

ULUSLARARASI SOSYAL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ THE JOURNAL OF INTERNATIONAL SOCIAL RESEARCH

Cilt: 12 Sayı: 66 Ekim 2019

www.sosyalarastirmalar.com

Issn: 1307-9581



Volume: 12 Issue: 66 October 2019

www.sosyalarastirmalar.com

Issn: 1307-9581

Doi Number: <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2019.3671>

KAYNAĞI VE İSLAM DÜŞÜNCESİNE KATKISI BAKIMINDAN NUR TEORİSİ VE İŞRAKİ FELSEFE

THEORY OF LIGHT AND ISHRAQ PHILOSOPHY WITH RESPECT TO THEIR SOURCES AND CONTRIBUTIONS TO ISLAMIC THOUGHT

Selami ERDOĞAN*

Öz

Bu çalışma Gazali'nin Nur teorisi ile Sühreverdi'nin İshraq felsefelerindeki ontolojik ve epistemolojik benzerlik ve farklılıkları tespit etmek; ortaya konan bilginin kaynağını bulmak; kaynağı bakımından İslam Düşüncesine katkısı ve bu katkı bakımından onların değeri hakkında bir kanaate ulaşmak amacıyla yapılmıştır. İshraq felsefesinin analizi için Sühreverdi'nin Hikmetü'l-İshraq, Nur teorisi için ise Gazali'nin Mişkâtü'l-envar ve Mekasîd-i Felasefe bu çalışmada ele alınan temel kaynaklardır. Çalışmamızdaki bulgular ve değerlendirmeler, seküler ve tarihselci felsefelerin günümüzde yaygınlaşmasına zemin hazırlayan fikri atmosferi ve onların İslam Düşünce tarihindeki kökleri üzerinden görmemize vesile olmuştur. Modernleşme sürecinde ithal edilen teknik ve bilimsel bilgi ile yaygınlaşan bu felsefelerin, bilim ve kültür hayatına etkileri çalışmamızda incelenmemiştir. Ancak bu felsefelerin kabul görmesine sebep olabilecek fikri atmosfer, çalışmamıza konu olmuş eserlerin kıymeti bakımından değerlendirilmiştir. Bu eserlerdeki bilginin kaynağı ve İslam Düşüncesi içerisindeki kıymeti gibi konular üzerinde bir mutabakatın olmaması, İslami bilgi ile bilimsel bilginin ayrıştığı bir anlayışın başlamasına sebep olmuştur. Dolayısıyla çalışmamıza konu olan eserlerin kıymeti, onların ortaya koyduğu İshraq ve Nur felsefelerinin reddedilmesi sonucunda karşılaşılan sekülerleşme problemi üzerinden analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gazali, Sühreverdi, İshraqiyye, Nur, Ontoloji.

Abstract

This article is written to determine ontological and epistemological analogies and dissimilarities between Gazali's Theory of Light and Suhrawardi's Ishraq Philosophy (Ishraqiyye); to reason source of knowledge and its contribution to Islamic Thought; and to reach an opinion about their worth with reference to their contributions. To analyse Ishraqiyye "Hikmat al-Ishraq (Wisdom of Overflow) is focused as done "Mişkât al-Anwar (The Niche of Lights)" and Maqasid al-Falāsafah (Objectives of Philosophy) for the Theory of Light. Appraisals and findings in this work provides us to see intellectual atmosphere which makes secular and historicist philosophies spread out nowadays and their roots in history of Islamic Thought. Spread of these philosophies with technical and scientific knowledge imported during modernization and their effects on intellectual and cultural life were not analysed in this work. However intellectual atmosphere which eases these philosophies to be accepted was studied with reference to evaluation of works focused in this article. Because of the lack of reconciliation about sources of these works and their worth in Islamic Thought, a mentality dissociating realities of Islamic knowledge from scientific was triggered. Thus the worth of works, focused in this article, is taken into consideration with reference to secularization problem which is consequence of ignored philosophy of Ishraq and Light.

Keywords: Gazali, Suhrawardi, Ishraqiyyah, Nur, Ontology.

*Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniv., İslami İlimler Fak., Tasavvuf Anabilim Dalı, selami_erdogan@dpu.edu.tr



Giriş

Bu çalışma Gazalî'nin nur teorisi ile Sühreverdî'nin İshrak Felsefesindeki benzerlik ve ayrılıkları mukayeseli olarak tespit etmek üzere yapılacaktır. Nur kavramının, ontoloji ve epistemolojisini ortaya koymak için yapılacak bu çalışmada, iki anlayışı incelemek üzere Gazalî'nin Mişkatü'l-envar ile Sühreverdî'nin Hikmetü'l-ışrak eserlerini esas alınsa da Mişkat'taki ontolojik izahların yetersiz kaldığı yerlerde, Mekasid-i Felasefe'ye müracaat edilecektir. Bu çalışmanın diğer amacı, tespit edilen benzerlik ve ayrılıklar üzerinden ortaya konan bilginin kaynağını bulmaktır. Yani bu bilgi "nereye kadar önceki mirastan faydalanmış," "nereye kadar nazari çıkarımlar yapmış," "nerede ilham ve mükaşefeye dayalı hale gelmiş" gibi sorular hakkında genel cevap aramak ve bulunan cevaplar bakımından bu felsefelere bir kıymet takdir etmektir. Çünkü bu soruların cevaplanmadığı bir düşünce atmosferinde, makalemize konu olan eserler ve müellifleri ya insanüstü sıfatlarla vasıflandırılmış ya da tekfir edilmiştir. Bu eserlerde ortaya konan bilginin dayandığı nassların sıhhatleri açısından incelenerek itibarsızlaştırılması ve müelliflerinin küfürle itham edilmesi sonucu bu bilgilerin modernleşme sonrası neredeyse İslam Düşüncesi ve bilim dünyasının dışına itilmesi, konumuzun bugüne bakan vechesidir.

Bu değerlendirmeler, günümüzde dini ilimler ile doğa ve insan bilimleri arasındaki büyüyen açığın tarihi kökenine inmek bakımından önem arz etmektedir. Farklı bir ifadeyle günümüzde dini-dünyevi, maddi-manevi, materyalist-spiritüalist olarak ayrılan yani düalist ya da seküler kabuller üzerine kurgulanan bilginin oluşmasına zemin hazırlayan fikri atmosfere, İslam Düşünce tarihindeki köklerine bakmış olacağız. Çalışmamızın konusu, problemin günümüzdeki temsilleri ve sonuçları olmasa da günümüzdeki bilgi probleminin teşhisinde ve çözümündeki temel taşları göstermesi bakımından önemlidir.

Bu makalede bahsettiğimiz İslam Düşüncesi; varlığın, nesnelere, hadiselerin fiziki (maddi, somut) yönü modern bilimlerle, metafizik (manevi, soyut) yönü nassların verdiği haberleri doğru nazar ile (usul, akliselim) okuma sonucunda teşekkül eden mana sistemi için kullanılmıştır. Yani İslam Düşüncesi, Hz. Ebubekir'den (ra) itibaren hadiseleri ve nesnelere tanımlamada gösterilen gayret sonucunda gelişmiştir. Nassların normatif okunuşundaki en doğru teşekkül diyebileceğimiz bu sistemde haricilerle başlayan kaymalar ve sürçmeler olsa da kendi içinde ana damar diyebileceğimiz en doğru mana sistemini oluşturmuştur. Ehl-i sünnet anlayışının itikat ve amel anlayışı çerçevesinde gelişen bu damarın iç ve dış katmanları da gelişmiştir. İç katmanlardan biri de İslam düşüncesinin ortaya koyduğu bilgi sisteminde doğru okuma metodu olan usul-i fıkıh, usul-i din ve mantık ilimlerinin geliştirdiği teknik doğrulardır. Haricilerden itibaren doğru veya yanlış çıkarımları ile bu ana damarın dışında kalanların dahi İslam Düşüncesinin gelişimine katkı sağladığı muhakkaktır. Dolayısıyla bu çalışmada esas alınan ve özü ehl-i sünnet olan İslam Düşüncesi, itikadi olmayan meselelerde kesin çizgiler çizerek dışında kalanların tekfir edildiği bir anlayışa dayanmamaktadır.

I. Epistemolojik Çerçeve

1. Mişkat'ta Akletme Mertebeleri:

Gazalî'nin Mişkat'ında bilginin mertebeleri, izafi nur ile Külli Nur arasındaki ilişkiyi akletmek bakımından derecelenmiştir. Varlığın kademe kademe zuhuru anlamına gelen bu dereceli ilişki hiyerarşik olarak bilinir ve tecrübe edilir. Bu akletme bir dereceye kadar beşeri vasıflarla bilmek, bir makamdan sonra ise o vasıflardan sıyrılarak tecrübe etmek olarak özetlenebilir. Bu idrak anlayışı bakımından Gazalî'nin epistemoloji anlayışı, varlığın (nurun) görünen (zahir) ve gösteren (muzhir) iki vechesi açısından varlık çeşitleri ve derecelerini ortaya koyan bir ontoloji anlayışı ile birleşir (Gazalî, 1986, 119).

Beşeri vasıflar; insanın yaratılışındaki donanımları olan iç ve dış duyuvarı, duyguları, idrak kuvveti ve bunlardan sağlanan veriler arasından çıkarımlar yaparak fikir üretme (ilim elde etme) kabiliyetleridir. Yaratılışındaki söz konusu donanımlar ile insanın bilgiye ulaşması, insandaki görünen nurdan kainattaki görünen nura ulaşmak gibidir. Söz konusu görünen nur, Hakiki Nur'un perdelenmesi sonucu görünmez olduğu için, aslında perdeli bir gölge gibidir. Gazalî'nin "سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ" ¹ ayetini delil gösterdiği bu düzeyde insanın nurani varlığı ile gayrının nurani varlığı şeklinde bir ikilik olduğundan hadisenin sadece epistemolojik yönü gibidir. Bu yön enfüs'e (nefislere, canlara, beşere, iç âleme, micro âleme, "psikolojiye") ait nurların gücü aracılığıyla, afâka (ufuklara, dış âleme, makro âleme, "kozmozolojiye") ait nurların fark edilmesidir. İnsana bilme kabiliyetlerini (nurları) bahşeden de, kainattaki tüm varlığa bilgiyi (nuru) yerleştiren de Allah olması bakımından, insanın bilmesi de, eylemesi de gerçek faili izhar eder. Dolayısıyla insan ve kainatta görünen şey O'nun el-Hak ismidir. Bu durum hicaplar arkasındaki beşeri nurun, yine hicaplar içindeki kainat nurlarını bilmesidir (Gazalî, 1986, 148).

¹ "İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kuran'ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması, yetmez mi?" Fussilet: 41/53.



Bu bilme, Gazali'nin beş derece üzerinden anlattığı ruh çeşidinin ilk dördünden müteşekkil bir aralığa atfedilebilir. Ruhun idrakindeki **birinci** mertebenin aslı, hareket eden canlılardaki (hayvanlar) ortak bir kuvvet olan hassas ruhtur. Emzikteki çocukta da olan bu ruh acıkma, susama, üzülmeye ve kıskanma gibi duyguları tanımlar. **İkinci** mertebeye beş dış duyunun (görme, duyma, koklama, tat alma, dokunma) beş iç duyudan biri olan tahayyül kuvveti ile birlikte idrak etmesidir. Hayali Ruh dediği bu kuvvet, gelişiminin başlangıcındaki bir bebekte olmaz. Bu yüzden sahip olmak için ağladığı şey beş duyu alanının dışına çıkarılınca ağlamayı keser. Bu duyusu gelişmiş ruh, hayalindeki mahfuz nesneyi arzulamaya ya da kendisine acı çektiren nesnelere kaçmaya devam eder. Köpek gibi bazı hayvanlar bu ruha sahiptir. **Üçüncü** mertebeye, insanlık cevheri olan akli ruh vardır. İdrak eden bu ruh hayvanlarda ve çocuklarda bulunmaz. Her insanda müşterek olması bakımından külli ve zaruri olan bu ruhun kuvveti ile insan, yedinin üçten büyük olduğunu akleder. **Dördüncü** mertebedeki fikrî ruh, akli olan bilgilerden çıkarımlar yaparak (nazar) yeni bilgilere ve onlar arasında yeni terkipler (mantıksal düzenlemeler) yaparak başka bilgilere ulaşır. Bu tasnifin **beşincisi** derecesi, beşeri vasıflardan sıyrılarak tecrübe edilen bilgi olması hasebiyle ilk dördünden ayrılır. Bu mertebeye, peygamberlere ve evliyaya has "kutsi ruh" olarak tanımlanmıştır. Önceki ruhların anlamaktan aciz oldukları bu idrak, vahiy ve hikmet (ilham) olarak özetlenebilir Gazali'ye göre İbrahim (as)'ın yıldız, ay ve güneş mertebelerindeki nurdan sonra göklerin ve yerin Yaratıcısına çevirme süreci, insanın söz konusu idrak tırmanışındaki beş dereceyi temsil eder. "يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ" ² ayeti ise bu düzeylerin her birinin insanlar içinde bir karşılığı olduğunu belirtir (Gazali, 1986, 165-167).

Kainatı bilmede beşeri nura ait aracılık vazifesinin ortadan kalkması sonucu ulaşılan akıl düzeyi ise Gazali'nin kutsi ruha atfettiği aşkın tecrübedir. Külli Nur'u (Hakk'ın tecellisini) tecrübe "esnasında" arif, O'dan başka nur olmadığını kendi izafi nuruyla (donanımlarıyla) değil, O'nunla (nuruyla), O'nun için (o Nur için) ve O'dan (o Nur'dan) bilinmesidir:

*"O'nun nur olduğunu, O'ndan başka nur olmadığını, O'nun bütün nurlar olduğunu, O'nun külli nur olduğunu bildin. Çünkü nur eşyanın kendisi vasıtasıyla görüldüğü şeydir. Bundan daha üstünü (üst makamdaki akıl) de eşya onunla ve onun için görünen şeydir. Bundan da üstünü (daha üst makamdaki akıl) eşya onunla, onun için ve ondan görünen şeydir."*³

İnsanın kendisine bahsedilmiş donanımlarla (nuruyla) bildiği varlık düzeyi, Mişkat'da hissi âlem, şahadet âlemi, cismanî âlem ve süflî âlem gibi kavramlarla tanımlanırken; beşeri vasıflardan sıyrılarak "bildiği" âlemi akli âlem, mülk âlemi, ruhani âlem, ulvî âlem ve gayb âlemi gibi kavramlarla bildirmiştir. Bu iki âlem arasındaki münasebetten dolayı insan fikri ruh düzeyindeki idrakten, kutsi ruh düzeyindeki idrake yükselir. Bu durumun ontolojik izahı, metaforik olarak yapılmıştır. Vadi-i mukaddes olan insan âleminin, kuds haziresi olan ulvî ve ruhani âlemlerin mecrası olmasından dolayı bu iki âlem arasında ilişki vardır (Gazali, 1986, 151-154). Bu iki âlem, arasındaki münasebetten dolayı birbirlerine benzer. Mesela Gayb âlemindeki nurani ve ulvî varlıklar, şahadet âlemindeki güneş, ay ve yıldızlara benzer. Nasslarda bu benzerliğin temsil edildiği başka bir misal, gayb âleminde beşeri kalblere fıskıran ve akan marifet ve mukâşefe nurlarıdır. Bu nurlar Tur Dağından vadilere taşan sulara benzetilmiştir. Beşer idrakine bu suların taşması için, Musa (as)'ın "إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَخَلِّعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى"⁴ gibi iki âlemi birden terk etmesi gerekir (Gazali, 1986, 157, 161). Peygamberlerdeki nurların saflaşması, bu iki âlemi aynı derecede berrak görmeye vesile olur. Bu saflaşma nispetinde bazılarının uykuda gördüğünü kimileri uyanık iken görür (Gazali, 1986, 164).

Mișatü'l-envar bu epistemolojik hiyerarşiyi ortaya koyarken, meselenin ontolojik boyutundan ayırmaz, nur kelimesinin manasını hak etmesi bakımından bildirdiği bu meselenin ontolojik yönünü müstakil bir başlıkta ele alınacağı için bu başlıkta incelenmeyecektir. **Birinci düzeydeki** nur kavramı, avamın (sıradan insanların) nazarında güneş ve kandil gibi ışık ve bu ışığı görme kabiliyeti olan gözdeki nurdur (kuvvettir). Havasın nazarında anlaşılır olan **ikinci düzeydeki** nur, beş dış duyudan gelen verileri iç duyudan biri olan tahayyül kuvveti ile birlikte idrak etmesidir. Hayali Ruh dediği bu kuvvet ile insan tecrübe birikimleri ile idrak nuruna ulaşır. Çünkü bir şeyi görmek, onu idrak etmekten ayrıdır. Bu yüzden idrak nuru, güneş ve kandilin yaydığı nurdan (ışıktan) daha üstündür. Başka bir ifadeyle nur olarak tanımlanmayı hak etmesi bakımından idrak, ışıktan daha üstündür. Nurun **üçüncü düzeydeki** manası ise, insanın kalbine bulunan gözle (nurla) anlama kabiliyetidir. Bu nura Gazali akıl, ruh, insan nefsi gibi

² "Size 'Kalkın' denilince de kalkın ki Allah sizden inananları ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin. Allah yaptıklarınızdan haberdardır." Mücadele: 58/11.

³ Müellif tercümesidir, aslı için bkz. (Gazali, 1986, 142).

⁴ "Ya Musâ haberin olsun benim, ben Rabbin, hemen pabuçlarını çıkar çünkü sen mukaddes vâdide Tuva'dasın." Tâhâ: 20/12.



Yüce olan meleket âlemine yaklaşmayı temsil eden bu epistemolojik tırmanışın, süfli olan şahadet âlemindeki epistemolojik inışın de dereceleri vardır. İman etmeyenlerin bulunduğu bu dereceler, iman etmeyenlerin işlerini “ *أَوْ كَطَلَمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِّي يَغْشِيهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظَلَمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْذِبْ بِرَأْيِهَا* ” ayetinde birbiri üstüne yığılmış karanlıklar metaforu üzerinden açıklar. Karanlık bir deniz üzerinde çoşan dalga katlarına benzeyen bu katmaların üzerinde yine karanlık bulut katmanları vardır. Denizdeki dalgaların en üstünde hayvani lezzetlerden başkasını görmeyenlerin bilinç derecesi vardır. Onlar iman hakikatleri çerçevesinde akıl edemedikleri için, onların bilgisi aydınlık (nurdan) değil, karanlıktan (zulümattan) bir katmandır. Burada ve daha derinlerdeki düzeylerde bulunan insanlar, etrafında cereyan eden meselelere müminlerden farklı bir gözle bakarlar. Bundan daha derinlerdeki karanlık; gazap, düşmanlık, buğuz, kin, hased, büyülenme ve öğünmeden oluşun yedi karanlık katmandır. Bulutlardaki katmanlar ise, iman etmenin nuru ile küfre girmenin karanlığı arasındaki batıl itikatlar, zanlar ve bozuk hayallerdir (Gazalî, 1986, 171-172).

Sadece aydınlık (nur) ve karanlığı (zulümü) esas alarak yaptığı başka bir tasnifte Gazalî insanları epistemolojik bakımdan üç sınıfta özetlemiştir: (1) Sırf zulmetle perdelenenler; (2) karanlıkla beraber bulunan bir nurla perdelenmiş olanlar ve (3) sırf nurla perdelenmiş olanlardır. Bunlardan birincisi, varlığa sebep olarak tabiatı bilip ona tapanlar ya da âleme sebep aramaya gerek duymayacak kadar şehvetlerine dalanlardır.¹² İkinci grupta yanlış bilgiye (nur ile birlikte karanlığa) insanın duyguları, vehimleri (hayalleri) ya da akıl yürütmedeki (mukayese, nazar) hataları sebep olur. Bunlardan Putperest, Şaman, Mecusi, Hindu ve Budistleri hakikati duygularıyla arayan zümre içinde (Gazalî, 2003, 96); mücessimeyi vehimleriyle arayanlar içinde; müşebbiheyi de yanlış mantıkla arayanlar içinde izah edilmiştir. Sırf nurla perdelenmiş olan üçüncü grup ise, dört grup olarak özetlenmiştir. Bunlardan ilki, Allah'ı (c.c.) âlemdeki tedbiratı ve fiilleriyle tanımlayanlardır. Esmâ ve sıfatlarındaki mana karmaşasından sıyrılarak Allah'ı bilmeye çalışan bu gruptan sonra ikinci grupta, ilahi işleyiş ve düzeni en yüksek felekte arayanlar vardır. Bu felek, diğer işlerdeki kesreti barındırmadığı için, ehli diğerlerine göre doğruyu, hakikate daha yakın olan birlik derecesinden bilirler. Bunlardan daha keskin bir anlayış olan üçüncüde, Allah yüce felek üzerinden değil, o yüze feleği işleyişindeki ilahi emir bilmeye çalışırlar. Bu emri bilmeye (nuru aşmaya) güç yetiremedikleri için burada perdelenirler. Onun da üstündeki dördüncü grup, çeşitli mertebelerde vahdaniyyet sırrına vakıf oldular. Bunlar içinde çeşitli tecellilere takılıp kalanlar olduğu gibi, “*O'nun veçhinden başka her şey yok olacaktır*” sırrına vasıl olanlar oldu (Gazalî, 1986, 175-185).

Ontoloji anlayışına mukaddeme olan bu epistemolojik hiyerarşi, Gazalî tarafından “bilginin zahiri manasından sırrına intikal etmek” olarak tanımlanmıştır. Bu epistemolojinin doğru anlaşılması için vurgulanan şey bilgidaki ölçüttür (usul ve mantıktır). İbahi ve Hurufilerin düştükleri hataların tekrarlanmasına mani olan bu miyar (ölçüt) zahir ile batın bilginin dengesi üzerine kuruludur. Dengenin temel prensibi, mananın zahirini inkâr etmeden sırrına intikaldir. Bu intikali gerçekleştiren kâmil insanın bilgisinde ve takvasında iki nur vardır. Bu intikalın bir gereği olarak Onun bilgisinin nuru, takvasının nurunu söndürmez (Gazalî, 1986, 161).

2. Hikmetu'l-İşrak'ta Akletme Mertebeleri:

Sühreverdî'nin Hikmetu'l-İşrak'ında bilginin mertebeleri, arazi nur ile Hakiki Nuru (Nuru'l-envar'ı) arasındaki ilişkiyi akletmek bakımından derecelenmiştir. Detayları mücerred nurlar (soyut ışıklar) ile karanlık berzahlar (cisimler) arasındaki ilişkide incelenen bu dereceli ilişki, aynı zamanda varlığın kademe kademe zuhuru anlamına gelir (Sühreverdî, 1373, 107-109). Bu akletme, meşşailerin iddia ettikleri gibi “nesneyi heyluladan (cisimsel ve türsel suretlerden) soyutlamak” ve “nesnenin zatından gaib olmamak” şeklindeki tanımlamalarla sınırlandırılmaz. Çünkü akletme, nesneye ait hakikatin zihindeki misali ile örtüşmesidir (Sühreverdî, 1373, 14-15). Sühreverdî'ye göre gözün güneşi görmesi kadar, güneşin göze ışıldaması bilgidaki iki müteakbil (interaktif) araç olsa da düşüncenin de (nurunda) akletmeye perde olduğu dereceler vardır (Sühreverdî, 1373, 165). Bu yüzden bilginin zirvesinde, Nuru'l-envar'a duyulan sevginin, insanın kendi zatına (nefsine) olan sevgisine galib geldiği bir bilme düzeyidir. Gazalî'de olduğu gibi Sühreverdî de müşahede “esnasında” epistemoloji ile ontoloji tanımlarının birlendiği bir akletme düzeyi savunur (Sühreverdî, 1373, 137). Bu düzey, bedensel kayıtlarından soyutlanan (gaib olan), hakimlerin varlığın hakikatini müşahede ettikleri akıl düzeyidir (Sühreverdî, 1373, 155).

¹¹ “Yahut (o kâfirlerin duygu, düşünce ve davranışları) engin bir denizdeki yoğun karanlıklar gibidir; (öyle bir deniz) ki, onu dalga üstüne dalga kaplıyor; üstünde de bulut... Birbiri üstüne karanlıklar... İnsan, elini çıkarıp uzatsa, neredeyse onu dahi göremez. Bir kimseye Allah nûr vermemişse, artık o kimsenin aydınlıktan nasibi yoktur.” Nûr: 24/40

¹² Gazalî bunları dehrıyyun olarak da tanımlamıştır. Bkz. (Gazalî, 2003, 96).



Bilgiye ulaşmada insanın aktif olduğu (gözün güneşi gördüğü) yön, Hikmetü'l-ışrak'ın mantık çerçevesini ortaya koyduğu birinci bölümde ortaya konulmuştur. Eşyanın tanımında duyuları esas alan meşşai geleneği eleştirdiği bu bölümde, insanın natık (düşünen) olma yönü (arızı nuru) asli nur açısından yeniden kurgulanmış ve insanın söz konusu asli yönünü, ısrak hiyerarşisine dayanan "idealist" bir felsefe (ışrakiyye) ile yeniden kurgulamıştır. Bu kurguda insan evveliyat (7>2), müşahedat (güneş aydınlatıcıdır), mücerrebat (odunla dövmek acıtır), mütevatirat (Japon turistlerden Japonya'yı bilmek), makbulat (dogmatik bilgi), muheyyelat (yanılsama), müşebbehât (doğruya yakın uydurma bilgi) gibi yollarla kendi bilgi sistemine ulaşır (natık olur) (Sühreverdi, 1373, 17-21).

Bilgiye muhatap olan ulema, eserde, sekiz merteye üzerinden tasnif etmiştir. Hikmetü'l-ışrak'ın mukaddemesinde anlattığı bu hiyerarşide bilgiye nazar yoluyla, sezgiyle, ikisinden biriyle ya da her ikisiyle ulaşanlara dayanan kombinasyonları saymıştır. Bunların zirvesinde "hem sezgisel hem de nazari felsefe de derinleşmiş olan ilahi filozofu yerleştirmiştir (Sühreverdi, 1373, 5). Riyazet ve ihlasla ulaşılan bu hiyerarşide belirleyici olan şey ulvi nurların nefse ışıdamalarıdır. Nurun kendisi üzerine taşıdığı kişiye âlem, boyun eğer. Bu taşma müptedilerde; zihinde bir uğultu, uyuşukluk, ılık su dökülmesi ya da haz verici bir neşe gibi araçlarla tezahür edebilir. Yol kat edenlerde ise; saça asılı, zihne yerleşen, bedeni saran zırh ya da izlemesinden haz duyulan parlak bir ışık olarak tezahür edebilir. Ölüm melekesiyle nurunun karanlıklarından (nefsin arzularından) sıyrıldığı kişiler, Kuşatıcı Nur'a vasil olmuş gibidir. Her çağda bulunan bu kullar "وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ" ¹³ ayetindeki gaybları müşahede ederler (Sühreverdi, 1373, 252-256).

Bu epistemolojik hiyerarşiyi meselenin ontolojik boyutundan ayrı ele almadığı için Sühreverdi, ulvi mücerred nurlar âlemi ile suflî karanlık berzahlar âlemi arasında, berzahu'l-muhit (kuşatıcı berzah) ve yüce felekler âlemi gibi ontolojik varlık mertebelerini yerleştirmiştir. Ontoloji başlığında detaylarını konuşacağımız bu hiyerarşinin epistemolojik yönü ulvi ve süflî iki âleme tekabül eden nur ve ışık (dav') üzerinden izah edilmiştir. Bu manada nur, hakiki; ışık ise mecazi bir anlama tekabül ettiği için ışığın kaynağı nurdur. Çünkü nur, varlığın aşağı mertebelerinde zuhur eden diğer varlıkların da cismani berzahlarını (heyetini, suretlerini) oluşturur. Çünkü bu âlemde zuhur eden varlıklar, nuru'l-akrab'ın gölgesi mesabesinde oldukları için, karanlık berzahlardır (cisimler). Bu ışısız cisimlerden güneş gibi ışığı hiç kaybolmayanları dahi, ışığını (varlığını) alacakaranlık cevherlere, onlar da mücerred nurlara borçludur. Tüm bu nur dereceleri ise nurunda gani (kendi ile kaim) olan ve fakir (başkasına muhtaç) olmayan Nuru'l-envar'a borçludur (Sühreverdi, 1373, 107-110). Nuru'l-akrab'ın gölgesi olarak zuhur eden soyut ışıklar, varlık mertebelerinin ikinci düzeyi olarak kabul edersek, üçüncü düzeyi olan mücerred nurlar derecesinde vahdetten kesretin zuhur ettiği ilk mertebedir. Kesretin mücmel olduğu bu düzeyden sonra eşyanın mücerret arazları zuhur eder. Bu arazların birinci mertebeden itibaren taşmalarındaki (ışraklarındaki) çeşitlenmelere bağlı olarak eşyaların ölçülerinde farklılaşmalar gerçekleşir. Ölçülerdeki bu değişme, eşyanın heyetlerinde sonra da suretlerinde çeşitlenme olarak zuhur etmiştir (Sühreverdi, 1373, 119). Bu manada nurların duyusal âlemdeki çeşitleri; güneş, cam ve kandilden yansıyan ışığa göre oluştuğu gibi, ışın alıcısı ve alıcının istidatı bakımından da oluşmuştur. Yani ışığın iki alıcısı olan billur ve kehribar nasıl çeşitleniyorsa, onları alma istidatı bakımından tüm ışıklar farklılaşır (Sühreverdi, 1373, 129). Diğer taraftan ağaç, taş gibi ışısız varlıklar da, güneş ve çıra gibi ışıklı varlıklar gibidir. Yani nurun ısrakındaki kemal ya da şiddete bağlı olarak tüm varlıklar zuhur eder (Sühreverdi, 1373, 82). Bu durumda eşyanın heylulası konumunda olan nurani ölçüler, zatıyla kaim olmayan nur heykeli olması yönüyle somut gerçeklik; cevher ve arazi ile kaim olması bakımından ise zihni varlıktır (Sühreverdi, 1373, 94). Sühreverdi'ye göre eşyanın bu durumu, zati itibarıyla nurun sürekli ısrak etmesi (ışıldamasıdır) sonucunda yukarı nurun aşağı nura hükümranlığı, aşağı nurun yukarı nura muhabbeti olarak zuhur etmiştir. Böylelikle nuru müşahede eden insanlar ve kendisini müşahede edene ışılayan eşya zuhur etmiştir (Sühreverdi, 1373, 125).

Eşya ile nurun bu etkileşimi, insan ile nurun etkileşimine de benzemektedir. İnsan zatındaki (nurani varlığındaki) ısrak nispetinde duyular alemindeki nesnelere alacakaranlık berzahlar olduğunu bilir ve onların nurani hakikatlerini akıl eder. Sühreverdi'ye göre idrak, benliğin bir parçası ya da benliğe eklenti bir şey olmadığı gibi; idrak istidatı da zatın (nefsin) arazi değildir. Çünkü idrak nefsin tabii sonucudur (Sühreverdi, 1373, 112). Yani idrak, nurun sürekli ısrakı sonucunda, yukarı nurun aşağı nura hükümranlığı, aşağı nurun ise kendine emrediciliği ve yukarı nura muhabbetidir. Toprak cevherinin hâkim olduğu hükümran nurlardan en mükemmel karışım olan insanın heyeti, insandaki yönetici ışık olarak da soyut ışık (insani nef) varlığa gelir. Emredici ışık da denen insani nefste, kendine yönelik sevgiden kuvve-i şehevîyye, astına yönelik hükümranlıktan kuvve-i gadabîyye husule gelir. Bu kuvvetler, nurların bilkuvveden

¹³ "Gaybın anahtarı Allah'ın yanındadır; onları, O'ndan başkası bilmez..." En'am: 6/59.



(potansiyelden) bilfiile (mevcuta) çıkma kabiliyetlerinin (nurani istidatlar) sonucu olarak insan bedeninde husule gelir. Bu kuvvetlerin şubeleri olarak insanda beslenme, büyüme ve üreme gibi yetiler oluşur. Makro alemde hükümrân nurlar ile emredici nur arasında gerçekleşen ilişki, insanda ruh ile nefis arasında gerçekleşir. Hükümrân nurun insandaki kaynağı olarak ruh, nurani yetilerin (nefs kuvvetlerinin) taşıyıcısıdır. Nefs, bu kuvvetler ile hayvani ruh (yönetici) olur ve hükümrân nurlara muhabbet duyar (Sühreverdî, 1373, 204-206). Bu yetiler, iç ve dış duyular olarak tasnif edildiğinde Sühreverdî, hatırlama, tahayyül etme ve irade gibi iç kuvvetleri hükümrân nurun işrakinin bir sonucu olduğunu söyler; ancak iç duyular içinde hiss-i müşterek'i de sayarak altı adet olduğunu söyler (Sühreverdî, 1373, 209). Kuvvet ve kabiliyet bakımından en yüce varlık olan insan dahil, bu mertebedeki tüm varlıkların kuvvet ve etkileri sonludur. Bu yüzden alacakaranlıklara hapsolmuşlardır (Sühreverdî, 1373, 169).

Nefsin varlığa gelmesinde de, varlığı bilmesinde de temel kavramın nur olduğunu düşündüğümüzde nur kavramının tanımı yeniden önem kazanır. Bu manada nur, kendi hakikatine apaçık olan, başkasını da zatıyla apaçık kılan şeydir. Bu manada gerçek nur (Nuru'l-envar), Zatını misalsiz bildiği için, benliğinin idraki ile gayrının idraki birdir. İnsan misalle bilme ile misalsiz bilme dereceleri arasındadır. Eşyanın apaçıklığı ise kendisinin ışık olmasıdır. Bu ışık, güneşte, ayda, kehribarda ve kandilde farklı çeşitlerde (Sühreverdî, 1373, 111-113).

3. Akletme ve Mertebeleri Bakımından İki Eserin Değerlendirilmesi

Mişkat'da izafi nur ve Külli Nur'a atfen yapılan bilgi tasnifi, varlığın (nurun) görünen (zahir) ve gösteren (mazhar) iki veçhesi bakımından izah edilmiştir. Benzer tasnif Hikmetu'l-işrak'ta arazi nur ile Hakiki Nur'a (Nuru'l-envar) atfen yapılmıştır. Bu tasnifte mücerred nurlar (soyut ışıklar) ve karanlık berzahlar (cisimler) varlığın (nurun) iki veçhesi gibidir. Her iki epistemolojide de "Allah'ın nurdan ve zulmetten yetmiş bin perdesi vardır" şeklinde rivayet edilen hadis, anlayış bakımından merkezi bir noktadadır. Söz konusu nurdan perdeler hadis kaynaklarında "Allah'ın hicabı nurdur, bu hicabı açacak olsa zâtının nurları bütün varlıkları yakar" mealinde mevcuttur.¹⁴

Hikmetu'l-işrak'ta insanın bilgiyle olan aktif ilişkisindeki iç ve dış araçları; Meşşai Felsefedeki mana çerçevesinde ele alınmıştır. İbn Sina'da ve Gazalî'nin Mekasid-i felasefe ve Mi'yaru'l-ulum gibi eserlerinde de bulunmaktadır (Gazalî, 2000, 46-51; İbn Sînâ, t.siz, 227-231, 2013, 448-452).

Akletme dereceleri, epistemolojik açıdan ele alınmış olsa da aslında insan tanımı bakımından belirleyici olur. Gazalî'nin akıl tanımlaması ve bu tanımlama esnasında çerçevesini çizdiği ruh, nefis ve kalb gibi kavramlar, aslında kendisinden önceki Cüneyd-i Bağdadi, Muhasibi, Hakim Tirmizi gibi alimlerin insan tanımı etrafında olduğu söylenebilir.¹⁵ Bu tanımlamanın temel karakteri, nasslara dayalı bir çerçevede olmasıdır. Sühreverdî bu mana çerçevesini, Kadim İnan ve Hint Felsefesini de kapsayan bir terminoloji ile anlatmaya çalışmıştır (Sühreverdî, 1373, 216-220).

Bu manada insanın bilgi ile ilişkisinde etkin bir kişilik olarak Cebrail (as) tanımlanmıştır. İnsanlığın bilgi bakımından muhatabı olarak tanımlanan ve İsfahbad ismiyle de tanımlanmıştır. Bu bakımdan İşrakilik kimilerine göre Meşşailikte ve önceki felsefelerde olmayan özgün bir epistemoloji koymuş (Obaidullah, 2015, 136, 139); kimilerine göre ise Mecusilikteki İsfendermez'den mülhem kavramsal bir intihaldir (Alıcı, 2014, 69, 78).

Epistemoloji ve ontoloji anlayışında, devrinin maddi ilimlerine bağlı olduğu kadar, nasslara da sıkıca bağlı olan Gazalî, Mişkat'taki anlayışını Nur suresinde işaret edilen manaya dayandırmıştır. Bu manada kandil (hisseden ruh), cam (hayali ruh), lamba (akıl eden ruha), ağaç (fikri ruh), zeytinyağı (kutsi ruh) manasına işaret ederken, bunların şer'i hakikatlere ve aklî gerçekliklere uygunluğu korumaya çalışmıştır. Bu konuda Gazalî kadar hassas olmayan Sühreverdî, güneş, cam ve kandilden yansıyan ışığın nurani hakikatlerini bilmede ve onlardan zuhur etme sürecini kendi terminolojisi ile izah etmiştir. Nurun alıcısı olma ve alıcının istidatı (kabiliyeti) bakımından izah ederken Nuru'l-akrab, mücerred nurlar ve karanlık berzahlar (cisimler) gibi kavramlarla ifade etmiştir.

Ağaç, taş gibi ışiksiz varlıklar ile güneş ve çıra gibi ışıklı varlıkları bir kaynaktan tanımlaması bakımından Gazalî ile temel manalarda buluşmalar da Sühreverdî'nin ayrıldığı noktalar nazara alınınca, onun İbn Sina felsefesinden türetilmiş bir doğu felsefesi (hikmetu'l-meşrikiyyûn) olduğu da savunulmuştur. Zira İbn Sina'daki faal akıl, Sühreverdî'de müteallih hakim mükâşefesi olmuştur (Bekiryazıcı, 2011, 125, 136). Hem İbn Sina hem de Gazalî'den istifade etmiş Sühreveri, bir görüşe göre, tasavvufî bilginin batnîlik

¹⁴ Müslim, "İmân", 293; İbn Mâce, "Muqaddime", 13.

¹⁵ Bkz. (Bağdadi, 1988; Muhasibi, t.siz; Tirmizi, t.siz).



ve hurufilik gibi İslam dışı fırkalara kaymasını önleyen nazari bir sistemi İshrakilik olarak ortaya koymuştur (Baykan, 2016, 133).

Sühreverdi'de ulvi mücerred nurlar âlemi ve suflî karanlık berzahlar âlemi olarak ele alınan bu iki âlem arasındaki epistemolojik seyr hakkındaki tasfiat, mişkattaki kadar değildir. Diğer taraftan Gazalî'de fenau'l-fena halini yaşayanların aslında ontolojik bakımdan geçekliği olmayan bir şeyi tecrübe ettiklerini ifade ettiği zaman kendi içinde bir ikileme düşmüş olur. Bu ikiliği kaldırmak için Gazalî, ayna metoru üzerinden "aslında fena tecrübesinde yaşananlar, ontolojik gerçekliğin ne aynı ne de gayrıdır; hem aynı hem gayrıdır" demek istese de mananın bütünündeki problemi ortadan kaldırmamıştır. Epistemolojinin ontolojiden ayrıldığı bir ikiliğe işaret eden bu problemin detayını, Mekasîd eserinde görürüz. Sühreverdi Mekasîd ile Mişkat'ın sentezi mahiyetindeki eserinde meselenin ontolojik kısmını açmak ve detaylandırmak ister gibidir. Eserinde akletmenin söz konusu bu aşkın yönü ontolojik olarak o kadar açıklanmış ki, meselenin epistemolojik yönüne ve delillerine yeterince değinilmemiştir. Bu epistemolojik hiyerarşisinin üst mertebelerini daha çok ontolojik açıdan ele alan Sühreverdi, içinde bulunduğu toplumdaki ilmi düzeyi gözetererek, Gazalî'yi tekrar etmek istemediği için bu yönü detaylandırmamış diyebiliriz.

Gazalî'nin epistemolojik, Sühreverdi'nin ontolojik ağırlıklı ele aldığı konulardan biri de zulumatın (karanlığın) derecelerdir. Gazalî, Nur Suresindeki zulumat (karanlık) tabakalarının denizdeki dalgalarını kafirlerin küfürdeki şiddetlerine göre yedi karanlık katmanda; bulutlardaki karanlık katmanları ise batıl itikatların hakikate yakınlıklarına göre derecelendirmiştir. Bedene ait tüm hazları karanlığın dereceleri olarak ifade eden Sühreverdi, nur ve zulumat'ın iman ve küfür boyutundaki epistemolojik yönünü tali bir mesele olarak ele almıştır. Eserinde ontolojik yönünü detaylandırdığı nur ve zulumat konusunda da bize göre Sühreverdi'nin ön kabulü Gazalî'nin epistemolojisidir. Sühreverdi'ye göre "ölüm hakikatiyle Hakiki Nur'a yaklaşan kişi"; Gazalî'nin ölümden sonra "لَمِنَ الْمَلَكِ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ"¹⁶ ayetinin hakikatini ölüm öncesinde bilen kişi ile aynıdır. Sühreverdi'ye göre, Nuru'l-envar'a olan sevgi kişinin zatına olan sevgisine galib gelince aşkın bilme düzeyi başlar. Bu düzey Gazalî'ye göre kurbu nevalil hadisinin anlaşılma biçimidir.¹⁷ Bu manada Hikmetu'l-ışrak'taki karanlıkları, küfrün; aydınlıkları ise imandan başlayıp müşahedeye kadar yükselen ihsan makamlarının mertebeleri olarak anladığımız zaman yanlış bir kanaate düşmüş olmayız.

Hikmetu'l-ışrak'ın ontolojik çerçevesindeki epistemolojik imalara baktığımız zaman Gazalî ve Sühreverdi'nin epistemolojik yönden ortaklıklarını görebiliriz. Mesela zatı itibariyle nurun sürekli ısrak etmesi (ışıldaması) sonucunda yukarı nurun (hükümran) aşağı nura (yönetici) hükümranlığı, aşağı nurun yukarı nura muhabbeti karanlık heyetlerin (cisimlerin) nurla alakalı ontolojik bir yönüdür. Sühreverdi bu yönü detaylandırarak "nuru müşahede eden insanlar, kendisini müşahede edene ışıldayan eşyanın hakikatini müşahede etmiş olur" der. Diğer taraftan Mişkat'ta eşyanın nurdan nasıl zuhur ettiğinden ziyade eşyanın söz konusu nurani yönünün bilinmesinin imkanı (epistemolojisi) tartışılmış diyebiliriz. Bu durumu göz önüne aldığımızda Sühreverdi, Gazalî'nin Nur teorisindeki eksik kalan ontolojik alanı açarak, İshrak felsefesine dönüştürmüştür.

Gazalî ile İshrakiliğin epistemolojik benzerlik ve farklılıklarını ortaya koyduğumuz bu bölümde, İshrakiliğin önceki kültür ve felsefelerle benzeten bazı görüşleri de paylaşmaya çalıştık. Gerek nur teorisinde gerekse İshrakilikteki bilginin kaynağını ve İslam Düşüncesine katkısı ontolojik tespitlerden sonra üçüncü bölümde yapılacağı için burada değerlendirilmemiştir. Ancak geldiğimiz noktada şunu paylaşmamız gerekir ki çalışmamızda ele alınan bilginin kaynağı ve katkısı bakımından zihinler, akademik camiada bile mutabakat halinde değildir.

II. Ontolojik Çerçeve

1. Mişkat'ta Varlık ve Çeşitleri:

Gazalî eserinde varlığı, kendi zatından ve başkasından olmak üzere ikiye ayırarak yapar. Varlığını başkasına borçlu olan şey, varlığı gerçek varlığa izafeten var olduğu için, Allah'ın gayrındaki her şey zatı yönünden sırf ademdir (Gazalî, 1986, 137). Mişkat'ında genel olarak değindiği bu tasnif, Mekasîd-i felasefe'de ve Tehafut'ta Meşşai varlık anlayışına bir itiraz olarak izah edilmiştir. "Zatı yönünden sırf adem" olarak tabir edilen varlık Meşşailer'e göre; heylula, araz, suret ve akılla tanımlamaya çalışırken cismin kendiyile kaim olduğu ya da ezeli olduğu tanımlardan kurtulamamıştır. Gazalî'ye göre varlık; birlik-çokluk, öncelik-sonralık, ilinti-mahal, birleşme-ayrılma sebebe maruz olama-olmama bakımından iki şekilde tanımlanmalıdır. Tümel-tikel olarak da yapılacak bu tasniflerde belirleyici husus, tümel varlığın dış dünyada

¹⁶ "O günün ki onlar meydana fırlarlar, kendilerinden hiç bir şey Allah'a karşı gizlenmez, kimin mülk bu gün o vahid, Kahhar Allah'ın." Mü'min: 40/16.

¹⁷ Buhari, "Tevhid", 5; Müslim, "Zikr", 302.



(ayan) mı yoksa zihinde mi olduğudur. Gazalî'ye göre tümeller (birek tikel varlık olan Zeyd ve Amir'in tümel yönü olan insan) zihindedir. Tikeller (şu siyah, bu siyah) çok gibi bilinir ama esasında birdir. İltisi (arazı) olan her varlık nedenlidir. Tüm bu ayrımları kabul eden varlık, mecazi; kabul etmeyen ise hakikidir. Hakiki varlığın zatı itibariyle söz konusu ayrımları yoktur. O'nun Zatını, mecazi varlıklarla olan ilişkisi üzerinden anlamaya çalışanlar, nedenin nedenliye olan önceliğini O'nun zatına attılar. Gazalî'ye göre O'nun zatında, "yüzük hareket etti" ifadesindeki harekette yüzük-el arasındaki gibi öncelik-sonralık ilişkisi olmaz. Ancak Hakiki Varlık'ın mecazi varlığa ilişkisini anlatan neden-nedenli ilişkisi vardır. Yani, el ile yüzük aynı anda hareket eder ama hakikatte hareket ele aittir (Gazalî, 2000, 84-93). Bu ayrımı yapamayanlar, Hakiki Varlık'ın vasfı olan sonsuzluğu, cisimlere de atfedilmiştir. Gazalî'nin, artı ve eksi "sonsuz" uzanan sayı doğrusu üzerindeki bir alanı çıkararak cisimlerdeki sonsuzluk iddiasını çürütme sebebi, söz konusu varlık ayrımının doğruluğunu ispat içindir (Gazalî, 2000, 90-92).

Bu ayrımları itibara almadığı için Meşşaiere göre varlık; Zorunlu Varlık ve O'nda potansiyel olarak bulunan mümkün varlık olarak tanımlanmış ve Gazalî'nin itirazlarına sebep olmuştur. Gazalî'ye göre mümkün varlık, ne varlığı ne yokluğu zorunlu olmayan özdür. Mümkün varlıkta bir nedenin olması, kendi zatiyla var olması anlamına geldiği gibi Zorunlu Varlık'ın yukardaki ayrımlarla vasıflandırılmasına sebep olur. İmkan "var olma imkanı" olarak düşünülduğünde, "spermdeki insan imkanı" gibi bir niteliğe dönüştüğü için "özünde mümkün" anlamına gelir (Gazalî, 2000, 99-100).

2. Hikmetu'l-işrak'ta Varlık ve Çeşitleri:

Sühreverdî varlık anlayışını, eserinin üçüncü makalesinde, "Meşşai Öğretiler Hakkında Verilen Hükümler" başlığında ortaya koymuştur. Meşşai felsefeye itiraz esnasında ifade edilen bu varlık anlayışı, Platonist idealara dayansa da, tasavvufi açıklamalar bakımından İşrak Felsefesi olarak tanımlanacak bir çerçeve ortaya koymuştur.

Mesela Sühreverdî'ye göre cisim; heylula, cevher ve araz ile tanımlanırsa (Meşşai felsefedeki gibi), sonsuz teselsüle düşen bir hata zinciri çerçevesinde ele alınmış olur. Varlığın heylula ve cevhere nispeten manası "varlığın varlığı" anlamına gelir. Bu durumda varlık, "var olan şey" anlamında kullanılmış olur. Dolayısıyla varlık ya akli ve soyut bir kavrama atfen tikel ve tümel mefhumları müteselsil olarak içinde ele alınmış olur, ya da sadece "var olan şey" manasında duyulara indirgenmiş olur (Sühreverdî, 1373, 69-70). Bu durumda mümkün varlık, zorunlu varlığın illeti olur ve zorunlu varlığın var etme sebebi olan bir manaya tekabül eder. Bu yüzden mutlak varlık, mutlak olarak yok olmayandır. Çünkü varlığı kendisinden başka bir şeye bağlı ise ya başka şeye bağlıdır ve bu muhaldir, ya da var olması (mümtendir) düşünülemez (Sühreverdî, 1373, 172).

Sühreverdî'nin varlık anlayışında; zaman, mekan ve hareket kavramları belirleyicidir. Zaman, hareketin miktarı ve ölçüsü olduğu için aklidir. Bir başlangıcı olacak şekilde kesintiye uğramadığı için ezeli, kesintiye de uğramayacağı için ebedidir (sonrası yoktur). Zamandaki bu ezellilik, bir yandan kuşatıcı feleğin dairesel hareketiyle cisimler alemine diğer yandan hükümler nurlar aracılığıyla işrakı ebedi ve ezeli olan Nuru'l-envar'a dönüktür. Ancak hareket, eşzamanlı değil, sıradüzenlidir. Dolayısıyla her sıradüzenli gibi, sonludur (Sühreverdî, 1373, 177-178). Mekan ise hareketin (işrak ile oluşan akışın) son sınırına varması sonucu husul eden hacimdir. Bu hacim, varlıktaki beşinci mertebeden (kuşatıcı berzahtan) sonra husule gelir ve onun bir parçası olur. Bu parça-bütün ilişkisi, duyular âlemindeki gibi değil, fizik-metafizik âlemler arasındaki bir ilişki gibidir. Bu ilişkide mekan, soyut nurların "iç kısmında" zuhur eden şey olarak tanımlanmıştır (Sühreverdî, 1373, 131). Hakiki manada hareket, Nuru'l-envar'da başlayıp kuşatıcı berzaha kadar olan; mecazi manada, feleklerde başlayıp karanlık berzahlar mertebesinde gerçekleşir. Yüce feleklerdeki hareket zati olarak tanımlandığında gemiye benzetilmiş, o geminin içinde ve ters istikametinde yürüyen bir kişinin hareketi ise arazi olarak tanımlanmıştır. Hakiki hareketteki maksat ulvi ve nurani iken, mecazilerde süfli ve karanlık olabilir (Sühreverdî, 1373, 131-132). Bu noktada şunu belirtmemiz gerekir ki hareketin (varlığın) kaynağı olan söz konusu akış, yalnızca yukardan aşağıya olan ve aşağıdaki varlık formlarının pasif olduğu bir yapıda değildir. Varlık mertebeleri başlığında görüleceği üzere, her mertebedeki yönetici nurlar, kendi istidatlarına göre müşahede de ve ışıdamada bulunur. Bu ışıdamada sonucu açığa çıkan ışığa ise arızı nur denir. Bu yüzden hareket işrak ile helezonik bir yapıda işrak-hareket-işrak şeklinde birbirini tetikler (Sühreverdî, 1373, 184).

3. Mişkat'ta Varlık Mertebeleri:

Gazalî, varlık mertebelerini ele aldığı konunun iktiza ettiği duruma göre farklı sayılarda belirttiği için mişkatın bütününde iki dereceli de yedi dereceli de varlık mertebeleri görülür. Genel manada yaptığı varlık tasnifi, şehadet (duyular) ve melekut (duyu ötesi) âlemi olmak üzere ikilidir (Gazalî, 1986, 121). Ulvi (yüce) ve süfli (aşağı) âlem olarak da belirttiği bu ikili âlemden, akli nurlar ve süfli nurların mertebesidir.



Sufli nur âleminde doğan nurlar ile insanlar tüm varlığa yayılmış şuaları görürler. Bu derecedeki ışıklar, renklerle birlikte idrak edilseler de renk, ışığın kendisi değildir (Gazali, 1986, 147). Akli olan nurlar vesilesiyle insan, fikri ve kutsi ruh düzeyindeki akletme derecelerine ulaşır (Gazali, 1986, 142-143).

Sıralı dizilerin sonsuza kadar gitmeyeceği mantık önermesinden hareketle (Gazali, 2000, 96-97), Gazali varlık mertebelerinin de sonlu olacağını nedensel silsilenin, Hakikatu'l-hakaik'te ve niceliksel olanın da ilk kaynaktan sona ereceğini bildirir. Bu ilk kaynak nurunu başkasından almayan, zatiyla aydınlatıcı olan diğer tüm nurların (mecazi) kaynağının olduğu varlık mertebesidir. Gerçek Nur, İlk Nur, Gerçek Gani, Gerçek Hayy, Gerçek Var olan Hakikatu'l-hakaik (Gerçeklerin Gerçeği)'dir (Gazali, 1986, 133-138).

Mışkat'ta varlık mertebeleri, ayna metaforunda dört mertebe olarak görülmektedir. Bu mertebelerin en altında evin tabanına yansıyan ışık vardır. Bu mertebede akıl edilen ışığın özü, duvardaki aynadan yansıdığı için bir üst düzey varlık mertebesi, aynadaki ışık gibidir. Ancak aynadaki ışık, kuyudaki su üzerinden yansıdığı için, sırasıyla kuyudaki suya yansıyan ışık ve ay ışığı nurun hakikatine yaklaşan iki varlık mertebesi gibidir. Bu mertebelerin sonunu ise nuru müstear (ödünç) olmayan, "kendinden" olan güneş vardır. Güneş, bu metaforunda, nurun zuhur silsilesinin sona erdiği ilk kaynaktır (Gazali, 1986, 134).

Nuru; zahir (görünen), muzhir (gösteren) ve muzhar (gösterilen) gibi durumları açısından ele aldığında Gazali şu ifadeleri kullanmıştır: "Sana gizli değildir ki muzhir, ondan çıkan muzhardan önce, onun üstünde ve onunla beraberdir. Fakat bir yönden onunla beraber, bir yönden de ondan öncedir (Gazali, 1986, 150)." Evin tabanındaki ışıkla öncelik-sonralık, nedensellik gibi açıdan düşünüldüğünde güneş, ilk neden olarak gösterendir (muzhirdir). Dolayısıyla yerdeki ışıktan (muzhardan) hem öncedir hem de onun varlık sebebidir (illetidir). Bu öncelik ve sonralık somut bir gerçeklik değil akli bir itibar olması açısından ele alınırsa güneş, evin tabanındaki ışıkla aynı şeydir. Bu aynalık, el ile gölgenin hareketi gibidir. Aralarında öncelik-sonralık akli olarak vardır.

Fenau'l-fena halinde yaşanan tecrübenin, Gazali'ye göre ontolojik olarak gerçekleşmemiş olması, bilgi ile varlığın ikiliğine delalet eden bir problem ortaya koymuştu. Meseleye Gazali'nin ontolojik misallerinden hareketle baktığımızda şöyle özetleyebiliriz. Fena tecrübesi yaşamamış kişi (gölge), kendi ile hareket ettiğini zanneder. Fena halinde, gölgeyi el oldu zanneder. Fena halinden çıkan kişi, fena esnasında yaşadığı birliğin (tevhidin) gerçek olmadığını anlaşılmış olur. Yani gölge iken, el olmamış olduğunu ama gölgeye ait varlığın ele ait olduğunu tecrübe eder.

Mışkat'taki varlık anlayışını, Hikmetu'l-işrak'taki ölçekte görebilmek için, Gazali'nin Mekasid'ine bakmamız uygun olur. Mecazi varlığın kaynağı olan Hakiki varlık, Mekasid'ta genellikle İlk Varlık olarak ifade edilmiştir. Varlığın **ilk mertebesi** olarak tanımlayabileceğimiz Hakiki Varlık; birdir, dengi ve ortağı yoktur, bölünme ve birleşmeden beridir, başlangıcı ve sonu yoktur, noksanlıktan münezzehtir. Bu yüzden O'nun bilmesi (ilmi), istemesi (iradesi), hareketi (fiili), hikmeti ya da cömertliği insanların sıfatları üzerinden anlaşılır olsa da insanların sıfatlarına benzemenin üstündedir (münezzehtir). O'nun bilmesi, zatına bir eklenti değil; ilmin, âlimin ve malumun birliğidir. Bu birlik; zatının, zati gereği var olması, zatından gaip olmaması ve zatiyla bilen (el-Alîm) olması manasına gelir. İlk Varlık'ın zati her şeyin ilkesi olduğunu için O, tüm mecazi varlığı kendisiyle bilir. Çünkü O'nun hakikati, kendine (zatına) olduğu gibidir ve açıktır. Bu yüzden O'nun bütüne dair bilgisi, zorunlu olarak, kendi özü hakkındaki bilginin içinde yer alır. Başkalarına ait şeylerin bilgisi ve onların ayrıntıları, zatından taşmak suretiyle İlk Varlık bilen olur. Taşmadan dolayı etkin (faal) olan İlk Varlık, tikelleri kendisiyle ezeli ve ebedi olarak bilir ve bu bilgi değişmez (Gazali, 2000, 112-119). Bu bilgi, aynı zamanda O'nun iradesidir. Çünkü O'nda zorlama yoktur. Kendi zatından taşanı bildiği için, buna razıdır. Gazali bu rızayı, "irade" ile ifade etmiştir. Bu manada iradeden, hareket çıkar ancak, istemek anlamına gelen irade, arzu (heva) ve istek (heves) değildir. Çünkü arzu ve istek var olmuş ve yok olmuş şeyler için duyulur. Oysa İlk Varlık'ta böyle bir şey yoktur. Dolayısıyla O'nun bütünü düşünmesi ve zatından bütünü taşması ile ilk hareket olur. Bu taşma bütün varlıkları kapsayan bir düzen ve gaye çerçevesinde olabilecek en mükemmel biçim ve duruma sebep olmuştur. Gazali'ye göre inayet, varlığın bu mükemmellik üzerine zuhur etmesidir. Bu mükemmellik ise zata eklenti olmayan bir ilim sıfatına rücu eder. Benzer şekilde İlk Varlığın hikmeti, saadeti ve cömertliği de ilminde olduğu gibi İlk Varlık'ın zatiyla olur (Gazali, 2000, 121-124).

Mışkat'ta İlk Varlık'tan sonraki mertebeler ikinci ve üçüncü varlık mertebeleri adıyla ve sırasıyla izah edilmemiştir. Varlık, tüm mertebelerdeki imkanı bakımından tartışıldığı için o mertebelere has isimler verilmemiştir. Dolayısıyla bizim **ikinci** dediğimiz varlık mertebesi için Gazali, "İlk Varlık'tan zuhur edecek varlığın tek olması gerektiği" yönündeki ilkesini ve delillerini tartışmıştır. Tek'den çokluğun zuhur etme imkanının olmaması delilinden hareketle Gazali, İlk Varlık'tan soyut akılın husule geleceği imkanına ulaşır; çünkü çokluk çıkması durumunda zorunlu varlık, mümkün varlığa bağlı bir zorunluluk çelişmesine düşer (Gazali, 2000, 155-156). İlk Varlık'ın ilmi, iradesi ve hareketi (taşması) bakımından husule gelen soyut akılı



Gazali, dal üstünde yürürken düşmeyi düşünen kişi misaliyle açıklar. O kişinin düşmesi, nasıl düşmeyi düşünmesiyle başlıyor ise, soyut aklın zuhuru, İlk Varlık'ın düşünmesi (ilmi ve iradesi dâhilinde) ile başlar (Gazali, 2000, 132). Devamlı, sonsuz, ezeli ve ebedi olan hareket, kendisindeki üstün özün varlığına delalet eder. Gazali bu özü soyut akıl olarak tanımlar. Bu öz cisimde bulunmadığı için onları hareket ettiren şey ya aşık olunanın (maşukun) aşkı ya da kendisine duyduğu sevgidir. Bunlardan ilki hareketin etkeni olarak değişmeyen soyut akıldır; ikincisi hareketin dolaylı faili olarak değişen nefstir. Nefs, cisimsel bir varlık olarak sonlu olduğu için, hareketin devamı için soyut akla ve İlk Nur'a ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç üzerine yönelme her mertebede aklın maşuka benzeme yoluyla hareketi olarak zuhur ederken; cisimler âleminde hareket insanın arzu ve isteklerinin (nefsinden) hareketi olabilir (Gazali, 2000, 149-150).

Soyut akıldan sonraki varlık mertebesinde melek ve felek meydana gelir. Melek, soyut akıl olarak tanımlandığı için ikinci akıl olarak da anılır. Söz konusu ikinci akıl, **üçüncü** mertebe sayarsak, **dördüncü** mertebede üçüncü akıl ve burçlar feleği meydana gelir. Daha sonra sırasıyla; Satürn gezegeni, Jupiter feleği, Merih, Güneş Feleği, Zühre Feleği, Atared Feleği ve Ay Feleği zuhur eder (Gazali, 2000, 157). Bunların tamamını **beşinci** mertebe sayabiliriz. Gazali'ye göre göğün (felek ve gezegenler), bir yerden bir yere hareketi irade ve ihtiyar ile olduğu için onlar, nefis olarak adlandırılacak canlı varlıklardır. Göğün hareketi, değişken nefsin hareketi olduğu için tüm tikel iradeler gibi yenilenmeyi gerektirir. Bu irade maşuka olan aşktan kaynaklandığı için, ay altı (cisimler) âlemde olduğu gibi süfli arzu ve öfkeye dayanmaz. Bu yüzden soyut akıl hareketinde göğü itibara almadığı gibi, gök de hareketinde cisimler âlemini itibara almaz (Gazali, 2000, 145-146).

Tüm mertebelerde olduğu gibi beşinci mertebedeki hareketin amacı, âlemlerin rabbine yaklaşmaktır. Bu amaç mekan itibarıyla muhaldir. Gök cisimlerinin yapıları tek bir türde olmaması gerekir. Tek bir türde olsaydı, yatay hareketi kabul eden cisimler âlemindeki gibi hepsi birbirine dönüşür ve bir olurdu. Gazali gök cisimlerinin çokluğundan hareketle, soyut akıllarında çok olması gerektiği sonucuna varmıştır (Gazali, 2000, 152-154).

On akıl ve dokuz felekten sonra aşağı varlıklar oluşmaya başlar. Bunların oluşmaya başladığı **altıncı** mertebe; toprak, hava, su ve ateşten müteşekkil dört unsur âlemidir (Gazali, 2000, 157).

Ay altı âlem olan **yedinci** mertebeye Gazali, oluş ve bozuluş âlemi de demektedir. Bu mertebede çokluk, türün değişmesiyle oluştuğu için bütünü bir özelliğidir (Gazali, 2000, 155). Yatay hareketi kabul eden bu âlemin en şerefli hayvan cinsi, onun en şerefli ise insandır. Çünkü ilim, irade ve hareketindeki inayet prensibine göre hayrı irade eden ilk hareket, hayrı zati için değil insan için irade etmiştir (Gazali, 2000, 148).

4. Hikmetu'l-işrak'ta Varlık Mertebeleri:

Eserde ele alınan varlık mertebeleri dokuz mertebe üzerinden özetlenebilir. Duyular âlemi olan karanlık berzahlar âleminde itibaren başlayan son sekiz mertebe muhtaç (mümkün) varlıklar mertebesi; Nuru'l-envar olan **ilk düzey** ise gani (zorunlu) olan, varlıkta tanımlanmaya ihtiyacı olmayan apaçıktır (zahirdir). Nuru'l-mukaddes, Nuru'l-muhit (Kuşatıcı nur), Nuru'l-kayyum, Nuru'l-a'lâ (En yüce nur), Nuru'l-a'zam (En ulu nur) gibi isimlerle de anılan bu varlık, zati ve kemali bir başkasına bağlı olmayandır (Sühreverdî, 1373, 106, 121). O'nun dışındaki her şey O'na muhtaçtır ve her şey varlığını O'na borçludur. "Suretsel Hükümran Nur" olarak ifade edilen mecazi varlık bu yön (Sühreverdî, 1373, 147), Nuru'l-envar'a bitişmiş ya da O'nun sıfatı olmuş değildir. Dolayısıyla O'nun zatına olan ve eşyaya olan bilgisi şeklinde ikiliği gerektirmez. Çünkü bu ikilik, eşyanın da ezeli gerçekliğini ihtiva eden (inayet) bir eşya-Rab ikiliğini gerektirir. Yani Zorunlu Varlığın zatını bilmesi, zatına nur olması ve zatına apaçık olması iken; eşyayı bilmesi, eşyanın zatlari ve yönetici nurları (nefsleri) ile apaçık olmasıdır (Sühreverdî, 1373, 153). Mürekkep (birleşik) olmayan Gerçek Bir'den ancak bir zuhur eder; o ise ikinci varlık mertebesi denilen (en yakın ışıktır) Nuru'l-akrabtır (Sühreverdî, 1373, 125).

Sühreverdî'ye göre Bir'den ikinin zuhur etmesi; Bir ile birleşen ve ayrılan iki yönü ve Bir'in bu iki yön ile mürekkep (bütünleşmiş) olmasını gerektirir. Bir'den karanlık da hâsıl olmaz, olsaydı karanlık bir olur, ondan da başka bir karanlık ya da aydınlık hâsıl olmazdı. Diğer taraftan karalıktaki çokluğun Bir'de bulunmasını gerektirirdi. Bunların hepsi muhal olduğu için Nuru'l-akrab (en yakın nur), Nuru'l-envar'dan nitelik veya nicelik bakımından ayrılan bir varlık değildir. Nuraniyet ve nur gibi zihinde iki farklı şey olarak tasavvur edilen bu ikilik, gerçekte bir şeydir. Farklı bir ifadeyle varlık, zihni olmayan bir hakikattir ve birdir. Zihinde gerçekleşen ikilik, güneşin ışıkları gibi çok olsa da onun birliğine mani değildir (Sühreverdî, 1373, 125-129).

Nuru'l-mücerred olarak da isimlendirilen Nuru'l-akrab, kendisinde çokluk bulunmayan ancak zati yönünden muhtaç (fakir, mümkün) olan **ikinci** varlık mertebesidir. Nuru'l-akrab'ın bu muhtaçlığını



akletmesi ondan karanlıklı bir heyetin (berzahın) sudur etmesine sebep olmuştur. Berzahu'l-a'lâ (en yüce berzah) denen bu berzah ile Nuru'l-envar arasında bir perdenin olmaması, ondan soyut bir nur sudur etmesine sebep olmuştur. Bu nur ile hem kendini hem de Nuru'l-envar'ı müşahede eder. Kendisinin muhtaçlığını ve Nuru'l-envar'ın yüceliğini müşahadesi sonucu Nuru'l-akrab'tan bir gölge zuhur eder. Bu gölge dokuzuncu varlık mertebesine kadar karanlıklaşarak diğer alt varlık mertebelerini oluşturur (Sühreverdî, 1373, 132-133).

Sühreverdî, söz konusu karanlıklaşma derecelerini berzah kavramıyla anlatırken, berzahı her makamdaki karanlıklaşma ile oluşan perde manasında; karanlığı (zulumat) ise "zatında ışık olmayan" anlamında kullanmıştır. Böylelikle karanlığın nurdaki bir fail ya da mefulü olabilme ilişkisini ortadan kaldırarak, daha önce yapılan varlık tanımıyla çelişmeyen bir tutarlılık oluşturmaya çalışmıştır. Ancak Hikmetu'l-ışraktaki ontolojik çerçevede açıklanmamış noktalar ve sorular elbette vardır. Mesela Varlık mertebelerindeki hükümlerlik ve muhabbet hareketlerindeki nurani illetlerin Nuru'l-envar'daki varlığı açıkça izah edilmemiştir. Dolayısıyla, nedenlerden ve illetlerden uzak olan Nuru'l-envar'da zorunlu olarak bulunması gereken hükümlerlik ve sevgi yönlerinin mahiyeti ve ilk sudurdaki rolü gibi konulardaki açıklamalar yetersiz kalmıştır.

Diğer varlık mertebelerinin varoluş prensibi diyeceğimiz bu iki yön, birer nurani illet ve malul ilişkisi içinde ele alınmıştır. Bundan sonraki varlık mertebelerini tanımlamada kilit nokta olan bu yönü Sühreverdî şöyle ifade etmiştir: "*Bilinmelidir ki her nurani illetin malulüne yönelik sevgisi ve hükümlerlikliği vardır. Malulün de illetine yönelik, lazimesi zillet olan, sevgisi vardır. Bu yüzden bütün varlık, nuraniyet ve alacakaranlık, sevgi ve hükümlerlik, aşağı olana yönelik hükümlerlikliğin lazimesi olan izzet ve yüce olana yönelik sevginin lazimesi olan zillet çiftlerinde gerçekleşir.*"¹⁸

Karanlık heyetler (cisimler) mertebesine kadar devam eden bu ilişkide üst mertebedeki sevgi, kendi varlık mertebesinin yönetici nuru iken, alt mertebenin hükümlerlik nuru olmak durumundadır. Böylelikle her makamda akıl mesabesinde olan hükümlerlik nurlar ile nefis mesabesinde olan yönetici nurların etkileşiminden müteselsil bir varlık akışı (ışrakı) tanımlanmıştır. Bu varlık anlayışının esasını, Nuru'l-envarın direkt olarak ve alt mertebeler aracılığıyla tüm mertebelere ışıraq (ışıldaması) oluşturur. Dolayısıyla her mertebedeki hükümlerlik nurlar, yönetici nurlara yardım ederek bu akışı gerçekleştirir de, faili mutlak Nuru'l-envardır (Sühreverdî, 1373, 169). Çünkü kendilerinde fail olma yetkisi verilmiş hükümlerlik nurlar dahi varlıklarını, cevheresel zatlardan bakımından (hem müteselsilen hem de direk olarak) Nuru'l-envar'a borçludur (Sühreverdî, 1373, 146).

Üçüncü mertebeye olan alacakaranlık cevher, hükümlerlik nurların cevheresel zatlardan bulunduğu makamdır. Nurul akrabın ilk gölgesi olan bu mertebeye diğer alt mertebelere göre en az karanlık olan mertebedir. Alacakaranlık cevherin nuraniyetinde (her mertebede olduğu gibi) bir hükümlerlik, bir de yönetici yön vardır. **Dördüncü** mertebeye olan alacakaranlık cevherlerin nurlanmamış varlıkları zuhur eder. Nuru'l-akrab'a göre karanlık olsa da, diğer tüm varlık düzeylerinin en nurani olanıdır. Bu mertebeye çokluk (kesret) bozulmuş (fesadı) kabul etmeyen feleksel cisimler (esiriyyat) şeklinde bulunur. "Tılsımların ve Heykellerin Efendileri" olarak isimlendirilen mücerred nurların bulunduğu bu mertebeye de bulunan muhtaçlık yönü, aşağı mertebelere indikçe artan (karanlıklaşan) yapıdadır. Bu cevherlerdeki çokluk (kesret), önceki nurların ışıraqından zuhur eder (Sühreverdî, 1373, 148).

Bu mertebeye kadar zuhur eden nurların genel bir ismi, mücerred (soyut) nurlardır. Hükümlerlik da olsa yönetici de olsa, bu nurların ölçüleri yoktur. Bu mertebedeki hükümlerlik nurlara, "sıradüzenli hükümlerlik nurlar," altıncı mertebeden sonra zuhur edenlere ise "denk sıradüzenli heykellerin efendileri" denir (Sühreverdî, 1373, 147). Kendilerinde bileşiklik (terkip) bulunmayan bu nurlar, aşağı mertebelerde husule gelen nurlar ile Nuru'l-envar'dan ışıraq eden nurlar arasında perde olmazlar. Bu yüzden onlar, nurani hakikat yönünden karanlık heyetler (cisimler) ile ortaktırlar. Dolayısıyla alt varlık mertebelerindeki karanlık berzahlardaki (cisimlerdeki) farklılaşma, nuraniyetteki noksanlık ve kemale bağlı olarak gerçekleşir (Sühreverdî, 1373, 167).

Beşinci mertebedeki varlığa "Kuşatıcı Berzah" denir. Altındaki her şeyi kuşatan bu berzah, mekana ve bölünmeye tabi olan tüm berzahları (diğer alt mertebelerdeki varlıkları) kuşatan varlık mertebesidir. Aşağıdaki varlıklardan ya da onların cüzlerinin birleşiminden oluşmayan bu berzahın yönleri de yoktur. Bu varlık düzeyindeki iki farklı yön, sadece zihni varlıktır (vehimdir). Çünkü kuşatıcı berzahın mekanı yoktur. Ancak Nuru'l-envar bu mertebelerin en yukarısı, diğerleri ise sırasıyla aşağısı şeklinde ifade edilmiştir. Altıncı mertebeye başlayan bu yönlerin husulünden önceki ilk beş mertebeye için "aşağı" ve "yukarı" Nuru'l-envar'a yakın ve uzak olma bakımından ifade edilmiştir (Sühreverdî, 1373, 129-131).

¹⁸ Müellif tercümesidir, aslı için bkz. (Sühreverdî, 1373, s. 148).



Yatay sıra düzenli nurlar ile dikey sıra düzenli nurların kesiştiği ortak berzah, sabit yıldızlar feleğidir (Sühreverdî, 1373, 138, 148). **Altıncı** mertebeye öncesinde zuhur eden mücerred nurların hükümranlık ve sevgi yönleri arasındaki etkileşimlerinden sabit yıldızlar feleği (sonra yıldızlar ve gezegenler) oluşur. Hükümran nurlardan feleksel türlerde heykellerin efendileri, tılsımlarının efendisi ve sabit yıldızlar feleğinin altındaki her şey hâsıl olur (Sühreverdî, 1373, 141). Feleklerdeki hareketler, dairesel sonsuzluktadır ve oluş ve bozuluş âlemindeki tüm hadislerin varlığa geliş illetidir (Sühreverdî, 1373, 168, 174). Feleklerin dairesel hareketlerini her tamamlamalarında yeni bir devre başlamasındaki etken, kutsal hazveren nurdur (Sühreverdî, 1373, 184). Maksudı olması, ona ulaşması ve o hedeften zatı ile ayrılması bakımından felekleri, canlı varlıklar olarak tanımlamıştır (Sühreverdî, 1373, 131-132).

Yedinci mertebeye husule gelen yıldızlar ve gezegenler, sabit yıldızlar feleğinin her birinde kendi devirlerini gerçekleştirirler (Sühreverdî, 1373, 138). Dördüncü mertebeye, berzahsal alakalardan ve bozulmadan azade olan mücerred nurlar, sayısı bilinemeyecek kadar çok olsa da gezegenlerden fazla değildir (Sühreverdî, 1373, 150). Çünkü buradaki hükümran ışıkların bazısından müstakil berzah olan felek zuhur etmez. Yıldız ve gezegenler, sevgi ile bağlı oldukları hükümran nurların etkileşimlerini taklit ettikleri için dairesel sonsuzluğa sahip olan sabit yıldızlar feleğine çağlar boyunca tabi olurlar. Yıldızlar ve gezegenler de onların felekleri de Nuru'l-envar'a aşık oldukları için, hareketlerinin amaçlarında ortaktırlar. Ancak bu hareketlerdeki aracı sebep diyebileceğimiz hükümran nurların (üst mertebelerdeki) işraklarında olan çeşitlenmelerden dolayı, yıldız ve gezegenlerin hareketlerinin yön ve hızlarında farklılaşma olur (Sühreverdî, 1373, 177).

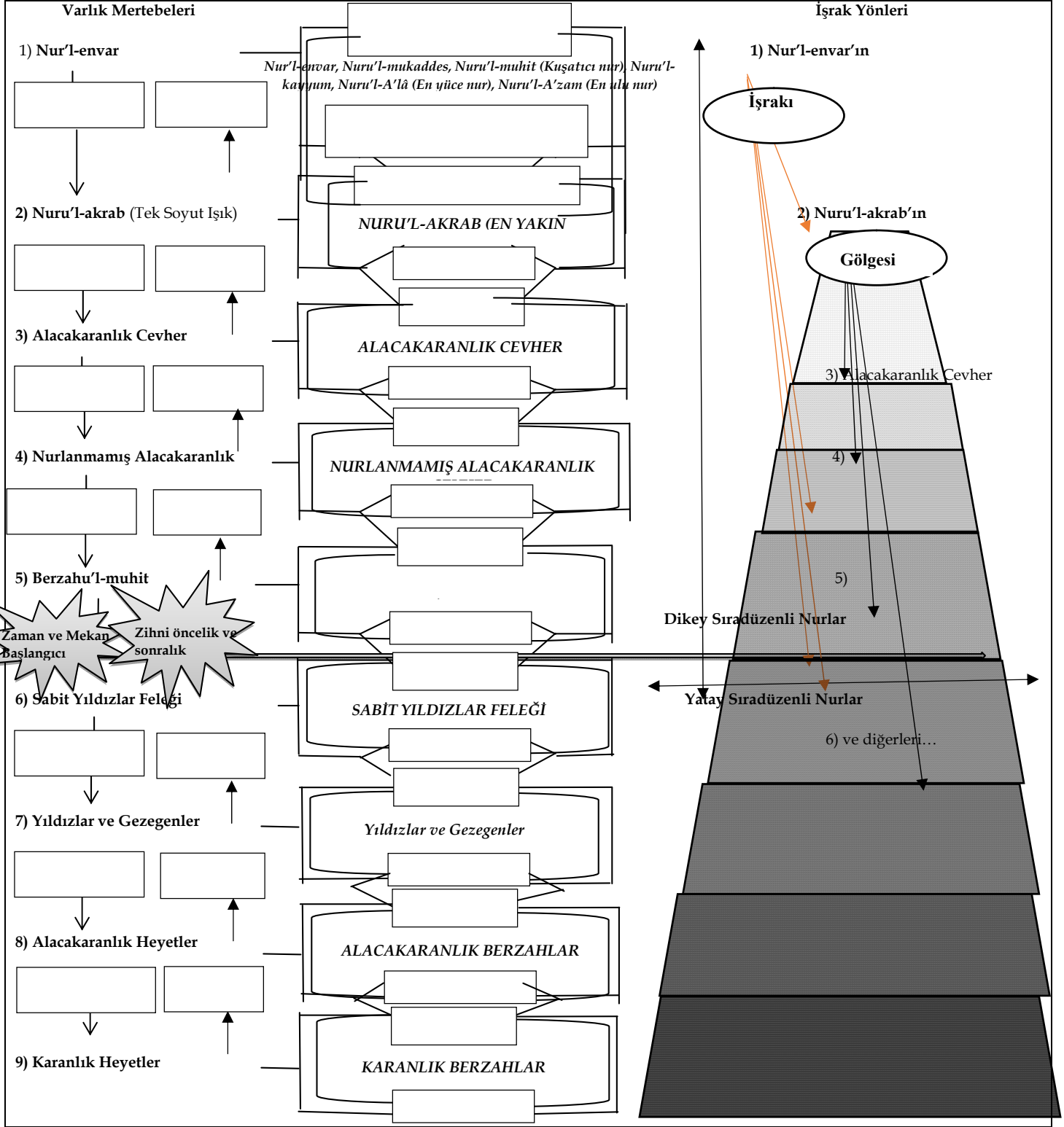
Dokuzuncu mertebeye oluşan üç unsur, **sekizinci** mertebeye husule gelen berzahdır. Bu mertebedeki berzah, bazen "heylula" kavramıyla ifade edilmiş olsa da, Meşailerin verdiği manadan farklıdır. Sühreverdî'ye göre heylula, toprak, su ve havanın birbirine dönüşebilecek ortak yapısıdır. Meşailerde olduğu gibi varlığın yapı taşı değil, akışın bir sonucu olarak ortaya çıkan varlık formunun hamili (taşıyıcısı) ve mahalidir (Sühreverdî, 1373, 193).

Dokuzuncu mertebeye husule gelen alacakaranlık berzahlar (cisimler) âlemi, alacakaranlık heyetlerin (suretlerin) farklılaşmasına göre çoğalmış ve kesret âlemini oluşturmuştur. Oluş ve bozuluş da denen bu âlemdeki suretler ise alacakaranlık cevherlerdeki ölçülere bağlı olarak değişir (Sühreverdî, 1373, 174). Ölçü, cisme (berzaha) eklenti olmadığı gibi, cisim de ölçüye zati olarak sahip (gani) değildir (Sühreverdî, 1373, 109-110). Cisimlerdeki hareket, feleklerdeki dairesel sonsuzluğa, o sonsuzluk ise mücerred nurların hükümranlık ve sevgi ilişkisine (işrakına) bağlı bir teselsül içinde olsa da cisimlerdeki yönetici nur (nefs), her defasında hükümran nurun yardımıyla, Nuru'l-envar'dan takviye almaz. Ama bu durum, eşyanın kendindeki nurla fail ya da kaim olduğu anlamına gelmez (Sühreverdî, 1373, 169). Eşyanın hareketine etken olarak sıcaklık, kendi kendine var olmuş bir illet ve ilk neden değildir. Bu neden bakımından ısının da ortaya çıkmasına sebep veren ve kendisi sebebe bağlı olmayan ilk nedene ulaşır. Bu nedene ulaşan hareket, dokuzuncu mertebeye yeni bir gaye ile ifade edilir ve cisimlerdeki hükümran nurlar ile yönetici nurlar arasındaki ilişkiyi belirler. Bu ilişkideki gaye, karanlıklar âlemindeki berzahı (cismi), kemale erdirmek ve aydınlık âleme ulaştırmaktır. Bu gaye ortadan kalkarsa, bu mertebedeki varlık ve hareket sona erer (Sühreverdî, 1373, 184).

Nuru'l-envar ile başlayıp soyut nurlar ile devam eden hareket, son mertebeye iletici sıcaklık olan bir akışa dönüşür. Sıcaklığın söz konusu tanımından dolayı bu mertebedeki varlığın Meşailerce sayılan dört unsuru (anasır-ı arba), Sühreverdî'de üç unsur olarak sayılmıştır (Sühreverdî, 1373, 191). Bu unsurların karışımından bitkiler, hayvanlar, cansız varlıklar ve insanlar husule gelir. Isı değişimiyle toprak, hava ve suda doğa hareketleri gerçekleşir. Kaynama, buharlaşma, gök gürültüsü, şimşek ve yağmur ile gerçekleşen hareket, cisimlerin cevherisel suretlerinde değil, niteliklerinde değişimlere sebebiyet verir (Sühreverdî, 1373, 187). Sühreverdî'ye göre cisimlerden altın ve yakut gibi bazı taşları, insan nazarında değerli yapan, onların nurani berzahlara benzer olmalarından kaynaklanır (Sühreverdî, 1373, 198).

Bu karışımlardan en mükemmeli olan insan, varlığındaki hükümran nur (akıl) ile yönetici nur (nefs) etkileşimi sonucu harekete geçer. İnsanı natık bir tür haline getiren bu soyut ışık, müteselsilen melekut âleminin reislerinden biri addedilen Cebrail ile ilişkilendirilir (Sühreverdî, 1373, 199). İnsanlardaki natık nefis, insanların sayısı kadar çeşitlendiği için natık nefis, Meşailerin dediği gibi tek değildir. Yatay sıradüzenli âlemde husule gelmiş her varlık gibi insan nefsi de çoktur ve sonludur ancak, nefislerin mücerred nurdaki kaynağı bakımından birdir. Bu birlikten dolayı nefislere ait mücerred nurlar, bedenler var olmadan önce şiddet ve zayıflık yönünden var olmazlar. Başka bir ifadeyle nefisler, kadim değil hadis varlıklardır (Sühreverdî, 1373, 200-202). Kuvvet ve kabiliyet bakımından en yüce varlık olan insan dâhil, bu mertebedeki tüm varlıkların kuvvet ve etkileri sonludur. Bu yüzden nefisler alacakaranlıklara hapsolmuşlardır (Sühreverdî, 1373, 169).

Burada özetlenen dokuz mertebe, aşağıdaki tabloda, varlık mertebeleri ve işrak yönleri açısından verilmiştir.



5. Varlık Çeşitleri ve Mertebeleri Bakımından İki Eserin Değerlendirilmesi:

Sühreverdi kendi ontolojik çerçevesini Hikmetu'l-İşrak'ta toplamış olsa da Gazali'nin varlık anlayışı için Mişkat'ta ek olarak Mekasid, Tehafut ve Mi'yar gibi eserlere bakmak uygun olur. Bu eserler çerçevesinde iki müellifin varlık anlayışını özetlememiz gerekirse, onların meşşai felsefeye itiraz mahiyetinde olduğunu söyleyebiliriz.



İki eserdeki epistemolojik benzerliği göz önüne alarak Sühreverdî'nin ontolojisine baktığımızda şu kanaatimizi tekrar edebiliriz ki Hikmetü'l-ışrak'taki ontoloji, Nuru'l-envar'daki epistemolojik ön kabulün üzerine yazılmış ve Mekasid'daki ontolojik belirsizlikleri tamamlanması üzerine teşekkül etmiş gibidir.

Varlık anlayışı bakımından her iki eser de Meşşailer'in yaptığı zorunlu ve mümkün varlık tasnifine itiraz etmektedir. Mümkün varlıktaki imkânın Zorunlu Varlık'ta eksikliğe ya da "kendi kendine kaim olan eşya" anlayışına sebebiyet verdiği noktalar, söz konusu itirazların ana konusudur. Böylelikle Meşşailerin heylula, cevher, araz ve cisim gibi kavramlarına her iki müellif de farklı mana verir. Gazali ve Sühreverdî bu kavramları zihni, varlık kavramını ise harici bir gerçeklik olarak kabul etmelerine bağlı olarak kendi felsefeleri geliştirmiştir. Ancak bu anlayış Gazali'de bir teori sayılabilecek bir prototip mesabesindeyken, Sühreverdî'de bir felsefeye dönüşmüştür.

Her iki müellif de varlığı; ulvi (yüce) ve süfli (aşağı) olarak belirtilen ikili âlem açısından tasnif etmiştir. Bu âlemlere verilen isimler Gazali'de şehadet (duyular) ve melekut (duyu ötesi), Sühreverdî'de mücerred (dikey sıradüzenli soyut) nurlar ile karanlık (yatay sıradüzenli nurlar) berzahlar âlemi olsa da aynı manalara delalet etmektedir. Bu iki âlemden yüce olanı hakiki (kendiyile kaim), süfli olanı mecazi (hakiki ile kaim) varlık olarak tanımlamışlardır. Bu iki âlem arasında zuhur eden varlık mertebeleri sırasıyla olmasa da iki müellifde de mevcuttur. Bizim tasnifimize göre Gazali'de yedi, Sühreverdî'de dokuz mertebe görülmektedir.

Bu mertebelerin **ilki**; Gazali'de Hakiki Nur, İlk Nur, Gerçek Gani, Sühreverdî'de Nuru'l-envardır. Bu mertebe, her şeyin ilkesi olan İlk Varlık'ın zatıdır. Gazali'nin ifadesiyle O, tüm mecazi varlığı kendiyile bildiği için O'nun bütüne dair bilgisi, zorunlu olarak, kendi özü hakkındaki bilginin içinde yer alır. Sühreverdî, Zorunlu Varlık tanımında "eşyanın zatlari ve yönetici nurlari (nefsleri) ile apaçık olmasıdır" ifadesiyle aynı manayı savunmuştur. Bu konuda her iki müellifin ortak tabiri şudur: "O'nun hakikati, kendine (zatına) olduğu gibidir ve (ap)açıktır."

İkinci varlık mertebesi, her iki müellif için "İlk Varlık'tan zuhur edecek varlığın tek olması gerektiği" yönündeki ilkeye dayanır. Bu ilkeden hareketle Gazali, İlk Varlık'tan soyut akılın husule geldiğini savunmuş; Sühreverdî ise bu soyut akıl kavramını detaylandırarak, dikey sıradüzenli nurlar dediği ilk beş mertebedeki nurların tamamı için kullanmıştır. Sühreverdî'de ikinci mertebede husule gelen nuru'l-akrabtır (en yakın nurdur). Çünkü nur (aydınlık) olandan karanlık değil, aydınlık (nur) sudur eder ki onun diğer adı Tek Soyut Işıktır. Bu soyut ışık, kendisinde çokluk bulunmayan ancak zatı yönünden muhtaç (fakir, mümkün) olan bir varlık mertebesi olduğu için kendisinden sonra karanlık ve çokluk başlar. Her iki müellife göre bu mertebe, Hakiki Nur'un "taşması", "ışraki", "ilk hareketi" sonucu husule gelir. Sühreverdî'nin yedinci mertebeden itibaren "kutsal haz veren nur" olarak ifade ettiği bu taşma son mertebeye kadar iner. Gazali'ye göre İlk Varlık'ın ilmi ve iradesi ile "düşünmesi" olarak tanımlanmış bu "hareket", kendisinden husule gelen öz (soyut akıl) aracılığıyla, şehadet âlemindeki hareketin de kaynağı olur.

Gazali'ye göre yukardaki soyut akıldan, ikinci bir soyut akıl sudur eder ki o, **üçüncü** mertebe olarak çokluk kabul eder. Sühreverdî'ye göre En Yakın Nur'un gölgesi (karanlığı) ile mücmel çokluğun sudur ettiği bu mertebe, Alacakaranlık Cevherdir. Bu mertebeden sonraki mertebeleri sudur ettikçe karanlıklaşma çoğalır.

Gazali'ye göre üçüncü akıl ve burçlar feleğinin meydana geldiği **dördüncü** mertebe, Sühreverdî'nin "sabit yıldızlar feleği" dediği altıncı mertebesidir. Altıncı mertebeye kadar olan sudur zaman ve mekandan beri mertebelerdir. Bu mertebelerde yönlerden bahsedilemeyeceği için izahları esnasında kullanılan "aşağı" ve "yukarı" tabirleri, Nuru'l-envar'a yakın ve uzak olma bakımından ifade edilmiştir. Buradan sonra "yatay sıradüzenli nurlar" başlar ve mücmel olan çokluk bilfiil sudur eder. Sabit yıldızlar feleği, öncesinde zuhur eden mücerred nurların hükümler ve sevgi yönleri arasındaki etkileşimlerinden sudur etmiştir. Bu etkileşim dördüncü mertebede alacakaranlık cevherlerin nurlanmamış varlıkları beşinci mertebede ise "kuşatıcı berzah" üzerinden çoğalarak zuhur etmiştir.

Gazali'ye göre feleklerden sonraki **beşinci** mertebe, feleklerde yüzen yıldız ve gezegenlerdir. Hareketleri irade ve ihtiyar ile olduğu için onları canlı varlık olarak tanımlayan Gazali, onlara nefis der. Sühreverdî'nin yedinci mertebesi olan yıldızlar ve gezegenler de canlı varlıklardır. İki müellife göre de felek ve gezegenlerin dairesel hareketleri, cisimler âlemindeki hareketin kaynağıdır.

Gazali'nin **altıncı** mertebesinde toprak, hava, su ve ateşi içeren dört unsur âlemi zuhur eder. Sühreverdî'ye göre sıcak havadan ibaret olan ateş, müstakil bir unsur olmadığı için, bu mertebede üç unsur vardır. Her iki müellife göre bu unsurlardan meydana gelen fiziksel değişiklikler, bu düzeydeki varlığın niteliklerindeki değişmedir, "özlerinde" değil. Bu yüzden Sühreverdî bu ve sonraki mertebedeki özü (unsurları) zihni bir varlığa atfen kullanmış ve bazen "heylula" kavramıyla ifade etmiştir.



Söz konusu niteliksel değişimler, **yedinci mertebede** oluş ve bozuluş âleminde husule gelmiştir. Sühreverdî'nin dokuzuncu mertebesi olan bu âlemde (karanlık berzahlar), sıcaklık ile yatay ve dikey hareketler gerçekleşir. Bu âlemdeki soyut ışık, insanı natık yapan akıl ile sudur etmiştir. Bu özelliği ile insan bu mertebedeki cisimsel varlıkların tümünden üstün olmuştur.

Bu varlık mertebeleri üzerinden ölüm sonrası hayat, haşr, azap, mükafat, bunların yeri, keyfiyeti ve insanın ölüm sonrası sureti gibi konulara Mişkat'ta değinilmese de bunları diğer eserlerinde Gazalî'nin naslar çerçevesinde ve kelam terminolojisi içinde ele aldığını görüyoruz (Gazalî, 1983, 133-138). Sühreverdî bu konuları felsefi terminoloji ile anlatırken savunmadığı halde ölüm sonrası varlık anlayışları arasında reenkarnasyonu sayar (Sühreverdî, 1373, 218). Bu konuyu Sühreverdî'nin varlık anlayışı açısından incelersek şunu kesin olarak söyleyebiliriz ki, söz konusu varlık mertebeleri reenkarnasyonu esas alan bir ontoloji çerçevesi sunmamaktadır. Kendi içindeki bütünlüğü korumak için olabilir, yıldız ve gezegenleri canlı saydığı gibi eşyayı da bir amaca koşan "canlılık" dâhilinde ele almıştır. Türündeki kabiliyet bakımından insandan aşağı varlıkların, insanlığa (ve daha sonra İlk Nur'a) yükselme gayesi, varlıktaki hareketin bir vechesi olarak görülmektedir. Diğer taraftan önceki hukemadan, hevalarında boğulmuş insan nefslerinin ölümden sonra hayvan türlerinin bedenlerine göçtüğü yönünde görüşleri vardır. Hikmetü'l-ışrak'ta bu görüşler sayıldıktan sonra İslam ulemasının bu konuda ihtilaf içinde olduklarını belirtilmiştir (Sühreverdî, 1373, 216-222). Sühreverdî'ye göre iki tarafın da görüşü zayıftır. Ona göre gerçek, temiz ruhlar nurani nimetlerle rızıklandırılması, karanlıklı ruhların ise asılı suretlerindeki gölgelerinde azap görmesidir (Sühreverdî, 1373, 130-131). Temiz olan kamil nefslerin nurları, yönetici ışıkların mazharı oldukları bir kurtuluş içindedirler. "Nurlar alemine ulaşma" olarak da ifade edilen bu durum, "hükümran ışıkların sultanının yönetici ışıklar üzerine inmesi" şeklinde izah edilmiştir (Sühreverdî, 1373, 224-229). Bu gibi ifadeler reenkarnasyonu savunma ya da reddetme kabilinde değerlendirilemez. Sühreverdî'ye göre cisimler âlemindeki ölümden sonra, cismi meydana getiren mücerred nurların yok olmadığı kesindir (Sühreverdî, 1373, 222). Dolayısıyla İsraki felsefeyi, Eşari kelimadaki mead anlayışı ile kıyasladığımız zaman iki anlayışı ayıran şey, cisim tanımında görülmektedir (Meçin, 2015, 523). Cisim tanımı ise varlık anlayışı ile ilgili olduğu için Eşari kelimada ölüm sonrası beden hakiki bir varlık gibi, İsraki Felsefede ise hakiki varlığın bir gölgesi gibi ele alınmıştır. Bu bakımdan işrakilikte mead, ölüm sonrası ya mücerred nurlar derecesinde sebat edecek, ya da sürekli oluş ve bozuluş halindeki bedende olacaktır.

Meşşai ontolojide bulunan "ay altı" ve "ay üstü" âlem, Mekasid'in ontolojisinde vardır. Ancak epistemolojik açıdan her iki eserde de güneş, varlık-nur ilişkisinin izahında ön plandadır. Metaforik olarak Mişkat'ta Hakiki Nur'a zıfede edilen güneş, Hikmetü'l-ışrak'ta Nuru'l-envar'a atfedilmiştir. Her iki müellifin varlık mertebelerinde güneş, yıldız ve gezegenlerin sudur ettiğı mertebede zuhur etmiştir.

III. Kaynağı ve Kıymeti Bakımından İki Eserdeki Bilginin Değerlendirilmesi:

Çalışmamıza konu olan eserlerdeki varlık ve bilgi anlayışlarının benzerlik ve farklılıklarının tespiti, bu eserlerdeki bilginin kaynağını bulmak, kaynağı üzerinden düşünce mirasına katkısını anlamak ve bu katkısı bakımından eserlere bir kıymet takdir etmek için yapılmıştır. Dolayısıyla bu bölümde eserlerin önce kaynağı, akabinde de İslam Düşüncesine katkısı bakımından değerlendirmeye çalışacağız.

1. Kaynağı Bakımından İki Eserdeki Bilginin Değerlendirilmesi

Çalışmamızda ele aldığımız eserler ve yapılan tespitler üzerinden Sühreverdî'nin epistemolojik ve ontolojik felsefesini Gazalî'den aldığı söylersek, konuya küçük bir ölçekten bakmış oluruz. Gazalî felsefi terminolojisinin arka planını başka eserlerinde tasavvuf ve kelem terminolojisiyle izah etmişken, Sühreverdî'nin başka eserlerinde bu tür izahlar yoktur. Bu bakımdan Gazalî ontolojisi İslam kaynaklarına dayanıyor, İsrakiye dayanmıyor dersek konuyu yine hatalı yorumlamış oluruz. Diğer taraftan eserlerin yazılış amaçları, farklı din ve felsefelerdeki öğretilerin onlarda bulunup bulunmaması gibi açılardan değerlendirdikçe yine farklı sonuçlara ulaşırız. Kanaatimizce bu konularda araştırma yapmış akademik camiada birbirinden çok zıt değerlendirmelerin yapılma sebepleri İslam Düşünce tarihinde bu eserlerin hazmedilememiş olmasına bağlıdır. Eserlerin katkısı başlığında değerlendireceğimiz bu durum, eserlerin kaynağının da doğru anlaşılmasına mani olmaktadır.

Günümüzde de İsrakiliğe kaynakları açısından bakıldığında; Hermesçilik, Zerdüşlük, Mani Dini, Sabiilik ve Hinduizm gibi din ve felsefelerle ortak mana ve kavramların olduğu görülmüş ve işrak felsefesi eklektik olarak tanımlanmıştır (İ. Erdoğan, 2003, 165-178). Başka bir görüşe göre İsrakilik kaynaktan değil metottan kaynaklanan bir birlik üzerine kuruludur. Yeni Pisagorculuk, Sabilik, Hermetik kültür, Meşşailik ve Yeni Eflatuncuktaki nazar ve zevkin birleşimi olan metot bilgisinin uzlaşmasıdır (Kaya, 2001, 437).

İşrak Felsefesindeki nurani hikmetlere riyazetle ulaşılacağını, ulaşılan marifetin şeriat dışı olamayacağını göz önüne aldığımızda, eklektik değil tasavvufi bir felsefe ile karşılaşırız. Meşşai sistemdeki



gedikleri kapatmak için İbn Sina'nın tasavvuf ilminden faydalandığını göz önüne aldığımızda, Sühreverdi de içinde bulunduğu atmosferden beslendiği varlık anlayışını tasavvuf merkezli olgunlaştırmaya çalışmıştır (Çatak, 2015, 308). Bu açıdan bakan başka bir görüşe göre İbn Sina'nın felsefesinde tasavvuf daha akılcı iken, İsrakilikte Eflatuncu olmuştur (Doru, 2015, 129). Başka bir görüşe göre İbn Sina Meşşai ya da İsraki değil, meşrikidir (Kutluer, 2010, 39). İbn Sina'nın doğu felsefesinin üstünlüğünü ortaya koymak üzere başlattığı felsefe, Sühreverdi tarafından tamamlamıştır. Bu açıdan Sühreverdi, miktarı araz kabul etmek yerine, nurani kemal ve noksanlığın sonucu olan bir "cevher" olarak tanımlayarak Meşşailikten ayrılmıştır (Kutluer, 1998, 522). Başka bir görüşe göre varlık anlayışındaki söz konusu değişiklik yeni bir felsefe olarak adlandırılmaz. Dolayısıyla İsrakilik, Meşşailikteki varlık-mahiyet ilişkisindeki problemi (varlık kendiyile kaimdir) çözmek amacıyla illet-malul ilişkisini yeniden düzenleyen İbn Sina felsefesinin bir versiyonudur. Tersten yapılan bir modelleme üzerine aynı kumaşı biçimlendiren bu versiyon, sonuçta Meşşailikteki problemin benzerini vermiş ve İsrakilikteki zorunlu varlıkta bulunan problem Platonik idelerde zuhur etmiştir. Yani akıl ile madde arasındaki ittisali birliği temin etmek isterken, maddedeki bilgiyi açıklayamamıştır. Dolayısıyla bu görüşe göre de İbn Sina felsefesinin bir uzantısı mesabesinde olan "İsrakilik", yeni bir felsefe olarak nitelendirilemez (Türker, 2015, 135-139). İsraki ontolojideki bu eksikliği kabul etmesine rağmen, onun önceliklere alternatif olan bir felsefe ortaya koyduğu kanaatini de düşündüğümüzde (Arslan, 2014, 163), bu meselede Sühreverdi sonrası için de benzer değerlendirmelerin yapıldığı görülür.

İbn Arabi'nin varlık anlayışı kaynakları bakımından kendisinden önceki Bayezid Bestami, Hallac Mansur, Hakim Tirmizi, Gazali ve Sühreverdi gibi alimlerin birikimlerini içerir (Seyyed Hossein, 1997, 100-102). Bir görüşe göre İbn Sina, Gazali ve Sühreverdi'nin birikimleri İsraki Felsefeye sebep olsa da o, İbn Arabi felsefesinin gölgesinde kalmıştır. Çünkü İbn Arabi Felsefesi; Meşşai, İsraki felsefeler ile tasavvuf ve kelamı uzlaştırmıştır (Uludağ, 2001, 438).

Tüm bu değerlendirmelerdeki farklılaşmaların, itibara alınan konuya göre değiştiği muhakkaktır. Bu felsefelere ortaya koyduğu sistem açısından bakılınca farklı, birbirinden istfade etme açısından bakılınca aynı tarafta olurlar. Bu durumda şunu belirtmemiz gerekir ki Nur teorisi ya da İsrakilikteki bilginin kaynağına, eserlerde kullanılan kaynaklar açısından bakmaya çalışırsak Hermetik Düşünce, Yunan, Mısır ve Hint Felsefelerine kadar dönmek zorunda kalır ve kendimizi "felsefenin kaynağı nedir" sorusuna cevap ararken bulabiliriz. Bu arayış ise bizi hikmetin kaynağına götürür ki hikmet, hak olan vahyi tasdik eden ve Allah'ın dilediğine verdiği bilgidir.¹⁹ Bu durumda söz konusu bilgiye ait mananın her çağda her kavme gönderilmiş peygamberlerde ve onların sadık varislerinde ve dönemin terminolojisiyle bulunma ihtimali görülür. Bu açıdan sadece İsraki Felsefe değil, hak dine ait şer'i hükümlerde de geçmiş felsefe ve kültürlerde bulunmaktadır. Benzer şekilde bir önceki hakikat, sonraki şeriatın içinde de, lafzi ya da işari olarak mevcuttur.

Bu hakikatleri kastederek Sühreverdi, Allah'ın yeryüzündeki halifeleri olan hakimlerin her zaman var olacağını; temel meselelerde onların eski ile yenileri arasında ihtilaf olmadığını; aralarındaki farklılığın tercih edilen sembolik dillerden kaynaklandığını savunmuştur (Sühreverdi, 1373, 14). Buna bağlı olabilir, Sühreverdi'nin felsefi dili İslami terminolojinin alanları dışına taşmış ve önceki kaynakları ihtiva etmiştir.

Sühreverdi'nin kendi döneminde oluşturmaya çalıştığı bu terminoloji kabul edilebilir olsa da, manzaraya 21. yüzyıldan baktığımızda doğru dilin, İslam dinin terminolojisine dayanması gerektiği görülmektedir. Ancak bu gereklilik, söz konusu hakikatin İslam Felsefesi alanındaki ulema tarafından diğer felsefelerin diliyle anlatılmasına, prensip olarak, mani değildir (S. Erdoğan, 2018b, 4-6). Sühreverdi'nin tercih ettiği terminolojinin bizim bahsettiğimiz bir amaca yönelik olabilmesi için, o manaların İslami ilimler ıstılahıyla da ifade edilmesi gerekirdi. Modernleşme sonrası Batı Düşüncesi üzerinden yaşanan mana kargaşasını göz önüne aldığımızda, Sühreverdi'nin çabasının ütöpik olduğu söylenebilir. Çünkü İslam öncesi hukemanın, farklı peygamberden tevarüs eden aynı hikmetleri savunduğunu düşünsek bile onların tüm insanlığa değil, belli kavimlere gönderilmiş olmasından dolayı bu dilin teşekkülü muhal olur. Çünkü yöresel lafızlardan evrensel manaya ulaşma, öncelikle binlerce yıllık birikimin bozulmadan tevarüsünü, sonra bunlar içindeki en kapsayıcı kavramların seçmesini ve nihayetinde bu kavramlar üzerine evrensel bir mutabakatı gerektirir. Hanif din olan İslam'ın kıyamete kadar gelecek tüm insanlara hitap ettiği hakikatini göz önüne aldığımızda²⁰ ve İslam Düşüncesi içinde dahi söz konusu mutabakatın sağlanamadığını düşündüğümüzde, Sühreverdi'den sonra gelen İbn Arabi'nin tercih ettiği dilin, İslami ilimlerin

¹⁹ "Ümmülere içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O'dur." Cuma: 62/2; "Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar." Bakara: 2/269; Muhammed: 47/20; Zuhuruf: 43/63.

²⁰ "Bu Kur'an âlemler için ancak bir öğüttür." Sâd: 38/87; Tekvir: 81/27; Kalem: 68/52; Furkan: 25/1.



terminolojisine dayanma sebebi de anlaşılmış olur. Post modern dünyaya şuan hâkim olan bilim ve kültür dili İslam Düşüncesinin varlık anlayışına ve terminolojine dayanmasa da, İslam Düşüncesi hakikatte insanlığa şamil olabilecek bir dile sahiptir.²¹

İşrakiliğin, İbn Sina felsefesinin bir uzantısı olma ihtimaline gelince, şunu belirtmemiz gerekir ki her iki eser de Meşşai felsefeye itirazlar üzerine kaleme alınmıştır. Ancak itirazlarının dışındaki fikri atmosferde Meşşai geleneği soludukları ve İbn Sina'dan etkilendikleri aşikardır. Bu sebeple müelliflerimiz yaptığı şey, ellerindeki ölçüye göre Meşşai Felsefedeki doğruları kabul edip, yanlışları reddetmektir. Kabul ettikleri doğrular bakımından, İşrakilikteki bilgiyi İbn Sina felsefesinin bir uzantısı gibi gördüğümüz zaman, İbn Sina felsefesini de müteselsilen önceki felsefelere götürüp, hikmetin kaynağını tekrar aramaya başlarız. Şu bir gerçektir ki bir felsefeyi oluşturan mana sisteminin orijin noktasındaki değişkenlerden birinde yapılan değişiklik, başka bir sistemin kurgulanması demektir. İnsanlığın düşünce tarihi ise eğrisi ve doğrusuyla söz konusu kurgulardan müteşekkildir.

Dolayısıyla felsefeleri (sistemleri) esas alarak yapılan tasniflerde İbn Sina, Gazali ve Sühreverdî'nin karşısında; birbirine kaynak olma bakımından yapılanda ise yanında (Doğu Felsefesi grubunda) yer almıştır diyebiliriz. Ancak bu bilgilerin kaynağını ararken, Gazali ve Sühreverdî'nin bu konudaki beyanlarını göz ardı etmememiz gerekir. Bu beyanları bilerek itibara almama, aslında müellifleri (kendini bilme noktasında) cahillikle ya da yalancılıkla itham etmek manasına geldiği gibi ilmi edebe uygun değildir.

Gazali, Mişkat'ın mukaddemesinde, bu bilgilerin Rububiyet sınırlarından olduğunu; cevaplanması zorunlu olan soruların, zaruri olduğu miktardaki cevaplarını verebilmek için yazıldığını beyan etmiştir (Gazali, 1986, 118). İlimin âlime yüklediği sorumluluk kabilinde olan bu zorunluluk, Hikmetü'l-İşrak'ın da telif edilme sebebidir. Sühreverdî'ye göre bu ilim, tefekkür ile ulaşılan değil, nurani bir işrak ile hasıl olan bir zevk ilmidir (Sühreverdî, 1373, 13). Lafızlarındaki manaların çaptırılması ve ehli olmayanlar tarafından doğru anlaşılmasına yönelik kaygılarını beyan eden müelliflerimiz bu bilginin kaynağında; mukâşefe, ilham, tefrid, vecd ve fena gibi hal ve makamlarda ulaşılan marifet ilmini göstermiştir.

Bu noktada eserlerimize konu olan felsefelerin kaynağını keşfi bilgi bakımından değerlendirmemiz gerekir. Bu değerlendirme mukâşefe ilminin tanımı, mahiyeti ve terminolojisi gibi tasavvuf ilmini ve tasavvuf ıstılahındaki farklılaşmaların sebepleri içeren farklı bir konudur. Ancak burada şunu belirtmemiz gerekir ki kalbe doğan mana olan keşfi ilimler farklı ıstılahlarla izah edilebilecek, ıstılahların yetersiz kaldığı noktalarda sembollerle anlatılan bir bilgidir (Cebecioğlu, 2004, 366). Şeytanın da kalbe vesvese bileceği hakikatinden hareketle bu ilimler şer'i ve aklî hakikatlere muarız olmama şartına bağlı olarak kabul edilmiştir. Bu bilginin doğruluğunu gösteren bir diğer gösterge ise, alimin yaşantısının kuran ve sünnette uygunluğudur. Bu konuda insanların şahadetiyle tabakat kitaplarındaki yaşantıları delildir. Dolayısıyla, bu eserlerdeki bilgiyi kalbe doğan mananın, medreselerde öğrenilmiş terminolojilerle ifadesidir. Şer'i hüküm kabilinde olmadığı için üzerinde tartışmalar yapılsa da ana hatlarıyla kabul edildiği çerçevesi belirlenmesi gerekir.

Bu çerçeve belirlenmediği zaman, İslam Düşüncesinin de hudutları belirlenmemiş olur. Bu açıdan ya bu eserlerdeki bilgiler ya da onların müellifleri olan mutasavvıflar, mütekellimler ya da felsefeciler İslam Düşüncesindeki ana damarın dışına itilir. Bu yüzden Sühreverdî'nin arayışı, İbn Teymiyye'ye göre "peygamberlik ilanı", Teftazani'ye göre Allah'ın kudretini idrak çabası olarak ele alınır (Kaya, 2001, 437).

Diğer taraftan bu bilgilerin mukâşefe ilmi olarak kabul görmüş olması demek, onların sorgulanmadan kabul edilmesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Mukâşefe ile ulaşılabilecek ilmin sorgulanması tasavvufi bilginin; ibahi, hurufi ve mistik bilgiden ayrıldığı noktaları ortaya koyar. Farklı literatürlerde ifade edilebilecek bir mahiyette olan keşfi ilim ile varlık anlayışı belirlenirken, bu anlayışın İslam akaidinin esaslarına ters olmaması gerekir. Bu açıdan bakıldığında Sühreverdî, insanlık tarihindeki tüm hakimlerden tevarüs etmiş birikimi ifade ederken bazı noktalarda nassların dışına çıkmıştır diyebiliriz. İnsanın bilgi ile ilişkisinde etkin bir kişilik olarak Cebrail'i tanımlaması, bu manalardan sayılabilir. Nasslardan uzaklaşmış söz konusu mana-lafız kurgularından dolayı, Sühreverdî İslam Düşünce tarihinde yeterli itibarı görmemiştir. Diğer taraftan takdir edilmesi gereken katkıların örtmemesi gereken bu sürçmeler, Sühreverdî'yi mahkeme etmek için değil, İslam Düşüncesinin sınırlarının doğru çizilmesi için yapılmalıdır. Bu sınırların doğru çizilmemesi durumunda katkı olan ve olmayan bilgi daha kesin tespit edilmiş olur.

2. İslam Düşüncesine Katkısı Bakımından İki Eserin Değerlendirilmesi

²¹ "Akledesiniz diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik." Yûsuf: 12/2.



Bu eserlerin İslam Düşüncesindeki değeri, varlık ve bilgi konularının diğer konulara nispeten kıymeti gibidir. Bir varlık felsefesi ile kendisine dayanan konular arasındaki tutarlılık, o varlık sistemine dayalı mana sisteminin evrenselliğini ortaya koyar. Bu yüzden varlık anlayışı tasavvuf, felsefe ve kelam gibi bilimlerin ana konuları arasında yer alsada da fıkıh, tefsir, hadis gibi İslami ilimleri ve doğa bilimlerini dolaylı olarak ilgilendiren bir konudur. Bu bakımdan Gazali ve Sühreverdi'nin bu çalışmada incelenen eserleri, İslam Düşüncesinin evrensel ve tutarlı yapısını oluşturma gayretiyle yapılan çalışmalara birer katkı olduğu şüphesizdir.

İki müellifin ortaya koyduğu varlık ve bilgi anlayışında nur, bir düzeyde “eşyanın kendisiyle ve kendisi için görünen şey” daha üstünde “eşya onunla, onun için ve ondan görünen şey” manalarında hiyerarşik bir tedricik çerçevesinde tanımlanmıştır. Bu durumda nur/işrak kelimesi, hakkında ilahiyatçıların veya dil bilimcilerin konuştuğu bir kelime değil, varlık bilimlerine konu olan ve kozmologların terminolojilerine de dâhil olmaktadır. Nitekim nur, varlıkla ilgili bir kavram olarak, dinî ilimlerden insani bilimlere, doğa bilimlerinden dil bilimlerine kadar tüm bilim dallarının uğraşısı haline gelebilmektedir. Hukuk, iktisat, tıp ve güzel sanatlarla etkileşimi sonucu, nur kavramı üzerine teşekkül etmiş varlık anlayışı, İslam toplumunda bir dünya görüşünün kaidesi olur.

Çalışmamıza konu olan varlık ve bilgi felsefeleri, İslamî ilimlerde tevhid kavramına dışardan yöneltilen sorulara ve Allah-kainat ikiliği gibi problemlere çözüm üretmeye yönelik katkılar sağlar. Ancak kendi içindeki tutarlılığı sağlayan mana sistemi, İslam'ın âlemlere şamil olan evrensel mesajını resmetmiş olur. Söz konusu evrensel varlık felsefesi olmadan tesis edilen diğer anlayışlar hem tutarsız hem de yöresel olur. Dolayısıyla bilimsel ve kültürel tüm anlayışlarla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili olan varlık felsefesi, tevhid kelimesinin manasını anlamada da etkili olacaktır. Mesela kelime-i tevhidin (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) dört derece üzerinden tanımını yapan bir alim, bilerek ya da bilmeyerek zuhuru tedrici olan bir varlık felsefesine dayanıyor demektir. Bu ön kabul üzerine tevhid; Allah'tan başka kulluk yapılan (لَا مَعْبُودَ إِلَّا اللَّهُ), talep edilen (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ), görülen (لَا مَشْهُودَ إِلَّا اللَّهُ), mevcut olan (لَا مَوْجُودَ إِلَّا اللَّهُ) yoktur manaları bakımından tefsir yapabilir. Diğer taraftan ilah kelimesini sadece tapınma manasıyla tanımladığı için kelime-i tevhide “Allah'tan başka tapınacak yoktur” manası veren bir “alim”, “varlık konusunda naslar bir şey söylemez; bu konu beşeri düşünceyle ilgili olduğu için İslami ilimlerin konuları dışındadır” gibi seküler bir varlık anlayışı savunmuş olur. Bu iki anlayış arasındaki temel ayrılık, “insanların kıyamete kadar soracağı soruların cevapları naslarda var mıdır?” sorusuna evet ve hayır olarak verilen cevap üzerinden özetleyebiliriz. Bu soruya Gazali ve Sühreverdi'nin evet cevabı verdiği şüphesizdir. Evet cevabındaki mutabakat üzerine oluşturulmuş din dili, bilim dilinin esaslarını sunar ve bu iki dil etkileşim halinde olur. Yani dinî ilimler içindeki “tevhid” kavramının tanımı ile fizik ve kozmoloji gibi bilimlerin varlık tanımı aynı ilkelerden ve manadan beslenen bir sistem oluşturur.

Bu mana sisteminde bilgi ve insan anlayışı varlık felsefesinde belirleyici olan anahtar kavramlardandır. Varlık konusu, alanı felsefe olamayan diğer bilim adamlarına ilim (bilgi) tanımı ve bilim tasnifi sunar. Bu katkı bakımından bir olsalar da, insan tanımının dili bakımından müelliflerimiz ayrılmaktadır. Gazali hakikat anlayışını Hz. Peygamber'den (sav) itibaren vazedilen bir çerçeveye sabitlemeye çalışırken, Sühreverdi bunu Hz. Adem'den (as) itibaren almaya çalışmıştır. “İnsan tanımında iki farklı dilden hangisi katkı bakımından daha uygundur” sorusunun Gazali ve İbn Arabî'den yana cevabı tartışıldı. Ancak burada şunu söyleyebiliriz ki, nur kavramına dayalı varlık teorilerinin İslam Düşüncesi dışına itilmesi durumunda bugün bir fikrî bir problem oluşmuyorsa, bu konuları tartışmanın ve onlara cevaplar üretmenin bir kıymeti olmadığını iddia edebiliriz; aksi durumda ise onların vazgeçilemez öneme sahip fikri değerler olduğunu görmüş oluruz. Dolayısıyla iki müellifin eserlerindeki mana doğru anlaşılmadığı zaman Müslüman toplumların fikrî hayatlarında başlayan çatışma, bu âlimleri tanımlamada görülen zıtlıklarda zuhur eder. Toplumun bir kesimine göre büyük şeyh (şeyh-i ekber) ya da en kafir şeyh (şeyh-i ekfer) gibi tabirlerinde aslında mana bakımından ayrışmaların olduğu görülür. Bu ayrışmalar, “kelamla uğraşan zındık oldu” gibi anlayışlar üzerinden bilim tanımı ve tasnifinde son bulmaz; asıl mesabede olan varlık anlayışına kadar iner. Bize göre bu problem, modernleşme ile başlayıp postmodern çağda meşrulaşan ve yaygınlık kazanan bir felsefeye dönüşmüştür. Bu felsefe günümüzde dini-dünyevi, maddi-manevi, materyalist-spiritüalist olarak yapılan tasnifleri itibari değil hakiki olarak yapan düalist, seküler ya da postmodernist kabullere dayanmaktadır.

Kozmogeneji ve psikoloji gibi alanlarda yapılan değerlendirme ve varsayımlar, İslamî ilimlerin terminolojisi ile anlatıldığı için sadece bir akaid meselesi olarak ele alınmış olması, söz konusu problemin başka bir açıdır. Dolayısıyla ontolojik ve epistemolojik çerçevenin nereye kadar dinî ilimler (ilahiyat), nereye kadar doğa bilimleri çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği belirlenmediği sürece, İslam Düşüncesi sadece ibadet hayatını belirleyen sınırlara hapsedilmiş olur. Bu durum ise tahrif olmuş önceki dinlerde



olduğu gibi sosyal hayatın önemli bir kısmını tevhide dayanmayan felsefelerden beslendiği seküler ve kaotik düşünce atmosferine sebebiyet verir.

Bu problemin modernleşme öncesi kökeni birçok açıdan incelenebilir. Dini ilimleri terminolojilerine ve metodlarına göre tasnif eden ve tevhide hakikati parçalara ayıran bir anlayış bu problemin göstergesidir. Fıkıh ilmi nasslardan hüküm çıkarma, kelim ilmi nassları nazar ile okuma, tasavvuf ilmini de nassları ilham ile okuma şeklinde parçalara ayıranlar, bu zihni probleminden etkilenmiştir. Her ne kadar mükâşefe, ilham ve keşif gibi kavramlar tasavvufu kelim ve fıkıhtan usul bakımından ayıran bir unsur olsa da “kozmoji” ve “psikoloji” teorisi ortaya koyması bakımından tasavvuf, onun ilim (bilgi) ve insan tanımına yaptığı katkı bakımından ele alınması gerekir. Yani İslami ilimler içerisinde tasavvufun diğer ilimlerden ayrıldığı nokta, onun ortaya koyduğu bilgi ve insan tanımında olmaktadır. Benzer durum felsefe terminolojisi ve mantığı için de geçerlidir.

Bu eksikliğin modernleşme sonrası bizi getirdiği noktada, bireysel din telakkileri çoğalmaktadır. Bu yüzden Gazali ve Sühreverdi gibi âlimlerin eserlerini hadis senetleri bakımından değerlendirmek üzerine yapılan tahliller onların değerlerini ölçmez. Çünkü nassların sıhhati, şer’i ve itikadi hükümlerde belirleyici iken edebî ve dünyevi konularda zorunlu değildir (S. Erdoğan, 2018a, 81-101). 21. yüzyılda gelinen noktada varlık anlayışını belirleyen modern kozmoji Batılı kozmologların bireysel vehimlere dayanmakta ve varlığı kendiyile kaimmiş gibi ele almaktadır (S. Erdoğan, 2018b, 30-37).

İslam Medeniyetinin kozmoji anlayışını şekillendiren bu varlık anlayışı, İslamî ilimler içindeki manası ile oluşturduğu bütünlük, onun tutarlılığına delalet eder. Bu yüzden çalışmamıza konu olan eserlerin telif amacı olarak, “Meşşai sistemin eksiklerini gidermek”, “yeni bir felsefe geliştirmektir” gibi nefsanî dürtülere indirgenemez. Şurası muhakkak ki Meşşai felsefedeki tutarsızlıkları tevhide dayalı bir varlık anlayışı ile çözerken, Sühreverdi’nin gayesi, İslam Düşüncesinin varlık anlayışını ortaya koymaktır. Temel problem Bir olandan “çok olanın” zuhur etmesi durumunda Bir’in tenzihi yönünde eksikliğin oluşmasıdır. Dolayısıyla iki eser de Bir olanın aşkınlığını muhafaza ederek, çok olanın varlığını ve Bir ile ilişkisini açıklama yönünden İslam Düşüncesine ve insanlığın düşünce mirasına katkıda bulunmuşlardır.

Özetle İslam Düşüncesine katkısı ve kaynakları bakımından çalışmamıza konu olan eserleri doğru değerlendirebilmemiz için kelim, felsefe ve tasavvuf gibi ilim dallarının İslam Düşüncesindeki kıymetinin mutabakat ile takdir edildiği çerçevenin tanımı belirleyici olur. Bu çerçeve dahilinde yapılacak değerlendirmelerde tüm İslami ilimlerden birini esas almak, doğru değerlendirmeye mani olur. Söz konusu ilim dallarının amaç, usul ve terminoloji bakımından farklarını ve benzerlikleri ihmal edilmesi durumunda İslam Düşüncesine ya bir oryantalist olarak ya da postmodernist ve seküler felsefelerde zihin karmaşası yaşayan Müslüman olarak bakılır. Zira İnsanlık tarihindeki en zor soru olarak nitelendirebileceğimiz bu hakikat arayışında İslam Düşüncesinin evrensel hakikatini; fizik-metafizik, akli-nakli, dini-dünyevi gerçekliklerin birbiriyle çatışmadığı bir bütün (varlık felsefesi) içinde ortaya koymaya çalışan bu eserler akademik camiada dahi; kişiden kişiye değişen, sabiteleri olmayan, pragmatik çıkarılara göre evrilebilen bilgi yığınıymış gibi tanımlanabilir (Ay, 2014, 106-107).

Sonuç

Çalışmamıza konu olan ontolojik ve epistemolojik bilginin kaynaklarını, İslam Düşüncesine katkısını ve bu katkılar bakımından kıymetini takdir etmek, günümüzde dini ilimler ile doğa bilimleri arasındaki büyüyen açığın tarihi kökenine inmek bakımından önemlidir. Geçen yüzyılı bu yüzyılın dünü kabul ettiğimiz zaman, bugün gerçekleşen hadiselerin dünü sebepleri zuhur ediyor olmalıdır. Bu bakımdan günümüz düşünce dünyasına hâkim olan seküler ve postmodernist felsefelerin kabul görmesi ve yaygınlaşması için gerekli boşluğun, İslam Düşünce tarihi içinde sebepleri olması gerekir. Çalışmamıza konu olan varlık felsefelerinin kaynaklarını ve İslam Düşüncesindeki değerini ararken bu sebepleri de genel olarak incelemiş olduk.

İki eserde ortaya konulan ontolojik ve epistemolojik çerçeve üzerinden bu bilginin kaynağını değerlendirmeye çalıştığımız zaman, gerçek bilgiye ulaşmada önemli bir hata yapmış oluruz. Çünkü neredeyse insanlık tarihinin bilgi birikimini ilgilendiren bir konuda, iki eserin telif edildiği zaman kesitine bakarak bütün hakkında konuşmuş oluruz. Zira ikinci bölümde yapılan değerlendirmede Sühreverdi felsefesini, Gazali’nin epistemolojik zemini üzerine inşa etmiş ve Gazali’nin ontolojik izahlarını olgunlaştırıp bir felsefeye dönüştürmüş gibi görülmüştür. Aralarında terminoloji farkı da olsa, varlığın (nurun) birliği, birden tafdilî olarak suduru, bu sudurdaki temel etken olan hareket vs. gibi manada buluşulan noktaların çizdiği bütün birbirinin çok benzeridir. Ancak üçüncü bölümde bu konularda yapılan önceki değerlendirmeler üzerinden meseleye baktığımızda, Sühreverdi’nin Gazali sonrası yaptığını, Gazali İbn



Sina'dan sonra, İbn Arabi ise Sühreverdi'den sonra yapmış olduğunu gördük. Bu bilginin kaynağını aradığımızda ise zincirleme olarak Sühreverdi öncesine ve sonrasına giden felsefeler gördük.

Bu bilginin kaynağını anlamak bakımından öncesine doğru bir arama yaptığımızda İsrak Felsefesi'nin eklektik olduğu; Hermetik Kültürün devamı, tasavvufî felsefe, İbn Sina felsefesinin bir uzantısı olduğu gibi değerlendirmeler gördük. Müelliflerin mukaddemelerini inkar eden uslubla yapılan bir değerlendirmede ise onların pragmatik arzularına bağlı olarak uydurulmuş, geçmişteki batıl felsefelerin taklitleri olduğu savunulmuştur. Telif edildiği tarihlerden itibaren yaşanan fikri karmaşaların günümüzdeki misalini resmeden bu tablo, aslında İslam Düşüncesi içinde selef-i salihin tarafından tasdik edilen ilham, ihsan ve hikmet gibi kavramlarla birlikte tasavvuf ilminin de inkarı manasına gelmektedir ki bu, İslam Düşüncesini tanımlayan çerçeveye ait bir problemdir.

Sadece İslam Düşünce birikimine değil, insanlığın düşünce mirasına katkı mahiyetinde olan bu çalışmaların günümüzde bu denli farklı uçlardan değerlendirilmiş olması, bize bu eserlerin İslam Düşüncesine katkısını ispatlar gibidir. Çünkü günümüzde bu konular, ihtisas sahası olan belirli sayıda kişilerin ilgilendiği başlıklar olmasına rağmen, üzerinde mutabakatın oluşmadığı konudur. Varlık anlayışının her insanı direkt (felsefi çalışma alanı) ya da dolaylı (dünyagörüşü bakımından) olarak etkileyen bir felsefe olduğunu göz önüne aldığımızda, İslam Düşüncesi içerisinde kabul görmemiş bir varlık anlayışı yerine başka felsefelerin ikame edilmiş olması gerekir. O felsefe, modernleşme sonrası dünyaya hakim olmuş seküler felsefelerdir. Dolayısıyla ilk dönemlerde ulema arasında bir ihtilaftan kaynaklanan bu boşluğu, günümüzde Batılı felsefeler doldurmuş; geriye geçmişteki problemleri tartışmaya devam eden bir avuç akademisyen kalmıştır. Varlık felsefesi konusunda ihtilaflarla başlayan süreci umumi bir mutabakata dönüştüremeden modernleşme imtihanına girdiğimizi düşünürsek, bugün tedavi edilmemiş açık bir yaranın kangren olma aşamasını müşahade ediyoruz. Yani Müslüman âlimler arasında eğrisi ve doğrusuyla âleme şamil bir varlık felsefesinde mutabakat olmadıkça, günümüzde yaşanan fikri problemleri gözlemlemiş oluruz. Bu gözlemler üzerinden de Gazali ve Sühreverdi'nin, hata ve sevaplarıyla birlikte, İslam Düşüncesine yaptıkları katkının değerini görmüş oluruz. Bu durumunda varlık anlayışını mükâşefeye dayandıran müelliflerin görüşlerinin nereye kadar/red kabul edilmesi gerektiği gibi bir problemle karşılaşılmaktadır. Tasavvufî bilginin imkanı diyebileceğimiz bu konunun en genel cevabı; tasavvufî bilginin şer'i ve akli hakikatlere muarız olmamasıdır.

Bu açıdan İslami ilimlerin muhtelif branşlarında yapılan çalışmaların tevhidi bir varlık felsefesi ile ilişkileri kurularak yeniden değerlendirildiği fikri bir atmosfere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmanın bir devamı niteliğinde, İsrak felsefesindeki noksanlıkları İbn Arabi'nin hangi açılardan giderdiği incelenebilir. Bu çabanın sonraki halkası olması bakımından değerlendiren çalışmalar; Fahreddin Razi, Kutbuddin Şirazi ve Molla Sadra gibi âlimler açısından genişletilebilir. Kelam, felsefe ve tasavvufun mutabakatında tevhidi bir varlık felsefesi bu çalışmalarla ortaya konulabilir.

KAYNAKÇA

- Alici, M. (2014). Sühreverdi'nin İsrak Düşüncesini İnşâda Kadim Etimolojilerin Yeri. *Milel ve Nihal*, 11(2).
- Arslan, İ. (2014). Evrenin Sınırlarını Zorlamak: Hikmetü'l-İsrak ve Şerhlerinde Meşşâi Kozmoloji Eleştirisi. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Dergisi*, 1(1).
- Ay, M. (2014). Nur Kavramından Nur Metafizikine: Pragmatik Okumalar ve Eleştiri. *Journal of Islamic Research*, 25(2).
- Bağdadî, E. K. C. (1988). *Resâilü'l-Cuneyd* (A. H. Abdülkâdir, Ed.). İskenderiyye: Dâru'l-kutubu'l-Mısıriyye.
- Baykan, E. (2016). Bir İslam Düşüncesi Mektebi: Sübreverdi'nin İsrak Tecrübesi Ve Aklln Halleri. *Yüzüncüyl Üniv. Sos. Bil. Enst. Der.*, (Özel Sayı).
- Bekiryazıcı, E. (2011). İbn Sina Düşüncesi İsrakilige Zemin Hazırlamış Mıdır?. *Diyanet İlmî Der.*, 50(1).
- Cebecioğlu, E. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Matbaacılık.
- Çatak, A. (2015). Sühreverdi'nin Felsefi Tasavvufunda Marifet. M. N. Doru, K. Gökdağ, & Y. Kaplan (Ed.), *Sühreverdi ve İsrak Felsefesi*. Ankara: Divan Kitap.
- Doru, M. N. (2015). Meşriki Düşünceden İsraki Felsefeye Bir Yol Var mı? M. N. Doru, K. Gökdağ, & Y. Kaplan (Ed.), *Sühreverdi ve İsrak Felsefesi*. Ankara: Divan Kitap.
- Erdoğan, İ. (2003). İsrakilik'in İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları. *Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, (8).
- Erdoğan, S. (2018a). *Sufism in the Context of Modernism: The Concept of Adab in Naquib al-Attas*. Chicago: Kazi Pub.
- Erdoğan, S. (2018b). *Tasavvuf Felsefesi ve Ekolleri Açısından Modern Türk Eğitim Sisteminin Problem ve Çözüm Analizi*. Ankara: Akademisyen Yay.
- Gazali, E. H. b. M. (t.siz). *İhyâ-i Ulûmî'd-dîn* (c. 1-4). Kâhire: Dâru's-ş-ş'a'ab.
- Gazali, E. H. b. M. (1983). *E'l-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-İlmiyye.
- Gazali, E. H. b. M. (1986). *Mişkâtü'l-Envâr* (A. İ. Sirvân, Ed.). Beyrut: Âlimü'l-kutub.
- Gazali, E. H. b. M. (2000). *Mekâsid-i'l-felâsefe* (M. Bicû, Ed.). Şam: Batba'atî'l-dîbâh.
- Gazali, E. H. b. M. (2003). *El-Munkız mine'd-delâl ve'l-mevsûl ilâ zi'l-izze ve'l-celâl* (C. Saliba & K. İyâr, Ed.). İskenderiyye: Dâru'l-Endulus.
- İbn Sînâ, E. A. (t.siz). *Kitâbi'n-necât fi hikmeti ve'l-mantikiyyât ve'l-tabiiyyat ve'l-ilâhiyyât* (M. Fahri, Ed.). Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedide.
- İbn Sînâ, E. A. (2013). *Danışname-i Âlâ* (G. Deniz, Ed.). İstanbul: Yazma Eserler Kurum Bşk.
- Kaya, M. (2001). İsrakiyye. *DİA* (c. 23). İstanbul: TDV Yay.



- Kutluer, İ. (1998). Hikmetü'l-işrak. *DİA* (c. 17). Ankara: TDV Yay.
- Kutluer, İ. (2010). Sühreverdî-Maktul. *DİA* (c. 38). İstanbul: TDV Yay.
- Meçin, M. M. (2015). Ahiret Hayatının Keyfiyeti Üzerinden Eş'arî Kelam Sisteminin İşrakî Felsefeyle Karşılaştırılması. *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: Beyan Yay.
- Muhâsibi, H. (T.siz). *El-Mekâsib ve'lverâ ve's-şubhetu ve byânu mübahihâ ve mahzûriha* (S. K. Fıkhî, Ed.). İskenderiyye: Dâru'l-İbn Haldûn.
- Obaidullah, M. (2015). Philosophical Sufism: An Analysis Of Suhrawardî's Contribution With Special Reference To His School Of Illumination (Ishraqî). *Afkar*, 16(1).
- Seyyed Hossein, N. (1997). *Three Muslim Sages; Avicenna, Suhrawardî, Ibn Arabi*. New York: Caravan Books.
- Sühreverdî, Ş. Y. (1373). *Mecmûati'l-musennefâti Şeyh-i İşrâk* (H. Carbin, Ed.). Tahran: Pijûhişgâhe ulûme insânî ve mutâleâte ferhengî.
- Tirmizî, E. A. M. b. A. H. (t.siz). *Beyânu'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lub* (A. A. Es-Sâyih, Ed.). Kahire: Merkezu'l-kitâb li'n-neşr.
- Türker, Ö. (2015). İşrâkîlik Yeni Bir Metafizik Midir? M. N. Doru, K. Gökdâğ, & Y. Kaplan (Ed.), *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*. Ankara: Divan Kitap.
- Uludağ, S. (2001). İşrakîyye. *DİA* (c. 23). İstanbul: TDV Yay.