

T.C.
FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
MEDENİYETLER İTTİFAKI ENSTİTÜSÜ
MEDENİYET ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

GAZALİ VE SUHREVERDİ'DE TASAVVUFİ
TECRÜBENİN ÖNEMİ

SİMONE DARIO NARDELLA
130401016

TEZ DANIŞMANI:
YRD. DOÇ. DR. NAGİHAN HALILOĞLU

İSTANBUL 2017

FSMVÜ Medeniyetler İttifakı Enstitüsü Medeniyet Araştırmaları Anabilim Dalı yüksek lisans programı 130401016 numaralı öğrencisi Simone Dario NARDELLA'nın ilgili yönetmeliklerin belirlediği tüm şartları yerine getirdikten sonra hazırladığı “**Gazali ve Suhreverdi’de Tasavvufi Tecrübenin Önemi**” başlıklı tezi aşağıda imzaları olan jüri tarafından **5/1/2017** tarihinde oybirliğiyle kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Recep ŐENTÖRK
Medeniyetler İttifakı Enstitüsü
Müdür

**Yrd. Doç. Dr. Nagihan
HALILOĞLU**

(Jüri Başkanı-Danışman)
Fatih Sultan Mehmet Vakıf
Üniversitesi

Prof. Dr. Alparslan AÇIKGENÇ

(Jüri Üyesi)
Fatih Sultan Mehmet Vakıf
Üniversitesi

Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR

(Jüri Üyesi)
Necmettin Erbakan Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazımında bilimsel ahlâk kurallarının gözetildiğini, başkalarının eserlerinden yararlanırken bilimsel normlara uygun olarak kaynak gösteriminin yapıldığını, kullanılan veriler üzerinde herhangi bir değişiklik yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışmasına ait olarak sunulmadığını beyan ederim.

SİMONE DARIO NARDELLA

ÖZET

Bu tez, Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed el-Gazzali (1058-1111) ve Ebu'l-Fütuh Şahabeddin Yahya bin Habeş bin Emirek Sühreverdi'nin (1154-1191), bilginin mistik uygulama ve tecrübe yoluyla edinimi hakkındaki fikirlerini analiz etmektedir. Onların tasavvuf uygulaması ve entelektüel yaklaşımı, İslamileşmiş dünyasının felsefe geleneği anlamında filozofi ile ilişkileri ve bunların her iki geleneğe (felsefe ve tasavvuf) ilişkin mistisizmini nasıl etkilediği ile karşılaştırılacaktır. Ontolojilerine ve epistemolojisine özel dikkat gösterilecektir. Göz önüne alınacak başlıca eserler Gazzali'nin Mişkätü'l-Envar, Kitab Şerh 'Aca'ibi'l-Kalb ve el-Münqiz mine'l-Dalal ve Sühreverdi'nin Hikmetü'l-İşrak, Kelimetü'l-Tasavvuf ve el-Elvahü'l-İmadiyye'dir. Son olarak, bunların mistik deneyimleri ve epistemolojisi, bu yaklaşımların bu yazarların çalışmasına uygun olup olmadığını görmek için mistisizmin (Tradisyonalizm, Birlik Tezi ve Yapısalcılık) üç yaklaşımı ile karşılaştırılacaktır. Hem Gazzali'nin hem de Sühreverdi'nin, akla değer vermekle birlikte, doğruyu araştırmada mistisizm yolunu akıl yoluna göre daha üstün gördüklerini ve reddetmediklerini iddia ediyorum. Daha doğrusu doğruluk arayışının en iyi yolu, mistisizm ve akli birleştirmektir. Ayrıca adı geçen mistisizm araştırmalarına (Tradisyonalizm, Birlik Tezi ve Yapısalcılık) ilişkin üç yaklaşımdan hiçbirinin yazarlarımıza uygun olmadığını iddia ediyorum, bu yüzden yeni yaklaşımlara ihtiyaç vardır.

Anahtar Kelimeler: Gazzali, Sühreverdi, mistisizm, filozofi, epistemoloji

ABSTRACT

This thesis analyzes Abu Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad al-Ghazali (1058-1111) and Abu al-Futuh Yahya b. Habash b. Amirak al-Suhrawardi's (1154-1191) ideas about the acquisition of knowledge through mystical practice and experience. Their practice of tasawwuf and their intellectual approach to it will be compared to their relation to philosophy, in the sense of the *felsefe* tradition of the Islamicate world, and how their being related to both traditions (*felsefe* and *tasawwuf*) informed their mysticism. Particular attention will be given to their ontology and epistemology. The main works that will be taken in consideration are Ghazali's *Mishkat al-Anwar*, *Kitab Sharh Ajaib al-Qalb* and *al-Munqidh min al-Dalal* and Suhrawardi's *Kitab Hikmat al-Ishraq*, *Kalimat al-Tasawwuf* and *al-Alwah al-Imadiyyah*. Finally, their mystical experiences and epistemology will be compared to three approaches to the study of mysticism (Traditionalism, the Unity Thesis and Constructionism) to see whether these approaches are suitable to the study of these authors. I argue that both Ghazali and Suhrawardi consider the way of mysticism as superior to the way of reason in seeking the truth, even though they both value reason and do not reject it. Rather, the best way of seeking the truth is by joining mysticism and reason. I also argue that none of the three approaches to the study of mysticism mentioned (Traditionalism, Unity Thesis and Constructionism) suits our authors, so new approaches are needed.

Keywords: Ghazali, Suhrawardi, mysticism, philosophy, epistemology

ÖNSÖZ

Bu tez, klasik İslam düşüncesinde felsefe geleneği ve tasavvuf geleneği arasındaki ilişkiyi ve mistik tecrübenin belirli bir bilginin bir yolu olarak nasıl kabul edildiğini araştırıyor.

Bu çalışma 11. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve 12. yüzyılın sonuna kadar geçen süre içerisinde İslam dünyasının en etkili düşünürlerinden ikisi olan Ebû Hâmid el-Gazzâlî (1058-1111) ve Şahâb-i Dîn Yahyâ es-Sühreverdî (1154-1191) eserlerinden bazılarını bakarak yapılacaktır. Göz önüne alınacak başlıca eserler Gazzâlî'nin **Mişkâtü'l-Envâr**, **Kitâb Şerh-i Acâibi'l-Kalb** ve **el-Münqiz mine'l-Dalâl** ve Sühreverdî'nin **Hikmetü'l-İşrâk**, **Kelimetü'l-Tasavvuf** ve **Elvâh-i İmâdî**'dir.

Bu çalışmalarda Arapça kelimeler için iki transliterasyon sistemi kullandım: Hem Türkçe hem de Arapça kullanılan benzer biçim ve anlamda kullanılan Türkçe kelimeler için (örn.: dhawq ve zevk, jasmânî ve cismani, mushâhadah ve müşâhede) olabildiğince Türkçe versiyonunu kullanmaya çalıştım; Türkçe'de böyle karşılığa sahip olmayan Arapça kelimeler için veya bütün cümle alıntılındığında diğer bir çevirme sistemini kullanıyorum.

Bu projenin tamamlanması için, "Eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım." buyuran Allah'a sonsuz hamd olsun ve "İnsanlara teşekkür etmeyen. Allah'a da teşekkür etmez." buyuran Hz. Peygamber Efendimiz'e, ailesine ve ashabına salat-ü selam olsun.

Allah, kendisine ve Peygamber Efendimiz'e ulaşmama vesile olmalarından dolayı Shaykh Abu al-ʿAbbās Aḥmad al-Tijānî, Shaykh al-Ḥâjj Abū Ishâq İbrahim Niasse al-Tijānî, Shaykh ibn al-Khayrî, Shaykh Ḥabîb Sall, Sayyidî Tevin Muştafâ Okon-Briggs, İmâm Muḥammad ʿAbd al-Laṭîf Finch ve bu projede bana duaları ve teşvikleri ile destek veren tüm Tijānî kardeşlerimden razı olsun ve Allah onları mükafatlandırсын. Onların manevi yardımları ve bilgisi olmasaydı, bu teze başlamak bile benim için imkânsızdı, zira Şūfî yolu anlama hususunda onlar benim rehberimdi.

Ardından, çocuklarının mutluluğu ve eğitimi için sonsuz sabır, destek ve fedakarlıkları dolayısıyla aileme teşekkürler. Hoşgörülerini ve anlayışları olmadan, şimdi olduğum yerde asla olamazdım. Onlarla birlikte, yıllar boyu sevgisi, sabrı ve manevi eşliği için sevgili kızkardeşim Federica'ya ve büyük yardımları, sabır ve duaları ve gösterdikleri ilgi için de bütün akrabalarım, kayınpederime, kayınbiraderlerime ve eşimin akrabalarına teşekkür ediyorum.

Danışmanlarım Yrd. Doç. Dr. Nagihan Haliloğlu'na, Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç'ya ve Prof. Dr. Bilal Kuşpınar'a, Yrd. Doç. Dr. Önder Küçükural'a, MEDIT'in tüm yönetici ve öğretim üyelerine, özellikle de Vahdettin Işık'ın yanı sıra öğrencilere TÜRGEV adına cömertçe burs verenlere teşekkür ediyorum. İlk etapta beni MEDIT'e yönlendirmesi dolayısıyla Prof. Tim Winter'a da teşekkür ediyorum.

Türkiye'de kaldığım süre boyunca çok somut bir şekilde bana yardımcı olan arkadaşlarıma ve meslektaşlarıma özellikle Abdülkadir Bey ve ailesine, Muhammed Ali Akçay, Eyüp'e, Şakir'e, Danish'e, Hatice'ye, Fadi'ye, Linda'ya, Firdevs'e, Nimet'e, Amina'ya, Abd al-Rahman'a, Harun ve ailesine, Metin'e, Ercument ve ailesine, Nimet'e ve İSAR yurdundaki tüm öğrencilere ve personele ayrıca teşekkür ederim. Onların yardımları beni birden fazla vesilelerle korudu ve bu yardımlarının karşılığını pek veremedim.

Son olarak, bu tez yolculuğunu benimle paylaşan, görevlerimi yerine getiremediğim zaman onları yerine getirmek üzere zamanını ve hırslarını benim tarafımda olmak için feda eden, kütüphanede geç saatlere kadar çalıştığım çoğu günlerde kızımınla birlikte sabırla bekleyen, yorgunluğuma ve hayal kırıklıklarına tahammül eden, beni cesaretlendiren ve başarılı omam konusunda benden daha çok endişelenen kadına, ikinci ruhum Nadia Siddique-Nardella'ya teşekkür ediyorum. Nadia, sayısız yollarla bana destek verdi ve onun arkadaşlığı, sevgisi ve sabrı için ona asla asla teşekkür edemem. Onunla birlikte, ayrı ülkelerde bulunmamızı gerektiren uzun tez hazırlama süreci içerisinde babasının yokluğuna ve onunla oynayamamaya dayanmak zorunda kalan kızımıza teşekkür ediyorum.

Bu tezi, ölümcül bir kaza atlatıp mucizevi bir şekilde iyileşmesinden dolayı Allah'a hamd ettiğimiz sevgili kuzenim Ruggero'ya adanmış istiyorum, Allah'ın en önde gelen bilginleri arasında yer alması için dua ediyorum, zira onun için en büyük

mutluluk budur. Allah, bahsettiğim ve bahsetmediğim bu tezde emeği geçenlerin hepsini hak ettiğinden on katı ve daha fazlasıyla mükafatlandırın.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
GİRİŞ.....	1
1. Tasavvuf, mistizizm, felsefe ve filozofi terimlerin tanımlanması	3
2. Mistik tecrübe konusuna akademik yaklaşımların kısa özeti.....	6
3. Gazzâlî ve Sühreverdî ‘yi seçme nedenleri	10
1. ALİMLERİN HAYATLARI.....	11
1.1. Gazzâlî’nin hayatı	11
1.2. Sühreverdî’nin hayatı	14
1.3. Gazzâlî’nin eserleri	23
1.4. Sühreverdî’nin eserleri	26
2. ALİMLERİN YOLLARI.....	31
2.1. Gazzâlî ve felsefe.....	31
2.2. Sühreverdî ve felsefe	39
2.3. Gazzâlî ve tasavvuf.....	42
2.4. Sühreverdî ve tasavvuf.....	45
3. ALİMLERİN KALPLERİ	53
3.1. Gazzâlî’nin kesinliği.....	53
3.2. Nur mecazı	58
3.3. Ruh.....	63
3.4. Angeloloji	65
3.5. Âlemler ve bilgi fakülteleri	66

3.6. Ruhun yükselmesi	72
3.7. Bilgine iki yol	75
3.8. Sühreverdî'nin kesinliği.....	76
SONUÇ	78
BİBLİYOGRAFYA.....	81

GİRİŞ

Bu tez, klasik İslam düşüncesinde felsefe geleneği ile tasavvuf geleneği arasındaki ilişkiyi ve mistik deneyimin belli bir bilgi için yol olarak nasıl kabul edildiğini araştırıyor.

Bu çalışma 11. yüzyılın ikinci yarısı ile 12. yüzyılın sonuna arasındaki İslam dünyasının en etkili düşünürlerinden ikisi olan Ebû Hâmid el-Gazzâlî (1058-1111) ve Şahâb-i Dîn Yahyâ es-Sühreverdî'nin (1154-1191) bazı eserlerine bakarak yapılacaktır. Göz önüne alınacak başlıca eserler Gazzâlî'nin **Mişkâtü'l-Envâr**, **Kitâb Şerh 'Acâ'ibi'l-Kalb** ve **el-Münqiz mine'l-Dalâl** ve Sühreverdî'nin **Hikmetü'l-İşrâk**, **Kelimetü'l-Tasavvuf** ve **Elvâh-i 'Îmâdî**'dir.

Yazarların fikirlerini analiz etmede çalışma varsayımım şudur ki; bu yazarlar 1) ifade ettikleri hususların geçerliliğine içtenlikle inanmışlardı; 2) bu konularda kişisel deneyimlere sahiplerdi. Sözlerini ve düşüncelerini birbiriyle karşılaştırıp daha önceki İslam düşüncesi bağlamında ortaya koydum. Bununla birlikte, yazarları, ikincil literatürde yaygın olarak vurgulanan bazı faktörlerin yanısıra, yazarların sahip oldukları bu görüşlerini muhafaza etmeye iten olası sosyal ya da tarihsel nedenleri tanımlamak bu araştırmanın kapsamında değildir. Bunun örnekleri, kişinin gerçek inançlarını, kendilerini anlayamama ihtimali olan veya onlarla aynı fikirde olmayanlardan gelecek olan muhtemel imansızlık suçlamalarından kaçınmak amacıyla kısmen ve belli bir kitleye ifşa etme eğilimi; ya da farklı kitlelere ve konulara uygun tek bir yazarın eserlerindeki yazım stilleri ve terminolojinin çeşitliliğidir. Başlıca ilgi alanım, İslâmîleşmiş medeniyeti çalışmalarında olduğu gibi genel olarak mistisizm çalışmalarında da kullanılabilecek epistemolojik ve ontolojik varsayımları ortaya çıkarmak için yazarların eserlerinde ifade edidiği gibi mistik deneyimler hakkında onların inançlarını sunmaktır. Hodgson'un İslâmîleşmiş medeniyet kavramına, her iki yazarımızın da İslam'ı öğretirken, İslami vahyinin onların dünya görüşünün tek kaynağı olmadığı bir dünyaya daldıklarını vurgulamak için başvuracağım. İslam öncesi Yunan düşüncesiyle, hayatta kalan Pisagorizm, Hermetikçilik, Aristotelizm, Neo-Platonizm ve Zerdüşlük kalıntıları gelenekleri ile

önemli ölçüde etkileşim kurmak zorundaydılar ve bu onların düşüncelerinin önemli bir yönünü oluşturuyordu.¹

Bu tez, klasik İslamileşmiş düşünürlerinin gözünde, mistik deneyim ile bilgi - veya bilgi gelenekleri - arasındaki farklı veya benzer ilişki anlayışlarını ortaya çıkarmayı amaçlıyor. Bu, bize bir tarafta İslamileşmiş medeniyeti ve öbür tarafta mistisizm hakkında bir şeyler ifade edecektir. Küreselleşmen ve post sekülerizm kavramlarının yükselişi ile, dünyasal mistisizm, örgütlü dinler perspektifi içinde ve dışında, gerek akademik düzeyde (eğitimi gördükleri mistik geleneklere bağlı olan akademisyenler) gerekse popüler seviyede (tarihsel kökenleri ne olursa olsun, farklı ve bazen de iddia edilen yeni maneviyat biçimlerine karşı yirminci yüzyılda ve yirmi birinci yüzyılın başlangıcında ilginin arttığı) çağdaş dünyanın kültürel panoramasının bir parçası haline gelmiştir. Aynı zamanda, akademik çevrelerde devam eden mistisizm çalışması, dünyadaki mistik gelenekler arasındaki hem benzerlikleri hem de çarpıcı farklılıkları ortaya çıkarmıştır. Bu durum akademisyen camiasını analizlerinde ayırışmaya itmiştir. Bazıları, her bir kültürde farklı dış özellikler olduğunu varsayan tek bir fenomen olarak mistisizme bakmayı tercih ederler. Diğerleri ise bunu tarihsel olarak önyargılı ve gerçekliğin hatalı gösterimi olarak görürler ve bunun yerine mistikler arasındaki kültürel ve ideolojik farklılıklara daha fazla önem verirler. Bu gibi durumlarda, her iki yaklaşımda da fayda ve sınırlılıklar görürken, medeniyetler arasındaki entelektüel tarihin bu bölümün ile ilgili algımızın, kapsamı çok geniş olan genelleme ve yorumlarla karıştırılmamasını sağlamak için belirli bir gelenek içindeki mistik düşüncelerin kaydedildiği gerçek metinlerle ilgili çalışmaya geri dönmenin önemli olduğuna inanıyorum.

Medeniyet çalışmaları açısından, mistisizm çoğu uygarlığın önemli bir unsurudur, dolayısıyla tasavvur ettiklerini anlamak, onların kendileriyle ilgili nasıl düşündüklerini anlamak için gereklidir. Nitekim ister Hindular, Budistler, Yahudiler, Hıristiyanlar, Şamanlar, Animistler, Müslümanlar ister Eski Mısır uygarlıkları ya da Greko-Romen dünyasından bahsedelim, peygamberler, azizler, kahiniler, çileciler, şamanlar ve hatta sıradan insanlar aracılığıyla vahiy, bu medeniyetin pek çok

¹ Marshall G.S. Hodgson, **The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Vol. 1: The Classical Age of Islam**, c. 1 (Chicago and London: University of Chicago Press, 1974), 57-60.

unsurunu sıklıkla (mutlak sıklıkta olmamakla birlikte) tanımlayan bir anahtar vak'a idi. Tüm bu insanların mistik vahyi nasıl anladığını anlamak yerine anlayışlarını modern bilimsel kuramlarla değiştirir veya her mistik iddianın arkasında gerçekte bazı siyasi, ekonomik, sosyal veya tıbbî nedenler olduğunu düşünürsek, bu medeniyetleri derinden değerlendiremeyebiliriz.

Bu araştırmanın üzerinde durulması gereken birkaç sınırlılığı vardır. Birincisi, bu çalışma, yazarların eserlerinin tamamına değil, hatta mistisizm üzerine olanların tamamına da değil, yukarıda bahsedilen altı şeye odaklanıyor. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarların özellikle de ikincil literatürde tartışıldığı gibi diğer çalışmalarına atıfta bulunacağım, ama ulaştığım sonuçların öncelikle **Kitâb Şerh 'Acâibi'l-Kalb, Mishkâtü'l-Envâr, el-Münqiz min el-Dalâl, Hikmet el-İşrâk, Alwâh-i 'Imâdî ve Kalimatü'l-Tasavvuf**'ta ifade edilen görüşlere dayandığı anlaşılmalıdır. İkinci sınırlılık, bu araştırmanın esas olarak fikirlerin arkasında olabilecek tarihsel, siyasi veya ekonomik faktörlerden ziyade fikirlerin kedisıyla ilgili olmasıdır. Bu faktörlerin etkisi açıkça görülen vakalar dışında, bu analizde bunlara yer vermedim.

1. Tasavvuf, mistisizm, felsefe ve filozofi terimlerin tanımlanması

Tasavvuf, Sufizm terimleri ve bunların türevlerinde olduğu gibi mistik tecrübe ve mistik felsefe gibi mistisizm terimi ve türevlerinin tanımlanması da zordur ve anlamları yazardan yazara değişmektedir. Bazı aydınlar bu kelimelere atfedilen farklı anlamların tatmin edici bir şekilde çözülmesinin çok bileşik bir sorun teşkil ettiğini kabul etmiş ise de diğerleri kat'i ve kesin tanımlamalar ya da ayrımlar (örneğin, René Guénon'un "inisiyasyon"² diye isimlendirdiği mistisizm teriminin kullanımı ile ilgili eleştirisine bakınız) yapmaya çalışmıştır. Geels ve Belzen'in belirttiği gibi: "Gizemcilik kavramı ... aynen 'din' kelimesi kadar genel ve aynı şekilde tanımlanamaz gözükmektedir."³ Bu yazarlar sadece kendi çalışma tanımını vermek eğilimindedir ve kullandıkları söz konusu terimleri okuyucularının

² René Guénon, **Perspectives on Initiation**, ed. Samuel D Fohr, çev. Henry D Fohr (Ghent, NY: Sophia Perennis, 1946).

³ Belzen JA & Geels A (eds), 2003. **Mysticism, A Variety of Psychological Perspectives**. Rodopi B.V. (The Netherlands: 2003), p. 9.

anlayacakları ve kendilerinin ve diğer aydınların bu terimlerin kullanım şekillerini ayırt edecekleri konusunda onların yeteneklerine güvenmektedir.

Türevleri ile birlikte tasavvuf terimi, İslam dünyasına özgü ve mistisizmden daha az sorunludur. Çünkü Şüfi geleneği, geniş bir yelpazede farklı yollar, fikirler ve uygulamalar içeriyorsa da aynı uygarlık içerisinde tek bir gelenek olarak ayırt edilebilir. Diğer taraftan batı medeniyetinin ötesinde bağlamlara uygulanması durumunda mistisizm terimi, bu terimi kullanarak birinin atıfta bulunduğu farklı gelenekler arasında ortak bir niteliğin kabul edildiğini ima eder.

Bu tezin amaçları doğrultusunda, mistisizm terimi, bu bilgiyi ya da buna araç olabilecek bir bilgiyi aktarabilecek nitelikte görülen bir öğretmene (şeyhe) yakınlık ya da bir dizi uygulamanın benimsenmesiyle kolaylaştırılan bir takım vahiy, ilham veya tecrübe yoluyla elde edilecek bir dizi gizli bilgilerin varlığı inancını belirtmek için esnekçe kullanılacaktır. Bunun geniş bir tanım olması gerekiyor ve bu tez sadece Müslüman düşünürlerin eserlerini analiz ettiğinden, türevleri ile birlikte "mistisizm" ve "tasavvuf" terimleri birbirinin yerine kullanılacaktır. Bununla birlikte, göreceğimiz gibi, eski Yunan filozoflarını Sûfî olarak mı yoksa başka bir şey olarak mı değerlendireceklerine karar vermek zorunda kalan yazarlarımız, bizim de karşılaştığımız aynı ikileme yüzleştiler; Bu durumda, bu gibi sorunlar yeni sorunlar değildir.

Tasavvuf dini ritüellerin, gündelik eylemlerin ve günahların kişinin bilincine etkilerini tartışarak ve Allah'a daha yakın olmaya çalışan bireylerin karşılaşılabileceği alışılmadık deneyimleri yorumlayarak, kişinin Allah'a yolculuğundaki rolü perspektifinden ruhunu ve kalbin hallerini inceleyen İslam dünyasındaki bu bilimin adıdır. En üst düzeylerde, kişisel ve şüphesiz Allah bilgisini ve Allah aracılığıyla, nübüvvetin ve evliyalık gizli yönlerinden bu dünyanın ve sonraki hayatın gerçekliğine kadar (başkalarının gerçek niyetlerini ayırt edebilme ya da üstlenebileceği en iyi hareket tarzıyla ilgili rüyalar aracılığıyla uyarılma yeteneği gibi bir kişiye veya topluluğa fayda sağlayacak olan arızı ilhamlar da dahil olmak üzere) diğer bütün bilgilere erişimi sağlamayı amaçlar. Bu bilimi inceleyen ve kendini buna atfedenlerin benimsemiş oldukları uygulama yelpazesi (her birinin uygunluğu ve kesin anlamıyla ilgili bazı anlaşmazlıklarla birlikte *Şüfiyyah* veya *mutaşawwifah* terimleri) gerçekten çok geniştir: en yaygın olanı, İslami öğretilere dayalı olarak

başkalarının menşei ve hatta kabul edilebilirliği tartışmaya açık olmakla birçoğu Kuran'da ve Peygamber Efendimiz'in (S.A.V.) hadislerinde kök salan bir dizi ibadet ve tefekkür biçimi ile farklı derecelerde sofuluk ve bağlılıktır. Yüksek ruhsal gerçeği kavrayabilmek için manevi olarak hazır olunması aksi halde yapılan yorumlamaların onları duyan veya okuyan kişinin inancına zarar vereceği varsayımına dayanan, sufilerin Allah hakkında ve O'nun yaratılış ve insanlarla olan ilişkisine dair sunulan fikirler, bazen kasıtlı olarak belirsiz bir dille yazılmıştır ve bu anlaşmazlık konusu olmuştur. Sufilere muhalif olanlar tasavvuf metinleri içinde bulunan inanışları imansızlık olarak tasvir ederlerken, din adamları arasındaki tasavvuf destekçileri karşıtları tarafından kendilerinin yanlış anlaşıldığını ve sadece nitelikli şeyhîn eğitimi altında Sufi yolunda yürüyen birinin bu metinleri doğru olarak anlayabileceği ve gerekirse eleştirebileceğini iddia ederek aynı düşünceleri savunmaktadırlar.

İslam tasavvufu ile aynı zamanda kendini saflaştırma yoluyla kesinlik kazandıran deneyimler gibi gizli bilgiye ve bilgeliğe ulaştıran İslam dışı diğer manevî gelenekler arasındaki ortak yönleri bu şekilde vurgulayarak, mistisizm ve tasavvuf terimlerini (maneviyatla birlikte) birbirinin yerine kullanacaksam da böyle bir kullanımın tartışmalı olduğunu ve bu iki terimin her bakımdan örtüşmediğini akılda tutmak gerekir. "Mistisizm" teriminde "tasavvuf" teriminin içermediği çağrışımlar vardır. "Mistisizm" örneğin, örneğin, bazı bağlamlarda, semantik olarak sihre yakındır, tasavvuf ise bazen sihirle karıştırılan uygulamaların varlığına rağmen genellikle bu anlamda değildir.

Felsefe ve filozofiye gelince, onların ilişkileri tasavvuf ve mistisizm arasındaki ilişkiye benzerdir. Felsefe prensipte İslam düşüncesi ve Yunan filozofi arasındaki karşılaşmadan İslâmileşmiş dünyasında geliştirilen filozofi gelenektir ve öncü isimlerinden bazıları İbn Sina ve al-Fârâbî'dir. Filozofi ise daha geniş ve yüklü bir terimdir. Örneğin, Şūfî geleneğinde veya *kelam* geleneğinde geliştirilen İslami doktrinlere filozofi teriminin uygulanması, Hindu ve Çin gibi diğer medeniyet düşüncesine uygulamasında olduğu gibi itiraz edilen bir konudur. Bu tezde her iki terim birbirinin yerine kullanılabilir ve yalnızca İslamileşmiş medeniyetinde Yunan filozofinin esinlenen ve Fârâbî ve İbn Sinâ tarafından yönetilen geleneği ifade eder. Mesela Gazzâlî'nin düşüncesi asla filozofi ya da felsefe olarak adlandırılmayacaktır, zira o bu gelenekten birçok kavram ödünç almışsa da ona

bağlılığını asla, *otoriteleri onaylayan bir bilgi geleneği olarak* hiçbir zaman itiraf etmedi. Sühreverdî ise hem bir Sufi hem de bir filozof ya da *faýlasûftur*. çünkü o her iki geleneğe de bağlılığını açıkça kabul eder. Peripatetik düşünceye ve dolayısıyla İbn Sinâ'ya karşı belirli bir tutum takınsa da, yine de Yunan filozoflarına otoritele olarak bağlantıyı onaylıyor.

2. Mistik tecrübe konusuna akademik yaklaşımların kısa özeti

Tasavvuf araştırmalarına yönelik sayısız akademik yaklaşım vardır. Bunların hepsini sunmaya çalışmayacağım, ancak burada alakalı olabilecek bazıları sunacağım. Her akademisyenin mistisizme yaklaşımı, öncelikle kendi alanından bakış açısına bağlıdır: filozoflar, psikologlar, biyologlar, nörologlar, teologlar, tarihçiler, mistisizmi farklı şekillerde açıklama eğilimindedir. Her disiplinin yaklaşımlarını burada gözden geçirmek mantıksız bir çalışma olacaktır. Ancak burada belirtilmesi gereken üç yaklaşım var. Bunlardan biri özellikle Sühreverdî'nin çalışmasıyla ilgiliyken, diğer ikisi de Sufizm gibi, Hıristiyan olmayan maneviyat formlarını tarif ederken "mistisizm" teriminin uygunluğuna ilişkin yukarıda araştırılan konunun anlaşılmasında yararlıdır. İlki, Tradisyonal yaklaşımdır. Diğer ikisi William James tarafından geliştirilen⁴ ve daha sonra Stace tarafından desteklenen⁵ "Birlik Tezi" ve Katz⁶ ve Proudfoot.⁷ tarafından temsil edilen yapılandırmacı yaklaşımdır.

Perennializm olarak da bilinen Tradisyonalizm'e gelince, sadece mistisizm araştırmasına bir yaklaşım değil, farklı medeniyetleri, felsefeleri, dinleri ve mistisizmi birbirine bağlayan daha geniş bir anlatıdır. Birçok eserinde "Tradisyonalist" okulun anahtar fikirlerini ve temalarını ortaya koymuş olan René Guénon (1886-1951) genelde fikir babası olarak var sayılır. Düşüncesi okula bağlı olan diğer yazarlar, Ananda Coomaraswami, Julius Evola, Frithjof Schuon ve Seyyid

⁴ William James, **The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature - Centenary Edition** (USA and Canada: Routledge, 1902).

⁵ Walter Terence Stace, **Mysticism and Philosophy** (Philadelphia: Lippincott, 1960).

⁶ **Mysticism and Language** (New York: Oxford University Press, 1992); **Mysticism and Philosophical Analysis** (New York: Oxford University Press, 1978); **Mysticism and Religious Traditions** (New York: Oxford University Press, 1983).

⁷ **Religious Experience** (Berkeley, CA: University of California Press, 1985).

Hossein Nasr'dır.⁸ Antoine Faivre, Hanegraaff tarafından özetlenen Tradisyonalist okulun temel özelliklerini üç önermede şöyle özetledi.

(1) İnsan kökenli olmayan, -insanlığın icat etmediği fakat onu aldığı- giderek kaybedilen ve çeşitli tarihi gelenek ve metafiziğin *membra disjecta* olduğu ilkel bir Tradisyon var. Bu Geleneğin kaynağı, bilimsel tarih yazımı ile tanımlanamaz. (2) Modern Batı kültürü, bilimi ve uygarlığı, Tradisyon ile doğal olarak uyuşmaz; tarihte insanlık bugüne kadar Tradisyon'dan hiç bu kadar uzak olmamıştır. (3) Tradisyon, en azından kısmen çeşitli dini ve metafizik geleneklerin ortak paydaları üzerine odaklanarak toparlanabilir. Bu tür araştırmalar tarafsız olamaz, ancak araştırmacının temel Tradisyonel değerler ve bakış açılarını benimsemesini ve tercihen "inisyasyon" sürecine girmesini gerektirir. Tradisyon sadece Tradisyon perspektifinden anlaşılabilir; geride kalan kaynakların kanıtının en büyük ölçüt olduğu nötr, "ilgisiz" tarihsel araştırma fikri, Tradisyon ile uyumsuz bir modernist ve tarihselci perspektifi yansıtmaktadır.⁹

Tradisyonalist okulun dilinde, metafizik, ezoterik ve inisyasyon terimleri genellikle daha çok mistisizm ve mistik bilgi olarak anılan terimlerle ilgilidir. Örneğin, Guénon, tasavvuf'u "İslami ezoterikizm"¹⁰ ve Vedanta'da araştırılan bilgi türünü ise "metafizik"¹¹ olarak adlandırıp, kendisini metafizik bilgiye hazırlamak veya kendi içinde gerçekleştirmek için Yoga'yı Hinduizm'de olduğu şekilde görürken; özellikle üniter bilinç deneyimlerine yol açıyor ya da varoluşun tek bir görünümünü ifade ediyor gibi gördükleri için, diğer literatürde Sufizm, Yoga ve Vedanta terimleri mistik gelenekler olarak anılmaktadır. Diğer literatürde Tasavvuf, Yoga ve Vedanta bir arada mistik gelenekler olarak adlandırılır, çünkü üniter bilinç deneyimlerine yol açar ya da varoluşun tek bir görünümünü ifade eder. Daha önce belirtildiği gibi, Guénon'un kendisinin "mistisizm" teriminin bu tür kullanımlarını eleştirdiği fark edilmelidir. Bu nedenle diğer terimleri kullanmayı seçti.¹² Terimlerin seçiminden ve Tradisyonalizm'in mistisizm çalışmasıyla sınırlı

⁸ Wouter J Hanegraaff, "Tradition", ed. Wouter J Hanegraaff, **Dictionary of Gnosis and Western Esotericism** (Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2006), 1132.

⁹ A.g.e.

¹⁰ René Guénon, **Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo**, çev. Lorenzo Pellizzi, 5. baskı, Piccola Biblioteca Adelphi 320 (Adelphi, 1993).

¹¹ René Guénon, **Introduction to the Study of the Hindu Doctrines**, çev. Marco Pallis (Bristol: Luzac & Co., 1945), 261–67, 276–84.

¹² Guénon, **Perspectives on Initiation**, 7–16.

olmadığı gerçeğinden bağımsız olarak, Büyük dünya dinleri içerisindeki mistik geleneklerin tek ilkel Tradisyon'akatıldığı ve tezahür ettiği bir anlatım sağlıyor. Bu çerçevede, Tradisyonalistlerin farklı gelenekler arasında mistisizmi anlama biçimini etkiler.

Bu çalışmada, bu yaklaşıma ilgili olma nedeni, söylemsel (*baḥth*) ve sezgisel, ya da ilâhî, felsefe (*ta'alluh*),¹³ müşahade ile türevsel muhakeme, ya da "doğrudan sezgi"¹⁴ terimlerine katılmada, ve ikincisine öncelik vermede İslamiyet öncesi, Persler arasında bazı tektanrıcıların yanı sıra Platon'un ve ondan önceki filozoflar ile aynı yolunu takip ettiğini ilan ettiği için bu yaklaşımın İshrâkî felsefe tarihinin Sühreverdî'nin görüşüne sahip bazı ortak unsurlar paylaşmasıdır. Ben Sühreverdî anlatı ve yönteminin çağdaş daimiciliğe göre *prisca theologia*¹⁵ kavramı ile çok daha fazla ortak noktası olduğuna ama sonrakinin Perennializm Corbin (Tam anlamıyla bir Perennialist değil, ancak en azından bazı Perennialist fikirlerden etkilenen birisi),¹⁶¹⁷ Sühreverdî hakkındaki akademik literatüre önemli katkıda bulunan Nasr ve Amin Razavi üzerindeki etkisinin, Sühreverdî'nin¹⁸ herhangi bir çalışmasında bunu hesaba katmayı önemli kıldığına inanıyorum.

Burada ele alacağımız ikinci yaklaşım, William James tarafından 1902'de¹⁹ geliştirilen ve daha sonra Stace tarafından 1960'da²⁰ yeniden bir araya getirilen birlik tezidir. Hood görüşü şu şekilde özetliyor:

Birlik tezi esasen yorumdan ziyade tecrübe üzerine odaklanılırsa, mystizisms arasında çok az çeşitlilik bulunan Jemaesian görüşüdür. ... James'in "ittifak daim"

¹³ Shahab al-Din Yahya Suhrawardi, **The Philosophy of Illumination**, çev. John Walbridge ve Hossein Ziai (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999), 2–3.

¹⁴ Roxanne Marcotte onun "Reason (ʿaql) and Direct Intuition (Mushahadah) in the Works of Shahab Al-Din Al-Suhrawardi (d.587/1191)", **Akl ve İslam İlham: Müslüman Düşüncede İlahiyat, Felsefe ve Tasavvuf**, ed. Todd Lawson (Londra / New York: IB Tauris Yayıncılar / İsmaili Çalışmaları 2006 Enstitüsü), 221-34, içinde böyle (direct intuition) bu terimi çevirdi.

¹⁵Bkz Hanegraaff, "Tradition".

¹⁶ A.g.e., p.1134

¹⁷ Bkz mesala onun **Suhrawardî d' Alep fondateur de la doctrine illuminative** (Paris: Maisonneuve, 1939); **En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques. Vol. 2, Suhrawardî et les Platoniciens de Perse** (Paris: Gallimard, 1971); **The Man of Light in Iranian Sufism**, çev. Nancy Pearson (Omega Publications, 1994); **L'homme de lumière dans le soufisme iranien** (Paris: Éditions Présence, 2003).

¹⁸ Bkz mesala Nasr'ın **Three Muslim Sages: Avicenna - Suhrawardi - Ibn 'Arabi** (Delmar, New York: Caravan Books, 1964) ve Aminrazavi'nin **Suhrawardi and the School of Illumination**, Curzon Sufi Series (Abingdon, Oxon: Routledge, 2013).

¹⁹ James, **The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature - Centenary Edition**.

²⁰ Stace, **Mysticism and Philosophy**.

terimi, Stace (1960) tarafından yaptığı "**Mysticism and Philosophy**" adlı eserinde etkili bir şekilde yeniden gündeme getirildi. Birlik tezi ortak bir çekirdekle hızlı bir şekilde tespit edildi ve mistik deneyimler, birkaç açık varsayım temel alınarak paylaşılması tartışıldı. Bunlara şunlar dahildir: (a) Deneyimin yorumu ile deneyim ayırdedilebilir; (B) Birlik deneyimleri bütün mistisizmlerin merkezinde yer alır; (C) Birlik, extrovertif (çeşitlilikte birlik) veya introvertif (içeriksiz bilinç) olarak deneyimlenebilir; (D) Mistik deneyimler, ailenin benzerliğini, noetik kalite, kutsallık, olumlu etki ve itiraz edilemezlik iddiaları gibi ikincil kriterler açısından paylaşmaktadır; (E) İntrovertif ve extrovertif mistisizm, "bir" in ontolojik statüsünün her ikisinde de özdeş olduğu ölçüde, tek bir mistisizmin görünümünün kendisinden başka bir şey değildir; (G) ve nihayetinde, bu iki mistik deneyimin ampirik ilişkisi açık bir sorundur.²¹

Bu yaklaşım deneyim ve Yapısalcılığının, aracı olmayan deneyimin yokluğu iddiası göz önüne alındığında, birbirinden ayırdedilebileceği varsayımını eleştiren ve Katz²² ve Proudfoot²³ tarafından ortaya atılan inşacı yaklaşımla karşılaştırılır. Mistik deneyimler, tüm deneyimler gibi, bağlamları ve bireysel ve toplumsal faktörler tarafından şekillendirilmiş olarak görülür ve onları bir gelenekten diğerine son derece çeşitlendirir. "Mistisizm" etiketi herkes için geçerli olabilir mi? Son olarak, dil, yalnızca onu yorumlamaktan ziyade deneyim oluşturmak için bir rol oynuyor olarak da görülür.²⁴

Bu tez, prensip olarak, son iki yaklaşımdan herhangi birine (veya Tradisyonalist olana) taahhütte bulunmaz. Daha ziyade Gazzâlî ve Sühreverdi'nin kendi terimlerinde mistik tecrübelerini tarif etme şekillerinden onların sözlerini anlamaya çalışıyorum.

Daha sonra burada sunulan üç yaklaşımla görüşlerini karşılaştırmaya çalışacağım. Kayda değer diğer mistisizm görüşleri, mistik deneyimleri (özellikle birliğin deneyimleri) bebeklik durumuna yapılan dönüşler olarak gören psikoanalitik bir bakış açısı ve bazı doğaüstü müdahalelerden veya bilinçlilik ve varlığın başka bir

²¹ Ralph Wilbur Hood Jr., "Conceptual and Empirical Consequences of the Unity Thesis", içinde **Mysticism - A Variety of Psychological Perspectives**, ed. Jacob A Balzen ve Antoon Geels (The Netherlands: Editions Rodopi B.V., 2003), 17.

²² Katz, **Mysticism and Philosophical Analysis**; Katz, **Mysticism and Religious Traditions**; Katz, **Mysticism and Language**.

²³ Proudfoot, **Religious Experience**.

²⁴ Hood Jr., "Conceptual and Empirical Consequences of the Unity Thesis", 18–19.

boyutuna etkin bir şekilde erişmekten ziyade, bu deneyimleri biyolojik veya nörolojik olayların ürününe indirgeme eğilimi gösteren psiko-biyolojik bir bakış açısıdır.²⁵

3. Gazzâlî ve Sühreverdî ‘yi seçme nedenleri

Bu analiz için Gazzâlî ve Sühreverdî tercih nedenleri şunlardır: tutumları farklı olsa bile her ikisinin de felsefe geleneği ile bir ilişkisi vardır ve konuyla ilgili beyanları vardır; her ikisi de yazdıklarında mistik deneyim konusunu araştırmışlardır; her ikisinin de Sufiler yolunda uygulama yapmış olduğu bilinmektedir; her ikisi de İbn Sinâ'dan etkilenmiştir, bu nedenle düşünceleri, karşılaştırmayı kolaylaştıran bazı özellikleri paylaşmaktadır; Suriye ile İran arasındaki aynı topraklarda ve aynı dönemde yaşadılar, farklı tepkiler verdiyseler de benzer kültürel etkilere maruz kaldılar; İslam'ın entelektüel tarihinde özellikle felsefi ve manevi gelenekleri bakımından iki önemli yazardır; akademisyenler kendilerine büyük ilgi göstermiştir ancak ikincil literatürde kendileri hakkında henüz cevaplanmamış birçok soru ve tartışılan konular vardır.

Bu tez üç bölümden ve bir sonuca yapılandırılmıştır. "Alimlerin Hayatları" başlıklı birinci bölümde, Gazzâlî ve Sühreverdî hayatını ve eserleri tanıtılmıştır. "Alimlerin Yolları" başlıklı ikinci bölüm, felsefe ve tasavvuf ile olan ilişkilerinden ve bu iki geleneğin düşüncelerinden bahseder. Üçüncü bölüm olan "Alimlerin Kalpleri", epistemolojilerinin ve ontolojilerinin bazı unsurlarının ve bilgide kesinlik kazanma sorununa verdikleri cevaptan bahsetmektedir.

Bir sonraki bölüm bu yazarların hayatlarını ve eserlerini ve filozofinin ve tasavvuf'un hayatlarında oynadığı rolü keşfedecektir.

²⁵ Jacob A Balzen ve Antoon Geels, ed., *Mysticism - A Variety of Psychological Perspectives* (The Netherlands: Editions Rodopi B.V., 2003), 7–8.

1. ALİMLERİN HAYATLARI

Gazzâlî ve Sühreverdî gibi ünlü ve etkili düşünürlerin hayatlarını araştırırken, hem Müslüman dünyada hem de modern akademik çevrede bulunan biyografi yazarlarının, düşüncelerini şekillendiren insanlar, deneyimler ve koşullarla ilgili bilgileri bulmalarını ve sonraki kuşaklar tarafından okunup bilinmesini sağlayacağını umudu içerisinde, bu alimlerin hayatlarının ayrıntılarını bulmak için büyük ilgi gösterdiklerini keşfetmek şaşırtıcı değildir. Gazzâlî'ye gelince, en önemli (oto)biyografik kaynak sonunda Sûfîlerin yöntemini benimseyecek olan farklı türdeki hakikat arayanlar üzerine çalışmasına odaklanan entelektüel bir otobiyografi olan **el-Münkiz mine'l-Dalâldır**. Diğer kaynaklar arasında öğrencileri 'Abd el-Gâfir el-Fârisî ve Ebû Bakr bin Al-'Arabî'nin şehadetleri, ve ayrıca geçmiş ve çağdaş birkaç Müslüman tarihçinin eserleri bulunmaktadır.²⁶ Sühreverdî'ye gelince, onun **Hikmatü'l-Ishrâk**'ında otobiyografik malzeme buluyoruz. Bir diğer önemli kaynak ise Shahrazurî'nin filozofların hayatlarıyla ilgili diğer eserlerinin yanı sıra **Nuzhat al-Arwâh** olarak bilinen filozofların biyografileridir.²⁷

1.1. Gazzâlî'nin hayatı

Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed el-Gazzâlî zamanının önde gelen aydınlarından biriydi. O fıkıh, özellikle usulü fıkıh, kelam ve tasavvuf alanlarındaki katkıları ile bilinir. Akademisyenler tarafından uzun bir süre Sunnî legalizm ve Sufilerin arasındaki boğluğu kapatmaktan sorumlu ana figür olarak görülmüştür. Bununla birlikte, onun devrinden önce Müslüman entelektüel geleneği hakkında öğrendiklerimize göre, önceki Sûûfilere ait eserler sayesinde, Tasavvuf ve Sunnî Ortodoksluğu (ikincisi, Müslüman düşünceye uygulandığında, kendisinde anlaşılmaz bir terimdir) arasındaki boşluk, Gazzâlî'nin zamanında, ilk bakışta tasavvur edilen akademisyenlere kıyasla çok daha az telaffuz edilmiş gibi

²⁶ "Biography: Primary Source Material", [ghazali.org](http://www.ghazali.org), 12 Eylül 2015, <http://www.ghazali.org/2015/09/psm-bio/>.

²⁷ Hossein Ziai, "al-Suhrawardî", ed. P. Bearman vd., **Encyclopedia of Islam, Second Edition**, 2012, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1107.

gözükmektedir.²⁸ Tasavvuf hakkındaki erken tezlerin yazarlarının çoğu aslında fıkıh alimleri, teoloji ve peygamberlik gelenekleri ya da Kur'ân-ı Kerim tefsirleri idi ve Gazzâlî bu eserleri okuduğunu beyan eder ve bunların etkileri eserlerinde fark edilebilir. (En belirgin olarak Gazzâlî'nin tasavvufdaki şaheseri **İhyâ' 'Ulûm al-Dîn** üzerindeki Ebû Tâlib el-Makkî'nin **Kût el-Kulûb** adlı eseri).

Gazzâlî'nin eserlerinin diğer bir yönü, argümanlar ve metaforlar için Müslüman felsefi geleneğine (özellikle de İbni Sinâ'nın) nasıl yaklaştığıdır. Gazzâlî'nin kozmolojisinin ve epistemolojisinin bazı unsurlarının aslında İbn Sinâ'nın yoğun bir şekilde felsefesinden esinlendiği, ancak felsefi terminolojiden ziyade dini olarak temsil edildiği ileri sürülmüştür.²⁹ Bu, bizim Gazzâlî'nin, tartışmalı yazarları bir şekilde daha kolay kabul edilebilir bir şekilde tekrar ortaya koyarak sadece intihal ettiğini düşünmemize neden olmamalıdır: Filozofların etkisinde kaldığı gerekçesiyle suçlandığı Nişâpur tartışması sırasında kendisini savunurken iddia ettiği gibi, eylemlerini tehlikeli bir konu olarak gören, yalnızca inanç ve bilgiye dayanan insanlar için uygun olanı incelemek, zararlılardan yararlı olanı ayırt etmek ve Müslüman topluluğa ancak neyin faydalı olduğunu önermek için bir yol olarak görmüş olabilir.³⁰

Bununla bağlantılı olarak, Gazzâlî'nin farklı eserlerinde ifade edildiği gibi bazı görüşleri arasındaki bariz bir tutarsızlıktan söz etmek gerekir. Richard M. Frank tarafından savunulduğu gibi,³¹ tutarsızlıkların bazılarının Gazzâlî'nin Eş'arî okuluna resmi bağlılığından kaynaklanması gerçekten mümkün olabileceği gibi, aynı zamanda, sadece resmi Eş'arî ve Şâfiî eğitimiyle değil, aynı zamanda kendi felsefe çalışması ve tasavvuf uygulaması ile edindiği düşünce ve kişisel inançları çoğunluğun düşüncelerinden ve kişisel inançlarından daha farklı olmuş olabilir.

Görüşlerini tam olarak ifade etmiş olsaydı, bazı okuyucular onları anlayamayacaktı; diğerleri ise Gazzâlî'nin hayatını, geçim kaynaklarını ve hatta

²⁸ Toby Mayer, "Theology and Sufism", içinde **The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology**, ed. Tim Winter, Cambridge Companions to Religion (University Press, Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 258–87.

²⁹ Alexander Treiger, **Inspired Knowledge in Islamic Thought : al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation**, ed. Ian Richard Netton (London: Routledge, 2012).

³⁰ A.g.e., 96–102.

³¹ Richard M. Frank, **Al-Ghazali and the Ash'arite School** (Durham and London: Duke University Press, 1994), 91–101.

öğretme yoluyla başkalarına fayda sağlama yeteneğini tehlikeye atarak düşmanlıkla tepki gösterecekti. Frank³² tarafından analiz edilen metinsel kanıtların bazıları tarafından desteklenirken, ancak bu, Gazzâlî'nin kesin görüşleri ve diğer okullardan ne kadar farklı olduklarını ve yazılarında muğlak ifadelerle neyi ifade ettiğini aydınlatmıyor. Özellikle, Frank, Avicennalı bir model için Gazâlî'nin Eş'arî kozmolojisini terk ettiğini ancak Marmura'nun onunla aynı görüşte olmadığını savunmuştur. Frank Griffel, her iki akademisyenin düşüncesini sentezlemeye çalıştı; sonunda, Gazali'nin orta yolu bulduğu ancak Avicennan'ın yoğun bir etkisi olduğu sonucuna vardı.³³

Ebû Hâmid el-Gazzâlî 441/1050 ile 451/1060 arasında Meshhed yakınlarındaki Horasan'da doğmuştur.³⁴ O ve kardeşi Ahmed oldukça genç yetim kalmıştı. Eğitimlerini Tûs'ta başlattılar. Ahmed el-Gazzâlî sonunda, ünlü bir vaiz ve Sûfî düşüncesiyle yetişti. Ebû Hâmid'e gelince, çalışmalarına Jurjân'daki çeşitli akademisyenlerle, sonra Tûs'da, sonra da Nishâpûr'da devam etti. Orada, iki kutsal alanın (Mekke ve Madina) İmamı olan 'İmâm el-Ḥaramayn' olarak bilinen el-Juwainî (1028-85)'nin dizlerinde yetişen parlak bir öğrenciydi. Gazzâlî'nin ilgisini felsefeye ve felsefenin dini ilimler için olası yararlarından kaynaklanmış olması muhtemeldir.³⁵

484/1091'de Gazzâlî, Bağdat'ın prestijli Nizamiye okulunda öğretmenlik yapmak üzere Nizâmül Mülk'te çalışmaya başladı. Orada iken, İslam dünyasının dört bir yanından gelen akademisyenler onun dizinin dibinde eğitim görmeye başladılar ve prestiji ve popülaritesi arttı. Ancak, sadece dört yıl sonra, 488/1095 yılında, o okulu bıraktı. Bunun arkasında yatan olası siyasi nedenlerle ilgili İsmâ'îlî suikastçıları tarafından Nizâmül Mülk suikastının ardından Gazzâlî'nin, kendisine karşı verilen polemik tezlerine karşı İslamî misillemelerden korkarak kendisini Bağdat'tan ayrılarak gizli bırakmaya yönlendirmiş olabileceğini öne süren birkaç

³² Frank, **Al-Ghazali and the Ash'arite School**.

³³ Frank Griffel, **Al-Ghazali's Philosophical Theology** (New York: Oxford University Press, 2009), 10–12.

³⁴ Frank Griffel, "Al-Ghazali", içinde **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, Summer 2016, 2016, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/al-ghazali/>; Griffel, **Al-Ghazali's Philosophical Theology**, 23–25; Watt W. Montgomery, "Al-Ghazali", ed. P. Bearman vd., **Encyclopedia of Islam, Second Edition**, 2012, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0233.

³⁵ Griffel, **Al-Ghazali's Philosophical Theology**, 30.

spekülasyon vardır.³⁶ Gazzâlî'nin kendi açıklaması, ruhunun durumu hakkında, ahiretten ziyade bu dünyanın iyiliği için bilgiyi takip adiyor olması sebebiyle endişeleniyor olması şeklindedir. Bu nedenle, tövbe etmeye ve kendisini tanıyan insanlardan uzak durmak için Bağdat'tan ayrılmaya, ve Allah'a ibadet ve lüksden kaçınma için Sufiler yolunda yaşama çabasına karar verdi. Şam, Kudüs, Hebron, Mekke ve Medine'ye gitti ve Suriye'de on yıl geçirdi - orada kalıcılığının kesin uzunluğu tartışmalıdır. Bazıları onun yaptığı seyahatlerde de Mısır'ı ziyaret etmiş olabileceği öne sürmüştür.³⁷ 499/1106'da Nişapur'a döndü ve burada öğretimine devam etti - ama bu sefer İslam'ın kurallarına ve inançlarına yeni bir hayat ve anlam yükleyen manevi bir perspektifle. Daha sonra, doğduğu yere, yani Sûfî öğretmenlerin ve öğrencilerin birlikte yaşayıp ibadet ettiği bir yer olan *khanqāh* 'ı kurduğu (ya da Nishapur'a dönmeden önce kurmuş olduğu) yere, Tūs'a, geri döndü. Orada, 505/1111 yılında ölümüne kadar birkaç öğrencisi vardı.³⁸

1.2. Sühreverdi'nin hayatı

Şihâb (ya da Şahâb) el-Dîn Ebû el-Futûh Yahyâ bin Hebeş bin Amîrak es-Sühreverdi, aynı zamanda Şeyh-i İshrâk, eş-Şeyh el-Maktûl ve eş-Şeyh eş-Şehî, ³⁹ İran'ın Zanjân kentinde doğdu.⁴⁰ Doğması için Şehrezûrî - Sühreverdi'nin ana biyografisi, doğrudan bir biyografi olmasa da – 545 ya da 550 AH'a, Seyyed Hossein Nasr, ve Ziai, 549'u verir.⁴¹ Amin Razavi bunları Gregoryen yıllarında sırasıyla 1166, 1171 ve 1170 olarak tanımlar;⁴² ancak Ziai⁴³ ve Nasr⁴⁴ 549 AH'yi 1154 ve 1153 CE olarak tanımlar. Erken yaşlarda, Sühreverdi'nin Marâhehe'ye gittiğini ve

³⁶ Montgomery, "Al-Ghazali".

³⁷ A.g.e.

³⁸ A.g.e.

³⁹ Henry Corbin, **Nell'İslam Iranico: aspetti spirituali e filosofici. Vol.2: Sohrawardi e i platonici di Persia.**, ed. Roberto Revello, Abraxas 18 (Milano - Udine: Mimesis Edizioni, 2015), 30.

⁴⁰ Amin Razavi, **Suhrawardi and the School of Illumination**, 1–3.

⁴¹ A.g.e.

⁴² A.g.e.

⁴³ Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, ed., **History of Islamic Philosophy**, History of World Philosophies 1 (New York: Routledge, 1996), 777.

⁴⁴ Nasr, **Three Muslim Sages: Avicenna - Suhrawardi - Ibn 'Arabi**, 56.

burada Mecd el-Dîn el-Cîlî ile hikmah okuduğu söylenir.⁴⁵ Sonra İsfahan'a giderek Zâhir el-Dîn el-Kerrî ve Fakhr ed-Dîn el-Mardînî (594/1198) ile felsefesini okudu.⁴⁶ Orada ayrıca Ömer bin Sahlân El-Sawâjî'in **Basâir** ile tanıtıldı, onu Aristo dışı mantığa tanıttıran bir eser.⁴⁷

Resmi çalışmaları tamamladıktan sonra Sühreverdi, önce Pers, ve sonra da Anadolu Suriye'ye gitti.⁴⁸ Modern biyografiler bu geziler için farklı hedefler ile bağlıyorlar: Amin Razavi,⁴⁹ Nasr⁵⁰ ve Tosun Bayrak'a⁵¹ göre Sühreverdi yolculuklarında Sûfî ustalarını arıyordu ve bazılarına kuvvetle bağlıydı. Ancak Ziai⁵² ve Walbridge'e⁵³ göre, ideal bir Aydınlanma politik doktrini uygulayabilirdi için hem patronlar hem de öğrenciler olacak prensler arıyordu ki onları filozof-krallar haline getirebilirdi.

Akademisyenler arasındaki bu anlaşmazlık, belki de Sühreverdi'nin iki temel akademik yorumunu yansıtıyor. İlk Henry Corbin'in⁵⁴ kurduğu ve Nasr⁵⁵ ve Amin Razavi⁵⁶ tarafından sürdürülen, Sühreverdi'nin düşüncesinin mistik yönlerini vurgulamaya çalışıyor ve bazen de felsefesinin evrenselci ya da daimi dini eğilimleri ve bunun yanında Zerdüşt düşüncesiyle ilişkisi üzerinde durmaya çalışıyor.⁵⁷ Bu gruba ait bilgileri, Sühreverdi'nin Neoplatonik ve Hermetik İslam öncesi geleneklerle olan bağlantısını vurgulayan, daha sınırlayıcı "filozof" ya da "mistik" değil Sühreverdi'a atıfta bulunarak "teosofist" terimini kullanmayı tercih ediyor.⁵⁸

⁴⁵Amin Razavi, **Suhrawardi and the School of Illumination**, 1–3.

⁴⁶Nasr ve Leaman, **History of Islamic Philosophy**, 778.

⁴⁷Amin Razavi, **Suhrawardi and the School of Illumination**, 1–3.

⁴⁸Nasr, **Three Muslim Sages: Avicenna - Suhrawardi - Ibn 'Arabi**, 56–58.

⁴⁹Amin Razavi, **Suhrawardi and the School of Illumination**, 1–3.

⁵⁰Nasr, **Three Muslim Sages: Avicenna - Suhrawardi - Ibn 'Arabi**, 56–58.

⁵¹Shahab al-Din Yahya Suhrawardi, **The Shape of Light - Hayakal al-Nur**, çev. Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti (United States of America: Fons Vitae, 1998), 26–29.

⁵²Hossein Ziai, "Source and Nature of Authority: A Study of Suhrawardi's Illuminationist Political Doctrine", içinde **The Political Aspects of Islamic Philosophy**, ed. Charles E. Butterworth (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 304–44.

⁵³Suhrawardi, **The Philosophy of Illumination**, xv–xvii.

⁵⁴ see, for example, Corbin, **Nell'Islam Iranico: aspetti spirituali e filosofici. Vol.2: Sohrawardi e i platonici di Persia**.

⁵⁵ see Nasr, **Three Muslim Sages: Avicenna - Suhrawardi - Ibn 'Arabi**, 52–82.

⁵⁶ Amin Razavi, **Suhrawardi and the School of Illumination**.

⁵⁷See for example: Nasr, **Three Muslim Sages: Avicenna - Suhrawardi - Ibn 'Arabi**, 61; and Amin Razavi, **Suhrawardi and the School of Illumination**, 51.

⁵⁸ Corbin, **Nell'Islam Iranico: aspetti spirituali e filosofici. Vol.2: Sohrawardi e i platonici di Persia.**, 55–98.

Ziai ve Walbridge tarafından desteklenen diğer yorum,⁵⁹ Sühreverdi'nin eserlerinin felsefi yönünü vurgular. Amin Razavi ayrıca İran İslam felsefesi bilim adamları arasında tanınmış, Sühreverdi'yi bir Neo-Avicenno filozofu olarak gören üçüncü bir yorumlamayı da görüyor;⁶⁰ ancak bu yorumlamayı bir şekilde Ziai ve Walbridge'ın görüşleri doğrultusunda görme eğilimindeyim. Sühreverdi'nin gezilerinde Sufi ustalarını aradığı fikri Sühreverdi'nin sisteminde tasavvufun önemini desteklerken, hükümdarlar ile olan ilişkileri Aydınlanma içinde bir siyasi yön ve doktrin fikrini destekliyor.

Sühreverdi'nin Sufi ustalarını aramaya gittiği fikrinin kaynağı, Shehrezûrî'nin **Nuzhat al-Arwâh** tit adlı filozofların biyografilerini topladığı gözüküyor.⁶¹ Öte yandan, öğrencisi olacak hükümdarlar arıyor olması fikrinin kaynağı, Ziai'nin **The Source and Nature of Authority** makalenin adlı Selçuklular tarihi üzerine kitabında atıfta bulunduğu bir tarih çalışmasıydı. Sühreverdi'nin İshrâk felsefesindeki bir siyasi program tezi.⁶²

Nitekim, bir iddia diğerini zorla reddetmektedir. Bir tarafta, Sühreverdi'nin tasavvuf uygulaması, kendisini belirli bir ustaya teslim olmamasına, manevi anlayışıyla uyuşmayan birini bulamamış olmasına rağmen, o alanda da öğretmenlerin olabileceğini düşündürür.⁶³ Bununla birlikte, öğretmenleri kendisine layık bulamayacağını fark ettikten sonra, kendisinin de kendisinin de öğrenci alması gerektiğini kabul etmiş olabileceğini dışlamaz. Peripatetik felsefeyi Aydınlatma araştırmasına propaedeutik olarak kullanma konusundaki eğitimi ve eğilimi, halkın mistisizmi uygulayabilmesi ve manevi bilgilere sahip olabilmesi nedeniyle, halktan daha iyi eğitilmiş yöneticilere öğretmeyi muhtemelen daha kolay hale getirdi. Bazı Sûfîler ve öğrencileri gibi felsefeyi tanımaksızın, belirli bir derecede eğitim ve entelektüel iyileştirme gerektiren Sühreverdi'nin Peripatetik tarafını takip etmek için uğraşırlardı. Bu nedenle, her iki iddianın da aynı anda gerçek olabileceğini görüyorum: Sühreverdi, Sûfî ustalarını ilk ve daha sonra prens olan öğrencilere ileriki zamanlarda Halep'te Malik Zâhir bulmaya çalıştı.

⁵⁹See: Suhrawardi, **The Philosophy of Illumination**, xix.

⁶⁰Amin Razavi, **Suhrawardi and the School of Illumination**, xvii–xviii.

⁶¹ bkz a.g.e., 1 not 5.

⁶²see Ziai, “Source and Nature of Authority: A Study of Suhrawardi’s Illuminationist Political Doctrine”, 322, note 48.

⁶³Amin Razavi, **Suhrawardi and the School of Illumination**, 1.

Sühreverdî, Şam'tan Halep'e giderken Malik Zâhir ile tanıştı.⁶⁴ Yâqût'a göre b. 'Allah Allah Hâmevî, bu 579/1200'deydi (Walbridge ve Ziai, 579 Hicri yılına karşılık Gregoryen olarak 1183 CE veriyor).⁶⁵ Halep'te Sühreverdî, yerel akademisyenler tarafından dinlenecek ve tartışmalarının gücünü gösteren filozofların konumlarını savunarak tartışacaktı.⁶⁶

Sühreverdî'nin Halep'teki öğrencileri Malik Zâhir dışında eğitip yetiştirmediği bilinmiyor, ancak yaşamında kesinlikle eserlerinden bazılarını bestelemesi ve **Hikmetü'l-İşrâk** gibi eserlerinde "kardeşler" olarak bahsettiği arkadaşları vardı.⁶⁷ **Hikmetü'l-İşrâk** da dahil olmak üzere eserlerinde. Yine de, hiçbiri bize Sühreverdî'nin idamından sonraki politik iklim nedeniyle Şeyh el-İşrâktan bir biyografi çıkarmamıştı. Şehrezûrî, el-Şeyh el-Maktûl hakkında kişisel bilgiyi öne süren tek kişidir, ancak ikisinin tanıştıklarını gösteren başka bir delil mevcut değildir. Amin Razavi, Şahrazûrî'nin Suhrawardî'yi şahsen tanıyan biriyle karşılaşmış olabileceğini önermektedir.⁶⁸ Öte yandan, El-Nujûm el-Zâhirah fî Mülûk Mişr vel-Kâhireh'in yazarı Yûsuf bin Taqhrîbirdî, orada Sühreverdî ile tanıştığını, ancak onu geniş bilgi birikimi ve küçük bir zihinle bir adam olarak bulduğunu bildirir.⁶⁹ Bu açıklama belki de Sühreverdî'nin felsefi ve bilimsel konulardaki anlayışından hiçbir şekilde eksik olduğunu, yani Sühreverdî'nin kendi eserlerinden ve başkalarının onun hakkında yazdığı şeylerden farklı olacağı anlamına gelmiyor. Aksine, muhalefeti çeken ve imansızlık etmekle suçlanacak görüşlerini gizlememesi konusunda çok az istihbarat sahibi olduğu anlamına gelebilir; hayatından belirgin olan ve İsfahan'daki öğretmeni ve Fakh-Dîn'ün arkadaşı tarafından zaten gözlemlenen bir şey El-Mardînî, Diyâr Bakr'daki yerine Suriye'ye yolculuğundan önce bir süre ikamet etti.⁷⁰ El-Mardînî'nin bir zamanlar bilgi arayışında olan şevkinden ötürü Sühreverdî'ye övgüde bulunduğu belirtilirken, azimli ve ihtiyatlı olmamasından dolayı sonunda yıkımına neden olacağından korkuyordu.⁷¹

⁶⁴ A.g.e.

⁶⁵ A.g.e., 1; Suhrawardî, **The Philosophy of Illumination**, xv.

⁶⁶ Amin Razavi, **Suhrawardî and the School of Illumination**, 1.

⁶⁷ A.g.e., 2.

⁶⁸ A.g.e.

⁶⁹ A.g.e.

⁷⁰ Corbin, **Nell'Islam Iranico: aspetti spirituali e filosofici. Vol.2: Sohrawardî e i platonici di Persia.**, 26.

⁷¹ A.g.e.

Sühreverdî yalnızca hem felsefe hem de mistisizm üzerine egemenliği ile değil aynı zamanda kaynağa bağlı olarak mucizeler, simya veya sihir gibi olağanüstü sonuçlar üretme kabiliyeti ile de bilinirdi. Örneğin, Halep'te Sühreverdî'nin mahkemeye çıkardığı kıymetli bir taş ürettiği ve giderek Salahuddin'in oğlu haline geldiği söylenir.⁷²

Sühreverdî'nin güçlerini gösteren bir diğer bölüm Shaykh Tosun Bayrak el-Jerrahi el-Halveti ile ilgilidir:

Malik Zahir'in Suhrawardi'ye bir gün onun simya bilgisine bir örnek göstermesini istediği bir gelenek var. Suhrawardi ilk başta böyle bir uygulamanın valinin görme ve anlama için olmadığını iddia etmesine rağmen, patronunun ısrarı üzerine kayıtsız kaldı.

Bazı hazırlıklar ve seslendirmelerden sonra validen sarayın balkonuna gelip şehrin surlarına bakmasını istedi. Kentin tamamı şehrin duvarlarına saldıran Moğol ordularıyla çevriliydi! Yakında duvarlar onlarla birlikte dolaşıyordu ve önünde her şeyi öldürüyorlardı ve yok ediyorlardı. Her yönden saraya doğru geliyorduk. Sonunda sarayın kapılarına vardığında, teröre kapılmak isteyen Malik Zahir, harem koştu. Harem kapısını açtı, yedi başlı ejder ile karşı karşıya geldi. Düştü ve bayılıyordu.

Suhrawardi onu geri getirdi, balkona çıkardı ve ona Güneş'in altında parlayan huzurlu ve güzel Halep şehrini gösterdi. Bu olayın, kalbin değişimini Suhrawardi'nin patronuna getirdiği söyleniyor.⁷³

Sühreverdî'nin doğaüstü yeteneklerinin kökeni sorusu araştırma için önemli bir konudur. Bazılarının Sühreverdî'nin güçlerini mucizeler olarak gördüğü ve dolayısıyla onun yüksek ruhsal duruşunun bir işareti olarak gördüğü belirtildi. Diğerleri ise, onları simya veya sihir olarak gördüler. İslam geleneğinde, mucizeler ve sihir neredeyse zıt dini kategorilerde işgal eder: Mucizeler (peygamberler için mu'jizât ve azizler için karâmât denir), bir Peygamber'in mesajının doğruluğunu muhaliflerini işkencelerinden alıkoyarak kanıtlar niteliktedir. Benzer bir şey üretmek (mücişe işe yaramayan şeyleri gösterir) veya bir azizin Allah ile olan yüksek konumu (kerâmât, 'şeref' anlamına gelir); Öte yandan sihirbazlık (en yaygın olarak sihâr olarak adlandırılır), İslami fıkıh tarafından yasaklanmış olup, uygulaması imansızlık

⁷² John Walbridge, *The Leaven of the Ancients : Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*, ed. Seyyed Hossein Nasr (Albany: State University of New York, 2000), 14.

⁷³Suhrawardi, *The Shape of Light - Hayakal al-Nur*, 28.

ve imansızlık anlamına gelmektedir. Şeyleri karmaşıkleştirmek için, Müslüman kültürler (Batı kültürlerinden farklı olarak değil), farklı isimlerle anılan ve dini durumu tartışılan birçok mucize ve büyü biçimini biliyorlardı. Bu farklı pratik ve bilimlerin Müslüman dünyasında olduğu gibi modern araştırmacılar tarafından bu alanlardaki bazı sosyal ve kültürel dinamikleri yanlış anlamalarına yol açan bir araştırma eksikliği var. İslami kültürlerin yanı sıra tarihinin daha doğru ve nüanslı bir anlayışa ulaşmak için, yüzyıllar boyu bu bilimlere kuşatan tartışmalara, daha çok Hermetikçilik ve Batılı ezoterizm ile ortak noktaları bulunan ışıklara daha fazla ışık tutmak gerekiyor. İkincisi, önceki medeniyetler ve Batılı ezoterik düşünce arasındaki etkileşimler. Örneğin, John Walbridge'in Sühreverdî hakkındaki olağanüstü çalışmaları,⁷⁴ bu bilimlerle uğraşırken (genellikle sihir veya okült olarak anılacaktır) terimlerin daha hassas bir şekilde yararlanacaktır.⁷⁵ Bununla birlikte, onu bunun için suçlamıyorum; daha detaylı bir araştırmanın yokluğunda, akademisyenlerin elindeki şartların seçimi kaçınılmaz olarak sınırlıdır.

Sonunda, Sühreverdî'nin yetenekleri ve fikirleri, muhtemelen Malik Zâhir üzerindeki artan nüfuzuyla birlikte, Halep'teki din akademisyenlerinin kendisini tehlikeli bir kafir olduğu ve eMalik Zâhir'den idam edilmesini istemektedir. İkincisi reddetti. Akademisyenler daha sonra Malik Zâhir'in babası Selâhuddin el-Eyyûbî'ye başvurdu; endişelerini dinleyen ve oğlunu teoprassayı Halep'in yönetiminden mahrum bırakma tehdidi altına sokması için emretti. Malik Zâhir itaat ve Sühreverdî 587/1208'de idam ettirdi.⁷⁶ Taqhrîbirdî, el-Şeyh el-Maktûl'un Dhu el-Hicca ayı bir Cuma günü öldüğünü bildirdi.⁷⁷

Sühreverdî'nin idamının ardındaki motivasyon ve modalite hakkında farklı hesaplar var. Ziai,⁷⁸ Sühreverdî'nin idam edildiğini savunuyor çünkü bir filozof-kral siyasi doktrini, Haçlılar ve İslâmâ'îlîler savaşmakla meşgul olan ve felsefi-krallardan çok etkilenen Salahuddin'i Fatımiler ve Hasan-i Sabah'la yaşadığı deneyimlerinden

⁷⁴see John Walbridge, **The Leaven of the Ancients :Suhrawardi and the Heritage of the Greeks**, ed. Seyyed Hossein Nasr (Albany: State University of New York, 2000); **The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism** (Albany: State University of New York, 2001); and especially "The Devotional and Occult Works of Suhrawardi the Illuminationist," **Ishraq**, no. 2 (2011): 80–97.

⁷⁵ Walbridge, "The Devotional and Occult Works of Suhrawardi the Illuminationist".

⁷⁶Amin Razavi, **Suhrawardi and the School of Illumination**, 2.

⁷⁷A.g.e.

⁷⁸ Ziai, "Source and Nature of Authority: A Study of Suhrawardi's Illuminationist Political Doctrine".

dolayı endişelendiriyordu. Kesinlikle, kendi oğlunun düşmanlarınınkine çok benzeyen bazı şüpheli fikirleri takip etmesini göze alamazdı. Corbin'in Shī'ite'nin Sühreverdî'nin İsmā'îlî geleneği ile bağlantı kuran eserini okumasına kimse borcunu ödeyecek olursa,⁷⁹ bu hipotez daha makul hale gelir.

Corbin, Halep akademisyenleri tarafından Sühreverdî'ye karşı yapılan suçlamalardan birinin, yani Allah'ın Muhammed'in ardından peygamber gönderme imkânı olduğuna inandığını tartışıyor. Kendi başına, bazı akademisyenlerin Sühreverdî'yi sorgulayıp, yukarıdakilere inanıp inanmadığını sorgulayan olay ve Sühreverdî, Allah'ın her şeye gücü yetmediği için yaptığı cevabı, kendisini sorgulayan akademisyenler adına çok vasat bir burs örneği olarak görüyor. Sühreverdî, gerçekten Corbin'in dediği gibi, eğer akademisyenler Allah'ın başka bir peygamber gönderemeyeceğini söylediğinde "Mutlak bir imkânsızlık olup olmayacak mı?" Diye düşünüyorum Sühreverdî'nin atıfta bulunduğu şey, Allah'ın mutlaka her zaman Kur'an-ı Kerim 33:40 "Peygamberler mührü" dediği gibi, peygamber Muhammed'den sonra daha fazla yollamayacağına karar vermiş olsa dahi, yeni peygamber gönderme yetkisine sahiptir. Bu, Allah için entelektüel olarak gerekli, mümkün ve imkansız olan şeylerin İbn Sina ve Eş'arî'nin kategorilerine uyacaktır: peygamber gönderirken, müminlerin artık bunu yapmayacağını bildirdiği halde, Allah için her zaman entelektüel olarak mümkündür. Daha fazla peygamber gönderemez.

Ayrıca Sühreverdî'nin muhtemelen Aleppo ve Salâhuddin bilim adamlarını alarma geçiren Corbin'in gösterdiği Shī'î eğilimlerini tezahür ettirmesi de mümkündür. Bununla birlikte, bunun kendisine imansızlıkla suçlananlar tarafından özel olarak tartışılmadığı görülüyor. Sonuçta, Corbin, Salâhuddin'in Sühreverdî'nin infazını, akademisyenlerin desteğine duyduğu ihtiyacı reddetmiştir.⁸⁰ Nasr Corbin'in görüşünü izliyor gibi görünüyor.⁸¹

Amin Razavi,⁸² Sühreverdî'nin infazının sebebiyle ilgili üç görüşünü analiz eder:

⁷⁹ Corbin, *Nell'Islam Iranico: aspetti spirituali e filosofici. Vol.2: Sohrawardi e i platonici di Persia.*, 35.

⁸⁰ A.g.e., 27–29.

⁸¹ Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna - Suhrawardi - Ibn 'Arabi*, 57.

⁸² Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 4.

1) Sühreverdi, Perslerin milliyetçiliğinin savunucularıydı ve Arapların Pers üzerindeki egemenliğine tepki gösteriyordu. Bu görüş, Zerdüşt unsurlarını kullanmasıyla desteklendi, ancak Amin Razavi tarafından savunulduğu gibi, bu gerçekten Sühreverdi'nin niyeti olsaydı, Halep bu tür bir projeyi gerçekleştirmek için Suhraward'ın bildiği en iyi yer olmazdı.

2) Ziai'nin "filozof-kral" teorisi daha önce tartıştı, ki bu makul.

3) Sühreverdiye, takipçilerinin "Ebū el-Futūh Resūl-i Allāh" (zaferin babası, Allahın elçisi) tarafından çağrıldı ve bu nedenle kehanet rütbesini talep edebilirdi. Amin Razavi bunu güçlü bir tartışma olarak görürken, özellikle Sühreverdi, peygamber İdrīs-Enoch-Hermes'i bilgeliğin yaratıcısı olarak gördüğünü ve kendisinin Hermes'e benzer bir rütbe olduğunu iddia ettiğini gördü. Bilginlerin Sühreverdi'nin kendisi için kehanette bulunduğu inanması ihtimaline gelince, akla yatkın, özellikle de Allah'ı Muhammed'den sonra Hz. Muhammed'in peygamberi gönderebileceğine inanmakla suçladılar. Sühreverdi'nin İbn Sinâ'ya olan bağlantısı (kompleks olsa da) . Bununla birlikte, Sühreverdi'nin kendisinin bir peygamber olduğuna inandığını sanmıyorum: en çok, o zamanın Allāh hilâfeti olmak için zımnen iddia etmiş olabilir, zira halife, rasyonel ve aydınlık bilgeliği birleştiren kitaplarında öğrettiği iki bilgelik türüdür ve besbelli ki ikisini birleştiren öğrencileri hazırlamaya çalışıyordu. Ancak Sūfî doktrinlerinde, belirli bir zamanda Allah'ın halifeni mutlaka bir peygamber değil, aynı zamanda bir vâli veya zamanın Kutbu'su olabilir. Bu nedenle, Halep akademisyenlerinin düşündüğü düşünülse de, Sühreverdi'nin kendisinin peygamber olmayı iddia ettiğini söyleyecek yeterli delil görmüyorum.

Sühreverdi, 12. yüzyıl CE'deki Nil-Oxus bölgesinde dolaşan entelektüel etkilerin çeşitliliğine güzel bir örnektir. Sūfî mirasını Yunan'dan miras kalan Peripatetik felsefe ile Bizans vasıtasıyla birleştirir. Ayrıca yalnızca antik Yunanistan'a değil, aynı zamanda Zerdüşt Pers'ine kadar uzanan Pisagör, Neoplatonik ve Hermetik gelenekleri de sürdürüyor. Burada ve orada Budizm'e ve Hinduizme atıfta bulunur; sözü edilen gelenekler gibi düşüncesiyle alakalı olmasa da, o zamanlar İslam medeniyetinin eklektik olduğunu gösteriyor.

Bununla birlikte, parlak taraflar da olduğundan daha olumlu olanları vardır: Birincisi, Sühreverdi'nin idamı, zamanının entelektüel ikliminin zengin ve çeşitli

olmasına rağmen gergin olduğunu ve orijinal görüşlerini açıkça bazılarına meydan okuyan düşünürlerin Yaşamış oldukları en kabul gören veya politik destekli doktrinler yaşamlarını tehlikeye attı. Bu kültürel çoğulculuk, bağımsız düşünceye paralel siyasi tehditlerle bağlantılı olarak iyi görülebilir: farklı düşünsel etkiler genellikle Salahuddin ile İsmâ'illîler arasındaki çatışma durumunda olduğu gibi, rakip siyasal iddialara bağlıydı. Bu, şüpheli bazı düşüncelerin yayılmasına belirli bir derecede empoze edilmesi belirli bir toplumsal ve siyasal düzeni korumak için gerekli olduğu anlamına gelir.

Walbridge'in Sühreverdî'nin eski Yunan ve İran düşüncesine dair bilgilerine ilişkin araştırması, iki görünüşte karşıt olguyu göstermektedir. Birincisi, tarihsel bir perspektiften, felsefe ve mistisizm arasındaki bağlantıyı ilerleten düşünürler, bugün eski düşüncelerle ilgili olarak bilinen bazılarının çelişkili olan, geçmiş otoritelerin düşüncelerine dair bazı bilgilerine dayanarak felsefenin tarihinin bir anlatısına inanmalarına inanmaktadırlar. Daha sonra Plotinus tarafından yazıldığını bildiğimiz Aristoto'nun Teolojisi veya eski Neoplatonistler arasında popüler olan Zerdüştiler gibi sahte, imal edilmiş veya yanlış biçimde atıfta bulunulmuş metin olduğu ortaya çıktı. Diğer Neoplatonistler. İkincisi, tarihsel bir bakış açısından zayıflığına rağmen bilgeliği yalnızca kitapların çalışmasıyla değil, aynı zamanda mistik deneyimleri yönlendiren ruhsal uygulamalar yoluyla edinen bir şey olarak gören bilgiye olan özel yaklaşımın tekrar ettiği de şu şekildedir: Farklı zamanlarda ve uygarlıklarda savunucuları arasında oluşan görüş ve yorumların farklılıklarını inkâr etmeden, şaşırtıcı bir doktrin ve pratik tutarlılığı olan bir tarihtir.

Gazzâlî ve Sühreverdî'nin eserleri İslam felsefesi ve taseşvuf tarihinde önemli bir yere sahiptir. Gazzâlî'nin kelimeler, usûlü fıkıh ve tasavvuf alanlarına katkısı, Sunnî dünyasında ve akademik çevrelerde yaygın olarak kabul edilmektedir. Sühreverdî'ye gelince, eserlerinin önemi özellikle Şî'î felsefi ve mistik geleneğinde hissedilir; Fars edebiyatı için yazdığı eserlerin edebî değerinden söz etmez: yazıları Farsça nesirlerin en büyük örnekleri arasında sayılır.⁸³

⁸³ Sühreverdî'nin etkisinin hakkında, bkz a.g.e., 12–45.

1.3. Gazzâlî'nin eserleri

Gazzâlî, kelâm, felsefe, mantık, usûlü fıkıh, ilm-i mü'amele ve ilm-i mükâşefe alanlarında çeşitli eserlerin yazarlarıdır. Aslında, son ikisi tasavvuf ilminin iki yönüdür: Birincisi kişinin işleyişinin, kalbinin ve ruhunun arındırılması gibi pratik yönlerini ilgilendirir; İkincisi, kuramsal bilgiyi (bilgiyi veren etimolojik vasatında) meyveleri, yani ilahi gerçeklerin mistik bilgisini, kalpten doğrudan algılamadan koparan şeyin kaldırılmasıyla temsil eder. Burada açıklanan anlamda, hepsi de aynı adı taşıyan ve işler ve sözleşmelerin dış kuralları ve koşulları ile uğraşan fıkıh şubesi ile karıştırılmamalıdır. Gazzâlî'nin eserlerinin orijinalliği tartışmalıdır ancak orijinalliği yalnızca bu araştırmaya en yakın olan kitaplarla ilgili olarak tartışacağım.

Gazzâlî'nin fıkıh ve usulü fıkıh konusundaki başlıca eserleri neredeyse bir düzinedir, hepsi de Arapça. Fıkıh geleneği için önemleri ihmal edilemezken, bu tezlerin amaçları açısından nispeten az miktarda ithalat yapıyorlar ve ben de başlıklarını burada listelemekle sınırlayacağım: **el-Ta'like; el-Mankûl min Ta'liket el-Usûl; El-Basît; El-Vesît fil-Mezheb; El-Wajîz fî Fikh el-Îmâm el-Şâfi'îdir; Khulâşat al-Mukhtaşar wa Naqāwat el-Mu'taşar; Kitâb Tahdhîb el-Usûl; Gâyet el-Gevr fî Dirâyet el-Devr; Gazâlî'nin Usûl'le ilgili en önemli eserlerinden biri olan el-Mustasfâ min 'İlm el-Usûl; Esâs el-Kıyâs; Fetâvî el-Gazzâlî.**⁸⁴

Gazzâlî'nin tasavvuf'daki başlıca çalışmaları, çoğunlukla Arapça olmak üzere bir düzinedir, ancak burada listelenen bazı Farsça çalışmalar da dahil olmak üzere: **Mîzân el-'Amel;** Araştırmamızın en önemli çalışması olan **İhyâ 'Ulûm el-Dîn** ve bu nedenle yakında daha fazla ilgi görecektir; **el-Imâlâ 'alâ İşkâlât el-Ihyâ; Bidâyet el-Hidâye; El-Erbe'in fî Usûl el-Dîn; Kîmiyâ-ye Sa'âde,** Farsça; **Eyyühe'l Veled,** Farsça; Farsça olan **Nasihâtü'l Müluk;** Farsça olan **Zâd Akhart;** Hakikat ve kesinlik arayanları dört temel grupta, yani bilimsel teologlar (mütেকallimler), filozoflar, İsmâ'ilîler ve Sûfiler olarak ayıran **el-Münkiz mine'l Dalâl.** Gazzâlî, orada otobiyografik olarak bu gruplarla olan tecrübelerini ve tasavvuf'u kesinlik sağlayacak tek yol olarak nihai olarak nasıl seçtiğini sunar; **Sirr el-Âlemeyn ve Keşf mâ fî el-Dâreyn;** ve **Minhâj el-'Abidîn.**⁸⁵ Gazzâlî'ye atfedilen ancak muhtemelen sahte olduğu düşünülen eserler arasında çoğu tasavvuf veya bazı durumlarda sihir,

⁸⁴ "Oeuvre", [ghazali.org](http://www.ghazali.org), 12 Eylül 2015, <http://www.ghazali.org/2015/09/oeuvre/>.

⁸⁵ A.g.e.

talisman ve büyü formları gibi daha sorunlu bilimler ile ilgilenilmektedir. Bununla birlikte, Gazzâlî'ye atfedilmelerinin şüpheli olduğu göz önüne alındığında, orijinalliği kısaca tartışılacak olan **Mişkât el-Envâr** hariç olmak üzere, bu tezde onlara karşı davranmayacağız.⁸⁶

Gazzâlî'nin en önemli eserleri Arapça olan yaklaşık bir düzinedir: **el-Müstazhir** ya da **Fazâih el-Bâtiniyye ve Fazâil el-Mustazhiriyye**; **Huccet el-Hakk**; **el-Iktisâd fî el-İ'tikâd**; **el-Risâlah el-Kudsiyye**; **Müfâsil el-Hilâf**; **Kavasim el-Bâtiniyye** ya da **el-Masâil el-Arba' ellatî sa'alahâ el-Bâtiniyye bi-Hamadhân**; **El-Maksad el-Asnâ fî Şerh Esmâ Allah el-Husnâ**; **Cevahir el-Kuran ve Duraruh**; **Faysal el-Tafrike beyn el-İslam ve el-Zandake**; **İljâm el-'Avâmm 'an İlm el-Kalâm**; **el-Hakikat fî Mahlûkât Allah**; **Kânûn el-Ta'wîl**.⁸⁷ Bunlardan ilki, **Mişkât el-Envâr** gibi yalnızca birkaçı, Gazzâlî'nin epistemolojide tasavvuf kullanması üzerine bugünkü araştırmalarla doğrudan ilgili olsa da, pek çok kişi (**el-Iktisâd fî el-İ'tikâd**; **İljâm el-'Avâmm 'an İlm el-Kalâm**; **Faysal el-Tafrike beyn el-İslam ve el-Zandake**; **Fazâih el-Bâtiniyye ve Fazâil el-Mustazhiriyye**; **Kânûn el-Ta'wîl**), Gazzâlî'nin ilhamla, ilham metinleriyle, İslami metinlerin ve diğer gruplarla ilişkili fakat en önemlisiyle normatif yorumlamasını nasıl gördüğünü anlamamıza yardımcı olarak dolaylı, ancak yakın bir ilgisi vardır Sûfilere kıyasla üstün bilgi talebinde bulunur (örneğin İsmâ'ilîlerin doktrinleri).

Gazzâlî'nin kitaplarının üzerinde bu tezde üzerinde durulacak olanlar, **İhyâ 'Ulum el-Dîn**'in yirmi birinci kitabı olan **Kitâb Şerh 'Acâ'ibi'l-Kalb** burada insan kalplerinin ilham verici bilgi kapasitesini getirir. **İhyâ**, tasavvufda Gazzâlî'nin şaheseri olarak kabul edilir ve doğrudan Sûfilere yaşamını sürdürmek ve hayatını dindarlığına çağırarak isteyen on yıllık geri çekilişiyle bağlantılıdır. İşin başlığı **İhyâ** vasıtasıyla Gazzâlî'nin dinsel bilimlere manevi bir yaşam getirme niyetinde: eğer bu geçici bilimsel hayatın uğruna bu bilimler takip edilirse ve Allah ve kişisel aydınlatmadan önce samimiyetle canlandırılmadıysa çok az fayda sağlar, çünkü onları biriktiren kişinin kalbi ölü ve sert sonuçlanacaktır.

⁸⁶ bu konuda fazla bilgi ve Gazzâlî'nin sahte eserlerinin bir listesi için, bkz "Corpus: Pseudo Works", **ghazali.org**, 12 Eylül 2015, <http://www.ghazali.org/2015/09/pseudo/>.

⁸⁷ "Oeuvre".

İhyâ, her biri on kitaptan oluşan dört cilde ayrılmıştır. Birinci cilt, günlük ibadetler, zakha, oruç tutma ve gerçekleştirme, gece nöbetleri ve benzeri aşırı tatlı uygulamalar gibi ibadetin bilgi, inanç ve bireysel biçimlerini ele alır. İkincisi, kardeşlik ve evlilik gibi toplumsal sorumlulukları ele alır ve Peygamberin karakterinin bir tanımıyla, yani tüm Müslümanlar tarafından Allah ile ilişkilerinde ve yaratılışın taklit edileceği modelle sonuçlanır. Üçüncüsü, gurur, öfke ve kibir gibi kişinin ruhunun yok olmasına yol açan kalp hastalıklarını ya da kötü niyetlerini sunar. Bu cilt, insan kalbi hakkında, nefis, ruh ve zeka akıl gibi diğer terimler karşısındaki anlamı, şeytanın yüreğimize vermiş olduğu şeylerin niteliği ile ilgili bir kitabı ile başlar ve düşünceler, düşler ve vizyonları geçerek melekler veya Allah'dan ilham alabilme imkânı. Bu, '**Acaib el-Kalb** olarak adlandırılan daha önce değinilen kitaptır. **İhyâ**'nın dördüncü cildi, Allah'ın ve Peygamberin sevgisi, ilahi bakıma güvenme, Allah'ın birliğini inanma, ilahi olma, şükran ve sabır korkusu gibi insan ruhunun kurtarıldığı erdemlerle ilgilidir.

Araştırmalarımıza özel bir diğer kitap da Gazzâlî'nin entelektüel otobiyografisi **el-Münkiz min el-Dalâl**'dir; buradaki hakikat ve kesinlik arayan dört gruptan (filozoflar, İsmâ'ilî, mutakallimûn ve Sûfîler) bahseder ve bunun nedenini açıklar. O sonuçta kesin olarak tasavvufu seçti. Gazzâlî, kendi zamanında var olan dört gruba atıfta bulunmakla birlikte, bölünme, muhtemelen insan ontolojisinden kaynaklanan dini ve felsefi kesinlik arayan dört geniş kategoriye kapsamaya çalışmaktadır. Bu nedenle, böyle bir ontoloji akılda tutulursa, gerçeği arayanların benzer kategorileri her yerde ve çağda bulunabilir. Gazzâlî'nin filozoflar ve Sûfîler hakkındaki kesin görüşlerini sunacağız.

Gazzâlî'nin manevi geri çekilmesinden sonra sonuna veya sağına yazılmış olan **Mişkâtü'l-Envâr**, bu araştırmayla ilgili bir diğer eserdir.⁸⁸ Orada, Gazzâlî, Kur'an'ın 24. ayetinde, 35. ayetinde bulunan, ışığın ayeti olan ünlü âyet el-Nûr'un bir açıklaması sunmaktadır. Bu açıklama İbn Sinâ'nın epistemolojisine ve insan ontolojisine bağlıdır, ancak felsefi değil, dindar olarak sunulmuştur. Bu ayeti açıkladıktan sonra Gazzâlî, insan ile Allah arasında 70.000 perde karanlık ve ışık

⁸⁸ F. Rahman, review of **Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazâlî (Algazel)**, by Maurice Bouyges and Michel Allard, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London** 24, no. 3 (1961): 585–87.

saçtığını söyleyen bir hâdîd'i açıklıyor. Gazzâlî için, bu perdeler, insanları Allah'ın yanlış konseptlerini eğlendirmeye getiren maddi ve entelektüel bağlanma ve engelleri temsil eder. Karanlığın perdeleri genellikle madde ile ilgiliyken, ışık saçanların perdeleri meleklerle bağlantılı olma veya ilahi özelliklerini yanlış anlamaya eğilimlidir. Ayrıca karanlık ve karanlık perdeler vardır. Gazali'nin ilahi ilahi hakkındaki insani inanç ve düşünceleri, bu üçlü örtü düzeninde (karanlığın perdesi, hem karanlık hem de ışığın perdeleri ve ışığın perdeleri) dağılır ve ilahiyat ve felsefe okulları dahi Gazzâlî'ye kadar zaman Allah hakkında inancına bağlı olarak bir dereceye kadar örtülü olarak ilan edildi. Bütün bu perdenlerden kurtulmuş Allah'ın en üst düzeydeki uzmanları, Sûfîlerin en eksiksiz görünenleri gibi görünmektedir; ancak Allah hakkında kesin inançları, okuyucuların onun için hazır olmayabileceği varsayımıyla tamamen net değildir.

Bu eserin özgünlüğü, kendisinden önce veya kendisinden önce başka Sünnî teologlar tarafından kullanılmayan, özel bir felsefi terminolojinin kullanılması nedeniyle Hava Lazarus-Yafeh ⁸⁹ tarafından sorgulanmıştır. Montgomery Watt,⁹⁰ eserin son bölümünün özgünlüğünü sordu. Griffel, ikisinin de tartışmacı olmadığını savunuyor.⁹¹ Bu tezde Griffel'in kararını takiben Mişkât'ın özgünlüğünü varsayacağız.

1.4. Sühreverdî'nin eserleri

Hayatının kısalığına rağmen, Sühreverdî elliden fazla eser üretmiştir. Bunlar, stillerine göre ele aldıkları konulardan daha rahat ayrılırlar. Bunun nedeni, Peripatetik ve İsrâkî felsefesiyle uğraşmaktır, çünkü yazar eskisini propedötik olarak görmektedir. Bazı eserler, bir felsefe türünün diğerinden daha keşfine ayrılmış olsa da, her ikisinde de her ikisine de atıfta bulunur.

Çalışmaları, Corbin⁹² ve Amin Razavi⁹³ tarafından yapıldığı gibi dört kategoriye ayrılabilir:

⁸⁹ Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzali* (Jerusalem: Magnes Press, 1975).

⁹⁰ William Montgomery Watt, "A Forgery in al-Ghazali's Mishkat?", *JRAS*, 1949, 5–22.

⁹¹ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, 9–10.

⁹² Corbin, *Nell'Islam Iranico: aspetti spirituali e filosofici. Vol.2: Suhrawardi e i platonici di Persia.*, 31.

⁹³ Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 8–9.

1) Peripatetik ve İşrâkî yöntem ve doktrinleri ortaya koyan Arapça söylem el kitapları. Bunlar dördtür ve Sühreverdî, diğerlerinin bazılarında, incelenecekleri sırayı açıklayan her birine atıfta bulunur. Bunlar **el-Telvîhât, el-Mükâvemât, el-Meşâri' ve el- Mütârehât,** ve **Hikmatü'l-İşrâk'**tır.

2) Farsça'yla ruhani yolculuğu boyunca yol gösterecek olan İbranice sembolik hikayeler. Aynı zamanda Farsça nesirlerin en yüksek ifadelerindedirler. Bunlar arasında: **Akl-i Surh, Âwâz-i Par-i Cibrâ'il, Kissat el-Gurbe el-Garbiyye, Lugat-i Mûrân, Rûzî bâ Jamâ'at-i Sûfiyân, Safîr-i Simûrgh, Risâle fî Hâlet el-Tufûliyye, Risâle fî el-Mi'râc, Partaw-nâme.**

3) Arapça ve Farsça belirli konularda ve konularda uğraşan ufak tefekler, genellikle Sühreverdî'de olduğu gibi, İşrâkî ile Peripatetik metod bağlar. Bunlar: **Hayâkil el-Nûr, Elvâh 'Îmâdî, Fî I'tikâd el-Hukamâ, el-Lamahât, Yazdân Şinâkht ve Bustân el-Kulûb.**

Sühreverdî'nin İbn Sinâ'nın ve Fârâbî'nin İbn Sinâ'nın **Risâlet el-Tayr** adlı eserinin tercümesini içeren **el-Işârât ve el-Tenbîhât** üzerine yaptığı yorumları da bunlarla birlikte düşünmelidir. Adlı eserinde, İbn Sinâ'nın **Risâle fî el-İşk** üzerine kurulu olan **Risâle fî Hakîkat el-İşk** adlı eser ve Fârâbî'nin **Füsûs**'ü üzerine kayıp bir yorum bulunmaktadır.

4) Hurahş, Büyük Güneş veya "Tam Doğa" (el-Tibâ' el-Tâmm) gibi gezegenlere veya bazılarını yönlendiren armatürlere dâhil olmak üzere, arayanlar için farklı davetler sunan adanmış metinler. Bu metinler özellikle ilgi çekicidir, çünkü onlar, ezoterik çağrılar da dahil olmak üzere tasavvuf eserlerinde daha az yaygın olan kavram ve terimlere ve Pers, Neoplatonik ve Hermetik geleneklere benzeyen şeylere dair daha çok şey kavramlarına ve terimlere dayanırlar. Sühreverdî'nin bu geleneklerle bağlantısı iyi bilinse de, İslamiyet öncesi terimlerin ve kavramların bu açıklıklarla bu açıklamalarla girmesi aslında büyüleyici ve o dönemde Müslümanların adanmışlık ve ezoterik uygulamalarını anlamamız ve bunlar arasında nasıl farklılaştıklarına çeşitli entelektüel gruplar arasında dair sorular ortaya çıkıyor.

Ayrıca, bu gibi adanmış eserler, çağrılan varlıkların isimlerini ve özelliklerini yansıtan karakterizasyonunun temelini oluşturan metafizik ve kozmolojik varsayımları gerçekleştirmeyi gerektirdiği için genellikle bir öğretim amacı da

hizmet ettiği gözlemlenmelidir. Şehrezûrî, Sühreverdî'nin el-Vâridât ve el-Tekdîsât'ın bu dualarını çağırıyor.

Sühreverdî'nin eserlerinin çoğunun çoğu olmasa da, bilgi meselesi ve özellikle de mistik bilgi ile ilgilenirken, bu tez konusu için en önemli olan şey şu şekildedir: **el-Telvîhât, el-Meshâri' vel-Mütârehât, Hikmat el-İşrâk, Heyâkil el-Nûr, Elvâh 'Îmâdî** ve **Kelimet el-Tasavvuf**.

Sühreverdî, muhtemelen Peripatetik metodu ile ilgili özel fikirlerini ortaya çıkarması ve öğrencinin Maşşâ'î felsefecilerin felsefi ilkelerini tanıdıktan sonra İşrâk hakkında öğrenmesini sağlamaya ihtiyacı olduğu için, **Hikmetü'l-İşrâk**'ını yazmada güçlük çektikten sonra **el-Telvîhât**'u yazdı.⁹⁴ Orada Aristotel mantığı kategorisini ondan dörde indiriyor, yeni hareket kategorisini getiriyor ve niceliği kaliteye indiriyor, örneğin kısa bir şeyin daha uzun bir şeyden daha zayıf olduğunu savlayarak.⁹⁵ Ayrıca, varoluşun prensliği hakkındaki İbn Sinâ'nın görüşü üzerine özün prensibini destekler;⁹⁶ daha sonra daha ayrıntılı olarak tartışacağız.

Sühreverdî, gerçekte Plotinus olan **Teolojia**'nın Aristotelesiyle olan vizyonunu uyanış ve uyku arasında yaşattığı bu çalışmada yer almaktadır.⁹⁷ Daha sonra analiz edilecek olan bu vizyon Sühreverdî'ye, bilginin kesinlik kazanma yolunun, temsil yoluyla değil, kendi benliğimizi nasıl bildiğimizi düşünmek olduğu gerçeğinden yola çıkarak, varlığın bilgisi olan ilm-i huzurî kavramını geliştirmesini sağlayacaktır, Doğrudan ve yakın kişisel bilinç yoluyla. Ayrıca, Hermes-İdris-Enoch'tan Yunanlılara, Mısırlılara ve Perslere ve daha sonra Sûflere, Sühreverdî'de birleşecek olan farklı kanallar vasıtasıyla giden manevi soyundan bahsetmektedir.

El-Meşâri' ve el-Mütârehât, Telvîhât'dan sonra, ancak **Hikmet el-İşrâk**'dan önce okunması gereken bir metindir.⁹⁸ Peripatetik ve İşrâkî argümanları karıştırır. Girişte Sühreverdî, söylemsel felsefenin anlaşılmasının işrâk için ön şart olduğunu açıkça belirtmektedir:

Söylemsel felsefe isteyen kişi bu bölümü doğru bir şekilde anlamış ve bu konuda bilgi birikimine sahip olduğu zaman, belli prensipleri görebilmek için iskraj

⁹⁴ A.g.e., 9.

⁹⁵ A.g.e.

⁹⁶ A.g.e., 10.

⁹⁷ A.g.e.

⁹⁸ A.g.e., 12.

uygulanmasına ayak uydurmasına izin verilmektedir. Aydınlatıcı bilgeliğin üç biçimi aşağıdaki gibidir ve onlarla ilgili bilgi, yalnızca aydınlatmadan sonra gelir. Aydınlatmanın başlangıcı dünyadan ayrılmaktır; Orta yol, ilahi ışığın gözlemidir; ve sonu yoktur.⁹⁹

Bu kitap aynı zamanda aydınlatma dilini (lisân el-işrâk) ve kendi mistik deneyimlerinden bahsettiği yerdir,¹⁰⁰ bu yüzden Sühreverdî'nin mistik bilgi hakkındaki fikirlerinde yaptığı analizimize geri döneceğiz.

Hikmetü'l-İşrâk Sühreverdî'nin büyüğü ve en yaygın biçimde aydınlatıcı bilgeliği sunan yerdir. Sühreverdî'nin dördüncü doktrini eseridir ve 582/1186'da birkaç ay içinde besteledi. İçeriğinin birkaç gün içinde Ruh tarafından Sühreverdî'ye bildirildiği söylenir. Yazar, kitabın amaçlanan alıcılarının, söylemsel bilgeliğe ve ilahi bilgeliğe katılmak ya da en azından ilahi bilgeliği istemek isteyenler olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Sadece Peripatetik felsefeyle ilgilenenlerin içinde hiçbir yeri yoktur. İki bölümden biri mantık ve Peripatetikler ile ilgili konulardan biri ruhun saflaştırma yoluyla işrâk'a yolculuğu üzerine.¹⁰¹

Esasen Farsça yazılan **Heyâkil el-Nûr**, Sühreverdî'nin en önemli tezidir. İçinde bir cisim olup olmadığını tanımlar, "ben" ile beden arasındaki ilişkiyi ve "kişisel kimlik" in doğası, gerekli ve şarta bağlı Varlık, sonsuzluk, yaratılış ve Allah'ın zamana olan ilişkisini, gök cisimlerinin hareketini ve niteliklerini tartışır, bedenden ayrıldıktan sonra ruhun ve kaderin ölümsüzlüğü.¹⁰² "Ben" ve "kişisel kimlik" in doğası üzerine yaptığı muamele araştırmamızda özellikle önemlidir.

Elvâh İmâdî, el-Elvâh el-İmâdiyye olarak da bilinir; Selçukluların Harpût hükümdarı ve Sühreverdî'nin himayesi olan Malik 'İmâd el-Dîn Urtuk için yazılan İşrâkî felsefesinin önemli kavramlarından bazılarının bir ifadesidir.¹⁰³ Sühreverdî bunda, felsefe ve mantık'ın teknik terminolojisini, nefis nâtikeye'nin doğasını, Kur'andaki rûhu ile bilinen, minerallerin, bitkilerin, hayvanların ve insanların (Aristotelizmin nefisleri veya **animae**) içinde bulunan diğer türlü nefisleri ve ışıkların ve ışıkların ışığına doğrudan şahit olarak entellektüel dünyanın bilgisini

⁹⁹ A.g.e.

¹⁰⁰ A.g.e.

¹⁰¹ A.g.e., 12–13.

¹⁰² A.g.e., 15.

¹⁰³ Ziai, "Source and Nature of Authority: A Study of Suhrawardi's Illuminationist Political Doctrine", 322, not 48.

edinirken (doğrudan doğruya nefis nâlike ait olduğu) dış fakültelerin (beş duyu) sebep olduğu dikkat dağıtımından kişinin kurtulma ihtimalini, Allahı, ve mümkün olan en iyi ihtimalin kuralını (imkân el-eşraf) ve kötülüğün tesadüfen doğası gibi diğer meseleleri açıklıyor.

Kelimetü'l-Tasavvuf bizim için önemli bir çalışmadır çünkü ilk bölümü sadece felsefi ve işrâkî kavramları bugüne kadarki diğer eserler gibi hatırlatır ve açıklar, ikinci bölüm (ve metin giriş) ise Sühreverdî ve Sufilerin yolu arasında açık bir ilişki kurar, bunu onların söylediklerine başvurarak, bu yolu tam olarak Kur'an ve Sünnete bağlılık olarak anlatarak, ve tasavvuf hakkında teknik terimlerin birçoğunu açıklayarak yapar. Bir tarafta, bu Sühreverdî zamanının Sufî geleneğinin bir parçası olduğunu ve öğrencilerini burada yetiştirmekten memnun olduğunu gösteriyor. Diğer taraftan, aynı zamanda Sühreverdînin felsefe kullanımını ve onun Ishrâqî bilgisi, felsefi dili, Sufiden daha üstün yapıyor, çünkü felsefe ve tasavvuf'u birleştiriyor ve onlara yeni bir ad ve şekil veriyor.

2. ALİMLERİN YOLLARI

Bu bölüm Gazzâlî ve Sühreverdînin felsefe ve tasavvuf anlayışını ve tutumunu sunacak . Her ikisi de farklı şekillerde ilkinin eleştirdi ve ikincisini ifade ve bilgiye kesin bir yol olarak övdü. Onlar ancak ilkinin tamamen ikincisi için reddetmedi. Gazzâlî kelâm ve tasavvuf çalışmalarında felsefedan birçok kavram kullandı, Sühreverdî ise açıkça felsefe geleneğine aitti (o gibi anlamları **Hikmet** veya bilgelik diye adlandırdı).

Gazzâlî'nin felsefe ve Sühreverdî'nin antik Pers veya Zerdüşt bilgeliği ile sorunları akademide tartışılmıştır. Bu söz edilecektir gerekli bu yüzden sadece ne bu tartışmaları tekrarlamak Bu tez kapsamında değildir.¹⁰⁴

2.1. Gazzâlî ve felsefe

Gazzâlî, uzun bir süre için Batılı akademisyenlerden, ondan sonraki üç kuşakta Sünnî dünyadaki felsefenin ve bilimlerinin sona ermesi için sorumlu tutuldu. Ancak Frank Griffel, Gazzâlî'nin felsefeyi ortadan kaldırmadığını gösterdi. Bunun yerine, kalâm söylemi içinde emindi (ve Sûfî söylemini de ekleyeceğim), böylece bu biçimde takip edilmeye devam edildi.¹⁰⁵

Gazzâlî, felsefenin metodunu eleştirmez - daha sonra göreceğimiz üzere metafizik biliminde hariç -. Bir parçası haline gelmiş olan bazı sosyal ve entelektüel yönleri eleştiriyor. Bunlar esasen iki idi. İlki metafizik bilimlerde bulunan hatalardı. Öğrenciler körü körüne bu hataları takip etti. Eğitimli filozoflar bu hataları mantığı yanlış kullanarak savundu. Bu hatalar onları inanmamaya itti.

İkincisi, pek çok filozofun Gazzâlî bakış açısından peygamberlik ve kutsal hukuktan gerçek bir inancı olmadığı gerçeği ve uygulamasında özür diliyordu. Dinten bu mesafeyi istihbarat ve bağımsız yargı belirtisi olarak gördüler.

¹⁰⁴ Bu tartışmalar için, bkz Frank, *Al-Ghazali and the Ash'arite School*; Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*; Corbin, *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques. Vol. 2, Sohrawardi et les Platoniciens de Perse*; Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*.

¹⁰⁵ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, 3–10.

Gazzâlî, **Münkizi**'nde filozofları "mantık ve su götürmez gösterinin adamı olduklarını savunanlar"¹⁰⁶ olarak tanımlıyor. Felsefenin konuşmasında, diyor ki:

Filozofların, gruplarının çoğulluğuna ve doktrinlerinin çeşitliliğine bakılmaksızın, üç ana bölüme ayrılabilir: Materyalistler, Natüralistler ve Teistler.

Birinci kategori olan Materyalistler, kehanetcinin ve her şeye kadir olan Yaratıcı-Cetvelin varlığını inkar eden en eski filozoflardan oluşan bir gruptu. Dünyanın, sonsuzluğun olduğu gibi varlığın olduğu gibi varlığın sebebi ile var olduğunu iddia ettiler. Hayvanlar durmadan, tohumdan ve tohumlardan hayvanlardan gelirler: bu yüzden öyleydi ve böylece her zaman olacaktı. Bunlar tam anlamıyla tanrısızlar.

İkinci kategori olan Natüralistler, doğa dünyasına ve hayvanlarda ve bitkilerde bulunan harikulara çok fazla çalışma yapan insanlardı; Onlar da hayvan organlarının parçalara ayrılması ile ilgileniyorlardı. Bunlarda, Yüce Allah Allahsı'nın harikalarını gördüler ve her şeyin amaç ve amaçlarını bilen akıllı bir Yaratıcı'nın varlığını kabul etmeye mecbur edileceklerini gördüler. Nitekim, hayvanların ve özellikle de insanın yapısını şekillendiren kusursuz yönetişimine dair bu zorlayıcı bilgiyi almadan, organları anatomi biliminin ve olağanüstü kullanımlarının kimse çalışamaz.

Bununla birlikte, bu filozoflara göre doğayı o kadar çok çalışmışlardı ki, mizah karışımının dengesi hayvanın güçlerinin oluşumu üzerinde büyük bir etkiye sahipti. Dolayısıyla insanların rasyonel gücünün mizahlarının karışımına da bağımlı olduğunu ve yolsuzluğunun mizah karışımının yolsuzluğunu izleyeceğini ve böylece varlığın sona ermesini düşünüyorlardı. Ortadan kalktığına ise, var olmayanların geri getirilmesinin anlaşılabilir olacağını iddia ettiler. Böylece ruhun öldüğünü, geri dönmeyeceklerini kabul ettiler. Bunun üzerine öbür dünyadan vazgeçip Bahçeyi, Ateşi, Meclis ve Geri Çağırma ile Kıyamet ve Hesaplaşmayı reddettiler. Dolayısıyla onların görüşüne göre, gelecekte itaat için bir ödül olmazdı ve itaatsizlik için cezalandırılmazdı. Bu nedenle tüm tutukluluklarını kaybettiler ve kendilerini hayvanlar gibi tutkularına terk ettiler. Bunlar aynı zamanda tanrısız insanlardı, çünkü temel inanç Allah'ya ve Son Gün'e olan inançtır - ve bu insanlar Allah'ya ve O'nun Niteliklerine inandıklarına rağmen Son Günü reddetti.

Üçüncü kategori olan Teistler, Platon'un efendisi Sokrates ve Aristoteles'in efendisi Platon gibi daha sonraki filozoflardı. Felsefeciler için mantığı sistemleştiren ve felsefi bilimlerin rafine edilmesi, daha önce kesin olmayan ifadeleri doğru bir biçimde formüle eden ve bilimlerdeki kaba yaşamı olgunlaştıran Aristoteles'tir. Bunlar tamamen ele alındığında, Materyalistlerin ve Doğalcıların ilk iki kategorisini reddedildi. Nitekim, argümanlar tarafından İkincisinin büyüklüğünü çıplak bırakmaya başlamışlar

¹⁰⁶ Abu Hamid Ghazali, **Al-Ghazali's Path to Sufism: his Deliverance from Error, al-Munqidh min al-Dalal**, çev. McCarthy R.J. (Louisville, KY: Fons Vitae, 2000), 24.

ve başkalarını bu görevden kurtardı: "Ve Allah, müminlerin inkarcılar ile savaşmamasını sağladı" (33.25) İnkarcıların kendi iç çatışmaları yüzünden.

Sonra Aristoteles Plato ve Sokrates'i ve kendisinden önce gelen Teistleri böylesine titizlikle çürüterek kendisinden koparttı. Yine de, kaçınılmaz bir şekilde başarısız olan kısır inançsızlık ve yeniliklerinden kalan kalıntıları korudu. Dolayısıyla hepsi, İbn Sinâ, el-Fârâbî ve benzeri gibi Müslüman filozofların da bulunduğu partizanlar olmaları gerektiği gibi, inançsızlık ile vergilendirilmelidirler. Bununla birlikte, Müslüman filozofların hiçbiri, sözü edilen iki adamın yaptığı gibi Aristoteles'in inancını iletme için o kadar çok şey yapmadı. Başkaları tarafından gönderilenler, karışıklıktan ödün değildir ve eğitim görürken zihni o kadar karışıktır ki onu anlamamaktadır - ve anlayamaz nasıl ret edilebilir veya kabul edilebilir?

Fârâbî ve İbn Sinâ tarafından aktarılan Aristoteles'in otantik felsefesi olarak gördüğümüz şeyin toplamı üç kısma indirgenebilir: bir bölüm inançsızlık olarak işaretlenmelidir; yenilik olarak damgalanması gereken bir bölüm; ve hiç reddedilmeye ihtiyaç duymayan bir bölüm.¹⁰⁷

Yukarıdakilerden görülebileceği gibi, Gazzâlî, dini rehberlik konusunda, özellikle Yunan felsefesinden etkilenmemiştir. Yunan filozoflarını mistik ya da peygamber olarak görmüyor, aksine inançlarını kendisine iletmediği gibi inceledikten sonra, farklı önlemlerde hepsinin inanmayan olduğunu, çünkü Allah'ın birliğini, dünyanın yaratılmışlığını veya Son Günü savunmadıkları sonucuna varmıştır.

Gazzâlî daha sonra felsefe bilimlerini, yani matematik, mantık, fizik, metafizik, siyaset ve ahlak konularını tartışmaya devam eder. Gazzâlî matematik bilimleri (aritmetik, geometri ve astronomi içeren) hakkında şunları söylüyor:

İçlerinde hiçbir şey, dini konularda inkar veya teyit anlamına gelmez. Aksine, bildikleri ve anlaşıldıklarında hiçbir şekilde inkâr edilemeyecekleri kesin gösterilen gerçekleri ilgilendirmektedirler. Onlardan iki kötülük meydana geldi.¹⁰⁸

Bu iki kötülüğün ilki, öğrencilerinin, matematiğin hassasiyetini ve netliğini hayranlıkla gösterebilecekleri ve hayrete düşürebilecekleri ve filozofların metafizik de dahil her bilimde eşit derecede doğru olması gerektiğini varsayıyor olmasıdır. Dini reddetmeleri ve kutsal yasayı göz ardı etmeleri üzerine öğrenciler din ve normlarını saygıyla taklit etmekten alıkoyabilirler. Gazzâlî'nin görüşüne göre,

¹⁰⁷ A.g.e., 29–31.

¹⁰⁸ A.g.e., 31.

birisinin bilimde yeterince iyi, bir başkasında beceriksiz olabileceği için, ciddi bir hata olurdu. Filozofların matematik konularındaki doğruluğunu, din kararlarının eşit derecede doğru olması gerektiği anlamına gelmez.¹⁰⁹

İkinci kötülük, cahil bir adamın İslam'a karşı partizan olması, yanlışlıkla, filozofların dini bilim adamları tarafından reddedildiğini, tüm bilimlerinin çürütülmesi gerektiğini, cahiliye çağrısında bulunduğunu ve Allah'ın anlattığı şeylere karşı olduklarını iddia etmesidir. Bu bilimlerin bilincinde olan ve onları apodetik gösterisi ile doğru tanıyan olanlar, bu adamı bir aptal gibi görecektir. Bilimlerinden, bilgisinden veya delillerinden şüphe duymayacaklar, aynı zamanda insanın bilimlerinden ve dininden şüphe edilecek, böylece felsefeye ve din reddine destek verdiklerinde inançlı hale geleceklerdir. Tüm bunlar, matematik bilimlerin dini konularda hiç uğraşmadığı anda, dini bilimlerin matematikle ilgilenmemesi nedeniyle, ikisi arasında bir çatışma yok, zira onların ilgi alanları farklılık gösteriyor. Dahası, ortaya çıkan bir metin apodeetik gösteri ile çelişir gibi görünüyorsa (Gazzâlî burada tutulmalarla uğraşan bir hadis hakkında örnek teşkil eder) ortaya çıkan metin bu durumda metaforik olarak yorumlanmalıdır. Metnin edebi anlamı, uygun bir metaforik anlam için bırakılırken apötikek gösterisi bu nedenle doğru kabul edilecekti.¹¹⁰

Gazzâlî'nin burada bu bilimler hakkında söylediği şey, Münkiz'in modern okuyucu için değerinin güzel bir örneğidir. Gazzâlî, birkaç yüzyılda Avrupa'ya eziyet edilecek olan bilimsel bulgu ve ortaya çıkan metinlerle iman arasındaki tartışmayı sadece birkaç sayfada çizmeyi başardı; bu da devasa entelektüel değişiklikler, dini otoritenin zayıflaması ve bilim yükselişi, ateizm gibi konularla sonuçlandı, agnostisizm.

Gazzâlî mantık bilimleri hakkında şunları söylüyor:

Mantıksal bilimlerdeki hiçbir şey, inkar ve doğrulamayla dinle ilgisi yoktur. Diğer tarafta, delillerin, apodeictic gösterinin şartlarını yöneten koşulların, bu mekanların nasıl bir araya getirileceğinin, sağlam bir tanım için gerekli şartların ve bunların nasıl bir araya getirileceğinin metotlarının incelenmesidir. Hazırlanacak. Bilgi

¹⁰⁹ A.g.e., 31–32.

¹¹⁰ A.g.e., 32–33.

ya bir kavramdır ve onu tanımanın yolu tanımdır ya da bir onaydır ve onu bilmek apodeictic gösteri yoludur. Burada reddedilmesi gereken hiçbir şey yok.¹¹¹

Ayrıca, mantığın mutakallimun tarafından kullanılanla aynı bilim olduğunu, ancak filozofların ve teologların bunun için farklı terimler ve jargonlar geliştirdiklerini de ekliyor. Matematik bilimlerine benzer şekilde, mantık çalışması iki risk taşır. Birincisi, ilahiyatçıları filozofların eleştirisine tabi tutan öğrencisi, bunun mantık bilimi içerdiğini varsayabilir. Mantığın açık, doğru ve gerçek olmasını bilerek, teologun istihbaratından ve dininden şüphe ederek felsefeye daha yakın ve dininden uzaklaşacaktır. İkincisi, öğrenci, filozofların metafizikteki görüşlerinin teologlar tarafından inançsızlık olarak sınıflandırıldığını bilerek, bu düşüncelerin mantık koşullarını ve yöntemlerini uygun bir şekilde uygulayacağına ve böylece metafizik çalışmasına başlamadan önce aynı görüşleri korumak için acele etmesine neden olabilir . Bu ikinci nokta, Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirisine bağlı, yani, gözlemleniyorsa, mantıksal olarak gerçek sonuçlar çıkarması gereken şartları belirleyerek mantığı istismar ettikleri anlamına gelir. Bununla birlikte, metafizik çalışması söz konusu olduğunda, ortaya koydukları koşulları gevşekçe uygularlar ve ulaştıkları sonuçların - bazen yenilik (bid'e) ve hatta zaman zaman inançsızlık derecesine varan - mantıksal olarak gereklidir ve bu nedenle reddedilemez. Bunun anlamı, mantık metafiziksel konularda kesinlik sağlayamadığı için, başka bir araç gereklidir: vahiy.¹¹²

Gazzâlî fizik bilimleri hakkında şunları söylüyor:

Fiziksel bilimler, göklerin, yıldızlarının ve su, hava, toprak ve ateş gibi ayın yörüngesindeki dünyanın basit organlarının ve hayvanlar, bitkiler ve mineraller gibi bileşik organların bir çalışmasıdır. Ayrıca değişmelerinin ve dönüştürülmelerinin nedenlerini ve karışıklıklarını inceliyorlar. Tıp bünyesinde insan vücudu, başlıca organları ve yan organları ve ayak uydurmalarının karışımlarının değişim nedenleri. Ve tıp biliminin reddedilmesini gerektirmeyen dine göre, **Tehâfut el-Falâsife** adlı kitabımızda bahsettiğimiz bazı özel sorular dışında, fizik biliminin reddine gerek yoktur. Bunların yanı sıra, fizikçilerin karşı karşıya kaldıkları diğer noktaların da belirttiğimiz gibi yansıttığı açıkça görülecektir. Hepsisiyle ilgili temel nokta, doğanın tamamen Yüksek Allah'ya tabi olduğunu bilmektir: kendine göre değil, Yarattıcı

¹¹¹ A.g.e., 33–34.

¹¹² A.g.e., 33–35.

tarafından bir enstrüman olarak kullanılır. Güneş, ay, yıldızlar ve elementler Allah'ın emrine tabidir: hiçbirini kendi başına bir şey yaratmaz.¹¹³

Bu durumda Gazzâlî, bu bilimlerle ilgili herhangi bir kötülükten söz etmemektedir. Bununla birlikte, alıntılarının sonunda açıkladığı gibi, bilimlerin açısından, özellikle de Eş'arî okulu açısından ana konu, şeylerin etkilerini kendileri tarafından, Allah'tan bağımsız olarak ürettiği fikrindedir. Gazzâlî, Eş'arî görüşüne göre, her yaratılışın Allah'ın emrine tabi olduğunu ve kendi başına hiçbir etki yaratmadığını teyit eder. Daha ziyade, her nedeni - ateşin varlığı gibi - etkisine - yanan bir şey gibi - bağlayan her müdahale Allah'ındır.

Metafizik bilimlerde filozofların hatalarının çoğunun bulunması söz konusudur. Mantıkta öne sürdükleri koşullara göre apediklezik gösteri yapamadıkları gerçeğinden ötürü, metafizik sorular konusunda çok farklıydılar. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın aktardığı gibi bu konulardaki Aristo'nun öğretisi, İslam filozoflarının öğretilerine yakındır. Ancak hatalarının toplamı yirmi kafaya, bunların üç tanesini inanmazlığa, on yedisinde de yeniliğe tabi tutuluyor. Kitabım **el-Tehâfut**'ı oluşturduğumuz bu yirmi soru üzerinde doktrini çürütmekti.

İlk başta bahsedilen üç soruda, tüm Müslümanlara (yani inancına) karşıydılar. Onların doğrultusunda

(1) Erkeklerin cesetleri Son Gününde toplanmayacak, ancak bedensiz ruhlar ödüllendirilecek ve cezalandırılacak, ödüller ve cezalar bedensel değil manevi olacaktır. Gerçekten manevi ödülleri ve cezaları doğruluyorlardı, çünkü bunlar da kesin; fakat onların bedensel ödülleri ve cezaları yanlışlıkla inkâr ettiler ve açıklanan görüşleri doğrultusunda ortaya çıkan yasaya küfrettiler.

(2) İkinci soru şu beyanlarıdır: "Allah evrenseli bilir, ancak ayrıntıları değil." Bu, aynı zamanda açıkça bir inançsızlıktır. Aksine, gerçek şu ki "göklerde ya da yerde bir atomun ağırlığı ondan kaçamaz" (34.3, cf 10.62 / 61).

(3) Üçüncü soru, dünyanın, geçmişin ve geleceğin sonsuzluğunu korumaktır. Hiçbir Müslüman bu sorularla ilgili görüşlerini hiçbir zaman ilan etmedi.

Diğer konularda - ilahi niteliklerin inkar edilmesi, ve Allah'ın özüne üstün bir bilgi ile değil de özü tarafından bilindiği iddiası, ve onların benzer görüşleri gibi iddiaları - doktrinleri Mu'zaziliterinki yakınındadır. Fakat Mu'zazillerin inanışları nedeniyle bu tür görüşlere göre vergi alınmasına gerek yoktur.¹¹⁴

¹¹³ A.g.e., 35.

¹¹⁴ A.g.e., 35-36.

Bu pasajdan, Gazzâlî, felsefecilerin matematik, mantıksal ve fizik bilimlerine geçerlilik açısından onay verirken ve sadece onları incelemekteki yükümlü karşıtı uyarılara karşı uyarırken, filozofların metafizikte inançsızlığa yol açan büyük hatalar yaptıklarına inanmaktadır. Bu hatalar, ya Aristoteles'in düşüncesinin taklidinden ya da metafiziksel konuların incelenmesine mantık uygulama zorluğundan kaynaklanmaktadır.

Gazzâlî, siyasal bilimler hakkında, filozofların onları eski âyetlerin, peygamberlerin ve seleflerin ellerinden aldığını söylüyor.¹¹⁵ Ahlaki bilimler hakkında şunları söyledi:

Ahlaki bilimler hakkında söyleyecekleri tek şey, ruhun niteliklerini ve alışkanlıklarını listelemek ve genel ve belirli türlerini kaydetmek ve iyi olanları yetiştirme ve kötülükle savaşıma yollarını bulmaktır. Bunu sadece Sufiler'in sözlerinden devraldılar. Bunlar Allah'ı çağırmak, tutkuya direnmek ve dünyevi hazları atmak suretiyle en Yüksek Allahı Allahya götüren yol izleyerek kendilerini sertçe uygulayan kutsal erkeklerdir. Ruhsal mücadele süresince, ruhun ve onun eksikliklerinin iyi alışkanlıkları kendilerine ve ayrıca eylemlerini bozan kusurlara açıklanmıştı. Bütün bunlar açıkça ortaya çıkıyor. Sonra filozoflar bu düşünceleri devraldılar ve onları, kendi sahte öğretilerinin dolaşımını teşvik etmek için onlardan sağladığı parıltıyı kullanarak kendi öğretileriyle karıştırdılar. Gerçekten yaşlarına göre yoktu, fakat her yaşta, Allah'nın en yücesi'nin dünyayı asla terk etmediği bir grup tanrıvari adamı var. Zira onlar yeryüzünün direkleridir ve kutsamaları ile kutsal merhamet yeryüzünde yaşayan insanlar üzerine gelir ve Muhammed geleneğinde bildirilir - Allah'nın nimet ve barışı ona olsun! - İçinde diyor ki: "Onlardan dolayı yağmur alırsınız, onlara yardım edersiniz ve aralarında mağaranın sahâbe oluyorsunuz" dedi. Kur'an'ın ilan ettiği gibi bu tür tanrısal erkekler Kuran'da bildirdikleri gibi (bkz. Sura 18).¹¹⁶

Gazzâlî, filozofların ahlâki bilimlerinin eski Sufilerden türetildiğini söylüyor. Bunun açıklaması önemlidir: Allah dünyayı tamamen dünyadan uzaklaştıran ve sürekli Allah'ı hatırlayan dindar insanlardan mahrum bırakmaz. Bu, Sühreverdi'nin **Hikmet el-İşrâk**'ta (aşağıya bakınız) söylediği gibi, dünyanın hiçbir zaman sezgisel bir felsefeciden yoksun bırakılmadığına benzemektedir. Gazzâlî'nin burada yaptığı açıklama ve Suhrawardi'nin konumu, daha sonra görüleceği gibi, Gazzâlî,

¹¹⁵ A.g.e., 36.

¹¹⁶ A.g.e., 36-37.

filozofların Sufileri kopyaladıklarına ve görüşlerini onların kanısına karıştırdıklarına inanırken, Sühreverdî için eski filozofların kendileri de Sufi'dir.

İki tehlike, filozofların ahlaki bilimlerinden kaynaklanmaktadır. Birincisi, teologlar tarafından kınanmış olan filozofların bilincinde olan cahil bir adam, ahlak öğretilerinden peygamberlerden ve Sûfilerden gelen gerçek yönlerini inkâr edebilir; böylece cehalete kapılıp gerçeği inkâr edebilir ve muhtemelen de taahhüt eder. Inkâr edilen şey Peygamber'in öğrettiği şeyin bir parçasıysa, inkarcılıktır. İkincisi, öğretilerini tam olarak kabul ederek, Kur'an'a ve peygamberlerin ve Sûfilerin göndermelerine aldatarak kabul ederek, doktrinlerinde yanlış olanı kabullenerek sonuçta yanılmalara neden olabilir.¹¹⁷

Gazzâlî'nin falâsife hakkındaki son eleştirisi, Şeriat uygulamasında ihmalkarlıklarından ya da onların samimiyetsizliğinden dolayı bahşedilen mazeretlerden hoşlanmamasıdır. Her felsefeci ya da felsefe öğrencisi için bu muhtemelen geçerli değildi, fakat Gazzâlî'nin ilgisini **Münkiz**'e çekebilecek kadar büyük, falâsifanın en ünlü olanı İbn Sinâ'ya bağlı bir pislikti. İkincisinin örneği, kendilerini felsefe geleneğine bağlayan herkes için muhtemel bir hadise (Gazzâlî için negatif) sahipti; bu nedenle, onun örneğinin olumsuz etkilerini tezahür ettirmek için eleştirmesi gerekiyordu.

Gazzâlî, bu felsefecilerin kutsal yasayı gözlemlemedeki gevşekliği nedeniyle ortaya koydukları bahanelerin, taklidi reddetmeleri, peygamberliğin asıl anlamını anlamaları ve yalnızca akıllıca ve yararlı olanı sağlamaya yönelik olduklarını, aralarındaki çatışmaları ve arzularına yüksek derecede önem vermeyi önlemek olduğunu söyledi. Bazılarının Kuran okunmak, Cuma namazı kılmak ve camide günlük namazları kılmak gibi İslam törenlerini uygularken bile, şarap içme ya da Şeriat'ı başka şekillerde ihlal ettikleri de görülebilir. Bu konuda sorgulanırlarsa, kehanetine inandıklarını, ritüellerin bir fiziksel disiplin şekli olarak reçetelendiğini ve serveti ve aileyi korumalarını iddia ederler; buna karşın düşmanlığa sebep olan şarap yasaktır. Akıyla, filozof kendisini kurtulabilir ve yalnızca zihni teşvik etme niyeti ile içebilir. Gazzâlî, İbn Sinâ'nın, Şeriat'ın buyruklarına saygı duyması, ibadet eylemleri hakkında gayret sarf etmesi ve zevk için şarap içmemesi için şarabın tadını çıkarması

¹¹⁷ A.g.e., 37-42.

için bir şeyler yapması için Allah ile bir antlaşma imzalamış olduğunu yazmış olmasına rağmen, sağlığını geliştirme niyetine de içmeyi istemiş. Gazzâlî, kişinin sağlığının iyileştirilmesi¹¹⁸ uğruna bir istisna olmasına izin verdiğinde kutsal yasa uyarınca böyle bir tutum takınıyor (böyle bir ihtiyacı olmayan, örneğin sağlık durumunun zayıf olduğu durumlarda, Şeriat böyle durumlar için bazı istisnalar yapıyor). Kısacası, Gazzâlî filozofları akıllarından dolayı kendilerini kanun üstü gördükleri için, fiilen istedikleri gibi davranmalarını sağladığını gördü.

Gazzâlî'nin falsafayı eleştirmesinde yöntemlerinin hepsinin yanlış olduğunu söylemeyi amaçlamadığını burada sunulanlardan açıkça görülebileceğine inanıyorum: matematik bilimleri, mantığı, fizik bilimleri ve bazı politik ve ahlaki yönlerinin hassasiyetini, netliğini ve kullanılabilirliğini kabul eder. Bununla birlikte, metafizikte, bu alandaki mantıklarına iyice mantık uygulamayarak yanlış yaptığını inanıyor - bunu yapmanın zorluğu göz önüne alındığında – ve bunun yerine körü körüne eski insanların söyledikleri ya da kendi yeni görüşlerini sunarak körü körüne takip ediyorlar. Bütün bunları neden ve mantık gerekliliğiyle bilindiğini iddia ederek ve Şeriat'ın metinleriyle karşılaştırıp kabul etmediğini göz ardı ederek yapıyorlar. Buna ek olarak, pek çok kişi kutsal yasanın uygulanmasında ihmalkâr davrandı ve kendisini bir şekilde bunun üstünde veya fıki tarafından aktarılan yorumunun üzerinde kabul etti. Bilgiye ulaşmanın bir yolu olmaktan ziyade eleştirmenleri, felsefe geleneğinin toplumsal gerçekliğine ve eskilerini bir Müslüman için ima edilen metafizikte otoriteler olarak gören şeylere yönlendirilir.

2.2. Sühreverdî ve felsefe

Sühreverdî, eserlerinin çoğunda felsefeden bahsediyor, çünkü tümü felsefe veya **hikmah bahthiyyah** (söylemsel hikmet) veya peripatetik (maşşâ'î) okulundan, işrâk ya da **hikmah ilâhiyyah** (ilahi hikmet) diye adlandırdığı tasavvuf ve her ikisine katılmamın yolu bu okul aynı zamanda. Onun felsefe anlayışı Gazzâlî'lerden oldukça farklıdır.

Birincisi, felsefeyi Gazzâlî tarafından kullanılan daha tarafsız felsefenin aksine olumlu çağrışım içeren bir kelime olan hikmet olarak adlandırır. Bu kelime ve

¹¹⁸ A.g.e., 66–69.

türevi hakîm filozoflara kendileri tarafından uygulandı, ancak doktorlar için de (hekîm olarak da bilinirdi) kullanıldı, şüphesiz tıp o sırada felsefe bilimlerinin bir parçasıydı ve hatta bazı Sufiler için de , örneğin bilinen bir dini bilim adamı, üçüncü yüzyılın fekih, müheddisi ve Sufisi el-Hekîm el-Tirmizî gibi.

İkincisi, Sühreverdî, eserlerinde iki tür hikmet ayırır: maşşâ'î hikmet (Peripatetik) veya bahsiyye (söylemsel, spekülâtif) ve işrâkî hikmet (aydınlâtıcı) ya ilâhî.¹¹⁹ Birincisi, geleneksel felsefe bilimleri (matematik, mantık, fizik, metafizik, siyaset ve etiğin yanı sıra) ve Maşşâ'î'nin syllogistic yöntemi ile edinilen bilgiye atıfta bulunur. İkincisi, ilham verme, ilahi tadma (zevk) ve tanık olmaya (müşâhede) yol açan ruhsal arınma yoluyla edinilen bilgiye atıfta bulunmaktadır. Bu, peygamberler ve Sûfî'ler tarafından elde edilen bilginin aynısı olarak düşünülür, buna Aristo'dan önceki Yunan filozofları (Plato dahil), bir grup eski Pers, bilgelerini peygamber Hermes-İdrîs-Enoch'dan devralmış olan eski Mısırlılar, filozofların babası (vâlid al-hukemâ')ö ve bir grup Brahminler da dahil.¹²⁰

Söylemsel veya Peripatetik felsefeye gelince, Sühreverdî, el-Meşâri' ve el-Mütârahât'ta söylediği gibi, öğrencileri aydınlık bilgeliğe hazırlamak için propaedeutik bir çalışma olarak görüyor.¹²¹ Bununla birlikte, felsefenin tarihi için bir anlatı sunmaya geldiğinde, Gazzâlî'nin **Münkiz**'inde yaptığı gibi, Sühreverdî, ilahi filozofların filozoflarından ziyade ilahi ya da İsrâkî tarihiyle açıkça daha fazla ilgilidir. Birçok eserinde, mantık, fizik ya da metafizik ile ilgili Peripatetik felsefe (Gazzâlî'nin felsefe olarak bahsettiği), bazen bazı orijinal katkıları getiriyor, örneğin Aristo kategorilerini ondan dörde indirmek, onlara hareket eklemek ve niceliği kaliteye indirgemek gibi.¹²² Eserlerinden açıkça görülebileceği üzere, Sühreverdî bahsiyye hikmet'i ve Peripatetikler yöntemini ilahi bilgeliğe göre daha düşük görmektedir.¹²³

Hikmetü'l-İşrâk'ta, ilk bölümünü maneviyatın özet ve basitleştirilmesine ayırarak, manevi deneyimlerinden daha esinlendiği görüşlerini sunmaya başlamıştır.

¹¹⁹ Suhrawardi, **The Philosophy of Illumination**, 3.

¹²⁰ Ziai, "Source and Nature of Authority: A Study of Suhrawardi's Illuminationist Political Doctrine", 326.

¹²¹ Shahab al-Din Yahya Suhrawardi, **Opera Metaphysica et Mystica I**, ed. Henry Corbin (Istanbul, Turkey: Maarif Matbaasi, 1945), 194.

¹²² Amin Razavi, **Suhrawardi and the School of Illumination**, 9.

¹²³ Suhrawardi, **The Philosophy of Illumination**, 3.

Burada, Peripatetikler'in fikir ve yöntemlerinin (özellikle ustası olarak görülen İbn Sinâ'nın)¹²⁴ bazılarını eleştiriyor. Eleştirdiği düşüncelerden biri de temel tanımlamalardır (el-hadd el-zâfî). Walbridge'in sözleriyle:

Bu tanımlamaların, yakın cinsi ve farklılığı listeleyerek doğal evrensel özü ortaya koyması gerekiyordu. Bu tür tanımların aslında mümkün olmadığını savunuyor. Tanım başarılıysa, dinleyicinin cins ve ayrımcılığı zaten bilmesi öngörülür; eğer öyleyse, dinleyicinin şeyin özünü zaten bilmesi gerekir. Cinsi ve farklılığı bilmiyorsa, bu tanım sadece boş sözcükler olacaktır. Başka bir deyişle, şeyi bilen kişinin tanımına ihtiyacı yoktur; Eğer bir şeyi bilmiyorsa, bu tanım onun ne olduğunu öğretmez. Dahası, tüm gerekli ayrımların fiilen dahil edildiğinden asla emin olamaz. Sühreverdî, şeylerin doğrudan deneyim yoluyla bilinmesi gerektiğini ve tanımların, konuşulan şeyin olduğuna işaret etmekten fazlasını yapamadığını iddia ediyor. Esas tanımlamayı reddetmek, Peripatetik bilim fikrinin kalbine zarar verir.¹²⁵

Sühreverdî tarafından Peripatetik düşünceye getirilen bir diğer değişiklik, evrensellerin (kulliyât) zihinde yalnızca mevcut olduğu düşünülürken, ayrıntıların dış varlığını da (juz'iyât) kabul etmektir. Külliyât arasında, zihin dışında bir gerçekliğe sahip olmayan bir şey olarak gördüğü varlığı (vucûd) saydı; yalnızca var olan şeylerle ilgili olarak zihnimize öngördüğümüz bir şey var. Bunlar gerçekten var olan şeylerdir, onlara aşırı derecede eklenmemiştir. Sühreverdî'nin bu konudaki tutumu sıklıkla esâlat el-mâhiyye (özün önceliği)¹²⁶ olarak adlandırılan ve İbn Sinâ'ya ve Mullâ Sedadrâ'nın asâl el-wujûd'a (varlığın önceliği) ilişkin görüşüne dayanan bir konudur.¹²⁷ Bu tartışma, İslam felsefesi düşüncesinin tarihi için çok önemlidir, ancak bu tezin kapsamı dışına çıkmakta ve burada daha fazla analiz edilememektedir.

Hem temel tanımlamaların eleştirilmesi hem de özün öncülüğünün onaylanması ile bağlantılı olarak, Sühreverdî'nin İslam felsefesine diğer önemli katkılarından biri olan varlığın bilgi kavramına değinmek gerekiyor. Ancak bu kavram daha sonra ayrıntılı olarak incelenecektir. Dolayısıyla burada ayrıntılı bir

¹²⁴ Amin Razavi, **Suhrawardi and the School of Illumination**, 31.

¹²⁵ Suhrawardi, **The Philosophy of Illumination**, xxiv.

¹²⁶ A.g.e.

¹²⁷ A.g.e., 33.

açıklama yapmayacağız ve tasavvuf hakkındaki anlayışından ve Sühreverdi'nin izinden bahsetmek için Gazzâlî tartışmalarına devam edeceğiz.

2.3. Gazzâlî ve tasavvuf

Gazzâlî, şüphe edilemeyecek bazı bilgileri edinmenin yolu olarak tasavvuf'u desteklemesi ile bilinir. **Münkiz**'de bunu açık bir şekilde savunuyor ve post-salıverme çalışmaları, Sûfî yolunu ve getirdiği bilgiyi tartışmaya eğilimliymiş. Ortodoks İslam ile Sûfîler arasındaki boşluğu dolduran kişi olarak sıkça görüldü, ancak çalışmalar Gazzâlî'den önce böyle bir boşluğun İslâm Araştırmalarında öngörülenden daha az telaffuz edildiğini gösteriyor.¹²⁸ Gazzâlî hem tasavvuf'un Müslüman dünyasında, hem kendi hayatının ifadesi hem de Selçukluların kuruluşunun siyasal ve toplumsal desteğinden dolayı önemli bir rol oynamıştır (ki bu önemli bir ağırlığı taşıyordu, inzivaya çekilmeden önce bir bilim adamı olarak durduğunu görüyordu); bunlar arasında en önemlisi Selçukluların medrese sisteme sponsorluk yapmasıydı.¹²⁹ Griffel, Gazzâlî'nin felsefe'nin ortadan kalkmasına neden değil de kelâm'da¹³⁰ emilmesine sebep olduğunu savunduğu gibi, rasyonel tartışmalara ya da Yunan filozoflarının taklidiyle sağlanan bilgiden ziyade, Gazzâlî'nin tasavvuf çağrısı ve metafizik için deneyimsel bilgi aramaya çalışması, aksi takdirde felsefesi yetiştirmiş ve çalışmış olanların tasavvuf ile meşgul olmasına izin verdiğini savunuyorum.¹³¹

Münkiz'de, Gazzâlî Sûfîleri, "İlahi Huzurun müttetikleri olarak iddia edenler ve mistik görme ve aydınlanma adamları"¹³² olarak tanımlıyor. Ayrıca şunları söylüyor:

Onların özel Yolu yalnızca bilgi ve etkinlik (teori ve pratiğin birliği tarafından) tamamlanır. Onların bilgisinin amacı, ruhun içinde var olan engelleri ortadan kaldırmak ve kendini, Allah'ı kurtarmak için boş bir kalbe ulaşmak ve kendini

¹²⁸ bkz mesala Mayer, "Theology and Sufism".

¹²⁹ A.g.e.

¹³⁰ Griffel, **Al-Ghazali's Philosophical Theology**.

¹³¹ I argued this point in an unpublished paper on Ghazâlî submitted in 2013 to the School of Oriental and African Studies (London, UK) in pursue of the BA Arabic and Islamic Studies degree.

Bu noktayı, 2013'te BA Arabic and Islamic Studies diplomasını takip eden School of Oriental and African Studies'e (Londra, İngiltere) gönderilen Gazzâlî'ye ilişkin yayınlanmamış bir makalede savundum.

¹³² Ghazali, **Al-Ghazali's Path to Sufism: his Deliverance from Error, al-Munqidh min al-Dalal**, 24.

Allah'nın sürekli hatırlanmasıyla süsleyen, kısırlaştırılabilecek alışkanlıkları ve huysuz niteliklerinden kurtulmaktır. ... en belirgin özelliği, çalışma değil, gerçek deneyim ve zevk "niteliklerin değişimi" ile elde edilebilecek bir şeydir. Sağlık ve doygunluğun tanımlarını, sebeplerini ve koşullarını, sağlıklı ve nefret dolu olmanızı bilmek arasında ne kadar önemli bir farklılık var! Benzer şekilde, aynı zamanda, gerçek doğayı ve koşulları bilme ile çelimsizliğin nedenlerini ve gerçekte uygulamanız olan çelimsizliği tanımakla ve bu dünyadaki şahsi şeyleri sakınma arasında fark vardır.

Kesinlikle, Sufilerin devletlerin ustaları olduğunu biliyordum, sözlerini satanlardan değil ...

Sufilerin yazılarından öğrendiğim şekilde, benim tek mesleğim, kendimi ruhumun saflaştırılması ve erdemlerin ekilmesine ve kalbimi Allah'ı anmak için temizlemeye adanmak için yalnızlık, yalnızlık ve manevi egzersiz ve mücadele oldu ...

Sonra bazı kaygılar ve çocuklarımla temyizleri beni yerli topraklarıma çekti; bu yüzden geri dönmesi en düşük ihtimalli kişi olduktan sonra ona geri döndüm. Orada yalnızlık ve kalbimin Allah'ı anmak için arındırılmasını da seçtim. Ancak, güncel olaylar ve önemli aile meseleleri ve günlük hayat için gerekli olanları kazanmak, arzuyu gerçekleştirme yolunda etkili oldu ve yalnızlığımızın huzurunu sıktı ve saf zevk aralıklarıyla gerçekleşti. Ama yine de ben ona talip olmayı bırakmadım. Engeller beni uzak tutacaktı, ama ona geri döneceğim.

Bu yalnızlık dönemlerinde, sıralamada veya detaylarda imkansız olan şeyler bana açıklandı. Söyleyeceğim çok şey var ki kâr bile türetilir: Sufilerin, Allah'ın yolunu benzersiz şekilde takip edenlerdir, yaşam biçimlerinin en iyisidir, yolları en doğrusudur ve ahlakları en safıdır. Nitekim, entelektüellerin anlayışını, bilge bilgeliğini ve akademisyenlerin vahiy gizemleri konusunda bilgili oldukları bir şeyi, Sufi davranış ve ahlaki tek bir öğeyi değiştirmek ve onu daha iyi bir şeyle değiştirmek yerine, bunu yapmanın yolu bulunacaktı! Tüm hareketi ve duruşları için, dış ve iç kısımlar, peygamberlik nişinin ışığı altında öğrenilir. Ve kehanet ışığının ötesinde, aydınlatmanın elde edilebileceği yeryüzünde hiçbir ışık yoktur.

Genel olarak, erkekler nasıl böyle bir yolu tarif edebilir? Saflığı - gereksinimlerinin ilkidir - kalpten Allah'ın dışındaki her şeyden arındırılmasıdır. Namazın başlangıcına benzeyen anahtar, yüreğin Allah'ı anmak için tamamen emdiğidir. Onun sonu Allah'da tamamen kaybolmaktadır. Fakat sonucusu, seçim ve kişisel kazanma gücüne zorlukla giren ilk aşamaları referans alarak son buluyor. Ancak bunlar gerçekten Yolun başlangıcıdır ve ondan önceki her şey onun yolunu takip eden bir giriş gibidir.

Yolun başlangıcından itibaren vahiyler ve vizyonlar başlar, böylece uyanık olsa bile Sufiler melekleri ve peygamberlerin ruhlarını görür ve onlardan gelen sesleri duyar ve onlardan faydalı şeyler öğrenir. Ardından "durumları" şekillerin ve benzerliklerin

görüşlerinden kelimelerin kifayetsiz kaldığı aşamalara yükselir; bu nedenle kim bunları ifade etmeye çalışırsa, sözleri kendini koruyamayacağı açık bir hatayla karşı karşıyadır. Ancak genel olarak konuşursak, mesele nihayetinde bir grubun neredeyse "yerleşik", bir diğeri "birlik", bir diğeri de "ulaşan" olarak düşünen Allah'ya yakınlığıyla sonuçlanır: Fakat hepsi yanlış. Noblest Aim kitabımızda bunun neden yanlış olduğunu zaten gösterdik. Ancak gerçekten o devlet tarafından yakından tanıyan biri, şunları söylemenin ötesine geçmemelidir:

Söz etmediğim şey buydu:

Bu yüzden iyi düşünün ve hesap istemeyin!

Genel olarak konuşmak gerekirse, amacına ulaşan deneyimle bunun hiçbir şeyine sahip olmayan herkes, peygamberlik gerçeğinden sadece isimi tanır. "Azizler" in karizması gerçekte peygamberler tarafından geçirilen ilk aşamalardır. Bu, Allah'nın Havarisi'nin ilk hali idi - Allah'nın nimeti ve barışı onun üzerindeydi! - Zira Rab'bi ile yalnız kalacağı ve ibadet edeceği Hirâ Dağı'na gittiğinde, çöldek, Araplar böylece "Muhammed gerçekten Rabbini seviyor" dedi.

Bu, meyve deneyimiyle doğrulayacağı yolu takip eden bir durumdur. Ancak, böyle tecrübelerle sahip olmayan biri, durumun tecrübesiyle ilgili koşulları gözlemlediği ve Sufilerin etrafında sık sık bulunduğu sürece, diğerlerinin tecrübeleri ve söylentiler yoluyla bu durumla ilgili belirli bilgileri alabilir. Onlarla kendilerini ilişkilendiren kimseler, onlardan bu inancı türetirler; zira onlar kendileriyle ilişkilendirilenin zarar görmediği erkeklerdir. Ancak çevresi tarafından beğenilmeyen kimse, bu gizemci durumun bazı olasılıklarını, **Kitâb Şerh Ecâib el-Kalb** kitabında bahsettiğimiz şekilde apodetik bir gösteri kanıtı yoluyla öğrenmek zorundadır.¹³³

Yukarıdaki açıklamaya göre, Gazzâlî için Sûfî yolunun özellikleri şöyledir: bilgi ve amel birleşmesi, teori ve uygulama; aranacak bilgi sadece bir bilgi değil, birinin kalbini nasıl arıtılacağını öğreten bilgidir; nefsi olumsuz özelliklerden ve Allah'dan başka endişelerden arındırmak için; nefsi erdemlerle ve Allah'nın sürekli hatırlaması ile süslemek; Belirli bir inziva derecesi; onların yolu Allah'nın Varlığına en yakışır ve en iyisi, çünkü tamamen peygamberlik alanından alınan ışıklara dayanıyor; takipçileri rüyaları, vizyonları, ilhamları, açıklamaya meydan okuyan ve mevcut sözcüklerin yanlış olduğu özel durumlarla karşılaşır; Allah'ya yakınlık; ve mantıksal muameleden elde edilen bilgiden farklı bilgi veren, meyve verme deneyimlerini veya başkalarını duymak ve inanmak suretiyle.

¹³³ A.g.e., 51–58.

2.4. Sühreverdî ve tasavvuf

Gazzâlî'nin Sûfî yolunun tasvirleri Sühreverdî'nin *Işrâkiyyûn* yolunu ve ilahî bilgeliğin yeteneklilerini (ilahi hikmet) karakterize etmesiyle çok benzer. Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**'ın giriş bölümünde, kendi gayretlerini ve başarılarını şu şekilde açıklar:

... Sana, bana bir kitap yazmam için bana yalvardığında, geri çekilmelerim {**halvât**} ve vizyonlarım {**münâzelât**} sırasında sezgilerimle {**zevk**}¹³⁴ elde ettiğimi söyleyebilirim. Arayan her ruhta, küçük veya büyük olmak üzere, Allah'ın ışığının bir kısmı vardır. Çaba sarf eden herkesin sezgisi vardır {**zevk**}, mükemmel veya kusurlu olsun. Bilgi tek bir kişi ile bitmedi, ki cennetin kapıları kapansın ve dünyanın geri kalanında daha fazla bilgi edinme olanağı engellenmiş olsun. Daha ziyade, "açık ufukta duran bilgi sahibi olan {**vâhib el-‘ilm**}, görünmeyenle cimri değildir" (Kuran 81: 23-24). En kötü dönem, mücadele halılarının yuvarlandığı, düşünce hareketinin kesildiği, vahiylerin kapısının {**mükâşefât**} civatalı olduğu, vizyonların yolunun {**müşâhedât**} tıkkandığı engeldir.

Bu kitabı yazmaya başlamadan ve kesintilerin üzerinde çalışmamı engellediği zamanlarda, sizin için yöntemlere göre Peripatetikler ilkelerini özetlediğim başka kitaplar yazmıştım. ... Fakat bu kitabın daha kısa bir metodu vardır ve onların yöntemlerinden bilgi yoluna daha kısa bir yol sağlar. Daha düzenli ve kesindir, çalışması daha az acı vericidir. İlk önce enine boyuna düşünüp {**fikr**} ulaşmadım; aksine, başka bir yolla kazanılmıştı. Sonradan bunun kanıtını araştırdım, böylece kanıt incelemekten vazgeçersem, hiçbir şey bana şüphe uyandırmaz.

Işık bilimiyle ilgili söylediklerimin her ikisinde de ve buna dayanmayan şeylerle ilgili olarak, Allah'ın yolunu dolaşanlar tarafından destekleniyorum. Bu bilim, esinlenilmiş ve aydınlatılmış felsefenin rehberi ve ustası {**hikmet**} olan Platon'un sezgisidir, ve Hermes zamanından önce kendisinden önce gelen, "{**hukamâ**} filozoflarının babası", ve Platon zamanına kadar, Empedokles, Pisagorlar ve diğerleri gibi felsefenin güçlü direklerini de içerir. Esirlerin kelimeleri semboliktir {**marmûza**} ve çürütmeye açık değildir. Kelimelerin gerçek anlamda yapılmış eleştirileri gerçek niyetlerini ele almaz, çünkü bir sembolü çürütemezsiniz. Bu, aynı zamanda, Jamasp, Frashostar, Bozorgmehr ve onlardan önceki diğerleri gibi Fars filozoflarının öğretimi olan ışık ve karanlığın doğu doktrini'nin {**kâidat el-şark**} temelini oluşturuyor. Kâfir Majus, ne Mani sapkınlığı, ne de başkalarını Allah ile ilişkilendiren şey öğretisi değildir - böyle herhangi bir antropomorfizmden {**ta'âlâ watanazzah**} üstün kılınmıştır!

¹³⁴ {Kıvrık} köşeli parantezlerdeki eklemeler benimdir, (yuvarlak) ve [köşeli] parantezler orijinal çeviricidir.

Felsefenin ancak bu son zamanlarda var olduğunu düşünmeyin. Dünya felsefesi olmadan ya da şampiyonluğa delil ve açık delil sahibi bir kişi olmadan hiç olmamıştı. O, Allah'ın yeryüzündeki vekilidir {**halife**}. Gökler ve yeryüzünü sürdürecektedir kadar uzun olacak mı? Eski ve modern filozoflar yalnızca dil kullanımındaki farklılık ve açıklık ve zekicilik farklılıklarına sahiptir. Hepsi üç dünyadan bahsediyorlar, Allah'ın birliği üzerinde anlaşılıyorlar. Temel sorularla aralarında bir anlaşmazlık yoktur. İlk Öğretmen [Aristoteles] çok büyük, derin ve anlayışlı olmasına rağmen, efendisini görmezden gelmek için onun hakkında abartmamak gerekir. Bunların arasında Agathadaemon, Hermes, Asclepius ve diğerleri gibi haberciler ve hukukçular vardır.

Filozofların safları çoktur ve bu sınıflara girerler: ilginç bir felsefeye {**ta'alluh**} yetkin, ancak söylemsel felsefede {**bahs**} yetersiz olan ilahi bir filozof {**hakim ilâhî**}; Sezgisel felsefeden yoksun söylem filozofu {**hakim bahhâs**}; Hem sezgisel felsefe hem de söylemsel felsefeye sahip ilahi bir filozof; Sezgisel felsefede yetkin, ancak orta öğretim yeteneğine sahip veya söylem felsefesinde zayıf olan ilahi bir filozof; Söylemsel felsefeye sahip, ancak orta yetenekli veya sezgisel felsefede zayıf olan bir filozof; Hem sezgisel felsefe hem de söylemsel felsefenin bir öğrencisi; Sadece sezgisel felsefenin bir öğrencisi; Ve sadece söylemsel felsefe öğrencisidir. Bazı dönemlerde, hem sezgisel felsefe hem de söylemsel felsefeye hakim bir filozofun olması durumunda, o hakiki lider ve Allah'ın vekilidir. Durumun böyle olması halinde, yönetici, sezgisel felsefeye sahip, ancak söylem felsefesinde orta yeteneğe sahip bir filozofa ait olacaktır. Bu nitelikler çakışmazsa, yönetici, sezgisel felsefeye hakim ancak söylemsel felsefe barındırmayan bir filozofa aittir. Dünyada sezgisel felsefeye hakim bir filozof asla olmaz. Allah'ın dünyasındaki yetki, hiçbir zaman sezgisel felsefede yeterince bilgisi olmayan yeterli söylem filozofuna ait olmayacaktır, çünkü, dünya görüş birliği filozofundan daha layık bir sezgisel felsefesi olan bir yeteneği olmadan asla olmaz - çünkü vasiyetname doğrudan bilgiyi gerektirir {**talakkî**}. Bu yetkiyle, siyasi iktidar demek istemiyorum. Sezgisel felsefeye sahip lider gerçekten açık bir şekilde hüküm sürebilir veya çoklukla "Kutup" olarak adlandırılan kişiyi gizleyebilir. En karanlıkta olsa bile, yetkisine sahip olacaktır. Hükümet elinde olduğunda, yaş aydınlanacak; Fakat yaşın tanrısal bir kuralı olmasa, karanlık zafer kazanacaktır. En iyi öğrenci, sezgisel felsefe ve söylem felsefesinin öğrencisidir. Ardından, sezgisel felsefenin öğrencisi ve daha sonra söylemsel felsefe öğrencisi.

... Bu kitabın okuyucusu, ilahi ışığın kendisine geldiği aşamaya, yalnızca bir kez değil de düzenli olarak ulaşmış olmalıdır. Hiç kimse içinde bir kar bulamaz. Böylece, sadece söylemsel felsefeyi öğrenmek isteyen kimse, söylemsel felsefenin kendisi tarafından iyi ve sağlıklı olan Peripatetics'in yöntemini izlesin. ... Nitekim İşrakîlerin sistemi aydınlıktan esinlenmeden ve kaynaklara başvurmadan inşa edilemez, çünkü bazı ilkeler böyle ışıklara dayalıdır. İşrakîler bu ilkelerden kuşku duyarsa, ruhun

merdivenine tırmanarak {**el-sullem el-mühalli'** veya **al-muhalla'**} başa çıkarlar ederler. Tıpkı mantıklı şeyleri seyrettikçe, bazı durumlar hakkında bazı bilgiler ediniriz ve böylece astronomi gibi geçerli bilimsel kurgular yapabiliyoruz, aynı şekilde bazı ruhsal şeyleri gözlemliyoruz ve onlara ilahi bilimlere temel alıyoruz. Bu yolu takip etmeyen, felsefenin hiçbir şeyini bilmez ve şüphenin elinde bir oyuncak olacak.¹³⁵

Bu uzun alıntı, Sühreverdî'nin "İşrâğın hikmeti (veya felsefesi)" dediği şeyin birkaç özelliğini sunar. Bunlar: tecrit uygulaması ve vizyonlar yoluyla elde edilen manevi tatma (**zevk**) veya sezgiler üzerine kuruludur; bilgiyi isteyen ve bunun için gayret gösteren herkesin Allah'ın ışığının bir kısmı vardır; yapan herkes ister mükemmel isterse kusurlu olsun, bir miktar ruhsal tatma elde eder; bilgilere genellikle sadece keşif yoluyla ulaşamaz. Bununla birlikte, **Hikmet el-İşrâk** kitabının örneğinde olduğu gibi, bu bilginin içeriği için rasyonel kanıt bulmak bazen mümkündür; böylece şüphenizle anlaşılabilir hale gelir, hem fikir hem de akılla doğrudur; bütün filozofların babası Hermes'ti. Empedokles ve Pisagorlar, sezgisel felsefenin Yunan ustaları arasındadır. Platon halkının ustasıdır; bu bilgelik sadece ve sadece Yunanca değildir. Aynı zamanda Farsça bilgelik Jamasp ve Bozorghmehr'in öğrettiği ışık ve karanlığa dayanan Doğu bilgeliğinin temelini oluşturur. Mecusiler veya Mani'nin öğretileri ile karıştırılmamalıdır; felsefe ya da bilgelik, ya söylemsel ya da sezgiseldir; Sezgisel felsefe söylemsel felsefeden üstün, ancak mükemmellik her ikisinde de hakim olmakta; yeryüzünde Allah'ın vekili, kutup, zorunlu olarak sezgisel felsefeye ve bazen de söylemsel felsefeye hakimdir; yeryüzünün asla Allah'ın bir müminahasından geçmediği ve bu nedenle sezgisel bir filozofun geçersiz olmadığı; Sezgisel felsefeyi tanımayan söylemsel bir filozof Allah'ın vekil olamaz; Allah'ın vasiyeni, büyük ve adil bir kral gibi dışa doğru bir hükümdar olabilir ya da genelde "Kutup" olarak adlandırılan gibi, dünyayı manevi olarak kontrol altında tutabilir; sezgisel filozofun yolculuğunun bir noktasında ilahi ışıklar ilk önce aralıklarla, sonra da sürekli ya da daha sık gelir. Eğer sezgisel bir filozof bilginin içeriği hakkında şüpheler uyandırır, onları "ruh merdivenine tırmanarak" çözer; yani bedenini terk edip ruhsal ışıkların varlığına yükselerek onları düşünür ve şüphelerini kaldırır; bir gökbilimci ya da doktor gibi, okuduğu fiziksel nesnelere gözlemlemek isteyecektir.

¹³⁵ Suhrawardi, **The Philosophy of Illumination**, 1–4.

Kutbun ve Allah'ın halifenin sözleri, bu sezgisel bilgelik ile tassavvuf arasında bir ilişki olduğunu işaret ediyor gibi görünüyor. Bu ilişkinin veya kimliğin daha da destekleyici bir göstergesi, Sühreverdî'nin bahsettiği vasıta ve başarılarıdır: çekingenlik, görsellikler (**müşâhede**), sezgi veya manevi tatma (**zevk**). Bununla birlikte, felsefenin Hermes'ten kaynaklandığı ve Pisagor, Empedokles ve Pers Jamasp ve Bozorgmehr'in bu geleneğin temsilcileri arasında yer aldığı halde, Plato'nun sezgisel filozofun ustası olduğu ifadesi, tasavvuf'un özellikle Müslüman uygulama olarak bir anlayışa pek uymuyor. Gazzâlî'nin yukarıda bildirilen **Münkiz**'deki Platon ve Yunan filozofları ve **Tehâfut**¹³⁶ hakkındaki görüşlerine de uymuyor. Gazzali, Munqidh'de Pisagor'un doktrininin, Yunan felsefesinin en zayıfı olduğunu bile söylüyor.¹³⁷

Bununla birlikte, Sühreverdî'nin diğer eserlerinden ve Gazzâlî'den gelen diğer ifadeler, bu boşluğun köprülmesine yardımcı olabilir. En azından Sühreverdî'nin görüşüne göre Sûfleri ve eski sezgisel filozoflar, aynı bilgelik geleneğine ait olduklarını, ki bunların yöntemleri farklı olsalar bile, hepsi ilahi bir rehberlik içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Gazzâlî'ye gelince, Platon, Pisagorlar ve genel olarak Yunan felsefesi hakkındaki görüşleri **Münkiz**'de açıktır: onları ilahi rehberlik içinde düşünmemektedir. Ona göre inkarcılardır onlar. Bununla birlikte, Gazzâlî, eski dünyada Sûfler ve peygamberlerin bulunduğuna inanmaktadır. Onları dünyayla olan bağını koparan, Allah'ya dönen ve gerçeğe rehberlik eden vizyon ve ilham alan kişiler olarak tanımladı. Ayrıca, filozofların siyasete ve ahlak bilimlerine bu isimsiz kişilerden geldiğini düşünüyor.¹³⁸

Sühreverdî'ye gelince, ilahi filozoflarının Sûfî olduğu kanısı kolayca iki kaynaktan alınabilir. Birincisi, **Aristo'nun Teolojisinin** yazarını gördüğü rüyanın anlatımı. Bugün onu Plotinus ile tanımlıyoruz, ancak Sühreverdî onu Aristo olarak düşünüyordu. İkincisi, Sûfî yolundan bahseden ve bazı Sûfî terimlerini tanımlayan **Kelimetü'l-Tasavvuf** adlı eseridir. Birincisi olarak, **Telvîhât**'te rüyayı anlatan Sühreverdî şöyle diyor:

¹³⁶ Abu Hamid Ghazali, **The Incoherence of the Philosophers**, çev. Michael E. Marmura (Provo, Utah: Brigham University Press, 2000), 1–5.

¹³⁷ Ghazali, **Al-Ghazali's Path to Sufism: his Deliverance from Error, al-Munqidh min al-Dalal**, 50.

¹³⁸ A.g.e., 36–37.

Sonra öğretmenini, ilahi Platoyu, o kadar cömertçe övmeye başladı ki ve şaşkın olmuştum ve "İslam filozoflarının herhangiisi onun seviyesine ulaştı mı?" diye sordum.

"Yada, rütbesinin binde birine ulaştı mı" diye cevap verdi.

Sonra tanıdık olduğum birkaç kişiyi listelemeye başladım. Hiçbirine ilgi duymadı, fakat Ebû Yazîd el-Bistâmî'ye ulaştığımda Ebû Muhammad Sahl bin Abd Allah el-Tustarî ve onlar gibi diğerlerine ulaştığımda çok sevindi ve şöyle dedi: "Bunlar gerçekteki filozoflar ve hekîmlerdir. Resmi bilgilere son vermediler; varlığın, temasın ve tanıklığın sonucunda ortaya çıkan bilgiye geçtiler. Maddenin bağlantılarından rahatsız olmazlar. Onların "yakınlığı ve iyi sonucu" var. Harekete geçtikçe ve dediklerimize göre konuşuyorlar. "

Sonra benden ayrıldı ve gidişine ağlayarak kaldım. Bu durum ne kadar acımasızdı!¹³⁹

Dolayısıyla, Sühreverdî için bu rüyayı kabul ettiğine göre, el-Bistâmî, el-Tustarî ve diğerleri gibi Sûfîler Aristo ile uyumluydu ve sezgilerle ve açılışlarla bilgi arayan gerçek bilgeceye aitti. Öbür tarafta İbn Sinâ ve Fârâbî, çok az dikkate alınır. Platon, Müslüman filozoflar ve Sûfîlere göre üstün görülüyor gibi gözüküyor. Müslümanların dini cemaatlerin en iyisi olduklarına ve Peygamberin nübüvvet mühürü ve peygamberlerin lideri (**imam-ı mürselîn**) olduğuna dair yaygın bir inançın ışığında bu sorunludur.

Sühreverdî, **Kelimetü'l-Tasavvuf**'da, kitabın alıcısının kendisinden Sûfîlerin ve bunların terminolojisinin bir açıklaması talep ettiğini belirtmektedir. Ona her zaman dindarlığı (**takve**) devam etmesini ve Kur'an ve Sünneti sürekli olarak yerine getirmesini tavsiye ediyor, çünkü tasavvufun yolu ve rehberliği buna bağlı.¹⁴⁰ Bu önemlidir: Sühreverdî'yi, Gazzâlî'nin kendisini Şeriat'dan üstün kılmak ve ona saygı göstermemekle eleştirdikleri filozoflardan ayırır.¹⁴¹ Sühreverdî daha sonra, küllî ve juz'î, ışıkların Işığından entelleklerin ortaya çıkışı ve insan ruhunun doğasını (veya nefis nâtike veya rûh), hayvanlar, bitkiler ve minerallerdeki fakülte ve güçler ve önemli ölçüde, gizli şeylerin bilinçlenmesinden veya yokluğundan kazanılma şekli

¹³⁹ Walbridge, **The Leaven of the Ancients : Suhrawardi and the Heritage of the Greeks**, 228–29.

¹⁴⁰ Shahab al-Din Yahya Suhrawardi, **Al-Mu'allafat al-Falsafiyah wal-Sufiyah: al-Alwah al-'Imadiyyah, Kalimat al-Tasawwuf, al-Lamahat**, ed. Najafqali Habibi (Beirut - Baghdad: Manshurat al-Jamal, 2014), 112–16.

¹⁴¹ Ghazali, **Al-Ghazali's Path to Sufism: his Deliverance from Error, al-Munqidh min al-Dalal**, 68–69.

gibi felsefi kavram ve konuları açıklıyor. Dünyanın sonsuzluğu (kidam),¹⁴² Hıristiyan üçlemliliği ve dualizm gibi bazı kavramları reddeder. Daha sonra eski Persler arasında Mecüsler'den ayrı olan, adil olan ve Allah tarafından ve yönlendirilen ve Hikmet el-İşrâğ'ında Sühreverdînin tarafından bilgelik ışığığının canlandırılanlardan bahsediyor. Daha sonra ruhsal yıkımların (**halasât**)¹⁴³ oluşması için gerekli şartları listeler ve **basit, kabız, riza, marifet, muhabbet** ve diğerleri gibi birçok Sûfî terimini açıklamaya başlar. Bazen anlamlarını filozofların dilinde verir.¹⁴⁴ Manevi yıkımların oluşma koşullarına ilişkin olarak şunları söylüyor:

Ruh alanını (**malakût**) incelerken ısrar eden kim olursa olsun, Allah'ı alçak gönülsüzlükten hatırlar, kutsallık dünyasında (**tafakkara fikran latîfan**) incelikle kendini gösterir; yiyeceğini ve iştahını azaltır ve geceleri uyanık kalır ve Rabbine karşı alçak gönüllü davranması ve övgüsü yakında keyifli yıkımlarla yol açar, bu da daha sonra, parlayan ve yok olan yıldırım gibi, onun ruhunda kalmaya başlayacak ve onu genişletip katlayacaktır.¹⁴⁵

Sühreverdî, çoğunlukla, tasavvufun terminolojisi yerine, eserlerinin çoğunda Peripatetik veya özel İşrâkî terim kullanmayı tercih eder. Bununla birlikte, bu genel açıklamalar, Sûfî terimlerin izahı ile birlikte ele alınırsa, Sühreverdî'nin tasavvufu ve onun bahsettiği ilahiyi gerçeğe tek bir yol olarak gördüğü, bu hem eski Yunanlılarda hem de Perslerde de bulunur.

Bu nedenle hem Gazzâlî hem de Sühreverdî, antik dünyada ve İslam'dan önce Sûfilerin, yani kutsal filozofların bulunduğuna inanmış ve felsefe veya hikmet geleneğini etkilemiş olduklarına inanmıştır. Bununla birlikte, Pisagor ve Plato gibi ünlü Yunan filozoflarının kendilerinin sezgisel filozof olup olmadıkları konusunda birbirilerine katılmıyorlar. Her iki durumda da, Fârâbî ve İbn Sinâ gibi Müslüman

¹⁴² Sühreverdî'nin, dünyanın sonsuzluğuna veya geçiciliğine ilişkin düşüncelerinin tartışması, Gazzâlî ve Sühreverdî arasında daha geniş bir karşılaştırmada keşfedilmeye değer olsa da, tezin kapsamı dışındadır. Sühreverdî, **Hikmet el-İşrak**'ta dünyayı sonsuza dek savunurken, bunun kadim ve dünyayı eşit kılmadığını belirterek kadim olarak adlandırdığını söylemekte fayda vardır, çünkü bunlar Hükümet elçisine bağlıdır ve eskiye dayalıdır. **Kelimet el-Tasawwuf, Hikmet el-İşrâk**'ten sonra, ilkinden ikincisine yapılan atıflardan ispat edildiği gibi yazılmıştır. Gazzâlî, dünyanın sonsuzluğuna **Tehâfut**'ta küfür olarak inanmış olduğu için, farklı ifadeler, muhtemelen metinlerin farklı alıcılarından ve kendisini kâfirlikten koruma arzusundan kaynaklanıyor.

¹⁴³ Suhrawardî, **Al-Mu'allafat al-Falsafiyah wal-Sufiyah: al-Alwah al-'Imadiyyah, Kalimat al-Tasawwuf, al-Lamahat**, 155.

¹⁴⁴ A.g.e., 160–72.

¹⁴⁵ A.g.e., 155.

filozofların söylem filozofları olduklarını ve sezgisel filozoflar olmadığını kabul ettiler. Tek istisna, İbn Sinâ'nın **Hikmetü'l-Meşrikiyyîn**'de sezgisel felsefeye atfedilen imaları ve **el-Ishârât ve el-Tenbîhât**'da açık tartışması olabilir. Sühreverdî'nin ikinci belirtilen için yaptığı yorum bize ulaşıyorsa, İbn Sinâ hakkındaki düşüncelerinin ne olduğunu tam olarak bilebilirdik.

Gazzâlî'nin İslam öncesi felsefeye yaklaşımının Sühreverdî'den çok daha kritik olduğu da gözlemlenebilir. Eski filozofların inançlarını inanamayacak kadar sınıflandırmak ve hatta Pisagor'un felsefesini "felsefi tüm öğretilerin en gaddarlığı"¹⁴⁶ olarak nitelendirmek konusunda hiçbir fikri yoktur. Öte yandan Sühreverdî, eskarların öğretilerini büyütür ve onları sembolik (**mermûze**) olarak görür ve böylece çürütmeye açık değildir.¹⁴⁷ Ayrıca, tüm önemli konuları kabul ettiklerini, hepsinin Allah'ın birliğini ve üç dünyanın varlığını kabul ettiğini iddia ediyor.¹⁴⁸ Esirlerin öğretilerinin simgesel olduğu ve bu nedenle karşı konulamaz olduğu fikri, Sûfîlerin şatahât, veya muazzam anlatımları, ve dillerinin belirli yönleri üzerindeki tartışmalar üzerine olan polemiklerden birini hatırlatıyor. Sûfîleri eserlerinde bulunan bazı bildirimlere dayanarak küfredenlere, sıklıkla böyle bir suçlama yapmadan önce suçlunun Sûfîlerin terminolojisini incelemesi ve yollarına gitmesi gerektiğini söyler. Bu, Sühreverdî için eski filozofların ve Müslüman Sûfîlerin gerçeğe neredeyse aynı yoldan nasıl ait olduklarına dair bir başka kanıttır. Sühreverdî'nin bu eski filozoflar hakkındaki resmi, onun zamanında mevcut bilgiyi göz önüne alarak, bizim onlar hakkındaki modern resmden farklıydı. Örneğin Plotinus, Plato ve Aristo ile karıştırıldı. Günümüzde okullarda felsefe tarihi öğretimi bile, Empedokles'ın ve diğerlerinin gizemci, gizemli ve sihirli uygulamalarını küçümseme eğilimi gösterir; yalnızca rasyonel felsefeye odaklanır.¹⁴⁹

Gazzâlî'nin eski felsefe bilgisi, **Münkiz**'de belirttiği kadarıyla, öğretmen olmaksızın¹⁵⁰ iki yıllık zorlu çalışma meyvesiydi. Felsefe geleneğe kişisel bir

¹⁴⁶ Ghazali, **Al-Ghazali's Path to Sufism: his Deliverance from Error, al-Munqidh min al-Dalal**, 50.

¹⁴⁷ Suhrawardi, **The Philosophy of Illumination**, 2.

¹⁴⁸ A.g.e.

¹⁴⁹ Sühreverdî'nin kadim filozoflar hakkında bilgisinin hakkında üstün bir çalışma için, bkz Walbridge, **The Leaven of the Ancients : Suhrawardi and the Heritage of the Greeks**.

¹⁵⁰ Ghazali, **Al-Ghazali's Path to Sufism: his Deliverance from Error, al-Munqidh min al-Dalal**, 27–28.

bağlılığı yoktu. İçinde faydalı bulduğu her unsuru ondan alabilirdi, ancak eserlerini sembolik veya hatta esin kaynağı olarak kabul etmek için herhangi bir zorlama çekmiyordu. Zor Sûfî eserleriyle uygulayacağı bakımla onlarla aynı pratiğe gerek duymadı. Bu yüzden Pisagor'un görüşlerini kolayca zayıf olarak adlanabilirdi. Pisagor'un genelde bir çeşit gizemci olarak bilinirler, bu nedenle felsefesi, haklı iddialar için sembollerin yanlış anlaşılması ihtimalinin farkında olarak özenle yorumlanmalıdır. Ancak Sühreverdî, antik ve Müslüman filozofların eserlerini uzun uzun incelemiştir. Kendisi bir filozofdu ve bu gelenekte, kalâm geleneği veya dini bilimlere kıyasla daha çok bilgiliydi ve kararlıydı. Bununla birlikte, kendi eserleri hakkında yeterince bilgi sahibi olduğu kadar, onun eserlerinde sıklıkla yaptığı gibi, onun anlayışlarını ve esinlerini Kuran ve Hadis'e bağlamayı da yeterince iyi biliyordu. Aristo'nun hayalini kurması, Yunan filozofları için sahip olduğu ilginin ve bağlantının bir başka kanıtıdır. Eskilerle entelektüel yakınlık, Gazzâlî'nin tartışma konusu olan Sûfîlerin sözleri için kullandığı merhameti ve şefkatli gözlerin aynısı ile kendi eserlerine bakabileceği anlamına gelir.

Gazzâlî ve Sühreverdî'nin felsefe ve tasavvuf gelenekleri ile olan ilişkisini sunduktan sonraki bölümde, bilgide kesinlik kazanmak için ikincisini ya da her ikisinin birleşmesinden nasıl faydalandıklarını göreceğiz.

3. ALİMLERİN KALPLERİ

Bu bölüm Gazzâlî ve Sühreverdî'nin bazı bilgileri bulma yöntemlerini ve epistemoloji ve ontolojileriyle ilgili yönlerini sunmaktadır. Gazzâlî'nin doğruluğa olan kişisel yolculuğunu anlatarak başlayacağız; buna ikisinin ışığın metaforunu nasıl kullandıklarıyla, insan ruhu hakkındaki fikirlerini, melekleri, bilgi felsefeleri ile dünyalar arasındaki ilişkiyi, ruhun tırmanışı ya da yolculuğunu, bahsettikleri bilgiye giden iki yol, ve Sühreverdî'nin bazı bilgilere nasıl ulaşılacağı ve şüpheleri gidermek için yaptığı açıklama ile devam edeceğiz. Her ikisinin de tasavvuf'u daha iyi ve daha kesin bilgi sağlayacak bir yol olarak gördüklerini iddia edeceğiz. Bununla birlikte, öğrencilerini öğrenimden uzak tutmaya niyetli değillerdir. Mükemmellik, her ikisinde mevcuttur ve mantık çalışmasına özel değer verirler.

3.1. Gazzâlî'nin kesinliği

El-Münkiz mine'l-Dalâl'da, Gazzâlî, gerçeği arayanlar gruplarına olan yolculuğunun başlangıcını bize anlatmaktadır. Bize çocukluğundan beri Allah'ın kendisine sorgulayıcı bir nitelik kazandırdığını söylüyor. Yetkililerin taklit edilmesinden memnun değildi ve inançlarında doğru olanı ver olmayanı ayırt etmek için karşılaştığı farklı düşünce ve din okullarını derinlemesine araştırmaya kararlıydı.¹⁵¹

Kendisine, bilginin gerçek anlamının ne olduğunu sorarak başladı. Kendisine verdiği cevap şuydu:

... kesin bilgi, bilinen şeyin açıkça gösterildiği şeydir ki şüphesiz ona yapışır, ne hata ve aldatma ihtimali eşlik etmez, ne de zihin böyle bir ihtimali bile varsayamaz. Dahası, hatadan kaynaklanan emniyet, kesinliğe eşit derecede eşlik etmelidir ki, eğer biri sahte olduğunu göstermek için teklifte bulunmuşsa - örneğin, taşı altına, sopayı yılanı çeviren bir adam - şaşkınlık ya da inkar etmeyecektir.

Öyle ki, bu şekilde bilmediğim ve bu tür bir kesinlikten emin olmadığım şeyin, güvenilir ve güvensiz bir bilgi olduğunu anladım, ve emniyetle birlikte hata içermeyen her bilginin kesin ve kesin bir bilgi olmadığını anladım.¹⁵²

¹⁵¹ A.g.e., 17–20.

¹⁵² A.g.e., 20.

Duygusal veriler ve bedîhiyyât dışında sahip olduğu tüm bilgiden şüphelenmeye başladığını söyleyerek devam ediyor. Bu iki bilgi vasıtasını, duyu verilerinden başlayarak, araştırmaya karar verdi. Düşünce sayesinde duyum verilerinden şüphelenmenin yanı sıra duyuların kolayca aldatılmasının mümkün olduğunu fark etti, örneğin zaman ve mesafe konusunda. Gölge duruyor gibi gözüküyor, ancak gerçekte Güneş'in hareketi nedeniyle sürekli fakat belirsiz bir şekilde ilerliyorlar. Uzaktaki yıldızlar, matematik bilimleri aracılığıyla Dünya'dan daha büyük oldukları kanıtlanmış ancak göze küçük görünüyorlar.¹⁵³

Artık duyu bilgisine güvenememekle birlikte, bedîhiyyât sınıfına ait rasyonel veriyi test etmeye çalışıyor. Bunun örnekleri on sayısının üçten fazla olması ve bir şeyin aynı anda kendi ve kendisinin zıddı olamayacağı gerçeğidir. Bununla birlikte, mantıksal sebebin kendisine daha önce olan güvene rağmen yanlış ve güvenilmez olduğuna karar vermesine olanak tanıdığını fark etti. Sebebin ötesinde, sebep mantıksal veriyi yalanladığı gibi mantık kararlarını yalanlayabilecek bir başka öğretim üyesi olsaydı ne olurdu? Böyle bir fakültenin tezahür etmeyişi gerçeği, var olmayışını kanıtlamadı.¹⁵⁴

Rüya halinin hakkında düşünmeye başladı: rüya görürken bulduğumuz tüm algı ve düşüncelere şüphenimiz olmadan inanıyoruz, ancak uyandığımızda onları hayaller gibi küçümüyoruz. Normal uyanıklık halimizin ötesinde, normal uyanıklık halimizde yaşadığımız şeyleri hayaller olarak reddedecek bir durum olsaydı ne olurdu? Belki de bu durum, Sûfilerin, konsantrasyonlarının ve duygularının yokluğunun bir sonucu olarak söyledikleri durumdur. Bu durumda onlar, akla uygun olmayan şeyleri algılarlar. Ya da belki Peygamberin erkeklerin uyurken öldükleri zaman uyanık oldukları düşünüldüğünde, bu durum öldükten sonra gelmektedir.¹⁵⁵

Gazzâlî böyle argümanları çürütmeye çalıştı, ancak bir itiraz ancak rasyonel bir delille yorumlanabilir. Bu durumda, Gazzâlî'nin yargıladıkları en temel yasaları olduğu için rasyonel deliller kabul edilemezdi. Bu hastalığa karşı tedavini, nihayetinde geldiğini söyledi; böylece, aklın belirgin verilerini kabul etmek ve onlara

¹⁵³ A.g.e., 21.

¹⁵⁴ Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers*, 22.

¹⁵⁵ Ghazali, *Al-Ghazali's Path to Sufism: his Deliverance from Error, al-Munqidh min al-Dalal*, 22–23.

huzur içinde güvenmek için geri döndü. Diyor ki: Bu hastalığa karşı tedavi, nihayetinde geldi, ki böylece aklın belirgin verilerini kabul edebilsin ve onlara huzur içinde güvenebilsin.¹⁵⁶ Ancak bu tedavi, sebeple sonuçlanmadı. "Allah'nın En Yücesinin göğsüm içine attığı bir ışık geldi. Ve bu ışık, en bilginin anahtarıdır."¹⁵⁷ Dolayısıyla şunları söyledi:

Bu nedenle, gerçeğin ortaya çıkmasının tam olarak formüle edilmiş delillere dayandığını düşünen kimse, gerçekten Allah'nın geniş merhametini boğmuştur. Allah'nın Elçisi - Allah'nın nimet ve barışı onun üzerine olsun! - En Yüksek'in sözündeki "genişleme" hakkında: "O zaman Allah'nın yol göstermesini istediği kimse, göğsünü kendine teslim etmek için (yani İslam'ı kucaklamak için) genişletir" (6.125) dedi: "Bu, Allah'nın kalbe attığı bir ışık. " Sonra birisi şöyle dedi: "Peki bunun işareti nedir?" ve "Dünyeden çekilme ve âhirete dönme" diye yanıtladı. Havari - Allah'nın nimeti ve barışı onun üzerine olsun! - "En Yücelik Allah'sı insanları karanlıkta yarattı, ondan sonra onun ışıklarının bir kısmına serpiştirdi." dedi. Bu ışıktan sonra, gerçeğin ortaya çıkması aranmalıdır. Dahası, bu ışık belirli zamanlarda ilahi liberaliteden fırlar ve havarinin sözlerine göre - Barış ona olsun! - "Rabbimiz, ömrünüzün olduğu günlerde, lütuf nimetlerini gönderir; siz de o halde kendinizi onların yoluna koyarsınız!"¹⁵⁸

Dolayısıyla, Gazzâlî, hakikat arayışında aklın geçerliliğindeki kesinliğin bile ilahi bir ışıkla edinildiğini söyler. Bu ışık göğüsleri genişletir ve birincil düşünce yasalarıyla huzurlu ve emin olmasını sağlar. Dolayısıyla gerçeği, Allah tarafından belirli zamanlarda gönderilen, yolumuza çıkmaya çalışmamız gereken bu ışıktan aramak gereklidir.

Bunun Gazzâlî'den bilgi ve tatbikat yolu olan Sûfî yolundan yürümesine bir ima olduğuna inanıyorum. Vahiy ve Peygamber'in öğretileri, bu zamanlar hakkında, namaz kılma saatleri reçetesi ile bize bilgi verdi. Peygamber Efendimizin ve Sûfî ustaların öğretilerine uymak, bu ışığı ve mükâşefeleri, bilgimizi ve keskinliğimizi arttırmak için almamızı sağlar.

Gazzâlî, on yıllık inzivaya çekilmesini ve manevi uygulamasından bahsettikten sonra böyle bir kesinlik kazandıran Sûfî tarzının olduğunu bize bildirmektedir:

¹⁵⁶ A.g.e., 23.

¹⁵⁷ A.g.e.

¹⁵⁸ A.g.e.

On yıl boyunca bu durumda kaldım. Bu yalnızlık dönemlerinde, sıralamada veya detaylarda imkansız olan şeyler bana açıklandı. Söyleyeceğim çok şey var ki kâr bile türetilir: Sûfilerin, Allah'nın yolunu benzersiz şekilde takip edenlerdir, yaşam biçimlerinin en iyisidir, yolları en doğrusudur ve ahlakları en safıdır. Gerçekten de, Sufi davranış ve ahlakındaki tek bir öğeyi değiştirmek ve onu daha iyi bir şeyle değiştirmek için, entelektüellerin anlayışını, bilgelerin bilgesini, ve vahiy gizemleri konusunda bilgili akademisyenlerin habercisini birleştiren biri varsa, bunu yapmanın hiçbir yolunu bulamaz!¹⁵⁹

Burada durup, bazı soru setleri sunmamız gerekiyor. İlki: **Münkiz**'de Gazzâlî, Sûfi tecrübelerinin kuşkusuz gerçek olduğunun iddia edildiğini iddia ediyor mu? Veya güvenilirliğini kanıtlamak için bir tartışma mı yapıyor? İkincisi: İnsanları sadece ruhani tecrübelerle dayanmaya çağırıyor mu? Veya niyeti daha ayrıntılı mı? Kesin bilgi edinmenin yolu olarak akılı, anlam bilgisini, raporları, manevi tecrübeyi, vahiyi ve nübüvveti birliğe mi çağırıyor? Gazzâlî'nin bu bilgi yollarının birliğine çağrıda bulunduğunu savunuyorum. Ona göre ruhani deneyim peygamberlikle bağlantılıdır. Bu bağlantıyı nasıl kurduğunu yakında göreceğiz. Bu deneyim, daha önce de belirtildiği gibi, akılı ve aklın birincil verilerini kullanmada kendisine zaten bir güven verdi. Dolayısıyla, akıl ve manevi tecrübenin birleşmesine çağrıda bulundu. Tek başına manevi tecrübenin kullanılmasını teşvik edici görünmüyor.

Belirtmesi gerekli gördüğüm ilk nokta, McCarthy'nin **fruitional experience** veya **hedefine varan tecrübesi** olarak tercüme ettiği manevi tadı (**zevk**), peygamber fakültesinin bir parçası olmasıdır. Bu tecrübe yalnızca peygamberler tarafından değil, aynı zamanda ayak izlerini takip eden evliyalar tarafından da tadılmıştır. Bu, Gazzâlî'nin Sûfilerin bütün hareketlerinin "nübüvvet nişinin ışığı altında" türetildiğini söylediği son pasajla kanıtlandı.¹⁶⁰ Gazzâlî ayrıca:

Genel olarak, hedefine varan tecrübesi {**zevk**} ile hiçbir şey kazanamayan bir kimse, peygamberlik gerçeğinden, yalnızca ismini kavrar. "Azizler" in karizması {**karâmât**} gerçekte peygamberler tarafından geçirilen ilk aşamalardır. Bu, Allah'nın Havarisi'nin ilk hali idi - Allah'nın nimeti ve barışı onun üzerindeydi! - Zira Rab'bi ile

¹⁵⁹ A.g.e., 56.

¹⁶⁰ A.g.e.

yalnız kalacağı ve ibadet edeceği Hirâ Dağı'na gittiğinde, çöldek, Araplar böylece "Muhammed gerçekten Rabbini seviyor" dedi.¹⁶¹

İkinci nokta, Gazzâlî için duyulara ve akıllara benzer bir bilgi birikimi olmasıdır. Tıpkı zihinsel olarak gerekli, mümkün ve imkansız olanın belirlenmesi gibi entelektüel yargıların sorumluluğunu fiziksel dünyayı kavramaktan sorumlu olduğu gibi bu fakülte de görünmez, metafizik ve gelecekteki meselelerin endişesine atanır. Bu fakülte, zevk veya manevi tatma nübüvvetin bir parçasıdır, ancak yalnızca peygamberlerle sınırlı değildir. Sûfî yolunu yürüyenler veya onlara eşlik edenlerin şahit oldukları kişiler tarafından da tecrübe edilebilir.¹⁶²

Üçüncüsü, Gazzâlî'nin zevk'in geçerliliğini ispatlamak için aklın kullanımını kabul etmesi ve varlığını ve kullanımını desteklemesi. Bundan başka, akıl ve güvenilir haber, özellikle de bu için bir araya geldiği zaman, zevk ile birlikte bilgi edinmenin yolları olarak kabul eder. Öte yandan, bir iddiada ileri sürülen doğaüstü delillerin tek başlarına bağımsız yetkilere sahip olduğunu reddetti. Bunun bir örneği, sopaları yılanı çevirmek gibi büyülü ve görünüşte mucizevi etkiler üreten erkeklerin durumudur. Bunlar büyü, aldatma ve yanlış yönlendirmeler olabilir. Aksine, kesinlik, güvenilir ya da kitlesel olarak aktarılan raporlarla (**tevâtur**), zevk'in doğrudan deneyimiyle ve birinin nübüvvet vaatlerinin doğruluğunu tekrarlayan deneylerle akıl yürütmesinde yatmaktadır. Örneğin, Peygamberin vaat ettiği gibi, Allah tarafından, hayatında binlerce defa Allah'ın bildiklerini uygulayanların bilgilerini arttırılır ve o gün kendisini memnun etme isteği ile uyananların olaylarıyla ilgilenilir.¹⁶³ Akıl ve ruhani bilgilere katılmanın ve birbirlerini teyit etmesine izin veren bu uygulamanın Sühreverdî'nin felsefi projesinin bir parçası olduğunu da göreceğiz. Sühreverdî'nin Gazzâlî ile bir tanıdıktan esinlendiği bile mümkündür. Bununla birlikte, şimdiye kadar Sühreverdî'nin Gazzâlî'nin eserlerinden aldığına dair hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Muhtemelen bazılarında en azından haberdardı.

Gazzâlî'nin tasavvuf çağrısında, kesin bilginin bir yolu olarak burada yapılacak son bir husus var. Ona göre bu yol sadece akıl sonuçlarını desteklemek için deneyimler sunmadı. Aksine, söylediğimiz gibi, zevk'in, **Tehâfut**'ta daha önce

¹⁶¹ A.g.e., 57–58.

¹⁶² A.g.e., 59–64.

¹⁶³ A.g.e., 60–64.

Gazzâlî'nin ispatladığı gibi, mantık uygulamasının doğal olarak güvensiz olduğu metafizik konuları yakalamak için ihtiyaç vardır. Bu nedenle yararlılığının bir parçası, metafizik konuları hakkında özgün bilgi vermek ve bunlar hakkındaki entelektüel tartışmaları çözmek olmalıdır.

Gazzâlînin bunu yaptığı, **el-Erba'in fi Usûl el-Dîn**'in en az bir pasajından açıktır. Bu, **İhyâ**'nin eserlerine benzer, ancak daha kısa olan ve biraz farklı bir yapıya sahip bir eserdir. **İhyâ** gibi on bölümden dört kısma ayrılmıştır, ancak birinci ve ikinci kısımları sırasıyla inanç ve dışa dönük ritüel ibadet konularına ayrılmıştır. **İhyâ**'nın birinci ve ikinci cildi, öbür tarafta sırasıyla bireysel ibadete (bilgi ve inançla ilgili ilk kitapta) ve toplumsal yükümlülükler ve ilişkilere ayrılmıştır.

Gazzâlî ilahî irade¹⁶⁴ üzerine yapılan tartışmada, ilâhi kader ile insanın özgür iradesi arasındaki ilişkinin ikilemine verilen çözümün ancak bu meseleyi bir kişinin ruhunu arındırarak Allah'ın ışığı altında anlayarak çözümleyebileceğini belirtti.¹⁶⁵ Farklı Müslüman grupların aksine ileri sürdüğü teolojik konular (Gazzâlî, Kadariyye'nin, Cebriyye'nin, Mü'tazile'in ve Ebû Hanife ve Ehl-i Sünnet'in konularını tartışıyor) ya yanlış ya da imansızlığa yol açıyor ya da (Ebû Hanife'ye atfedilen görüş gibi) yalnızca yaklaşımlardır.¹⁶⁶

Sühreverdî'nin kesinlik hakkındaki görüşlerini açıklamak için önce epistemolojisinin bir özetini sunmalıyız. Bunu, aralarında bir karşılaştırma yapmak için Gazzâlî'ninki ile birlikte yapacağız.

3.2. Nur mecazı

Gazzâlî'nin **Miškâtü'l-Envâr** ve Sühreverdî'nin Hikmet el-İşrâğ'ın her ikisi de ışık sembolizmi üzerine kurulmuştur. Gazzâlî ışığı "kendisini görünür kılan ve diğer şeyleri görünür yapan" (**mā yubşaru bi nafsihî wa yubşaru bihi ghayruhu**) olarak tanımlar.¹⁶⁷ Sühreverdî bir tanım sağlamıyor. "Hiçbir tanım gerektirmeyen

¹⁶⁴ Abu Hamid Ghazali, **Kitab al-Arba'in fi Usul al-Din fil-'Aqid wa Asrar al-'Ibadat wal-Akhlaq**, ed. Abd Allah Abd al-Hamid 'Urwanî ve Muhammad Bashir Al-Thaqfah (Damascus, Syria: Dar al-Qalam, 2003), 22–30.

¹⁶⁵ A.g.e., 23–24.

¹⁶⁶ A.g.e., 24–30.

¹⁶⁷ Abu Hamid Ghazali, **Miškāt al-Anwar** ("The Niche for Lights") by al-Ghazzali, çev. William Henry Temple Gairdner, c. XIX (London, United Kingdom: Royal Asiatic Society, 1924); Abu Hamid

varolan herhangi bir şey açıktır. Işıktan daha belirgin bir şey olmadığından, ondan çok tanıma ihtiyaç duymayan hiçbir şey yok."¹⁶⁸ Ancak başka yerlerde de ışığı şöyle tanımlar: "Işıkla ilgili bir kurala sahip olmak istiyorsan, kendi hakikatinde ve özünde açık olan ışık ışık olmasına izin ver."¹⁶⁹

Sühreverdî'nin ilk ifadesini düşünürken, Sühreverdî, Peripatetik temel tanıma (hadd zâtî) güvenmeyi eleştirdiğini bilmeliyiz. Bu, tanımlanan şey'in yakın cinsini ve farklılığını tanımlamayı içerir. Çalışmalarında, bilginin elde edilmesi için tanımın kullanılabilmesi eleştirileri için koşulları ve argümanlar sunmaktadır.¹⁷⁰ Bu argümanlara ve koşullara girmek tezin kapsamını aşacaktır. Kısacası, "tanımlamaya yalnızca tanımlı yapan kişi ile onun aracılığıyla bilmediğini anlamaya çalışanlar tarafından karşılaşılan şeylerin aracı olmalıyız" diyor.¹⁷¹¹⁷²

Gazzâlî ışıkları dört sıralarına ayırır:

- 1) İşlerin ortaya çıktığı (algılanan ve / veya bilinen);
- 2) İşler açığa çıkanlar;
- 3) Bu, şeylerin ortaya çıktığı andan;
- 4) Işık çıkarmaya yarayan başka bir ışık olmadan şeyler ortaya çıkar.¹⁷³

Ghazzâlî, bu bölünme safhalarına göre farklı ışıkları sistematik bir şekilde dağıtmaya devam etmemektedir. Ancak, bu sıralardan bahsettikten hemen sonra, çeşitli ışıklardan bahsediyor. Onları akli âlemle ilişkili olanlar ile hissi âlemle ilişkili olanlar arasında bölüyor.¹⁷⁴ Anlayışına göre, orada söz edilen ışıkları ve **Miškâtü'l-Envâr**'daki geri kalanlarında bu dört sıraya göre böleceğim. Gazzâlî için

Ghazali, **Miškât al-Anwar fi Tawhid al-Jabbar**, ed. Samih Damigh (Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1994), 44.

¹⁶⁸ Suhrawardi, **The Philosophy of Illumination**, 76.

¹⁶⁹ A.g.e., 81

¹⁷⁰ Amin Razavi, **Suhrawardi and the School of Illumination**, 93.

¹⁷¹ Suhrawardi, **The Philosophy of Illumination**, 10.

¹⁷² Bu çeviri benim. Walbridge ve Ziai adlı çevirisi "biz sadece birlikte belirttiğiniz şeyleri vasıtasıyla tanımları var olan (**bi umūr takhuşsu bil-ijtimā'**)". Ben Sühreverdî eleştirisinin benim anlamaya dayalı, kendi çeviri belirsiz ve bulmak, kelime inanıyorum *ijtimā'* burada aslında olmasa bir teknik biriyle karşılaşılabirsiniz ya da birisi ya da kelimenin anlamlarından biri olan şey, birlikte olmak demektir. Sühreverdî tarafından gündeme getirilen konuların bir kısmı, aksi halde bilemez, tanımlandığı bir şey asla karşılaşmak eğer durum olması muhtemeldir diğer kişinin başka bir yerde asla karşılaşmak olduğuna dair bir differentia aracılığıyla birine bir şey tanımlamak imkansız olduğunu zaten ve bunu bilmek bir tanım gerektirmez. Nedenle, definer ve o tanımlı ile asla karşılaşmak ne bilmek istiyor kimse her iki tanımında kullanılan differentia karşılaştığım gereklidir.

¹⁷³ Ghazali, **Miškât al-Anwar fi Tawhid al-Jabbar**, 61.

¹⁷⁴ A.g.e., 61–62.

ilk sıraya göklerde gezegenler, güneş ve ay ve onların gibi olanları ve tüm bunlar dünyadaki fiziksel dünyadaki ışık ışınlarına aittir.¹⁷⁵ Gazzâlî'nin bu ışıkları tanımlamasına ilişkin anlayışım da bunları içerecektir: beş dışsal duyu (görme, işitme, dokunma, koku, tat) ve algılama araçları (hissi ve akli) olarak beş içsel duyuyu (hiss müşterek, vehim, hayâl, hafize, mütehayyile ve müfakkire - son ikisi birlikte düşünülür -) ¹⁷⁷ çünkü bunlar şeyler'in bilinen ışıklarıdır ve bilginin alıcısını, kendileri değil de, kalp olduğunu bilirler; beş iç ve dış duyuya değinilmesin sebebi ile aynı olarak her bilgi, bilim ve bilgi parçası; vizyonlar, mükaşefeler, ilhamlar ve manevi zevkler de duyu ve bilimlerle aynı nedenle bu kategoriye girer.

İkinci sırada ise Gazzâlî manevi akli ışıkları (**anwâr 'aqliyyah ma'nawiyah**)¹⁷⁶ tarafından bilinen, hayvanların ve insanların ruhları ve melekler gibi bütün bilen varlıklara aittir. Gazzâlî melekleri "yüksek, asil ışık unsurları" (**jawāhir nūrāniyyah sharīfah 'āliyah**)¹⁷⁷ olarak tanımlıyor.

Üçüncü sırada, bilmenin mümkün olmasının yanı sıra, başkalarına bilgi sağlayan varlıklar aittir. Bunlar yine dünyadaki Allah'ın vekilleri olarak fiziksel dünyayın yönetimin emanet edildiği insan ruhları ve ışıkların (bilgi anlamında) insan ruhlarına indiği meleklerdir.¹⁷⁸ Kendisi oldukları melekler hakkında yazıyor:

Işıkların insan ruhlarına yayılmış yüksek, asil ışık maddeleri ve bu ışıklardan dolayı 'erbâb' diye çağrılabilir, böylece Allah 'Rabb el-erbâb' olur ve parlaklıklarında farklı derecelerde olurlar.¹⁷⁹

Dördüncü sıra sadece, gerçek ışık olan, Allah'nındır. "Işık" ismi uygulanan her şey, onun ışıklığını ve varlığını Allah'tan türetir. Dolayısıyla, yalnızca metaforik anlamda 'ışık' olarak adlandırılabilir.¹⁸⁰

Varlığın (**wujūd**) kendisi ışıkla özdeşleşmiştir, çünkü onun zıddı adem en üst düzeyde karanlıktır, çünkü asla aydınlanmayacak veya açığa çıkmayacaktır.¹⁸¹ Aksi

¹⁷⁵ Gazzâlî eserleri aracılığıyla farklı şekillerde bu iç duyuları düzenler. Bu konuda daha fazla detay için, bkz. Abu Hamid Ghazali, **Al-Ghazali's Kitab Sharh 'Ajaib Al-Qalb - The Marvels of the Heart**, trans. Walter James Skellie (Louisville, KY: Fons Vitae, 2010), xxiii–xxvii.

¹⁷⁶ Ghazali, **Mishkat al-Anwar fi Tawhid al-Jabbar**, 62.

¹⁷⁷ A.g.e., 72.

¹⁷⁸ A.g.e., 62.

¹⁷⁹ A.g.e., 72.

¹⁸⁰ A.g.e., 56.

¹⁸¹ A.g.e., 57.

takdirde, madde karanlıklarla özdeşleşir, çünkü kendine ait bir ışığa sahip değildir ve başka bir şey tarafından aydınlatılmayı gerektirir. Güneş veya ateş gibi ışıklı fiziksel bedenler, ışığa maruz kalmayan diğer fiziksel bedenlere göre ışıktır. Bununla birlikte, insan ruhları veya melekler gibi ruhani varlıklara göre karanlıktırlar.¹⁸² Bunun nedeni, ikincisinin bilgi ışığı ve benlik bilincine sahipken, birncisi ise istemiyor. Bu nedenle, ışık ve karanlık göreceli niteliklerdir: bir şey bir şeye göre ışık olarak sayılabilir, ancak başka bir şeye göre karanlık olarak sayılabilir.¹⁸³ Allah'ın ışığına kıyasla her şey karanlıktır. Bununla birlikte, O'nun ışığı her şeyi aydınlatabilir. Başka bir deyişle, Allah'ın varlığı ile ilgili her şey varolmaz, ancak Allah her şeye varolabilir. Allah'ın bilgisi (özfarkındalık dahil), irade ve iktidar konusunda her şey cahil, bilinçsiz ve güçsüzdür ve ancak O, kendi bilincini, bilgisini, iradesini ve gücünü dilediğine verir.¹⁸⁴

Sühreverdî'nin farklı ışık türlerine göre sınıflandırması Gazzâlî'den daha karmaşıktır. Bunun nedeni, aralarındaki fiilen bir anlaşmazlık yüzünde değil, örneğin, ışıkların Gazzâlî tarafından tanımlanan dört sraya bölünebileceği gerçeğine inanmadığına inanıyorum. Aksine bunun nedeni, Sühreverdî, nûrânî âlemdeki varanlar olduğunu daha ayrıntılı bir açıklama yapmaya çalıştığı içindir.

Sühreverdî, Gazzâlî'yle, Allah'ın Işıkların Işığı (**nûr al-anwâr**) olduğu ve tüm ışıkların O'dan çıktığını konusunda aynı fikirdedir. Bununla birlikte, İbn Sinâ'nin zamanın hiçbir başlangıcı olmadığı ve sona ermediği ve dünyanın ebedi ve sonsuza dek ebedi olduğuna dair çıkma düşüncesini destekliyor. Allah neden ve âlem de etkidir. Sebep ve sonuç eşanlıdır, bu nedenle dünya Allah gibi ebedi ve sonsuz olmalıdır.¹⁸⁵

Gazzâlî, **Tehâfut**'daki filozofların bu görüşünü imansızlık olarak yorumlamıştır. Fahr el-Dîn el-Râzî'nin ve İbn Rüşdin bu kararı kabul etmediklerini belirtmek gerekir. Gazzâlî'nin **Tehâfut**'ta dünyanın sonsuzluğuna karşı olan argümanı Kuran ayetlerine atfen yapılmaksızın tamamen rasyonel bir tartışmadır. El-Râzî ve onunla bu konuda anlaşanlar, Gazzâlî'nin argümanını ikna edici bulmadılar ve Kuran'daki yaratılış âyetlerini hem âlemin kadim olmadığını (Gazzâlî tarafından

¹⁸² A.g.e., 52–54.

¹⁸³ A.g.e., 43.

¹⁸⁴ A.g.e., 57–59.

¹⁸⁵ Suhrawardi, **The Philosophy of Illumination**, 115–17.

savunulan) hem de âlemin kadim olduğunu (İbn Sinâ ve Suhrawardî tarafından savundu) destekleyen buldu.¹⁸⁶ Sühreverdî'nin İbn Sinâ'ya razı olduğu ve Gazzâlî sınıflarının güvensiz olduğu bir başka görüş, bir sonraki hayatın hazzı ve sancılarının imgesel olması, böylece bedensel organlar diriltilmemiş olmasıdır.¹⁸⁷

Sühreverdî, İbn Sinâ'yı yakından andırarak bir sürdürücü düzeni takip eder. İbn Sinâ, Allah'ı en yoğun varlık (**wujūd**) olarak görür. Varlığın yoğunluk derecesi, zihinler yerine cisimler ortaya çıkana dek, Allah'dan giderek azalır. Suhrawardî varoluş yerine ışıktan söz eder. Bu ışık, ışık saçan maddelere (**jawhar ghāsiq**, çoğ. **jawāhir ghāsiqah** veya **ghawāsiq**), karanlık haller (**hay'ah**, çoğ. **hay'āt zulmāniyyah**) ve bariyerlere kadar (**barzakh**, çoğ. **barāzikh**) ışıkların ışıktan uzaklaşan her derecede daha az yoğunudur ve saftır üretilir.¹⁸⁸ Dolayısıyla, ışığın yokluğu ya da adem, maddenin dünyasıyla ve - bundan daha düşük - varoluştan yoksun olarak, Gazzâlî için gördüğümüze benzer şekilde tanımlanmaktadır.¹⁸⁹

Sühreverdî, ışığı bedensiz veya saf olan (**nūr mujarrad** veya **maḥḍ**) ve kazayla olanlara (**'aradī** veya **nūr 'aridī**) ayırır. Ayrıca karanlık (**zulmah**), bulanık madde (**jawhar ghāsiq**) ve karanlık hal (**hay'ah zulmāniyyah**) olan başka bir şeyin bir kazası veya hali olan bir lokusa ihtiyaç duymayanları da ayırır. Dolayısıyla ışık ve karanlık, bağımsızlık ve bağımlılık var. Bağımsızlık tarafında maddi olmayan ışık ve karanlık bir maddeye sahibiz, bağımlılık tarafında ise kazara ışığa ve karanlık haldedir.¹⁹⁰

Sühreverdî cisim'i bariyer (**barzakh**) olarak nitelendiriyor ve beden ayrıca işaret edilebilecek birşeydir. Her bariyer karanlık bir maddedir. Üzerine ışık yansırsa aydınlık olur ve yansımazsa karanlık olur. Güneş gibi cesetlere eşlik eden ışık kazara bir ışıktır, güneşin kendisi ise bir bariyerdir, bu nedenle karanlık bir maddedir, çünkü her bariyer karanlık bir maddedir.¹⁹¹

Cisimlerin saf ışıklara sahip olmalarına bağlı oldukları için onlardan üstün olanı gerektirmezler. Konumu bir beden olduğu için, kazara ışık işaret edilebilir.

¹⁸⁶ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, 118–20.

¹⁸⁷ Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination*, 148–49.

¹⁸⁸ Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 78–79.

¹⁸⁹ A.g.e., 87–88.

¹⁹⁰ Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination*, 77.

¹⁹¹ A.g.e.

Anlamsız ışık işaret edilemez. Başka bir şeyden ziyade kendi içinde ışık olan her şey saf bir ışıktır.¹⁹²

3.3. Ruh

Sühreverdî için kendinin farkında olan her şey, saf bir ışık ve böylece kendi kendini geçindiren bir şeydir. Bu saf ışık, egosunun içinde olan bir ego temsili (**anāniyyah**) yoluyla kendisini farketmez çünkü o temsil egoya bağlı bir temsile sebebiyet vermez. Üstelik, eğer egonun kendisini bilmek için yalnızca bir temsile bel bağlaması gerekseydi, bu saçma olunca kendisi olarak onu tanımak için onun temsilden önce kendisini bilmesi gerekir. Bu nedenle, biz kendinin farkında varlıklar olarak, manevi ışıklar, sürekli kendinin farkındayız. Bu farkındalık, bizim özümüz olunca ona eklenmiş bir özellik değil. Bizim bedenimiz değildir. Eğer böyle olsa, kendimizin bedeninin farkındalığını kaybetmeyiz. Vücudumuzun içinde ne olduğunu azıcık hissediyoruz ki iç organlarımızı keşfetmek için onları kesip parçalara ayırmamız lazım. Ego belli ve ışık olmadan başka bir şey değildir.¹⁹³

Bu ego Sühreverdî tarafından **nūr isfahbādhi**, **nūr mudabbirah** (yönetme ışık), **nefs natike**, **kalp** ve **ruh** olarak tanımlanır. Sühreverdî'ye göre, melekler ve insan aynı öze sahipler oluyor. Aralarındaki temel fark, insanların dünyevi bedenlerine bağlı olması. Dolayısıyla ışıkların hiyerarşisinde meleklerinkinden alt dizindeler.

Gazzâlî, insanın ruhu için farklı terimler kullanıyor. Adamın içinde bilen ve farkedilen şey olarak tanımlıyor. İnce rabbani ruhani hafif bir şey olarak (**latifah rabbāniyyah rūhāniyyah**)¹⁹⁴ veya manevi akli bir ışık olarak (**nūr 'aqlī ma'nawī**) onu tarif ediyor ve melek ruhları aynı şekilde resmediyor.¹⁹⁵ Bütün bu terimlerin farklı anlamları olduğunu, fakat bu insanın içinde bilen ve farkedilen gerçek özü olan ince manevi madde olarak aynı anlamı paylaştığını açıklayarak, o **kalp**, **ruh**, **akıl** ya da **nefs** terimleri ile onu tanımlıyor.¹⁹⁶ Gazzâlî'ye göre, "kendiliğinden yaşayan bir

¹⁹² A.g.e., 78–79.

¹⁹³ A.g.e., 80–81.

¹⁹⁴ Abu Hamid Ghazali, **Al-Ghazali's Kitab Sharh 'Ajaib al-Qalb - The Marvels of the Heart**, çev. Walter James Skellie (Louisville, KY: Fons Vitae, 2010), 6.

¹⁹⁵ Ghazali, **Mishkat al-Anwar fi Tawhid al-Jabbar**, 62.

¹⁹⁶ Ghazali, **Al-Ghazali's Kitab Sharh 'Ajaib al-Qalb - The Marvels of the Heart**, 6–10.

prensip (**aşl qā'im bi-nafsihi**) olan bir varlık, ve bilim onun içine ait olmak bir özellik (**şifah**) ve o özellik nitelendirilmiş şeyden başkadır."¹⁹⁷ Gazzâlî, kalpten başka olan bilimnin bu özelliğini göstermek için akıl terimini de kullanıyor,¹⁹⁸ mesela manevi âleme kalp gözü olan akıl hakkında konuştuğu **Miškâtü'l-Envâr** içerisinde.¹⁹⁹ Aynı zamanda, **ruh** ve **nefs insāniyyah** (insani nefis) olarak bazen atfedilir.²⁰⁰

Burada, Sühreverdî ile Gazzâlî'nin arasındaki temel farklardan birini görebiliriz. Gazzâlî'ye göre, nefis (ya da kalp), akıl, ruh ya da insan nefisini isimlendirdiği kendisinden başka olan bir özellik aracılığıyla biliyor (bu terimler ayrıca kalp kendisi için kullanılabilir). Bilhassa, kalbin akli ya da manevi âlemi algılaması bu özellik vasıtası ile oluyor. Sühreverdî, diğer tarafta, nefsin bir özneliği aracılığıyla bildiğini reddedip nefsin özünde farkındalık olduğunu²⁰¹ ve hissi ya da manevi şeylerinin sadece farkına vararak bilimne sahip olduğunu iddia ediyor.²⁰²

Sühreverdî, İslam düşüncesine en önemlilerden biri olan varlıktan geçerek bilim (**ilm-i huzûrî**)²⁰³ katkısını uygulamaya koyuyor. Ona göre, ruh saf ışık ve farkındalıktır. Vücuda bağlı olduğunda, basit bir şekilde dış dünyayı algılıyor: görme duyusu mısali vererek ruh, gözlerinin önünde olan bir şeyi önünde bulunduğu ve onların arasında perdeler bulunmayınca o, dış ışıklar tarafından aydınlandığı için algılıyor. Bu, ışığın ya gözden görülmüş bir şeye ya da görülmüş şeyden göze ışınlanması hakkında önceki teorilere karşıdır. Ruhani âlemin algılanmasına gelince, bunun da ek araçlara ihtiyacı yok. Ruh, duyular tarafından dikkati dağılmamayı başardığında, doğal şekilde ışıklar âlemini, manevi âlemi kendiliğinden algılıyor. Ne kadar yoğun ışık olursa o kadar uzak vizyonu ulaşır. Ne kadar yüksek ışıkların hiyerarşisindeyse, altındaki şeyleri algılayacağı için o kadar bilir. Aynı zamanda, ne

¹⁹⁷ A.g.e., 9.

¹⁹⁸ A.g.e., 10.

¹⁹⁹ Ghazali, **Miškāt al-Anwar fi Tawhid al-Jabbar**, 45–46.

²⁰⁰ A.g.e., 45.

²⁰¹ Suhrawardi, **The Philosophy of Illumination**, 81.

²⁰² A.g.e., 4.

²⁰³ Bu kavramın ayrıntılı bir analiz için, daha sonra da İslam felsefesinin ışığında, Mehdi Hairi Yazdi, **The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy** (Albany: State University of New York, 1992).

kadar bilirse o kadar yüksek şu ışıkların hiyerarşisinde ve ışıkların Işığma yakın olur.²⁰⁴

3.4. Angeloloji

Yüksek ışıklar ile aşağı ışıkların arasında ilişkisi hakimiyettir (**qahr**), olduğu halde aşağı ışıkların yüksek ışıklara aşkı (**maḥabbah**) var. Bu önemli çünkü insanın ışıkların Işığma özlem duyunca bedensel kaygıları ayrılmaya başladığında, onlara özlem duyması, artık vücuda bağlı olmayana ve en yüksek ışığa bağlı olana kadar, ışıkların Işığının huzurunda onu yükseltiyor. Bu, bir anlamda Gazzâlî'nin **Mishkât** içerisinde insanın meleklerin ve peygamberlerin ruhlarının ve evliyaların yardımı ile Allah'a yükselmesi başlarken, tüm bilime ulaşabildiği yer olan Allah'ın varlığına varana kadar insanın ruhani âleme bağlı olması ile ilgili söylediklerine benziyor.²⁰⁵

Sühreverdî melekleri kategorilerde bölüyor. İlk ayırım baskın ışıklar (**qawāhir**) ile tartıştığımız yönden ışıkların arasında (**anwār mudabbirah**). Baskın ışıklar, ışıkların Işığından zuhur olan iki düzende bölünür. Bir düzen dikey ya da boylamsal (**tūlî**) ve diğer yatay ya da enlemsel (**'araḍî**). Meleklerin dikey düzeni başmeleklerle tekabül eder. Sühreverdî meleklerle Zerdüş isimlerini verme eğilimindedir. Meleklerin bu dikey sırası ilk türüm ve **bahman** ya da **nūr aqrab** (en yakın ışık) denir. Enlemsel düzeni, boylamsal düzeninin erkeksi yönlerinden zuhur olur ve Platonik arketiplere karşılık gelir. Bu düzenin melekleri **arbāb al-anwā'** 'türlerin hakimleri' denir. Onlar da **ṭilismāt** (tılsımlar) ya da **şanam** (putlar ya da ikonlar) denir.²⁰⁶ "Her birinin hüküm sürdüğü semavi mülküsü var ve yaratılmış sıranın üzerinde kendisine özgü baskı kurur."²⁰⁷ Boylamsal kadınsı yönlerinden, melek sırasının katılaşmasından dolayı sabit yıldızlar ve gezegenler olarak gök cisimleri üretilir.²⁰⁸

Gazzâlî'nin ışıklar dört sıra bölünmesinin aksine Sühreverdî'nin saf ışıkları, hem baskın ışıkları hem de insan ruhlarını içeren yönetme ışıkların, onların vasıtasıyla şeyler belli olunca, ikinci sıraya ait olduğunu görebilirsiniz. Bir de, şeylerin kendilerin tarafından ve vasıtasıyla belli olduğu ışıklar üçüncü siraya aittir.

²⁰⁴ Amin Razavi, **Suhrawardi and the School of Illumination**, 81–92, 102–20.

²⁰⁵ Ghazali, **Mishkat al-Anwar fi Tawhid al-Jabbar**, 45–67.

²⁰⁶ Amin Razavi, **Suhrawardi and the School of Illumination**, 82.

²⁰⁷ A.g.e.

²⁰⁸ A.g.e.

Sühreverdî'ye göre melek sırasının katılaşması olan, şeylerin onların vasıtasıyla belli olduğu göksel cisimleri, ilk sıraya aittir. Sühreverdî'nin onlara yönetme ışıkları anlamı yüklemesine rağmen, bedensel bariyerler ve ışığı tesadüfi olunca onların öz farkındalığı yok. Göksel cisimlerin yönetme ışıkları Gazzâlî'ye göre açıkça ikinci ve üçüncü sıralara aittir. Dördüncü seviye, ikisinde de ışıkların Işığına mahsustur. Gazzâlî'nin **Mishkât**'taki melekler "insanlara ışıkları"²⁰⁹ döken yüksek asil cevherlerdir. Bu nedenle, Allah 'Rabbü'l-erbâb' olunca onlara 'rab' adı verilebilir. Işıklılığı konusunda farklı rütbeleri var ve görünür dünyasında metaforu Güneş, Ay ve göksel cisimlerdir."²¹⁰

3.5. Âlemler ve bilgi fakülteleri

Gazzali, iki âlem, **hissi** ve **akli** olanları ve onlar için çeşitli isimleri kullanıyor. Beş dış duyu ile ve çoğu insan tarafından görünmediği için akli âlem **Gayb âlemi** de denir. Bu, melekleri ve hissi âlemde şahit olunmuş etkilerin esbaplarını barındırdığı ve hissi âlemin yansıması ve metaforu olduğu için **melekût âlemi** denir. Sembolik olarak daha asil ve bu nedenle hissi âlemden yüksek olduğu için, **ulvi** denir. Hayvanlar, insanlar ve meleklerin ruhlarını barındırdığı için **ruhani âlem** denir. Hayvanlar, insanlar ve meleklerin ışıklar olan ruhları yanısıra Allah, ışıkların Işığını barındırdığı için **nurani** da denir. Buna binaen hissiki tüm bunların tersi ile denir: görme (**şehâdet**), **mülk**, **süfli**, **cismani** ve karanlık (**zulmânî**).²¹¹

Bu **Mishkât**'ta konuştuğu iki dünyayı bilimnin iki fakültesi (fiziksel göz ve kalp gözü, yani akıl) ile ilgili olarak tanımlıyor içeri davranır. Ancak diğer çalışmalarda ve **Mishkât**'ın diğer bölümlerinde başka âlemler ve fakülteler hakkında konuştuğunu okuyabiliriz. Genel olarak:

İnsanın özünü, özgün durumunda, Allah Yüce'nin "âlemleri" hakkında hiç bilgi olmadan yaratılır, boş basitlikte. Bu "âlemler" o kadar çok ki sadece Allah Yüce onları sayabilir: "Rabbinin ordularını, kendisinden başkası bilmez." (74:31) İnsan, "âlemler" hakkında algının aracılığıyla bilgi alıyor. Algı türlerinin her biri, insanın var

²⁰⁹ Gazzali ilk yani ışıkların rütbe, bir anlamda: Bilim, bilim, bereket ve hangi ruhsal deneyimler neden olur.

²¹⁰ Ghazali, **Mishkat al-Anwar fi Tawhid al-Jabbar**, 72.

²¹¹ A.g.e., 51, 70.

olan "âlemlerden" birini bilmesi için yaratılır - ve "âlemler" ile var olan şeylerin kategorilerini demek istiyorum.²¹²

Gazzâlî'nin eserlerinde bahsettiği âlemler kendinin bilim fakülteleri ile ilgili tartışmasına göre değiştiği açık. Eserlerin içerisindeki fakülteler sınıflandırmasının nasıl değiştiklerini takdim etmek amacımız değil. Ayrıntılı bir hesap sunmak için burada amacımız değil.²¹³ Ancak altı fakülte ve dört âlemlere bakarak genel bir resim çizebilirsiniz.

Altı fakülteye gelince, bu aristocu düşüncenin beş iç duyusu artı manevi gerçekliklerini tatmasına dair **zevk**²¹⁴ olarak da adlandırılan **nübüvvet**.²¹⁵ Beş iç duyudan ikisi algılamaktan, ikisi korumaktan ve biri ne algılandı koruduğundan sorumlular. Algılamaktan sorumlu iki olanı, hassasiyetin aracılığıyla formları algılayan **hiss-i müsterek** ve anlamları ve kavramları (**ma'ânî**) algılayan fikir edinebilen fakülte (**vehim, wahmiyyah**). Korunmaktan sorumlu iki olanı, sağduyu tarafından kaydedilmiş hissi formları koruyan alıkoyucu **hayal** ve fikir edinebilen fakültenin aracılığıyla kaydedilmiş kavramları koruyan anımsamadır (**dhākīrah**). İkisi de bazen **hafıza** denir. Aslına bakılırsa, hafizde saklanan kavramalara değinmekten sorumlu olanı iki fakülte, ama onlar sıklıkla tek fakülte olarak kategorize edilir. Bu, alıkoyucu hayalda saklanan hissi kavramaları yeni hissi formlar (bir kanatlı at ya da kahve kokusu olan bir gül gibi) haline birleştiren sentezlenmiş hayal (**mütehayyil** veya **mutakhayyilah**) ve yeni kavramları, yargıları ve bilimi üretmek için kavramları birleştiren düşünme (**mufakkīrah**). Bu ikisinden tüm bilimler ve sanat türediyor.²¹⁶

Altıncı fakülte olan **zevk** peygamberlere ve evliyalara aittir. O, insanların müzik ya da şiir zevkine benzer şekilde, ona sahip olmayanlar değil, sahip olanlar tarafından anlaşıldığı için tat denir. Gayb ve kutsal âlemin farkedilebilenleri, içeriklerinin duyular ve hayalin ötesine geçtiği kutsallık âlemi (**'âlam al-quds**)

²¹² Ghazali, *Al-Ghazali's Path to Sufism: his Deliverance from Error*, al-Munqidh min al-Dalal, 59.

²¹³ Böyle bir açıklama için, bkz Ghazali, *Al-Ghazali's Kitab Sharh 'Ajaib al-Qalb - The Marvels of the Heart*, pp.xxiii-xxvii.

²¹⁴ Ghazali, *Mishkat al-Anwar fi Tawhid al-Jabbar*, 82-83.

²¹⁵ Ghazali, *Al-Ghazali's Path to Sufism: his Deliverance from Error*, al-Munqidh min al-Dalal, 60.

²¹⁶ Ghazali, *Al-Ghazali's Kitab Sharh 'Ajaib al-Qalb - The Marvels of the Heart*, xxvi.

algıladığı için, **ruh** (bu durumda bir bilim fakültesinin anlamına gelen) **qudsî** (kutsal), da denir.²¹⁷ Bu fakültenin aracılığıyla, peygamberler ve evliyalar **ilham**, açıklama (**mukāshafah**), tanıklık (**mushāhada**) ve haller (**ahwāl**) yaşıyor ve Gayb âlemi bilime sahip oluyor.

Sühreverdî'ye göre, **zevk** kendiliğinden bir nitelik ya da fakülte değilmiş. Ondan daha bir sezgi, bazı şeyler anlaşılacak bir şekildir. İlm-i huzûrî ve farkındalığın ruhun özü olması fikirlerinin aracılığıyla, Gayb, ışıklar âlemini algılamak için ek bir fakülte ya da özelliğe ihtiyacı yok. Ruh duyuları tarafından dikkati dağılmayınca, kendi kendisinin aracılığıyla cismani âlem algıladığından daha berraklık ile ışıklar âlemi algılıyor.

Beş iç duyuya gelince, Sühreverdî bazı eserlerinde Gazzâlî'nin aynı şeklinde onları tanıır²¹⁸ ama farklı bir açıklama **Hikmetü'l-İşrâk**'ta veriyor. Bu fakültelerin (Aristocu felsefesindeki bitkisel, hayvansal ve insan ruhunun fakültelerinden öfke, şehvet, çoğalma, besleme edinmesi iktidarlarının yanı sıra) yönden ışıktaki belirleme bir yansıması olduğunu söylüyor. Örneğin, şehvet ve öfke yönden ışığın yüksek ışıklara sevgisi ve alt ışıkları baskınlık kurmasından türüyor. Işık, Sühreverdî tarafından 'kalesi' (**şîşiyah**) olarak tanımlanan vücuda sahip, onun boyunca yayıyor. Ruh ışığı, boşlukları ve vücudun yerlerini işgal eder, böylece ruh içindeki fakülteler bu boşluklar ve parçalarla ilişkilendirilir. Bağlandıkları bölüm hasar görürlerse hasar görürler. Beynin farklı boşluklarında bulunan bilgi fakülteleri beyindeki bölgeler hasar görürse hasar görürler.²¹⁹

Hem hissi imgeler hem de kavramlar için bellek fakültesine gelince, Sühreverdî, bu "semavi (**falakiyyah**) yönden (**isfahbadhiyyah**) ışıkların rabına ait olan yerlerden biri olan hafıza âleminde bulunuyor. Bunlar hiç bir şeyi unutmuyor."²²⁰ Hafıza âleminde bedenden uzaklaştırarak unutmak için kapasitemizi açıklamaya çalışıyor. Anılar fakülteleriyle bedenimizde saklanmışlarsa, hiçbir şey hafızanın istenildiğinde onları bulmalarını engellemezdi, fakat Sühreverdî, hatıralar kendi âlemlerinde saklansa dahi, bir fakültede belleğe ayrılmış faküllü olabileceğini

²¹⁷ Ghazali, *Mishkat al-Anwar fi Tawhid al-Jabbar*, 70, 82–83.

²¹⁸ Örnek olarak, bkz Suhrawardi, *Al-Mu'allafat al-Falsafiyah wal-Sufiyah: al-Alwah al-Imadiyyah, Kalimat al-Tasawwuf, al-Lamahat*, 34–38.

²¹⁹ Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination*, 133–40.

²²⁰ A.g.e., 136.

kabul eder.²²¹ Bir bakıma, belleği ışıkların bir parçası olan başka bir dünyaya yerleştirmek, ruhun hatırlama kabiliyetinin gücünü belirleyen o âleme bağlanması zımnen geçerli olunca, İslam kültürü ve tasavvuf'ta günahkarlık hafızayı düşürürken dindarlık onu azalttığı genel düşünceye katılıyor.

Sentezlenmiş hayal (**mutakhayyilah**), tahmini fakülte (**wahmiyyah**) ve kalıcı hayal (**hayal**) ise, Sühreverdi, hem hissi görüntü ve kavramları ele alabilecek hem de kavramları formlardan ayıran tek bir fakülte olduğunu söylüyor.²²²

Gördüğümüz gibi, Gazzâlî her fakülteye bir âlem bağlıyor: hiss-i müşterek, alıkoyucu hayal ve sentezlenmiş hayal için hissi imgeleri içeren bir âlem var; usavurma nesnelere, anlaşılabilir şeyleri (**ma'qûlât**) içeren bir âlem var; fiziksel âlem ile birlikte manevi zevk'in kavramaları ile ilgili bir âlem (**ruhani âlem**) var. Bu dört dünyanın ayrımı, Gazzâlî'de ne katı ne de açık değildir. Bahsettiğimiz gibi, bir âlemi her algılama fakültesine bağlar. Örneğin her bir duyu kendi âlemine sahiptir. Âlemlerin sayısı, bilgi fakültelerini numaralandırma şeklimize göre değişir.

Listelediğim dört âlemin arasında, Gazzâlî'nin, cismani ve ruhaniyi dış varlığı olan ve birinin etkileşime girebileceği duygusal varlıkları içeren bir objektif olarak gördüğü açıktır. Hayal fakülteleri ile ilgili âleme gelince, Gazzâlî metaforları ve rüyaları ona bağlar. **Miškât**'ta şaşkın bir ifade dışında, bana, diğer iki âleme olduğu kadar objektifliği de aynı derecede yormuyormuş gibi gelmiyor.

Gazzâlî, camdan (**zücaciye** veya **zujâjah**) peygamberlerin temsili ya da hayalperest fakültesi için bir metafor olarak bahsediyor. Eğer cam şişkinse, arkasında açıkça görünmesini engeller. Eğer rafine ve nazikse, şeffaf olur. Brüt iken ışık yerleştirilirse ışık görülmez. Eğer rafine edilmiş olduysa, ışık buna parlayacak ve ayrıca (mum gibi) rüzgarlardan korunacak. Bu demektir ki, birinin yaratıcı fakültesi, peygamberlerinki gibi rafine edilirse, görünür dünyadaki imgelerle tıkamak yerine görünmez dünyayı ortaya çıkarır, çünkü bu imgeler birinin manevi anlamını anlamasına izin verecek şekilde düzenlenecektir.²²³ İşte Gazzâlî şöyle diyor: “Görünen temsil (veya form) doğru (veya gerçek) ve bunun ardında bir sır var (**al-**

²²¹ A.g.e., 136–39.

²²² A.g.e.

²²³ Ghazali, **Miškât al-Anwar fi Tawhid al-Jabbar**, 78–79.

mithāl al-zāhir ḥaqq wa warā'a hadha sirr).²²⁴ Gazzālî'nin atıfta bulunduğu sır ne olabildiğini bilmiyorum, fakat bu açıklama, belki de bu hayal biçimlerinin fiili bir dış gerçekliğe sahip olduğuna bir kinaye olabilir.

Anlaşılabilir şeyler dünyası (**ma'qūlāt**) için, zorunluluk, imkân ve imkânsızlık gibi kavramlar ve akılcı yargılara gelince, Gazzâlî tarafından bunların kendi dünyalarında gerçek varlıklar olup olmadığı veya herhangi bir dış varlık olmadan zihinsel yapılar olup olmadığını tartışılacak hiç bir bildirimde bulunmadım. Farkedilebilen bir âlemin, Gazzâlî'nin algılama her fakültesine yaptığı genel derneği, belki de, kavramlara ve akılcı yargılara bir dış varlığını atfettiğini önerebilir. Ek kanıt olmadan, spekülasyona devam edeceğiz.

Sühreverdî esas olarak iki yerine üç²²⁵ ila dört²²⁶ dünyadan bahsediyor. İlk ikisi ışıkların âlemi ve cismani âlemi. Işık âlemi, baskın ışıkların (**qawāhir**) ve yönetim ışıklarının âlemine (**anwār mudabbirah** veya **isfahbadhiyyah**) ayrılabilir. Gördüğümüz gibi muzaffer ışıklar, Sühreverdî'ne göre Platonik arketiplerinin karşılığı olan başmelekler ve "türlerin rabları"dir (**arbāb el-anwā'**). Yönetim ışıkları, âlemdeki insanların yanı sıra insan ruhlarının koruyucu melekleridir. Aslında Sühreverdî, her insan ruhunun bedene girdiğinde ruhu bölünmüş bir koruyucu meleği olduğunu söyler. Bir yarısı semate kalırken, vücuttaki diğer yarısı gökyüzü yarısı ile yeniden bir araya gelmeye özen göstermektedir. İnsan türünün hakimi de Hz. Muhammed'in ruhuyla tanımlanmış olan başmelek Cebrail, Kutsal Ruh'la tanımlanmıştır.²²⁷ Bu Sühreverdî'ye göre insanlığın bilim kazandırdığı aktif akıl (**'aql fa'āl**) ve onun ruhlarımızla ilişkisi, ruhlarımızı birincil (**awā'il**) ve ikincil (**thawānī**) anlaşılabilir şeyler (**ma'qūlāt**) bilgisiyile yazdığında kalemin (**kalem**) tabletle ilişkisine benzemektedir (**lawh**).²²⁸ Bu, İbni Sinâ'nın aktif akıl ile ilgili doktrinine çok benzer.

Sühreverdî tarafından tanınan üçüncü dünya, "karanlık ve aydınlatılmış asılmış imgelerin" âlemidir (**sūwar mu'alliqah zulmāniyyah wa**

²²⁴ A.g.e., 79.

²²⁵ Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination*, 2.

²²⁶ A.g.e., 149.

²²⁷ Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 82–83.

²²⁸ Suhrawardi, *Al-Mu'allafat al-Falsafiyah wal-Sufiyah: al-Alwah al-'Imadiyyah, Kalimat al-Tasawwuf, al-Lamahat*, 91–93.

mustanīrah).²²⁹ Daha sonraki gelenek, bu âlemi misal âlemi (**'âlam al-mithâl**) olarak ilan etti. Özellikle Henry Corbin, bu âleme önemli bir özen göstermiş ve kendi felsefesine entegre etmiştir.²³⁰ Bu âlem insanların rüyalar ve hayal gücülerde algıladıkları bedensiz formları, aynı zamanda bazı doğüstü olayları da içerir: Sühreverdî, Darband ve Mîyânaj halklarının (Sühreverdî alanındaki iki kentten) bu tür kitle görüntülerini defalarca tecrübe ettiklerini anlatıyor ancak geçit bize ne gördüklerini açıkça söylemiyor. Benim anlayışım, görünür olmalarına rağmen bir tür cin veya şeytanları gördüler.²³¹

Sühreverdî, bazı ruhların, özellikle de gök cisimlerini yönetenlerin, kendileri için bu formları yaratabildiklerini, hayal gücünden onları gerçekleştirebildiklerini açıklıyor. Alternatif olarak, vizyon ve görüşlerde olduğu gibi güzel formları takınarak dünyadaki kutsanmış insanlara gösterebilirler. Cinler ve şeytanlar veya bunlardan bir tür de bu âleme aittir. Öbür dünyadaki zevklerin ve acıların fiziksel değil, hayali olduğu fikire göre - İbn Sinâ tarafından desteklenen filozoflara ilişkin bir düşünce ve **Tehâfut**'ta küfre mahkûm edilen bir fikir - o zevklerin ve acının bu hayali âlemin bir parçası olduğunu söylüyor. Ancak, burada hayali terimin gerçek dışı anlamına geldiğini düşünmemeye dikkat etmeliyiz çünkü Sühreverdî için bu, cismani ve ışık âlemleri gibi gerçek yaşanmış olan bir âlemdir.²³² Gördüğümüz gibi, Gazzâlî'nin bu âlemin dışsal gerçekliği hakkında görüşü, daha önce atf yaptığımız esrarengiz ifadenin benzer bir fikri ifade etmediği sürece, Sühreverdî ile aynı fikirde olmadığı anlaşılır.

Anlaşılabilirler (**ma'qulât**) âlemi ve kavramlar (**ma'ânî**) meselesi söz konusuysa, Sühreverdî bunları ve evrensel varlıklarının (**kulliyât**) dış varlığa sahip olduğunu kabul etmez.²³³ Platonik arketipleri, türlerin rabları fikriyle (**arbâb al-anwâ'**) kabul ettiğini gördük. Bunlar yalnızca bitki, hayvan ve insan dünyasının türlerini değil, aynı zamanda su, ateş ve sevgi gibi şeyler de yönetir. "Sühreverdî, yangın için **Urdibihisht**, su için **Khurdâd**, mineraller için **Shahriwar**, bitkiler için

²²⁹ Suhrawardi, **The Philosophy of Illumination**, 149.

²³⁰ bkz Henry Corbin, **Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi**, Bollingen Series 91 (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998).

²³¹ Suhrawardi, **The Philosophy of Illumination**, 149.

²³² A.g.e., 149-50.

²³³ A.g.e., 7-8.

Murdād ve sevgi için **Aspandārmaz** gibi Zerdüşti isimlerini kullanıyor."²³⁴ Bununla birlikte, bunların evrensellerin aksine, gerçek anlamda varlıkları olduğunu anlamak önemlidir.

Sühreverdî'nin evrensel varlığından vazgeçmesi, İbn Sinâ'dan farklı olarak varlığın kudretine ya da özüne öncelik vermesine yol açar. Varlık, özüne ek olarak bir şeyin gerçek bir parçası değildir; ancak yalnızca zihnimizde öngördüğümüz bir şeydir.²³⁵ Yalnızca ayrıntıların varlığını (**juz'i**) kabul ederek, Sühreverdî, diğer filozoflerin bulduğu Allah'ın bilgisi sorununa düşmez. Gazzâlî, Allah'ın ayrıntıları değil, yalnızca evrenselleri bilmemesi fikri inançsızlık durumu değerlendirmişti. Sühreverdî için, Yüce Işık olan Allah, ışığının ulaştığı her şeyi, bütün yaratımı, bedensel ya da manasız olarak algılar ve böylece tüm **juz'iiyyât** ilişkin tam bilgiye sahiptir.²³⁶

3.6. Ruhun yükselmesi

Hem Ghazzâlî hem de Sühreverdî için ruh, dışsal ve içsel duyuları endişelendiren cismani âlem ile dahiliyeti yüzünden, Gayb âlemi kavramasından dikkati dağılır. Bu rahatsızlıktan, uyku halinde olduğu gibi, ruhun güçlenmesi ve ruhsal çabayla vücudun zayıflamasından kurtulduğunda, Gayb âlemi, ona süfli âlemdeki özgürlüğünün derecesine göre yükselterek, Allah'ın huzuruna ulaşana kadar, her şeyi bildiği yerden algılamakta özgürdür. Ruh, ruhani âlemi uyku halindeyken algıladığında, izlenimler bazen hayal gücü fakültesiyle kodlanır ve bize yorum gerektiren hayalleri verir. Gayb âlemi, âlem-i şehâdetteki olan şeylerin yanı sıra Allah'ı, melekleri ve diğer insanların ruhları içerdiği için - Allah yolunda peygamberleri ve yardımcı olan evliyaları da içeren - oradan her şey, geçmiş, şimdiki ve gelecekte etkili bir şekilde öğrenilir.²³⁷

Bunu başarmak için, Allah'ın sürekli hatırlamasıyla, ilahi şeylerde yansımayla Allah'a, Gayb âlemin soylu sakinlerine (melekler, peygamberler ve evliyalar) ve

²³⁴ Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 82.

²³⁵ A.g.e., 33–35.

²³⁶ Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination*, xxvii.

²³⁷ Ghazali, *Mishkat al-Anwar fi Tawhid al-Jabbar*, 76–164.

genel olarak Sûfî yoluna sevgiyle başarılan dünyanın birinin üzerindeki fiziksel duyuların güçlerini azaltması ve dünyayı yok sayması gerekiyor.²³⁸

Gazzâlî ilk önce aldığı şeyin yaratıcı fakülte aracılığıyla hissi biçimde iletileceğini söylüyor. Duyuları aşarken, ilhamları hissi nesnelere andıran biçimlerden özgürleşecek veya ruhani gerçeklerin hallerini ve zevklerini yaşayacak.²³⁹ Gerçek bir ışık ya da varlığın olmadığını fark ettikten sonra Allah'ı herşeyde, hatta cismani âlemde görebildiği bir duruma gelebilir. Bu tür bir hale, ya Allah'dan ayrımı konusunda kendisini karıştırmayan bir irfani bilgi formu (**'ilman 'irfâniyyan**) yoluyla ulaşabilir, ya da onunla Allah arasında birliğin (**ittihād**) olduğuna inandıran bir tadın halının (**hâlan dhawqîyyan**) vesilesiyle. Böylece el-Bistâmî ve el-Hallâc gibi **Subhânî** veya "Ene'l-Hak" (**ana al-ḥaqq**)" gibi Allah konuşmuş gibi şeyleri söyleyebilir. Ancak sonunda böyle bir halden 'aklın oteritesine' (**sultân al-'aql**) geri dönecek ve hissettiklerin gerçek birlik olmadığını, ancak onu benzeyen bir şey olduğunu fark edecektir.²⁴⁰

Sühreverdî, benzer şekilde, Sûfî edebiyatında bahsedilen, nefsin saflaştırılması ve vizyonların kazanılması, ışıkların yanıp sönmesi ve benzer deneyimler elde etme yolundan söz eder. Fiziksel bedene bağlılığı manevi çabayla kaldırma fikri, Sühreverdî'de manevi bir arındırma ve düzeltmeden (kendini gıpta ile kurtarmak gibi) daha fazla vurgulanır. Çünkü ruhun ilahi ışıklara tanık olmasını ve onlara yükselmesini engelleyen vücuda bağlılıktır. Onlarla birlikte bulunmak, tek başına, ruhu daha da arındırır.²⁴¹ Ayrıca ruhani yolculukta karşılaşılan bazı ışıkların bir açıklaması da yapıyor:

Sühreverdî'ye göre, bazıları kendine has açıklamalara sahip olan bu on beş ışık "bilgi yolunun amacı" dır. Akli âlemden çıkan bu vizyon ışıkları, iktidarın ve bilginin özüdür ve bu ışıkları tecrübe eden de cismani âlem yönetme gücüne kavuşuyor. Bununla birlikte, bu tecrübe için gerekli şart, kişinin cisimleşmiş vücudundan ayrılmasıdır (**tajrîd**). Işıklar şunlar:

1. Acemi üzerine parlayan ve hoş ama kalıcı olmayan bir ışık.
2. Başkaları üzerinde parlayan bir ışık ve daha çok yıldırım gibi.

²³⁸ A.g.e., 52–88; Suhrawardi, **The Philosophy of Illumination**, 72–164.

²³⁹ Ghazali, **Al-Ghazali's Path to Sufism: his Deliverance from Error, al-Munqidh min al-Dalal**, 57.

²⁴⁰ Ghazali, **Mishkat al-Anwar fi Tawhid al-Jabbar**, 58–59.

²⁴¹ Suhrawardi, **The Philosophy of Illumination**, 72–164.

3. Yatıştırıcı ve gnostiklerin gönüllerine giren bir ışık. Sanki ılık su dökülmüş gibi, hoş bir sansasyon yaşanıyor.
4. Basiret insanların kalbine inen ve uzun süre süren bir ışık. Zehirlenme biçimine yol açan baskın bir ışıktır.
5. Sevgi gücü vasıtasıyla uyarılan aşırı lütuf ve zevk ışığı.
6. Işık yoluyla yanan ve aydınlatılan, bilgiyle ulaşılan bir ışıktır.
7. İlk bakışta ışık veren ve güneş ışığından daha yoğun olan bir ışık.
8. Sanki saçtan geliyormuş gibi görünen ve uzun süre devam eden, hoş bir ışık.
9. Ağrılı fakat zevk veren, yayılan bir ışık.
10. Bazı figürlerden gelen ve beynin içinde bulunan bir ışık.
11. Nefisten çıkan (nafs) bir ışıktır ve bütün manevî öğelerin üzerine parlar.
12. Başarısı yoğunluk ile işaretlendiği bir ışık.
13. "Nefsini" doğuran ve askıya alınmış gibi görünen bir ışık. Bu ışık aracılığıyla kişiliğin cisimsizliği gözlemlenebilir.
14. Bir kişinin kabiliyetinin ötesinde bir baskı uygulayacak kadar özel bir ağırlık uyandıran bir ışık.
15. Vücudun hareketlerinin ve maddi kendiliğin nedeni olan bir ışık.²⁴²

Gazzâlî, kalp, kıskançlık ve küstahlık gibi hastalıklarla veya başka nedenlerle ruhani âlemden kirlenebileceğini ve örtünebileceğini söylüyor. Bu nedenlerin içinde, çocuklarda olduğu gibi henüz fakültelerinin tam olarak geliştirilmemesi; çılgın bir insanda olduğu gibi hasar görmesi; düşüncesini Allah'a çevirmek yerine vücudun ritüellerinin ayrıntılarıyla meşgul olan dindar bir adam gibi, ters yönde döndürülür; ve çocukken kendisine güvendiği otoriteler tarafından öğretildiği için ona yerleşmiş olan yanlış inançlarla örtülmüş olması, böylece görünmezden bilgi almasına rağmen o bu inanışlar tarafından çarpıtılmıştır. Eğer kalp saf ve manevi âleme doğru döndüyse, sonuncusu bir ayna gibi yansıtır; böylece Gayb âlemde olanları farkedebilir ve farkına varır. Bütün gerçekleri, melekleri, evrenin ruhlarını ve cismani âlemde gerçekleşen her şeyin nedenlerini içerdiğinden, kalp her şeyden emin bilgiye erişir ve Allah'ı tanımlayabilir.²⁴³

²⁴² Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 61.

²⁴³ Ghazali, *Al-Ghazali's Kitab Sharh 'Ajaib al-Qalb - The Marvels of the Heart*, 29–44.

3.7. Bilgine iki yol

Gazzâlî için, bu sebeple bilgi, ya çalışmayla ya da kalp oymasına ve süslemesine benzeyen spekülasyon ile izlenebilir, ya da ilahi gerçekleri yansıtacak şekilde onu arındırarak. Bu ikinci rota daha zor ama pratik uygulayan ve başarılı olanların istasyonu, yalnızca çalışma ve spekülasyon yoluyla bilenlerden daha yüksektir. Gazzâlî, dini bilginlerin, kalp temizlemek için gerekli ruhani uygulamalara kapılmadan önce bir çalışma ile bilim aradığını tercih ettiklerini belirtmektedir. Bunun nedeni, bu rotanın zor ve uzun olması ve kişinin bu bilgiyi almayınca yıllarını kaybetmesi olabilir.²⁴⁴ Bilim edinmenin bu iki yolu, önceki bölümde sunulan Sühreverdî'nin söylemsel hikmet (**hikmah baḥthiyyah**) ve ilahi hikmet (**hikmah ilâhiyyah**) ile kolayca karşılaştırılabilir. İlahi hikmet her zaman söylemsel hikmetten daha üstündür, ancak her ikisine de katılmak mükemmeldir.

Gazzâlî, kalbi temizleyerek bilgi edinmeye teşvik eder. Ancak çalışmalarının dikkatle okunması, diğer öğrenme türlerinden uzak durmadığını ortaya koyar. Başlangıç olarak, dini bilginleri öğrenmesini, uygulamasını ve diğer teolojik ve hukuki meseleleri, **Mi'yârü'l-'İlm** ve **el-Qisṭâs el-Mustaqîm**'dekiler gibi özümsemesini teşvik ettiği için, mantık öğretmesi ile açıkça ilgilenmektedir. İkincisi, **Ihyâ'** ve **El-Arba'în fî Usûli'l-Dîn** gibi eserler, doğru inançların ve Şeriat'ın nasıl uygulanacağı hakkında dışsal bilgi edinmenin önemi üzerine tartışmalarla başlar. Bu ikisini tamamladıktan sonra kalbin arındırılması gelir. Buna ek olarak, yaptığı çalışma **Bidâyetü'l-Hidâyet**, bilim arayanın sorunu arayanın niyetinin olduğunda ısrar eder: Allah aşkına onu ararken samimi ise, onun için sadece iyi bir bekleme var; Ancak dünyevi sebeplerden dolayı istiyor ise, onun azabına neden olacaktır.²⁴⁵

Bağdat'ta Nizekamiyye'den ayrılıncaya dek, bu, onun kendi tecrübesi olduğu için, Ghazâlî bundan haberdardır. **Bidâyet**'te, öğrenciye sabah ve akşam Allah'ın anı ve ibadetine uyma kararlılığı öngörür. Bununla birlikte, öğrenci sabah sofulnessunu tamamladıktan sonra, ruhu ve onun temizlemesi hakkında bilim edinmek, günün kalan geçirebileceği en iyi etkinliğin olduğu söylenir. Bunu yapmayı başarıncaya, Allah'ın kölelerinin menfaati için başka bilim dallarında da araştırma yapabilir.

²⁴⁴ A.g.e., 51–76.

²⁴⁵ Abu Hamid Ghazali, **Bidayat al-Hidayah**, ed. Muhammad Al-Hajjar (Beirut, Lebanon: Dar al-Bashair al-Islamiyyah, 2001), 13–22.

Ancak sadece koşulları onun bilim edinmesini engelliyorsa, günün geri kalanında başkalarına ya da ailesine yardım etmesi için ek kararlılıkla uğraşmalı.²⁴⁶ Bu, Gazzâlî'nin salt halvet ve ibadet etmeyi araştırma pahasına teşvik etmediğini göstermektedir.

Diğer bir konu Gazzâlî'nin mantık ile ilgisi. Eserlerinden ve şimdiye kadar söylediklerimizden İbn Sinâ'nın felsefesinden etkilendiği ve uygun gördüğünde düşüncelerinden faydalandığı açık. Ancak mantıkla ilgili olarak, Gazzâlî onu dini araştırmacılara kabul ettirme niyetindeydi, **Mi'yârü'l-'İlm** ve **el-Qistâs el-Mustaqîm** gibi kitapların yazar olmasına yol açtı. Frank Griffel,²⁴⁷ özellikle felsefe bilimlerine ve mantığa yaklaşmak için **mütakallimûn**'u yönetmede Gazzâlî'nin rolü üzerine daha fazla bilgi verdi.

Münkiz'de, on adet üçten fazla, bir şeyin bir şey ve bunun tersi olamaması gibi mantık bedîhiyyât şüphelendikten sonra, sonunda yine mantığa güveni verdi mantıklı bir argüman yoluyla değil, Allah'ın ışığı vasıtası ile.²⁴⁸ Bu, ruhani tecrübesi ışığında bu bılıme verdiği önem hakkında güçlü bir beyandır.

Bu sebeple, **Hikmetü'l-İşrâk**'tan önce, okuyucularına **Telvîhât**, **Lemehât** ve **Maşâri'**de takdim ettiği Peripatetik mantık, fizik ve metafiziği okumayı talimat verir, ısrâkî düşüncenin kademeli olarak gösterir. Farklı geleneklere (Sühreverdî davasında felsefe'ye ve Gazzâlî için usulü fıkıh ve kelâm'da dini alimlik) mensup olmalarına rağmen, sûfilere bağlantıyı paylaşırken, ikisi de ilahi bilgiyi elde etmek için hem mantık hem de tasavvufu kullanabilecek öğrenciler kurmayı hedeflemiş görünüyordu. Gazzâlî'nin peygamberliğin ve gayb âlemi²⁴⁹ kavrayacak bir fakültenin mevcudiyetini savunması ve Sühreverdî'nin **Hikmetü'l-İshrâk**'teki çeşitli sayısız mantıksal argümanları gibi, her ikisi de spiritüel gayretle elde ettiği görüşleri mantık yoluyla savunuyorlar.

3.8. Sühreverdî'nin kesinliği

Gazzâlî'nin bazı unsurlarını ve Sühreverdî'nin epistemolojisini sergilemeden önce, kesinlik kazanmak için Gazzâlî'nin yolundan söz ettik ve Sühreverdî'nin

²⁴⁶ A.g.e., 45–91.

²⁴⁷ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*.

²⁴⁸ Ghazali, *Al-Ghazali's Kitab Sharh 'Ajaib al-Qalb - The Marvels of the Heart*, 23.

²⁴⁹ A.g.e., 59–64.

kensliğe kendi yolu ertelenmiş kaldı. Sühreverdî'nin şüpheye yönelik çözümü, **Hikmetü'l-İşrâk**'in girişinde kısaca bir şekilde sunulmuştur ve varlıkta bilim fikirlerine ve vücudun dağılmasından kendini parçalayarak ışıkların dünyasını algılama imkânına dayanır.

.. sadece söylemsel felsefeyi öğrenmek isteyen her kim, söylemsel felsefenin kendisi tarafından iyi ve sağlıklı olan Peripatetik yöntemini takip etsin. Böyle birine söyleyecek bir şeyimiz yok, Aydınlatıcı ilkeleri de onunla tartışmıyoruz. Nitekim Aydınlatıcı sistemi aydınlık esinlenmelere başvurmadan inşa edilemez, çünkü bazı ilkeleri bu ışıklara dayanıyor. Aydınlatıcılar bu ilkeler hakkında şüphe düşerse, ruhun merdivenine tırmanarak üstesinden gelecektir. Tıpkı mantıklı şeyleri görerek bazı halleri hakkında belirli bilgileri elde ederiz ve böylece astronomi gibi geçerli bilimlerin oluşmasını sağlayabiliriz, aynı şekilde bazı manevi şeyleri gözlemliyoruz ve ondan sonra ilahi bilimler temel alıyoruz. Bu şekilde takip etmeyen, felsefenin hiçbir şeyini bilmez ve şüphe elinde bir oyuncak olacak.²⁵⁰

Sühreverdî, manevi âlemin kesinliği hissi olanının kesinliği ile karşılaştırır ve her ikisine yol, şeyleri doğrudan doğruya görmenin ve geçerli bilimler inşa edebilmek için hallerini gözlemenin olduğunu söylüyor.

Bu tasvirinden hem Gazzâlî hem de Sühreverdî'nin Tasavvuf'u daha iyi ve daha kesin bilim temin edebilecek bir yol olarak gördüklerini gördük, ancak ne dini bilimler (Gazzâlî davasında) ne de felsefe (Sühreverdî'nin durumunda olduğu gibi) öğrenmesi yoluyla öğrenmekten öğrencilerini saptırmak istemiyorlar. Mükemmellik, her ikisini birleştirmek ve mantık çalışmasına özel değer verirler.

²⁵⁰ Suhrawardi, **The Philosophy of Illumination**, 4.

SONUÇ

Bu araştırmada, Gazzâlî ve Sühreverdî'nin hayatları, eserleri, felsefe ve mistisizm ile ilişkisi, kesinliğe yolları, ontolojisinin ve epistemolojisinin unsurlarından bazıları sunulmuştur. Ortaya çıkan resim birçok ortak özelliği olan iki figürdür. Her ikisi de İbn-i Sinâ'nın felsefesi ile müteessir olunca, dış ve i duyulara ve ruhlara ilişkin fikirleri, onların farklı şekillerde yorumlamasına rağmen, benzerdir. Gazzâlî ve Sühreverdî arasındaki çok önemli farklardan biri, Gazzâlî'nin ruhun bilebilmesinin bilgi vasıtasıyla olacağını dūřunmesi ve bunu ruhun bir niteliği olarak görmesi, Sühreverdî'nin ise, varlıkta bilim fikrini formülleştiren ruhun özü ile bilme fikrini ne sürmesidir.

Görüldüğü gibi, bu iki alimin fikirlerindeki ortak unsurlardan biri, gayb âlemin manevi olarak kavranması ile mantığı birleştirmektir. Bununla ilgili olarak, Gazzâlî'nin, çoğunlukla sfi yolunun imkânlarını ve grnmeyenden hikmet yoluyla bilim edinmeyi asla yaşamamış olanlara ispat etmek için mantık yolunu kullanmasına karşın, Sühreverdî daha da ileri gider ve manevi kavramalarının rasyonel geçerliliğini göstermek için sfi yolunun imkanlarını kullanmaktadır.

İki alimin de fiziksel ve ruhsal evrenlerin varlığına inanmalarına karşın, zihnin kavramlarının ve anlaşılabilir şeylerin (**ma'qūlāt**) ontolojik statüsünde aynı fikirde olmadıkları görülmektedir. Hayal âlemine gelince, Sühreverdî bu dünyayı son derece gerçek, bizim mdahalemizin dışında bulunan, dolayısıyla tarafsız, askıda duran karanlık ve ışık saçan biçimleri barındıran bir dünya olarak görüyor. Bu hayal âlemi Sühreverdî'ye göre rüyalarımızda gördüğümüz âlem olmasının yanı sıra aynalarda görülen imgelerin, sonraki hayatın zevklerinin ve ağrılarının ve deruni şeytanların ve hayaletlerin yansımalarını içeren dünyadır. Gazzâlî bu dünyanın gerçekliğini asla Sühreverdî tarafından varsayıldığı derecede gördüğünü dile getirmemektedir ancak bizi, kapıyı yoruma açık bırakan, gizemli bir açıklama ile bırakmaktadır.

İkisi de meleklerin ve insanların ruhlarının benzer olduğunu ve meleklerin insana yardım ettiğini, onlara bilgi verdiğini, melekler ve insanların farklı parlaklık derecelerine sahip olduğunu ve fiziksel dünyada oluşan etkilerin gerçek nedenleri arasında olduğunu varsaymaktadır. Ancak, Sühreverdî'nin meleklerin bölünmesine

ilişkin tarifi Gazzâlî'ninkinden çok daha ayrıntılıdır ve Zerdüştlük inancında bulunan kavramlar ve isimler de bu tarifte kullanılmaktadır.

İkisi de ışık sembolizmi üzerine yoğun bir şekilde durmaktadırlar. Fiziksel olanının aksine, bilim, varlık, benlik bilinci, melekler ve ruhlar, Allah, iktidar, manevi olanına bağlayarak onu kullanmanın birçok yönünde fikir birliğine vardılar. Fakat Sühreverdî'de ışığın ontolojisi Gazzâlî'de olduğundan daha gelişmiştir.

Her iki alim de Fars kökenli idi ve muhtemelen gezgin sufilere rastlayarak ya da onlardan öğrenerek bir zaman geçirmişlerdi. Gazzâlî'ye gelince, uzlette geçirdiği on yıl içerisinde gezgin sufilerle karşılaşmış ve karşılaşmadığını bilmiyoruz, ancak muhtemelen böyle olmuştu diyebilmekteyiz. Çünkü, öğretmenliğe dönmeye karar vermeden önce manevi tecrübelerine saygı duyduğu bazı ustalara veya kişilere danıştığını kendisi eserlerinde kabul etmektedir.²⁵¹ Gazzâlî ve Sühreverdî'de ışığın sembolizmini, İbn Sinâ'nın çoğunlukla kaybolmuş **Hikmetü'l-Meşrikiyyîn**'i ile birlikte değerlendirmek mümkün olsa da Gazzâlî asla açıkça işrâk veya **meşrik** kavramına değinmez. Fakat şimdilik ve tamamen spekülatif olsa dahi, kendisinin ve Sühreverdî'nin, bu dönemde yaşamış olan bazı gezgin Fars Sufilere rastladıkları ve onların karanlık ve ışık sembolizmi üzerine yoğun bir şekilde dayanan -proto-tarikat yapılanmasına benzeyen- görüşlerinden ve kendilerini İslam tarihindeki Fars bilgeliğine ve maneviyata mirasçı olarak gören tarzlarından etkilendikleri bir olasılık olarak görülmektedir. Bu gezgin Sufi ön-tarikatlarının Hallâc-ı Mansur ve Beyazîd-i Bestâmî ekolleri üzerinden bir zincirleme ile Gazzâlî ve Sühreverdî'ye ulaşmış olması da düşünülebilir. Gazzâlî bu iki mistiğe sıklıkla atıfta bulunmaktadır. Sühreverdî için ise bu iki mistik Antik Pers bilgeliğini miras aldığı (Antik Mısır bilgeliğini miras aldıkları da Zunnun-ı Mısırî ve Tustarî) Sufi üstatlar ve mistikler listesinde yer almaktadır. İbn Sina da eğer onun döneminde yaşamış olsalar bu gezgin Sufilerle karşılaşmış ve bu karşılaşmanın meyvesi de kayıp **Hikmetü'l-Meşrikiyyîn** (Corbin²⁵² ve Nasr'ın²⁵³ bu kayıp eser ile ilgili İbn-i Sinâ ve Sühreverdî bağlantısını doğru kabul edersek) olmuştur denebilir. Kabul etmem gerekir ki,

²⁵¹ Ghazali, *Al-Ghazali's Path to Sufism: his Deliverance from Error, al-Munqidh min al-Dalal*, 71.

²⁵² Corbin, *Nell'Islam Iranico: aspetti spirituali e filosofici. Vol.2: Sohrawardi e i platonici di Persia*.

²⁵³ Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna - Suhrawardi - Ibn 'Arabi*.

Gazzâlî ve Sühreverdî tarafından kullanılan ışık sembolizmi ve sonrasında da İbn-i Sinâ tarafından kullanılan **meşrik** terimi dışında bu iki görüşü birbirine bağlayacak bir kanıt bulunamamaktadır. Bununla birlikte, 10. ve 12. yüzyıllar arasındaki o bölgenin gezgin sufilerinin inançları ve uygulamalarının neler olduğunu bilmenin ne kadar zor olduğu ve böylesine periferik bir kültür ortamında ezoterik fikirlerin ve İslam öncesi dinlerin izlerinin dolaşımında ve hayatta kalmasının ne kadar kolay olduğu açıkça görülmektedir. Tam da bu sebeple, Gazzâlî, Sühreverdî ve İbn-i Sinâ'da ışık sembolizmlerinin gezgin sufi öğretileri de göz önünde bulundurularak incelenmesi önemli bir araştırma konusu olarak öne çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- Amin Razavi, Mehdi. **Suhrawardi and the School of Illumination**. Curzon Sufi Series. Abingdon, Oxon: Routledge, 2013.
- Balzen, Jacob A, ve Antoon Geels, ed. **Mysticism - A Variety of Psychological Perspectives**. The Netherlands: Editions Rodopi B.V., 2003.
- “Biography: Primary Source Material”. **ghazali.org**, 12 Eylül 2015. <http://www.ghazali.org/2015/09/psm-bio/>.
- Corbin, Henry. **Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi**. Bollingen Series 91. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- . **En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques. Vol. 2, Sohrawardi et les Platoniciens de Perse**. Paris: Gallimard, 1971.
- . **L'homme de lumière dans le soufisme iranien**. Paris: Éditions Présence, 2003.
- . **Nell'Islam Iranico: aspetti spirituali e filosofici. Vol.2: Sohrawardi e i platonici di Persia**. Editör Roberto Revello. Abraxas 18. Milano - Udine: Mimesis Edizioni, 2015.
- . **Suhrawardī d' Alep fondateur de la doctrine illuminative**. Paris: Maisonneuve, 1939.
- . **The Man of Light in Iranian Sufism**. Çeviren Nancy Pearson. Omega Publications, 1994.
- “Corpus: Pseudo Works”. **ghazali.org**, 12 Eylül 2015. <http://www.ghazali.org/2015/09/pseudo/>.
- Frank, Richard M. **Al-Ghazali and the Ash'arite School**. Durham and London: Duke University Press, 1994.
- Ghazali, Abu Hamid. **Al-Ghazali's Kitab Sharh 'Ajaib al-Qalb - The Marvels of the Heart**. Çeviren Walter James Skellie. Louisville, KY: Fons Vitae, 2010.
- . **Al-Ghazali's Path to Sufism: his Deliverance from Error, al-Munqidh min al-Dalal**. Çeviren McCarthy R.J. Louisville, KY: Fons Vitae, 2000.
- . **Bidayat al-Hidayah**. Editör Muhammad Al-Hajjar. Beirut, Lebanon: Dar al-Bashair al-Islamiyyah, 2001.
- . **Kitab al-Arba'in fi Usul al-Din fil-'Aqaid wa Asrar al-'Ibadat wal-Akhlaq**. Editör Abd Allah Abd al-Hamid 'Urwani ve Muhammad Bashir Al-Thaqfah. Damascus, Syria: Dar al-Qalam, 2003.
- . **Mishkat al-Anwar fi Tawhid al-Jabbar**. Editör Samih Damigh. Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1994.
- . **Mishkat al-Anwar (“The Niche for Lights”) by al-Ghazzali**. Çeviren William Henry Temple Gairdner. C. XIX. London, United Kingdom: Royal Asiatic Society, 1924.
- . **The Incoherence of the Philosophers**. Çeviren Michael E. Marmura. Provo, Utah: Brigham University Press, 2000.
- Griffel, Frank. “Al-Ghazali”. İçinde **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, editör Edward N. Zalta, Summer 2016., 2016. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/al-ghazali/>.

- . **Al-Ghazali's Philosophical Theology**. New York: Oxford University Press, 2009.
- Guénon, René. **Introduction to the Study of the Hindu Doctrines**. Çeviren Marco Pallis. Bristol: Luzac & Co., 1945.
- . **Perspectives on Initiation**. Editör Samuel D Fohr. Çeviren Henry D Fohr. Ghent, NY: Sophia Perennis, 1946.
- . **Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo**. Çeviren Lorenzo Pellizzi. 5. baskı. Piccola Biblioteca Adelphi 320. Adelphi, 1993.
- Hanegraaff, Wouter J. "Tradition". Editör Wouter J Hanegraaff. **Dictonary of Gnosis and Western Esotericism**. Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2006.
- Hodgson, Marshall G.S. **The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Vol. 1: The Classical Age of Islam**. C. 1. 3 c. Chicago and London: University of Chicago Press, 1974.
- Hood Jr., Ralph Wilbur. "Conceptual and Empirical Consequences of the Unity Thesis". İçinde **Mysticism - A Variety of Psychological Perspectives**, editör Jacob A Balzen ve Antoon Geels, 17–54. The Netherlands: Editions Rodopi B.V., 2003.
- James, William. **The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature - Centenary Edition**. USA and Canada: Routledge, 1902.
- Katz, Steven T, ed. **Mysticism and Language**. New York: Oxford University Press, 1992.
- . , ed. **Mysticism and Philosophical Analysis**. New York: Oxford University Press, 1978.
- . , ed. **Mysticism and Religious Traditions**. New York: Oxford University Press, 1983.
- Lazarus-Yafeh, Hava. **Studies in al-Ghazzali**. Jerusalem: Magnes Press, 1975.
- Mayer, Toby. "Theology and Sufism". İçinde **The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology**, editör Tim Winter, 258–87. Cambridge Companions to Religion. University Press, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Montgomery, Watt W. "Al-Ghazali". Editör P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, ve W.P. Heinrichs. **Encyclopedia of Islam, Second Edition**, 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0233.
- Nasr, Seyyed Hossein. **Three Muslim Sages: Avicenna - Suhrawardi - Ibn 'Arabi**. Delmar, New York: Caravan Books, 1964.
- Nasr, Seyyed Hossein, ve Oliver Leaman, ed. **History of Islamic Philosophy**. History of World Philosophies 1. New York: Routledge, 1996.
- "Oeuvre". **ghazali.org**, 12 Eylül 2015. <http://www.ghazali.org/2015/09/oeuvre/>.
- Proudfoot, Wayne. **Religious Experience**. Berkeley, CA: University of California Press, 1985.
- Rahman, F. Review of **Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazālī (Algazel)**, by Maurice Bouyges ve Michel Allard. **Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London** 24, sayı 3 (1961): 585–87.
- Stace, Walter Terence. **Mysticism and Philosophy**. Philadelphia: Lippincott, 1960.

- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. **Al-Mu'allafat al-Falsafiyah wal-Sufiyyah: al-Alwah al-'Imadiyyah, Kalimat al-Tasawwuf, al-Lamahat**. Editör Najafqali Habibi. Beirut - Baghdad: Mansurat al-Jamal, 2014.
- . **Opera Metaphysica et Mystica I**. Editör Henry Corbin. Istanbul, Turkey: Maarif Matbaasi, 1945.
- . **The Philosophy of Illumination**. Çeviren John Walbridge ve Hossein Ziai. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999.
- . **The Shape of Light - Hayakal al-Nur**. Çeviren Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti. United States of America: Fons Vitae, 1998.
- Treiger, Alexander. **Inspired Knowledge in Islamic Thought: al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation**. Editör Ian Richard Netton. London: Routledge, 2012.
- Walbridge, John. "The Devotional and Occult Works of Suhrawardi the Illuminationist". **Ishraq**, sayı 2 (2011): 80–97.
- . **The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks**. Editör Seyyed Hossein Nasr. Albany: State University of New York, 2000.
- . **The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism**. Albany: State University of New York, 2001.
- Watt, William Montgomery. "A Forgery in al-Ghazali's Mishkat?" **JRAS**, 1949, 5–22.
- Yazdi, Mehdi Hairi. **The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy**. Albany: State University of New York, 1992.
- Ziai, Hossein. "al-Suhrawardi". Editör P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, ve W.P. Heinrichs. **Encyclopedia of Islam, Second Edition**, 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1107.
- . "Source and Nature of Authority: A Study of Suhrawardi's Illuminationist Political Doctrine". İçinde **The Political Aspects of Islamic Philosophy**, editör Charles E. Butterworth, 304–44. Cambridge: Harvard University Press, 1992.