T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İŞRÂKÎ DÜŞÜNCEDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Doktora Tezi

SELÇUK GÜZEL

İZMİR-2022

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İŞRÂKÎ DÜŞÜNCEDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Doktora Tezi

SELÇUK GÜZEL

DANIŞMAN: PROF. DR. MUHSİN AKBAŞ

İZMİR-2022

YEMİN METNİ

Doktora Tezi Projesi olarak sunduğum "İşrâkî Düşüncede Kötülük Problemi" adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

…/…/2022

Selçuk GÜZEL

İmza

ÖZET

Doktora Tezi

İŞRÂKÎ DÜŞÜNCEDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Selçuk GÜZEL

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

İşrâkîlik; Arapça kökenli bir kelime olan ve aydınlanmayı ifade eden *işrâk* kavramından hareketle bilginin kaynağının elde edilmesinde keşf, zevk ve *hads* metotlarını kullanarak irfân geleneğine bağlı kalanları ifade eden, Meşşâîlikten ayrı olan İslam düşünce ekolüne verilen isimdir. İslam felsefesi denildiğinde öncelikli olarak Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 520/1126) gibi önemli isimlerin yer aldığı Meşşâîlik akla gelmektedir. Fakat İşrâkîlik, İslam felsefesi düşünüldüğünde Meşşâîlik kadar önemli sayılması gereken bir ekoldür. 12. yy. da yaşamış olan Şeyhü'l-İşrâk olarak bilinen Şihabuddin Yahya İbn Habbaş İbn Emirek Ebu'l-Fütuh es-Sühreverdî el-Maktûl, İslam düşüncesinde bu ekolü sistematik hale getirmiştir. Es-Sühreverdî el-Maktûl olarak anılan düşünür, bu ekolü sistemleştirirken ortaya koyduğu görüşler bağlamında, Antik Yunan filozofu Aristo'nun (ö. MÖ 322) rasyonalizminin derin etkisi altında kalmalarından dolayı Meşşâî geleneğini eleştirmekte ve ortaya koydukları görüşlerin birçok alanda yanlış olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda kendine has bir yol izleyen Sühreverdî, kullanmış olduğu kavramlarla da İslam düşünce geleneği içerisinde farklılığını ortaya koymaktadır.

Tanrı'nın yokluğunu savunanların en önemli argümanlarından biri olan kötülük, tarih içerisinde her dönemde tartışılagelmiş bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Kötülük probleminin ortaya çıkardığı cevap verilmesi gereken birçok soru ve sorun mevcuttur. Bunlar, Tanrı ve ona ait sıfatların hâdis olan mevcudat ile ilişkilendirmesine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. İslam düşüncesi içerisinde önemli

bir yeri olan ve Sühreverdî'nin görüşleri üzerine bina edilen İşrâkîlik sistemine bütüncül olarak bakıldığında en temelde nur kavramı karşımıza çıkmaktadır. Tamamen nur kavramı üzerine bina edilen İşrâkî düşüncenin kötülük problemine yaklaşımlarını ve cevaplarını ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken öncelikli olarak Sühreverdî'ye ait olan sembolik hikayelerdeki kötülük kavramı ile ilgili kullanımlar sunulacaktır. Daha sonra İşrâkîlerin bu probleme bakış açısını genel olarak kabul gören metafiziksel, fiziksel ve ahlakî kötülük tasnifine bağlı kalarak sunacağız. Bu konuları işlerken, İşrâkî ekolün kötülük problemine yaklaşımlarında Meşşâîler ile arasındaki benzer ve farklı yönlerini ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İşrâkî, Sühreverdî, kötülük, teodise, nur

ABSTRACT

Doctoral Thesis

The Problem of Evil in Ishraqi Thought

Selçuk GÜZEL

İzmir Kâtip Çelebi University

Gradual School of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Studies

Ishraqiyya (Illuminationism); which is derived from the Arabic word *ishraq* meaning enlightment, is the school of Islamic thought as distinct from Mashshaiyya, used to express those who adhere to the tradition of wisdom by using the methods of discovery, pleasure and *hads* in obtaining the source of knowledge. When talking about Islamic philosophy, the first thing that comes to mind Mashshaiyya which including important names such as Alpharabius, Avicenna and Averroes. Ishraqiyya is an important school in Islamic philosophy as much as Mashshaiyya. Shahab al-Din Yahya ibn Habash as-Suhrawardi al-Maqtul known as Shaykh al-Ishraq who lived in 12th century is the thinker who systematized this school in Islamic thought. In the context of the views he put forward while systematizing this school, Thinker, known as as-Suhrawardî al-Maqtul criticizes the Peripatetic tradition in sense that they are under the strong impression of Aristotle's rationalism and argues that the views they put forward are wrong in many areas. In this context, Suhrawardi, who followed a unique path, reveals his difference in the tradition of Islamic thought with the concepts he used.

Evil, which is one of the most important arguments of those who defend the absence of God, appears as a problem that has been discussed in every period of history. There are many questions and problems posed by the problem of evil requiring answer. These questions and problems mostly arise when God and his attributes are associated with the created ones. When the Illuminationist system, which has an important place in Islamic thought and is built on the views of Suhrawardi, is considered as a whole, the concept of light appears in the main. We

will explore the Ishraqi approach and response to the problem of evil which is completely built on the concept of light. Firstly, we will present word usages of evil in Suhrawardi's symbolic stories. Then, we will present the perspective of the Ishraqis on this problem by adhering to the generally accepted classification of evil as metaphysical, physical and moral. While dealing with these issues, we will put forth similar and different aspects about evil problem between Ishraqiyya and Mashshaiyya.

Keywords: Ishraqi, Suhrawardi, evil, theodicy, light

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ ..... **ii**

ÖZET ..... **iii**

ABSTRACT ..... **v**

İÇİNDEKİLER ..... **vii**

KISALTMALAR ..... **ix**

ÖNSÖZ ..... **x**

GİRİŞ **1**

A. Araştırmanın Amacı ve Önemi 3

B. Araştırmanın Yöntemi 4

C. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırları 6

C. Literatür Değerlendirmesi 6

1. İŞRÂKÎLİK VE İŞRÂKÎ DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN KAYNAKLARI 13

1.1. İşrâk Kavramı 13

1.2. İşrâkî Düşüncenin Tarihsel Arka Planı 15

1.3. Sühreverdî'nin Hayatı ve Eserleri 17

1.4. İşrâkî Düşünce Sisteminin Kaynakları 25

2. İŞRÂKÎ DÜŞÜNCE SİSTEMİNDEKİ TEMEL KAVRAMLAR 30

2.1. Heykel 31

2.2. Nefs 33

2.3. Cisim ve Berzah 38

2.4. Nur 42

2.4.1. Nurun Türleri 43

2.4.2. Nuru'l-Envar 46

2.5. İlahi İlim.....51
2.6. Üstün Mümkünlük İlkesi 52
2.7. Âlem 53
2.8. Bilgi 63
2.8.1. Müşahede.....63
2.8.2. Huzurî Bilgi 66

3. İŞRÂKÎLERİN KÖTÜLÜĞE YAKLAŞIMININ KAYNAKLARI 70
3.1. İslam Öncesi Yerel İnançlarda Kötülük Problemi 78
3.1.1. Zerdüştlük'te Kötülük Problemine Yaklaşımlar.....78
3.1.2. Sâbiîlik'te Kötülük Problemine Yaklaşımlar.....81
3.2. İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi 83
3.2.1. Ku'ran-ı Kerim Açısından Kötülük Problemi 83
3.2.2. Tasavvufî Açıdan Kötülük Problemi 88
3.2.3. Kelamî Açıdan Kötülük Problemi.....91
3.2.4. İslam Felsefesi Açısından Kötülük Problemi 107

4. İŞRÂKÎ DÜŞÜNCEDE KÖTÜLÜK VE TEODİSE.....124
4.1. İşrâkî Düşüncede Şer Kavramı.....124
4.2. Sühreverdî'nin Sembolik Hikâyelerinde Kötülük İlkesi 129
4.3. Metafizik Kötülüğe İşrâkî Yaklaşım 140
4.4. Fizikî (Tabiî) Kötülüğe İşrâkî Yaklaşım.....149
4.5. Ahlakî Kötülüğe İşrâkî Yaklaşım.....153

SONUÇ.....162
KAYNAKÇA.....175

KISALTMALAR

b. : İbn, Bin

Bkz. : Bakınız

C. : Cilt

çev. : Çeviren

ed. : Editör

h. : Hicri

MÖ : Milattan önce

Neşr : Neşreden

No : Numara

ö. : Ölümü, ölüm tarihi

s. : Sayfa

TDK : Türk Dil Kurumu

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik

tsh. : Tashih

vb. : Ve benzeri

Vol. : Volume

yy. : Yüzyıl

ÖNSÖZ

İşrâkîlik, 12. yy.da yaşamış Şeyhü'l-İşrâk olarak bilinen Şihabuddin Yahya b. Habbaş b. Emirek Ebu'l-Fütuh Sühreverdî tarafından kurulmuş ve İslam düşüncesi içerisinde önemli bir yeri haiz olan ekole verilen isimdir.

Es-Sühreverdî el-Maktûl olarak bilinen ve müteellih[*] olarak nitelendirilen Şeyhü'l-İşrâk, irfân anlayışının Aristoteles'in rasyonalizminden soyutlanarak tekrar ihya edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Sühreverdî, irfân ile felsefeyi, hikmeti kastetmektedir. Bu irfân, İdris peygamber aracılığıyla insanoğluna ulaşan değişmemiş ve akıl tarafından sınırlandırılmamıştır. Nazarî ve amelî hikmete hâkim olanlar bu irfâna müşahede yoluyla erişebilirler. Ancak Sühreverdî'nin anlayışında önce müşahede sonra ise mantıkî delillendirme gelmektedir. Sühreverdî, mantığı da sonraki süreçte kullanmasından dolayı tasavvufî yoldan ayrılmaktadır. İşrâkî hikmet anlayışını bu şekilde temellendiren Sühreverdî, bu sayede irfânın yani felsefenin özüne ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda "nur" kavramına dayalı bir düşünce sistemi oluşturan Sühreverdî, kötülük problemine cevap verirken de temele bu kavramı yerleştirmektedir.

Bu çalışmamızda, Sühreverdî'nin kurmuş olduğu İşrâkî düşüncenin, özelde kendisinin genelde takipçilerinin ve şarihlerinin yazmış olduklarına dayanarak, kötülük problemine yaklaşımını göstermeyi ve vermiş olduğu cevapları ortaya koymayı amaçladık.

Çalışmamızın birinci bölümünde *işrâk* kavramının tanımını, Sühreverdî'nin hayatını, İşrâkî düşüncenin genel özelliklerini ve oluşmasında temel olan kaynakları ele aldık.

İkinci bölümde, Sühreverdî'nin kurmuş olduğu düşünce sisteminin ve kötülük problemi ile ilgili düşüncelerinin temelini oluşturan kavramsal çerçeveyi sunduk. Bu bağlamda, İşrâkî sistemin içerisinde yer alan temel kavramların neler olduğunu

[*] Hakikate ulaşmada nazar ve tefekküre dayalı *bahs* yoluyla beraber ahlakî arınma, kulluk ve çile yani *teellüh* yolunu tutan Sühreverdî *müteellih* olarak tanımlanmaktadır. *Müteellih,* Batı'da *theosophia* kavramına karşılık geldiği için Sühreverdî teosof olarak da anılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "Sühreverdî, Maktûl", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 38, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, s. 39; Mahmut Kaya, "İşrâkîyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 23, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, s. 435.

açıklayarak sistemin nur anlayışına bağlı bir yapıya sahip olduğunu göstermeye çalıştık.

Üçüncü bölümde, kötülük probleminin nasıl ortaya çıktığını açıklayarak, bu problemin İslam düşüncesindeki yansımalarını ve bu probleme verilen belli başlı cevapları tasavvuf, felsefe ve kelam ilimleri bağlamında kısaca özetledik. Ayrıca Sühreverdî'nin kullanmış olduğu kavramların birçoğunun Sabiîlik ve Zerdüştlük ile benzerlik göstermesinden dolayı kendisinin ve bu dinî geleneklerin kötülük probleminde vermiş oldukları cevapları karşılaştırmak, benzerlikleri ortaya koyabilmek için diğer dinlerde kötülük problemine de bu bölümde yer verdik.

Dördüncü bölümde ise başlangıçta İşrâkîliğin kötülük tanımını vererek, kötülük anlayışına Sühreverdî'nin sembolik hikâyelerinde nasıl yer verildiğini göstermeye çalıştık. Ayrıca Sühreverdî'nin görüşlerini temele alarak İşrâkîliğin metafiziksel, fiziksel ve ahlakî kötülüğe vermiş olduğu cevapları açık bir şekilde ortaya koymaya çalıştık.

Sonuçta, Sühreverdî'nin görüşlerini temel aldığımız İşrâkî düşüncenin Meşşâî düşünceye karşı çıkışın kötülük probleminde de tezahür edip etmediği, nur kavramının kötülük problemine verilen cevaplarda özgün bir anlayışı ortaya çıkarıp çıkarmadığı, Sabiî ve Zerdüştlüğe ait kavramları kullanmaktan çekinmeyen Sühreverdî'nin kavramsal içerik olarak farklılaşıp farklılaşmadığı ve İşrâkîliğin İslam düşüncesi içerisinde önemli bir yeri olup olmadığı hususları hakkında elde ettiğimiz bulgular ışığında değerlendirmeler yaptık ve ulaştığımız kanaatleri ifade ettik.

Tezimin hazırlanmasında değerli fikir ve katkılarından dolayı başta danışman hocam Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ'a, tez izleme komitesindeki Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI ve Prof. Dr. Bülent SÖNMEZ hocalarıma teşekkür ederim. Ayrıca tezimin hazırlanmasında destek ve katkılarından istifade ettiğim, vefatına kadar tez izleme komitemde yer alan merhum Prof. Dr. Aydın IŞIK hocama da Allah'tan rahmet diliyorum. Eğitim hayatım boyunca maddî ve manevî hiçbir desteği esirgemeyen sevgili dedem ve anneme, ayrıca her zaman yanımda duran ve beni cesaretlendiren eşim ve bütün diğer aile fertlerime teşekkür ederim.

Selçuk GÜZEL

İzmir-2022

GİRİŞ

Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya dair argümanlar tarih içerisinde düşünürler tarafından her devirde sunulmuştur. Bu argümanlar elde edilirken kullanılan deliller salt akıl veya vahiy ile sınırlandırılırken kimi zaman akıl-vahiy ekseni etrafında da şekillenmiştir. Burada Tanrı'nın var olmasına dair argümanlar sunulurken zıttı olan durum yani yokluğu için de argüman sunanlar olmuştur. Tanrı'nın var olmadığına dair ortaya atılan ve inananlar tarafından da cevaplanmaya çalışılan belki de en önemli problemlerden birisi kötülük olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kötülük problemi, özellikle inananlar tarafından Tanrı'ya atfedilen adalet, ilim ve kudret sıfatlarının evren ve içerisinde var olan mevcudat ile ilişkisi bağlamında bu sıfatların geçersizliğinden hareketle Tanrısal yokluğa ulaşma çabasının bir ürünüdür.

Tanrı (*teos*) ve adalet (*dike*) kavramlarından oluşan teodise kavramı, kudretli ve iyi olan Tanrı'nın varlık âleminde müşahede edilen kötülüklerin var olmasına neden izin verdiğine dair teistler tarafından sunulan argümanları ihtiva eder. Kötülük problemine karşı sunulan argümanlar genel itibarıyla inananlar tarafından metafiziksel, fiziksel ve ahlakî kötülük tasniflerine bağlı kalınarak elde edilmeye ve delillendirilmeye çalışılmıştır.

İslam düşüncesinde kötülük problemine verilen cevapları Kur'anî, kelamî, tasavvufî ve felsefî cevaplar olarak tasnif edebiliriz. Kötülük problemine, Kur'an ayetlerinde verilen cevaplar genel itibarıyla fiziksel ve ahlakî kötülük türlerine yöneliktir. Bu bağlamda verilen cevaplar eğitim ve imtihan, insanın cüz'i iradeyi gerektiği gibi kullanmaması, ceza ve buna bağlı olarak disiplin, gerçek adaletin gerçekleşeceği yer olan ahiret olması çerçevesindedir. Tasavvuf ise nefs tezkiyesi bağlamında problemi ahlakî kötülük boyutuna indirgemekte ve insan için gerçek kurtuluşun nasıl gerçekleşeceğine dair bir yol sunmaktadır. Kelamda ise kötülük problemi bütün kötülük türlerine yönelik olarak Tanrı'nın adaleti ve iyilik, insanın fiilleri bağlamında ele alınmaktadır.

İslam felsefesi söz konusu olduğunda ise genel itibarıyla Meşşâî filozofların görüşleri ön plana çıkmaktadır. İslam düşünce tarihi içerisinde Meşşâîlik haricinde ön plana çıkması gereken birçok savunucusu ve takipçisi bulunan diğer bir ekol de İşrâkîliktir. Çalışma konusu olarak İşrâkî düşüncenin kötülük problemini belirlememizin amacı, bu bağlamda İşrâkîlerin özgün yönlerini ortaya koyarak İslam felsefesi içerisindeki önemini göstermektir.

Farklı dinî geleneklere ait kavramları ve felsefeyi öz dediği irfâna dönüştürmek için tasavvufun bilgi edinme yolları olan ilham, keşf ve *hads*i kullanan, nur kavramı etrafında sistemini kurgulayan Sühreverdî'nin kötülük problemine karşı ortaya koyduğu teodise yeni bir teodise midir? sorusuna çalışmamız içerisinde cevap aramaktayız. Çalışmamızda İşrâkî düşüncenin kötülük problemi bağlamında temelde Meşşâîlikten farklılaştığı, bu farklılaşmanın sebebinin Sabiî ve Zerdüştlükten gelen bir etkilenme olup olmadığı ve özgün bir sistem kurma çabası içerisinde olan Sühreverdî'nin bunu ne ölçüde başardığı sorularına cevaplar aranacaktır.

İşrâkî düşüncenin kurucusu sayılan Sühreverdî, Meşşâî düşünceyi birçok hususta eleştirmektedir. Bu bağlamda araştırmamızda Meşşâî düşünceye karşı çıkan ve eleştiren Sühreverdî'nin kötülük probleminde verdiği cevaplarda da farklı bir yol izleyip izlemediğini ortaya çıkarmaktır.

Meşşâî düşüncenin kötülük problemine verdiği cevaplarda sudur teorisi önemlidir. Sudur teorisiyle Tanrı-âlem ilişkisini anlamlandıran Meşşâî düşüncenin sudur teorisi bağlamında ortaya koyduğu akıl hiyerarşisi sistemini on sayısıyla sınırlandırmanın yanlış olduğunu savunan Sühreverdî, akıl kavramı yerine nur kavramını koyarak da bu düşünceden farklılaştığını göstermektedir. Sühreverdî'nin kötülük ile ilgili verdiği cevapların da nur ve *işrâk* kavramları üzerinden kurduğu Tanrı ve âlem tasavvuruna bağlı olduğu açıktır.

Meşşâî ve İşrâkî düşüncede şerrin zatının olmadığı ve zatın kemalinin yokluğu olduğu anlayışı ortaktır. Bu iki düşüncede benzer yönler olmakla birlikte İşrâkîlerin sisteminde temele alınan nur kavramı onların özgün tarafı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sühreverdî, İşrâkî sistemi oluştururken Sabiî ve Zerdüştlük dinlerine ait kavramları kullanmıştır. Fakat Sühreverdî, bu kavramları özellikle İslam dininin özünden uzaklaşmadan Sabiî ve Zerdüştlükteki anlamlarının dışında kullanmıştır.

Örnek verecek olursak, heykel kavramı Sâbiî ve Zerdüştlükte yaygın olarak bilinen ve kullanılan bir kavramdır. Zerdüştlükte ateşe tapılırken kullanılan *sanem* yani put manasına gelen heykel kavramı, Sâbiîlerde ise yedi yıldızın her birine has olan tılsımlar için kullanılmaktadır. Sühreverdî'nin heykel kavramını kullanırken bu manaları kastetmediği, heykelden insan bedenini kastettiği açıktır. Kötülük bağlamında ise Sühreverdî kesinlikle monoteist bir inanca sahiptir ve kötülüğü nur temelli âlem anlayışı ile açıklar. Zerdüştlükteki gibi kötülüğün mahali için ikinci bir Tanrı'dan bahsetmez.

Kötülük ile ilgili olarak Tanrı, âlem ve insan bağlamında birçok soru ve sorun mevcuttur. Son bölümde, İşrâkîlik bağlamında ele alınacak olan kötülük problemine Sühreverdî'nin sembolik hikayelerinde verdiği cevaplar ortaya koyulacaktır. Sonrasında kötülüğün ortaya çıkardığı soru ve sorunlara metafiziksel, tabiî ve ahlakî kötülük başlıkları altında İşrâkî düşünce tarafından verilen cevaplar sistematik bir şekilde sunulacaktır.

A. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Birinci bölümde daha ayrıntılı bilgi verilecek olan İşrâkîlik, nur kavramı üzerine inşa edilmiş İslam felsefe tarihi içinde önemli bir yere sahip olan düşünce sistemidir. Kurucusu Şihabeddin Yahya İbn Habeş İbn Emirek es-Sühreverdî el-Maktûl'dür (ö. 587/1191). Es-Sühreverdî el-Maktûl'ün kurmuş olduğu bu sistemin Şemseddin Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî (ö. 687/1288), Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 710/1311), İbn Kemmûne (ö. 683/1284) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1483) başta olmak üzere birçok takipçisi bulunmaktadır.

Sühreverdî, felsefeyi irfân olarak nitelendirmektedir. İrfânın Tanrı'dan insanoğluna İdris peygamber aracılığıyla ulaştığını savunan Sühreverdî, daha sonra irfânın Pers ve Mısır topraklarına, Mısır'dan da Grek topraklarına geçtiğini ifade etmektedir. Grek topraklarında felsefenin rasyonalize edilerek özünden yani irfândan uzaklaştığını savunan Sühreverdî, felsefenin özüne döndürülmesi gerektiği görüşündedir. Meşşâî düşünceyi de bu hususta eleştiren Sühreverdî, kurmuş olduğu bu sistemin yeni olmadığını bir öze dönüş çabası olduğunu vurgulamaktadır. Bu çaba içerisinde bilginin elde edilmesi hususunda keşf ve ilhamı kullanarak, aklı bu iki melekeden gelen bilgiyi anlamlandırma noktasında bir araç olarak gören Sühreverdî,

eserlerinde o döneme kadar oluşan felsefî literatür içerisinde bulunan konu ve problemler hakkında görüşlerini yazmıştır. Takipçileri de kimi zaman Sühreverdî'nin eserlerine yazdıkları şerhlerle kimi zaman İşrâkîlik üzerine kendi eserlerini telif ederek konu ve problemler hakkında görüşlerini bildirmişlerdir.

İşrâkî düşünce, İslam düşüncesi içerisinde felsefe alanında en çok bilinen ve tanınan belki de en fazla kabul gören Meşşâî geleneğe bir karşı duruş olarak gözükmektedir. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) Meşşâî filozofları *Tehâfüt'ül-Felâsife* isimli eserinde belirli noktalarda eleştirerek tekfir etmesiyle birlikte o dönemde bu düşünceye olan rağbet biraz azalmış gözükmektedir. Sühreverdî tarafından oluşturulan İşrâkî düşüncede temele alınan Gazzâlî'nin de özellikle *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eserinde çokça kullandığı nur kavramı, Sühreverdî'nin evrensel irfânı oluşturma çabası ve o bölgeye ait geleneklerin veya Zerdüştlük, Sâbiîlik gibi dinlerin bazı kavramlarını kullanmaktan çekinmemesi Doğu'ya ait bir felsefî gelenek oluşturma çabası olarak görülebilir.

Çalışmamızda, İşrâkî düşüncenin İslam düşüncesi içerisindeki yerine işaret ederek önemini vurgulamayı ve kötülük problemine dair İşrâkî düşüncenin sunmuş olduğu argümanların kimi zaman İslam düşüncesinde verilen cevaplar bağlamında te'kid niteliği taşıdığını kimi zaman da özgün ifadeler kattığını göstermeyi amaçlamaktayız.

Sühreverdî eksenli sunmaya çalıştığımız kötülük problemine dair İşrâkî düşünürler tarafından verilen cevaplar, İslam felsefesi içerisinde önemli bir yer tutan Meşşâîlik ile karşılaştırılarak farklılıklarının ortaya koyulabilmesi açısından gereklidir. Ayrıca, kötülük problemine dair İslam düşüncesi içerisinde verilen cevapların farklı disiplinler veya ilimler bağlamında da olsa temelde aynı ve kendi içerisinde tutarlı olduğunun da ortaya konulabilmesi açısından çalışmamızın konusu önemlidir. Ayrıca din felsefesindeki kötülük problemi tartışmalarına İslam düşüncesinin bir katkısı olması açısından İşrâkî felsefenin kötülüğe yaklaşımı önem arz etmektedir.

B. Araştırmanın Yöntemi

Çalışma konumuz ile ilgili olarak öncelikli olarak araştırma problemleri çerçevesinde literatür taraması yapıldı. Literatür taraması yapılırken Sühreverdî'ye ve İşrâkîliğe ait aslî kaynaklara ulaşılmaya çalışılmıştır. Çalışma konusu bağlamında yardımcı kaynaklar ile ilgili de literatür taraması yapılmıştır. Bu ulaşılan kaynaklar çerçevesinde içerik analizi yapılarak elde edilen bu içerikler açık bir şekilde çalışmamızda yer almıştır.

Sühreverdî'nin kaynakçada gösterilen bütün eserlerinden faydalanılmakla birlikte onun tarafından kaleme alınan tezimizin konusu ile daha yakından ilgili olan *Hikmetu'l-İşrâk* ve *Heyakilu'n-Nur* isimli eserler en önemli müracaat kaynaklarımızdır. Ayrıca çalışmamızda Sühreverdî'nin en önemli takipçisi ve şarihi olarak addedilen Şemseddin Muhammed Şehrezurî'nin *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* ve *Risale eş-Şeceretü'l-İlahiyye fi Ulumu'l-Hakaiki'l-Rabbaniyye,* Sühreverdî şarihi olan Celaleddîn Devvanî'nin *Şevakilû'l-Hûr fi şerhi Heyakilu'n-Nur li's-Sühreverdî* ve Mahmud b. Mesud Kazerunî'nin *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî* isimli eserlerinden ana başvuru kaynakları olarak istifade edilmiştir.

Verilerin işlenmesi aşamasında, İşrâkîlik, Meşşâîlik ve İşrâkîliğe kaynak oluşturan bütün unsurların, karşılaştırma yöntemi ile kötülük türlerine ait verdikleri cevapların benzer ve farklı yönleri objektif bir şekilde ortaya koyulmuştur.

Tezin bölümlerinin ele alınış yöntemi ise şu şekilde belirlenmiştir:

Araştırmanın amaç, önem, yöntem, kapsam ve sınırlılıkları ile literatür değerlendirmesinin yer aldığı giriş kısmını takiben birinci bölümde, öncelikli olarak İşrâkî düşüncenin mahiyeti, gelişimi, es-Sühreverdî el-Maktûl'ün hayatı ve eserleri ile bu düşüncenin beslendiği kaynaklar ele alınmaktadır. Öncelikle *işrâk* kavramının tanımı verilerek daha sonra Sühreverdî'nin fikrî ve ilmî yönü ile İşrâkî düşünce sistemi temel kaynaklarıyla birlikte ortaya konmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde İşrâkî düşünce sisteminde yer alan "heykel", "nefs", "nur" gibi temel kavramlar açıklanmaktadır. İşrâkîliğin kavramsal düşünce yapısı sonrasında da üçüncü bölümde, kötülüğün kavramsal ve tarihsel çerçevesi ortaya konmaktadır. Ayrıca bu bölümde, İşrâkî düşüncenin kötülüğe yaklaşımında kaynak olan İslam dini ve İslam öncesi yerel dinî inançlar da ele alınmaktadır. Buradaki amaç İşrâkî düşüncenin kötülüğe bakış açısının anlamlandırılabilmesi için gerekli olan zeminin hazırlanmasıdır.

Çalışmamızın son bölümünde ise İşrâkî düşüncenin kötülüğe vermiş olduğu cevaplar temelde Sühreverdî'nin görüşlerine dayandırılarak, genel kabul gören metafiziksel, fiziksel ve ahlakî kötülük tasnifine bağlı kalarak sunulmaktadır.

C. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırları

İşrâkî düşüncede kötülük problemini araştırdığımız bu çalışmanın son bölümünü özelde Sühreverdî'nin görüşleri, genelde onun yakın takipçileri ve öne çıkan şarihleri olan Şehrezurî, Kazerunî ve Devvanî ile sınırlandırdık. Bu isimler haricinde İşrâkî ekolü takip eden birçok düşünür bulunmaktadır. İşrâkî teodise bağlamında bu İşrâkî düşünürlerin kötülük problemi ve onun çözümüne ilişkin yaklaşımları, bunların öncekilerle benzerlikleri ve farklılıkları bu çalışmamızın kapsamı dışında kalmaktadır.

Bu çalışmada, sonraki dönem İşrâkî düşünürlerin kötülük hakkındaki görüşlerinin incelenmesinden önce bir temel oluşturması ve sonraki çalışmalara zemin hazırlaması düşüncesiyle temelde Sühreverdî'nin görüşleri çerçevesinde ve onun en önemli şarihlerinden olan Şehrezurî, Kazerunî ve Devvanî'nin açıklamaları bağlamında İşrâkîlerin kötülüğe ve onun ortaya çıkardığı problemlere yaklaşımlarına odaklanılmaktadır.

Araştırma konumuzun İşrâkî düşüncede kötülük problemi olmasından dolayı kapsam temelde Sühreverdî'nin genel olarak ise İşrâkîlerin kötülüğe ve onun ortaya çıkardığı problemlere dair vermiş olduğu cevaplar çerçevesindedir.

İşrâkî düşünürlerin kötülüğe yaklaşımlarında başlıca etkisi olduğu düşünülen İslam öncesi Zerdüştlük, Sâbiîlik ile İslam sonrası Ku'ran-ı Kerim, tasavvuf, kelam, İslam felsefesi alanlarının kötülükle ilgili oluşturduğu literatüre araştırmamızda yer verilmiştir. İşrâkî felsefenin kötülüğe bakışında bunların önemli olması nedeniyle burada bu alanlar ön plana çıkarılmaktadır.

C. Literatür Değerlendirmesi

Sühreverdî ve İşrâkîlik üzerine ülkemizde çeşitli akademik çalışmalar yapılmış olmakla beraber bu çalışmaların sayısının, konunun İslam düşüncesindeki önemine binaen az olduğunu ifade edebiliriz. Sühreverdî tarafından yazılmış olan ve İşrâkî

düşüncenin temelini oluşturan aslî kaynakların tahkik, tashih ve neşri bağlamında Batı'nın ülkemize nazaran daha ileri bir seviyede olduğunu da görmekteyiz.

George Washington Üniversitesinde profesör olan M. Aminrazavi *The Status of Suhrawardi Studies in the West*[1] isimli makalede Sühreverdî ve İşrâkîlik üzerine Batı'da yapılan önemli çalışmaları sistematik bir şekilde kaleme almıştır. Biz de Batı'da yapılan çalışmaları Razavi'nin bu makalesine bağlı kalarak sunacağız.

Almanya'da Sühreverdî üzerine yapılan ilk özel çalışma Marx Horten'a ait olan *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi* (Tahran: 1895-98)[2] isimli eserdir. Horten'ın çalışması Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserinin Molla Sadra'nın (ö. 1050/ 1641) şerhiyle beraber bir özetini içermektedir. Bu çalışma Sühreverdî üzerine çalışma ve araştırma yapan Alman akademisyenler için kaynak bir eserdir.

Alman bilim adamı ve şarkiyatçı Otto Spies *Three Treatises on Mysticism by Shihabuddin Suhrawardi Maqtul* (Stuttgart: 1935)[3] çalışmasında Sühreverdî'ye ait olan *Risaletü lügat-ı Muran, Risaletü Safîr-i Simurg* ve *Risaletü't-tayr* isimli eserleri tanıtmaktadır.

Alman şarkiyatçı Helmut Ritter *Die Vier Suhrawardi* (1939)[4] isimli yazmış olduğu ve alanında yazılmış en geniş kapsamlı makale olan çalışmasında Sühreverdî'ye ait olan genel felsefî tartışmaları ve Sühreverdî'nin düşüncesine ait olan temel yapıtaşlarından bahsetmektedir.

Son yıllarda ise yapılan çalışmalarda Sühreverdî'nin ruh göçü ile ilgili düşünceleri Alman bilim adamları tarafından ön plana alındığı görülmektedir. Rainer Freitag *Seelenwanderung in der islamischen Haresie* (Berlin: 1985)[5] isimli çalışmasında Sühreverdî'nin ruh göçüne dair düşüncelerini tartışmaktadır. Sabline Schmidtke tarafından kaleme alınan, Sühreverdî ve takipçilerinin ruh göçüne dair görüşlerinin zikredildiği *The Doctrine of the Transmigration of the Soul According to*

[1] M. Aminrazavi, "The Status of Suhrawardi Studies in the West", *Journal of Religious Thought, A Quarterly of Shiraz University*, Vol.1 (New), No.1, (Ser. 10), (Spring 2004).
[2] M. Aminrazavi, "The Status of Suhrawardi Studies in the West", s. 4.
[3] M. Aminrazavi, "The Status of Suhrawardi Studies in the West", s. 5.
[4] M. Aminrazavi, "The Status of Suhrawardi Studies in the West", s. 5.
[5] M. Aminrazavi, "The Status of Suhrawardi Studies in the West", s. 5.

Shihab al-Din Suhrawardi and His Followers (1999)[6] bir çalışma mevcuttur. Schmidtke, bu çalışmasında ruh göçünün imkanına dair filozofların geneli arasında tartışmaların olduğunu ve bu konuda Sühreverdî'nin ruh göçüne dair lehte bir tutum sergilediğini ifade etmektedir.

Macuch Rudolf'a ait olan *Greek and Oriental Sources of Avicenna's and Suhrawardi's Theosophies* (1983)[7] isimli çalışmada ise Sühreverdî ve İbn Sînâ'nın düşünsel kaynakları açıklanmaktadır. Hollandalı bilim adamı Simon Van Den Bergh tarafından 1916'da Almanca kaleme alınan *De Temples Van Het Lich Door Soehrawerdi* (Haarlem: 1916)[8] isimli çalışmada Sühreverdî'nin *Heyakilu'n-Nur* eserinin kısa yorumlarla kısmen çevirisi bulunmaktadır.

Fransız şarkiyatçı Carra de Vaux tarafından kaleme alınan *La Philosophie Illuminative* (1902)[9] isimli çalışmada Sühreverdî'nin İşrâkî öğretinin temel yapısı ele alınmaktadır. Fransa'da George Anawiti tarafından kaleme alınan *La notion de wujud dans le Kitab Al-Mashari' wa'l-Mutarahat de Suhrawardi* (Kahire: 1974)[10] isimli çalışmada ise Sühreverdî ve İbn Sînâ'nın varlık anlayışına dair görüşleri kıyaslanmaktadır.

Abdurrahman Bedevî tarafından kaleme *alınan Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'existentialisme* (1967)[11] isimli çalışmada Sühreverdî'nin ontoloji anlayışı açıklanmaktadır. Gomez Nogales tarafından Fransızca kaleme alınan *Suhrawardi et sa signification dans le domaine de la philosophie* (Leiden: 1974)[12] isimli eserde ise İslam felsefe tarihinde Sühreverdî'nin önemi anlatılmaktadır.

İspanyol filozof Aragues Juan Manuel'e ait *olan El pensamiento irrational islamico: el sufismo de Sohrawardi* (Zaragoza: 1993)[13] ve İspanyol filozof Miguel Cruzs Hernandes'e ait olan *Simbolismo y esoterismo en la filosofia islamica: Ibn*

[6] M. Aminrazavi, "The Status of Suhrawardi Studies in the West", s. 5.
[7] M. Aminrazavi, "The Status of Suhrawardi Studies in the West", s. 5.
[8] M. Aminrazavi, "The Status of Suhrawardi Studies in the West", s. 5.
[9] M. Aminrazavi, "The Status of Suhrawardi Studies in the West", s. 6.
[10] M. Aminrazavi, "The Status of Suhrawardi Studies in the West", s. 7.
[11] M. Aminrazavi, "The Status of Suhrawardi Studies in the West", s. 7.
[12] M. Aminrazavi, "The Status of Suhrawardi Studies in the West", s. 8.
[13] M. Aminrazavi, "The Status of Suhrawardi Studies in the West", s. 11.

Sînâ y Sohravardi (1989)[14] isimli eserler Sühreverdî'nin tasavvufî yönünün ve sembolizminin anlaşılması açısından önemlidir.

Sühreverdî'nin kötülük problemine yaklaşımına dair ise müstakil olarak kaleme alınmış olan makaleler de mevcuttur. Bu makaleler "*Merciful God and the Problem of Evil in the Philosophy of Suhrawardi*"[15], "*A Comparative Study of Suhrawardi and Swinburne on the Problem of Evil*"[16] ve "*The Philosophical Problem of Evil In The Intellectual System of Suhrawardī And John Hick*"[17] başlıkları altında Sühreverdî'nin kötülüğe yaklaşımına dair bilgiler ve farklı düşünürler ile karşılaştırmalar ihtiva etmektedir.

İşrâkî düşünce üzerine çeşitli çalışmalar mevcut olmakla beraber, Sühreverdî'nin eserlerini *Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi İşrâk* başlığı altında tahkik, tashih ve neşreden Henry Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr isimleri yapılan çalışmalarda da ön plana çıkmaktadır. Henry Corbin'in aslî kaynaklara yönelik çalışmalarının haricinde bu konu üzerine eserleri ve makaleleri de mevcuttur. Çalışmamızın kaynakları arasında yer alan Henry Corbin'e ait olan *Spiritual Body and Celestial Earth from Mazdean Iran to Shi'ite Iran*[18] isimli eserde yazar, birinci bölümde nefs ve göksel âlemleri, *Hurkalya* kavramını, İranlı Zerdüşt bir din adamı olan Mazdek'in bu konu hakkında ortaya koyduğu görüşleri açıklamıştır. İkinci bölümde ise Corbin, Sühreverdî, Muhyiddin İbnü'l Arabî (ö. 638/1240), Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 832/1428) ve Molla Sadra'ya ait olan metinler üzerinden ilk bölümde yer alan kavramlara dair bilgiler sunmuştur. Sühreverdî'de Zerdüştî düşünceye ait olan angeloji veya melekler hiyerarşisi, *Hurkalya* ve misal âlemi konularını onun metinleri bağlamında ele alan Corbin, ikinci bölümde *Câbelkâ-Câbelsâ* kavramlarını da yukarıda saydığımız isimlere ait metinler bağlamında ele almıştır.

---

[14] M. Aminrazavi, "The Status of Suhrawardi Studies in the West", s. 11.

[15] Maryam Solgi vd., "Merciful God and the Problem of Evil in the Philosophy of Suhrawardi", *Asian Social Science,* Vol. 11, No. 28, (2015), s. 286-292.

[16] Maryam Solgi, "A Comparative Study of Suhrawardi and Swinburne on the Problem of Evil", *Andishe-e-Novin-e-Dini*, Vol. 14, No. 54, (2018), s. 145-164.

[17] Mukhammad Zamzami vd., "The Philosophical Problem of Evil In The Intellectual System of Suhrawardī And John Hick", *Jurnal Theologia*, Vol. 32, No. 2, (2021), s. 193-210.

[18] Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth from Mazdean Iran to Shî'ite Iran*, translated from the French by Nancy Pearson, New Jersey: Princeton University Press, 1977.

Seyyid Hüseyin Nasr ise Sühreverdî'nin eserlerine yapmış olduğu neşir, tahkik ve tashihler haricinde konu ile ilgili M. M. Sherif tarafından editörlüğü yapılmış olan *A History of Muslim Philosophy*[19] isimli ansiklopedik çalışmanın birinci cildinde *işrâk* kavramını tanımlayarak, Sühreverdî'nin eğitim hayatı, eserleri ve İşrâkî düşüncenin genel yapısı hakkında bilgiler vermiştir. Ayrıca Seyyid Hüseyin Nasr, *Three Muslim Sages, Avicenna- Suhrawardi- Ibn Arabî*[20] isimli eserinde Sühreverdî ve İşrâkîlik hakkında bilgiler vermiştir.

Henry Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr haricinde Hüseyin Ziyaî, Mehdi Amin Razavî, Iman Amirteiomaur, Ğulamhuseyn İbrâhîmî Dînânî gibi birçok yazar tarafından ekole ait düşünceler genel olarak sunulmaya, İşrâkî düşünceye ait konular derinleştirilmeye çalışılmıştır.

Ülkemizde de konu hakkında yapılan çalışmalar tercüme, ansiklopedik maddeler ve akademik alanda makale, kitap olarak tasnif edilebilir. Bunlardan önemli olanlardan bir tanesi ve kaynak olarak da kullandığımız, Rıfat Okudan tarafından kaleme alınan *İşrâkîliğin Dili*[21] isimli eserdir. Yazar, eserinin giriş kısmında XII. yüzyılda İslam dünyasının siyasî, dinî ve sosyal, ilmî ve fikrî boyutunu ele almıştır. Yazar, daha sonra birinci bölümde Sühreverdî'nin hayatını ve eserlerini sunarak ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerde Sühreverdî'nin eserleri bağlamında üslup, muhteva, belagat ve şiir konularını ele almıştır. İşrâkîlik açısından önemli olarak zikredebileceğimiz bir diğer eser de Aygün Akyol'a ait olan *Şehrezûrî Metafiziği*[22] isimli eserdir. Yazar, genel olarak İşrâkî düşüncenin genel sistemini, Sühreverdî'nin en önemli takipçisi ve şarihi olarak zikredilen Şehrezûrî'nin görüşleri üzerinden açıklayarak onun metafizik hakkındaki görüşlerini ortaya koymuştur. Ayrıca, çalışmamızın konusu ile alakası olması açısından *şer* kavramını eserde alt başlık olarak ele almıştır. İşrâkîlerin Meşşâî düşünceden ayrıştığı hususlar ile ilgili önemli olarak zikredebileceğimiz çalışma ise Tahir Uluç tarafından kaleme alınan

[19] Seyyed Hossein Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul", *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and The Modern Renaissence in Muslim Lands*, edited and introduced by M.M. Sharif, Volume 1, Part 2, Chapter XIX, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, (1963).

[20] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages-Avicenna, Suhrawardi, İbn Arabî-*, Delmar, New York: Caravan Books, 1997.

[21] Rıfat Okudan, *Sühreverdî Maktûl ve İşrâkîliğin Dili*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006.

[22] Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, Ankara: Araştırma Yayıncılık, 2011.

Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi[23] isimli kitaptır. Kitabın birinci bölümünde İbn Sînâ'ya ait tanım nazariyesi sunularak Sühreverdî'nin bu nazariyeye eleştirileri açıklanmıştır. İkinci bölümde Sühreverdî'nin Meşşâî düşüncenin fizik alanındaki, üçüncü bölümde ise metafizik alanındaki görüşlerine eleştirileri açıklamalı bir şekilde yazar tarafından verilmiştir. Bu eserlere ilaveten Sühreverdî'nin kötülük problemine yaklaşımına dair Yunus Kaplan tarafından kaleme alınan "*Sühreverdî Felsefesinde Kötülük Sorunu ve Teodise*"[24] isimli kitap bölümü mevcuttur. Bu kitap bölümünde, Kaplan tarafından Sühreverdî'nin kötülüğü ele alış tarzı ve teodisesine dair bilgiler sunulmuştur.

İşrâkîlik ile ilgili olarak Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde ise Sühreverdî ve İşrâkîyye maddeleri mevcuttur. "Sühreverdî" maddesinde İşrâkîliğin kurucusu olarak kabul edilen Sühreverdî'nin genel görüşleri özetlenerek yazmış olduğu eserler hakkında bilgiler verilmiştir.[25] İşrâkîyye maddesinde ise *işrâk* kelimesinin anlamı ve İşrâkîyye'nin tarihsel arka planı hakkında bilgiler verilmiştir.[26] Ayrıca bu maddenin tasavvuf alt başlığında ise Sühreverdî ve sonrasında İşrâkî düşüncenin bu alana etkisinden bahsedilmiştir.[27]

Sühreverdî'nin Türkçeye çevrilen eserleri ise şunlardır: *Hikmetü'l-İşrâk,*[28] *Heyakilu'n-Nur,*[29] *Risaletu Evazîri Cibril,*[30] *Akl-ı Surh,*[31] *el-Elvahu'l İmadiyye*[32] *ve et-Telvihat.*[33]

---

[23] Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

[24] Yunus Kaplan, "Sühreverdî Felsefesinde Kötülük Sorunu ve Teodise", *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise-I* içinde, ed. Hakan Hemşinli, Yunus Kaplan, 1. Baskı, Ankara: Elis Yayıncılık, 2021.

[25] İlhan Kutluer, "Sühreverdî, Maktûl", *TDV İslam Ansiklopedisi,* C. 38, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, s. 36-40.

[26] Mahmut Kaya, "İşrâkîyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 23, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, s. 435-438.

[27] Süleyman Uludağ, "İşrâkıyye", *TDV İslam Ansiklopedisi,* C. 23, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, s. 438-439.

[28] Şihabuddîn Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi-Hikmetü'l-İşrâk*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

[29] Yusuf Ziya Yörükan, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

[30] Şehabeddin Sühreverdî, *Cebrâil'in Kanat Sesi*, çev. Sedat Baran, 3. Baskı, İstanbul: Sufi Yayıncılık, 2010.

[31] Şihabuddin Sühreverdî, *Kırmızı Akıl*, çev. Kaan Dilek, Ankara: İhvan Neşriyat, 2005.

[32] Şihabüddin Sühreverdî, *el-Elvahu'l-İmadiyye (Hikmet Levhaları)*, çev. Salih Yalın, Ahmet Kamil Cihan, Arsan Taher, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

[33] Şihabüddin es-Sühreverdî, *Kitâbu't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

İşrâkî düşünce üzerine Türkiye'de yapılmış ve önem arz eden çalışmalardan bir tanesi de Mardin Artuklu Üniversitesi Felsefe Bölümü ve Mimarlık Fakültesi tarafından geliştirilen "Mardin İşrâk Günleri" isimli projedir. 10-12 Mayıs 2013 tarihinde gerçekleştirilen projenin ilk adımı olan *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* başlıklı çalıştayın metinleri kitap halinde basılmıştır. Kitabın içerisinde Sühreverdî ve İşrâk düşüncesine ait farklı konularla ilgili akademisyenler tarafından kaleme alınmış makaleler mevcuttur.[34]

Batı'da ve Türkiye'de yapılan çalışmalara genel olarak bakıldığı zaman çalışmamızın konusuna dair makale veya kitap bölümü olarak müstakil bazı çalışmalar bulunduğu gözlemlenmiştir. Fakat bu çalışmalar, araştırma konumuzun belirlenmesi sonrasında kaleme alınmıştır. Ayrıca bu çalışmalar İşrâkî teodisenin ne olduğuna dair bir amaç üzerine kaleme alınmıştır. Biz ise araştırmamızda kötülük problemi konusuna İşrakî bakış açısını genel kabul gören metafizik, fizikî ve ahlakî kötülük tasnifi çerçevesinde inceleyerek, İşrâkî teodisenin ne olduğunu ve yeni bir teodise olup olmadığını ortaya koymayı amaçladık. Bundan dolayı İslam düşüncesinde önemli bir yeri bulunan Meşşâîlik ile İşrâkîliğin teodise konusu hususunda karşılaştırmasına çalışmamızda yer verdik. Meşşâî düşüncenin arka planında kalan İşrâkî düşüncenin daha anlaşılır kılınabilmesi için çalışmamız önem arz etmektedir.

[34] Eyüp Bekiryazıcı vd., *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, 2. Baskı, Ankara: Divan Kitap Yayıncılık, 2015.

1. İŞRÂKÎLİK VE İŞRÂKÎ DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN KAYNAKLARI

İşrâkî düşünce sistemi İslam düşüncesi içerisinde var olan ekollerden bir tanesidir. Sühreverdî tarafından oluşturulan bu ekolü takip eden birçok düşünür mevcuttur. Genel itibarıyla bakıldığı zaman tasavvuf ve felsefenin metotlarının kullanıldığı bu ekolün İslam düşüncesi içerisinde ekol haline gelmesinin sebeplerinin anlaşılabilmesi için bu kavramın kullanımlarının ve onların kullandıkları kavramların temellerinin açıklanması gerekmektedir. Bu bağlamda bu bölümde *işrâk* kavramını, İşrâkî düşünce sisteminin tarihsel arka planını, beslendiği kaynakları ve Sühreverdî'nin hayatı ile birlikte yazmış olduğu eserleri ortaya koyacağız.

1.1. *İşrâk* Kavramı

"İşrâk" kavramı Arapça kökenli bir kelime olup "aydınlanma"yı; "*şark*" kökünden gelen "*meşrik"* kavramı ise etimolojik olarak "güneşin doğması" anlamına gelir.[35] Epistemolojik açıdan akıl yürütme veya vasıtaya gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğmasını yani keşfi ifade eden *işrâk* kavramı, ontolojik açıdan aklî nurların feyezanı ile varlığın gerçeklik alanına çıkmasını ifade eder.[36]

"*İşrâkîyye"* terimi ise, İslam Düşünce tarihinde felsefi sistemleri Aristoteles'e dayanan rasyonalist ve bilginin kaynağı meselesinde aklı kullanan Meşşâî felsefenin aksine bilginin kaynağını elde etmede keşf, zevk ve *hads*i kullanan düşünce sisteminin genel adı olarak kullanılmakta olup bu sistemi takip edenlere de *"İşrâkîyyun"* denilmektedir.[37] "*İşrâkî*" teriminin Sühreverdî öncesi kullanımıyla ilgili olarak bu alanda geniş kapsamlı çalışmaları bulunan Henry Corbin, İbn

[35] Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul", s. 378.
[36] Kaya, "İşrâkıyye", s. 435.
[37] Kaya, "İşrâkıyye", s. 435.

Vahşiyye (Ebu Bekir Ahmed b. Alî b. Kays el-Kesedânî, ö. 291/914) adlı müellifin tespitlerinden bahsetmektedir. Ona göre İbn Vahşiyye İşrâkîliğin kökenini Hermes'e dayandırmakta ve ortaya çıkışını dört grupta ele aldığı haleflerine bağlamaktadır. İbn Vahşiyye, bu grupların ilk ikisinin Hermes'in çocukları ile erkek kardeşinden oluştuğunu ileri sürmektedir. Bu iki grubun gizli olan öğretiyi -irfânı- kimseyle paylaşmayıp gizlediklerini iddia eden İbn Vahşiyye, Hermes'in kız kardeşinin çocuklarından oluşan üçüncü grubun dördüncü grup olan yabancılarla temas kurarak gizli öğretinin dışarı çıkmasına sebep olmuşlardır. İbn Vahşiyye, dördüncü grubun bu şekilde öğretinin ıstılahlarına hâkim olup öğretinin sembollerini yorumladıklarını savunmaktadır. Ona göre üçüncü grup "*İşrâkîyye*", dördüncü grup "*Meşşâîyye*" olarak isimlendirilmektedir.[38] Sühreverdî sonrasında da önemli savunucuları olan İşrâkî düşünce hikmet-i müteal, hikmet-i halide, ezelî-ebedî hikmet, felsefî tasavvuf ve ilm-i ilahi gibi isimlerle de anılmıştır.[39]

İşrâk kavramının tam olarak anlaşılması için *irfân* kavramının ne olduğunun ve nasıl kullanıldığının bilinmesi gerekir. *İrfân* yani mârifet kavramı ilahi hakikatlerin, varlığın özünün ve gayba ilişkin bilgilerin ilham, keşf ve *hads* yoluyla elde edilmesidir. *İrfân*ın elde edilmesinde manevî tecrübe ön plana çıkmaktadır.[40] Bu şekilde keşf ve ilhamı bilgi kaynağı olarak kullananlara *İrfâniyye* denilmektedir. Yunanca "*gnosis*" (bilgi) kelimesinden türetilen *İrfâniyye* ismi verilen ekolün kesin olmamakla birlikte kökeni Hellenistik döneme kadar geri gitmektedir. Aklî-burhanî bilgiye, keşfî-ilhamî bilgiyi savunanların oluşturduğu bu akım, İslam'dan önce Yakın Doğu'da özellikle Mısır, Suriye, Filistin ve Irak topraklarında hâkim durumdadır. Bu bölgelerin dinî, felsefî ve mistik boyutunu etkileyen bu akım, İslam'ın bu topraklarda yayılmasıyla birlikte Müslümanların da düşünce dünyasına girmiştir. İslam düşüncesinde irfânî gelenek özellikle mutasavvıfları, Şii-İsmailî düşünceye sahip olanları ve kısmen de olsa filozofları etkilemiştir.[41]

---

[38] Henry Corbin, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi*, Tahran, 1946, s. 18'den naklen İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 92.

[39] Uludağ, "İşrâkıyye", s. 438.

[40] Süleyman Uludağ, "Mârifet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 28, Ankara: TDV Yayınları, 2003, s. 54-56.

[41] Ömer Mahir Alper, "İrfâniyye", TDV İslam Ansiklopedisi, C. 22, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, s. 444-445.

İşrâk kökenli *Meşrikıyye, İşrâkîyye*, *İşrâkîyyun* vb. kavram kullanımları ve bu anlayışın temelleri Sühreverdî öncesine dayanmaktadır. Sühreverdî de zaten kendisini irfân anlayışı ile ilgili olarak yeni bir şey ortaya koymaktan ziyade "*hikmetü'l-ledunî*" (ilâhî hikmet) ve "*hikmetü'l-atike*" (antik hikmet) birleştiricisi olarak görmektedir. Ayrıca *işrâk* anlayışına dayanan irfân geleneğinin Aristoteles öncesi rasyonalize edilmemiş felsefe ile irtibatlı olduğu da aşikârdır. Felsefeyi akıldan ziyade irfân ile tanımlayan Sühreverdî'ye göre felsefe aslında Platon (ö. MÖ 347) ve Aristoteles ile başlamamıştır. Aristoteles'in rasyonalistik anlayışı ile irfânın sınırlandırıldığını ve bu sebeple ilk dönem bilgelerinin irfân anlayışından tamamen uzak olduğu görüşüne sahip olan Sühreverdî, kendisini irfân temelli *işrâk* anlayışının tekrar bir araya getireni olarak görür.[42] O nedenle öncelikle İşrâkî geleneğin oluşmasına katkı veren düşünce sürecine bakmak yararlı olacaktır.

1.2. İşrâkî Düşüncenin Tarihsel Arka Planı

İşrâkî düşüncenin daha iyi anlaşılabilmesi için bu düşüncenin temellerini oluşturan unsurları ve kaynak olarak nereden beslendiğini görmek önemlidir. Çünkü İşrâkî düşünce sistemi olmayan bir şeyi ortaya koyan değil aslında var olanı açığa çıkaran ve şekillendirip bizlere sunan bir sistemdir. Bunları ortaya koyabilmek içinde bu düşünce sisteminin oluşumundaki düşünsel altyapıyı görebilmek adına tarihsel arka plana bakmak gerekmektedir. Tarihsel arka plana bakarken ise öncelikli olarak irfânın kaynağının arka planı sunulacak olup sonrasında Sühreverdî öncesi İşrâk geleneğinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan tarihi unsurlar ortaya konulacaktır.

Öncelikli olarak irfânî geleneğin temellerine bakacak olursak; Sühreverdî ve diğer birçok Orta Çağ yazarına göre irfân, Tanrı'dan insanoğluna İdris peygamber -veya bir diğer meşhur olan ismi ile Hermes- aracılığı ile ki bu peygamber felsefe ve bilimlerin kurucusu olarak anılır, vahyolunmuştur.[43] Bu irfân daha sonra biri Pers'e

---

[42] Nasr, *Three Muslim Sages-Avicenna, Suhrawardi, İbn Arabî-*, s. 61-63; Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul", s. 376.

[43] Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi'l-İşrâk*, tsh. Henry Corbin, C. 2, Tahran: Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 2001/1380, s. 11; Hermes isminin kökeni hakkında farklı görüşler olmakla birlikte Hermes'i Mandeistler Hürmüz, Sâbiîler Hermes, İbranîler Uhnuh, İslam kültüründe ise İdris ismiyle anmışlardır. Genel olarak farklı dini yapı veya farklı kültürlerde Hermes'in farklı kullanımları olmasına rağmen Hermes ismi için irfânın ve hikmetin babası olarak bir genel kabul vardır. Detaylı bilgi için bkz. Mahmud Erol Kılıç, "Hermes", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 17, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, s. 228-233.

diğeri Mısır'a olmak üzere iki yola ayrılmıştır. Bu ayrışan irfân daha sonra Mısır'dan Grek topraklarına geçmiş ve son olarak Pers ve Grek aracılığıyla İslam düşüncesine girmiştir. Sühreverdî'nin evrensel irfân anlayışı İslam düşüncesine farklı kanallarla gelen fakat kaynağı bir olan irfân geleneğinin Aristoteles'in rasyonalizminden arındırılarak tekrar ihya edilmesi üzerine bina edilmesi temellidir.[44] Bu vasıtalar ile kendisine ulaşan irfânı birleştiren ve aslında kendisine göre rasyonalizm kılıfından çıkaran Sühreverdî, Hermes öğretisini yaşatan eski Zerdüşt bilgelerin ve binaenaleyh Aristoteles öncesi filozofların –özellikle Platon ve Pisagor- görüşlerini ihya ederek irfân kavramını tanımlamaya çalışır.[45]

İşrâkî düşüncenin oluşmasına zemin hazırlayan tarihi ve düşünsel arka plan sürecine bakacak olursak; bu süreçteki en önemli unsur tasavvufî gelenek olarak gözükmektedir. Seyyid Hüseyin Nasr, Sühreverdî'nin kendisine iki yolla ulaşan irfân geleneği zincirinin son halkasının Platon'dan gelen kısmında Zunnun el-Mısri (ö. 245/859), Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Pers krallarından gelen kısmında ise Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/874), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi büyük sufî âlimlerinin isimlerini zikretmektedir.[46]

Ayrıca İşrâkî düşüncenin güç kazanması bakımından tarihsel arka planda İslam düşüncesinde İbn Sînâ ve takipçileri tarafından zirveye ulaşan Meşşâî felsefe ve bunun karşısında Aristoteles felsefesinin akılcı mirasına karşı çıkan sufîlerin bulunduğu 10. yüzyıl İslam dünyasının durumuna bakmak gerekmektedir. 10. yy.da Abbasi halifeliğinin gücü zayıflamış ve Müslümanların aklî ve naklî ilimlerdeki görüşlerine daha yoğun şekilde sahip olan Şii yönetimleri İslam dünyasında daha fazla söz sahibi olmuşlardır. Bununla beraber 10. ve 11. yy.da aklî ilimler altın çağına ulaşmış; fakat siyasi durum değişmiş ve Abbasi destekçisi olan Selçuklular Batı Asya'da Müslüman topraklarını birleştirip politik olarak kendilerine bağlı dini olarak Bağdat halifeliğine bağlı güçlü bir merkezi otorite kurmuşlardır. Bu dönemde de Eşari teoloji ön plana çıkmış ve sufî kimliği ile genelde Aristoteles'e bağlı akılcı Meşşâî ekolün görüşlerini eleştirecek olan Ebû Hâmid el-Gazzâlî'ye zemin hazırlanmıştır. Gazzâlî, yaşadığı topraklarda ortaya koyduğu anlayışlar ile Doğu'da

[44] Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 61-62.
[45] Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul", s. 376.
[46] Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 62; Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul", s. 376.

rasyonalist felsefenin (Meşşâî felsefe) gücünü zayıflatmış ve bu yolla da Sühreverdî'nin nur anlayışı ile Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin irfân anlayışının bu topraklarda yayılmasına önemli ölçüde zemin hazırlamıştır.[47]

1.3. Sühreverdî'nin Hayatı ve Eserleri

Şihabuddin Yahya b. Habbaş b. Emirek Ebu'l-Fütuh es-Sühreverdî el-Maktûl, Müslümanlar arasında İşrâk felsefesi olarak bilinen yeni bir felsefe ekolü oluşturduğundan dolayı Şeyhü'l-İşrâk olarak anılmaktadır.[48]

H. 549 yılında Irak'ın Zencan şehrine yakın bir yer olan Sühreverd'de dünyaya gelen Ebu'l-Fütuh Sühreverdî, usul-u fıkhı dönemin âlimlerinin tanınmış siması olan Şeyh Meciduddin el-Cili'den öğrenmiş ve bu şeyhin sohbetlerinde çokça bulunmuştur. Felsefî ilimlere kabiliyeti bulunan Sühreverdî'nin dili beliğ ve mantığı fasih bir âlimdir.[49] Şehrezurî, *Tevarihu'l-Hukemâ ve'l-Felasife* isimli eserinde Mardin'de ikamet eden Şeyh Fahreddin el-Mardinî'nin Sühreverdî ile dost meclislerinde buluştuğunu, Şeyhin onun hakkında zeki ve fesahat sahibi bir genç olduğunu ifade ettiğini yazmıştır.[50]

Merağa'da Şeyh Meciduddin el-Cili'den eğitim aldıktan sonra İsfehan'a giden Sühreverdî, burada da İbn Sehlan es-Savi'nin *Besair*'ini Zahir el-Fasî'den okumuştur. Şehrezurî *Tevarihu'l-Hukemâ ve'l-Felasife* isimli eserinde Sühreverdî'nin İbn Sehlan'a ait olan *Besair* içinde geçen ifadeler üzerine çokça tefekkür ettiğini zikretmektedir. Yine aynı eserinde Şehrezurî, Şeyhin hakîmlerin makamlarının amaçlarına ve evliyaların mükaşefelerine ulaşmak için çokça riyazet ve halvet ile meşgul olduğunu belirtmiştir.[51]

İşrâk düşüncesinden etkilenmiş bir din âlimi olan Celaleddin Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr fi Şerhi Heyakilu'n-Nur* isimli eserinin mukaddimesinde Sühreverdî hakkında şu ifadeleri zikretmektedir:

---

[47] Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 55.

[48] Celaleddin Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr fi şerhi Heyakilu'n-Nur li's-Sühreverdî*, thk. Muhammed Abdülhak, Muhammed Kokan, Bağdad: Beytü'l Verrak, 2010, s. 8.

[49] Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr*, s. 15.

[50] Şemseddin Şehrezûrî, *Tevarihu'l-Hukemâ ve'l-Felasife*, tahkik Abdürrahim es-Sayih, Tevfik Ali Vehbe, C. 2, Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009, s. 307.

[51] Şehrezûrî, *Tevarihu'l-Hukemâ ve'l-Felasife*, s. 306.

"İlimlerin hepsi nazari bahis veya keşfe dayalı zevk ile elde edilmektedir. Nazari ilimler istidlal, bahs ve nazardan sonra elde edilir. Zevki ilimler ise meşakkatli bir riyazetten sonra elde edilir. Aristo gibi Meşşâîler birinci yolu, Eflatun gibi İşrâkîler ise marifetin ve ilimlerin elde edilmesinde ikinci yolu tutmuşlardır. Fakat İşrâkî âlimler birinci yola da vakıftılar. İslam âlimlerinin geneli birinci yolu tutmuşlardır ki bu yoldan sufiler gitmemişlerdir. Sühreverdî, usulu fıkıhta mahir, zevke dayalı hikmet ve felsefî ilimlerde de bilgiliydi ki zamanında veya öncesinde zevke dayalı İşrâkî yöntemde kimse onun derecesine ulaşamamıştır".[52]

Şehrezurî ve Devvanî'nin Sühreverdî hakkında aktardıkları yukarıda ifade etmiş olduğumuz bilgilere baktığımız zaman bu bilgilerin birbirine paralel olduğu ve Sühreverdî'nin keşfe ve zevke dayalı ilim yolunun öncesinde nazari ilimleri aldığı ortaya çıkmaktadır. Daha sonra riyazet ve halvet yoluyla nefsi melekelerini geliştirdiği ifade edilebilir.

Sühreverdî'nin kendine Fahreddin Razi ve İbn Sînâ hakkında sorulan sorulara verdiği cevaplar da yukarıda verilen bilgileri destekler mahiyettedir. Sühreverdî verdiği cevaplarda, Fahreddin Razi'nin zihnî olarak övülecek biri olmadığını, İbn Sînâ'nın ise bahis konusunda kendisine eşit veya kendisinin üstün olduğunu, keşf ve zevk yönünden ise İbn Sînâ'dan kat kat üstün olduğunu ifade etmiştir. Hatta Sühreverdî, kendisi gibi şerefli ilimlere muttalî olan birini ömrü boyunca aradığını fakat ulaşan birini görmediğini söylemiştir.[53]

İlk dönemlerinde Meşşâî felsefenin yolunu takip eden Sühreverdî, özellikle ulvî nur olan Allah'tan sudur eden ve kendisinden küllî akıl ve kâinatın nefsinin sâdır olduğu kahir nurların çokluğunun inkârı hususunda hararetli bir şekilde Meşşâî argümanları kullanmaktaydı. Akıllar âleminin on sayısı ile sınırlı olduğunu savunan Meşşâî anlayışın yolunu takip eden Sühreverdî, mücahede ve halvet ile çokça meşgul olması sonucunda bedenî alakalardan soyutlanarak ehl-i tecrid gibi nurları müşahede ettiğini; cisim âleminde bulunan her şeyin sûretlerinden, şekillerinden, heykellerinin heyetlerinden, akıl âleminde bulunan mücerred nurlarından haberdar olduğunu ifade ederek Meşşâî yoldan uzaklaşmıştır.[54]

Sühreverdî'nin kurmaya çalıştığı sistemin temeli nur nazariyesine dayanmaktadır. Bu anlayış İslam ile Plâtonculuk ve kadîm İran düşüncesinin beraber

[52] Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr*, s. 13-14.
[53] Şehrezûrî, *Tevarihu'l-Hukemâ ve'l-Felasife*, s. 307-31.
[54] Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr*, s. 16.

yorumlanması sonucu ortaya çıkmıştır. Sühreverdî zamanında yaygın olan ilk illet kavramı yerine nur kavramını kullanmıştır.[55] Nur kavramı ikinci bölümde açıklanacaktır.

Sühreverdî'nin vefatı hakkında ise hapsedilip aç bırakıldığı, kılıç ile boynunun vurulduğu, tel ile boğulduğu, kaleye hapsedilip yakıldığı gibi farklı kayıtlar bulunmaktadır. Sühreverdî, Rum diyarından Şam'a daha sonra Halep'e gitmiştir. Dönemin Şam, Yemen ve Mısır Meliki Selahaddin Eyyubî'nin oğlu Zahir'dir. Melik Zahir, Sühreverdî'yi çok sevdiğinden dolayı itikadî konularda ona itimat etmektedir. Sühreverdî, bahsî ilimlerde hukemâ görüşleri ile açıklamalarda bulunur ve Melik Zahir'in de bulunduğu ilim meclislerinde muhaliflerinin görüşlerini çürütürdü. Bu durum ona muhalif olan alimlerin hiç hoşuna gitmediğinden dolayı Sühreverdî'nin tekfir edilmesi ve katledilmesi hususunda görüş birliği ettiler. Sühreverdî'nin nübüvveti inkâr ettiğini ve cin ve şeytanları kontrol etmeyi öğreten azâim ilmi ile meşgul olduğunu iddia ederek Melik Zahir'i de bu hususta ikna edemediklerin dolayı Selahaddin Eyyubî'ye isteklerini dile getiren bir mektup yazdılar.[56] Bu ifadeleri destekleyecek şekilde Sühreverdî'nin Mardin'de bulunduğu sıralarda dostluk kurduğu ve çeşitli ilmî meclislerde bir araya geldiği hekim ve filozof olan Fahreddin Mardinî'nin (ö. 594/1198) Halep'te Sühreverdî hakkında iftiraların çoğaldığını söylediği Şehrezurî tarafından nakledilmiştir. Mardinî, Melik'in itikadının Sühreverdî tarafından bozulduğu gerekçesiyle onun katli için muhalif alimlerin Selahaddin Eyyubî'ye mektup yazdıklarını ifade etmektedir. Mardinî, Sühreverdî'nin bu durumu öğrendiğinde yeme-içmeden kesilerek ev hapsi istediğini söylemiştir.[57]

Melik Zahir, Sühreverdî'yi sonuna kadar kurtarma çabası içinde olmasına rağmen o, maddî dünyaya ihtiyacı olmadığını ifade ederek bu çabaya karşılık vermemiştir. Sühreverdî, kendisine itham edilen şarap içtiği, simya ilmi ile uğraştığı gibi kendisi ile ilgili, peygamberliğin devam ettiği gibi dini hususlarda yapılan ithamlara karşı yaptığı savunmasında kendi düşünce yapısına uygun cevaplar vermiştir. Örnek verecek olursak Sühreverdî, peygamberliğin devam ettiği ithamı hususunda Hz. Muhammed (s.a.v.)'in son peygamber olduğuna iman ettiğini

[55] Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr*, s. 9.
[56] Şehrezûrî, *Tevarihu'l-Hukemâ ve'l-Felasife*, s. 308-309.
[57] Şehrezûrî, *Tevarihu'l-Hukemâ ve'l-Felasife*, s. 309-310.

söyleyerek bâtının zahir ile ilişkisinin kesilmediğini, şuhud âleminin gaybın feyzine ihtiyacı olduğunu, gayb ile rabıtası bulunan ve Allah'ın inayeti ve ilhamının ışığı altında olan kimselerin insanlara rehberlik etmesi gerektiği hususlarını vurgulayarak savunmasını yapmıştır. Bu savunmalar sonucunda katli ile ilgili kararın değişmeyeceğini anlayan Sühreverdî, Melik Zahir' e mektup yazarak onun karanlık kalesinde hapsedilmesi isteğini dile getirmiştir.[58]

Şehrezurî ve Sühreverdî'nin *Divan*'ını cem ve tahkik eden Ahmed Mustafa el-Hüseyin tarafından Sühreverdî'nin ölümü esnasında şunları söylediği nakledilmiştir:

> *"Benim öldüğümü görüp de hüzün içinde olduğumu düşünerek ağlayan dostlarıma şunu söyleyin ki beni ölü zannetmesinler, ölü sahibi ben değilim vallahi ben bir serçeyim ve bu benim kafesim, ondan uçtum esaretten kurtuldum; bugün ben emelime kavuştum Allah'ı apaçık bir şekilde mutlulukla görüyorum; Hakk'ı apaçık şekilde görebilmeniz için nefslerinizi bedenlerinden ayırın".*[59]

Sühreverdî, kısa bir ömür yaşamış olmasına rağmen ona nispet edilen Arapça ve Farsça 50'ye yakın eser kâleme almış ve bu çalışmalarında kendine has bir tarz kullanmıştır. Sühreverdî'nin yazmış olduğu eserler Fars dilinde yazılmış eserler arasında büyük bir önemi haizdir.[60] Sühreverdî'nin kaleme almış olduğu eserlerin sayısı ile ilgili farklılıklar bulunmaktadır. Şehrezurî *Tevarihu'l Hukemâ ve'l Felasife* isimli eserinde Sühreverdî'ye ait 46 eser ismi zikretmekte; Sühreverdî'nin *Divan*'ını cem ve tahkik eden Ahmed Mustafa el-Hüseyin tarafından 48 eser ismi zikredilmektedir.[61] Türkiye'de yapılan bir araştırma makalesinde yazarın ulaştığı verilere göre Sühreverdî'ye ait 102 eser bulunmaktadır. Cihan'a göre Sühreverdî'ye ait eserlerin bir kısmı neşredilmiş olmakla birlikte bir kısmı da yazma şeklindedir. Sühreverdî'nin bazı kitaplarının ise sadece isimleri bilinmektedir.[62] Biz burada Şehrezurî ile Ahmed Mustafa el-Hüseyin'in zikrettiği eserleri ve bunlar hakkında

---

[58] Şehrezûrî, *Tevarihu'l-Hukemâ ve'l-Felasife,* s. 308-310; Seyyid Yahya Yesribî, *Kalender ve Kale-Şeyhü'l-İşrâk Sühreverdî'nin Hayat Hikâyesi*, çev. Kenan Çamurcu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010, s. 285-293.

[59] Şehrezûrî, *Tevarihu'l-Hukemâ ve'l-Felasife*, s. 324; Şehabeddin Sühreverdî, *Divanu Şeyhi'l-İşrâk,* tahkik Ahmed Mustafa el-Hüseyin, Paris: Dâru Bibliyon, 2005, s. 21-22.

[60] Nasr, *Three Muslim Sages,* s. 58.

[61] Şehrezûrî, *Tevarihu'l-Hukemâ ve'l-Felasife*, s. 312-314; Sühreverdî, *Divanu Şeyhi'l-İşrâk,* s. 24-30.

[62] Ahmet Kamil Cihan, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 1, Sayı 11, (2001), s. 4-10.

verdikleri bilgilerle yetineceğiz. Es-Sühreverdî el-Maktûl'ün yazmış olduğu eserler ve bazıları hakkında bilgiler şunlardır:

1- *el-Mutarahat:* Felsefî ilimler olan ilahiyyatı, tabiiyyatı ve mantığı ihtiva eden Arapça bir eserdir.

2- *et-Telvihat:* İlahiyyat, tabiiyyat ve mantık konularını ihtiva eden Arapça bir eserdir.

El yazması olarak mevcut olan bu eser Salih Yalın ve Ahmet Kamil Cihan tarafından *Hikmet Parıltıları* ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir.

3- *Hikmetü'l-İşrâk:* Sühreverdî tarafından Arapça kaleme alınmış bir eserdir. Mukaddime ve İlahi Nurlar olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Sühreverdî, kitabın birinci kısmı olan mantık kısmını ikinci bölüme bir giriş olarak yazmıştır. Birinci bölüm maarif ve tanım, deliller ve ilkeleri, Meşşâî ve İşrâkî öğretiler arasındaki bazı hükümlerle beraber mugalâta olmak üzere üç makaleden meydana gelmektedir. İkinci bölüm ise nur ve hakikati, Nuru'l-Envar'dan ilk sâdır olan şey; varlığın tertibi, nurların fiillerinin keyfiyeti, kahir nurlar, ulvî olanların hareketlerine dair sözün tamamlanması; berzahların taksimi, onun heyetleri, terkipleri ve kuvvetleri; mead, nübüvvet ve rüyalar olmak üzere beş makaleden meydana gelmektedir.

Çalışmamızın konusu ile ilgili olarak, bu eserin içerisinde Sühreverdî tarafından kötülük ve bedbahtlık başlığı altında şer konusuna kısa bir şekilde değinilmiştir. Sühreverdî bu eserde, nefs konusu ile irtibatlı olmasından dolayı ahlakî kötülük konusuna çeşitli yerlerde açıklamalarda bulunmuştur.

Sühreverdî'nin bu eseri en yakın takipçisi ve öğrencisi olan Şemseddîn Muhammed Şehrezûrî tarafından *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* ismiyle şerh edilmiştir.

Bu eser Henry Corbin tarafından Fransızcaya, Max Horten tarafından Almancaya, John Walbridge ve Hossein Ziai tarafından İngilizceye, Tahir Uluç tarafından ise Türkçeye çevrilmiştir. Ayrıca Mahmut Kaya tarafından kaleme alınan *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* isimli eserde *Hikmetü'l-İşrâk*'ın bir kısmı tercüme edilmiştir.

4- *el-Lemehat fi'l-Hakaik:* Mantık, tabiiyyat ve ilahiyat konuları çerçevesinde hikemî ilimler hakkında özet bilgiler ihtiva eden Arapça bir eserdir.

5- *el-Elvahu'l-İmadiyye:* Mantık, tabiiyyat ve ilahiyat konuları çerçevesinde hikemî ilimler ve onların ıstılahlarından bahseden Arapça bir eserdir.

El yazması olarak mevcut olan bu eser Salih Yalın, Ahmet Kamil Cihan ve Arsan Taher tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.

6- *el-Heyakilu'n-Nuriyye:* Felsefî nazarı ve İşrâkî zevkleri içeren Sühreverdî tarafından Arapça kaleme alınıp daha sonra Farsçaya kendisi tarafından çevrilen bir eserdir.

Sühreverdî'nin bu eserini Celaleddîn Devvanî *Şevakilu'l-Hûr fi şerhi Heyakilu'n-Nur li's-Sühreverdî* ve Mahmud b. Mesud Kazerunî *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî* isimleriyle şerh etmişlerdir.

Bu eser Yusuf Ziya Yörükan tarafından *Nur Heykelleri* ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir.

Hollandalı bilim adamı Simon Van Den Bergh tarafından 1916'da Almanca kaleme alınan *De Temples Van Het Lich Door Soehrawerdi* isimli çalışmada Sühreverdî'nin bu eserinin kısa yorumlarla kısmen çevirisi bulunmaktadır.

7- *el-Makamat:* Sühreverdî'nin *Telvihat* isimli kendi eserine muhtasar olarak kâleme aldığı Arapça bir eserdir.

8- *er-Remzu'l-Mevka:* Şehrezurî'den başka kimse bu eseri Sühreverdî'ye nispet etmemiştir.

9- *el-Mebde ve'l-Mead:* Farsça bir eserdir ve Şehrezurî'den başka kimse bu eseri Sühreverdî'ye nispet etmemiştir.

10- *Bustanu'l-Kulub:* Sühreverdî tarafından İsfehan'da bulunan dostlarına hikmet hakkında bilgi vermek amacıyla Farsça kâleme alınmış muhtasar bir eserdir.

11- *Tavariku'l-Envar:* Şehrezurî'den başka kimse bu eseri Sühreverdî'ye nispet etmemiştir.

12- *et-Tenkihat fi'l-usul:* Şehrezurî'den başka kimse bu eseri Sühreverdî'ye nispet etmemiştir.

13- *Kitabun fi't-tasavvuf:* el-Kelime olarak da bilinir. *Kelimetu't Tasavvuf* ismi yalnızca Şehrezurî tarafından kullanılmış olup diğer yazarlar *Makamatu's Sufîyye* ismi ile zikretmişlerdir.

14- *el-Barâkatu'l-İlahiyye:* Şehrezurî'den başka kimse bu eseri Sühreverdî'ye nispet etmemiştir.

15- *en-Nefhatu's-Semaviyyetu'l-İlahiyye:* Şehrezurî'den başka kimse bu eseri Sühreverdî'ye nispet etmemiştir.

16- *Levami'ul-Envar:* Şehrezurî'den başka kimse bu eseri Sühreverdî'ye nispet etmemiştir.

17- *er-Rakîmu'l-Kudsî:* Şehrezurî'den başka kimse bu eseri Sühreverdî'ye nispet etmemiştir.

18- *İ'tikadu'l-Hukemâ:* Şehrezurî'den başka kimse bu eseri Sühreverdî'ye nispet etmemiştir.

Sühreverdî tarafından kaleme alına bu eser İsmail Yakıt tarafından *Filozofların İnançları* ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir.

19- *Kitabu's Sabr:* Şehrezurî'den başka kimse bu eseri Sühreverdî'ye nispet etmemiştir.

20- *Risaletu'l-Işk:* Şehrezurî bu isimle, diğer yazarlar *Müennessü'l Aşşâk* ismiyle eseri Sühreverdî'ye nispet etmişlerdir. Farsça kâleme alınmıştır.

21- *Risaletun fi Haleti't-Tufuleh:* Şehrezurî'den başka kimse bu eseri Sühreverdî'ye nispet etmemiştir. Farsça kâleme alınmıştır.

22- *Risaletu'l-Mearic:* Şehrezurî'den başka kimse bu eseri Sühreverdî'ye nispet etmemiştir. Farsça kâleme alınmıştır.

23- *Risaletu Ruzî Cemaati Sufîyyat*: Şehrezurî'den başka kimse bu eseri Sühreverdî'ye nispet etmemiştir. Farsça kâleme alınmıştır.

24- *Risaletu Akl-ı Surh:* Şehrezurî'den başka kimse bu eseri Sühreverdî'ye nispet etmemiştir. Farsça kâleme alınmıştır.

Allah ve âlem ilişkisinden bahsettiğinden dolayı kötülük problemine dair çalışmamızla ilgili faydalandığımız bir eserdir.

Bu eser Kaan Dilek tarafından *Kırmızı Akıl* ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir.

25- *Risaletu Evazîri Cibril:* Farsça kâleme alınmıştır.

Bu eser Sedat Baran tarafından *Cebrail'in Kanat Sesi* ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir.

26- *Risaletu Pertevname:* Sühreverdî'nin bazı hikemî ıstılahları şerh ettiği Farsça kâleme alınmış bir eserdir.

27- *Risaletu Lugat-ı Muran:* Sühreverdî'nin sembolik hikâyelerini muhteva eden Farsça kâleme alınmış bir eserdir.

28- *Risaletu'l-Gurbeti'l-Garbiyye:* Sühreverdî'nin İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzan* isimli eserinden etkilenerek kâleme almış olduğu sembolik bir hikâyedir.

Nefsin kurtuluşuna dair sembolik ifadelerin mevcut olduğu bu eserden çalışmamızın konusu bakımından faydalandık.

Bu eser, İsmail Yakıt ve Mahmut Kaya tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.

29- *Risaletu Yezdan-ı Şinaht:* Farsça kâleme alınmış bir eserdir.

30- *Risaletu Safir-i Simurg:* Farsça kâleme alınmış bir eserdir.

31- *Risaletu't-Tayr:* İbn Sînâ'nın aynı isimle yazılmış eserinin Farsça çevirisidir.

32- *Risaletu Tefsir-i Ayâti min Kitabillahi azze ve celle an rasulullah sallallahu aleyhi ve selem:* Şehrezurî'den başka kimse bu eseri Sühreverdî'ye nispet etmemiştir.

33- *Risaletu Gayeti'l-Mubtedi:* Şehrezurî'den başka kimse bu eseri Sühreverdî'ye nispet etmemiştir.

34- *et-Tesbihat*

35- *Dâvatu'l-Kevakib*

36- *Tebhîratu'l-Kevakib ve Tesbihuha*

37- *Kitabu't-Tenkihat fi'l-Hikmet*

38- *Mektubatu ile'l-Muluk ve'l-Meşayih*

39- *Kütüb-ü Simya:* Ona nispet edilir.

40- *el-Elvahu'l-Farisiyye*

41- *Tesbihatu'l-Ukul ve'n Nüfus ve'l-Anasır*

42- *El-Heyakilu'l Farisiyye*

43- *Edîyetu Müteferrika*

44- *es-Siracu'l-Vehhac*

45- *ed-Da'vetu'ş-Şemsiyye*

46- *el-Varidatu'l-İlahiyye*

47- *Kitabu't-Talikat, Kitabun fi Münafiyyât* ve Farsça kâleme alınmış olan *Şerhu'l-İşarat* isimli eserler de ona nispet edilmektedir.[63]

1.4. İşrâkî Düşünce Sisteminin Kaynakları

İşrâkî düşüncenin beslendiği kaynaklar Sühreverdî dönemine kadar gelen irfân kavramı üzerine bina edilmiş geleneklerin birikimidir. İşrâkî düşüncenin İslamî, Farsî, Grek ve Sabiî kaynaklardan beslendiği, ayrıca bu düşünce sisteminin bu kaynaklardan gelen anlayışlar üzerine bina edilerek sistemleştirildiği gözükmektedir.[64]

Genel olarak Sühreverdî'nin ekol haline getirdiği İşrâkî düşünce sisteminin etkilenmiş olduğu kaynakları Antik İran metafiziği, Grek metafiziği ki özellikle Platon felsefesi, Peripatatik yani Aristotelesçi felsefe, İslam mistisizmi, Kuran-ı Kerim ve dönemine kadar oluşan İslamî gelenek başlıkları ile verebiliriz.[65] Aristoteles'ten ziyade Platon'un görüşlerine daha yakın olan İşrâkîlik, zuhur, rucü ve tecelli anlayışlarında İskenderiye ekolü olan Neoplatonizm'den; hayr, zulmet ve şer anlayışlarında ise Antik İran metafiziğinden etkilenmiştir.[66] Sühreverdî'nin sudur teorisi ile ilgili nur görüşü üzerinden temellendirdiği varlık düzeni Plâtoncu bir yapıya sahiptir ki *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserinde bunu açıkça görmekteyiz. Ayrıca Sühreverdî'nin nur-zulmet üzerinden temellendirdiği öğretilerinin temelinin sembolik bir dil kullanan Camesf, Ferşâvşir, Bozorgmerh ve onlardan önce yaşamış Farsî hakîmlerin yolu olduğunu, Sühreverdî'nin kendisi ifade etmektedir.[67]

---

[63] Şehrezûrî, *Tevarihu'l-Hukemâ ve'l-Felasife*, s. 312-314; Sühreverdî, *Divanu Şeyhi'l-İşrâk*, s. 24-30.

[64] İsmail Erdoğan, "İşrâkîlik'in İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 8, (2003), s. 166.

[65] Abdollah Niksirat, "Suhrawardi: A Philosopher Who Must Be Re-Known!", *Karabuk University Journal of History Culture and Art Research*, Vol 5, No 4, (2016), s. 688.

[66] Okudan, *Sühreverdî Maktûl ve İşrâkîliğin Dili*, s. 96.

[67] Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk,* s.11; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi-Hikmetü'l-İşrâk*, s. 26; Camefs ve Ferşavşir, Mecusî geleneğinde Zerdüşt'ün dini öğretisini kabul eden kral Vistaşpa'nın kardeşleridir ve Zerdüşt öğretisinin önemli takipçileri olarak addedilirler. Bozorgmerh ise Sasanîlerin bilge kralı olarak görülen I. Hüsrev Enûşirvan'ın veziridir. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Alıcı, "Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi ve Kadîm İran Dinleri", *Sühreverdî ve İşrâk*

Sühreverdî'nin etkilenmiş olduğu Basra Sabiîleri denilen Mandenler tarafından kullanılan Hurkalya kavramı kendisi tarafından da *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserinde kullanılmıştır.[68] Ayrıca bu kavram Avesta'nın Yeşt 5.3-4'te Hukairya ismi ile anılmakta ve İranlılarca yedi bölgeye ayrılan dünyanın en büyük olanı ayrıca insanların yaşadığı Khvanirathanın ortasında yükselen dağın zirvesidir.[69] Avestada bulunan yedi bölge anlayışının temeli, dünyanın başta bir bütün olduğu ve daha sonra şeytanî güçler tarafından *keshvar* denilen bölgelere ayrıldığıdır ki sekizinci iklim denilen bu bölgelerin üstünde bulunan yer arketip imajların (gerçek idelerin), yeniden dirilişin dünyasıdır.[70] İslam tasavvufunda salikin dünyevî alakalardan sıyrılıp katetmesi gereken yollardan ilkine Cabelsâ, sonuncusuna Cabelkâ denmektedir. Bunlara genel olarak tasavvufta batıda bulunan Cabelsâ, doğuda bulunan Cabelkâ şehirleri denmektedir ki aslında nefsin bu şehirler arasındaki yolculuğundan yani batıdan doğuya bir nevî ışığa yükselmesinden sembolizm kullanılarak bahsedilmektedir.[71] Sühreverdî de bu kavramları kullanmaktadır. Sühreverdî, orta dereceli saliklerin hallerinden bahsederken nurların bunları taşıyarak suyun üstünde ve havada yürütebileceğini, ayrıca bu saliklerin misalî bedenlerle göğe yükselerek yüce efendiler ile ittisal edebileceklerini savunur. Sühreverdî, bunların gerçekleştiği yeri Cabulk, Cabars ve Hurkalya şehirlerinin bulunduğu misal âlemi yani sekizinci iklim olarak isimlendirir.[72] Sühreverdî, nefsin bedeninden sıyrılarak ulvî olana yolculuğunu yani batıdan doğuya yolculuğunu "*Kıssatu'l-Gurbeti'l-Garbiyye*" isimli eserinde sembolik bir dille anlatmaktadır.[73]

Sâbiîlerin inancının temelini, kendinden önce hiçbir varlık bulunmayan bütün canlıların varlıklarının kendisinden sâdır olduğu "hayat" ismini verdikleri saf nur, yüce nur ve bütün nur âlemlerinin sahibi olarak vasıflandırdıkları ilah anlayışı oluşturmaktadır. Sâbiî teolojisinde âlem; karanlık ve nur olarak iki kısımda

---

Felsefesi içinde, ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, 2. Baskı, Ankara: Divan Kitap Yayıncılık, 2015, s. 55-56.

[68] Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth from Mazdean Iran to Shî'ite Iran*, s. 138.

[69] *Avesta-Zerdüştîlerin Kutsal Metinleri*, çev. Fahriye Adsay, İbrahim Bingöl, İstanbul: Avesta Yayınları, 2012, s. 10-11.

[70] Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth,* s. 17.

[71] Süleyman Uludağ, "Câbelkâ-Câbelsâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 6, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, s. 525.

[72] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 254; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 219.

[73] Şehabeddîn Sühreverdî, "Kıssat el-Ğurbet el-Ğarbiyye-Ruhun Yolculuğu", çev. İsmail Yakıt, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi*, Sayı 26, (1987), s. 213-226.

tasniflenmiştir. Sühreverdî'nin de varlık ve âlem tasavvuru Sâbiîlerdeki gibi nur temeline dayanmaktadır.[74] Ayrıca Basra Sâbiîleri yani Mandenler'in misal âlemi ile ilgili olarak metinlerinde geçen "*görüntümle tanıştım ve o da benimle tanıştı, bana sarıldı ta ki ben onun tutuşundan kurtulana kadar*" ifadesi Sühreverdî'nin bilgi nazariyesinde kullandığı ve kabul ettiği melekût cevherinden olan nâtık nefsin, ruhanî faziletler ile birlikte misal âleminden gelen bilgileri alması, misal âlemini müşahede etmesi, Devvanî'nin Aristoteles hakkında tam bir kopyası ile karşılaştığını anlatması birbirine benzer gözükmektedir.[75] Sâbiîler insanı ceset, ruh ve bu ikisinin birleşmesinden ortaya çıkan arzu, şehvet ve istek makamı olarak gördükleri nefs olarak üçlü tasnif ile tanımlamışlar; ruhun ışık âleminden geldiği akidesine sarılarak beden ve nefsin arzularından beri olan ruhun ışık âleme yükselebileceğini savunmuşlardır.[76]

Sühreverdî'nin ilk yorumcusu olan Şehrezurî, İşrâkî düşünceyi tam manasıyla kavrayabilmenin yolunun Plâtoncu ve Neoplatoncu felsefeyi çok iyi anlamaktan geçtiğini savunmaktadır.[77] Şehrezurî'nin bu iddiasının gerçekliğini Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserinde şu sözlerinde görmekteyiz: *"Nur ilmi ve bu ilme dayanan konularda Allah (c.c.)'ın yolunda gidenler bana yardım ettiler. Bu ilim kudret ve nur sahibi, hikmetin önderi olan Platon'un zevkidir"*.[78]

Sühreverdî'nin ileride detaylı bir şekilde işleyeceğimiz üzere kurmuş olduğu düşünce sistemindeki en önemli kavram "nur" kavramıdır ki bu kavram onun Farsî ve İslamî kaynaklardan etkilendiği öğretilerinin temelini teşkil etmektedir. Kuran-ı Kerim'de Nur suresi 35. ayeti kerimede geçen "*Allah göklerin ve yerin nurudur*" Sühreverdî'nin de "nur" kavramını açıklamasında başlangıç noktasıdır ki daha sonra bütün varlık düzenini bunun üzerine bina eder.[79] Ayrıca Sühreverdî tasavvuftan, özellikle *Mişkatü'l-Envar* yazarı Ebû Hamîd el-Gazzâlî'den ve Hallâc-ı Mansur'dan çok etkilenmiştir. Hatta Sühreverdî bir rüyasında Aristoteles'i gördüğünü ve ona

[74] Şinasi Gündüz, *Son Gnostikler Sâbiîler İnanç Esasları ve İbadetleri*, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 90-97.

[75] Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth,* s. 103; Sühreverdî, *Heyâkilu'n-Nur,* Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009, s. 148; Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr,* s. 278.

[76] Gündüz, *Son Gnostikler,* s. 128-129.

[77] Niksirat, "Suhrawardî", s. 688.

[78] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 26.

[79] Erdoğan, "İşrâkîlik'in İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", s. 166.

gerçek filozofların kim olduğu ile ilgili sorular sorduğunda aldığı cevabın sufî Bistâmî ve Tüsterî olduğunu ifade etmiştir.[80] Sühreverdî özellikle ayet tefsirlerinde Bistâmî, Hallâc ve Zunnun-u Mısrî'nin fikirlerinden; İşrâkîliğin temelinde yatan sufî öğretiler bakımından ise önemli mutasavvıflardan sayılan Ebû Tâlib el-Mekkî'den (ö. 386/996) önemli derecede etkilenmiştir.[81] Nur kavramının kullanımları Sehl b. Abdullah Tüsterî, Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908), Hallâc-ı Mansur, Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) ve Muhyiddîn İbnü'l Arabî gibi önemli mutasavvıfların eserlerinde de ön plana çıkmaktadır. Ayrıca nur kavramı Karmatîlerde de önemli bir yer teşkil etmekle beraber Ulvî Nur olan Allah'tan kahir nur sudur eder, kahir nurdan da onlara göre külli akıl ve kâinatın nefsi ortaya çıkmaktadır.[82]

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Gazzâlî'nin eserinden etkilenen Sühreverdî'nin nur kavramı ile ilgili ortaya koyduğu ilkeler Gazzâlî'nin ilkeleri ile de bağdaşmaktadır. Gazzâlî, âlemleri aracısı duyular olan zahir göz ile idrak edilen şehadet âlemi ve aracısı Kur'an-ı Kerim ve diğer kitaplar olan bâtın göz ile idrak edilen melekût âlemi olarak tasnif etmiştir. Gazzâlî'ye göre nurların mertebesine bağlı olarak varlığın tertibi; ay ışığının bir eve süzülüp oradaki aynaya, oradan duvara daha sonra yere yansıması misali gibidir. Ay ışığını güneşten almaktadır ki nurun şiddeti varlığın sıra düzenine ve üstünlüğünün bilgisine bizleri eriştirecektir. Bu Sühreverdî'nin üstün mümkünlük ilkesi ile ortaya koyduğu görüşü ile özdeş bir görüştür. Gazzâlî'nin, "*arifler hakikat yolunda miraca eriştikleri vakit Allah'tan başka ilah olmadığını müşahede ederler*" ve "*bu âlemin yani şehadet âleminin misallerini melekût âleminde müşahede edebiliriz*" cümlelerinin manen özdeşlerini Sühreverdî'de de görmekteyiz.[83]

Sühreverdî, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz kendisinin etkilendiği filozof ve sufîleri tecrid ehli olarak nitelendirmiştir. Onun tecrid veya ruhanî miraç ehli dediği aslında misal âlemine bedenî engellerden sıyrılarak gidebilen ve orada nuranî olanları müşahede etmiş olan kişilerdir. Ona göre bu kişiler -yani Platon, Sokrat (ö. MÖ 399), Hermes, Empedokles (ö. MÖ 434) ve diğer hakîmlerin çoğu-

[80] Şihabüddin es-Sühreverdî, *Kitâbu't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, s. 464.

[81] Okudan, *İşrâkîliğin Dili*, s. 115.

[82] Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 13, Sayı 1, (2004), s. 142-149.

[83] İmam Gazzâlî, *Nur Metafiziği-Mişkâtü'l-Envar*, çev. Asım Cüneyd Köksal, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015, s. 34-58.

bedenlerinden sıyrılarak her şeyin yaratıcısının nur olduğunu, heykel efendilerinin hükümran nurlardan hâsıl olduğunu müşahede etmişlerdir.[84] Şehrezurî de ihvan-ı tecrid kavramını kullanarak Sühreverdî'nin simya ilmi ile uğraştığını iddia edenlere karşı savunma yaparken bu iddia sahiplerini "*tecride ulaşmış ihvandan habersiz cahiller*" olduğunu ifade eder. Şehrezurî bu makamı, ulaştıkları yerde diledikleri sûreti icat etmeye muktedir kişiler olarak görür ki bunlar arasında Hallâc ve Bistâmî'yi de zikreder.[85]

Genel itibarıyla kaynaklar hususunda İşrâkîlik, geniş bir alanda incelenmesi gereken bir düşünce sistemidir. İşrâkî düşünce sistemi; en şerefli olanın imkânı, sudur teorisi hususunda Plotinus'tan (ö. 270); madde ve sûrete delalet eden fakr ve gına kavramları, türlerin efendisi ve idealar âlemi hususunda Plâtonculuktan; kahr ve sevgi hususunda Empedokles'ten; nur kavramı bağlamında Zerdüşt, Sâbiîlik ve Gazzâlî'den; sufî ıstılah ve yöntem bakımından Hallâc, Tüsterî, Bistâmî ve Ebû Tâlib el-Mekkî'den; *hakikatü'l-vücud* kavramı hususunda Pehlevî hakîmlerden büyük ölçüde etkilenmiştir.[86] Celaleddin Devvanî, Sühreverdî hakkında onun yazmış olduğu kitaplarının okunması halinde "*Sühreverdî'nin Yunan, Fars ve Hind ehlinin hakîmlerinin hakkında çok kitap okuduğu; Zerdüşt, Aristo, Platon, Sokrat, Pisagor (ö. MÖ 500), Hermes ve diğer hakîmler hakkında çokça malumata sahip ve onlara muhabbet besleyerek överek onlardan nakillerde bulunduğu; semavî dinlerin kitaplarının hepsine vukufiyetinin olduğu hususlarının açıkça anlaşılabileceğini*" ifade etmiştir.[87]

İşrâkî düşüncenin sisteminin kötülük problemine verdiği cevapların anlaşılması açısından İşrâk kavramının tanımını, İşrâkî düşüncenin kurucusu olarak kabul edilen Sühreverdî'nin kısaca hayatını, eserlerini ve beslendiği kaynakları açıklamaya çalıştık. Bir sonraki bölümde İşrâkîliğin dilinin anlaşılması açısından Sühreverdî'nin kurduğu sistemin kavramsal bir çerçevesini sunmaya çalışacağız.

---

[84] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 156; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 155.

[85] Şehrezûrî, *Tevarihu'l-Hukemâ ve'l-Felasife*, s. 307.

[86] Okudan, *İşrâkîliğin Dili*, s. 104; Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 173; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 26-27.

[87] Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr*, s. 15.

2. İŞRÂKÎ DÜŞÜNCE SİSTEMİNDEKİ TEMEL KAVRAMLAR

İşrâkîlik genel itibarıyla Sühreverdî'nin ortaya koymuş olduğu düşüncelerden oluşmaktadır. Sühreverdî'nin düşüncelerine bakıldığında karşımıza çıkan en önemli husus, nur kavramını sistematik olarak her alanda kullanmış olmasıdır. Temel olarak tasavvuf-felsefe karışımı olarak karşımıza çıkan bu düşünce sistemi bazen varlık-mahiyet ayrımı, on akıl sınırlandırması gibi konularda Meşşâî felsefeyi eleştirerek ona karşı kendi argümanlarını geliştirmiş, bazen de şerrin mahiyeti gibi konularda ise Meşşâî felsefenin kullandığı argümanları kullanmıştır. Sühreverdî'nin düşünceleri incelendiğinde, nur kavramı üzerinden kendi dilini oluşturduğunu görmekteyiz. Sühreverdî'nin asıl amacı anlaşılan o ki bir Doğu Felsefesi ortaya koymaktır. Aslında Sühreverdî, kendisini "*hikmetü'l-ledunî*" ve "*hikmetü'l-atike*"nin birleştiricisi olarak görmektedir ve İşrâk'ın daha önce de var olduğunu, kendisine has bir şey olmadığını da böylece dile getirmektedir.

Sühreverdî hikmetin ihtiva ettiği yeni ve eski bütün meseleleri bitirdiğini zikrederek Meşşâî filozofların faraziyelerini iptal ettiğini iddia eder. Onun en önemli şarihi ve takipçisi olan Şehrezurî, Bistâmî ve Hallâc gibi bazı sufilerin ona denk seviyeye ulaştıklarını ancak nazari ve ameli hikmette kimsenin onun seviyesine ulaşamayacağını vurgulayarak Sühreverdî'yi övmektedir.[88] Sühreverdî'nin kurmaya çalıştığı İşrâkîlik genelde Aristotelesçilik, özelde Meşşâî felsefeye bir karşı çıkış olarak karşımıza çıkmakla beraber aslında bu Doğu Felsefesi diyebileceğimiz sistem Mehmet Bayraktar'a göre İbn Sînâ ve İbn Tufeyl gibi filozofların da kurmaya çalıştıkları bir sistemdir. Bununla ilgili en son çabayı Sühreverdî göstermiştir.[89] Nazari ve ameli hikmeti birleştiren, Meşşâî felsefeyi Aristotelesçi kalmakla eleştiren

[88] Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, 5. Baskı, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000, s. 366.

[89] Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, 6. Baskı, Ankara: TDV Yayınları, 2005, s. 105.

Meşrikî felsefe için yeni bir sentez arayışı içerisinde olan Sühreverdî, Fahreddin Razi'nin kelamda, İbn Arabi'nin tasavvufta ulaşmak istedikleri yeni sentezlere felsefede ulaşmaya çalışmıştır.[90] İşrâk düşüncesini kendine göre yeniden ortaya koymaya çalışan Sühreverdî, bu düşüncenin Doğu düşüncesine aidiyetini artırmak için kavramsal olarak eserlerinde Farsîlerin ve Sâbiîlerin kullanmış oldukları kavramları kullanmaktan da çekinmemiştir. Bundan dolayı heykel, tılsım ve heykel efendileri vs. gibi kullanımları eserlerinde çokça müşahede etmekteyiz. Bununla beraber bu kavramlar, Sühreverdî tarafından lafız olarak aynı olmakla birlikte mana bakımından farklı kullanılmıştır.

Sühreverdî'nin yazmış olduğu eserlerde kullandığı düşünce sisteminin temelinde yer alan ve az önce de bahsettiğimiz birtakım kavramlar bulunmaktadır. Bu kavramlar, İşrâkîler tarafından ortaya koyulan düşüncelerin anlaşılması açısından önemlidir. Bundan dolayı çalışmamız bağlamında kötülük hakkındaki İşrâkî düşüncenin yaklaşımının daha iyi anlaşılması için bu kavramların belli başlılarının açıklanması yararlı olacaktır. Bu bölümde genelde İşrâkîler, özelde Sühreverdî tarafından kullanılan kavramları açıklayacağız.

2.1. Heykel

Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur* isimli eserinde konuları cisim, nefs, varlığa ilişkin aklın yargıları, zorunlu varlık, hareket, bedenden ayrıldıktan sonra nefslerin durumu ve nefsin soyut varlıklarla ilişkisi olan yedi heykelden bahseder.[91]

Sühreverdî'nin burada kullanmış olduğu heykel kavramı ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Celaleddin Devvanî *Şevakilû'l-Hûr* isimli eserinde heykel kavramının aslî sûret olduğunu belirterek, ilk dönem hukemâsının yıldızların mücerred nurların gölgeleri ve her yıldızın bir heykeli olduğuna inandıklarını ifade etmiştir. Bunların ayrıca yedi yıldızdan her bir yıldızın madenine uygun bir tılsım[92]

---

[90] İlhan Kutluer, "Sühreverdî, Maktûl", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 38, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, s. 39.

[91] Sühreverdî. *Heyakilu'n-Nur*, takdim Ahmet Abdürrahim Sayih, Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009, s. 134-149.

[92] Grekçe "*telesma*" kelimesinden Arapça'ya "*tılsım*" olarak geçen ve bir büyü çeşidi olarak görülen bu kavram, terim olarak semavî sayılan varlıkların zaman ve mekân şartlarını sağladıklarında pasif sayılan yeryüzü varlıklarıyla irtibata geçerek onları etkilemesi olarak açıklanmaktadır. Tılsım genel olarak yıldızlarla irtibatlı olduğu düşünüldüğünden dolayı tılsımın yapılabilmesi için

koyduklarını ve bu tılsımların her birini inşa edilmiş uygun konaklara yerleştirdiklerini ifade eden Devvanî, ayrıca özel vakitlerde bu yıldızların özelliklerinden faydalanabilmek adına tütsüler yakılarak bu konaklara saygı gösterildiğini eserinde bildirmektedir. Devvanî'ye göre bunlara inananların bu konakların ulvî nurların ve yıldızların heykelleri olan tılsımların mekanları olduğu için onlar bu konaklara nur heykelleri ifadesini kullanmışlardır. Devvanî, Sühreverdî'nin eserine bu ismi vermesinin sebebini eserin amacı olan "*mücerred nurların hallerini bildirmekten*" kaynaklandığını vurgulayarak eserin her faslında tılsımlar ile ilgili olan lafız ve ibarelerin mücerred nurları hatırlattığını savunur.[93]

Nur Heykelleri veya heykel kavramı Sâbiî ve Farsîlerde yaygın olarak bilinen ve kullanılan bir kavramdır. Farsîlerde ateşe tapınılırken kullanılan sanem yani put manasına gelen heykel kavramı, Sâbiîlerde ise Devvanî'nin de bahsettiği üzere yedi yıldızın her birine has olan tılsımlar için kullanılmaktadır.[94]

Burada şunu sormak gerekir ki Sühreverdî'nin kullanmış olduğu heykel kavramı muhteva bakımından Sâbiîlerin veya Farsîlerin kullandıkları heykel kavramları ile aynı mıdır? Sühreverdî'nin genel olarak eserlerine bakıldığında heykel ve tılsım kavramlarını kullandığını görmekteyiz. Fakat Sühreverdî'nin kullandığı bu kavramlar eserlerinde yazmış oldukları bağlamında incelendiğinde heykelden kastedilen mananın insanî beden olduğu anlaşılmaktadır. *Nur Heykelleri* isimli eserinde ise Sühreverdî'nin yedi heykelden beş duyuyu, mütehayyile ve nâtık kuvvetleri kastettiğini, nâtık kuvveti yani yedinci heykeli ise ulvî âleme giriş olarak gördüğünü ifade edebiliriz.[95]

Sühreverdî'nin heykelden kastının insanî beden olduğunu destekleyecek başka bir delil ise *Elvahu'l-İmadiyye* isimli eserinin ikinci lemhasında zikretmiş olduğu sözlerdir. Hallâc'ın "*öldürün beni ey sadık dostlarım, şüphesiz öldürmek yaşatmaktır beni, hayatım ölümümdür, ölümüm ise hayatım*" dizelerini zikreden Sühreverdî

---

yıldızların nerede bulunduğunu ve hareketlerini bilmek, buna bağlı olarak işin durumuna göre uygun yıldızı seçebilmek, yıldızın işaret ettiği fiil veya işlere vakıf olmak gerekir. Detaylı bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Tılsım", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 41, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, s. 91-93.

[93] Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr*, s. 64-65.

[94] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 61.

[95] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 61-62.

devamında yine Hallâc'tan ruhun Rabbine döneceğini ve heykelin toprakta çürümüş bir vaziyette kalacağını ifade eden beytini nakleder.[96]

Özet olarak heykel; Sâbiîlerde yedi yıldızın her birine ait olan tılsım olarak kullanılmakla birlikte Farsîlerde put manasında kullanılmaktadır. Sühreverdî *Heyakilu'n-Nur* isimli eserinde bu kavramı, insanî bedene ait kuvvetler manasında kullanmaktadır. İnsanî bedene ait olan beş duyu, mütehayyile ve nâtık kuvvetleri yedi heykel olarak sembolleştiren Sühreverdî, nâtık kuvveti ulvî âleme yükselmek için gerekli görmektedir.

Çalışmamızın konusu olan kötülük bağlamında ise Sühreverdî tarafından sembolik olarak kullanılan insanın nâtık kuvveti haricinde kalan beş duyu ve mütehayyile kuvvetleri yani kalan altı heykel, ahlakî kötülüğe sebep olmaktadır. Sühreverdî, özellikle sembolik hikayelerinde nefsin bedene ait olan kötü özelliklerden sıyrılarak insanın ulvî âleme nasıl ulaşacağı hakkında yol göstermektedir.

2.2. Nefs

Sühreverdî, "*kişinin bazen bedenin cüzlerinden bir cüzünü unutsa da kendi zatından asla habersiz olmadığını*" ifade ederek, eğer kişi bedenden ibaret olsaydı o bir parçayı unutmak ile zatı ile ilgili şuurunun da eksik olması yani zatını bu azaları ve bedeni olmadan akledememesi gerektiğini savunur ki bu ona göre muhaldir. Ayrıca, ona göre beden sürekli olarak erimekte ve değişmektedir. İnsanın bedenden ibaret olması durumunda; Sühreverdî, bedene giren besin ile bedende erime olmayacağından bedenin sürekli büyüyeceğini ve değişeceğini, bunun sonucu olarak da insanın da sürekli değişmesi gerekeceğini ifade eder. Bundan dolayı Sühreverdî, insandaki müdrik cevher devam ettiği için insanın bedenden ibaret olmadığını, kişinin bedenin ötesinde olduğunu ve nefsin beden ile özdeşleştirilemeyeceğini savunur.[97]

---

[96] Sühreverdî, *el-Elvahu'l-İmadiyye,* Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi'l-İşrâk, tsh. Necefkuli Habibi, C. 4, Tahran: Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 2001/1380, s. 49; Okudan, *İşrâkîliğin Dili*, 136.

[97] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 131; Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî*, Risâlat Maqâmât al-Sûfiya (The Sûfî Stations),* edited by Emile Maalouf, Beyrut: Dâru'l Maşrık, 2002, s. 43.

Nefs ile beden ayırımını bu şekilde açıklayan Sühreverdî'ye göre ikisinin yaratılışı aynı andadır. Nefsin bedenden önce var olmasının tasavvur olunamayacağını savunan Sühreverdî'ye göre bu şekilde olması durumunda nefste kesret ortaya çıkacaktır ve bu kesret ile ayırt edilirlik ortadan kalkacaktır. Sühreverdî, bu durumu muhal görmektedir. Ona göre algılar ve fiiller beden olmaksızın ayırt edilemezler. Sühreverdî, nefsin tek olması durumunda bir nefsin bütün bedenlerde tasarrufta bulunmasının imkânsız olduğunu ve bu durumun insan idraklarinin de tek ve aynı olmasını beraberinde getireceğini savunarak nefsin tekliğini reddeder. Ona göre teklikten sonra nefsin bölünmesi durumunda da nefsin madde olması gerekir ki bu durumun burhanlar ile mümtenî olduğu ortaya koyulmuştur. "*Biz sana Ruhumuzu gönderdik. Ruh ona tam bir insan şeklinde göründü. Meryem ben senden daha merhametli olana sığınırım, eğer Allah'tan korkuyorsan bana dokunma; dedi. Ben senin Rabbinin elçisiyim ve sana temiz bir çocuk bağışlamak için gönderildim*."[98] ve "*Ey tatmin olmuş nefs! Sen Rabbinden razı, Rabbin de senden razı bir şekilde Rabbine dön!"*[99] ayetlerini de buna delil olarak sunan Sühreverdî, nefsi nâtıkayı "*cisim olmayan, bedenlerde tasarrufu sağlayan makûlâtı idrak etmeye yarayan ve en önemlisi Allah'ın nurlarından bir nur olan cevher*" olarak tanımlamaktadır.[100]

Sühreverdî'ye göre nefsin iki kuvveti vardır ki bunlar nazarî ve amelî kuvvetlerdir. Nefsin nazarî kuvveti, küllileri idrak eder; amelî kuvveti ise beden ile ilgili işleri idrak eder. Nefsin nazarî kuvvetinin aracı olan akıl, yüce olanı idrak için olan akıldır. Amelî kuvvetinin aklı ise beden ile ilgili olandır ki bu aklın heyulanî, bilmeleke ve bilfiil olmak üzere üç istidadı bulunmaktadır. Heyulanî akıl çocukluk halindeki gibi insanın ilk uzak istidatlarının evvelidir. Bilmeleke akıl, düşünce ve *hads* ile ikincilleri ve ilk mâkulatları elde eder. Bilfiil akıl ise yeni bir düşünmeye gerek duymadan dilediğinde mefruğ olan mâkulatları elde eden melekedir. Bu aklî kuvvetlerin nefs tarafından elde edilmesi sonucu bilfiil hazır olan mâkulatı idrak eden müstefad akıl ortaya çıkar.[101]

---

[98] Meryem, 19/ 17-19.

[99] Fecr, 89/ 27-28.

[100] Sühreverdî, *el-Elvahu'l İmadiyye*, s. 53-54; Sühreverdî. *Kelimetu't-tasavvuf, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi'l-İşrâk*, tsh. Necefkuli Habibi, C. 4, Tahran: Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 2001/1380, s. 110.

[101] Suhrawardî, *Kitâb al-Lamahât*, edited by Emile Maalouf, Beyrut: Dâru'n Nehar, 1991, s. 119.

Sühreverdî, nefs-i nâtıkanın zahirî idrak edilirleri algılayan beş duyuya- dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme- ve bâtını idrak edilirleri algılayan duyulara sahip olduğunu ifade eder. Ona göre bâtını idrak edilirleri algılayan duyular ortak duyu, hayal gücü, mütehayyile ve müfekkire gücü, vehm ve hafızadır. Sühreverdî, ortak duyuyu beş duyunun bir nev'i havuzu olarak görmektedir. Sühreverdî, ortak duyuyu muayyen hayali suretleri tahhayül etmeden görmeyi sağlayan duyu olarak tanımlamaktadır. Ona göre ortak duyu bu suretlerin uyku halinde mi yoksa uyanıklık halinde mi görüldüğünü açık bir şekilde ayırt edebilmektedir. Beş duyunun ortak duyuya nisbetini beş nehrin suyunun bir havuza akması örneğiyle betimleyen Sühreverdî, ortak duyunun bütün duyulurların misallerini beş duyudan geldiği şekliyle kabul ettiğini belirtir. Ayrıca Sühreverdî, ortak duyunun beyindeki yerini ilk boşluk olarak belirlemiştir.[102]

Sühreverdî, bâtını idrak edilirleri algılayan duyulardan olan hayal gücünü ise ortak duyunun kasası olarak tanımlamaktadır. Ona göre hayal gücü ortak duyudan gelen bilginin saklanmasını sağlar. Ayrıca Sühreverdî, hayal gücünün zahiri duyulurları tahayyül ettiğini ve duyulurların tamamının sûretlerinin bu güçte muhafaza edildiğini açıklar.[103]

Sühreverdî, mütehayyile ve müfekkire gücünü ise misalleri ve hükümleri terkib eden güçler olarak görmektedir. Mütehayyile gücünün akıl ile birlikte çalıştığında müfekkire gücüne dönüşeceğini açıklayan Sühreverdî, bu duyunun sayesinde sanatlar ve ilimlerin istinbat edildiğini belirtir.[104] Ayrıca Sühreverdî, mütehayyile ile hayal gücü arasındaki farkın tasarruftan kaynaklandığını, bu tasarruf farklılığının da hayal gücünün gelen suretleri kendisinde mahfuz ettiğini, mütehayyile gücünün ise insan başlı deve boyunlu gibi varlık alanında bulunmayan terkibleri kendisinde bulundurmasından kaynaklandığını açıklar.[105]

---

[102] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 132, Devvanî, *Şevakilul-Hur*, s. 102-103; Sühreverdî, *el-Elvahu'l-İmadiyye*, s. 51-52; Sühreverdî, *Kelimetu't-Tasavvuf*, s. 111-112.

[103] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 132, Devvanî, *Şevakilul-Hur*, s. 102-103; Sühreverdî, *el-Elvahu'l-İmadiyye*, s. 51-52; Sühreverdî, *Kelimetu't-Tasavvuf*, s. 111-112.

[104] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 132, Devvanî, *Şevakilul-Hur*, s. 102-103; Sühreverdî, *el-Elvahu'l-İmadiyye*, s. 51-52; Sühreverdî, *Kelimetu't-Tasavvuf*, s. 111-112.

[105] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 132, Devvanî, *Şevakilul-Hur*, s. 102-103; Sühreverdî, *el-Elvahu'l-İmadiyye*, s. 51-52; Sühreverdî, *Kelimetu't-Tasavvuf*, s. 111-112.

Sühreverdî, vehm gücünü hayvanlarda ve insanlarda bulunan, duyulur olmayan konular hakkında manevî hüküm koyan güç olarak tanımlamaktadır. Ona göre hayvanlarda olan kedinin fareyi takip etme güdüsü, farenin ise buna tepki olarak kediden kaçma güdüsü bu güçten kaynaklanmaktadır. Sühreverdî, insandaki vehm gücünü ise hükümlerin ortaya koyulması esnasında akıl ile çelişen bir iç duyu olarak açıklar. Ona göre insanın ölü bir insanın yanında bulunduğunda aklen onun ölü olduğunu bilmesine rağmen ondan korkmasının vehm gücünden kaynaklandığını belirtir. Sühreverdî, duyulur olmayan konularda akla muhalefet eden vehm gücünün akıl ile ihtilaf etmesinin sebebini ise aklın tarif ettiği şeyin kitlesel bir duyu olmasından dolayı tarif edememekten kaynaklandığını açıklar.[106]

Sühreverdî, bâtıni idrak edilirleri algılayan bir diğer güç olarak hafıza gücünü saymaktadır. Ona göre hafıza gücü cüz'i durumların ve olayların hatırlanmasını sağlayan bir güçtür. Ayrıca Sühreverdî, bu gücün mütehayyile ve vehm güçlerine nispet edilen bütün olayların hükümlerini tafsilatlı bir şekilde kendinde muhafaza ettiğini açıklar.[107]

Sühreverdî, bâtıni duyuların beyinde kendilerine ait yerleri olduğunu ve herhangi birisinde bir sıkıntı olduğunda diğerini bu sıkıntının etkilemeyeceğini belirtir.[108] Ayrıca Macit Fahri'nin de belirttiği gibi Sühreverdî bu duyuların işlevlerinin farklı olmasının bedenin organlarında farklılığı gerektirmeyeceğinden hareketle Meşşâî düşüncenin aksine ortak duyu, vehm ve hayal güçlerini bir ve aynı güç olarak görmektedir.[109]

Sühreverdî, faydalı olana yönlendiren şehevanî kuvvet ve faydalı olmayandan uzaklaştıran gadabi kuvvet olmak üzere hayvan için hareket ettirici iki tane kuvvetten bahsetmektedir. Ona göre harekete geçiren muharrik güç bunlardan kaynaklanır ve algı ve hareket ettirici bu güçlerin tamamının hamili hayvanî ruhtur. Hayvanî ruhu, "*karışımların latifliğinden meydana gelen latif ve dumanlı bir kütle*" olarak tanımlayan Sührevedî, onun vücuda yayılmasının yeri olarak da kalbin sol boşluğuna

[106] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 132, Devvanî, *Şevakilul-Hur*, s. 102-103; Sühreverdî, *el-Elvahu'l-İmadiyye*, s. 51-52; Sühreverdî, *Kelimetu't-Tasavvuf*, s. 111-112.

[107] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 132, Devvanî, *Şevakilul-Hur*, s. 102-103; Sühreverdî, *el-Elvahu'l-İmadiyye*, s. 51-52; Sühreverdî, *Kelimetu't-Tasavvuf*, s. 111-112.

[108] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 132.

[109] Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 375.

işaret etmektedir. Hayvanî ruhun vücuda yayılmasının nefs-i nâtıkadan mükteseb olan nuranî güçten sonra başladığını açıklayan Sühreverdî, bu ruhun latif bir kütle olmaması durumunda vücuda yayılamayacağını ve vücudun uzuvlarına nüfuz edememesi durumunda da o uzuvların öleceğine dair görüşe sahiptir. Sühreverdî, hayvanî ruhun nâtık nefsin bedendeki tasarruflarının aracısı olduğundan dolayı bu tasarrufların devamlılığı için onun gerekli olduğu görüşünü benimser ve savunur.[110] Ayrıca Sühreverdî, ruhun, nuranî gücü elde etmesi sonucunda kendisinde hareketin ve idrakin tam olacağı nefsanî ruh ismini alacağını, ruhun karaciğere sirayet edememesi durumunda ise kendisinde nebati kuvvelerin tamam olacağı tabii ruh olarak isimlendirileceğini belirtir.[111]

Sühreverdî, insan yaratılışının hayvanlardan ve bitkilerden daha üstün olduğunu ifade ederek bu mükemmeliyetin, hayvanî duyuların yanında asil ve mükemmel olan idrak etme ve akılsal yönü bulunan ruhtan kaynaklandığını savunur. Hayvanlarda bitkilerde bulunan beslenme, büyüme ve üreme yetilerinin yanında duyu güçleri ve istemli hareket yetisi bulunduğunu açıklayan Sühreverdî, insanda bunlarla birlikte düşünen bir nefsin yani nefs-i nâtıkanın bulunmasını da bu mükemmeliyete delil olarak sunar.[112]

Sühreverdî, Platoncu anlayışa karşı çıkarak nâtık nefsin genel nefsten bir parça olmadığını savunur ve onu soyut bir nur olarak görür. Ona göre bu nur Nuru'l-Envar'ın aynısı veya O'ndan bir parça da olmamakla birlikte sonradan varlık bulur. Sonuç olarak Sühreverdî, nefsin ezelî olmadığını ortaya koymaktadır.[113]

Özet olarak Sühreverdî, insanı beden ve nefs üzerine kurulu dualistik anlayışla tanımlamakta ve yaratılış bakımından nefs ve bedenin aynı anda var olduklarını savunmaktadır. Sühreverdî, nefsi bedende tasarrufta bulunan nuranî bir cevher olarak görmektedir. Ayrıca Sühreverdî, nefsin ezelî olmadığını, onun sonradan yaratıldığını savunmaktadır. Sühreverdî'nin nuranî bir cevher olarak gördüğü nefs-i nâtıka, akıl ve idrak etme yetenekleri insana, diğer varlıklarla karşılaştırıldığında üstünlük katmaktadır. Sühreverdî'nin bu görüşlerinden hareketle nefsin tasarruflarının aracısı

---

[110] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 132; Sühreverdî, *el-Elvahu'l- İmadiyye*, s. 53.

[111] Sühreverdî, *el-Elvahu'l-İmadiyye*, s. 53.

[112] Sohravardî, *The Book of Radiance (Pertevname)*, edited and translated Hossein Ziai, Mazda Publishers, California: 1998, s. 28; Sühreverdî, *el-Elvahu'l İmadiyye*, s. 52.

[113] Yörükan, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, s. 80.

olan şehvet ve gazap kuvvelerinin kendisinde bulunduğu hayvanî ruhun ahlakî kötülüğe sebep olduğunu ifade edebiliriz.

2.3. Cisim ve Berzah

Sühreverdî, cismi "*hissî işaret yoluyla kastedilen mahalli olmayan boy, en ve derinliği olan her şey*" olarak tanımlamaktadır. Ona göre cisimler cisimlilikte müşterektirler ve bir şeydeki her müştereklik bir diğer şeyden o ikisinin ayrılması için gereklidir. Cisimlerde bu ayrışmayı sağlayan şey ise Sühreverdî'ye göre heyetler yani arazlardır.[114] Arazlar hissî işareti kabul ederler fakat bu hissî işaretin kabulü lizatihi olmadığından dolayı onun cisimlerde bulunması arazlar vasıtasıyladır.[115]

Sühreverdî'ye göre cisimlilikte müşterek olan cisimlerdeki farklılıklar, özel cisimlerde mevcut olan özel niceliklerden kaynaklanmaktadır. Bir başka ifadeyle Sühreverdî, cisimlerin misalleri ve türlerinin efendisi olan nurların farklılığından cisimlerdeki farklılığın meydana geldiğini savunmaktadır. Cismin değişik heyetleri kabul etmesi sonucu ortaya çıkan türler madde olarak isimlendirilmekle beraber bu heyetlerin cisme gelmesi sûret, cevher ve öz olması ile de cisim olarak adlandırılırlar.[116]

İşrâkî düşünceye göre cisimlerdeki heyetler yani arazlar dördün çift olması ve insan için bedenlilik gibi bazen zaruri olur. Bazen bu heyetler, insan için ayakta durmak ve oturmak gibi mümkün olur. Bazı durumlarda ise insanın at olmasından söz etmek gibi mümteni olur.[117]

İşrâkîlerde saf ışık harici olan her şey, karanlıktan veyahut da karanlık cevherlerden meydana gelmekle birlikte nurun ve karanlığın alıcısı olmalarından dolayı cisimlere berzah denilmektedir.[118] Sonuç olarak İşrâkî düşüncede berzahın cisim olduğunu ve işaret ile kastedilen cevher olarak resmedildiğini ifade edebiliriz. Berzahlarda nurun kaybolduğu durumlarda karanlığın kaldığı görülür. Karanlık yalnızca nurun yokluğu durumudur. Burada yokluklardan kasıt mümkünlerin onda

---

[114] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 130.
[115] Devvanî, *Şevakilul-Hur*, s. 67.
[116] Yörükan, *Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, s. 79-80.
[117] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 130; Devvanî, *Şevakilul Hur*, s. 70.
[118] Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 370-371.

şart koşulduğu yokluk durumu değildir. Eğer âlem bir boşluk ve felek de kendinde nur bulunmayan olduğu farz edilse her daim karanlık olurdu, ayrıca onun lazımesi olan nurun imkânsızlığı ile karanlığın nakıs olması gerekirdi. Buradan hareketle İşrâkîlere göre nurlu olan ve nur olmayan her şeyin karanlık olduğu sabit olmuştur. İşrâkî düşüncede berzahın karanlık olması için nurun ondan çıkarılması dışında başka hiçbir şeye gerek yoktur ve bu berzahlar gasık (karanlık) cevherlerdir. Ayrıca İşrâkîlere göre güneş ve benzerleri gibi ışığı hiç kaybolmayan bir diğer grupta zikredilmesi gereken berzahlar vardır ki bunlar ilk grupta söyledikleri ışığı kaybolmuş berzahlar ile berzahlıkta ortaktırlar, sürekli ışık sahibi olmak ile de ilk grup berzahlardan farklılaşırlar. Farklılaştıkları bu sürekli ışığın onların berzahlıklarına zaid bir ışık olduğu görüşüne sahip olan İşrâkîler, onunla kaim olduğunu da savunurlar. Dolayısıyla İşrakîlere göre bunlardaki ışık arızidir ve hamili karanlık cevherdir. Sonuç olarak İşrâkîlerde bütün berzahlar karanlık cevherdir.[119]

Sühreverdî, karanlık berzahların yani cisimlerin mücerred bir nura muhtaç olduğunu savunmaktadır. Sühreverdî'nin bu konu hakkında ortaya koyduğu düşünceler genel itibarıyla Şehrezûrî, Devvanî gibi takipçileri tarafından da genel kabul gören düşüncelerdir ve bu konudaki İşrâkî bakış açısını bizlere yansıtmaktadır.

İşrâkîlere göre varlığında mücerred nura muhtaç olan karanlık berzahlarda yani cisimlerde şekil, renk, tat ve koku gibi zulmanî arazlar ve heyetler mevcuttur. İşrâkîlerde ölçü, berzaha zait olmamakla beraber onun özelliklerini, bölümlerini ve sınırını ortaya koyduğundan dolayı bir berzahı diğer berzahlardan münferid kılar. Onlara göre berzahların farklılaşmasını sağlayan bu durum, berzah için zatî bir durum değildir. Aksi olsaydı yani zatî bir hal olsaydı berzahlar ortak olurlardı. İşrâkî düşüncede ölçünün sınırı da berzahlar için zatî bir durum değildir; böyle olması durumunda onlar berzahların birbirine denk olması gerekliliğinin ortaya çıkacağını savunurlar. Ayrıca onlara göre şekil ve karanlık heyetlerin dışındakiler varlıkları için başka bir sebebe muhtaç olmasalardı berzaha da bağlı olmayacaklardı ki bu durum muhaldir. Bununla beraber onlar, berzaha ait hakikatin ganî olmasının zatî olarak vacip olması durumunda zulmanî heyetlerin ve diğerlerinin özelliklerine varlığının hakikatinde muhtaç olmayacağı görüşünü benimserler. Berzahların heyet ve

[119] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 107-108; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 118; Şemseddîn Muhammed Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, çev. Hasan Ziyai Terbeti, Tahran: Müessese-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993, s. 287.

ölçülerden mücerred olması İşrâkîlere göre beraberinde ayrık heyetlerden ayırt edilememe durumuna sebep olurdu ve bu durumda berzahta çokluğun mümkün olmasını ortadan kaldırırdı. Bundan dolayı da İşrâkîlere göre her birinin zatının kendine has olma durumu da mümkün olmazdı. İşrâkîler, berzaha ait mahiyetler için ayırt edici heyetlerin gerekli olduğunun söylenmesinin uygun olmayacağını, bunun berzahlardaki farklılığı ortadan kaldıracağından dolayı savunurlar. Sonuç olarak İşrâkîler karanlık berzahların, karanlık cevherlerin, zulmanî ve nuranî heyetlerin zatlarına müstağni olmadıklarından dolayı bunların tamamının cisimler ve arazlardan hariç olan bir şeye muhtaç olduklarını açıklayarak bunun da mücerred nur olduğunu ifade ederler. İşrâkîlere göre karanlık cevherin cevher olma durumu aklî, karanlık olma durumu ise nurun yokluğu ile ilgili bir durumdur. Karanlık cevherler belirli şekiller ve ölçüler gibi özelliklerle ortaya çıkarlar.[120]

Sühreverdî, berzahların sınıflandırılması hususunda ikili tasnif yapar. Ona göre bu sınıflardan ilki, berzah unsurlardan mürekkeb olan her şey gibi iki farklı berzahın terkibinden meydana gelmektedir. Sühreverdî'nin berzahlarda ikinci sınıfı ise berzah, her cismin ya basit felekler veya unsurlar gibi iki farklı berzahtan bir araya gelmemektedir. Ayrıca Sühreverdî, her basit cismi de ışık alma durumlarına göre ayırt etmektedir. Sühreverdî, bazı basit cisimlerin ışığı tamamen engellediğini yani basit cisimlerden toprak, mürekkeb olan cisimlerden dağlar gibi kendisine nüfuz ederek bir diğerine ulaşmasına engel olduğunu, bazılarının hava gibi latif olduğunu ve ışığa asla engel olmadıklarını, bazısının ise saf su veya billur vb. madeni şeffaf cevherler gibi ışığa tam engel olamadıklarından dolayı bu ikisinin ortasında olduğunu belirtir.[121]

Sühreverdî, feleklerin bir kısmını ışıklı yıldızların kendilerine nüfuz etmesine ve ışığı daha ileri yaymalarına tamamen engel olan sınıfa dahil etmektedir. Sühreverdî bu feleklerin bir kısmını, kendilerinin ışıklı ve diğer bir kısmını ise yıldızlar ve gök cisimleri gibi latif oldukları şeklinde açıklar. Sühreverdî, felekleri hadîs olanların illeti olarak gördüğünden dolayı altlarında bulunan unsurî âlem

[120] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 108; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 119; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 291-293; Mahmud b. Mesud Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî*, thk. Abdullah Nuranî, Mehdi Muhakkik, Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2002/1380, s. 279-281.

[121] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 187; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi,* s. 177; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 449; Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 402.

üzerinde hükümran olmaları gerektiğini savunur. Bundan dolayı ona göre hareketin devamlılığını sağlayan felekler, ifsat veya yok olmazlar ve kahir berzahlardır.[122]

Sühreverdî, bir de kabis berzahlardan yani unsurlardan bahsederek bu berzahların kahir berzahlardan daha aşağı seviyede olduğunu ifade ederek kabis berzahları üç kısımda ele alır. Ona göre bunlardan ilki toprak gibi ışığa tamamen engel olan kabih berzahlardır. Sühreverdî, ikinci kısımdaki berzahları su gibi ışığa tam olarak engel olamayan berzahlar olarak tanımlar. Ona göre üçüncü kısım berzahlar ise hava gibi ışığı tamamen geçiren -latif- berzahlardır.[123]

Meşşâîler gibi bazı kesimlerin kabis berzahların soğuk ve kuru olan toprak, soğuk ve yaş olan su, sıcak ve yaş olan hava, sıcak ve kuru olan ateş olarak dört adet olduğunu savunduklarını ifade eden Sühreverdî bu anlayışın yanlış olduğunu iddia eder. Meşşâîlere göre unsurlardan meydana gelen her cisim soğukluk ve sıcaklık durumlarından birini gerektirmektedir ve sıcaklık durumu bir şeyin bulunduğu ortamdan ayrılması hareketini sağlar; soğuk ise bir şeyin ortama doğru hareketini sağlar. Meşşâîler bu duruma banyodaki buharı örnek göstererek buharın sıcak ile yükseldiğini, soğuk ile katılaşarak aşağıya doğru indiğini söylerler. Meşşâîlerin ateş hakkındaki delilleri onun yükselmesi şeklindedir. Sühreverdî ise bu Meşşâî anlayışı, ateşin yükselmesi durumunda havaya dönüşeceğini ve bu durumda kendisinde ışık zuhur edemeyecek kadar latif hale dönüşerek kendisinde ısının da yok olması ile beraber ateşin tamamen havaya dönüşeceğini savunarak reddeder. Buradan hareketle Sühreverdî ateşi, kabis bir berzah çeşidi olarak görmez.[124] Bu konuda o, Meşşâîlerden farklı bir görüşe sahiptir.

Sühreverdî, ateşin eşyayı kuruttuğundan dolayı kuru olduğu anlayışının da yanlış olduğunu iddia eder. Ona göre kurutmak rutubetin izale edilmesidir ki ateş rutubeti kurutmaktan ziyade latifleştirir ve yükseltir. Ateşin rutubeti yok etmediğini aksine onu daha da buharlaştırarak veya havaya katarak yaş hale getirdiğini savunan

---

[122] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 187; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi,* s. 177; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 449; Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 402.

[123] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 188; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi,* s. 178; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 449; Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 403.

[124] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 188; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi,* s. 178; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 450; Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 404.

Sühreverdî, unsurların yukarıda verdiğimiz üç sınıftan ibaret olduğunu belirtir.[125] Meşşâîlerin aksine ateşi kabis berzahlardan kabul etmez.

Özetle, Sühreverdî'nin cisim yerine berzah kelimesini kullandığını ifade edebiliriz. Ona göre saf ışık haricindeki her şey karanlık veya karanlık cevherlerden meydana gelmektedir. Sühreverdî bakımından berzahlar, cismanî olduklarından dolayı nurun onlardaki durumunun arızî olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Sühreverdî, berzahları ışığı alma ve yansıtma durumuna göre tasnif etmekle beraber onları gasık yani karanlık cevherler olarak addeder. Ayrıca ona göre güneş, yıldız, ay gibi sürekli ışık veren varlıkların ışığı da arızî bir durum olmakla beraber bu varlıklar bundan dolayı ışık sahibi olmayan berzahlardır. Ona göre bir de hareketin sebebi ve hadîs olanların illeti olan kahir berzahlar olarak nitelendirdiği felekler vardır. Toprak, hava ve su unsurlarını kabis berzahlar olarak açıklayan Sühreverdî, ateşi kabis berzahlar içerisinde zikretmez. Sühreverdî bu görüşüyle de Meşşâîlerden farklılaşır. Sonuç olarak kötülük bağlamında ise Sühreverdî'ye atfen kötülüğün yalnızca feleklerin altında bulunan cismanî âlemde mevcut olduğunu açıkça ifade edebiliriz.

2.4. Nur

Sühreverdî, "vücud" kavramı yerine "nur" kavramını koymaktadır. İşrâkî düşünce yapısında tek gerçekliği ifade eden "nur" kavramı en yükseği Nuru'l-Envar en düşüğü "zulmet" olan, kesafet ve letafet derecelerine göre sonsuz sayıda derece ve mertebeye sahip olan bir cevher olarak karşımıza çıkmaktadır.[126]

İşrâkî düşünce sisteminde nur kavramı, apaçık olduğundan dolayı tarif edilmeye ihtiyacı yoktur. İşrâkîlere göre nurun yaratılması eşyadan uzaktır ve kendisi apaçık olduğundan dolayı da diğer varlıkların ortaya çıkışı ona bağlıdır. İşrâkîlerde nur ve onun ziyadesi apaçık olandır ve cevherin zevatının ortaya çıkışı akıllar ve nefsler veya diğerlerine bağlı nuranî heyetler (ruhanî ve cismanî) gibi onun ortaya çıkışına bağlıdır. Çünkü onlara göre gizlinin açığa nispeti gibi nurun zulmete nispeti de yokluktur. İşrâkî düşüncede gizlinin açığa çıkması veya zulmetin nura çıkması

[125] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 189; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi,* s. 179; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk,* s. 450-451.
[126] Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 79.

gibi mevcudat yokluktan varlığa çıkma yönüyledir. Bundan dolayı İşrâkî düşünce sisteminde varlığın tamamı nurdur.[127] Nurun da çeşitleri bulunmaktadır.

2.4.1. Nurun Türleri

İşrâkî düşünce sisteminde nur, gani ve fakir olmak üzere iki kısımda ele alınır. İşrâkîlerde gani nur, "*zat ve kemal bakımından başkasına bağlı olmayan*"; fakir nur ise "*zatı veya kemali başkasına bağlı olan*" şeklinde tanımlanmaktadır.[128] Şehrezurî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* isimli eserinde Sühreverdî'nin "*kemali başkasına bağlı olmayan*" ifadesinden hareketle başkasına bağlı olan özel niteliklerden de kaçınılması gerektiğini savunur. Şehrezurî, bir şeyin sıfatına ait heyetleri zatında yerleşik heyetler ve izafi yetkin heyetler olmak üzere tasnif eder. Şehrezurî, bir şeyin sıfatının başkasına nispet edilmemesi sonucu ortaya çıkan heyetleri, zatında yerleşik olan heyetler olarak tanımlamaktadır. Başkasına nispetle ortaya çıkanları ise izafi yetkin heyetler olarak tanımlayan Şehrezurî, bir şeyin kendisinde bulunan yetkinliklerin başkasına nispette izafelerin başlangıcı olduğunu ifade eder. Bunun yanı sıra üçüncü olarak özel sıfatları zikreden Şehrezurî, birinciye örnek olarak şekli, ikinciye örnek olarak ilim ve kudret sıfatlarını örnek verir. Filozofa göre mutlak gani olan başkasına bağlı değildir ve bu üç sınıf sıfatlandırmadan da müstağnidir. Fakir olan ise ona göre başkasına bağlı olandır ki varlık alanında bu üç sınıf sıfatlandırma durumuna bağlıdır. Mutlak gani olanın hâsıl olması ise Vacibu'l-Vücud'a, fakir olanın hâsılı ise varlıkların mümkünatına racidir.[129]

İşrâkî düşüncede bir şey hakikatinde nur olan, hakikatinde nur olmayan olarak iki kısımda ele alınmıştır. İşrâkîler, kendi hakikatinde nur olan şeyi başkası için heyet olan arızi nur, başkasının heyeti olmayan mücerred veya saf nur olarak isimlendirirler. Onlara göre kendi hakikatinde nur olmayan şeyler, mahalden müstağni olan karanlık cevher ve başkası için heyet olan karanlık heyetlerdir.[130]

---

[127] Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 275.

[128] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 107; Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 276; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 284.

[129] Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 286.

[130] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 107; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi,* s. 118; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 286-288; Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 277.

Sühreverdî'ye göre berzahlar karanlık cevherdir ve ışığı daim olan –güneş gibi- ve daim olmayan berzahlar mevcuttur. Işığı daim olmayan berzahların ışıklarının berzahlıkla kaim olduğunu savunan Sühreverdî, burada ışığı daim olanı arızî nur olarak tanımlar. Ona göre duyusal arızî nur ise zatında ganî değildir ve karanlık cevhere muhtaçtır. Bundan dolayı Sühreverdî, karanlık cevher ile kaim olan arızî nuru muhtaç ve mümkün olarak açıklamakta; fakat onun varlığını karanlık cevhere bağlamamaktadır. Sühreverdî, berzahlara ışık verenin berzah ve karanlık cevher olmayan bir şey olması gerektiğini savunur. Şehrezurî de Sühreverdî ile aynı görüşü benimsemekte ve cismanî cevherlere ışık verenin cismanî heyetlere ve aynı mahiyete sahip olmaması gerektiğini ifade eder. Şehrezurî, berzahlara ışık verenin de berzah olmasını gerektireceğinden dolayı bu durumun batıl olduğunu savunur. Ona göre üstün mümkünlük ilkesinden dolayı illetin daha üstün bir nur, karanlık cisimlerden ve onun karanlık heyetlerinden başka aklî cevherlerden olması gerekir.[131]

Sühreverdî, mücerred nuru; "*karanlık cevherlerin hepsinin arazları ve cisimli olmalarından dolayı muhtaç oldukları tamamen maddeden soyutlanmış nur*" olarak tanımlar. Ona göre mücerred nur, maddeden soyutlanmış nur olduğundan dolayı onda tür, cismanî sûret ve heyula bulunmaması gerekir. Ayrıca Sühreverdî mücerred nurun, kendisine işaret edilen arızî nur gibi olmaması gerektiğinden dolayı duyular ile kendisine işaret edilemeyeceğini açıklayarak bu nuru cisimde mahali olmayan ve asla bir yönü olmayan nur olarak tanımlar. Şehrezurî, bu hususta zatî olarak kendisine duyusal olarak işaret edilenin cisim ve bu duyusal işaret edilmenin arazlar ile olması gerektiğinden dolayı mücerred nura duyusal olarak işaret olunamayacağını savunur. Filozofa göre zatıyla kaim olan maddelerden mücerred olan nurlar, gerçekten saf nurlardır ve bu nurlara duyusal olarak değil irfân yoluyla aklî olarak işaret olunabilir.[132]

Sühreverdî, arızî olan nurların kendilerinden kaynaklanan nur olmadığını ve başkası için var olduklarını savunur. Çünkü ona göre nuru kendinden olanın saf nur olması gerekir. Şehrezûrî de aynı görüşü benimseyerek nurların "*kendi için nur*" ve "*kendinden gayrı için nur*" olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade eder. Şehrezûrî,

[131] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 107; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi,* s. 118-119; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 289-290.

[132] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 120-121; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 293; Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 281.

kendisi için nur olanı kendi zatı ile kaim olan ve kendini idrak eden nur şeklinde açıklar. Filozof, başkası için nur olanı ise nuru kendi zatı için olmayan, varlığı soyutlar ile veya cisimler ile kaim olan arızî nurlar şeklinde açıklar. Ona göre kendi zatı ile kaim olan nurların hepsi maddeden soyutlanmış saf nurlardır ve kendi zatlarını idrak ederler. Şehrezûrî'ye göre canlıların hepsinin nefslerinin soyutlanması gereklidir. O, bunun sebebini insan örneğinde olduğu gibi zatlarından habersiz olmamaya dayandırır. Sühreverdî de kendi zatından gafil olmayan nurun, zatının ortaya çıkması için karanlık olmaması gerektiğini savunur. Ona göre bu nur, üstün mümkünlük ilkesine binaen cisim gibi zulmanî heyet veya nuranî bir heyet de olamaz. Sühreverdî, kendi zatından gafil olmayan nurun sadece kendisine işaret olunamayan mücerred saf nur olabileceğini bu şekilde ortaya koyar.[133]

İşrâkî düşünce yapısının bütün düşüncelerini üzerine bina etmiş olduğu kavram nur kavramıdır. Varlıkların yaratılışı ve tertibi, Vacibu'l-Vücud'dan sudur edenlerin dereceleri, bilginin elde edilmesi ve benzerlerinin hepsi bu temel kavram üzerinden üretilmekte ve sunulmaktadır. Bunların hepsini açıklayabilmek için nur kavramını, İşrâkîlerin nasıl kullandığını bilmek gerekmektedir. Yukarıda sunmuş olduğumuz bilgiler genel olarak nur kavramını ve çeşitlerini açıklamakla beraber kötülük problemine yaklaşımı da dâhil İşrâkî düşüncenin nasıl anlaşılması gerektiği hakkında da bizlere yol göstermektedir.

Özetleyecek olursak; nur kavramı üzerine bina edilen İşrâkî düşüncede, nurun kesafet ve letafet derecelerine göre sonsuz sayıya ve mertebeye sahip olduğunu görmekteyiz. İşrâkîlere göre apaçık olduğundan dolayı tarif edilmesine ihtiyaç olmayan nur kavramı, varlıkların ortaya çıkış sebebidir. Nur zatı ve kemali başkasına bağlı olup olmama durumuna göre İşrâkî düşüncede gani ve fakir olarak tasnif edilmektedir. Ayrıca nur kavramı; hakikatinde nur olup olmama durumuna göre de tasnif edilmektedir. İşrâkî düşüncede hakikatinde nur olup başkası için heyet olan güneş gibi nurlar arızî, başkası için heyet olmayanlar ise saf nur olarak isimlendirilmektedir. Onlara göre hakikatinde nur olmayanlar ise berzahlar gibi karanlık cevherler ve başkası için heyet olan karanlık cevherlerdir. Bu tasniflerde

[133] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 121; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk,* s. 294; Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 282.

zikrettiğimiz hakikatinde nur olup başkası için heyet olmayan saf nur İşrâkîlere göre Nuru'l-Envar'dır.

2.4.2. Nuru'l-Envar

Sühreverdî'ye göre irfânın mertebeleri tasavvuf geleneğindeki şehadetin vurgu yaptığı ilahi birliğe dâhil olmanın dereceleridir. "*Safir-i Simurgh*" risalesinin başlangıcında vahdetin beş derecesini zikreden Sühreverdî'nin ifadelerini, Nasr şu şekilde nakletmektedir:

> "1- La ilahe İllallah: Allah'tan başka hiçbir şey ibadete layık değildir; Allah birdir ve bu birleme ile diğer ilahlar reddolunur.
>
> 2- La huve illa huve: Orda O'ndan başka o yoktur ve bu da "O" olarak Tanrı'dan gayrısını inkâr etmektir.
>
> 3- La ente illa ente: Sen'den başka sen yoktur ve bu da "Sen" olarak Tanrı'dan gayrısını inkâr etmektir.
>
> 4- La ene illa ene: Tanrı'dan gayrı ben yoktur, yalnızca Tanrı "Ben"dir.
>
> 5- "Ve kullu şeyin hee'likun illa vechehu" (Kasas suresi,88): Onun Zatı haricinde her şey yok olacaktır."[134]

Sühreverdî, iki şeyin vacibu'l-vücud olmasının muhal bir durum olduğunu savunur. Sühreverdî, bu iki şeyin vacib olmasının, bu iki şeyin gani olmasını da gerektireceğini belirtir. Ona göre bu durum, her ikisinin varlığının farka dayanmasını iptal edeceğinden ve ikisinin de aynı varlık olmasını gerektireceğinden dolayı muhaldir. Sühreverdî, bir şeye bağlı olan varlığın mümkün olan varlık olması durumunu gerektireceğini ve bundan dolayı o varlığın vacibu'l-vücud olamayacağını belirtir.[135] Burada Sühreverdî varlıkta iki vacibu'l-vücud olmasının muhalliğini varlıktaki fark anlayışına dayandırmaktadır.

Sühreverdî'ye göre heyetlerin ve cisimlerin çok olmasından ve Vacibu'l-Vücud'un tek olması gerektiğinden dolayı heyetler veya cisimler varlığı zorunlu olan olamazlar. Sühreverdî çokluk sebebiyle heyetler ve cisimleri mümkün varlıklar olarak vasıflandırır. Ayrıca Sühreverdî varlığı cüzlerden oluşmayan ve zorunlu varlık olması gerekenin bir müreccihe bağlı olmaması gerektiğini belirtir. Ona göre sıfat

[134] Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul", s. 380.
[135] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur,* s. 135.

zatı itibarıyla zorunlu olsaydı bir mahale ihtiyaç duyardı, fakat Vacibu'l-Vücud sıfatlar için bir mahal değildir.[136]

Sühreverdî, Vacibu'l-Vücud'un Zatında sıfatlar bulunması durumunun bir şeyin zatında bulunandan etkilenemeyeceğinden dolayı uygun olmadığını savunur. Ona göre kişi bir uzvunda tasarrufta bulunduğunda fail bir şeydir, tasarrufu kabul edici olan başka bir şeydir. Sühreverdî'ye göre bu durum Vacibu'l-Vücud'un her yönden bir olmasından dolayı O'nun için geçerli değildir.[137]

Sühreverdî, kendisi kemalden yoksun olanın gayrına kemal veremeyeceğini savunarak Vacibu'l-Vücud'un zıddı ve benzeri olmadığını, O'na mahal nispet edilemeyeceğini, O'nun celalinin ve şerefinin yüce olduğunu, kemalinin tam ve eksiksiz olduğunu, O'nun nurunun arızî olmayan en parlak nur olduğunu, kendi varlığı için ikamet etmesi bakımından başka bir hâmile muhtaç olmadığını açık bir şekilde belirtir. Ona göre Vacibu'l-Vücud cevher değildir, cevherliğin hakikatinde cevherlere de ortak değildir ve heyetlerin çeşitliliğinin bulunduğu cisimlere delalet eden bir cevher de değildir.[138] Vacibu'l-Vücud, "*sûretten ve küllî olan maddeden soyutlanmış, Zatından ve Zatının levazımından habersiz olmayandır*" ifadesini kullanan Sühreverdî, varlık ve mahiyet hususunda ise varlığının mahiyetsiz tasavvur olunamayacağını, mahiyetin O'nun varlığına izafe olmadığını savunur. Sühreverdî, varlığın mahiyete izafe edildiği durumda araz olması gerektiğini belirtir. Sühreverdî, mahiyetin illet olması durumunda da malulden önce illetin bulunması gerektiği ilkesine binaen varlığın mahiyetten sonra bulunmasının imkânsız olduğunu ve bu durumun muhal olduğunu savunur.[139]

Sühreverdî, heykellerin vasıtaları ile ilgili olarak arızi nur, kaim nur ve Nuru'l-Envardan bahseder. Sühreverdî'ye göre cisimler cisimlilikte ortak fakat arız nurlara dayanma hususunda farklıdırlar. Ona göre cisimler arız nurlar ile zuhur ederler. Sühreverdî, arızi nurun başkası ile kaim olduğunu ve varlığının kendisinden olmadığını açıklar. Ona göre arızi nurun kendisi ile kaim olması durumunda

[136] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur,* s. 135.
[137] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur,* s. 135.
[138] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur,* s. 135.
[139] Suhrawardî, *Risâlat Maqâmât al-Sûfîya*, s. 43-44.

kendisinden ortaya çıkan nur olacağını ve bunun da arızi nur için muhal olduğunu savunur.[140]

Sühreverdî, bizim nâtık nefslerimizin kaim nurlar olduğunu ve bu nurların hâdis olduğunu, ayrıca bu nurların bir müreccihe bağlı olduklarını savunur. Sühreverdî, bir şeyin kendisinden daha değerli bir şeyi var edemeyeceğinden dolayı bu müreccihin cisim olamayacağını, bunun yalnızca mücerred bir nur olacağını savunur. Ona göre burada ulaşılan ve murad edilen Vacibu'l-Vücud'dur. Ona göre ulaşılan ve murad edilen bu nur değilse silsilenin devam etmesi ve bunun, özü gereği Hayy ve Kayyum olan Vacibu'l-Vücud'da son bulması gerekir. Sühreverdî, kaim nefsin Hayy ve Kayyum, Kayyumluğu ise apaçık olan Nuru'l-Envar'a delalet ettiğini ve Nuru'l-Envar'ın cisimden mücerred olduğunu, ayrıca ortaya çıkışının şiddetinden dolayı gizli olduğunu savunur.[141]

Sühreverdî, her yönden tek olanın Zatında nedenlerin ve iradelerin çeşitliliğinin çok olmasının düşünülemeyeceğini savunur. İrade ve nedenlerdeki çokluğun, cisimlerde sebebe ihtiyaç duyulması gibi zorunlu olacağı görüşüne sahip olan Sühreverdî, O'nun fiilinin vasıtasız bir şekilde yalnızca bir olması gerektiğini savunur.[142]

Sühreverdî, mücerred nurun mahiyetinde fakir olması durumunda onun muhtaçlığının kesinlikle cansız olan karanlık cevhere olmayacağı görüşünü benimser. Bu durumla ilgili olarak Sühreverdî, karanlık cevherin kendinden daha tam ve üstün bir şeyi varlığa getiremeyeceği delilini ileri sürer. Kaim nurlar silsilesinin sonsuza değin gidemeyeceği görüşünden hareketle Sühreverdî, burhanî olarak sıra düzenin bir yerde son bulmasının zorunlu olduğu görüşünü savunur. Bundan dolayı Sühreverdî, kaim ve arızi nurların, berzahların, heyetlerin ardında nuru devam etmeyen bir nurda son bulmaları gerektiği deliline dayanarak, bu nurun her şeyi kuşatan, kayyum, mukaddes, kahhar, en yüce ve Ganiyyu'l-Mutlak olan Nuru'l-Envar olması gerektiğini savunur.[143]

---

[140] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur,* s. 136.
[141] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur,* s. 136.
[142] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur,* s. 137.
[143] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 130; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 315.

Sühreverdî, iki tane gani mücerred nurun varlığının tasavvur olunamayacağını, böyle olması durumunda özlerinin farklı olamayacağını ve kendilerinde ortak olan şeyle birinin diğerinden ayırt edilemeyeceğini savunur. Sühreverdî'ye göre gani olan mücerred nur bir tanedir ve o da Nuru'l-Envar'dır. Nuru'l-Envar dışındaki her şeyi O'na muhtaç olarak gören ve varlığa gelmelerini O'na bağlayan Sühreverdî, O'nun eşi ve benzeri olmadığını, her şeye hükmeden olduğunu, O'na hiçbir varlığın hükmedemeyeceğini, bütün hükümlerin, kuvvetin ve kemalin O'ndan müstefad olduğunu savunur. Ayrıca Sühreverdî, Nuru'l-Envar için yokluk düşünülemeyeceğini vurgulayarak böyle bir durumun düşünülebilmesinin imkânını O'nun varlığının da mümkünlüğüne bağlar. Ona göre bu mümkünlük de Nuru'l-Envar'ın müreccih olmak yerine müreccih olana muhtaç olmasını gerektirir ki bu da gani olmasını engeller. Sühreverdî, bu durumun da mutlak gani olanın muhtaçlığını gerektireceğinden dolayı bunun muhal olduğu görüşünü benimser. Sühreverdî bu silsilenin zorunlu olarak bir yerde son bulması gerektiğini belirterek bunun da Ganiyyu'l-Mutlak olan Nuru'l-Envar'da son bulması gerektiğini savunur.[144]

İşrâkî düşüncenin önemli simalarından ve Sühreverdî'nin takipçisi Şemseddin Mahmud b. Şehrezurî, zatıyla zorunlu olanın birliği, eksik sıfatların O'ndan beri olması ve O'nun için yokluk düşünülemeyeceği hususlarını ispat için silsilenin bir noktada son bulması gerektiğini iddia eder. Ona göre mücerred nurun cismanî bir madde olduğu kabul edildiği durumda, bu mücerred nur muhtaç ve zatında başka bir şeye varlığa gelme hususunda bağımlı olurdu. Şehrezûrî, cansız ve cismanî olan karanlık bir cevhere mücerred nurun muhtaç olmasını mücerred nurun bu cismanî nura illet olması hasebiyle imtina edilmesi gereken bir anlayış olarak kabul eder. Çünkü ona göre sarih akıl bize illetin malulden daha üstün olduğunu ve onu bir yönden değil her yönden tamamladığını apaçık bir şekilde gösterir. Bu durumda iken cansız ve karanlık olan cevher kendinden daha üstün, yüce ve tam olan mücerred bir nuru nasıl varlığa getirebilir sorusu akla gelir. Şehrezurî'ye göre mücerred nur zatında ve özünde başka bir şeye muhtaç olsaydı zatıyla kaim mücerred bir nura muhtaç olurdu ki bu silsile bu şekilde devam ederdi. Filozof, bu silsilede arızi ve mücerred nurların, cismanî cevherler ve onların heyetlerinin mevcut olduğu görüşüne sahiptir. Ona göre bunlar zatıyla kaim olan bütün maddelerden soyutlanmış mücerred

[144] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 130-131; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 316.

bir nura varlığa gelmeleri için bağlıdır. Şehrezûrî, bu mücerred nurun bütün sonradan yaratılmışların en üstünü olan ardında nur bulunmayan her şeyi kuşatan Nuru'l-Envar olduğunu açıklar.[145]

Sühreverdî, bir şeyin kendisinin yokluğunu gerektiremeyeceğini ve aksi düşünüldüğünde var olamayacağını savunur. Sühreverdî, bir olan Nuru'l-Envar'ın zatında bir şartı olamayacağını, O'na tabi olanların O'na denk olamayacağını ve bundan dolayı da O'nun daimî olarak kayyum olması gerektiğini, hiçbir şeyin O'nu iptal edemeyeceğini savunur. Ona göre Nuru'l-Envar'a ışıklı veya karanlık hiçbir heyet ilişemez ve hiçbir şekilde sıfatının olması mümkün değildir. Sühreverdî, karanlık bir heyetin O'nda mevcut olması durumunda kendi hakikatinde karanlık olma yönünün O'nda bulunmasını zorunlu görür. Ona göre bu da basit olma yerine mürekkeb olmak demektir ve bu da O'nun saf nur olmasını iptal eder. Sühreverdî, ikinci durumda ise O'na ışıklı bir heyet ilişmiş olmasını bu heyetin yalnızca nuru artırmak için bulunan bir heyet olması gerektireceğini vurgular. Ona göre bu durumda ise Nuru'l-Envar heyet ile ışıklanırdı. Sonuç olarak bu durumda, gani olan kendisine muhtaç ve bağımlı olan arızi bir nur ile ışıklanmış olurdu ki Sühreverdî, bu durumun muhal olduğunu ifade eder.[146]

Sühreverdî, "*ışık verenin ışık alandan ışığı verme yönünden daha ışıklı olması gerektiğinden birincinin zatı ikinciden daha ışıklıdır*" ifadesine istinaden gani olanın fakir olandan ışık almasının bundan dolayı imkânsız olacağını savunur. Şehrezurî de aynı şekilde böyle bir durumun muhal olacağını savunur ve Nuru'l-Envar'ın ışıklı ve karanlık heyetler ile birleşemeyeceğini, aksine mutlak tek, saf olan Nuru'l-Envar'ın aslına soyut somut hiçbir şeyin karışamayacağını savunur.[147]

Özetle İşrâkîlere göre saf nura yalnızca irfân yoluyla işaret olunabilir. Çünkü, saf nurun cisimde mahali veya bir yönü yoktur. Nurlar daha önce de açıkladığımız üzere İşrâkîler tarafından çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Bu tasnifler içerisinde yer alan saf nur onlara göre yalnızca Vacibu'l-Vücud'dur. İşrâkî düşüncede saf nura karanlık heyetler ilişemez. Çünkü ona iliştiğinde onu basit değil mürekkep yaparlar. Nur olan heyetler de ilişemez. Bu durumda da onlara göre nuru bakımından muhtaç

[145] Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 316.
[146] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 131; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 319.
[147] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 131; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 319-320.

olan arızî nurların onun heyeti olması gerekirdi. Bu da ileride detaylı olarak açıklayacağımız üstün mümkünlük ilkesine yani nuru az olanın çok olanın illeti olamayacağına ve gani olma ilkesine göre muhal bir durumdur.

Sonuç olarak, kötülük bağlamında İşrâkîlere göre mücerred veya saf nur olan Vacibu'l-Vücud'un karanlık yönünün bulunmadığına veya "*Bir'den yalnızca Bir çıkar*" ilkesine istinaden O'ndan yalnızca iyi olan nurun çıkması ve bunun da tek olması gerektiğine göre O'nunla kötülük ilkesini ilişkilendiremeyiz.

2.5. İlahi İlim

Sühreverdî, Kuran-ı Kerim'de Sebe suresi 3. ayet-i kerime'de "*Göklerde ve yerde zerre parçası kadar olan şeyler bile O'ndan kaçamaz*" geçtiğini ve hiçbir şeyin Zorunlu Varlık'ın bilmesini perdeleyemeyeceğini delil getirerek Zorunlu Varlık'ın bilgisinin görmesi ile aynı, O'nun kudretinin de ışıklılığının olduğunu savunur. Sühreverdî, yer ve göklerde bulunan hiçbir şeyin O'nun ilminden uzak olamayacağı, O'nun kudretinin ilmi ve kendisinin görüşlerinden etkilendiği önemli mutasavvıflardan sayılan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin de savunduğu gibi dilemesinin de kudreti olduğu görüşünü benimser.[148]

Sühreverdî, Meşşâîlerin ve onların takipçilerinin Vacibu'l-Vücud'un bilmesinin O'na zait olmadığını, aksine maddeden soyutlanmış zatından gaip olmayışı ve eşyanın varlığının O'nun bilmesi ile ortaya çıktığı şeklindeki açıklamalarının yanlış olduğunu ileri sürer. Sühreverdî, Zorunlu Varlık'ın bilmesinden sonra bir şeyin hâsıl olmasının bu bilme sonucu lazım olması durumunda bilmenin eşyadan gaip olamayacağını savunur. Ona göre bu durumda eşyadan gaip olmamak bu eşyanın gerçekleşmesinden sonra olmak zorunda olacağından bu durum muhaldir. Zorunlu Varlık'ın malulü Zatından gayrı olduğu gibi malulünü bilmesi de Zatını bilmesinden başka olması gerektiğini savunan Sühreverdî, Meşşâîlerin Zorunlu Varlık'ın lazimesini bilmesini Zatını bilmesi ile ilişkilendirdikleri anlayışa da karşı çıkmaktadır. Meşşâîler bu anlayış ile O'nun bilmesini olumsuz yani gaip olmamak ile ilişkilendirmektedirler. Sühreverdî bu

[148] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 151; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 377; Suhrawardî, *Risâlat Maqâmât al-Sûfîya*, s. 43.

hususta olumsuzluk içinde eşyayı bilmenin nasıl olacağını sormaktadır. Sühreverdî, maddeden soyutlanmışlığın ve aynı zamanda gaip olmamanın olumsuz bir ifade olduğunu açıklayarak gaip olmamanın hazır bulunmak ile aynı manaya gelmediğini, hazır bulunan ve hazır bulunulanın iki farklı şey olduğunu savunur. Bundan dolayı Sühreverdî, hazır bulunmanın gerçekleşmesi için de iki farklı şey bulunması gerektiğini iddia eder. Sühreverdî, gaip olmamanın hazır bulunmaktan daha genel olduğundan hareketle başkasını bilmenin olumsuzlama içinde nasıl bulunacağı sorusunu ileri sürer. Ayrıca bu hususta Sühreverdî şu örneği verir:

> *"Gülmek insanlıktan başka bir şeydir. Gülmeyi bilmek de insanlığı bilmek de farklı şeylerdir. Ayrıca gülmeyi bilmek insanlığı bilmenin içinde yer almaz. Bu durumda insanlık gülmeye uyum veya kapsama yoluyla değil harici bir yolla delalet eder. O halde gülmeyi bilmemiz başka bir sûreti bilmemizi de gerektirir ki bu sûreti bilmeden bizim bilgimiz bilkuvve olur".*[149]

Sühreverdî, Nuru'l-Envar'ın Zatını bilmesini, Zatına ışık ve apaçık olması şeklinde açıklar. Ona göre Nuru'l-Envar'ın eşyayı bilmesi ise onların yaratılışlarının özleri veya bağlı oldukları şeyler vasıtasıyla O'na apaçık olmasıdır. Sühreverdî, Nuru'l-Envar'ın eşyayı bilmesinin bir izafe olduğunu söyleyerek arada bir perdenin veya engelin bulunmamasının olumsuzluk olduğunu belirtir. Ona göre görme, apaçık olanın şeyden bağıntısının soyutlanması ile perdenin ortadan kalkmasıdır ve Zorunlu Varlık'ın Zatına apaçık olan hadîs olan her şey ile bağıntısı, idrak etmesi ile görmesidir. Ayrıca Sühreverdî; bu aklî bağıntıların çokluğu ile Zorunlu Varlık'ın Zatında çokluğu gerektirmeyeceği görüşünü de savunur.[150]

2.6. Üstün Mümkünlük İlkesi

İşrâkî gelenekte varlık hiyerarşisi ile alakalı şöyle bir kaide mevcuttur: "*Varlık hiyerarşisinde düşük seviyede bulunan bir mümkün var ise ondan daha üstün bir mümkünün var olması gerekir*". Nuru'l-Envar bir olması yönüyle karanlıklı en düşük bir berzahı iktiza etseydi, ondan daha üstününü iktiza edecek bir yön kalmazdı. Bunun bu şekilde olduğu varsayıldığında Sühreverdî, Nuru'l-Envar'ınkinden daha üstün bir yön bulunması gerekeceğini bunun da muhal olacağını ifade eder.[151]

---

[149] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 152; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 378.
[150] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 153; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 378.
[151] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 154; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 385.

Sühreverdî, İşrâkî gelenekteki üstün mümkünlük ilkesine istinaden Nuru'l-Envar'dan ilk olarak sâdır olan yönetici kahir nurların yani tamamen soyut olan nurların karanlıklar ile ilişki bakımından bunlardan uzak olmasından dolayı insandaki mücerred yönetici ışıklardan daha üstün ve onlardan varlığa gelme bakımından önceliğinin olduğunu savunur.[152] Şehrezurî de üstün mümkünlük ilkesine istinaden maddeden tamamen soyutlanmış cevherlerin -egemen olan aklî nurlar- bedene sahip olan müdebbir soyut nefslerden daha üstün olduğunu ifade eder. Ayrıca Şehrezurî mümkünlük bakımından bu soyut aklî cevherlerin varlığa gelmelerinin insan bedenleri için yönetici soyut cevher olan nefslerin varlığa gelmelerinden daha mümkün olması gerektiğini savunur.[153]

Sühreverdî, karanlıklar ve berzahlar âleminde müthiş bir tertibin olduğunu ve üstün olan nurlar arasındaki nispetin karanlıktan daha üstün olduğundan dolayı nurların karanlıklardan önce var olmasının gerektiği görüşünü benimser. Meşşâîlerin berzahlar âleminde müthiş bir tertibin olduğunu kabul ettiklerini belirten Sühreverdî, Meşşâîlerin akılları on ile sınırlandırmasını eleştirmektedir. Sühreverdî, Meşşâîlerin ortaya koydukları teoriye göre berzahlar âleminin akıllardan daha harika, düzen bakımından daha iyi, daha üstün ve hikmet bakımından daha fazla hikmetin bulunduğu bir âlem olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu nedenle o, sarih akıl ile nurlar âleminin karanlıklı âlemden daha üstün, daha latif olduğunun apaçık ortaya koyulabileceğinden dolayı bu teorinin yanlış olduğunu iddia eder. Hatta Sühreverdî'ye göre karanlıklı âlem, nurlar âleminin gölgesinden ibarettir.[154]

2.7. Âlem

Mevcudatın hiyerarşik sıradüzeninde Sühreverdî, geleneksel varlık anlayışına bağlı kalmıştır. Varlığın dereceleri bağlamında Sühreverdî, çeşitli felsefi ve mistik konuların açıklamasını ele alarak varlık hiyerarşisindeki yani sudur teorisindeki İbn Sînâ'nın akıl kavramı yerine nur kavramını kullanarak ileride de göreceğimiz üzere

[152] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 154; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 385.
[153] Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 390.
[154] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 155; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 385; Ğulamhüseyin İbrâhîmî Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş- Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018, s. 311.

bazı hususlarda savunduğu görüşlerle Meşşâî gelenekten ayrılmıştır.[155] Sühreverdî; İslam filozoflarından İbn Sînâ, Fârâbî, İhvan-ı Safa gibi önemli simaların savunduğu gibi Bir'den yalnız Bir çıkacağını ifade eder. Sühreverdî'ye göre de Bir olandan çokluk sâdır olmaz ve bundan dolayı şekil gibi farklı heyetler kendisinde çeşitlenmez. Sühreverdî, O'nun (sâdır olan bir) mahale muhtaç olan heyet ve bedene muhtaç olan bir nefs olmadığını öne sürer. Sühreverdî, bunun kendini idrak eden ve *Behmen* veya *Nuru'l Akrab*'ın ilk yaratılan nur olduğu görüşünü benimseyerek bu sâdır olan birden daha üstün olan bir nur olmadığını, mümkünlerin sonuncusu olduğunu, kendine göre mümkün bir cevher ve Evvel'e göre ise vacip olduğunu savunur.[156]

Sühreverdî, Bir'den ortaya çıkan ilk nurun Bir'e nispeti ve O'nun celalini müşahede etmesi sonucu kudsî başka bir cevheri, kendi imkânına nazarı ve zatının Evvel-i Kibriya'ya nispeten eksikliği ile de semavi varlıkları gerektirdiğini açıklar. Sühreverdî, üstündeki nura nispetle ikinci meydana gelen kudsî cevherin mücerred cevheri ve eksikliğine nispetle semavi varlıkları meydana getirdiğini, bu silsilenin aklî (mücerred kudsî) cevherler, basit cisimler ve unsurlar çoğalıncaya kadar devam ettiğini savunur. Sühreverdî, aklî cevherlerin etkileyen konumunda olmalarına rağmen bunların faili olan Evvel'in cömertliğinin vesaitleri olduklarını düşünür.[157] Sühreverdî'ye göre İlk olandan İkinci Nur iki yönden sâdır olur ve bu İkinci Nur İlk olana göre vacip (gayrına göre), zatına göre mümkündür. Bu sudur Meşşâîlerde akıl kavramı ile açıklanır ve onuncu akıla kadar devam eder. Fakat Sühreverdî'ye göre berzahlar âlemi sayılamayacak kadar çok iken nurlar âlemini on ile sınırlandırmak yanlıştır. Çünkü üstün mümkünlük ilkesine istinaden nurlar âleminin berzahlar âleminden sayıca çok olması gerekir. Ona göre eğer berzahlar âleminin nurlar âleminden çok olması durumunda, berzahlar âleminin nurlar âleminden daha güzel ve üstün olması gerekirdi. Sühreverdî, Ruhu'l-Kuds olarak isimlendirilen silsilenin son nuru unsurların varlık sebebi, ay altı âlemin müdebbiri, feleklerin hareketlerinin hazırlayıcısı ve yardımcısı, sûretlerin maddelerini kabul edeni olarak görür. Onun

[155] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, Curzon Sufî Series, Richmond-Surrey: Curzon Press, 1997, s. 31.
[156] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 137.
[157] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 137.

düşüncesinde bu nurun etkileri farklıdır ve malulatları zatında bir değişiklik olmaksızın çoktur.[158]

Sühreverdî; âlemler tasnifinde akıl âlemi, nefs âlemi ve cisim âlemi olmak üzere üç âlemden bahseder. Sühreverdî, akıl âleminin filozoflar tarafından bu şekilde isimlendirildiğini ve filozofların ıstılahında aklın, hissi işaret ile kast olunmayan ve cisimler dünyasında tasarrufu olmayan bir cevher olarak tanımlandığını belirtir. Ona göre nefs âlemi ise nefs-i nâtıkaların bulunduğu âlemdir. Sühreverdî, nefs-i nâtıkayı cisimler âleminde tasarruf sahibi olan, yön sahibi olmayan ve kütlesi bulunmayan bir nefs türü şeklinde açıklar. Ayrıca Sühreverdî, nefs-i nâtıkayı insan türüne ait olan ve semaviyatta tasarufta bulunan (feleklerin nefsleri gibi) şeklinde iki türe ayırır. Ona göre cisimler âlemi ise esiri ve unsuri olmak üzere iki türdür.[159]

Sühreverdî, bütün cisimlerin heyula ve sûretten ibaret olduğunu savunur. Ona göre heyulanın meydana getirdiği sûretin meydana getirdiğinden farklı olması gerekir ki aksi halde failde ikilik olması gerekecektir. "*Bir olan Vacibu'l-Vücud'dan cisim sâdır olmaz*" diyen Sühreverdî, O'ndan sâdır olanın aklî bir cevher olması gerektiğini savunur. Ona göre bunun da üstün mümkünlük ilkesi gereği, hepsinden daha kudretli ve şerefli olması gerekir. Sühreverdî, ilk aklın ilk nur ve en yüce kul olduğunu açıklar.[160] Sühreverdî, filozofların faal akıl olarak isimlendirdiği ilmi ve ameli kemalatların onda mükemmelliğe ulaştığı, bizim nefslerimizin kendisinden taştığı, türümüzün tılsım efendisi ve babamız olan Ruhu'l-Kudsün mücerred ilahi nurların kıblesi olduğunu ve varlığın onun ile neşet ettiğini savunur.[161]

Sühreverdî, varlık hiyerarşisine bakıldığı zaman illiyet ve vesaitler bize her ne kadar en yakın gözükse de nurunun şiddeti açısından Nuru'l-Envar'ın aslında bize en yakın olduğunu savunur. Ona göre mertebe olarak Nuru'l-Envar bize en uzakta olandır, fakat nurunun şiddeti dolayısıyla O bize en yakın olandır.[162]

Sühreverdî, sonradan olanların yani hâdislerin meydana gelmesinde sebep ilkesini ortaya koyarak bu sebep ilkesini de hareketlere bağlamaktadır. Çünkü

---

[158] Sühreverdî, *Makamatu's-Sufiyye*, s.13; Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş- Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi,* s. 311.

[159] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 138, Sühreverdî, *Makamatu's-Sufiyye*, s. 13.

[160] Suhrawardî, *Kitâb al-Lamahât,* s. 140.

[161] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur,* s. 138.

[162] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur,* s. 138.

hareket özü gereği yenilenmesi zorunlu olandır. Ona göre özü gereği yenilenmesi gereken hareketler ise sürekli ve daireseldir, bundan dolayı da sonradan olanların sebebi olurlar ve onlardan ayrılmazlar. Bu tür dairesel ve sürekli olan hareketlerin feleklere has olduğunu ifade eden Sühreverdî, bu hareketleri bizim âlemimizdeki sonradan olanların sebepleri olarak bizlere sunar. İlk fail değişmediği için Sühreverdî'ye göre sonradan olanların hareketlerinin sebebi olamaz. Sühreverdî; feleklerin hareketlerinin doğal olmadığını, doğal hareketin amacına ulaştığı zaman durduğu ve istediği şeyden tabii olarak ayrılamadığını, bu hareketin şehvanî veya gazabî olmaması gerektiğini ileri sürerek feleklerin hareketlerinin iradî olduğunu savunur.[163]

Sühreverdî, feleklerin hareketinin feyezanının kendisinden kaynaklandığını, feleksel varlıkların hareketlerinin ihtiyari olduğunu ve kütlesinin hareketinin ise ihtiyar sonucu cebren olduğunu iddia eder. Ayrıca Sühreverdî, feleklerin canlı ve müdrik yani kendilerini algıladıklarını ifade ederek feleklerin yemeye, içmeye, üremeye ihtiyacı olmayan varlıklar olduğunu şehvetlerinin, sıkıntılarının, kendilerine varlıkta mukavemet eden olmadığını bundan dolayı gazap sahibi olmadıklarını onların özellikleri olarak sayar. Feleklerin Yüce olan Allah'ın nurundan kesintisiz bir şekilde faydalandıklarını belirten Sühreverdî, feleklerin hareketlerinin ve aydınlanmalarının olmamasını Nuru'l-Envar'dan sâdır olan feyezanın kesintiye uğraması olarak görür.[164]

Sühreverdî, Nuru'l-Envar'dan aynı anda hem nurun hem de ister cevheri olsun ister heyeti olsun karanlığın çıkamayacağını savunur. Ona göre nurun iktiza edilmesiyle karanlığın iktiza edilmesi aynı şey değildir ve aksine nuru ve zulmeti gerektiren mürekkep olacaktır ki bu da Nuru'l-Envar için muhaldir. Zulmetin vasıtasız meydana gelemeyeceğini savunan Sühreverdî, aynı zamanda nurun eğer bir şey iktiza edecek olsa zulmet yerine yine nuru iktiza etmesi gerektiğini ifade eder. Nuru'l-Envar'dan iki ışığın hâsıl olmasını birinin diğerinden farklı olması gerektiği ve bir şeyi iktiza etmenin diğerini iktiza etmek olmadığı bunda iki farklı yön bulunduğu delillerini ileri sürerek imkânsız gören Sühreverdî, iki şey arasında fark bulunması gerektiğini ifade eder. Sühreverdî, buradan hareketle aralarında

[163] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 139; Suhrawardî, *Risâlat Maqâmât al-Sûfîya*, s. 47.
[164] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 141.

birleştikleri ve ayrıştıkları yönlerin bulunması gerektiğini, özünde iki yön bulunması gerektiğini bunların da bu durumda muhal olduğunu açıklayarak Nuru'l-Envar'dan hâsıl olan ışıkların iki tane olmasını imkânsız olarak görür.[165]

Şehrezurî de Sühreverdî gibi Bir'den yalnızca Bir çıkacağını savunur. Filozof, iki şeyin hâsıl olmasını hakikatlerinin farklı, nurlarının şiddetli veya zayıf olması, ayırt edici arazlarının bulunması şartlarına bağlar. Bir'den yalnızca bir çıkar anlayışının Meşşâî mahsulü genel bir burhan olduğunu ifade eden Şehrezurî, bu anlayışta İşrâk yoluyla iki şey hâsıl olsa bunlardan birinin nur diğerinin cisim veya heyet olan karanlık olacağını ve nurun iktiza edilmesinin zulmetin iktiza edilmesini gerektirmeyeceğini Meşşâîlerin savunduklarını belirtir. Aynı görüşe sahip olan Sühreverdî de nurun iktiza edeceği şeyin yine nur olacağını, nur olmayan bir şeyi nurun iktiza edemeyeceğini savunur. Bu noktada Şehrezurî, Sühreverdî'den ayrılarak nur olmayan bir şeyi nurun iktiza edemeyeceği görüşünün batıl olduğunu savunur. Şehrezurî, burada hâsıl olan iki şeyin iki nur veya iki zulmet ya da nur veya zulmet olmasının denk olacağı anlayışından yola çıkarak iki şeyin hâsıl olmasının mümkün olmadığını savunur.[166]

Şehrezurî, zatı gereği vacip olandan iki şeyin sâdır olmasının nasıl mümkün olacağı hususunda bu sâdır olan iki şeyin farklı olması gerektiğini vurgulayarak bu durumun mümkün olamayacağını açıklar. Çünkü filozofa göre bu durumda iki şeyin her yönden ortak olmaları gerekir ki bu durum iki şey olmalarını iptal eder. "*İki olmalarının ölçütü farklılıklarıdır*" diyen Şehrezurî; cevherlik, nurluluk, arazilik ve bunun gibi niteliklerde ortak olabilecekleri görüşünü benimser. Ona göre bu iki şeyin ortak ve ayırt edici nitelikleri bulunabilir. Buradan hareketle filozof, bu ikiliğin zatı gereği vacib olanda zatından veya arazlarından iki farklı yöne muhtaçlığı da beraberinde getireceğinden dolayı vacib olanın muhtaçlığının silsile yoluyla sonsuza değin devam edeceğini veya mevcudat içinde en basit olan mukaddes zatın mürekkeb olacağını savunur. Filozof bu sebeplerden dolayı bu iki halin de muhal olduğunu belirtmiştir.[167]

---

[165] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 133-134; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 325.
[166] Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 326-327.
[167] Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 327.

Sühreverdî, Nuru'l-Envar'dan tek bir soyut ışığın sâdır olabileceğini savunur. Sühreverdî, zulmetin sâdır olması durumunda zulmet ile beraber nurun hâsıl olamayacağını savunur. Aksi durumda Nuru'l-Envar'ın yönlerinin çok olması gerekir ki bu durum Sühreverdî 'ye göre muhaldir. Sühreverdî, kendini idrak eden mücerred ve arızi nurların çokluğunun açık olduğunu, Nuru'l-Envar'dan sudur edenin zulmet olmadığına dair delil olarak sunmaktadır. Sühreverdî, Nuru'l-Envar'ın bir olması yönünden O'ndan çokluğun sâdır olamayacağını, karanlık veya heyetten bir zulmetin husule gelmesinin imkânsız olduğunu savunur. Sonuç olarak, ona göre iki nurun kendisinden sâdır olmasının imkânsız olduğu Nuru'l-Envar'dan yalnızca bir mücerred nur hâsıl olur. Bu deliller ile Nuru'l-Envar'dan yalnızca birin hâsıl olduğunun sabit olduğunu açıklayan Sühreverdî, Nuru'l-Envar'a en yakın ve yüce nur olarak nitelediği bu nurun Pehlevilerin bazıları tarafından *"Behmen"* olarak isimlendirildiğini belirtir. Sühreverdî, ayrıca bu nurun özünde muhtaç, fakat Evvel ile gani olduğunu belirtir.[168]

Şehrezurî, Nuru'l-Envar'dan bir olan aklî bir cevherin hâsıl olduğunu ifade ederek bunun en yakın nur olduğunu savunur ki bu nur ona göre en yüce ve kudsî nurların başıdır, babalarının babasıdır. Filozof, mümkün varlıkların menbası olarak gördüğü bu nurun ilk emir olduğunu da ifade eder. Kamer suresi 50. ayette *"Bizim buyruğumuz, bir anlık bakış gibi, bir tek sözden başka bir şey değildir"* de geçen *"bizim buyruğumuz"* ifadesiyle kastedilen Şehrezurî'ye göre en yüce nurdur ve özü itibarıyla lazım olandır. Filozofa göre diğer akıllar onun sebebiyle lazım olurlar ve bu durum ilk akla hiçbir kuvvet katmaz. Filozof, bu ilk aklı ve en yakın nuru bazı Pehlevilerin *"Behmen"* olarak isimlendirdiğini ifade eder. Ayrıca filozof, üstün hakîm olarak gördüğü Zerdüşt'ün de bu şekilde açıklamalarının olduğunu şu şekilde *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* isimli eserinde zikreder:

> *"Üstün hakîm olan Zerdüşt, varlıklardan ilk yaratılanın "Behmen" olduğunu, sonra "Urdibihişt"in yaratıldığını, sonra sırasıyla "Şehrir, İsfenderamez, Hurdad, Murdad" ın yaratıldığını iddia eder".*[169]

İşrâkî düşünce sisteminde, Yüce Işık ve bedenlerin gasakları arasında bu dünyanın karanlığına ulaşana kadar ışığın derece derece zayıflaması sonucu

[168] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 134-136; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 328-329.
[169] Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 333.

kategorilerin ortaya çıkması zorunludur. Bu kategoriler melekler, kişisel ve aynı zamanda evrensel sınıflardır. Nasr'a göre bu meleksel sınıflar incelendiği zaman Sühreverdî'nin bu sınıflaması Zerdüşti angeloji sınıflamasına benzediği gözlenebilir. Fakat Nasr, bu sınıflamanın diğer yandan Batlamyusçu astronominin semavi katmanlarına bağlı melekleri ve akılları sınıflamada on kategoriye ayıran ve bununla sınırlayan Aristocu, İbn Sînâcı şemadan ayrıldığını savunur. İbn Sînâcı şemada varlıkların üzerine bina edildiği üç boyut yani sınırlı esaslarının aklı, varlıklarının gerekliliği ve mahiyetlerinin (özlerinin) bitişikliği vardır. Sühreverdî de bu şema ile başlar; ancak egemenlik (kahr), aşk (muhabbet), özgürlük ve kölelik, işrâk ve tefekkür (şühud) gibi buna birçok boyut daha ekler.[170]

Sühreverdî, Nuru'l-Envar'dan ilk feyezanı başmelek *Behmen* veya *Nuru'l Akrab* olarak isimlendirir. "*Bu en yakın ışık Nuru'l-Envar'ı akletmesinden aralarında boşluk oluşmadan doğrudan O'ndan aydınlamayı alır*" diyen Sühreverdî, bu aydınlanmadan yeni bir egemen nur hâsıl olduğunu bu nurun da hem Nuru'l-Envar'dan hem de ilk nurdan aydınlanma aldığını açıklar. Bu nur akışının bu şekilde devam ettiğini savunan Sühreverdî, başmeleklerin sınıflandırmasının bu yolunu dikey sınıf veya annelerin dünyası (*el-ümmühat*) olarak isimlendirir. Aristo kozmolojisindeki varlığa gelen akılların sayısı Sühreverdî'nin kozmolojisindeki başmeleklerin sayısından azdır. Sühreverdî'ye göre daha üstte olan nurun daha aşağısında olana egemenliği (kahr) vardır, aşağıda olan nur ise daha üstte olana sevgi (muhabbet) besler. Aşağı ve yukarı nurlar arasında her nurun bir berzahı olduğunu ifade eden Sühreverdî'ye göre bu yolla meleklerin üstün derecedeki sınıfları sadece kendine aşk ve muhabbet besleyen Nurların Nuru'ndan ışık alırlar.[171]

İşrâkî düşüncede asıl olmayıp *Erbabu'l Enva* (Türlerin Efendileri) ismi verilen ikinci derecede akıllar mevcuttur. Sühreverdî'nin etkin akıllar olarak gördüğü *el-ümmühat* veya tulî akıllar âlemin meydana gelmesini sağlayan akıllardır. Türlerin Efendileri ise ona göre tulî akıllar tarafından meydana getirilmiş olan varlıkların türlerinin ve zatlarının korunmasını sağlayan akıllardır.[172] Sühreverdî'ye göre hem türü hem de türlere ait şahısları devam niteliğinde koruyan Türlerin Efendileri, yüce

[170] Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul", s. 388.
[171] Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul", s. 389.
[172] İsmail Erdoğan, "İşrâkî Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi", *Dini Araştırmalar,* C. 8, (2005), s. 129.

olan kahir nurlardan ayrı varlıklardır. Sühreverdî, Türlerin Efendilerini suretleri nur olan varlıklar olarak tanımlar. Ona göre *Erbabu'l Enva* yani Türlerin Efendileri âlemin altında bulunan felekleri, basit unsurları ve mürekkep varlıkları yönlendiren varlıklardır. Türlerin Efendilerinin kendilerinin etkilediği ve yönettiği varlıklardan mevcudiyet bakımından daha önce var olduklarını savunan Sühreverdî, bu kontrol ve sahiplik vasıflarından dolayı onları *Sahibu't Tılsım* ismiyle de anmaktadır.[173]

Varlığın üst hiyerarşisini veya dikey sınıfı varlığın yeni bir yönünün sebebi olarak gören Sühreverdî, dikey sınıfın pozitif veya eril yönünün –egemenlik, feyezan ve özgürlük- meleklerde *tabakâtü'l arz* (yatay sınıf) diye isimlendirilen sınıfın ortaya çıkmasındaki sebep olarak görür. Sühreverdî, Platonik idelerle bu melekleri tanımlar ve onları türlerin rabbine veya ışığın türlerine bağlar. Sühreverdî, dünyadaki her türün bu meleklerin bir arketipi veya her varlığın bu dünyada bu meleklerden birinin tılsımı olduğunu düşünür. Bu melekleri, tılsımların efendileri olarak isimlendiren Sühreverdî, suyun tılsım efendisinin *kurdad,* minerallerin tılsım efendisinin *sharvar,* sebzelerin *murdad,* ateşin *urdibihişt* olduğunu ifade eder. Nasr, Sühreverdî'nin bu isimleri Zerdüştlükteki *Ahura Mazda'*nın ayırıcı güçleri olan *Amesha Spentas*ının isimlerinden türettiği bilgisini verir. Buna göre Sühreverdî, arketipleri yeniden düzenleyerek Platonik idelerle Zerdüşti angelojiyi birleştirmiştir. Sühreverdî bu meleklerin bu dünyadaki bütün değişikliklerin ve hareketlerin gerçek yöneticileri ve şeylerin varlıklarının prensipleri olduklarını savunur. Sühreverdî, başmeleklerin dikey sınıfını feminen veya negatif yönünü ise aşk, bağımlılık ve nurun yansıması olarak görür ve ona göre bunlar gökyüzündeki yıldızlardır.[174]

Sühreverdî, cisimlerin hareketleri hususunda cismin tek bir durumda zatı gereği iki farklı harekete sahip olamayacağını ve bundan dolayı feleklerin bazısının hareketlerinin arazi bazısının ise zati olması gerektiğini savunur. Sühreverdî, günlük hareketlere iştirak eden bütün semavi berzahların hareketlerini kuşatıcı bir feleğin sebebine bağlarken bunlardan her birinin başka bir hareketi olduğunu da belirtir. Ona göre bu berzahlardan her birinin hareket ettiricisinin zatı ile hayy olan mücerred bir nur olması gerekir. Sühreverdî, bu şekilde berzahların hareketlerinin nurların egemenliği altında olduğu müşahede edilebileceğini savunur. Sühreverdî, feleklerin

[173] Erdoğan, "İşrâkî Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi", s. 132-133.
[174] Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul", s. 389-390.

fesat, şehvet ve öfkeden beri olduğunu açıklayarak bunların hareketlerini berzahların muradına değil nurların maksatlarına bağlar. Sühreverdî, yedi gezegenin hareketlerinde çokluk bulunduğu görüşünü benimseyerek, bu hareketler için pek çok berzah bulunması gerektiğini savunur. Ona göre bunların her biri gani değildir; bu berzahlar hakikatlerinde ve kemale erişmelerinde mücerred bir nura muhtaçtırlar.[175]

Çokluğun Nuru'l-Envar'dan nasıl hâsıl olduğu hususunda Sühreverdî, öncelikli olarak Nuru'l-Envar'dan yalnızca Nuru'l-Akrabın sudur ettiğini ve bu nurda da aynı şekilde çok yön bulunmadığını, ayrıca berzahlarda çokluk bulunduğunu öne sürer. Ona göre en yakın ışıktan sadece bir berzah sudur etmesi ve O'ndan nurun sâdır olmaması durumunda varlığın bu noktada durması gerekirdi. Fakat durumun böyle olmadığını Sühreverdî, berzahlarda ve müdebbir nurlarda çokluk olduğunu öne sürerek savunur. Aynı şekilde Sühreverdî, en yakın ışıktan yalnızca ışık sudur etmesi halinde berzahlara geçiş yapılamayacağını, en yakın ışıktan hem bir ışığın hem de bir berzahın hâsıl olması gerektiğini savunarak çokluğun ortaya çıkışını bu şekilde açıklamaya çalışır.[176]

Şehrezurî, feleksel cisimlerin daimî hareketlerinin sebebini, aklî ve nefsi mücerred nurların egemenliğindeki sürekli hareketlerine bağlamaktadır. Ona göre bundan dolayı felekler fesattan, şehvetten ve gazaptan beridirler; feleklerin hareketleri de şehvani veya gazabi istekler neticesinde ortaya çıkmamaktadır. Filozof, şehvetteki kastın türün ve şahsın korunması; gazaptaki kastın ise fesat ve ölümden kaçınılmak olduğunu açıklar.[177]

Sühreverdî'nin Nuru'l-Envar'dan sâdır olanın basit-tek olma zorunluluğu anlayışını kabul eden Şehrezurî, bu ilk aklın diğer ismiyle en yakın ışığın zati veya arazi olarak pek çok yönü bulunamayacağını savunur. Filozof, bu savını *"en yakın ışıktaki çokluk illetinde de çokluğu gerektireceğinden Vacibu'l-Vücud'un Zatında çokluğun olmasının da gerekli olacağını bunun da muhal olduğunu*" ifade ederek delillendirir. Ona göre Evvel'den sâdır olanın nuranî bir akıl yerine tek bir cisim olması varlığın onun oluşu ile duracağından uygun değildir. Zaten ona göre müşahede ettiğimiz âlem birçok mücerred ve gayr-i mücerred nurları, cisimleri,

[175] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 138-139; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 341.
[176] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 139; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 328-329.
[177] Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 343.

felekleri ve unsurları barındırdığından varlığın son noktası olmasının imkânsızlığını apaçık bizlere göstermektedir.[178]

Sühreverdî'ye göre mevcudatın ve cisimlerin en şereflisi nuru en fazla olandır ki bu makama da onun layık gördüğü *Hurakhş* yani güneştir. Sühreverdî, "*hayat feyzinin menbaı olan göğün reisi, gündüzün faili, cisimlere ışık verip onlardan ışık almayan gasak kahir nurların en şiddetlisi yani nuru ile bütün nurlara kâfi gelen*" olarak vasıflandırdığı güneşi, tılsımları, yıldızların yaratılışını ve yıldızların esrarlarını ortaya çıkaran olarak ele alır. Sühreverdî, güneşi Allah'ın en büyük misali ve en büyük ciheti olarak görür. Sühreverdî'ye göre şeref ve fazilet bakımından *Hurakhş*tan sonra en nurlu olan, en büyük efendilerin yani sabit ve hareket eden yıldızların sahibi olan ay gelir.[179]

Sonuç olarak, İşrâkî düşünce sistemindeki âlem anlayışının temelinde bu sistemin öğretilerinin temel ve en karakteristik unsuru olan nur kavramı bulunmaktadır. Nur, İşrâkî sistemde her şeyin en açık-seçik olanıdır ki nurun doğası kendini açıklamaya yeter düzeydedir. İşrâkî sistemde bütün gerçeklikler ışığın ve karanlığın derecelerinden meydana gelmekte bütün âlem ise Nuru'l-Envar'ın daima aynı kalan ve hiç değişmeyen ışığının feyezanından meydana gelmektedir.[180] Ayrıca basit olan Nuru'l-Envar'da ve O'ndan sâdır olan ilk akılda çokluk bulunamayacağından dolayı âlem teorisinde berzah kavramı çokluğu açıklamada ön plana çıkmaktadır. Bu da genel olarak Meşşâî felsefe geleneğinde ön plana çıkan "*Bir'den yalnızca bir çıkar*" ifadesinin İşrâkî düşüncede de savunulduğunu bizlere göstermektedir.

Özetle, Sühreverdî âlemdeki çokluğu Nuru'l-Envar ile ilişkilendirmemektedir. Meşşâî düşüncede olduğu gibi Bir olandan çokluğun sâdır olmayacağını savunan Sühreverdî, *Behmen* olarak isimlendirdiği ilk nurun Evvel'i müşahedesi sonucu nuranî bir cevheri ve zatındaki mümkünlükten dolayı da bir semavî varlığı meydana getirdiğini ifade eder. Bu silsilenin bu şekilde devam ettiğini savunan Sühreverdî Meşşâîlerde olduğu gibi bunu on sayısı ile sınırlandırmaz. Ona göre bu silsile aklî cevherler, cisimler ve unsurlar çoğalıncaya kadar devam etmektedir. Sühreverdî

[178] Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 344.
[179] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 144-145; Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr*, s. 258-259.
[180] Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul", s. 387.

burada melek sınıflarını ise dikey (*el-ümmühat*) ve dikeyden hasıl olan yatay (*tabakâtü'l-arz*) olmak üzere tasnif eder. Türlerin efendileri olan yatay sınıfa ait olan meleklerin ise her birinin meydana getirdiği tılsımları olan varlıklar vardır.

Kötülük bağlamında konuyu ele alacak olursak Sühreverdî'nin görüşlerinden burada kötülüğün Zorunlu Varlık'tan hasıl olmasının imkânsız olduğunu savunduğu açıktır. Çünkü ona göre nur ve zulmet, mürekkep olmayı gerektirir ki Nuru'l-Envar basittir. Zulmet vasıtasız meydana gelemez. Buradan hareketle feleklerin kötülüğün kaynağı olmadığını da açıkça ifade edebiliriz. Çünkü ona göre feleklerin iradî olan hareketleri dairesel ve sürekli olmakla beraber onların şehevî veya gazabî yönleri yoktur.

Sühreverdî'nin âlem tasavvuru, görüldüğü üzere nur kavramına dayanmaktadır. Şimdi de Sühreverdî'nin nur kavramına dayandırdığı bilgi anlayışını müşahede ve huzurî bilgi başlıkları altında ele alacağız.

2.8. Bilgi

İşrâkî düşüncenin bilgi anlayışını ortaya koyabilmek için öncelikli olarak Sühreverdî'nin müşahede anlayışını incelemek gerekir. Müşahede anlayışı beş duyudan görme ile ilgili olmakla beraber görme olayının gerçekleşmesi ile ilgili farklı teoriler ortaya atılmıştır. Sühreverdî bu teorileri reddederek "nur" kavramı ile görme olayını açıklamaktadır. Ayrıca, Sühreverdî, Tecrid Ehli olarak isimlendirdiği ulvî âlem ile ittisal edebilen ve bu sayede en yüce âlemdeki ışıkları müşahede edebilen kişilerden bahsetmektedir. Bu da müşahedenin farklı bir boyutudur ki bu huzurî bilginin elde edilmesinin yoludur. O nedenle öncelikle Sühreverdî'nin bilgi anlayışıyla yakından ilgili olan müşahede kavramına odaklanabiliriz.

2.8.1. Müşahede

Sühreverdî'nin müşahede anlayışı tamamen nur teorisi ile ilgilidir. Ona göre İşrâkî ekolün epistemolojik temeli olan huzuri bilgi hem nefsi hem de aklî duyular bağlamında müşahede anlayışı için bir çerçeve niteliğindedir.[181]

[181] Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi'l-İşrâk*, tsh. Henry Corbin, C. 2, Tahran: Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 2001/1380, s. 133-134.

Nasr'a göre Sühreverdî Orta Çağ'daki yaygın müşahede teorilerinin tamamını reddeder. Bu teorilerden olan Aristocu teoriye göre müşahede; nesnelerin sûretlerinin önce göz bebeğine düşmesi, daha sonra ortak duyuya ve bundan sonra ruha ulaşmasıdır. Sühreverdî, bu hususta küçücük bir göz bebeğine sema gibi büyük nesnelerin nakşedilmesinin mümkün olamayacağını iddia ederek bu görüntülerin küçük parçalar halinde göz bebeğine nakşolunması şeklinde olsa bile insanın bu durumda ani hareketlerin görüntüsünün zamanını kavrayamayacağından dolayı bu teoriyi geçersiz kabul eder. Ayrıca Sühreverdî, kişinin nesnenin görüntüsünden onun boyutunu idrak edemeyeceğini savunur. Optikçiler ve matematikçiler tarafından genel kabul gören bir diğer yaygın olan teoriye göre ise ışık konik ışınları sayesinde gözdeki konik çukura düşerek nesnenin müşahedesi bu şekilde elde edilmiş olur. Sühreverdî, bu teoriyi de ışığın arazi veya öz olabileceği görüşünden dolayı reddeder. Ona göre ışık arazi ise iletilemez, bundan dolayı öz olması gerekir ve bu durumda da hareketi ya bizim isteğimize ya da onun doğasına bağlamak gerekir. Sühreverdî, ışığın hareketinin bizim irademize bağlı olması durumunda gözümüzü ayırmadan ona bakmamız gerektiğini ve bu durumunda tecrübeye uymadığını açıklar. Eğer ışığın hareketi doğal ise bu durumda Sühreverdî, vapur gibi yukarı veya taş gibi aşağıya tek yönde hareket etmesi gerektiğini belirtir. Ona göre bu durum da tecrübe ile sabit olan duruma ters düşmektedir. Bundan dolayı Sühreverdî, optikçilerin ve matematikçilerin müşahede teorisini reddeder.[182]

Sühreverdî'ye göre müşahede gözde görülen şeyin sûretinin intibası veya gözden bir şey çıkması değildir. Sühreverdî, müşahedeyi sağlam bir göz ile ışıklanmış cismin karşı karşıya gelmesi şeklinde tanımlar. Müşahede gören ile görülen arasında bir perdenin veya engelin bulunmaması durumudur diyen Sühreverdî, gören ile görülen arasında aşırı yakınlık durumunda da müşahedenin gerçekleşmeyeceğini savunur. Sühreverdî, müşahede için gören ve görülen açısından ışığı zorunlu olarak görür. Ayrıca, Sühreverdî göz kapağının kapalı olması durumunda gözün dışarıdaki ışıklarla ışıklanmasının düşünülemeyeceğini, aşırı yakınlık gibi aşırı uzaklığın da müşahede hususunda engel hükmünde olacağını savunur. Ona göre müşahede, ışıklanmış şey veya ışığın daha yakın olması ve ışık veya ışıklanmış olan bu şekilde kalmaya devam ettiği müddetçe daha iyi

[182] Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul", s. 386-387.

gerçekleşecektir.[183] Şehrezurî de Sühreverdî gibi görülen ve gören arasında ışığı müşahede için zorunlu görmektedir. Ona göre gören ve görülen arasındaki perdenin veya engelin ortadan kalkmasını bu ışık sağlamaktadır. Ayrıca Filozof, göze olan aşırı yakınlığın görülen şeyin görülmesinin şartı olan ışıklanmış olan şeyin arazi veya kendinden hâsıl olan nurlarının müşahedesine mâni olacağını, aşırı yakınlık ile beraber aşırı uzaklığın da ışığın şiddetini azaltacağından müşahedenin tam gerçekleşmeyeceğini bunun engel veya perde hükmünde olacağını savunur.[184]

Sühreverdî, nuru müşahede etmek ile bu nuru müşahede edene nurun ışınlarının *işrâk* etmesinin farklı şeyler olduğunu savunur. Ona göre ışınların göze gelmesi gözde gerçekleşirken, güneşin müşahede edilmesi gözde gerçekleşmez. Ayrıca, Sühreverdî'ye göre müşahede ile müşahede edene ışık saçmanın aynı şey olması ve göz kapağının ışıklı veya güneşin göz kapağı gibi yakın olması durumunda ışınların da müşahedenin de artması gerekirdi.[185]

Sühreverdî, müşahedenin yalnızca aydınlanmış nesnelerde meydana geleceğini ve insanın nesneyi müşahede ettiği zaman bütün nefsi ile onu kuşatacağını, nesnenin ışığı ile aydınlanacağını savunur. Ona göre nesnenin varlığında nefsin *işrâk*ı müşahede olduğundan dolayı idrak edilen görüntü bilginin ana kaynağıdır.[186]

Genel olarak özetleyecek olursak, İşrâkî düşüncede müşahede ve İşrâk gerçekliğin bütün seviyelerine etkide bulunma niteliklerinden dolayı hem maddî hem de nuranî âlem açısından önemi haizdir. Maddî âlem bağlamında müşahede, görme kuvvetiyle ışıklanan cismin görülmesidir. Nuranî âlem de ise bütün soyut ışıklar hiyerarşik sıralamada kendilerinden üst seviyede bulunan ışıkları müşahede ederler.[187] İşrâkî düşüncede müşahede bilen ile bilinen arasındaki perdenin veya engelin ortadan kalkmasıdır. Kendini idrak eden özne, nesne ile ışık sayesinde irtibat kurar ve sonra özne nesneyi müşahede eder. Razavi, bu hususu daha açık bir şekilde

[183] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 141; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 348.
[184] Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 349.
[185] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 142; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 350.
[186] Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul", s. 387.
[187] Hossein Ziyai, "Illuminationism", ed. Donald M. Borchert, *Encyclopedia of Philosophy*, Second Edition, Volume 4, USA: Macmillan Reference, Thomson Gale, 2005, s. 584.

ifade edebilmek için karanlık odada bulunan birkaç kişinin ışığın açılması ile birbirlerini müşahede edebilecekleri örneğini vermektedir.[188]

2.8.2. Huzurî Bilgi

Sühreverdî, felsefî hakikatlere ulaşmada bahsî ve nazarî düşüncenin, bununla beraber eşyanın hakikatine ait hikmetin tam manada kavranabilmesi için bunların tecrübî olarak da desteklenmesi gerektiğini savunmuştur. Sühreverdî, bu noktada da yetersiz gördüğü Meşşâî bilgi anlayışının yerine İşrâkî huzurî bilgi anlayışını ortaya koymuştur.[189] Sühreverdî, mistiklerin ve filozofların takip etmesi gerektiği ideal öğretiyi "*manevi terbiye ve derin bir tefekkür ile bir bütünlüğe ulaşmak*" şeklinde tanımlamıştır. Ona göre mutlak hakikatin aracısız tecrübesine en son noktada ulaşamayan felsefe boş bir oyundur; sıkı bir riyazete ve manevi terbiyeye dayanmayan mistik tecrübe ise dalalete dönüşebilecek bir yapıya sahiptir.[190]

Sühreverdî, huzurî bilgiyi *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserinin giriş kısmında tanımlamaktadır. Sühreverdî, dostlarının isteği üzerine halvet ve müşahedeleri esnasında hasıl olan bilgileri bu kitapta yazdığını söylemektedir.[191] Sühreverdî, eserdeki bilgilerin kendisine hasıl oluşunu şu şekilde dile getirmektedir:

> *"Bu bilgi bana en başta düşünme ile hâsıl olmuş değildir. Aksine başka bir şekilde bu bilgiyi elde ettim ve daha sonra bunlar için aklî deliller aradım. Delilden eğer sarf-ı nazar edecek olsam bana hâsıl olan bilgi hususunda hiçbir şey beni şüpheye sevk etmez".*[192]

Sühreverdî, hikmeti talep eden filozofları huzurî bilgi açısından değerlendirerek bir tasnife tabi tutmuştur:

> *"1- Sezgisel felsefede teelluh olmakla birlikte bahsî olandan mahrum olan,*
>
> *2- Sezgisel felsefeden mahrum olan bahsî filozof,*
>
> *3- Hem sezgisel hem de bahsî felsefede derinleşmiş olan,*
>
> *4- Sezgisel felsefede derinleşmiş bahsî yönü zayıf olan filozof,*
>
> *5- Bahsî felsefede derinleşmiş sezgisel yönü zayıf olan filozof,*
>
> *6- Hem sezgisel hem de bahsî felsefeyi öğrenen kimse,*

---

[188] Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, s. 89.
[189] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 9.
[190] Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 46-47.
[191] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 9.
[192] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 10.

7- Sadece sezgisel felsefeyi öğrenen kimse,
8- Sadece bahsî felsefeyi öğrenen kimse".[193]

Sühreverdî, bu tasniften hareketle Allah'ın halifesi olabilecek toplumda yönetici olması gereken filozofun hem bahis hem sezgisel yönünün tam olması gerektiğini savunarak sadece bahsî felsefeyi tahsil etmek isteyen kişinin Meşşâîlerin yolunu tutması gerektiğini ifade etmiştir.[194] Ayrıca, hem bahis hem sezgisel yön vurgusu yapan Sühreverdî, kendisini peygamber ilan ettiği ile ilgili iddialara cevap verirken Peygamber Efendimizin son peygamber olduğunu kabul ettiğini fakat bâtın ile zahirin irtibatının hiç kesilmediğini söylemiştir. Ona göre insanlara rehberlik edecek kimselerin gayb ile rabıtasının, Allah'ın inayetinin ve ilhamının ışığı altında bulunması gerekmektedir.[195]

Huzurî bilginin önemini bu şekilde ifade eden Sühreverdî, bu bilginin elde edilişini melekût cevherinden olan nâtık nefsin ruhanî faziletler ile bedenî kuvvetlerin baskısını azaltıp kudsî âleme giderek kendisini meydana getiren, etkin sebebi olan türünün koruyucusu ve efendisi olan mukaddes babası ile ittisal edebileceğini savunmuştur. Bu ittisal ise Sühreverdî'ye göre uykusuzluk halinin çoğaltılması ve az yemek yeme ile gerçekleşecektir. Sühreverdî, uykunun fazla olmasının kuvvetleri zayıflatarak nefsi ahmaklaştırdığını savunur. Ona göre Türünün Efendisi olan mukaddes babası ile ittisale geçen nefs, âlemî feleklerin nefsleri, hareketleri ve hareketlerinin levazımından dolayı türünün efendisinden uykusunda veya uyanıkken kevnî mugayyebat ve bilgileri alır. Ayrıca Sühreverdî, bu esnada nefsin, keşf yoluyla aklın tasarrufu ile birlikte karşısındakini nakşeden bir ayna misali nefse taşan manaların sûretlerini aldığını savunur. Ayrıca ona göre bu bilgi akışı, suflî olayların geçmişte olanları ve gelecekte olacak olanlar hakkındaki bilgileri muhteva eder.[196] Celaleddin Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr fi Şerhi Heyakili'l Nur* isimli eserinde Aristo'nun yüce nurlardan bir cevher ile muhatap olduğunu ve bu nurun ona hakikatler hakkında bilgi sunduğunu açıklar. Ayrıca Devvanî, Aristo'nun

[193] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 27.
[194] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 28.
[195] Yesribî, *Kalender ve Kale*, s. 285.
[196] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 148-149; Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr*, s. 277-278.

bu nura kim olduğunu sorduğunda kemal derecelerine münasebetinden dolayı "*seninle ittisal ettiğim tam bir misalinim*" cevabını aldığını eserinde zikretmiştir.[197]

Sühreverdî'ye göre nefs, aklî işleri müşahede eder ve nâtık nefsin mütehayyile gücü de bu işleri hikâye ederek resmeder. Sühreverdî, bu resmedilen işlerin çeşitli sûretlerin tahayyül madenine aksetmesi gibi duyular âlemine aksettiğini savunur. Sühreverdî, nefsin ilginç sûretleri müşahede etmesinin üç türlü meydana geldiğini belirtir. Sühreverdî'ye göre bu suretler bazen fısıldar, bazen nefs manzum kelimeler işitir ve bazen de gaybî işler ona tecellî olur.[198] Celaleddin Devvanî, Peygamber Efendimizin vahiy alış şekilleri ile bu ilginç sûretlerin akışını desteklemiştir. Peygamber Efendimizin "*bazen melek insan şeklinde temessül eder ve benimle konuşurdu*" hadisini nakleden Devvanî, Peygamber Efendimizin meleği yani Cebrail'i güzelliği ile tanınan Dıhyetü'l Kelbî isimli sahabenin sûretinde gördüğünü söylemiştir. Devvanî, Peygamber Efendimizin vahyi bazen zil sesi ile birlikte aldığını nefsin bilgi akışındaki durumu bağlamında irtibatlandırarak Sühreverdî'nin, nefsin müşahedesi hususundaki düşüncelerini desteklemiştir.[199]

Sühreverdî'nin bilgi anlayışının müşahedeye dayalı olması onun nur metafiziği anlayışı bağlamında sistemleştirdiği İşrâkî felsefe anlayışının doğal bir sonucudur.[200] Buradan hareketle İşrâkî düşüncenin bilgi nazariyesinin temelinde müşahedenin yattığını ifade edebiliriz. Müşahedenin de İşrâkî düşüncede iki yönü bulunmaktadır ki birincisi maddî âlemde olup biten ile ilgili maddesel bilginin elde edilmesi; ikincisi de maddî âlemde olup bitenin veya olabilecek olanın misal âleminde elde edilmesi. Birinci olanın elde edilmesi bedene sahip nâtık nefsin tümüyle alakalı iken İşrâkî düşünceye göre ikincinin elde edilmesi bedenî olandan sıyrılabilen nâtık nefs ile alakalıdır.

Bu bölümde Sühreverdî'nin kurmuş olduğu İşrâkî düşünce sisteminde kullanılan temel kavramları ve bu sistemde kabul gören genel görüşleri açıkladık. Bunu yaparken yeri geldiğinde İşrâkîlerin, Meşşâî düşünce ile farklılaştıkları hususlara değindik. Ayrıca çalışmamızın konusu kötülük problemi ile ilişkili

---

[197] Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr,* s. 278.

[198] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 149; Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr,* s. 278-279.

[199] Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr,* s. 279.

[200] Eyüp Bekiryazıcı, "Burhan'dan Keşf'e Yöneliş ya da Sühreverdî'de Bilginin Kaynağı Problemi", *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı 38, (2009), s. 104.

olmasından dolayı İşrâkîlerin kullandığı temel kavramlar ile kötülük kavramı arasındaki bağıntıdan bahsettik. Çalışmamızın bir sonraki bölümünde kötülüğün mahiyetine, tasnifine ve problem çeşitlerine ait bilgileri sunacağız. Sonrasında ise İşrâkî düşüncenin beslendiği kaynaklardan olan dinî geleneklerin kötülük problemine vermiş oldukları cevapları açıklayacağız.

3. İŞRÂKÎLERİN KÖTÜLÜĞE YAKLAŞIMININ KAYNAKLARI

Kötülük, insanın reel dünyada bizzat kendisinin yaşadığı acılardan, üzüntülerden ortaya çıkan veya etrafında müşahede ettiği olumsuz bir olgudur. Bunu yaşayan veya müşahede eden insan, zihin dünyasında kötülüğün kaynağının ne olduğuyla veya bu acı ve üzüntülerin neden kendi başına geldiğiyle ilgili temel sorulara cevap aramaktadır. İnanan insan, kötülüğün kaynağını Tanrı olarak gördüğü zaman ise O'na ait sıfatları kötülük çerçevesinde sorgulamak ve inancı ile tutarlı bir şekilde anlamak zorunda kalmaktadır.

Kötü kelimesi sözlükte "*iyinin karşıtı olan, değersiz bulmanın ve ayıplamanın konusu olan her şey, ahlak değerlerine ve törel istence karşı olan her şey, düzen bozucu ve yıkıcı olarak beliren şeyler, olumsuzluk ve yadsıma ilkesi olarak beliren şeyler*" olarak açıklanmaktadır.[201] Kötülük ise "*doğa olayları sonucu ortaya çıkan veya insanın bilinçli eyleminin sonucu olan ve insanın varlığına bu dünyada yaşadığı hayatta büyük zarar veren durum, şey veya oluşum*" olarak açıklanmaktadır.[202]

Evrendeki kötülükler, Batı din felsefesi literatüründe genel olarak ahlakî ve tabiî kötülükler olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır.[203] Batı düşüncesinin önemli isimlerinden biri olan Alman filozof Gottfried Wilhelm Leibniz (ö. 1716) ise kötülüğü metafizik, tabiî ve ahlakî kötülük olarak tasnif etmiştir. Metafizik kötülük varlığın yetkinliğinin tam olmamasından, fiziksel kötülük insan veya hayvanların maruz kaldığı acıdan, ahlakî kötülük ise insan tarafından gerçekleştirilen fiillerden yani onun günahlarından kaynaklanmaktadır.[204] Leibniz haricinde teologlar ve filozoflar tarafından da kötülük genel olarak metafizik kötülük, tabiî kötülük ve

[201] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDK Yayınları, 1975, s. 112.
[202] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 524.
[203] Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 1. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 25.
[204] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee Ya da Tanrının Haklı Kılınması*, çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Kitabevi, 2009, s. 127.

ahlakî kötülük olarak tasnif edilmektedir. Teologlar ve filozofların kötülük türlerine dair tanımlarına bakıldığı zaman; metafizik ve tabiî kötülük eşyanın varlık bakımından yetkinliğinin eksik olmasıdır. Ahlakî kötülük ise insanın fiillerinden veya düşüncelerinden kaynaklanan düşmanlık, zulüm, hased vb. olumsuz sıfatları için kullanılmaktadır.[205]

Kötülük "*karşıtı iyilik olan, beğenilmeme sebebiyle kınanan, özgür iradenin reddettiği ve kurtulmaya çalıştığı her şey*" olarak tanımlanmaktadır. Kötülük, bir problem olarak reel dünyada insanın karşısında durmaktadır.[206] Saf iyi olarak nitelendirilen bir Tanrı anlayışının evrende müşahede edilen kötülük ile ilişkisinde ortaya çıkan kötülük problemi eksenli iddianın tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Bu iddiayı mantıksal olarak formülleştirerek ilk ortaya atan Hellenistik felsefenin önemli düşünürlerinden sayılan Epikuros (ö. MÖ 270)'tur. Epikuros'un kötülük bağlamında mantıksal olarak ileri sürdüğü bu iddiayı, M.S. IV. yy. da yaşamış olan rahip Lactantius[207] şu şekilde nakletmektedir:

> *"Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de kaldıramaz veya kaldırabilir, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir yahut hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür ki bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyuşmaz; eğer ortadan kaldırabiliyor fakat kaldırmak istemiyorsa, O kıskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyuşmaz; eğer ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldırabiliyorsa hem kıskanç hem güçsüzdür, bu durumda da Tanrı değildir; eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırabiliyorsa ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da O kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır?".*[208]

İskoç filozof David Hume (ö. 1776) tarafından "*Din Üstüne (Dialogues on Natural Religion)*" isimli eserinde diyalogların kahramanlarından Philo'nun ağzından bu problem şu şekilde dile getirilmektedir:

> "*Epikuros'a ait olan eski sorular hala yanıtlanmamıştır: "Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da buna güç mü yetiremiyor? O zaman Tanrı güçsüzdür. Gücü*

---

[205] Muhsin Akbaş, "*The Problem of Evil and Theodicy in Jewish, Christian, and Islamic Thought*", Doctoral Thesis, Lampeter: University of Wales, 1999, s. 14; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 25-26; Özdemir, *İslam Düşüncesi'nde Kötülük Problemi*, s. 19-29.

[206] Metin Özdemir, *İslam Düşüncesi'nde Kötülük Problemi*, 1. Baskı, İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001, s. 19.

[207] Rahip Lactantius'un ölüm tarihi ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Lactantius, Kuzey Afrika'da ortaya çıkan ve II. ila IV. yüzyıllar arasında yayılan Latin hıristiyan kültürünün önemli temsilcileri olarak sayılan Novatian, Cyprian gibi isimlerle birlikte anılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Aydın, "Hıristiyanlık", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 17, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, s. 343.

[208] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 11-12.

yetmesine rağmen Tanrı kötülüğü önlemek mi istemiyor? O zaman Tanrı kötü niyetlidir. Tanrı kötülüğü hem önlemek isteyip hem de gücü yetiyor ise müşahede edilen kötülük nereden geliyor?"[209]

Hıristiyan Orta Çağ felsefesinde çokça tartışılan kötülük problemi, İslam dünyasında da savunma ve karşı çıkış bağlamında taraftarlar bulmuştur. Aşırı Şiîliyle tanınan kelam alimi ve filozof olarak addedilen Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshâk er-Râvendî, (ö. 301/913-14) ve Arap filozof- şair olan Ebü'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân el-Maarrî (ö. 449/1057) Hume'dan asırlar önce kötülük problemine dair bu temel soruyu sormuşlardı.[210] El-Maarrî, kötülüğü ilmi ile bilen Allah'ın ya onu irade edeceğini veya etmeyeceğini savunur. El-Maarrî, Allah'ın kötülüğü isteyip istememe ve buna bağlı olarak bilip bilmeme durumu üzerinden kötülük problemini dillendirmektedir. Ayrıca el-Maarrî, yeryüzünde müşahede edilen aslanın kendinden aciz yaratıklara hücum edip parçalaması, yılanın birçok insanı öldürmesi, doğanın keklik yavrularını anneleri yanlarında yokken yakalayıp yemesi gibi kötülüklerin var olduğunu açıklayarak bu problemi tartışmaya devam etmektedir.[211]

Epikuros tarafından Tanrı'nın gücü ve kudretine dair kötülük çerçevesinde sorulan bu sorular el-Maarrî örneğinde gördüğümüz üzere ilahi ilim ile de ilişkilendirilerek İslam düşüncesinde de sorgulanmıştır. ABD'li İslam tarihçisi ve Londra'daki İsmaili Çalışmaları Enstitüsünde araştırmalar yapan akademisyen Eric Lee Ormsby, İslam'da özellikle Mutezililer arasında çocuklar ve hayvanların gereksiz acı çekmeleri ile ilgili kötülük problemine bir ilgi olduğunu dile getirmektedir. Fakat ona göre el-Maarrî'nin bunları sorgulama yöntemi, önyargıdan uzak bir şekilde meselenin felsefî ve şüpheci boyutunu ele almasından dolayı yenidir.[212]

Batı felsefesinde Hıristiyanlık teizmi etrafında sorgulanan kötülük problemi ateistik bir argümandır. Düşünürlerin çoğunluğu tarafından teist inanca karşı en

---

[209] David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 4. Baskı, 2004, s. 231.

[210] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 32.

[211] İbn Abdillâh Yâkût, *Kitâbu İrşâdi'l-Arîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, neşr. D. S. Margoliouth, Volume I, E. J. W. Gibb Memorial Series, Leiden: 1913, s. 199-200'den naklen Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu,* çev. Metin Özdemir, 1. Baskı, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001, s. 37.

[212] Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu,* s. 37-38.

güçlü argümanlardan biri olarak kabul edilen kötülük problemi, Alman teolog Hans Küng (ö. 2021) tarafından "*ateizmin kayası*" olarak nitelendirilmektedir.[213]

Ateizmin en güçlü argümanlarından olan kötülük problemi, felsefî olarak genel anlamda delilci ve mantıksal kötülük problemi başlıkları altında ele alınmaktadır. Ayrıca kötülük probleminin soyut ve kavramsal boyutunun dışında bir de ontolojik bir boyutu olduğundan varoluşsal kötülük problemi de bu başlıklara ilave bir üçüncü başlık olarak karşımıza çıkmaktadır.[214] Mahiyet bakımından ise kötülük problemini teorik ve pratik olarak tasnif edilmektedir. Felsefî olan varoluşçu kötülük problemi pratik yöne, mantıkçı ve delilci kötülük problemi ise meselenin teorik yönüne bağlı olarak tartışılmaktadır.[215]

Varoluşsal kötülük problemi kötülüğün bireysel tecrübe veya varlık alanındaki müşahedesi ile Tanrı'ya ve dünya hayatına karşı tutumun nasıl olması gerektiği ile ilgilidir. Varoluşsal kötülük problemi çok yaygın olarak tartışılmamakla beraber Fransız yazar ve filozof Albert Camus'un (ö. 1960) görüşleri problem bağlamında önem arz etmektedir.[216] Avusturalyalı akademisyen Matthew Sharpe, Camus hakkında ateist veya din karşıtı bir yazar mı olduğunun söylenmesinin zor olduğunu ifade etmektedir. Camus, modern metafizik karşı duruşu Rus yazar Fyodor Mihayloviç Dostoyevski'nin (ö. 1881) *Karamazov Kardeşler* isimli eserinde geçen İvan karakteri ile ilişkilendirerek onun üzerinden analiz yapmaktadır.[217] Dostoyevski'nin bu karakterine bağlı eser içinde gelişen durum ve olaylar, teistik inancın varoluşsal bakımdan inkâr edilmesi için bir örnektir.[218] Dostoyevski'ye göre kötülüğün her duyarlı dindarın ruhuna dokunan bir problem olarak görülmesi gerekir. Dostoyevski Tanrı'nın yokluğu durumunda ise her şeyin mübah olması gerektiğini kitabındaki İvan karakteri üzerinden savunmaktadır.[219] Bu bağlamda Camus da

---

[213] Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akıl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, 3. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 176; Akbaş, "*The Problem of Evil and Theodicy in Jewish, Christian, and Islamic Thought*", s. 1.

[214] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 34-35; Peterson vd., *Akıl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş*, s. 177.

[215] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 37.

[216] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 35.

[217] Matthew Sharpe, "The Black Side of the Sun: Camus, Theology and the Problem of Evil", *Political Theology*, Vol. 15, No. 2, (2014), s. 162-164.

[218] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 35.

[219] Nelson Pike, "Introduction", *God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil*, New Jersey: Prentice-Hall, 1964, s. 2'den naklen Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 35; Sharpe, "The Black Side of the Sun: Camus, Theology and the Problem of Evil", s. 164.

kötülük problemine dair sunmuş olduğu varoluşsal ikilemde Tanrı ve insan üzerinden sorumluluk ve özgürlük kavramlarını sorgulamaktadır. Kötülük problemini bu iki kavram üzerinden tartışan filozof, insanın özgür olmaması durumunda sorumluluğu Tanrı'ya atmakta, özgür olması durumunda ise Tanrı'nın kudretinin olmadığına sözü getirmektedir. Ayrıca, Camus dünyada ölüm gibi tecrübe edilen durumların kötülük olduğuna ve bunun Tanrı fikriyle bağdaşmayacağına dair düşüncesini savunmaktadır.[220]

Varoluşsal kötülük problemi kötülüğün reel dünyadaki varlığı üzerinden bu şekilde problemin pratik yönüne vurgu yapmaktadır. Şimdi kötülüğün varoluşsal türünden daha çok tartışıldığı teorik boyutu olan mantıksal ve delilsel kötülük problemlerini ortaya koyulan argümanları ile birlikte açıklayacağız.

Mantıksal kötülük problemi, Tanrı'ya dair sunulan teistik iddiaların kötülük ile ilişkilendirildiğinde tutarsız olduğuna dayanmaktadır. Mantık alanında çalışan İngiliz filozof John Stuart Mill (ö. 1873), İngiliz idealizmi savunucularından Francis Herbert Bradley (ö. 1924) ve daha sonraki dönemlerde mantıksal kötülük problemini yeniden gündeme taşıyan Avusturalyalı filozoflar John Leslie Mackie (ö. 1981), Henry John McCloskey (ö. 2000), İngiliz filozof Antony Garrard Newton Flew (ö. 2010) mantıksal kötülük probleminin önde gelen savunucularıdır. Bu filozofların görüşlerine göre kudret ve ilim sahibi salt iyi olan bir Tanrı ile dünyada kötülüğün var olması önermeleri birbiriyle tutarsızdır. Bu tutarsızlık önermelerden birinin reddedilmesi ile ortadan kalkacaktır. Bu görüşe sahip olan mantıksal kötülük savunucuları yeryüzünde müşahede edilen kötülükten mantıksal ve gözlemsel olarak vazgeçilemeyeceğinden dolayı Tanrı ile ilgili önermeden vazgeçilmesi gerektiğini iddia ederler.[221]

Mantıksal kötülük probleminin önermelerin tutarsızlığı üzerinden ortaya koyulan argümanın, delilsel kötülük probleminde farklı bir versiyonunu görmekteyiz. Amerikalı filozoflar Peter Hewitt Hare (ö. 2008), Michael Lou Martin (ö. 2015), Wesley Salmon (ö. 2001), William Leonard Rowe (ö. 2015) ve Edward Madden tarafından ortaya atılan delilsel kötülük problemi çeşitleri, önermelerin tutarsızlığına değil, teizmin kötülük ile ilgili sunduğu argümanların makul olmadığına vurgu

[220] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 36; Sharpe, "The Black Side of the Sun: Camus, Theology and the Problem of Evil", s. 163.

[221] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 37-39; Peterson vd., *Akıl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş*, s. 179-180.

yapar.[222] Delilsel kötülük savunucuları her şeyi bilen, her yönüyle iyi olan ve her şeyi yapmaya muktedir olan bir Tanrı'nın mantıken mümkün olan dünyaların en iyisini yaratması gerektiğini iddia ederler. Fakat onlara göre yeryüzünde bulunan iyi bir izahı da olmayan kötülükler aklî bir delildir. Bu durumda böyle bir dünyayı iyi, bilgili ve kudretli bir Tanrı'nın yaratmadığı düşüncesi üzerinden, delilselciler makul olanın Tanrı'nın var olmadığını söylemek olduğunu iddia ederler.[223]

Varoluşsal, mantıksal ve delilsel kötülük probleminin ortaya çıkardığı soru ve sorunlara özellikle teistik düşünürler ve filozoflar tarafından açıklamalar getirilerek birçok cevap verilmiştir. Mantıksal kötülük problemine karşı verilen cevaplar arasında teist filozof Alvin Carl Plantinga tarafından ortaya koyulan özgür irade savunması (*free-will defense*) önemlidir. Plantinga, mantıksal kötülük probleminde ortaya koyulan önermelere birinciyle tutarlı, ikinciyi de tazammun eden bir üçüncü önerme teklif eder. Plantinga'ya göre bu önerme ise Tanrı'nın kötülüğün mevcut olduğu bir evreni yaratması için iyi bir nedeni olmasıdır. Plantinga buradan hareketle özgürlüğe sahip olan varlıkların içinde bulunduğu bir dünyanın, özgür olmayan varlıkların içinde bulunduğu bir dünyadan daha üstün olduğunu savunur. Mackie ve Flew tarafından Tanrı'nın özgür olarak yaratılanları her zaman iyiyi seçecek sûrette yaratabileceği düşüncesine ise Plantinga fiillerde zorunluluk olacağından dolayı karşı çıkar.[224] İngiliz felsefeci Richard Swinburne da burada Mackie ve Flew'in bu argümanlarına katılmakla beraber sorumluluk kavramını bu düşünceye ekler. Swinburne bu argümanı fiillerde zorunluluk olmadan insanın iki iyi ve önemsiz alternatifleri arasında bırakılarak yani sınırlandırma anlayışıyla ve fiilinden sorumlu tutulacak bir şekilde düzenlemiştir. Fakat o, bu anlayışı kötülük üzerinden Tanrı'nın olmadığına dair bir argüman olarak ileri sürmemiştir. Nitekim Swinburne, Tanrı'nın varlığının metafiziksel bir zorunluluk olduğunu savunur. [225]

Kötülük problemine karşı özgür irade savunması Plantinga ve Swinburne gibi birçok teist filozof tarafından kullanılmaktadır. Bunun haricinde özellikle delilsel kötülük problemine karşı da teist düşünürler tarafından birçok cevap verilmiştir. Delilsel kötülük probleminin ortaya çıkardığı soru ve sorunlara karşıt olarak yapılan

[222] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 56; Peterson vd., *Akıl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş*, s. 183.
[223] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 59; Peterson vd., *Akıl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş*, s. 184.
[224] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 44-45; Peterson vd., *Akıl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş*, s. 178-181.
[225] Richard Swinburne, *Is There A God?*, New York: Oxford University Press, 1991, s. 96.

savunmalar, teodise olarak isimlendirilmektedir. Gottfried Wilhelm Leibniz'in literatüre dahil ettiği teodise kavramı, Grekçe Tanrı (*teos*) ve adalet (*dike*) kavramlarının bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Teodise kavramı genel olarak Tanrı'nın yaratmaya ilişkin ilgi ve iradesini göstermek; özel olarak ise insana yönelik ilahi muamelenin haklı çıkarılması teşebbüsü için kullanılan bir kavramdır.[226]

İnsanoğlunda var olan güç, iyilik ve bilgilerin tam ve mükemmel olanı Tanrı'da mevcuttur. Evrensel uyumun yegâne kaynağı olan Tanrı'nın ışıklarının yansıması evrendeki iyilik ve güzelliğin de yegâne sebebidir. Leibniz, Tanrı'nın tam bilgiye sahip olmasından kaynaklı başımızdaki saç teli de dâhil olmak üzere O'nun her şeyi gözetmekte olduğunu açıklar. Ondan daha iyisini istememizin sebebi onu anlama noktasındaki cehaletimizden kaynaklanmaktadır.[227]

Tanrı'nın bilgisi tümel olduğundan dolayı parçalar üzerinden düşünen insanoğlunun göremediği hakikatleri Tanrı görmekte ve bilmektedir. Parçaların bütün içindeki uyumuna vakıf olan Tanrı, evrenin tümüne bakıp gözetmektedir.[228]

Tanrı'nın sıfatları olan rahmet, adalet, ilim ve kudret ortaya koyulan teodiseler ile kötülük olgusuna karşı savunulan sıfatlardır. Tanrı'ya atfedilen bu ilahi sıfatların kötülük ile ilişkisi bağlamında ortaya çıkan problemlere karşı çözüm üretilmeye çalışılırken dikkat edilmesi gereken husus, Tanrı'ya ait olan bu sıfatlara zarar vermemektir. Bu sıfatlar ile ilgili yapılan vurgunun bir tarafı mutlaklaştırması diğer tarafa zarar verir.[229]

Kötülük problemine karşı ortaya koyulan Augustineci, Irenausçu ve süreç teodisesi olmak üzere üç önemli teodise mevcuttur. Augustineci teodise Hıristiyan filozof ve teolog olan Augustine (ö. 430)'a atfedilmektedir. Augustineci teodiseye göre Tanrı'nın yarattığı her şey iyidir ve kötülük iyiliğin yokluğudur. Tanrı sırf iyi olduğundan dolayı iyi şeyleri yaratmaktadır. Ona göre bazı meleklerin Tanrı'ya isyan etmesinden dolayı da insan yeryüzüne düşmüştür ve bu aslî günah ahlakî kötülüğün kaynağıdır. Bu teodiseye göre var olan kötülük gibi gözüken durumlar insanların özgür iradeleri ile kötü olana yönelmelerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca yeryüzünde var olan deprem, sel gibi kötü gözüken durumlar insanlar tarafından

[226] Leibniz, *Theodicee*, s. 20; Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu,* s. 15.
[227] Leibniz, *Theodicee*, s. 21-25.
[228] Leibniz, *Theodicee*, s. 74.
[229] Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu,* s. 16.

işlenen günahların cezasıdır.[230] Önemli teodiselerden Irenausçu teodise, Augustine'in yaşadığı dönemden iki yüzyıl önce yaşamış ve Doğu Ortodoks kilise babalarından olan Bishop İrenaus (ö. 202)'a atfedilir. Bu teodiseye göre Âdem ve başlangıçtaki yaratma masum ve hamdır. Ahlakî kemâli elde etmenin, insan için belirli bir süreci gerektirmesinden ve birden Tanrı tarafından yaratılamayacağından dolayı kötülük kemâle ulaşma yolunda bir merhale olmak zorundadır. Bu görüşün en önemli savunucusu olan din felsefecisi John Hick (ö. 2012) bu anlayışı ruh yapma teodisesi (*soul-making theodicy*) olarak yorumlar. İnsanın ahlakî olarak kemâle erme yolunda bu dünyanın bir fırsat olduğunu düşünen Hick, dünyada var olan ahlakî kötülüğün sebebini Tanrı ve insan arasındaki epistemik (bilgisel) mesafeye dayandırır.[231] Süreç teodisesi ise İngiliz filozof Alfred North Whitehead (ö. 1947) tarafından teizmin ilah anlayışındaki sıfatların tadil edilmesi üzerine kurgulanmıştır. Bu teodiseye göre aslî ve oluşan olmak üzere Tanrı'ya ait iki tür mahiyet mevcuttur. Tanrı'nın aslî olan mahiyeti, dünyanın ilerlemesinin nasıl olacağına dair bütün ebedî imkânları ihtiva ederken, Tanrı'nın oluşan mahiyeti ise yaratılanların hayatlarında bu imkânların gerçekleştirilmesi ile ilgili tercihlerinde ortaya çıkan tecrübeleri ihtiva eder. Bu bağlamda süreç düşünürleri Tanrı'nın, yaratılanları fiillerinde zorlayıcı değil ikna edici olduğunu savunurlar. Süreç teodisesinin önde gelen düşünürlerinden olan David Ray Griffin, Tanrı'nın iyiliğin işlenmesi için kişilere imkânlar sunması gerektiğini savunur. Ona göre bu imkânlar kişinin birincide yanlış yapması veya Tanrı'nın ilahî planına uyamaması sonucu ilahî planın tekrar Tanrı tarafından düzenlenmesi ile alakalıdır. Griffin, bu sayede kişinin tecrübelerinin artacağı ve zenginleşeceği fikrine sahiptir. Ayrıca süreç düşünürlerine göre Tanrı'nın ilahî kudreti sonsuz değil sınırlıdır. Bu bağlamda az önce de ifade edildiği üzere ilahî kudreti, zorlayıcı değil ikna edici bir kudret olarak algılamak gerekmektedir.[232]

Özetle septiklerin, agnostiklerin ve özellikle ateistlerin Tanrı'ya karşı kötülük problemi bağlamında ortaya koydukları argümanlar onlar için en sağlam olanlardır. Kötülüğe dair Epikuros'un ortaya attığı iddianın David Hume tarafından formüle edildiği şeklindeki akıl yürütme tarzına karşı bazı teistler kötülüğü insanın mükemmelleşmesi için bir araç olarak görmekte, teistlerden bir kesim onun reel

[230] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 44-45; Peterson vd., *Akıl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş*, s. 178-181.
[231] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 97-99; Peterson vd., *Akıl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş*, s. 200-201.
[232] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 86-87; Peterson vd., *Akıl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş*, s. 202-203.

varlığını reddetme ve diğer bir kesim de sıfatlar bağlamında Tanrı'nın sınırlandırılması yolunu tutmuştur. Binaenaleyh, bazıları kötülük sanılan şeylerin evrende bulunan nizamın tamamına bakılarak iyilik olarak anlaşılması gerektiğini; bazıları ise aslolanın iyilik, kötülüğün ise arızî bir durum olduğunu ve kötülüğün iyiliğe oranla evrenin sistemini tamamlaması açısından az da olsa var olması gerektiğini savunmuştur. Bazıları tarafından da her şeyin zıttıyla kaim olması ilkesine bağlı olarak iyiliğin fark edilebilmesi için kötülüğün az da olsa evrende bulunmasının gerekli olduğunu savunurlar.[233]

Septik, agnostik ve ateistler tarafından kötülük problemine bağlı olarak sorulan sorulara felsefî ve teolojik gelenekler farklı cevaplar vermişlerdir. Bu gelenekler tarafından verilen cevaplardaki farklılık bu geleneklerin Tanrı, evren, ahiret, insan ve ona ait olan fiillerdeki özgürlük anlayışlarından kaynaklanmaktadır.[234]

Genel olarak kötülüğün mahiyeti, kötülük problemi ve problem bağlamında ortaya çıkan türler yukarıda özetlendiği şekilde açıklanmaktadır. Şimdi, tezimizin konusu olan İşrâkî düşüncenin, etkilenmiş olduğu düşünce sistemleri ve dinler bağlamında kötülük ile ilgili ortaya çıkan problemlere verilmiş olan cevapların yani teodiselerin neler olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

3.1. İslam Öncesi Yerel İnançlarda Kötülük Problemi

Nur, İşrâkî düşüncenin temelini oluşturan ve Sühreverdî'nin bütün düşünsel sistemini üzerine kurguladığı kavramdır. Bu kavramın, semavî dinlerin kutsal metinlerinde ve Sabiîlik gibi dini geleneklerin içerisinde de yer aldığı görülmektedir. Daha önceki bölümlerde İşrâkî düşüncenin kadîm dinî gelenekler olan Zerdüştlük ve Sabiîlikten etkilendiğini ifade etmiştik. Burada bu dinî geleneklerin kötülük problemine vermiş olduğu cevapları ve bunların İşrâkî teodise ile benzerliklerin olup olmadığını ortaya koyacağız.

3.1.1. Zerdüştlük'te Kötülük Problemine Yaklaşımlar

[233] Mustafa Çağrıcı, "Şer", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 38, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, s. 542; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuzuncu Baskı, İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001, s. 215.

[234] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 13.

Zerdüştlüğün kutsal kitabı olan Avesta'da Tanrı'nın yani Ahura Mazda'nın her şeyi düşüncesi veya kutsal ruhu ile yarattığı ve dünyada iyiliğin temsil edilmesi için *spenta mainyuyu* (iyilik ruhu), kötülüğün temsil edilmesi için ise *angra mainyuyu* (kötülük ruhu) yarattığı bildirilmektedir.[235] Zerdüşt'ün getirmiş olduğu dinin ilk biçimi bu şekilde monoteist bir yapıya sahip iken daha sonra dualist anlayış sahiplerinin Tanrı'ya kötülüğü yaratma kudretini uygun görmemelerinden dolayı dini anlayış dualist bir yapıya bürünmüştür. Bu anlayışa göre iyiliği yaratmak iyilik iken kötülüğü de yaratmak buna mukabil kötülük olacağından dolayı bir varlığın bu ikisine güç yetirmesi mümkün değildir.[236] Sasanîler döneminde Zerdüştlükteki monoteist Tanrı anlayışı, Zervanîlikten etkilenerek dualist bir yapıya bürünmüştür.[237]Ayrıca Cebeci'ye göre Zerdüştlük ve Mecusîlik de eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Aslında tevhid inancına sahip olan kötülük ve iyilik bağlamında ahlakî düalizme sahip Zerdüştlük ile tevhidin bozulmuş şekli olan düalist tanrı anlayışına sahip Mecusîliğin arasını ayırmak gerekmektedir.[238] Burada bahsedeceğimiz Zerdüşt öğretisinden kastedilen tevhidin bozulmuş şekline sahip olan düalist tanrı anlayışına bağlı öğretidir.

Ahura Mazda şefkatli ve mükemmel olduğundan dolayı kötülüklerin ondan kaynaklamayacağını savunan Zerdüşt öğretisi iki ilksel başlangıçtan bahseder ki gerek ruhanî gerekse maddî bütün âlemler iyi ve kötü başlangıçlara bölünmüştür. Zerdüştî öğretide iyi güçler Ahura Mazda'nın, kötü güçler onun ikizi olan Angra Mainyu'nın emrindedir.[239]

Maddî dünyanın ve güzelliklerin yaratıcısı olarak görülen iyilik tanrısı Ahura Mazda'ya Zerdüşt'ün hitabı Avesta'da şu şekilde zikredilmektedir:

---

[235] Mustafa Sinanoğlu, "Hürmüz", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 18, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, s. 495.

[236] Hidayet Işık, *Amiri'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, İstanbul: İz Yayınları, 2006, s. 74.

[237] Sinanoğlu, "Hürmüz", s. 495; Zervanîlik, Sasanîler döneminde yaygın olan bir dindir. Adını tüm kâinatın tanrısı olan Zervan'dan almıştır. Zervanîlere göre Zervan, Zerdüştlükteki Ahura Mazda ve Ehrimen'in babasıdır. Detaylı bilgi için bkz. Şehriyar Bahadori, *"İran'da İslamiyetin Doğuşundan Arap Egemenliğinin Sonuna Kadar Halk Hareketleri*", Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990, s. 37.

[238] Detaylı bilgi için bkz. Cebeci, *Kur'an-ı Kerim Açısından "Kötülük Problemi"*, s. 51-53.

[239] Avesta, s. 12.

"*Zerdüşt Ahura Mazda'ya sordu: Ey Ahura Mazda, en hayırsever ruh, maddî dünyanın yaratıcısı, sen kutsal biri!"* (Fargard 2.1).[240]

"*Mazda tarafından yaratılmış bütün iyi yaratıkların önünde bana söylediğin o söz nedir?"* (Yasna 19.2).[241]

Avesta'nın Fargard metninde Ahura Mazda tarafından yaratılan onaltı mükemmel ülkeden bahsedilerek kötülük tanrısı olan Angra Mainyu'nun ortaya çıkardığı kötülüklerden bahsedilmektedir. Fargard 1.19-20'de şu şekilde geçer:

"*Ben, Ahura Mazda'nın yarattığı iyi diyarların ve ülkelerin onaltıncısı reisleri olmayan insanların yaşadığı Rangha kaynaklarının yanıbaşındaki ülke idi. Bunun üzerine tümüyle ölüm olan Angra Mainyu geldi ve karşıtı, Daevaların (İblislerin) eseri olan kışı yarattı. İyi ve akıllı insanlara hasret ve onları çağıran güzel ve esrarlı başka diyarlar ve ülkeler de var*".[242]

Zerdüştî öğretiye göre iki tanrı arasında olan iyilik ve kötülük kavgasını en sonunda Ahura Mazda kazanacaktır. İnsanın bu devam eden kavgada durumu kendi iradesi ile iyilik veya kötülüğü tercih ederek sonuçları bağlamında sorumluluğu üstlenmektir.[243] Zerdüştî öğretide ahlakî seçim yapma hakkının tek sahibi görülen insan önemli bir yere sahiptir. Her insan kötülük ve iyiliğin bulunduğu maddî dünyada seçimini yaparak sorumluluğu üstlenmeye mecburdur.[244]

Sonuç olarak Zerdüştî öğretinin kötülük problemine verdiği cevapların temelinde dualistik tanrı anlayışı olduğu açıktır. Kötülüğü Angra Mainyu'ya atfederek kötülük problemine getirdikleri çözümde ikinci bir tanrıdan söz ederler. Ahlakî kötülük problemine verdikleri cevap ise insanın eylemlerinde özgür irade ile tercihte bulunması sonucu sorumluluk yine insanın kendisine aittir. İşrâkîler de aynı şekilde kötülüğü metafiziksel kötülük çerçevesinde Allah'a atfetmez fakat kötülüğün kaynağı olarak ikinci bir tanrıdan da söz etmezler. Ayrıca ahlakî kötülük bağlamında özgür irade ve sorumluluk bağlamında Zerdüştlük ve İşrâkîlik arasında benzerlik olduğunu açık bir şekilde görmekteyiz.

---

[240] Avesta, s. 37.
[241] Avesta, s. 216.
[242] Avesta, s. 37.
[243] Işık, *Amiri'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, s. 74.
[244] Avesta, s. 12.

3.1.2. Sâbiîlik'te Kötülük Problemine Yaklaşımlar

Sâbiîlik içerisinde yer alan nur ve karanlık âlemlerinden oluşan dualistik âlem anlayışı İşrâkî düşüncede de yer aldığından dolayı ikisi arasında karşılaştırma yapabilmek adına Sâbiîlerin kötülük problemine verdikleri cevaplar önem arz etmektedir. Bundan dolayı çalışma konumuzun anlaşılması açısından Sâbiîlerin görüşlerine bu bölümde yer vereceğiz.

Sâbiî, İslam kaynaklarına bakıldığında Kur'an ve hadislerde yer alan bir kelimedir. Fakat kaynaklarda yer alan Sâbiîler ile ilgili ne kastedildiği hususunda farklı görüşler mevcuttur. Sâbiî kelimesi, bazı batılı araştırmacılara göre Güney Arabistan'daki Sebeli Hıristiyanlar; bazılarına göre ise Suriye, Irak ve Kuzey Arabistan'da bulunan gnostik ve Helenistik grupların hepsini isimlendirmek için kullanılan genel bir kavramdır. Sâbiîlerin temel kutsal kitapları Âdem'in kutsal kitabı olarak da isimlendirilen Ginza, Yahya'nın öğretilerini esas alan Draşya d Yahya ve ritüeller ile ilgili uygulamaları içeren Kolasta'dır.[245]

Sâbiî inancındaki kötülük ilkesinin nasıl ele alındığını anlayabilmek için evren ve Tanrı tasavvurlarına bakmak gerekmektedir. Sâbiîlerde Tanrı; kendisinden önce hiçbir varlık bulunmayan, bütün eksikliklerden münezzeh, bitmek bilmeyen ışığa sahip olan saf nur, yüce ışık ve bütün ışık âlemlerinin sahibi olarak vasıflandırılmaktadır. Bu anlamda Tanrı her şeye hayat verendir ki hayat kavramı Sabiî anlayışında önemli bir yer tutar. Onlara göre hayat iyiliğin ve verimliliğin, kara su veya acı su dedikleri varlık da kötülüğün kaynağıdır.[246]

Sabiî inancının evren tasavvuru ise ışık âlemi ve karanlık âlem; misal âlemi ve maddî âlem olmak üzere iki türlüdür. Onların inançlarına göre ışık dünyasına hükmeden ve İlk Hayat'tan sâdır olan Mana Rba'ya İlk Hayat bir evlat teklifinde bulunur ki bu teklifin kabulü sonucu ikinci hayat olan Yuşamin meydana gelir. İkinci hayatın yaratılmış dünyanın misallerine meftun olması ile üçüncü hayat Abatur; Abatur'un ışık dünyasının kapılarını açarak karanlıklara bakması ile dördüncü hayat olan Ptahil meydana gelir. Babası Abatur'un yolundan giden ve karanlık sudan meydana gelen karanlıklar prensi olarak isimlendirilen Ptahil, içerisinde şeytanî

[245] Şinasi Gündüz, "Sabiîlik", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 35, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, s. 341-342.

[246] Gündüz, *Son Gnostikler*, s. 97.

güçlerle donanmış yaratıkların, ejderhaların ve kötülükler kraliçesi Ruha'nın bulunduğu maddî bir dünya yaratır.[247] Bu yaratılış betimlemesinin temeline baktığımız zaman nur yani ışık kavramı ve ondan sâdır olan bir düzenle beraber ışıklı varlıkların karanlık âleme düşüşleri üzerinden bina edilen maddî dünya anlayışını görmekteyiz.

Sabiîlik anlayışında Ruha bütün kötülüklerin kaynağı olarak ele alınmaktadır. Sabiî anlayışında Ruha; karanlığın sembolü, dünyaya yıkım, musibet ve zayıflıkları getiren karanlıklar kraliçesi, ilk yaratılan yer altı dünyasının sakini ve Karanlıklar Kralı olan Ur isimli canavarın annesi olarak sembolize edilmektedir.[248]

Karanlık âlemdeki kötülüklerin yaratılışının kaynağı olarak sembolize edilen Ruha, dördüncü hayat olan Ptahil'in ilk olarak maddî dünya yaratma girişiminde zorluklarla karşılaştığını fark edince Karanlıklar Kralı Ur'a birincisinde annesi, ikincisinde kız kardeşi olarak ve üçüncüsünde kızı olarak hitab etmiş ve onunla üç sefer ilişkiye girmiştir. Bu ilişkilerin birincisi sonunda yedi gezegen, ikincisinin sonunda oniki burç, üçüncüsünün sonunda ay ve güneş hariç beş canavar gezegen meydana gelmiş; fakat Ruha bir türlü emeline ulaşamamıştır.[249]

Ptahil, Ruha'nın teşvikiyle gezegenler ile birlikte Âdem'i beden olarak yaratır, fakat bir türlü canlandıramaz. Ptahil, bu cansız olan bedenin ruha olan ihtiyacını Işık Kralı'na yalvararak giderir. Bundan dolayı da Sabiî anlayışında ruh kaynağı itibarıyla nuranîdir, kötülük ve karanlıktan uzaktır, beden ve yeryüzünün karanlıklarına ait günahlardan uzaklaştığında ışık âlemine yükselecektir.[250] Âdem için ruh gönderen Yüce Işık, bu ruhu kötü varlıkların eline bırakmamak için onlardan gizli bir şekilde onu bedene yerleştirmiş, onun eğitilmesi için Manda d Hayye isimli meleği, onu korumaları için ise Hibil, Şitil ve Anuş isimli muhafızları dünyaya göndermiştir.[251]

Şunu da belirtmek gerekir ki Sabiî anlayışına göre kozmolojik düzende kötülüğün mahali maddî dünya olmakla birlikte bu maddî dünyanın unsurları için salt

---

[247] Sabah Aldihisi, "*The Story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*", submitted for the degree of Ph.D., London: London University College, 2013, s. 23-24.

[248] Şinasi Gündüz, "The Problems of the Nature and Date of Mandaean Sources", *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, (1992), s. 142; Aldihisi, *The Story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*, s. 186.

[249] Aldihisi, *The Story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*, s. 188.

[250] Gündüz, *Son Gnostikler*, s. 120; 128-129.

[251] Gündüz, "Sabiîlik", s. 342.

veya saf kötülük sıfatını kullanmamaktadırlar. Çünkü onlara göre maddelerin yaratılması ve devamı ışıklara yani nurlara bağlıdır ki bunların mahali doğası gereği iyiliği barındıran ışık âlemidir.[252]

Sabiîlerin kötülük ile ilgili kaynak olarak gördükleri mahal karanlıklar âlemidir. Bu âlem bedenin yaratıldığı ve maddenin bulunduğu kötülük sembolü olan Ruha'nın bu kötülüklerini meydana getirdiği yerdir. Ruh ise karanlık âlemine ait olmadığından ve özü aslında nur olduğundan dolayı kötülüklerin mahali ruh değil, maddî âleme ait olan bedendir.

Sabiîlerin karanlık ve ışık âleminin yaratılışı ile ilgili açıklamalarına bakıldığında Sühreverdî'nin âlem tasavvuru ile benzeştiğini söyleyebiliriz. Sabiîlerin ruhun nuranî yöne vurgu yapmaları ve kötülüğü ruha değil bedene atfetmeleri konusunda da İşrâkîlerle benzerlikler açık bir şekilde gözükmektedir.

3.2. İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi

İslam düşüncesinde kötülük problemine verilen cevapları Kur'an, tasavvuf, kelam ve İslam felsefesi bağlamında ele alacağız. Sühreverdî'nin kötülük problemine dair ortaya koyduğu cevaplar özellikle sembolik dil kullandığı hikâyelerine bakıldığında Kur'an ayetlerine dayanmaktadır. Sühreverdî, vahyin Peygamber Efendimize geliş şekli, uhrevî ceza, dünya hayatının boş olması gibi hususlarda hadislerden bazılarını zikretmiştir. Fakat Sühreverdî'nin İşrâkî teodisesine bakıldığı zaman nur metafiziği temelinde şekillenen âlem tasavvuruna dayalı bir yol izlediği için hadislerin temele alındığı bir anlayış görmemekteyiz. Bundan dolayı bu bölümde hadislerin kötülük problemine verdiği cevaplara yer verilmeyecektir. İşrâkî teodisenin ortaya koyulacağı son bölümde Sühreverdî'nin kaynak olarak aldığı hadisler yeri geldikçe zikredilecektir.

3.2.1. Kur'an-ı Kerim Açısından Kötülük Problemi

Kötülük probleminin ortaya çıkardığı sorular karşısında İslam filozoflarının ilahi inayet ve İslam kelamcılarının ilahi adalet temelli cevaplarının daha iyi

[252] Iman Amirteimour, "*The Iranian Children of Adam: A Study On the Iranian Sabaean Mandaean "Community"*, MA Thesis, Oslo: University of Oslo, 2017, s. 23.

anlaşılabilmesi açısından kötülük karşısında Kur'an'ın belirlemiş olduğu kriterler ve bu durum karşısındaki tutumu önemlidir.

Kur'an'da kötülük yani şer olarak isimlendirilen kavramlara bakıldığı zaman hayrı yaratan Allah olduğu gibi ister gerçek anlamda ister sembolik ve göreceli anlamda olsun şerri de yaratan Allah'tır. Tefsir ilmi alanında önemli çalışmaları bulunan Lütfullah Cebeci'ye göre kötülük problemi felsefedeki gibi Kur'an açısından da güçlü bir problemdir.[253] Kötülük problemi bağlamında ortaya atılan sorulara yönelik olarak Kur'an-ı Kerim'de birçok cevap bulunmaktadır. Bununla beraber Kur'anı Kerim'de kötülük problemine verilen cevapları eğitim ve imtihan, insanın cüz'i iradeyi gerektiği gibi kullanmaması, ceza ve buna bağlı olarak disiplin, gerçek adaletin gerçekleşeceği yer olan ahiret olmak üzere dört ana başlık altında toplamak mümkündür.[254]

Bu başlıklarla ilgili açıklamalara geçmeden önce eşyanın yetkinliğinin eksik olması olarak tanımlanan metafizik kötülüğe ve doğal afetlerin, hastalıkların sonucu insanlara dokunan acı, keder, ölüm veya doğada bulunan varlıkların birbirlerine verdikleri zararlar olarak tanımlanan tabiî kötülüğe Kur'an'ın yaklaşımını açıklamak gerekmektedir. Metafizik ve tabiî kötülük türleri Allah'ın sıfatları ile ilgilidir. Kur'an'a göre Allah her türlü eksiklikten münezzehtir. Bu sayede Allah adaletin zıddı olan zulümden de tenzih edilmiş olur. Allah'ın adalet ve hikmet sıfatlarına sahip olması noktasında islam mezhepleri görüş birliği içerisinde olmakla birlikte bu sıfatları anlama bakımından mezhepler farklı görüşlere sahiptirler.[255] Cebeci'ye göre kötülüğü Tanrı'nın ilim sıfatı ile ilişkilendirerek dillendirenlere en güzel cevabı yine Kur'an vermektedir. Nitekim ilim kelimesi türevleriyle birlikte Kur'an'da önemli olan ve en çok geçen kavramlardan bir tanesidir. Kur'an'da genel olarak bu kavramla Allah'ın ezelî olan ilmine işaret edilmektedir.[256]

Özetle Kur'an'da Allah ile beraber zikredilen sıfatlarına ve tenzih anlayışı göz önüne alındığında metafizik ve tabiî kötülük türlerinin ahlakî kötülük türüne

---

[253] Lütfullah Cebeci, *Kur'an-ı Kerim Açısından "Kötülük Problemi"*, 3. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2021, s. 57.

[254] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s.114; Akbaş, "*The Problem of Evil and Theodicy in Jewish, Christian, and Islamic Thought*", s. 201.

[255] Cebeci, *Kur'an-ı Kerim Açısından "Kötülük Problemi"*, s. 69.

[256] Cebeci, *Kur'an-ı Kerim Açısından "Kötülük Problemi"*, s. 73.

indirgendiğini ifade edebiliriz. Yukarıda dört başlık halinde verdiğimiz eğitim ve imtihan, insanın cüz'i iradeyi gerektiği gibi kullanmaması, ceza ve buna bağlı olarak disiplin, gerçek adaletin gerçekleşeceği yer olan ahiret temelde insanla ve onun yaratılış amacına uygun bir şekilde hareket edip etmediği ile alakalıdır. Şimdi bu başlıklara bağlı kalarak Kur'anı Kerim'de kötülük problemine verilen cevapları açıklayacağız.

Eğitim ve imtihan; insanın şer ile imtihan edilmesi, onun imanının hatta iman noktasında imtihanı başarması sonucu devamındaki sebatının ortaya çıkıp çıkmayacağı ile alakalı bir durumdur. Fakirlik, kıtlık, can ve mala musallat olan musibetler, savaş ve ölüm korkusu ve benzeri durumlar insanın şer olarak gördüğü şeylerdir. Burada başa gelen musibetleri de Cebeci'ye göre imtihan ve ceza olarak ayırmak gerekmektedir.[257]

Şu ayetler kötülüklerin insanın bu dünya hayatında muhatap olacağı imtihan ve edineceği eğitim bağlamında görülebilir: "*O ölümü ve hayatı hanginizin daha güzel amel işleyeceğini görebilmek için yarattı*"[258]

"*Andolsun sizi biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlardan ve mahsullerden eksiltmekle imtihan edeceğiz. Sabredenleri müjdele ki onlar kendilerine bir musibet isabet ettiği zaman elbet biz Allah içiniz ve O'na döndürüleceğiz, derler*".[259]

Kur'anî anlayışa göre insanın başına gelen musibetler onun dini ve manevî eğitiminin bir parçası olarak görülmektedirler. Bu musibetler, insanın psikolojik olarak Allah'ın kudretini ve yaratıcısının kim olduğunu hatırlaması açısından önemlidir. Ayrıca insanın Allah'ın hudut olarak koyduğu şeylere uyma noktasında kendi nefsine dönerek bu bağlamda iç muhasebesini yapmasının bir aracısı olması bakımından da bu musibetler önem arz etmektedir.[260] Kötülük problemi bu dünya hayatındaki nizamın tamamına bütüncül bir şekilde bakıldığı vakit tutarlı bir çözüme kavuşabilir. Allah tarafından yaratılan bu dünya insanın amelleri bakımından bir imtihan yeridir ve bu imtihanın amacına uygun olabilmesi yani insanın Allah

[257] Cebeci, *Kur'an-ı Kerim Açısından "Kötülük Problemi"*, s. 100.
[258] Mülk, 67/3.
[259] Bakara, 2/155-156.
[260] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 121.

tarafından imtihan edilebilmesi için her türlü inceliği muhteva eden düzen yerli yerindedir. Düzenin ve varlığın kaynağı olan Allah, insanı yeryüzünde sınayabilmek için ona koymuş olduğu hududa uyup uymama karşılığında bir sorumluluk yüklemiştir. Bununla beraber Allah, dünyada yaptıklarından dolayı sorumlu tuttuğu insanoğlunun bu sorumluluğunu sürekli hatırlaması, bilincini ve ilgisini her daim bu yöne çekmek için de bazen onu kötü gözüken durumlara maruz bırakmıştır.[261]

İnsanın cüz'i iradeyi gerektiği gibi kullanmaması; ahlakî bakımdan fiillerin sorumluluğunun insana ait olabilmesi için işlenen bu fiillerde onun özgür iradesinin ve hürriyetinin olması gerekmektedir. Bunun aksi düşünüldüğünde insanın işlemiş olduğu fiillerinden dolayı sorumlu tutulmaması gerekir.[262] Allah'ın kulda yarattığı fiiller ihtiyari ve gayr-i ihtiyari olarak ikiye ayrılmaktadır ki birincisi, kesb; ikincisi halktır. Kesb, aracı ile meydana gelir ve kesb yönünden fiilin meydana gelmesi insanın cüzi iradesinin göstergesidir.[263] Kuran-ı Kerim'de insanın yaptıklarının kendi eliyle olduğuna ve bu fiillerinde sorumluluğun kendisine ait olduğuna dair şu ayet-i kerimeler örnek olarak gösterilebilir:

"*Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü yüklenmez. İnsan için kendi çabası dışında bir şey yoktur. Onun çabası elbette görülecektir. Sonra ona karşılığı eksiksiz verilecektir*".[264]

"*Bir toplum kendi içindekini değiştirmedikçe, Allah da o topluma verdiği nimetini değiştirmeyecektir*".[265]

Ceza ve buna bağlı olarak disiplin; Kuran-ı Kerim'de insanın imtihan için dünyaya gönderildiği birçok ayeti kerimede vurgulanmaktadır. Ayrıca birçok ayette de bu imtihanda insan tarafından gerçekleştirilen fiillerinin kötü olması sonucunda onun, tabii kötülük türü içerisinde yer alan doğal afet, hastalık gibi durumlarla karşılaşabileceği haber verilmektedir.[266]

---

[261] Fethi Kerim Kazanç, "Tanrı ve Kötülük: Kelami Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı 35, (2008), s. 22.

[262] Ömer Özsoy, İlhami Güler, *Konularına Göre Kuran (Sistematik Kuran Fihristi)*, Ankara: Fecr Yayınları, 2004, s. 379.

[263] Cebeci, *Kur'an-ı Kerim Açısından "Kötülük Problemi"*, s. 187.

[264] Necm, 53/38-39.

[265] Enfal, 8/53.

[266] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 129.

"*Başınıza her ne musibet gelirse kendi yaptıklarınız yüzündendir. O, yine de çoğunu affeder*".[267]

"*İnsanların kendi ellerinin irade ve ihtiyarıyla yaptıkları işlerden dolayı karada ve denizde fesat çıktı ki Allah işledikleri günahlarından bir kısmının cezasını dünyada onlara tattırsın, olur ki dönerler*".[268]

Gerçek adaletin gerçekleşeceği yer olan ahiret; Allah'a ait olan adil sıfatının ve O'nun insanı bu dünyada imtihan etmesinin sonucunda ahiret anlayışı zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Ahiret, dünya hayatında insanın Allah'ın çizmiş olduğu sınırlarına riayet edip etmeme hususunda yapmış olduğu tercihlerinin bir sonucu olarak görülür. Peygamberlerin Allah tarafından gönderilme sebebi insanları uyarmak ve müjdelemektir. Bu görevin peygamberler tarafından yerine getirilmesinde müjde ve ödül için cennet kavramı, uyarı ve ceza için cehennem kavramı önemlidir.[269] Kur'an'da ahiret anlayışı, cennet ve cehennem kavramları üzerine bina edilmektedir. Ahiret, az bile olsa insan tarafından işlenen kötülük ve iyiliklerin karşılığının verileceği, Allah'ın adaletinin tam olarak gerçekleşeceği yerdir. İnsandaki dünyada yaptıklarının karşılığı olarak ahirette ebedi saadete erişeceği düşüncesi, onun dünyadaki kötülüklere ve musibetlere karşı sabretmesinin psikolojik dayanağıdır.

"*Siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz. Oysa ahret daha iyi ve daha kalıcıdır*".[270]

"*Kim zerre kadar iyilik işlemişse onu görecektir, kim de zerre kadar kötülük işlemişse onu görecektir*".[271]

Kur'an-ı Kerim'de kötülük ilkesinin ele alınışını hikmet açısından değerlendirecek olursak; insan sınırlı bilgisiyle Allah'ın hikmetini kavrayamaz ve kimi zaman bundan dolayı iyiliği kötülük, kötülüğü de iyilik olarak algılayabilir.[272] Nitekim Ku'ran-ı Kerim'de insanın aceleci olduğundan dolayı hayra dua ettiği gibi

[267] Şura, 42/30.
[268] Rum, 30/41.
[269] Özsoy, Güler, *Konularına Göre Kuran*, s. 243.
[270] Âla, 87/16-17.
[271] Zilzal, 99/7-8.
[272] Özdemir, *İslam Düşüncesi'nde Kötülük Problemi*, s. 177.

şerre de dua ettiği bildirilmektedir.[273] Ayrıca insanın hayır bildiklerinde şer, şer bildiklerinde hayır olabileceği[274] Allah tarafından bildirilmiş olup bunun sebebinin de aslında insanın ilahi hikmeti tam manada kavrayamadığından kaynaklandığını ifade edebiliriz.

Sonuç olarak, hayrı da şerri de imtihan yurdu olmasından dolayı maddî âlem için yaratan Allah'ın varoluşsal, mantıksal ve delilsel olarak kötülük ile ilgili ortaya atılan sorulardan Kur'an bağlamında berî tutulduğunu ifade edebiliriz. Burada ortaya atılan problemleri Kur'anî bakış açısıyla insan ve onun yaratılışının amacı çerçevesinde anlamak konunun anlaşılması açısından önemlidir.

İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkan ilmî disiplinlerin de kötülük problemine verdiği cevaplar çalışma konumuzun anlaşılması açısından önemlidir. Özellikle gerçek bilgiye ulaşmada ilham ve keşfi kullanan Sühreverdî'nin kötülük problemine yaklaşımına anlam kazandırması açısından aynı bilgi edinme yoluna sahip tasavvuf ilminin kötülüğe verdiği cevaplara bakmak gerekir.

3.2.2. Tasavvufî Açıdan Kötülük Problemi

Tasavvufta kötülük problemi açısından bakılması gereken en önemli kavram nefstir. Nefs, tasavvufî düşünce içerisinde ahlakî ve tabiî kötülüğe verilen cevaplar için kullanılan en temel kavramdır. Tasavvufta "*Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği kısmı hariç, nefs aşırı olarak kötülüğü emreder*"[275] ayetine istinaden kötülüğün kaynağı nefs-i emmare olarak görülmektedir.

Tasavvuf ehli nefs konusunda; nefsin mahiyeti, bir olması, cisimliliği, hâdis veya kadîm oluşu gibi felsefeci ve kelamcıların tarafından tartışılan problemlerden ziyade nefse ait zaaflar, marazlar ve bunlardan kurtuluş yollarını ortaya koymaya çalışmıştır.[276] Tasavvuf ehlinin amacı nefs ve ruh temizliği bağlamında riyazet, tezkiye, zikir, tevbe ve dua gibi yöntemler ile salîkin ruh olgunluğuna erişmesini

[273] İsra, 17/1, "*İnsan şerri, hayrı istediği gibi ister. İnsan bu hususta pek acelecidir!*".

[274] Bakara, 2/216: "*Size zor geldiği halde savaş üzerinize farz kılındı. Hakkınızda hayırlı olduğu halde bir şeyden hoşlanmamış olabilirsiniz. Sizin için kötü olduğu halde bir şeyden hoşlanmış da olabilirsiniz. Yalnız Allah bilir, siz bilmezsiniz*."

[275] Yusuf, 12/53.

[276] Süleyman Uludağ, "Nefs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 32, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, s. 527.

sağlamaktır. Tasavvuf ehlinin nefsin temizlenmesi ve ahlakın güzelleştirilmesini amaçlamasının sebebi ise Tanrı ile insan ilişkinin kurulmasıdır.[277]

Tasavvufta; nefsin Allah'ın emrine uyarak ve insanın nefsini arındırması sonucunda elde edeceği atvâr-ı sebâ denilen mertebeler mevcuttur. Bu mertebelerin en başında yukarıda da verdiğimiz, Yusuf suresinde geçen nefs-i emmare gelir. Atvâr-ı sebâ denilen yedi mertebenin geride kalanları ise nefs kavramına atıfla levvame, mülhime, mutmaine, raziye, marziyye ve zekiye veya kâmile olarak isimlendirilmektedir.[278] Tasavvuf ehline göre insandaki nâtık nefs, ulvî olan ruhtan gelen nur ile birlikte hayvanî-tabiî ruhun biraraya gelmesinden oluşmaktadır. Tasavvuf ehli, ulvî ruhtan gelen bu nurla insana "*nefse ve ona bir düzen içinde biçim verene, sonra ona fücurunu ve takvasını (iyiliği ve kötülüğü) ilham edene*"[279] ayet-i kerimesinde kötülük ve iyilik yönünün verildiğini ifade ederler.[280]

Gazzâlî, *İhyau Ulumuddin* isimli eserinde nefsle ilgili olarak şunları zikreder: "*Şunu bil ki senin en büyük düşmanın seni kuşatan ve iki koltuğun arasındaki nefsindir. Nefsin daima kötülüğü emreder şekilde yaratılmıştır*". Gazzâlî, bu durumdan kurtulmanın yollarından biri olarak gördüğü nefsini kişinin uyarması ve kınaması gerektiğini ifade ederek bunun sonucunda kişinin nefs-i levvame mertebesine erişebileceğini savunur.[281]

Tasavvuf ehli, nefsi insandaki kötü ahlakın sebebi ve mezmum özelliklerin mahali olarak görmektedir. Onlara göre insan, nefsine ait olan nifak, heva, cimrilik, riya, kibir, açgözlülük, hırs gibi mezmum olan kötü ahlakî unsurlardan kurtulmadan ulvî olana doğru ilerleyemez. Çünkü nefs fazla bir ölçüde bedenî hazları ve şehvetleri arzulamaktadır. Ayrıca nefsin yaratıldığı dört tabiat unsurunun -sıcaklık, soğukluk, rutubet ve kuruluk- sebep olduğu kötü olan nefse ait sıfatlar süflî âlemde bulunan insan için ulvî olana geçmede engel olmaktadır.[282]

---

[277] Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2014, s. 186-187.

[278] Uludağ, "Nefs", s. 528.

[279] Şems, 91/7-8.

[280] İzzeddîn Mahmûd b. Ali Kâşânî Natanzî, *Misbâhu'l Hidâye ve Miftâhu'l Kifâye (Tasavvufun Ana Esasları)*, Farsçadan çev. Hakkı Uygur, 2. Baskı, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012, s. 82.

[281] Ebû Hamîd Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, C. 4, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975, s. 748.

[282] Kâşânî, *Misbâhu'l Hidâye*, s. 84-88.

Tasavvuf ehline göre nefse ait olan kötü marazlardan kurtulmanın yollarını nebiler ve onların yolunu takip eden evliyalar insanoğluna göstermiştir. Bu kötü marazlardan kurtulmanın yolları ise bu marazın nefsinde ilk ortaya çıkış anında kişi tarafından fark edilerek bunun terk edilmesidir ki bu tasavvufta ariflerin yolu olarak görülür. İkinci seferde bu mertebeye ulaşanlar mütearif, bu mertebeye hiç ulaşamayanlar ise gafil olarak isimlendirilmektedir. Marazın, ilk seferde kişi tarafından fark edilerek bunun terk edilmesinin ve bunu terk eden kişiye arif denmesinin sebebi tasavvuf ehline göre marifetun-nefstir. Kaşanî *Misbâhu'l Hidâye ve Miftâhu'l Kifâye* isimli eserinde tasavvufçular tarafından çokça zikredilen "*Nefsini tanıyan Rabbini tanır*" hadis-i şerifini vererek, tasavvuf ehlinin rububiyetin marifeti için nefsin marifetini şart ve onunla ilişkili olarak gördüğünü ifade eder.[283]

Tasavvuf ehline göre hicap yani perde, tasavvuf yoluna giren ile Allah arasında marifetullaha ulaşmada mâni olarak görülen her şeye verilen isimdir. Bu perdeler ile ilgili farklı görüşler olmakla beraber, ilk ve en kalın perdenin insana ait olan nefs olduğu ittifaken kabul edilen görüştür. Nefs haricindeki perdeler genel olarak aslında nefsin arzuları ile ilgili olan durumlardır ve bunlar şehvet, çoluk çocuk tutkusu, dünyevî olan şeylere düşkünlük, makam ve mal hırsı, gösteriş, kibir ve benzerleri olarak tasavvuf ehli tarafından açıklanmıştır. Uludağ, tasavvuf ehlinin "*ölmeden önce ölmek*"ten kastının Allah'a ulaşmada engel olan perdelerin mükaşefe yolunda ilerleyenler için ortadan kalkması olduğunu nakleder.[284] Tasavvufta bu tabir aslında insanın ahlakî bakımdan güzel hasletler elde etmesi ve Allah'a yakınlaşması önünde bir mâni olarak görülen şehvet, mal kazanma hırsı, dünyevî şeylere düşkünlük gibi bedenî arzuların terk edilmesi için kullanılır. Tasavvuf ehline göre terk edilen bu bedenî arzulardan sonra insan dünyevî olan herşeyden uzaklaşarak ruhunu özgürlüğüne kavuşturacaktır. Tasavvufta ruhun özgürlüğünün karşılığı, marifetullah ile noksansız bir kulluğa erişerek ölmeden önce dünyevî olan herşeyi terk etmektir.[285]

Gazzâlî, *Mişkatu'l-Envar* isimli eserinin üçüncü faslında Peygamber efendimizin şöyle bir hadisinin olduğunu zikreder: "*Allah (c.c.)'ın nur ve zulmetten*

[283] Kâşânî, *Misbâhu'l Hidâye*, s. 79-80; 88.
[284] Süleyman Uludağ, "Hicab", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 17, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, s. 430-431.
[285] Mustafa Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: Dem Yayınları, 2006, s. 116-117.

yarattığı yetmiş tane perdesi vardır, eğer Allah bu perdeleri açacak olsaydı vechinin azameti O'na bakan herkesi yakardı". Gazzâlî, bu zikrettiği hadiste geçen perdelenenleri yalnız zulmet ile perdelenenler, zulmetle bulunan nur ile perdelenenler ve saf nur ile perdelenenler şeklinde tasnif eder.[286]

Sonuç olarak tasavvuf literatüründe kötülük problemi ile ilgili ana yaklaşım fiziksel ve ahlakî kötülüğün kaynağının nefs-i emmare olduğudur. Tasavvuf ehli, nefs-i emmarenin olumsuz yönlerinden insanın kurtuluşuna dair ilkeleri ortaya koymaya çalışmıştır. Tasavvuf ehline göre insanın, atvar-ı seba denilen nefsin yedi mertebesinde kademe kademe ilerleyerek bu sayede Allah ile ilişki içine girebilmesi nur ve zulmetten yaratılan perdelerden sıyrılması sonucu gerçekleşebilir. Bu yolda yapılması gereken ilk iş, kişinin marifetullaha ulaşmasını sağlayan yegâne yol olan kişinin kendini tanıması yani marifetu'n-nefstir.

3.2.3. Kelamî Açıdan Kötülük Problemi

İslam düşünce tarihinde kötülük problemine bağlı olarak Tanrı'nın adaleti ve iyiliği meselesi kelam ve felsefe ile uğraşan çevreler tarafından tartışılmış ve kötülük probleminin ortaya çıkardığı soru ve sorunlara çözümler üretilmeye çalışılmıştır.[287] Kelamda ilahi sıfatlar, kaza ve kader, insanın fiilleri gibi bazı önemli teolojik konular ele alınırken, bu konular bağlamında kötülük probleminin ortaya çıkardığı sorular ele alınmıştır. Kelamda, Allah-âlem ilişkisinin tutarlı ve sağlam bir biçimde anlaşılabilmesini sağlamak için kötülük problemi ele alınmıştır ve bu problemin ortaya çıkardığı sorulara verilen yanıtlar kelamcılar tarafından Allah'ın meşrulaştırılması açısından önemlidir.[288]

Allah'ın kötülüğü isteyip istemediği, yaratıp yaratmadığı, eğer yarattıysa Allah'a nispetle bu kötülüğün bir zulüm olup olmadığı ve insanın kendi fiilinin faili olup olamayacağı meseleleri kelami açıdan kötülük probleminin çerçevesini oluşturmakta ve buna bağlı olarak kelamda kötülük problemi filozofların ilahi inayeti yerine ilahi adalet bağlamında ele alınmaktadır.[289] Ayrıca, kötülük probleminde

---

[286] Gazzâlî, *Mişkâtü'l Envâr (Nur Metafiziği)*, çev. Asım Cüneyd Köksal, 1. Baskı, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015, s. 81.

[287] Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, s. 16.

[288] Kazanç, *Tanrı ve Kötülük*, s. 30-31.

[289] Özdemir, *İslam Düşüncesi'nde Kötülük Problemi*, s. 55-56.

ahlaki olarak insan açısından en önemli husus irade hürriyetidir. Kelamda insani kötülük problemi ödül ve ceza bağlamında ahiret hayatına taalluk ettirilerek tartışılmaktadır.[290]

Âlemde kötülüğün ontolojik olarak var olduğu herkes tarafından kabul edilmekle beraber ortaya çıkardığı soru ve sorunlara yönelik İslam düşünce tarihinde farklı birçok cevaba ulaşmak mümkündür. Kötülük problemi bağlamında bazı düşünürler şerrin hayrın yokluğu durumu olduğunu, bazısı ise şerrin Allah'a isnat edilemeyeceği cevabını vererek, savundukları bu görüşleri tutarlı olarak delilleriyle birlikte sunmaya çalışmışlardır. Ehl-i sünnet âlimleri ise Allah'ın herşeyi yarattığı gibi şerri de yarattığı ve şerri yaratmasının kendisine bir noksanlık getirmeyeceğini, aksine O'nun kudretinin tam olduğunu savunurlar. Onlara göre bu sayede insan haddini aşmayarak Rabbine sığınacaktı.[291] Ehl-i sünnet şerrin her türlü varlığını kabul etmekle beraber şerri ilahi iradenin kapsamı dışında görmemektedirler. Bu da beraberinde Ehl-i sünnetin anlayışının kötülüğe katlanmanın ve olayın hikmeti ile mahiyetini de Allah'a havale etmenin gerekli olduğunu göstermektedir.[292]

Bu bağlamda Allah'ın insana ait olan fiiller dâhil her şeyde mutlak olduğunu iddia eden görüşler kötülüğün mahiyeti ve buna bağlı olarak Allah'a kötülüğün nasıl izafe edileceği ile ilgili problemler ortaya çıkmış; bunun sonucunda ilahi adalet ile ilgili sorgulamalar başlamıştır. Bundan dolayı İslam düşüncesindeki teodise çalışmaları, Allah'ın mutlak kudretini savunan anlayışların çıkmazlarına bir cevap verebilme niteliğinde ortaya konmaya çalışılmıştır.[293] Ayrıca, "adalet" ve "kudret" teodisede klasik bir ikilem gözükmekle beraber kötülük problemi ele alınırken Tanrı'nın adaleti ve kudretini dengeli bir biçimde ele almak gerekir. Çünkü adalete ağırlık verilirse kudret sıfatı sınırlandırılacak, kudrete ağırlık verilirse adalet sıfatı zarar görecektir.[294]

---

[290] Kazanç, *Tanrı ve Kötülük*, s. 23.

[291] Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, s. 97.

[292] Rafiz Manafov, "Meşşâî Felsefe ve Kelam Düşüncesinde Adl-i İlahi Meselesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 28, (2009), s. 106.

[293] Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, s. 28.

[294] Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, s. 15-16.

Kelamda kötülük problemi, önemli ölçüde hüsün ve kübuh başlıkları altında ele alınmaktadır. Hüsün ve kübuh terimleri mahiyetleri ve çeşitli yönleri bakımından üç ayrı anlam içermektedir:

> "*1- Hüsun, ilim gibi bir şeyin mükemmellik yönünü; kübuh ise cehalet gibi bir şeyin noksanlığını ifade eder.*
>
> *2- Hüsun; adalet gibi maksada, gayeye ve insan tabiatına uygun olanı; kübuh ise zulüm gibi maksada, gayeye ve insan tabiatına aykırı olanı ifade eder.*
>
> 3- *Hüsun; dünyada övgüye, ahrette sevaba sebep olan iken kübuh ise dünyada yerilmeye, ahrette de azap çekmeye sebep olandır*".[295]

Kelamcılar tarafından kübuh başlığı altında ele alınan kötülük meselesi felsefecilerden farklı olarak fizikî, manevî ve cismanî kötülük olarak sınıflandırılmaktadır. Fizikî kötülük, varlığa ait olan yetkinliğin tam olmaması; manevî kötülük, insanın cüz'i iradesi sonucunda fiillerinden kaynaklanan günah; cismani kötülük ise âlemde mevcut olan acı, elem ve ıztırabın insanın cüz'i iradesine bağlı olarak ortaya çıkmasıdır.[296]

Hüsun ve kübuh ile ilgili meselelerde, hüküm vermede otoritenin akıl mı nakil mi olduğu hususundaki bakış açıları iki kısımda incelenebilir. Bu hususta Eşarî düşünceye göre hüküm vermede otorite nakil, Mâturîdî ve Mutezilî düşüncelere göre ise hem akıl hem de nakildir.[297]

Tanrı-insan ilişkisi, şerrin kaynağının ne olduğu, insana ait fiiller, özgür irade gibi meselelere dair Mutezile, Mâturîdî ve Eşarî ekollerinin vermiş olduğu cevaplar, kelami açıdan kötülük problemine nasıl yaklaşılmış olduğunu göstermektedir. Şimdi Mutezile, Mâturîdî ve Eşarî ekollerinin kötülük probleminin ortaya çıkardığı soru ve sorunlara karşı ileri sürdükleri görüşlerin genel bir çerçevesini sunacağız.

Mutezilîlere göre Allah'ın emrettiği herşey, özünde bulunan güzellik sebebiyle olmakla beraber uzak durulmasını emrettiği her şey de özlerinde bulunan çirkinlik sebebiyledir. Mutezilîlere göre çirkinlik ve güzelliği akıl da ayırt edebilmektedir.

---

[295] Cihat Tunç, *Kelam İlminin Tarihçesi ve İlk Kelam Okulları*, Kayseri: Netform Matbaacılık, 2001, s. 106-107; Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam/Tarih-Ekoller-Problemler*, Konya: Tekin Kitabevi, 2011, s. 267.

[296] Gölcük, Toprak, *Kelam/Tarih-Ekoller-Problemler*, s. 290.

[297] İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 19, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, s. 62.

Bundan dolayı Mutezilîler nakille birlikte aklın da şer'i hususta otorite kabul edilmesi gerektiğini savunurlar.[298]

Mutezile'nin savunduğu beş prensipten birisi olan adalet kavramı teodisenin en temel unsurudur. *Ehlü'l adl ve't-tevhid* olarak da isimlendirilen Mutezilîlere göre Allah'ın iyilik ve kötülük ayrımı, birşeyin iyi ya da kötü oluşuna dayanmaktadır. Onlara göre iyilik veya kötülük varlıkların özünde bulunmakta ve bunların bir kısmı akılla da bilinebilmektedir.[299]

Mutezile'ye göre her fiilin bir amacı olduğundan dolayı fiillerin, sonucunda ortaya çıkan fayda ve zarar durumuna göre değerlendirilmesi gerekir. Mutezile, Allah'ın fiillerinde amaç olmadığını düşünmenin abesle iştigal etmek olduğunu savunur. Ayrıca Mutezile'ye göre Allah'ın kulları için *aslah* olanı gözetmediğini ve kullarına zarar verebileceğini düşünmek, O'nun adaletsiz ve zalim olduğunu düşünmekle aynıdır.[300]

Fayda ve zarar açısından fiilleri değerlendiren Mutezile, fayda gözetilerek yapılanın iyi bir fiil; zarar doğuran şeyin ise kötü bir fiil olduğunu ifade eder. Mutezile Allah'ın bütün fiillerinde iyi bir amacı gözettiğinden dolayı O'nun bütün fiillerinin iyi olduğunu savunur. Mutezile'ye göre bu iyi amaç da beraberinde faydayı getirdiğinden dolayı Allah'ın bu fiillerinin tamamı kulları içindir. Mutezile'ye ait olan bu anlayış "*aslah*" kavramını doğurmaktadır. Mutezile şer problemini de "*aslah*" anlayışına bağlı kalarak şerri Allah'a isnad etmeden, kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğundan dolayı kula isnad ederek çözmeye çalışır.[301] Mutezile, Allah'ın adil olduğunu ve asla zulüm yapmadığını savunur. Onlara göre Allah'ın yalnızca iyi olanı değil aynı zamanda *aslah* olanı kulları için yaratmasında O'nun üzerine bir mecburiyet vardır. Mutezile, *aslah* anlayışı ile bir yandan ilahi adaleti savunurken diğer yandan ilahi kudreti sınırlandırmıştır.[302]

Mutezilîler, insanın fiillerini bizzat kendi hür iradesiyle yaptığı görüşüne sahiptir. Bundan dolayı onlara göre Allah'ın insanın hür iradesi sonucu gerçekleşen

---

[298] Tunç, *Kelam İlminin Tarihçesi*, s. 107.

[299] Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000, s. 20.

[300] Kazanç, *Tanrı ve Kötülük*, s. 19.

[301] Avni İlhan, "Aslah", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, s. 495.

[302] Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, s. 32.

fiillerinde herhangi bir müdahalesi düşünülemez.[303] Mutezile, kötülüğe ait durumları bu çerçevede insan fiilleri ile ilişkilendirmektedir. Onlara göre Allah hayr olanı ister ve sonrasında bunu yaratır; şer olanları istemez ve yaratmaz.[304] Bu duruma binaen, Allah'ın bilgisi ile ilgili bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bu sorun; Allah'ın ilahi ilmi ile özgür iradeye sahip olan insanın fiilleri neticesinde ortaya çıkan bu kötülükleri önceden bilmesi gerekmez mi? Bu sorun ile ilgili olarak Eşarî, Mutezileyi şu şekilde eleştirmektedir:

> "*Onlardan bazıları, Allah'ın yaratmadığı âlemleri ve cisimleri; olmamış veya olmayacak olan eşyayı, cevherleri ve arazları ezeli olarak bildiği; ancak müminleri, kâfirleri ve failleri ezeli olarak bilmediği, yani O'nun sıfatlardan herhangi birisiyle var etmeye kadir olduğu her şeyi o sıfat üzere bildiği görüşündedirler. Yine, onlar insanın var olurken mümin veya kâfir olarak nitelendirilmesinin de imkânsız olacağını iddia ettiler*".[305]

Mutezile, kötülüklerin Allah'a isnad edilmesi noktasında acı, elem, musibet gibi kötü gözüken durumların yaratılış bakımından O'na bağlanmaması gerektiği düşüncesini savunmaz. Mutezile, burada kötülüğe niteleme açısından yaklaşır. Onlara göre kötülük ile ilahi fiil ilişkisi bağlamında konuya yaklaşıldığında bu durumlar kötü veya Allah kötü olarak sıfatlandırılamaz.[306]

Mutezile, fizikî kötülük problemini ilahi hikmet perspektifinden ele almakta ve bu problemin ortaya çıkardığı sorunların boş ve anlamsız olmadığını savunmaktadır. Fizikî kötülük bağlamında Mutezile'nin en çok zorlandığı husus hayvanlar ve çocuklara dokunan kötülüklerdir. Çocukların ya da hayvanların çektiği ıstırapların herhangi bir öğüt verme veya başka bir amaçla bağdaşmadığı açıktır. Mutezile, âlemde müşahede edilen kötülükleri özgür iradeye sahip insanın sorumluluğuna vermek istemiştir. Fakat çocuk yaşta bir hastalık sebebiyle ölen birisi için Allah'ın ilahi hikmeti açısından bakıldığında "*yaşasaydı iyi bir mümin olabilirdi*" diyenlere verilecek yanıt ne olabilirdi? Diğer taraftan da çocukların ve hayvanların maruz kaldığı kötülüklerin özgürlükle veya işlenen bir suçun cezası olarak da açıklanamayacağı ortadadır.[307]

---

[303] Kazanç, *Tanrı ve Kötülük*, s. 26.

[304] Emrullah Yüksel, "İlahi Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 8 (1988), s. 64.

[305] Özdemir, *İslam Düşüncesi'nde Kötülük Problemi*, s. 143.

[306] Manafov, "Meşşâî Felsefe ve Kelam Düşüncesinde Adl-i İlahi Meselesi", s. 114.

[307] Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Ayışığı Yayınları, 1998, s. 164.

Tabiatta meydana gelen doğal afetler hususunda Mutezilî bakış açısı, bunların mecazî kötülük olduğudur. Onlara göre bu mecazî kötülük olarak ortaya çıkan doğal afetler aslen iyi ve hayır olan şeylerdir. Bu kötülük gibi gözüken durumlara karşı sabır gösteren kullarına Allah cenneti vermekte, ayrıca bu kullarına doğal felaketlerle dünyada iken kıyametin azabını göstermektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Mutezilîler fiilleri çirkinlik ve güzellik durumuna göre değil fayda ve zarar durumuna göre değerlendirmektedir. Buna bağlı olarak onlara göre her güzel fiil faydalı veya her çirkin fiil de zararlı değildir.[308]

Metafizik kötülük bağlamında sunulan kötülükleri Mutezile kelamcıları, kötü olarak nitelendirmezler. Bunun nedeni de Allah'ın varlık hakkında murad ettiği gaî eylemlerdir. Zira onlara göre bir şeyin veya fiilin kötü olarak nitelendirilebilmesi için onun zulüm ya da abes olması gerekir. Onlara göre insana sebepsiz yere musallat olan ölümcül hastalıklar, doğal afetler veya şer olarak görülebilecek her türlü kötü durum, ölüm sonrasında bedeli fazlasıyla ödenilecek bir durum yani uhrevî bir amaca yönelmiş olduğundan dolayı kötülük sayılmazlar.[309]

Mutezile'nin ileri gelenlerinden ve bazı hususlarda onlardan farklı görüşler sahip olan Kadı Abdulcebbar (ö. 415/1025) öncelikli olarak kötülüğün kaynağına bağlı olarak bir tasnif yapmakta ve bu bağlamda birtakım kötülükleri Allah'a, bir kısmını da insana nispet etmektedir. Ona göre Allah'tan gelen kötülükler asıl itibarıyla kötülük değildir. Kadı Abdulcebbar, ahlakî kötülükleri ise sorumluluk anlayışından dolayı insana isnad etmektedir.[310] Ayrıca Kadı Abdülcebbar, Allah'ın kötü fiil işlemeye muktedir olamayacağına dair savunulan fikri bir şeye kâdir olanın zıddını yaratmaya da kadir olması gerekir düşüncesini savunarak reddeder. Allah'ın çirkin işe kâdir olması demek Mutezile'ye göre bunu yapması vaciptir demektir. Fakat bu hususta Kadı Abdülcebbar, Mutezilî anlayıştan farklı düşünmekte ve biz nasıl konuşmaya gücümüz yeterken susabiliyorsak veya ayakta durmaya güç yetirirken oturabiliyorsak Allah da kötülüğü yaratmaya kâdirdir görüşünü benimsemiştir.[311]

---

[308] Özdemir, *İslam Düşüncesi'nde Kötülük Problemi*, s. 66.

[309] Manafov, "Meşşâî Felsefe ve Kelam Düşüncesinde Adl-i İlahi Meselesi", s. 114.

[310] Manafov, "Meşşâî Felsefe ve Kelam Düşüncesinde Adl-i İlahi Meselesi", s. 113.

[311] Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse (Mutezile'nin Beş İlkesi),* çev. İlyas Çelebi, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 28-30.

Mutezilîler savundukları *aslah* doktrini ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kötülüğün Allah'a izafe edilemeyeceği hususlarında diğer kelam ekolleri tarafından eleştiriye tabi tutulmuşlardır. Mutezilîlerin savunduğu *aslah* doktrini, Allah'a zorunluluk atfetmenin sınırlama ile eşdeğer ve en iyi olarak sunulan dünyada yaşanan hastalıkların, gözle görülen acıların ve felaketlerin olması yönüyle eleştirilmiştir.[312]

Mutezile'ye göre Allah kötülükleri takdir etmekten ve yaratmaktan münezzeh olduğundan dolayı O'na hiçbir kötülük izafe edilemez. Eşarîler ise bu Mutezilî düşünceyi Allah'ın kudretine ve egemenliğine sınırlama geldiğinden dolayı reddederler.[313]

Sonuç olarak Mutezile'nin şer problemine yaklaşımı; tercihlerinde ve buna bağlı gerçekleşen fiillerinde insanın iradesini kötüye kullanması, fizikî kötülük olarak sunulan şerlerin gai nedenlerden dolayı "iyi" olarak görülmesi, hayvan ve çocukların çektikleri acıların bir bedel karşılığında aklanabileceği olarak özetlenebilir.[314]

Kötülük problemine bağlı olarak ortaya çıkan soru ve sorunlara, Mutezile'nin vermiş olduğu cevaplar genel olarak bu çerçevededir. Şimdi Eşarîlerin bu hususta vermiş olduğu cevaplar genel olarak ortaya konulacaktır. Bu konu işlenirken önemli bir Eşarî kelamcısı olarak nitelendirilen Ebu Hamid el-Gazzâlî'nin Eşarî teodisenin bir özeti olmasından dolayı kötülük problemine verdiği cevaplar sunulacaktır.

Eşarîlere göre güzellik ve çirkinlik izafi bir durumdur ve bunlar fiilin aslında bulunmadığından dolayı vahyin ortaya koyduğu esaslar ile anlaşılabilir. Eşarîler kelamî tabirle hüsun ve kübuh meselesini, Allah'ın Fâil-i Muhtâr olduğuna dair görüşü temele alarak ortaya koymayı amaçlarlar.[315] Ayrıca Eşarîler, Mutezile'den farklı bir şekilde ilahi kudret görüşünü temele alırken Allah'ın adaletine dair ortaya çıkabilecek olan farklı sorunlarında olabileceğinin farkındadırlar. Eşarîlere göre iyilik ve kötülüğün nesnel bir zeminde anlaşılmaması gerekir, ayrıca iyilik ve kötülüğün vahiy bağlamında sınırlarının çizilmesi gerekir.[316] Eşarîlere göre iyilik ve

[312] Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, s. 217.
[313] Kazanç, *Tanrı ve Kötülük*, s. 21.
[314] Manafov, "Meşşâî Felsefe ve Kelam Düşüncesinde Adl-i İlahi Meselesi", s. 116.
[315] Yüksel, "İlahi Fiillerde Hikmet", s. 65.
[316] Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, s. 36.

kötülük Fâil-i Muhtâr olan Allah'ın varlıklar için belirlemiş olduğu kader ve kazası sonucunda meydana gelmektedir. Bundan dolayı onlara göre insanın iyilik ve kötülüğü içinde barındıran Allah'ın çizmiş olduğu kader ve kazasına iman etmesi gerekir. Eşarîler bu bağlamda kişinin Fâil-i Muhtâr olan Allah'ın isteği haricinde kendisi için iyi veya kötüyü elde edemeyeceği görüşünü benimserler.[317]

Eşarîler, adalet kavramını ilahi olana nispetle tanımlayarak Allah'ın herşeyin sahibi olduğunu ve bu sahiplikten dolayı sahibi olduğu şeyler üzerinde istediği gibi davrandığını savunurlar. Onlara göre Allah'ın irade edip de yarattığı şeylerin hiçbiri Allah tarafından Zatı ve insanlar için bir sebep gözetilerek veya faydası olduğu amaçlanarak yaratılmamıştır. Onlara göre fayda veya amaç gözetilerek yapılan herşeyin bir sebebi olması gerekir. Allah'ın da bir amaç veya fayda gözeterek bir şeyi yaratması durumunda sebebin ortaya çıkacağını savunan Eşarîler, bu durumun noksanlığı gerektirmesinden dolayı Allah için bu durumu muhal görürler. Çünkü onlara göre amaç ve fayda bir şeyin sebebe bağlanması ile ortaya çıkan eylemleri içerir.[318] Bu sebeplerden dolayı Eşarîler, kötülüğün ortaya çıkışını Allah'a dayandırmakta, fakat ortaya çıkan bu kötülüğün O'nun zalim olmasından dolayı meydana gelmediğini zulmün Allah'a atfedilemeyeceği görüşüne binaen savunurlar. Onlar, Allah'ın yarattığı kötülük gibi gözüken eylemlerin O'na atfedilemeyeceğini, bu eylemlerin kötülük yönünün insandan kaynaklandığı görüşünü benimserler.[319]

Eşarîler, Allah'ın bu âlemi yaratması hususunda ise Allah'ın bu âlemi daha mükemmelini yaratma imkânı varken âlemi bu şekilde yaratmamasını ilaha nispet edilecek bir acizlik ve noksanlık olarak nitelendirirler. Onlara göre Allah bunlardan münezzehtir ve buna bağlı olarak O'nun yarattığı her şey tam ve mükemmeldir; var olan kötülük türlerinin hiçbirisi zulüm değildir.[320]

Eşarî'ye göre mülkünde tasarruf sahibi olan Allah'ın dünyada çocuklara bazı musibetler verdiği bir gerçektir; fakat ona göre bu çocuğun ailesi için bir imtihan

[317] Ebu'l Hasen el-Eşarî, *el-İbane ve Usulü Ehli's-sünnet-Eşari Akaidi*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010, s. 28.
[318] Kazanç, *Tanrı ve Kötülük*, s. 14.
[319] Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", s. 62.
[320] Kazanç, *Tanrı ve Kötülük*, s. 16.

veya ibret değildir. Eşarî böyle düşündüğümüz zaman Allah'ın kâfir çocuklarına daha çok musibet vermesi gerektiğini ifade ederek ibret olma anlayışını reddeder.[321]

Ehl-i sünnetin geneli gibi Gazzâlî'nin savunduğu düşünceye göre Allah'ın Zatıyla kaim olan adalet sıfatı vardır ve Gazzâlî O'nun bu sıfatını bilmenin yolunun kâinatı tanımaktan geçtiğini ileri sürer.[322]

Gazzâlî, Allah'ın hayrı ve şerri yarattığını emir ve irade hususların birbirinden ayırt ederek ifade eder. Ona göre Allah kulunun emir ve yasaklar hususunda kendisine uyup uymadığını imtihan etmek için murat etmediği şeyle de ona emreder. Gazzâlî Allah'ın yaratmasının kendi ihsanı olduğunu ifade ederek Mutezilîlerin savunduğu vacibiyet fikrini tenkit eder.[323]

Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad* isimli eserinde hikmet kavramını ilim ve fiil noktasında ele alarak tanımlar ve Allah'ın her iki noktada da Hakîm olduğunu ifade eder.[324] Eşyanın yaratılışında var olan ince bir hikmet ve mükemmel düzen Allah'ın adalet sıfatının varlık üzerindeki yansımasıdır. Bu bağlamda Gazzâlî'nin kötülüğe yaklaşımında ilahi hikmet anlayışı önemli bir yere sahiptir. Gazzâlî, ahlakî ve fizikî kötülükler içerisinde sayılan acıyı, yoksunluğu, hastalığı kötülük olarak kabul eder. Ona göre Allah bazı insanlar için afiyet, sağlık ve iman; bazıları için ise yoksulluk, acı ve inançsızlığı murad etmektedir. Ayrıca Gazzâlî, bu hususlardan dolayı Allah'ı tecrid ederek savunmaya çalışmayı gereksiz ve boş bir uğraş olarak görür.[325] Gazzâlî, ilahi adaleti savunurken zulmün başkasının mülkünde tasarrufta bulunmak olduğunu Allah'ın mülkün hakiki sahibi olduğu için zalim olmayacağını ifade etmektedir.[326]

Gazzâlî *leyse fil imkân ebda mimma kan* anlayışını *İhya*'da şu şekilde dile getirmektedir:

> "*Eğer Allah insanların hepsini en akıllı ve en bilgililerin durumunda yaratsa ve onlara olabildiğine ilim verse, anlatılamayacak şekilde hikmet akıtsa, sonra da hepsi kadar yeniden onlara akıl, ilim ve hikmet verse, sonra geleceklerini anlatsa, açıklasa, melekûtun sırlarını onlara bildirse, hatta bu sayede hayır ve şerre muttali olsalar, sonra kendilerine verilen ilim ve hikmetle*

[321] Eşarî, *el-İbane*, s. 87.
[322] Kazanç, *Tanrı ve Kötülük*, s. 17.
[323] Kazanç, *Tanrı ve Kötülük*, s. 28.
[324] Ebû Hamîd Gazzâlî, *el-İktisat fi'l-İtikad (İtikad'ta Orta Yol)*, çev. Abdulhalık Duran, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2010, s. 213-218.
[325] Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, s. 64.
[326] Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, s. 223.

mülk ve melekût âleminin tedbirini onlara verse, onların tedbiri Allah'ın tedbirini sivrisineğin kanadı kadar ne artırabilir ne de eksiltebilir. Bir zerreyi kaldırıp birini değiştiremez, kimsenin ayıp, kusur, hastalık ve fakirlik gibi durumların kaldıramaz, sıhhat, zenginlik, kemal ve faydalı olan ve Allah'ın verdiği nimetlerin değiştirilmesine imkân bulamazlardı. Allah'ın yerde ve göklerde yarattığı şeylere bütün imkânları ile baksalar da kusur bulamazlardı. Allah'ın kullarına taksim ettiği rızık, huzur, ecel, sıkıntı, kudret, acziyet, iman, küfür, taat ve masiyet gibi her şeyin tamamen adilane olup asla zulüm olmadığını ve gereği gibi layık olduğu şekilde yapıldığını anlarlar; bundan daha güzel ve tamam bir taksimatın mümkün olamayacağını bilirlerdi".[327]

Gazzâlî, mümkün dünyaların en iyisi anlayışını "*var olan özü gereği var olmayandan daha iyidir (el vücudu hayrun minel âdemi fi zatihi*)" anlayışı ile pekiştirmektedir. Ayrıca Gazzâlî ayrıca her şeyin zıttı ile kaim olacağını noksan olmadan kemalin kadrinin ve kıymetinin bilinemeyeceğini savunmaktadır.[328] Gazzâlî Allah'ın var olandan daha güzel ve iyi olanı esirgemesinin O'nun için bir acziyet ve bu düşüncenin ilahlığa ters düşen bir durum olacağını savunur.[329]

Gazzâlî'nin "imkân dâhilinde var olandan daha mükemmel bir şey yoktur" anlayışı Ehl-i Sünnet'in ilahi kudret anlayışı ile çelişmektedir. Çünkü Ehl-i Sünnet'in ilahi kudret anlayışı Allah'ın daha mükemmel olanı yaratabileceğine dayanmakta ve O'nu sınırlandırmamaktadır. Gazzâlî savunucularından olan 19. yy müellifi Hamdan b. Osman el-Cezairi (ö. 1842)'ye göre bu doktrin üç tane güçlüğe sebebiyet vermektedir. Ona göre bunlardan birincisi, bu anlayışın ilahi kudreti sınırlandırdığıdır. Çünkü Ehl-i Sünnet anlayışına göre ilahi kudretin bir sınırı yoktur ve bundan dolayı Allah daha mükemmelini yaratmaya kadirdir. Cezairi tarafından sunulan ikinci sebep, Gazzâlî'nin ilahi kudreti sınırlaması sonucunda filozofların savunduğu Allah'ın iradesi ile değil de Zatı gereği yarattığı anlayışına yaklaşmasıydı. Üçüncü sebep ise Mutezilîlerin *aslah* doktrinine biçim ve içerik yönünden Gazzâlî'nin bu anlayışının benzerliğidir.[330]

Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad* isimli eserinde akıl yönünden bir fiili yapıp yapmamanın zorunlu veya vacip olamayacağını ifade ederek fiil bakımından aklın aldanabileceğini, bu noktada vacibin tayininde şeriatın söz sahibi olduğunu

[327] Gazzâlî, *İhya*, s. 474-475.
[328] Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, s. 66.
[329] Gazzâlî, *İhya*, s. 474.
[330] Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, s. 44-45.

savunur.[331] Ayrıca Gazzâlî *Mi'yaru'l-İlm* isimli eserinde kabih diye hükmedilen şeylerin insanın mücerret aklı ile elde edilmediğini, bunların meşhurattan olduğunu ifade ederek insanın yaratılıştan gelen kalp inceliği, pek çok cüzinin aranmasıyla istikra yapmak, dini terbiye ve ahlak gibi arızi sebepler ile hükme varılabileceğini savunur.[332]

Gazzâlî *el-İktisad fi'l İtikad* isimli eserinde maksat bağlamında hasen, kabih ve abes kavramlarını ele alır. Maksada uygun olan fiil hasen, uygun olmayan kabih ve maksadı olmayan fiil ise abestir. Ona göre fiilleri niteleyen bu sıfatlar görecelidir. Fiilin sonucuna ve işleyenin durumuna göre bu fiiller kimine göre hasen, kimine göre kabih ve kimine göre ise abestir. Bu durum bunları belirleyecek bir otoritenin varlığını gerektirmektedir ki bu otorite ona göre Allah, ölçü ise aklın değil şeriatın ortaya koyduklarıdır. Fakat Gazzâlî Allah'ın fiillerinin vermiş olduğu hasen tanımına göre nitelendirilmemesi gerektiğini, çünkü O'nun fiillerinde kendi Zatına yönelik bir gaye ve maksadın bulunmadığını söyler.[333]

Eşarî kelamcısı Gazzâlî, her şeyde gerçek failin Allah olduğunu ve yaratılanlar için rızık, hayat, ölüm, zenginlik, yoksulluk ve benzerlerinin Allah tarafından yaratıldığını savunur. Ayrıca Gazzâlî'ye göre insanın fail-i muhtar olması işin uygun olmasına bağlıdır. Ona göre insan için olan fail-i muhtar olma durumu, aklî süreç sonucunda ortaya çıkan hükmün irade makamı olması ile alakalıdır. Bu durumda da irade ve hükmün hâdis olması mecburi olmaktadır. Gazzâlî, kul ile Allah'ın aynı anda fail olmasının muhal olduğunu savunanlara; bir insana ölüm emri veren hükümdar ve emri yerine getiren cellât örneğini sunmaktadır. "*Allah ihtira ve icad yönünden faildir*" diyen Gazzâlî kulu da kudretin yaratıldığı iradenin mahali olması bakımından fail olarak ele alır.[334] Gazzâlî, yaratılanlar açısından var olmanın yok olmaktan daha iyi olduğunu ve Mutezilîlerin ileri sürdüğü *aslah*ın Allah için vacibiyyeti fikrinin başkasına yönelik faydanın bir fiili vacip hale getirmeyeceğini iddia ederek Allah açısından bu fiillerin hasen ve güzel olduğunu savunmaktadır.[335]

---

[331] Gazzâlî, *el-İktisat fi'l-İtikad*, s. 211-213.

[332] Ebû Hamîd Gazzâlî, *Miyaru'l-İlm (İlmin Ölçütü)*, çev. Ali Durusoy, Hasan Haçak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 262-268.

[333] Gazzâlî, *el-İktisat fi'l-İtikad*, s. 213-218.

[334] Gazzâlî, *İhya*, s. 467-470.

[335] Gazzâlî, *el-İktisat fi'l-İtikad*, s. 226.

Gazzâlî, "*Allah, kullarına zulmetmez*"[336] ayetinin, müfessirler tarafından Allah ne yaparsa zulüm yapmaz ve Allah zulüm sayılan işleri yapmaz olarak yapılan iki farklı yorumunun bulunduğunu ifade ederek Ehl-i Sünnetin birinci yoruma, Mutezilîlerin ise ikinci yoruma dayandıklarını söyler. Gazzâlî bu noktada Mutezilî anlayışı, Allah'ın mülkünde tasarruf sahibi olmasından ve fiillerinde Zatına yönelik maksat aranamayacağından dolayı eleştirmektedir.[337]

Gazzâlî fiilleri sonucunun karşılığı olacak ceza ve mükâfat anlayışı bağlamında Allah iyi eylemde bulunan kullarını dilerse mükâfatlandırır, dilerse cezalandırır anlayışını ifade ederek mükafat vermenin O'nun için zorunlu olmadığını savunur.[338]

Genel olarak Eşarîlerin kötülük problemi bağlamında anlayışlarına bakıldığında kötülük ve iyilik yaratma bakımından Allah'a atfedilmekte olup onlar, kötülüğün ortaya çıkış sebebini insan eylemlerine dayandırırlar. Onlara göre herşeyin yaratıcısı ve sahibi olan Allah yaratmış oldukları üzerinde her türlü fiili gerçekleştirmeye muktedirdir. Bundan dolayı Allah'ı zulmeden olarak nitelemenin yanlış olduğunu savunan Eşarîler, zalimlik sıfatı için insana bakılması gerektiğini ileri sürerler. İnsanın özgür iradeye sahip bir varlık olarak Allah tarafından yaratılması insanın yapmış olduklarından dolayı sorumlu olması durumunu da beraberinde getirir. Ayrıca Eşarîler yaratılan bu âlemin Allah tarafından yaratılması mümkün olan âlemler içerisinde en mükemmeli olduğunu savunurlar. Eşarîler vahyi ise iyilik ve kötülük açısından otorite olarak kabul ederler.

Konunun kelami açıdan önemli olması ve kötülük probleminin tam olarak ortaya koyulabilmesi için bu probleme Mâturîdîlerin nasıl yaklaştığını açıklamak gerekmektedir.

Mâturîdî, Allah'ın adalet sıfatı bağlamında hikmet kavramını O'nun için zorunlu görmemektedir. Mâturîdî, insanın hikmetli bir işi veya hikmeti olmayan bir işi tercih edebilme yetkisinin kendisinde olduğunu savunur. Ona göre kul olarak yaratılmış insan bu tercihi yapabiliyorsa, Allah'ın da hikmetin zıddına kâdir olması gerekir. Bu hususta Mâturîdî, hikmete uygun hareket etmemenin sebebini cehalete veya bir şeye muhtaç olmaya bağlar. Bundan dolayı ona göre bu olumsuz sıfatlardan

[336] Fussilet, 41/46.
[337] Gazzâlî, *el-İktisat fi'l-İtikad*, s. 238.
[338] Kazanç, *Tanrı ve Kötülük*, s. 14.

münezzeh olan Allah hikmetin dışına çıkmayacaktır. Mâturîdî, eylemsel olarak bir şeyin iyi veya kötü şeklinde nitelenmesinin sebebini Allah'ın bu eylemleri yaratmasına dayandırmamaktadır. Ona göre bunun sebebi için insan tarafından gerçekleştirilen eylemlerin ahlakî boyutuna bakılması gerekir.[339] Mâturîdî, gerçekleşen bir eylemin insana ait boyutunun olması yanında farklı bir yönden Allah'a da atfedilebileceğini savunur. Mâturîdî, eylemlerin olduğu şekliyle yaratılmasını Allah'a, kesbedilmesi yönüyle ise insana atfeder. Mâturîdî, yaratılma ve kesbedilme yönünden eylemleri bu şekilde tanımlayarak yön bakımından eylemleri tek olarak düşünmez. Ona göre eylemlerin tek bir yönü olsaydı yani yaratma ve kesb yönünden Allah'a atfedilseydi insanın eylemlerinden dolayı sorumluluğu ortadan kalkardı. Mâturîdî, böyle olması durumunda Kur'an'da geçtiği şekliyle Allah'a atfettiğimiz sıfatların anlaşılması ile ilgili sıkıntıların ortaya çıkacağını belirtir.[340]

Az önce de ifade edildiği üzere, Mâturîdîler eylemleri yaratılış ve kesbediliş bakımından tasnif etmektedirler. Mâturîdîler, insan fiillerini yaratılması bakımından Allah'ın kudretine; olumlu ve olumsuz yönler bakımından ise kesbedilişini insana ve onun iradesine atfederler. Mâturîdîlere ait temel görüşlerin fikir babası olan İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), insanın beden ve nefs olmak üzere Allah tarafından yaratıldığını, bu sebeple yaratılan insanın da meydana getirdiği eylemlerinin yaratılmış olması gerektiğini savunur.[341] Hanefî fakihi, muhaddis, müfessir ve kıraat âlimi olan Aliyyu'l Kârî (ö. 1014/1605) de Ebû Hanîfe'nin *Fıkhu'l Ekber* eserine yapmış olduğu şerhinde kötülüklerin ortaya çıkmasının sebebini Allah'ın bu kötülüklere razı olmasında değil O'nun kudreti ve kazasında aramak gerektiğini savunur. Ona göre Allah'ın razı olması insanın iyiye yönelik eylemlerine, Allah'ın kudreti ve kazası ise insanın iyi ve kötü olan bütün eylemlerine yöneliktir.[342]

Mâturîdî, hayır ve şerri delalet ve şehadet yönünden ele alarak âlemde bunların var olmasını Allah'ın tevhidine ve benzerinin olmamasına hikmet bakımından bir kanıt olarak görür. Mâturîdî, tefekkür eden kimsenin maddenin zarar ve faydasına

---

[339] Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 107.

[340] Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul: M.Ü. Vakfi Yayınları, 1996, s. 85.

[341] Kazanç, *Tanrı ve Kötülük*, s. 29.

[342] Kazanç, *Tanrı ve Kötülük*, s. 23.

vakıf olacağı için varlık hakkında hayır veya şer nitelemesini kullanmayacağını savunur. Ayrıca İmam Mâturîdî varlığın hayır ve şerri bulunduran bir nitelikte yaratılmasının emir ve nehyin gerekliliği açısından insanın imtihanı için bir vasıta olduğunu ifade etmektedir.[343]

Mâturîdî, zulüm ve sefihlik gibi kötülük sayılan durumları Allah'a nispet etmenin olanaksız olduğunu iki delil sunarak açıklamaya çalışır. Birinci delil; şer hususunda Mutezile'nin insana bıraktığı hususlarda mülkünde tasarruf sahibi olan bir ilahın bunu murat etmemesi noktasında kudret bakımından kısıtlanması akli ve istidlali olarak imkânsızdır. İkinci delil ise zulüm ve sefahet gibi fiiller cehalet ve ihtiyaçtan ortaya çıktığından dolayı bunlardan münezzeh bir Allah'a bu fiilleri atfetmek yanlıştır. Mâturîdî bir şeyin takdir olunması ile onu gerçekleştirmeyi birbirinden ayırmaktadır.[344]

Görüldüğü üzere İslam kelamında kötülük problemine verilen cevaplarda hikmet ve maslahat kavramları önemli bir yer teşkil etmektedir. Allah'ın fiillerinde Ehl-i sünnet hikmet ve maslahatı akli bir amaçtan soyutlayıp, bunları O'nun kendi mülkündeki hür tasarrufuna bağlamakta ve Mutezilîlerin savunduğu vücup fikrini reddetmektedirler.[345]

Eşarîlere göre akıl Mutezilîlerin savunduğu gibi iyi-kötü ayrımında hüküm merci olamaz. Çünkü bir şey Allah emrettiği için hüsundur, yasakladığı için kübuhtur. Eşarîlere göre insanların eylemlerindeki hüsun ve kübuh akli değil şeridir ve eşyanın zatında olmamakla beraber izafidir. Mâturîdîler, Mutezilî hüsun ve kübuh anlayışını kabul etmekle beraber Allah için hiçbir şeyin vacib olmadığı hususunda Mutezilîlerden ayrılırlar. Mâturîdîlere göre akıl hüsun ve kübuhu bilebilme noktasında işlevsel olduğundan dolayı kendilerine tebliğ ulaşmamış kimseler akıl aracılığı ile Allah'ın varlığını bilmekle sorumludurlar.[346] Eşarîlere göre Allah'ın varlığının bilgisi akıl ile bilinebilir (tahsul); ancak bu bilgi vahiy yoluyla zorunlu

[343] Yüksel, "İlahi Fiillerde Hikmet", s. 66.
[344] Manafov, "Meşşâî Felsefe ve Kelam Düşüncesinde Adl-i İlahi Meselesi", s. 119.
[345] Kazanç, *Tanrı ve Kötülük*, s. 22.
[346] Tunç, *Kelam İlminin Tarihçesi*, s. 108-109.

(vacib) olmaktadır. Onlara göre tahsul ile vacib arasında sorumluluk bağlamında bundan dolayı da fark vardır.[347]

Eşarî âlimlerinden olan Şehristani de vahiy olmadan aklın yükümlülük bağlamındaki teklif anlayışında emir ve yasakları Allah'a atfedemeyeceğini savunur. Ona göre emir ve yasakları Allah, peygamberleri aracılığıyla insanlara bildirmektedir. Ona göre akıl vahiyden önce emir ve yasağa nispet edilen fiilleri zorunlu olarak değil sadece mümkün olarak bilebilir.[348]

Mutezilî teodiseye karşı Eşarî ve taraftarları iyilik ve kötülüğün failinin Allah olduğunu savunarak sınırsız kudret anlayışını savunmuşlardır. Eşarîliğe göre kötülük ve iyilik objektif değil ilahi hükümle belirlenmektedir.

Mutezile kelamcıları ile Mâturîdîler Allah'ın fiillerinin hikmet, maslahat, sebep ve illetten bağımsız olmadığı hususlarında hemfikirdirler. Mâturîdîler Allah'ın fiillerinde hikmet aramakla beraber Mutezile kelamcılarının iddia ettiği gibi *aslah* hususunda Allah'a vacibiyet olmadığını savunurlar.[349] Eşarîlerin çoğunluğuna göre Allah'ın bütün fiil ve hükümlerinde bir maksat aramak maksadın eksikliği tamamlama vasfından ve başkası ile olgunlaşmak olacağından dolayı bir eksikliktir. Onlara göre bundan dolayı Allah'ın bütün fiillerinde maksat aranmaz; çünkü Allah eksikliklerden münezzehtir. Mâturîdîlere göre ise maksatsız bir fiil abesle iştigal olacağından dolayı Allah'ın hikmeti gereği insanlar için *aslah* olanı yaratması gerekir; eğer yaratmaz ise cimrilik yapmış olur ki Allah bu sıfatlardan münezzehtir.[350]

Mutezilî ekolün savunduğu *aslah* yani Allah'ın kulları için en uygun olanı yapma zorunluluğu Eşarî ve Mâturîdî okulları tarafından "*Fa'âlün lima yurid*" (Buruc,85/16) ayetine binaen reddedilmekte ve Allah'a hiçbir şeyin zorunlu olmadığı bu okullar tarafından savunulmaktadır.[351]

Metafizik ve tabi kötülük yaratılışları gereği bir hikmete bağlı oluşundan Ehl-i Sünnet âlimlerine göre bunların Allah'a isnat edilmesinde herhangi olumsuz bir

---

[347] Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 77.

[348] Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 83.

[349] Kazanç, *Tanrı ve Kötülük*, s. 14-15.

[350] Yüksel, "İlahi Fiillerde Hikmet", s. 52.

[351] Tunç, *Kelam İlminin Tarihçesi*, s. 110.

durum yoktur. Bunlar insanlar tarafından kötülük olarak algılanmaktadır. Bu noktada Ehl-i sünnet ve Mutezile arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.[352]

Mâturîdîler, Eşarîlerin savunduğu hikmetin Allah'ın bir kısım fiillerinde var olmadığı hususunun yanlışlığının insanın aklî kavrayışının sınırlılığının Allah'ın bütün fiillerindeki hikmeti kuşatamayacağından ileri geldiğini iddia ederler.[353]

Eşarîler, Allah'ın Zati sıfatlarının ezeli olduğunu, fiili sıfatlarının ise izafi olup hakiki olmadığını ileri sürerek Mâturîdîlerden ayrılırlar. Onlara göre Allah'ın hikmeti ile ilim kastedilirse bu hikmet ezelidir; eğer fiil kastedilirse bu sıfat hadistir. Mâturîdîler ise fiili sıfatların Eşarîlerin kabul etmediği tekvin sıfatına bağlı olduğunu savunarak bu sıfatın ezeli olduğunu iddia ederler. Mâturîdîlere göre Allah'ın hikmeti hem Zati hem fiili olan bir sıfattır ki onlar hikmeti eşyanın inceliklerinin bilinmesi ve eşyanın gerektiği gibi yaratılması olarak tanımlarlar.[354]

Masumların ıstırabı problemine Mutezilîlerin sunmuş olduğu bedel anlayışı Eşarîler tarafından eleştirilmiştir. Özellikle hayvanlara ahrette bir bedel anlayışı Gazzâlî tarafından *el-İktisat* isimli eserinde alaylı bir şekilde eleştirilmiştir. Eşarî anlayışa göre Allah insanlara ne bizzat onların yararı için ne de gelecekteki bir bedel ümidiyle acı vermektedir; Allah mülkünde tasarruf sahibi olduğundan bizim nihai sebebini bilemeyeceğimiz acıları insanlara ve hayvanlara verebilir.[355]

Özetleyecek olursak; kötülük probleminin ortaya çıkardığı sorulara karşı kelamcılar tarafından çeşitli cevaplar verilmiştir. Kelamda hayrın da şerrin de yaratıcısı olarak Allah kabul edilmekte ve bu problem hüsün-kübuh kavramları çerçevesinde ele alınmaktadır. Kübuh yani kötülük kelamcılar tarafından fizikî, manevî ve cismanî kötülük olarak tasnif edilmektedir. Bu kavramlar çerçevesinde kelamcılar arasında ortaya çıkan farklılıklar aklın mı vahyin mi otorite kabul edileceği ile ilgilidir. Kelamcıların ortaya koyduğu görüşlerin temel noktası ilahi adalettir.

---

[352] Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 119.
[353] Yüksel, "İlahi Fiillerde Hikmet", s. 48.
[354] Yüksel, "İlahi Fiillerde Hikmet", s. 49.
[355] Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, s. 240-241.

Kelamcıların görüşlerini bu şekilde özetledikten sonra İşrâkîliğin de birçok hususta eleştirdiği ve İslam felsefesinin ana kollarından biri olan Meşşâîlerin kötülük problemine verdikleri cevapları özetleyeceğiz.

3.2.4. İslam Felsefesi Açısından Kötülük Problemi

İslam felsefesinde Meşşâîlik ve İşrâkîlik olmak üzere iki ana ekol bulunmaktadır. Çalışmamızın konusu olan İşrâkî ekolün kötülük problemine bakış açısı son bölümde detaylı bir şekilde ele alınacaktır. O nedenle, bu başlık altında Meşşâî ekolün kötülük problemine bakış açısına odaklanılacaktır. Burada Meşşâî ekolün en önemli temsilcileri olan Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün bu konu hakkındaki görüşlerine yer verilecektir.

Fârâbî, iyimser bir tavırla âlemin inayet, adalet ve hikmete uygun mükemmel bir şekilde tasarlandığını ve âlemdeki iyiliklerin kaynağının da Zorunlu varlık olduğunu savunur. Âlemde müşahede edilen tabii kötülüğü yani insan iradesi dışındaki kötülüğü şer olarak görmeyen ve nizama uygun daha büyük hayrın gerekliliği olarak gören Fârâbî, ahlaki kötülüğü ise maddeye sahip insanın iradesine bağlamaktadır.[356]

Fârâbî'nin tikellerin nasıl yaratıldığına dair vermiş olduğu cevap, sudur teorisine dayanmaktadır. Ona göre tikellerin bazısı akli niteliğe bazısı da duyusal niteliğe sahiptir. Fârâbî, aklın ulvî âlemden getirdiği her şeyin yüce ve faziletli olduğunu ileri sürerek kötülüğün, aklın duyusal olandan getirdiği şeyden kaynaklandığını ileri sürer.[357] Fârâbî, Vacibu'l-Vücud'dan feyezan ederek meydana gelen mevcudatın, bu feyezanın kaynağından dolayı zulüm, bozukluk, uyuşmazlık, kötü nizam gibi olumsuz diyebileceğimiz kötülüğü muhteva etmeyeceği görüşünü benimser. Ona göre yaratıcı tarafından mükemmel bir şekilde yaratılan âlemin düzeninin kaynağı Vacibu'l-Vücud'dur. Vacibu'l-Vücud'u da sırf iyi olarak nitelendiren Fârâbî, bu sebeple kötü bir düzenin veya kötülüğün O'ndan ortaya çıkmayacağını savunur. Ayrıca ona göre sudur teorisindeki yaratılış tertibi ve düzen,

[356] Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: M.Ü. Vakfı Yayınları, 2013, s. 136-137.

[357] Fârâbî, "Risale fi'l-İlmi'l-İlahi", çev. Fehrullah Terkan, *Divan Dergisi*, Sayı 1, (2006), s. 195.

Allah'ın fiil ve sıfatları ile ilişkili olduğundan dolayı kötü bir fiilin Allah'a isnad edilmesi muhaldir.[358]

Bir ve basit niteliklerine sahip olanın çokluğu nasıl yarattığı sorusu karşısında Fârâbî, bir şeyden yaratılan şeyin onun misli veya ondan üstün olamayacağına ve bundan dolayı ondan aşağıda olması gerektiğini savunarak cevap vermektedir. Ona göre bundan dolayı da kemalden noksanlık varlık mertebelerinden aşağıya doğru inildikçe artacaktır. O zaman yetkinliğin noksanlığı diyebileceğimiz tabii kötülüğün kaynağı Fârâbî'ye göre üstün olandan mertebe olarak varlığın uzaklaşmasıdır.[359]

Fârâbî'ye göre âlemin yaratıcısı olan Allah bu âlemdeki bütün varlıklarda tertib ve düzen açısından bir bütünmüş gibi hareket etmeleri adına bu varlıkların tamamını aynı gaye üzerine yaratmıştır. Fârâbî âlemde var olan kötülüğün sebebini maddenin yaratılışındaki Allah'ın koyduğu düzen açısından kabul edici yönünün noksan olmasına dayandırmaktadır. Filozof, hayrın bu âlemde aslî olarak maksud edilen olduğunu ve kötülüğün ise aslî olarak maksud edilmediğini, arızi sebeplerle ortaya çıktığını savunur. Buradaki kötülükten Fârâbî'nin kastı fizikî kötülük türüdür. Sudur nazariyesine bağlı bir teodise anlayışına sahip olan Fârâbî, insan nefsine ait olumsuz eylemlerden ortaya çıkan ahlakî kötülüğü madde ve nefs ilişkisi bağlamında tanımlayarak, bu kötülük türünü fizikî kötülük ile bağlantılı şekilde açıklamaya çalışır.[360]

Fârâbî'ye göre kötülük hayrın eksik olmasıdır ve sudur temelli açıkladığı varlık sıralamasında mevcudatta yukarı doğru hayır artar, aşağı doğru da Mutlak Hayır olan Vacibu'l-Vücud'dan uzaklaşıldığı için kemal yönünden hayır azalır. Fârâbî, sudur temelli açıkladığı varlık sıralamasında yetkinlik ve derece bakımından en eksik olan şeyin madde olduğunu savunur. Kötülük ile ilgili tanımlamalardan bir tanesi bu olmakla beraber bir diğer tanımlama, onun arızi bir şey olduğu ve insana tarafından kötülük sanılan şeylerin asıl itibarıyla çok hayır için gerekli olduğudur. Fârâbî'ye baktığımız zaman, sudur teorisini kabul eden İslam filozofları tarafından da

[358] Fârâbî, *İhsâu'l Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Arslan, 1. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 90-91.
[359] Fârâbî, "Risale fi'l-İlmi'l-İlahi", s. 203.
[360] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 155.

benimsenen kötülük problemine cevap niteliğinde ortaya çıkan anlayışların, onun tarafından da benimsendiği gözükmektedir.[361]

Fârâbî'ye göre kötülük yalnızca ayaltı âlemde bulunan eksiklik, yokluk ve zayıflık sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Filozof, kötülüğün ayaltı âlemde bulunmasının sebebinin heyula olduğunu ifade ederek bir hatanın ona eklenmesi sonucunda kötülüğün meydana geldiğini savunur.[362]

Fârâbî, insana ait şerlerden bahsederken bu şerlerin sebebini insanın yaratılışındaki gerçek gayeye ulaşmasına mâni olan istidatlara ve tercih ettiği fiillerine dayandırır. Ona göre bu şerler insanın gerçek mutluluğu elde etmesinde engeldirler. Adaletin elde edilmesi için suç işleyenlere bu suçlarının karşılığında verilen cezaların kötü olarak vasıflandırılmaması gerektiğini savunan filozofa göre bu gibi kötü gözüken şeyler aslında iyiliğin ortaya çıkması için bir vesiledir.[363]

Fârâbî, varlıkta gerçekleşen her durumun Allah'ın takdiri ve kazası ile ortaya çıktığını iddia ederek kötülüğü de kaza ve kadere dayandırmaktadır. Fârâbî, izafî bir vasfa sahip olan kötülüklerin değişim içerisinde bulunan suflî âlemde gerçekleşdiğini savunur ve ona göre iyiliklerin kötülükten fazla ve sürekli olmasının nedeni ise kötülük ile bağlantılıdır. Fârâbî, az kötülüğü iyiliğin ön şartı olarak kabul eder, fakat bu az kötülükten dolayı iyilikten vazgeçilmesi durumunu daha büyük bir kötülük olarak görür.[364]

İbn Sînâ, Vacibu'l-Vücud'un sırf iyilik olduğu hususunda Fârâbî ile aynı görüşe sahiptir. İbn Sînâ'ya göre iyilik, herkes tarafından ulaşılmak istenen bir şeydir. Filozofa göre herkes tarafından ulaşılmaya çalışılan iyilik ya var olan bir şeydir veya var olan bir şeyin yetkinliğidir, bu ikisi de değilse yokluktur. İbn Sînâ, yokluğu muhtemel olması ve eksiklik yönüyle mümkün varlıkların kötülükten imtina edemeyeceğini ileri sürerek mümkün varlıklardaki iyiliği salt iyilik olarak değerlendirmez.[365] İbn Sînâ, salt iyiliğin yalnızca Allah'a nispet edileceği anlayışından dolayı âlemde O'ndan feyezan etmiş olan iyilik üzerine kurulmuş bir

[361] Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 136.
[362] Fârâbî, "Risale fi'l-İlmi'l-İlahi", s. 193.
[363] Çağrıcı, "Şer", s. 543.
[364] Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 3. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 126.
[365] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa- Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 100-101.

düzenin olduğunu savunur. Filozofa göre bu sistem üzerine Allah tarafından tertib edilmiş olan âlem düzeni, mevcudata bakıldığında açık bir şekilde müşahede edilebilir.[366]

İbn Sînâ'nın sudur teorisine dayanarak kurguladığı varlıksal sıradüzen ve buna bağlı âlem fikri; mevcudatın sırf iyilik olan Allah'ın bilgisiyle feyezan ettiğinden dolayı ilahi hikmet sonucu mümkün âlemin en yetkin biçimiyle var olduğuna dayanmaktadır. Yani filozof, ilahi inayeti Allah tarafından kurulan evrensel düzenin O'nun ilminde içkin olması olarak tanımlamakta ve bu içkinliği yaratılan bu âlemin mükemmeliyetine delil olarak sunmaktadır.[367]

İbn Sînâ, kötülüğe iyiliğin içinde bir yer verir ve onun iyilikten farklı bir tabiata sahip olmadığını düşünür. Ona göre Vacibu'l-Vücud bu sayede kötülükten soyutlanarak iyilik ve hayrın ortaya çıkmasına yaratıcı olarak mâni olmamaktadır. Ayrıca İbn Sînâ, âlemde müşahede edilen kötülüğün sebebini münfail olan varlıktaki istidat eksikliğine dayandırmaktadır. Ateşin yaratılışını örnek olarak veren İbn Sînâ, onun yaratılışının özünde bir faydayı barındırdığını, fakat ateşin bazen arızi ve cüz'i bir zarar ortaya çıkarabiliceğini açıklar. Ona göre ateşin çok faydasına rağmen az olan arızi olarak verdiği zarara bakarak onun yokluğunu istemek abes bir durumdur.[368]

İbn Sînâ'ya göre âlemde iyilik ve kötülüğün beraber bulunmaması durumu, âlemin nizamının eksikliği demektir; sadece iyilik veya sadece kötülük bulunsaydı bu âlemin başka bir âlem olması gerekirdi.[369]

Âlemdeki düzenin tesadüfen ortaya çıkamayacağını savunan İbn Sînâ, tedbir anlayışından Müdebbirin zorunlu olduğu fikrine ulaşır. Filozof, ilahi inayet kavramını da bu bağlamda el-Evvel'in Zatını bilmesi sonucu iyilik düzenini akledip en mükemmel şekilde O'ndan feyezan etmesi olarak açıklar.[370]

İbn Sînâ *Kader Sırrına Dair* risalesinde kâinattaki düzen, ceza-mükâfât ve ruhların haşredilmesi öncülleri ile kaderin sırrını açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre

---

[366] H. Ömer Özden, "İbn Sînâ ve Leibniz'de Kötülük Problemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 13, (2010), s. 269.

[367] Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 155.

[368] Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 155.

[369] Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 157.

[370] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa-Metafizik*, s. 160.

kâinattaki düzen ile ilgili olan birinci öncül; Allah yaratılan her şeyi eksiksiz bir şekilde bütün yönleriyle bildiğinden dolayı kâinatta iradesi sonucu ortaya çıkan varlıkların bilgisinden müstağni olmadığı bir düzenin var olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre kâinatın mevcut düzeni tam ve aksi düşünülemeyecek olan bir düzendir ve iyiliği de kötülüğü de ihtiva edecek bir şekilde yaratılmıştır. İkinci öncül olan mükâfat ve ceza hususunda ise İbn Sînâ mükâfatı ruhun olgunluğa erişmesi derecesinde lezzete de erişmesi; cezayı ise ruhun Allah'tan uzaklaştığı derecede eksik kalması olarak açıklamaktadır. Üçüncü öncül ruhların haşredilmesi ise insan ruhunun geldiği yere yani gerçek yurduna dönmesidir.[371]

İbn Sînâ kâinattaki düzen, ceza-mükâfât ve ruhların haşredilmesi öncüllerini yükümlü olan insanın fiilleri işlemesinin veya işlememesinin sebebi olarak görür. Ayrıca İbn Sînâ, Aristo'nun âlemin yaratılmasındaki maksatı iyilikler olarak görmesini kötülüğü ise yokluk olarak tanımlamasını; Eflatun'un iyiliğin de kötülüğün de amaçlanmış, irade edilmiş olduğunu dile getirmektedir. Buradan hareketle İbn Sînâ, Allah'ın emir ve yasaklarına uyma noktasında ortaya koyulan öncülleri, insanın ruhen olgunluğa erişmesine bir vesile olarak görmektedir. İbn Sînâ, Allah'ın bu sayede bir kısım kötülükleri insanlardan uzaklaştırdığını belirtir. İbn Sînâ, insanların akıl veya dinin gerektirdiği yönde davranışlarda bulunmasını âlemin düzeni açısından önemli görür ve ona göre eğer insanlar bu ikisinden hiçbirine uymadan bir hayat yaşarsa dünyada var olan düzen bozulacaktır.[372]

İbn Sînâ, varlıkları sebepleri olup olmama açısında ele alarak mümkün ve zorunlu ayrımı yapmaktadır. Ona göre zihinde ve ontolojik olarak var olanın sebebe muhtaç olması onu mümkün kılmaktadır; hiçbir sebebe muhtaç olmaması ise onu zorunlu kılacaktır. Varlığının sebebi olmayan bir varlığın olduğunun delilini filozof şu şekilde dile getirmektedir: Varlık ya mümkündür ya zorunlu, mümkün ise sebebi vardır ve bu sebep mümkün varlık ise bu silsile sonsuza değin devam edecektir ki bu imkânsızdır. Zorunlu ise zaten sıkıntı yoktur.[373]

Filozof sebepleri ise etkin, maddî, gai ve suri sebep olarak tasnif etmekte varlığı ve mahiyeti aynı olan Zorunlu Varlığın ve sıfatlarının bu sebeplerden beri

[371] İbn Sînâ, *Risaleler*, çev. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004, s. 31-32.
[372] İbn Sînâ, *Risaleler*, s. 32-33.
[373] İbni Sînâ, *Risaleler*, s. 45.

olduğunu savunmaktadır. Ayrıca filozof Sıfatiyye dediği bir grubu (Mutezile) Allah için uygun olanı gözetmek zorunludur anlayışından dolayı eleştirmektedir. Çünkü filozofa göre O'nun için en iyi olanı yapmak zorunlu olsaydı borcun ödenmesinin övgüyü gerektirmediği gibi insanlar için şükretmenin de bir anlamı kalmayacaktır, Zorunlu Varlık böyle düşünüldüğünde zaten kendisi için zorunlu olanı yapmaktadır.[374]

İbn Sînâ, sudur teorisi bağlamında bütün varlıkların Zorunlu Varlık'tan çıktığına ve O'nun mükemmel olduğunu; insanın ise varlığının cinsinden başkalarında da var olup yetkinliği eksik olduğundan dolayı kendi varlığının Zorunlu Varlık'a muhtaç olduğunu savunmaktadır.[375]

İbn Sînâ, Allah'ın Zatını nizamın ve hayrın sebebi olarak gördüğü için sudur eden şeylerin de sırf hayır olacağını savunmuştur. Âlemdeki var olan kötülüğü ise münfail olan varlıktaki istidat eksikliğine bağlayan filozof, arızi ve cüz'i zararların kötü gibi gözükebileceğini ifade etmiştir. Fakat aslolan hayır olduğuna göre nasıl ateşin yaratılışındaki birinci gaye kötülük değilse şer gibi gözüken durumlar da arızidir.[376]

İbn Sînâ, varlıkta iyilik ve kötülük bakımından dört durumdan bahseder. Ona göre varlıkta ya sadece iyilik ya da sadece kötülük vardır. Ayrıca filozof, bununla beraber varlıkta ya bir yönden iyiliğin ya da bir yönden kötülüğün var olması gerektiğini ifade eder. Ona göre Yüce Allah ve O'na yakın akıllar sırf iyi olduğundan dolayı varlıkta sadece kötülüğün bulunması ilahi hikmete ters düşen bir durumdur, bu sebepten mutlak kötülük imkânsızdır. Ayrıca filozof, varlıkta şerrin hayrdan fazla olmasını yani az iyiliğin meydana gelebilmesi için çok kötülüğü kabullenmenin de ilahi hikmete aykırı bir durum olduğunu savunmaktadır ve bundan dolayı ona göre ilahi hikmete en uygun olan hayrın şerre üstün gelmesidir.[377]

İbn Sînâ, varlıkları hayır ve şer bağlamında; varlığı, sırf iyi olan ki bu Vacibu'l-Vücud'dur; varlığında hem iyilik hem de kötülük bulunan, fakat iyiliği kötülüğünden çok olan (ateş örneği); kötülüğü iyiliğinden fazla veya eşit olan; sırf

[374] İbni Sînâ, *Risaleler*, s. 47.
[375] İbni Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa-Metafizik,* s. 100.
[376] İbn Sînâ, *Risale*ler, s. 62; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 201.
[377] İbni Sînâ, *Risaleler*, s. 62; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 202.

kötü olan şeklinde tasnif etmektedir. İyiliğin kötülük ile ortaya çıkacağı düşüncesine sahip olan İbn Sînâ, bundan dolayı fertlerde zorunluluk olarak kötülükten bahsedilebileceğini, nitekim sağlığın hastalıktan sonra iyi olarak anlaşılabileceği örneğini vererek savunur.[378]

Filozof âlemdeki kötülüklerin cehalet, zayıflık ve yaratılıştaki eksiklik gibi noksanlık olanlar; iyiliği engelleyen elem, keder, maddî ve manevi anlamdaki olanlar ve yokluk anlamında olanlar olmak üzere tasnif etmektedir. Filozof, biri zat diğeri araz bakımından olan kötülüğün birbirinden ayrılması gerektiğini vurgulayarak zat bakımından olan metafizik kötülüğün yokluk olduğunu ifade eder. Ayrıca, ona göre kötülük çoklukta ve değişimde mevcut olduğundan Allah'tan uzaklaştıkça kötülük derecelerinin artacağı aşikârdır.[379] İbn Sînâ, kötülüğü sebebin yoksunluğuna ve idrakine dayanarak açıklamaktadır. İbn Sînâ, sebebin yoksun olmasına zayıflık ve cehaleti örnek verir. Filozof sebebin idrakine bağlı olan kötülüğe ise acı ve keder örneklerini verir. İbn Sînâ, güneşin ışığı sayesinde gelişen ve hayatını idame ettiren bir varlığın, bulut gibi bir engel veya farklı bir sebep sonucunda onun ışığından yararlanamaması örneğini verir. Sonrasında filozof, güneş ışığından beslenen bu varlığın, ışığına bulutun engel olma durumunu bazen idrak edebileceğini bazen de idrak edemeyeceğini belirtir. Filozof, bu varlığın durumu idrak etmesi halinde acı çekmeyeceğini belirtir. İbn Sînâ'ya göre bu durum kötülüğün kendisinde değil kıyasladır. Filozof, sıcaklığın aslında kötülük olmadığını yalnızca bazı varlıkların veya eşyanın bundan acı duymasına kıyasla kötü olarak sıfatlanabileceğini savunur. Bununla beraber ona göre başka bir kıyasla yani bazı meyvelerin olgunlaşması gibi kötü olmadığı durumlar da mevcuttur. Buradan hareketle İbn Sînâ, kötülüğü mutlak kötülük ve bilaraz kötülük olarak sınıflandırır. Meşşâî filozof, mutlak kötülüğü varlığın tabiatı ve türü için gerekli olan yetkinliklere sahip olamaması durumu olarak tanımlamaktadır. Filozof, bilaraz kötülüğü ise güneş ışığı ile yaşamına devam eden bir varlığın bulut engeli sonucu bu ışıktan mahrum olması örneğinde olduğu gibi yetkinliğin elde edilmesine karşı bir engelin bulunması olarak tanımlamaktadır.[380]

[378] Özden, "İbn Sînâ ve Leibniz'de Kötülük Problemi", s. 275-276.
[379] Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 156.
[380] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa-Metafizik,* s. 161-162.

Filozofa göre kötülükler ay-altı âlemde görülen şeylerdir ve bu şerler yalnızca ferde ilişkin için burada türün korunması vardır. Bundan dolayı türün korunması fertten daha üstün bir hayır olduğu için burada fert için şer tercih edilmiştir. Eğer fert için türün hayrı terk edilseydi asıl şer bu olurdu diyen İbn Sînâ'ya göre temelde külli hayr, cüzi şerrin bulunmasını gerektirmektedir.[381]

İbn Sînâ, mevcudatın mümkün olan en mükemmel şekilde yaratılmış olduğunu savunur. Filozofa göre bazı varlıklarda kötülüklerin müşahede edilmesinin sebebi hikmettir ve bu kötülükler âlemdeki nizamı tamamlayan unsurlardır. İbn Sînâ kötülükleri şahıslara, zamanlara ve yapılara izafî bir durum olarak görür ve ona göre herhangi bir türe ait bir bireyde ortaya çıkan kötülük, ondaki yetkinliğin noksanlığından kaynaklanmaktadır.[382]

İbn Sînâ'ya göre varlığı uzak yetkinliğinde ortaya çıkan ve kendisinde bilkuvveliğin bulunmadığı hiçbir şeye kötülük eklenemez, kötülük maddeden dolayı doğasında bilkuvve bulunan bir şeye eklenebilir. Filozofa göre kötülük maddeye ilk var oluşunda dıştan gelen bir sebep ile eklenir ve madde belirli bir heyet kazanır ki bu onun yetkinliğe erişmesini engeller. Dıştan gelen bu sebepler ya yetkinleştireni engelleyen ya da o şeye ulaşıp yetkinliğini yok eden bir zıttır ki birinci duruma örnek bulutların ve yüksek dağların bitkinin meyvelerinin güneş ile etkinleşmesini engellemeleri, ikinci duruma örnek ise yetkinliğine ulaşan bitkinin soğuğun ulaşarak onun istidadına tabi şeylerini bozmasıdır.[383]

İbn Sînâ, kötülüğün bütün sebeplerinin ay-altı feleğinde bulunduğunu ve bundan dolayı feleğin altında bulunan her şeyin diğer varlıklara göre noksan olduğunu savunur. Filozof yokluk anlamındaki kötülük bağlamında ikinci türden yetkinliklerin fertlerin azında bulunmasının diğerlerine kıyasla kötülük olamayacağını; yani insan için felsefe, geometriyi bilmemek gibi; bir şeyin birinci yetkinliği takip eden ikinci yetkinliğin türün doğasının sürekliliği açısından gerekli görmediğinden dolayı savunmaktadır.[384]

---

[381] Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 203.
[382] İbn Sînâ, *Risaleler*, s. 126.
[383] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa-Metafizik,* s. 162.
[384] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa-Metafizik,* s. 163.

Filozofa göre sudur teorisi temelli varlık hiyerarşisinde, Zorunlu Varlık ile varlık arasındaki mesafe arttıkça kemaliyet derecesinde doğru orantılı bir şekilde azalma meydana gelmektedir. Filozof, Zorunlu Varlığa en uzak olanın madde olmasından dolayı orantı ilkesine istinaden şerrin de en fazla onda bulunduğunu savunur. Ona göre bu sebepten ötürü de şerrin en fazla olduğu yer ay-altı âlemdir.[385] İbn Sînâ ve Fârâbî'nin bu bağlamda savunmuş oldukları düşünceler birebir örtüşmektedir.

İbn Sînâ'ya göre türler anlamında kötülükten bahsedilemez; ama fertlerde kötülükten bahsedilebilir. Filozof kötülüğün çokluk ve değişimde var olduğunu savunarak, sudur teorisi bağlamında Evvel'den uzaklaşıldıkça kötülüğün doğru orantılı bir şekilde arttığını ve bundan dolayı kötülüğe en yoğun şekilde maddede rastlanıldığını açıklar.[386]

İbn Sînâ, feyezandan uzak olan varlık hususunda ondaki iyiliğin varlığa çıkması açısından çoğunlukta olduğunu savunur. Filozof, bu varlıklarda kötülüğün ortaya çıkışını iyilikte bulunan ilkelerin çoğalması sonucu farklılaşan sebeplere bağlamaktadır. Filozof, burada ilk ile ikincil istenmiş olanın birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini savunur. Ona göre suyun yaratılış amacı insan ve hayvanların faydasınadır. Bu faydayı iyiliğin ortaya çıkışı bağlamında ilk irade olarak tanımlayan filozof, arazî olarak ortaya çıkan örneğin bir insanın veya hayvanın suda boğulması sonucundaki kötülüğü varlığın yaratılışına ilintisel olarak görür ve bunu ikinci irade olarak tanımlar. Nitekim filozof, suyun yaratılış amacının ayete istinaden iyilik olduğunu (*Ölü bir beldeyi diriltmek ve yarattığımız çeşitli hayvanların ve pek çok insanların ihtiyacını karşılamak için gökten temiz su indirdik*)[387] fakat insanın suya düşünce boğulabileceğini söyler.[388]

İbn Sînâ'ya göre sırf iyilik bulunan bir âlem anlayışı ilahi hikmete uygun düşmemektedir. Kötülük peşinde iyiliği getiriyorsa veyahut da daha büyük bir kötülüğü önlüyorsa kurumaya başlayan bir bitkinin dallarını keserek yeniden onu canlandırmak gibi kötülüğü iyi olarak algılamamız gerekir.[389]

---

[385] Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 206.
[386] Özden, "İbn Sînâ ve Leibniz'de Kötülük Problemi", s. 277.
[387] Furkan, 25/48-49.
[388] İbn Sînâ, *Risaleler*, s. 63-64.
[389] Özden, "İbn Sînâ ve Leibniz'de Kötülük Problemi", s. 277.

İbn Sînâ, eşyada var olan kötülüğü iyilik için gerekli görmektedir ve bazı durumlarda, iyilik olan şeyin bir kötülüğün gerçekleşmesine zaman olarak bitişik bir şekilde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Filozof, nadiren ortaya çıkan ve varlığa ilintisel olarak bulunan kötülüğü ortadan kaldırmak için o varlığın yokluğunu düşünmek varlıktaki yüksek faydayı terk etmeyi gerektireceğinden dolayı varlık açısından daha büyük bir kötülük olacağını savunur. Ayrıca İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın kötülükten tamamen arınmış sırf iyiliği âlemdeki varlık için yaratmasının düşünelemeyeceğini iddia eder. Ayrıca mevcut olan varlık tarzının olmaması durumu da ona göre daha büyük bir kötülük olacaktır. Bu sebeplerden ötürü İbn Sînâ, mevcut düzenin yaratılabilecek mümkünler arasında en iyisi olduğunu savunur.[390]

İbn Sînâ, Allah'ın bilmesi ile insanın bilmesi arasında fark olduğunu savunur. Ona göre Allah'ın ilmi küllî olanın bilgisi ile insanların ilmi ise cüz'i olanın bilgisi ile ilişkilidir. İnsan cüz'i ilmi ile Allah'ın küllîlere ait olan ilmine vakıf olamaz. Bundan dolayı İbn Sînâ, şer ve hayrın arkasındaki sebeb-i hikmetin insan tarafından kesinlikle bilinemeyeceğini savunur.[391]

Filozofa göre akledilir olanın akıl ile idrakini, duyulur olanın duyu ile idrakinden; aklın aklettiği şeyi tümel olarak ayrıntıları ile kavradığından dolayı; haz bakımından üstün görmektedir. Ona göre insan türünün üyeleri arızi olan sebeplerden dolayı haz aldıkları şeylerden bazen haz alamayabilirler. Filozof bilfiil aklın yetkinliğe ulaşmasında da bazen arızi sebeplerden ötürü engeller çıkabileceği bunun nedeninin de bedenimiz olduğunu söyleyerek; beden bağlarından soyutlanıp kendimizi bu şekilde idrak ettiğimiz zaman gerçek mutluluğa ulaşacağımızı savunmaktadır.[392]

İbn Sînâ, mezmum fiillerin ve bu fiillere ait olan huyların kötülük olduğunu belirtir. İbn Sînâ, bu huyların kötü olarak vasıflanmasının sebebini ise mezmum fiillerin bu huylardan sadır olmasına bağlar. Ona göre kötü fiiller, ortaya çıkmasına sebep olan failine kıyasen yetkinlik olarak kabul edilir. Ayrıca İbn Sînâ, kötü fiilin kötülük olarak görülmesinin sebebini kötü fiilin kendisinde gerçekleştiği kişi veya varlığa veya başka bir faile nispet edilmesi gerektiğine dayandırır. Buna örnek olarak

[390] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa-Metafizik*, s. 164.
[391] Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 158.
[392] İlhan Kutluer, *İbn* Sînâ *Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 179-180.

gazap kuvvetini örnek veren İbn Sînâ, gazap kuvvetinin yetkinliğini zulüm eylemi ile ilişkilendirerek üstün gelmeye kıyasla bu yetkinliğin kötülük veya iyilik olarak nitelendirilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre zulüm gibi kötü vasıfları yenmekle nâtık nefsin yetkinliği de tam olacaktır; fakat nâtık nefs bu kötü vasıfları ortadan kaldıramazsa bu durum kötü vasfa kıyasla kötülük olacaktır.[393]

Filozof yaratılışta bulunan eksiklikten kaynaklanan kötülüğün bir failin onu yapmamış olmasından dolayı var olduğunu ve hiçbir şeye kıyasla iyilik olarak vasıflanamayacağını ileri sürmektedir. İbn Sînâ ateşin doğasında bulunan yanma özelliğinin iyilikten dolayı yaratıldığını bazen kötülüğe neden olabileceğini ifade ederek bunun azınlıkta olduğundan dolayı çoğunlukta olan iyiliğin terkinin daha büyük bir kötülük olacağını savunur.[394]

İbn Sînâ, Allah'ın eşyayı iyilikten dolayı bizzat irade ettiğini, kötülüğü ise bilaraz irade ettiğini savunur. Bundan dolayı ona göre tikel bazı durumlardaki sürekli olmayan kötülükten dolayı çoğunlukla ve sürekli gerçekleşen iyiliği terk etmek ilahi hikmet ile ters düşen bir durumdur. İbn Sînâ kötülüğün olmadığı tamamen iyiliğin hâkim olduğu bir varlık düzeninin, bu düzenin varlığının kötülüğün kendisinden çıkmayacak bir durumda olmasının imkânsız olduğundan dolayı var olamayacağını savunur.[395]

İbn Sînâ, bu âlemde iyilikten çok kötülüklerin olduğunu savunanların olduğunu dile getirir. Ona göre kötülüklerin iyiliğe nispetle çoğunlukta olması ile ilgili iddia yanlıştır. İbn Sînâ, bu anlayışı kavramsal olarak ele alır ve çok olmak ile çoğunlukta olmanın farklı iki tabir olduğunu belirtir. Onun buna cevabı ise kötülüğün çok olduğu, fakat iyiliğe nispetle çoğunlukta olmadığıdır.[396] İbn Sînâ, âlemde müşahede ettiğimiz renk, tat gibi cisimle birlikte var olan şeyleri birinci türden yetkinlikler olarak ifade eder. Ona göre bunların eksikliğinden kaynaklanan kötülük âlemde çoktur. İbn Sînâ, ikinci tür yetkinlikleri ise hareket, kuvvet gibi cismin varlığına bağlı olmayan şeyler olarak açıklar. Ona göre âlemde müşahede edilen kötülüklerin çoğunlukta olduğu alan bu tür yetkinliklerin noksanlığından kaynaklanır. Fakat İbn Sînâ, ikinci tür yetkinlikleri yani insanın felsefe yapmasını veya matematik bilmesini

[393] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa-Metafizik,* s. 165.
[394] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa-Metafizik,* s. 165.
[395] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa-Metafizik,* s. 167.
[396] Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 157.

türün devamlılığı açısından gerekli görmez. Bu tür yetkinliklerin eksik olmasının türe devamlılık açısından bir etki sağlamamasından dolayı İbn Sînâ, bunların kötülük olarak vasıflandırılamayacağını savunur.[397]

İbn Sînâ kötülüğün ontolojik olarak varlığını kabul etmektedir. Fakat kötülük ay-altı âlemde gerçekleştiğinden, ayrıca ay-altı âlemin varlığın bütünü içinde az bir yere sahip olduğundan dolayı filozof az kötülükten dolayı çok hayrı terk etmenin en büyük kötülük olacağını savunur. Ona göre bu durum ilahi hikmet ve inayet ile de çelişmez.[398]

İbn Rüşd *Tehafüt-ü Tehafüt* isimli eserinde antik filozofların savunduğu "*Bir'den ancak Bir çıkar*" görüşünün öncesinde bazı filozoflar tarafından ilk ilkenin iyilik ve kötülük olarak iki kısımdan meydana geldiği anlayışının benimsendiğini ifade eder. İbn Rüşd, bu görüşü benimseyen filozofların sonrasında, antik filozoflar tarafından bütün varlıkların incelenerek bir şehrin düzeni sağlayan ve otorite sahibi yöneticiye bağlı olması örneğinde olduğu gibi bu âlemin de bir düzen sağlayıcısının ve otoritesinin olması gerektiği sonucuna ulaştıklarını ifade eder. İbn Rüşd, bu filozofların iyiliğin mevcudatın tamamında yerleşik ve yaratılış gayelerinin bu olduğunu, kötülüğün ise varlığa ilintisel bir şey olduğunun düşüncesine eriştiklerini belirtir. İbn Rüşd, "*Eğer yerde ve göklerde Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, her ikisi de bozulup gitmişti*"[399] ayetinin bu düşünceyi desteklediğini açıklar. İbn Rüşd, bu anlayışa sahip filozoflara bağlı kalarak erdemli yöneticiler tarafından düzeni sağlamak için verilen cezaların kötülük gibi gözükmekle birlikte bu cezaların amaçsal bakımdan iyiliği barındırdığını savunur. Ayrıca ona göre antik filozofların savunduğu gibi, az bir kötülükten dolayı büyük bir iyiliği terk etmek abes bir durumdur.[400] Buradan hareketle İbn Rüşd'ün verdiği ceza örneğinde bireyin değil toplumun faydasını ön plana alarak yöneticinin iradesi bakımından kötülüğü açıklamaya çalıştığını görmekteyiz. Bu bağlamda bireye verilen ceza kötü gözükmekle beraber toplum maslahatını ve düzeni sağladığından az kötülüğün çok iyiliği barındırdığını açıkça ifade edebiliriz.

---

[397] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa-Metafizik*, s. 168.

[398] Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 157.

[399] Enbiya, 21/22.

[400] İbn Rüşd, *Tehafüt-ü Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı),* çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları, 2006, s. 166.

İbn Rüşd, âlemde müşahede edilen kötülüğün mevcut olmasının sebebini hikmeti temel alarak açıklamaktadır: "*Bu âlem ya yaratılacaktı ya da yaratılmayacaktı, yaratılmasaydı az şerden dolayı çok hayır terk edilmiş olacak ve daha büyük bir kötülük meydana gelmiş olacaktı; bundan dolayı az şerli olan âlemin yaratılması daha hayırlıdır.*" Bununla beraber İbn Rüşd, Allah'ın yeryüzünde halife olarak insanı yaratacağı bilgisini meleklere haber verdiği zaman meleklerin vermiş oldukları cevabın şerrin hikmet ile ilişkisini bilmediklerinden kaynaklandığını ifade eder. Ayrıca filozof, Kuran'da zikredilen yeryüzünde kan dökecek olan insanın halife olarak yaratılması bir şeyin varlığında hayır ve şer ciheti bulunduğunda hayrın ağır basması durumunda hikmet sebebiyle onun var olmasının gerekliliğini gösterdiği şeklinde yorumlamaktadır.[401]

İbn Rüşd'e göre insanda bulunan akıl mevcudattaki dizgeliliğin ve düzenin hepsini bir bütün ve hikmete vakıf olarak algılama noktasında eksik kalmaktadır.[402]

Ona göre âlemin tek bir gayeye yönelik olduğunu ancak ona bir bütün olarak bakarsak anlayabiliriz. Bundan dolayı İbn Rüşd de şerrin hayr için gerekli olduğunu savunur ve âlemin şu andaki durumuyla şerleriyle birlikte var olmasını var olmamasından daha üstün ve iyi bir durum olarak görür.[403]

İbn Rüşd tarafından kötülük problemi, cevr ve tadil başlığı altında ele alınmaktadır. İbn Rüşd kötülük problemini, cevr ve tadil kavramlarının Allah'a isnat edilme durumlarını, bir şeyin iyi veya kötü oluşunu belirleyen ölçütün akıl mı yoksa şeriat mı olduğunu temele alarak cevaplamaya çalışmaktadır.[404] Filozof, "*Şüphesiz Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez; fakat insanlar kendi kendilerine zulmederler*"[405] ayetine istinaden Allah'ın fiillerinin adalete uygun olması gerektiğini savunur. Âlemde şerrin müşahede edildiğini söyleyen filozof, âlemin mümkün olan âlemlerin içerisinde mükemmellik bakımından yegâne âlem olduğu görüşünü benimser ve bu durumun tersi olması halinde ilahi hikmetin olmamasından dolayı

---

[401] İbn Rüşd*, Faslu'l Makal el-Keşf an Minhaci'l Edille (Felsefe-Din İlişkileri)*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985, s. 343; Bakara, 2/30, "*Hani, Rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz." demişler. Allah da "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" demişti.".*

[402] İbn Rüşd, *Tehafüt*, s. 198.

[403] Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 253.

[404] Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s. 264-265.

[405] Yunus, 10/44.

zulmün ortaya çıkacağını iddia eder. Filozofun şer hakkındaki bir diğer görüşü ise insana yararlı olan gıdaların hasta bedene fayda vermemesi durumunda olduğu gibi gerçek bilginin ve güzel tavsiyenin bazı kimselere yarar vermeyeceği şeklindedir. Yani ona göre üstünlük bakımından âlemde bulunan hayr, şerden üsttedir ve kötülük fertlere ilişen arızi bir durumdan ibarettir.[406]

İbn Rüşd, ayetlerden yola çıkarak Allah'ın kendini kıst ile yani adil olmakla tavsif etmiş olduğunu ve kendisinden zulmü nefyettiğini ifade etmiştir. İbn Rüşd, "*Kıst ve adaletle kaim olduğu halde O'ndan başka ilah bulunmadığına Allah da melekleri de ilim sahipleri de şahit olmuşlardır*"[407] ve "*Rabbin kulları hakkında zulmedici değildir*"[408] ayetlerinin sarih olarak kendi görüşünü desteklediklerini savunur.[409]

İbn Rüşd, Kuran-ı Kerim'de Allah'ın kendisini Hadi ve Mudil olarak tavsif ettiğini ve "*Allah dilediğini dalalete düşürür, dilediğini de hidayete erdirir*"[410], "*Dileseydik, herkese hidayetini verirdik*"[411] ayetlerine bakılarak iman-küfür noktasında insanın özgür iradesinin bulunmadığından dolayı Allah'ın kullarına zulmetmiş olacağı gibi bir çıkarımın yapılabileceğinin farkındadır. İbn Rüşd bu hususta ayetlerin zahiri manasına bakılamayacağını ifade ederek zahiren bu ayetlerle tearuz halinde bulunan birçok ayetin bulunduğunu belirtmektedir. Örneğin, "*Allah, kulları için küfre razı olmaz*"[412] ayeti kerimesi yukarıda verilen ayetlerle çelişik bir ifade içermektedir.[413]

İbn Rüşd, Allah'ın kullarını dalalete düşürmesi noktasında verilen bu delillerin yanlış anlaşılarak böyle bir çıkarımın yapılabileceğini ifade eder. Çünkü Allah şöyle buyurmaktadır ki bu da insanın Allah'ı bilme yetisine sahip olarak yaratıldığının delilidir: "*Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sımsıkı tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme*

[406] Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 252.
[407] Âli İmran, 3/17.
[408] Fussilet, 41/46.
[409] İbn Rüşd, *Faslu'l Makal*, s. 340.
[410] Müddesir, 74/31.
[411] Secde, 32/13.
[412] Zümer, 39/7.
[413] İbn Rüşd, *Faslu'l Makal*, s. 341.

yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler".[414] Ayrıca İbn Rüşd, peygamberin hadisinde her doğanın fıtrat üzere doğduğunu buyurduğunu ifade ederek bu görüşünü desteklemektedir.[415]

İbn Rüşd, Müddesir suresinin 31. ayeti kerimesinin, bir zümrenin tabiatları ile dalalet için hazırlanmış olduğu ve dâhili-harici dalalete yönelten sebeplerle bu zümrenin sapıklığa sevk edildiği şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca filozof Secde suresindeki 13. ayeti kerimenin ise Allah'ın buna güç yetirebileceğini göstermek şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır. İbn Rüşd, tabiatları gereği dalalet için halk edilmiş bir zümrenin bulunmasının neden gerekli olduğuna dair itirazlara; bunun ilahi hikmet gereği olduğu, insanın tabiat ve vücuda getirilmesi için böyle azınlık bir zümrenin gerekli olduğu ve hidayet vesilesi olan harici sebeplerin arızi olarak bazı kimseleri de dalalete götürebileceği cevaplarını vermektedir.[416]

İbn Rüşd, zalim olması reddolunan Allah'a idlalin nasıl nispet edilebileceği konusunda, Allah'ın dalalet sebeplerini çoklukla onlardan hidayet vücuda geldiği için yarattığını ifade ederek çözüm üretmiştir. Filozofa göre daha önce de belirttiğimiz üzere dalalet arızi olarak bazı kesimlerde ortaya çıkmaktadır. Bu da azınlıktadır, bu azınlığın terkib ve teşekkül tarzı başka bir hali kabul etmemektedir.[417]

İbn Rüşd, cevr ve zulüm konusunda Kuran-ı Kerim'de bulunan ayeti kerimelerin arasında tearuz bulunduğundan dolayı tevil ve telif yoluna gitmiştir. Ayrıca, bu ayeti kerimelerin bu şekilde olmasının ve tevil yoluna gidilmesinin gerekli olduğunun sebebi ve hikmetini filozof, halkın Allah'ın adalet ile muttasıf olduğunu bilmesi, hayır ve şerrin O'nun tarafından yaratıldığının bilinmesi ihtiyacından kaynaklandığını belirtmiştir. Ona göre bazı dalalette kalmış din sahipleri hayır ve şerre ayrı ayrı ilah atfederek yanlış bir yola sapmışlardır.[418]

İbn Rüşd'e göre hayr ve şer Allah tarafından yaratılmıştır. Bu bağlamda şerre yönlendiren sebeplerin de Allah tarafından yaratıldığını savunan filozofa göre bu sebeplerin yaratılış sebebi hayr için gereklidir. Filozofa göre Allah'ın adaleti

[414] Rum, 30/30.
[415] İbn Rüşd, *Faslu'l Makal*, s. 342.
[416] İbn Rüşd, *Faslu'l Makal*, s. 343.
[417] İbn Rüşd, *Faslu'l Makal*, s. 344.
[418] İbn Rüşd, *Faslu'l Makal*, s. 344-345.

bağlamında hayrı hayrın bizzat kendisi için, şerri de hayra vesile olması için yaratması O'nun bu sıfatının eseridir. Bu noktada İbn Rüşd, ateş örneğini vererek, ateşin yakıcı olması özelliğinin mevcudat için gerekli olduğunu ve bazı arızi sûrette yani orman yangını, bir insanın yanması gibi ondan şer ortaya çıkabileceğini söylemektedir. İbn Rüşd'e göre ateş, aslî bakımdan faydalı olması için Allah tarafından bu şekilde yaratılmıştır, arızi olarak ortaya çıkan az bir zarardan dolayı yaratılmamış olması daha büyük bir şerri gerektireceğinden dolayı yaratılmış olması daha hayırlıdır.[419]

İbn Rüşd, "*Allah yaptığından mesul değildir, ama insanlar mesuldurler*"[420] ayeti kerimesine istinaden Allah'ın bir işi kendisine vacib olduğundan dolayı yapmadığını ifade eder. Ona göre insan yaptığı bir şeyi bizzat kendisi için yapmaktadır ve bunu insanın idrak etmesi onun için bir gerekliliktir. İbn Rüşd, bir fiili yapmaya mecbur olan varlığın o fiile muhtaçlığından hareketle noksanlıktan yetkinliğe erişmenin hâdis olanlar için geçerli olduğunu ifade eder. Muhtaçlık noksanlıktan kaynaklanan bir durum ve Allah bu eksikliklerden münezzeh olduğundan dolayı fiiller açısından Allah'a bir mecburiyet yoktur. İbn Rüşd, adaletin Allah'a ve insana nispet edilmesi durumunda ortaya çıkan farkın muhtaçlık ve buna bağlı noksanlık boyutlarıyla ele alındığı zaman anlaşılabileceğini ifade eder.[421]

Cevr ve tadil sıfatlarının dinen yükümlü olmayan bir varlığın fiilleri için kullanılamayacağını ve bundan dolayı Allah'ın iyi veya kötü olması gibi bir şeyin olamayacağını savunan Eşarîleri eleştiren İbn Rüşd, ayet-i kerimelerde Allah'ın kullara zulmedici olmadığı hususlarının zikredildiğini belirterek onların naslara ters düştüklerini ifade eder.[422] İbn Rüşd, Eşarîlerin benimsemiş oldukları gibi iyi ve kötü noktasında otorite olarak kabul edilenin şeriat olması anlayışını Kuran-ı Kerim ayetlerine ters düştüğünü vurgulayarak reddetmektedir. Çünkü ona göre bu anlayış beraberinde âlemde bizatihi hayrın da şerrin de var olmadığını beraberinde getirir ki bu da makul ve mantıki olana ters düşmektedir.[423]

---

[419] Selçuk Güzel, "İşrâkî Teodisenin İslam Düşüncesindeki Yeri", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, C. 6, Sayı 11, (2020), s.509.

[420] Enbiya, 21/23.

[421] İbn Rüşd, *Faslu'l Makal*, s. 345-346.

[422] Sarıoğlu, *İbni Rüşd Felsefesi*, s. 264-265.

[423] İbn Rüşd, *Faslu'l Makal*, s. 340.

Genel olarak İslam filozofları, kötülüğün kaynağını ve meydana gelmesinin sebebini sudur teorisine dayalı âlem tasavvurları bağlamında ele alarak madde ile ilişkilendirmektedirler. Mevcudatın tamamının kemal derecelerinin Bir olan Vacibu'l-Vücud'dan uzaklaşılması ile doğru orantılı bir şekilde azaldığı inancına sahip olan filozoflar, kötülüğün sebebini madde ile ilişkilendirmektedirler. Meşşâî filozoflara göre kötülüklerin hepsi maddenin bulunduğu kevn ve fesad âlemi denilen bu dünyada gerçekleşmektedir.

Meşşâî düşüncenin önde gelen filozoflarının kötülük problemine vermiş oldukları cevapları genel itibarıyla açıklamaya çalıştık. Çalışmamızın bu kısmına kadar ele aldığımız hususlar İşrâkî düşüncenin nasıl anlaşılması gerektiğine ve kötülük probleminin şümulü ile birlikte ne olduğuna dair bilgiler içermektedir. Bundan sonraki bölümde İşrâkî düşüncenin kötülük problemine vermiş olduğu cevapları, yeri geldiğinde Meşşâî düşünce ile farklılıklarına değinerek açıklamaya çalışacağız.

4. İŞRÂKÎ DÜŞÜNCEDE KÖTÜLÜK VE TEODİSE

İslam düşüncesinde şer ile ilgili ortaya çıkan problemlere, ilimler bağlamında düşünürler ve bağlı bulundukları ekoller tarafından daha önceki bölümde de detaylı bir şekilde açıkladığımız üzere birçok cevap verilmiştir.

Nur kavramı üzerine bina edilen İşrâkî sistemde Sühreverdî'nin eserlerine bakıldığında iyilik ve kötülük kavramları yerine bazen nur ve karanlık kavramlarını kullandığını görmekteyiz. Sühreverdî'nin bu kullanımları ortaya koyduğu teodisenin de aslında nur sistemine dayandığını bizlere göstermektedir. Meşşâî düşünceden ayrıldığı en önemli hususlardan bir tanesi budur. Çünkü Meşşâî filozoflar kötülüğün kaynağını maddeye dayandırmaktadırlar.[424] Özelde Sühreverdî'nin genelde çalışmamız bağlamında sınırlandırdığımız Şehrezurî, Devvanî ve Kazerûnî'nin kötülüğe yaklaşımlarını nur sistemine dayalı âlem tasavvurları çerçevesinde ele almak gerekmektedir. Çalışmamızın bu bölümünde, Sühreverdî'nin sembolik hikayelerinde şer kavramının ele alınışı, metafiziksel, fiziksel ve ahlakî kötülüğe İşrâkî bakış açısı hususlarını, İşrâkîlerin şer kavramı tanımının ne olduğunu açıkladıktan sonra sunacağız.

4.1. İşrâkî Düşüncede Şer Kavramı

İşrâkî düşüncede Nuru'l-Envar ve O'ndan sudur eden bir varlık hiyerarşisi bulunmaktadır. Bu varlık hiyerarşisi *işrâk* eden nurlar ve bu sayede ortaya çıkan varlıklar ile oluşmaktadır.

İşrâkî düşüncede mâkulat olan mümkün varlıklar hayır ve şer bağlamında beş kısımda tasnif edilmiştir. İşrâkîlerin tasnifine göre bunlardan ilki; hayrı barındıran

[424] Solgi vd., "Merciful God and the Problem of Evil in the Philosophy of Suhrawardi", *Asian Social Science*, Vol. 11, No. 28, (2015), s. 286-287; Zamzami vd., "The Philosophical Problem of Evil In The Intellectual System of Suhrawardī And John Hick", s. 195.

içinde şer olmayandır. Bu grupta bulunan varlıkları yüceltemeye bir şeyin gerekli olmaması gibi veya gereksiz olan bir şey onları ifsad edemediği için her yönden bunlar tamdır, her yönden bilfiildirler. Onun varlığının sebebi Evvel-i Hak'tandır; akıllar ve felekî nefsler bu sınıfa örnektir. Tamamı mutlak hayr olan içinde şer bulunmayan; varlıkta tam olarak vakî olan işlerdir. Gereken şey ile övülmez, gerekmeyen bir şey ona karışmaz. Akıllar ve benzerleri gibi her yönden bilfiildirler. Semavî nefsler gibi bazen bilkuvve olurlar ki kuvve olanın fiil olmasında bir yasak veya engelleme yoktur. İşrâkîlere göre bunlardan ikincisi; az şer çok hayr bulunan kısımdır. Çok hayrın az şerri gerektirmesidir ki Vacibu'l-Vücud'dan onun varlığı gerekir. Mübdî'nin rahmetinden dolayı onun yok olması gerekmez. Az şer çok hayr bulunan kısımdır. Bu kısmında mevcut olması gereklidir, zaruridir. Çünkü az şer için çok hayrı terk etmek çok şerri ortaya çıkarmaktır. Bu kısmın misali, kendisine yapışık olan kemalatların mümkün olmadığı varlıklardır ki bunlar yalnızca diğerlerinin onun kemalatini menettiği etki ve tepki sebebiyle arazî olarak ortaya çıkar. Onlara göre üçüncü kısım ise içinde hayır olmayan şerdir. İşrâkiler bunun varlığını mümteni bir durum olarak görürler ve onlara göre bunun yaratılması saf yokluktur. İşrâkîlerde dördüncü kısım az mutlak hayrın ortaya çıkmadığı az bir hayrla çok şerrin bulunduğu kısımdır. Beşinci kısım ise hayrın ve şerrin eşit olduğu kısımdır ki bu İşrâkîlere göre hayrın ve hikmetin nefyedilmesi durumunu gerektirir.[425]

Şehrezurî, son üç kısmın şerrin hayırdan daha çok olduğu, saf şer, hayrın ve şerrin eşit olduğu durumların varlıkta bulunmadığını savunur. Çünkü ona göre izafî ve hakikî varlıklar izafî yokluklardan daha fazladır.[426]

Genel olarak İşrâkî düşüncedeki varlık tasnifini hayır ve şer bağlamında incelediğimizde ortaya çıkan duruş varlıkta sırf hayır ve az şer ile çok hayrın bulunduğudur. İşrâkî düşüncede mutlak şer, az hayr ile çok şer ve hayr ile şerrin eşit olması durumu varlıkta bulunan bir durum değildir. İşrâkîlere göre varlıkta şer gibi gözüken durum asıl maksat olmamakla birlikte az şer çok hayrın ortaya çıkması için

[425] Sühreverdî, *Kitabu'l-Lemehat*, s. 143; Sühreverdî, *Makamatu's-Sufiyye*, s. 14; Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlahiyye fi Ulumu'l-Hakaiki'l-Rabbaniyye*, thk. Necip Görgün, C. 3, İstanbul: Elif Yayınları, 2004, s. 524-525; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 558-559; Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 497.

[426] Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlahiyye*, s. 526.

gereklidir. Bundan dolayı hayr için gerekli olan az şerrin terk edilmesi beraberinde daha fazla şerrin ortaya çıkmasına sebep olacaktır.

Sühreverdî, şerri nur hiyerarşisi bağlamında nura uzak olan bu âlemde cisim ve heyetlerde meydana gelen bir olgu olarak görmektedir. Ayrıca Sühreverdî, şerrin bizatihi değil bi'l-araz olarak gerçekleştiğini savunmaktadır.[427] Sühreverdî'ye göre şerrin zatı yoktur, aksine zatın veya zatın kemalinin yokluğudur. Sühreverdî, şerrin mevcut bir şey olmadığını ve bir şeyin yok olması veya mümkünler içerisinde yer alan varlıktaki nizamın olduğundan farklı olarak düşünülmesi sonucunda ortaya çıkacağını savunur. Ona göre şer, bizatihi mevcut olan bir durum olsaydı bir şeyden diğerine geçmesi gerekirdi. Bundan dolayı Sühreverdî, "*şer başkası için değildir, kendiliğinden de değildir*" görüşünü benimser. Sühreverdî, insanın bedenen mükemmel bir şekilde yaratıldığından yola çıkarak bedenin veya uzuvlarının farklı bir şekilde yaratılması sonucunda kötülüğün arazi olarak ortaya çıkacağını savunur. Ona göre bir eldeki parmakların sayısının beşten fazla olması bedenin mükemmelliğine halel getirecektir ve elde bulunan güzellik heyetini ortadan kaldıracağından dolayı bu durum şer olacaktır.[428] Sühreverdî, şerrin var olması durumunda bu varlığın ya kendinden ya da ondan başkasından olması gerektiğini vurgular. Fakat ona göre şer var olmadığı için bu iki durum da geçersizdir. Sühreverdî, yokluğun faile nispetinin yalnızca arazî olacağını vurgulayarak şerri de bu bağlamda faile nispetle arazî bir durum olarak görür.[429]

Sühreverdî'nin kötülüğün bizatihi mi yoksa arazi olarak mı mevcut olduğuna dair açıklamalarından hareketle insanın yaratılışı itibarıyla bedeninde bulunan eksiklik veya kusurların arazi durumlar olduğuna işaret ettiğini açıkça ifade edebiliriz. Sühreverdî, kötülük problemi sorularının ihtiva ettiği doğuştan veya sonradan kaza, yangın ve benzeri sebeplerle insan bedeninde ortaya çıkan kusurlu durumları şer olarak görmekle birlikte bunların arazî durumlar olduğunu savunduğunu açıkça görmekteyiz.

Şehrezurî'nin bu konudaki görüşleri Sühreverdî'ninki ile aynıdır. Ona göre de şerrin zatı yoktur ve bilakis şer yokluk hali, zatın yokluğu veya zatın kemalinin

---

[427] Sühreverdî, *Kitabu'l-Lemehat*, s. 143; Sühreverdî, *el-Elvahu'l-İmadiyye*, s. 78; Kaplan, "Sühreverdî Felsefesinde Kötülük Sorunu ve Teodise", s. 429.

[428] Sühreverdî, *Kitabu'l-Lemehat*, s. 143; Sühreverdî, *el-Elvahu'l-İmadiyye*, s. 78.

[429] Sühreverdî, *el-Elvahu'l-İmadiyye*, s. 78; Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 497.

yokluğudur. Şehrezurî, şerrin var olan bir şey olması durumunda kendiliğinden veya bir başkası için şer olması gerekeceğini fakat bu durumun yani şerrin linefsihi olmasının caiz olmadığını savunur. Ayrıca Şehrezurî'ye göre şer, bir şeyin varlığı olarak bulunması halinde yok olması sonucunda kemalat eksikliği ortaya çıkacaktır. Onun benimsediği görüşe göre bir şeydeki bu eksiklik yokluktan dolayı şerdir, bundan dolayı şer bizatihi mevcut olan bir şey değildir, yokluktur.[430]

Şehrezurî, Meşşâîler ile İşrâkîlerin şerrin mahiyeti konusunda ortaya koydukları düşüncelerin benzer olduğunu ve Meşşâîlerin de "*şerrin zatı yoktur, aksine şer zatın yokluğudur veya zatın kemalinin yokluğudur*" görüşünü benimsediklerini ifade etmiştir.[431]

Şehrezurî, şerrin varlık olması durumunda kendinden dolayı var olmasının caiz olmadığını savunur. Zaten ona göre şer mevcut yani var olan bir şey değildir. Bir şeyin kendi yokluğunu gerektiremeyeceğini düşünen Şehrezurî, şerrin kendinden veya gayrı için olmadığını vurgular. Çünkü ona göre şer, bazı kemâlâtın veya gayrının yokluğu için şerdir. Bundan dolayı bu anlayışa göre şer, gayrı için veya kemalat için yokluk olduğundan dolayı var olan bir hal değildir. Ona göre varlıkta bulunan şer; ölüm, cehalet, fakirlik vb. durumlar gibi ondaki var olan bir şeyin yokluğudur veya bir şeyin sebebi olanın yokluğudur ki meyvelerin olgunlaşmasını ifsad eden soğuk ve sıcak gibi eşya kemale ulaşmaya manidir. Kötü ahlakın da aklî kemalata ulaşmak için bir engel olduğunu düşünen Şehrezurî, buradaki durumun şerrin zatından dolayı olması değil kemalata erişmeye engel olduğu için ortaya çıktığını savunur. Ona göre meyvelerin mizacında ve kötü ahlaktaki şer, bedenî kuvvetlerin tam manasıyla acziyetine nispetle kötülüktür.[432]

Şehrezurî'ye göre bütün yaratılan eşya kendisine yapışık olan kemalati talep ederken sonra bir şeyin kemalatinin yokluğu mümkün olamaz. Filozof, ilahi inayetin bir şeyin ihmal edilmesini gerektirmeyeceğini; aksine her şeyin kemaline ittisal etmesi zorunlu olduğunu savunur. Ona göre eşyanın tamamı, tabiatı ve amacı gereği onun kemalatini talep eder, onun yokluğunu gerektirmez.[433]

---

[430] Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlahiyye*, s. 552.
[431] Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 558.
[432] Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 558.
[433] Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlahiyye*, s. 552.

İşrâkîlere göre şerrin diğerleri için yaratılışının mevcut şer olması takdir üzere caiz değildir. Çünkü onun bu şekilde olması diğerleri için şer olur. Onun gayrı için yokluk olması veya bazı kemalatın yokluğu olması veya bir şeyi yok edememesidir. Eğer onun yaratılışı şer olsaydı, bir şeyin yokluğu veya onun kemalatinden bir şeyin yokluğu için olurdu, fakat bu şer değildir. Yalnız bir şeyin yokluğu ve kemalinin yokluğu şerdir. Yok olan varlığın nefsi yoktur ve bir şeyin yokluğu olamaz. Aslen bu şer değildir. İşrâkîlere göre bunu onun için şer farz edebiliriz. İşrâkîlerde bir şeyin yokluğu için gerekli olmayan her şey hakkında zaruri bilgi hâsıl olur ve bu onun kemalinin yokluğu değildir. Çünkü onlara göre o, zaruri olarak yok olması gereken bir şey için şer değildir.[434]

Şehrezurî daha önce de ifade ettiğimiz üzere şerrin kendisi veya kendinden gayrı için olan bir durum olmadığına dair görüşe sahiptir. Bununla ilgili olarak Şehrezurî şu kıyaslamayı sunmaktadır: "*Şayet şer var olan bir durum olsaydı şer, gayr-i şer olurdu ki talî olan batıldır, bundan dolayı mukaddem de batıldır*".[435]

Şehrezurî, bu önermeden hareketle talî olanın batıl olması sonucunda öncülün de batıl olması gerektiğini savunur. Ona göre yokluğun bir hali olan şer; zatın yokluğu veya zattaki kemalin yokluğudur. Ayrıca Şehrezurî, dünyada müşahede edilen kötülüklerin durumları hakkında tümevarım yöntemiyle bir tefekkür gerçekleştirildiğinde şerrin ismine bağlanan her şeyi saf yokluk veya yokluğun sebebi olarak bulacağımızı ifade eder.[436]

Şehrezurî, insanda övülmüş ve yerilmiş heyetler ve melekelerden hâsıl olan durumların hepsinin Allah'ın kudreti (kaderi) ile vakî olduğunu; harici maddesinde mevcudatın tamamının varlığından ibaret olan bu durumun tafsilatlı olarak bir bir gerçekleştiğini ileri sürer. Şehrezurî, Allah'ın Hicr suresi 15. ayette "*Hiçbir şey yoktur ki katımızın hazinelerinde gizli olmasın, onu malum bir kader dâhilinde indiririz*" buyurduğunu ve bu bağlamda Allah'ın kazasının tafsili sonucu aklî âlemde bulunan mevcudatın tamamının varlığının ortaya çıktığını ve bunun yaratmanın en güzel yolu olduğunu savunur.[437]

---

[434] Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlahiyye*, s. 552.
[435] Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlahiyye*, s. 552.
[436] Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlahiyye*, s. 553.
[437] Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlahiyye*, s. 531.

Genel olarak şerrin mahiyeti ve kaynağı hususunda İşrâkî bakış açısını özetleyecek olursak; Nuru'l-Envar'ı şerden berî tutarak insanın elemlerinin kaynağını maddî âleme ve bu âleme insan tarafından duyulan iştiyaka bağlayan İşrâkîler şerrin bi zatihi mevcut olmadığını arazî olarak ortaya çıktığını savunurlar. Onlara göre yalnızca hissî âlemde ve hareketlerin meydana getirdiği karanlık misal âleminde ortaya çıkan şekavet ve şer, bir şeyin veya kemalinin yokluğudur.

4.2. Sühreverdî'nin Sembolik Hikâyelerinde Kötülük İlkesi

Bu bölümde Sühreverdî tarafından sembolik hikâye tarzında kaleme alınan *Risaletu Evazîri Cibril (Cebrail'in Kanat Sesi), Akl-ı Surh (Kırmızı Akıl)* ve *Risaletu'l Gurbeti'l Garbiyye (Ruhun Yolculuğu)* isimli risaleleri bağlamında kötülük problemini ele alacağız.

Risaletu Evazîri Cibril (Cebrail'in Kanat Sesi); Sühreverdî'nin sembolik hikayelerini ihtiva eden Farsça bir eserdir. Bu risale, gayb âlemi, on akıl, faal akıl yani Cebrail ile kendisi arasında geçen diyaloglar ve insanla âlemin yaratılışına dair cevaplardan oluşmaktadır.

Sühreverdî, *Risaletu Evazîri Cibril (Cebrail'in Kanat Sesi)* isimli risalesinde zifirî karanlık bir gecede yokluğun kardeşi olan karanlığın madde âlemini kuşattığı bir esnada dünyevî bağlarından kurtularak elinde bir meşale ile eve gittiğini, sabaha kadar ibadet ile meşgul olduğunu belirterek sözlerine başlamaktadır. Daha sonra "babamın tekkesi" diye sembolize ettiği nurlar âlemine giderek buradan manâ âlemine geçtiğini ifade eder. Sühreverdî risalesinde on aklı on yaşlı adam olarak sembolize ederek somyanın kenarında oturan yaşlı adam dediği faal akıl yani Cebraîl ile selamlaştığını söyleyerek hikâyenin gerisinde faal akıl ile diyalog halinde geçen ifadeleri sunmuştur.[438]

Sühreverdî, bu risalesinde faal akla sorduğu mal, çocuk ve buna benzer şeyleri olup olmadığına dair soruya şu cevabı aldığını dile getirir:

> "*Eşlerimiz yoktur, ama her birimizin bir çocuğu bir de değirmeni vardır. Biz bu değirmenleri yaptık, çocuklarımızı da değirmenleri koruması için değirmenin başına yerleştirdik. Onlar orada yeni şeyler inşa etmekle meşguller. Devamlı bir gözleriyle değirmene diğer gözleriyle bizim olduğumuz tarafa*

[438] Sühreverdî, *Cebrâil'in Kanat Sesi*, s. 60.

bakıyorlar. Ben diğerlerinden farklı olarak en dâhi muhasebecilerin sayamayacağı kadar çok çocuğa sahibim. Her vakitte bir çocuğum oluyor…

Benim değirmenimin etrafı tehlikeli ve korkuludur. Ayrıca işleri de çok zordur. Çocuklarım sıralarına riayet ederek değirmenden ayrılırlar ve bir daha oraya geri dönmeyi düşünmezler…".[439]

Sühreverdî'nin faal aklın dilinden ifade ettiği bu sözlere bakacak olursak âlemdeki çokluğun kaynağı kendisinden akıl ve nefslerin sâdır olduğu faal akıldır. Ayrıca risalenin ilerleyen yerlerinde Sühreverdî, madde âleminde meydana gelen her şeyin nedeninin Cebrâil'in kanat sesi olduğunu açıklamaktadır. Sühreverdî, ruhu olan herkesin nuranî bir yönünün olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Cebrâil'in iki kanadından sağ kanat nuranî ve ruhanî yönü, sol kanat ise Cebrâil'in yokluk sıfatını gösteren zülmanî yönü ifade eder. Sühreverdî, Cebrâil'in sağ kanadının sesinin nuranî olan gönüllere tehlike anında hakikatleri verdiğini, sol kanadının sesinin ise kötü olayların nedeni olduğunu "*Allah kalplerine iman yazmış ve onları kendinden bir ruh ile desteklemiştir*"[440] ayetiyle destekleyerek bu risalesinde bizlere belirtmektedir.[441]

Sühreverdî, Cebrâil'in sol kanadında bulunan ufak boyutta bir karanlığın sebep olduğu gölgeden ortaya çıkan karanlık ve güç âlemini kâfirler için sesli bir kelime olarak betimlemektedir. Ayrıca ona göre nurun kaynağı, Peygamber Efendimizin hadisinde geçen "*Allah Teâlâ'nın halkı zulûmatta yarattığı daha sonra nurundan az bir şey üzerlerine yağdırdığı*"[442] ifadeleriyle kastedilen Cebrâil'in sağ kanadıdır.[443] Buradan hareketle Sühreverdî'nin nur ve zulmeti Cebrâil'in kanatları üzerinden sembolleştirdiğini ifade edebiliriz. Bu sembolizmden, kötülüğün ve iyiliğin âlemde var oluş sebebinin Sühreverdî tarafından Cebrâil'e atfedildiği sonucu çıkmaktadır.

Son olarak Sühreverdî, faal akıl ile karşılıklı diyaloğunda sorduğu ve aldığı cevabı şu şekilde dile getirmektedir:

"Sordum: Rabbimiz bizi halkı zalim olan bu ülkeden çıkar ayetindeki kasıt nedir?

Dedi: Bu ülkeden kasıt sugra kelimesinin tasarrufunda olan gurur âlemidir. Sugra kelimesinin kendisi de tek başına bir ülkedir. Allah Teala

---

[439] Sühreverdî, *Cebrâil'in Kanat Sesi*, s. 65-66.
[440] Mücadele, 58/22.
[441] Sühreverdî, *Cebrâil'in Kanat Sesi*, s. 65-66.
[442] Tirmizî, "İman", 2642.
[443] Sühreverdî, *Cebrâil'in Kanat Sesi*, s. 66.

buyuruyor ki O, ülkeyi yakaladığı zaman O'ndan kaim ve hasiddir. Kaim olan kelimedir, hasid olan ise bedeni yok olacak olan kelimedir".[444]

Sühreverdî'nin burada dile getirdiği ifadelerden nefsin bedene ait olan arzulardan sıyrılması gerektiğini, gayb âlemine yolculuk için bunu gerekli gördüğünü söyleyebiliriz.

Akl-ı Surh (Kırmızı Akıl) isimli eser Sühreverdî tarafından Farsça kaleme alınmış bir eserdir. Bu eser, Şehrezurî tarafından Sühreverdî'ye nispet edilmektedir.[445]

Sühreverdî, *Akl-ı Surh (Kırmızı Akıl)* isimli eserinde kendini kuş tasviri ile özdeşleştirerek Kırmızı Akıl dediği yaratılışın ilk çocuğu İlk Akıl ile diyaloğunu sunmaktadır. Risale baştan sona doğru sistematik bir şekilde ilerleyerek kuş tasviri üzerinden maddî âlemin içine düşen ruhun özüne doğru yapacağı yolculuğun nasıllığı hakkında bilgiler sunmaktadır.

Sühreverdî, kendisini kuş olarak tasvir ettiği risalesinde kuş dilini bildiğini söyleyerek sözlerine şu şekilde devam eder:

"*Bir gün kaza ve kader avcıları takdir tuzağını kurdular ve orada irade tohumlarını hazırladılar. Beni bu yolla esir ettiler. Daha sonra dört farklı ip asıp iki gözümü birden bağladılar ve beni gerçek vatanım olan o ülkeden başka bir diyara götürdüler. Benim için yüzleri bana sırtları dışarıya dönük beş bekçi ve sırtları bana yüzleri dışarıya dönük beş bekçi olmak üzere toplam on bekçiyi gözetleyici olarak bıraktılar. Sonra beni tahayyür âlemine koydular. Böylece vatanıma dair ne varsa her şeyi unuttum. Daima böyle olduğumu sanıyordum*".[446]

Sühreverdî'nin burada sembolize ettiği dört farklı ip maddî âlemin temeli olan dört unsur ve on bekçi ise bâtını-zahirî duyulardır. Sühreverdî burada sembolize ettiği bu kavramlarla insan ruhunun maddî âlemde bir bedene bürünüşü ile birlikte aslında özüne uzaklaştığı düşüncesini vurgulamaktadır.

Risalenin geri kalan kısmında bu iplerden ve on bekçiden yani madde ve duyulardan nasıl kurtulacağına dair İlk Akla sorular sormaktadır. Kırmızı akıl olarak risalede sembolize edilen İlk Akıl, bu kuşa özgürleşebilmesinin yolunun hayatın

[444] Sühreverdî, *Cebrâil'in Kanat Sesi*, s. 67-68.
[445] Şehrezûrî, *Tevarihu'l-Hukemâ ve'l-Felasife*, s. 314.
[446] Sühreverdî, *Cebrâil'in Kanat Sesi*, s. 81-82.

kaynağına ulaşmaktan geçtiğini açıklayarak o hangi yöne giderse gitsin bu kaynağa doğru yol alabileceğini belirtir.[447]

Sühreverdî'nin Kırmızı Akıl olarak dillendirdiği İlk Akıl, zulmetin alametlerinin en önemlisinin karanlık olduğunu ve kuşun da aslında bilmeden bu zulmetin içerisinde yaşadığını söylemektedir. İlk Akıl dilinden Sühreverdî, kuşun zulmet hakkındaki farkındalığının hayat kaynağına ulaşma çabası içerisine girmesiyle başlayacağını ifade ederek zulmette olduğunu, aydınlığı gözleri ile görmediğini anlamanın da bu yola giren yolcunun ilk adımı olduğunu açıklamaktadır.[448] Sühreverdî'nin bu sembolleştirmeleri ve karanlık âleme bağlı açıklamalarına dikkatlice bakıldığı zaman bunların Platon'un mağara alegorisi[449] ile bir benzerlik arz ettiğini açıkça ifade edebiliriz.

Sühreverdî, bu risalesinde ilk adımın mahiyetini açıkladıktan sonra bu makama erişen kişinin daha ilerilere de ulaşabileceğini savunmaktadır. Sühreverdî, bu yola koyulan yolcunun yolculuğunun kısa olmadığını belirterek uzun müddet zulmette oyalanacağını ve ayrıca bu merhaleleri geçmeden de hakikî olan nura erişemeyeceğini söylemektedir.[450]

Sühreverdî'nin bu sözlerinden hareketle şunu açıkça ifade edebiliriz ki kötülüğün olduğu yer maddî âlemdir ki aslında insan madde ve duyular ile bu âleme zincirlenmiş durumdadır. Ona göre insan maddî olan beden ve dünya ilişkisinden kurtulduğu vakit hakikî olan anayurduna ve özüne gerçek manada ulaşmış olacaktır. Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki Sühreverdî, insanın zincirleri diyebileceğimiz zulmete sebep olan maddî âlem ve duyular olmadan bu öze ulaşmanın mümkün olmadığını düşünür.

Sühreverdî, yazmış olduğu "*Kıssatu'l-Gurbeti'l-Garbiyye*" isimli eserinde nefsin, içerisinde karanlık ve zulmetin bulunduğu nesneler âleminden sıyrılarak asıl vatanı olan ve fizik âlemdeki nesnelerin gerçek misallerinin bulunduğu metafizik

---

[447] Sühreverdî, *Cebrâil'in Kanat Sesi*, s. 90.

[448] Sühreverdî, *Cebrâil'in Kanat Sesi*, s. 90.

[449] Mağara alegorisi; Platon tarafından çocukluklarından beri ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş insanların mağara içerisinde karanlıkta yaşadıkları gerçekliği olmayan sadece güneş ışığının vurduğu zaman duvarda görülen gölgelerin olduğu sanal bir âlem benzetmesidir. Platon'a göre gerçek dünya mağara dışarısındadır. İnsanların gerçek zannettikleri yalnızca yansımalardır. Detaylı bilgi için bkz. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, 3. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001, s. 183-184.

[450] Sühreverdî, *Cebrâil'in Kanat Sesi*, s. 90.

âleme yolculuğunu anlatmaktadır. Sühreverdî nefsin, bedenî olandan sıyrılarak Batı'dan Doğu'ya yolculuğunda katettiği yolları sembolik bir dille ifade etmiş ve yolculuğun sonunda nefsin metafizik âlemdeki hakikatleri müşahede edebileceğini savunmuştur.[451] Ayrıca esere bakıldığı zaman Hz. Musa'nın ağaç ile konuşması, Nil nehrine atılması, Hızır ile görüşmesi, gemide yaptıkları, Hz. Süleyman'ın hayat hikayesi ve karıncalarla konuşması, Hz. Nuh'un gemi hikayesi ve tufan olayı gibi peygamberlerin hayatlarıyla ilgili Kur'an ayetlerine sembolik bir dille işaret edildiği göze çarpmaktadır.[452]

Sühreverdî, yazmış olduğu bu eserin mukaddime kısmında İbn Sînâ'ya ait olan *Hay b. Yakzan* isimli kıssadan bahseder. Sühreverdî, bu kıssada bulunan Naziat Suresinde geçen "*et-Tammetü'l-Kübra*" yani büyük felaket olarak çevirebileceğimiz kavram üzerine derin işaretler ve sırlar ile ruhanî kelimelerin acayipliklerine rast geldiğini belirtir. Sühreverdî, İbn Sînâ'ya ait olan *Salaman ve Absal* kıssasında da mahfî olan bu sırların tasavvuf ehlinin makamları üzerine tertib edildiğini ifade eder. Sühreverdî, kendi kıssasını da İbn Sînâ'ya ait olan bu eserlerde bahsedilen konular üzerine sembolik bir dille kurgulamıştır.[453]

Sühreverdî'nin kıssasının bazı bölümlerini burada vererek kötülük problemi ve buna verilecek cevaplar bağlamında sembolik ifadeleri Henry Corbin tarafından bulunan el yazmasındaki[454] şerhlere ve İran'ın düşünce adamlarından biri olan Ğulamhüseyin İbrâhîmî Dînânî'nin yapmış olduğu şerhe[455] uyarak açıklamaya çalışacağız. Sühreverdî esere şu cümlelerle başlamaktadır:

> *"Kardeşim Asım ile yeşil denizin sahilinde bulunan kuşlardan avlamak için nehrin arkasındaki diyardan (Maveraünnehir) Mağrib beldelerine yolculuğa çıktığımızda aniden halkı zalim olan şehir yani Kayrevan[456] şehrinde*

---

[451] Sühreverdî, "Kıssat el-Ğurbet el-Ğarbiyye", s. 213-223.

[452] Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş-Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi*, s. 354.

[453] Sühreverdî, *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi'l-İşrâk*, tsh. Henry Corbin, C. 2, Tahran: Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 2001/1380, s. 276.

[454] Sühreverdî'nin eserlerinin edisyon kritikle Arapça neşrini yapan Henry Corbin bu eserin de orijinal neşrini yapmıştır. Corbin 1943'te bu eserin yazmasını bulduğunda yazma nüshada paragrafların şerh edilmeye çalışılmış Farsça bir versiyonla beraber olduğunu ifade eder. Henry Corbin, Sühreverdî tarafından kullanılan sembolik ifadelerin şerhlerini dipnotlarda göstermiştir. Detaylı bilgi için bkz. Şehabeddîn Sühreverdî, "Kıssat el-Ğurbet el-Ğarbiyye-Ruhun Yolculuğu", çev. İsmail Yakıt, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi*, Sayı 26, (1987), s. 216.

[455] Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş-Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi*, s. 358-360.

[456] Nisa, 4/75, "*Size ne oldu da Allah yolunda ve "Rabbimiz, bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar, bize tarafından bir sahip gönder, bize katından bir yardımcı yolla!" diyen çaresiz erkekler, kadınlar ve çocuklar uğrunda savaşmıyorsunuz?"*.

durduk. Oranın kavmi aniden geldiğimizi görünce biz meşhur Hadî İbnu'l Hayr el-Yemanî'nin evlatlarıyız, dediler. Bizi kuşattılar, demirden kelepçe ve zincirlerle bağlayıp derinliği sonsuz olan kuyunun çukuruna hapsettiler. Âtıl kuyunun üstünde huzurumuz için inşa edilmiş bir köşk ve o köşkün üzerinde bir sürü yıldız vardı. Bize denildi ki: Gecelediğiniz vakit yalnız olarak köşke çıkmanızda size bir günah yoktur, yalnız sabah olunca kuyunun derinliklerindeki hüviyetinize dönmeniz gerekiyor. Kuyunun dibinde karanlıklar üstünde karanlıklar vardı ki neredeyse elimizi kaldırsak elimizi göremeyecektik."[457]

Corbin tarafından bulunan el yazmasındaki şerhler bağlamında burada sembolik olarak anlatılmak isteneni açıklayacak olursak; nazari kuvvet ile duyulur âlemde bulunan nefsin kemalatlarına ulaşmak için ulvî âlemden heyulanî âleme nefs yolculuk yaptığında nefs bedene girdi. Beden ile cismanî kuvvetlere ulaşan nefs, faal akıl ile ittisal sonucu ortaya çıktı. Bunun sonucunda red olunmuş heyetler ve şehvet duygusuna da sahip olan nefs, zulmanî âleme hapsedilmiş oldu. Zulmanî âlemin üstünde feleksel nefsler vardır ki bunlar bedenden öncedirler ve bu âlemin üzerinde birçok felek mevcuttur. Uyku halinde duyuların âtıl olması ile birlikte nefs bedenden sıyrılarak bu felekleri müşahede edebilir. Beden uyandığı vakit ise nefs duyular vasıtasıyla maddî âlemdeki varlıklar ile meşgul olacağından ve buradaki heyula ve cisimlerin kesafetinden dolayı bu felekleri müşahede edemez.[458]

Dînânî'ye göre Âsım karakterinden burada kastedilen nazarî akıldır, Maveraünnehir ile ulvî âleme, Mağrib ile ise heyula âlemine işaret edilmektedir. Ayrıca Dînânî, yeşil deniz ve sahil kuşları ile ise duyularlar âlemi ve duyularla elde edilen bilgiler sembolize edildiğini ifade eder. Dînânî, hikâyenin kahramanının (burada kastedilen Sühreverdî'dir) heyula kuyusuna düştüğünü, zincirlemeden kastın aslında zaman ve mekâna işaret ettiğini, bu kuyunun heyulanın fakirliği ve doymazlığı yüzünden karanlık olduğunu ifade eder. Dînânî, Sühreverdî'nin burada duyuların işlevsiz kalması sonucu nâtık nefsin ulvî âleme çıkarak akledilirlerin sûretlerini müşahede edebileceğini de sembolize ettiğini açıklar.[459]

Şerhler sonucunda ortaya çıkan bilgiler ışığında şunları söyleyebiliriz: Nefsin bedene girdikten sonra ulvî olan ile ilişkisinin kesildiğini fakat bunlardan sıyrıldığı vakit Sühreverdî, ilham ve keşf yoluyla nefsin türünün efendisi olan mukaddes

[457] Sühreverdî, *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye*, s. 276-278.
[458] Sühreverdî, *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye*, s. 276-278.
[459] Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş-Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi*, s. 358.

babası ile ittisale geçerek âlemî feleklerin nefsleri, hareketleri ve hareketlerinin levazımından kevnî mugayyebat ve bilgileri alabileceğini savunmaktadır. Ona göre nefs, keşf yoluyla aklın tasarrufu ile karşısındakini nakşeden bir ayna misali nefse taşan manaların sûretlerini alarak suflî olayların, geçmişte olanların ve gelecekte olacak olanların bilgisini alabilir.[460]

Sühreverdî, zulmanî âlemden kurtuluşun yolunu da eserinde şu şekilde sembolize etmektedir:

> *"Geceleri yükseliş gündüzleri inişteydik. Hüdhüdü aylı bir gecede salim bir şekilde pencereden girerken gördük. Gagasında O mübarek yerdeki vadinin sağ tarafından ağaç yönünden*[461] *yazılı bir kâğıt parçası vardı. Hüdhüd bize ikinizin kurtuluşu için bir yol öğrendim ve size Sebe halkından kesin bir bilgi getirdim*[462]*, sizin babanızın kâğıt parçasında bu kurtuluş açıklanmıştır; dedi. Kâğıt parçasını okuduk, onda bu babanız Hadî'dendir ve bismillahirrahmanirrahim yazıyordu. Devamında sizi teşvik ettik, arzu etmediniz, sizi davet ettik yola koyulmadınız, size işaret ettik anlamadınız; yazıyordu. Kâğıt parçasında ya falan denilerek bana işaret ediliyordu ki kardeşinle kurtulmak istiyorsan sefer kararında kayıtsızlık etmeyin ve ipimize sımsıkı sarılın ki o kesif nahiyeleri yöneten kudsî felek cevhezerdir. Karınca vadisine geldiğinde*[463] *kuyruğunu salla ve ölümümden sonra beni tekrar diriltecek Allah'a hamd olsun, dönüş O'nadır; diyerek ehlini yok et".*[464]

Dînânî, Hüdhüdün ayışıklı gecede mektup getirmesini, nefsin güzelleştirilmesi ve bâtının arındırılması sonucu kişiye hâsıl olan ilahî ilham olarak şerh etmiştir. Ayrıca Dînânî şerhinde karınca vadisinden kastedilen âlemin insana ait olan hırslar âlemi olduğunu ifade eder. Ona göre kuyruğu sallamak ise hırs gibi kötü hasletlerden kurtulmaktır.[465]

Burada Sühreverdî'nin Kur'an ayetleri üzerinden belirli kelimelerle sembolleştirme yaptığını görmekteyiz. Musa aleyhisselam ile Allah arasında geçen diyaloğun başlangıç yönü olarak vadinin sağ tarafı ifadesinin ayette yer almasından hareketle Sühreverdî'nin vadinin sağ tarafını ulvî âlem olarak algıladığını ifade edebiliriz. Burada yer alan kesin bilgi ulvî âlemden gelen bilgiyi ve bunu gagasında

---

[460] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 148-149.

[461] Kasas, 28/30, *"Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafından, (oradaki) ağaç yönünden kendisine şöyle seslenildi: Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben yalnızca ben âlemlerin rabbi olan Allahım"*.

[462] Neml, 27/22, *"Çok geçmeden hüdhüd gelip dedi ki: "Ben, senin bilmediğin bir şeyi öğrendim. Sebe halkından sana kesin bir bilgi getirdim"*.

[463] Neml, 27/18, "*Nihayet Karınca vadisine geldiklerinde, bir karınca şöyle dedi: Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; aman, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin!*".

[464] Sühreverdî, *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye*, s. 280-282.

[465] Ğulamhüseyin İbrâhîmî Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş-Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi*, s. 359.

bir kâğıt parçasında yazılı olarak getiren Hüdhüd kuşu, ilhamî kuvvetleri sembolize etmektedir.

Yukarıda geçen cümlelerinde Sühreverdî; tabii sıkıntılardan arınmış nefsin ilhamî kuvvetleri vasıtasıyla zulmanî olan âlemden ulvî âlemden gelen kurtuluşun bilgisine erişebileceğini savunmaktadır. Bu bilgi sonucu kurtuluşun nazarî kuvvete sahip nefsin riyazet ilmi ile hırs ve bağlardan soyutlanarak, şehevî olan maddî âleme ait duygulardan sıyrılarak gerçekleşeceğini savunan Sühreverdî; eserin devamında kullandığı sembollerle nefsin zulmanî âlemden kurtuluşunu anlatmaya devam etmektedir.

> *"Karını öldür veya terket, çünkü o geride kalanlardandır*[466] *ve emrolunduğun yere git. Onlar sabah olana kadar yok edilmiş olacaklar.*[467] *Gemiye bin ve yüzerken de dururken de Allah'ın adıyla, de.*[468] *Yolda olanların tamamı Hüdhüdün getirdiği küçük kâğıt parçasında anlatılmıştı. Güneş başlarımızın üstündeyken gölge olan tarafa vardık. Gemiye bindik, dağ gibi dalgaların arasında yüzüyorduk. Babamızın uzlet yerine ziyarette bulunana kadar Tur-i Sînâ dağına kadar yükselerek çıkmak arzusundaydık. Oğlum ve benim arama dalga girdi, o da boğulanlardan oldu.*[469] *Kavmim için belirlenen zamanın sabah olduğunu öğrendim ki sabah yakın değil midir?*[470] *Bildim ki çirkin işler işleyen kasabanın altı üstüne getiriliyor ve üzerlerine sağanak halinde işaretlenmiş taşlar yağdırılıyor. Dalgaların çarpıştığı suların yuvarlandığı yere ulaştığım vakit beni emziren annemi tuttum*[471] *ve onu denize attım."*[472]

---

[466] Ankebut, 29/32, "*İbrâhim, "Ama orada Lût da yaşıyor!" dedi. "Biz orada kimlerin bulunduğunu çok iyi biliyoruz; onu ve karısı dışındaki bütün ailesini elbette kurtaracağız, karısı geride kalanlar arasında yer alacak" dediler*".

[467] Hicr, 15/66, "Lût'a şu hükmü bildirdik: "Onlar, sabah vaktine girerken son ferdine kadar yok edilmiş olacaktır!*"*.

[468] Hud, 11/41, "*Nûh, Haydi gemiye binin! Yüzerken de dururken de Allah'ın adını anın. Şüphesiz ki rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir; dedi*".

[469] Hud, 11/43, "*Oğlu, "Beni sudan koruyacak bir dağa sığınacağım" diye cevap verdi. Nûh dedi ki: "Bugün Allah'ın hükmünden ancak O'nun esirgedikleri kurtulacaktır" derken aralarına dalga giriverdi, böylece o da boğulanlardan oldu*".

[470] Hud, 11/81, "*Elçiler "Ey Lût! Biz rabbinin elçileriyiz. Onlar sana asla dokunamayacaklar. Sen gecenin bir vaktinde ailenle birlikte yola çık. Eşin hariç, sizden hiç kimse geride kalmasın. Çünkü onların başına gelecek olan, şüphesiz onun başına da gelecektir. Onlar için belirlenen zaman, sabah vaktidir. Sabah da yakın, değil mi?" dediler*".

[471] Kasas, 28/7, "*Mûsâ'nın annesine, "Onu emzir, başına bir şey gelmesinden endişe ettiğinde onu nehre bırak. Korkup kaygılanma. Biz onu sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız" diye vahyettik*".

[472] Sühreverdî, *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye*, s. 282-284.

Dînânî, burada şehvetleri ve hayvanî ruhu terk etmek sonucunda kişinin cüz'î nefsinin küllî olan nefs ile birleşeceğinin Sühreverdî tarafından sembolleştirilerek anlatıldığını açıklamaktadır.[473]

Sühreverdî, bu eserinde sembolik ifadelere yer verirken kullanmış olduğu sembolleri Kuran-ı Kerim'den gelen kullanımlarla desteklemektedir. Yukarıda verdiğimiz Sühreverdî'nin kıssasının ilk cümlesinde "*karını öldür*" ifadesinde *"İbrâhim; ama orada Lût da yaşıyor! dedi. Biz orada kimlerin bulunduğunu çok iyi biliyoruz; onu ve karısı dışındaki bütün ailesini elbette kurtaracağız, karısı geride kalanlar arasında yer alacak; dediler."*[474] ayetinde geçen lafzı kullanmaktadır. Daha sonrasında Sühreverdî, ölümün yakınlığı ile birlikte mücerred olan cüzî nefslerin heyula ve sûretten, bununla beraber hayvanî ruh ve tabii ruhtan sıyrılarak küllî nefs ile ittisal edebileceğini anlatır. Sühreverdî ayrıca burada kasaba (*karyetün*) ifadesiyle dünyevî âlemi ifade etmekte ve şehevî hallerden kaynaklı zinanın; cimrilik, hased gibi nefsanî yerilmiş huyların; habis olan her şeyin ve hastalıkların bu âlemde olduğuna işaret etmektedir.

"Göğün ortasından nehirleri kopardım, değirmenden su kesildi, bina yıkıldı sonra hava havaya ulaştı, feleklerin feleğini güneş, ay ve yıldızları öğütene kadar göklere fırlattım"[475] cümleleriyle Sühreverdî; müteharrike, nefsanî olan nefs-i emmare, tabii ruh ve diğer kuvvetlerden yani nefsanî olan bütün kuvvetlerden sıyrılarak yalnızca ilim ve nazarî kuvvetler ile ulvî olana ulaşılabileceğini ortaya koyar. Ayrıca *"Allah'ın gölgesinden yayılan on kabir ve on dört tabuttan kurtuldum"*[476] ifadesini kullanan Sühreverdî; cazibe, tutma, hazmetme, defia, beslenme, üreme, tasavvur, büyüme, öfke, şehvanî güçler ve dört unsurun (toprak, ateş, hava, su) karışımı ile zahirî-bâtını duyuların hepsinden yani bedene ait her şeyden nefsin sıyırılarak kudsî olana ulaşılabileceğini savunur.

Sühreverdî'ye göre ilk akıldan sadır olan insan ruhu; bedene ait olan kuvvetler, reddedilmiş şekiller ve şehvetleri sonucunda kendini karanlık olan bu âlemde maddî olan bir bedende hapsedilmiş olarak bulmuştur. Ruh ne zaman maddeden sıyrılırsa ulvî olana yükselir, ne zaman bedenî şeyleri ile meşgul olursa suflî âleme geri döner.

---

[473] Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş-Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi*, s. 359.
[474] Ankebut, 29/32.
[475] Sühreverdî, *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye*, s. 287.
[476] Sühreverdî, *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye*, s. 287.

"*Elbisenin kuyruğunu salla*" ve "*ehlinin fenalığını yok et*"[477] diyerek nefsin hayvanî olandan sıyrılmasını ifade eden Sühreverdî, "*içinde yağ bulunan bir kandil gördüm, ondan evin köşelerine dağılan bir nur fışkırıyordu ki üzerlerine güneşin nurunun İşrâkından dolayı evin kandili tutuşmuş ve bu kandil evin sakinlerini aydınlatıyordu*"[478] cümleleriyle bedenî olandan sıyrılan nefsin İşrâk ile aydınlanacağını yazmış olduğu kıssada sembolik bir dille anlatmıştır.

Son olarak Sühreverdî bu eserde mutlak kurtuluşun tam manada gerçekleşebilmesini şu cümleleriyle ölüme bağlamaktadır:

> *"Ne güzel! Özgür kaldın ancak Garb hapsine geri dönmen gerekir. Elbette özgürlüğün tam olarak garpten boşaldıktan sonradır. Kelamını işittim, aklım uçtu. Helak olma üzerine müşerrefin bu yüksek sesine karşı açık bir şekilde kırıldım ve O'na yalvardım. Dedi ki: Dönüşe gelince şu an senin için zarurîdir, fakat seni iki şeyle müjdeliyorum; onlardan biri sen hapsine geri döndüğünde bize sığınman ve cennetimize yükselmen dilediğin zaman sana mümkündür. İkincisi, garb beldelerinin mutlak esirliğini terk ederek sonunda cenabımıza ulaştın".*[479]

Dînânî, burada sembolize edilen yüksek ses ve kelam ile ilgili yapılan ulvî âleme dair nağmeleri, Hz. Peygamber'in vahyin gelmesi esnasında duyduğu çınlayan saf bir sesine benzetmektedir.[480]

Sonuç olarak Sühreverdî'nin yazmış olduğu bu kıssada, insanın ulvî âlem ile bir şekilde hayattayken ilişkisinin olabileceğini iddia etmektedir. Sühreverdî'nin bu anlayışını daha önce de zikretmiştik. Ona göre insan bedenî olan her şeyden nefsî riyazet ile sıyrılarak ulvî olan âlemdeki özlerin bilgisine ulaşabilir. Bu da aslında Sühreverdî'nin peygamber ve filozoflar silsilesi ile kendisine ulaşan, akıldan sıyrılmış irfân anlayışının bir sonucudur. Bu eserde de Sühreverdî, sembolik bir dille irfânî bilgiyi elde etmenin yolunu göstermektedir.

Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserinin mukaddimesinde Nuru'l-Envar'ın nurundan az veya çok pay elde etmek isteyen ve bunun için çaba gösteren herkes için tam veya noksan bir zevkin olduğunu ifade eder.[481] Sühreverdî'ye göre nuranî bir cevher olan insan ruhunun mükemmeliyet açısından hangi durumda olursa olsun

---

[477] Sühreverdî, *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye*, s. 282.
[478] Sühreverdî, *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye*, s. 289.
[479] Sühreverdî, *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye*, s. 294-295.
[480] Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş- Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi*, s. 360.
[481] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 9.

amacı Nurul-Envar'a ulaşmak ve zevki O'nun tarafından aydınlatılmaktır. Kemal Göz'ün de ifade ettiği gibi Sühreverdî'ye göre dünyada elde edilen her zevk, irfân zevkinin bir yansıması olmakla beraber ruhun en yüce mutluluğu, meleki nurlara bedeni arzulardan arınma ve züht sayesinde ulaşmaktır.[482]

Sühreverdî öldükten sonra ruhların durumunu dünyada iken ulaştıkları manevî temizlik üzerinden tasnif etmektedir. Sühreverdî, *suada* ismini verdiği manevi temizliğe dünyada iken ulaşan ruhların bedenden ayrıldıktan sonra bütün mevcudatın özlerinin bulunduğu gerçekleri hicab olmadan görebilecekleri âleme gideceklerini ifade eder. Ona göre kötülük ve cehaletle kararmış ruhlar ise maneviyata ve temizlenmeye yüz çevirdikleri için *eşkıya* ismiyle anılırlar ve bu ruhlar beden öldükten sonra bedbaht bir şekilde kötülüklerin felaketlerin bulunduğu bir âleme giderler. Bu dünyada iken işrâka erişmiş nur ile aydınlanmış ruhları *müteellihîn* olarak isimlendiren Sühreverdî, onların melekut âlemine giderek Nuru'l-Envar'a yakın olacaklarını ileri sürer.[483] Ayrıca Sühreverdî'nin sembolik eserlerinde de dile getirdiği üzere saflık derecesine ulaşmış maddeden kendini soyutlamış ruhlar bedeni olarak hayatta iken feleklerin üstünde bulunan misal âlemine giderek bütün lezzetlere ulaşabilirler.[484]

Sonuç olarak, Sühreverdî'nin sembolik hikayelerine bakıldığı zaman genel itibarıyla insanın maddî olan âlem ile ilişkisi bedene sahip olmasından dolayıdır. Daha önce heykel kavramından bahsederken de ifade ettiğimiz üzere nefsin idrak yönünü ifade eden nâtık olan kısmı hariç diğer kuvvetleri de dünyaya yöneliktir. Ulvî âleme yönelmesi bedenin maddî âlem ile olan ilişkilerinden sıyrılması sonucu gerçekleşecektir. Sühreverdî, sembolik eserlerinde nefsin bedenî kuvvelerden kurtularak dünyevî zincirlerini nasıl koparacağı hakkında yol göstermektedir. Buradan hareketle Sühreverdî'nin sembolik hikayelerinde ahlakî kötülüğün kaynağı olarak bu âlemi ve insan bedenini gördüğünü açıkça ifade edebiliriz.

Ahlakî kötülük konusunu ayrı bir başlıkta ileride detaylı olarak ele alacağız. Sühreverdî'nin kötülük ile ilgili açık bir şekilde tasnifi bulunmamaktadır. Fakat

---

[482] Kemal Göz, "Sühreverdî Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi", *International Journal of Social Science*, Volume 6, Issue 2, (2013), s. 480.

[483] İbrahim Agâh Çubukçu, Sühreverdî ve İşrâkîye Felsefesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, (1968), s. 191.

[484] Göz, "Sühreverdî Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi", s. 480.

Sühreverdî'nin kötülük probleminin ortaya çıkardığı sorulara vermiş olduğu cevaplara bakıldığı zaman genel kabul gören metafizik, tabiî ve ahlakî kötülük tasnifine uyduğu ifade edilebilir.[485] Bundan dolayı biz de bu tasniflere bağlı kalarak İşrâkî teodiseyi ortaya koyacağız. Şimdi İşrâkîlerin, âlemin ve varlıkların sınırlı olmasından dolayı yetkinliğin tam olmadığı düşüncesine dayanan metafizik kötülüğe yaklaşımlarının ne olduğunu açıklamaya çalışacağız.

4.3. Metafizik Kötülüğe İşrâkî Yaklaşım

Kötülük genel olarak tabiî ve ahlakî kötülük olarak tasnif edilmekle beraber Leibniz tarafından metafiziksel kötülük türü de bu tasnife dahil edilmiştir. Leibniz, metafizik kötülüğü yaratılanların salt yetkin olmama durumu olarak açıklamaktadır. Yaratılan bu âlemin bir sonu olduğundan dolayı içinde bulunan yaratılmış olan her şeyin de bir sonu mutlaka olacaktır. Sonu olan varlıkların da tam bir yetkinliği olamaz. Leibniz'e göre yaratılanlarda özünde sınırlılık olduğu için günahtan önce özgün bir eksiklik olduğunun kabul edilmesi gerekir. Metafizik kötülük; mevcut olan bu evrenin fani ve sınırlı olmasına dayandırılan bir kötülük türüdür ve fizikî-ahlakî kötülüklerde temelde bu türe dayandırılarak açıklanmaktadır.[486] Âlemin sınırlı ve sonlu oluşu mükemmellik açısından bir eksiklik olarak gözükmekle birlikte bu sınırlı ve sonlu oluş Allah için bir zaruret midir veya yaratılan âlemden daha mükemmeli yaratılamaz mıydı? benzeri sorular bu kötülük türü içerisinde ele alınarak bu sorulara cevap aranmaktadır. Biz burada kötülük probleminin bu türüne ilişkin ortaya çıkan sorulara karşı İşrâkî bakış açısını vermiş oldukları cevaplar bağlamında sunmaya çalışacağız.

Daha önce de zikrettiğimiz üzere İşrâkî varlık ve âlem tasavvuru nur kavramı çerçevesinde oluşturulmuştur. Bütün sonradan yaratılanlar Nuru'l-Envar'ın yansımalarıdır ve bu yansımanın da yansımaları devam etmektedir. İşrâkî düşüncede yaratma kavramı bunun üzerine bina edilmiştir. Bu bağlamda öne çıkan soru, yaratılanların hepsi nurun yansıması ise varlıkta ve âlemde bulunan kötülükler nasıl ortaya çıkmıştır?

---

[485] Solgi vd., "Merciful God and the Problem of Evil in the Philosophy of Suhrawardi", *Asian Social Science*, Vol. 11, No. 28, (2015), s. 287; Zamzami vd., "The Philosophical Problem of Evil In The Intellectual System of Suhrawardī And John Hick", s. 197.

[486] Leibniz, *Theodicee*, s. 127; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 26-27.

Şeyhü'l-İşrâk Sühreverdî, şerrin Nuru'l-Envar'dan kaynaklanmadığını ifade ederek aksine şerrin Nuru'l-Envar'ın yaratmış olduğu ilk aklın mümkün olan yönünden kaynaklandığını savunur.[487] Heyetlerin ve karanlık cihetlerin Nuru'l-Envar'a ilişmesinin imkânsız olması kötülüğün de O'ndan sâdır olamayacağının bir göstergesidir. Kazerunî, Sühreverdî'nin bu görüşlerini "*zatî olarak akıllardan da şer hâsıl olmaz, aksine şer için gerekli olan hareket ve karanlığın akılların fakr yönüyle yani muhtaçlığından dolayı arazî olarak şer hâsıl olur*" şeklinde şerh etmiştir.[488]

Sühreverdî, Mübdiu'l-Evvel olanın eşyayı bir amaç güderek yaratmadığı görüşünden hareketle bir failin birinci önceliğinin amaç olmasının o fiili terk edememeyi de beraberinde getirmesi gerektiğini savunur. Ona göre öncelik amaç olur da fiil terk edilirse ortaya noksanlık ve fiile muhtaçlık çıkar, fakat Bârî Teala noksanlıktan ve muhtaçlıktan münezzehtir. Ayrıca Sühreverdî, Bârî Teala'nın "*dul bir kadını kör yapıp emzikli bir yetimi sütten mahrum etmek veyahut da örtülü bir bayanın örtüsünü çekip açmak*" gibi kötü şeylerle uğraşmayacağını ifade ederek, bu kötü hallerin küllî semavi cisimlerin hareketlerinin mukadder lazimelerinden kaynaklandığını savunur.[489]

Şehrezurî'ye göre imkân ve yokluk şerlerin kaynağıdır, ikisinin de olmaması durumunda kötülük de var olmazdı. Şehrezurî, Vacibu'l-Vücud'un yarattıklarının saf hayır olduğunu ve aslî olarak onlarda şerrin bulunmadığını savunur. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Şehrezurî'ye göre şer yokluğa sebep olandır veya yokluğun kendisidir. Ayrıca Şehrezurî yokluğun olmama durumunun şerrin de yokluğunu gerektireceğini belirtir.[490]

Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* isimli eserinde şer ve mutsuzluğun Allah'ın ilk kazasının tafsilatı olan kaderinden sayıldığını; şer ve şekavetin O'nun rızasına bağlı olduğunun ve kötülük olmadan çok iyiliğin ortaya çıkmasının mümkün olmadığını açıklar. Ona göre hayır ve şer birbirinden bağımsız bir şekilde düşünülemez.[491] Şehrezurî'ye göre de oluş ve bozuluşun bulunduğu bu âlemde bulunan şerler kader konusuna dâhildir. Kader, ilk kazanın tafsilidir yani ilk kaza

[487] Sühreverdî, *Makamatu's-Sufiyye*, s. 14.
[488] Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 496.
[489] Sühreverdî, *el-Elvahu'l-İmadiyye*, s. 79.
[490] Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlahiyye*, s. 527.
[491] Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 495.

derken tafsilatları tertib eden ilk küllî hükümdür. Şehrezurî, Bârî olan Allah'ın her canlı için ölüm hükmünü koyduğunu ve bu hükmün Allah'ın ilk kazası olduğunu açıklar. Ona göre Allah'ın ilk kazası her varlık için muayyen bir zaman, onun kaderinde belirlendiği bir mahalde bir hastalık, kaza veya özel bir illetle gerçekleşecektir. Şehrezurî, ölümün her canlı için kader olduğunu vurgular. Ona göre kader, Allah'ın ilk hükmünün tafsili yani detayıdır ve kötülükler Allah'ın kaderine dâhildir ilahi inayetin bilgisi ve rızası (çok hayrın gerekliliği için bir rızadır) ile gerçekleşir. Ayrıca çok hayr için gerekli olan şerleri bundan ayırmak mümkün değildir.[492]

İlahi inayetin bilgisi ve rızası dahilinde kader meselesine dahil edilen kötülükleri, İşrâkî düşünürlerin âlemdeki mükemmel olan nizamın gerçekleşmesinin bir parçası olduğunu açıkça ifade edebiliriz. İnsan sınırlı ilmiyle ilahi ilmi tam manasıyla kavrayamaz. Kader de ilahi ilmin içerisine dahil edildiğinden dolayı insanın başına gelenlerin sebeb-i hikmetini tam olarak kavrayamayacağını bu bağlamda söyleyebiliriz. Aslında buradaki İşrâkî bakış açısı, Kehf suresinde geçen salih bir kul -müfessirler tarafından genel olarak Hızır (a.s.) olarak addedilir- ve Hz. Musa arasında geçen kıssayla uyuşmaktadır. Bu kıssada, salih kul ile yola çıkan Hz. Musa onun yapmış olduğu bindikleri gemiyi delmesine, bir çocuğu öldürmesine ve yıkılmak üzere olan bir duvarı düzeltmesine şahit olur. Her seferinde gerçekleşen olaylara itiraz eden Hz. Musa'ya en sonunda bu şahıs bütün olayların hikmetini açıklar.[493]

İşrâkî düşünce sisteminde varlık ve âlem tasavvurunun kemâliyeti açısından mevcudatın bulunduğu hal üzerinden daha tam veya mükemmel olarak tasavvur olunamayacağı görüşü savunulmaktadır. İşrâkîlere göre Hak olanın Zatından dolayı, daha aşağı olan ve mümkün olan şereflileri terk edilemez. Bilakis Hak olanın Zatı şerefliyi ve sonrasında daha şerefli olanı lazım kılmaktadır.[494] İşrâkî üstün mümkünlük ilkesine göre nuru şiddet bakımından fazla olan, şiddeti kendinden daha eksik olandan etkilenmez. İşrâkîlere göre Allah insan nefsine atfedilen olumsuz ahlakî sıfatlarla vasıflandırılamayacağından dolayı O'nun Zatı sürekli üstün olanı

[492] Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlahiyye,* s. 527; Aygün Akyol, "*Şehrezûrî Metafiziği*", Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 185.

[493] Kehf, 18/60-82.

[494] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur,* s. 142.

gerekli kılar.[495] Devvanî *Şevakilû'l-Hûr fi Heyakilu'n-Nur Li's Sühreverdî* isimli eserinde Şeyhu'l İşrâk olarak kabul edilen Sühreverdî'nin bu düşünceleri kendi kitaplarında dile getirdiğini aktarır. Sühreverdî'ye göre üstün mümkünlük ilkesine istinaden mümkün bir varlığın kendisinden daha öncesinde daha şerefli bir mümkün varlığın bulunmasını gerektirir. Sühreverdî, mertebe olarak daha altta bulunan mümkün varlığın bir vasıta yoluyla var olması gerektiğini savunur. Ona göre illetin malulden üstün olması gerektiğinden dolayı bu vasıta olan mümkün varlığın ondan daha üstün bir mertebede bulunması gerekir. Bu bağlamda Sühreverdî, vacip olandan daha şerefli olanın sudur etmesini mümkün görmez. Ona göre vasıtasız meydana gelme daha şereflidir. Fakat bu durum ilkesel olarak geçerli olmakla birlikte Bir olandan çokluğun ortaya çıkmasına da sebebiyet verebilir. Ona göre Bir'den kesretin ortaya çıkması imkânsız olduğundan dolayı bu durum muhaldir. Sühreverdî, bunun malulden daha aşağı bir illeti yaratması halinde daha aşağı olan için vasıtanın onu sınırlandırmasını gerektireceğinden ve buna bağlı olarak Bir'den yalnızca Bir'in sâdır olmayacağından dolayı bu anlayışı da reddeder.[496] Ayrıca ona göre mevcut olan bu âlemden daha mükemmel bir âlemin yaratılışının imkân dahilinde olmasını Allah'ın bilmemesi, külli ve cüz'i olan herşeyi ilmiyle kuşatan Allah'ın ilim sıfatını nefyeder. Bununla beraber ona göre Allah daha iyi bir âlemi yaratmanın imkânından haberdar olup da buna güç yetirememesi ise bütün mevcudatı yaratan Allah'ın kudret sıfatı ile ilgili bir sınırlandırma durumunu ortaya çıkarırdı. Bu durum Sühreverdî'ye göre muhal bir durumdur.[497] Sühreverdî'nin bu görüşlerine bakıldığı zaman bazı teistler tarafından ortaya koyulan teodise ve savunmalarda, kötülük probleminin ortaya çıkardığı sorunlara cevap verebilmek adına yapılan Allah'ın sıfatları ile ilgili sınırlandırma anlayışının onun tarafından benimsenmediği açıkça görülmektedir.

Sühreverdî, ulvî olan kutsal varlıkların da şerrin kaynağı olmadıklarını *Heyakilu'n-Nur* isimli eserinde şu şekilde dile getirmektedir:

> "*Ulvî olan kutsal varlıklar cehaleti yaymak, cahil nefsleri yoldan çıkarmak, âleme acı vermek gibi işlerle meşgul olmazlar. Aksine onlar, her meşhedde Allah'ın nurlarını müşahede etmek ile meşgul olurlar*".[498]

---

[495] Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr,* s. 234.

[496] Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr,* s. 235; Güzel, "İşrâkî Teodisenin İslam Düşüncesindeki Yeri", s. 514.

[497] Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk,* s. 496; Güzel, "İşrâkî Teodisenin İslam Düşüncesindeki Yeri", s. 514.

[498] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur,* s. 143.

Devvanî'ye göre ilahi inayet İlk olandan yani O'nun Zatından kaynaklanan her şeyin tedbiratı ve ikincil olan cüzlerin ve arazî olanların tedbiratı ile de alakalıdır. Bundan dolayı Devvanî, küllün nizamının vakî olandan daha güzel olmasının mümkün olmadığını savunur. Devvanî, bir ferdin diğer bir fertten özellikler bakımından üstün olmasının mümkün olduğunu, fakat bu üstünlüğün külli nizamın hüsnü mahalinde değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Ona göre bu yön bize gizlidir. Devvanî, Sühreverdî'den naklen bu duruma bir mimarın bir binada bazı kısımları düzeltmek için yıkması binanın tamamının güzel olması durumuna bir halel getirmeyeceği örneğini vermektedir. Ona göre güzelliği görmek için parçadan ziyade bütüne bakmak gerekmektedir. Burada talep edilen duruma Devvanî, bütünün her yönden tam olan mebdeye nispetle daha güzel olarak vasıflanması şeklinde dikkat çekmektedir.[499]

Devvanî'ye göre bu iyiliğin keyfiyetinin tafsilatı ve fertten ferde tagayyur ederek değişmesi yalnız Allah'ın ilmi ile tesir ettiği kaderin sırrıdır ki ona kimse erişemez veya peygamberlerden ve hukemâdan sırayla ona erişenler olmuştur. Ona göre bu halin hakikatini Allah bilir.[500]

İşrâkî düşünceye göre mutsuzluk ve kötülük, yalnızca karanlıklar ve hissî âlemlerde meydana gelmektedir. Bu âlemlerde meydana gelmesinin sebebi müdebbir -yani nefs- nurların ve kahir -yani akıllar- nurların muhtaç olmaları yönünden ve âlemlerin hareketlerinden kaynaklanmaktadır. Kötülük aracılarla meydana gelmektedir. İşrâkîler, müdebbir ve kahir nurların muhtaçlığı sebebiyle ortaya çıkan karanlık ve hareketlerin vasıtasıyla kötülüğün meydana geldiğini savunur.[501]

İşrâkîlere göre hissî âlemde meydana gelen şer ve şekavet, hareketlerin meydana getirdiği karanlık misal âleminde var olmakla birlikte bunun sebebi ise müdebbir feleklerin nefsleri ve aklî kahir nurlardaki *fakr* (muhtaçlık) yönünden kaynaklanmaktadır. İşrâkîler, müdebbir ve aklî nurlardaki *fakr* nedeniyle gerekli olan zulmetin, bu nurların hareketlerinden kaynaklandığını ileri sürerek şerrin ortaya

[499] Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr*, s. 240.
[500] Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr*, s. 241.
[501] Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 495; Zamzami vd., "The Philosophical Problem of Evil In The Intellectual System of Suhrawardī And John Hick", s. 196; Kaplan, "Sühreverdî Felsefesinde Kötülük Sorunu ve Teodise", s. 432.

çıkışını bu duruma bağlarlar ve gerekli olduğunu savunurlar. İşrâkîlere göre şer aracılarla gerekli bir duruma gelir. Ayrıca İşrâkîler, Nuru'l-Envar için zulmanî bir yön bulunmadığını ve bundan dolayı aslen şerrin O'ndan sâdır olmadığını savunur. Bu durum onlara göre mümtenî bir durumdur. İşrâkîlerde şer zatî olarak mücerred akılların zatından da sâdır olmaz. Fakat onlara göre *fakr* (muhtaçlık) sebebiyle hareket ve zulmet arazî olarak şerri gerektirdiğinden dolayı şer sâdır olur. [502]

Şehrezurî, feleklerden meydana gelen hareketlerdeki bu halin asıl olarak saf bir hayr olduğunu savunarak bu hayrın, kevn ve fesadın, büyümenin, doğmanın aslı olduğunu ifade eder. Fakat ona göre kötülük fesad olmuş şeylerde ve bazı yaratılanlarda bulunabilir.[503]

Sühreverdî, muhtaçlık ve karanlıkları malulatlar için gerekli görmektedir. Ona göre ateşin yakıcı özelliğinin kötü olaylara sebebiyet vermesi örneğinde olduğu gibi olumsuz yönler mahiyetlerden soyutlanamaz. Bu olumsuz yönlerin mahiyetten soyutlanması durumunda yani ateşten yakıcı özelliğinin soyutlanması durumunda ateşte ortadan kalkacaktır. Bundan dolayı Sühreverdî, dünyada kötülüğün iyilikten az olduğunu ve varlığın olduğu hal üzere tasavvur edilmesi gerektiğini savunur.[504] Kazerunî de şerhinde Sühreverdî'nin bu görüşlerini desteklemektedir. Ona göre muhtaçlık ve karanlıklar, maluller için zaruriyet sebebiyle ortaya çıkmakta ve engellenmesi zor mahiyetlerin meydana çıkması gibi bir şeyin yaratılması illetler ile gerçekleşmektedir. Ona göre bu illetin varlığın mahiyeti için olması gerekir ve onun yaratılması bir diğerine karanlıklardan kaynaklanan muhtaçlık yönüyledir. Kazerunî şerrin, maluller için ortaya çıktığını ve bundan tecrid etmenin imkânsız olduğunu savunur. Bunun örneğini de Kazerunî, zatı ve mahiyeti için üçgenin üç açıdan soyutlanmasının imkânsız olması durumu üzerinden verir. Şerre gerek duyulmadan malulun yaratılması hali varlık âlemi için daha mükemmel bir durum olmakla birlikte Kazerunî'ye göre varlıkta bu sayede şer bulunmazdı ancak varlık bulunduğu halden başka türlü tasavvur olunamaz. Bundan dolayı bu durum filozofa göre imkânsızdır.[505]

---

[502] Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 558.
[503] Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 558.
[504] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 235; Kaplan, "Sühreverdî Felsefesinde Kötülük Sorunu ve Teodise", s. 432.
[505] Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 496.

Şehrezurî'ye göre her yönden bilfiil olan eşyada asıl olarak kötülük yoktur, kötülük eşyada var olan kuvvetlerden dolayı ortaya çıkar. Şarînin, kaderin sırrını zikretmediğini ifade eden Şehrezurî, "*avam kaderi keşfederse Barî Tealanın hâşâ aczi noktasında vehme kapılabilirdi*" düşüncesini de bundan dolayı dile getirmektedir. Ona göre Allah'ın mümkün olan varlıkların gayrını yaratamaması, suyun var olan vasıfları olmadan yaratmaya kudretinin yetmemesi vb. durumlar insanların zihninde acziyetin O'na atfedilmesi demektir. Sühreverdî, Allah'ın her türlü eksiklikten münezzeh olduğu anlayışından dolayı buradaki acziyeti dolayısıyla kudretinin eksik veya sınırlı olmasını kabul etmez.[506]

Şehrezurî, şerrin her çeşidinin yalnızca kendisinde bulunan zıtlıklar sebebiyle kevn ve fesad âleminde mevcut olduğunu savunur. Fakat ona göre kendisinde bulunan hayırlara nispetle kötülükler azdır. Filozof, şayet zıtlıklar sebebiyle bu âlemde kevn ve fesad vaki olmasaydı sonsuz olan nefslerin ve şahısların varlığını doğrulayamayacağımızı ifade eder.[507]

Şehrezurî, şerrin bizatihi arzu edilmeyen az bir şey olması ve varlıkta hayrın çoğunlukta olmasına dair anlayışın hakîmlerin bazıları tarafından eleştirildiğini söyler. Şehrezurî, buradaki eleştirinin şerrin aslî olarak bulunmama ve varlıkta sadece salt olarak hayr bulunması durumu ile ilgili olduğundan bahseder. Şehrezurî, hakîmlerin bazıları tarafından yöneltilen bu eleştiriye varlıkta çok hayr ile az şer bulunması durumunun içinde şer olmayan tamamen hayr olan durum ile aynı olmasının şerrin aslî olarak bulunmamasını gerektireceğine dair düşüncesini zikrederek cevap vermektedir.[508] Şehrezurî *Şeceretü'l İlahiyye* isimli eserinde sözlerine şöyle devam eder:

> "*Senin dediğin niçin birinci kısım ile ikinci kısım aynı değil, niçin ikinci kısım gayr-i nefsi, bu kısma giren cüziyattan olan ateş niçin yaratıldı veya aynı durumda olan diğerleri niçin yaratıldı? Cüziyattan olanlar kötülükleri nefsinde barındırmazlar. Bunların hepsi fasittir, bu kısmın terki az şerre bağlı olan çok hayırdır ki terk olunursa bu durumda ortaya çok kötülük çıkar*".[509]

Şehrezurî, ilahi rahmetin sonsuz mekân hariç geri kalanda bir sınırda durmasının caiz olmadığını savunur. Çünkü zatında vacip olanın kuvveti sonsuzdur.

---

[506] Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlahiyye*, s. 527.
[507] Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye*, s. 525.
[508] Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye,* s. 528.
[509] Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye*, s. 528.

O'nun cömertliği ve varlığı mümkün varlıklardan sonsuz olan kudretin elde edilmesi sebebiyle bir hadde yani sınırda durmaz. Aklî cevherlerin izafeleri feyz sebebiyle ortaya çıkan işlerin yenilenmesine muhtaçtır. Felekî varlıkların ulvî amaçlar için daima hareket halinde olması gereklidir. Çünkü onlar sonsuz olan heyula istidatların yenilenmesinin sebebidir. Her sonradan olanın hadis bir illeti vardır ve bütün hadislerin illeti felekî hareketlerdir.[510]

Şehrezurî, ulvî felekî kütlelerin hepsinin nuranî olması halinde, onların bu nurlarının oluş ve bozuluş âleminde bulunan her şeyi yakacağını iddia eder. Ona göre ulvî felekî kütlelerin şeffaf veya nurdan olmama durumunda ise her yer cehenneme dönerdi ve heyula kuvvetli bir karanlık içinde kalırdı. Filozof, yıldızlar ve ışıklarının olmaması durumunda ise hayvan ve nebatın var olmalarının imkânsız olacağını savunur. Ayrıca ona göre nuranî yıldızların sabit ve hareketsiz olması durumunda da unsurlara ait şekiller meydana gelmezdi. Filozof, nuranî yıldızların ve ışıklarının olmaması durumunda bu âlemde şiddetli soğuğun, bundan dolayı da donmuş suların ve rutubetin meydana geleceğini dile getirerek sonuç itibarıyla bütün canlıların yok olacağını savunur. Nitekim filozof Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de Kasas suresi 71-72'de şöyle buyurduğunu belirtir: "*De ki; ne dersiniz? Allah üzerinize kıyamet gününe kadar geceyi sürekli kılsa Allah'tan başka kim hangi ilah size ışığı getirebilir? De ki; ne dersiniz? Allah kıyamet gününe kadar gündüzü sürekli kılsa Allah'tan başka hangi ilah dinleneceğiniz geceyi getirebilir? Görmüyor musunuz?*".[511]

Şehrezurî'ye göre yukarıda ifade ettiğimiz her şeyin âlemin nizam ve tertibinin elde edilmesi, yer ve gökteki harikalıkların ortaya çıkması, Allah'ın rahmetinin gerçekleşmesi, nimetlerin aslı olan oluş ve bozuluşun devamı için vardır. Şehrezurî, insanlar için bunların hepsini ihata etmesinin mümkün olmadığını ve bundan dolayı insanın gurbet âlemi olan bu dünyada şimdilik ikamet ettiğini savunur. Ona göre zulmet, ulvî varlıklar ve suflî varlıkların hepsi nefslerin; nefsler ise varlık hiyerarşisinde kendinden üstte bulunan akılların egemenliği altında, akılların tamamı ise ortaya çıkış sebepleri olan ilk aklın egemenliği altında perdelenmişlerdir. Şehrezurî, varlık hiyerarşisinde bulunan herşeyin ise hepsi üzerinde egemen olan Allah'ın altında perdelendikleri görüşünü zikreder. Ona göre "*Allah kulları üzerinde*

[510] Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye*, s. 533.

[511] Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye*, s. 535; Güzel, "İşrâkî Teodisenin İslam Düşüncesindeki Yeri", s. 515.

hakimiyet sahibidir"[512] ve "*Allah onları arkalarından kuşatmıştır*" ayetleri bu hususu desteklemektedir.[513]

İşrâkî filozof tabiî, hissî, nefsî ve aklî mevcudatın her birinin bir kemalinin olduğunu ve bu kemale ulaşmanın aşk veya bu kemale şevk ile gerçekleştiğini vurgular. Aşk, şevk olmaksızın her yönden bilfiil olan aklî cevherlere mahsus olan bir durumdur. Kendisinde yokluğun tasavvur olunduğu diğer varlıklarda kemale ulaşma, aşk ve şevk kuvvetinden iradî ve tabiî olarak gerçekleşir. Mevcudatın varlık âlemindeki mertebesi Allah'tan gelen kemale göre belirlenir ki Allah'a yakın olan varlığın kemali daha mükemmel, uzak olanın ise kemali noksandır.[514] Varlıkların hiçbiri Vacip olanın ışığından ve gölgesinden mahrum değildir. Şayet durum böyle olmasaydı o varlık silinir, yok olur veya varlığı mümkün olmazdı. Bu ışık ve gölgenin nispeti yakınlık ve uzaklığa göre farklılaşmaktadır.[515]

Özetleyecek olursak, İşrâkîlere göre kötülüğün kaynağı Vacibü'l Vücud değildir. O'ndan sadece salt iyi sâdır olabilir. Ayrıca onlara göre Allah varlıkları bir amaç doğrultusunda yaratmamıştır. Çünkü amaç olup da fiil terk edilirse bir eksiklik ortaya çıkar ki bu Zorunlu Varlık için muhal bir durumdur. İşrâkî düşüncenin varlık ve buna bağlı olarak âlem tasavvuruna göre var olan âlem var olabileceklerin içerisindeki en mükemmel nizama sahip olanıdır. Bundan dolayı içerisinde şer olarak gözüken durumlar asıl maksud olunan değil bu mükemmeliyetin bir tamamlayıcısı niteliğindedir. Ayrıca, İşrâkîlere göre şer gözüken durumlar yalnızca kevn ve fesad âleminde mevcuttur. İşrâkîler, kötülüğün karanlık ve hissî âlemlerde yani kevn ve fesad âleminde ortaya çıkmasının sebebini ise kahir ve müdebbir nurların muhtaç olma yönüne nispet ederler. Kevn ve fesad âleminde mevcut olan şerleri kader konusuna dahil eden İşrâkîler, ilk küllî hükmün Allah tarafından koyulduğunu ve bu hükmün gerçekleşmesinin de O'nun rızasına bağlı olduğunu savunurlar. Bu da bu âlemin nur hiyerarşinde en alt kademede bulunmasından kaynaklanmaktadır. İşrâkî üstün mümkünlük ilkesine göre yukarıda bulunana *işrâk* eden nurun parlaklığı fazla aşağıda olanın ki azdır.

---

[512] En'âm, 6/18.

[513] Buruc, 85/20; Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye*, s. 535; Güzel, "İşrâkî Teodisenin İslam Düşüncesindeki Yeri", s. 516.

[514] Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye*, s. 536.

[515] Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye*, s. 537.

Sonuç olarak, İşrâkîlerin metafizik kötülük bağlamında ortaya çıkan sorulara vermiş olduğu cevaplara bakıldığında Allah'ın kötülüğe neden izin verdiğinin ve kötülüğün ilahi ilim dahilinde olup olmadığı gibi ortaya çıkan soruların da gerekçelerinin açıklandığını görmekteyiz. Bu bağlamda salt iyi olan Allah'tan sadece iyi olan sâdır olur, kötülük sâdır olmaz. Kötülük gibi gözüken durumlar mükemmel şekilde yaratılmış olan âlemde düzenin gerçekleşmesi içindir. Kötülük, kahir ve müdebbir nurların noksanlığından ortaya çıkmaktadır. Kötülük gibi gözüken durumlar sınırlı bir ilme sahip olan insan tarafından tam manasıyla anlaşılamamaktadır. Bu da kaderin sırrına dahil edilmiştir ve hikmetini yalnızca Allah bilir.

Metafizik kötülüğe karşı İşrâkiler tarafından ortaya koyulan teodise, görüldüğü üzere temelde âlemdeki nur hiyerarşisi ile ilişkilidir. Şimdi âlemde müşahede edilen kötülüklere karşı İşrâkî yaklaşımın ne olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

4.4. Fizikî (Tabiî) Kötülüğe İşrâkî Yaklaşım

Fizikî (tabiî) kötülük; yangın, sel, heyelan, fırtına, deprem, kıtlık vb. doğal afetler ve bu afetler sonucunda insana dokunan acılar, fiziksel ve ruhsal hastalıkları kapsayan kötülük türüne verilen isimdir. Ayrıca tabiî kötülük doğada yaşayan canlıların başına insan iradesinin tercihi dışında gelen her türlü olumsuz durum yani başka bir etçil tarafından öldürülüp yenmeleri veya zehirli bir hayvan tarafından telef edilmeleri gibi yeryüzünde müşahede edilen kötülükleri de kapsamaktadır. Fizikî kötülük, doğa olayının kendisinden kaynaklı bir durum olmamakla birlikte sonuç itibarıyla ortaya çıkardığı acı, keder veya ölüm bağlamında ele alınmaktadır. [516]

Fizikî kötülük türünün ortaya çıkardığı çeşitli problemler mevcuttur. Bu problemler temelde varlık ve onun yaratılışında beraberinde bulunan olumsuz özellikleri, yeryüzünde müşahede edilen kötülüğün iyilikten nicelik bakımından fazla olması ve kötülüğün olmadığı bir âlemin yaratılmasının imkânı bağlamında ortaya çıkmaktadır. Varlık ve onun yaratılışında var olan olumsuz özellik bağlamında ateş örneği verilebilir. Ateşin yakıcı olma özelliği yararının yanında insanlara ve hayvanlara zarar da vermektedir. Bu zarar olmadan ateş yaratılamaz mıydı? sorusu

[516] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 28.

fizikî kötülük bağlamında ortaya çıkan bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Yeryüzünde kötülük iyilikten sayıca fazla olması problem olarak tartışılmaktadır. Bu bağlamda hastalıklar, sakat doğan çocuklar, deprem ve doğal afetler sonucunda ölen insanlar ve benzerleri bu probleme örnek olarak sunulabilir. Kötülüğün olmadığı her şeyin daha iyi olduğu bir âlemin güçlü, kudretli ve iyi olan bir Tanrı tarafından yaratılmasının imkânı da bu problem içerisinde tartışılmaktadır. Bu bölümde; fizikî kötülük türünün ortaya çıkardığı bu soru ve sorunlara karşı İşrâkîlerin bakış açısına odaklanılacaktır.

İşrâkî düşünceye göre çok hayrın varlığı az şerri gerektirir. Buna göre çok hayrı az şerden dolayı terk etmek büyük şerdir. Ateş ve suda kuruluk, rutubet, soğuk ve hararet kemalatı bulunmasaydı yalnız yakma ve boğmayı gerektirirdiler ki bu durumda onlardan faydalanan varlıklar için zarar ortaya çıkmış olurdu. Eşya cinsinden olan mesela yakma tabiatı kendisinde bulunan ateş gibi bu cinsin varlığı tabiatı ile mevcut olduğundan başka bir şekilde tasavvur olunamaz. Bundan dolayı az olan şer çok olan fayda ile kıyaslanamaz. Ateşin gayrı olarak yaratılması mümkün olmadığından yakma özelliğini de beraberinde taşıması gereklidir. İnsan ve diğer canlılar için bu tabii özellikleri bulunmaz ise faydaları tam olmaz. Bulundukları hal üzere olmaları sayesinde varlıklar bu ikisinden birçok fayda sağlamaktadır. İnsan ve diğer canlılar için bu tabii özellikleri bulunmaz ise faydaları tam olmaz.[517] Bu durumla kıyas yapacak olursak; insana faydası olması açısından günlük yaşamda insanlar tarafından icat edilen birçok araç-gereç mevcuttur. Bu araç-gerecin faydası ile birlikte insana, doğaya, hayvanlara dokunan zararları da bulunmaktadır. Burada araba örneğini verebiliriz. Araba insanların uzak mesafelere gidebilmesini veya günlük hayat içerisinde yürümeye nispetle yorulmadan işlerini halledebilmesini sağlayan insan üretimi bir icattır. Fakat biz bir gün içerisinde kazalardan dolayı birçok insanın veya hayvanın hayatını kaybettiğini, sakat kaldığını müşahede etmekte veya haberdar olmaktayız. Ayrıca araçların kullanmış oldukları yakıtın atıkları doğaya da zarar vermektedir. Arabanın faydasının yanında insana, doğaya ve hayvanlara zararları da mevcuttur. Bu az zarardan dolayı kimse arabaların ortadan kaldırılması fikrini savunmuyor.

[517] Sühreverdî, *Kitabu'l-Lemehat*, s. 143; Sühreverdî, *Makamatu's-Sufiyye*, s. 14; Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 497; Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye*, s. 524-525; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 558-559.

İşrâkîlere göre dört unsurdan (ateş, hava, toprak ve su) birinden zarar gören şahsın halini ve ömrümüz boyunca bunlardan gördüğümüz faydanın her birini düşündüğümüz zaman çok faydalarına nispetle bu zarar değildir. Sühreverdî, bu durumda zarar gören bireyin şahsında bu iş olduğu vakit, insan ve hayvanların hepsine fayda sağlayan bu basit zararın nispeti nasıl olacağı sorusunun cevabını düşünmeye bizleri sevk etmektedir. Ona göre hayvanların varlığı kendileri için hayır olmakla birlikte tabiî kötülük yılanlarda, akreplerde, yırtıcı zararlılarda, yabani yırtıcılarda olduğu gibi hayvanın karşı tarafa verdiği zarar, sebep olan tepki -kendini koruma içgüdüsü ve benzerleri- ile ortaya çıkar.[518]

İşrâkîler, hayrın şerden çoğunlukta olduğu görüşünü savunurlar. Onların nur hiyerarşisine dayalı âlem ve varlık tasavvurları bağlamında, mertebe bakımından dünya felekler âlemine, felekler âlemi akıllar âlemine, akıllar âlemi de rububiyet âlemine nispetle daha aşağı bir yerdedir. Onlara göre bu âlemden mertebe bakımından üstte bulunan birçok âlem mevcut olduğundan dolayı şerre asıl olarak itibar olunmaması gerekir. Ayrıca İşrâkîler, kevn ve fesad âleminin tamamen şer olması durumunda bile varlığın tamamına nispetle yine az bir şey olacağı görüşünü savunurlar. Onlara göre varlıkta iyilik kötülükten daha üstündür. İşrâkî düşüncede bu üstünlük, kötü olan durumların çok olmasına nispetle iyiliğin çoğunlukta olduğu görüşü bağlamında açıklanmaktadır. Örneğin; dünyada var olan hasta sayısının çok olması, hasta olmayan insan sayısına oranla bir çokluk değildir, nitekim oranlama yapıldığında hasta sayısı, hasta olmayandan daha azdır. İşrâkîler, bu görüşlerinden hareketle hayrın âlemde üstün geldiğini, şerrin hayra nispetle az olduğunu savunarak asıl olarak gerçek maksadın hayr olduğunu savunurlar.[519] Şehrezurî'ye göre şer, oluş ve bozuluşun gerçekleştiği bu âlemde zıtlıklar sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Şehrezurî'ye göre bozuluşun mevcud olan varlıklara nispetle mertebe olarak altta bulunması yaratılmış âlemlere bakıldığında şerrin canlılarda az olarak bulunduğunu gösteren aşikâr bir durumdur. Şehrezurî bu sebeple canlılarda bulunan sıhhat ve

[518] Sühreverdî, *Kitabu'l Lemehat*, s. 143; Sühreverdî, *Makamatu's-Sufiyye*, s. 14; Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 497; Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye*, s. 524-525; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 558-559.

[519] Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 497-498; Güzel, "İşrâkî Teodisenin İslam Düşüncesindeki Yeri", s. 514- 515.

selametin, hastalık veya acılardan daha fazla olduğunu savunur ve ona göre şer gibi gözüken varlıklara zarar veren durumlar bazen gerçekleşmektedir.[520]

Nurdan gelen ışık ile bu ışığın yansıması arasında ışığın yansımadan daha üstün olması gerektiği görüşüne sahip olan İşrâkîlerin vardığı sonuç varlığın daha mükemmel olarak tasavvur olunmasının muhal olduğudur. Onlara göre bu mümkünlüğün muhalliği hiçbir varlığın kudreti ile değişemez. Nur temelli oluşan bu nizamın ve âlemin olduğu hali olması gereken en mümkün hal olarak gören İşrâkîler, bu âlemde bulunan kötülük olarak addedilen doğal afet, ölümcül bir hastalık vb. noksanlıkların erişemediği farklı bir âlemin varlığından bahsederler.[521] Devvanî her türlü hastalığın, doğal afetlerin vb. kötülük gibi gözüken durumların meydana gelmediği bu âlemleri felekler, misaller ve bunların üstünde bulunan nefsler ve akıllar âlemleri olarak açıklar. Ona göre kötülüklerin meydana gelmediği bu âlemlere içimizden nefslerini temizlemiş olanlar ve yaratılışlarında bulunan kötü hasletlerden kurtulanlar ulaşabilecektir. Devvanî, insan nefslerinden temiz olanlar, kendilerinde mevcut olan tabiî kuvvetleri gerektiği gibi kullandıkları takdirde isteklerinin şiddetli olmasıyla birlikte taalluklarının da şiddetli olacağını ve bu sayede nuranî misalî bedenlerinin unsurî beden ile ilişkisini keserek bu âlemlere intikal edeceklerini iddia eder. Ona göre bu kişiler, bahsedilen âlemin iştah açıcı yiyeceklerinin ve güzel kadınlarının sûretlerini müşahede ederek lezzete erişeceklerdir. Devvanî, bu nefslerin bazen felekî kütlelerle irtibat kurarak sûretlerin temsillerini müşahede edeceklerini savunur. Ona göre bu müşahede esnasında nefsler, bu suretlerin zararlı olan kısımlarından ayrılmış olan menfi yönlerini elde edeceklerdir.[522]

Sonuç olarak, İşrâkîlerin fizikî kötülüğe yaklaşımı hayır ve şer kavramlarının ilişkisi bağlamında ele alınması gerekir. Onlara göre âlem ve bunun içerisindeki yaratılanlar olduğu halden daha mükemmel tasavvur olunamaz. Çok hayır beraberinde az şerri de bulundurabilir. Ateşin yakıcı olması insanların faydasına olduğu gibi bazen zarar da vermektedir. Ateşle insanoğlu savunma, ısınma ve gıda tüketimindeki ihtiyaçlarını karşıladığı gibi bazen evde çıkan bir yangın sonucunda da

[520] Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlahiyye*, s. 528; Güzel, "İşrâkî Teodisenin İslam Düşüncesindeki Yeri", s. 515.

[521] Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, s. 142.

[522] Devvanî, *Şevakilû'l-Hûr*, s. 242-243; Güzel, "İşrâkî Teodisenin İslam Düşüncesindeki Yeri", s. 514.

ölmektedir veya yaralanarak sakat kalmaktadır. Ama burada İşrâkîlere göre ateşin yakıcı özelliği ateşten alındığı zaman ateş diye bir şey kalmaz. Su örneğinde olduğu gibi de insanoğlu su ile birçok ihtiyacını gidermektedir. Ama bunun yanında yüzme bilmeyen birisi suya girdiğinde veya sel olduğunda boğulmaktadır. Bu olumsuz durumlar yüzünden unsurların özelliklerini kaldırmak demek o unsuru da ortadan kaldırmak ile eşdeğerdir. Bu sebeplerle İşrâkîlere göre az şerri ortadan kaldırmak için ateş veya suyu yaratmamak daha büyük bir şerdir. Ayrıca İşrâkîlere göre çokluk bakımından da şer azdır. İşrâkî düşüncede felekler, rububiyet ve akıllar âlemi olmak üzere birçok âlem mevcuttur. Bu âlemlerin ve içerisinde yaratılanların sayısı çok fazladır. Kevn ve fesad âlemi ve bu âlemde yaratılanlar, diğer âlemlere ve içerisinde yaratılanlara göre İşrâkî üstün mümkünlük ilkesinden dolayı sayıca azdır. İşrâkîler bu sebepten ötürü kevn ve fesad âleminin tamamının şer olması durumunda bile sayısal çokluktan bahsedilemeyeceğini savunurlar. Bunlarla beraber İşrâkîler, reziletlerden arınarak temizlenen nefslerin, beden ile taalluklarının kesilebileceğini ve bu âlemde müşahede edilen tabiî kötülüklerin bulunmadığı misal âlemi, felekler âlemi ve akıllar âlemine erişebileceğini savunurlar.

İşrâkîler görüldüğü üzere tabiî kötülüğe yaklaşımlarının, varlığın olduğu halin en mükemmel olduğuna dayandığını görmekteyiz. Şimdi insana atfedilen ahlakî kötülüğün ortaya çıkardığı sorulara İşrâkî yaklaşımın ne olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

4.5. Ahlakî Kötülüğe İşrâkî Yaklaşım

Ahlakî kötülük, insanların yapmış oldukları fiillerinden kaynaklanan bir kötülük türüdür. Ahlakî kötülük türü içerisinde insanın bir başkasını öldürmesi, zulmetmesi, yalan söylemesi, hırsızlık yapması, başkasının malına zarar vermesi gibi durumlar sayılabilir. Bu kötülük türü özgür irade ile yaratılmış insanın yanlış davranışlarını ve kötü karakter özelliklerini içermekle birlikte Tanrı insana vermiş olduğu hür iradenin kötü yönde kullanılmasına mâni olamaz mıydı? sorusu bu tür içerisinde bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.[523] Ayrıca özgür irade ile yaratılan insanın yapmış olduğu fiillerinden dolayı sorumlu olmasında Tanrı'nın

[523] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 160-161; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 30.

insanı bu şekilde yaratmasının bir sebebi olarak gözükmektedir. Bu sorumlulukta Tanrı'nın da bir payı yok mudur? ve Neden sadece insan bu fiillerinden dolayı sorumlu tutulmaktadır? benzeri sorular da bu kötülük türünün ortaya çıkardığı problemlerdir.

Genel olarak İslam düşünürleri tarafından insan, beden ve nefsten oluşan bir varlık olarak ele alınmaktadır. Temelde, kötü olan fiillerin işlenmesinin sebebi, insanın nefsine ait olan gazap ve şehvet gücünden kaynaklı eğilimler ile açıklanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de de insanın iyi ve kötülüğe meyilli bir şekilde yaratıldığını görmekteyiz.[524] Bu şekilde yaratılan insanın sadece iyiye meyilli yaratılması veya özgür iradesi ile iki iyi arasında seçim yaparak her zaman iyiye yönelmiş olması da beraberinde monoteistik inançlar tarafından kabul gören sorumluluk, imtihan ve ahiret gibi kavramlar açısından sorun ortaya çıkarmaktadır.

Görüldüğü üzere ahlakî kötülük türü birçok problemi ihtiva etmektedir. Genelde ortaya çıkan sorun, insanın ahlakî olarak sıfatlanan fiilleri ile ilişkilidir. Ayrıca bu durum beraberinde kötü ahlaka da eğilimli yaratılan insanın yaratıcısının ilim ve kudret gibi sıfatları bağlamında da problemleri ortaya çıkarmaktadır.

İşrâkî düşüncede de insan genel olarak kabul gören dualistik anlayışla yani nefs ve beden olarak açıklanmaktadır. Bu bölümde nefs ve beden olarak açıklanan insanın kötülük sorunu bağlamında fiillerini, bu fiiller sonucunda ortaya çıkan sorumluluğun nereden kaynaklandığını, insan fiillerinin aslen kime ait olduğunu İşrâkî bakış açısıyla sunmaya çalışacağız.

Şehrezurî'ye göre insan aklî yetkinlikleri ve hakiki faziletleri almaya hazır ve yeterlidir. Fakat insan olumsuz ittifaklar, kötü inançlar, mezmum ahlak ve cehalet (basit veya mürekkep) yüzünden bundan uzaklaşır. Ahiret hayatı içinde zararlı hatalar işlemiş olur. Fakat az miktarda şahıslarda bulunan bu şerler, bu kötülüklerden salim olan şahıslardan daha azdır.[525]

Şehrezurî; ölüm, cehalet, fakirlik ve benzerlerinin saf olan yokluk olduğunu ifade eder. Ona göre yokluk meyveyi ifsat eden soğuk, meyveyi çürüten sıcak, elbisenin kumaşının beyazlamasına mâni olan yağmur gibi bir eşyanın kemalata

[524] Şems, 91/8, "*Biz nefse iyi ve kötü olma kabiliyetini de verdik*".
[525] Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye*, s. 525.

erişmesine mâni olan bir başka eşya ya da cimrilik, israf, sefihlik, korkaklık gibi kötü huylar da nefslerin aklî olan kemalata ulaşmasına mâni olur.[526]

Şerrin fasit olan meyvenin mizacından ve ona yapışık olan eşyanın yokluğundan kaynaklandığını savunan Şehrezurî'ye göre meyveyi ifsad eden soğuk ve sıcak fiili keyfiyetlerdendir ki bu ikisi cismanî kemalattandır, şer değildirler. Aynı şekilde ona göre kötü (mezmum) fiiller, ahlakta bulunan şehvanî ve gazabî kuvvetlerden sâdır olanlardan dolayı şer değildir. Çünkü Şehrezurî, şehvanî ve gazabî kuvvetlerin kemalattan olduğunu ve bundan dolayı şer olamayacaklarını savunur. Ona göre bu mezmum ahlak ve fiiller, nefsin bedene ait kuvvetlerinden dolayı aciz düşmesinden ortaya çıkar. Şehrezurî, buradaki şerrin nefsin acziyetine nispetle ortaya çıktığını düşünür. Buna istinaden Şehrezurî, zinanın medenî siyasete nispetle şer olduğunu savunur. Ayrıca ona göre zulüm, hüzünlerde ve kederlerde olduğu gibi mazluma nispetle şerdir ve acılarda ise şer, acı çeken şahıslara nispetle şerdir. Şehrezurî, genel görüşe göre cumhurun dünyada şer olarak isimlendirilen mevcut eşyanın hepsinin tetkik edildiği zaman şerrin asıl olarak bulunamayacağını savunduklarını dile getirir. Şehrezurî, onlara göre de şerrin diğer işlere nispetle şer olduğunu açıklar.[527]

Şehrezurî'ye göre nefslerin kendilerine yani bedenlerine taalluk eden istidatlar ve bedenlerin husulü sayesinde nefsler fiilleri elde ederler. Bu da zıtlıkların keyfiyetleri sayesinde tahsil edilir ki bu âlemde var olan zıtlıkların sebebi feyzin devam etmesinden kaynaklanmaktadır. Hayır küllî nizama nispetledir, şer ise cüzî şahıslara nispetledir.[528]

İnsan nefsinin güçleri olan şehvet ve gazap, dünya için faydalı gözükmekle birlikte temelde insanı ahlakî kötülüğe yönlendiren iki temel unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, aklını bu iki nefsanî gücü dengelemede yetkin bir şekilde kullanamayanlar için cehalet, mezmum ahlak gibi ahlakî kötülükler bu insanlar için zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ortaya çıkan ahlakî kötülüklerin çoğunlukta olup olmadığı da tartışma konusudur.

---

[526] Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye*, s. 553.
[527] Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye*, s. 553.
[528] Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye*, s. 525.

Bu tartışma konusu çerçevesinde, Şehrezurî hukemânın bazısı tarafından varlıkta hayrın galip gelmesi hususunun reddi ile ilgili şu ifadelerin yöneltildiğini söyler:

> *"Sen varlıkta hayrın galip geldiğini iddia ediyorsun. Bu âlemdeki türlerin en şereflisi olan insanın hallerini teemmül ettiğinde onun yetkinliği için var olan zıtlıklarının çoğunluğunda şerrin galip geldiğini bulursun. Bu halleri şehvet ve gazap vasıtasıyla basit ve mürekkep cehalet, kötü ahlak olarak görürsün. Bunlar uhrevi saadete engel olan şekavetin ahiret için zararlı olduğu durumlardır. Âlemdeki varlıkların hülasası olan bu şerefli varlık için şer galip gelir. Uhrevi saadetten alıkoyan şeylere nispetle gerçekten daha hakîr dünyevi saadet için gerekli olan şehvet ve gazap ile insan faydalanmaktadır. Bu şehvet ve gazap kötü olan cehaleti, mezmum ahlakı, aklın sultasına muhalefet ederek hevalara uyarak insanı şerre yönlendirir".*[529]

Varlıkta hayrın fazla olmadığını iddia edenler, temelde ahiret hayatının dünya hayatından üstün olduğunu, insanî fiillerin şehvet ve gazaptan dolayı dünyaya yönelik olması durumunu öne sürmektedirler. Onlara göre şehvet ve gazap reziletlerin başlıca sebebidir ve insanın aklını kullanmasında engeldir.

Şehrezurî, burada yöneltilen iddiaya dünyada ve ahirette insanların hallerinden bahsederek cevap vermektedir. Ona göre dünyada insanlar arasında farklı farklı dereceler mevcuttur. Birinci derecede iyilik ve sıhhate erişenlerin bulunduğunu ifade eden Şehrezurî, üçüncü derecede sayı bakımından az olmakla birlikte kendilerinde reziletlerin fazla olduğu kimseleri zikreder. Ona göre ikinci derecede olanların bazıları iyilik ve sıhhat bakımından birinci derecedeki, bazıları ise reziletler bakımından üçüncü derecedeki kimselere yakındır. Dünyadaki insanlar arasında bu derecelendirmeyi yapan Şehrezurî, bu derecelere bağlı olarak ahiretteki insanların durumlarından da bahseder. Ona göre ahirette de dünyevî olana nispetle insanların durumları üç derecedir. Şehrezurî, ahlakî olgunluğa sahip olup hikemî bilgiler ile aklî yetkinliğe ulaşanların birinci derecede olduğunu ifade eder. Ona göre bu kimseler, dünyevî olanda birinci derecede saydıkları kimselerdir. İkinci derecede olanlar; Şehrezurî'nin dünyevî olanda ikinci derecede saydığı iyilik ve sıhhat bakımından birinci dereceye yakın olanlardır. Şehrezurî'ye göre dünyevî olanda ikinci derecede rezil olan kısma yakın kimselerin ve üçüncü derecede mürekkep ve basit cehaletlere sahip olanların sayısı birinci derecede ve ikinci derecede faziletli kısma yakın olan

[529] Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye*, s. 528-529.

kimselerin sayısından azdır. Buna bağlı olarak Şehrezurî insan için şerrin galip geldiği hususuna karşı çıkmaktadır.[530]

Görüldüğü üzere Şehrezurî aslında dünyevî şerlerden kurtuluşu hikemî bilgileri elde ederek aklî yetkinliğe erişmeye bağlamıştır. Sühreverdî'nin sembolik hikayelerinde de bu durumun vurgulandığını açıkça göstermiştik. Şer olarak zikredilen ahlakî kötülükler, İşrâkî düşüncede ahlakî kötülükler, insan bedenine ve ona ait kuvvetler olan şehvet-gazap ile kötü fiillere yönelmekten kaynaklanmaktadır. Onlara göre bu fiillerden kurtulmanın yolu şehvet ve gazap ile ortaya çıkan kötüye yönelme durumunu akıl ile ortadan kaldırıp ulvî olana yönelmektir. Bu bağlamda daha önceki bölümlerde, Sühreverdî'nin tabii sıkıntılardan arınmış nefsin ilhamî kuvvetleri vasıtasıyla zulmanî olan âlemden ulvî âlemden gelen kurtuluşun bilgisine erişebileceğini savunduğunu zikretmiştik.

Allah'ın kudreti ve kazası dâhilinde insanlardan ortaya çıkan ahlakî kötülüğün sorumlusu olarak insanın görülmesi ve bunun sonucunda dünyada veya ahirette bunun karşılığını görmesi kötülük bağlamında tartışılan problemlerden bir tanesidir.

Şehrezurî, hukemânın bazısı tarafından bu bağlamda şu iddianın yöneltildiğini söyler:

> *"Sizin de itiraf ettiğiniz üzere, günahlar ve kötülükler Allah'ın kazası ve kudreti dâhilinde insandan sâdır olmaktadır. İnsanın ya dilemesi veya ayak diremesi günahlara ve kötülüklere karşı zarurî olarak vuku bulan bir durumdur. Bunun vuku bulması vaciptir, kerem ve varlığın kaynağı olan lizatihi vacip olandan dolayı bunları güzelleştiremez. Zorla insandan sâdır olan vacip bir fiil için aciz ve zayıf olan insan cezalandırılmaktadır. Zulüm, kötülük ve düşmanlığın nispet edileceği mahal lizatihi vacip olandır".*[531]

Şehrezurî bu iddianın da geçersiz olduğunu savunur. Ona göre kötülük sebebiyle günah işleyen insanın cezası ahirete bırakılmıştır. Ayrıca, ahiretteki cezanın sebebi ise insanın özgür iradesi ile işlediği kötü fiillerinin bir karşılığıdır. Şehrezurî bedene ait olan kötü heyetlerin, kötü ahlakın ve reziletlerin insanı kötü olan fiillere işlemeye sevk ettiğini ileri sürer. Ona göre nefs, bu kötü fiillerin sebebi olan bedenden sıyrıldığı vakit yani insan öldüğünde bedenin fiillerine şahitlik

[530] Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye*, s. 529-530; Akyol, "*Şehrezûrî Metafiziği*", s. 189.
[531] Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye*, s. 530.

ettiğinden dolayı ahirette azap çekecektir. Buradaki azap tamamen nefsin kusur ve eksikliğinden kaynaklanmaktadır.[532] Şehrezurî savunmasına şu şekilde devam eder:

> *"Nefs, yerilmiş melekeler ve rezil heyetler ile kirlenmiş bedenden ayrıldığı vakit nefsten bedenî hicap kalkar. Bu heyetin yaptıklarına şahit olmuştur, bundan dolayı eziyet çeker. Kötü amelleri, Peygamber Efendimizin buyurduğu gibi "amelleriniz size dönecektir" kendine döner. Azabın erişmesi ile zarar görür ve bu ceza ile yani olumsuz heyetlerden kaynaklanan ceza sonucu acı çeken insan halini alır. İnsanda övülmüş ve yerilmiş heyetler ve melekelerden hasıl olan durumların hepsi Allah'ın kudreti (kaderi) ile vakî olur. Harici maddesinde mevcudatın tamamının varlığından ibaret olan bu durum tafsilatlı olarak bir bir gerçekleşir. Allah'ın şu şekilde Hicr suresi 15. Ayette bizlere buyurduğu gibi: "Hiçbir şey yoktur ki katımızın hazinelerinde gizli olmasın, onu malum bir kader dâhilinde indiririz". Bu Allah'ın kazasının tafsilidir ki aklî âlemde bulunan mevcudatın tamamının varlığından ibarettir ve yaratmanın en güzel yoludur. Öncekilerin usulünü teemmül etiğinde öğrendin ki zatî bakımdan vacip olan ve aklîlerin mebdeî onlarca cimri değildir, çünkü cimrilik kabul edenin bir eksikliğidir".*[533]

Sühreverdî de bazı hakîmler tarafından yöneltilen bu iddiaya yani insanın suç işlemesi kaderinde var olan bir durum ise cezalandırılmamasının gerektiği iddiasına insanın odun taşıyıcısı olduğunu, onun ateşinin cezasını çekecek olandan başkasını yakmayacağını söyleyerek cevap vermiştir. Ona göre insan azabını beraberinde taşır yani önceki hastalığı başka bir hastalığa sebep olan hasta gibi kendi eliyle azabını hazırlar. Bu durumda olan insanlar dünyada iken nimetlendirilir. Orta grup ise bu belalara maruz kalan ilk gruptakilerin düştüğü durumlardan beridir. Orta grup her iki taraftan sayı olarak daha fazladır ve ahirette mertebeleri mevcuttur. "*Mutluluk tek bir çeşit değildir*" diyen Sühreverdî, fazilet sahibi olan orta grubun üzülenlerden daha fazla ve daha üstün olduğunu savunarak Allah'ın rahmetinin her şeyi kapsadığını ifade eder.[534]

Sühreverdî, Peygamber Efendimiz'in "*Siz ölmeyeceksiniz aksine bir hayattan başka bir hayata geçeceksiniz*" hadisini ve Hz. Ali'nin "*İnsan uykudadır, öldüğünde uyanacaktır*" sözünü zikrederek kötü olanların yani gerçek sebebinden uzaklaşan nefslerin cehennem azabını çekeceklerini ifade eder. Ona göre kötü melekelere sahip olan ve dünya hayatına şevk duyan insanlar "*O gün onlar, Rableri ile aralarında perde olduğundan dolayı O'nu görmekten mahrum kalacaklardır*"[535] ve "*Kim*

---

[532] Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye*, s. 531; Akyol, "*Şehrezûrî Metafiziği*", s. 189.
[533] Şehrezûrî, *Şeceretü'l İlahiyye*, s. 531.
[534] Sühreverdî, *Kitabu'l Lemehat*, s. 143-144.
[535] Mutaffifin, 83/15.

dünyada kör ise ahirette de kördür ve yol bakımından sapkındır"[536] ayetlerinde geçen durumlara maruz kalacaklardır.[537]

Sühreverdî'nin insanın öldükten sonra nefsin durumuna dair düşüncelerini anlayabilmek için öncelikli olarak onun âlem anlayışına bakmak gerekir. Sühreverdî, kendisinin âlemlerin dört tane olduğuna dair mistik tecrübeler yaşadığını dile getirmektedir. Sühreverdî bu tecrübeleri ile âlemleri hükümran ışıklar (akıllar), yönetici ışıklar (nefsler), berzahlar (cisimler), karanlıklı ve ışıklanmış asılı sûretler (misaller) olarak tasnif etmektedir.[538] Sühreverdî'ye göre cismanî ahiret hayatının yaşanacağı âlem en son zikrettiğimiz karanlıklı ve ışıklı asılı sûretlerin bulunduğu misaller âlemidir. Sühreverdî daha önce de zikrettiğimiz üzere asılı sûretlerin bulunduğu âlemleri sekizinci iklim olarak isimlendirmekte ve burada Cabulk, Cabars ve Hurkalya şehirlerinin bulunduğunu iddia etmektedir. Asılı sûretlerin bulunduğu misal âleminde felekler ve unsurlar bulunmaktadır. Ona göre asılı sûretlerin unsurlar âlemi Cabulk ve Cabars'tır. Asılı sûretlerin felekler âlemine ise Hurkalya ismini kullanan Sühreverdî, bu âlemdekilerin zatıyla kaim ruhanî cevherler olduğunu iddia eder. Bu ruhanî cevherleri ise asılı misaller olarak zikreden Sühreverdî, hissedilir âlemdeki varlıkları bu misallerin mazharları olarak görmektedir.[539]

Sühreverdî, nefslerin bedenden ayrıldıktan sonraki durumlarına dair onları *sa'îd* (hoşbaht) ve *şakî* (bedbaht) olarak tasnif etmektedir. Sühreverdî, hoşbahtları da orta dereceli hoşbahtlar ile temiz zahitler ve temiz ilahî hakîmler olmak üzere tasnif etmektedir. Ona göre orta dereceli hoşbahtlar ve temiz zahitler yani sadece amelî hikmette kâmil olan nefsler asılı misaller âlemine erişerek kurtuluşa erebilirler. Bu tabakadaki kimselerin her türlü lezzete erişebileceğini ve arzu ettikleri her şeyin gerçekleşeceğini ifade eden Sühreverdî, bu âlemdeki sûretlerin mükemmel ve tam olduğunu da iddia eder. Ayrıca Sühreverdî nefslerin buradaki durumlarının feleklerle bağların kalıcı olmasından ve yüce berzahlar yani felekler için bir bozulma olmadığından dolayı ebedî olduğunu savunur. Sühreverdî, mazharları felekler olan ve ışıklanmış asılı misallere sahip olan orta dereceli kâmil nefslerden meleklerin hasıl

---

[536] İsra, 17/72.

[537] Sühreverdî, *Makamatu's Sufiyye*, s. 50-52.

[538] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 232; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 206.

[539] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 254; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 219; Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş-Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi*, s. 280; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 158.

olabileceğini ve felek tabakalarına göre mertebe olarak sıralı olduklarını zikreder. Ona göre hoşbaht olanlar içerisinde yer alan ikinci grup hem amelî hem de nazarî hikmete sahip olan temiz ilahî hakîmlerdir. Bu grup mertebe olarak melekler âleminden daha yukarıdadır.[540]

Sühreverdî, bedbahtların ahiretteki durumunu ise "*Cehennem'in çevresinde diz çökmüş*"[541] ve "*yurtlarında dizleri üstüne çöküp kalmışlardır*"[542] ayetlerine istinaden cismanî bir cehennem anlayışı ile açıklamaktadır. Ona göre bedbaht olan nefsler bedenden ayrılınca ahlakî durumlarına göre asılı sûretlerden olan bir gölgeleri olacaktır. Burada Sühreverdî asılı sûret anlayışının Platon'dan farklı olduğunu dile getirmektedir. Onun asılı misalleri karanlıklı ve ışıklı iken Platon'un misalleri ışıklı ve sabittir. Ona göre bedbaht olanlar karanlıklı asılı misallere sahip olacaklarından dolayı cismanî olarak cehennem azabı çekeceklerdir.[543]

Hoşbahtların misallerinin nimetlendirildikleri ve haz içinde bulunduklarından dolayı beyaz ve hoş olarak nitelendiren Sühreverdî, bedbahtların misallerinin ise mavi-siyah olduğunu zikretmektedir.[544] Bu durumun Kur'an-ı Kerim'de "*O gün birtakım yüzler ışık saçar, güleçtir, müjde almıştır; birtakım yüzler de o gün toza toprağa bürünmüş, kapkara kesilmiştir ki işte bunlar günahkârlardır*" ayetinde dile getirildiğini görmekteyiz.[545]

Sonuç itibarıyla Sühreverdî'ye göre nefslerin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu dünya hayatında insanın ahlakî olarak işlediği fiiller ile alakalıdır. Sühreverdî temiz ilahî hakîmlerin ışıklar âleminde hükümran ışıklara yerleşmeden ruhanî olan bir ahiret hayatı yaşayacaklarını iddia etmektedir. Orta dereceli hoşbahtların nimetlendirildiği cismanî bir ahiret hayatından bahseden Sühreverdî, bedbahtların ise cismanî olarak cezalandırılacağı bir cehennem azabını savunmaktadır.[546]

---

[540] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 232; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 207.
[541] Meryem, 19/68.
[542] Hûd, 11/94.
[543] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 230-231; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 206.
[544] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 231.
[545] Abese, 80/38-42.
[546] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 231-232; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 206-207; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 160.

Maddî âleme duyulan şevk ve iştiyak insanın dünyadaki eleminin kaynağıdır. Allah'tan uzaklaştığı için insan nasıl elemlere maruz kalacaksa bu uzaklaşmanın elemi kütlesel ateşin yani cehennemin ateşinin şiddeti ile gerçekleşecektir.[547]

İnsanın şer ile ilişkisini İşrâkî bakış açısıyla özetleyecek olursak insan kendi fiillerinin sorumlusu ve bu fiiller sonucu ortaya çıkan olumlu veya olumsuz durumların muhatabıdır. İşrâkîlere göre insan aklî yeterlikleri ve hakikatleri almaya hazır bir halde yaratılmışken kötü ahlak, cehalet gibi haller yüzünden bu hazırbulunuşluğun gerekliliklerine sahip olamamaktadır. Bundan dolayı dünyada iken işlediği fiillerinin karşılığını nefs bedenden ayrıldıktan sonra görecektir. Kötü fiiller işleyen insan, Sühreverdî'nin tabiriyle Tebbet suresinde geçen odun taşıyıcısıdır ki dünyadaki amelleri onunla ahirete gidecek ve onun oradaki konumunu belirleyecektir. Ayrıca Sühreverdî, ölüm sonrası nefslerin ceza ve ödül bakımından cismanî ve ruhanî olan bir durumdan bahsetmektedir. Ona göre sadece amelî hikmete sahip olabilenler ve dünyada iken kötü fiiller işleyerek ahirette bedbaht duruma düşenler için cismanî bir karşılık vardır. Hem nazarî hem de amelî hikmete sahip olan temiz ilahî hakîmler ise meleklerden daha üstün mertebelere sahip bir biçimde ruhanî lezzetlere erişeceklerdir.

[547] Sühreverdî, *Makamatu's-Sufiyye*, s. 13-14.

SONUÇ

İşrâkîlik, es-Sühreverdî el-Maktûl tarafından altyapısı oluşturularak bir ekol haline getirilmiştir. Sühreverdî, İslam düşüncesi içerisinde önemli bir yeri olan Meşşâî geleneğe rasyonel yapısından dolayı karşı çıkmaktadır. Sühreverdî, herkesin hem nazarî hem de amelî hikmete ulaşamayacağını da ifade ederek nazarî hikmete ulaşanların Meşşâî geleneği takip etmeleri gerektiği hususunu da dile getirmektedir. Sühreverdî'nin kurmaya çalıştığı sistem temelde nur metafiziğine dayalı bir İşrâkî hikmet anlayışıdır.

İşrâkî düşüncede irfân kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü Sühreverdî, Aristocu rasyonalizm ile irfânı sınırlandıran Meşşâî geleneği eleştirmektedir. İrfân kavramı ilham ve keşfi kullanarak ilahî olanın bilgisine, varlıkların özüne ve gaybî bilgilere erişmeyi ifade etmektedir. Arapçada "*irfân*" kavramı Yunanca "*gnosis*" (bilgi) kelimesinin karşılığıdır. Yunanca olarak kullanımının burada zikredilmesinin sebebi aklî-burhanî bilgiye, keşfî-ilhamî bilgiyi kullananlar olarak isimlendirilen irfânîlerin kökenleri Helenistik dönemin başlarına kadar geri gitmektedir. Mısır, Suriye, Filistin ve Irak topraklarında dinî, felsefî ve mistik anlayışların şekillenmesinde önemli ve etkin rolü olan irfânîlerin anlayışlarını İslam düşüncesinde de görmekteyiz. Özellikle bu anlayış mutasavvıflar, Şii-İsmailî düşünceye sahip olanlar arasında yaygındır. Henry Corbin, X. yüzyılda yaşadığı kabul edilen mütercim, astrolog ve simyacı olan İbn Vahşiyye'nin (Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Kays b. el-Muhtâr el-Keldânî) İşrâkîyye hakkındaki açıklamalarına istinaden irfânın Hermes aracılığıyla insanoğluna geçtiğini ve Hermes soyunda gizli bir öğreti olarak kaldığını zikretmektedir. Corbin, Hermes'ten gelen dört gruptan bahseden İbn Vahşiyye'nin bu dört koldan üçüncü ve dördüncü olan grupların İşrâkîler ve Meşşâîler olduğunu iddia ettiğini açıklar. Gizli öğreti üçüncü grup vesilesiyle dördüncü gruba geçerek aşikâr olmuştur. İşrâkîler bu gizli öğretinin sırrına vakıf olmakla beraber Meşşâîler sadece terminolojiyi öğrenmiş, sembolleri

yorumlamaya çalışmıştır. Corbin tarafından İbn Vahşiyye'ye atfedilerek sunulan bilgiler Sühreverdî'nin irfân hakkında söylemiş oldukları ile uyuşmaktadır. Çünkü Sühreverdî yeni bir şey ortaya koymadığını, hakikatte irfânın yani felsefenin temsilcisi ve İslam düşüncesindeki öncüsü olarak kendini addetmektedir. Nitekim ona göre bu bilgilere kendisinden önce ulaşanlar olmuştur. Nitekim Sühreverdî, bunlar içerisinde özellikle Platon'u zikretmektedir. Hatta Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserinin mukaddime kısmında ışık ilmini ve ona dayanan bütün her şeyi Allah yolunda gidenlerin kendisine yardım ettiğini ifade eder. Ona göre bu ışık ilmi ve ona bağlı olarak elde edilen her şey Platon'un zevkinin kendisidir. Sühreverdî, ışık ilmini Hermes ve Platon arasında Empedokles, Pisagor gibi büyük hakîmlerin de müşahede ettiğini zikretmektedir.

Sühreverdî, felsefeyi irfân olarak anlamaktadır. Bu düşünceye göre İdris peygamber aracılığıyla Tanrı'dan insanoğluna ilk kez gelen bu irfân, daha sonra Mısır ve Pers kanallarıyla iki yola ayrılmıştır. Ancak Sühreverdî'ye göre daha sonraki dönemlerde Aristo'nun rasyonalist yaklaşımı sonucu irfânî yaklaşım sınırlandırılmıştır. Bundan dolayı Sühreverdî, felsefeyi yani irfânı Aristocu rasyonalizmden soyutlayarak bilgi edinme yolları olarak gördüğü keşf, zevk ve *hads* ile tekrar irfânı kendisinin birleştirdiğini iddia etmektedir. Bilginin kaynağı olarak gördüğü keşf, zevk ve *hads* ile de Meşşâî gelenekten tamamen ayrışan İşrâkî düşünce sistemi tasavvuf ve felsefeye dayalı bir yapıya sahiptir. Bu noktada Sühreverdî'nin ilk başlarda Meşşâî geleneği takip ettiğini fakat daha sonra kendi ifadesi ile nefsî mücahede ve halvet sonucunda bedenî olan her şeyden sıyrılarak ehl-i tecrid gibi nurları müşahede ettiğini; cisim âleminde bulunan her şeyin sûretlerinden, şekillerinden haberdar olduğunu, bu yolla Meşşâî gelenekten ayrıldığını ifade edebiliriz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserinin giriş kısmında da bu anlayışın merkezinde keşf ve ilhamın yer aldığını, bu eseri kendisinin yazmadığını kendisine yazdırıldığını söyleyerek ifade etmektedir.

İşrâkî düşüncenin altyapısını İslamî, Farsî, Grek, Sabiî ve Hint kaynakları oluşturmakla birlikte nur kavramı bu sistem içerisindeki en önemli kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram Ebû Hamîd el-Gazzâlî tarafından kaleme alınmış olan *Mişkatu'l-Envar* isimli eserde yer almaktadır. Bu eserde Gazzâlî tarafından kullanılan nur kavramı, Sühreverdî'nin de düşünce sisteminde temel çıkış noktasıdır.

Gazzâlî tarafından kavramsallaştırılan nur kelimesi Sühreverdî tarafından sistemli bir şekilde kullanılarak irfânî temele dayanan *işrâk* düşüncesinin altyapısını oluşturmaktadır. Sühreverdî kurmuş olduğu sistem içerisinde Allah ve âlem tasavvuru bağlamında her hususta bu kavramı temele almaktadır.

Sühreverdî, oluşturmuş olduğu bu sistemin sağlam temellere sahip olabilmesi, Meşşâî geleneğe karşı güçlü durabilmesi ve Doğuya ait olduğunun gösterilebilmesi için yaşamış olduğu coğrafya ve kültüre ait kavramları İslam düşünce geleneğine ait olmasa da kullanmaktan çekinmemiştir. Bu hususta yazmış olduğu eserlerde Sühreverdî'nin Fars kültürüne ve Sabiîlere ait kavramları- heykel, tılsım ve heykel efendileri gibi- içeriksel yönünü değiştirerek kullandığını görmekteyiz. Fars kültüründe heykel kavramı ateşe tapılırken kullanılan putları ifade etmek için kullanılmaktadır. Sabiîlerde ise heykel kavramı yedi yıldızın her birine has olan tılsımları yani güçleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Sühreverdî ise bu kavramı insan bedenine atfen kullanmaktadır. Görüldüğü üzere Sühreverdî, bu dini gelenek ve kültürlere ait kavramların kullanımlarında içeriksel olarak onlardan farklılaşmaktadır.

İşrâkî düşünce sisteminde nefs, beden ile özdeş olmamakla birlikte bundan dolayı nefs beden olmadan akledebilmekte ve kendi varlığının farkında olmaktadır. İşrâkî sistemin kurucusu Sühreverdî, insandaki müdrik cevherin devamlılığını savunmaktadır. Ona göre insan bedenden ibaret değildir; nefs ve beden birbirinden ayrıdır fakat ikisinin de yaratılışı aynı andadır. Sühreverdî, nefsin bedenden önceliği durumunda nefsteki ayırt ediciliğin ortadan kalkarak kesretin ortaya çıkacağını iddia ederek bu durumun muhal olacağını savunmaktadır.

Sühreverdî, nefste küllîleri idrak eden nazarî ve beden ile ilgili işleri idrak eden amelî kuvvetin var olduğunu zikrederek nâtık nefsi, ezelî olmayan soyut bir nur olarak tanımlamaktadır. Ona göre nâtık nefsin, makûlâtı idrâk etme durumuna göre zahiri ve bâtını idrâk edilirleri elde etmeye yarayan kuvveleri bulunmaktadır. Nâtık nefsin zahiri olanları idrak etmesini sağlayan kuvveleri dokunma, tatma, koklama, işitme ve görmedir. Bâtını idrâk edilirleri ise nâtık nefs, ortak duyu, hayal gücü, mütehayyile, müfekkire, vehm ve hafıza ile idrâk etmektedir. Sühreverdî mütehayyile, müfekkire ve vehm kuvvelerini ayrı birer kuvve olarak görmez. Sühreverdî, idrâkin suret ile gerçekleştiğini savunan İbn Sînâ'nın bu iddiasının

mütehayyile kuvvesinin suretlere sahip olmasını gerektirdiğini belirtir. Fakat bu durumu Sühreverdî reddetmektedir. Ona göre idrâk suretle gerçekleşmez. Ayrıca Sühreverdî'nin bu üç kuvveyi aynı görmesinin sebeplerinden bir diğeri de bu kuvvelerin insan beyninde aynı yerde bulunmasından dolayıdır. Sühreverdî bir kuvvenin işlevinin bozulması durumunda diğerinin de işlevinin bozulduğunu iddia ederek Meşşâî olan İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır.

Sühreverdî, nefsin beden üzerindeki tasarruflarının aracısı olarak hayvanî ruhtan bahsetmektedir. Nefs-i nâtıka akıl ile idrak yetisini karşılarken, hayvanî ruh gazap ve şehvet kuvveleri ile bedendeki uzuvları hareket ettirmektedir. Ahlakî kötülük bağlamında genel kabul gören anlayış aklın şehvet ve gazap gücüne yenik düştüğü durumlarda nefs, kötü olan fiillere yönelmektedir. Bu kötü fiillerinden dolayı da ya bu dünyada ya da ahirette cezayı hak etmektedir.

Sühreverdî'nin kullanmış olduğu kavramlardan bir tanesi de berzahtır. Sözlükte "*iki şey arasında bulunan engel*" manasına gelen berzah, dinî bir terim olarak ise "*dünya ile ahiret arasındaki âlem*" manasına gelmektedir. Sühreverdî ise berzah kavramını cisim kavramı yerine kullanmaktadır. Ona göre saf ışık haricindeki her şey karanlık veya karanlık cevherlerden meydana gelmektedir. Sühreverdî'nin hissî işaret yoluyla mahali olmayan boy, en ve derinliği olan her şey olarak tanımladığı cisimler berzahlardır. Nurun ve karanlığın alıcısı durumunda olan berzahlar da nurun yokluğu durumunda karanlık ortaya çıkar. Güneş gibi ışıklı berzahlar ile karanlık olan karanlık cevherler arasında yalnızca berzahlık durumu ortaktır. Fakat ona göre güneş ve benzerlerinin ışığı zaid bir ışıktır ve onunla kaim olurlar. Ona göre bir de kahir berzahlar vardır. Bu berzahlar hareketin devamlılığını sağlayan, ifsat veya yok olmayan feleklerdir.

Berzahların var olabilmesi için mücerred bir nura ihtiyaç duyduklarını savunan Sühreverdî, berzahları ışık alma ve ışığı geçirme durumlarına göre tasnif etmiştir. Ona göre ışığa tam olarak engel olan basit unsur toprak olmakla birlikte dağ gibi mürekkeb varlıklar da ışığa engel olmaktadır. Hava gibi ışığı geçiren unsurlar vardır. Hava latif olduğundan dolayı ışığı engelleyemez. Bu ikisi arasında kalan ışığı geçirme noktasında tam engel olamayan berzahlar vardır. Sühreverdî bu ikisi arasında kalan ışığa tam olarak engel olamayan berzahlara billur, saf su örneğini vermektedir. Sühreverdî hava, su ve toprağı kabis berzahlar olarak

isimlendirmektedir. Fakat ona göre ateş, kabis berzahlar arasında zikredilemez. Sühreverdî, bu düşüncesiyle Meşşâîlikten farklılaşmaktadır.

Sühreverdî'ye göre nur apaçık olduğundan dolayı bir tarife ihtiyaç duymamakla beraber mevcudatın tamamı nurdur. Sühreverdî, nur kavramını en yüksek olan nur olan Nuru'l-Envar, en düşüğü zulmet olan kesafet ve letafet derecelerine göre sonsuz sayıda derece ve mertebeye sahip bir kavram olarak İşrâkî düşünce sisteminin her alanında temele alarak kullanmaktadır.

Sühreverdî, nurları kemali başkasına bağlı olmayan gânî nur; zatı ve kemali başkasına bağlı olan fakir nur olarak tasnif etmektedir. Ayrıca heyet olup olmama durumuna göre başka bir tasnif sunan Sühreverdî; bu tasnifte arızî nuru kendi hakikatinde nur ve ışık olan başkası için heyet olan; mücerred nuru da kendi hakikatinde nur ve ışık olan başkası için heyet olmayan nur olarak tanımlamaktadır. Bu tasnifin devamında Sühreverdî, hakikatinde nur olmayan karanlık cevher olan berzahlardan ve başkası için heyet olan karanlık heyetlerden bahsetmektedir.

Sühreverdî'ye göre gânî mücerred nurun iki tane olması özlerin bir olması ve ayırt edilebilirliğin ortadan kalkması durumlarından dolayı muhaldir. Bundan dolayı Sühreverdî, gânî mücerred nurun tek olan Nuru'l-Envar olduğunu ifade eder.

Sühreverdî; nur kavramına bağlı olarak ortaya koyduğu üstün mümkünlük ilkesinde, mevcudatın yaratılışında var olan nurun şiddet derecelerinin farklı olduğunu ifade etmektedir. Bu ilkeye göre varlık hiyerarşisinde düşük seviyede bulunan bir mümkün var ise ondan daha üstün bir mümkünün de var olması gerekir. Bu hiyerarşide Nuru'l-Envar mertebe olarak en üstte veya uzakta olmakla birlikte nurunun şiddetinden dolayı mevcudata en yakın olandır.

Mevcudatın hiyerarşik düzeninde İşrâkîler, geleneksel varlık anlayışına bağlı kalmakla beraber sudur teorisindeki akıl kavramı yerine nur kavramını kullanmakla beraber sudur teorisinde on akılla sınırlandırılan anlayışı nicelik bakımından eleştirmektedirler. İşrâkîlerin bu eleştirisinin temelinde üstün mümkünlük ilkesi yatmaktadır. Çünkü onlara göre âlem tasavvurunda hiyeraşik sıra düzende bir alt kademe de olanın üstünde olan daha mükemmeldir. Âlemdeki çokluğa nispetle kademe olarak üstte olanın nicelik bakımından daha fazla olması gerekir. Yani İşrâkî düşünceye göre akıllar âleminin berzahlar âleminden sayı bakımından fazla olması gerekmektedir. Onlara göre durum tersi olsaydı ve berzahlar âlemi akıllar âleminden

sayı bakımından fazla olsaydı, berzahlar âleminin akıllar âleminden daha üstün ve mükemmel olması gerekirdi. Fakat, İşrâkîlere göre durum böyle değildir. Bundan dolayı İşrâkîler âlemdeki çokluğa nispetle hiyerarşik sıra düzende üstte olanın sayıca fazlalığını savunarak Meşşâî düşüncenin on akıl sınırlandırmasını kabul etmezler.

İşrâkîler; hadîslerin meydana gelmesinde sebep ilkesine bağlı kalmakta ve sebep ilkesini harekete bağlayarak dairesel ve sürekli harekete sahip olan felekleri de âlemdeki sonradan olanların sebebi olarak görmektedirler.

İşrâkî düşüncenin bilgi anlayışında müşahede ve huzurî bilgi kavramları ön plana çıkmaktadır. İşrâkî müşahede anlayışı temelde Orta Çağdaki yaygın müşahede teorilerini ve nesnelerin sûretinin önce göz bebeğine düşmesi sonrasında ortak duyu ve devamında ruha ulaşması olarak tanımlanan Aristocu müşahede anlayışını da reddetmektedir.

İşrâkî müşahede anlayışı; tamamen nur kavramı ile ilgili bir teori olmakla birlikte İşrâkîler tarafından müşahede, gören ile görülen arasında bulunan perdenin veya engelin ortadan kalkması olarak tanımlanmaktadır. İşrâkîler, gören ile görülen arasında aşırı yakınlık olması durumunda müşahedenin gerçekleşmeyeceğini savunmaktadır. Sühreverdî bu bağlamda, müşahedenin yalnızca aydınlanmış nesnelerde meydana geleceğini ve insanın müşahede sonucunda nesnenin bilgisini bütün nefsi ile kuşatacağını, nesnenin ışığı ile aydınlanacağını savunmaktadır.

Sühreverdî, huzurî bilgi anlayışında ise temelde keşf ve ilham metodlarına dayanmaktadır. Ona göre felsefî hakikatlere ulaşmada bahsî ve nazarî düşüncenin, bu hakikate tam manada erişebilmesi için bu ulaşılanların tecrübî olarak da desteklenmesi gerekmektedir. Ona göre bu tecrübî destek de ancak çokça yapılan nefsi riyazet ve terbiye ile gerçekleşebilmektedir. Bu yönü eksik olan yani nefsi riyazet ve terbiyeye dayanmayan mistik tecrübenin dalalete götüreceği anlayışını savunan Sühreverdî, bundan eksik felsefeyi de boş bir oyun olarak görmektedir. Sühreverdî, Aristocu rasyonalizme sarılmakla itham ettiği Meşşâî felsefeyi bu hususta da yetersiz görmektedir. Fakat Sühreverdî, bu yetersizlik ile Meşşâî düşünceyi tamamen yok saymamaktadır. Nitekim daha önce de bahsettiğimiz üzere ona göre herkes hem nazarî hem de amelî hikmete erişemez. Sühreverdî, İbn Sînâ'nın nazarî hikmeti elde etme hususunda kendini onunla eşdeğer görmekte, amelî hikmette ise ondan üstün görmektedir. Bu bağlamda nazarî hikmet yolunu takip

etmek isteyenlerin Meşşâî yolda kalmalarını tavsiye etmektedir. Hatta Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserinin vasiyet kısmında bu eserin Meşşâî düşüncede derinleşmiş ve Allah'ın ışığını seven kimselere verilmesi gerektiğini dile getirmiştir.

İşrâkî düşünce sisteminde kullanılan en önemli kaide, üstün mümkünlüktür. Bu ilke varlık hiyerarşisi ile ilgili bir düzeni içermektedir. Bu İşrâkî kaideye göre varlık hiyerarşisinde bulunan düşük bir mümkün varlığın üstünde daha mükemmel mümkün bir varlık mevcuttur. Bu kaideye göre nurlar karanlıklardan daha üstündür. Bundan dolayı yaratılış itibarıyla nurların yaratılışı karanlıklardan öncedir. Bu kaideye uygun olarak kahir nurların yani feleklerin yaratılışı insanda bulunan soyut bir cevher olan nefsten zaman bakımından daha öncedir. Nuru'l-Envar olan Allah'tan hiyerarşik varlık düzeninde uzaklaşıldıkça nurun da şiddeti azaldığından dolayı bu düzendeki varlık mükemmelliği doğru orantılı bir şekilde azalmaktadır. İşrâkî düşüncede varlık hiyerarşisinde bulunan mevcudatın birbirleri ile ilişkisi de kahr ve muhabbet kavramlarıyla açıklanmıştır. Bu düzende alttakinin üsttekine yönelişi muhabbet, üsttekinin alttakine egemenliği kahr ile gerçekleşmektedir.

Mistik tecrübelerinden hareketle Sühreverdî, âlemleri dört kategoride ele almaktadır. Ona göre bu âlemler hükümran ışıkların bulunduğu akıllar âlemi, yönetici ışıkların bulunduğu nefsler âlemi, cisimlerin bulunduğu berzahlar âlemi ve karanlıklı-ışıklanmış asılı sûretlerin bulunduğu misal âlemidir. Sühreverdî, misal âlemi anlayışında Platondan farklılaşmaktadır. Platoncu misal âlemi sadece ışıklı ve sabittir. Fakat görüldüğü üzere Sühreverdî'nin misal âlemi karanlıklı ve ışıklanmış sûretleri barındırmaktadır. Sühreverdî, misal âlemini sekizinci iklim olarak isimlendirmektedir. Ona göre burada Cabulk, Cabars ve Hurkalya şehirleri bulunmaktadır. Asılı sûretlerin unsurlar âlemi Cabulk ve Cabars olmakla beraber asılı sûretlerin felekler âlemi ise Hurkalya'dır.

Buraya kadar olan bölümde Sühreverdî'nin kurmuş olduğu İşrâkî düşüncenin genel olarak nasıl sistemleştirildiğini özetlemeye çalıştık. Ulaştığımız sonucun açık bir şekilde görülebilmesi adına bu özeti sunduk. Şimdi araştırmamızın problemi olan İşrâkî teodisenin özgün olup olmadığı hususunu ulaştığımız bulgular ışığında, Meşşâî düşünce ile karşılaştırma yaparak İşrâkîliğin beslenmiş olduğu dinî gelenek ve farklı kültürler bağlamında sonuçlandırmaya çalışacağız.

İşrâkî düşüncenin kurucusu olarak kabul edilen Sühreverdî ve onun takipçileri şerri, zatın veya kemalin yokluğu olarak tanımlamaktadır. Meşşâî düşünceye baktığımız zaman şer kavramını İbn Sînâ, Farabî ve İbn Rüşd gibi filozoflar da bu şekilde tanımlamaktadır.

Sühreverdî'nin sembolik hikayelerinde beden-nefs bağlamında âlem anlayışı içerisinde ahlakî kötülüğe ve bundan kurtulmanın yollarına yönelik bir metod kullanılmaktadır. Bu hikayelerinde bâtını-zahirî duyuları ve madde kavramını sembolik bir dille kullanmakta olan Sühreverdî, ahlakî kötülükten kurtulmanın yolunu bedenî ve maddî olandan soyutlanmaya bağlamaktadır. Bu bağlamda keşf ve ilham metodlarına da vurgu yapan Sühreverdî, bu âlemin dışında özlerin bulunduğu bir âlemden bahsederek, bu özlerin bulunduğu âleme insanın hayatta iken yükseliş-inişinin gerçekleşebileceğini bu sayede özlerin hakikatinin bilgisine erişilebileceğini savunmaktadır.

Sühreverdî hikayelerinde kullanmış olduğu sembolik dilin yanında görüşlerini Kur'an ayetleri ile de desteklemektedir. Onun sembolik hikayelerindeki vurgusu genel olarak soyut bir cevher olan nefse sahip insanın bedenî arzularından sıyrılarak hakikate ulaşmasını sağlamaktır. Sühreverdî, nur hiyerarşisi bağlamında mevcudatın nur-karanlık ekseninde dikey bir yaratılışının olduğunu nurun bu dikeylikte aşağıya gidildikçe azaldığını iddia etmektedir. Ona göre üstün mümkünlük ilkesine göre alttakinin üstteki varlığa yönelişi muhabbet iledir. Bu muhabbet aslında nura olan muhabbettir. Sühreverdî, insanın da bedeninin zincirlerinden kurtulduğu vakit soyut bir cevher olan nefsinin nura muhabbetinin şiddeti derecesinde kurtuluşa ereceğini ifade etmektedir. Bu sembolik hikayelerde ayrıca ilham ve keşf vurgusunu da görmekteyiz. Sühreverdî aslında İşrâkî hikmete nasıl erişileceğinin yolunu göstermektedir. Ona göre insan belirli özelliklere sahip olduğu vakit misal aleminde bulunan özlerin bilgisini elde edebilir. Nitekim ona göre Platon ve onun gibi olan tecrid ehli misal âlemindeki özleri müşahede etmiştir.

Bu sembolik hikayelerde hakikate ulaşma yolunu açıklayan Sühreverdî, Meşşâî gelenekten kendine göre metod olarak ayrışmaktadır. İlham ve keşf ile elde ettiklerini daha sonra aklî olarak delillendirmeye çalışan Sühreverdî'nin Meşşâî gelenekten ayrıldığı en önemli husus metodik ayrışmadır. Onun sembolik

hikayelerine bakıldığı zaman ahlakî kötülük bağlamında bedene atfettikleri hususların hepsi Meşşâî düşünürler tarafından da zikredilmiştir.

Yaratılmış âlemin sonluluğu ve sınırlılığına dayanan metafizik kötülük bağlamında Şeyhü'l-İşrâk Sühreverdî, bu kötülük türünün kaynağının Nuru'l-Envar olmadığını savunmaktadır. Şer, Nuru'l-Envar'ın yaratmış olduğu ilk nurun mümkün olan yönünden kaynaklanmaktadır.

İşrâkî düşünürlere göre kötülüğün bilgisi Allah'ın ilmi dahilindedir. Burada ilahi ilmi ile Allah'ın bundan haberdar olması ve bu kötülüğe engel olmamasının sebebinin ne olduğu sorusu akla gelebilir. Bu noktada İşrâkî bakış açısı ilahi ilim ile insanın cüz'i ilminin sınır açısından farklı olmasına dayanmaktadır. Sınırsız olan ilahi ilim sahibi olan Allah, mükemmel âlemin nizamının devamı için bilgiye sahip olmakla beraber sınırlı insan ilmi bu bilgiden mahrumdur. Burada İşrâkîler kader kavramını ön plana almaktadır.

İşrâkî düşünce tarafından âlemin yaratılışı ve varlık tasavvuru bağlamında savunulan görüş, İslam düşüncesinde klasik olarak kabul gören Meşşâîlerin de savunduğu, mevcudatın bulunduğu halin daha tam ve mükemmel halinin tasavvur olunamayacağıdır.

İşrâkî üstün mümkünlük ilkesine göre şiddeti fazla olan nur, daha aşağı olan nurdan etkilenmez. Yeryüzünde var olan kötülük vasıtalarla hâsıl olmaktadır ki bu da kahir ve müdebbir nurların muhtaçlığından hâsıl olan karanlık ve hareketlerin vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır.

Fizikî (tabiî) kötülük türü, insan iradesi dışında yeryüzünde gerçekleşen olumsuz durumların hepsini kapsamaktadır. Sel, deprem, heyelan gibi doğa olayları sonucunda insana ve hayvanlara dokunan acılar da bu tür kapsamına girmektedir. Kötülüğün bu türü kapsamında ortaya çıkan problemin temel sebebi âlem ve içerisinde yer alan mevcudatın olumsuz nitelikleridir. Unsurların bulunduğu bizim de müşahede ettiğimiz bu âlem içerisinde kötülükleri barındırmaktadır. Sühreverdî'nin kabih berzahlar olarak isimlendirdiği basit unsurlar su, toprak, hava ve bunlardan mürekkep varlıklar insanlara ve hayvanlara fayda vermelerinin yanında zarar da vermektedirler. Bu zarar olmadan bu basit ve bileşik unsurların yaratılmasının imkânı insanın zihninde bir soru işareti olarak durmaktadır.

Fizikî kötülük türüne İşrâkî bakış açısı, âlemde var olan dört unsurdan -hava, su, toprak, ateş- meydana gelen mevcudattan ortaya çıkan zararların, genele bakıldığında faydasına nispetle az olduğudur. Toprak örneğini verecek olursak; bu unsur insanoğlu ve hayvanlar açısından birçok fayda sağlamaktadır. Fakat heyelan olması durumunda insanlar ve hayvanlar zarar görmektedir. Genele bakıldığında sayıca az gerçekleşen bir olay için toprağın yaratılmamış olmasını dilemek şerri ortadan kaldırmak sayılmaz. Nitekim İşrâkîler, çok hayrın az şerri gerektirdiği hususuna bağlı kalarak az şer için çok hayrı terk etmenin daha büyük bir şerri ortaya çıkaracağını savunurlar.

Fizikî kötülük türü bağlamında âlemde bulunan kötülüğün iyilikten fazla olduğu hususu da bir problem olarak ileri sürülmektedir. Çok olmakla çoğunlukta olmak farklı durumlardır. İşrâkîlerin savunduğu bu durumu Meşşâî düşüncede de görmekteyiz. Âlemde hastalığın çok olduğunu söyleyebiliriz, hatta çevremizde çokça hastalık müşahede edebiliriz. Ama bu durum sıhhatli insan sayısının hastalıklı olandan daha fazla olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. İşrâkî düşünürler de bu durumu savunmaktadırlar. Onlara göre âlemde müşahede edilen kötülük sayı bakımından iyilikten azdır; yani kötülük çoğunlukta değildir. Hatta onlara göre içerisinde bulunduğumuz bu kevn ve fesad âleminin tamamı şer olsa bile akıllar, nefsler ve misal âlemine nispetle yine kötülüğün çoğunlukta olduğu savunulamaz.

Sühreverdî'nin takipçisi ve şarihi olan Celaleddin Devvanî, fizikî kötülüklerin erişemediği başka bir âlemin mevcut olduğunu ifade ederek buraya nefsini hilkatinde bulunan reziletlerden kurtaranların erişeceğini savunmaktadır. Sühreverdî'nin de aslında misal âleminde bulunan Cabulk, Cabars ve Hurkalya şehirlerinin bulunduğunu ileri sürdüğü sekizinci iklim dediği yer fizikî kötülüklerin bulunmadığı yerdir. Ona göre sadece bu yerlerde nefsini bedenin arzularından arındıramayanlar için cismanî bir azap vardır. Bu da insanın dünyada iken yaptığı kötülüklerinin bir karşılığıdır.

Burada Sühreverdî tarafından kullanılan Cabulk, Cabars ve Hurkalya şehirlerinin bulunduğu karanlığın egemen olamadığı sekizinci iklim anlayışı onu Meşşâî düşünceden farklılaştırmaktadır.

Ahlakî kötülük türü insan fiillerinin olumsuz yönünden kaynaklanan bir kötülük türüdür. Genel itibarıyla beden-nefs düalizmini savunanlar tarafından insanı

bu kötülüğe meyleden şeyin beden olduğu kabul edilmektedir. Çünkü bedenin dünyevî olana yönelik bir yönü mevcuttur. Bundan dolayı bedenî arzular aklî kemalata erişmede insan açısından bir engel teşkil etmektedir.

Ahlakî kötülük bağlamında İşrâkîler, burada sorumlu olarak insanın kendisini işaret etmektedir. İşrâkî düşünceye göre insan aklî yetkinlikleri ve faziletleri almaya yeterli bir düzeyde hazırken kötü inanç, mezmum ahlak ve cehalet yüzünden bunları elde edememektedir. Kötü huylar nefslerin, aklî olan kemalatlara ulaşmasına manî olmaktadır. İşrâkîlere göre mezmum fiiller, şehvanî ve gazabî kuvvetten kaynaklanmaz; çünkü bu kuvvetler aslî olarak kemalattandır. Sühreverdî burada şehvanî ve gazabî kuvveti aslında insanın kendini geliştirmesi açısından önemli görmektedir. Bunların kemalattan olması fizikî kötülük bahsinde geçen ateş örneğinde olduğu gibidir. Bu kuvvetlerin yaratılışı kemal olmakla birlikte kemalin olmadığı durumda nefsin zayıflığından dolayı şer ortaya çıkmaktadır. Sühreverdî'ye göre bu mezmum fiiller bedenî ve ona bağlı diğer kuvvetlerden dolayı aciz olan nefsin zayıflığına nispetle şerdir. İnsanlar tarafından elde edilen fiillerin kaynağını feyzin devam etmesinden ortaya çıkan zıtlıkların keyfiyetine bağlayan İşrâkîler, ayrıca dünyada var olan elemin insanın maddeye olan eğiliminden kaynaklandığını savunurlar. Onlara göre hayr, küllî nizama nispetledir; şer ise cüz'î şahıslara nispetledir.

Bu kötülük türü bağlamında insanın şerre yönelmesinde bedenin şehvet ve gazap kuvvetleri ön plandadır. Nitekim diğer âlemlere göre daha aşağıda bulunan dünya saadeti için daha üst olanı terk ettirecek şehvet ve gazabın insanı kötülüğe sürüklediği durumu bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. İşrâkî düşüncenin bu probleme bakış açısını az önce dile getirmiştik. Onlara göre şehvet ve gazap aslında insanın kemale erişmesinde iki önemli kuvvettir. Fakat yine insanın kendi özgür iradesiyle bedenin arzularına yenik düşerek bu iki kuvveti rezillik için kullanması kendi seçimidir. Yani mevcudatın ve ona ait olan heyetlerin yaratılışı aslında hayırdır; fakat hayrın yokluğu durumunda kötülük ortaya çıkmaktadır.

Sühreverdî, öldükten sonra nefsin durumuyla ilgili *sa'îd* (hoşbaht) ve *şakî* (bedbaht) kavramlarını kullanmaktadır. Hoşbahtları iki sınıf olarak ele alan Sühreverdî, bunların orta dereceli ve temiz ilahi hakîmler olduğunu belirtir. Ona göre orta dereceli hoşbahtlar cismanî olarak nimetlendirilecektir. Sühreverdî hem nazarî

hem de amelî hikmete mazhar olmuş temiz ilahi hakîmlerin ise ruhanî bir lezzete erişeceklerinden bahsetmektedir. Bu durum Gazzâlî'nin Meşşâî filozofları özellikle İbn Sînâ'yı eleştirdiği hususlardan bir tanesidir. Sühreverdî'de de bu iddiayı görmekteyiz. Sühreverdî, bedbahtların ise dünyada iken işlemiş oldukları kötü fiillerin karşılığını cismanî olarak göreceklerini savunmaktadır.

İşrâkî düşüncenin ahlakî kötülük türüne bakış açısı insan fiilleri üzerinden temellenmektedir. Burada sorumluluk ve özgür irade kavramı karşımıza çıkmaktadır. İşrâkîlere göre insan yaptığı fiillerden sorumludur ve bunun karşılığını görecektir. Bu durum da kesinlikle onlara göre bir kötülük değildir. Şehvet ve gazap nefsin kemale erişmesinde bir engel teşkil etmemekle beraber aslında nefsi kemale eriştirecek iki kuvvettir. Fakat nefsin bedenî arzularına zayıflığı sebebiyle insan kötü olana meyletmektedir.

Kötülük problemi bağlamında ortaya çıkan insanın beden olarak bazı uzuvlarının doğuştan veya sonradan noksan olması, doğal afetler sonucu veya farklı sebeplerden ötürü acı çeken, ölen çocuklar veya canlılar, bazı insanların çirkin olarak yaratılması gibi bazı etkileyici ve özel durumlara ait sorular da mevcuttur. İşrâkîlerin kötülüğe yaklaşımlarına dair sunulan cevaplarda bu sorular onlar tarafından özel olarak tartışılmamıştır. Fakat bu sorular ile ilgili İşrâkîler tarafından kötülük bağlamında oluşturulan birikime bakıldığında yeterlilik ve tatmin etme kısmı tartışılabilir bazı cevaplar verilebilir. İşrâkî teodisede, bu sorulara yönelik olarak âlemdeki iyi nizamın elde edilmesi için kötü olanın gerekliliği, kötülüğün bizâtihi değil arazî bir durum olduğu ve yaratılan herşeyin yaratıcı tarafından iyi olarak yaratılmasına rağmen eşyanın tabiatının kemâle erişmedeki eksikliğinden kaynaklanan durumlar gibi cevaplar bulmak mümkündür. Doğal olarak bu verilen cevaplar beraberinde herşeyin iyi ve güzel yaratılmasının imkân dahilinde olup olmadığı, eşyanın kemâle tam manada erişebilecek şekilde yaratılmış olması gibi soruları ortaya çıkaracaktır. İşrâkî teodise, bu durumda da yaratılan âlemin yaratılabilecek olan en mükemmel âlem olduğuna ve Allah'tan yayılan nur düzeninin başka şekilde tasavvur olunmasının muhal olduğuna dair cevapları içermektedir.

İşrâkî düşüncenin oluşumunda Sühreverdî'nin Zerdüştlüğe ve Sabiîliğe ait kavramları evrensel irfân anlayışıyla ihya edilen Doğu düşüncesine aidiyetin sağlanabilmesi amacıyla kullandığını daha önce zikretmiştik. Kavramları kullanan

Sühreverdî, içeriksel olarak bunları farklı alanlara taşımıştır. Kötülük problemi bağlamında bu hususu ele alacak olursak, Zerdüştlükte iyilik Ahura Mazda'ya, kötülük ise Angra Mainyu'ya atfedilmektedir. Sabiî anlayışa göre kötülüğün mahali maddî âlem olmakla beraber karanlık âlemde kötülüklerin kaynağı Ruha ismi verilen ilahlarından başka olan bir varlıktır. Buradan hareketle Sühreverdî'nin kullanmış olduğu kavramlar benzer olmakla beraber içeriksel olarak kesin çizgiler ile ayrıştığını ifade edebiliriz ki İşrâkî düşüncede kötülük bağlamında dualistik bir ilah anlayışı kesinlikle söz konusu değildir, hayrı da şerri de yaratan Allah'tır.

Sühreverdî tarafından oluşturulan bu ekolün birçok yönden özgün yanlarının bulunduğunu, bazı yanlarının ise İslam düşüncesinde devamlılığı sağladığını ifade edebiliriz. Sühreverdî'nin fikrî altyapısını irfân anlayışına dayandırarak kurduğu İşrâkîlik, Meşşâîliğe birçok yönden karşı çıkmakla beraber Meşşâî sistemin oluşturduğu gelenekten de faydalandığını açıkça müşahede etmekteyiz. Nitekim Sühreverdî, ilk dönemde Meşşâî yolu takip ettiğini daha sonra aydınlanma yaşadığını kendisi dile getirmektedir. Hatta ona göre hem nazarî hem amelî hikmete erişilemeyecek olunan durumlarda kişinin nazarî hikmet yolunu benimseyen Meşşâîliği takip etmesi gerekir.

İşrâkîlerin, kötülük problemine vermiş oldukları cevaplar bağlamında Meşşâî gelenekle şerrin mahiyeti, kaynağı ve bizatihi mevcut olmaması, hayrın yokluğu gibi hususlarda çoğu yönden benzerlikleri bulunmakla beraber farklı yönleri de mevcuttur. İşrâkî teodisenin özgün olan yönü nur metafiziğine dayalı varlık hiyerarşinden kaynaklanmaktadır. İşrâkîler, kötülüğü müdebbir ve kahir nurların muhtaçlığından ortaya çıkan karanlığa dayandırmaktadırlar. Bu hususta İşrâkîler, Meşşâî filozofların madde temelli kötülük anlayışından farklı görüşe sahiptirler. İşrâkî teodise, metafizik, fizikî ve ahlakî kötülük türlerinin ortaya çıkardığı problemlere temelde Meşşâî geleneğe ait görüşlere benzer şekilde cevaplar içermektedir. Fakat İşrâkîler, üstün mümkünlük kaidesine uygun olarak varlık hiyerarşisinde Meşşâîlerin on akıl sınırlandırmasını reddetmektedirler. Onlara göre bu Meşşâî sınırlandırma, varlık hiyerarşisinde mümkünler arasında üstte bulunanın altta bulunana mükemmelik bakımından üstünlüğüne engel bir durumdur. Bundan dolayı akıllar âlemi, nefsler âlemi, misal âlemi içerisinde bulunan mümkün varlıkların sayısı bu âlemde bulunandan fazla olmak zorundadır. Hatta İşrâkîler,

fizikî kötülük problemine bağlı olarak âlemde şerrin çok olduğu iddiasını bu esas ile reddetmektedirler. Onlara göre bu âlem tamamen şer olsa bile diğer âlemlere nispetle nicelik bakımından yine şer azdır.

Sühreverdî'nin teodisesinde özgün yönlerden bir diğeri ise kullanmış olduğu kavramlardır. Basra Sabiîleri tarafından kullanılan Hurkalya kavramı Sühreverdî tarafından da kullanılmıştır. Avesta'da Hukairya ismi ile anılmakta olan bu kavram, İranlılarca yedi bölgeye ayrılan dünyanın en büyük olanı ayrıca insanların yaşadığı Khvanirathanın ortasında yükselen dağın zirvesidir. Yedi bölge anlayışının temeli, dünyanın başta bir bütün olduğu ve daha sonra şeytanî güçler tarafından *keshvar* denilen bölgelere ayrıldığıdır ki sekizinci iklim denilen bu bölgelerin üstünde bulunan yer gerçek idelerin dünyasıdır. Tasavvufta ise Cabelkâ ve Cabelsâ kavramları geçmektedir. Sühreverdî bu kavramları da kullanmıştır. Asılı suretlerin bulunduğu unsurlar âlemi için Cabulk ve Cabars kavramlarını kullanan Sühreverdî, asılı suretlerin bulunduğu felekler âlemine ise Hurkalya ismini kullanmıştır. Bunların hepsi ona göre misal âlemidir ve yeryüzünde bulunan bütün mevcudat buradakilerin bir mazharıdır. Ayrıca Sühreverdî'ye göre misal âleminde kötülük mevcut değildir, yeryüzünde bulunan kötülükler ise kendilerinde kötülük bulunmayan feleklerin hareketlerinden kaynaklanmaktadır.

Araştırma problemimizi özelde Sühreverdî'nin görüşleri, genelde onun yakın takipçileri ve şarihleri olan Şehrezurî, Kazerunî ve Devvanî ile sınırlandırdık. Bu isimler haricinde İşrâkî ekolü takip eden birçok düşünür bulunmaktadır. İşrâkî teodise bağlamında bu düşünürler tarafından yazılmış eserler üzerinden onlara ait farklı görüşler olup olmadığı hususunun da araştırılması önem arz etmektedir. Ayrıca Batı'da bu kadar önemli görülerek üzerine birçok çalışma yapılan İşrâkîliğin ülkemizde de gereken önemi görmesi ilmî birikim açısından önemli bir husustur.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDK Yayınları, 1975.

Akbaş, Muhsin, "*The Problem of Evil and Theodicy in Jewish, Christian, and Islamic Thought*", Doctoral Thesis, Lampeter: University of Wales, 1999.

Akyol, Aygün, "*Şehrezûrî Metafiziği"*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Aldihisi, Sabah, "*The Story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba"*, submitted for the degree of Ph.D., London: London University College, 2013.

Alıcı, Mehmet, "Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi ve Kadîm İran Dinleri", *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* içinde, ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, 2. Baskı, Ankara: Divan Kitap Yayıncılık, 2015.

Alper, Ömer Mahir, "İrfâniyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 22, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000.

Aminrazavi, M., "The Status of Suhrawardi Studies in the West", *Journal of Religious Thought, A Quarterly of Shiraz University*, Vol. 1 (New), No. 1, (Ser. 10), (Spring 2004).

Amirteimour, Iman, "*The Iranian Children of Adam: A Study On the Iranian Sabaean Mandaean Community*", MA Thesis, Oslo: University of Oslo, 2017.

Avesta- Zerdüştîlerin Kutsal Metinleri, çev. Fahriye Adsay, İbrahim Bingöl, İstanbul: Avesta Yayınları, 2012.

Aydın, Mehmet, "Hıristiyanlık", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 17, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuzuncu Baskı, İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.

Bahadori, Şehriyar, *"İran'da İslamiyetin Doğuşundan Arap Egemenliğinin Sonuna Kadar Halk Hareketleri*", Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.

Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, 6. Baskı, Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Bekiryazıcı, Eyüp, "Burhan'dan Keşf'e Yöneliş ya da Sühreverdî'de Bilginin Kaynağı Problemi", *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı 38, (2009).

Cebeci, Lütfullah, *Kur'an-ı Kerim Açısından Kötülük Problemi*, 3. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Cihan, Ahmet Kamil, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 1, Sayı 11, (2001).

Corbin, Henry, *Spiritual Body and Celestial Earth from Mazdean Iran to Shî'ite Iran*, translated from the French by Nancy Pearson, New Jersey: Princeton University Press, 1977.

Çağrıcı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: Dem Yayınları, 2006.

Çağrıcı, Mustafa, "Şer", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 38, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 19, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Çelebi, İlyas, "Tılsım", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 41, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Çift, Salih, "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 13, Sayı 1, (2004).

Çubukçu, İbrahim Agâh, "Sühreverdî ve İşrâkîye Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, (1968).

Devvanî, Celaleddin, *Şevakilû'l-Hûr fi şerhi Heyakilu'n-Nur li's-Sühreverdî*, thk. Muhammed Abdülhak, Muhammed Kokan, Bağdad: Beytü'l Verrak, 2010.

Dînânî, Ğulamhüseyin İbrâhîmî, *İşrâkîliğe Giriş- Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.

Erdoğan, İsmail, "İşrâkî Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi", *Dini Araştırmalar*, C. 8, (2005).

Erdoğan, İsmail, "İşrâkîlik'in İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 8, (2003).

El-Eşarî, Ebu'l Hasen, *el-İbane ve Usulü Ehli's-Sünnet- Eşari Akaidi*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, 5. Baskı, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.

Fârâbi, *İhsâu'l Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Arslan, 1. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Fârâbî, "Risale fi'l-İlmi'l-İlahi", çev. Fehrullah Terkan", *Divan Dergisi*, Sayı 1, (2006).

Filiz, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Gazzâlî, Ebû Hamîd, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, C. 4, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.

Gazzâlî, Ebû Hamîd, *el-İktisat fi'l-İtikad* (İtikad'ta Orta Yol), çev. Abdulhalık Duran, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2010.

Gazzâlî, *Mişkâtü'l Envâr* (Nur Metafiziği), çev. Asım Cüneyd Köksal, 1. Baskı, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.

Gazzâlî, Ebû Hamîd, *Miyaru'l-İlm* (İlmin Ölçütü), çev. Ali Durusoy, Hasan Haçak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Gazzâlî, *Nur Metafiziği- Mişkâtü'l-Envar*, çev. Asım Cüneyd Köksal, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015.

Gölcük, Şerafeddin; Toprak, Süleyman, *Kelam/Tarih-Ekoller-Problemler*, Konya: Tekin Kitabevi, 2011.

Göz, Kemal, "Sühreverdî Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi", *International Journal of Social Science,* Volume 6, Issue 2, (2013).

Gündüz, Şinasi, "Sabiîlik", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 35, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Gündüz, Şinasi, *Son Gnostikler Sâbiîler İnanç Esasları ve İbadetleri*, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Gündüz, Şinasi, "The Problems of the Nature and Date of Mandaean Sources", *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, (1992).

Güzel, Selçuk, "İşrâkî Teodisenin İslam Düşüncesindeki Yeri", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, C. 6, Sayı 11, (2020).

Hume, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 4. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.

Işık, Hidayet, *Amiri'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, İstanbul: İz Yayınları, 2006.

Izutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

İbn Rüşd, *Faslu'l Makal el-Keşf an Minhaci'l Edille (Felsefe-Din İlişkileri)*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.

İbn Rüşd, *Tehafüt-ü Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları, 2006.

İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa- Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ, *Risaleler*, çev. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.

İlhan, Avni, "Aslah", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse* (Mutezile'nin Beş İlkesi), çev. İlyas Çelebi, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kaplan, Yunus, "Sühreverdî Felsefesinde Kötülük Sorunu ve Teodise", *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise-I* içinde, ed. Hakan Hemşinli, Yunus Kaplan, 1. Baskı, Ankara: Elis Yayıncılık, 2021.

Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 3. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

Kaya, Mahmut, "İşrâkıyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 23, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Kazanç, Fethi Kerim, "Tanrı ve Kötülük: Kelami Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı 35, (2008).

Kazerunî, Mahmud b. Mesud, Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî, tahkik Abdullah Nuranî, Mehdi Muhakkik, Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2002/1380.

Kılıç, Mahmud Erol, "Hermes", TDV İslam Ansiklopedisi, C. 17, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Kutluer, İlhan, "Sühreverdî, Maktûl", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 38, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicee Ya da Tanrının Haklı Kılınması*, çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Kitabevi, 2009.

Manafov, Rafiz, "Meşşâî Felsefe ve Kelam Düşüncesinde Adl-i İlahi Meselesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 28, (2009).

Matthew Sharpe, "The Black Side of the Sun: Camus, Theology and the Problem of Evil", *Political Theology*, Vol. 15, No. 2, (2014).

Nasr, Seyyed Hossein, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul", *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and The Modern Renaissence in Muslim Lands*, edited and introduced by M.M. Sharif, Volume 1, Part 2, Chapter XIX, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, (1963).

Nasr, Seyyed Hossein, *Three Muslim Sages-Avicenna, Suhrawardi, İbn Arabî*- Delmar, New York: Caravan Books, 1997.

Natanzî, İzzeddîn Mahmûd b. Ali Kâşânî, *Misbâhu'l Hidâye ve Miftâhu'l Kifâye* (Tasavvufun Ana Esasları), Farsçadan çev. Hakkı Uygur, 2. Baskı, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012.

Niksirat, Abdollah, "Suhrawardi: A Philosopher Who Must Be Re-Known!", *Karabuk University Journal of History Culture and Art Research*, Vol 5, No 4, (2016).

Okudan, Rıfat, *Sühreverdî Maktûl ve İşrâkîliğin Dili*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006.

Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu,* çev. Metin Özdemir, 1. Baskı, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.

Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesi'nde Kötülük Problemi*, 1. Baskı, İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.

Özden, H. Ömer, "İbn Sînâ ve Leibniz'de Kötülük Problemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 13, (2010).

Özsoy, Ömer; Güler, İlhami, *Konularına Göre Kuran* (Sistematik Kuran Fihristi), Ankara: Fecr Yayınları, 2004.

Peterson, Michael; Hasker, William; Reichenbach, Bruce; Basinger, David *Akıl ve İnanç- Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, 3. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, 3. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001.

Razavi, Mehdi Amin, *Suhrawardi and the School of Illumination*, Curzon Sufî Series, Richmond, Surrey: Curzon Press, 1997.

Razavi, Mehdi Amin, "The Status of Suhrawardi Studies in the West", *Journal of Religious Thought*, A Quarterly of Shiraz University, Vol.1 (New), No.1, (Ser. 10), (Spring 2004).

Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

Sinanoğlu, Mustafa, "Hürmüz", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 18, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Sohravardî, The *Book of Radiance(Pertevname)*, edited and translated Hossein Ziai, California: Mazda Publishers, 1998.

Solgi, Maryam vd., "Merciful God and the Problem of Evil in the Philosophy of Suhrawardi", *Asian Social Science*, Vol. 11, No. 28, (2015).

Solgi, Maryam, "A Comparative Study of Suhrawardi and Swinburne on the Problem of Evil", *Andishe-e-Novin-e-Dini,* Vol. 14, No. 54, (2018).

Suhrawardî, *Kitâb al-Lamahât*, edited by Emile Maalouf, Beyrut: Dâru'n Nehar, 1991.

Sühreverdî, Şehabeddin, *Cebrâil'in Kanat Sesi*, çev. Sedat Baran, 3. Baskı, İstanbul: Sufi Yayıncılık, 2010.

Sühreverdî, *el-Elvahu'l İmadiyye, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi'l-İşrâk*, tsh. Necefkuli Habibi, C. 4, Tahran: Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 2001/1380.

Sühreverdî, Şehabeddin *Divanu Şeyhi'l-İşrâk*, tahkik Ahmed Mustafa el-Hüseyin, Paris: Dâru Bibliyon, 2005.

Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, takdim Ahmet Abdürrahim Sayih, Tevfik Ali Vehbe, Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009.

Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi'l-İşrâk*, tsh. Henry Corbin, C. 2, Tahran: Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 2001/1380.

Sühreverdî, *Kelimetu't-tasavvuf, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi'l-İşrâk*, tsh. Necefkuli Habibi, C. 4, Tahran: Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 2001/1380.

Sühreverdî, *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi'l-İşrâk*, tsh. Henry Corbin, C. 2, Tahran: Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 2001/1380.

Sühreverdî, Şehabeddîn, "Kıssat el-Ğurbet el-Ğarbiyye- Ruhun Yolculuğu", çev. İsmail Yakıt, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi*, Sayı 26, (1987).

Sühreverdî, Şihabüddin, *Kitâbu't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları*), çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

al-Suhrawardî, Shihâb al-Dîn, *Risâlat Maqâmât al-Sûfîya (The Sûfî Stations)*, edited by Emile Maalouf, Beyrut: Dâru'l Maşrık, 2002.

Swinburne, Richard, *Is There A God?*, New York: Oxford University Press, 1991.

Şehrezurî, *Risale eş-Şeceretü'l İlahiyye fi Ulumu'l Hakaiki'l Rabbaniyye*, thk. Necip Görgün, C. 3, İstanbul: Elif Yayınları, 2004.

Şehrezûrî, Şemseddîn Muhammed, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, çev. Hasan Ziyai Terbeti, Tahran: Müessese-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993.

Şehrezurî, Şemseddin, *Tevarihu'l Hukemâ ve'l Felasife*, tahkik Abdürrahim es-Sayih, Tevfik Ali Vehbe, C. 2, Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009.

Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Ayışığı Yayınları, 1998.

Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: M.Ü. Vakfı Yayınları, 2013.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Camiu'l-Kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 1996.

Tunç, Cihat, *Kelam İlminin Tarihçesi ve İlk Kelam Okulları*, Kayseri: Netform Matbaacılık, 2001.

Turhan, Kasım, B*ir Ahlak Problemi Olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul: M.Ü. Vakfı Yayınları, 1996.

Uluç, Tahir, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Uludağ, Süleyman, "Câbelkâ-Câbelsâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 6, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Uludağ, Süleyman, "Hicab", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 17, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Uludağ, Süleyman, "İşrâkıyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 23, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Uludağ, Süleyman, "Mârifet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 28, Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Uludağ, Süleyman, "Nefs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 32, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise,* Birinci Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Yesribî, Seyyid Yahya, *Kalender ve Kale- Şeyhü'l-İşrâk Sühreverdî'nin Hayat Hikâyesi*, çev. Kenan Çamurcu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010

Yörükan, Yusuf Ziya, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Yüksel, Emrullah, "İlahi Fiillerde Hikmet", Erzurum: *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 8, (1988).

Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelam*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Zamzami, Mukhammad vd., "The Philosophical Problem of Evil In The Intellectual System of Suhrawardī And John Hick", *Jurnal Theologia*, Vol. 32, No. 2, (2021).

Ziyai, Hossein, "Illuminationism", ed. Donald M. Borchert, *Encyclopedia of Philosophy*, Second Edition, Volume 4, USA: Macmillan Reference, Thomson Gale, 2005.