

İŞRÂK FELSEFESİNİN OLUŞUMUNDA İBN SÎNÂ'NIN ETKİSİ (Ş. SÜHREVERDÎ ÖRNEĞİNDE) (*)

Eyüp BEKİR YAZICI (**)

Özet

Sühreverdî'nin felsefi görüşlerinin oluşmasında önemli etkenlerden biri de İslâm Meşşâî geleneğidir. Düşünürümüz İslâm Meşşâîleri ile olan ilgisini, daha ziyade onların felsefi görüşlerini eleştiri üzerine kurmuş olsa da, zaman zaman onlarla aynı paralelde düşünceler de ortaya koymuştur. Sühreverdî eğitim için seyahat ettiği yerlerden İsfهان'da, İbn Sînâ geleneğini tamamen canlı bir biçimde bulmuştur. Bu nedenle felsefi bilgileri almaya İbn Sînâ geleneği ile başlamıştır diyebiliriz. Bu yüzden olsa gerek İslâm Meşşâîlerine bakışında İbn Sînâ'nın ayrı bir yeri vardır. O, İslâm Meşşâîlerini eleştirirken onu ayrı tutmuştur. Hatta eserlerinde İbn Sînâ'ya yer verirken ondan, "büyüğümüz" "saygın insan" diye bahsetmiş ve tenkidinde aşırıya gitmemiştir. İbn Sînâ tarafından "Hayy b. Yekzan" da "Doğu"nun ışığın yurdu, "Batı"nın ise karanlığın yurdu olarak belirlenmesi, Sühreverdî'nin Doğu ve Batı kavramlarında şekillenen meşrikî hikmet düşüncesine öncülük etmiştir. Sühreverdî felsefesi bir bütün halinde ele alındığında ise, İbn Sînâ'nın birçok konuda düşünürre etkide bulunduğu görülecektir.

Bu makalede Sühreverdî'nin işrak felsefesinin oluşumuna İbn Sînâ'nın hangi ölçüde katkıda bulunduğu konusu örneklerle anlatılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İşrak, Meşşâî, Mistik, Doğu, Batı, Sühreverdî.

Ibn Sina's Contribution to the Formation of the Philosophy of Ishraq: the Case of al-Suhrawardi

Abstract

One of the important factors to the Formation of Suhrawardi's Philosophy opinions is also peripatetic tradition of Islam. Although our thinker establishes his relation with the Peripatetics of Islam on the criticism of their Philosophy opinions, sometimes he shares same opinions with them. Suhrawardi found the Ibn Sina's tradition in Isfahan where he went for education. Because of this we can say that he started to take the knowledge of Philosophy with the Ibn Sina's tradition. Probably for this reason Ibn Sina has an important place to his studying on Peripatetics of Islam. When he criticized the Peripatetics of Islam he discriminated him. In addition, when he mentioned Ibn Sina in his works he talked about him as "our senior", "respected person" and didn't exceed the limit on criticizing. Describing of "east" is as "home of light" and "west" is as "home of dark" in "Hayy b. Yekzan" by Ibn Sina guided the thought of 'meşrikî wisdom which formed in East and West concept. When Suhrawardi's Philosophy is studied as a whole it is realized that Ibn Sina influenced the thinker in a lot of matter.

In this article, it will be tried to talk talk about how much contribution Ibn Sina made to the Suhrawardi's Formation of the Philosophy of Ishraq by examples.

Key Words: Ishraq, Peripatetic, Mystic, Orient, West, Suhrawardi.

*) Bu makale 22-24 Mayıs 2008'de düzenlenen "Uluslar arası İbn Sînâ Sempozyumu"nda aynı isimle sunulan bildirinin genişletilmiş şeklidir.

**) Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı.
(e-posta: ebekiryazici@hotmail.com)

Giriş

İbn Sînâ (öl. 1037) nın felsefesinde işrâki bir yönelişin varlığı ile hayatının son zamanlarında sezgisel yöntemi önceleyen bir “doğu felsefesi” oluşturma eğiliminin bulunup bulunmadığı tartışılan bir konu olmuştur. Bu bağlamda araştırmacıların bir kısım, İbn Sînâ’da işrâki düşünceye zemin oluşturacak düzeyde bir “doğu felsefesi” nin varlığını kabul etmezken, diğer bir kısım, İbn Sînâ’nın eserleri ve fikirlerinde işrâki bir eğilim taşıdığını böylece de, Sühreverdî’ (öl. 1191) nin işrâk felsefesinin oluşmasına zemin hazırladığını ileri sürmüşlerdir. Bu araştırmalar ışığında, işrâkîliğin İslâm dünyasındaki en önemli temsilcisi ve bir anlamda kurucusu olarak kabul edilen. Ş. Sühreverdî’nin “doğu hikmetini”, İbn Sînâ’nın bıraktığı noktadan alarak geliştirdiği ifade edilmiştir. Dolayısıyla onun keşf ve sezgiye dayalı bu anlayışının kökeninin; yol gösterici, ufuk açıcı bir şekilde İbn Sînâ’da bulunduğu dikkat çekilerek, bu anlamda İbn Sînâ, Sühreverdî’nin işrâk düşüncesinin bir habercisi olarak görülmüştür. Çalışmamızda iki düşünür arasındaki bu devamlılığa dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Bu aşamada öncelikle İbn Sînâ’da böyle bir eğilimin olmadığı şeklindeki görüşlere kısaca yer vermek istiyoruz.

İbn Sînâ’da İşrâki Eğilimin Bulunmadığına Dair Görüşler

Carlo Alfonso Nallino, (öl. 1938) Anne-Marie Goichon, Dimitri Gutas ve M. Türkel Küyel İbn Sînâ felsefesinde işrâki bir fikrin olmadığını dolayısıyla Sühreverdî ile arasında bir ilişki kurulamayacağını ileri süren isimlerdendir. M. Abid el-Câbirî ise, böyle bir devamlılığın varlığını kabul etmekle birlikte bunun İslâm düşüncesinin gelişmesine bir katkı sağlamadığını ileri sürmüştür.

C. A. Nallino bu konuda üzerinde en çok tartışılan araştırmalardan birini yapmıştır. Onun makalesinin değerlendirildiği bir araştırmanın ışığında fikirlerine kısaca şu şekilde yer verebiliriz. Nallino, İbn Sînâ’daki Aristocu yaklaşımı öne çıkararak, onun eserlerinde yer verdiği “mağribi” ve “maşriki” terimlerinin, Aristo’yu farklı yorumlayan iki farklı coğrafi muhite işaret ettiğini ifade etmiş ve bu terimlerin aşkın, mistik anlamlarının olmadığına dikkat çekmiştir. Yine o, İbn Sînâ felsefesinde tartışmaya konu olan terimin “muşrikiyye” (illuminative-işrâki) olarak okunmasının gramatik açıdan mümkün olmadığını ifade ederek, “Maşrikiyye” (oriental-Doğu’ya ait) şeklinde okunması yönünde düşüncesini ortaya koymuştur. Yine Nallino, İbn Sînâ felsefesinin, işrâk felsefesi ile ciddi farklar taşıdığını ifade ederek, bir kısım eserlerinin bu bütünlüğün dışında algılanıp, işrâki eğilime uygun düşünceler taşıdığı yorumlarını da doğru bulmaz. Kısacası bu makaleyi değerlendiren araştırmacının da ifade ettiği gibi, Nallino, İbn Sînâ’nın meşşâf tarzda yazdığı eserlerindeki felsefeden apayrı bir işrâk felsefesine yönelmiş¹ olduğunu kabul etmez. Kendisinden sonra bu yönde yapılan çalışmalar üzerinde oldukça etkili olan Nallino’nun bu kapsamdaki fikirlerine katılmamız oldukça zordur. Çünkü İbn Sînâ’nın felsefesini işrâki felsefeyle ifade etmek ne kadar hatalı bir yaklaşımsa onun eserlerindeki işrâki eğilimi hepten yok saymanında aynı derece de yanlış olduğu kanaatindeyiz. Zaten aşağıda da vurgulamaya çalışacağımız gibi, işrâki eğilim İbn Sînâ’nın eserlerinde göz ardı edemeyeceğimiz bir açıklıkta yer almıştır.

1) İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 70-72.

Dimitri Gutas da benzer şekilde, İbn Sînâ'daki meşriki felsefe teriminin işrâki ya da mistik bir yorum olduğunu kabul etmez ve Nallino gibi onu doğrudan "Doğu"ya "Horasan"a atfeder. Onun itirazı, işrâki bir eğilimin kabulünün İbn Sînâ'nın felsefesini yansıtmayacağı şeklindedir. Bu sebeple D. Gutas, İbn Sînâ'nın meşriki felsefesini işrâki ya da mistik bir yön bularak yorumlayanları sert bir üslupla eleştirerek, onların bu gayretini ellerinde hiçbir somut delil olmayan, sadece kendini ilim adamı olarak göstermeye çalışan kimselerin şahsi inançları olarak niteler². D. Gutas bu konudaki araştırmasında Sühreverdî ile İbn Sînâ arasında işrâki eğilim açısından bir devamlılık gören H. Corbin'e, Sühreverdî'nin İbn Sînâ'yı meşşâî felsefeyi anlamamakla itham eden ifadelerini hatırlatarak eleştirir ve H. Corbin'in bu tespitinin doğru olmadığına işaret etmeye çalışır³. Çünkü D. Gutas'a göre İbn Sînâ'nın felsefi anlayışında işrâki ya da mistik bir eğilim olduğu öngörüsü onun eserlerinden delillendirilemez bir varsayımdır. D. Gutas'ın bu ifadelerinde aşırıya kaçtığını ifade etmeliyiz. Zira onun bu tespitleri ne İbn Sînâ açısından ne de Sühreverdî açısından doğrulanabilir gözükmemektedir. Daha sonra da ifade etmeye çalışacağımız gibi, bizzat Sühreverdî kendisini, İbn Sînâ'nın yapmak isteyip de başaramadığı bir işi başaran, yani işrâki düşüncede onun devamı, ancak bu konuda ondan daha başarılı bir kimse olarak takdim etmektedir.

Yine İbn Sînâ'da işrâki ve mistik düşüncenin bulunduğu yönündeki görüşleri, ülkemiz araştırmacılarından Mübahat Türkel Küyel de eleştirmiştir. O, İbn Sînâ'nın meşriki yönünü işrâkîlik ve mistisizmle buluşturan yorumları doğru bulmadığını bir çalışma ile ortaya koymuştur. Ona göre de bu tür bir eğilimin varlığı İbn Sînâ felsefesini yanlış yorumlamanın bir sonucudur. Çünkü İbn Sînâ'nın felsefesinde mistik ve işrâki bir yönelişin var olduğunu gösterecek bir bilgi mevcut değildir⁴. Oysa bu çalışmada biz, aşağıda da görüleceği gibi, düşünürün fikirlerinde böyle bir boyutun varlığına işaret etmeye çalışacağız.

İbn Sînâ ile Sühreverdî arasındaki ilişkiyi kabul etmekle birlikte, bunu bizim burada işaret etmeye çalıştığımız anlamın dışında ele alarak bir bakıma yanlış yorumladığımıza işaret edeceğimiz bir araştırmacı olarak M. Abid el-Câbirî'ye de yer vermekte fayda mülahaza ediyoruz. O, İbn Sînâ'daki "meşrik" terimi ile ilgili yapılan tartışmaları değerlendirmiş, bunları pek lüzumlu görmediğini ifade etmiş ve İbn Sînâ'nın bu kavramı, yukarıdaki araştırmacıların ifade ettiği anlamda kullandığını benimsemiştir. Yani bu terim, İslâm'ın doğusuna nispetle batıda kalan Yunanlılara karşı bir anlamda kullanılmıştır. İbn Sînâ terminolojisinde "mağribliler" kavramının da "meşşâî" olmaları dolayısıyla daha önce Eflatunculuğun mağribi kalıbına önderlik eden çağdaş Bağdatlıları ve söz konusu edilen diğer filozofların tümünü kapsadığını" ileri sürerek, konuya kendi açısından son noktayı koymuştur⁵. Buna rağmen Câbirî'ye göre İbn Sînâ işrâki bir düşünür olarak nitelenebilir. Bu

2) Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2004, s. 47 vd.

3) Gutas, s. 169-170.

4) Bkz. Mübahat Türkel Küyel, "İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler", *İbn Sîna Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (içinde), TTK Yay., Ankara 1984.

5) Muhammed Abid el-Câbirî, *Felsefe Mirasımız ve Biz*, Çev. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 120, 121, 164.

yöndeki düşüncesini de şöyle açıklar. “Meşriki felsefe, saadet felsefesinden başka bir şey değildir. Söz konusu olan; beşeri bedenlerinden koparak semavi ruhlar nezdinde yaşama talihine sahip olan ve daima etkin akılla irtibat içinde bulunan ruhların mutluluğudur. O ruhlar, daima Vacibu'l-Vücut'u düşünmek, O'nun cemali ve yüceliğine dalmak durumundadırlar. İşte “Meşriki filozof”un yaşadığı “Öteki Hayat”ın felsefesi budur! Bu dünyada ise o filozofa “işrâki” diyelim.”⁶ Görüldüğü gibi Câbirî bu ifadeleri ile, İbn Sînâ'nın felsefi anlayışını bir yönüyle de işrâki bir düşünce olarak niteler. Buradan hareketle de İbn Sînâ ile Sühreverdî arasında bir devamlılık görür. Ona göre, ikisi de Eflatuncu bir kaynaktan beslenmişlerdir. Bu sebeple Sühreverdî'nin İbn Sînâ'dan farklıymış gibi bir yorum ortaya koyma hedefini kabul etmez. İkisinin ortak noktası olarak feyz metafiziği, amaçlarının ise, saadet olması dolayısıyla aynı olduğuna, farkın Sühreverdî'nin “nur” a ait terimlerle bunu ifade etmesinde yattığına vurgu yapar. Dahası Câbirî, Sühreverdî'yi, İbn Sînâcı anlayışın bir taklidi olarak ele alır⁷. Câbirî iki düşünür arasındaki devamlılığı bu şekilde ortaya koymaya çalıştıktan sonra, asıl düşüncesini izaha yönelir. Bu hem İbn Sînâ'nın hem de -onun bir öğrencisi olarak ele aldığı- Sühreverdî'nin ideolojik yönlerinin bulunduğu dair bir vurgudur. Bu durumu şu şekilde ifade eder: “Sühreverdî'ye özgü İşrâki hikmet epistemolojik açıdan İbn Sînâ'nın meşriki hikmetini aşamaz. O, bir takım nurani terimlerle yazılmış bir kopyadan ibarettir. İbn Sînâ felsefesinin bir nüshasıdır. Bununla beraber İbn Sînâ'nın ideolojik yorumunu da gösterir. Sinevi meşriki felsefe hezime- te uğramış ulusal bir bilincin, ters yüz edilmiş ideolojik suurun bir ifadesidir.” “O halde İbn Sînâ kökenli meşriki felsefe, hezime- te uğramış İranlı ulusal bilincinin bir tezahürü idi. Bu bilinç yenilmiş gözükse de daima diri, daima kibirli ve kendini yenilemeye hazır bir vaziyette ihtiras doluydu. ... İbn Sînâ Mağribîlerin üstadı olan Aristo'nun kitaplarını açmama sınırını aşmak, kendine özgü ulusal-İranlı hususiyetlere sahip “doğulu” bir felsefe kurmak istiyordu. Fakat tüm alanlarda yenilgiyle karşılaşmış ulusal bir bilincin müdafaasından yola çıkarak kurmak istediği felsefedeki “doğululuk” yönünü açık seçik söylememiş, ancak meşşâîlerin tutuculuğunu tenkit etme ve onların egemenliğinden kurtulmaya çağırma yoluyla doğulu (meşriki) bir felsefe kurmak istediğini belli etmiştir.”⁸ Böylece Câbirî'ye göre, İbn Sînâ felsefesindeki meşriki görüntü, onun ideolojik amacını gizleyen bir perdelemeden ibarettir. Bir çok açıdan tartışmaya açık bu ifadelerin bizim konumuzla ilgili olan kısmını ele aldığımızda şu kadarını söylememiz gerekir ki, Sühreverdî'nin İbn Sînâ'nın felsefi fikirlerinin bir kopyacısı olduğunu söylemek, felsefi mirasımız açısından bir haksızlıktır. Bunun ötesinde onu bir milletin kültürel terimleri arasına sıkıştırma gayreti ise, insafla bağdaşmamaktadır. Bu çalışmada da işaret edilmeye çalışıldığı gibi, Sühreverdî'nin, İbn Sînâ ile sıkı bir ilişki içinde olmasına rağmen, kurmayı denediği işrâki hikmetin İbn Sînâ'nın fikirlerinin ötesinde bir açılıma sahip olduğu ve sadece Fârisî kültürün bir uzantısı olarak telakki edilmesinin doğru olmayacağı da açıktır. Buna bağlı olarak şunu vurgulamalıyız ki, araştırmacı konuyu tartışırken İbn Sînâ'nın

6) Câbirî, s. 150.

7) Câbirî, s. 180-181.

8) Câbirî, s. 182-184.

Sühreverdî'nin düşünce sistemindeki yerini objektif olarak ele almış olmaktan uzak görünmektedir. Bu da onun ifadelerindeki "ideolojik" sayılabilecek bir takım aşırı yorumlara neden olmuş izlenimini vermektedir. Çünkü Câbirî'ye göre Sinevi meşriki felsefe ve Sühreverdî'ye özgü "*Hikmetu'l-İşrak*", ulusal bir uyanışın ifadesidir. Sühreverdî de bunu İran'a özgü nurani terimlerle diriltlen bir hareketin öncüsüdür⁹. Yine Câbirî İsmailî propagandistlerin etkisinde tersyüz edilmiş bir bilinç sahibi olarak nitelediği İbn Sînâ hakkında ise: "*İbn Sînâ kendine ve yaptıklarına engel olamayan filozoflardandır. İbn Sînâ Arap İslâm düşüncesinin gerilemesinde en büyük katkı sahibi olan gnostik-ruhçu eğilimi destekleyen, okutan, kesin bir öğreti haline getiren adamdır. Arap-İslâm düşüncesinin Mu'tezile ile başlayıp Farabi ile zirveye çıkan açılğan rasyonelliğini bırakarak ölümcül, karanlık bir irrasyonelliğe yüzünü çevirmesinde kuşkusuz en büyük vebal İbn Sînâ'nın'dır. Öyle bir karanlık ki Gazali ve Sühreverdî ve benzerleri onu bazı ortam ve sahalara yayıp genellemekten başka bir şey yapmamışlardır.*"¹⁰ şeklinde nitelemelere yer vererek İbn Sînâ ile Sühreverdî arasında işrâki –irrasyonel eğilim açısından ulusal ideolojik bir birliktelik olduğu düşüncesini ortaya atmış ve bunun İslâm düşüncesinin gelişmesini engelleyen bir faktör olduğunu ileri sürmüştür. Oysa biz aşağıda bu iki düşünür arasında bahse konu işrâki eğilim açısından bir devamlılık olduğunu açıklamaya çalışacağız. Ancak bu noktada, Câbirî'nin, İbn Sînâ'nın meşriki felsefesinin gizli bir hedefi olduğu dahası Sühreverdî ve İbn Sînâ'nın İran ulusu kaynaklı ideolojik saplantılarının bulunduğu ve felsefinin gelişimini engelleyen bir yönelişlerinin varlığına dair iddialarını doğru bulmadığımızı tekrar ifade etmek isteriz. Bu yöndeki bir anlayışın, genelde İslâm düşüncesini özelde bu iki büyük düşünürü anlamaktan uzak ve yararı olmayan bir saptama olduğunu belirtmeliyiz.

Yukarıda İbn Sînâ felsefesinde işrâki bir eğilim bulunmadığına, düşünür ile Sühreverdî arasında işrâki eğilim açısından bir devamlılığın söz konusu olamayacağına, böyle bir devamlılık varsa bile bunun İslâm düşüncesinin gelişimine katkı veren bir eylem olmadığına dair görüşlere kısaca yer verdik. Bizim kanaatimiz bu görüşlerin aksine iki düşünür arasında işrâk düşüncesi açısından bir devamlılığın bulunduğudır. Bu nedenle bu aşamada öncelikle İbn Sînâ'nın eserlerinde İşraki düşünceye zemin oluşturabilecek fikirlerin olup-olmadığını ele alacak, daha sonra Sühreverdî'nin İbn Sînâ'dan etkilenip etkilenmediğini, etkilenmiş ise, bunun nasıl gerçekleştiğini ifade ederek, iki düşünürün felsefi anlayışı arasındaki ilgiyi ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Sînâ'da İşrâkî Eğilimin Olduğuna Dair Görüşler

İbn Sînâ'nın fikirlerinde yer verdiği "*Hikmetu'l-Maşrikiyyun*" ya da "*maşrikiyyun*"¹¹ terimleri ne anlama gelmektedir. Bu isimde bir eseri mevcut mudur? Yoksa bu "doğu 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

9) Câbirî, s. 180, 184.

10) Câbirî, s. 190.

11) Kutluer'in naklettiği bir bilgiye göre, İbn Sînâ çeşitli metinlerde "Maşrikî Hikmet" terimine yedi kere, "Maşrikîler" terimine ise kırk altı kere atıfta bulunmaktadır. Bkz., Kutluer, s. 62.

mıdır, yoksa aydınlık ve bilginin doğusu anlamında sembolik bir kullanım mıdır?¹² Bu terimler İbn Sînâ felsefesinde bir “doğu” ya da “ışrâk” felsefesine yönelişin ifadesi olarak ele alınabilir mi? Birçok araştırmacı bu sorulara verdiği cevapla İbn Sînâ’da bir doğu felsefesi düşüncesi olduğu kanaatini paylaşmaktadır¹³.

Bu araştırmacıların bir kısmı İbn Sina’daki ısraki eğilimin Plotinus’un fikirlerinden kaynaklandığını söylemekte iken¹⁴, bir kısmı ise bunu daha da ileri götürerek, Hermes, Eflatun, Antik Yunan- Mısır ve Hint düşüncesine dayandırmaktadır¹⁵. Böyle bir tarihsel felsefi mirasın sonucu olarak İbn Sînâ’nın; sudur, faal akıl, bilgi, riyazet, nefis, ahlak gibi konularda, ısraki bir temayülle fikirlerini işlediği ileri sürülmüştür¹⁶.

İslâm düşüncesinin önemli isimlerinden İbn Tufeyl (öl. 1186) “*Hayy b. Yekzan*” eserinin girişinde İbn Sînâ’nın gerçekte İsrakiliği 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 İsrakiye felsefesi üzerine yazdığı esere (Hikmet-i Meşriki) başvurmalarını salık vermiştir.*”¹⁷ İbn Tufeyl’in bu yorumu dayanaktan yoksun bulunup, eleştirilmesine¹⁸ rağmen bizim açımızdan, ilk dönem İslâm düşünürlerinden birinin İbn Sînâ’da bir ısrâki yönelişi ifade etmesi dolayısıyla önemlidir.

Birçok araştırmacı, İbn Sînâ’da hayatının sonlarına doğru ısrâki bir eğilimin ortaya çıktığı, düşüncelerinde İsraki bir yönelişin bulunduğu noktasında hem fikirdir. Buna göre, “*İbn Sînâ, gerçekten meşriki felsefeyi yayma fikrini tam olarak taşısın ya da taşımasın, şu kesindir ki, hayatının sonlarında işlek Meşşâlik yolundan ayrılarak, kendisinin ısrâk adımı verdiği hakikate mistik ve tecrübi yaklaşım istikametinde kesin bir arzu duydu. Tasavvufi Hayy b. Yekzân alegorisinde Doğu, ışığın yurdu Batı, karanlığın yurdu olarak sembolleştirilmiştir ve ışık imajı tamamen felsefi ve tasavvufi maksatlar için kullanılmıştır. İbn Sînâ’nın Şifa ve Mantıku’l-Meşrikiyyin’de ifade edilen “kendinize” ve hakikati idrak ve takdirlerinin derecesi bakımından “bize benzeyenlerin dışında kimseye açılması caiz olmayan “gerçek ilmin esaslarını ihtiva eden” bir risale yazma niyeti herhalde gerçekleşmiş olmalıdır.*”¹⁹ şeklindeki tespitlerle, İbn Sînâ’nın hayatının son dönemlerinde bir nevi ısrâki felsefeye yöneldiği, ancak bunu sistematik hale getiremeden vefat ettiği vur-

12) Kutluer, s. 62 vd.

13) Bu konudaki tartışmaların tarihi süreç içindeki seyri ve değerlendirilmesi ile ilgili olarak bkz. Hasan Ayık, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

14) Bkz. Mirkat İzzet Bâîf, *el-İtticâhu’l-İsrakiyyu fi Felsefeti İbn Sînâ*, Daru’l-Ceyl, Beyrut, s. 434. vd.

15) İbrahim Hilal, *Nazariyyetu’l-Marifeti’l-İsrakiyye*, Daru Nahdadi’l-Arabiyye, Kahire 1977, s. 10, 42.

16) Bkz. Bâîf, s. 435, 439, 446; Hilal, s. 44-48.

17) İbn Tufeyl, “Giriş”, İbn Sînâ/İbn Tufeyl *Hay bin Yekzan*, (içinde), Çev. Şerafettin Yaltkaya, Babanzâde Reşid, Haz. N. Ahmet Özalp, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1997, s. 69.

18) Gutas, s. 74, 169-170.

19) Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 265.

gulanmıştır. Yine bu bağlamda İsmail Hakkı İzmirli de, İbn Sînâ'nın özellikle "*el-İşârât*" isimli eserinde hads ve sezgi yöntemini takip ederek Yeni Eflatuncu tasavvuf anlayışını İslâm'a uyarladığını, böylece İsrakiliği ön plana çıkardığını belirterek, İbn Sînâ'nın işrâkiliği meşşâflikten ayırmayarak hatta işrâki yönelişini meşşâî çerçeveye dahil ederek bir yöntem takip ettiğini ifade etmiştir²⁰. İzmirli'ye göre: "*İbn Sînâ ariflerin makamlarından sonra zikrettiği iman esrarında gaybe, yani histen hariç olan şeylere taalluk eden şeyi keşfetmenin sırlarını beyan ettiği sırada hikmeti mütealiyeyi ortaya sürüyor. Şarih Tusi'nin izahı vechile bu mebhas keşf ve zevk ile bahs ve nazar sayesinde tamam olur. Bu mebhas sırf hikmeti nazariye değil, belki hikmeti mütealiyedir. Görülüyor ki İbn Sînâ bahs ve nazar yoluyla zevk ve İşrak yolunu ayırmıyor. Evvelki yoldan giden hikmete hikmeti bahsiyye, bahs, nazar ve istidlâli keşf zevk ve işrâk ile tamamlayan hikmete, hikmeti mütealiye diyor ki bu hikmeti işrâkiyeden başka bir şey değildir. Yukarıda beyan olduğu üzere işrâkiliği meşşâflikten ayırmıyor.*"²¹ Görüldüğü gibi İzmirli de, diğer meşşâî filozoflardan farklı olarak İbn Sînâ'da sezgisel görüşe önem veren işrâki bir eğilimin varlığına dikkat çekmiştir. İbn Sînâ'da işrâki yönelişe dikkat çeken araştırmacılardan biri de T. J. De Boer'dır²². O da düşünürün alegorik romanlarından hareketle işrâki bir görünüm sergilediğini ifade etmiştir.

Yine M. Fahri de göre, İbn Sînâ "*Şifa*"nın girişinde işaret ettiği "*el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*" ile kendisini tatmin etmeyen meşşâflik ve Yeni Eflatunculuğun ötesinde hikmetin doğulu kaynağı ile kurduğu irtibata dikkat çekmiştir²³. Araştırmacının felsefi bir mistisizm olarak nitelediği İbn Sînâ'nın bu yaklaşımını aşağıda Sühreverdî'nin İbn Sînâ'da izlediği işaretler olarak ele alacağız.

İbn Sînâ'daki işrâki eğilimi kabul eden ve bunu açıklamaya çalışan araştırmacılardan biri de H. Z. Ülken'dir. O, İbn Sînâ'nın *Şifa*'sında dahi bu eğilimin görülebileceğine dikkat çektikten sonra onun, Yeni Eflatuncu bir renkte bu eğilimini *Esolocya* kitabı için yazdığı haşiyelerde ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Ülken'e göre, İbn Sînâ bu eserlerden daha ziyade işrâki eğilimi için okuyucuyu *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'sine yönlendirmektedir. Ancak bu eser kaybolmuş olduğundan onun bu konudaki fikirlerini tam olarak anlayabilmekten mahrumuz. Ülken'e göre, İbn Sînâ'nın işrâki eğilimini ruha ait görüşleri ortaya koymaktadır. O, İbn Sînâ'ya göre yetkinleşen ruhun işrâki bir aydınlanma elde edeceğine vurgu yapmıştır. Ölümsüz olan ruhun, bu maddî âlemden yetkinleşerek soyutlandıktan sonra elde edeceği haz ve mutluluk; akıl yürütme ve müşahede ile elde edilebilecek bir haz değildir. Bu işrâk yoluyla gerçekleşen bir aydınlanmadan başka bir şey değildir. Yine Ülken, İbn Sînâ'daki İsraki eğilime dikkat çeken Louis Gardet, Shlomo Pines (öl. 1990), Henry Corbin (öl. 1978) gibi araştırmacıların düşüncelerine de yer vermiş, onların ortak

20) İzmirli İsmail Hakkı, "İbn Sînâ Felsefesi", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, (içinde), TTK Yay. İstanbul 1937, s. 14.

21) İzmirli, a.g.m., s. 37.

22) Bkz. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Ankara 1960, s. 101-102.

23) Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İstanbul 1998, İnsan Yayınları, s. 71.

noktalarının düşünürde işrâki bir eğilim varlığı noktasında olduğunu vurgulamıştır. Ancak Gardet ve Corbin’i bu işrâki eğilimi temellendirme noktasında aşırıya gittikleri için eleştirmiştir. Zira Ülken İbn Sînâ’daki işrâki eğilimin yabancı kaynaklarla ahenk içindeki İslâmî kültürün oluşturduğunu ileri sürerken, Gardet bunu Yeni Eflatunculuğa, Corbin ise eski İran düşüncesine bağlamıştır. Ancak Ülken’in de diğer düşünürlerle ortak görüşü, İbn Sînâ’nın kısa romanlarında karşımıza çıkan işrâki eğiliminin, insanın falla akılla ittisali noktasında da görülebileceği tespitidir. Yine İbn Sînâ’nın İşarat’ın son bölümünde yer alan “*Makamatu’l-Arifin*”de düşünürün bir insanın aynı zamanda hem zahid, hem abid, hem de arif olacağına dair fikirlerinin de bu araştırmacılar tarafından İbn Sînâ’daki işrâki eğilimin güçlü işaretleri olarak algılanmış olduğuna dikkat çekmiştir²⁴. Yine Ülken, İbn Sînâ’nın özellikle *Makâmâtü’l-Arifin* de bir nevi “*zihni bir sezgi*”yi ortaya koyduğuna işaret etmiş ve böylece obje ile suje arasında bir ayrılığı tasdik ederek mantıki sahayı aşmış ve irrasyonel alana geçtiğini bunun da İşrak felsefesine kapı araladığını ifade etmiştir²⁵.

Görüldüğü gibi birçok araştırmacı İbn Sînâ’nın eserlerinden özellikle de kısa romanlarından hareketle onda işrâki bir eğilimin varlığına işaret etmektedir. Bizim de vurgulamaya çalıştığımız nokta burasıdır. İbn Sînâ, bu eserlerinde bir “doğu” felsefesine, “sezgisel” anlayışa zemin hazırlamış ve bu anlayışı ile bir anlamda Sühreverdî’nin habercisi olmuştur.

İbn Sînâ’da İşraki Eğilim

Düşünürün felsefi fikirlerini yansıtan aşağıdaki eser ve bu eserlerde yer alan bir takım fikirler, düşüncesindeki İşrakî eğilimi ortaya koymaları açısından önemlidir. Bunlara kısaca şu şekilde işaret edebiliriz; “*Şifa*”nın başında bahsettiği “*el-Hiknetu’l-Maşrikiyye*” terimi, bunu bir kitap ismi olarak kabul eden araştırmacılar tarafından muhtemelen bu esere giriş olarak kaleme aldığı “*Mantıku’l-Meşrikiyyun*” isimli eseri. Önemli eserlerinden “*el-İşârât’ın “Ariflerin Makamları”* bölümü, “*Hayy b. Yekzan*”, “*Salaman ile Absal*” ve “*Risale fi Mahiyeti’l-Işk*” gibi simgesel roman ve risaleleri ile metafiziğinin önemli bir konusu olarak “*Faal akılla ittisale yer vermesi*” yanında bununla bağıntılı olarak epistemolojisinde “hads/sezgi”yi önemsemesi.

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

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 değerlendirebiliriz²⁶. 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,

24) Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yay., İstanbul 1998, s. 99-103.

25) Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul 1995, s. 213.

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

“marifet-i işrâk” yani içe doğan bir aydınlanma şeklinde ele alınması bizce de düşünürün işrâki eğilimini ortaya koymaktadır.

Yine düşünür “İşârât” da “bilge insan” olarak ele aldığı “arifler”i anlatırken şu ifadeleri kullanır. “*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 parıtlara (şuruk)²⁷ yönelir ve bu karar kalmış 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.*”²⁸ İbn Sînâ'nın burada arif kişiyi züht yolunu seçerek, bir nevi riyazetle elde ettiği bir meleke ile batın sırlara ulaşmasını, tecelliye mazhar olmasını, güçlü bir işrâk ile Tanrı'nın nuruna ulaşabilmesi tasvirini, işraki bir yöneliş ve dahası Sühreverdî ile yeniden şekillenen işrâk düşüncesinin ilk fikri habercileri olarak değerlendirmemiz mümkün görünmektedir. İbn Sînâ'nın arif kişisi sadece ibadette yüksek bir vecde ulaşmış kişi anlamında ele alınmamalıdır. Onun, riyazi eğitimi sayesinde yalnızca âlemden gerçek âleme yükselebilen, Hakkın sıfatlarını kendisinde toplayabilen haliyle hikmeti yani hakikati de elde edebilen bir kişi²⁹ konumunda olması bize Sühreverdî'nin “hakîm-i müteallihini”³⁰ hatırlatmaktadır. İbn Sînâ'nın İşarat'ından hareketle ârif kavramının tahlilini yapan araştırmacılar da, filozofta rasyonalist bir tasavvufi yöneliş bulunduğuna dikkatimizi çekerek, düşünürün ele aldığı ârif'in sezgisel bilişine ve belli bir eğitimden sonra Hakk'ın tecellisine mazhar oluşuna işaret etmişlerdir³¹. İbn Sina'nın, kişinin riyazetle yani kendi özüne dönüp, bir iç teemmül ile bedenî ilişkilerinden temizlenerek elde ettiği bir yetkinleşme sonucu, duyuların verdiği bilginin üstünde, faal akıldan doğrudan nefesine yansıyan bir bilgi türünü elde etmesine³² dair düşünceleri bizi ondaki işraki eğilime yönlendiren fikirlerdendir.

İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde önemli bir husus olan “*Faal Akıl ve Faal Akılla ittisal*” de yine işrâki eğilimine işaret edeceğimiz diğer bir konudur.

İbn Sînâ, insanî akılları bir benzetmeyle açıklamaya çalıştığı örnekte, heyulânî aklı kandile, bil meleke akılı fanusa, müstefad akılı lambaya benzetmiş, faal akılı ise bizzat

27) “Şuruk” kelimesi Sühreverdî'nin kullandığı “işrâk” kelimesi ile aynı kökten olup benzer anlamlarda ele alınmıştır.

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

29) İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.184, 186, 187.

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

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

32) Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.184, 186; Bâfî, s. 468.

ateş olarak tasvir etmiştir³³. Buradaki benzetme yoluyla da olsa diğer akılların ışığının ateşe bağlı olarak dışarıdan olduğunu Faal aklınsa bizzat kendinden olduğu ayrıntısı dikkat çekicidir. Bu aynı zamanda doğrudan aydınlanma eylemini içeren bir yaklaşımın da ifadesi olarak bize işrâkı hatırlatmaktadır. Zira İbn Sînâ'nın bilme eyleminde Faal akla ayrıcalıklı bir yer verir ve bu işrâkilerin yöntemine eş değer görünmektedir. Düşünürü göre, bilme'nin en yetkin formu Faal Aklın aydınlatmasına bağlı 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 etmesi söz konusudur."*³⁴ Görüldüğü gibi, insan böyle bir durumda her türlü bilgiyi doğrudan alabilme imkânına sahip olabilmektedir. Bu şekilde insanın Faal Aklın feyezana hazır hale geldiğinde bilginin faal aklın nurundan bir tecelli (işrâk)³⁵ ile ona ulaşması bize, Sühreverdi'nin "haki-kati" Nuru'l-Envâr'dan işrâk ile elde etmesini hatırlatmaktadır. Benzer şekilde, *Kıssatu Gurbe'de "Ruhun seyahatindeki adı geçen semboller çözüldüğünde, Sühreverdi metafizik âlemin hakikatlerinin bilinebileceğini söylediği görülecektir. 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."*³⁶ Görüldüğü gibi iki düşünce arasında yakın bir benzerlik göze çarpmaktadır.

İbn Sînâ'nın Faal akılla ittisal konusunda "sezgi"ye yer vermesi onda işrâki eğilimin varlığı açısından dikkate alınması gereken bir husustur³⁷. İbn Sînâ'ya göre sezgi düşünme olmaksızın orta terimin bir anda zihinde yer etmesidir. Dolayısıyla ona göre, sezgi bilgi edinme yollarından birisidir³⁸. Bu konuda düşünür üzerinde yapılan araştırmalar onun sezgiyi bilgilenecek önemsediğini 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*

33) İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 113.

34) Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İfav, İstanbul 1993, s. 137-138.

35) İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113-114

36) Bkz. İsmail Yakıt, "Önsöz 3", *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler I*, içinde, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 93

37) Bkz., İbn Sînâ, *Ahvalü'n-Nefs*, thk. Ahmet Fuad el-Ehvani, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, s. 122-124.

38) İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113-114.

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.”³⁹ “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.”⁴⁰ Burada düşünürün akla ve deneye dayalı yöntemlerin ötesinde sezgisel bir yolla da sağlam bilginin elde edilmesinin mümkün olduğuna dair görüşlerinin bulunduğunu görüyoruz. İbn Sînâ'nın bu görüşlerinin meşşailerin anlayışlarının ötesinde ve işraki bir yaklaşıma daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Bu da onda işrâki bir eğilimin varlığına işaret etmemizi mümkün kılmaktadır.

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 olmasını⁴¹ izahı da işrâki bir eğilim olarak vurgulanabilir.

Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesinde İbn Sînâ Etkisi

Sühreverdî'nin felsefi eğitiminin temelinde İbn Sînâ felsefesi vardır. O, eğitim için seyahat ettiği yerlerde özellikle de İsfahan'da, İbn Sînâ geleneği ile yüzleşme imkânına sahip olmuştur⁴². Bu karşılaşma neticesinde, İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yekzan*, *Salaman ve Absal*, *Risale't-tayr*, *el-İşk*, *el-Kasidetu'l-'Ayniyye*, *el-Hikmetu'l-Meşrikiyye* ve benzeri sembolik, alegorik eserlerini okuyarak ışığın anayurdunun “doğu” olduğu fikrini benimsemiş, hatta aynı tarzda *Kıssatu Gurbeti'l-Garbiye*, *Avaz-ı Per-i Cebraîl*, *Lugat-ı Murân* gibi eserler kaleme almıştır⁴³. Bu nedenle onun felsefi bilgilerinin temelinde İbn Sînâ geleneğinin önemli bir katkısının bulunduğunu ifade etmeliyiz. 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 koymuştur⁴⁴. Buna dayanarak Sühreverdî felsefe binasına İbn Sînâ'nın felsefi fikirleri üzerinde yükselerek giriş yapmıştır

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

40) Durusoy, s. 134-135.

41) İbn Sînâ, *Aşkın mahiyeti Hakkında Risale*, Çev. Ahmed Ateş, İstanbul 1953, s. 18-19.

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

43) Mahmut Kaya, “İşrâkiyye”, *DİA*, XXIII, 436; Süleyman Uludağ, “İşrâkiyye”, *DİA*, XXIII, 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 İle Ebsal* risalelerini okuduğuna dair işaretlerin bulunduğunu belirtmiştir. Bkz. Henry Corbin, “İbn Sînâ'nın Hayy b. Yekzan Risalesinin Yazılışı ve Orijinallliği”, çev. Derya Örs vd, *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler I*, içinde, s. 20 (dipnot: 5).

44) Kaya, “İşrâkiyye”, XXIII, 436.

tespitlerinde bulunulmuştur. Hatta onun yenileyicisi olduğunun belirttiği işrâk düşüncesinin temelinde İbn Sînâ ve meşşâî anlayışın birikimi olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla bir çok İslâm düşünürü ile birlikte Sühreverdî metafiziğinin oluşmasında İbn Sînâ'nın yadsınamaz bir etkisi hep ön plana çıkarılmıştır⁴⁵. Yine Sühreverdî'nin İshrak felsefesinde bulduğumuz Yeni Eflatuncu etkiye de İbn Sînâ vasıtasıyla ulaştığı söylenebilir⁴⁶.

Sühreverdî'nin eserlerinde bu etkiyi görmemiz pek zor değildir. Düşünürün eserlerinde İslâm Meşşâîlerine⁴⁷ bakışında İbn Sînâ'nın ayrı bir yeri vardır. Ancak yine de Sühreverdî'nin işrâkilikinde meşşâîlik ve onun nazar ve istidlali bir başlangıçtır⁴⁸.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Sühreverdî, Meşşâîleri eleştirirken İbn Sînâ'yı ayrı tutmuştur. Hatta *Telvihât*'in da İbn Sînâ'dan "*büyüğümüz*", "*saygın insan*" diye bahsetmiştir. Örneğin Faal akılla ittisale dair bir nakle yer verirken "*müteahhirunun değerlilerinden*" ifadesini kullanmıştır⁴⁹. Oysaki aynı eserin girişinde hedefinin meşşâîlerin yorumlarına itibar etmeksizin Aristoteles'in öğretisinin asıl ilkelerini vermek olduğuna dikkat çekmişti⁵⁰. Meşşâîleri çok fazla önemsemediğini 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)⁵¹ 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 bahsetmiştir⁵². Bir başka eserinde ise, İbn Sînâ'nın "*Hayy b. Yekzân*" ve "*Salamam 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 işaret etmiştir⁵³. Bir kısım araştırmalarda da belirtildiği gibi, bunlar bize açıkça, işrâkî felsefenin köklerinin bir yönü itibarıyla İbn Sînâ'nın

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

46) Kaya, "İshrâkiyye", XXIII, 436.

47) İslâm Meşşâîleri terimiyle daha ziyade Fârâbî ve İbn Sînâ'yı kastetmiş olacağız. Aslında bu iki filozof için İslâm Yeni Eflatuncuları terimini uygun görenler olsa da mevcut literatürde daha ziyade İslâm Meşşâîleri teriminin kullanılmış olması bizi de bu yönde bir tercihe yöneltmiştir.

48) İzmirli, "İbn Sînâ Felsefesi", s. 43.

49) Şihabuddin Sühreverdî (Yahya b. Habeş b. Emirek), *Kitabü'l-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye*, tsh. Henry Corbin, *Mecmû'a-i Musannefâti Şeyhi'l-İshrâk* içinde, Tahran 1993, II, 10, 34, 69.

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

51) Bkz. Sühreverdî, *Hikmeti'l-İshrâk*, II, 72, 73, 92.

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

53) Bkz. Şihabuddin Sühreverdî (Yahya b. Habeş b. Emirek), "*Kıssatu Gurbeti'l-Garbiyye*", *Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İshrâk* (içinde), ed. Henry Corbin, Tahran 1993, II, 274-275; ayrıca bkz. Abdulmun'im el-Hufnî, *el-Mevsu'û'l-Felsefiyye*, Daru'bni-Zeydun, Lübnan 1986, s. 248.

hikmetinde olduğunu göstermektedir⁵⁴. Bunların ışığında ifade edebiliriz ki, Sühreverdî, İbn Sînâ'nın hem Aristocu yönünden, hem de daha sonra bir doğu felsefesi kurma girişiminden etkilenmiş, o, İbn Sînâ'dan ancak kendine özgü nur felsefesinin teknik terimlerini kullanırken ayrılmıştır.

Sühreverdî üzerine araştırmalarıyla tanınan Henry Corbin, yukarıdaki konuyu değerlendiren, İbn Sînâ'nın "Hayy b. Yekzan" eseri ile Sühreverdî'nin "Kıssatu Gurbeti'l-Garbiyye" isimli eseri arasındaki kavram ve anlam benzerliğine dikkatimizi çekmiş ve ikinci eserin birinci eserin tamamlayıcısı ve bütünleştiricisi olduğuna işaret etmiştir. Böylece Sühreverdî'nin, İbn Sînâ'nın bu yöndeki düşüncelerini zirveye çıkardığını vurgulamıştır⁵⁵. H. Corbin'e göre, İbn Sînâ'nın "Hayy İbn Yekzan" risalesi özel bir öneme sahiptir. Çünkü bu risalenin son bölümü sayesinde Sühreverdî "K. Gurbet-i Garbî" adlı sembolik kıssasını yazmak ve onunla zirveye çıkmak için bir neden bulmuştur. Bu nedenle söz konusu risale iki yazar arasındaki olumlu münasebetlerin değerlendirilmesini mümkün kılan bir belge olarak değerlendirilmelidir⁵⁶. Henry Corbin, İbn Sînâ'nın Hayy b. Yekzan'da kullandığı Doğu-Batı kavramlarını aynı anlamlarda Sühreverdî'nin "Gurbe"sinde bulur ve bu bağlamda her iki mütefekkirin de Batı'yu karanlığın, maneviyatsız kitlelerin Batısı, Doğuyu da bunun zıddı anlamında kullandıklarına dikkat çekerek İbn Sînâ'nın "Hayy bin Yekzan" isimli öyküsünün bittiği yerden Sühreverdî'nin "Gurbe"sinin başladığını Sühreverdîye atfen, ifade etmiştir⁵⁷. Yani o, Sühreverdî'nin ifadelerinden yola çıkarak onu İbn Sînâ'nın bu konuda bir devamı olarak ele almıştır. Düşünürün şu ifadeleri bu etkiyi oldukça açık bir şekilde gösterir. "Ben 'Hayy b. Yekzân' hikayesini 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"⁵⁸ olan "yüce bir hakka" işaret ediyor buldum. Bu, üzerine tasavvuf ehlinin ve mükâşefe ashabının makamlarının dizildiği bir sırdır."⁵⁹ "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."⁶⁰ İşte bu ifadeler Sühreverdî'nin hikâyesinin İbn Sînâ'nın bıraktığı yerden başladığını söylemeyi mümkün

54) S. H. Nasr, "Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl", A History of Muslim Philosophy içinde, (ed. M. M. Sherif), Otto Harrassewitz, Weisbaden 1963, II, 378-9.

55) Bkz. Corbin, "İbn Sînâ'nın Hayy b. Yekzan Risalesinin Yazılışı ve Orijinalligi", s. 11-12.

56) Corbin, "İbn Sînâ'nın Hayy b. Yekzan Risalesinin Yazılışı ve Orijinalligi", s.12.

57) Henry Corbin, "Ruhun Yolculuğu", çev. Derya Örs vd, İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler I, (içinde), İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 82.

58) Kur'an-ı Kerim, 79 Naziat/34.

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

60) Bkz. Sühreverdî, "Ruhun Yolculuğu", çev. İsmail Yakıt, İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler I içinde, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 97; Corbin, "Ruhun Yolculuğu", s. 83.

kılmaktadır. Burada açıkça görülmektedir ki, Sühreverdî bu konuda İbn Sînâ'dan oldukça etkilenmiş ve yetersiz bulsa da onu takip etmiştir.

Sühreverdî ile İbn Sînâ arasında bu alanda çalışma yapan herkesin ilk anda fark edeceği bir fikrî devamlılık vardır. Bunu ifade eden araştırmacılardan biri de, Toshihiko Izutsu'dur. Ona göre İbn Sînâ ile Sühreverdî arasında özellikle işrâk düşüncesi bakımından önemli görülebilecek, düşünce paralellliği anlamında bir ilişki vardır. İbn Sînâ'nın "*Mantuku'l-Meşrikiyyûn*"u işrâk düşüncesini yansıtmaya bakımından Sühreverdî'nin önemli bir kaynağıdır. İbn Sînâ tarafından "*Doğu*"nun ışığın yurdu, "*Batı*"nın ise karanlığın yurdu olarak bu eserinde belirlenmesi, Sühreverdî'nin Doğu ve Batı kavramlarında şekillenen meşrikî hikmet düşüncesine öncülük etmiştir⁶¹. Zaten Sühreverdî de, bu anlayışta İbn Sînâ'nın kendisine öncülük ettiğini belirtmektedir. Ona göre İbn Sînâ bu Doğu hikmetini tekrar canlandırmak istemiştir. Ancak "*hosravanîler*" denilen ve ilahî hikmeti temsil eden eski rahip kralları tanımadığından bu girişimde başarısız olmuştur⁶². Dolayısıyla da bu işi başarmak kendisine nasip olmuştur.

Yine bu bağlamda araştırmacılar İbn Sînâ'nın felsefesinde karşımıza çıkan meşrikî yönden hareketle bu iki filozof arasındaki ilişkiye dikkat çekmiş ve şu tespitte bulunmuştur: Sühreverdî, meşrik teriminin İbn Sînâ'nın zihninde taşıdığı anlamla tam örtüşmese de, bu terimden hareketle fakat onun maksadını aşan bir "*İslâm Felsefesi*" tasavvuruna ulaşmıştır⁶³. Burada da işaret edildiği gibi İbn Sînâ ile Sühreverdî arasında tam bir uygunluk halinde olmasa da "doğu hikmeti" oluşturma adına bir devamlılık olduğundan bahsetmemiz mümkündür. Bu vesile ile tekrar işaret etmeliyiz ki, her iki filozof da "Doğu" ve "batı" kavramlarını "bilginin doğusu" ve "aydınlanma alanı", "karanlığın batısı" ve "bilgisizlik alanı" olarak kabul etmiş ve aynı anlam haritasında kullanmışlardır.

Yukarıdaki bilgilere ek olarak Sühreverdî'nin felsefi görüşlerinin daha birçok konuda İbn Sînâ'nın etkisini taşıdığını da ifade etmeliyiz. Bunun ilk örneğini psikoloji alanında vermemiz mümkündür. O nefis, duyular, sezgisel akıl gibi konularda⁶⁴ 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 bâtinî hislerinde (iç deneyim) zihin ve gönül gibi bir değişim olmadığını vurgularken İbn Sînâ'nın "*boşluktaki adam*" benzetmesini anımsatır⁶⁵. Yine Sühreverdî ruh beden ilişkisini ele aldığı "*Heyakilu'n-Nur*" isimli eserinin ikinci heykelinde, "*Sen kendi özünden gafıl olamazsın...*" ifadeleriyle İbn Sînâ'nın boşluktaki adam metaforunu açıklar nitelikte düşüncelerine yer vermiştir⁶⁶. Celaleddin Devvani de, Sühreverdî'nin bu ifadelerini Şeyhu'r-Reis'in sözlerinin bir yorumu olarak ele almış ve dikkatlerimizi iki düşünür

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

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

63) Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 104.

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

65) Sühreverdî, *Elvâhu'l-İmadiyye*, s. 20.

66) Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, Çev. Saffet Yetkin, MEB Yay., İstanbul 1995, s. 6.

arasındaki devamlılığa yöneltmiştir⁶⁷. Ayrıca S. H. Nasr'ın da dikkatimizi çektiği gibi, özellikle nefat ve hayvanî ruhların melekelerini sayarken ve açıklarken Sühreverdi, İbn Sînâ ve diğer meşşâî filozoflarla benzer görüşler ortaya koyar⁶⁸. Muhammed İkbâl de bu etkiyi kabul etmekle birlikte Sühreverdi'nin psikoloji'de İbn Sînâ'dan daha sistematik ve daha deneylere bağlı olduğuna vurgu yapar⁶⁹.

Bir diğer etkileşim alanı olarak da, İbn Sînâ'nın işrâki eğilimlerinin Sühreverdi tarafından tasavvufa sokulduğu ifade edilmiştir⁷⁰.

Macit Fahri ise, Sühreverdi'nin kozmolojik ve metafizik âlem görüşünün İbn Sînâ'nın bilinen âlem görüşü olduğuna işaret etmiştir. Ona göre, Sühreverdi tasarladığı bu âlem anlayışını Kur'ân ve sûfî irfânından alıntılarla desteklemeye çalışmıştır. Dolayısıyla onun âlem görüşü kaçınılmaz olarak İbn Sînâ'nın görüşünü yansıtmaktadır⁷¹. Yine bu etki sudur anlayışı ve sudurun ilkeleri gibi konularda da açık bir şekilde görülmektedir. Bu onun da beslendiği kaynaklar dikkate alındığında doğal karşılanması gereken bir etkileşim süreci olarak kabul edilmelidir.

Burada ilginç bulduğumuz bir ayrıntıya daha dikkat çekmek istiyoruz. O da Osmanlı ulemasının İbn Sînâ ile Sühreverdi'yi aynı ilkeler üzerine felsefe üreten kişiler olarak algılamasıdır. Osmanlı medreselerinin felsefi eserlerinden "*Kadimir ale'l-Hidaye*"de⁷² Kadı Mîr Hüseyin b. Mu'inüddin el-Meybûdî el-Hüseyinî (1265) "Ebheri'nin hikmeti 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 Sühreverdi Maktûl'ün kitaplarını mütalaa etmeleridir."⁷³ ifadeleri bizi biraz mübalağalı olarak bu düşünceye sevk etmiştir.

Sühreverdi'nin İbn Sînâ ile aynı yöntemi benimseyerek, aynı çizgide, alegorik rumuzlarla hikâyeler yazması, (K. Gurbe, Lugat-ı Muran vs.) İbn Sînâ'nın bir takım kısa risalelerini şerh etmesi ve bazılarını da Farsça'ya çevirmesi, (Risale et-Tayr) onun üzerindeki etkisinin önemli örneklerindedir⁷⁴. Bütün bunlara dayanarak, Sühreverdi'yi, daha önce İbn Sînâ'nın kurmayı denediği "*Doğu Hikmeti*"nin son halkası olarak ele almamız mümkün görünmektedir⁷⁵.

67) Celaleddin Devvânî, "*Şevakili'l-Hür*", *Selasu Resail* içinde, Meşhed 1411, s. 121.

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

69) Muhammed İkbâl, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, Çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 106.

70) Uludağ, "İşrâkıyye", XXIII, 438.

71) Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 273-4.

72) Bu eser Ebheri'nin "*Hidayetu'l-Hikme*" eserinin şerhidir.

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

74) Seyyid Hüseyin Nasr, "*Shihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl*", II, 397; amlf, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, s. 97; Corbin, "*Ruhun Yolculuğu*", s. 82; Kaya, "İşrâkıyye", XXIII, 436.

75) Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 105.

Kısacası, ister değiştirmek suretiyle sistemine almış olsun, isterse de eleştirip reddet-sin, Sühreverdî'nin işrâki felsefesinde İbn Sînâ ve Meşşâîliğin rolü büyüktür. Dolayısıyla da Sühreverdî bu konuda İbn Sînâ'ya çok şey borçludur. Çünkü Sühreverdî'den önce İbn Sînâ, Meşşâî felsefeden üstün gördüğü ve rasyonel sezgiyi temel alan doğu felsefesi kurma girişiminde bulunmuştu⁷⁶. Sühreverdî İbn Sînâ'nın bu yöndeki anlayışından da esinlenerek kendi işraki sistemini kurmuş ve geliştirmiştir.

Sonuç

İbn Sînâ'da, Sühreverdî'nin işrâki anlayışına zemin hazırlayan “mistik” bir yön ve “doğu felsefesi” düşüncesi vardır. Bunu yok saymak İbn Sînâ'nın felsefi kişiliğini daha önemli kılmayacağı gibi, felsefi sistemini de daha sıhhatli ve tutarlı bir hale getirmeyecektir. Sanıldığı gibi onun sisteminde işrâkî ve mistik düşüncelerin bulunduğunu söylemek onun felsefi sistemine zarar vermez dahası bu anlayışın zenginliğini gösterir.

Bu düşünce biçimini İbn Sînâ'nın eserlerinde ve daha ziyade simgesel romanlarında temellendirmek mümkün olup, böyle bir yönelişi hayatının son dönemlerinde önemsedini söylemek olasıdır. Bu yöndeki fikirleri, onun eserlerinde faal akılla ittisal, irrasyonel sezgi, ariflerin halleri gibi konulara yer verdiği bölümlerde bulabiliriz.

Bizzat Sühreverdî İbn Sînâ'nın işrâkî bir eğilim taşıdığını ancak bu konuda yeterli derecede başarılı olmadığını belirtmiş, kendi düşüncesinin onun bıraktığı noktadan başladığını ifade etmiş ve aralarındaki bir devamlılığa dikkat çekmiştir.

Sühreverdî'nin, İbn Sînâ'nın felsefesi mirasının farkında olması kendisi için bir birikim oluşturmuştur. Bu bağlamda Sühreverdî işrâk felsefesini sistematize ederken birçok yönden İbn Sînâ'dan esinlenmiştir.

76) Kaya, “İşrâkiye”, XXIII, 435; el Hufnî, s. 248.