olan Yeni Platoncuların ortaya koydukları çerçeveden mi değerlendirilmelidir? Bu sorunun cevabı kesinlikle hayırdır. Bunun nedenlerinde ilki Yeni Platoncularla Plotinus'un fikirlerinin aynı olmasında araştırılabilir. Bu farklılıklar, özellikle Hıristiyan dünyasında Augustinus (354-430) ve Sahte Dionisos (Pseudo-Dionysius the Areopagite)'nin (X. ve XI. yüzyıl) felsefi düşünceleri veya doğu ve batıdaki Gnostik ya da Orfeus geleneğinden etkilenen düşüncelerle Plotinus'un felsefesi arasında bariz bir şekilde görülmektedir. Batı Hıristiyanlık dünyasında Katolik kilise iktidarı sayesinde Plotinus'un düşüncelerinin felsefi kökeni tamamen kurudu. “Hıristiyanlık Tanrısı İsa Mesih'te tecelli buldu. Yeni inancın tanım temeli felsefi katıyet değil, vahye dayandırıldı. Plotinus'un Varlıktan Üstün dedeyi şey varlık makamına tenezzül ettirildi”.<sup>12</sup> Gerçi orta çağdaki İslamiyet'te şeriatçıların baskısına rağmen Kilise gibi bir kurumun olmamasından dolayı felsefe, Sühreverdi ya da Ayn-ül-Kudât Hemedânî<sup>13</sup> (1098-1131) gibi düşünürlerin katli pahasına da olsa bir nevi özerkliğini koruyup İslam dünyasının altın çağ denilen zirvesine ulaşabildi ama bu noktada İslam öncesine ait, özellikle Zerdüştlük, Mitraizm ve Maniheizm gibi inanç sistemlerinin katkısını unutmamak gerekir. Nitekim verilere göre Hint düşünce sistemiyle birlikte bu kaynaklar Plotinus'un kurduğu felsefi sistemi derinden etkilemişlerdir. Ayrıca Orta Doğunun orta çağ düşüncesinin birebir Plotinus'tan etkilenmemesinin başka bir boyutu, Plotinus'un açıkça Gnostisizme karşı duruşundan kaynaklanmaktadır. “O, ruhun ilerleyiş aşamalarının maddileştirilmesine karşıdır, ruhun -kötülüğün zatından yaratılmış olan bu cihandan-yükselişinde Tanrı tarafından gönderilmiş bir rehber olması fikrini reddetmektedir”.<sup>14</sup> Özetlemek gerekirse; Sühreverdi'ye ya da Orta Doğunun orta çağ düşüncelerine sadece Yeni Platonculuk veya Plotinus'un felsefesi perspektifinden bakılmamalıdır.

Bunun yanı sıra özellikle Sühreverdi'nin 3. kategoride yazdığı metinleri okurken karşılaşıcağımız diğer bir tehlike, bunları felsefi bir metin değil de benzetme, metafor ve mecaz gibi retorikte kullanılan yöntemlerle yazılmış, sadece edebi değere sahip metinler olarak ele

<sup>11</sup> Karl Jasper, *Plotinus*, (Çev. Mohammad Hasan Lotfi), Kharazmi, Tehran, 2019, s. 35.

<sup>12</sup> Jasper, *Plotinus*, s. 144.

<sup>13</sup> “Allah'ın varlığı cevherdir ve nur o cevherin arazıdır... Arazsız cevher olmamıştır ve yoktur. Gizlice söylemişim ki bu yer ve

göklar onun iki nurudur. Yer ve göğün öz ve hakikati şu iki nurdur: birisi Muhammed'in nuru ve öbürü İblis'in nuru” (Ayn-ül-Kudât Hemedânî, *Temhîdât*, (Ed. Afif Oseyran), Asatir, Tahran, 2014, s. 70).

<sup>14</sup> Jasper, *Plotinus*, s. 141.

almak olacaktır. Bu metinlerin felsefi değerini vurgulamak, onların edebi değerini göz ardı etmeyi gerektirmez. Bazı araştırmacılar Fars edebiyatını sadece tasavvuf edebiyatına indirgemişlerdir.<sup>15</sup> Bu bakış açısı, edebiyatta düşüncenin payını hiçe sayan dar fikirliğin başka bir örneğidir. Hint, Çin veya İran'ın antik çağlarda yazılmış metinlerine bu şekilde yaklaşmanın temeli oryantalist düşünceye dayanmaktadır. Oryantalizm, her ne kadar zaman içinde değişmiş olsa da neticede doğunun bütünüyle batının karşıtı olması ve doğudan faydalanmak için onu objeleştirme düşüncesinden nadiren öteye geçebilmiştir. Bu engeli aşmak kolay değildir ama Henry Corbin gibi araştırmacılar, bu engeli aştıktan sonra dini ve mezhepsel çatışmaların ötesine geçerek, doğu düşüncelerini anlamak yolunda aydınlatıcı nitelikte çalışmalar ortaya koymuşlardır. Gerçi bu yaklaşımın da bazı yanlış okumalarını göz ardı ederek onu idealleştirmek gerekir. Bu bakışa göre Sühreverdi'nin 3. kategoride yer alan yazılarını benzetme, simge, metafor veya mecaza indirmek doğru değildir. Bu metinlerdeki hikayeleri ele alırken, onları logostan bağımsız değerlendirmek daha doğru olacaktır, aksi halde okurun felsefe ile alakası olmayan, yanlış sonuçlara ulaşmasına sebep olunur. Bu tip hikayelerde mitolojik veya dini metinler, düşünceyi aktarmak için sadece bir araç olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla o metinlerden sadece düşüncelerinin anlatımında fayda sağlayacak kısımları seçip yazılarında bunlara yer vermişlerdir.

İslam öncesi İran mitolojisini ve Plotinus'un aktarımıyla batının Platonik felsefesini teosofik bir biçimde yorumlayarak bir araya getirmiş olması, İsrak hikmetinin önemli bir başarısı sayılır. Eğer bir düşünceye felsefe ismini verebiliyorsak, bu, onun batı düşüncesinde bir karşılığı olduğunu kabul ettiğimiz anlamına gelir. Heidegger'in bakış açısına göre felsefe denilen düşünce biçim ve tarzı sadece batıya özgü bir kavramdır.<sup>16</sup> Buna karşın, doğu düşüncesinde Sühreverdi'nin de felsefe sözcüğü yerine tercih ettiği hikmet kelimesi vardır. Hikmet, felsefe ile aynı düşünce tarzı değildir. Türkçeye bilgelik olarak da tercüme edilen hikmet, bir nevi aydınlanma anlamına gelmekte ve felsefi sorulara başka bir boyut kazandırarak bir metafiziği logos yoluyla çözümlenmeye odaklanan, batı felsefesinden farklı, başka bir tür düşünceye işaret etmektedir. Ancak Yunan klasik felsefesiyle ile antik doğu hikmetinin kesiştiği orta çağda Sühreverdi'nin konumu ister İslami ister Maniheizm gibi

dinler esasında bir tür gnostisizme dayalı düşünce ortaya çıkaranlardan çok farklıdır. Çünkü Sühreverdi, angeloloji<sup>17</sup> ve teozofik kozmolojisine dayanan İslam öncesi İran'ın dini-mitolojik fikrini<sup>18</sup>, İslam'a aykırı olmayacak bir şekilde, antik Yunan düşüncesinde temel terim olan logosu düşünce sistemine dahil ederek felsefelleştirme yoluna başvurmuştur. Bu çabanın felsefi tarafını yani logosu önemseyişi, ister istemez aktarımlara dayanıyor olsa da antik Yunan felsefesini, özellikle de son antik çağ filozofu olan Plotinus'un düşüncelerini dikkate almış olmasına dayanır. Burada kaydetmek gerekir ki İbn-i Arabi'nin düşüncelerini temel alan Sünni tasavvuf tarikatı olan Sühreverdiyye tarikatı XII. ve XIII. yüzyılda Şahabeddin Ebu Hafs Ömer Sühreverdi (1145-1234) tarafından kurulmuş ve bu yazının konusu olan filozof yani Şahabeddin Yahya ibn-Habaş Sühreverdi (Shahâb ad-Din Yahya ibn Habash Suhrawardi) ile herhangi direkt bir ilgisi yoktur.<sup>19</sup>

Genelde gnostik düşünceler, bazı ritüellerin tekrarlanarak gelenek haline gelmesiyle bağlantılıdır. Bu makalede sözü geçen Şahabeddin Yahya Sühreverdi, Plotinus'un kine benzer düşüncelere hoşgörüle bakmamaktadır. Gerçi dönemin ihtiyaçlarına bakılırsa Sühreverdi'nin yazılarında İslam'ın ritüellerine karşı geldiğine dair bir ifadeyle karşılaşmayız. Düşünür sürekli Kur'an'ı bir kurtuluş yolu olarak göstermiştir. Fakat bu metnin yüzeysel olarak okunmasına karşın, "Kur'an'ı sanki sadece senin şahsının makamından başka bir şey için gönderilmemişcesine oku" diye yazmıştır.<sup>20</sup> Bu yoruma dikkat edildiğinde, farklı dil ve yöntemlerle ifade etse de Plotinus gibi Sühreverdi'nin de felsefenin amacına ulaşmak için kişinin görev ve rolünün önemini vurguladığı görülmektedir. İki düşünürün bu konuda birbirine yakın düşüncelere sahip olmalarının yanı sıra Sühreverdi'nin kesinlikle katılmadığı ama Plotinus'un reddetmediği reenkarnasyon düşüncesi gibi önemli farkları göz ardı etmemek şartıyla, Plotinus'un felsefesiyle İsrak hikmeti arasında karşılaştırmalı araştırmalar yapmak mümkündür.

Bu makalenin asıl amacı olmasa da güzellik kavramını ele almakta karşılaştırma yönteminden kaçınmamıştır. Böylece hikmetle felsefe her ne kadar farklı olsa da Sühreverdi'nin de amaçladığı gibi bu çalışmada edebiyat veya teolojiye sapsadan felsefe çerçevesi içinde kalmak hedeflemiştir. Orta Doğu orta çağ düşünceleri araştırmalarında metinleri tasavvuf edebiyatı, gnostik

<sup>15</sup> Shahram Pazuki, "Tasavvuf, İrfan, İslam ve İran", *İrfan, İslam, İran: Şahabeddin Sühreverdi'yi Anma Özel Sayı*, Hakikat, Tehran, 2006, s. 15.

<sup>16</sup> Bu bağlamda felsefe sözcüğü kullanıldığında, antik Yunan tanımını temel alan batıda bu kelimenin anlamında kullanılmadığını unutmamak gerekir. "Heidegger, Düşünmek Ne Demektir kitabında açıkça felsefi düşünce tarzının sadece Avrupa-Batı kökenli olabirliğinin altını çizmiş, Uzak Doğu ya Hint düşünce tarzının felsefi düşünceden farklı olduğunu vurgulamıştır". Ali Asghar Mosleh, "Yeni Japon Felsefesinin Heidegger ile İlişkisi", *Tahran Üniversitesi Felsefe Dergisi 10*, Tehran, 2005, s. 112.

<sup>17</sup> Sühreverdi'nin anjelolojiye vurgusu sadece melekler bağlamında değerlendirilebilecek bir boyutta değil. İslami ezoterik yorumda anjeloloji, Merâtibü'l-Vücûd'a karşılık gelecek bir yapıya sahiptir. Sühreverdi, mutlak yüceliğe sahip ve epistemolojik yaklaşımla tanınması mümkün olmayan Vâcibü'l-

Vücûd'un sıfatlarını meleklerin hiyerarşik yapısı üzerinden tanımakta, meleklerin tecelli etme (teofanik) özelliğine vurgu yapmıştır. Düşünür bu çabıyla Vâcibü'l Vücûd ile varlıklar arasındaki ilişkiyi ve tekten çoğun feyezânını anlatmaya çalışmıştır. (Bkz. Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, L'Herne, Paris, 2003).

<sup>18</sup> *Gatalar*'daki anlatımla, Ahura Mazda'nın altı sıfatını taşıyan kutsal varlıklar (Amesha Spenta), Zerdüştilik dininin kozmolojisinin temelini oluşturmaktadır. Onlar birbiriyle birlikte oldukları gibi Ahura Mazda'nın zatıyla da birleşikler.

<sup>19</sup> Shahed Chuhderi, "Hint, Pakistan ve Bangladeş'te Sühreverdiyye Tarikatı", *Tasavvuf, İrfan, İslam ve İran: Şahabeddin Sühreverdi'yi Anma Özel Sayı*, (Ed. Shehram Pazuki), Hakikat, Tehran, 2006, s. 525.

<sup>20</sup> Shahab al Din Suhrawardi, *Three Treatises*, (Ed. Najaf Gholi Habibi), Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran, 1977, s. 184.

öğretiler veya İslam ilahiyatına indirgemek, onların diğer anlam katmanlarını yorumlamanın önünü kesip metinlerin felsefi boyutlarının yorumlanmasına engel oluşturur. Öte yandan, bu metinlerin yenilikçi tarafını unutup onları Platon, Plotinus ya Yeni Platoncuların düşüncelerinin tekrarı olarak ele almak da başka bir tehlikeyi teşkil eder. İşrak hikmetinin İslam dünyasında çok uzun süren etkisinin sebebi, onun her ne kadar doğu ve batının eski fikirlerinden beslense de onların aynısını tekrarlamadan yeni bir bakış açısı sergilemesinden kaynaklanır. Sühreverdi'nin uğraşı, tüm varlık merkezli düşüncelerin ontolojik ve epistemolojik sıralandırmalarında hissedilebilenler ve düşünülebilenler ile idea dünyası arasındaki kopukluğu felsefi bir yöntemle gidermekti. Bu çabanın sonucunda, bilinen beş duyu ile akıl, algı gücü ve hayal gücüne aynı derecede önem vererek düşünmüştür. "Hayal aracılığıyla algı gücü, hissedilebilir verileri hayali kodlara çevirir; bu, maddeyi manaya dönüştürmekle aynı anlama gelmektedir. Başka bir deyişle yüzeyi kaldırarak gizli içeriği açığa çıkarmaktır."<sup>21</sup> Sühreverdi'nin düşüncesini orta çağ felsefesi çerçevesinden ziyade güncel tartışma konusu yapan mesele, onun hayal gücünü bir algı gücü sayması ve hayal ve yorum kavramı arasında köprü kurulma çabasıdır. Düşünür yorumdan, Arapçada evvele döndürmek anlamına gelen te'vil kelimesiyle söz etmiştir. Burada göze çarpan mesele, İslam dünyasında kutsal kitabı yorumlamak için yaygın biçimde kullanılan Tefsir (açıklama) yerine, daha çok rüyaların yorumu için istifade edilen te'vil sözcüğünün tercih edilmiş olmasıdır. Burada yeniden Sühreverdi'nin bir algı aracı olarak hayal gücünü önemseydiği sezilebilir. Henry Corbin'e göre "hayalin varlığı, yorumun da varlığının kanıtıdır ... algısal işleyişi bu şekilde düşünmek yorumun gerekli olduğu anlamına gelir."<sup>22</sup> "Hayal, görünen ile görünmeyen, maddi ile maddi olmayan unsurlar arasında karşılıklı bir çekim gücüne sebep olan bir olgudur."<sup>23</sup>

## 2- Aşkın Hakikati Risalesinde Aşk, Güzellik ve Hüzün Üçgeni

Sühreverdi'nin Farsça yazdığı Aşkın Hakikati veya (büyük ihtimalle başkaları tarafından seçilen) ikinci ismiyle *Aşıkların Refakatçisi (Munesü'l Uşşak)* risalesi, bu dilde yazdığı diğer on bir eseri gibi oldukça kısa ve öz bir metindir. Bu makalede temel alınan nüsha yazarın öldürülmesinden sadece 72 sene sonra kaleme alınmıştır. Temel alınan bu nüshanın basılı hali Hüseyin Mofid'in editörlüğüyle Tahran'da ilk defa 1995 yılında yayınlanmıştır.<sup>24</sup> Bu risalenin O. Spies editörlüğüyle 1934 Delhi, Henry Corbin'in editörlüğüyle 1945 İstanbul, 1952 Paris ve 1993 Tahran yayımları da mevcuttur. Ayrıca 1385

senesinde Arapşah Yazdi tarafından risalenin şiire dönüştürülmüş şekli mevcuttur.<sup>25</sup> Bu metin de Necip Mayel Herevi editörlüğüyle ilk defa 1987 yılında Tahran'da basılmıştır. Makalede bu metinden de yer yer kaynak alınmıştır.

Bu kısa yazı, Kur'an'ın Yusuf suresinin üçüncü ayetiyle<sup>26</sup> başladıktan sonra Arapça bir beyit, ardından Farsça dilinde iki beyit ve on iki kısa bölüm şeklinde devam etmektedir. Başlangıç biçimi sonradan gelen bölümleri yorumlamak bakımından önemli anahtarlar içermektedir. Kur'an'dan seçilen kısım, aşkla ilgili olan Yusuf'un hikayesi, hikayelerin en güzeli olarak tanımlanmakta, ayrıca aşk ve güzellikle ilgili hikâyeyi anlamadan önce bilgeliğe (veya aydınlanmaya) ulaşmanın imkansızlığına da değinilmektedir. Ardından gelen Arapça beyit, Kur'an'ın bu kısmının İşraki te'vilini edebi biçimde açıklamaktadır: "Neydiniz aşkı tanımadan önce ve neydi aşk sizi tanımadan önce."<sup>27</sup> Ardından gelen Farsça şiirde şöyle yazılmıştır: "Aşk olmasa aşktan söz etmek de olanaksız olurdu, bu denli zarif sözleri kim söyler, kim işitirdi? Ve eğer zülfün ucunu oynatan rüzgar olmasa sevgilinin suretini aşığa kim gösterirdi?"<sup>28</sup> Kur'an'ın te'vilinde şiir kullanarak ortaya konan yenilikçiliğin yanı sıra, burada Sühreverdi İşrak adını verdiği düşünce tarzının ne olduğunu özetlemektedir. Güzellik logos yolunda yürümekle (Meşşailik düşüncesi) beraber estirilen bir rüzgârın etkisiyle görünürlük kazanır. Güzelliğin görünürlük kazanması, sevgilinin suretine işaret ederek anlatılmıştır. Şiirde kullanılan Farsçada rokhsare sözcüğü Türkçede birebir yüz (suret) anlamına gelmektedir, suret kelimesiyle tasvir (imge) ile aynı kökten<sup>29</sup> oluşması İslam dünyasındaki felsefi dilde derin bir anlama sahiptir. Bu anlam tasavvuf metinlerinde Platonik düşünce üzerinden yorumlanabilir. Ayrıca Farsça şiirin birinci cümlesinde açıkça idea dünyasına işaret edilmektedir. Devam eden metindeki olayların hepsi işaret edilen bu dünya ve onun gerçekte görülen varlıkla ilişkisi temelinde okunulmalıdır. Aksi halde, daha önce vurgulanan tehlikeye, yani metni sadece edebi değerleri üzerinden yorumlama tuzağına düşmek kaçınılmaz olacaktır.

Birinci bölümün anlattığı ayet ve şiirlerden sonraki ilk cümlesinde Sühreverdi, Tanrı tarafından yaratılan ilk cevheri akıl (logos) olarak tanımlamaktadır. Bu husus düşünürün arayışlarının felsefe temelli olduğunu kanıtlamaktadır. Akıllı temel alarak ikinci cümleye geçtiğinde filozof, sezgi gücünün, algının bir parçası olduğunu anlatmaktadır. Bunu aklın üç sıfatını belirterek açıklamıştır: birinci sıfat hakkı tanımak, ikincisi kendini

<sup>21</sup> Tahereh Kemali Zadeh, *The Metaphysical Foundations of Art and Beauty according to Shahab-addin Suhrawardi*, Ferhangestan-e Honar, Tehran, 2013, s. 62.

<sup>22</sup> Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, (Çev. İnshaollah Rehmeti), Sophia, Tehran, 2020, s. 312.

<sup>23</sup> Daryush Shayegan, *Henry Corbin: Penseur de l'Islam Spirituel*, (Çev. Bagher Parham), Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran, 2008, s. 87.

<sup>24</sup> Şehabeddin Sühreverdi, *Fi Hakikat-al Eşk*, (Ed. Hüseyin Mofid), Mola, Tehran, 1995, s. 7-30.

<sup>25</sup> Bu metnin bilinen en eski nüshası, 1447 senesinde yazılmış ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde 538 numara kaydıyla mevcuttur. Yazdi, *Munesü'l ...*, s. 7-90.

<sup>26</sup> "Biz bu Kur'an'ı sana vahyetmekle (başka konular yanında) en güzel kıssayı da anlatıyoruz. Gerçek şu ki, sen daha önce bunları bilmiyordun." <https://bit.ly/3mA6ztn>, [Erişim Tarihi: 09.10.2021].

<sup>27</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat ...*, s. 7.

<sup>28</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat ...*, s. 7.

<sup>29</sup> صورت

tanımak ve üçüncüsü önceden var olmayıp sonradan varlığa kavuşan konuyu tanımak.

Yazar aklın bu üç sıfatını dahiyane bir şekilde sırayla güzellik, aşk ve hüznün kavramlarına bağlamaktadır. Bu sıralamaya göre güzellik, hak ve hakikati tanımakla ilişkilendirilmiştir. Bu seviyeye ulaşmak için daha alt mertebede kendini tanımak, aşk kavramıyla tanımlanmış ve en alta yer alan hüznün, maddi varlık, cisim ve cesedin anlamını kavramak şeklinde ele alınmıştır.<sup>30</sup> Paragrafın devamında Zerdüştlük angelolojisi ve ontolojisine doğrudan bir gönderme yapılarak güzelliğin kendine bakmasıyla oluşan tebensümden binlerce meleğin ortaya çıkışından bahsedilmekte ve aklın bu üç sıfatının birbirine sıkı sıkıya bağlı olan ilişkisi vurgulanmaktadır. Bu üçlüğün rütbelerini İşrak hikmeti üzerinden düşünmek, güzelliğin aklın bir sıfatı olarak zirvede bulunması bakımından oldukça dikkat çekicidir. İşrak hikmeti bu şekilde yorumlandığında, Platonik düşüncedeki birçok ontolojik problemin çözülmesi mümkün olabilir. Zira bu görüş esas alınrsa, logos, idea dünyası ve görülebilir dünya arsındaki aşamalar arasındaki ilişkiye Platon, Plotinus ve Yeni Platoncuların düşünmedikleri yeni bir perspektif sunulabilir. Bu temel, idea dünyasında her ideanın aynı makam ve rütbede olmaması üzerine kuruludur. Risalenin tüm on iki bölümünde hüsn kelimesiyle anlatılan güzellik, aşk ve hüznün büyük kardeşi olarak tanımlanmıştır. Birinci bölümde maddi varlığın var olması böyle kaleme alınmıştır: “Ortanca kardeş olan aşk, güzelliğe öyle bağlıydı ki, gözünü ondan alamıyordu... Güzelliğin tebensümünü görünce galeyana gelip mustarip oldu ve harekete geçmek istedi. En küçük kardeş yani hüznün, onun yakasını tuttu ve bu dokunuştan yer ve gök peyda oldu.”<sup>31</sup> Burada Sühreverdî'nin ontoloji, epistemoloji ve teozofik kozmolojisinin bir üçgen şeklinde sunulduğu dikkat çekicidir. Bu üçgene işaret ederek düşünür, Plotinus'un düşüncelerindeki üçlüğe değil, direkt Mezdisna ontolojisindeki üç dünyaya yani bir açıdan Plotinus'un düşünce kaynaklarının kökenini vurgulamıştır. Burada Sühreverdî ve Plotinus'un düşüncelerinde akıl, güzellik ve iyilik kavramlarının arasındaki ilişkinin farklılıkları ve ortak noktaları ifade edilmektedir. Plotinus'a göre, “her şey akıl (nous)'a kadar güzeldir; ama iyi güzelden üstündür. O tüm şeylerden üstündür.”<sup>32</sup> Sühreverdî ise mükemmellik ve güzelliği aynı anlamda kullanmıştır. Ayrıca Plotinus'un felsefesinde Bir (The One) “tüm var olanların varlığından üstündür, öyle ki onu varlık üstü biri olarak düşündüğünü söylemek mümkündür ... ama Sühreverdî'nin İşrak hikmetinde Işık (Nur) kavramı hem birinci başlangıç menşei kapsıyor hem de tüm var olanları. Plotinus, Bir için kullandığı varlık

kavramını, öbür var olanlar için kullandığından farklı anlamda kullanmıştır.”<sup>33</sup>

İkinci bölüm tamamen başka bir zamanda geçmektedir. İkinci bölüm arasındaki zamanın bu kadar esnek oluşu, Sühreverdî'nin düşündüğü idea dünyasının gerçekliğini kabullenme sürecinden sonra mümkündür. Bu bölümde insanın ezelde yaratılışı konu edinilmiştir. “Ruhani bir dünyanın devirleri, kendine özgü ve özünde idea dünyasına ait bir tarihtir.”<sup>34</sup> Sühreverdî'nin yazdığına göre, güzellik görünmez mekân ve ezeli zamanda insanın yaradılışını duyunca iki kardeşine gidip bir göz atacağını söylemiş ve eklemiş iyi bulursam size de söylerim, peşimden gelirsiniz. Bu diyalogda insan varlığı, “insan vücudunun kenti” olarak adlandırılmıştır.<sup>35</sup> Güzellik bu kente inince insanın varlığını bir mekân olarak çok beğenmiş ve kardeşlerine haber göndermeyi unutmuş. Güzellikten haber alamayınca aşk ve hüznün, peşinden gitmeye karar vermişler. İnsan yaratılışında sıra Yusuf'a geldiğinde güzelliği Mısır'da bulmuşlar. Yusuf'un vücudunda güzellik, insan varlığının sultanı olarak taç takmış, Mısır'da hükümlanlık etmektedir. Aşk Züleyha'nın elinden tutup onu Yusuf'u görmeye götürür. Züleyha, “Yusuf'u gördü, gönlünün ayağı hasret taşına çarptı, sabır çemberinden çıktı, Züleyha sitem elini uzattı ve kendi selamet perdesini yırttı ... Mısırlılar onu suçlamaya başladılar.”<sup>36</sup> Bu bölümde, Kur'an'ın Yusuf suresine açık bir göndermede bulunulmakla beraber, surede geçen hikâyenin sadece bir kısmı ele alınmıştır. Örneğin Yusuf'un habise düşmesinden ya da kardeşleri tarafından kuyuya atılmasından hiç bahsedilmemiştir. Sühreverdî, düşüncesini açıklamak için faydalı bulunduğu kısmı seçip hikâyenin düşüncesine ters düşen kısımları göz ardı ederek kendisini kutsal kitap tefsircisi olmaktan felsefeci dercesine yükseltmiştir. Onun kaygısı var olan bir metni yorumlamak değil, kendi düşüncesine açıklık getirmektir. Yazarın tek bir cümlede Mısırlıların Züleyha'ya sitem etmelerinden söz etmesi, onun hayatı boyunca şeriatçılardan çektiği eziyetler üzerinden yorumlanabilir. Bölüm, Züleyha'nın kendi kendine söylediği Arapça iki beyit şiirle bitirilmiştir: “Utanmanın nedeni nedir? / Sana ait değilmişim gibi / Sevdiklerini iddia ettiler / Ve benim aşkımların iddia ettiklerinin üstünde.”<sup>37</sup> Bu şiir, çok açık olmasa da şeriat adına filozofu suçlayanlara karşı kayıt altına alınmayan savunmalarının bir özeti olarak okunabilir.

Bu bölümde diğer önemli bir konu, güzelliğin melekut aleminden gitmesinden sonra gerçekleşen olaydır: “Aşk göz açtığında tüm melekut sakinlerinin kalabalık bir şekilde etrafında toplandığını gördü. Onlara nazar etti, onlar da kendilerini aşka teslim ettiler ve onu padişah

<sup>30</sup> Gerçi makalenin anahtar kelimelerinin İngilizce çevirisinde mecburen hüznün sözcüğü, melancholy kelimesine çevrilmiştir ama Sühreverdî'nin işaret ettiği hüznün kavramının romantizm sonrası melankoli kavramıyla herhangi bir ilişkisi olmadığını unutmamak gerekir.

<sup>31</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat ...*, s. 8.

<sup>32</sup> Plotinus, *Enneads*, (Çev. Mohammad Hasan Lotfi), Kharazmi, Tehran, 2010, s. 134.

<sup>33</sup> Mohammad Ali Sultan Moradi, Yahya Buzeri Nejad, “Estetik Açısından Plotinus ve Sühreverdî'nin Felsefesinde Varlık Düzeninin Karşılaştırılması”, *Esra Hikmet* 26, Meraj, Tehran, 2016, s. 130.

<sup>34</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, (Çev. Inshaollah Rehmeti), Sophia, Tehran, 2016, s. 53.

<sup>35</sup> Ali Mohammad Saberi, *Sühreverdî'nin Aşkın Hakikati Risalesinin Şerhi*, İlim, Tehran, 2020, s. 16.

<sup>36</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat ...*, s. 10 ve 11.

<sup>37</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat ...*, s. 11.

yapıp güzellik dergahına yola konuldular.”<sup>38</sup> Burada güzellik kökeninin melekut alemine ait olduğundan bahsedilmiştir. Bu konu Sühreverdi, Platon ve Plotinus’un düşüncelerinin -farklı dillerde söyleşeler de- ortak noktasıdır.

Üçüncü bölümde Yusuf’un Mısır’da kral olduğu haberi Kenan’a ulaşır. Yakup, güzelliği görmek için hüzünden yardım ister ve hüznü ona çocuklarını alıp Kenan’dan Mısır’a gitmesini önerir. Mısır’a vardıklarında Yusuf’u Züleyha ile beraber krallık tahtında oturmuş bulurlar. Hüznü, aşkın güzelliğin hizmetkârı olduğunu görünce eğilip secde eder. Yakup ve oğulları bunu görünce hüznü taklit ederler. Bölüm Yusuf’un Yakup’a söylediği cümleyle ve yine Yusuf suresinin dördüncü kısmından alınmıştır.<sup>39</sup> Sadece dokuz satırda yazılan bu kısa bölümün bir rüya ile bitmesi, İşrak hikmetinde hayal dünyasının önemini vurgulamaktadır.

Zaman konusunda olduğu gibi idea dünyasında gerçekleşen bir olayın, bilinen gerçeklikteki bir coğrafyaya aktarılmasıyla beraber tarih ötesi olayların tarih içinde var olduğu düşünülen karakterlere yansıtılması İşrak hikmetinin temellerinden birisidir. Öyle ki Sühreverdi yazılarında sıklıkla idea dünyasındaki inanılmaz şehrin ismini yazmıştır.<sup>40</sup> Henry Corbin bu dünyaya sekizinci iklim ismini vermiştir.<sup>41</sup> O, sezgisel coğrafyanın (Imago Terrae) Zerdüştlükteki kökenine vurgu yaparak<sup>42</sup> Platon ya da yeni Platoncuların idea dünyasıyla İslam dünyasında özellikle İşrak hikmeti ve İbn-i Arabî’nin felsefesinde düşünülen idea dünyasının farklılıklarına değinmiş, Latinceyardım alarak bu hayali dünyaya (*Mundus Imaginalis*) tabirini önermiştir.<sup>43</sup> İşrak hikmetini anlamak için bu anahtar kelime, hayal ile ilgili tüm kavramlar ağında geçerlidir. Bu düşüncede örneğin hayali algı, hayali bilinç, hayali cisim ya da hayali bilgi gibi kavramlara işaret edildiğinde Corbin’in altını çizdiği önemli bir husus farkında olmak gerekir. “Diğer felsefe veya ruhsallıkla ilişkili düşüncelerde, hayale / hayali dünyaya karşı bir tür güvensizliğe, hayalle ilgili tüm meselelerin -bilgelikten- tenezzül ettirilmesine şahit oluyoruz. Ama burada *Mundus Imaginalis* bir tür süblimleşirmedir, çünkü o olmazsa dünyaların tüm düzeni bozulur.”<sup>44</sup> Bu dünyayı algılamak için Corbin hakiki / yaratıcı hayal veya *imaginatio vera* ismini verdiği gerçek bir algı gücünden bahsetmiştir. Kökenleri kesinlikle İslam öncesi İran’daki düşünceye dayanan İşrak hikmeti hayalin

bilgelikteki bu yüksek rütbesine inanmaktadır. Şöyle bir hayal:

“...bizle gerçeklik arasında engel oluşturan bir şey değildir. Bu hayal, bir epistemik güç ve araçtır ve en azından duyuşsal algılarımız kadar gerçektir ... ama kendi yöntemiyle algılar ... onun epistemik aracı kendinde daha önceden var olan idealdır ... bu ideaların kendine has özelliği, duyuşsal algıları değiştirip onları ince alemin temizliği ve saflığına geri dönüştürmesidir ... dolayısıyla hayal ile idrak etmek bir nevi *tecrit* -dématisation- ile eş anlamdadır.”<sup>45</sup>

Hayale bu açıdan bakıldığında üçüncü bölümün sonunda Yusuf’un Yakup’a anlattığı rüyanın ne denli önemli olduğu anlaşılır. Bu hayal sadece şairlere bırakılmış bir kavram değildir. Sühreverdi’nin, hayallerin hepsini epistemik güç olarak gördüğünü de eklemek gerekir. Bazı hayaller batıl, yanıltıcı ve illüzyondur. XVI. yüzyılda Paracelsus *imaginatio vera* ve *phantasey* arasında belirgin bir ayırım yaptığında aslında ondan önce Sühreverdi’nin sezdiği şeyin aynısını söylemiştir.

Dördüncü bölüm, edebi dilden ziyade orta çağ felsefe diline yakın bir tavırla yazılmıştır. “Bil ki hüsnün (güzelliğin) isimlerinden birisi kemaldır ve diğeri cemal.”<sup>46</sup> “Hüsn sözcüğü Kur’an’dan alınmış bir kelimedir ve Farsçada yazılan şiir veya düz yazılarda cemal sözcüğüyle birlikte, kötülük ve çirkinlik kelimelerinin karşıtı olarak çoğu zaman incelik ve bazen de iyilikle eş anlamda kullanılmıştır. “İslam irfan ve felsefesinde güzellikle ilgili argümanlarda aşağı yukarı aynı anlama gelen cemal ve hüsn sözcüklerinden istifade etmişlerdir. Ortaya koydukları bu argümanlarda belli bir sınıra kadar Yunan filozofları özellikle de Plotinus’tan esinlenmişlerdir.”<sup>47</sup> Sühreverdi, güzellik için hüsn ve cemalın yanı sıra kemal ya da mükemmellik sözcüğünü de kullanarak, onun her türlü kusurdan uzak olduğunu vurgulamıştır. Bütün noksanlıkları güzellik kavramından uzaklaştırarak Sühreverdi, Saidüddin Fergani veya Mahmoud Şebüsteri gibi düşünürlerin tersine zarafet ya da lütuf sözcüklerine gerek duymadan konuyu tartışmıştır. Başlangıç kısmının ardından sunulan hipotez, tüm ruhani veya cismani bireylerin güzelliğe talip olduğu hipotezidir. Yazar her varlığın varmak istediği bu yolun zor olduğunu ve hüznü ile aşk basamaklarından geçmeden bunun mümkün olmadığını kaydetmiştir. “Aşk herkesin yanına gelmesine izin vermez, her yerde yuva kurmaz ve her göze

<sup>38</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat ...*, s. 9.

<sup>39</sup> “Babacığım! Ben rüyamda on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederken gördüm.” <https://bit.ly/3vi042t>, [Erişim Tarihi: 17.10.2021].

<sup>40</sup> Bu şehirlerin en önemlisi Hurqelyā / Havarqelyā’dır. Hayali coğrafyanın en doğusunda Jābo(a)lsā ve en batısında Jābo(a)qā yer almaktadır. Hem Arapça hem de Farsça dillerindeki sözcüklerin fonetik mantığına uymayan bu kelimelerin kökeni tartışmalı bir konudur. Dehkoda yazdığı sözlükte bu kelimelerin İbranice kökenli olduğunu iddia etmiştir (<https://bit.ly/3FWZonW>). “Fiziki dünya unsurlarından oluşan ve kozmostan oluşan iki kısmı vardır. İdea dünyası da bu iki kısımdan oluşmaktadır. Jābo(a)lsā ve Jābo(a)qā maddi nitelikler

taşımayan ama maddi olduğuna inanılan unsurlardan oluşan idea dünyasında yer almaktalar. Hurqelyā ise kozmostan oluşan idea dünyasındadır” Bkz. Shehrezuri, Shams al Din; *Hikmeti’l İşrağın Şerhi*, (Ed. Hossein Ziayi), Kültürel Araştırmalar ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tehran, 2001 s. 594.

<sup>41</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body ...*, s. 150.

<sup>42</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body ...*, s. 114.

<sup>43</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body ...*, s. 41.

<sup>44</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body ...*, s. 42.

<sup>45</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body ...*, s. 95.

<sup>46</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat ...*, s. 12.

<sup>47</sup> The Great Islamic Encyclopaedia. <https://bit.ly/3aYaqUT>, [Erişim Tarihi: 21.10.2021].



de görünmez; eğer birisinin o mutluluğu hakkettiğini görürse, vekaleten hüznü evi temizleyip kimseyi evde bırakmaması için aşk Süleyman'ın habercisi olarak kapısına gönderir.<sup>48</sup> Bu bölümde Kur'an'ın Neml süresinin 18. ayetine işaret ederek<sup>49</sup> aşkı tüm duyuları ezip geçmesinden bahsetmektedir. Ayrıca Sühreverdî bu bölümde Meşşai okuluna gönderme yaparak beş iç ve beş dış duyulardan söz eder. Güzelliğe talip olan gönle aşk iner "Bazılarını çökertir ve bazılarını yüceltir ... sonra güzellik makamına varmak ister."<sup>50</sup> Sühreverdî ile aynı dönemde yaşayan Ruzbihan Baqlî, güzelliği görmek için aşk erdemini edinme gerekliliğini, şu şekilde anlatmıştır: "Aşk, insanın güzelliğinden ortaya çıktı, inancın ışığı da varlığın çerçevesinden. Hiçbir aşık yoktur ki Yusuf'un güzelliğini görüp yüzünün rengi solmasın."<sup>51</sup>

Beşinci bölüm aşkla sevginin farklılığına vurgu yaparak aşkı sevgiden çok daha özel bir yere konumlandırarak başlamıştır. Ardından sevginin de bilgiye göre daha özel olduğunu öne sürmüştür. Burada Sühreverdî önce aşkı sevgiden sonra da sevgiyi bilgiden ayırarak güzelliğe varmak için ilk aşamanın akıldan türeyen bilgi olduğunun altını çizerek tekrar felsefe çemberinde olduğunu hatırlatmaktadır. Burada da Zerdüştlük dininin temelinde bariz bir gönderme vardır. Mutlak mükemmelliğin karşısında mutlak noksanlık durur. "Epistemolojik bilgiden iki konu doğar, biri sevgi diğeri kindir."<sup>52</sup> Ancak yazara göre insani varlık daima noksandan uzak durmak ister. Bu bölümün sonunda filozof tasavvufta sıkça kullanılan yol ve yolcu teriminden faydalanmıştır. Yolcu aşk makamına varmak için iki çizgiden (sevgi ve bilgi) bir merdiven yapmalıdır. "O yol, ebedi Mısır'ın yoludur / ki görkem kentine bağlıdır."<sup>53</sup>

Altıncı bölüm, aşk sözcüğünün filolojik anlamına dair bir tartışmayla başlar. Sühreverdî aşkı bir ağaca sarılan ve onun hayat suyunu emerek onu öldüren bir bitkiye benzetmektedir. Bu benzetmeden sonra insanlığı varlığın özeti ve amacı olarak tanıtır ve bahsi geçen ağaca isim ve mekân vererek öykünün nerede geçtiğini açıklamaktadır. "Kalbin çekirdeği (Habbet'ül Kalb)<sup>54</sup> melekut yerinde yetişir, her şeyin canının var olduğu yerde ... bu kalbin çekirdeğini ebedi ve ezeli bahçıvan, ruhlar işe alınmış birlikler gibidir<sup>55</sup> ambarından alıp melekut bahçesinde ruhlar rabbimin emridir<sup>56</sup> çimeninde ekmiş ve onu kendisi yetiştirmektedir."<sup>57</sup> Burada daha önce sözü geçen imago terrea'nın coğrafyasındaki zaman ve mekân üstü olaylarda

yaratıcı yerine bahçıvan kelimesinin seçilmesiyle aşk etkeninin önemli pozisyonu vurgulanmıştır. Bu cümleler Kur'an ve hadis vasıtasıyla Plotinus'un işaret ettiği idea dünyasına açık bir gönderme barındırmaktadır. Plotinus'un güzellik hakkında söylediklerine göre ruh, "doğası gereği akıl dünyası ve hakiki varlığa aittir ... kendine aşına gelen bir mevzu ile karşılaştığında sevinip harekete geçer, sonra kendine döner ve kendi özünde var olanı hatırlar."<sup>58</sup>

Altıncı bölümün devamında, bahsi geçen o ağacın aşk yoluyla git gide mutlak ruha dönüşme sürecinde aşk yeniden tanımlanmıştır: "Aşk, iyi davranıştır ... o tını sonsuzluğa götürür ve teni yokluğa, çünkü ölümün olduğu ve çürümekte olan bir alemde hiçbir şey aşkın yükünü çekemez."<sup>59</sup> Aşkı ahlaki bağlamda iyilik ile ilişkilendirmenin sebebi, onun güzellikle olan bağında aranmalıdır. Burada da tekrar Plotinus'un Eneades'ın 6. bölümünde öne sürdüğü "güzellik ve iyilik aynı şeylerdir"<sup>60</sup> savının Sühreverdî tarafından başka bir dilde ele alınışına şahit oluyoruz. Plotinus'un düşüncesinde "güzellik insanın ruhuyla birleşiktir, çirkinlik sonradan ruha eklenip onu kirletir. Güzellik ruhun hakiki yaşamıdır ve eğer kendisiyle yalnız kalırsa kötülükten kurtulur."<sup>61</sup>

Yedinci bölümde risalenin dili yeniden hikâye anlatıcı edebi dile geri döner. İkinci ve üçüncü bölümlerde anlatılan hikâye bu defa başka bir tavırla ele alınmıştır. Ezeli zamanda içine dönük olan aşk Yusuf'un güzellik tarafından uyandırılmasını beklemektedir. Yusuf'un sırası geldiğinde aşk, hüznü ile birlikte onun kapısına gidince Yusuf ile güzelliği birleşmiş halde bulurlar, öyle ki aralarında hiçbir fark kalmamıştır. Buradaki kayda değer nükte, güzelliğin görünürlük kazanması için Yusuf'u beklemesidir. Öyle ki "Güzellik ile Yusuf'un arasında hiçbir fark kalmamıştır."<sup>62</sup> Bu bölümde aşkın güzelliğe yalvarışı ve güzelliğin aşka istigna ile isteksiz cevap vermesi beş beyit şiir ile anlatılmıştır. Sühreverdî'nin aşkın yalvarışı olarak yazdığı veya bilinmeyen bir şairden aktardığı birinci beyit, Mevlâna'nın (1207-1273) çok sonra yazdığı bir rubaide aynen tekrarlanmıştır: "Uşağın yanına gönlü yaralı geri döndü / Çaresiz ayakla gitti baş ile geri geldi."<sup>63</sup> (Bu rubai Hasan Ali Yücel'in Mevlâna'dan çevirdiği Rubailer arasında yoktur). Bu bölümde aşk hüznünden yardım alarak hazin sesle konuşarak Ferruhi Sistani'den (1000-1040) alınmış başka bir beyit ile aşkın cefasına sabrının olmamasını söyler.<sup>64</sup> Güzelliğin aşka

<sup>48</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat* ..., s. 12.

<sup>49</sup> "Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesinler, dedi" <https://bit.ly/3aoMpgw>, [Erişim Tarihi: 10.10.2021].

<sup>50</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat* ..., s. 13.

<sup>51</sup> Ruzbihan Baqlî Shirazi, *The Jasmine of the Faithful Love*, (Ed. Henry Corbin & Mohammad Moin), Menuchehri, Tehran, 1987, s. 35.

<sup>52</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat* ..., s. 14.

<sup>53</sup> Yazdi, *Münisü'l...*, s. 67.

<sup>54</sup> حبة القلب, "Kalbdeki basiret mahalli diye bilinir" <https://bit.ly/3SvJKR>, [Erişim Tarihi: 04.08.2022].

<sup>55</sup> Al Bulkhari'nin hadis kitabındaki 3336. fıkrada Ayşe'nin dilinden Muhammed'e mensup olan cümledir. "Ruhlar işe alınmış birlikler gibidir, tasdik edenler onunla birleşir ve inkâr edenler onunla çatışır." Muhammed ibn İsmail Al Bulkhari, *Sahih Al Bulkhari*, Dar ibn-i Kesir, Damascus & Beirut, 2002, s. 820.

<sup>56</sup> Kuran'ın İsrâ suresinin 85. cümlesinden alınmıştır. "Ve sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir." <https://bit.ly/3jqqlBh>, [Erişim Tarihi: 23.10.2021].

<sup>57</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat* ..., s. 15.

<sup>58</sup> Plotinus, *Enneads*, s. 131.

<sup>59</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat* ..., s. 16 ve 17.

<sup>60</sup> Plotinus, *Enneads*, s. 117.

<sup>61</sup> Babak Ahmadi, *Truth and Beauty; Lectures on the Philosophy of Art*, Merkez, Tehran, 1995, s. 70.

<sup>62</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat* ..., s. 17.

<sup>63</sup> Mevlâna Celâleddin Muhammed Rumi, *Divan-ı Kebir, Mülemmat, Kasideler, Gazeller ve Rubailer*, (Ed. Bediüzzaman Fîruzanfer), Amir Kebir, Tahran, 1994, s. 1363.

<sup>64</sup> "Hakka ant olsun benim için kimse senin yerinde olamaz / Cefa etme, cefana dayanmam." <https://bit.ly/3PVoLLz>, [Erişim Tarihi: 05.08.2022].

cevabı ise bu beyittir: “Ey seninle mutlu olduğum aşk! / Bugün seni hiç hatırlayamıyorum.”<sup>65</sup> Sühreverdi *Hikmetü'l İşrak* kitabında ontolojik sisteminden, nur ve onun çeşitlerinden bahsetmiştir. Yusuf ile güzellik ve güzellikle görünürlük ilişkisi bu kitapta anlatılan Aynadaki ve Tahayyüldeki Görüntülerin Hakikati bölümünde izah edilen açıdan ele alınmalıdır.

“Aynadaki suretler / görüntüler ile hayaldeki suretlerin tabiatlaşmış olmadığı bir gerçektir. Aksine onlar, bir konumu olmayan muallak hislerdir. Onların mazharları olabilir ancak onlar bizzat bu mazharlar içinde bulunmazlar ... Hayaldeki suretlerin sahnesi tahayyül kuvveti olup bunlar da muallaktadır. Derinliği ve zuhuru olmayan yüzeysel soyut bir misal -aynalarda olduğu gibi- kendi başına kaim olup, ondan arızı bir şey oluşmadığında, onun arızı bir misali bulunan cevherse bir mahiyetinin var olması mümkündür ... eksik nur, tam nurların misali / görüntüsü gibidir.

Nasıl ki bütün duyular bir tek duyuya -ortak duyuya hissi müşteriye- varırsa aynı şekilde bütün bunlar, yönetici nurda bir tek kuvvete döner ki o da bizzat feyyaz / taşan nurluk özüdür. Görmede her ne kadar gözle karşılıklı bulunmak şart olsa da gözde esas gören İsfahbed nurdur. Ancak göz ayrılmadan önce eşyayı göremez. Çünkü bazen görülen şeyin başına onun görülebilmesini sağlayan özelliğini engelleyen bir şey gelir. Bu engelleyici şey perde hükmündedir.”<sup>66</sup>

*Hikmetü'l İşrak* kitabının Farsça çevirmeni Seyed Jafar Sajjadi, İsfahbedi nurun nutuk verebilen insani varlık olduğunu vurgulayıp bu bölümün çevirisinde açıklayıcı bir dipnot yazmıştır: “Üstteki alemde var olan tüm varlıkların aşağı dünyada bir misali veya benzeri vardır ... duyular dünyasının güneşi olan arızı nur cevheri mutlak nurun misalidir.”<sup>67</sup> Platon’un işaret ettiği idea dünyasıyla karıştırmamakla birlikte mutlak nur veya Sühreverdi’nin deyişiyle *Nûru'l-Envâr* kendi görünürlüğü için muallak nurlar dahil başka nurlar taşır. “Alemdaki şeyler iki türdür, biri hakiki zati nur olan, diğeri ise zatında nur olmayandır.”<sup>68</sup> Sühreverdi cismani varlığa *Cevher-i Gasik*<sup>69</sup> (kapkaranlık cevher) ismini vermiştir. Bu cevher farklı derecelerde arızı nurun taşıyıcısı olabilir. Ancak kendi özünde nur olmadığı için taşıdığı nuru başka bir şeye de yansıtabilir. Sühreverdi’nin düşüncesine göre Yusuf ve hatta güzellik sıfatının *Mundus Imaginalis*’deki varlıkları *Nûru'l-Envâr*’in ışığının taşıyıcılarıdır ve kendilerinden gelen nurları olmadığı için farklı derecelerde *Cevher-i Gasik* içermektedirler. Filozof, bahsi geçen kitabında

“nurun azlığı veya çokluğunu karanlığın karışımıyla değil, mükemmeliyet veya mahiyetindeki noksanlık ile ilişkilendirmiştir. Başka bir deyişle güzellik konusu olan meselede nurun az veya çok olması o meselenin zati dışında değil zatındadır.”<sup>70</sup> Bu vasıfla Sühreverdi’nin tasavvur ettiği *Mundus Imaginalis* ile Platon ve Plotinus’un idea dünyasının arasındaki fark açıklanabilir. Onun *Mundus Imaginalis*’inde duyularla hissedilebilir materyalden farklı olarak görünmez, ölçülmez ve mekanı olmayan madde mevcuttur. Sözü geçen perde kenara çekilmeden önce (ölüm) bu alemin bazı kısımları hayal, sezgi, coşku ve bazen de vahiy yoluyla bazı insanlara gösterilir. Sühreverdi’nin yazılarında misali dünyanın (idea dünyası) anlamı hep onun düşündüğü angeloloji perspektifinden yorumlanmalıdır. “Sühreverdi, misali suretin (Platon’un kastettiği anlamda) sadece kendi mükemmeliyetine ermiş bir varlık için var olduğunu açıkça söylemiştir. Örneğin parfüm için bir idea ve onun kokusu için başka bir misal söz konusu değildir.”<sup>71</sup>

Yedinci bölümün sonunda aşk, güzelliğe doğrudan ulaşmaktan umudunu kesince hüznün elini tutup hayret çölüne düşer ve kendi kendine bu rubaiyi fısıldar: “Senin visaline kimsenin eli erişmesin / Canım dışı kimse acını tatmasın / Seni beklemekte günüm bitti şimdi / Ben gittim kimse bugünde olmasın.”<sup>72</sup> Yazar burada hayret kavramının anlamını tasavvuftaki manasına yakın bir anlamda kullanmıştır. “Hayret, insanın varlık sırlarını ve hakikatlerini anlamadaki acizliğinden doğar. Yolculuğun başında hayrete neden olan gerçek, varlığın azameti ve onun karşısında insanın kendini küçük hissetmesidir.”<sup>73</sup> Güzelliğe ulaşamayan aşk ve hüznün çöle düşmesi, Sühreverdi’nin İbn-i Sina’nın *Hay Bin Yakzan* metninden etkilenerek yazdığı *Kıssatu'l-Gurbeti'l-Garbiyye* hikayesini hatırlatsa da unutmamak gerekir ki *Aşkın Hakikati* risalesinde anlatılan hikaye, kevn ü fisad aleminin dışında geçmektedir ve bu açıdan *Hayret Çölü*, *Batu Zindanı*’ndan temelde farklıdır. Gerçi Sühreverdi’nin anlattığı idea dünyasının hiyerarşik düzenini göz önünde bulundurursak bu iki kavramın bazı paralelliklerinden de söz etmek mümkündür. Bu bölümde tekrar Sühreverdi’nin *İşrak Hikmetini* felsefi dilde anlatan kitaplarında başlattığı idea dünyasının makul bir şekilde tasarlama çabasına şahidiz. Farsça dilinde yazdığı kısa risaleleri ne kadar alışılmış felsefi dilden uzak olsa da aynı çemberin içinde yer almaktalar. Gerçi bu yolda şiir dilini yoğun bir şekilde kullanılması dikkat çekicidir.

Sekizinci bölüm aşkın hüznü anlattığı bir monoloğu içermektedir. Burada güzellik tarafından her ikisinin hicrana uğradığı vurgulanarak birbirinden ayrı yollara (aşkın Mısır’a ve hüznün Kenan’a) gitme sebepleri anlatılmaktadır. Sühreverdi, güzelliğe varmak için aşk ve

<sup>65</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat* ..., s. 18.

<sup>66</sup> Şehabeddin Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak*, (Çev. Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, s. 534 ve 536.

<sup>67</sup> Shahab al Din Suhrawardi, *Hikmet al İşraq*, (Çev. Seyed Jafar Sajjadi), Tehran University Press, Tehran, 1998, s. 339.

<sup>68</sup> Suhrawardi, *Hikmet*..., s. 190.

<sup>69</sup> جوهر غاسق

<sup>70</sup> Mohammad Rahimiyan Shirmerd ve Abbas Zahabi, “Sühreverdi’nin *İşrak Felsefesi* Işığında Güzellik ve Sanatsal Biçimin Tecellisi”, *Knowledge* 78/1, Tehran, 2018, s. 117.

<sup>71</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body* ..., s. 381.

<sup>72</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat* ..., s. 18.

<sup>73</sup> Raziye Şahrabadi ve Turej Aghdaie, “Attar’ın Gazellerinde Hayret ve Katiyet İkileminin Açıklama, Yorum ve Eleştirisi”, *Dehkhoda*, 43, Azad University Press, Tehran, 2019, s. 63.

hüznün yolculuğunun kolay olmadığını itaat ve kadere boyun eğme gerekliliği şeklinde açıklamıştır. Devamında aşk, ümidini ortaya koyar: “Umarım üreme ve çürüme aleminin köşelerinde oturan bu yedi pirin çabalarıyla şeyhimizin -güzelliğin- hizmetine geri döneriz.”<sup>74</sup> Burada açık bir şekilde Meşşai okulu ve onun da kaynağı olan Aristoteles’in görüşüne gönderme yapılmıştır.<sup>75</sup> Ancak sekiz yerine yedi rakamının yazılmasının sebebi, iki noktada aranabilir. Birincisi Sühreverdi’nin Aristoteles’in düşüncelerine erişmek için birinci el kaynak olarak kullandığı İbn-i Sina’nın yazılarında formal nedenden (εἶδος, eidos) pek fazla bahsedilmemesi ve yerine faili / etkili nedene (κινούν, kinoun) ağırlık verilmesi olabilir. Ama bundan çok daha muhtemel olan şey, Sühreverdi’nin Zerdüştlükte yedi sayısının kutsallığına doğrudan gönderme yapmış olmasıdır. Antik dünyada bilinen yedi burç tüm halkların düşüncesini etkilemiştir, ancak Zerdüştlük düşüncesinin temelinde yedi sayısının yeri bambaşkadır: “Ahura-Mazda yedi sığata sahiptir ... Zerdüşti Ahura-Mazda’nın aklında yedi gün, yedi gece var olur. İnsanların ilk çifti, Meşi ve Meşyane’nin yedi çocuğu olur ve bunlar insan neslinin yeryüzüne dağılması için yedi ülkeye göçerler. Ahura-Mazda’nın yarattığı yedinci kutsal, ateştir.”<sup>76</sup> Yedi sayısının önemi İslam sonrası İran’da da büyük ölçüde korunmuştur. Bu yüzden Sühreverdi’nin tercihi şaşırtıcı değildir ancak özetçe yazılan bu metnin sekizinci bölümde yedi sayısından söz etmek tesadüfi olamaz. Bunu Meşşai okuluna karşı bir iğneleme şeklinde yorumlamak mümkündür.

Dokuzuncu bölüm çarpıcı bir cümle ile başlamaktadır: “Hüznün yolu yakındı ve bir seferde Kenan’a vardı.”<sup>77</sup> Hüznün kentte onunla konuşabilecek bir pir arar. Yakup onu görür ve ismiyle tezatlık oluşturacak bir şekilde “bin mutlulukla geldin” deyip nerden geldiğini sorar.<sup>78</sup> Hüznün ona mekânın olmadığı yerden geldiğini söyler. Yakup görme yetisi dahil tüm varlığını hüzne bağışlar ve evine Beyt’ül Ahzan (hüznünlerin evi) ismini verir. Diğer tarafta aşk duraklamadan aceleyle Mısır’a gider. Varır varmaz da pazar yerinin yolunu tutar. Bu bölümde diğer önemli bir husus, birinci cümlede söylenmiş olan aşka göre hüznün yolunun yakın olmasıdır. Bunun nedeni aslında birinci bölümde hüznün tanımlandığında açıklanmıştır. Hüznün maddi dünyayı tanımakla ilişkili olduğu için *Mundus Imaginalis*’te bile materyal dünyasına daha yakındır. Bu manaya paralel olarak Sühreverdi, hüznü en küçük kardeş olarak hikâyeye dahil etmiştir. Anlatılan öyküde ilgi çekici diğer bir öğe, görme yetisiyle hüznün arasındaki bağda gizlidir. Yakup, gözünün ışığını hüzne bağışlayınca, hüznün aracılığıyla aşk ve güzelliği görme yetisi kazanmaktadır. Bu mesele İsrak hikmetinin transandantal yönüyle yorumlanabilir. Gerçi Plotinus ve yeni

Platoncuların tersine Sühreverdi’nin görüşünde maddi varlığın, maddi olduğu için kirli ve pis olmadığını; sadece maddi dünyayı tanımının misali olan hüznün, ontolojik olarak *Mundus Imaginalis*’te nurların nurundan daha uzak bir yerde konumlandırıldığını unutmamak gerekir.

Onuncu bölüm, kısa yazının üçte birini oluşturur ve Mısır’da geçmektedir. Anlatılan bu Mısır’a, Corbin *Mundus Imaginalis* tabirinin yanı sıra hayal alemi ismini de uygun görmüştür.<sup>79</sup> Edebiyatla ilgilenen birçok kişi edebi ilkeler ve prensiplere göre risalenin bu bölümünden sonra, dil açısından yazının bütünlüğünün kaybolduğundan söz ederler. “Sühreverdi’nin görüşüne göre eğer kişi hayali bir ideaya erişmek isterse, (dünyadan) bağımsız ve kopuk aleme ittisal etmelidir. Sonra onun suretini maddi dünyaya aktarır.”<sup>80</sup> Bazen bu aktarış soyutlamanın ötesinde tam soyut bir dünyaya isabet edip hikâyeye anlatıcı dilden uzaklaşır. Sühreverdi, mekân ile lamekan arasındaki geçişi Züleyha ile Yusuf’un bir diyaloguyla anlatmaya çalışmıştır: “Aşk cevap verdi: Ben Kudüslüyüm Ruh-Abad mahallesinden, Hüsn kapısından. Hüzn evinin komşuluğundadır evim. Mesleğim gezmezdür ... ve eğer kendi vatanımdan söz edersem sizler idrak edemezsiniz.”<sup>81</sup> Yazar bu cümleden sonraki yaklaşık yedi sayfada muğlak bir şekilde ontolojik ve angelolojik bir düzen anlatmaktadır. Yazılan satırlar arasında anlatılan öyküye sürekli gönderme yaparak Zerdüştlük angelolojisine de değinilmiştir. Bölümün son cümlesi bir itiraf niteliğindedir. “Eğer o vilayetlerin hikayesini anlatırsam, anlamazsanız, inanmazsanız, hayret denizinde boğulursunuz. Bu kadarıyla yetinelim, gerçi muğlak dedik ama kendinizi kurtarmak için anlayınız.”<sup>82</sup>

Aşkın dilinden Züleyha’ya anlatılan hikâyenin amacı, ona hayali vadiyi göstermek ve oraya ulaşması için yolu tarif etmektir. Sühreverdi’ye göre tarif edilen bu yolu anlayan kişi dokuz aşamayı geçtikten sonra oraya varabilir. Anlatının karmaşık olmasının önemli bir sebebi, metindeki mantıksal paradokslardan kaçınmaktır. Örneğin aşk kendini tanıtırken şöyle der: “Gerçi yaşlıyım ama gencim ve gerçi şecerem yok ama büyük bir hanedandanım.”<sup>83</sup> Başka bir yerde, aşk, vilayetini<sup>84</sup> korumakta olan genç pir, Ölümsüz Akıl’ın sıfatlarını anlatırken “müthiş belagete sahip ama konuşamaz” diyerek,<sup>85</sup> bilerek çelişkili cümleler kurmaktan kaçınmamıştır. Sühreverdi, akıl vasıtasıyla bu yolun kavranamaz olduğunu ama yolu bilenler için çok kolay olduğunu Kırmızı Akıl kitabında şu şekilde anlatmıştır: “Belesen yağının terkinde bulunan hasiyet gibi. Avucunu güneş karşısında tutan birisi avucunun içine damlatacağı bir damla Belesen yağının avucunu delip geçtiği gibi. Eğer Hızır olsan Kaf dağına bir anda

<sup>74</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat* ..., s. 18- 19.

<sup>75</sup> Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (On Generation and Corruption), Aristoteles’in bu kitabı XII. yüzyılda İbn Rüşd (Averroes) tarafından Arapçaya çevrilmiştir. Ondan önce Farabi ve İbn-i Sina’nın yazılarında Aristoteles’in dört unsur ve dört neden kuramına değinilmiştir

<sup>76</sup> Ameneh Hasanzadeh, “Kırk ve Yedi Rakamlarına Vurgu Yaparak İran Halk Kültüründe Rakamların Konumu”, *İran Halk Kültürü* 10, Tehran, 2007, s. 171.

<sup>77</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat* ..., s. 19.

<sup>78</sup> Aynı yer.

<sup>79</sup> Henry Corbin, *History Of Islamic Philosophy*, (Çev. Liadain Sherrard), Routledge, London, 1993, s. 435.

<sup>80</sup> Sima Sadat Nurbakhsh, *Sühreverdi ve Molla Sadra*, Hermes, Tehran, 2012, s. 19.

<sup>81</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat* ..., s. 21.

<sup>82</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat* ..., s. 27 ve 28.

<sup>83</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat* ..., s. 21.

<sup>84</sup> Şaristan-i Can, Can Vilayeti

<sup>85</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat* ..., s. 22.

geçersin.”<sup>86</sup> Göze çarpan diğer bir nükte ise Hermetizme yakın metinler gibi, Sühreverdî de kaleme aldığı bu sayfalarda simya geleneğindeki tabirleri kendi amacına göre yorumlayarak kullanmasıdır. Orta çağ düşüncesinde hem batı hem de doğuda yaygın olan bu tarz, fiziki varlık olan bakır veya kurşunu can altınına dönüştürme alegorisi olarak anlaşılabilir. Risalenin onuncu bölümdeki alegorik dilin üstünlüğünden bahsetmek yanlış olmaz.

On birinci bölüm sadece sekiz satırdan oluşan kısa bir yazıdır. Züleyha aşkın öyküsünü dinledikten sonra onun neden kendi ülkesinden ayrılıp geldiğini sorar. “Aşk dedi ki: biz üç kardeşlik. En büyüğümüz güzelliştir ve bizi o yetiştirmiştir. Küçüğümüz ise hüzdür ve çoğu zaman benim hizmetimdeydi, birlikte hoş vakit geçirirdik ta ki vilayetimizde topraktaki alemde birinin yaratılışı haberi dolaşana dek ... hepimiz onu görmeyi arzuladık ve geldik.”<sup>87</sup> Bu bölümde insanı varlığın maddi varlık dışında başka bir varlığa sahip olduğu tezinin tekrar altı çizilmiştir ama bu tezin aşkın dilinden yazılması dikkat çekicidir. Daha önce de belirtildiği gibi, Sühreverdî'nin düşüncesinde insan için aşk maddi varlığının ötesine geçmesinin bir aracı sayılır.

Son bölümde Sühreverdî metnin dilini tekrar değiştirir. Önceki bölümlerde bulunan *Hikmetü'l İşrak* hikâye anlatıcı dil yerine makale yazım tarzını tercih etmiştir. Yirmi dört satırlık bu bölümde aşk başka bir sıfatla anlatılmıştır: “Aşk ez el memleketinde evde yetiştirilmiş bir kuldur ki ez el ve ebedin sultanı iki alemin koruyuculuğunu ona bahşetmiştir... güzellik onun tüzüğünde, gittiği her kentte onun için bir inek kurban edilmesini yazmıştır.”<sup>88</sup> Bu kısımda yazar Kur'an'ın Bakara suresinin 66. ayetini<sup>89</sup> yorumlayarak, insanı, benliğinin ve isteklerinin aşk yolunda kurban edilmesi gereken bir sığra benzetmiştir. Bakara suresindeki ayetin bu şekilde yorumlanmasını Kelmali Zadeh, bölümün başındaki cümlelerin de Mehrish<sup>90</sup> kitabındaki cümlelerle çok yakın anlama geldiğini vurgulayarak, Zerdüştlük kaynaklarından esinlendiğini şu şekilde anlatmıştır: “Zerdüşt inek egosu (Geous Orouvan)'dan söz etmişse, Sühreverdî egonun ineğinden bahsetmiştir ki her ikisi de aynı manaya işaret etmektedir.”<sup>91</sup> On ikinci bölümün sonunda tekrar Bakara suresinin 71. ayetine gönderme yapılmıştır. “O, çift sürmek, ekin sulamak için boyunduruğa vurulmamış, kusursuz, hiç alacası olmayan bir sığırdır.”<sup>92</sup> Böylece Sühreverdî, metninde bu sığra başka bir tanım eklemiştir: “O, bilimin çıkarım kuyusundan fikir çıkarır, belki bildikleri sayesinde meçhullerden kurtulsun diye ama çölde dizgini kopmuşçasına gezer.”<sup>93</sup> Yazarın bu cümlelerle iğnelemekte olduğu bilim, hayal gücünü epistemolojik bir

araç olarak kabul etmeyen bilimdir. İşrak felsefecisi okuru sabra davet edencesine risaleyi Sanai-yi Gaznavi'nin bir beyit şiiriyle bitirir: “Yıllar sürer asil bir taşın güneş altında / Badahşan'da lala dönüşmesi ya da akik olması Yemen'de.”<sup>94</sup>

## Sonuç

Sühreverdî'nin güzellik kavramı üzerine yazdığı metinler onun İşrak Hikmeti ismi verdiği felsefi sistemden ayrı düşünülemez. Bu düşünce sisteminin bir kökü Plotinus vasıtasıyla Yunan felsefesinin Platoncu ayağına, diğeryse Zerdüştlük teozofisine dayanmaktadır. Kur'an veya hadisten alıntılar da bu doğrultuda yorumlanarak metne dahil edilmiştir. Sühreverdî yazılarında ontolojik bir amacın peşinde olmayıp epistemolojik bir yol izlemeyi tercih etmiştir. Böylece metinlerin dili Plotinus'un yazılarına yakın olduğu kadar tasavvuf metinlerine de yakınlaşmıştır. Ancak Sühreverdî'yi felsefeci değil de sofi olarak görmek, onu Yunan felsefesinin devamı olarak addetmek kadar yanlıştır.

Öte yandan, onun Aşkın Hakikati risalesi gibi Farsçada yazdığı metinleri edebi eser olarak metaforlar üzerinden okumak da yanlış sonuçlara yol açmaktadır. Sühreverdî epistemolojik bir duyu olarak hayal gücünü felsefeye dahil ederek yazılarını kendi düşüncesine göre felsefe yani hikmet alanına dahil etmiştir. Dolayısıyla güzellik, aşk ve hüznün üçgeninden veya hayali dünya (*Mundus Imaginalis*)'den bahsettiğinde görünür dünyadan daha hakiki bir dünyaya işaret etmiştir. Bu şekilde maddi dünyaya yakın olan ama maddenin niteliklerini taşımayan hayali bir coğrafya (imago terrae) düşünmek mümkün olmuştur. İnsanın yaratılışının hikayesi bu toprakta gerçekleşmiştir. Sühreverdî'nin anlattığı bu dünya, Yunan felsefesinde sözü geçen idea dünyasının aksine, ışık veya karanlığa yakınlık derecesine göre kendi içinde farklı katmanlara ayrılmıştır. Bu makalede ele alınan risaleye göre ışıkların ışığı (*Nûru'l-Envâr*)'in ilk yarattığı şey yani aklın en önemli sıfatı güzelliktir. İkinci derecedeki sıfat yani aşk güzelliğin ve üçüncü derecedeki sıfat yani hüznün aşkın hizmetindedir. Onlar insanın hem maddi olan hem de maddi olmayan kısımlardan oluştuğunu duyunca hayali coğrafyadan, üstün bir dünyadan o coğrafyaya inmişler çünkü insanın varlığında kendilerine hoş bir yer bulmuşlardır. Ancak insanın maddi varlığı, ışığa uzak olduğundan dolayı hüzne neden olarak tekrar ışığa daha yakın bir konuma varmak için aşk ve sonra güzelliği merdiven yaparak maddi olmayan varlığa ulaşabilir. Güzelliğe varmak bu yolculuğun son aşamasıdır.

<sup>86</sup> Şehabeddin Sühreverdî, *Kırmızı Akıl*, (Çev. Kaan Dilek), İraniyat Yayınları, Ankara, 2017, s. 42.

<sup>87</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat ...*, s. 28.

<sup>88</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat ...*, s. 28- 29.

<sup>89</sup> “Allah size bir sığır kesmenizi emrediyor” (<https://bit.ly/3BQssdF>, [Erişim Tarihi: 06.11.2021]).

<sup>90</sup> Mehrish ya Mehr Yesht, Avesta kitabında bulunan 21 Yesht'ten birisidir. Bu Yesht, Mehr ya Mitra tanrıçasına adanmıştır. Güncel Farsça gibi XII. yüzyıl Farsçasında Mehr, Arapçadaki aşk

sözcüğüne tekabül eder. Sühreverdî risalenin 11. bölümünde buna direkt gönderme yapmıştır: “Araplarda olduğumda aşk derler bana, Acemde olduğumda mehr diye adlandırılırım.” Sühreverdî, *Fi Hakikat ...*, s. 21.

<sup>91</sup> Kemali Zadeh, *The Metaphysical...*, s. 165.

<sup>92</sup> <https://bit.ly/3F6JSF5>, [Erişim Tarihi: 06.11.2021].

<sup>93</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat ...*, s. 30.

<sup>94</sup> Âdem Senai-yi Gaznevi, *Şiir Divani*, 134. kaside. <https://bit.ly/2ZZduVo>, [Erişim Tarihi: 07.11.2021].

**KAYNAKÇA****1- İnternet Kaynakları**

- Dehkhoda Sözlüğü, <https://bit.ly/3FWZonW>, [Erişim Tarihi: 16.10.2021].
- Ganjoor Klasik Farsça Edebiyat Mahzeni. <https://bit.ly/2ZZduVo>, [Erişim Tarihi: 07.11.2021].
- Ganjoor Klasik Farsça Edebiyat Mahzeni. <https://bit.ly/3PVoLLz>, [Erişim Tarihi: 05.08.2022].
- İslam Ansiklopedisi, Diyanet, <https://bit.ly/3d6diuh>, [Erişim Tarihi: 03.08.2022].
- Kur'an.Diyanet, <https://bit.ly/3mA6ztn>, [Erişim Tarihi: 09.10.2021].
- Kur'an. Diyanet, <https://bit.ly/3aoMpgw>, [Erişim Tarihi: 10.10.2021].
- Kur'an. Diyanet, <https://bit.ly/3vi042t>, [Erişim Tarihi: 17.10.2021].
- Kur'an. Diyanet, <https://bit.ly/3jqqlBh>, [Erişim Tarihi: 23.10.2021].
- Kur'an. Diyanet, <https://bit.ly/3BQssdF>, [Erişim Tarihi: 06.11.2021].
- Kur'an. Diyanet, <https://bit.ly/3F6JSF5>, [Erişim Tarihi: 06.11.2021].
- The Great Islamic Encyclopaedia, <https://bit.ly/3aYaqUT>, [Erişim Tarihi: 21.10.2021].
- Luggat. Osmanlıca Türkçe Sözlük, <https://bit.ly/3SnvJKR>, [Erişim Tarihi: 04.08.2022].

**2- Kitap ve Makaleler**

- Ahmadi, Babak; *Truth and Beauty- Lectures on the Philosophy of Art*, Merkez, Tehran, 1995.
- Al Bulkhari, Muḥammad ibn İsmail; *Sahih Al Bulkhari*, Dar ibn-i Kesir, Damascus & Beirut, 2002.
- Ayn-ül-Kudât Hemedânî, *Temhîdât*, (Ed. Afif Oseyran), Asatir, Tahran, 2014.
- Baqli Shirazi, Ruzbehan; *The Jasmine of the Faithful Love*, (Ed. Henry Corbin & Mohammad Moin), Menuchehri, Tehran, 1987.
- Corbin, Henry; *History Of Islamic Philosophy*, (Çev. Liadain Sherrard), Routledge, London, 1993.
- Corbin, Henry; *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, (Çev. İnshaollah Rehmeti), Sophia, Tehran, 2016.
- Corbin, Henry; *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, (Çev. İnshaollah Rehmeti), Sophia, Tehran, 2020.
- Chuhderi, Shahed; "Hint, Pakistan ve Bangladeş'te Sühreverdiyye Tarikatı", *Tasavvuf, İrfan, İslam ve İran: Şehabeddin Sühreverdi'yi Anma Özel Sayı*, (Ed. Shehram Pazuki), Hakikat, Tehran, 2006, s. 523-543.
- Hasanzadeh, Ameneh; "Kırk ve Yedi Rakamlarına Vurgu Yaparak İran Halk Kültüründe Rakamların Konumu", *İran Halk Kültürü 10*, Tehran, 2007, s. 165-190.
- İbn-i Hallikân, Ebî Bekr; *Vefeyâtü'l-a'yân ve Anbay-i Abna-ül Zaman*, cilt 6, Dar-ül Sader, Beirut, 1986.
- Jasper, Karl; *Plotinus*, (Çev. Mohammad Hasan Lotfi), Kharazmi, Tehran, 2019.
- Kemali Zadeh, Tahereh; *The Metaphysical Foundations of Art and Beauty according to Shahab-addin Suhrawardi*, Ferhangestan-e Honar, Tehran, 2013.
- Maurer, Arman Augustine; *About Beauty: A Thomistic Interpretation*, Center for Thomistic Studies, Houston, 1983.
- Mevlâna Celâleddin Muhammed Rumi, *Divan-ı Kebir, Mülemmat, Kasideler, Gazeller ve Rubailer*, (Ed. Bediüzzaman Füzüzanfer), Amir Kebir, Tahran, 1994.
- Mosleh, Ali Asghar; "Yeni Japon Felsefesinin Heidegger ile İlişkisi", *Tahran Üniversitesi Felsefe Dergisi 10*, s. 111-122, Tehran, 2005.
- Nurbakhsh, Sima Sadat; *Sühreverdi ve Molla Sadra*, Hermes, Tehran, 2012.
- Pazuki, Shahram; "Tasavvuf, İrfan, İslam ve İran", *İrfan, İslam, İran: Şehabeddin Sühreverdi'yi Anma Özel Sayı*, Hakikat, Tehran, 2006, ss. 7-16.
- Plotinus; *Enneads*, (Çev. Mohammad Hasan Lotfi), Kharazmi, Tehran, 2010.

- Rahimiyan Shirmerd, Mohammad ve Zahabi, Abbas; “Sühreverdi'nin İşrak Felsefesi Işığında Güzellik ve Sanatsal Biçimin Tecellisi”, *Knowledge* 78/1, Tehran, 2018, s. 167-186.
- Saberi, Ali Mohammad; *Sühreverdi'nin Aşkın Hakikati Risalesinin Şerhi*, İlim Yayınları, Tehran, 2020.
- Sajjadi, Seyed Jafar; *Sühreverdi'nin Hikmetü'l İşrak'ının Şerhi*, Tehran University Press, Tehran, 1998.
- Shahrabadi, Raziye ve Aghdaie, Turej; “Attar'ın Gazellerinde Hayret ve Katiyet İnkileminin Açıklama, Yorum ve Eleştirisi”, *Dehkhoda*, 43, Azad University Press, Tehran, 2019, s. 61-82.
- Shayegan, Daryush; *Henry Corbin: Penseur de l'Islam Spirituel*, (Çev. Bagher Parham), Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran, 2008.
- Shehrezuri, Shams al Din; *Nüzhetü'l Arvah ve Rüzetü'l Ferah: Tarih-el Hükemâ* (Çev. Maghsod Ali Tabrizi), Elmi ve Fehaengi, Tehran, 1993.
- Shehrezuri, Shams al Din; *Hikmetü'l İşrağın Şerhi*, (Ed. Hossein Ziayi), Kültürel Araştırmalar ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tehran, 2001.
- Suhrawardi, Shahab al Din; *Three Treatises*, (Ed. Najaf Gholi Habibi), Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran, 1977.
- Suhrawardi, Shahab al Din; *Hikmet al İshraq*, (Çev. Seyed Jafar Sajjadi), Tehran University Press, Tehran, 1998.
- Sultan Moradi, Mohammad Ali ve Buzeri Nejad, Yahya; “Estetik Açından Plotinus ve Sühreverdi'nin Felsefesinde Varlık Düzeninin Karşılaştırılması”, *Esra Hikmet* 26, Meraj, Tehran, 2016, s. 113-137.
- Sühreverdi, Şehabeddin; *Fi Hakikati'l-Eşg*, (Ed. Hüseyin Mofid), Mola, Tehran, 1995.
- Sühreverdi, Şehabeddin; *Hikmetü'l İşrak*, (Çev. Eyüp. Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015.
- Sühreverdi, Şehabeddin; *Kırmızı Akıl*, (Çev. Kaan Dilek), İraniyat Yayınları, Ankara, 2017.
- Yezdi, Arabshah; *Munesü'l Uşşak*, (Ed. Necip Mayel Herevi), Mola, Tehran, 1987.
- Zare, Zehra; *İşrakilerin Şeceresi*, Hermes, Tehran, 2019.

**EXTENDED ABSTRACT**

Hikmat al Ishraq or Philosophy of Illumination is the second important school of thought in the Islamic World after Avicennism which appears in the XII. century by Shahab al-Din Suhrawardi. The roots of his philosophy are Plotinus's doctrine (a mixture of Platonism with orient thoughts) on one hand and the other hand Zoroastrianism's hierarchical theology or theosophy of light. This can be understood by the central position of light instead of existence in its philosophical system. As the founder of the Illuminationism philosophy school which has an important role in Middle Eastern medieval thought, Suhrawardi fed on these two roots and brought a different approach to the concept of beauty. In his short text, which is discussed in this article, the philosopher established a hierarchical relationship between beauty, love and melancholy, while expressing his opinion on these concepts and explaining his perspective on the space of imagination separate from the space of reason (*Mundus Imaginalis*). Suhrawardi sees the imagination as an epistemological tool. In this regard, the triangle of melancholy, love and ultimately beauty which he describes becomes the steps in the path that material existence travel towards the light. Thus, contrary to modern aesthetics, an ontological connection was established between the concept of beauty and the truth – light, as Suhrawardi calls it.

In this idea, the light of lights was placed in the center of thought instead of the necessary existence in a way that was not opposed by Islam's Holy Book. Suhrawardi chose not to pursue an ontological purpose in his writings, but to follow an epistemological path. Thus, the language of the texts became as close to the writings of Plotinus as it was to the texts of Sufis. Sense, logos, and intuition were seen as three epistemological tools in his view. This attitude emphasizes the role of imagination by indicating intuition as an epistemological tool in philosophy equivalent to logos. Suhrawardi openly explained his idea using Quranic verses and hadiths in his most read book, Philosophy of Illumination which was written in Arabic. Alongside the philosophical Arabic books, Suhrawardi has eight very short tractates in Persian with a completely different language which wrongly could be seen as literary works with the most ambiguous metaphorical phrases. But if imagination was accepted as an epistemological tool, the door to metaaphoric interpretation must be closed. The subject of this article is the approach to the concept of beauty in one of this tractate: *Fi Haqiqat al-Ishaq* (On the Reality of Love), avoiding literary metaphoric interpretation. This briefly written text has been one of the most interpreted Suhrawardi's writings throughout history. Highlighting logos as the first creature of God at the beginning of the text means that writing should be read in a philosophical framework. In the text, which is discussed in this article, the philosopher established a hierarchical relationship between beauty, love, and melancholy, while expressing his opinion on these concepts and explaining his perspective on the space of imagination separate from the space of reason (*Mundus Imaginalis*). The triple of beauty, love, and melancholy are three attributes of logos; beauty was placed on top because it was associated with the cognition of God. The attribute which was associated with the recognition of ego created the love; and finally, at the bottom of this hierarchy, melancholy was located which was affiliated with something that did not exist but suddenly existed. These three adjectives of logos are connected to each another. It is important to notice that all of these events happened in the *Mundus Imaginalis* where exist of substance is out of the question. When different places, periods, and characters are pointed out in the manuscript, the author did not use them in a real or even metaphorical sense. In the second chapter, Suhrawardi hint at the creation of human and its beauty. Beauty is the first king from the kingdom of heaven who wishes to dwell in the city of human existence. When it had not returned to heaven from this city, two younger brothers, love and melancholy came after it. Suhrawardi pointed to the names like Joseph, Jacob, Zuleikha (Potiphar's wife), Egypt, and Canaan in the tractate and told the same story in different ways. Each narration completes each other and demonstrates the philosopher's thinking about beauty. The beauty he described as one aspect of logos, was linked to love and melancholy on one side, and another side related to cognition of the light of lights. Therefore it is thoroughly different from the Greeks' and Sufis' approaches to the concept.