

İBN SİNÂ DÜŞÜNCESİ İŞRÂKİLİĞE ZEMİN HAZIRLAMIS MIDIR? **



Eyüp BEKİRYAZICI*

Özet:

Bu makale İbn Sînâ düşüncesi ile Sühreverdî'nin İshrâkî fikirleri arasındaki bağı incelemektedir. Başka bir ifade ile çalışmamız İslam felsefe geleneğine ait iki başat ekolün en mühim iki düşünürü arasında bir devamlılığın bulunup bulunmadığını sorgulamaktadır. Araştırmamızda konuyu değerlendiren uzmanların konuyla ilgili farklı düşüncelere sahip olduğuna değindik. Bununla birlikte Sühreverdî'nin İshrâkî sistemini İbn Sînâ'nın felsefi mirası üzerinde geliştirdiği fikrinin daha ön planda olduğuna yer verdik. Bu yönde oluşan düşünceleri destekler nitelikteki kanaatimizi de, her iki düşünürü ait eserlerden delillendirerek belirtmeye çalıştık. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın “el-İşârât ve't-Tenbihât” adlı eserinde yer verdiği “Makamâtü'l-Arifin” bölümündeki düşünceleri gibi benzeri yaklaşımların Sühreverdî'nin fikir dünyasındaki karşılıklarına işaret ettik. Böylelikle iki düşünür arasındaki halef-selef ilişkisinin İslam düşünce geleneği açısından doğal bir süreci barındırdığı sonucunu paylaşmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Sühreverdî, İshrâkîlik, Meşşâilîk, Sezgi, Doğru, Batı, Ruh.

Has Avicenna's Thinking Lead up to Israqiyah?

Abstract:

This article studies the connection between Suhrawardi's illumination ideas and Avicenna's thinking.

* Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

** Bu makale “İshrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Ş. Sühreverdî Örneğinde)” isimli tebliğ metninin geliştirilmesiyle elde edilmiştir. Bkz. Uluslararası İbn Sînâ Sempozyum Metinleri, 22-24 Mayıs İstanbul 2008.

In other words it questions the continuity between two major thinkers of two different schools in Islamic philosophy culture. We mentioned the differences in the ideas of experts who reviewed this subjects. However, we pointed out the thought that Suhrawardi's illumination system was developed on the ideas of Avicenna's philosophical legacy. We tried to prove our opinion, which we settled in this direction, by providing evidences from the works of both thinkers. In this sense, we pointed out that the correspondances in Suhrawardi's world of thought with Avicenna's thoughts in the part "Makamâtu'l-Arifin" of his work "el-İşârât ve'-Tenbihât". Thus, we shared the conclusion that there is a successor-predecessor relation between these two thinkers and it includes a natural course in the sense of Islamic thinking tradition.

Key Words: Avicenna, Suhrawardi, İsrâqiyah, Peripateticism, Intuition, East, West, Spirit.

Giriş:

İslam düşünce tarihi bünyesinde farklı ekolleri barındırıyor olsa da, aslında bu farklı düşünce hareketlerinin ele aldıkları problemler bakımından birbiriyle keşşen ve birbirini tamamlayan yönlerinin daha fazla olduğu belirtilmelidir. Kuşku yok ki, bu durumu yansıtan önemli örneklerden biri İslam Meşşâîleri ile İşrâkîleri arasındaki etkileşimdir. Konuyu İbn Sînâ (öl. 1037) ve Sühreverdî (öl. 1191) özelinde değerlendirmeye çalışacağız. Bu alanda inceleme yapan bir kısım araştırmacıların, iki düşünürü aynı paralelde fikir üreten, birbirinin mütemmimi kabul eden yaklaşımlarının ele alınmasının yanı sıra, düşünürler arasında kayda değer bir ortak yön bulunmadığına dair tespitler de dikkate alınarak bir sonuca ulaşılmaya gayret edilecektir.¹

Düşünürler arasındaki ilişki birçok araştırmacının konuya eğilmesine vesile olmuştur. Yapılan değerlendirmelerde üç farklı bakış açısı dikkatimizi çekmektedir. Bunlardan birincisi İbn Sînâ'nın ömrünün son zamanlarında, kendinden sonra, Sühreverdî tarafından geliştirilen İşrâkî hikmete yönelmiş olduğu ve Sühreverdî'nin de bu hikmet anlayışında belli ölçüde İbn Sînâ'yı izlediğidir. İkincisi İbn Sînâ gibi Sühreverdî'nin de bir peripatetic olduğu dolayısıyla bir İbn Sînâ takipçisi olarak algılanması gerektiği ve üçüncüsü de bu ilişkinin aynı kültür atlası içinde ve birbirinden çok uzak olmayan zaman dilimlerinde yaşamış iki düşünür arasındaki doğal bir ilişki şeklinde değerlendirilmesi gerektiğidir. Biz bu görüşlerden birincisini önemseyeceğimizi, araştırmamıza konu olan örneklerimizin eşliğinde ifade etmeye çalışacağız.

Sühreverdî her ne kadar İbn Sînâ'nın mirası üzerinde yeni bir düşünce hareketi şekillendirmiş olsa da, yeniden geliştirdiği bu hareketle o, birçok açıdan İslam Meşşâîliğini eleştirmiş, bazı açılardan reddetmiş ve farklı kaynaklara yönelerek, özgün bir doğu felsefesi kurmayı hedeflemiştir. Buna rağmen her iki düşünür arasında genel anlamda paralel birçok nokta olduğu, bunun daha ziyade Sühreverdî'nin, İbn Sînâ çizgisini daha ileri alanlara taşıma şeklinde ortaya çıktığı kanaatini taşımaktayız.

1 Spies Otto, *The Lovers' Friend* (İçince), Lamia Press, Jamia Meşşid, Delhi 1934, s. 22.

İbn Sînâ'da İşrâkî Düşünceye Yöneliş:

İbn Sînâ'nın, İslam Meşşâîliği olarak da ifade edilen, ağırlıklı olarak Aristoteles, Platon ve Plotinos'cu düşünceenin İslam kültürü ile kaynaşması neticesi oluşan, bir nevi İslam Yeni Eflatunculuğu'nun önemli temsilcilerinden biri olduğu, neredeyse bütün uzmanlarınca kabul edilen bir husustur. Düşünürün "eş-Şifa" isimli başyapıtı bu düşünceenin önemli argümanlarından biridir. Ancak onun ileri yaşlarında kaleme aldığı eserlerinde "Doğu hikmeti" fikrini ön plana çıkarması, "el-İşârat" eserinde yer alan bazı bölümler ile düşüncelerinde sezgisel akla yer vermesi gibi verilerden yola çıkılarak ileri sürülen "acaba "Reisu'l-Evvel" son zamanlarında bir İşrâkî hikmet projesini hayata geçirmek mi istiyordu?" sorusu hep tartışılır olmuştur. Bu soruyu yanıtlayan bazı araştırmacılar, İbn Sînâ'da işrâkî düşünceye zemin oluşturacak düzeyde bir "doğu felsefesi" nin varlığını kabul etmezken, diğer bir kısmı, İbn Sînâ'nın eserleri ve fikirlerinde işrâkî bir eğilim taşıdığını böylece de, Sühreverdî'nin işrâk felsefesinin oluşmasına zemin hazırladığını ileri sürmüşlerdir.

Yukarıdaki düşüncelere ilaveten, İbn Sînâ'nın konumuna ilişkin, farklı bir tutum sergileyen İlhan Kutluer'in değerlendirmeleri de önem arz etmektedir. O, İslam düşüncesinin üç sacayağı olarak ele aldığı kelim, felsefe ve tasavvufun İslam düşünürlerini aynı potada birleştiren, bir anlamda birbirinin mütemmimi kılan bir kesişmeye dikkatimizi çekmektedir. Buna göre o, filozof, kelamcı ya da mutasavvıf olarak tanımladığımız düşünürleri, sırf kendi alanlarına yoğunlaşmış kabul edip, diğer alanlardan bağımsız değerlendirmenin isabetli olmayacağına dair düşüncelerini bizimle paylaşır. Dolayısıyla bu yorumdan mühlhem burada Meşşâî düşünce ile İşrâkî hikmet arasında bir geçiş alanı olarak belirlediğimiz "İşrâkî eğilim" tabiri, aslında İslam düşüncesinin üç perspektifinin birbiriyle tabi etkileşiminin İbn Sînâ-Sühreverdî örneğinde karşımıza çıkan bir yansıması olarak da nitelenebilir. Bu durumun aynı zamanda İslam düşüncesi ekolleri için de mümkün olduğunu belirtmeliyiz. Bu sebeple onlar arasında da bazı konularda belirgin bir ayırımı gidilememektedir. Yani hem İbn Sînâ, Gazalî Sühreverdî ve Fahreddin er-Razî gibi düşünürlerin, hem de Meşşâîlik veya İşrâkîlik tarzı ekollerin, İslam kültürünün bu zengin perspektifinden bağımsız değerlendirilmelerinin isabetli olmayacağını ifade etmeliyiz. Dolayısıyla bilinmelidir ki, bu düşünürlerin belli ekollerin ilkeleri bağlamında ortaya koydukları fikri ürünler, İslam'ın, daha genel anlamda Doğu'nun, bu mütefekkirleri kuşatan kültürel ortamının etkisinde, yeniden ama farklı usullerle açıklanmasından başka bir şey değildir. Kutluer'in örneğini verecek olursak "Ragıp el-İsfahanî'nin din ilimleriyle felsefeyi, Şihabuddin es-Sühreverdî'nin felsefeyle tasavvufu kendi entelektüel kimliğinde buluşturmuş olmasıyla sağlanmış imkânlardır bunlar... Aynı şekilde İbn Sînâ metafiziğini okuyan birinin zaman zaman bir kelam kitabı okuduğu hissine kapılmasını veya filozofun "Ariflerin Makamları" nı ele aldığı pasajlarda filozof olmanın çıkıp bir mutasavvıf gibi konuştuğu izlenimi vermesi onu ne bir kelamcı ne de bir sufi yapmaya yetecektir."² Bu tespitler ışığında şunu vurgulamakta yarar görüyoruz ki, Doğu'ya özgü ve İslam kültürünün bir ürünü olarak farklı ekollere mensup düşünürlerin

2 Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 83.

birbirine zemin hazırlamaları ve bir zincirin halkaları olarak devamlılık arz etmeleri doğal karşılanmalıdır. İbn Sînâ ve Sühreverdî arasındaki ilişkiye bu açıdan yaklaşmak daha isabetli bir değerlendirme olacaktır. Bu nedenle olsa gerektir bir kısım araştırmacılar bazı problemleri ele alışı aralarındaki farklılıklara rağmen Sühreverdî ve Molla Sadra gibi düşünürleri “İbn Sînâcı veya İbn Sînâcı geleneğin bir parçası olarak”³ nitelmişlerdir. Şu hususa da değinmek okuyucuya fikir vermesi bakımından faydalıdır ki, İbn Sînâ’nın “doğu hikmetine” yönelmiş olması ve bu düşüncenin kavramlarını kullanması onu bir İşrâkî düşünür olarak nitelmemize, aynı şekilde Meşşâî felsefe üzerine kendi İşrak hikmetini kurgulamış olması da Sühreverdî’yi Meşşâî bir düşünür olarak takdim etmemize yetmez. Ancak yine de Sühreverdî’nin felsefi anlayışını bir İbn Sînâ uyarlaması olarak takdim eden ve iki düşünürü Aristotelesçi bakış açısıyla eleştirenler de vardır.⁴ Buna rağmen bu iki düşünür arasındaki bir nevi halef selef ilişkisini göz ardı ederek konuya ilişkin değerlendirmelerden sarf-ı nazar etmek de kabul edilebilir bir yaklaşım olamaz. O sebeple aşağıda bu etkileşimi çeşitli deliller ışığında ele alıp bir sonuca ulaşmaya çalışacağız. Çünkü bu iki düşünür arasındaki etkileşim, üzerinde durulmayacak kadar yüzeysel ve mesnetsiz değildir.

İbn Sînâ’nın “el-Hikmetü’l- Meşrikıyye” ile neyi ifade etmeye çalıştığı değerlendirmesine kısaca yer vermek istiyoruz. Bu terimden hareketle İbn Sînâ’nın özgün bir felsefenin peşinde olduğunun anlaşılabilceği var sayılmıştır. Aristoteles felsefesi okumalarında İbn Sînâ’nın “Batılı” ve “Doğular” şeklindeki ayırımından hareketle, “Doğu” ya da “Doğulu”ların kim olduğunun tamamen belirgin olmadığından bahisle Farabi ve Amiri ismi üzerinde durulur. Horasanlı bilgelere ulaşma alametini Horasan’ın eski Farsça’da güneşin doğduğu yer yani “maşrik” anlamına denk düştüğü dolayısıyla da bölgenin Daru’l-İslam’ın Doğu’suna denk düştüğü belirtilir. Burada araştırmacının İbn Sînâ’daki “maşrik” teriminin kullanımı ile ilgili ifadelerini aktarmak fikir vermesi bakımından yararlı olacaktır.

Nitekim Mantıku’l-Meşrikıyyın adlı eserin girişinde “Bize Yunanlılardan başka cihetten ilimlerin gelmesi mümkündür.” diyerek – sanıldığı gibi aksine Grek felsefe mirasından başka bir felsefe birikimine değil- dikey “cihet”i yani öz çabayla inşa edilecek felsefenin, Faal Akıl denilen bilgi kaynağına işaret eder. Aslında bu kaynak onun sembolik anlatılarından olan Hayy b. Yekzan adlı eserinde yine “Meşrik” terimiyle ifade edilir. Bu eserde doğuya, ontolojik ve epistemolojik anlamlar yüklenmiştir. Nitekim filozofumuz varlığın ve suretin geldiği “cihet”i bir ışık sembolizmi içinde ifade eder. Latince’deki “Ex Oriente Kux” yani “Işık Doğu’dan gelir.” hikmetli sözü İbn Sînâ’nın sembolizminde Batı’ya dair olan hiçlik, karanlık ve maddeye karşılık, varlık, aydınlık ve suretin kozmosun “Doğu’suna ait olduğu anlamıyla karşımıza çıkar... Şu halde İbn Sînâ’nın meşriki hikmeti yatay, tarihi, beşer ve birikimsel boyutlarıyla Horasan Müslüman felsefe geleneği, dikey, tarih ötesi, melekî ve aşkın “cihet”iyle

3 Wisnovsky, Robert, “İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek”, *İslam Felsefesine Giriş* (içinde), s. 124.

4 Adamson, Peter, Taylor, C. Richard, “Giriş”, *İslam Felsefesine Giriş* (içinde), çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007, s. 8.

Faal Akıl'dır. Haddizatında İbn Sînâ felsefesinin Aristotelesten farklı olarak ortaya koyduğu ontoloji, kozmoloji, epistemoloji, psikoloji ve Aristo'da rastlanmayacak biçimde ele aldığı nübüvvet ve ahiret meseleleri meşrûkî hikmetin kendine özgü yönlerini oluşturur.⁵ Bu açıklamalar akabinde Kutluer, İbn Sînâ'nın yukarıdakiler ve benzeri fikirlerinden hareketle İşrâkî bir anlam taşıdığıının belirtilmesini doğru bulmadığını ifade eder. Kanaatimizce Kutluer'in de vurguladığı gibi İbn Sînâ bir İşrâkî hikmet ortaya koymamıştır. Ancak onun "doğu hikmeti" projesi olarak oluşturmaya çalıştığı özgün yaklaşım, daha sonra onun izlerinden giderek bu düşünceye yeniden anlam katacak olan Ş. Sühreverdî için tam anlamıyla ilham verici olmuştur. İbn Sînâ araştırmacılarının bir kısmının düşünürde İşrâkî bir yönelişin mevcut olduğu fikrini kabul etmediklerini belirtmiştik. Bunlar arasından şu isimleri paylaşabiliriz:

Carlo Alfonso Nallino, Anne-Marie Goichon, Dimitri Gutas ve M. Türkel Küyel. Bu uzmanlar, onun fikirleri ve eserlerinden yola çıkılarak ileri sürülen bir işrâkî tavır ya da filozof ile Sühreverdî arasında var olduğu söylenen devamlılığın taraftarı olmamışlardır. Ancak bu düşünce bütün İbn Sînâ araştırmacılarının üzerinde uzlaştığı bir görüş halinde kabul edilmemiştir.

Konumuzu dolaylı olarak ilgilendiren bir değerlendirme olması hasebiyle Cabiri'nin saptamasına da yer vermemiz faydalı olacaktır. İbn Sînâ-Sühreverdî ilişkisini değerlendiren M. Abid el-Câbirî ise, böyle bir devamlılığın varlığını kabul etmekle birlikte bunun İslam düşüncesinin gelişmesine bir katkı sağlamadığını ileri sürerek, bu etkileşime dair olumsuz bir yaklaşım sergilemiştir.⁶

Yukarıda detaylarına girmeden İbn Sînâ'da İşrâkî bir yöneliş olmadığına dair isimlerine yer verdiğimiz düşünürlerin aksine, böyle bir durumu ortaya koymaya yönelik çalışmalar da mevcuttur. Burada bu çalışmaların dayandığı esasları kısaca ele almaya çalışacağız.

İbn Sînâ felsefesinin önemli yönlerinden biri de felsefi terimleri kendinden önceki düşünürlere nazaran açık bir şekilde kullanmış olmasıdır. Yani eserlerinde yer verdiği kavramları sıradan görmek bizi onun felsefi tavrını anlamaktan uzaklaştırabilir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın fikirlerinde yer verdiği "Hikmetü'l-Maşrûkiyyun" ya da "maşrûkiyyun"⁷ terimleri ne anlama gelmektedir? Bu, "sadece bir eser adı mıdır?" Yoksa bu, "doğu(luların) felsefesi" anlamını taşıyan bir kullanıma mı işaret etmektedir? İbn Sînâ eserlerinde "doğu" terimine "hangi anlamda yer vermiştir?" Doğu'dan kasıt "coğrafi bir bölge midir?" "Horasan mıdır?" yoksa "aydınlık ve bilginin doğusu" anlamında

5 Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 92-94.

6 Bkz., Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 70-72; Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik, İstanbul 2004, s. 47 vd; Mübahat Türkel Küyel, "İbn Sînâ ve 'Mistik' Denen Görüşler", İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı (içinde), TTK Yay., Ankara 1984; Câbirî, Muhammed Abid, *Felsefe Mirasımız ve Biz*, çev., Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 120, 121, 164 vd.

7 Kutluer'in naklettiği bir bilgiye göre, İbn Sînâ çeşitli metinlerde "Maşrûkî Hikmet" terimine yedi kere, "Maşrûkîler" terimine ise kırk altı kere atıfta bulunmaktadır. Bkz., Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 62.

“sembolik bir kullanım mıdır?”⁸ Bu terimler İbn Sînâ felsefesinde bir “doğu” ya da “ışrâk” felsefesine yönelişin ifadesi olarak ele alınabilir mi? Henry Corbin⁹, Seyyid Hüseyin Nasr¹⁰, İzmirli İsmail Hakkı¹¹, Macid Fahri¹² gibi birçok araştırmacı bu tür delillerden hareketle İbn Sînâ’da bir doğu felsefesi düşüncesi olduğu kanaatini paylaşmaktadır.

Bu araştırmacıların bir kısmı İbn Sînâ’daki İshrâkî eğilimin Plotinus’un fikirlerinden kaynaklandığını söylemekte iken,¹³ bir kısmı ise bunu daha da ileri götürerek, Hermes, Eflatun, Antik Yunan- Mısır ve Hint düşüncesine dayandırmaktadır.¹⁴ Böyle bir tarihsel felsefi mirasın sonucu olarak İbn Sînâ’nın; sudur, faal akıl, bilgi, riyazet, nefis, ahlak gibi konularda, İshrâkî bir temayülle fikirlerini işlediği ileri sürülmüştür.¹⁵

İbn Sînâ’daki ısrak düşüncesine eğilim sadece günümüz araştırmacılarının değil, İslam düşüncesinin klasik döneminin önemli isimlerinin de dikkatini çekmiştir. Bunlardan biri olan İbn Tufeyl (öl. 1186) “Hayy b. Yekzan” eserinin girişinde İbn Sînâ’nın gerçekte İshrâkîliği önemseyen bir filozof olduğuna şu ifadelerle dikkat çekmiştir. “İbn Sînâ’ya gelince o, Aristo’nun eserlerinde yer alan sorunları yorumlamayı üstlenerek onun anlayışı doğrultusunda konuşmuş, “Şifa” adlı büyük eserini de onun felsefi anlayışı üzerine kurmuştur. Kendisi bu durumu eserin mantık bölümünde belirttikten sonra kendi temel anlayışının ona muhalif olduğunu açıklayarak gerçeği arayanlara İshrâkîye felsefesi üzerine yazdığı esere (Hikmet-i Meşriki) başvurmalarını salık vermiştir.”¹⁶ İbn Tufeyl’in bu yorumu dayanaktan yoksun bulunup, eleştirilmesine¹⁷ rağmen bizim açımızdan, ilk dönem İslam düşünürlerinden birinin İbn Sînâ’da bir ısrâkî yönelişi ifade etmesi dolayısıyla önemlidir.

Düşünürün felsefi fikirlerini yansıtan aşağıdaki eser ve bu eserlerde yer alan bir takım fikirler, düşüncesindeki İshrâkî eğilimi ortaya koymaları açısından önemlidir. Bunlara kısaca şu şekilde işaret edebiliriz. “Şifa”nın başında bahsettiği “el-Hikmetü’l-Maşrikiyye” eseri ile muhtemelen bu esere giriş olarak kaleme aldığı “Mantiku’l-Maşrikiyyun”, isimli eseri. Yine önemli eserlerinden “el-İşârât”ın “Arif-

8 Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 62 vd.

9 Corbin, Henry, “Ruhun Yolculuğu”, çev., *Derya Örs vd, İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I*, (içinde), İnsan Yay., İstanbul 1997, s.82.

10 Nasr, Seyyid Hüseyin, “Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl”, *A History of Muslim Philosophy* (içinde), (ed. M. M. Sherif), Otto Harrassewitz, Weisbaden 1963, II, 397.

11 İzmirli İsmail Hakkı, “İbn Sînâ Felsefesi”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, (içinde), TTK yy., İstanbul 1937, s. 14.

12 Fahri, Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992, s. 265.

13 Bâli, Mirkat İzzet, *el-İtticâhu’l-İşrakîyyu fî Felsefeti İbn Sînâ*, Daru’l-Ceyl, Beyrut, s. 434. vd.

14 Hilal, İbrahim, *Nazariyyetu’l-Marifeti’l-İşrakîyye*, Daru Nahdadi’l-Arabiyye, Kahire 1977, s 10, 42.

15 Bkz. Bâli, *el-İtticâhu’l-İşrakîyyu fî Felsefeti İbn Sînâ*, s. 435, 439, 446, Hilal, *Nazariyyetu’l-Marifeti’l-İşrakîyye*, s. 44-48.

16 İbn Tufeyl, “Giriş”, *İbn Sînâ/İbn Tufeyl Hay bin Yekzan*, (içinde), çev., Şerafettin Yaltkaya, Babanzâde Reşid, Hz. N. Ahmet Özalp, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, s. 69.

17 Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ’nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik, İstanbul 2004.

lerin Makamları” bölümü, “Hayy b. Yekzan”, “Salaman ile Absal”, ve “Risale fi Mahiyeti'l-İşk” gibi simgesel roman ve risaleleri ile metafiziğinin önemli bir konusu olarak “Faal akılla ittisale yer vermesi” yanında bununla bağıntılı olarak epistemolojisinde akıldan tamamen bağımsız olmasa da “hads/sezgi”yi önemsemesi.

Yukarıda işaret ettiğimiz ve İbn Sînâ’da işrâki eğilime ışık tuttuğunu var saydığımız bu örneklerle İbn Sînâ’nın eserlerinde şu şekilde ulaşmamız mümkündür.

1- İbn Sînâ’nın Hayy b. Yekzan eseri bu konuda bize önemli veriler sunmaktadır. Düşünürün burada “faal akıl”, “doğu” (maşrik), “batı” (mağrib) ve “ilm’i hakiki” gibi terimlere yüklediği anlamları, ondaki işrâki bakışın ifadeleri olarak değerlendirebiliriz.¹⁸ Burada faal akılla doğrudan bilgi edinme eylemi, doğunun aydınlık, batının karanlık anlamında coğrafi bir terim olarak değil de sembolik anlamlarda kullanılması, ilmi hakiki’nin ise, “marifet-i işrâk” yani içe doğan bir aydınlanma şeklinde ele alınması bizce de düşünürün işrâki eğilimini ortaya koymaktadır.

2- İbn Sînâ “el-İşârât ve t-Tenbihât” eserinin “dokuzuncu namat”ın da yer verdiği “arif” tanımı ve ariflerin özellikleriyle, hakikate, akıl ve duyuların ötesinde bir yöntemle ulaşan bir bilge insan profilini öne çıkarır. Buna göre arif, “Hakkın nurunun sürekli sırrında parlamasını dileyerek, düşüncesiyle ceberut kutsiyetine yönelen”¹⁹ kimseye denir. “Arif nezdinde züht, himmetleri ile tahayyül ve vehim güçlerine yönelik bir tür eğitim (riyazettir) dir. Bu riyazetin hedefi söz konusu güçleri, kendilerine alışkanlık kazandırmak suretiyle, aldanmışlık âleminde Hakkın katına yönlendirmektir. Böylelikle bu güçler batın sırrına teslim olur hale gelir. Artık Hak kendisine ne zaman tecelli etse, bu tecelli ile çatışmaz. Böylelikle sır, güçlü parlıtlara (şuruk)²⁰ yönelir ve bu karar kılmış bir meleke halini alır. Sır her ne zaman isterse, himmetlerinin (güçlerinin) bir karşı koyması olmaksızın, bilakis onların refakatiyle Hakkın nuruna muttali olur. Böylece bütünüyle birlikte kutsiyet yoluna katılmış olur.”²¹ Görüldüğü gibi düşünür burada, arifin, akli ve tecrübi usullerin ötesinde bir yöntemle hakikate ulaşma noktasında elde ettiği kazanımlara dikkatimizi çekmektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ bu yolda olan kimsenin çeşitli riyazi usullerle ulaştığı makamın üstün niteliklerini vurgulayarak, arifin adeta zahiri ve batınî bütün sırlara vakıf, yetkin bir bilge olduğuna işaret ederek daha da ileri bir aşamayı tasvir ederken şu düşüncelerini paylaşır. “ Hakkın nurunun üzerine doğmasından bir takım haz verici sırlar müride görünür. Adeta onlar, kendisine çarpıp sonra dönen şimşekler gibidir ki bu da onlar nezdinde vakitler diye isimlendirilir. Her vakit, biri gelen biri giden iki vecd tarafından çevrelenmiştir... her ne zaman bir şey parıldasa,

18 İbn Sînâ, “Diri Oğlu Uyanığın Öyküsü”, çev. Derya Örs vd, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I*, (içinde), İnsan Yay., İstanbul 1997, s.24-71.

19 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev., Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.183.

20 “Şuruk” kelimesi Sühreverdî’nin kullandığı “işrâk” kelimesi ile aynı kökten olup benzer anlamlarda ele alınmıştır.

21 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev., Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.183.

ondan kutsiyet alemine yönelir, kendi durumundan bir durumu hatırlar ve onun (bilincini) perdeler. Böylece neredeyse her şeyde Hakk'ı görür".²² İbn Sînâ'nın burada çeşitli vasıflarıyla belirlediği arif kişinin züht yolunu seçerek, bir nevi riyazetle batını sirlara ulaşması ve tecelliye mazhar olmasını dahası güçlü bir işrâk ile Tanrı'nın nuruna ulaşabilmesini, İşrâkî bir yöneliş ve Sühreverdî ile yeniden şekillenen işrâk düşüncesinin ilk fikrî habercisi olarak değerlendirmemiz mümkün görünmektedir. Mütefekkirin bu yaklaşımını, düşünce sistemi içerisinde özel bir alanla sınırlamak ve düşünce atlasında bir tekâmül ya da farklı bir boyuta yönelik olarak görmemek elbette bu kanaatimizi doğrulamayacaktır. Ancak düşünürün bu ve benzeri düşüncelerinin işrâk fikriyle ilişkilendirilmemesini ileri sürenlerin de yanılma payı olduğunu ifade etmeliyiz. Zira İbn Sînâ'nın burada ele aldığı arif kişisi, sadece ibadette yüksek bir vecde ulaşmış kişi anlamında kabul edilmemelidir. Onun, arifi, riyaî eğitim sayesinde duyusal âlemden gerçek âleme yükselebilen, Hakkın sıfatlarını kendisinde toplayabilen haliyle hikmeti yani hakikati de elde edebilen bir kişi²³ konumunda takdimi önemli bir tespittir. Bu bize Sühreverdî'nin "hakîm-i müteellihini"²⁴ hatırlatmaktadır. Bu konumdaki insan varlığın sırrına ulaşabilen en yetkin insanı ifade eder. İbn Sînâ'nın İşarat'ından hareketle ârif kavramının tahlilini yapan araştırmacılar da, filozofta rasyonalist bir tasavvufî yöneliş bulunduğu dikkatimizi çekerek, düşünürün ele aldığı ârif'in sezgisel bilişine ve belli bir eğitimden sonra Hakk'ın tecellisine mazhar oluşuna işaret etmişlerdir.²⁵ İbn Sînâ'nın, kişinin riyazetle yani kendi özüne dönüp, bir iç teemmül ile bedeni ilişkilerinden temizlenerek elde ettiği bir yetkinleşme sonucu, duyuların verdiği bilginin üstünde, faal akıldan direkt nefesine yansıyan bir bilgi türünü elde etmesine²⁶ dair düşünceleri, dahası arif makamındaki kimselerin akıl ve duyularla ulaşamayacak gaybi bilgilere ulaşmış olma imkanlarını kabul etmesi, bizi ondaki İşrâkî eğilimin bulunduğu yönlendiren argümanlardır. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi düşünürün, yetkin bir arif olarak hususiyetlerini ayrıntılı olarak anlattığı kimse ile Sühreverdî'nin teosofist/hakîm-i müteellih diye nitelendirdiği kişi arasında neredeyse bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla Şeyhu'r-Reis'in arifle ilgili ifadelerinden hareketle, birçok konuda İbn Sînâ'dan övgüyle bahseden Şeyhu'l-İşrâk'ın, hakîmi müteellih anlayışında büyük sufilerin yanı sıra onu da izlemiş olduğunu ifade etmemiz yanılıcı olmayacaktır.

3- İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde önemli bir yer tutan "Faal Akıl ve Faal Akılla ittisal" de yine rasyonalist bir yaklaşımla izah edilemeyecek hususlardan biri olması hasebiyle ondaki işrâkî eğilimle irtibatlandırılmaya aday bir diğer konudur. İbn Sînâ,

22 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev., Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.186.

23 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.184-186,187.

24 Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Hikmetü'l-İşrâk*, tsh. Henry Corbin, Mecmû'a-i Musannefâtü Şeyhi'l-İşrâk (içinde), Tahran 1993, II, 11-12.

25 Altıntaş, Hayrani, "İbn Sînâ Düşüncesinde Tasavvufî Kavram Olarak Ârif ve İrfan", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (içinde), Ankara 1990, s.109-117.

26 Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.184-186; Bâlî, *el-İtticâhu'l-İşrâkiyyu fî Felsefeti İbn Sînâ*, s. 468.

insani akılları bir benzetmeyle açıklamaya çalıştığı örnekte, heyulânî aklı kandile, bi'l-meleke aklı fanusa, müstefad aklı lambaya benzetmiş, faal aklı ise bizzat ateş olarak tasvir etmiştir.²⁷ Buradaki benzetme yoluyla da olsa diğer akılların ışığının atâşe bağı olarak dışardan olduğunu faal aklınsa bizzat kendinden olduğu metaforu dikkat çekicidir. Bu aynı zamanda doğrudan aydınlanma eylemini içeren bir yaklaşımın da ifadesi olarak bize işrâkı hatırlatmaktadır. İbn Sînâ'nın bilme eyleminde faal akla ayrıcalıklı bir yer vermesi onun işrâkilere ilham veren bir yaklaşımı olarak da değerlendirilebilir. Zira düşünürüne göre, bilme'nin en yetkin formu faal aklın aydınlatmasıyla gerçekleşir. Bu konudaki çalışmalarda yer verilen şu ifadeler de İbn Sînâ ile İşrak düşüncesi arasındaki benzerliğe işaret etmektedir. "İbn Sînâ'ya göre gerçek bilgiyi kazanmanın Faal akıl ile iletişim (ittisal) kurma sonucu olacağını ileri süren bu görüş, "aydınlanmacıların" yahut "doğuluların" (el-Meşrikiyyun) görüşüdür. Bu görüşe göre nefis, faal akılla iletişim (ittisal) kurma alışkanlığını (meleke) kazanıp bir engelle karşılaşmazsa, istediği zaman kendisini onun ışığına açabilir. Çünkü bu iletişimde faal akıl açısından bir cimrilik değil, aksine başka şeylere yönelerek nefsin kendisini bu ışıktan mahrum etmemesi söz konusudur."²⁸ Görüldüğü gibi, insan böyle bir durumda her türlü bilgiyi doğrudan alabilme imkânına sahip olabilmektedir. Öyleyse, İbn Sînâ'nın anlayışında insanın, faal aklın feyezânına hazır hale gelerek, bilginin faal aklın nurundan bir tecelli (işrâk)²⁹ ile ortaya çıkmasıyla, Sühreverdî'nin "hakikati", Nuru'l-Envâr'dan işrâk ile elde etmesi arasında sadece kavramsal bir farklılık olduğunu söylemek mümkündür. Benzer şekilde, Kıssatu Gurbe'de ruhun seyahatindeki adı geçen semboller çözüldüğünde, Sühreverdî'nin metafizik âlemin hakikatlerinin bilinebileceğine dair ifadelerinin yukarıda İbn Sînâ'dan nakledilen bilgilerle ne kadar örtüştüğü de göz ardı edilmemelidir. Bu seyahatte ruh, asli vatanına yöneliyor ve kendisinden sudur ettiği küllî nefis, küllî akıl ve ilk feyze ulaşabiliyor ve bunları sudur ettiren "en büyük izzet sahibi, en yüksek haşmet Ezeli ve Ebedi olan Nurların Nuru, Melik ve her şeye tecelli eden, Zat'ın dışında her şeyin helak olacağı" Tanrı'yı kesin olarak bilebiliyor."³⁰ Buradan hareketle, iki düşünce arasında görülen bu yakın bir benzerliğin her iki düşünür arasındaki devamlılığın bir işaret şeklinde değerlendirmesi mümkündür.

Konuyla ilgili olarak "Filozofun mistik bilgiyi kavramsal bilgiye öncelemek bakımından bir İşrâkî sayılamayacağı, ancak faal akılla ittisal doktrini açısından da tipik bir Meşşâî (Aristocu) olarak nitelenemeyeceği açıktır. O ne İşrâkîdir ne de meşşâî; açıkçası İbn Sînâ bir meşriki'dir."³¹ ifadelerini kullanan İ. Kutluer'in bu değerlendirmesinin iki düşünce arasındaki ortak alana işaret ettiğini belirtmeliyiz. Dolayısıyla da bu, İbn Sînâ ile Sühreverdî arasında varsaydığımız devamlılığı pekiştiren bir tespit olarak da görülebilir.

27 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 113.

28 Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İfav, İstanbul 1993, s. 137-138.

29 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 113,114.

30 Bkz. İsmail Yakıt, "Önsöz 3" *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I* (içinde), İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 97, s. 93.

31 Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 97.

4- İbn Sînâ'nın faal akılla ittisal konusunda "sezgi"ye yer vermesi onda işrâki eğilimin varlığı açısından dikkate alınması gereken bir diğer husustur.³² İbn Sînâ'ya göre sezgi düşünme olmaksızın orta terimin bir anda zihinde yer etmesidir. Dolayısıyla ona göre, sezgi bilgi edinme yollarından birisidir.³³ Bu konuda düşünür üzerinde yapılan araştırmalar onun sezgiyi bilgilenmede önemsedğini açıkça ortaya koymaktadır. "İbn Sînâ'ya göre sezgi ile bilgi elde etme noktasında insanlar arasında hem nicelik, hem de nitelik yönünden farklılıklar vardır. İnsanların bir kısmının sezgi ile oldukça fazla orta terimi elde etmeleri nicelik yönünden; sezginin süratli bir şekilde gerçekleşmesi de nitelik yönünden farklılığı ifade etmektedir. Bu farklılıklardan dolayı insanların bilgi düzeyleri de birbirlerinden farklı olabilmektedir. Bir kısım insanların düşünme aracılığıyla bilgiyi faal akıldan almaları mümkünken; bir kısım da düşünme olmaksızın bir anda ve akli bir kesinlik içinde bilgiyi faal akıldan alabilirler. Bu, sezginin maksimum düzeyini ifade eder."³⁴ "Bu durumda İbn Sînâ'ya göre, herhangi bir kimsenin nefsinin seçilmiş ve ahlaklı olması, ayrıca faal akılla yüksek seviyede iletişim kurmasından ötürü sezgisel aydınlanmanın doruğunda bulunması mümkündür. Böyle bir sezgiye sahip olan kimsenin istediği her an ve hemen taklidi olmaksızın, orta terimleri içeren bir şekilde her konuda faal akıldan bilgi alması ve ondaki bu bilgilerin kendi nefsinde yer etmesi mümkündür... İbn Sînâ'ya göre, buradaki sözü edilen sezginin en ileri derecesi, nübüvvetin bir bölümü, belki de nebevi güçlerin en üstünüdür."³⁵ Bu yaklaşım özelinde Reisu'l-Evvel'in akla ve deneye dayalı yöntemlerin ötesinde sezgisel bir yolla da sağlam bilginin elde edilmesini mümkün kılan görüşlerinin bulunduğunu görüyoruz. İbn Sînâ'nın bu görüşlerinin Meşşâîlerin anlayışlarının ötesinde ve İşrâki bir yaklaşımı haber verir nitelikte olduğunu söyleyebiliriz. Bu da onda işrâki eğilimin varlığıyla ilgili bir işaret olarak değerlendirilebilir.

5- Yine İbn Sînâ'nın "Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale"si tetkik edildiğinde onun bu eserde ifade etmeye çalıştığı Tanrı'ya aşkın gerçekleşmesini ve insanın Tanrı'nın tecellisine mazhar olmasını³⁶ izahı da hem ondaki işrâki eğilime hem de benzer düşünceleri benimsemiş olan Sühreverdî'nin bu konularda ondan etkilenmesine bir örnek olarak belirtilebilir.

Kısacası felsefi geleneğimizde İbn Sînâ'nın ilk hamlesini başlattığı araştırma ve sezgiyi hakikati elde etmede kullanmaya yönelik tavrı başarılı bir şekilde devam ettiren Sühreverdî'nin, İbn Sînâ'yı izlediğini söyleyebiliriz. Bu husus sadece Sühreverdî ile sınırlı kalmamış, İbn Sînâ'nın felsefi sisteminin araştırma ve akli çıkarımların ötesinde bir yöntemi barındırdığı fikrini daha ileri boyutlara taşıyanlar, bu etkinin Sühreverdî'nin dışında Molla Sadra ve İbn Arabi okullarında da görüldüğünü ifade etmişlerdir. Bu hareketler, araştırma ile sezginin daha ileri bir sentezde birleştirilmesine

32 Bkz., İbn Sînâ, *Ahvalı'n-Nefs*, thk. Ahmet Fuad el-Ehvani, Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, trsz., s. 122-124.

33 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 113-114.

34 Peker Hidayet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Arasta, Bursa 2000, s. 127.

35 Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 134-135.

36 İbn Sînâ, "Aşkın mahiyeti Hakkında Risale", çev., Ahmed Ateş, İstanbul 1953, s. 18-19.

yol açan “hikmeti mütealiye” terki bini sistemlerine dahil etmeyi İbn Sînâ’ya borçludurlar.³⁷ Görüldüğü gibi bu konudaki araştırmalar, İbn Sînâ’nın hakikate ulaşmasına yönelik, aklın ötesinde bilgi vasıtalarına yönelimini çeşitli şekillerde ortaya koymanın ötesinde, Şeyhu’l-İşrak’ın da bu yolda onu izlediği ve yöntemini tamamen sezgiye dönüştürerek bir anlamda onu aşmasını tabi bir seyir olarak sunmaktadırlar.

Sühreverdî’nin İşrak Felsefesinde İbn Sînâ Etkisi

Sühreverdî İslam düşüncesinin tarihinde hikmet ve tasavvufu birlikte ele alarak mistik/teosofistik bir gelenek oluşturmaya çalışan düşünürler içerisinde önemli bir örnektir. Onun işrak felsefesi olarak yeniden ifade ettiği Eflatuncu rengin ağırlıkta olduğu sistem, bir anlamda İslam Meşşâî geleneğine yönelik ağır eleştiriler üzerinde temellenmiştir. Dolayısıyla onun, Aristotelesçi ve İbn Sînâ’cı mantık, varlık, bilgi anlayışlarına yönelik sert eleştirilerle kurguladığı felsefi geleneğini, İbn Sînâ düşüncesinin tamamen bir devamı şeklinde nitelemesi isabetli olmayacaktır.³⁸ Öyleyse bu başlıkta esas vurgulanmak istenen şey nedir, sorusunu yanıtlamamız gerekir. Bu sorunun en açık yanıtı; Sühreverdî’nin de ifade ettiği gibi, İbn Sînâ’nın hayatının sonlarına doğru başarmak istediği “doğu hikmeti” projesinin bizzat Şeyhu’l-İşrak tarafından İbn Sînâ’nın bıraktığı noktanın ilerisine taşınarak nasıl oluşturulduğunun ifade edilmeye çalışılmasıdır.

Sühreverdî doğu hikmetine yönelerek, Meşşâî gelenekten farklı bir yol izlemiş olsa da onun felsefi eğitiminin temelinde genel anlamda Meşşâî düşünce özelde İbn Sînâ felsefesi vardır. O, eğitim için seyahat ettiği yerlerde, özellikle de İsfahan’da, İbn Sînâ’nın öğretilerini tanıma imkanı bulmuştu.³⁹ Bu karşılaşma neticesinde o, H. Corbin’in de benimseyip paylaştığı gibi, İbn Sînâ’nın Hayy b. Yekzan, Salaman ve Absal, Risaletu’t-Tayr, el-İşk, el-Kasidetu’l-‘Ayniyye, el-Hikmetu’l-Meşrikiyye ve benzeri sembolik, alegorik eserlerini okuyarak ışığın anayurdunun “doğu” olduğu fikrine ulaşmış, hatta aynı tarzda Kıssatu Gurbeti’-l Garbiye, Avaz-ı Per-i Cebrail, Lugat-ı Murân gibi eserler kaleme almıştır.⁴⁰ Bu nedenle onun felsefi bilgilerinin temelinde İbn Sînâ geleneğinin, apayrı ve önemli katkısı gözden uzak tutulmamalıdır. Sühreverdî, İbn Sînâ’nın Şifa ve benzeri eserlerini okuyarak kazandığı felsefi formasyonu, gençlik döneminde kaleme aldığı ve İbn Sînâ’nın felsefi anlayışını özetleyip yer yer de eleştirdiği et-Telvihât, el-Mukavemât, el-Meşârî adlı eserlerinde ortaya

37 Rizvi, H. Sajjad, “İbn Arabi ve Molla Sadra”, *İslam Felsefesine Giriş (içinde)*, s. 255.

38 Walbridge, John, “Sühreverdî ve İşrakilik”, *İslam Felsefesine Giriş (içinde)*, s. 225.

39 Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, Islamic Publications for The Institute of Ismaili Studies, London 1993, s. 205.

40 Kaya, “İşrâkiyye”, *DİA*, 23/436; Uludağ, Süleyman, “İşrâkiyye”, *DİA* 23/438; Henry Corbin Süleymaniye Kütüphanesi Aşir Efendi koleksiyonunda bulunan 441 nolu Hayy b. Yekzan eserinin Sühreverdî’ye ait olduğunu ve bu eserdeki ifadelerden Sühreverdî’nin İbn Sînâ’nın Hayy b. Yekzan ve Salaman ile Absal risalelerini okuduğuna dair işaretlerin bulunduğunu belirtmiştir. Bkz. Corbin, Henry, *“İbn Sînâ’nın Hayy b. Yekzan Risalesinin Yazılışı ve Orijinalliyi”*, çev. Derya Örs vd, İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I, (içinde), 5. dnp., s. 20.

koymuştur.⁴¹ Buna dayanarak Sühreverdî felsefe binasına İbn Sînâ'nın felsefi düşünceleri üzerinde yükselerek giriş yapmıştır tespitinde bulunulmuştur. Bu işrak felsefesinin önemli mevzularının, Yeni Eflatuncu kaynaklardan yararlanma usulüne dair bir değerlendirme olarak da görülebilir.⁴² Bu sebeple Şeyhu'l-İşrak'ın yenileyicisiyim dediği işrâk düşüncesi büyük ölçüde, İbn Sînâ ve meşşâî anlayışa dayandırılmıştır. Dolayısıyla Sühreverdî metafiziğinin oluşmasında birçok İslam düşünürü ile birlikte İbn Sînâ'nın da yadsınamaz bir etkisi hep ön plana çıkarılmıştır.⁴³

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız, Sühreverdî'nin İbn Sînâ'yı kendi fikirlerine yakın bulmasının etkisinden olsa gerek o, Meşşâîleri eleştirirken İbn Sînâ'yı ayrı tutmuştur. Hatta Telvihât'ın da İbn Sînâ'dan “büyüğümüz”, “saygın insan” vs. diye bahsetmiştir. Örneğin Faal Akılla ittisale dair bir nakle yer verirken “müteahhirunun değerlilerinden” ifadesiyle de ona verdiği öneme açıkça işaret etmiştir.⁴⁴ Oysaki aynı eserin girişinde hedefinin meşşâîlerin yorumlarına itibar etmeksizin Aristoteles'in öğretisinin asıl ilkelere vermek olduğuna dikkat çekmişti.⁴⁵ Meşşâîleri çok fazla önememediğini ifade ettiği eserinde bile İbn Sînâ için bu sıfatları kullanması üzerinde durulması gereken bir husustur. İşrâkî hikmetin, Meşşâîlikten üstünlüğünü ortaya koyduğu tenkitlerinde ise genel bir ifade kullanmış ve “Meşşâîyyun” (Meşşâîler)⁴⁶ kavramını tercih etmiştir. Bize göre bu durum, onun diğer meşşâîlerden ayrı olarak İbn Sînâ'yı kendi fikirlerine yakın görmesinden kaynaklanmıştır. Zaten Sühreverdî eserlerinde İbn Sînâ'yı bizzat kaynakları arasında göstermiştir. Bu anlamda İbn Sînâ'nın da kendisi gibi bir “doğu hikmeti” kurmak istediğinden, ancak bu girişimini tamamlayamadığından bahsetmiştir.⁴⁷ Bir başka eserinde ise, İbn Sînâ'nın “Hayy b. Yekzân” ve “Salaman ve Absal” kıssalarından bahsetmekte, onlardaki hikmet ve sırları övmekte ve bir bakıma İbn Sînâ'nın bu eserlerinde bıraktığı yerden kendi “Kıssatu'l-Garbiyye”sini yazmaya başladığına işaretle bir mesaj vermeye çalışmıştır.⁴⁸ Bir kısım araştırmalarda da belirtildiği gibi, bunlar işrâkî felsefenin köklerinin bir yönü itibarıyla İbn Sînâ'nın hikmetinde olduğunu göstermektedir.⁴⁹ Bunların ışığında ifade edebiliriz ki, Sühreverdî, İbn Sînâ'nın hem Aristocu yö-

41 Kaya, “İşrâkiyye”, *DİA*, 23/436.

42 Kaya, “İşrâkiyye”, *DİA*, 23/436.

43 Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 10.

44 Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Kitabü'l-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye*, tsh. Henry Corbin, *Mecmû'a-i Musannefâtü Şeyhi'l-İşrâk (içinde)*, Tahran 1993, I/ 10, 34, 69.

45 Sühreverdî, *Kitabü'l-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye*, I, 2.

46 Bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 72, 73, 92.

47 Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Kitabu'l-Meşari ve'l- Mutarahat*, tsh. Henry Corbin, *Mecmû'a-i Musannefâtü Şeyhi'l-İşrâk (içinde)*, Tahran 1993, I, 195; Rosenthal, I. J. Erwin, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, Çev., Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, (4. dipnot) s. 210;

48 Bkz. Sühreverdî, *Kıssatu Gurbeti'l-Garbiyye*, *Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde)*, ed. Henry Corbin, Tahran 1993, II, 274-275; Ayrıca Bkz. Abdulmun'im el Hufni, *el Mevsu'tu'l-Felsefiyye*, Daru'bni-Zeydun, Lübnan 1986, s. 248.

49 Nasr, S. H. “*Shihâb al-Din Suhrawardi Maqtûl*”, *A History of Muslim Philosophy* içinde, (ed. M. M. Sherif), Otto Harrassewitz, Weisbaden 1963, II, 378-9.

nünden, hem de daha sonra bir doğu felsefesi kurma girişiminden etkilenmiş, o İbn Sînâ'dan ancak kendine özgü nur felsefesinin teknik terimlerini kullanırken ayrılmıştır.

Sühreverdî'nin "Kıssatu Gurbe..."indeki şu ifadeleri bu etkiyi oldukça açık bir şekilde gösterir. "Ben 'Hayy b. Yekzân' hikâyesini okuduğum zaman içinde rûhânî kelimeler ve gözlemlerden soyutlanmış derin işaretlerden gariplikler olmasına rağmen onu, filozofların sembollerine emanet edilmiş ve 'Hayy b. Yekzân' kıssasının sahibinin tertip ettiği "Salaman ve Absal Kıssası"nda gizli ve ilahî kitaplarda saklı "Büyük bir sarsıntı"⁵⁰ olan "yüce bir hakka" işaret ediyor buldum. Bu, üzerine tasavvuf ehlinin ve mükâşefe ashabının makamlarının dizildiği bir sırdır."⁵¹ "Ben de bu bağlamda bazı asil kardeşlerimiz için, "Batılı Sürgünün Öyküsü" adını verdiğimiz bu öyküde bir şeyler anlatmak istedim. Bu emelimde Allah'a tevekkül ediyorum."⁵² İşte bu ifadeler Sühreverdî'nin hikâyesinin İbn Sînâ'nın bıraktığı yerden başladığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Burada açıkça görülmektedir ki, Sühreverdî bu konuda İbn Sînâ'dan oldukça etkilenmiş ve yetersiz bulsa da onu takip etmiştir.

Sühreverdî ile İbn Sînâ'nın fikirleri arasındaki devamlılık bu alanda çalışma yapan herkesin ilk anda fark edeceği bir husustur. Bunu ifade eden araştırmacılardan biri de, Toshihiko Izutsu'dur. Ona göre İbn Sînâ ile Sühreverdî arasında özellikle işrak düşüncesi bakımından bir düşünce paralellliği dikkat çekmektedir. İbn Sînâ'nın "Mantuku'l-Meşrikiyyûn"u işrak düşüncesini yansıtmaması bakımından Sühreverdî'nin önemli bir kaynağıdır. İbn Sînâ tarafından "Doğu" nun ışığın yurdu, "Batı" nun ise karanlığın yurdu olarak bu eserinde belirlenmesi, Sühreverdî'nin Doğu ve Batı kavramlarında şekillenen meşriki hikmet düşüncesine öncülük etmiştir.⁵³ Zaten Sühreverdî de, bu anlayışta İbn Sînâ'nın kendisine öncülük ettiğini belirtmektedir. Ona göre İbn Sînâ bu Doğu hikmetini tekrar canlandırmak istemiştir. Ancak "hosravaniler" denilen ve ilahî hikmeti temsil eden eski rahip kralları tanımadığından bu girişimde başarısız olmuştur.⁵⁴ Dolayısıyla da bu işi başarmak kendisine nasip olmuştur.

Yine bu bağlamda araştırmacılar İbn Sînâ'nın felsefesinde karşımıza çıkan meşriki yönden hareketle bu iki filozof arasındaki ilişkiye dikkat çekmiş ve şu tespitle bulunmuştur: Sühreverdî, meşrik teriminin İbn Sînâ'nın zihninde taşıdığı anlamla tam örtüşmese de, bu terimden hareketle fakat onun maksadını aşan bir "İslam Felsefesi" tasavvuruna ulaşmıştır.⁵⁵ Burada da işaret edildiği gibi İbn Sînâ ile Sühreverdî arasında tam bir uygunluk halinde olmasa da "doğu hikmeti" oluşturma adına bir

50 *Naziat*, 79/34.

51 Krş. Henry Corbin, "*Rûhun Yolculuğu*", çev. Fevzi Topçuoğlu, İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 97-8. (Krş. Sühreverdî, *Kıssatu'l-Gurbeti'l-Garbiyye*, s. 274-5.)

52 Bkz. Sühreverdî, "*Ruhun Yolculuğu*", çev. İsmail Yakıt, İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I, (içinde), İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 97; Henry, Corbin, *Ruhun Yolculuğu*, s. 83.

53 Bkz. İbn Sînâ, *Mantuku'l-Meşrikiyyin*, Kahire 1910; Izutsu, Toshihiko, "*İşrakilik*", İslâm'da Bilgi ve Felsefe (içinde), çev. Mustafa Armağan, İz Yayıncılık, İstanbul 1997s. 65.

54 Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari ve'l-Mutarahat*, I, 195.

55 Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 104.

devamlılıktan söz edilebilir. Bu vesile ile tekrar işaret etmeliyiz ki, her iki filozofun da “Doğu” ve “batı” kavramlarını “bilginin doğusu” ve “aydınlanma alanı”, “karanlığı batısı” ve “bilgisizlik alanı” olarak kabul edip ve aynı anlam haritasında kullanmaları değerlendirilmesi gereken bir husustur.

Yukarıdaki bilgilere ek olarak Sühreverdî'nin felsefi görüşlerinin diğer bazı konularda da İbn Sînâ'nın etkisini taşıdığını ifade etmeliyiz. Buna bir örnek olarak psikoloji alanına işaret edilebilir. O, nefis, duyular, sezgisel akıl gibi konularda⁵⁶ açık bir şekilde İbn Sînâ'nın etkisini taşır; hatta ona fazlaca muhalefet etmeden bu konuları aynı tarzda işler. İnsan rûhu ile ilgili verdiği bir örnekte insanın kaderinin zamanla değiştiğini; ama idrak ve bâtnî hislerinde (iç deneyim) zihin ve gönül gibi bir değişim olmadığını vurgularken İbn Sînâ'nın “boşluktaki adam” benzetmesini anımsatır.⁵⁷ S. H. Nasr'ın da dikkatimizi çektiği gibi, özellikle nebati ve hayvani ruhların melekelerini sayarken ve açıklarken Sühreverdî, İbn Sînâ ve diğer meşşâî filozoflarla benzer görüşler ortaya koyar.⁵⁸ Muhammed İkbâl de bu etkiyi kabul etmekle birlikte Sühreverdî'nin psikoloji'de İbn Sînâ'dan daha sistematik ve daha deneylere bağlı olduğuna vurgu yapar.⁵⁹

Burada ilginç bulduğumuz bir ayrıntıya daha dikkat çekmek istiyoruz. O da Osmanlı ulemasının İbn Sînâ ile Sühreverdî'yi aynı ilkeler üzerine felsefe üreten kişiler olarak algılamasıdır. Osmanlı medreselerinin felsefi eserlerinden “Kadimir ale'l-Hidaye”de⁶⁰ Kadı Mîr Hüseyin b. Mu'inüddin el-Meybûdî el-Hüseynî (1265) “Ebherî'nin hikmetini iyice öğrenmek isteyenler bizim “Zübdetü'l-Esrar” kitabımıza baksınlar sözünü yorumlarken, gerçek bilgiyi arayanlar ve öğrenmek isteyenlerin yapması gereken şey iki üstadın yani İbn Sînâ ile Sühreverdî Maktül'ün kitaplarını mütalaa etmeleridir.”⁶¹ Bu ifadelerden yola çıkarak Osmanlı ulemasınınca da bu iki düşünürün birbirinin devamı şeklinde kabul edildiklerini söylemek mümkün görülebilir.

Değerlendirme:

İbn Sînâ'nın felsefi düşünceleri ayrıntılı olarak ele alındığında rasyonalist ve ampirist yaklaşım göze çarpsa da, özellikle son dönemlerinde yoğunlaşan ve Sühreverdî'nin işrâkî anlayışına da zemin hazırlayan bir “mistik” açılım ve “doğu felsefesi”ne yönelişin varlığı kabul edilebilir. Bunu tamamen yok saymak İbn Sînâ'nın düşünce seyrini kuşatıcı bir biçimde ortaya koymayı engelleyeceği gibi, felsefi mirasını sıhhatli ve tutarlı bir zemin üzerinden değerlendirebilme imkânını da zora sokacaktır.

56 Bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, II, 203-216.

57 Sühreverdî, *Elvâhu'l-İmadiyye*, s. 20.

58 Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev., Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 87.

59 İkbâl, Muhammed, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 106.

60 Bu eser Ebherî'nin “*Hidayetu'l-Hikme*” eserinin şerhidir.

61 Kadı Mîr Hüseyin b. Mu'inüddin el-Meybûdî el-Hüseynî, *Kadimir ale'l-Hidaye*, İstanbul 1321, s. 128.

Sezgisel yöntemeye dayalı düşünceye kapı aralama ile işrak düşüncesine altyapı oluşturma hamlelerini İbn Sînâ'nın son dönem eserleri ve daha ziyade simgesel romanlarında temellendirmek mümkün olmakla birlikte, böyle bir yönelişin düşüncesinin bütün sistemini kuşattığını söylemek doğru olmayacaktır.

İbn Sînâ düşüncesinde İshrâkî bir eğilimin bulunduğunu tartışmak bir yana bizzat Sühreverdî bu zeminde bir devamlılığı ifade etmiştir. Ancak o, İbn Sînâ'nın bu projede başarılı olmadığını ya da onu tamamlayamadığını belirterek, onun bıraktığı yerden kendisinin bu hikmet geleneğini devam ettirdiğine dikkatimizi çekerek aradaki bu ilişkiyi şüpheye mahal bırakmayacak açıklıkla ifade etmiştir.

Sühreverdî'nin, işrak düşüncesi incelediğinde onun sadece İshrak felsefesine geçişte değil genel anlamda İbn Sînâ felsefesine içerik açısından ne derece bağlı olduğu kolaylıkla görülebilecektir. Terminolojik farklılıklar aradaki bu devamlılığı ve açık etkiyi göz ardı etmemize fırsat vermemelidir. Dolayısıyla İbn Sînâ felsefesinden büyük oranda esinlenilerek oluşturulan bu işrak geleneğinde Doğu'nun bu iki büyük mütefekkeri arasındaki halef-selef (izaha muhtaç olan) ilişkisini ortaya koyan kapsayıcı incelemeler yapma zarureti bulunmaktadır. Bu çalışmalar bir yandan İslam felsefesinin özgünlüğünü vurgulama adına işlevsel olacağı gibi diğer taraftan da bu yöndeki araştırmalar, İslam düşüncesini zenginleştirmeye de katkı verecektir.

Kaynakça

- Abdulmun'im el Hufnî, el Mevsu'tu'l-Felsefiyye, Daru'bni-Zeydun, Lübnan 1986.
- Adamson, Peter, Taylor, C. Richard, "Giriş", *İslam Felsefesine Giriş* (içinde), çev. M. Cüneyt Kaya, Küre, Yay., İstanbul 2007.
- Altıntaş Hayrani, "İbn Sînâ Düşüncesinde Tasavvufî Kavram Olarak Ârif ve İrfan", Uluslar arası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî, ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, (içinde), Ankara 1990.
- Bâlî, Mirkat İzzet, *el-İtticâhu'l-İşrakîyyu fi Felsefeti İbn Sînâ*, Daru'l-Ceyl, Beyrut trhsz.
- Câbirî, Muhammed Abid, *Felsefe Mirasımız ve Biz*, çev., Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000.
- Corbin, Henry, "İbn Sînâ'nın Hayy b. Yekzan Risalesinin Yazılışı ve Orijinalliği", çev. Derya Örs vd, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I*, (içinde).
- _____, "Ruhun Yolculuğu", çev. Derya Örs vd, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I* (içinde), İnsan Yay., İstanbul 1997.
- _____, "Ruhun Yolculuğu", çev. Fevzi Topçuoğlu, *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler* (içinde), İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- _____, *History of Islamic Philosophy*, Islamic Publications for The Institute of Ismaili Studies, London 1993.
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İfav*, İstanbul 1993.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992.
- Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik, İstanbul 2004.
- Hilal, İbrahim, Nazariyyetu'l-Marifeti'l-İşrakîyye, Daru Nahdadi'l-Arabiyye, Kahire 1977.
- Izutsu, Toshihiko, "İşrâkîlik", İslâm'da Bilgi ve Felsefe içinde, çev. Mustafa Armağan, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- İbn Sînâ, "Aşkın mahiyeti Hakkında Risale", çev. Ahmed Ateş, İstanbul 1953.

- _____, “Diri Oğlu Uyankın Öyküsü”, çev. Derya Örs vd, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I (içinde)*, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- _____, “Mantıku'l-Meşrikiyyin, Kahire 1910.
- _____, *Ahvalı'n-Nefs*, thk. Ahmet Fuad el-Ehvani, *Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabîyye*, trsz.
- _____, *İşaretler ve Tembihler*, çev., Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- İbn Tufeyl, “Giriş”, *İbn Sînâ/İbn Tufeyl Hay bin Yekzan (içinde)*, çev., Şerafettin Yaltkaya, Babanzâde Reşid, Hz. N. Ahmet Özalp, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.
- İkbâl, Muhammed, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- İsmail Yakıt, “Önsöz 3” *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I (içinde)*, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- İzmirli İsmail Hakkı, “İbn Sînâ Felsefesi”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, (içinde), TTK yy., İstanbul 1937.
- Kadı Mîr Hüseyin b. Mu'inüddin el-Meybûdî el-Hüseynî, *Kadimir ale'l-Hidaye*, İstanbul 1321.
- Kaya, “İşrâkiyye”, DİA, İstanbul 2001, XXIII.
- Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 1996.
- _____, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- _____, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Mübahat Türkel Küyel, “İbn Sînâ ve “Mistik” Denen Görüşler”, İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı (içinde), TTK Yay., Ankara 1984.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, “Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl”, *A History of Muslim Philosophy (içinde)*, (ed. M. M. Sherif), Otto Harrassewitz, Weisbaden 1963.
- _____, *Üç Müslüman Bilge*, çev., Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1985.
- Peker Hidayet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Arasta, Bursa 2000.
- Rizvi, H. Sajjad, “İbn Arabî ve Molla Sadra”, *İslam Felsefesine Giriş (içinde)*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre, Yay., İstanbul 2007.
- Rosenthal, I. J. Erwin, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Spies Otto, *The Lovers' Friend (içinde)*, Lamia Press, Jamia Mesjid, Delhi 1934.
- Sühreverdî, “Ruhun Yolculuğu”, çev. İsmail Yakıt, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler I (içinde)*, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- _____, Kıssatu Gurbeti'l-Garbiyye, *Mecmû'a-i Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde)*, ed. Henry Corbin, Tahran 1993.
- _____, Hikmetü'l-İşrâk, tsh. Henry Corbin, *Mecmû'a-i Musannefâtü Şeyhi'l-İşrâk (içinde)*, Tahran 1993.
- _____, Kitabu'l-Meşari ve'l- Mutarahat, tsh. Henry Corbin, *Mecmû'a-i Musannefâtü Şeyhi'l-İşrâk (içinde)*, Tahran 1993.
- _____, Kitabu't-Telvihâti'l-Levhîyye ve'l-Arşîyye, tsh. Henry Corbin, *Mecmû'a-i Musannefâtü Şeyhi'l-İşrâk (içinde)*, Tahran 1993.
- Walbridge, John, “Sühreverdî ve İsrakilik”, *İslam Felsefesine Giriş (içinde)*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre, Yay., İstanbul 2007.
- Wisnovsky, Robert, “İbn Sînâ ve İbn Sînâcî Gelenek”, *İslam Felsefesine Giriş (içinde)*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre, Yay., İstanbul 2007.