



Araştırma Makalesi • Research Article

Sühreverdî'nin Ontolojisinde Nûru'l-Envâr: Hikmet'ül-İşrâk Özelinde

Nuru'l-Anwâr in the Ontology of Suhrawardi: Specific to Hikmet'ül-İsrâk

Tanju Toka ^{a*}

^a Arş. Gör., Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum/Türkiye.

ORCID: 0000-0002-4368-3740

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 19 Mayıs 2018

Düzeltilme tarihi: 26 Şubat 2019

Kabul tarihi: 05 Mart 2019

Anahtar Kelimeler:

Sühreverdî

Nûru'l-Envâr

Nur

Zulmet

Sudur

ÖZ

Bu çalışmada İşrâkî felsefenin kurucusu ve en önemli filozofu olan Şihâbuddîn Sühreverdî'nin (ö. 1191) felsefi sisteminde merkezi bir konumda yer alan Nûru'l-Envâr kavramı ontolojik çerçeve bağlamında incelenmiştir. Ona göre varlık hiyerarşisinin en tepesinde Nûru'l-Envâr bulunmaktadır. Onun varlığı kendiliğinden apaçık olduğu gibi aynı zamanda kendisi dışındaki bütün diğer varlıkları da apaçık kılmaktadır. O, nurların nurudur; daima var olan ve mutlak olarak tek olan nurdur. O, zatı gereği feyyaz olduğu için bütün varlıklar ondan feyezân etmiştir. Onun varlığı zatı gereği zorunlu iken, diğer varlıklar zatları gereği mümkün, yani eksik olan varlıklardır. Ayrıca onun ontolojik sisteminde varlık, nur/ışık şeklinde nitelendirilirken yokluk ise zulmet, yani karanlık olarak nitelendirilmektedir ki zulmet, mutlak kötülük anlamına gelmektedir.

ARTICLE INFO

Article history:

Received 19 May 2018

Received in revised from 26 February 2019

Accepted: 05 March 2019

Keywords:

Suhrawardi

Nuru'l-Anwâr

Light/Divine light

Darkness

Emanation

ABSTRACT

In this study, the concept of Nur al-Anwar which is in the central position of the philosophical system of Suhrawardi (d. 1191), the founder and the most important philosopher of the Isrâkî philosophy, has been examined in the context of the ontological framework. According to him, Nuru'l-Anwâr is the top element of the hierarchy of existence. His existence is self-evident and at the same time it makes other beings obvious. He is the light of light; always present and absolutely unique. All beings have overflowed from him as a result of knowing his own self. In other words, while he is self-evident and self-existing, every being, except him, are in need of him to gain existence. So in their essence they can neither gain existence nor have the will to maintain it. Hence, while he is Necessary Being due to his self, other beings are possible beings or deficient beings. In addition, in his ontological system, existence is characterized as light/divine light, while non-existence is defined as oppression, or darkness, which means absolute evil.

1. Giriş

Şihâbuddîn Sühreverdî (ö. 587/1191) kendi döneminde İbn Sînâ özelinde şekillenen meşşâî felsefe geleneğinin eleştirisi üzerine, İşrâk felsefesi/Nur felsefesi olarak isimlendirilen yeni bir felsefi sistem kurmuştur. Bu kurucu yönüyle, İslam felsefesi geleneğinde Şeyhu'l-İşrâk olarak da anılan

Sühreverdî, kendisinden önceki meşşâî felsefenin, özelden İbn Sînâ'nın felsefesi üzerine gelişen düşünce mirasını, kendi iç sorunları ve bu sorunlara yöneltilen eleştirilerle birlikte tevarüs etmiştir. Bu bakımdan Sühreverdî'nin, meşşâî düşünce geleneğini bütün unsurlarıyla reddettiğini söylemek mümkün değildir. Öyle ki, Sühreverdî'nin İbn Sînâ felsefesinin sahip olduğu sorunları tespit ederek bu

* Sorumlu yazar/Corresponding author

e-posta: tanju.toka@erzurum.edu.tr

sorunlara bütünü değiştirmeden ama parçalar arasındaki ilişkiyi daha tutarlı ve sistemli hale getirdiğini bu nedenle de İsrâkî felsefenin özgün bir felsefi sistem ortaya koymaktan ziyade İbn Sînâ yorumu olarak görülmesi gerektiği iddia edilmektedir (Türker, 2014: 107-113).

İşrak metafiziğinin ontolojik hiyerarşisinin tepesinde yer alan “Nurların Nuru” (Nûru’l-Envâr), varlığın en yüce ilkesini temsil etmektedir. Ayrıca Nûru’l-Envâr, meşşâî ontolojik sistemde yer alan Vâcibü’l-Vücûd’a (Zorunlu Varlık) da karşılık geldiği söylenebilir. Bu itibarla, çalışmamızın temel amacı, İşrak felsefesi hakkındaki iddiaları göz önünde bulundurarak Sühreverdî’nin ontolojisinin en tepesinde yer alan Nûru’l-Envâr ve varlığın ondan sudur etme sürecini Sühreverdî’nin *İşrak Felsefesi (Hikmet’ül-İşrâk)* isimli eseri özelinde incelemektir. Ayrıca çalışmamızı Sühreverdî’nin, felsefi yolculuğunun en önemli ürünü olan *Hikmet’ül-İşrâk* ile sınırlı tutmamızın temel nedeni ise, onun felsefi sisteminin bütün özünü içinde taşımasıdır.

Bunun yanı sıra Sühreverdî’nin ontolojik sisteminde yer alan Nûru’l-Envâr’ın nurlar hiyerarşisi içindeki yeri ve varlığın ilkesi olması bakımından varlığın ondan sudur etme sürecini temel alan bir çalışma, Sühreverdî’nin kurduğu ontolojik sistemin kendisinden önceki ontolojik sistemlerden farkını ortaya koyması ve bu bakımdan özgünlüğünün tespit edilmesi bağlamında gerçekleştirilen tartışmalar için oldukça önemlidir. Bu nedenle bu çalışmamızın Sühreverdî’nin ontolojik sistemi hakkındaki ikincil literatüre katkı yapması hedeflenmektedir.

Bu çalışmada amacımızı gerçekleştirmek için şu çalışma planı izlenecektir; öncelikle Sühreverdî felsefesinde temel kavram olan “nur” ve onun türleri incelenecek, sonrasında nurun kendisini en çok gösterdiği varlık olan Nûru’l-Envâr ve onun kendi zatının idraki ve bunun Sühreverdî ontolojisindeki yeri tespit edilecektir. Son olarak, Nûru’l-Envâr’dan varlığın taşması ve bunun sonucunda meydana gelen kutsî varlıklar ve bu varlıkların Sühreverdî’nin savunduğu ontolojik sistemdeki öneminden bahsedilecektir. Bu itibarla çalışmamız, Sühreverdî’nin *Hikmet’ül-İşrâk* adlı eserinde tartıştığı metafizik ve ontolojik problemleri kapsamaktadır.

Çalışmamız boyunca *Hikmet’ül-İşrâk* eserini merkeze alan ve burada gerçekleştirilen tartışmaları birbiriyle ilişkilendiren bir yöntem kullanılacaktır. Bununla birlikte gerekli yerlerde *Hikmet’ül-İşrâk*’tan yapılacak olan doğrudan alıntılar sayesinde araştırma konusunun daha iyi bir şekilde ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bunun yanı sıra, ikincil literatür ise, *Hikmet’ül-İşrâk*’deki metafizik ve ontolojik tartışmaların desteklenmesi veya daha anlaşılır olması doğrultusunda kullanılacaktır.

2. Nur’un Apaçıklığı ve Türleri

Sühreverdî’ye göre varlıkta tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyacı olmayan şey apaçıktır (zâhir) ve nurdan daha apaçık hiçbir şey yoktur, bu nedenle nurun tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyacı yoktur (Sühreverdî, 2012: s. 117). Bu tasvire göre nur, özü bakımından açıktır ve onda gizli kalan hiçbir şey olmadığı için o, apriori bir kavram gibi tarife gerek kalmadan anlaşılır bir ilkedir. Bu bakımdan o, açıklanmak için başka şeylere ihtiyaç duymadığı gibi, aksine onun dışındaki diğer bütün şeyler açık, aydınlık ve belirgin olmada

ona muhtaçtır. Bu nedenle Sühreverdî nuru, “*kendi hakikatinde apaçık olan ve başkasını da zatiyla apaçık kılan bir şey,*” şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre nur, “*zatında, apaçıklık hakikatine eklenti olan her şeyden daha apaçıktır.*” Diğer bir ifadeyle nur, hem kendi hakikatinde açık ve belirgin hem de kendisiyle başkasını açık ve belirgin yapan (müzhir) şeydir. Dolayısıyla Sühreverdî’nin felsefi sisteminde ontolojik anlamda “varlığın” epistemolojik anlamda ise “bilginin” ilk ve temel ilkesinin “nur” olduğunu söylemek mümkündür (Sühreverdî, 2012: 124; Bekiryazıcı, 2015: 941; Cihan, 2015: 978-979).

Sühreverdî düşüncesinde nurun kendisine özgün bir hakikati vardır. Ancak nurun hakikati derecelidir, bu nedenle her varlık bu hakikate sahip olmadığı gibi, ona sahip olanların dereceleri de birbirinden farklıdır. Bu bakımdan Sühreverdî, varlığı, nura sahip olan ve nura sahip olmayan olmak üzere iki temel sınıfa ayırmaktadır. Bir diğer ifadeyle, varlığın hakikati ya nurdur ya da nur değildir (Sühreverdî, 2012: 117; Cihan, 2014: 408). Bu çerçeveye göre varlığı nur ve zulmet (karanlık) kavramlarıyla açıklamaya çalışan Sühreverdî, her şeyin bu iki kavrama olan yakınlıklarına ya da uzaklıklarına göre statüsünün belirlendiğini savunmaktadır (Alıcı, 2014: 62-63).

Varlık alanındaki söz konusu ayırmadan hareket eden Sühreverdî nuru, bir başkasının heyeti olmayan, yani özünü ve yetkinliğini kendinden alan, bu hususlarda başkasına dayanmayan nur ve bir başkasının heyeti olan, yani özünü veya yetkinliğini başkasından alan, bu hususlarda başkasına dayanan nur olmak üzere ikiye ayırmaktadır (Sühreverdî, 2012: 118). Bu itibarla varlıklar, zatında nur olan ve zatında nur olmayan şeklinde iki temel kategoriye ayrılmaktadır.

Zatında nur olan varlıklar, soyut/gayri maddi nur ya da saf nur ve hissi nur olmak üzere ikiye ayrılırken, zatında nur olmayan varlıklar ise kendi içinde cisim/cevher ve arazî nur olmak üzere ikiye ayrılmaktadır (Uluç, 2014: 122-123). Sühreverdî’nin ontolojik sisteminde var olan her şey söz konusu dört sınıftan birine denk düşmektedir.

Gayri maddi nur, var olmak için başka bir varlığa muhtaç değildir ve kendi kedisine açıktır. Buna göre, hakikati itibariyle nur olan ve başkası için de heyet olmayan, saf (mahz) nur, gayri maddi nurdur. O, özü itibariyle bağımsız, şuur ve idrak sahibi olan saf nurdur ve onun madde ile hiçbir ilişkisi yoktur. Ayrıca işaret edilen ve gösterilen nur arazî nurlar cümlesinden olduğu için duyularla gayri maddi nurun gösterilmesi mümkün değildir. Bu nedenle “*o, bir cisme yerleşemez ve asla bir yönü de olamaz. O, kendisinin farkındadır. Dolayısıyla, kendini kavrayan (müdrük) her şey, gayri maddi ve saf nurdur.*” Sühreverdî ontolojisinde söz konusu gayri maddi nurlara aynı zamanda “soyut nurlar” denilmektedir, ki Allah, melekler, idealar ve insani nefisler gayri maddi nuru temsil etmektedir (Sühreverdî, 2012: 121, 126; Kaya, 2001: 408; Cihan, 2014: 408).

Sühreverdî’ye göre gayri maddi nurların nurluk hakikatleri ya da türleri birbirinden farklı olamaz, çünkü onların bu hususlarda birbirlerinden farklı olması durumunda her gayri maddi nurda nurlukla birlikte başka bir şey daha bulunması gerekirdi. Böyle bir durumda ise, a) ya o şey gayri maddi nurda heyet olurdu b) ya gayri maddi nur onda heyet olurdu c) ya da her ikisi de zatiyla kaim olurdu. Fakat Sühreverdî söz konusu bu durumların muhal olduğunu şu akıl yürütmeye ispatlamaktadır;

“O şey soyut ışıktaki [gayri maddi nurda] bir heyet olsa, ışığın hakikatinin dışında olur. Çünkü bir şey ancak kendisi ilk önce akılda bağımsız bir mahiyet olarak gerçekleştiikten sonra kendisinde bir heyet olarak gerçekleşebilir. O halde ışığın hakikati heyetle farklı olmaz. Soyut ışık o şeyde bir heyet olsaydı, bu durumda soyut ışık, soyut ışık değil kendisinde arazi ışığın bulunduğu bir alacakaranlık cevher olurdu. Oysa onun soyut ışık olduğu farz olunmuştu, ki bu da muhal bir durumdur. Onların her ikisi de zatıyla kaim olsaydı, hiçbir diğeri mahalli olamaz ve diğeriyle aynı mahalli paylaşamazdı. Onlar berzah olmadıklarından karışıp bitişmezler de. Bu yüzden birbirleriyle bağlantıları da olmazdı. O halde soyut ışıkların hakikatleri farklı değildir.” (Sühreverdî, 2012: 129).

Ayrıca söz konusu gayri maddi nur kavramını Meşşâî gelenekte kullanılan akıl kavramıyla karşılaştırmak mümkün olmasına karşın ondan çok daha farklı ve yeni özelliklere sahiptir. Buna göre, gayri maddi nurları akıldan ayıran iki temel özelliklerden ilki, onların yeteri derecede kuvvetlenmesi durumunda varlığı yaratabilme istidadına sahip olmalarıdır. Bir diğer ayırıcı özellikleri ise, gayri maddi nurların kendisi dışında diğer gayri maddi nurlara da açık olmalarıdır, ki bu durum onların Tanrı’yı ve semavî nurları görebilmelerini sağlıyor (Walbridge, 2008: 234-235).

Sühreverdî’ye göre hissi nur kendinde nur olmakla birlikte başkası için heyettir, çünkü varlığı kendinden değil, başkası sebebiyledir. Bir diğer ifadeyle hissi nur, bir başkasına nur olan, yani zatına nur değil bu da onun kendini idrak etmemesi demektir. Ona iliştiği ve onu aydınlattığı için ârız nur adını almaktadır (Sühreverdî, 2012: 121; Cihan, 2014, 408). Yıldızlar ve ateş gibi varlığı başkasından olanlar bu cümleden olan varlıklardır, ki bu bağlamda Sühreverdî felsefesi terminolojisinde söz konusu varlıklar “hissi nur” şeklinde kavramsallaştırılmaktadır. Ayrıca cisimler ve fiziki nesnelere gibi şuurdan yoksun varlık türleri alacakaranlık; renk, tat ve koku gibi nitelikler ise arızî karanlığı temsil eder (Sühreverdî, 2012: 127).

Sühreverdî, zatında nur olmayan varlıklar için kullandığı zulmet kavramını cisim ile ilişkilendirerek açıklamaktadır. Bu bağlamda o şunları ifade etmektedir;

“Berzah, cisimdir; “işaretle gösterilen cevher” olarak resmedilir. Bazı berzahların ışıkları kaybolduğunda karardıkları gözlenir. Karanlık, ışığın yokluğundan ibarettir. Ancak bu yokluk, kendisinde mümkünliğin şart koşulduğu [örneğin körlüğün ancak görebilme özelliğine sahip hayvana itlak olunması gibi] bir yokluk değildir. O halde alemin bir boşluk veya ışiksiz bir felek olduğu farz olursa, karanlığın eksikliği ve ışığın imkânsızlığı alemin lazimesi olur [ve alem zatı itibarı ile hep karanlık olarak kalır]. O halde şu kesinlik kazanır ki ışık [nur] ve ışıklı [nurlu] olmayan her şey karanlıktır. Berzahın karanlık olmak için ışığın ortadan kalkması yeterli olup daha başka bir şey ihtiyacı yoktur.” (Sühreverdî, 2012: 118).

Bu bakımdan ona göre, cisim işaretle gösterilen varlıktır, karanlıkta olan şeye işaret etmek mümkün olmadığından

dolayı bir cisim işaret etmek için öncelikle o şeyin aydınlanmış/nurlu olması gerekir. Fakat aydınlık durumu ortadan kalktığına o cisim karanlıkta kalmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Bu nedenle zulmet kavramının ontolojisinde var olan bir şeyi veya bir özü değil, “nurun yokluğunu” ifade etmektedir. Dolayısıyla Sühreverdî’nin felsefî sisteminde nur ve zulmet kavramlarının, bir dualiteyi gösterdiğini söylemek mümkün değildir, çünkü zulmetin söz konusu sistemde ontik bir varlığa sahip olması söz konusu değildir (Sühreverdî, 2012: 134; Bekiryazıcı, 2015: 941; Cihan, 2015: 979; Cihan, 2014: 409).

3. Gayri Maddi Nur ve Onun Kendi Zatını İdrak Etmesi

Sühreverdî’nin epistemolojisinin şu iki temele dayandığını söylemek mümkündür. Bu temeller, a) bir varlığın başka varlıkları idrak edebilmesi için öncelikle kendi zatını idrak etmesi gerektiği; b) idrak, müdrikin müdrike apaçık olmasından ibaret olduğu, yani idrak hiçbir şekilde misal ve sûretle gerçekleşmediğidir (Uluç, 2014: 122; Cihan, 2014: 410). Bu bağlamda Sühreverdî soyut varlıkların idrakinin apaçık olduğuna şu istidlali göstermektedir;

“Zatıyla kaim ve zatını idrak eden varlık, zatını, zatının zatındaki bir misali ile bilmez. Çünkü o, zatını bir misalle bilseydi şöyle bir durum ortaya çıkardı: Benliğin misali benlikle özdeş olmayı bilakis benliğin misali benliğe nispetle [bir başkası mesabesindeki] “o”dur. Bu durumda idrak edilen [benliğin kendisi değil] o misal olur. Bundan şu sonuç çıkar: Benliğin idrak olunması ile benlikten başkasının idrak olunması özdeştir ve dolayısıyla benliğin zatını idrak etmesi ile başkasının idrak etmesi özdeştir, ki bu da muhaldir.” (Sühreverdî, 2012: 122).

Bu argümandan hareketle Sühreverdî, müdrikin gayri maddi nur olduğunu savunmaktadır. Ona göre cisim müdrik değildir, çünkü onun zâtı kendisine apaçık değil, gizlidir. Bu noktada Uluç, Sühreverdî’nin cismin zatının kendisine niçin apaçık olmadığını bu nedenle niçin kendi zatını idrak edemediğine dair herhangi bir açıklama yapmadığını belirtmektedir. Ancak bu belirsizliğe karşın Sühreverdî, bir zâtı olan ve onun varlığının farkında olan şey, bir başka varlığın arazî nuru da olamadığını bu nedenle de söz konusu şeyin kendisine işaret edilemeyen gayri maddi bir nur olması gerektiğini ifade etmektedir (Sühreverdî, 2012: 121; Uluç, 2014: 123).

Bu epistemolojik sistemde ön plana çıkan öz bilinç, dâimîdir ve dâimî bilinen (ben), habersiz olunan (beden) olamaz. Bu nedenle özün idrakinin özden başkasıyla gerçekleşmesi mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle, gayri maddi nurun idrak nesnesinin kendisi, zâtı bakımında gayri maddi nur olması gerekir ki, bu onun en temel özelliği olan, özünün aracısız bilmesine imkân sağlamaktadır. Ancak Sühreverdî, yukarıda aktardığımız pasajın devamında dış dünyadaki varlıkların idrakinin kutsî âlemden farklı olduğunu belirtmektedir. Buna göre, dış dünyada hem misal hem de misalin sahibi olan nesne, idraki gerçekleştiren öznen farklı olan bir nesnedir. Bu nedenle gayri maddi varlıkların idrakleri misalsiz gerçekleşirken dış dünyadaki varlıkların idraki için de böyle bir şey söylemek mümkün değildir (Sühreverdî, 2012: 122; Cihan, 2014: 410).

Bu epistemolojik çerçeveye göre gayri maddi nurun, kendi hakikatinde hem apaçık bir şey olduğu hem de zatıyla başkalarını açığa çıkaran (müzhir) olduğu yargısına ulaşmak mümkündür. Onun bu şekilde bir apaçıklığa sahip olması ise hakikati sebebiyledir ki böylece onun nur olmasıyla apaçık olması aynı şeyi ifade etmektedir. Nurun hakikati ile apaçıklık arasında kurulan bu ilişki Sühreverdî'nin, Meşşâîler'in, bir varlığın kendisini idrak etmesinin maddeden soyut olması gerektiği düşüncesini eleştirmesine temel oluşturmaktadır. Nitekim o bu hususta, eğer maddeden soyut olmanın kendini zatını idrak etmede tek başına yeterli bir şart olsaydı Meşşâîlerin iddia ettiği gibi, heyulanın da kendisini idrak etmesi gerektiğini şu argümanla savunmaktadır;

“Heyula da, onların iddiasına göre, ölçüler ve bütün heyetlerden sarf-ı nazar edildiğinde zatında belirsiz ve mutlak bir şey ve belirsiz bir cevherdir. O halde haddizatında heyuladan daha basit bir şey yoktur. Bu bağlamda heyulanın cevherliğinin Meşşâîlerin iddiasına göre, konusuz olmaktan ibaret olduğu özellikle hatırlanmalıdır. O halde heyula, taşıyıcılardan ve cüzlerden soyutlanmışlığına rağmen niçin zatını ve kendisindeki suretleri idrak etmez?” (Sühreverdî, 2012: 125-126).

Ayrıca Sühreverdî'ye göre gayri maddi varlığın kendi özünü bilmesi, onun özüne ilave olan bir şey değil, aksine bu durum özün kendisini ifade etmektedir ki onun bahsettiği özün kendi kendisiyle apaçık olmasının anlamı da budur. Diğer bir ifadeyle zatını idrak eden varlık, “zatına eklenti olan her niteliğin zatına ait olduğuna hükmederse, zatını bütün o niteliklerden önce ve o nitelikler olmadan bilmiş olur, böylece zatını eklenti niteliklerle bilmiş olmaz.” Dolayısıyla müdrük için idraklilik ne bir nitelik, ne bir eklenti, ne de özün bir cüzüdür (Sühreverdî, 2012: 122-123).

Bunun yanı sıra Sühreverdî, Meşşâîlerin savunduğu gibi Zorunlu Varlık'ın, eşyayı bilmesinin kendi zatını bilmesi içinde gerçekleşmediğini iddia etmektedir. Ona göre Zorunlu Varlık'ın zatını bilmesi, zatının zatına apaçık olmasıdır. Onun, “tek tek şeyleri bilmesi ise şeylerin ona zatlari ile ya da bağlantılı oldukları şeyler, yani gayri maddi nurlar vasıtasıyla apaçık olmasıyla gerçekleşmektedir” (Sühreverdî, 2012: 153). Sühreverdî bu iddiasını, içlem ve kaplam argümanı ile desteklemektedir. Buna göre, gülücük ve insanlık birbirinden farklı şeyler oldukları için gülücüğü bilmek ile insanlığı bilmek farklı şeylerdir. Bu nedenle gülücüğü bilmek insanlığı bilmek içinde yer almaz, çünkü insanlık gülücülüğe örtüşme (mutâbakat) veya kapsama (tazammun) yoluyla değil, ancak harici olarak delalet etmektedir. Bu nedenle gülücüğün bilinmesiyle insanlığın bilindiğinin söylenmesi doğru değildir. Ayrıca insanlık sureti bilinmeden, gülücülük sadece bilkuvve olarak bilmek mümkündür (Sühreverdî, 2012: 152).

4. Nûru'l-Envâr'dan Varlığın Taşması

Sühreverdî'ye göre gayri maddi nurlar, hakikat bakımından değil, tamlık ve eksiklik bakımından farklılık arz eder. Gayri maddi nur, yoksul ise onun yoksulluğunu giderecek olan, cisim olmaz, çünkü bu sisteme göre bir şeyin kendinden daha değerli ve tam olanı varlığa getirmesi mümkün değildir. Bu nedenle gayri maddi nur, varlığa geldiğinde yoksul ise o, kemâle ermek için kendiliğinden kaim olan bir nura

muhtaçtır. Fakat kendiliğinden kaim olan nurlar silsilesinin, sonsuza kadar gitmesi teselsüle neden olacağından böyle bir durum mümkün değildir. Sühreverdî söz konusu teselsülün muhali karşısında şu argümanı ileri sürmektedir;

“Sıradüzenli zatıyla kaim ışıklar [nurlar] silsilesi sonsuza dek gidemez. Çünkü burhanla biliyoruz ki sıradüzenli ve birlikte mevcut bireylerden oluşan silsile sonlu olmak zorundadır. Bu yüzden soyut ve arazi ışıklar [nurlar], berzahlar ve heyetleri kendisinden sonra bir ışığın [nurun] olmadığı bir ışıpta [nurda] son bulmalıdır.” (Sühreverdî, 2012: 130).

Dolayısıyla varlığın husulünde teselsülün oluşmaması için kendiliğinden kaim olan nurlar, ötesinde bir başka nurun bulunmadığı bir nurda sona ermesi gerekir. Sühreverdî için bütün nurların ötesinde olan bu nur, nurların nurudur. O, kuşatıcı olan, devamlı var olan, mutlak olarak tek olan, mukaddes olan, her şeye hâkim olan, en büyük ve en yüce olandır. O, özünde veya yetkinliğinde başkasına muhtaç olmadığı için zorunludur. Onun ötesinde bir başka şey de yoktur. O, mutlak olarak zengindir ve ondan daha cömerdi yoktur. O, her şeyin zatına sahip olan ve hiçbir şeyin kendisinin zatına sahip olmadığı için gerçek ve mutlak meliktir. O, zatı ile her alıcıya kendini gösterir ve taşar (Cihan, 2015: 980-981). Bu bakımdan Sühreverdî, söz konusu nurun, “Işıkların Işığı [Nûru'l-Envâr]” (Sühreverdî, 2012: 130), “Kuşatıcı Işık [Nur]” (Sühreverdî, 2012: 130), “Kayyûm Işık [Nur]” (Sühreverdî, 2012: 130), Mukaddes Işık [Nur]” (Sühreverdî, 2012: 130), En Ulu ve En Yüce Işık [Nur]” (Sühreverdî, 2012: 130), “En Hükümran Işık [Nur]” (Sühreverdî, 2012: 130), “Mutlak Yaratıcı” (Sühreverdî, 2012: 168) ve “Bir Olan Işık [Nur]” (Sühreverdî, 2012: 170) isimlere sahip olduğunu belirterek şunları ifade etmektedir;

“Işıkların Işığı'na [Nûru'l-Envâr'a] gelince, Onun ışığının [nurunun] şiddet ve kemali sonsuzdur. O yüzden hiçbir şey Onu kuşatarak Ona galebe çalamaz. Işıkların Işığı'nın [Nûru'l-Envâr'ın] bizden perdelenmişliği gizliliğinden değil, ışığın [nurunun] kemalinden ve kuvvetlerimizin zayıflığındandır. Onun ışığının [nurunun] şiddeti bir sınırla belirlenerek Onun ötesinde daha şiddetli bir ışığın [nurun] bulunduğu hayal edilemez. Çünkü bu durum, Onun bir sınırı ve belirlenimi olmasını, dolayısıyla Onu belirleyecek ve ona galebe çalacak/hükmedecek bir şeyin varlığını gerektirir. Oysa ışığı [nuru] ile her şeye galebe çalan/hükmeden Odur. Onun bilmesi ışıklığıdır [nurluğudur]. Onun kudreti ve eşyaya hükmetmesi de ışıklığı [nurluğu] iledir. Faillik de ışıklığın [nurluğun] bir özelliğidir.” (Sühreverdî, 2012: 162).

Sühreverdî'ye göre söz konusu niteliklere sahip iki Nûru'l-Envâr'ın var olması düşünülemez. Çünkü onun ontolojik sisteminde gayri maddi nurların hakikatleri farklı olmadığı için bunların hiçbir suretle birbirinden ayrılması mümkün değildir. Ayrıca bir belirleyici, yani fail olmadan birleşme ve ikililiğin meydana gelmesi düşünülemez. Bu durum Nûru'l-Envâr'ın ötesinde bir başka nuru gerekli kılmaktadır ki bu durum muhaldir. Bu nedenle Nûru'l-Envâr tektir ve onda herhangi bir birleşme olmadığından dolayı mutlak anlamda basittir. Nitekim bu bağlamda Sühreverdî, bütün yönlerden bir olanın hiçbir yönden bölünmeyen olduğunu, diğer bir

ifadeyle onun, ne nicel cüzlere, ne bir tanım cüzlerine, ne de bir tümelin tikellerine bölünemeyeceğini belirtmektedir. Ayrıca Nûru'l-Envâr'ı ortadan kardırarak herhangi bir şey olmadığı için de O, "kayyum" ve "daimî olandır (Sühreverdî, 2012: 113,131-132).

Varlığın ve kozmosun bütün bileşenleriyle var olmasını Nûru'l-Envâr'a bağlayan Sühreverdî, onu her taşmanın kaynağı, vasıtalı vasıtasız mutlak anlamda varlık veren ve kendisinden sudur eden mücerret nurlar aracılığıyla bütün varlıklara hükmeden olarak tasarlamaktadır. Bu varlık ve ilişkiler ağından Sühreverdî, kendi kozmolojik tasarımını oluşturmaktadır. Buna göre, her bakımdan ve gerçek anlamda bir olan Nûru'l-Envâr'dan nurun ve zulmetin birlikte sudur etmesi mümkün değildir. Çünkü nurun varlığa gelmesi ile zulmetin varlığa gelmesi birbirinden farklı şeydedir. Böyle bir şeyin gerçekleşmesi durumunda ise Nûru'l-Envâr'ın zâtı, ışığı ve zulmeti meydana getiren iki şeyden mürekkep olması gerekir ki o, mutlak anlamda basit olduğu için böyle bir şeyin olması muhaldir. Aynı şekilde Nûru'l-Envâr mutlak anlamda nur olduğu için onda karanlığın tek başına vasıtasız olarak sudur etmesi de mümkün değildir. Çünkü böyle bir şeyin gerçekleşmesi durumunda ise zulmet bir tane olur ve ondan başka ne nur ne de varlık meydana gelirdi. Aynı ilke Nûru'l-Envâr'dan iki nurun çıkması durumunda da geçerlidir. Buna göre böyle bir şeyin gerçekleşmesi için Nûru'l-Envâr'ın zâtında bu iki nuru varlığa getirecek iki yön bulunması gerekir, ki bu onun basitliğine aykırı bir şey olmasından dolayı imkânsızdır. Dolayısıyla ister nur ve zulmet aynı anda olsun, ister sadece zulmet olsun, isterse de iki ayrı nur şeklinde olsun Nûru'l-Envâr'dan bu tarzlarda bir varlığa geliş kesinlikle mümkün değildir (Sühreverdî, 2012: 131-133; Alıcı, 2014: 51; Walbride, 2008: 235-236).

Sühreverdî'nin belirttiği ontolojik sistemde söz konusu nedenlerden dolayı Nûru'l-Envâr'dan meydana gelen şey, yalnızca tek bir soyut nur olmalıdır. Ona göre hiçbir varlık kendisi gibi bir varlığı meydana getiremez, bu yüzden Nûru'l-Envâr ile bu nur arasında bir fark olmalıdır ki o da kemal ve eksiklik bakımındandır. Sühreverdî bu ontolojik durumu "nur alan duvar" ile "nur veren güneşin" yetkinlik hususunda birbirinden farklı olmasına benzetir. Buna göre "bir duvar güneş ışığını, lambanın ışığını ve yerdeki camdan yansıyan güneş ışığını alıp kabul eder. Fakat duvarın doğrudan güneşten aldığı ışık camdan yansıyan veya lambadan gelen ışıktan daha mükemmeldir", ki söz konusu iki ışık arasındaki fark da buna benzemektedir (Sühreverdî, 2012: 135; Cihan, 2015: 981).

Ayrıca Arslan'a göre Nûru'l-Envâr ile ondan sudur eden gayri maddi nur arasında kemal-noksanlık, zenginlik-fakirlik vb. cihetler açısından kendi içinde derecelenebilir bir entite olmadığı durumda, değişimin uzay ve zamandaki ifadesi olan hareketin varlığı da İsrâkî sistem dâhilinde açıklamak mümkün olmazdı. Çünkü "kemal-noksanlık cihetiyle nurun kendi içindeki farklılaşması, ulvi mücerret nurlar ile süfli ârazî nurlar arasındaki hükümlerlik-muhabbet ilişkisiyle hareketin imkânı sağlanmış olur." (Arslan, 2015: 7).

Sühreverdî'ye göre Nûru'l-Envâr hiçbir şeye muhtaç değilken ondan sâdır olan nur var olmak için ona muhtaçtır. Nûru'l-Envâr'ın zâtından varlık kazanan sadece En Yakın Nur'dur. Bu nedenle o, Nûru'l-Envâr'dan sâdır olabileceklerin en büyüğü ve en değerlisidir. Ancak bu nur var olmak için Nûru'l-Envâr'a muhtaçtır ve bu yönüyle de

eksik bir varlıktır. Fakat bu duruma karşın Sühreverdî söz konusu gayri maddi nurun Nûru'l-Envâr sayesinde müstağnî (gamî) olduğunu belirtmekte ve onu "İlk Akıl", "İlk Işık [Nur]", "En Yüce Işık [Nur]" şeklinde isimlendirmektedir. Bunun yanı sıra o, bu nura Pehlevicede "Behmen" adının verildiğini de belirtmektedir (Sühreverdî, 2012: 1344, 136; Cihan, 2015: 981).

Sühreverdî'ye göre Nûru'l-Envâr'ın En Yakın Nur üzerine ışıldamasının nedeni, onun, bu ışımları kabul edebilecek istidatta olması, Nûru'l-Envâr'a olan aşkı ve ikisi arasında bu ışımları engelleyebilecek herhangi bir engelin bulunmamasıdır (Sühreverdî, 2012: 136, 140). Ayrıca Sühreverdî'nin ontolojik sisteminde Nûru'l-Envâr ile ondan meydana gelen ilk varlık arasında sonsuza dek kurulmuş olan ilişki bulunmaktadır ki bu ilişki Corbin'e göre ilk sevilen ile ilk seven arasında bir temel-örnek ilişkisidir. Oluşum ve varlık sürecinin her aşamasında bu ilişki örnek olacağı gibi, her varlığı çift olarak düzenlemesini de sağlayacaktır (Corbin, 2013: 365).

Sühreverdî'ye göre ayrılma ve birleşme cisimlere özgü bir özelliktir bu nedenle Nûru'l-Envâr'dan En Yakın Nur'un varlığa gelişi ondan bir şeyin eksilmesi şeklinde gerçekleşmemektedir. Aynı şekilde varlığa geliş, bir şeyin Nûru'l-Envâr'dan yer değiştirmek şeklinde de değildir, çünkü gayri maddi nurların yer değiştirmesi mümkün değildir. Bunun yanı sıra Nûru'l-Envâr'da olduğu gibi En Yakın Nur'da da çokluk bulunmamaktadır, çünkü onun zâtında çokluğun bulunması o çokluğu meydana getirecek unsurların da bulunmasını gerektirir ki bunlar da ancak onu varlığa getiren Nûru'l-Envâr'da bulunabilir. Fakat o, mutlak anlamda basitliğe sahip olduğu için onun zâtında çokluk söz konusu olamaz, bu nedenle En Yakın Nur'da çokluğun bulunması muhaldir (Sühreverdî, 2012: 136, 139).

Sühreverdî'nin açıklamalarına göre, varlığın Nûru'l-Envâr'dan meydana gelmesi En Yakın Nur'da son bulmamıştır. Buna göre En Yakın Nur'un, Nûru'l-Envâr'ın celal ve azametini müşahedesini yönünden bir başka nur daha varlığa gelmektedir. Fakat var oluşun tamamlanması için bu da yeterli değildir, çünkü En Yakın Nur'dan gayri maddi bir nur sudur etse ve ondan da bir başka gayri maddi nur sudur edecek olsa berzaha, yani çokluğun bulunduğu varlık alanına geçiş olmazdı. Aynı şekilde En Yakın Nur'dan sadece berzahnın sudur etmesi de mümkün değildir, çünkü böyle bir durumda ise, varlık bu berzaha son bulurdu. Bu nedenle Sühreverdî gerçeklikle çelişen bu durumları ortadan kaldırmak için mutlak anlamda basit olan birden çokluğun varlığa gelişini, En Yakın Nur'un, Nûru'l-Envâr karşısında kendi muhtaçlığını idrak etmesi ve kendine nispetle onun yüceliğini müşahade etmesi sonucunda zâtı alacakaranlıklaşarak karardığını ve böylece onda bir gölge sudur ettiğini belirtmektedir, ki bu gölde, cisim olan her şeyi içine alan kuşatıcı ve en yüce berzaktır. Diğer bir ifadeyle en yüce berzah, En Yakın Nur'un gölgesi, ondan sudur eden ikinci nur ise onun ışığı konumundadır. (Sühreverdî, 2012: 139-140, 149).

Sühreverdî'ye göre gayri maddi nurlar çok sayıda olmakla birlikte sıra düzenli bir yapıya sahiptirler. Bu nedenle En Yakın Nur'dan ikinci nur, ikincisinde üçüncü ve ondan da bir başka nur sâdır olması şeklinde "büyük meblağa" varıncaya kadar nurlar varlığa çıkmaktadır. Ayrıca o, bu varlığa gelişi "dikey sıradüzenli varlığa geliş" tarzı olduğunu belirtmektedir. Ancak bu noktada şunu belirtmek gerekir ki,

söz konusu nurların varlığa gelişleri arasında zamansal anlamda değil, ontolojik anlamda bir öncelik sonralık ilişkisi mevcuttur. Fakat hiçbir beşer onların sayısını bilemediği gibi onlar arasındaki sıradüzenini de tam anlamıyla tespit etmesi mümkün değildir. Bu nedenle Sühreverdî, kutsî âlemde gerçekleşen sudurun, Meşşâilerin ortaya koyduğu gibi on akıldan ibaret olmadığını savunmaktadır (Sühreverdî, 2012: 145, 148, 170).

Sühreverdî söz konusu gayri maddî nurlar arasında hakikatleri itibariyle herhangi bir fark bulunmadığını ifade etse de onlar arasında ontolojik anlamda belli bir hiyerarşik durumun mevcut olduğunu savunmaktadır. Buna göre kudsî âlemde şu şekilde bir hiyerarşik yapılanma söz konusudur;

“Aşağı ışık [nur], yukarı ışığı [nuru] kuşatamaz, çünkü yukarı ışık [nur] aşağı ışığa [nura] galebe çalar. Fakat aşağı ışık [nur] yukarı ışığı [nuru] müşahede edebilir. Işıklar [Nurlar] çok olunca, yukarı ışıklar [nurlar] aşağı ışıklara [nurlara] galebe çalarken, aşağı ışıklar [nurlar] da yukarı ışıklara [nurlara] aşk ve şevk duyar.” (Sühreverdî, 2012: 142)

Yukarıda aktardığımız pasajda belirtildiği gibi, Nûru'l-Envâr'dan sudur eden gayri maddî nurlar çoğaldıkları vakit üstteki nurun, alttakine karşı bir hâkimiyeti, alttakinin de üsttekine karşı bir arzusu ve aşkı da ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Sühreverdî'nin savunduğu ontolojik sistemde her varlığın, sevgi ve hükümdarlık temelinde mertebelendiğini söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle, gayri maddî nurlar arasındaki ilişki ve bu ilişkiden varlığın meydana gelişi, bir nurun kendisinden daha yüce olan nuru müşahede etmesi sonucunda başka bir gayri maddî nur varlığa geldiğini, aynı şekilde o nurun Nûru'l-Envâr'a olan bağlılığı ve O'ndan ayrılışından dolayı da bir berzah varlığa geldiği şeklinde ifade edilebilir (Walbridge, 2008: 236).

Sühreverdî'ye göre Nûru'l-Envâr'dan gayri maddî nurların taşması sonlu olmak zorundadır. Aksi durumda her gayri maddî nurdan başka bir gayri maddî nur ve berzah ortaya çıkması sonsuza kadar sürecek bir varlığa geliş süreci olacağından maddenin varlığa gelmesi mümkün olmayacaktır. Bu nedenle kutsî âlemdeki varlığa geliş artık hiçbir şeyi varlığa getirmeyen nurda son bulması gerekir. Diğer bir deyişle, *“nurlar aşağıya doğru inen her bir düzeyde zayıfladığından, gayri maddî nurun bir başka felek [berzah] meydana getiremediği bir noktaya kadar inmekte ve bu şekilde yeryüzüne,”* yani, maddî olana ulaşmaktadır. (Sühreverdî, 2012: 144, 149; Walbridge, 2008: 236).

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, Sühreverdî Nûru'l-Envâr'dan gayri maddî nurların taşmasının her ne kadar kendisinde hiçbir şeyi varlığa getirmeyen nurda son bulduğunu belirtse de aslında bu durum sudurun sonlu olduğu anlamına gelmemektedir. Buna göre onun ontolojisinin temelinde bulanık Nûru'l-Envâr, bütün varlığın kaynağıdır ve O, varlıklara varlık vermeyi kestiğinde varlıkların tek başına varlıklarını devam ettirmeleri mümkün değildir. Çünkü onun dışındaki bütün varlıklar var olmak için ona ihtiyaç duyarken O, var olmak için hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Bu nedenle varlığın var olması için Nûru'l-Envâr'ın onlara verdiği ontik etkinin devam etmesi gerekir. Ayrıca âlemin varlığa gelmesinde mutlak fail olan Nûru'l-Envâr'ın değişmesi veya yok olması da düşünülemeyeceği için Onun âleme verdiği etkinin de

kesilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla âlem de Onunla birlikte devamlı olarak var olacaktır. Diğer bir ifadeyle Sühreverdî'nin ontolojik sisteminde gayri maddî nurların kaynaklık ettiği âlem ezeli ve ebedidir (Sühreverdî, 2012: 165, 172).

5. Sonuç

Nur merkezli bir felsefi sistem geliştiren Sühreverdî, varlıkta nurdan daha apaçık bir şeyin olmadığını bu nedenle de onun tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyacı olmadığını düşünmektedir. Bu çerçevede Sühreverdî nuru, “kendi hakikatinde apaçık olan ve başkasını da zatıyla apaçık kılan bir şey,” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre nur temelde, a) özünü ve yetkinliğini kendisinden alan ve bu hususlarda başkasına dayanmayan nur, b) özünü veya yetkinliğini başkasından alan ve bu hususlarda başkasına dayanan nur olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ayrıca Sühreverdî'nin yapmış olduğu bu tasnif, varlığı zatında nur olan ve zatında nur olmayan şeklinde iki ayrı kategoriye ayırdığını da göstermektedir.

Varlık alanında yapılan bu temel sınıflandırmanın yanı sıra, zatında nur olan varlıklar kendi içinde, gayri maddî/saf nur ve hissi nur olmak üzere iki temel varlık kategorisine ayrılırken, zatında nur olmayan varlıklar ise cisim/cevher nur ve arazî nur olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Böylece Sühreverdî'nin ontolojik sisteminde var olan her şey söz konusu dört sınıftan birine denk düşmektedir.

Sühreverdî'ye göre gayri maddî nur, varlığında eksiklik olması durumunda onun bu eksikliğini giderecek olan, cisim olamaz, çünkü onun ontolojik sistemine göre bir şeyin kendinden daha değerli ve tam olanı varlığa getirmesi mümkün değildir. Dolayısıyla gayri maddî nur, varlığa geldiğinde eksik ise o, kendiliğinden kaim olan bir başka gayri maddî nura muhtaçtır. Fakat kendiliğinden kaim olan nurlar silsilesinin, sonsuza kadar gitmesi teselsüle neden olacağından böyle bir durum mümkün değildir. Bu nedenle Sühreverdî, varlığın husulünde teselsülün oluşmaması için gayri maddî nurlar silsile, ötesinde bir başka nurun bulunmadığı bir nurda sona ermesi gerektiğini savunmaktadır.

Sühreverdî'ye göre bütün nurların ötesinde olan bu nur, Nûru'l-Envâr'dır. Bu nur, kuşatıcı nurdur, devamlı var olan nurdur, mukaddes nurdur, en büyük ve en yüce nurdur, her şeye hâkim olan nurdur. Bu nur, mutlak olarak zengindir, yani özünde veya yetkinliğinde başkasına muhtaç olmadığı için zorunludur. Onun ötesinde bir başka şey de yoktur.

Böylece Nûru'l-Envâr'ı varlık hiyerarşisinin tepesine yerleştiren Sühreverdî, aynı zamanda onun bütün varlığın kaynağı olduğunu da belirtmektedir. Buna göre, Nûru'l-Envâr'dan tek başına berzah varlığa gelemeyeceği gibi bir berzah ile bir gayri maddî nur birlikte veya aynı anda iki gayri maddî nurun sudur etmesi de mümkün değildir. Çünkü ondan berzahın taşması durumunda, berzah bir şeyi varlığa getiremediği için varlığa geliş süreci onda son bulacaktır. Aynı şekilde bir gayri maddî nur ile bir berzah ya da iki gayri maddî nurun aynı anda taşması da muhaldir. Çünkü bu durumda da mutlak bir ve basit olan Nûru'l-Envâr'da bu çokluğu varlığa getirecek unsurların bulunması gerekir ki, bu onun basitliğine aykırı bir durum oluşturmasından dolayı böyle bir şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir.

Bütün bu hususları göz önünde bulunduran Sühreverdî, Nûru'l-Envâr'dan yalnızca bir gayri maddi nurun taşıdığını savunmaktadır. Ona göre bu nur, Nûru'l-Envâr'a en yakın olan nurdur ve onun hakikati Nûru'l-Envâr'ın hakikatiyle aynıdır. Ancak o, varlığa gelmek için özü bakımından eksik bir varlıktır, bu nedenle varlığını Nûru'l-Envâr'a borçludur. Fakat bu duruma karşın Sühreverdî söz konusu nurun Nûru'l-Envâr sayesinde müstağnî (ganî) olduğunu belirtmekte ve onu "İlk Akıl", "İlk Nur", "En Yüce Nur" şeklinde isimlendirmektedir.

Sühreverdî'ye göre, varlığa geliş dikey ve yatay sıradüzenli olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir. Dikey sıradüzenli varlığa geliş, gayri maddi nurdan bir başka gayri maddi nurun varlığa gelmesidir. Yatay sıradüzenli varlığa geliş ise, gayri maddi nurdan bir berzahın varlığa gelmesidir. Ayrıca En Yakın Nur ile başlayan gayri maddi nurların taşması sonlu olmak zorundadır. Aksi durumda her gayri maddi nurdan başka bir gayri maddi nur ve berzah ortaya çıkması sonsuza kadar sürecek bir varlığa geliş süreci olacağından maddenin varlığa gelmesi mümkün olmayacaktır. Bu nedenle kutsî âlemdeki varlığa geliş, artık kendisinden hiçbir şeyi varlığa getiremeyen nura son bulması gerekir.

Bunun yanı sıra Sühreverdî, Meşşâî düşüncenin iddia ettiği gibi ay-üstü âlemdeki varlıkların taşması on akıl ve dokuz gezenin meydana gelmesiyle son bulmadığını savunmaktadır. Bu nedenle Sühreverdî'nin ontolojik sistemindeki kutsî âlemin, sonsuz sayıdaki gayri maddi nur ve sonsuz sayıdaki berzahlardan oluştuğunu söylemek mümkündür.

Sühreverdî'nin ontolojik sisteminin temelinde yer alan Nûru'l-Envâr, bütün varlığın kaynağıdır. Bu nedenle O, varlıklara varlık vermeyi kestiğinde onların varlıklarını sürdürmeleri mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle, varlığın sürekliliği için Nûru'l-Envâr onlara kesintisiz bir şekilde varlık vermeyi devam ettirmesi gerekir. Ayrıca Nûru'l-Envâr'ın zatının değişmesi ya da yok olması da düşünülmemeyeceği için onun, âleme verdiği etkinin de kesilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla âlem de onunla birlikte ebedi olarak var olacaktır.

Kaynakça

Alicı, M. (2014). Sühreverdî'nin İsrâk Felsefesi ve Kadîm İran Dinleri (Hikmetu'l İsrâk Özelinde), (Editör: M. N.

Doru, K. Gökdağ, Y. Kaplan). *Sühreverdî ve İsrâk Felsefesi* içinde (ss. 43-84), Ankara: Otto Yayınları.

Arslan, İ. (2015). Nurun Işımaları, Sıcaklığın Değişimleri: İsrâki Hareket Kavramı, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 39, 1-22.

Bekiryazıcı, E. (2015). İsrâkîlik ve Sühreverdî'nin İsrâk Felsefesinin Kaynakları, (Editör: E. Bekiryazıcı). *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Endülüs ve Felsefenin İsrâkîli(leşmesi)ği* içinde (ss. 935-974), İstanbul: İnsan Yayınları.

Cihan, A. K. (2015). Sühreverdî'nin Nur ve İnsan Düşüncesi, (Editör: E. Bekiryazıcı). *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Endülüs ve Felsefenin İsrâkîli(leşmesi)ği* içinde (ss. 975-990). İstanbul: İnsan Yayınları.

Cihan, A. K. (2014). Sühreverdî ve İsrâkîlik, (Editör.: M. Cüneyt Kaya). *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde (s. 397-4289). İstanbul: İsam Yayınları.

Corbin, H. (2013). *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıcından İbn Rüşd'ün Ölümüne (I. Cilt)*, (Çeviren: Hüseyin Hatemî), İstanbul: İletişim Yayınları.

Kaya, M. (2001). İsrâkıyye, Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (s. 435-438), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Sühreverdî. (2012). *İsrâk Felsefesi* (Çeviren: Tahir Uluç), İstanbul: İz Yayıncılık.

Türker, Ö. (2014). İsrâkîlik Yeni Bir Metafizik Midir?, (Editör: M. N. Doru, K. Gökdağ, Y. Kaplan). *Sühreverdî ve İsrâk Felsefesi* içinde (ss. 107-113), Ankara: Otto Yayınları.

Uluç, Tahir. (2014). *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Uluç, T. (2014). Tanrı'nın Bilgisi Konusunda Sühreverdî'nin İbn Sînâ'ya Eleştirileri (Editör: M. N. Doru, K. Gökdağ, Y. Kaplan). *Sühreverdî ve İsrâk Felsefesi* içinde (ss. 115-135), Ankara: Otto Yayınları.

Walbridge, J. (2008). Sühreverdî ve İsrâkîlik, *İslam Felsefesine Giriş* içinde (ss. 221-246), (Editör: P. Adamson, R. C. Taylor), (Çeviren: M. C. Kaya), İstanbul: Küre Yayınları.

