

SÜHREVERDÎ'NİN EL-ELVÂHU'L-İMÂDİYYE ADLI ESERİ TEMELİNDE FİZİK VE METAFİZİĞE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ*

Salih YALIN^a

Öz

İşrâkîlik İslam Felsefesi Tarihi içerisinde ana akım ekollerden biri olarak kabul edilmektedir. İşrâkî ekolün kurucusu Şihâbuddin Sühreverdî'dir. O Meşşâilerin yöntemi ile daha çok sûfilere özgü olarak görülen keşif ve sezgiyi birleştirerek farklı bir anlayış geliştirmiştir. Sühreverdî bazı eserlerini Meşşâilerin yöntemine göre, bazı eserlerini de İşrâkî yönteme göre kaleme almıştır. Fakat genelde eklektik bir yöntem kullandığı da söylenebilir. Bu nedenle Meşşâî düşüncüyü zaman zaman eleştirmiş olsa da Sühreverdî'nin onu tümüyle reddettiği söylenemez. Hatta o, kendi düşüncelerinin anlaşılması için öncelikle bu ekolün ortaya koyduğu düşüncelerin bilinmesi gerektiğini ifade eder. *el-Elvâhu'l-Îmâdiyye* her iki ekolün görüşlerini de yansıtan Sühreverdî'nin önemli eserlerinden birisidir.

Bu çalışma kapsamında Sühreverdî'nin sıralamasına uygun olarak ilkin doğa felsefesi (fizik) konuları olan boyutlar, unsurlar ve bunların değişim ve dönüşümü ve hareket ele alınmıştır. İkinci olarak nefis, onun yetileri ve nefsin bedenle ilişkisi incelenmiştir. Daha sonra metafiziğe ilişkin konular ele alınmış; bu bağlamda zorunlu varlık ve O'nun bir oluşu, felekler, onların hareketi ve hareket ettiricileri yani ayırık varlıklar incelenmiştir. Son olarak da âlemin nizâmı, kötülük, nefislerin bekası ve onların mutluluk ve mutsuzluğu, haz ve elem gibi konular incelenmiştir. Bu inceleme çerçevesinde Sühreverdî'nin yöntem ve düşüncelerinin anlaşılması, sonraki dönemlerde çok sayıda mensubu bulunan İşrâkîliğin anlaşılmasına da bir ölçüde önemli katkılar sağlayacaktır.

* Bu çalışma Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince desteklenmiştir. Proje Numarası: SBA-2016-6545.

^a Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, yalin@erciyes.edu.tr

Anahtar Kelimeler: Sühreverdî, İsrâkîlik, Metafizik, Doğa Felsefesi, el-Elvâhu'l-İmâdiyye



Giriş

İsrâkîlik İslam Felsefesi ekolleri arasında önemli bir yeri olan ve çok sayıda temsilcisi bulunan bir felsefe ekolüdür. İsrâkîlik, Aristotelesçi temeller üzerinde yükselen Meşşâîliği de bünyesinde barındıran ve Meşşâîliğin yöntemi olan tümevarım ve çıkarımın yanında bilgi elde etmede daha çok sûflere özgü görülen keşif ve sezgiyi de yöntem olarak benimseyen bir anlayışı temsil etmektedir. Sühreverdî (M. 1153-1191) İsrâkîliğin kurucusu kabul edilmekte ve bu nedenle Şeyhu İsrâk olarak da anılmaktadır. İsrâkîliğin kaynakları arasında Platon'un düşüncelerini, bazı eski hermesçi ve antik felsefî geleneklerden alınma düşünce öğelerini ve eski Fars bilgeliğini de görmek mümkündür.¹

Şihâbüddin Sühreverdî bugünkü Tahran ile Tebriz arasındaki Zincân şehrine yakın bir belde olan Sühreverd'de doğmuştur. Tam adı Ebu'l Fütûh Yahya b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî'dir. Filozof Sühreverdî'nin sık sık Avarifu'l Ma'arif kitabının yazarı sufi Sühreverdî ile karıştırıldığı da görülmektedir. Sühreverdî'nin önemli takipçilerinden Şehrezûrî onu büyük rabbânî bilge, şerefli filozof, rabbânî şeyh (üstat), ruhânî müteellih, âlim, âmil, fâzıl, kâmil, hakkın ve dinin yıldızı (şihâb) vb. sıfatlarla niteler. Onun zevkî (keşif ve müşahedeye dayalı) ve bahsî (nazarî araştırmaya dayalı) hikmeti cem eden biricik, eşsiz bir filozof olduğunu söyler.²

Şehrezûrî'nin ifadesiyle; o, zevke dayalı hikmette temayüz etmiş, rabbanî mükâşefelerde ve ruhani müşahedelerde derinleşmiştir. Bahse dayalı hikmette de derinleştiği, bu hikmetin yapısını tahkim edip rükünlerini güçlendirdiğini söyler. Özellikle el Meşari ve'l Mutarahât adlı eseri bu konuda içerdiği bilgilerle ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Sahip olduğu bu iki yönlü bilgi onu sûflilerden de filozoflardan da daha ileri bir mertebeye çıkarmaktadır. Bahsî ve zevkî

¹ İsrâkîlikle ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bk. Eyüp Bekiryazıcı, "İslam Düşüncesi ve İsrâkîlik", *Eskişeni*, 2014, S. 28, s. 25-36; Mahmut Kaya, "İsrâkiyye", TDV. İslam Ansiklopedisi, C. 23, s. 435-437.

² Ahmet Kamil Cihan, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2001, S. 11, s. 211; Şehrezûrî, *Nüzhëtü'l-Ervâh*, çev. Eşref Altaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2015, s. 864; İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân*, Darü's-Sadır, Beyrut 1978, C. 6, s. 268.

hikmete dayalı kesin bilgilerden sahip olduğu şeyler, filozof, âlim ve velilerden hiç kimseye nasip olmamıştır.³

Sühreverdî İlim ve hikmet öğrenmek için erken bir yaşta Merağa'ya gitmiş ve orada Mevdüddin el-Cilî'den fıkıh usulü, felsefe vb. dersler almıştır. Daha sonra aynı amaçla gittiği İsfahan'da Zahir el-Farisî'den İbn Sehlan es-Sâvî'nin *el-Besair* adlı eserini okumuştur. Yine birçok bölgelere yaptığı seyahatlerde sûfîlerle dostluk kurmuş ve onlardan istifade etmiştir. Diyarbakır, Şam, Halep ve bazen de Anadolu'da ikamet etmiştir. Sühreverdî'nin Fahreddin Mardinî ile de dostluk kurduğu ve onun Sühreverdî'den övgüyle söz ettiği ifade edilmektedir.⁴ Sühreverdî'nin Konya'ya oradan da Diyarbakır'a gittiği ve bir müddet orada kaldığı bilinmektedir. Anadolu'dan Şam bölgesine, oradan da Haleb'e gitmiş, o bölgeleri idaresi altında tutan Selahaddin Eyyübi'nin oğlu Haleb valisi Melik Zahir ile yakın bir dostluk kurmuştur. Haleb âlimlerinin birçoğu onunla aynı meclislerde bulunup, onunla ilmî tartışmalara girmişlerdir. Bu meclislerde Sühreverdî ilmî üstünlüğünün yanı sıra filozoflara yapılan itirazlara da cevaplar vermiştir. Halep âlimleri, felsefî ve dinî görüşlerini bahane ederek öldürülmesi konusunda fikir birliğine varmışlardı. O siyasî egemenlik iddiasına sahip olduğu için, âlimlerin böyle bir karara ulaştığı da belirtilir. Sühreverdî'nin nasıl öldüğü ya da öldürüldüğüne ilişkin kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. Öldüğünde kaç yaşında olduğu da tartışmalıdır ve rivayetlerde otuz altı, otuz sekiz ya da elli yaşında olduğu söylenmektedir. Ölümünün H. 586/M. 1191 senesinin sonları olduğu, fakat H. 588/M. 1193 olarak da rivayet edildiği görülmektedir.⁵

Sühreverdî kısa hayatına rağmen derin izler bırakan birçok eser ortaya koymuştur.⁶ Çalışmamıza temel teşkil eden *el-Elvâhu'l-Îmâdiyye* de onun felsefenin temel konularına ilişkin yazdığı önemli eserlerinden birisidir. Eser Sühreverdî'nin Anadolu'da bulunduğu sıralarda Harput ve Diyarbakır havalisinin yönetimini elinde bulunduran İmaduddin Karaarslan'ın talebiyle ve ona ithafen yazılmıştır. Eserde fizik (doğa felsefesi), metafizik, kozmoloji ve insanın varlık yapısına ilişkin konuların ele alındığı ve yeri geldiğinde bu

³ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 864-868.

⁴ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 868-874; İbn Hallikan, *age.*, C. 6, s. 269; Yakut el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-Üdeba İrşadü'l-Erib İlâ Ma'rifeti'l-Edîb*, Darü'l-Garbi'l İslamî, Beyrut 1993, C. 6, s. 2807.

⁵ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 872-876; İbn Ebi Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakati'l Etibbâ, Darü'l Mektebeti'l Hayat*, Beyrut ty., s. 642.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Cihan, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri", s. 211-220.

konulara ilişkin felsefî argümanların Kur'an ayetleriyle de desteklenmiş olduğu görülmektedir. Sühreverdî konuları ele alırken Meşşâî yöntem ve terminolojiyi kullandığı gibi, yer yer İshrâkî yöntem ve terminolojiye de başvurmuştur. Bu yönüyle bu eserde her iki ekolün izlerini ve Sühreverdî'nin bu konudaki yetkinlik ve becerisini görmek mümkündür. Sühreverdî konuları ele alırken somuttan soyuta, fizikten metafiziğe doğru uzanan konuları bünyesinde barındıran bir araştırma tarzı benimsemiştir.

Bu çalışmanın amacı İslam felsefesinin ana ekollerinden biri olan İshrâkîliğin kurucusu Sühreverdî'nin *el-Elvâhu'l-İmâdiyye* adlı eseri temelinde felsefenin temel konularına dair görüşlerini ortaya koymaktır. Bunu yaparken de imkânlar ölçüsünde onun diğer eserleriyle karşılaştırmalar yaparak aralarındaki ilişkileri, benzer ve farklı noktaları tespit etmeyi hedeflemekteyiz. Böylece kurucu bir filozof olan Sühreverdî'nin temel bir eserinden yola çıkarak, felsefî düşüncelerinin daha iyi anlaşılması ve felsefe kültürüne bir katkıda bulunmak amaçlanmaktadır.

A. el-Elvâhu'l-İmâdiyye ve Sühreverdî'nin Yöntemi Üzerine

Sühreverdî'nin eserlerinin araştırmacılarca farklı şekillerde tasnif edilmeye çalışıldığı ve ana hatlarıyla Meşşâî etkide ve İshrâkî bakış açısıyla yazılmış eserlerinden söz edildiği görülmektedir. Burada fikri bir farklılaşmadan öte Sühreverdî'nin fikirlerini farklı düzlemlerde ifade etmeye çalıştığı ya da bireysel aydınlanmaya dayalı keşif ve sezgiyle elde ettiği bilgileri bazen hazır bulduğu Meşşâî terminolojiyle ifade ettiği de düşünülebilir. Fakat temelde bazı eleştiriler getirmekle birlikte Sühreverdî'nin Meşşâî düşünceyi tümüyle reddettiği söylenemez. Zira düşüncelerinin anlaşılması için Meşşâîliğin temel yöntemi olarak gösterdiği mantıksal çıkarıma dayalı yöntemin iyi bilinmesi ve öncelikle *et-Telvîhât* ve *el-Meşâri* gibi Meşşâî çizgideki eserlerinin incelenmesi gerektiğini bizzât kendisi ifade etmektedir.⁷

Sühreverdî bu eseri, zamanının Harput-Diyarbakır beylerbeyi İmaduddin Karaarslan'a⁸ ithafen, onun talebi üzerine felsefî konuları bir yöneticinin de anlayabileceği sadelikte, farklı yöntemler kullanarak kaleme almıştır. *Elvâh*, İshrâkî öğretinin belirli unsurlarıyla birlikte Meşşâî Felsefenin tartışıldığı

⁷ Sühreverdî, *Kitabü'l-Meşâri ve'l Mutarahât*, neş. Henry Corben, Tahran 1993, s. 194.

⁸ 1185-1204 yılları arasında Harput-Diyarbakır havalisini yönetmiş olan Artuklu beyidir. Bk. Coşkun Alptekin, "Artuklular", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, C. 3, s. 417; Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar: Türkiye 1074-1990*, C. 2, s. 43-45.

Sühreverdî'nin orta düzeyde sayılabilecek eserlerinden biridir.⁹ Sühreverdî'nin tam olarak hangi tarihte eseri kaleme aldığı bilinmemektedir. Sühreverdî'nin eserinde *Hikmetü'l İşrâk*'a atıfta bulunduğu görülmektedir. Şehrezûrî'nin bildirdiğine göre *Hikmetü'l İşrâk* H. 582 Cemâzeyilâhir ayının sonlarında yani M. 1186 yılında tamamlanmıştır. *Elvâh* İmaduddin Karaarslan'a ithaf edildiğine ve o M. 1185 yılında yönetimi devraldığına göre eserin *Hikmetü'l İşrâk*'tan sonra veya ona yakın bir dönemde kaleme alındığı ya da daha sonra düşünürümüz tarafından gözden geçirildiği söylenebilir.¹⁰

Sühreverdî eserin başında, kullandığı yönteme ilişkin bilgi verir. Yöneticiler için yazılmış bazı muhtasar eserler olduğunu, fakat yöneticilerin bu eserlerden faydalanamadıklarını ifade eder. Ona göre bu problemin nedeni, yazarların öğretimin niteliğine ve anlatım yöntemine dikkat etmemeleri; anlaşılması zor kapalı ıstılahları değiştirip kolaylaştırmayarak, tikel bir faydayı korumak için, tümel faydayı gözden kaçırmalarıdır. Bu sorunu gidermek için Sühreverdî küllî kaidelere ve aslî konulara hanel getirmeyecek yerlerde ıstılahları değiştirip, zihne yaklaştırmayı uygun gördüğünü ifade eder. Sühreverdî temel konuları kanıtlayıp, ardından Kur'an ayetlerini şahit getirmiş, böylece felsefî bir biçimde ortaya koyduğu konuları Kur'an ayetleriyle desteklemiştir.¹¹

Elvâh bir mukaddime ve dört bölümden (levha) meydana gelmektedir. Sühreverdî mukaddimedede eserinin tümünde kullanacağı temel bazı kavram ve konular hakkında bilgi verir. Önce genel (küllî) mana ve şahsî varlıktan söz eder. Sonra bilginin nasıl oluştuğu üzerinde durur. Bir şeyi bilmek, bilen kişide o şeyin sûretinin ortaya çıkması demektir. Ortaya çıkan sûret, nesnenin kendisi değil, ona uygun düşen bir şeydir. Dolayısıyla bilginin doğruluğunu Sühreverdî mutabakata (tekbuliyetçi doğruluk kuramına) göre açıklar. Buna göre nesneye ilişkin kişinin zihnindeki bilgi, nesneye uygun değilse nesne doğru bir biçimde bilinmiş olmaz.¹²

⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, "Introduction", *Suhrawardî Three Treatises*, Najaf Gholi Habibi, Tehran 1977.

¹⁰ Bk. Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, Müessesü't-Tarihi'l Arabî, Beyrut 2007, s. 599; Şihabeddin Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, çev. Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul 2009, s. 21.

¹¹ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, çev. A. K. Cihan-S. Yalın-A. Taher, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2017, s. 38.

¹² Sühreverdî, *Elvâh*, s. 38-40; Sühreverdî, *Kelimetü't-Tasavvuf*, (Tasavvufun Kelimesi) çev. A. K. Cihan-S. Yalın vd., Litera Yay. İstanbul 2017, s. 71.

Sühreverdî vacip, mümkün ve mümteni kavramlarını ele alıp buradan tümevarım eleştirisine geçer. Ona göre âlimler bir şey hakkında vacip, mümkün yahut mümteni diye hüküm verdiklerinde sadece mahiyetin lazımı olan şeyi dikkate almakta ve tümevarıma dayanmamaktadırlar. Onun ifadesiyle tümevarım, “Biz çoğu şeyleri böyle gördük, dolayısıyla tümü de böyle olmalıdır” biçiminde bir sonuca ulaşma olup, görülmeyen bir şeyin hükmü görülen bir şeyin hükmüne aykırı olabileceğinden dolayı bu güçlü bir çıkarım olarak değerlendirilemez.¹³ Sühreverdî *Hikmetü'l İşrâk*'ta tümevarımı: “cüzlerinin çoğunda var olan şey sebebiyle küllî hakkında hüküm vermek” olarak tanımlar. “İnsan başı kesildiğinde yaşayamaz” örneğindeki hükmün tüm insanlar için geçerli olmasını sağlayan şey, bunun tümelin cüzlerinin birçoğunda rastlanılan bir şey olması sebebiyle küllî hakkında verilen bir hüküm olmasıdır. Yoksa tümelin cüzlerinin tümünde bunu gözlemlememiz mümkün değildir. Bu bağlamda Sühreverdî'nin bir bütünü oluşturan cüzlerin hepsinin tek tek incelenmesi ile genel bir sonuca varılması olarak ifade edilen tam tümevarımı değil, bütünü meydana getiren cüzlerin tümüne değil de bir kısmına dayanılarak o bütün hakkında hüküm verilen tümevarım çeşidi olan eksik tümevarımı mümkün gördüğü söylenebilir. Yukarıda verilen örnek bağlamında Sühreverdî'ye göre tümevarım tek bir türle ilgili olduğunda kesin bilgi verebilirken, türler farklılaştığında ise kesin bilgi vermeyebilir.¹⁴

Sühreverdî varlığa ilişkin düşüncelerini anlamamıza yardımcı olacak temel kavramlar bağlamında mahal, heyet ve cevher konularını ele alır. Fildişindeki beyazlık gibi bir nesnede yayılmış olan şeyi heyet, bu heyetin bulunduğu şeyi de mahal olarak adlandırır. Mümkün varlıklarda bir mahalde olmaksızın var olan şeye cevher adı verilir. Sühreverdî'nin Meşşâî terminolojide çoğunlukla kullanılan mevzu yerine mahal, araz yerine de heyet kavramlarını kullandığı görülmektedir. Cismin bir mekânının olması uygun iken bir mahallinin olması kesinlikle uygun değildir. Cisim, taşınması ve hissî işaretle gösterilmesi uygun olup; en, boy ve derinliği olan cevherdir. Farklı cisimler heyetleri bakımından birbirlerinden ayrılır.¹⁵ Bu ifadelerine bakıldığında, *Hikmetü'l İşrâk* adlı eserinde daha ayrıntılı olarak görüleceği biçimde

¹³ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 40-42; Sühreverdî, *Kelime*, s. 72.

¹⁴ Bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, Neş. Henry Corben, Tahran 1993, s. 41; Tam ve eksik tümevarım için bk. Mevlüt Uyanık, “Tümevarım Meselesi-İbn Sina Merkezli Yeni Bir Okuma”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, S. 21, s. 220-224; Abdulkuddüs Bingöl, “İstikrâ”, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, C. 23, s. 358-359.

¹⁵ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 42-46; Krş. Sühreverdî, *Heyâkilü'n-Nur*, (Nur Heykelleri) çev. A. K. Cihan-S. Yalın vd., Litera Yay. İstanbul 2017, s. 30; *Kelime*, s. 72-73; *Hikmetü'l İşrâk*, s. 62.

Sühreverdî'nin cismin madde ve sûretten oluştuğu şeklindeki Meşşâî düşünceden uzak düştüğü söylenebilir.¹⁶ Atom (cevher-i ferd) konusundaki tartışmalara kısaca değinen Sühreverdî, bölünmeyen bir parçanın var olduğuna ilişkin bazı kimselerce dile getirilen bu düşünceye filozofların karşı çıktıklarını ifade eder. Bu bağlamda kendisinin de bu teoriye sıcak bakmadığı söylenebilir.¹⁷

B. Sühreverdî'nin Doğa Felsefesine (Fizik) İlişkin Görüşleri

Sühreverdî birçok filozofta gördüğümüz şekilde felsefeyi nazarî ve amelî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Felsefenin fiillerimizle ilgili olmayan kısmı nazarî felsefe olarak adlandırılırken, fiillerimizle ilgili olan kısmı amelî felsefe olarak adlandırılır. Amelî felsefe kendi içinde ahlak, ev idaresi ve siyaset olmak üzere üç kısma ayrılır. Nazarî felsefe ise yüksek ilim olarak da nitelenen ilahiyat (metafizik), orta ilim olarak nitelenen matematik ve alt ilim olarak da isimlendirilen fizik olmak üzere üç ana bölüme ayrılmaktadır.¹⁸ Eserlerinde ele aldığı ilimleri dikkate aldığımızda ise Sühreverdî'nin genelde mantık, fizik ve metafizik başlıkları altında görüşlerini ortaya koyduğu görülmektedir. Çalışmamızın temelini oluşturan *Elvâh* adlı eserde Sühreverdî daha çok fizik ve metafizik alanlara ilişkin meselelere yer vermiştir. Sühreverdî *Elvâh*'ta Meşşâî yönteme uygun olarak önce doğa felsefesi ile ilgili problemleri ele almış, daha sonra metafiziğin problemlerine ilişkin görüşlerini ortaya koymuştur.

Doğa felsefesine ilişkin görüşleri bağlamında Sühreverdî'nin öncelikle boyutlar, unsurlar ve bunların değişim ve dönüşümü ve harekete ilişkin görüşleri ele alınacaktır. Sühreverdî'ye göre, boyutların tümü sonludur; zira boyutlar sonsuz olsaydı âlemin de sonsuz olması gerekirdi. Boyutların sonlu oluşu, uzamların da sonlu olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla Sühreverdî âlemin sonu ve sınırı olduğunu, âlemin ötesinde başka bir şeyin bulunmadığını düşünmektedir. İç içe geçmiş felekleri kuşatan bir sınırlayıcı bulunmaktadır ve bu sınırlayıcı da en uzak göktür. Sınırlayıcı bütün yönlerin kendisinde nihayet bulduğu yer olması ve ötesinde bir yönün bulunmaması sebebiyle doğrusal olarak hareket etmez.¹⁹

¹⁶ Bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, s. 73-88.

¹⁷ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 46.

¹⁸ Sühreverdî, *Kitabü't-Telvîhâti'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye (İlâhiyyât)*, tah. Henry Corben, Tahran 1993, s. 2-3; Sühreverdî, *Meşârî*, s. 196; krş. İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013, s. 133-134.

¹⁹ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 48-50; Krş. Sühreverdî, *Kelime*, s. 73-74.

Sühreverdî atomcu görüşü benimseyenlerin aksine âlemde boşluğun olmadığı kanaatindedir, bu nedenle sınırlayıcı en dış feleğin içinin veya herhangi iki cisim arasında boşluğun bulunması ona göre imkânsızdır. Bütünüyle âlem doludur, sınırlayıcının ötesinde asla boşluk ve doluluk yoktur. Cisim bir mekânda bulunur ve onun bu mekândan bir diğerine intikal ettiği düşünülebilir. Bir şeyin mekânı ona temas eden kuşatıcının içi olmaktadır ve kuşatıcısı olmayan şeyin mekânı da yoktur.²⁰

Sühreverdî doğa felsefesinin önemli konu ve kavramlarından biri olan hareketi, “devamlılığı düşünülmeyen bir heyet” olarak tanımlar. Hareket tabîî, iradî ve kasrî (zorlamaya dayalı) hareket olmak üzere üç kısma ayrılır. Havaya atılan taşın aşağıya doğru hareketi tabîî hareket, hayvanların hareketinde olduğu gibi farklı yönlerde doğru olabilen hareket iradî hareket ve havaya atılan taşın yukarıya doğru hareketi ise kasrî harekete örnek verilebilir. Sühreverdî zamanı da harekete bağlı olan, sabit ve kalıcı olmayan bir şey olarak düşünmektedir. Ona göre zaman, zihinde öncesi ve sonrası bir araya geldiğinde feleğin hareketinin miktarı olarak tanımlanır ve zaman yıllara, aylara, günlere ve saatlere bölünür.²¹ Hareket eden bir şey, ya tıpkı felekler ve sınırlayıcı gibi merkezin üzerinde, ya merkeze doğru hareket eder ve onu soğukluk izler veya merkezden dışarıya doğru hareket eder ve onu sıcaklık izler.²² Burada merkeze doğru olan hareket dört unsurdan ikisinin yani su ve toprağın hareketi, merkezden dışarıya doğru hareket ise diğer iki unsurun yani hava ve ateşin hareketidir. Merkezin üzerindeki hareket yani feleklerin hareketi dairesel, diğer hareketler ise doğrusaldır.

Sühreverdî filozoflarca ay altı âlem olarak kabul edilen bu dünyadaki hareketlerin doğrusal olduğundan yola çıkarak doğrusal hareket eden her şeyin değişimi kabul ettiği görüşündedir. Değişimi kabul eden her şey de bitişmeyi, ayrılmayı, şekillenmeyi ve sahip olduğu şekli yaş unsurda olduğu gibi kolaylıkla veya kuru unsurda olduğu gibi zorlukla bırakmayı da kabul etmektedir. Yeryüzündeki cisimlerin yaşlık ve kuruluk, sıcaklık ve soğukluktan uzak kalamayacağı düşüncesinden hareketle; sıcak ve kuru olan ateş, sıcak ve yaş olan hava, soğuk ve yaş olan su, soğuk ve kuru olan toprak olmak üzere dört unsurun var olduğu düşünülmektedir. Semâvî şeyler için kuruluk-yaşlık ve sıcaklık-soğukluk söz konusu olmadığından onların maddî ilkesi dört unsur

²⁰ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 50-52; Krş. Sühreverdî, *Kelime*, s. 75-76.

²¹ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 52-54; Zamanla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, s. 179-183.

²² Sühreverdî, *Elvâh*, s. 54.

değil, beşinci bir unsur olan Esîr'dir. Bu bağlamda cisimler sûretleri sabit olan esîri cisimler ve sûretleri değişen, oluş ve bozuluşa tabi olan unsurlu cisimler olmak üzere iki kısımdır ve unsurlu cisimler esîrî cisimlerden etkilenmektedir.²³

Sühreverdî'ye göre dünyamızdaki varlıkların temelini oluşturan bu dört unsur birbirine dönüşmektedir. Kuvvetli üfleme ile hava bazen ateşe, ateş de havaya dönüştüğü gibi; bazen de şiddetli soğuk sebebiyle hava suya dönüşmektedir. Su şiddetli sıcak sebebiyle havaya dönüşür. Su bazen tıpkı yerden fışkıran kaynak suların anında taşlaşmasında görüldüğü gibi toprak olur. Toprak unsurundan meydana gelen şeyler de bazı kimyacıların sert taşları eriterek eriyik hale dönüştürmesinde görüldüğü üzere bazen suya dönüşmektedir.²⁴ Üzerinde sûretlerin değiştiği cevher heyula ve madde olarak adlandırılır. En, boy ve derinlik uzanımları bakımından ona "cisim" denir. Bu cevher, kendindeki heyetlere nispet edildiğinde "mahal" olur. Kendinde türlerin meydana gelmesine ve üzerindeki sûretlerin değişmesine nispetle heyula olur. Unsurlu şeylerin heyulası ortak olup, bir sûretten sıyrılıp ve başka bir sûreti alır. Feleklerin heyulası ise ortak olmayıp, sûretleri sabittir ve onlar kaybolup değişmez. Bundan dört unsur, maden, bitki ve hayvanlar yaratılır. Karışımlar ne ölçüde dengeli ise kabul ettiği türün sûreti de daha üstün olur.²⁵

Sühreverdî'nin doğa felsefesine ilişkin üzerinde durduğu önemli konulardan birisi de nefis konusudur. Bu bağlamda nefsin soyut oluşu, sahip olduğu yetiler ve bedenle ilişkisi gibi meseleler ele alınacaktır. Sühreverdî nefsin cisimsel değil, soyut bir varlığa sahip olduğunu ortaya koymak için hayvani nefsin bir yetisi olan idrakten yola çıkar. Görme duyusu örnek olarak alındığında algılanan nesne kaybolduğunda duysal algı da ortadan kalkmaktadır. Bir iç duyu olan hayal ise nesneyi bu alakadan soyutlar ve nesne ortadan kalktığı halde onun sûreti hayalde kalmaya devam eder. Fakat hayal

²³ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 54-56.

²⁴ Krş. *Kelime*, s. 117-118. Meşşai tarzındaki eserlerinde dört unsurdan söz eden Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk'ta* ateşin dört unsurdan biri olarak görülemeyeceğini ifade eder ve buna ilişkin eleştirilerini ortaya koyar. Orada nuru (ışığı) geçirip geçirmemesine bağlı olarak üç basit unsurdan ve bunların birbirine dönüşümünden söz eder. Bunlar: nuru geçirmeyip tutan toprak, yarı saydam (latif) olan su ve nuru tam olarak geçirip tam saydam olan hava. Ateş nurlu bir şeydir ve nurluluğundan dolayı bu unsurlardan ayrı ve üstün bir konuma sahiptir. Bu şeyler birbirlerine dönüşmektedir ve onların ortak bir maddesi vardır. Ateş en yüce harekete ve sıcaklığın en tamına sahip olması, hayatın doğasına en yakın olması ve karanlıklarda kendisinden yardım alınması vb. birçok sebepten dolayı diğerlerinden daha üstündür. Bk. *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 187-196.

²⁵ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 62.

yer, nitelik ve konum gibi uzak arazlardan sûreti soyutlayamazken, akıl onu soyutlar ve duyulur ve hayal edilir nesneyi bu arazlar olmadan ma'kul (düşünülür) hale getirir. Buradan hareketle Sühreverdî ma'kullerin cisimde değil nefiste bulunduğuna ilişkin çeşitli kanıtlar ortaya koyar. Ma'kullerin mahalli konumunda olan bu nefis bölünmeyen, kendisine cisimli varlıklarda olduğu gibi hissî bir işaretle işaret edilmeyen, miktarı ve konumu bulunmayan, yer ve mahal sahibi olmaktan uzak bir zâttır. Ayetlerden ve sufilerin sözlerinden verdiği örneklerle nefse ilişkin görüşlerini açıklayan Sühreverdî, ayetlerde geçen kalp kelimesinin bir organa değil, nefse işaret ettiği görüşündedir. Soyut, şerefli ve ilahî bir cevher olan bu nefis, filozofların nefsi nâtika diye adlandırdığı şeydir.²⁶

Sühreverdî insan benliğinin onun düşünen yanını ifade eden nefsi nâtikadan ibaret olduğu görüşündedir. İnsan bedenindeki değişimlere rağmen, ben diye idrak ettiği zât değişmemektedir. Organlarının tümünden habersiz olsa da kişi kendi zâtını bilmektedir. Bu da bize benliğin organlardan bağımsız bir biçimde insan nefesine ait olduğunu göstermektedir. Kişi kendi zâtına “ben” diyerek işaret edip, bedendeki ve cisim âlemindeki tüm şeyleri benliğinden ayrı tutar ve “o” diyerek onlara işaret eder. Kişi onları kendinden ayrı olarak tahayyül eder, fakat zâtını zâtından ayırarak ona “o” diyemez. Bu sebeple ben dediğimiz zât cisim âleminden bir şey değildir. Beden yediği içtiği şeyleri eritirken ve kendisi de değişirken, benlik eksilmediği gibi aynı zamanda değişmemektedir. Bu nedenle o ne mizaç ne bir organ ne de cisim âleminden bir şeydir.²⁷

Sühreverdî hayvani nefsin iki kuvveye yani; harekete geçirici ve idrak edici kuvvelere sahip olduğunu düşünür. İdrak edici kuvve beş dış duyu ve beş iç duyudan oluşmaktadır. İç duyuların ilki ortak duyudur ve o tüm duyuların misallerini ilk olarak alan kuvvedir. İkinci iç duyu ise hayaldir ve o alınan bu ilk sûretlerin deposudur. Üçüncüsü vehimdir ve o hayvanlarda duyular hakkında duyulur olmayan manalarla hüküm verir. Vehim cismanî bir kuvve olup, aklın kabul ettiği şeyi kabul etmediğinden dolayı insanda akıl ile çekişir. Dördüncüsü mütehayyiledir ve o misaller ile hükümleri terkip eder. Akıl onu kullandığında ona müfekkire denir ve bunun vasıtasıyla ilimler ve sanatlar elde edilir. Mütehayyile hayal kuvvesinden başkadır. Çünkü hayal, sûretleri kendisine geldiği gibi kaydeder, onlar üzerinde tasarrufta bulunmaz.

²⁶ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 64-68.

²⁷ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 70; Sühreverdî, *Heyakil*, s. 32; *Kelime*, s. 76-77.

Mütehâyyle ise sûretleri birleştirip ayırır. Beşincisi hafıza kuvvesidir ve o vehim, mütehâyyle ve olayların tüm hükümlerini ayrıntılı ve bağlantılı olarak kaydeder. Bunların tümü beynin farklı bölümlerine yayılmış olup, bunların birbirinden farklı oluşu biri bozukken diğerrinin sağlam kalmasıyla anlaşılır. Beyinde buldukları yer bozulduğunda bu kuvveler de bozulduğundan dolayı beynin neresinde buldukları bilinmektedir.²⁸ *Elvâh*, *Heyâkil*, *Kelimetü't-Tasavvuf* vb. birçok eserinde beş iç duyudan söz eden Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'te hayal, mütehâyyle ve vehmi tek bir yeti olarak görerek iç duyuların sayısını üç olarak kabul etmektedir.²⁹

Sühreverdî'ye göre hayvandaki diğerr kuvve harekete yönlendirici olan istek kuvvesidir. Bu kuvve uygun olanı talep eden şehvet ve uygun olmayanı uzaklaştırmak isteyen gazap kuvvesi olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Harekete sevk eden kuvvelerin etkinlik alanı kalp, idrak eden kuvvelerinki ise beyindir. İdrak edici ve hareketlendirici kuvvelerin her ikisi de hayvana özgüdür, bitkide bulunmaz. Hayvanda ise bitkilerle ortak olan kuvveler de vardır. Bunlar besleyici kuvve, büyütücü kuvve ve doğurucu kuvvedir. Hayvandaki bütün kuvvelerin taşıyıcısı ruhtur. Sühreverdî onu kalbin sol tarafından yayılan latif bir cisim olarak tarif eder. Ruh kalpten beyine yükselip orada soğuyarak mutedil hale gelir ve nefsin nurlu gücünü elde eder. Buna da "nefsanî ruh" denir, onunla hareketlendirme ve idrak gerçekleşir. Kalpten çıkıp da damarlardan karaciğere sirayet eden ruha ise "tabîî ruh" denir. Onunla bitkisel kuvvelerin filleri gerçekleşir. Cisim olan bu ruh, latif olmasaydı sınırların ağlarından geçemezdi. Bu ruhun herhangi bir organa nüfuz etmesine mani olan bir engel ortaya çıkarsa, o organın öldüğü görülür.³⁰

Sühreverdî yukarıda sayılan özelliklere sahip olan ruh ile nefsi nâtıkanın birbirinden ayrı şeyler olduğunu ifade eder. Onun ifadesiyle: "Bu hayvanî ruh, Kur'an'da Rabb'in bir emri olduğu ifade edilen ilahî ruhtan başkadır ve ilahî ruhla kastedilen doğuşu Allah'tan batışı da Allah'a olan, herhangi bir mekânda kaim olmayan ve Allah'ın nurlarından bir nur olan nefsi nâtıkadır."³¹ Sühreverdî nefsin bedenden önce varlığının düşünülemediği ve onun bedenle

²⁸ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 70-72; krş. İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. A. Durusoy-M. Macit-E. Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 112.

²⁹ Krş. Sühreverdî, *Heyakil*, s. 34-35; *Kelime*, s. 79-80; *Hikmetü'l İşrâk*, s. 208-211; bk. Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, Laçın Yay., Kayseri 2003, 153-155; Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sina Eleştirisi*, İnsan Yay., İstanbul 2012, s. 171-174.

³⁰ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 74.

³¹ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 74; Krş. Sühreverdî, *Heyakil*, s. 36; *Kelime*, s. 81; *Hikmetü'l İşrâk*, s. 206-207.

birlikte hâdis olduğu kanaatindedir. Kuran’da zikri geçen “üfleme” sözcüğünü içeren ayetlerin de buna delâlet ettiğini düşünür. Sühreverdî’ye göre nefsi nâtikanın tam tanımı şudur: “O, ma’kulleri idrak etme ve cisimlerde tasarrufta bulunma özelliğine sahip, cisim olmayan bir cevherdir. O, Allah’ın nurlarından bir nurdur ve bir yerde kaim değildir.”³²

C. Sühreverdî’nin Metafiziğe İlişkin Görüşleri

Başka birçok filozofta olduğu gibi, Sühreverdî’nin düşünce dünyasında da Metafiziğin, felsefenin diğer alanlarına nispetle daha ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu söylenebilir. Burada metafiziğe ilişkin konular bağlamında Sühreverdî’nin zorunlu varlığın ispatı, birliği ve ondan meydana gelen ilk şeyin tek oluşu, felekler, onların hareketi ve hareket ettiricileri ve tüm nedenlerin zorunlu varlıkta son bulması vb. meselelere ilişkin düşünceleri ele alınacaktır.

Sühreverdî İbn Sina’nın yaklaşımına uygun tarzda varlıkları varoluş tarzları bakımından mümkün, zorunlu ve mümteni (imkânsız) kategorilerine ayırır. Mümkünün varlığı ve yokluğu zorunlu değildir. Mümkün, zâtı gereği kendi varlığını gerektiren bir şey değildir. Zira zâtından dolayı varlığı yokluğundan daha evlâ değildir. Zâtı gereği kendi varlığını gerektirmiş olsaydı mümkün değil, zorunlu varlık olurdu. Zâtı gereği kendi yokluğunu gerektirmiş olsaydı mümteni olurdu. Dolayısıyla Sühreverdî’ye göre mümkün varlığın var oluşu veya var olmaması kendine değil, bir tercih ediciye bağlıdır. Mümkünün varlığının yokluğuna tercih edilmesi varlığını yokluğuna tercih eden bir sebeple olur. Yokluğunun varlığına tercih edilmesi de tercih edenin olmamasından dolayıdır. Dolayısıyla mümkün var olmuşa, bir tercih ediciden dolayı var olmuştur.³³

Çok sayıda şeyin mevcut olduğu görüldüğüne göre bunlardan birinin zorunlu varlık olması gerekmektedir. Şayet var olanların tümü mümkün ise, birbirine neden olma anlamında bunlar sonsuza kadar gidemeyeceği için bunların varlığını yokluğuna tercih edecek tek olan bir tercih ediciye ihtiyaç duyulmaktadır. Diğer var olanlardan farklı olarak varlığı kendinden olduğu ve bir tercih ediciye ihtiyaç duymadığı için Tanrının varlığı zorunludur ve onun var olmaması ve var iken yok olması düşünülemez. Var olmak için başkasına dayanan her şey, özünde mümkündür. Zira o zâtı bakımından zorunlu olsaydı başkasına muhtaç olmazdı. Mümkün varlıklar, varlığını yokluğuna tercih

³² Sühreverdî, *Elvâh*, s. 76; Sühreverdî, *Kelime*, s. 77.

³³ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 78; Sühreverdî, *Heyakil*, s. 39; krş. İbn Sina, *İşârât*, s. 127.

edecek bir tercih ediciye muhtaç olup, bu tercih edicinin zorunlu varlık olması ve tek olması gerekir.³⁴

Zorunlu varlık cisim değildir ve dolayısıyla cisim gibi parçalardan oluşuyor da değildir. Heyetin varlığı ancak bir mahal vasıtasıyla olduğundan O'nun heyet olduğu da söylenemez. O bizâtihi olup, yön ve mekânda bulunmaktan uzaktır. O bütün nedenlerin kendisinde sona erdiği ilktir. Zorunlu varlık hayatı ve ilimleri bahşedendir. Yetkinlikten yoksun olanın bu yetkinliği vermesi düşünülmemeyeceğinden dolayı O diri, bilen ve faal olandır ve bu sıfatlar zâtına ilave şeyler değildir. Sühreverdî'ye göre O'nun selbî olanların dışında hiçbir sıfatı yoktur. İnsan nefsi, kendisini var edene, O'nun yer ve cihetlerden soyutluğuna ve O'nun kendi zâtını bildiğine delâlet etmektedir. Ondan başka zorunlu olmadığı için O'nun dengi bulunmadığı gibi, güç bakımından O'na denk olup onu engelleyecek bir şey de olmadığından dolayı O'nun zıddı da yoktur. Her kuvvet O'ndan alındığı için hiçbir şey O'na karşı koyamaz ve O'na denk olamaz. Zorunlu varlık için yokluk söz konusu değildir ve o salt iyidir. Zorunlu varlık şeylerin en güzeli ve en yetkini olup, her güzellik ve yetkinlik O'nun güzelliğinden ve yetkinliğinden kaynaklanmaktadır. En yüksek ululuk ve en üstün nur O'nundur. Tıpkı ışığın şiddeti onu perdeleyip bütünüyle onu anlamamıza engel olsa da güneşi görebilmemizde olduğu gibi, Zorunlu varlık da bilinebilir fakat bilgimiz O'nu tümüyle kuşatamaz.³⁵

Sühreverdî zorunlu varlığın yaratma fiiline ilişkin farklı görüşleri ve ortaya konulan argümanları zikreder. Bazı kimseler ilk olan zorunlu varlığın eşyayı ezelde yaratmayıp daha sonra yaratmaya başladığını düşünmüştür. Onlara göre şayet yaratma yaratanla birlikte olsaydı ikisi arasında bir fark olmazdı. Aristoteles ve bazı filozoflarla Meşşâî araştırmacılar, zorunlu varlığın ezelde şeylerin faili olduğunu, onların varlığının O'nunkiyle birlikte olduğunu düşünmüşlerdir. Onların düşüncesine göre mümkünün varlığa gelişi ancak tercih edici sayesinde. Bu tercih edici İlk'in zâtı daim olduğu için, tercihi de daim olur. İlk'in zâtı var iken fiil ortaya çıkmamış ise bu durumda o fiil bir şarta, bir zamana veya bir engelin ortadan kalkmasına dayanıyor demektir. Oysa bütün mümkünlerden önce ne bir şartın ne de bir zamanın varlığı söz konusudur. Bu ikisi yaratılmış şeylerdendir. Sırf yoklukta bir şeyin yapılma hali, başka bir halden daha evlâ değildir. Evvel'de irade ve kudret bakımından bir yenilenme olmaz ki, daha önce istemediği bir şeyi istemiş, yaratmadığı bir şeyi

³⁴ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 80-82; Krş. Sühreverdî, *Meşârî*, s. 386-387; *Heyakil*, s. 40-41; *Kelime*, s. 81-82.

³⁵ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 82-88; Krş. Sühreverdî, *Heyakil*, s. 41-43; *Kelime*, s. 82-84.

yaratmış olsun. Zaman bakımından, konum ve mekân bakımından ve zât ve illiyet bakımından olmak üzere birçok önce gelme biçiminden söz edilebilir. Zaman mümkün şeylere dahil bir şey olduğundan dolayı, zorunlu varlık fiilinden zaman bakımından değil zât bakımından önce gelmektedir.³⁶ Sühreverdî burada zikretmemiş olsa da konum ve mekân da mümkün şeylere özellikle cisimsel şeylere özgü olduğundan, zorunlu varlık için bu tür bir öncelikten de söz edilemez.

Bazı kimseler var edilmesinde bir sebebe ihtiyaç duyan şeyin var olduktan sonra faile ihtiyacı kalmayacağını, hatta failin yokluğunun ona zarar vermeyeceğini düşünmüşlerdir. Filozoflar ise bunu kabul etmeyip, tercih ediciden müstağni olursa bizâtihi zorunlu olacağını, oysa bizâtihi mümkün olan bir şeyin bizâtihi zorunlu olmasının imkânsız olduğunu ifade etmişlerdir. Bu nedenle mümkün, var olduğu müddetçe tercih ediciye muhtaçtır. Mümkünlerin tamamının varlık ve sebat illeti bizâtihi zorunlu varlığa dayanır. Onun devamıyla onlar da devamlı olur.³⁷

Sühreverdî varlıkların ortaya çıkış sürecini birçok filozofta da gördüğümüz şekilde sudur teorisiyle izah etmektedir. İlk olan zorunlu varlıktan meydana gelen ilk şey tek ve mükemmel olup, çokluk ve eksiklik sonraki aşamalarda diğer varlıklarda ortaya çıkar. Her bakımdan bir olan, sadece bir olanın varlığını gerektirir. Bu ilk şey cisim olmadığı gibi, nefis de değildir. Evvelin varlığını gerektirdiği ilk şey, madde ve arazlarından soyut ve onlarda tasarrufta bulunmayan, ilk akıl ve ilk ma'lul diye adlandırılan bir cevherdir. Bu ilk akıl, varlığının kaynağı olan İlk Hak sebebiyle zorunlu, kendi zâtında mümkündür; İlk ile zengin, kendi zâtında fakirdir. Evvele olan nispetini düşünmesinden başka bir aklî cevherin, kendindeki mümkün ciheti düşünmesinden de felekî bir cismin varlığı gerekir. İkinci akıldan da değerli olan cihetle başka bir aklî cevher ortaya çıkarken, düşük yönünden de daha düşük bir cisim meydana gelir. Diğerlerinde de durum böyle devam eder ve böylelikle akıllar ve felekler on akıl ve dokuz felek olmak üzere çoğalır. Sühreverdî bunların sayısının daha da çok olabileceği kanaatini de ifade eder.³⁸ Sühreverdî burada suduru Meşşâî terminolojiye uygun biçimde açıklamakta; onu akletme ile gerçekleşen bir süreç olarak anlatmakta ve ortaya çıkan ayrık varlıkları da akıl olarak adlandırmaktadır. İşrâkî yönteme göre yazılmış ya da İşrâkî yöntemin ağırlıklı olduğu eserlerde ise sudur süreci ilahî nurdan bir ilk

³⁶ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 88-92.

³⁷ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 92.

³⁸ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 96-98.

nurun ortaya çıkışı ve aşağıdakinin yukarıdaki nuru müşahedesi ile diğer nurların ortaya çıkması biçiminde açıklanmakta, ortaya çıkan ayrıık varlıklar da çoğunlukla nur olarak adlandırılmaktadır.³⁹

Sühreverdî bu soyut akılların varlığını ispat için “Eşref-i İmkân” kaidelerini delil olarak kullanır. Bu kaideye göre, alt derecedeki mümkün var olunca daha değerli mümkünün ondan önce var olması gerekir. Zira zorunlu varlık, vahdâniyyet yönüyle daha değerli mümkünü bırakıp da alt derecedeki mümkünü var ederse ve bunun yanı sıra değerli olan mümkünün mevcut olduğu da farz edilirse, bu durumda zorunlu varlıktan daha üstün bir şeyin olduğu akla gelir. Oysa zorunlu varlıktan daha üstün bir şeyin düşünülmesi imkânsızdır. Varlığın olduğundan daha tam veya daha yetkin olması mümkün değildir. Âtıl halde olan, ilahî inayetin etkilerinden ve kendisine uygun olan yetkinlikten uzak kalan bir şey yoktur. Evvel'in fiili için birtakım vasıtalar bulunsa da mutlak fail ve yaratıcı odur. Ondaki başkası yaratma mertebesinde olmayıp, şeyler yaratıcı değil en nihayetinde ona varıp dayanan vasıtalarlardır.⁴⁰

Sühreverdî feleklerin hareketinden de yola çıkarak, onların nefis sahibi olduğunu ve onların hareketlerinin mufarık akıllardan kaynaklandığını düşünür. Dairesel olarak hareket eden feleklerin hareketi tabii değil, iradîdir. Bu feleklerin hayat ve idrak sahibi olduğu bu nedenle de nefis sahibi olduğu ifade edilir. İradeyle hareket eden her şeyin kendisini harekete yönlendiren bir gayesi olduğundan dolayı, feleklerin hareketlerinin de bir gayesi bulunmaktadır. Bu gaye şahsî bir gaye veya hayvanî bir gaye de olmadığı için, feleklerin küllî aklı bir iradesi bulunmaktadır. Dolayısıyla, onların ma'kûlâtı idrak eden nâtik bir nefsi vardır. Onların cisimleri bizimkilerinden daha değerli olduğu gibi, nefisleri de bizim nefislerimizden daha üstün ve daha güçlüdür. Feleklerin düzenli ve devamlı hareketleri nefislerinden kaynaklanır. Bu feleklerin tümünün benzemeye çalıştığı kendisinden devamlı nur ve sürekli lezzet aldıkları kutsî bir maşuku vardır. Bu onları hareket ettiren mufarık akıl olup, ondan dolayı hareketleri birbirinden farklı olmaktadır. Bunun yanında bir de hepsinin ortak bir maşuku vardır ve bu maşuk zorunlu varlık, işrâkî

³⁹ Krş. Sühreverdî, *Meşâri*, 449-453; *Heyakil*, s. 43-44; *Kelime*, s. 87-88, *Kitabü't Telvihât*, s. 63-64; *Hikmetü'l İşrâk*, s. 125-134; İbn Sina, *İşârât*, s. 157-159.

⁴⁰ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 100; Eşref-i İmkan ile ilgili olarak bk. Sühreverdî, *Meşâri*, s. 434-435; *Kelime*, s. 85.

terminolojiyle nurlar nurudur. Bu ortak maşuktan dolayı da feleklerin hareketleri dairesellikte birbirine benzemektedir.⁴¹

Bir şey ortaya çıkmış (hudus etmiş) ise, bu şeyin parçalarının tümünün veya bir kısmının ortaya çıkışını tercih eden bir tercih edicinin olması gerekir. Aksi halde o hâdis değil, varlığı devamlı bir şey olurdu. Hâdis olan malul herhangi bir gecikme söz konusu olmaksızın illetinden ortaya çıkıyorsa, tercih edici illet de hâdis olur. Bu durumda ya birlikte sonsuza kadar uzayan hâdis illetler zinciri oluşur ki, tüm bu sebepler bizâtihi zorunlu varlıkta son bulunduğu için bu imkânsızdır; veyahut bir araya gelmeyen sonsuz illetlere ulaşılır. Her hâdis, öncesinde kesinti ve kopma olmaksızın peş peşe gelen sonsuz hâdisleri gerektirir. Aksi halde kopma ve kesinti durumunda söz tekrar başa döner. Hiçbir şekilde ebedi olarak kopma ve kesintinin doğru olmadığı hâdis şeyler dairesel hareketlerdir. Her türlü cisimsel alakadan uzak ve soyut olan akıllar için değişme söz konusu değildir. Bu akılların değişmesi söz konusu olsaydı, onların değişmesi zorunlu varlığın değişmesine götürürdü. Hâdis şeyler failin değişmesinden değil, kabillerin istidatlarının yenilenmesi sebebiyle mufarık varlıklardan ortaya çıkmaktadır. Her bakımdan mufarık olanın hareket eden değil, yalnızca hareket ettirici olması doğru olur. Zira tıpkı şevkinden dolayı aşğın kendisine doğru hareket ettiği maşuku gibi, o kendisi hareket etmeksizin aşk ve şevk ile hareket ettirir. Dolayısıyla o hareket etmeksizin hareket ettirmiş olur.⁴²

Sühreverdî'nin Metafiziğe ilişkin meseleler bağlamında âlemde var olan nizam, kötülük, haz ve elem, nurlar ve nefisle ilişkisi gibi başlıklar altında sıralayabileceğimiz problemlere değindiği görülmektedir. Bu meselelere bakışta özellikle İbn Sina'nın metafiziğe ilişkin ortaya koyduğu sistematığın izleri görülmektedir. Sühreverdî'ye göre İlahî rahmetin bir sınırdan durması mümkün olmadığı için, failin sonsuza kadar giden bir fiil kuvvesi olduğu gibi, heyula da sonsuz bir alma kuvvesine sahip olarak var olmuştur. Feyzin yenilenmesi için herhangi bir şeyin yenilenmesi gereklidir. Bu nedenle ulvî gayeler için dönen felekler var olmuştur. Etki gücü sonsuz faile ve etkilenme kuvvesi sonsuz olan alıcıya bitişen sonsuz bir istidat onlara bağlıdır. İlahi feyiz alıcılarda istidatları ölçüsünce ortaya çıkar. Zira vericide değişme yoktur. Hâdislerin ve maddeyle ilişkili olanların en şerefli nefsî nâtika olduğu için, yine bedenler olmadan mümkün olan şeylerin bir anda onda ortaya çıkması da mümkün olmadığı için

⁴¹ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 100-104; Krş. Sühreverdî, *Heyakil*, s. 47-49; *Kelime*, s. 86-87; *Telvihât* s. 56-59; *Hikmetü'l İşrâk*, s. 172-177.

⁴² Sühreverdî, *Elvâh*, s. 106-108.

devirler boyunca ve peş peşe gelen sonsuz istidatlar sebebiyle, ezeli ebedle tamamlaması ve nimetinin kesilmemesi için asırlarca sonsuz olan nâtık nefisler hâsıl olur.⁴³

Sühreverdî âlemde her bir şeyin yerli yerinde olduğunu ve bunun ilahî rahmet ve inayetin bir eseri olduğunu düşünür. Bu anlamda Sühreverdî zamanının kozmolojisine uygun olacak biçimde sözgelimi arzın konumunun âlemin merkezinde olmasını, Allah'ın rahmetinin izlerinden biri olarak görür. Başka bir konumda bulunsaydı o yok olabilirdi. Yine yeryüzünde yaşayan canlıların her birinin hayatını sürdürülebilmesi için gerekli düzenin sağlanmasının da bu rahmet ve inayetin bir sonucu olduğu ve bu olmasaydı aşağıdaki varlıkların yok olup gideceğini ifade eder. Buna göre canlı ve cansız olarak gördüğümüz tüm varlıklardaki düzen ilahî rahmet ve inayetin bir gereği olarak ortaya çıkmış olmaktadır.⁴⁴

Sühreverdî zorunlu varlığın hiçbir şekilde başkasına ihtiyaç duymamasına vurgu yaparak onun mutlak zengin olduğunu ifade eder ve onun dışındakileri fakir olarak niteler. Zorunlu varlık için bir başkasının bir şeyi gerekli kılması söz konusu değildir, bilakis her şey onun sayesinde var olur. O mutlak zengin, mutlak melik ve mutlak cömerttir. Mutlak zenginin zâtı veya zâtına ait bir kemali başkasına dayanmaz. Yoksul ise zâtı yahut kemale ilişkin bir sıfatı başkasına dayanandır. Mümkünlerin tamamı zorunlu varlığa muhtaç olduğundan dolayı, zorunlu varlıktan başka mutlak zengin yoktur. İki mutlak zengin varlığı da doğru kabul edilemez. Zira biri diğerinin kudreti altına girerse bu diğeri üstün olur, girmezse de üstünlük yok olur. İlki, üstün olana muhtaç olduğu için yoksuldur. Dolayısıyla mutlak zengin tek olup, onun dışındakiler fakirdir. Mutlak melik, her şeyin zâtı kendisi için olan; kendi zâtı başka şey için olmayandır. Bu durumda olan sadece zorunlu varlıktır.⁴⁵

Sühreverdî yaratılmış şeyleri cismanî şeyler ve mufarık şeyler olarak iki kısma ayırır. Mufarıklar kendilerine işaret edilmeyen şeyler olup, bunlar duyularla algılanamayan akılla bilinen nefisler ve akıllardır. Bu yapıda akıl nefsin ilkesi iken, nefis de cismi yönetmektedir. Nefisler semâvî nesnelere tasarrufta bulunan nefisler ve yeryüzündeki nesnelere tasarrufta bulunan

⁴³ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 110.

⁴⁴ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 112-116; Varlığın olduğundan daha yetkin ve daha tam olamayacağı, âlemin mümkün âlemlerin en iyisi olduğuna ilişkin bk. Sühreverdî, *Heyakil*, s. 51; *Kelime*, s. 94-95; *Telvihât*, s. 76.

⁴⁵ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 116-118; Krş. Sühreverdî, *Meşâri* s. 427-428; *Heyakil*, s. 51; *Telvihât*, s. 55; İbn Sina, *İşârât*, s. 143-144.

nefisler olmak üzere iki kısımdır.⁴⁶ Sühreverdî *Heyakil'* de bu ayrımı şu şekilde ifade eder: “Bil ki, âlemler üç çeşittir. İlki hukemanın akıl âlemi diye adlandırdığı âlemdir. Onların ıstılahına göre akıl, kendisi için hissî işaretin mümkün olmadığı ve cisimlerde tasarruf etmeyen her cevhere denir. İkincisi nefis âlemi; nâlık nefisler âlemdir. Nâlık nefis, cismanî ve cihet sahibi olmasa da cisimler âleminde tasarrufta bulunur. Nâlık nefisler, semâvî şeylerde tasarruf edenler ve insan türünü ait olanlar şeklinde iki kısımdır. Üçüncüsü de cisim âlemi olup, esîri ve unsurlu diye iki kısımdır.”⁴⁷

Sühreverdî'nin üzerinde durduğu meselelerden birisi de kötülük problemidir. Ona göre kötülüğün bir zâtı yoktur, o yoklukla ilişkilidir. Bu nedenle kötülüğün bir gerçekliği olmayıp o arızî bir şeydir. Bir şeyin kemalinin yokluğuna götürmediği müddetçe varlık hayırdır. Yokluk ve kötülük ancak bilaraz faile nispet edilir. Kısmen az miktarda kötülüğe yol açan pek çok hayır vardır ve az kötülükten dolayı onları ihmal etmesi Yaraticının rahmetine uygun düşmez. Az bir şer için çok hayrı terk etmek daha büyük kötülüktür. Dolayısıyla küllî hayır ve faydaları, cüzî şer için ihmal etmek doğru değildir.⁴⁸

Sühreverdî'ye göre Evvel, bir gayeden dolayı eşyayı yaratmaz. Zira bir gaye için fiilde bulunan her fail onu ancak kendine uygun bulduğu için yapar. Aksi halde onu yapmayı, yapmamaya tercih etmezdi. Bir şey için evlâ olan şey, onu tamamlar. Fail onu terk ederse kendisinde bir eksiklik ortaya çıkar. Bu durumda fail, fiile muhtaç demektir. Oysa zorunlu varlık için fakirliğin söz konusu olması ve yaratmayla kemale ermesi imkânsızdır. İyilik bizâtihi güzel olduğu için O'nun eşyayı yarattığı söyleniyorsa buna cevaben: Fail nezdinde evlâ olmadığı müddetçe ve failin onu yapması daha güzel olmadıkça, bir şey özünde güzel olsa da failin onu yapmayacağı söylenir. İlk Olan her şeyden müstağnidir. Cömertlik bir gaye, bir karşılık olmaksızın gereken şeyi vermektir. Kendisine teşekkür edilmesi, övülmesi yahut bir eleştiriden kurtulmak için veren kimse cömert değil, karşılık bekleyen bir kimse olarak kabul edilir. İlk olan Hak Teâlâ, yaptığı işte gaye gütmmez. Onun gerekli kılmadığı şeyler var olmaz. Yüce olan aşağıdakini gaye edinerek bir şey yapmaz. Varlığın olduğundan daha tam olması mümkün değildir. İmkânsız olana kudret taalluk etmez. Yaraticının

⁴⁶ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 120.

⁴⁷ Sühreverdî, *Heyakil*, s. 44-45.

⁴⁸ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 124-126; krş. *Telvihât*, s. 78-79; İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ* (Metafizik), çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 160-168; İbn Sina, *İşârât*, s. 169-172.

bir gayesi olmuş olsaydı onun fazlı (lütfu) sabit olmazdı. Oysa ayetlerde geçtiği üzere onun fazlı sabittir.⁴⁹

Sühreverdî'nin ele aldığı konulardan birisi de nefsin bekasıdır. Bedenin parçaları eriyip başka şeye dönüştüğü halde, kişideki algılayıcı kuvve sabit kalmaktadır. Dolayısıyla nefis, bedenle birlikte bozulmuş olsaydı bu durum bedenin ilk bozuluşunda ortaya çıkardı. Nefsin ilişkisi ruhlardır ve ruh da daimî olarak ayırıştırma içindedir. Nefis, bir mahal ve mekâna sahip olmadığı için onu yok edecek bir karşıtı yoktur ve mahalli olmadığı için mahallin istidadının değişmesiyle değişime uğramamaktadır. Nefsin varlığının illeti olan mufarık varlık devamlı olduğundan ve nefsin de bir mahalli olmadığından, illetinin varlığının bekası sebebiyle onun varlığı da devamlı olur.⁵⁰ Dolayısıyla bedeni terk ettikten sonra insan nefsinin varlığı sona ermez. Ancak bu bir tenasühe uğrama anlamına da gelmez. Sühreverdî tenasühün imkânsız olduğunu düşünür. Zira nefis bir başka bedene intikal ederse ve bu ikinci beden sûretlerin vericisinden (vahibu's-suver) başka bir nefsi de hak edip onu da alırsa bir canlıda iki nefis, yani birisi tenasüh yoluyla diğeri de feyiz yoluyla gelmiş olan iki nefis bulunur ki, bu imkânsızdır. Nefsin insandan hayvana ya da hayvanlardan insana geçmesi de imkânsız görülmektedir. Sühreverdî *Elvâh* ve birçok eserinde sıcak bakmadığı tenasüh konusunu *Hikmetü'l İşrâk*'ta ortada bırakmış ve farklı anlamalara yol açacak biçimde ele almıştır. Bu nedenle de Sühreverdî yorumcuları onun bu konudaki görüşünü farklı şekillerde yorumlamışlardır.⁵¹

Sühreverdî'nin ele aldığı konulardan birisi de haz ve elemidir. Avam, hissî hazdan başka bir hazzın bulunmadığını zanneder. Oysa Allah'ın celalini müşahede etmekten meleklerin aldığı haz, hayvanların yediklerinden ve içtiklerinden aldığı hazlardan daha büyük, daha yetkin ve daha değerlidir. Her bir duyunun ve nefsin her bir kuvvesinin kendine uygun ve kendine özgü bir hazzı olduğu gibi, kendine uygun gelmeyen bir elemi de vardır. Akıllı cevherimizin kemali hakikatlerle nakşolmak ve Hakkı, onun mülkünün ve melekûtunun eşsiz hallerini bilmek ve onun bedenî kuvvetlere hâkim olması,

⁴⁹ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 126; krş. Sühreverdî, *Kelime*, s. 86; *Telvihât*, s. 55-56; İbn Sina, *İşrâât*, s. 144-145.

⁵⁰ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 80-81; bk. Sühreverdî, *Heyakil*, s. 57.

⁵¹ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 130-132; bk. Sühreverdî, *Meşâri*, 496-500; *Hikmetü'l İşrâk*, s. 216-223; *Kelime*, s. 89; *Telvihât*, s. 79-86; Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 193-204; Eyüp Bekiryazıcı, "Bazı İslâm Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları", *Marife*, 2008, S. 1, ss. 213-217.

şehvetinin ve gazabının itidal üzere olmasıdır. İlk Hakk'ın celâlinden ve melekûtundan nakşolunan ve idrak edilen şeyler, duyuların idrak ettiği şeylerden daha üstündür. Onun aldığı haz da duyuların aldığı hazdan kıyas edilmeyecek şekilde daha yetkindir. Bedeni hazlara düşkün olanlar, tatmadıkları için bazen ruhanî hazları inkar ederler. Bedenin meşguliyetleri kalktığında arif olan nefis, melekûtun müşahedesi ve hakkın nurlarının işrâkı ile haz duyar. Nefis, ancak bedeninin karanlıklarından ayrıldıktan sonra hak olan hayatın özünü bulur.⁵²

Evvel, zâtı itibariyle en çok sevinç duyardır. Zira o kemal ve kemalini idrak bakımından varlıkların en üstünüdür. O ancak kendi zâtına âşıktır; kendisinin ve başkalarının da maşûkudur. Onun aşkından ve bizâtihi hazzından sonra mukarreb varlıkların aşkı ve ondan aldıkları haz gelir. Bedbaht, mutsuz kimseler hakka inanmayıp onun zıddına inanmalarına sebep olan koyu cehaletleri sebebiyle elem içindedirler. Bu kimselerin elem duymasının sebebi İlk Nur'dan ve gerçek hayattan perdelenmiş ve uzak olmaları, bedenlerinden yoksun kalmaları ve sahip oldukları kötü heyetleridir. Mutsuz kimseler, arzu duydukları şeylerden mahrum oldukları için bedenlerine ve eski hazlarına duydukları özlemden dolayı da acı çekmektedir. Nefisler bedenlerden ayrıldıktan sonra hakikatlerinin farklılığından dolayı yaratıcısından ve mufarik akıllardan ayrılırlarken; işledikleri günahlar, melekeleri ve elde ettikleri heyetleri sebebiyle de birbirlerinden temayüz ederler.⁵³

Sühreverdî bedensel alakalar zayıfladığında nefsin gaybî bilgilere erişeceğini düşünür. Nefisler melekûtun ışıdamalarındandır. Onları engelleyen şeyler olmasaydı melekûtun nakışlarıyla nakışlanırdı. Felekî nefisler hareketlerinin gereğini, olanı ve olacağı bilir. Ruhanî cevherler tüm şeylerin bilgisine sahiptir. Uykuda olduğu gibi duyusal meşguliyet azaldığında, bazen nefislerimiz onlarla ittisal eder ve kâinatın nakışlarıyla nakışlanıp böylelikle gayb hakkında bilgi sahibi olur. Mütehayyilenin karıştırması olmasaydı gayba muttali olmak bize kolay gelirdi. Fakat mütehayyile uykuda bile bizi meşgul eder. Onun gücünün zayıflığına denk gelirse nefis gaybdan bir şeyle nakışlanır ki bundan sadık rüya doğar. Ancak mütehayyile sürekli olarak bir sûretten, o sûrete uygun, ona benzer veya zıddına intikal eder durur. Nefis bu halde gördüğü şeyleri farklı imajlar olarak yansıtır. Nefis, gördüğü şeyi unuttur ve

⁵² Sühreverdî, *Elvâh*, s. 132-136; krş. Sühreverdî, *Kelime*, s. 90; *Telvihât*, s. 86-91; *Hikmetü'l İşrâk*, s. 223-230; Sühreverdî'nin bu konulardaki fikri temelleri için bk. İbn Sina, *İşârât*, s. 173-179.

⁵³ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 136-140; bu konularla ilgili olarak bk. Krş. Sühreverdî, *Heyakil*, s. 58-60; *Telvihât* s. 91-92; İbn Sina, *İşârât*, s. 180-181.

hafızasında mütehayyilenin işaret ettiği şey kalırsa bu durumda tabire ihtiyaç duyulur. Tabir eden sezîş yoluyla bu yansıtmanın hangi şeyden kaynaklanmış olduğunu söyler. Peygamberler ve müteellih fazıllar uyanıkken gayb bilgisine erişebilirler. Zira onların nefisleri ya fıtratları itibarıyla güçlüdür veya uyguladıkları yöntem ve ilimleri sebebiyle güçlü hale gelir böylelikle gaybın nakışlarıyla nakışlanırlar. Çünkü bunların nefisleri parlak ayna gibi olup, melekûtta gelen nakışlar orada tecelli eder.⁵⁴

Sühreverdî, işrâkî bir dille nefsin bedenle ilişkisinin beyinde bulunan nuranî ve latif bir cisim olan ruh vasıtasıyla olduğunu belirtir. Onun nurâniyeti azalırca hayat zorlaşır ve melankoli vb. rahatsızlıklar ortaya çıkar. Nefsin ilk ilişkisi nurla olmuştur ve hayatın ilk yoldaşı da nurdur. Dolayısıyla nefislerin nurla ferahlaması başka şeylerle ferahlamasından daha güçlüdür. Cismanî nur cisimde bulunan bir heyettir ve o başkası için bir nur olarak ortaya çıkmıştır. Şayet o kendi kendine kaim olsaydı kendisi için nur olur ve kendisi için zahir ve hayat sahibi olurdu ki, bizâtihi hayat sahibi olan her şey mücerret nurdur. Mücerret nur olan her şey bizâtihi hayat sahibidir. İlk olan, nurlar nurudur. Çünkü her hayatı ve nurluğu veren odur. Sühreverdî'ye göre duyulur şeylerin de en değerlisi nurdur. Bu nedenle o nurların en açığı, en mükemmeli, en şerefli ve cisimlerin en değerlisi vb. birçok nitelikle övdüğü cisimsel nur kaynağı güneşi ayrıcalıklı bir konumda görür. O, cisimlerin nurlar nurunun temsili olup, sahip olduğu nurla birçok şey için emsal konumundadır. Tıpkı, Cenab-ı hakkın aklî nurların vd. tamamının nuru olması gibi.⁵⁵

Nefis arındığında hakkın nuruyla aydınlanır. İlahî nurlar bunlar üzerinde parıldayıp, kudsî sekînet onlarda ortaya çıktığında cisimlerde ve nefislerde bu parlaklığa çıkar ve tesirini gösterir. Nefis, yüce ululukla parlar ve kudsî âlemin ışığı ile aydınlanırsa başka nefisler ondan etkilenir ve o maddelere tesir eder, duası melekûtta bilhassa melik tarafından işitilir. Kişi ceberût ayetlerini düşünmeye devam eder, nur âlemine özlem duyar, nuranî aşkla ferahlık duyar, cömertlik, kerem, adalet ve hayırla muttasıf olursa yüce ufuktan yardıma mazhar olur, düşmana karşı gücü artar, yüce şanı korunmuş ve heybeti büyük olur. Sühreverdî bu bağlamda ilahî nurlardan nasibini almış ve İşrâkî düşüncenin öncülerinde gördüğü Feridun ve Keyhüsrev gibi bazı Fars

⁵⁴ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 140-144; Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, s. 236-238.

⁵⁵ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 144-152.

bilgelerinden övgüyle söz etmektedir. Son olarak da İshrâk ve nurla ilgili çok sayıda ayeti kendi fikirlerine uygun bir biçimde el alıp yorumlamaktadır.⁵⁶

Değerlendirme ve Sonuç

Sühreverdî hem akıl ve düşünmeye dayanan nazarî yöntemde, hem de riyazet, keşf ve sezgiye dayalı teellühte ileri bir düzeye erişmiş çok yönlü bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun kendi dönemine kadar Yunan, Fars, Antik din ve kültür ile İslam düşüncesinden intikal eden birçok bilgi birikiminden haberdar olduğu görülmektedir. Kullandığı kaynaklar ve aktardığı bilgileri dikkate alacak olursak iyi bir eğitim aldığı ve geniş bir düşünce ufkuна sahip olduğu görülmektedir.

el-Elvâhu'l-İmâdiyye Sühreverdî'nin felsefenin temel konularına ilişkin kaleme alınmış önemli eserlerinden biridir. Sühreverdî konuları ele alırken Meşşâî yöntem ve terminolojiyi kullandığı gibi, yer yer İshrâkî yöntem ve terminolojiye de başvurmuştur. Bu yönüyle bu eserde her iki ekolün yaklaşım tarzlarının izlerini ve Sühreverdî'nin bu konudaki yetkinlik ve becerisini görmek mümkündür. Diğer eserlerle kıyaslandığında *el-Elvâhu'l-İmâdiyye'de* ele alınan konu ve kavramların daha anlaşılır bir üslupla kaleme alınmış olması, felsefî bilginin muhatapları dikkate alınarak yalnızca konunun uzmanı kişilere değil de farklı düzeylerdeki insanlara da hitap edebileceğini göstermesi anlamında eseri farklı bir konumda görmemize neden olmaktadır. Eserin bir yöneticinin talebiyle ve ona ithafen yazılmış olması, felsefe ve bilimin gelişmesinde bilim politikalarının ve düşünceye verilen önem ve değerin önemli bir yeri olduğunu düşündürmektedir. Sühreverdî eserde fizik, metafizik, kozmoloji ve insanın varlık yapısına ilişkin farklı konuları ele almış ve yeri geldiğinde bu konulara ilişkin felsefî argümanları Kur'an ayetleriyle de desteklemiştir. Sühreverdî konuları ele alırken somuttan soyuta, fiziki âlemden metafizik âleme doğru uzanan bir araştırma tarzı benimsemiştir.

Sühreverdî boyutların sonlu oluşundan hareketle, âlemin sınırlı ve bütünlüklü bir yapıya sahip olduğunu düşünür. Cismin oluşumuna ilişkin atomcu teoriye Sühreverdî'nin sıcak bakmadığı söylenebilir. Sühreverdî'nin Meşşâî terminolojide sıklıkla kullanılan araz kavramı yerine çoğunlukla heyet kavramını tercih ettiği ve cisimden söz ederken cevher ve araz kavramı yerine cevher ve heyet kavramlarını kullandığı görülmektedir. Bu durum İshrâkî yaklaşımın yansıması olarak görülebilir. Bu bağlamda O, cisimleri birbirinden

⁵⁶ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 152-168.

ayırır şeyin onların heyetleri olduğunu düşünmektedir. Cisimle bağlantılı bir diğer konu da hareket konusudur. Her ne kadar Elvâh'ta zikredilmemiş olsa da Sühreverdî hareketi sayısını beşe indirdiği temel kategorilerden biri olarak görmektedir. Bu anlamda da onun ontolojisinde hareketin önemli bir yeri olduğu söylenebilir. İştirâkî düşüncenin temel eseri olan *Hikmetü'l İştirâk*'ta unsurların sayısını ateşi daha üst bir konumda gördüğü için üçe indiren Sühreverdî *Elvâh*'ta dört unsurdan söz etmektedir. Buna bağlı olarak da onun, yeryüzündeki cisimlerin oluş ve bozuluşunu, sıcaklık-soğukluk ve yaşlık-kuruluk keyfiyetleri bakımından farklı olan dört unsurun terkihi ve ayrışmasına bağlı olarak izah eden Meşşâî düşünceye paralel olarak yorumladığı görülmektedir. Yeri kuşatan feleklerin buradaki oluşa, keyfiyet ve unsurların birleşip ayrışmasında etkileri olduğu da düşünülmektedir.

Sühreverdî'nin ele aldığı önemli konulardan biri de nefis ve ruhtur. O, ruhu daha çok bedeni canlı kılan ve ona bağlı olan cisimsel bir şey olarak görürken, özellikle nâtik nefsi cisimsel olmayan bedenden bağımsız bir varlığa sahip bir şey olarak görür. Sühreverdî'ye göre bu nefis bedenden önce veya sonra değil, bedenle birlikte varlık kazanmaktadır. Bu düşünce bir anlamda tenasüh düşüncesini geçersiz kılacak bir yaklaşım olarak da değerlendirilebilir. *Hikmetü'l İştirâk* adlı eserinde nefsin iç duyularının sayısını üçe indirmiş olsa da Sühreverdî'nin nefis ve onun sahip olduğu yetiler konusunda Meşşâî anlayışa uygun bir şekilde fikirlerini ortaya koyduğu görülmektedir.

Sühreverdî'nin gerek bu eserinde gerekse başka eserlerinde önemli bir yer tutan konulardan birisi de Tanrı'dır. Sühreverdî Tanrıyı, İlk Hak, Zorunlu Varlık ve Nurlar Nuru olarak adlandırır. Varlıklar varoluş tarzları bakımından mümkün, zorunlu ve mümteni kategorilerine ayrılmaktadır. Diğer var olanlardan farklı olarak varlığı kendinden olduğu ve bir tercih ediciye ihtiyaç duymadığı için tanrının varlığı zorunludur ve onun var olmaması ve varken yok olması düşünülemez. O cisim değildir, tektir, bütün nedenlerin kendisinde sona erdiği ilktir.

Sühreverdî zorunlu varlıkla âlem arasındaki ilişki bağlamında varlığın ortaya çıkışını sudur teorisiyle izah etmektedir. Bir olandan ancak bir olanın varlığı gerekir biçiminde kökü Plotinus'a kadar dayanan ilkeye uygun tarzda Sühreverdî zorunlu varlıktan tek ve mükemmel bir şeyin sudur ettiğini düşünür. Çokluk ve eksikliğin sonraki aşamalarda bu ilk şeyden varlık kazanan diğer şeylerde ortaya çıktığı düşünülmektedir. Burada nur kavramının kullanımında olduğu gibi bazen işrâkî terminolojiyi kullansa da anlatım Meşşâî

çizgiye daha uygun düşmektedir. Son olarak ele aldığı âlemde var olan nizam ve düzen, kötülük, nefsin bekası, haz ve elem, nurlar ve nefsin hakkın nuruyla nurlanması gibi metafizik konuları da göz önüne aldığımızda Meşşâî özellikle de İbn Sinacı etkiyi görmemiz mümkündür. Sühreverdî âlemde her bir şeyin yerli yerinde olduğu ve bunun ilahî rahmetin bir eseri olduğunu düşünür. Bu yönüyle âlem olabilecek en iyi varlık yapısına sahip olarak görülür. Kötülüğün bir gerçekliği yoktur, kötülük arızî bir şeydir.

Sühreverdî'ye göre bedeni terk ettikten sonra insan nefsinin varlığı sona ermez, ancak bu bir tenasühe uğrama anlamı da taşımaz. İnsan kendi nefsinin bir takım maddi kirlerden arındırıldığında ilahî nurların arasına karışır. Böyle bir nefis ebedi hazlara erişirken, bunun aksi niteliklere sahip bir insan nefsi mutsuzluklar ve karanlıklar içerisinde kalacaktır.

Sonuç olarak Sühreverdî'nin Elvâh'ta felsefenin birçok kavram ve problemini anlaşılır bir dil ve üslup ile ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Belki bu nedenle muhataplarını dikkate alarak eserde daha çok Meşşâî yöntem ve terminolojiyi kullandığı da söylenebilir. Felsefî, tasavvufî vb. birçok kültürden beslenen Sühreverdî sahip olduğu bilgi birikimi ve çok yönlü olarak konuları ele alması bakımından kendisinden sonra gelen birçok filozof ve düşünürü öncülük ve kaynaklık etmiştir. Onun felsefenin temel alanlarına ilişkin düşüncelerinin anlaşılması, felsefî kültür ve mirasın kavranıp, korunması ve felsefî zihniyetin inşasında önemli katkılar sağlayacaktır.



KAYNAKÇA

- ALPTEKİN, Coşkun, "Artuklular", TDV. *İslam Ansiklopedisi*, C. 3.
- BEKİRİYAZICI, Eyüp, "İslam Düşüncesi ve İshrâkîlik", *Eskiye*, 2014, S. 28, s. 25-36.
- BEKİRİYAZICI, Eyüp, "Bazı İslâm Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları", *Marife*, 2008, S. 1, s. 203-219.
- BİNGÖL, Abdulkuddüs, "İstikrâ", TDV. *İslam Ansiklopedisi*, C. 23, s. 358-359.
- CİHAN, Ahmet Kamil, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2001, S. 11, s. 211-220.
- CİHAN, Ahmet Kamil, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, Laçın Yay., Kayseri 2003.

- İbn Ebi Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l E'tıbbâ, Darü'l Mektebeti'l Hayat, Beyrut ty.*
- İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân, Darü's-Sadır, Beyrut 1978.*
- İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013.*
- İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât, çev. A. Durusoy-M. Macit-E. Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005.*
- İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ (Metafizik), çev. E. Demirli-Ö. Türker, Litera Yay., İstanbul 2005.*
- KAYA, Mahmut, "İşrâkiyye", *TDV. İslam Ansiklopedisi, C. 23, s. 435-438.*
- NASR, Seyyid Hüseyin, "Introduction", *Suhrawardi Three Treatises, Najaf Gholi Habibi, Tehran 1977.*
- ÖZTUNA, Yılmaz, *Devletler ve Hanedanlar: Türkiye 1074-1990, C. 2.*
- Selahaddin es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-vefeyât, Darü İhyau't-Türasü'l-Arabi, Beyrut 2000.*
- Sühreverdî, *el-Elvâhü'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları), çev. A. K. Cihan-S. Yalın-A. Taher, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2017.*
- Sühreverdî, *Heyâkilü'n-Nur, (Nur Heykelleri) çev. A. K. Cihan-S. Yalın, H. Göktaş, A. Taher, Litera Yay. İstanbul 2017.*
- Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk, neş. Henry Corben, Tahran 1993.*
- Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk, çev. Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul 2009.*
- Sühreverdî, *Kelimetü't-Tasavvuf, (Tasavvufun Kelimesi) çev. A. Kamil Cihan-S. Yalın-H. Göktaş-A. Taher, Litera Yay. İstanbul 2017.*
- Sühreverdî, *Kitabü'l-Meşâri ve'l-Mutarahât (İlahiyyât), neş. Henry Corben, Tahran 1993.*
- Sühreverdî, *Kitabü't-Telvîhâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiiyye (İlahiyyât), tah. Henry Corben, Tahran 1993.*
- Şehrezûrî, *Nüzhëtü'l-Ervâh, çev. Eşref Altaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2015.*
- Sühreverdî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk, Müessetü't Tarihi'l Arabî, Beyrut 2007.*
- ULUÇ, Tahir, *Sühreverdî'nin İbn Sina Eleştirisi, İnsan Yay., İstanbul 2012.*
- UYANIK, Mevlüt, "Tümevarım Meselesi-İbn Sina Merkezli Yeni Bir Okuma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/1, S. 21, s. 195-230.*

Salih YALIN

Yakut el-Hamevî er-Rûmî; *Mu'cemü'l Üdeba İrşadü'l Erîb İlâ Ma'rifeti'l-Edîb*,
Darü'l-Garbi'l İslamî, Beyrut 1993



SUHRAWARDI'S WORK CALLED AL-ALWAH AL-IMADIYYE AND HIS IDEAS ABOUT PHYSICS AND METAPHYSICS*

© Salih YALIN^a

Abstract

Peripatetic School and School of Illumination are the two main philosophical schools in the History of Islamic Philosophy. Suhrawardi is one of the important Islamic philosophers and he is the founder of the School of Illumination. He has developed a different understanding by combining the method of Peripatetics and the unveiling (kashf) and intuition that is peculiar to Sufis (mystics). However, it is possible to see Plato's thoughts, some old hermetic thought elements, and ancient religious and philosophical traditions as sources of Philosophy of Illumination. Suhrawardi wrote some of his works according to the method of the Peripatetics and some of his works according to the Illumination method. However, it can be said that he usually uses an eclectic method. For this reason, although he sometimes criticized it, it cannot be said that Suhrawardi completely rejected the Peripatetic thought. In fact, Suhrawardi expresses that this school should be known for understanding his own thoughts.

Al-Alwah al-Imadiyye is one of the important works of Suhrawardi which reflects the views of both schools. This book was dedicated to Imad al-Din Abu Bakr b. Qara Arslan, who was reigned in Kharput, Diyarbakır and their vicinity in 1185-1204 years. In this treatise, Suhrawardi has examined many philosophical subjects in a way that a king can understand. He also applied to the Qur'anic references to support his views on these matters.

* This work was supported by Research Fund of the Erciyes University. Project Number: SBA-2016-6545.

^a Asst. Prof., Erciyes University, yalin@erciyes.edu.tr

In accordance with the order of Suhrawardi, in the scope of this research, firstly the subjects such as dimensions, elements and their change and transformation, movement that are the subjects of natural physics (philosophy of nature) are discussed. Dimensions are limited; otherwise we would say that the universe is not limited but unlimited. Suhrawardi thinks that there is an end and limit of the universe, and that there is nothing beyond the realm. Unlike those who accept the Atomic view, Suhrawardi thinks there is no void in the universe. The universe is completely full. There is no void or fullness beyond the outermost celestial sphere i.e. Limited. One of the important topics of philosophy of nature is motion. The motion is divided into two as circular and linear movement; heavenly motion is circular, sublunar motion is linear. In another way, Suhrawardi refers to three kinds of motion: natural motion, voluntary motion and compulsory motion. According to Suhrawardi, the existence of time depends on the motion of celestial body and it is something that is not fixed and permanent. He defines time as the measure of motion when it comes together before and after in mind, and Time is divided into years, months, days and hours.

There are three types of motion as motion around a center, motion away from a center to outward, motion toward a center. Suhrawardi accepts four basic elements in *Alwah al Imadiyye*. These elements are fire, air, water and earth. These four elements have some qualities: fire is hot and dry; air is hot and humid; water is cold and humid; earth is cold and dry.

There are three types of motion as motion around a center, motion away from a center to outward, motion toward a center. The first is motion of celestial bodies; the other two are the motions of elements. Suhrawardi accepts four basic elements in *Alwah al Imadiyye*. These elements are fire, air, water and earth. These four elements have some qualities: fire is hot and dry; air is hot and humid; water is cold and humid; earth is cold and dry. The bodies in our world come from the combination of these four elements. The material principle of the celestial bodies is not these four elements but the fifth element i.e. ether.

The second important issue that Suhrawardi deals with in the context of philosophy of nature is the soul, its' powers, and soul-body relation. According to Suhrawardi, the soul is a non-physical substance and it is defined as a light (*nur*) from the lights of Allah. The soul exists with the body, not before or after the body. Despite the changes in his body, the thing he perceives, as "I" does not change. Even though he is unaware of all of his organs, one knows his own self. Therefore, the self is not in the organs of the body but in the human soul.

In addition, faculties of sensation and voluntary motion, animals have vegetative faculties. The human soul uses all of these faculties. Human soul as a perceptive and intelligent soul employs all the animal faculties. The vegetative faculties are three: nutritive, growth and reproductive. Animal have a mover and a motivational faculty that has two modes as anger and desire. There are five outer and five inner senses. Inner senses are common sense, retentive imagination, estimation, creative imagination and memory.

In the context of metaphysics, Suhrawardi studies the issues such as the Necessary Being and his unity, celestial bodies, their movements and movers namely separate beings. Finally, the subjects such as the order of the universe, evil, eternity of souls and their happiness and unhappiness, pleasure and pain were examined. According to Suhrawardi being has three types: Necessary Being, Impossible Being and Possible Being. Necessary Being is cause of existence of all Possible Beings. Necessary Being is not a body. There cannot be two Necessary Being, so he must one. Necessary Being is absolutely rich, other things are poor.

Suhrawardi explains the emergence of existence by the theory of emanation. The first thing that exists from Necessary Being is one and perfect. The multiplicity and deficiency arise in the next stages. Thus, celestial bodies and separated intellects exist. Suhrawardi thinks that the celestial bodies have soul and that their motions originate from the separated intellects. Their circular motions are not natural, it is voluntary.

The universe has the best possible asset structure, and this is an effect of divine mercy. There is no reality of evil; it is something accidental. Many good things lead to evil in small quantities. Neglecting them because of little evil does not conform to the mercy of the Creator. It is much worse to abandon many good things for a little evil.

Soul (i.e. intellect soul) is immortal because its being is not connected to the body. However, this immortality cannot be considered as a metempsychosis. According to Suhrawardi, metempsychosis is impossible. One of the topics examined by Suhrawardi is pleasure and pain. Commons thinks that there is no pleasure other than sensory pleasure and denies spiritual pleasures. However, when physical obstacles are removed will experience infinite pleasure, as he beholds the light of Necessary Being and the amazing things of the realm of lights. When such a soul reaches eternal pleasures, a contrary human soul will remain in sadness and darkness. Likewise, when the physical obstacles weaken - just as it is when you are asleep- human obtains unseen information.

Salih YALIN

Keywords: Suhrawardi, The Philosophy of Illumination, Metaphysics, Physics, al-Alwah al-Imadiyye

