

## İşrâkîliğin Özgünlüğü Sorunu

## Originality Problem of Illuminationism

Kamil SARITAŞ<sup>a</sup>

<sup>a</sup>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi,  
İslam Felsefesi ABD,  
Eskişehir, Türkiye

Received: 08.09.2021

Received in revised form: 06.10.2021

Accepted: 06.10.2021

Available online: 15.03.2022

Correspondence:

Kamil SARITAŞ  
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi,  
İslam Felsefesi ABD,  
Eskişehir, Türkiye  
saritaskamil@hotmail.com

**ÖZ** İslam Felsefesinde İşrâkîliğin kendine özgü bir ekol olup olmadığı bir hayli tartışılmıştır. Bir kısım araştırmacılara göre İşrâkîlik, İbn Sinâ'nın düşüncelerini devam ettiren bir tavrıdır, bir kısmına göre İbn Sinâ ile ilişkisi olmayıp kendine özgü bir yöntemdir. İşrâkîlik ayrıntılı olarak incelendiği zaman bir tarafta İbn Tufeyl'in temsil ettiği tavır olarak İşrâkîlik, öte yanda Sühreverdî'nin kurucusu olduğu ekol olarak İşrâkîliğin mevcut olduğu görülür. Tavır olan İşrâkîlik keşf anlayışını ön plana çıkarmıştır ki, tavır olarak İşrâkîliğin izleri birçok İslam filozofunda mevcuttur. Ekol olarak İşrâkîlik ise ontolojik, kozmolojik, epistemolojik ve ahlaki alanda metafiziksel nur sisteminin açılımına dayanır. Her iki bakış açısının oluşumunda İbn Sinâ'nın meşrikî hikmeti ve Gazâlî'nin nur anlayışı önemli rol oynamıştır. Sonraki dönemlerde İbn Tufeyl'den etkilenen düşünürler olmakla birlikte, Sühreverdî'nin düşünceleri daha ziyade İran ve Hint topraklarında devam etmiştir. Hatırı sayılır oranda da Osmanlı topraklarında onun düşüncesini benimseyen filozoflar vardır. Bu ekol, bugün de varlığını devam ettirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İşrâkîlik; keşf; Sühreverdî; İbn Tufeyl; İbn Sinâ; Gazâlî; özgünlük

**ABSTRACT** There has been a lot of discussion about whether illuminationism is a unique school in Islamic Philosophy. According to some researchers, illuminationism is an attitude that continues Ibn Sina's thoughts. According to some researchers, illuminationism is a unique method, not related to Ibn Sina. When illumination is examined, it is seen that there are two different forms. Illuminationism as an attitude represented by Ibn Tufayl has brought the understanding of intuition. Illuminationism as a school represented by by Suhrawardi is based on the expansion of the metaphysical light system in the ontological, cosmological, epistemological and moral fields. Ibn Sina's eastern philosophy and Ghazali's understanding of light played an important role in both perspectives. In later periods, although there were thinkers influenced by Ibn Tufayl, Suhrawardi's thoughts continued in Iran and India. However considerable number of philosophers who adopted his thought emerged in the Ottoman lands. This school continues its existence.

**Keywords:** Illuminationism (Ishraq); intuition, Suhrawardi; Ibn Tufayl; Ibn Sina; Ghazali; originality

**EXTENDED ABSTRACT**

Although there is a uniform understanding when which is indicated Illuminationism in Islamic Philosophy, when it is focused on in detail, it is seen that there is an understanding of Illuminationism as an attitude and a school in it. The founder of both Illuminationism was Ibn Tufayl in the Western Islamic world, and Suhrawardi in the Eastern Islamic world, who seen in the same century. At first glance, there are differences between these two ideas of Illuminationism. These differences should be considered as the originality and richness of Islamic philosophy. Illuminationism, put forward by Ibn Tufayl, is partly established to continue the synthesis of the philosophy of Ibn Sina-Ghazali.

It is necessary to see Islamic philosophy as consisting only of Peripatetic thought, otherwise, it means ignoring an original school that puts forward original ideas about Islamic Philosophy and Philosophical Sufism, continues to exist until today. In addition, since illuminationism reflects more Islamic identity than the Peripatetic school in Islamic philosophy, being unaware of it will be a great deficiency in our intellectual heritage.

Illuminationism contains mystical and gnostic factors. For this reason, it aroused great interest especially in Sufi circles. From the 12th century, Ibn Tufayl was more well-known in the Western world, and Suhrawardi's works and views were influential in the Eastern world, especially in Iran and India, and partially gain a place for itself in the Ottoman Empire. In this way, it continued to live up to the present day.

Illuminationism, which is a school, was followed by philosophers such as Mir Damad, Mulla Sadra Shirazi, Mulla Muhsin Feyz, Kadı Said Kummi, and it found existence especially in the philosophy of Ibn Arabi. Ibn Arabi's thoughts greatly influenced Sunni and Shiite thought. Considering that Ibn Arabi greatly influenced Sunni and Shiite thought, it is possible to express, directly or indirectly, that Suhrawardi's thoughts were revived through the representatives of Ibn Arabi and Mulla Sadra Shirazi.

Today, compared to Ibn Tufayl's illuminationist thought, Suhrawardi's illuminationism is studied more closely both in the east and in the west. Illuminationism has come to the fore again in the 20th century especially in Western philosophy. And it has influenced many philosophers in the concepts, language, method, philosophical and mystical fields.

*Ey Allah'ım!*

*Fütüvveti süsümüz, işrâkı yolumuz eyle!<sup>1</sup>*

**I**nsanlık tarihine baktığımızda diğer düşünceler gibi felsefi düşüncenin de bugüne kadar kümülatif olarak geldiğini ve eklektisizm esasına göre geliştirildiğini görürüz. Sonraki medeniyetler önceki medeniyetlerin düşünürlerinden veya çağdaş düşünürler birbirlerinin düşüncelerinden etkilenmişler. Ya onların düşüncelerini tercihlerine göre seçmişler, geliştirmişler ya da onlardan hareket ederek yeni düşünceler ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla herhangi bir medeniyetin veya filozofun felsefi düşüncesi baştan sona önceki felsefi düşüncelerden bağımsız olarak ortaya çıkmış değil veya tamamı ile yeni değildir. Eğer özgünlüğü bir düşüncenin düşünce tarihinden bağımsız olarak ortaya çıkmış olduğunu farz ederek öncesiz ve her şeyi ile yeni olmakla tanımlarsak, tarihte böyle bir felsefi düşünce yoktur. Örneğin Aristoteles, oldukça özgün olduğu mantık alanında, öncesi düşünürlerden yararlandığını ifade etmiştir. Felsefede iki çeşit özgünlükten bahsedilebilir. Birincisi bir felsefe dünyasındaki temel felsefi sistemlerin veya akımların varlığı anlamındaki özgünlüktür. Böyle herhangi bir sistemin bütün düşüncesinin bütününün öncesiz ve yeni olması gerekmez, sistemi belirleyen temel ilkeler sistemin varoluş mantığı ve çerçevesi o sistemin özgünlüğünü belirler. İkincisi bir felsefe dünyasının veya filozofun felsefi düşünceye yaptığı düşünce yenilikleridir.<sup>2</sup> Buna göre ilk olarak sistem bütünlüğü ikinci olarak da felsefi düşünceye katkı anlamında iki tarz özgünlükten söz edilmektedir. O halde işrâkîlik, kavramsal, tarihsel ve sistemin içeriği açısından özgün olarak tanımlanabilir mi?

İşrâkîlik, günümüze kadar hayatiyetini devam ettirmiş İslam Felsefesi ekollerinden birisidir. İslam Felsefesine dair yazılan eserlerde ve yapılan tartışmalarda hakim ekol olarak Meşşâîliğin ön plana çıkması, oryantalist tarz İslam felsefesi tarihi araştırmacılığının son zamanlara kadar Doğu İslam Felsefesini Gazâlî, Batı (Endülüs) İslam felsefesini İbn Rüşd ile sonlandırması, genellemeci, mutlaklaştırıcı ve indirgemeci bakış açılarının etkinliği gibi sebeplerden ötürü İşrâkîliğin hak ettiği değeri gördüğü söylenemez. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre bu durum bir yönden oryantalist yazımlara dayanmakta, bir yönden de Sühreverdî'nin İranlı olmasından kaynaklanmaktadır. Özellikle bu tavır,

<sup>1</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Tasavvufun Kelimesi ve Burçlar Risalesi ile birlikte)*, çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın - Arsan Taher - Hatice Göktaş, Litera Yay., İstanbul 2017, s. 65.

<sup>2</sup> Mehmet Bayraktar, "İslam Felsefesinin Özgünlüğü Üzerine", *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2009, s.16

Arap, Pakistanlı ve Hintli bilginlerce halen sürdürülmektedir.<sup>3</sup> Modernist unsurların egemen olduğu Batı'da ise İshrâkîliğin Aristocu olmayan felsefi çabaları ifade eden teosofi, aşkın teosofi, esoterik boyutlu ve ruhani felsefe gibi sınırlandırmalarla tanımlanması 20. yüzyılın başlarına kadar neredeyse ilgi gösterilmemesine sebep olmuştur.<sup>4</sup> Hâlbuki İbn Rüşd ile çağdaş olan Batı İslam düşüncesinde İbn Tufeyl'in, Doğu İslam düşüncesinde Şeyhu'l-İshrâk Sühreverdî'nin sistematize ettiği, birçok yönüyle konuşulmaya ve araştırılmaya değer, biri diğerine göre farklılık arz eden iki yönlü İshrâkîlik düşüncesi mevcuttur.

İshrâkîlik, sezgi ve aydınlanma temeline dayanan teosofik ve gnostik bir metafizik tarzıdır. İslam Felsefesi adına verimli ve üretken bir alanı ifade etmektedir. Oryantalist tavır ve bunu izleyen İslam felsefesi araştırmacılarının aksine İshrâkîlik ve yenilenme dönemi<sup>5</sup> düşüncesi dikkate alındığı zaman felsefenin İbn Rüşd'le sona ermediği, İshrâkîlikle İslam felsefenin devam ettiği görülmektedir.

## İŞRÂK/MEŞRİK KELİMESİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

İshrâk kelimesi güneşin doğuşu anlamına gelen sülasi şa-ra-ka kelimesinden türetilmiştir. İshrâk, güneşin doğuşu sırasındaki ışıma, aydınlanma, parlama, tan ağarışı gibi anlamlara gelir. Güneşin doğudan yükselerek her şeyi aydınlatması olgusundan hareketle, coğrafi anlamda ışığın ve aydınlanmanın ana yurdunun Doğu Hikmeti olduğunu sembolize eder. Ayrıca güneşin işrâkı ile eşyanın zuhuruna imkân vermesi gibi manevi işrâk yahut sezgi ile irfânî bilginin (marifet) zuhuru kastedilir.

İshrâk kelimesi ile meşrik kelimesi bazen birbirinin yerine kullanılır. Ancak etimolojik açıdan işrâk kelimesi ile meşrik kelimesi arasında şöyle bir fark vardır: Meşrik/Doğu kelimesinin kökü olan şa-ra-ka fiili güneşin ilk doğuş haline işaret ederken işrâk kelimesinin eş-ra-ka fiil kökü güneşin iyice yükselip ışıldadığı ve yeryüzünü aydınlattığı hale de işaret eder. Bu da işrâk kelimesinin doğmak, dolayısıyla Doğu'yu sembolize etmesinden daha önemli olarak aydınlanma ve ışıldama ile ilişkilendirilmesi anlamına gelir.<sup>6</sup> Bununla birlikte doğu anlamına gelen meşrik kelimesinin işrâk kelimesi ile aynı kökten türemesinden dolayı, meşrik kelimesi yer yer Doğuluların, yani genelde İslam dünyasının doğusundakilerin, özelde de Farslıların felsefesi anlamında coğrafi ve dolayısıyla ırkî yönelimli bir isimlendirme olduğu ileri sürülmüştür. Bu şekilde anlaşılmasına, Şihâbuddin Yahya İbn Habbaş İbn Emîrek Ebu'l-Fütûh Sühreverdî'nin bugünün İran coğrafyası içinde yer alan Sühreverd kasabasında doğmuş olması, Farsça konuşup yazması, öğretisinin kaynakları arasında eski Fars rahip krallarını sayması ve yine öğretisini açıklarken birtakım İslam öncesi Farsça dini terminolojiye yer vermesi gibi etkenler rol oynamış olabilir. Ancak bu açıklama hem etimolojik hem de felsefi bakımdan birçok itiraza uğramıştır. Öyle ki İshrâkîliği sadece Doğu ve Fars Felsefesi olarak görmek, gerçeğin sadece bir yönüne işaret edilmesi anlamına gelir.

Terim olarak işrâk, epistemolojik açıdan akıl yürütmeye veya herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın bilginin doğrudan içe doğması anlamına gelir.<sup>7</sup> İshrâk tabiri ile bilginin sezgisel, ilahi ve

<sup>3</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, s. 77.

<sup>4</sup> Hüseyin Ziyâî, "Şihâbuddin Sühreverdî: İsrâkî Okulun Kurucusu", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. S. Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal - Tuncay Başoğlu, Açılım Ktap, İstanbul 2007, c.2, s. 92.

<sup>5</sup> Bkz. Eşref Altaş, "İbn Sînâ Sonrası Felsefi Gelenek: İbn Sînâcılık ve İshrâkîlik", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, Konya BB. Yayınları, Konya 2017, c. 2 s. 611-699.

<sup>6</sup> Tahir Uluç, "İshrâkîlik-Meşşailik İlişkisinin Mahiyeti", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, Proje ed. Bayram Ali Çetinkaya, ed. Eyüp Bekiryazıcı, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, c. 7 s. 998.

<sup>7</sup> Mahmut Kaya, "İshrâkiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. 23 s. 435.

dolaylımsız biçimine işaret edilir, muhâdara, mükâşefe ve müşahede ile elde edilen bilgi türü için kullanılır. Mükâşefe fikirle, sezgiyle veyahut geçmişte ve gelecekte ortaya çıkan cüzî bir duruma ilişkin gaybî bir içe doğuşla nefiste ilmin meydana gelmesidir. Müşahede ise vehmin akılla didişmesinin kesildiği sırada nurların nefse doğuşudur.<sup>8</sup>

İşrâk ifadesini aydınlanma, nefsi arındırma, hikemi bilgi ile donanma anlamında kullanan İbn Sînâ nefis ve hikmetle ilgili bir şiirinde, “Aydınlanırsan (eşrakte) kesinlikle dirisin, kararırırsan (azlemte) kesinlikle ölüsün”<sup>9</sup> ifadesini kullanmıştır. *Hay b. Yakzân*’da Doğu’yu ışığın yurdu, Batı’yı karanlığın yurdu olarak sembolleştirmiştir.<sup>10</sup> İbn Sînâ’nın felsefesinde, sembolik anlamıyla nur, saf suretler, suretlerin aslî ikametgâhı ve var oluş ışığı Doğu ile temsil edilir. Batı ise gölgeler, karanlık, yokluk ve madde dünyasını sembolize eder.<sup>11</sup> Doğu saf suretler ve melekler âlemini simgeler. Buna göre meşrik coğrafi bir terim olmaktan ziyade metafizik âleme işaret eder.<sup>12</sup> Buna göre İbn Sînâ’da işrâk aydınlanmaktır, meşrik ise hem Doğuya, hem de ışık ve aydınlanma anlamına ve sembolizmine işaret eder.

İbn Tufeyl de felsefesini İbn Sînâ gibi hikmet-i meşrikiyye olarak adlandırmıştır ki, onunla kastı epistemolojik açıdan keşfi ve huzurî bilginin elde edilmesiyle hakikate ulaşılmasıdır. Meşrikî hikmetle kastettiği şey, nazari düşünceyle birlikte müşahede, zevk ve huzur ehlinin ifade ettiği ruhi tecrübelerin bütünüdür.<sup>13</sup>

Sühreverdî’ye göre işrâk, “Allah’ın yolu” ve “bütün ilimlerin kendisiyle insana ulaştığı” bir aydınlanmadır. “İşrâk, akli nurların zuhuru”, “Allah’tan gelen soyut, özel bir ışımadır.”<sup>14</sup> Sühreverdî, *Cebraîl’in Kanat Sesi* adlı sembolik eserinde doğuyu Hakk’a ilinti olan mutlak nur ve ruh olan Cebraîl’in sağ kanadı olarak betimler. Cebraîl’in sol kanadı ise bir parça karanlıktan kaynaklanan gölgenin meydana getirdiği gurur ve güç âlemidir.<sup>15</sup> *Hikmetü’l-İşrâk*’ta işrâk ile genel anlamda mücerret nurların zuhuru ile gerçekleşen bilgilenme ve varoluş kastedilir. Sühreverdî’nin şârihi Kutbeddin Şirazi ise *Hikmetü’l-İşrâk*’ın şerhinin mukaddimesinde İşrâkîliği keşfi zevke dayanan hikmet olarak adlandırmıştır. Akli nurların ortaya çıkıp parlaması ve maddeden soyutlanmış nefisler üzerine doğup taşması anlamında ele almıştır.<sup>16</sup>

İşrâkiyye ve meşrikiyye tabirinden ilk bakışta Doğu felsefesi anlaşılıyor gibi olsa da, İbn Sînâ’nın doğulu ve batılı filozoflar ile hakikati keşfedenler ile keşfetmeyenleri kastetmesi,<sup>17</sup> Sühreverdî’nin işrâk felsefesini Diyarbakır, Mardin, Konya, Sivas gibi Anadolu (Arz-ı Rum) illerinde oluşturması,<sup>18</sup> nur düşüncesinin kaynakları içerisinde Antik-Yunan, özellikle Eflatun’un zikredilmesi, İbn Tufeyl’in işrâk düşüncesini Batı İslam dünyasında oluşturması gibi hususlar ve özellikler işrâk felsefesinin mahiyeti dikkate alındığında Doğu ve Fars felsefesinden üst bir anlam olarak Doğu’da veya Batı’da nerede olursa olsun, mekandan ziyade ruhun özüne (ana yurda) dönmesi, kemale ulaşması, keşfe vasıl olması, hakikate

<sup>8</sup> Sühreverdî, *Tasavvufun Kelimesi*, (Nur Heykelleri ve Burçlar Risalesi ile birlikte), çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın, - Arsan Taher - Hatice Göktaş, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017 s. 110.

<sup>9</sup> İbn Sînâ, *Mantıku’l-Meşrikiyyin ve Kasidetü’l-Mezdûce fi’l-Mantık*, neşr. Hindavî, (<http://www.hindawi.org>) (Hindavî Steysî 2017) (erişim: 21.01.2020), s.31.

<sup>10</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Hay b. Yakzan*, çev. Yusuf Özkan Özburun vdğr., (İbn Tufeyl-İbn Sînâ, Hay b. Yakzan), İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 281-327

<sup>11</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 61-62; Toshihiko Izutsu, “İşrâkîlik”, *İslam’da Bilgi ve Felsefe*, haz. Mustafa Armağan, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 66-67.

<sup>12</sup> İlhan Kutluer, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s.65

<sup>13</sup> Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, haz. Abdulhalim Mahmud, Felsefetü İbn-i Tufeyl, Daru’l-Kitabi’l-Mısri, Kahire 1990 c. 7 s. 69-82.

<sup>14</sup> Şihabuddin Sühreverdî, *el-Meşârî ve’l-muârahât*, (*Mecmuâtü Musannefâti Şeyhi’l-İşrâk* içerisinde), ed. Henry Corbin, Tahran 1993, c. 1, s. 194-196, 487.

<sup>15</sup> Şihabuddin Sühreverdî, *Cebraîl’in Kanat Sesi*, çev. Sedat Baran, Sufi Kitap, İstanbul 2016, s. 65.

<sup>16</sup> Ebu’l-Alâ el-Affî, Giriş, *Mışkatü’l-Envar*, Gazâlî, el-Mektebetü’l-Arabiyyetü, Kahire 1964, s.34-35.

<sup>17</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Mantıku’l-Meşrikiyyin*; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 61-62.

<sup>18</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 2003 s. 96.

ermesi gibi kendine özgü teosofik bir düşünceyi ifade ettiği söylenebilir. Bu anlamda işrâk kavramının kelime anlamı ve muhtevası düşünüldüğünde İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Tufeyl ve Sühreverdî'nin bu kelime ile coğrafi alanı kastettiği belirtilse bile, sadece doğu ile sınırladıkları ileri sürülemez. Dolayısıyla işrâk kelimesini her bir filozof farklı tonda kullansa da ortak noktada hakikati aramada keşfi esas alan metot birliğini sembolize eden bir kavram olarak değerlendirmek mümkündür.

## İŞRÂK/MEŞRİK KELİMESİNİN TARİHİ ARKA PLANI

Mehmet Bayrakdar'a göre İşrâkîlik kavramını ilk defa ortaya atan kişi Fârâbî'dir. Fârâbî, yaptığı birçok felsefi çalışmanın büyük ölçüde Yunan felsefesinin tanıtılmasına hasredildiğinin farkındaydı. Bunun yerine gerçek manada bir İslam felsefesi veya felsefe kurmanın gerekliliğine ileri yaşlarında inanmıştı. Tasarladığı bu felsefeyi doğuş, aydınlanma, ışık ve parlama anlamında İşrâkîlik olarak isimlendirmişti.<sup>19</sup> Bu veri doğru kabul edilirse, İşrâkîlik çabasının İslam Felsefesinde Fârâbî'den itibaren bilinçli bir yönelim olduğu söylenebilir. Ancak Fârâbî'nin mevcut eserleri dikkatle incelendiğinde İşrâkîlik ekolü mensubu olmaktan ziyade bir özlemi dile getirdiği, epistemoloji alanında rasyonel ve mantıki bakışın yanında/ötesinde keşf ve irfan tarzının dikkate alınması gerektiğini ileri sürdüğü ifade edilebilir.

İşrâk terimini tarihsel süreçte kullananlardan birinin İbn Vahşiyye (ö.914) olduğu belirtilmiştir. Hatta Nasr ve Türker'e göre İşrâkîlik tabirini ilk defa İbn Vahşiyye kullanmıştır.<sup>20</sup> İbn Vahşiyye, İşrâkîliğin menşeyini Hermes'e, ortaya çıkışını ise onun haleflerine dayandırmıştır. O, Hermes'in haleflerini dört grupta değerlendirmiştir: 1)Büyük Hermes'in çocukları. 2)Hermes'in kardeşinin oğlu Asklepios'un çocukları. İlk iki gruptakiler aralarına hiçbir yabancıyı karıştırmadıklarından gizli öğretiyi başkalarına açıklamayarak sırrı korumuşlardır. 3)Üçüncü Hermes'in evlatları olan İşrâkîler. Bu gruptakiler yabancılara hikmeti yani sırrı öğretmiştir. Sırrı öğrenen grup ise 4)Meşşâîlerdir. Bu son grup Hermes'in halefleriyle teması başarmış olan yabancılardır.<sup>21</sup> Bu anlatıya göre İşrâkîlik ifadesi Meşşâîliğe mukabil olarak kullanılmıştır.<sup>22</sup>

el-Hikmetü'l-Meşrikiyye tabirini İbn Vahşiyye ile çağdaş olan İbn Sînâ da kullanmıştır.<sup>23</sup> İbn Sînâ, hayatının son dönemlerinde saf aklî felsefenin yetersizliği konusunda Fârâbî'yle hemfikir olmuş ve meşriki hikmete meylenmiştir.<sup>24</sup> Felsefede bir doğulu bir de batılıların olduğunu ifade etmiş, Batılılar için eş-Şifa adlı eserinin yeterli olacağını, *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* adlı eserinin ilk kısmı olan *Mantıku'l-Meşrikiyye* ve *Kitabü'l-İnsaf* adlı eserlerinde ise kendi özgün görüşünün doğu felsefesi (meşriki hikmet) olduğunu belirtmiştir. Hakiki bilginin önemli yönlerini zikredilen kitabında açıklayacağını, derin tefekküre dalan ve aklî hads mükemmelliğinden mahrum olmayanların istinbatta bulunabileceğini açıklamıştır.<sup>25</sup> *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinin son bölümü olan *Makâmâtü'l-Ârifin*'i riyazet, zühd ve irfanî bilgiye has kılmıştır.<sup>26</sup>

<sup>19</sup> Bkz. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.105; Süleyman Uludağ, "İşrâkiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. 23 s.438.

<sup>20</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 85; Ömer Türker, "İşrâkîlik Ekolü", *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, haz. Ömer Türker, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021, c.1 s.119

<sup>21</sup> Bkz. Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s.85; Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s.96-98; Türker, "İşrâkîlik Ekolü", s.120.

<sup>22</sup> Türker, "İşrâkîlik Ekolü", s.119.

<sup>23</sup> Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s.58.

<sup>24</sup> Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 105.

<sup>25</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyin*.

<sup>26</sup> *İşaretler*'in ilgili bölümünün ayrı basımı için bkz. İbn-i Sina, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, çev. Ömer Türker, Hayy Kitap, İstanbul 2010.

İbn Sînâ'nın Şifa ve Necat tarzı eserleri Aristocu düşünceyi ortaya koysa da, *Risale-i Işk, Hay b. Yakzan, Risaletu't-Tayr, Ruh Kasidesi*,<sup>27</sup> *Salaman ve Absal, ed-Du'a ve'z-Ziyare ve Te'sîruha*<sup>28</sup> ve *Makâmatü'l-ârifin* tarzında yazılan eserleri İbn Tufeyl'in ve Sühreverdî'nin işrâk anlayışı için öncü çağrışımlar içermektedir.

İbn Sînâ'nın doğu ve doğulu anlamına gelen Meşrîk kelimesi, coğrafi bir kavram olmakla birlikte esas anlamda manevi coğrafyadaki doğuyu ve aslı vatani kasteden bir terim olduğu ifade edilmişti. Ancak Izutsu'ya göre İbn Sînâ'nın eserlerinde akli ve imajinal düşünme tarzları bilinçli ve metodolojik olarak birbirinden ayrılmıştır. Felsefe ve irfan onun düşünce yapısında iki bağımsız ve özünde farklı felsefe tipleri olarak devam etmiştir. Izutsu her ne kadar İbn Sînâ'nın irfandan ziyade akli olana önem verdiğini söylese de,<sup>29</sup> hayatının son dönemlerinde yazdığı *Mantıku'l-Meşrikiyyîn* ve sembolik eserlerinde irfanî boyutun ağırlıkta olduğu görülür. Buna rağmen İşrâkîliğin özgünlüğü bağlamında İbn Sînâ'nın İşrâkîlikle yani Sühreverdî ile ilgisi tartışma konusu olmuş ve bu alanda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Söz gelimi İbn Sînâ ile Sühreverdî arasında üslup ve muhteva benzerliği olmakla birlikte Carlo Alfonso Nallino, Anne-Marie Goichon, Max Horten, Dimitri Gutas, M. Türkel Küyel ve Nesim Doru, Sühreverdî'nin İbn Sînâ eleştirileri ve ondan farklı yöntem ve görüşlerinden dolayı İşrâkîliğin İbn Sînâ'nın meşrikiyye düşüncesiyle ilgisinin olmadığını, İşrâkîliğin kendine özgü bir ekol olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>30</sup> Bunun aksine Türker, İşrâkîliğin İbn Sînâ'nın felsefesinin sorunlarının farkına vararak bu iç sorunlara bütünü değiştirmeyen ama parçalar arasındaki ilişkiyi daha tutarlı ve sistemli hale getirmeye çalışan İbn Sînâ felsefesinin türevi olduğunu ileri sürmüştür.<sup>31</sup>

Endülü İslam Felsefesinde İbn Tufeyl tarafından İşrâkîliğin ortaya konulmasında ve Doğu İslam Felsefesinde Sühreverdî tarafından İşrâkîliğin sistemleştirilmesinde İbn Sînâ'nın düşüncelerinin merkezi bir öneme sahip olduğu görülür.<sup>32</sup> İbn Sînâ kendisinden önce, Meşşâî felsefeden üstün gördüğü ve rasyonel sezgiyi temel alan bir Doğu felsefesi kurma girişiminde bulunmuştur. *Şerhu Kitabi Esulucya, Şerhu Kitabi harfi'l-lâm, et-Talikat ala havaşi kitabi'n-Nefs, Kitabu's-Şifa, Mübahasat, Mantıku'l-Maşrikiyyîn* ve *Kitabu'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye* adlı eserlerinde *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* ile ilgili bilgiler vermiştir.<sup>33</sup> Daha ziyade bu konuyu gündeme aldığı *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin mantık bölümü günümüze ulaşmıştır. Ayrıca Sühreverdî, ilk felsefe tahsilini Meşşâî mektepte yapmış, hayatının sonraki dönemlerinde, epistemolojik ve metafiziksel sisteminin mantıksal temelleri açısından Meşşâîlikten farklı düşünmeye başlamıştır. Meşşâîliği hakikatlerin bilgisine ulaştırma noktasında yetersiz görmüş ve yeni bir felsefi sistem denemesine girişmiştir. Bu sistem, çoğu durumda Meşşâîliğe paralel öncüllerden ve

<sup>27</sup> İbn Sînâ, "Ruh Kasidesi", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s.325-334.

<sup>28</sup> Bkz. İbn Sînâ, "ed-Du'a ve'z-Ziyare ve Te'sîruha", *Mecmuatu Resaili İbn-i Sina*, neşr. Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Paris 2009, s.35-39

<sup>29</sup> Izutsu, "İşrâkîlik", s. 65.

<sup>30</sup> M. Nesim Doru, "Meşriki Düşünceden İşrâkî Felsefeye Yol Var mı?", *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru - Kamuran Gökdağ - Yunus Kaplan, OTTO Yayınları, Ankara 2014, s.85-106.

<sup>31</sup> Ömer Türker, "İşrâkîlik Yeni Bir Metafizik Midir?", ed. M. Nesim Doru - Kamuran Gökdağ - Yunus Kaplan, *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*, OTTO Yayınları, Ankara 2014, s. 107. Türker'e göre İşrâkîlik gerçekte bir ekol değildir. Çok çeşitli ekollere mensup düşünürler tarafından savunulmuş bir yöntemdir. Türker, "İşrâkîlik Ekolü", s.128. Ona göre İşrâkîliğin müstakil bir ekol olduğunu söylemek elverişli değildir. Zira ilk olarak hacmi belirli olmayan ve epistemik cemaati ayırmamış bir okuyucu ve yorumlayıcı kitlesi vardır. İkincisi Sühreverdî'nin *Şerhu'l-mevakif* ve *Şerhu'l-makasid* gibi kelim geleneğinin büyük klasikleri üzerindeki etkisinin şimdiki kadar anlatılan etkilerden hem karakter olarak tamamen farklı hem de oldukça sınırlı olmasından kaynaklanmaktadır. Türker, "İşrâkîlik Ekolü", c.1, s.141. Ancak bu iki maddelik itiraz İşrâkîliğin ekol olmadığı iddiasını ispatlamaktan uzaktır.

<sup>32</sup> Bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 10; Eyüp Bekiryazıcı, *Şihabeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi SBE., Erzurum 2005, s. 29-30; Eyüp Bekiryazıcı, "İşrak Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Sühreverdî Örneği)", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, 22-24 Mayıs 2008* İstanbul BB. Yayınları, İstanbul 2009, s. 366-368.

<sup>33</sup> Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. E.J Brill, Copenhagen and Cologne Leiden, 1988 p.56-59.

benzer başlangıç noktalarından hareket etmiş, ancak vardığı nokta itibariyle Meşşâîliğin vardığı noktadan önemli oranda farklılaşmıştır.<sup>34</sup>

Yapılan atıfların, üslup ve muhtevanın, hatta ikisinin de hermetik geleneği dikkate alması söz konusu olduğunda İshrâkîliğin ortaya çıkmasında doğrudan İbn Sînâ felsefesinin büyük bir paya sahip olduğunu ifade etmek gerekir. Nitekim E. Touluck, Asin Palacios, T. J. De Boer, De Slane, E. B. Pusey, R. Dozy, Carra De Vaux gibi oryantalistler ve Muhammed İkbâl, Toshihiko Izutsu, Seyyid Hüseyin Nasr bu durumu ifade etmişlerdir. İbn Tufeyl felsefesinin önemli düzeyde İbn Sînâ'nın düşüncesinden etkilenmesi hasebiyle İbn Sînâ felsefesinin bir türevi olduğu söylenebilir. Sühreverdî ise hem Meşşâî olduğu dönemde hem de İshrâkîliği sistematize ettiği dönemde İbn Sînâ'nın etkisinde kalmıştır, ancak bununla birlikte onun bir türevi olmadığını, aksine kendine özgü olduğunu belirtmek gerekir.<sup>35</sup> O halde İshrâkîliğin izharında İbn Sînâ'nın etkisi yadsınmamalı, hatta Gazâlî'nin düşünceleri de dikkate alınmalıdır.

Gazâlî, nur ağırlıklı bir tasavvuf anlayışı geliştirirken bir yandan Kur'an ve Hadislere, diğer yandan kendisinden önceki sûflere dayanmıştır. Onun nur felsefesinin kaynaklarından birisi de İbn Sînâ'nın ilâhiyyât ve nefisle ilgili eserleri ve görüşleridir. Ayrıca tasavvufun doğuşunda ve gelişmesinde Eflâtunculuk, Yeni Eflâtunculuk, hermetik gelenek ve eski İran hikmetinin etkili olduğu varsayımına bağlı olarak<sup>36</sup> Gazâlî'nin bu düşünce yapılarından da faydalandığı ileri sürülebilir. Gazâlî'nin düşüncelerinden faydalanan zikredilen düşünce yapılarından da etkilenmiş olmaktadır.

Gazâlî'nin kullandığı nur, zulmet, zevk, keşf, teellüh, hayalî ruh, aklî ruh, fikrî ruh, nebevî-kutsî ruh gibi temel kavramlar Sühreverdî'nin düşüncelerinin temelini oluşturur. O, Sühreverdî'den önce, onun ortaya koyduğu İshrâkîye felsefesine terminoloji ve mahiyet olarak benzeyen teosofik ve hermetik bir ilâhiyyât geliştirmiştir. Hatta Allah'ın semaların ve arzın nuru (en-Nûr 24/35) olduğunu ifade eden Nur Sûresi nur ayetine dayanarak felsefesinin merkezini nur-zulmet, nurlar âlemi-zulmetler âlemi olarak kurgulamıştır.<sup>37</sup> Ayrıca epistemolojik ve psikolojik açıdan *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* ve *el-Munkız*'da hakikate ulaştıran yolları değerlendirirken hakikatin nazar gücü ile anlaşılmaya elverişli olmadığını, insan nefsinin bütünüyle Allah'a yönelmesi neticesinde Allah'tan gelen feyiz ile hakikatin anlaşılabilirliğini ifade etmiştir. Hakikate varmak için riyazet ve mücâhede yönteminin de gerekli olduğunu belirtmiştir.<sup>38</sup> Buna göre Gazâlî'nin sadece ontolojik değil aynı zamanda epistemolojik olarak da işrâk düşüncesini ortaya koymaya çalıştığı ifade edilebilir.

Gazâlî, ilk sûflerden beri süregelen adı konmamış bir İshrâkîliğe yeniden şekil vermiş, bu da İbn Tufeyl<sup>39</sup> ve özellikle Sühreverdî için ilham kaynağı olmuştur.<sup>40</sup> İlk sûflerde ilham ve keşf gibi sadece bir bilgi edinme aracı olan İshrâk, Gazâlî'den sonra özellikle “şeyh-i İshrâk” ve “hakîm-i ilâhî” diye tanınan Sühreverdî'nin çalışmalarıyla kapsamlı bir tasavvuf felsefesi veya teosofik bir tasavvuf haline gelmiştir.<sup>41</sup>

İshrâkîliğin tarihi arka planı açısından sorgulanması gereken bir konu, Gazâlî'den sonra İshrâkîlik düşüncesini ilk defa kimin ortaya koyduğudur. Bayraktar'a göre İbn Tufeyl, İbn Sînâ ve Gazâlî'den

<sup>34</sup> Uluç, “İshrâkîlik-Meşşâîlik İlişkisinin Mahiyeti”, c.7 s.1019-20.

<sup>35</sup> Bayraktar, “İslam Felsefesinin Özgünlüğü Üzerine”, s. 16.

<sup>36</sup> İlhan Kutluer, *Felsefi Gök Kubbemiz*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 77-138; Kaya, “İshrâkîye”, c.23, s.436.

<sup>37</sup> Gazâlî, *Miškâtü'l-Envar*, thk. Ebu'l-Alâ el-Affî, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire 1964, s. 54-64; Ziyâî, “Şihabuddin Sühreverdî”, c.2, s. 93-94.

<sup>38</sup> Türker, “İshrâkîlik Ekolü”, c.1 s.124

<sup>39</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzan*, s.17-19.

<sup>40</sup> Kaya, “İshrâkîye”, c.23 s 436

<sup>41</sup> Kaya, “İshrâkîye”, c.23 s 436

etkilenmekle birlikte, İbn Sînâ'nın aklı İşrâkîliğinden ve Gazâlî'nin dini öğretilerin hakim olduğu duygusal (psikoloji) tasavvuftan farklı düşünmüştür. Ayrıca Sühreverdî'nin irrasyonel İşrâkîliğinden de farklı bir düşünce ortaya koymuştur. Ancak Hilmi Ziya Ülken ve Cavit Sunar, İbn Tufeyl'in İşrâkîliği ile Sühreverdî'nin İşrâkîliğini aynı saymışlardır. Ayrıca İbn Tufeyl'in Sühreverdî'den etkilendiğini iddia etmişlerdir. Sühreverdî'nin İşrâkîliği ile aynı olup olmadığı Sühreverdî'nin düşüncelerinden söz edildikten sonra görülebilir. Ancak Sühreverdî'den faydalanıp faydalanmadığı konusu üzerinde durmak gerekir. Nitekim Bahtiyar Hüseyin de İbn Tufeyl'in aklın yanına vecd düşüncesini eklemesinin Gazâlî, belki de İranlı çağdaşı Sühreverdî el-Maktûl'ün etkisiyle<sup>42</sup> olduğunu ifade etmiştir.

Doğum tarihlerinden meseleye yaklaşırsa, İbn Tufeyl yaklaşık 1105 yılında, Sühreverdî ise 1154 yılında doğmuştur. Sühreverdî doğduğunda İbn Tufeyl yaklaşık 49 yaşındadır. Bu yaşına kadar İbn Tufeyl'in düşüncelerinin olgunlaşmış olma ihtimali yüksektir. Lenn E. Goodman, İbn Tufeyl'in İbn Rüşd'ü 1169 yılında Ebû Yakub ile tanıştırmasında kullandığı "daha mühim olduğunu düşündüğüm başka işe kendimi hasretmiş olmam" ifadesi ile din ve felsefe uzlaşması çabasına gireceğini yazmaktadır<sup>43</sup> ki bu da 1169 yılından sonra *Hay b. Yakzan* adlı eseri yazdığına işaret etmektedir. O sıralarda Sühreverdî 15 yaşındadır. Bununla birlikte Sühreverdî, ilk eserlerini 1172 yılında 18 yaşlarında iken yazmıştır. İbn Tufeyl o zamanlar 67 yaşlarındadır. Üstelik Sühreverdî 1181 yılından itibaren yaklaşık 27 yaşında iken İşrâkî düşünce üzerinde yoğunlaşmaya başlamıştır. O sıralarda İbn Tufeyl 76 yaşındadır. Ayrıca Sühreverdî'nin kısacık hayatında *Hikmetü'l-İşrâk* dahil olmak üzere başlıca İşrâkî eserlerini hayatının son on yılı içinde yazdığına da işaret etmek gerekir. Nitekim *Hikmetü'l-İşrâk*'ı 582 (1186) yılında tamamladığını ifade etmiştir.<sup>44</sup> Bu tarihe göre İbn Tufeyl Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eseri tamamlanmadan önce vefat etmiştir. İbn Tufeyl (ö.1185), Sühreverdî (ö.1191)'den yaklaşık altı yıl önce vefat etmiştir. Zikredilen düşünceler çerçevesinde ikisinin yaşadığı zaman diliminin dört veya beş yılının çakıştığı söylenebilir. Buna göre İbn Tufeyl'in Sühreverdî'den değil Mehmet Bayraktar'ın da ifade ettiği gibi Sühreverdî'nin, İbn Tufeyl'den etkilendiği söz konusu edilebilir.<sup>45</sup> Fakat Sühreverdî'nin eserleri ve görüşleri incelendiği zaman bu etki olsa bile boyutunun ileri seviyede olduğunu söylemek oldukça zordur.

İbn Tufeyl'in fikirleri ve eserinin Doğu İslam dünyasına ulaşması mümkündür. Ancak ulaşım ulaşmadığına dair kesin bir şey söylemek şuan için mümkün değildir. O halde İbn Tufeyl ile Sühreverdî arasındaki zaman farkı ve mekânın uzaklığı dikkate alındığında, İbn Tufeyl ve Sühreverdî'nin eserleri karşılaştırıldığında, büyük ihtimalle her iki düşünürün de kendisinden önceki felsefi gelişmeyi iyi okuduğu söylenebilir. Kindî'den Gazâlî'ye kadar felsefenin izlediği yolu takip eden bir araştırmacı için İbn Tufeyl'in işaret ettiği gibi İbn Sînâ ve Gazâlî sentezi kaçınılmazdı. Nitekim daha sonra böyle bir gelenek de oluşmuştur. Farabi'nin farklı bir yol olacağı ihtimalini söylemesi, İbn Vahşiyye'nin Meşşâîliğe karşıt bir ekol olarak İşrâkîlikten söz etmesi, İbn Sina'nın farklı bir yöntemden bahsetmesi, Gazâlî'nin İbn Sina'nın işaret ettiği düşünceyi geliştirmesi sonucu İbn Tufeyl'in Meşşâîliği kısmen yetersiz görerek tavır olarak İşrâkîliği, Sühreverdî'nin ise büyük oranda yetersiz görerek ekol olarak İşrâkîlik düşüncesini ortaya koyduğunu ifade etmek yanlış olmasa gerek.

<sup>42</sup> Bahtiyar Hüseyin Siddikî, "İbn Tufeyl", çev. İlhan Kutluer, ed. M. M. Şerif, Türkçe ed. Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, c.2, s. 151.

<sup>43</sup> Lenn E. Goodman, "İbn Tufeyl", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, Açılımkitap, İstanbul 2007, c.1, s. 370-371. İbn Tufeyl, İbn Rüşd'ü Ebû Yakub ile tanıştırdırken âlemin ezililiği sorunu tartışılmıştır. O anda İbn Rüşd'ün tereddüt ederek cevap vermesi bu konuya geniş bir yer ayıran Hay b. Yakzan'ın daha yazılmadığına işaret eder. Zira yazılı olsa idi, zikredilen eserden dolayı İbn Rüşd daha rahat cevap verebilirdi.

<sup>44</sup> Sühreverdî, *el-Meşşâri' ve'l-Muârahât*, c.1, s. 258.

<sup>45</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yay., Eskişehir 2008 s.132.



## TAVIR OLARAK İŞRÂKİLİK: MEŞRİKÎ HİKMET BAĞLAMINDA İBN TUFEYL

Tavir olarak İshrâkîlik, sistematik ve bütüncül İshrâkîlikten ziyade epistemolojik anlamda keşfi yönelimin ön plana çıktığı bir düşünce tarzıdır. Her ne kadar farklılıkları olsa da, Kindî'den itibaren İslam filozofları İshrâkîliğin bir tavrı olan keşf (sezgi) yöntemi ile bilginin ortaya konulmasını önemsemişlerdir. Epistemolojik açıdan keşf veya sezgi, bilgi kaynaklarını kullanmadan bilginin insan zihninde doğrudan ve dolayimsız olarak belirmesidir. Duyu ve akli kullanmadan bir şeyin bilgisini kavrama ameliyesidir. Zihin işleminde apaçık ve kesin olarak kavramadır. Bu kavramada, kavramlar arası ilişki kurulmadan, akıl yürütmeden ve vasıtasız şekilde bir zihin işlemi söz konusudur.<sup>46</sup>

İki ilim dalında keşf (sezgi) üzerinde durulur: Felsefe ve Tasavvuf. Tasavvuf ehli keşfi, doğru ve kesin bilgiye ulaşmada güvenilir bir kaynak olarak kabul eder. Genel olarak riyazet ve zühd yöntemi ile manevi perdenin açılması sonucu doğru bilgiye ve gaybe ait konulara vakıf olunacağını ileri sürer. İslam Felsefesinde ise Kindî,<sup>47</sup> Fârâbî<sup>48</sup> ve İhvan-ı Safa'nın<sup>49</sup> düşüncelerinde dile getirilen sezgi anlayışı İbn Sînâ'da kâmil hale gelmiştir.

İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin merkezî kavramlarından birisi sezgisel bilginin akli bir temelde ele alınmasıdır. Sezgi, zihnin akletme eylemini vasıtasız bir şekilde yapması,<sup>50</sup> düşünme sürecinin en hızlı ve emin bir şekilde gerçekleşmesi ve orta terimin bir anda resmedilmesi anlamlarına gelir.<sup>51</sup> Orta terim, sebebin bilinmesini mümkün kılarak hakiki ilmi verdiği için dolayı, kıyas sürecinde birinci hedef orta terimi bulmaktır.<sup>52</sup> Orta terim, nefsin faal akıldan gelen etkiyi kabule hazırlanmasıyla ortaya çıkar. Bu sezgi, araştırmayı içerir. İkinci tarz sezgi vardır ki, öğretmene çok az ihtiyaç duyulur, birçok mesele sezgi yolu ile öğrenilebilir. Nadirattan da olsa baştan sona ilimleri bir saatte öğretmensiz sezgi yolu ile öğrenenler vardır. Bu, faal akılla ilişkinin niteliğine bağlı bir durumdur.<sup>53</sup> Bununla birlikte bilginin kalbe ilham olması safhasında hiçbir zaman akli düşünme devre dışında kalmaz.<sup>54</sup> Genel hatlarıyla İbn Sînâ hem mantıksal sezgiyi hem de mistik sezgiyi kabul etmiş ve eserlerinde açıklamıştır.

Rasyonel veya mantıkî sezgide bilgi edinilmek istenen konuda birtakım zihinsel öğrenimlere ve ön bilgilere sahip olma şart iken, mistik sezgide herhangi bir şart, ön hazırlık ve birikim aranmaz.<sup>55</sup> Bu bakımdan insanlar sezgi açısından farklı derecelerde yer alırlar.

Bilgi konusunda aklın gerçeği kavramakta tek başına yetersiz olduğunu düşünen Gazâlî, akıl üstü bir gücün olması gerektiğini ileri sürmüştür. Allah'tan bir nur olan sezgi kuşatıcı bir mahiyettedir ve diğer bilgi türlerini tamamlayan bir hüviyete sahiptir.<sup>56</sup>

İslam felsefesinde sembolik tarzda mistik eser yazma geleneğinin İbn Sînâ (ö.1037) ile başladığı bilinmektedir. İbn Tufeyl, İbn Sînâ'nın *Şifâ* adlı eserini Aristocu tarzda onun kitaplarında yer alan

<sup>46</sup> Bkz. İsmail Köz, "Sezginin Bilgedeki Yeri ve Önemi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2005, c. 3, sayı: 1, s.25.

<sup>47</sup> Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler Kindî*, Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s.42-43.

<sup>48</sup> Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, çev. Mehmet Vural, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 84; Şahin Filiz, *Fârâbî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2005, s.98-102

<sup>49</sup> Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvan-ı Safa ve İbn Sînâ Felsefesi*, Emin Yayınları, Bursa 2013, s. 52.

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *Kitabü's-Şifâ İkinci Analitikler -Burhan-*, çev. Ömer Türker, Litera Yay, İstanbul 2006, s. 200.

<sup>51</sup> İbn Sînâ, *Nefsî Halleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım, Litera Yayıncılık, İstanbul 2020, s. 144-146; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî / Alâî Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, ed. Gürbüz Deniz, Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013 s. 480.

<sup>52</sup> İbn Sînâ, *Burhan*, s. 7-10.

<sup>53</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 480.

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *Nefsî Halleri*, s.146.

<sup>55</sup> Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin, İbn Tufeyl ve Gazzâlî tarafından bulanıklaştırıldığını; İbn Sînâ'nın teorisinde yer alan sezgi yoluyla en yüksek bilginin elde edilmişindeki akli mekanizmayı göz ardı etmiş ve Gazzâlî'nin başlattığı "mistik hale getirme faaliyetini" devam ettirmiştir. Bkz. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirâsı*, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 73 vd.

<sup>56</sup> Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâil*, tahk. Mahmud Bîcû, Daru't-Takva, Dimaşk 2010 s. 36-37, 56.

meseleleri açıklamak için yazdığını, ancak *Hikmet-i Meşrikiyye*'nin Mantık bölümünde kendi takip ettiği metodun Aristoteles'e muhalif olduğunu, hakikati arayanların İshrâkiyye felsefesine dair kaleme aldığı eserine başvurmalarını tavsiye ettiğini belirtmiştir.<sup>57</sup>

Tavır olan İshrâkîliğin temsilcisi İbn Tufeyl, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Bâcce'nin görüşlerinden yararlanmış, yer yer de onları eleştirmiştir. Bahusus *Hay b. Yakzan*'ı Ebu Ali İbn Sînâ'nın *Hikmet-i Meşrikiyye* adlı eserinde ifade ettiği sırları açıklamak için yazdığını belirtmiştir.<sup>58</sup> Felsefe alanında meşrikî hikmet öğretisinin sırlarını açıklamak istediği sembolik tarzda *Hay b. Yakzan ve Esraru'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye/İshrâkiyye* adlı bir eser kaleme almıştır. Onun açıklamak istediği meşrikî hikmetin sırrı *Hay b. Yakzan*'da ortaya koymaya çalıştığı hakikatlerdir.

*Hay b. Yakzan*'da ekseriyetle Meşşâî terminolojiyi kullanarak sorunların büyük bir kısmını Meşşâîlik çerçevesinde çözümlenmiştir. Daha sonra bu düşüncelerini İbn Sînâ'nın *Şifa* ve *Hikmet-i Meşrikiyye* çerçevesinde, üstelik Gazâlî'nin tasavvuf felsefesi zemininde vasil olduğu<sup>59</sup> müşahede ve vahdet-i vücud tarzı görüşleriyle kendine özgü telif etmiştir.

Başkahraman Hay, akıyla fizik ve metafizik gerçeklere muttali olmuş, sonunda Tanrı'yla mistik birleşmeyi tecrübe edebilmiş bir zattır. Bu zat, akıl ve mistik tecrübe ile bazı hakikatlere ulaşmıştır. Absal ile arasındaki diyaloglardan bu hakikatlerin dinin sembolik lisan örgüsü içinde beyan ettiği öğretilerle uyum içerisinde olduğu görülmektedir.<sup>60</sup> Hay, hem akılla hem de mistik bilgi ile hikmete ulaşan bir zat olarak takdim edilmiştir. Buna göre onun keşfi bilgiye ulaşımı birçok mistikten farklı olarak akılı dışlamadan akılla birlikte gerçekleşmektedir. Akıl mistik yolu hazırlamakta ve ona yol aralamaktadır. Mistik bilgi aklî bilginin devamı ve ötesi olarak görülmekte, mistik tecrübe de aklî bilgiyi yadsımamaktadır. Meşrikî hikmet öğretisi akıl ve mistik tecrübenin sembiyotik birliğine dayanmaktadır.<sup>61</sup>

İbn Tufeyl, akılla belli bir seviyeye yükselmenin mümkün olduğunu ancak asıl olanın müşahede yoluyla manevi zevke ulaşmak olduğunu açıklamıştır. Ona göre İbn Sînâ'nın sözünü ettiği sırrın mahiyetini beşer akılı kavramaktan acizdir. Bu hal insanı tarif edilemez bir irfan denizine daldırır. Bu nedenle bu cezbe halini yaşayan insan sırları gizlemeye güç yetiremez. Nitekim yaşanan zevk, coşku ve inbisat tecrübe edilen hali açığa vurmaya zorlar.<sup>62</sup> Bu zorlayıcı hal akılı aşan bir durum olmakla birlikte yine de aklın kavramlarıyla ifade edilmeye çalışılır.

Zira irfanî tecrübeyi yaşamak başka, kitap sayfalarından öğrenmek başka bir şeydir.<sup>63</sup> İbn Tufeyl'e göre bu anlamda ehl-i zevkin bilgisiyle ehl-i nazarın bilgisi birbirinden farklıdır. Örneğin bilgisi tam, akılı ve zekâsı sağlam, gözleri doğuştan âmâ bir insan var. Yaşadığı şehir ve insanlarla ilgili bütün bilgilere sahiptir. Gözleri açıldığında bilgisi öncesinden açık olur, hatta ikinci tarz bilgide büyük lezzet ve zevk alır. Gözleri âmâ iken de bilir, ancak o bilgi insanı velayet derecesine çıkaramaz. Gözleri açıldıktan sonraki bilgi, bazen çalışmaksızın da elde edilebilir.<sup>64</sup> Buna göre gözler kapalı iken elde edilen bilgi ehl-i nazarın bilgisi, gözler açıldıktan sonraki bilgi ise ehl-i zevkin bilgisi konumundadır. Aradaki

<sup>57</sup> İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, c.7 s. 78.; İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrikiyyin*, s. 51-52.

<sup>58</sup> İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, c.7 s. 70

<sup>59</sup> Bkz. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, c.7, s. 78-80.

<sup>60</sup> İlhan Kutluver, *Akıl ve İtikad*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 127.

<sup>61</sup> Kutluver, *Akıl ve İtikad*, s.128-129.

<sup>62</sup> İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, c.7, s.71.

<sup>63</sup> İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, c.7, s. 71-73.

<sup>64</sup> İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, c. 7 s. 74. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, çev. Yusuf Özkan Özburun vdğr., (İbn Tufeyl-İbn Sînâ, *Hay b. Yakzan*), İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s.13-14.

fark riyazet ve mücahedeyi, nazar ve istidlali itmam eden bir yöntem olarak değerlendiren İbn Tufeyl'in, bu yöntemin yeni bir bilgi verdiğini iddia etmediği, yalnızca tahkikte derinleşme olarak değerlendirdiği görülür.<sup>65</sup> İnsan nazar ve istidlal yoluyla duyulurlar ve akledilirlere yükselerek hakikati kavrar, ardından riyazet ve mücâhede ile kavradığı hakikati müşahede eder. İbn Tufeyl, yöntem anlayışını riyazet ve mücâhede ile sınırlayan düşünürlerden farkı, ehl-i kelim gibi bu yöntemin tek başına saptırıcı ve yanıltıcı sonuçlar verebileceğine de dikkat çekmesidir.<sup>66</sup>

İbn Tufeyl'e göre meşrikî hikmetin bir parçası olarak nazari bilgi, insanı öğrenmek ve tekâmül etmek açısından belli bir aşamaya kadar götürmektedir. Ancak asıl olan bu bilgiyi içselleştirerek ruhsal bir sürece dönüştürmektir. Keşf ve tecrübeye dayanan bilgi nazari bilgidir daha saf ve kesindir.<sup>67</sup> Buna göre meşrikî felsefeden salt ilimde yetkinleşmek anlamında nazari bir felsefeyi değil, bu olguya eşlik eden pratik erdemleri, müşahedeyi ve ruhi tecrübeyi kapsayan ameli felsefeyi kastetmektedir. Erdemler önce felsefi okumalarla öğrenilir, elde edilen bu bilgilerle ve müşahede yoluyla ruhî yetkinlik elde edilerek manevi tecrübeye ulaşılır. Buna göre gerçeğe bilgi temelinde keşf ile ulaşılır.<sup>68</sup>

İbn Tufeyl'in İbn Sînâ'dan aktardığına göre riyazet, insanı terbiye ederek ve ahlakını temizleyerek öyle bir seviyeye ulaştırır ki uzaktan görünen ışık bazen parlar, bazen söner. Hakikat nurundan ara sıra azıcık aydınlık gözüne ilişir. O aydınlığı görmek zevk ve lezzet verir. Nefsini kötü ahlaktan temizlemeye devam ettikçe aydınlıklar çoğalır, büyür. Gözü aydınlığa iyice alışır ve bakışında meleke kazanır. Riyazette olmadığı zamanlarda bile o haller, o nurlar gözüne tecelli eder. Hakikat nuru her parlamışta insan Cenab-ı Hakk'a doğru bir basamak yükselir ve her yükselişinde kendi haline ait gizli ve karanlık noktalara işaret etmekten kendini alamaz. Sonunda kişi öyle bir dereceye ulaşır ki her göz açışında her zerrede Hakk'ı görür. Ondandır sevgilisiyle sabit bir tanışıklığa (marifet) ve yakınlığa ulaşır. Hayreti sükûnete dönüşür. En sonunda cilalanmış bir ayna gibi Hak karşısında yerini alır. İşte o vakit, ulvi lezzetler kendisine akın etmeye başlar. Hakk'ın eserlerini görerek rahata kavuşur. Cenab-ı Hakk'a tecelligâh olduğu için nefsiyle uğraşısı, didişmesi sona erer. Ne ki bu aşamada iki arada bir derecede oluş halinin belirtilerinden henüz tamamıyla kurtulmuş değildir. Bazen nefsiyle bazen Cenab-ı Hak'la meşgul olur. Bu devreyi geçtiği zaman artık nefsi aradan çekilir ve sadece Cenab-ı Hak görünür. Şayet nefsinin düşünecek olursa, ancak nefsinin Cenab-ı Hakk'a bir ayna olduğu yönüyle düşünebilir. İşte bu makamda gerçek vuslat gerçekleşir.<sup>69</sup>

İbn Tufeyl'in İshrâkî hikmet felsefesine göre gerek Allah ve gerekse varlıkların gerçek bilgisine, sadece duyularla veya cismani bir güç ya da organ vasıtasıyla değil, İbn Sînâ'dan yararlandığını ifade ettiği insan varlığının hakikatini teşkil eden ruh veya nefis temizliğiyle ulaşılabilecektir. Ancak Bayraktar'a göre İbn Tufeyl, Gazâlî ve Sühreverdî'den farklı olarak bunu yaparken herhangi bir dini öğretiye bile ihtiyaç olmadığını, tabiatı rehber almanın yeterli olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda natüralist bir tasavvufu veya İshrâkîliği benimsediği söylenebilir.<sup>70</sup> Ancak onun sistemini tamamen natüralist olarak nitelendirmek de doğru olmasa gerek. Zira İbn Tufeyl ise kendi hakikatine nasıl ulaştığını şu şekilde açıklamaktadır: *"Elde edebildiğimiz ilim, Gazâlî ile İbn Sînâ'nın sözlerini incelemek, birbiriyle*

<sup>65</sup> Türker, "İshrâkîlik Ekolü", c.1 s.136.

<sup>66</sup> Türker, "İshrâkîlik Ekolü", c.1 s.136.

<sup>67</sup> Hasan Özalp, "Endülüs'te Akli Düşünce", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., Ankara 2012 c.2, s. 125

<sup>68</sup> Özalp, "Endülüs'te Akli Düşünce", c.2, s.122

<sup>69</sup> İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, c.7 s.73; İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 13.

<sup>70</sup> Bayraktar, *İslam Düşünce Tarihi*, s.132

*karşılaştırmak suretiyle açıklamak ve bu görüşlere zamanımızda serdedilen görüşleri eklemekle kazanılan miktardan ibarettir. Böylece önce düşünmekle belirli bir seviyeye ulaştık, şimdilerde ise müşahede yoluyla birazcık manevi zevk bulabildik ve bu konuda söylenmeye layık sözümüz olduğuna kendimizde ehliyet ve kabiliyet gördük.*<sup>71</sup> Buna göre el-İbn Tufeyl, İbn Sina ve Gazâlî'nin görüşlerinden yola çıktığı ancak farklı bir keşf anlayışı ortaya koyduğu ifade edilebilir. el-Hikmetül-Meşrikiyye'nin eski filozofları, İslam filozoflarını tenkit etmek ve yeni bir bakış açısı sunmak adına özgün bir düşünce denemesi olduğu belirtilebilir.

## ■ EKOL OLARAK İŞRÂKİLİK: İŞRÂKÎ HİKMET BAĞLAMINDA SÜHREVERDÎ

Doğu İslam dünyasında İshrâkîliğin kurucusu ve sistemleştiricisi Sühreverdî'dir. İshrâkîlik düşüncesinin kurucu metni "*Hikmetü'l-İshrâk*"tır.<sup>72</sup> Eserine nispeten ekol Hikmetü'l-İshrâk olarak da anılır.

Sühreverdî, gençlik döneminde kaleme aldığı *et-Telvihatü'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye, el-Lemehat, el-Mukavemat* ve *el-Meşârî ve'l-Mutaharat* adlı eserlerinde Meşşâilik doktrinine yer vermiştir.<sup>73</sup> Bu anlamda Sühreverdî'nin görüşlerinin dayanağı, zahiri ve bâtinî düşünce tarzlarının terkinin dayanağı İbn Sînâ'ya kadar götürülebilir.<sup>74</sup> İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakzan, Salaman ve Absal* ve *Risaletü't-Tayr* gibi sembolik ve alegorik eserlerini okumuş, onlardan etkilenerek aynı *doğrultuda Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye* ve *Heyakülü'n-Nur* gibi risaleler kaleme almıştır. Öyle ki *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye* adlı eserinde İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakzan*'ına işaret etmiş ve onu tamamlamak için yola koyulduğunu ifade etmiştir. İbn Sînâ'nın bazı risalelerini de Farsçaya çevirmiştir. Bu verilerden hareket ederek Sühreverdî'nin İshrâkî felsefesinin köklerinin büyük ölçüde İbn Sînâ'nın Aristocu olmayan son dönem eserlerinden, özellikle onun *el-İşrât ve't-Tenbihât*'ının "Makamatü'l-Ârifin" kısmındaki görüşlerinden yararlandığını ortaya koymak mümkündür.<sup>75</sup> Bilinçli olarak İbn Sînâ'yı takip ettiği sembolik hikâyeleri, İshrâkîliğin kurulmasında İbn Sînâ'nın etkisinin varlığını açıkça göstermektedir.<sup>76</sup>

Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk* adlı eserinde ikincil önemli kaynak olarak kendi sistemine uygun bir şekilde Gazâlî'nin verilerini kullanmış, özellikle *Mişkâtü'l-Envâr* ve *Tehafütü'l-Felasife* adlı eserlerindeki görüşlerinden faydalanmıştır. Buna göre Gazâlî, Sühreverdî'nin terminolojik ve içerik açısından yararlandığı düşünürlerin en önemlilerindedir. İbn Sînâ ve Gazâlî'yle birlikte tasavvuf alanında da Bayezid-i Bistami ve Hallac-ı Mansur'un düşüncelerinden yararlanmışır.<sup>77</sup>

Sühreverdî, İbn Sînâ ve Gazâlî'den sonra, İbn Tufeyl'den farklı olarak Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin düşüncelerini de dikkate almıştır. Ebu'l-Berekat el-Bağdadî, Sühreverdî'nin birtakım özel felsefi meselelere göndermede bulunurken adını andığı az sayıdaki filozoftan birisidir. Üstelik Sühreverdî, Bağdadî'nin Platoncu tavrını da destekler. Her ikisi de sezgi taraftarı bir tutum sergileyerek felsefi inşa faaliyetinde sezginin ilk adımı oluşturması gerektiğini söylerler. Öte yandan Bağdadî'nin *el-Mu'teber* adlı eserinin yapısı da Sühreverdî'nin felsefi eserlerine yansımıştır. Şu halde, Sühreverdî'nin Meşşâî

<sup>71</sup> İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, c.7 s. 81.

<sup>72</sup> Bir giriş ve iki bölümden oluşur. Mantıkla başlar, manevi bir olma ve vecd düşüncesiyle biter. İkinci bölümde ışığın anlamı, çeşitli mertebeleri ve ışık sembolizmine dayalı ontoloji, melekse hiyerarşiler, fizik, fizyoloji, ahiret ve manevi bir olma sorunlarını inceler.

<sup>73</sup> Kaya, "İşrakîyye", c.23 s.436

<sup>74</sup> Izutsu, "İshrâkîlik", s. 65.

<sup>75</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, "İbn Sînâ'nın Maşrîk Felsefesi", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. S. Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, Açılımkitap, İstanbul 2007 c.1, s.293; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 82.

<sup>76</sup> Henry Corbin, "Şihabüddin Sühreverdî", *İslam'da Bilgi ve Felsefe*, haz. Mustafa Armağan, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 125.

<sup>77</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 82.

karakterde olmayan iddialarından bazısının önemli hazırlayıcısı olarak *el-Muteber*'in de kabul edilmesi gerekir.<sup>78</sup>

Sühreverdî ile İbn Tufeyl'in Antik Yunan Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî'nin düşünceleri ortak kaynakları olsa da, Sühreverdî İbn Tufeyl'den farklı olarak Bağdadî'nin düşüncelerinden, Hermetizm, Antik Pers, Zerdüştlük ve Maniheizm'den de faydalanarak eklektik, ancak kendine özgü bir ekol ortaya koymuştur. Bu ekolde Eflatun nurla sembolize edilen kadim Zerdüşti felsefenin bir devamı ve temsilcisi olarak sunulur. Ayrıca Camasb, Ferşavüşter ve Büzürgmihr gibi eski İran bilgeleri; Agathedemon, Hermes ve Asklepios gibi eski dünyanın Aristoteles dışındaki bütün bilge ve filozofları keşf ve aydınlanma yöntemini benimseyip kullanan birer İshrâkî sayılır. Bilgelerin babası Hermes, hikmetin önderi ve reisi Eflatun, hikmetin sütunları sayılan Empedokles, Pisagor, Eflatun İshrâkî hikmetin en belirgin simalarıdır. Bu bilgiler, halkın cehaleti yüzünden düşüncelerini sembollerle (rumuz) ifade etmek zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla onlara yapılan itirazlar asıl düşüncelerinin değil sözlerinin zahiriyle ilgilidir. Ayrıca Sühreverdî nur ve zulmeti temel alan kadim İran hikmetinin, şirk ve ilhadı gerektiren kâfir, Mecusî ve Maniheistlerin sistemiyle herhangi bir ilişkisinin bulunmadığına da işaret eder.<sup>79</sup> Buna göre Sühreverdî'nin, uzlaştırılması çok zor kadim kültürlerle kendi inanç ve kültüründen aldığı birçok unsuru ortak bir paydada buluşturarak bütüncül bir İshrâkîlik sistemini oluşturduğu ifade edilebilir.

Hüseyin Ziyâî'ye göre yakın zamanlarda yaşamış Henry Corbin ve Muhammed Muin gibi bazı araştırmacılar Sühreverdî'nin amacının kadim İran felsefesini diriltmek olduğunu sık sık vurgulayıp onun İran felsefesinin bazı biçimlerinin ihyacısı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bağımsız bir İran felsefesi olduğuna dair elimizde metne dayalı orijinal hiçbir eser bulunmamaktadır. Kendisinin o gün ulaşabileceği hakim bir felsefi metnin var olduğunu farz etmek muhaldir. Ayrıca o döneme ait kullandığı Pehlevîce terimler de son derece sınırlıdır. Sühreverdî'nin İran kahramanlarının ve krallarının adından söz etmesi, İran mitolojisindeki hadiselerle vurgu yapması, kaybolan sistematik bir felsefeyi ihya etmeye yönelik bir çabadan ziyade, kadim ve meşhur olan İran sembollerinin gücüne müracaat etme niyetinin bir göstergesi<sup>80</sup> olabildiği gibi şifahi kültürden etkilendiği anlamına da gelebilir.

Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*'ının birinci bölümünün ikinci makalesinin altıncı kuralı başlığı altında kıyasla alakalı meseleleri tartışırken üç kez "İshrâkî incelik/nükte" başlığını kullanır.<sup>81</sup> Bununla birlikte *el-Meşârî ve'l-Mutârahât* adlı eserinde İshrâk metodolojisini ortaya koyar. Bu da Sühreverdî'nin İshrâkî terimini mantık ilmi başta olmak üzere genel ve kapsayıcı manada kendi felsefesini isimlendirmek için kullandığı anlamına gelir.

Sühreverdî'nin anahtar kavramı "İshrâk"tır. Corbin'e göre İshrâk kelime anlamı güneşin doğuşu sırasındaki aydınlıktır. Manevi düzleme aktarıldığında doğulu olan bilge tipini temsil eder. Temel eseri *Hikmetü'l-İshrâk*tır; teosofi veya doğunun hikmeti anlamına gelir. Bu eserde doğu ile aydınlık arasında özdeşlik kurulur. Doğru aydınlıktır, aydınlık da doğudur.<sup>82</sup> Corbin böyle bir tespit bulursa da, Kaya'ya göre Sühreverdî'nin yararlandığı bütün kaynakları ve özellikle de Antik Yunan filozofları da dikkate

<sup>78</sup> Hüseyin Ziyâî, "İshrâkî Gelenek", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal - Tuncay Başoğlu, Açılımkitap, İstanbul 2007 c.2, s.119.

<sup>79</sup> Sühreverdî, *İsrak Felsefesi (Hikmetü'l-İsrak)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s.26-28; Kaya, "İsrakiyye", c.23 s. 435; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 82-83.

<sup>80</sup> Ziyâî, "Şihabuddin Sühreverdî" c.2, s. 93.

<sup>81</sup> Sühreverdî, *İsrak Felsefesi*, s.53-58; Uluç, "İshrâkîlik-Meşâîlik İlişkisinin Mahiyeti", c. 7, s.998-999.

<sup>82</sup> Corbin, "Şihabuddin Sühreverdî", s. 124.

alındığında onun İshrâkîliği coğrafi bir anlam taşımayıp farklı kültürlerdeki düşünürlerin hakikati bulmadaki metot birliğini sembolize eden bir kavram olarak değerlendirmek gerekir.<sup>83</sup> Genel anlamda yararlandığı ve ortaya koyduğu düşünceler dikkate alındığı zaman, coğrafi mekandan ziyade metafizik algılamının ön planda olduğunu söylemek gerekir.

Sühreverdî'nin İshrâk felsefesinde mantık, metafizik, matematik, fizik ve epistemolojinin bazı meselelerine yönelttiği eleştiriler, mevcut Meşşâî metinlere dayanarak yapmış olduğu bir eleştiridir. Felsefi metinleri yeniden formüle etmesi, bazılarını reddetmesi, bazılarını yeniden tanımlaması, diğerleri arasında sezgisel idrak biçimine öncelik vermeyi amaçlayan metafizik bir sistem kurma niyetinin göstergesidir.<sup>84</sup>

Sühreverdî'nin İshrâk sistemi, ontik varlığın yorumu nur kavramı üzerine kurgulanır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr teorisindeki hiyerarşik sisteme benzer şekilde açıklanır. Ona göre canlılığın ilkesi soyut nurdur. İnsan nefsi, feleklerin nefisleri, türlerin efendileri ve Allah (Nuru'l-Envar) farklı ışıklık ve parlaklık derecelerine sahip soyut nurlardır. Nur gayet açık ve seçik olduğu için apriori bir kavram gibi tarife gerek kalmadan anlaşılır bir ilkedir. Meşşâîlerin varlık kavramı ile aynı düzlemde tanımlanır. Nur, özünde apaçık olup başka varlıkları açığa çıkarandır.<sup>85</sup> Meşşâîlerin varlığı vacip-mümkün diye ikiye ayırdıkları gibi İshrâkîler de varlığı sembolize eden nuru, var olmak için başkasına ihtiyacı olmayan "saf nur" (nûr-ı mücerred, nûr-ı cevherî) ve varlığı başkasından olan "arazî nur" diye ikiye ayırırlar. Ayrıca kendi kendine kaim olan karanlığa "gasak", başkasına bağımlı olan karanlığa da "hey'e" adını verirler. Özü itibariyle bağımsız, şuur ve idrak sahibi olan varlıklar saf nurdur ve bunların madde ile hiçbir ilişkisi yoktur. Bunlara aynı zamanda "kahir nurlar" denilir. Allah, melekler, idealar ve insanî nefisler saf nuru temsil eder. Yıldızlar ve ateş gibi varlığı başkasından olanlar ise arazî nur diye adlandırılır. Ayrıca bunlar "müdebbir nurlar" diye de anılır. Cisimler ve fizikî nesnelere gibi şuardan yoksun varlık türleri asıl karanlığı; renk, tat ve koku gibi nitelikler ise arazî karanlığı temsil eder.<sup>86</sup> Âlem, ışıkla, ışığın yokluğu denilen karanlığın derecelerinden oluşur. Cisimler maddi yönleriyle bu karanlıktan veya ışığın içine sızmasını önleyen engelden başka bir şey değildir.<sup>87</sup>

Nurların idrak edicilik ve dirilik özelliklerinin kaynağı nur olmalarıdır; daha doğrusu bu iki özellik nur ile özdeştir. Kozmoloji alanında bütün evrenin ve insan da dahil olmak üzere içinde yaşadığımız dünyanın varlık kaynağı Nuru'l-Envar ve ondan sudur eden diğer nurlardır. Psikoloji alanında insan nefsi bir soyut nurdur. Eskatoloji ile ilgili olarak insanın ahiret hayatı -en azından kâmil filozoflarınki- nurlar âleminde gerçekleşecektir. Buna göre İshrâkîliğin hemen her cüzünde nur ve türevleri kendini gösterir.<sup>88</sup>

Sühreverdî, ontolojik anlayışında her şeyi nurun dereceleri olarak açıklar. Aristocu suret anlayışının nurani bir varlık olarak meleğe dönüştüğü görülür. Felsefesi hiyerarşik bir düzen içinde çeşitli yoğunluk derecelerine sahip bir nur ontolojisi olmaya yönelir. Nur kendini aydınlatan, bu suretle de bütün diğer eşyaları aydınlatan ve meydana getiren şeydir. Nur tanımdan muaftır, onun dışındaki her şey ise ona başvurarak tanımlanabilir. Bütün mevcudatın nihai kaynağıdır. Bundan

<sup>83</sup> Kaya, "İşrakîye", c.23 s.435

<sup>84</sup> Ziyâî, "Şihabuddin Sühreverdî", c.2, s. 93.

<sup>85</sup> Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, s. 124

<sup>86</sup> Kaya, "İşrakîye", c.23 s. 437.

<sup>87</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 91.

<sup>88</sup> Uluç, "İşrakîlik-Meşşâîlik İlişkisinin Mahiyeti", c.7, s.998.

bütün varlık dünyası yüksek derecede mutlak parlaklıkla başlayıp en zayıf ışıkla sona eren muazzam bir ışıklar hiyerarşisi şeklindedir. Bu kozmik ışık hiyerarşisinin zirvesinde Nuru'l-Envar bulunur. Alt sıralamada varlık âlemini idare eden melekler bulunur. Evrendeki tüm varlıklar aydınlık ve karanlık şeklinde iki ayrı nitelik taşır. Allah'a yaklaştıkça aydınlanma ve zuhur artar. Her basamağın aydınlığın bir üst basamağa götürür. Böylece riyazet, mücâhede ve irfanî bilgiyle donanan kişi Saf Nur'a ulaşmış olur.

Burada İbn Sînâ'nın Yeni Eflatuncu evren tasavvurunda melekler on sayısı ile sınırlı iken, Sühreverdî'nin Zerdüştlük etkisine binaen meleklerin sayısı sınırsızdır.<sup>89</sup> Ayrıca işlevi Yeni Eflatuncu melekler gibi üç işlevle sınırlı değildir. İbn Sînâ'nın melekiyyat anlayışından daha girift bir yapıya bürünmüştür.<sup>90</sup> İlk bakışta nur metafiziği ile akıllar metafiziği arasında hiyerarşi açısından ciddi benzerlikler olsa da farklılıklarında da olduğu görülmektedir. Bu nedenle Sühreverdî'nin İşrâkî tavra sahip olan İbn Tufeyl'in anlayışından ve diğer anlayışlardan farkı olarak sistemini ve varlık anlayışını nur üzerine kurguladığını ifade etmek mümkündür.

İşrâkî hikmet hem istidlali akla hem de kalbi sezgiye; hem zihnin formal eğitimine hem de nefsin artırılmasına dayanır. Zevkî ve hissi hikmeti cem etmiştir.<sup>91</sup> Ancak İşrâkî anlayışa göre aklın kavrama gücü sınırlı olduğu için insanı ancak belli bir noktaya kadar götürebilir. Dolayısıyla da genel geçerliliği olan doğrular ve gerçek, aklın ötesindedir. Gerçekliğin özüne ulaşmanın, ilahi hakikatleri kavramanın tek yolu sezgi ve keşiftir. İnsan ancak deruni tecrübe ve mükâsefe yoluyla iç aydınlığa erer ve nihayet giderek artan bir ilahi feyiz ve ilham sayesinde aracısız olarak hakikatle yüz yüze gelir.<sup>92</sup>

Sühreverdî, epistemolojik anlamda nazarsız müşahedenin eksik olacağını dile getirmiş, müşahedeye nazarın eklenmesiyle hakikate ulaşabileceğini ortaya koymuştur.<sup>93</sup> Hem teellüh hem de bahs ile hakikat araştırması yapılabileceğini, bahsi hikmetle zevki hikmetin birleştirilmesi gerektiğini, ancak teellühün bahsden üstün olduğunu, teellüh ve bahs yöntemlerinin birleştirilmesi halinde hakikatin en yetkin bilgisine ulaşabileceğini ifade etmiştir. Bu ifadeleri ile mücâhede ve istidlal yöntemini birleştirmeye teşebbüs etmiştir.<sup>94</sup>

İşrâk, epistemolojik açıdan giriş sadedinde aklî yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına işaret etse de hakikatin ortaya konulmasında bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke (manevi tecrübe) dayanan bilgi için kullanılır. Ontolojik açıdan, akli nurların tecellisi sonucunda varlığın zuhur edip gerçeklik kazanmasıdır. Ahlaki anlamda işrâk, insan nefsinin arınarak ilahi nurların tecellisiyle aydınlanıp kemale ermesidir.<sup>95</sup> Buna göre İşrâk felsefesinin diğer felsefi akımlardan en ayırt edici yönü, ontolojik açıdan nur metafiziğini, psikolojik ve epistemolojik olarak mücâhede ile keşfin ve hakikatin ortaya çıkarılacağını ileri sürmüş olmasıdır.

Sühreverdî, İşrâkîlikte nur anlayışı, hayal gücü, teellüh ve bahs yöntemi, görüşlerinin arka planı, yararlandığı kaynaklar ve yöntemi, cismin hakikati ve mantık konusundaki eleştirileri ile Meşşâîliğe karşı reddiye yazmıştır. Reddiyesi varlık anlayışı anlamında bütüncüldür, ancak fizik, psikoloji,

<sup>89</sup> İslam'da da melekelerin sayısı belli değil, bu durumu doğrudan Zerdüştlük etkisi olarak açıklamak doğru olmasa gerek.

<sup>90</sup> Izutsu, "İşrâkîlik", s. 70-71.

<sup>91</sup> Şemsüddin eş-Şehrezûrî, Nüzhetü'l-Ervâh, çev. Eşref Altaş, ed. İlhan Kutluer, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015 s. 864.

<sup>92</sup> Hüseyin Karaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yay., Rize 2014 s.111

<sup>93</sup> Türker, "İşrâkîlik Ekolü", c.1 s.128.

<sup>94</sup> Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, s. 27-28.

<sup>95</sup> Kaya, "İşrâkiyye", c.23 s.435

metafizik anlamda bir yönüyle İbn Sînâ'nın devamı bir yönüyle de İbn Sînâ'nın ileri bir boyutu olduğunu, bu anlamda da kendine özgün bir ekol olduğunu söylemek mümkündür.

Tavır olarak İshrâkîlikte hakikatin ortaya konulması için riyazet ve zühd yöntemine vurgu yapılır. Epistemolojik bakış açısı ön plandadır. Ancak tavır olarak İshrâkîliğin keşf anlayışı İbn Sina'nın hads anlayışından farklıdır. Bu nedenle bu anlayışın doğrudan İbn Sina'nın türevi olarak değerlendirmek doğru değildir. Ekol olarak İshrâkîlik ise ontolojik, kozmolojik ve epistemolojik anlamda nur ve keşf düşüncesi üzerine kurgulanır. Ayrıca tavır olarak İshrâkîlik parçacı bir yaklaşıma sahip iken ekol olarak ortaya çıkan İshrâkîlik bütüncül bir yaklaşım gösterir.

## SONUÇ

İslam Felsefesinde İshrâkîlik denilince tek tip bir anlayış tezahür etse de, ayrıntılı olarak üzerinde durulduğunda bir tavır olarak bir de ekol olarak iki tarz İshrâkîlik anlayışının mevcut olduğu görülmektedir. Her iki İshrâkîliğin kurucusu da çağdaştır ve İshrâkîlik tarzları birbirinden farklıdır. Bu farklılıklar İslam felsefesinin özgünlüğü ve zenginliği olarak tezahür etmektedir.

Mistik ve gnostik unsurları barındırması hasebiyle İshrâkîlik, özellikle sûfi çevrelerde de büyük ilgi uyandırmıştır. 12. yüzyıldan itibaren İbn Tufeyl daha ziyade Batı dünyasında sınırlı bir şekilde tanınırken, Sühreverdî'nin eserleri ve görüşleri Doğu İslam dünyasında özellikle İran ve Hind bölgelerinde etkili olmuş, kısmen de Osmanlı'da kendisine yer bularak günümüze kadar canlılığını devam ettirmiştir. Ekol olan İshrâkîlik Mir Damad, Molla Sadra Şirazi, Muhsin Feyz, Kadı Said Kummi, Davud el-Kayseri, Molla Fenari, Taşköprizade, İsmail Ankaravî gibi düşünürler tarafından takip edilmiş, özellikle de İbn Arabî'nin felsefesinde varlık bulmuştur. İbn Arabî'nin Sünnî ve Şîî düşünceyi bir hayli etkilediği dikkate alınır, Sühreverdî'nin düşüncelerinin İbn Arabî ve Molla Sadra'nın temsilcileriyle daha dar alanda yeniden hayat bulduğunu ifade etmek mümkündür.

Günümüzde İbn Tufeyl'in İshrâkî düşüncesine nazaran Sühreverdî'nin İshrâkîliği hem doğuda hem de batıda daha yoğun olarak incelenmektedir. İshrâk felsefesi her ne kadar genel anlamda İslam dünyasında ve özellikle Batı felsefesinde 20. yüzyılda tanınmaya başlamışsa da özellikle İran ve Hindistan Müslümanları arasında kavram, dil, yöntem, felsefi ve tasavvufî alanlarda birçok düşünürü etkilemiştir. Günümüz Batı dünyasında ise Muhammed İktbal, Carra de Vaux, Max Horten, Louis Massignon, Helmt Ritter, Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Hüseyin Ziyai gibi düşünürlerce hakkında birçok çalışma yapılmıştır.

Buna göre İslam felsefesini sırf Meşşâî düşünceden ibaret görmek, İslam Felsefesi'ne ve felsefi tasavvufa dair özgün düşünceler ileri süren ve günümüze kadar varlığını devam ettiren İshrâkîliği yok saymak anlamına gelecektir. Bu nedenle daha fazla İshrâkî düşüncenin temsilcileriyle ve onlardaki İbn Tufeyl'in yönteminin ve Sühreverdî'nin felsefesinin yansımalarıyla ilgili akademik çalışmaların yapılması gerekir.



## KAYNAKÇA

- Altaş, Eşref, "İbn Sînâ Sonrası Felsefi Gelenek: İbn Sînâcılık ve İsrâkîlik", *İslam Düşünce Atlası*, c. 2, ed. İbrahim Halil Üçer, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya 2017, ss. 611-699.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 2003.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Düşünce Tarihi*, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yay., Eskişehir 2008.
- Bayraktar, Mehmet, "İslam Felsefesinin Özgünlüğü Üzerine", ed. Mehmet Vural, *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2009, ss. 15-27.
- Bekiryazıcı, Eyüp, "İsrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Sühreverdî Örneği)", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, 22-24 Mayıs 2008*, c. 2, İstanbul BB. Yayınları, İstanbul 2009, ss. 359-366.
- Bekiryazıcı, Eyüp, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi", (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi SBE., Erzurum 2005.
- Corbin, Henry, "Şihabüddin Sühreverdî", *İslam'da Bilgi ve Felsefe*, haz. Mustafa Armağan, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, ss. 123-126.
- Doru, M. Nesim, "Meşriki Düşünceden İsrâkî Felsefeye Yol Var mı?", ed. M. Nesim Doru - Kamuran Gökdağ - Yunus Kaplan, *Sühreverdî ve İsrâk Felsefesi*, OTTO Yayınları, Ankara 2014, ss.85-106.
- Filiz, Şahin, *Fârâbî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2005.
- Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, thk. Mahmud Bicü, Daru'l-Takva, Dimaşk 2010.
- Gazâlî, *Mişkatü'l-Envar*, thk. Ebu'l-Alâ el-Affî, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire 1964.
- Goodman, Lenn E., "İbn Tufeyl", *İslam Felsefesi Tarihi-1*, ed. S. Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, Açılımkitap, İstanbul 2007.
- Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirâsi*, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. E.J Brill, Copenhagen and Cologne Leiden, 1988.
- Izutsu, Toshihiko, "İsrâkîlik", haz. Mustafa Armağan, *İslam'da Bilgi ve Felsefe* İz Yayıncılık, İstanbul 1997, ss. 63-76.
- İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, çev. Murat Demirkol, ed. Gürbüz Deniz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013.
- İbn Sînâ, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, çev. Ömer Türker, Hayy Kitap, İstanbul 2010.
- İbn Sînâ, "ed-Du'a ve z-ziyare ve te'siruha", *Mecmuatu Resaili İbn-i Sina*, nşr. Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Paris 2009, ss. 35-39.
- İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzan*, çev. Yusuf Özkan Özburun vdğr., (İbn Tufeyl-İbn Sînâ, Hayy b. Yakzan), İnsan Yayınları, İstanbul 2014, ss. 281-327
- İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ İkinci Analitikler-Burhan*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2006.
- İbn Sînâ, *Mantiku'l-meşrikiyyin ve Kasidetü'l-Mezdüce fi'l-Mantik*, neşr. Hindâvî, (<http://www.hindawi.org>) (Hindâvî Sieysi 2017), (21.01.2020)
- İbn Sînâ, *Nefsın Halleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım, Litera Yayıncılık, İstanbul 2020.
- İbn Sînâ, "Ruh Kasidesi", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, ss.325-334.
- İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, haz. Abdulhalim Mahmud, Felsefetü İbn-i Tufeyl, Daru'l-Kitabi'l-Mısri, Kahire 1990 c. 7 s. 69-158.
- İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, çev. Yusuf Özkan Özburun vdğr., (İbn Tufeyl-İbn Sînâ, Hay b. Yakzan içinde), İnsan Yayınları, İstanbul 2014.
- Karaman, Hüseyin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yay., Rize 2014.
- Kaya, Mahmut, *Felsefi Risaleler Kindi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- Kaya, Mahmut, "İsrâkiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c.23, ss.435-438.
- Köz, İsmail, "Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2005, c. 3, sayı: 1, ss. 23-40.
- Kutluer, İlhan, *Akil ve İtikad*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Kutluer, İlhan, *Felsefi Gök Kubberimiz*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "İbn Sînâ'nın Maşrik Felsefesi", *İslam Felsefesi Tarihi-1*, ed. S. Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, Açılımkitap, İstanbul 2007.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.
- Netton, Ian Richard, *Fârâbî ve Okulu*, çev. Mehmet Vural, Elis Yayınları, Ankara 2005.
- Özalp, Hasan, "Endülüs'te Akli Düşünce", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., Ankara 2012 c.2, ss. 109-132.
- Sıddîkî, Bahtiyar Hüseyin, "İbn Tufeyl", *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. İlhan Kutluer, ed. M. M. Şerif, Türkçe ed. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, c.2, ss. 147-161.
- Sühreverdî, Şihabuddin, *Cebraill'in Kanat Sesi*, çev. Sedat Baran, Sufi Kitap, İstanbul 2016.
- Sühreverdî, Şihabuddin, *el-Meşâri' ve'l-Muârahât*, (*Mecmuâtü Musannefâti Şeyhi'l-İsrâk* içerisinde), c.1, ed. Henry Corbin, Tahran 1993, ss.193-505.
- Sühreverdî, Şihabuddin, *İsrâk Felsefesi (Hikmetü'l-İsrâk)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Sühreverdî, Şihabuddin, *Nur Heykelleri*, (*Tasavvufun Kelimesi ve Burçlar Risalesi* ile birlikte), çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın - Arsan Taher - Hatice Göktaş, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017 ss. 29-61.
- Sühreverdî, Şihabuddin, *Tasavvufun Kelimesi*, (*Nur Heykelleri ve Burçlar Risalesi* ile birlikte), çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın - Arsan Taher - Hatice Göktaş, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017 ss. 67-114.
- Şehrezûrî, Şemsüddin, *Nüzhetü'l-Ervâh*, çev. Eşref Altaş, ed. İlhan Kutluer, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- Türker, Ömer, "İsrâkîlik Ekolü", *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, c. 1, haz. Ömer Türker, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021, ss.116-142.
- Türker, Ömer, "İsrâkîlik Yeni Bir Metafizik midir?", *Sühreverdî ve İsrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru - Kamuran Gökdağ - Yunus Kaplan, OTTO Yayınları, Ankara 2014, ss. 107-113.
- Uluç, Tahir, "İsrâkîlik-Meşşailik İlişkinin Mahiyeti", Proje ed. Bayram Ali Çetinkaya, ed. Eyüp Bekiryazıcı, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, c. 7 ss. 991-1023.
- Uludağ, Süleyman "İsrâkiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. 23, ss.438-439.
- Uysal, Enver, *Örnek Metinlerle İhvan-ı Safa ve İbn Sînâ Felsefesi*, Emin Yayınları, Bursa 2013.
- Ziyâî, Hüseyin, "Şihabuddin Sühreverdî: İsrâkî Okulun Kurucusu", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. S. Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal - Tuncay Başoğlu, Açılımkitap, İstanbul 2007, c.2, s.83-115.
- Ziyâî, Hüseyin, "İsrâkî Gelenek", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal - Tuncay Başoğlu, Açılımkitap, İstanbul 2007, c. 2, ss.117-150.