

# DİN & FELSEFE

## A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

e-ISSN: 2667-6583

Haziran 2024 | June 2024

Cilt | Volume: 7 - Sayı | Number: 1

## SÜHREVERDÎ FELSEFESİNDE “SÂNIH NÛR” KAVRAMI ve NEDENSELLİĞİN AŞILMA GİRİŞİMİ

The Concept of "Sanih Nur" in Suhrawardi's Philosophy and  
the Attempt to Overcome Causality

**İdris CEVAHİR**

idriscevahir@outlook.com

<https://orcid.org/0009-0000-7026-1722>

**Makale Türü | Type of Article:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Başvuru Tarihi | Date Received:** 29.03.2024

**Kabul Tarihi | Date Accepted:** 30.03.2024

**Atıf | Cite As**

Cevahir, İdris. "Sühreverdî Felsefesinde "Sânih Nûr" Kavramı ve Nedenselliğin Aşılma Girişimi". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 7/1 (Haziran 2024): 5-34.

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

**Etik Beyanı | Ethical Statement**

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uydıklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

## SÜHREVERDÎ FELSEFESİNDE “SÂNİH NÛR” KAVRAMI ve NEDENSELLİĞİN AŞILMA GİRİŞİMİ

İdris CEVAHİR

### ÖZ

Bu çalışma “ışrakilik yeni bir metafizik midir?” sorusuna bir cevap arayışıdır. Bu arayışı İshrakilik denince aklın ilk gelen isim olan Sühreverdî (H. 549-587/M. 1155-1191) felsefesi üzerinden ele alacağız. Sühreverdî felsefesi nûr kavramı bağlamında şekillenmekte ve filozofun kavramı yorumlayışı bu kavramı kendisinden önce kullanan filozoflardan farklılaştırarak, düşüncesine özgünlük kazandırmaktadır. Filozof için nûr sadece zuhur değil aynı zamanda zahir olan anlamına gelmekte ve birçok alt kavram öbeğini de içermektedir. Bunlar arasında yer alan “sânih nûr” peşinde olduğumuz soruya cevap açısından belirleyicidir. Zira “sânih nûr”, “nûrlar nûru” başta olmak üzere soyut nûrların tamamından sâdir olan bir nûrdur. Bu durum, sânih nûr’un ârizî olduğu yani kendi başına kâim olmadığı anlamına gelmektedir. Bu nokta konunun nedensellik meselesine bağlandığı yerdir. Eğer “sânih nûr” ile nedensellik aşılsa, bu durumda yeni bir metafizikten söz edebilir, yani “ışraki metafizik var mıdır?” sorusuna olumlu cevap verebiliriz.

Yukarıdaki bağlamda bu çalışmada Sühreverdî felsefesindeki “Sânih nûr” kavramı, nedensellik meselesi bağlamında ele alınarak, İshrakilik’in yeni bir metafizik sunup sunmadığının tartışılması amaçlanmaktadır. Bu amaca göre makale öncelikle nûrun özelliği; nurlar hiyerarşi; bunlar arasında sânih nûrun yeri ele alınacak, ardından konunun nedensellik ilişkisini kurmak adına meşşai filozofların görüşlerine yer verilecektir. Meşşai filozofların görüşlerinin belirginleşmesinin ardından vahdet-i vücudçu sufilerin görüşleri izah edilecektir. Daha sonra sânih nûr kavramı bu çerçevede ele alınarak, ıshrakiliğin nedensellik meselesini nasıl yorumladığı açığa çıkarılacak ve baştaki sorunun cevabının olumsuz olduğu açıklığa kavuşacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Sühreverdî, sânih nûr, nedensellik, vech-i has.

### The Concept of "Sanih Nur" in Suhrawardî's Philosophy and the Attempt to Overcome Causality

#### ABSTRACT

This study is a search for an answer to the question "Is the philosophy of illumination (ishraqism) a new metaphysics?". We will address this problem through the philosophy of Suhrawardî (549-587 A.H./1155-1191 M.), the first name that comes to mind when we think of Ishraqism. Suhrawardî's philosophy is shaped in the

context of the concept of light (nūr), and the philosopher's interpretation of the concept differentiates him from the philosophers who used this concept before him and gives originality to his thought. For the philosopher, light means not only the manifestation but also the manifest and includes many sub-concepts. Among these, the "sānih light" is decisive in terms of answering the question we are after. Because "sānih light" is the light that emanates from all abstract lights, especially the "light of lights". This means that the sānih light is accidental, that is, it does not exist on its own. This point is where the issue is connected to the issue of causality. If causality is overcome with "sānih light", then we can speak of a new metaphysics, that is, we can answer the question "Is there an Ishraqī metaphysics?" in the affirmative way.

In the above context, this study aims to discuss whether Ishraqism offers a new metaphysics by discussing the concept of "sānih light" in Suhrawardī's philosophy in the context of the issue of causality. According to this aim, the article will first discuss the characteristic of light, the hierarchy of lights and the place of the sānih light among them, and then the views of the Peripatetic philosophers will be given in order to establish the relationship between our subject and causality. Following the clarification of the views of the Peripatetic philosophers, the views of sufis following wahdat al-wujud (unity of being) will be explained. Finally, the concept of sānih light will be discussed within this framework and it will be revealed how Israqism interprets the issue of causality. With the conclusion reached, the contribution of Ishraqism to the subject will be clarified.

**Key Words:** Islamic Philosophy, Suhrawardi, Sanih Light, Causality, Vechi Has.

## GİRİŞ

Sühreverdî'nin (H. 549-587/M. 1155-1191) hem hayatı<sup>1</sup> hem de düşüncesi üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların dayandığı tabakât kitaplarında<sup>2</sup> Sühreverdî'nin yaşamı ve bu yaşam anlatılarının ortaya çıkardığı karakter bizlere genellikle farklı şahsiyetleri sunmaktadır. Nitekim yapılan çalışmalar da birbiri ile uyumlu sonuçlar vermemiştir. Tabakâtlarda bahsi geçen farklılıklar bu çalışmalara ya müteellih hakîm bir filozofla ya da şahsi ikbali peşinde koşan şarlatan bir karakter olarak yansıtılmıştır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Sühreverdî'nin hayatı ve eserleri hakkında yayınlanmış birçok çalışma bulunmaktadır. Öne çıkan başlıca çalışmalar için bk. Rifat Okudan, *Sühreverdî Maktûl ve İsrâkiliğin Dili* (Isparta: Fakülte Kitapevi, 2006), 29-87; Henry Corbin, "Histoire de la Philosophie Islamique", çev. Hüseyin Hatemi, *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986), 355-381; Yusuf Ziya Yörükân, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nûr Heykelleri*, çev. A. Kamil Cihan (İstanbul: İnsan Yayınları 1998), 13-55.

<sup>2</sup> İlk dönem tabakat kitaplarında ortaya çıkan farklar ve bu kitapların birbiri ile olan ilişkileri mezkûr kitapların yazmaları dikkate alınarak Yusuf Ziya Yörükân tarafından doyurucu bir şekilde izah edilmiştir. Bilhassa 21, 22, 23, 24, 25 ve 26. dipnot açıklamaları bu konuda yapılmış en iyi çalışmalardandır; bk. Yörükân, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nûr Heykelleri*, 48-50.

<sup>3</sup> Sühreverdî'nin şahsi hakkındaki farklı yaklaşımlar kendisine verilen lakaplarda ortaya çıkmaktadır. Sühreverdî'nin siyasi ihtiraslarının kurbanı olduğunu görüşüne sahip araştırmacılar kendisine "el-Maktul" lakabını verirken, kendisinin hâkim bir filozof olduğuna kani araştırmacılar "eş-Şehid" lakabı

Sühreverdî'nin hayatı ve kimliği konusundaki uyuşmazlık onun görüşleri konusunda da mevcuttur. Herhangi bir konuda gerçek görüşünün ne olduğu sorusu tarih boyunca tartışma konusu yapılagelmiştir. Hangi eserinin esas alınması gerektiği, esas alınan eserlerinin diğer eserleri ile irtibatının ne olduğu gibi tartışmalar halen güncelliğini korumaktadır.<sup>4</sup> Bu makalede Sühreverdî'nin görüşü olarak ifade edeceğimiz tespitler ilk olarak *Heyâkîlu'n- Nûr, Lemehât, Kitâbu'l-Mukâvemât, el-Elvâhu'l- İmadiyye*'nin akabinde sırası ile *Telvîhât, Kitâbu'l Meşâri' ve'l Mutârâhât, Kelimetu't- Tasavvuf, Risâle fi İ'tikâdi'l-Hukemâ ve Hikmetü'l-İşrâk*, eserlerin incelenmesine dayanmaktadır. Filozof, kendi eserlerinde incelenme sırasını *Telvîhât, Kitâbu'l Meşâri' ve'l Mutârâhât ve Hikmetü'l-İşrâk* olarak verir.<sup>5</sup> Ancak *Kitâbu'l Meşâri' ve'l Mutârâhât ve el-Elvâhu'l- İmadiyye* eserlerinin *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinden sonra yahut aynı anda yazıldığı dikkate alındığında,<sup>6</sup> eserlerin birbiri ile irtibatının öğretimsel olduğu söylenebilir. Bu bağlamda sağlıklı bir çalışma için kavramların ve kavram dönüşümlerinin temel eserleri dikkate alınarak incelenmesi gerekir.

İslam düşüncesi tarihi yazımı dikkate alındığında Sühreverdî hakkındaki tartışmalar; a) işrâkilik ve meşşâilik arasındaki farklar, b) işrâkilik ve vahdet-i vücut arasında benzerlikler meselesi etrafında dönmektedir. Diğer bir ifade ile İslam düşüncesi tarihi yazımı bağlamında işrâkilik için, meşşâilik dikkate alındığında özgünlüğü, vahdet-i vücut dikkate alındığında etkisi ve belirleyiciliği tartışması ile karşı karşıyayız. Bu tartışmalar birbirini tamamlayan iki yön dikkate alındığında açıklığa kavuşturulabilir. Birinci yön; mezkûr düşünce geleneklerine mensup düşünürlerin tarihsel kesişim noktalarının tespit edilmesi ve hoca-talebe ilişkilerinin açıklığa kavuşturulmasıdır. İkinci ve belirleyici yön ise mezkûr akımların özellikle meşşâilik ile işrâkiliğin birbirinden ayrışma ve benzeşme yönlerinin açıklığa kavuşturulması, vahdet-i vücut metafiziği dikkate alındığında ise yeni olanın, daha öncesinde işrâkilik bağlamında varlığının araştırılmasıdır. Bu bağlamda bu makalede Sühreverdî'de İbn Sînâ (ö. H. 428/M. 1037) ve Farâbî'de (ö. H. 339/M. 950) olduğu gibi “nedensellik ilkesi korunmuş mudur”, şayet nedensellik ilkesi korunmamış ise vahdet-i vücut metafiziğinde olduğu üzere kendi içerisinde yöntemi de barındıran bir “genel varlık/el- vucûdu'l-âm”, “özel yön/vech-i has” kavramından bahsetmemiz mümkün müdür” sorularının peşine düşülerek; cevapları *sânih nûr* kavramı bağlamında inceleme konusu yapılacaktır. “Sânih nûr” meselesine ele almadan önce

vermektedir. Konu ile ilgili farklı yaklaşımlar için bk. Yörükan, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nûr Heykelleri*, 19-26; A. Kamil Cihan, “Sühreverdî ve İşrâkilik”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 401.

<sup>4</sup> Seyit Hüseyin Nasr, “Şihabeddin Sühreverdî Maktul”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Seyit Hüseyin Nasr, Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), 1/413; Ahmet Kamil Cihan, “Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/11 (2001), 211-222.

<sup>5</sup> Şihabeddin Sühreverdî, *Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-Mutârâhât: el-İlmü's-sâlis, Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İşrâk* (Tahran: İntişarat-ı Meclis-i Şura-yi İslami, 2015), 1/19, 194.

<sup>6</sup> Şemseddin Muhammed b. Mahmûd İşraki Şehrezûrî, *Şerh-i Hikmeti'l-İşrak* (Tahran: Müessesese-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993), 19; Şihabeddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Başkanlığı, 2015), 6.

Sühreverdî düşüncesinin ana kavramı olan nûr kavramı ve buna bağlı olarak nûr hiyerarşisi ana hatları ile ortaya konulacaktır. Aynı zamanda nedensellik ve vech-i has kavramları bağlamında “sânih nûr” kavramının Sühreverdî felsefesindeki işlevi tespit edilmeye çalışılacaktır. Sânih nûrun işlevinin tespiti ile birlikte, bu kavramın nedenselliği aşmak için yeterli bir dayanak olmadığı yani literatürdeki yaygın kabulün askine işrakiliğin yeni bir metafizik sunmadığı ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte bu düşüncenin konuya bir yorum olması bakımından göz ardı edilemez katkısı da gözler önüne serilecektir.

### 1. Nûr ve Nûr Hiyerarşisi

Sühreverdî felsefesinin merkezi kavramı “nûr”dur. Bu kavram daha önce ilk İslam filozofu Kindî'nin (ö. H. 866) *Resâ'il*'inde, Farâbî'nin *Medinetü'l-Fazıla*'sında, İbn Sînâ'nın *Tefsiru Ayatî'n-nûr*, ve *el-İşârat*'ında, Gazzâlî'nin (ö. M. 1111) *Mişkâtü'l-Envar*'ında çeşitli bağlamlarda geçmektedir.<sup>7</sup> Ancak bahsi geçen bu bağlamlar dikkate alındığında Gazzâlî'nin “nûr” kavramına getirdiği yorumlar<sup>8</sup> dâhil olmak üzere bunlardan hiçbirinin nûr kavramını Sühreverdî felsefesi ile aynı bağlam ve merkezilikte kullandığı söylenemez. Bu bağlamda Sühreverdî'nin bu kavrama verdiği anlam özel bir öneme sahiptir. Peki, *nûr* nedir?

Sühreverdî'ye göre, bir şey kendi hakikati bakımından nûr ve ışık/*dav'* veya nûr ve ışık olmayan şeklinde iki kısma ayrılır. Buradaki nûr ve ışık ile aynı şey kastedilmektedir. Çünkü burada kavramlardan çıkan anlamlar nûra varsa da bir mecaz söz konusu değildir. Sühreverdî'nin ifadeleriyle nûr, filozof tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: “Varlıkta tanıma ve açıklamaya ihtiyaç duymayan bir şey var ise o apaçıktır. Nûr'dan daha açık ve ondan daha fazla tanımdan müstağni bir şey yoktur.”<sup>9</sup> Bu noktada nur tanımlanamaz ve tanımlamaya ihtiyaç duymayan bir gerçeklik olarak ortaya konulmuştur. Nûr'un tanımlanamayacak olmasının bir diğer dayanağı nûr'un basit bir hakikat olmasıdır. Nûr, kendisinde cins, tür ve fasıl barındırmaz. Oysa tanımlanacak şeyin cinsi ve faslı, tanımın maddesi ve sureti olarak kullanılmadığıdır. Bu bağlamda cinsi ve faslı olmayan şey yani nûr tanımlanamaz.<sup>10</sup>

Bunun yanında nûr, başkasının heyeti olan “ârizî nûr”, başkasının heyeti olmayan “mücerret nûr” olmak üzere ikiye ayrılır. Kendi hakikatinde nûr olmayan şey ise mahalden bağımsız “cevher-i ğasık/kapkaranlık cevher” ve başkasının heyeti olan “karanlık heyet” olmak üzere kısımlara ayrılır. Filozofa göre “berzah” işaretle gösterilen cevher şeklinde tanımlanan “cisim”dir. Berzahların bir kısmının nûr'u kayb olduğunda karanlıkta kaldıkları görülür.<sup>11</sup> Burada karanlıktan kasıt nûr'un yokluğudur. Bu yokluk imkân şartının bulunduğu yokluk değildir. Sühreverdî'ye göre

<sup>7</sup> “Nûr” kavramına İslam filozoflarının yaklaşımları için bk. Kutluer İlhan, “Nûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/245-246.

<sup>8</sup> Gazzâlî'nin Nûr kavramına yaklaşımları için bk. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr: Nûr Metafiziği*, çev. Cüneyt Köksal (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004).

<sup>9</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 300.

<sup>10</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 18-19.

<sup>11</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 302.

sözgelimi âlem içinde nûr olmayan boşluk ve felek şeklinde farz edildiğinde karanlık olur ki bu durum nûr'un imkânının yokluğu ile birlikte karanlığın eksikliğini gerektirir. Böylece nûr ve nûranî olmayan her şeyin karanlık olduğu kesinleşir. Berzahın nûru kaybolduğunda karanlık olmak için başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Filozofa göre berzahlar/cisimler kapkaranlık cevherlerdir.<sup>12</sup>

Duyu ile algılanabilen “ârizî nûr” bizzat müstağnî değildir. Şayet öyle olsaydı kapkaranlık cevhere ihtiyaç duymazdı. “Arizî nûr” başka bir nurla onunla kâim olduğundan o muhtaç ve mümkün bir nûrdur. Onun varlığı kapkaranlık cevherden değildir. Öyle olsaydı onu gerektirir ve onunla birlikte bulunurdu. O halde berzahların nûrunu veren şeyin berzahın ve kapkaranlık cevherin dışında bir şey olması gerekir.<sup>13</sup>

Filozofa göre duyusal olarak gösterilebilen bütün nûrların *ârizî* olduğu bilindiğinde “mücerret nûr”un duyusal olarak gösterilemeyeceği, cisim ve cisimsel olamayacağı ve hiçbir yönünün bulunamayacağı açığa çıkmış olur.<sup>14</sup> Ayrıca filozofa göre “ârizî nûr” ile “mücerret nûr” arasındaki fark; “ârizî nûr” bizatihi nûr değil iken “mücerret nûr” bizatihi nûrdur. Çünkü ârizî nûrun varlığı başkasına ihtiyaç duyduğundan ancak başkasına ait bir nûrdur. Oysa “mutlak mücerret nûr” bizatihi nûr olup, her bizatihi nûr olan da “mutlak mücerret nûr”dur.<sup>15</sup> Mücerret/soyut nûr kendisini idrak eder ve duyusal olarak gösterilemez.

Nûrun, kendi özünde apaçık olup başka şeyleri bizzat açığa çıkarandır. Yine nûr, kendi hakikatine zuhurun/açıklığın ilave bir nitelik olduğu her şeyden daha çok özünde apaçık olandır. Bu duruma “ârizî nûr” da dâhildir. Çünkü onların/ârizî nûrların açıklığı da onlara ilave bir nitelikten olmaz. Zira bu durumda onlar, kendi özlerinde bilinmez olurlar. Öyleyse ârizî nûrların açıklığı bizzat kendi hakikatlerinden kaynaklanır. Ayrıca nûr önce olup, sonra da açık olmaz. Çünkü bu durumda o, kendi özünde nûr olmaz ve onu başka bir şey ortaya çıkarır. Aksine o, apaçık olup, onun açıklığı kendi nûrluluğudur. Bütün insanlar ve duyusal varlıklar yok olsa dahi onun aydınlığı yok olmaz.<sup>16</sup> Nûr'un hakikat oluşu vücud-i hârici olması anlamındadır. İnsanda meydana gelen nûr idraki bir diğer değişle insanın nûru kavraması aracısız ve her şeyden daha açık bir şeyin kavranması anlamına geldiğine göre bu kavrayış fitri bir kavrayıştır.<sup>17</sup>

Buraya kadarki açıklamalardan nûr dikkate alındığında ulaştığımız ilk kavram çifti: kendi başına kaim ve kendinde nûr olan anlamına “mücerret nûr/en-nûru'l-mücerred”, ve kendi başına kaim olmayıp başkasına nûr olan anlamına “ârizî nûr/en-nûru'l-ârizî” şeklindedir. Mücerret nûr/en-nûru'l-mücerred, hakikati bakımından nûr

<sup>12</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 304.

<sup>13</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 306.

<sup>14</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 310.

<sup>15</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 312.

<sup>16</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 320.

<sup>17</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 18.

olan başkasına heyet olmayan saf/en-nûru'l-mahz nûrdur. Bu nûrlar duyu ile gösterilemez, bir cisme yerleşmez ve asla bir yönü bulunmaz. Onlar kendini bilir. Kendini bilen her şey soyut nûrdur. Soyut nûrun üç önemli özelliği vardır: Birincisi, hayat (*hayy*) sahibi olması, ikincisi, kendini kavrayan olması (*derrâk*), üçüncüsü, etken ve taşan (*feyyaz*) olması. “Ârızî nûr/en-nûru'l-âriz” Bu nûrlar geçici nûr olsa da hakikati bakımından nûrdur. Ancak başkasına heyet olarak bulunur. Kendi içerisinde ikiye ayrılır: a) cisimlerde olanlar, b) soyut nûrlarda olanlar. Cisimlerde olan özce zengin değildir ve cisme ihtiyaç duyar. Soyut nûrlarda olan ise soyut nûrdan bir şeyin ayrılması ile değil ışması ile olur ki buna ışyan nûr/sanîh nûr denir.

“Ârızî nûr/en-nûru'l-âriz” kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için heyet kavramının açıklanmaya ihtiyacı var. Heyet olma ile kast edilen nedir? Soyut nûrlar dikkate alındığında âriz nûrların sâdir olması nasıl bir anlam ve netice doğurmaktadır? Sühreverdî'ye göre zihin dışında varlığı olan bir şey kendisi dışında bir şeye yerleşmiş ve onda bütünüyle yayılmış ise “heyet” anlamına gelir. Beyaz ve siyah gibi. Heyetlerin zatı ile kaim olması ve mahal değiştirmesi düşünülemez. Heyetler aydınlık/nûranî ve karanlık/zulmânî olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ayrım bir şeyin nûrunun açık olup olmayışına göre yapılmıştır. Karanlık heyetler cismin karanlık yönüne, nûrani heyetler cismin aydınlık yönüne işaret eder.<sup>18</sup> Nûranî heyetin yani âriz nûrun zuhur etmesi ve görülür olması kendisi için değil başkası içindir. Varlığı kendinden olmayan “âriz nûr” bir yere yayılır, oraya yerleşir, varlığını o yerle devam ettirir ve başkasına intikal etmez.

Dikkat edilirse nûrun farklılaşması iki kavram öbeğine dayanmaktadır. Birincisi, “ğani/müstağni-zengin-fakir/muhtaç-yoksul”; ikincisi, “yetkinlik-noksanlık”dır. Müstağni, zâtî ve hiçbir kemali başkasına dayanmayandır. Fakir ise zâtî veya herhangi bir kemali başkasına dayanandır.<sup>19</sup> Yetkinlik ve noksanlığa gelince, her ikisi de basit hakikatler söz konusu olduğunda mahiyetlerin kendisinde bir tamlik ve noksanlık ortaya çıkar. Yetkinlik ve noksanlık esasında nûrun bireyselleşmesinin de temelini teşkil eder. Bütün nûrlar, nûrlulukta ortak olmakla beraber farklılaşması mertebededir. Bu mertebeler ise kemal ve noksanlıktır. Aynı zamanda sudûr ve nedensellik meselesinde açıklanacağı üzere kemal “illet olma”ya, noksanlık ise “illetli olma”ya işaret eder. Ârızî nûrlardaki kemal ve noksanlık ise alıcı ve failden kaynaklıdır. Soyut nûrlara gelince herhangi bir kabiliyet veya istidattan bahsetmek mümkün değildir. Bu nûrlar arasındaki kemal ve noksanlık faillerinin mertebesi ile alakalıdır. Dolayısı ile nûr'l-envâr gerçek kemal sahibi iken sırasıyla ona yakınlık kemali ifade eder. Aynı şekilde ona uzaklıkta noksanlık anlamını ortaya çıkarır.

Nûrun farklılaşmasında dikkate alınması gereken son kavram öbeği ise “şiddet ve zaaf”tır. Şiddet ve zaaf cisimler dikkate alındığında mahiyetteki yetkinlik ve noksanlığın kendisidir. Basit hakikat olan unsurlar şiddet ve zaaf biribirinden

<sup>18</sup> Şihabeddin Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, çev. Ahmet Kâmil Cihan vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2017), 42.

<sup>19</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 302.

ayrılır. Filozofa göre unsurlar âleminde değişim araz nedeniyle olmaz. Çünkü sıcaklık değişmez, aksine sıcaklığın yeri fertleri ile birlikte değişir. Fertleri birbirinde ayıran ise fasıl değildir. Bu nedenle “o nedir?” sorusunun cevabı sıcaklığa bağlı olarak değişmez. O araz da değildir. Bilakis o üçüncü bir “tür”dür ki bu yetkinlik ve noksanlıktır.<sup>20</sup> Cisimlerde ortaya çıkan yetkinlik ve noksanlığa şiddet ve zaaf denir.

Son tahlilde filozofun eserleri dikkate alındığında nûr kavramı hakkında ulaştığımız temel bilgiler şunlardır: a) tanımlanamaz olduğu, b) aynı anda zuhur ve zahir oluşu, c) başkasına heyet olan anlamına arızî ve başkasına heyet olmayan anlamına soyut nûr olmak üzere iki ana gruba ayrıldığı, d) nûra dair bütün sınıflamaların “ğani/müstağni- fakir/muhtaç”, “yetkinlik-noksalık” “şiddet ve zaaf” kavramlarının tatbikinden çıktığı ve e) nûrun mahiyetinin değişmediğidir. Nûr kavramının belirginleşmesiyle birlikte sanih nûru ele alabiliriz.

## 2. Sanih Nûr ve Mahiyeti

Sühreverdî *Hikmetü'l-İsrâk* adlı eserinde sudûr sürecinde soyut nûrların birbirleri ile ilişkisini açıklarken şu ifadelerle yer verir:

Hâkim nûrlardan bazıları şunlardır; Kendisinden bir berzah oluşmadığı sıra düzenli nûrlar. Çünkü bağımsız berzahların sayıları yıldızların sayılarından azdır. Sırasıyla en yakın nûrdan ikincisi, ondan üçüncüsü, ondan dördüncüsü, beşincisi ve böylece çok sayıda nûr oluşmaktadır. Bunlardan her biri nûrların nûru'nu müşahede eder ve O'nun ışığı üzerine yansır. Hâkim nûrların bir kısmından diğerlerine ışık yansır. Üstteki her nûrdan alttakine düzenli bir şekilde ışık yansır. Alttaki her nûr üstteki nûrların aracılığı ile düzenli bir olarak Nûrların nûru'ndan ışık alır. Öyle ki ikinci hâkim nûr, Nûrlar'ın nûru'ndan yansıyan nûru iki kez alır. İlkinde ondan aracısız olarak, diğerinde ise en yakın nûr vasıtasıyla olmak üzere bu ışığı alır. Üçüncüsü ile dört kez ışık alır. İki kez üstünde yer alan sahibi olan nûrdan, bir kez vasıtasız olarak. Nûrların nûru'ndan ve bir kez de en yakın ışıktan nûr alır. Dördüncü hâkim nûr ise sekiz kez ışık alır. Bu ışıkların dördünü üstteki hâkim nûrdan ve iki kez ikinci hâkim nûrdan bir kez en yakın hâkim nûrdan ve bir kez de Nûrların nûru'ndan vasıtasız olarak alır. Böylece her bir Nûrların nûrunu müşahede eden hâkim nûrlar katlanarak büyük bir sayıya ulaşır. Çünkü soyut ve üstün nûrlar alttaki nûr ile Nûrların nûru'nun arasını kapatmaz. Çünkü engel boyutlara özgü berzahların faaliyetlerindedir. Oysa bilindiği gibi müşâhede yansımalarından farklı olarak bir ışığın taşmasıdır. Nûrların nûru'ndan ışıyan nûrlar bu şekilde gittikçe katlanınca üstte bulunan her nûru ve onun nûrunun sırayla attakileri vasıtasız veya yansımaları katlanması vasıtasıyla oluşan nûrlar nasıl görülebilir?<sup>21</sup>

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarı ile soyut nûrlar arasında birbirini müşahede/ışımaya diğer bir ifade ile bilme süreçlerinde üç yönlü ilişki bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Meşşâî gelenekte kendisini en iyi şekilde ifadesini bulmuş haliyle düzenli/sebeplilik ilişkisi, ikincisi ise doğrudan nûru'l-envar ile irtibatın olduğu

<sup>20</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 249.

<sup>21</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 384.



vasıtasız bir ilişki. Üçüncüsü ve son ilişki türü ise alttaki nûrlar üsteki nûrlardan ilk nûrdan bağımsız olarak da nûr almasıdır. Böylece ilk görünüşte a) düzenli/sebeplilik ilkesi bağlamında gelen feyiz; b) aracısız olarak gelen feyiz; c) müstakil olarak aracı nûrlardan gelen feyiz olmak üzere üç feyiz türü tespit etmek mümkündür.

Nûr tabiatı gereği ışıyan bir varlıktır. Bu kural bütün soyut nurlar için geçerlidir. Ayrıca nûrların birbirlerini perdeleme özellikleri olmadığı dikkate alındığında nûrların nûru'ndan başlayan ışımaya halkası kendisinden sonraki bütün soyut nûrların içerisinde olduğu bir nûr alanına dönmektedir. Bu alan içerisinde bulunan diğer soyut nûrların da kendi alanları vardır. Ancak hiçbir nûr, Nûrların nûru'nun belirlediği alanı aşamaz ve sınır oluşturamaz. Nûrların nûru'ndan başlayan bu ışımaya halkaları ve ışımaya alanı “sânih nûr/ışıyan nûr” kavramı ile ifade edilir. Bu kavram ifade edildiği üzere modern araştırmacılar için sebepliliğin aşıldığı kavram olarak dile getirilir. Filozof *sânih nûr* kavramını şu şekilde açıklamaktadır:

Nûrların nûru'nun soyut nûrlara yansımaları açıklandığı üzere O'ndan bir şeyin ayrılması ile gerçekleşmez. Aksine O'ndan yansıyarak soyut nûrda oluşan nûr, daha önce geçtiği gibi güneşten onun ışığını alan şeylere yansıyan ışık gibidir. Müşahede ise daha önce örnek verdiğimiz gibi başka şeydir. Soyut nûrda nûrların nûru'ndan hasıl olan nûr, ârizî nûr olarak adlandırdığımız sânih/ışıyan nûrdur. Ârizî nûr nesneleredeki nûr ve soyut nûrlardaki nûr olmak üzere iki kısma ayrılır.<sup>22</sup>

Pasajdan anlaşılan ilk anlam *sânih nûr* 'un nûrlar nûru başta olmak üzere soyut nûrların tamamından sâdir olan bir nûr olduğu, böylece ârizî yani kendi başına kâim bir nûr olmadığıdır. Ancak metinde bu nûrun diğer nûrlara nasıl ulaştığına dair açık bir ifade yok. Bu nûr direkt olarak alttaki nûrun ilk nûru bilmesi anlamında ilk nûrdan ortaya çıkan feyiz olabileceği gibi, nûr silsilesini takip ederek gelen feyiz de olabilir. Başka bir ifade ile “sânih nûr” nedenselliğin ve düzenliliğin takip edildiği bir ışımaya da direkt olarak gelen ışımaya da kapsar. *Çünkü* sânih nûrun en belirleyici vasfı, ârizî nûr olması ve soyut nûrların tamamından sâdir olmasıdır. Ayrıca bu pasajda soyut nûrdan ışıyan sânih nûrun neticesinde ne olduğunu anlamak mümkün değil. Yani üçüncü tabakadaki nûrun Tanrı'dan, silsile yolu ile aldığı sânih nûr ile dördüncü nûr meydana gelirken, üçüncü nûrun direkt olarak aldığı *sânih nûrdan* kaynaklı bir varlık meydana gelmemektedir.

### 3. Nedensellik Bağlamında Sânih Nûr

İslam felsefesi tarihi dikkate alındığında Fârâbî sudûrcu metafiziği tevarüs eden ve İslam düşüncesinde Yeni-Eflâtuncu metafiziği yeniden inşa eden ilk filozof

<sup>22</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 378.

olarak bilinir.<sup>23</sup> Sudûr teorisi her ne kadar *Usûlûcya* <sup>24</sup> adlı eserin yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilerek tercüme edilmesi ile İslam dünyasına girse de metni tashih eden Kindî'nin yoktan yaratmacı bir anlayışı benimsemesi eserin etkisini tartışmalı hale getirmiştir.

Kısaca Yeni- Eflâtuncu sudûr teorisi; “Bir”, “Küllî akıl”, “Küllî nefis” ve “Cisimler” olmak üzere dördlü bir yapıya dayanır. “Bir”, bütün varlığın kaynağında bulunur ve sonrakilere varlık veren ilkedir. “Küllî akıl”, Bir'den ilk sudûr eden mevcuttur, varlığını bir'e borçludur, bütünüyle bilfiildir. “Küllî nefis”, varlığını Küllî akıl'a borçludur, cisimler dünyasının akli işlevini görür. Bu sebepler cisimlerde meydana gelen tikel mevcutların türsel sûretlerini barındırır. Son dayanak olan “cisimler” ise çokluğun bulunduğu maddi âlemi ifade eder.<sup>25</sup> Fârâbi bu teoriyi, Yûhannâ b. Haylân (ö. H. 297/M. 910) ve Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus (ö. H. 328/M. 940)'dan tedris ederek, Yeni-Eflatuncu sudûr teorisine önemli katkılarda bulunmuştur. İlk olarak teoriyi Batlamyus kozmolojisi ile uyumlu hale getiren Fârâbî, ikinci olarak sudûrun dilini İslam geleneğine aktarmış ve onunla uyumlu hale getirmiştir. Son olarak, dinî düşüncenin temel sorunlarını bu teori etrafında yeniden yorumlamayı başarmıştır.<sup>26</sup>

İbn Sînâ, sudûr teorisinde Fârâbî'nin ortaya koymuş olduğu ana çerçeveyi korumakla birlikte, akılların sayısı, akıllardan çokluğun sudûru, ay-altı âlemdeki sûretlerin ve maddenin Faal Akıl'dan mı yoksa semavî cisimlerden mi taşıdığı gibi konularda ondan ayrılır.<sup>27</sup> Her iki filozof için değişmeyen ve araştırmamız için önemli olan şey, nedensellik ilkesinin her durumda korunuyor olmasıdır. Yeni- Eflâtuncu filozoflarda olduğu gibi hem Fârâbî hem İbn Sînâ'da nedensellik, mevcûdların fail, gaye, madde ve sûret olmak üzere dört neden teorisine göre açıklanabildiği takdirde bilimsel bir açıklama yapılmış olabileceğini kabul etmek anlamında determinist bir nedenselliklidir.<sup>28</sup> Nedensellik ilkesi bozulmaksızın bir ve çokluk ilişkisinin açıklanması, bir yönden Tanrı-âlem ilişkisini açıklarken diğer yönden bilimselliğin muhâfazası anlamına geliyordu.

Gerek İbn Sînâ gerekse Fârâbî'de olduğu gibi Kindî, ve İbn Rüşd (ö. H. 595/M. 1198) gibi önde gelen Müslüman meşşâîlerin bilginin oluşumuna ilişkin metinleri

<sup>23</sup> Fârâbi ve İbn Sînâ felsefesindeki Yeni Eflatuncu öğeler için bk. Alfred L. Ivry, “Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın Metafiziğindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi”, çev. Ahmet Cevizci, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (1985, 1990), 163-174.

<sup>24</sup> *Usûlûcya* adlı eserin Farabi düşüncesine tesiri hakkında bk. Eyüp Şahin-Haris Macic, “İslam Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Farabi Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2014), 193-226.

<sup>25</sup> Yeni Eflatunculuk ve İslam Düşüncesi temel kavramlar ve ana çerçeveleri hakkında bk. Cahid Şenel, “Yeni Eflâtunca Unsurların Tesiri: Filozoflar ve Konevî'nin Düşüncelerine Mukayeseli Bir Bakış”, *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Meram Yayınları, 2014), 199-206.

<sup>26</sup> Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 241.

<sup>27</sup> Halil İbrahim Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 327.

<sup>28</sup> Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, 139.

göstermektedir ki, şeyler arasında nedensel bir ilişki bulunduğu bilgisi, diğer ilk bilgilere benzer şekilde duyu verilerinin sağladığı hazırlık evresinde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda nedensellik felsefî bir ispata girmeksizin aklen zorunlu olduğu düşüncesi bir yönü ile eksiklik taşır. Herhangi bir üst ilkeye bağlanmaksızın nedenselliğin kendi kendisini temellendiren aklî bir zorunluluk olarak vaz edildiği fikri nedenselliğin aklî bir zorunluluk olması ciheti ile doğru ancak kendi kendisine temellendiği iddiası yönü ile eksiktir.

Her iki filozofun sudûr teorileri incelediğimizde katı bir nedensellik hiyerarşisi ile karşılaşırız. Bu hiyerarşide her mevcut illet-malûl ilişkisi ile anlamlandırılır. Bu cihetle bir şeyi bilmek gerçekte illetini bilmeyi gerektirir. Dolayısı ile temellerini Sühreverdî’de bulan bir “nûr metafiziği”nden bahsedebilmemizin yegâne yolu nedensellik zincirinin Sühreverdî’deki durumu yahut farklılığı ile alakalıdır. Çünkü felsefî bilimler geleneği bir bütün olarak nedensellik ilkesine dayanır. Öyle ki, modern döneme gelinceye dek bir düşünürün filozof olup olmadığını anlamak için onun şeyler arasında zorunlu bir nedensel ilişkiyi kabul edip etmediğini tespit etmek yeterlidir.

Sudûr ve nedensellik hakkındaki bu değerlendirmelerden sonra meselenin Sühreverdî felsefesinde takip edilecek sorularının mâhiyeti ortaya çıkmış görünüyor. Sühreverdî felsefesi dikkate alındığında nedensellik zincirinin ortadan kaldırıldığı yahut yeni bir şekilde oluşturulduğu bir durumdan bahsedebilir miyiz? Yoksa Sühreverdî’nin nedensellik ilkesi bağlamında dile getirdiği pasajlar İbn Sinâ felsefesinin bir yorumu olarak mı okunmalıdır?

Sühreverdî’ye göre varlık ya da nûrlar, zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılır. Mümkün, varlığı yokluğuna kendiliğinden öncelenen olmayıp başkası tarafından tercih edilendir. Buna göre illetin varlığı mümkünün varlığını, illet yokluğu ise mümkünün yokluğunu gerekli kılar. İlet-malûl ilişkisi dikkate alındığında bir diğer önemli tespit illetin malule önceliğinin zamanî değil aklî olduğudur.<sup>29</sup> Sühreverdî bu durumu şöyle açıklar:

Mümkün varlığı yokluğuna, kendiliğinden öncelen olmayıp başkası tarafından tercih edilendir. Onun varlığı illetinin huzuru ile yokluğu da illetinin yokluğu ile belirginleşir. Mümkün aynı zamanda başkası ile zorunlu ve imkânsız hale gelir. Böylece o varlığı ve yokluğu durumlarında da mümkündür. Eğer bazılarının zannettiği gibi varlığı onu zorunlu kılsaydı yokluğu da onu mümtenî kılardı ki bu durumda o asla mümkün olmazdı. Varlığı başkasına bağlı olan bir şey onun yokluğu halinde var olamaz. Çünkü o şeyin onun varlığında bir payı vardır.<sup>30</sup>

İlet-malûl arasındaki ilişki hem ayrık varlıklarda hem de oluş-bozuluşa konu olan varlıklarda süreklilik ifade eder. Ayrık varlıklar söz konusu olduğunda bu varlıkların illete bağlı varlığı ve onların yokluğunun da illetlerin yokluğuna bağlı oluşu, ancak bu

<sup>29</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 168.

<sup>30</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 166.

varlıkların bizatihi mümkün olmaları anlamında iken, oluş ve bozuluşa konu olan varlıkların illetlerine rağmen yok oluşları mekânlı olmak anlamındadır. Onların yani oluş ve bozuluşa konu olan varlıkların yokluğunu zarûri kılan illetlerinin bir parçasının ortadan kalkması da olabilir.<sup>31</sup>

Zorunlu ve İmkân ayrımı sayesinde filozof bir zorunlu varlığın imkânının ilk adımını atmış bulunuyor. Varlık zorunlu ve mümkün diye ikiye ayrıldığında ve illetin varlığı malûlun varlığını, yokluğu malûlun yokluğunu gerekli kıldığında mesele imkânın duracağı bir zorunlu varlığın sisteme eklenmesine kalır. Yine zorunlu varlığa giden ilk yol teselsülün iptal edilmesi ileldir. Filozof illet-malûl ilişkisinin konuştuğu bölümün hemen ardından teselsülün imkânsız oluşunu ifade eder ve uzun ispatlamalardan<sup>32</sup> sonra “İlletlerin ve malullerin vb. durumların sonluluğu ortaya çıkmış olur” der.<sup>33</sup>

Sühreverdî teselsülün iptalinin ardından illet-malul ilişkisini basit ve bileşik varlıkların birbirinin illeti olma durumu dikkate alarak incelemeye koyulur. Filozofa göre basit bir şeyin parçalardan oluşan bileşik bir illetinin olması mümkünken, basit somut şeyin iki illetinin olması ise imkânsızdır.<sup>34</sup> Diğer bir ifade ile sıcaklık gibi genel bir olgunun birden çok illeti olması mümkündür. Filozof tarafından *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinde varlığı zorunlu ve mümkün olarak ayırması ayrı bir önem arz ediyor. Zira zorunlu ve imkânı açıklayan “ğani/müstağni-zengin-fakir/muhtaç-yoksul” gibi işrakî kavramların yanında bizzat meşşâî felsefesinin temel ayrımı olan zorunlu ve mümkün kavramlarını tercih etmesi, istilâh değişimlerinin genelde lâfzî olduğu anlamını çağrıştırmaktadır.

Zorunlu ve mümkün ayrımına tabi tutulan mevcûdât yani nûrlar, cismin varlığı/imkânı dikkate alındığında soyut bir nûra ihtiyaç duyar. Çünkü berzahların/cisimlerin birbirlerini oluşturmadıklarına sezgi yolu ile ulaşır. Filozofun kullandığı “vücûd” kavramı birbirinin illeti ve malûlu olma anlamına gelmektedir.<sup>35</sup> Yani imkân sahibi olan varlıklar birbirlerinin illeti olamaz. Soyut nûrun işaretle

<sup>31</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 260.

<sup>32</sup> Filozofa göre teselsülün iptalinin delili şöyledir: “Birimleri bir bütün olan herhangi bir şekilde düzenlenmiş bir dizinin sonlu olması gerekir. Bu dizinin herhangi iki birimi arası, ki bu birimler sonsuz da olsa iki birim tarafından sınırlanmış olması gerekir, oysa bu muhaldir. Bu dizide aralarındaki mesafe sınırsız olan iki birim olmaması durumunda mutlaka aralarında sınırlı sayıda birim var demektir. O halde birimlerden oluşan bütün de zorunlu olarak sonlu olmalıdır. Bu durum cisimlerde de geçerlidir. Çünkü biz cisimlerde de farklı niteliklerden veya cisimlerden oluşan bir dizi olduğunu varsayalım. Bundan dolayıdır ki cisimler konusunda burhan geçerlidir. Yine bunun gibi bir dizinin sonlu bir orta noktası bulunmadığını varsayarak, önceki haliyle ve her iki tarafı diğeriyle bitişikmiş gibi ele alabilirsin. Bir kez bu şekilde başka bir kere de var sayılan ölçüyü yok sayarak adeta iki ayrı dizi olarak değerlendirebilirsin. Dizilerden her birini diğeri hayalen birleştirdiğini ya da bu dizilerden her birinin sayısını diğeri ile aklen eşitliğini fark edebilirsin. Bu durumda diziler arasında fark kaçınılmaz olur. Çünkü iki parçayı biz birleştirdiğimizden ortalanamaz. Bir taraf fazla olurken diğeri taraf eksik kalır. Artan taraf sonlu bir şekilde artar. Sonlu sayıdaki bir dizide meydana gelen sınırlı artı da sonlu olur”; bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 172.

<sup>33</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 172.

<sup>34</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 174.

<sup>35</sup> Şîrâzî, *Şerh-i Hikmeti'l-İşrak*, 2/17.

gösterilemeyeceğini ifade eden filozof, soyut nûr söz konusu olduğunda berzahlık/cisimselliğin söz konusu olamayacağını ifade etmektedir.<sup>36</sup>

Konunun işlendiği başlık dikkate alındığına mesele biraz daha açıklığa kavuşuyor. “Cismin Soyut Nûra İhtiyaç Duyması” başlığı esasında ilk illetin ispâtının ön hazırlığı anlamını taşımaktadır.<sup>37</sup> Soyut nûrların mahiyetinin incelenmesi, bizzat soyut nûrları incelemeyi değil, kendisi de soyut nûr olan “nûr’l- envâr/nûrların nûru’nun” varlık tarzını inceleme anlamına gelmektedir. Bu noktada ilk ifade edilmesi gereken şey bizzat nûrun mücerred nûr olduğudur. Bu bağlamda mutlak mücerred nûrun bizâtihi nûr olduğu, her bizâtihi nûrun mutlak mücerred nûr olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>38</sup> Dolayısı ile kendisi de mücerred nûr olan “nûr’ul- envâr/nûrların nuru” mücerred nûrun bütün hükümlerini taşımaktadır.

Daha önce açığa çıktığı üzere mücerred nûrun ilk vasfı kendini bilmesidir.<sup>39</sup> Çünkü nûr kendi özünde apaçık olup, başka şeyleri bizzat açığa çıkarandır. Yine nûr her şeyden daha çok özünde apaçık olandır. Soyut nûrun kendini bilmesi aynı zamanda sudûrun nasıl bir süreçle işlediğinin imalarını içermektedir. Soyut nûr kendisini imge ile bilmemektedir. Eğer onun bilgisi imge ile olursa ve benliğin imgesi de kendisi ile aynı değilse bu imge, zâta nispetle başkası olacak ve idrâk edilen de bu takdirde imge olacaktır. Soyut nûrların durumu dış dünyadaki şeylerin durumları ile aynı değildir. Bu bağlamda ulaşılan ilk şey her ne olursa olsun soyut nûrların kendi zâtını ona ilave bir şeyle bilmedikleridir.<sup>40</sup> İkinci olarak ulaşılan anlam ise kendi zâtında ve kendisi nedeniyle apaçık şey; soyut, var sayılan nûrun hakikati ile aynı şeydir.<sup>41</sup>

Sühreverdî düşüncesi dikkate alındığında a) Varlığın zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrıldığı b) Mümkün olanın/cisim/berzah mümkün olanı varlığa getiremeyeceği c) Berzahsal olanın Ssyut nûra ihtiyaç duyduğu d) Soyut nûrun hükümlerinin bütün soyut nûrlarda tahakkuk ettiği e) İlet-malûl arasındaki ilişkinin sürekli olduğu f) Teselsülün imkânsız olduğu e) Soyut nûrun kendini bilmesinin sûretle olmadığı sonuçlarına ulaşmış bulunmaktayız.

Ulaşılan bu ön sonuçlar olduğu gibi meşşâî felsefesinde özellikle İbn Sînâ dikkate alındığında illet-malûl ilişkisi bağlamında ulaşılan sonuçlarla örtüşmektedir. Bilindiği üzere İbn Sînâ felsefesinde nedenselliğin metafizik bir ilke olarak vaz edilmesi birlik-çokluk ve birden çokluğun çıkışı meselelerini incelediği bölümlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda *Metafizik*’in sekizinci ve dokuzuncu makaleleri, ayrıca *İşârât*’ta dördüncü *Nemat*’ı nedenselliğin metafizik ilke olarak vaz edildiği

<sup>36</sup> Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, 310.

<sup>37</sup> Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, 310.

<sup>38</sup> Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, 312.

<sup>39</sup> Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, 312.

<sup>40</sup> Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, 314.

<sup>41</sup> Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, 326.

bölümleri ifade eder.<sup>42</sup> İbn Sînâ'ya göre bir şeyin neden veya sonuç olması, onun mevcûd ve imkân sahibi olmasına dayanır. Bu kavramlardan birincisi hem bedihî hem de metafiziğin konusudur. Mevcut kavramının bedihî oluşun açıklanması nedensellik açısından önemlidir. Çünkü bu kavram, Parmenides'in varlık kavramı ile Heraklitus'un oluş kavramlarının bir tür uzlaştırılması olan Aristotelesçi bir kökene sahiptir ve dışta sübûtu hem de sübût bulan şeyin bireyselliğini anlatır.<sup>43</sup> İbn Sînâ dışta sübût anlamını, mevcûd lafzını da içeren varlık kavramına verirken sübût bulan şey anlamını mâhiyete vererek bu kavramı sudûr teorisinin duyarlılıklarını taşıyan bir kavrama dönüştürür.<sup>44</sup>

İbn Sînâ için mevcûdun zatından kaynaklanacak şekilde imkân ve zorunluluk içerir. Başka bir ifade ile varlığa sahip olma anlamında zorunluluk imkânı öncelerken, varlığın mevcûdun zâtı veya mâhiyetinden kaynaklanması ve dolayısıyla da sürekli olması anlamında zorunluluk imkân kavramının ardından gelir. Böylece İbn Sînâ duyulur nesnelere varlığını ve imkânını bedihî hale getirmekte ve bir kip olarak zorunluluk kavramına bu imkân aracılığıyla ulaşmaktadır.<sup>45</sup> İbn Sînâ böylece mutlak bir neden düşüncesine ulaşmıştır. Mümkün mâhiyetlerin bir nedene muhtaç olması kendi varlığını zorunlu kılan bir zât veya mâhiyet düşüncesini gerektirir. Bu gereklilik nedenselliğin inşâsında ikinci basamağı ifade eder. Bu basamakta İbn Sînâ zâtı açısından zorunlu ve bütün mümkün mâhiyetlere varlığını veren nihâi neden olan bir mevcûd fikrine ulaşır. Ancak henüz nedensellik ilkesinden bahsetmemiz mümkün değil. Zira zorunlu bir varlığın oluşu peş peşe var olan mevcûdular arasında bir nedenselliğin olduğuna kanıt değildir. Filozof burada zâtı açısından zorunlu olan varlığın varlık tarzını inceler.<sup>46</sup> Bu incelemeler sonucunda ilk mevcûdun zorunlu, akıl, her yönü ile bir ve basit, son tahlilde bilfiil olduğuna varır. İlk mevcûd hakkında varılan zorunlu ve bilfiil oluş bizi ilk mevcûd ile eseri arasında herhangi bir zaman aralığına veya vehmî bir kesite imkân vermemeye ulaştırır. Ulaşılan bu netice varlıkların bütün hiyerarşik düzeninde kendisini göstermektedir. İster göksel akıllarda olsun ister ay altı âlemde olsun neden ve sonuç arasındaki ilişkide asla zaman aralığı bulunmamaktadır.<sup>47</sup> Zâtı akıldan ibaret olan ve bu nedenle biricik ve nihai fiili düşünmek veya bilmek olan bu mevcûddan yalnızca ilk akıl zorunlu olarak sudûr eder.

Zorunlu-mümkün bağlamında her iki filozofunda nedensellik ilkesini aklî bir ilke olarak ispat etmekte aynı yolu takip ettiğini söyleyebiliriz. Bu nokta da

<sup>42</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: İstanbul Yazma Eserler Kurumu, 2015), 2/70, 116; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 124.

<sup>43</sup> Ömer Türker, "İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), 1/318.

<sup>44</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, 1/29.

<sup>45</sup> Türker, *İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi*, 319.

<sup>46</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, 2/100-101.

<sup>47</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, 2/10.

Sühreverdî açısından sorulması gereken soru zorunlu mümkün ilişkisi dikkate alındığında sebeplilik zincirinin aşılabildiği aşılmasıdır. Ayrıca sudûr süreci bağlamında soyut nûrların birbirleri ile olan irtibatının nasıl olduğudur.

Sühreverdî *Hikmetü'l-İsrâk* adlı eserinde sudûr sürecinde soyut nûrların birbirleri ile ilişkisini açıklarken şu ifadelerle yer verir:

Hâkim nûrlardan bazıları şunlardır; Kendisinden bir berzah oluşmadığı sıra düzenli nûrlar. Çünkü bağımsız berzahların sayıları yıldızların sayılarından azdır. Sırasıyla en yakın nûrdan ikincisi, ondan üçüncüsü, ondan dördüncüsü, beşincisi ve böylece çok sayıda nûr oluşmaktadır. Bunlardan her biri nûrların nûru'nu müşahede eder ve O'nun ışığı üzerine yansır. Hâkim nûrların bir kısmından diğerlerine ışık yansır. Üstteki her nûrdan alttakine düzenli bir şekilde ışık yansır. Alttaki her nûr üstteki nûrların aracılığı ile düzenli bir olarak nûrların nûru'ndan ışık alır. Öyle ki ikinci hâkim nûr, nûrlar'ın nûru'ndan yansıyan nûru iki kez alır. İlkinde ondan aracısız olarak, diğerinde ise en yakın nûr vasıtasıyla olmak üzere bu ışığı alır. Üçüncüsü ile dört kez ışık alır. İki kez üstünde yer alan sahibi olan nûrdan, bir kez vasıtasız olarak. Nûrların nûru'ndan ve bir kez de en yakın ışıktan nûr alır. Dördüncü hâkim nûr ise sekiz kez ışık alır. Bu ışıkların dördünü üstteki hâkim nûrdan ve iki kez ikinci hâkim nûrdan bir kez en yakın hâkim nûrdan ve bir kez de nûrların nûru'ndan vasıtasız olarak alır. Böylece her bir nûrların nûrunu müşahede eden hâkim nûrlar katlanarak büyük bir sayıya ulaşır. Çünkü soyut ve üstün nûrlar alttaki nûr ile nûrların nûru'nun arasını kapatmaz. Çünkü engel boyutlara özgü berzahların faaliyetlerindedir. Oysa bilindiği gibi müşâhede yansımalarından farklı olarak bir ışığın taşmasıdır. Nûrların nûru'ndan ışıyan nûrlar bu şekilde gittikçe katlanınca üstte bulunan her nûru ve onun nûrunun sırayla attıkları vasıtasız veya yansımaları katlanması vasıtasıyla oluşan nûrlar nasıl görülebilir?<sup>48</sup>

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarı ile soyut nûrlar arasında birbirini müşahede/ışıma diğer bir ifade ile bilme süreçlerinde üç yönlü ilişki bulunmaktadır. Bunlardan birincisi meşşâî gelenekte kendisini en iyi şekilde ifade ettiği tarzıyla düzenli/sebeplilik ilişkisi, ikincisi ise doğrudan nûru'l-envar ile irtibatın olduğu vasıtasız bir ilişki. Üçüncüsü ve son ilişki türü ise alttaki nûrlar üstteki nûrlardan İlk nûrdan bağımsız olarak da nûr almasıdır. Böylece ilk görünüşte a) düzenli/sebeplilik ilkesi bağlamında gelen feyiz, b) aracısız olarak gelen feyiz c) müstakil olarak aracı nûrlardan gelen feyiz olmak üzere üç feyiz türü tespit etmek mümkündür.

Henüz süreç açıklığa kavuşmuş değildir. Bu durumda mesele “Altındaki her nûr üstteki nûrların aracılığı ile düzenli olarak nûrların nûru'ndan ışık alır. Öyle ki ikinci hâkim nûr, nûrlar'ın nûru'ndan yansıyan nûru iki kez alır. İlkinde ondan aracısız olarak, diğerinde ise en yakın nûr vasıtasıyla olmak üzere bu ışığı alır”<sup>49</sup> ifadesinde geçen “aracısız almasıyla” Farâbî ve İbn Sînâ'nın ifade ettiği akılların, İlk akıllı “*direkt olarak bilmesi*” arasında bir farklılığın olup olmadığının belirginleştirilme ihtiyaç

<sup>48</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 384.

<sup>49</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 382.

duymaktadır. Başka bir ifade ile meşşâî felsefe dikkate alındığında akılların ilk akli bilmesi direkt mi olur yoksa araçlardan hareketle mi olur?

Bu noktada konunun daha belirgin hale gelmesi için meselenin meşşâî felsefede karşılığını ifade etmemiz gerekmektedir. Bilindiği üzere ilk mevcûd ile diğer akıllar arasında benzer bir ilişki daha öncesinde Farâbî tarafından ifade edilmişti. Bu konuda Farâbî şöyle demektedir:

İlkten ikinci varlığı taşar. Bu ikinci de kesinlikle cisimsiz bir cevherdir ve bir madde de değildir. O kendini akleder ve İlk'i akleder. O'nun kendi zâtından aklettiği şey, zâtının dışında bir şey değildir. İlk'i akletmesi sebebiyle, ondan bir üçüncü varlık lüzumen meydana gelir. Kendine has olan zâtıyla cevherleşmiş olması sebebiyle de ondan İlk Sema'nın varlığı lüzumen meydana gelir. Üçüncünün varlığı da yine bir madde değildir. O cevheri bakımından bir akıl olup kendi zatını akleder ve İlk'i akleder. Kendine has olan zâtıyla cevherleşmesi sebebiyle ondan Sabit Yıldızlar Küresi'nin varlığı lüzumen meydana gelir. İlk'i akletmesi sebebiyle de ondan bir dördüncü varlık lüzumen meydana gelir. Dördüncü de bir madde değildir. O da kendi zâtını ve İlk'i akleder.<sup>50</sup>

Farâbî'den yaptığımız bu alıntıdan ilk çıkan anlam, bir alttaki aklın hem kendisini hem de İlk'i bildiğidir. İlk'i bilme süreci sadece ilk sudûr eden varlık için değil, sudûrun bütün merhalelerinde geçerlidir. Yani dördüncü akıl hem kendini hem de İlk'i akleder. Bu akledişlerin her birinin bir neticesi vardır. Ancak burada üzerinde durulması gereken soru, herhangi bir aklın ilki akletmesi vasıtasız mıdır yoksa bir sebeplilik zinciri ile mi olur?

Farâbî Tanrı'dan taşan varlık anlamının akıllar, nefsler ve cisimler hiyerarşisini oluşturduğu ve her bir mevcûdun kendi mertebesinde Tanrı'dan gelen yetkinliğe yöneldiğini ifade ederek, sebep-sonuç ilişkisinin aynı zamanda varlık anlamına daha layık olmanın da hiyerarşisini oluşturduğunu belirtir.<sup>51</sup> Filozofa göre herhangi bir seviyede var olan aklın kendisinin üzerindeki akli aşarak ilki bilmesi düşünülemez. Her aklın ilk akli akledişi yakın sebebi olan aklın akledişi kadardır. Bu aklediş aynı zamanda sebebin bilinmesinin de anlamını verir.

İbn Sînâ dikkate alındığında ilk aklın diğer akıllar tarafından bilinmesi tıpkı Farâbî'de olduğu üzere aynı şekilde olmaktadır. İbn Sînâ akılların birbirlerini bilme süreçlerini şu şekilde açıklar:

Daha önce ayırık akılların sayıca çok olduğunu öğrenmiştin. Öyleyse onlar İlk'ten beraberce var olmamışlardır. Aksine onların en yücesinin İlk'ten meydana gelen ilk mevcûd olması ve ardından birer birer diğer akılların

<sup>50</sup> Farabi, *el-Medinetü'l Fâzıla: Tanrı Alem İnsan*, çev. Yaşar Aydınli (İstanbul Yayınları: Litera Yayınları, 2018), 80-82.

<sup>51</sup> Mevcut anlamına daha layık olmanın ne anlam ifade ettiği hakkında bk. Farabi, *el-Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 108-142.



gelmesi gerekir. Her aklın altında maddesiyle ve sûretiyle nefis, birlikte bir felek ve onun altındaki akıl bulunduğu için, her aklın altında varlık bakımından üç şey vardır. Böylece birinci aklın İlk'i akletmesi yönünden altındaki akıl meydana gelir. Zatını akletmesiyle en uzak feleğin sûreti ve yetkinliğinin yani nefisinin varlığı meydana gelir. Kendisi için meydana gelen zatının akletmesi de içerilmiş olan varlık imkânının doğasıyla da uzak feleğin cisimliği meydana gelir.<sup>52</sup>

Bu açıklamaya göre her akıl, hem kendini hem İlk akılı bilmekte hem de İlk akıl gereği ile zorunlu olduğunu bilmektedir. Tıpkı Farâbî'de olduğu gibi bu bilme süreçlerinden İlk aklın bilinmesiyle bilenden sonraki akıl meydana gelirken, varlığının kendiliğinde mümkün bir varlık olduğunu bilmesinden sûretini de mündemiç olacak şekilde ilk göğün maddesi meydana gelir. Ancak kendi varlığını Tanrı'nın varlığı sebebiyle zorunlu olduğunu bilmesiyle İlk Göğün/el-Felekü'l-aksâ nefsinin, meydana gelmesi ile de Farâbî'den ayrılır.

Anlaşılan o ki Meşşâi felsefe dikkate alındığında herhangi bir aklın buna insan nefsi de dâhil bir üst illetini aşım İlk akılı bilmesi mümkün değildir. Bilme süreci yakın illetin/bir üst aklın bilinmesi üzerinden İlki bilmeye doğru giden bir eylemdir. Bu durumda herhangi bir seviyedeki mümkün aklın İlk akılı bilmesi, bir üst akılı bilmesi yolu ile yani illet-malûl ilişkisi bağlamında olur.<sup>53</sup>

İlk değerlendirme olarak şunu ifade etmek gerekir ki, Sühreverdî felsefesi dikkate alındığında burada farklı bir yorum olarak görünen ara nûrların/varlıkların aynı anda feyiz veren durumda olmasıdır. Başka bir ifade ile örneğin dördüncü nûr aynı zamanda hem ilkten hem de üzerinde bulunan ikinci, üçüncü nûrdan ışımaktadır. Bu ışım silsile halinde ise yeni nûrlar/varlıklar ortaya çıkarmasına sebep olur. Eğer silsilesiz ise neticesiz kalır. Çünkü bu ışım nûr olmanın doğal sunucudur ve neticesiz eylem olarak kalmaktadır. Esasında İbn Sînâ düşüncesi dikkate alındığında birinci akıl hariç diğer akılların kendilerinden altındaki akılların varlık sebebi sayılmasıyla anlamıyla aynıdır.<sup>54</sup>

#### 4. Vech-i Hâs Bağlamında Sanîh Nûr

Görüldüğü üzere sudûr sürecinde akîl varlıkların direkt olarak İlk varlığı bilmesi yeni bir yorum ifade etmez. Ancak bu yöndeki aynîlik, ışımının düzenli ve sıralı olan kısmı için geçerlidir. Sühreverdî için soyut akıllarda bu tarz ilişki bütün yönleri ifade etmez. Bu noktada bir ayrışmanın var olduğunu ifade etmemiz gerekiyor. Ancak bu ayrışma Sühreverdî felsefesini vahdet-i vücutçu sûfilerde olduğu gibi yeni bir metafizik olarak adlandırmayı gerekli kılacak nitelikte midir? Bu bağlamda Konevî başta olmak üzere vahdet-i vücutçu düşünürlerin “vech-i hâs”, buna bağlı olarak “vücûd-i amm” ve “a'yân-ı sâbite” kavramlarını ele almamız gerekiyor. Vahdet-i vücutçu bir metafizikten bahsedebiliyorsak bu üç kavramın

<sup>52</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, II/152.

<sup>53</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, II/154.

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, II/150-152.

nedensellik ve bir-çokluk ilişkisi bağlamında birbirleriyle durumlarının Meşşâî felsefeden ayrı bir durum ifade etmesine borçluyuz.

Meşşâî filozoflar tarafından ortaya konulan ve Sühreverdî tarafından da ana hatlarıyla korunan sudûr teorisinin genel yaklaşımı, Bir'den yahut nûrların nûru'ndan bir taşma ile meydana gelen âlem anlayışıdır. Bu anlayışta varlıklar arasındaki ilişki belirtildiği üzere illet- malûl ilişkisidir. Nedensellik silsile halinde takip edilir. İlet-malûl ilişkisi aynı zamanda herhangi bir varlığın Tanrı'ya dair bilgisini de belirler. Konevî söz konusu olduğunda ise mesele bilmeden ziyade Tanrı ile tikeller ilişkisine döner. Konevî silsile yolu ile Tanrı'dan sudûr eden varlık anlayışını kabul eder. Bu anlayış bize sırası ile, Kalem mertebesi, "Levh-i mahfuz", "Gökler", "Unsurlar", "Müvelledat" ve nihayetinde varlığın gayesi olarak "İnsan" mertebesini verir.<sup>55</sup> Her bir üst varlık bir alttakinin hem sebebi hem de mebdesi iken, her alt varlık önceki varlıkların neticesi durumundadır.

Konevî'ye göre silsile yolu ile kurulan ilişki doğru, ancak tam değildir. Bütün varlıkların doğrusal bir yönle Tanrı ile irtibat halinde olması gerekir. Bu irtibatın kavramı vech-i hâs'dır. Bu aynı zamanda Hakk'ın eşya ile beraberliği anlamını da ifade eder.<sup>56</sup> Bilindiği üzere Konevî vech-i hâs kavramını şöyle açıklar:

Mevcûdların Allah Teâlâ'yla irtibatı iki açıdan gerçekleşir. Birincisi, tertip ve vasıtalar aracılığı ile olan irtibattır; bunların ilki kalem mertebesi, sonra levh-i mahfûz, Arş, Kürsî, Gökler, Unsurlar sonra da unsurlardan meydana gelen şeyler(müvelledât), en son olarak da yaratılışın ve varlığın nihayeti olan insan türüdür. İkinci irtibat türü ise vasitasız irtibattır. Bu şu anlama gelir; Her varlığın kendisi ile rabbi arasında herhangi bir vasitanın bulunmadığı cihetten Hakla bir irtibat vardır. Bu irtibat Hakkın zâtî olarak her şeyin zâhir ve bânîni kuşatması ve onlarla beraber olması cihetidir. Nitekim bu durum âyetlerde yer almış ve Hz. Peygamber de buna işaret etmiştir. Hak'la vasitasız irtibat her varlık için sâbittir. Bununla birlikte insanların çoğu bunu bilmez. Üstelik Allah'tan vasitasız bilgi almalarını sağlayacak bu kapı onlara kapalıdır. Bu bağı sadece bazı nebiler, veliler ve muhakkikler bilebilir ve haberdar olabilirler. Onların tarzı yani vasita bulunmadığı irtibat tarzını özel vecih ile işitirler. Filozoflar ise bu tarzı inkâr ederler. Allah ile mevcûdlar arasında sebepler ve vasıtalar dışında hiçbir münasebet yoktur diye iddiada bulunurlar. Bu hüküm yanlıştır.<sup>57</sup>

Bu uzun pasaj bizlere birincisi Allah ile varlıklar arasında, silsile ve düzenli (yani sebeplilik zinciri dâhilinde) irtibat, ikincisi ise vasitasız irtibat olmak üzere iki ilişkinin varlığını ifade ediyor. İkinci irtibatın yani vasitasız irtibatın teknik anlamı vech-i hâs'dır. Ayrıca Konevî bu kavramın kendilerine has olduğunun farkında olarak filozofların Allah ile mevcûdlar arasındaki bu irtibatı inkâr ettiklerini dile getirir. Bu

<sup>55</sup> Sadreddîn Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 179.

<sup>56</sup> Sadreddîn Konevî, *Miftahu'l-Gayb: Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 180.

<sup>57</sup> Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 178-180.

noktada inkâr anlamı ifade edilmeme olarak anlam kazanmaktadır. Yine benzer şekilde Konevî şöyle der:

Hiçbir şey yoktur ki, iki açıdan Hakkın mertebesi ile irtibatı olmasın. Bunlardan birincisi, tertip ve vasıtalar silsilesi açısından Hak ile irtibattır; daha önce bu konudan bahsetmiş bu açıdan ilimlerin eksikliği, kemali, azlığı ve çokluğu sebebini belirtmiştik. İkinci irtibat tarzı ise, bir mümkünün tavassutu olmaksızın Hak ile irtibatının bulunması ve Ondan bilgi almasıdır. Şu var ki diğer yönün egemen olmasından dolayı bu yönün hükümleri mümkünlerin çoğuna göre ortadan kalkar.<sup>58</sup>

“Vech-i hâs/özel yön”<sup>59</sup> esasında sûflerin İbn Sînâcî daha genel ifadesi ile Meşşâî sudûr düşüncesine yaptıkları eleştirinin özel ismi sayılabilir. Sudûr teorisi Tanrı ve âlem arasında sadece nedensellik zinciriyle bir ilişkiye imkân tanır. Sûflerin sudûra yönelik en önemli eleştirileri bu noktada kendini gösterir. “Vech-i hâs/özel yön” her bir şeyin özel hakikatinin ezeli konumu ile zât arasındaki özel yön demektir. Ayrıca Konevî’ye göre nedensellik bağının kırılması zorunludur. Böylece tikellerin Tanrı ile özel irtibatları sağlanmış olacaktır.

Vech-i hâs kavramının bir diğer yönü ise vahdet-i vücutçu düşünürlerin Tanrı’nın tikellerinden hareketle Tanrı- âlem ilişkisinin yeniden yorumlamasıdır. Tanrı’nın âlemle ilişkisi doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki şekilde gerçekleşirken dolaylı yön Tanrı’nın aşkınlığını, özel yön ise Tanrı’nın içkinliğini ifade eder. Tanrı her şeyle özel yönden ilişkilidir. Özel yön aynı zamanda her şeye ilâhî yardımı doğrudan ulaştırır yöndür.<sup>60</sup>

Vahdet-i vücutçu düşünürler göre bir düzen içerisinde silsileye bağlı olarak mevcûdâtın Tanrı ile irtibat halinde olması yani nedensellik doğru, ancak eksik bir yorumdur. Bütün varlıklar doğrudan bir irtibatla Tanrı ile ilişki içerisinde olmak

<sup>58</sup> Sadreddîn Konevî, *En-Nefahât: İlâhî Nefhalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002) 175.

<sup>59</sup> Konevî’nin vech-i has kavramına dair ifadelerini birçok eserinde görmek mümkündür. Konuya farklı açılardan yaklaşan veya benzer ifadelerinden bir kısmını burada ifade etmek yerinde olacaktır. “Tecelli kendisine ulaştığı kimsenin haliyle, uğradığı mertebelerin, vaktin ve mekânın hükümleri ile boyanır. Tecellinin belirtilen bu mertebelerin hükümleriyle boyanması daha önce tespit edildiği gibi ilahi emir onun tertip sultasına ve tertipteki mertebelere uğramasını gerektirdiğinde geçerlidir. Tecelli hiçbir vasitanın bulunmadığı özel bir yolla mazharlarına ulaşırsa, bu durumda sadece varit olduğu kimsenin halinin vaktinin, mekânının ve makamının hükmüne boyanır.”; bk. Sadreddîn Konevî, *İ’câzü’l-beyân fi te’vili’l-ümmi’l-Kur’ân: Fatiha Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 112-113; “Hak ile vasitasız doğrudan irtibat her varlık için sabittir, bununla birlikte insanların çoğunluğu bunu bilmezler, üstelik Allah’tan vasitasız bilgi almalarını temin edecek bu kapı onlara kapalıdır. Filozoflar ise bu tarzı inkâr ederek “Allah ile mevcutlar arasında sebepler ve vasıtalar dışında hiçbir münasebet yoktur” diye iddia ettiler. Onlar bu hükümlerde hatalıdır. Çünkü kendilerinin bu irtibatı anlayamamaları böyle bir şeyin olmadığı anlamına gelmez.”; bk. Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 180-181; “Zevki bilgi ise, bütün eşyanın iki farklı açıdan Hak ile irtibatlı olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, zikredilen yorum ile “tertip silsilesi” diğeri ise, vasıtaların ortadan kalkması açısından gerçekleşen doğrudan irtibattır. Çünkü ilahi yardım ve eserin tertip silsilesinde sınırlı olduğuna dair hiçbir kesin delil yoktur. Eşyanın bu şekilde iki farklı açıdan Hak ile irtibatlı olması, Hakkın kemaline daha uygun ve O’nun münezzehtliğine daha yatkındır.”; bk. Sadreddîn Konevî, *Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 74.

<sup>60</sup> Ekrem Demirli, *İslam Metafiziği Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2009), 215.

zorundadır. Nedenselliğin eleştirildiği en temel nokta da burasıdır. Sûfilere göre çoğul ya da tekil olsun her şey merteye yahut varlığı açısından Hakk'a dayanmak zorundadır. Bu noktada Konevî'nin kullandığı temel kavram "kadr-i müşterektir."<sup>61</sup> "Kadr-i müşterek" birlik ve çokluğu birleştiren ve hepsinin arasındaki ortak ölçünün adıdır.<sup>62</sup> Bütün mevcûdâtın Hak ile doğrudan irtibatlı olması sudûr sürecinde ilk zuhûr eden şeyin kendinde mümkün olan İlk Akıl değil, bütün mümkünlerle Tanrı arasında bir irtibat zemini olacak olan "Vücûd-i âmm/genel varlık tecellisi"<sup>63</sup> olmasını gerekli kılar. Bu konuda Konevî şöyle der:

Hak bir olan mutlak varlığın sahibidir. Ondan sadece varlık zuhûr eder. Hakkın kudretinin nefsinde varlığı olmayan şeye ilişipte o şeyin kendiliğinde mevcûd olması mümkün değildir. Çünkü Allah'ın malûmu olan her şey böyledir; başka bir ifade ile onların kendinde vücûdu yoktur. Tam tersine onlar kendilerini var edenin ilminde mevcûddurlar. Kudretin özelliği kendiliklerinde madûm Allah'ın ilminde ise mevcûd olan madûmları harici varlığa çıkartmaktan ibarettir. Böylece ilâhî ilimde varlıkları olan bu şeyler kendileri ve benzerleri için taayyün ve zuhûr ederler.<sup>64</sup>

Bu pasajdan anlaşılan Konevî "Bir'den bir çıkar" ilkesini meşşâî filozofların anladığı şekilde Tanrı'dan zorunlu olarak tek bir şeyin çıkabileceği şekilde ilke olarak kabul eder. Ancak ilkenin yorumunda farklılık meydana gelir. İbn Sînâ'da ilk çıkan varlık birinci akıl iken, Konevî'de ifade edildiği üzere genel varlık tecellisidir.<sup>65</sup> Bu durumda Tanrı'da vücudun dışında veya ötesinde bir hakikat ve mahiyet bulunmayacağı ve onun mutlak varlık olarak kabul edildiğinde genel varlık tecellisinden başka bir şeyin ondan çıkmasını beklemek çelişki olacağı ifade edilmiş olur. Genel varlığın bir diğer ismi "vücûd-i munbasit/yayılan varlık"<sup>66</sup> iken Konevî başka yerlerde genel varlığı, "müşterek" diye tanımlar. Yani, bütün varlıkların

<sup>61</sup> Konevî, kadr-i müştereki çeşitli bağlamlarda kullanır. Bu bağlamların en önemlisi vücud-i amm ile kadri müşteregin aynılığıdır. Konevî bu aynılığı şöyle ifade eder: "Birden birden başkasını izharı ve yaratması mümkün olmadığı için vahdet-i vücudu itibariyle Hak'tan ancak Bir sadır olur. Bize göre bu Bir, var olanların hakikatlerine ve bunlardan ezeli ilmin var olacağına hükmettiği var olmayan şeylere yayılan Vücud-ı Amm'dır. Bu varlık İlk Akıl diye isimlendirilen ve ilk mevcut olan Kalem-i A'la ile diğer varlıklar ile diğer mevcutlar arasında müşterektir yoksa filozofların zannettikleri gibi değildir."; bk. Sadreddin Konevî, *En Nusûs: Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 95. "Hakikatler soyutluk, cevherlik ve aynı sıfatta müşterek aralarında müşterek olan Vücud-âmm itibarıyla da bir ve benzerdirlir."; bk. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, 125.

<sup>62</sup> Konevî, kadr-i müşterek ve birlik-çokluk ilişkisini şöyle açıklar: "Böylece birliğin hükümleri çoklukta, çokluğun hükümleri birlikte zuhur etmiş; birbirinden farklılaşmış çoğalmış şeyler arasında müşterek ölçü olduğu için birlik çokluğu birleştirmiş, daha önce belirttiğimiz üzere bizzat çokluğu birleştirdiği için onun ayrılığına da kavuşturmuştur."; bk. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 59.

<sup>63</sup> Konevî, *Yazışmalar*, 64.

<sup>64</sup> Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, 190.

<sup>65</sup> Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, 70.

<sup>66</sup> Konevî şöyle demektedir: "Yaratmaya dair ilâhî teveccühün başlangıcı ahadiyet-i cem ile ahadiyet kaynağından sadır olmuştur. Bu teveccüh bazen "ibadet", bazen "mârifet" diye ifade edilen "celâ" ve "isticla"nın kemaline taalluk eder. Bu ise, "Ben insanları ve cinleri sadece bana ibadet etsinler diye yarattım" (Zariyat, 66) iki tefsiri ile yorumudur. Hakkın gaybından bu teveccüh ile ortaya çıkan şey, sadece ve sadece "a'yân" üzerine yayılan Varlıktır/el-Vücûdü'l-münbâsit."; bk. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, 177.

müşterek olduğu veya ilk tanımıyla bütün varlıkları kapsayan umûmi varlık. İkinci özellik ise bu genel veya müşterek varlığın bütün mümkünlerin hakikatlerine feyzan etmesi ve onların üzerine yayılmasıdır. Mümkünler dışta mevcûd olabileceği gibi, henüz mevcûd olmamış şeyler de olabilir. Bu bağlamda “vücûd-i amm” mümkün sınıfı altına giren her şey ile Vücûd-i mutlak arasında bir anlamda vasıta, ikincinin feyzini birinciye ulaştıran bir berzah, daha ayrıntıya gidildiğinde feyzin kendisi olmaktadır.<sup>67</sup>

Varlık tecellisinin bir diğer adı ise “nefes-i rahmandır”. Bu nefes bütün mümkünlerin üzerine yayılır ve onların hakikatlerine veya istidatlarına varlık verir. “Vücûd-i amm” kavramının önceki filozofların ifadelerinde geçtiği görülür. Ancak önemli ve belirleyici bir mahiyet farkı taşır. Buna göre Tûsî (ö. H. 672/M. 1274) dikkate alındığında genel varlık mümkün ve Tanrı’ya yüklem olan zihindeki tümel varlık terimi iken, Konevî dikkate alındığında Tanrı’dan çıkan feyzin ve tecellînin adıdır.<sup>68</sup>

Vech-i hâs/özel yönün her bir şeyin özel hakikatinin ezeli konumu ile zât arasındaki irtibat olduğu ifade edilmişti. Bu irtibatı sağlayan şeyin ise genel varlık tecellîsi olduğu açıklanmıştı. Son olarak genel varlık tecellîsinin üzerine yayıldığı “bir şeyin özel hakikatinin ezeli konumu” yani “a’yân-ı sâbite” meselesine değinmemiz gerekmektedir.

“Bir’den bir çıkar” ilkesi mucibince Tanrı’dan çıkan şeyin sadece varlık tecellîsi olabileceği ifade edilmişti. Ancak Tanrı’dan genel varlığın çıkması, çokluğu açıklamakta yeterli bir dayanak noktası olarak görülmemektedir. Çokluk genel varlık tecellîsi ile zuhûra çıkan tikel bir çeşit varlıklara ihtiyaç duymaktadır. İşte bu noktada vahdet-i vücutçu sûfiler, devreye sistemlerinin en zor ve en kritik kavramını sokmaktadır: “a’yân-ı sâbite”. “a’yân-ı sâbite”, bir şeyin ilâhî ilimdeki ezeli ve ebedî hakikati demektir.<sup>69</sup> Çünkü herhangi bir şeyin hakikati o şeyin Tanrı’nın ilmindeki sâbit olan taayyün nispetidir. Bu taayyün, filozoflara göre “mâhiyet”, Mutezile’ye göre “mâlum-mâdum”, sûfilere göre ise “a’yân-ı sâbite’dir”.<sup>70</sup> A’yân-ı sâbite’nin en

<sup>67</sup> Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayınları, 2005), 234-235.

<sup>68</sup> Konevî, *Yazışmalar*, 121-123.

<sup>69</sup> Konevî, Aayân-ı sâbite’nin zihni varlıktan farkını ifade ettiğinde pasajlarının birinde şöyle demektedir: “Mutlak vücûd/Vücûd-ı Mahz, mahiyeti açısından görülemez, taayyün etmez ve herhangi bir renkle boyanmaz. Mümkünlerin A’yânı ise -ister isimlerle aynı oldukları söylensin ister isimlerden başka oldukları söylensin- mücerret A’yân olmaları itibarıyla herhangi bir idrâkin konusu olmazlar, sadece zihinde tasavvur edilebilirler. Bunların zihindeki taayyünleri ise arızidir, çünkü bu taayyün onların Hakkın ilmindeki ezeli taayyünleri değildir. Mümkün hakikatlerin Hakkın ilmindeki taayyünleri ise, Hakkın sabitliği gibi ezeli ve ebedidir, zihni taayyün ise tasavvur sahibinin zihnine arz olmuştur.”; bk. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, 455.

<sup>70</sup> Mezkûr kavramlar arasındaki benzerliği Konevî açık bir şekilde ifade etmektedir: “Hak için varlık zatının aynıdır. O’dan başkası için hakikatine zait bir emirdir. Her varlığın hakikati de ezeli olarak Rabbinin ilmindeki taayyününe nispetinden ibarettir. İlimdeki bu taayyün, muhakkiklerin ıstılahında ayn-i sabite başkalarına göre mahiyet, malum-madum ve şey-i sabittir diye isimlendirilir. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 94. Benzer açıklamalar için bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 69-70.

önemli özelliği tikel olmasıdır. Bu yönü ile Platonik idelerden ayrılır. İdeler tümel iken, a'yân-ı sâbite tikeldir.<sup>71</sup>

“A'yân-ı sâbite” hakkında ifade edilmesi gereken ikinci önemli husus ise, varlık mertebelerinde “vâhidîyet” mertebesine denk geliyor olmasıdır. Bu mertebe aynı zamanda isimler ve sıfatlar mertebesidir. Dolayısı ile eşyaların ilâhî ilimdeki hakikatleri bir yönden Tanrı'nın isim ve sıfatları olmaktadır. Ancak eşyanın hakikatleri isim ve sıfatlar karşısında çokluğa sebep olmaz. Aralarındaki ilişki iki yönlü olmaktadır. Fâillik ve müessirlik açısından isim ve sıfatlar diye isimlendirilen şey, bu sıfatların tesirleri kabul ediş açısından yine aynı mertebede eşyanın hakikatleri, eşyanın kabiliyetleri ve istîdatları diye isimlendirilmektedir.<sup>72</sup> Genel varlık tecellisi ve a'yân-ı sâbite arasındaki ilişki dikkate alındığında, varlık tecellisi hiçbir hüküm ve sureti taşımamaktadır. Bu durumda farklılık â'yân-ı sâbite'den yani istîdat ve kabiliyetlerden ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Tanrı için herhangi bir varlık ile arş ya da kalemi yaratması arasında hiçbir fark olmamaktadır. Hadd-i zâtında yaratma sadece a'yân-ı sâbitede feyezân eden genel varlık tecellisinden ibarettir.<sup>73</sup>

Vech-i hâs kavramının tartışıldığı ana eksen, aklî ve nedenselliğe bağlı bilgi edinme yollarının dışında, doğrudan bilgi edinmenin imkânı meselesidir. Bu yöntem kendisini rüyalar, yakazalar ve ilhamlar olarak gösterir. Vech-i hâs ve bilgi edinme meselesi bağlamında ortaya çıkan husus bu yöne muttalî olan sûfileri özel kılan şeyin ne olduğudur. Bu sorunun cevabı soruyu var olanı açıklamaktan çok bir yöntem sorusuna dönüştürür. Sorunun yanıtı müşâhede ve ilâhî inâyet gereği ahlâkî mücadelenin yöneme dönüşmesi ile ilgilidir. Bilgi edinme ve vech-i hâs ilişkisine dair Konevî şöyle der:

Yaratılış âlemindeki her varlığın Yaradan'ına dönük özel bir vechi vardır. Hak ona tecelli eder ve böylelikle mevcûd başkasının bilemediği Hakk'a dair bir bilgiyi elde eder. Mevcûdun kendisinin Hakk'a dönük özel vechi olduğunu ve Hakk'a dair bu yönden bir bilgi edinebileceğini bilmemesi eşittir. Velilerin

<sup>71</sup> Ebu'l-alâ Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 260.

<sup>72</sup> Ekrem, “Saderddin Konevî'de Bilgi ve Varlık”, 339.

<sup>73</sup> Konevî bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Hakkın feyzinin ve dilediği herhangi bir şeyi yaratmaya yönelişinin birliğinde de herhangi bir kuşku yoktur. Buna göre Hakkın bir karıncayı yaratmaya yönelişi, Arş'ı ve Kursî'yi yaratmaya yönelmesi gibidir. Çünkü Hak mutlak birliği zedeleyecek şekilde kendisinde farklı cihetlerin bulunduğu vehminden münezzehtir. Çünkü burada ne çokluk ne parçalanma ve cüz vardır. Buna göre çokluk, çoğalma ve farklılık gibi şeyler Hakkın fiilini kabul eden feyziyle ve bir olan teveccühü ile tezahür eden mümkünlerin özelliklerindedir.” Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 184-185. “Hiçbir farklılığın Hakkın “mutlaklık”larında herhangi bir şeref yoktur. Buna örnek olarak Hakkın mutlak hitabı mutlak maiyeti ve beraberliği her şeyi ihata etmesi yönünden mutlak anlamda kendisine varma yaratmaya dönük hem zatına ve hem de sıfatlarına ait mutlak teveccühünü verebiliriz. Çünkü Allah'ın mesela Arş'ı veya Kalem-i alayı yaratmaya olan teveccühü ile karıncayı yaratmaya olan teveccühü arasında hem “ahaddiyet-i zati” hem de “teveccüh” yönünden hiçbir fark yoktur.”; bk. Konevî, *Fatiha Tefsiri*, 358-359.

derecelerinin farklılıkları ve birbirlerine karşı üstünlükleri bu özel veche dair bilgilerine göre değişir.<sup>74</sup>

Bu pasajın bizlere verdiği ilk çıkarım; her varlığın Hak ile olan özel yönün aynı zamanda Hak hakkında özel bilgileri ihtivâ ettiği ve başkasının bu bilgilere muttalî olmasının imkânsız olduğudur. Ayrıca tasavvuf tarihi açısından müşâhede yönetimin en kritik hususlarından birisi olan neticelerin farklılığı meselesinin dayanağı, bir diğer ifade ile velîler arasında oluşan üstünlük meselesinin de bu özel yönle gelen bilgilerin kapsam farklılığı olduğu ifade edilmiştir. Diğer bir pasajında Konevî yine aynı konu hakkında şu ifadelere yer verir:

Daha önce işaret edilen kalbin vecihleri zikredilen aslî mertebelerin sayısınca beş tanedir. Herhangi bir kimseden sâdir olan her bir fiil, bu vecihlerden birinin veya hepsinin hükmüyle boyanmış olarak sudûr edebilir. Binaenaleyh bu beş vechin birisi Hakkın gaybının ve hüviyetinin mukabili olan vecihtir. Bu vecih muhakkiklere göre vech-i hâs diye isimlendirilir ve ondan isim, sıfat ve bunlardan çıkan vasıtaların hiçbir hükmü ve dahli yoktur. Bu vechi sadece kamil ferdler ve bazı muhakkikler bilebilir ve onunla tahakkuk edebilir.<sup>75</sup>

Konevî burada özel yöne isim, sıfatların ve bunlara bağlı olan vasıtaların hiçbir dâhilinin olmadığını, özel yönün ezeli konumlar (a'yân-ı sâbite) ile Hak arasındaki hususi irtibat olduğunu ifade etmektedir. Bu yönün bütün varlıklarda var olduğunun ancak idrakinin özel kişilere lütuf olduğunun bilgisini vermektedir. Bu yönün sadece bir kısım insanlar tarafından bilinebilir olmasının yegâne nedenini Konevî şu şekilde açıklar: “İkinci irtibat tarzı ise, bir mümkünün tavassutu olmaksızın Hak ile irtibatın bulunması ve Ondan bilgi almasıdır. Şu var ki diğer yönün egemen olmasından dolayı bu yönün hükümleri mümkünlerin çoğuna göre ortadan kalkar.”<sup>76</sup>

Konevî'nin her iki yönden gelen ilimlerin varlığını kabul ettiği ifade edilmişti. Bu noktada vasıtayla alınan ilim ile vasitasız alınan ilmin farkını anlatmak için şu ifadelere yer verir:

Burada (21. hadiste) kastedilen gelmiş geçmiş nesiller Allah'tan vasıtayla ilim alan herkeştir. Söz konusu ilimler ise ehlinden olan seçkinlerin kendileriyle Allah'a ibadet ettiği şeriat, nasihat ve ilham ilimleridir. Burada ilimleri ve sahiplerini sadece “vasita ile ilim alanlar” diye sınırlamamın sebebi şudur: Kul ile Rabbi arasında hiçbir vasita bulunmadan gerçekleşen özel vecih kapısı herhangi bir kişiye açıldığı vakit bu bilgiyi Allah'tan başka sadece sahibi bilir.”<sup>77</sup>

<sup>74</sup> Sadreddin Konevî, *Esma-i Hüсна Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 81.

<sup>75</sup> Konevî, *Fatiha Tefsiri*, 299.

<sup>76</sup> Konevî, *İlâhî Nefhalar*, 175.

<sup>77</sup> Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 139.

Konevî bazı ilhamları, nasihat ve şeraitlerin kaynağının özel yön olmadığını nedensellik olduğu ifade ediliyor. Yani Peygamberler ile Tanrı arasındaki ilişkinin yahut velî ile Tanrı arasındaki ilişkinin ekseriyetinin silsile yolu ile geldiğini, özel yönden gelen bir bilginin başkası tarafından bilinmesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Vech-i hâs'tan gelen bilginin çoğu kişiye kapalı olduğuna, bu kapalılığın bazı nebîler içinde geçerli olduğuna dair ise şöyle demektedir:

Hak ile vasıtasız doğrudan irtibat her varlık için sabittir. Bununla birlikte insanların çoğunluğu bunu bilmezler, üstelik Allah'tan vasıtasız bilgi almalarını temin edecek bu kapı onlara kapalıdır. Bu irtibatı sadece bazı nebîler, velîler ve muhakkikler bilebilir. Ve haberdar olabilirler. Onlar bu tarzı yani vasıtaların bulunmadığı irtibat tarzını özel vecih ile işitirler.<sup>78</sup>

Bu ifadeler, nebevî bilginin az bir kısmının özel yönden geldiğini dile getirmektedir. Genel olarak İslam felsefesindeki akıllar teorisinin özelde vahdet-i vücudçu akıllar teorisinin dikey akıllarının meleklerle tekabül ettiği dikkate alındığında dinî bilginin yani vahyin direkt olarak Tanrı'dan değil de meleklerden alınıyor olması âdet olan bir süreçtir. Ancak Konevî'nin vahyin sadece Cebrail'den değil Mikâil, İsrâfil ve daha adını bilmediğimiz meleklerce getirilen bir bilgi olduğunu ifade etmesi,<sup>79</sup> Hz. Peygamber (sav.) söz konusu olduğunda silsile halindeki yapının kırıldığına işaret etmektedir. Yani sudûr silsileleri bir yönü ile vech-i hâs ile aşılrken bir yönü ile silsiledeki akıllardan (meleklerden) direkt olarak alınan vahiy ile kırılmaktadır.<sup>80</sup>

Gelinen bu noktada, sânih nûr ve vech-i has kavramını tam bir mukayese için vech-i hâs kavramının içerdiği bilgi yönünün incelenmesinin ardından aynı bağlamda *sânih nûr* kavramını incelemeliyiz. Başka bir ifade ile *sânih nûr*'un bilme süreçlerindeki etkisi nasıldır? Sühreverdî bu konuda şu açıklamayı yapar:

En büyük derdi ahiret olmayan ve en çok nûrlar âlemini düşünmeyen kişi için kurtuluş yoktur. İsfehbed nûr, hakikatleri nûrun kaynağına yönelik aşkı ve canlılığı kavrayarak yüceldiğinde, berzahların kirlerinden temizlendiğinde ve böylece beden ölümünden sonra muallâk nûru müşâhede ettiğinde beden kurtulur. Bu durumda ona Nûrların Nûru'ndan daha önce işaret edildiği gibi aracısız ya da aracılı olarak yine hâkim nûrlardan ve ezelde bulunan sınırsız temiz isfehbed nûrlardan- onun nûru bunların her birinden ayrı ayrı ve kesintisiz bir düzende sınırsız olarak- nûrlar alır ki bununla sınırsız bir hazza ulaşır.<sup>81</sup>

Bu pasajda İsfehbendi/komutan nûr'un "bedenden kurtulması" kaydı anlamı konunun işlendiği başlık dikkate alındığında kendisini ifşâ ediyor. *Bu anlam*; "Temiz

<sup>78</sup> Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 139.

<sup>79</sup> Konevî bu konu hakkında şunları ifade etmektedir: "Hz. Peygamber, Cebrail'den, onun İsrâfil'den, onun Mikail'den, Mikail'nin ise Allah'tan bildirdiği şeklinde bir hadiste ise yaratıkların Hak ile silsile yolu ile irtibatını dile getirmiştir. Bazen de "Cebrail İsrâfil'den, İsrâfil Mikail'den veya Mikail Allah'tan alır" diyerek silsileyi sınırlı tutmuştur."; bk. Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 180.

<sup>80</sup> Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 175.

<sup>81</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 562.



Nûrların Nûrlar Âlemine Ulaşması” başlığı altında işlenmektedir.<sup>82</sup> Tam ölümün oluşması yani bedenden tam olarak kurtulması İsfehbendi nûr’u bağlarından tamamı ile kurtarır ve nûrlar âlemine girmesine imkân sağlar. Neticede bu nûr soyut nûr özelliğini taşır ki soyut nûrlar Tanrı’dan ve diğer soyut nûrlardan direkt ya da dolaylı ışımalar yani *sânih nûr* alır. Ayrıca filozof bu konuda kişinin hakikati bilmesinde Tanrı’dan alınan “nûrânî ilhamlardan” bahseder.<sup>83</sup> Bu nûrânî ilhamların direkt olarak aracısız alındığı ifade etmek, zorlamanın da ötesinde bir yorum olsa gerek. Ayrıca silsile halinde alınan ilham ve vahiylerin varlığı daha önce filozof tarafından kabul edilmişti.

Bütün bu incelemelerin sonucunda; a) Sühreverdî’nin meşşâî felsefe dikkate alındığında illet-malûl arasındaki ilişkiyi koruduğu, b) Filozof tarafından nedensellik ilkesinin bir yönü ile tafsilleştirildiği, c) Sânih nûr ve vech-i has kavramlarının kapsamlı mukayesesi sonucunda bir benzerliğin olmadığını ifade etmek mümkün görünmektedir.

### SONUÇ

Sühreverdî’nin eserleri dikkate alındığında “Ğani/müstağni- Fakir/muhtaç”, “yetkinlik-noksalık” “şiddet ve zaaf” gibi kavramlardan istifade ile nûr kavramı hakkında tanımlanamaz olması, aynı anda zuhur ve zahir oluşu, başkasına heyet olan anlamına arızî ve başkasına heyet olmayan anlamına soyut nûr olmak üzere iki ana gruba ayrılması ve nûrun mahiyetinin değişmediği bilgisine ulaşmak mümkündür. Bütün bu tanımlar ve bölümlenmeler bağlamında ortaya çıkan “Sanih nûr” kavramını nurların tabiatından kaynaklayan bir ışımaya biçimi olarak ifade edilmektedir. Ancak bu ışımaya biçimi hem silsile halinde yani nedensellik bağlamında hem de silsileden bağımsız olarak zuhur etmektedir. Nedensellik bağlamında zuhur eden Sanih nurlar bir alt dikey nuru meydana getirirken nedensellikten bağımsız nurlar ise bir netice vermemektedir.

Meşşâî felsefe dikkate alındığında ise herhangi bir aklın buna insan nefsi de dâhil bir üst illetini aşıp İlk akli bilmesi mümkün olmadığı aşıkardır. Bilme süreci yakın illetin/bir üst aklın bilinmesi üzerinden İlki bilmeye doğru giden bir eylemdir. Bu durumda herhangi bir seviyedeki mümkün aklın İlk akli bilmesi, bir üst akli bilmesi yolu ile yani illet-malûl ilişkisi bağlamında olur. Bilgi bağlamında ortaya konulan bu yaklaşım aynı zamanda nedenselliğin aşılamayacağı yahut zaafa uğratılamayacağı gerçeğinin bir diğer ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Konevî başta olmak üzere sufi düşünürler için ise nedensellik zincirinin kırılması yeni bir metafiziğin imkanını ifade etmektedir. Sühreverdî’nin aksine Konevî kırılan nedensellik zincirinde hareketle “vech-i hâs”, “vücûd-i amm” ve “a’yân-ı sâbite” gibi kavramlara ulaşmış ve bu kavramlar etrafında yeni Tanrı- Alem ve İnsan arasında nedensellikle ifade edilemeyecek bir irtibatın var olduğunu ifade etmiştir.

<sup>82</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 556.

<sup>83</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 16.

Sanih nûr kavramını Sühreverdî felsefesi bağlamında “vech-i hâs” kavramı ile aynı görmek yanıltıcı sonuçlar doğurmaya muhtemeldir. Zira Sühreverdî sanih nûr kavramını nûr olmanın doğal bir sonucu olarak tespit etmiş ancak meseleyi var oluşla ve bilgi felsefesi ile ilişkilendirmemiştir. Bu bağlamda Sühreverdî'nin ortaya koyduğu görüşler hakkında yapılabilecek en iyimser yorum, sonuçları tahkik ve tahakkuk etmemiş ön fark edişler olduğudur. Dolayısıyla bu çerçevede “işrakilik yeni bir metafizik midir?” sorusunun cevabının “hayır” olduğunu söyleyebiliriz. Sühreverdî felsefesinin yeni bir metafizik sunduğu iddiası geçersiz bir iddiadır. Tabi ki bu sonuç daha detaylı ve derinlikli araştırmalarla desteklenmelidir. Bu bakımdan bu makalenin söz konusu bu tartışmayı canlı bir soruna dönüştürerek alana katkı yapmaktadır.

### Kaynakça

- Afifi. Ebu'l-alâ. *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Cihan, A. Kamil. “Sühreverdî ve İsrâkilik”. *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*. ed. Cüneyt Kaya. 397-428. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/11 (2001), 211-221.
- Corbin, Henry. “Histoire de la Philosophie Islamique”. çev. Hüseyin Hatemi. *İslam Felsefesi Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziği Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2009.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayınları, 2005.
- Farabi. *el-Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- Farabi. *el-Medinetü'l Fâzıla: Tanrı Alem İnsan*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- Gazzali. *Mişkâtü'l Envâr: Nûr Metafiziği*. çev. Köksal Cüneyt. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Ivry, Alfred L. “Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın Metafiziğindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi”. *Uluslararası İbn Türk, Hâzermî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. çev. Ahmet Cevizci. 1/162-174. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990. [https://doi.org/10.1501/ilhfk\\_0000000966](https://doi.org/10.1501/ilhfk_0000000966)
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler*. çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's- Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: İstanbul Yazma Eserler Kurumu, 2015, II.
- Konevi, Sadreddîn. *En-Nefahât: İlâhî Nefhalar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Konevi, Sadreddîn. *En Nusûs: Vahdet-i Vücûd ve Esasları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Konevi, Sadreddîn. *Esma-i Hüsna Şerhi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Konevi, Sadreddîn. *İ'câzü'l-beyân fî te'vili'l-ümmi'l- Kur'ân: Fatıha Tefsiri*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Konevi, Sadreddîn. *Miftahu'l- Gayb: Tasavvuf Metafiziği*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Konevi, Sadreddîn. *Mürselat: Yazışmalar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Konevi, Sadreddîn. *Şerh-i Hadis-i Erbain: Kırk Hadis Şerhi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Nasr, Seyit Hüseyin. “Şihabeddin Sühreverdî Maktul”. *İslam Düşüncesi Tarihi*. ed. Seyyit Hüseyin Nasr-Oliver Leaman. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.
- Okudan, Rifat. *Sühreverdî Maktûl ve İsrâkiliğin Dili*. Isparta: Fakülte Kitapevi 2006.
- Sühreverdî, Şihabeddin. *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*. çev. Cihan Ahmet Kâmil vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Sühreverdî, Şihabeddin. *Hikmetü'l-İsrâk*. çev. Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Başkanlığı, 2015.

Sühreverdî, Şihabeddin. *Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-Mutârâhât: el-'ilmü's-sâlis, Mecmûa-i musannefât-ı Şeyh-i İsrâk*. Tahran: İntişarat-ı Meclis-i Şura-yi İslami, 2015.

Şahin, Eyüp-Macic, Haris. "İslam Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Farabi Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2014), 192-226. [https://doi.org/10.1501/sbeder\\_0000000077](https://doi.org/10.1501/sbeder_0000000077)

Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed b. Mahmûd İsraki. *Şerh-i Hikmeti'l-İsrak*. Tehran: Müessese-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993.

Şenel, Cahid. "Yeni Eflâtunca Unsurların Tesiri: Filozoflar ve Konevî'nin Düşüncelerine Mukayeseli Bir Bakış". *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. Konya: Merkam Yayınları, 2014.

Türker, Ömer. "İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.

Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Yörükân, Yusuf Ziya. *Şihabeddin Sühreverdî ve Nûr Heykelleri*. çev. A. Kamil Cihan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.