



İşrâkî Siyaset Felsefesine Göre Âlemin Hükümdarı: Teosof

Buşra Arslan Meçin ¹

Öz

Sühreverdî'nin siyaset yönetimine dair bu çalışmanın amacı onun hikmet anlayışıyla kurguladığı yönetim modelini işrâk felsefesi çerçevesinde temellendirmektir. Çalışmada Sühreverdî'nin hikmet anlayışı, karşılaştırmalı ve yorumlamacı bir yöntemle incelenecektir. Akıl, vahiy, irfan ve antik hikmeti birleştirerek kurduğu işrâk hikmetiyle Sühreverdî, bir taraftan Zerdüşt ve Platon gibi doğu ve batının iki geleneğini birleştirmeye çalışırken diğer taraftan dinî öğretilerden beslenen bir hikmeti ortaya koyarak evrensel ve ezeli hikmeti yeniden diriltmeyi amaçlamıştır. Ona göre vahiy, keşf ve şuhûdla ulaşılabilen bu kurtarıcı bilgi, aklî ve felsefî bilgi üzerinde inşa edilmelidir. Sühreverdî'nin bu yaklaşımı onun siyaset anlayışına yansımış ve yönetimin ilahî hikmetle donanmış hakîm-i müteallih tarafından icra edilmesine zemin hazırlamıştır. Bu nedenle onun siyasi yönetimi hakikat bilgisine erişmiş ârifin yönetimiyle meşruiyet kazanmıştır. Çalışmada, Sühreverdî'nin klasik siyasi kuramlardan farklı olarak müteallih yönetici modelini merkeze alarak hem felsefî hem dinî temellere dayanan metafizik temelli özgün bir siyaset tasavvuruna imkân kazandırdığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İşrâkîlik, Sühreverdî, Siyaset, Hikmet, Keyhüsrev, Hurra.

Arslan Meçin, Buşra. "İşrâkî Siyaset Felsefesine Göre Âlemin Hükümdarı: Teosof". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/3 (Eylül2025), 1102-1120. <https://doi.org/10.32711/tiad.1695137>.

Geliş Tarihi	08.05.2025
Kabul Tarihi	08.07.2025
Yayın Tarihi	30.09.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye, busraarslanm@gmail.com , ORCID: 0000-0001-6117-6024



According to Ishrāqī Political Philosophy the Ruler of the World: Theosoph

Buşra Arslan Meçin ¹

Abstract

This study aims to ground Suhrawardī's model of political administration in his understanding of wisdom within the framework of the philosophy of illumination. Suhrawardī's concept of wisdom, shaped by the integration of reason, revelation, gnosis, and ancient knowledge, sought to unite Eastern and Western traditions, such as those of Zoroaster and Plato. He aimed to revive a universal and eternal wisdom rooted in religious teachings. According to him, this redemptive knowledge-attainable through revelation, discovery, and witnessing-must be founded upon rational and philosophical understanding. This perspective directly influenced his political thought, where governance should be led by a just and wise ruler endowed with divine wisdom. In this way, political legitimacy arises from the rule of one who has attained truth. Unlike classical political theories, Suhrawardī developed a unique metaphysical vision of governance, centered on the figure of the enlightened ruler and grounded in both philosophical and religious foundations.

Keywords: Illuminationism, Suhrawardī, Politics, Wisdom, Keykhusraw, Hurra.

Arslan Meçin, Buşra. "According to Ishrāqī Political Philosophy the Ruler of the World: Theosoph". Türkiye Journal of Theological Studies 9/3 (Eylül2025), 1102-1120. <https://doi.org/10.32711/tiad.1695137>.

Date of Submission	08.05.2025
Date of Acceptance	08.07.2025
Date of Publication	30.09.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assist. Prof., Mardin Artuklu University, Faculty of Theology, Department of Sufism, Mardin, Türkiye, busraarslanm@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6117-6024

Giriş

Dünya ve maddeye olumsuz bakan bâtinî akımların dünya hâkimiyetine giden proje ve iddialara sahip olması ilginç bir paradoks olarak birçok din ve mezhepte kendini göstermektedir. Yahudilerin bâtinî, mistik ve ezoterik mezhebi olan Essenilerden, gnostik bir din olan Maniheizm, oradan İsmâililer ve bu bağlamda İhvân-ı Safâ'ya kadar birçok mistik geleneğe bu paradoksu görmek mümkündür. Bu bâtinî, gnostik ve mistik düşünce akımları maddî dünyayı bir cehennem ve insan bedenini ise nuru engelleyen bir perde olarak gördükleri halde dünya iktidarına karşı tutumları oldukça düşündürücüdür. Bu bâtinî ve gnostik akımların temsilcilerinden biri de Şihâbüddîn Yahya es-Sühreverdî'nin (ö.587/1191) kurduğu işrâk mektebidir. İşrâk mektebi maddeye ve dünya hayatına karşı oldukça olumsuz bir bakış açısını taşımakta, maddeyi ilahî nuru perdeleyen bir yer olarak görmek ve insan bedenini soyutlanması gereken bir engel olarak görmektedir. Çünkü maddî varoluş, nuru engelleyen ve insanı gaflete ya da bellek yitimine maruz bırakan bir hapishanedir.³ Ancak bu kötümserliğe rağmen Sühreverdî, bu maddî dünyaya hükmetmek için de⁴ memleket yöneticilerine düşüncelerini içeren eserler yazarak onlara ithaf etmek suretiyle kalplerini kazanmak ve böylece halkın idarecilerini kazanmak için çaba göstermiştir.⁵ Sühreverdî bunun yanı sıra dünya hâkimiyetine layık liderin özelliklerini eserlerinde zikrederek ideal siyasetçinin nasıl olması gerektiğini ortaya koymuştur.

Sühreverdî âlemin hükümdarlığına aday olan kişinin her şeyden önce nebevî hikmete sahip olması gerektiğini savunmuştur. Vahiy veya keşf yoluyla nurlar âlemiyle irtibat kurabilen, arınma ve saflaşmaya dayalı riyazet temrinleri sayesinde kalbini ilahî nurların yansıdığı aynalara dönüştüren kimseleri aklî bilimlerde yetkinleşen filozoflardan üstün kabul etmiştir. Sühreverdî, felsefe ve akla dayalı bilgiyi nebevî hikmetin ya da irfanî bilginin bir mukaddimesi olarak görmek suretiyle burhanı girizgâh bir ehemmiyette kabul etmiş olsa da⁶ maddî ve manevî hükümdarlık için nebevî bilginin ışığında girilen bir tür riyazet yolculuğu sayesinde ulaşılan şuhûdî bilgiyi daha üstün bir yerde konumlandırmıştır. Bir tür yaşam felsefesi olarak betimlediği işrâk hikmetinde hakiki bilgiyi nur veya ışıkla bir gören ve böylece teosofu ilahî nurla erişim sağladığı için aydınlanmış nuranî bir varlık olarak gören Sühreverdî, âlemin hükümdarını *hurra* sahibi olarak tanıtır. İlahî görkem, celâli nur veya tanrısal karizma anlamına gelen *hurra*, işrâk teosofunu maddî ve manevî alanda donanımlı, yetkin ve muktedir kılar. Hurra sayesinde

³ Sühreverdî'nin sembolik risâleleri, anavatanından kopup madde âlemine esir düştükten sonra bellek yitimine maruz kalan ruhun uyanışını ve yeniden aslına dönüş yolculuğunu anlatan hikâyelerdir. Bu hikâyelerde maddî âlem güneşin battığı yer, batı, karanlık olarak sembolize edilirken ruhânî âlem ise ışığın doğduğu yer, aydınlık ve doğu ile simgelenir. Bu risâleler benzer şekilde ruhun karanlıklar ülkesinden kurtulup nura kavuşma sürecini ele alır. Sühreverdî, "Kıssatü'l-ğurbetü'l-ğarbiyye", *Mecmua-yi Musannefât* (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 2/273-297; Sühreverdî, "Akl-ı Surh", *Mecmua-yi Musannefât* (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/225-238.

⁴ Sühreverdî'ye dair rivayetler arasında, Seyfeddin el-Âmidî'nin Halep'te kendisiyle yaptığı bir görüşme sırasında, Sühreverdî'nin ona "Kesinlikle yeryüzüne malik olacağım; çünkü rüyamda kendimi denizin suyunu içerken gördüm" dediği aktarılmaktadır. Her ne kadar bu ifade kesin olarak teyit edilemese de, Platon'un "bilge kral" teorisine benzer karizmatik lider görüşü ve özellikle Hermes'le başladığı doğu- batı olmak üzere iki kola ayrılan kadîm hikmet hiyerarşisinin kendisinde birleşip son bulduğuna dair yorumu Sühreverdî'nin manevî siyasetin yanında dünyevî siyasete dair emeller taşıdığı ile ilgili yorumları güçlendirmektedir. Bk. İlhan Kutluer, "Sühreverdî, Maktûl", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2010), 38/38.

⁵ Sühreverdî, "Elvâh-ı İmâdî", *Mecmua-yi Musannefât* (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 4/33-34.

⁶ Sühreverdî, "Yezdanşinaht", *Mecmua-yi Musannefât* (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/411.

meşru ve güçlü bir karizma kazanan işrâk teosofuna insanlar gönülden itaat etmeye başlar.⁷ Sühreverdî bu siyaset felsefesini temellendirirken ve âlemin hükümdarlığına en uygun adayın niteliklerini betimlerken antik İran'ın mitik öğretileri ve Keyhüsrev gibi peygamberşah karakterlerden ilham almıştır. Antik İran'ın mitik ve mistik geleneğini İslam'ın irfanî öğretileriyle sentezleyen Sühreverdî zihnindeki âlemin hükümdarının adeta portresini çizmiştir.

Ülkemizde Sühreverdî'nin siyaset felsefesini doğrudan ele alan akademik bir çalışmaya rastlamadık. Sühreverdî ile ilgili mevcut olan çalışmalar daha çok onun varlık düşüncesi ve işrâkî felsefesi etrafında şekillenmektedir. Bu çalışmalar her ne kadar onun siyaset ile ilgili düşüncelerine dair ipuçları verecek bilgiler içerse de onun siyaset felsefesi ile ilgili bilgiler içermemektedir. Bu çalışma Sühreverdî'nin nur metafiziğinden hareketle, ezeli ilahî bilgelik ile yönetim ve otorite arasındaki ilişkiyi yeniden yorumlamayı ve bu doğrultuda özgün bir metin ortaya koymayı hedeflemektedir.

1. Sühreverdî'de İşrâk Düşüncesi ve Hâkimiyetin Meşruiyeti: Ezeli İlâhî Bilgelik

Sühreverdî, bilgiye ulaşmada sadece akıl ya da felsefenin yeterli olmadığını savunmuş, akıl ve burhanın yanı sıra keşfi ve zevkî bilgiyi de mutlak bilgi kaynakları arasında kabul etmiştir. Ona göre ilâhî hikmet sadece aklın ürünü olan felsefi bilgiyle sınırlı değildir. O, filozofun epistemolojik çabasına vahyi veya keşfi de ekleyerek kurguladığı işrâk felsefesiyle İslam düşünce tarihine yeni bir ufuk kazandırmıştır.⁸ Sühreverdî'nin "işrâk" kavramı hem varlığın nurla tezahür etmesini hem de ruhun arınması ve manevî yükselişini temel alan kapsamlı bir düşünce çerçevesini temsil eder. Bu hikmete ulaşmanın yolunu da akla dayalı burhanî bilgi ve vahye veya keşfe dayalı nebevî bilgiyi elde etmenin yanı sıra arınma ve saflaşma temrinlerini gerektiren ameli bir riyazet ya da bir tür yaşam felsefesine sahip olmada görmüştür.⁹

Aydınlanma anlamına gelen *işrâk* kelimesi *maşrik* kelimesi ile aynı kökenden olup ışınların mekânı anlamına gelir.¹⁰ İnsanın temiz fıtratında bulunan ezeli öz hakikatin doğusundan doğar. Ancak Sühreverdî bunu coğrafi doğu ve batı ile sınırlandırmaz. İşrâk filozoflarının terminolojisinde doğu veya maşrik, ışığın (varlık ve bilginin) yayıldığı yeri sembolize ederken, batı veya mağrip karanlığın (bilginin yokluğu) yerini temsil eder. Dolayısıyla tıpkı sabahın ihtişamının, duysal dünyanın aydınlığını, parlaklığını ifade ettiği gibi işrâk da ruhun nurlar âleminde ve manevî maşrik veya doğuda tezahür edişini ifade eder. İşrâk okulunun dayandığı kutsal coğrafya, karanlıktan veya maddeden arınmış ve gözle görülemeyen saf ışıklar veya baş melekler dünyası olan doğu iken, batı karanlık ve madde dünyasıdır. Dolayısıyla işrâk veya doğu bilgeliği, ışığa, ışık dünyasına veya maddî ve karanlık dünyanın ötesindeki dünyaya ve benzer şekilde Allah'ın bilgisine ve ilâhî hakikatlere ulaşan insanın aydınlanmasıyla ilişkilidir. Bu bilgelik felsefi bir alt

⁷ Sühreverdî, "Pertevnâme", *Mecmua-yi Musannefât* (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/75, 81.

⁸ Sühreverdî, *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin vd. (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlât ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 2/10, (Şehrezûrî'nin mukaddimesi); Kutbeddin Şirâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ed. Abdullah Nuranî, Mehdi Muhakkik (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383), 11.

⁹ Sühreverdî, "el-Meşarî' ve'l-Mutârahât", *Mecmua-yi Musannefât* (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 1/502; Şirâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 20; Ahmet Kamil Cihan, "Sühreverdî'nin Nur ve İnsan Düşüncesi", *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Seriveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya - Eyüp Bekiryazıcı (İstanbul: İnsan yay., 2015), 975.

¹⁰ Cemil Saliba - Menuçehr Sanei Derebendî, *Ferheng-i Felsefi* (Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1366), 143.

yapıya ihtiyaç duysa da özünde ilâhî bir bilgeliktir (teosofi).¹¹

Sühreverdî ezeli ilâhî bilgelik düşüncesiyle sadece mistik alanda değil aynı zamanda siyasi düşünce sahasında da özgün bakış açısını ortaya koyar. Onun siyaset felsefesinde ideal bir hükümdarın nitelikleri net bir şekilde ortaya konmuştur. Buna göre âlemin hükümdarı için en ideal aday hem teellühte hem de felsefede yetkin olan kişidir. Eğer bu her iki alanda yetkin olan kişi bulunmazsa teellühte yetkin olan kişi felsefede yetkin olan kişiye tercih edilmelidir. Sühreverdî'nin bu yaklaşımı kurduğu işrâkî felsefenin hem işrâk/aydınlanma hem de aklî istidlal esasına dayandığını gösterir. Başka bir deyişle onun felsefesi ne Meşşâî filozoflar gibi salt aklî kaidelere dayanır ne de sadece tasavvuftaki mutlak sezgiye dayanır. Onun yaklaşımı her iki yolu birleştiren bir düşünceye dayanır.¹²

Bilgi açısından Sühreverdî insanları aklî istidlal ve manevî sezgi düzeyindeki derinliklerine göre şöyle sıralar:

1. Teellühte (sezgisel felsefe) derinleşmiş ancak araştırmadan yoksun ilahî hakîm.
2. Araştırmada derinleşmiş ancak teellühten mahrum olan ilahî hakîm.
3. Hem teellühte hem de bahsî araştırmada derinleşmiş ilahî hakîm.
4. Teellühte derinleşmiş fakat bahsî felsefe yönü orta derecede veya zayıf hakîm.
5. Bahsî felsefede derinleşmiş ancak teellühte orta derecede ya da zayıf olan hakîm.
6. Hem teellüh hem felsefeyi öğrenen hakîm.
7. Sadece teellüh yoluna talip olan hakîm.
8. Sadece araştırma yoluna talip olan hakîm.¹³

Bunlar arasında riyasete layık olan hakîm hem teellühte hem de aklî araştırmalarda derinleşmiş olmalıdır. Böyle biri yeryüzünde Allah'ın halifesidir. Dünyada böyle bir hakîmin bulunmaması halinde, teellühte derinleşmiş olan ancak aklî araştırmada orta düzeyde kabiliyeti olan kimse liderliğe layık görülür. Eğer böyle biri de yoksa o zaman teellühte derinleşmiş fakat nazarî araştırmadan uzak olan âlim ilahî halife rolünü üstlenir. Sühreverdî, yeryüzünün hiçbir zaman teellühte derinleşmiş olan hakîmden mahrum kalmayacağını da bu şekilde ifade eder.¹⁴

Sühreverdî rasyonel sorgulamaya derinlemesine dalmış ancak teellühte yoğunlaşmamış filozofu ilahî hilafet makamına layık görmez. Çünkü ona göre hilafet ve liderlik makamı teellüh yoluyla gelen ilhamdan beslenmelidir. Bu riyaset zorla elde edilen bir yönetim değildir. İmam ya da yönetici olan hakîm-i müteallih, bazen görünür şekilde egemen olabilir bazen de gizli olabilir. Bu bağlamda halife olmak için Allah tarafından hibe edilmiş bir liyakat söz konusudur ve riyaset sadece zahirî bir otorite ve yetkinlikten ibaret değildir. Aksine hem zahirî hem bâtinî mükemmellik gerektiren bir niteliktir. Bu da insanların *Kutub* olarak adlandırdığı kişidir. Onlar zahirî ve bâtinî dünyada daima

¹¹ Sühreverdî, "Kıssatü'l-ğurbeti'l-ğarbiyye", 2/276-278.

¹² Sühreverdî, "el-Meşarî' ve'l-Mutârahât", 1/502-503.

¹³ Sühreverdî, "Hikmetü'l-ışrâk", *Mecmua-yi Musannefât* (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaa ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 2/11; Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk: Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe yay., 2021), 36; Şirâzî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 19-20; Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, ed. Hüseyin Ziyai Tarabbeti, (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaa ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 26.

¹⁴ Sühreverdî, "Hikmetü'l-ışrâk", 2/12; Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk: Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 37-38.

vardırlar ve görevlerini ifa ederler.¹⁵

İslam dünyasında tasavvufi eğilimlerin ortaya çıkışıyla birlikte Sühreverdî'nin akli araştırma ve ilâhî tecrübelerde yoğunlaşmış ve derinleşmiş olan hakîmin âlemin kutbu veya başkanı olma liyakati düşüncesinden onun ilâhî bilgelik anlayışı ve devlet/hükümet arasında bir köprü kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Sühreverdî'ye göre toplumda meydana gelen tüm anlaşmazlıklar, kargaşa ve karışıklığın temel sebebi âlemin hükümdarının ezeli hikmetle olan irtibatını yitirmiş olması sebebiyledir.¹⁶ Bu nedenle Sühreverdî, siyasal otoritenin metafizik ilkelerden uzaklaşmanın doğurduğu sosyal boşluğu doldurmak için âlemi yönetme ile ilgili düşüncesini işrâk hikmeti üzerine temellendirir ve bu düşüncesini açıklamak için hüsrevânî hikmet anlayışını yeniden kurgular. Sühreverdî bu siyasal düşüncesini temellendirmede varlık ve bilgi alanındaki nur kavramını felsefî ve siyasî bir düşünce etrafında yorumlar.

2. Sühreverdî'nin Yönetim Düşüncesinde Kadîm Hikmetin Varisleri

Hikmetü'l-îşrâk'ın mukaddimesinde Sühreverdî gerek Platon'un *Devlet*¹⁷ ve gerekse Fârâbî'nin (ö.339/950) *el-Medinetü'l-fâzıla*'sında geçen fikirleri çok kısa bir şekilde zikreder. Bunun yanı sıra eski Fars mitolojisinde geçen padişahları ezeli hikmet mayasının varisleri olarak hatırlatır ve bu şahırları ilâhî hikmet ve vahiyle ilişkilendirir.¹⁸ Sühreverdî'ye göre bir hükümetin meşruiyeti ilâhî hikmete erişmiş olmasına ve yöneticinin mebd'e ile kurduğu irtibatına bağlıdır. Diğer bir ifade ile yönetme yetkisi, ilâhî ruh ile desteklenen ve eski İran şahlarında olduğu gibi tanrısal ışık (hurra/farah-i izdî) ile nuranî varlıklar veya meleklerle irtibat halinde olan ve böylece kerametlere ve harikulade fiiller gerçekleştirme kudretine sahip olabilen kimsenin hakkıdır.¹⁹ Hem hikmete hem ilâhîyata sahip olan böyle biri işrâkî bir filozof ve doğal âlemin başkanı olma hakkını elde eder.²⁰

Sühreverdî *el-Meşari ve'l-Mutârahât* isimli eserinde, işrâk yöntemini izah ederken, ilâhî hikmetin ezeli mayası olan "kadîm hikmet"i yeniden ihya ettiğini ifade eder ve kendisinin de mirasçısı olduğu manevî bir silsileye mensup olduğunu ifade eder. Ancak Sühreverdî, kendisinin de mirasçısı olduğu bu kadîm hikmetin varislerini sadece doğu ile sınırlı tutmaz, Batı'nın kadîm filozoflarına da atfeder. Ona göre bu manevî soyağacı hem doğu hem de batıyı birleştiren tarihsel ve mitolojik şahsiyetler aracılığıyla teşekkül etmiştir. Sühreverdî, *Hikmetü'l-îşrâk*'ın girişinde, kendi işrâkî sisteminin Platoncu sezgiye dayandığını ve bu yolun Hermes, Empedokles ve Pisagor gibi bilgelik üstatlarının öğretisiyle uyumlu olduğunu da belirtir.²¹ Bu manevî silsilenin başlangıcını, İslami dönemin tarihsel rivayetlerine istinaden, "hikmetin babası" olarak anılan Hermes'e dayandırır. Bu kadîm hikmet varislerinin doğudaki öncülerini antik pers bilgeleri (Hüsrevânîler) temsil eder. Keyûmers ile başlayan doğu kolu Feridun ve Keyhüsrev, İslam dünyasında ise Bâyezid-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve Ebu'l-Hasan Harakânî ile

¹⁵ Sühreverdî, "Hikmetü'l-îşrâk", 2/12; Şehrezûrî, Hikmetü'l-İşrâk: Hikmetü'l-İşrâk Şerhi, 38-39.

¹⁶ Sühreverdî, "Pertevnâme", 3/76.

¹⁷ Platon'un ideal devlet anlayışı için bk. Platon, Devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1999), 6. Kitap.

¹⁸ Sühreverdî, "Hikmetü'l-îşrâk", 2/9-13; Şehrezûrî, Hikmetü'l-İşrâk: Hikmetü'l-İşrâk Şerhi, 23-42.

¹⁹ Sühreverdî, "Pertevnâme", 3/77.

²⁰ Sühreverdî, "Elvâh-ı İmadi", 3/185-186.

²¹ Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz yay., 2012), 26; Gulam Huseyin İbrahim Dinani, *İşrakîliğe Giriş: Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe yay., 2022), 327-329; Cihan, "Sühreverdî'nin Nur ve İnsan Düşüncesi", 976.

devam eder. Batıda ise Pisagor, Empedokles, Platon, Zünnûn-i Mısırî ve Ebu Sehl Tusterî ile devam eder ve nihayetinde iki manevî kol Sühreverdî'nin şahsında birleşir.²² Bu konuda Sühreverdî şöyle söyler:

“Tarih kitaplarında adı geçen büyük bilge kişilerden biri de Hermes’tir. İranlıların (Pehlevîler) hikmet geleneğinde ise ‘Toprağın Hakîmi’ (Mâlikü’t-Tîn) olarak anılan Keyûmers bulunmaktadır. Onun yolunu takip edenler arasında Ferîdun ve Keyhüsrev yer almaktadır. Yakın zamanlarda sülûk ışıklarına gelince, Pisagorcuların özü kardeşim Ahmîm’e (Zünnûn-i Mısırî) ulaşmış, ondan da Tüster’in gezginine (Abdullah Tüsterî) ve takipçilerine geçmiştir. Hüsrevânîlerin manevî yolculuktaki özü ise Bistâm’ın gezginine (Bâyezîd-i Bistâmî), ardından Fütüvvet-i Beyzâ’ya (beyaz genç, Hallâc-ı Mansûr) ve sonrasında ise Seyyâr-ı Âmul ve Harakan’ın gezginine (Ebu’l-Hasan Harakânî) aktarılmıştır. Hüsrevânîlerden bazı manevî hamurlar, Pisagor, Empedokles ve saf, düzeni seven, kötülükten uzak duran nurlu ve faziletli bilgelik yoluna karışmıştır. Bu yol, ilâhî aydınlanmayla desteklenen bir yoldur.”²³

Sühreverdî’ye göre bu ilâhî nura sahip olan kişi yüce varlıklarla ilişki kurabilir ve olağanüstü yeteneklere sahip olabilir. Tıpkı demirin ateşe tutulduğunda ışık saçması ve yakıcı hale gelmesi gibi nefis doğrudan ilâhî nurdan güç alarak etki eder. En üstün olan ise ilâhî nura en yakın olan, onunla bütünleşen manevî otorite kazanan kişidir. Böylece manevî otoriteye sahip olan gerçek bilge, fiziksel varlığından soyutlanabilen, kutsal nur ile tam anlamıyla birleşebilen kişidir. Bu bilgiye ulaşan kişi havada yürüyebilir, uzak mesafeleri anında kat edebilir, dilediği surette görünebilir²⁴ Bu bilgi rasyonel bilgiden farklı olarak esrime (vecd) ve hulsa (arınma, ruhanî miraç) ile elde edilebilir. Sühreverdî, mistik tecrübe ve manevî aydınlanmaya dayalı olan bu yöntemin takipçileri arasında yukarıda zikrettiğimiz tarihsel figürleri zikreder. Devamında Sühreverdî Keyhüsrev’in yaşadığı ruhanî tecrübeyi aktarır ve adeta onu işrâk hikmeti ile Hüsrevânî hikmet arasındaki bağlantıyı sağlayan merkezî bir şahsiyet olarak görür:

“Kim delille ikna olmazsa riyazete sarılsın ve müşahede ehline hizmet etsin. Belki onun için bir şimşek çakar ve Ceberût âlemindeki nurları, Hermes ve Platon’un müşahede ettiği ışıkları ve melekûtî varlıkları görür. Ve böylece Zerdüş’tün bahsettiği ruhanî ışıkları, hükümdarlık (hurra) ve azamet ışığının kaynağını müşahade eder. Salih ve mübarek hükümdar Keyhüsrev ani bir ilhamla oraya ulaşmış ve o ışıkları müşahade etmiştir.”²⁵

Sühreverdî’nin; İran’ın mitolojik karakterlerini ele almasında dikkat çeken önemli hususlardan biri, bu karakterleri sadece aydınlanmış ve bilgeliğe erişmiş kişiler olarak değil aynı zamanda ilâhî hikmete sahip ideal yönetim anlayışını o temsil eden hükümdarlar olarak yorumlamasıdır. Bu yaklaşım özellikle Fars kültüründe yer alan Peygamberşah anlayışına dayanır. Nitekim Sühreverdî onları “küçük ölümü gerçekleştiren tamis (kor) nura sahip” olmanın yanı sıra ilâhî yöneticilik nurunu ifade eden “İlâhî karizma/hurra”ya sahip ideal bir yönetici olarak görür.²⁶

Diğer önemli bir husus da bu padişahların mitolojik boyutlarının Sühreverdî’nin işrâkî

²² Dinani, *İşrakiliğe Giriş*, 45; Cihan, “Sühreverdî’nin Nur ve İnsan Düşüncesi”, 975-977; Eyüp Bekir yazıcı, *Şihabuddin Sühreverdî’nin Hikmet-i İşrâk Anlayışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2000), 48-49.

²³ Sühreverdî, “el-Meşarî’ ve l-Mutârahât”, 1/502-503; Dinani, *İşrakiliğe Giriş*, 45.

²⁴ Sühreverdî, “el-Meşarî’ ve l-Mutârahât”, 1/501-505.

²⁵ Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk”, 2/157; Şehrezûrî, *Hikmetü’l-İşrâk: Hikmetü’l-İşrâk Şerhi*, 331.

²⁶ Keyhüsrev hakkında daha fazla bilgi için bk. Mehmet Mekin Meçin, “Zerdüş’tük ve İşrakilik’te İnsan-ı Kâmil Örneği: Keyhüsrev”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2022), 258-274.

(aydınlanmacı) düşüncesinde irfânî (tasavvufî) bir dönüşüme uğramasıdır. Zira Sühreverdî bu mitik şahsiyetleri nur temelli ve te'vilci bir yaklaşımla bâtinî bir anlayışa dayandırarak yeniden yorumlamıştır. Bu nedenle Sühreverdî'nin bu girişimi, ideal yönetim ve hükümdarlık anlayışını yeniden ihya etme çabaları olarak değerlendirilebilir. Özellikle bu hükümdarlara kutsallık atfederek maddî ve manevî âlem arasında bir köprü olarak konumlandırıp her iki dünyanın manevî lideri olarak sunması Fars mitolojisinin manevî unsurlarının İslam düşüncesiyle nasıl harmanladığının bir işareti olarak da okunabilir.

Sühreverdî, aynı şekilde Batı dünyasının felsefesinde teorik ve polemige dayalı hikmetin temel bir unsur olduğunu kabul etmekle birlikte, onların hikmetinin keşf ve sezgiden yoksun olmadığını da vurgular. Sühreverdî'nin Platon'a atıfta bulunduğu başka bir yerde, onun bedeninden nasıl sıyrılıp ilâhî makamda yüce nurları görerek marifete ulaştığına dikkat çeker:

"Platon'un kendisi anlatır ki, 'bazen öyle hallere giriyorum ki bedenimi terk eder ve maddeden (heyula) ayrılır, kendi içimde (nefsimde) nur ve cemâl görürüm. Sonra her şeyi kuşatan ilk ilahî sebebe yükselirim. Öyle bir duruma girerim ki adeta ona yerleşir, ona asılırım ve yüce bir yerde muazzam bir nur görürüm.' Bu onun hikâyesinin bir özetidir. En son şöyle der: 'esrimeden çıktığımda ve kendime geldiğimde o nuru göremez olurum.'"²⁷

Sühreverdî ideal padişah düşüncesini eski İran mitolojisinin müteal şahı olan Keyhüsrev'in çehresiyle betimlerken ve onu bir peygamber olarak tasvir ederken aslında işrâk filozofunu tasvir ettiği görülmektedir.²⁸ Çünkü ona göre bütün âleme başkanlık yapacak olan birinin, akli araştırmalarda ve ilahî tecrübelerde ya da hiç değilse ilahî tecrübelerde yoğunlaşmış ve derinleşmiş olması gerekir. Bu bağlamda Sühreverdî'nin âlemde kutub olarak tanımladığı işrâk filozofunun ancak dünyayı idare etme noktasında yetkinliğe sahip olduğunu ve kendi döneminde böyle birinin kendisi dışında bir örneği bulunmadığını göz önünde bulundurarak Sühreverdî'nin esasen kendini âlemin hakiki başkanı olarak düşündüğünü söylemek mümkündür. Nitekim *Hikmetü'l-İşrâk*'ın girişinde kitabı yazma nedenlerini açıklarken ezelde takdir edilen ve yerine getirilmesi gereken elzem olan bir buyruktan söz eder ve bu bilginin halvet ve müşahede sırasında zevk ile hâsıl olduğuna işaret eder. Çünkü başta öğrencisi Şemsüddîn Şehrezûrî (ö. 687/1288) ve diğer bilgilerin anlatılarına göre o, kendi asrında akli araştırmalarda ve teorik tecrübelerde yoğunlaşan, "sekine" ehli, ezeli hikmet mayasının varisi olan ve ilâhî işrâk nurundan yararlanan tek kimseydi. Şehrezûrî'ye göre Sühreverdî akli ve kalbî hikmeti kendisinde toplayan ve hiçbir filozofun, âlimin ve evliyanın ulaşmadığı bir makama ulaşan, hatta ilmî araştırmalarda İbn Sînâ (ö. 428/1037) kadar yetkin hatta ondan daha yetkin olmanın yanı sıra keşf, şuhûd ve kalbî marifette onu geride bırakan tek kişidir.²⁹

3. İlâhî Hükümdarlık

Sühreverdî'nin, kadîm İranî geleneğin ideal hükümdarlık anlayışını yeniden ihya etme çabası doğrultusunda, Keyûmers, Feridun ve Keyhüsrev'i sadece fars mitolojik kahramanları olarak değil aynı zamanda bir peygamberşah ve insân-ı kâmil olarak

²⁷ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2/162-163; Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk*: *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 338-339.

²⁸ Sühreverdî, "Elvâh-ı İmadi", 3/185-187.

²⁹ Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzetü'l-Efrâh* (Tarihü'l Hukemâ), ed. Taki Danişpejuh, Muhammed Surur Mevlayî, çev. Maksud Ali Tebrizî (Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, 1389), 457.

yorumlaması onun siyaset felsefesinde manevî otoriteyi dünyevî iktidarla meczeden bir hükümdar modelini ortaya koyduğunu gösterir. Özellikle hurra-i kiyani, farrah-i izedi anlayışını işrâkî ve irfanî/bâtınî temellere dayandırarak bu hükümdarlara atfetmesi, Sühreverdî'nin bu şahsiyetlere yüklediği derin mânevî anlamı açıkça ortaya koyar.

Nitekim Avesta metinlerinde de bu karakterlerin isimleri yüceltilmiş tanrısal güçlerle donanmış, hem dünyevî hem ruhânî liderlik vasfına sahip hükümdarlar olarak tasvir edilmiştir.³⁰ Özellikle Keyhüsrev'in dünyevî iktidarı terk edip ruhânî bir yolculuğa çıkması ve daha sonra kurtarıcı olarak geri dönüp dünyayı yeniden inşa edeceğine dair inanç onun kutsal bir şahsiyet olarak algılanmasına zemin hazırlamıştır.³¹ Belki de bu yüzden Keyhüsrev, İşrâkî düşüncede merkezî bir figür olarak kabul edilmiş ve bu manevî silsilede, ilâhî bilgelik zincirini birbirine bağlayan bir halkayı temsil ettiği düşünülmüştür. Sühreverdî'ye göre böyle bir hükümdarlık keyân-i hurrah'ın lütfuna veya sekine'nin ışığından nasiplenmeye dayanır.³²

3.1. Siyasî ve Ruhânî Meşruiyetin Göstergesi: Celâlî Nur/Hurra

Kadîm Fars düşüncesinde merkezi bir kavram olan hurra kelimesi “parıltı, ihtişam, cazibe, nur ve cemâl” anlamlarına gelir. Avesta'dan günümüze kadar uzanan bu kelime Ahura Mazda'nın peygamberlere ve seçkin kişilere vermiş olduğu tanrısal bir ışık ve güç olarak kabul edilir. İşrâkî düşüncede de sâlikin üzerine doğan bir nur olarak betimlenmiştir. Bu nurun, faziletli hükümdarlara özgü olan türüne ise “keyân-i hurra” denir.³³ Buna göre eğer insan maddî kaygılardan arınıp akıl gücünün kemaliyle mana âlemini kavrar, pratik gücün kemaliyle bedene hakîm olur ve toplumsal davranışlarda itidal sağlayan bir hal alırsa akıllar âleminin nurundan ışık alma yeteneğini elde eder. Bu nur, her kalbe vurduğunda, o kişinin üstünlük kazanmasını sağlar ve bu nurun parıltısı sayesinde kişi, hükümetin zirvesine yükselir, liderlikle taçlanır, adaleti ve barışı ikame eder, başarı ve zafer her daim kendisine ait olur. Bu ışığın gücüyle, kişi manevî ve ruhsal üstünlük kazanır ve Tanrı tarafından insanları doğru yola yönlendirmek için seçilir. Bu ışık başlangıçta ani ve geçici bir şekilde parlar ve ruha tarifsiz bir haz ve mutluluk verir. Ardından ruhun olgunlaşmasına paralel olarak bu nurun parlaklığı giderek daha istikrarlı ve sürekli hale gelir, nihayetinde yoğunluğu ve sürekliliği nedeniyle ruhtaki tüm dünyevî arzuları yok eden küçük ölüm (ölmeden önceki ölüm) olan karanlık ışığa “nur-i tâmis”³⁴ dönüşür.³⁵

Hurra felsefî metafizik bir bağlamda değerlendirildiğinde, dünya siyaseti ve iktidarını meşrulaştıran alternatif bir hukuki yapı olarak görülebilir. Nitekim Sühreverdî dünyevî problem ve engelleri aşmanın yolunu, Allah'ın egemenliği altında fakat liderlik ve

³⁰ Avesta: Kohenterin Gencine-i Mektûb-i İran-i Bastân, çev. Haşim Rezi (Tahran: İntişarat-i Behcet, 1388), 442; Avesta: Yeştha, çev. İbrahim Purdavud (Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394), 513; Dinkerd, çev. Muhsin Nazari Farisan (Tahran: İntişarat-i Fravahar, 1397), 8/40, 9/10, 16-19.

³¹ Şehrezûrî, Şerhu Hikmeti'l-İşrâk, 393; Henry Corbin, Tanrı'nın Yüzü İnsanın Yüzü, çev. Kübra Gürkan - Burag Garen Beşiktaşlıyan (İstanbul: Pinhan yay., 2016), 185-191; Said Hamidiyan, Deramedî ber Endişe ve Hüner-i Firdevsi (Tahran: İntişarat-i Merkez, 1372), 310.

³² Şihâbüddîn Sühreverdî, “el Meşarî' ve'l-Mutârahât”, Mecmua-yi Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İşrâk, ed. Henry Corbin vd. (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 1/502-503.

³³ Şihâbüddîn Sühreverdî, Resâil-i Şeyh-i İşrâk, ed. Henry Corbin vd. (Tahran: Muessese-yi Mutâlaât ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 4/10-11; Şirazi, Şerhu Hikmeti'l-İşrâk, 357.

³⁴ Nur- tâmis, maddî bağılıkların ve duyuların meşguliyetlerinin etkisini salikin ruhunda söküp atan ve onu, her türlü maddî bağılıklardan uzaklaştıran sabit ve güçlü bir ışıktır. Bk. Seyyid Muhammed Halid Seccadî, Ferheng-i Istilahât-i Âsar-i Şeyh-i İşrâk (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1380), 364.

³⁵ Sühreverdî, “el-Meşarî' ve'l-Mutârahât”, 1/502.

otoritesini nuranî hurradan alan siyasi bir sistemde görmüştür. Buna göre hikmeti bilen, Nûru'l-Envâr'ın övgüsüne devam eden müteallih hekime hurra bağışlanır ve ona ilâhî bir heybet elbisesi giydirilir. Böyle biri dünyanın doğal lideri olur ve yüce âlemde ona yardım gelir. Sözleri yüksek âlemde duyulur, rüyaları ve ilhamları mükemmel hale gelir. Hurraya sahip olan böyle biri “nuranî bir cisme” ve “latif bir endama” sahip olduğu için harikulade hallere nüfûz edebilir, bedeni istediği zaman çıkıp atabildiği bir elbise işlevi görür:³⁶

“Ve her kim hikmeti bilir, Nûru'l-Envâr'a şükretmeyi ve onu yüceltmeyi sürdürürse, söylediğimiz gibi, ona şahlık hurrası (hurra-yi keyanî) verilir, ilahî ıslıtı ona karizma ve görkem katar, âlemin doğal başkanı haline gelir, yüce âlemde ona destek ulaşır, onun sözleri yüce âlemde işittir, rüya ve ilhamı kemale erer.”³⁷

Hurra'ya sahip olan kişinin Tanrı'nın kutsal düzenine uygun olarak âlemi yönetmesi gerekir. Aksi takdirde Tanrı tarafından verilen bu gücü kaybetmek kaçınılmaz olur. Bu da dünya düzeninde zalim hükümdarların ve zulmün hakîm olduğu bir toplumun ortaya çıkmasına neden olur. Sühreverdî, böyle bir toplumun karşısına, insanları aydınlığa yönlendiren bir toplum vizyonu koyarak hikmet ve hükümet arasında bir köprü oluşturur.

Sühreverdî hurra kavramına sadece mitolojik olarak bakmaz. Hurra Sühreverdî için aynı zamanda ontolojik nuranî bir hakikattir. Bu hakikati ise üç ana sınıf üzerinden değerlendirir: Birincisi kahramanlık ve yücelik nurunun sembolü olan hurra, ikincisi bilgelik ve güzellik nurunun sembolü hurra, üçüncüsü ise hem yücelik hem de güzellik nurunun sembolü olan hurra:

“Eğer nefse galip gelen unsur kahredici (egemen) bir hal ise o zaman ilahî parıltı öyle bir şekilde gerçekleşir ki göksel varlıklar ve arketipler (erbâbu't-tılsım) tarafından gelen egemenlik nefiste baskın olur. Bu durumda Pehlevîlerin ‘hurra’ olarak adlandırdığı şey, nuranî şimşekler yoluyla tecelli eder ve onun etkisi kahr (egemenlik) şeklindedir. Bu tür bir hurraya sahip olan kimse cesur, kahredici (yetkin) ve galip bir şahsiyet olur. Eğer parıltı (şurûk) kutsal şimşekler aracılığıyla ve nefsin aşk ve muhabbete dönük kabiliyetine göre ruhanî nurlardan geliyorsa bu durumda hurra, sahibine latif (gaybî) hakikatleri kavrama kudretini sağlar. Böylece insanların nefisleri ona meyleder, ona aşkla bağlanır ve onu yüceltirler. Çünkü ona ulaşan parıltı, bahtiyar, görkemli ve sevgili tılsımların efendilerindendir. Eğer bu durum itidal halini alır ve büyük nurlu efendi (es-seyyidu'n-neyyiru'l-a'zam) vasıtasıyla mutedil bir düzeye gelirse bu kimse heybetli, azametli, ilim ve fazilet sahibi ve halk arasında rağbet gören bir padişah olur. İşte sadece bu tür bir hurra ‘keyânî hurreh’ şahlık hurrası olarak isimlendirilir. Bu hâl kemale ulaştığında içerdiği nurlu denge sebebiyle en şerefli hurra olur. Bu mertebeye büyük nurlu efendi (es-seyyidu'n-neyyiru'l-a'zam), kişiye vecd ve sekr hallerinde eşlik eder.”³⁸

Sühreverdî'nin yaptığı bu sınıflandırma nur mertebeleri açısından önem kazanmaktadır. Birincisi Hakk'ın celâlî sıfatından gelen yücelik ve heybetin hurrası. İkincisi Hakk'ın cemâlî sıfatından gelen ilahî güzellik ve bilgelik hurrası. Üçüncüsü ise hem celâl hem de cemâl sıfatlarını birleştiren mutlak kemâl hurrası. Bu üçüncü hurraya sahip olan kişiler

³⁶ Seyyid Muhammed Halid Seccadî, Ferheng-i Istilahât-i Âsâr-i Şeyh-i İsrâk (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1380), 165-166; Şehrezûrî, Şerhu Hikmeti'l-İsrâk, 48 (Mukaddime), 393; Henry Corbin, İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî, çev. Seyyid Ziyaaddin Dehşir (Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391), 2: 170-180; Sühreverdî, “el-Meşarî ve'l-Mutârahât”, 1/2.

³⁷ Sühreverdî, “Pertevnâme”, 3/81.

³⁸ Sühreverdî, “el-Meşarî ve'l-Mutârahât”, 1/504-505.

yeryüzünde ilahî tecellilerin tam yansımalarıdır. Bu kişiler sadece salt dünyevî siyasetçi rolünün ötesine geçerek insanları hakikate yönlendiren ontolojik rehberler olarak işlev görürler. Aynı zamanda hurra kavramının bu üçlü derecelendirilmesi *Hikmetü'l-işrâk*'ın girişinde ana hatlarıyla çizilen mana ehli örneği ile de uyum içerisinde. Birinci düzeydeki hurra rasyonel ilimlerde derinleşen filozofa, ikinci düzeydeki hurra keşfi ilimlerle ilgilenen sufiye, üçüncü düzeydeki hurra ise hem felsefede hem de irfanda derinleşmiş olan işrâk hakîmine yani teosofa karşılık gelir.³⁹

Hurra kavramı; Yahudilikte Tanrı'nın kudreti, görkemi, nuru olarak ifade edilen "şehina" kavramı ile de benzerlik göstermektedir. Şehinaya sahip olan kişiler sufizmde insân-ı kâmil olarak ifade edilen yetkin insan sıfatına sahip olurlar. Nitekim Yahudi kutsal metinlerde şehinanın temiz düşünceye ve dindar bir anlayışa sahip olanlar üzerine indiği, dua, misafirperverlik, sadakat ve doğruluk gibi erdemli davranışlarda bulunanların şehinayı kendilerine çektikleri ancak günah işlediklerinde kendinden uzaklaştırdıkları geçmektedir. Yine Tanrı şehri olarak seçilen Kudüs'e şehinanın tezahür ettiği ve bu yüzden şehrin inanırlarına manevî sükûn ve huzur verildiği kaynaklarda geçmektedir.⁴⁰ Bu benzerlik, İslam düşüncesinde "kalbe inen sükûnet, gönül rahatlığı, güven duygusu, sabır, vakar" anlamına gelen "sekin" kavramında da görülmektedir.⁴¹

Yukarıda ifade ettiğimiz bu bağlantı, hurra düşüncesinin sadece Fars coğrafyasına özgü olmadığını, semavi geleneği kapsayan daha geniş bir inanç sistemi içinde hem doğu hem de batı kültür ve inançlarının bir araya getirildiği ortak bir unsur olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda hurra kavramı, tecelli eden ilâhî nur ve güç anlamında hem bireysel olarak ilâhî yetkinlik kazanmaya, hem de kozmik düzenin sağlanmasına aracılık etmektedir. Bu durum aynı zamanda Sühreverdi'nin, ontolojik siyaset felsefesinin bir ifadesi olarak da ortaya çıkar; o, ilahî bilgelik ve iktidar arasında ayrılmaz bir bağ kurmaya çalışır.

3.2. Manevî ve Dünyevî Otoritenin Birliği: İdeal Hükümdar ya da Kutub (Nebi, Veli ve Filozof)

Sühreverdi'nin işrâki felsefesi özel yetenek ve kudrete sahip olanların anlayabileceği kutsal bir kaynağa dayanır. Bu felsefede Sühreverdi, *Mutarahat*'ında geçen ezeli bir hikmetten yani "ezeli özen" (hemire-i ezeliyye) söz eder ve bu hikmete ulaşmak için ilâhî ilimleri kavramayı temel bir şart olarak görmeyi yanı sıra mahir bir kılavuz ve kâmil bir üstadın zorunluluğundan bahseder.⁴²

Sühreverdi'nin düşünce sisteminde ideal hükümdar, hakîm ya da bilge toplumun liderliğini üstlenebilen ve insanları hayır ve mutluluğa ulaştırabilen kişidir. Sühreverdi, siyasi tartışmalarında öncelikle insanın temel ihtiyaçlarını karşılamayın, ardından ise ilerleme ve gelişmenin temellerini atmanın gerekliliğini vurgular. İnsanın farklı gereksinimlere sahip olduğu gerçeğinden hareket ederek bireyin gelişimini tamamlayabilmek ve temel ihtiyaçlarını karşılamak için farklı metotlara ve farklı meslek gruplarına sahip farklı insanlardan oluşan bir toplumun gerekliliğine inanır. Çünkü

³⁹ Henry Corbin, *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefi ve Manevî*, çev. Seyyid Ziauddin Dehşir (Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391), 183-184; Sühreverdi, "Hikmetü'l-işrâk", 2/3.

⁴⁰ Şehina kavramı için bk. Rene Guenon, *Âlemin Hükümdarı: Dinlerde Merkez Sembolizmi*, çev. İsmail Taşpınar (İstanbul: İnsan yay., 2014), 21-28; Kaufman Kohler - Ludwig Blau, "Shekinah", *The Jewish Encyclopaedia* (New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1905), 11/259-260.

⁴¹ Salime Leyla Gürkan - Salih Çift, "Sekine", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2009), 329-332.

⁴² Sühreverdi, "el-Meşarî ve'l-Mutarahât", 1/502-503.

insan diğer canlılar gibi sadece fizyolojik ihtiyaçları karşılanarak mutlu edilebilecek bir varlık değildir. Bu nedenle toplumun fizyolojik ihtiyaçlarının yanı sıra kişinin manevî ihtiyacının da karşılanması için hem dünyevî ilimlerde hem de dinî ilimlerde kemale ermiş bir yöneticinin varlığına ihtiyaç olduğunu vurgular. Bu bağlamda Sühreverdî en ideal düzeyde yönetimin, hem hikmetin hem adaletin somutlaştığı bir örnek olarak nebinin varlığında kemale erdiğini savunur. Çünkü nebi insanları maddî manevî, ilmî ve amelî bir şekilde hidayete yönlendiren kâmil insanın bizzat kendisidir.⁴³

Sühreverdî siyaset felsefesini şöyle temellendirir: İnsanın yaşamını sürdürebilmesi için birtakım ihtiyaçları vardır. Fakat bu ihtiyaçları tek başına karşılamak mümkün değildir. Bu yüzden toplumsal yaşam zorunluluk arz eder. Toplumsal düzenin sağlanabilmesi ise bir yöneticinin varlığını gerekli kılar. Sühreverdî nübüvvet ve peygamberlik meselesini kutbun hâkimiyeti çerçevesinde ele alarak zevkî ve bahsî hikmete tam anlamıyla sahip olan mükemmel insan idealini, peygamberin şahsiyetinde bir model olarak örneklendirir. Nebî'nin yokluğu durumunda ise ondan daha düşük bir seviyede bulunan biriyle yetinilmesi gerektiğini ifade eder. Sühreverdî'nin toplumu yönetmede zevkî ve bahsî hikmet sahibi bilge ve mükemmel insanın gerekliliğine yaptığı bu vurgu, toplumu yönetmeye uygun kişilerin sayısının oldukça az olduğuna dikkat çeker.

Sühreverdî *Pertevname* isimli eserinde toplumu sevk ve idare eden yöneticide bulunması gereken vasıfları düzenlemek için bir yasa ve yasa koyucudan söz eder. Burada nebinin toplumdaki varlığına işaret ederek onu ilâhî hikmetle ilişkilendirir. O, siyasi alanda nebinin varlığının gerekliliğini şöyle ifade etmektedir:

“Bil ki insanlar önemli işlerini tek başına yerine getiremez. Bunun için ticaret, alışveriş ve evlilik gibi toplumsal koşullar kaçınılmazdır. İnsanların birbirleriyle temas kurmaktan kaçışı da mümkün değildir. Bu nedenle herkes için bağlayıcı bir kanun/yasa gereklidir. Bu yüzden her zaman ve her toplumda bir kanun koyucu zorunludur. Bu kişi nefsi itibarıyla yüce bir ruha sahip, hakikatlere vâkıf, yüce nur âleminde desteklenmiş olmalıdır. Ayrıca insanların yerine getiremediği işlerde de mütehasıs olmaları gerekmektedir. Bu olağanüstü fiiller, Allah tarafından gönderilmiş bir elçiye işaret eder.”⁴⁴

Ancak Sühreverdî'ye göre nübüvvet makamı için de bazı şartlar vardır. Birinci şart Allah tarafından gönderilmiş olmaktır ve bu, peygamberlere özgü bir durumdur. Nebi dışında geri kalanlar gaybî durumlara ve gizli ilimlere vakıf olanlardır. Bu özelliklere sahip olanlar büyük hakikat adamları olan velilerdir. Ancak Peygamberlerin her birinin hakikatte üstün bir seviyede olması gerekmez. Çünkü ona göre hakikat yolunda derinleşmiş birçok veli (müteallih) İsrailoğulları peygamberlerinden daha derin bir ilme sahiptir.⁴⁵

Sühreverdî'nin ideal hükümdar düşüncesinin, felsefi yöntem ve farklılıklara rağmen Fârâbî'nin temsil ettiği ve İbn Sînâ ile devam eden Meşşâî filozoflarının siyaset felsefesinde, toplumun birinci liderinin peygamber olduğu anlayışıyla uyumlu olduğu görülmektedir.⁴⁶ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler* adlı eserinin dokuzuncu ve onuncu namatlarında “faal akıl ile irtibat” konusunu gündeme getirerek İslam düşüncesine

⁴³ Sühreverdî, “*Pertevnâme*”, 3/75-76; Sühreverdî, “*Yezdanşinaht*”, 3/453-456.

⁴⁴ Sühreverdî, “*Pertevnâme*”, 3/75.

⁴⁵ Sühreverdî, “*Pertevnâme*”, 3/75-76.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., 2011), 373-375; Bekiryazıcı, *Şihabuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İsrâk Anlayışı*, 47-48.

özgün bir boyut kazandırmıştır.⁴⁷ Sühreverdî de aynı konuyu daha ayrıntılı ele alıp, Kur'an ayetlerinin yorumlarıyla destekleyerek felsefi ve siyasi çıkarsamalarla zenginleştirmiştir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yönetim anlayışında ideal bir devlet adalet, erdem ve bilgelik gibi üstün değerlere sahip ve aynı zamanda ilmini ve manevî gücünü akl-ı faâl ile olan bağlantısından alan bir lider tarafından yönetilmelidir.

İnsanın hayatta kalması ve mükemmel niteliklerle donanması için toplumsal halde yaşamaya ihtiyaç olduğunu savunan Fârâbî'ye göre erdemli şehir sağlıklı bir vücuda benzer. Her ne kadar vücuttaki uzuvlar birbirinden bağımsız olsalar da birlikte sağlıklı bir organizma oluştururlar. Her bedenün uzuvlarının farklı görevler üstlenerek beden sağlığına katkıda bulunması gibi her birey de kendi görevlerini yerine getirerek toplumsal düzenin sağlanması ve diğer alanların dengelenmesine katkı sağlayabilir. Vücudumuza hakim olan organ (kalb) nasıl ki diğer tüm organların en mükemmel ve âmir uzvu ise, erdemli şehrin hakîmi (reisi) de en mükemmel olmak zorundadır. Bu reis kimsenin hükmü altına girmeyen, fiziksel otoritenin yanında zihinsel ve manevî güce sahip, akıl, sezgi ve hayal gücünün kendisinde birleşerek mükemmellikte en üst dereceye sahip, faâl akıl ile irtibat kuran ve faâl akılla arasında başka bir merteye olmayan kişidir. Böyle bir kişi yönetmeye ehil ve vahiy almaya değerlidir. Böyle birinin yönetimi altındaki insanlar erdemli ve bahtiyar insanlardır.⁴⁸

Fârâbî'nin düşünce sistemindeki bu tasvir, kozmoloji ve epistemoloji arasında nasıl bir bağlantı olduğunu da açıklar. Kozmik düzende ilk akıl varlığın başlangıcı ve yönetici olduğu gibi insan bedeninde kalp, nefsin kuvvelerinde müstefid akıl ve erdemli toplum yapısında ise ilk reis merkezî konumda yer alarak toplumsal lider metafizik bir temel üzerine oturtulur.⁴⁹ Süreverdî'nin düşünce sisteminde olduğu gibi Fârâbî'de de nefsin müstefâd akılla bağlantısı sonucu hakiki bilgiyi elde etmenin yanı sıra maddî âlem üzerinde de tasarrufta bulunma kudretini de beraberinde getirir. İnsanın akl-ı faâl ile sağladığı bu bağlantı yüksek hakikatlere ve dünyevî mutluluğa ulaşmayı da ifade eder. Görüldüğü üzere her iki filozofun ideal yönetim sisteminde maddî varoluşun ötesinde aşkın bir akıl ile irtibat sağlandığı yani metafizik bir bilgiye ulaşıldığı takdirde toplum gerçek huzur ve saadet elde edebilir.

Sühreverdî'de “nebi” ve “halife” kavramı onun siyasi düşünce sisteminin önemli unsurlarını teşkil etmektedir. Özellikle nebinin siyasi sitemdeki yeri ve ona atfedilen özelliklerin hükemaya devredilmesi, ilâhî risalet sisteminin devamlılık anlayışını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Böylece peygamberlik sona ermiş olsa bile ilâhî el tarafından desteklenmiş bir rehberlik ve bilge yöneticilik görevi devam etmektedir. Bu yaklaşım Sühreverdî'nin teosofi (mükemmel ilahî bilgelik) anlayışının altyapısını oluşturur ve dünyevî güç ve otoritenin dışında “manevî yöneticilik” anlayışıyla dünyevî kriz ve meşruiyet sorunlarına yönelik bir çözüm sunar. Özellikle peygamberlerin doğrudan vahiy yoluyla toplumu yönetmenin sona ermesiyle birlikte bu görevi sadece peygamberlere özgü görmek yerine ilâhî hikmet sahibi (müteellih hakim/teosof) filozoflara da atfederek kendi ideal yöneticisinin temelini de hazırlamıştır.

Sühreverdî insanların doğru bir şekilde yönetilmesi için kutbun gerekliliğine büyük bir ehemmiyet göstermiştir. İbnü'l-Arabî'nin de Allah ve âlem arasında bir aracı/berzah olarak nitelendirdiği insân-ı kâmil, ilahî isimlerin tecelli merkezi ve aynı zamanda

⁴⁷ Bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera yay., 2013), 181-203.

⁴⁸ Farabî, *El Medinetü'l Fazıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: Meb yay., 2001), 79-90.

⁴⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fesefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi yay., 2003), 71.

kâinatın prototipidir (Hakikat-i Muhammediye). Varlığın en mükemmel örneği ve tüm kelimelerin kendisinde toplandığı (Cevâmiu'ul-kelim) ve bu bağlamda insanlığın özü olan Hz. Muhammed, varlık çemberinin başlangıç ve bitiş noktasını birleştiren bir konumda olduğu için ilk ve son peygamberdir. Hakikat-i Muhammediye, yalnızca Hakk'ın iradesinin insanlığa vahyedildiği ilk söz değil, aynı zamanda tüm âlemin varlığa getirildiği ilâhî yaratıcı ilkedir.⁵⁰ Bu nedenle Hakk'ın fiillerinin zuhuru olarak kabul edilen velayet sistemi, ilâhî düzenin bir parçasıdır ve bu sistem insân-ı kâmil üzerinde gerçekleşir. Buna göre zahiri dünyada halife devleti yönetirken bâtinî düzeyde ise manevî lider (kutub, kutbu'l-aktab) dünya üzerindeki ilâhî düzenin devamlılığını sağlar.⁵¹ Ancak Sühreverdî'de kutub ya da velayet düşüncesi daha çok nurlar âlemi bağlamında anlam kazanır. Sühreverdî'nin insân-ı kâmil, nurunu bu âleme yansıtan müteallih hakîmdir ve farklı derecelere sahiptir. En yüksek mertebe hem zevkî hem bahsî ilimde derinleşmiş hakîm-i müteallih'e ait mertebedir. Onun biraz daha altında zevkî ilimde derinleşen sûfî, onun da altında bahsî ilimde derinleşen filozof vardır. Tüm bu derecelendirmeler arasında hem dünya liderliğine hem de ilâhî hilafete en layık olan hakîm, şüphesiz hem ilahiyatta hem de istidlâlî bilgide derinleşmiş olan hakîmdir (hakîm-i müteallih).⁵² Burada önemli olan nokta Sühreverdî'nin sadece akli araştırmada derinleşmiş olduğu halde marifete yabancı olan hakîmi, hilafet makamına layık görmemesidir. Çünkü Sühreverdî'ye göre hilafet; sadece zahiri güç ya da karizma gerektiren bir yetkinliğin dışında ilâhî bir karizma ve yetkinlik (hurra) de gerektiren bir özelliktir. Hakikatleri sezgi yoluyla gören bir bilgenin liderliği, hakikatleri yalnızca akıl yoluyla kavrayan bir kişiden daha üstündür.

Sühreverdî'nin siyaset felsefesinde, ilâhî bilgiye ulaşma ve âlemi yönetme düşüncesinin belki de en önemli noktası peygamberlik misyonunun ilâhî hikmet sahibi kişilere devredilmesidir. Ona göre müteallih hakîmler peygamberlik makamına sahip olmasalar da peygamberlerin birçok özelliklerine sahiptirler. Dolayısıyla peygamberlerin vahiy yoluyla bir meşruiyet elde edip toplumları yönettiği gibi ilâhî hikmete sahip olan teosof da (İbnü'l-Arabî'nin insân-ı kâmil gibi) duysal ve akıllar âlemi arasında bir ara seviyeye denk düşen hayal/misâl âlemiyle sağladığı irtibat sayesinde oradaki hakikatleri müşahade ederek toplumu yönetebilir ve yönetimine meşruiyet kazandırabilir. Sühreverdî'nin işrâkî siyaset anlayışında nasıl ki Peygamber vahiy aracılığıyla ilâhî hakikatlere ulaşım sağlayarak topluma yön verip onları yönetiyorsa ilâhî hakîm de misâl âlemiyle kurduğu irtibatı aracılığıyla ilâhî hakikatleri müşahade ederek toplumu bu doğrultuda yönetir. Böylece teosof ya da işrâk hakîmi iki âlem arasında bir aracıya dönüşerek gayb âlemiyle sağladığı irtibat ve o âlemde gerçekleştirdiği yolculuk sayesinde elde ettiği ilâhî güç ve bilgi ile geçerli bir otoriteye sahip olabilir. Zira Sühreverdî'ye göre eğer dünya yönetimi hem zahiri hem de bâtinî ilimde derinleşmiş olan hakîmin elinde olursa âlem aydınlanmış olur. Böyle bir şahsın bir taraftan mana âlemiyle irtibatı, diğer taraftan dünyaya dair hikmeti ve bilgeliği insanların ona itaat etmesine vesile olur. Sühreverdî bu konuda peygamber ve veli arasında herhangi bir fark

⁵⁰ Fevzi Yiğit, "İbn Arabî'de Ontolojik Açıdan İnsan", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/40 (2016), 215-217.

⁵¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 441; Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı yay., 2005), 430-432; Abdülkerim Cîlî, *el-İnsânü'l Kâmil*, ed. Ebu Abdurrahman b. Uveyda Muhammed. (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l İlmiyye, 1418), 178-182.

⁵² Sühreverdî, "Hikmetü'l-îşrâk", 2/11-12; Şirazi, Şerhu Hikmeti'l-îşrâk, 21-22; Şehrezûrî, Şerhu Hikmeti'l-îşrâk, 28-29.

görmemekte, aksine velayet makamının nübüvvet makamından daha üst bir makamda olduğunu ifade etmektedir.⁵³

Sühreverdî'nin kutub ya da insân-ı kâmile dair bu düşüncesi onu İbnü'l-Arabî'deki velayet düşüncesine yaklaştırmaktadır. İbnü'l-Arabî'de velayet, "varlığın aslî yapısı" ve "insân-ı kâmil'in zirvesi" olduğundan özel bir kavramdır.⁵⁴ Hakk'ın, dostuna ve mahbubuna layık bir niteleme olan ve Allah'ın ilâhî isimlerinden biri olan veli/velayet, nübüvvetin bătınıdır. Bu nedenle nebi ve resulden daha kuşatıcı bir kavramdır zira nebi ve resul kelimeleri ilâhî isimlerden değildir. Nübüvvet ile velayetin üstünlüğü hususunda velayet makamının nübüvvet makamından üstün olduğu hususunu "Nübüvvet-i teşrî'-Nübüvvet-i âmme" kavramlarıyla tartışan İbnü'l-Arabî nübüvvet ve risaletin belli bir zaman ve tarihe bağlı olduğu için Hz. Peygamber ile son bulduğunu ancak yeni bir şariat getirmeyen genel bir nübüvvetin (amme) baki kalacağını söyler.⁵⁵ Ancak burada İbnü'l-Arabî bir peygamberin velayet yönünün, onun resul veya nebî yönünden daha üstün ve mükemmel olduğuna dikkat çekerek her nebi ve resulün aynı zamanda velayet makamında olduğunu da ifade eder.⁵⁶

Sühreverdî'nin idealindeki hükümet ilâhî yöneticiler tarafından hak ve adalet ile hükmedilen bir yönetim sistemidir. Böyle bir hükümetin yöneticileri sadece dünyevî güç ve otorite ile değil aynı zamanda yüce âlemden aldıkları manevî destek ve tanrısal ilhamla yönetimi sağlarlar. Dolayısıyla hakikatleri keşfi bilgi ve sezgiyle gören birinin liderliği akılla kavrayan birinin liderliğinden daha üstündür. Bu nedenle Sühreverdî yönetim teorisinde insân-ı kâmilin yetkinlik ve kabiliyetine özel bir ehemmiyet vermiştir. İnsân-ı kâmil hem maddî hem de manevî dünyayı dengeleyebilen ve bu iki hakikati birleştiren bir köprü görevi gördüğünden dolayı yüksek değerlere sahiptir. Allah'ın halifesi olarak nurlar âlemiyle bağlantı kuran kâmil insan O'ndan aldığı ilâhî emirle halk arasında ideal bir yönetim uygular. Bu nedenle insân-ı kâmilin örneği de tam olarak Nebî'de görülmektedir.

Sonuç

Sühreverdî'nin siyaset kuramı ile ilgili müstakil bir eseri olmamakla birlikte eserlerindeki ontoloji, epistemoloji ve teolojik çerçeve içerisinde insana ve evrene dair şekillenen bakış açısı, dünya siyasetine dair ipuçları da verir. Her ne kadar kendisinin dünyevî işlere çok önem atfetmediği belirtilse de eserlerinin birçok yerinde toplumsal saadet ve adaleti temin etme ile ilgili dünya siyasetine dair bilgiler vardır. Sühreverdî yönetime dair düşüncelerine zemin oluştururken özellikle sosyal ihtiyaçların giderilmesi, işbirliği içerisinde zulüm ve haksızlıklara karşı durulması ve toplumsal saadete ulaşılması için insanın kolektif bir biçimde yaşama gerekliliğinden yola çıkar. Bu bağlamda insanın her türlü toplumsal uyumsuzlukları çözüme kavuşturmada insanoğlunun yetersizliğinden söz ederek Allah ve insan arasında bir aracı konumunda olan peygamberin zorunluluğuna dikkat çeker ve peygamberler aracılığıyla da müteallih hakîm arasında bir bağ kurar. Sühreverdî bu şekilde ideal devlet anlayışını müteallih hakîmin yönetimine

⁵³ Sühreverdî, "Pertevnâme", 3/75-76.

⁵⁴ İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet ve velayet düşüncesi için bk. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabaıcı yay., 2012), 295-305.

⁵⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem* (Kahire: Dâru'l İhyai'l Kutubi'l Arabî, 1946), 1/135; Dâvud Kayserî, *Mukaddemât* (Fusûsü'l-hikem'e Giriş), çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya (İstanbul: İnsan yay., 2011), 113-117; Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'*undaki Anahtar-Kavramlar, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 345-347; Corbin, *Tanrı'nın Yüzü İnsanın Yüzü*, 212.

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1/135.

dayandırarak dünya siyasetine ilahî bir meşruiyet kazandırır. Bu anlayış doğrultusunda Sühreverdî'nin siyaset felsefesi değerlendirildiğinde aşağıdaki temel sonuçlara ulaşmak mümkündür:

- Sühreverdî'nin siyaset felsefesi, ontolojik bir düzenin tasavvuru olduğundan nur ve siyaset arasında bir ilişki olarak görülebilir. Bu bağlamda siyaset, karanlık olan maddî dünya âleminden nurlar âlemine geçişin kolektif bir aracı olarak okunabilir.
- Sühreverdî'nin siyasi düşüncesi mistik ya da metafizik ilkelerle sınırlı kalmaz; aynı zamanda toplumsal ve siyasal meselelere de somut bir bakış açısı sunar. Ancak bu anlayış, Farabî ve İbn Sînâ'nın rasyonalist felsefi çizgisinde değil, mistik ve teosofik bir çizgide ilerler.
- Yönetimin meşruiyeti güç ve iktidarla değil, manevi temelli ahlakî bir riyaset ile mümkündür. Böyle bir lider siyasi sitemini ilahî hikmete uyumlu hale getirerek dünya üzerinde meşruiyet kazanabilir ve bu manevi mükemmellik sayesinde toplumsal kabul sağlayabilir.
- Aşkın bir hikmetin peşinde olan Sühreverdî'de siyasal düzen hikmetle inşa edilmelidir. Bu nedenle yeryüzündeki yöneticiye sadece maddî bir görev yüklenmez, aynı zamanda ilahî bir makam da atfedilir. Zira siyasetin amacı sadece düzen sağlamak değil, bireyleri mutlak saadete ve ilahî nura ulaştırmaktır. Bu nedenle gerçek yönetici halkı ruhen de yönetebilen kâmil bir insan olmalıdır. Böyle bir siyasetin uygulanması ile hem uhrevî hem dünyevî saadet elde edilir.
- Sühreverdî'nin ideal yönetici tasavvuru Platon'un "bilge/filozof kral", Meşşâî felsefenin "birinci lider" ve mutasavvıfların "kutub" düşünceleriyle paralellik arz eder. Ancak onun düşünceleri sadece antik Yunan etkisi ya da sadece felsefî ve irfânî etkilerle sınırlı değildir. Sühreverdî hüsvânî gelenekten tevarüs ettiği "peygamberşah" düşüncesi ve irfanî gelenekten aldığı "kutub" kavramlarını, siyasi teorilerinin merkezine yerleştirerek, kadîm Fars düşüncesi ile birlikte felsefî-dinî-tasavvufî düşünceleri de meczeden evrensel bir siyaset felsefesi sunar. Bu bağlamda Sühreverdî etnik ve coğrafi temelli bir ayrıma gitmez, filozofları taşıdıkları hikmet düzeyine göre değerlendirir.
- Sühreverdî'nin siyaseti, bireyi ve toplumu mutlak kemale ulaştırmayı hedefleyen kapsamlı bir proje olarak değerlendirilebilir. Onun siyasete dair bu yaklaşımı, günümüz dünyasında da liderliğin manevî liyakatle temellendirilmesi gerektiği yönündeki düşünceler üzerinde yol gösterici bir nitelik taşıyabilir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Bekiryazıcı, Eyüp. *Şihabuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İsrâk Anlayışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Feseî Mirasımız ve Biz*. çev. A. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi yay., 2003.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Sühreverdî'nin Nur ve İnsan Düşüncesi". *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Seriveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya - Eyüp Bekiryazıcı. 975-990. İstanbul: İnsan yay., 2015.
- Cîlî, Abdülkerim. *el-İnsanü'l Kâmil*. ed. Ebu Abdurrahman b. Uveyda Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l İlmiyye, 1. Basım, 1418.
- Corbin, Henry. *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefi ve Manevî*. çev. Seyyid Ziyaeddin Dehşir. Tahran: İntişârât-i Sofya, 1. Basım, 1391.
- Corbin, Henry. *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefi ve Manevî*. çev. Seyyid Ziyaeddin Dehşir. Tahran: İntişârât-i Sofya, 1. Basım, 1391.
- Corbin, Henry. *Tanrı'nın Yüzü İnsanın Yüzü*. çev. Kübra Gürkan - Burak Garen Beşiktaşlıyan. İstanbul: Pinhan yay., 2016.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı yay., 2012.
- Dinani, Gulam Huseyin İbrahim. *İşrakîliğe Giriş: Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe yay., 2022.
- Farabî. *El Medinetü'l Fazıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: Meb yay., 2001.
- Dinkerd*. çev. Muhsin Nazari Farisan. Tahran: İntişarat-i Fravahar, 1397.
- Guenon, Rene. *Âlemin Hükümdarı: Dinlerde Merkez Sembolizmi*. çev. İsmail Taşpınar. İstanbul: İnsan yay., 2014.
- Gürkan, Salime Leyla - Çift, Salih. "Sekîne". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 329-332. İstanbul: TDV, 2009.
- Hakîm, Suad el-. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı yay., 1. Basım, 2005.
- Hamidiyan, Said. *Deramedî ber Endişe ve Hüner-i Firdevsi*. Tahran: İntişarat-i Merkez, 1372.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera yay., 2013.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., 2011.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-hikem*. Kahire: Dârü'l İhyai'l Kutubi'l Arabî, 1. Basım, 1946.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. basım., 1998.

Kayserî, Dâvûd. *Mukaddemât (Fusûsu'l-hikem'e Giriş)*. çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya. İstanbul: İnsan yay., 1. Basım, 2011.

Kohler, Kaufman - Blau, Ludwig. "Shekinah". *The Jewish Encyclopaedia*. 11/258-260. New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1905.

Kutluer, İlhan. "Sühreverdi, Maktûl". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/36-40. İstanbul: TDV, 2010.

Meçin, Mehmet Mekin. "Zerdüştilik ve İsrakîlik'te İnsan-ı Kâmil Örneği: Keyhüsrev". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2022), 258-274.

Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1999.

Avesta: Yeştha. çev. İbrahim Purdavud. Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394.

Avesta: Kohenterin Gencine-i Mektûb-i İran-i Bastân. çev. Haşim Rezi. Tahran: İntişarat-i Behcet, 1388.

Saliba, Cemil - Derebendî, Menuçehr Sanei. *Ferheng-i Felsefi*. Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1. Basım, 1366.

Seccadî, Seyyid Muhammed Halid. *Ferheng-i Istilahât-i Âsâr-i Şeyh-i İsrâk*. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1380.

Seccadî, Seyyid Muhammed Halid. *Ferheng-i Istilahât-i Âsâr-i Şeyh-i İsrâk*. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1380.

Sühreverdi. "Akl-ı Surh". *Mecmua-yi Musannefât*. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.

Sühreverdi. "el-Meşari' ve'l-Mutârahât". *Mecmua-yi Musannefât*. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.

Sühreverdi. "Elvâh-ı İmâdî". *Mecmua-yi Musannefât*. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.

Sühreverdi. "Hikmetü'l-İsrâk". *Mecmua-yi Musannefât*. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1373.

Sühreverdi. *İşrak Felsefesi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz yay., 2. Basım, 2012.

Sühreverdi. "Kıssatü'l-ğurbeti'l-ğarbiyye". *Mecmua-yi Musannefât*. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.

Sühreverdi. *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İsrâk*. ed. Henry Corbin vd. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 2. Basım, 1375.

Sühreverdi. "Pertevnâme". *Mecmua-yi Musannefât*. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.

Sühreverdi. "Yezdanşinaht". *Mecmua-yi Musannefât*. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.

Sühreverdi, Şihâbüddîn. "el Meşari' ve'l-Mutârahât". *Mecmua-yi Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İsrâk*. ed. Henry Corbin vd. 1/193-506. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve

Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.

Sühreverdi, Şihâbüddîn. *Resâil-i Şeyh-i İsrâk*. ed. Henry Corbin vd. Tahran: Müessese-yi Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengi, 1375.

Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Hikmetü'l-İsrâk: Hikmetü'l İsrâk Şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe yay., 2021.

Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzetü'l-Efrâh (Tarihü'l Hukemâ)*. ed. Taki Danişpejuh, Muhammed Surur Mevlayi. çev. Maksud Ali Tebrizî. Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, 3. Basım, 1389.

Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*. ed. Hüseyin Ziyai Tarabbeti,. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1. Basım, 1373.

Şirazî, Kutbeddin. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*. ed. Abdullah Nuranî, Mehdi Muhakkik. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1. Basım, 1383.

Yiğit, Fevzi. "İbn Arabî'de Ontolojik Açıdan İnsan". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/40 (2016), 207-234.