

T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
BİLİMSEL ARAŞTIRMA PROJELERİ
KOORDİNASYON BİRİMİ



**SÜHREVERDÎ'NİN EL-ELVÂHU'L İMÂDİYYE ADLI ESERİ VE DOĞA
FELSEFESİ VE METAFİZİĞE DAİR GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR
İNCELEME**

Proje No: 6545

Normal Araştırma Projesi

SONUÇ RAPORU

Proje Yürütücüsü:

Yrd. Doç. Dr. Salih Yalın
İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri

Araştırmacılar

Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan
İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri

Öğr. Gör. Arsan Taher
KTÜ. İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri

Mayıs 2017

KAYSERİ

TEŐEKKÖR

SBA-2016-6545 kodlu bu proje Erciyes Üniversitesi BAP birimi tarafından desteklenmiş olup, desteklerinden dolayı bap birimine ve çalışanlarına özellikle teşekkürü bir borç biliriz.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	3
İÇİNDEKİLER.....	4
ÖZET.....	5
ABSTRACT	6
1. GİRİŞ: Amaç ve Kapsam	7
2. GEREÇ VE YÖNTEM	7
3. BULGULAR	8
3.1. Sühreverdî'nin Hayatı ve Eserleri	8
3.2. el-Elvâhü'l-İmâdiyye ve Sühreverdî'nin Yöntemi Üzerine	12
3.3. Sühreverdî'nin Fizik Ve Metafiziğe İlişkin Görüşleri.....	14
4. TARTIŞMA VE SONUÇ.....	23
5. KAYNAKÇA	26

ÖZET

İslam Felsefesi Tarihi içerisinde Meşşâîlik ve İşrakîlik iki ana ekol olarak yer almaktadır. Sühreverdî önemli İslam filozoflarından biri olup, İşrakî ekolün kurucusudur. O Meşşâîlerin yöntemi ile daha çok sufilere özgü olarak görülen keşif ve sezgiyi birleştirerek farklı bir anlayış geliştirmiştir. İşrakîliğin kaynakları arasında bunların yanında Platon'un düşüncelerini, bazı eski hermesçi ve antik dini ve felsefi geleneklerden alınma düşünce öğelerini de görmek mümkündür. Sühreverdî bazı eserlerini Meşşâîlerin yöntemine göre, bazı eserlerin de İşrakî yöntemine göre kaleme almıştır. Fakat genelde eklektik bir yöntem kullandığı da söylenebilir. Bu nedenle Meşşâî düşünceyi zaman zaman eleştirmiş olsa da Sühreverdî'nin onu tümüyle reddettiği söylenemez. Hatta kendi düşüncelerinin anlaşılması için öncelikle bu ekolün ortaya koyduğu düşüncelerin bilinmesi gerektiğini ifade eder.

el-Elvâhu'l-İmâdiyye her iki ekolün görüşlerini de yansıtan Sühreverdî'nin önemli eserlerinden birisidir. Bu eser 1185-1204 yıllarında Harput (Elazığ) ve çevresinde hüküm süren İmaduddin Kara Arslan'a ithaf edilmiştir. Sühreverdî birçok felsefi konuyu mebd ve mead konuları temelinde bir yöneticinin de anlayabileceği bir anlatımla burada ele almıştır. O, buradaki konulara ilişkin görüşlerini desteklemek için Kur'anî referanslara da başvurmuştur.

Bu araştırma kapsamında Sühreverdî'nin sıralamasında uygun olarak ilkin doğa felsefesi (fizik) konuları olan boyutlar, unsurlar ve bunların değişim ve dönüşümü, hareket gibi konular ele alınmıştır. İkinci olarak nefis, onun yetileri ve nefsin bedenle ilişkisi gibi konular incelenmiştir. Daha sonra metafiziğe ilişkin konulara ele alınmış; bu bağlamda zorunlu varlık ve onun bir oluşu, felekler, onların hareketi ve hareket ettiricileri yani ayırık varlıklar incelenmiştir. Son olarak da alemin nizamı, kaza-kader, şer, nefislerin bekası ve onların mutluluk ve mutsuzluğu, elem ve acı gibi konular incelenmiştir. Bu eser çerçevesinde Sühreverdî'nin yöntem ve düşüncelerinin anlaşılması, sonraki dönemlerde çok sayıda mensubu bulunan İşrakîliğin anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacaktır.

Anahtar kelimeler: Sühreverdî, İşrakîlik, el-Elvâhu'l-İmâdiyye, Doğa Felsefesi, Metafizik.

ABSTRACT

Peripatetic School and School of Illumination as the two-main philosophical school are within 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 which is peculiar to Sufis (mystics). However, it is possible to see Plato's thoughts, some old hermetic thought elements, 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. But 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 and its vicinity in 1185-1204 years. In this treatise Suhrawardi has examined many philosophical subjects on the basis of provenance and destination (al-mabda wa-l-maad) in a way that a king can understand. He also applied to the Qur'anic references to support his views on these matters.

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 which are the subjects of natural physics (philosophy of nature) are discussed. Secondly, subjects such as the soul, its faculties and soul-body relation are examined. Then, metaphysical issues were discussed. In this context, the Necessary Being and his unity, celestial bodies, their movements and movers namely Separate beings were studied. Finally, the subjects such as the order of the universe, decree and destiny, evil, eternity of souls and their happiness and unhappiness, pleasure and pain were examined. Understanding of Suhrawardi's methods and ideas within this work will provide important contributions to the understanding of School of Illumination which have many members in the later periods.

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

1. GİRİŞ: Amaç ve Kapsam

Araştırmanın amacı; İslam felsefesinin ana ekollerinden biri olan İşrakiliğin kurucusu Şihabeddin Sühreverdî'nin *el-Elvâhu'l-Îmâdiyye* adlı eseri temelinde felsefenin temel konularına dair görüşlerini ortaya koymaktır. Bunu yaparken de imkanlar ölçüsünde onun diğer eserleriyle karşılaştırmalar yaparak aralarındaki ilişkileri, benzer ve farklı noktaları tespit etme hedeflenmektedir. Böylece kurucu bir filozof olan Sühreverdî'nin temel bir eserinden yola çıkarak, felsefi düşüncelerinin daha iyi anlaşılması ve felsefe kültürüne bir katkıda bulunmak amaçlanmaktadır.

el-Elvâhu'l-Îmâdiyye felsefenin temel konularına ilişkin kaleme alınmış önemli bir eserdir. Bu eserde fizik, metafizik, kozmoloji ve insanın varlık yapısına ilişkin konular ele alınmış ve yeri geldiğinde bu konulara ilişkin felsefi argümanların Kur'an ayetleriyle de desteklenmiş olduğu görülmektedir. Sühreverdî konuları ele alırken Meşşâî yöntem ve terminolojiyi kullandığı gibi, yer yer İşrakî 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. Sühreverdî konuları ele alırken somuttan soyuta, fiziki âlemden metafizik âleme doğru uzanan konuları bünyesinde barındıran bir araştırma tarzı benimsemiştir. Sühreverdî'nin anılan bu çerçevedeki konulara ilişkin ortaya koyduğu düşünceleri onun *el-Elvâhu'l-Îmâdiyye* adlı eseri kapsamında ele alınacak gerekli görülen yerlerde diğer eserlerine ve konuyla ilgili başka filozofların ve araştırmacıların eserlerine başvurulacaktır. Böylece bir yandan onun bu eserinin diğer eserleri içerisindeki yeri ve değeri ortaya konulurken, bir yandan da temel bir eserinden hareketle felsefi düşüncelerini anlamaya ve felsefe kültürüne katkı sağlamaya dönük amaçlara uygun bir araştırma yapılmış olacaktır.

2. GEREÇ VE YÖNTEM

Amaç ve kapsamla uyumlu olarak öncelikle literatür taraması yapıldı.

Daha sonra araştırmada kullanılacak basılı ve el yazma halinde bulunan konu ile ilgili kaynaklar ve veriler temin edildi.

Temin edilen konuyla ilgili birincil kaynaklar okunup ilgili yerler Türkçe'ye çevrildi. İkincil kaynaklardan elde edilen veriler fişlendi.

Sonraki aşamada kaynakların okunması neticesi elde edilen veriler değerlendirilip, bulgular ortaya kondu.

Son olarak da analiz, karşılaştırma ve sentez yöntemleri kullanılarak elde edilen sonuçlar rapor edilerek çalışma tamamlandı.

3. BULGULAR

3.1. Sühreverdî'nin Hayatı ve Eserleri

İslam Felsefesi ekolleri arasında Meşşâîlik ve İşrakîlik iki ana akımı temsil etmektedir. Meşşâîlik, bünyesinde barındırdığı Yeni Platoncu bilgi unsurlarıyla birlikte daha çok Aristotelesçi anlayışın bir devamı olarak düşünülmektedir. İşrakîlik ise Aristotelesçi temeller üzerinde yükselen Meşşâîliği aşma iddiasında olup, Meşşâîliğin yöntemi olan mantıksal çıkarımın dışında bilgi elde etmede keşif ve sezgiyi yöntem olarak benimseyen bir anlayışı temsil etmektedir. Sühreverdî (1153-1191) İşrakîliğin kurucusu kabul edilmekte ve bu nedenle Şeyhu İşrak olarak da anılmaktadır. Sühreverdî Meşşâîlerin yöntemi ile daha çok sûfilere özgü görülen keşif ve sezgiyi birleştirerek farklı bir anlayış geliştirmiştir. İşrakîliğin kaynakları arasında bunların yanında Platon'un düşüncelerini, bazı eski hermesçi ve antik felsefi geleneklerden alınma düşünce öğelerini, eski Fars bilgeliğini de görmek mümkündür.

Şihabüddin Sühreverdî bugünkü Tahran ile Tebriz arasındaki Zincân şehrine yakın bir belde olan Sühreverd'de doğmuştur.¹ Tam adı Ebu'l Fütûh Yahya b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî'dir. İsmi konusunda ihtilaf edilmiştir: İsmi Ahmet, Muhammet olduğu söylendiği gibi künyesi olan Ebu'l Fütûh'un onun ismi olduğu da söylenmiştir. Filozof Sühreverdî'nin sık sık Avarifu'l Ma'arif kitabının yazarı sufi Sühreverdî ile karıştırıldığı da görülmektedir. İbn Ebi Useybia Tabakatü'l Etıbbâ adlı eserinde ismi Ömer olarak zikretmiş baba adını belirtmemiştir. Şehrezûrî onu büyük rabbani bilge, şerefli filozof, rabbani şeyh² (üstat), ruhani müteellih, alim, amil, fazıl, kamil, muhakkık, seyyid, milletin, hakkın ve dinin yıldızı (şihab), ilahi sırlara muttali olan ve nurani alemlere yükselen gibi sıfatlarla niteler.

¹ Ahmet Kamil Cihan, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2001, S. 11, s. 211.

² İbn Hallikan, Vefeyâtü'l-A'yân, Darü's-Sadır, Beyrut 1978, C. 6, s. 268; İbn Ebi Usaybia, Uyûnü'l-Enbâ fi Tabakati'l Etıbbâ, Darü'l Mektebeti'l Hayat, Beyrut ty., s. 642; Şemsuddin Muhammed ez-Zehebi, Siyeru A'lami'n-Nübelâ, Müesssetü'r-Risale, Beyrut 1996, C. 21, s. 207; Selahaddin es-Safedi, el-Vâfi bi'l-vefeyât, Darü İhyau't-Türasü'l-Arabi, Beyrut 2000, C. 2, s. 236.

Onun zevkî (keşf ve müşahedeye dayalı) ve bahsî (nazari araştırmaya dayalı) hikmeti cem eden çağların ve zamanların biricik eşsiz bir filozofu olduğunu söyler.³

Şehrezûrî'ye göre; o, zevke dayalı hikmette temayüz etmiş, bu bağlamda rabbani mükâşefelerde ve ruhani müşahedelerde derinleşmiştir. Bahse dayalı hikmette de derinleştiği, bu hikmetin yapısını tahkim edip rükünlerini güçlendirdiğini söyler. Özellikle el Meşari ve'l Mutarahat adlı eseri bu konuda içerdiği bilgilerle ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Sahip olduğu bu iki yönlü bilgi onu sûfilerden de filozoflardan da daha ileri bir mertebeye çıkarmaktadır. Bahsî ve zevkî hikmetin kesin bilgilerinden ona nasip olan şeyler filozoflar, alimler ve velilerden hiç kimseye nasip olmamıştır. Beyazid Bistami, Hallac vb. sûfiler keşf konusunda nasiplenmişler ancak onlar araştırmaya dayalı felsefede bir fikir yürütmemişlerdir. Seyr-i sülûk ve zevk yöntemine başvurmadan da sadece varlığa mutabık olması bakımından sahih nazari araştırmanın kesin olması da mümkün değildir ve sırf nazari araştırma yöntemiyle yetinen filozofların tümü görüşlerinde hata etmişlerdir. Şehrezûrî'ye göre, Sühreverdi'nin görüşlerinin anlaşılması onun yoluna girmeyen ve onun yöntemini takip etmeyen kimseler, yani nefisini arındırmayan ve müşahede için sürekli tefekkür ve mücahedelerle kendini eğitmeyen kimseler için son derece zordur.⁴

Sühreverdi, kaynakların bildirdiğine göre şafii mezhebine bağlı, fıkıh, hadis ve usulde âlim birisiydi. Üstün bir zekâyâ sahipti. Ameli hikmette önde gelen kimselerdendi, mesîhî kılıklı, kalenderi sıfatlı idi. Çağdaşı kimselerin güç yetiremeyeceği riyazetleri vardı, kerametleri ve olağan üstü hallere sahipti.⁵

İlim ve hikmet öğrenmek için erken bir yaşta Merağa'ya gitmiş ve orada Fahreddin Râzî'nin de hocası olan Mecdüddin el-Cîlî'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 sûfilerle dostluk kurmuş ve onlardan istifade etmiştir. Diyarbakır'da kalmayı sever, bazı zamanlar Şam'da, bazen de Anadolu'da ikamet ederdi. Sühreverdi'nin Fahreddin Mardinî ile de dostluk kurduğu ve onun Sühreverdi'den övgüyle söz ettiği ifade edilmektedir.⁶

³ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, çev. Eşref Altaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2015, s. 864; İbn Hallikan, *age.*, C. 6, s. 268.

⁴ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 864-868.

⁵ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 870, 876; Yakut el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l Üdeba İrşadü'l Erîb İlä Ma'rifeti'l-Edîb*, Darü'l-Garbi'l İslamî, Beyrut 1993, C. 6, s. 2806-2807.

⁶ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 868-874; İbn Hallikan, *age.*, C. 6, s. 269; Hamevî, *age.*, C. 6, s. 2807.

Sühreverdî Anadolu'dan Şam bölgesine, oradan da Haleb'e gitti. O bölgeleri idaresi altında tutan Selahaddin Eyyübi'nin oğlu Haleb valisi Melik Zahir ile yakın bir dostluk kurmuştur. Melik Zahir ona muhabbet duymuş ve itimat etmiştir. Haleb alimlerinin birçoğu onunla aynı meclislerde bulunup, onunla ilmi tartışmalara girmişlerdi. Bu meclislerde Sühreverdî ilmi üstünlüğünün yanı sıra filozoflara yapılan itirazlara da cevaplar vermiştir. Nitekim Risale fi İtikadi'l-Hukema adlı eserinde bunu dile getirmiştir. Halep alimleri, felsefi ve dini görüşlerini bahane ederek öldürülmesi konusunda fikir birliğine vardılar. Onun siyasi egemenlik iddiasına sahip olduğu için, alimlerin böyle bir karara ulaşıldığı da belirtilir. Sühreverdî'nin peygamberlik iddiasında bulunduğu iddia edilip, öldürülmesi için Melik Zâhir'den talepte bulunmuşlar; taleplerine karşılık alamayınca, babası Selahaddin Eyyubi'ye Sühreverdî'nin, varlığıyla dini ifsat ettiği ve cezalandırılması gerektiğine dair mektup yazmışlardır. Haçlı savaşlarıyla ilgili bir krizin olduğu dönemde muhtemelen siyasi birliğin bozulmaması için, Selahaddin oğlundan onu öldürmesini talep etmiş, emri yerine getirmeyince ikinci kez talebini yineleyip yapmazsa Halep'i elinden almakla tehdit etmiştir. Ancak ölümüne dair farklı rivayetler vardır. Hapsedilip, yemek verilmeyerek öldürüldüğü, kendisinin yemeyerek öldüğü, iple boğulduğu, kılıçla öldürüldüğü, kaleden atıldığı vb. birçok rivayet bulunmaktadır. Öldüğünde kaç yaşında olduğu da tartışmalıdır ve rivayetlerde otuz altı, otuz sekiz ya da elli yaşında olduğu söylenmektedir. Ölümünün Hicri 586/1191 senesinin sonları olduğu, fakat 588/1193 olarak da rivayet edildiği görülmektedir.⁷

Sühreverdî'nin çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bu eserlerin isimlerini Şehrezûrî şu şekilde zikreder: 1- Kitabü'l-Meşari ve'l-Mutârahât: Eser mantık, tabiat ve ilahiyat ilimlerini içermektedir. En kapsamlı ve hacimli eseri olup, Meşşâî üslupla yazdığı yer yer eleştirilerini de belirttiği bir eser olarak görülebilir. 2- Kitabü't-Telvîhât: Bu eserde de el-Meşari gibi yazılmış olup, konular nispeten özet geçilmiştir. 3- Hikmetü'l-İşrak: Eser bünyesinde barındırdığı farklı konularıyla İşrakî görüşlerinin yansıması olması anlamında Sühreverdî'nin başyapıtı ve İşrakîliğin temel kaynağı konumundadır. Meşşâî felsefenin kritiği ve nur felsefesinin inşasını içerir. 4- Kitabü'l-Lemahat: Mantık, tabiat ve ilahiyat ilimlerinden Meşşâî üslupla özet olarak bahseden bir eserdir. 5- el-Elvâhü'l-İmâdiyye: Burada çevirisi de sunulan bu eser, Diyarbakır beylerbeyi İmaduddin Karaarslan'a ithafen yazılmış tabiat ve metafiziğe ilişkin konuları içerir. 6- el-Heyâkilü'n-Nûriyye: Bu eser daha çok Heyâkilü'n-Nûr olarak bilinmektedir; İşrakî felsefenin özeti ve girişi olarak görülebilir. 7- el-Mukâvemât:

⁷ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 872-876; İbn Ebi Usaybia, age., s. 642.

Sühreverdî'nin Telvîhât adlı eserine ek (levahık) olarak kaleme aldığı kısa bir eserdir. 8- er-Remzu'l-Mûmî. 9- el-Mebde ve'l-Meâd: Farsça. 10-Bustânü'l-Kulûb. 11- Tavâriku'l-Envâr. 12- et-Tenkîhât fi'l-Usûl. Şafii mezhebine göre yazılmış usulu fıkıh ile ilgili bir eserdir. 13- Kitâb fi't-Tasavvuf: Kelime olarak da bilinir. Eserin Makamatu's-Sûfiye adıyla kayıtlara giren yazmalarına da rastlanmaktadır. 14- el-Bârikâtü'l-İlâhiyye. 15- en-Nağamâtü's-Semaviye. 16- Levâmiu'l-Envâr. 17- er-Rakîmü'l-Kudsî. 18- İ'tikâdü'l-Hukemâ. 19- Kitâbü's-Sabr. 20- Risâletü'l-İşk. 21- Risâle der Hâl-i Tufûliyye. 22- Risâletü'l-Mi'râc. 23- Risâle Rûz-i Bâ Cemaat-i Sûfiyân. 24- Risâle Akl-ı Surh. 25- Risâle Âvâz-ı Perr-i Cibrîl. 26- Risâle Pertevnâme: Sühreverdî'nin Farsça kaleme aldığı önemli eserlerinden birisidir. 27- Risâle Luğât-i Murân. 28- Risâle Gurbeti'l-Garbiyye. 29- Risâle Yezdân-Şinaht. 30- Risâle Safir-i Sîmurg. 31- Risâletü't-Tayr. 32- Risâletü Tefsîri Âyâtin Min Kitâbillahi Azze ve Celle ve Haberin An Rasûlillah (Sav). 33- Risâletü Gayeti'l Mübtedî. 34- et-Tesbîhât ve Dea'vetü'l-Kevâkib. 35- Tahayyurâtü'l-Kevâkib ve Tesbîhâtüha. 36- Kitâbü't-Tenkîhât fi'l Hikme 37- Mukâtebât İle'l-Mülûk ve'l-Meşâyih 38- Kütüb fi's-Simyâ. 39- el-Elvâhü'l-Fârisiyye. 40- Tesbîhâtü'l-Ukûl ve'n-Nüfûs ve'l-Anâsır. 41- el-Heyâkilü'l-Fârisiyye. 42- Ed'iyetün Müteferrika. 43- es-Sirâcü'l-Vehhâc: Şehrezûrî bu eserin Sühreverdî'ye ait olmayabileceğini ifade eder. 44- ed-Da'vetü's-Şemsiyye. 45- el-Vâridâtü'l-İlâhiyye. 46- Kitâbü't-Tâlikât Şehrezûrî Sühreverdî'ye nispet edildiğini zikretmektedir. 47- Kitâb fi'l-Münâfeyât 48-Şerhü'l-İşârât: Şehrezûrî son iki kitaba vakıf olmadığını ifade etmektedir. Kendisine ulaşan bu isimlerin dışında başka eserlerinin olmasının da mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca çok sayıda Arapça ve Farsça şiirinin de bulunduğunu söyler.⁸

Sühreverdî kısa hayatına rağmen derin izler bırakan birçok eser ortaya koymuştur. Yukarıda Şehrezûrî'ye atıfla sayılanların yanında farklı eserlerde zikredilen ve yazma halinde bulunan, bir kısmı da tahkik edilip basılmış eserleri bulunmaktadır. Eserlerin bir kısmının ise tabakât kitaplarında ismi geçtiği halde günümüze ulaşmadığı görülmektedir.⁹ Sühreverdî'nin eserleriyle ilgili olarak karşılaştığımız önemli bir sorun da onun eserlerini tasnifi sorunudur. Bu konudaki tartışmalara rağmen en kabul göreni Henry Corben'in öncülük ettiği ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın tamamladığı şu beşli tasniftir:

1. İlk sırada dört büyük öğretici ve doktriner eserler yer alır. Bunların tümü de Arapça olup, Sühreverdî'nin tanımını ve yorumuyla önce Meşşâî felsefeyi, sonra da bu ilk doktriner temel

⁸ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, s. 876-877.

⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Cihan, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri", s. 211-220.

üzerinde yürüyen İşrakî teosofi'yi ele alan bir dörtlü oluşturur. Bunlar Telvîhât, Mukâvemât, Meşari ve Hikmetü'l-İşrak'tan meydana gelmektedir.

2. Yukardaki zikredilen kitaplardaki konular bağlamında Sühreverdî'nin fikirlerinin daha özet bir biçimde kısaca açıklandığı kısa Arapça ve Farsça risaleler. Bunlar Heyâkilü'n-Nur, el-Elvâhü'l-İmâdiyye, Pertevnâme, Risale fi İ'tikadi'l- Hükemâ, el-Lemehât, Yezdân Şinaht ve Bustânü'l-Kulûb'dan oluşmaktadır.

3. Sembolik ve mistik hikayeler içeren risaleler. Bazılarının Arapça nüshaları da olmakla birlikte, bunların hepsi Farsça'dır. Akl-ı Surh, Âvâz-ı Perr-i Cibrîl, el-Gurbetü'l-Garbiyye, Lügat-ı Mûran vd. gibi.

4. Çeşitli felsefî ve dinî eserlerin şerh ve çevirileri: İbn Sina'nın Risalet'üt- Tayr'ının Farsça'ya çevirisi, İşârât şerhi, İbn Sina'nın Risale fi'l-Iřk'ına dayanılarak yazılmış Risale fi Hakîkati'l-Iřk ve çok sayıda Kur'an ayetleriyle bazı hadisler üzerine yazılmış yorumlar gibi.

5. Dua ve yakarışlar (münâcât) olarak adlandırılabilir risâleler: el-Vâridât ve't-Takdisât gibi.¹⁰

3.2. el-Elvâhü'l-İmâdiyye ve Sühreverdî'nin Yöntemi Üzerine

Sühreverdî'nin eserlerinin araştırmacılarca farklı şekillerde tasnif edilmeye çalışıldığı ve ana hatlarıyla Meşşâî etkide ve İşrakî 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 birtakım eleştiriler getirmekle birlikte Sühreverdî'nin Meşşâî düşünceden her yönüyle farklı olduğu ve onu tümüyle reddettiği de söylenemez. Zira düşüncelerinin anlaşılması için Meşşâîliğin temel yöntemi olarak gösterdiği kıyas ve çıkarıma dayalı araştırmanın iyi bilinmesi gerektiğini, kendi İşrakî düşüncesinin anlaşılabilmesi için öncelikle *et-Telvîhât* ve *el-Meşâri* gibi Meşşâî çizgideki eserlerinin incelenmesi gerektiğini bizzat kendisi söylemektedir.¹¹

¹⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 71-72; Henry Corben, *Mecmûâtü Musennefâti Şeyhi İşrâk*, Tahran 1993, C. 1, s. XVI; Hüseyin Ziyâî, "Şihâbüddin Sühreverdî: İşrak Okulunun Kurucusu", *İslam Felsefesi Tarihi*, Açılım Kitap, İstanbul 2011, s. 85-86.

¹¹ Sühreverdî, *Kitabü'l-Meşâri ve'l Mutarahât*, nşr. Henry Corben, Tahran 1993, s. 194.

Sühreverdî bu eseri, zamanının Harput-Diyarbakır beylerbeyi İmaduddin Karaarslan'a¹² ithafen, onun talebi üzerine mebde ve meâd temelinde felsefi konuları özlü ve bir yöneticinin de anlayabileceği sadelikte, farklı yöntemler kullanarak kaleme almıştır. 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 Hicri 582 Cemazeyilahir ayının sonlarında yani miladi 1186 yılında tamamlanmıştır. Elvâh İmaduddin Karaarslan'a ithaf edildiğine ve o 1185 yılında yönetimi devraldığına göre eserin Hikmetü'l İşrâk'tan sonra veya ona yakın bir dönemde kaleme alındığı söylenebilir.¹³

Elvâh, İşrâkî öğretinin belirli unsurlarıyla birlikte Meşşâî Felsefenin tartışıldığı Sühreverdî'nin orta düzeyde sayılabilecek eserlerinden biridir.¹⁴ Eser, felsefenin temel alan ve konuları olarak ifade edebileceğimiz fizik, metafizik, kozmoloji ve insana ilişkin birçok konuyu içermektedir. Sühreverdî konuları ele alırken Meşşâî yöntem ve terminolojiyi kullandığı gibi, yer yer İşrâkî 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.

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, müelliflerin öğretimin niteliğine ve anlatım yöntemine dikkat etmemeleri; anlaşılması zor kapalı ıstılahları değiştirip kolaylaştırmayarak, tikel bir faydayı korumak için, tümel faydayı gözden kaçırmalarıdır. Aynı problemle karşılaşmamak için Sühreverdî külli kaidelere ve asli konulara hanel getirmeyecek yerlerde ıstılahları değiştirip, zihne yaklaştırmayı uygun gördüğünü ifade eder. Sühreverdî temel konuları kanıtlayıp, ardından Kur'an ayetlerini şahit getirmiş, böylece felsefi argümanlarla ortaya koyduğu konuları Kur'an ayetleriyle desteklemiştir.¹⁵

Elvâh bir mukaddime ve dört bölümden (levha) meydana gelmektedir. Sühreverdî mukaddimede temel bazı kavram ve konular hakkında bilgi verir. Önce genel (külli) mana ve şahsi varlıktan söz eder. Sonra bilginin nasıl oluştuğu üzerinde durur. Ona göre bir şeyi bilmek o şeyin suretinin bilen kişide ortaya çıkması demektir. Ortaya çıkan suret, nesnenin

¹² 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.

¹³ Bk. Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, Müessesetü't Tarihi'l Arabî, Beyrut 2007, s. 599; Şihabeddin Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, Çev. Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul 2009, s. 21.

¹⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, "Introduction", *Suhrawardi Three Treatises*, Najaf Gholi Habibi, Tehran 1977.

¹⁵ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmadiyye*, Nşr. Necefkuli Habibi, Beyrut 2014, s. 8-9.

kendisi değil, ona uygun düşen bir şeydir. Dolayısıyla bilginin doğruluğunu Sühreverdî mutabakat/uygunluk teorisine göre açıklar ve kişinin nesneye ilişkin zihnindeki bilgi, nesneye uygun değilse nesne bilinmiş olmaz.¹⁶

Sühreverdî bir şey hakkında mümkün, vacip yahut imkansız diye hüküm verdiklerinde alimlerin sadece mahiyetin lazımı olan şeyi dikkate aldıklarını ve tümevarıma dayanmadıklarını belirtir. Ona göre tümevarım, “Biz çoğu şeyleri böyle gördük, dolayısıyla tümü de böyle olmalıdır” biçiminde bir sonuca ulaşma olup, bunun güçlü olmadığını, zira görülmeyen bir şeyin hükmünün, görülen bir şeyin hükmüne aykırı olabileceğini ifade eder.¹⁷ Hikmetü’l İşrâk’ta Sühreverdî tümevarımın tek bir türle ilgili olduğunda kesin bilgi vereceğini, türler farklılaştığında ise kesin bilgi vermeyeceğini ifade eder.¹⁸

Sühreverdî daha sonra 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. Cismin bir mekanının olması uygun iken bir mahallinin olması kesinlikle uygun değildir. Cisim taşınması ve hissi işaretle kastedilmesi uygun olan, en, boy ve derinliği olan cevherdir ve cisimler heyetleri bakımından birbirinden ayrılırlar.¹⁹ Böylelikle o, Hikmetü’l İşrâk adlı eserinde daha ayrıntılı olarak görüleceği biçimde cismin madde ve suretten oluştuğu şeklindeki Meşşâî fikri reddetmiş olur.²⁰ Sühreverdî mukaddimede son olarak atom (cevher-i ferd) konusundaki tartışmaya kısaca değinir.

3.3. Sühreverdî’nin Fizik Ve Metafizığe İlişkin Görüşleri

Sühreverdî eserin birinci bölümünde doğa felsefesinin (fizik) konuları olan boyutlar, unsurlar ve bunların değişim ve dönüşümü, hareket gibi konulara yer vermektedir. Sühreverdî’ye göre boyutların tümü sonludur, zira boyutlar sonsuz olsaydı âlemin genişliği de sonsuz olurdu. Boyutların sonlu oluşu, uzanımların da sonlu olan bir bitimi olduğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla Sühreverdî âlemin sonu ve sınırı olduğunu, âlemin ötesinde başka bir şeyin bulunmadığını düşünmektedir. Sühreverdî atomcu görüşü benimseyenlerin aksine âlemde boşluğun olmadığı kanaatindedir, bu nedenle sınırlayıcı en dış feleğin içinin veya herhangi iki

¹⁶ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 9-10; *Kelimetü’l-Tasavvuf*, Nşr. Necefkuli Habibi, Beyrut 2014, s. 116.

¹⁷ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 11-12; *Kelime*, s. 117-118.

¹⁸ Bk. Sühreverdî, *Hikmetü’l İşrâk*, Nşr. Henry Corben, Tahran 1993, s. 41.

¹⁹ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 12-15; Krş. *Heyakil, Heyâkilü’n-Nur*, nşr. Muhyiddin Sabri, Mısır 1335, s. 10-11; *Kelime*, s. 118-119; *Hikmetü’l İşrâk*, s. 62.

²⁰ Bk. Sühreverdî, *Hikmetü’l İşrâk*, s. 73-88.

cisim arasında boşluğun bulunması ona göre imkânsızdır. Bütünüyle âlem doludur, sınırlayıcının ötesinde asla boşluk ve doluluk yoktur.²¹

Sühreverdî hareketi, “devamlılığı düşünülme­yen bir heyet” olarak tanımlar ve hareketin havaya atılan taşın aşağıya doğru hareketi gibi “tabii”, hayvanların hareketi gibi değişik yönlere doğru olabilen “iradi” ve taşın yukarıya doğru hareketi gibi “zoraki” hareket olmak üzere üç türünün olduğunu ifade eder. Zamanı da harekete bağlı sabitliği olmayan bir şey olarak düşünmektedir. Ona göre zaman zihinde, öncesi ve sonrası bir araya geldiğinde feleğin hareketinin miktarı olarak tanımlanır.²²

Sühreverdî filozoflarca ay altı alem olarak kabul edilen bu dünyadaki hareketlerin doğrusal olduğundan yola çıkarak doğrusal hareket eden her şeyin değişmeyi kabul ettiği görüşündedir. Yeryüzündeki cisimlerin yaşlık ve kuruluk, sıcaklık ve soğukluktan uzak kalamayacağı düşüncesinden hareketle, dört unsurun var olduğunu ve bu unsurların birbirine dönüştüğünü ileri sürmektedir.²³ Semavi şeyler için kuruluk-yaşlık ve sıcaklık ve soğukluk söz konusu olmadığından onların maddi ilkesi dört unsur değil, beşinci bir unsur olan Esîr’dir. Bu itibarla cisimler suretleri sabit olan “esîri” cisimler ve suretleri değişen, oluş ve bozuluşa tabi olan “unsurlu” cisimler olmak üzere iki kısımdır ve unsurlu cisimler esîri cisimlerden etkilenir.²⁴

Sühreverdî eserin ikinci bölümünde doğa felsefesinin önemli konularından biri olan Nefs konusunu ele alır. Bu bağlamda onun soyut oluşu, sahip olduğu yetiler ve bedenle ilişkisi gibi konular üzerinde durur. Sühreverdî Meşşâî düşünürlerin aksine bitkisel yetilerle konuya girmez. Doğrudan idrak/algı ile konuya başlar. Algı, görme duyusundan hareketle algılanan nesne kaybolduğunda ortadan kalkar. Bir iç duyu olan hayal ise nesneyi bu vaz’i alakadan soyutlar ve nesne kaybolmasına rağmen sureti onda kalır. Fakat hayal yer, nitelik ve konum gibi uzak arazlardan sureti soyutlayamazken, akıl onu soyutlar ve duyulur ve hayal edilir nesneyi bu arazlar olmadan makul hale getirir. Buradan hareketle Sühreverdî makullerin cisimde değil nefiste bulunduğuna ilişkin çeşitli kanıtlar ortaya koyar. Makullerin mahalli

²¹ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 16-20; Krş. *Kelime*, s. 118-121.

²² Sühreverdî, *Elvâh*, s. 20-21; Zamanla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 179-183.

²³ Krş. kelime, s. 117-118. Meşşâî 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 geçirmesine 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.

vehimde bölünmeyen, işaret edilmeyen, miktarı ve konumu bulunmayan, bilakis yerlerden ve mahallerden uzak olan biricik bir zattır. Ayetlerden ve sufilerin sözlerinden nefse ilişkin örnekler veren Sühreverdî ayetlerde geçen kalp kelimesinin nefse işaret ettiği görüşündedir. Soyut, şerefli ve ilahi bir cevher olan bu nefis, filozofların nefs-i natika diye adlandırdığı şeydir.²⁵

Sühreverdî için gerçekte benlik nefs-i natikadan ibarettir. İnsan bedenindeki değişimlere rağmen, ben diye idrak ettiği zatın değişmediğini ifade eder. İnsan tüm organlarından gafil olsa da kendi zatını bilir, dolayısıyla o tüm organlardan ayrıdır. Kişi kendi zatına “ben” diyerek işaret edip, bedendeki ve cisim alemindeki tüm şeyleri benliğinden ayrı tutar ve “o” diyerek onlara işaret eder. Kişi onları kendinden ayrı olarak tahayyül eder, fakat zatını zatından ayırarak ona “o” diyemez. Bu sebeple ben dediğimiz zat cisim aleminden 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 aleminden bir şeydir.²⁶

Hayvanın (canlı) harekete geçirici ve idrak edici olmak üzere iki kuvvesi vardır. İdrak edici kuvve beş dış duyu ve beş iç duyudan oluşmaktadır. Dış duyuların ilki ortak duyudur ve o tüm duyulurların misallerini ilk olarak alan kuvvedir. İkinci iç duyu ise hayaldir ve hayal alınan bu ilk suretlerin deposudur. Üçüncüsü vehimdir. O hayvanlarda, duyulurlar hakkında duyulur olmayan manalarla hüküm verir. İnsanda bu, akıl ile çekişir. Zira vehim cismani bir kuvve olup, aklın kabul ettiği şeyi kabul etmez. Dördüncüsü mütehayyiledir ve o misaller ile hükümleri terkip eder. Akıl onu kullandığında ona “müfekkiye” denir; bunun vasıtasıyla ilimler ve sanatlar elde edilir. Bu, hayal kuvvesinden başkadır. Çünkü hayal, suretleri kendisine geldiği gibi kaydeder, onlar üzerinde tasarrufta bulunmaz. Mütehayyile ise suretleri birleştirip ayırır. Beşincisi hafıza kuvvesidir ve o vehmin, mütehayyilenin ve olayların tamamını ayrıntılı ve bağlantılı olarak kaydeder.²⁷ Burada ve Heyakil, Kelimetü't-Tasavvuf vb. birçok eserinde beş iç duyudan söz eden Sühreverdî, Hikmetü'l İşrak'te hayal, mütehayyile ve vehmi tek bir yeti olarak görerek iç duyuların sayısını üç olarak görür.²⁸

²⁴ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 22-28; Sühreverdî, *Heyakil*, s. 37.

²⁵ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 29-33.

²⁶ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 33-34; Sühreverdî, *Heyakil*, s. 11-14; *Kelime*, s. 124-125.

²⁷ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 34-36.

²⁸ Krş. Sühreverdî, *Heyakil*, s. 14-16; *Kelime*, s. 128-129; Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrak*, s. 208-211.

Hayvanda sevk edici olan hareketlendirici bir kuvve vardır. Bu, istek kuvvesidir. O da uygun olanı talep eden şehevani kuvve ve uygun olmayanı uzaklaştırmak isteyen gadabi kuvve kısımlarına ayrılır. Harekete sevk eden kuvvelerin etkinlik alanı kalptir; idrak eden kuvvelerinki ise beyindir. İdrak eden ve hareketlendiren kuvvelerin her ikisi de hayvana özgüdür. Hayvanda 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. Kalpten beyine yükselip orada soğuyarak mutedil hale gelir ve nefsin nurlu gücünün elde eder. Buna da “nefsani ruh” denir, onunla hareketlendirme ve idrak gerçekleşir. Kalpten çıkıp da damarlarda karaciğere sirayet eden ruha “tabii ruh” denir. Onunla bitkisel kuvvelerin filleri gerçekleşir. Cisim olan bu ruh, latif olmasaydı sinirlerin ağlarından geçemezdi. Bu ruhun herhangi bir organa nüfuz etmesine mani olan bir engel ortaya çıkarsa o organ ölür.²⁹

Sühreverdî bu ruh ile nefsi natıkanın birbirinden ayrı şeyler olduğunu ifade eder. Onun ifadesiyle: “bu hayvani ruh, ilahi ruhtan başkadır ve İlahi ruhla doğuşu Allah’tan batışı da Allah’a olan, herhangi bir mekânda kaim olmayan ve Allah’ın nurlarından bir nur olan nefsi natıka kastedilir”.³⁰ Sühreverdî nefsin bedenden önce varlığının düşünülmemeyeceği ve onun bedenle birlikte hadis olduğu kanaatindedir. Kuran’da zikri geçen “üfleme” sözcüğünü içeren ayetler buna delalet eder. Nefs-i natıkanın tam tanımı şudur: O, makulleri idrak etme ve cisimlerde tasarrufta bulunma özelliğine sahip, cisim olmayan bir cevherdir. O, Allah’ın nurlarından bir nurdur ve bir yerde kaim değildir.³¹

Sühreverdî eserin üçüncü bölümünde metafiziğe ilişkin konulara geçip; zorunlu varlığın ispatı, birliği ve ondan meydan gelen ilk şeyin tek oluşu, felekler, onların hareketi ve hareket ettiricileri ve tüm nedenlerin zorunlu varlıkta son bulması gibi problemleri ele almaktadır.

Varlıklar varoluş tarzları bakımından mümkün, zorunlu ve imkansız 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 var iken yok olması düşünülemez. Sühreverdî fail, maddî, suri ve gai olmak üzere dört nedenin var olduğunu düşünür. Var olmak için başkasına dayanan her şey, özünde mümkündür. Zira o zatı bakımından zorunlu olsaydı başkasına muhtaç olmazdı. Mümkün varlıklar varlığını

²⁹ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 37-38.

³⁰ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 38; Krş. *Heyakil*, s. 106; *Kelime*, s. 129-130; Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, s. 206-207.

³¹ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 38-39, *Kelime*, s. 125-126.

yokluğuna tercih edecek bir tercih ediciye muhtaçtır. Onun da bir başka tercih ediciye ihtiyaç duymasından dolayı tercih edici mümkün olamaz. Dolayısıyla tercih edicinin zorunlu varlık olması ve de onun tek olması gerekir.³²

Zorunlu varlık cisim değildir O, bizzatı vardır, yön ve mekanda bulunmaktan uzaktır. O bütün nedenlerin kendisinde sona erdiği ilktir. Zorunlu varlık hayatı ve ilimleri bahşedendir. Yetkinlikten yoksun olan, bu yetkinliği vermez, dolayısıyla o diri ve bilendir. Onun diriliği ve bilgisi zatına ilave değildir. Zorunlu varlık diri, idrak edici ve faal olandır ve onun selbî olanlar hariç hiçbir sıfatı yoktur. Onun dengi bulunmadığı gibi, zıddı da yoktur. Zorunlu varlık için yokluk söz konusu değildir ve salt iyidir. Zorunlu varlık şeylerin en güzeli ve en yetkini olup, her güzellik ve yetkinlik onun güzelliğinden ve yetkinliğinden gelir. En yüksek ululuk, en yetkin görkem ve en üstün nur onundur. Tıpkı ışığı bütününüyle onu anlamamıza mani olsa ve ışığın şiddeti onu perdelese de güneşi görebilmemiz gibi, Hak Teala da bilinir, fakat bilgimiz onu tümüyle kuşatamaz.³³

Sühreverdî İlk Hak olan zorunlu varlığın yaratma fiiline ilişkin farklı görüşleri ve onların argümanlarını zikreder. Yaratmasında Allah'ın bir ortağı yoktur ve eşyanın varlığının devamı onun sayesinde. Sühreverdî bu eserde varlığın ortaya çıkışını sudur teorisiyle izah etmektedir. Ondaki 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 ilintilerinden soyut ve onlarda tasarrufta bulunmayan ilk akıl ve ilk malul diye adlandırılan biricik bir cevherdir. Bu ilk akıl, İlk Hak sebebiyle zorunlu, zatında mümkündür. İlk ile zengin, zatında fakirdir. Evvele olan nispetini düşünmesinden başka bir akli cevherin, kendindeki mümkün ciheti düşünmesinden de feleki bir cismin varlığı gerekir. İkinci akıldan da değerli olan cihetle başka bir akli cevher hasıl olur, düşük yönünden de daha düşük bir cisim hasıl olur. Üçüncüde de durum böyle devam eder. Böylelikle akıllar ve felekler on akıl ve dokuz felek olmak üzere çoğalır.³⁴ Sühreverdî burada sudur terorisini Meşşâî terimolojiye uygun biçimde açıklamakta suduru akletme ile gerçekleşen bir süreç olarak anlatmakta ve ortaya çıkan ayrı varlıkları da akıl olarak adlandırmaktadır. İsraki yönteme göre yazılmış ya da İsraki yöntemi ağırlıklı olduğu eserlerde sudur süreci ilahi nurdan bir ilk nurun ortaya çıkışı

³² Sühreverdî, *Elvâh*, s. 40-44; Krş. Sühreverdî, *Meşâri*, s. 386-387; *Heyakil*, s. 19-20; *Kelime*, s. 130-132.

³³ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 44-49; Krş. Sühreverdî, *Heyakil*, s. 20-22; *Kelime*, s. 132-135.

³⁴ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 49-56.

ve aşağıdakinin yukarıdaki nuru müşahedesi ile diğer nurların ortaya çıkması biçiminde açıklanmakta, ortaya çıkan ayırık varlıklarda çoğunlukla nur olarak adlandırılmaktadır.³⁵

Öte yandan Sühreverdî akılların sayısının daha çok olduğu kanaatindedir. Sühreverdî bu yüce varlıkların varlığını ispat için “Eşref-i İmkan” kaidelerini delil olarak kullanır. Buna göre alt derecedeki mümkün var olunca daha değerli mümkünün ondan önce var olması gerekir. Zira zorunlu varlık, biricik yönüyle daha değerli mümkünü bırakıp da alt derecedeki mümkünü var ederse ve bunun yanı sıra değerli olan mümkünün mevcut olduğu da farz edilirse işte o zaman zorunlu varlıktan daha üstün bir şeyin olduğu akla gelir. Oysa, zorunlu varlıktan daha üstün bir şeyin düşünülmesi veya vehmedilmesi muhaldir. Varlığın, olduğu halden daha tam veya daha yetkin olması mümkün değildir. Evvel’in fiili için vasıtaları olsa da mutlak fail ve yaratıcı odur. Ondaki başkası yaratma rütbesine sahip değildir.³⁶

Sühreverdî dairesel hareket eden feleklerin hareketinin tabii değil, iradi olduğunu düşünür. Bu nedenle, felekler hayat ve idrak sahibi olup, onların nefisleri vardır. İradeyle hareket eden her şeyin onu bu harekete yönlendiren bir gayesi olduğundan dolayı, feleklerin hareketlerinin de bir gayesi vardır. Bu gaye şahsi bir gaye olmadığı gibi, hayvani bir gaye de değildir. Dolayısıyla onların külli akli bir iradesi bulunmaktadır. Dolayısıyla onların ma’kulatı idrak eden natık bir nefsi vardır. Onların cisimleri, bizimkilerinden daha değerli ise onların nefisleri de bizimkilerden daha değerli ve daha güçlüdür. Feleki nefisler ilahi nurun ve kutsi lezzetin içinde gark olmuştur. Düzenli daimi hareketleri işte bu nefislerinden kaynaklanır. Hepsinin kendisinden devamlı nur ve sürekli lezzet aldıkları kutsi bir maşuku vardır. Bu, mufarık akıl olup, ondan dolayı hareketleri birbirinden farklıdır. Hepsinin ortak bir maşuku zorunlu varlık, işraki terminolojiyle nurlar nurudur. Bu nedenle hareketleri dairesellikte birbirine benzemektedir.³⁷

Cisimsel alakalardan soyut olan akıllar değişmez. Aksi halde onların değişmesi, zorunlu varlığın değişmesine götürür. Hadis olan şeyler, failin değişmesinden değil kabillerin istidatlarının yenilenmesinden dolayı mufarık varlıklardan ortaya çıkar. Her bakımdan mufarık olanın hareket eden değil sadece hareket ettirici olması doğru olur. Zira tıpkı şevkinden dolayı

³⁵ Krş. Sühreverdî, *Meşâri*, 449-453; *Heyakil*, s. 25-26; *Kelime*, s. 138-139, *Kitabü't Telvihât*, s. 63-64; *Hikmetü'l İsrâk*, s. 125-134.

³⁶ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 57-58; Eşref-i İmkan ile ilgili olarak bk. *Meşâri*, s. 434-435; *Kelime*, s. 135.

³⁷ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 58-64; Krş. *Heyakil*, s. 30-35; *Kelime*, s. 136-137; *Telvihât* s. 56-59; *Hikmetü'l İsrâk*, s. 172-177.

aşığın kendisine doğru hareket ettiği maşuku gibi, o kendisi hareket etmeksizin aşk ve şevk ile hareket ettirir. Dolayısıyla o hareket etmeksizin hareket ettirmiş olur.³⁸

Sühreverdî eserin dördüncü bölümünde âlemde var olan nizam ve düzen kaza-kader, kötülük, nurlar ve nefisle ilişkisi gibi konuları ele almaktadır. Âlemde her bir şeyin yerli yerinde olduğu ve bunun ilahi rahmetin bir eseri olduğunu düşünür. Bu anlamda Sühreverdî zamanının kozmolojisine uygun olacak biçimde sözgelimi arzın konumunun ortada olmasını, Allah'ın rahmetinin izlerinden biri olarak görür. Başka bir konumda bulunsaydı o yok olabilirdi. Yine yeryüzünde yaşayan canlıların her birinin hayatını sürdürebilmesi için gerekli düzenin sağlanmasının da bu rahmet ve inayetin bir sonucu olduğu ve bu olmasaydı aşağıdaki varlıkların yok olup gideceğini ifade eder.³⁹

Sühreverdî İlk Hakk'ın hiçbir şekilde başkasına ihtiyaç duymamasına vurgu yaparak onun mutlak zengin olduğunu ifade eder ve onun dışındakileri fakir olarak niteler.⁴⁰ Sühreverdî Hakkın yarattığı şeyleri cismani şeyler, cisimden ayırık (mufarık) şeyler olarak iki kısma ayırır. Mufarıklar işaret edilmeyen ve duyularla algılanamayan şeyler olup, akledilir nefisler ve akıllardır. Bu yapıda akıl nefsin ilkesi iken, nefis de cismi yönetmektedir. Nefisler semavi nesnelere tasarrufta bulunan nefisler ve yeryüzündeki nesnelere tasarrufta bulunan nefisler olmak üzere iki kısımdır.⁴¹ Sühreverdî heyakilde bu ayrımı şu şekilde ifade eder: “Bil ki, âlemler üç çeşittir. İlki hukemanın akıl âlemi diye adlandırdığı âlemdir. Onların ıstılahına göre akıl, kendisine hissi işaretin mümkün olmadığı ve cisimlerde tasarruf etmeyen her cevhere denir. İkincisi nefis âlemi; nâlık nefisler âlemdir. Nâlık nefis, cismani ve cihet sahibi olmasa da, cisimler âleminde tasarrufta bulunur. Nâlık nefisler, semavi şeylerde tasarruf edenler ve insan türünü ait olanlar şeklinde iki kısımdır. Üçüncüsü de cisim âlemi olup, esîri ve unsurlu diye iki kısımdır.”⁴²

Eserde kötülük problemi üzerinde duran Sühreverdî şerrin bir zatının bulunmadığını ve onun yoklukla ilişkili olduğunu ifade eder. Kötülüğün bir gerçekliği yoktur, arızı 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 Yaratıcının rahmetine uygun düşmez. Az bir şer için

³⁸ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 64.

³⁹ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 65-70; Varlığın olduğundan daha yetkin ve daha tam olamayacağı, alemin mümkün alemlerin en iyisi olduğuna ilişkin bk. Sühreverdî, *Heyakil*, s. 35-37; *Kelime*, s. 147-149; *Telvihât*, s. 76.

⁴⁰ Krş. Sühreverdî, *Meşâri* s. 427-428; *Heyakil*, s. 113, *Telvihât*, s. 55.

⁴¹ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 70-76.

çok hayrı terk etmek daha büyük kötülüktür. Dolayısıyla külli hayır ve faydaları, cüzi şer için ihmal etmek doğru değildir.⁴³

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. Cömertlik bir gaye olmaksızın gereken şeyi vermektir. Kendisine teşekkür edilmesi, övülmesi yahut bir eleştiriden kurtulması için veren kimse cömert değil, karşılık bekleyendir. İlk olan Hak, yaptığı bir işte gaye gütmaz. Onun gerekli kılmadığı şeyler var olmaz. Yüce olan, aşağıdakini gaye edinerek bir şey yapmaz. Varlığın olduğundan daha tam olmasının mümkün değildir. İmkansız olana kudret taalluk etmez. Yaratıcının bir gayesi olmuş olsaydı fazl u keremi sabit olmazdı. Oysa ayetlerde geçtiği üzere onun fazlı sabittir.⁴⁴

Sühreverdî'nin ele aldığı konulardan Birisi de nefsin bekasıdır. Bedenin parçaları eriyip başka şeye dönüştüğü halde, kişideki algılayıcı kuvve sabit kalmaktadır. Nefsin illeti olan mufarık, devamlı olduğundan ve nefsin de bir mahalli olmadığından, illetinin bekası sebebiyle o da baki olur.⁴⁵ Dolayısıyla bedeni terk ettikten sonra insan nefsinin varlığı sona ermez, ancak bu bir tenasühe uğrama anlamı da taşımaz. Sühreverdî tenasühün imkansız olduğunu düşünür. Zira nefis bir başka bedene intikal ederse ve bu ikinci beden suretlerin vericisinden başka bir nefsi de hak ettiğine göre bir canlıda iki nefis, yani birisi tenasüh yoluyla diğeri de feyiz yoluyla gelmiş olan iki nefis bulunur ki, bu imkansızdır. Nefsin insandan hayvana, hayvanlardan insana geçmesi de imkansız görülür.⁴⁶

Sühreverdî'nin ele aldığı konulardan birisi de lezzet ve elemidir. Avam, hissi lezzetten başka lezzetin bulunmadığını zanneder. Oysa Allah'ın celalini müşahede etmekten meleklerin aldığı hazzın, hayvanların yediklerinden ve içtiklerinden aldığı lezzetlerden daha büyük, daha yetkin ve daha değerlidir. Her bir duyunun ve nefsin her bir kuvvesinin kendine uygun gelen ve kendine özgü bir lezzeti olduğu gibi, kendine uygun gelmeyen bir elemi de vardır. Akıllı cevherimizin kemali hakikatlerle nakşolmak ve Hakkı, onun mülkünün ve melekutunun eşsiz hallerini bilmek ve onun bedenî kuvvetlere hakim olması, şehvetinin ve gazabının itidal üzere olmasıdır. İlk Hakk'ın celalinden ve melekutundan nakşolunan ve idrak edilen şeyler, duyuların idrak ettiği şeylerden kıyas kabul etmeyecek şekilde daha üstündür. Onun aldığı haz

⁴² Sühreverdî, *Heyakil*, s. 27-28.

⁴³ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 76-77; krş. *Telviât*, s. 78-79.

⁴⁴ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 77-79; krş. *Kelime*, s. 136; *Telviât*, s. 55-56.

⁴⁵ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 80-81; bk. *Heyakil*, s. 115.

da duyuların aldığı hazdan kıyas edilmeyecek şekilde daha yetkindir. Alimin haz almayışı, cahilin elem duymayışı onların bedeni şeylerle meşgul olmasından dolayıdır. Bedeni hazlara düşkün olanlar, tatmadıkları için, ruhani hazları bazen inkar eder. Bedenin meşguliyetleri kalktığında arif olan nefis, melekutun müşahedesi ve hakkın nurlarının işraki ile haz duyar. Nefis hak olan hayatın özünü ancak beden karanlıklarından ayrıldıktan sonra bulur.⁴⁷

Hakk-ı Evvel, zatı itibariyle en çok sevinç duyandır. Zira o kemal ve kemalini idrak bakımından varlıkların en üstünüdür. O ancak kendi zatına aşıktır; kendisinin ve başkalarının da maşukudur. Onun aşkı ve bizatihi lezzetinden sonra mukarreb varlıkların aşkı ve ondan aldıkları lezzet gelir. Mutsuz kimseler hakka inanmayıp onun zıddına inanmak olan koyu cehaletleri sebebiyle elem içindedirler. Bu kimseler, İlk Nur'dan ve (gerçek) hayattan uzak ve perdelenmiş olmaları, aletlerinden yoksun kalmaları ve kötü heyetleri nedeniyle elem duyarlar. Mutsuz kimseler, bedenlerine ve eski lezzetlerine duydukları özlem nedeniyle elem içindedirler. Zira onlar arzu duydukları şeylerden mahrumdurlar.⁴⁸

Sühreverdî bedensel alakalar zayıfladığında nefsin gaybi bilgilere erişeceğini düşünür. Nefisler melekûtun ışıdamalarındandır. Onları engelleyen şeyler olmasaydı melekûtun nakışlarıyla nakışlanırdı. Feleki nefisler hareketlerinin gereğini, olanı ve olacağı bilir. Ruhani cevherler tüm şeylerin bilgisine sahiptir. Uykuda olduğu gibi duyusal meşguliyet azaldığından, bazen nefislerimiz onlarla ittisal eder ve kainatın nakışlarıyla nakışlanıp böylelikle gayb hakkında bilgi sahibi olur. Peygamberler ve müteellih fazıllar uyanırken gayb bilgisine erişebilirler. Zira onların nefisleri ya fitratları itibariyle güçlüdür veya uyguladıkları yöntem ve ilimleri sebebiyle güçlü hale gelir böylelikle gaybın nakışlarıyla nakışlanırlar. Bilkuvve olan nefislerimiz meydana gelen ilk şeydir. Sonra onda ilk bilgiler hasıl olur ve bunlarla ikincilere erişilir. Nefislerimizin varlık vasıtası, kemale erdiricisi ve onları kuvveden fiile çıkaran şeye hukema faal akıl; şeriatçılar ise ruhul-kuds adını verir. Onun aklımıza olan nispeti, güneşin gözlerimize olan nispeti gibidir.⁴⁹

Buradan itibaren Sühreverdî, işraki dille konuşarak nefsin bedenle ilişkisinin, beyinde bulunan nurani ve latif bir cisim olan ruh vasıtasıyla olduğunu belirtir. Onun nuraniyeti azalırsa hayat zorlaşır ve melankoli vb. hasıl olur. Nefsin ilk ilişkisi nurla olmuştur ve hayatın ilk yoldaşı da

⁴⁶ Sühreverdî, *Elvâh*, s.81; bk. *Meşâri*, 496-500; *Hikmetü'l İşrâk*, s. 216-223; *Kelime*, s. 140-141; *Telvihât*, s. 79-86.

⁴⁷ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 81-84; krş. *Kelime*, s. 141-142; *Telvihât*, s. 86-91; *Hikmetü'l İşrâk*, s. 223-230.

⁴⁸ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 85-87; bu konularla ilgili olarak bk. Krş. Sühreverdî, *Heyakil*, s. 39-43; *Kelime*, s. 142-143; *Telvihât* s. 91-92.

nurdur. Dolayısıyla nefislerin nurla ferahlaması başka şeylerle ferahlamasında daha güçlüdür. Cismani 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, bizatihi hayat sahibi olan her şey mücerret nurdur. Mücerret nur olan her şey bizatihi hayat sahibidir. İlk olan, nurlar nurudur. Çünkü her hayatı ve nurluğu veren odur. O kendisi için zahir, başka şeyleri de zahir edendir.⁵⁰

Sühreverdî'ye göre duyulur şeylerin de en değerlisi nurdur ve 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 nurlarının nurudur ve sahip olduğu nurla birçok şey için ilke konumundadır. Tıpkı, Cenab-ı hakkın akli nurların vd. tamamının nuru olması gibi.⁵¹

Nefis arındığında hakkın nuruyla aydınlanır. İlahi nurlar bunlar üzerinde parıldayıp, kudsi sekinet onlarda hasıl olduğunda cisimlerde ve nefislerde bu parıltı açığa çıkar ve tesirini gösterir, tıpkı sıcak demirin, ateşe yakınlığından dolayı nurani heyeti ve yakma özelliğini göstermesi gibi. Nefis, yüce ululukla parlar ve kudsi alemin ışığı ile aydınlanırsa nefisler ondan etkilenir ve o maddelere tesir eder, duası melekutta bilhassa melik tarafından işitilir. Kişi ceberut ayetlerini düşünmeye devam eder, nur alemine özlem duyar, nurani 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: zira o anda ittisalının şiddetinden ve teyidinin gücünden dolayı Allah'ın askerleri cümlesinden olur. Sühreverdî bu bağlamda ilahi nurlardan nasibini almış ve İsraki düşüncenin öncüleri arasında gördüğü Feridun ve Keyhüsrev gibi bazı Fars bilgilerinden övgüyle söz etmektedir. Son olarak da İsrak ve nurla ilgili çok sayıda ayeti kendi fikirlerine uygun bir biçimde alıp yorumlamaktadır.⁵²

4. TARTIŞMA VE SONUÇ

Sühreverdî hem akıl ve düşünmeye dayanan nazari 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

⁴⁹ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 87-93; *Hikmetü'l İsrâk*, s. 236-238.

⁵⁰ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 93-94.

⁵¹ Sühreverdî, *Elvâh*, s. 94-96.

⁵² Sühreverdî, *Elvâh*, s. 96-101.

aktardığı bilgileri dikkate alacak olursak iyi bir eğitim aldığı ve geniş bir düşünce ufkuна sahip olduğu görülmektedir.

el-Elvâhu'l-Îmâdiyye felsefenin temel konularına ilişkin kaleme alınmış önemli bir eserdir. Sühreverdî konuları ele alırken Meşşâî yöntem ve terminolojiyi kullandığı gibi, yer yer İşrakî 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-Îmâdiyye*'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 anlaşılmasında da önemli bir yeri olduğu düşünülebilir.

Sühreverdî eserde fizik, metafizik, kozmoloji ve insanın varlık yapısına ilişkin konular 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 konuları bünyesinde barındıran bir araştırma tarzı benimsemiştir. Bu çerçevede Sühreverdî'nin ilk ele aldığı konu cisim ve boyutlardır. Ona göre boyutlar sonludur ve aksi olsaydı sonlu değil sonsuz bir âlemin varlığından söz etmiş olurduk. Cismin oluşumuna ilişkin atomcu teoriye Sühreverdî'nin sıcak bakmadığı görülmektedir. Cisimleri birbirinde ayıran şey sahip oldukları heyetlerdir. Sühreverdî'nin Meşşâî terminolojideki araz kavramı yerine heyet kavramını tercih ettiği ve cisimden söz ederken cevher ve araz kavram çifti yerine cevher-heyet kavramlarını tercih ettiği görülmektedir. Bu İşrakî yaklaşımın yansıması olarak görülebilir. Cisimle bağlantılı bir diğer konu da hareket konusudur. Hareket, sabitliği düşünülmeleyen bir heyettir. Hareket tabii, iradi ve zorlamaya dayalı hareket olmak üzere üç türdür. İşrakî düşüncenin temel eseri olan *Hikmetü'l İşrak*'ta unsurların sayısını ateşi daha üst bir konumda gördüğü için üçe indiren Sühreverdî *Elvâh*'ta dört unsurdan söz etmektedir. Buna bağlı olarak Sühreverdî yeryüzündeki cisimlerin sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk keyfiyetleri bakımından ateş, hava, su ve toprak unsurlarının bileşiminden meydana geldiğini ifade eder. Yeryüzünü kuşatan feleklerin buradaki oluşa, keyfiyet ve unsurların birleşip ayrışmasında etkileri olduğu da düşünülmektedir.

Sühreverdî'nin ele aldığı ikinci önemli konu nefis ve ruhtur. Canlıda harekete geçirici ve idrak edici olmak üzere iki gücün varlığından söz edilir. Hikmetü'l İşrak'ta nefsin iç duyularının sayısını üçe indiren Sühreverdî Elvah'ta Meşşâî anlayışa uygun olarak beş iç duyudan söz etmektedir. Nefis cisimsel bir varlık yapısına sahip değildir ve bu nedenle insan nefsi cisimsel olmayan bir cevherdir ve Allah'ın nurlarından bir nur olarak tanımlanır. Sühreverdî nefsin bedenden önce değil, bedenle birlikte varlık kazandığını düşünür.

Sühreverdî'nin gerek bu eserde gerekse başka eserlerinde önemli bir yer tutan konulardan birisi de Tanrı'dır. Burada daha çok onun için zorunlu varlık adının kullanıldığı görülmektedir. Varlıklar varoluş tarzları bakımından mümkün, zorunlu ve imkansız kategorilerine ayrılmaktadır. Diğer var olanlardan farklı olarak varlığı kendinden olduğu için ve bir tercih ediciye ihtiyaç duymadığı için tanrının varlığı zorunludur ve onun var olmaması ve var iken yok olması düşünülemez. O cisim değildir, tektir, bütün nedenlerin kendisinde sona erdiği ilktir. Sühreverdî varlığın ortaya çıkışını da bu çerçevede sudur teorisiyle izah etmekte, ondan meydana gelen ilk şeyin tek ve mükemmel olduğu, çokluk ve eksikliğin sonraki aşamalarda bu ilk şeyden varlık kazanan diğer varlıklarda ortaya çıktığı düşüncesindedir. Burada nur kavramının kullanımında olduğu gibi bazen işraki terminolojiyi kullansa da anlatım Meşşâî çizgiye daha uygun düşmektedir. Son olarak ele aldığı âlemde var olan nizam ve düzen, kaza-kader, şer, nefsin bekası, nurlar ve nefsin hakkın nuruyla nurlanması gibi metafizik konuları da göz önüne aldığımızda bu Meşşâî etkiyi görmemiz mümkündür. Âlemde her bir şeyin yerli yerinde olduğu ve bunun ilahi rahmetin bir eseri olduğu düşünülür. Bu yönüyle âlem olabilecek en iyi varlık yapısına sahip olarak görülür. Kötülüğün bir gerçekliği yoktur, dolayısıyla kötülük arızı bir şeydir. Sühreverdî'ye göre bedeni terk ettikten sonra insan nefsinin varlığı sona ermez, ancak bu bir tenasühe uğrama anlamı da taşımaz. İnsan nefsinin arındırıldığında ilahi nurların arasına karışır. Böyle bir nefis ebedi hazlara erişirken, bunun aksi niteliklere sahip bir insan nefsi mutsuzluklar ve karanlıkla içerisinde kalacaktır.

Sonuç olarak Sühreverdî'nin bu eserde 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 söylenebilir. Felsefi, tasavvufi vb. birçok kültürden beslenen Sühreverdî sahip olduğu bilgi birikimi ve çok yönlü olarak konuları alması bakımından kendisinden sonra gelen filozof ve ilim adamlarına kaynaklık etmiştir.

Sahip olduğu bu çok yönlü niteliklerden dolayı Sühreverdî'nin önemli bir felsefi ekolün kurucusu olduğunu söyleyebiliriz.

Çalışmada hedeflenen hususlara büyük ölçüde ulaşıldığı söylenebilir. Proje sayesinde İslam felsefesinin önemli bir filozofunun felsefenin temel konularına dair düşünceleri araştırılmış oldu. Nihai olarak ileriki süreçte bu önemli eserin dilimize çevirisi de tamamlanıp yayınlanabilirse ilgililerin istifadesine sunulmuş ve felsefi kültürün gelişmene önemli bir katkı sağlanmış olacaktır.

5. KAYNAKÇA

Alptekin, Coşkun, “Artuklular”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 3.

Cihan, Ahmet Kamil, “Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2001, S. 11.

Henry Corben, *Mecmûâtü Musennefâti Şeyhi İşrâk*, Tahran 1993.

Hüseyin Ziyâî, “Şihâbüddin Sühreverdî: İşrak Okulunun Kurucusu”, *İslam Felsefesi Tarihi*, Açılım Kitap, İstanbul 2011.

İbn Ebi Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakati'l Etıbbâ, Darü'l Mektebeti'l Hayat*, Beyrut ty.

İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân, Darü's-Sadır*, Beyrut 1978.

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.

Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.

_____ ; “Introduction”, *Suhrawardi Three Treatises*, Najaf Gholi Habibi, Tehran 1977.

Sühreverdî; *el-Elvâhü'l-İmâdiyye*, nşr. Necefkuli Habibi, Beyrut 2014.

_____ ; *Heyâkilü'n-Nur*, nşr. Muhyiddin Sabri, Mısır 1335.

_____ ; *Hikmetü'l-İşrâk*, nşr. Henry Corben, Tahran 1993.

_____ ; *İtikadü'l-Hükemâ*, nşr. Henry Corben, Tahran 1993.

_____ ; *Filozofların İnançları*, çev. İsmail Yakıt, Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar içinde, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002.

_____ ; *Kelimetü't-Tasavvuf*, Necefkuli Habibi, Beyrut 2014.

_____ ; *Kitabü'l-Lemahât*, tah. Emil Ma'luf, Beyrut 1991.

_____ ; *Kitabü'l-Meşâri ve'l-Mutarahât (İlahiyyât)*, nşr. Henry Corben, Tahran 1993.

- _____; *Kitabü'l-Meşâri ve'l-Mutarahât (Tabîyyât)*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Bölümü, No: 1562.
- _____; *Kitabü'l-Mukâvemât (Îlâhiyyât)* nşr. Henry Corben, Tahran 1993.
- _____; *Kitabü't-Telvîhâti'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye (Îlâhiyyât)*, tah. Henry Corben, Tahran 1993.
- Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrak*, Çev. Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul 2009.
- Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, çev. Eşref Altaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2015.
- _____; *Şerhu Hikmeti'l İşrâk*, Müessesetü't Tarihi'l Arabî, Beyrut 2007.
- Şemsuddin Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1996.
- Yakut el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l Üdeba İrşadü'l Erîb İlâ Ma'rifeti'l-Edîb*, Darü'l-Garbi'l İslamî, Beyrut 1993.