



İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ 8 (2003), SS.159-178.

İŞRÂKİLİK'İN İSLÂM FELSEFESİ İÇERİSİNDEKİ YERİ VE KAYNAKLARI

-The Position of Ishraki (Wisdom of Illumination) in The Islamic Philosophy and its Sources-

Yrd. Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN

Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi

İslam Felsefesi A.B.D

Email: ierdogan@firat.edu.tr

Özet: *İşrâkîlik, Şihabeddin Sühreverdî tarafından kurulmuş olan bir İslâm Felsefesi ekolüdür. Bu öğreti, akıl yerine keşf ve ilhama dayanır. Bu özelliğinden dolayı da Meşşâilik ve Tasavvuf arasında orta bir yol tutar. İşrâkîlik'in birtakım kaynakları vardır. Bu kaynaklar, İslâm dini, İslâm Tasavvufu, Meşşâilik, Eski Yunan Düşüncesi, Eski İran inançları ve Sabîilik olarak gösterilebilir.*

Anahtar Kelimeler: *İşrâkîlik, İşrâkîlik'in kaynakları, Türlerin Sahibi(Rabbu'n-Nev'), Kamil Tabiat (et-Tıbâu't-Tâmm), Sühreverdî.*

Abstract: *Ishraki is an Islamic doctrine, founded by Suhrawadi. This doctrine is based to inspiration and intuition. For this property, it is between Messhai and Tasawwuf (Islamic Mysticism). There are a lot of sources for this doctrine. Those are the Religion of Islam, Tasawwuf, Messhai, Ancient Thought of Greek, Ancient Persian and Sabîi Beliefs.*

Key Words: *Ishraki, Sources of Ishraki, The Lord of Species, The Nature Perfecta, Suhrawardi.*

Giriş

Bu araştırmada, İslâm Felsefesi içerisinde önemli bir konuma sahip olmakla birlikte, Meşşâilik kadar yaygınlaşmamış olan İşrâkî Felsefe'nin, diğer İslâm akımları içerisindeki yeri ve kaynakları üzerinde durulup, görüşleri hakkında fazla bilgi verilmeyecektir.

İşrâkî Felsefenin İslâm Felsefesi açısından önemi, batılıların İbn Rüşd (ö. 1198)'ün ölümü ile sona erdi dedikleri bir dönemde başlayıp, özellikle Doğu İslâm Dünyası (İran)'nda ortaya çıkması ve takipçilerinin de bu düşünceyi geliştirmeleri açısından değerlendirilmelidir. Zira İslâm Dünyası'nda İbn Rüşd'ün ölümü ile sona erdiği söylenemese bile, durakladığını kabul ettiğimiz felsefî düşünce, aslında Meşşâî felsefedir. Ancak, Meşşâî Felsefe'nin gerilemesiyle, İslâm dünyasında felsefî düşünce sona ermemiş, bilakis

¹ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1994, s. 355.

Sühreverdî (ö.1191), Şemseddin Şehrezûrî (ö.1288), İbn Kemmûne (ö.1284), Kutbeddin Şirazî (ö. 1311), Nasîreddin Tûsî (ö.1274), Celaleddin Devvanî (ö.1502) ve Molla Sadrâ (ö.1640) gibi filozoflar tarafından devam ettirilmiştir. İşte onların devam ettirdikleri bu felsefî akımın adı İşrâkîlik (İşrâkye)'tir.

İşrâkiye, Arapça, "ışığın açılması, parlama, güneşin doğması, aydınlanma ve doğu" anlamına gelen "şark" kelimesinden türetilmiştir. Felsefî bir terim olarak ise, İslâm dünyasında, Meşşâilik'in itibarını kaybetmeye başladığı bir dönemde ortaya çıktığı iddia edilen ve Şehabeddin es-Sühreverdî el-Maktûl tarafından kurulmuş olan eklektik bir felsefedir. Bu felsefeye kendine has bir deyimle "Nur felsefesi" veya "İşrâkî Felsefe" (Hikmetü'l-İşrâk) de denilmektedir. İşrâk felsefesini benimseyene İşrâkî denir. Bu kelimenin çoğulu ise İşrâkiyyûn'dur. İşrâkî filozoflara Hükemâ-i İşrâkiyyûn denildiği gibi Müellihûn veya Hükemâ-i İlâhîyyûn da denilmektedir.

İşrâkîlik, hakikatin akılla değil, riyazet, yani nefsi arındırma suretiyle, doğrudan doğruya sezgi veya bir iç aydınlanmayla elde edileceğini savunan, genelde Aristotelesçilik'e, özelde ise Meşşâilik'e ikinci bir aksülamel olarak doğmuş felsefî bir akımdır. İkinci aksülamel denilmesi, Meşşâilik'e daha önce Gazâlî (ö.1111)'nin hiçbir özel ad vermeksizin yapmış olduğu tepkiden dolayıdır .

İşrâkiye teriminin sadece Sühreverdî ve onu takip eden filozoflar için kullanıldığını biliyoruz. Ancak bu terimin, İslâm öncesi filozoflar için de kullanıldığını iddia eden görüşler bulunmaktadır. Mesela, İbn Vahşiyye (Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Kays el-Kesedânî, ö.914)'ye göre İşrâkîlik'in menşei Hermes'e dayanmakla birlikte, ortaya çıkışı onun halefleri tarafından sağlanmıştır. Onun iddiasına göre, Hermes'in halefleri dört grupta değerlendirilmektedir. İlk iki grup, Hermes'in çocukları ile erkek kardeşlerinden oluşmakta olup, bu gruptakiler, aralarına hiçbir yabancı almayarak, Hermes'in sırrını korumuşlardır. Ancak üçüncü grup olan Hermes'in kız kardeşinin çocukları, yabancılarla temas kurmak suretiyle, öğretinin bazı sırlarının açığa çıkmasına ve başkaları tarafından öğrenilmesine sebebiyet vermişlerdir . İşte bu üçüncü grup, aynı zamanda Mısırlı din adamları sınıfını da oluşturan

² Mecidüddin Muhammed b. Yakub el-Feyruzâbâdî, *el-Kamusu'l-Muhîd*, Beyrut, 1410/1995, s.807; .Mevlüt Sarı, *el-Mevarid*, İstanbul, (trs), s. 818-19.

³ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesi'ne Giriş*, Ankara, 1997, s. 104-105.

⁴ İlhan Kutluer, *İslâmın Klasik Çağlarında Felsefe Tasavvuru*, İst. 1996, s. 106.

bir grup olup, işrâkîler (işrâkîyyun) olarak da adlandırılmıştır⁵. Hermes'in haleflerinden dördüncü grup ise, meşşâilerdir .

İbn Vahşiyye'nin haricindeki diğer araştırmacılar ise işrâkîleri, Platon (M.Ö. 347) ile bağlantısı olan filozoflar olarak kabul etmektedirler. Mesela, Seyyid Şerîf Cürcanî (ö.1423)'ye göre, işrâkiyyûn, "üstadları Platon olan filozoflar" a verilen bir isimdir. Osmanlı düşünürlerinden İbrahim Kasabbaşızâde (ö.1820), yazmış olduğu bir risalede; Hermes, Pythagoras (M.Ö. 500) ve Platon gibi filozofları işrâkîler olarak adlandırmaktadır . Yine Osmanlı düşünürlerinden Kethüdâzâde Arif Efendi (ö.1849) de işrâkîleri, "öncüleri Platon" ve meşşâileri ise "öncüleri Aristoteles (M.Ö. 322)" olan filozoflar olarak kabul etmektedir. Eğer bu ekollere mensup olan filozoflardan her hangi birisi bir peygambere inanırsa, bunlardan meşşâî olanlara kelamcı ve işrâkî olanlara da tasavvufçu denir . Dolayısı ile işrâkî ve meşşâî ekol, bir peygambere inanmayan filozofların oluşturduğu ekollerdir. Onun bu iddiasına göre bir İslâm İşrâkîliği veya bir İslâm Meşşâîliği'nden bahsedilemez.

1-İşrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri

Yukarıda bahsettiğimiz görüşlerden hareketle, İşrâkîlik'in, tamamen İslâm öncesi dönemlerde yaşamış olan fikir akımlarının taraftarlarına verilen bir isim olarak kullanıldığı karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu terimin müslüman filozoflar için de kullanıldığı bir gerçektir. Zira biraz önce de belirttiğimiz gibi, İslâm Düşüncesi'nde kullanılan İşrâkî terimi, Sühreverdî tarafından kurulmuş olan bir felsefe ekolünün adıdır. Bu durumda, hem İslâm öncesi bir İşrâkîlik ve hem de İslâm Felsefesi ekolü olarak bir İşrâkîlik'ten bahsetmemiz gerekmektedir. Ayrıca her iki felsefî ekol arasında da bir bağlantı bulunmaktadır.

İslâm Düşüncesi'nde, Sühreverdî'nin kurucusu olduğu kabul edilen İşrâkîlik, aslında daha önce Farabî (ö.950), İbn Sina (ö.1037), Batalyevsî (ö.1127) ve İbn Tufeyl (1186) gibi filozofların kurmayı denedikleri, ancak tam olarak sistemleştiremedikleri bir Doğu Felsefesi'nin son aşaması olarak da değerlendirilebilir. Zira İslâm Düşüncesi'nde İşrâk kavramını ilk defa ortaya atmış olan kişinin Farabî olduğu iddia edilmektedir. Farabî, yaptığı bir çok felsefe çalışmasının, aslında büyük ölçüde Yunan Felsefesi'nin tanı-

⁵ S. Hüseyin Nasr, *Şihabeddin Sühreverdî Maktûl*, çev. M. Alper Tuğsuz, (İslâm Düşünce Tarihi, I, İstanbul, 1990), s. 417.

⁶ Meşşâilerin, Hermes'in halefi olduklarına dair bu görüş için bkz: Kutluer, s. 107.

⁷ eş-Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcani, *Kitabu't-Tarifât*, (b.y, trs), s. 92.

⁸ İbrahim Kasabbaşızâde, *Risale fi Ahvali'l-İşrâkîyyîn*, 152b, (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3942/2-4).

⁹ Emin Efendi, *Menakıb-ı Kethüdâzâde el-Hac Mehmed Ârif Efendi*, İstanbul, 1305, s. 36.

tilmasına hasredilmiş bir felsefe olduğunun farkındaydı. Bunun için o, bir gerçek Doğu Felsefesi, yani gerçek mânâda bir İslâm Felsefesi kurmanın gerekliliğine, ömrünün sonlarına doğru inanmıştı. Tasarladığı bu felsefeyi “doğuş”, “aydınlanma”, “ışık” ve “parlama” anlamına gelen “İşrâk” sözüyle ifade etmişti. Farabî’nin bu fikrinin, kendisinden sonra İbn Sina ve İbn Tufeyl tarafından savunulduğunu görmekteyiz. Ancak onlar da “İşrâkî Felsefe” diyebileceğimiz tam bir ekol oluşturamamışlardı . Hatta İbn Sina’nın böyle bir felsefe oluşturmak yolunda, büyük kısmı kaybolan ve yalnızca mantık bölümü günümüze kadar ulaşan bir eser yazdığı da bilinmektedir. Hikmetü’l-Meşrikiyyûn adındaki bu eserin mantıkla ilgili bölümü ise Mantıku’l-Meşrikiyyûn’dur. Ancak, Sühreverdî’ye gelinceye kadar tam anlamıyla bir ekol oluşumunu sağlayamadığı için, bu tür gayretleri sadece bir Doğu (İşrâk) Felsefesi oluşturmak için yapılmış olan hazırlık çalışmaları olarak değerlendirebiliriz .

Bu düşünceyi felsefi bir sistem olarak Sühreverdî’nin gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Yine de Sühreverdî’nin bu felsefesinin de, tam olarak özgün bir Doğu veya İslâm Felsefesi olduğu söylenemez. Çünkü yapı olarak İşrâkî Felsefe, Platon’un fikirleri, Yeni-Platonculuk, eski İran ve Mısır Felsefesi ile, Gazalî ve Tasavvuf’un karışımından meydana gelmiştir . Tabii bu arada Sabîlik ve Hint düşüncesini de göz ardı etmemek gerekir.

Bilgi meselesinde mantık ve akıl yürütme metoduna karşı olan İşrâkîlik’in, bilgi kaynakları olarak akıl üstü keşf, ilham ve sezgiye büyük değer verdiği görülmektedir. Bu özelliğinden dolayı da, İşrâkî Felsefe, Meşşâi Felsefe ile Tasavvuf arasında orta bir yer tutar .

İşrâkî Felsefenin, diğer dinî ve felsefi ekoller arasındaki yerini tespit etme hususunda, genel olarak fazla bir görüş farklılığı bulunmamaktadır. Şimdi, bu ekoller arasındaki bağlantıyı ve İşrâkîlik’in bunlar içerisindeki yerine bir göz atmak istiyoruz.

İslâm Düşüncesi’nde dinî ve felsefi akımlar olarak kabul edilen dört temel akım bulunmaktadır. Bunlar Meşşâilik, İşrâkîlik, Tasavvuf ve Kelâm’dır. Bu dört temel akımın, birbirleri ile olan alakası hakkında şöyle bir karşılaştırma yapabiliriz. Hakikati bir daire olarak düşünerek, bu daireyi bir çizgi ile önce dikey bir şekilde ikiye bölüp, sağ tarafına din ve sol tarafına da felsefe diyelim. Böylece hakikati din ve felsefe diye ikiye ayırmış oluruz.

¹⁰ Corbin, s. 358.

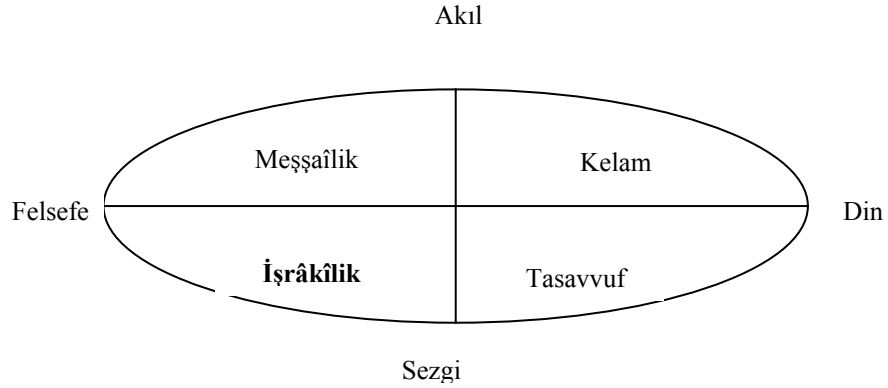
¹¹ Geniş bilgi için bkz. H. Ömer Özden, *İbn-i Sina- Descartes/ Metafizik Bir Karşılaştırma*, İstanbul, 1996, s. 27-28.

¹² Bayrakdar, s. 104-105.

¹³ Yusuf Ziya Yörükân, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, çev. A. Kamil Cihan, İstanbul, 1998, s. 31vd.

Sonra da enine bir çizgi çizip üst tarafına akıl ve alt tarafına da sezgi diyelim. Bunu yaptığımız zaman da din ve felsefeyi de ikiye ayırmak suretiyle hakikati dört parçaya ayırmış oluruz. Bu şekilde dinî ve felsefî dört akım olan Meşşâîlik, İşrâkîlik, Kelam ve Tasavvuf'u; din, felsefe, akıl ve sezgi çizgileri arasına yerleştirelim. Bu durumda karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Din ve akıl çizgileri arasında Kelam; din ve sezgi çizgileri arasında Tasavvuf; felsefe ve akıl çizgileri arasında Meşşâîlik ve din ile sezgi çizgileri arasında ise İşrâkîlik yerini almış olur. Böylece Meşşâîlik, akla yakın olması sebebiyle Kelam ile, İşrâkîlik de sezgiye yakın olmasıyla Tasavvuf ile birleşmektedir. Aynı şekilde Meşşâîlik ile İşrâkîlik felsefe kısmında kalmaları sebebiyle, Kelam ile Tasavvuf ta din kısmında kalmak sureti ile bir birine yaklaşmaktadır. Bu yerleştirmede, Kelam ile İşrâkîlik ve Tasavvuf ile Meşşâîlik birbirine daha uzak gibi gözükmemektedir. Bu bakımdan Kelam, naslardan uzaklaştığı ve hür bir şekilde hareket ettiği ölçüde Meşşâîlik'e yaklaştığı gibi, Tasavvuf da naslardan uzaklaştığı ölçüde İşrâkîlik'e yaklaşır. Bu yakınlık, bazan Selefîyye ve Tasavvuf'u eleştiren kelamcıların Meşşâîlik'e; selefî ve kelamcılara hücum eden sufilerin de İşrâkîlik'e ilgi duymalarına sebep olur.

Bu ekoller arasındaki ilişkiyi, şöyle bir şekil ile de gösterebiliriz:



Yukarıda anlatmaya çalıştığımız dört temel dinî ve felsefî akımı, aralarındaki ilişki sebebiyle Taşköprülüzâde (ö.1561) de bir sınıflandırmaya tabi tutarak tarif etmeye çalışmıştır. Onun yapmış olduğu bu sınıflandırmaya göre; saf ve nazarî aklın, bütün problemleri çözebileceğini ve insan oğlunun akıldan başka bir rehber ihtiyacı olmadığını savunanlara meşşâî denir. Aklı esas almakla birlikte, aklın ana hatlarıyla naslara bağlı kalması şartını kabul edenlere kelamcı denir. Keşf ve ilhamın her sırrı anlayıp, her müşkili halle-

¹⁴ Süleyman Uludağ, (Abdulkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi* (Giriş), haz. S. Uludağ, İstanbul, 1991, s. 24-25.

deceğini savunanlara işrâkî denir. Ve son olarak da, keşf ve ilhamı eşaş almakla birlikte, ana hatlarıyla naslara bağlı kalanlara da tasavvufçu denir .

Biraz önce yapmış olduğumuz bu sınıflandırmaları da dikkate alarak, İşrâkîlik'in, en belirgin özelliğini şöyle açıklayabiliriz: Tasavvuf ile Meşşâîlik arasında orta bir yerde bulunan İşrâkî Felsefe, insanın mutlak hakikati ve ilâhî gerçeği işrâk yolu ile, yani bir iç aydınlanması şeklinde idrak edeceğini ileri sürmektedir. İşrâkî Felsefe'ye göre akıl insanı belli bir sınıra kadar götürebilir ancak nihaî hakikati kavrayamaz. Çünkü aklın kullandığı kavramlar sınırlı olduğu için, genel geçerliği olan doğruları elde edemez. Bu doğrulara ise ancak keşf, ilham ve sezgi ile ulaşılabilir .

İşrâkîlik'in bu görüşünden hareketle onu bir tasavvufî ekol şeklinde görmemekle birlikte, aralarındaki irtibatı da göz ardı etmemek gerekir. Zira hem Tasavvuf ve hem de İşrâkîlik, keşf ve ilhama dayalı ekollerdir. Bu itibarla, Tasavvuf ve İşrâkî Hikmet, Henry Corbin (ö.1978)'in iddiasına göre, ayrılmaz biçimde birleşmiştir . Ancak, aralarında şöyle bir fark bulunmaktadır: Tasavvuf'ta da esas olan keşf ve ilham olmasına rağmen, Tasavvuf'taki keşf ve ilham naslara bağlı olduğu halde, İşrâkîlikteki ilhamın naslara bağlı olup olmadığı hakkında farklı düşünenler bulunmaktadır. İbrahim Kasabbaşızâde gibi bazıları, İşrâkîlik'teki keşf ve ilhamın naslara bağlı olmadığını iddia ederken , Taşköprülüzâde gibi bazıları da bu keşf ve ilhamın naslara bağlı olduğunu ileri sürmektedir . Bu itibarla keşf ve manevî sezgiyi esas alan İşrâkîlik'i, tasavvufî felsefe ve yine aynı yolu takip eden tasavvufu da felsefî tasavvuf gibi bir ayrıma tabi tutanlar da bulunmaktadır . Şunu da belirtmek gerekir ki, İşrâkîlik'in savunduğu sezgi, Meşşâîler'in soyut "nazar"ının tam zıddı olan akıldışı (irrasyonel) sezgidir. Ancak bu sezgi, Tasavvufçuların benimsediği cezbe ve sekr hali olmayıp, tamamen manevî bir sezgidir Bu sezgiye, kalbe nüfûz etme manasında mükâşefe de denilmektedir.

İşrâkîlik'e göre insan, mükâşefe ile derece derece karanlıktan Nur'a doğru yükselir. Allah ise bütün ışıkların birleştiği ışık olup Nurlar Nuru (Nuru'l-Envâr) olarak kabul edilir. Tasavvuf ehlinin eğitimine benzer bir

¹⁵ Taşköprüzâde, İsmâmeddin Ahmed Efendi, *Mevzuatu'l-Ulüm*, I, çev.. Kemaleddin Mehmed Efendi, İstanbul 1313, s. 110, 336.

¹⁶ İbrahim Agâh Çubukçu, *Türk-İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara, 1992, s. 152 vd.

¹⁷ Corbin, s. 364.

¹⁸ İbrahim Kasabbaşızâde, *Sefinetü'l-Mesâil*, (Süleymaniye Ktp. Halet Efendi, No: 792), 50b.

¹⁹ Taşköprülüzâde, I, 110, 336.

²⁰ Krş: Ebu'l-A'lê el- Afifi, *Tasavvuf*, çev. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, İstanbul, (trs), s. 19-23.

yoldan nefsinin yetiştiği bir insan, bütün bu derecelerden geçer ve kendi çabasıyla hakikatlere ulaşır. Her mistik ruh, peygamberler gibi, sözlerin anlaşıldığı ve hakikatlerin görüldüğü Manâ Âlemi ile temasa geçer. İşte bu vecd haline işrâk adı verilir .

Bütün bu söylenenleri kısaca şöyle özetleyebiliriz: Kelam'ın Meşşâî ve Tasavvuf'un da İşrâkî Felsefe'ye olan yakınlığı, bilgi vasıtalarındaki usul beraberliğinden kaynaklanmaktadır. Kelam'da da, Meşşâî Felsefe'de de asıl olan akıl ve nazardır. Ancak Meşşâîlik'te akıl naslar karşısında tamamıyla hür ve serbest olduğu halde, kelamdaki akıl, çok genel çizgilerle de olsa naslara bağlı olup, tamamen hür değildir. Aynı şekilde, hem İşrâkîlik ve hem de Tasavvuf'ta esas olan keşf ve ilham olmasına rağmen; İşrâkîlik'teki ilham naslara bağlı değilken, Tasavvuf'taki ilham naslara bağlıdır .

2-İşrâkî Felsefe'nin Kaynakları

İşrâkî Felsefe'nin kaynağını tespit edebilmek için, önce felsefenin kaynaklarını bilmek gerekir. Ancak felsefenin kaynağını tespit ettikten sonra, bu kaynaklar içerisinde İslâm Felsefesi dediğimiz felsefi ekollerin kaynağını bulabiliriz.

Birçok felsefe tarihçisine göre felsefenin doğuş yeri tam olarak bilinememektedir. Bazı felsefe tarihçileri felsefenin vatanı olarak Yunan'ı göstermekte ve Yunanlıların ise Hindistan'dan geldiğini ve dolayısı ile felsefeyi de oradan getirdiklerini savunmaktadırlar . Bazıları da felsefenin ana vatanı olarak Eski Mezopotamya bölgesini ve bir kısmı da Eski Mısır'ı göstermektedir .

Bir başka görüş ise felsefenin ilahî kaynaklı olduğu şeklindedir. Bu iddiayı savunanlara göre, felsefeden ilk defa bahseden kişi, batılılarca Agathedemon diye isimlendirilen Şit Peygamber'dir. Bununla birlikte, Hermes'le özdeşleştirilen İdris Peygamber'i de felsefenin kurucusu şeklinde tanıtanlar bulunmaktadır. Hatta onlara göre Hermes filozofların babası (ebu'l-hükemâ) olarak kabul edilmektedir . Bazılarına göre ise felsefenin

²¹ Ülken, *İslâm Felsefesi*, İstanbul, 1983, s. 191-92.

²² Kasabbaşızâde, *Sefine*, 50b.

²³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1985, s. 13-14.

²⁴ Balcızâde Tahir Harimi, *Tarih-i Medeniyette Kütüphaneler*, Balıkesir, 1931, s. 205.

²⁵ Farabî, *Tahsilü's-Saade*, Haydarabad, 1345, s. 38.

²⁶ Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, I, haz. Şerafettin Yaltkaya- Rifat Bilge, Dersaadet, 1310, s. 679.

²⁷ Hermes ve Hermetizm ile ilgili geniş bilgi için bkz: Mahmut Erol Kılıç, "Hermes", T.D.V.İ.A, C.XVII, İstanbul, 1998, s. 228-233; Eyüp Bekiryazıcı, *Şihabuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İşrâk Anlayışı*, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2000), s. 33.

kurucusu Lokman Peygamber'dir. Bu iddiayı savunanlar Kur'an-ı Kerim'deki "Biz Lokman'a hikmet verdik"²⁸ ayetini delil olarak ileri sürmektedirler. Bazılarına göre ise felsefenin kurucusu Pythagoras'a hocalık etmiş olan Davut peygamberdir. Bu peygamberlerden kaynaklanan²⁹ felsefe, zamanla diğer milletlere ve onlardan da Yunanlılara geçmiş ve Yunanlılar da felsefî düşüncüyü sistemli bir hale getirmişlerdir.

Felsefenin kaynağının tespitinde bir fikir birliği bulunmadığı gibi, İsrâkî Felsefe'nin kaynağını nereden aldığı ve siteminin nasıl oluştuğu problemi de tam olarak netleşebilmiş değildir. Bu yüzden de, İsrâkîlik'in kaynağı ile ilgili olarak farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bu görüşleri bir araya getirdiğimiz zaman, İsrâkî Felsefe'nin kaynaklarını, kadim İran hikmeti Platon'un fikirleri, Yeni Eflatunculuk, Hermes ve Eski İran düşüncesinin oluşturduğunu söyleyenler olsa da, bu felsefenin doğuşuna etki eden Sabîlik ve Hint metafiziği gibi başka kaynakların da bulunduğunu söyleyebiliriz. Bütün bu görüşlerden hareketle İsrâkî Felsefenin kaynaklarını şöyle bir sıralamaya tabi tutup inceleyebiliriz.

a- İslâmî Kaynakları

İsrâkî Felsefe'nin İslâmî kaynaklarını önce naslarda, daha sonra da diğer İslâm düşünürlerinin görüşlerinde aramamız gerekmektedir. Sühreverdî'nin, varlığı, nur kavramıyla açıklamaya çalışarak bir çeşit nur metafiziği yapmasında, Kur'an'daki "Allah göklerin ve yerin nurudur"³⁰ gibi ayetlerin önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Çünkü Sühreverdî'ye göre varlık, sadece nurun belli bir tertib üzere zuhur etmesinden oluşan hiyerarşik bir yapı görünümündedir. Bu görünümü sağlayan da yine nurdur.³¹ Nur cisimlere ârız olup, onların ortaya çıkmaları (zuhur)'nı sağlamaktadır.

Bir başka İslâmî kaynak da Sühreverdî'nin tenkit etmesine rağmen İslâm Meşşâilîği'dir,³² diyebiliriz. Bu hususta Sühreverdî, özellikle İbn Sina'ya çok şey borçludur. Bu yüzden de İbn Sina'ya karşı daima saygılı olmaya çalışmıştır. Hatta kendisine; "sen mi üstünsün yoksa İbn Sina mi?" diye sorulması üzerine verdiği cevap, aslında Sühreverdî'nin İbn Sina'ya karşı saygısını göstermektedir. Çünkü bu soruya Sühreverdî; "bahse dayalı konularda İbn Sina ile ben, ya eşitiz, ya da ben ondan daha büyük olacağım. Fakat

²⁸ Lokman; 12. Benzer ayetler için bkz: Bakara: 257; Maide, 16.

²⁹ Ahmed Hamdi Şirvanî, *Makaletü'l-Urefâ fi Mesâilî'l-Hükemâ*, İstanbul, 1285, s. 5-6.

³⁰ Çubukçu, s. 152; Mahmut Kaya, "İsrâkîye", D.İ.A., C.XXIII, İstanbul, 2001, s.435.

³¹ T.J. de Boer, "İsrâkîyyun", *Dairetü'l-Mearifi'l-İslâmîyye*, C.II, (b.y. trz.), S.212; Çubukçu, s. 154.

³² Nur; 35.

³³ Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, çev. Saffet Yetkin, İstanbul, 1949, s. 17.

³⁴ Corbin, s. 358.

keşfe ve zevke dayalı ilimlerde ben₃ğndan çok üstünüm” şeklinde cevap verdiği dair iddialar bulunmaktadır . Bu sözleri ile Sühreverdî, İbn Sina’yı tamamen reddetmemekte ve onu da bir bilgin olarak kabul etmekte, ancak bilgi metotlarının farklı olduğunu belirtmektedir.

Sühreverdî’nin Meşşâîlik’ten etkilendiği konuların başında, varlıkların belli bir tertip üzere Allah’tan sudur etmesi görüşü gelmektedir. Bu nazariyede tamamen İslâm Meşşâîliği’nin etkisini görmek mümkündür. Sadece Meşşâîler’in “*akıl*” kavramı yerine, Sühreverdî “*nur*” kavramını yerleştirmiş ve tertip sırasında bazı değişiklikler yapmıştır. Bunun haricinde öz olarak herhangi bir farklılıktan bahsetmek mümkün değildir. Yıldızları ve felekler âlemini canlı kabul eden Sühreverdî, her feleğin nefsinin olduğunu ve kendi iradesiyle hareket ettiğini söyler . Bu görüşü ile de Meşşâîler’le fikir birliği içinde olduğu görülmektedir.

Gazalî tarafından yazılmış olan Mişkâtü’l-Envâr’daki nur fikrinin de İshrâkî Felsefe üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Gazalî, İshrâkîlik’in zulmet, nur, zevk ve keşf gibi diğer temel kavramları yanında “*ışrâk*” kelimesini ve türevlerini bilhassa bu eserinde kullanmış ve nurların tertibi hakkında Sühreverdî’den daha önce bahsetmiştir³⁷ . Aynı şekilde İslâm mutasavvıflarından Bayezid el-Bistami (ö.848), Hallac-ı Mansur (ö.922) ve Ebu Sehl et-Tüsterî gibi tasavvufçuların da etkisini gözardı etmemek gerekir³⁸ .

b- Fars Kaynakları

İshrâkî Felsefenin, felsefe olma bakımından belki de en önemli kaynağının, Hermesçilik’in İran kanadı ve Zerdüştlük inancı olduğunu söyleyebiliriz. Zira, İshrâkî Felsefe’nin kurucusu olarak kabul edilen Sühreverdî, Hermes’e Tanrı tarafından verilen hikmetin, birisi Eski İran ve diğerinin de Eski Mısırlılar olmak üzere iki koldan kendisine ulaştığını ve kendisinin yeni bir şey söylemediğini ileri sürmektedir. Sühreverdî’ye göre, Hermes’e verilen Hikmet, kendisine; Hermes > Agathedemon (Şit) > Asklepius > Pythagoras > Empedokles > Platon < Zünnûn-u Mısırî > Ebu Sehl et-Tüsterî yoluyla Mısır ve Yunan kanalından; Hermes > Agathedemon (Şit) > Fars rahip kralları > Gayûmers > Feridûn > Keyhüsrev > Ebû Yezid Bistamî > Hallac-ı Mansur > Ebu’l-Hasan el-Harrakânî silsilesiyle de İran kanalından ulaşmıştır. Bundan dolayı Sühreverdî’nin, İshrâkîlik’in eski İran hikmeti olduğu ve kendisinin de bu felsefeyi diriltmek için çabaladığı şeklindeki görüşüne yukarıda değinmiştik.

³⁵ Yörükân, s. 33.

³⁶ Geniş bilgi için bkz: Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, s. 25-31.

³⁷ Krş: İmam Gazâlî, *Miškâtü’l-Envâr*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul, 1994, s. 15 vd.

³⁸ Çubukçu, s. 154.

³⁹ S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İstanbul, (trs.), s. 74; Kutluer, s.114.

İşrâkîlik'in, eski İran kaynaklarından bir diğeri de Zerdüştlük inancıdır. Eski İran düşüncesi tetkik edildiğinde, İşrâkî Felsefe'nin temel özelliklerinden olan aydınlık (nur) ve karanlık (zulmet) fikrinin Zerdüştlük'ten alınma olduğu düşünülebilir. Ancak Zerdüştlük'teki aydınlık ve karanlık (nur ve zulmet) ayrılığı, İşrâkîlerce biraz farklı bir biçimde yorumlanmaktadır. Zerdüştlük'te, bu iki kavram ayrı ve birbirine zıt olup, daima mücadele halinde bulunan varlıkları ifade ederken, İşrâkî filozoflar, nur ve zulmetin, aynı şeyin mahiyet değiştirmiş biçimi olduğunu söylerler⁴⁰. Yani onlara göre zulmet ile nur birbirine zıt varlıklar olmayıp, aksine zulmet, Nurlar Nuru olan Tanrı'dan en uzak olan nur olarak görülmektedir. Bu sebeple de, nur ve zulmetten her birinin diğeri bir meyli ve aşkı bulunmaktadır. Zulmet nura doğru yükseldikçe yoğunluktan kurtulup latifleşmekte⁴¹ ve nur da zulmete doğru yöneldiği zaman yoğunlaşıp cismanîleşmektedir⁴².

Eski İran inançlarının İşrâkîlik'i etkilemesinin bir başka görüntüsü de Sühreverdi'nin terminolojisinde kendisini belli etmektedir. Zira Sühreverdi'nin terminolojisi incelendiğinde, eski İran dinlerine ait bir çok terime rastlanmaktadır. Bu terimlerden konumuz ile ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: Eski Pehlevicede ilk yaratığa Behmen, ikincisine Erdibehiş, üçüncüne Şehriyor, dördüncüsüne⁴³ Asfend Ermez, beşincisine Hurdâd, altıncısına Murdâd adı verilmektedir⁴⁴. Aynı kelimelerin Sühreverdi tarafından da kullanılmış olmasını, Eski İran düşüncesinin İşrâkî Felsefe üzerindeki etkisinin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Sühreverdi tarafından Türlerin Sahibi (Rabbu'n-Nev')⁴⁵ olarak adlandırılan varlıklardan her birisine, Pehlevicede adların verilmesi bizi bu kanaate götürmektedir. Mesela, İşrâkîlik'te su türünün sahibi Hurdâd, ağaç türünün sahibi Murdâd, ateş türünün⁴⁶ sahibi Erdibehiş, maden türünün sahibi Şehriyor olarak adlandırılmaktadır⁴⁷. Görüldüğü gibi, Sühreverdi'nin kullandığı bu terimler tamamen Pehleviceden alınma kelimelerden oluşmaktadır.

⁴⁰ Geniş bilgi için bkz: Bekiryazıcı, s. 41-45.

⁴¹ Yörükkan, s. 57; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 192.

⁴² Muhammed Mehdi b. Ebi Zer en-Naraki el-Kaşanî, *el-Lemeatü'l-Arşîyye*, Tah. Ali Ecvebi, 182/b. (<http://www.naraqı.com/ara/g/g05/06.html>.)

⁴³ İşrâkî Felsefe'de önemli bir yere sahip olan Türlerin Sahibi, ister misal âleminde, ister felekler âleminde isterse cisimler âleminde olsun, her varlık türünün koruyucusu ve gözeticisi olan varlıklara verilen adlardır. Yani heyula halinde bulunan varlığın meydana gelmesinde etkin olmayan, ancak onların varlıklarını devam ettirmede gözeticisi durumunda bulunan varlıklardır. Bkz. Kaşanî, 182a-b, vd.

⁴⁴ Sühreverdi, *el-Meşâri' ve'l-Mutarahât*, (Mecmua fi'l-Hikmeti'l-İlâhîyye C. I) haz. Henry Corbin, İstanbul, 1945, s.460.

Zerdüştlük'te, insanın yöneticisi (müdebbir) konumunda olan bir varlıktan bahsedilmesi de, İsrâkîlik'teki Kamil Tabiat fikri ile benzerlik arz etmektedir. Zira Zerdüştlük'te, "Müşasebend" denilen bir varlık, âlemdeki varlıkların yöneticisi olup, onları bilgi bakımından da olgunluğa yönlendirmektedir. Şehristanî'ye göre böyle bir varlık, Sabîlik ve Mani dinlerinde de bulunmaktadır. Bu varlığa Sabîlerce Yakın Yönetici (el-Müdebbiru'l-Akreb) ve Manilerce de⁴⁵ Temiz Ruhlar (el-Ervahu't-Tayyibe) anlamlarına gelen adlar verilmektedir .

c-Yunan Kaynakları

İşrâkî Felsefe'nin Eski Yunan kaynakları olarak Aristoteles ve özellikle de Platon'u gösterebiliriz. Aristoteles, her ne kadar İsrâkîlerce tenkit edilse de Sühreverdî'nin gönlünde ayrı bir yeri bulunmaktadır. Aslında Sühreverdî Aristoteles'in "gerçek" fikirlerini değil, Aristotelesçilik olarak kabul edilen fikirleri tenkit etmektedir. O, Telvihât adlı eserinde, kendi deyişi ile "Muallim-i Evvel" Aristoteles ile görüştüğünü ve onun fikirlerinden istifade ettiğini belirtmektedir. Sühreverdî, Aristoteles'in ağzından özellikle Ebu Yezîd el-Bistamî ve Ebu Sehl et-Tusterî gibi tasavvufçuların, hikmeti İslâm Düşüncesi'ne aktardıklarından bahsetmekte ve bunların gerçek hikmet sahibi olduklarını bildirmektedir⁴⁶. Sühreverdî'nin burada görüştüğü Aristoteles, hiç de Meşşâiler'in benimsedikleri gibi akılcı bir Aristoteles değil, daha ziyade irfan ve keşf sahibi bir Aristoteles olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sühreverdî'nin, Aristoteles'i bu şekilde anlamasını, Platon ile Aristoteles'i uzlaştırma çabası olarak değerlendirmemek gerekir. Zira Sühreverdî, biraz sonra da belirteceğimiz gibi, Platon'un görüşlerini de aynı şekilde farklı biçimlerde yorumlamaktadır. Ancak burada üzerinde durmamız gereken başka bir iddia bulunmaktadır. Bu iddiayı savunanlardan Hilmi Ziya Ülken, Sühreverdî'nin, Aristoteles'i bir saldırı aracı gibi kullandığını ileri sürmektedir. Ona göre Sühreverdî, tasavvufçular ile meşşâilerin ortasında bulunmakta ve tasavvufçulara saldıracağı zaman Aristoteles'e dayanmakta, meşşâilere saldıracağı zaman ise tasavvufçulara dayanmaktadır. Bu görüntüsü⁴⁷ itibarı ile Sühreverdî, Alman ilâhîyatçısı Rudolph Steiner'e benzetilmektedir .

İşrâkî Felsefe'nin gelişmesinde asıl pay sahibi olan Platon'dur. Platon, Hermes'in fikirlerinin Sühreverdî'ye ve dolayısıyla da İşrâkî Felsefe'ye ak-

* Kamil Tabiat hakkında, ileriki sayfalarda bilgi verilecektir.

⁴⁵ Abdülkerim b. Ebi Bekir Ahmed eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, tah. Emir Ali Mehna- Ali Hasan Faur, Beyrut-Lübnan, 1414/1993, s. 279.

⁴⁶ Sühreverdî, *Kitabu't-Telvihat* (Mecmua fi'l-Hikmeti'l-İlâhîyye C. I), haz. Henri Corbin, İstanbul, 1945, s.74.

⁴⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, II, İstanbul, 1934, s. 8.

tarılmasında bir silsile oluşturmakla birlikte, İshrâkîlik'in oluşmasında da önemli bir rol oynar.

Platon'un, İshrâkîlik üzerindeki etkilerinden başlıcası, bilgi ve bilginin elde edilmesi ile ilgilidir. Sühreverdî, Platon'un aklî sezgi yoluyla bilgi elde etmesini kendisine örnek olarak almıştır. Ancak Platon'daki aklî sezgi ile, Sühreverdî'nin mükâsefe olarak kabul ettiği şey, Yörükân'a göre çok başka şeylerdir. Ona göre, Sühreverdî'nin felsefesi, Platon'un idealizmi ile başlayıp, onun realizmine dayanmasına rağmen, tamamen farklı bir mecrada seyrederek manevî bir sezgiye doğru gider .

Platon'un İshrâkî Felsefe üzerindeki bir diğer etkisi ise, Platon'daki ide (idea) anlayışının yorumlanması ile ilgilidir. Ancak Sühreverdî ve İshrâkî filozofların anladığı ideler ile Platon'un ideleri arasında bir takım farklar bulunmaktadır. Sühreverdî, Platon gibi idelerin bizim dışımızda ve üstün bir âlemde var olduğunu kabul etmekle birlikte, eşyayı, idelerin gölgeleri olarak görmemekle Platon'dan ayrılır. Sühreverdî, ideler ve eşya arasındaki ilişkiyi, *Nur* ve *Zulmet* kavramları ile açıklamaya çalışır. Bu ikişer arasında yalnız ontolojik olarak değil, aynı zamanda terakki farkı da vardır .

İdelerin, Platon ve İshrâkîlerce nasıl anlaşıldığına bir göz attığımız zaman, iki farklı yaklaşım tarzıyla karşılaşırız. Platon, duyuşsal varlıkların değişmeyen ve sürekli kalıcı olan birer numunesi olduğunu, duyuşsal varlıkların varlık ve isimlerini bunlardan aldıklarını ileri sürmüş ve bu varlıklara da "İdea" demiştir . Ona göre Görünüşler Âlemi'ndeki her şeyin İdeler Âlemi'nde bir idesi, ilk örneği (arketip) bulunmaktadır. Bu âlemdeki her şey, İdeler Âlemi'ndeki varlıkların gölgesi veya kopyası mesabesinde dir .

Platon'un ideleri, ezeli olup, sonradan yaratılmamıştır. Tanrı, Görünüşler Âlemi'ndeki varlıkları yaratırken, kendisi gibi ezeli olan bu varlıkları örnek almıştır. Yani idelerin, Görünüşler Âlemi'ndeki varlıklar üzerinde etkin (müessir) bir rolü bulunmamakta, sadece cismanî varlıklar, idelerden pay almak suretiyle oluşmaktadırlar.

Platon'un ideleri kısaca bu şekilde izah edilmektedir. Ancak bu fikir, bazı İshrâkî İslâm filozofları tarafından, aslından biraz uzaklaştırılmak suretiyle farklı anlamlar yüklenen kavramlar haline getirilmiştir. Burada şunu da söyleyelim ki, Meşşâî İslâm filozofları bu fikirlere fazla rağbet göstermemişlerdir. Çünkü meşşâîlere göre ideler, küllî varlıklar kategorisine girmektedir.

⁴⁸ Yörükân, s. 56.

⁴⁹ Yörükân, s. 56; Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 192.

⁵⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İst. 1996, s. 110, 112, 117, 540-541.

⁵¹ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş- Lutfi Ay, İst. 1997, s. 66 vd; Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, İst. 1988, s. 199.

Bu yüzden de, küllî varlık denilen şeylerin gerçekte bir varlığı bulunmamaktadır. Bunlar sadece zihinde tasavvur olunan şeylerdir .

Platon'un İdeler Âlemi'ni, İshrâkî filozoflar "Akıllar Âlemi" ve Görünüşler Dünyası'nı da "Mülk Âlemi" veya "Mahsusat Âlemi" olarak algılamışlardır. İdeler'i ise "Örnekler" (müsül) olarak adlandıran İshrâkîler, Platon'un İdeleri'ne de; "Eflatunî Örnekler" (el-Müsülü'l-Eflatuniyye) adını vermişlerdir. Ancak Platon'a ait bu kavramlara, dinî ve felsefî bir hüviyet vermek suretiyle, yeni anlamlar yüklemişler ve bunlara Türlerin Sahipleri demişlerdir. Bu suretle Türlerin Sahibi kavramı da, felsefî terminolojiye girmiş ve aralarında illet ve ma'lul olmayan Ceberut âlemindeki arzî akıllar olarak yorumlanmıştır. Bu akıllardan her birisi, maddi âlemde bulunan türlerden birini kuvveden fîle çıkararak, onun müdebbiri ve koruyucusu durumunda olan varlıklardır .

Görüldüğü gibi Platon'da ideler, varlıkların oluşması veya onların idaresi gibi hususlarda bir etkide bulunmazken; İshrâkîlik'te bu varlıklar, cisimler üzerinde etkin bir rol oynamaktadır.

Sühreverdî'nin fikirlerinin gelişmesinde, Yeni-Platonculuk'u da göz ardı etmemek gerekir. Ancak Sühreverdî, Plotin'in görüşleri üzerinde de bir çok değişiklik yaparak, İslâmî bir şekle büründürmeye çalışmıştır. Mesela Plotin'e göre ilham ve vahiy gibi olaylar, vasıtasız ve kendiliğinden olan olaylar olarak kabul edildiği halde, Sühreverdî'nin mükâşefesi, peygamberlere özgü olan ilham, vahiy ve sadık rüya ile aynı karakteristik özellikler taşımaktadır. Yani Sühreverdî'ye göre mükâşefe, sadece vicdanî bir sestem ibareti olmayıp, elde edilmesinde felek ve ideler âleminin rolü bulunmaktadır .

d- Sabîî Kaynakları

İshrâkî Felsefenin oluşmasında etkin olan bir diğer kaynak ise Sabîî inancıdır. Gerçi, Sabîîlik'in, İshrâkî Felsefe üzerinde etkisinin bulunduğu dair detaylı bir çalışmanın yapıldığına henüz rastlayamadık. Sadece, Şemseddin Günaltay, İslâm filozofları tarafından savunulmakta olan feleklerin akli nazariyesinin, Sabîîlerin eseri olduğundan söz etmekte ancak, Sabîîlik'in diğer görüşlerinin etkisinden bahsetmemektedir. Halbuki Sabîîlik, en eski dinlerden birisidir. Bu sebeple, bazı dinî ve felsefî fikirlerin oluşma-

⁵² İbn Sina'nın ideler hakkındaki görüşleri için bkz. İbn Sina, *eş-Şifa, (el-İlahiyyat-2)*, tak. İbrahim Medkur, tahk. G.C. Anavati- S. Zayed, (b.y., trs.), s. 310 vd; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, s. 410.

⁵³ Kaşanî, 179b.

⁵⁴ Yörükkan, s. 56; Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 188-92; Bekiryazıcı, s. 32.

⁵⁵ Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. M. Söylemez-M. Hizmetli, Ankara, 1997, s. 84-85.

sına etki etmiş olması muhtemeldir. İshrâkî Felsefe'yi ise, özellikle, Kamil Tabiat ve Türlerin Sahibi gibi fikirler açısından etkilemiştir diyebiliriz. Zira Sabîlik'te de Türlerin Sahibi ve Kamil Tabiat gibi fikirlere benzer görüşler bulunmaktadır. İshrâkî Felsefedeki bu görüşler ile, Sabîlik'teki görüşleri karşılaştırdığımız zaman, aradaki benzerliği daha iyi görmüş oluruz.

Kamil Tabiat İshrâkî filozoflar tarafından, var kılan ve olgunlaştıran iki sebepten ikincisi, yani olgunlaştıran sebep olarak kabul edilmektedir. Onlara göre, her bireysel veya aynı yakınlıkta bulunan bir çok ruhlar topluluğunun her biri için, ruhanî âlemde bir varlık bulunmaktadır. Bu varlıklar, filozofu hikmete ulaştıran şahsi rehberler olup, ruhları bilgiye iletir, irşad eder ve güçlendirir. Bu rehber, insanî ruhların semavî diğer ben (alter ego)'leri veya onların benzeri olan nuranî suretlerdir. Bu varlığa, insan türünün ilk örneği (prototip) de denilmektedir. Sühreverdî'nin bu varlığa ruhanî baba, manevî ata gibi isimler verdiği de iddia edilmektedir.

Sühreverdî'ye ait olduğu iddia edilen bir risalede, Sühreverdî, Kamil Tabiat'a şöyle dua etmektedir: “*Ey Efendi Reis, kutsal melek ve ruhanî nefsi! Sen benim ruhanî babam ve hakka sığınan manevî atamsın. Allah'ın izni ile, eksiklerimi tamamlamak için, ilahların ilahı olan Allah azze ve celleye yalvaran şahsımı idare etmekteisin. (Yine sen) Lahûtî nurların en yükseğini giyinen ve mükemmellik derecesinin zirvesinde bulunansın. Bu büyük şerefi sana veren ve bu ulu feyzi sana bağışlayan (Allah)'ın hakkı için senden, benim için tecellî eden mazharların en güzelini istiyorum. Sen nurlu cemalini bana göster ve gizlilik nurunun elde edilmesi hususunda, ilahların ilahı katında benim için aracılık eyle. Onun yanındaki değeri ve üzerindeki hakkı için, kalbimdeki karanlık engelleri kaldır.*”⁵⁶

Sühreverdî'nin bu sözlerinden anladığımıza göre Kamil Tabiat, kişi ile Tanrı arasında bir aracı konumunda bulunmakta, insanlara bilgi ve marifet vermekte ve onları korumaktadır.

Sühreverdî'den sonra da bütün İshrâkî Okulu ve özellikle de Molla Sadra ve öğrencilerine kadar bir çok filozof, bu konuyu ele alarak tekrar tekrar yorumlamıştır.

Şimdi de Sabîlik inancındaki Kamil Tabiat fikrine benzer görüşlere bir göz atıp, aralarındaki benzerliği göstermek istiyoruz.

Sabiî inancında Adakas, Adakas Mana, Adakas Ziva ve Adam Kasia da denilen bir varlıktan bahsedilmektedir. Bu varlık, aynı zamanda ruhanî bir varlık olup, Adem'in cesedine konulan bir ruhtur. Bu ruh, bütün insanların

⁵⁶ Seyyid Hakim Muhammed, *Risale fi Tahkiki't-Tibâi't-Tâmm*, Süleymaniye Kütüphanesi (Esad Efendi), nr. 26920, v. 24.

ruhunun bir prototipi olduğu gibi, Adem de aynı şekilde insanın cismanî bir prototipidir .

Yine Sabîlikte, ilâhî öğretileri Adem'e öğrettiği iddia edilen Manda d Hiia adında bir varlık vardır ki, bu varlık aynı zamanda her bir insan ruhu için de bir prototipi olup , kurtarıcı elçi olarak da tanımlanmaktadır. Manda d Hiia, insanı koruduğu gibi, insanın kendisini tanıması için bazı kutsal işaretleri de üzerinde taşımaktadır. Kendisine gelen kurtarıcıyı bu işaretlerden tanıyan ruh, ona çeşitli sorular sorar. Bu sorular yüce Tanrı'ya ulaşmanın yolu ve Tanrı'nın bilgisi hakkındadır. Bu bilgiler ancak kurtarıcı elçi vasıtasıyla elde edilebilir .

Görüldüğü gibi, Sabîlik inancındaki bu görüş ile, İshrâkî Felsefedeki Kamil Tabiat arasında bir benzerlik görülmektedir. Her ikisi de insanın ilk örneği olup, insana bilgi veren ve onu korumakla görevlendirilen ruhanî varlıklardır.

İshrâkî Felsefe'nin, Sabîlik'ten etkilendiğini iddia ettiğimiz diğer bir görüş ise, İshrâkîlik'teki Türlerin Sahibi fikri ile alakalıdır. Ancak bu etkilenmeyi, Türlerin Sahibi'nin özellikleri ve varlık hiyerarşisi içerisindeki yerleri açısından değerlendirmek gerekir. Daha önce mahiyeti hakkında bilgi verdiğimiz Türlerin Sahibi, İshrâkî filozofların akıl anlayışları ile alakalı olan bir görüştür. Onlara göre, varlığını Tanrı'dan alan akıllar, kendi arasında ikiye ayrılmaktadır. Birincisi, Boylamsal (Tûlî) Akıllar silsilesini oluşturan ve anneler (ümmeât) olarak da adlandırılan akıllardır. Bu akıllara asıllar da denilir. İkinci kısım akıllar ise, Türlerin Sahibi olan İkincil (Sevanî) Akıllardır. Sühreverdî'ye göre, Türlerin Sahipleri, kendi türlerine ait olan bütün varlıkları toptan koruması altına alır ve kendisi de, o türün adı ile adlandırılır. Bundan dolayı da Türlerin Sahibi'ne, o türün tümel (küllî) varlığı da denir. Ancak bu varlık, cisim ve cismanî olmadığı için, türünün cisimsel özelliklerini taşımayıp, tamamen ruhanî bir zat olarak kabul edilmektedir. Sühreverdî'ye göre, Türlerin Sahibi fikrinden ilk olarak Empedokles (M.Ö. 432), Hermes (İdris) ve Şöjt (Agasazîmûn/Agathedemon) gibi peygamber ve filozoflar bahsetmişlerdir .

Türlerin Sahibi fikrinin, daha sonra Molla Sadra ve Mir Damad gibi daha sonraki İshrâkî filozoflar tarafından da savunulduğunu görmekteyiz. Onlara göre de, dünyadaki varlıkların faaliyet ve ontolojik niteliklerinin gerçek sebebi olan ruhlar âleminde, ruhanî varlıklar bulunmaktadır. Bu varlık-

⁵⁷ Şinasi Gündüz, *Sabîler Son Gnostikler*, Ankara, 1995, s. 101.

⁵⁸ Gündüz, s. 91-94, 107-108.

⁵⁹ Gündüz, s. 110.

⁶⁰ Sühreverdî, *el-Meşâri'*, s. 460.

lar, hükmü altında bulunan varlıkların ilk örneği veya arketipleri olup, Türlerin Sahipleri olarak adlandırılırlar .

Şimdi de Sabîî inancındaki Türlerin Sahibi fikrine benzer görüşleri aktarıp, aralarındaki benzerliğe bir göz atalım. Sabîî inancına göre, Feleklerde bulunan akıllara, Ruhanîler adı verilmektedir. Maddeden soyut olan bu ruhanîler, kuvve değil fiil halinde bulunurlar. Ruhanîler genel olarak iki kısma ayrılırlar. Birincisi Küllî Ruhanî, diğeri de cüz'î ruhanîlerdir. Küllî ruhanîler, bir türü idare edip onu koruyan, cüzî ruhanîler ise o türe ait şahısları koruyup gözeten varlıklardır. Küllî ruhanî varlıklar, babalar (abâ') olarak da adlandırılırlar. Babalar, anneler (ümmehat) olan unsurlar üzerinde tasarruf sahibi olurlar. Bu tasarruf sebebiyle birleşik (mürekkeb) yani cismanî varlıklar ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu varlıklar için, Küllî Ruhanî'den koruyucu bir ruh görevlendirilir. Mesela, yağmur cinsi için Küllî bir ruhanî ve her bir damla için de cüz'î bir ruhanî bulunur. Küllî Ruhanî'den küllî bir tesir meydana geldiği gibi, cüz'î ruhanîden de cüzî⁶² tesir meydana gelir. Sabîîlik'te rabler (erbâb) de denilen bu ruhanî varlıklar⁶³, aşlında Tanrı olmayıp, gerçek Tanrı huzurunda birer şefaatçi konumundadırlar .

Sabîîlik'teki bu ruhanî varlıklar ile, İshrâkî Felsefe'deki Türlerin Sahibi olan varlıkların özelliklerine dikkat ettiğimiz zaman, aralarında nasıl bir benzerlik olduğunu görürüz. Bir kere her ikisi de ruhanî varlıklar olup, türler üzerinde etki sahibidirler. Her iki görüşte de benzer adlandırmalar görmek mümkündür. Mesela, her iki görüşte de bu varlıkların adları rabler (erbâb) veya babalar (âbâ) olarak geçmekte, unsurlara ise anneler (ümmehât) adı verilmektedir. Ayrıca gerek Sabîîlik'te⁶⁴ gerekse İshrâkîlik'te Türlerin Sahibi ve Kamil Tabiat fikrinin kaynağı olarak Hermes ve Şit peygamberin gösterilmektedir. Bu benzerliklerden dolayı, Sabîîlik'in İshrâkî Felsefenin kaynaklarından birisi olabileceğini iddia etmekteyiz.

e- Hint Kaynakları

İshrâkîlik'in Hint inançları ve metafizik görüşlerinden etkilendiğine dair herhangi bir iddia bulunmadığı gibi, aksine İslâm Felsefesi'nin hiçbir şekilde Hint düşüncesinden etkilenmediği kanaati hakimdir . Ancak İshrâkî Felsefedeki bazı kavramlar ile Hint öğretilerinde -özellikle de Badarayana'ya atfedilen Vedanta Sutra isimli bir Hint öğretilerinde- Türlerin Sahibi ve Kamil Tabiat ile benzerliği olan bazı varlıklardan bahsedilmektedir. Bu varlıklar-

⁶¹ S. Hüseyin Nasr, *İsfahan Okulu*, çev. Mustafa Armağan, (İslâm Düşüncesi Tarihi, C.III, edit. M. M. Şerif), İstanbul, 1991, s. 141.

⁶² Şehristanî, *el-Milel*, II, s. . 308-310.

⁶³ Günaltay, s. 84-85.

⁶⁴ Şehristanî, *el-Milel*, II, s. 308-309.

⁶⁵ Bayrakdar, s. 69.

dan, İshrâkîlik'teki Türlerin Sahibi'ni andıran bir varlığa, “*yaratılmış varlıkların Rabbi*” anlamına gelen Prajapati adı verilmektedir. Prajapati tabiri, bizzat yaratıcı ve en büyük tanrı olan Brahma'nın ilâhî irade ve yüce düzenleyici veçhelerini ifade eder. Bu veçhelerden, ateş melekutunun yöneticisine Agni, hava melekutunun yöneticisine Vayu ve su melekutunun yöneticisine de Varuna adı verilmektedir⁶⁶. Bu kavramlar da İshrâkîlik'teki “ateşin yöneticisi”, “suyun yöneticisi”, “insanın yöneticisi” gibi kavramlarla benzerlikler arz etmektedir. Ayrıca bu öğretilerde Manu diye adlandırılan bir varlık da, insanlığın ilkörneği (manava) olarak kabul edilmektedir⁶⁷, ki bu varlık da İshrâkîlik'teki Kamil Tabiat ile benzerlikler arz etmektedir. Yine Vedanta öğretisinde “Vaishwanara”, olarak adlandırılan ve bütün insanlarda müşterek olduğuna inanılan ruhanî bir varlıktan da bahsedilmektedir. Yani bu⁶⁸ varlık, özel bir tabiat olarak insan türünün yöneticisi olup, “*Türün Dehası*” olarak adlandırılmaktadır.

Vedanta'da İshrâkî Felsefe'de olduğu gibi bir ara âlem de bulunmaktadır. Buna İshrâkî Felsefede Muallak İdeler (el-Müsülü'l-Muallaka) Âlemi adı verilir. Muallak İdeler Âlemi, Akıllar Âlemi ile Cisimler Âlemi arasında bulunan, yarı nuranî ve yarı maddî bir âlemdir. Bu âlemde bütün varlıkların suretleri bulunduğu gibi, beşeri ruhlar da uyku esnasında bu âleme yükselir ve oradaki varlıkların suretlerini müşahade⁶⁹ eder. Bu âlem, aynı zamanda Türlerin Sahipleri'nin de bulunduğu âlemdir⁷⁰.

Vedanta'da da nurlu bir ara bölge olarak kabul edilen bu âlemin adı, Antariksha'dır. Bu bölge dünya ile gökler arasında ve Ay feleğinin üstündedir. Bu ara bölge aynı zamanda, Hinduizmin savaş ve verimlilik tanrısı olan İndra'nın melekutu ve manevî merkezidir. Söz konusu manevî merkez, Brahma'nın dolaysız tecellisi ve ilk zuhuru olan “yaratılmış varlıkların Rabbi” Prajapati'nin de meskenidir⁷⁰.

Görüldüğü gibi her iki öğreti arasında bazı metafizik kavramlar açısından bir benzerlik göze çarpmaktadır. Ancak bu benzerlikten dolayı, Hint öğretilerinin, İshrâkîlik'i etkilediğini kesin olarak söylemek, bizce biraz cüretkar bir iddia olur. Biz sadece, iki öğreti arasındaki benzerlikten hareketle, bir etkilenme olabileceğine dikkat çekmek istedik.

⁶⁶ Rene Guenon, *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri- Hind Felsefesinde Kâmil İnsan*, çev. Atilla Ataman, İstanbul, 2002, s. 128.

⁶⁷ Guenon, s. 38.

⁶⁸ Guenon, s. 78.

⁶⁹ Muallak İdeler Âlemi için bkz: İsmail Erdoğan, *İbrahim Kasabbaşızâde'nin Felsefî Görüşleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sos.Bil. Enst., 2001), s. 160 vd.

⁷⁰ Guenon, s. 129.

Sonuç

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: İslâm filozofları İshrâkîlik'i iki farklı felsefî akım olarak tanımlamaktadırlar. Bunlardan birincisi, Hermes, Platon ve Pythagoras gibi İslâm öncesi filozofları takip edenlerin oluşturduğu bir akım, diğeri de İslâm Düşüncesi'nde Sühreverdî ile sistemleştirilen felsefî bir akımdır. Bu iki akım arasında fikrî bir bağlantı bulunmaktadır. Çünkü, İslâm İshrâkîliği olarak kabul ettiğimiz akımın temsilcileri, kendilerini özellikle Hermes ve Platon'un takipçileri olarak görmektedirler. Bu sebeple de onların fikirlerinden bir çoğunu, kendi felsefî sistemlerinin ana eksenini yapmışlardır. Ancak bu fikirleri, çoğu kere onların kullandığı anlamlardan farklı bir şekilde yorumlarken, İslâm inançları ile te'lif etmeye özen göstermişlerdir. Bununla da kalmayarak zaman zaman Sabîlik, Zerdüşlük ve Hint dinlerindeki bazı öğretileri de, kendi sistemlerine dahil etmişlerdir. Bu özelliğinden dolayı eklektik bir görünüm arzeden İshrâkî Felsefe'nin, Meşşailik'ten daha orijinal bir felsefe olduğu kabul edilmektedir. Buna rağmen İslâm Dünyası'nda yeterince kurumsallaşamamıştır.

KAYNAKLAR

- AFİFİ, Ebu'l-A'lâ, **Tasavvuf**, çev. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, İstanbul, (trs) ARİSTOTELES, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996.
- BALCIZÂDE, Tahir Harimî, **Tarih-i Medeniyette Kütüphaneler**, Balıkesir, 1934.
- BAYRAKDAR, Mehmet, **İslâm Felsefesine Giriş**, Ankara, 1997.
- BEKİR-YAZICI, Eyüp, **Şihabuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İshrâk Anlayışı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2000.
- de BOER, T.J., **"İshrâkiyyun"**, Dairetü'l-Mearifî'l-İslâmîyye, C.II, (b.y. trz.).
- CORBİN, Henry, **İslâm Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne**, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1994
- CÜRCANİ, eş-Şerif Ali b. Muhammed, **Kitabu't-Tarifât**, (b.y. trs.).
- ÇELEBİ, Katip, **Keşfu'z-Zunûn**, I, haz. Şerafettin Yaltkaya- Rifat Bilge, Dersaadet, 1310.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh, **Türk-İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar**, Ankara, 1992.
- EFLATUN, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, İstanbul, 1988.
- EMİN EFENDİ, **Menakıb-ı Kethüdâzâde el-Hac Mehmed Ârif Efendi**, İstanbul, 1305.
- ERDOĞAN, İsmail, **İbrahim Kasabbaşzâde'nin Felsefî Görüşleri** (Yayınlanmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sos.Bil. Enst., Ankara, 2001).
- FARABİ, **Tahsilu's-Saade**, Haydarabad, 1345.
- FEYRUZÂBÂDÎ, Mecidüddin Muhammed b. Yakub, **el-Kamusu'l-Muhîd**, Beyrut, 1410/1995.
- GAZÂLÎ, İmam, **Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Feneri)**, çev. Süleyman Ateş, İstanbul, 1994.
- GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, 1985.
- GUENON, Rene, **Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri- Hind Felsefesinde Kâmil İnsan**, çev. Atıla Ataman, İstanbul, 2002.

- GÜNALTAY, Şemseddin, **İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri**, sad. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara, 1997.
- GÜNDÜZ, Şinasi, **Sabîler Son Gnostikler**, Ankara, 1995.
- İBN SİNA, **eş-Şifa, (el-İlahiyat-2)**, tak. İbrahim Medkur, tahk. G.C. Anavati- S. Zayed, (b.y., trs.).
- KASABBAŞIZÂDE, İbrahim, **Risale fi Ahvali'l-İşrâkiyyîn**, (Beyazıd Devlet Ktp, Nr. 3941).
- KASABBAŞIZÂDE, İbrahim, **Sefinetü'l-Mesâil**, Süleymaniye Ktp. Halet Efendi, No: 792.
- KAŞANÎ, Muhammed Mehdi b. Ebi Zer el-Naraki, **el-Lemeatü'l-Arşıyye**, Tahi. Ali Ecvebi, <http://www.naraqi.com/ara/g/g05/06.html>.
- KAYA, Mahmut, "**İşrâkiye**", D.İ.A., C.XXIII, İstanbul, 2001.
- KILIÇ, Mahmut Erol, "**Hermes**", T.D.V.İ.A, C.XVII, İstanbul, 1998.
- NASR, S. Hüseyin, **İsfahan Okulu**, çev. Mustafa Armağan, (İslâm Düşüncesi Tarihi, C.III, edit. M. M. Şerif), İstanbul, 1991.
- NASR, S. Hüseyin, **Şihabeddin Sühreverdî Maktûl**, çev. M. Alper Tuğsuz, (İslâm Düşünce Tarihi, I, İstanbul, 1990).
- NASR, S. Hüseyin, **Üç Müslüman Bilge**, çev. Ali Ünal, İstanbul, (trs.).
- ÖZDEN, H. Ömer, **İbn-i Sina- Descartes/ Metafizik Bir Karşılaştırma**, İstanbul, 1996.
- PLATON, **Timaios**, çev. Erol Güney- Lütfi Ay, İstanbul, 1997.
- SARI, Mevlüt, **el-Mevarid**, İstanbul, (trs.).
- SÜHREVERDÎ, Şihabeddin, **el-Meşâri' ve'l-Mutarahât**, (Mecmua fi'l-Hikmeti'l-İlâhiyye C. I, Haz. Henri Corbin), İstanbul, 1945.
- SÜHREVERDÎ, Şihabeddin, **Kitabu't-Telvhât** (Mecmua fi'l-Hikmeti'l-İlâhiyye C. I, Haz. Henri Corbin), İstanbul, 1945.
- SÜHREVERDÎ, **Nur Heykelleri**, çev. Saffet Yetkin, İstanbul, 1949.
- ŞEHRİSTANÎ Abdülkerim b. Ebi Bekir Ahmed, **el-Milel ve'n-Nihal**, tah. Emir Ali Mehna-Ali Hasan Faur, Beyrut-Lübnan, 1414/1993.
- ŞİRVANÎ, Ahmed Hamdi, **Makaletü'l-Urefâ fi Mesâilî'l-Hükemâ**, İstanbul, 1285.
- TAŞKÖPRÜZÂDE, İsameddin Ahmed Efendi, **Mevzuatu'l-Ulüm**, çev.. Kemaleddin Mehmed Efendi, İstanbul 1313.
- ULUDAĞ, Süleyman, (Abdülkerim Kuşeyri, **Kuşeyri Risalesi** (Giriş), haz. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1991.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Türk Tefekkürü Tarihi**, II, İstanbul, 1934.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, **Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri**, çev. A. Kamil Cihan, İstanbul 1998.

