

İslam Düşüncesi ve İshrâkîlik

Eyüp BEKİR YAZICI*

Öz İslam düşüncesinin önemli ekollerinden biri de İshrâkîliktir. Ancak tarihsel süreçte İslam felsefi geleneğinde Aristo ve Yeni Eflatuncu Meşşâî akım daha ön planda tutulmuş, bu ekol çoğu zaman ihmal edilmiştir. Sührevedî'nin "sezgisel yöntem" dayalı bir "nur metafiziği" şeklinde kurguladığı İshrakiliğin, İslam felsefe geleneğine önemli bir zenginlik kattığı bilinmelidir. Sührevedî'nin yaşadığı dönemde karşılaştığı muhalefet fikirlerinin yaygınlaşmasına engel olmuştur. Bu sebeple İshrakilik fikir çevrelerinde belli ölçüde ihmal edilmiştir. Bununla birlikte çeşitli irfanî hareketler bünyesinde varlığını koruyarak günümüze kadar devam ettirebilmiştir. İslam felsefesinin gerçek manada özgün ekollerinden biri olan İshrakiliğin, kapsamlı bir şekilde araştırılmasının İslam düşüncesinin sağlıklı ve bütün yönleriyle anlaşılmasına katkı vereceği bilinmelidir.

Anahtar Kelimeler: Meşşâilik, İshrakilik, Mantık, Metafizik, Sezgi, Doğu, Hikmet

Islamic Thought and Illumination

Abstract One of the important schools of Islamic thought is illumination. However, throughout the history in the tradition of Islamic thought, Aristotle and "New Plutonian Peripatetic" movement have been prioritised, and this school has been mostly ignored. It should be known that illumination, which has been built by Suhrawardi as a "light metaphysics" that depends on "intuitional method", has enriched the Islamic philosophy tradition. The opposition Suhrawardi faced in his age has prevented the spread of his ideas. Because of this reason, illumination has been ignored to some extent in the thought environments. However, it has continued its existence within several educative movements until today. It should be known that the comprehensive research of illumination, which is one of the truly original schools of Islamic thought, would contribute to understanding Islamic thought fully and sturdily.

Keywords: Peripateticism, Illumination, Logic, Metaphysics, Intuition, East, Wisdom.

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Giriş

İslam dünyasında felsefi düşüncenin doğuşuna zemin hazırlayan sebeplerin başında, özel anlamda Kur'an'ın 'oku' emri doğrultusunda ilahi mesajı anlama, genel anlamda bütün varlıkları yaratılış gayeleri doğrultusunda araştırma, inceleme ve değerlendirme çabası olduğu ifade edilebilir. Kuşku yok ki, Kur'an'ın “*akletmez misiniz?*”, “*düşünmez misiniz?*”, “*ibret almanız mıdır?*” ifadeleri bu süreci olumlu yönde etkilemiştir. Bununla birlikte, fetih hareketleri sonucu yeni milletler ve kültürlerle karşılaşma yanında peygamberin vefatıyla ortaya çıkan problemlere çözüm bulma gibi birçok ikincil sebebe ilaveten Abbasilerin pozitif düşüncenin önünü açan yaklaşımlarının sağladığı özel şartların da İslam felsefi düşüncesinin şekillenmesinde etkin rol oynadığını söyleyebiliriz.

Bahse konu olan sebepler bağlamında İslam kültür ve medeniyeti kısa sürede gerek yerli (Kur'an ve sünnet menşeli) gerekse yabancı (Antik Yunan, Fars, Hint vs.) kaynakların katkısıyla hızlı bir inşa süreciyle tarih sahnesinde yerini almıştır. Felsefi düşüncenin teşekkül aşamasında daha ziyade Antik Yunan düşüncesinden İslam dünyasına tercüme edilen eserler izlenerek, akli bilimlerde teorik ve pratik açıdan kısa zamanda önemli bir müktesebata ulaşılmıştır. Ancak İslam mütefekkirleri tercüme edilen bu eserleri kuru bir bilgi aktarımı şeklinde benimseyip tekrar etmemiş, Antik dönemin birikimini İslamî referansların ışığında yaşanan çağa ve olaylara uygun hale getirerek, Ortaçağ karanlığındaki insanlığı aydınlığa ulaştıran bir medeniyet hamlesine dönüştürebilmiştir. Miladi VII-XII. asırlar arasında zirve noktasına ulaşan İslam hikmeti çoğu bu dönemde ortaya konan özgün ve orijinal ürünleriyle insanlığın medeniyet yolculuğunda kendine haklı bir yer edinmiştir. Bununla birlikte Müslümanların bu alandaki faaliyetleri çeşitli iç ve dış olaylar sebebiyle maalesef devamlılık gösterememiştir. Zira İslam bilgelerinin hikmet yolculuğu dinî ve siyasi çekişmelerin hedefi haline getirilerek ağır eleştiriler ve ithamlara maruz bırakılmış, bilgeler ve bilgelik yolu asılsız ithamlarla engellenmiş, eğitim programlarında itibarsızlaştırılmış bunu müteakiben hikmet geleneğimiz önce durağanlaşmış, sonrada kuru bir bilgi aktarımına dönüştürülerek etkisizleştirilmiştir. Bütün bu menfi gelişmelere rağmen kendini hikmete adayan mütefekkirler zor şartlar altında farklı yol ve yöntemlerle faaliyetlerini devam ettirebilmişlerdir. Bazen onların izlediği metot tam anlaşılammış bu da İslam düşüncesinin belli bir asırdan sonra tamamen bittiği şeklinde bir algıya sebebiyet vermiştir. Hatta bu, İslam felsefi düşüncesinin bir anlamda İbn Rüşd'le sona erdiği şeklinde bir hatalı kabule dönüşmüştür (Arslan, 2000: C II/15). Bu daha çok oryantalistlere ait bir yaklaşımdır. Bugün elimizdeki mevcut bir kısım eser de, bu kabulü haklı çıkarmaya yönelik bir tarzda düzenlenmiştir. Halbuki İslam düşünce tarihinde İbn Rüşd'le sona eren boyut, felsefenin yalnızca Batıya dönük yüzü yani Aristotelesçi yönüdür. Oysa İbn Rüşd'den sonra kökleri Doğu'da (İslam Dini, Antik Pers,

Zerdüştilik, Hermetizm) olan ve İslam Felsefesine yeni bir renk veren köklü bir felsefî akım yani “İshrâkîlik” tarih sahnesinde henüz filizlenmeye başlamıştır. Şihabuddin Sühreverdî (1155-1191) ile kendini ifade eden bu anlayış varlığını günümüze değin sürdürecektir (Izutsu, 1995: 76-77). İslam düşüncesini İbn Rüşd’le sınırlayan anlayış her ne kadar doğru değilse de bu düşünce belli ölçüde tartışılabilir. Zira İslam felsefesine yöneltilen eleştiriler daha ziyade o dönemin başat ekolü olan Meşşailik üzerinden yürütülmüş ve bunun sonucunda da Meşşai ekol oldukça yıpratılmıştır. Buna mukabil Meşşailiğin ağır bir şekilde eleştirildiği dönemi müteakiben düşünce dünyasında şekillenen İshrakîlik-her ne kadar kurucu filozofu siyasi bir linçe maruz kalmış olsa da- kendisini irfani/tasavvufî, kelami yapılar içerisinde koruyup varlığını sürdürmeyi başarabilmiştir.

İshrâk Kavramı ve İshrâkîlik

Ortaçağ İslâm Felsefesinin en belirgin özelliği, onun problemleri daha ziyade Aristocu ve Yeni Platinoscu yaklaşımla ele almasıdır. Bu dönemin önemli filozoflarından Kindî (ö.866), Farabî(ö.950), İbn Sînâ (ö.1037) ve İbn Rüşd (ö.1198)’de bu yaklaşım bariz bir şekilde görülür. Bu nedenle İslâm felsefesinde Meşşâî ekol ağırlıklı bir yere sahiptir. Ancak İslâm felsefî düşüncesinin Meşşâîlikten daha kapsamlı olduğu açıktır. İslam düşüncesine rengini veren ekollerden biri olan İshrakîlik (İshrakiyye) de bu bağlamda değerlendirilmelidir.

“*İshrâkîyye/İshrâkîlik*”; İslam düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi temel alan Meşşâî ekole karşı mistik tecrübe ve sezgiye yer veren eklektik ve teosofik düşünce sisteminin adıdır. Bu ekolün kurucusu olarak Ş. Sühreverdî’nin ismi ön plana çıkmıştır ki, söz konusu ekol, Aristoteles’in (mö.322) akılcı yöntemini eleştirerek ortaya çıkan, sezgisel ve gizemci yöntemeye dayalı bir felsefî anlayış olarak tanımlanmıştır (Bolay, 1987: 120-121; Cevizci, 2000: 522). İshrâk felsefesinin Sühreverdî ekseninde bir özgünlüğü vardır. Ancak İshrâk Felsefesi, Sühreverdî’nin icat ettiği bir felsefe değildir. Bu sebeple burada önce İshrâk teriminden hareketle bir bilgi vermek durumundayız.

“*Şark*” kökünden türetilen “*İshrâk*”, sözlükte “*güneşin doğuşu sırasındaki ışınma, aydınlanma, parlama, tan ağarışı*” gibi anlamlara gelir (el-İsfehânî, trsz: 258). Aynı kökten türeyen “*meşrûk*” ise coğrafya olarak Doğu’yu ifade eder. Terim anlamında İshrâk, epistemolojik açıdan, akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke (manevî tecrübeye) dayanan bilgi için kullanılır (Kaya, 2001: C XXIII/435; Nasr, 1963: 378).

“*İshrâk*” teriminin Sühreverdî’den önce kullanımıyla ilgili olarak yapılan bir araştırmada bu terimin, İbn Vahşiyye (Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Kays el-Kesedani/ö.914) adlı bir müellife atfen ortaya koyulduğu tespitine değinmek gerekiyor. Buna göre İbn Vahşiyye, İshrâkîliğin menşeiini Hermes’e dayandır-

makta, ortaya çıkışını ise onun haleflerine bağlamaktadır. Müellif, Hermes'in haleflerini dört grupta değerlendirmekte; ilk iki grubun Hermes'in çocukları ile erkek kardeşinden oluştuğunu ve bu gruptakilerin aralarına hiçbir yabancıyı karıştırmaksızın gizli öğretiyi başkalarına açıklamayarak sırrı koruduklarını ileri sürmektedir. Güya Hermes'in kız kardeşinin çocuklarından oluşan üçüncü grup, yabancılarla temas kurmuş ve böylece dışarıdan bazıları öğretinin sırlarına vakıf olup onların sembollerini (rumuz) yorumlamıştır. Dördüncü grup tamamen Hermes'in halefleriyle teması başarmış olan yabancılardan oluşmaktadır. İşte İbn Vahşiyeye göre üçüncü grup “İşrâkîye”, dördüncü grup “Meşşâîye” adını almaktadır. Düşünürün çağına ulaşan literatür de bu iki gruba aittir (Kutluer, 1996: 107; Nasr, trsz: 63).

Sühreverdî'nin bu terime yüklediği anlam, sözlük anlamının ötesindedir. Onun düşünce ufkunda bu kavram, İşrâk teriminin aydınlanma (illumination) ve Doğu (orient) anlamlarının ikisini de kendisinde birleştirmesi, güneşin doğudan doğarak, her şeyi aydınlatması ve bu yüzden de ışığın yurdunun (Doğu) irfân ve aydınlık (işrâk) ile aynı olması sembolizmine dayanır. Batı, güneşin batıp karanlığın hükmettiği yer olduğu kadar madde, cehalet ve istidlâlî düşünce yurdu ve kendi mantıksal yapılarının arasında şaşırılmış bir yerdir. Öte taraftan istidlâlî düşünce ve rasyonalizmi aşan Doğu ise ışığın ve varlığın dünyası, bilginin ve aydınlığın yurdudur. O, insanın nefsinde ve dünyadan kurtulmasını sağlayan, arınma ve kutsallıkla birleşmiş olan bilginin yurdudur (Nasr, 1963: C II/379). Böylece Sühreverdî bu terim ile (içeride doğan nur/bilgi) bilgilenmeyi, aynı zamanda da varoluşu ifade eder. Görüldüğü gibi ona göre bu terim aynı zamanda Doğu'nun bilgisi ve bilgeliğini de zimnen kapsamaktadır. Ayrıca Sühreverdî'nin bu terimi Tanrısal aydınlanmaya dayalı felsefî düşüncelerini ifade ettiği temel kitabına isim olarak seçmesi de oldukça dikkat çekicidir.

İşrâk Düşüncesinin Yenileyici Filozofu: Sühreverdî

Sühreverdî Hz. Âdem'den beri insanlığın “hikmet”e muhatap olduğunu ve Allah'ın her dönemde yeryüzünde insanlara bu bilgeliğe yoluna (hikmet-i âtika/ezeli hikmet) öğreten bir bilgeyi var ettiğini ifade eder. Ona göre insanlığın hiçbir zaman kendisinden habersiz olmadığı bu bilgeliğin dönemindeki yenileyicisi de kendisidir.

Sühreverdî, “İşrâkî hikmet”le neyi kastettiğini, bu felsefeyi izah etmek için yazdığı *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserindeki şu şekilde açıklamıştır: “Eğer yüce bir makamdan gelen emir olmasaydı bu kitabı ortaya çıkarmazdım. Bilesiniz ki, bu zor bir iştir. Dostlarım! Sizler benden halvet ve inziva dönemlerimde aldığım sevgiyi, zevki bir kitapta yazmamı istiyorsunuz... İlim bir topluluğa özgü değildir ki sonra gelenlere melekutun kapıları kapatılsın ve alemlerin ondan daha fazla yararlanması engellensin. Tam tersine ilmi getirip sunan “Andolsun ki o, Cebraîl'i apaçık ufukta görmüştür.”

(Tekvir 82/23) *En kötü nesil kendi dönemlerinde ictihad kaygısı ortadan kalkan, düşünmeden el çeken, keşif kapısı kapanan ve müşabade yolu tıkanan nesildir.*

Bu kitabı yazmadan önce her ne kadar Aristo felsefesi üzerine çok sayıda özel risaleler kâleme aldysam da, bu kitap onlardan farklıdır ve kendine özgü bir yönteme sahiptir... Malzemesinin tümü, düşünce ve akıl yürütme ile biriktirilmiş değildir; daha çok kalbî sezgi, tefekkür ve zühd bunda önemli rol oynamıştır. Sözlerimiz rasyonel bakışın değil, iç görüş ve tefekkür ürünü olduğundan, şüphelerin şüpheleriyle çürütülemez... Gerçeğe giden yol da, kim olursa olsun, benim yoldaşım ve bu yoldaki yardımcımdır. Felsefenin üstadı ve imamı olan Eflatun-i ilahinin yolu da, bu yoldu. Felsefenin babası, Hermes'in yolu da bu yoldu." (Sühreverdî, 1993: CII/ 10-11). Böylece Sühreverdî felsefesinin özelliğini belirtir ve bu felsefeyi ancak teellüh¹ ve bahsi kendisinde birleştirenlerin anlayabileceğini, sadece araştırmaya dayananların yani akla dayalı öğrenim isteyenlerin anlayamayacağını belirtir. Fakat teellüh sahibi olmak için de, yapılması gereken bir takım şeyler vardır. Mükâşefeye erişmek, kolay değildir, felekler dünyasında olan sırları öğrenmek, feleklerin nağme ve seslerini işitmek için, nefsinin soyutlama ve riyâzet ile eğitmek gerekir (Sühreverdî, 1993: C I, 112). Düşünürümüze göre, bu yöntemin dışında kalan bir usûle insanın hakikate erişmesi mümkün olmaz. Zira keşfe dayanmayan hiçbir ilim, insanı hakikate ulaştırmaz. İshrâkî hikmette olaylar doğrudan vasitasız olarak bir doğuşla ortaya çıkar, delil ve burhana gerek kalmadan bu içe doğuşla insan hakikate vakıf olur. Bu sebeple olsa gerek Emil Ma'luf bu felsefenin, teoloji, ontoloji ve kozmoloji ile ilgili açıklamalarının, Tanrı'nın bilinmesine ve Rabbanî hakikatlere dayanmasından dolayı "Hikmet-i İlahî" ismi ile nitelenmesini uygun bulmaktadır (Ma'luf, 1991: 32).

Sühreverdî'ye göre işrâk, "*Allah'ın yolu*" ve "*bütün ilimlerin kendisiyle insana ulaştığı*" bir aydınlanmadır. (Sühreverdî, 1993: C I, 194-196) "*İshrâk, akli nûrların zuhuru*" "*Allah'tan gelen soyut, özel bir ışımadır.*" (Sühreverdî, 1993: C I, 487) Dolayısıyla biz de işrâk kavramından Sühreverdî'nin anladığı ve kullandığı anlam olan nûrların zuhuru, parlaması ve akışıyla gerçekleşen bilgilenme ve varoluşu anlayabiliriz.

Bizzat Sühreverdî, bu yolda kendisini izleyenleri "*işrâkçıyyun*" (işrâkiler) olarak isimlendirmiştir (Sühreverdî, 1993: C I, 401). Böylece o, araştırmaya dayalı felsefî sistemi tercih edenlerle kendi sezgisel anlayışına uyanları ayırmak istemiştir.

Sühreverdî'nin felsefî görüşlerine en açık şekilde ulaşabileceğimiz başyapıtı "*Hikmetü'l-İshrâk*"ı incelediğimizde, İshrâk felsefesinin ana hatlarıyla neyi kapsadığını öğrenebiliriz. Bu manada İshrâkîlik mantık, fizik, metafizik ve kısmen de ahlak konularını içeren bir sistematiğe sahiptir. Düşünür eserinde bir yandan İslam Meşşâileri olarak bilinen Aristocu ve Yeni Eflatuncu İslam düşünürlerini, mantık ilkeleri, metafizik düşünceleri, kullandıkları yöntem ve

kavramlar açısından eleştirirken öte yandan mutlak manada sezgisel anlayışın hakimiyetinde bir “*nur metafiziği*” olarak adlandırılacak olan İşraki görüşlerini kurgular. Aslında birçok açıdan meşşai selefleriyle aynı eksende düşünce-ler ileri süren Sühreverdî yine de görüşlerini temellendirmede kullandığı yöntem ve kavramlara yüklediği farklı anlamlarla belli bir orijinallik kazanır (Sühreverdî, 1993: C II/ 10). Böylece İslam düşünce alanına kökleri bilgilenme ve varoluşun Doğu’sunda olan özgün bir felsefi ekol kazandırır.

Sühreverdî’nin işrâkîliği özellikle “*Hikmetü’l-İşrâk*” esas alındığında Platonculuk ile Aristoculuğun bir sentezi olarak görülebilir. O, kitabında Aristo’yu eleştirmesine rağmen belli noktalarda onun birikiminden istifade eder. Böylece karşımıza araştırmaya dayalı ve keşfi esas alan eklektik bir felsefe çıkar. Ancak Sühreverdî’nin işrâk teriminden hareketle irfânî boyuta önem vermesi ekolünün Bâtınî bir ekol olarak nitelenmesini de beraberinde getirmişti (Izutsu, 1987: CVII/ 296).

İşrâk kavramı ve İşrâkîyye felsefesi, yukarıda verdiğimiz bağlamda Sühreverdî’nin ona kattığı özgün anlamda gelişmiştir. İslam dünyasında kabul görmesi ise ilginç bir sebeple ilgili görölrür. Buna göre, Gazali ve Fahreddin Râzî gibi kelamcıların saldırılarıyla İslam dünyasında rasyonalizmin gücü zayıflatılmış ve ortam Sühreverdî, İbn Arabî gibi irfani okulların yerleşmesine hazır hale gelmiştir (Nasr, trsz: 54-55). Bu tespite kısmen katılmakla birlikte bu “doğulu” yaklaşımın sırf rakip ekollerin gücünün zayıflığından geliştiğini söylememiz doğru olmaz. Çünkü irfani gelenek İslam düşüncesinde zaten var olan bir bilgi yoluydu, Sühreverdî ve benzeri düşünürler sadece bu yöntemi felsefi söylemleri ile birleştirmişler ve farklı bir boyut kazandırmışlardır.

Sühreverdî Sonrası İşrakilik

Sühreverdî’nin “*felsefi görüşlerinin*” ve özellikle de “*işrâk*” anlayışının günümüze değin süre gelen etkisini değerlendirdiğimizde onun felsefe tarihindeki önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Daha önce de değindiğimiz gibi, Sühreverdî, felsefe tarihinde ne İbn Sînâ, ne Farâbî, ne de İbn Rüşd kadar tanınmıştır. O’nun felsefi anlayışı, yeterince bilinip tanınmadığı için de hak ettiği ölçüde değerlendirilememiştir. Bunun birçok sebebi bulunmaktadır. Her şeyden önce onun fikirleri ve dinî görüşleri öne sürölerek idam edilmiş olması, fikirlerine ve eserlerine yönelmeyi engellemiş, kendi zamanında bir öğrenci topluluğunun oluşmasına fırsat vermemiştir. Devamlı seyahat halinde olması ve genç yaşta öldürölmesi de, tanınması ve fikirlerinin bilinmesi noktasında ayrı bir engel teşkil etmiştir. Belki de bir baskı sonucu eserlerinden uzak durulması, onların Latince’ye çevrilmemesi, onun sadece İslâm dünyasında değil, Batıda da tanınmasını oldukça geciktirmiştir.

Bu konuyu değerlendiren bir incelemede şu fikirler ileri sürölür: “Kendisinden önce yaşayan Gazâlî (öl.1111) ve İbn Sînâ’nın aksine eserlerinin hiçbiri

Latince'ye çevrilmediği için Batı dünyasında tanınmamıştır. Bu yüzden Doğu'daki etkisi, en az İbn Sînâ'nınki kadar büyük olduğu halde ondan ve işrâktan bahsetmeyen bir İslâm felsefesi, en azından eksiktir. Munk ve De Boer gibi Batılılarca yazılan İslâm Felsefesi Tarihleri, genellikle İbn Rüşd ile sona erer. Gerçekte ise VII. /XII. yy. İslâm düşüncesinin teşekkülünün sona erdiği değil, aksine çok önemli işrâkî ekolün başladığı bir dönemdir." (Nasr, 1963: C II/374). Gerçekten de araştırmacıların da tespit ettiği gibi, ilk dönem sadece Şii çevrelerde ve Doğuda etkili olan görüşleri, daha sonraları bütün İslâm dünyasında ve günümüze uzanan süreçte Batıda da yayılmıştır (Nasr, 1972: C VI/3, 163).

Sühreverdî'nin aynı dönemde yaşamasalar da, Şehrezûrî üzerinde de derin etkileri vardır. Hatta Şehrezûrî, bir takım felsefî tanımlamalarda aynen Sühreverdî'yi taklît eder. (Şehrezûrî, 1372: 223; Privat, 2001: C 12/314-8). Onun iyi bir izleyicisi olarak Şehrezûrî ile Sühreverdî arasındaki ilişkiyi İbn Arabî (ö.1240) ile Sadreddin Konevi (ö.1274) arasındaki ilişkiye benzetebiliriz (Nasr, 1972: C VI/3, 160).

Özellikle İran'da, Sühreverdî sonrası gelişen İshrâkî hikmet, günümüze değin süregelmiştir. Bugün Sühreverdî'nin etkisinde kalan İslâm düşünürlerine örnek olarak İbn Arabî, İbn Kemmune (ö.1284), Allame Hilli (ö.1325), Kutbeddin Şirazi(ö.1311), Mir Damad (ö.1631), Celaleddin Devvani (ö.1502), İbn Türk İsfahani, Sadreddin Şirazi (1640), Mir Fındırinski (ö.1640), İbn Cumhur, Hacı Molla Hadi Sebzevari, Şeyh Ahmed Ahsai, Şeyh Behai, Molla Şems Ceylani, Molla Muhsin Feyz Kaşani (ö.1679), Abdurrezzak Lahici, Kadı Said el-Kummi isimlerini sayabiliriz.

Bu, çoğunluğu Şii ve Farsî geleneğe ait düşünürlerle, Sühreverdî'nin felsefî görüşleri özellikle İran ve Hindistan'da oldukça yaygınlık kazanmıştır. Bunda, özellikle Hindistan'da hem kendi eserlerinin, hem de Molla Sadra'nın eserlerinin günümüze dek okullarda ders kitabı olarak okutulmasının etkisi büyük olmuştur.

Ülkemizde Sühreverdî Kâtip Çelebi, Celaleddin Devvani, İsmail Ankaravî (ö.1631) Esiruddün el-Ebheri (633/1264), Molla Fenari ve Yusuf Ziya Yörükân'ın çalışmalarıyla tanınmıştır. Ancak yapılan araştırmalarda da vurgulandığı gibi, Halep'in Anadolu'ya yakın olması ve Konya'nın mistik öğretisinin Türkçe konuşulan bölgelerde hızla yayılması, sistematik bir şekilde olmasa da, İslâm Felsefesi'nin bu ekolünün Osmanlı İmparatorluğu topraklarında yeşermesine yol açmıştır. Sühreverdî'nin eserlerinin el yazmalarının büyük bir kısmının İstanbul'da bulunuyor olması ve Osmanlı kâtiplerince kopya edilmeleri, şerh edilmeleri bu açıdan önemli olsa da, bugün için Sühreverdî'nin özellikle Osmanlı İmparatorluğu içindeki önemi (Nasr, 1972: C VI/3, 162) ve etkisinin hala keşfedilmemiş olduğunu söyleyebiliriz.

Bu konuyla ilgili olarak daha önce işaret edildiği gibi, Anadolu ve Hindistan'da Sühreverdî felsefesinin yayılması, görmezlikten gelinerek bir kenara atılacak bir konu değildir. İslâm Felsefesinin özellikle Hindistan'da yayılması, Sühreverdî'ye çok şey borçludur. (Nasr, *The Persian*: 157). Dolayısıyla bu hareketlerin değerlendirilip araştırılması Sühreverdî'nin felsefî anlayışının İslâm dünyasındaki etkisinin gerçek boyutlarına ulaşılmasını sağlayacaktır.

Konuyu daha fazla detaylandırmadan Sühreverdî'nin etkisini taşıyan filozoflara etkilendikleri fikirler açısından yer vermemizin uygun olacağı kanaatindeyiz. Hilmi Ziya Ülken'e göre "*Muhyiddin'in felsefesi, her şeyden önce zamanına kadar gelen muhtelif felsefe ve din cereyanlarının dört yol ağzı olma iddiasındadır. Şehabeddin Sühreverdî'nin nûr-zulmet felsefesi, ona temel vazîfesi görür.*" (Ülken, 1987: 123, 217). Gerçekten de bugün, İbn Arabî'nin felsefesi üzerine yapılan çalışmalar onun Sühreverdî'nin felsefesinden ne derece etkilendiğini açıkça ortaya koymaktadır. İbn Arabî adeta Sühreverdî'nin felsefesini tasavvufî terimlerle ifade etmiş gibidir.

Diğer taraftan Molla Sadra Şirazi, Sühreverdî ile İbn Sînâ'nın öğretileri arasında bir senteze giderek İslâm'ın bin yıllık fikrî yaşamını özetleyen bir anlayış ortaya koymuştur. Molla Sadra, varlığın birliği öğretisi temeli üzerine kendi varlık metâfizliğini kurmuştur; bu metâfizik, Sühreverdî'nin mahiyet metâfizizinin başka bir versiyonudur (Nasr, 1997: 69, 87). Bu açıdan Molla Sadra Sühreverdî'nin etkisini en çok taşıyan düşünürlerden biridir. Bu nedenle araştırmacılar Molla Sadra'nın "asaletü'l-vücûd" teorisi ile Sühreverdî'nin "asaletü'l-mahiyet" teorisine zıt bir görüş geliştirmesine rağmen, onun hocasına (Sühreverdî) organik olarak bağlı bir felsefî vizyonunun olduğunu inkar edilemeyeceğini ifade ederler (Nasr, 1972: C VI/3, 162). Şu hususa da dikkat çekmeliyiz ki, Sühreverdî'nin işrâk anlayışının Şii dünyada etkili olması, Molla Sadra ve Mir Damad ile gerçekleşmiştir.

Yine Sühreverdî'nin etkisinde kalan önemli bir bilge de, VII. /XIII. yy. filozof ve bilimcisi, Hoca Nasiruddin et-Tusi'dir. (öl.1274) O her ne kadar İbn Sînâ yorumcusu olarak Meşşâî felsefeye ait eserler vermişse de, Allah'ın dünya hakkındaki bilgisi gibi belirli noktalarda işrâkî eğilim taşır. Onun, bu konuda İbn Sînâ'nın görüşlerini açıkça reddederek Sühreverdî'nin görüşlerini izlediği ifade edilir (Nasr, trsz: 80).

Sühreverdî'nin etkisiyle ilgili olarak Kâtip Çelebi de, Celaleddin Devvani'yi örnek gösterir ve onun Heyâkilü'n-Nûr'a yazdığı şerhin girişinde bu etkiyi Sühreverdî ile aynı terminolojiyi kullanarak ortaya koyduğuna dikkat çeker (Çelebi, 1943: C II/ 2047).

Batı da ise ilk karşımıza çıkan isim Sühreverdî'nin çağdaş yorumcusu, Henry Corbin'dir. Corbin'in düşünürden etkilenmesine biraz yer vermemiz faydalı olacaktır. O'nun Sühreverdî ve felsefesi ile ilişkisi bir araştırmacının araştırdığı konu ile arasındaki ilginin çok ötesindedir. Bu haliyle biz, Henry

Corbin'i, Sühreverdî'nin 20. yy. 'da bir öğrencisi olarak niteleyebiliriz. Bugün Sühreverdî'nin yazma halindeki birçok eserinin, edisyon-kritiği yapılmış halde elimizde olmasını H. Corbin'e borçluyuz. S. H. Nasr, Sühreverdî ile Corbin arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir. “*Sühreverdî, Corbin'in elinden tuttu ve ona İstanbul kütüphanelerinden kendi ana vatani olan İran'a kadar rehberlik etti. Corbin'in Sühreverdî'nin doktrinine bağlılığı, özellikle bilgi edinmenin “araçları” olarak hem aklî mubakemeye, hem de rûhsal (manevî) vizyonun önemine duyduğu inanç, büyük ölçüde şahsî bir şeydi; o kendisinin bütün manevî ve fikrî ilgileriyle faaliyetlerini kucaqlayan Sühreverdî'ye, güçlü bir bağlılık duymuştur. Corbin, esasen melekler âleminin hermenötik yorumcusuydu, Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İshrâk adlı eserinde ışığın sembolizmine göre ifade edilen melekler âleminin, mükemmel bir açıklamasını müşâhede etti. Bir keresinde Corbin'le Sühreverdî'nin bazı sahifelerini okurken, daha çok kategorik bir tarzda varlık ve cevherle ilgili bütün bu tartışmaların onun gerçekte merkezî ilgi alanında yer almadığını, kendisini Sühreverdî'de genellikle beyecana sürükleyen şeyin Işıklar ve Melekler hiyerarşisinin yatay ve dikey yönde ele alınışı olduğunu söylediğini hatırlıyorum.*” (Nasr, 2001: 254-255) Bu ifadeler Sühreverdî'nin, H. Corbin'in üzerindeki etkisini duygusal bir dille açıklıyor olsa da, bir yazarın çalıştığı konuyla ilgisini bütün yönleriyle ifade etmesi açıısından önemlidir.

Ancak burada Henry Corbin'in Sühreverdî ile ilgisinin negatif yönü olarak niteleyebileceğimiz özel bir durumuna da yer vermemizin faydalı olacağı kanaatindeyiz. H. Corbin Sühreverdî'yi Eski Fars Kültürünün ihyacı olarak görmüştür. Bizim kanaatimize göre, onun Sühreverdî'ye atfettiği “*eski İran hikmetini ihya*” ettiği ve Bâtınî doktrinleri kabullenip yaydığı şeklindeki düşünce (Corbin, 1993: 206, 211) asılsız olup kanaatimizce filozofu İran kültürüne isnat etme çabalarının bir örneği olarak algılanabilir. Bu nedenle onu, kullandığı Farsî terimler sebebiyle bu kültüre mal etmeye çalışan Henry Corbin ve benzerlerinin yaptığına tamamen katılmamız mümkün görünmemektedir.² H. Corbin, İran yönetiminin desteğiyle Tahran üniversitesinde yıllar süren araştırmalarının bir gereği olarak Sühreverdî'yi Eski İran kültürünün bir ürünü olarak gösterme gayreti içerisine girmiştir diyebiliriz (Olguner, 2001: 128-129). Aslında Sühreverdî, bu terimleri felsefesinin fikir kaynaklarının bir gereği olarak kullanırken asla Fars kültürünü diriltme gayesi gütmemiştir. Çünkü hem Anadolu topraklarında yazmış olduğu son eserlerinden biri olan *Ehvâb-ı İmâdiyye*, -ki bu eserde İshrâk felsefesinin temel kaidelerini özetler- hem de yine Anadolu topraklarında yazdığı Farsça *Pertevname*'sinde Fars kültürüne ait terimleri sadece İshrâkî eğilimin irfânî boyutunu ifade ettikleri için kullanmıştır. Örneğin *Pertevname*'de, sultana hikmeti tavsiye ederken bu tip terimlere felsefî anlayışının bir gereği olarak yer vermiştir, (ferra -delen ışık- / kıyan harra -kral ışığı-). Eğer kullanmış olduğu terimlerden hareketle bir sonuca varılacak olsaydı, o zaman onun daha ziyade kullanmış olduğu Antik Yunan Felsefesi terimleri sebebiyle Grek kültürünü ihya ile itham edilmesi daha doğru olurdu. Bu şekilde bir yöntemle birçok düşünürü de başka başka kültürlere nispet etmek gerekir ki, bunun bilimsel-

likle bir ilgisi olmaz. Dolayısıyla düşünürün kullandığı terminolojinin sebeplerini seyahatlerinde, hocalarında ve felsefi kaynaklarında aramak daha doğru bir yaklaşım olsa gerektir.

Batıdaki etkisiyle ilgili Yusuf Ziya Yörükân'ın da tespit ettiği farklı yansımalar vardır. “*Şu yönü memnuniyetle söyleyebiliriz ki, bugün Bergson, sezgiye ne derece değer vermiş ise bir zamanlar Sühreverdi de, aynı konuya aynı önemi vermiştir. Bugünkü bilginin istikametini bakarak bu anlayıştan ne dereceye kadar faydalar elde edilmiş ise o zamanki konumuna göre keyfiyet, şimdikiinden aşağı kalmamıştır. Özellikle son zamanlarda Alman Stiner'in gözünde duygusal sezgi, büsbütün ve hatta Sühreverdi tarzında felsefî-dinî bir değer kazanmıştır. Rüya, sanrı (halüsinasyon), vecd, istiğrak hallerinde elde edilen müşâbedelere felsefî bir değer vermede başarılı olan Stiner'in bugünkü çalışmaları, bize Sühreverdi'yi hatırlatmaktadır. Özetle Sühreverdi'nin Plotinos ve Eflatun'a nispeti, Stiner'in Bergson ve Schelling'e nispetine benzemektedir.*” (Yörükân, 1924: 597) Bu ifadesiyle o, ihtiyatlı bir üslupla söz konusu filozofların Sühreverdi'den etkilenmiş olduklarını ifade eder.

Ayrıca Sühreverdi'nin bu âlemin en yetkin âlem olduğu ve âlemden kötülüğe yer olmadığı görüşleri ile bir anlamda Leibniz'in optimizmine öncülük ettiğini ifade edebiliriz (Ülken, 1987: 200-202). Uzak bir bağlamda da olsa Leibniz'in monadları ile düşünürün nur hiyerarşisi arasında da bir benzetme yapabiliriz. Ancak biliyoruz ki Leibniz'in monadları arasında fonksiyonel bir ilişki yokken düşünürün nurları arasında yoğun bir ilişki vardır. Bir de düşünürün Leibniz'de olduğu gibi panteist bir yönelişe sahip olmadığını vurgulamalıyız.

Görüldüğü gibi sanıldığı aksine, Sühreverdi'nin görüşleri oldukça geniş bir alanda etkili olmuştur. Hatta Hindistan'da Moğol hanedanı döneminde bazı eserleri Sanskritçe'ye ve bu dönemden biraz daha önce de İbranice'ye çevrilmiş ve böylece görüşleri Yahudi ve Hindu dünyası gibi birbirinden ayrı dünyalara ulaşmıştır.

Ayrıca, Batılı filozoflardan Martin Heidegger'in hayatının son zamanlarında ulaştığı 'varlık' anlayışının dikkat çekici bir şekilde Doğulu anlayışlara yakın olduğu ifade edilerek, Heidegger'ci metafiziğin birçok kavramının Sühreverdi'nin 'hakikat' ve 'bilme'nin huzur ve nur olduğu görüşünü çağrıştırdığına vurgu yapılan çalışmalar vardır (Izutsu, 1995: 83). Sühreverdi'nin Heidegger'e etkisi çok net olmamakla birlikte bu çağrışımı da dikkate almamız gerekmektedir.

H. Ziya Ülken, Sühreverdi'nin İbn Tufeyl (1106-1185) üzerinde etkisi olduğunu ileri sürerek “*Endülüis'te düşüncelerini yayan İbn Tufeyl oldu*” (Ülken, 1987: 173) ifadelerini kullanmıştır. S. Hayri Bolay'da İbn Tufeyl'i Sühreverdi'nin takipçileri arasında sayar (Bolay, 1987: 121). Bu da her iki düşünürün yaşadıkları zaman ve felsefi anlayışları dikkate alındığında pek isabetli bir görüş olarak gözükmemektedir. Çünkü İbn Tufeyl (1106-1185) yılları, Sühreverdi ise (1153-1191) yılları arasında yaşamıştır. Aralarında coğrafi olarak da büyük

mesafe vardır. Zamanın şartları ve İbn Tufeyl'in eserlerinde Sühreverdî'nin işrâkîliğinden farklı bir sezgisel anlayışı ortaya koymuş olması da dikkate alındığında böyle bir etkilenmenin olmasının çok mümkün olmadığı görülecektir. M. Bayraktar da, bu konuda H. Ziya Ülken'in yanıltmış olduğunu ifade etmektedir (Bayraktar, 1997: 99).

Sühreverdî'nin etkisini değerlendirdiğimizde karşımıza fikirlerinin yayıldığı geniş bir coğrafi yelpaze çıkar. Bu, İran'dan, Hindistan'a; Avrupa'dan Anadolu'ya uzanan bir fikir haritasıdır. Bu tarihsel izdüşüme ilaveten bugün için onun fikirleri ve işrâkî geleneğin İran'da faal durumda olduğunu da belirtmeliyiz. Ayrıca onun geç tanındığı Batıda ve yeni keşfedildiği Türkiye'de de hakkında birçok çalışma yapılmaktadır.

Sonuç olarak İslam düşüncesini daha ziyade Meşşâî gelenek üzerinden tanımlayarak İshrâkîliği ve Şihabuddin Sühreverdî'yi ihmal edenlerin İslam felsefi geleneğini tam olarak yansıtmadıklarını ifade etmeliyiz. Sühreverdî ile düşünce dünyamızda sezgisel anlayışa dayalı ve Doğu'lu, özgün bir geleneğin günümüze kadar varlığını sürdürdüğünü ve İslam düşüncesinin birçok probleminin çeşitli şekillerde tartışılarak felsefi geleneğimizin bu ekol ile devam ettirildiğini belirtmeliyiz. Bu gelenek, tarihsel ve siyasal nedenlerden ötürü Sühreverdî'nin yaşadığı çağ ve sonrasında sahiplenilme imkânından mahrum edilmiş ve diğer felsefi ekollere göre daha az yaygınlaşmış olsa da bu ona olan ilgiyi hiçbir zaman tamamen ortadan kaldıramamıştır. Kelamî ve irfanî karakteri sebebiyle felsefi yönü ihmal edilen bu hareket için de tıpkı İslam Meşşâîliği gibi belli bir dönemden sonra devamlılığını kaybettiği anlayışının oluşmasına yol açmıştır. Halbuki Sühreverdî ile başlayıp özellikle irfani çevrelerde gümünüze değin varlığını sürdürerek belli bir birikime ulaşan İshrâkîlik İslam felsefi geleneğinin canlı bir örneği olarak kendisini yeniden farklı açılardan ele alacak uzman ve araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet, "Çevirenin Önsözü", Corbin Henry, *İslam Felsefesi Tarihi* (çinde), İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: TDVY, 1997.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ, 1987.
- Büyükkara, Ali, *İmamîye Şiasına Göre Önemli Tarih, Gün ve Gece*, Çanakkale: Aslı Ofset, 1999.
- Cerr, Halil, *Taribu'l-Felsefeti'l-Arabîye*, Beyrut: Hama'l-Fahuri, Daru'l-Ceyl, 1993.
- Cevzici, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma, 2000.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefe Tarihi* (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze), çev. Ahmet Arslan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- el-İsfahânî, Râğıp, *el-Mi'fredât fi Garibi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Marife, trsz.
- Izutsu, Toshihiko, "İshrâkiyah", *Encyclopedia of Religion*, New York, 1987, c. VII, pp.296-301.

- Izutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunun an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünnun*, İstanbul: 1943
- Kaya Mahmut, "İşrâkiye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII.
- Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Y., 1996.
- Ma'luf, Emîl, "es-Sühreverdî ve'l-İşrâk", *Kitabu'l-Lemehât'ı-Sühreverdîyye* (içinde), Beyrut: Daru'n-Nehâr, 1991.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "İbn Sina Sonrası İslam Felsefesi ve Varlığın Ele Alınışı", *Makaleler II*, (içinde), çev., Şehabeddin Yalçın, İstanbul: İnsan Y., 1997, ss.45-64.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Safeviler Döneminde Manevi Hareketler Felsefe ve İlahiyat", *Makaleler II*, çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, ss.65-102.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl", *A History of Muslim Philosophy* içinde, (ed. M. M. Sherif), Weisbaden: Otto Harrassewitz, 1963.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Three Muslim Sages*, Delmar- New York: Caravan Books, trhsz.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardî", *Studies in Comparative Religion*, vol. VI/3, England 1972.
- Olguner, Fahrettin, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine*, İstanbul: Ötüken, 2001.
- Privat, Michael, "Some Notes on Typology of the Works of Al-Shahrazuri al-İshraqî", *Journal of Islamic Studies*, 12: 3 (September, 2001), pp.314-318.
- Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Ehbab-ı İmadiyye*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Seyyid Hüseyin Nasr, III. cilt, Tahran 1993, ss.109-196.
- Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Hikmetü'l-İşrâk*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Henry Corbin, II. cilt, Tahran 1993, s.1-260.
- Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Kitabu'l-Meşari ve'l-Mutarabat*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Henry Corbin, I. cilt, Tahran 1993, ss.193-505.
- Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Kitabü't-Telvibâti'l-Levhîyye ve'l-Arşîyye*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Henry Corbin, I. cilt, Tahran 1993, ss.1-121.
- Sühreverdî, Şihabuddin, Yahya b. Habeş b. Emirek, *Pertennâme*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Seyyid Hüseyin Nasr, III. cilt, Tahran 1993, ss.1-75.
- Şemseddin eş-Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak*, tsh. Hüeyin Ziyai, Tahran 1372.
- Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara: Elis, 2003.
- Yörükan, Yusuf Ziya, "*Şeyb Sühreverdî'nin Felsefesi*", İstanbul: Şehzadebaşı Evkaf Matbaası, 1924.

Notlar

- 1 Teellüh, Sühreverdî'nin sık sık kullandığı bir terim olup her türlü keşfi bilgiyi alabilme halidir. Hakîm-i Müteelîh ise bu bilgi seviyesine ulaşan bilge insandır.
- 2 Bu konuda önemli bir araştırma S. H. Nasr'a aittir. H. Corbin'le de çalışan bu araştırmacı, bir yandan Sühreverdî'nin Antik Fars felsefesini diriltmekle itham edilmesine karşı çıkarken, öte yandan düşünürün Farsça eserlerinin önemsizmiş gibi gösterilmesine de tepki gösterir. Kendisi iki aşırı tarafın ortasında bir görüşe sahip olarak, Sühreverdî'nin kültürel çevresinden etkilendiğini ancak İslami duyarlılıkla fikirlerini açıkladığı noktasına vurgu yapar.