



Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Tasavvuf Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**SÜHREVERDÎ'NİN AKL-I SURH, KISSATÜ'L-ĞURBETİ'L-ĞARBIYYE VE ÂVÂZ-
İ PER-İ CİBRİL İSİMLİ SEMBOLİK HİKÂYELERİNİN TAHLÎLİ**

Buşra Arslan Meçin

Diyarbakır 2014

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri
Tasavvuf Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**SÜHREVERDÎ'NİN AKL-I SURH, KISSATÜ'L-ĞURBETİ'L-ĞARBİYYE VE ÂVÂZ-
İ PER-İ CİBRİL İSİMLİ SEMBOLİK HİKÂYELERİNİN TAHLÎLİ**

Buşra Arslan Meçin

Danışman
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahim Alkış

Diyarbakır 2014

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibrîl İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlîli” adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Dicle Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin 5 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

..../..../2014

Buşra Arslan Meçin

KABUL VE ONAY

Buşra Arslan Meçin tarafından Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibrîl İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlîli adındaki çalışma, 13/08/2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalında **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

[İ m z a]

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Başkan)

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ

Doç. Dr. İbrahim BOR

Enstitü Müdürü

.../.../2014

ÖNSÖZ

İslam medeniyetinin inşasında etkili olan en kadim metinler Kuran ve Hadis'tir. Bu iki rivayî kaynak üzerindeki inceleme ve araştırmalar ilkin kelimî ilmini üretmiştir. Kelamî problemlerin etrafında yapılan tartışmalar rivayeti merkeze alan Eşariler ile akli merkeze alan Mutezililer arasında gelişen tez ve anti tezler sayesinde geride ciddi bir ilmi miras bırakmıştır. Müslümanların İran, Yunan, Hint, Mısır, Babil, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi farklı din, kültür ve medeniyetle tanışmaları ve bunlara ait eserlerin tercüme edilmesinin ardından kendilerine ait özgün bir dini ve felsefî okul kurma çabaları sonucu Meşşâî felsefe doğmuştur. Ancak İslam'ın Meşşâî felsefesi kurulurken ve sistemleşirken Yunan felsefesi başat rol oynamışsa da henüz Yunan felsefî eserleriyle tanışmadan yapılmış olan kelamî çalışmalar Müslümanlar için önemli bir alt yapı hazırlamıştır. Kindi ile başlayan Meşşâî felsefe Farabi tarafından sistemli hale getirilmiş ve İbn-i Sînâ ile altın çağını yaşamıştır. Ancak Gazzalî'nin özelde İbn-i Sînâ'ya ve genelde Meşşâîliğe getirdiği çetin rivayî-kelamî eleştiriler Meşşâîliğin ve bu bağlamda felsefenin nefesini kesmiştir. Gazzalî'nin İran Selçuklularının desteğiyle yaptığı reddiyeler Müslümanların geneli tarafından onaylanmış ve felsefe bir biçimde tard edilmiştir. Ancak Gazzalî'nin mutlak felsefe düşmanı ilan edilmesi haddizatında yanlış bir değerlendirme olacaktır. Çünkü Gazzalî, filozofların fikirlerinin genelini kabul ederken nübüvvet ve mead gibi parmakla sayılabilecek kadar az konuda onlara muhalefet etmiş ve bunlardan yola çıkarak filozofların heretikliğine hükmetmiştir. Bununla beraber hem Sünnî İslam'ın hem de o dönemdeki Sünnî iktidarların kaygı duydukları bir başka tehlike daha tezahür etmiştir. Bu da Şii, İsmailî, bâtinî, Gnostik İslami oluşumların felsefî ve tasavvufî yönelişlerinin mevcut dini ve kurumsal iktidarı tehdit edecek kadar gelişim göstermesi olmuştur. Burada Gazzalî'nin yapmak istediği tamamen akli ve felsefeyi ortadan kaldırmak değil, belki felsefe ve tasavvuf kisvesi

altında gelişen gnostik teşkilatların ve onların akla ve sezgiye dayalı hür fikirlerinin yerleşik kurumsal dini yapıya zarar verecek boyuta taşınmasıdır.

Gazzalî ile başlayan doğu Meşşâî felsefenin sekeratı Batı İslam ülkesi Endülüs'te İbn Rüş, İbn Bace, İbn Tufeyl ve İbn Hazm gibi önemli karakterler üzerinden varlığını sürdürmeye devam etmiş ama asla toplumun alt tabakasına incek kadar etkili ve köklü hale gelememiştir. Binli yıllarda İhvan-ı Safa ile halkın seviyesine inmeye çalışan felsefî-irfanî hareket, bâtinî ve gnostik yapısından dolayı halkın geneline yayılan bir okul olma özelliğini kazanamamıştır. Böylece İslam'ın Sünni dünyasında akıl merkezli felsefî akımlar yabancı görülmüş ve dini ruhtan mahrum sanılan bireysel çabalar düzeyinde kalmıştır. Ama Şii İslam dünyasında felsefe tahsili deva etmiş, on altı ve on yedinci yüzyılda Mirdamad ve Molla Sadra ile yeniden Sinevî bir dönem yaşanmıştır. Günümüze kadar Şii dünyada felsefe tahsili, medreseler üzerinden varlığını sürdürmüştür.

Kelam ve felsefe kadar kadim bir geçmişe sahip üçüncü bir okul olarak tasavvuf da İslam medeniyetinin oluşumunda kuşkusuz etkili olan bir diğer akım olmuştur. Kökleri Kuran'a ve Peygamber'e kadar giden tasavvuf, zahit sahabeler ve tabiinler üzerinden varlığını ve gelişimini sürdürmüş, İslam'ın manevi ve ruhanî hayatını besleyen bir dinamizm olarak kuşaklar boyu İslam âlemini etkilemiştir. Beyazid-i Bistamî, Hallac-ı Mansur, Cüneyd-i Bağdadî, Ahmed Gazzalî ve Aynulkudat Hemedanî gibi arifler, kelamı koruluk ya da şeriat ve felsefeyi de kusurlu ve eksik bularak keşfi ve zevkî marifetle şeriatın içindeki hakikate giden tarikatı benimsemişlerdir.

Kelam/beyan, tasavvuf/irfan ve felsefe/burhan arasında devam eden ilmi gerilimin ortasında dünyaya gelen Sühreverdi, "hikmet-i işrâk" diye adlandırdığı projesiyle bu üç akımı aynı çatı altında birleştirmeyi hedeflemiştir. Çünkü ona göre bu her üç akımın da kendi içinde doğruları vardır. Sözelimi akıl ve felsefe önemli bir mukaddime ve girizgâhtır. Kelam ve beyan ise ruhu mahfuz bırakan önemli bir kalkan ve korunaktır. İrfan ise, varlığın tılsımı ve cevheridir. Ancak ne aklî ve felsefî mukaddimeden yoksun bir kelam ve irfan, ne de irfandan yoksun bir felsefe derde devadır. O halde akıl ve felsefeye eşlik eden bir teellüh ya da rabbânilik esastır. Tek başına kelam veya beyan ise, dinin ruhunu ve özünü anlamada yeterli değildir. Belki insanlığa deva olabilecek şey, hikmet-i işrâktir.

Sühreverdî'ye göre işrâk hekimi, kelim ve beyanla girdiği yolda mutlaka mantık ve felsefe bilmelidir. Felsefeden yoksun bir irfan tek kanatla uçmaya çalışmak demektir ve bu başarıdan uzaktır. Yalnızca felsefe çalışmak ise, ulvi hakikatlere ulaşmada yetersiz bir uğraştır. Eğer felsefe ile tellüh arasında mecburen bir tercih yapılacaksa kesinlikle teellüh diğer bir ifadeyle irfan veya tasavvufta derinlikli olan kişi tercih edilmeli ise de insanı kâmil tesoftur. O halde İşrâk filozofu bir teosof olmalıdır. Teellühte yoğunlaşıp uzmanlaşmanın yanı sıra felsefede de derinleşmelidir. Sühreverdî'yi salt tasavvuftan ayıran temel çizgi burasıdır. Din, akıl insanlara geldiğine göre, akıl ve muhakeme gücü temel alt yapıdır. Bu alt yapı üzerinde irfanın cevherden sarayı kelim veya şeriat formları ya da duvarlarıyla koruma altına alınmalıdır.

Ancak Sühreverdî'nin hem yaşamı hem ölümü hem de fikirleri sıra dışıdır. O bir seyyahdır; hem Sühreverd'den Merağ, İsfahan ve diğer İran şehirlerine, oradan da Anadolu'daki birçok ilmî merkeze ve sonunda Halep'e kadar uzayan çileli bir dış sefer hem de âlem-i mahsustan mîsal âlemine ve oradan aklanî âleme çıkan derunî ve ruhanî iç sefer. Ve bu yolculuklar arasında her konakta kesbî ve keşfî ilimleri kitaplaştırarak geride önemli bir külliyat bırakan bereket dolu bir hayat. Bütün bunları ise yalnızca 36 yıla sığdıracak kadar gayur ve evsanevî bir karakter. Gidişi ise gayet trajik, bütün bu çabalarının mükâfatı ise öldürülmek olmuştur çünkü.

Sühreverdî'yi çalışmak öncelikle mîsal âlemini ve sembolizmi çalışmak demektir. İşte burada Sühreverdî adeta bir dünyalı değildir: Temel İslam Bilimlerini ve felsefeyi çalıştığı ilk dönemlerinde dahi bir dünyalı gibi değil, belki âsumanî bir şahsiyetin parlak zekâsı ve dehâsıyla çalışmıştır. Bunu erken yaşlarda yetkinleşen ve eser telif eden sergüzeştinden anlıyoruz. Otuzundan sonra ise Sühreverdî neredeyse tamamen dünyalı olmaktan çıkarak mîsalî bir surete bürünmekte ve artık dünyalılardan alfabetiyle değil, belki nebevî bir dil, sembolik bir alfabe ve ideler dünyası sakinlerinin şivesiyle konuşmaktadır. Bu yüzden Sühreverdî henüz yeryüzündeyken Allah'a özenerek yaşayan, O'nun ahlakıyla ahlaklanan, O'na kavuşmanın kederiyle halkı zalim olan bu ülkeden, karye-yi Kayrevan'dan alelacele kurtularak hiçbir zaman nâmütenâhi ruhuna eşlik edemeyen bu tensel duvarlardan ve dünyanın zindanvarî cehenneminden özgür kalmak isteyen bir mahkûm gibi yaşamıştır. Henüz yeryüzündeyken haftanın altı günü oruç tutmakla, Garb zindanının beden gömleğini dilediği zaman çıkararak atan ve

mîsal âlemine urûc eden bir melek gibi yaşayan bu âteşin dehâ, ölmeden önce ölümün ne olduğunu, ölümün nasıl da bir yokluk değil aksine bir kurtuluş ve yeniden doğuş olduğunu bilen gerçek Allah dostları gibi yaşamayı başarmış bir mütellihtir. “Eğer gerçekten Allah’ın dostları olduğunuzu iddia ediyorsanız o halde ölümü temenni ediniz.”

Tezde öncelikle Sühreverdî’nin yaşam öyküsü, eserleri ve temel düşünceleri ele alınmıştır. Çünkü Sühreverdî’nin tanınması ve temel fikirlerinin bilinmesi sonraki çalışmalar için gerekli bir mukaddime kabul edilmiştir. Bundan sonra ise Sühreverdî’nin genel olarak Farsça kaleme aldığı kısa hacimli sembolik risalelerinden *Akl-ı Surh (Kızıl Akıl)* ve *Âvâz-i Per-i Cibrîl (Cebrail’in Kanat Sesi)* ile Arapça yazdığı *Kıssatü’l-Ğurbeti’l-Ğarbiyye (Batı Sürgün Hikâyesi)* adlı irfani eserlerinin özeti, tercümesi ve tahlilleri yapılmıştır.

Bu tezin hazırlanmasında öncelikle beni Sühreverdî gibi tarihe iz bırakmış bir hekim-i mütellihle tanıştıran ve çalışma boyunca katkılarını esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Abdurrahim Alkış’a teşekkür ederim.

Buşra Arslan Meçin

Diyarbakır 2014

ÖZET

Tezin konusu, Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibrîl İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlîli'dir. Konu, Sühreverdî'nin bizzat yazdığı birincil kaynaklar incelenerek ve bu alanda araştırma yapmış bilginlerin emeklerinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Bu çalışmada amaç, Sühreverdî'nin kısaca yaşam öyküsünü, temel düşüncelerini, kurduğu işrâk okulunun esaslarını gözden geçirerek Sühreverdî sembolizmini ve bu bağlamda sembolik hikâyelerini anlamak ve yorumlamaktır. Bu çalışmayla, Sühreverdî'nin kısa ömrünü büyük gayret ve feragatlerle okuma, araştırma ve yazma faaliyetleriyle geçirdiği, ilkin Meşşâî Felsefe'de yetkin hale geldiği, ardından aklî ve felsefî burhanın teşne ruhunu doyuramadığı için kalbi veya zevki marifete erişmek için seyr-i sülûka veya riyazete girdiği ve son tahlilde kurduğu Hikmet-i İşrak mektebiyle beyan, burhan ve irfanı büyük bir deha örneğiyle sentezleyerek kardeş kıldığı ancak kurtuluşu sağlayan en önemli bilginin, kalbi veya zevkî yoldan edinilen irfan olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Sühreverdî, İşrâk, Sembolizm, Sembolik Hikâyeler, Tasavvuf, Akl-ı Surh

ABSTRACT

The subject of the thesis is analyzing the Suhrawardi's symbolic stories as Akl-ı Surh, Avaz-i Per-i Jibreel and Kısasatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye. The subject is developed through primary sources written by Suhrawardi himself and through works performed by researchers of the area. This study aims to understand and interpret Suhrawardi's symbolism and related symbolic stories by examining Suhrawardi's brief life story, the basic ideas and principles of Ishraqi School established by himself. Suhrawardi spent his short life on the reading, research and writing activities showing great efforts and waives. He first became proficient in Meşşâî Philosophy, but since his tempted soul did not satisfied with the mental and philosophical witness, he entered into spiritual journey and asceticism to reach sincerity or pleasure. Finally, he paired up witness and wisdom by synthesizing them ingeniously through his Hikmeti İşrak School. This study, in the light of the Suhrawardi's works, concluded that the most important knowledge of salvation is the wisdom acquired sincerely or joyfully.

Key Words

Suhrawardi, Ishrak, Symbolism, Symbolic Stories, Mysticism, Akl-ı Surkh

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ	I
ÖZET	V
İÇİNDEKİLER	VII
SEKİL LİSTESİ	IX
KISALTMALAR	X
GİRİŞ	1
1. SÜHREVERDÎ'NİN HAYATI	3
2. ESERLERİ	11
3. SÜHREVERDÎ'NİN TEMEL DÜŞÜNCELERİ	14
3.1. HİKMET-i İŞRÂK	18
3.2. NURLAR ÂLEMİ, MELEKLER VE VÜCUT MERTEBELERİ	29
3.3. ÂLEM-i MİSAL, SEKİZİNCİ BÖLGE, LÂMEKÂN YER	38
3.4. SEMBOLİZM	41
BİRİNCİ BÖLÜM	46
AKL-I SURH (KIZIL AKIL)	46
1. AKL-I SURH (KIZIL AKIL) HİKÂYESİNİN ÖZETİ	46

2. AKL-I SURH (KIZIL AKIL) HİKÂYESİNİN ÇEVİRİSİ	47
3. AKL-I SURH (KIZIL AKIL) HİKÂYESİNİN TAHLİLİ	56
<u>İKİNCİ BÖLÜM</u>	125
<u>KISSATÜ'L-ĞURBETİ'L-ĞARBIYYE (BATI SÜRGÜNÜ) HİKÂYESİ</u>	125
1. KISSATÜ'L-ĞURBETİ'L-ĞARBIYYE (BATI SÜRGÜNÜ) HİKÂYESİ'NİN ÖZETİ	125
2. KISSATÜ'L-ĞURBETİ'L-ĞARBIYYE (BATI SÜRGÜNÜ) HİKÂYESİNİN ÇEVİRİSİ	126
3. KISSATÜ'L-ĞURBETİ'L-ĞARBIYYE (BATI SÜRGÜNÜ) HİKÂYESİ'NİN TAHLİLİ	131
<u>DÖRDÜNCÜ BÖLÜM.....</u>	174
<u>ÂVÂZ-İ PER-İ CİBRÎL (CEBRAİL'İN KANAT SESİ)</u>	174
1. ÂVÂZ-İ PER-İ CİBRÎL (CEBRAİL'İN KANAT SESİ) HİKÂYESİNİN ÖZETİ.....	174
2. ÂVÂZ-İ PER-İ CİBRÎL (CEBRAİL'İN KANAT SESİ) HİKÂYESİNİN ÇEVİRİSİ	175
3. ÂVÂZ-İ PER-İ CİBRÎL (CEBRAİL'İN KANAT SESİ) HİKÂYESİNİN TAHLİLİ .	184
<u>SONUÇ</u>	246
<u>KAYNAKÇA.....</u>	250

ŞEKİL LİSTESİ

	Sayfa No.
Şekil 1 : Kadim hikmetin varisler hiyerarşisi.....	25
Şekil 2 : Onbir felek veya Kafdağı.....	85

KISALTMALAR

<i>age.</i>	Adı geen eser
<i>Ar.</i>	Arapça
<i>bkz.</i>	Bakınız
<i>c.</i>	Cilt
<i>ev.</i>	eviri
<i>dip</i>	Dipnot
<i>DÜ</i>	Dicle Üniversitesi
<i>ed.</i>	Editör
<i>Hz.</i>	Hazreti
<i>Mukad.</i>	Mukaddime
<i>s.</i>	Sayfa
<i>ss.</i>	Farklı sayfalar
<i>S.</i>	Sayı
<i>thk.</i>	Tahkik
<i>tsh.</i>	Tashih
<i>terc.</i>	Tercüme
<i>vd.</i>	ve diğeri
<i>vs.</i>	ve sonrası
<i>yay.</i>	Yayınları
<i>yy.</i>	Yüzyıl

GİRİŞ

Sühreverdî'yi tanımak ve onun fikirlerini anlamak için, Sühreverdî öncesi dönemi göz önünde bulundurmak önemli olacaktır. Çünkü İslam'ın genç, dinamik ve hayat dolu öğretileri İran ve Yunan'ın kadim kültürüyle karşılaşınca hem onları kendi cihanşümul potasında eritmek hem de onların hayat ve insanla ilgili müspet yanlarından yararlanarak donanmak ve böylece kendi müstakil medeniyetini inşa etmek amacıyla dünyanın her yerinden hararetli bir kaynak toplama ve tercüme faaliyetleri başladı. Artık bu saatten sonra Fıkhın ve zâhirî kelamın ağırlıklı olarak sebepleri ve mukaddimeleri göz ardı ederek yaptığı çıkarsamalar ile fetvaya dayalı gündelik çözümler, dünya medeniyeti olma yolunda hızla yol alan İslam medeniyetinin entelektüel ve manevi yanını tek başına tatmin etmeye yetmeyecekti. Burada iş sadece kaynak toplama ve bu kaynakları tercüme etmeyle sınırlı kalmayacak, bununla beraber kendi kültürel dinamikleriyle ayakta durmak isteyen devasa İslam medeniyetinin kendine has fikri, felsefî ve irfanî eserleri birbiri ardınca neşv u nema bulacaktı. Derken İbn-i Sînâ ile kemale eren İslam'ın aklî ve felsefî mirası, Gazzalî'nin getirdiği kelam-irfan sentezli çetin eleştirileriyle kafa üstü duvara çarpacak hatta nefesten kesilecekti. Çünkü Gazzalî'ye göre, beyanı veya vahyi görmezden gelen salt aklî ölçütler ve değerlendirmeler, din gibi otonom bir yapıyı yorumlamada nakıs hatta çürük olacaktır.

Fıkhın ve zâhirî kelamın, vahyin lafızlarına olan sıkı sıkıya bağlılıkları, felsefenin akli önceleyen burhanî çıkarsama ve yorumlarının yanı sıra sûfilerin dini tecrübedeki istiğrakı, kalbi veya zevki marifetle aydınlanmaya dayalı parapsikolojik halleri kaçınılmaz dönemin ilim âşıklarını üç koldan şiddetle sarsacak ve etkileyecekti. Sühreverdî böyle bir mirasın hâkim olduğu bir dönemde gözlerini açtı. Temel İslam Bilimlerini, doğduğu Sühreverd köyü ve Zencan şehrinde tahsil ettikten sonra zamanın en önemli eğitim ve öğretiminin yapıldığı İsfahan şehrine giderek Meşşâî Felsefeyi çalıştı. Burada Meşşâî Felsefesinde yetkinleşince içindeki sancı ve açlığın dinmediğini

derinden hissetti. Çocukluktan beriymi sanki 38 yaşında öldürüleceğini biliyormuş gibi bir acelesi vardı her zaman. Durmadı, artık aklın ulaşabileceği son noktaya varmıştı ve kalbe giden yolun, zevkî marifete erme faslının başındaydı. Riyazet, çile ve seyr u sülûk onu bekliyordu. O, İsfahan'dan Anadolu'ya; Diyarbakır ve Mardin'e doğru yola çıkarken, oradan da Şam'a kadar şehir şehir gezerken ve âlimleri tek tek ziyaret ederken aslında akıldan da kalbe ya da felsefeden irfana doğru derunî bir kutsal seferin de içindeydi.

Sühreverdî, yıllarını adadığı Meşşâî felsefede külliyyatı içerisinde en çok İbn-i Sînâ'nın birkaç sayfalık *Hay Bin Yakzan*, *Salaman ve Absal* ile *Kuşların Hikâyesi*'nden etkilenmişti. Çünkü bu hikâyeler belki de ilk defa peşinde olduğu bilginin, kaybettiği hazinenin ve gece gündüz durmadan aradığı hakiki bilginin bu âlemde olmadığını, o gnostik bilginin lâmekân (Na koca âbâd) bir yerde durduğunu, kendisinin ise batı sürgün dünyasında beden hapisanesinde kilitlendiğinden bir an önce hakiki kutsal âlemine uçmak isteyen kafesteki kuş misali, karanlık ve dar bir dehliz olan ana rahmi mesabesindeki bu dünyadan alelacele göçüp gitmek isteyen özgürlük aşığı olduğunu fısıldamıştı.

Sühreverdî aradığı yolu bulmuş ve bu somut-cismanî âlemden başlayarak mîsal âlemine ve oradan da aklanî âleme, mutlak nur ve mutlak huzura ulaşan yolun yolcusuydu. Ancak bu yolda *üç azık* her yolcuya lazımdı. Felsefe bineği, vahiy feneri ve içrek bilgi. Altyapısında akıl ve felsefe, bu yapı üzerine nazil olan vahiy ve bunları hünerle harmanlayarak kalbi zevk ve lezzete çeviren irfan. Kuşkusuz Sühreverdî'nin fikri iskeleti veya işrâk hikmetinin piramidi çizilecek olursa kalbi zevk, marifet, seyr u sülûk ve ilahî hikmet zirvede, ulaşılması hedeflenen son durak olarak tezâhür edecektir. Çünkü kendisinin de ifade ettiği gibi, yıllarını felsefeye adadığını, tüm ilkelerini yakinen öğrendiğini, bunları özetlediğini hatta İbn-i Sînâ kadar belki de ondan daha fazla bu alanda yetkinleştiğini ancak kurduğu Hikmet-i İşrâk'ın aklî ve felsefî öğretilerden daha farklı bir yoldan edindiği marifetlerle kurduğunu özellikle belirtir. Bu yüzden okurlarına şunu tavsiye eder: “Tek derdiniz bahsi ve burhanî araştırmalar ise, beni değil, Meşşâî filozofları okuyun!”

Buradan hareketle Sühreverdî'nin sembolik hikâyelerinin, aklî bilimlerde yetkinleşen bir filozofun, salt aklî bilgilerle tatmin olmayan ruhunu, kalbi lezzet üzere

kurulu marifet aşkı ve irfanın âb-ı hayatıyla teskin etme çabası olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu hikâyelerde ravi, içinde bulunduğu bu somut-mücessem dünyayı dar, karanlık ve kapalı gördüğü için oranın dışına taşmakta ve semavî bir seyr u sefere girmektedir. Ona göre cismanî, mîsalî ve aklî olmak üzere üç âlem vardır. Bu cismanî âlemdeki her şey, mîsal âleminde var olan hakiki suretlerin sadece perdeli ve nakıs olan tezâhürleridir. Her şeyin, her varlığın, durumun ve olayın hakiki suretini müşâhede etmek için, tıpkı rüyada yahut hayalde olduğu gibi mutlaka mîsal âlemine çıkmak gerekir.

Sühreverdî'nin sembolik ve irfanî hikâyeleri özetle, dünya hapishanesinde kilitli olan bir mahkûmun, asıl vatanına duyduğu özlem ve hasretle etten duvarlar arasında attığı canhıraş çılgınlıkları, bin bir çile ve riyazet tekniğiyle zincirlerini kırıp kafesten uçuşunu ve anayurdu olan semavî âleme doğru aldığı yolun duraklarını, bu duraklarda karşılaştığı melek veya asumanî "ben"iyle girdiği diyalogları, mîsal âleminde hakiki arketipi olan melek veya Ruhulkudus ile temasları ve oradan da aklanî âleme, Vacibu'l Vücûd ya da Nûru'l Envâr'a kadar süren sâlikin bitimsiz çileli yolculuğunun hikâyeleridir. Bir bakıma bu hikâyeler, somut ve cismanî olan bu mahsus âlemden kaçışla başlayıp mîsali âleme ve oradan da aklanî âleme kadar süren semavî firari seferlerdir. Ancak bu firariperestlik, bir yığın et ve kemikle girilen göksel bir uçuş değil, belki bedensel tüm sınırlılık ve kayıtlardan âzâd olmuş melekûtî bir çehrenin iç yolculuklarıdır. Yani bir bakıma bedenden nefse, maddeden manaya, fenomenden öze ve cesetten ruha doğru yapılan derunî seferlerdir. Yol mîsali, yolcu seyr u sülûkun sâlikî ve yolun tüm durakları da nefsin veya diğer bir ifadeyle ruhun içinde yer alır.

Sühreverdî'nin sembolik risalelerine geçmeden önce burada Sühreverdî'nin yaşam öyküsünü, eserlerini ve temel düşüncelerini ele almalıyız. Çünkü bunlar Sühreverdî sembolizmine önemli bir zemin hazırlayacaktır.

1. SÜHREVERDÎ'NİN HAYATI

Getirdiği İşrakî Hikmet ile İslam'ın manevi ve zihni dünyasında önemli bir rol oynayan ve tasavvuf ile felsefe tarihinin unutulmaz isimlerinden bir olan Ebu'l-Fütûh Şihâbu'l-Hakki ve'l-Milleti ve'd-Din Yahya b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî el-Maktûl, 549/1155 yılında bugünkü Tahran ile Tebriz arasında yer alan Zencan'a bağlı

Sühreverd köyünde, dindar bir ailede dünyaya gelir.¹ Sühreverdî'nin doğum tarihi hakkında ihtilaflar varsa da², en önemli müridi ve şarihlerinden olan Şehrezürî'nin verdiği bilgileri³ güvenilir kabul eden Sühreverdî uzmanlarından Seyyid Hüseyin Nasr, onun doğum tarihinin 549/1155 olduğunu zikreder.⁴ Sühreverdî, dinî ve felsefî bilgideki yüceliğinden dolayı *Dinin Yıldızı*, Sühreverd köyünde doğduğu için *Sühreverdî* ve öldürüldüğü için de *el-Maktul* olarak anılır. Özellikle öğrencileri tarafından *Şeyh-i Şehid* ve okulunu günümüze değin canlı tutanlarca *Şeyh-i İşrak* olarak bilinir.⁵

Sühreverdî'nin çocukluğu doğduğu yerde ancak bilge ve aydın kişiler arasında, mutasavvıf ve âlimlerin eğitimi altında geçer. O, ilim öğrenmenin önemsenmediği ve herkesin dünyevî meşgalelere daldığı bir dönemde, beş yaşından itibaren ilim öğrenmekle meşgul olur ve kısa bir süre içerisinde Arapça okuma-yazmayı öğrenir. Yedi yaşlarında Farsça ve ana dili dışında⁶ artık Arapça kitaplardan istifade edebilecek duruma gelir.⁷

¹ Henry Corbin, **İslâm-i İnan: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Mânevî**, Thk. Ve Terc. İnşauallah Rahmetî, İntişârât-i Sofya, 1. Baskı, Tahran 1391/2012, s. 82; Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, 2. Baskı, İstanbul 2011, c. 2, s. 83; Seyyid Yedullah Yezdanpenah, **Hikmet-i İşrak**, Edit ve Thk. Mehdi Alipur, İntişârât-i Pejuheşgah, 2. Baskı, Kum, 1391/2012, s. 12; Rıza Esedpur, "Nemadşinakhte İrane Bastan Der Resâil-i Farisi-yi Sühreverdî", **Nimsâlname-i Tahsîs-i Pejuheşnâme-i Edyan**, S. 7, İlkbahar/Yaz, 1389/2010, Yıl. 4, s.2; İlhan Kutluer "Sühreverdî" md., **DİA**, c. 38, s. 36

² Tarihlerde görülen 1-2 yıllık oynama, Hicri takvimi ile Miladi takvimi arasında bulunan farklılıktan kaynaklanmaktadır. Nitekim Hicri takvim hesaplamasına göre 38 yaşında, Miladi takvime göre ise 36 yaşında vefat etmiştir. Bkz. Şemseddin Muhammed Şehrezûri, **Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzetü'l-Efrâh (Tarihü'l Hükemâ)**, Ed., Muhammed Taki Danişpejuh-Muhammed Sürur Mevlâyî, Terc., Maksud Ali Tebrizî, 3. Baskı, İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, Tahran 1389/2010, s. 463; Şeyh-i İşrak Sühreverdî, **Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İşrak**, Thk., Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996, c. 3, Mukaddime, s. 12; Seyyid Hüseyin Nasr, **Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Sühreverdî, İbn Arabî**, çev., Ali Ünal, İnsan yay., 4. Baskı, İstanbul 2009, s. 79; Mehdi Emin Rezevi, **Sühreverdî ve Hikmet-i İşrak**, terc., Mecduddin Keyvani, 1. Baskı, Neşr-i Merkez, Tahran 1377/1998, s. 14

³ Şehrezûri, **Nüzhetü'l-Ervâh**, s. 463

⁴ Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, s. 79; Mehdi Emin Rezevi, **a.g.e.**, s. 14

⁵ Corbin, **Makâlât**, ed. Muhammed Emin Şahcuâyî, terc. Seyyid Ziyaüddin Dehşirî, (**Mecmua-yi Ez Makâlât Be Zebân-i Farisi** içinde), 1. Baskı, İntişârât-i Hakikat, Tahran 1384/2005, s. 219; Ahmet Kamil Cihan, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S., Kayseri Bahar 2001, ss. 1-10; Taki Purnamdariyan, **Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastânâ-yi Remzî-yi Sühreverdî**, 1. Baskı, İntişârât-i Sohan, Tahran 1390/2011, s. 3; Sühreverdî, **Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İşrak**, c. 3, Mukaddime, s. 12; Ali Asgar İntizari, **Cezzabterin Biyografihâ-yi Karn**, 1. Baskı, İntişârât-i Farâdidnigâr, Tahran 1387/2008, s. 144

⁶ İranlı çağdaş araştırmacı Yahya Yesribi, Sühreverdî'nin; henüz delikanlılık çağındayken Zerdüşti muğlar ve mubedlerle görüşüğünü, onların dini inanç, felsefî ve irfanî düşüncelerini dinlediğini ve Zerdüştilerin kaynaklarını okuyup onlara vakıf olduğunu söyler. Devamında, Sühreverdî'nin doğum yeri olan Sühreverd beldesinin Zerdüştilerin tarihi şehirlerinden olan Şiz'e yakın olduğunu, Şiz ve etrafında o döneme kadar hala Pehlevice konuşulduğunu, yerli halkın Pehlevice'yi ve dolayısıyla Zerdüştilerin

Gençliğinin ilk dönemlerinde hicri 562-563 yılları arasında eğitim almak üzere Sühreverd'den ayrılarak Azerbaycan civarındaki Merâğa'ya gider⁸ ve orada; hem aklî hem de naklî ilimlerde büyük bir şöhrete sahip olan Şeyh Mecduddin Cîlî'den edebiyat, fıkıh, fıkıh usulü, mantık ve felsefeye giriş niteliğinde olan kelim derslerini alır.⁹ Maraga'da kaldığı o günlerde *et-Tenkihat fi Usuli'l-Fıkıh* kitabını yazar.¹⁰ Genç yaşta elde ettiği engin felsefî bilgi ve öğrenme merakı onu, tartışma ve münazaralarda rakiplerine üstün kılar.¹¹ Sühreverdî'nin Maraga sakinleri vasıtasıyla Hıristiyanlık ve Zerdüşî dininin büyükleriyle özellikle de onların kutsal kitaplarıyla tanışması ve kutsal metinlerini incelemesi bu dönemde gerçekleşir.¹² Bu dönemde felsefenin karşısında yer alan büyük âlimlerden Fahreddin-i Râzî ile tanışır ve bazı konuları onunla müzakere ve tartışma fırsatını bulur.¹³ Nitekim genç yaşta şehit edilen Sühreverdî'nin *Telvihât*'ından bir nüsha Fahreddin Razi'ye yıllar sonra sunulduğunda karşıt görüşlü olmasına rağmen risaleyi alıp öpecek ve ağlayacaktır.¹⁴ Kaynaklarda, Sühreverdî'nin yirmi yaşlarına kadar Maraga'da kaldığı ve Farsça risalelerinin bir kısmını burada yazdığı söylenir.¹⁵

Daha sonra Sühreverdî, eğitimini sürdürmek üzere, zamanın önde gelen ilim merkezlerinden İsfahan'a gider¹⁶ ve resmi öğrenimini Zahirüddîn el-Kârî'nin gözetiminde tamamlar. Zahirüddin el-Kârî'nin yanında Meşşâî felsefesinin esaslarıyla

dili ve kaynaklarını bildiğini, Şiz'de ise, henüz yetkin ve donanımlı muğların/mubedlerin bulunduğunu kaydeder. Yesribî, İranlı çağdaş araştırmacı Haşim Rezi'nin *Hikmet-i Hüsvrevani* adlı eseri ve *Dairati'l-Mearifü'l-İslami*'nin *Sühreverd* maddesine dayanarak o dönemde Sühreverd ve çevresinin "Marikan"ların yani yerleşik Zerdüşî Kürtlerin elinde olduğunu, bu yüzden hem Sühreverdî hem de muğların Kürtçe konuştuklarını ve buradan hareketle Sühreverdî'nin Kürt asıllı olduğunu savunur. (Yahya Yesribî, **Hikmet-i İsrâk-i Sühreverdî**, Müessesesi-i Kitab-i Bustan, 6. Baskı, Kum 1391/2012, s. 34; Yesribî, **Kalender ve Kale**, Neşr-i Ku, 10. Baskı, Tahran 1392/2013, s. 72).

⁷ İntizari, **a.g.e.**, s. 144

⁸ Muhammed Mulkî, **Der İmtidâd-i Vahy ve İrfân: Zistname ve Ruykerd-i Vahyânî ve İrfânî-yi Şeyh-i İsrâk Der Felsefe**, Neşr-i Edyan, 1. Baskı, Kum 1389/2010, s. 26; Kutluer, "Sühreverdî" md., **DİA**, c. 38, s. 36

⁹ Sühreverdî, **Mecmua-yı Musannefât**, c.3, s.12; Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 3-4; Eyyüp Bekir Yazıcı, "Sühreverdî'nin Hikmet-i İsrâk Anlayışı" **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temmuz 2000, s. 24; Esedpur, **a.g.m.**, s. 2; Mulkî, **a.g.e.**, s. 29; İbrahim Âgah Çubukçu; "Sühreverdî ve İsrâkiye Felsefesi" **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara 1968, c. 16, S. 1, s. 177

¹⁰ Mulkî, **a.g.e.**, s. 29 (dipnotta)

¹¹ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 4

¹² Mulkî, **a.g.e.**, s. 28

¹³ Mulkî, **a.g.e.**, s. 27; Nima Taheri; "Şehabuddin Sühreverdî Der Yek Nigah" s. 1, www.irpdf.com, 02.09.2013

¹⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, s. 79

¹⁵ Mulkî, **a.g.e.**, s. 28

¹⁶ Kaynaklarda geçen bilgilere göre Sühreverdî, yirmili yaşlardan sonra 569-570 yıllarında İsfahan'a gitmiştir. Mulkî, **a.g.e.**, s.30

tanıştır. İbn-i Sînâ'nın *Şifâ*'sını en iyi özetleyen mantıkçı İbn Sehlan Sâvî'nin *Besâiru'n-Nasiriye* adlı kitabını Zahiruddin el-Kari'nin yanında okur ve zamanla İbn-i Sînâ felsefesini iyice öğrenir.¹⁷ Neticede Sühreverdî, İbn-i Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* kitabı ve *Risâletü't-Tayr* risâlesini Farsçaya tercüme eder. Buna ek olarak Sühreverdî'nin *Bustanü'l-Kulûb*, *el-Meşâri'* ve *l-Mutârahât*, *et-Telvihâtü'l-Levhiyye* ve *l-Arşîyye* ve irfanî risalelerinden biri olan *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye*'si bu dönemin ürünlerindedir.¹⁸ Bu dönemlerde Sühreverdî, Meşşâî felsefesi ve özellikle İbn-i Sînâ'nın düşüncelerine duyduğu büyük ilgiden dolayı¹⁹ bu felsefenin dayanaklarını iyice araştırıp mütalaa ettiği ve sonradan kurduğu İşrak felsefesini, Meşşâî felsefesinin yetersizliklerini tamamlamak amacıyla kurduğu anlaşılır.²⁰ Nitekim Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'ta bu konuyu şöyle ifade eder: “Bu satırların sahibi,... Rabbinin burhanını görmeden önce Meşşâîler'in yöntemine çok düşkün idi, onlara büyük bir eğilimi vardı ve bu hususta çok ısrarcı idi.”²¹

İsfahan'da birçok şeyhle görüşen ve bunun neticesinde irfanî düşüncenin etkisi altına giren²² Sühreverdî, formel öğrenimini tamamladıktan sonra İran'ın çeşitli yerlerini gezmeye başlar, birçok sûfî ve şeyhle karşılaşarak onların ilimlerinden faydalanır. İran seyahatleri sırasında Beyazid Bistamî ve Hallac-ı Mansur gibi ariflerin etkisinde kalır.²³ Büyük bir ihtimalle yine bu dönemde, Antik İran felsefesi veya kendi deyimiyle *Husrevanî* hikmetin temel esaslarıyla tanışır. Bu süre zarfında vaktinin çoğunu tefekkür ve zikirle geçirerek manevi inziva dönemleri yaşar. Şehrezurî bu konuda şöyle yazar: “Şeyh çok şehir dolaştı. Hep hakikati elde etmede bir ortak (bilgin) bulmayı arzuladı, lakin bulamadı.”²⁴ Sühreverdî de bu konu hakkında *el-Meşâri'* ve *l-Mutârahât* adlı kitabında şöyle der: “Kuşkusuz otuz yaşıma geldim ve çoğunlukla

¹⁷ Mulkî, **a.g.e.**, s. 31; Rezevi, **a.g.e.**, s. 14; Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 4; Nasr-Leaman, **a.g.e.**, c. 2, s.84

¹⁸ Mulkî, **a.g.e.**, s. 32

¹⁹ Kutluer, “Sühreverdî” md., **DİA**, c.38, s. 36

²⁰ Yezdanpenah, **a.g.e.**, c.1, s. 14

²¹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, Henry Corbin (Ed.), *İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengi*, 2. Baskı, Tahran 1373/1994, s. 10

²² Taheri, **a.g.m.**, s. 2.

²³ Sühreverdî, **Risâletü'l-Ebrâc**, (**Mecmua-yi Musannefât** içinde), c. 3, s. 465; Sima Nurbahş, **Nur Der Hikmet-i Suhreverdî**, 2. Baskı, Neşr-i Şehid Said Muhibî, Tahran 1383/2004, s. 28, 29

²⁴ Şehrezurî, **Nüzhetü'l-Ervâh**, s. 460

ömrüm seferlerde geçti. Daima ilimlere vâkıf olan bir ortak arayıp durdum ancak mukaddes ilimlere (ulûm-i şerife) dair bir şey bilene rastlamadım.”²⁵

Sühreverdî ömrünün son on dört yılını İsfahan’da geçirir. Bu süre zarfında hakikati elde etmedeki bâtinî arayışları devam eden Sühreverdî, İbn-i Sînâ’nın *Risaletü’l-Tayr*’ını Farsça’ya tercüme eder. Aynı dönemde Anadolu ve Suriye’deki bazı bilginlerin yanına seyahat eder.²⁶ Bu seferler esnasında Diyarbakır, Urfa, Konya, Sivas, Harput ve Mardin gibi ilim merkezlerinde zamanın tanınmış âlimlerinden eğitim alma fırsatı da yakalar.²⁷ Bir süre Diyarbakır, Mardin, Meyafarkin (Silvan), Hani ve Tokat illerinde kalır.²⁸ Yaklaşık sekiz yıl Anadolu ve Rum diyarlarını gezen Sühreverdî vaktini daha çok Diyarbakır, Harput ve Mardin illerinde geçirir.²⁹ Diyarbakır’da ikamet ettiği sırada Sühreverdî Fahreddin el-Mardinî (594/1198) ile tanışır ve eğitimine İbn-i Sînâ felsefesini iyi bilen, felsefe ve mantık ile ilgili eserleri bulunan Fahreddin el-Mardinî ile devam eder.³⁰ İbn-i Sînâ felsefesinin revaçta olduğu o dönemde Sühreverdî ile İbn-i Sînâ’nın öğrencileri arasında sağlam bir dostluk gelişir. İçinde, daha çok İbn-i Sînâ’nın tabiat ve psikoloji ile ilgili görüşlerini ihtiva eden farsça risalesi *Bustânü’l-Kulûb*’u İsfahan’lı dostlarına hitaben bu dönemde yazar.³¹

Diyarbakır’dan sonra seferlerine Tokat ve Harput ile devam eden Sühreverdî o esnada Harput hükümdarı Karaarslan b. Davud b. Artuk (İmaduddin) adına *el-Elvahu’l-İmadiyye* isimli felsefî eserini te’lif eder.³² Konya ve Sivas’ta da bulunan Sühreverdî, Konya’da Sultan II. Kılıçarslan’ın oğulları Berkyaruk, Melikşah ve Süleyman’ın hocalığını yapar.³³ Buradan hareketle Sühreverdî’nin, seyahat ettiği şehirlerde zamanın Müslüman yöneticileriyle iyi geçindiği ve âlimlerden sonra bu yöneticilerle de bir

²⁵ Sühreverdî, *El Meşari’ ve’l-Mutârahât*, (Mecmua-yi Musannefât içinde) c. 1, s. 505

²⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 79; M. Muhammed Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, M. Alper Tuğsuz (Çev.), 3. Baskı, İnsan yay., İstanbul 2000, s. 270

²⁷ Eyyüp Bekir Yazıcı, “Hermetizm’in Ş. Sühreverdî’nin Felsefesine Geçiş Yolu Olarak Harran”, **1. Uluslar arası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu**, ed. Ali Bakkal, Şanlıurfa, 28-30 Nisan 2006, c. 2, s. 170

²⁸ Mulkî, **a.g.e.**, ss. 34-35

²⁹ Mulkî, **a.g.e.**, s. 36

³⁰ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 4, Mulkî, **a.g.e.**, s. 35

³¹ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 4

³² Mulkî, **a.g.e.**, s. 39

³³ Yazıcı, a.g.t., s. 24; Emin Karadeniz, “Sühreverdî’nin Meşşailere Varlık Konusunda Yöneltiği Eleştiriler”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eylül 2003, s. 5

şekilde müspet bir diyalog içerisinde olduğu hatta bizzat onları ya da çocuklarını eğitmek için özel bir çaba sarf ettiği anlaşılmaktadır.

Seferlerine Suriye ile devam eden Sühreverdî, Mardin, Şam ve son olarak Halep'te bulunur. Bu süre içerisinde yaşamında nefis terbiyesini esas alan Sühreverdî, vaktinin çoğunu itikâf, ibadet ve teamülle geçirir ve kendisini çetin riyazetlere adar. Halep'te ünlü Müslüman emir Selahaddin Eyyübi'nin oğlu Melik Zahir ile karşılaşır ve onunla dostluk kurar. Onun fikrî şahsiyetinden etkilendiği anlaşılan el-Melik Zâhir, daha sonraları Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile de yakın bir dostluk kurmuştur.³⁴ Kendisi de aslında bir sûfî olan ve bilginlere karşı özel bir ilgi duyan Melik Zahir, ona Halep'teki sarayında kalmasını önerir. Bu öneriyi kabul eden Sühreverdî, Melik Zahir'in sarayına yerleşir³⁵ ancak onun “açık sözlü tutumu, her türlü dinleyici önünde Bâtını doktrinleri açıklamada gösterdiği tedbirsizlik, tartışmalarda karşıtlarını alt etmesini sağlayan keskin zekâ, hem mantıki felsefeye hem de tasavvufa olan hâkimiyeti”³⁶ özellikle zahir ulema arasında pek çok hasım edinmesine yol açar. Nitekim Diyarbakır'da karşılaştığı Fahreddin Mardinî de Sühreverdî hakkında öğrencilerine, “Bu genç adamın nasıl bir ateşle yanıp tutuştuğunu ve nasıl bir alevle parladığını bilemezsiniz! Ömrümde böyle birini görmedim! Ancak kabuğuna sığmayan şevk ve heyecanı ve dilini tutmadaki ihtiyatsızlığından dolayı onun hakkında endişeliyim. Bu cüret ve ihtiyatsızlığının canına mal olmasından korkuyorum”³⁷ diyerek Sühreverdî'yi bekleyen dramatik hadiselerle işaret eder. Ancak Sühreverdî; “Ben hakikati maslahata tercih etmem. Bu sebeple canımı hakikat yoluna feda etsem de gam yemem.” cevabıyla hakka olan iştîyak ve bağlılığını tekrar tekrar vurgulayarak büyük bir teslimiyet ve cesaret örneği sergiler.³⁸

Sühreverdî'nin saraya yerleşmesi, daha önemlisi bâtinî düşüncelerini cesaretle dile getirmesi, keskin zekâsı ve derin bilgisiyle münazaralarda muhataplarını alt etmesi zâhirî ulemanın hased ve fesat duygularını artırır ve onun aleyhine girmelerine yol

³⁴Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi, Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne**, çev. Ahmet Arslan, 9. Baskı, İletişim yay., İstanbul 2013, c. 1, s. 356; Kutluer, “Sühreverdî” md., **DİA**, c. 38, s. 37

³⁵Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, s. 79

³⁶Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, s. 79-80

³⁷Şehrezurî, **Nüzhetü'l-Ervâh**, s. 462; Seyyid Muhammed Gaffari, **Ferheng-i Istılâhât-i Âsâr-i Şeyhi İsrâk**, 1. Baskı, Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengî, Tahran 1380/2001, s. 7; Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 4; Taheri, a.g.m., s. 1

³⁸Mulkî, **a.g.e.**, s. 37

açar.³⁹ Ancak diğere bir rivayete göre Melik Zâhir'in saraya yerleşme davetini ilkin kabul etmez fakat Melik Zahir'in aşırı ısrarları üzerine kendisine ders verebileceği ve öğrenci yetiştirebileceği bir okul açmasını ve yazmış olduğu kitap ve risalelerini yayımlamalarını önerir. Melik Zâhir her iki önerisini de vakit kaybetmeden ifa eder. Sühreverdî, açılan yeni medresede ilkin küçük bir gruba ders vermeye başlar ancak çok geçmeden çevre illerden de gelen öğrencilerle medreseleri dolup taşar. Diğere taraftan Melik Zahir'in emriyle Sühreverdî'nin eserleri kâtipler tarafından güzel el yazmalarıyla çoğaltılarak Halep ve Suriye'nin diğere şehirlerinde yayımlanırlar. Böylece genç Sühreverdî'nin gerek medresede öğrencilerine verdiği olağanüstü eğitimle ve gerekse de yayılan eserleri ve fikirleriyle bir anda zamanındaki bilginleri gölgede bırakacak kadar ünü yayılır. Gölgede kalan zâhirî ulema, konumlarını kaybetmekle karşı karşıya olduklarını sezerler.⁴⁰

Artık İşrâkiyyûn ile Kışriyyûn⁴¹ arasındaki amansız entellektüel mücadelenin dozu gittikçe artacaktır.⁴² Sühreverdî ile çağdaşı olan zâhirî bilginleri karşı karşıya getiren elbette sadece bu değil, aynı zamanda Sühreverdî'nin eserleri ve fikirlerinin derinliğini anlamaktan aciz kalıp bu fikirlerle mücadele etmeyi ve yayılmalarının önüne geçmesini görev olarak telakki etmeleridir.⁴³ Her ne kadar zahir ulema için, Sühreverdî'nin ilmi derinliği ve Melik'in teveccühünü kazanmasını kıskanmalarının da bunda etkili olduğu söylene de⁴⁴ asıl sebebin, Sühreverdî'nin felsefî-irfanî düşünceleri olduğu görülmektedir. Fahrettin Mardinî, Eşkurî ve Şemseddin Şehrezurî, Sühreverdî'nin katl hükmünün asıl nedeninin, zâhirî ulemanın ona karşı besledikleri

³⁹ Gaffari, **Ferheng-i Istılâhât**, s. 7

⁴⁰ Şehrezurî, **Nüzhetü'l-Ervâh**, ss. 460-461-462

⁴¹ İşrâkiyyun ile Hikmet-i İşrâk taraftarlarının kastedildiği bellidir. Ancak burada tanıdık olmayan "Kışriyyun" ifadesi olabilir. Arapça'da kabuk anlamına gelen "kışır" kelimesinden türeme bu kavramla, felsefî ve irfanî derinlikten yoksun zâhirî nakilciler veya şeriâtın zâhirî kabuğuna basiretleri kilitli olanlar kast edilmektedir. Bu kelime filozoflar özellikle arifler tarafından dinin yalnızca zahirini dakkate alan ama derinliği ve ruhunu göz ardı eden yüzeysel din âlimleri için kullanılmıştır. (Molla Sadra, **Mefâtihi'l-Gayb**, s. 41; Kazi Said Kumî, **Şerhü'l-Arbain**, thk. ve tsh. Necefkulî Habibî, 1. Baskı, Miras-i Mektub, Tahran 1379/2000, s. 140; Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tahranî-Nebil Ahmed Sakar, **Marifetullah**, 1. Baskı, Darü'l-Mahcetü'l-Beyza, Beyrut 1420, c. 3, ss. 30, 201; Tahranî, **Marifetü'l-Mead**, 1. Baskı, Darü'l-Mahcetü'l-Beyza, Beyrut 1416, s. 88)

⁴² Henry Corbin, **Makâlât**, s. 219

⁴³ İntizari, **a.g.e.**, s.150

⁴⁴ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 4

hased ve kin olduğunu yazarlar. Çünkü Melik Zahir'in kurduğu tartışma meclisinde zahiri ulemayı altetmedeki başarısı, zahir ulemasının rahatsızlığına neden olur.⁴⁵

Melik Zahir'in Sühreverdî'yi himaye etmeye devam etmesi karşısında oldukça rahatsız olup ümitsizliğe düşen kışriyyun fakihler, çareyi Melik Zahir'in babası Selahattin Eyyubi'ye (ö. 1193); Sühreverdî'nin, Melik Zahir'in yanında kalmaya devam etmesi halinde Sühreverdî'nin onun itikadını bozacağını, serbest bırakılması halinde ise halkın itikadını bozacağını dile getiren bir mektupla haber vermede bulurlar.⁴⁶ Suriye'yi Haçlıların elinden yeni alan ve itibarının korunması için fakihlerin desteğine ihtiyacı olan Eyyubi, fakihlerin bu çağrısına teslim olmak zorunda kalır. Oğlu Melik Zahir'e bir mektup yazarak Sühreverdî'nin katledilmesini ister.⁴⁷ Zâhirî ulemaların ittifakına karşın, Hanefî mezhebinin büyük âlimlerinden olan Fahrettin Mardinî ve Şerif İftihâruddin'in, Sühreverdî'nin katline onay vermeyenler arasında yer aldığı söylenir.⁴⁸ Babasının ve zâhirî ulemanın ısrarcı tutumları üzerine Melik Zahir, Sühreverdî'yi şehrin kalesine hapseder. Genç âşık, bir müddet bu karanlık ve dar hücrede ibadet, itikâf ve riyazetle yaşamını idame ettirir. Melik Zahir'in Sühreverdî'ye kaçmayı teklif ettiği ancak Sühreverdî'nin onurlu bir ölümü yeğlediği kaydedilir.⁴⁹ Neticede Melik Zahir, Sühreverdî'ye karşı duyduğu meyil ve sevgisine rağmen babasını, Sühreverdî için verdiği ölüm fermanından vazgeçiremez ve çaresiz ulemanın bu fetvasını uygulamak zorunda kalır. Bunun üzerine Sühreverdî 587/1191 yılında Halep'te öldürülür.⁵⁰

Hüseyin Ziyâî'ye göre İşrâkiyyûn ve Kışriyyûn arasındaki bu ihtilafın ve bu ihtilaf neticesinde öldürülmesinin asıl nedeni Sühreverdî'nin İşrak Felsefesi ile ilgili eserlerinde açıkladığı siyasi öğretileridir.⁵¹ Corbin ise, Sühreverdî ile zahir ulema arasındaki diyalogun kesilmesine ve artık kesin ölüm fetvasının verilmesine yol açan son bahane, Sühreverdî'nin hatemiyet ile ilgili düşüncelerini yoklayan zahir ulemeden gelen soru olmuştur. Ulema "Allah Resulü Hz. Muhammed son peygamber midir, değil midir?" şeklinde bir soru sorduklarında, Peygamberin göksel miracını ideal seyr u sülûkun ilk aşaması kabul eden ve vahye veya ilhama inkılâp eden ruhanî yolculukların

⁴⁵ Şehrezurî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 462; Mulkî, *a.g.e.*, s. 54

⁴⁶ Şehrezurî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 461; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 7-8

⁴⁷ Şehrezurî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 462; Mulkî, *a.g.e.*, s. 49

⁴⁸ Mulkî, *a.g.e.*, s. 55

⁴⁹ Çubukçu, *a.g.e.*, s. 177

⁵⁰ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, ss. 8-9, Mulkî, *a.g.e.*, s. 51

⁵¹ Nasr-Leaman, *a.g.e.*, s. 84

her arınan arif insana açık olduğunu düşünen Sühreverdî, peygamberliğin sona erdiğiyle ilgili ikna edici net bir cevap vermez. Bu diyalog, Sühreverdî'nin ulemayla son diyalogu olur ve ateşten bir parlak zekâ daha, yaratıcı düşüncelerinden ya da gerçekten yaşadığı dini tecrübelerinin dışa vurumundan dolayı öldürülür.⁵²

Sühreverdî'nin ölümü hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır.⁵³ Kimi rivayetlere göre kılıç ile kimilerine göre idam edilip yok edilerek, kimi rivayetlere ise göre kale duvarından aşağı atıldıktan sonra yakılarak öldürülür.⁵⁴ Bir rivayete göre zühd ve riyazete düşkün olan Sühreverdî, idam edilerek değil, zindanda aç kalarak ölmek istediğini söyler.⁵⁵ Sühreverdî'nin öğrencisi ve aynı zamanda şarihlerinden olan Şehrezurî, Sühreverdî'nin hayatını kaleme aldığı yazının son kısmında ondan şu cümleyi nakletmektedir: “Her şeyin kaynağı olan Allah’a kavuşmam için beni evde hapsedin, yiyecek ve içecek vermeyin.”⁵⁶ İbn Hallikan ise Sühreverdî'nin ölümü hakkında şöyle yazar: “587 yılının Recep ayı, Cuma günü Sühreverdî'nin cansız bedenini Halep zindanından çıkarıp darağacına astılar, onun arkadaşları ve öğrencilerini dağıttılar ve onun katlediliş nedenini asumânî şeraite karşı çıkma ve peygamberin sünnetini reddetmesi olarak açıkladılar.”⁵⁷ Buradan, Sühreverdî'nin zindanda aç kalarak ruhunu teslim ettiği ve darağacına sonradan cansız bedeninin asıldığı anlaşılmaktadır.

2. ESERLERİ

Ölümünden sonra felsefe dünyasında büyük bir iz bırakan ve Şeyh-i İşrâk olarak adından söz ettiren İşrâk Felsefesinin kurucusu Sühreverdî, kısa yaşam serüvenine birçok eser sığdırmıştır. Ondaki geriye 49 eser kalmıştır. Bu 49 eserden 13'ü Farsça, diğerleri ise Arapça yazılmıştır.⁵⁸ Şehrezurî, bize ulaşan eserlerinin sayısının 45 adet olduğunu, ancak bize ulaşmayan eserlerinin de olabileceğini yazar.⁵⁹ Parlak bir üsluba ve büyük bir edebi değere sahip olan bu eserlerin bir kısmı neşredilmişse de bir kısmı

⁵² Corbin, **Makâlât**, s. 219

⁵³ Şehrezurî, **Nüzhetu'l-Ervâh**, s. 461

⁵⁴ Purnamdariyan; **Akl-ı Surh**, s. 9, Mulkî, **a.g.e.**, s. 46 (dipnot içinde)

⁵⁵ Çubukçu, **a.g.e.**, s.177

⁵⁶ Şehrezurî, **Nüzhetu'l-Ervâh**, s. 462

⁵⁷ Mulkî, **a.g.e.**, s. 52

⁵⁸ Taheri, **a.g.m.**, s. 2

⁵⁹ Gaffari, **Ferheng-i Istılâhât**, s. 9

kütüphanelerde yazma eserler halinde bulunmakta, bir kısmı ise sadece isim olarak bilinmektedir.⁶⁰

Sühreverdî'nin eserleri hakkında yazılan ilk eser Şemseddin Şehrezurî'nin *Kitabu't-Tarih el-Hukema: Nuzhetu'l-Ervah ve Ravzatu'l-Efrah*'ıdır. Sühreverdî'nin şahadetinden yaklaşık yirmi yıl sonra yazılan bu kaynak kitap diğer kaynaklar arasında en sağlam belki de tek kaynak kitaptır.⁶¹

Araştırmacılar Sühreverdî'nin eserlerini çeşitli türlerde kategorize etmişlerdir. Bunlardan Louis Massignon; gençlik dönemi eserleri (irfanî risaleler), Meşşâî eserleri ve İbn-i Sînâ ile Plotinus'un düşüncelerini birleştirdiği işrâkî eserler olarak üç şekilde sınıflandırmıştır.⁶² Massignon'dan sonra Henry Corbin⁶³ eserlerini dört kısma taksim etmiş, Seyyid Hüseyin Nasr ise Sühreverdî'nin eserlerini benzer şekilde beş kısma ayırarak kategorize etmiştir. En son Muhsin Kedyur, Sühreverdî'nin eserleri, şerhleri ve dipnotlarını düzenleyerek onları altı kategoriye ayırmıştır.⁶⁴

1. Özellikle işrâk anlayışının esaslarını ele alan *Hikmetü'l-İşrâk*. Sühreverdî'nin eserlerinin tamamına işaret edecek bir çeşitlilik arzeden bu eser İşrak Felsefesinin yapı taşlarını oluşturur.⁶⁵ Sühreverdî'nin şaheser yapıtlarından olan bu eserin mukaddimesinde Hikmeti İşrâk'ın mahiyetini ve onun tasnifinin nasıllığını beyan eder. O bu eserinde İbn-i Sînâ'nın ele aldığı Yeni Eflatunculuk ve Aristo felsefesi düşüncesini sorgular ve kendi has bakış açısıyla felsefenin esaslarını İslam dünyasına tanıtır.⁶⁶

2. Sühreverdî'nin görüşlerini içeren ve tamamı Arapça olarak yazılmış olan dört büyük öğretici ve doktrinel eser. Bu dört doktrinel eser *Telvihât* (Levhalaştırmalar), *Mutârehât* (Konuşmalar), *Mukâvemât* (Karşı Çıkmalar) ve *Lemâhât* (Işık Parıltıları)'tan meydana gelmektedir. Bu eserlerde Meşşâî felsefe, ilkin Sühreverdî'nin tanımı ve

⁶⁰ Cihan, a.g.m., s. 4; Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, s.80

⁶¹ Mulkî, **a.g.e.**, s. 97

⁶² Rezevi, **a.g.e.**, s. 18; Taheri, a.g.m., s. 2

⁶³ Henry Corbin, *Kızıl Cibril* (L'Archange Empourprée) isimli kitabında, Sühreverdî'nin farsça yazmış olduğu birçok eserini tercüme etmiştir. Ayrıca *Hikmetü'l-İşrâk*'ın mantık bölümü, Kutbuddin Şirazî ve Molla Sadra'nın Hikmetü'l-İşrâk'a yaptıkları şerhler ile *Hikmetü'l-İşrâk*'ın tercümesi Sühreverdî ekolü öğrencileri için önemli birer kaynaktır. (Rezevi, **a.g.e.**, s.18)

⁶⁴ Nasr, **a.g.e.**, s. 80; Şerif, **a.g.e.**, s. 270; Taheri, a.g.m., s. 3

⁶⁵ Taheri, a.g.m., s. 3

⁶⁶ Mulkî, **a.g.e.**, s. 100

sözleriyle ele alınmış sonra işrâk felsefesi incelenmiştir. Her dört kitap mantık, tabiat ve ilahîyat olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır.⁶⁷

3. Daha önce zikrettiğimiz dört doktrinel eserden daha basit bir dille yazılmış ve onların bir özet ve şerhi mahiyetinde olan *Heyakilü'n-Nûr* (Nur Heykelleri), *el-Elvâhu'l-İmâdiyye* (İmâdiyye Levhaları), *Pertevnâme* (Aydınlanma Risalesi), *İtikâd el-Hukemâ* (Bilgelerin İtikadı Üzerine), *Yezdan Şinaht* (Allah Bilgisi) ve *Bustânu'l-Kulûb* (Kalplerin Bahçesi)⁶⁸ gibi Arapça ve Farsça risaleler. Bunlardan *Heyâkilü'n-Nûr*⁶⁹, *Elvâhü'l-İmâdiyye* ve *İtikâd el-Hukemâ* risaleleri Arapça, *Pertevnâme* ve *Bustânu'l-Kulûb* risaleleri ise Farsça yazılmıştır. Bu kitaplardan *Heyâkilü'n-Nûr* ve *Elvâhü'l-İmâdiyye*⁷⁰ Sühreverdî'nin önemli eserleri arasında yer almaktadır.⁷¹

4. Beden kafesindeki ruhun kurtuluşu ve aydınlanma yolculuklarını (seyr u sülûk) tasvir eden ayrıca Zerdüştlük, Hermes ve İslami sembolleri sentezleyen mistik ve sembolik hikâyeler. Sühreverdî'nin kendi ifadesiyle gençlik dönemlerinde yazdığı bu hikâyelerin bazılarının Arapça nüshaları da olmakla birlikte tamamı Farsçadır. Bunlar *Akl-ı Surh* (Kızıl Akıl), *Âvâz-i Per-i Cibril* (Cebrail'in Kanat Sesi), *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye* (Batı Gurbetinin Hikâyesi), *Lugat-i Mûrân* (Karıncaların Dili), *Risâletu fi Hâleti't-Tufûliyye* (Çocukluk Halleri Risalesi), *Rûzi bâ Cemaât-i Sûfiyân* (Sûfiler Topluluğuyla Bir Gün), *Risâletu fi'l-Mi'râc* (Mirac Risalesi) ve *Safîr-i Sîmurg* (Sîmurg'un Şarkısı)'dan oluşmaktadır. Bunlardan *Risâle fi'l-Mi'râc* henüz yayımlanmamıştır.⁷²

5. Notlar, tercümeleler, tefsirler ve kutsal metin şerhleri ile transkripsiyonları. İbn-i Sînâ'nın *İşârât* ve *Tenbihât*'nın Farsça şerhi, İbn-i Sînâ'nın *Risâletü't-Tayr*'nın

⁶⁷ Halide Yenen, "Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Haziran 2007, s. 3; Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, s. 80; Rezevi, **a.g.e.**, s. 19; Şerif, **a.g.e.**, s. 270; Taheri, a.g.m., s. 3, Mulkî, **a.g.e.**, s. 99

⁶⁸ *Yezdan Şinaht* isimli risale genellikle Aynu'l-Kudat Hemedânî'ye mal edilse de, yazarının kim olduğu tam olarak bilinmiyor. *Bustânu'l-Kulûb* isimli eser ise Seyyid Şerif Cürçânî'ye mal edilmiştir.(Bkz. Şerif, **a.g.e.**, s. 290)

⁶⁹ *Heyâkilü'n-Nûr*'un Arapça metni Muhammed Ali Ebu Reyân tarafından (Kahire 1957), Farsçası ise Seyyid Hüseyin Nasr tarafından Opera III (83-108) neşredilmiştir. Bkz. Nasr-Leaman, **a.g.e.**, s.110, (dipnot içinde)

⁷⁰ *El-Elvâhu'l-İmâdiyye* Necef Ali Habîbî tarafından, Se Risale ez Şeyh-i İşrâk adlı eserin içinde neşredilmiştir. (Tahran 1977). Aynı eserin farsça versiyonu da Seyyid Hüseyin Nasr tarafından Opera III. (109-95) içinde basılmıştır. Bkz. Nasr- Leaman, **a.g.e.**, s.110, (dipnot içinde)

⁷¹ Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, s.80-81; Rezevi, **a.g.e.**, s. 19, Şerif, **a.g.e.**, s. 271; Taheri, a.g.m., s. 3

⁷² Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, s. 81; Rezevi, **a.g.e.**, s. 19, Şerif, **a.g.e.**, s. 271; Taheri, a.g.m., s. 4, Mulkî, **a.g.e.**, s. 99

Farsça tercümesi ve tüm bunlardan en önemlisi İbn-i Sînâ'nın *Risâletu fi'l-Aşk*'ına dayanarak yazmış olduğu *Risâletu fi Hakikati'l-Aşk* ile bazı Kuran ayetlerine yaptığı tefsirler ve bir kısım hadislere yazılan yorumlar.⁷³ Bunlara ek olarak Sühreverdî'nin; Farabi'nin *Füsûs*'una bir şerh yazdığı fakat kaybolduğu da söylenmektedir.⁷⁴

6. Şehrezurî'nin *el-Vâridât ve't-Takdîsât* olarak isimlendirdiği dua ve münacatlar. Bu eserler de şimdiye kadar yayımlanmamıştır.⁷⁵

3. SÜHREVERDÎ'NİN TEMEL DÜŞÜNCELERİ

Sühreverdî, diğer İslam bilginleriyle mukayese edildiğinde onun önemli bir zamanda yaşadığı görülmektedir. Çünkü İslam'ın yayılması, Müslümanların diğer din ve mezheplerin kültürüyle tanışmaları ve çok sayıda sosyal toplulukla karşılaşmalarının ardından İslam dünyasında, üç temel akımın din ve bilimle irtibatlı olarak tedrici bir şekilde geliştiği bir dönemde yaşadığı görülmektedir. Bu akımlardan ilki Kuran, hadis ve bu iki ana kaynak ile ilgili bilimlere dayanarak oluşturulan bilgilerle donanmayı ve böylece nakle rağbet etmeyi metod seçenlerdir. Nakil ehli gerçekleri idrak etmede Kuran ve hadisi yeterli görür ve doğruyu yanlıştan ayırt etmenin ölçüsü olarak görürlerdi. İkinci akım felsefeye yönelen, dolayısıyla akla, delile ve burhana dayanan, doğruyu yanlıştan ayırt etmenin ölçüsü olarak akli gören ve nakli tek başına yeterli görmeyenlerdir. Üçüncü akım ise tasavvufa ve ruhanî tecrübelerine yönelen, hakikate ve yakine ulaşmayı sadece kalp yolu ve kişisel tecrübî yollarla mümkün sayanlardır. Üçünü akım taraftarlarının yaşamı ve ruhsal eğitimi zikir, riyazet ve dünyevî bağılılıkları terk ile kalbi arındırma ile geçerdi.⁷⁶

Bu üç grup her ne kadar İslam dininin ve ona olan imanın özünde ihtilaf içerisinde olmasalar da tek bir hakikate farklı bakış açılarıyla bakarlardı. Bu farklı bakış açıları hakikati açıklamada ve ondan elde ettikleri sonuçlarda ihtilafa düşerlerdi. Şeriat ve vahyin zâhirinin beyan ettiği şeylerin felsefî akılla kabul edilmesi için felsefî ve akli yorumlar gerektirirdi ve kimi zaman bu burhanî yorumlar şeriatin zâhirîyle çelişirdi.

⁷³ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 81; Rezevi, *a.g.e.*, s. 19, Şerif, *a.g.e.*, s. 271; Yazıcı, *a.g.t.*, s. 26; Taheri, *a.g.m.*, s. 4

⁷⁴ Rezevi, *a.g.e.*, s. 19

⁷⁵ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 81; Rezevi, *a.g.e.*, s. 19, Şerif, *a.g.e.*, s. 271; Yazıcı, *a.g.e.*, s. 26; Taheri, *a.g.m.*, s. 4

⁷⁶ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 9

Aynı şekilde ruhi tecrübeler ve sûfiyane keşiflerle elde edilenlerin de şeriatin özüyle uyumlu olabilmesi için ayet ve hadisleri tevil etmeyi ve yorumlamayı gerektirirdi ve böylece çoğu zaman sûfiler yakine ve hakikate ulaşmak için naklîn benimsediklerine paralel düşmeyen öneriler takdim ederlerdi. Bu yüzden bu üç akım arasındaki ihtilaflar bidayetten beri kaçınılmazdı. Sözelimi fakihler ve şeriat ehli, İbn-i Sînâ ile kemale ulaşan Meşşâî felsefeye kuşkuyla bakarlardı. Örneğin İbn-i Sînâ'nın; kelamın zâhirîne ters düşen uhrevî yorumlarını ele alan *Risâle-i Edhaviyyesi* ve İslam peygamberi Muhammed (s.a.v)'in miracını ruhanî kabul eden ve felsefî bilgilerin temelleri üzerinde yorumlayan *Mîrâcnâme*si kelamın zâhirî kabullerinden oldukça farklılık arz etmekteydi. Bu yüzden bu tür felsefî yorumların, şeriatin zâhirînden dışarı taşmanın ve akla dayanmanın bir numunesi olarak zahir ehli tarafından kabul edilmesi beklenemezdi. Yine Allah'la bireysel ve içsel bir irtibat kurmanın peşinde olan ve Allah'ta fena olmayı öngören tasavvuf ise, hem akılı böylesi bir tecrübeyi icra etmekten aciz görür hem de naklî yakine ve hakikate kâmilan ulaşmada yetersiz sayardı. Kaldı ki hem akıl hem de nakil ehlinin her ikisi de tasavvufa kuşkuyla bakar ve onu afakî bulurlardı. Zevke, aşka, nefsi öldürmeye, dünyevî bağımlılıkları ve lezzetleri terk etmeye, riyazete ve halvete dayalı olan bir yol, hakikatleri müşâhede ve hak ile bir olma iddiasında olan bir metot, ne filozofların aklî tahlilleriyle anlaşılır ne de nakilcilerin ve öteden beri besbelli olan şeriat ve sıratı müstakimin zâhirî kapsam alanına sığardı.⁷⁷

Hicri 5. yy'da Selçukluların dini açıdan Bağdat'a ve Abbasi hilafetine dayalı yönetimleri istikrar kazandıktan sonra Eş'arî kelam bilimi ile Mu'tezilenin akılcı mezhebine muhalif ve daha çok şeriatin zâhirîne dayalı olan Ehli Sünnet mezhebinin güçlenmesini de beraberinde getirir. Bunun sonucunda akledilen ilimler nakledilen ilimlerin karşısında yavaş yavaş zayıflar ve büyük kelimci, fakih ve asrının en gür sedası olan Gazali'nin (ö.505/1111) şiddetli eleştirileri ile felsefe ve aklî bilimler bir süreliğine de olsa nefesten kesilir. Gazali ilkin *Mekâsidü'l-Felâsife* isimli kitabıyla Meşşâî felsefesinden parlak bir özet hazırlar ve hemen ardından *Tehafetü'l-Felâsife* isimli kitabıyla da bizzat felsefenin mantığıyla Meşşâî felsefesini yok etmeye koyulur ve onu İslam vahyinin zâhirîyle çelişir gösterir.⁷⁸ Gazzali *Tehafetü'l-Felâsife* adlı

⁷⁷ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 10

⁷⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, **İslam'da Bilim ve Medeniyet**, çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, 3. Baskı, İnsan yay., İstanbul 2011, s. 287

kitabıyla daha çok İbn-i Sînâ'nın cismanî meâdı, cennet, cehennem ve diğer uhrevî hakikatlere dair maddî ciheti reddeden ve bunları bir tür ruhanî hakikatler olarak takdim ederek vahyin zâhirî yönünü tevile girişen *Risale-i Edhaviyesine* karşı durduğu görülür. Gazalinin felsefeye getirdiği eleştiriler her ne kadar başta kelim ve naklî bir müdafaası hükmünde ise de haddizatında felsefeye karşı bir tasavvufî savunmadır.⁷⁹

Ruhun dönüşümünün ardına düşmekle bilinen yakın meselesi, Gazzâlî'yi Bağdat'taki Nizamiye Medreseleri'nden, ailesinden, makam ve mevkisinden kopararak yaklaşık on yıl boyunca sûfilerin kılığında İslam beldelerinde seyahate çıkmaya, riyazete girmeye ve meşakkat dolu bir hayata göğüs germeye, böylece ruhi bir düşünüş ve yolculuk ile tüm şüphelerinden arınmaya ve yakine ulaşmaya sürüklenir.⁸⁰ Bu ruhanî düşünüş ve yolculuk sürecini *İhyâu Ulûmi'd-Din*, *Kimyâ-ı Saâdet* ve *El-Munkız Mine'd-Dalâl*⁸¹ adlı kitaplarıyla ölümsüzleştiren Gazzalî, aslında nakil ile kalp veya şeriat ile tasavvuf arasında bir uyum oluşturmayı amaçlar.⁸²

Gazzalî her ne kadar hayatının ilk bölümünde içinde bulunduğu siyasi ve toplumsal yapının ve zamanın şartlarının kendisine yüklediği sorumluluklar nedeniyle hem halkın akidesini bozduğunu düşündüğü felsefeyi eleştirmiş hem de Bağdat halifesinin teşvikiyle İsmailiyye mezhebinin aleyhinde yazdığı *el-Mustazharî fî Fedâihi'l-Bâtiniyye* adlı kitapta olduğu gibi Eş'ari kelâmı ve fıkha tekabül eden şeriatin zâhirîne yaslanmakla her türlü bâtinî yorum ve tefsire karşı amansız tartışmalara girmişse de, girdiği on yıllık seyri sülûkun ardından mutasavvıfların dile getirdikleri sözleri kabul etmeye ve onları desteklemeye yönelmiştir. Nitekim kardeşi Şeyh Ahmet Gazalî, böyle bir kabule daha erken bir dönemde yönelmişti. Gazalinin *Mişkâtü'l Envâr* isimli kitabında Nur sûresinin 35. ayetinde yer alan “nur” ile ilgili getirdiği yorumların aslında Sühreverdî'nin işrâk ve nura dayalı hikmetinin temellerini attığı ve aynı zamanda *Kimya-yı Saadet* isimli kitabıyla da Sühreverdî'nin irfanî tecrübeleri ve kalbî edimlerine daha erken bir dönemde açıkça işaret ettiği görülmektedir.⁸³ Gazalinin ikinci

⁷⁹ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 11

⁸⁰ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, 2. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009, c. 3, s. 153

⁸¹ Rifat Okudan, İşrâk Filozofu “Sühreverdî Maktul ve Eserlerindeki Üslup ve Belâgat”, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s. 138

⁸² Eliade, *a.g.e.*, c. 3, s. 153-154; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 11

⁸³ Ebu Hamid Muhammed Gazzalî, *Mecmuatu Resâil el-İmam el-Gazzalî, Mişkâtü'l Envâr*, 1 baskı, Dârü'l Fikr, Beyrut 1416, s. 269; Nurbahş, *a.g.e.*, s. 31

dönemde yazdığı bu kitaplarında daha önce söylediklerinden kuşkuya kapıldığı da sezilmektedir. Ancak Gazali için artık ne zamanın şartları ve ne de hayatın fırsatları yeni bir düşünce ekolünü kurmaya imkân tanır. Ancak Gazzali ile Sühreverdî arasındaki fark şudur: Gazali, İsmailiye mezhebini ve felsefî eserleri Eş'ari bir kelamcı ve fakih olarak mütalaa ederek eleştirirken Sühreverdî felsefeyi tutkuyla tahsil eder. Bunun yanı sıra Sühreverdî, ruhanî tecrübeler ve kalbi marifetlere ulaşmak için riyazete koyulur.⁸⁴ Sonunda Gazzali'nin şeriat ve tarikatı barışık ve uyumlu kılma çabalarına felsefeyi de ekleyerek şeriat, tarikat ve felsefeyi (beyan, irfan ve burhan) ustalıklı sentezler.⁸⁵

Sühreverdî, felsefesini böylece araştırma ve keşf ya da burhan ve irfan üzerine kurar ve bunu *Hikmet-i İşrâkî* olarak adlandırır.⁸⁶ O, özgün doktrinini oluştururken İşrak'a ulaşmak için Meşşâî felsefeyi bir merdiven kabul eder ve tasavvufî eğitimle birlikte daha sonra kuracağı ekolünün altyapısını oluşturur.⁸⁷ Her ne kadar kendisinden önce Farabî ve İbn-i Sînâ'nın temsil ettikleri Meşşâî felsefeyi eserlerinde eleştirse ve salt felsefeyi kalbî müşahedeler ve ruhanî tecrübeler götürmediği gerekçesiyle mahkûm etse de, Hikmet-i İşrâkî'nin tasarlanması ve kurulması sürecinde Meşşâî felsefe ve özellikle İbn-i Sînâ'nın etki ve katkılarını son derece önemser.⁸⁸ Böylece İbn-i Sînâ eserlerinde Yunan hikmetinden bağımsız ve müstakil olarak tasavvufa ve kalbî keşiflere dayanan ancak tamamlanmamış ve sistemli hale gelememiş Meşrikî fikirler adeta Sühreverdî'nin eliyle kemale ulaşır.⁸⁹

Nitekim İbn-i Sînâ'nın *Hikmet-i Meşrikiyyesinde* yer alan işaretler ve sembolik hikâyelerle Sühreverdî'nin sembolik hikâyeleri arasında büyük benzerlikler olduğu görülmektedir. İbn-i Sînâ'nın *Mantıku'l-Meşrikiyyin* adlı risalesinin mukaddimesinden anlaşıldığı kadarıyla o ömrünün son dönemlerinde bağımsız bir hikmet okulu kurma çabasındadır. Sühreverdî'nin esasen İbn-i Sînâ'nın tasarladığı ancak ne yazık ki ömrünün yetmediği müstakil ve bağımsız bir işrâk okulunu kurma fırsatını yakaladığı

⁸⁴ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 12

⁸⁵ Cevdet Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe İle Karşılaştırılması", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2008, s. 57

⁸⁶ Babek Mufidi, "Serçeşmeha-yi Endişe-i İşrâkî-yi Sühreverdî; Hesti Şinasi-yi Ruşena-yi ve Tariki", <http://www.irandidar.com/>, Yay. Tarihi. 17 Behmen 1388/2009, s. 3; Kılıç, a.g.m., s. 57

⁸⁷ Yazıcı, a.g.t., s. 29

⁸⁸ Şerif, a.g.e., s. 271; Henry Corbin, "İbn Sina'nın Hayy İbn Yakzan Risalesi'nin Yazılışı ve Orjinallığı", (**İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler** içinde) Türkçesi, Derya Örs ve dğr., 3. Baskı, İnsan yay., İstanbul 2004, s. 11

⁸⁹ Bkz. Corbin, **İslam-i İranî**, s. 16-30

ve bunu başarıyla gerçekleştirdiği söylenebilir.⁹⁰ Sühreverdî'nin *Kıssatü'l-Ğurbetü'l Ğarbiyye* adlı risalesinin girişinde İbn-i Sînâ'nın *Hay bin Yakzan* ile *Salaman ve Absal* isimli iki sembolik hikâyesine yaptığı gönderme ve yine İbn-i Sînâ'nın *Risaletü't-Tayr* adlı Arapça yazılmış sembolik hikâyesine yaptığı Farsça tercümesi Sühreverdî'nin, İbn-i Sînâ'nın *Hikmetü'l-Meşrikiyyesine* olan ilgisi ve aşinalığını göstermektedir. O bu hususu şöyle dile getirir:

“Hay b. Yakzân” (dirinin oğlu canlı) hikâyesini okuduğumda her ne kadar ilginç, ruhanî sözleri ve derinlikli işaretleri içerse de onu ilahî mektuplarda saklı, hekimlerin sembollerinde gizli ve Hay b. Yakzan'ın yazarının kaleme aldığı “Salaman ve Absal” hikâyesinde de örtük olan büyük olay yani büyük sarsıntıya (tâmetü'l kubra) değinen işaretlerden yoksun buldum. Tasavvuf takipçilerinin ve mükâşefe ehlinin makamlarının dayandığı bir sır vardır. Hay b. Yakzan risalesinde kitabın sonlarında yer alan “insanlardan biri ona yaklaşabilir” cümlesinden sonuna kadar olan kısım hariç bu sırda dair herhangi bir işaret yer almaz. Bu yüzden ben Batı Sürgün Hikâyesi adıyla bazı kıymetli dostlar için hikâye tarzında o sırdan kısmen söz etmeye koyuldum.”⁹¹

Kaldı ki “Hikmetü'l Meşrikî” ve “Hikmetü'l-İşrakî”nin her ikisi de kadim İran'ın hikmet ve tasavvufuyla ilgili olan tek bir hikmettir. Bundan dolayı Henry Corbin şöyle yazar: “Sühreverdî kesin olarak İbn-i Sînâ'yı izlemiştir.” Bu çaba, Sühreverdî'nin yalnızca İbn-i Sînâ'nın bazı metafizik ve teolojik unsurlarını eserlerine almakla sınırlı kalmaz, aynı zamanda İbn-i Sînâ'nın “felsefe-i meşrikiyye” projesini omuzlayarak bu projeye, eski İran'ın ilahî hikmeti olan nur hikmetini ihya etmek suretiyle kurduğu yeni bir felsefî çığırla fiili bir suret kazandırır. Nitekim Sühreverdî'ye göre İbn-i Sînâ, meşrikiyye kaynaklarından kâmil anlamda haberdar olmadığından dolayı bu projesini sonuçlandıramamıştır.⁹²

3.1. Hikmet-i İşrâk

İşrâk kelimesi aydınlatmak ve ışıklandırmak demektir. Işıkların mekânı anlamına gelen Meşrik kelimesi ile aynı kökten olup Arapçada “ışığın açılması,

⁹⁰ Corbin, *İslam-i İranî*, s. 16-30; İsmail Erdoğan, “İşrâkiliğin İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve kaynakları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, S.8, s.162

⁹¹ Bkz. Sühreverdî, *Kıssatü'l Gurbetü'l Ğarbiyye*, (Mecmua-yi Musannefât içinde), c.2, s. 275

⁹² Nasr-Leaman, *a.g.e.*, s.87-88; Purnamdariyan, *a.g.e.*, s. 13

parlama, aydınlanma ve doğu” anlamına gelen “şark” kelimesinden türemiştir.⁹³ İşrak, aydınlanma mekânı olan meşrik ile ilintilidir. İşrak filozoflarının terminolojisinde şark ya da meşrik, nurun (varoluşun ve bilginin) sudur ettiği yeri sembolize ederken, garb ya da mağrip ise karanlığın mekânını (bilginin yokluğunu) temsil eder. Coğrafi olarak meşrikten (doğu) ve somut olan güneşin çıktığı ve doğduğu âlemden aydınlıklar çıktığı ve onların ışığıyla varlıklar, duyu organlarına görüldüğü gibi, melekût âlemi ve ruhanî meşrik ya da doğuda, bu kez soyut nurlar ruhlara görünür ve tezâhür ederler.⁹⁴ Böylece ruhanî keşf ve müşâhede onlar için vuku bulur. İşrak mektebinin temellendiği kutsal coğrafya doğu, tüm karanlıklardan veya maddeden arınık olup ölümlü gözle görülmeyen saf ışıklar veya baş melekler dünyası, batı ise karanlık ve madde dünyasıdır. Bundan dolayı hikmeti işrâkî yahut meşriki; nurla, nur âlemiyle ya da maddi ve karanlık âlemin ötesindeki âlemlerle, aynı şekilde marifetullaha ve rabbanî hakikatlere ulaşan insanî nurlanması ve aydınlanmasıyla ilintilidir. O halde bu hikmet her ne kadar felsefî bir altyapı gerektirse de haddizatında ilahî bir hikmettir (theosophiya) ve bu hikmetin oluşması ancak içsel arınmayla ve arifin zatında nurun işrâkıyla mümkündür.⁹⁵ Bu konuda Roger Garaudy şöyle der:

“Sühreverdî, doğu felsefesi derken coğrafik bir terim kullanıyor değildir. Nitekim bu sözcüğü İbn Sina’dan aktarmış olmakla birlikte, İbn-i Sînâ Yunan felsefesinin önyargılarına fazla dalmış olduğu için doğu felsefesi görüşlerini yeteri kadar geliştirecek vakit bulamamıştır. Sühreverdî’de ‘doğulu’ kelimesi hem etimolojik hem sembolik olarak kullanılmıştır. Sühreverdî güneşin doğduğu yer demek istiyor. Bu felsefe kuramsal ve çelişkiye dayalı değil doğrudan doğruya bilginin kaynağına yönelik, tasavvuf gibi bir ışıklanma felsefesi idi. Analitik ve kavramlara dayalı da değil bütünlüyci bir felsefeydi. Bu, ışığın felsefesi olduğu kadar sabah ışığının aydınlığı, doğmakta olan bir ışığın bilgisiydi.”⁹⁶

Şehrezurî *Hikmetü’l-İşrâk* isimli esere yazdığı mukaddimesinde “Hikmetü’l-İşrâk” kavramını “Hikmetü’l Keşf” olarak tanımlar:

⁹³ Erdoğan, a.g.m., s. 160

⁹⁴ Corbin, *İslam-i İranî*, s. 79

⁹⁵ Yezdanpenah, a.g.e., s. 38; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 87; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 14; Corbin, *Makâlât*, s. 221

⁹⁶ Roger Garaudy, *İslam’ın Vaadettikleri*, çev. Nezih Uzel, Pınar yay., İstanbul 1983, s. 151-152

“İşrak üzerine temellendirilen hikmet yani keşfe dayanan hikmettir veya doğuluların hikmetidir. Doğulular ise Farslardır. Farsların hikmeti ‘zevk’ ve ‘keşf’e dayandığından ‘işrâk’a nisbet edilmiştir. Bu geleneğin ‘işrâk’ kavramına nisbeti, kavramın ‘aklî nur’ ve lem’aların cismanî maddelerden tecerrüd suretiyle olgun nefislerde zühuru anlamına gelişi ve Farsların da hikmeti ‘keşf’ ve ‘zevk’e dayanmalarıyla irtibatlıdır. Buna paralel olarak Aristoteles ve izleyicileri dışındaki eski Yunan filozofları, her ne kadar bahs ve burhan yöntemine dayanıyor olsalar da aynı gelenek içerisinde yer alırlar.”⁹⁷

“Hikmeti İlahî” ne sadece felsefe ne de tek başına ilahîyattır. Bu kelime Yunancada kullanılan “theosophiya” kelimesinin muadilidir. Bu yüzden ilahî hekim (Theosophos) ne yalnızca ruhi tecrübeler dalan ve aklî ve felsefî bilgileri görmezden gelen salt bir sûfidir ne de teorik araştırmaları sûfiyane marifetten yoksun olduğu halde muteber sayan filozoftur.⁹⁸ Belki bahs ile zevk, diğer bir ifadeyle akıl ile kalbin arasını son derece daraltan ve bu ikisini mükemmel düzeyde birleştiren hekimdir. Sühreverdî’nin bizzat kendisi *Hikmetü’l-İşrâk* isimli kitabında, gerek Hikmetü’l-İşrâk’ı yazmadan evvel ve gerek onu yazdığı sırada *Telvihât* ve *Lemâhât* gibi kitapları da yazdığını ve Meşşâî felsefesinin ilkelerinin tümünü özetlediğini belirtir. Ancak *Hikmetü’l-İşrâk* isimli kitabının onlardan farklı olduğunu, zira onun konularının fikir ve düşünce yoluyla elde edilmediğini ve onları diğer bir yoldan edindiğini hatırlatır.⁹⁹ O, *Hikmet’ül-İşrâk*’ın girişinde şöyle der: “Ben bunu (işrâk felsefesini) başlangıçta bilgi yoluyla değil, başka bir yolla elde ettim. Onun için deliller aramam daha sonradır.”¹⁰⁰ Düşünsel yolların dışında edindiği bu hakikatleri sırf ispat etmek için akıl ve burhana başvurduğunu ekler.¹⁰¹ Kendisini “Hikmetü’l-Ledunniye” veya “Hikmetü’l-Atika” adını verdiği ezeli hikmetin bir müceddidi olarak gören Sühreverdî, böylece özünü tevhidin oluşturduğu felsefesini ilahî bir kaynağa dayandırmaktadır.¹⁰²

⁹⁷ Şemsuddin Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti’l-İşrâk**, Tahk ve Mukad. Hüseyin Ziyai Tarabbeti, 1. Baskı, Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1373/1994, Metin, s.16; Kutbeddin Şirâzî, **Şerhu Hikmetü’l-İşrâk**, Ed. Abdullah Nurani-Mehdi Muhakkik, 1. Baskı, Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, Tahran, 1383/2004, s. 11

⁹⁸ Corbin, **İslam-i İrani**., s. 118; Corbin, **Makâlât**, s. 220

⁹⁹ Ali Muhammed Sacidi, “Rabîta-i Khoda Ba Nizami Hesti Ez Didgahe Hekim Sühreverdî”, **Tebriz Üniversitesi Edebi ve Beşeri Bilimler Fakültesi yay.**, S. 194, Bahar 1384/2005, s. 42-44

¹⁰⁰ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, (Mecmua-yi Musannefât içinde), c. 2, s. 9; Nasr-Leaman, **a.g.e.**, s.101

¹⁰¹ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s. 10

¹⁰² Yazıcı, **a.g.t.**, s. 29; Şerif, **a.g.e.**, s. 271

Şehrezurî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'a yazdığı şerhinde de ifade ettiği gibi düşünsel yolların dışında Sühreverdî'nin edindiği bu bilginin kaynağı “keşf, şuhud ve zevk”tir.¹⁰³ Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ın mukaddimesinde kendisinin Hikmetü'l-İşrâk'taki yol ve üslubunun hikmetin başı ve öncüsü olan Eflatun'un yöntemi olduğunu ve aynı şekilde hikmetin babası olan Hermes (Hz. İdris), Empedokles, Pisagors ve onlar gibi hekimler olduğunu hatırlatır. Aynı şekilde Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ın nur ve zulmet (karanlık ve aydınlık) hakkındaki ilkesinin; Camasb, Ferşadşûr, Buzurgmihr ve onlardan önceki kadîm Fars hekimlerinin dayandıkları ilke olduğunu ve bu ilkenin, esasen kâfir olan Mecusiler ve inkârcı olan Mani'nin inandıkları ve savundukları şeylerden farklı bir ilke olduğunu anımsatır. Sühreverdî kendisinden önceki bu hekimlerin sözlerinin sembolik olduğunu ve bu yüzden onların sözlerine verilen cevapların her ne kadar zâhirî olarak tutarlı görünse de onların sözlerinin maksatları ve bâtni derinliğiyle tutarlı olmadığını çünkü sembolizmin reddedilmeyeceğini de ekler.¹⁰⁴

“Bu kitabı yazmadan önce, her ne kadar Aristo felsefesi üzerine çok sayıda özet risaleler kâleme aldıysam da bu kitap onlardan farklıdır ve kendine özgü bir yöntemle sahiptir. Malzemesinin tümü düşünce ve akıl yürütmeyele biriktirilmiş değildir; daha çok kalbi sezgi, tefekkür ve zühd bunda önemli rol oynamıştır. Sözlerimiz rasyonel tanıtlamanın değil de, iç görüş ve tefekkür ürünü olduğundan, şüphecilerin iğvaları ve şüpheleriyle çürütülemez. Gerçeğe giden yolda yürüyen, kim olursa olsun, benim yoldaşım ve bu yoldaki yardımcımdır. Felsefenin üstadı ve hikmetin imamı olan Eflatun'dan önce gelen bilgeler de aynı yolu izlediler. Geçmişin bilgeleri, yığınları hesaba katmadıklarından, sözlerini gizli semboller halinde söylemişlerdir; bu yüzden kendilerine karşı yöneltilen itirazlar, bu sözlerin gerçek niyetini değil, yalnızca zâhirîni ilgilendirir. Camasb, Ferşadşur ve Buzurgmihr gibi İranlı bilgelerin kurduğu şekliyle, temelini ve tabanını ışık ve karanlık prensiplerinin oluşturduğu İşrâkî hikmet de, bu gizli ve sırlı sembollerdendir.”¹⁰⁵

¹⁰³ Şehrezurî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, s. 20; Kutbeddin Şirazî, *a.g.e.*, s. 11; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 85,

¹⁰⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, (*Mecmua-yi Musennefât*), c. 2, s. 10-11; Kutbeddin Şirazî, *a.g.e.*, s. 15; Şehrezurî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, s. 23; Sacidi, *a.g.m.*, s.45; Yazıcı, *a.g.t.*, s. 30; Erdoğan, *a.g.m.*, ss., 165-169; Çubukçu, *a.g.m.*, s. 178-180 içinde

¹⁰⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, (*Mecmua-yi Musennefât*), c. 2, s. 10-11; Şehrezurî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, s. 22-23; Kutbeddin Şirazî, *a.g.e.*, s. 15-16

Bu şekilde Sühreverdî Hikmet-i İşrâk'ı bir taraftan Aristo öncesi Yunan hekimleri ve Yunan hekimlerinden de önce Mısır'da yaşamış olduğu düşünülen meşhur hekim Hermes'e ve diğer taraftan eski İran hikmeti ve Zerdüşt peygamberin mesajları arasında yer alan nur ve karanlık akidesine dayandırır.¹⁰⁶ Eflatun, Zerdüşt ve İbranilerin Hanuk'u ile Kuran'da adı geçen İdris peygamberle aynı gördüğü, Sabiilerin peygamber olarak kabul ettikleri ve hikmetini kendisinden öğrendiklerini belirttikleri, yüce varlıklardan ve yıldızların hareketlerinden söz ettiklerine, mabetler inşa edip Allah'ı yücelten ilk kişi olduğuna inandıkları Hermes'in hikmetini aynı, bir ve ortak görür.¹⁰⁷

Sühreverdî'ye göre adı geçen bu üç hekimin sahip oldukları bilgileri, araştırma ve inceleme yoluyla elde etmedikleri, Aristo tarafından oluşturulan mantık ilkeleri ortaya çıkmadan ve yerleşmeden önce bu hekimlerin keşf ve zevk yoluyla hakikatlere ulaştıklarını söyler.¹⁰⁸ Hikmetü'l-İşrâk'ta geçen Sühreverdî'nin bu özlü ifadelerini yorumlayan seçkin öğrencisi Şehrezurî *Şerh-i Hikmetü'l-İşrâk* adlı kitabında şu notları düşer:

“Sühreverdî'nin Mecusi kâfirler olarak zikrettiği kişiler, nur ve karanlığın zâhirîne inanan ve bu iki fenomeni ilk kaynak kabul ettiklerinden dolayı muvahhit olmayan kimselerdir. Yine Mani'nin inkârından kasıt Mani'nin dini açıdan Nasranî ve tabiat açısından Mecusi olması, Hıristiyanlık ve Mecusilik dinlerinin karışımından meydana gelen eklektik bir din ortaya çıkarmasıdır. Çünkü Mani, âlemin abat kılınması gerektiğine inanan Mecusilerin aksine dünyanın yıkılışına yol açan zühde davet ve evlilikten sakınma, sanayi kurmayı ihmal etme ve ziraatı terk etmeye çağırırdı. Bunun sonucunda Nasranîler onu dinlerinden ve Fars padişahları da onu ülkelerinden kovdular. Onun dini Mecusiliğe yakın idi ve hayır ile şer olmak üzere ya da aydınlık ile karanlık olmak üzere iki tanrıya inanır ve böylece Allah'ın birliğinden sapardı.”¹⁰⁹

¹⁰⁶ Mufidi, a.g.m., s. 8

¹⁰⁷ Süleyman İbn Hisan el-Endülüsî İbn Cülcül, **Tabakat'ul Etibba' ve'l-Hukema**, İmam, Terc. ve Ed., Muhammed Kazım, 1. Baskı, İntişârât-i Danışgah-i Tahran, Tahran 1349/1970, s.58-59; Henry Corbin, **Tarih-i Felsefe-i İslami**, Terc., Dr. Esedullah Mubeşşerî, 1. Baskı, İntişârât-i Emir Kebir, Tahran 1353/1974. s. 160 vd.; Şerif, a.g.e, s. 271, Erdoğan, a.g.m, s.165-174

¹⁰⁸ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, (**Mecmuâ-yı Musannifat**), c. 2, s. 10-11; Şehrezurî, **Şerhu Hikmetü'l-İşrâk**, s. 20-22; Kutbeddin Şirazî, a.g.e., s. 15-16

¹⁰⁹ Şehrezurî, **Şerhu Hikmetü'l-İşrâk**, s. 23-24

Ancak Sühreverdî'nin eserleri üzerinde çalışmaları olan Henry Corbin, iki Mani'den bahseder ve "hekim" olan Mani'nin tartışmasız Sühreverdî üzerinde etkili olduğunu söyler. Ancak Sühreverdî'nin, yaşadığı dönem itibariyle Mani hakkındaki amiyane yanlış bilgilerin revaçta olduğunu bildiğinden bilinçli bir şekilde kendisiyle Mani arasında bir mesafe koymak ve Mani ile ilgili asıl düşüncesini gizlediğini (tevriye) iddia eder. Corbin bu iddiasına Şehrezurî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ta geçen Ahiret konusuyla ilgili yaptığı bir açıklamada "mulhid" olan Mani değil, "hekim" olan Mani ifadelerini de tanık olarak getirir.¹¹⁰ Mani ile Sühreverdî arasındaki etkileşime dikkat çeken İranlı araştırmacı Ataullah Tedyin de Sühreverdî'nin her ne kadar *Hikmetü'l-İşrâk* adlı kitabının mukaddimesinde kendisi ile Mani ve Mecusiler arasında bir mesafe koyma ihtiyacını hissetmişse de felsefesinin nur ve zulmet üzerine kurulu olduğunu cesaretle dile getirmesi, kaçınılmaz olarak Mani ile ortak ve aynı esaslı bir iddiaya sahip olduğunu da dolaylı olarak belirtmiştir.¹¹¹

Sühreverdî Allah'ı birleyen eski İran hikmetinin kurucuları ve aynı zamanda Mecusi olmayan Zerdüştilerin inançları hakkında ise şöyle der:

"Eski İran'da hakka yönlendiren ve doğru yolu seçen bir ümmet vardı. Bunlar Mecusilere benzemeyen bilge hekimlerdi. Ben, Eflatun ve ondan önceki hekimlerin zevkî (bilgileri)nin de doğruluğuna tanıklık ettikleri bu yüce nur hikmetlerini Hikmetü'l-İşrâk isimli kitabımda, benden önce kimsenin yapmadığı şekilde ihyâ ettim."¹¹²

El-Mutarahat isimli kitabının *Tabiiyyât* bölümünde de Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk* isimli kitabında; Hint, Fars, Babil, Mısır ve Eflatun'a kadar olan eski Yunan

¹¹⁰ Corbin, **İslam-i İrani**, s. 138-139; İki Mani'yi Şehrezurî'de mukayese ediniz. (Şerhu Hikmetü'l-İşrâk, s. 11, 554.). Ben, Sühreverdî çalışırken çözemediğim sorunlardan biri de buydu: Hem fikirleri, özellikle "nurlar hiyerarşisi" ve "ruhun maddi/cismani/batı sürgünü" düşünceleriyle, hem haftanın altı gününü oruçlu geçiren katı riyazî yaşantısıyla hem de trajik ölümüyle bunca Mani'ye benzer bir sergüzeşti olan Sühreverdî'nin neden Mani'yi "sapkın", "zındık", "heretik" veya "mülhid" diye nitelendirdiğini merak ettim. Ancak sonunda Corbin'nin yaptığı bu analiz, insani kaygı ve çırpınışların birliği ve benzerliğiyle ilgili kanaatimin yıkılmaması yolunda önümde kıymetli bir ışık belirdi.

¹¹¹ Ataullah Tedyin, **Şeyh-i İşrâk Suhreverdî: Medihe-yi Serâ-yi Nur**, 4. Baskı, İntişârâtı-ı Tahran, Tahran 1388/2009, s. 135

¹¹² Sühreverdî, **Se Risale Ez Şeyh-i İşrâk, Kelime-i Tasavvuf**, (Mecmua-yi Musannefât içinde), c. 4, s. 128

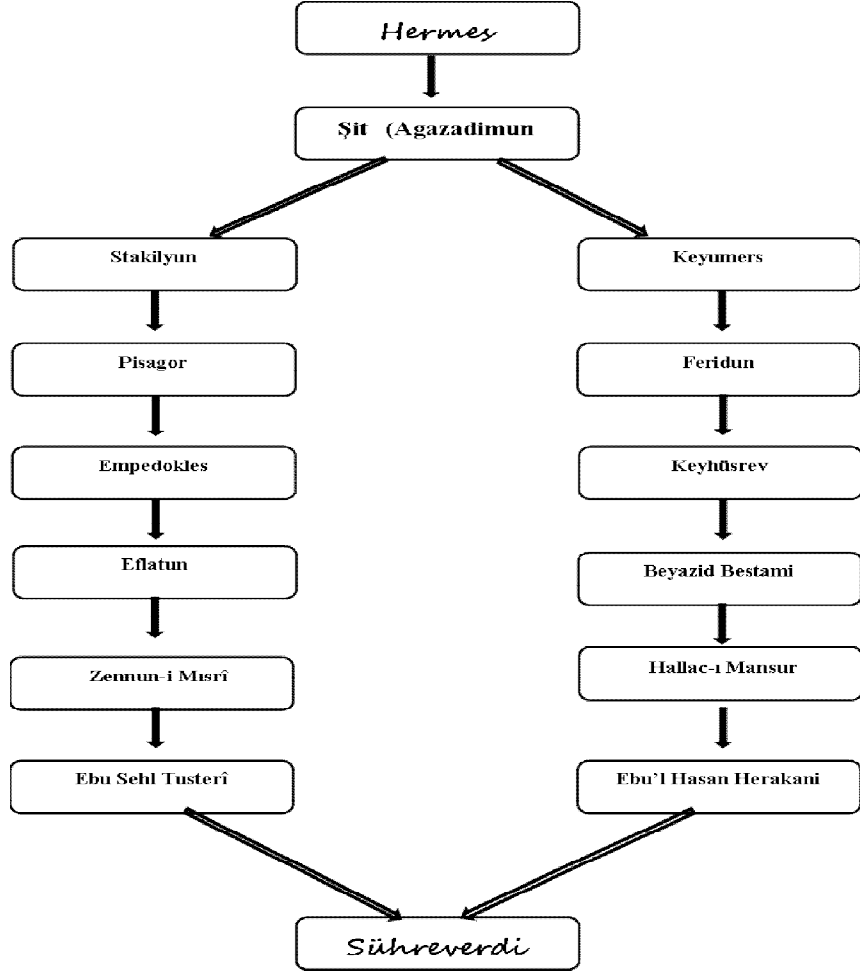
bilginlerinin her daim peşinde oldukları ve tüm bir hikmetin mayası olan “kadim hikmet”i ¹¹³ ihya ettiğini söyler.¹¹⁴

Sühveredî’ye göre hikmetin bu ezeli mayası hekimlerin babası olarak bilinen Hermes’ten (Hz. İdris) batıda Empedokles, Pisagorcular, Eflatuncular ve yeni eflatunculara, doğuda İran hekimlerinden Keyumers, Feridun ile Keyhüsrev gibi hüsrevanî hekimlere ulaşmıştır. İslam âleminde ise bu hikmet mayası Mağribîlerden Zunnûn-i Mısırî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’ye ve meşrikilerden ise Bayezid-i Bistâmî (ö.847), Hallâc (ö. 922) ve Ebu’l-Hasan Harakânî’ye intikal etmiş ve doğu ile batının bu iki hikmet mayası sentezlenerek “Sekine”den dem vuran bir hekimler topluluğuna ulaşmıştır.¹¹⁵ Sühreverdî’nin bu açıklamaları ışığında, Hermes’le başlayarak doğu ve batı olmak üzere iki kola ayrılan ve Müslümanlara ulaştıktan sonra yeniden kendisinde birleşen kadîm hikmetin intikali şöyle gösterilebilir:

¹¹³ “Sana da kendinden önce inzâl olmuş hakikat bilgilerini tasdik eden ve onlar üzerine koruyucu, şahit, hâkim olan, Hakk’ı ihtivâ eden hakikat (sünnetullah bilgisini) inzâl ettik.” (Maide, 5/48)

¹¹⁴ Sühreverdî, **el-Lemâhât**, (**Mecmua-yi Musannefât** içinde), c. 4, s. 184

¹¹⁵ Sühreverdî, **el-Meşari’ ve’l-Mutârahât**, (**Mecmua-yi Musannefât**), c. 1, s. 502, 503; Tahir Uluç, **Sühreverdî’nin İbn Sina Eleştirisi**, 1. Baskı, İnsan yay., İstanbul 2012, s.13-14; Yezdanpenah, **a.g.e.**, c.1, s. 38; Erdoğan, **a.g.m.**, s. 167; Karadeniz, **a.g.t.**, s. 8



Şekil 1: Kadim hikmet varislerinin hiyerarşisi

Sühreverdi bu açıklamalarından sonra şöyle der:

“Özetle müteallih hekim (teosof) bedenini, bir seferde çıkaran ve bir seferde giyen bir gömleğe dönüştüren kimsedir. İnsan mukaddes hikmetin mayasını bilmediği sürece (ve böylece) nur âlemine yükselmek ve her türlü surette tezâhür etmek üzere bedenini çıkardığı veya giydiği bir gömlek gibi görmediği müddetçe hekim olamaz. Ancak bu güce erişen hekim, parlak nuru elde edebilir. Nitekim dövülmüş demirin ateşin etkisiyle ateşe benzediğini, ışık saçtığını ve yaktığını görmez misin? O halde kutsal bir cevher olan nefis (ruh) de bilfiil nura dönüştüğünde ve ışık elbisesini giydiğinde, (bizzat nur gibi) etkin ve faal hale gelir. Bundan sonra artık nefis (sadece)

işaret eder ve işaret ettiği şey (derhal) meydana gelir; düşünür ve düşündüğü şey gerçek suret alır.¹¹⁶

Sühreverdî'nin sözlerinden şu sonuçlar çıkarılabilir:

1. Hikmet-i İşrâkî ya da Hikmet-i Meşrikî, kaynağı Hermes'e (Hz. İdris) dayanan kadîm bir bilgidir.

2. Hikmet-i İşrâk belli bir coğrafyaya ait bir hikmet değildir. Çünkü hem Aristo'dan önceki Yunan hekimleri hem de eski İran'ın hekim ve şahlarından bir grup onun varisi olmuşlardır hem de Hermes, Eflatun ve Zerdüş't bu hikmetin asıl öncülerindendir.

3. Bu hikmet İslam'dan sonra sadece akla ve bahse dayalı çalışmalarda bulunan Meşşâî filozoflara değil aksine Zünnûn-i Mısrî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Bayezid-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve Harakânî gibi tamamı keşf, şuhud ve kalbi marifet ehli olan sûfilere ulaşmıştır. Bu yüzden gerçek hekimler de ruhanî ve irfanî tecrübelerle hakikatleri ve yüce nurları müşâhede etmeye nail olan kimselerdir.¹¹⁷

Görüldüğü üzere Sühreverdî, Aristo ve onun Müslüman takipçileri olan Meşşâî filozofları bu ezeli hikmet mayasının varisleri arasında saymaz. Çünkü Meşşâîler arasında ilahî hikmet yani *Fıkhü'l Envârda* sağlam adım atan kimseyi tanımaz.¹¹⁸ Bundan dolayı Sühreverdî Hikmetü'l-İşrak'ın mukaddimesinde, kitabının teellüh (ilahi hikmetin lezzetine kalp ve irfanla erme) ve bahs (aklî araştırma) talipleri için olduğunu ve bu kitap ile onun sembollerinde ilahî kitapları talep etmede çaba gösterenlerin dışında kalanlara söz söylemediğine işaret ederken şunu önermektedir: Sadece bahs yapmak isteyenlerin Meşşâîlerin yolunda gitmeleri gerekir. Çünkü o yol sadece bahs için faydalı ve sağlıklıdır. Burada ona söyleyeceğimiz bir söz ve işrâkî ilkelerimizle ilgili gireceğimiz bir tartışma yoktur. Çünkü işrâkîlerin işleri nuranî olanaklardan yaralanmaksızın başarıya ulaşmaz.¹¹⁹

¹¹⁶ Sühreverdî, *el-Meşari' ve'l-Mutârahât*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 1, s. 502

¹¹⁷ Ayrıca bkz. Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, ss. 82-84; Uluç, *a.g.e.*, s. 13-14; Şerif, *a.g.e.*, s. 272-274

¹¹⁸ Sühreverdî, *el-Meşari' ve'l-Mutârahât*, (Mecmua-yi Musannefât), c.1, s. 505

¹¹⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s. 13; Şehrezurî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, s. 30-33; Kutbeddin Şirâzî, *a.g.e.*, s. 23-25

Ancak Sühreverdî Aristo'yu salt aklî delillere dayalı olarak kurulan Meşşâî felsefenin sorumlusu olarak görmez. Ona göre Aristo sadece Meşşâî filozoflar gibi salt akla dayanan bir filozof değildir. Zira *Telvihât* adlı kitabının sonunda Sühreverdî, rüya şeklinde takdim ettiği bir diyalogda Aristo'yu aklî araştırmaların yanı sıra kalbi zevkten de kısmen nasiplenen bir bilge olarak takdim eder. Söz konusu diyalogda Sühreverdî Aristo'ya, İslam filozoflarının (Meşşâîlerin) Eflatun'un mertebesine ulaşmış olduklarını sorduğunda Aristo şöyle cevap verir: "Hayır, onlar, onun seviyesinin binde birine bile erişememişlerdir." Hemen sonra Sühreverdî, Beyazıt Bistâmî ve Tüsterî gibi kalbi zevkten de yararlanmış kişileri sorduğunda ise Aristo şöyle cevap verir: "Onlar gerçek filozof ve hekimlerdendir. Çünkü onlar sadece resmi ilme vakıf değil aynı zamanda keşf ve şuhudi ilimlerde de yüceldiler ve maddi ilişkilere dalmadılar."¹²⁰

Yukarıdaki sembolik rüyada da görüldüğü gibi Sühreverdî'nin; Bayezid-i Bistâmî ve Sehl Tüsterî gibi kalbi zevk, keşf ve şuhudi hikmette derinleşmiş arifleri, aklî araştırmalarda yoğunlaştığı halde seyr-i sülûkta ileri düzeyde mesafe kattetmeyen Farabi ve İbn-i Sînâ gibi filozoflara tercih ettiği görülmektedir. Aynı şekilde Hermes ve Eflatun gibi hekimleri diğer filozoflara ve hatta Aristo'ya tercih etmesinin sebebi de budur. Sühreverdî'ye göre Aristo Meşşâî filozofların aksine kalbi marifet, keşf ve zevke karşı olan biri değil hakikatte gerçek bir filozof ve hekim, keşf ve şuhudla meşgul olan bir ariftir. Zira Sühreverdî'ye göre gerçek hekim, ister akıl ve burhan yoluyla ister keşf ve şuhudla her şekilde gerçek bilgiye ulaşabilen kimsedir.¹²¹ Nitekim Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'ın mukaddimesinde Aristo'dan önceki Yunan hekimlerini ve eski İran hekimlerine işaret edip, âlemin hiçbir zaman hikmeti ayakta tutan bir şahsiyetten mahrum kalmadığını, vurguladıktan sonra şöyle demektedir: "İlk öğretmen Aristo her ne kadar yüksek bir makamda olsa ve çok keskin düşünen ileri görüşlü biri olsa da üstatlarının değerlerinden düşürecek kadar abartılması doğru değildir."¹²²

Yukarıdaki anlatılardan anlaşılmaktadır ki Sühreverdî'nin zevk, keşf veya teellühe yaptığı tüm vurgulamalarla beraber aklı ve felsefî istidlali ya da aklî

¹²⁰ Sühreverdî, *et-Telvihât*, (Mecmua-yi Musannefât içinde), c.1, s.74; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 84

¹²¹ Yezdanpenah, *a.g.e.*, c.1, s. 34

¹²² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, (Mecmua-yi Musannefât) c. 2, s. 11; Şehrezurî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, s. 26; Kutbeddin Şirazî, *a.g.e.*, s. 19-20

araştırmaları hiçbir zaman yok saymamıştır. Ona göre bilginler aklî araştırmalar ve teolojik tecrübelere göre şu şekilde gruplandırılabilir:

1. Teolojide yoğunlaşmış ve aklî araştırmalara yönelmemiş ilahî hekimler: Peygamberler, veliler ve Bayezid Bistamî, Sehl b. Abdullah Tüsterî ile Hüseyin b. Mansur Hallâc gibi sûfiler bu grupta zikredilebilir.

2. Aklî araştırmalara yoğunlaşmış ve teolojik tecrübelere mahrum kalmış hekimler: Aristo'yu takip eden kadim Meşşaîler ile Farabi ve İbn-i Sînâ gibi sonraki Meşşaîler bu gruptan sayılabilir.

3. Aklî araştırmalara ve teolojik tecrübelere yoğunlaşmış hekimler: Aklî araştırmalar ve kalbî/zevki kendisinde toplayan İşrak filozofları.

4. Teolojik tecrübelere yoğunlaşmış ve aklî bilimlerde de orta yolu benimsemiş hekimler.

5. Aklî araştırmalara yoğunlaşmış ancak teolojik tecrübelere orta yolu seçmiş hekimler.¹²³

Bütün bu hekimler arasında en yüksek makama sahip olan, mükemmel derecede dünya başkanlığı ve Allah'ın halifeliğine layık olan birinci derecedeki hekim, aklî araştırmalar ve teolojik tecrübelerin her ikisinde de yoğunlaşmış ve derinleşmiş olan hekimdir.¹²⁴ Dünyada böyle bir hekimin yokluğunda teolojik tecrübelerinde yoğunlaşmış ve ilmi araştırmalarda da orta düzeyde kalmış olan hekim; onun da olmaması halinde başkanlık makamı ve ilahî halifeliğe teolojik tecrübelere yoğunlaşmış olan hekim layık olur ve yeryüzü asla teolojik tecrübede yoğunlaşmış bir hekimden arınık olamaz.¹²⁵ En nemlisi Sühreverdi aklî araştırmalarda yoğunlaşmış ve derinleşmiş olduğu halde teolojik tecrübede yoğunlaşıp derinleşmemiş olan hekimin âlemin kutbu (başkanlık) olmaya ve ilahî halifelik makamına layık görmez. Zira

¹²³ Sühreverdi, **Hikmetü'l-İşrâk**, (Mecmua-yi Musannefât), c.2, s. 11-12; şehrezuri, **şerhu Hikmetü'l-İşrâk**, s. 28-29; Kutbeddin şirazi, **a.g.e.**, s. 21-22; Nasr, ** Müslüman Bilge**, s. 86; İbrahim Agah ubuku, **İslam Hakkında Araştırmalar**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., Ankara 1972, s. 135

¹²⁴ Sühreverdi, **Hikmetü'l-İşrâk**, (Mecmua-yi Musannefât), c.2, s. 11-12; şehrezuri, **şerhu Hikmetü'l-İşrâk**, c. 2, s. 28-29; Kutbeddin şirazi, **a.g.e.**, s. 21-22; Nasr, ** Müslüman Bilge**, s. 86-87

¹²⁵ Sühreverdi, **Hikmetü'l-İşrâk**, (Mecmua-yi Musannefât), c.2, s. 12; şehrezuri, **şerhu Hikmetü'l-İşrâk**, s. 28-30; Kutbeddin şirazi, **a.g.e.**, s. 21-23; Nasr, ** Müslüman Bilge**, s. 86-87

halifelik ve başkanlık makamı mutlaka vahyin ilkeleriyle irtibatlı olmalıdır. Sühreverdî'ye göre riyasetten maksat sadece zâhirî güç ve yetkinlik değildir. Belki hem zâhirî hem de bâtinî yetkinlik gerektiren bir niteliktir. “O bizzat halkın kutup olarak adlandırdıkları kimsedir ve her ne kadar bilinmez ve görülmez olsa da onun başkanlığı doğru ve gerçektir.”¹²⁶ Biz Sühreverdî'nin bu sözünden, irfanî ve tasavvufî tercihin baskınlığını, bu makamın alternatif kabul etmez yüceliğini açıkça görmekle beraber, tasavvufun velayet, kutup ve insan-ı kâmil teorilerinin izdüşümlerini de rahatlıkla seçebiliriz.

3.2. Nurlar Âlemi, Melekler ve Vücut Mertebeleri

Farabi ve İbn-i Sînâ'nın yaradılış ve varlıkların ilk kaynaktan sudur etmesinin keyfiyeti hakkındaki teorileri; ilk asıl, ezeli yaratıcı ve yaratıkların hudusu esaslarına dayanmaktadır. Her ikisi de varlıkların mutlak hayırdan, Vâcibu'l Vücûd'tan ya da ilk sebepten feyz yoluyla sudur ettiklerine inanırlardı. İlk kaynaktan varlığın feyiz yoluyla vücut bulması kutsal zatın taakkulundan kaynaklanır. Yani Allah Teâlâ hem kendi zatının âlimi hem de kendi zatını taakkul edebildiğinden onun bu ilim ve taakkulundan âlem ve varlıklar sudur etmektedirler.¹²⁷ İbn-i Sînâ'ya göre feyz üç ilkeye dayanmaktadır: 1. Varlıkların vacip ve mümkün olarak gruplandırılması 2. Birden gayrı bir şeyin sadır olmaması 3. Allah'ın taakkulunun icadın sebebi olması.¹²⁸

Vâcibu'l-Vücûd'un zatının taakkulundan meydana gelen ilk varlık, çokluğun kendisinden türediği ilk akıldır. İlk akıl hem kendi zatını hem de Vâcibu'l-Vücûd veya Allah'ı taakkul eder.¹²⁹ İlk aklın Allah'ı taakkul etmesiyle ikinci akıl ve kendisini taakkul etmesiyle de ilk nefis ve ilk felekin meydana gelmesine sebep olur. İlk nefsin meydana gelmesi, ilk aklın mümkün varlık makamında kendisini taakkul etmesinin sonucunda meydana gelir. Bu tertip üzere ilk akıldan ikinci akıl ve ikinci akıldan üçüncü akıl ve ikinci nefis ile ikinci felek meydana gelir. Bu zincirleme onuncu akla ve dokuzuncu nefis ile dokuzuncu feleğin sudur etmesi ile sonlanır. Onuncu akıldan ya da Akl-ı Faâl'dan on birinci akıl ve bundan da onuncu nefis ile onuncu felek meydana gelir.

¹²⁶ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, (Mecmua-yi Musannefât), c.2, s. 12; Şehrezuri, **Şerhu Hikmetü'l-İşrâk**, s. 28-30; Kutbeddin Şirazi, **a.g.e.**, s. 21-23; Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, s. 86-87

¹²⁷ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 25; bkz. Uluç, **a.g.e.**, s. 203

¹²⁸ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 25; bkz. Uluç, **a.g.e.**, s.218-219

¹²⁹ Çubukçu, **a.g.e.**, s. 126

Başlangıç ve kaynaktan uzaklaştıkça yaradılışın saflığı ve letafeti de adım adım azalır. Onuncu akıldan ve onun akletmesinden ay altı âlem yani en alt katmandaki feleğin yer aldığı âlem (kevn u fesad âlemi) meydana gelir.¹³⁰ Artık bundan sonra dört temel unsur (Anâsır-ı Erbaâ) yani birleşik olmayan basit elementler olan ateş, hava, su ve toprak meydana gelir.¹³¹ Böylece bu elementlerin birleşiminden ise mürekkep varlıklar yani cansızlar, bitkiler ve hayvanlar meydana gelir. Bu birleşiklerden her biri tıpkı onuncu akıldan feyiz yoluyla oluşan gök cisimleri gibi bir nefse (ruha) sahiptir. Göksel cisimlerin etkisiyle farklı istidat ve karışımlar elde eden bu nefislerin her biri her karışımın istidadına göre Faâl Akıl'dan bitkisel, hayvansal ve ve nâtık nefisler sudur eder. Nâtık nefislere ulaşıldığında aklî cevherlerin sıradüzeni sona erer.¹³² Kendisi bizzat hayvanî kemal mertebesinde olan insanın düşünen nefsi ya da ruhu (nefs-i nâtika) da bizzat onuncu akıldan feyz yoluyla ortaya çıkar.¹³³

İbn-i Sînâ'ya göre her on aşamadaki akıl ve nefisler şeriatte geçen meleklerin bizzat kendileridir ve onuncu akıl ya da Akl-ı Faâl ise Cebrâil ya da Rûhu'l Kudüs ile aynı şeydir. Farabî ve İbn-i Sînâ'ya göre yaradılış, âlem, âlemin mertebeleri ve onlu akıl bu şekilde meydana gelmiştir. Bu yüzden Meşşâî felsefede tüm varlıklar akıl, nefis ve cisimle sınırlıdır ve melekler yahut Vâcibu'l-Vücûd'un işlerinin icra edicileri konumunda olan on akıl ve dokuz nefis, ilahî irade ve meşiyeti dünyada gerçekleştirenlerdir.¹³⁴

Sühreverdî, Meşşâîlerin Akl-ı Küll olarak nitelendirdiği, Nur'ul-Envâr'dan ilk sudur eden şeyi *Heyakilu'n-Nur*'da “en-Nûr el-İbdâî”, *Hikmetü'l İşrâk*'ta “en-Nuru'l Akrab”, *Telvihât*'ta “Akl-i Küll” ve *Mûnisu'l Uşşak*'ta “Cemâl” olarak adlandırır.¹³⁵

Sühreverdî de birçok eserinde âlem, akıl ve nefis mertebelerini bu şekilde açıklamakta ve kimi zaman açıklamalarında işrâk ve eski İran hikmetinden ilham alarak geliştirdiği terimlere başvurmaktadır. O, *Pertevnâme* adlı risalesinde âlemi akıl, nefis ve

¹³⁰ Uluç, **a.g.e.**, s. 218

¹³¹ Uluç, **a.g.e.**, s. 219

¹³² Uluç, **a.g.e.**, s. 219

¹³³ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 26

¹³⁴ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 26

¹³⁵ Çubukçu, **a.g.e.**, s. 127

cisim olmak üzere üçe ayırmakta ve onları sûflerin eserlerinde karşımıza çıkan ceberrut, melekût ve mülk âlemleriyle karşılaştırmaktadır.¹³⁶

Sühreverdî'nin meşhur eseri *Hikmetü'l-İşrâk*'ın ikinci bölümü ilahî nurlar, Nûru'l Envâr, varlığın başlangıcı, kaynağı ve tertibi ile başlar. Burada geçen ifadeler özetle, varlık âleminin başında Nûru'l Envâr yer alır. O nur; kuşatıcı, kendi kendisiyle ayakta, kutsal, en yüce nur, kahhar ve mutlakdır.¹³⁷ Meşşâî felsefede geçen Vâcibu'l-Vücûd ya da âlemlerin yaratıcısı olan bu nur (Nûru'l Envâr)'dan, birden ancak bir sadır olur ilkesi gereği, bir nur meydana gelir. Bu ilk nur, eski İran hikmetinde geçen Behmen (Vohu Manah)¹³⁸ yahut Meşşâî felsefede geçen ilk akla tekabül eden en yakın ve en büyük nurdur.¹³⁹ En yakın nur kendisinden daha aşağı olan nuru kuşatır ve ona egemendir.¹⁴⁰ Kendisinden daha üstün olan nura yani Nûru'l-Envâr'a ise aşk ve şevkle bağlı ve her daim onun etkisi altındadır. Çünkü düşük olan nur yüce olan nuru kuşatamaz ve üstün ya da yoğun olan nur düşük olan nuru kuşatır, bastırır ve yok eder. Nûru'l Envâr ise en yüce nur olduğundan dolayı onu kuşatıp yok edecek başka bir nur yoktur. Hatta onun dışında kalan her şey yokluğa mahkûmdur. Bu yüzden o, başka bir şeye değil kendine aşk beslemektedir. Çünkü o mükemmelliğinin bilincindedir. En güzel ve en mükemmel varlıktır.¹⁴¹ Nûru'l Envâr'a en yakın olan nur, maddi yanılısımların tümünden arınık olduğu için mücerred nur ya da mutlak nur (nûr-i mahzâ) olarak adlandırılır. Yine en yakın nur daha aşağıdaki düşük nurlara egemen ve onları kendi nuru içinde söndürüp yok ettiği için "kâhir nur" olarak da adlandırılır. Kâhir ve en yakın olan bu nur tüm maddi sınırlılık, örtü ve engellerden arınık olduğu için Nûru'l Envâr'ın azamet ve yüceliğini müşâhede etmekte ve Nûru'l Envâr'ın

¹³⁶ Sühreverdî, *Perteavnâme*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 3, s. 65

¹³⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 2, s. 121

¹³⁸ **Vohumanah**: Günümüz Farsçası'nda "Behmen"e dönüşen bu kelime, iyi anlamına gelen "Vohu"; cibilliyet, yaradılış, düşünce, mana ve ruh anlamına gelen "manah" birleşik kelimesinden oluşmuştur. Sühreverdî'nin nur mistizmini ve nurlar hiyerarşisi üzerinden anlattığı varlık bilimini ve özellikle melekbilimini anlamada kilit rol oynayan Zerdüştlük terimi Vohumanah (İyi ruh, yaradılış ruhu, insani derinliğin arketipi, Rûhu'l-Kuds) ile ilgili Bkz. Mehr Bakırî, **Dinhâ-yi İran-i Bâstân**, 4. Baskı, Neşr-ı Katre, Tahran 1389/2010, s. 44; Erbab Keyhusrev Şahrah, **Zertuş: Peyamberi ki Ez Nû Bayed Şinaht**, Ferzan Keyani (Ed.), 7. Baskı, İntişârât-ı Cami, Tahran 1388/2009, s. 138; Rustem Şehzadi, **Cihanbini-yi Zertuşti**, 1. Baskı, İntişârât-ı Fravahr, Tahran 1388/2009, s. 50-51; Mehmet Alıcı, **Kadim İran'da Din**, 1. Baskı, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2012, s. 75-76; Cihangir Uşideri, **Danışname-yi Mazdayesna**, 5. Baskı, Neşr-ı Merkez, Tahran 1370/1992, s. 474; Celaleddin Aştıyani, **Zertuş: Mazdayesna ve Hukümet**, 8. Baskı, Şirket-ı Sahami-yi İntişar, Tahran 1381/2003, s. 186

¹³⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 2, s. 128

¹⁴⁰ Sacidi, a.g.m., s. 45

¹⁴¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 2, s.135-136

işrâkından nasiplenmektedir. En yakın nur ile Nûru'l Envâr arasındaki bu müşâhede ve işrâktan ikinci bir egemen nur (Nûr-i Kâhîr-i Devvom) meydana gelir. İkinci kâhîr nur ile en yakın ilk kâhîr nur arasındaki müşâhede ve işrâkın tekrarından üçüncü bir kâhîr nur (Nûr-i Kâhîr-i Sevvom) meydana gelir.¹⁴² Bu silsile böylece devam eder ve sayısız nurlar meydana gelir.¹⁴³

Sühreverdî birbirinden feyz alan ve sadır olan bu nurlar hiyerarşisine “Tabakatu't-Tûl (Uzun/Bitimsiz Silsile)” demektedir ve bu nurlar hiyerarşisi şeriatteki yakın melekler, Meşşâî felsefedeki on akıl ve Zerdüştlükteki Ameşaspentalar'a¹⁴⁴ tekabül etmektedir.¹⁴⁵

Ancak Sühreverdî bu kâhîr nurlar mertebelerini Farabi ve İbn-i Sînâ'nın Meşşâî felsefeyle ortaya koydukları on akılla sınırlandırmamaktadır. Ona göre nurlar hiyerarşisinde her bir merteye daha üst ve daha alttaki nurlar için bir berzah ve bir perde durumundadır. Böylece üstteki yüce nurun tüm yoğunluğu ve şiddetiyle daha alt mertebedeki nura olduğu gibi intikal etmesi engellenmekte ve daha üst mertebedeki nurun daha alt mertebelerdeki nurlara doğrudan feyz etmesi kısmen süzülmektedir.¹⁴⁶

Sühreverdî, İşrak felsefesini temellendirirken Kuran-ı Kerim'de geçen “Allah göklerin ve yerin nurudur”¹⁴⁷ ayeti ve aynı şekilde Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eseri, onun için önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Nitekim Allah Teâlâ Kuran-ı Kerim'in birçok ayetinde “nur” kelimesini kullanarak, kendisini, melekleri ve bilgiyi “nur” olarak nitelendirmiştir.¹⁴⁸

Sühreverdî'nin nur sembolünü İbn Arabî'de de görmek mümkündür. Nitekim İbn Arabî Vâcibu'l-Vücûd'u bazen nur olarak tasvir ettiğinden O'ndan gayrısı ancak

¹⁴² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk, (Mecmua-yi Musannefât)*, c.2, s. 140

¹⁴³ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 28

¹⁴⁴ **Ameşaspentalar:** Ahuramazda'nın soyut nitelikleri, isim ve sıfatları. İbn-i Arabî'nin diliyle Allah'ın esmâ ve sıfatları, Sühreverdî'nin diliyle Nûru'l Envâr'dan sadır olan ilk saf nurlar, fakihin diliyle meleklerdir. Ancak Ameşaspentalar sadece Allah'ın sıfatlarıyla tanımlanamayacak kadar komplekstir. Çünkü insana bakan tarafı da vardır: İnsanın idealindeki erdemler. Zerdüştlükte insan bu niteliklerle donanıp tekâmül etmeli ve bu köprüyle Allah'a yaklaşmalı ve O'na benzemelidir. (Mehmet Mekin Meçin, “Gatalar'a Göre Zerdüş”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 3)

¹⁴⁵ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 28

¹⁴⁶ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 28

¹⁴⁷ Nur, 24/35

¹⁴⁸ Bkz. Bakara, 2/257; Maide, 5/15; Enam, 6/1; İbrahim, 14/1; Nur, 24/20, Ahzab, 33/43

gölge olmaktadır (vücûd-ı zıllî). Şehadet âlemindeki varlıkların kendilerine ait müstakil bir vücutları olmadığı ve Hakk'ın isim ve sıfatlarının tecellileri olduklarından dolayı onlar gölge varlıklardan ibarettirler. O Fususu'l Hikem'de şöyle der: “Bil ki genellikle Hak'tan gayrı (sivâu'l Hakk) ya da âlem denilen şeyin Hakk'a olan nisbeti gölgenin şahsa olan nisbeti gibidir. Bu anlamda âlem Allah'ın gölgesi olur.”¹⁴⁹

Sühreverdî'ye göre üst mertebedeki her yüce nur ile alt mertebedeki her nur silsilesi arasındaki egemenlik ve bağımlılık yahut feyz ve sudur ilişkisinden “Tabakatu'l-Ârâz” adlı nurlar meydana gelmektedir ve bu hiyerarşi, aralarında sebep sonuç ilişkisi bulunmayan melekler sayılır. Bu nur ve melek grubu, dünyamızla ilgili olup “erbâbu'l-envâ' (türlerin ilk örnekleri-arketipler)” ya da “musûl-i Eflatûnî (Platon'un İdeleri)”dir. Bizim dünyada var olan her şey ideler âlemindeki arketiplerin bir tılsımı yahut bir fenomenidir. Sühreverdî “araz hiyerarşisi” olarak adlandırdığı bu grup meleklerini; türlerin ilk örnekleri (erbâb-ı envâ'), tılsımların arketipleri (erbâbı tılsım) veya tezahürlerin özü (ashâbu'l-asnâm) olarak adlandırır.¹⁵⁰

Görüldüğü üzere Sühreverdî burada Meşşâî teorilerinin ve Aristo'nun, Eflatun düşüncelerine getirdiği eleştirilerin aksine kendi üslubuyla Eflatun'un idelerini ortaya koymakta ve Zerdüşî ile eski İran hekimlerinin varlıkbilim teorileriyle uyumlu düşünmektedir.¹⁵¹ Sühreverdî'nin eski İran hekimleriyle olan bu uyumunu söz konusu melekler yahut âraz hiyerarşisini, “manevi ışıklar” yahut “ruhanî aydınlıklar” anlamına gelen “Azva-ı Minuyî” olarak adlandırılmasında da görüyoruz. Nitekim eski Fars hekimleri varlığı ikiye ayırır. Manevi ve ruhanî olanları “minuyî”, tezâhür eden maddi varlıkları ise “gîfî” olarak adlandırırlardı.¹⁵² Onlara göre âlemde tezâhür eden her bir

¹⁴⁹ Muhyeddin İbnü'l Arâbî, **Fusûsu'l Hikem**, 1. Baskı, Daru'l İhyau'l Kutubi'l Arabiyye, Kahire, 1946, s. 101

¹⁵⁰ Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, s. 94-95

¹⁵¹ Fazlurrahman, **İslam**, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, 4. Baskı, Selçuk yay.,Eskişehir, 1996, s. 175

¹⁵² Bu duyuşal âlemin (Âlem-i Mahsus) dışında mevcut duyularla duyumsanamayan Misal ve Aklanî âlemin köklerini, Zerdüştlükteki *Minuyî* âlemde de bulabiliriz. Ancak Zerdüştlükte Gîfî âlem (somut fenomenal âlem) gnostik okullarda olduğu gibi salt kötülük potansiyeli değil aksine mukaddes arketiplerin suretleri oldukları için kendileri de bizzat mukaddestirler. Suyun Vohumnah'ı ve Ateşin de Aşavahişta'yı sembolize ettikleri için artık su ve ateş de birer mukaddes fenomendirler. Bkz., İskender Oymak, **Zerdüştlük (İnanç, İbadet, Adetler)**, 1. Baskı, Elazığ 2003, s. 107; Edwin M. Yamauchi, **İran ve Edyan-ı Bastan**, Menuçehr Pızeşk (Terc.), 1. Baskı, İntişârât-ı Koknos, Tahran 1390/2011, s. 498; Mary Settegast, **Angah ke Zertuş Sokhen Goft**, Şehrbanu Saremi (Terc.), 1. Baskı, İntişârât-ı Koknos, Tahran, 1390/2011, s. 89; Mirza Abbas, **İranname**, 1. Baskı, Haydarabad, 1304/1925, s. 32; Ayrıca Zerdüştlükte ateşin yeri hak. bkz. Mehrdad Kadirdan, **Caygâh-ı Nûr ve Ateş Der Âyin-ı Zertuş**, 1. Baskı, İntişârât-ı Ufk-ı Pervaz, Şiraz, 1388/2009; Oymak, **a.g.e.**, s. 107.

fenomenin melekût âleminde bir arketipi vardır ve her fenomen bu arketipin etkisi altındadır. Örneğin suyun arketipi Hordad, ağaçların Mordad, ateşin ise Ordibeheşt'tir.¹⁵³ Bu arketipler, Empedokles ve diğer hekimlerin işaret ettikleri maddeden arınık saf nurlardır.¹⁵⁴ Sühreverdî bu nurları “suverî hükümran ışıklar” olarak isimlendirir. Bu ışıklar felekî ve unsurî âlemdeki bütün varlıkların “heykel-tılsımların efendileridir.”¹⁵⁵ Sühreverdî bedensel kalıplarından sıyrılabilen herkesin bu nurları gördüğünü ve sonra başkalarına bunu açıklamak için delil ve burhan yoluna gittiklerini söyler. O'na göre, müşahede ehli olan herkesin özellikle peygamber ve hikmet babalarının bu bağlamda Eflatun, ondan önce Sokrates ve çok daha önce ise Hermes, Ağasazimun, Empedokles gibi çok sayıda filozof ve hekimin bu noktayı vurguladıkları ve nur âleminde bu nurları müşahede ettiklerini açıklamışlardır.¹⁵⁶ Sühreverdî bu sözlerin devamında kendisinin daha önce Meşşâîlerin teorilerini şiddetle savunduğunu ve bu soyut nurların inkârcısı olduğunu ekleyerek Meşşâîlerin prensiplerine aşırı derecede bağımlı olduğundan dolayı varoluşu on akılla sınırlandırdığını ve bu fikirlerinde ısrar ettiğini¹⁵⁷ ancak ilahî delillerin hakikati ona aşikâr kılındıktan sonra bu soyut nurlar hiyerarşisine ulaştığını söyler.¹⁵⁸ Bu yüzden o, bu konuda şüphesi olan ve delil ile burhanla da ikna olmayanların riyazete girmeleri ve şuhud ehliyle irtibat kurmaları gerektiğini, bu şekilde söz konusu nurları müşahede etme düzeyine çıkabileceğini hatırlatır.¹⁵⁹

Sühreverdî'ye göre meleklerin ârizî silsilesi ya da tabâkâtü'l-âraz'dan bir başka melekler silsilesi ya da nurlar hiyerarşisi meydana gelir. Bunlar bir önceki hiyerarşinin halifeleri olarak tüm varlıkları doğrudan idare eder. Nitekim madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar gibi tüm yeryüzündeki varlıkların koruyucuları hatta felekleri harekete geçirenler bunlardır. Sühreverdî bu melek grubunu “İspehbediye nurlar” ya da

¹⁵³ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, (Mecmua-yi Musannefât) c. 2, s. 157; Sühreverdî, **İşrak Felsefesi**, çev. Tahir Uluç, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 157; Uşideri, **a.g.e.**, s. 253-254; Oymak, **a.g.e.**, s. 138; Bakırî, **a.g.e.**, s. 44; Meçin, a.g.t., ss. 166-168.

¹⁵⁴ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s. 156

¹⁵⁵ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s. 143; **İşrak Felsefesi**, s. 147; Uluç, a.g.e., s. 54

¹⁵⁶ Sühreverdî, **Mecmua-yi Musannefât**, c. 2, s. 156,157,162; **et-Telviât**, (Mecmua-yi Musannefât), c.1, s. 112-113; Uluç, **a.g.e.**, s. 57

¹⁵⁷ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s. 156

¹⁵⁸ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s. 156

¹⁵⁹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s. 156-157

bazen “müdebbire nurlar” (yönetici nurlar) olarak adlandırır. Sühreverdî bu bağlamda insanla ilgili olarak şunu söyler:

“Natik türün (düşünen varlığın) arketipi, bazı kahir nurlardan yani insan türüne egemen olan melekûtun büyük babalarından olan yakın baba, ruh bahşeden Rûhu'l-Kudüs, ilmin hibe edicisi, hayatı ve fazileti bahşeden Cebrail (a.s)'dan, kemale ermiş insanî karakter üzerine soyut bir nur hasıl olmaktadır. Bu soyut nur insan bedenine hükmeden müdebbir bir nurdur ve ispehbedî nâsutun kendisidir.”¹⁶⁰

Sühreverdî'ye göre nefs-i nâtika (düşünen nefis) ya da insanî ruhun kendisi olan bu ispehbedî nasut ya da müdebbire nur, bedenden önce yoktur. Bedenin oluşu ve meydana gelmesinin ardından hadis olmaktadır.¹⁶¹ Bu ispehbedî nur insan bedeninde kaynağı kalbin sol boşluğunda olan ve hayvanî ruh olarak adlandırılan latif (soyut) bir cevherî yoldan insan bedenine hükmeder.¹⁶² Bu yüzden cisimlerin en latif unsuru ve nurla son derece ilişkili olan hayvanî ruh ispehbedî nur ile organik beden arasında yer alan, baştan aşağı tüm bedene yayılan ve nuranî potansiyeli bütün hücrelere ulaştıran unsurdur.¹⁶³

Sühreverdî tüm insanların koruyucusu olan insanî arketipin yanı sıra, her bir insanın ayrıca ispehbedî ya da melekûtî bir nura sahip olduğunu, bu nurun bedenle beraber meydana geldiğini ve esasen bu nurun bizim hakikatimiz ve aslımız olduğunu söyler. Her bir insanın sahip olduğu bu nurların, insanî arketipi olan ve Meşşâî felsefede on akıldan biri olan onuncu akla ya da Akl-ı Faâl'a ve Sühreverdî'nin ruh bahşeden olarak adlandırdığı Kahir nura olan konumu, çocukların babaya olan konumu gibidir.¹⁶⁴

Sühreverdî'ye göre düşünen bu insanî nefisler ya da ispehbedî nurların her birinin nur âleminde göksel bir ikizi vardır. Bu ispehbedî nasut ya da düşünen nefsin kendi melekûtî eşinden ayrılmasının sebebi, bedenın meydana gelmesi ve insanın kâmil mizacıdır. Çünkü eğer beden meydana gelmeseydi bu ayrılık meydana gelmez ve insandaki bu nur kendi melekûtî yarımıyla bir bütün olarak nurlar ve melekler âleminde

¹⁶⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s. 200-201

¹⁶¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s. 201

¹⁶² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s. 206

¹⁶³ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 30

¹⁶⁴ Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, (Mecmua-yi Musannefât içinde), c. 3, s. 96-97

mukîm kalmaya devam ederdi.¹⁶⁵ Sühreverdî'ye göre her nefis, beden hattına ya da mertebesine inmeden önce melekler düzeyinde bir konuma sahiptir. İnsanî cismin oluşunun ardından maddi olmayan o melekûtî nefis ikiye ayrılır; biri gökyüzünde kalır, diğeri zindana ya da beden kalesine düşer. Tam da bu yüzden beşerî nefis bu dünyada her daim solgun ve üzgündür. Ve kesintisiz diğerk göksel eşini ya da benini aramadadır. Melekûtî diğerk yarısıyla birleştiğinde ve göksel mertebesine kavuştuğunda ancak huzur ve mutluluğa erer.¹⁶⁶

Sühreverdî'nin inşa ettiği bu nurlar veya melekler hiyerarşisi bir silsile şeklinde devam ederken diğerk bir grup meleklerle karşılaşırız: Türlerin her bir bireyinin şahsi melekleri. Sühreverdî Kuran'dan getirdiği sayısız ayetleri yorumlayarak her bir şeyin veya varlığın bir meleği olduğunu ve bunun da bizzat o şeyin ya da varlığın ruhu olduğunu söyler ve esasen o şey ya da varlık o meleğin ya da ruhun bir gölgesi veya heykelidir. Derken Peygamberin "her şeyin bir meleği olduğu" sözünü hatırlatır. "De ki her şeyin melekûtu onun elindedir"¹⁶⁷ ayetini yorumlarken melekûtun her şeyin içinde var olan ruh olduğunu söyler.¹⁶⁸

Sühreverdî'nin nur veya melekler hiyerarşisi Zerdüştdinindeki melek inancına oldukça benzemektedir. Sühreverdî'nin nurlar hiyerarşisinde Nûru'l Envâr'dan sadır olan ilk ve en yakın nur Zerdüştlükte yer alan Behmen'e (Vohumanah) tekabül etmektedir. Bu ilk nur, Zerdüştlükteki Ameşaspentalar'ın ilki ve Meşşâî felsefenin ilk aklıdır. Geri kalan ve Behmen'le beraber sayıları yediye tamamlanan diğerk Ameşaspentalar, Ahuramazda'nın¹⁶⁹ nitelikleri, müşavirleri yahut en yakın melekler olarak Sühreverdî'nin Nûru'l Envâr'dan sonra gelen ilk kahir nurlar ve en yakın meleklerle tekabül etmektedir. Yine Sühreverdî'nin melekler hiyerarşisinde zikrettiği

¹⁶⁵ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 30

¹⁶⁶ Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, s. 96

¹⁶⁷ Yasin, 36/83

¹⁶⁸ Sühreverdî, **Elvâh-ı İmâdî, (Mecmua-yi Musannefât)**, c. 3, s. 162

¹⁶⁹ **Ahuramazda**: Zerdüştdin Avesta'daki her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten en büyük tanrıdır. Masdeist inanışta ve İran-Aryanlarda Ahuramazda tek iyilik tanrıdır. Diğerk Aryan tanrılarının tamamını batıl ve gerçekdışı tanrılar olarak niteleyen Zerdüştdin Avesta'daki tanrısı iyilik ve güzelliklerin yaratıcısı, düşmanı ise tümüyle kötü güçlerdir. Avesta'daki büyük ve önder karşılığında Ahura sözcüğü Gatalar'da ve Avesta'nın diğerk bölümlerinde emir ve komutan anlamlarında bir nitelemedir ve Pehleviceye Hûtai olarak çevrilir. İranlıların Ahura'ya ekledikleri Mazda ise akıllı, bilge ve zeki anlamlarındadır. Ahura Mazda şekliyle bu sözcük server-i dâna: bilge önder, bilge efendi, hudâvendigâr-i âgâh: bilgililerin sahibi anlamlarında Zerdüş öncesi ve Zerdüştdin peygamberliğinden sonra iyilikler ve doğruluklar evreninin en büyük yaratıcısı olarak inanılmış ve tanınmıştır. Bkz. Nimet Yıldırım, **Fars Mitoloji Sözlüğü**, 1. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006, s. 59-60.

Âraz mertebelerindeki kahir nurlar, Zerdüştlükte ikinci sırada yer alan ve Ameşaspentalarla işbirliği yapan Yazatalar'a¹⁷⁰ karşılık gelmektedir. Yine Sühreverdî'nin müdebbire ya da ispehbedî nurları ise, Zerdüştlükte üçüncü mertebede bulunan melekler, tüm varlıkların özellikle insanın kişisel arketipi olan Fravahr'a¹⁷¹ karşılık gelmektedir.¹⁷²

Sühreverdî'ye göre âlemdaki tüm varlıklar ikiye ayrılır: Kendi özünde hakikatinde nur ve ışık olanlar ile özünde nur ve ışık olmayanlar. Nur da iki kısma ayrılır: Başkalarına geçebilen nurlar (hey'etu'n ligayrih) ve başkasına geçemeyen nurlar (hey'etu'n leyse ligayrih). Başka varlıklara geçemeyen bu ikinci sınıf nurlar mücerred ve saf nurlardır. Özünde nur olmayan varlıklar da ikiye ayrılır: Mekâna ihtiyacı olmayan som karanlık cevherler ve başkasına geçebilen karanlık parçalar. Sühreverdî'ye göre madde ve cisim, nurun zıddı olan ve onun karşısında yer alan berzahdır. Berzah yani madde ve cisim, özü itibariyle som karanlıktır. Karanlık ise nurun yokluğundan başka bir şey değildir. Bu yüzden nur veya nuranî olmayan her ne varsa karanlıktır. Berzaktan nur tükendiği zaman karanlıktan başka geride bir şey kalmaz. Bu yüzden berzahlar karanlık cevherlerdir.¹⁷³

Sühreverdî'ye göre bütün berzahlar, bütün varlıklar hatta bütün felekler nur mertebeleri arasındaki ilişkiden doğar. Her bir nur yer aldığı merite gereği bir tarafı nura, diğer tarafı ise karanlığa bakar. Söz konusu nurun alt mertebesi, konumu itibariyle karanlık, üst mertebesi ise aydınlıktır. Bu nur; alt mertebeye göre kahir, egemen ve zenginken üst mertebeye göre ise fakir, muhtaç ve âşıktır. Tüm nur mertebeleri, bir üst mertebedeki daha yoğun ve daha egemen olan nura olan muhabbet, aşk, şevk ve müşâhedesinin bir gereği ve sonucu olarak meydana gelir. Böylece tüm varlık

¹⁷⁰ **Yazatalar:** “Yesna” ve “Yešt” kökeninden türeme olan “yezt” ve “yezeteha” kelimelerinin tercümesi olan yazatalar, ilahlar anlamına gelir. Köken olarak tüm bu kelime ve türevleri fidye ve kurban vermek, ibadet etmek, övmek, yüceltmek, tapmak anlamlarına gelmektedir. Başında Ahuramazda'nın yer aldığı minuyî ya da ruhanî âlem hiyerarşisinde, Ahuramazda'ya en yakın ilahi güçler veya melekler olan Ameşaspentalardan sonraki mertebede yer alan yazatalar, ilahi niteliklerle donanımlı 3. minuyik mertebedeki potansiyel güçler, etkiler veya Melekütî ya da ilahî varlıklardır. (Bkz. Uşideri, **a.g.e.**, s. 507-508).

¹⁷¹ **Fravahar:** Fravahar, doğumla beraber Tanrı Ahuramazda'dan gelen ve insan bedenine yerleşerek ona can, hayat, yaşam soluğu kazandıran ilahî ruhtur. Fravahar, Ahuramazda'dan insana geçerek onu kemale yönlendiren tanrısal enerji ve ruhanî potansiyeldir ve insan-ı kâmilî betimlemektedir. (Bkz. Meçin, **a.g.t.**, s. 247)

¹⁷² Muhammed Muin, **Mazdeyesna ve Edeb-i Parsi**, 5. Baskı, İntişârât-ı Danışgah-ı Tahran, Tahran, 1388/2009, c. 1, s. 237

¹⁷³ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, (**Mecmua-yi Musannefât**), c. 2, s.107-108

mertebeleri nurun veya aydınlığın yoğunluğu, şiddeti veya zayıflığına dayalıdır. Her şey, nurdan aldığı kuvvet ve nasibe göre varlık bulur. En alt mertebede yer alan cemâdattan en üst mertebede yer alan melekûta kadar tüm varlıklar nurdan aldıkları orana göre varlık mertebelerinin birinde yer alır. Bu bağlamda cemâdat, hayvanata göre nurdan daha az nasiplenirken, insan hayvana göre daha çok, meleklerle göre ise daha az oranda nurdan nasiplenen bir varlık mertebesinde yer alır. Melekler ise maddeden tamamen arınık saf nurlardır (Nûru'l-Mahzâ).¹⁷⁴

3.3. Âlem-i Mîsal, Sekizinci Bölge, Lâmekân Yer

Sühreverdî'nin, birçok eserinde hikmet ehlini takip ederek akıl, nefis ve cisim âlemi olmak üzere üç âleme inandığı görülmektedir. Bu âlemler kesretin vahdetten veya mümkinü'ü'l vücûdun Vâcibu'ü'l Vücûd'dan zuhûr etmesiyle açıklanmaktadır. Akıl âlemi on akıldan, nefis âlemi dokuz feleki nüfustan ve cisim âlemi dokuz eflâk ya da ay altı felek olan dört basit unsur ve bu basit unsurların birleşenlerinden meydana gelmektedir. Bu üç âlem kahir, egemen ve yoğun nurlar âlemi, müdebbir nurlar âlemi ve berzahlar âlemine karşılık gelmektedir. Akıl ve nefisler âlemi, madde ve özelliklerinden arınık ve zâhirî duyularla duyumsanamayan melekler âlemi olduğundan bu iki âlemi birlikte ma'kul âlem (zihinsel-soyut âlem) zâhirî duyularla duyumsanabilen cismanî âlem ise mahsus âlem (hissedilen-somut âlem) olarak adlandırır. İlk âleme emir âlemi, gayb âlemi ve melekût âlemi; ikinci âleme ise yaradılış âlemi, şehadet âlemi ve mülk âlemi demektedir.¹⁷⁵

Sühreverdî Hikmetü'l-İşrâk adlı kitabında ma'kul ve mahsus adlı iki âlemin yanı sıra üçüncü bir âlemden yahut akıl ve nefis âlemlerinin birbirinden ayrı ele alındığında akıl, nefis ve cisim âlemlerinin yanı sıra dördüncü bir âlemden söz eder. Ona göre bu âlem, karanlık ve aydınlık suretlerin muallâk (asılı) olduğu arketiplerin yeridir.¹⁷⁶

Meşşâî felsefede yer almayan Sühreverdî'nin söz ettiği bu âlem Zerdüştlükteki Fravahr'ın makamı ya da bütün varlıkların ruhları, suretleri ve manalarının yer aldığı âlemdir. Şehrezurî ve Kutbeddin Şîrâzî'ye göre, dördüncü âlem ya da eğer ma'kul âlemi soyut akıl ve nefisleri kapsayan bir biçimde ve mahsus âlemi de unsurî âlemi (ay altı

¹⁷⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s.138-148

¹⁷⁵ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s.34

¹⁷⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 232

âlem) ve âlem-i esîri (dokuz gök feleği) içine alan şekilde değerlendirirsek üçüncü âlem olarak da okuyabileceğimiz bu âlem mîsal ve hayal âlemidir. Bu âlem son derece geniş ve sınırsızdır. Gerek gezegenler berzahı, gerekse de madenler, bitkiler ve hayvanlardan olan mürekkebatlar berzahında var olan her varlığın arketipi bu âlemde yer alır.¹⁷⁷ Sühreverdî diğer bir yerde bu âlemi sekizinci bölge (iklim-i heştom)¹⁷⁸ olarak adlandırır ve “Cabulka”, “Cabursa”, “Havarkalya (Hurkulya)”¹⁷⁹ şehirlerini de ilginçliklerle dolu olan bu âlemin şehirleri arasında sayar.¹⁸⁰ Kutbeddin Şîrâzî’ye göre, sekizinci bölge mîsal âlemidir. Çünkü mikdarî âlem (boyut, ağırlık ve ölçüye sahip âlem) sekiz kısma ayrılır. Bu âlemin yedi kısmı duyuşsal miktar ve oranlara sahip olan yedi bölge iken sekizinci bölge mîsali miktar ve oranlara sahiptir. Sühreverdî’ye göre sekizinci bölge olarak kabul edilen bu âlem bizzat muallâk olan “musûl âlemi”dir. Bu âleme, maddi unsurlarla birlikte yükselmek mümkün değildir. Ancak buna rağmen bazı kimselere bu âleme yükselmek nasip olur. Nitekim peygamberler ve velilerden işitilen olağanüstü olaylar ve ilginç haberler bu âleme yükselmeleri ve bu âlemdeki müşâhedeleri ve marifetleri sayesinde. Cabulka ve Cabursa gibi isimler de musûl âlemindeki şehirlerin adlarıdır.¹⁸¹

Sühreverdî’nin üç âleme eklediği bu dördüncü âlem, ilkin Zerdüşî eser ve metinlerle eski İran hikmetinde geçen ve daha sonra Muhyiddin İbn Arabî¹⁸², Davud-ı Kayserî¹⁸³, Abdülkerim Cîlî¹⁸⁴, Şemsuddin Muhammed Lâhîcî¹⁸⁵, Sadreddin Şîrâzî¹⁸⁶ ve başka arifler tarafından tahkik edilen âlemin kendisidir.¹⁸⁷ Bu öyle bir âlemdir ki ruha

¹⁷⁷ Şehrezurî, **Şerhu Hikmetü'l-İşrâk**, Mukaddime, s. 44, Metin, ss. 554, 574, 594; Şîrâzî, **a.g.e.**, 493, 514

¹⁷⁸ Henry Corbin, **Arz-ı Melekût**, Terc. Ziyauddin Dehşîri, 4. Baskı, İntişârât-ı Tahuri, Tahran, 1387/2008, s. 150 ve sonrası; Babek Alihani, “Hurkulya Der Nezdi Sühreverdî”, **Cavidan-i Khired**, S. 3, 7. Yıl, Yaz 1389/2010, s. 88

¹⁷⁹ Zikredilen üç isim, Sühreverdî’nin verilen metninin haşiyesinde, Allah’ta süluk ve aklî nurların müşâhede esnasında Melekût âleminde bulunan üç şehrin adı olarak kaydedilmiştir. Prof. Dr. Cavit Sunar da, tasavvuftaki âlemlerden bahsederken, Hayal âleminin şuurdan olan ve şuur altından olan olmak üzere iki ayrı kısma ayrıldığını açıkladıktan sonra şunları söylüyor: “Bu iki Hayal âlemi tasavvufta birer şehre benzetilmiş ve Kayıtlı Hayal âlemine (**Cablisa**), Mutlak Hayal âlemine de (**Cabluka**) şehri denmiştir.” Bkz. Cavit Sunar, “İnsan-Âlem İlişkisi”, **İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, A.Ü.İ.F., İ.İ.E.Y., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1977, s. 72

¹⁸⁰ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, (**Mecmua-yi Musannefât**), c. 2, s. 254; Alihani, **a.g.m.**, s. 88

¹⁸¹ Kutbettin Şîrâzî, **a.g.e.**, s. 493-495

¹⁸² Corbin, **Arz-ı Melekût**, s. 235 ve sonrası

¹⁸³ Corbin, **Arz-ı Melekût**, s. 250 ve sonrası

¹⁸⁴ Corbin, **Arz-ı Melekût**, s. 262 ve sonrası

¹⁸⁵ Corbin, **Arz-ı Melekût**, s. 262 ve sonrası

¹⁸⁶ Corbin, **Arz-ı Melekût**, s. 280 ve sonrası

¹⁸⁷ Corbin, **Arz-ı Melekût**, s. 235-288

dair olayların tümünün gerçekleştiği âlemdir. Bu âlemin varlığına inanmakla peygamberlerin ve velilerin ruhanî olayları, irfanî tecrübeleri, mucizeleri ve kerametlerinin gerçekleştiği âlem de anlaşılmaktadır. Peygamberler ve veliler bu âleme girmekle, somut zâhirî âlemle ilişkileri kesilir ve buradaki hakikatleri böylece temaşa etmeye başlarlar. Yine onların ahiret, cennet, ceennem ve ölümden sonraki âlemle ilgili olaylar ve haberler, bu âlemle kurulan irtibatla açıklanır.¹⁸⁸ Çünkü ma'kul ya da ruhanî âlem ile maddi âlem arasında bir berzah olan bu âlemde bütün maddi ve ruhanî varlıklar mîsali suretlere sahiptirler. Maddi ve maddi özelliklerden yoksun olan ve hiçbir surete sahip olmayan ma'kul ve ruhanî âlemdeki varlıklar, bu âlemde surete bürünür, bedenlenir ve rüyada görülen suretler gibi somutluk kazanırlar. Nitekim İbn Arabî de, bir üst mertebedeki basit ve mücerred şeylerin zahire doğru bir adım daha atarak latif ve mürekkep kevnî şeyler haline gelen, ancak yırtılma ve yapışma kabul etmeyen ve bir üst mertebedeki ruhlar ile bir alt mertebedeki cisimler arasında bir berzah olduğundan ervaha nisbetle kesif, ecsama nisbetle latif bir âlem olan bu âlemin; ruhlar âleminde bulunan her bir ferdin cisimler âleminde bürüneceği suretlerinin bir örneğinin de bu âlemde zahir olduğunu belirtir.¹⁸⁹ Aynı şekilde maddi olan ve bir surete sahip olan maddi âlemdeki varlıklar da yine bu âlemde ruhanîleşir ve rüyadaki suretler gibi maddi ve cismanî özelliklerden arınık olarak dolaşır, hareket ederler. Bu yüzden bu âleme “muallâk suretler âlemi” de denilir. Ancak mîsal âlemindeki bu suretler, maddi ve cismanî dünyamızdaki maddeye dayalı varlıkların suretleri gibi değildir. Nitekim bedenleri maddi kafesten riyazet yoluyla ayrılan ve Mele-i Âlâ'nın nurlarından faydalanan pak ruhlar, bu âleme yükseldiklerinde, melekler ve kahir nurlarla mülakat eder ve maddi âlemimize kıyasla olağanüstü kabul edilen kimi dini hakikatleri müşâhede ve idrak ederler. Kutbettin Şirazi'nin de dile getirdiği gibi, bu âleme yükseliş organik bedenlerle mümkün değildir. Belki latif ve ruhanî olan “Hurkulyaî” bedenle mümkündür ve bu âlemi idrak ve müşâhede etmek de latif ve ruhanî duyularla olasıdır. Bu âlemde insanın niyetleri, fikirleri, eylemleri ve sıfatları da kendilerine uygun bir surete büründükleri için, bu âlem aynı zamanda nefsanî sabıka âlemidir ve bu âleme

¹⁸⁸ Corbin, **Arz-ı Melekût**, s. 162 ve sonrası

¹⁸⁹ Mahmud Erol Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, 3. Baskı, Sufi yay., İstanbul 2011, s. 323-324

yükselmiş olan ruhlar ya da nefisler, bu âlemde gerçekte cennet ve cehennemleri olan kendi âlemlerini müşâhede ve idrak edebilirler.¹⁹⁰

Âlemi mîsal ya da sekizinci bölge, coğrafik haritalarda mevcut olan bir yer değildir. Bu sebeple Sühreverdi bazen lâmekân yerleşim anlamına gelen “Nakocaâbad” terimini kullanır.¹⁹¹ Çünkü bu âlemde, nerde (koca) yoktur ve bizim âlemimizde geçerli olan mekân kavramının taşıdığı anlamın dışında kalır. İrfani tecrübeler ve nefsin mîsal âleminde yükselişi bizi bu duyuşsal âlemden kopararak duyuşsal âlemi görmemizi engeller ve herkesin duyuş organlarıyla gördüğü bu maddi duyuşsal âlem yerine gizli ve saklı olan şeyler bize aşikâr olur. Tıpkı rüyada duyuşsal âlemden, mekândan ve zâhirî varlıklardan koparak ayrılır ve aslında yer (mekânı) olmayan bir yerde varlıkları ve olayları gördüğümüz ve uyanık olduğumuzda bize tamamen saklı olan bir âleme ayak bastığımız gibi, nefsimizin mîsal âleminde müşâhede ettiği olaylar ve varlıklar -tıpkı rüyada olduğu gibi- nefisten doğar ve tezâhür ederler. Bu yüzden nefsin bu halde temaşa ettiği manevi olaylar, bizim algımızdaki yer ve mekân kavramının dışındadır.¹⁹²

3.4. Sembolizm

Daha önce zikri geçen mîsal âleminde zihinsel-soyut (aklanî) olan teorik hakikatler ve akidevî ilkeler de somut suretlere bürünür ve bu âleme yükselen nefse tezâhür ederler. Diğer taraftan duyuşsal âlemdeki (âlem-i mahsus) olayların gizli hakikatleri de bu âlemde aşikâr olur. Bu yüzden bu âlemde ma’kulat (görünmez soyut hakikatler) varlık ve surete bürünme bakımından daha aşağı bir mertebeye inmekle varlıklarının hakikatleri nefse aşikâr olurken mahsusat da varlık bakımından daha üst bir mertebeye yükselmek ve maddeden soyutlanmak suretiyle bâtinî hakikatleri tezâhür eder. Bu bağlamda mîsal âlemi bir bakıma görülenin bâtinî anlamı olan te’vil hatta ruhanî te’vilin ayırt edildiği yerdir.¹⁹³

Nefsin bu somut âlemde müşâhede ettikleri veya başından geçenler daha önce, tarih ötesinde yer alan mîsal âleminde gerçekleşmiş olan hakikatlerin ta kendileridir.

¹⁹⁰ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, ss. 36-37; Corbin, *Arz-ı Melekût*, s. 169 ve sonrası

¹⁹¹ Sühreverdi, *Âvâz-i Per-i Cibrîl*, (*Mecmua-yi Musannefât* içinde), c. 3, s. 211; *Fî Hakikati’l Aşk*, (*Mecmua-yi Musannefât* içinde), c. 3, s. 273

¹⁹² Sühreverdi, *Âvâz-i Per-i Cibrîl*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 3, s. 211; *Fî Hakikati’l Aşk*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 3, s. 273

¹⁹³ Corbin, *Arz-ı Melekût*, s. 150 ve sonrası; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 38

Çünkü âlem-i mahsusta meydana gelen tüm durumlar ve olaylar, âlem-i mahsustan önce gelen âlem-i mîsaldeki durum ve olayların tezâhüründen başka bir şey değildir. Sühreverdî'ye göre dış dünyada meydana gelen her şey, ruhanî âlemde nefsin başından geçen derûnî bir olayın, bir tekrarın, bir yenilenmenin veya bir sembolün dışında bir şey değildir. Çünkü bu dünyada meydana gelen her şey, daha önce gökte, nefsin başından geçen şeylerin bir tekrarıdır. Bu yüzden dini metinlerde anlatılan kutsal tarihin yerinin, diğer bir ifadeyle kutsal tarihte meydana gelen durumlar ve olayların, duyu organlarıyla anlaşılması mümkün değildir. Çünkü onların anlamı başka bir dünyaya dönmektedir. Sadece manevî te'villerle; hikâyelerin hakikatine, Kuranî olayların iç yüzüne ve pehlevî hamasetlerin özüne ulaşılabilir. Bu hikâyelerin anlamı söz konusu durum ve olayların gerçekten meydana geldiği yani tarih ötesi özel bir zamanda bulunan varlık mertebesindeki anlamına vakıf olmakla bilinebilir.¹⁹⁴

Bu bağlamda ruhanî vakıalar ve mukâşefeler, peygamberlerin mitik anlatıları, dini kitapların ele aldığı mitolojik türden olaylar Sühreverdî'ye göre ancak sembolizm ışığında anlaşılabilir. Bunların özünü anlamak için ruhanî yorumlar ve tefsirler gerekmektedir. Bu sembolik olay ve hikâyeleri yorumlamak, mîsal âlemine yükselmek ve o âleme ait hakikatleri müşâhede etmek demektir. Bu âleme yükselmek ise ruhun mîsal âlemine çıkabilecek kadar güçlenmesi ve meleklerle mülakat etmesiyle mümkündür. Sembolik metinleri tamamen teorik, zihinsel ve soyut kavramlarla tercüme etmek her ne kadar bir yorumlama türü ise de, bu kez metnin zâhirînin tamamen ortadan kaldırılması gibi bir sakıncayı bağrında taşımakta iken, olay ve hikâye metinlerinin derinliği, manası ve özü görmezden gelinerek yapılan lâfzî ve zâhirî yorumlamalar da metnin mana ve kalbini yok etmektedir. O halde eğer biz olay ve hikâyelerin hem zâhirî tarafının hem de bâtinî hakikatinin birlikte korunmasını istersek onu bu somut âlemden daha üst bir mertebede bizzat tecrübe etmeliyiz. Diğer bir ifadeyle onu aklanî âlem ile mahsus âlem arasında yer alan mîsal âleminde müşâhede etmeli ve yaşamalıyız. Böylece metin, nefsin kutsal bir tarihte bulunduğu mîsal âleminde gerçekten yaşadığı öz geçmişine tercüme edilerek anlaşılır kılınmış olacaktır.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Corbin, **Arz-i Melekût**, s. 295 ve sonrası

¹⁹⁵ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 39; Corbin, **Arz-i Melekût**, s. 162 ve sonrası

Bundan dolayı eğer biz sadece düşünülür ve hissedilir olmak üzere iki âleme inanırsak ya uhrevî durumlara ilişkin olayları ve gerçekleri, peygamberlerin yaşadıkları ve anlattıklarını ve irfanî hakikatleri ve mukâşefeleri; aklî, zihni ve tamamen soyut yorumlara havale etmeli ve onları aklın mecazî ve istiâri gerçekliklerine yormalı ve böylece onların zâhirîni inkar etmeliyiz ya da anlamsız hayaller ve vehimlerin sonuçları kabul ederek onları abesle iştilal görmeliyiz. Ancak düşünülür ve hissedilir iki âlem arasında, akıl ve hislerin dışındaki bir araçla idrak edilebilen diğerk bir âlemin varlığını kabul etmemiz halinde, diğerk bir ifadeyle faal hayalin ve dinamik tahayyülün devreye girdiğı mîsal âlemine inandığımız takdirde, ne metinlerin zâhirîni inkâr etmiş ne de onları boş safsatalar olarak yorumlamış oluruz. Çünkü böyle bir durumda hem metinlerin zâhirî ve lâfzî yönleri hem de batınî ve derunî hakikatleri muteber sayılmış olur. İşte tam da burada İşrak hekimi, gerçekte mîsal âlemine yükselebilen, göksel tenzilatların sırlarını anlayabilen ve felsefî hakikatleri meleklerin dilinden işitebilen kimsedir.¹⁹⁶ Bundan dolayı Sühreverdî *Kelimetu't-Tasavvuf* adlı eserinde şöyle der: “Kuran’ı adeta senin hakkında inmiş gibi oku!”¹⁹⁷

Ma’kul, mîsal ve mahsus olmak üzere üç mertebeli bir âlemin varlığı her şeyin ma’kul, mîsal ve mahsus olmak üzere üç varlık boyutuna sahip olmasını gerekli kılmaktadır. Biz idrak edilebilir mahsus âleminin varlığı üzerinden daha üst bir varlık mertebesinde bulunan diğerk varlık mertebelerini anlayabiliriz. Örneğın Sühreverdî’nin *Akl-ı Surh (Kızıl Akıl)* adlı sembolik risalesinde geçtiğı üzere mahsus âlemde Güneş, mîsal âleminde Tuba ağacı ve ma’kul âlemde Nûru’l Envâr ya da Vâcibu’l Vücûd yer alır. O halde mahsus âlemdeki güneş, mîsal âlemindeki Tuba ağacının sembolü ve Tuba ağacı da mîsal ukul âleminde Nûru’l Envâr ’ın sembolüdür. Bu yüzden bizim dünyamızdaki varlıklar hatta dünyanın tamamı diğerk bir âlemde bulunan varlıkların ve durumların sembolüdür. Bu sembolizm ve sembolik varlıklarla ancak biz ma’kul ve mîsalî durumları anlayabiliriz. Nitekim mîsal âlemi ve ma’kul âlemi olmaksızın bizim somut âlemdeki tüm varlıklarda durumlar tek başına köksüz, dayanıksız, anlamsız ve salt kendi zâhirî/cismanî varoluşlarına işaret ederler.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Corbin, *Arz-i Melekût*, s. 162 ve sonrası; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 39

¹⁹⁷ Sühreverdî, *Kelimetu't-Tasavvuf*, (*Mecmuâ-yi Mussanifât* içinde), c. 4, s. 139

¹⁹⁸ Sühreverdî, *Akl-ı Surh*, (*Mecmuâ-yi Mussanifât* içinde), c. 3, s. 230; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 39-40

Sühreverdî'nin bazı risaleleri de sembolik ve mîsalî hikâyelerdir. Bu hikâyeleri anlamak ve değerlendirmek mîsalî âleme inanmayı ve o âlemin yer aldığı varlık mertebesini göz önünde bulundurmayı gerekli kılmaktadır. Çünkü bu hikâyelerde geçen olaylar mîsal âleminde hakiki bir sûrete bürünerek kaleme alınmıştır. Aynı şekilde duyusal âlemin dışına taşan ve diğer bir âleme doğru yola çıkan sâlikin başından geçen hakikatlerin ifadesidir.¹⁹⁹

Sühreverdî'nin hikâyeleri semboliktir ve sembolik olduğundan dolayı, herkes kapasitesi oranında anlar ve onlardan yararlanır. Sühreverdî *Hikmetü'l İşrâk* adlı meşhur eserinde bu risalelerin okunmasını tavsiye eder. Çünkü keşfi, şuhûdî ve zevkî/kalbî yolla elde edilen işrâkî hikmetin anlaşılmasında bu risaleler kilit rol oynar. Bu tasavvufî risaleler aynı zamanda çileli riyazet yolu olan seyr u sulûk için birer kılavuzdur. Çünkü yazar kesbederek öğrendiklerini aktarma derdinde değildir. Aksine yaşadıklarını, hissettiklerini, keşfettiklerini veya müşâhede ettiklerini kaleme almıştır. Ancak bu risaleler ehil olmayan kimseler için sırdır. Hatta belki de anlaşılmaz sayıklamalardır. Bunlar ancak riyazet yoluna seyr u sulûka veya ruhânî yolculuğa giren müritler için anlamlı ve lezzetli gelir.²⁰⁰

Sühreverdî'nin tasavvufî risaleleri okunmadan hikmet-i işrâk tek başına kâfi gelmez. Sühreverdî bu yüzden hikmet-i işrâk okumaları esnasında bu risaleleri mütâlââ etmeyi önerir. Ancak hikmet-i işrâkın anlaşılmasına vesile olabilecek bu risâlelerin dili neden bunca kapalı, bâtınî veya semboliktir? Ya da diğer bir ifadeyle İbn-i Sînâ, Aynulkudat Hemedanî, Sühreverdî veya Feriduddin Attar niçin sembolik bir dil kullanmayı tercih etmişlerdir? Hikmet-i İşrâk'ın önemli şârihlerinden biri olan Kutbettin Şîrazî'ye göre dört nedeni vardır: 1. Okurların zihinlerini dürterek harekete geçirmek ve aydınlatmak. Çünkü sembolik dilin anlaşılması için insan zihninin faaliyete geçmesi ve zahirin altındaki bâtınî manayı ortaya çıkarması gerekir. Bu zihinsel etkinliklerin sonucunda sembollerin çözümlenmeleriyle düşünceler gizemin veya bilinmezin peşine düşme yeteneğini elde eder. 2. İlahî kelâma benzer bir metot kullanmak. Nitekim ilahî vahyin zâhirini avam, bâtınını veya derinliğini ise havas anlar. 3. Ehil olmayan ve

¹⁹⁹ Henry Corbin, **Tarih-i Felsefe-i İslami**, s. 266

²⁰⁰ Fatma Sunkurkilaye, "Remzşinâsi-yi Risâle-i Âvâz-i Per-i Cibrîl", s. 2 http://www.ettelaathekmatvamarefat.com/new/index.php?option=com_content&view=article&id=713:1392-03-12-08-24-22&catid=43:mag-2&Itemid=52 , 13.04.2014

gözleri somuta kilitli, kalbi basiretten mahrum kimselerin, hekimlerin sırlarına ulaşmalarını engellemek. 4. Bu yola girmek isteyen yolcuların tüm dünyevi ve maddi meşguliyetlerini bir tarafa bırakarak dikkat ve ilgilerinin tamamını sembolik ifadelerin altındaki mana üzerinde yoğunlaştırarak anlamın peşine düşecek gayret ve çabalarını kamçulamak.²⁰¹

Sühreverdî'yi yer yer sembolizme iten nedenlerden bir diğeri ise onun üzerinde düşüncelerini bina ettiği düalizm fikridir. Fakat Sühreverdî'nin düalizmi, felsefe veya dinlerdeki düalizmden farklıdır. Sühreverdî müstakil iki yönlü bir varlığı değil, tek bir varlığı kabul ettiği için, özünde muvahhid ve monoteist olan bir düşünceye sahiptir. Ona göre var olan dualite, varlıkla yokluk arasındaki dualitedir ve yokluğun müstakil bir varlığı olmadığı için baki kalan varlıktır. Bu yüzden kesret içerisinde vahdete inanan bir mutasavvıftır. Ona göre her varlığın ruh-beden, zâhir-bâtın, lâfız-mânâ ve son tahlilde nur-karanlık olmak üzere iki boyutu vardır. Bu yüzden görünen tüm varlıkların bir zâhir ve bir bâtın olmak üzere iki boyutu vardır ve asıl baki kalan zâhir değil bâtın, kabuk değil çekirdek, form değil cevher ve beden değil ruhtur. Buradan hareketle Sühreverdî lafızların ve kelimelerin altındaki mânâyâ ve öze yönlendirmek için sembolik dil kullanmıştır. Çünkü zâhirî-lâfzî anlatı ve metinler, derin bâtınî anlamlar taşıyan bir özelliğe sahiptir. Bu yüzden Sühreverdî, sembolizmle zâhirin altındaki bâtınî anlama yönelişin yolunu açmak istemiş ve dini tecrübe sonucu elde edilen vahiy, ilham veya mükâşefelerin hakkıyla anlaşılması için tevil yolunu açmıştır. Ve haddizatında tevil yolu ariflerin yoludur.²⁰²

Sühreverdî'nin sembolik hikâyelerinde geçen ruhanî olaylar ve irfanî tecrübelerin merkezinde, yaşlı bir bilge kılığında sâlike görünen bir melekle mülâkat ve bu melekten edinilen marifet yer alır. Bu sembolik hikâyeler, sahip oldukları felsefî derinlikten çok Sühreverdî'nin büyüleyici hayal gücünün ve edebî dehâsının bir görünümüdür. Bu yaratı ancak eski İran felsefesi, Meşşâî felsefesi, Kuran öğretileri ile eski Yunan felsefesinden derinlikli bir sentez yaparak meydana getirdiği yepyeni bir felsefî ve irfanî çığırta nakil, akıl ve kalbi barıştıran bir kimsenin ürünüdür.²⁰³

²⁰¹ Sunkurkilaye, a.g.m., s. 3

²⁰² Sunkurkilaye, a.g.m., s. 3

²⁰³ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 40

BİRİNCİ BÖLÜM

AKL-I SURH (KIZIL AKIL)

1. AKL-I SURH (KIZIL AKIL) HİKÂYESİNİN ÖZETİ

Hikâye, Sühreverdî'ye bir dostunun “kuşlar birbirlerinin dilini bilirler mi?” şeklinde sorduğu soruyla başlar. Kuşlarla sembolize edilen ruhlar Sühreverdî'ye göre elbette birbirlerinin dilini de bilirler. Hikâye, bir atmaca/şahin gibi yaratılan hikâye kahramanının ruhânî âlemden maddi âleme düşüşü ve beden hapishanesinde karanlıklara kilitlenmesiyle başlar. Bu arada zâhirî ve bâtinî olmak üzere zindanî mahkûmun başında nöbet bekleyen on duyuşal güç bulunmaktadır ve bu zindanî mahkûm bu güçler tarafından kuşatılmış durumdadır. Vâkıânın kahramanı çok geçmeden düşüşünün farkına varır, marifetle gözleri açılır, riyazetle başındaki nöbetçileri gâfil avlar ve sonunda firarî bir esir gibi henüz elinde ve ayağında bağlar ve bentler olduğu halde maddi dünyadan melekûtî dünyaya ya da sahra olarak simgelenen mîraca yükselir. Orada beyaz nurlar âleminden çıkıp maddi âlem tarafına yöneldiği için saçı ve teni kızıla kaçmış yaşlı ama genç ve dinamik bir pîr ya da “kızıl akıl” görür. Şeriatin Cebraîl'i olan kızıl akıl ile ruhânî yolculuğa giren sâlik arasında uzun bir diyalog başlar. Kızıl akıl, Kafdağı'nın ardında olan anavatanından buraya geldiğini söyler ve böylece ruhların ana yurdunu işaret eder. Mülakattan anlaşıldığı kadarıyla, buldukları yer “misal âlemi”dir: Mîraçların yaşandığı, vahiylerin veya ilhamların alındığı bir ara berzah. Ancak Miraca çıkan sâlikin henüz ayaklarında bentler vardır, çünkü yeniden dünyaya dönmek üzere ayrılmıştır ve bedensel tüm formlardan doğal ölümlle sıyrılmadığı müddetçe ana yurduna doğru daimi olarak gidemez. Salik meleğe soru sorar: Dikkatinizi çeken ilginçlikler nelerdir? Pîr, yedi harikadan söz eder: Kafdağı (felekler), geceyi aydınlatan cevher (ay), Tuba ağacı (güneş), on iki iş yeri (burçlar), davudî zırh (beden), cevherden keskin kılıç (ölüm) ve âb-ı hayat (ölümsüzlük suyu).

Sorular, bir hekimin insan ve evrenle ilgili merak ettiklerini ele verir tarzdadır. Ancak salık kesbî olarak elde edemediği bilgileri ruhani seferlerle öğrenmenin peşindedir ve sonunda keşif ve müşahedeyle hikmete ve marifete kavuşur. Bu yedi harika bir bir açıklandıktan sonra sâlik rüyadan uyanan biri gibi ansızın uyanır ve yanındaki dünyalı dostun sorusuyla başlayan hikaye ondan gelen dönütle kapanır: Sen iyi bir atmaca ve avcısın, ben de fena bir av değilim, yakala beni, tut ve koru beni!, diyerek gafil kuşları avlayarak gafletlerinden uyandıran ve ana vatanlarını hatırlatan atmaca ruhlu hikaye kahramanına ya da Sühreverdî'ye bir mürid teslimiyetiyle sığınır.

2. AKL-I SURH (KIZIL AKIL) HİKÂYESİNİN ÇEVİRİSİ

Rahman ve Rahim olan Allah'ın Adıyla

Her iki âlem mülkünün sahibi olan Sultan'a şükürler olsun.. Var olan her şey O'ndandır. Var olan her şey O'nun varlığıyla. Var olacak her şey O'nun varlığından olacaktır. O Evvel'dir, Âhir'dir ve Zâhir'dir, Bâtın'dır ve O her şeye âlimdir.

Selâm ve duâ yaratılmışlara, gönderdiği elçilerine özellikle de Onunla nübüvveti sonlandırdığı Muhammed muhtâra, ashabına ve din âlimlerine –Rızvanullahi Aleyhim Ecmaîn- olsun.

Dostlardan aziz bir dost bizden bir sual etti: “Kuşlar birbirinin dilini bilir mi?”

Dedim: “Evet bilirler” dedi: “Sen nerden biliyorsun?” Dedim: “Hakikatin musavviri bidayette beni yaratmak istediğinde beni de bir atmaca sûretinde yarattı. Benim bulunduğum o ülkede başka atmacalar da vardı. Birbirimizle konuşur, birbirimizi duyardık ve birbirimizin sözlerini anlardık.”

“Peki, şu anki hal nasıl oluştu?” dedi?

Dedim: Bir gün kaza ve kader avcıları takdir tuzağını kurdular ve irâde tanelerini (yem) oraya yerleştirdiler. Böylece beni bu yolla esir ettiler. Daha sonra benim yuvam olan o vilayetten diğer bir vilayete götürdüler. O an iki gözümü kapatıp üstüne dört farklı bent (perde) çektiler ve on kişiyi; beşini önleri bana dönük sırtları dışarıya ve beşini de sırtları bana dönük önleri dışarıya bakar vaziyette üzerimde nöbetçi kıldılar. Sırtları bana ve yüzleri dışarıya dönük olan beş kişi beni şaşkınlık (tahayyür) âlemine

koydular ve böylece kendi yuvam olan o vatani ve bildiğim her şeyi unuttum. Artık ezelden beri böyle olduğumu sandım. Bir müddet böyle devam ettiğinde gözlerim biraz açıldı. Görebildiğim kadar etrafa baktığımda daha önce görmediğim şeyleri görüyor ve gördüklerime şaşırıyordum. Böylece günden güne gözlerim biraz daha açıldı ve ben (yeni) gördüğüm her şeye daha çok şaşırıyordum...

Sonunda gözlerimin hepsini açtılar. Bu şekildeki dünyayı bana gösterdiler. Üzerime çektikleri bentlerin altında ve nöbetçilerin arasından bakıyor ve kendi kendime şöyle diyordum: Acaba bir gün bu dört farklı bendi üstümden çekecek, bu nöbetçiler yakamdan düşecek ve kanatlarım açılacak mı ki biraz havada uçabileyim ve kayıtlardan kurtulabileyim?

Bir müddet sonra günlerden bir gün bu müvekkilerin (nöbetçileri) benden gafil olduklarını gördüm. Bundan daha iyi bir fırsat bulamayacağımı düşünerek yavaşça bir köşeye sürünerek çekildim, üzerimdeki bent ve zincirlerle aksayarak sahraya doğru yöneldim.

O sahrada bana doğru gelen birisini gördüm ve hemen yanına gittim. Onu selamladım. Bütün içtenliğiyle selamıma karşılık verdi. O şahsa baktığımda yüzünün ve sakallarının kızıl olduğunu gördüm. Genç birisi olduğunu sandım. “Ey genç! Nerden geliyorsun?” diye sordum. “Evlat! Bu hitabım yanlıştır. Ben yaratılışın ilk çocuğuyum ve sen beni genç diye mi çağırıyorsun?” diye cevap verdi. “Niçin sakal ve saçların beyazlamamış?” dedim. “Benim saç ve sakalım beyazdır ve ben nuranî bir yaşlıyım. Seni tuzağa düşüren avcılar ve sende bu muhtelif bent ve sınırları koyan, sana vekiller tayin eden beni de ne zamandır siyah (karanlık) bir çukura attı. Beni kızıl görmen ondandır. Yoksa ben beyaz ve nuranîyim. Her nurlu beyazlık siyahla karıştığı zaman kızıl görünür. Tıpkı beyaz olup güneşin ışınlarıyla aydınlanan bir tarafı aydınlığa bakıp beyaz ve bir tarafı da siyah ve karanlık kalan akşamın ilk şafağı yahut seherin sonu da kızıl görünür. Ayın on dördünün yüzeyi doğuşu sırasında her ne kadar müstakil bir aydınlığa sahipse ve nurla nitelendirilse de bir tarafı gündüze bir tarafı da geceye baktığından kızıl görünür. Kandil de aynen böyledir. Alt tarafı beyaz ve üst tarafı da siyah duman olduğunda ateş ve duman arası kısım kızıl görünür. Buna benzer örnekler çoktur...”

-Sonra “Ey yaşlı! Nereden geliyorsun?” dedim. “Benim yurdum ve senin yuvanım da bulunduğu ancak onu unuttuğun Kafdağı’nın ardından (geliyorum)” dedi. “Sen orada ne yapıyordun?” dedim. “Ben seyyahım. Her daim dünyanın dört bir tarafını gezer ve ilginçlikleri temaşa ederim” dedi. “Dünyada ne tür ilginçlikler gördün?” dedim. “Yedi şey” dedi: “ İlki yurdumuz olan Kafdağı, ikincisi geceyi aydınlatan cevher, üçüncüsü Tuba ağacı, dördüncüsü on iki âlem iş yeri, beşincisi davudî zırh, altıncısı cevherden keskin kılıç, yedincisi hayat suyu (çeşmesi).

“Bana bunları anlat” dedim. “ İlki olan Kafdağı yerküresinin dışındadır ve on bir dağdan oluşur. Ve sen bentlerden kurtulursan oraya varacaksın çünkü seni oradan getirmişlerdir ve var olan her şey sonunda (üzerinde bulunduğu-aslına) ilk şekline dönecektir.”

“Oraya nasıl yol bulabilirim?” diye sordum. “Yol zorludur. Kafdağı’ndan önce önüne (ayrı) iki dağ çıkacak. Biri sıcak bölge diğeri de soğuk bölgedir. Oradaki sıcaklık ve soğukluğun sınırı yoktur.” “Bu kolay olur, sıcak iklimleri kışın ve soğuk iklimleri yazın geçerim” dedim. “Hata edersin. O ülkenin havası hiçbir mevsimde değişmez” dedi. “Bu dağların mesafesi ne kadardır” diye sordum. Şöyle dedi: “Yüzünü ilk makama yeniden çevirebildiğin süre kadardır. Tıpkı bir ayağı merkezi bir noktada sabit ve diğeri ayağı başlangıç noktasından hareket edip ilk noktaya varıncaya kadar dönen pergel gibi.”

“Bu dağ delinmez mi ve açılan delikten geçilmez mi?” dedim.

“Delmek mümkün değil. Ancak yeteneği (potansiyeli) olan kimse delmeksizin bir anda onları geçebilir. Tıpkı avucunu ısıtıncaya kadar güneşe doğru tuttuğunda ve belesen yağından bir damlayı avucuna damlattığında, yağın içinde bulunan özellikten dolayı (avucu delmediği halde) avucun dışına taşan belesen yağ gibi. O halde eğer sen o dağı geçme yeteneğini kazanırsan bir göz açıp kapama süresince her iki dağdan da geçersin” dedi.

“Bu yeteneği nasıl elde edebilirim?” dedim. “Eğer anlayacaksan söz arasında söylerim” dedi.

“Bu iki dağı aşarsam ötekiler kolay olur mu?” dedim

“Eğer kişi bilge ise kolay olur. Bazıları sürekli bu iki dağda esir kalır. Bazıları üçüncü dağa ulaşır ve orada kalırlar. Bazıları dördüncüsü ve beşincisinde... Böylece on birinci dağa ulaşmıncaya kadar böyle devam ederler. Her bir kuş ne kadar zeki olursa o kadar ilerler” dedi.

Kafdağı'nı açıkladığım gibi geceyi aydınlatan cevheri de açıkla” dedim.

“Geceyi aydınlatan cevher de Kafdağı'ndadır. Ama üçüncü dağdadır. Ve onun varlığından dolayı karanlık gece aydınlanır ancak sürekli istikrar göstermez. Onun aydınlığı Tuba ağacı sayesinde. Ne zaman Tuba ağacının karşısına geçerse senin bulunduğun taraftan tıpkı aydınlık bir halka gibi komple aydınlık görünür. Tuba ağacına daha çok yakın olmak için onun bir bölümü biraz daha ileri giderse dairesinin bir bölümü kararır. Ve geri kalan kısımları aydınlık görünür. Tuba ağacına yaklaştıkça senin bulunduğun taraftan aydınlığından bir miktar kararır. Ancak tuba ağacının tarafı aynı şekilde yarısı aydınlık olur. Tuba ağacının önüne tamamı düştüğünde ise sana bakan tarafının tamamı siyah görünür ve Tuba ağacına bakan taraf aydınlık. Yine ağacı geçtiğinde bir miktar aydınlık görünür ve ağaçtan uzaklaştıkça senin tarafına bakan kısmın aydınlığı daha çok belirginleşir.

Bu nur olan şeylerin terakki etmesinden değil ama onun yüzeyi daha çok nur alır ve siyahlık (karanlık) azalır. Aynı şekilde yeniden onun karşısına düşerse onun bütün yüzeyi ışık alır.

Bu şunun örneğidir: Bir halkayı ortasından delersin ve o deliğe bir şeyi geçirirsin, o sırada bir kabı suyla doldurursun ve bu halkayı o kabın üzerine koyarsın. Öyle ki halkanın bir yarısı suda olacak şekilde koyarsın. Şimdi bir anda on kere halkanın dört bir tarafı su ulaşmış olsun. Ancak eğer biri onu suyun altından görürse sürekli halkanın bir yarısını suda görmüş olur. Yine eğer o bakan kişi doğrudan kabın altından ortasına bakarsa kabın ortasında bulunan ondan daha ilerde bir parça görür. Halkanın bir yarısı suda görülmez. Çünkü kabın ortasından bir tarafa daha çok meylettği için o halkanın bir kısmı görenin görme alanında olmadığından görülemez. Ancak o göremediği kısmın yerine bu kez sudan bir miktar boş görür. Ve ne kadar tasın kenarına doğru bakarsa sudakini daha az ve boş sudan daha fazla görür. Çünkü doğrudan kabın kenarından bakarsa bir yarısını suda ve diğer yarısını da suyun dışında

görür. Aynı şekilde yukarıdan kabın kenarına baktığında sudakini daha az ve suda olmayanı da daha fazla görür. Hatta kabın üstünün tam ortasından tamamen halkaya bakarsa halkayı tamamen suyun dışında görür. Eğer birisi kendi kabının altından ne suyu ne de halkayı gördüğünü söylerse biz ona eğer su kabının kristal ya da daha şeffaf bir şey olması şartıyla görebileceğini söyleriz. Şimdi halkanın ve su kabının mevcut iki yuvarlağını da seyirci böylece görebilir. Ancak geceyi aydınlatan cevher ve tuba ağacı da bu halka örneğinden yola çıkarak görülebilir.”

Pîre Tuba ağacının ne olduğunu ve nerede bulunduğunu sordum.

“Tuba ağacı büyük bir ağaçtır. Cennetlik insanlar cennete gittiklerinde bu ağacı orada görürler. Daha önce açıkladığımız on bir dağdan bir dağ vardır ki bu ağaç o dağdadır” dedi.

“Hiç meyvesi var mıdır?” dedim.

“Bu dünyada gördüğün her meyve o ağaçta da bulunmaktadır. Gördüğün bütün bu meyveler aslında onun ürünüdür. Eğer o Tuba ağacı olmasaydı sen asla ne meyve, ne ağaç, ne çiçek ne de bitki görürdün” dedi.

“Meyve, ağaç ve çiçeklerin Tuba ağacıyla nasıl ilişkisi vardır?” dedim.

“Tuba ağacının üstünde Sîmurg’un yuvası vardır. Sabahları Sîmurg yuvasından uçar ve kanatlarını yere yayar. Onun kanatlarının etkisiyle ağaçta meyve yerde ise bitki biter” dedi.

Pîre şöyle dedim: “Sîmurg’un Zal’ı büyüttüğünü ve Rüstem’in de Sîmurg’un yardımıyla İsfendiyar’ı öldürdüğünü duydum.”

Pîr: “Evet doğrudur” dedi.

“Nasıl oldu?” dedim.

Şöyle dedi: “Zal doğduğunda saçları ve yüzü beyazdı. Babası Sam Zal’ı sahraya atmalarını emretti. Ona hamileyken büyük acılar çeken annesi oğlunun kötü görünümü olduğunu gördüğünden dolayı buna razı oldu. Böylece Zal’ı sahraya bıraktılar. Mevsim

kış ve hava soğuktu. Kimse Zal'ın uzun zaman hayatta kalabileceğine ihtimal vermezdi. Bir müddet sonra annesi iyileştiğinde içinde yavrusunun şefkati nüksetti ve yavrusunun durumunu öğrenmek üzere onu bıraktığı sahraya gitmeye karar verdi. Sahraya vardığında yavrusunu canlı buldu ve Sîmurg'un ona kanat gerdiğini gördü. Zal annesini gördüğünde ona tebessüm etti. Annesi onu kucakladı, emzirdi ve eve götürmek istedi. Ancak yavrusunun birkaç gündür nasıl hayatta kaldığını öğrenmeden eve dönmeye karar verdi. Zal'ı Sîmurg'un ona kanat gerdiği o yere bıraktı ve oraya yakın bir yere gizlendi. Akşam olduğunda ve Sîmurg o sahradan ayrıldığında bir ceylan Zal'ın başının üstüne kadar geldi ve memelerini Zal'ın ağzına koydu. Zal süt içtikten sonra ceylan, Zal'a herhangi bir zarar gelmesin diye Zal'ın üstüne çömelerek yattı. Anne kalktı, ceylanı yavrusunun üstünden uzaklaştırdı ve onu eve doğru götürdü.”

Pîre dedim: “Bu olayın sırrı (hikmeti) nedir?” Pîr: “Ben bu durumu Sîmurg'a sordum. Sîmurg dedi ki Zal Tuba (ağacının) gözetiminde dünyaya geldi. Biz helak olmasını engelledik. Ceylan yavrusunun bir avcının eline geçmesini ve onun kalbinde Zal'a karşı bir (ana) şefkati uyanmasını sağladık. Böylece ceylan onu geceleyin korudu ve emzirdi. Gündüz ise ben ona kanat gerdim.”

“Peki, Rüstem ve İsfendiyar?” dedim. “Şöyle oldu” dedi:

“Rüstem İsfendiyar'a karşı aciz kaldı ve yorgunluktan evin yolunu tuttu. Babası Zal, Sîmurg'a yalvarıp yakardı. Sîmurg da öyle bir özellik vardır ki eğer bir ayna ya da onun benzeri bir şeyi Sîmurg'a karşı tutarlarsa o aynaya bakan her göz kamaşır. Bunu bilen Zal demirden cilalanmış parlak bir kalkan yaptı ve Rüstem'e giydirdi. Başına da parlak bir miğfer geçirdi. Atına da aynı şekilde parlak aynalar bağladı. Derken Rüstem'i Sîmurg'un yanından (savaş) meydanına gönderdi. Böylece İsfendiyar'ın Rüstem'le karşılaşma anı gelip çattı. İsfendiyar Rüstem'e yaklaşınca Sîmurg'un ışığı kalkana ve aynaya çarptı. Böylece kalkan ve ayna İsfendiyar'ın gözüne yansıdı. Gözleri kamaştı ve göremez oldu. İsfendiyar her iki gözünün de darbe aldığını zannetti. Çünkü artık onu göremiyordu. Sonunda attan düştü ve Rüstem'in eliyle öldürüldü. Anlatılan ılıgın ağacının iki dalından (ok) kasıt Sîmurg'un iki kanadıdır.”

Pîr'e sordum: “Dünyada sadece tek bir Sîmurg olduğunu mu söylüyorsun?”

“Bilmeyen böyle düşünür. Oysa her zaman bir Sîmurg Tuba ağacından yeryüzüne iner ve yeryüzünde bulunun her şey onunla yok olur.

Sîmurg Tuba ağacından yeryüzüne geldiği gibi aynı şekilde on iki iş yerine gider.”

“Ey pîr! Bu on iki işyeri nedir?” dedim. Dedi:

“İlk olarak bil ki, padişahımız mülkünü âbâd etmek istediğinde önce vatanımızı âbâd etti. Sonra bizi işe aldı ve on iki işyeri kurmamızı emretti. Ve her bir işyerinde bir yardımcı tayin etti. Sonra bu yardımcıları çalıştırdı ve böylece o on iki işyerinin altında bir diğer işyeri oluştu. Bu işyerine bir üstat tayin etti. Sonra o üstat işe koyuldu ve böylece o işyerinin altında bir diğer işyeri meydana geldi. O sırada ikinci üstat işe koyuldu ve aynı şekilde işyerinin altında ikinci bir işyeri ve bir başka üstat böylece yedi işyeri ve her bir işyerinde de bir üstat belirlenmiş oldu. Padişahımız on iki evde bulunan her bir öğrenciye bir elbise (hil’at) verdi. Sonra birinci üstada bir elbise verildi ve on iki işyerinden iki işyerini ona teslim etti. İkinci üstada da hil’at vererek ona da on iki işyerinin diğer ikisini teslim etti. Üçüncüsünü de aynı bu şekilde yaptı ve dördüncü üstada her on iki işyerini de gözetmesi için herkesinkinden daha güzel bir elbise (hil’at) verdi ve söz konusu on iki işyerinden birini ona verdi. Beşinci ve altıncısını da birinci, ikinci ve üçüncüye verdiği gibi verdi. Sıra yedinci ustaya gelince on iki işyerinden kalan sonuncusunu ona verdi ve ona hiç elbise vermedi. Bunun üzerine yedinci üstat feryat etti ve her üstada iki işyeri verilmesine rağmen kendisine bir işyeri verildiğini ve hepsine elbisenin verilip kendisine herhangi bir elbise verilmediğinden dolayı feryat etti. Padişah onun işyerinin altında iki işyerinin inşa edilmesini ve onların idaresinin ona verilmesini emretti. Ayrıca bütün işyerlerinin altında bir ekin tarlasını kazmalarını ve o tarlaların sorumluluğunu da yedinci ustaya verilmesini ve dördüncü üstadın eski elbiselerinden yedinci üstada verilmesini emretti. Onların elbiseleri Sîmurg hakkında yaptığımız açıklamada geçtiği gibi yenilenmekteydi.”

“Ey pîr! Bu işyerlerinde ne dokurlar?” dedim.

“Genellikle ipek ve kimsenin anlamadığı her şeyi dokurlar. Yine bu işyerlerinde Davudî zırh da dokurlar” dedi.

“Davudî zırh nedir ey pîr!” dedim.

“Davudî zırh senin üzerine koydukları bu muhtelif bentlerdir” dedi.

“Bunu nasıl yaparlar?” dedim.

“Yukarıdaki on iki işyerinden üçünde bir halka oluştururlar. O on iki kapıyla dört tamamlanmamış halka yaparlar. Sonra o dört halkayı her biri onun üzerinde bir işlem yapsın diye bu yedi üstada takdim ederler. Yedinci üstadın eline geçince ekin tarlasına doğru gönderirler ve (burada bu halkalar) uzun süre eksik kalır. O sırada dört halkayı bir halkaya koyarlar. Halkalar sımsıkıdır. Sonra senin gibi bir kuşu esir ederler. Ve o zırhı onun boynunda tamamlansın diye boynuna takarlar” dedi.

Pîre: “Her zırhın kaç halkası vardır?” diye sordum.

“Eğer denizde kaç damla su olduğu söylenebilse her zırhın kaç halka olduğu da sayılabilir” dedi.

“Bu zırh nasıl uzaklaştırılabilir?” dedim.

“Cevherden keskin kılıçla (Tiğ-i Belarek).” dedi.

“Cevherden keskin kılıç nerden temin edilebilir?” dedim.

“Bizim vatanımızda bir cellât vardır. O kılıç onun elindedir ve her bir zırhın ne kadar süre dayanacağı bellidir. Süre tamamlandığında o cellât cevherden keskin kılıcı bütün halkalar birbirinden ayrılacak şekilde vurur” dedi.

Pîre: “Zırhı kuşananlara ulaşan zarar farklılık arz eder mi?” diye sordum.

“Farklılık arz eder” dedi. “Bazılarına öyle bir zarar ulaşır ki eğer birinin yüzyıl ömrü varsa ve ömrü hayatı boyunca sürekli hayal edeceği sıkıntılardan ve ıstıraplardan en zor olanı dahi asla cevherden keskin kılıcın açtığı yaranın zararına ulaşmazken bazılarına daha kolay gelir.”

“Ey pîr! O azabın daha kolay gelmesi için ne yapabilirim?” dedim.

“Yaşam çeşmesini bul ve o çeşmenin suyundan başına dök. Ta ki bu zırh bedeninin üzerine dökülsün ve kılıcın yarısından emin olabilesin. Çünkü o su bu zırhı daraltır ve zırh daralınca kılıcın yarası kolay gelir” dedi.

“Ey pîr! Bu yaşam çeşmesi nerededir?” dedim.

“Karanlıktadır. Eğer onu istiyorsan Hızır gibi bir ayakkabı giymelisin ve karanlığa ulaşıncaya kadar tevekkül yolunu tutmalısın” dedi.

“Yol hangi taraftadır?” dedim

“Gittiğin her taraf oraya çıkar. Yeter ki yol al” dedi.

“Karanlığın işareti nedir?” dedim.

“Karanlıktır. Ve sen karanlıktasın fakat farkında değilsin. Bu yoldan giden kimse kendini karanlıkta gördüğünde ondan önce de karanlıkta olduğunu ve asla gözüyle aydınlık görmediğini anlar. O halde yolcuların ilk adımı budur ve buradan ilerleyebilirler. Eğer bir kimse bu makama ulaşırsa buradan ilerleyebilir. Hayat çeşmesini iddia eden karanlıkta çok başıboş kalır. Eğer o çeşmeye ehil ise sonunda karanlıktan sonra aydınlığı bulur. Ancak o bu aydınlığın peşine düşmemeli. Çünkü o aydınlık gökten yaşam çeşmesinin üzerine inen bir nurdur. Eğer o çeşmeye yol bulur ve onunla yıkanırse cevherden keskin kılıcın darbelerinden güvende kalır.

Şiir

Aşkın kılıcıyla öl ki ebedi hayata kavuşabilesin

Ki Azrail’in kılıcından kimse sağ çıkmamıştır

Her kim o çeşmenin suyuyla yıkanırse asla ihtilam olmaz. Her kim hakikatin anlamını kavrarsa o çeşmeye ulaşır. Çeşmeden çıktığında (onunla yıkanıp arındığında) yetenek kazanır. Tıpkı avucunu güneşe tutup yağından bir damlayı avucunun içine damlattığında avucun dışından çıkan Belesen yağı gibi. Eğer Hızır olursan Kafdağ’ından rahatlıkla geçebilirsiniz.

Bu olayı o aziz dostu anlattığımda “Sen tuzağa düşmüş o kuşsun ve avlanmaktasın. Şimdi beni (at sırtındaki eyerin) ipleriyle (sımsıkı) bağla. Çünkü ben kötü bir av değilim.

Şiir

Ben o kuşum ki âlemin avcıları,

Her zaman bana muhtaçtırlar

Benim avım siyah gözlü ahulardır

Ki hikmet, akan gözyaşları gibidir

Bizce bu lafızlardan uzaktırlar

Bize göre bu manadan yoksundurlar

Allah’a şükürler olsun ki Onun hüsnü tevfiğiyle bu risale son buldu. Selam ve salât yaratılmışların en hayırlısı Muhammed’e, Onun bütün sahabelerine ve ailesine olsun.

3. AKL-I SURH (KIZIL AKIL) HİKÂYESİNİN TAHLİLİ

Rahman ve Rahim olan Allah’ın Adıyla

Her iki âlem mülkünün sahibi olan Sultan’a şükürler olsun. Var olan her şey O’ndandır.²⁰⁴ Var olan her şey O’nun varlığıyla. Var olacak her şey O’nun varlığından olacaktır. O Evvel’dir, Âhir’dir ve Zâhir’dir, Bâtın’dır ve O her şeye Âlimdir.²⁰⁵

Selâm ve duâ yaratılmışlara, gönderdiği elçilerine özellikle de Onunla nübüvveti sonlandırdığı Muhammed muhtâra, ashabına ve din âlimlerine – Rızvanullahi Aleyhim Ecmaîn- olsun.

²⁰⁴ “Allah vardı ve O’nunla beraber hiçbir şey yoktu.” (Buhari, Bedü’l Halk,2)

²⁰⁵ Hadid, 57/3

Dostlardan aziz bir dost bizden bir soru etti: “Kuşlar birbirinin dilini bilir mi?”

Dedim: “Evet, bilirler” dedi: “Sen nerden biliyorsun?” dedim: “Hakikatin musavviri bidayette beni yaratmak istediğinde beni de bir atmaca sûretinde yarattı. Benim bulunduğum o ülkede başka atmacalar da vardı. Birbirimizle konuşur, birbirimizi duyardık ve birbirimizin sözlerini anlardık.”

Hakikatin musavviri, tüm varlıklara şekil ve sûret veren en mükemmel sanatkâr Allah’u Teâlâ’dır.²⁰⁶ Uçma özelliğine sahip olan *kuşlar* ise yükselme ve alçalma özelliklerinden dolayı evvela ulvî âlemden madde âlemine düşen, daha sonra da maddi âlemden ulvî âleme yükselen insanı sembolize eder. Bu sebeple irfanî mektepte insan ruhu, kuşlarla sembolize edilir.²⁰⁷ Tasavvuf edebiyatında da önemli bir yere sahip olan kuş sembolizmi birçok sufi tarafından sıkça kullanılmıştır. Tarihe baktığımızda İran şiir, edebiyat, hikmet ve sanatı cezbedici kuş tasvirleriyle doludur.²⁰⁸ Sühreverdî’nin kendi eserlerinde de buna rastlamaktayız: *Âvâz-i Per-i Cibrîl*, *Safîr-i Sîmurg* ve bazı nüshalarda *Kızıl Akıl* risalesinin başlığı için kullanılan *Mantiku’t-Tayr* ve *Risâletu’t-Tayr* gibi.²⁰⁹ Nitekim Sühreverdî *Sîmurg’un Islığı (Safîr-i Sîmurg)* adlı risalesinde şöyle yazar: “Tüm ilimler Sîmurg’un ıslığındandır ve ondan çıkmışlardır. Org ve onun gibi güzel çalgılar onun sesinden üretilmiştir.”²¹⁰ Sühreverdî’nin eserleri boyunca çeşitli kuş sembollerine karşışılmaktayız: Örneğın “bâz”, *Akl-ı Surh* risalesinde²¹¹; “Sîmurg”, *Safîr-i Sîmurg*²¹² ve *Akl-ı Surh*²¹³ risalelerinde; “hüdhüd”, *Kıssatü’l-Ğurbetü’l-Ğarbiyye*²¹⁴ ve *Lugat-ı Mûrân*²¹⁵ risalelerinde, “tavus”, “bülbul”, “yarasa”, “baykuş” ve

²⁰⁶ Haşr, 24; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 229; Bkz. İhvan-ı Safa, *Resâilu İhvanu’s-Safa ve Hullânu’l-Vefa*, 1. Baskı, ed-Dâru’l İslamiyye, 1412, Beyrut, c.2, s. 277

²⁰⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 226-227; *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî*, *Der Edeb-i Farsi*, 8. Baskı, Şirket-i İntişârât-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran 1386/2007, s.403-410

²⁰⁸ Rıza Kuhken, *Akl-ı Surh, Mukaddime. Nasrullah Purcevadi*, 1. Baskı, Müessese-i Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran ve Müessese-yi Mutâlaât-i İslami-yi Danişgah-i Azad-i Berlin, Tahran, 1390/2011, s. 98

²⁰⁹ Sühreverdî, *Kıssatü’l-Ğurbetü’l-Ğarbiyye*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 2, s. 276; *Risâletu’t-Tayr*, (*Mecmua-yi Musannefât* içinde), c.3, ss. 199, 200, 202, 203; *Lugat-ı Mûrân*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c.3, s. 297; *Safîr-i Sîmurg*, (*Mecmua-yi Musannefât* içinde), c. 3, s. 316; Kuhken, *a.g.e.*, s. 98

²¹⁰ Sühreverdî, *Safîr-i Sîmurg*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 3, s. 315

²¹¹ Sühreverdî, *Akl-ı Surh*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 3, s. 226

²¹² Sühreverdî, *Safîr-i Sîmurg*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 3, s. 314-315

²¹³ Sühreverdî, *Akl-ı Surh*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 3, s. 232-234

²¹⁴ Sühreverdî, *Kıssatü’l-Ğurbetü’l-*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 2, , ss. 280, 283

²¹⁵ Sühreverdî, *Lugat-ı Mûrân*, (*Mecmua-yi Musannefât* içinde), c. 3, , 302-304

“subaşındaki rengârenk bir kuş”, *Lugat-ı Mûrân* risalesinde²¹⁶; “kafes” ve “kuş” sembolü *Der Hâleti't-Tufûliyye*²¹⁷ risalesinde ve son olarak bâtinî ve zâhirî duyuları sembolize eden “beş gizli kuş” ve “beş açık kuş”, *Safîr-i Sîmurg*²¹⁸ risalesinde geçer.

Eflatun, ebedi bir cevher ve tüm canlıların kaynağı olan *nefsi, kuş* ile sembolize eden ilk kişilerdendir.²¹⁹ İbn-i Sînâ (ö. 1037) *Kaside-i Ayniye*'de, insanî nefsin sergüzeştini, ulvi âlemden inerek beden kafesine esir düşen ve böylece asıl vatanına dönmeyi arzulayıp feryat eden güvercin hikâyesi ile sembolize eder.²²⁰ Yine İbn-i Sînâ *Risaletü't Tayr* adlı eserinde de, bu âlemde bedensel kalıba esir düşen ve ardından bu tuzaktan kurtulmak için çırpınan insanî nefsin/ruhun sergüzeştini irfanî bir sembolizmle ortaya koyduktan sonra, dünya ve madde tuzağından kurtulanların, el ve ayaklarındaki bent ve bağlardan onları tamamen kurtarmak için Melik'e doğru çileli ve zorlu bir yola düştüklerini ve aşılması oldukça zor olan dokuz dağı geçerek Melik'in yanına vardıklarını hikâye eder.²²¹ Ebu Hamit Gazzâlî (ö. 1111) de kendi yorumuyla yeniden yazdığı ve aynı ismi verdiği *Risaletü't-Tayr* adlı risalesinde, insanın Hak'ka doğru girdiği ruhanî seferlerini, kendi padişahları olan Anka kuşuna kavuşmak üzere çok zorlu ve tehlikeli bir sefere çıkan kuşların sembolik öyküsüyle betimlemiştir.²²² Yine Feriduddin Attar (ö. 1221), kuş sembolünden ve kadim insanî tecrübelerden yararlanarak ve beslenerek tasavvufî bir manzum eser olan *Mantıku't-Tayr* adlı şaheseri yaratmıştır.²²³

²¹⁶ Sühreverdî, *Lugat-ı Mûrân*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, 294-311

²¹⁷ Sühreverdî, *Fi Hâleti't-Tufûliyye*, (Mecmua-yi Musannefât içinde) c. 3, s. 264

²¹⁸ Sühreverdî, *Safîr-i Sîmurg*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 332

²¹⁹ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 227'den, Eflatun, *Çar Risale-i Eflatun*, Risale-i Pederos, s. 137-138

²²⁰ Muhakkik Sebzevari, *Esraru'l Hikem: Şerh-i Kaside-yi Ayniye-yi İbn-i Sînâ*, Mukad. Üstat Saduki, tsh. Kerim Feyzi, 1. Baskı, İntişârât-i Matbuat-i Dini, 1383/2004, s. 358

²²¹ İbn Sina, *Resâilu İbn Sina, Risâletü't-Tayr*, İntişârât-i Bidar, Kum, 1400, s. 400-405; Ayrıca bkz. Ahmed bin Hadir Ahsiketi, *Tercüme-i Risâletü't-Tayr*, (Farsça), 1. Baskı, İntişârât-i Zehra, Tahran, 1370/1991, s. 7-13; Ömer bin Sehlan Savi, *Şerhu Risâletü't-Tayr*, 1. Baskı, İntişârât-i Zehra, Tahran, 1370/1991; *Şerhu Risâletü't-Tayr*, Adsız Yazar, 1. Baskı, İntişârât-i Zehra, Tahran, 1370/1991. Sühreverdî de bu risaleyi Farsça'ya çevirmiştir, *Risâletü't-Tayr*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 198-207

²²² Ebu Hamit Muhammed Gazali, *Mecmuâtü Resâili el-İmam Gazzali, Risâlet'u-Tayr*, 1. Baskı, Daru'l Fikir, Beyrut, 1416, s. 293-296

²²³ Bkz. Feriduddin Attar, *Mantıku't-Tayr*, tsh. Seyyid Sadık Gevherin, 27 Baskı, İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1390/2011; Serhat Küçük, “Feriduddin Attar'ın Hayatı ve Eserleri”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, c. 2, S. 1, Mart 2013, s. 244; Kübra Eskiğün, “Klasik Türk Şiirinde Efsanevi Kuşlar”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilimdalı, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ağustos 2006, s. 24

Yine İbnu'l Arabî, vücut mertebelerini kartal, güvercin, anka ve karga adını verdiği dört ruhânî kuş (tuyûr-u'l-erbaâti'r-rûhâniyye) ile sembolize eden *İttihâdu'l-Kevnî* isiminde bir risale kaleme almıştır.²²⁴

Sühreverdî'nin burada tahlil etmeye çalıştığımız *Akl-ı Surh* hikâyesi, dostlardan aziz bir dostun Sühreverdî'ye soru sormasıyla başlar. Bu tür tasavvufi hikeyeler ya da sembolik anlatılar için bir veya birçok *dostun* ya da *hakikat kardeşlerinin* hazır bulunuşluğuyla yapılmalıdır. İbni Sina'nın *Risaletu't-Tayr*'ı da hakikat kardeşlerine seslenerek anlatılan bir sembolik hikâyedir. Bu irfani anlatılar ancak hakikate ve marifete kulak açan, belli bir irfanî düzeye ermiş hakikat erleriyle paylaşılır.²²⁵

Kuşların birbirlerinin dillerini bilmesi Hz. Süleyman'a verilen mucizeye²²⁶ bir göndermedir.²²⁷ Ayetin zâhirî manasını tercüme eden müfessirler, Allah'ın gerçekten kuşlara Hz. Süleyman'la konuşma ve Hz. Süleyman'a da onların dilinden anlama kabiliyeti vermiş olabileceğini söylemişlerdir. Lakin Attar ve Mevlana gibi arifler Hz. Süleyman'ın kuşların dillerini bilmesinden maksadın, Hz. Süleyman'ın manevi ve ruhanî yönden ulaştığı marifet derecesi gibi, tarikatta kemale ermiş kişilerin (insan-ı kâmil) ya da insanî ruhun ulaşabileceği üstün mertebe olduğunu belirtmişlerdir.²²⁸

Sühreverdî, yazdığı tüm irfani hikâyelerini aslında kuşların dili veya karıncaların dili ile yazmıştır. Çünkü bir dünyalının alfabesi, grameri ya da algılama biçimi dışında bir dille kaleme almış ve bu hikâyeleri anlamak için maddi dünyanın dışına çıkmayı, daha doğru bir ifadeyle misal âlemine yükselmeyi gerekli kılar. Misal âleminin dili ise misali, istiari, sembolik veya ikonik bir dildir. Bu dili bilmek, metafizik sırları bilmek, bir bakıma gaybi hazinelerin anahtarlarına sahip olmakla da eşdeğerdir.²²⁹

Beni de bir atmaca sûretinde yarattı sözüyle Sühreverdî, âlem-i mahsustan önceki ruhlar âleminde kendi hakikatini bir atmaca sûretinde tasvir eder.²³⁰ Bununla, gerek ruhun bedenle irtibatından önceki, gerekse ruhun bedenle birleşmesinden sonra

²²⁴ İbn Arabî, *Nurlar Risâlesi*, çev. Mahmut Kanık, İnsan yay., İstanbul 1991, s. 77-78; Kılıç, *a.g.e.*, s. 278-279

²²⁵ Corbin, *İslam-i İrânî*, c.2, s. 355

²²⁶ Neml, 27/16

²²⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 228

²²⁸ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 228

²²⁹ Corbin, *İslam-i İrânî*, c. 2, s. 355

²³⁰ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 229

çile ve riyazetle bedensel veya tensel bağ ve kayıtlardan kurtularak maddi âleminden çıktığı sonraki ve fakat her iki durumda da ruhlar âlemindeki gerçek manaya sahip özüne ve aslına dikkat çeker. Ruhların tasavvur edilmesi, bu âlem ya da mahsus veya oluş ve bozuluş (âlem-i kevn u fesad) âlemi olan dünyamızdaki cesetler üzerinden tanınmaktan başka çare olmadığından, ruhların topraktan müteşekkil tensel duvarlar olmaksızın algılanabilecekleri bir diğer âlem tasavvur edilmelidir. İşte burada Sühreverdî, sûret ve maddeden tamamen arınık olan ma'kul (aklanî) sûret ile maddeden mürekkep olan mahsus/hissi iki âlem arasında, bu kez ne tamamen ruhanî ve ne de maddi olan aksine, maddi ve cismanî hiçbir özelliği olmayan ve yalnızca sûretlere sahip olan varlıklar âlemini tesis eder ve bunun adına mîsal âlemi der.²³¹ Mîsal âleminde varlıklar, sözkonusu diğer iki âlem olan ma'kul ve mahsus âlemin aksine, kendi mânâlarına uygun gelen sûretlerle tezâhür ederler. Mîsal âleminde ruhlar, bir alt mertebeye düşmeden ve sûret ile maddeden mürekkep olan âlemde insanların maddi cesetlerine bürünmeden önce, kendi manalarına denk gelen kuşlar sûretinde görünürler. Bundan dolayı, hikâyede geçen bir dostun 'kuşların dili'ne dair sorduğu soruya, mîsal âlemi penceresinden bakılmalı ve soruya verilen olumlu cevap da aynı şekilde, insan nefisleri/ruhlarının birbirlerini anlayacakları bir şekilde konuştukları ve yekdiğerinin dilini bildikleri mîsal âleminin kapsam alanı içerisinde değerlendirilmelidir. Mîsal âleminin dili, doğal olarak, bu dünyamızdaki gibi, ne ses, gürültü ve sesleri oluşturan fizyolojik mekânizmalar ile oluşan bir dil ne de o sesleri algılama aracı işitme organıdır. Aksine bu dünyaya ait sesler ve ifadelerin formundan çıkarak gerçekleştirilen ruhlar arası tanımsız bir diyalog şeklidir. Bu yüzden, metafizik âlem ya da Aynu'l Kudat Hemedani'nin (Ö. 535/1131) sözüyle ezeli âlem hakkındaki marifet söz konusu olduğunda, onu tanımlamak için, taşıdıkları manalar ve mesajların herkes tarafından anlaşılmayan sembolik ifadelere sığınmak ya da teşbihlerden istifade etmekten başka çare yoktur. Nitekim kelime ve lafızlar bu dünyadaki anlamlar için oluşturulmuşlardır ve kulağa geldiklerinde, söz söyleyen kişinin muradı, duyusal tecrübelerle algılanan zâhirî manalar olmadığı halde çaresiz zahir anlamları anlaşılmalıdır.²³²

²³¹ Bkz. Nefise Ehl Sermedi, "Ez Kuvve-yi Hayal Ta Hazreti Misal": (Caygah-i Musul-i Muallika der Felsefe-yi Sühreverdî, **Faslname-yi Felsefe ve Kelam-i İslami, Ayne-yi Maarifet-i Danışgah-ı Şehid Beheştî**, Bahar, 1388/2009, ss. 19-82

²³² Aynulkudat Hemedani, **Zübdetu'l Hakâik: Şekve'l-Garib Ani'l-Evtan İla Ulemai'l-Buldan**, tsh. ve thk. Afif Useyrân, 1. Baskı, Dar-i Babilyun, Paris, 1962, ss. 67, 88

Burada üzerinde durulması gereken bir diğerk nokta kuşlar içerisinde atmaca (bâz) sûretindeki yaratılışa yani tasarrufatı yüksek olan ruhlara yapılan işarettir. Bilindiğı üzere bu kuş, güçlü kanatlara sahip olan, çok yükseklerde uçabilen ve eski zamanlarda sultanlar ve emirler tarafından kuşların avlanması amacıyla yetiştirilen bir kuş türüdür.²³³ Daha önce ifade edildiğı gibi, kuşlar, ruhları sembolize eder. Hikâyenin kahramanı, kendi varlığının sûretini, duysal âlemden önceki âlemde yani mîsal âleminde, atmaca/şahin sûretinde betimlemektedir. Kuşlar içerisinde atmacayı seçmesinin iki nedeni vardır: Birincisi, başlangıçta, mîsal âleminde ve cisimle birleşmemiş ve maddi âlemde esir edilmemişken ruhi mertebesinin yüceliğini ima etmektir. Nitekim atmaca hızlı ve yükseklerde uçabilen bir kuştur. İkincisi, bu kuşun av ve av sanatı için yetiştirilmeye elverişli olması, yazarın amacıyla son derece örtüşüktür. Ruhun yüceliğini sembolize eden atmaca imgesinden yararlanmak Sühreverdî öncesi kadim bir geçmişe sahiptir. Örneğın Hallac (ö. 309) ruh âleminde kendisini beyaz bir atmaca olarak tanıtmaktadır.²³⁴ Meybudî'nin *Keşful Esrar* isimli eserinde Hz. Muhammed ve onun ruhanî ve nuranî varlığının diğerk varlıklardan önceliğine yapılan vurguda âlemi avlamak üzere bir atmaca gibi yetiştirildiğı ifade edilmektedir.²³⁵

Kuşlar içerisinde Sühreverdî'nin daha önce bir atmaca suretinde yaratıldığını söylemesi, atmacanın zaman ve mekânın şartlarına esir düşmeyen bir kuş olmasından dolayıdır. Eğer hava soğursa uçar ve sıcak memleketlere gider. Eğer yiyecek ve içecek azalırsa orayı terk ederek bolluğun hâkim olduğı bir memlekete gider. Nitekim atmaca ve şahin dünyadaki en yüksek kaleleri ve dağları bile aşabilecek kadar yükseklerde uçabilen, hareket alanları asla kısıtlanamayan özgür kuşlardır. Biz yüksekte uçan bu tür kuşları özgürlüğün ve yüceliğın sembolü olarak kabul ederiz. Bu yüzden Sühreverdî kuşlar içerisinde özellikle sınır tanımayan bir özgürlüğe ve yüce ruha sahip bir yaratık olduğunu ifade etmek için bilinçli bir şekilde atmaca kelimesiyle kendisini tanıtmaktadır.²³⁶

²³³ Eskigün, a.g.t., s. 36

²³⁴ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 230

²³⁵ Ebu'l Fazl Reşiduddin Meybudî, *Keşfü'l-Esrâr ve İddetu'l-Ebrâr*, thk. ve tsh. Ali Asgar Hikmet, 5. Baskı, İntişârât-i Emir Kebir, Tahran, 1371/1992, c.9, s. 375

²³⁶ Emir Hüseyinşah Halili, "Akl- Surh-i Şehid Sühreverdî", s. 7, <http://www.vajhedin.blogfa.com/post-15.aspx>, 20/02/2014

İrfanî (gnostik) edebiyatta *can* ya da *insanî ruh*, birçok kere atmaca benzetilmiştir. Mevlana'nın (ö. 1273) *Külliyat-ı Şems*'inde de mükerreren bu sembolen istifade edilmiştir.²³⁷ Bunun dışında bu sembol aynı şekilde Hafız tarafından da benzer manada kullanılmıştır.²³⁸

O vilayet ile hikâyenin kahramanı, bu vilayete (âlem-i mahsûs) gelmeden önce, atmaca sûretinde bulunduğu mîsal âlemi kastedilmektedir.²³⁹ *Diğer atmacalar* ile mîsal âleminde bulunan diğer ruhların mîsali sûretleri kastedilmektedir. Ruhi mertebe açısından mîsal âleminde yer alan bu diğer kuşlar, hikâyenin kahramanı gibi o âlemde atmaca sûretine sahiptirler. Ancak Sühreverdî *Yezdanşinaht* adlı risalesinde insanın düşünen nefislerini, cüz'iyatın potansiyel bilgisine sahip ve onların faal akıllarını kuvveden fiiliyata çıkararak semavi düşünen nefislerden feyz etmiş olarak görmektedir.²⁴⁰ Sühreverdî'nin bu sözünden anlaşıldığı üzere insanî nefislerin yetenek ve mertebeleri bizzat varlığın başlangıcından beri eşit değiller ve bu yüzden o âlemdeki bütün insanî nefislerin atmaca sûretinde sembolize edilmediği sonucuna varılabilir. O halde mîsal âleminde bulunan ruhlar içerisinde atmaca sûretinde olanlar, daha yüce ve daha üstün olan ruhlardır.

Sâdî'nin aşağıdaki beyitlerinde de kuş ile sembolize edilen insan ruhu, Anka ile kendini maddi varlıklardan soyutlayan insan-ı kâmilî simgelerken serçe ile de âcizliği ve güçsüzlüğü simgeleyerek insanın mahiyetinde var olan farklı istidat ve kabiliyete gönderme yapılmıştır.²⁴¹

Hırs çemberinden uçarsan,

Can kuşun ulvî seferler yapar

Ancak sende anka sabrı yok,

²³⁷ Mevlana Celaleddin-i Muhammed Belhi, **Külliyât-ı Şems**, tsh. Bediuzzaman Fruzanfer, 3. Baskı, Neşr-i Kitab-ı Parse, Tahran 1379/2000, ss. 26, 35, 51, 64, 85, 86, 97, 223, 247, 249, 261, 313, 335, 349

²³⁸ Hace Şemsuddin Muhammed Hafız Şirazî, **Divân-ı Hâfız**, thk. ve tsh. Muhammed Kazvinî-Kasım Gani, 4. Baskı, İntişârât-i Zevâr, Tahran 1385/1996, s. 345

²³⁹ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 230

²⁴⁰ Sühreverdî, **Yezdanşinaht**, (**Mecmua-yi Musannefât** içinde), c. 3, s.426-430

²⁴¹ Kübra Eskigün, a.g.t., ss. 10,88

*Çünkü şehvet tuzağında serçe gibi âcizsin.*²⁴²

“Peki, şu anki hal nasıl oluştu?” dedi?

Dedim: Bir gün kaza ve kader avcılarını takdir tuzağını kurdular ve irade tanelerini (yem) oraya yerleştirdiler. Böylece beni bu yolla esir ettiler. Daha sonra benim yuvam olan o vilâyetten diğer bir vilayete götürdüler. O an iki gözümü kapatıp üstüne dört farklı bent (perde) çektiler ve on kişiyi; beşini önleri bana dönük sırtları dışarıya ve beşini de sırtları bana dönük önleri dışarıya bakar vaziyette üzerimde nöbetçi kıldılar. Sırtları bana ve yüzleri dışarıya dönük olan beş kişi beni şaşkınlık (tahayyür) âlemine koydular ve böylece kendi yuvam olan o vatani ve bildiğim her şeyi unuttum. Artık ezelden beri böyle olduğumu sandım. Bir müddet böyle devam ettiğinde gözlerim biraz açıldı. Görebildiğim kadar etrafa baktığımda daha önce görmediğim şeyleri görüyor ve gördüklerime şaşırıyordum. Böylece günden güne gözlerim biraz daha açıldı ve ben (yeni) gördüğüm her şeye daha çok şaşırıyordum...

Bu hal ile kastedilen, bir atmaca sûretindeyken ruhlar âleminden kopup gelerek mahsus âleme ve insanî cismin kabuğuna giriftar olma durumudur.

Burada tasavvufî hikâyelerde işlenen ana izleklerden birisiyle daha karşı karşıyayız: Nâmütenâhî özgürlükler alanı olan arz-ı melekûtta maddi ve cismanî duvarlarla örülü dünya zindanı ile beden kafesine insanî ruhun düşüşü. Senaryo, İbn Sînâ'nın *Risaletü't-Tayr* hikâyesinin hemen başındaki düşüşle oldukça benzerdir. Burada da Sühreverdî, misal âlemi ya da arzı melekûtta özgür bir biçimde dilediği yere kanatlan bir kuş hatta bir şahin veya atmaca gibi olağan üstü imkânlarla sahipken, maddi âlemde kurulan bir tuzağa düşüşünü ve esarete maruz kalışını dramatize eder. İnsani ruhun bu dramatik düşüşü Sühreverdî'nin *Lugat-ı Mûrân* ile *Kıssatü'l Gurbetü'l Garbiyye*'sinde de benzer şekilde işlenmektedir.²⁴³

Kaza ve kader avcılarını ile ilahî irade ve meş'iyete gönderme yapılmıştır. Nitekim avcılar tuzağı kurarak ve içine daneleri yerleştirerek bir kuşu esir aldıkları gibi ilahî kaza ve kader de Allah'ın irade ve meş'iyeti sayesinde -insana cüz'i irade

²⁴² Sadi Şirazî, *Mevâiz, Gazaliyât*, Gazel. 62, <http://ganjoor.net/saadi/mavaez/>, 02/05/2014

²⁴³ Corbin, *İslam-i İrani*, c.2, s. 355-356

vererek- bir oluş ya da bir varlığın bu âlemde tezâhür etmesini sağlamakta ve onu vehim ve hayal tuzağının kurulduğu duyusal âlemin şartlarında tutkun ve esir kılmaktadır.²⁴⁴

Takdir tuzağı sembolüyle, ilahî takdir tuzak gibi görülmüştür. Çünkü takdir sözlükte ölçmek veya tartmak olduğu gibi aynı zamanda kader ve talih anlamına da gelmektedir. Takdir, gerçekte yaratılmış olan bir varlığın sınır, ölçü ve ihtiyaçlarını belirler. Öyleyse takdir, adeta mümkün bir varlığın (Vacibu'l-Vücûd dışındaki her varlık) ona yakalanmak ve varlık sûretini elde etmek üzere kaza ve kader tarafından kurulan bir tuzak gibidir.²⁴⁵

İrade taneleri ise, bu âlemde herhangi bir oluş ya da yaradılışın meydana gelmesine ilişkin olan, kula verilmiş Allah'ın isteği ve meşiyettir.²⁴⁶ Bu âlemde bir varlığın meydana gelmesinin sebebi Allah'ın irade ve meşiyetidir. Nitekim O bir şeyin var olmasını dilediğinde diğer bir ifadeyle bir varlığın oluşunu (kevn) istediğinde ona yalnızca “ol!” der ve böylece o şey/varlık da oluş sürecine girer ve tekâmülle olma sürecine girer. O halde tıpkı tuzak danesinin, kuşu havada kendine doğru çekmesi gibi Allah'ın meşiyeti de bu âlemde bir şeyin vücut bulmasını sağlar.²⁴⁷ Her ne kadar ilâhî bir plan olan kaza ve kader avcılarını şu cismanî dünyada bir tezgâh ve bir yaşam alanı insanoğlu için tasarlamışlarsa da o tezgâha inip oradan tane galamak insanın iradesine bırakılmıştır. Ve bir bakıma insan kendi isteği ve özgür iradesiyle bu dünya tezgâhına konmayı ve orada yaşamayı seçmiştir.²⁴⁸

İki gözün bağlanması var oluşsal gaflete düşüşü anlatır. Salık gaflete düştüğünü, bu yüzden kim olduğunu, nereli olduğunu, anavatanının nerede olduğunu ve hangi varlık neyistanından geldiğini unutacak kadar bir hafıza kaybı yaşamaktadır. Ve bu gafletten dolayı kendisine ait olmayan, ruhuna tamamen yabancı olan, aslında kendi türü ve cinsi olmayan maddi, cismani bu somut dünya ile tüm varlığıyla meşgul olmasına, kendini buranın albenilerine kaptırmasına ve cismani gözlerinin açılmasına yol açmıştır. Nitekim avcılar bir atmacayı veya şahini yakaladıklarında yaptıkları ilk iş onun kafasına bir külâh geçirip gözlerini kapatmak olurmuş. Böylece bu özgür kuş

²⁴⁴ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 232

²⁴⁵ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 232

²⁴⁶ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 232

²⁴⁷ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 232

²⁴⁸ Halili, a.g.m., s. 7

etrafını görecek gözlerden mahrum kaldığı için ne yol bulabilir ne de o özgür olduğu diyara uçabilirmiş. İnsan ise anavatanından dünya tuzağına düştükten sonra hakikati gören gözü, bâtnî gözü veya basireti bağlanır. Onun yerine somuta kilitli gözü, zâhirî gözü ve maddi organik gözü açılır ve böylece kendinden yani aslı, nefsi ve ruhundan bîhaber kalır.²⁴⁹

Purnamdariyan'ın bu konuya yaptığı şerhte “İki göz”ün, nazarî akıl ve ameli akla tekabül ettiği görülmektedir. Nebatî ve hayvanî nefisler ile insanî düşünen nefislerin/ruhların her birinin kendisine ait özellikleri vardır. İnsanın düşünen nefisine ait potansiyeller, hikâyede açık iki göz ile sembolize edilen nazarî ve ameli akıldır. Nazarî akıl, bilgiyi algılama ve doğru ile yanlış birbirinden ayırt etme potansiyeliyken ameli akıl, ruhun/nefsin onunla iyilikler yaptığı, iyi huylar edindiği, kendisinden kötü huy ve davranışları uzaklaştırdığı potansiyeldir.²⁵⁰ Bu konuyla ilgili olarak İbn-i Sînâ şöyle der: “İnsanın düşünen nefis (nefs-i nâtika) potansiyeli, pratik ve torik (âmile ve âlime) olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu iki potansiyel bir bütün olarak “akıl” olarak adlandırılır.”²⁵¹ Yine Sühreverdî'nin *Yezdanşinaht* adlı risalesinde geçen teorik (âlîme) ve pratik (âmile) şeklindeki iki potansiyel, “algılayan” ve “iş gören” ya da “fonksiyonel” potansiyel olarak tercüme edilmiştir.²⁵²

Dört muhtelif bent, maddenin dört unsuru olan ateş, hava, su, topraktır. Bu dört unsurun karışımıyla madde âlemindeki varlıkların cisimleri oluşur ve o varlıklardan her biri tabiat/mizac bakımından bir diğerinden farklılık arz eder. Bu dört bent ruhu ten kafesine esir etmiştir.²⁵³ Çünkü ten (beden) ruhanî kemâle bir engeldir ve bu sebeple ruh için bir hapisane mesabesindedir. Peygamberler, filozoflar ve mutasavvıflar da bedeni, ruh için bir hapisane olarak görmüşlerdir. Bu düşünce, “*Dünya müminler için bir hapisane, kâfirler için ise cennettir*”²⁵⁴ hadisine dayanmaktadır.²⁵⁵ Mevlana da *Mesnevi*'sinde insanı; maddi varlığa bürünmeden önce yaşadığı vatandan, yani ilahî âlemde ruhlar âlemini imgeleyen Neyistan'dan ilâhi irâde ile ayrılışı sebebiyle inleyip

²⁴⁹ Halili, a.g.m., s.8

²⁵⁰ Bkz. Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 233

²⁵¹ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 233

²⁵² Sühreverdî, **Yezdanşinaht, (Mecmua-yi Musannefât)**, c.3, s. 422

²⁵³ Halili, a.g.m., s. 8

²⁵⁴ Tirmizî, hadis no: 2324; İbn Mace, hadis no: 4113

²⁵⁵ Bayram Ali Çetinkaya, “İhvan-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Aralık 2005, Sivas, C. IX/2, s. 212

duran, kutsal âlemden bu madde âlemine indiği günden beri öz yurduna dönmeyi arzulayan ve insan-ı kâmil olmaya çırpınan tensel kafesteki ruhanî kuşu, ağıt yakan “ney” ile sembolize etmiştir.²⁵⁶

On bekçi hayvanî nefsin potansiyellerinden sayılan beş zâhirî, beş bâtını his ya da duyudur.²⁵⁷ Bunlardan zâhirî potansiyel kuvvetler; beş duyu organı dediğimiz görme, işitme, tatma, koklama ve dokunmadan ibarettir. Bâtını kuvvetler ise müşterek his, hayal, müfekkire, vehime ve hâfızadır.²⁵⁸

İbn-i Sînâ hayvanî nefsin iç kuvveleri olan batınî duyuları işlevlerine ve beyindeki konumlarına göre beş gruba ayırır. Bunların ilki olan müşterek his, beyin ilk bölümünün ön tarafına yerleştirilmiştir. Görevi ise beş duyuya nakşolunan bütün suretleri birleştirmek ve idrak etmektir. İkinci iç kuvve hayal veya musavvire olup beyinde ilk bölümünün arka tarafındadır. Hayalin görevi müşterek hissin idraklerini depolamaktır. Bu yüzden müşterek hissin yanında yer alır. Hayal sayesinde dış duylardan kaybolan suretleri hatırlarız. Üçüncü kuvve ise mütefekkire olup beyin orta bölmesinin ön tarafında bulunur. Vazifesi ise hayaldeki suretleri ve zakiredeki duysal olmayan tikel anlamları birleştirip ayrıştırarak suret ve anlamlar üzerinde işlemde bulunmaktır. Dördüncü kuvve ise vehim olup konumu tüm beyin olmakla birlikte özellikle beyin orta bölmesinin arka tarafıdır. Bu kuvvenin vazifesi ise duysal olmayan tikel anlamları idrak etmektir. Vehim hem insanda hem de hayvanlarda olmakla birlikte hayvanlarda insandaki aklın işlevine benzer bir işlevi vardır. Beşinci ve son kuvve ise hafıza olup konumu beyin en arka bölmesidir. Görevi duysal olmayan tikel anlamları muhafaza etmektir.²⁵⁹

Yüzleri hikâye kahramanına, sırtları dışarıya dönük *beş bekçi* bâtını duyularken, sırtları kahramana, önleri de dışarıya bakan bekçilerse zâhirî duyulardır.²⁶⁰ Çünkü zâhirî

²⁵⁶ Mevlana Celaleddin-i Rumî, **Mesnevi-yi Mânevi**, 18. Baskı, İntişârât-ı Tulu, Tahran 1385/2006, **1. Defter**, s. 3

²⁵⁷ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s.235; Purnamdariyan, **Remz ve Dastanhâ-yı Remzî**, s. 337-340; Kuhken, **a.g.e.**, s. 99; Halili, a.g.m., s. 8

²⁵⁸ İbrahim Ağâh Çubukçu, **İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar**, s. 129

²⁵⁹ Şeyhu'r-Reis İbn Sina, **Şifa, Tabiiyyât**, c.2, Nefs, Thk. Said Zaid vd, Mektebetu Ayetullah el-Mar'aşi, Kum, 1404, s. 36; İbn Sina, **En-Necât Mine'l-Garki Fi Bahri'd-Dalâlat**, Mukad. ve tsh. Muhammed Taki Danişpejuh, 2. Baskı, İntişârât-i Danişgah-i Tahran, Tahran 1379/2000, s. 327-330; Uluç, **a.g.e.**, s. 160

²⁶⁰ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 236; Kuhken, **a.g.e.**, s. 99

duyular, nefsin mahsusat âlemine açılan pencereleridir. Varlıkların suretleri öncelikle bu zâhirî duyulara (göz, kulak, ...) kodlanır ve ardından resim ve suretleri görüntülenen bu varlıklar bâtinî duyulara (hafıza, hayal, ...) havale edilir. Bâtinî duyular ise, henüz somut ve soyut arasında yer alan, kısmen de olsa maddi olan veya maddi özellikler taşıyan bu sûretleri akla takdim ederler. Çünkü akıl, tamamen maddeden ve maddi özelliklerden arınık olan tam latif, saf soyut ve kâmil mücerred olan mana ve özleri kabul eder. Bu bakımdan dış dünya ile insan nefsi arasındaki ilk bağlantı ve köprü görevini beş zâhirî duyu organı sağlarken, beş duyu ile akıl arasında irtibatı sağlayan da, aklın hizmetinde bulunan bâtinî duyulardır. Böylece som maddi olan dış dünyadaki nesnelere fark edilmesi, resmedilmesi, tasavvur edilmesi ve kodlanmasıyla başlayan bu bilgi-algı süreci, bâtinî duyulardan adeta süzülerek maddi ve cismanî özelliklerden soyutlanmak suretiyle saf bir mana olarak akılda yerleşmesiyle tamamlanır ve tasdiğe dönüşür. Böylece duyular tasavvur, akıl ise tasdik eder.²⁶¹

Bâtinî duyular aklın hizmetinde olduklarından dolayı sürekli akla bakar ve dış âleme sırt çeviriler. Ancak zâhirî duyular insan nefsinin dışa açılan pencereleri olarak mahsûsât âlemine bakar ve hizmetinde oldukları bâtinî duyulara sırt çevirirler. Zaten bu yüzden baktıkları maddi ve cismanî dünyanın câzibe ve albenilerine çoğu zaman dalar, oluş ve bozuluş âleminde hiçbir sebât ve istikrârı olmayan ve her dâim değişim, dönüşüm, başkalaşım, oluş ve bozuluş halinde olan heykel ve suretlerin yalancı görkemine kanar ve derken öz yurdunu, aslî vatanını tamamen unutacak hale gelir.²⁶²

Kendi yuvasını unutup ezelden beri böyle olduğunu zannetmesi atmacanın gözünü bağladıklarında yani akıl henüz heyulanî (potansiyel) akıl mertebesinde iken, insan yalnızca duyusal âleme ve duyu organlarıyla algıladığı şeylerle meşgul olmakta ve bu yüzden âlem ve kendisi hakkında içinde bulunduğu tuzağı düşünmek onun için kolay olmamaktadır.²⁶³ Bu yüzden duyusal algılar ve dünyevî lezzetler o denli onu cezbedip meşgul etmektedir ki nereden geldiğini tamamen unutmakta ve böylece eski ruhanî hayatını ve önceki malumatlarını da yitirmekle başlangıçtan beri bu dünyada bu bentlere ve bekçilere giriftar ve mahkûm olduğunu zannetmektedir.

²⁶¹ Molla Sadra, **et-Tasavvur ve't-Tasdik**, 5. Baskı, İntişârât-i Bidar, Kum, 1371/1992, s. 308-330

²⁶² Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 236

²⁶³ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 236

Buraya kadar hikâyede işlenen olaylar insani ruhun dünya zindanı ve beden kafesindeki trajik esaretini özetlemektedir. Kurgu gayet sağlamdır: İlkin beden kafesindeki esir ruhun, içinde can çekiştiği tensel tuzak betimlenmektedir. Zâhirî ve bâtinî duyular onu çepeçevre kuşatmış ve ona hareket alanı bırakmayacak kadar bağlar ve bentlerle esir almışlardır. Sonra dört muhtelif bent olan dünyevi elementlerin maddi ve cismani ağırlık ve hantallığı içerisinde hareketten düşürülmüştür. Bu öyle bir trajedir ki, geldiği ilk adresini ya da ana yurdunu ona unutturacak ve böylece insani ruhu bir “bellek yitimi”ne uğratacak kadar acıklı bir sürgün ve esaret örneğidir. Artık nerdeyse insani ruh asimile edilmiş ve ana yurdunu unutarak asla layık olmadığı bir esarete mecbur bırakılmıştır.²⁶⁴

*Bir müddet sonra gözlerin açılması, marifet veya riyazetle basiretin açılması ve bu sayede hafızanın yavaş yavaş yenilenmesine işaret eder. İnsani düşünen nefsin cisimle birleştikten sonra daha önce zikrettiğimiz gibi pratik ve teorik olmak üzere iki akıl gözü kapanır. Ancak yavaş yavaş bilgi ve tecrübeyle bu iki göz açılır ve tedricen akıl, potansiyel halden bilfiil hale doğru harekete geçer. Bu da akl-ı faâlin yardımıyla gerçekleşir.*²⁶⁵ Sözelimi bir çocuk dünyaya geldiğinde onun aklanî potansiyel kuvvetleri bilkuvve halindedir ve tedricen fiiliyata dönüşürler. İnsan, akıl yardımıyla ilmi hakikatleri elde eder. İlmî hakikatlere duyu organları yardımıyla ulaşmak mümkün değildir. Bu sebeple insanın akıl gözü ne kadar çok açılırsa onun dünya hakikatlerine dair bilgisi, ilgi ve hayranlığı daha çok artar.²⁶⁶ Gazzâlî (ö. 505/1111) *Mişkâtü'l-Envâr* adlı risalesinde nuru “kendi kendine görülen ve diğer şeylerin de görülmesini sağlayan şey” olarak tarif ettikten sonra şu sonuca ulaşır: “İdrak, nurun ve gören kişinin gözü üstünde yer alır.”²⁶⁷ Bu şekilde aklî algıların havzası zâhirî göz ve duyusal algılardan daha kapsamlıdır. Ve akıl gözünün yavaş yavaş açılmasıyla insan zâhirî gözlerle algılayamadığı hakikatlerle tanışma olanağını yakalar.

Sühreverdi bir atmaca gibi nâmütenâhî bir âlemde dilediği yere kanatlanabilen özgür bir kuş iken daracık bir kafese sıkıştırıldığını su, ateş, hava ve toprak adlı dört farklı bentle gözlerine mil çekildiğini, böyle bir durumda bile başına iç ve dış

²⁶⁴ Corbin, *İslam-i İranî*, s. 357

²⁶⁵ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 237

²⁶⁶ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 237

²⁶⁷ Gazzâlî, *Mecmuâ-yi Resâil, Mişkâtü'l-Envâr*, s. 270-274

duyulardan müteşekkil on amansız bekçi bırakıldığını ve neredeyse kurtuluşu imkânsız bir zindanda esarete mahkûm edildiğini trajik bir şekilde yanındaki dostuna anlatırken henüz ümidi tükenmemiştir. Çünkü ona göre böyle bir durumda bile esir insani ruh için bir kurtuluş çaresi vardır. Sühreverdî; bu kurtuluşun, hakikat gözünün açılması, basiretin yavaş yavaş açılmasıyla anavatanın hatırlanması, layık olmayan bir diyarda mahpus edildiğinin bilincine ulaşılması ve bu esareten kurtulmak için çetin ve çileli bir yolculuğa yani riyazete girmekle bu bentler ve bağların gevşeyebileceği ve kurtuluşun gerçekleşebileceği müjdesini verir. Ne var ki bu kurtuluş bir anda gerçekleşmez. Bu; sabırla, azimle ve istikrarla girilebilen bir yolculuğun devamında gözlerinin açılması ve basiretin elde edilmesiyle yavaş yavaş, sakın sakın gerçekleşebilecek bir durumdur.²⁶⁸

Sonunda gözlerimin hepsini açtılar. Bu şekildeki dünyayı bana gösterdiler. Üzerime çektikleri bentlerin altında ve nöbetçilerin arasından bakıyor ve kendi kendime şöyle diyordum: Acaba bir gün bu dört farklı bendi üstümden çekecek, bu nöbetçiler yakamdan düşecek ve kanatlarım açılacak mı ki biraz havada uçabileyim ve kayıtlardan kurtulabileyim?

Bir müddet sonra günlerden bir gün bu müvekkillerin (nöbetçileri) benden gafil olduklarını gördüm. Bundan daha iyi bir fırsat bulamayacağımı düşünerek yavaşça bir köşeye sürünerek çekildim, üzerimdeki bent ve zincirlerle aksayarak sahraya doğru yöneldim.

Gözlerinin hepsinin açılması aklın kâmil olarak fiiliyata geçmesine işaret eder. Bu seviyede akıl, heyulani/potansiyel akıl mertebesinden akl-ı bilmüstefâd mertebesine ulaşmış ve hakikatleri tamamen idrak eder hale gelmiştir. Esir olan nefs-i nâtika ya da ruh giriftar olduğu dünyevî hakikatleri gerçekte olduğu gibi tanıma fırsatını yakalar. Böyle bir durumda insan, artık bu dünyadaki durumuna; sürgün ve gurbetine vâkıf olur. Sühreverdî'ye göre artık sâlik, teellühün, Hikmet-i İshrâkînin ve keşfi ile zevkî marifetin mukaddimesi olan bahsî ya da kesbî ilimlerde derinleşmiştir. Bundan sonra kalp; gurbet ve esaret içerisindeki şartların farkına vardığı için bu dünyadaki hayat uyanık ruh için zor ve bu dünyanın lezzetleri ise acı gelir. Bunun sonunda ise sâlikin içinde asıl vatana dönüş ve bağ ile zindanlardan kurtuluş arzusu doğmaya başlar. Çünkü atmaca esirken

²⁶⁸ Halili, a.g.m., s. 8

ve duyusal algılarla oyalanmakta iken asıl yuvasını unutmuş hatta başlangıçtan beri dünyada ve dünyalı olduğunu zannedecek kadar bağlarından ve nöbetçilerinden gafil hale gelmiştir. Ancak akıl gözünün tamamen açılmış olduğu ve hakikatleri gördüğü şu anda birden bire kendi durumunun farkına varır ve şöyle der: “Ben bağların arasından bakıyordum ve...” yani esaretine sebep olan ve kurtuluşuna engel olan şeylerin bizzat bu maddi bağlar ve zahir ile bâtinî duyular olduğunu fark eder hale gelmiştir.²⁶⁹

*Müvekkillerin gafil olması zâhirî ve bâtinî duyuların dalgınlığı veya meşguliyetine işaret eder.*²⁷⁰ Nitekim kuşun kafesten/esaretten kurtulma şartı nöbetçinin gafletidir. Bekçinin kuşlardan gafil olması gibi, insanın ruh kuşu da ancak riyazetle, cismanî isteklerin ve dünyevî lezzetlerin azaltılması ile kurtuluşa erebilir. Daha bu dünyadayken ruh, bedensel arzu ve isteklerin alışkanlık, bağımlılık ve köleliğinden azad olabilir ve böylece ihtiyaçsızlık ve kanaatkârlıktan kaynaklı bir zenginliğe ererek felâha kavuşabilir. Ancak ruhun kâmilan bedensel tazyiklerden kurtuluşu Sühreverdî'ye göre ancak ölümle gerçekleşir. Bu yüzden kurtuluşu tabii ölüme havale etmemek gerekir. Aksine ölmeden önce ölme denemeleri olan çile, riyazet ve arınma ritüelleriyle arzu ve istekler dindirilmeli, mutlak sükûnete kapı aralanmalıdır. Böylece putperest, heykelperest buzağıperest ve şehvetperest olan hayvanî nefis öldürülmek suretiyle ölmeden önce ihtirami (el-mevtü'l ihtiramiyyu) ölüm gerçekleştirilmeli ve son tahlilde “O halde nefislerinizi öldürünüz”²⁷¹ ayetine mazhar olunmalıdır.²⁷²

Başında nöbet tutan bekçilerin gafil kalmasıyla; hayal dünyası ile nefis veya ruh âlemiyle kurulan irtibatın sonunda dünyevi duyuların devre dışı kalmasına atıfta bulunur. Çünkü gerek iç gerek dış duyularımız faal ve dinamik oldukları sürece hayal ya da ruh âlemiyle irtibat kurmamız imkânsızdır. Tıpkı rüyada dünyevi duyularımız devre dışı olduğu halde bizim hayal gücüyle hayal âleminde çeşitli etkinliklere katılmamız ve bazı işleri gerçekleştirmemiz gibi ruhanî yolculuğa çıkacak salikin de dünyevi duyuların gafil kalmalarını sağlayacak fırsatlar kollamalıdır. Hayal, mîsal ve ruh âlemine çıkmanın tek yolu rüyalar değildir. Bunun yanı sıra tefekkür ve en önemlisi ihtiyari ya da iradi ölümdür. Bütün dünyevi bağlar, bentler ve duyulardan sıyrılmak veya

²⁶⁹ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 237-238

²⁷⁰ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 239

²⁷¹ Bakara, 2/54

²⁷² Sühreverdî, **Bustanu'l-Kulûb**, (Mecmua-yi Musannefât içinde), c.3, s.390-395

soyunmakla gerçekleştirilebilen ve ölmeden önce ölmek olarak da tanımlanan bu riyazî operasyon, anavatana giden yolların belirmesine ve salikin bu yollarla eski atmaca suretiyle yeniden mîsal âlemine uçmasına vesile olmaktadır.²⁷³

Üzerindeki bent ve zincirlerle sahraya yönelmek, insanî ruhun dünya ile ilişkisini tam olarak kesmemişken mâna âlemine yönelmesidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Sühreverdî'ye göre tam anlamıyla özgürlük, ruhun beden kafesinden tam olarak kurtuluşu olan tabii ölümle gerçekleşir. Ama burada her ne kadar nöbetçiler ondan gafil olsalar da hayvanî ve nebati nefsin kuvveleri onu kuşatmış ve esir olduğu bentlerden henüz tam olarak kurtulamamıştır.²⁷⁴ Çünkü tabii ölüm henüz gerçekleşmemiştir. Ruhun bent ve zincirlerle firar etmesi ve sahraya doğru yönelmesi Sühreverdî'nin sembolik risaleleri *Kıssatü'l-Gurbetü'l-Garbiyye*²⁷⁵ ve *Âvâz-i Per-i Cibrîl*²⁷⁶ ile İbn-i Sînâ'nın *Risâletü't-Tayr*'ında²⁷⁷ da geçmektedir. Aynı şekilde *sahra* tabiri *Âvâz-i Per-i Cibrîl* risalesinde geçmektedir.²⁷⁸ Sühreverdî'nin özgün üslubuyla çevirdiği İbn-i Sînâ'nın *Risâletü't-Tayr* adlı sembolik tasavvufî hikâyede, Melik'in yanına varmak için dağları ve menzilleri geçen kuşların ayaklarında tuzağa düşmüş oldukları bentlerin bazı kalıntıları henüz bulunmaktadır. Destanın kahramanı olan ve tuzağa esir düşen kuş, diğer kuşların yardımıyla tuzaktan kurtulduğunda şöyle seslenir: "Ayağımda bulunan bu bentten beni kurtarın!" Ancak arkadaşları ona şöyle cevap verirler: "Eğer buna gücümüz yetseydi, önce kendi ayağımızda bulunan bentlerimizden kurtulurduk."²⁷⁹

Esaret trajedisinin ardından başlayan ve buraya kadar devam eden hikâyenin içeriği, düşüş, düşüş sonrası esaret ve esaret altında meydana gelen bellek yitiminin ardından insani ruhun uyanışını ve bu uyanışın peşinden gelen sıkıntılı ve zahmetli kurtuluş denemelerini ele almaktadır. Mârifet ve riyâzetin ya da çileli bir mânevî seyr ü sülukun ardından kalp gözünün açılması ve belleğin yeniden kazanılmasıyla eski

²⁷³ Halili, a.g.m., s. 8

²⁷⁴ Kuhken, a.g.e., s.100

²⁷⁵ "Ve henüz bütün bentleri söküp atmamışsın." (Sühreverdî, *Kıssatü'l Gurbetü'l-Garbiyye (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 294)

²⁷⁶ "Günlerden bir gün ben kadınlar hücrelerinden dışarı çıktım ve çocukların bazı kayı ve sarmalarından (kundak) kurtuldum." (Sühreverdî, *Âvâz-i Per-i Cibrîl, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 209)

²⁷⁷ "Kendisinden, o tuzaktan ayaklarımızda kalan ipleri çözmesini... rica ettik. Melik hazretleri şöyle dedi: "Ayaklarınızı bağlayana çağırarak üzere sizinle bir elçi gönderiyorum. O ipleri bağlayanın kendisi çözecektir." (Şeyhu'r Reis İbn Sina, *Resâil, Risâletü't-Tayr*, s. 404)

²⁷⁸ Sühreverdî, *Âvâz-i Per-i Cibrîl, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 204

²⁷⁹ Sühreverdî, *Risâletü't-Tayr, (Mecmua-yi Musannefat)*, c. 3, s. 200-201

adresin anımsanması ve yakınların ya da tüm akrabaların buldukları o özgür melekût diyarına bir an önce kavuşma aşkı ve hasretinin başlaması üzerine ruhun el ve ayağındaki bentler ve bağlarla sahraya yönelmesi, bizi tipik bir irfani firariperestlikle yüzleştirmektedir. Tıpkı zindanda müebbet yemiş bir mahkûmun kaçıışı gibi, insani ruh da beden çukuru ve dünya hapisanesinden apar topar firar etmekte ve adeta arkasına bakmadan sahraya yönelmektedir. Ancak yöneldiği yer suyu, gölgeliği ve yerleşkesi olmayan çorak bir çöldür. Çünkü ebedî kalacağı ve dost ile akrabalarıyla daimi kalacağı bir yer değildir. O yüzden henüz bağ ve bentleriyle apar topar kaçarak gelmiş ve ebedi rihlete kadar yeniden firar ettiği zindanına dönmek zorundadır.²⁸⁰

O sahrada bana doğru gelen birisini gördüm ve hemen yanına gittim. Onu selamladım. Bütün içtenliğiyle selamıma karşılık verdi. O şahsa baktığımda yüzünün ve sakallarının kızıl olduğunu gördüm. Genç birisi olduğunu sandım. “Ey genç! Nerden geliyorsun?” diye sordum. “Evlat! Bu hitabım yanlıştır. Ben yaratılışın ilk çocuğuyum ve sen beni genç diye mi çağırıyorsun?” diye cevap verdi. “Niçin sakal ve saçların beyazlamamış?” dedim. “Benim saç ve sakalım beyazdır ve ben nuranî bir yaşlıyım. Seni tuzağa düşüren avcılar ve sende bu muhtelif bent ve sınırları koyan, sana vekiller tayin eden beni de ne zamandır siyah (karanlık) bir çukura attı. Beni kızıl görmem ondandır. Yoksa ben beyaz ve nuranîyim. Her nurlu beyazlık siyahla karıştığı zaman kızıl görünür. Tıpkı beyaz olup güneşin ışınlarıyla aydınlanan bir tarafı aydınlığa bakıp beyaz ve bir tarafı da siyah ve karanlık kalan akşamın ilk şafağı yahut seherin sonu da kızıl görünür. Ayın on dördünün yüzeyi doğuşu sırasında her ne kadar müstakil bir aydınlığa sahipse ve nurla nitelendirilse de bir tarafı gündüze bir tarafı da geceye baktığından kızıl görünür. Kandil de aynen böyledir. Alt tarafı beyaz ve üst tarafı da siyah duman olduğunda ateş ve duman arası kısım kızıl görünür. Buna benzer örnekler çoktur...

Sahra; sözlükte berrak arazi, saf çöl ve uçsuz bucaksız ova anlamına gelir ancak Fars edebiyatında sahra aynı zamanda yeşil, canlı, güller ve otlarla dolu ova anlamında da kullanılır.²⁸¹ Sühreverdî de “sahra” ve “bostan”ı iki eş anlamlı kelime olarak “şehir”

²⁸⁰ Corbin, *İslam-i İranî*, s. 357-360

²⁸¹ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 240

kelimesinin zıt anlamlısı olarak kullanmıştır ve duyuşal âlemin sembolü olan “şehir”in karşısında sahrayla mîsal âlemini sembolize etmiştir. Sembolik ve tasavvuf edebiyatında sahra ya da bostan gibi eş anlamlı kelimeler mana âlemi, ma’kul âlem, mîsal âlemi ve özetle duyuşal, maddi ve kesif olan âlemin karşısında yer alan ruhanî ve latif her türlü âlemin istiarî ve sembolik karşılığı olarak kullanılmıştır. “Sahra-yı Kudüs”²⁸², “Sahra-yı Bîçun”²⁸³ ve “Morgzâr-i Ruhânî”²⁸⁴ gibi bütün tamlamalar maddi ve cismanî âlemin ötesindeki ruhlar ve melekler âlemine aynı şekilde melekler âlemi ya da meşşâî filozoflara göre ukûl ve nufûs âlemi ve işrâkî felsefedeki musûl-i muallâka ya da irfanî tecrübelerin ve ruhanî görüşmelerin yapıldığı mekân olan berzah âlemi de sahra ile betimlenmiştir.²⁸⁵ Nitekim Akl-ı Surh hikâyesinin kahramanı ya da asıl vatana doğru yol almakta olan sâlikin böyle bir sahrada karşılaştığı şahıs (Kızıl Akıl/Cebraîl) ile İbn-i Sînâ’nın *Hay b. Yakzan* hikâyesinin kahramanının da karşılaştığı benzer özelliklere sahip şahıs aynı sahrada görülen aynı şahıslara işarettir.

İrfani eserlerde sahra önemli bir yer tutar. Örneğin Hint mistizminde bu makam ve mana “orman” ile karşılanmaktadır. Hint irfani edebi anlatılara göre insan baba ocağında yirmi sene, kendi ocağında ise otuz sene yaşar. Ondan sonra ise ormana gitmeli ve orada kendisi kendini tanıması ve kendi kurtuluşu için yaşamalıdır. Sahra hayal ve ruhun ülkesi misal âleminin sembolüdür. Çünkü sahra miracın, mikatın, randevunun ülkesidir. Yani insanın kendisiyle mülakat yaptığı bir ülkedir. Niçin başka yer değil de bu önemli buluşma sahrada gerçekleşmektedir? Çünkü sahrada insanı cezbeden ve onu kendisi dışındaki şeylerle meşgul eden hiçbir şey mevcut değildir. Sahra her şeyden arınık münzevi bir yerdir. Her türlü bağ ve bağımlılıktan uzak bir menzilgahtır. Sahra insanı esir alan tüm bağlar, bağımlılıklar ve alışkanlıklardan kurtulan insani özgürlüğü simgeler. Bu yüzden insanın kendi kendisiyle yüzleşmesi, özüne dönmesi ve kendisiyle hesaplaşması için sahradan daha تنها, daha sakin ve daha rahat bir randevu merkezi yoktur.²⁸⁶

²⁸² Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Divân-i Feyz-i Kâşânî*, 2. Baskı, İntişârât-i Usve, Kum 1381/2002, c. 2, s. 693

²⁸³ Mevlana, *Mesnevi-yi Mânevi*, 1. Defter, s. 398

²⁸⁴ Mevlana, *Külliyât-ı Şems*, s. 319

²⁸⁵ Mîsal âlemi hakkında geniş bilgi için bkz. Corbin, *Arz-ı Melekût*, s. 126 ve sonrası

²⁸⁶ Halili, a.g.m., s. 9

Şahıstan kasıt, insan türünün meleği ve dünyalıların ruhlarının kendisinden feyz ettiği akl-ı faâl ya da onuncu akıldır.²⁸⁷ Burada da ruhun ya da düşünen nefsin melek ya da akl-ı faâl ile olan sahradaki ya da mîsal âlemindeki karşılaşmasını hikâyeye etmektedir. İnsani ruhun meleklerle fizik ötesi karşılaşması neredeyse tüm sembolik hikâyelerin merkezi noktasını oluşturmaktadır.

Hikâyeye kahramanı Sühreverdî'nin bir seyyah olarak ömrünün olgunluk dönemini bedeniyle seyahatlerle ve yolculuklarla geçirdiği gibi ruhuyla da her ne kadar bazı bentler ve bağlarla olsa da arz-ı melekûta doğru çeşitli ruhanî yolculuklara çıktığı ve dış seferlerinde dünyalılardan kesbî ilim elde ettiği gibi bu ruhanî yolculuklarla da ilham ya da işrâk ruhuyla marifet ve hakikate ulaştığı Akl-ı Surh risalesiyle de yeniden karşımıza çıkmaktadır.²⁸⁸

Yüzün ve sakalın kızıl olması maddi ve cismanî olan bu duyusal âleme ait olmayan varlıkların güzelliğine yapılan bir göndermenin yanı sıra aslında saf nur olmaktan kaynaklı beyazlığın ve saflığın kısmen de olsa madde ve cisme yaklaşmakla birlikte meydana gelen yarı nuranî, yarı cismanî bir kızılığa işaret etmektedir.²⁸⁹

Burada akıl kırmızı ile değil kızılık ile betimlenmiştir. Çünkü akıl aşk merhalesine ulaştığında ve âşık olduğunda kızıl akla dönüşür ve kızıla bürünür. Tıpkı kara ve soğuk bir demirin ateş ocağına konulduğunda belli bir müddet sonra ateşin etkisiyle renginin değil, kendisinin dönüşerek kızıllaşması ve siyah olan doğasının kızıla bürünmesi gibi. O halde hikâyenin merkezinde yer alan Kızıl Akıl, tikel olmaktan çıkarak, bireysel yararlarını bir tarafa bırakarak, yalnızca kendisini düşünmekten vazgeçerek, kendisine dayatılan yasalara karşı çıkarak tümel akıl olmak için yücelmesi ve eski halinden çıkarak kızılığa bürünmesi ve böylece kızıl akıl olması demektir. Bu yüzden korkuk veya kızılık, âşık olan ve şevk ocağında kalarak aşk ateşiyle yanan kimsenin yalnızca dış yüzeyi değil tüm varlığıyla ateş alması ve kızıl bir hal almasını ima eder.²⁹⁰

²⁸⁷ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s.241

²⁸⁸ Tedeyyun, **a.g.e.**, s. 250-253

²⁸⁹ Purnamdariyan, **Akl-ı Surhh**, s. 245

²⁹⁰ Halili, **a.g.m.**, s. 6

Sahrada görülen kızıl tenli kişi, sâlikin ruhu ya da nefsinin göksel ikizi veya insani düşünen nefsin idarecisi olan akl-ı faâl veya Cebrail'dir. Sembolik hikâyelerin genelinde merkezi bir yerde duran bilge pîr burada hikâyenin ismine de geçmiş olan kızıl akıldır.²⁹¹ Sahrada karşılaşılan pîr ya da yaratılışın ilk çocuğu tüm irfan tarihi boyunca karşılaştığımız bir şahsiyettir. İslam öncesi irfan edebiyatında Suruş²⁹², Spenta Armaiti²⁹³, Vohumah²⁹⁴, Dainya²⁹⁵ gibi isimlerle anılmış, Farabi onu Akl-ı Faâl, Sühreverdî ise onu melek, Cebrail, Sîmurg, Ruhü'l-Kudüs ve burada olduğu gibi Kızıl Akıl olarak adlandırmıştır. O, ilk insani tecelli ya da ilk ilahi nefha olduğundan dolayı yaratılışın ilk çocuğudur. İnsan kendi varlık sahrasına girdiğinde ve ruhani yolculuğuna devam ettiğinde genellikle karşılaştığı ilk kişi kendi varlığının ilahi nefhası Dainya

²⁹¹ Bkz. Purnamdariyan, **Remz ve Dastanhâ-yı Remzî**, s. 289 ve sonrası; Halili, a.g.m., s. 9

²⁹² **Suruş:** Avesta'da yer olan ve günümüz Farsçasında da hala kullanılan bu kelime, neredeyse Ameşaspentalar düzeyinde bir izedi/tanrısal varlıktır. Kimi araştırmacılar Sruş'u 7. Ameşaspenta olarak görmüştür. İtaat ve uyum anlamına gelen Suruş, özellikle ilahi emirlere itaati ve onlara kulak verip uygulamayı semolize eder. Bu yüzden her Zerdüşti, birer sruş olmayı hedefler. (Bkz. Uşideri, **a.g.e.**, s. 326-327)

²⁹³ **Spenta Armaiti:** Pehlevicede "Spentamarz" ve Farsçada "İsfend" olarak kullanılan bu kavram, tevazu, sadakat, alçakgönüllülük, sabır, iman, direngenlik, dindarlık, aşk ve muhabbet anlamına gelmektedir. Yegâne Tanrı'nın, yarattığı tüm varlıkları temelde sevdiğini, onlara aşk ve muhabbet beslediğini ve bu yüzden onlara karşı şefkatli, merhametli ve Mihriban olduğunu ifade eder. Mazdeyesna edebiyatında aşkın ve muhabbetin tanrıçası İsfend (Spenta Armaiti)'dir. İsfend aynı zamanda yeryüzü ile somutlaştırılır ve buranın koruyucusu kabul edilir. Yer ve toprak ana ile sembolize edilen İsfend; uyum, sabır, tevazu, sadakat ve gaye sıfatlarıyla insani ve ahlaki karşılıklar bulur. Bundan dolayı, kaos, gurur ve serkeşlik anlamına gelen "taromaiti" kavramının tam karşısında yer alır ve onun düşmanı kabul edilir. Kadim İran'da yeryüzü ve toprak, maddi dünyanın ve buradaki hayatın anası kabul edilirdi. Sözelimi çiftçiler toprak ana rahmindeki nutfeyi bekleyen kimselerdir. Çünkü yer ve toprak her daim hayata hamiledir. Bu yüzden Kadim İran'da kadın ve yer bir görülür ve saygın kabul edilirdi. Toprağın bereketi kadın doğurganlığıyla uyumludur. Yerin tam karşısında duran gök ise eril kabul edilirdi. Bundan dolayı dindarlık, takva, arınma, sadakat ve berekete karşılık gelen İsfend, sonraki dönemlerde hep bir tanrıça şeklinde tasavvur edilmiştir. İnsanlardan bu özelliklerle donanmalarını da ifade eder. (Bkz. Uşideri, **a.g.e.**, s. 317)

²⁹⁴ **Vohumanah/Behmen:** İyi anlamına gelen "Vohu" ve cibilliyet, yaradılış, düşünce, mana ve ruh anlamına gelen "manah" kelimesinden oluşmuştur. Vohu, Sanskritçe'de sevmek anlamına gelen "vah" ve "vas"la da ilişkilendirilerek kendi türünü sevme ve aşk ile muhabbet anlamında da kullanılmıştır. Bu yüzden Behmen (Vohumanah)'nin canlı/hayvan türlerini koruduğu farz edilir. Vohumanah aynı zamanda iyilik meleği, kutsal ruh ve Zerdüş'tle diyaloga geçen ve ona vahiy getiren varlık/melek için de kullanılır. Kimi zaman mutlak iyilik ve salt zihinsel iyi düşüncenin sembolü olarak Tanrı Ahuramazda ile özdeşleşir. Çünkü Tanrı Ahuramazda en iyi ve en mükemmel düşüncenin sahibidir. Vohumanah'ın insana bakan tarafı ise, iyi ve mükemmel düşünceler üretmek, içindeki bu potansiyeli işleterek Ahuramazda'ya yaklaşmaktır. Vohumanah, iyiliğin zihinsel ve potansiyel tarafını teşkil ederken Aşa pratik ve icraat tarafını karşılar. Adeta Vohumanah'ın Aşa'ya kaynaklık ettiği ve aşanın içinde duran bir potansiyel güç olarak durduğu görülür. (Bkz. Uşideri, **a.g.e.**, s. 182-183)

²⁹⁵ **Dainya:** Arapça, Türkçe, Farsça ve Kürtçe'de kullanılan "din" kelimesinin türediği kökendir. Dainya, insandaki izedi/tanrısal ruh, doğa, his ve fitrata tekabül eden vicdan demektir. Burada "din" in "dainya"dan yani vicdandan türemiş olması din ile vicdan ya da din ile iç huzur arasındaki sıkı ilişkiyi ima etmesi ve böylece insan ile Tanrı arasındaki yakın ve gönülden bağı göstermesi düşündürücüdür. (Bkz. Uşideri, **a.g.e.**, s. 274)

veyahut bizzat bu Kızıl Akıl'dır. Ve aslında tüm bu isimler tek bir kişiyi işaret eder, o da insanî ruhun ikizi, kendi varlığının cevheri ve hakikatinden başka bir şey değildir. Ve mülakat insanî ruhun kendisiyle mülakatından başka bir şey değildir. Bu yüzden bu uzun mülakat ruhani yolculuğa çıkan insanın yine kendi özü veya ruhuyla ya da hakiki cevheriyle yaptığı bir mülakatın hikâyesidir. Yolcu salık, sahra tüm saflığı ve berraklığıyla mîsalî ayna ve aynada görünen bilge pîr ise mîsalî aynada beliren insanın kendisinden başkası değildir.²⁹⁶

Bu yüzden Akl-1 Surh risalesinde bu aşamadan sonra gerçekleşen ve görünürde karşılıklı bir diyalog gibi görünen konuşmalar aslında bir monologdur. Çünkü insan dışarıdan gelen yabancı biriyle değil bizzat kendisiyle o safi sahra aynasında gördüğü kendi insanî cevheri ve hakikatiyle sohbet etmektedir. Ve görünürde ruhanî yolculukta bulunan salikin karşısına dikilen Kızıl Akıl onun varlık pîri, akı, rehberi, melekûtî beni ve bizzat ilahi nefhasının kendisidir. Zaten bu yüzden salikin aynada görünen mîsalî sureti olan Kızıl Akıl ona şöyle der: “Ben nuranî bir pîrim. Ancak seni bu tuzağa esir düşüren, bu bentleri üzerine bağlayan ve senin üzerine bu bekçileri tayin eden uzun süredir beni de çukura düşürmüştür” demekle şunu ima etmektedir. Sen esir olduğun gibi ben de esir oldum ve siyah çukura griftar oldum. Siyah çukur Kuran'da en alt varoluş mertebesinde yer aldığı söylenen dibin dibi anlamındaki esfelu's safilindir. Çünkü varlık mertebeleri yahut nurlar hiyerarşisine göre nurların kaynağı olan Nuru'l Envâr'dan en uzak olan yer bu dünya ve zindan içindeki zindan hükmünde olan dünyevi bedendir.²⁹⁷

Yaradılışın ilk çocuğu hikâye kahramanının mîsal âlemi sahrasında gördüğü “akl-1 faâl” ya da “onuncu akıl”dır. Fakat burada kendisini yaradılışın ilk çocuğu olarak tanıtmaması daha çok onuncu akılla değil de ilk akılla ilişkili bir betimleme olarak anlaşılmaktadır. Bunun sebebi belki de burada Akl-1 Faâl ya da onuncu aklın kendi mertebesini değil, daha çok hüviyetine ve türüne gönderme yapmaktadır. Nitekim onuncu akıl, akıl olmak bakımından ilk akılla ilgili bütün özelliklere sahiptir. Hadis-i şerifte de şöyle geçmektedir: “Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır.”²⁹⁸ Bu nedenle onuncu

²⁹⁶ Halili, a.g.m., s. 9

²⁹⁷ Halili, a.g.m., s. 10

²⁹⁸ Muhyeddin İbnü'l-Arabî, **El-Futuhâtu'l-Mekkiye**, thk. ve tsh. Osman Yahya, 2. Baskı, Daru İhyau't-Turru'su'l-Arabiyye, Beyrut 1994, c.2, s. 251

akıl on merteye tenzil etmiş ilk aklın ta kendisidir ve “yaratılışın ilk çocuğu” olma sıfatı aslında bütün akıllar için kullanılabilir. Diğer önemli bir nokta ise şeriate göre Cebrail’e baktığımızda ilk akıl, meşşâî felsefesine göre baktığımızda onuncu akıldır. Bu nedenle temel alt yapıları irfanî tecrübeler, ruhanî mülâkatlar olan ve önceden düşünülmüş bir fikir ve tasarlanmış bir mantık üzere gerçekleşmeyen sembolik hikâyelerde meşşâî felsefe ve şeriat iç içe geçebilmektedir. Bu sentezi *Âvâz-i Per-i Cibrîl* adlı hikâyenin sonlarında da görmekteyiz.²⁹⁹

Buradan hareketle yaratılışın ilk çocuğu olmak, insan-ı kâmilin bir temsilcisi olarak maddi yaratılışa bürünmeden önce mîsalî bir suret içerisinde tümel bir hayatı geride bırakmak ya da insanlığın toplamıyla yaşıt olmakla eş değerdir. Fakat bütün bu zamansal ve uzamsal deneyimlere rağmen dinamizminden ve kuvvetinden hiçbir şey kaybetmemek suretiyle de genç olmak, saçı sakalı henüz kıvılcık olmak gibi zahiren zıt görünen yaşlılık ve gençlik düalitesini bünyesinde bir arada taşımaktır. Ezeli olan Allah Teâlâ’dan sadır olan en kadim mevcut olduğu için de yaratılışın ilk çocuğudur.³⁰⁰

Sen beni genç diye mi çağırıyorsun? sorusuyla muhatabın betimlenmesinin nedeni, maddeden arınık olan meleklerin/akılların zamanın geçmesiyle eskimez, zayıflamaz ve yaşlanmaz olmakla birlikte Allah’ın ilk yarattıkları olmalarından ötürü de uzun ömürlü ve oldukça güngörmüş olmalarıdır.³⁰¹ Melek/Akl-ı Faâl’in genç-pîr betimi, İbn-i Sînâ’nın *Hay b. Yakzan* risalesinde ve Sühreverdi’nin çeşitli risalelerinde de yer almıştır: “Orada gezinip dolaştığımız sırada uzaktan, güzel görünüşlü, akıllı, yaşlı ilerlemiş, uzun yıllar görüp geçirmiş bir ihtiyar beliriverdi. Bir delikanlı tazeliğindeydi. Hiçbir kemiği gevşememiş; boyu posu ve endamı hiç değişmemişti. Üzerinde pîrlerde bulunan heybetten başka hiçbir yaşlılık belirtisi yoktu.”³⁰² *Fi Hakîkati’l Aşk* adlı risalede de “Aşk”ın diliyle Akl-ı Faâl, genç pîr şeklindeki düalist bir tamlamayla Züleyha için kullanılmıştır.³⁰³

²⁹⁹ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 241-242; Sühreverdi, *Âvâz-i Per-i Cibrîl*, (*Macmuâ-yi Musannefât*), c.3, s. 210 ve sonrası

³⁰⁰ Abdurrafi Hakikat, *Sühreverdi: Feylesûf-i Şehid-i İnan*, 2. Baskı, İntişârât-ı Behced, Tahran 1389/2010, s. 239

³⁰¹ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s.242

³⁰² İbn Sina, *Resâil*, *Hay b. Yakzan*, s. 132; İbn Tufeyl-İbn Sina, *Hay b. Yakzan: Ruhun Uyanışı*, Çev. Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs, 8. Baskı, İnsan yay. İstanbul 2013, s. 282

³⁰³ Sühreverdi, *Fî Hakîkati’l-Aşk*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 3, s. 275

“Bil ki bu dokuz katlı köşkün üstünde bir teras vardır. Ona, Can Şehri derler. O şehrin devasa duvarı ve görkemli bir hendeği vardır. O şehrin giriş kapısında genç bir pîr nöbetçidir. Onun adı “ebedî akıl” (Cavid-i Hired)³⁰⁴’dır. O yerinden kımıldamayan devamlı bir seyyahdır. O iyi bir hafızdır, ilahî kitabı bilmektedir ve güçlü bir fesahate sahiptir ancak dilsizdir. Uzun bir mazisi olmakla birlikte seneyi görmemiştir. Çok yaşlı olmasına rağmen kendisinde gevşeklik görünmez.”³⁰⁵

İşrakiliğe göre yaşlı pîr, Henry Corbin’in *Yeryüzünde İslam* eserinin ikinci cildinde uygulamalı bir şekilde ele aldığı; vicdan, mükemmel karakter ve... olabilir. Nasrullah Purcevani de “Pîr-i Gulreng” makalesinin tahlilinde, (gençliği de dâhil olmak üzere) pîrin özelliklerinin İbn-i Sînâ’nın Hay b. Yakzan risalesindeki pîr ve Senai’nin risalesindeki pîr ile örtüşük olduğunu tekit eder. Ve Sühreverdî’nin burada İbn-i Sînâ’nın ve Senâî’nin şiirlerinden etkilendiği açıktır.³⁰⁶ Bu pîr aynı zamanda sufi edebiyatında şahit olduğumuz kutbun nuranî sureti de olabilir.

Metinde geçen *tuzak*, ruhu ya da düşünen nefsi esir eden insanın cismi ya da bedenidir. *Farklı bentler*, bütün birleşik cisimlerin veya maddi varlıkların, onlardan oluştuğu ateş, hava, su ve toprak adlı dört unsur (ânâsır-ı erbaa)’dur. Bu unsurlardan her birinin iki tabiatı vardır. Bu elementler ve onların özelliklerinin karışımından farklı karışım, sentez ve mizaçlar olan safra (sarı safra suyu), sevda (kara safra suyu), balgam ve kan şeklindeki dört karışım (Ahlat-ı Arbaa) meydana gelmektedir. Bütün bu farklı cismanî element, tabiat, özellik ve karışımlar cisim tuzağını hazırlayan ve ruhun esaretine sebep olan bağlar ve bentlerdir.³⁰⁷ *Âvâz-i Per-i Cibrîl* adlı hikâyede de Sühreverdî bu tuzak ve bentlerden “sınır (kayd)” ve “engel (hicr)” olarak söz etmiştir.

³⁰⁴ **Cavid-ı Hired/Cavidân-ı Hired:** Kadim İnan mistik filozoflarına (hukema-yi husrevânî) dayandırılan “ölümsüz akıl” ya da “ebedî bilgelik” anlamına gelen ve Tanrı’nın bir sıfatı olarak da kullanıldığı için adeta Ahuramazda’ya atfen yazılan kitap, öncelikle Pehlevîce’ye ardından Me’mun döneminde Arapça’ya tercüme edilir. İlk olarak Hasan b. Sehl tarafında özetlenerek Arapça’ya çevirilmiş ardından Ebu Ali Miskeveyh (ö.1030) tarafından ise Farsça’ya tercüme edilmiştir. Ancak Miskeveyh’in bu tercümesi elimize ulaşmamıştır. Sonraları Arapça’dan Farsça’ya kazandırılmıştır. (Uşideri, a.g.e., s. 232)

³⁰⁵ Sühreverdî, *Fî Hakîkati’l-Aşk*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 275-276

³⁰⁶ Kuhkhen, a.g.e., s. 100

³⁰⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 243

Gerek nazım gerek nesir tüm irfanî eserlerde insan cismi tuzak, kafes, hicap, çadır, zindan, çukur, kuyu ve bunun gibi çok sayıda fenomenle betimlemiştir.³⁰⁸

Karanlık kuyu, duysal âlem, maddi âlem, birleşikler, potansiyeller ve unsurlar âlemi olan ay feleği altındaki kevn-u fesaad âlemini sembolize eder.³⁰⁹

Allah'ın meşiyeti, insanların ruhu ya da düşünen nefislerinin cisimle birleşip ona giriftar olmasını sağladığı gibi onun dileği ve iradesi de Akl-ı Faâl'in oluş ve bozuluş (kevn u fesaad) âleminin yöneticisi olmasını istedi. Bu yolla tıpkı tek tek her bir insanî ruhun karanlık kuyu hükmünde olan cesede düşmesi gibi Akl-ı Faâl'in da maddi ve karanlık dünyayla ilişkilendirilmesi sağlanmış oldu. Tek tek her bir insanî ruhun Akl-ı Faâl'le olan ilişkisinin ve ondan feyz etmesinin ya da onun mertebe mertebe tenzil etmesinin ışığı altında, gerek cüz'i insanî ruhların gerekse külli ruhların ve oradan da Akl-ı Faâl'in duysal âlem olan karanlık ve madde zindanı ve siyah bir çukur olan insan cismiyle olan ilişkisi daha iyi anlaşılır. Zira insanî düşünen nefsin (cüz'i nefis) tıpkı cismin siyah çukuruna, maddi ve duysal âlemin karanlık kuyusuna esir edilmesi gibi Akl-ı Faâl de bizzat ışıkları ve nuranî varlığı olan tüm insanların düşünen nefisleri (külli nefis), bedenlerin ve cisimlerin çukurları ve madde âlemiyle ilişkili hale gelirler.³¹⁰

Nitekim Sühreverdî *Kıssatü'l-Ğurbetü'l-Ğarbiyye* adlı risalesinde de, yüce melekutî âlem olan doğunun (maşrik) tam karşısına, oluş ve bozuluş âlemi olan batıyı (mağrib) karanlık bir kuyu olarak betimlemektedir.³¹¹ Yine Sühreverdî Kuran-ı Kerim'de geçen kelepçe ve prangaları (silisile ve ağlal) da, ruhu bir ahtapot gibi tel tel saran ve sıkıştıran ten ve onun değişik potansiyelleri olarak yorumlamaktadır.³¹² Bu sembolik hikâyede akl-ı faâlin nurundan ve bütün insanî düşünen nefislerin babasından bir ışık olan insanî ruhun yüce âlemden bu dünyaya düşüşünü; bağ, kelepçe ve zincirlerle siyah bir çukurda mahpus ve zindanî kılındığını remzetmektedir. Hz. Yusuf'un, kardeşleri vasıtasıyla kuyuya düşüşü sûfi şairler ve yazarlar tarafından

³⁰⁸ Mevlana, *Mesnevi-yi Mânevi, Birinci Defter*, ss. 19, 36, 44, 68, *İkinci Defter*, s. 498-499; *Üçüncü Defter*, ss. 352, 402; *Külliyât-ı Şems*, ss. 380, 385, 518, 528, 677,

³⁰⁹ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 244

³¹⁰ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 244

³¹¹ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbetü'l-Ğarbiyye, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 276-277

³¹² Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbetü'l-Ğarbiyye, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 277-278

defalarca yüce ruhanî âlemden bu alçak âleme, beden zindanına, karanlık maddi âlem hapisanesine cazip bir numune olarak yorumlanmıştır.³¹³

Meleğe özgü olan “rengin kızıl olması”nın sebebi, meleğin vücudunun yersel ve göksel iki boyutlu olması ve zemini olan boyutun cisim ve madde âlemiyle olan ilişkisidir.³¹⁴ Hikâyede göksel boyutu beyaz ve nuranî olan pîr (melek), madde âlemi olan karanlık kuyuya düşer ve yersel ve göksel iki boyutlu olan vücudunun bir tarafı nuranî ve beyaz, diğer tarafı ise karanlık olduğu için kızıl görünür.³¹⁵

Hikâyenin kalbi burasıdır. Bu yüzden hikâyeye (Akl-ı Surh) Kızıl Akıl ile adlandırılmıştır. Hikâyenin geçtiği yer, misal âlemdir. Hem sâlik hem de melek mîsalî surette ve aralarında geçen diyalog da mîsalî veya semboliktir. Tam da bu yüzden hikâyeye Kızıl Akıl denmiştir. Çünkü tamamen maddeden arınık akıl, maddi bir sıfat olan kızılılık ile nitelendirilmiş ve maddeyle mana arası bir berzaha ya da ara bölgeye atıfta bulunmuştur.³¹⁶

Akl-ı Faâl’in ya da her bir aklın beyaz ve nuranî olması, onların maddeden (karalık, karanlık) arınık olmasını ve onların Nuru’l-Envar’ın feyz ve işrâkından meydana geldiklerini ima etmektedir. Ayın; nurunu kendinden değil de güneşten alması gibi Akl-ı Faâl da nurunu da Nûru’l Envâr’dan alır. Ayın güneşe bakan tarafının nuranî ve aydınlık, diğer tarafının ise karanlık olması gibi; meleğin, göğe ve Nûru’l-Envâr’a bakan tarafı beyaz ve aydınlık, yere ve maddeye bakan tarafı ise siyah ve karanlık olduğundan dolayı kızıl görünür.³¹⁷

Esaretten kurtulduktan sonra saharaya yönelerek Kızıl Akıl ya da bilge pîrle karşılaşma ve ilk mülakata kadar hikâyede geçen mitik anlatılar, ruhani yolculuk halinde olan salikin bedensel ve dünyevi zindanın bağlayıcı unsurlarından kurtulduktan sonra misal âlemine geçişi, Cebrail, melek, Akl-ı Faal, Kızıl Akıl ya da pîrle irtibata geçerek afak ve enfüse dair ondan öğreneceği irfani ya da vahyani bilgileri alma aşamasına yükselişini simgeler. Böylece aralarında tanışma faslı başlar: Cebrail ya da melek, salik gibi anavatanından çıktığı ve nurlar âleminde uzaklaşıp madde âlemine

³¹³ Mevlana, **Külliyât-ı Şems**, ss. 77, 80, 186, 221

³¹⁴ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 245

³¹⁵ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 245

³¹⁶ Hakikat, **a.g.e.**, s. 239

³¹⁷ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 246

yaklaştığı için, nurların beyazlığı ile maddenin karalığı ve karanlığı karışımından oluşan kızıl bir renk almıştır. İkisi de misal âleminde seyyahı fakat buluştukları noktaya melek tenzil etmişken, salık uruc etmiştir. Bu yüzden ikisinin dili ve tanışma biçimleri de dünyalılardan farklıdır. Melek nurlar âleminin dilini kullanmamak için tenezzül ederken salık dünyalıların dilinden kaçıp kurtulmak ve tenezzül edilen dili anlamak için yükselmektedir. Melek ya da Akl-ı Faal, gençtir çünkü henüz dinamik ve faaldır; yaşlı veya pîrdir çünkü insan varlığının ilk örneği olduğu için insanlığın toplam tarihi ömrü kadar deneyimli ve güngörmüştür. Bu yüzden aynı zamanda yaratılışın ilk çocuğudur.³¹⁸

“-Sonra “Ey yaşlı! Nereden geliyorsun?” dedim. “Benim yurdum ve senin yuvanın da bulunduğu ancak onu unuttuğun Kafdağı’nın ardından (geliyorum)” dedi. “Sen orada ne yapıyordun?” dedim. Ben seyyahım. Her daim dünyanın dört bir tarafını gezer ve ilginçlikleri temaşa ederim” dedi. “Dünyada ne tür ilginçlikler gördün?” dedim. “Yedi şey” dedi: “ İlki yurdumuz olan Kafdağı, ikincisi geceyi aydınlatan cevher, üçüncüsü Tuba ağacı, dördüncüsü on iki âlem iş yeri, beşincisi davudî zırh, altıncısı cevherden keskin kılıç, yedincisi hayat suyu (çeşmesi)”.

Sembolik hikâyelerde ruhun yolculuğu esnasında aşması gereken iki âlem ya da geçmesi gereken iki zindan vardır. Bunlardan ilki küçük âlem olan insan bedeni, ikincisi büyük âlem olan evrenin bedenidir. Bu iki âlem arasında çok yakın irtibatlar vardır. Sözelimi küçük âlemin beş zâhirî ve beş bîatîni olmak üzere toplam on duyuşal gücü, bekçisi ya da dağı varken büyük âlemin ise aşılması gereken onbir dağı, felekleri vardır. Küçük âlemin organları, damarları, sindirim sistemi, beyinsel yapısı ile evren yapısı arasında yine çok yakın irtibatlar kurulur. Ancak dikkat edildiğinde Akl-ı Surh hikâyesinde ruhun temel güzergâhlarından ilki olan küçük âlem yani insan bedeni atlanmış ya da kısaca değinilmiş ve en fazla büyük âlemin yapısı ele alınmıştır. Tuba ağacından Sîmurga kadar Kafdağı’ndan geceyi aydınlatan cevhere kadar üzerinde genişçe durulan semboller büyük âleme ait fenomenlerdir. Ağırlıklı olarak büyük âlem ile mîsal âlemi arasında ve buradaki varoluş üzerinde hikâye odaklanmaktadır.³¹⁹

³¹⁸ Corbin, **İslam-i İrani**, s. 358-361

³¹⁹ Ruhanî seferin güzergâhı için bkz. Purnamdariyan, **Remz ve Dastanhâ-yı Remzî**, s. 331 ve sonrası

Sühreverdî terminolojisinde yedi sayısı önemli bir özellik taşır. Nitekim Sühreverdî kendi eserlerinde yedi harika, kat edilmesi gereken yedi yol, yedi Ameşasentalara işaret etmiş yine aynı şekilde yedi sembolik hikâyeye yazmıştır.³²⁰

Mitolojik bir dağ olan *Kafdağı*'nı meşhur coğrafyacı Yakut Hamevî, İran'ın kuzeyinde yer alan "Elbruz" dağıyla bir saymıştır. Filologlara göre aynı zamanda mazdai külliyatta adı geçen "Harah Bira Zaiti" dağı, İran coğrafyasında yer alan bizzat "Elburz" dağıdır.³²¹ Mazdai yaratılış kitabı olan Bondeheş'de geçtiğine göre, "Hara Bira Zaiti", Ehrimenî güçlere karşı zemini korumak için yeryüzünün etrafını bir kale gibi kuşatan bir dağdır.³²² İşte Elburz Dağı adını bu efsanevi dağdan almıştır.³²³ Kuran-ı Kerim müfessirleri de Kaf süresinde geçen ve sürenin hemen girişinde yer alan "Kaf" harfiyle, Kafdağı'na işaret edildiğini söylemektedirler.³²⁴ Taberi gibi tarihçilere göre, Kafdağı dünyayı çevrelemiş, zümrüitten yapılmış ve gökyüzünü maviyle renklendirmiştir. Zümrüitten yapılmış iki şehir olan Cabulka ve Cabursa³²⁵ o dağın arkasındadır. Bu dağda ne güneş, ne ay ve ne yıldızlar vardır.³²⁶

Biz hem Mazdai külliyattan hem de Sühreverdî'nin açıklamalarından, Kafdağı'nı ma'kul ve mahsûs âlem arasındaki sınır olan dokuzuncu feleği sembolize ettiğini anlıyoruz. Zerdüştlüğün Fravahr âlemine tekabül eden âlem-i mîsal, Kafdağı'nın ne ötesinde (âlem-i ma'kul) ne berisinde (âlem-i mahsus) aksine Kafdağı'nın bizzat iç bükeyindedir.³²⁷

Kafdağı'nın arkası ise dokuzuncu feleğin ardından gelen gayp âlemidir. Hikâyede râvi ile görüşen ve kuşla sembolize edilen melek ya da pîr bentlerden kurtulmuş olan kuşun yuvası ve makamını Kafdağı'nın ardında biliyor. O halde Kafdağı dokuzuncu feleğin öte tarafında ve görüş alanımızın erişemediği dış yüzey ve dış

³²⁰ Babek Alihani, *Mesalik-i Seb'a Der Hikmetu'l İsrâk-i Sühreverdî*, **Cavidan-i Hired**, yıl. 6, S. 2, Dovrei cedid Bahar 1388, ss. 59-80

³²¹ Corbin, **İslam-i İranî**, c.2, s. 364

³²² Faranbag Dadeği, **Bondeheş**, tsh. Mehrdad Behar, 4. Baskı, İntişârât-ı Tus, Tahran 1390/2011, s. 71-72

³²³ Purnamdariyan, **Remz ve Dastanhâ-yı Remzî**, s. 349

³²⁴ Kudretullah Tahiri, "Baztab-ı Tefekkür-i Yunani, İrani ve İslami Der Tevil-i Sühreverdî Ez Dastan-ı Rüstem ve İsfendiyar", *Du Fasilname-i Pejuhiş-i Zeban ve Edebiyat-ı Farsi Dovre-i Cedid*, S.3, Sonbahar-Kış 1383, s. 28

³²⁵ Bu şehirlerin adları için bkz. Corbin, **Arz-ı Melekût**, s.150

³²⁶ Corbin, **Arz-ı Melekût**, 126, Tedeyyun, **a.g.e.**, s. 120; Meybudî, **Keşfü'l-Esrâr** c. 9, s. 274; Tahiri, **a.g.m.**, s. 28

³²⁷ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 247

bükeydir. Âlem-i Mîsal, gayb ve şehadet (ma'kul ve mahsus) âleminin sınırı arasında olduğu bu feleğin iç bükey/yüzeyindedir.³²⁸

Daha önce de belirttiğimiz gibi âlem-i mahsusta ve âlem-i ma'kulda olan her mevcudat berzah âleminde Mazdaizm'in bizzat Fravahr'ına tekabül eden muallâk (asılı) sûrete sahiptirler. Bu sebeple pîrin (Cebrail'in) makamı ile ruh ve insanın nefis-i nâtıkası ile sembolize edilen kuş, daha önce bu dünyanın dışında ve âlem-i misâlde olup sâlikin pîr (melek) ile görüşmesi âlemi mîsal sahrasında gerçekleşmektedir.³²⁹

Kafdağı'nın ardını ise, âlem-i mîsalin üstünde yer alan ma'kul âlemi olarak görebiliriz. Çünkü Sühreverdî'ye göre ay feleğinin üzerinde sekiz ve altında iki ve kendisiyle birlikte toplam on bir felek vardır. Kafdağı on birinci feleğin sona erdiği sınırdaki adeta bir kale gibi tüm bu dokuz feleği ve dünyamızı saran ve mahsusat âlemi ile ma'kulat âlemini yekdiğerinden ayıran bir ara berzahta yer alır. Akl-ı Faâl'in, Cibrîl ya da pîr ile insanî düşünen nefislerin ruhlarının asıl menzilgâhı ve ana vatanları bir ara ve berzah âlemi olan mîsal âlemini betimleyen Kafdağının ardındadır.³³⁰ Bu yüzden hikâyedeki bilge pîr, asıl vatanı, Kafdağı olarak değil, diyalogun devamında Kafdağı'nın ötesi olarak göstermektedir. O halde ruhların ve meleklerin bidayetteki aslî mekânları mîsal âleminin ötesinde ya da Kafdağı'nın ardında yer alan ma'kul âlemidir.³³¹

Ben seyyahım ile Akl-ı Faâl ya da pîrin kevn ve fesat âleminin idarecisi olması ve melek olması bakımından da âlemin tüm durumlarına vâkıf olmasını gerektiren seyyahlığa vurgu yapılmaktadır. Çünkü seyyah olmak, yerküreyi dolaşmak ve ilginçlikleri müşâhede etmek, onun bilgi ve uzmanlığına işaret eder. Nitekim meleğe ya da arınmış ruha göre biz, esaret şartları içerisindeyken duyusal âlemde fark edemediğimiz sayısız bağlar, ağlar ve gariplikler vardır. Fakat bilge pîr, tüm bunlara dair farkındalığını ifade etmek için kendisi için seyyah sıfatını uygun görmektedir.

“Bana bunları anlat” dedim. “İlki olan Kafdağı yerküresinin dışındadır ve on bir dağdan oluşur. Ve sen bentlerden kurtulursan oraya varacaksın çünkü seni

³²⁸ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 247

³²⁹ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 248

³³⁰ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 247-248

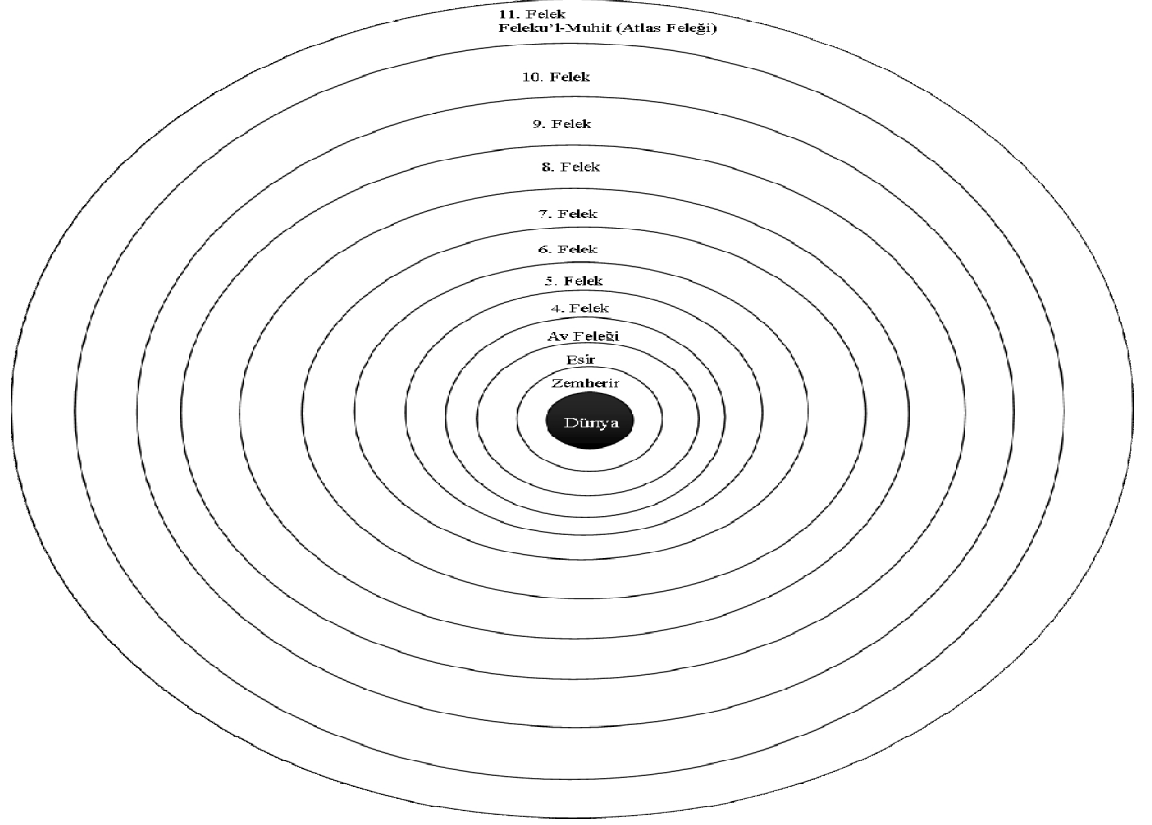
³³¹ Purnamdariyan, **Remz ve Dastanhâ-yı Remzî**, s. 352-355

oradan getirmişlerdir ve var olan her şey sonunda (üzerinde bulunduğu-ashna) ilk şekline dönecektir.

On bir Kafdağı ile hikâyenin bilge pîri, ay feleği, ay feleğinin üstünde yer alan sekiz ve altında ise Esîr ve Zemherîr adlı iki küre olmak üzere toplam on bir feleğe işaret eder. Burada pîr ay feleğiyle beraber dokuz felek ve ateş ile zemherîrden oluşan iki küreyi, dünyanın etrafını saran on bir dağın toplamı olarak sembolize eder. Feleklerin feleği ya da onbirinci felek dediğimiz nihai mekân, diğer feleklerin aksine, yüzeyinde hiçbir yıldız bulunmamasından dolayı Atlas feleği olarak da adlandırılır. Kafdağı ile remzedilen bu on birinci felek, diğer on feleği de kapsamaktadır. Sühreverdî birçok yerde, sarmal, billurimsi daireler gibi iç içe geçmiş ve feleklerin feleği, burçlar feleği ve yedi yıldızla bağlı olan yedi feleği kapsayan bu gök feleğine ay altı felekte bulunan ateş (esîr) ve havadan (zemherîr) oluşan iki küreyi de eklemektedir.³³² Adları geçen on bir felek hikâyede bahsettiği on bir Kafdağı'dır.³³³ İnsan-ı kâmil olma yolunda ilerleyen sâlik, riyazî bir tırmanma veya yükselmeye bu on bir Kafdağı'nı dikine aşmalı ve bu bentlerden kurtulmalıdır. Hikâyede on bir Kafdağı olarak sebolize edilen felekler aşağıdaki şekilde gösterilebilir:

³³² Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 248-249

³³³ Purnamdariyan, **Remz ve Dastanhâ-yı Remzî**, s. 349-350



Şekil 1: Onbir felek veya kafdağı

Bentlerden kurtulmak ise tüm maddi mevcudatların yapıcı elementi olan dört maddi unsurdan oluşan ten kafesine mahkûm olan insan ruhunun cisimden ve bu dört unsurun bentlerinden kesin kurtuluş şartı, takdir olunan ecel zamanının gelmesi yani tabii ölümdür. Ruhun bedeni kullanmayı durdurması ve böylece ihtiyacı artık kalmadığı için ondan ayrılması anlamına gelen ölüm, İhvan-ı Safa'ya göre arınmış ruh için sevinçle karşılanması gereken bir durumdur. Zira beden ölümüyle ruhun gerçek hayatı başlar. Dahası ruh dünya hayatında kazandığı bilgiden ancak beden ölümünden sonra istifade edebilir.³³⁴

Soyut olarak ruh; elem, hastalık, açlık, susuzluk, sıcaklık, soğukluk, keder, tasa, hüzn ve benzeri şeylerden beridir. Bunların hepsi ona ancak cesetle birleştiğinde arız olur. Çünkü cisim denen şey; her türlü afet, kötülük, değişim ve dönüşüme açıktır. Ruh ise nuranî ve ruhanî bir cevherdir ve bunların tümünden uzaktır.³³⁵ Ayrıca ruh, cesetle beraber olmaya devam ettiği sürece, mükellef olduğu yorucu amelleri ve zor işleri

³³⁴ İhvan-ı Safa, **Resâil**, c. 3; s. 32-33

³³⁵ İhvan-ı Safa, **Resâil**, c. 2, s. 21-22

yapmaktan kurtulamaz. Ruh için beden, adeta bir ayak bağı, sırtta taşınması gereken bir kalbur, ağırlık ve hantallık yaratan bir yükür. Bu yüzden hafif ve her daim haddini, bağlarını, sınırlılıklarını deşmeye ve aşmaya çalışan ruhun kafesi, tuzağı ve hapishanesi konumundadır. Ruh, bedenle birlikte olduğu sürece, bedenın maruz kaldığı her şeyi tatmaya mahkûmdur.³³⁶ Bir anlamda, ruh cesede bağı kaldığı sürece, rahat yüzü görmeyecektir. Ölüm onun için hikmet, rahmet ve nimet demektir.³³⁷ Ruhun bedenle birlikte bulunduğu dönem, -İhvân'ın sık sık tekrarladığı gibi- ceninin ana rahmindeki konumuna benzetilir. Bu sebeple, doğum olayı nasıl ceninin ana rahminden kurtuluşunu simgeliyorsa, ölüm de ruhun bedenden kurutuluşunun bir simgesidir.³³⁸

Ama geçici kurtuluş ve melekle mülakat daha bu dünyadayken, ölmeden önce kimi ruhlar için mümkündür. Bu imkân ise, süluk yoluyla, dünyevî bağlar, maddi bağımlılıklar ve cismanî alışkanlıkları terk etmek, beşeri/hayvanî sıfatların ağırlık teşkil eden lecuzetli çekim alanından çıkmak, kendi gerçeğini ve öz hakikatini tanımak, ölmeden önce ölmeyi tecrübe etmekle elde edilebilir.

İhvanı Safa, insanın; nefsinı terbiye ettiğinde beşer mertebesinden meleklik derecesine yükseleceğini, böylece oluş ve bozuluş âleminden, yani kötülerin yurdu olan bu dünyadan beka ve devam âlemine gideceğini söyler.³³⁹ İnsan, bedenini iyi yönetir, nefsinı ve onun kuvvetlerini tanır, Rabb'inin emir ve yasaklarını yerine getirir, güzel davranışlarda ve sâlih amellerde bulunur; bu maddi heyula ve gurbet diyarındaki görevinin Allah'a kulluk ve O'nun birliğini ikrar etmek olduğunu bilirse yüce mertebelere ulaşır; gam, keder, hüzn, ölüm, yok oluş ve ayrılığın olmadığı makamlara kavuşur.³⁴⁰

Var olan her şeyin sonunda ilk şekline/ashına dönmesi ile Sühreverdî, ruhun da bedenle irtibatının kesilmesiyle asıl vatani olan ukûl âlemi yahut melekuti, semavi, ilahî âleme döneceğini ve hakiki özüne kavuşarak onunla bütünleşeceğini ifade etmektedir. Sühreverdî aynı vurguyu, *Karıncaların Dili (Lugat-i Muran)* isimli bir diğeri sembolik irfanî hikâyesinde de yapar. Söz konusu hikâyede, karıncalar, ağaç yaprağı üzerinde bir

³³⁶ İhvan-ı Safa, **Resâil**, c. 4, s. 184-185

³³⁷ İhvan-ı Safa, **Resâil**, c. 3, s. 37, 42-43, 46-47, 51

³³⁸ İhvan-ı Safa, **Resâil**, c. 1, s. 342-343; c. 3, s. 32, 39, 41-42

³³⁹ İhvan-ı Safa, **Resâil**, c. 4, 118.

³⁴⁰ İhvan-ı Safa, **Resâil**, c. 3, s. 289-290; c. 4, s. 6-7

şebnem görür ve bunun aslının deniz mi kara parçası mı olduğu üzerinde tartışırlar. O sırada bilge bir karınca şöyle der:

“Biraz sabredin bakalım, onun hangi tarafa meyledeceğini görelim. Çünkü her şeyin kendi aslına doğru bir temayülü vardır ve herkesin kendi özü ve kaynağına dönük bir tutkusu vardır. Yine her şey kendi türüne doğru cezp edilir. Havaya fırlatılan bir toprak parçasının, aslı suflî olduğu ve “her şey aslına döndüğü” için tekrar aşağıya düştüğünü görmez misiniz?”³⁴¹

“Oraya nasıl yol bulabilirim?” diye sordum. “Yol zorludur. Kafdağın’dan önce önüne (ayrı) iki dağ çıkacak. Biri sıcak bölge diğeri de soğuk bölgedir. Oradaki sıcaklık ve soğukluğun sınırı yoktur. “Bu kolay olur, sıcak iklimleri kışın ve soğuk iklimleri yazın geçerim” dedim. “Hata edersin. O ülkenin havası hiçbir mevsimde değişmez” dedi. “Bu dağların mesafesi ne kadardır” diye sordum. Şöyle dedi: “ Yüzünü ilk makama yeniden çevirebildiğin süre kadardır. Tıpkı bir ayağı merkezi bir noktada sabit ve diğeri ayağı başlangıç noktasından hareket edip ilk noktaya varıncaya kadar dönen pergel gibi.”

Sâlikin karşısına çıkacak bu *iki dağ*dan maksat ayaltı felekte bulunan felek-i esîr (ateş) ve zemherîrden (hava) oluşan iki küredir.³⁴² Madde âleminde bulunan ve Kafdağı’na yani mana âlemine yükselmek isteyen sâlik önce felekler feleğinin yani on bir Kafdağı’ndan olan bu iki dağı aşması gerekir.

O vilayetin havası biri sıcak diğeri ise soğuk bölgedir. Sıcaklık ateş elementinin, soğukluk ise hava elementinin doğasıdır. Bu iki unsur (ateş ve hava) ayaltı felekte basit yapıda iken (elementlerle birleşmeksizin) kendine özgü bir yapıdadırlar ancak onlardaki değişim ve dönüşüm, elementlerle birleşik hale geldiğinde yani mürekkep bir hal aldığında gerçekleşir. Fakat bu değişim kendine özgü doğayı kaybetmelerine yol açmaz. Çünkü onlarda sonradan meydana gelen değişim, onların ikinci kemalleridir ve ikinci mükemmellik (birinci mükemmelliğin üzerine bina edildiği için) aslının kaybolmasına sebep olmaz.³⁴³ Sıcaklık ve soğuklukta meydana gelen değişim havaküre ve ateşküreden değil, havakürenin altında yer alan rüzgârın basıncından kaynaklanan hava

³⁴¹ Suhreverdî, *Lugat-i Mûrân, (Mecmuâ-yi Musannefât)*, c. 3, s. 295

³⁴² Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s.249

³⁴³ İbn Sina, *eş-Şifa, Tabiiyyat*, c.1, s. 83 ve sonrası

değişmesinden oluşur. Bu bağlamda İhvan-ı Safa ayaltı feleği üç kısma ayırmıştır: Ay feleğiyle temasından dolayı sıcak olan üst tabaka, Esir; soğuk olan orta tabaka, Zemherir; ılıman olan orta tabaka, Rüzgâr.³⁴⁴ Sühreverdî de *Bustanu'l Kulûb* adlı risalesinde bu iki küre hakkında şöyle yazar:

“Bil ki ateş bir tabakadır ve ona küre-i esîr denilir. Onun mekânı ayaltı felektir ve o sırf ateştir. Onun rengi yoktur ve eğer herhangi bir renge sahip olsaydı o renk ay ve gökteki yıldızlar arasına onları görmemizi engelleyen bir perde olurdu. Aynı şekilde hava da herhangi bir renge sahip değildir ve üç tabakadan oluşur. İlk tabaka yere daha yakındır ve suyun soğumadığı, güneş ışınlarının kapsam alanında olan, sıcak ve nemli bir yerdedir. Üst tabaka sudur ve onun aşağısı sırf havadır. O da iki tabakadan oluşur. Sırf havaya bağlı olan tabaka soğuktur ve ona zemherir küresi denilir. Ateşe bağlı olan diğer tabaka ise kuru bir buhar ve kendisinde ateş dumanlarının yoğunlaştığı tabakadır.”³⁴⁵

Bu dağların uzaklığı ne kadardır? sorusuna meleğin verdiği cevap, on bir dağ veya on bir felek arasında zikredilen esîr ve zemherîr kürelerinin dairesel olmalarına uygun düşen niteliktedir. Çünkü küresel veya dairesel cisimlerde başlangıç noktasından başlanan her doğrusal hareket, nihayette aynı noktaya yeniden çıkar. Tıpkı başladığı noktada harekete geçen ucunun yeniden dönüşünü tamamladığında başlangıç noktasına dönen pergel gibi. Burada kastedilen, tüm varoluşun dairesel veya küresel bir sistemle yaratıldığı ve her şeyin işin sonunda kendi aslına, kaynağına, özüne, geldiği yere, oradan harekete veya varoluşa başladığı ilk noktaya yeniden döneceğini ima eder.³⁴⁶ Elbette bu anlatımla asıl söylenmek istenen nükte ise, bütün zamanların en acıklı trajedilerine konu olan ölüm sonrası süreçte insan ruhunun varoluş menziligâhı ya da vardığı adresi tespit çabasıdır.

“Bu dağ delinmez mi ve açılan delikten geçilmez mi?” dedim.

“Delmek mümkün değil. Ancak yeteneği (potansiyeli) olan kimse delmeksizin bir anda onları geçebilir. Tıpkı avucunu ısıtıncaya kadar güneşe

³⁴⁴ İhvan-ı Safa, *Resâil*, c.3, s. 224

³⁴⁵ Sühreverdî, *Bustanü'l Kulûb*, (*Mecmuâ-yı Musennifât*), c. 3, s. 347-348; *Rûzi Bâ Cemaati Sufiyân*, (*Mecmuâ-yı Musennifât* içinde), c. 3,s. 245

³⁴⁶ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 251

doğru tuttuğunda ve belesen yağından bir damlayı avucuna damlattığında, yağın içinde bulunan özellikten dolayı (avucu delmediği halde) avucun dışına taşan belesen yağı gibi. O halde eğer sen o dağı geçme yeteneğini kazanırsan bir göz açıp kapama süresince her iki dağdan da geçersin” dedi.

Bu dağlar delinemez mi sözüyle râvinin kastettiği, göksel iki felek olan esir ve zemherir küreyi de kapsayan on bir felektir.³⁴⁷ Göksel felekler, dört unsur olan ateş, hava, su ve topraktan oluşan mürekkebâtın aksine beşinci unsur olan “esir” küresinden meydana gelmişler ve mürekkep cisimlerin aksine bozulmaz, yarılmaz ve delinmezler. Suhreverdî *Heyakilu'n Nur* adlı felsefi risalesinde şöyle yazar:

“Cisimler âlemi denilen diğer âlem ise esir (soyut) ve unsurî (somut) âlem olmak üzere iki kısımdır... Ve göksel cisimler hiçbir şekilde yırtılmazlar ve hiçbir şekilde ne merkeze ne de merkezden doğrusal olarak hareket etmezler. Aksine onlar merkez üzerinde küresel ve dairesel bir hareket ve akışkanlık içerisindedirler. Bunlar yani felekler ne hafif olmalı ne ağır, ne sıcak olmalı ne soğuk ve ne ıslak olmalı ne de kuru. Belki beşinci tabiattırlar. Yani doğal unsurlardan arınık olan esiri (ateş) tabiattır ve yerkürenin dışında yer alırlar.”³⁴⁸

Yine bir diğer felsefi risalesi olan *Elvah-ı İmadi*'de ise şöyle der: “Onlar (eflâk) için gelişme/büyüme ve beslenme yoktur. Çünkü onlarda eksilme ve azalma yoktur, doğrusal hareketlere sahip değiller, bozulan ve oluşan cisimlerden değiller, shevi dürtülere sahip değiller ve onlar için oluş ve bozuluş yoktur.”³⁴⁹

Kudamanın inancına göre bunları delmek, kendi imkânlarıyla bu iki felekten geçmek mümkün olmamakla birlikte esir ve zemherirden oluşan iki küreyi delmek mümkündür. *Âvâz-i Per-i Cibrîl* risalesinde şöyle geçer:

“Bu on bir katman renksizdi ve son derece şeffaf oldukları için onların içinde olan her şey görünüyordu. Yukarıdaki dokuz katman hiçbir şekilde delinemezken alttaki iki katman rahatlıkla yarılabılır.... Onların (üstteki diğer pîrler) yapıları (üstteki dokuz

³⁴⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 251

³⁴⁸ Sühreverdî, *Heyâkilü'n-Nûr*, (*Mecmuâyı Musennifât*), c. 3, s. 96-103

³⁴⁹ Sühreverdî, *Heyâkilü'n-Nûr*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 3, s. 96-103; *Elvâh-ı İmadi*, (*Mecmuâyı Musennifât*), c. 3, s. 151

katman) daha güçlü olduğundan ötürü onların sanatı da parçalanmaz ve delinmezken benim sanatım parçalanabilir ve bozulabilir.”³⁵⁰

Ama istidadı olan insanın ruhu, tıpkı *Belesen* yağından bir damla avucuna damlattığında, yağın özelliğinden dolayı (avucu delmediği halde) avucun et ve derisine işleyerek dışına taşıp geçen *Belesen* yağı gibi, Kaf dağlarını delmeksizin bir anda geçebilir. İşte nefsin bu Kaf dağlarını geçmesinin şartı, riyazet ve duyusal işleri ve bağları kesmesidir. Çünkü nefsin görü alanını perdeleyenler, zâhirî ve bâtinî duyulardır. Bu durumda eğer nefis zâhirî duyulardan kurtulur ve buna bağlı olarak da bâtinî duyular zayıflarsa, beden tuzağının esaretinden kurtulabilir ve böylece İshepedî nurlar ya da feleki nefislere kavuşabilir.³⁵¹ Sühreverdî burada çok yüksek bir dağı tırmanmak gibi oldukça zorlu olan arınma ve saflaşma temrinlerinden oluşan riyazet programıyla insanın incelerek, maddi kabuk ve formlardan sıyrılarak ruhanileşerek ve melek gibi yaşayarak ya da Allah’a benzeyerek bu engelleri delmeksizin kaşla göz arası geçebileceğini salık vermektedir.³⁵² Bu konu hakkında Sühreverdî *Heyakilu'n-Nur*'da şöyle der: “Nefs, ruhanî faziletlerle güçlendiğinde ve az yemek ve az uyumakla bedensel kuvvetlerin egemenliği zayıfladığında kurtuluş bulur, yüce âleme ulaşır ve kutsal ruhlardan marifetler elde edebilir”.³⁵³

“Bu yeteneği nasıl elde edebilirim?” dedim. “Eğer anlayacaksan söz arasında söylerim” dedi.

“Bu iki dağı aşarsam ötekiler kolay olur mu?” dedim

“Eğer kişi bilge ise kolay olur. Bazıları sürekli bu iki dağda esir kalır. Bazıları üçüncü dağa ulaşır ve orada kalırlar. Bazıları dördüncüsü ve beşincisinde... Böylece on birinci dağa ulaşınca kadar böyle devam ederler. Her bir kuş ne kadar zeki olursa o kadar ilerler.” dedi.

Yüce ruhanî âleme ait olan ruh ya da insanın düşünen nefsi, toprak âlemine düşmüş ve sonunda yeniden yüce âleme ya da cennet ve cehennemin bulunduğu âleme yükselerek geri dönecektir. Cennet, cehennem ve onların özelliklerine dair çok sayıda

³⁵⁰ Sühreverdî, *Âvâz-i Per-i Cibrîl*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 212

³⁵¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s.236

³⁵² Halili, a.g.m., s. 11

³⁵³ Sühreverdî, *Heyakilu'n-Nur*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 107

rivayet vardır. Nitekim cennet ve cehennem yeri hakkında peygambere “Ya Rasulallah, eğer cennet bu genişlikte ise, peki cehennem nerededir?” diye sorduklarında O buna şu cevabı vermiştir: “Sübhanellah, gündüz olduğunda gece nerededir?” Ancak Enes b. Malik cenneti, yedinci göğün üstünde ve arşın altında; Kutade ise, cenneti göğün yedi kat üstünde ve cehennemi de yerin yedi kat altında bilmişlerdir.³⁵⁴

İhvanı Safa tıpkı Meşşâî filozoflar gibi dünyayı iki kısma ayırır. Biri ay feleğinin üstünde yer alan âlem ya da felekler ve ruhanî âlem, diğeri ise ay feleğinin altında yer alan âlem ya da oluş ve bozuluş âlemidir. Onlar Felekler âlemini ve göklerin uçsuz bucaksız alanlarını; rahmana yakınlığın olduğu, maddeden soyut, cismanî olmayan manevi ödüllerin yer aldığı cennet, kevn u fesad âlemini de cehennem olarak görürler.³⁵⁵ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla felekler, cennetin ta kendisidir ve nefis-i nâtika (düşünen nefis) bu âlemin istek, arzu ve perdelerinden arınarak bedenden ayrıldığında önceden her türlü nimetlerin kendisi için hazırlandığı o âleme ya da cennete gider. Ama henüz gaflet ve cehalet uykusundan uyanmayan nefisler ise kevn u fesad cehenneminde ebedi olarak kalırlar.

İhvanı safanın bu görüşünü kabul eden Sühreverdî de ayaltı feleği, daha önce ifade ettiğimiz gibi biri çok sıcak ve biri çok soğuk olan esir (ateş) ve zemherir (hava) adlı iki küre olarak tanımlayarak, ay feleğinin üstünde yer alan felekler âlemini cennet, ay feleğinin altında yer alan esir ve zemherir adlı bu iki küreyi de cehennem katmanları olarak gösterir. Ancak beden kalesinden kurtulan ve kevn u fesad âleminden çıkıp yükselen ruhlar, bu iki cehennemvârî katmandan geçmek zorundadırlar. Bu süreçte doğal olarak nefsânî kirlere kendilerini arındıran her nefis ya da bizzat Sühreverdî'nin ifadesiyle daha akıllı ve çevik olan her kuş, bu iki dağı daha kolay aşarak cennetin ve ruhanî âlemin mertebeleri olan ayüstü feleğe daha çok yükselir. Ama kendi fizyolojik bulanıklıklarından temizlenmeyi başaramamış ve henüz ten kalesindeki esaret süresinde cismanî kalıpların içerisindeyken erdemli yaşantılar sergilemeyen ve Allah'a giden ruhanî yol olan seyr u süluka girmeyen ruhlar, hikâyede de ifade edildiği gibi o iki dağı yani esir ve zemherir küresi olarak tabir edilen cehennemde kalmaya devam ederler. Sühreverdî, “Sizden cehenneme uğramayacak yoktur. Bu, Rabbinin,

³⁵⁴ Meybudî, **Keşf'ül Esrar**, c. 2, s. 276

³⁵⁵ İhvan-ı Safa, **Resâil**, c.3, s. 218

yapmayı üzerine aldığı kesinleşmiş bir hükümdür. Sonra biz Allah'a karşı gelmekten sakınmış olanları kurtarır, zâlimleri de orada diz üstü çökmüş olarak bırakırız”³⁵⁶ mealindeki ayetin, tüm ruhların esir ve zemherir adlı soğuk ve sıcak olan bu iki katman ya da cehennemden geçmesi gerektiğine vurgu yaptığını söylemektedir.³⁵⁷

“Kafdağı’nı açıkladığın gibi *geceyi aydınlatan cevher*’i de açıkla.” dedim.

“Geceyi aydınlatan cevher de Kafdağı’ndadır. Ama üçüncü dağdadır. Ve onun varlığından dolayı karanlık gece aydınlanır ancak sürekli istikrar göstermez. Onun aydınlığı Tuba ağacı sayesinde. Ne zaman Tuba ağacının karşısına geçerse senin bulunduğun taraftan tıpkı aydınlık bir halka gibi komple aydınlık görünür. Tuba ağacına daha çok yakın olmak için onun bir bölümü biraz daha ileri giderse dairesinin bir bölümü kararır. Ve geri kalan kısımları aydınlık görünür. Tuba ağacına yaklaştıkça senin bulunduğun taraftan aydınlığından bir miktar kararır. Ancak tuba ağacının tarafı aynı şekilde yarısı aydınlık olur. Tuba ağacının önüne tamamı düştüğünde ise sana bakan tarafının tamamı siyah görünür ve Tuba ağacına bakan taraf aydınlık. Yine ağacı geçtiğinde bir miktar aydınlık görünür ve ağaçtan uzaklaştıkça senin tarafına bakan kısmın aydınlığı daha çok belirginleşir.

Bu nur olan şeylerin terakki etmesinden değil ama onun yüzeyi daha çok nur alır ve siyahlık (karanlık) azalır. Aynı şekilde yeniden onun karşısına düşerse onun bütün yüzeyi ışık alır.

Bu şunun örneğidir: Bir halkayı ortasından delersin ve o deliğe bir şeyi geçirirsin, o sırada bir kabı suyla doldurursun ve bu halkayı o kabın üzerine koyarsın. Öyle ki halkanın bir yarısı suda olacak şekilde koyarsın. Şimdi bir anda on kere halkanın dört bir tarafı su ulaşmış olsun. Ancak eğer biri onu suyun altından görürse sürekli halkanın bir yarısını suda görmüş olur. Yine eğer o bakan kişi doğrudan kabın altından ortasına bakarsa kabın ortasında bulunan ondan daha ilerde bir parça görür. Halkanın bir yarısı suda görülmez. Çünkü kabın ortasından bir tarafa daha çok meylettığı için o halkanın bir kısmı görenin görme

³⁵⁶ Meryem, 19/71

³⁵⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 253

alanında olmadığından görülemez. Ancak o göremediği kısmın yerine bu kez sudan bir miktar boş görür. Ve ne kadar tasın kenarına doğru bakarsa sudakini daha az ve boş sudan daha fazla görür. Çünkü doğrudan kabın kenarından bakarsa bir yarısını suda ve diğer yarısını da suyun dışında görür. Aynı şekilde yukarıdan kabın kenarına baktığında sudakini daha az ve suda olmayanı da daha fazla görür. Hatta kabın üstünün tam ortasından tamamen halkaya bakarsa halkayı tamamen suyun dışında görür. Eğer birisi kendi kabının altından ne suyu ne de halkayı gördüğünü söylerse biz ona eğer su kabının kristal ya da daha şeffaf bir şey olması şartıyla görebileceğini söyleriz. Şimdi halkanın ve su kabının mevcut iki yuvarlağını da seyirci böylece görebilir. Ancak geceyi aydınlatan cevher ve tuba ağacı da bu halka örneğinden yola çıkarak görülebilir.

Geceyi aydınlatan cevher üçüncü felekte bulunan aydır. Kaf dağları hakkında daha önce yaptığımız yorumlarda ifade ettiğimiz gibi, toplamda on bir adet olan felekler, yukarıdan aşağıya doğru sıralandığında, esir ve zemherir adlı birinci ve ikinci feleğin hemen ardından gelen üçüncü felek, kamer feleğidir. İşte geceyi aydınlatan cevher, kamer feleğinde bulunan ve özelliğinden anlaşıldığı gibi geceyi aydınlatan aydır.³⁵⁸ Sühreverdî'nin sembolik irfanî risalelerinden bir diğeri olan *Çocukluk Hallerine Dair (Fi Haleti't-Tufüliyye)*'de de ay, geceyi aydınlatan cevherdir.³⁵⁹ Tuba ağacının geceyi aydınlatan cevherle ilişkisi, ayın güneşle olan ilişkisi gibidir.

Sühreverdî'nin irfanında güneş ve ayın özel bir yeri vardır. Bu yüzden onun irfani sembolizminde bu her iki fenomen de son derece önemli varlıkları simgelerler. Nitekim Sühreverdî, *Risaletü'l-Ebrâc* adlı eserinde Hallac, Bayezid-i Bistamî ve diğer sufileri geceyi aydınlatan cevher ya da aya benzetir ve şöyle der: "Onlar tevhid semasının aylarıdır." Arapça yazılan bu risalede ay (Arapçada müzekker bir isim) Yıldızların melikesi olan Güneşe (Arapçada müennes bir isim) âşık olmaktadır. Yapması gerekenlerden de geri durmamaktadır. Hilal şeklinden dolunay şekline geçene kadar dönüşlerine hızlı bir şekilde devam etmektedir. Böylece kendisi tamamen karanlıkken, Güneş melikesinin ışığıyla aydınlanan bu âşık, kendisinden soyutlanarak dışarı çıkmakta ve kendisine bakmakta böylece vücudunda hiçbir yerin Güneşin ışığı ve

³⁵⁸ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 254; Purnamdariyan, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî*, s. 350

³⁵⁹ Sühreverdî, *Fi Haleti't-Tufüliyye*, (*Mecmuâ-yi Musannefât*), c. 3, s. 257

nurundan arınık (hali) kalmadığını görmektedir. Bu sırada etrafa şöyle seslenmektedir: “Ben güneşim” (Ene’ş-Şems).³⁶⁰ Yine *Lugat-i Mûrân/Karıncağın Dili* adlı risalesinde Ay, Hermes ve Hanuk’la aynı karakter görülen İdris (a.s)’in “Sen neden bazen sönük bazen aydınlık bir ışığa sahip oluyorsun?” şeklindeki sorusuna şöyle cevap vermektedir:

“Bil ki benim cismim kara, ağır ve saftır. Benim hiç ışığım yoktur. Fakat güneşin karşısına geçtiğimde, aynaya yansıyan cisimler gibi derhal bedenime güneşin ışıkları yansıyarak geçmektedir. Artık ne zaman kendime bakarsam güneşin karşısında iken aldığım şekli görüyorum. Aynayı güneşe tuttuklarında güneşin suretinin aynada belirdiğini görmez misin? Eğer aynanın gözü olsa ve güneşe tutulsa ve bu durumda kendine bakarsa demir bile olsa yalnızca güneşi görür. Böyle bir durumda “ben güneşim” der. Çünkü kendisinde güneşten başka bir şey görmez. Bu yüzden eğer “enel hak” derse birisi, onun bu mazereti kabul edilmek zorundadır.”³⁶¹

Sürekli aynı hal üzere kalmamak ifadesi ile geceyi aydınlatan cevher ya da ayın, bir ay süresi içerisinde geçirdiği fiziki değişim ve dönüşümlerle halden hale, şekilden şekile girmesini ima eder. Bu hal değişkenliği de yine ayın güneşle olan ilişkisine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Ay veya geceyi aydınlatan cevher, tevhid semasında dönmekte olan arifi simgeler. Nuru’l Envâr’ın sembolü olan güneşi kible eden ve yüzünü ona taraf tutan arifin batını da gittikçe nurla dolar. Ve baştan aşağı Nuru’l Envâr’ın ışığıyla dolup taşıdığı için, ay gibi halden hale dönüşerek tekâmül eder ve sonunda geride kendisine ait hiçbir boşluk kalmaz ve güneş gibi parlamaya başlayarak bilfiil “ben”e dönüşür.³⁶²

Ayın güneşe taraf dönerek ondan ışık ve nur almak suretiyle bir hilal cılızlığında dolunay parlaklığına geçişinde meydana gelen değişim, dönüşüm ve tekâmül gibi, insanın da ilahi ahlakla donanmak suretiyle gittikçe Allah’a yaklaştığı, O’na benzemeye çalıştığı ve artık ondan bir parça haline geldiğini ifade eden Peygamber (s.a.v) sözü ise şöyledir: “Kulum bana nafil ibadetlerle yaklaştıkça onu severim. Kulumu sevince,

³⁶⁰ Sühreverdî, *Risâletü’l-Ebrâc, Mecmuâ-yi (Musannefât)*, c. 3, s. 465

³⁶¹ Sühreverdî, *Lugat-ı Mûrân, (Mecmuâ-yi Musannefât)*, c.3, s. 308-309; Corbin, *İslam-i İrânî*, s. 367

³⁶² Corbin, *İslam-i İrânî*, c.2, s. 367-368

duyan kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Böylece o, benimle duyar, benimle görür, benimle tutar ve benimle yürür.”³⁶³

Tuba ağacı güneşi sembolize eder.³⁶⁴ Tuba ağacı duyusal âlem olan âlem-i mahsusta güneş, ideler âleminde/âlem-i mîsalde Tuba ve akledilir âlemde/âlem-i ma’kulda Nuru’l Envâr’dır.³⁶⁵ Tuba ağacı İslam literatürünün köklerinde de vardır. Sözelimi “Tuba” kelimesi Kuran’da Ra’d süresinde geçmektedir. “Onlar ki iman etmişlerdir ve salih ameller işlemektedirler, ne hoş, tubâ onların, istikbal güzelliği onların”³⁶⁶ Müfessirler bu ayetten yola çıkarak, Tuba ağacına işaret etmiş ve şöyle demişlerdir:

“Tuba cennette olan bir ağaçtır ve her cennetlik olan kimsenin evinin önüne o ağacın dallarından bir dal uzanır. Cennettekiler o ağaçtan bir meyve yemek istedikleri vakit uzanmış dallarında bir meyve oluşuverir ve her istediklerini ondan yiyebilirler.”³⁶⁷

Sanki burada Tuba ağacından maksat bitki türünün varedicisi (rabbu’n-nev’) dir. Nitekim Sühreverdî *Hikmetü’l-İşrak’ta* eski filozofların bitki türünün var edicisini (rabbu’n-nev’) “Mordad”³⁶⁸ olarak açıklamıştır.³⁶⁹ Seyyid Haydar Amuli de *Camîu’l-*

³⁶³ Ebul Hasan Hucviri, *Keşfu’l Mahcûb*, Thk. ve, W. Jukosvki-Valantin Alex Yirich, 4. Baskı, Tahuri, Kum, 1375/1996, s. 326; Ebul Kasım Abdülkerim el-Kuşeyri, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, thk. ve tsh. Abdulhalim Mahmud-Mahmud b. Şerif, 1. Baskı, İntişârât-i Bidar, Kum 1374/1995, s. 374; Beyit 400; Buhârî, Rekaik, 38

³⁶⁴ Purnamdariyan, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî*, s. 350

³⁶⁵ Corbin, *İslam-i İrani*, c.2, s. 369; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 254; Tahiri, a.g.m., ss. 23, 25

³⁶⁶ Rad 13/29

³⁶⁷ Meybudî, *Keşfü’l-Esrâr*, c. 5, s.199

³⁶⁸ **Mordad (Ameretat):** Çağdaş Farsça’da “Mordad” olarak telaffuz edilen bu kavram; ölümsüzlük, beka, kurtuluş ve bahtiyarlık. Bu kavram günümüz Farsçası’nda yanlış kullanıldığı için ölüm ya da ölmek anlamına gelen Mordad şeklinde kullanılır. Aslında günümüzde de Amordad olarak kullanılmalı çünkü aslı Ameretat’tır. Belki de baştaki “a” sesi, telaffuzu ağırlaştırdığı için bu sesin düşmesiyle halk diline geçmiştir. Gatalar’da genellikle Hordad ve Mordad kavramları birlikte kullanılır; Hordad su ile temsil edilir ve tüm suların bekçisi iken, mordad bitkilerle sembolize edilir ve tüm bitkileri yeşerten muhafız olarak kabul edilir. Zerdüş öncesi dönemde mecazi olarak hayat kavramını sembolize eden Mordad, “Zairish” adlı divden kaynaklı açlığın, ölümün ve gölgeler ülkesinin aksine cennetteki kurtuluşu da temsil ettiği söylenir. Hordad ve Mordad soyut veya teolojik olarak Ahuramazda’nın ezeliliğini, kemal ve beka sıfatlarını temsil ederler. Zerdüş, Tanrı’sından sahip olduğu bu sıfatları talep ederek onlarla donanmak istediği anlaşılmaktadır. Ahuramazda mükemmelliği ve ölümsüzlüğü, bu dünyada mukaddes dinin ilkelerine göre düşünen, konuşan ve davrananlara bahşederken diğer dünyada da tam bir sağlık, bütünlük ve ölümsüzlükle mükâfatlandırır. (Bkz. İbrahim Purdavud, *Ferheng-i İrani Bâstân*, 1.Baskı, İntişârât-i Dünya-yı Kitap, Tahran, 1390/2011, s. 59-60; Uşideri, a.g.e., s. 121-122; Alıcı, a.g.e., s. 78; Aştiyani, a.g.e., s. 176; Meçin, a.g.t., s. 169)

³⁶⁹ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c.3, s. 157

Esrar'da "Mübarek zeytin ağacı", "Tuba ağacı" ve "Tayyibe ağacı"nı "Mutlak varlık ağacı" olarak tevil etmiştir.³⁷⁰

Münteha sıfatıyla bilinen Sidre ağacı Kuran'da peygamberin miracına işaret eden bir başka ağaçtır³⁷¹. Müfessirlere göre bu ağaca "Sidretü'l Münteha" denmesinin sebebi, varlıkların bilgisi ve işlerinin onunla son bulmasıdır. Onun ötesi ile ilgili olarak Allah dışında kimsenin herhangi bir bilgisi yoktur. Yine demişler ki çeşitli süs, ziynet ve meyveleri taşıyan bu ağaçtan yeryüzüne bir yaprak düştüğünde yeryüzünü aydınlatır. İşte bu ağaç da aynen Allah'ın Rad süresinde bahsettiği *Tuba* ağacıdır.³⁷²

Diğer önemli bir nokta, Sidretul münteha ya da Tuba ağacının Cibrîl ve diğer meleklerin makamı olduğudur.³⁷³ Nitekim Secde süresinin bir ayetini tefsir ederken, Mearic süresinde geçen "Melekler ve Ruh (Cebrail) ona süresi elli bin yıl olan bir günde yükselir"³⁷⁴ şeklindeki ayete gönderme yapar ve ardından şunları yazar: "Buradaki elli bin yıllık mesafe, yeryüzünden Cebrail'in makamı olan Sidretü'l Munteha'ya kadarki uzaklıktır."³⁷⁵

Kuran'da Sidretü'l Müntehâ ve Tuba ağacı dışında iki ağaç daha zikredilmiştir. Bunlardan biri, ne doğu ve ne batıda olan zeytin ağacı³⁷⁶, diğeri ise Tur-i Sina'da yetişen ağaçtır.³⁷⁷ Aynulkudat Hemedanî (ö. 525/526) tüm Kuran'daki bu ağaçlar arasındaki farklılığın sadece isimde olduğunu belirterek bu iki ağacı da, diğer iki ağaç olan Tuba ve Sidretü'l Munteha ile bir sayar ve bu ağacın aslında dünyamızın coğrafyasında yetişen türden bir ağaç olmadığını ima eder. Aynulkudat'ın açıklamaları bu konu ile ilgili olarak uzar. Ancak onun getirdiği açıklamalardan anlaşılacak özetle şudur: Dini ve mitik unsurlar, zâhirî olarak farklılık arz etseler de bir ve aynı şeye

³⁷⁰ Kuhken, a.g.e., s.102

³⁷¹ "Andolsun Muhammed Cebrail'i sınıırım sonunda (Sidretü'l Müntehâ'da) başka bir inişinde de görmüştür." (Necm, 53/13-14)

³⁷² Meybudî, **Keşfü'l-Esrâr**, c. 9, s. 360-361

³⁷³ Tahiri, a.g.m., s. 28

³⁷⁴ Mearic, 70/4

³⁷⁵ Meybudî, **Keşfü'l-Esrâr**, c. 7, s. 519

³⁷⁶ "Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili içinde lamba bulunan bir kandil gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir. O fanus da sanki inciye benzeyen bir yıldız gibidir ki, doğuya da batıya da nispet edilmeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. Bu nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruna erıştırir. Allah insanlara (böyle) temsiller getirir. Allah her şeyi bilir." (Nur, 24/35)

³⁷⁷ "Ve (yine onunla sizin için) Tur-i Sina (çevresindeki topraklar)da yetişen, ürününden yağ elde edilen ve yiyenlere hoş kokulu, lezzetli bir katık sağlayan ağacı (çıkarıyoruz)." (Müminun, 23/20)

tekabül ederler. Çünkü bir taraftan Tuba, Sidretü'l Münteha ve zeytin ağacı bir sayılırken, diğer taraftan bu ağaçlar, Tur-i Sina'da yetişen ağaçla birdirler. Nitekim yetişmek ve dağdan çıkmak, Tuba ve Sidretü'l Münteha'yı da kapsamaktadır. Aynı şekilde Musa'ya vahyin geldiği mekân olan Tur-i Sina, Kafdağı ile ortak bir hüviyete kavuşmaktadır ve bu iki dağ, Şahname'de Sîmurgun yuvası kabul edilen Hurburz (Elburz) dağıyla da ortak özelliklerinden dolayı bir olmaktadır.³⁷⁸

Bu anlatılardan yola çıkarak, Tuba ağacının cennette yer alan kutsal ve nuranî bir ağaç olduğu, üzerinde Cebrail ve diğer meleklerin yuvaları ile tüm meyvelerin yer aldığı, her cennetlik olan kimsenin evine dalından bir dalın uzandığı, Tur-i Sina'dan çıkan ağaç gibi Kaf dağlarından birinde yetiştiği, dünyamızın son sınırında bulunduğu, yaratıkların bilgi düzeyinin onda son bulduğu, kimsenin vakıf olamadığı gayp âleminin, onun ötesinde yer aldığı ve tıpkı Kuran'da adı geçen zeytin ağacı gibi ne doğuda ne de batıda yer aldığı söylenebilir. Sühreverdî'nin doğuyu ruhanî ve ma'kul âlem, batıyı da cismanî ve mahsus âlem görmesi ve bu iki âlem arasında yer alan ve ma'kul ile mahsus iki âlemde bulunan tüm varlıkların kendi manalarına uygun suretlerle yer aldığı üçüncü bir âlem olan Mîsal âleminin varlığını kabul etmesinden yola çıkarak Tuba ağacı, cismanî âlemdeki güneşe ve ma'kul âlemdeki Nûru'l Envâr'a karşılık gelen Mîsal âlemindeki sembol, suret ve manadır. Biz bu ruhanî varlıkların sembollerini ancak Mîsal âlemini anlamakla çözebiliriz. mîsal âlemini ise dünyamızdaki olgulardan yola çıkarak keşfedebiliriz. Çünkü algılarımızın kapasitesi içerisinde yer alan dünyamızdaki varlıkların hem somut hem de soyut bir yönü vardır. Öncelikle somut, maddî, cismanî bir varoluş göze çarpar ama ardından algılarımızda madde ve cisimden arınık bir varoluş yeşerir. Artık maddî ve cismanî özelliklerden arınık mîsali veya sureti bir varoluş biçimi daha bu dünyadayken zihnimizde oluşmaya başlar. Henüz bu dünyadayken algılarımızdaki bu suretler ve mîsaller, tüm maddî özellikler taşımakla beraber som maddiyat ve cismanîyetten uzaktırlar. İşte biz buradan hareketle maddî ve ruhanî iki âlem arasında bir köprü gibi duran, hem maddî özellikler taşıyan hem de madde ve cisimden arınık olan üçüncü bir âlemin varlık bahçesine kapı arayabiliriz.³⁷⁹ Tıpkı, aynada gördüğümüz ben, fotoğrafta gördüğümüz nesne, sinemada müşâhede

³⁷⁸ Aynulkudat Hemedânî, **Temhidât**, tsh. Doktor Afif Useyran, 6. Baskı, Kitaphane-i Milli-yi İran, Tahran 1358/1979,, s. 263-264

³⁷⁹ Purnamdariyan, **Remz ve Dastanhâ-yı Remzî**, s.355; Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 256-257; Corbin, **İslam-i İrani**, s. 357-358; Corbin, **Arz-ı Melekût**, s. 150-169; Corbin, **Makâlât**, 249-263

ettiğimiz varoluş gibi, hem tanıdık ve bilindik tüm cismanî boyutlara sahip hem de madde ve cisimden arınık olan bu suretsel, mîsali ve mana merkezli varoluş deryasına Sühreverdî Mîsal Âlemi der. O *Elvâh-i İmadi* adlı risalesinde, Kuran’daki ağaç türlerini yorumlarken Nur 35’te geçen ve ne doğuda ne de batıda yer alan ağaç hakkında şunları yazar:

“Düşünce gücü, ruhanî ve soyut durumlarla ilgilendiği ve hakiki marifetlere dönük olduğu için, bereketli bir ağaçtır. Çünkü ağacın dalları ve meyveleri olduğu gibi, düşüncenin de dalları vardır ve düşüncenin meyveleri de yakini ve netliği kesin olan bilgi ışığıdır (nur-i yakin).” Ayetin devamında gelen “ne doğuda ne de batıda bulunan mubarek/bereketli/verimli bir zeytin ağacından tutuşturulur” ifadesi içinse şunu der: “Ne mutlak akıldır ne de som cisimdir.”³⁸⁰

Meybûdî de *Keşf’ul Esrar*’da Tuba’nın güneşle ilişkisine dair şu yorumu yapar: “Tuba ağacı cennete, dünyadaki güneş gibidir.”³⁸¹

Pîre Tuba ağacının ne olduğunu ve nerede bulunduğunu sordum.

“Tuba ağacı büyük bir ağaçtır. Cennetlik insanlar cennete gittiklerinde bu ağacı orada görürler. Daha önce açıkladığımız on bir dağdan bir dağ vardır ki bu ağaç o dağdadır” dedi.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Tuba ağacı, meleklerin ve Cebrail’in üzerinde yuva kurdukları (aşiyân), tüm meyvelerin onda vücut buldukları cennetlik, nuranî ve mukaddes bir ağaçtır. Kafdağı’nın dağlarından biri olan Tur-i Sina dağından çıkan ağaç gibi dünyamızın en son noktasında kurulmuştur. Varlıkların bilgisi onunla sona erer, ondan ötesi gayp âlemidir ve kimse ondan haberdar değildir. Tıpkı Zeytin ağacı gibi ne doğudadır ve ne batıda. Bu sebeple Sühreverdî doğuyu âlem-i ma’kul ve ruhanî, batıyı ise âlem-i mahsus ve cismanî olarak görür. Bu iki âlem arasında mevcut olan âlem ise mîsal âlemidir. Mîsal âleminde nasıl ki Kafdağı felekleri, geceyi aydınlatan cevher Ay’ı ve Sîmurg ise güneşin ışığını sembolize ediyorsa, Tuba ağacı da mîsal âleminde âlem-i mahsustaki Güneş’i sembolize eder. Biz bu sembollerin yorumundan; bizim duyusal idrak alanımızın içerisinde yer alan sûret ve maddeden müteşekkil olan bu dünyamızın,

³⁸⁰ Sühreverdî, *Elvâh-i İmadi*, (Mecmuâ-yı Musennefât), c. 3, s, 188-189

³⁸¹ Meybudî, *Keşf’ul-Esrâr*, c. 6, s. 545

mîsal âleminin bir benzeri ve örneği olduğunu ancak misal âlemindeki varlıkların anlamlarına uygun bir sûrete sahip olduğunu ve cismanî maddeden yoksun oldukları için ne salt ruhani ne de salt cismanî olduklarını anlıyoruz.³⁸²

“Hiç meyvesi var mıdır?” dedim.

“ Bu dünyada gördüğün her meyve o ağaçta da bulunmaktadır. Gördüğün bütün bu meyveler aslında onun ürünüdür. Eğer o Tuba ağacı olmasaydı sen asla ne meyve, ne ağaç, ne çiçek ne de bitki görürdün.” Dedi.

Tuba ağacı bir taraftan âlem-i mahsusun bir örneği/ikonu iken diğer taraftan âlem-i ukuldaki Nûru'l Envâr'ın bir örneği/ikonudur. Ma'kul âlemde hiçbir sûrete sahip olmayan ve tamamen maddeden arınık olan Nûru'l Envâr mîsal âleminde Tuba ağacı sûretine bürünmektedir. Maddeden arınık olduğu halde sadece sûrete sahip olan Tuba ağacı âlem-i mahsusta güneşin varlığında hem maddeye hem de sûrete bürünmektedir. Bu yüzden duyusal dünyamızda güneşle tezahür eden ukul âleminin Nûru'l Envâr'ına dönüşen mîsal âlemini Tubası olmaksızın hiçbir bitki, hayvan ve varlık yeşermez, doğmaz ve hayatını sürdürmez.³⁸³

Yokluğunda, hiçbir ağaç, bitki ve meyvenin olmayacağı ve üzerinde Sîmurg'un yuvasının bulunduğu Tuba ağacı bize Zerdüş'te inancına göre, tüm bitkilerin tohumlarının kaynağı olan ve üzerinde Sîmurg'un yuvasının bulunduğu Vispubis³⁸⁴ veya Hervisp Tohmek ağacını hatırlatır.³⁸⁵ Zerdüş'tü, Hikmet-i İşrak'ın öncülerinden biri olarak gören Sühreverdî, eserleri boyunca kadim İran kültürünü İslami unsurlarla sentezler.³⁸⁶ Burada da Sühreverdî'nin, müfessirlerin tüm bitki ve meyve türlerine sahip ve Cebrail'in yuvasının merkezi olarak gördükleri Tuba ağacını Zerdüş'tlükteki Vispubis ağacıyla hünerli bir biçimde birleştirdiğini ve eski İran kültüründe kutsal bir kuş olan Sîmurg'au da İslami bir unsur olan Tuba ağacının üzerinde yuva kurduğunu Tuba ağacıyla Vispubis'i, Cebrail'le Sîmurg'u sentezlediğini görüyoruz.

³⁸² Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 256-257

³⁸³ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 259

³⁸⁴ **Vispubis:** Avesta'da Sîmurg'un yuvasını üzerine kurduğu kutsal ağaç. Pehlevice yazılan kitaplarda sık sık zikredilen bu ağaçtan bazen bütün ot ve bitki türlerinin tohumu anlamına gelen Hervisk Tohmek olarak da söz edilir. (Uşideri, **a.g.e.**, s. 478)

³⁸⁵ Tahiri, **a.g.m.**, s. 21

³⁸⁶ Bkz. Tahiri, **a.g.m.**, s. 25-29

“Meyve, ağaç ve çiçeklerin Tuba ağacıyla nasıl ilişkisi vardır?” dedim.

“Tuba ağacının üstünde Sîmurg’un yuvası vardır. Sabahları Sîmurg yuvasından uçar ve kanatlarını yere yayar. Onun kanatlarının etkisiyle ağaçta meyve yerde ise bitki biter.” dedi.

Attar Sîmurg’u birleşik bir kelime olarak kabul ederek, Si + Morg kelimesini otuz kuş anlamıyla almış ve meşhur eseri *Mantıku’t-Tayr*’da kesrette vahdeti ve vahdette kesreti (tek bir kuş olan Sîmurg ve otuz adet kuşun tek isimle ifadesi) ustaca işlemiştir.³⁸⁷ Şemsuddin Muhammed Lahici (ö. 918/1506) Sîmurg’u mutlak vahidin zatı ve onun yuvası olan Kafdağı’nı ise Hakk’ın bütün isim ve sıfatlarının tezahür ve tecelli ettiği insan hakikatinden ibaret görmüştür.³⁸⁸ *Gülşen-i Raz*’ın diğer bir şarihine göre ise Sîmurg’un insan ruhunu ve üzerine yuvasını kurduğu dağın ise insan cismini simgelediğini söyler. Çünkü ona göre ruhun adı olan Sîmurg aynı zamanda imamın adıdır. Zira imam şeraiti sembolize eden ve içinde hakikatin saklı olduğu cisme karşı ilmin hakikati ve kıyametin kıyamıdır.³⁸⁹

Sîmurg’un yere inmesi insani ruhun yere düşüşünü simgeler. Ancak bu düşüş ruhun mahsus âlemin madde ve cismine tamamen gark olduğu anlamına gelmez. Çünkü ruh daima ma’kul âlemlerle irtibatlı olacak şekilde kodlanmıştır. Bu yüzden insani ruh çift boyutludur. Bir boyutuyla bedensel iken diğer boyutuyla aklani veya ruhanidir. Bu yüzden her daim meleğe ya da elçiye açık bıraktığı bir kapısı vardır.³⁹⁰

Sühreverdî *Hikmeti İşrak*’ta şöyle yazar:

“Nûru’l Envâr (hak) akıl âleminin güneşidir. Ve onun yansımalarından soyut nurlar (Nûr-u mahzâ) ya da Ameşaspentalar ve Zerdüşst ayinindeki İzedan ve İslam’daki meleklerle tekabül eden Meşşâî felsefedeki akıllar ve nefisler ortaya çıkar. Soyut nurların (Nûr-u mahzâ) Nûru’l Envâr’a nisbeti yerin güneşe nispeti gibidir. Nûru’l Envâr’dan gelen devamlı ve sonsuz ışıklar tüm varlık mertebelerini meydana getirir.

³⁸⁷ Attar, *Mantıku’t-Tayr*, s. 354- 355

³⁸⁸ Şemsuddin Muhammed Lâhicî, *Mefâtihu’l İcaz Fi Şehri Gülşen-i Râz*, Mukad., tsh. ve dip. Muhammed Rıza Borzger Haliki-İffet Kerbazçi, İntişârât-ı Revvar, Tahran 1385/2006, s. 112

³⁸⁹ Corbin, *İslam-i İrani*, c.2, s. 371

³⁹⁰ Corbin, *İslam-i İrani*, c.2, s. 378

Nûru'l Envâr'ın devamlı yansıması sayesinde ilk akıl ve ilk akıl sayesinde tüm akıllar, nefisler, felekler ve vücut mertebeleri oluşmaktadır.”³⁹¹

O halde Nûru'l Envâr, dalları, yaprakları ve meyveleri tüm mevcudatın üzerinde yayılmış bir ağaç gibidir. O'nun nurları tıpkı güneş gibi sürekli dünya üzerinde parlar ve dünyadaki her şey O'nun hayat bahşedici nuruyla vücut bulur, yokluğunda ise yeryüzünde hiçbir varlık, ağaç, bitki ve meyve vücuda gelemez. Hikâyede anlatılan “Sîmurg”, Nûru'l Envâr'dan fayiz olan; ilkin Akl-ı Evvel sûretinde sonra ise birinci feleğin nefsi ya da Akl-ı Kül ve Nefs-i Kül daha sonrasında ise onlardan geriye kalan akıllar, felekler ve tüm mevcudattaki varlıklara ulaşan nurdur.³⁹² Bu nurun daimi ışınları bu dünyada âlemin istikrarını oluşturur. İlkin Akl-ı Evvel ya da Akl-ı Kül'de zahir olan Nûru'l Envâr, iniş mertebelerinde felekî cisimleri ve burçları ortaya çıkarır ve âlemimizde onun en parlak görünümü güneşin şeklinde vücut bulur. Bu sebeple âlemimize nurunu yayan güneş feleğinin nefsi, âlem-i ma'kulda parlayan Nûru'l Envâr, gibidir. Âlem-i mîsalde ise Tuba ağacının nurudur ve Sîmurg oradan uçup kanatlarını yaydığına (tıpkı yeryüzünde güneş ışınlarının ışığının etkisiyle bitki ve nebatın oluşması gibi) ağaçta meyve yerde ise bitki biter.³⁹³

Pîre şöyle dedim: “Sîmurg'un Zal'ı büyüttüğünü ve Rüstem'in de Sîmurg'un yardımıyla İsfendiyar'ı öldürdüğünü duydum.”

Pîr: “Evet doğrudur” dedi.

“Nasıl oldu?” dedim.

Şöyle dedi: “Zal doğduğunda saçları ve yüzü beyazdı. Babası Sam Zal'ı sahraya atmalarını emretti. Ona hamileyken büyük acılar çeken annesi oğlunun kötü görünümlü olduğunu gördüğünden dolayı buna razı oldu. Böylece Zal'ı sahraya bıraktılar. Mevsim kış ve hava soğuktu. Kimse Zal'ın uzun zaman hayatta kalabileceğine ihtimal vermezdi. Bir müddet sonra annesi iyileştiğinde içinde yavrusunun şefkati nüksetti ve yavrusunun durumunu öğrenmek üzere onu bıraktığı sahraya gitmeye karar verdi. Sahraya vardığında yavrusunu canlı buldu

³⁹¹ Sühreverdî, Hikmetü'l-İşrâk, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s. 138

³⁹² Tahiri, a.g.m., s. 27

³⁹³ Tahiri, a.g.m., s. 26-27

ve Sîmurg'un ona kanat gerdiğini gördü. Zal annesini gördüğünde ona tebessüm etti. Annesi onu kucakladı, emzirdi ve eve götürmek istedi. Ancak yavrusunun birkaç gündür nasıl hayatta kaldığını öğrenmeden eve dönmemeye karar verdi. Zal'ı Simorg'un ona kanat gerdiği o yere bıraktı ve oraya yakın bir yere gizlendi. Akşam olduğunda ve Simorg o sahradan ayrıldığında bir ceylan Zal'ın başının üstüne kadar geldi ve memelerini Zal'ın ağzına koydu. Zal süt içtikten sonra ceylan, Zal'a herhangi bir zarar gelmesin diye Zal'ın üstüne çömelerek yattı. Anne kalktı, ceylanı yavrusunun üstünden uzaklaştırdı ve onu eve doğru götürdü.”

Burada sâlik pîrden; Şahname'de geçen Sîmurg ve Zal hakkında soru sorar. Rivayet edilen Sîmurg ve Zal hikâyesi Şahname'de geçen rivayetle farklılık arz etmektedir.³⁹⁴ Şahname'de geçen hikâye özetle şöyledir: İran padişahı Sam'ın çocuğu yoktur. Sonunda güzel yüzlü bir kadından bir oğlu olur. Bu çocuk çok güzel bir yüze sahiptir ama saçları kar gibi beyazdır. Sam çocuğu gördüğünde; büyüklerin karşısında mahcup olacak bir nitelikte yaratılmasına sebep verecek bir şekilde yarattığı için Allah'a yakarır. Sonra onu, vahşi hayvanlara yem olması için dağın başına bırakmalarını emreder. Çocukları için bir yem bulmak amacıyla uçan Sîmurg, yaşlılar gibi beyaz saçlı çocuğu inerken görünce aşağı iner ve yavruları için yem olarak yuvası olan Elburz dağına götürür. Fakat Allah Zal'ı koruması ve sahiplenmesi için, Zal'ın sevgi ve şefkatini Sîmurg ve çocuklarının gönlüne yerleştirir. Zal, güzel yüzlü, endamlı bir civanmert olana kadar Sîmurg'un çocuklarının yanında büyür ve dünyada şöhreti yayılır. Sam bundan haberdar olur. Bir gece Sam rüyasında oğlunun yaşadığını müjdeleyen bir adam görür ve bunun üzerine Zal'ı almak üzere Elburz dağına gider. Sîmurg da Zal'ı babasına verir.³⁹⁵

Pîrin sâlike aktardığı Zal hikâyesi ise Şahname'de anlatılandan biraz farklıdır:

Sühreverdî, Firdevsi'nin dile getirdiği Zal'ın bırakıldığı Elburz dağını sahraya dönüştürmektedir. Zal'ın annesi oğlunu çirkin görünce onu sahraya bırakmaya razı olur. Bir müddet geçtikten sonra Zal'ın annesinde, oğlunun şefkat ve özlemi hâsıl olur ve durumunu öğrenmek üzere sahraya gider. Olay kış mevsiminde gerçekleşmiştir. Sîmurg Zal'ı yuvasına götürmemiştir aksine orada günlerce Zal'ı kanatlarının altında

³⁹⁴ Kuhken, a.g.e., s.102

³⁹⁵ Ebul Kasım Firdevsi, Şahname, İntişârât-i Müessesesi-yi Nur, Tahran, s. 57-60, Beyit. 1984-2103

korumuştur. Zal'ı gören annesi onu kucaklar, süt verir ve eve götürmek ister fakat onun şimdiye kadar nasıl hayatta kaldığını merak eder ve bunu öğrenmek üzere Zal'ı tekrar yerine bırakır ve gizlenir. Akşam Sîmurg sahradan çekilir ve bir ceylan Zal'ın yanına gelerek ona süt verdikten sonra ona bir zarar gelmesin diye onun yanında uyur. Zal'ın annesi tüm bunları gördükten sonra saklandığı yerden çıkar, ceylanı uzaklaştırır ve Zal'ı eve götürür.³⁹⁶

Pîrin rivayeti bazı açılardan Zal'ın hikâyesinden daha mükemmel ve kabul edilebilir niteliktedir. Çünkü pîrin anlatısında, âlem-i mahsusta Zal'ın başından geçenler, mîsal âlemi ya da nefis âleminde Zal'ın “melekût beni”nin macerasının hikâyesidir. Tezin giriş kısmında ifade ettiğimiz gibi misal âlemi; bu maddi duyusal dünyamızda gerçekleşme olanağı olmayan Peygamberlerin mucizeleri, evliyaların kerametleri ve mûkaşefeleri, gnostik/irfanî hadiseler ve kimi mitolojik kahramanlıkların algılanması yolunda önemli bir basamaktır. Yine daha önce belirttiğimiz gibi âlem-i ma'kul ve âlem-i mahsustaki varlıklar, kendi manalarına uygun sûretlere bürünmüş olarak mîsal âleminde yer alırlar. Nitekim Sîmurg bir taraftan mîsal âleminde nurların mîsalî (sembolik) sûretleri ya da güneş feleğinin nefsi iken diğer taraftan, âlem-i mahsustaki güneşin ışınları ve âlem-i ma'kuldaki Nuru'l Envâr'ın mîsalî sûretidir. Yine, Ceylan, bir taraftan akıllar ve nefisler ya da nurlar ve melekler âleminde ay feleğinin düşünen nefsi veya nurların mîsalî sûreti iken diğer taraftan âlem-i mahsustaki ayın mîsal âlemindeki mîsalî suretidir. Ma'kul âlemde bulunan güneş feleğinin düşünen nefsi ile ay feleğinin düşünen nefsi arasındaki ilişki, mîsal âleminde bulunan Sîmurg ve Ahu arasındaki ilişki gibidir. Zira duyusal âlemde bulunan ay, ışığını güneşten aldığı gibi, ma'kul âlemde de ayın düşünen nefsi, güneşin düşünen nefsinden ışığını alır. Bu karşılıklı etkileşim, kahir-mukahhir ya da erillik-dişillik ilişkisi tüm varoluşa hâkim bir yasadır.³⁹⁷

Ma'kul âlemdeki güneş feleğinin düşünen nefsi ve mahsus âlemdeki güneşin düşünen nefsi sembolize eden mîsal âleminin Sîmurg'u, mîsal âleminin sahrasına terk

³⁹⁶ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 262-263

³⁹⁷ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 264

edilmiş nefis olan Zal'ı kanatları altına almakta ve böylece onu soğuktan korumaktadır.³⁹⁸

Zal'in Sîmurgun kanatları altında korunması ve ceylanın ona süt vermesi insanın yetişmesi dâhil olmak üzere tüm varlıklardaki nefsin ya da güneş ve ayın ışıklarının iş görmesine işaret etmektedir. Ceylanın süt vermesi başka hikâyelere de konu olmuştur. İbn Tufeyl'in Hay b. Yakzan'ında ceylanın süt verme konusunun tekrar edilmesi gibi.³⁹⁹

Pîre dedim: “Bu olayın sırrı (hikmeti) nedir?” Pîr: “Ben bu durumu Sîmurg'a sordum. Sîmurg dedi ki Zal Tuba (ağacının) gözetiminde dünyaya geldi. Biz helak olmasını engelledik. Ceylan yavrusunun bir avcının eline geçmesini ve onun kalbinde Zal'a karşı bir (ana) şefkati uyanmasını sağladık. Böylece ceylan onu geceleyin korudu ve emzirdi. Gündüz ise ben ona kanat gerdim.

“Peki, Rüstem ve İsfendiyar?” dedim. “Şöyle oldu” dedi:

“Rüstem İsfendiyar'a karşı aciz kaldı ve yorgunluktan evin yolunu tuttu. Babası Zal Sîmurg'a yalvarıp yakardı. Sîmurg da öyle bir özellik vardır ki eğer bir ayna ya da onun benzeri bir şeyi Sîmurg'a karşı tutarlarsa o aynaya bakan her göz kamaşır. Bunu bilen Zal demirden cilalanmış parlak bir kalkan yaptı ve Rüstem'e giydirdi. Başına da parlak bir miğfer geçirdi. Atına da aynı şekilde parlak aynalar bağladı. Derken Rüstem'i Sîmurg'un yanından (savaş) meydanına gönderdi. Böylece İsfendiyar'ın Rüstem'le karşılaşma anı gelip çattı. İsfendiyar Rüstem'e yaklaşınca Sîmurg'un ışığı kalkana ve aynaya çarptı. Böylece kalkan ve ayna İsfendiyar'ın gözüne yansıdı. Gözleri kamaştı ve göremez oldu. İsfendiyar her iki gözünün de darbe aldığını zannetti. Çünkü artık onu göremiyordu. Sonunda attan düştü ve Rüstem'in eliyle öldürüldü. Anlatılan ilgin ağacından iki dal (ok)'dan kasıt Sîmurg'un iki kanadıdır.

Daha önce söylediğimiz gibi Tuba, Âlem-i ma'kuldaki Nûru'l Envâr'ın ve mahsus âlemdeki güneşin mîsâlî sûretidir. Bundan dolayı Tuba'nın gözetiminde

³⁹⁸ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 264

³⁹⁹ Purnamdariyan, *Remz ve Dastanhâ-yi Remzî*, s. 204; İbn Sina-İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya-Babanzâde Reşid, 11. Baskı, Yapı Kredi yay. İstanbul 2014, s. 91

dünyaya gelmek, bir taraftan ukul âlemi diğer taraftan misal âlemiyle olan insani ruhun irtibatına gönderme vardır. Böylece insani ruh, ukul âlemine yönelmekle Nûru'l Envâr'dan misal âlemine inanmakla da güneşin düşünen nefsiyle feyizlenmektedir.⁴⁰⁰

Zal, âlem-i ma'kuldan bu dünyaya düşen bir nefsi sembolize eder. Doğuşu sırasında onun saç ve ten renginin beyaz olması ma'kul âlem olan o dünyaya aidiyeti ve melekutî asla işaret etmektedir. Burada hikâyenin içinde bir hikâye ile yüzleşmekteyiz: O dünyadan bu dünya gurbetine gelen Zal, anne babasına garip ve yabancı geldiği ve bu yüzden çirkin görüldüğü için onlar tarafından sahraya atılmaktadır. Zal, gerçekte Kızıl Akıl hikâyesinin başlangıcına yeniden dönen bir başka sûrettir ki bu dünyaya gelmekte, sonrasında maddi âlemin kayıt ve bentlerine esir olmakta ve kendini maddi âlemin kayıt ve bentlerinden azat kılmak için tekrar çabalamalı, kendi nuranî aslına kavuşmalı ve böylece Sîmurg ya da güneşin düşünen nefsi olmalıdır.⁴⁰¹ Sühreverdî *Safîr-i Sîmurg* adlı risalesinde şöyle yazar: “Kanat ve tüylerini yolan yani bu âlemdeki esaret ve giriftarlık, kayıt ve bentlerden kurtulan her hüdhüd, kendini yuvası Kafdağı'nda olan ve ıslığı, uyuyanları uyandıran Sîmurg'a dönüştürür.” Sühreverdî'nin bu risalenin başında Sîmurg'a dair yaptığı betimlemeler ve güneş ya da âlem-i mahsustaki Nûru'l Envâr'ın en yüce örneğine dair yaptığı kutsamalar Sîmurg'un Nûru'l Envâr'ın mazharı olan güneş ve güneşin düşünen nefsiyle olan bağlantısını göstermektedir.⁴⁰²

Rüstem ve *İsfendiyar*'ın Şahname'de geçen hikâyesi özetle şöyledir: Zerdüş dinini kabul eden Goştasb adlı padişah, yiğit oğlu İsfendiyar'ın dini yayma uğrunda girdiği sayısız savaşların ve ardı ardına elde ettiği zaferlerin ardından saltanata göz koyabileceğini düşündüğünden onu İran milli kahramanı Zal oğlu Rüstem'i esir alıp saraya getirmekle görevlendirir. İsfendiyar, şahı bu isabetsiz kararından caydırmak üzere yaptığı bütün çabalara rağmen başarısız olur ve çaresiz görevi yerine getirmek için yola düşer. İsfendiyar'ın şahın emri gereği Rüstem'i esir olarak saraya götürme isteği ile Rüstem'in bunu kabullenmemesi ister istemez ikisinin de sonucuna razı olmadıkları bir savaşa sürükler. Savaşın ilk günü Rüstem kalkan giymiş ve bu yüzden kendisine kılıcın işlenmediği İsfendiyar'dan, uzun süren bir savaşın ardından yara alır ve gecenin çöküşünü bahane ederek alelacele ve yorgun bir şekilde diğer gün savaş

⁴⁰⁰ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 265

⁴⁰¹ Corbin, *İslam-i İrani*, c.2, s. 379

⁴⁰² Sühreverdî, *Safîr-i Sîmurg*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 314-316

mevdanına çıkmak üzere eyvana çekilir. Sîmurg'la irtibatı olan ve Sîmurg tarafından yetiştirilmiş olan Rüstem'in babası Zal, Sîmurg'tan bir tüyü ateşe atmak sûretiyle Sîmurg'u çağırır ve ondan Rüstem'in işi için bir çare talep eder. Sîmurg, Rüstem ve Rahş isimli atının kendi yanına, dağın içine gelmelerini ister. Sonra Rüstem ve Rahş'ın yaralarını kendi kanadıyla ovalayarak onları iyileştirir. Sîmurg Rüstem'e İsfendiyar'la savaşmaktan kaçınmayı ve İsfendiyar'ın kararından yani Rüstem'i esir alıp babasına götürmekten vazgeçmesi için ricada bulunmasını önerir ve ona İsfendiyar'ı öldürmenin uğursuzluk getireceğini hatırlatır. Sonra Rüstem'e atına binmesini ve kendisini takip etmesini emreder. Bir müddet sonra bir denize ulaşırlar. Sîmurg suya dalar ve kuru olan yolu Rüstem'e gösterir. İlgin ağacını gösterir ve Rüstem'e ondan bir dal koparmasını ve ondan bir ok yapmasını söyler. Derken ona İsfendiyar'ın; Rüstem'in savaştan vazgeçme ricasını kabul etmediğinde ve savaş kaçınılmaz hale geldiğinde çok etkili olan bu oku İsfendiyar'ın gözüne fırlatmasını ister. Neticede Rüstem'in ricaları fayda vermez ve Rüstem bizzat bu okla İsfendiyar'ı öldürür.⁴⁰³

Metinde geçtiği üzere Rüstem ve İsfendiyar'ın hikâyesi hakkında meleğin rivayeti Şahname'nin rivayetiyle farklılık arzeder. Ancak meleğin; hikâyenin sonunda ilgin ağacının dalıyla ilgili verdiği bilgiyi, meleğin esasen Şahname'de geçen rivayetin aslı hakkında da bilgi sahibi olduğunu ortaya koymaktadır.

Burada anlatılmak istenen aklın Nuru'l Envâr'dan, nefsin akıldan, felek ve felekteki gezegenlerin nefisten ve bizim âlemimizin ise güneş gezegeninden nur aldığına işaret etmektir. Daha önce söylediğimiz gibi Sîmurg güneş vasıtasıyla bizim için duyumsanan hale gelen güneşin düşünen nefsi ve nurları kabul edilebilir. Başka bir ifadeyle Sühreverdî'nin işrâkî dünya görüşünde rububiyet veya manevi doğudan (maşrik) feyz eden rububiyet veya Nûru'l Envâr'ın nuru akılda batmakta; akıldan taşan nur nefiste batmakta; nefisten taşan nur feleklerde ve gök cisimlerinde ve oradan taşan nur ise varlıkların ve insan teninde ya da batı (mağrip) madde ve elementler âleminde batmaktadır. Bu, İşrak felsefesinin varlık dairesinde nurun iniş yarıçapıdır (kavs-i nuzûli). Yükseliş yarıçapında (kavs-i suûdi) ise olay tam tersi yönde gerçekleşmektedir. İnsanın düşünen nefsinin teninde mahpus olan nur yalnızca kusursuz olma ve kendisini

⁴⁰³ Firdevsi, a.g.e., s. 743-750

esir alan bedeninin kayıt ve bağlarını gevşetmekle ondan kopup ayrıldığı düşünen nefse kavuşabilir ve oradan akla ve akıldan ise Nuru'l Envâr'a ulaşabilir.

Zerdüşt peygambere inanan ve şahlık Hura ya da Hurna'dan nasibini alan ve bu yüzden nefsi, büyük Hurhaş ya da Hurşid'den (güneş) feyz eden İran'ın yiğit şehzadesi İsfendiyar sonunda güneşin düşünen nefsi vesilesiyle öldürülmektedir ve onun düşünen nefsi kendi göksel aslına ve güneşin düşünen nefesine ya da Sîmurg'a erişmektedir. Bu yüzden her ne kadar İsfendiyar zahirde öldürülmüş ve Rüstem savaştan galip çıkmış olsa da batında veya işin özünde savaş meydanının galibi İsfendiyar'dır. Çünkü onun zâhirî gözü körelmekte ve bedeninin ölmesiyle bâtinî gözü ve ruhanî duyuları açılmaktadır. Böylece Refik-i Âla'daki ikiziyle mülakat yapmakta iken Rüstem bedeninin kayıt ve bağları içerisinde kalmakta ve batının gurbet diyarının uğursuzluklarında esir kalmaya devam etmektedir.⁴⁰⁴

Ancak Corbin'nin, öldürülmesine rağmen İsfendiyar'ı bu savaşın galibi görerek batı zindanını temsilen Rüstemin zindani kalmaya devam ettiğini ancak doğu-işrâk dünyasını sembolize eden İsfendiyar'ın ise, dünya zindanının tensel kafesinden kurtulduğu yönündeki bâtinî yorumuna Purnamdariyan katılmamakta ve bu savaşın asıl kaynağı olan Şahname'yi de dikkate alarak aşağıdaki nedenlerden dolayı savaştan galip çıkanın Rüstem olduğunu savunmaktadır:

-Şahname'de geçtiği üzere İsfendiyar, saltanatın peşinde ve Goştasp'ın yerine geçmek ümidiyle Rüstem'le savaşa çıkmaktadır. Rüstem'in bütün tevazusu ve ricalarına rağmen Rüstem'le savaşmaktan vazgeçmemekte ve aslında bu tavrı onun bir çeşit bencilliğine, gururuna ve dünyevî saltanata kavuşma arzusundan kaynaklanmaktadır. Nitekim sonunda da canını bu arzu uğruna feda etmektedir.

-Sühreverdî'nin tanrısal Farah olarak betimlediği ve farsça lügatte Hura dediği ve Fars meliklerine nispet ettiği Nûru'l Envâr'ın mukaddes nurunun İsfendiyar'ın babası Goştasp'a nasip olmadığını söylediğinden⁴⁰⁵ bu nurun İsfendiyar'a ulaşması mümkün görünmemektedir.

⁴⁰⁴ Corbin, **İslam-i İranî**, s. 383-389

⁴⁰⁵ Sühreverdî, **Elvâh-ı İmadî**, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 185-186

-Pehlivanlığın ve kahramanlığın mazharı olan Şahname'nin milli kahramanı Rüstem ise Hura'dan yararlanmış kişi olarak Şahname'de yer almakta ve Rüstem'in, Şahname'nin hiçbir yerinde saltanat harisi, mevki ve makam arzusunda olduğu yer almamaktadır. Kaldı ki peygamberce bir çehre olarak beliren ve ilahî nurun mazharı olan Sîmurgla irtibat halinde olan yine Zal'in oğludur.

-Sîmurg hem Rüstem'in doğumunda hem de Rüstem ile İsfendiyar arasında meydana gelen savaşta rol almakta ve onun yönlendirmesiyle Rüstem İsfendiyar'ı yenmekte hatta Rüstem savaş meydanına çıkarken bile Sîmurg'un karşı tarafına yani İşrakın karşısına geçmekte ve batıdan yani zulmet ve maddi âlemden nur ve aydınlık âlemine doğru harekete ve faaliyete geçmekte iken İsfendiyar, sırtı doğuya dönük yönü batıya doğru yani nur âleminden zulmet âlemine doğru yürüyüş ve hücum halinde betimlenmektedir.⁴⁰⁶

Yukarıdaki nüktelere bakarak İsfendiyar ile Rüstem arasında meydana gelen savaşta Rüstem, nefs-i mutmainnenin sembolü ve hak tarafından desteklenen bir kahraman iken İsfendiyar nefs-i emmare'yi sembolize etmektedir ve Rüstem'in zaferi cihadı ekberdeki ve nefisle mücadeledeki zaferdir. Bu hikâyedeki tiplerle, kişinin nefs-i emmâresini yenilgiye uğratıp egemenliği altına alması arasında bağlantı kurarak yorumlama yoluna giden ilk şair Senâî-yi Gaznevî'dir (ö. 525/1135). Senâî, Rüstem ile Beyaz Dev arasındaki mücadeleyi tasavvufî bir alana çekmiş, mistik anlamlar yükleyerek değişik bir boyutta yorumlamıştır.⁴⁰⁷

Pîre sordum: “Dünyada sadece tek bir Sîmurg olduğunu mu söylüyorsun?”

“Bilmeyen böyle düşünür. Oysa her zaman bir Sîmurg Tuba ağacından yeryüzüne iner ve yeryüzünde bulunun her şey onunla yok olur.

Meşşâî felsefede Zorunlu Varlık'tan sadır olan ilk varlık, ilk akıl ya da İşraki felsefede Nûru'l Envâr'dan taşan ilk nur en yakın nurdur (nur-i akreb). Nûru'l Envâr ya da Vacibu'l Vücutun nuru bu ilk varlık vasıtasıyla iniş güzergâhında diğer akıllar ve nefisleri meydana getirmektedir. İlk akıl ya da en yakın nur tüm dünyayı harekete

⁴⁰⁶ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 270-271

⁴⁰⁷ Senâî-yi Gaznevî, **Divân-ı Senâî-yi Hekim Ebu Mecdüddin b. Âdem Senâî**, Thk. Ali Muhammed Sabur- Rakiye Timuri-Ruhullah Muhammedi, s. 149

geçiren ve onun potansiyel ve faal enerjisi olan nefsi kül (tümel nefis) vasıtasıyla dünyanın bütün mertebelerine nüfuz etmekte ve âlemdeki tüm etki ve faaliyetlerin kaynağı haline gelmektedir ve kendi iniş güzergâhında tüm farklı varlık mertebelerini meydana getirmektedir. Bu yüzden Sîmurg, Nuru'l Envârdan feyz eden nur olarak varlık mertebelerinin birinde tümel nefsin mîsalî sûretine dönüşmektedir. Nûru'l Envâr'ın nuru kendi iniş güzergâhında tüm varlık mertebelerine geçmekte ve onların var olmasına ve tezâhür etmelerine sebep olmaktadır. Bu nur bizim cismanî ve maddi âlemimizde Nuru'l Envârın en parlak fenomeni olarak güneşte tezâhür etmektedir. Çünkü Nûru'l Envâr ilk akıldan ilk nefse devamlı sûrette taşmaktadır. Tümel nefis, yıldızlar ve gök cisimleri de olmak üzere âlemin tüm mertebelerine devamlı sûrette feyz etmekte ve onun ışınları varlığın en yüksek noktasından (ukul âlemi) sürekli doğmakta ve en aşağı (zulmet ve maddi âlem) varlık mertebesinde batmaktadır.⁴⁰⁸

Sîmurg Tuba ağacından yeryüzüne geldiği gibi aynı şekilde on iki iş yerine gider.

“Ey pîr! Bu on iki işyeri nedir?” dedim. Dedi:

“İlk olarak bil ki, padişahımız mülkünü âbâd etmek istediğinde önce vatanımızı âbâd etti. Sonra bizi işe aldı ve on iki işyeri kurmamızı emretti. Ve her bir işyerinde bir yardımcı tayin etti. Sonra bu yardımcıları çalıştırdı ve böylece o on iki işyerinin altında bir diğer işyeri oluştu. Bu işyerine bir üstat tayin etti. Sonra o üstat işe koyuldu ve böylece o işyerinin altında bir diğer işyeri meydana geldi. O sırada ikinci üstat işe koyuldu ve aynı şekilde işyerinin altında ikinci bir işyeri ve bir başka üstat böylece yedi işyeri ve her bir işyerinde de bir üstat belirlenmiş oldu. Padişahımız on iki evde bulunan her bir öğrenciye bir elbise (hil'at) verdi. Sonra birinci üstada bir elbise verdi ve on iki işyerinden iki işyerini ona teslim etti. İkinci üstada da hil'at vererek ona da on iki işyerinin diğer ikisini teslim etti. Üçüncüsünü de aynı bu şekilde yaptı ve dördüncü üstada her on iki işyerini de gözetmesi için herkesinkinden daha güzel bir elbise (hil'at) verdi ve söz konusu on iki işyerinden birini ona verdi. Beşinci ve altıncısını da birinci, ikinci ve üçüncüye verdiği gibi verdi. Sıra yedinci ustaya gelince on iki işyerinden kalan sonuncusunu

⁴⁰⁸ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 272

ona verdi ve ona hiç elbise vermedi. Bunun üzerine yedinci üstat feryat etti ve her üstada iki işyeri verilmesine rağmen kendisine bir işyeri verildiğini ve hepsine elbisenin verilip kendisine herhangi bir elbise verilmediğinden dolayı feryat etti. Padişah onun işyerinin altında iki işyerinin inşa edilmesini ve onların idaresinin ona verilmesini emretti. Ayrıca bütün işyerlerinin altında bir ekin tarlasını kazmalarını ve o tarlaların sorumluluğunu da yedinci ustaya verilmesini ve dördüncü üstadın eski elbiselerinden yedinci üstada verilmesini emretti. Onların elbiseleri Sîmurg hakkında yaptığımız açıklamada geçtiği gibi yenilenmekteydi.

On iki işyeri, Mantikul Buruc adlı sanal daire üzerindeki dokuz felekten meydana gelen ve ikinci felek ve sabiteler feleği ya da burçlar feleği üzerinde yer alan on iki burç feleğidir.⁴⁰⁹ Nuru'l Envârın nuru ya da Sîmurg kendi iniş seyrinde ukul, nufus ya da ispehbedî nurlar mertebelerinin icadının ardından yıldızı bulunmayan ilk feleğe ya da feleklerin feleğine ve oradan da geçtikten sonra ikinci felek ya da sabit yıldızlar feleğine ulaşır. Bu feleğin yörüngesindeki on iki noktada bu yıldızların toplanmasından on iki burç ya da meleğin sözüyle on iki işyeri meydana gelmektedir. Orada yerine getirilen işlerden dolayı bu on iki işyeri mîsal âlemindeki on iki burcun mîsali adıdır. Nûru'l Envâr'ın nuru mîsal âlemini ve mîsali âlemin feleklerini geçtikten sonra mahsus âlemin kısmen maddi olan bir bölümüne yani dokuz feleğe ulaşır ve âlemimizdeki feleklerin feleğinden sonra burçlar feleğine ulaşır ve oradan da daha aşağı mertebelere iner.⁴¹⁰ Padişah ise bütün dünyaya sahip olan Vacibul Vücut ya da Nûru'l Envâr'dır. Hikâyede bahsedilen vatan; meleğin âlemi olan ukul âlemi ya da kahir nurlar ve ispehbedîye nurlar âlemdir. Hikâye kahramanının mîsal âleminde kendisiyle mülakat ettiği pîr de onlardan biridir. Sabit yıldızlardan oluşan on iki burç ya da on iki işyeri onların nurundan –nurları da Nûru'l Envâr'dan taşan nurlardır- Allah'ın dileğiyle meydana gelmektedir. Yardımcılar (öğrenciler) ise ikinci feleğin üstünde bulunan sabit yıldızlardır.⁴¹¹

Diğer işyerleri; on iki işyerinin bulunduğu ikinci feleğin altındaki yedi felekten her biridir. Üçüncüden dokuza kadar olan felekler onların her birinin üzerinde bulunan

⁴⁰⁹ Corbin, **İslam-i İranî**, c.2, s. 374; Kuhken, **a.g.e.**, s.104

⁴¹⁰ Purnamdariyan, **Remz ve Dastanhâ-yı Remzî**, s. 350; **Akl-ı Surh**, s. 273

⁴¹¹ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 273

bir gezegenin adıyla bilinir: Zuhal, Müşteri, Merih, Şems, Zühre, Utarit, Kamer.⁴¹² “Üstat” ise; feleklerin ya da yedi iş yerlerinin her birinin üzerinde bulunan yukarıdaki gezegenlerden her biridir.⁴¹³

Üstat ve öğrencilere verilen elbiseden maksat Allah’ın; sabit yıldızlar ve yedi gezegene bahsettiği elbise ya da onlara verdiği nurdur.⁴¹⁴ Bu yüzden birkaç satır sonra işyerinin ya da ay veya kamer olan ama ışık kaynağı olmayan ve ışığını güneşten alan yedinci felek hakkında şöyle der: “Ona hiçbir elbise vermedi.” İşyerinin ya da gökyüzünün en parlak cismi olan güneş ya da hurşid olan dördüncü feleğin üstadı hakkında ise şöyle der: “Ve dördüncü üstada herkese verdiğiinden daha güzel bir elbise verdi.”

Yedi gezegen ya da yedi üstadın on iki burç ya da on iki işyeri ile olan ilişkisinin nasıllığına kadim yıldızbilim esasınca işaret edilmektedir. Ebu Reyhan Biruni (ö. 440/973) *Et-Tefhim* adlı kitabında açıkladığına göre, güneş ve ay dışında kalan yedi gezegenden her birinin on iki burçtan oluşan ve biri güneş yarıçapında diğeri de ay yarıçapında olmak üzere iki evi vardır. Güneş ve ayın ise bir evi vardır. Güneş burcu aslan, ay burcu ise yengeç burcudur.⁴¹⁵

Yedinci üstat kamer gezegeni veya aydır ve ışığını dördüncü üstat olan güneş feleğinden alır. Nitekim biz yukarıdan aşağıya yedi gezegen saydığımızda ay yedinci gezegen olmaktadır. Ay diğer gezegenlerin aksine ışık kaynağı değildir ve ışığını güneşten almaktadır. Bu yüzden nur örtüsünden mahrumdur. Aynı zamanda bunun dışındaki diğer gezegenlerin iki işyeri yani iki burcu varken aya ait bir işyeri yani bir burç vardır. Ay feleğinin, *dördüncü üstattan aldığı eski elbise* ise güneş feleğinden aldığı ışıktır. Yedinci üstada ait iki işyeri ise yer küre ve ateş küre feleğidir. Bu iki işyeri idaresinin Ay’a verilmesi, ay feleğinin altındaki iki iş yeri olan esir ve zemheririn ay gezegenine bırakılmasıdır. Çünkü Ay kendisinden daha aşağıda bulunan varlık

⁴¹² Kuhken, **a.g.e.**, s.104; Ebu Reyhan el- Biruni, **Kitabu’t-Tefhim**, Mukad. Ve Dip. Celaluddin Humâî, Silsile-yi İntişârât-i Encümen-i Asar-i Milli, Kütüphane-i Merkez-i Maarif-i Bıżorg-i İslami, 1362/1983, s. 391-392

⁴¹³ Kuhken, **a.g.e.**, s.104

⁴¹⁴ Kuhken, **a.g.e.**, s.103

⁴¹⁵ Biruni, **a.g.e.**, s. 396

mertebeleri üzerinde egemendir. Nitekim varlık hiyerarşisine göre, âlemin daha yüce mertebeleri daha aşağı mertebeleri üzerinde nüfuz sahibi ve egemendir.⁴¹⁶

Ekin tarlası iki küre ya da ateş feleği ve hava feleği altında bulunan su küre ve yerküredir. Cansız, bitki ve hayvan türleri orada yeşerip meydana geldikleri için ona ekin tarlası denilmiştir. Gezegenler arasında dünyada meydana gelen olayların üzerinde en etkili olan gezegenler güneş ve aydır.⁴¹⁷ İhvanı safaya göre Ay, Güneşten sonra dünya üzerinde etkili olan ikinci gök cisimidir. Ay, özellikle meyve veren bitkilerin gelişip olgunlaşmasında, tuz taşı gibi bazı madenlerin üretilmesinde ve kuşlar gibi bazı hayvanların doğumu, gelişimi ve olgunlaşmasında en büyük etkiye sahiptir.⁴¹⁸

Sühreverdî yıldızların nurunu elbise ile sembolize etmiştir. Yedi gezegen arasında ışık kaynağı olmayan sadece aydır ve ışığını güneşten almaktadır. Nur elbiseleri güneşe giydirildikten sonra aya intikal etmektedir. Bu sebeple güneşten aya verilen ışık kullanılmış bir elbise olarak tanıtılmaktadır.⁴¹⁹ Ancak daha önce söylediğimiz gibi her an taşma (feyz) halinde olan Sîmurg ya da külli nefsi yenileyen Nûru'l Envârın nuru, yıldızlar ve gezegenlerin de dâhil olduğu tüm varlık mertebelerindeki varlıkların tezâhür etmelerini ve görünmelerini sağlamaktadır. Sühreverdî'nin sembolik dilinde her an yeni bir elbise yıldızlara verilmektedir. Bu bağlamda ayın kullanılmış elbiseleri de her an değişmektedir. Çünkü ayın kullanılmış elbiseleri ya da onun ışığı da her an yenilenen ve tazelenen güneşin ışığındandır. Bu yüzden melek şöyle der: Onların elbiseleri, Sîmurg hakkında söylediğimiz gibi her zaman yenilenmektedir.⁴²⁰

“Ey pîr! Bu işyerlerinde ne dokurlar?” dedim.

“Genellikle ipek ve kimsenin anlamadığı her şeyi dokurlar. Yine bu işyerlerinde Davudî zırh da dokurlar.” dedi.

“Davudî zırh nedir ey pîr!” dedim.

⁴¹⁶ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 276

⁴¹⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 277

⁴¹⁸ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 277

⁴¹⁹ Kuhken, *a.g.e.*, s.103

⁴²⁰ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 277

“Davudî zırh senin üzerine koydukları bu muhtelif bentlerdir.” dedi.

“Bunu nasıl yaparlar?” dedim.

“Yukarıdaki on iki işyerinden üçünde bir halka oluştururlar. O on iki kapıyla dört tamamlanmamış halka yaparlar. Sonra o dört halkayı her biri onun üzerinde bir işlem yapsın diy bu yedi üstada takdim ederler. Yedinci üstadın eline geçince ekin tarlasına doğru gönderirler ve (burada bu halkalar) uzun süre eksik kalır. O sırada dört halkayı bir halkaya koyarlar. Halkalar sımsıkıdır. Sonra senin gibi bir kuşu esir ederler. Ve o zırhı onun boynunda tamamlansın diye boynuna takarlar.” dedi.

İpek elbiseden kastedilen maksat maddi gezegenler dışındaki her bir yıldıza ya da üstada verilmiş olan nur elbiseleridir. Ayrıca burada nur, ipek ya da ipek elbiseleriyle sembolize edilmiştir. On iki burç ve onların felekleri vasıtasıyla tenzil eden nurun diğer tüm varlık mertebelerini görünür kılması ve tüm kesret âlemini meydana getirmesi; cisimlere, elementlere, çok sayıdaki cansız, bitki ve hayvan türlerine varlık bahşetmesi vesilesiyle melek şöyle der: “Bu iş yerlerinde ipek örerler ve kimsenin anlamadığı her türlü şeyi...” Böylece bu işyerlerinde örülen ve herkesin anlayamadığı şeylerden biri de davudî zırhtır.⁴²¹

Davudî zırh; insanın elementlerden müteşekkil olan cismini yahut bedenini sembolize eder.⁴²² İsrailoğulları peygamberlerinden biri olan ve Kuran-ı Kerim’de zırhların yapım sanatının kendisine nisbet edildiği Davud’un zırhı; ateş, hava, su ve toprak adlı dört elementten meydana gelen insan bedeni yıllarca farklı doğa olayları, hastalıklar, bela ve musibetler karşısında direnmekte ve insanın nefsi da bu beden içerisinde esir kalmaktadır. *Muhtelif bentler* ise, et, deri ve kemikten müteşekkil insan bedenine şekil veren organ ve parçalarıdır. İnsan bedeninin bu organ ve cüzlerin her biri, el ve ayaklara vurulan kementler gibi ruhunu esir etmekte ve özgürlüğünü sınırlandırmaktadır. *Davudî zırhın halkaları* da, zırhın ana maddesi olan ateş, hava, su ve toprak şeklindeki dört unsurdur.⁴²³

⁴²¹ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 278

⁴²² Corbin, *İslam-i İrani*, c.2, s. 375

⁴²³ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 278

Hikâyenin bu bölümünde Sühreverdî kendisinden önce İhvan-ı Safa ve Biruni gibi kimseler tarafından yapılmış felekiyyat ve astrolojik çalışmaların etkisi altında olduğu görülmektedir. Nitekim hikâyenin burasını uzun uzadıya bu felekiyata hasretmiş ve biraz da okuru astrolojik açıklamalara boğmuştur. Ancak belki yaptığı en anlaşılır ve en makul iş, kesret içinde bir vahdetin saklı olduğuna, bu yüzden tüm gök cisimlerinin birbirleriyle hatta yeryüzüyle ilişkili olduklarına, her maddi varlığın kaynağı olan dört unsurun bir potansiyel olarak gök cisimleriyle ilintili olduğuna yaptığı imalardır.

Dört unsurun terkibinden karışımlar (safra, sevda, balgam, kan) ve tabiatlar (sıcak, soğuk, ıslak, kuru) meydana gelir. Tabiatlar ya da unsurlarda bulunan zıt yapıların fiil ve tepkilerinden mizaç adlı belli ölçülere sahip uyumlu yapılar meydana gelir. Tabiatlar arasındaki bu denge ve uyum sağlandığı sürece insan bedeni sağlıklı kalmakta ve düşünen nefisin bedendeki esareti de devam etmektedir. Bu denge bozulduğunda davudî zırh olan beden birbirinden ayrılır ve unsurlardan her biri kendi özüne döner, böylece düşünen nefis de azat olur. Dört unsurlu tabiat, bütün felekler ve gök cisimlerinde de bulunur. Hakikatte unsurların/elementlerin varlık nutfesi, tohumu ilk olarak sayısız burçlar ve feleklerin işyerlerinde, sabit ve hareket halinde olan yıldızlarda ortaya çıkmakta, tamamlanmakta, yedinci feleğe ve yedinci üstada (ay) ulaştığında oradan da ayaltı âleme ya da ekin tarlasına geçmektedir ve böylece orada ateş, hava, su ve toprağa dönüşmektedir.⁴²⁴

Dört halkayı bir halkaya geçirme; unsur (element) halkalarını birbirleriyle birleştirmek, terkip etmektir. Her dört unsur kudama tarafından basit (saf) madde olarak bilinirdi. Onların birleşimiyle canlı, cansız, bitki, hayvan ve insanların sayısız cisim ve bedenleri meydana gelmektedir. Sühreverdî'nin halkaların sınıksız birbirlerine bağlı olduğunu söylemekle dört unsurun birleşebilir özelliğine ve yekdiğeriyle olan sıkı uyumuna işaret etmektedir.⁴²⁵

Akl-ı Surh hikâyesinin başlangıcında kaza ve kader avcılarının ağlarını kurduklarını ve bir kuşu esir ettiklerini gördük. Orada insanın düşünen nefsi veya ruhunun kuşla sembolize edildiğine işaret ettik. Cisim, madde ve insan bedeni ise ruh kuşunun giriftar olduğu ağla sembolize edildiğini belirttik. Burada da Sühreverdî sayısız

⁴²⁴ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 279

⁴²⁵ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 279

bölmelerden müteşekkil insan cismi ya da zırhın halkalarının birleşerek düşünen nefsi taşımaya hazır hale geldiğinde düşünen nefsin ona ifade edildiğini belirtmek için “seni bir atmaca gibi esir ederler” ifadesini kullanır. Düşünen nefsi kabul eden bir cisim henüz derisi, eti ve kemikleri tam olarak güç kazanmamış ve sağlam hale gelmemiş bebeğin ilk cismidir. Ancak tedricen güçlenir, tamamlanır ve mükemmelleşir. Bu unsurlar daha dengeli ve uyumlu olduklarında ve böylece bitki ve hayvanların mizacından daha dengeli, sağlıklı bir mizaç/karakter ortaya çıkardıklarında düşünen insanî nefsi kabul etmeye layık hale gelirler.⁴²⁶ Sühreverdî'nin söylediği gibi bu cisim zırhını kemale ermesi için düşünen nefsin boynuna tekrar asarlar. İhvanı safa da dokuz ay boyunca ceninin cisminin nasıl oluştuğu hakkında yaptıkları ayrıntılı açıklamalarında bu gelişimi burçlar ve gezegenlerin etkisiyle ilişkilendirmekte ayrıca ruhun cisme nasıl ifade ettiğini beyan etmektedirler.⁴²⁷ Sühreverdî defalarca nefsin ezeli ve kadim olmadığını ve Hak Teâlâ'nın onu bedenle beraber ne öncesinde ne de sonrasında, aksine onunla birlikte yarattığını vurgulamaktadır.⁴²⁸

Pîre: “Her zırhın kaç halkası vardır?” diye sordum.

“Eğer denizde kaç damla su olduğu söylenebilse her zırhın kaç halka olduğu da sayılabilir” dedi.

“Bu zırh nasıl uzaklaştırılabilir?” dedim.

“Cevherden keskin kılıçla (Tiğ-i Belarek).” dedi.

“Cevherden keskin kılıç nerden temin edilebilir?” dedim.

“Bizim vatanımızda bir cellât vardır. O kılıç onun elindedir ve her bir zırhın ne kadar süre dayanacağı bellidir. Süre tamamlandığında o cellât cevherden keskin kılıcı bütün halkalar birbirinden ayrılacak şekilde vurur.” dedi.

Vatanımız’dan kasıt meleğin, Akl-ı Faâl ya da sâlikle mülakat halinde olan kızıl aklın akıllar şehridir. “Cellât” ise lâfzî olarak ciltleyen anlamına gelse de aralıklı olarak

⁴²⁶ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 280

⁴²⁷ İhvan-ı Safa, **Resâil**, c. 2, s. 417-450

⁴²⁸ Sühreverdî, **Heyâkilü'n-Nûr**, (**Mecmuâ-yi Musannefât**), c. 3, s. 90; **Elvâh-ı İmadi**, (**Mecmuâ-yi Musennefât**), c. 3, s. 134

suçluları asan ve öldüren kimse demektir. *Cellât* mukadder olan insan ömrünün sona ermesiyle canlarını alan Azrail'i, *keskin kılıç* ise davudî zırh ile betimlenen insan bedenine ölüm meleği tarafından indirilen ölüm kılıcını simgeler. Bu kılıcın darbesi daha önce irfanî ölümle ya da çile ve riyazetle iradî ölümü tatmamış ya da yaşamamış olanlara acı gelirken hayat suyuna ulaşmış ve o suda yıkanmış olanların davudî zırhları son derece yumuşadığı için bu keskin kılıcın darbesini hissetmezler.⁴²⁹ Hakikatte ölüm mizacın dakik dengesinin bozulması, vücut bileşenlerinin yekdiğerinden ayrılması ve bedeni oluşturan dört unsurun (anâsır-ı erbaâ) çözümlenmesinden başka bir şey değildir. Bedenin ölümüyle ruh ya da insanın düşünen nefsi tensel zindanın esaretinden kurtulmaktadır. Sühreverdî'nin sembolik dilinde cellât ya da Azrail cevherden ölüm kılıcını bedenine zırhına indirmekte ve onun halkalarını birbirinden koparıp parçalamaktadır.⁴³⁰

Pîre: “ Zırhı kuşananlara ulaşan zarar farklılık arzeder mi?” diye sordum.

“Farklılık arzeder” dedi. “Bazılarına öyle bir zarar ulaşır ki eğer birinin yüzyıl ömrü varsa ve ömrü hayatı boyunca sürekli hayal edeceği sıkıntılardan ve ıstıraplardan en zor olanı dahi asla cevherden keskin kılıcın açtığı yaranın zararına ulaşmazken bazılarına daha kolay gelir.”

Ölümün acısı herkes için aynı değildir. Bu dünyevî yaşamlarında fizyolojik ihtiyaçlarını ve tensel cazibelerini amaç edinenler ve ruhlarını ya da kendi özlerinin hakikatini unutacak şekilde dünyaya bağlananlar için ölümden daha zorlu ve daha acıklı bir sıkıntı olmazken ruhlarını besleyenler ve bedenlerini riyazetle zayıf ve cılız kılarak dünyevî bağımlılıklardan yıkayanlarsa ölümü rahatlıkla kabullenirler. Çünkü ölüm onlar için beden ve dünya olmak üzere iki zindanın esaretinden yalnızca bir kurtuluştur. Bunlar birinci grubun aksine cellâdın keskin kılıcının acısını kendi zırhları üzerinde o denli ağır hissetmezler. Çünkü onların cisimlerinin zırhı cisme önem vermemekten kaynaklı gevşemiş ve ölüm kılıcıyla beraber kolaylıkla birbirinden ayrılmıştır. Ebu Hamit Gazali *Kimya-yı Saadet* adlı kitabın son bölümünde ölümü hatırlama başlığı

⁴²⁹ Corbin, *İslam-i İranî*, c.2, s. 375; Kuhken, *a.g.e.*, s.105

⁴³⁰ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 280

altında, ölüme dair sayısız hadis, olay ve hikâye aktarır.⁴³¹ Burada Gazali'nin işaret ettiği çetin ve acıklı can verme türlerini Sühreverdî, cismin zırhına inen cellâdın keskin kılıcına karşı tahammül etmenin zorluğuyla ifade eder.⁴³²

“Ey pîr! O azabın daha kolay gelmesi için ne yapabilirim?” dedim.

“Yaşam çeşmesini bul ve o çeşmenin suyundan başına dök. Ta ki bu zırh bedeninin üzerine dökülsün ve kılıcın yarısından emin olabilesin. Çünkü o su bu zırhı daraltır ve zırh daralınca kılıcın yarası kolay gelir” dedi.

“Ey pîr! Bu yaşam çeşmesi nerededir?” dedim.

“Karanlıktadır. Eğer onu istiyorsan Hızır gibi bir ayakkabı giymelisin ve karanlığa ulaşıncaya kadar tevekkül yolunu tutmalısın” dedi.

“Yol hangi taraftadır?” dedim

“Gittiğin her taraf oraya çıkar. Yeter ki yol al” dedi.

“Karanlığın işareti nedir?” dedim.

“Karanlıktır. Ve sen karanlıktasın fakat farkında değilsin. Bu yoldan giden kimse kendini karanlıkta gördüğünde ondan önce de karanlıkta olduğunu ve asla gözüyle aydınlık görmediğini anlar. O halde yolcuların ilk adımı budur ve buradan ilerleyebilirler. Eğer bir kimse bu makama ulaşırsa buradan ilerleyebilir. Hayat çeşmesini iddia eden karanlıkta çok başıboş kalır. Eğer o çeşmeye ehil ise sonunda karanlıktan sonra aydınlığı bulur. Ancak o bu aydınlığın peşine düşmemeli. Çünkü o aydınlık gökten yaşam çeşmesinin üzerine inen bir nurdur. Eğer o çeşmeye yol bulur ve onunla yıkanırsa cevherden keskin kılıcın darbelerinden güvende kalır.

Hayat çeşmesi veya *âb-ı hayat*, birçok dini, irfani ve mitolojik metinde nebi Hızır'ın adıyla ilişkilendirilmiş ve mistik eserlerde sayısız yorumlara konu olmuştur.⁴³³

⁴³¹ Gazzali, *Kimyâ-yı Saâdet*, Thk. ve Tashih. Hüseyin Hadyu Cem, 11. Baskı, İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, Tahran 1383/2004, c.2, s. 213-238

⁴³² Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 281

Hızır'ın adı Kur'anı Kerim'de geçmese de birçok tefsirde, Kehf Süresinin ilgili ayetinde müfessirler bu isme işaret etmişlerdir. Kehf Süresinde Allah Teâlâ'nın hikâyelerini aktardığı kimselerden biri de Hz. Musa'nın kendisiyle birlikte sefere çıktığı ve iki denizin birleştiği yere kadar süren Hızır'la yaptığı yolculuk hikâyesidir. Bu hikâyede gurbette garip ve yabancı olan Musa, Allah'ın kullarından bir kul ile karşılaşır.⁴³⁴ Allah'ın kullarından bu kul ilahî bilgiye sahiptir ve müfessirler bu kişiyi Hızır olarak isimlendirmişlerdir İlginç olan Hz. Musa'nın kitap sahibi bir peygamber olarak ona tabi olması ve ondan bu ilahî bilgiyi öğrenmeye koyulmasıdır..⁴³⁵ Arifler Hızır'ın çehresinde, Musa gibi bir büyük peygamberin dahi onun ilahî bilgisinden yararlanmak üzere tabi olduğu bir pîr ve kâmil bir veli görürler. Müfessirler Hızır'ın hayat suyuna ulaştığını, ondan içtiğini ya da onda yıkandığını ve böylece ölümsüzlüğe ulaştığını söylerler. Hızır'ın hikâyesinin bu nüktesini aynı zamanda yine Kehf süresinde geçen Zulkarneyn'in (İskender) hikâyesinin tefsirinde de işaret etmişlerdir. Bundan dolayı İskender ve Hızır'ın hikâyesi filhakika karanlık'ta (duyusal âlem) âb-ı hayatı aramanın hikâyesidir. Son tahlilde İskender yolu şaşırırken Hızır âb-ı hayatın kaynağına ulaşır, ondan içer ve onda yıkanır.⁴³⁶

Görüldüğü üzere bu hikâyede birkaç temel anahtar kelime bulunur: Hızır, âb-ı hayat çeşmesi, karanlıklar, âb-ı hayat çeşmesinde Hızır'ın yıkanması. Sühreverdi bu dört noktaya da işaret eder. Bu konu hakkında *Akl-ı Surh/Kızıl Akıl*'da yer alan malumatlar şöyle özetlenebilir: Âb-ı hayat çeşmesi karanlıklarda yer alır. Hangi yöne doğru gidilirse mutlaka yol oraya çıkar. Her salık ilkin zulümatadır. Ancak bunun farkında değildir ve karanlık bir yolda yürüyen herkes gibi salık de ancak kendini karanlıkta fark edip bu halini kabul ettiğinde, önceden karanlıkta bulunduğunu ve gözüyle aydınlığı görmediğini ayırt eder. İşte bu, yolculuğun ilk adımıdır. Karanlıkta yer alan âb-ı hayatı talep eden iddia sahibi, çok fazla başıboş dolaşmaktan kendini alamaz. Eğer gerçeketen o çeşmenin ehli ise, karanlığın ardından aydınlığı görür. O aydınlık gökten hayat suyunun üzerine akan bir nurdur. Sâlik onun peşine

⁴³³ Bkz. Mevlana, **Divân-ı Şems**, ss. 33, 35, 63, 76, 93, 95; Attar, **Mantku't-Tayr**, s. 213, 239, Senaî, **a.g.e.**, s. 167, 239, 258, 279, 352, 407, 445, 466

⁴³⁴ “Böylece katımızdan, kendisine rahmet verdiğimiz ve ledun (gizli) ilmimizden öğrettiğimiz kullarımızdan bir kul buldular.” (Kehf, 18/65)

⁴³⁵ Meybudî, **Keşfü'l-Esrâr**, c. 5, s. 715-726

⁴³⁶ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 282

düşmemelidir. Eğer sâlik yolculuğuna devam eder ve o pınarda yıkanırsa keskin kılıcın yarısından emin olur.⁴³⁷

Bu sembollerin anlaşılması için Sühreverdî'nin hakikate ulaşmak için hem mantığa dayalı olan felsefeyi hem de şuhud, ilham ve irfanî tecrübeler yoluyla elde edilen işrâkî marifeti gerekli gördüğünü hatırlatmalıyız. Çünkü Sühreverdî'ye göre felsefe ve mantık hakikate ulaşmak için bir mukaddimedir, altyapıdır. Ama aynı zamanda eğer felsefe ve mantık işrâkî marifete dönüşmezse de boş bir çabadan başka bir şey değildir. Bu sebeple mükemmel bilge ona göre hem felsefede (bahs) hem de işrâkî marifette (teellüh) yoğunlaşan ve uzmanlaşan kimsedir. Bundan dolayı bu bölümün sembollerini aşağıdaki algılara denk geldiği söylenebilir.⁴³⁸

Âb-ı hayat, Riyazet yoluyla veya ruhanî tecrübelerle elde edilen kutsî marifet ya da işrâkî marifettir. Bu marifetin doruk noktasında hakikatle bir olma ve masivaullah ve kendinden kopup ayrılmadır. Bu merhalede insan tarikatte ilerleyerek ilkin aynelyakine ve nihayette hakkelyakine ulaşır. Bu durumdan cisim ya da davudî zırh gevşer ve zayıflar ve cevherden keskin kılıcın küçük bir darbesiyle çözülür ve dağılır. Bu makama ulaşan kimse ruhu âbâd ve bedeni viran etmiş ve artık onun için ölüm kolaylaşmış olur.⁴³⁹

Âb-ı hayat çeşmesinin üstündeki aydınlık ya da nur, felsefe ve mantık ya da Sühreverdî tarafından işrâkî ve kutsî marifetlerin mukaddimesi olarak görülen kesbî ilimdir. Nitekim Sühreverdî'ye göre eğer bu ilim (mantık ve felsefe) hakiki marifetle sonuçlanmazsa boş bir uğraş olur. Bundan dolayı şöyle der: “Hayat suyunu arayan kimse o aydınlığa erdikten sonra durmamalı yani onunla yetinmemelidir.”⁴⁴⁰

Zulümat ve karanlık, madde ve ten âlemidir. Onda yoğunlaşma ve boğulma cehalette boğulmadır. Nur âlemi, ilim ve kutsî marifetlerin karşısında, karanlık ve zülümatla eşdeğer olan maddi ilim, beden ve cehalet yer alır. Ancak tenin karanlığında ve maddenin zulümatında esir olan ruh ya da düşünen nefis bizzat bu âlemde ve tenin esaret şartlarında ilmin aydınlığına ve hayat suyuna yani kutsî marifetlere ulaşabilir ve

⁴³⁷ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 282

⁴³⁸ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 282

⁴³⁹ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 283

⁴⁴⁰ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 283

kendi potansiyel yeteneklerini fiiliyata geçirebilir. Bu yüzden pîr ya da melek, hayat suyu çeşmesi ve gerçek aydınlığın üzerinde karanlıkların olduğunu söylerken diğer taraftan ise sâlike şöyle der: Karanlıkların işareti karalıktır. Karalık siyahlıktır ve sen kendin de karanlıkların içerisinde olduğun halde bunun farkında değilsin. O halde Sühreverdî sembolizminde ten ve dünyanın karanlıkları içerisindeki kendi durumunu teşhis etmek, tarikat yolunda suluk etmenin ilk adımı ve kutsî marifetlere ulaşmanın ilk basamağıdır. Ancak bu tarikat yolu umuma açık değildir. Bu yol için gerekli şart, kararlılıkla yola koyulmak ve tevekkül ederek yolda yürümektir. Her kime hakkın inayeti eşlik ederse sonunda maksadına ulaşır. İşte bu yüzden pîr sâlike şöyle der: “Hangi taraftan gidersen yolu bulursun.” Tıpkı sûfilerin şöyle dediği gibi: “Allah’a giden yollar varlıkların sayısındadır.”⁴⁴¹

Yukarıda değindiklerimizden bazı sonuçlara ulaşabiliriz. Sözelimi âb-ı hayat çeşmesi İbn-i Sînâ’nın *Hay b. Yakzan* adlı sembolik hikâyesinde de yer almakta ve hikâye adeta âb-ı hayatın eşliğinde akıp gitmektedir. Hay b. Yakzan’ın şarihi, Ab-ı Hayat’tan akan suyun mantığı ve *âb-ı hayat çeşmesinin* ise hakiki ilmi sembolize ettiğini ve ilk sembolizmi anlamının ikincisine mukaddime olduğunu yani mantığın, hakiki ilmin alt yapısını teşkil ettiğini ima eder.⁴⁴² *Hay b. Yakzan*’dan çıkarılan bu ima Sühreverdî’nin *Akl-ı Surh/Kızıl Akıl* risalesinde geçen âb-ı hayat çeşmesi ve onun üzerinde bulunan aydınlıkla tamamen örtüşüktür. Sühreverdî *Kıssatü’l-Ğurbeti’l-Ğarbiyye ve Fi Hakikati’l-Aşk* adlı sembolik hikâyelerinde de âb-ı hayat çeşmesine işaret eder. İlk hikâyede sâlikin babası, ikincisinde ise aşk meleği rolünde olan ve *Akl-ı Surh* hikâyesinde de faal akıl olan bizzat bu pîr, sâlike âb-ı hayat çeşmesinde yıkanmasını önerir.⁴⁴³ Yine İbn Fariz (ö. 700 H.)’in “*Taiye*”sinin şarihi, *Taiye*de yer alan ve Musa ile Hızır’ın hikâyesini ele alan bir beytin şerhini yaparken uzun bir irfanî yorum yapar. Buna göre âb-ı hayat ya da hayat pınarı (aynul hayat), hakku’l yakîndir ve hakikat merhalesine ulaşmaktır.⁴⁴⁴ Nitekim Sühreverdî *Elvâh-ı İmadî* adlı risalesinde

⁴⁴¹ Ebu Talib Mekki, **Kutu’l Kulûb Fi Muameleti’l-Mahbub**, 1. Baaskı, Daru’l Kutubu’l-İlmiyye, Beyrut 1417, c.1, s. 155; Necmuddin Razi Daye, **Mirsâdu’l İbad**, Naşir. Bina, Tahran 1322/1943, s. 19; Ruhullah Humeyni, **Sırru’s-Salât**, Müessese-yi Tanzim ve Neşr-i Asar-i Humeyni, Tahran 1383/2004, s. 5; Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 283

⁴⁴² İbn Tufeyl, İbn Sina, **a.g.e.**, s. 300

⁴⁴³ Sühreverdî; **Kıssatü’l-Ğurbeti’l-Ğarbiyye, (Mecmua-yi Musannefât)**, c. 2, s. 292; c. 3, **Fî Hakikati’l Aşk, (Mecmuâ-yı Musennifât)**, c. 3, s. 280-281; Purnamdariyan, **Remz ve Dastanhâ-yı Remzî**, s. 432

⁴⁴⁴ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh.**, s. 286

getirdiği Kuran ayetlerinde⁴⁴⁵ geçen Ahiret yurdu veya ahiret sarayını, canlıların, canlanmanın, aydınlanmanın ve dirilişin çeşmesi olarak tanıtmaktadır. Devamında yine âb-ı hayattan akan suyu, kutsal bilgiler, ukul âlemini seyretmekten doğan marifetler ve lezzetler olarak te'vil etmektedir.⁴⁴⁶

Şiir

Aşk kılıcıyla öl ki ebedi hayata kavuşabilesin

Ki azrailin kılıcından kimse sağ çıkmamıştır

Sühreverdî'nin getirmiş olduğu bu beyit, iradi ölüme yani ölümden önceki ölüme işaret eder. Bu beyit hakikatte tüm alaka ve bağımlılıkları terk etmek, Allah dışındaki her şeyden (mâsivâullah) ve kendinden geçmektir. Bu yolla sâlik, hakikate, kutsal marifetlere, hakku'l yakîne ya da âb-ı hayat çeşmesine ulaşır. Nitekim sûfiler peygambere nispet ettikleri “ölmeden önce ölünüz” hadisini bu anlamda yorumlamışlardır.⁴⁴⁷ Bu yüzden İbn Arabî ve Molla Sadra gibi sûfi ve filozoflar da doğal ölüme karşılık “ölmeden önce ölümü” iradi ölüm olarak adlandırmışlardır.⁴⁴⁸ Böyle bir ölüme ulaşmak aşkla mümkündür. Zira aşkın gücüyle kişi gerçek ve ezeli mahbuba kavuşabilir. Maşuka ulaşmak ve ölümsüzlükle sonuçlanan onda fenâ olmak için can ve cihandan vazgeçmek gerekir. Bu yüzden Senaî ruhun ölümsüzlüğü ve ömrün ebediliğini aşkın kılıcıyla öldürülme şartına bağlar.⁴⁴⁹

Her kim o çeşmenin suyuyla yıkanırsa asla ihtilam olmaz. Her kim hakikatin anlamını kavırsa o çeşmeye ulaşır. Çeşmeden çıktığında (onunla yıkanıp arındığında) yetenek kazanır. Tıpkı avucunu güneşe tutup yağından bir

⁴⁴⁵ Ankebut, 29/64; Vakıa, 56/87-88

⁴⁴⁶ Sühreverdî, **Elvâh-ı İmadî**, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 173

⁴⁴⁷ Mevlana, **Mesnevî-yi Manevî**, 6. Defter, s. 922-924; **Fih Ma Fih**, tsh. ve thk. Bediuzzaman Fuzanfer, İntişârât-i Nigah, Tahran 1386/2007, s. 24; Azizuddin Nesefi, **Keşfu'l-Hakâik**, thk. ve tsh. Ahmed Mehdevi Damgani, 4. Baskı, İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, Tahran 1386/2007, ss. 104, 167; El-Hekim Et-Tirmizi, **Hatmu'l-Enbiya**, thk. ve tsh. Osman İsmail Yahya, 2. Baskı, Mehdu'l-Adabu's-Şarkiyye, Beyrut 1422, s. 504

⁴⁴⁸ Davud Kayseri, **Şerhu Füsûsu'l Hikem**, thk. ve tsh. Seyyid Celaleddin Aştıyani, 1. Baskı, İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, Tahran 1375/1996, Mukaddime, ss. 130, 135; Seyyid Cafer Seccadi, **Ferheng-i İstilahât-i Felsefe-yi Molla Sadra**, 1. Baskı, Vezaret-i Ferheng ve İrşad-ı İslami, Tahran 1379/2000, s. 59

⁴⁴⁹ Senaî, **a.g.e.**, s. 32; Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 285

damlayı avucunun içine damlattığında avucun dışından çıkan Belesen yağı gibi. Eğer Hızır olursan Kafdağı'ndan rahatlıkla geçebilirsin.

Âb-1 hayat çeşmesinde yıkanan ya da hakikate ulaşan ve kutsal marifetlerden yararlanan salikin davudî zırhı ya da cismi gevşer ve incelir. Böylece asla nefsin ve cismin arzularından olan şehvet ve temayül onu kirletmez ve necis kılmaz. O halde hakikatin anlamını idrak eden kimse âb-1 hayat çeşmesine ya da kutsal marifetlere ulaşmış olur. Artık o, gerek esiri/asumanî gerekse unsurî/zeminî maddi engelleri aşmak için güç ve potansiyel kazanır. Böylece beleseng yağı gibi engelleri aşma ve onlara nüfuz etme yeteneğini elde eder. Böyle biri kusursuz insan (insan-ı kâmil) ya da ilahî bilge (hekimî müteellih) olur. Böyle biri için cisim ve beden, ruhu ve düşünen nefsinin sadece örten bir elbise gibidir ve istediği zaman o elbiseyi çıkarmak ve Kafdağı'nı geçmekle ruhanî ve mîsali âleme ulaşır. Böyle biri Hızır gibidir.⁴⁵⁰

Bu olayı o aziz dostu anlattığımda “Sen tuzağa düşmüş o kuşsun ve avlanmaktasın. Şimdi beni (at sırtındaki eyerin) ipleriyle (sımsıkı) bağla. Çünkü ben kötü bir av değilim.

Bu hikâyenin başında gördüğümüz üzere, Sühreverdî *Akl-ı Surh* hikâyesini, bir dostun “Acaba kuşlar birbirlerinin dilini bilirler mi?” şeklinde sorduğu soruya karşılık verilen cevapta birinci tekil şahıs diliyle aktarmaktadır ve “Allah Teâlâ bizi başlangıçta bir kuş sûretinde yarattı” şeklinde sözü sürdürmekte ve ardından da bu âlemdeki esaretini, cisim tuzağına düşüşünü, bu tuzaktan geçici olarak kurtuluşunu ve *Kızıl Akıl* ya da meleklerle karşılaşarak onunla yaptığı mülakatı o dostuna aktarmaktadır. Hikâyenin sonunda o dost Sühreverdî'nin sözlerinin etkisinde kalarak şöyle der: “Sen tuzağa düşmüş o kuşsun ve (şu an) avlanmaktasın.” Tuzağa düşmekle kalmamış; tuzağa düştüğünü fark etmiş, ondan kurtulmak için çileli bir yol kat etmekle mücadele etmiş ve nihayetinde beden hapisanesinden kurtularak Kızıl Akıl ya da Akl-ı Faâl ve Cibrîl ile mülakat yapmıştır. Derken o dost adeta at sırtında istediği yöne özgürce yol alabilen Sühreverdî'den kendisini yanına alarak düşmesin diye eyere sıkıca bağlamasını yani

⁴⁵⁰ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 286

onu bir mürid olarak kabul etmesini ve kendisini takip etmek için ruhsat vermesini istemektedir.⁴⁵¹

Şiir

Ben o kuşum ki âlemin avcıları,

Her zaman bana muhtaçtırlar

Benim avım siyah gözlü ahulardır

Ki hikmet, akan gözyaşları gibidir

Bizce bu lafızlardan uzaktırlar

Bize göre bu manadan yoksundurlar

Bu beyitler muhtemelen Sühreverdî'ye aittir. Hikâyenin içeriği dikkate alınarak beyitte geçen terim ve kavramlar şöyle yorumlanabilir:

Âlemin Avcıları; müridlerini hakikate, kutsal bilgilere ve ya da âb-ı hayat çeşmesine doğru götürmek için ruhlarını avlayan tarikat pîrleri ya da hikmet ehli kimselerdir. Bu avcılar, Sühreverdî gibi avcılık sanatını bilen birine muhtaçtırlar. Zira eserlerinden anlaşıldığı üzere hikmetteki ve ilahîyattaki uzmanlığı ve derinliği, kalpleri avlamanın en iyi ve en etkileyici ruhanî kelime ve bilgilerdir.⁴⁵²

Siyah gözlü ahular yine hikmet ehli yani felsefe ile uğraşanlar ya da filozoflardır. Burada Sühreverdî, avlamak istediği kimselerin, gözlerinden gözyaşı yerine hikmet (felsefe-bilgelik) akan ve siyah gözlü ahular gibi olan hikmet ehli yani felsefeyle uğraşanlar ya da filozoflar olduğunu söylemek istemektedir. Nitekim her hikmet ehli, yalnızca ilahîyattan, marifetullahtan ve ruhanî tecrübelerden yararlanmış her pîre av olmamaktadır; belki hem bahsî bilimlerden ve felsefeden hem de ilahîyattan

⁴⁵¹ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 286

⁴⁵² Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 287

ve kutsal marifetlerden nasibini almış olan İşrak filozofu (Hekîm-i İşrâkî) onları avlayabilir ve kalplerini İşrak felsefesine (hikmet-i işrâk) ısındırabilir.⁴⁵³

Bize, bize göre; burada kastedilen yine İşrak felsefesi yani beşeri aklı, ilahî akıl ya da vehiyle birleştirebilmiş ve sonunda felsefe ve ilahîyatın her ikisinde de belli bir düzeye gelmiş İşrak hekiminin dünyaya, varlığa ve bilgiye bakış açısına vurgu yapılmaktadır. Sühreverdî'nin beytin devamındaki sözlerinden, yalnızca felsefe ile ilgilenenlerin, kutsal marifetleri ve Kızıl Akıl'da yer alan sembolik sözleri anlamak ve onlardan yararlanmaktan mahrum oldukları ve bu yüzden, onların hakikate ve hakiki marifete ulaşamadıkları, tüm yaptıklarının hakiki marifete yol bulmayan kısır ve akim telaş ve çabalar olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁵⁴

Onun hüsnü tevfiğiyle bu risale tamamlandığı için Allah'a şükürler olsun. Selam ve salât yaratılmışların en hayırlısı Muhammed'e, Onun bütün sahabelerine ve ailesine olsun.

⁴⁵³ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 287

⁴⁵⁴ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 287; Corbin, **İslam-i İrani**, c. 2, s. 118; Sühreverdî, **Hikmet-i İşrak, Mukaddime**, (**Mecmua-yi Musannefât**), c. 2, s. 33; s. 255; Şehrezurî, **Şerhu Hikmet-i İşrak**, Mukaddime, s. 36, 54; **Ferheng-i İstilâhât**, s. 8, 9, 48; Şehrezurî, **Nüzhâtü'l Ervâh**, s. 454; Cemil Saliba-Menuçehr Sani'i Durabeydi, **Ferheng-i Felsefi**, 1. Baskı, İntişârât-i Hikmet, Tahran 1366/1987, s. 123, 687; Seyyid Cafer Seccadi, **Ferheng-i Maarif-i İslami**, İntişârât-i Danişgah-i Tahran, 3. Baskı, Tahran, 1373/1994, c.1, s. 25, 347, c. 2, s. 757

İKİNCİ BÖLÜM

KISSATÜ'L-ĞURBETİ'L-ĞARBİYYE (BATI SÜRGÜNÜ) HİKÂYESİ

1. KISSATÜ'L-ĞURBETİ'L-ĞARBİYYE (BATI SÜRGÜNÜ) HİKÂYESİ'NİN ÖZETİ

Batı sürgün hikâyesi insanî ruhun yüce nurani âlemden bu karanlık âleme sürgününü, onun cisminin karanlık zindandaki esaretini ve ardından bu alçak âlemden yükselerek anavatanına yeniden dönüşünü ele alan çift yolculuklu bir hikâyedir. Hikâye birinci tekil şahıs olan seferi insanî ruhun düşüşünü ve yükselişini; hikâye kahramanının Kuran alıntılardaki ifadelerinde öykünün kişisini değiştirip o kişiliğin yerine kendini koyup kendi dilinden ele alan bir üslupla kaleme almıştır. Sefer ruhanî âlemden başlamakta maddi ve cismanî âleme kadar devam etmekte, bu âlemdeki insanî ruhun beden kafesindeki çarpınışları ve cismanî dünyadaki ıstıraplarını ele almakta ve gelen mektupla ruh, anavatanını hatırlayarak ona kavuşmanın hasretiyle eski âlemine doğru ikinci seferine koyulmakta ve bin bir zahmetle kanatlanarak ana yurduna yeniden dönmektedir.⁴⁵⁵

Yolculuk denizden ve dalgalardan geçmektedir. Bu esnada beden ruh için bir gemi konumundadır. İnsanî ruhun hem düşüş seferi hem de düşüş seferinde bir gemi gibi olan beden, ruhun yolculukları için vazgeçilmez bir araçtır. Çünkü beden olmadan ruhun olgunlaşması, tekâmül etmesi ve bunun sonucunda anavatanını hatırlayarak oraya özlem duyması mümkün değildir. Ama ruh için beden, aynı zamanda ruhun kendi âlemine yükselişi yolunda başta gelen engeldir. Bu yüzden bu ruhanî yolculukta

⁴⁵⁵ “Onlara bir ıstırap gelip çattığında şöyle derler: Biz Allah içiniz ve sonunda O’na dönüp gideceğiz.” (Bakara, 2/156)

bedenden mümkün merteye faydalanmalı ve fakat aşamalı olarak etkisinden kurtularak devre dışı bırakılmalı ve özgürleşmelidir.

Sühreverdî'ye göre insan ruhu haddizatında henüz işletilmemiş potansiyel bir cevherdir ve ancak beden sayesinde işlerlik kazanan bilfiil bir cevhere dönüşmektedir.⁴⁵⁶ Yüce âlemin yolcusu olan insan ruhu bedensel potansiyel ve cismanî form ve ağırlardan kurtulmak suretiyle aslî vatanına ve babasının huzuruna çıkabilir. Fakat Sühreverdî insanî ruhun kendi aslî vatanına dönüşünü hikâyeye ettiği bu risalede neredeyse kurduğu bütün cümleler Kuran'da geçen bir ayettir. Bu yüzden bu hikâyeye aynı zamanda Kuran'da ne denli sembolizmin işlendiği ya da Kuran'da geçen ifadelerin ne kadar derin anlamlarla yüklü olduğunu da ortaya koyan bir şaheserdir. Dolayısıyla bu hikâyede Kuran'da kıssaları anlatılan peygamber ruhlarının dünyevî çilesi Sühreverdî'nin sembolik dilinde tek bir şahsiyette toplanmakta ve bu ruhanî şahsiyet marifet, tarikat ve hakikat yolunda girdiği çilekeş yolculuğu canlandırmaktadır. Böylece bu hikâyeye ile Sühreverdî "Kuran'ı sana nazil olduğu gibi oku" talimatının nasıl uygulandığını göstermektedir.

2. KISSATÜ'L-ĞURBETİ'L-ĞARBİYYE (BATI SÜRGÜNÜ) HİKÂYESİNİN ÇEVİRİSİ

Bütün övgüler âlemin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Selam, seçtiği kulları özellikle efendimiz Muhammed Mustafa (s.a.v.) ailesi ve tüm dostlarının üzerine olsun.

"Hay b. Yakzan" (dirinin oğlu canlı) hikâyesini okuduğumda her ne kadar ilginç, ruhanî sözleri ve derinlikli işaretleri içerse de onu ilahî mektuplarda saklı, hekimlerin sembollerinde gizli ve Hay b. Yakzan'ın yazarının kaleme aldığı "Salaman ve Absal" hikâyesinde de örtük olan büyük olay yani büyük sarsıntıya (tâmetu'l kubra) değinen işaretlerden yoksun buldum. Tasavvuf takipçilerinin ve mükaşefe ehlinin makamlarının dayandığı bir sır vardır. Hay b. Yakzan risalesinde kitabın sonlarında yer alan "insanlardan biri ona yaklaşabilir" cümlesinden sonuna kadar olan kısım hariç bu sırda dair herhangi bir işaret yer almaz. Bu yüzden ben Batı Sürgün Hikâyesi adıyla bazı kıymetli dostlar için hikâyeye tarzında o sırdan kısmen söz etmeye koyuldum. Giriştiğim her işte olduğu gibi (bunda da) Allah'a tevekkül ediyorum.

⁴⁵⁶ Sühreverdî, **Mecmua-yi Musannefât**, c.3, s. 421

Kardeşim Asım’la birlikte yeşil denizin sahilindeki kuşları avlamak üzere maveraunehir diyarından batı diyarına yolculuğa çıktık. Derken ansızın “halkı zalim olan” bir köye yani Kayravan şehrine düştük. Buranın halkı bizim gelişimizi haber aldıklarında ve Şeyh Hadi b. El Hayr Yemanî’nin çocukları olduğumuzu öğrendiklerinde bizi kelepçe ve zincirlerle bağlayıp esir aldılar.

Dipsiz derinlikte bir çukurda zindana kilitlediler. Kuyunun üzerinde bizim gelişimizle beraber, üzerinde çok sayıda burçlar bulunan sağlam bir köşk inşa ettiler. Ve bize “geceleyin yapayalnız (mücerred) köşke çıkmanızda bir sakınca yoktur. Ancak gündüz olduğunda yeniden köşkten kuyuya inmeniz gerekmektedir” dediler.

O kuyunun dibinde iç içe geçmiş bir karanlık vardı. Öyle ki elimizi uzattığımızda neredeyse onu bile göremiyorduk. Biz ancak geceleyin köşke gidiyor ve her an sabah olur endişesiyle delikten fezaya bakıyorduk.

Uzun süre sonra Yemen tarafından müzeyyen tahtlar üzerinde bize güvercinler gelerek oranın canlı yeşillikleri hakkında haberler veriyorlardı. Bazen bizi görmeye geldiklerinde ise doğunun sağ yanında parlayan Yemenî parıltılarını ve Necd yolundan gelecek olanlardan haber veriyorlardı. (Bununla beraber) erak (misvak) ağacından gelen esintiler şevkimize şevk katıyordu. Böylece biz vatanımızı görmenin arzusu ve özlemiyle bekliyorduk.

Bu şekilde geceleri yukarıda gündüzleri ise aşağıdaydık. Ta ki mehtapla aydınlanmış bir gecede delikten bir hüdhüdün bize doğru geldiğini ve gagasında Eymen vadisinden (o kutlu yerdeki vadinin sağ yanında olan ağacın tarafından) gelen bir mektupla bize doğru geldiğini gördük. (Hüdhüd yanımıza gelince) bize şöyle dedi: “Ben sizin kurtuluşunuz için çok uzaklardan geldim ve size ‘Sebe’den kesin bir bilgi getirdim. Sizin buradan kurtulmanız için bir yol biliyorum ve bu yol babanızın mektubunda açıklanmıştır.” Biz mektubu okuduğumuzda orada şunları gördük: “Babanız Hadi’den size Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla. Sizi teşvik ettik, siz istemediniz. Sizleri çağırdık, yola düşmediniz. Ve size işaret ettik anlamadınız.”

Mektubun devamında şunlar yazılıydı: “Ey falan kişi! Kardeşinle birlikte kurtulmak istiyorsan yolculuğa çıkmada gevşeklik gösterme ve ipimize sarıl. Ve o

güneş tutulma (küsuf) bölgeleri üzerinde egemen olan kutsal felek cevzeherdir. Karıncalar vadisine ulaştığında eteği çek (el etek çek) ve de ki: 'ölu iken bizi diriltten Allah'a hamdolsun. Diriliş ve dönüşümüz O'nadır.'

Ve karını öldür. "Çünkü o, geride kalanlardandır." Emrettiğimiz şekilde git ve gemiye binerek şöyle de: 'Akması da durması da Allah'ın adıyladır'. (Bismillahi mecrâhâ ve mursâhâ)" Böylece mektupta yolda olabilecek her şey açıklanmıştı.

Hüdhüd ayrılınca güneş başımızın üzerine yükselmişti. Gölgenin kenarına ulaştığımızda gemiye bindik, dağ gibi olan dalgalar arasında akmakta olan gemi ile babamızın mabedini ziyaret etmek üzere Tur-i Sina'ya gitmek istedik.

Derken benimle oğlum arasında dalga perde oldu ve o boğuldu. Ve sabahın bize yakın olduğunu anladım. Anladım ki içinde kötülüğün işlendiği memleketin altı üstüne gelecektir. Ve üzerine çakıl ve taşlardan yağmur yağacaktır.

Dalgaların azgınlaştığı ve suların alt üst olduğu yere vardığımızda sütannemi tutup suya attım. "Tahtadan yapılmış liflerle bağlanmış ve çivilerle çakılmış" bir gemiyle yol alıyorduk. Ve arkamızdaki "Her gemiyi zorbalıkla ele geçiren" padişahın korkusundan gemiyi deldik. Derken bu dolu gemi bizi Yecüc ve Mecüc dağına ulaştırdı. O esnada yanımda cinler vardı. Cinlere kor oluncaya kadar bakıra üfürmeye devam etmelerini emrettim. Sonra kendim ile Yecüc ve Mecüc arasında o eritilmiş bakırla bir set çektim. Böylece rabbimin vaadi gerçekleşmiş oldu.

Yolda Ad ve Semud kavminin kafataslarını gördüm ve "çardakları altüst olmuş" bu diyarı dolaştım. Sakaleyn'i feleklerle birlikte tuttum. Ve onları kendi yaptığım üzerinde çizgiler bulunan cam bir şişeye koydum.

Sonra nehirleri göğün ciğerlerinden söktüm. Değirmenin suyu kesildiğinde değirmen yıkıldı ve cevher cevhere kavuştu. Cevher cevhere ulaşınca esir oldu. Ve güneş, ay ve diğer yıldızları öğütsün diye felekler feleğini göklerin üzerine fırlattım. Sonra Allah'ın sayesinde onlardan çıkılan on dört tabut ve on kabirden kurtuldum. Nitekim insanlar Allah sayesinde bunlardan çıkar ve kutsal göğün tutmasıyla beni tutarlar.

Sonra Allah'ın yolunu gördüm ve doğru yolun bu olduğunu anladım. Kız kardeşimi ve ehlimi aldım, örttüm, “Allah'ın tarafından bir azaba uğramalarından” aldım (korudum). Karanlık geceye az miktar kalmışken kardeşimin sıtma ve kâbusu yoğun bir saraya dönüştü. Sonra kendisinden bir ışık yayılan ve onun işrâkıdan ev sakinlerinin aydınlandığı bir meşale gördüm. Meşaleyi altında Kızıldeniz, üstünde yıldızlar bulunan dulap burcundaki ejderhanın ağzına yerleştirdim. Bunun yaydığı ışığı (işrâkı) ancak “Allah ve ilimde derinleşenler” bilir.

Sonra aslan ve boğa burçlarının kaybolduğunu, yay ve yengeç burçlarının ise dürüldüğünü, terazi burcunun sabit kaldığını, oluş ve bozuluş âleminde elemetler âleminin açılarını örümceklerin ördüğü perdenin arkasında yemanî yıldızın doğduğunu gördüm.

Bizimle beraber bir koyun vardı. Onu sahrada serbest bıraktık. Sonra yer sarsıntıları onu helak etti ve ona yıldırım çarptı. Mesafe bitip yol sona erdiğinde ve koni şeklinde olan tandırda “sular kaynadığında” yüce cisimler gördüm. Onlarla birleştim, nağmelerini ve destanlarını dinledim ve onların şiir ve ahenklerini okumayı öğrendim. Bunların ses ve melodileri kayaya çarpan zincirin sesleri gibi kulağımda yankılanıyordu.

Aldığım lezzet üzerine neredeyse damarlarım ve sinirlerim kopup eklemlerim birbirinden ayrılacaktı. Bulutlar dağılıp plasenta (meşime) parçalanıncaya kadar bu durumda kaldım. Mahzenlerden ve mağaralardan dışarı çıktım. Hücrelerden aşağı indim ve ab-1 hayata yöneldim. Bir dağın tepesinde neredeyse dağ kadar büyük olan bir kaya parçasını gördüm.

Ab-1 hayat çeşmesinde yüzen ve o büyük kayanın gölgesinde huzur bulan balıklara sordum: “Bu yüksek dağ ve bu büyük kaya nedir?” Denize açılan güzergâhlardan birinde yol almakta olan bir balık şöyle dedi: “Bu tam da istediğin şeydir. Bu dağ Tûr-i Sîna'dır ve bu büyük kaya senin babanın sağlam mabedidir. Sordum: “Bu balıklar nedir?” Dedi: “Senin gibi insanlardır. Siz aynı babanın çocuklarısınız. Senin başına gelenler onların da başına gelmiştir. Öyleyse onlar da senin kardeşlerindir.”

Bunları işittiğimde içtenlikle onayladım. Onları kucakladım. Onlarla mutlu oldum ve onlar da beni görmeye sevindiler. Dağa çıktım. Babamızı gördüm. Göklerin ve yerlerin onun ışığının parlaklığından dolayı neredeyse çatlayacak olan büyük pîr, babamızı gördüm. Büyük bir hayranlıkla ona kilitlendim. Ve ona doğru yürüdüm. Beni selamladı ve ben secdeye kapandım. Onun parlak ışığında yanmak üzereydim. Bir müddet ona baktıktan ve yanımda kaldıktan sonra Kayravan zindanından şikâyet ettim. Bana şöyle dedi: “İyi kurtulmuşsun ama çaresiz batı zindanına döneceksin. Ve henüz bütün bentleri söküp atmamışsın.” Onun bu sözlerini işittikten sonra sersemleştim, ölümü yakın olan birinin inlemesi gibi inledim ve ağladım. Baba şöyle devam etti: “Bu defa dünyaya dönmek zorundasın. Ama seni iki şeyle müjdeliyorum. İlki zindana döndükten sonra bize yeniden kavuşabilir ve cennetimize dönebilirsin. İkincisi ise en sonunda dönecek, kurtulacak ve bütün o sürgün şehirlerini terk edeceksin.”

Söyledikleriyle ferahladım. Sonra bana şöyle dedi: “Bu da Tûr-i Sîna’dır. Ve bu dağın üstünde babamın ve dedenin meskeni vardır. Benim ona göre konumum senin ona göre konumun gibidir. Bizim başka dedelerimiz de vardır. Soyumuz babası ve dedesi olmayan büyük ceddimiz melikte son bulur. Biz hepimiz ona bağlıyız. Onunla aydınlanır ve onunla nurlanırız. Ve o gerçek yüce azamet sahibidir. Yücelerin yücüsü ve nurların nurudur. Ve her şey “O’nun pak zatı dışında” sonlu ve yok olucudur.”

Ben bu hikâyenin içinde iken fenalaştım. Batı diyarında layık olmayan bir topluluk arasında Batı sürgün diyarının zindanına düştüğümü gördüm. Ne ki tarifi imkânsız bir zevk damağında kaldı. Derken feryat etmeye, ağlamaya başladım ve ayrıldığı yere karşı oldukça hayıflandım. Bu rahatlık çarçabuk gelip geçen hoş bir rüya gibiydi.

Allah bizi tabiatın esaretinden ve heyulî (maddi) bağlardan kurtarsın. “De ki Allah’a hamdolsun. Ayetlerini size çok geçmeden gösterecektir. Böylece siz onları bilip tanıyacaksınız. Senin Rabbin yaptıklarınızdan gafil değildir.” “De ki hamd Allah’ındır. Onların çoğu bilmezler.” Selam peygamber ve Ehl-i Beytinin üzerine olsun.

3. KISSATÜ'L-ĞURBETİ'L-ĞARBİYYE (BATI SÜRGÜNÜ) HIKÂYESİ'NİN TAHLİLİ

Bütün övgüler âlemin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Selam, seçtiği kulları özellikle efendimiz Muhammed Mustafa (s.a.v.) ailesi ve tüm dostlarının üzerine olsun.

“Hay b. Yakzan” (dirinin oğlu canlı) hikâyesini okuduğumda her ne kadar ilginç, ruhanî sözleri ve derinlikli işaretleri içerse de onu ilahî mektuplarda saklı, hekimlerin sembollerinde gizli ve Hay b. Yakzan'ın yazarının kaleme aldığı “Salaman ve Absal” hikâyesinde de örtük olan büyük olay yani büyük sarsıntıya (tâmetu'l kubra)⁴⁵⁷ değinen işaretlerden yoksun buldum. Tasavvuf takipçilerinin ve mükaşefe ehlinin makamlarının dayandığı bir sır vardır. Hay b. Yakzan risalesinde kitabın sonlarında yer alan “insanlardan biri ona yaklaşabilir” cümlesinden sonuna kadar olan kısım hariç bu sırra dair herhangi bir işaret yer almaz. Bu yüzden ben Batı Sürgün Hikâyesi adıyla bazı kıymetli dostlar için hikâye tarzında o sırdan kısmen söz etmeye koyuldum. Giriştiğim her işte olduğu gibi (bunda da) Allah'a tevekkül ediyorum.

İbn-i Sînâ tarafından ömrünün sonlarına doğru kurmayı planladığı *Hikmetu'l Meşriki* (doğu felsefesi) kapsamında yazdığı üç hikâyesi olduğu bilinmektedir. Bunlar; *Risaletu't Tayr*, *Hay b. Yakzan* ve *Salaman ve Absal*'dir. İbn-i Sînâ'nın ömrünün sonlarında kurmak istediği ancak tamamlayamadığı düşünülen doğu felsefesi kapsamında yazdığı bu hikâyeleri ve diğer açıklamaları onun cüzi aklın rasyonel dünyasını dar gördüğü ve cüzi akılla kesbedilen burhanî bilginin hakikate ulaşma yolunda yetersiz kaldığını tespit ettiğini de ortaya koymaktadır.⁴⁵⁸ Bu bakımdan Sühreverdî'nin salt felsefeyi yetersiz görüp felsefeyi iyice tahsil ettikten sonra irfana dönerek ve irfanî yolla elde edilen keşfi ile şuhudî hakikaterin daha sağlam ve güvenilir bir marifet olduğuna kanaat ederek kurduğu işrâkî hikmette İbn-i Sînâ'nın merkezi tesiri göz ardı edilemez. Sühreverdî'nin *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye (Batı Sürgün Hikâyesi)*'nin girişinde ifade ettiği gibi bu sembolik hikâyeyi yazmada İbn-i Sînâ'nın

⁴⁵⁷ Nâziât, 79/34

⁴⁵⁸ Rifat Okudan, *Sühreverdî ve İşrakiliğin Dili*, 1. Baskı, Fakülte Kitabevi yay.,Isparta 2006 , s. 225

yazdığı bu irfanî sembolik hikâyelerin Sühreverdî için göz ardı edilemez bir teşvik ve ilham unsuru olduğu kabul edilmektedir.⁴⁵⁹

Sühreverdî Meşşâî felsefede derinleştikten sonra ruhanî açlığının geçmediğini ve salt aklın rasyonel dünyasını düşünen nefesine dar geldiğini gördükten sonra irfana yönelmiş ve öyle görünüyor ki İbn-i Sînâ'nın irfanî sembolik hikâyelerini mütalaa ettikten sonra içinde irfanî yöneliş doğmuş ve bu uyanışın ardından bu sembolik irfanî hikâyelerini kaleme almıştır. Bu yüzden biz Sühreverdî'nin Batı Sürgün Hikâyesi'ni ele alırken Sühreverdî'nin bu hikâyeleri, felsefe tahsilinin ardından yani olgunluk dönemlerinde ve muhtemelen şaheseri olan *Hikmetü'l İsrâk*'ı kaleme aldığı uzun süreçte kurguladığı anlaşılmaktadır.

İbn-i Sînâ tarafından yazılan *Hay b. Yakzan*, (dirinin oğlu canlı) sâlikin, Akı-ı Faâl'le buluşmasını ve ondan doğrudan aracısız olarak elde ettiği marifeti ele alan sembolik irfanî bir hikâyedir.⁴⁶⁰ Ama Sühreverdî'ye göre bu hikâye oldukça önemli işaretler içermesine rağmen insanî ruhu derin gafletinden uyandıracak ve aslî vatanını hatırlatarak oraya yükselmesine sebep olacak büyük sarsıntılar yaratacak kadar etkili ve yetkili olamamıştır. Ve bu, tam da Sühreverdî'nin bu sembolik ve irfanî hikâyelerin neden kaleme alma gereği duyduğunu gösteren önemli bir argümandır.⁴⁶¹

Metinde geçen büyük sarsıntı; kıyamettir. Sühreverdî'nin Kuran'da geçen bu kavramı burada kullanmasının sebebi ruhun henüz bu cismanî dünya zindanında iken ve henüz bedensel kafesin içerisinde iken onu sarsarak uyandıracak, kıyametini kopararak onun aslî vatana doğru yükselişini sağlayacak, ilahî dergâha en yakın olan melek Cebrail'le irtibat kurmasına vesile olacak ve nihayette bu âlemin ötesinde yer alan yüce âleme yükseltecek olağanüstü sarsıntıya diğer bir ifadeyle ölmeden önce ölmesini sağlayacak ve böylece kıyametine sebep olacak şiddetli zelzeleye dikkat çekmek istemesidir. İlahî mektuplar, ilahî vahiy içeren asumanî kitaplardır. Hikmet ehlinin

⁴⁵⁹ Corbin, **İslam-i İrani**, c.2, s. 415

⁴⁶⁰ Bkz. İbn Sina, **Resâil**, Hay b. Yakzan, s. 132; İbn Tufeyl, İbn Sina, **Hay b. Yakzan: Ruhun Uyanışı**, İbn Sina İbn Tufeyl, **Hay bin Yakzan**

⁴⁶¹ Corbin, **İslam-i İrani**, c.2, s. 415

kullandığı semboller, ancak ilahî filozofların, teosofların ya da ariflerin anlayabildikleri ve ehil olmayanların sırlarına vâkıf olamadıkları örtük sözlerdir.⁴⁶²

İbn-i Sînâ tarafından yazılan *Salaman ve Absal* da, aslı kaybolan ancak Hacı Nasiruddin Tusi'nin İbn-i Sînâ'nın *el-İşârat ve't-Tenbihât* adlı eserine yazdığı şerhte rivayet ettiği sembolik irfanî bir hikâyedir.⁴⁶³

Kardeşim Asım'la birlikte yeşil denizin sahilindeki kuşları avlamak üzere maveraunehir diyarından batı diyarına yolculuğa çıktık. Derken ansızın “halkı zalim olan”⁴⁶⁴ bir köye yani Kayravan şehrine düştük. Buranın halkı bizim gelişimizi haber aldıklarında ve Şeyh Hadi b. El Hayr Yemanî'nin çocukları olduğumuzu öğrendiklerinde bizi kelepçe ve zincirlerle bağlayıp esir aldılar.

Asım, nefsin ya da ruhun beden olmaksızın sahip olduğu nazarî potansiyel, teorik akıl, fitrat, göksel ikiz ya da nuranî “ben”dir.⁴⁶⁵ Sözcük anlamı bakımından da Asım her türlü tehlike ve sapmaya karşı sığınılan güvenilir mekân veya koranak anlamına gelmektedir. Teorik potansiyelden kasıt insanî düşünen nefsin potansiyel güçlerinden biri olan ve bedenle herhangi bir irtibatı bulunmayan nazarî akıldır. Nitekim bu akıl sayesinde her türlü sapma ve yok olmaya sebep olan durumlardan sakınılır. Sühreverdî; insanı her türlü tehlike ve yok oluştan kurtaran bu akli potansiyele hikâyede koruyucu ve bekçi anlamına gelen Asım adını koymuştur. Buradan yola çıkarak hikâyenin kahramanı olan insanî düşünen nefis yüce âlemden dünyaya düşmüş, zindana kilitlenmiş olduğu halde nazarî akıl olan kardeşi Asım onunla her daim beraberdir. Böylece Sühreverdî yüce âlemden batı sürgün diyarına düşen insanî ruhun bu maddi ve cismanî zindandaki çırpınış ve ağıtları esnasında ona yol gösterecek ve onu daima koruyacak aklî bir potansiyel yani kardeşi Asımın kendisine eşlik ettiğini vurgulamak istemektedir.⁴⁶⁶

⁴⁶² Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 365; Corbin, *İslam-i İrani*, s. 415

⁴⁶³ Hacı Nasiruddin Tusi, *Şerhu İşârat ve't-Tenbihât*, 1. Baskı, Neşru'l Belaga, Kum, 1375/1996, s. 324-329

⁴⁶⁴ Nisa, 4/75

⁴⁶⁵ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye*, *Şerh*, (Mecmua-yi Musannefât içinde), c.2, s. 276; Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 416; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 365-366; İsmail Yakıt, “Ruhun Yolculuğu”, (*İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* içinde), s. 45

⁴⁶⁶ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 366

Asım, aynı zamanda her kişiyle birlikte olduğu düşünölen melek, fitrat, tubbâ-ı tâmme (mükemmel tabiat), pîr, Akl-ı Faâl, Kızıl Akıl, Sîmurg veya Cebrail olarak da düşünölebilir. Çünkü ne zaman beşeri bir nefis bir sürgün diyarı olan batıya ya da maddi ve cismani dünya zindanına düşerse yeryüzüne bir Sîmurg da iner. Burada hikâye kahramanı olan beşeri nefis, nuranî beni veya mükemmel fitratı ya da kişisel meleğiyle birlikte Kayravan'da zindana düşmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu zindan içerisindeki uyanışa, dirilişe ve ruhani asaletini anımsamaya geçişe ve sonunda ruhani yükselişe sebep olacak da düşüş sırasında bile beşeri nefse eşlik eden nurani beni, Sîmurg'u veya Cebrail'idir.⁴⁶⁷

Mâverunnehir diyarı ile kastedilen; nurlar, melekler, akıllar âlemidir.⁴⁶⁸ Batı (mağrip) diyarı, yüce nurlar âlemine göre katı ve karanlık olan maddi, cismanî ve heyulaî âlemdir. Sühreverdî, Meşşâî felsefedeki akıllar ve nefisler âlemi ile işrâkî felsefedeki nurlar âlemini doğu veya maşrikle, içindeki varlıkların madde ve formlardan müteşekkil olan beş duyuyla algılanan duyusal (mahsus) âlemi ise batı veya mağripa sembolize etmiştir.⁴⁶⁹ Hikâyenin kahramanı insanın düşünönen nefsi, kardeşi Asım veya göksel nurani beniyle yüce âlemden karanlık âleme düşmüşlerdir. Ancak bu düşüş gereklidir, hekimânedir. Çünkü onlar somut varlıklar veya mahsusatın bilgisi üzerinden soyut var oluşa veya ma'kulat bilgisine ulaşarak tekâmül ve terakkilerini tamamlasın ve böylece potansiyel (bilkuvve) oluştan fiili (bilfiil) oluşan, diğeri bir ifadeyle akl-ı bilkuvveden akl-ı melekeye ve akl-ı melekedeki akl-ı bilmüstefada ulaşsın.⁴⁷⁰

Yeşil deniz; duyusal âlemdir.⁴⁷¹ Yeşil denizin sahilinde bulunan kuşlar duyusal âlemin sahilinde bulunan insanî düşünönen nefis ya da ruhlardır. Nitekim Sühreverdî başka risalelerinde de iniş ve yükselişi en iyi sembolize eden kuşları insanî ruhlara için en iyi sembol olarak görmüş ve kullanmıştır.⁴⁷² Ancak burada geçen sahil bize yeşil derya ile sembolize edilen duyusal âlemin içinde değil, kenarında duran bir varoluşu

⁴⁶⁷ Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 416

⁴⁶⁸ Yakıt, *a.g.e.*, s. 106

⁴⁶⁹ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 2276; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 366

⁴⁷⁰ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 276; Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 417

⁴⁷¹ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 276; Yakıt, *a.g.e.*, s. 106

⁴⁷² Bkz. Akl-ı Surh hikâyesinin tahlili, Kuşlar ve Atmaca

gösterdiğinden yeşil deryanın duyusal âlemin üstünde bulunan esîri ve zemherîri âlemleri de içinde alan felekler âlemini de işaret ediyor olabileceği kabul edilebilir.⁴⁷³

*Halkı zalim olan memleket, kariye ya da Kayravan şehri; özgür ve âşık olan insanî ruhun bütün nimetlerine rağmen asla huzur ve sükûn bulamadığı, oradan kanatlanarak çıkmak için ömür boyunca çırpınıp durduğu, hak ve adaletin mutlak olarak icra edilemediği, yalanın, ihanetin, dalaverenin eksik olmadığı her daim oluş ve bozuluş halinde olduğu için devamlı surette insanî ruhu yanılttığı, dualist yapısından dolayı tezatlarla iç içe olduğu, keşmekeş, mücadele ve savaşımlardan yakasını kurtaramadığı, dolayısıyla halkının sürekli zulme, haksızlığa ve hakarete uğradığı varoluşun en alt mertebesinde yer alan maddi ve cismanî âlemimizdir.*⁴⁷⁴ Daha özelden ise acılardan, ağrılardan, sancılardan bir türlü kurtulmayan, anne rahminde bitki, doğumun ardında yıllarca yerlerde sürünen bir sürüngen, yıllar yılı aile ve toplumun sırtında bir asalak, doğa, tarih ve toplum kışkacında ezildikçe ezilen ve ruhun zindanı hükmünde olan insan bedenidir. Sühreverdî'nin içinde yaşadığımız dünyayı halkı zalim olan bir şehirle ifade etmesinin altında; insanî ruhun kendisine layık olmayan, kendi cinsinden olmayan, yapısına tamamen yabancı olan katı, kara ve karanlık bir madde ve cisimle birleşimini ve cismin içine düşüşünü; saf ve latif bir cevher olan insanî ruhun sert, kaba ve katı olan demirin keskin soğuğu, kayanın kımiltısız cansızlığı, iklimin kavuran ve donduran sertliği gibi binlerce uyumsuzluğun, haksızlığın, liyakatsizliğin ve zulmün ortasında mahkûm kalışı da yatar.⁴⁷⁵

Sühreverdî'nin kullandığı Kayravan'ın daha özel bir anlamı vardır. Çünkü Sühreverdî'nin yaşadığı dönemde Kayravan İslam coğrafyasının batı tarafında yer alan Tunus'un bir şehridir. Duyusal, cismanî ve maddi âlemimizi batıyla sembolize eden Sühreverdî'nin tüm İslam coğrafyasındaki şehirler içerisinde kendisince en batıda gördüğü şehri seçmesi doğunun işrâkî aydınlığından en uzakta ve en mahrum olan bu şehri sürgün diyarı olan dünyamızı sembolize etmesi açısından anlamlıdır. Sühreverdî Kayravan'da olduğu gibi gerek kullandığı cümleler gerekse kavramların tümünü özenle

⁴⁷³ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 366

⁴⁷⁴ Sühreverdî, **Kıssatü'l-Ġurbeti'l-Ġarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)**, c. 2, s. 277

⁴⁷⁵ Gazzali, **Kimyâ-yı Saâdet**, c.2, s. 611; Muhyeddin İbn Arabi, **Tefsir-i İbn Arabi (Tevilat-ı Abdurrezak)**, thk. ve tsh. Semir Mustafa Rebab, 1. Baskı, Daru İhyau't-Turasu'l Arabiyyi, Beyrut1422, c.1, s. 152; Ruhullah Humeyni, **Şerhu Duâ-i Seher**, 1. Baskı, Müessesesi-yi Tanzim ve Neşr-i Asar-ı İmam Humeyni, Kum, 1416, Metin, ss. 37, 102

seçmiştir. Özellikle bu hikâyede kurguladığı birçok gelişme Kuran-ı Kerim’de peygamberlerin başından geçenlere yapılan bir gönderme olduğu görülmektedir. Aynı şekilde duyuşal âlemi ya da felekleri denize ya da nehre benzeterek maveraünnehir tabirini nurlar âlemi ya da işrâkî âlem için seçmesi nehirlerin ve denizlerin ötesi olan diğler bir ifadeyle metafizik bir yerde konumlanan yüce âleme bu kavram üzerinden gönderme yapması düşündürücüdür. Kaldı ki coğrafik anlamda da maveraunnehir, Sühreverdî’nin yaşadığı dönem ve doğu âlemi için merkezi bir yerde bulunan bir bölgedir.⁴⁷⁶

Şeyh Hadi b. El Hayr Yemanî; Akl-ı Faâl, Akl-ı küll veya Cebrail’dir.⁴⁷⁷ İlahî ilham veya vahiyle bir baba şefkatiyle insanî akla yol gösterdiği için Şeyh Hadi⁴⁷⁸; insana yararlı olan tüm hayrı, güzelliği ve iyiliği için el hayr; doğunun aydınlık dünyasına ilahî nurun Musa’ya parıldığı adres olan Eymen vadisinde⁴⁷⁹ ikamet ettiği için de Yemanî’dir.⁴⁸⁰ Ancak burada Şeyh Hadi’nin El Hayr el Yemanî’nin oğlu olduğuna işaret eden “ibn” kelimesi cüzi akıl ile külli akıl ya da insan ile Akl-ı Faâl ya da Cebrail arasındaki irtibatın şefkat ve merhamet dolu yakınlığını ifade etmektedir. Burada Akl-ı Küll, Akl-ı Faâl veya Cebrail ile insanî düşünen nefis arasındaki ilişki, baba-oğul arasındaki şefkat ve merhamet dolu ilişkidir. Çünkü Külli Akıl düşünen nefsi yönetme, koruma ve yetiştirme bakımından bir baba kadar yakın, duyarlı ve merhametlidir. Aynı irtibat Akl-ı Faâl ile Vâcibu’l Vücûd veya Cebrail ile Nûru’l Envâr arasında da mevcuttur. Tüm varlık mertebeleri arasındaki yakınlık, şefkat, merhamet, aşk ve bağıllık babalık ve oğullukla sembolize edilmektedir.⁴⁸¹

Dipsiz derinlikte bir çukurda zindana kilitlediler. Kuyunun üzerinde bizim gelişimizle beraber, üzerinde çok sayıda burçlar bulunan sağlam bir köşk inşa ettiler.⁴⁸² Ve bize “geceleyn yapayalnız (mücerred) köşke çıkmanızda bir sakınca

⁴⁷⁶ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 366-367, Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 417

⁴⁷⁷ Sühreverdî, *Kıssatü’l-Ğurbeti’l-Ğarbiyye, Şerh*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s. 277

⁴⁷⁸ Sühreverdî, *Kıssatü’l-Ğurbeti’l-Ğarbiyye, Şerh*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s. 277; Yakıt, *a.g.e.*, s. 106

⁴⁷⁹ Kassas, 28/30

⁴⁸⁰ Purnamdariyan, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî*, s. 254-255

⁴⁸¹ Sühreverdî, *Heyâkilü’n-Nûr*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, ss. 96, 106, 180; Purnamdariyan, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî*, s. 312; Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 418; Bkz. Âvâz-i Per-i Cibrîl hikâyesinin tahlili, Güzel yüzlü on pîr

⁴⁸² Hac, 22/45

yoktur. Ancak gündüz olduğunda yeniden köşkten kuyuya inmeniz gerekmektedir” dediler.

Zindan, insanî ruhun kendisine layık olmayan ve türdeşi olmayan yabancı katı ve karanlık olan bu dünyamız; *kuyu*, ruh için bir ayak bağı olan, onun hareket alanını sınırlayan, hantallığı, bağımlılığı ve alışkanlıklarıyla ruhu çepeçevre kuşatan bedensel duvarlar, üzerinde çok sayıda burçlar bulunan sağlam *köşk* ise feleklerdir.⁴⁸³

Gece olduğunda kuyudan çıkarak köşke çıkabilmek, gece geldiğinde ve uykuya daldığında insanın cismanî ve maddi bedensel formdan azat olması, duyuların insanı serseme çeviren ilgi ve alakalarından kopması ve ruhuyla yapayalnız yüce âleme çıkarak soyut ve nuranî suretleri müşahede edebilmesini ifade etmektedir. Ama aynı yolculuğa ve yükselişe gündüzün ve uyanırken geçmek imkânsızdır. Çünkü bu durumda ruh yalnız değildir, bir ayak bağı olan bedensel duvarların arasındadır. Tüm duyusal tazyiklerin altındadır. Bu yüzden ma’kulat âlemine ulaşmak ölmeyi gerektirir. Haddizatında uyku da bir tür ölümdür. Bu yüzden uykuya ikinci ölüm denilmiştir.⁴⁸⁴ Nitekim Kuran-ı Kerim’de şöyle buyurmuştur: “Allah, ruhları öldükleri sırada, ölmeyenleri de uykuda öldürür.”⁴⁸⁵

Sühreverdî gece sembolünü diğer sembolik hikâyelerinde de kullanmaktadır. Örneğin *Akl-ı Surh* adlı hikâyesinde Zal’in Sîmurg’un gözetiminde olduğu yani nur âleminde yer aldığı ancak geceleyin hayvani nefis ya da ahunun onu himaye ettiği yer almaktadır.⁴⁸⁶ Yine *Âvâz-i Per-i Cibrîl*’in girişinde de melekût insan olan bir çocuktan söz edilmekte ve bu çocuk gecenin gelmesiyle dünyalılarının bağlı oldukları bent ve bağlardan yani dünyalıları kendine esir eden duyusal idraklerin sınırlılığından ve nefsanî gaflet uykusuna gark olmaktan kurtulmaktadır.⁴⁸⁷ Bu yüzden bu gece duyuların gecesidir ve bu gecede hayal gücü ve hayali idrakler tamamen özgür durumdadır. Ancak bu duyular gecesini gerçekte irfani ve işrâki sabahi aydınlığın ya da seherin doğuşudur.

⁴⁸³ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 277; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 467; Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 419; Yakıt, *a.g.e.*, s. 106

⁴⁸⁴ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 278-279

⁴⁸⁵ Zümer, 39/42; Ayrıca uyku ile ölüm arasındaki ilişki için bkz. Purnamdariyan, *Remz ve Dastanhâ-yi Remzî*, s. 227 ve sonrası.

⁴⁸⁶ Sühreverdî, *Akl-ı Surh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 233; Bkz. *Akl-ı Surh* hikâyesinin tahlili, Ahu

⁴⁸⁷ Sühreverdî, *Âvâz-i Per-i Cibrîl, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 209; Bkz. *Âvâz-i Per-i Cibrîl* hikâyesinin tahlili, Çocukların kayıt ve sarmalarından kurtulmak

Arif hânkâhın kapısını açmakta diğer bir ifadeyle kimsenin haberdar olmadığı ve sahraya açılan gizli kapıyı açmaktadır. Bu gayb âlemine giriş ruhani ve melekuti âleme çıkan kapıdır. Ne var ki gün tekrar aydınlanınca yani cismani dünya görülmeye başlayınca dışarıya yani özgür ruhani âlem fezasına açılan kapı kapanmakta ve şehre bakan kapı açılmaktadır. Bu şehir de ahalisi yalnızca kendileriyle meşgul, birbirlerine yabancı ve genellikle esir yaşadıkları Kayravan şehridir. Geceyi bâtınlık, gündüzü ise zâhirîlik olarak yorumlayanlar da olmuştur. Bu anlamda gece mana, öz ve hakikatle ifade edilirken gündüz lâfzî ve zâhirî anlam ve yönergelere yorumlanmıştır. Buradan hareketle günün bedenlere hükmeden şeriati, gecenin ise ruhları ve nefisleri besleyen hakikat ve marifeti sembolize ettiği söylenmiştir. Bu yüzden yabancı ve kardeşi “geceleyin yükselir ve gündüzün inerler.” Çünkü gündüz karanlık üstüne karanlık olan siyah derin çukurdur, gece ise doğu tarafından, eyem vadisinden gelen şuhudi parıltılar ve ilahi nurlardır. Nitekim hikâyede mehtaplı bir gece veya ay ışığının her tarafı iyice aydınlattığı bir zamanda yani ilahi nurların iyi parladığı ve şuhudi parıltıların karanlık dünyamızı aydınlattıkları bir zamanda Hüdhüd tarafından mektubun geldiği yani Cebrail’le vahiy veya ilhamın geldiği söylenmektedir.⁴⁸⁸

Mücerred olmak; uykuyla ya da riyazetle bedensel duvarların arasından sıyrılmak, maddi ve cismanî âlemin tüm sınırlandırıcı bentlerinden ve bağlarından kurtularak ruhanî hale gelmek ve tek başına ruhanî yolculuğa çıkmak için arınmak, soyutlanmak ve mîsal âlemi ya da gayb âleminde dolaşmak üzere âmâde olmaktır.⁴⁸⁹ Ruhani yolculuğun en önemli şartı olan mücerred olmak ifadesi birçok sufi şairin ve arifin eserlerinde geçen, duyusal âlemin tüm bağlarından, kayıtlarından ve bağımlılıklarından sıyrılmak, bedensel bütün arzu, tutku ve hırslardan kesilmek ve böylece tıpkı beleseng yağı gibi Kafdağını bile geçebilecek kadar sınır ve engel tanımaz bir ruhani ve melekuti yapıya kavuşmaktır. Hekimler ve ariflerin geride bıraktıkları şiir ve nesirler içerisinde en dokunaklı yazmalardan bir kısmını nefsin ya da ruhun, ruhani ve melekuti ana yurduna duyduğu iştiyak, hasret ve kederden dolayı oraya doğru yolculuğa çıkmak için tüm bedensel ve dünyevi bağları arkasına atarak yükselmeyi ya

⁴⁸⁸ Corbin, **İslam-i İranî**, c. 2, s. 419-420

⁴⁸⁹ Sühreverdî, **Elvah-ı İmadî**, (**Mecmua-yi Musannefât**), c. 3, s. 178; Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 367; Purnamdariyan, **Remz ve Dastanhâ-yı Remzî**, s. 227-240

da riyazet ve çileyle içindeki hayvanları ve buzağuları keserek nefsini öldürmeyi işleyen bölümlerdir.⁴⁹⁰

O kuyunun dibinde iç içe geçmiş bir karanlık⁴⁹¹ vardı. Öyle ki elimizi uzattığımızda neredeyse onu bile göremiyorduk.⁴⁹² Biz ancak geceleyin köşke gidiyor ve her an sabah olur endişesiyle delikten fezaya bakıyorduk.

Kuyunun dibinde iç içe geçmiş karanlıkla maddi ve cismanî bir potansiyel olan heyulanın katılığı ve sertliği ile içinde bulunan cisimlerin nurdan az nasiplendikleri için perde perde sahip oldukları karalık, katılık ve kesafete işaret edilmektedir. Duyusal ve maddi âlemde yer alan cisimler maddi oldukları oranda daha karanlık ve daha ağırdırlar ve bu yüzden Sühreverdî'nin nurlar hiyerarşisinde daha alt mertebede yer alırlar. Nitekim en az maddi olan element ateş somut varlıklar hiyerarşisinde en üstte iken en çok maddi olan element toprak ise diğer üç unsurun en altında yer almaktadır.⁴⁹³

Burada tekrar geceye ve gece üzerinden uykuya değinerek henüz bu dünyadayken ancak uyku vasıtasıyla kuyudan ve zindandan yani beden kafesi ve cismanî dünyadan sıyrılabilceği ve ruhen yükselerek nurani ve ruhanî varlıkların müşahede edilebileceği ve böylece anavatanlarının hasretlerini kısa süreli olsa da giderebileceklerini ima etmektedir.⁴⁹⁴

O köşk ile kastedilen tüm maddi ve cismanî formlardan arınık olan soyut ve ruhanî varlıkların bulunduğu âlem kastedilmektedir.⁴⁹⁵ Sühreverdî *Risaletu'l Ebrâc* adlı risalesinde şöyle yazar:

⁴⁹⁰ Bkz. Hüseyin b. Mansur Hallac, **Divan-i Mansur Hallac**, Çaphane-i Alevi, Bombai 1305/1926, ss. 112, 121; Ebu'l Kasım Abdulkerim Kuşeyri, **Nahve'l Kulub: Riyâzetu'n-Nefs**, thk. ve tsh. İbrahim Şemsuddin, 2. Baskı, Daru'l Kutubu'l İlmîyye, Beyrut 1426, s. 21; Baba Tahir Uryan-Seyyid Ali Hemedani- Hacı Abdullah Ensari, **Makamât-i Ârifan**, 2. Baskı, Kutuphane-yi Mustevfa, Tahran 1370/1991, c. 1, ss. 60, 106, 120, 140; Ebu Abdurrahman Muhammed b. El-Huseyn es-Sulemi, **Nohostin Zenân-i Sufi**, Terc. Meryem Hüseyini, 1. Baskı, Neşr-i İlm, Tahran 1385/2006, s. 71; İhvan-ı Safa, **Resâil**, c. 1, s. 137-141

⁴⁹¹ Nur, 24/40

⁴⁹² "Elini uzattığımda neredeyse elini göremez" (Nûr, 24/40)

⁴⁹³ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 368

⁴⁹⁴ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 368, Eflutin, **Tasuât-u Eflutin**, 1. Baskı, Mektebetu Lubnan-i Naşirun, Beyrut 1992, s. 249; Seyyid Celal Aştıyani, **Şerh der Zadu'l Musafirin-i Molla Sadra**, 3. Baskı, Defter-i Tebligat-ı İslami, Kum 1381/2002, s. 94

⁴⁹⁵ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 367,

“Tecridin faydası anavatana süratle dönmeyi ve yüce âleme kavuşmayı sağlamasıdır. Nitekim peygamberimizin “Vatan sevgisi imandandır” sözü de buna işarettir. Çünkü peygamberin bu sözüyle kastettiği vatan yeryüzünde geçici olarak iskân edilen maddi ve cismanî bir memleket değil tersine ruhun anavatani olan yüce âlemdir. Ve bu âleme duyulan, iştihak, muhabbet ve aşk o vatana ve oranın muktedir meliki Nûru’l Envâr’a olan imanla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla imanın en önemli işareti ruhun anavatani olan yüce âleme gitmek için sabırsızlanmak ve hatta bu yüzden ölümü bile sevmektir.⁴⁹⁶ Yine Allah Teâlâ’nın “Ey itminana erişmiş nefis! Rabbine memnuniyetle ve memnun olunmuş olarak dön” ifadesi de ruhun yüce âleme dönüşü sırasındaki iştihakı, huzuru ve muhabbetine yapılan bir vurgudur. Buradaki vatandan Şam’ı Bağdad’ı ya da başka bir yeri sakın düşünme. Çünkü bunlar oraya ait değil, bu dünyaya ait şehirlerdir. Dünyevî memleket ve şehirleri sevmek ve onlara bağlanmayı yine peygamber nehyetmiştir. “Bütün hataların başı dünya sevgisidir.”⁴⁹⁷

Henry Corbin köşkü felekler olarak tevil etmektedir. Ona göre hikâyenin kahramanı geceleyin “nurani ben”i ile beraber feleklere çıkmakta ve orada ruhani adresine giden yolları gözlemektedir.⁴⁹⁸ Ancak biz İhvan-ı Safa’nın ruhani ve melekuti varoluşu ve bu bağlamda cenneti feleklerin yüce katlarında cehennemi ise oluş ve bozulmuş âlemi olan dünyamızda gösteren açıklamalarını⁴⁹⁹ burada anımsadığımızda köşkün felekler yahut melekuti âlem olarak tevil etmesi arasında bir temel farkın olmadığı sonucuna varıyoruz.

İçinden fezaya bakılan delik; kalp gözünü sembolize etmektedir. Kalp gözüyle müşahade edilen feza ise melekût âlemidir.⁵⁰⁰ Aynı kavramı neredeyse aynı maksatla İmam Muhammed Gazzali de kullanmıştır:

“Daha ilginç olanı ise tıpkı dışarıdan beş küçük kapının somut varlıklar âlemine açılması gibi içeriden de melekût âlemine açılan kalp gözüdür. Dış dünyaya açılan kapılar veya deliklerden ayrı olarak kalbin içinden ilimlere açılan bir kapı veya deliğin var olduğunun iki delili vardır. Biri rüyadır. Nitekim rüyada duyu organlarının yolları

⁴⁹⁶ “Eğer bütün insanlar arasında yalnız kendinizin Allah’ın dostları olduğunuzu iddia ediyorsanız ve bunda samimiyseniz, ölümü temenni ediniz.” (Cuma, 62/6)

⁴⁹⁷ Sühreverdî, *Kelîmât-i Zevkiye ya da Risaletu’l Ebrâc*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 462

⁴⁹⁸ Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 419

⁴⁹⁹ İhvan-ı Safa, *Resâil*, c. 1, ss. 34, 94, 100, 212, 451; c. 2, ss. 60, 183; c.3, s. 30

⁵⁰⁰ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 369

kapalı iken içerideki kapı açılır, melekût âlemi ve levh-i mahfuzdan gaybî bilgileri alır. Böylece gelecekte olan şeyleri önceden öğrenir ve görür.”⁵⁰¹

İbn-i Sînâ ve Molla Sadra da madde ve cisim olmaksızın bir var oluşun mümkün olabileceğiyle ilgili olarak getirdikleri güçlü delillerden biri hayal diğeri de rüyadır. Nitekim hayal gücüyle insanın duyu organları olmaksızın mesafeler kat edebildiği, bazı zevkler tadabildiği ve aynı şekilde derinden etkilenecek bazı üzüntüler yaşayabileceğini söylerler. Aynı şekilde insanın tüm duyu organlarının devre dışı olduğu rüya âleminde de bireyin uzak mesafelere gezintiye çıkabildiği somut anlamda dokunmadan ve görmeden bazı lezzetleri hakiki anlamda tadabildiği ve bazı olaylardan şiddetle sarsılabildiğini belirtmektedirler. Bu iki arif ve filozofun getirdikleri bu delillerle hem ölmeden önce maddi ve cismani varlığa ihtiyaç duymaksızın bazı ruhani yolculukların gerçekleştirilebileceği hem de öldükten sonra dirilişin som cismani ve maddi olmayan bir keyfiyette olabileceğini vurgulamışlardır.⁵⁰²

Uzun süre sonra Yemen tarafından müzeyyen tahtlar üzerinde bize güvercinler gelerek oranın canlı yeşillikleri hakkında haberler veriyorlardı. Bazen bizi görmeye geldiklerinde ise doğunun sağ yanında parlayan Yemenî parıltılarını⁵⁰³ ve Necd yolundan gelecek olanlardan haber veriyorlardı. (Bununla beraber) erak (misvak) ağacından gelen esintiler şevkimize şevk katıyordu. Böylece biz vatanımızı görmenin arzusu ve özlemiyle bekliyorduk.

Yemen bölgesindeki müzeyyen tahtlar; cennette melekûtî varlıkların oturdukları makamları ya da tertemiz ruhların cennetteki rahatlık ve huzuruna işaret eden Kuran-ı Kerim’in ayetlerindeki betimlemelerden mülhem bir ifadedir. Nitekim Kuran’da cennetliklerin durumları şöyle betimlenir: “Özenle dizilmiş tahtlar üzerinde yaslanıp dayanmışlardır. Ve biz onları parlak, iri gözlü hurilerle eşleştirmişizdir.”⁵⁰⁴ “Mücevherlerle işlenmiş süslü tahtlar üzerindedirler.”⁵⁰⁵

⁵⁰¹ Gazzali, *Kimyâ-yı Saâdet*, c. 1, s. 28

⁵⁰² İbn-i Sînâ, *el-Mebde ve Meâd*, Thk. Abdullah Nurani, 1. Baskı, Müessese-yi Mutalâât-ı İslami, Tahran 1323/1944, ss. 294, 319, 423; Molla Sadra, *el-Hikmetu’l-Muteâliye Fi Esfari’l Akliyyeti’l Erbaa*, 3. Baskı, Daru’l İhyau’t Turras, Beyrut 1981, c. 9, s. 152

⁵⁰³ Kassas, 28/30

⁵⁰⁴ Tur, 52/20

⁵⁰⁵ Vakıa, 56/15

Yemen ise ışığın ya da nurun feyzettiği, taşıdığı, yansıdığı veya işrâk ettiği doğuş yeri, maşrik, ruhanî veya melekuti âlemdir.⁵⁰⁶ Aynı zamanda gecenin karanlığında eşiyile beraber anavatana dönmek üzere yolculuk halinde olan sâlik Musa (a.s)'nın, vadinin Eymen bölümü ya da sağ tarafında müşahede ettiği ilahî parıltının ve nurun merkezidir.⁵⁰⁷

Yemen tarafından gelen ve güvercin olarak tercümesi yapılan kuşun metinde geçen ismi Fahte ve Fahtegan'dır. Bu kuş güzel kanatlara ve nisbeten uzun bir gagaya sahip olan guguk kuşudur. Daha önceki sembolik hikâyelerde Sühreverdi insan ruhunu, inişi ve yükselişi dolayısıyla kuşa benzetmiş ve bu sembolün irfan edebiyatında birçok arif tarafından kullanıldığını belirtmiştik.⁵⁰⁸ Burada güvercin olarak tercümesi yapılan kuş maddi ve cismanî formlardan sıyrılan insanî ruha gelen ilahî ilhamlar olarak kabul edilebilir. Nitekim geceleri hikâyenin kahramanları bedensel zindandan kurtulmakta ve babaları ya da Akl-ı Faâl veya Cebrail tarafından onlara ilahî ilhamlar gelmektedir. Metinde müjdeli haberler getiren kuş veya güvercin, ilahî âleme doğru yolculuk halinde olan sâlike ya bizzat Akl-ı Faâl ve Cebrail ya da bunların işrâkî veya nurani etki ve yetkilerinin sayesinde gelen ilahî ilhamlar anlaşılabilir. Dolayısıyla sâlike ilahî ilhamlar getiren kuşun bizzat Cebrail veya Cebrail'in emrinde iş gören daha alt mertebedeki nuranî ve latif varlıklar veya melekler olarak da düşünülebilir.

Doğunun sağ tarafı ile yemani parıltıların feyzettiği nur âlemi veya yüce ruhanî âlem kastedilmektedir. Burada da Sühreverdi yeniden bir gece karanlıklarda yol alan Musa peygamberin kutsal ve bereketli bir yerde Sidre ağacının yanında Allah'la mülakat ettiği doğunun sağ tarafına gönderme yapılmaktadır. “Oraya gelince, kutlu yerdeki vadinin sağ yanındaki ağaç cihetinden: ‘Ey Musa! Şüphesiz ben âlemlerin Rabbi olan Allah’ım’ diye nida edildi”⁵⁰⁹

Necd yolundan gelecek olanlar; maşuku ziyaret etmiş, hakikate ve cennete giden yolu katetmiş, sonunda Yar’a kavuşmuş kimselerin getirecekleri haberlerdir. Burada muhtemelen B’ir-i Maûna⁵¹⁰ olayına bir gönderme yapılmıştır. Nitekim İslam

⁵⁰⁶ Yakıt, a.g.e., s. 106

⁵⁰⁷ Purnamdariyan, **Remz ve Dastanhâ-yı Remzî**, s. 354-355; Corbin, **İslam-i İrani**, c. 2, s. 422

⁵⁰⁸ Bkz. Akl-ı Surh hikâyesinin tahlili, Kuşlar ve atmaca.

⁵⁰⁹ Kassas, 28/30

⁵¹⁰ İbn Hişam, **Siretu'l İbn Hişam**, s. 524, www.maaber-new.com/books/Ibn_Hisham.pdf 17. 04. 2014

peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v) yetmiş seçkin sahabesini tebliğ ve irşat yapmak üzere Necd bölgesine gönderir ancak henüz yollarını tamamlamamışken bu bölgede şehit edilir ve pak ruhları sefer sırasında mele-i ala'ya yükselir. Sühreverdî muhtemelen Allah yolunda şehit düşen bu seçkin sahabenin halkı zalim olan ve hain olan bu dünya şehrin zindanından kurtularak maşuka kavuşmuş tahir ruhlarından gelecek muştulu haberleri de beklemektedir.

Erak ağacından gelen esintiler; maşukun ülkesinden âşıkın burnuna gelen ve onda anavatanın hasretini kamçılıyarak şevk ve heyecana getiren hoş kokular kastedilmektedir.⁵¹¹ İslami irfan edebiyatında cennetin ya da Nûru'l Envârın tarafından gelen ve ruhu okşayarak ferahlatan esintiler İhvan-ı Safa'nın da risaleleri boyunca sık sık vurgu yaptıkları, cennetteki soyut, latif ve ruhanî mükâfatların bir türüdür.⁵¹² Çünkü İslam şeraitinde betimlenen bağlar, bahçeler, meyveler, huriler gibi zâhirî ya da cismanî tasvirler, madde ve cisimden arınık olan yüce nurlar âlemine yaraşır mükâfatlar olamazlar. Oranın mükâfatları da tıpkı müzik notaları ve melodilerinin insan ruhuna verdikleri lezzet gibi ait oldukları nurlar âleminin madde ve cisimden arınık ama zevk ve lezzet bakımından çok daha üstün niteliğe sahip türden mükâfatlar olmalıdır. Yeryüzündeki dünyalıların anlayabilecekleri ve idrak edebilecekleri kısmen maddeden arınık olan meltem, esinti, hoş koku anlamına gelen ravh ve rayhan Kuran-ı Kerim'de de cennetteki mükâfatların bir türü olarak zikredilmektedir.⁵¹³

Bu şekilde geceleri yukarıda gündüzleri ise aşağıdaydık. Ta ki mehtapla aydınlanmış bir gecede delikten bir hüdhüdün bize doğru geldiğini ve gagasında Eymen vadisinden (o kutlu yerdeki vadinin sağ yanında olan ağacın tarafından)⁵¹⁴ gelen bir mektupla bize doğru geldiğini gördük. (Hüdhüd yanımıza gelince) bize şöyle dedi: “Ben sizin kurtuluşunuz için çok uzaklardan geldim ve size ‘Sebe’den kesin bir bilgi getirdim.⁵¹⁵ Sizin buradan kurtulmanız için bir yol biliyorum ve bu yol babanızın mektubunda açıklanmıştır.” Biz mektubu okuduğumuzda orada şunları gördük: “Babanız Hadi'den size Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.

⁵¹¹ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 280

⁵¹² İhvanı Safa, *Resâil*, c. 1, s. 207; c. 3, ss. 63, 65, 93, 95, 126; c. 4, s. 30

⁵¹³“Orada yapraklı taneler ve hoş kokulu bitkiler vardır.” Rahman, 55/12; “Ona rahatlık, güzel kokulu reyhan ve Naîm cenneti vardır” Vakıa, 56/89

⁵¹⁴ Kassas, 28/30

⁵¹⁵ Neml, 27/22

Sizi teşvik ettik, siz istemediniz. Sizleri çağırдық, yola düşmediniz. Ve size işaret ettik anlamadınız.”

Hüdhüd; insanî düşünen nefis veya ruha gelen ilham gücüdür.⁵¹⁶ İrfanî edebiyatta da önemli bir yere sahip olan Hüdhüd, Mevlana'nın Mesnevi'sinde Hz. Süleyman'la ilgili bir hikâyede yerin altındaki suları görme özelliğinden dolayı Hz. Süleyman'a ve ordusuna klavuzluk eden bir kuş olarak betimlenmektedir.⁵¹⁷ Attar'ın *Mantıku't Tayr*'ında ise Kafdağı'na çıkıp Sîmurg'u bulmak isteyen kuşlara klavuzluk eden mürşid-i kâmindir.⁵¹⁸

Hüdhüd ve gagasındaki mektup, Kuran'da hikâye edilen Hz. Süleyman ve Hüdhüd olayını hatırlatmaktadır. Hüdhüd Hz. Süleyman'a Sebe ülkesi ve oranın melikesi olan Belkıs hakkında haber verirken Hz. Süleyman bir mektup yazar, Hüdhüd'e verir ve Hüdhüd Hz. Süleyman'dan aldığı ve içinde “Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla” sözünün nakşedilmiş olduğu bir bakıma vahiy içerikli mektubu Sebe melikesine ulaştırır.⁵¹⁹ Kıssada geçen Hüdhüd Hz. Süleyman'dan aldığı mektubu Belkıs ve kavmine vererek melikeyi ve kavmini Allah'a karşı gelmekten sakınmalarını ve Allah'a itaat etmelerini ister. Sühreverdî'nin irfanî hikâyesinde geçen Hüdhüd de babanın mektubunu zindanda esir olan iki mahkûma babalarından yani yüce âlem veya Eymen vadisi olan Sebe ülkesinden, Akl-ı Faâl ya da insanî düşünen zindani ruhların babası olan melek, Cebrail'in ikamet ettiği işrâk bölgesinden getirir.⁵²⁰

Mektubun devamında şunlar yazılıydı: “Ey falan kişi! Kardeşinle birlikte kurtulmak istiyorsan yolculuğa çıkmada gevşeklik gösterme ve ipimize sarıl. Ve o güneş tutulma (küsuf) bölgeleri üzerinde egemen olan kutsal felek cevzeherdir.

⁵¹⁶ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 280; Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 420; Ömer Faruk Harman-Cemal Kurnaz, “Hüdhüd” md., *DİA*, c.18, s. 462; Yakıt, *a.g.e.*, s. 106

⁵¹⁷ Mevlana, *Mesnevî-yi Manevî, 1. Defter*, s. 54

⁵¹⁸ Attar, *Mantıku't-Tayr*, s. 25 vs.

⁵¹⁹ Neml, 27/ 29-31

⁵²⁰ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 280; Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 421; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 371

Karınca lar vadisine ulaştığında⁵²¹ eteği çek (el etek çek) ve de ki: ‘ölü iken bizi dirilt en Allah’a hamdolsun. Diriliş ve dönüşümüz O’nadır.’⁵²²

İnsani düşün en nefis ile Cebrail ve dolayısıyla Allah arasında böyle bir güneş tutulması ya da işrâkî aydınlanmanın devre dışı kalması gibi bir aksaklık meydana gelmez. Tam da bu yüzden mektupta zindanî iki kardeşe: “Allah’ın ipine sınımsıkı sarılın ve ayrılmayın”⁵²³ ayetinden mülhem olarak “bizim ipimize sarılın yani hiçbir zaman tutulması olmayan kutsal cevze here ya da insanlığın pederi rolünde olan külli akıl, Cebrail ve ondan cüzi aklımıza işrâk eden vahye veya ilhama sarılın.” demektedir.⁵²⁴

Cevze her veya *gevze her*; kadim pehlevi felekiyatta güneşin etrafında dönen kuyruklu bir yıldızın adıdır. Cevze herin aynı zamanda güneş ve ayın zıddı bir kuyruklu yıldız olarak ay ve güneş tutulmasına sebep olduğu da söylenmektedir.⁵²⁵ Öyle görünüyor ki Sühreverdî cevze her kelimesini pehlevi edebiyatta geçen anlamıyla kullanmıştır. Ama bu zindanî âlemin beden kuyusundan kurtulmaya vesile olan cevze her, kutsal nitelikleriyle duyu sal âlemin cevze herinden farklıdır. Çünkü duyu sal âlemde güneşin etrafında dönen ve güneş tutulmasına sebep olan duyu sal âlemin cevze heri ma’kul âlemdeki Nûru’l-Envâr güneşinin etrafında döndüğü halde güneş tutulmasına ya da Nûru’l Envâr’dan yansıyan nuru ve işrâkî engellemeye yol açmayan mukaddes bir cevze herdir. Buradan yola çıkarak kutsal âleminin cevze herini, sayesinde hakikate ulaşılan küçük âlem olan insanı idare eden akıl olarak da düşünebiliriz. Ancak insanla Allah arasında cereyan eden işrâkî aydınlığın kesintiye uğramasını ve tıpkı güneş tutulmasında olduğu gibi insanın bir müddet karanlıklar içerisinde kalmasına yol açan bedeni, duyu sal âlemin cevze heri iken kutsal âlemin cevze heri olan akıl ile Akl-ı Küll, Nûru’l Envâr’dan feyzeden nurları engellemediği gibi tersine nurun ve işrâkın taşıyıcıları olduğu anlaşıl maktadır.⁵²⁶

⁵²¹ Neml, 27/18

⁵²² Mülk, 67/15

⁵²³ Ali İmran, 3/102

⁵²⁴ Sühreverdî, *Kıssatü’l-Ğurbeti’l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 282; Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 421; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 371

⁵²⁵ Dadeği, *Bondeheş*, Bölüm 6, s. 56

⁵²⁶ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 272; Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2., s. 421-422

Sühreverdî Kuran'da anlatılan Hz. Süleyman'ın kıssasından⁵²⁷ ilham alarak kullandığı *karıncalar vadisi* terimi, zâhirî ve bâtnî duyular vadisini sembolize eder.⁵²⁸ Sühreverdî *Aşkın Hakikati* adlı sembolik risalesinde duyuları karıncalarla sembolize etmiştir.⁵²⁹ O halde hakikat ve marifet yolunda bir yolcu olan sâlikî bu dünya ile meşgul eden ve onun manevî yolculuğundan ve bu yolculuk sırasında hakikatleri müşahede etmekten alıkoyan her şey hayvanî nefsin potansiyel güçlerinden olan birer zâhirî ve bâtnî duyu ya da birer karıncadır. Sâlik her şeyden önce kendisini bu dünyayla meşgul eden bu duyuları tıpkı yuvalarına alâlacele girmek zorunda kalan karıncalar gibi bütün gereksiz cazibe ve albenilerle ilgilenmekten alıkoyarak kontrolü altına almaktadır. Ancak Corbin'in de ifade ettiği gibi Sühreverdî'nin bir diğer risalesi olan *Lugat-i Mûrân* adlı hikâyede karıncalar zâhirî ve bâtnî duyular ya da hırs olarak değil, felsefî konularda ya da bahsi araştırmalarda münakaşa ederek doğruya ulaşan cüzi aklın yetileri olarak sembolize edilmiştir.⁵³⁰ Nitekim hikâyede karıncaların tartışma konusu bitkinin üzerindeki şebnemin kökenine dairdir. Tartışmanın sonunda felsefede derinleştikten sonra irfana kapı aralamış olan bilge karınca noktayı koyar: Durun bakalım, her şey aslına döner. Çünkü her varlığın içinde aslına dönme eğilimi vardır. Sonra güneş doğar ve yaydığı ısıyla şebnemi buharlaştırarak havaya çeker. Böylece karıncalar şebnemin zeminî değil havaya ait olduğu için uçup gittiğini kavrarlar.⁵³¹

Karıncalar vadisinde eteği çekmek ile Sühreverdî salikin ruhani yolculuğunda ona hiçbir işrâkî aydınlık sağlamayan kısır döngü içerisinde devam eden ve hiçbir zaman kesin sonuçlara ulaşmayan felsefî, bahsi, kelami ve akli araştırma ve tartışmaları yanında götürmemeyi ve bütün bunlardan el etek çekerek ağırlıklarını indirmeyi ve ayna gibi berrak bir gönül ve beyinle maşuka doğru yürüyüşünü sürdürmesini öğütlemektedir. Hemen ardından gelen “diriliş ve dönüşünüz O'nadır” ayeti de tüm felsefî veya bahsi keşmekeşlerin sonunda asıl kibleye ya da kurtarıcı irfana yönelişin mecburiyetini ima etmektedir.⁵³²

⁵²⁷ Neml, 27/ 18

⁵²⁸ Purmandariyan, *Akl-ı Surh*, s. 372

⁵²⁹ Sühreverdî, *Fî Hakîkati'l Aşk*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 3, s. 285

⁵³⁰ Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 422

⁵³¹ Sühreverdî, *Lugat-ı Mûrân*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 3, s. 295

⁵³² Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 422

Diriliş ve dönüşümüz O'nadır ifadesi Mülk süresinin 15. ayetinde geçen “O, yeryüzünü sizin ayaklarınızın altına serendir. O halde onun üzerinde yürüyün ve Allah’ın rızkindan yiyin. Dönüş ancak O’nadır.” ayetinden alınan ilhamla hikayenin bu bölümüne uygun gelecek şekilde kullanılmıştır. Çünkü Sühreverdî ruhanî yolculuğunu adım adım vahyin ışığında nebevi programların kılavuzluğunda ve okuduğu her Kuran ayetinin adeta üzerine yeni nazil olmuş birer talimat olarak kabul ederek sürdürmekte kararlı görünmektedir.

Ve karını öldür. “Çünkü o, geride kalanlardandır.”⁵³³ Emrettiğimiz şekilde git⁵³⁴ ve gemiye binerek⁵³⁵ şöyle de: ‘Akması da durması da Allah’ın adıyladır’. (Bismillahi mecrâhâ ve mursâhâ)”⁵³⁶ Böylece mektupta yolda olabilecek her şey açıklanmıştı.

Kadın, şehveti sembolize eder.⁵³⁷ Kadının geride kalacak olanlardan olması Lut (a.s)’in kıssasına yapılan bir göndermedir. Nitekim Lut (a.s)’in kendilerine peygamber olarak geldiği toplum uygunsuz işler yaptıklarından dolayı melekler tarafından helaka uğradılar. Bu hikâyede melekler hem İbrahim (a.s)’e hem de Lut (a.s)’a, Lut ve ailesinin kurtulacaklarını ancak Lut (a.s)’in karısının geride kalacak olanlardan olacağını söyler.⁵³⁸ Burada sâlik Lut’tur. Yüce âleme doğru yol almakta olan sâlik karıncaları yuvalarına çektikten sonra ya da hem zâhirî hem de bâtini duyuları tamamen kontrolü altına aldıktan sonra yapacağı ilk iş karısını öldürmek olmalıdır. Çünkü insanı dünya ile ilgilenmeye sevk eden tutku, arzu ve ilgilerin tamamının adı olan şehvet potansiyeli kesilmeden sâlikin hak yolunda kararlılıkla ilerlemesi ve tereddütlere kapılmadan mesafe alması mümkün görünmemektedir.⁵³⁹ Nitekim Sühreverdî *Âvâz-i Per-i Cibrîl* adlı risalesinin girişinde de ruhani yolculuğa çıkmaya karar veren salikin ilk yaptığı iş kadınlar hücrelerinden yüz çevirerek dışarıya yani melekût âlemine yönelmeyi kararlaştırmasıdır.⁵⁴⁰

⁵³³ Ankebut, 29/ 32

⁵³⁴ Hicr, 15/65

⁵³⁵ Kehf, 18/70

⁵³⁶ Hud, 11/41

⁵³⁷ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 282; Yakıt, **a.g.e.**, s. 107

⁵³⁸ Ankebut, 29/31-33

⁵³⁹ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 463

⁵⁴⁰ Sühreverdî, *Âvâz-i Per-i Cibrîl, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 209

Gemi; mahsusat âlemi deryası, maddi ve heyulanî okyanustan geçme ve kurtulma vesilesidir. Nitekim Kuran-ı Kerim’de gemi sembolü hem Hz. Yunus, hem Hz. Nuh, hem de Hz. Musa ve Hızır (salih kul) kıssalarında deryadan sağ salim geçerek kurtulmanın bir aracı veya sembolü olarak kullanılmıştır.⁵⁴¹ Nitekim Muhyiddin Arabî’ye nisbet edilen tefsirde Yunus (a.s)’ın, kavminden kaçarken bindiği gemi beden olarak yorumlanmış, Hz. Yunus ise kalp veya gönül ile, deniz heyula ile, deniz ve gemideki insanlar ise bedensel güçlerle tevil edilmiştir.⁵⁴² Fakat Kuran-ı Kerim’de gemi sembolünün işlendiği en dikkat çekici hikâyeye Hz. Musa ile Hızır arasında meydana gelen yolculukta Hz. Musa ve Hızır (a.s)’ın gemiye binerek birkilte yol almaları, Hızır’ın denizde akmakta olan gemiyi delmesi ve Musa (a.s)’ın daha önceki Hızır uygulamalarına karşı çıktığı gibi yeniden Hızır’a karşı çıkmasıdır. Meybûdî’nin *Keşfu’l Esrar*’ında derya marifet deryası, gemi insanlık, gemideki sakinler müminler, fakirler veya arifler olarak tevil edilmiştir.⁵⁴³ Özetle gemi her ne kadar değişik varlıklar ve kavramlarla tevil edilse de onun için en uygun görülen tevil ten ve bedensel güçlerdir. Çünkü bu âlemde bizzat bu ten gemisi ve onun potansiyel güçleri vasıtasıyla marifetler avlanabilir, ahlakî ve imanî adaplarla donanabilir ve yüce âlemin zahireleri elde edilebilir. Özellikle Sühreverdî’nin daha sonra kullandığı “*Tahtadan yapılmış ve çivilerle çakılmış bir gemiyle yol alıyorduk*” ifadesi de adeta çivilerle çakılmış bir tahta görünümündeki beden ve bedene monte edilmiş bedensel uzuvları ve özellikleri çağrıştırır nitelikte olması bu tevili güçlendirmektedir. Nitekim Ebu Hamid Gazzali de bunu destekler şekilde şöyle yazar:

“O halde gönlü (can, ruh, nefis) yarattılar ve bu memleket ve asker (bedenin muhtelif güçleri) ve bu beden merkebinin ona verdiler. Ta ki bu toprak âlemde a’lâ-yı illiyyîne doğru sefere çıksın. Eğer bu nimetin hakkını eda etmek ve kulluğun şartlarını

⁵⁴¹ “Hani o (Yunus) kaçıp yüklü gemiye binmişti de gemidekilerle kura çekmişti ve kaybedenlerden olmuştu.(O, sahibinden izinsiz kaçan benim diyerek) kınanmış bir halde (kendisini denize atmış) iken balık hemen onu yutmuştu” (Saffat, 37/140); “Nihayet emrimiz gelip, tandır kaynamaya başlayınca (sular coşup taşınca) Nûh'a dedik ki: ‘Her cins canlıdan (erkekli dişili) birer çift, bir de kendileri hakkında daha önce hüküm verilmiş olanlar dışındaki âilen ile iman edenleri ona yükle.’ Ama, onunla beraber sadece pek az kimse iman etmişti.” (Hud,11/40); “Derken kalkıp yola düştüler, nihayet bir gemiye bindiler. O zat gemiyi deldi. Musa, ‘içindekileri boğmak için mi gemiyi deldin’ dedi. Andolsun ki pek kötü bir iş yaptın.” (Kehf, 18/71)

⁵⁴² Muhyiddin İbn Arabî, **Tefsir-i İbn Arabî**, c. 1, s. 299, 300, 408, 409,410

⁵⁴³ Meybudî, **Keşfü’l-Esrâr**, c.5, s. 728-729

yerine getirmek isterse padişahı memleketin başköşesine oturtmalı ve hazreti ulûhiyeti kible ve maksat yapmalıdır...⁵⁴⁴

İhvan-ı Safa ve Molla Sadra da bedeni ruh için bir binek ve merkep kabul ederek ruhun bu gemi veya merkep sayesinde afak ve enfustaki seyahatlere çıktığını, gelişim ve tekâmülünü tamamladığını ancak yolculuğun maksadı olan ruhani olgunluk ve tekâmül düzeyine çıktıktan sonra artık beden gemisi ve merkebine ihtiyaç kalmadığı için ruhun onu terk ettiğini belirtirler.⁵⁴⁵

Artık sâlik yola çıkmaya hazırdır. Ve emredilen şekilde gemiye binerek şöyle der: “Bismillahi mecrâhâ ve mursâhâ” (Akması da durması da Allah’ın adıyladır).⁵⁴⁶ Çünkü burada sâlik Nuh (a.s.)’dır ve Allah’tan aldığı emirleri harfiyen uygulayan bir peygamberdir. Çünkü Nuh (a.s) da Allah’ın emriyle gemiyi yapmış, tufan koptuğunda her varlıktan bir çift alıp gemiye yerleştirmişti. Fakat burada yaşayan Nuh Sühreverdî’nin bindiği gemi yatay değil ve denizlerin üzerinde değil aksine dikey ve göklere doğru yükselerek uçan ruhanî bir uzay gemisidir. Çünkü Sühreverdî’ye göre Kuran-ı Kerim, okunurken nazil olan ve içindeki karakterlerin tümü canlı ve yaşayan bir peygamber veya veli olarak nazil olan vahyi adım adım uygulayan kimselerdir.

Hüdhüd ayrılınca güneş başımızın üzerine yükselmişti. Gölgenin kenarına ulaştığımızda gemiye bindik, dağ gibi olan dalgalar arasında akmakta olan gemi ile babamızın mabedini ziyaret etmek üzere Tur-i Sina’ya gitmek istedik.

Eğer Hüdhüd’ü daha önce ifade ettiğimiz gibi hikâyenin kahramanı ve kardeşine babaları tarafından gelen ilham veya ilham gücü olarak kabul edersek Hüdhüd’ün getirdiği mektubun ilhamın içeriği ve muhtevası olması gerekmektedir. Nitekim mektupta Kayravan kuyusunda zindanî olan çocuklarını baba, yüce âleme ve aslı vatanlarına davet etmekte, bu sefere çıkmak için gemiye binmelerini istemekte ve

⁵⁴⁴ Gazzali, **Kimyâ-yı Saâdet**, c. 1, s. 21

⁵⁴⁵ İhvan-ı Safa, **Resâil**, c. 1, s. 223; c. 3, ss. 275, 295; c. 4, s. 6; Molla Sadra, **Esfâr**, c. 9, ss. 52, 54, 56, 70, 75, 85, 126, 135, 156, 165, 192; Molla Sadra, **El-Mezâhiru’l İlâhiyye fi Esrâri’l Ulûmi’l Kelâmiyye**, 1. Baskı, Bunyad-i Hikmet-i Sadra, Tahran 1387/2008, ss. 77, 78, 79, 95, 99, 100

⁵⁴⁶ Hud,11/41

hemen yola çıkmalarını emretmektedir. Bunun yanında yol boyunca anavatanlarına dönüş sırasında meydana gelebilecek her şeye dikkat çekmektedir.⁵⁴⁷

Ve Hüdhüd öne düşmektedir. Çünkü bu yolculukta Hüdhüd onların bir rehberi ve yol göstericisi olarak önden gitmektedir ki bu âlemin zindanî mahkûmları onun ardından harekete geçsin ve yolculuk için gayrete gelsinler. Zaten Hüdhüd zâhirî olarak da klavuz ve yol bilen demektir. Ancak biz Hüdhüd'ü ilham gücü olarak kabul ettiğimizde onların bu ruhanî yolculuktaki rehber ve kılavuzu ilham olmaktadır. Zira Akl-ı Faâl olan babalarının ilhamı yoluyla ilhamî marifetlere yol bulmuş ve yolun güzergâhı ve tehlikelerinden haberdar olmuşlardır. O iki zindanî mahkûmun bu duyusal dünyadaki esaretlerinin farkına varmaları ve gönüllerinde anavatana dönüş iştiağının kabarması baba ve ilhamın onlara inayeti yoluyla gerçekleşmiştir.⁵⁴⁸

Güneşin başının üzerine yükselmesi ifadesiyle ömrün ilerleyişi ve geri kalan yılların az kalması ve dolayısıyla suretin değişmesini sembolize eder.⁵⁴⁹ *Gölgenin kenarına varması* heyulanın da suretten ayrılmak istemesine işaret eder. Bu ifadenin kendisi de Kuran'da yer alan "Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi? Eğer dileseydi, onu elbet hareketsiz kılardı. Sonra biz güneşi, ona delil kıldık"⁵⁵⁰ ayetinden ilham alarak söylenmiştir. Burada güneşin olmaması halinde gölgenin yani maddi ve cismanî ya da heyulanî varlıkların gölgelerinin de olamayacağını dolayısıyla onların varlıklarının ademî (yok) hükmünde bir durum olduğuna vurgu yapılmaktadır. Zaten Sühreverdî'ye göre var oluş nurladır. Nurdan nasibini alan varlık sahip olduğu nur kadar varlık mertebesinin hiyerarşisinde konumunu alır. Nurdan en az nasibini almış alan madde, cisim ve heyula ise nurlar hiyerarşisinin en altında yer alan yokluğa en yakın varlık mertebesinde yer alırlar. Tam da bu yüzden bir gölge gibidirler. Güneş çarparsa gölgeleri vardır ve bu gölge tamamen güneşe bağlı olarak uzar ve kısalır. Son tahlilde Sühreverdî için duyusal dünyamız ve içindeki tüm maddi ve cismanî varlıklar uzayıp

⁵⁴⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 375; Corbin, *İslam-i İranî*, c. 2, s. 420

⁵⁴⁸ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 375

⁵⁴⁹ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 283

⁵⁵⁰ Furkan, 25/ 45

kısalan ve güneşin çekilmesiyle tamamen ortadan kalkan gölge varlıklardan başka bir şey değildir.⁵⁵¹

Gölgenin kenarına ulaştığımızda güneş tepemizdeydi ifadesinde geçen gölge cehaletin gafletin ve karanlığın sembolü iken güneşin tepe ya da başın tam üstüne gelmesi ise gün ortası yükselen güneşin de varlıkların gölgelerinin sıfırlanması gibi insani gölgenin yok olması ya da içinde bulunduğu cehalet, gaflet ve karanlığın tamamen erimesidir. Böylece akıl ve marifet nurunun gönülde doğması sayesinde insan manevi ve ruhani yolculuk için uyanır, dirilir ve harekete geçer. Bu yüzden bu bilgelik ve marifete ulaşmanın ardından şöyle denilmektedir: *Sonra gemiye oturduk ve babamızın mabedini ziyaret etmek üzere Tur-i Sina'ya gitmek istedik.*⁵⁵²

Daha önce söylediğimiz gibi beden ve bedensel güçleri sembolize eden gemi ruhun tekâmül sürecine girmesi ve ruhanî yolculuğun tamamlanabilmesi için vazgeçilmez bir araçtır. O yüzden gemiye binmek veya gemide oturmak ruhun ana rahminde bedenlenmesi ve beden ülkesine yerleşmesini ifade ettiği için belki de gemiye binmek ruhun ana rahmine düşüşü ve maddi ve cismanî bedene yerleşmesinin ilk aşamasıyla eşdeğerdir.

Tur-i Sina ile yükselerek çıkılan yüce ruhanî âlem kastedilmektedir. Kuran-ı Kerim'de *Tur-i Sina* mukaddes bir mekân olarak zikredilmektedir. Peygamberlerle Allah arasında diyalogların yaşandığı, vahiy veya ilhamların alındığı kutsal yerler arasında geçer. “İncire, zeytine, *Tur-i Sina*'ya ve bu emin beldeye andolsun ki...”⁵⁵³ Muhammed Hamidullah *Tin* süresini yorumlarken, İncir Bud'anın altında aydınlandığı ağaç, Zeytin'i İsa'nın vahiy aldığı Filistin, *Tur-i Sina*'yı Musa'nın vahiy aldığı dağ, bu emin beldeyi ise Hz. Muhammed'e vahyin indiği Mekke şehri olarak yorumlar. *Tur* kelimesi Meryem süresi 52. ayette geçen “ve biz Musa'ya *Tur*'un sağ yanından seslendik...” ifadesinde olduğu *Sina* kelimesiyle değil tek başına kullanılmış ama yine kutsal sağ tarafla nitelendirilmiş ve nurlar âleminden ya da Nûru'l Envârın bulunduğu tarafı sembolize etmek için kullanılmıştır. Ancak *Tur-i Sina*'nın bir dağ gibi betimlenmesi esasen bize şunu öğretmektedir. Madde âleminden başlayıp yüce melekûtî

⁵⁵¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 138-148; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 94-95

⁵⁵² Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 375-376

⁵⁵³ *Tin*, 95/1-4

âleme doğru giden yol yatay değil dikeydir. Diğer bir ifadeyle tırmanarak, yükselerek çıkılan madde âleminin tüm cismanî formlarından adeta acı çekerek ve kıvranarak çıkılan ve bir dağcı maharetiyle zirveye çıkana kadar titizlikle yükselerek ulaşılan bir seferdir. Hem madde âleminden çıkarak onu aşağıda bırakmayı ve ondan soyutlanarak yükselmeyi ifade ettiği için hem de marifet yoluna giren ruhanî yolculuğun çile ve riyazet temrinlerini gerektirdiği ve bu yüzden zorlu bir tırmanma gerektirdiği için Tur-i Sina dağ örneği verilmiştir.⁵⁵⁴

Aynı yükseliş gemiye bindikten ve oraya oturduktan sonra da dağlar misali dalgalar üzerinden de tekrar gündeme gelmektedir. Nitekim hikâyenin Arapça metninde geçen *gemiye bindik, dağ gibi olan dalgalar arasında akmakta olan gemi ile babamızın mabedini ziyaret etmek üzere Tur-i Sina'ya gitmek istedik* ifadesi de Kuran'da geçen Nuh (a.s)'ın dağlar gibi yükselen dalgalar arasında akan gemisi ayetinden mülhem, ruhanî yolculuğun topraktan eflâka doğru dikine gerçekleşen yolculuğun yüksek dalgalar ve dağlar üzerinden yüce âleme doğru tırmanışına ve yükselişine işaret edilmektedir.

Derken benimle oğlum arasında⁵⁵⁵ dalga perde oldu ve o boğuldu.⁵⁵⁶ Ve sabahın bize yakın olduğunu anladım.⁵⁵⁷ Anladım ki içinde kötülüğün işlendiği memleketin⁵⁵⁸ altı üstüne gelecektir.⁵⁵⁹ Ve üzerine çakıl ve taşlardan yağmur yağacaktır.⁵⁶⁰

Metinde geçen *oğul*, doğal veya hayvanî ruhu sembolize etmektedir. Kuran-ı Kerim'de Hz. Nuh'un oğullarından biri babasına itaat etmediği ve ilahî vahye kulak vermediği için gemiye binmediği ve peygamber ile ilahî vahiyden destek alınmadan ortaya koyduğu bütün bireysel tırmanış ve yükselişlere rağmen maddi ve heyulaî denizin yüksek dalgaları arasında boğulduğu hikâye edilmektedir.⁵⁶¹ Ayette geçen ifade şudur: “Gemi, dağlar gibi dalgalar arasında onları götürüyordu. Nûh, ayrı bir yere

⁵⁵⁴ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 376; Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 423

⁵⁵⁵ Hud, 11/43

⁵⁵⁶ Hud, 11/43

⁵⁵⁷ Hud, 11/81

⁵⁵⁸ Enbiya, 21/74

⁵⁵⁹ Hud, 11/82

⁵⁶⁰ Hud, 11/82

⁵⁶¹ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 283

çekilmiş olan oğluna, ‘Yavrucuğum, bizimle beraber sen de bin, inkârcılarla birlikte olma’ diye seslendi. O, ‘Ben kendimi sudan koruyacak bir dağa sığınacağım’ dedi. Nûh, ‘Bugün Allah’ın rahmet ettikleri hariç, O’nun azabından korunacak hiç kimse yoktur’ dedi. Derken aralarına dalga giriverdi de oğlu boğulanlardan oldu.”⁵⁶² Çocuğun Allah’ın emirlerini kulak ardı etmesi ve böylece kâfir olması insanı maddi ve dünyevi bentlere ve bağlara esir eden şehvet ve gazap adlı iki potansiyel güce sahip doğal veya hayvani nefisle tevil edilmesi mümkündür.⁵⁶³

Sabahın yakın olması; cüzi nefislerin külli nefisler ile birleşmesine (ittisal) işaret etmektedir.⁵⁶⁴ Sabahın yakın olduğu tabiri Kuran tarafından da kullanılan bir ifadedir.⁵⁶⁵ Ve yeniden Sühreverdî’nin sembollerle dolu olan bu hikâyesini incelerken adım adım süren bu irfanî yolculukta Kuran’ı kendisine nazil olmuş gibi okuyarak, adeta yaşayarak ve tadararak yeniden anladığını ve anladıklarını bu hikâye üzerinden yorumladığını görmekteyiz.

İçinde kötülüğün işlendiği memleket; maddi, cismanî ve heyuli âlem olan duyusal âlemimizi ya da duyusal âlemde yaşayan her insanın beden şehrini sembolize eder.⁵⁶⁶ Taze taze nazil olan Kuran-ı Kerim’in muhatabı ravi burada yaşayan Lut (a.s)’dır: “Ve biz Lut’a hikmeti ve bilgiyi verdik ve onu kötülüklerin işlendiği memleketten kurtardık. Çünkü onlar kötülük eden yoldan çıkmış bir topluluk idi.”⁵⁶⁷ Bu hikâyenin baş tarafında halkı zalim olan şehir ile içinde haksızlıkların, mağduriyetlerin, mahrumiyetlerin ve zulümlerin hiç eksik olmadığı dünyamızın kastedildiği belirtilmişti. *Âvâz-i Per-i Cibrîl* adlı sembolik hikâyesinde de Sühreverdî sâlikin meleğe “halkı zalim olan şehir hangisidir” sorusuna verdiği cevapta “o şehrin veya âlemin gurur âlemi yani içinde yaşadığımız sebatı olmayan, devamlı surette değişim ve dönüşüm halinde olan dünyamız” olduğu şeklinde cevap vermişti. Fakat devamında melek bu âlemin küçük âlem olan insanın beden şehri anlamına da geldiğini belirtmişti.⁵⁶⁸

⁵⁶² Hud, 11/ 42-43

⁵⁶³ Yakıt, a.g.e., s. 107; Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 425; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 377

⁵⁶⁴ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 284; Yakıt, a.g.e., s. 107; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 377

⁵⁶⁵ Hud, 11/81

⁵⁶⁶ Yakıt, a.g.e., s. 107; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 377

⁵⁶⁷ Enbiya, 21/74

⁵⁶⁸ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 377, Ayrıca bkz. *Âvâz-i Per-i Cibrîl* hikâyesinin tahlili, kariye kelimesi

Hikâyenin bu bölümü bize Sühreverdî'nin *Telvihât* adlı kitabında bilge Hermes hakkında naklettiği bir anekdotu da hatırlatmaktadır. Zira orada hem sabahtan hem yeryüzünün ya da memleketin viran olmasından hem de viran olan o memleketin halkının kötülüğünden şöyle söz edilmektedir:

“Gecelerden bir gece güneş doğmuştu. Hermes nur mabedinde namaz ve dua ile meşgul idi. Bu sırada sabahın aydınlığı gelip çattı. Ve Hermes ilahî azabın şehirleri üzerine nazil olduğu bir yeryüzünün batışını ve kayboluşunu gördü. Derken Hermes şöyle feryat etti: ‘Baba! Beni kötü komşu ve dostların arasından kurtar.’ Ona şöyle nida edildi: ‘Bizim aşağı sarkan nurani elimize yapış ve arşın sahillerine ulaşmak için yukarı çık. Ve sen yukarı çıktığında yeryüzü ve feleklerin ayaklarının altında olduğunu görürsün.’⁵⁶⁹

Dalgaların azgınlaştığı ve suların alt üst olduğu yere vardığımızda sütannemi tutup suya attım. “Tahtadan yapılmış liflerle bağlanmış ve çivilerle çakılmış”⁵⁷⁰ bir gemiyle yol alıyorduk. Ve arkamızdaki “Her gemiyi zorbalıkla ele geçiren”⁵⁷¹ padişahın korkusundan gemiyi deldik. Derken bu dolu gemi bizi Yecüc ve Mecüc⁵⁷² dağına ulaştırdı. O esnada yanımda cinler vardı. Cinlere kor oluncaya kadar bakıra üfurmeye devam etmelerini emrettim. Sonra kendim ile Yecüc ve Mecüc arasında o eritilmiş bakırla bir set çektim. Böylece rabbimin vaadi gerçekleşmiş oldu.⁵⁷³

Dalga; insanî nefsi veya ruhu sembolize eder.⁵⁷⁴ Zira insanî ruhun yüzü dalgalar gibi yüce âleme dönüktür. Ancak hayvanî nefisle olan irtibatı ve bağlılığı dolayısıyla belli bir yere kadar yükseldikten sonra gevşemekte ve yeniden alçalmaktadır. Tıpkı Sühreverdî'nin diğer sembolik hikâyelerinde insan ruhunun yükselişi ve inişi dolayısıyla kuşa benzetilmesi gibi burada da yükselen ve hemen ardından alçalan dalgaya benzetilmiştir. Dalgaların gemiyi alabora etmesi veya gemiyle içindekileri batırması da insan ruhunun her daim melekût âleme olan tutkusu ve iştiağı yüzünden

⁵⁶⁹ Sühreverdî, *et-Telvihât, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 1, s. 108; Purnamdariyan, **Remz ve Dastanhâ-yı Remzî**, s. 286

⁵⁷⁰ Kamer, 54/13

⁵⁷¹ Kehf, 18/79

⁵⁷² Kehf, 18/94

⁵⁷³ Kehf, 18/98

⁵⁷⁴ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 379

yükselmesi ve yükseldikten sonra dünyevi bentlerden tamamen kopamadığı için inmesi sırasında cismanî denge bozulması ve hayvani nefsin dalga gibi daima yükselip alçalan tekâmül faaliyetleri altında ya da çile ve riyazet temrinleri altında ezilmesi ve istikrarla süren bu faaliyetler üzerine iradi ölümü gerçekleşmesidir. İsmail Yakıt ruhun bu yükseliş ve iniş serüvenini şu cümlelerle ifade eder:

“Ruh, teorik güçle beraber, ulvî âlem (arketipler âlemi)’nden nefis için mümkün olan kemalleri elde etmek gayesiyle maddi âleme inerek bir bedene girer. Menşei İlk Feyz ve İlk Akıl olan Ruh, cismanî kuvvetler, reddedilmiş şekiller ve şehvetlerle karanlık âlem olan maddi âlem veya unsurlar âleminde (bedende) hapsedilmiş durumdadır. Ruhun hürriyeti için nefsler ve felekler varedilmiştir. Ruh, duyuların etkisinden sıyrılabildiğimizde yükseliyor, nefsânî ve maddi şeylerle meşgul olduğumuzda yine eski halini alıyor. Böylece ruh, maddenin kesafetiyle hiçbir gerçeği göremiyor ve karanlıkla ifade edilen maddi nesnelere içinde kalıyor. Ruhta duyulardan sıyrılma veya riyazet (duyuların etkinliğini azaltma) yoluyla yeniden ulvî âlemin veya vatanın arzusu beliriyor”⁵⁷⁵

*Dalgaların azgınlaşıp suların alt üst olması; mizaç dengesinin bozulması ve bu dengenin bozulması sebebiyle bedenın doğal durumundan çıkması, selametini yitirmesi, hasta düşmesi ve perişan olmasıdır. Ciğerde yer alan tabii fiillerin kaynağı olan ve gıdaları cezbeden, hazmeden ve onları terbiye eden potansiyel güç durumunda olan tabii ruh sütanne ile sembolize edilmiştir.*⁵⁷⁶

Tahtadan ve çividen yapılmış gemiyle yol almaya devam etmek, henüz bedenle birlikte olmaya devam etmeye işaret etmektedir. Tahtalar lifler ve çiviler bedenın muhtelif organları, eklemleri mafsalları ve güçlerini sembolize eder. Hikâyede beden gemi; gemiyi ayakta tutan ise tahtalar, halatlar ve çiviler ise bedeni ayakta tutan da organlar, uzuvlar, damarlar, lifler ve kemiklerdir. Geminin delinmesi bedensel arzu,

⁵⁷⁵ Okudan, a.g.e., s. 232-232; Yakıt, a.g.e., s. 92

⁵⁷⁶ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 2284; Purnamdariyan, *Akl- Surh*, s. 379, Yakıt, a.g.e., s. 107

istek, iştah ve şehvetlerin zayıflatılması ve riyazet vasıtasıyla bedenden kurtulmaya ruhun hazır kılınması ve böylece iradî ölümün kolaylaştırmasını sembolize eder.⁵⁷⁷

Arkamızdaki padişah ölüm meleğidir.⁵⁷⁸ Çünkü bedenlerin canlı kalması ona bağlı olduğundan dolayı alegorik bir anlatımla gemilerden haraç aldığı söylenmektedir. Hikâyenin bu bölümünde sâlik Hızır'dır. Ve sahip olduğu ledûnî bilgiyle Musa ile gemiye biner ve denizin ortasında gemiyi deler. Ancak arkadaşı sabırsızdır. Hızır'ın bu faaliyetine zahiren bir anlam veremediği için karşı çıkar. "Bunun üzerine yürüdüler. Nihayet gemiye bindikleri zaman o (Hızır) gemiyi deldi. Musa: Halkını boğmak için mi deldin? Kuşkusuz sen vebali büyük bir iş yaptın dedi."⁵⁷⁹ Ancak Musa geminin delinmesiyle ruhanî yolculuk halinde olan sâlikin ya da Hızır'ın çile ve riyazetle bedenini delmesini veya tensel tazyiklere ve arzulara egemen olması gerektiğini sonra anlayacaktır. "O gemi geçimini denizden sağlayan yoksul kimselerindi. Onu kusurlu bir hale getirmek istedim. Çünkü arkalarında her sağlam gemiye zorla el koyan bir hükümdar olduğunu biliyordum."⁵⁸⁰ Bedenin zayıflatılması ve harap edilmesi suretiyle ölümün kolaylaştırılması nüktesi Sühreverdî'nin *Kızıl Akıl* adlı hikâyesinde de işlenmiştir.⁵⁸¹

Yecüc ve Mecüc dağı, bozuk düşünceler ve dünya sevgisini sembolize eder.⁵⁸² Geminin Yecüc ve Mecüc dağına ulaşması ruhanî yükseliş yolculuğu sırasında insan hayaline gelen kötü düşünceler ve dünya sevgisiyle boğuşmaya işaret eder.⁵⁸³ Burada sâlik Zulkarneyn'dir. O; batıdan doğuya, maddeden manaya, karanlıktan aydınlığa doğru yaptığı ruhani yolculukta beden şehristanı ve yeryüzünde fesad çıkaran Yecüc ve Mecüc topluluklarıyla karşılaşır. Hem kendisini hem de insanları bu fesat çıkaran

⁵⁷⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 379, Ayrıca ruh-beden ilişkisi ve beden-gemi benzerliği için bkz. İhvan-ı Safâ, *Resâil*, c. 1, s. 223; c. 3, ss. 275, 295; c. 4, s. 6; Molla Sadra, *Esfar*, c. 9, ss. 52, 54, 56, 70, 75, 85, 126, 135, 156, 165, 192; Molla Sadra, *El-Mezâhiru'l İlâhiyye fi Esrâri'l Ulûmi'l Kelâmiyye*, ss. 77, 78, 79, 95, 99, 100

⁵⁷⁸ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 285; Yakıt, *a.g.e.*, s. 107

⁵⁷⁹ Kehf, 18/71

⁵⁸⁰ Kehf, 18/79

⁵⁸¹ Bkz. Akl-ı Surh hikâyesinin tahlili, Keskin kılıç, cellât

⁵⁸² Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 380; Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 425; Yakıt, *a.g.e.*, s. 107

⁵⁸³ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 285

potansiyel güçlerden kurtarmak için yaşadıkları iki dağ arasını eritilmiş bakırla birleştirmektedir.⁵⁸⁴

Dolu gemi ise bize Hz. Nuh'un kendi ailesi ve yarenleri ile her varlıktan bir çifti koyarak doldurduğu ve Kuran-ı Kerim'de "el fulkil meşhun" olarak nitelendirilen Nuh'un kurtuluşa doğru yol alan gemisini anımsatmaktadır. *Cinler*, hayal gücünü sembolize ederler. *Eritilmiş bakır* ise hikmeti sembolize eder.⁵⁸⁵

Bizim dünyamızın ötesinde yer alan büyük âlemde gerçekleştiği anlaşılan Zülkarneyn'in hikâyesinde Zülkarneyn, üzerlerine güneşin doğduğu ve güneş ışınları dışında üzerlerinde herhangi bir giysinin bulunmadığı bir topluluğa,⁵⁸⁶ kor oluncaya kadar demire üfürmelerini ve onu eritilmiş bakıra çevirmelerini emreder. Hikâyenin bu bölümünde diğer bölümlerde olduğu gibi hikâyenin kahramanı ve ravisi olan birinci tekil şahıs Zülkarneyn'in yerine geçmekte ve artık hikâyenin bütün olayları küçük âlem olan insanın içinde gerçekleşmektedir. Bu yüzden Yecüc ve Mecüc'ün fasid düşüncelerin düşünsel ve hayali vesveselere, eritilmiş bakırın ise hikmete yahut bilgeliğe dönüşerek bu bozuk düşüncelerin ve hayali vesveselerin önüne set çektiklerini görüyoruz. Bu arada kalan cinler ise güneş dışında herhangi bir giysileri olmayan topluluğun yerine geçtiklerini ve bu cinlerin küçük âlem olan insan hakikatindeki karşılıklarının ise hikmeti icat eden ve güçlendiren potansiyeller olduklarını seziyoruz. Bu potansiyellerin ise bozuk düşüncelerin ve hayali vesveselerin ortadan kaldırılarak bilgeliği sağlayan akıl ve basiret gücü olduğu anlaşılmaktadır. Tıpkı Zülkarneyn'in karşılaştığı Akl-ı Faâl güneşinin onları örttüğü ya da giydirdiği nurani varlıklar gibi akıl ve basiret de insanî düşünen nefsi nurlandıran ve aydınlatan potansiyel güçlerdir.⁵⁸⁷

Yolda Ad ve Semud kavminin kafataslarını gördüm ve "çardakları altüst olmuş"⁵⁸⁸ bu diyarı dolaştım. Sakaleyn'i⁵⁸⁹ feleklerle birlikte tuttum. Ve onları kendi yaptığım üzerinde çizgiler bulunan cam bir şişeye koydum.

⁵⁸⁴ Kehf, 18/93-94

⁵⁸⁵ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 380; Yakıt, *a.g.e.*, s. 107

⁵⁸⁶ Kehf, 18/90

⁵⁸⁷ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 286; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 281-282; Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 425-426

⁵⁸⁸ Kehf, 18/42

⁵⁸⁹ İki ağırlık anlamına gelen sakaleyn Hz. Muhammed (s.a.v.)'in veda hutbesinde kendisinden sonra ümmetine bıraktığı iki ağır emanet için kullanılır.

Ad ve Semud; dünyanın kınanılacak hallerini sembolize eder.⁵⁹⁰ Ad ve Semud, Kuran-ı Kerim’de Hz. Hud ve Hz. Salih peygamberin davetine icabet etmeyen ve Allah’ın peygamberleriyle mücadele ettikleri için helak edilen iki kavimdir.⁵⁹¹ Bu kavim, sebat ve istikrardan uzak olan oluş ve bozuluş âlemi dünyamızın içindeki varlığın, egemenliğin ve iktidarın geçiciliği ve basitliğini ima etmektedir. Nitekim bir dönem dağları delerek içinde şehirler oluşturan bu güçlü toplulukların harabeler üzerindeki kafatasları maddi ve dünyevi iktidarın faniliği yolunda önemli işaretlerdir.

Çardakları altüst olmuş diyar; Kuran-ı Kerim’de kıssaları anlatılan iki bahçe sahibinin hikâyesini anımsatmaktadır. Bu bahçe sahiplerinden biri şükrü, diğeri ise nankörlüğü sembolize eder. Nankörlüğü sembolize edilen bahçe sahibi arkadaşına “ben mal açısından senden üstün ve nefer bakımından da senden daha güçlüyüm” dediğinde şükrü sembolize edilen arkadaş tarafından ikaz edilir ve tüm varlığın Allah’a atfedilmesi gerektiği hatırlatılır. Ancak arkadaş nankörlüğüne devam ettiğinden dolayı bahçesi darmadağın olur ve çardakları üzerine yıkılır.⁵⁹² Bahçe sahiplerinin hikâyesinde dünya malına bel bağlayan ve onu hayatının merkezine bir ölçü olarak koyan kişinin sonunda mallarını yitirerek hüsrana uğradığı görülmektedir. Bu yüzden şarihler çardakları üzerine yıkılmış olan harabeler ile Ad ve Semud kavminin kafataslarını, gücü ve görkemine rağmen dünyalıkların her daim sebatan mahrum değişim ve bozuluşuna ve altüst oluşuna yorumlamışlardır. Nitekim Ad ve Semud, iki zalim ve zorba kavim olup güç ve iktidarlarına güvenirdiler. Ama ilahî azap sonunda tepelerine binince yok olmaktan kurtulamadılar. Bu yüzden Ad ve Semud küçük âlem olan insanla ilişkilendirilerek düşünüldüğünde hırs, hased, kin, şehvet vb. hayvani nefisten kaynaklı kınanan sıfatlar olarak görülebilir.⁵⁹³

İki ağırlık olan *sakaleyn* nefs-i emare ve nefs-i levvame yahut vehim ve hayali sembolize eder.⁵⁹⁴ *Cam şişe*; nefsanî ruhun madeni ve “ben”den neşet eden beyni, şişenin üzerindeki çizgiler ise damarları sembolize eder.⁵⁹⁵ Felekler ise bedende yer

⁵⁹⁰ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 286; Yakıt, **a.g.e.**, s. 107

⁵⁹¹ Hakkâ, 69/ 4-7

⁵⁹² Kehf, 18/32-42

⁵⁹³ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 382-383

⁵⁹⁴ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 286; Yakıt, **a.g.e.**, s. 107

⁵⁹⁵ Yakıt, **a.g.e.**, s. 107

alan damarlar ve iç boşlukları sembolize eder. Vücuttaki iç boşlukların eflak ile temsil edilmesi her ikisinin de belli bir dönüşle devridaim halinde olmaları ile ifade edilir. Sakaleyn ya da nefis-i emare veya levvame, zati olarak maddeden arınık ancak fiili olarak maddeyle iç içe bir cevher olan insanî düşünen nefistir. Eğer nefis kontrol altına alınır, erdemlerle donanır ve rezaletlerden arınırsa nefis-i mutmaine olarak adlandırılır. Fakat eğer nefis huzur ve sükûnete ulaşmaz bazen şehvetlere ve vesveselere teslim olur ve aynı anda girdiği günahlardan ötürü kendini kınarsa ona nefis-i levvame denir. Ve eğer kendisini sorgulamaktan ve kınamaktan vazgeçer, şehvetlerin ve şeytani vesveselerin boyunduruğu altına girerse nefis-i emare olarak adlandırılır.⁵⁹⁶ Nefsin bu üç mertebesi Kuran-ı Kerim'den alınmıştır.⁵⁹⁷

Cam şişe beyindir. Fakat beyin riyazet veya nefis tezkiyesi ardından temizlenir, arınır ve berrak bir hale gelir. Nitekim beyim bütün vesveselerden, arzu ve şehvetlerden arındırılır ve yıkanırca cam bir şişe gibi şeffaf ve temiz bir korunak haline gelir. Nitekim sakaleyn olarak burada ifade edilen iki ağırlık olan nefis-i emare ve nefis-i levvamenin etkinliğinin azaltılması ve adeta donması ve böylece hareket ve faaliyetten tamamen düşmesi için bu cam şişenin içine adeta hapsedilir.⁵⁹⁸

Sonra nehirleri göğün ciğerlerinden söktüm. Değirmenin suyu kesildiğinde değirmen yıkıldı ve cevher cevhere kavuştu. Cevher cevhere ulaşınca esîr⁵⁹⁹ oldu. Ve güneş, ay ve diğer yıldızları öğütsün diye felekler feleğini göklerin üzerine fırlattım. Sonra Allah'ın sayesinde onlardan çıkılan on dört tabut ve on kabirden kurtuldum. Nitekim insanlar Allah sayesinde bunlardan çıkar ve kutsal göğün tutmasıyla beni tutarlar.

Nehirler; beyinde bulunan damarlar, zarlar ve aktarımlar sayesinde hareket halinde olan bedensel güçlerdir.⁶⁰⁰ Bilgiler öncelikle zâhirî duyulardan bâtını duyulara

⁵⁹⁶ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 383-384

⁵⁹⁷ Nefis-i Levvame için bkz. Kıyâme,75/ 2; Nefis-i Mutmaine için bkz. Fecr, 89/27-28; Nefis-i Emmare için bkz. Yusuf, 12/53

⁵⁹⁸ Sühreverdî, **Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)**, c. 2, s. 286; Corbin, **İslam-i İrani**, c. 2, s. 426-427

⁵⁹⁹ Kadim felekiyat biliminde ayaltı felek ile yeryüzü arasında bulunan iki katmandan biri esîr diğeri ise zemherirdir. Yeryüzünün hemen üstünde bulunan zemherir, soğuk hava kütlelerini ve atmosferi içerirken, zemheririn hemen üstünde bulunan ve ağırlıklı olarak ısı ve harareten oluşan sıcak hava kütleleri ise esîr ile ifade edilmektedir.

⁶⁰⁰ Yakıt, **a.g.e.**, s. 107; Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 383

ulaşır. Bâtını duyuşlar adeta fotoğrafları çekilmiş olan bu bilgileri yani suret ve manaları algılayarak sahip oldukları niteliklerle onları kodlar ve depolar. Akıl ise varlıklara ait bu bilgileri tamamen soyutlayarak kaydeder. Varlıklara ait bu kodlanmış soyut bilgileri hayal gücü ise birleştirek, çıkararak, bölerek yeni anlamlar, özgün fikirler ve yaratıcı bilgiler oluşturur.⁶⁰¹ Hikâyede işlenen *değirmen* aslında beş zâhirî duyuş organı vasıtasıyla elde edilen farklı bilgi ve haberlerin kısmen maddi ve cismani formlarından ve kalıplarından tıpkı buğdayı kabuğundan sıyırıp öğütmesi sıyırarak ve işleterek özü aynı fakat şekil ve sureti farklı bir ürüne yol açan idrak tezgâhı kastedilmektedir. Değirmene su taşıyan bu beş duyunun/nehrin kesilmesiyle değirmen de devre dışı kalır ve yıkılır.⁶⁰² İhvan-ı Safâ da büyük âlem olan evreni küçük âlem olan insanla karşılaştırırken içinde beynin bulunduğu kafatasını göğe, kıvrım ve boşluklarını dokuz katmanlı feleklere benzetmiştir. Bu yüzden beyinde bulunan damar ve boşluklar bir değirmen gibi dönen felekler gibidir. Ve bütün bu güçler beyinde bulunan nefsanî ruhun hizmetindedirler. Beyni harekete geçiren güçlerin devre dışı kalmasıyla nefsanî ruh da faaliyetten düşer ve bundan dolayı yüce âlemin yolcusu olan sâlik bu aşamada kendisini bu dünyada esir etmiş olan nefsanî ruhtan da geçerek kurtulur.⁶⁰³

Cevherin cevhere ulaşması; nefsanî ruhun göklerle birleşmesini sembolize eder. Beyinde bulunan havaya nefsanî ruh denir. Değirmen viran olduğunda beyinde mahfuz bir hava, değirmeni harekete geçiren enerji veya beynin damarları kıvrım ve boşlukları ya da felekleri hükmünde olan nefsanî ruh özgür kalır. Nefsanî ruhun özü ve cevheri olan hava (zemherîr), böylece özü ve cevheri ateş (esîr) olan gök ve feleklerle birleşir.⁶⁰⁴

Felekler feleğinin göklerin üzerine fırlatılması, nefsi emareden tabii ruha, nefsanî ruha ve diğer potansiyel güçlere kadar tüm güçlerin birleştirilmesi ve eşit kılınması demektir.⁶⁰⁵ Burada Feleku'l Eflâk insani düşünen nefsin asıl gücü olan akıl gücü olmalıdır. Feleklerden en önemli olan felek ise göğün ciğeri ya da göğün başı olarak sembolize edilen beyin olmalıdır. Güneş, ay ve diğer yıldızlardan maksat ise

⁶⁰¹ Molla Sadra, *et-Tasavvur ve't-Tasdik*, s. 308-330

⁶⁰² Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 287; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 385

⁶⁰³ İhvan-ı Safâ, *Resâil*, s. C. 2, s. 456- 466

⁶⁰⁴ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 287; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 385-386

⁶⁰⁵ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 287

beyinde, ciğerde ve kalpteki dalları olan nefsanî ruh, tabii ruh ve hayvani ruhtur. Zira insani düşünen nefsin potansiyelleri cismani dengenin sağlanması, nefsanî, tabii ve hayvani fiillerin yerine getirilmesi için bu organlar sayesinde bedende yayılmış durumdadır. İnsani düşünen nefsin temel gücü olan Feleku'l Eflâk yahut akıl vasıtasıyla nefsanî, tabii ve hayvani olan bu üçlü ruhun öğütülmesi insani düşünen nefisle birleştirilmesi ve aynılaştırılması diğer bir ifadeyle o üçlü ruhun ortadan kalkması ve böylece yalnızca düşünen nefsin potansiyeli olan aklın geride kalmasıdır. Bundan dolayı yüce âlemin yolcusu olan insani düşünen nefis, küçük âlemde kendisini esir eden bentlerden ve bağlardan kurtulur.⁶⁰⁶

On dört tabut, küçük âlem olarak kabul edilen, insanın doğal yapısında bulunan ve onun fiziksel yapısını ayakta tutan on dört potansiyel güçtür. Bunlar; cazibe, masike, hadime, dafie, gaziye, müvellide, musavvire, namiye⁶⁰⁷, gadabiyye, shebeviye⁶⁰⁸ olmak üzere sindirim ve solunum sistemlerinde bulunan on potansiyel güç ve safra, seveda, balgam ve kan ile ifade edilen bedendeki dört karışım olmak üzere toplam on dört potansiyel güçtür.⁶⁰⁹ *On kabir* ise beş zâhirî ve beş bâtinî olmak üzere insanda bulunan toplam on duyu veya hisse⁶¹⁰ işaret eder.⁶¹¹

Bir önceki paragrafta nefs-i nâtikanın küçük âlemin kayıt ve bentlerinden azat kaldığını söylemiştik. Ancak ardından küçük âlem olan insandaki doğal güçleri sembolize eden on dört tabut ve on kabirden de kurtulduğunun yeniden ifade edilmesi yalnızca bir önceki ifadeyi vurgulamak üzere geldiği düşünülmektedir. Hikâye kahramanı veya kendini “ben” olarak ifade eden ravi burada düşünen nefis (nefs-i nâtika) olarak küçük evrendeki kendisini mahkûm eden tüm esaret zincirlerinden

⁶⁰⁶ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 386

⁶⁰⁷ Bkz. *Fî Hakîkati'l Aşk, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 280, şehrin ormanlığı

⁶⁰⁸ Bkz. *Fî Hakîkati'l Aşk, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 280, aslan ve domuz

⁶⁰⁹ Bu potansiyeller şunlardır: **Gaziye**; besinleri parçalayarak bedenin organlarına dağılmasını sağlayan potansiyel güçtür. Onun kontrolünde dört ayrı potansiyel güç vardır: **Hadime (hazm)**; besinleri yakarak gaziyenin emrine hazır hale getirir. Sühreverdî'nin biri oturmuş ve ateşin üzerinde bir şey pişirmektedir dediği güçtür. **Cazibe**; gıdaları getirir ve besinleri kendine çeker. Metinde ateşi alevlendiren kişi olarak söz edilen potansiyel güçtür. **Masike**: Yakılsın ve hazmedilsin diye yemekleri tutar, depolar ve saklar. Metinde pişsin diye biri yemeği sıkıca tutar ile ifade edilen güçtür. **Dafia**: Besinlerden temiz olanları kirli olanlardan ayırt eden ve gerekli besinleri çekerek besin değeri olmayan artıkları dışarı atan güçtür. Metinde geçen lezzetli ve latif yiyecekleri ayır eden ve... ile ifade edilen güçtür. **Namiye**: Canlılarda büyümeyi ve gelişmeyi sağlayan potansiyeldir. (Bkz. Sühreverdî, *Mecmua-yi Musannefât*, c.3, ss. 27, 132)

⁶¹⁰ Bkz. *Akl-ı Surh* hikâyesinin tahlili, on beşinci

⁶¹¹ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 288; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 386; Yakıt, *a.g.e.*, s. 107

kurtulduğunu ve adeta o küçük âlemde bir ölü gibi iken şimdi kurtulup hayat bulduğunu ifade etmek istemektedir.⁶¹² Ayrıca tabiat âleminin cehenneminden çıktığının⁶¹³ bedensel potansiyel güçlerin etki ve tesirinin yok edildiğinin pekiştirilmesi için tabut ve kabir kelimeleri kullanılmıştır. Çünkü ruhani yolculuğuna devam etmede kararlı görünen ravi artık bunları tabuta koyarak kabirlerde gömmüştür.

Göğün tutulmasıyla tutulurlar cümlesi nispeten kapalı bir ifadedir. Ancak hikâyenin Arapça metni ile yapılan mukayesede burada kullanılan ifadenin Kuran'da geçen "Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi? İsteseydi onu durgun kılardı. Sonra güneşi onun üzerine delil kıldık. Sonra da onu yavaş yavaş gizlice kendimize çekip aldık"⁶¹⁴ ayetinden ilhamla söylendiği düşünülmektedir. Ayetin de yardımıyla biz burada birkaç sembolle karşı karşıya kalmaktayız. Örneğin *Allah'ın gölgesi* cismi sembolize eder. *Güneş* suret ya da nefsi sembolize eder. *Madde* ve *heyula* bilkuvve yani potansiyel halde bulunan varlıklardır ve tıpkı güneşin ve ışınlarının var olan maddi ve cismani varlıkların ortaya çıkmalarını ve görünmelerini sağlamaları gibi suret veya form vasıtasıyla bilfiil varlıklara dönüşerek tezahür ederler. İşte burada geçen *kutsal göğün tutulmasıyla beni tutarlar* ifadesi heyuladan meydana gelen dört unsur ve dört unsurun birleşiminden oluşan cisimden nefs-i nâtıkanın kurtuluşunu ve maddi cismani katılık ve karanlıktan arınık olan kutsal âleme doğru cezp edilişi, tutuluğu veya çekilişine dikkat çekmektedir.⁶¹⁵

İnsanda hem nebati hem de hayvani nefis vardır. İnsan bu her iki nefsin potansiyel gücünden yararlanmak suretiyle kendi hayatının gereksinimlerini giderir. Bu iki nefsanî gücün yanı sıra insan, düşünen diğer bir nefse daha sahiptir. Ancak bu insani düşünen nefis bu dünyalı değildir. Çünkü özü ve cevheri itibariyle duyusal âlemin niteliklerinden hiçbirini taşımamaktadır. Bu yüzden bu dünyada bir yabancı ve sürgün durumundadır. İnsani düşünen nefis, nebati ve hayvani nefsi kontrol altına alarak bedeni idare etmeye çalışır, ana vatanına döneceği gün için erzak depolar ve en sonunda küçük âlem olan insan ve büyük âlem olan evreni terk ederek maddi ve cismani olmayan daha soyut, ruhani, melekuti, özgürlük alanı olan anavatanına yeniden kavuşur. İşte

⁶¹² Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 387

⁶¹³ Corbin, *İslam-i İranî*, c. 2, s. 427

⁶¹⁴ Furkan, 25/45-46

⁶¹⁵ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 387

hikâyenin bu bölümünde de bizim gördüğümüz aslında hayvani ve nebati nefsin potansiyel güçleri tarafından çepeçevre kuşatılmış ve adeta onlara esir düşmüş insani düşünen nefsin kurtuluşu ve özgürlüğüne yapılan bir göndermedir.⁶¹⁶

Sonra Allah'ın yolunu gördüm ve doğru yolun bu olduğunu anladım. Kız kardeşimi ve ehlimi aldım, örttüm, "Allah'ın tarafından bir azaba uğramalarından"⁶¹⁷ aldım (korudum). Karanlık geceye az miktar kalmışken kardeşimin sıtma ve kâbusu yoğun bir saraya dönüştü. Sonra kendisinden bir ışık yayılan ve onun işrâkından ev sakinlerinin aydınlandığı bir meşale gördüm. Meşaleyi altında Kızıldeniz, üstünde yıldızlar bulunan dulap burcundaki ejderhanın ağzına yerleştirdim. Bunun yaydığı ışığı (işrâkı) ancak "Allah ve ilimde derinleşenler"⁶¹⁸ bilir.

Allah'ın yolu, Batı sürgününde yer alan insani düşünen nefsin ilkin küçük âlem zindanından yani beden kafesinden, sonra maddi ve cismani cehennemden kurtularak layık olduğu eski adresine gidinceye kadar aşması gereken yolculuğun tamamıdır. *Kız kardeş* cisimler âleminin ana maddesi ve heyulasıdır.⁶¹⁹

Dört unsurdan çıkıp yükselmekle sâlik dört unsurun temeli olan ve suret veya form aracılığıyla fiiliyata çıkan heyula ya da maddelerin maddesine ulaşır. *Heyula*, kendisinden meydana gelmiş olan dört unsurun (ateş, hava, toprak, su) dengeli ve orantılı bir şekilde birleşmeleri ve sonunda nefis ya da suret almaya liyakatli hale geldiğinde tezahür eder ve fiiliyata çıkar. Heyula som madde olduğu için karanlığın kaynağıdır. Sâlikin heyuladan ayrılması ve yükselmesiyle ya da nefsin veya suretin kurtulması ve suretin heyuladan ayrılmasıyla heyula kapkara geceden bir parçaya dönüşür. Heyulanın som karanlığa dönüşmesi ise suret ve formdan ayrılıp şekilsiz bir karanlık dehlize dönüşmesiyle eşdeğerdir. Nitekim heyula suret ya da nefisle birlikte geçirdiği süre boyunca suretin veya nefsin elinde bir esir gibi sürekli bir ıstırap ve kaygı içerisindedir. Kız kardeş ve kadın veya aile ile sembolize edilen heyula herhangi bir şeklin, formun ya da nefsin içerisinde sıkışmış bir mahpus gibiyken, hakikatte doğal

⁶¹⁶ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 286-287

⁶¹⁷ Yusuf, 12/107

⁶¹⁸ Ali İmran, 3/7

⁶¹⁹ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 288; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s.387-388; Corbin, *İslam-i İranî*, c. 2, s. 427; Yakıt, *a.g.e.*, s. 107

hali olan som maddilik ve karanlık onun için bir kâbus, azap ve işkencedir. Kız kardeşin ya da ailenin örtünmesi suret içerisinde azap çeken heyulanın eski doğal maddi ve karanlık haline dönüşerek karanlık bir gece hükmündeki o maddi örtüyle örtünmesi ve böylece nefis veya suretten kurtulmanın özgürlüğüyle şekilsiz, madde ve karanlık deryanın örtüsü altında eski özgür haline dönmesini ifade eder.⁶²⁰ *Âvâz-i Per-i Cibrîl* adlı risalede de faal akıl hikâyenin kahramanı olan sâlike şöyle der: “Benim Habeşli bir cariye dışında herhangi bir eşim yok.”⁶²¹ Burada da yapılan tahlilde Habeşli cariyenin suret ve formdan arınık olan şekilsiz ya da som maddeyi ifade eden heyulayı sembolize ettiği belirtilmiştir.⁶²²

Metinde geçen *meşale*, bu âlemin yöneticisi olan faal akli sembolize eder. Buna Akl-ı Faâl denmesinin sebebi bir anda sayısız iş, oluş ve eylemi gerçekleştirmesinden dolayıdır. Ondandır yayılan ışık bir memleket gibi olan bedenleri ayakta tutan güç ve enerjidir.⁶²³ Ancak Purnamdariyan ve Corbin’e göre daha önce adsız bir şarihin yaptığı meşalenin Akl-ı Faâl olduğu yorumu doğru ve isabetli olmayabilir. Çünkü bu hikâyenin hemen başında hikâyenin kahramanı ve kardeşi Asımın Akl-ı Faâl’in çocukları olarak yorumlandığını gördük. Burada meşaleden maksat ay olmalıdır. *Meşalenin yağı* ise Nûru’l Envâr’ın ışığının bir parçası olan güneş vasıtasıyla aydınlanan ay ışığıdır. *Ev sakinleri* ayaltı âlemdeki varlıklardır. *Ejderha* bu âlemin elementleridir. *Dulap burcu* yuvarlak göktür. *Kızıldeniz* gökten inen sulardır. Bu birkaç ifade ile hikâyenin kahramanı sâlik ilkin bu âlemden sonra Akl-ı Faâl’den geçerek feleğe ve oradaki gök cisimlerine ulaştığını belirtmektedir.⁶²⁴

Sonra aslan ve boğa burçlarının kaybolduğunu, yay ve yengeç burçlarının ise dürüldüğünü, terazi burcunun sabit kaldığını, oluş ve bozulmuş âleminde elementler âleminin açılarını örümceklerin ördüğü perdenin arkasında yemanî yıldızın doğduğunu gördüm.

Aslan ve boğa burcunun kaybolması; elementlerin birleşmesiyle meydana gelen bileşenler dünyasından çıktıktan sonra müfredat âlemi ya da elementler dünyasına

⁶²⁰ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 388

⁶²¹ Sühreverdî, *Âvâz-i Per-i Cibrîl, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 214

⁶²² Bkz. *Âvâz-i Per-i Cibrîl* hikâyesinin tahlili, Habeşli cariye

⁶²³ Sühreverdî, *Kıssatü’l-Ğurbeti’l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 289

⁶²⁴ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 388-389; Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 427

ulaşılması ve tıpkı aslan ve boğanın ayrı ayrı buldukları bu tek doğali âlemde zıtlığın ve savaşın olmadığı bir adrese ulaşılmasıdır. Eğri büğrülüğü temsil etmesi açısından yay ve yengeç burçlarının ise dürülmesi hiçbir eğriliğin, hilenin, şüphenin ve yalpalamanın kalmadığı dümdüz bir âleme ulaşıldığını ima eder. Yemanî yıldız külli/tümel nefsi sembolize eder.⁶²⁵

Aslan ve boğa öfke ve şehvetin sembolleridir. Zıtlaşma, çatışma ve savaşmaya sebep olan gazap ve şehvet potansiyelleri küçük evren olan insan ve büyük evren olan kâinata birleşik halde bulduklarında meydana gelir. Ancak bunların her biri tek başına ayrı ayrı yerlerde ya da tikeller âleminde bulduklarında hiçbir ihtilaf meydana gelmez. Çünkü duyusal âlemdeki ihtilaf aslında tüm varlıkların yapısında bulunan ve yapıları tamamen farklı olan dört unsurun bir arada bulunması ve bunlar arasında çeşitli etkenlerle oluşan dengesizlik dolayısıyladır. O yüzden tek cevherden meydana gelen bir oluşa sahip olan elementler dünyasında (âlem-i müfredat) ihtilaf, çatışma olmadığı gibi eğrilik ve bozukluk da bulunmaz. Felek burçlarından birinin adı olan terazi; ölçünün, doğruluğun, hassasiyetin ve dengenin mazharıdır. Eğrilik, cisimden ve cismani ihtiyaçlardan ve bunlara yönelik eğilimlerden kaynaklanmaktadır. Cismani ihtiyaçlar ise nebati ve hayvani nefsin potansiyelinden oluşmaktadır. Bu iki nefis veya cisim eğer riyazet sayesinde zayıflatılır ve bunun sonucunda iki zıt kutup olan gazabın ve öfkenin sembolü aslan ile boğa arasındaki dengesizlik ve çatışma ortadan kaldırılırsa düşünen nefis ya da yemanî yıldız örümcekler tarafından âlemimizde kurulan ağların ve perdelerin arkasından kurtulur. Burada *yemanî yıldız* düşünen nefis; *örümcekler* ateş, hava, su, toprak olmak üzere dört unsur; *perdeler* ise cismi ayakta tutan ve meleklerin nuru ve cevherinden yapılmış olan ruhun özgürlüğünü engelleyen muhtelif azalardır.⁶²⁶ Sühreverdî'nin, *Safîr-i Sîmurg* adlı risalesinde de geçen örümcekler elementleri, örümceğin fabrikası cismi, on dokuz yardımcı ise on zâhirî ve bâtını duyu, şehvet ve gazap olmak üzere on iki hayvani ve yedi nebati olmak üzere toplam on dokuz nefsanî gücü sembolize eder.⁶²⁷

⁶²⁵ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 290

⁶²⁶ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, Şerh (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 290-291; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 390

⁶²⁷ Sühreverdî, *Safîr-i Sîmurg, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 331- 332

Bizimle beraber bir koyun vardı. Onu sahrada serbest bıraktık. Sonra yer sarsıntıları onu helak etti ve ona yıldırım çarptı. Mesafe bitip yol sona erdiğinde ve koni şeklinde olan tandırda “sular kaynadığında”⁶²⁸ yüce cisimler gördüm.

Metinde geçen *koyun* korku, endişe ve tereddütleri, *sahra* felekler âleminin, *yeryüzü sarsıntısı* feleklerin dönüşünün, *şimşek ateşi* güneş ışığının hararetinin sembolüdür. *Suyun coşması* ise Nuh tufanının başlamasıyla gökten suların dökülmesi ve yerden suların coşup fişkirmasına⁶²⁹ bir göndermedir. *Koni şeklindeki tandırdan suyun fişkirması* ya da *coşması*, karanlık cismani âlemin bulanıklığından gönlün temizlenmesi ve fecrin kalpten doğuşunu ima eder. Bu merhalede nurun işrâkî aydınlığından ruh, can gözüyle yüce cisimleri müşahede etme yeteneğini elde eder. *Yüce cisimler*, duyuşal âlemimizdeki cisimlerin ana maddesi olan dört unsurdan hiçbirleriyle oluşmayan esîr adlı beşinci unsurdan oluşan göksel varlıkları ya da melekleri sembolize eder.⁶³⁰

Onlarla birleştim, nağmelerini ve destanlarını dinledim ve onların şiir ve ahenklerini okumayı öğrendim. Bunların ses ve melodileri kayaya çarpan zincirin sesi gibi kulağımda yankılanıyordu.

Burada Hz. Âdem’in, henüz cennette iken işitmiş olduğu göksel müzikler ve meleklerin ibadet sırasındaki terennümler ve nağmeler ima edilir. Biz insanlar da evvelde Âdemin ya da insanlığın bir parçası olarak cennette bütün bu nağmeleri, tesbihatları ve müzikleri işitmişiz. Ancak ne yazık ki dünyaya sürgün edilirken madde ve cismin zindan şartları altında o göksel hoş nağmeleri unutmuşuz.⁶³¹ Müzikle ilgili bu irfani edebiyatın Pisagor’a kadar giden uzun bir sergüzeşti vardır. Nitekim Pisagor’a göre gökteki cisimlerin hareketleri, dönüşleri ve aralarındaki mesafe müziğin vezinli seslerine ve özgün yasalarına göre tayin edilmiştir. Daha sonra İhvan-ı Safa bu edebiyatı geliştirerek şöyle demişlerdir:

“Gökteki felekler devridaim ve yıldızlar da hareket halindedirler. Onların, Allah’ı tesbih ettikleri ve yücelttikleri özel nağmeleri ve melodileri vardır. Meleklerin ruhları da gökteki cisimlerin bu hoş nağmelerinden dolayı haz aldıkları için melekûtî bir

⁶²⁸ Hud, 11/40

⁶²⁹ Hud, 11/40

⁶³⁰ Corbin, **İslam-i İrani**, c.2, s. 428; Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 290-291

⁶³¹ Mevlana, **Mesnevî-yi Manevî, Birinci Defter**, s. 76; **Dördüncü Defter**, s. 570

özelliğe sahip olan kevn u fesad âlemindeki ruhlarımız da müzikal sesler ve nağmelere lezzetle kulak kabartırlar.⁶³²

Kayaya çarpan zincirin sesi ifadesi vahyin geliş şekliyle ilgili peygamberin yaptığı açıklamayı hatırlatmaktadır: Allah Teâlâ bir şeyi vahy etmek üzere konuştuğunda semavî varlıklar, kayaya çarpan zincirden çıkan ses gibi onu işitirler. Seslerin bu kadar net alınmasıyla ilgili kullanılan bu ifadeden ruhanî bir seferde olan sâlikin artık melekler gibi ilahî vahyin sesini çok net aldığı bir makama ulaştığını göstermektedir.⁶³³

Aldığım lezzet üzerine neredeyse damarlarım ve sinirlerim kopup eklemelerim birbirinden ayrılacaktı. Bulutlar dağılıp plasenta (meşime) parçalanıncaya kadar bu durumda kaldım. Mahzenlerden ve mağaralardan dışarı çıktım. Hücrelerden aşağı indim ve ab-ı hayata yöneldim. Bir dağın tepesinde neredeyse dağ kadar büyük olan bir kaya parçasını gördüm.

Mahzenler ve mağaralar âb-ı hayat çeşmesine ulaşma yolunda aşılması gereken ve karanlık labirentleri andıran zorlu ve sıkıntılı yolculuğa işaret etmektedir. Âb-ı hayat, Hızır'ın ulaştığı ve onda yıkanarak ölümsüzleştiği kutsal mitolojik pınardır.⁶³⁴ Âb-ı hayat Sühreverdî'nin; irfani risâlelerinde sâlikin şeriatle başlayan ve tarikatle devam eden ruhanî merhalelerin son durağı olan hakikat mertebesi için kullandığı bir semboldür.⁶³⁵ Hikâyenin bu aşamasında ulaşılan âb-ı hayat çeşmesinden maksat, dokuz gök feleğinin ötesinde yer alan melekler âlemi, nurlar, aydınlıklar ve hakikatler âlemidir ve sâlik ona kavuşmakla hakiki ilme ve hakku'l- yakîne erdiğini göstermektedir.⁶³⁶

Mahzenlerden ve mağaralardan dışarı çıkarak ve hücrelerden aşağı inerek âb-ı hayata yönelmek; şek, şüphe ve tereddütlerden sıyrılarak hakikat pınarına ve son tahlilde yakîne ulaşmak demektir. *Akl-ı Surh* risalesinde de sâlik ya da hikâyenin kahramanı karanlıklar içerisinde başıboş dolaştıktan sonra gökten âb-ı hayat çeşmesi üzerinde parlayan bir nur görür. Hikâyenin devamında o çeşmeye ulaşan ve onda

⁶³² İhvan-ı Safâ, **Resâil**, c.1, s. 207

⁶³³ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 392

⁶³⁴ Bkz. *Akl-ı Surh* hikâyesinin tahlili, Âb-ı hayat

⁶³⁵ Sühreverdî, **Akl-ı Surh, (Mecmua-yi Musannefât)**, c. 3, s. 238; **Fî Hakikati'l Aşk, (Mecmua-yi Musannefât)**, c. 3, s. 280-281

⁶³⁶ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 393; Corbin, **İslam-i İrani**, c. 2, s. 428-429

yıkanan kişinin hakikate ulaşacağı ima edilir.⁶³⁷ *Fî Hakikati'l Aşk* risalesinde de sâlik dokuz feleği aştıktan sonra can şehri olarak ifade edilen ruhani âleme ya da melekler âlemine ulaşır ve orada pîr ya da melek Cebrail'i (Akl-ı Faâli) görür ve onu selamlar. Âb-ı hayat ise hemen oracıktır.⁶³⁸ *Hikmetü'l-İşrâk* kitabında da cenabı Hak akıllar âlemi ve aynul hayavan (canlı/ruhların pınarı) ise mücerred nurlar ve nur deryası olarak tanımlanmıştır.⁶³⁹

Metindeki ifadelerden yola çıkarak *dağ* ile daha önce tahlilini yaptığımız ve sâlikin ulaşmak istediği son menzilgah olan Tur-i Sina, *dağın üstündeki büyük kaya* ise Nûru'l Envâr'ın mabedi, arşı veya liyakat sahibi kullarıyla irtibata geçtiği işrâk merkezi olduğunu söyleyebiliriz.

Ab-ı hayat çeşmesinde yüzen ve o büyük kayanın gölgesinde huzur bulan balıklara sordum: “Bu yüksek dağ ve bu büyük kaya nedir?” Denize açılan güzergâhlardan birinde yol almakta olan bir balık şöyle dedi: “Bu tam da istediğin şeydir. Bu dağ Tûr-i Sîna’dır ve bu büyük kaya senin babanın sağlam mabedidir. Sordum: “Bu balıklar nedir?” Dedi: “Senin gibi insanlardır. Siz aynı babanın çocuklarıdır. Senin başına gelenler onların da başına gelmiştir. Öyleyse onlar da senin kardeşleridir.”

Balıklar, hikâyenin kahramanı gibi ruhani yolculuklara giren, cismani perdelerden ve engellerden bir bir geçerek göğe, ruhlar âlemine veya âb-ı hayata ulaşan yolculardır. Bunlar bu dünyadaki bentler, bağlar ve engellerden sıyrılarak babalarına yani Hay b. Yakzan’a, Akl-ı Faâl’a ve melek Cebrail’e ulaşan düşünen nefislerdir. Zorlu yolculuklarını tamamlayan bu ruhlar babalarının mabedi veya arşının gölgesi altında neşe, mutluluk ve nimetler içerisinde, marifet deryasında yüzerek dinlenirler. Bunlar aynı zamanda hakikati idrak etmek ve Cebrail vasıtasıyla gelen ilahî vahiyden yararlanan pak ruhlardır.⁶⁴⁰

Hikâyede anlatılan bu kısım canlandırıldığında şöyle bir tabloyla karşı karşıya geliriz: Tur dağının üzerinde bir kale ve kalenin içinde tek parça kayadan yapılmış

⁶³⁷ Sühreverdî, *Akl-ı Surh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 238

⁶³⁸ Sühreverdî, *Fî Hakikati'l Aşk, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 280-281

⁶³⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 247

⁶⁴⁰ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 393; Corbin, *İslam-i İrani*, s. 429

müzeyyen bir mabet vardır. Bu kayanın altında veya mabedin girişinde balıkların içinde mutlulukla yüzdükleri âb-ı hayat çeşmesi vardır. Ve bu çeşmeden ise denize açılan kanallar şeklinde bazı güzergâhlar mevcuttur.

Balıklar gerçekte nefisle cihat, riyazet ve ihtiyari ölümle ebedi hayata kavuşan ve pederin dergâhına ulaşan kimselerdir. Bu makam gerçekte hakikat makamı yani irfanî seyr u sülûkun şeriatle başlayan ve tarikatla devam eden son merhalesidir. Bu yüzden balık, hikâyenin kahramanı olan sâlikin sorduğu “bu kaya nedir” sorusuna “bu, senin ulaşmak istediğin nihaî menzilgâh ve buradaki balıklar da senin kardeşlerindir. Çünkü bütün ruhlar veya düşünen nefisler Akl-ı Faâl’den sadır oldukları için gerçekte yekdiğeriyle aynı kardeşlerdir” demektedir ve devamında “bunlar senin yaşadıklarını ya da senin başından geçen maceraları aynen yaşayan kimselerdir. Bu yüzden de yani yaşadığınız süreçler bakımından da benzer kardeşlersiniz” diye eklemektedir. Elbette burada başından geçenler veya maceralar geceleyin meydana gelen, rüyada iken görülen ve uyanırken de esrime ve cezbe ya da vecd ve sekr içerisinde yaşanan, tadılan manevi ve ruhanî hadiselerdir.⁶⁴¹

Burada âb-ı hayat çeşmesinden denize açılan kanallar ya da güzergâhların ayrı bir önemi vardır. Çünkü Sühreverdî *Akl-ı Surh* adlı risalesinde göksel feleklerden Kafdağı olarak söz eder ve Kafdağı’nın on bir dağdan meydana geldiğini, son dağın ise feleku’l eflâk ya da atlas feleği olduğunu ve bu son dağ ya da feleğin ardından gayp âlemi veya melekler âleminin sınırlarının başladığını söyler.⁶⁴² Yine Fî Hakîkati’l Aşk adlı risalede, ruhani yolculuk halinde olan sâlik dokuz geçidi aştıktan sonra yani felekler feleği ya da atlas feleğini aştıktan sonra pîr ile mülakata girmekte ve âb-ı hayata ulaşmaktadır.⁶⁴³

Hikâyenin bu bölümünde geçen dağ ve dağın üstündeki kaya Sühreverdî’nin sembolik hikâyeleri bir bütün olarak mülâhaza edildiğinde dağın felekleri ve dağın zirvesinde yani en son noktasında yer alan kayaların ise dokuzuncu feleği yani atlas feleğini sembolize ettiği düşünülebilir. Burada dağ kelimesinin seçilmesi de çok yönlü bir anlama karşılık gelmektedir. Nitekim Musa (a.s)’ın hak ile konuştuğu Tur bölgesi de

⁶⁴¹ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 394; Corbin, *İslam-i İrani*, s. 428-429

⁶⁴² Sühreverdî, *Akl-ı Surh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s.228-229

⁶⁴³ Sühreverdî, *Fî Hakîkati’l Aşk, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 280-281

bir dağdır. Yine Sîmurg'un, yuvasını üzerinde kurduğu Kaf da bir dağ veya sıralı dağdır.⁶⁴⁴

Hikâyede geçen âb-ı hayat çeşmesinden bazı kanallar ve güzergâhlarla ulaşılan, hatta bir balığın o güzergâhların birinden ulaşmak istediği derya da önemli bir semboldür. *Derya* ruhanî âlemi, nuru ve hakikati temsil eder. Peder ve meleğin yakınında sürekli olarak kalan *balıklar* ölümsüzlüğe ermiş ve dünyadaki süreleri de sona ermiş insanlardır.⁶⁴⁵ Fakat hikâyenin kahramanı sâlikin hakikat âlemine kavuşması, irfani tecrübenin bir sonucu olduğu için geçicidir. Bu yüzden sâlik duyuşal âleme ve cismani zindanına yeniden dönmek zorundadır. Ve bu karanlık maddi âlemin gurbet diyarında tayin olunmuş süreyi tamamlayana kadar kalmalı ve bu kez doğal ölümle beraber pederin yanına ve ölümsüzlük suyu olan âb-ı hayatın bulunduğu mevkiye yeniden dönmelidir. İşte hikâyenin bu bölümünde âb-ı hayattan deryaya açılan menfezeler, kanallar veya güzergâhlar muvakkat olmayan ebedi dönüş ve nurlar âlemi deryasına doğal ölümle açılan yollar olarak görülmektedir. Nitekim Musa (a.s) yol arkadaşıyla birlikte sahilde dinlendiklerinde önlerindeki pişmiş olduğu düşünülen balığın bir güzergâh veya kanaldan süzülerek denize girmesiyle canlanması⁶⁴⁶ da bu yorumumuzu güçlendirmektedir. Çünkü hakikatte ölüm bir son ve bitiş değil, aksine bir doğuş, uyanış ve diriliştir.⁶⁴⁷ Melekût âlemi olarak görülen deryaya açılan menfeze ve güzergâhlar, ölüm vasıtasıyla her dünyalı ceninin tıpkı ana rahminden dünyada çıkması gibi ahiret âlemine doğmasının kanalları ve güzergâhlarıdır.

Bunları işittiğimde içtenlikle onayladım. Onları kucakladım. Onlarla mutlu oldum ve onlar da beni görmekle sevindiler. Dağa çıktım. Göklerin ve yerlerin onun ışığının parlaklığından dolayı neredeyse çatlayacak olan büyük pîr, babamızı gördüm. Büyük bir hayranlıkla ona kilitlendim. Ve ona doğru yürüdüm. Beni selamladı ve ben secdeye kapandım. Onun parlak ışığında yanmak üzereydim. Bir müddet ona baktıktan ve yanında kaldıktan sonra Kayrevan zindanından şikâyet ettim. Bana şöyle dedi: “İyi kurtulmuşsun ama çaresiz batı zindanına döneceksin.

⁶⁴⁴ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 394-395; Corbin, *İslam-i İrani*, s. 429-430

⁶⁴⁵ Yakıt, *a.g.e.*, s. 108

⁶⁴⁶ “Gördün mü, dedi. O kayaya sığındığımız zaman o balığı ben unuttum ve bana onu hatırlatmamı şeytandan başkası unutturmadi. O balık acayip bir şekilde denizde yolunu bulmuştu. Musa dedi: İşte aradığımız o ya, böylece izlerinin üzerlerine geri döndüler.” (Kehf, 18/63-64)

⁶⁴⁷ İhvan-ı Safa, *Resâil*, c. 1, s. 342-343; c.3, s. 32, 39, 41-42

Ve henüz bütün bentleri söküp atmamışsın.” Onun bu sözlerini işittikten sonra sersemleştim, ölümü yakın olan birinin inlemesi gibi inledim ve ağladım. Baba şöyle devam etti: “Bu defa dünyaya dönmek zorundasın. Ama seni iki şeyle müjdeliyorum. İlki zindana döndükten sonra bize yeniden kavuşabilir ve cennetimize dönebilirsin. İkincisi ise en sonunda dönecek, kurtulacak ve bütün o sürgün şehirlerini terk edeceksin.”

Söyledikleriyle ferahladım. Sonra bana şöyle dedi: “Bu da Tûr-i Sîna’dır. Ve bu dağın üstünde babamın ve dedenin meskeni vardır. Benim ona göre konumum senin ona göre konumun gibidir. Bizim başka dedelerimiz de vardır. Soyumuz babası ve dedesi olmayan büyük ceddimiz melikte son bulur. Biz hepimiz ona bağlıyız.⁶⁴⁸ Onunla aydınlanır ve onunla nurlanırız. Ve o gerçek yüce azamet sahibidir. Yücelerin yücesi ve nurların nurudur. Ve her şey “O’nun pak zatı dışında”⁶⁴⁹ sonlu ve yok olucudur.”

Ben bu hikâyenin içinde iken fenalaştım. Batı diyarında layık olmayan bir topluluk arasında Batı sürgün diyarının zindanına düştüğümü gördüm. Ne ki tarifi imkânsız bir zevk damağımda kaldı. Derken feryat etmeye, ağlamaya başladım ve ayrıldığı yere karşı oldukça hayıflandım. Bu rahatlık çarçabuk gelip geçen hoş bir rüya gibiydi.

Allah bizi tabiatın esaretinden ve heyulî (maddi) bağlardan kurtarsın. “De ki Allah’a hamdolsun. Ayetlerini size çok geçmeden gösterecektir. Böylece siz onları bilip tanıyacaksınız. Senin Rabbin yaptıklarımızdan gafil değildir.”⁶⁵⁰ “De ki

⁶⁴⁸ “Bende” olarak Farsçada kullanılan ve Türkçe tercümesi “ku”l olarak yapılan “abd”, “abid” kelimelerinin bağlama fiilinden türetilen bir isim olduğu bilinmektedir. Aslında insanın aşk ve muhabbet bağlarıyla Rabbine bağlı olması anlamına gelmektedir. Efendinin kölesini ip ve zincirle bağlaması veya kuvvetle boyun eğdirmesi şeklinde gelişen bir kulluk ve kölelik değildir insanla Allah arasındaki ilişki. Yanı sıra var oluş ışığını, şansını, imkânını ve nurunu, sahibi, efendisi ve yetiştiricisi olan Rabbinden alması da bu bağlılığı gerektirir. O yüzden hakikatte insan, Allah’ın korkusundan titreyip ürperen bir kul ve köle değil, aksine aşk, muhabbet ve velayet bağlarıyla gönülden bağlı olduğu ya da nurundan feyiz almadığında var olma şansını yitirdiği, böylece onun nuru ve ışığına kayıtlı olduğu maşukuna âşık bir varlıktır.

⁶⁴⁹ Kassas, 28/88

⁶⁵⁰ Neml, 27/93

hamd Allah'ındır. Onların çoğu bilmezler.”⁶⁵¹ Selam peygamber ve Ehl-i Beytinin üzerine olsun.

Hikâyenin bundan sonrası sâlikin binbir zahmetle dişi ve tırnağıyla tırmanarak yükseldiği miracın (uruc) son aşamasıdır. Artık ruhanî yolculuğun yolcusu mutlak bilince ermiş ve hakku'l yakîne ulaşmıştır. Böyle bir şuurla artık Pederinin huzurunda, âb-ı hayat çeşmesinin yanında, kardeşleriyle bir arada olduğu için son derece mutludur. Derken Hadi b. Hayr el-Yemanî olan Pederini görmekte ve gördüğü babası yani Akl-ı Faâl veya Cebrail'in, Nûru'l Envâr'a en yakın nurlardan veya meleklerden biri olduğu için “Göklerin ve yerlerin onun ışığının parlaklığından dolayı neredeyse çatlayacak” kadar parlak ve nurani olduğunu görmektedir. Ve babası onu selamlamaktadır. Bu selam, hamasi bir cihadın, çileli bir riyazetin ve olağanüstü engellerle kapalı olan yolculuğun ardından sâlike yönelik yapılan bir tebrik ve takdirdir.

Sâlikin babası onu tebrik ettikten sonra ve başarısını övdükten sonra ne yazık ki yeniden garb zindanına dönmesi gerektiğini sâlik vermektedir. Çünkü sâlikin henüz ayaklarında dünyalı olduğuna dair bentler vardır⁶⁵² ve bu bentlerden yani cismani ve maddi bütün formlardan ve aksesuarlardan kurtularak safi ruhuyla döneceği tabii ölümünü beklemek durumundadır. Çünkü sâlikin, geceleyin rüyada ya da gündüzün vecd ve sekr halinde bedeninden sıyrılmak üzere yükselerek çıktığı bu mirac, ihtiyari ya da iradi ölümle⁶⁵³ beden kafesinden ve dünya cehenneminden geçici olarak özgür kaldığını göstermektedir. Ancak gerçek kurtuluş ve özgürlük ana rahmi gibi dar ve karanlık zindan olan dünyalı ceninin tabii ölümle, diğer bir ifadeyle, yeniden doğuşla gerçekleştireceği, dönüşü olmayan hakiki seferi ile mümkündür.

Hikâyenin sonlarında yer alan *batı*, *batı zindanı*, *batının sürgün* şehirleri gibi anlamlara gelen kelime ve kavramlar Sühreverdî'nin eserlerinin geneline hâkim olan

⁶⁵¹ Lokman, 31/25

⁶⁵² “Günlerden bir gün ben kadınlar hücrelerinden dışarı çıktım ve çocukların bazı kayıt ve sarmalarından (kundak) kurtuldum.” (Sühreverdî, *Âvâz-i Per-i Cibrîl, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 209); “Kendisinden, o tuzaktan ayaklarımızda kalan ipleri çözmesini... rica ettik. Melik hazretleri şöyle dedi: “Ayaklarınızı bağlayamı çağırmak üzere sizinle bir elçi gönderiyorum. O ipleri bağlayanın kendisi çözecektir.” (Şeyhu'r Reis İbn Sina, *Resâil, Risâletu't-Tayr*, s. 404); “Üzerimdeki bent ve zincirlerle aksayarak sahraya doğru yöneldim.” (*Akl-ı Surh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 227-228)

⁶⁵³ Kayseri, *Şerhu Füsûsu'l Hikem*, Mukaddime, ss. 130, 135; Seccadi, *Ferheng-i Istilâhât*, s. 59

özellikle bu hikâyesinde baştan sona kadar merkezi bir önem arzeden güçlü temellere sahip bir tasavvurdur. Sühreverdî'nin bu tasavvurunu yeniden hatırlayalım: Güneşin ve nurun battığı bölge olan maddi, cismani ve karanlık olan dünyamız batının, güneşin ve nurun doğduğu, güneş ışınlarının işrâk ettiği, meleklerin ve ruhların dünyası ise doğunun sembolüdür. Nurun işrâk ettiği ruhani aydınlık âleminin sakini olan insani ruh kendi türüne, cinsine, mahiyetine ve cevherine tamamen ters ve yabancı gelen ve kendisine göre sahiden kaba, katı, sert, kara ve karanlık olan madde, heyula ve cisimle zoraki olarak birleştirilmekte ve böylece latif, nuranî ve nazenin insan ruhunun batı sürgün hikâyesi ve bitmek bilmez çilesi başlamaktadır. Fakat ne hazindir ki yüce âleme ait insan ruhu dünyadaki maddi ve cismanî albenilerin arasında aslını ve anavatanını unutarak bir müddet “bellek yitimi”ne uğramaktadır. Ancak maşrikten doğan işrâkla ya da anavatandan gelen bir mektupla hafızası yeniden tazelenmekte, anavatanını, ailesini ve kardeşlerini bıraktığı eski adresine yeniden dönmek için çile ve riyazetle sayısız mahzenlerden ve mağaralardan geçerek Tur-i Sina dağına tırmanarak ve dikine gerçekleştirdiği zorlu yolculukla uruc etmekte ve iradi ölümle beden kafesinden sıyrılarak anavatanına çıkmaktadır. Ancak bu nuranî maşrik diyarında kalıcı yerleşmemekte ve yeniden batı sürgün diyarı olan bu âleme şehr-i Kayravan'a, halkı zalim ve hain olan batı şehirlerine dönmek zorunda kalmaktadır. Ve tabii ölümü gerçekleşinceye kadar diğer bir ifadeyle ana rahmi gibi karanlık ve dar olan ve asla kendisine layık olmayan bu dünyadan ölene ve yeniden doğana kadar doğu ile batı ya da madde ile mana arasındaki bu gelirimli gidiş gelişi ve seyr u süluku devam etmektedir.

Hikâyeden anlaşıldığı kadarıyla Tur-i Sina dağı veya sâlikin kendi ifadesiyle “benim âlemim” akli faal, Cebrail ya da babanın makamı olan felekul eflak ya da son felek olan atlas feleğidir. Nitekim sâlikin babasının “benim üstümdeki mesken pederime ve dedene aittir” sözü de on akıl ya da on melek arasındaki nurlar hiyerarşisinin mertebelerine yapılan bir imadır. Çünkü her akıl, nur ya da melek kendisinden daha üstte olan akıl, nur veya melekten doğmakta ve kendi altında olan akıl, nur ve meleği de işrâk ve nuruyla yaratmaktadır. Nurlar arasındaki bu mertebe babalık ve oğullukla sembolize edilmiştir. Çünkü üst mertebedeki nur alt mertebedeki nurun vücuda gelmesine vesile olduğu için baba, alt mertebedeki nur ise üst mertebedeki nura bağlı ve bağımlı olduğu için çocuk konumundadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÂVÂZ-İ PER-İ CİBRÎL (CEBRAİL'İN KANAT SESİ)

1. ÂVÂZ-İ PER-İ CİBRÎL (CEBRAİL'İN KANAT SESİ) HİKÂYESİNİN ÖZETİ

Hikâye, taasup yüzünden tarikat büyüklerinin sözlerini basite alan ve bu bağlamda Ebu Ali Farmedi'nin “Duyularımızın algıladıkları şeyler, Cebrail'in sesidir.” şeklindeki sözüne çekince koyanlara karşı bir serzenişle başlamakta ve bu serzeniş hikâyenin yazılmasına sebep olmaktadır. Sühreverdî bu hikâyede artık alışkanlık haline getirdiği Peder'in Hânkâh'na yeniden girmekte ve on aklın sembolü olan on güzel yüzlü pîrden birisiyle görüşmektedir. Hikâye kahramanı Sühreverdî ile hakiki göksel beni ya da Cebrail arasında hikâyenin sonuna kadar devam eden ve zahiren diyalog havasında geçen monolog, salikin şu sorularıyla başlamaktadır: Kimsiniz, nerelisiniz? Elbette gelen cevap zemini değil, gökseldir: Biz mücerred bir topluluk ve Nâkocaâbâd tarafından geliyoruz. Dünyalı salikimiz, hakikaten soyut varlıklarla ve sınırları belirsiz olan misal âlemindeyiz. Bu yüzden diyalog dili dünyalıkların dilinden farklıdır. Her cümle hatta her kelimenin bağrında derin bir anlam saklıdır. Salik on bir feleğin yapısını sorar ve ardından pîrden terzilik öğrenmek ister. Pîrin cevabı beşeri sınırlılığa ve acizliğe yapılan bir atıftır: “Bunu öğrenemezsin, ancak elbiselerini tamir edebilecek kadar öğrenebilirsin.” Bu yüzden salik orada, yaratamayacağını ancak üretebileceğini anlar. Salik pîrden Allah'ın kelimini öğrenmek ister. Pîrin cevabı yine olumlu değildir: “Sen dünyada olduğun sürece öğrenemezsin ancak imkân dâhilinde olanı öğreteyim” der ve ona birkaç harf öğretir. Ancak bu harflerin kendisi kimi ilahi kelamın sırlarının aydınlanmasına vesile olur. Ardından pîr ebced ilmini salike öğretir ve diyalog salikin bilmediği şeyleri pîre sormasıyla devam eder. Ancak hikâyenin ileri kısmında pîrin, “alçak dünyada meydana gelen her şey Cebrail'in kanat sesinden kaynaklanmaktadır”

sözü hikâyeyi özetler niteliktedir. Çünkü Sühreverdî tıpkı Aynulkudat Hemedanî gibi iyilik ve kötülüğün gerilimli düalizminin mükemmel yaradılışın bir gereği olduğuna inandığı için Cebrail'in sağ ve sol kanatlarını artı ve eksi veya pozitif ve negatif iki potansiyel güç gibi varoluşun kaynağına yerleştirmektedir. Artık hikâyeye, somut ve soyut tüm varoluşta mevcut olan bu düalist zıtlığın ve diyalektiğin Cebrail'in ışık ve gölge gibi olan sağ ve sol iki kanadıyla ilişkilendirilerek sona erer.

2. ÂVÂZ-İ PER-İ CİBRÎL (CEBRAİL'İN KANAT SESİ) HİKÂYESİNİN ÇEVİRİSİ

Sınırsız kutsamalar yalnızca Hz. Kayyumiyet'e özgüdür. Sonsuz tesbihler sadece cenabı Kibriya'ya layıktır. Şükürler olsun o Kuddus'a ki ona O olarak seslenebilen herkes O'ndandır ve olabilecek her şeyin varlığı O'nun varlığındandır. Selam ve takdir onun pak nurunun ışığı ve dininin parıltılarının doğuya ve batıya yayılan o efendiye, arkadaşlarına (ashab) ve yardımcılarına (ensar) olsun.

Bu günlerde taassubun körelttiği bazıları tarikat seyitleri ve imamlarının makamlarını rencide etmek ve selef şeyhlerine uygun düşmeyen bazı sözler sarf etmektedirler. O sırada inkârın yoğunluğundan dolayı son dönem bilginlerinin kullandıkları terimlerle alay etmektedirler. Küstahlıkları öyle bir yere vardı ki Ebu Ali Farmedi (r.a)'den nakledilen şu hikâyeyi safsata ve hezeyan olarak iddia ettiler:

Mor giyenler (dervişler) bazı sesleri Cebrail'in kanat sesleri olarak görüyorlar. Bu doğru mudur? diye sordular. Dedi: “Bil ki duyuların duyumsadığı çoğu şey esasen Cebrail'in kanat sesleridir” ve soru soran kişiye şunu da söyledi: “Cebrail'in kanat seslerinden biri de sensin.”

Onun küstahlığı buraya kadar varınca doğrusu artık ben de ona haddini bildirmeye hazırlandım ve olabildiğince nezaketimi yitirdim, müsamaha ve hoşgörüyü kenara ittim. Zekâ ve bilgeliğime dayanarak ağzıma geleni söyledim ve şöyle dedim. “Şimdi ben doğru bir niyet ve isabetli bir düşünce ile Cebrail'in kanat seslerini yorumlayacağım. Eğer sen mert isen ve mertlerin hünlerine sahipten.”

Sözün Başlangıcı

Günlerden bir gün ben kadınlar hücrelerinden dışarı çıktım. Ve çocukların bazı kayıt ve sarmalarından (kudak) kurtuldum. Karanlığın; (Gassak) lacivert gök çukurunda siyah bir siluet gibi olan karanlığın (gassak) yayıldığı ve yokluk kardeşinin kız kardeşi olan karanlığın suflî âlemin dört bir yanında dağıldığı bir gecede bizi uykunun saldırılarından koruyan bir engel meydana geldi.

Hasretin kederiyle elime bir mum aldım ve bizim sarayımızın adamları (babaları)nın yanına gitmeye koyuldum ve o gece fecir doğana dek orada tavaf etmekle meşgul oldum. Derken içimde babamın hücrelerine (Hânkah) girme isteği doğdu. Hücrenin iki kapısı vardı. Biri şehirde diğeri de çöl ve bostanda. Şehirde olan kapıyı iyice kapattım. O kapıyı kapattıktan sonra sahranın kapısını açmaya koyuldum. Kilidi açtıktan sonra sedirin üzerinde oturmakta olan on güzel yüzlü pîr gördüm. Onların dış görünüşleri, sahip oldukları nur (frah), görkem, azamet ve ihtişamları beni son derece etkiledi. Yine onların görkemi, güzelliği, davranışları, ahlakları ve kıyafetleri bende öyle bir hayranlık uyandırdı ki nutkum tutuldu.

Büyük bir korku ve huşuyla öne doğru bir adım attım ve diğer adımları geride tuttum. Sonra ne olursa olsun cesaret edip yanlarına gitmeye ve onlarla bahtiyar olmaya karar verdim. Yavaş yavaş ilerledim. Ve sedirin kenarında bulunan pîre selam vermek istedim. İnsafen son derece güzel ahlaklı olduğundan dolayı benden önce selam verdi ve âlicenaplıkla bana tebessüm etti. Gözbebeklerimde canlanacak şekilde bana tebessüm etti. Onun yüce karakterinin bütün bakışlarıyla onun heybeti bende ilk şekliyle kalmıştı.

Sordum: “Haddim değildir ama siz büyükler nereden teşrif etmişsiniz?” Sedirin kenarında olan pîr bana:

“Biz mücerred (soyut ve bağımsız) bir grubuz. ‘Nâkocaâbad’ tarafından geliyoruz” şeklinde cevap verdi. Ben söylediklerini anlayamadım ve sordum:

“O şehir hangi bölgenindedir?”

“O şahadet parmağının (engoşt-i sebâbe) oraya yol bulamadığı bir bölgedir.” Bunun üzerine pîrin bilge biri olduğunu anladım.

“Lütfen söyler misiniz bana? Zamanınız daha çok neyle geçer?” diye sordum.

“Bil ki işimiz terzilikdir ve hepimiz izzet sahibi sultan olan Allah’ın kelamının muhafızlarıyız ve seyahat halindeyiz” dedi. Sordum:

“Senden yüksekte oturmuş (sedire) bu pîrlere niçin sessiz kalmayı tercih ediyorlar?”

“Sizin gibilerin, onlarla diyaloga geçme izinleri olmadığı için. Ben onların diliyim ve onlar konuşmada senin gibilerle konuşmazlar” diye cevap verdi. Meydana atılmış on bir katmandan oluşan bir kırba gördüm. Kırbanın arasında biraz su ve suyun içinde de biraz toprak gördüm. Toprağın yüzeyinde bazı canlıların gidip geldiklerini gördüm. Bu on bir tabakalı kırbanın her bir tabakasının üzerinde dokuz katmanlıdan parlak düğmeler (halkalar) yerleştirilmişti. Nuranî yıldızların çok sayıda bulunduğu ikinci katman üzerinde sadece ikinci katman üzerinde sûfilerin başlarına geçirdikleri magrip külahları biçiminde çok sayıda nuranî düğmeler vardı. Ve birinci katmanda hiçbir düğme yoktu. Tüm bunlarla birlikte bu kırba bir halkadan daha yuvarlak ve kapısızdı. Onun yüzeyinde hiçbir delik ve çatlaklık yoktu. Bu on bir katman renksizdi ve son derece şeffaf oldukları için onların içinde olan her şey görünüyordu. Yukarıdaki dokuz katman hiçbir şekilde delinemezken alttaki iki katman rahatlıkla yarılabılır.”

“Bu kırba nedir?” diye sordum.

“Bil ki maddesi cismi tüm katmanlardan daha büyük olan ilk katmanı herkesten daha yüksekte oturmuş olan o pîr düzenlemiş ve birleştirmiştir. İkinci katmanında ikinci pîr ve bana ulaşıncaya kadar her pîr bir katmanı düzenlemiş ve oluşturmuştur. Bu dokuz arkadaş ve yaren seni oluşturmuşlar. Bu onların iş ve sanatlarıdır. Bu alttaki iki tabakayı ve ortasında bulunan bir yudum suyla çakılı meydana getiren benim. Onların (üstteki diğer pîrlere) yapıları daha güçlü olduğundan ötürü onların sanatı da parçalanmaz ve delinmezken benim sanatım parçalanabilir ve bozulabilir” dedi.

“Bu şeyhlerle ne tür bir ilişkin var?” diye şeyhe sordum.

“Bil ki seccadesi yüksekte olan bu şeyh ikinci pîrin ustası ve mürebbisi olduğu için onun omuzlarında oturmuştur. Ve ikinci pîri sahifeye yazan odur. Ve bu şekilde ikinci pîr üçüncü pîri, üçüncü pîr dördüncü pîri bana ulaşıncaya kadar her pîr bir

altındaki pîri kaydetmiştir. Nitekim beni de dokuzuncu pîr sahifeye kaydetmiş, hırkayı vermiş ve eğitmiştir.”

“Sizin çocuklarınız, mülkünüz ve benzeri şeyleriniz var mıdır?” diye sordum. Şöyle cevap verdi:

“Biz çift değiliz (eşimiz yoktur) ancak her birimizin bir çocuğu ve bir değirmeni vardır. Her bir çocuğu bir değirmenin üzerinde onu koruması için bekçi tayin etmişiz. Ve biz bu değirmenleri inşa edene kadar asla onlara bakmadık ancak çocuklarımızdan her biri belli bir değirmenin üzerinde imarla meşguldüler. Bir gözleriyle değirmene diğer gözleriyle de sürekli babalarının taraflarına bakarlar. Benim değirmene gelince o dört katmandır. Ve benim çocuklarım oldukça fazladır. Öyle ki saymanlar istedikleri kadar zeki olsunlar onları sayamazlar.

Ne zaman benim bir oğlum olursa onları değirmenine gönderirim ve her birine bayındırlık sorumluluğu için belli bir süre tanırım. Onların belirlenmiş süresi bittiğinde yanıma gelir ve artık benden ayrılmazlar. Yeni oluşan diğer çocuklar oraya gider ve bu böylece devam edip gider. Benim değirmenim daracak ve orada çok sayıda korkunç ve yok edici yerler olduğu için çocuklarımdan orada nöbetini tamamlayan ve sorumluluğunu yerine getirip ayrılan hiçbiri artık oraya dönmek istemez.

Ancak bu diğer pîrlerin her birinin tek bir çocuğu vardır. Onlar değirmenlerin sorumluluğunu üstlenir ve sürekli işleriyle ilgilenmede sabit kalırlar. Onların her bir çocuğu bütün çocuklarımdan daha güçlüdürler. Benim değirmenim ve çocuklarımdan gücü onlardan kaynaklanmaktadır.”

“Senin bu devamlı yenilenen üreme, çoğalman nasıl gerçekleşmektedir?” dedim.

“Bil ki bende herhangi bir değişiklik meydana gelmez ve benim Habeşli bir cariye dışında eşim yoktur. Hiçbir zaman ona bakmam ve benden bir hareket meydana gelmez. Ancak o değirmenlerin ortasına yerleşmiş ve gözünü değirmenlere, değirmenin halkasına ve dönüşüne dikmiştir. Bakışı oraya mihlanmıştır. Öyle ki taşlar hareket ettiğinde onun bakışı ve gözbebeğinde dönüş görünmektedir. Ne vakit dönüş sırasında siyah cariyenin gözbebeği ve bakışı bana denk gelirse ve benim karşıma gelirse bende

herhangi bir hareket ve değişiklik olmaksızın benden onun rahminde bir çocuk oluşur” dedi.

Ne vakit dönüş sırasında siyah cariye nin gözbebeği ve bakışı bana denk gelirse ve benim karşıma gelirse bende herhangi bir hareket ve değişiklik olmaksızın benden onun rahminde bir çocuk oluşur.

“Bu karşılaşma ve onun size bakması ve size denk gelmesi nasıl gerçekleşmektedir?” dedim.

O: “Bu sözlerden maksat bir yeterlilik ve yetenekten başka bir şey değildir” dedi.

Pîre dedim: “Sanki sen; senden hareketsizlik ve değişmezlik iddiası zahir olduktan sonra bu hücreye inmişsin.”

Dedi: “Ey temiz kalpli! Güneş sürekli (gök) felektedir. Ancak eğer bir kör onu fark etmez, anlamaz ve duyumsamazsa onun bu duyumsamazlığı güneşin kendi yörüngesinde var olmasına veya durmasına sebep olmamaktadır. Eğer o körden görme engeli kalkarsa onun; sen niye daha önce âlemde yoktun ve yörüngende akmıyordun diye güneşten hesap sormaya hakkı yoktur. Çünkü güneş her daim hareketlerinde istikrarlıydı ancak görme engeli olan kişinin; güneşin değil, görme engeli olan kişinin durumunda bir değişim söz konusudur. Nitekim biz de her daim bu sedirdemiz. Fakat senin bunu görmemen bizim yok olduğumuzun delili değildir. Bizim durumumuzun değişip dönüştüğüne dair bir işaret yoktur. Dönüşüm sendedir.”

“Siz Allah Azze ve Celle’yi tesbih ediyor musunuz?” dedim. O: “Hayır! Şuhuda gark olmak tesbihe imkân bırakmamaktadır ve eğer bir tesbih yaparsak dahi bunu dil ile yapmayız. Dil ve dış organlarla değil. Hareket ve cümbüş ona yol bulmaz” dedi.

“Bana terzilik ilmini (sanatını) öğret” dedim. Tebessüm etti ve “Heyhat!” dedi. “Senin gibileri buna el süremez ve senin hemcinslerin bu ilme ulaşamaz. Çünkü bizim terziliğimiz istemekle bazı araçları hazırlamakla gerçekleşmez. Ancak sana terzilik ilminden kendin ve bedeninin onarımına (imarat) ihtiyaç duyduğunda onu tedavi edebilecek kadar vardır” dedi ve bu kadarını bana öğretti.

“Allah’ın sözünü bana öğret” dedim.

“Çok uzaktır. Çünkü sen bu şehirde olduğun müddetçe Allah Teâlâ’nın sözünden çok fazla öğrenemezsin. Fakat mümkün olduğu kadarıyla sana öğretebilirim” dedi.

Çabucak levhamı kapattı. Ondan sonra bana bazı ilginç heceler öğretti. Öyle ki o hecelerle istediğim her sureyi bilebilirdim.

“Her kim ki bu heceleri bilmezse Allah’ın kelamı olan sureleri layıkıyla anlayamaz. Ve her kim bu hecelerin ne anlama geldiğini bilirse onda bir derinlik (istikrar/sebat) ve metanet meydana gelir” dedi.

Daha sonra ondan ebced ilmini öğrendim. Belli bir miktar tahsilden (husulî ilimlerden) sonra levhayı gücümün ve takatimin ulaşabildiği kadar Allah (c.c.) sözlerinden levhaya yazdım. Allah’ın sözlerinin anlamlarından o kadar ilginçlikler benim için tezâhür etti ki sözle izah edilemez.

Ve her ne zaman bir sorunla karşılaştıysam onu şeyhe arz ediyordum. O sorun (şeyhin sözleriyle) çözüme kavuşuyordu. Bir ara üfürülen ruhtan söz açıldı. Şeyh onun Ruhü’l-Kudüs’ten meydana geldiğini ima etti.

Münasebetin sebebi hakkında soru soruldu. “Alçak âlemin dört çeyreğinde oluşan her şey Cebrail’in kanadından meydana gelmektedir” şeklinde cevaplandı.

Şeyhe bu düzenin nasıl meydana geldiğini sordum. “Bil ki hak Subhânellâhu ve Teâlâ’nın daha büyük olan bazı kelimeleri vardır ki bu kelimeler onun kerim olan çehresinin nurlarındandır. Nurdan olan bu kelimelerin bazıları bazılarının üstündür. İlk nur, ondan daha büyük kelime bulunmayan kelime-i ulyâ (en yüce kelime)dır.

Bu ilk nurun ışık ve tecelli bakımından diğer kelimelerle olan ilişkisi güneşin diğer yıldızlarla olan ilişkisi gibidir. Kuşkusuz peygamberin şu sözünden murat da odur: “Eğer güneşin yüzü zahir olsaydı şüphesiz Allah’ın yerine ona ibadet edilirdi.” Ve bu kelimenin ışığından diğer bir kelime meydana gelir ve kâmil sayıya ulaşmaya kadar bu sıra birbirini izlemeye devam eder. Bunlar tam kelimelerdir.

Bu kelimelerin sonuncusu Cebrail (a.s.)’dir. Âdemoğullarının ruhları bu son kelimededen meydana gelir. Tıpkı Peygamber (s.a.v)’in yaratılış hakkında söylediği uzun bir hadiste geçtiği gibi: “Allah bir melek yaratır ve böylece o meleğe ruhu üfürür.” Yine tıpkı ilahî kelimelerde geçtiği gibi: “İnsanı yaratmaya çamurdan başladı. Sonra onun neslini öz bir sudan, değersiz bir sudan yarattı. Sonra onu şekillendirip ona ruhundan üfledi.” “O yarattığı her şeyi en mükemmel şekilde yapandır. Nihayet insanın yaratılışını balçıktan başlatmıştır. Sonra onun soyunu, değersiz bir suyun özünden devam ettirmiştir. Sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi ruhundan üflemiştir.” Ve Meryem hakkında şöyle dediği gibi: “Ve biz ona ruhumuzu gönderdik.” “Ve ailesiyle arasına bir perde germiştir. Derken ona ruhumuzu göndermiştik de gözüne, âzası düzgün bir insan şeklinde görünmüştü.” İşte o kelime Cebrail’dir. Ve İsa’yı da Ruhullah olarak adlandırdı. Bununla beraber ona hem kelime hem de ruh dedi. Nitekim şöyle buyurduğu gibi: “Meryem’in oğlu İsa Mesih ancak Allah’ın resulü, Meryem’e ilka ettiği kelimesi ve ondan bir ruhtur.” Görüldüğü üzere Allah İsa’yı hem kelime hem de ruh olarak tanıtmaktadır. İnsanların tümü tek bir türdür. O halde ruhu olan herkes aynı zamanda bir kelimedir. Hatta her iki isim de aralarındaki sıkı ilişkiden dolayı tek bir hakikattir.

Büyükliğin son sınırı olan büyük kelimedenden sınırsız küçük kelime ortaya çıkmaktadır ki tanımlanamaz ve açıklanamaz. Tıpkı rabbani kitapta işaret edildiği gibi: “Allah’ın kelimeleri tükenme” ve “Rabbimin kelimeleri tükenmeden önce denizler tükenir.” Her şeyi büyükliğin son gurubu olan büyük kelimelerin ışığından yaratmıştır Tevrat’ta geçtiği gibi. “Âşıkların ruhlarını kendi nurumdan yarattım.” İşte bu nur Ruhü’l Kudüs’tür. Nitekim Süleyman Temimi’den nakledilen şu söz de bu anlamdadır: Biri ona Ey sihirbaz! Deyince o şöyle dedi: “Ben sihirbaz değilim. Ben ancak Allah’ın kelimelerinden bir kelimeyim.” Hak Teâlâ’nın ortanca kelimeleri (Kelimatu’n Vusta) de vardır. “Ve çabukça ileri geçenlere, Bir iş ve oluşu çekip çevirenlere” ayetlerinden ilki büyük kelimedir.

İkincisi gökleri harekete geçiren melekler olup ortanca kelimelerdir. “Biz saf bağlayanlarız.” ayeti büyük kelimeleri işaret ederken, “Biz tesbih edenleriz.” ayeti ise ortanca kelimelere işaret eder. Bu yüzden Kuran-ı Kerim’de “Saf saf dizilenlere ve toplayıp sürenlere” ayetlerinde geçtiği gibi, “saf bağlayanlar” (es-saffun) kelimesi önde

geldiğinde, büyük bir derinliği vardır, ancak burası onu ayrıntılı ele almanın yeri değildir. Kuran’da “kelime” sözcüğünün başka bir gizli anlamı vardır. Tıpkı başka bir yerde yorumladığımız “Hani Rabbi İbrahim’i birtakım kelimelerle imtihan etmişti” ayetinde olduğu gibi.

“Bana Cebrail’in kanadından haber ver!” dedim.

“Bil ki Cebrail’in iki kanadı vardır. Biri mutlak nur olan sağ kanattır. O kanadın tamamı sadece Hakkın varlığına aittir. Diğeri ise ayın yüzeyinde bulunan siyah bir nokta gibi üzerinde karanlıktan bir parça işaret olan sol kanattır. Sol kanadı adeta tavus kuşunun ayağına benzer ve bu da onun (Cebrail’in) bir tarafı yokluğa mahkûm olan varlığına işaret eder. Onun varlığının Hakkın varlığına olan konumuna baktığında bir varlığa sahip olmalı. Ancak onun zatının (var oluş) hakkına bakarsan yokluğa mahkûmdur ve yalnızca var olma imkânına sahiptir. Bu iki anlam iki kanada tekabül etmektedir. Hakka nispetle sağ, kendine nispetle sol (kanat)tır. Tıpkı hak Teâlâ’nın şöyle buyurduğu gibi: “Melekleri de ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılmıştır.” İkiyi bire en yakın sayı olduğu için öne almış, üçü ve dördü ondan sonra getirmiştir.

Kuşkusuz iki kanatlı olan üç ve dört kanatlı olandan daha yücedir. Bu konunun, herkesin anlayamadığı hakikatler ve mükâşefeler ilimleri içerisinde uzun bir açıklaması vardır.

Kutsal ruhtan bir ışık düştü. O ışık ruhtu ve onu küçük kelime diye adlandırdılar. Hak Teâlâ’nın şöyle buyurduğunu görmez misiniz? Allah Teâlâ o inkâr edenlerin kelimesini alçak kıldı. Allah’ın kelimesi ise yücedir. Kâfirler için de kelime vardır ancak onların kelimesi seslidir. Çünkü onlar için de bir ruh vardır ve onun (Cebrail’in) biraz karanlık olan sol kanadından bir gölge düştü.

Zûr ve gurur âlemi (bu dünya) ondandır (o gölgedendir). Peygamber (a.s)’in dediği gibi: “Kuşkusuz Allah Teâlâ yarattıklarını bir karanlıktan yarattı sonra onlara nurundan saçtı.” “Karanlıkta/karanlıktan yarattıklarını yarattı” sol kanadın siyahlığına işaret eder. “Sonra onlara nurundan saçtı” sözü ise sağ kanadın ışığına işaretidir. Allah u Teâlâ’nın yüce keliminde buyurduğu gibi: “O karanlıkları ve aydınlığı yarattı.” Yarattılan bu karanlık gurur âlemi (bu dünya) iken karanlıklardan sonra gelen bu nur ise

sağ kanadının ışığıdır. Çünkü gurur âlemine düşen her ışık onun nurundandır. Hem “Sonra onlara nurundan saçtı” ayetindeki nur hem de “iyi kelimeler ona yükselir” ayetinde geçen kelime (Cebrail’in sağ kanadının) ışığındandır. Yine “iyi bir kelimenin mîsali...” ayetinde geçen yüce kelime nuranîdir. Yani küçük kelime (Kelime-i Suğra) dir. Eğer bu küçük kelime (Kelime-i Suğra) son derece yüce (soyut/nuranî) olmasaydı Hz. Hakk’a nasıl yükselebilirdi? “Kelime” ve “ruh”un aynı anlama geldiğine dair işaret ise Allah’ın bir yerde “iyi kelime ona doğru yükselir (suud)” demesi ve diğer bir yerde “iyi kelimeler ve ruh ona doğru yükselir (uruc)” demesidir. Bu iki ayette geçen her iki ileyhi (ona doğru) kelimesi yüce ve kudret sahibi Hakk’a dönmektedir.

Nefs-i mutmaninne de bizzat bu anlama gelmektedir. Tıpkı söylediği gibi: “Rabbine hoşnut ve hoşnut olunmuş olarak dön.” O halde gurur âlemi (bu dünya) Cebrail’in sol kanadının ses ve gölgesidir. Aydınlık (nurlu) ruhlar ise onun sağ kanadındandır. “Onların kalplerine imanı yazdı ve onları kendinden bir ruh ile destekledi” ayetinde geçtiği üzere kalplere atılan hakikatler ve “Biz ey İbrahim diye ona seslendik” ayetinde geçtiği üzere kutsal seslenişler ve diğer tüm kutsal şeyler onun sağ kanadındandır. Kahr, sayha, olaylar ve afetler onun (a.s) sol kanadındandır.

Şeyhe: “Peki Cebrail’in bu kanadının şekli nasıldır?” diye sordum.

“Ey gafil! Tüm bunlar semboldür. Eğer bunları zâhirî olarak anlarsan faydasız kuruntular (tâmât) olur” dedi.

“Kelimenin gecesi ve gündüzü var mıdır?” diye sordum.

“Ey gafil! ‘İyi kelimeler ona doğru yükselir’ ayetinde söylediği gibi kelimelerin yükseldikleri yerin Hz. Hak olduğunu bilmez misin? Ve Hz. Hak Teâlâ için ne gece vardır ne de gündüz. ‘Rabbimizin katında ne akşam vardır ne de sabah.’ Rubûbiyet makamında zaman olmaz” dedi.

Hak Teâlâ’nın “Halkı zalim olan bu memleketten bizi çıkar” sözünde geçen memleket hangisidir?

“O gurur âlemi (bu dünya) dir. Orası küçük kelimelerin (Kelime-i Suğra) etki alanıdır ve küçük kelimeler de aslında bir memlekettir. Çünkü Allah Teâlâ şöyle

buyurur: “ Sana hikâyelerini anlattığımız bu memleketlerden bazıları ayakta bazıları ise yıkılmıştır.” Ayakta olan ne varsa kelime ve yıkılan ve harap olan ne varsa kelimenin heykelidir. Kendileri için zamanının olmadığı her ne varsa onlar için mekân da olmaz. Zaman ve mekânın dışında olan her ne varsa Hakkın büyük ve küçük kelimeleridir” dedi. Derken babamın hücrelerinde (Hânkâh) gün doğunca dış kapıyı kapattılar, şehrin kapısını açtılar. Pazarcılar ortaya çıktı, pîrlar topluluğu gözden kayboldu ve ben onlarla sohbetin hasretinde parmağım dişlerimin arasında kaldı ve ah çektim.

3. ÂVÂZ-İ PER-İ CİBRÎL (CEBRAİL’İN KANAT SESİ) HİKÂYESİNİN TAHLİLİ

Sınırsız kutsamalar yalnızca Hz. Kayyumiyet’e özgüdür. Sonsuz tespihler sadece cenabı Kibriya’ya layıktır. Şükürler olsun o Kuddus’a ki ona O olarak seslenebilen herkes O’ndandır ve olabilecek her şeyin varlığı O’nun varlığındandır. Selam ve takdir onun pak nurunun ışığı ve dininin parıltılarının doğuya ve batıya yayılan o efendiye, arkadaşlarına (ashab) ve yardımcılarına (ensar) olsun.

Bu günlerde taassubun körelttiği bazıları tarikat seyitleri ve imamlarının makamlarını rencide etmek ve selef şeyhlerine uygun düşmeyen bazı sözler sarf etmektedirler. O sırada inkârın yoğunluğundan dolayı son dönem bilginlerinin kullandıkları terimlerle alay etmektedirler. Küstahlıkları öyle bir yere vardı ki Ebu Ali Farmedi (r.a)’den⁶⁵⁴ nakledilen şu hikâyeyi safsata ve hezeyan olarak iddia ettiler:

Mor giyenler (dervişler) bazı sesleri Cebrail’in kanat sesleri olarak görüyorlar. Bu doğru mudur? diye sordular. Dedi: “Bil ki duyuların duyumsadığı

⁶⁵⁴ Ebu Ali Fazıl b. Muhammed Farmedi (406-476) H. 5. yy’da Horasan bölgesinde yaşayan büyük şeyhlerdendir. Ebu Hamid Gazali’nin hocası olan Farmedi, Tus şehrinde doğmuştur. O, Nişabur’da imam Kuşeyri’nin özel müritlerinden biriydi. Kendisinde meydana gelen ruhi değişim ve dönüşümlerin ardından Nişabur’dan Tus’a döndü ve orada Ebu’l Kasım Kurkani ile tanışarak müridi ve sonradan damadı oldu. Farmedi, güçlü bir belagate sahip olmakla meşhur olduğundan dolayı “İsanu’l-vakt” olarak tanındı. O, H. 477 yılında Tus şehrinde Hakk’ın rahmetine kavuştu. (El- Kuşeyri, **Risale-i Kuşeyriye**, Terc. Ebu Ali Osmani, thk. ve tsh. Bediuzzaman Fruzanfer, 4. Baskı, Neşr-i İlmi ve Ferhengi, Tahran 1374/1995, Mukaddime, s. 42; Abdurrahman Cami, **Nefahâtu’l Uns**, thk. ve tsh. Wiliam Nasullis-Mevlevi Gulam İsa-Mevlevi Abdulhamit, Matbua-yı Liz, 1858, ss. 355, 418, 419; Hüseyin b. Ali Kâşifi, **Reşehâtu Aynu’l Hayat fi Menâkibi Meşâyihî’t-Tarîkati’n-Nakşibendiyye**, Terc. Ali Aşgar Muiniyyan, 1. Baskı, Bunyâd-ı Nikukâri-yi Nuryani, Tahran 1356/1977, c.2, s. 40)

çoğu şey esasen Cebrail'in kanat sesidir” ve soru soran kişiye şunu da söyledi: “Cebrail'in kanat seslerinden biri de sensin.”

Onun küstahlığı buraya kadar varınca doğrusu artık ben de ona haddini bildirmeye hazırlandım ve olabildiğince nezaketimi yitirdim, müsamaha ve hoşgörüyü kenara ittim. Zekâ ve bilgeliğime dayanarak ağızma geleni söyledim ve şöyle dedim. “Şimdi ben doğru bir niyet ve isabetli bir düşünce ile Cebrail'in kanat sesini yorumlayacağım. Eğer sen mert isen ve mertlerin hünerine sahipsen

Mor giyenler mor elbiseler giyerek toplum içine çıkan sûfilerdir. Sûfilerin mor renkli elbiseler giymelerinin sebeplerinden birkaç sebebi vardır: İlki, sürekli seyahat halinde olduklarından elbisenin erken kirlenmesini engellemek, ikincisi, beyaz veya açık renkli elbiselerin devamlı yıkanma ve oturaklı bir hayat gerektiren külfetinden kurtulmak, üçüncüsü gıpta edilecek açık renkli elbiselerin çekim gücü ve albenisinden kaçınmak son olarak mor elbiselerin musibetzedelerin parolası olmasıdır. Müritler dünyaya herhangi bir bağlılıklarının bulunmadığını göstermek için de mor renkli elbiseler giymiş, cadde ve sokaklarda oturmuşlardır.⁶⁵⁵

Sözün Başlangıcı

Günlerden bir gün ben kadınlar hücrelerinden dışarı çıktım. Ve çocukların bazı kayıt ve sarmalarından (kundak) kurtuldum. Karanlığın; (Gassak) lacivert gök çukurunda siyah bir siluet gibi olan karanlığın (gassak) yayıldığı ve yokluk kardeşinin kız kardeşi olan karanlığın suffî âlemin dört bir yanında dağıldığı bir gecede bizi uykunun saldırılarından koruyan bir engel meydana geldi.

Kadınlar hücresi ile duyuların, arzuların ve maddi lezzetlerin yeri olan ve daha çok kadınların kendisine rağbet ettiği cismanî âlem ve mahsus dünya kastedilmektedir.⁶⁵⁶ Böyle bir dünyada bulunan insan ise melek ve hayvan arasında bir yerde duran varlığıyla iki zıt potansiyele ve enerjiye sahiptir. Bunlardan biri her daim

⁶⁵⁵ Hucviri, a.g.e., Metin, s. 59-60; Ebu Hamid Muhammed Gazali-Mueyyiduddin Harzemi, **Tercüme-i İhyau Ulûmu'd-Din**, 6. Baskı, Neşr-i İlmi ve Ferhengi, Tahran 1386/2007, c.3, s. 622; Gazzali, **Kimya-yı Saâdet**, c. 2, s. 308; Şehâbuddin Ebu Hafs Sühreverdi-Ebu Mansur İsfahani, **Avârifü'l Maârif**, 2. Baskı, İntişarât-i İlmi ve Ferhengi, Tahran 1375/1996, s. 271

⁶⁵⁶ Sadika Mihriban, “Berresi-yi Du Risale-i Âvâz-i Per-i Cibrîl ve Lugat-ı Mûrân”, **Kitab-ı Mah-ı Edebiyat**, S. 41, Şehriver 1489/200, s. 16

marifetin peşine düşen, pak olan âleme yükselme çabasında olan ve ilahî aslıyla birleşmek isteyen ama ne yazık ki cismanî bedeninin kalıplarına mahkûm, dünya zindanında esir ve gurbet diyarında bir garip olan göksel ve ilahî asılken, diğeri daima dünyevî lezzetlerin peşinde, toprak âleminin karanlık ve bulanıklığında gark olmuş hayvanî ve topraktan olan asıldır. İnsanın gerçek “ben”ini teşkil eden yüce ve ruhanî ilk asıl ruh, gönül ya da düşünen nefis (nefs-i nâtika) olarak tabir edilmekte iken insanın maddi boyutundan müteşekkil olan bayağı olan ikinci aslı ise kötülüğü emreden nefis (nefs-i emmare) ya da kısacası nefis olarak ifade edilmektedir. Hak yolunun eri, kendini mahsus âlemin karanlığının esaretinden ve arzu ile şehvetlere olan düşkünlükten kurtarabilen ve böylece nefisine egemen olabilen kimsedir. Ancak nefsin ve bu dünyadaki arzu ve bağımlılıkların kölesi haline gelen ve böylece esarete, kulluğa boyun eğerek lezzet ve şehvetlere gark olan kimse ise kadındır. Bundan dolayı arifler genel olarak insanın ilahî aslı ya da ruhunu erkek ve babayla; nefis ya da bayağı aslı ise anne veya kadın ile sembolize etmişlerdir.⁶⁵⁷ “Kadın, yolu ve kıblesi renk ve koku olan kimsedir. Kadın gerçekte insan bünyesinde bulunan nefis-i emaredir.”⁶⁵⁸ Aynı şekilde dünya da çoğu defa kadına benzetilmiştir. Bu bağlamda kıyamet gününde dünyanın çirkin, yeşil gözlü ve dişleri dışarıda olan yaşlı bir kadının suretinde insanlara görüldüğü nakledilmektedir.⁶⁵⁹ Söylediklerimizden kadınlar hücreleriyle kevn ve fesâd âlemi olan dünya ya da mahsus âlemin kastedildiğini ve bu cismanî ve somut âleme ise daha çok kadınların ya da genel olarak bu dünyanın lezzet ve bağımlılıklarına esir düşerek ilahî ve asumanî özünü unutan nefislerin meftun olduklarını söyleyebiliriz.

Kadınların hücreleri ile ayrıca şu anlamın da kastedilmiş olma ihtimali vardır ve bu anlamın daha sahil olduğu gözükmeştir: Buna göre; bildiğimiz üzere Meşşâî felsefeye göre ay feleği, kevn ve fesâd âlemi ile göksel felekler arasındaki sınırdır. Ay feleğinin altında sırayla ateş, hava, su ve toprak olmak üzere dört element yer alır ve bu dört elementin birleşmesinden ise cansızlar (cemadat), bitkiler (nebatat) ve hayvanlar (hayvanat) meydana gelir. Ayaltı felekte yer alan âlem bizim bizzat bu somut dünyamızdır ve tüm âlem (âlem-i küll) ile mukayese edildiğinde dar ve karanlık bir hücre konumundadır. Dünyamızdaki bütün varlıklar ise kudamanın dört ana (unsur)

⁶⁵⁷ Uryan- Hemedani- Ensari, **a.g.e.**, ss. c. 1, s. 36, 37, 39, 77

⁶⁵⁸ Mevlana, **Külliyât-ı Şems**, s. 607; Ayrıca bkz. Mevlana, **Mesnevî-yi Manevî, 1.3.6. Defterler**, ss. 161, 251, 255

⁶⁵⁹ Gazali, **Kimya-yı Saadet**, c.1, s. 76

diye adlandırdıkları söz konusu dört elementten meydana gelmişlerdir. Bu dört ana (unsur)'dan meydana gelen dünyadaki bütün varlıklar ya da birleşiklere de (mürekkebat) üç çocuk (mevâlid-i selase) denilmiştir. Aynı şekilde ay feleğinin üstünde yer alan yedi göksel feleğe de yedi baba (âbâ-i alevî) demişlerdir. Bundan dolayı kadınlar hücreyi ay feleğinin altında yer alan ve duysal tecrübelerimizin kapsam alanına giren bu âlem ve o âlemde bulunan dört ana veya dört kadındır.⁶⁶⁰

Kadınlar hücresinin etkisinden/nüfuzundan çıkmak da maddi unsurların etki ve kapsam alanından çıkmak, dünyevî alışkanlıkların bağlarını kesmek ve alçak âlemin darlık ve karanlıklarından kurtulmaktır.⁶⁶¹ Bu yüzden kadınlar hücreyi ve ayaltı felek âleminden çıkma ve kurtulmak aynı zamanda ruhun dünyevî alışkanlık ve bağımlılıklarından kopması, nefis-i emareye boyun eğdirmesi ve mahsusattan ma'kulata yönelmesidir.

Çocukların bazı kayıt ve sarmalarından kurtulmak ise cismanî perde, çadır ve kalıpların sınırlandırıcı ve engelleyici zindanından tahliye olma, nebati ve hayvanî nefsin potansiyel bent ve bağlarının esaretinden kurtulmayı sembolize eder. Daha önce söylediğimiz gibi dört ana (unsur) ya da kadından; cansız, bitki ve hayvan olmak üzere üç çocuğun vücuda geldiğini söylemiştik. İnsan, tür olarak hayvanlar kategorisinde yer alır. Çocuklardan kasıt burada insan türüne dikkat çeken mevcutlar ve çocuklardır. Nitekim bütün bu çocukların cisimleri, asılları madde ve heyula olan dört unsurdan oluşmuştur. Varlıkların en mükemmel suretine sahip olan insanî nefse ya da insanî hakikate ek olarak daha düşük varlıkların nefisleri ve potansiyel güçleri de yerleşiktir. Temel görevi ma'kulat ve aklî âleme koyulmak olan insanın hakiki "ben"ini ve ruhunu bu aslî işinden alıkoyan, tekâmül yolunda ona ayak bağı olan bizzat bu potansiyellerdir. Dört unsur ve dört hıltanın⁶⁶² sentez ve dengesinden meydana gelen insanın birleşik ve kompleks varlığı⁶⁶³ dört katmanlıca perde, çadır, engel ve duvar olarak insanî ruh perdelenmekte, engellenmekte, sınırlandırılmakta ve esir almaktadır. Bu yüzden ruh ve insanın gerçek hakikati bu kalıpların, perdelerin, çadırların altında tutuklu, bağı ve esir olduğu müddetçe diğer bir ifadeyle nebati ve hayvanî nefislerin potansiyel güçleriyle

⁶⁶⁰ İhvan-ı Safa, **Resâil**, c. 1, s. 27; İbn Arabî, **Futuhât-ı Mekkiyye**, c. 1, s. 139; Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 162

⁶⁶¹ Mihriban, a.g.m., s. 16; Okudan, **a.g.e.**, s. 236

⁶⁶² Anâsır-ı Erbaâ: Ateş, hava, su, toprak; Ahlât-ı Erbaâ: kan, safra, sevda ve balgam.

⁶⁶³ İhvan-ı Safa, **Resâil**, c. 1, s. 111, 260, 300, 341; Seccadi, **Ferheng-i Maârif-i İslami**, c. 1, s. 110

kuşatılı ve mahpus olduğu müddetçe henüz bir çocuktur; kevn u fesâd âlemi ya da kadınlar hücrelerinde tutuklu, esir ve köledir. İnsanın bu çocukluk evresinden çıkışı, olgunluk ve kemali yalnızca bu perdeleri, bu bent ve bağları koparması böylece aslını, hakikatini ve özünü tanıması, bu dünyada bir esir, garip ve sürgün olduğunun farkına varması, en asıl vatanına yeniden kavuşmak üzere kurtuluş çarelerini düşünmesi, öz yurduna ulaşan uzun ve çileli seferlerde seyr u sulûka girmesiyle mümkündür. Tam da bu kurtarıcı irfan (gnosis) ve bu ruhanî farkındalıktır ki İbn-i Sînâ'nın kafesteki kuşu ve Sühreverdî'nin kanadı kırık esir kuşu havada özgür uçan kurtulmuş kuşları gördüğünde esaretten önceki özgürlüğü anımsamakta ve o andan itibaren içinde bulunduğu kafesin ve tuzağın kasvetinde inlemekte ve kederden ölmek istemektedir.⁶⁶⁴

Bazı kayıt ve bağlardan kurtulmak tam olarak ancak ölümle gerçekleşir. Çünkü ölüm cismanî perde, engel ve sınırlılıklar ile nebati ve hayvanî potansiyellerden kâmilene kurtulmaktır. Ancak bu doğal ölümden önce riyazet yoluyla ya da zahirî ve batınî duyuların nüfuzundan kurtulmak suretiyle belli bir yere kadar kadınlar hücreleri yahut insanî olgunluğun ve kemalin ilk evresi olan çocukluk döneminden ruhun kurtulması ve yüce âleme yükselmeye başlaması sağlanabilir.

Yokluğun kız kardeşi olan karanlık, Vacibu'l Vücûd'un yerine geçen Nuru'l Envâr ya da varlığın kardeşi olan nurun karşısında kullanılır. Çünkü İşrak felsefesinde varlığın kaynağı nur ve tüm nurların kaynağı ise Nuru'l Envâr yani Allah Teâlâ'dır. Buna göre en yüce mertebesinden en düşük mertebesine kadar tüm bir varlık, nurdan mertebelerdir. Meşşâî felsefede Vâcibu'l Vücûd, İşrakî felsefede Nûru'l Envâr'a dönüşmekte ve tüm varlığın ilk nedeni, kaynağı ve çıkış yeri olmaktadır. Bu ilk neden ve ilk mutlak nur, zatıyla kâim, varlığının sebebi; kadîm, vacip ve ganîdir. Bu yüzden diğer tüm varlıklar ona göre hadis, mümkün ve ona muhtaçtır. Bundan dolayı yokluk ve karanlık onlarda yer aldıkları mertebeye göre yol bulur. Nurun varlıkla ve karanlığın ise yoklukla bu ilişkisinin sonucunda işrâk hikmetinde karanlık ve yokluğun iki kardeş ve yakın olarak anlaşılmaları gerektiğine dikkat çekilmiştir.⁶⁶⁵

⁶⁶⁴ Sühreverdî, **Risâletu't-Tayr, (Mecmua-yi Musannefât)**, c. 3, s. 200-201; İbn-i Sînâ, **Risâletu't-Tayr**, 1. Baskı, İntişarât-ı Zehra, Tahran 1370/1991, s. 3

⁶⁶⁵ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 164

Siyah bir süliet gibi karanlığın yayılması, duyular âleminin karanlığa ve yokluğa gömülmesiyle meşguliyetin sona ermesidir. Çünkü meşguliyetin olmaması gecenin özelliklerindedir.⁶⁶⁶ Tıpkı *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye* Hikâyesinde nefsin yükselişinden bahsederken *Biz ancak geceleyin köşke gidiyorduk* sözünde olduğu gibi.⁶⁶⁷

Uykunun saldırılarından koruyan bir engelin meydana gelmesi ile uykunun baskın gelmesini engelleyen bir engelin oluşması ifade edilir. Burada uykudan kasıt mahsusat âlemine yönelmek ve oradaki alışkanlık, bağımlılık, lezzet ve maddi dünyanın şehvetlerine gark olmakla ruh ya da insanın düşünen nefsinde meydana gelen gaflet ve cehalet uykusu, sarhoşluktur. İnsani nefis duyusal yolla ve dünyevî alışkanlıklara dalmakla; ilim ve marifetin peşine düşmek, ma'kulat âlemine yükselmek ve hakikatler ile görünmeyen gaybî bilgileri keşfetmek olan aslî işinden geride kalır ve ayrıldığı ana vatanını unuttur. Böylece bu dünyadaki sürgün ve gurbetini kanıksar. İşte bu yüzden bu gaflet, duyarsızlık ve dalgınlık uyku ile betimlenmiştir. Doğanın esaretinden ve mahsusat âlemi zindanından kurtuluşun şartı bu uykudan uyanmaktır. Bilgi edinmek ve ardından sûfiyane bir suluk ve riyazete girmek suretiyle sâlik dünyevî lezzetlerden soğur ve duyuları devre dışı bırakır. Böylece uykunun saldırılarından korunur. Şeyh-i İşrâk'a göre dünyadaki gaflet, cehalet ve dalgınlıktan uyanmak, ma'kulat âlemine bağlanmanın ve melekle görüşmenin ardından gerçekleşir. Gelgelelim uyanmak ve daha önce belirtildiği gibi tabiatın uykusundan ve esaretinden devamlı biçimde kurtulmak temiz ruhlar için ancak ölümle gerçekleşir.⁶⁶⁸ Ancak doğal ölümden önce sadık rüyalarla ve maddi bağımlılıkları terk etmek, cismanî ihtiyaçları azaltmak bu dünyadaki lezzetleri görmezden gelmek şeklinde gerçekleştirilecek iradi ölümle de geçici bir kurtuluş tecrübe edilebilir. “Ölmeden önce ölüünüz”, “Nefislerinizi öldürünüz”⁶⁶⁹

Hasretin kederiyle elime bir mum aldım ve bizim sarayımızın adamları (babaları)nın yanına gitmeye koyuldum ve o gece fecir doğana dek orada tavaf

⁶⁶⁶ Okudan, a.g.e., s.237

⁶⁶⁷ Sühreverdi, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s. 279

⁶⁶⁸ “İnsanlar uykudadır, ölünce uyanırlar”(Hadis-i Şerif) Bkz. Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfehani, *Hilyetu'l Evliya ve Tabâkâtu'l Esfiya*, thk. ve tsh. Muhammed Rıza Şefii Kedkeni, 1. Baskı, Dâru Ummu'l Kura' li't-Tabâati ve'n-Neşr, Kahire, c. 1, s. 204; Gazzali, *İhyâu Ulûmiddin*, thk. ve tsh. Abdurrahim b. Hüseyin Hafız İraki, 1. Baskı, Daru'l-Kitabu'l-Arabiyyi, Beyrut, c.1, s. 13, Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 165

⁶⁶⁹ Bakara, 2/54

etmekle meşgul oldum. Derken içimde babamın hücreğine (Hânkah) girme isteği doğdu. Hücrenin iki kapısı vardı. Biri şehirde diğeri de çöl ve bostanda. Şehirde olan kapıyı iyice kapattım. O kapıyı kapattıktan sonra sahranın kapısını açmaya koyuldum. Kilidi açtıktan sonra sedirin üzerinde oturmakta olan on güzel yüzlü pîr gördüm. Onların dış görünüşleri, sahip oldukları nur (frah), görkem, azamet ve ihtişamları beni son derece etkiledi. Yine onların görkemi, güzelliği, davranışları, ahlakları ve kıyafetleri bende öyle bir hayranlık uyandırdı ki nutkum tutuldu.

Mum aklın sembolüdür. Karanlıkta yürüyen bir yolcunun yolunu mum nasıl aydınlatıyorsa akıl nuru da, cismanî âlemin karanlığında yol almakta olan hakikat sâlikinin yolunu aydınlatır. Aklın meşale veya muma benzetilmesi ve nurla ilişkilendirilmesinin hem hadislerde hem de nesir ve nazım anlatılarda örnekleri vardır.⁶⁷⁰ Nitekim Gazzali, *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde bir tür kalp gözü olarak gördüğü akli nur ile ilişkilendirerek akli zâhirî gözün görüş alanından ve sahip olduğu nurdan daha üstün görmüştür.⁶⁷¹ Meşşâî felsefede Vacibu'l Vücut'dan sadır olan ilk varlık akıldır. Akıl on merteye inişe geçerek on akli meydana getirmektedir. İşrakî hikmette ise Nûru'l Envâr'dan sadır olan ilk şey; ilk nur ya da en yakın nurdur. Meşşâî felsefede geçen aklın on mertebesinden çok daha sonsuz merteye ve dereceye sahip olan nuranî varlık mertebeleri bu ilk nurdan meydana gelmektedir. İnsanın düşünen nefsi onuncu akıldan ya da İspehbedi nurların birinden sâdir olmaktadır.⁶⁷²

Kemâlin bu mertebesine ulaşan ve akıl meşalesinin ışıklarıyla yolu aydınlanan nefis, gaflet ve cehalet uykusundan uyanmış, cismanî karanlıklar içerisindeki esaretin bend ve bağlarından kurtulmuş bir nefistir. Böyle bir nefis Akl-ı Faâl'la birleşmek suretiyle artık yeryüzü öğretmen ve rehberlerine ihtiyaç duymaz. Böyle bir merhaleye ulaşmak ilkin şartlarının farkına varmakla olur. Sonra aklın ışığıyla henüz bu dünyada sâlik içinde bulunduğu durumu teşhis eder ve ardından aslî vatanına dönüşün, sürgün ve

⁶⁷⁰ Enver Fuad Ebi Huzam, *Mu'cemu'l Mustalihâtu's-Sufiyye*, thk. ve tsh. George Matry Abdulmesih, 1. Baskı, Mektebetü Lübnani'n-Nâşirûn, Beyrut 1993, s. 104

⁶⁷¹ Gazzali, *Mecmuatu'r-Resâili'l-İmam Gazali, Mişkâtü'l-Envar*, s. 111

⁶⁷² Bkz. Âvâz-i per-i Cibrîl, On güzel yüzlü pîr

gurbetten kurtuluşun özlem, keder ve hasretini derinden hisseder.⁶⁷³ dünyada içinde bulunduğu vaziyeti tanımak ve tabiat zindanındaki gurbet ve esaretinin

Hikâyede geçen *sarayın adamları* ile yerden son feleğe kadar olan büyük âlemde yer alan yedi büyük gezegen (yedi baba) ve o babaların nüfuzu altında olan ateş, su, hava, toprak (dört ana) ve cansız, bitki ve hayvanın (üç ürün/çocuk) tümü kastedilmektedir.⁶⁷⁴

Sühreverdî'ye göre âlem-i mahsus ile âlem-i ma'kul arasındaki sınır, dokuzuncu felek ya da feleku'l eflâk denilen göğün son feleğidir. Bu mahsus âlem ya da büyük âlem iki bölümden oluşur. İlki ay feleği altında yer alan ve orada bulunan elementlerin (anâsır-ı erabaâ/dört ana) sentez ve terkibi ile onlardaki dönüşüm ve değişim sebebiyle varlıkların yani cansız, bitki ve hayvanların meydana geldiği ve yok olduğu kevn u fesâd âlemidir. Diğeri ise ay feleğinden başlayarak son feleğe kadar devam eden ve esîr (ateş) adlı elementten oluştuğu için onda dönüşüm ve bozuluşun gerçekleşmediği âlemidir.⁶⁷⁵ Ay feleğinin altında yer alan suflî âlem ise tüm büyük âlemden yalnızca bir oda konumundadır ve kadınlar ya da anaların yeri iken ay feleğinin üstünde yer alan büyük âlemin geri kalan kısmı ise erkeklerin ya da babaların yeridir. Bundan dolayı erkeklerin sarayına doğru yola çıkmak kadınların hücreleri olan suflî âlemden çıkıp erkeklerin sarayı olan yüce ve kutsal âleme girmeye teşebbüs etmektir. Böyle bir yolculuğun gerçekleşmesi ancak kadınlar hücrelerinin kayıt ve bağlarından kurtulmak ve bedenini, ruh için bir gömlek gibi olduğunu fark ederek ondan sıyrılmakla mümkündür.⁶⁷⁶ Ancak içinde yaşadığımız küçük âlem olan dünyamız ve ondaki batınî tecrübelerle göre ise kadınlar hücrelerinden kurtulup erkeklerin sarayına yönelmek nefsânî bağımlılıklardan ilişkiyi kesmek ve aklî yani manevi ve ruhanî hakikatlere doğru sefere çıkmaktır. Bu sefer, el feneri olan felsefeyi bilmek ve araştırmalara yoğunlaşmakla başlar, teellühe ve Akl-ı Faâl'a kavuşmakla sona erer.⁶⁷⁷

O gece fecir doğana dek orada tavaf etmekle meşgul oldum sözüyle Sühreverdî, erlerin sarayında akıl mumu ışığında ma'kulata yoğunlaşmayı kasteder. *Fecrin doğuşu*

⁶⁷³ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 167

⁶⁷⁴ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 167

⁶⁷⁵ İhvan-ı Safâ, **Resâil**, c. 1, s. 114-157

⁶⁷⁶ Sühreverdî, **et-Telvihât, (Mecmua-yi Musannefât)**, c. 1, s. 112; **Hikmetü'l-İşrâk, (Mecmua-yi Musannefât)**, c. 2, s. 142

⁶⁷⁷ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 168

ise düşünen nefsin üzerine ilahî nurların tezâhür edişine ve ilahî marifetlerin doğuşunun (işrâk) başlangıcına işaret eder. Seferin bu merhalesinde işrâk yolunun sâliki heyulanî/potansiyel aklî güçlere işlerlik kazandırmakla ve onu akl-ı bilfiile dönüştürmekle felsefî ya da bahsî marifetin sonuna gelmiş olmakta ve artık büyük âlemin cismanî karanlığında akıl ışığıyla elde etmesi gereken her türlü bilgiyi kazanmış bulunmaktadır. Şimdi ise sıra, gökte ya da *sarayımızın erlerinin* evinde geceleyin başlayan bir yolculuğa gelmiştir. Bahsi ilimlerde yoğunlaşma olan bu ilk aşama ile küçük âlemde semavî işler ve felekler, akıl yoluyla veya kesbî ilimle idrak edilmiştir. Aklî ilimlerle ulaşılabilecek idrak sınırının nihayetinde başlayan ikinci aşama ise âlem-i mahsusat ya da batının karanlığından çıkmanın başlangıç aşaması ve bu büyük âlemin ötesi olan doğuya girişin arafıdır. *Fecrin doğuşu*, nefs-i nâtıkanın batı zindanından kurtuluşu ve keşfi veya işrâkî marifetin başlangıcıdır.⁶⁷⁸

Baba, insanî düşünen nefislerin ondan feyz ettiği sebep, Akl-ı Faâl veya onuncu akıldır. Burada geçen “ben” kelimesi insanın ilahî hakikatine, ruha ya da düşünen nefse yapılan vurgudur. “Ben”in cisim ve cismin organlarını değil, insanın hakikatine ve özüne karşılık geldiğini Sühreverdî birçok yerde vurgulamıştır.⁶⁷⁹ Akl-ı Faâl’in insanî düşünen nefislerle olan ilişkisi babanın çocukla ilişkisi gibidir: “Kahir nurlar yani akıllardan biri de bizimle bir baba ilişkisi içerisinde olan akıldır. O, insanî türün arketipi (rabbu’t tılsım), nefislerimizi bahşeden ve insanı mükemmelleştiren akıldır. Şârî ona Ruhû’l-Kudüs, hikmet ehli ise ona Akl-ı Faâl derler.”⁶⁸⁰

Babamın sarayı ile kastedilen Akl-ı Faâl’in sarayıdır. İnsanın düşünen nefsi, akl-ı müstefad mertebesine ulaşmış teori ve pratik hikmeti elde ettikten sonra Akl-ı Faâl’le iletişim kurma potansiyelini edinir. Bu mertebede Akl-ı Faâl pîr, nefis ise pîrin eğittiği tarikatin sâliki konumundadır. Bu iletişim sayesinde nefis, Akl-ı Faâl’den feyz eden işrâk yoluyla kalbi marifete kavuşur. Bundan dolayı bir pîr ve mürşid makamında olan Akl-ı Faâl’in bulunduğu mekân *hânkâh* olarak ifade edilir.⁶⁸¹ Bu hânkâh ya da Akl-ı Faâl’le görüşmenin gerçekleştiği mekân duyusal âlemin ötesinde bulunur. Duyusal âlem

⁶⁷⁸ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 168

⁶⁷⁹ Sühreverdî, *Pertevnâme*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s. 23; *Elvahı-i İmadî*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 1330, *Bustanü’l Kulûb*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 364

⁶⁸⁰ Sühreverdî, *Heyâkilü’n Nûr*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 96-97

⁶⁸¹ Hânkâh için bkz. Mahmud Hamdi Zakzûk, *Mavzsuatu’t-Tasavvufu’l İslami*, 1. Baskı, Vezaretu’l Evkafı’l Meclisi’l A’la Li Şuûni’l İslamiyye, Kahire, 1430, s. 373-380

ise yeryüzünden başlayarak göğün en son feleği olan feleku'l eflâk ile sona eren tüm âlem kastedildiğinden *pederin hânkâhı* göğün son feleğinin de ötesinde bir mekânda yer alır.⁶⁸²

Babanın hücre sine (Hânkâh) girme isteği, Akl-ı Faâl, Cebrail veya babanın yer aldığı mekâna yani hânkâha girmek için araştırmalarda yoğunlaşmış kişilerde uyanması ve harekete geçmesi gereken kasti ve iradi bir arzuya işaret etmektedir. Nitekim bu arzu ruhanî ve asumanî bir arzudur ve bu arzu, suflî âlemden yüz çeviren ve yüce âleme yönelen sâlikin kalbinde doğan kutsal bir aşktır. Bu yüzden Sühreverdî yüce ruhanî âlemi doğu, suflî ve cismanî âlemi ise batı olarak adlandırmaktadır. İlk âlem ilahî nurun, hakikatin ve marifetin doğduğu; ikinci âlem ise nurun, işrâkın ve hakikatin battığı yerdir.⁶⁸³

Hücrenin iki kapısı mîsal âleminin duyusal âleme ve ma'kul âleme açılan iki kapısı ve iki yönünü sembolize eder. Daha önce söylediğimiz gibi işrâk hikmetinin peşine düşen sâlikin Akl-ı Faâl'le iletişim kurduğu ya da görüştüğü yer duyusal âlemimizin ötesinde yer alır. Sühreverdî bu mekânı Akl-ı Faâl'in yaşlı bir bilge olarak sâliki eğittiği yere gönderme olsun diye *hânkâh* diye tabir etmekte ve burayı ruhanî olayların tezâhür ettiği mekân olarak görmektedir. Nitekim mîsal âlemi aklî ve hissi iki âlem arasında yer aldığından dolayı bir geçiş, berzah ve ara bir âlemdir. Varlık mertebesi hiyerarşisinde ise mîsal âlemi duyusal âlemin üstünde ancak akıl âleminin altında yer alır. Bu âlemin ruhanîliği, soyutluluğu ve letafeti, yer aldığı varlık mertebesi sebebiyle mahsus âlemden daha çok ancak ma'kul âlemden daha azdır. Bu âlemde ma'kul ile mahsus âlemlerin içinde yer alan tüm varlıkların büründükleri mîsalî bir sureti vardır. Fakat bu suret, ne ma'kul âlemdeki varlıklar gibi tamamen aklî suret ve maddeden arınıktır ne de duyusal âlemdeki varlıklar gibi suret, heyula ve maddenin birleşmesinden meydana gelir. Bu iki âlemin aksine her iki âlem arasında asılı (muallâk) duran tüm maddi özellikler taşımakla beraber maddi olmayan ve belli bir mekân ve karargâhta bulunmayan mîsali suretlere sahip varlıklardır. Mîsal âlemindeki varlıklar ya da mîsalî suretler taşıdıkları üç boyutlu özellikleriyle duyusal âlemdeki maddi varlıklarla ilişkili ve benzer görülürken ma'kul âlemdeki mutlak soyut ve ruhanî olan

⁶⁸² Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 170

⁶⁸³ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ġurbeti'l-Ġarbiyye*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 2, s. 280

varlıklarla ise cismanî katılıktan ve som maddi unsurlardan arınık olmakla benzer ve ilişkilidirler. O halde mîsal âleminin biri ruhanî ve biri cismanî olmak üzere iki özelliği, iki yönü ve iki kapısı vardır. Çünkü oradaki varlıklar üç boyutlu özellikleriyle âlem-i mahsustaki maddi ve cismanî varlıkların bir benzeri ve o âleme açılan bir kapı iken bu mîsalî suretlerin hiçbir cismanî ve maddi katılık, kabuk ve forma ihtiyaç duymayan mîsalî ve soyut suretleriyle ise ma'kul âlemdeki varlıklara ve o âleme açılan diğer bir kapıdır. Bu yüzden üstten ma'kul âleme ve alttan ise mahsus âleme açılan biri ruhanî ve diğeri cismanî olmak üzere hânkâhın iki kapısına işaret edilmiştir. Çünkü hânkâhın da biri zemine diğeri göğe açılan iki kapısı vardır. Bu açıklamalar üzerine nebilerin aldıkları haberlerin, evliyaların mukâşefe ve müşâhedelerinin, işrâk sâlikinin ise ilahî nurların kalbine işrâk ettiği ve böylece hakiki marifetlere nail olduğu mekân olan mîsal âlemi hem cismanî hem de ruhanîdir.⁶⁸⁴

Şehirde (şehre) açılan kapı cismanî ve maddi âleme ya da suflî âleme açılan kapıyı; *sahra ve bostana açılan kapı* ise ruhlar âlemine açılan kapıyı remzeder.⁶⁸⁵ Sahranın temizliği, sukuneti, saflığı ve canlılığına karşın şehrin kirliliği, izdihamı ve bulanıklığı bu iki mekânın birbiri karşısında kullanılmalarına ve birinin pak olan kutsal âlemi, diğerrinin ise yeryüzü âlemini sembolize etmesine yol açmıştır. Ancak sahra bazen ruhanî olayların gerçekleştiği mîsal âleminin sembolü olarak da kullanılmaktadır. Çünkü mîsal âlemi de maddi ve cismanî âleme göre sahip olduğu soyutluluk ve ruhanîlik sebebiyle sahra sembolüyle tezâhür etmektedir. Ancak burada Sühreverdi'nin sahra ve bostan ile mîsal âleminin de üstünde bir mertebede yer alan melekler ve ruhlar âlemini sembolize ettiği hikâyenin devamında da anlaşılmaktadır.⁶⁸⁶

Şehrin kapısını kapatıp sahraya açılan kapıyı açmak mahsusat âlemi ile olan ilişki ve bağlarını kesilip ma'kulat âlemine yönelmeye işaret eder.⁶⁸⁷ Burada işrâk hikmetinin peşine düşen hikâyenin kahramanı şehrin kapısını sağlam bir biçimde kapatmakta, cismanî ve maddi âlemin varlıklarıyla olan bağlarını kökten kesmekte ancak henüz sahranın kapısını yalnızca açmak için çaba göstermektedir. Zira bu aşamada sâlik henüz mîsal âleminindedir ve mîsal âleminde bulunan meleklerle görüşme

⁶⁸⁴ Corbin, **Arz-ı Melekût**, s. 150-169; Purnamdariyan, **Remz ve Dastanhâ-yı Remzî**, s. 227-242; **Akl-ı Surh**, s. 34-40

⁶⁸⁵ Okudan, **a.g.e.**, s. 238-239

⁶⁸⁶ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 172

⁶⁸⁷ Okudan, **a.g.e.**, s. 239

şansı ve yeteneğini elde etmiştir. Ona sahranın kapısının açılabilme şansı ve imkânı ancak bu iletişim kurulduktan sonra Akl-ı Faâl ya da bir meleklerle aracısız görüşüp ondan hakikat ve marifet aldıktan sonra gerçekleşebilecektir. Bundan dolayı duyusal âlemi terk etme yolunda verilen büyük çaba ve cihadın ardından girilen kutsal âlem yolculuğuyla beraber yakın melekler, on güzel yüzlü pîr şeklinde sâlikin ruhuna görünmeye başlarlar.⁶⁸⁸

On güzel yüzlü pîr ile Nûru'l Envâr'dan feyz yoluyla sadır olan ve her biri hiyerarşik bir sıralı mertebede bulunan en yakın nurlar ya da Meşşâî felsefenin söylemiyle on akıl sembolize edilir.⁶⁸⁹ Nitekim Farabi ve İbn-i Sînâ gibi Meşşâî filozoflara göre yaratıcı ve ezeli iken varlıklar ise sonradan meydana gelen hadis varlıklardır. İbn-i Sînâ varlıkların ilk kaynak ve ilk sanatkârdan feyz yoluyla mertebe mertebe yaratıldığını söyler. Feyz Allah Teâlâ'dan ve onun kutsal akletmesinden meydana gelen bir eylemdir. Ona göre Allah hem kendi zatını bilmekte hem de kendi zatını akletmektedir. Bu bilme ve düşünme (taakkul) sayesinde "bir"den çoklu âlem meydana gelmiştir. Allah'ın düşünmesinden ilkin Akl-ı Evvel sadır olmaktadır. Bu akıl maddeye dayanmayan ve cisme muhtaç olmayan salt ruhanî ve nuranî bir cevherdir. Aynı zamanda hem kendisini hem de yaratıcısını idrak edebilmektedir. İlk akıldan ikinci akıl, birinci felekin nefsi ve birinci felek meydana gelir. Bu şekilde her bir akıldan bir sonraki akıl, nefis ve felek meydana gelir ve onuncu akıldan dokuzuncu nefis ve dokuzuncu felek meydana gelir.⁶⁹⁰ Ancak Meşşâî felsefede akıl hiyerarşisi burada sonra ermekte ve böylece onuncu akıldan on birinci akıl meydana gelmemektedir. İlk cismin ya da ilk feleğin de duruluğu ve letafeti onuncu feleğe gelinceye kadar gittikçe azalmış ve yoğunluğuyla bulanıklığı artarak devam etmiştir. Bu yüzden diğer bir felek ve nefis meydana gelmemiş, onuncu akıldan insanî nefisler ve elementler âlemi olan heyula ve suretler meydana gelmiştir. Sühreverdî de tıpkı Meşşâî filozoflar gibi kesretin vahdetten bu biçimde sudur ettiğini ve âlemin yaradılışını bu şekliyle kabul ederek kendi üslubuyla dile getirmiştir.⁶⁹¹

⁶⁸⁸ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 172

⁶⁸⁹ Mihriban, a.g.m., s. 16; Okudan, **a.g.e.**, s. 239

⁶⁹⁰ İbn Sina, **el-Mebde ve Meâd**, Metin, ss. 79,80,85, 98, 103;

⁶⁹¹ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, (**Mecmua-yi Musannefât**), c. 2, s. 265; **Pertevnâme**, (**Mecmua-yi Musannefât**), c. 3, s. 53, **Heyâkulu'n Nûr**, (**Mecmua-yi Musannefât**), c. 3, s.95, **Elvâh-ı İmadî**, (**Mecmua-yi Musannefât**), c. 3, s.148 vd

Sühreverdî güzel yüzlü on pîrin heybet ve aydınlık dolu yüzlerinden bahsederken seçtiği “frah” kelimesi, gayet bilinçli bir tercihtir. Çünkü Zerdüştlük’te kullanılan Avesta kökenli bu kelime ile kastedilen “ilahî nur”dur. Hikâye kahramanı Sühreverdî’nin ruhlar âleminde karşılaştığı pîrler ya da melekler de bu ilahî nuru taşıyan nuranî varlıklardır.”⁶⁹²

Büyük bir korku ve huşuyla öne doğru bir adım attım ve diğer adımları geride tuttum. Sonra ne olursa olsun cesaret edip yanlarına gitmeye ve onlarla bahtiyar olmaya karar verdim. Yavaş yavaş ilerledim. Ve sedirin kenarında bulunan pîre selam vermek istedim. İnsafen son derece güzel ahlaklı olduğundan dolayı benden önce selam verdi ve âlicenaplıkla bana tebessüm etti. Gözbebeklerimde canlanacak şekilde bana tebessüm etti. Onun yüce karakterinin bütün bakışlarıyla onun heybeti bende ilk şekliyle kalmıştı.

Bir adımı ileri atarken diğerini geride tutmak ile sâlikin ruhlar âlemine girişte karşılaştığı olağanüstü cazibe ve güzelliklerle gözünün kamaşması üzerine önünü yeterince görememesinin yanı sıra henüz alışamadığı ve ayak uyduramadığı bir yolda yürümenin beraberinde görülen kararsızlık, ikilem ve korkuya da bir gönderme yapılmıştır. Tıpkı Tur-i Sina’da ardına bakmadan kaçan Musa’nın yaşadığı ikilem ve korku gibi.

**Sordum: “Haddim değildir ama siz büyükler nereden teşrif etmişsiniz?”
Sedirin kenarında olan pîr bana:**

“Biz mücerred (soyut ve bağımsız) bir grubuz. ‘Nâkocaâbâd’ tarafından geliyoruz” şeklinde cevap verdi. Ben söylediklerini anlayamadım ve sordum:

“O şehir hangi bölgenindedir?”

“O şahadet parmağının (engoşt-i sebâbe) oraya yol bulamadığı bir bölgedir.” Bunun üzerine pîrin bilge biri olduğunu anladım.

⁶⁹² Haşim Rezi, *Kohenterin Gencine-i Mektûb-i İnan-i Bastân, (Tercüme-iAvesta)*, 8. Baskı, İntişârât-ı Behcet, Tahran 1391/2012, Yeştlar, 13, s. 398

Sedir'in kenarında bulunan pîr; onuncu akıl, Akl-ı Faâl ya da Cebrail'dir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, yaratılan ilk varlık akıldır.⁶⁹³ Ancak bu akıl mertebe halinde olup on akla kadar çıkmaktadır. Allah'a veya Nûru'l Envâr'a en yakın olan akıl, ilk akıldır ve diğer dokuz aklın kaynağıdır. İlk aklın dışındaki diğer tüm akıllar da varlıktan veya nurdan aldıkları nasibin yoğunluğuna göre hiyerarşik mertebelerde yer alırlar ve Sühreverdî'nin tabiriyle İspehbedi nurlar olarak varlıkta ilk akla ve dolayısıyla Nûru'l Envâr'a en yakın ve en benzer varlıklardır. Meşşâî felsefede onuncu akıl Akl-ı Faâl'dir ve şeriat diliyle Cebrail ya da Ruh'u'l Kudüs olarak bilinir. Sühreverdî birçok eserinde kesretin vahdetten sudur edişini Meşşâî felsefenin terminolojisini kullanarak izah eder. Sühreverdî tıpkı Farabi ve İbn-i Sînâ gibi onuncu akıl olan Akl-ı Faâl ya da Cebrail'i kevn u fesâd âleminin idarecisi, insanî düşünen nefislerin bahşedicisi, peygamberlere inen vahyin aracısı ve nefislerimizi potansiyelden fiiliyata çıkaran varlık olarak görür. Sühreverdî'ye göre Akl-ı Faâl, duyuşsal âlemin varlığının vasıtası ve nefislerimizi erdemlerle nakşedendir. Ona göre nefislerimizin Akl-ı Faâl'la olan ilişkisi levhanın kalemle olan ilişkisi gibidir; o halde nefislerimiz soyut levhalar ve o nefislerimizi hakiki bilgiler ve rabbanî marifetle nakşeden bir kalemdir. Sühreverdî bu yorumuna delil olarak Alak süresinin dördüncü ayetinde yer alan "kalemle öğretti" şeklindeki ayeti delil getirerek nefis levhasına bilgileri yazan ve nakşeden kalemin Akl-ı Faâl veya Cebrail olduğuna gönderme yapar.⁶⁹⁴

Sühreverdî yine *Hikmetu'l-İşrak*'ta kesretin vahdetten sudur edişini Meşşâî felsefenin esaslarına göre yorumlar ve bu akılları ve nefisleri "ruh bahşeden" olarak tanımlar. İnsanın arketipini, bilgileri öğretene, erdemleri gösterene, hayatı bahşeden ve takviye eden melekût-i âlâda bulunan melekler arasında en yakın ruhanî baba olarak adlandırır.⁶⁹⁵ Akl-ı Faâl'in bizimle ve âlemimizle olan bu irtibatı ve yakınlığı ile diğer akıllara göre olan mertebesinden dolayı bu hikâyede sedirin kenarında bir yer ona biçilmiş olarak gösterilmektedir. İşrak hikmetinin sâliki, hekimi ve filozofu, yeryüzü pîr ve rehberlerine muhtaç bırakmayan bu pîr ve asumanî rehberlikle olan görüşmesi gerek

⁶⁹³ İbn Arabî, *EL-Futuhâtü'l-Mekkiye*, c. 2, s. 251

⁶⁹⁴ Sühreverdî, *Elvâh-ı İmadî, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 180

⁶⁹⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 200-201

İbn-i Sînâ'nın *Hay b. Yakzan* adlı sembolik hikâyesi gerekse Sühreverdî'nin birçok sembolik hikâyesinin mihenk taşı konumundadır.⁶⁹⁶

Biz soyutlanmış bağımsız bir grubuz tümcesi, on aklın ya da kahir nurlar ve yakın meleklerin madde ve cisimden tamamen arınık olan saf ruhanî var oluşlarına dair yapılan bir betimlemedir. Cisim olmadıkları için işaret edilmeyen, bölünemeyen ve parçalanmayan nuranî, ruhanî ve aklanî var oluşun gerektirdiği bir betime dikkat çekilmiştir.⁶⁹⁷

Nâkocaâbâd melekler ve akıllar âlemidir. Hiçbir yerde olmayan âbâd veya mekân kelimesinin asla yol bulamadığı lâmekân yerleşkeyi ifade eden bu terim Sühreverdî sembolizmi ve mistizminde önemli bir yer tutar. Bilindiği üzere mekân ya da “nere” sorusuna karşılık gelen “bura, ora” maddi ve cismanî özellikler taşıyan yapılar için kullanılır. Ancak maddi ve cismanî özelliklerden tamamen arınık olan aklanî, nuranî ve ruhanî varlıkların veya var oluşların herhangi bir belirgin yere ihtiyacı olmayan lâmekân niteliktedir. Bilindiği üzere Sühreverdî'ye göre duyusal, mîsali ve ma'kul olmak üzere üç tür âlem vardır. Mîsal âlemi duyusal âlem ile ma'kul âlem arasında bir yerdedir. Mîsal âlemi nâkocaâbâd olarak da adlandırılmıştır. Çünkü mîsal âlemi madde ve cisimden arınık suretlerin yer aldığı bir âlem iken; maddi ve cismanî oluş (kevn) ise duyusal ve maddi âlemin özelliğidir. Nitekim hikâyenin kahramanı olan Sühreverdî ile on güzel yüzlü pîr topluluğu bünyesinde betimlenen melekler veya akıllarla olan diyalogun gerçekleştiği yer mîsal âlemidir. Pîrin; hikâyenin sâlikî ya da hikâye kahramanına cevap verirken kullandığı nâkocaâbâd, akılların pîrler suretiyle sembolize edildiği mîsali bir mekâna işaret etmektedir. Mîsal âlemi göğün son feleği olan feleku'l eflâkın iç bükeyi ya da şeriatin diliyle gayb ile şehadet âlemi arasındaki sınır bölgedir. Bu yüzden Sühreverdî'nin *Akl-ı Surh* hikâyesinde sâlikin karşısında tezâhür eden, kızıl yüzlü pîr görünümünde olan melek ya da Akl-ı Faâl kendi âleminin ilginçliklerini beyan ederken şöyle der: “Padişahımız mülkünü âbâd etmek istediğinde önce vatanımızı âbâd etti. Sonra bizi işe aldı ve on iki işyeri kurmamızı emretti.”⁶⁹⁸ Sühreverdî'nin *Fî Hakîkati'l Aşk* adlı hikâyede de adı Hüzün olan melek Yakub'un

⁶⁹⁶ İbn Sina, **Resâil, Hay b. Yakzan**, s. 132; İbn Tufeyl-İbn Sina, **Hay b. Yakzan: Ruhun Uyanışı**, s. 282; Sühreverdî, **Fî Hakîkati'l-Aşk, (Mecmua-yi Musannefât)**, c. 3, s. 275; **Akl-ı Surh, (Mecmua-yi Musannefât)**, c. 3, s. 210-213

⁶⁹⁷ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 178

⁶⁹⁸ Sühreverdî, **Akl-ı Surh, (Mecmua-yi Musannefât)**, c. 3, s. 234

mabedine girdiğinde Yakub ona nereden geldiğini sorunca yine aynı cevabı verir: “Nâkocaâbâd bölgesi, pakların şehrinden!”⁶⁹⁹

Nâkocaâbâd Sühreverdi'nin risalelerinde şu adlarla anılmıştır: Beytu'l Makdes, Ruh âbâd, Şehristân-ı Cân (Fî Hakîkati'l Aşk Hikâyesinde);⁷⁰⁰ Diyâr-ı Mâverâunnehr, Tûr-i Sîna (Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye'de);⁷⁰¹ İbn-i Sînâ'nın *Hay b. Yakzan*'ında da Akl-ı Faâl ya da melek kendi şehrini “Beytu'l Makdes” olarak adlandırır.⁷⁰²

Şehadet parmağının yol bulmaması, nâkocaâbâd yurdu ya da akıllar ve meleklerle ait olan lâmekân âlemin cisim ve maddeden müteşekkil olmaması bakımından işaret edilemeyecek bir soyutluluk, ruhanîyet ve sınırsızlığına vurgu yapılmıştır. Nitekim akıllar veya melekler âlemi gökler feleğinin de ötesinde yer aldıkları için onun bulunduğu taraf ve yer aldığı yön asla gösterilemez. Çünkü ora yani nâkocaâbâd, cismanî dünyada parmakla işaret edilen yön ve tarafın ötesinde olması bakımından işaret edilemez ve gösterilemez.⁷⁰³

“Lütfen söyler misiniz bana? Zamanınız daha çok neyle geçer?” diye sordum.

“Bil ki işimiz terziliktir ve hepimiz izzet sahibi sultan olan Allah'ın kelamının muhafızlarıyız ve seyahat halindeyiz” dedi. Sordum:

Terzilik on aklın ya da asumanî meleklerin tıpkı terzilerin maddi ve cismanî bir parçayı işleyip dokumaları gibi varlıkların silsilesini en uygun şekilde işleyip dokumaları ve belli bir mizan ve ölçüyle idare etmelerini sembolize etmektedir. *Akılların terziliği*, maddeye şekil vermek ve heyulaya suret kazandırmaktır. Diyalogda pîrin feleklerden yere kadar tüm duyusal âleme verdikleri şekil; suret ve oradaki ince

⁶⁹⁹ Sühreverdi, *Fî Hakîkati'l Aşk*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 273

⁷⁰⁰ Sühreverdi, *Fî Hakîkati'l Aşk*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 275

⁷⁰¹ Sühreverdi, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, ss. 276, 293

⁷⁰² İbn-i Sînâ, *Resail*, *Hay b. Yakzan*, s. 132

⁷⁰³ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. Nâkocaâbâd, Cabursa, Caburka, Hurkulya veya mîsal âlemi için bkz. Henry Corbin, *Arz-ı Melekût*, Kitabın tamamı; *Makâlat*, s. 249-272; Purnamdariyan, *Akl- Surh*, s. 34-40; *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî*, s. 227-264

işçiliğe ve dokumaya dikkat çekmek üzere terzinin kumaş topuna şekil vermek üzere ince eleyip sık dokuyan bir işçilikle harcadığı emekle betimlemiştir.⁷⁰⁴

Allah'ın kelamının muhafızları yani meleklerin, ilahî bilgi ve marifetlerin taşıyıcıları ve koruyucuları olmaları demektir. Akıllar veya melekler ilahî bilgilerin kodlandığı doğal bir potansiyele sahiptirler.⁷⁰⁵ Akıllar veya meleklerin bu doğal ilahî bilgilerin taşıyıcıları ve koruyucuları olduklarıyla ilgili Kuran-ı Kerim'in "Zikri biz indirdik ve onun koruyucuları da biziz"⁷⁰⁶ şeklindeki ayette geçen koruyucuları hatırlatmaktadır.

Allah'ın kelamının koruyucuları ile beraber zikredilen *seyahat etmek* de ilahî bilgiye vakıf olmanın beraberinde gelen sonsuz ve sınırsız vukûfiyetine bir vurgu olarak düşünülebilir. Çünkü akıllar veya melekler için mekân ve mekâna bağlı iş görme bulunmadığı için onların herhangi bir faaliyeti icra etmek için ya da herhangi bir bilgiye vâkıf olmak için mekânlar arası mesafeyi kat etme anlamına gelen seyahate veya yolculuklara girmelerine gerek kalmaz. Bu yüzden buradaki seyahat ve yolculuğu her türlü işi gerçekleştirirken her yerde aynı anda bulunabilen bir potansiyelle mücehhez, soyut ve aklanî varlıklar olan meleklerin her yere ve varlığa ulaşabilen takat ve potansiyellerinin bir betimi olarak anlaşılmalıdır.⁷⁰⁷

“Senden yüksekte oturmuş (sedire) bu pîrler niçin sessiz kalmayı tercih ediyorlar?”

“Sizin gibilerin, onlarla diyaloga geçme izinleri olmadığı için. Ben onların diliyim ve onlar konuşmada senin gibilerle konuşmazlar” diye cevap verdi. Meydana atılmış on bir katmandan oluşan bir kırba gördüm. Kırbanın arasında biraz su ve suyun içinde de biraz toprak gördüm. Toprağın yüzeyinde bazı canlıların gidip geldiklerini gördüm. Bu on bir tabakalı kırbanın her bir tabakasının üzerinde dokuz katmanlıdan parlak düğmeler (halkalar) yerleştirilmişti. Nuranî yıldızların çok sayıda bulunduğu ikinci katman üzerinde sadece ikinci katman üzerinde sûfilerin başlarına geçirdikleri magrip külahları

⁷⁰⁴ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 179-180

⁷⁰⁵ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s.180

⁷⁰⁶ Hicr, 15/9

⁷⁰⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s.182

biçiminde çok sayıda nuranî düğmeler vardı. Ve birinci katmanda hiçbir düğme yoktu. Tüm bunlarla birlikte bu kırba bir halkadan daha yuvarlaktı ve kapısızdı. Onun yüzeyinde hiçbir delik ve çatlaklık yoktu. Bu on bir katman renksizdi ve son derece şeffaf oldukları için onların içinde olan her şey görünüyordu. Yukarıdaki dokuz katman hiçbir şekilde delinemezken alttaki iki katman rahatlıkla yarılabılır.

Sizin gibilerin, onlarla diyaloga geçme izinleri olmaz sözüyle varlıkların yer aldıkları mertebeye göre bir etkileşim ve iletişim halinde olabilecekleri ve bu hiyerarşinin bozulmadan belli bir sistem üzere sürüp gittiği belirtilmektedir. Nitekim daha önce ifade ettiğimiz gibi Vacibu'l Vücûd ya da Nûru'l Envâr'dan sudur eden ilk varlık Ak-lı Evvel'dir. Ak-lı Evvel'den de onuncu akla kadar, akıllar yekdiğerinden sudur etmekte, aralarında yetkinlik, yoğunluk ve baskınlıkta belli bir mertebe ve hiyerarşik sistem yer almaktadır. İnsanoğlunun arketipi olarak kabul edilen ve onunla irtibata geçtiği kabul edilen akıl ise onuncu akıl, Akl-ı Faâl veya Cebrail olarak kabul edilen akıldır. Hikâyede sâlikle irtibat kuran Akl-ı Faâl veya melek de tam da bu varlık mertebesine işaret etmekte ve her varlığın belli bir alanı ve yetkinliği içerisinde etkileşim ve iletişim içerisinde olabileceğine vurgu yapmaktadır.

On bir katmanlı kırba ile, on bir katmalı küre şeklindeki on bir felek sembolize edilmektedir. Sühreverdî dönemine kadarki felekiyat bilgilerine göre bu on bir felek, yukarıdan aşağıya doğru şöyle sıralanmaktaydı: ay üstünde sekiz feleki sekiz feleğin altında bulunan ay feleği ve ay feleğinin altında bulunan esîr ve zemherîr adlı iki felek. Duyusal âlemin bu on bir katmanlı dairesel yapısı birçok sembolik hikâyede önemli bir yer tutmuştur. Sühreverdî'nin *Akl-ı Surh* adlı hikâyesinde geçen on bir Kafdağı yine bu hakikate getirilen bir semboldür.⁷⁰⁸

Onbir katmanlı kırbanın içinde görülen su, su unsuru ve *suyun içinde yer alan toprak* ile de kara parçası kastedilmektedir. Duyusal âlemde ay feleğinin altında yer alan dört element sahip oldukları ağırlığa göre üstten alta doğru kendilerine uygun düşen mertebede bulunurlar. Nitekim bu dört elementten en hafif olan ateş en üstte ve sonrasında sırayla hava, su ve toprak alt alta yer almaktadırlar. Suyun altında yer alan

⁷⁰⁸ Sühreverdî, *Akl-ı Surh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 229-230; *Fî Haleti't-Tufûliyye, (Mecmua-yi Musannefât)*, c.3, s. 257; *Safir-i Sîmurg, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 314-315

toprak ya da kara parçası, ağırlığı sebebiyle suyun bir alt mertebesinde yer alır. Ve kara parçası için kullanılan *biraz (muhtasar)* terimi de hem yeryüzünde kapladığı alan bakımından sulara göre az olmasına hem de tüm âleme kıyasla bizim topraktan müteşekkil olan dünyamızın küçüklüğüne ve hiçliğine dair bir göndermedir.⁷⁰⁹

Her bir tabaka, daha önce belirttiğimiz toplam on bir feleğin her biri, *dokuz katman* ise ay feleği dâhil olmak üzere aydan son felek olan feleku'l eflâka kadar olan dokuz gök feleğidir. *Tabakanın üzerine yerleştirilen parlak düğmeler* de feleğinde yer alan yıldızlar, sembolize ederler.⁷¹⁰

İkinci katman ise gök feleklerinin en uzağı ve en üstte yer alan feleku'l eflâk'ın hemen altında yer alan ikinci katmandır. Ay feleğinden başlayıp yukarı doğru sıralandığında sekizinci, ancak feleku'l eflâktan aşağıya doğru sıralandığında ise ikinci felek olarak kabul edilen bu gök feleğinde tamamı sabit olan yıldızların yer aldığı ve bu yıldızların oldukça parlak olduğu ifade edilmektedir.⁷¹¹

Birinci katman göğün son katmanı olan feleku'l eflâk ya da atlas feleğidir. Atlas feleği (felek-i muhit) diğer kalan on feleği kuşatan ve içine alan küresel bir felek olup üzerinde hiçbir sabit veya seyyar (yörüngesi olup dönen) yer almamaktadır. Yalnız burada dikkat çeken husus şudur: hikâye kahramanımızın veya sâlikin feleku'l eflâk veya atlas feleğini birinci ve altındaki feleği de ikinci felek olarak tanıtmaması veya görmesinin esprisi pîr veya meleklerle diyalog kurduğu ve bu vesileyle durduğu yerden yeryüzü sakinlerine yaptığı hitapla alakalıdır. Çünkü kendisi son gök feleğinin de üstünde yer alan mîsal âleminde melek ya da Akl-ı Faâlla mülakat halindedir ve mîsal âleminden yeryüzüne doğru bakarken elbette durduğu yerden feleku'l eflâk birinci ve altındaki felek ise ikinci felek olarak hikâyeye yansımaktadır. Bizim duyusal âlemin dibinde yer alan bir yerdeki bakışımız ve basiretimizin sâlikin durduğu yüce makamdaki bakış ve basiretine olan uzaklığı, darlığı ve kıtlığı da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Nitekim göğün son feleği olan feleku'l eflâk bile çok uzak bir yerde ve göğün en son on birinci feleği olarak gelirken sâlikin çıktığı mekânın hemen altında ve ona göre yakın hatta birinci sırada ama yine de onun bulunduğu makamın bir alt mertebesinde yer

⁷⁰⁹ Pumdarinnayan, *Akl-ı Surh*, s. 183

⁷¹⁰ Pumdarinnayan, *Akl-ı Surh*, s. 183

⁷¹¹ Pumdarinnayan, *Akl-ı Surh*, s. 183

almaktadır. Çünkü o yukardan aşağıya bakarken ve bu vesileyle onun basireti tıpkı atlas okyanusu gibi çok daha kapsamlı ve kuşatıcı iken biz ise aşağıdan yukarıya bakar ve sayısız perde ve engelle basiretten çok az bir görü alanı payına sahibiz.⁷¹²

Kırbanın yuvarlak ve kapısız olması ile son derece mükemmel ve iç içe geçmiş dairelerden oluşan ve her biri diğerini çevreleyen en sonda da atlas feleği tarafından tamamen çevrelenen gök felekleri sembolize edilmektedir. Bu gök felekleri ateş (esîr) elementinden oluştuğu için saf, renksiz, değişmez ve bozulmaz niteliktedirler. Ve bu yüzden onların yüzeyinde bir çatlama ve delinme gerçekleşmez. Aynı zamanda son derece saydam ve şeffaf olduklarından kendilerinden sonra gelen ötelere perdelemez, engellemezler. Bu özelliklerinden dolayı da her birinin iç ve dış bükeyi görülebilir niteliktedir. Bu bakımdan birinci felek olan atlas feleğinden tüm alt mertebede yer alan felekler ve üzerindeki yıldızlar perdesiz görülebilir. Sühreverdî feleklere dair bu özellikleri başka risalelerindedir ve *Rûzi Bâ Cemâat-ı Sûfiyân*(*Sûfiler Topluluğuyla Bir Gün*) adlı sembolik risalesinde de feleklerin farklı özelliklerini meleğin dili üzerinden geniş bir şekilde açıklamıştır.⁷¹³

Alttaki iki katman dokuz gök feleğinin altında yer alan ateş (esîr) ve hava (zemherîr) dir. Ay feleğinin altında bulunan bu iki katman ay feleğinin üstünde bulunan sekiz ve ay feleği de dâhil olmak üzere toplam dokuz gök feleğinin aksine çatlama, yarıлма ve delinmeleri mümkündür. Çünkü eflâkın türünden olmayan ve kevn u fesâd halinde olan niteliktedir.⁷¹⁴

“Bu kırba nedir?” diye sordum.

“Bil ki maddesi cismi tüm katmanlardan daha büyük olan ilk katmanı herkesten daha yüksekte oturmuş olan o pîr düzenlemiş ve birleştirmiştir. İkinci katmanında ikinci pîr ve bana ulaşıncaya kadar her pîr bir katmanı düzenlemiş ve oluşturmuştur. Bu dokuz arkadaş ve yaren seni oluşturmuşlar. Bu onların iş ve sanatlarıdır. Bu alttaki iki tabakayı ve ortasında bulunan bir yudum suyla çakılı

⁷¹² Pumdarrınayan, *Akl-ı Surh*, s. 184

⁷¹³ Sühreverdî, *Pertevnâme*, (*Mecmua-yi Musannefât*) c.3, s. 18; *Heyâkulu'n-Nûr*, (*Mecmua-yi Musannefât*) c. 3, s.103; *Elvâh-ı İmadî*, (*Mecmua-yi Musannefât*) c. 3, s. 121, *Bustanü'l-Kulûb*, (*Mecmua-yi Musannefât*) c.3, s. 360; *Rûzi Bâ Cemaât-i Sûfiyân*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 3, s. 263-268

⁷¹⁴ Pumdarrınayan, *Akl-ı Surh*, s. 184

meydana getiren benim. Onların (üstteki diğer pîrler) yapıları daha güçlü olduğundan ötürü onların sanatı da parçalanmaz ve delinmezken benim sanatım parçalanabilir ve bozulabilir” dedi.

İlk katman on bir felekten oluşan feleklerin ilki tüm felekleri kuşatan atlas hepsinden daha büyük, daha geniş, daha kuşatıcı ve daha yüce olan yukarıdan aşağıya doğru olan ilk göksel felektir.⁷¹⁵ Herkesin üstünde olan pîr diğer tüm akıllardan üstün olan mertebedeki ilk akıldır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Vâcibu’l Vücûd ya da Nûru’l Envâr’dan sâdır olan ilk varlık Ak-lı Evvel’dir ve diğer tüm akıllar hiyerarşik bir biçimde tıpkı sayılarda olduğu gibi Ak-lı Evvel’den sadır olmaktadır. Yine her bir akıldan bir felek meydana gelmektedir ve ilk akıldan meydana gelen felek ise feleku’l eflâk veya atlas feleğidir.⁷¹⁶

Dokuz arkadaş ve yaren onuncu akıl olan Akl-ı Faâl veya meleğe eşlik eden diğer dokuz akıldır. Bu diğer dokuz akıl dokuz asumanî feleği vücuda getirirken onuncu akıl da ay altı felek olan ateş ve hava feleklerini meydana getirmektedir ve her on akıl bu işte birbirlerine yardım ederler.⁷¹⁷

Alttaki iki tabaka göksel feleklerin altında yer alan ateş ve hava küreleridir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi ay feleği ve üstünde yer alan sekiz felek ilk dokuz aklın kontrolünde var olur ve göksel bir nitelik taşıdıkları için ateş (esîr)⁷¹⁸ elementinden meydana gelir. Ay feleğinin altında yer alan ateş (esîr) ve hava (zemherîr) adlı diğer iki küre ise onuncu akıl olan Akl-ı Faâl, melek veya Cebrail’in kontrolünde ve işçiliğinde vücuda gelir ve fakat göksel değil yersel bir özellik taşırlar. Bu bağlamda oluşmayan, bozulmayan, çatlamayan, yarılmayan ve delinmeyen gök feleklerinin aksine yersel özellikler taşıyan bu iki alt küre kevn u fesâd âleminde yer aldıkları için devamlı oluş ve bozulmuş halindedirler.⁷¹⁹

“Bu şeyhlerle ne tür bir ilişkin var?” diye şeyhe sordum.

⁷¹⁵ Mihriban, a.g.m., s. 16

⁷¹⁶ Pumdarrınayan, **Akl-ı Surh**, s. 184

⁷¹⁷ Pumdarrınayan, **Akl-ı Surh**, s. 185

⁷¹⁸ Gök felekleri için kullanılan esîr, yeryüzünde kullandığımız ateşten farklı bir özelliktedir. Bu fark güneş ışığıyla ateş kıvılcımı arasındaki farka benzer. Semavî varlıkların mamûlü olan esîr, daha çok nurla ifade edilebilecek bir yapıda olduğundan dolayı delinmesi, yırtılması, bozulması olmaz, özette oluş ve bozulmuş halinde değildir.

⁷¹⁹ Pumdarrınayan, **Akl-ı Surh**, s. 185

“Bil ki seccadesi yüksekte olan bu şeyh ikinci pîrin üstadı ve mürebbisi olduğu için onun omuzlarında oturmuştur. Ve ikinci pîri sahifeye yazan odur. Ve bu şekilde ikinci pîr üçüncü pîri, üçüncü pîr dördüncü pîri bana ulaşıncaya kadar her pîr bir altındaki pîri kaydetmiştir. Nitekim beni de dokuzuncu pîr sahifeye kaydetmiş, hırkayı vermiş ve eğitmiştir.”

Şeyhler, hikâye kahramanı olan sâlikin diyalog halinde olduğu Akl-ı Faâl, melek veya Cebrail’in dışında kalan diğer dokuz akıl veya pîrdir. Akılların yer aldıkları varlık mertebesine göre her bir akıl alt mertebesindeki aklın üstat ve mürebbisi olduğundan onuncu aklın doğrudan üstadı dokuzuncu akıl iken, onuncu akıl ise insanî düşünen nefislerin varlık nedeni ve tezâhür sebebi olduğundan dolayı tüm insanların üstadı ve mürebbisi sayılır. *Seccadesi yüksekte olan pîr* ile ikinci aklın zuhur sebebi olan ve bu yüzden diğer alt mertebede bulunan dokuz aklın ve bu bağlamda onuncu akıl veya Akl-ı Faâl’in de üstadı ve mürebbisi olan Akl-ı Evvel kastedilir.⁷²⁰

“Sizin çocuklarınız, mülkünüz ve benzeri şeyleriniz var mıdır?” diye sordum. Şöyle cevap verdi:

“Biz çift değiliz (eşimiz yoktur) ancak her birimizin bir çocuğu ve bir değirmeni vardır. Her bir çocuğu bir değirmenin üzerinde onu koruması için bekçi tayin etmişiz. Ve biz bu değirmenleri inşa edene kadar asla onlara bakmadık ancak çocuklarımızdan her biri belli bir değirmenin üzerinde imarla meşguldüler. Bir gözleriyle değirmene diğer gözleriyle de sürekli babalarının taraflarına bakarlar. Benim değirmene gelince o dört katmandır. Ve benim çocuklarım oldukça fazladır. Öyle ki saymanlar istedikleri kadar zeki olsunlar onları sayamazlar.”

Akıllara eş ve ikizin bulunmaması, madde ve cisimden arınık olduklarına bir vurgudur. *Çocuk*, her bir akıldan sâdır olan dokuz feleğin nefisini sembolize ederken, *değirmen* ise yine her bir akıldan meydana gelen dokuz gök feleğini sembolize eder. Çünkü her bir felek bir değirmen taşı gibi kesintisiz bir dönüş ve devridaim içerisindedir. Gök felekleri ve tüm varlıkların dönüşleri, bu bağlamda kutsal dans olan semanın değirmenle sembolize edilmesinin örneklerine tasavvuf edebiyatında da

⁷²⁰ Pumdarınayan, *Akl-ı Surh*, s. 185

rastlanır.⁷²¹ Değirmen ile gök felekleri arasındaki temel benzerlikleri ise ikisinin de belli bir yörüngede dönmeleridir. Nitekim Farsçada gök için kullanılan “asuman” kelimesi as (asya) ve man (mânend) isim ve edatının birleşiminden meydana gelerek değirmen anlamına gelen Farsçadaki “asya” kelimesi gibi belli bir yörüngede devamlı dönmekte olan değirmen gibi dönen anlamına gelmektedir.⁷²² Biruni de asumanı köken olarak değirmen anlamına gelen “asya” ve gibi anlamına “man/mânend” birleşik kelimesine dayandırmaktadır.⁷²³

Her birinin bir çocuğunun olması ile her bir nefsin yönetimi altında olan felek kastedilmektedir. Daha önce Vacibu'l Vücut'dan veya Nûru'l Envârdan sudur yoluyla feyzeden varlıkların ilkinin Ak-lı Evvel olduğunu ve diğer akılların ise varlık mertebesine göre tıpkı sayılar gibi ardışık olarak birbirinden feyz ettiklerini veya türediklerini söylemiştik. Yine her bir akıldan bir nefsin (ruhun) meydana geldiğini ve tıpkı ayın güneşten aldığı ışıkla parlaması, aydınlanması ve varlık sahnesinde tezâhür etmesi gibi nefsin de aklın nuru, idaresi ve tasarrufatıyla var olduğu ve iş gördüğüne dikkat çekmiştik. İşte burada sembolize edilen çocuk her bir akıldan sudur eden nefsin yönetimi altında bulunan bir feleğe işaret edilmektedir.

Her bir çocuğun bir değirmen üzerine bekçi tayin edilmesi ile felekler ve felekleri idare eden nefisler sembolize edilmektedir. Hikâye kahramanı sâlik ile görüşen onuncu akıl ya da melek, yanındaki diğer akıllar veya meleklerle birer çocuğa ve değirmene sahip olduklarını dile getirmekle kendi idareleri altındaki nefislere ve o nefislerin faaliyet alanları olan feleklere gönderme yapmaktadır. Nitekim bir değirmen gibi belli bir döngü ve yörüngede dolaşmak bakımından felekler bir değirmen iken, o felekleri harekete geçiren bir motor güç olmaları açısından çocuklar ya da nefislerdir.⁷²⁴

Burada geçen *biz bu değirmenleri inşa edene kadar asla onlara bakmadık* sözyle akılların son derece madde ve cisimden arınık olan özelliklerine işaret edilmektedir. Burada cisim ve maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan akılların değirmen döngüsü halinde akıp giden her bir felekle doğrudan değil dolaylı ilişkisine vurgu

⁷²¹ Uryan-Hemedanî-Ensârî, **a.g.e.**, c.21, s. 63; Feriduddin Attar, **Divan-ı Attar**, tsh. Taki Tafazzuli, 11. Baskı, Şirket-i İntişarât-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran 1384/2005, ss. 6, 490, 628, 705, 708

⁷²² Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 187

⁷²³ Biruni, **et Tefhim**, s.58

⁷²⁴ Pumdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 187-188

yapılmaktadır. Çünkü işrâk mektebinde ne Vacibu'l Vücut veya Nûru'l Envâr'ın ne de akılların madde ve cisimle bir ilişkisi vardır. Aksine madde ve cisimle dolayısıyla eflâkla ilişkisi olan nefistir, nefislerdir. Çünkü asla değişip dönüşmeyen ve saf cevherler olan akılların değişim ve dönüşüm halindeki madde ve cisimle doğrudan ilişkili olması muhaldir. Bu yüzden akıllar çocukları olan nefisler vasıtasıyla eflâkı yönetmekte ve tanzim etmektedirler.⁷²⁵

Bir gözleriyle değırmene diğer gözüyle de sürekli babalarının taraflarına bakarlar sözü ise, çocuklarla sembolize edilen nefislerin bir taraftan cisim dünyası olan değırmenlere ya da feleklere diğer taraftan ise babalarına ya da ilişkili ve bağılı oldukları akıllara bakmalarını ifade eder. Zira her bir felek bir cisim konumundadır ve bağılı olduğu bir nefis ve bir akıl vardır. Her nefis kendi feleğinin cismi üzerinde etkileyici ve yönetici iken aynı zamanda varlık sebebi olan akıldan da kesintisiz olarak etkilenmektedir. Nitekim işrâk okulunda varlık mertebelerine göre hiyerarşik olarak konumlanmış tüm varlıkların sahip oldukları iki göz vardır. Bu gözlerden biri üst mertebedeki varlığa diğerisi ise alt mertebedeki varlığa her daim bakmaktadır. Bu bağlamda her bir varlık üst mertebesindeki varlıktan etkilenmekte ve alt mertebesindeki varlığı da etkilemektedir. Tıpkı Sühreverdî'nin nurlar hiyerarşisinde olduğu gibi, nurdan olan her bir varlık konumlandığı merteye gereği hem kahir hem de mukahhirdir; nurdan aldığı nasibe göre alt mertebesindeki varlık üzerinde yaydığı nuranî yoğunlukla o varlığı kahrederken, bir üst mertebedeki nuranî varlığının saçtığı daha yoğun nura ise gark olmakta ve kahrolmaktadır. Tıpkı oda içerisinde karanlıkta yakılı olan mumun karanlıkta kalan eşyayı aydınlatıp nuru ve ışığıyla onlara baskın gelirken elektrik ampulünün yanmasıyla birlikte daha yoğun bir nur mertebesindeki ampulün saçtığı nurun içinde yok olması gibi.⁷²⁶

Sühreverdî *Heyâkilü'n-Nûr* adlı risalesinde varlıklar hiyerarşisinde yer alan her bir varlığın etkileyen ve etkilenen ya da kahir ve mukahhir olmasını üste duyulan muhabbet ve alta baskın gelmeyle açıklar. Bu bakımdan her bir varlığın hem âşık hem de maşuk olduğunu belirtir: Üst mertebedeki varlığa âşık ve alt mertebedeki varlık

⁷²⁵ Pumdarihayan, *Akl-ı Surh*, s. 187

⁷²⁶ Sühreverdî, *Pertevnâme, (Mecmua-yi Musannefât)* c. 3, ss. 50, 65; *Heyâkilü'n-Nûr, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 103; Pumdarihayan, *Akl-ı Surh*, s. 188

içinse maşuktur.⁷²⁷ Sühreverdî'ye göre feleklerin içindeki nefis veya ruh üst mertebedeki akla olan aşk ve muhabbetleri dolayısıyla altlarında bulunan felekleri harekete geçirmektedirler. Bu yüzden her bir felek ve feleğin içindeki varlık üst mertebedeki akla duyduğu aşkın dinamizmiyle bir dönüş ve faaliyet içerisindedir.⁷²⁸

Dört katmanlı değirmen ile onuncu akıl olan Akl-ı Faâl veya meleğin yönetimi altında olan ateş, hava, su ve toprak (anâsır-ı erbaâ) sembolize edilmektedir. *Çocuklarının oldukça fazla olması* diğer dokuz aklın etkilediği varlıklar veya terbiye ettikleri çocuklara göre onuncu akıl olan Akl-ı Faâl'in nebati, hayvanî ve insanî olmak üzere dört temel unsurun bileşiminden meydana gelen sayısız varlıkların nefislerini veya ruhlarını ya da insanın düşünen nefislerini sembolize eder.⁷²⁹

Ne zaman benim bir oğlum olursa onları değirmenine gönderirim ve her birine bayındırlık sorumluluğu için belli bir süre tanırım. Onların belirlenmiş süresi bittiğinde yanıma gelir ve artık benden ayrılmazlar. Yeni oluşan diğer çocuklar oraya gider ve bu böylece devam edip gider. Benim değirmenim daracık ve orada çok sayıda korkunç ve yok edici yerler olduğu için çocuklarımdan orada nöbetini tamamlayan ve sorumluluğunu yerine getirip ayrılan hiçbiri artık oraya dönmek istemez.

Ne zaman benim bir oğlum olursa onu değirmenine gönderirim sözü dört temel unsurun birleşiminden (mürekkebât) meydana gelen ve var oluş sahnesine çıkan nefislerin kendi formların, bedenlerine kavuşmalarına ya da cismanî âlemdeki varlıkların yaradılışına ve o yaradılışa uygun bir forma bürünmelerine yapılan bir işarettir. Nitekim Sühreverdî ve işrâkî okula göre algılanan bu duyuşal âlemdeki tüm varlıklar (âlem-i taht-ı felek-i kamer) dört unsurda bulunan iki zıt potansiyel gücün belli bir denge ve senteze ulaşmasının ardından yaradılış ve var oluş sürecine girmeye başlarlar. Sıcaklık ve soğukluk ile kuruluk ve ıslaklık gibi dört temel unsurda bulunan zıt potansiyel güçlerin, belli bir kıvama ve dengeye ulaştıklarında varlık mertebesinin en alt kademesinde bulunan cemâdat (cansızlar) meydana gelir. Bu cansızların en dengeli ve gelişkin sentezinden nebâtat (bitkiler) ve bu sistemle hayvanlar oradan da insanlara

⁷²⁷ Sühreverdî, *Heyâkilü'n-Nûr*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 103 ve sonrası.

⁷²⁸ Sühreverdî, *Pertevnâme*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 50

⁷²⁹ Mihriban, a.g.m., s. 16; Pumdarrınayan, *Akl-ı Surh*, s. 190

kadar devam ede gelen bir var oluş ve yaradılış süreci peyderpey devam eder. En alt varlık mertebesinde yer alan varlıktan en üst varlık mertebesinde yer alan varlığa kadar tüm bir varlık, içindeki muharrik güç ya da nefis veya ruhla var oluşunu sürdürmekte ve tekâmül yolculuğuna girmektedir. İşte burada çocukların değirmene gitmesi, nefislerin tıpkı tek başına yürüyemeyen bir bebeğin yürütece binerek yürümesi gibi nefisler de varlığın formal veya maddi yürütecine binerek bir form, kalıp veya bedenle tezâhür eder ve tekâmül yolculuğunda ilerlerler.⁷³⁰

Onların belirlenmiş süresi bittiğinde yanına gelir ifadesi, nefislerin ya da ruhların suret, heyula veya madde ile ilişkili oldukları sürenin sona ermesine işaret eder. Ay feleğinin üstünde yer alan yüce âlem ve altında yer alan suflî âlemin her ikisi de aslında cisimden oluşmuştur. Ancak suflî âlemdeki cisimler, elementlerden ve birleşiklerden meydana geldiği için yüce âlemdeki feleklerin cisiminden farklıdır. Çünkü element ve birleşiklerden meydana gelen bu cisimler sürekli değişim ve dönüşüm halindedirler ve tek düze olmayan çeşitte hareket ve faaliyet içerisindedirler. Ancak yüce âlemdeki feleklerin cisimleri değişmez, dönüşmez ve aynı form ve belirli bir hareket üzerinde sabit kalırlar. Duyusal âlemde yer alan elementlerin veya bileşiklerin kendileri de değişip dönüşmekte hatta birbirine dönüşmekte ve halden hale geçmekte olduklarından dolayı kudama duyusal âlemi oluş ve bozuluş anlamına gelen “âlem-i kevn u fesâd” olarak adlandırmıştır. Vakta ki unsurlar ve birleşiklerin dengeli sentezi bozulur o zaman maddi veya heyulî formla tezâhür etmiş olan varlıktaki nefis; sûreti, kalıbı veya bedeni terk ederek ilk başta üzerinde bulunduğu asla döner. Nitekim insanın düşünen nefsi de belli bir süre için insanî cisim ve bedenî formla tezâhür eder ve cismi idare eder. Ancak bu sürenin sona ermesi ya da tıpkı bebeğin yürütece ihtiyaca duymayacak düzeyde yürümesinin ardından olduğu gibi insanın düşünen nefsi de bağımsız ve müstakil özüyle var oluşunu artık beden gibi bir ayak bağı, ağırlık ve hantallık olmaksızın yaşamaya ve ilişkili olduğu Akl-ı Faâl ya da babasına doğru

⁷³⁰ Sühreverdî, *Pertevnâme, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 46-53; Heyâkilü'n-Nûr, *(Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 83-109; Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, c. 1, s. 366-370; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 93-99; Pumdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 191

yönelmeye koyulur. Ve esasen her şey, her varlık ait olduğu yere, geldiği adrese, tekâmül eden bir yürüyüş, dönüş ve seyr u sefer halindedir.⁷³¹

Dar ve korkunç yer ayaltı felek altında bulunan, içinde yaşadığımız dünyadır. Zira dünya daha geniş bir âlem olan eflâk ve ondan da daha geniş olan ruhlar âlemine göre oldukça dar ve karanlıktır. Bütün genişliği ve görkemi ile gökler âlemine göre dünya, okyanuslar arasında metruk bir nokta gibi duran bir adacık gibidir. Hatta içinde yaşadığımız bu dünyanın ferah, geniş ve aydınlık alanlarının yanında oldukça korkunç ve karanlık olan anne rahmi gibidir.⁷³² *Helak edici* ifadesiyle de ay altı felekte bulunan tüm varlıkların an be an değişim, dönüşüm ya da oluş ve bozulmuş halinde olmaları ve maddi var oluşlarından kaynaklı istikrarsızlık ve çözülme içerisinde olmalarına dikkat çekilmektedir. Tam bu yüzden kudama her daim içinde yaşadığımız bu dünyayı sebatı, devamı ve istikrarı olmayan anlamına gelen “oluş ve bozulmuş âlemi” veya “âlem-i kevn u fesâd” olarak tabir etmişlerdir. Ancak bu maddeye ve cismanî forma esir düşen ve orada zindanî kalmaya mecbur kalan göksel bir cevher ya da insan ruhunun; bedensel duvarların gerisinde ve bu daracık hapisanede heyulanın karanlıklarına gark olma ve aslını, vatanını unutarak hayvanî alt mertebeye düşme ihtimali yüksektir. Tam da bu yüzden Akl-ı Faâl kendi değirmeni olan bu dünyayı dar ve helak eden yani karanlık ve sıkışık ama aynı zamanda özü ve aslı unutturan bir yapıda olduğunu dile getirmektedir. Âlem-i kevn u fesâdın sebat, istikrar ve sadakatten uzak olan bu değişken ve yanıltıcı yapısı göksel bir cevher olan latif ilahî parça olan ruhu demirden elleriyle kelepçeleven ve bedensel duvarların gerisinde esarete mahkûm bırakan cismanî alışkanlık ve bağımlılıkları, asla sona ermeyen acıları, sancıları ve endişeleri yüzünden oradan tahliye olup özgürlüğüne kavuşan ve göklerin sonsuz genişliğinde dilediği yere maddi ayak bağları olmaksızın gidip gelebilen namütenahi insan ruhunun tekrar karanlık ve daracık bedensel hapisanenin zindanî olarak geçirdiği günlerini özlemesi ve o mekâna yeniden dönüşü arzulaması imkânsızdır.⁷³³ Bu yüzden bir ruh yolculuğu halinde olan sâlikle

⁷³¹ Sühreverdî, **Heyâkilü'n-Nûr, (Mecmua-yi Musannefât)**, c. 3, s. 103; **Gaffari**, a.g.e., s. 59, 70, 189, 207

⁷³² İhvan-ı Safa, **Resâil**, c. 1, s. 211, 226, 329, 342, 343; c. 2, s. 151; Molla Sadra, **eş-Şevahidu'r-Rubûbiyyetu fi'l-Menâhici's Sulûkiyye**, Tash ve Dipnot, Seyyid Celaledin Aştıyani, 2. Baskı, el-Merkezu'c-Câmiyyu li'n-Neşr, Meşhed 1360/1981, s. 305, 323; Molla Sadra, **el- Arşıyye**, tsh. Gulam Muhsin Aheni, İntişarât-ı Mevlâ, Tahran 1361/1982, s. 261, 267, Molla Sadra, **el-Mebde ve Meâd**, s. 320; Molla Sadra, **Esrâru'l Âyât**, Mukad. ve tsh. Muhammed Hacevi, Encümen-i Hikmet ve Felsefe, Tahran 1360/1981, s. 156, 171; Molla Sadra, **Esfâr**, c.9, s. 368

⁷³³ İhvan-ı Safa, **Resâil**, c. 1, s. 225-229; c. 3, s. 41-48

mülakat halindeki melek ona “değirmenimde nöbetini tamamlayan kimsenin oradan ayrıldıktan sonra yeniden oraya dönüşü arzulamadığını” söylemektedir.

Ancak bu diğer pîrlerin her birinin tek bir çocuğu vardır. Onlar değirmenlerin sorumluluğunu üstlenir ve sürekli işleriyle ilgilenmede sabit kalırlar. Onların her bir çocuğu bütün çocuklarımdan daha güçlüdürler. Benim değirmenim ve çocuklarımla gücü onlardan kaynaklanmaktadır.”

Diğer pîrler, varlık mertebeleri bakımından onuncu akıl olan Akl-ı Faâl’in üst hiyerarşisinde yer alan diğer dokuz akıldır. *Her birinin bir çocuğu,* onuncu aklın üst mertebesinde yer alan dokuz aklın her birine bağlı olarak devridaim halinde olan dokuz felektir. Ayaltı âlemde sayısız suret, form ve nefislerin onuncu akıl olan Akl-ı Faâl’den feyz alarak kendilerine münasip olan varlık mertebelerinin birinde tezâhür etmelerinin aksine diğer akıllardan yalnızca bir felekî nefis ve bir felek vardır. Diğer akılların çocukları ya da akıllardan sadır olan felekî nefisleri, kevn u fesâd âleminin nefsi ve oradaki varlıkların her birinin nefislerinden daha güçlüdür. Çünkü onlar tek ve güçlü bir element olan ateşten (esîr) meydana gelen felekî cisimleri dairesel bir yönde ve oldukça dakik bir sebat ve istikrarla harekete geçiren özelliktedirler. Nefsin kendi feleğiyle olan ilişkisi insanın düşünen nefsinin bedenle olan ilişkisi gibidir. Bu yüzden feleklerin hareketi ve dairesel dönüşü kendiliğinden veya doğal değil aksine felekî nefsin iradesiyedir. Yine felekî cisimler ayaltı âlem olan âlem-i kevn u fesâdın cisimleri ve bu bağlamda insanî cisim ve bedenden de daha üstündürler. Aynı şekilde feleki nefisler de insanî düşünen nefislerden daha üstün ve daha latiftirler.⁷³⁴ Ancak felekî nefisler veya ruhlar sadece feleklerdeki cisimleri harekete geçirmekle kalmaz aynı zamanda ayaltı âlemimizde de yetkili ve etkilidirler. Evvela bizim âlemdeki heyula ya da şekil almamış maddi ve cismanî potansiyelin tamamı göksel feleklerin maddi ve cismanî varlıklarından feyz etmiştir ve bu yüzden ayaltı âlemimizde surete ve forma kavuşan her türlü varlık maddi ve cismanî bir potansiyele veya heyulaya muhtaç olduğundan daima

⁷³⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 156

kaynağı göksel cisimler olan heyulanın potansiyel etkisi ve bu bağlamda gök cisimlerinin etkisi altındadır.⁷³⁵

“Senin bu devamlı yenilenen üreme, çoğalman nasıl gerçekleşmektedir?” dedim.

“Bil ki bende herhangi bir değişiklik meydana gelmez ve benim Habeşli bir cariye dışında eşim yoktur. Hiçbir zaman ona bakmam ve benden bir hareket meydana gelmez. Ancak o değirmenlerin ortasına yerleşmiş ve gözünü değirmenlere, değirmenin halkasına ve dönüşüne dikmiştir. Bakışı oraya mihlanmıştır. Öyle ki taşlar hareket ettiğinde onun bakışı ve gözbebeğinde dönüş görünmektedir. Ne vakit dönüş sırasında siyah cariyenin gözbebeği ve bakışı bana denk gelirse ve benim karşıma gelirse bende herhangi bir hareket ve değişiklik olmaksızın benden onun rahminde bir çocuk oluşur” dedi.

Bil ki bende herhangi bir değişiklik meydana gelmez sözüyle cisim ve maddeden tamamen arınık olan aklanî soyut var oluşun sebat ve istikrarına vurgu yapılmaktadır. Bilindiği üzere hareket ve değişim cismin özelliklerindedir. Cisim ise ya göksel felekler gibi ateşten (esîrî) ya da ayaltı felekte olduğu gibi elementseldir. Aristo ve İbn-i Sînâ'ya göre esîrî cisimlerin yani feleklerin hareketi dairesel ve unsurî cisimlerin hareketleri ise doğrusaldır. Dört ana elementten meydana gelen doğa doğrusal bir yönde hareket halindedir. Örneğin toprak aşağıya ve ateş yukarıya doğru doğrusal bir hareket halinde iken su ve hava ise bu ikisi arasında gidip gelen doğrusal bir hareket içerisindedirler. Çünkü su topraktan daha hafif ve hava ise ateşten daha ağırdır. Ancak bu dört ana elementin dışında kalan ve beşinci element olarak kabul edilen göksel esîrî element, doğrusal yönde değil dairesel yönde hareket etmektedir. Çünkü ağır ya da hafif değildir, hiçbir şeyden etkilenmemektedir, herhangi bir zıt ve antiteze sahip değildir. Bu yüzden felekler kevn u fesâddan uzaktır ve şaşmaz bir biçimde dairesel olarak hareket halindedirler. Bütün bu unsurî ve esîrî cisimlerin dışında kalan akıllar ve bu kapsamda Akl-ı Faâl ise cisim olmadıklarından asla değişmez, dönüşmez ve hareket etmezler.⁷³⁶

⁷³⁵ Sühreverdî, *et-Telvihât, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 1, s. 63, 118; *el-Meşari' ve'l-Mutârahât (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 1, 254, 323, 441,445- 460; *Hikmetü'l-İşrâk, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 132; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 192-193

⁷³⁶ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 193

Sühreverdî'nin birçok risale ve kitaplarında esîrî ve unsurî âlemlerin hareket halinde oldukları, akılların ise hareket ve değişimin dışında kaldıkları tekrar edilmiştir.⁷³⁷

Habeşli cariyeye heyulayı sembolize etmektedir.⁷³⁸ Heyulanın Habeşli cariyeye ile sembolize edilmesi, heyulanın madde ve yoklukla, madde ve yokluğun ise karanlık ve karalıklı olan ilişkisinden dolaydır. Zira heyula bir taraftan cisimlerin ilk maddesi iken diğer taraftan her türlü kemalden yoksun olan en düşük varlık mertebesinde yer alan ve varlık kaynağından en uzak bir yerde konumlanan son madde ve henüz işletilmemiş bir potansiyeldir. Bu potansiyel halden, bilfiil bir var oluşa çıkması ancak onuncu akıl olan Akl-ı Faâl'in sayesinde mümkündür. Böylece heyula Nûru'l Envâr veya Vacibu'l-Vücûd olan varlık kaynağından en uzak ve varlık mertebelerinin dibinde yer almakla karanlık ve siyahlıkla kardeş yani Habeşli bir cariyeye iken diğer taraftan som potansiyelden faal bir dinamizme yani bilfiile çıkmak için Akl-ı Faâl'le irtibatlı ve onun eşi/cariyesidir. Fars edebiyatında siyahlık ve karalık, siyah derili olan Habeşli ile; beyazlık ve aydınlık ise beyaz derili olan Rumlu ile sembolize edilmiştir.⁷³⁹

Hiçbir zaman ona bakmam ve benden bir hareket meydana gelmez sözüyle Nûru'l Envâr ve akıllardan feyz eden nurlar sonucu oluşan varlıkların; Nûru'l Envâr ve akıllardan tabii olarak feyz eden nurlardan, herhangi bir gözetim, denetim ve yönetim kaygısı olmaksızın yalnızca cisimler ve heyulada yaptıkları tesir, yansıma ve işrâk ile tüm bir varoluşun meydana geldiği betimlenmektedir. Diğer bir ifadeyle Nûru'l Envâr ve ondan feyzeden on aklın cisimler dünyasıyla doğrudan bir teması, yönetim, denetim ve gözetimi olamaz. Çünkü sabit ve değişim ile dönüşümden arınık olan saf cevherlerin, hiçbir sebatı olmayan ve devamlı kevn u fesâd halinde olan varlıklarla doğrudan ilişkisinin olması beklenemez.⁷⁴⁰ Bu yüzden Akl-ı Faâl heyulaya suret bahşetmek için herhangi bir harekete ihtiyaç duymaz. Aksine onun zatından feyzeden nur ayaltı feleğe

⁷³⁷ Sühreverdî, *Perteavnâme, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, ss.54,58, 62; *Elvâh-ı İmadî, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 154-155

⁷³⁸ Mihriban, a.g.m., s. 16; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 194

⁷³⁹ Edhem Uzleti Halhali, *Resâil-i Farsi Edhem Halhali*, thk. ve tsh. Abdullah Nurani, 1. Baskı, Encümen-i Âsâr-ı Mufâhır-ı Ferhengi, Tahran 1381/2002, s. 774; Sultanu'l Ulema Bahauddin Muhammed Belhi, *Maârif (Bahauveled)*, thk. ve tsh. Bediuzzaman Fruzanfer, 3. Baskı, İntişarât-i Tahuri, Tahran 1382/2003, s. 232; Feriduddin Attar, *İlahinâme*, 1. Baskı, Kitapfurûşi-yi İslamiyye, Tahran 1355/1976, s. 235

⁷⁴⁰ Molla Sadra, *Esfâr*, c.8, ss. 147, 182, 259, 265, 268, 283, 303, 305

ve oradaki heyulaya yansımakta, heyulada gerçekleşen işrâkla varlıklar forma bürünmekte, suret almakta ve bir bir tezâhür etmekte. ⁷⁴¹

Habeşli cariyenin gözetlediği değirmenler Akl-ı Faâl'in feyz ve yansıması sonucu oluşan ve ateş, hava, su, topraktan müteşekkil dört unsurdur. Bilindiği üzere heyula, suret kazanmadan önce mutlak bir potansiyeldir. Ancak ateş, hava, su ve toprak gibi çeşitli suretlerle tezâhür etmektedir. Bu bakımdan tüm bir heyula aslında bu dört unsurdur ve Aristo ile İslam filozoflarına göre âlemdeki tüm varlıklar bu dört elementin birleşiminden meydana gelmiştir. Zaten bu yüzden pîr, Sühreverdî'ye değirmenlerin ortasında duran Habeşli bir cariyeden söz etmekte ve bununla dört unsurda duran heyulanın varlığına gönderme yapmaktadır. ⁷⁴²

Cariyenin gözlerinin değirmene mihlanmasıyla salt bir potansiyel olan heyulanın sürekli bir devridaim içerisinde olan feleği bir âşık gibi gözetlemesi, takip etmesi ve onun bu hareket ve faaliyetinden etkilenmesi sonucunda şekil, suret, form veya bedene dönüşebilme hazırlığı ve kabiliyetine ulaşması kastedilmektedir. İşrak mektebindeki varlık mertebeleri için önemli bir nokta olan kahir-mukahhir, etkileyen-etkilenen yahut âşık-maşuk hiyerarşisi bağlamında; üst mertebedeki felek kahir, baskın ve bu yüzden maşuk; alt mertebedeki salt bir potansiyel olan heyula ise mukahhir, gark olan ve bu yüzden âşıktır. O yüzden âşık maşuktan etkilenerek, esinlenerek ve ilham alarak harekete ve faaliyete geçer. Bu yüzden Habeşli bir kara derili cariyeye olarak sembolize edilen heyula da bir değirmen gibi devridaim içerisinde olan feleğin etkisiyle suret ve forma kavuşma yetenek ve şansını kazanmaktadır. ⁷⁴³

Ne vakit dönüş sırasında siyah cariyenin gözbebeği ve bakışı bana denk gelirse ve benim karşıma gelirse bende herhangi bir hareket ve değişiklik olmaksızın benden onun rahminde bir çocuk oluşur.

Eflâkın devridaimi sırasında heyula bir form ve surete bürünebilme yeteneğini kazandığında Akl-ı Faâl yahut Vahibu's Suver tarafından ona bir suret verilir. Ancak heyulanın surete veya forma kavuşması için yahut bedenlenebilmesi için Akl-ı Faâl'in

⁷⁴¹ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 195, Seccadi, *Ferheng-i Istilahât*, s. 97

⁷⁴² Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 195

⁷⁴³ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 195; Sühreverdî, *Heyâkilü'n-Nûr*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 3, s. 103 ve sonrası.

herhangi bir faaliyet veya girişimde bulunması yahut bir etkinlik içerisine girmesine gerek kalmaz. Adeta âşıkla maşuk arasında gerçekleşen bir göz değmesiyle Akl-ı Faâl ile Habeşli bir cariye olan heyula arasında tamamen maddi bağ ve bentlerden arınık bir ilişki gerçekleşmekte ve bu ilişkiden cariyenin rahmine ya da kara ve karanlık olan heyulanın içine bir çocuk ya da bir form veya beden düşmektedir. Akl-ı Faâl'den feyz eden nur, heyulanın mestane gözlerine çarpınca anâsır-ı erbaâ birleşerek mürekkep bir form ya da beden doğmaktadır. Böylece *Akl-ı Faâl* baba, *heyula* zenci anne ve *çocuk* ise bu anne ve babadan tamamen latif olan ve bir göz değmesi gibi gerçekleşen ilişkiden kaynaklı dört temel arasındaki yakınlaşma ve birleşmeden mürekkep bir suret, form veya bedendir.⁷⁴⁴

“Bu karşılaşma ve onun size bakması ve size denk gelmesi nasıl gerçekleşmektedir?” dedim.

Sâlik, burada pîre madde ve cisimden arınık olan metafizik bir ruh ile maddi bir potansiyel olan heyula arasında gerçekleşen bu garip ilişkinin nasıl gerçekleştiğini sormaktadır. Bu, geleneği çok eski olan kadim bir sorudur. Çünkü Âdem'in yaradılışı, İsa'nın yaradılışı hatta ilk varlığın yaradılışı hakkındaki tüm dini ve mitik metinlerde merkezi bir izleğe sahip olan bir sorudur. Vacibu'l Vücûd veya Nûru'l Envâr ve bunlardan feyzeden akıllar tamamen metafizik hakikatlerken bunların madde ve cisim âlemiyle olan ilişkisi nasıl açıklanacaktır? Hikâye kahramanı sâlikin öğrenmek istediği de budur.

O: “Bu sözlerden maksat bir yeterlilik ve yetenekten başka bir şey değildir.” dedi.

Pîr mîsal âleminde sohbet halinde olduğu hakikat sâlikine metafizik olan gücün fiziki bir güçle olan ilişkisine açıklık getirmeye çalışırken bu ilişkinin sonucunda oluşan hamileliğin ve doğan çocuğun, diğer bir ifadeyle heyulanın surete bürünmeye hazırlanmasının ve bu hazırlık ve yeterliliğin ardından surete kavuşmasının âşık ile maşuk arasında gerçekleşen ve fakat maddeden arınık olan bir “göz değmesi” şeklinde gerçekleştiğini yeniden ifade eder. Bir bakıma heyulanın kendisinde var olan dört temel

⁷⁴⁴ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 196

elementin belli bir kıvama, yeterli bir ortama ve uygun şartlara denk geldiğinde birleşerek surete bürünmeye hazırlandıkları ve bu hazırlığın da nihai kıvamında forma, surete veya bedene kavuştuklarını ima eder.⁷⁴⁵

Pîre dedim: “Sanki sen; senden hareketsizlik ve değişmezlik iddiası zahir olduktan sonra bu hücreye inmişsin.”

Dedi: “Ey temiz kalpli! Güneş sürekli (gök) felektedir. Ancak eğer bir kör onu fark etmez, anlamaz ve duyumsamazsa onun bu duyumsamazlığı güneşin kendi yörüngesinde var olmasına veya durmasına sebep olmamaktadır. Eğer o körden görme engeli kalkarsa onun; sen niye daha önce âlemde yoktun ve yörüngende akıyordun diye güneşten hesap sormaya hakkı yoktur. Çünkü güneş her daim hareketlerinde istikrarlıydı ancak görme engeli olan kişinin; güneşin değil, görme engeli olan kişinin durumunda bir değişim söz konusudur. Nitekim biz de her daim bu sedirdyiz. Fakat senin bunu görmemen bizim yok olduğumuzun delili değildir. Bizim durumumuzun değişip dönüştüğüne dair bir işaret yoktur. Dönüşüm sendedir.”

Burada sâlik pîrin sabit ve hareketsiz olduğunu zannetmektedir. Ancak pîr aklın her daim hareket içerisinde olduğunu söylemektedir. Tıpkı güneşin her daim kendi yörüngesinde döndüğü gibi akıllar da kendilerine ait âlemde hareket halinde ve faaldirler. Güneşin ve faaliyetlerinin görülebilmesi için duyusal âlemde görme duyusunun gerekli olması gibi akıllar ve faaliyetlerinin de görülmesi ya da müşahede edilmesi için ruhanî bir potansiyel ve yeti ya da basiret gözünün açık olması gerekir. Esasen değişim ve dönüşüm, güneşin ya da akılların durumunda değil görme engelli olan kişinin ya da hakikat yoluna yeni girmiş sâlikin bizzat kendisindedir. O halde görme potansiyeline sahip kişi güneşi görebilmekte ve basiret gözü açık olan kimse akılları müşahede edebilmektedir. Bu yetilerden yoksunluk ne güneşin ne de akılların var olmadığına herhangi bir delil teşkil etmemektedir.⁷⁴⁶

Hakikatte değişme ve dönüşme ve bu bağlamda oluş ve bozuluş içerisinde olma, bu duyusal dünyada yaşayan insanın bizzat kendisindedir. Yoksa akıllardan feyzederek

⁷⁴⁵ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 196

⁷⁴⁶ Sühreverdî, *Yezdanşinaht, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 431-432; Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 197

taşan nur kesintisiz bir devamlılık içerisinde ve son derece cömert olan bir bağış, hibe, iyilik ve ihsan halindedirler. Ama bu inayet ve feyyaz hibeleri görmek için bir hazırlık ve yetenek gerekmektedir. İnsan bu yeteneği bilgi edinmek, arınmak, yüce âleme yönelmek ve duysal âlemin gark eden cazibelerinden sıyrılmak suretiyle elde edebilir. Nitekim Sühreverdî şöyle der:

“Akl-ı Faâl ve diğer akıllar bu nuru yansıtmada (ifazet) cimri değiller. Onlar bu nuru tümel bir yolla ruhanî ve cismanî âlemdeki tüm varlıklara yayarlar. Ancak eksik ve yetersiz olan bu nuru görmeye hazır olmayan ve bu görme yetisinden mahrum insanların yetersizliğidir.”⁷⁴⁷

“Siz Allah Azze ve Celle’yi tesbih ediyor musunuz?” dedim. O: “Hayır! Şuhuda gark olmak tesbihe imkân bırakmamaktadır ve eğer bir tesbih yaparsak dahi bunu dil ile yapmayız. Dil ve dış organlarla değil. Hareket ve cümbüş ona yol bulmaz” dedi.

Hikâyenin kahramanı sâlik bir an akıllar âlemi ile duysal âlem arasında gidip gelmekte ve pîrin ya da Akl-ı Faâl’in ve onun dünyasında olan diğer akılların günlük ibadetlerini ve ritüellerini merak eden bir soru sormaktadır. Bu sorunun içinde bu dünyada insanların yaptıkları ibadet ve tesbihatın ruhanî âlemde de icra edilip edilmediğini öğrenmek istemektedir. Ancak pîr, ruhanî ve aklanî âlemde var olan tüm varlıkların, bu bağlamda akılların veya meleklerin de ontolojik bir ibadet içerisinde olduklarını bildirmektedir. Çünkü o âlemde tüm bir var oluş ilahî varlığın kahir nuruna ve varlığına gark olmuş halde her an tesbih ve ibadet içerisinde. Pîrin “Biz tesbihi yapsak da bunu dünyalılar gibi dışsal uzuvlarımızla değil” şeklinde verdiği cevaptan da, Allah’a giden ruhanî yolculukta seyr u sulûk halinde olan sâlikin kalbini kopmak bilmez bir bağla Allah’a bağlaması, adeta Allah’ı kalbinin derinliklerine nakşetmesi ve her nefesiyle onu kalbiyle zikretmesi olarak anlaşılabilen gizli zikir (zikri hafî)⁷⁴⁸ haline bir vurgu yaptığı anlaşılabilir.⁷⁴⁹

⁷⁴⁷Sühreverdî, **Yezdanşinaht, (Mecmua-yi Musannefât)**, c. 3, s. 431

⁷⁴⁸“Allah’ı çokça zikredin” (Ahzap, 33/41; Cuma, 62/10). Bu ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla açık olarak ve dille yapılan zikir ne kadar fazla yapılırsa yapılsın bir dünyalı olarak insanın sorumluluk ve meşguliyetler içerisinde bunu hakkıyla eda etmesi mümkün değildir. Bu yüzden Nakşibendî tarikatı bu ayetin hakkıyla icrası yolunda bir prensip geliştirerek zikrin gizli yapılmasını ve zikir yapılırken dil ve dudak gibi organlara ihtiyaç duymayacak şekilde ve yaşamın tüm anlarına yayılmasını öngörmüşlerdir.

“Bana terzilik ilmini (sanatını) öğret” dedim. Tebessüm etti ve “Heyhat!” dedi. “Senin gibileri buna el süremez ve senin hemcinslerin bu ilme ulaşamaz. Çünkü bizim terziliğimiz istemekle bazı araçları hazırlamakla gerçekleşmez. Ancak sana terzilik ilminden kendin ve bedeninin onarıma (imarat) ihtiyaç duyduğunda onu tedavi edebilecek kadar vardır” dedi ve bu kadarını bana öğretti.

Daha önce söylediğimiz gibi kâinatın yaradılışı terzilikle sembolize edilmiştir. Bu durumda dört ana unsurdan müteşekkil heyula, akıllar olan terzilerin elinde bir kumaş parçasıdır ve bu terziler ince bir işçilik ve büyük bir emekle bu heyula kumaşını gerektiği gibi ölçüp biçmekte, kesmekte ve sonra kesip ayırdıkları bu heyulai kumaş üzerinde mahir terziler olarak dikkatli ve incelikli bir dikme ve birleştirme ile son derece mükemmel kalıplar, formlar, suretler ve bedenler oluşturmaktadırlar. Ancak pîr terzilik sanatının kendilerine ait bir meslek olduğunu ve ruhanî yolculuğa giren bir sâlikin asla bu sanatı icra edemeyeceğini hatırlatmaktadır. Çünkü heyulaya form biçme, suret verme ve bedenlendirme, ilahî bir sanat, dolayısıyla akılların mesleğidir ve bu yüzden yaradılış olarak herkes kendi yaradılış seyrine göre iş görmelidir.⁷⁵⁰

Ruhanî yolculuğa girmiş olan bir sâlikin ancak akılların ölçüp biçerek yarattıkları suret, kalıp ve bedenlerin kısmen tamiri ve tedavisi için çaba gösterebileceklerini ifade etmektedir. Bu da tıpkı terzinin elleri arasında duran bir kumaş parçası hükmünde ruha giydirilen beden elbiselerinin sökülen dikişlerinin tamirinden başka bir şey değildir. Bu durumda sâlikin pîrden öğrenebildiği terzilik sanatı, bedeninin sağlığı için insana ruhanî âlemden hediye edilen tıp ilmidir. Böylece insan bu duyusal âlemde Allah’ın bir hediyesi olarak edindiği tıp ilmiyle bedensel yapısını hastalıklardan ve mikroplardan koruyarak sıhhati ve sağlığı sağlayabilir.⁷⁵¹

“Allah’ın sözünü bana öğret” dedim.

Bu prensibe gereğince zakir halkın içerisinde; işyerinde, evinde, çarşı ve pazarda iken bile zikr-i hafi sayesinde an be an Allah’la birlikte yaşamaya kavuşmuştur. Bu yüzden Kuşeyri’nin verdiği bir bilgiye göre “melek zikr-i hafi’yi göğe götürmekten aciz kalmıştır. Çünkü bu tür bir zikirden meleğin bile haberi olmamış ve yalnızca Allah Teâlâ ile kulu arasında bir sır olarak kalmıştır.” Zikr-i hafi bir bakıma âşık ile maşuk arasında gelişen muhabbet dolu, kesintisiz bir bakışma ve hiç kimsenin işitemediği mahrem ve penhan bir zembecedir. (Kuşeyri, Fars. Terc., s. 353)

⁷⁴⁹ Abdulmecid b. Muhammed el-Hani, **el-Behcetü’s-Seniyye fi Âdâbi’t-Tarikati’l Aliyyeti’l Hâlidiyye**, İstanbul 1989, Kitabu’l-Âdâb, s. 9

⁷⁵⁰ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 197

⁷⁵¹ Ruhani tıp için bkz. Abdurrezzak Kâşânî, **Istılâhâtu’s-Sufiyye**, thk ve tsh. Asım İbrahim el-Keyali, 1. Baskı, Dâru’l-Kutubi’l İlmiyye, Beyrut 1426, s. 42; Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 198

“Çok uzaktır. Çünkü sen bu şehirde olduğun müddetçe Allah Teâlâ’nın sözünden çok fazla öğrenemezsin. Fakat mümkün olduğu kadarıyla sana öğretebilirim” dedi.

Sâlikin Allah’ın kelamını öğrenme talebine karşı pîr yeniden mutlak olumlu bir cevap vermemekte ve tekrar sâlikin bir dünyalı olduğunu hatırlatarak duyusal âlem olan bu şehirde ve bu duyusal âlemin meşguliyetlerine gark olmuş bir halde böyle bir makama ulaşamayacağını bildirmektedir. Ancak ilahî kelamdan sadece öğretebileceği kısmî bir pay olduğunu haber vermektedir. Burada Allah’ın kelamının ne olduğu ve bu kelamdan ne kadarının öğretilbileceği ile ilgili birkaç nüktelyi açıklığa kavuşturmak gerekir.

Birincisi Sühreverdî’ye göre Meşşâî hikmeti elde etmek ve onda derinleşmek, keşfi ve zevkî hikmete ulaşmanın mukaddimesidir. İşrak hekimi; hem akla ve araştırmaya dayalı Meşşâî felsefede hem de kalbe, keşfe ve zevke dayalı işrâkî felsefede derinleşen ve rabbanileşen (teellüh)⁷⁵² kimsedir. Ancak araştırmaya dayalı teorik felsefeyi edinmek ya da bahsi bilimlerde derinleşmek bu dünyada mümkündür. Eğer insan hikmeti öğrenmeye azmederse Akl-ı Faâl devreye girerek insan nefsindeki potansiyel güçlerin işlevsel hale gelmesi yani bilfiil olması için ona güç vermektedir ve insan kendi çabasıyla başlayan bu felsefî yolculukta mantık, fizik ve ilahîyatla ilgili bilimleri öğrenmek suretiyle zamanla ciddi bir uzmanlık elde etmektedir. Bu kadarlık bir ilim bu dünyada tahsil yoluyla elde edilebilen bir ilimdir. Yine böyle bir ilmi elde etmede meleşin duyusal âlemde ve duyusal âlemin bağlayıcı ve sınırlandırıcı meşguliyetleri içerisindeki insan nefesine öğretebildiği bir ilimdir. Lakin hakiki ilim nefsin beden çukurundan ve duyusal âlem zindanından soyutlanarak melekler âlemine zaman elde edilebilir. Tahsil yoluyla elde edilen bahsi ilim, keşfi ve zevkî hikmet veya ledunî ilim ve teellühün yanında alfabenin harflerini öğrenmek kadar az ve yetersizdir.⁷⁵³

⁷⁵² **Teellüh:** Bu kavramın kökeni “Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmak” şeklindeki tavsiye hadis-i şerifine dayanmakla beraber felsefe ve hikmette Allah’ın sıfatlarıyla donanmak; az yeme, az uyuma ve az konuşma gibi melekûtî ritüelleri şiar edinmek suretiyle henüz ruy-i zeminde iken bir melek gibi yaşamak ve bu bakımdan Allah’a benzemeye gayret etmektir. (Seccadi, a.g.e., c.1, s. 18, 474)

⁷⁵³ Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk, (Mecmua-yi Musannefât)**, c. 2, s. 11-12; Şehrezurî, **Şerhu Hikmetü’l-İşrâk**, s. 28-29; Kutbeddin Şirazî, a.g.e., s. 21-22; Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, s. 86

İkinci nükte ise Allah'ın kitabının hem zâhirî hem de bâtinî olmak üzere iki veçheye sahip olduğunun bilinmesidir. Kesbî ve zâhirî ilim sayesinde Allah'ın kelamının zâhirî veçhesi öğrenilebilirken, keşfi ve kalbî hikmet sayesinde ise Kuran'ın bâtinî veçhesine vâkıf olunabilir. O halde hem bahsî hikmette hem de keşfi hikmette derinleşmiş olan müteallih kimse işrâkî hekimdir. Böyle biri için tüm bir beden, dilediğinde çıkarıp atan ve ondan kurtulan yalnızca bir gömlek gibidir.⁷⁵⁴ Hekim-i İşrakî bedensel ve duyusal âlemin bağlarından azat olan, nebevi doğaya sahip ve bu yüzden zahirden batına yol bulabilen ve Allah'ın kelamının zâhirini yorumlamak suretiyle ilahî hakikatlere ulaşabilen kimsedir. İşte bu düşünceden dolayı bazı işrâk hekimleri rabbanî hakikatleri tanımada kimi müteallih hekimlerin bazı enbiyalardan daha üstün olduklarına inanır ve Musa'nın Hızır'a, Davut'un da Lokman'a olan ihtiyaçlarını buna delil olarak getirirler.⁷⁵⁵

Üçüncü nükte ise kâğıt üzerine yazılan, kelimeler ile harflerden meydana gelen ve yeterince anlaşılması ve kendisiyle amel edilmesi halinde dünyevî ve uhrevî saadetin mayası olan Kuran-ı Kerim ya da ilahî kelam zâhirî Kuran'dır. Ancak kâinatın hakikatlerini ve gerçek bilgileri ihtiva eden akıllar ve felekî nefisler ise hakiki/bâtinî Kuran'dır. İnsanın düşünen nefsi, duyusal meşguliyetlerden soyutlanmak ve göksel meleklerin özellikle insanın düşünen nefsi için bir pîr ve mürebbi konumunda olan Akl-ı Faâl'in desteğiyle mahsus âlemden kurtulmak suretiyle göksel meleklerden biri durumuna gelebilir ve bu sayede Allah'ın kelamının bâtinî, olan hakiki bilgiye âlemin hakikatlerine ve işlevsel olan bilfiil ilme ulaşabilir.

Sühreverdî *Elvâh-ı İmadî* adlı risalesinde Kuran-ı Kerim'den tanık olarak getirdiği çok sayıda ayetle ilahî kitabı “ruhanîler”, “akıllar” ve “felekî nefisler” olarak yorumlamaktadır.⁷⁵⁶

Yukarıdaki ifadelere göre sâlik ya da hikâyenin kahramanı, ilahî kelamın hakikatlerini ve manalarını istemektedir. Ancak melek, insanî nefis için böyle bir bilginin ancak tamamen bedensel bağlardan ve duyusal âlemin cazibelerinden riyazet

⁷⁵⁴ Sühreverdî, *el-Meşari' ve'l-Mutârahât, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 1, s. 502

⁷⁵⁵ El-Muhakkik Devvani, *Şevâkîlu'l Hur Fi Şerhi Heyâkili'n-Nur*, 1. Baskı, Bunyâd-i Pejiheşhâ-yı İslami-yi Astân-i Kuds-i Razevi, Meşhed 1411, s. 246-247

⁷⁵⁶ İlgili ayetler şunlardır: Hadid, 57/22, Rad, 13/39, Kamer, 54/52-53, Abese, 80/15-16, Hac, 22/69, Enam, 6/59, Taha, 20/53-54, Yunus, 10/61, Sebe, 34/3; Sühreverdî, *Elvâh-ı İmadî, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 176-177

yoluyla kurtulması halinde mümkün olabileceğini imâ etmektedir. Diğer taraftan sâlikin madde zindanından, duyusal meşguliyetlerden geçici olarak kurtulması ve Akl-ı Faâl’le yüzleşmesinin bizzat kendisi, irfana yönelişinin, gaflet ve cehalet uykusundan uyanışının bir işareti olarak görülür. Tam da bu yüzdendir ki Akl-ı Faâl, ancak öğretebileceği kadar ona ilim öğretebileceğini söyler. “Öğretebileceği ilim” ise nefsin henüz maddi ve cismanî esaret altında iken öğrenebileceği zâhirî ilim veya kesbî ve bahsî hikmetin tahsilidir. Bu ilmin konusu duyusal âlemdeki varlıkların zâhirî bilgisidir. Bu bilgi Kuran’ın zâhirîdir. Sâlikin duyusal âlem zindanının esareti altındayken öğrenemeyeceği bilgi ise ma’kul âlemdeki varlıklar yani akıllar, nefisler ve oradaki ruhanî dünyanın hakikatleridir. Bu ilim ise bâtinî Kuran’dır.⁷⁵⁷

Büyük âlem; büyük kitap ve Allah’ın toplam kelâmıdır. Bu büyük kitabın zâhirî, duyusal âlem veya mülk âlemidir. Nitekim bu duyusal âlemde varlıklar tıpkı harfler ve hareketlerden meydana gelen ibareler gibi cevher ve ârazdan meydana gelmişlerdir.⁷⁵⁸ Bu büyük kitabın bâtinî ise varlıkları maddi ârazilardan ve cevherlerden arınık olan ruhanî varlıklardır. Bu varlıklar ilahî kitabın sözleri, kelimeleridir. İlahî kelimelerin manalarını öğrenme talebi İbn-i Sînâ’nın *Hay b. Yakzan* risalesinde geçen hikâye kahramanının da peşine düştüğü bir maksattır. Nitekim hikâye kahramanı melekten şunu talep eder: “Ondan kendisinin seyahat ettiği gibi bana da seyahat etmeyi öğretmesini istedim.” Ancak melek ona cevaben şöyle der: “Sen ve senin gibiler benim yaptığım gibi seyahat edemezler.” *Hay b. Yakzan* risalesinin şârihi bu cümleleri şöyle şerh eder:

“Bilinmelidir ki bizim nefsimiz bedenle irtibatlı olduğu sürece ve onu yönetmekle meşgul olduğu sürece hakiki bilgiye ve ruhanî âlemin marifetine tamamen ulaşamaz... O halde insandan tensel bağlar ve meşguliyetler düştüğünde, onunla Hak arasına çekilmiş bir perde gibi duran kalıp ve form aradan kalkarsa ve bu sayede bütün yönelişiyle o dünyanın durumlarına motive olursa, Tanrısal bilgi, melekûtî marifet ve o dünyaya ait haller tezâhür eder. Böylece o bütün şüphe ve tereddütlerden arınmış ve kurtulmuş olarak melekûtî hale ya da bu duruma yakın bir konuma yükselir.”⁷⁵⁹

⁷⁵⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 200

⁷⁵⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 2, s. 244, Haşiye

⁷⁵⁹ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 200-201

Çabucak levhamı kapattı. Ondan sonra bana bazı ilginç heceler öğretti. Öyle ki o hecelerle istediğim her sureyi bilebilirdim.

“Her kim ki bu heceleri bilmezse Allah’ın kelamı olan sureleri layıkıyla anlayamaz. Ve her kim bu heceler ne anlama geldiğini bilirse onda bir derinlik (istikrar) ve metanet meydana gelir” dedi.

Burada *insanın düşünen nefsi* (nefsi nâtika) levha ile, *mantık bilimi* ise hecelerle sembolize edilmiştir. Bilindiği üzere eğitim ve öğretim üstadın tarafından, öğrencinin kapasite ve bellek levhası üzerine çizilen ve nakşedilen dersleriyle gerçekleşmektedir. Burada insanın düşünen nefsinin potansiyelden işlevselliğe çıkararak Akl-ı Faâl üstad konumundadır. Sâlikten levhanın alınması ve ona ilginç heceler öğretilmesi ise Akl-ı Faâl’in; sâlikin nefsi üzerindeki etkisi ve ona mantık ilmini öğretmekle nefsinin işlevsellik kazandırmasını açıklamaktadır. Mantık; felsefe ve hikmeti öğrenmenin mukaddimesi ve girişi olduğu için bu bilim, alfabenin harfleri veya hecelerle ifade edilmiştir. Sühreverdî’nin bu risalesine şerh yazan meçhul bir şârih burada geçen levhayı ortak duyu (hiss-i müşterek) olarak yorumlamıştır. Her ne kadar “ortak duyu levhası” tamlaması Sühreverdî’nin *et-Telvihât* adlı kitabında geçse de⁷⁶⁰ müşterek hissin bâtinî ve derunî hislerin ilki olması ve varlıkların suretlerini yalnızca zâhirî duyuların algılamalarının ardından kabul etmesi⁷⁶¹ göz önüne alındığında bu yorum isabetli gözükmemektedir.⁷⁶² Nitekim Sühreverdî *Elvâh-ı İmadî* adlı risalede insanın düşünen nefsinin “levha” olarak nitelendirmiştir:

“Bizim nefislerimizi erdemlerle nakşeden ve donatan O’dur (Akl-ı Faâl). Tıpkı Kuran’da geçtiği gibi; ‘Oku! Senin rabbin kerem sahibidir. Ki o kalemle yazmayı öğretendir.’⁷⁶³ Allah’ın kalemi ahşaptan ve kamıştan değildir. Aksine bilfiil olan aklın kendisidir. Bizim nefislerimizin bilfiil akılla olan ilişkisi levhanın kalemle ilişkisi gibidir. O halde nefislerimiz soyut levhalardır ve o bizim nefislerimize hakiki ilimleri ve rabbanî marifetleri nakşeden bir kalemdir.”⁷⁶⁴

⁷⁶⁰ Sühreverdî, *et-Telvihât, (Mecmua-yi Musannefât)*, c.1, s. 103

⁷⁶¹ Sühreverdî, *et-Telvihât, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 1, s. 101, 103

⁷⁶² Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 201-202

⁷⁶³ Âlak, 96/3-4

⁷⁶⁴ Sühreverdî, *Elvâh-ı İmadî, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 180

Heceleri bilmek mantığı bilmektir. Çünkü mantık felsefe ve hikmete ulaşmanın aracıdır. Ve bir bakıma ayetlerin ve surelerin bilinmesidir. Sühreverdî burada eğitim ve öğretimin vazgeçilmez şartı ve girizgâhı olan alfabe ve heceleri mantıkla; ayet, sure ve metinleri ise felsefe ve hikmetle özdeşleştirmiştir. Buradan hareketle bilginin ve hikmetin peşine düşen bir yolcunun öncelikle mantığı tahsil etmesi ardından felsefe ve hikmet çalışmasını tembihler. Bu tahsilin ardından ilahi kelamın ve vahyin de gerçek muradının anlaşılması yolunda önemli bir adım atılmış olur.⁷⁶⁵

Daha sonra ondan ebced ilmini öğrendim. Belli bir miktar tahsilden (husulî ilimlerden) sonra gücümün ve takatimin ulaşabildiği kadar Allah (c.c.) sözlerinden levhaya yazdım. Allah'ın sözlerinin anlamlarından o kadar ilginçlikler benim için tezâhür etti ki sözle izah edilemez.

Ebced ilmi fizik, matematik ve ilahiyatı kapsayan teorik hikmet veya felsefedir. Yukarıda geçtiği üzere mantık, hikmet veya felsefeyi öğrenmenin mukaddimesidir ve sâlik mantığı öğrendikten sonra hikmeti öğrenmeye koyulur. Felsefe veya hikmet kalp yoluyla edinilen ve nebevî marifeti andıran keşfi hikmetle karşılaştırıldığında oldukça yetersiz ve noksan iptidai olduğundan dolayı ebced ile sembolize edilmiştir. “Ebced” Arapların alfabesinde geçen ve tüm Arap harflerini içeren sekiz grup harflerinin ilkidir. O halde sesler ve heceler mantığı, sesler ve hecelerden meydana gelen kelimeler ise felsefeye tekabül etmektedir. Ancak nasıl ki mantık, felsefenin öncülü ise felsefe de keşfi hikmetin, nebevî bilginin veya mukâşafenin öncülüdür.⁷⁶⁶

Hikâyenin kahramanı sâlik, kesbî ilimler olan mantık ve felsefeyi öğrendikten sonra keşfi ilme ve kalbî marifete yönelmektedir. Bu marifet yolunda ve bu ruhanî yolculukta gücünün ulaşabildiği yere kadar ilerlemekte ve yükselmektedir. Sühreverdî burada kullandığı “mesra”⁷⁶⁷ sözcüğüyle “İsra”ya bir gönderme yapmıştır. Nitekim İsra süresinin ilk ayetinde geçen peygamberin hakiki bilgilere ve rabbanî hakikatlere doğru

⁷⁶⁵ Sühreverdî, *Yezdansinaht, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 411; Purnamdariyan, *Akl-ı Sûrh*, s.

⁷⁶⁶ Sühreverdî, *Mecmua-yi Musannefât*, c.3, *Mukaddime*, s. 48; Seccadi, *a.g.e.*, c. 1, s. 27

⁷⁶⁷ Gece yolculuğunda ulaşılan son durak.

yaptığı nebevi yolculukta ulaşabildiği son nokta olan “kâb-ı kavseyn”e⁷⁶⁸ yükseldiği gibi sâlik de buna benzer bir ruhanî ve irfanî yolculukla ilerlemekte ve yükselmektedir.

Daha önce levhanın insanın düşünen nefsi olduğu, kalemin ise Akl-ı Faâl olduğu ve Akl-ı Faâl olan Cebrail’in, insanî nefis levhasına rabbanî hakikatleri nakşettiğini belirtmiştik. Burada sâlik girdiği ruhanî yolculukta gücünün ulaşabildiği yere kadar ilerlemekte, takat getirdiği kadar yücelere çıkmakta, o yüce âlemde kalbini rabbanî marifete açmakta ve edinebildiği kadar hakikî bilgileri almakta ve kodlamaktadır. Sâlikin söz ettiği *ilginçlikler* ise kesbî yoldan tahsil edilemeyen ve ancak mukâşefe yoluyla elde edilebilen sıra dışı gözlem ve deneyimlerdir.⁷⁶⁹

Ve her ne zaman bir sorunla karşılaştıysam onu şeyhe arz ediyordum. O sorun (şeyhin sözleriyle) çözüme kavuşuyordu. Bir ara üfürülen ruhtan söz açıldı. Şeyh onun Ruhü’l-Kudüs’ten meydana geldiğini ima etti.

Sâlik diğer tüm seyr u sulûk ehli gibi, akılla çözemediği her sorunu pîre arz etmektedir. Pîr ise riyazetle girilen sürecin sonunda gerçekleşen kalbî mukâşefe ve istiğrak halleriyle iletişim kurulabilen insanî düşünen nefsin pederi Cebrail’den başkası değildir. Sühreverdî burada girdiği ruhanî yolculuğun nebevî bir formda ve sîrette gerçekleştiğini imâ etmektedir. Nitekim sâlikin pîr ile süren diyalogunda, söz ruhlar ya da nefislerin bitki, insan ve hayvanlara nasıl üfürüldüğüne dair bir soruya gelmekte ve şeyh ya da pîr ruhların veya nefislerin Akl-ı Faâl yani Cebrail’den taşıkları, feyz ettikleri ya da sudur ettiklerini belirtmektedir. Burada geçen Ruhü’l-Kudüs, kutsal ve pak olan ruh ya da onuncu akıl veya Akl-ı Faâl’dir. Şeriatin diliyle ise Cebrail’dir. Kuran-ı Kerim’de bu kelime çokça geçmektedir⁷⁷⁰ ve daima insanî ruhun Ruhü’l-Kudüs tarafından desteklendiği belirtilmektedir. Nitekim Sühreverdî de eserlerinde defalarca Akl-ı Faâl’in bizzat Cebrail ya da Ruhü’l-Kudüs olduğunu belirtmektedir.⁷⁷¹

Münasebetin sebebi hakkında soru soruldu. “Alçak âlemin dört çeyreğinde oluşan her şey Cebrail’in kanadından meydana gelmektedir” şeklinde cevaplandı.

⁷⁶⁸ Molla Sadra, **Mefâtihu’l Gayb**, thk. ve tsh. Muhammed Hâcevî, 1. Baskı, Müessese-yi Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengi Tahran 1363/1984, s. 700; Hallac, **Tavasın**, thk. ve tsh. Muhammed Basel, 2. Baskı, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 96

⁷⁶⁹ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 201

⁷⁷⁰ Bakara, 2/87, 253; Maide, 5/110; Nahl, 16/102; Meryem, 19/17; Şuara, 26/193

⁷⁷¹ Ruhü’l-Kudüs için bkz. Meybudi, **Keşfü’l-Esrâr**, c. 1. S, 49, 263, 264; c. 2, s. 283

Alt ya da alçak âlem, ay feleğinin altında yer alan mahsusat âlemi yani dünyamızdır. Alt veya alçak denmesinin sebebi, ay feleğinin üstünde yer alan yüce âlemin hatta ay feleğinin de altında yer alması ve bulunduğu konum itibariyle o zamanki astronomik bilgide en dipte yer alması ile açıklanabileceği gibi aklaniyetten (saf soyut ve latif) cemadata (cansızlar) kadar inen varlık hiyerarşisinde içinde yaşadığımız somut âlemin en alt varlık mertebesinde yer almasıyla da izah edilebilir. Filhakika içinde yaşadığımız dünya som bir katılık ve kabalıktadır. Bütün iş ve faaliyetler için yine somut araç ve gereçlere ihtiyaç vardır. Hâlbuki tasavvuf felsefesinde madde, cisim ve bunlara ait özellikler birer ağırlık, perde ve ayak bağı hükmündedir. Bu ağırlık ve engellerin tamamına ihtiyaç duyulan bir yerde yaşadığımızdan dolayı esasen varlığın soyut, ruhanî ve sınırsız kabiliyetlerinin çoğundan mahrum olarak çok aşağı ve varlığın neredeyse dibi hükmünde olan bir zindanda veya çilehanede konumlanmış bulunmaktayız. Bu yüzden dünyamız en alt veya en dip olan âlem-i sâfil⁷⁷² olarak adlandırılmıştır.⁷⁷³

Daha önce mahsusat âlemi olan dünyamız veya âlem-i sâfilin dört temel unsur olan ateş, hava, su ve toprak elementlerinin birleşmesinden üç çocuğun (mevâlid-i selâse) dünyaya geldiğini belirtmiştik. Cemâdât, nebâtât ve hayvanât olan bu çocukların ruhlarının ise Ruhu'l- Kudüs, Akl-ı Faâl ya da Cebrail tarafından üfürüldüğünü ima etmiştik. Burada yer alan âlem-i sâfilin dört çeyreğinden maksat yalnızca yeryüzünün meskûn ve mamur olan bir çeyreği değil geri kalan üç çeyreğinde de meydana gelen tüm hadiselerin Akl-ı Faâl ya da Cebrail'le irtibatına vurgu yapılmıştır.⁷⁷⁴

Daha önce söylediğimiz gibi Cebrail, Meşşâî felsefesinin on akıl hiyerarşisinde yer alan silsilenin sonunda bulunan Akl-ı Faâl ya da onuncu akıldır. Sühreverdî bu akılların tümünü *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinde kahir nurlar olarak adlandırmaktadır. On akıl hiyerarşisinde yer alan onuncu akıl, oluş ve bozuluş âleminin yöneticisi ve îcad edicisidir. Onun nurunun taşması, yansması ve etrafı dağılmasıyla (feyz, feyezân) heyula ve somut suretler meydana gelir ve âlem-i sâfildeki kevn u fesâd veya oluş ve

⁷⁷² Muhammed Mehdi b. Murtaza, **Risâle-i Seyr u Sülûk**, 7. Baskı, Neşr-i Melekût-i Nur-i Kuran, Meşhed 1425, s. 72

⁷⁷³ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 204

⁷⁷⁴ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 204

bozuluş işleyişi devam eder. Bu yüzden pîr, âlem-i sâfilde meydana gelen her hadisenin, Cebrail'in kanat sesleri ve onun nurunun feyzi ve ışığı sayesinde meydana geldiğini söyler. Cebrail, Hakk'ın nurlarından olan saf bir nur kabul edildiğinde onun iş ve eylemleri güneşin ışınlarının yansıması olarak kabul edilebilir. O halde burada Cebrail'in kanatlarından maksat, bizzat varlığı meydana getiren ve bizim dünyamızın devamının mayası olan feyzinin ışınları ve yansımalarıdır.⁷⁷⁵ Nitekim Sühreverdî *Akl-ı Surh* adlı sembolik hikâyesinde de Sîmurg'un kanatları için de böyle bir istiare yolunu seçmekte ve Sîmurg'un kanadını güneş ve güneşin ışınlarıyla sembolize etmektedir: “Tuba ağacının üstünde Sîmurg'un yuvası vardır. Sabahları Sîmurg yuvasından uçar ve kanatlarını yere yayar. Onun kanatlarının etkisiyle ağaçta meyve yerde ise bitki biter.”⁷⁷⁶

Şeyhe bu düzenin nasıl meydana geldiğini sordum. “Bil ki hak Subhânellâhu ve Teâlâ'nın daha büyük olan bazı kelimeleri vardır ki bu kelimeler onun kerim olan çehresinin nurlarındandır. Nurdan olan bu kelimelerin bazıları bazılarında üstündür. İlk nur, ondan daha büyük kelime bulunmayan kelime-i ulyâ (en yüce kelime)dır.

Sühreverdî hem *Elvâh-ı İmadi* hem de *Kelimetu't-Tasavvuf* adlı risalelerinde “kelime”yi, Kehf süresinin 109. ayetinde geçen “denizler kurur ama Allah'ın kelimeleri tükenmez” ve Nisa Süresi 180. ayette geçen “Meryem'e ilka ettiği kelimesidir” ve yine Fatır süresi 10. ayette geçen “iyi ve temiz kelime ona doğru yükselir” ifadelerini referans göstermek suretiyle “insanın düşünen nefsi” ya da insandaki “akıl cevheri” olarak tanımlamaktadır.⁷⁷⁷ *Büyük kelimeler* ile Hak Teâlâ'ya en yakın olan mukarreb melekler veya on akıl ima edilmiştir. Bunlar Nûru'l Envâr'ın işrâk ve yansımalarından feyz ederek meydana gelen saf nurlardır.

Bu ilk nurun ışık ve tecelli bakımından diğer kelimelerle olan ilişkisi güneşin diğer yıldızlarla olan ilişkisi gibidir. Kuşkusuz peygamberin şu sözünden murat da odur: “Eğer güneşin yüzü zahir olsaydı şüphesiz Allah'ın yerine ona ibadet edilirdi.” Ve bu kelimenin ışığından diğer bir kelime meydana gelir ve

⁷⁷⁵ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 204

⁷⁷⁶ Sühreverdî, *Akl-ı Surh*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 232

⁷⁷⁷ Sühreverdî, *Akl-ı Surh*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 288; *Kelimetu't-Tasavvuf*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 4, s. 125

kâmil sayıya ulaşınca kadar bu sıra birbirini izlemeye devam eder. Bunlar tam kelimelerdir.

Onun kerim olan çehresinin nuru ile peygamberden nakledilen şu hadisin içeriğine bir gönderme yapılmış olabilir: “Allah’ın nur ve karanlıktan yetmiş perdesi vardır. Eğer bu perdeler açılırsa onun yüzünün nurları, görme duyusuna sahip olan herkesi mutlaka yakar.” Bu hadisi küçük bir farkla Sühreverdî *Hikmetü’l İşrâk*’ta zikretmiştir.⁷⁷⁸ Nitekim Gazzali de bizzat bu münasebetle bu hadisi nakletmiş ve tefsir etmiştir.⁷⁷⁹

Kelimelerin bazılarının bazılarında üstün olması on aklın, kahir nurların veya mukarreb meleklerin hepsinin aynı varlık mertebesinde yer almadıkları, aralarında bir düzen, sistem ve hiyerarşinin mevcut olduğunu belirtmektedir. Onların alt-üst ilişkisi tamamen çıktıkları ilk kaynak olan Nûru’l Envâr’a olan yakınlıkları ve uzaklıkları oranındadır. Ancak bu yakınlık ve uzaklık mekânsal anlamda değil aksine nurların ilk kaynağı olan Hak Teâlâ ya da Nûru’l Envâr ile doğrudan yahut vasıtalarla ya da vasıtaların sayısı ile aldıkları feyiz oranındadır. Nitekim Akl-ı Evvel, Nûru’l Envâr’ın feyzinden hiçbir vasıta olmaksızın yararlanırken ikinci akıl Akl-ı Evvel’in vasıtasıyla ve üçüncü akıl da hem birinci akıl hem de ikinci aklın olmak üzere iki vasıtanın ardından Nûru’l Envâr’ın feyzinden istifade etmekte ve bu hiyerarşiyle vasıtaların sayısı artarak onuncu akla kadar çıkmaktadır. Bu yüzden her bir akıl yer aldıkları varlık mertebesine göre Nûru’l Envâr’ın işrâkından nasiplendikleri nura göre kahir ve mukahhir olarak bir alt-üst ilişkisi içerisinde hiyerarşik bir sistem üzeredirler.⁷⁸⁰

Kelime-i Ulyâ, en soyut, en nuranî ve en yüce olan ve aynı zamanda ilk yaratılan varlık olan ilk akıldır. İlk akıl varlığını borçlu olduğu nuranî işrâkı veya feyzi hiçbir aracı olmaksızın direk Nûru’l Envâr’dan alır ve altında bulunan diğer akıllara ve nurlara kendi varlığı üzerinden işrâk eder. Sühreverdî, ilk akılı ya da Nûru’l Envâr’dan sadır olan ilk nuru Nûru’l Envâr’a olan yakınlığı, ışığı ve nurunun yoğunluğu mertebesinin yüceliğinden dolayı onu en yakın nur (nuru’l akreb), büyük nur (nuru’l azîm) olarak adlandırır ve onu Zerdüştlükteki melekler veya Ahuramazda’nın nitelikleri anlamına

⁷⁷⁸ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s. 163

⁷⁷⁹ Ebu Hamid Gazali, *Mecmuatu Resail, Mişkatal Envar*, s. 288 vs.

⁷⁸⁰ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 205

gelen yedi Ameşaspenta'nın ilki olan "Behmen" ile bir görür.⁷⁸¹ İlk aklın ya da nuru'l akrebin sahip olduğu nurun yoğunluğu ve parlaklığı dolayısıyla diğer akıllarla olan nisbeti, güneşin diğer yıldızlara olan nisbeti gibidir. Nitekim devamında "eğer güneşin yüzü görünseydi kuşkusuz Allah'ın yerine ona ibadet edilirdi" denilmektedir. Burada görüldüğü gibi Sühreverdî bu hadisi referans göstererek güneşi ilk akıl olarak tevil etmiştir. Aynulkudat Hemedanî de güneşi Kuran-ı Kerim'in ayetleri ile ilişkilendirirken Nur-i Muhammedî olarak tevil etmiştir.⁷⁸²

Bu kelimededen yani Ak-lı Evvel'in işrâk ve ışığından ikinci akıl, ikinci aklın ışığından üçüncü akıl ve bu hiyerarşi böylece devam ederek dokuzuncu aklın işrâkından da onuncu akıl meydana gelir. Tam ve kâmil kelimelerle kastedilen, her biri üstteki nurun yoğun, baskın, kahir nurunun işrâkı ve feyzinden oluşan on akıldır. Bu nurların tepesindeyse tüm ışıkların kaynağı ve işrâkın mutlak mahzeni olan Vacibu'l Vücûd veya Nûru'l Envâr yer alır. Sühreverdî *Yezdanşinaht* adlı risalesinde akılların tamamlanması hakkında şöyle söyler: "Ve en yüce cevher akıldır. Çünkü o haddi zatında tamamdır/kâmildir ve diğerlerini tamamlamaktadır."⁷⁸³

Bu kelimelerin sonuncusu Cebrail (a.s.)'dır. Âdemoğullarının ruhları bu son kelimededen meydana gelir. Tıpkı Peygamber (s.a.v)'in yaratılış hakkında söylediği uzun bir hadiste geçtiği gibi: "Allah bir melek yaratır ve böylece o meleğe ruhu üfürür." Yine tıpkı ilahî kelimada geçtiği gibi: "İnsanı yaratmaya çamurdan başladı. Sonra onun neslini öz bir sudan, değersiz bir sudan yarattı. Sonra onu şekillendirip ona ruhundan üfledi." "O yarattığı her şeyi en mükemmel şekilde yapandır. Nihayet insanın yaratılışını balçıktan başlatmıştır. Sonra onun soyunu, değersiz bir suyun özünden devam ettirmiştir. Sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi ruhundan üflemiştir."⁷⁸⁴ Ve Meryem hakkında şöyle dediği gibi: "Ve biz ona ruhumuzu gönderdik." "Ve ailesiyle arasına bir perde germişti. Derken ona ruhumuzu göndermiştik de gözüne, âzası düzgün bir insan şeklinde görünmüştü."⁷⁸⁵ İşte o kelime Cebrail'dir. Ve İsa'yı da "Ruhullah" olarak adlandırdı. Bununla beraber ona hem kelime hem de ruh dedi. Nitekim şöyle

⁷⁸¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s. 128

⁷⁸² Hemedani, *Temhidat*, s. 77, 126, 213

⁷⁸³ Sühreverdî, *Yezdanşinaht*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 417

⁷⁸⁴ Secde, 32/7-8-9

⁷⁸⁵ Meryem, 19/17

buyurduğu gibi: “Meryem’in oğlu İsa Mesih ancak Allah’ın resulü, Meryem’e ilka ettiği kelimesi ve ondan bir ruhtur.”⁷⁸⁶ Görüldüğü üzere Allah İsa’yı hem kelime hem de ruh olarak tanıtmaktadır. İnsanların tümü tek bir türdür. O halde ruhu olan herkes aynı zamanda bir kelimedir. Hatta her iki isim de aralarındaki sıkı ilişkiden dolayı tek bir hakikattir.

Kelimelerle on aklın kastedildiğini yukarıda zikretmiştik. Burada da dile getirildiği gibi Cebrail on aklın onuncusu olan Akl-1 Faâl’in bizzat kendisidir. Daha önce insanî düşünen nefislerin Cebrail’in feyz ve işrâkından meydana geldiklerini söylemiştik. Bu hakikat burada yeniden hatırlatılmıştır. Gerek insanın yaratılış aşamalarında gerekse İsa’nın yaradılışında Kuran-ı Kerim’in zikrettiği kelime Cebrail’den başkası değildir. İnsanın yaradılışını ele alan Kuran-ı Kerim’in ayetlerinde geçen ve insana canlılık, diriliş, hareket ve dinamizm kazandıran ruh ve kelime aynı şekilde Cebrail’dir.⁷⁸⁷

Büyüküğün son sınırı olan büyük kelimedden sınırsız küçük kelime ortaya çıkmaktadır ki tanımlanamaz ve açıklanamaz. Tıpkı rabbâni kitapta işaret edildiği gibi: “Allah’ın kelimeleri tükenmez”⁷⁸⁸ ve “Rabbimin kelimeleri tükenmeden önce denizler tükenir.”⁷⁸⁹ Her şeyi büyüküğün son gurubu olan büyük kelimelerin ışığından yaratmıştır Tevrat’ta geçtiği gibi. “Âşıkların ruhlarını kendi nurumdan yarattım.” İşte bu nur Ruhu’l Kudüs’tür. Nitekim Süleyman Temimi’den⁷⁹⁰ nakledilen şu söz de bu anlamdadır: Biri ona Ey sihirbaz! Deyince o şöyle dedi: “Ben sihirbaz değilim. Ben ancak Allah’ın kelimelerinden bir kelimeyim.” Hak

⁷⁸⁶ Nisa, 4/171

⁷⁸⁷ Secde, 32/17; Secde, 32/7-8; Meryem, 19/17; Nisa, 4/171

⁷⁸⁸ Lokman, 31/27

⁷⁸⁹ Kehf, 18/109

⁷⁹⁰ **Süleyman Temimi**; Henry Corbin’in ve Paul Crass’ın Sühreverdi’nin tüm eserlerinin toplandığı Mecmua-yi Musannefât’ta yaptıkları editörlükte Süleyman Temimi yerine Süleyman Nebi olarak düzeltilmiştir. Bir diğer nüshada ise Temimi yerine Timi olarak düzeltilmiştir. Feritiz Mayer’in yazdığı Ebu Said Ebu’l Hayr (s. 177) adlı kitapta da Süleyman Timi adlı bir kişi zikredilmiştir. Bu kişinin vefatı orada HK. 143 olarak zikredilmiştir. *Makâlâtu’l İslamiyyin ve İhtilâful Musallin* adlı kitapta da şöyle bir bilgi yer almaktadır: Rukba b. Maskala’dan şöyle rivayet edilmiştir: Allah Teâlâ’yı rüyada gördüm. O (Allah), “Kırk yıl boyunca sabah namazını geceden aldığı abdestle kılan Süleyman el-Timimi’nin makamını yüceltsin” dedi. (s. 112). (Bkz. Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 208)

Teâlâ'nın ortanca kelimeleri (Kelimatu'n Vusta) de vardır. "Ve çabukça ileri geçenlere, Bir iş ve oluşu çekip çevirenlere"⁷⁹¹ ayetlerinden ilki büyük kelimedir.

Büyük kelime (kelime-i kubra); onuncu akıl, Akl-ı Faâl, Ruhü'l-Kudüs ve Cebrai'ldir. *Küçük kelimeler (kelimât-i suğra)* ise insanın düşünen nefisleridir. İnsanın düşünen nefisleri olan bu küçük kelimeler, büyük kelimelerin sonuncusu ve tamamlayıcısı olan onuncu akıl ve Akl-ı Faâl'in işrâkından meydana gelmişlerdir.⁷⁹²

Büyük grup (Taife-yi Kibriyat) ile kastedilen akıllar ya da Nûru'l Envâr'a en yakın olan meleklerdir. Bu büyük grubun son parçası ya da sonunda yer alan grup üyesi ise onuncu akıl, Akl-ı Faâl veya Cebrail'dir.⁷⁹³

İkincisi gökleri harekete geçiren melekler olup ortanca kelimelerdir. "Biz saf bağlayanlarız"⁷⁹⁴ ayeti büyük kelimeleri işaret ederken, "Biz tesbih edenleriz"⁷⁹⁵ ayeti ise ortanca kelimelere işaret eder. Bu yüzden Kuran-ı Kerim'de "Saf saf dizilenlere ve toplayıp sürenlere"⁷⁹⁶ ayetlerinde geçtiği gibi, "saf bağlayanlar" (es-saffun) kelimesi önde geldiğinde, büyük bir derinliği vardır, ancak burası onu ayrıntılı ele almanın yeri değildir. Kuran'da "kelime" sözcüğünün başka bir gizli anlamı vardır. Tıpkı başka bir yerde yorumladığımız "Hani Rabbi İbrahim'i birtakım kelimelerle imtihan etmişti" (Kuran, Bakara 2/124) ayetinde olduğu gibi.

Hak Teâlâ'nın *ortanca kelimeleri*, varlık mertebeleri bakımından on akıl ile insanî düşünen nefsin arasında yer alan ve dokuz gök feleğini harekete geçiren göksel nefislerdir. Görüldüğü gibi Sühreverdi ruhları kelime olarak adlandırmakta ve kelimeleri büyük orta ve küçük olmak üzere üç gruba ayırmaktadır. Büyük kelimelerle on akıl ya da Nûru'l Envâr'a en yakın melekler; orta kelimelerle felekî nefisler veya en yakın meleklerin emri altında bulunan melekler ve küçük kelimelerle de onuncu akıldan sâdır olan cüzi nefisleri ifade eder.

⁷⁹¹ Nâziat, 79/4-5

⁷⁹² Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 209

⁷⁹³ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 210

⁷⁹⁴ Saffat, 37/165

⁷⁹⁵ Kuran, Saffat, 37/166

⁷⁹⁶ Saffat, 37/1-2

Sühreverdî *çabucak ileri geçenler (sâbıkât)* ile aralarında dört büyük meleğin de bulunduğu mukarreb melekler veya on akılı, *bir oluşu çekip çevirenler (müdebbirat)* ile felekî nefisler ya eflâkı harekete geçiren ikinci grup melekleri kastetmektedir.⁷⁹⁷ Sühreverdî saf bağlayanları (saffun) büyük kelimeler ya da on akıl olarak tevil etmiştir. Hikâyenin metninde geçen biz tesbih edicileriz (musabbihun) ifadesini ise ortanca kelimeler ya da felekî nufuslar olarak tevil etmiştir. Saf bağlayanların tesbih edenlerden önceliği akılların ya da büyük kelimelerin felekî nufûslara ya da ortanca kelimelere olan önceliğini ima eder. Bu, aynı zamanda ilahî yasalara göre belirlenmiş olan vücûd mertebelerinin belli bir hikmet ve nizam üzere kurulu olduğu, her varlığın yer aldığı varlık mertebesinin onun varlık kaynağına olan yakınlığı ve uzaklığının çok dakik bir hiyerarşik düzenle belirlendiğine işaret eder.⁷⁹⁸

“Bana Cebrail’in kanadından haber ver!” dedim.

“Bil ki Cebrail’in iki kanadı vardır. Biri mutlak nur olan sağ kanattır. O kanadın tamamı sadece Hakkın varlığına aittir. Diğeri ise ayın yüzeyinde bulunan siyah bir nokta gibi üzerinde karanlıktan bir parça işaret olan sol kanattır. Sol kanadı adeta tavus kuşunun ayağına benzer ve bu da onun (Cebrail’in) bir tarafı yokluğa mahkûm olan varlığına işaret eder. Onun varlığının Hakkın varlığına olan konumuna baktığında bir varlığa sahip olmalı. Ancak onun zatının (var oluş) hakkına bakarsan yokluğa mahkûmdur ve yalnızca var olma imkânına sahiptir. Bu iki anlam iki kanada tekabül etmektedir. Hakka nispetle sağ, kendine nispetle sol (kanat)tır. Tıpkı hak Teâlâ’nın şöyle buyurduğu gibi: “Melekleri de ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılmıştır.”⁷⁹⁹ İkiyi bire en yakın sayı olduğu için öne almış, üçü ve dördü ondan sonra getirmiştir.

Mükerreren ifade edildiği gibi Cebrail on akıldan biri olan ve akılların sonuncusu olarak onları tamamlayan onuncu akıl ve Akl-ı Faâl’dir. Sühreverdî Cebrail’in iki kanadıyla Akl-ı Faâl’in; biri vücud ve diğeri imkân olmak üzere iki yönüne işaret eder. Cebrail’in sağ kanadı onun varlığının Hak ile olan ilişkisini beyan eder ve varlığının sebebi olan Hak Teâlâ Vâcibu’l-Vücûd olduğu için Cebrail’in

⁷⁹⁷ Sühreverdî, *Elvâh-ı İmadî, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 149

⁷⁹⁸ İhvan-ı Safâ, *Resâil*, c. 1, s. 310-311; c. 2, ss. 142, 148; c. 3, ss. 24, 209; c. 4, s. 120, 202, 224

⁷⁹⁹ Fatır, 35/1

varlığının gerekliliği yani vücubî yönüne işaret eder. Cebrail'in sol kanadı ise onun kendi varlığıyla olan ilişkisine işaret eder ve o doğal olarak m-vücûddur. Bundan dolayı onun yokluk (olabilirlik) yönünü ifade eder. Çünkü varlık nurla, yokluk karanlıkla ilişkilidir ve varlığın yoklukla olan ilişkisi açık olanın gizli olanla ya da nurun karanlık (zulmet) ile olan ilişkisi gibidir.⁸⁰⁰ Sühreverdî'ye göre Cebrail'in sağ kanadı varlığın gerekliliğini (vücubiyet) ifade eder ve mutlak nurdur. Sol kanat ise içinde bulunan bir miktar karanlıktan dolayı Cebrail'in olasılığı (imkâniyat) ve yokluğuna (adem) işaret eder. Sühreverdî Akl-ı Faâl'in ilahî yöne bakan tarafını nurla ve dolayısıyla varlıkla açıklarken Vâcibu'l-Vücûd'un dışında kalan dünyaya, insana ve tüm mâsivâyâ bakan tarafını ise mümkünü'l-vücûd yahut yokluk olarak izah etmektedir. Nûru'l Envâr ya da Vâcibu'l-Vücûd dışında kalan tüm varoluş ve bu bağlamda Akl-ı Faâl veya Cebrail'in varlığı da iki yönlüdür. Allah'a bakan yönü mutlak nur, mutlak hayır, mutlak bereket ve ebedidir. Dolayısıyla varlıkla veya ebedilikle nitelendirilmiştir. Ancak "O'nun yüzü dışında her şey yok olucudur"⁸⁰¹ ayetinde geçen ferman gereği Nûru'l Envâr dışında kalan tüm varlıklar mümkünü'l-vücûd ve aynı zamanda yokluğa mahkûmdur. Zaten Sühreverdî Allah dışında tezâhür eden tüm var oluş formları ve bedenleri, zâhirî bağımsızlık ve müstakil varlıklarına rağmen yoklukla mahkûm bilmekte ve bu yüzden tüm bu müstakil gibi görünen varlıklarda bir miktar karanlığın yer aldığını ay yüzeyindeki lekelerle betimlemektedir. Bu ilginç düalizmi diğer bir örnek olan tavus kuşuyla da açmaktadır. Nitekim tavus kuşunun güzel kanatları ve endamına karşılık çirkin ayaklarını bir arada zikrederek Nûru'l Envâr dışındaki tüm varlıklardaki mevcut düalist izleğe dikkat çekmektedir.⁸⁰²

Buradan hareketle Sühreverdî dünyamız ve dünyamızdaki tüm insanların pîri, mürebbisi veya babası hükmünde olan Cebrail'in zahiren zıt olan veya bir diğerinin karşısında yer alan iki kanadı üzerinden bize daha somut bir mesaj vermektedir: Bu dünyamızdaki tüm varlıklarda ve bu bağlamda insanda bulunan ve bir diğerinin karşısında yer alan ama hakikatte ise tekâmülü, dinamizmi, hareketi ve kanat tabiri üzerinden hareketle uçmayı sağlayan iki motor güç olan hayır ve şer potansiyelidir.⁸⁰³ O halde her varlıkta bulunan iyilik ve kötülük potansiyeli Cebrail'in sağ ve sol kanadıyla

⁸⁰⁰ Sühreverdî, **Hikmetü'l-İsrâk**, Haşiye, (**Mecmua-yi Musannefât**), c. 2, s. 106,

⁸⁰¹ Kassas, 28/88

⁸⁰² Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 211

⁸⁰³ Tahiri, a.g.m., s. 29

sembolize edilmiştir denilebilir. Nitekim Sühreverdî'nin diğer önemli bir sembolik hikâyesi olan *Akl-ı Surh* risalesinde de varlığın bağrında bulunan bu düalist potansiyeller hikâyeye ismini veren pîrin yapısında bulunan nur ve zulmet ya da saf beyazlık ile som karanlık potansiyellerinin bir yansıması olarak yüzü ve sakalı kırmızıya çalan bir kızılılıkla sâlikle mülakat halinde olan pîrin üzerinden betimlemiştir. Nitekim *Akl-ı Surh* risâlesinde hikâyenin kahramanı olan sâlik ile mîsal âleminde görüşen Akl-ı Faâl ya da nuranî pîrin ten ve sakalının kızılığının sebebi, siyah bir çukura düşmesi ve sahip olduğu saf ve beyaz nurun böylece karalık ve karanlıkla karışmasıdır.⁸⁰⁴

Sühreverdî'ye göre Hakk'a bakan varlık yönü varoluşsal gerekliliği (vucûbiyeti) temsil ettiği için sağ, daha üstün tarafı ve mâsivâyâ bakan taraf varoluşsal olasılığı (mümküniyeti) temsil ettiği için sol, daha aşağı tarafı sembolize eder. *Heyâkilü'n Nûr* adlı risalesinde Sühreverdî Vâcibu'l-Vücûd ile ilk akıl ya da Nûru'l Envâr ile Hak'tan feyz eden ilk nur olan nuru'l akreb arasındaki kahr ve muhabbeti âlemdeki varlıkların tamamına uygulamakta ve bu bağlamda her çiftin bir tarafını üstün ve diğer tarafını ise daha alçak saymaktadır. Buna örnek olarak akıl ile nefis, güneş ile ay, sağ ile sol, doğu ile batı arasında bulunan varoluşsal hiyerarşik yapıyı örnek olarak vermektedir.⁸⁰⁵ Sağ taraf genellikle doğu ve ruhanî ya da nurani âlemlerle betimlenirken sol taraf ise batı ve madde ve zulmet âlemiyle tasvir edilir.⁸⁰⁶

Kuşkusuz iki kanatlı olan üç ve dört kanatlı olandan daha yücedir. Bu konunun, herkesin anlayamadığı hakikatler ve mükâşefeler ilimleri içerisinde uzun bir açıklaması vardır.

Sühreverdî burada yeniden Nûru'l Envâr'a olan yakınlık ve uzaklığa göre hiyerarşik bir sistem içinde konumlanan varoluşsal sistemi ya da varlık mertebelerine bir gönderme yapmaktadır. Çünkü hakiki "bir" olan Hak Teâlâ ya da Nûru'l Envâr'dan feyz ve işrâk eden ilk nur akıldır.⁸⁰⁷ Sühreverdî'ye göre ayeti kerimede geçen iki kanatlı melek Ruhu'l-Kudüs, Akl-ı Faâl veya Cebrail'in kendisidir. Fakat burada onuncu

⁸⁰⁴ Sühreverdî, *Akl-ı Surh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 228

⁸⁰⁵ Sühreverdî, *Heyâkilü'n Nur, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 103, 104

⁸⁰⁶ Sühreverdî, *Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 2, s. 276-277; Purnamdariyan, *Remz ve Dastanhâyi Remzî*, s. 299

⁸⁰⁷ Muhyeddin İbn Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiye*, c. 2, s. 251

mertebede yer alan Akl-ı Faâl ile ilk aklın yer değiştirdiğini görmekteyiz. Bu yer değiştirmeyi Sühreverdi'nin *Akl-ı Surh* risalesinde de benzer Şekilde görmekteyiz. Nitekim orada da sâlik, yüzü ve sakalı kızıl olan pr veya Akl-ı Faâl veya Cebrail'le karşılaştığında onu genĉ sanır. Ancak pr ona "ben yaratılışın ilk çocuğuyum" der.⁸⁰⁸ Burada geçen yaratılışın ilk çocuğu olmak ilk etapta akla, Nru'l Envâr'dan feyz eden ve on akıl mertebesinin başında yer alan ilk akılı akla getirmektedir. *vz-i Per-i Cibrîl* adlı Şerhini yaptığımız bu risalede de Nru'l Envâr'a en yakın olan iki kanatlı melek yine onuncu değil ilk akılı akla getirmektedir. O halde Sühreverdi'nin nurlar hiyerarşisinden müteşekkil olan varlık mertebelerinde biz her on aklın konum ve etkinlik bakımından kimi zaman mertebe bakımından yer değiştirdiğini görmekteyiz. Çünkü akılların sahip olduğu potansiyel ve özellikler eşittir. Bu bakımdan melekler veya akılların tümü aklniyet bakımından aynı olup onların her biri hakkında verilen hüküm diğerleri için de geçerlidir. Zaten bu yüzden melekler veya akıllar büyük kelime (kelimât-ı kbr) olarak adlandırılır ve iki kanatlı olarak betimlenirken bir alt mertebede bulunan diğer melek grubu ve felekî nefisler ise orta kelimeler (kelimât-ı vust) olarak adlandırılır ve üç kanatla betimlenirler. nc grupta yer alan melekler veya insanî nefisler ise küçük kelimeler (kelimât-ı suğrâ) olarak adlandırılır ve dört kanatlı olarak tarif edilirler. Bundan dolayı Sühreverdi'nin bu sembolik hikâyesinde kimi zaman nr-i akreb veya ilk akıl ile ilgili potansiyel özelliklerin onuncu akıl olan Akl-ı Faâl, Ruh'l-Kudüs ya da Cebrail üzerinden verilmesi akıllar arasındaki müşterek aklî potansiyel ve özelliklerle izah edilebilir. Bu yüzden Sühreverdi'ye göre Cebrail yalnızca onuncu aklın varlık mertebesindeki potansiyel özellikleri taşıyan bir varlık değil bununla beraber diğer akılların ve bu bağlamda Nru'l Envâr'dan sadır olan ilk aklın özelliklerini de taşımakta ve onun yerine geçebilmektedir. Bu yüzdedir ki kızıl bir görünüme bürünerek sâlike pr Şeklinde tezahür eden Cebrail "ben yaratılışın ilk çocuğuyum" der.⁸⁰⁹

Biz burada Sühreverdi'nin Zerdüştlük dini kaynakları olan Mazdaist kllyattaki melek inancından da yararlanarak İslam'daki melek inancına yepyeni bir ufuk kazandırdığını görmekteyiz. Nitekim ona göre melekler var oluştan bağımsız olarak

⁸⁰⁸ Sühreverdi, *Akl-ı Surh, (Mecmua-yi Musannefât)*, c. 3, s. 228

⁸⁰⁹ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 212-213

yerde ve gökte gezinen ve bizim algımızdaki zahiri ve lafzî tesbihatlar ya da ritüellerle Allah'ı tazim eden soyut ve kimi zaman da kanatlı bağımsız varlıklar değil aksine tüm melekler soyut ve somut olan âlemlerin kalbinde merkezi ve faal bir role sahip görünmez dinamik güçlerdir. Bu bağlamda onların ibadet ve tesbihatları da kuru, lafzî ve zahiri türden değil belki tüm var oluşun içerisindeki hareket-i cevheri veya motor güç olma özellikleriyle âlemleri yönetip idare etmeleridir.

Kutsal ruhtan bir ışık düştü. O ışık ruhtu ve onu küçük kelime diye adlandırdılar. Hak Teâlâ'nın şöyle buyurduğunu görmez misiniz? Allah Teâlâ o inkâr edenlerin kelimesini alçak kıldı. Allah'ın kelimesi ise yücedir. Kâfirler için de kelime vardır ancak onların kelimesi seslidir. Çünkü onlar için de bir ruh vardır ve onun (Cebrail'in) biraz karanlık olan sol kanadından bir gölge düştü.

Kutsal ruhtan düşen ışık parçası Akl-1 Faâl'den feyz eden ve duyuşal âleme düşen küçük kelime veya insanın düşünen nefsidir. Sühreverdî Tevbe süresinin 40. ayetinde geçen alçak ve yüce iki kelimeyi referans göstererek söylediklerini pekiştirmeye çalışmaktadır. Sühreverdî ilk kelimeyi küçük kelime (kelime-i suğrâ) ya da insanın düşünen nefsi olarak, ikinci kelimeyi Akl-1 Faâl ya da büyük kelime (kelime-i ulyâ) olarak görmüştür. Zikri geçen ayetteki alçak/suflâ ve yüce/ulyâ kelimelerini düşünen nefsin Akl-1 Faâl'den feyz etmesine veya Akl-1 Faâl'in feyzinin yansımalarının yüce melekût âleminde aşağıda bulunan alçak mülk âlemine düşüşüne delil getirmektedir. Sühreverdî burada kelime-i suflânın kâfirlere nisbet edilmesini ise kâfirlerin de düşünen nefisten ya da Akl-1 Faâl'in ışığından yararlandıklarını tekid etmek istemektedir. Çünkü kâfirler de tıpkı müminler gibi ruha, düşünen nefse sahip insanlardır ve birer kelimedir. Ancak onların kelimeleri seslidir.⁸¹⁰

Kâfirlere nisbet edilen kelimenin sesli olmasıyla Sühreverdî'nin tam olarak neyi kastettiğini yorumlamak kolay görünmemektedir. Ancak Sühreverdî'nin buradaki maksadının anlaşılması yolunda şu açıklama getirilebilir: Müminlere nisbet edilen kelime yüce olarak nitelendirildiği için daha çok Akl-1 Faâl veya Cibrîl'den direk işrâk eden parlak nuru, bulanık olmayan saf aydınlığı ve işrâk eden orijinal sedayı; kâfirlere nisbet edilen düşük ve suflî kelime ise orijinalliği ve saflığı bozulmuş, bulanmış hatta

⁸¹⁰ Purnamdariyan, **Akl-1 Surh**, s. 213

bir mekâna çarpıp geri dönerek yankılanan sesleri getirmektedir. Bu, tıpkı bir varlığın kendisiyle ondan türedi olarak meydana gelen gölge arasındaki ilişki gibi nuranî ve saf aydınlık olan müminlerin kelimesi veya ruhanî varlığına nisbetle kâfirlerin maddeye ve cisme daha çok bulanmış ve büyük oranda safiyetini yitirmiş bulanık kelimeyi ve ruhu ifade etmektedir. Buna göre kâfirlerin kelimesi ne bir seda ne de nurdur. Aksine gürültülü ve üzerine gölge düşmüş Cebrail'in sol kanadına tekabül eden bir sestir.⁸¹¹

Günümüzün modern dünyasında ses kirliliği olarak ifade edilen ve gürültülü bir izdihamı akla getiren bu ifadeler, dijital ve kablosuz ağlar, bağlantılar ve seslere oranla oldukça pespaye bir konumda değerlendirilebileceği ve yüce ile alçak kelimeler arasındaki tefrikayı ele almada önemli bir pencere olabileceği de hesaba katılabilir.

Zûr ve gurur âlemi (bu dünya) ondandır (o gölgedendir). Peygamber (a.s)'in dediği gibi: “Kuşkusuz Allah Teâlâ yarattıklarını bir karanlıktan yarattı sonra onlara nurundan saçtı.” “Karanlıkta/karanlıktan yarattıklarını yarattı” sol kanadın siyahlığına işaret eder. “Sonra onlara nurundan saçtı” sözü ise sağ kanadın ışığına işarettir. Allah u Teâlâ'nın yüce keliminde buyurduğu gibi: “O karanlıkları ve aydınlığı yarattı.” Yaratılan bu karanlık gurur âlemi (bu dünya) iken karanlıklardan sonra gelen bu nur ise sağ kanadının ışığıdır. Çünkü gurur âlemine düşen her ışık onun nurundandır. Hem “Sonra onlara nurundan saçtı” ayetindeki nur hem de “iyi kelimeler ona yükselir” ayetinde geçen kelime (Cebrail'in sağ kanadının) ışığındandır. Yine “iyi bir kelimenin mîsali...” ayetinde geçen yüce kelime nuranîdir. Yani küçük kelime (Kelime-i Suğrâ) dir. Eğer bu küçük kelime (Kelime-i Suğrâ) son derece yüce (soyut/nuranî) olmasaydı Hz. Hakk'a nasıl yükselebilirdi? “Kelime” ve “ruh”un aynı anlama geldiğine dair işaret ise Allah'ın bir yerde “iyi kelime ona doğru yükselir (suud)” demesi ve diğer bir yerde “iyi kelimeler ve ruh ona doğru yükselir (uruc)” demesidir. Bu iki ayette geçen her iki ileyhi (ona doğru) kelimesi yüce ve kudret sahibi Hakk'a dönmektedir.

Zûr ve gurur âlemi veya yalan ve aldatici âlem, oluş ve bozuluş âlemi ya da algılanan, duyumsanan âlemdir. Madde ve form âlemi olan bu âlem daha önce ifade

⁸¹¹ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 213

ettiğimiz gibi üzerinde bir parça karanlığın bulunduğu Cebrail'in sol kanadının gölgesinden meydana gelmiştir. Yokluk ve olasılık yönünü gösteren bu karanlık, zulmet ve maddeyle ilişkilidir. Sühreverdî'nin metin içerisinde getirdiği ve önce karanlığın, ardından o karanlığın içinde bir aydınlığın yaratıldığını ifade eden hadis-i şerif yine Cebrail'in sağ ve sol kanadıyla ilişkilendirilmektedir. Dünya, içindeki varlıkların ve bu manada karanlığın yaratılması Cebrail'in sol kanadıyla, o yaratıkların içerisine nurun yerleştirilmesi ise Cebrail'in sağ kanadıyla ve onlara nefis ve suretin ifadesi olarak ifade edilmiştir. Burada Sühreverdî'nin birçok gnostik dinde ve bu bağlamda İslam'da da baskın bir izlek olan nur ve karanlığı Cebrail'in karşı karşıya gelen sağ ve sol kanadı üzerinden betimlediğini görmekteyiz. Çünkü bu izleğe göre tüm bir varoluş bu karanlığın ve nur düalizminin arasındaki kutuplaşmanın, gerginlik ve aynı zamanda denge ya da ikisi arasındaki dinamik enerjiden meydana geldiği kabul edilir. Metnin devamında Sühreverdî'nin, Enam süresi birinci ayette yer alan “Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı ve onlara karanlığı ve aydınlığı yerleştirdiği” ifadesini de aynı şekilde bu düalist izleğe göre yorumlar. Çünkü Sühreverdî'ye göre karanlıklar Cebrail'in sol kanadının gölgesi hükmünde olan oluş ve bozuluş âlemi, nur ise Cebrail'in sağ kanadının ışınlarıdır.

Metinde geçen ayetlerde hem kelimelerin hem de melekler ve ruhların Allah'a doğru yükseldikleri ifadesi daha önce ifade ettiğimiz gibi hem kelimenin hem de ruhun Hak Teâlâ'ya doğru urûc ettikleri ve yükseldiklerini ortaya koyarak kelimenin bizzat ruh ya da insanın düşünen nefsi olduğunu yeniden hatırlatmaktadır. Yine yukarıda geçen ayetin bir kısmı olan temiz bir kelimenin kökü sabit ve sağlam, dalları göğe doğru yükselen hoş bir ağaçla nitelendirilmesi ile Cebrail'in sağ kanadından feyz eden insanın düşünen nefsi veya ruhu kastedilmektedir.⁸¹²

Nefs-i mutmaninne de bizzat bu anlama gelmektedir. Tıpkı söylediği gibi: “Rabbine hoşnut ve hoşnut olunmuş olarak dön.”⁸¹³ O halde gurur âlemi (bu dünya) Cebrail'in sol kanadının ses ve gölgesidir. Aydınlık (nurlu) ruhlar ise onun sağ kanadındandır. “Onların kalplerine imanı yazdı ve onları kendinden bir ruh

⁸¹² Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 216

⁸¹³ Fecri, 89/28

ile destekledi”⁸¹⁴ ayetinde geçtiği üzere kalplere atılan hakikatler ve “Biz ey İbrahim diye ona seslendik”⁸¹⁵ ayetinde geçtiği üzere kutsal seslenişler ve diğer tüm kutsal şeyler onun sağ kanadındandır. Kahr, sayha, olaylar ve afetler onun (a.s) sol kanadındandır.

Nefsi mutmaine saflığın ve temizliğin en üstün mertebesinde yer alan ruhanî nefistir. Nefs bedenin doğasına meyledip duyusal lezzetlere ve şehvetlere daldığında ve böylece kalbi düşük ve alçak ilgi ve işlere çektiğinde kötülüğün merkezi ve çirkin ahlakın kaynağı haline gelmekte ve böyle bir durumda *nefs-i emmare* adını almaktadır. Ancak nefis, bu alçak mertebeden çıkmaya başladığında ve gafletten uyandığı kadar nurla aydınlandığında layık olmadığı karanlıklar içerisindeki halini fark ederek kendisini kınamakta, tövbe etmekte ve böylece kınayan nefis anlamına gelen *nefs-i levvame* olarak adlandırılmaktadır. Bu mertebeden de yükselerek çıktığında ve aydınlanarak arındığında, saflaştığında ve çirkin sıfatlardan uzaklaştığında güzel bir ahlakla donanmakta ve böyle bir durumda *nefs-i mutmaine* olarak adlandırılmaktadır. İşte mutmaine mertebesinde nefis, bizzat burada ifade edilen ruh veya temiz bir kelime haline gelmektedir.⁸¹⁶ Sühreverdî başka bir yerde bizzat bu ayeti referans göstererek ve nefsin mertebelerine işaret ederek, kelime, ruh ve nefsi aynı şey görmekte ve bu bağlamda nefis-i mutmaine ve “kelime-i tayyibe”yi bir saymaktadır.⁸¹⁷

Daha önce zikrettiklerimizi özetleyecek olursak Cebrail’in sağ kanadı onun varlığının vucûb tarafını temsil etmektedir ve zorunlu varlığı ifade eden sağ kanat mutlak nurdur. Cebrail’in sol kanadı ise onun varlığının imkân ve yokluk tarafını temsil etmektedir ve olası bir varoluşu ifade eden bu kanat karanlıkla karışmış bir nurdur. Akl-ı Faâl’in işrâk, feyz veya düşünmesinden (taakkul) ise insanî düşünen nefisler, suretler ve ay feleğinin altında yer alan âlemdeki varlıklar meydana gelmektedir. Diğer bir ifadeyle Akl-ı Faâl veya Cebrail’in sağ kanadından insanın düşünen nefisleri ve sol kanadından ise suret ve madde oluşmaktadır. Bu yüzden gurur âlemi ya da madde ve suret dünyası filhakika Cebrail’in sol kanadının gölgesidir ve bu varoluş nur ile zulmetin birleşmesinden müteşekkildir. Nefsin maddeye girmesi sonucu oluşan suret

⁸¹⁴ Mücâdele, 58/22

⁸¹⁵ Saffât, 37/104

⁸¹⁶ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 216, 217

⁸¹⁷ Sühreverdî, **Bustanü'l-Kulûb**, (**Mecmua-yi Musannefât**), c. 3, s. 372-373

Cebrail'in sol kanadının nuru veya ışığı hükmünde iken, madde veya heyula Cebrail'in sol kanadının üzerindeki lekeler veya karartı ve karanlıklardır. Nitekim madde som bir potansiyeldir ve onun varoluşsal tezahürü suret, form veya bedenle ilişkilenerak onda tezahür etmesine bağılıdır. Bu bakımdan madde, cisim ya da heyula suretle varlık kazanır. Nitekim Sühreverdî heyulanın bu âleme suretin ise o âleme ait olduğunu söyler.⁸¹⁸ Bu âleme mahsus bir özellik olan heyula, yokluk ve karanlıktır. O âleme ait olan suret ise varlık ve nurdur. Bundan hareketle bu dünyada bulunan tüm somut varlıklar yalnızca Cebrail'in sol kanadının gölgesi ve yansımasıdır ve bu dünya nurlu bir varoşa sahip olan Cebrail'in gölgesidir. Çünkü dünyadaki tüm gölge varlıklar nurun veya ışığın cisme çarpmasının sonucu var olmaktadır. Yine dünyadaki tüm somut varlıklar bir kelime olan Cebrail'in sesidir. Çünkü yankısı ve gürültüsü olan ses bir cisme çarpma sonucu oluşmaktadır.⁸¹⁹

Sühreverdî'ye göre metinde de geçtiği üzere yeryüzündeki tüm maddi ve cismanî varoluş ve tüm kötülüklerin menbaı olan madde ve maddeye kilitli nebati ve hayvanî icraatlar, Cebrail'in sol kanadıyla ilişkilidir. Çünkü maddenin karanlığından arınık olan ruhlar ya da insanın düşünen nefsi; vahiy, ilham ve kutsal bilgilerin müşâhedesi ve mukâşefesinden kaynaklı tüm ilahî nidalar Cebrail'in sağ kanadından kaynaklanırken düşünmeyen nefisler, hayvanî ve nebati nefisler gibi aydınlık olmayan ruhlar ve dünyada zulmü, azabı, üzüntüyü ve sıkıntıyı beraberinde getiren her türlü söz ve eylemse suret ile madde, maddi, cismanî, karanlık ve karalıklı iç içe olan tüm kötülüklerin kaynağı olan Cebrail'in sol kanadından doğmaktadır.

Görüldüğü üzere Sühreverdî zorunluluğu ve olasılığı, varlığı ve yokluğu ve aydınlık ile karanlığı Cebrail'in iki kanadıyla sembolize ederek bu düaliteyi, dünyadaki tüm varlıklara egemen olan iyilik ve kötülük düalizminin varoluşsal nedeni olarak görmektedir. Sühreverdî'de görülen bu düalist izlek yalnızca bu hikâyedeki ifadelerle sınırlı değildir. Nitekim *Mûnisi'l Uşşak* adlı risalesinde de bu düalist fikrin izdüşümleri görülmektedir. Risaleye göre Allah Teâlâ'nın ilk yarattığı cevher akıldır ve bu akıldan ikinci akıl, birinci nefis ve birinci felek yerine sırayla hüsn, aşk ve hüzn meydana gelir. Hüsn (güzellik) ün tebessümünden melekler, aşkın ve hüznün asılmasından (avizeş) gök

⁸¹⁸ Sühreverdî, *Yezdansinaht, (Mecmua-yi Musannefât)*, c.3, s. 448

⁸¹⁹ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 219

ve yer meydana gelir. Hakikatte burada da hüsn, mutlak nur olan Cebrail'in sağ kanadı iken, aşk ve hüzn sol kanadıdır. Hüsn aklın muadili olduğu için zorunlu (vucûb) sıfatından sâdır olmakta, aşk ve hüzn ise nefis ve feleğin muadili olduğu için olası (imkân) sıfatından meydana gelir.⁸²⁰ Aslında bu dünyadaki maddi ve cismanî olan her şey hüsn'den uzak düştüğü için mehcûr ve mahzundur. Fakat aslına kavuşmak için her daim müştak ve âşıktır. Daha üstün varlıklara doğru yükseliş meyli, iştiyakı ve aşkı bütün varlıklarda mevcuttur. Âlemdeki iyilik ve kötülük şeklindeki düalist varoluşun Cebrail'in iki kanadı üzerinden anlatılmasının benzer bir ifadesini Aynulkudat Hemedani'nin Nur-i Muhammedi ve Nur-i İblisî nazarîyesinde de görmekteyiz. Aynulkudat'ın farklı konulardaki sözleri dikkatle incelendiğinde Nur-i Muhammedi'nin tüm hayırların kaynağı ve kimi zaman siyah nur olarak da ifade edilen Nur-i İblisi'nin ise tüm karanlık şeylerin ve insana göre kötülüğün membaı olarak görülecektir. Aynulkudat da iyilik ve kötülüğün kaynağı olan bu düalist nazarîyeyi göklerin ve yerin temeli olarak kabul etmektedir. Nitekim, *Temhidat*'ın onuncu bölümünün asıl konusu bu düalist nazarîyedir.⁸²¹

Şeyhe: “Peki Cebrail'in bu kanadının şekli nasıldır?” diye sordum.

“Ey gafil! Tüm bunlar semboldür. Eğer bunları zâhirî olarak anlarsan faydasız kuruntular (tâmât) olur” dedi.

Sühreverdî'nin metinde kullandığı *remz* veya *sembol*, altında ruhanî ve müteâl gerçekler yatan ve ifade edilmesinden maksadın aslında bu gizli mânâlara ve saklı hakikatlere işaret etmek olan her sözdür. Yukarıda geçen ve kuruntular olarak tercüme edilen *tâmât* kelimesi Kuran-ı Kerim'de de geçmekte ve orada *büyük olay* anlamında *et-tâmetu'l-kübra* tamlamasıyla yer almaktadır. Naziat 34. ayette geçen bu tamlamanın kıyamete işaret ettiği belirtilmiştir. Ancak Farsçada *tâmât* daha çok dağınık ve metodolojiden ya da anlamdan yoksun perakende sözler için kullanılır.⁸²²

“Kelimenin gecesi ve gündüzü var mıdır?” diye sordum.

⁸²⁰ Bkz. Suhreverdî, *Fî Hakîkati'l Aşk* veya *Mûnisu'l Uşşâk*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 268-291

⁸²¹ Hemedani, *Temhidat*, s. 118-119

⁸²² Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 219

“Ey gafil! ‘İyi kelimeler ona doğru yükselir’⁸²³ ayetinde söylediği gibi kelimelerin yükseldikleri yerin Hz. Hak olduğunu bilmez misin? Ve Hz. Hak Teâlâ için ne gece vardır ne de gündüz. ‘Rabbimizin katında ne akşam vardır ne de sabah.’ Rubûbiyet makamında zaman olmaz.” dedi.

Metinde yer alan kelimelerle ruhların kastedildiğini daha önce belirtmiştik. Kelimelerin Allah’a yükselmesi temiz ruhların Allah’a doğru yükselmesini ve Hak Teâlâ’nın bulunduğu kutsal âleme katıldıklarını belirtmektedir. Allah Teâlâ için ne gece ne de gündüzün olması zaman ve mekândan müteâl olması anlamına gelmektedir. “Hak Teâlâ için ne gece vardır ne de gündüz” sözünü Aynulkudat Hemedanî de kullanmıştır.⁸²⁴

Bilindiği üzere zaman ve mekân cismanî âlemin gerekli şartlarındandır ve İbn-i Sînâ’ya göre bu iki fenomenin cisimlerden bağımsız düşünmesi abestir. Bu yüzden cisimler âleminin dışında yer alan rubûbiyet âleminde zaman ve mekân fenomenlerinin hiçbir anlamı yoktur. Çünkü Hak ya da ruhanîyat kelimeleri bu âlemle ilişkili kavramlar değildir. O halde bu kelimeler zaman içinde yer almazlar.⁸²⁵

Hak Teâlâ’nın “Halkı zalim olan bu memlekette bizi çıkar”⁸²⁶ sözünde geçen memleket hangisidir?

“O gurur âlemi (bu dünya) dir. Orası küçük kelimelerin (kelime-i suğrâ) etki alanıdır ve küçük kelimeler de aslında bir memleketdir. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurur: “ Sana hikâyelerini anlattığımız bu memleketlerden⁸²⁷ bazıları ayakta bazıları ise yıkılmıştır.”⁸²⁸ Ayakta olan ne varsa kelime ve yıkılan ve harap olan ne varsa kelimenin heykelidir. Kendileri için zamanının olmadığı her ne varsa onlar için mekân da olmaz. Zaman ve mekânın dışında olan her ne varsa Hakkın büyük ve küçük kelimeleridir” dedi. Derken babamın hücrelerinde (Hânkâh) gün doğunca dış kapıyı kapattılar, şehrin kapısını açtılar. Pazarcular ortaya çıktı, pîrler

⁸²³ Fatır, 35/10

⁸²⁴ Hemedani, *Temhidat*, s. 213

⁸²⁵ Sühreverdî, *Pertevnâme*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 14; *Hikmetü'l-İşrâk*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s.179; *Yezdansinaht*, (Mecmua-yi Musannefât), c.3, s. 450

⁸²⁶ Nisa, 4/ 75

⁸²⁷ Araf, 7/100

⁸²⁸ Hud, 11/100

topluluğu gözden kayboldu ve ben onlarla sohbetin hasretinde parmağım dışlerimin arasında kaldı ve ah çektim.

Metinde geçtiği üzere *halkı zalim olan karye/memleket*, âlem-i gurur ya da içinde yaşadığımız mahsus âlemdir. Sühreverdî'nin halkı zalim olan karyeyi, hem ruhani ve latif olmayan katı ve kaba yapısından dolayı hem de içinde yaşayanların zulmedenler olması bakımından dünyamıza yorması, sadece bu risalede yer alan bir nükte değil, eserlerinin birçok yerinde ve *Kelimât-ı Zevkiye* adlı risalesinde zikretmiştir. Bu risalede Sühreverdî; “vatan sevgisi imandandır” hadisinde geçen vatan kelimesinin yeryüzündeki herhangi bir şehir olmayacağını ve Şam veya Bağdat gibi bir dünya şehrinin düşünülmemeyeceğini belirterek bu düşüncesini yine peygamberin “Bütün hataların başı dünya sevgisidir” şeklindeki hadisiyle de desteklemektedir. Buradan hareketle vatandan kastın ruh âlemi, asıl ve ilk mekân veya ruhun ana vatanı olduğunu belirterek muhataplarına şu uyarıda bulunmaktadır: “O halde kendi vatanını tanıdığından dolayı asıl vatanı olmayan ve halkı zalim olan sürgün ve esir memlekette bir an önce çık!”⁸²⁹

Sühreverdî *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye* adlı risalesinde halkı zalim olan bu memleketi *Kayrevan Şehri* olarak tanıtmış ve bu şehri maddi âlemin batısı veya mağribî olarak ruhanî âlemin doğusu veya maşrikinin tam karşısına yerleştirmiştir.⁸³⁰ Bu yüzden halkı zalim olan bu gurur ve aldanma âlemi küçük kelimelerin ya da nefislerin yetki ve etki alanıdır. Akl-ı Faâl'den sâdır olan bu küçük kelimeler düşünen insanî nefis, hayvanî nefis ve nebatî nefis olarak insan, hayvan ve bitkilerin cisimleri üzerinde yetkin ve etkindirler. Tıpkı felekî düşünen nefislerin felekî cisimler üzerinde etki ve yetkiye sahip oldukları gibi. Sühreverdî mükerreren diğer risalelerinde de nefsin cisim üzerindeki etki ve tasarrufuna işaret etmektedir.⁸³¹ Nitekim Sühreverdî *Yezdanşinaht* adlı risalesinde de bu konuyu şöyle ele almaktadır: “İlk cevher akıldır ve onun etki alanı nefistir. İkinci cevher cisimdir ve cisim nefsin etki alanıdır. Üçüncü cevher nefistir ve cisimleri etkilemektedir. Ve nefis akıldan etkilenmektedir.”⁸³²

⁸²⁹ Sühreverdî, *Kelimât-i Zevkiyye* veya *Risaletü'l Ebrâc*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 462

⁸³⁰ Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2, s. 276-277; Purnamdariyan, *Remz ve Dastanhâyi Remzî*, s. 298-300

⁸³¹ Sühreverdî, *Elvâh-ı İmadî*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 134; ss. 148, 149, 163

⁸³² Sühreverdî, *Yezdanşinaht*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 417

Sühreverdî *Elvâh-ı İmadî* adlı risalesinde felekî cisimler olan gök cisimlerini ve zeminî cisimler olan yeryüzündeki varlıkları heykel olarak tanımlamıştır. Nefs, gök cisimlerine etki eden ve yeryüzündeki cisimlere etki eden nefisler olarak ikiye ayrılır. Bu yorumuna tanık olarak “göklerin ve yerin ordusu Allah’ındır”⁸³³ şeklindeki ayeti getirmektedir. Burada yerde ve gökte bulunan askerlerin her birini hareket ettirici heykeller olarak görür. Yeryüzü heykelleri içerisinde en olgun ve dengeli birleşim ve mizaçtan meydana gelen insanların heykeli veya bedeni dahi her daim oluş ve bozuluş halinde olduğundan dolayı Allah Teâlâ tarafından bu heykel veya terkip bile “zayıf” olarak betimlenmiştir: “Kuşkusuz insan zayıf olarak yaratılmıştır.”⁸³⁴

Daha önce Sühreverdî “kelimat”ı yorumlarken onları akıllar ve nefisler olarak tanıtmış ve Kuran-ı Kerimde geçen “kelime”nin diğer gizli bir anlamının da olduğunu ve bunu diğer bir yerde açıklayacağını söylemişti. Öyle görünüyor ki Sühreverdî’nin bahsettiği kelimenin diğer gizli anlamı burada açıklanmıştır. Çünkü burada kelimenin gizli anlamının “köy”, “memleket”, “kariye” olduğunu ve bu yüzden “ayakta, mamur olan köy/memleket” ve “yıkılan memleket” şeklindeki ayetlerle de yücelen ve alçalan kelimeleri desteklemekte ve sonra *yıkılan memleketi* insanın kevn u fesad halinde yok oluşa doğru giden heykel veya cismanî kalıpla açıklarken *ayakta ve mamur olan memleketi* ise ruhla açıklamaktadır.⁸³⁵

Dört başı mamur olan memleket ile yıkılan memleketin kelime ile sembolize edilmesi kelimenin lâfzî ve mana olmak üzere iki yönlü varlığıyla da örtüşüktür. Çünkü “kelime” lafız açısından yıkılan bir memleket, günbegün bozulan ve çürüyen ve belli bir dönem için ayakta kalabilen, derken ortadan kaybolan heykel ve cismanî bir kalıpken; mana açısından kelime dört başı mamur ve dimdik ayakta kalan bir memleket ya da cismin bozulması, çürümesi ve yok olmasıyla ortadan kalkmayan, zaman ve mekân üstü bir kalıcılığa sahip olan nefistir, ruhtur. Çünkü zaman ve mekânın dışında yer alan her şey ister büyük olsun ister küçük ruhanî ve hakiki kelimeleridir.⁸³⁶

⁸³³ Fetih 48/7

⁸³⁴ Sühreverdî, *Mecmua-yi Musannefât*, c.3, s.163; *Hikmetü'l-İşrâk*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 2, s. 254; *et-Telvihât*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 1, s. 83; Nisa, 4/28

⁸³⁵ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 222

⁸³⁶ Purnamdariyan, *Akl-ı Surh*, s. 222

Sühreverdi, metinde geçen *babamın hücresi (hânkâh)* ile, daha önce Allah'a giden seyr u suluk yolundaki hikâye kahramanı sâlikin pîr, Akl-ı Faâl veya Cebrail'le görüştüğü duyuşal âlemin dışında yer alan mîsal âlemini; *peder* ile de ayaltı felek olan âlem-i kevn u fesad, içindeki tüm varlıklar ve insanlardan bir baba gibi sorumlu olan ve onları yöneten, terbiye eden, yetiştiren Akl-ı Faâl veya Cebrail'i; *dış kapı* ile, ma'kul âleme giden yolu; *şehrin kapısı* ile de duyuşal âleme açılan yolu sembolize etmiştir. Daha önce *şehrin sahraya ve bostana açılan iki kapısının* olduğu ve *sahra* ile mîsal âlemi, *bostan* ile de duyuşal âlemin sembolize edildiği açıklanmıştı.⁸³⁷ *Pazarcılar* ile duyuşal âlemde, duyuşal algıyı gerçekleştiren zahiri hisler ya da duyu organları, *pîrlere topluluğu* ile e Vâcibu'l Vücûd'un ilk yarattığı ve varlık hiyerarşisinde Allah'tan sonraki mertebede yer alan on akıl sembolize edilmiştir.⁸³⁸

Görüldüğü gibi hikâye, Allah'a giden ruhanî yolculuktaki sâlikin ya da hikâye kahramanının yolculuğu gece başlamakta ve gecenin karanlığı sebebiyle duyu organlarının, özellikle de gözün duyuşal âlemlle olan ilişkisinin kesildiği bir zamana gönderme yapılmaktadır. Çünkü duyu organlarının duyuşal âlemin cazibeleriyle meşguliyetinin kesilmesi, ruhanî yolculuğun gerçekleşmesinin ön şartıdır. Hikâyenin devamında sâlik, babanın hankâhı ya da âlem-i misale yükseldiğinde şehrin yani duyuşal âlemin kapısını kapatmakta ve sahranın kapısı ya da ma'kul âlemin kapısını açmaya girişmektedir. Bu çaba haddizatında ma'kul âleme yönelmek ve mahsus âlemden tamamen kopup ayrılmakla mümkündür. Şimdi ise yolculuğun sonunda gecenin bittiği ve günün aydınlandığı yani ma'kul âleme yönelmekten kesilmenin ve yeniden duyuşal veya somut âlemlle meşgul olmanın başladığı eski yerine dönüş gerçekleşmektedir. Bundan dolayı sâlikin ruhuna göre dış kapı yani sahranın ya da ma'kul âlemin kapısı kapanmakta ve böylece pîrlere topluluğu gözden kaybolmakta, şehrin ya da duyuşal âlemin kapısı da açılmaktadır. Artık duyuşal âlemin rengârenk pazarı görülmekte, duyu pazarcılarını pazara gelmekte ve duyuşal algılara yönelip onlarla yeniden irtibata geçmektedir.⁸³⁹

⁸³⁷ Bkz. Akl-ı Surh/Kızıl Akıl hikâyesinin tahlili, *sahra*

⁸³⁸ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 223

⁸³⁹ Purnamdariyan, **Akl-ı Surh**, s. 223

Şimdi ruh öz yurdundan ve aslî vatanından, yeniden halkı zalim olan gurbet ve sürgün diyarına düşmekte ve dönüşün hasretinde, o tatlı yolculuğun derdinde ve o kıymetli ruhanî tecrübenin gamıyla dilşikest, çeşmgiryan ve nâlendedir.

SONUÇ

Tezimizin konusu Sühreverdî'nin yazdığı tasavvufî risalelerinden Akl-ı Surh, Avaz-i Per-i Cibrîl ve Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye adlı sembolik hikâyelerin tahlîlidir. Bu tahlîle geçmeden önce Sühreverdî'nin yaşam öyküsü, eserleri ve temel düşünceleri tanıtılmaya çalışıldı. Çünkü genel kanıya göre Sühreverdî bir filozof olarak kabul edilmektedir. Ancak Sühreverdî'yi tanıtan ilk bölümle, bu genel kanının çok isabetli olmadığı görüldü. Çünkü Sühreverdî her ne kadar ilkin felsefe ile ilgilenmiş ve onda derinleşmişse de, ömrünün sonlarına doğru felsefeyi tek başına yetersiz gördüğü ve meşhur eseri *Hikmetü'l İşrâk*'ı kesbi, bahsi ya da felsefî yoldan değil, belki içte doğan bir nur ya da keşf ve şühudla kaleme aldığını ifade ettiği anlaşıldı. Dolayısıyla Sühreverdî'nin bir filozof olarak felsefenin içinde hapsedilmeyecek kadar arif ve mutasavvıf bir kimliğinin olduğu sonucuna varıldı. Özellikle Sühreverdî'nin, sembolik tasavvufî risalelerinde felsefenin kabul edemeyeceği bir yol ve metot kullandığı tespit edildi. Nitekim bu sembolik hikâyelerde Sühreverdî tıpkı peygamberlerin vahiy almalarına benzer bir yolla bu âlemin dışına taşıdığı, mîsal âlemi diye adlandırdığı tanımsız bir adreste bilge pîrle görüştüğü ve tamamen ruhani seferlerden müteşekkil bir tasavvufî yol olan seyr u süluk ya da keşfi, şühudi ve zevki bir yoldan marifete ve hakikate ulaştığı görüldü. Sühreverdî'yi tanıtan bu ilk bölümle, Sühreverdî'nin daha çok tasavvufî çalışmalara konu olabilecek bir yerde durduğu kanaatine varıldı.

Sühreverdî'yi çalışmak ve eserlerini incelemek için her şeyden önce güçlü bir Arapça ve Farsçaya sahip olmayı gerektirdiği görüldü. Eserlerini genel olarak Arapça yazan Sühreverdî bazı felsefî ve Tasavvufî risalelerini ise Farsça yazdığı ilk bölümle ortaya kondu. Fakat dil bilmek de Sühreverdî'yi çalışmak için yeterli bir hazırlık olmadığı anlaşıldı. Çünkü teze konu olan, ne salt bir filozof ne de yalnızca bir sûfidir. Aksine Sühreverdî hem felsefede uzmanlaşmış hem de tasavvufta derin tecrübeler yaşamış bir teosof ya da bir hekim-i mütellihtir. Sühreverdî özellikle ömrünün olgunluk

dönemlerinde artık neredeyse felsefe akademyasından mezun olmuş ve son durak olarak tasavvuf yolunu seçerek onda karar kılmış bir hekim ve sûfidir. Bu bakımdan Sühreverdî'yi çalışırken Felsefeyi ve tasavvufu iyi derecede bilmeyi gerektirdiği idrak edildi. Bu hazırlık ve alt yapı için gereken donanımına sahip olmadığım için çalışmam boyunca oldukça ağır bir emanetin altında ezildiğimi derinden hissettim.

Sühreverdî'yi çalışmanın zorluklarından bir diğeri de, Sühreverdî'nin kullandığı dildir. Çünkü Sühreverdî'nin dili özellikle tahlil edilen tasavvufî hikâyelerde tamamen sembolik, alegorik veya ikonik bir dildir. Sühreverdî kendisinden geriye ciddi bir sembolik hazine bırakmıştır. O, dünyalıların kullandığı alfabe ve dili değil, misal âlemi, ideler âlemi veya ruhlar âleminin alfabesi ve şivesiyle konuşmuştur. Bu yüzden Sühreverdî'yi çalışmak için sembolizmi, mitolojiyi, vahyi, İran başta olmak üzere kadim geleneklerin dini ve kültürel destanlarını hatta şiirlerini de bilmeyi gerektirir.

Sühreverdî'nin özellikle akıldan kalbe, bahsten keşfe, felsefeden şühuda ve bilgidен marifete yöneldiği ömrünün son olgunluk dönemlerinde yazdıkları, daha çok yaşadıkları ve tecrübe ettikleridir. Sühreverdî'nin son dönemlerinde girdiği bu derin irfanî tecrübeleri anlamak ve yorumlamak için kısmen de olsa onları yaşamış olmak veya hissetmek gerekebilir. Çünkü dini tecrübeler, tasavvufî haller ve deneyimler açıklanamaz ve betimlenemez bir otonomluktur. Bunlar ancak yaşanarak, dokunarak, hissederek, tadarak ve lezzet alarak anlaşılabilir. Bu yüzden Sühreverdî'yi açıklayan ve tanıtan biri değil, söylediklerini yaşayarak veya hissederek anlayan birinin çalışması gerektiği kanaatine varıldı.

Tüm bu sınırlılıklara rağmen Sühreverdî'nin sembolik hikâyelerde kullandığı her cümleye, ifadeye ve kelimeye kulak kabartıldı, empatiyle dinlendi, anlamaya ve idrak etmeye çalışıldı. Bu risaleleri ülkemizde kapsamlı çalışan ve tahlil edene denk gelinmediği için yurt dışına kaynak için gidildi. Sühreverdî'nin tüm eserleri, Sühreverdî ile ilgili yapılmış çalışmalar mümkün mertebe toplatıldı ve tarandı. Sühreverdî'yi anlama yolunda ulaşılabilen felsefî ve tasavvufî kaynaklar da bir araya getirildi. Kaynaklar okunurken ve taratılırken özellikle Arapça eserlerde çevreden yardım alındı. Sühreverdî'nin tüm tasavvufî risaleleri tahlil etme hedefiyle girilen bu zorlu yolda ancak üç tane risalesi incelendi ve tahlil edildi.

Sühreverdî, bu üç risalede de genel olarak tasavvufi bir yol ve metot izlediği görüldü. Felekler ve akıllar konusunda çok az yerde felsefeye kaydığı gözlemlenirse de genel olarak tasavvufi kodlar ve imgelerle ruhani bir yolculuğa çıktığı tespit edildi. Bu hikâyelerde genel olarak şu ortak noktalara temas edildiği anlaşıldı: Sühreverdî, hikâyenin kahramanı olarak ruhani ya da melekuti dünyanın sınırsız özgürlükler alanından âlem-i kevn u fesad zindanına ve bedensel kafese esir düşer. Bu esaret sürecinde geçici de olsa bir bellek yitimini yaşar. Zindan içinde zindan yaşayan hikâyenin kahramanı aslını, hemcinslerini ve ana vatanını unutur. Buradaki meşguliyetler, bağımlılıklar ve alışkanlıklar onu artık buralı yani dünyalı yapar. Ama bu trajedi uzun sürmez. Yavaş yavaş gaflet uykusundan uyanır ve mahkûmiyetini sezer. Kelepçelerini, prangalarını, kayıtlarını ve bentlerini gün geçtikçe daha iyi görmeye başlar. Bu esaret içerisindeyken, gökte özgürce uçan kuşları görür ya da babadan gelen mektubu alır ve içinde bulunduğu dramı yakinen anlar. Bundan sonra artık kurtuluş çarelerini düşünür ve ana vatanın hasretiyle kavrulur. Uzun süreli ve çileli riyazetlere girerek bent ve bağlarını gevşetir; beden kafesi, maddi ve cismani hapisaneyi hatta göğün feleklerini de aşarak tanımsız bir yer olan nâkocaâbâd, sekizinci bölge, mîsal âlemi veya melekût âlemine yükselir. Ancak bu yükseliş yatay değil dikeydir; yeryüzünde bedensel ağırlık ve hantallıkla yapılan yatay bir yolculuk değil, aksine tüm bedensel sınırlılık ve bağlardan kurtularak yapılan bir ruhani yükseliş veya miractır. Misal âlemi miracında Cebrail, onuncu akıl, nur-i akrep veya akl-ı faâl ile karşılaşır. Zahiren aralarında afak ve enfûsa dair uzun süren bir diyalog başlar. Ancak görünürde iki kişi arasında bir diyalog gibi gelen bu mülakat aslında tek kişiyle yapılan bir monologdur. Çünkü Sühreverdî'nin karşılaştığı kişi ya da bilge pîr, dışarıdan biri değil, aksine Sühreverdî'nin asumanî "ben"i, göksel ruhu veya miraçtaki Sühreverdî'nin bizzat kendisidir. Bu diyalogla Sühreverdî hakikatle ilgili birçok malumat öğrenir. Nebevî bir yol olan bu hakikatin bilgisine ulaşma çabası Peygamberde vahye arifte ilhama inkılâp eder. Ancak Sühreverdî henüz tabii ölümle dünya zindanı ve beden kafesinden tamamen ayrılmadığı için orada daimi kalamaz ve henüz ayaklarında bentler bulunduğu için yeniden halkı zalim olan karyeye, batı sürgün diyarı olan âlemi kevn u fesada dönmek zorunda kalır. Ancak ravî, riyazet sayesinde bedeni bir gömlek gibi istediği zaman çıkarabildiği için bu ruhani sefer kapısı dünyada yaşadığı müddetçe kapanmaz. Çünkü o ölmeden önce ölmeyi başarmış, bir rüya olan bu dünyadan uyanmış

ve bir ihtilam gibi olan dünyadaki yaşamın kirlerinden Ab-ı hayatla yıkanmış ve arınmıştır.

Sühreverdî'nin hem tahlilini yaptığımız bu üç risalesi hem de geride kalan diğer risaleleri tasavvufî açıdan incelemek ve tahlil etmek yolunda attığımız bu adım elbette genç bir hekim-i müteellihin anlaşılması yolunda yeterli bir çaba olmaktan uzaktır. Bu tasavvufî risalelerin adeta yaşanarak veya hissederek tercümesi, incelemesi ve tahlili herkesten önce tasavvuf alanda çalışan araştırmacıların hakkıdır. Şu ana kadar bu tasavvufî hazineye ulaşma yolunda atılmış adımlar tatminkâr olmadığı için bu alanda daha kapsamlı araştırma ve incelemeler yapılmalıdır.

KAYNAKÇA

- ABBAS, Mirza **İrannâme**, 1. Baskı, Haydarabad, 1304/1925
- ALICI, Mehmet, **Kadim İnan'da Din**, 1. Baskı, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2012
- AŞTIYANÎ, Celaleddin, **Zertuş: Mazdayesna ve Hukümet**, 8. Baskı, Şirket-i Sahami-yı İntişar, Tahran 1381/2003
- AŞTIYANÎ, Seyyid Celal, **Şerh der Zâdu'l Musâfirîn-i Molla Sadra**, 3. Baskı, Defter-i Tebligat-ı İslami, Kum 1381/2002
- ATTAR, Feriduddin, **Mantıku't Tayr**, tsh. Seyyid Sadık Gevherin, 27 Baskı, İntişârât-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1390/2011
- , **Divân-ı Attâr**, tsh. Taki Tafazzuli, 11. Baskı, Şirket-i İntişârât-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran 1384/2005
- , **İlahinâme**, 1. Baskı, Kitapfurûşi-yi İslamiyye, Tahran 1355/1976
- BAKIRÎ, Mehr, **Dinhâ-yı İnan-ı Bâstân**, 4. Baskı, Neşr-ı Katre, Tahran 1389/2010
- BİRUNÎ, Ebu Reyhan, **Kitabu't-Tefhîm**, Mukad. ve dip. Üstad Celaluddin Humaî, Silsile-yi İntişârât-ı Encümen-i Âsâr-i Milli, Kütüphane-i Merkez-i Maârif-i Bızorg-i İslami, 1362/1983
- CAMÎ, Abdurrahman, **Nefahâtu'l Uns**, thk ve tsh. Wiliam Nasullis-Mevlevi Gulam İsa-Mevlevi Abdulhamit, Matbua-yı Liz, 1858
- CORBİN, Henry, **İslam-i İnan: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî**, thk. ve terc. İnşauallah Rahmetî, İntişârât-ı Sofya, 1. Baskı, Tahran 1391/2012
- , **Makâlât (Mecmua-yi Ez Makâlât Be Zebân-i Farisi içinde)**, Ed. Muhammed Emin Şahcuyî, terc. Seyyid Ziyauddin Dehşir, İntişârât-ı Hakikat, 1.Baskı, Tahran 1384/2005
- , **İslam Felsefesi Tarihi, Başlangıntan İbn Rüşd'ün Ölümüne**, çev. Ahmet Arslan, 9. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2013
- , **Târih-i Felsefe-i İslami**, terc. Esedullah Mubeşşerî, 1. Baskı, İntişârât-ı Emir Kebir, Tahran 1353/1974

- , **Arz-ı Melekût**, terc. Ziyauddin Dehşiri, 4. Baskı, İntişârât-ı Tahuri, Tahran, 1387/2008
- ÇUBUKÇU, İbrahim Ağâh, **İslam Hakkında Araştırmalar**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972
- DADEĞİ, Faranbag, **Bondeheş**, tsh. Mehrdad Behar, 4. Baskı, İntişârât-ı Tus, Tahran 1390/2011
- DAYE, Necmuddin Razi, **Mirsadu'l İbad**, Naşir. Bina, Tahran 1322/1943
- DEVVANÎ, El-Muhakkik, **Şevâkîlu'l Hur Fi Şerhi Heyâkili'n-Nur**, 1. Baskı, Bunyâd-i Pejuheşhâ-yı İslami-yi Astân-i Kuds-i Razevi, Meşhed 1411
- DURABEYDÎ, Cemil Saliba-Menuçehr Sani', **Ferheng-i Felsefi**, 1. Baskı, İntişârât-i Hikmet, Tahran 1366/1987
- EBİ HUZAM, Enver Fuad, **Mu'cemu'l Mustalihâtu's-Sufiyye**, thk ve tsh. George Matry Abdulmesih, 1. Baskı, Mektebetu Lübnani'n-Nâşirûn, Beyrut 1993
- EL-HANÎ, Abdulmecid b. Muhammed, **el-Behcetu's-Seniyye fi Âdâbi't-Tarikati'l Âliyyeti'l Hâlidiyye**, İstanbul 1989
- EFLUTİN, **Tasuat-u Eflutin**, 1. Baskı, Mektebetu Lubnan-i Naşirun, Beyrut 1992
- ELİADE, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, çev. Ali Berktaş, 2. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009
- KILIÇ, Mahmud Erol, **Şeyh-i Ekber**, 3. Baskı, Sufi Yayınları, İstanbul 2011
- FAZLURRAHMAN, **İslam**, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Baskı, Selçuk Yayınları, Eskişehir, 1996
- FİRDEVSÎ, Ebul Kasım, **Şahname**, İntişârât-i Müessese-yi Nur, Tahran
- GAFFARÎ, Seyyid Muhammed, **Ferheng-i İstilahat-i Âsar-i Şeyhi İşrâk**, 1. Baskı, Encümen-i Âsar ve Mefâhir-i Ferhengî, Tahran 1380/2001
- GARAUDY, Roger **İslam'ın Vaadettikleri**, çev. Nezih Uzel, Pınar yay. İstanbul 1983
- GAZZALÎ, Ebu Hamid Muhammed, **İhyâu Ulûmiddin**, thk ve tsh. Abdurrahim b. Hüseyin Hafız İraki, 1. Baskı, Dâru'l-Kitabu'l-Arabiyyi, Beyrut
- , **Kimyâ-yı Saadet**, thk ve tsh. Hüseyin Hadyu Cem, 11. Baskı, İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, Tahran 1383/2004
- , **Mişkâtü'l Envâr**, Mukaddime-i Ebu'l Ala Afifi, Terc. Seyyid Nasır Tabatabai, İntişârât-i Mevla, 1. Baskı, 1431/2010
- , **Risâletü't-Tayr**, terc. Ahmed bin Hıdır Ahsiketi, 1. Baskı, İntişârât-i Zehra, Tahran, 1370/1991

- , **Tercüme-i İhyau Ulûmu'd-Din**, terc. Ebu Hamid Muhammed-Mueyyiduddin, 6. Baskı, Neşr-i İlmî ve Ferhengi, Tahran 1386/2007
- HAKİKAT, Abdurrafi, **Suhreverdî: Feylesûf-i Şehid-i İran**, 2. Baskı, İntişârât-i Behced, Tahran 1389/2010
- HARMAN, Ömer Faruk, Cemal KURNAZ, “Hüdhüd ” **Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: DİA**
- HALLAC, Hüseyin b. Mansur **Divan-i Mansur Hallac**, Çaphane-i Alevi, Bombai 1305/1926
- , **Tavasin**, thk ve tsh. Muhammed Basel, 2. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002
- HEMEDANÎ, Aynulkudat, **Temhidât**, 6. Baskı, Kitaphane-i Milli-yi İran, Tahran 1358/1979
- Zübdetu'l Hakâik: Şekve'l-Garib Ani'l-Evtan İla Ulemai'l-Buldan**, 1. Baskı, Dar-i Bibliyun, Paris, 1962
- HUCVİRÎ, Ebul Hasan, **Keşfu'l Mahcûb**, thk. ve tsh. W. Jukosvki-Valantin Alex Yirich, 4. Baskı, Tahuri, Kum, 1375/1996
- HUMEYİNÎ, Ruhullah, **Sırru's-Salât**, Müessese-yi Tanzim ve Neşr-i Âsâr-i Humeyni, Tahran 1383/2004
- Şerhu Duâi Seher**, 1. Baskı, Müessese-yi Tanzim ve Neşr-i Âsâr-ı İmam Humeyni, Kum, 1416
- İBN CÜLCÜL, Süleyman İbn Hisan El-Endülûsi, **Tabakat'ul Etibba' ve'l-Hukema**, terc. ve ed. Muhammed Kazım İmam, 1. Baskı, İntişârât-i Danişgah-i Tahran, Tahran 1349/1970
- İBN-İ SİNA, **Resâilu İbn Sîna, Risâletu'-Tayr**, İntişârât-i Bîdar, Kum, 1400
- , **el-Mebde ve Mead**, thk. Abdullah Nurani, 1. Baskı, Müessese-yi Mutalaât-ı İslami, Tahran 1323/1944
- , **en-Necat Mine'l-Garki Fi Bahri'd-Dalalat**, Mukad. ve tsh. Muhammed Taki Danişpejuh, 2. Baskı, İntişârât-i Danişgah-i Tahran, Tahran 1379/2000
- , **eş-Şifa, et-Tabiiyyât, Nefs**, thk. Said Zayid vd. Mektebetu Ayetullah el-Marâşî, Kum 1404
- İBN SİNA, İBN TUFEYL, **Hay bin Yakzan**, çev. M. Şerefeddin Yalatkaya-Babanzâde Reşid, 11. Baskı, Yapı Kredi yay. İstanbul 2014

- , **Hay b. Yakzan: Ruhun Uyanışı**, çev. Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs, 8. Baskı, İnsan yay. İstanbul 2013
- İBN SİNA, Şeyh-i İshrâk SÜHREVERDÎ, **İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler**, Türkçesi. Derya Örs ve diğerleri, 3. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2004
- İBNU'L ARÂBÎ, Muhyiddin, **Fusûsu'l Hikem**, 1. Baskı, Daru'l İhyau'l Kutubi'l Arabiyye, Kahire, 1946
- , **El-Futuhâtu'l-Mekkiye**, thk. ve tsh. Osman Yahya, 2. Baskı, Daru İhyâu't-Turra'su'l-Arabiyye, Beyrut 1994
- , **Nurlar Risâlesi**, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları İstanbul 1991
- , **Tefsir-i İbn Arabî (Tevilat-ı Abdurrezak)**, thk ve tsh. Semir Mustafa Rebab, 1. Baskı, Daru İhyâu't-Turra'su'l Arabiyyi, Beyrut 1422
- İHVAN-I SAFA, **Resâilu İhvanu's-Safa ve Hullanu'l-Vefa**, 1. Baskı, ed-Dâru'l İslamiyye, Beyrut 1412
- İNTİZARÎ, Ali Asgar, **Cezzabterin Biyografihâ-yi Karn**, 1. Baskı, İntişârât-i Faradidnigar, Tahran 1387/2008
- İSFEHANÎ, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah, **Hilyetu'l Evliyâ ve Tabakâtü'l Esfiyâ**, 1. thk ve tsh. Muhammed Rıza Şefii Kedkeni, 1. Baskı, Dâru Ummu'l Kura' li't-Tabâati ve'n-Neşr, Kahire
- KADİRDAN, Mehrdad, **Caygâh-ı Nûr ve Ateş Der Âyin-ı Zertuş**, 1. Baskı, İntişârât-i Ufk-ı Pervâz, Şiraz, 1388/2009
- KAŞANÎ, Abdurrezzak, **İstîlâhâtu's-Sûfiye**, thk ve tsh. Asım İbrahim el-Keyali, 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, Beyrut 1426
- KAŞANÎ, Molla Muhsin Feyz-i, **Divân-i Feyz-i Kâşani**, 2. Baskı, İntişârât-i Usve, Kum 1381/2002
- KÂŞİFÎ, Hüseyin b. Ali, **Reşehâtu Aynu'l Hayat fi Menâkibi Meşâyihî't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye**, terc. Ali Asgar Muiniyyan, 1. Baskı, Bunyâd-ı Nikukâri-yi Nuryani, Tahran 1356/1977
- KAYSERÎ, Davud, **Şerhu Füsusu'l Hikem**, thk ve tsh. Seyyid Celaleddin Aştıyani, 1. Baskı, İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, Tahran 1375/1996
- KUHKEN, Rıza, **Akl Surh**, Neşr. Nasrullah Purcevadi, 1. Baskı, Müessese-i Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İran ve Müessese-yi Mutalaat-i İslami-yi Danişgah-i Azad-i Berlin, Tahran, 1390/2011
- KUMÎ, Kazi Said, **Şerhü'l-Arbain**, thk. ve tsh. Necefkulî Habibî, 1. Baskı, Miras-i Mektub, Tahran 1379/2000

- KUŞEYRÎ, **Risâle-i Kuşeyriye**, terc. Ebu Ali Osmanî, thk ve tsh. Bediuzzaman Fruzanfer, 4. Baskı, Neşr-i İlmi ve Ferhengi, Tahran 1374/1995
- , **Nahve'l Kulûb: Riyâzetu'n-Nefs**, thk ve tsh. İbrahim Şemsuddin, 2. Baskı, Dâru'l Kutubu'l İlmiyye, Beyrut 1426
- KUTLUER, İlhan, "Sühreverdî" maddesi, **Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: DİA**
- LÂHİCÎ, Şemsuddin Muhammed, **Mefâtihu'l İcaz Fi Şehri Gulşen-i Râz**, Mukaddime, tsh ve dip. Muhammed Rıza Borzger Haliki-İffet Kerbazçı, İntişârât-ı Revvar, Tahran 1385/2006
- MEKKÎ, Ebu Talib, **Kutu'l Kulub Fi Muameleti'l-Mahbub**, 1. Baskı, Daru'l Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1417
- MEYBÛDÎ Ebu'l Fazl Reşiduddin, **Keşfu'l-Esrar ve İddetu'l Ebrar**, thk. ve tsh. Ali Asgar Hikmet, 5. Baskı, İntişârât-i Emir Kebir, Tahran, 1371/1992
- MOLLA SADRA, **el- Arşkiye**, tsh. Gulam Muhsin Aheni, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1361/1982
- , **El-Hikmetu'l-Muteâliye Fi Esfari'l Akliyyeti'l Erbaa**, 3. Baskı, Daru'l İhyau't Turras, Beyrut 1981
- , **el-Mebde ve Meâd**, tsh. Seyyid Celaleddin Aştıyani, Encümen-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, Tahran 1354/1975
- , **Esrâru'l Âyât**, Mukad. ve tsh. Muhammed Hacevi, Encümen-i Hikmet ve Felsefe, Tahran 1360/1981
- , **El-Mezâhiru'l İlâhiyye fi Esrari'l Ulûmi'l Kelamiyye**, 1. Baskı, Bunyad-i Hikmet-i Sadra, Tahran 1387/2008
- , **Mefâtihu'l Gayb**, thk. ve tsh. Muhammed Hâcevî, 1. Baskı, Müessesese-yi Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengi Tahran 1363/1984
- , **eş-Şevâhidu'r-Rubûbiyyetu fi'l-Menâhici's Sulûkiyye**, tsh ve dip. Seyyid Celaleddin Aştıyani, 2. Baskı, el-Merkezu'c-Câmiyyu li'n-Neşr, Meşhed 1360/1981
- , **Et-Tasavvur ve't-Tasdik**, 5. Baskı, İntişârât-i Bidar, Kum, 1371/1992
- MUİN, Muhammed **Mazdeyesna ve Edeb-ı Parsi**, 5. Baskı, İntişârât-i Danışgah-ı Tahran, Tahran, 1388/2009
- MURTAZA, Muhammed Mehdi, **Risâle-i Seyr u Sülûk**, 7. Baskı, Neşr-i Melekût-i Nur-i Kuran, Meşhed 1425
- NASR, Seyyid Hüseyin, **İslam'da Bilim ve Medeniyet**, çev. Nabi Avcı-Kasım Turhan-Ahmet Ünal, 3. Baskı, İnsan yay., İstanbul 2011

- , **Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî**, çev. Ali Ünal, İnsan yay., 4. Baskı, İstanbul 2009
- NASR, Seyyid Hüseyin, Oliver LEAMAN, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, 2. Baskı, Açılım Kitap, İstanbul 2011
- NESEFÎ, Azizuddin, **Keşfu'l-Hakâik**, thk. ve tsh. Ahmed Mehdevi Damgani, 4. Baskı, İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, Tahran 1386/2007
- NURBAHŞ, Sima **Nur Der Hikmet-i Suhreverdî**, 2. Baskı, Neşr-i Şehid Said Muhibî, Tahran 1383/2004
- OKUDAN, Rifat **Suhreverdî ve İsrakiliğin Dili**, 1. Baskı, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta 2006
- OYMAK, İskender, **Zerdüştlük (İnanç, İbadet, Adetler)**, 1. Baskı, Elazığ 2003
- PURDAVUD İbrahim, **Ferheng-i İnan-i Bâstân**, 1. Baskı, İntişârât-i Dünya-yı Kitap, Tahran, 1390/2011
- PURNAMDARİYAN, Taki, **Akl-i Surh: Şerh ve Te'vîl-i Dastanhâ-yi Remzî-yi Sühreverdî**, 1. Baskı, İntişârât-i Sokhen, Tahran 1390/2011
- , **Remz ve Dastanhâ-yı Remzî Der Edebi-i Farsi**, 8. Baskı, Şirket-i İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, Tahran 1386/2007
- REZEVÎ, Mehdi Emin, **Suhreverdî ve Hikmet-i İsrak**, terc. Dr. Mecduddin Keyvani, 1. Baskı, Neşr-i Merkez, Tahran 1377/1998
- REZÎ, Haşim, **Avesta: Kohenterin Gencine-i Mektûb-i İnan-i Bâstân**, (Tercüme-i Avesta), 8. Baskı, İntişârât-ı Behcet, Tahran 1391/2012
- RUMÎ, Mevlana Celaleddîn-i Muhammed, **Fih Ma Fih**, tsh. ve thk. Bediuzzaman Fruzanfer, İntişârât-i Nigâh, Tahran 1386/2007
- , **Külliyâtı Şems**, Tash. Bediuzzaman Fruzanfer, 3. Baskı, Neşr-i Kitab-ı Parse, Tahran 1379/2000
- , **Mesnevi-yi Mânevî**, 18. Baskı, İntişârât-i Tulu, Tahran 1385/2006
- SADIKÎ Cafer Muderris, **Kissehâ-yı Şeyh-i İsrâk**, 2. Baskı Neşr-i Merkez, Tahran 1377/1998
- SAVÎ, Ömer bin Sehlan, **Şerhu Risâletu't-Tayr**, 1. Baskı, İntişârât-i Zehra, Tahran, 1370/1991
- SEBZEVARÎ, Muhakkik, **Esrâru'l Hikem: Şerh-i Kaside-yi Ayniye-yi İbn-i Sînâ**, Mukad. Üstat Saduki, tsh. Kerim Feyzi, 1. Baskı, İntişârât-i Matbuat-i Dini, 1383/2004

- SECCADÎ Seyyid Cafer, **Ferheng-i Istilahât-ı Felsefe-yi Molla Sadra**, 1. Baskı, Vezaret-i Ferheng ve İrşad-ı İslami, Tahran 1379/2000
- SECCADÎ Seyyid Cafer, **Ferheng-i Maârif-i İslamî**, İntişârât-i Danişgah-i Tahran, 3. Baskı, Tahran, 1373/1994
- SENAÎ, Gaznevî, **Divân-ı Senâi-yi Hekîm Ebu Mecdüddin b. Âdem Senayî**, thk. Doktor Ali Muhammed Sabur- Rakiye Timuri-Ruhullah Muhammedi
- SETTEGAST, Mary **Angah ke Zertuş Sokhen Goft**, terc. Şehrbanu Saremi, 1. Baskı, İntişârât-i Koknos, Tahran, 1390/2011
- SULEMÎ, Ebu Abdurrahman Muhammed b. El-Huseyn, **Nohostin Zenân-i Sûfi**, terc. Meryem Hüseyini, 1. Baskı, Neşr-i İlm, Tahran 1385/2006
- SÜHREVERDÎ, Şeyh-i İşrâk, **Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İşrâk**, thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, Tahran, 1375/1996
- , **Âvâz-i Per-i Cibrîl, (Mecmua-yi Musannefât içinde)** thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- , **Akl-ı Surh, (Mecmua-yi Musannefât içinde)** thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- , **Bustanü'l Kulûb, (Mecmua-yi Musannefât içinde)** thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- , **Elvâh-ı İmadî, (Mecmua-yi Musannefât içinde)** thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- , **Fî Hakîkati'l Aşk, (Mecmua-yi Musannefât içinde)** thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- , **Fî Hâleti't-Tufûliyye, (Mecmua-yi Musannefât içinde)** thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- , **Heyâkilü'n-Nûr, (Mecmua-yi Musannefât içinde)** thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- , **Hikmetü'l-İşrâk, (Mecmua-yi Musannefât içinde)** ed. Henry Corbin, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Baskı, Tahran 1373/1994

- , **İşrâk Felsefesi**, çev. Tahir Uluç, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012
- , **Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye**, (**Mecmua-yi Musannefât** içinde) thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- , **el-Lemâhât**, (**Mecmua-yi Musannefât** içinde) thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- , **Lugat-ı Mûran**, (**Mecmua-yi Musannefât** içinde) thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- , **el Meşari' ve'l-Mutârahât**, (**Mecmua-yi Musannefât** içinde) thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- , **Risaletü'l Ebrâc (Kelime-i Tasavvuf)**, (**Mecmua-yi Musannefât** içinde) thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- , **Rûzi Bâ Cemaat-i Sûfiyân**, (**Mecmua-yi Musannefât** içinde) thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- , **Se Risale Ez Şeyh-i İşrâk**, (**Mecmua-yi Musannefât** içinde) thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- , **Pertevnâme**, (**Mecmua-yi Musannefât** içinde) thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- , **et-Telvihât**, (**Mecmua-yi Musannefât** içinde) thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- , **Yezdanşinaht**, (**Mecmua-yi Musannefât** içinde) thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- ŞAHRAH, Erbab Keyhusrev, **Zertuşt: Peyamberi ki Ez Nû Bayed Şinakht**, ed. Ferzan Keyani, 7. Baskı, İntişârât-i Cami, Tahran 1388/2009
- ŞEHREZÛRÎ, Şemseddin Muhammed, **Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzetü'l-Efrâh (Tarihü'l Hukemâ)**, ed. Muhammed Taki Danişpejuh-Muhammed Surur Mevlayi, terc., Maksud Ali Tebrizî 3. Baskı, İntişârât-i İlmi ve Ferhengî, Tahran 1389/2010

- , **Şerhu Hikmetü'l-İşrâk**, thk ve Mukad. Hüseyin Ziyai Tarabbeti, 1. Baskı, Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1373/1994
- ŞEHZADÎ, Rustem, **Cihanbînî-yi Zertuşti**, 1. Baskı, İntişârât-i Fravahr, Tahran 1388/2009
- ŞERİF, M. Muhammed, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, çev. M. Alper Tuğsuz 3. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2000
- ŞİRAZÎ, Kutbeddin, **Şerhu Hikmetü'l-İşrâk**, ed. Abdullah Nurani-Mehdi Muhakkik, 1. Baskı, Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, Tahran, 1383/2004
- ŞİRAZÎ Hâce Şemsuddin Muhammed Hafız, **Divan-ı Hafız**, thk. ve tsh. Muhammed Kazvinî-Kasım Gani, 4. Baskı, İntişârât-i Zevar, Tahran 1385/1996
- TAHRANÎ, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin, **Marifetü'l-Mead**, 1. Baskı, Darü'l-Mahcetü'l-Beyza, Beyrut 1416
- TAHRANÎ, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin- SAKAR, Nebil Ahmed, **Marifetullah**, 1. Baskı, Darü'l-Mahcetü'l-Beyza, Beyrut 1420
- TEDEYYUN, Ataullah **Şeyh-i İşrak Suhreverdî: Medihe-yi Serâ-yi Nur**, 4. Baskı, İntişârât-ı Tahran, Tahran 1388/2009
- TİRMİZÎ El-Hekim, **Hatmu'l-Enbiya**, thk. ve tsh. Osman İsmail Yahya, 2. Baskı, Mehdu'l-Adabu's-Şarkiyeye, Beyrut 1422
- TUSÎ, Hâce Nasiruddin, **Şerhu İşarat ve't-Tenbîhât**, 1. Baskı, Neşru'l Belaga, Kum, 1375/1996
- ULUÇ, Tahir, **Sühreverdî'nin İbn Sina Eleştirisi**, 1. Baskı, İnsan yay., İstanbul 2012
- URYAN, Baba Tahir, Seyyid Ali HEMEDANÎ, Hacı Abdullah ENSARÎ, **Makamât-i Arifan**, 2. Baskı, Kutuphane-yi Mustevfa, Tahran 1370/1991
- UŞİDERÎ, Cihangir, **Danışname-yi Mazdayesna**, 5. Baskı, Neşr-ı Merkez, Tahran 1370/1992
- YAMAUCHÎ, Edwin M, **İran ve Edyan-ı Bastan**, terc. Menuçehr Pızeşk 1. Baskı, İntişârât-i Koknos, Tahran 1390/2011
- YESRİBÎ, Yahya, **Hikmet-i İşrak-i Sühreverdî**, Müessese-i Kitab-i Bustan, 6. Baskı, Kum 1391/2012
- , **Kalender ve Kale**, Neşr-i Ku, 10. Baskı, Tahran 1392/2013
- YEZDANPENAH, Seyyid Yedullah, **Hikmet-i İşrak**, ed. ve thk. Mehdi Alipur, İntişârât-i Pejuheşgah, 2. Baskı, Kum, 1391/2012
- YILDIRIM, Nimet, **Fars Mitoloji Sözlüğü**, 1. Baskı, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2006

ZAKZÛK, Mahmud Hamdi, **Mavzuatu't-Tasavvufu'l İslami**, 1. Baskı, Vezaretu'l Evkafı'l Meclisi'l A'la Li Şuûni'l İslamiyye, Kahire, 1430

Şerhu Risâletü't-Tayr, (Yazarı bilinmiyor) 1. Baskı, İntişârât-i Zehra, Tahran, 1370/1991

MAKALELER

ALİHANİ, Babek, "Hurkulya Der Nezdi Sühreverdî", **Câvidân-i Hired**, S. 3, 7. Yıl, Yaz 1389/2010, ss. 87-104

-----, "Mesalik-i Seb'a Der Hikmetu'l İşrak-i Sühreverdî", **Câvidân-i Hired**, 6. Yıl, S. 2, Bahar 1388, ss. 59-80

CİHAN, Ahmet Kamil, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S., Kayseri Bahar 2001

ÇETİNKAYA, Bayram Ali, "İhvan-ı Safa Düşüncesinde Temel Tasavvufi Kavramlar ve Meseleler", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Aralık 2005, Sivas, C. IX/2, ss. 205-261

ÇUBUKÇU, İbrahim Âgah, "Sühreverdî ve İşrakîye Felsefesi" **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara 1968, c. 16, S. 1, ss. 177-200

EHL SERMEDİ, Nefise, "Ez Kuvve-yi Hayal Ta Hazreti Misal: (Caygah-i Musul-i Muallika der Felsefe-yi Sühreverdî)", **Faslânâme-yi Felsefe ve Kelâm-i İslamî, Ayne-yi Maârifet-i Danışgâh-i Şehid Beheştî, Bahar**, 1388/2009, ss. 19-82

ERDOĞAN, İsmail, "İşrakiliğin İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003, S.8, ss. 159-178

ESEDPUR, Rıza, "Nemaşınakhte İrane Bastan Der Resâil-i Farisi-yi Sühreverdî", **Nimsalnâme-i Tahsis-i Pejuheşnâme-i Edyan**, S. 7, İlkbahar/Yaz, 1389/2010, Yıl. 4, ss. 1-29

KILIÇ, Cevdet, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşai Felsefe İle Karşılaştırılması", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, ss. 55-72

KÜÇÜK Serhat, "Feriduddin Attar'ın Hayatı ve Eserleri", **Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi**, c. 2, S. 1, Mart 2013, ss. 241-262

MİHRİBAN, Sadika "Berresi-yi Du Risale-i Âvâz-i Per-i Cibrîl ve Lugat-ı Mûrân", **Kitab-ı Mah-ı Edebiyat**, S. 41, Şehriver 1489/200, ss. 12-18

SACİDÎ, Ali Muhammed, "Rabita-i Khoda Ba Nizami Hesti Ez Didgahe Hekim Sühreverdî", **Tebriz Üniversitesi Edebi ve Beşeri Bilimler Fakültesi Yayınları**, S. 194, Bahar 1384/2005, ss. 41-77

SUNAR, Cavit, “İnsan-Âlem İlişkisi”, **İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, A.Ü.İ.F., İ.İ.E.Y., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1977

TAHİRÎ, Kudretullah, “Baztab-ı Tefekkür-i Yunani, İrani ve İslami Der Tevil-i Sühreverdî Ez Dastan-ı Rüstem ve İsfendiyar”, *Du Fasılname-i Pejuhiş-i Zeban ve Edebiyat-ı Farsi Dovre-i Cedid*, S.3, Sonbahar-Kış 1383, ss. 17-32

YAZICI, Eyyüb Bekir, “Hermetizm’in Ş. Sühreverdî’nin Felsefesine Geçiş Yolu Olarak Harran”, **1. Uluslar arası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu**, ed. Ali Bakkal, Şanlıurfa, 28-30 Nisan 2006, c. 2, ss. 167-175

TEZLER

ESKİGÜN Kübra, “Klasik Türk Şiirinde Efsanevi Kuşlar”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ağustos 2006

KARADENİZ, Emin, “Sühreverdî’nin Meşşailere Varlık Konusunda Yönelttiği Eleştiriler”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eylül 2003

MEÇİN, Mehmet Mekin, “Gatalar’a Göre Zerdüş”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013

OKUDAN Rifat, “İşrak Filozofu Sühreverdî Maktul ve Eserlerindeki Üslup ve Belâgat”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001

YAZICI, Eyyüb Bekir “Sühreverdî’nin Hikmet-i İşrak Anlayışı” **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temmuz 2000

YENEN, Halide, “Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Haziran 2007

İNTERNET KAYNAKLARI

HALİLÎ, Emir Hüseyinşah “Akl- Surh-e Şehid Sühreverdî”, <http://www.vajhedin.blogfa.com/post-15.aspx>, 20/02/2014

İBN HİŞAM, Siretü’l İbn Hişam, www.maaber-new.com/books/Ibn_Hisham.pdf 17. 04. 2014

MUFÎDÎ, Babek “Serçeşmeha-yi Endişe-i İşraki-yi Sühreverdî; Hesti Şinasi-yi Ruşenai-yi ve Tariki”, <http://www.irandidar.com/>, Yay. Tarihi. 17 Behmen 1388/2009

SUNKURKİLAYE, Fatıma “Remzşinâsi-yi Risâle-i Âvâz-i Per-i Cibrîl”, http://www.ettelaathekmatvamarefat.com/new/index.php?option=com_content

<http://www.ganjoor.net/saadi/mavaez/&view=article&id=713:1392-03-12-08-24-22&catid=43:mag-2&Itemid=52>,
13.04.2014

ŞİRAZÎ, Sadi **Mevâiz**, **Gazaliyat**, Gazel. 62, <http://ganjoor.net/saadi/mavaez/>,
02/05/2014

TAHERÎ, Nima “Şehabuddin Sühreverdî Der Yek Nigah” www.irpdf.com, 02.09.2013