

T.C.  
Marmara Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü

İŞRÂKÎ FELSEFEDEN BİLGİ PROBLEMİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Danışman

Yrd.Doç.Dr.Mustafa ÇAĞRICI

Hazırlayan

İmdat YAVAŞ

## İÇİNDEKİLER :

<u>Konular :</u>	<u>Sayfa No:</u>
İçindekiler .....	2-3
Kısaltma Tablosu .....	4
Sunuş .....	5-7
I- BİLGİ PROBLEMİ .....	8
A- GENEL FELSEFEDE BİLGİ PROBLEMİ .....	9
a- Bilginin Tarifi ve Mahiyeti .....	10-14
b- Bilginin Değeri .....	14
1- Dogmatizm .....	14-16
2- Septisizm .....	16-17
3- Skolastisizm .....	17-18
4- Kritisizm .....	18-19
5- Pozitivizm .....	19-21
c- Bilginin Kaynağı .....	21-22
1- Rasyonalizm .....	22-29
2- Ampirizm .....	29-31
3- Entüisyonizm .....	31-36
B- İSLÂM FELSEFESİNDE BİLGİ PROBLEMİ .....	37-39
a- Tabiat Felsefesi .....	39
1- Tabiiyyûn .....	39-40
2- Dehriyyûn .....	40
3- Bâtıniyye .....	40-41
4- İhvânu's-Safâ .....	41-44
b- Meşşâf Felsefe .....	44-53

K o n u l a r :

Sayfa No :

II- İŞRAKÎ FELSEFEDE BİLGİ PROBLEMİ .....	54-56
A- İşrâkîliğin Kurucusu Sühreverdi el-Mak- tûl .....	56
a- Hayatı .....	56-59
b- Eserleri .....	60-63
c- Felsefesinin Kaynakları .....	63-69
d- İslâm Âlimlerince Ortaya Konan Belli- başlı Metodlar ve Sühreverdi'nin Mü- kâşefe Metodu .....	70-82
B- Sühreverdi'de Bilgi Problemi .....	83
a- Bilginin Tarifi ve Mahiyeti .....	83-84
b- Bilginin Bedhî mi Yoksa Kesbî mi Ol- duğu Meselesi ve Bilginin Çeşitleri.	84-85
c- Bilgi Edinme Vasıtaları ve Bilginin Elde Edilişi .....	85-90
d- İşrâk'ın Anlamı ve Mahiyeti .....	90-101
C- Sühreverdi'den Sonra Bilgi Problemi ....	102
a- İşrâkıyyun (İşrâkî Okulu) .....	102-105
b- İbn Tufeyl .....	105-109
c- Molla Sadrâ .....	109-114
Netice .....	115-118
Bibliyografya .....	119-123

Kısaltmalar Tablosu :

a.g.e.	.....	adı geçen eser
a.g.m.	.....	adı geçen makale
b.	.....	baskı
Bkz.	.....	Bakınız
Çev.	.....	Çeviren
H.	.....	Hicrî
Haz.	.....	Hazırlayan
M.	.....	Milâdî
nşr.	.....	neşreden
s.	.....	sahife
Trc.	.....	Tercüme
ts.	.....	tarihsiz
v.	.....	vefatı
v.b.	.....	ve benzeri
v.d.	.....	ve devamı
ys.	.....	yersiz(baskı yeri yok)
A.Ü.İ.F.D.	.....	Ank. Üniv. İlâhiyat Fak. Dergisi
D.İ.F.M.	.....	Darülfünun İlâhiyat Fak. Mecmuası
EI <sup>2</sup> (Fr.)	.....	Encyclopédie de l'Islam, 2.b.
GAL ve Suppl.	.....	Geschichte der arabischen Litteratur ve Supplement
İA.	.....	İslâm Ansiklopedisi
JA.	.....	Journal Asiatique

## S u n u ş :

Düşünce tarihinde insanoglunu en çok uğraştıran meselelerin başında "hakikat problemi" gelmektedir.

Hakikat diye bir şey var mıdır, varsa mâhiyeti nedir? Hakikatin bilinmesi mümkün müdür, mümkünse nasıl bilinebilir? İşte, bu ve buna benzer sorulara cevap arayan insan, bazan hakikati bulduğunu zannetmiş ve sınırlı akıyla onu izaha kalkışmıştır. Bazan da bütün gayret ve çabalarına rağmen bir türlü ulaşamadığı hakikatin varlığından şüpheye düşmüş ve onu inkâr etmiştir.

Fakat gerçek şu ki, yenilgiyi bir türlü hazmedemeyen âdem-oğlu, her tökezleyişinde daha bir azimli ve hırslı olarak yeneden doğrulmuş ve belki de mâhiyetini asla kavrayamayacağı bu bilinmeyi aramaya devam etmiştir.

Her nevî ilmin aynı isimle (Hikmet veya Felsefe) anıldığı ilk zamanlarda hakikati aramak bütün ilimlerin vazifesiydi. İlimin değişik adlarla çeşitli dallara ayrılmasından sonra ise bu

görevi Felsefe üstlenmiştir.

İşte, "İşrâkî Felsefede Bilgi Problemi" adı altında yaptığımız bu çalışmayla, beşerin bu mukaddes faaliyetinde, sadece, engin bir ilme ve zengin bir gönle sahip olan Sühreverdî ile onu takip edenlerin hakikat hakkındaki düşünce ve tecrübelerini vermek şeklinde bile olsa, bir insan olarak bizim de bir hissemiz bulunsun istedik.

Çalışmamıza önce Genel Felsefe (Batı Felsefesi)'nin bilgi ve hakikate dair düşüncelerini incelemekle başladık. Burada sadece bilginin umumi bir tarifini ve belli-başlı felsefî ekollerin bilgi hakkındaki görüşlerini özetlemekle iktifâ ettik; kaynaklarına inerek derinleştiremedik. Çünkü bu bölümü yalnızca asıl mevzuya bir ön hazırlık olarak düşündük.

"İslâm Felsefesinde Bilgi Problemi" adıyla verdiğimiz, İslâm Felsefesinin muhtelif ekollerinin bilgi ve hakikat hakkındaki kanaat ve yorumlarını ihtiva eden ikinci bölümü de aynı düşünceyle kaleme aldığımız için, onu da çok özet olarak sunduk.

Daha tafsilâtlı olarak vermeye çalıştığımız "İşrâkî Felsefede Bilgi Problemi" başlıklı üçüncü bölüme ise, İşrâkî felsefenin kurucusu Sühreverdî el-Maktûl'ün hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermekle başlamayı uygun gördük. Çünkü, İslâm felsefesinin bu pek orijinal filozofu hakkında ülkemizde maalesef çok az çalışma ve araştırma yapılmıştır ki, bunların bizce en fazla kayda değer olanı merhum Yusuf Ziya Yörükan'ın "Heyâkilü'n-Nûr Tercemesi ve Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi" adını taşıyan tezidir. Araştırmamızda onun bu çalışmasına çokça müracaat ettik. Ayrıca bu bölümde, İşrâkî Felsefenin kaynaklarını tespit için, Sühre-

verdi'ye tesir eden dîni ve felsefi cereyanlardan da bahsettikten sonra, İslâm dünyasında gelişen metodlara kısaca değinerek Sühreverdi'nin "mükâşefe metodu"nu inceledik. Bundan sonra ise, Sühreverdi'nin; bilginin tarifi, mâhiyeti, bilgi vasıtaları, bilginin elde edilişi ve bilgi hakkındaki diğer görüşleri ile işrâk nazariyesine geçtik ve nihayet işrâkî ekol (İşrâkiyyun) ile bu ekolün bilgi anlayışı hakkında özet malûmat veren "Sühreverdi'den Sonra Bilgi Problemi" adlı bölüm ile çalışmamızı noktaladık.

Tezimizin "İşrâkî Felsefede Bilgi Problemi" başlıklı bölümünde, konumuzla daha çok alâkalı olması hasebiyle en çok Sühreverdi'nin, Corbin neşri olan "Hikmetü'l-İşrâk" ve "Heyâkîlu'n-Nûr" adlı eserlerine müracaat ettik, diğerlerine ise yeri geldikçe bazı atıflarda bulunmakla iktifâ ettik.

Araştırmamız esnâsında değerli vakitlerini bizim için ayırarak, tavsiye ve ikazlarıyla çalışmamıza yön veren Yrd. Doç. Dr. Mustafa Çağrııcı Bey'e teşekkürü bir borç bilirim. Fakülteye başladığımdan bu yana dostâne teşvik ve yardımlarını gördüğüm Yrd. Doç. Dr. Necip Taylan Bey'e olan sonsuz minnet ve şükranlarımı da burada belirtmeden geçemeyeceğim. Ayrıca, Majid Fakhry'nin "A History of Islamic Philosophy" isimli eserinin henüz yayımlanmadığı tercümesinden istifâde imkânını sağlayan Ar. Gör. Kasım Turan Bey'e ve tezimizin hazırlanmasında emeği geçen Ar. Gör. Veyssel Uysal Bey ile diğer bütün arkadaşlarıma yardımlarından dolayı teşekkür ederim.

Gayret bizden yardım Allah'tandır.

İmdat YAVAŞ

-----  
G E N E L F E L S E F E D E B İ L G İ P R O B L E M İ  
-----



## I- B İ L G İ P R O B L E M İ

Tezimizin asıl mevzuu olan "İşrâkî Felsefede Bilgi Problemi" ni tedkîke geçmeden önce, begerî düşüncenin bütünü içerisindeki yerinin tesbîti ve daha iyi tahlili bakımından evvelâ "Genel Felsefede Bilgi Problemi" üzerinde, daha sonra da "İslâm Felsefesinde Bilgi Problemi" üzerinde duracak ve bilâhère "İşrâkî Felsefede Bilgi Problemi" ni görmeye çalışacağız.

## A- GENEL FELSEFEDE BİLGİ PROBLEMİ

### a- Bilginin Tarifi ve Mahiyeti :

Felsefe'nin en esaslı problemlerinden biri olan ve Osmanlı Türkçesinde "Mârifet Nazariyesi" olarak isimlendirilen "Epistémologie" kelimesi, lâtince épisteme (bilgi) ve logie (tutarlı söz) kelimelerinden müteşekkil bileşik bir kelime olup, "bilginin bilgisi" (1) anlamına gelmektedir.

Gerek kaynakları ve gerekse değeri bakımından bilginin felsefî zâviyeden tedkiki demek olan épistemologie problemi, sistemli bir şekilde ancak Yeniçağ felsefesinde ele alınmaya başlanmıştır. Çünkü daha önceleri sadece bilginin kaynakları üzerinde birtakım görüşler ileri sürülmekteydi. Bilginin tenkidi mes'elesi ise ilk defa "Saf Aklın Tenkidi" isimli eseriyle Alman filozofu Immanuelle Kant (1724-1804) tarafından ele alınmıştır. (2)

---

1- Nihat Keklik, Felsefenin İlkeleri, İstanbul 1982, s.163-164.

2- Nihat Keklik, a.g.e, s.164; Hüseyin Atay, Kur'an'da Bilgi Teorisi, İstanbul 1982, s.II-13.

Felsefe, durmadan dinlenmeden gerek tefekkür ve gerekse tecrübe ile "bilgi"yi arama işi, hakikate ulaşma çabasıdır, bilgiyi sevme, ona varma iştihâkiyle yoluna düşmedir. (3)

Bilgi teorisi ise adından da anlaşılacağı gibi, insan bilgisinin felsefî bir izahı ve yorumudur.

Geniş manada bilgi (connaissance), insan şuuruna konu olan her şey demektir ki malûmat, ilim, mârifet... gibi kelimelerle ifâde edilmektedir. (4)

Bilgi, felsefe ile diğer bütün ilimler arasında ortak bir fenomendir ve bu fenomende bir çok problem vardır: Bilgi nedir, bilginin kaynağı nedir, bilginin değeri nedir?... gibi. Ancak, ilimler kendi sahalarına giren (yani var olan) eşyayı konu edinmişlerse de, hiçbir ilim "Bilgi nedir?" suâlini sormaz. Bilginin karakteri yani doğuştan mı olduğu yoksa tecrübeye mi dayandığı konusu ile de uğraşmadığı gibi, bilginin kendisinden kazanıldığı şeyler (varlık) de ilimleri alâkadar etmemektedir. Çünkü, bütün bu problemler, epistèmologie'nin sahasına girmektedir. (5)

Bilgi(※) "obje ile süje arasındaki münasebet"(6)'tir ki bu münasebet, bir terazinin iki kefesine gibidir; kefenin birinde

---

(※) Bilgi'de iki unsur vardır: a-Süje(Bilen varlık, yani insan), b-Objekt(Bilinen, araştırılan, yani var olan şey). Geniş bilgi için bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.34-36; Ernst von Aster, Bilgi Teorisi ve Mantık, Çev. Macit Gökberk, İstanbul 1972, s: 2 v.d:

3- Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İst. 1980, s.13.

4- Osman Pazarlı, Din Psikolojisi, İst. 1972, s. 9.

5- Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, İst. 1980, s.33-34.

6- J.Hessen, Bilgi Theorisi, Vakit 1939, s.29.

ağırlık yani süje, diğesinde ise tartılan şey yani obje bulunmaktadır. İşte bu tartı ve münâsebetten ortaya çıkan denkleşmeye "bilgi" adını veriyoruz. (7)

Bilgide süje (şuur) ile obje (madde) arasında dâimî bir düalizm mevcuttur. Çünkü bu ikisi birbirinden ebediyyen ayrı kalmak durumundadır.

Süje-obje münâsebetinde görülen düalizm ile birlâkte bu iki unsur arasında bir de karşılıklı bir bağ (correlation) mevcuttur. Süje ile obje arasındaki bu bağın koptuğunu düşünemeyiz. O vakit obje obje olmaktan, süje de bilen süje olmaktan çıkar. Her süje yalnız bir obje için süjedir ve her obje de yalnız bir süje nazarında objedir. Süje'nin işi bilmek, objenin vazifesi ise süje tarafından bilinebilir olmaktır. Bu biliş esnasında süje kendi âleminden çıkarak obje'nin âlemine girer ve onun husûsiyetlerini kavrar. Fakat buna mukâbil obje hiçbir zaman süje âlemine giremez. (8)

Değişik felsefî teorilerin bilgi (süje-obje arasındaki münâsebet)'yi kavrayışı ve izâh edişi farklı farklıdır. Meselâ, bilginin imkânını inkâr eden felsefî cereyanlara bir reaksiyon olarak doğmuş olan idealizm, süje'yi müstakil bir varlık olarak telâkki etmekte ve obje'nin varlığını süje'ye bağlı görmektedir. Hatta bu teoriye göre obje'yi meydana getiren de süje'dir. Sensualist-empirist teori ise, obje'yi yalnızca bir duyu idrâki

---

7- Nihat Keklik, Felsefenin İlkeleri, s. 164.

8- J. Hessen, a.g.e, s.16-18.

olarak görmekte ve obje'nin duyuların hâricinde kalan bir varlık karakterinin bulunmadığını iddia etmektedir.

İdealizmin tam karşısında yer alan Realist düşünce nazarında ise, obje müstakil bir varlık olarak süje'yi de ihtivâ etmektedir. Realizm'de obje o derece müstâkildir ki, bu teorinin en uç noktası olan Materyalizm, süje'nin obje'den meydana geldiğini isbât'a bile kalkışmıştır. (9)

Bu üç teoriden oldukça farklı bir teori daha vardır ki, süje ile obje'yi "üstün bir sfer" in vasıfları olarak kabul etmekle, süje-obje düalizmini ortadan kaldırdığı için bu telâkkiye Menist teori adı verilmiştir. (10)

Süje-obje münâsebetinde, bilgi'nin meydana gelmesi esnasında büyük rol oynadıkları kabul edilen birtakım bağlar (bilgi aktları) (11) vardır ki bunları şöylece özetlememiz mümkündür:

İdrak Akt'ı: Varlık âlemiyle temasâ geçmemizi sağlayan pek önemli bir akt olup, diğer bilgi aktlarının da temelini oluşturan bu akt, sadece süje ile varlık âlemi arasında bir bağ oluşturmakla kalmayıp süje ile ideal varlık arasında münâsebet de kurmaktadır.

Düşünme Akt'ı: İdrak aktından daha geniş olan ve zaman-me-kân kavramlarıyla mukayyed bulunmayan düşünme akt'ı, sadece reel varlıkları değil, irreal olan şeyleri de -hayal sferi de dahil- ihtivâ etmektedir. Fakat bütün bu varlık modalitelerini

---

9- Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s. 35-40.

10-Hasan Küçük, Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler, İstanbul 1980, s.99.

11-Takiyettin Mengüşoğlu, a.g.e, s.40-57.

içine alan bu aktin sahip bulunduğu sonsuz hürriyet, tefekkür açısından hem avantaj, hem de dez-avantaj'dır. Bu münâsebetle tefekkür aktının ya idrâk ile ya da mantık ile dâima kontrol altında tutulması lâzımdır. Çünkü, tefekkür ancak varlık sferlerinin fenomenleri dâhilinde kaldığı sürece bilgi sağlamaktadır.

Anlama Akt'ı: Anlama, "düşünmenin idrâk sâhasına ait olayların, herhangi bir reflexion (teemmül) sarfetmeksizin doğrudan-doğruya kavranması" şeklinde tarif edilmektedir.

İzah Etme Akt'ı: Bize indirect (vâsıtalı) bilgi temin eden izah etme aktına gelince, bu akt'ın iki cephesi vardır:

a-İmmanent cephe: İzah etme aktına direkt bir prensip verilir, sonra da bu mâlûm prensibe dayanılarak bir olay yahut varlık hakkında bilgi elde edilir.

b-Transcendent cephe: Muayyen bir objektif prensipten hareketle varlığın herhangi bir sâhasına âit olay izah edilir.

b- Bilginin Değeri:

1- Dogmatizm:

İlk filozoflar, insan aklının neyi ne kadar bilebileceğini hesaba katmadan, bilgilerinin kesin ve değişmez nitelikte olup olmadığını hiçbir eleştiriye tabi tutmadan, aklın "mutlak ve değişmez olan"ı bilebileceğini zannettiler.

Nitekim, M.Ö. 8. yüzyıl ile M.S. 5. yüzyıl arasındaki bin yıllık aşkın bir zaman dilimine tekâbül eden "Antik Felsefe" döneminde, zihni tefekkür ve akıl yürütme yolu ile değişmez ve kesin gerçeklere ulaşılabileceğini iddiâ eden bir düşünce ekolü

inkişâf etmiştir ki, buna "Dogmatizm" (12) diyoruz.

İlkçağ dogmatizminin birinci dönem filozofları(\*), Aristo'nun deyimiyle "Fizikçiler" olup tabiat'a ait problemler (arkhè problemi) ile meşgul olmuşlardır. İkinci dönem dogmatist filozofları(\*\*) ise, "oluş, ruh ve varlık" problemlerini ele almışlardır.

Metafizik problemlerin kısmen veya tamamen ilmî bir metod, yahut daha esaslı olarak kabul edilen usullerle ispat edilebileceğine inanan dogmatik bir zekâ, "Mutlak" hakkında bilgi sahibi olunabileceği (13) kanaatindedir.

Dogmatizm tabiriyle, henüz bilgi meselesinin bir problem olarak uyanmadığı bir görüş anlatılmak istenmektedir ki, bu görüş insan aklına karşı şüphe ile sarsılmayan bir itimad beslemektedir. Bilginin imkânı ve vukûu da, dogmatizm tarafından fütursuzca kabul edilmektedir.

Sokrat-öncesi (pre-sokratik) dönem filozofları "...tamamen varlığa, tabiata teveccüh ettiklerinden umumiyetle bilginin kendisini bir mesele halinde hissetmezler. Bilginin kendisini bir mesele halinde bulmak sofistlerde vakîdir. Bilgi meselesini ilk defa bunlar ortaya atarlar ve bu suretle asıl

---

12- Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 11-41.

(\*) Thales, Aneximandros, Aneximenes... v.b.

(\*\*) Xenophanes, Parmenides, Elealı Zenon, Pythagoras, Empedokles, Anxagoras, Demokritos... v.b.

13- Andre Cresson, Filozofik Sistemler, Çev: S.J. Becarano, İstanbul 1962, s.23-24.

manasıyla dogmatizmi ebediyyen imkânsız kılarlar. O zamandan beri bütün filozoflarda herhangi bir şekilde bilginin tenkîdi hakkında düşüncelere rastlarız..."(14)

Özellikle bünyesine büyük şöhretlerin(\*) de katılmasıyla sistemleşerek felsefî bir meslek hâline gelen dogmatizmin teorik, moral ve dînî olmak üzere bir-kaç şeklinden(15) bahsetmek mümkündür.

Doğmatist filozofların bilgi'nin imkânı hakkındaki görüşlerini şöylece hülâsa edebiliriz: "...bir hakikat vardır ve biz ona kat'iyen kesb ittilâ edebiliriz. Usûl-i tahkîk de işte budur!.." (16)

## 2- Septizm(Şüphecilik):

İnsan aklının hiçbir hakîkati kesin olarak bilemeyeceğini, dolayısıyla herhangi bir konuda kesin hüküm verme yetkisine sahip olmadığını(17) iddiâ eden septisizm, -dogmatizmin aksine olarak- obje'yi görmemezlikten gelerek dikkatini, obje'nin önemini tamamen unutacak kadar süje üzerinde toplamaktadır.

Oysa mevzuumuzun başında bilgi'nin "süje ile obje arasındaki münâsebet" olduğunu ve bilginin meydana gelmesi için obje ile sujeden her ikisinin de varlığının zaruri olduğunu ifade etmiştik.

---

14- J.Hessen, Bilgi Theorisi, s. 26.

(\*) İlkçağda Sokrates, Eflâtun ve Aristoteles, Yeniçağda Descartes, Spinoza ve Male Branche... v.b.

15- J. Hessen, a.g.e. s.25.

16- Rızâ Tefvîk, Felsefe Dersleri, İstanbul 1930, s.310.

17- Nihat Keklik, Felsefenin İlkeleri, s. 167.



Septisizm mesleğinin kurucusu Elisli Pyronn(M.Ö.360-270)'a göre, süje obje'yi anlamaktan âcizdir ve hakîki bilgi yahut hüküm diye bir şey yoktur. Çünkü birbirine taban tabana zıd iki hükümden biri ne derece doğru ise, diğeri de en azından onun kadar doğrudur. Binaenaleyh, eşyâ ve olaylar hakkında hüküm vermekten sakınmalı ve her ne şekilde olursa olsun edindiğimiz bilgilere itimad etmemeli, aksine onlardan şüphe etmeliyiz.(18) Pyronn, herşeyden şüphe etme yolu ile ulaştığı tek hakîkatı, "şüphe ettiğimden şüphe etmiyorum" şeklinde ifâde etmiştir.

Netice olarak diyebiliriz ki, septik bir zihin, bir şeyin doğru yada yanlışlığına ait hükmü ne kabul, ne de inkâr eder; sadece ondan şüphe eder. Nitekim, onun "insan bilgisinin değeri nedir?" şeklindeki bir soruya vereceği cevap şu olacaktır: "Kesin bir şey söyleyemem, ondan sadece şüphe ile bahs edebilirim."

### 3- Skolastisizm(Okul Felsefesi):

"Scholasticus" deyimi latince schola (okul) kelimesinden türemiş olup, "Okul felsefesi" anlamına gelmektedir ki, bu felsefe ortaçağda din adamı yetiştiren manastır ve katedral'lerde işlenip gelişmiştir.(\*)

Skolastik düşünce, "Allah'ın emirlerini nakleden kutsal kitapların bildirdiklerinden başka hakikat yoktur, sadece bu nevi bilgilerin değeri vardır" iddiasında olduğundan, vahye karşı ileri sürülen aklî itirazları karşılamak gayesiyle<sup>aklı</sup> vahyin bildirdiği hakikatlere uygulayarak, itikâdî konuları

18- J.Hessen, a.g.e., s. 29.-

(\*) Bkz. Karl Vorlander, Felsefe Tarihi, I, Çev. Mehmed İzzet, İstanbul 1927, s.288.

mümkün olduğu ölçüde kavranılabilir yapmak için "Aristo Mantığı"na dört elle sarılmıştır. Öyle ki, dîni düşüncenin akıl ile bağdaştırılmasını temin eden "Aristo Mantığı" neredeyse bir "dogma" (⊛) kadar kutsal ve kesin gerçeklerden sayılmıştır.

Skolastik felsefe bilginin değişmez bir kadrosu olduğu kanaatinde idi. Bu kadro, kilise babalarının hikmetli sözleri ve felsefe otoritelerinin ortaya koyduğu temel bilgiler'dir. Skolastik felsefeye düşen vazife ise kilise babalarının ve otorite olarak kabul edilen kişilerin bu hükümlerini telif'ten ibâret idi.

Skolastik felsefe'nin hareket noktası inanmak, ulaştığı merhale ise anlamak idi ki, bunu şöylece ifâde etmişlerdir: "Credo ut intelligam=Anlayayım diye inanıyorum."(19)

#### 4- Kritisizm(Tenkidçilik):

Dogmatizm ile septisizm'i birleştiren bir görüş olup, bilginin mümkün ve hâkikatın mevcut olduğuna kânidir. İnsan aklına karşı büyük itimad beslemesi cihetiyle dogmatizmin yanında yer alır. Ancak bu itimad, dogmatizmde olduğu gibi insan aklının her hükmünü kontrolsüz kabul edecek ve insan bilgi kudretinin fevkinde başka hiçbir kuvvet tanımayacak kadar sınırsız değildir. Bilakis o (kritisizm), beşerî bilgiye duyduğu bu güveni her nevî bilgiye karşı beslediği

---

(⊛) Dogma, dîni eğitim ve an'ane yoluyla öğretilen ya da yazılı olarak bildirilen "ilahî kelâm" ve bunun emrettiği "inanç sistemi" olup, hiçbir zaman değişmezler ve bir defada "kesinlikle" ortaya konulmuş hakikatlerdir.

itimadsızlık ile birleştirir ki, bu noktada da septisizm'e yaklaşmaktadır.

Kritisizm ne tam bir dogmatizm ne de tam bir septisizmdir. O, "...dogmatik atılganlıkla septik yeis (ümitsizlik) arasında bir mutavassıttır..." (20)

Ortaçağın tartışmasız birer gerçek olarak kabul edilen dogmalarına bir reaksiyon şeklinde doğmuş olan kritisizm, tenkid süzgecinden geçirmeden hiç bir hükmü doğru kabul etmez. Bilirim iddiasında bulunmadan önce bilginin şartlarını arayan bu disiplinin kurucusu ve en önemli temsilcisi Immanuel Kant(1724-1804)'tir.

Bilgiyi "duyu organlarının bildirdiklerinin akıl vasıtasıyla telif edilmesi ve bir hüküm haline getirilmesi" şeklinde tarif eden Kant, zihinde hükümlerin teşekkülünde rol oynayan oniki kategori kabul eder ki, bunlar apriori kalıplardır. O'na göre insan bilgisi beşerî ölçüde bir rölatiflik vasfına hâizdir. Fakat bu rölativizm, fertten ferd'e değişen subjektif bir rölativizm değil, objektif bir rölativizm'dir.(21)

#### 5- Pozitivizm:

Sistemini "ölçülebilene, görülüp anlaşılabilene" mu'talar üzerine oturtan pozitivizm, tamamen "deney ve gözlem"e dayanır.

Fransız filozofu Auguste comte (1798-1857) tarafından

---

20- J. Hessen, Bilgi Theorisi, s.40.

21- Hasan Küçük, Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler, İstanbul 1980, s.171-172,237-246.

disipline edilmiş olan bu cereyan, hakikatı subjektif metod ile kavrayabileceğine inanan idealizmin karşısında yer alır ve sistemini "objektif olgular" üzerine binâ eder.(22)

Comte, XIX. yüzyıla girerken şunları söylüyordu: Artık metafizikle uğraşmanın zamanı geçmiştir. Çağ pozitif ilim çağıdır. Bundan böyle pozitif ilimlerin bulup-doğruladığı kavramlara değer vermeliyiz.

Comte'a göre, "mutlak"ı aramak, bu konuda metafizik izahlar getirmek çok gerilerde kalan boş bir çabadır. Çünkü artık "pozitif dönem"(\*) başlamıştır.

Bilginin değeri mevzuunda aşırı derecede relativist olan Comte'a göre, bilgilerimiz tamâmen yaratılışımıza bağlıdır: Eğer kör olarak dünyaya gelmiş olsaydık, bugün astronomi ilminden bahsetmemiz mümkün olmazdı. Beş duyumuza ilâveten bir başka duyumuz daha olsaydı, kâinatı şimdiki halinden çok daha farklı bir şekilde idrâk ederdik.

Bu izahlar bize gösteriyor ki, şüphe edilemez sandığımız hakikatler bile aslında izâfîdir. Çünkü, her ilim o devrin mahdud bilgi aletlerine ve yorum vasıtalarına dayanılarak ortaya konmaktadır.(23)

---

22- Mâcit Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 164.

(\*) Comte, insanlığın düşünce tekâmülünü üç büyük döneme ayırmaktadır: a-Teolojik dönem, b-Metafizik dönem, c-Pozitif dönem.

23- André Cresson, Filozofik Sistemler, s.154.

Öyleyse, ilim adamı her türlü metafizik farzedişlerden uzak kalmalıdır. (\*)

Netice olarak diyebiliriz ki, Pozitivist telâkkiye göre, kesin ve mutlak olanın bilinmesi imkânsızdır. Çünkü mutlak bizden kaçıkmaktadır. Biz ancak tecrübe ve müşahade yoluyla olayları bilebilir fakat mahiyetini kavrayamayız.

Evet, Mutlak hakkında zâhirde bir takım fikirler yürütmemiz mümkündür, ama onu asla bilemeyiz. Zira, zihnimiz ne kadar gayret sarfederse sarfetsin, sebepsiz ve sonsuz-başlangıçsız bir şeyin mânasını kavramaktan âcizdir. Öyleyse yapacağımız iş, hadiseleri ve bunların kanunlarını tedkik ile uğraşmak, gayrısını bir kenara bırakmak olmalıdır.

b- Bilginin Kaynağı:

Hepimizin zihninde kâinatta mevcut olan objeler'le alâkali olarak bir takım bilgiler mevcuttur: Her fırsatta iyilikten ve doğruluktan övgüyle bahseder, kötülüğün karşısında yer alırız. Güzel olan her şey sevgimizi celbeder, çirkinlikler ise nefretimizi kazanır. Realite karşısında âciz kaldığımız zamanlarda sığındığımız bir melce' vardır: Hayal kurmak. Bazı olaylar bize büyük hazz verir, bazısı da elem ve acı. Matematik prensibleri bütün olarak zihnen incelemekle iktifâ etmez, bir

---

(\*) A. Comte'un metafiziğe karşı aldığı menfî tavır, bazen düşmanlığa dönüşmekte ve bu düşmanlık onu, bilim adamlarına madde ve kuvvetlerin mâhiyeti (özü) üzerine yapılacak her türlü faraziyeyi men' etmeye kadar götürmektedir. (Bkz. André Cresson, Filozofik Sistemler, s.49.)

kısmını da pratik hayatın işlerliğine yardımcı olacak doğrular olarak gündelik hayatta kullanırız.

Açaba bütün bu bilgileri zihnimiz nereden almaktadır? Yani bilginin kaynağı nedir? Bu problem tarihin muhtelif devirlerinde ele alınmış ve çeşitli felsefe disiplinleri tarafından, birbirinden farklı yahut bir öncekini tamamlayan izahlar getirilmiştir.

Telifçi bir yaklaşımla bilginin kaynağı üzerine söylenenleri şöylece hülâsa etmemiz mümkündür. İnsan zihni, bilgiyi şu yollardan elde etmektedir:

- 1- Sezgi (hads=intuition) tarîkı,
- 2- İstidlâl (muhakeme) yolu.

Sezgi, vâsıtasız olarak elde edilen bilgidir ki, objektif (nesnel) varlıkların bilgisi (sezgisi) duyu organlarıyla, rûhî olayların bilgisi (sezgisi) ise "içe bakış" (müşahede-i enfüsiye) metodu ile elde edilir. Bu nevi bilgileri elde etmede zihin "muhakeme ve istidlâl"e ihtiyaç duymaz.

İstidlâli bilgi ise, vâsıtalı bilgi olup elde edilmesi için başka bir bilginin varlığına ihtiyaç duyulur. Bu çeşit bilginin elde edilmesinde zihin, discursif, yani "muhakeme ve istidlâl"e dayanan bir metod kullanır.(24)

- 1- Rasyonalizm(Akılcılık):

İnsan bilgisinin kaynağının "tefekkür ve akıl" (25) oldu-

---

24- Osman Pazarlı, Din Psikolojisi, s.9.

25- J. Hessen, Bilgi Theorisi, s.144.

ğuna kani olan bilgi anlayışına Rasyonalizm diyoruz. Bu teoriye göre iki nevi bilgi vardır:

1-Bedihî (Apaçık) bilgiler ki, ruh, bu çeşit bilgide, herhangi bir delil ve isbât'a mahal bırakmayan bir inanma zorunluluğunu kendi tabiatında bulur.

2- Teorik (Nazari) bilgiler. Ruh, bu cins bilginin sıhhatine önceki daha açık bilgilerden istinbât yolu ile inanır.

İşte, zihnin bedihî bilgilerden nazari bilgileri istinbât ameliyesine "tefekür" adını veriyoruz. (26)

Rasyonalizm'in akılcılığı ile ilmî metod'u birbirine karıştırmamak lâzımdır. Çünkü, akli fizikî dünyaya ilişkin bilginin kaynağı olarak gören felsefi doktrini ifade için kullandığımız "Rationalisme" tabiri, deney ve gözlemi benimsemiş olan "bilimsel yöntem"i değil, akli dünyaya ilişkin sentetik bilginin kaynağı sayan ve bu bilginin doğrulanması için bile olsa gözlem'e yer vermeyen felsefi metodu nitelemektedir.

Rasyonalist filozoflara göre aklın elde ettiği bilgi (felsefi bilgi), müstesnâ kabiliyetlerin elde edebileceği çok özel bir bilgidir. Bu nevi bilgi, gözlem ve genelleme metodlarıyla elde edilen ilmî bilgi'nin de üzerindedir. Zira ilmî bilginin istinâd ettiği metodlar, zihne ait olan tefekür sâhasında geçersizdirler.(27)

---

26- M. Bakır Es-Sadr, İslâm ve Filozofi, İstanbul 1980, s.102-105.

27- Hans Reichenbach, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, Çev. Cemal Yıldırım, İstanbul 1981, s.57.

Bilgilerimizin "akıl"ve onun bir fonksiyonu olan "düşünme" ile meydana geldiğini kabul eden klâsik felsefe mesleklerinden biri olan Rasyonalizmin ilkçağdaki temsilcileri (Sokrates, Ef-lâton), insan bilgisinin ve aklî prensiplerin "Apriori" olduğunu; sonradan yeni bir şey öğrenilmediğini, eşya ve olayların doğuştan getirdiğimiz bilgileri hatırlatan birer mütenebbih - (uyarıcı)ten ibâret olduğunu savunmuşlardır.

Nitekim Rasyonalist felsefenin ilk mümessili olan Sokrates (M.Ö.469-399) bilgilerimizin "doğuştan" geldiği kanaatinde dir. O'na göre öğretmenler insana yeni bir şey öğretmezler, sadece onlarda doğuştan mevcut olan bilgilerini hatırlatırlar. Sokrat'ın bu iddiâsını ispat sadedinde geliştirdiği metod (28) pek meşhurdur.

Hocası Sokrates gibi Platon (M.Ö.427-347) da insan bilgisinin "doğuştan" olduğu tezini savunmuştur. O'na göre hakikat, ancak "düşünme" yolu ile hatırlanır(bilinir). Kâinatta gördüğümüz objelerin aslında gerçeklikleri yoktur. Bunlar hakîki varlığın birer gölgesinden ibârettir. Hayaller ve gölgelerle dolu olan bu mahsûsât âleminde başka bir de idealar âlemi vardır ki, varlıkların asılları işte bu âlemde bulunmaktadır. (Platon ileri

---

28- "Diyalektik Metod" adı verilen bu metod iki safhadan oluşmaktadır: a- İronie (alay safhası), b- Maiteique (fikir doğurtma safhası). Sokrates bu metod ile, sıradan bir köleye en ağır geometri teoremlerini çözdürmüştür. (Geniş bilgi için bkz. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 49-50.)



sürdüğü idea fikrini "Mağara İstiâresi" (29) adı verilen bir misâl ile izah ediyor.)

Vaktiyle insan da bir idea idi ve idealar âleminde yaşıyordu. Fakat daha sonra mahsûsât âlemine gelince, vaktiyle idealar âleminde iken sahip bulunduğu bilgilerini unuttu. İnsanın bilgisi işte bu doğuştan getirdiği idealara ait bilgilerini hatırlamaktan ibârettir ki, bu hatırlamasına yardımcı olacak en büyük âmil eros (sevgi) (30) unsurudur.

Aristo'nun (384-322), seleflerinin geliştirdiği insan bilgisinin apriori olduğu tezine "tecrübe"yi de ilâve etmesiyle artık Rasyonalist Felsefe'de akl'ın yanısıra tecrübî izahlara da yer verilmeye başlanmıştır. Çünkü Aristo'ya göre, "insan zihni doğuştan bilgiye değil, fakat bilgi meydana getirme yeteneğine sahiptir." (31)

Aristo'ya göre, bilgi iki merhalede meydana gelmektedir: Duyu organları tarafından algılanan duyular "Pasif Akl"a gelir. Sadece "izlenimleri alma" kâbiliyetine sahip olan bu pasif akıl onları daha sonra "Aktif Akl"a gönderir. Duyularımız aktif akıl tarafından işlendikten sonra bir şekil (forme) kazanırlar ki, buna "bilgi" diyoruz.

Rasyonalizm, bilginin kaynağı konusunda, İlkçağ'da akl'ı göstermiş olmasına rağmen Yeni Çağ'da yetişen rasyonalist fi-

---

29- Hasan Küçük, Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler, İst. 1980, s.146'daki 22 nolu dipnot.

30- Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 64-65; Karl Vorlander, Felsefe Tarihi, I, s.113 v.d.

31- Hasan Küçük, a.g.e., s. 151.

lozoflar "duyulara ve idrâk'e" de önem vermeye başlamışlardır. Ancak aslolan gene akıl ve tefekkürdür.

Yeniçağ rasyonalizmine göre bilgi, aklın kontrolünden geçen deney ve gözlemlerden elde edilmektedir.

Skolastik düşüncenin kesin doğruları ve mutlağın bilgisini verdiğini kabul ettiği dogmaların yerine aklî esasları koyan Descartes (1596-1650) bir kısım bilgilerin doğuştan geldiğini söylemektedir: "...öğrenimle elde edilmeyip, bizimle birlikte doğan, kendiliğinden pek açık birtakım kavramlar vardır." (32) Descartes, hakîkatı arayan kişinin hayatında bir kez her şeyden şüphe etmesi gerektiğini söyler. Zira ona göre şüphe, kişiyi hakîkate ulaştıran "aklî bir metod"dur:

"Fakat bundan sonra her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim esnada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bir şey olmam gerektiğini fark ettim. Ve şunu düşünüyorum, öyle ise varım hakîkatının şüphecilerin en acayip faraziyelerinin bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve emin olduğunu görerek, bu hakîkatı aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim."(33)

Descartes'a göre insan, bilgiyi şu dört kaynaktan elde etmektedir:

1- Aklın sezgisi:(Bu kaynak ile elde edilen bilgiler üzerinde düşünülmeden kendiliğinden elde edilen zorunlu bilgilerdir.)

---

32- Descartes, Felsefenin İlkeleri, Çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1967, s.31-32.

33- Descartes, a.g.e., s.29 daki 1 nolu dipnot; ayrıca bkz. Karl Vorländer, Felsefe Tarihi, II, Çev. Orhan Sadeddin, İst. 1928 s.79-81

2- Duyular:(Eşyânın niteliklerine; şekil, renk, tad...v.b. ait bilgiler elde edilir.)

3- Muhayyile ve başkalarıyla yapılan görüşmeler.

4- Faydalı eserler. (34)

Descartes'in geliştirdiği Dedüksiyon metodu, hakikate ulaşmada tek ve en mükemmel metod olarak Spinoza, Leibniz ve Kant tarafından da benimsenecektir.

Spinoza (1632-1677)'ya gelince, o da tıpkı diğer rasyonalistler gibi bütün hakikatlerin kaynağının akıl olduğuna inanmaktadır. Metod yönünden Descartes'in tesiri altında kalmış olan bu koyu rasyonalist filozofa göre "akıl vasıtasız olarak sezdiği ilk hakikatler" bilginin kaynağını oluşturur. Akıl apaçık olarak kabul ettiği her bilgi doğru ve kesindir.

Spinoza, Descartes gibi Mutlak'ın bilgisine, kendi varlığından hareketle gitmez; hareket noktası olarak bir "Tanrı idesi" kabul eder, sonra da bu mutlak ve değişmez ide üzerine felsefi sistemini oturtur. Ona göre, varolanın bilgisini elde etmek "Tanrıyı bilmek" ile mümkündür. Çünkü Tanrı, nesnelere muayyen birdüzene göre kendi özünden yaratmıştır ve gayet tabiidir ki, menşei ilâhi olan bu nesnelere ideleri de Tanrı'da olacaktır. Binâenaleyh, Tanrı idesi her bilginin kaynağıdır. (35)

Descartes'in "dedüktif-matematik" metodunu benimseyenlerden

---

34- Hasan Küçük, a.g.e. s.153

35- Macit Gökberk, felsefe Tarihi, s.294

biri de G.W.Leibniz (1646-1716)'dir ve diğer rasyonalist filozoflar gibi o da, aklımızı yöneten ilke ve bilgilerin "doğuştan" olduğunu söylemektedir. Ona göre insan zihni bil-kuvve bilgilerle mücehhez olarak yaratılmış olup, bu bilgiler her an bilfiil bilgiye geçebilecek bir karakterdedirler.

Leibniz, âlemin ve varlıkların esasının tek bir cevher olduğunu ileri sürmekte ve "Monad" adını verdiği bu cevheri iki nevi olarak zikretmektedir;

1- Yaratıcı Monad (Allah),

2- Yaratılmış Monad (Sonsuz ve zorunlu gerçekleri bilen bu ikinci tür Monadlar akıl sahibi olup, her nevi bilgi ile donatılmış olarak yaratılmışlardır.)

Monadların muayyen bir düzen içersinde hareket halinde olmaları, Allah'ın kendilerine verdiği "ezeli âhenk" sebebiyledir ki, böylece onlarda mevcut olan şuursuz bilgiler şuur haline gelir.(\*)

Leibniz'e göre sadece "akıl doğruları" değil, "deney olguları" da intuitif bir kesinlik taşımakta ve "ilk doğrular" arasında yer almaktadırlar. (36)

Yeniçağ rasyonalist anlayışın karakteristik çizgilerine, diğerlerinde olduğu gibi Kant (1724-1804)'ta da rastlıyoruz. Kant her ne kadar bilginin meydana gelmesinde duyu organlarına yer vermişse de, asıl fonksiyonun akılda olduğunu ısrarla savunmuştur. Çünkü, doğru bilginin, kavramların ve bunlara ulaş-

---

(\*) Geniş bilgi için bkz. Karl Vorländer, Felsefe Tarihi, II, s. 156 v.d.

madaki kuralların, deneyden maâda akılda mevcut olduğu kanaatindeydi.

Kant bilgilerimizin meydana gelişinde belli-başlı iki faaliyet kabul eder:

- 1- Duyu organlarının faaliyeti,
- 2- Müdrikenin faaliyeti.

Duyu organları tarafından algılanan bilginin hammaddele-ri (kumaşı), gene duyu organları tarafından kendilerine deneyden gelmemiş elemanlar (zaman ve mekân) ilâve edildikten sonra akılda bulunan apriori kalıplara girerler ki, böylece biz eşyâyı ve olayları algılarız, yani eşya ve olaylar hakkında birtakım hükümlere sahip oluruz. Nihayet akıl, zihinde mevcut bulunan oniki kategoriye göre verilmiş olan bu hükümleri birleştirir ve onları daha büyük ve küllî hükümler altında toplar. Böylece "zihnin en yüce kavramları" meydana gelir. (37)

Tasavvurların ve ilk prensiplerin menşeinin akıl olduğuna kâil olan rasyonalizm mesleğinin mukâbili Empirisme (Tecrübiye) ekolüdür. (38)

## 2- Ampirizm(Deneycilik):

Ampirist düşünce, rasyonalizmin tefekkür ve akli bilgi için menşe' kabul eden akılcı tezine reaksiyon olarak doğmuş bir anti-tezdir ki, buna göre beşerî bilginin yegâne kaynağı tecrübedir.

---

37- Hasan Küçük, a.g.e. s.171-172.

38- İsmail Fennî, Lugatçe-i Felsefe, İst. 1341, Rationalisme maddesi.

Rasyonalist telâkkinin aksine olarak ampirist düşünceye göre, akıl apriori biçimde hiçbir bilgiye sahip değildir. umûmî veya husûsî, müşahhas veya mücerred bütün mefhumlarımızın istinadgâhı tecrübe olduğu gibi en yüksek bilgi prensiplerimizin dayandığı son nokta gene tecrübedir.

Rasyonalizm muayyen bir ide'den, ampirizm ise müşahhas vakılardan neş'et etmiştir. (39) Ampirist teoriye göre, mânâ ve tasavvur konusunda, zihin için yegâne kaynak "duyum" olup zihnin fonksiyonu sadece bu duyumları derlemekten ibârettir. (40) Rasyonalist doktrinde küllîden cüz'îye giden bir düşünme seyri olmasına mukâbil, ampirist teoride cüz'îden küllîye giden bir metod benimsenmiştir. (41)

Rasyonalist yöntemden çok farklı bir metod kullanan filozof, ilim erbabının ulaşamayacağı, felsefeye özgü gizemli bir bilgiye sahip olduğunu hiç bir zaman iddiâ etmez. Onun yaptığı iş -ilmî veya sıradan- müşahedeye dayanan bütün bilgilerimizi tedkik ederek vuzûha kavuşturmak ve bu bilgileri ifâde eden mefhum ve önermelerin mânâ ve muhtevâsına ışık tutmaktan ibârettir. (42)

Ampirist filozofların felsefe tarihi bakımından önemi, "tecrübe" faktörünün ehemmiyetine işaret etmiş olmalarıdır.

---

39- J. Hessen, Bilgi Theorisi, s.51-52.

40- M.Bakır es-Sadr, Islâm ve Filozofi, s. 91-95.

41- M.Bakır es-Sadr, a.g.e. s.107.

42- H. Reichenbach, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, s.57.

Ampirizmin asıl kurucusu olarak kabul edilen John Locke (1632-1704) (43) felsefesini, doğuştan bilgi olmadığı prensibi üzerine kurar. (Ona göre insan zihni "boş bir levha" gibidir. Bütün bilgi ve kanaatlerimiz sonradan kazanılmış olup tecrübe ve müşâhedeye dayanmaktadırlar. Locke, bilgi edinmede dış varlıklar için "duyum"dan, içimizde olup-biten olaylar için de "düşünce" den başkaca bir kaynak kabul etmemektedir. Bu iki kaynağın esâsı ise, biri dışı, diğeri içe açılan "tecrübe"den ibârettir.

Bu noktada, hâricî ve dâhilî iki türlü bilgi kaynağı kabul ettiği için Condillac (1715-1780)'ın Locke'u tenkid ettiğini müşâhede etmekteyiz. Zirâ Condillac'a göre bir tek bilgi kaynağı vardır, o da duyu organlarının duyumlarıdır. Çünkü ruhun sadece duyum alma kabiliyeti vardır. (44)

### 3- Entüisyonizm (Sezgiçilik):

Intuition, latince menşe'li bir kelime olup, felsefede "zihne kendiliğinden def'aten (tasavvurdan tasavvura intikal edilmeksizin) ve bilâvâsıta (teemmül ve istidlâlin aracılığına hâcet kalmaksızın) tebâdür eden ve şüpheden âri olan ilim ve ma'rifet" menasına gelmektedir. İsmail Fennî, intuition'un tam karşılığı olarak "şuhud" kelimesini gösteriyor. Çünkü şuhûd, hem baş gözüyle, hem de akıl veya kalp gözüyle görmeyi tazammun etmektedir.(45)

---

43- J. Hessen, a.g.e. s.52.

44- J.Hessen, a.g.e. s.54.

45- İsmail Fennî, Lugatçe-i Felsefe, Intuition maddesi.

Intuition ile, aklın hiç bir düşünme ve akıl yürütmeye lüzum kalmadan hakikati bir hamlede algılaması kastedilmektedir ki, buna sezîş (hissi kable'l vukû') diyoruz. Ancak bu "hassî olmayan (hasselere dayanmayan) zihnî bir sezîş" (46)tir. Hayatın realitesini tanıma vasıtası (47) olan sezgiyi İslâm alimleri "mârifet-i zarûriye", "mârifet-i huzûriye" gibi tabirler ile ifade etmişlerdir. Sezgi yerine çoğu zaman "hads" deyimi kullanılmıştır. "Hads defî yani gayr-i tadrîci olarak mebâdiden me-tâlibe zihnî melekâ-i intikâlidir...".

Sûfiye indinde "keşf-i zamir" yani "ilham" sözü ile ifade edilen sezgi mükâşefe anlamına gelmektedir ki, "mâverâ-i hicapta olan umûr-i gaybîye ve meânîye hakıyla muttâlî olmak" (48) demektir.

Sezgi'yi iki bölümde mütâlâa ediyoruz:

Tecrübeye dayanan (Empirique=deneysel) Sezgi:

- 1- Mârifet-i Hâssiye: Duyu organlarının verdiği bilgülerdir.
- 2- Mârifet-i Rûhiye: Ruhî türden olan sezgilerdir ki, şuurun bilâvasıta verileri olup içe bakış (iç-gözlem) metodu ile bilinirler.

Akla istinâd eden (Rational-ussal) Sezgi:

- 1- Akıl'dan vâsıtasız olarak gelen ve isbât-ı mümkün olmayan müteârifeler (aksiyomlar): "Küll, cüz'den büyüktür"... gibi.

---

46- J. Hessen, Bilgi Teorisi, s.96; H. Atay, Kur'an'da Bilgi Teorisi, İstanbul 1982, s.27-28.

47- Murettin Topçu, Bergson, İst. 1968, s.38.

48- Osman Pazarlı, Din Psikolojisi, s. 11.



2- Keşif ve icâd sezgisi: "Üstün zekâyâ sahip kişilerin sezgileri.

3- Metafizik sezgi: "Mutlak'ın kavramasına yarayan sezgi: "Düşünüyorum, o halde varım" düsturunda olduğu gibi. (49)

Ruhi bir sezisten ilk olarak bahseden Eflâtun olmuştur. O intuition'u "aklî misalleri (Idées) doğrudan doğruya bilmek.." (50) şeklinde tarif etmektedir.

Hakîkatin en yüksek prensiplerini doğrudan doğruya sezdiği-mizi kabul eden Plotin'den etkilenen St. Augustin de, değişmeyen bir hakikatten ve bu hakikatin zihnî olarak sezilebileceğinden bahsetmektedir. (51)

Yeni zamanda ise, Descartes'ın bir kıyas neticesi olarak değil de kendi kendisini bilâvâsıta sezisi şeklinde ulaştığı "cotigo ergosum" prensibi ile sezgiyi müstakil bir bilgi vasıtası olarak kabul ettiğini müşahede etmekteyizki, aynı kabul ediş Paskal'da da mevcuttur: "Müdrîke bilgisi yanında bir kalp bilgisi, aklî (rational) bilgi yanında teessürî bir bilgi vardır..." (52) Descartes'e göre sezgi, bizi, sadece kavramlara değil, aynı zamanda hiç şüphe edilemez hakîkatlere de ulaştırılmaktadır. (53)

Intuitîv bilginin vâsıtası olarak "tecrübe ve hassâsiyeti" gösteren Kant ise Intuition'u şöyle tarif etmektedir: "...doğ-

---

49- Osman Pazarlı, Din Psikolojisi, s. 9-10.

50- İsmail Fennî, a.g.e., aynı madde.

51- J.Hessen, Bilgi Theorisi, s.97-98.

52- J.Hessen, a.g.e. s.100.

53- Nurettin Topçu, Bergson, s.48.

rudan doğruya ilim, yani eşyaya doğrudan doğruya taallük eden ve eşyâyı idrâk için fikir tarafından ittihaz olunan ilim ve mârifettir" (54)

Bütün bu tarifler bize gösteriyor ki, sezgi, bazı filozoflara göre zekâ faaliyetinin bir neticesi, bazılarına göre bir his, bazılarına göre de mistik bir bilgidir.

Bilgiyi elde etme vâsıtaları olarak gösterilen "duyum ve tefekkür" Eflâtun ile birlikte "ruhî bir sezgi (intuition)"in de eklenmesiyle zekânın sınırları aşılarak "Mutlak varlık"a ulaşma, hatta onun bilgisini elde etme gayretleri, XIX. yüzyılda kayda geçer bir mesâfe kaydetmiş ve ünlü Fransız filozofu H. Bergson (1859-1941)'un bütün bu dağınık ve eksik izahları bir sistem dahilinde yeniden ortaya koymasıyla Intuitionisme mesleği doğmuştur.

Hakîkati kavramak ve ona ait bilgiyi elde etmek için tek ve en sağlam yol olarak intuition (hads) metodunu gören bu cereyan nazarında, "akıl ve duyumların fazlaca bir ehemmiyeti yoktur. Çünkü, intuitioniste bilgi anlayışına göre, akıl ve duyumlar, bulmak ve bilmek için vâsıtaya muhtaçtır. Halbuki, hakîki biliş ancak hiçbir vâsıta olmaksızın "doğrudan doğruya -sezgi kudreti ile- bilmekle" mümkündür.

Sezgi'yi "biricik ve tarif edilemez olan şeyle birleşmemizi temin için, bizi bir varlığın içine sürükleyen zihni sempati" (55) şeklinde tarif eden Bergson, kendisinden önce ortaya

---

54- İsmail Fennî, a.g.e., aynı madde.

55- Nurettin Topçu, Bergson, s. 40.

konulmuş olan diğer bütün sezgi şekillerinden ayrı gördüğü kendi sezgi anlayışının mutlak (absolu) varlığın bilgisini vereceğini söylemektedir. (56)

Bergson'a göre sezgi ile zekâ arasında kuvvetli bir münâsebet vardır: "Sezgi bizimle diğer canlılar arasında sempatik birleşme kurmak sûretiyle şuuru maddeden hayat âlemine geçiriyor. Lâkin bulunduğu noktaya çıkartan itme yine zekâdan geliyor. Şu halde zekâ bir hareket noktası, oluş âlemine sıçramak için kullanan bir canbaz tahtasıdır." (57)

Sezgi'nin iç-güdü'den doğduğunu ve zekâ olmadan sezginin bir iç-güdü'den ibâret kalacağını ileri süren Bergson, zekâ ve iç-güdü'nün doğuştan bilgiler ihtiva ettiğine kâildir. Ancak bu doğuştan bilgiler, zekâda münâsebetlere, iç-güdüde ise varlıklara âittir; zekâ şeklin bilgisini, iç-güdü ise maddenin bilgisini verir. Eğer iç-güdü kendi üzerinde düşünebilmiş olsaydı, bize hayat olaylarının anahtarını verebilirdi. (58)

Bergson'a göre sezgi, insanda bil-kuvve mevcuttur, fakat ancak bir çaba gösterilirse ortaya çıkar. Nasıl ki, insan, yüzme kabiliyetine sahip olduğu halde dünyaya geliyor, fakat bu kabiliyet varlığını ancak uzun bir tecrübeden sonra gösterebiliyorsa, sezgi de, zihnin kendinde hapsedtiği hayallerin içinde sanki saklı gibidir; onu hapseden, gözlerimizden saklayan bütün mâni-

---

56- Nurettin Topçu, Bergson, s. 63.

57- Nurettin Topçu, a.g.e, s.64.

58- Nurettin Topçu, a.g.e, s.65.

alar ile zekânın alışkanlıkları ve ölü şekiller, içten gelen bir hamlenin kuvvetle itmeleriyle ortadan kalkınca, bir yaratıcılık halinde meydana çıkıverir. (59)

İSLÂM FELSEFESİNDE BİLGİ PROBLEMİ

## B- İSLÂM FELSEFESİNDE BİLGİ PROBLEMİ

Genel felsefede bilgi probleminin ele alınışı hakkında -anahatlarıyla da olsa- böylece bir fikir sahibi olduktan sonra, her ne kadar İslâm Felsefesinde "Bilgi Meselesi" adı altında müstakil bir probleme rastlayamıyorsak da, belli-başlı İslâm felsefe ekollerinin bilginin mahiyeti, değeri ve kaynağı hakkındaki düşüncelerine burada yer vermeyi uygun görmekteyiz.

Çünkü, nasıl ki tezimizin asıl mevzuu olan İshrâkî doktrin İslâm felsefesinin çok önemli bir halkasını oluşturuyorsa, İslâm düşüncesinde en az onun kadar önemli ve tarihî seyri bakımından ondan daha önde gelen başka felsefî akımlar da vardır ki, bunlar bir noktada İshrâkî düşüncenin hazırlayıcısı ve müjdecisi durumundadırlar.

Nitekim bu durum -tezimizin buraya kadar olan kısmında da görüldüğü gibi- Yunan felsefesinde de böyle olmuş; evvelâ bilgiyi duyulara hasreden felsefî cereyanlar doğmuş, ardından da akılcı ve nihayet sezgici ekoller gelişmiştir.

Şimdi sırasıyla Sühreverdî'ye kadar olan İslâm felsefe ekollerinin bilgi meselesi hakkındaki telâkkîlerini, o ekolü temsil eden en önemli simâların şahsında görmeye çalışalım.

#### a- Tabiat Felsefesi:

İslâm felsefe tarihinde müstakil bir cereyan olmamakla birlikte, Sokrates öncesi Yunan felsefesi ile İbn Mukaffâ tarafından tercüme edilen Hind felsefesinin tesiri altında, Mûtezile ve ilim hareketlerinin telifiyle doğmuş olan birtakım felsefe cereyanları vardır ki, bunların hepsine birden "Tabiat Felsefesi" adını veriyoruz. (60)

Dinî düşüncenin, "Kelâm" adı altında sistemleştiği IX. ve X. yüzyıllarda Kelâm hareketinin mukâbili olarak telâkkî edilen ve müşterek vasıfları, tabiat ilimlerinin verilerine dayanarak felsefe yapmak olan bu tabiatçı cereyanlar, Tabiiyyûn, Dehriyyûn, Bâtıniyye ve İhvânü's-Sâfâ'dır.

#### 1- Tabiiyyûn(Tabiatçılar):

Mensuplarını ilk İslâm ampiristleri olarak gördüğümüz tabiatçı ekol, hakîkate ulaşmada "tecrübe ve tümevarım" metodunu benimsemekte ve bilgiyi yalnızca duyulara inhisar ettirmektedir. Nitekim, bu görüşün temsilcilerinden Ebu Bekr b. Zekeriyya er-

---

60- H.Z.Ülken, İslâm Düşüncesi, İstanbul 1946, s.214.

Râzi (251/865-925) bilgi elde edilmesinde yegâne ve en sağlam yol olarak "tümevarım" metodunu göstermektedir. (61)

### 2- Dehriyyûn(Materyalistler):

"Maddiyyûn, Hissiiyyûn, Allah'ı inkâr edenler, Ehlu't-Te-nâsuh..." (62) gibi isimlerle de marûf olan Dehrî filozoflara göre de bilgi elde etmenin biricik vâsıtası "duyular"dır. (63)

Bazı dehrî filozofların tâbiyyûndan bir adım daha ileri giderek ruh'u ve Allah'ın varlığını da inkâr ettiğine (64) şahit olmaktadır. Meselâ İbn Râvendî (ö. 910) vahyin önemli konularını ve mücizeyi inkâr etmekte, Allah'ın varlığını da kabul etmemektedir. İbn Râvindî'yi vahy'in lüzumsuzluğu sonucuna götüren sâik, "Allah'ı bulma ve iyi ile kötüyü bilme noktasında insan akli'nin yeterli olduğu" şeklindeki inancıdır. (65)

Zaman (dehr)'ı ezeli ve yaratılmamış sayan (66) dehriler, İslâm düşünce tarihinde çok az yer tutmuşlar ve bir ekol haline de gelememişlerdir. (67)

### 3- Bâtıniyye:

Felsefî bir ekol olmaktan ziyade dînî bir hüviyet arz eden ve felsefî mefhumlar, Kelâm'ın şüpheliği ile Tasavvufî

---

61- H.Z. Ülken, a.g.e, s.215.

62- T.J. de Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi, Trc. Yaşar Kutluay, Ankara 1960, s.58.

63- H.Z. Ülken, İslâm Felsefesi, İstanbul 1983, s.22.

64- H.Z. Ülken, İslâm Düşüncesi, s. 215-216.

65- Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, London 1983, s.96.

66- H.Z. Ülken, İslâm Felsefesi, s. 22.

67- Necip Taylan, Anahatlarıyla İslâm Felsefesi, İst.1983, s.143.



hallerin mezcinden doğmuş olan Bâtiniyye mezhebinin karakteristik vasfı, zâhirî ma'nâ (bilgi)yi reddetmek ve bâtinî ma'nâ- (bilgi)ya yönelmek olup, bu mezheb mensuplarının nazarında felsefî hakikatler, dinî gerçeklerden daha üstündür. (68)

#### 4- İhvânü's-Safâ(Ansiklopedistler):(\*)

H.IV./M.X. asrın ikinci yarısında Basra'da birtakım kişilerin bir araya gelerek İhvân es-Safâ adıyla cemiyet oluşturmalarına şahit olmaktadır. Üyelerini dört farklı grup şeklinde organize eden bu cemiyet, birinci grupta yer alan 15-30 yaş arasındaki gençlerin sadece nefislerinin tabii gelişimine önem vermekte, ikinci grupta bulunan 30-40 yaş arasındaki yetişkinlere dünyevî hikmeti öğretmekte, 40-50 yaş arasındaki üçüncü grub(enbiya)'a ilâhî kanunları ta'lim etmekteydi. Son grubu teşkil eden 50 yaşın üzerindeki İhvân ise artık eşya'nın kûnhüne vakıf olmakta idi ki, bu merteye onların nazarında Tabiat, Şeriat ve Kanun'un da üzerinde bir yücelâk idi. (69)

Müslümanları taassuba düşmekten korumak, felsefede tabiat ilimlerinin kullandığı tecrübe metodunu hâkîm kılmak ve cemiyette yüksek seviyede bir ahlâk anlayışını yerleştirmek gayesiyle(70) 50 veya 51 risâle telif eden İhvânü's-Safâ mümkün olan

68- Geniş bilgi için bkz. T.J. de Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi, s.58-59; H.Z.Ülken, İslâm Felsefesi, s.19 v.d.; Gazzâlî, Dalâletten Hidâyete, 61-69; İ.A.Çubukçu, Gazzâlî ve Batınîlik, Ankara 1964.

69- T.J. de Boer, a.g.e., s.59.

70- H.Z.Ülken, İslâm Düşüncesi, s.218.

(\*) Geniş bilgi için bkz. S.Hüseyin Nasr, İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş, Çev.Nazife Şişman, İst.1985, s.37-54; el-Kiftî, İhbâru'l-Ulemâ bi ahhâri'l-hukemâ, Mısır 1326, s.58-63.

her yerden öğretilerini seçip toplamaktadır. Çünkü, onların şiarı, "kurumamış hiçbir bilgi kaynağını ihmâl etmemek ve her inancın müsbet yönlerini doktrinlerine katmak" idi. Bu itibarla onlar, Yunan Felsefesinin yanısıra İran ve Hind hikmet ve irfanından, Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitapları ile İslâm felsefesinden ve kelâmından da istifade etmişlerdir. (71)

Umûmî karakteri itibarıyla telifçi (eklektik) bir vasfa sahip olan İhvânü's-Safâ felsefesi, bilgi nazariyesinde Mutasavvife ile Tabiiyyun'u ve Sensualistleri birleştirmektedir:(72) Bilgi'nin menşe'inin duyular olduğu fikrine kâil olmakla Tabiatçı ve Duyumcu bilgi nazariyesine yaklaşırlar. Hakîkatin ancak "tasfiye-i nefis" ile elde edilebileceğini söylemekle de Tasavvufî bilgi anlayışına meylederler. Fakat her hâlükârda İhvânü's-safâ'nın bilgi anlayışı sensualist temellere dayanmaktadır. (73)

İhvânü's-Safâ'ya göre akıl âlemi ile cisimler âlemi arasında bir mutavassıt (aracı) vazifesi gören nefis, kendinden aşağıdakileri "duyular" (ihzas) ile, kendinden yukarıdakileri "burhan" ile ve nihayet kendi zâtını ve cevherini ise aklî temmül yahut doğrudan doğruya sezgi ile idrâk etmektedir. En yüksek saf bilgisine ulaşması ise, ancak dünyadan feragat, salih ameller ve zühd yolunu takib etmesiyle mümkündür. (74)

---

71- Majid Fakhry, A History of İslâmic Philosophy, London 1983, s.180.

72- H.Z.Ülken, İslâm Felsefesi, s.29.

73- H.Z.Ülken, İslâm Düşüncesi, s.219.

74- T.J. de Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi, s.62; İsmail Yakıt, İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi, İst.1985, s.31-52.

İnsanı âlemin bilgisine götüren başlıca ipucu kendini bilmesi olmalıdır. (75) Çünkü, insan âlemdeki konumunu düşünürse anlayacaktır ki, o, -Paskal'ın da ifade ettiği gibi- en küçük ile en büyük arasında orta bir yerde olup, varlık hakkındaki bilgisi, hayvanların tam cehâleti ile meleklerin tam bilgisi arasındadır.(76)

İnsan akıllı, göz kamaştıran parlaklık ve saflıkları sebebiyle, Allhu Teâlâ'nın Celâl'i yahut Zât'ı, bir bütün olarak âlemin sureti, maddeden soyulmuş saf şekiller... gibi küllî kavramları ihâta edemez. Ayrıca, her ne kadar duyulara fiilen sunulan nesnelere kolayca kavrayabiliyorsa da, kâinatın aslını yahut onun varoluşu sebebini kavramaktan da acizdir. Bu münasebetle, duyuların ve aklın kendini aydınlatamadığı bu nevî yüce meselelerde insan, Allah'ın sözcüsü olan Peygamberlere uymalı ve nasıl ki Peygamberler meleklerin talimlerine teslim oluyorsa, o da onların öğretilerine öylece teslim olmalıdır. (77)

Peygamberlerin öğretisi (şeriat) ile ilim ve felsefede ifade edilen rasyonel bilginin birbirine zıt olduğunu söyleyen ilâhiyatçıları dar görüşlülük ve kıt anlayışlılık ile ithâm eden ihvânü's-safâ'ya göre böyle bir zıtlık söz konusu olamaz. Çünkü, felsefenin de şeriatın da nihâi gayesi bilgi peşinden koşmak ve fazileti yaşamak sûretiyle "insanın gücü nisbetinde

---

75- Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, s. 176; İsmail

mail Yakıt, İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi, s.28-54.

76- Majid Fakhry, a.g.e. s.177.

77- Majid Fakhry, a.g.e. s.177.

Tanrı'ya benzemek" (78) tir ki, nefis ancak bu şekilde kemâle ulaşabilir ve ebedî mutluluğu elde edebilir.

b- Meşşâî Felsefe:

İslâm dünyasında, Tabiat felsefesine paralel olarak, Yakûbî manastırlarında gelişen Arista şerhlerinin arapçaya tercümesiyle (79) birlikte akılcı bir felsefe başlamıştır ki, Aristoteles'in eserlerinin ve şarihlerinin külliyyatı ile Platon ve Galien'in metinlerine (80) istinâd eden bu düşünce disiplinine, Aristo'nun Peripatetik okuluna izâfeten "Meşşâî (x) Felsefe" denmiştir.

Ancak, Meşşâî felsefe her ne kadar "Aristotalisiyye" (x) (Aristoculuk) deyimiyile ifade ediliyorsa da o, sadece Grek filozofu Aristoteles'in bütün düşüncelerinin İslâm dünyasındaki tesir ve yorumu olmayıp, Aristo ile Eflâtun felsefelerinin telifini ve bu telifin Plotinos (204-270) ci yorumlama ile uzlaştırılmasını da ifade etmektedir.

---

78- Majid Fakhry, a.g.e. s.178.

79- Tercümelerle ilgili geniş bilgi için bkz. W. Montgomery Watt, İslâmî Tetkikler, İslâm felsefesi ve Kelâmı, Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968, s.48-51.

80- Henry Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, Gallimard 1964, s.216.

(\*) Arapça Meşşâî kelimesinin Grekçe'deki karşılığı "Peripateticien"dir. Bkz. İsmail Fennî, Lügatçe-i Felsefe, s.504.

(\*) Bkz. Mustafa Namık Çankı, Büyük Felsefe Lügati, II., İst. 1955, s. 639.

Gerçekten de, din ile felsefeyi uzlaştırmayı kendisine gaye edinen Meşşâî ekole mensub filozoflar (Meşşâûn), temelde İslâmî esaslara bağlı kalmışlar, metod olarak akla büyük değer veren Aristo mantığını benimsemişler ve felsefelerinde Eflâtun ile Yeni Eflâtuncu izâh ve yorumlara geniş yer ayırmışlardır.

İslâm felsefe tarihinin en esaslı akımlarından biri olarak müşahede ettiğimiz, IX ile XII. yüzyıllar arasında doğup gelişmesini tamamlayan ve nihayet yerini Kelâm ve Tasavvuf hareketlerine terkeden Meşşâî düşüncenin ilk temsilcisi "Feylesofu'l-Arab" lâkabıyla marûf el-Kindî (81) dir. "Muallim-i Sâni" (82) diye şöhret bulmuş Türkistanlı filozof el-Farabî ile sistemleşerek en yüksek noktasına ulaşmış olan Meşşâî felsefe, yine bir Türk olan ve Batınının "Avicenne" (83) şeklinde isimlendirdiği tabib filozof İbn Sînâ ile devam etmiş ve İslâm düşünce tarihindeki önemli yerini almıştır.

İslâm dünyasında yetişen akılcı filozofların ilki olan el-Kindî (801-872), felsefî metod olarak Burhan (ispatlama)'ı benimser. Gayesi Allah'a kurbiyyet kesbetmektir. (84)

Kindî'ye göre ruh, bol temrin ile saf manevî sûretleri kavramaya müsâit bir hâle gelir. Bu esnada kendisi bi'l-kuvve mânevî bir sûrettir. Bi'l-fiil mânevî sûret olması için ise, bedenden ayrılması gerekmektedir.

---

81- T.J. de Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi, s. 69.

82- W. Montgomery Watt, İslâmî Tetkikler - İslâm Felsefesi ve Kelâmı, s. 58.

83- Henry Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, s. 235.

84- H.Z. Ülken, İslâm Düşüncesi, s. 222-223.

Burhan metodunda konu, eşyanın sûretlerinin bilinmesi, hareket noktası ise mahiyet bilgisidir. Bilgüde hedef, süje ile obje arasında bir ayniyet oluşturmaktır. (85)

Kindî'ye göre hisler maddî sûretleri, akıl ise makûl sûretleri kavrar. Binaenaleyh, mahsûs âlem his ile, makûl âlem ise akıl ile kavranır. (86)

Kindî her ne kadar rasyonalist bir filozof ve yaşadığı devirde akl'a büyük değer veriliyor idiyse de, Allah'ın varlığı, kâinâtın yaradılışı ve nübüvvet gibi itikâdî konularda İslâm dininin inanç esaslarını savunmuştur. (87)

Farabî (870-950), bilgi için üç kaynak gösteriyor: His, Akıl, Nazar. "His ve akıl" vâsıtasız bilgi, "Nazar" ise vasıtalı bilgi verir.

Farabî'nin mütâlaasına göre vasıtasız ve bedîhî (apaçık) bilgiye ulaşmanın yolu sezgi (hads)'dir. O, iki nevi sezgi'den bahsetmektedir:

Birincisi duyulara ait olan sezgi ki bununla dış âlemi ve eşya'yı idrâk ederiz. İkincisi ise, nazar'a ait olan sezgidir ve bize eşyanın prensiplerini verir. Nazar ile mücerred ve seçik olan şeylerin bilgisini elde ederiz ki, hakîki ilim de budur.

---

85- H.Z. Ülken, İslâm Felsefesi, s. 44-45.

86- Necip Taylan, Anahatlarıyla İslâm Felsefesi, İstanbul 1983, s.164.

87- Necip Taylan, a.g.e. s.160.

Farabî'ye göre iki çeşit akıl-yürütme vardır:

1- Zarûrî istidlâl: Bir tek neticeye ulaştırır.

2- Mümkün istidlâl: İki muhtemel yol arasında bırakır.

Farabî zarûrî istidlâli tercih eder. Çünkü ona göre, Kelâmçıların benimsemiş olduğu mümkün istidlâl (cedel) ile mutlak (kesin) hüküm verilememektedir. (88)

Görüldüğü gibi Farabî akıl ve akıl-yürütme (istidlâl) metodunu benimsemektedir. Ancak O, sırf akıl zemininde de kalmaz; matematik sonuçlama'dan başlayarak mistisizm'e ulaşır. Ne var ki, Farabî'nin nazarında tasavvuf bir nazariye olmayıp tamamıyla enfüsî bir hal'dir. (89)

Bilgi nazariyesinde dogmatik olan İbn Sînâ (980-1037), doğuştan bir takım prensipler bulunduğuna ve bilgilerimizin bu (bedîhî ve kat'î) prensiplere dayandığına inanır. Aynı zamanda da, sonuç çıkarma yoluyla, ilk prensiplerden bütün bilginin elde edilebileceğine kânîdir. Bilginin his ve idrâk ile başladığını söylemekle empirizm'e büyük değer verdiği görülüyorsa da o, tecrübeyi hiç bir zaman aklın çerçevesi dışında düşünmemiştir. (90)Çünkü, İbn Sînâ'ya göre, his ve tecrübenin artması zihin için sadece bir iknâ ve tatminden ibarettir. His ve tecrübe ile kazanılan bilgilerin yakîn ve zarûret ifade etmesi ancak bir "kıyâs-ı hafî" ile mümkündür:" cüz'îlerde, mahsuslarda

---

88- H.Z.Ülken, İslâm Düşüncesi, s. 234-235; İslâm Felsefesi, s. 55.

89- İ.H.İzmirli, "İslâm'da Felsefe Cereyanları", Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Sene:IV, Sayı:14 İst. 1930.

90- H.Ziya Ülken, İslâm Düşüncesi, s. 256.

gördüğümüz ittırad küllî olmasaydı gördüklerimiz bu kadar kuvvetli, bu kadar çok olmaz idi." (91)

İbn Sînâ , deneycileri böylece reddettikten sonra, "ilim burhansız olmaz, şu kadar ki, bazı malumat vâsıtasız malum olur" diyerek sofistleri de reddetmektedir.

Ayrıca, idrâkin vukuunun kuvvetler vâsıtasiyla olduğunu kabul etmekle, vâsıtasız mârifet nazariyesi'ni ileri süren hadsiyyûn ile nefsi-nâtıkânın doğrudan doğruya idrâk ettiğini iddiâ eden mütekellîmin'in de karşısında yer almakta ve "...eşyâya âit olan ilmimiz eşyânın nefsimizdeki eserlerinden ibârettir" demekle de idealizm'e yaklaşmaktadır. (92)

İbn Sînâ'ya göre, dış idrâk ve iç idrâk olmak üzere iki nevi idrâk melekesi vardır. Dış idrâk beş duyu vâsıtası ile gerçekleşir. İç idrâk'in muhtelif cepheleri vardır. Bunlardan bazısı şekilleri, bazısı da mefhumları idrâk eder. (93)

İbn Sînâ , umûmî vechesiyle rasyonalist bir filozof olarak görülmekte ise de, bilgi nazariyesinde aklın sınırlarını aşmakta ve işrâka meyletmektedir. (94) Çünkü ona göre, akıl yürütme ile kavranılması mümkün olmayan bazı hakikatler vardır

---

91- İ.H. İzmirli, "İslâmda Felsefe Cereyanları", Darülfünun İlähiyat Fakültesi Mecmuası, Sene:III, Sayı:15 İst. 1930.

92- İ.H.İzmirli, Aynı Makale.

93- Nurettin Topçu, Bergson, s. 57.

94- H.Z.Ülken, İslâm Felsefesi, s. 107.



ki, bunları kavramanın yegâne yolu "iştirâk", iştirâk'e ulaşmanın metodu da "teemmül"dür.

Esasını Yunan Felsefesi'nin teşkil ettiği İslâm dünyasındaki akılcı felsefe (Meşşâî felsefe)'ye en büyük tepki Huccetü'l-İslâm Ebû Hâmâd el Gazzâlî (450-505/1058-1111)'den gelmiştir.(95)

Gazzâlî'ye göre, akılcıların (rasyonalistlerin) yegâne bilgi vâsıtası olarak kabul ettikleri ve kendisiyle hakîkatin bilgisine ulaşılabileceğine inandıkları akıl, aslında îtimada şâyan bir vâsıta değildir. Çünkü, nasıl ki, duyularımız bizi çoğu defâ yanlış idrâklerle aldatmakta ve zihnimizi çelişik (mütenâkız) hükümlere sevketmekte ise, aklın prensipleri de bize hiç bir yakînî bilgi vermemektedir. (96)

Evet, insan fizîkî dünya (mahsusat âlemi)'yi duyu organları yardımıyla kavrayabilir ve akıl ile de, vâcib, câiz, muhâl... gibi makûl âleme ait kavramları idrâk edebilir. Ancak bu iki âlemden farklı olarak, bilgiler ile, nebîler tarafından tarif edilen ve miktarları belirlenen, ibadetler ve âhiret hayatı, Cennet, Cehennem, Sırat, Mîzan, Arş, Kürsî, Cemâlullah... gibi hususlar da vardır ki, bunların akıl ile hele hele duyular ile idrâk edilmesi imkânsızdır. Zira, duyular ve akıl, bu sâhaya ait bilgileri elde etmekten âcizdir. Bunlara ancak "nübüvvet nuru" ile muttalî olunabilir.

---

95- T.J. de Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi, s. 109.

96- el-Gazzâlî, Dalâletten Hidâyete, Trc. Ahmet Subhi Furat, İstanbul 1978, s.40 v.d.

Gazzâlî'ye göre aklın fonksiyonu sadece "...nübüvveti tasdîke delâlette bulunmak, kendisinin nübüvvet gözüyle idrâk edemediğini kabul etmektir. O, bizi elimizden tutar ve bizi körlerin, kendilerini götürecek kimselere, saşırıp kalmış hastaların müşfik tabiblere teslimi gibi nübüvmete teslim eder. Aklın hudûdu ve sahası buraya kadardır. Bundan sonrakilere karışamaz, sadece tabibin kendisine söylediğini bize iletir."(97)

Akl'ın tek başına insanı saadet ve hidâet götürmeye gücünün yetmeyeceğini belirten Gazzâlî, gerçek bilginin kaynağının "ilâhî âlemden parlayan bir nur" (98) olduğunu söylemektedir. Bu nur sayesinde insan, hem dînî itikadın hakikatlerine, hem de ahlâkî duyguların güzelliklerine ulaşır.

Nitekim, kendisinde buluş çağından hemen sonra başlayan ve gittikçe alevlenen, yakîni bilgi'ye ulaşma iştihakı, 36 yaşlarına geldiğinde Gazzâlî için halli imkânsız bir problem haline alıyor ve çok ciddi bir bunalıma sürükleniyor. (99) Düştüğü bu handikaptan bir delil yardımıyla değil, "Allahu Teâlâ'nın kalbine ilkâ ettiği bir nur" (100) sayesinde kurtuluyor ki, Gazzâlî'nin nazarında bu nur, aynı zamanda hakiki bilgi'nin de anahtarıdır.

---

97- el-Gazzâlî, a.g.e., s. 83.

98- el-Gazzâlî, Nurlar Feneri, Trc. Süleyman Ateş, İst.1966, s. 18(önsöz).

99- el-Gazzâlî, Dalâletten Hidâyete, s.39 v.d.

100-el-Gazzâlî, a.g.e., s.42.

Şübhe'yi Hakka ulaştıran bir vâsıta (101) olarak kabul eden ve bununla bütün eski ilâm ve felsefeye hücum eden Gazzâlî'ye göre, hakîkate ilim (akıl) ile ulaşmak mümkün olmadığı gibi metafizik ile de ulaşılamaz. (102) O'na göre, şüphelerden kurtulmanın ve hakîkate ulaşmanın yegâne yolu, dinî itikad sistemini "...derunî, akıl üstü bir kaynaktan gelen bir aydınlanma"(103) ya bağlamaktır. Bu ise ancak, mutasavvife'nin nefsi tezkiye, ah-lâkı düzeltme, Allah'ı zikir için kalbi tasfiye'den ibâret olan "Keşf" yolu ile sağlanabilir.

Nitekim Gazzâlî'nin kendisi de, "içinde hiçbir şüphe kalma-yacak şekilde bilinen, kendisinde vehim ve yanlışlık ihtimali varit olmayan, kalbin yanlışlığına inanmadığı" (104) şeklinde tarif ettiği "yakînî bilgi"ye filozofların ve kelâmçıların pek değer verdiği akıl ile değil, sofiyyenin gösterdiği "derûnî tecrü-be" yolu ile ulaşmıştır.

Gazzâlî, on sene kadar kaldığı uzlet hayatı boyunca muta-savvife'nin hakîkate ulaşma metodu olan "Keşf tarîki"ni tecrübe etme imkân ve zeminini buluyor ki, bu tecrübe sonunda vardığı hüküm şudur: Kat'î, vâsıtasız, hadsî ve metafizik yakîn'e ulaştıran biricik bilgi vâsıtası "Keşf"tir. (105)

---

101- Geniş bilgi için bkz. İ.H. İzmirli, "İslâmda Felsefe Cereyan-ları" Darülfünun İlâhiyat Fak. Mecmuası, Sene: IV, Sayı: 16, İstanbul 1930.

102- H.Z. Ülken, İslâm Düşüncesi, s. 287.

103- T.J. de Boer, a.g.e. s.109.

104- el-Gazzâlî, Dalâletten Hidâyete, s. 39.

105- H.Z. Ülken, a.g.e., s. 291.

Gazzâlî, hakîkate ulaşma konusunda, kullandıkları metodlar bakımından hakikat arayıcılarını dört grupta (106) mütâlâa ediyor:

1- Kelâmcılar: Hakîkate ancak "rey ve istidlâl" ile ulaşabileceğini iddiâ edenlerdir.

2- Bâtınîler: Hakîkatin ancak "masum imam"dan öğrenilebileceği kanaatinde olanlardır.

3- Filozoflar: Hakîkate ulaşmanın yegâne yolu olarak "Mantık ve burhân"ı görenlerdir.

4- Sûfîler: "Müşahede ve mükâşefe ehli" olduklarını söyleyen bu dördüncü grup hakkında Gazzâlî'nin kanaati şöyledir:

"Sûfîlerin, Allah Teâlâ'nın yoluna girmiş kimseler olduğunu, onların hayat tarzlarının, en güzel hayat tarzı; yollarının en doğru olduğunu, ahlâklarının ahlâkın en güzeli bulunduğunu yakînen anladım. Akıllı insanlar, hakîmler, şeriatın sırlarına vakıf âlimler, onların hayat tarzlarından ve ahlâkından bir şey değiştirmek ve yerine daha iyisini koymak üzere bir araya gelseler, buna bir imkân bulamazlar. Onların dış ve içlerindeki hareket ve duygularının hepsi, nübüvvet kandilinin ışığından alınmıştır. Yeryüzünde nübüvvet nûrundan başka, kendisiyle aydınlanacak bir ışık yoktur." (107)

Gazzâlî yakîn'e giden yolda katettikleri mesâfe bakımından da insanları üç gruba ayırıyor:

---

106- el-Gazzâlî, Dalâletten Hidâyete, s.44.

107- el-Gazzâlî, a.g.e., s. 74-75.

- 1- Avâm; bilgileri taklîde dayananlar,
- 2- Havâss; bilgiye istinbât yoluyla ulaşan (âlim)'lar,
- 3- Hâssü'l-havâss; hakîkati arada perde olmaksızın müşahede eden ârifler ki, yakîn'e ulaşanlar işte bunlardır. Takib ettikleri yol akıl yolu değil, dârûnî bir tecrübe yoludur. (108)

Gazzâlî, kelâmcıların ve filozofların aksine en büyük değeri bu dînî-tasavvufî tecrübe'ye vermektedir. Öyle ki, O'na göre dinin bütünü, "...mücerred ahkâm veya akâid'den ziyâde bâtınî birzevk veren rûhî bir yaşanış (tecrübe)..."dir. (109)

---

108- T.J. de Boer, İslâmda Felsefe Tarihi, s. 118.

109- T.J. de Boer, a.g.e., s. 119.

İŞRÂKÎ FESEFEDE BİLGİ PROBLEMİ

## II- İŞRÂKÎ FELSEFEDE BİLGİ P R O B L E M İ

Hakikat'e ulaşma ve gerçek bilgiyi elde etme sadedinde Aristo mantığı çerçevesinde nazar ve istidlâl metodunu benimsemiş bulunan Meşşâî felsefe, daha doğuşu sırasında bazı fukahâ ve Aristo felsefesindeki rasyonalizme karşı çıkan sûfiler tarafından çeşitli tenkidlere uğramıştı.

XI. ve XII. yüzyıllara gelindiğinde ise, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin ortaya koyup Ebu Bekr el-Bâkıllânî gibi kelâm otoriteleri tarafından geliştirilen Eş'arî Kelâm'ı, resmî çevrelerin de desteğini kazanmış olarak, vahy'i aklın tasallutundan kurtarmak ve akîdeye aykırı felsefî doktrinler ileri süren filozoflara karşı nass'ları savunmak gayesiyle, İslâm düşüncesinin bu akılcı cereyanıyla mücâdeleye başladı.

Akîde lehine akla karşı yapılan bu mücâdelede en büyük pay, şüphesiz, Huccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nindir. Çünkü, Gazzâlî'nin hücûmları netîcesinde Rasyonalizm'in Doğu İslâm dünyasındaki gücü tamamen kırılacak ve akılcı zihniyet bundan sonra şansını Batı'da (Endülüs'te) denemek zorunda kalacaktır.

Artık, Doğu İslâm dünyasındaki fikrî ortam, Sühreverdi'nin işrâkî hikmetinin ve irfânının yayılması için hazırdır.

A- İşrâkîliğin Kurucusu Sühreverdi el-Maktûl:

a- Hayatı:

İran'ın Irak-ı Acem bölgesinde bulunan Zincan iline bağlı Sühreverd kasabası H. V. ve VI. yüzyıllarda üç büyük şahsiyet yetişmiştir. Bunlardan ilki 490 ile 563 yılları arasında yaşamış olan Ebunnecîb Abdülkadir Ziyâeddin-i Sühreverdi, ikincisi ise bunun yeğeni olan Şeyh Şihâbuddin Ebu Hafs Ömer-i Sühreverdi (539-632) dir.(1)

İşrâkî Felsefenin kurucusu olan ve İslâm Felsefe ve Tasavvuf tarihinde pek mümtaz bir yere sahip bulunan üçüncü Sühreverdi'ye gelince; bu zat, müridleri tarafından "Şeyh-i Şehîd" olarak anılan, biyografi yazarlarının ise diğer iki adaşından ayırmak için "Şeyh-i Maktûl"(\*) dedikleri Ebu'l-Fütûh Yahyâ(\*\*) b. Habeş b. Emîrek Şihâbuddin es-Sühreverdi'dir.

---

1- Sühreverdi, Nur Heykelleri, Çev. Saffet Yetkin, Ankara 1963, s.1 v.d.(önsöz)

(\*)H. Corbin, Suhrawardi d'Alep fondateur de la doctrine illuminative(ishrâqî), Paris 1939, s:3 v.d.

(\*\*)Sühreverdi'nin isminin "Ahmed" olduğu rivayet ediliyorsa da, İbn Ebî Useybia'ya göre "Ömer" dir.(Uyûnu'l-Enbâ, s.641) İbn Hallikân ise en doğrusunun "Yahya" olduğu kanaatindedir. (Vefeyât, VI, 268)



Hicrî 549 (1154) yılında Sühreverd kasabasında doğdu. (2) İlk tahsili sırasında Merâğa'da, Fahreddin er-Razî'nin de hocası olan Şeyh Mecduddin el-Cilî'den Felsefe ve Fıkıh Usulü dersleri aldı. (3) Resmî öğrenimini ise, o devirde İran'ın önemli bir eğitim-öğretim merkezi olan Isfahan'da Zahirüddin el-Kari'den tamamladı.(4)

Böylece çok genç sayılacak bir yaşta felsefî ilimleri, Kelâm ilmini, Fıkıh ve Fıkıh Usulü ilmini öğrendi. Simyâ ilmini de bildiği nakledilmektedir. (5)

Resmî çalışmalarını tamamladıktan sonra İran'a yaptığı seyahatlerinde çeşitli sûfî grupları içersinde bulunan Şeyhin bu esnâda tefekkür ve zikirle geçen uzun inzivâ dönemleri olmuştur. Hayatının büyük bir kısmını seyahatlerle geçiren Sühreverdi, bir ara Anadolu'da da bulunmuş ve Selçuklu sultanı ile veliahtlarından en iyi şekilde kabul görmüştür. Sühreverdi, daha sonra seyahatlerinin yönünü özel bir sevgi beslediği Suriye'ye çevirdi. Önce Şam'a, oradan da Halep'e geçti. Halep'te bulunduğu sırada âlimlere ve özellikle sûfilere karşı büyük bir muhabbet besleyen Melik Zahir (1167-1215)'in kendisine yaptığı daveti kabul etti ve saraya yerleşti.

---

2- Ö.R. Kehhâle, Mu'cemu'l-Müellîfin, XIII, Beyrut-Lübnan ts, s.189.

3- İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 269.

4- Seyyid Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, s.69.

5- İbn Ebî Useybia, Uyûnu'l-enbâ, s.641 vd.

Muhaliflerini altetmesini sağlayan pek parlak bir zekâya, yüksek fesâhat ve belâgate sahip olan Sühreverdî'nin, bütün felsefî bilgileri kavrayan Hikmet ilminde de çağdaşlarını aşan derin bir vukûfiyeti vardı. Ne var ki, gayet açık sözlü idi ve bâtinî doktrinleri açıklamada oldukça tedbirsiz davranıyordu. Nitekim, coşkun zekâsını besleyen toplu ve derin bir ilim sermâyesiyle akıl ve zihinleri bağlamak isteyen kayıtları kaldırarak olayları tam bir fikir hürriyetiyle araştırmaya ve tahlil'e girişti. ki, bu genç ve cüretkâr filozofun devrin ulemâsının havsalasına sığmayan yüksek fikirleri çevrenin taassubunu ayaklandırmakta gecikmedi. İslâm'da olmayan hulûl, itti-hâd ve benzeri sapık fikirleri İslâm'a sokmaya çalıştığı (6), iman esaslarına aykırı "karmatik doktrinler" yaydığı (7) ve halkın itikâdını bozduğu (8) gerekçesiyle Haleb fukahâsı tarafından katline fetvâ verildi. Melik Zahir ulemânın bu isteğini reddedince mesele Melik Zahir'in babası Selâhaddin Eyyûbî'ye götürüldü. Haçlı istilâsından henüz kurtarılmış olan Suriye'de, siyasî ve dînî hakimiyetin devamı için ulemânın desteğine büyük ihtiyaç duyulduğu bu çok kritik dönemde Selâhaddin Eyyûbî'nin bu isteğe boyun eğmekten başka çaresi yoktu.

---

6- es-Seyyid Mahmud Ebu'l-Feyz el-Menûfî, et-Tasavvufu'l-İslâmiyyi'l-Hâlis, Ficâle-Kahire, ts., s.183.

7- Carl Brockelmann, GAL, I, 437.

8- İbn Ebî Useybia, Uyûnu'l-enbâ, s. 642.

Artık genç bilgeye beslediği aşırı muhabbet bile Melik Zâhir'i babasından gelen idam fermanının infazdan alıkoyamazdı.

Neticede, İshrâk Şeyhi Sühreverdî tutuklandı ve milâdî takvime göre 36, kamêrî takvime göre ise 38 yaşında iken, 5 Receb 587 (29 Temmuz 1191) tarihinde Haleb kalesinde esrarengiz<sup>(\*)</sup> bir şekilde öldü.(9)

---

(\*) S. Hüseyin Nasr, İbrahim Medkûr tarafından neşredilen (Kahire 1394/1974) Şihâbuddîn Sühreverdî isimli eserde yer alan "Şeyhu'l-İshrâk" başlıklı makalesinde Sühreverdî'nin öldürülmesinin sebepleri üzerinde uzun uzadıya durmaktadır.

9- Sühreverdî'nin nasıl ve hangi tarihte öldüğü (yahut öldürüldüğü) kesin olarak bilinmemektedir. İbn Ebî Useybia'ya göre, Haleb kalesinde mahpus bulunduğu sırada öldürüleceği haberi kendisine ulaşınca riyâzâtı çok seven Şeyh, bir köşeye çekilerek yemeyi içmeyi terketmiş ve böylece Rabbine kavuşmuştur(h.586 yahut 587). Bu sırada yaklaşık olarak 36 yaşında idi (İbn Ebî Useybia, Uyûnu'l-enbâ, s.642). İbn Hallikân ise Sühreverdî'nin, babası Selâhaddin Eyyûbî'nin emriyle Melik Zâhir tarafından önce Haleb kalesine hapsedildiğini, sonra da boğdurulduğunu haber vermektedir(5 Receb 587). Öldüğünde 38 yaşındaydı(İbn Hallikân, Vefeyât, c.VI, s.273 ). Öğrencisi Şehrezûrî, hocasının h.586 yılında katledildiğini söylemektedir. Necdü'l-İmâd el-İsfahânî'ye göre ise Sühreverdî'nin öldürülüş tarihi h.588 dir(Muhammed Ali Ebu Reyân, Tarihu'l-Fikri'l-Felsefî Fi'l-İslâm, Beyrut 1976, s.429-432 ).

b- Eserleri ; (10)

Sühreverdî'ye mânevî hayatın tamamı kısa bir süre için bolca verildi, ve o tam zirvede iken sona erdi. Bu kısacık ömrüne rağmen Sühreverdî, çoğu günümüze kadar ulaşan elli kadar Farsça ve Arapça eser kaleme almıştır. Eserlerinden özellikle Farsça olanları bu dildeki nesrin şaheserleri olup, felsefî hikâyeler için model teşkil etmişlerdir.

Sühreverdî külliyyatı, içinde bir çok geleneğin sembollerini barındıran "büyük bir hikmet hazînesi evi" gibidir. Çünkü filozofumuz, başka geleneklerde kurmak istediği disipline uygun ne varsa sistemine katmakta tereddüt etmemiştir. Fakat şunu da hatırlatmamız gerekir ki, Sühreverdî'nin kâinatı, "ufuklarında İslâm öncesi sembollerin kaynaştığı müslüman bir kâinat"tır.

Onun, büyük bir edebî değere ve veciz bir üslûba sahip olan eserlerini şöylece sınıflamamız mümkündür:

I- Öğretici ve sistematik dört büyük eserden oluşan Arapça dizi: 1- Telvîhât, 2- Mukâvemât, 3- Mutârahât, 4- Hikmetu'l-İşrâk.

II- Bu dört temel eserin muhtevâ bakımından özeti mâhiyetinde olan Arapça ve Farsça risâleler: 1- Heyâkilu'n-Nûr, 2- el-Elvâhu'l-İmâdiyye, 3- Pertevnâme, 4- Fî İ'tikâdi'l-Hukemâ, 5- el-Lemahât, 6- Yezdân Şinaht, 7-Bostânü'l-Kulûb (※)

---

10- Sühreverdî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bkz.

C. Brockelmann, GAL, I, 437; Suppl. I, 782.

(※) Bu sen iki eser, her ne kadar Sühreverdî'ye ait olarak biliniyorsa da, Aynü'l-Kudât el-Hemedânî ve Seyyid Şerif el-Cürcanî'ye ait olduğunu söyleyenler de vardır. (Bkz. S. Hüseyin Nasr, Uç Müslüman Bilge, s. 71)

III- Sembolik ve mistik Farsça hikâye ve romanlar: 1- Akl-ı Surh. 2- Âvâz-ı par-i Cebrâil, 3- el-Gurbetu'l-Garbiyye, 4- Lugat-ı Murân, 5- Risâle fi Hâlât et-Tifûliyye, 6- Rûz-i bâ Cemâat-ı Sûfiyân, 7- Risâle fi'l-Mi'râc, 8- Safîr-i Simurg.

IV- Felsefî ve dînî eserlerin tercüme ve yorumları: 1- İbn Sînâ'nın "Risâletü't-Tayr"ının Farsça'ya tercümesi, 2- İşârât'ın yorumu, 3- İbn Sîna'nın "Risâle fi'l-Işk" ına dayanarak yazılmış olan Risâle fi Hakîkati'l-Işk, 4- K. Kerîm ayetleri ile Hadîs-i Şerifler üzerine yapılmış muhtelif yorumlar.

V- Duâ ve yakarışlar: Şehrizûrî bu seriye "el-Varîdât ve't-Takdîsât" adını vermektedir. (11)

İşrâk üstadı (Sühreverdi'nin düşüncesi çok kompleks ve zengindir. Hikmet anlayışı felsefeden ziyade irfandır; yani kendisine ait husûsî normu içinde yaşanmış bir gerçeğin (tecrübenin) efsânevî ve sembolik bir mâlumâtıdır.

Eserleri, 'dialektik bir öğreti değil, yaşanmış tecrübeye bir çağrı, kendi ifâdesiyle "sâlik'in yolunu aydınlatması için yolun üzerine önceden konulmuş birer ışıklı işaret levhaları"(12) dir.

Şeyh, felsefî düşüncelerine daldığında önce madde (zulmet) yi görmüş ve düşünmeye oradan başlamıştır. Madde'nin mâhiyetini araştırdığı sırada karşısına hayat çıkmış ve hayata izaha, ruh

---

11- Seyyid Hüseyin Nasr, Uç Müslüman Bilge, Çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları. İstanbul 1985, s. 71-72.

12- Louis Gardet, "Quelques réflexions sur l'Ishraq de Suhrawardî" Şihâbü'd-dîn Sühreverdi, nşr. İbrahim Medkûr, Kahire 1974, s.83-101.

meselelerine (berâzih-i süfliyye) geçmiştir. Burada hayli dolandıktan sonra bulduğu nur şuâlarına tutunarak felekler âlemi (berâzih-i ulviyye)'ne çıkmış, oradan da "mücerredât"a "ulvî âlemler" ve "ilâhi nurlar" bahislerine yükselmiş, nihâyet "Nûru'l-envâr" da karar kılmıştır. (13)

Sühreverdî'nin aynı düşünce seyrine bütün eserlerinde riâyet ettiğine şahit oluyoruz. Meselâ, "Heyâkilü'n-Nûr" adlı eseri cismi tedkîk ile başlar, sonra sırasıyla âlem-i eflâk, mücerredât, âlem-i melekût, ilâhi nurlar ve nihayet Nûru'l-envâr gelir.

Aynı sırayı, Meşşâî usûl'e göre kaleme aldığı "Mutârahât", "Telvîhât" ve Pers fudalâsının yüksek ilimleri ve doktrinleriyle eski Grek filozoflarının tecrübelerine yeniden hayat verdiği "Hikmetü'l-İşrâk"(\*) isimli şaheserinde de bulmak mümkündür.

Gençliğinin en harâretli bir döneminde, âkıbeti hakkında dostlarını bile endişeye düşüren bir fikir gözüpekliği ile yazdığı, İşrakî felsefenin temel kitabı olan bu eserin medhiyesini Sühreverdî'nin kendisinden dinleyelim:

"Bu, hârikulâde bir günde, bir çarpıda, "Kutsal Rûh"'un kalbime ilhâm ettiği bir kitaptır." (14)

---

13- Y. Ziya Yörükan, Heyâkilü'n-Nûr Tercemesi ve Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi, İstanbul 1924, s. 41.

14- Şihâbuddin Sühreverdî, Hikmetü'l-İşrâk, (nşr. Henry Corbin), Teheran-Paris 1952, s.259.

(\*) Sühreverdî'nin bu ölümsüz eseri hakkında geniş bilgi için bkz. Corbin, Opera Metaphysica et Mystica II, Teheran-Paris 1952, s.19 vd. Ayrıca bkz. Kâtib Çelebi, Keşfu'z-zunûn I, 684.

O, Hikmetü'l-İşrâk'ta takib ettiği metod hakkında da şunları söylüyor: "Bu kitabı yazmadan önce her ne kadar Aristo felsefesi üzerine çok sayıda özet risaleler kaleme aldıysam da, bu kitap onlardan farklıdır ve kendine özgü bir yönteme sahiptir. Malzemesinin tümü düşünce ve akıl yürütmeyele biriktirilmiş değildir; daha çok kalbî sezgi, tefekkür ve zühd bunda önemli rol oynamıştır. Sözlerimiz rasyonel tanıtılmanın değil de, iç görüş ve tefekkür ürünü..."(15)'dür.

Sühreverdî, diğer birçok eserinde yaptığı gibi, Hikmetu'l-İşrâk adlı eserine Meşşâî usûle uygun olarak Mantık'la başlar. Ancak bu durum, Sühreverdî'nin düşüncesini Mantık'a dayandırma çabasından kaynaklanmaz. Aksine, böyle yapmakla o, Meşşâî mantığın çürüklüğünü ve hakikate ulaşma hususunda yetersizliğini göstererek kendi doktrinine zemin hazırlar. (16)

Farsça olarak kaleme aldığı "Mukâvemât", "Lemehât", "Takdîsât" gibi eserleri de Hikmetu'l-İşrâk tarzında işlenmiştir.

#### c- Felsefesinin Kaynakları:

Sühreverdî'ye göre başlangıçta Allah tarafından Hermes yahut İdris Peygamber vasıtasıyla insanlığa gönderilen "hikmet" (17), daha sonra biri Doğu'ya (İran'a), diğeri ise Batı'ya (Mısır'a ve oradan Yunanistan'a) olmak üzere iki kola ayrılmış ve nihayet bu iki kaynaktan da İslâm medeniyetine girmiştir. (18)

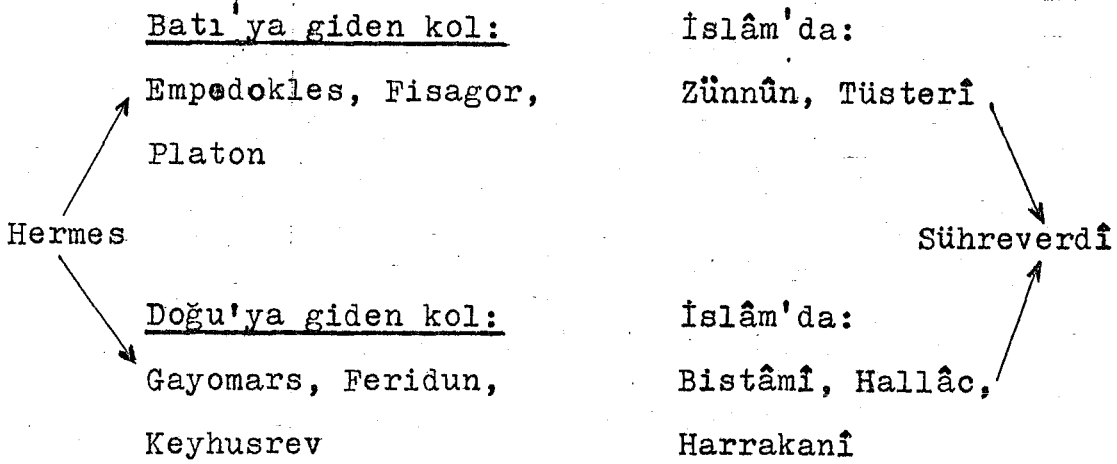
---

15- Seyyid Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, İst. 1985, s.75.

16- H.Ziya Ülken, İslâm Düşüncesi, s.312.

17- el-Kıftî, İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ, Mısır 1326, s.2-6

18- R. Arnaldez, "İshrâkıyyun", EI<sup>2</sup>(Fr.), IV, 126.



Kendisini, menşe' itibariyle aynı olan fakat uygulamada iki farklı gelenek şeklinde temâyüz eden bu ilâhî hikmetin yeniden birleştiği nokta olarak gören Sühreverdi'ye hak vermemek elde değil. Çünkü o, yeniden ihyâ ettiği eski İran'ın Zerdüşti hâkmeti ile Platon'un öğretisinin telifi gibi büyük bir projeyi, Hermes bilgeliğinin hâkim olduğu bir doktrinde gerçekleştiriyor ki(19), bu uğurda hayatını fedâ etmekten bile kaçınmamıştır.

Sühreverdi'nin genel olarak felsefî doktrinler ve özellikle İskenderiye felsefesi mensubları ile kendisinden önceki İslâm filozofları hakkında geniş bilgisi, tam bir uzmanlığı vardı. Kendisinde, değişik görüşlerdeki felsefe ve filozofları telif isteğini uyandıran sâik işte bu geniş bilgi ve görüşüdür. Çünkü ona göre filozoflar, aynı ailenin ferdleri olup meyvelerini insanlara sunan mübârek bir ağacın dalları gibidirler. Empedokles, Pthagoras, Platon, Aristototeles, Budha, Hermes, Mazdek ve Mani, her ne kadar muhtelif milletlere mensub idilerse de, aslında onlar öncelikle bütün insanlığın çocukları, barış ve islâh el-

19- Henry Corbin, L'Homme De Lumière Dans La Soufisme Iranien, ys., ts., s.18.



çileri idiler. Kısacası, Sühreverdî'nin nazarında, Hind zâhidleri, Grek filozofları ve Irak hakimleri, aynı gâye peşinde koşuyorlar, belli bir nazariyeyi yaymaya çalışıyorlar ve aynı felsefe bayrağı altında toplanıyorlardı ki, o da "İşrâk Felsefesi"-dir. (20)

Sühreverdî'nin İşrâk nazariyesinde telif ettiği unsurları aldığı kaynakların başında İslâm Tasavvufu gelmektedir. Çünkü, İşrâkî felsefe geniş ölçüde İslâmî bir hüviyet taşımaktadır ve İslâm tasavvufunun İşrâkîliğinin kurucusu Sühreverdî üzerinde derin tesiri olmuştur. Ebu Yezid Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Zün-nûn-i Mısrî ve Ebu Sehl et-Tüsterî, Sühreverdî'ye etki eden mutasavvıflar olarak bilinir. (21) Ancak onun kendisinden en çok etkilendiği kişi şüphesiz Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî (v. 505/1111)'dir. Zira, Gazzâlî'nin "Mişkâtü'l-Envâr" adlı eseri Sühreverdî'nin "imam-ışık" doktrini üzerinde doğrudan etki yapmış(22) ayrıca, sûfîlerce evvelden beri bilinmekte olan fakat ilk defa Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında açıkça ortaya koyduğu "Nur telâkkîsi"(23), Sühreverdî tarafından "Nur felsefesi" haline getirilmiştir.

---

20- İbrahim Medkûr, Fî Felsefeti'l-İslâmiyye-Menhecû ve Tatbîkuhu, Kahire 1119, s.53.

21- İ. Agah Çubukçu, "Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi", A.Ü.İ.F.D. Yıl:1968, Cilt:XVI.

22- S. Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay. İstanbul 1985, s.72.

23- Annemarie Schimmel, Tasavvufun Boyutları, Çev. Adam Yayıncılık, İst. 1982, s.227-230.

Sühreverdi, işrâkî doktrinlerini izah ederken kısmen eleştirdiği Meşşâî felsefeden (özellikle İbn Sina felsefesinden) de büyük çapta istifâde etmiştir.(24) Çünkü ona göre İbn Sina işrâkî hikmetin kaynaklarına ulaşmış fakat onları bütünüyle bulamamıştı.(25) Bundan dolaydır ki Sühreverdi, işrâkî hikmeti öğrenmekle yetinmeyerek bu yola girmek isteyenlere Meşşâî felsefesine vâkıf olmalarını şart koşmaktadır: "Bu kitap<sup>(\*)</sup>, ancak Meşşâî felsefesine vâkıf olduktan sonra orijinal ışığın aşkı ile yandığını hisseden sâlik'e teslim edilebilir."(26)

Ancak, işrâkî felsefede her ne kadar bir takım Meşşâî unsurlar bulmakta isek de şunu unutmamalıyız ki, işrâkî doktrin ile Meşşâî felsefe metod olarak birbirine tamamen zıd bir karakter arz etmektedir. Çünkü, Meşşâî felsefenin benimsediği metod "akıl ve akıl yürütme", Sühreverdi felsefesinin metodu ise "Keşf ve sezgi"dir.(27)

Seyyid Şerif Cürcânî Ta'rîfâtın'da, işrâkî ekol mensublarından bahsederken "reisleri Eflâtun olan feylesûflar" tabirini kullanmaktadır. (28) Daha önemlisi, bizzat Sühreverdi'nin "İmâmu'l-

---

24- S. Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, Çev. Ali Ünal, İst.1985 s.73.

25- H. Corbin, Opera..., II, s.275.

26- Louis Gardet, Quelques re'flexions sur "l'Ishrag de Suhrawardi" Şihâbu'd-dîn Sühreverdi, nşr.İbrahim Medkûr, Kahire 1974, s.83-101.

27- İ.Agâh Çubukçu, "Sühreverdi ve işrâk Felsefesi", A.Ü.İ.F.D. Yıl:1968, Cilt:XVI.

(\*) Hikmetu'l-İşrâk kitabı.

28- Cürcânî, Ta'rîfât, İstanbul 1327, s.63.

Hikme reîsunâ Eflâtun"(\*) ifadesini kullanmasıdır ki, bu bize onun Eflâtun'dan kendisinin takipçisi olacak derecede etkilenmiş olduğunu gösteren bir delildir. (29) Bununla birlikte İshrâkî felsefe, tam bir Plâtonizm değil, belki Neo-Plâtonist bir tasavvuftur, demek hakikate daha yakın olur.

Gerçekten, Sühreverdi'nin ortaya koyduğu "Nurların akışı" görüşü Plotin'in "şudûr mazariyesi"ne çok benzemektedir.(30) Aynı şekilde, Sühreverdi'yi en iyi şekilde karakterize eden "iştirâk", Sühreverdi felsefesinde şudûr'un remzi gibi iş görmekte olup, eşyanın derin hakikati şeklinde telâkki edilen mânevî bir ışık nazariyesidir.(31)

Ayrıca, hakikate ulaşma konusunda, Neo-Plâtonistlerin takip ettiği metod ile Sühreverdi'nin benimsediği metod aynıdır; yani aklî değil, hissî'dir. Cezbe ve vecd hâline her ikisi de kıymet verir, fakat, aralarında küçük bir görüş farkı vardır, o da şudur:

Yeni-Eflâtunculara göre hakikatler vecd hâlinde bir "emr-i vicdânî" şeklinde ortaya çıkar, Sühreverdi'ye göre ise eşyanın mâhiyeti "ruhun vecd hâlinde iken felekler âleminde nakşolunmuş mânâyâ yükselmesiyle" anlaşılır.(32)

---

29- İslâm Ansiklopedisi, Cilt V/2, "İshrâkiyyûn" maddesi, İst.1968

30- İ. Agâh Çubukçu, "Sühreverdi ve İshrâk Felsefesi" A.Ü.İ.F.D. Yıl:1968, Cilt:XVI.

31- İslâm Ansiklopedisi, CiltXI, "Sühreverdi" maddesi, İst.1968.

32- Y. Ziya Yörükan, Heyâkilü'n-Nûr tercemesi ve Şeyh Sühreverdi'nin Felsefesi, İst.1983, s.21.

(\*) Bu ibâre, Hikmetü'l-İshrâk'ın Corbin neşri olan elimizdeki nüshasında "İmâmu'l-Hikme reîsuhâ Eflâtun" şeklinde geçmektedir. (Bkz. Hikmetü'l-İshrâk, s.10)

Fakat, bünyesinde barındırdığı bütün bu Eflâtuncu ve Yeni-Eflâtuncu unsurlara rağmen diyemeyiz ki, Sühreverdî'nin yolu tam bir Eflâtunculuk idi, yada tam bir Yeni-Eflâtunculuk idi. Bilâkis, İshrâkî doktrin, hakikatlerin derece derece açılmasını ve bu makamlarda yükselmeyi öngören İslâm Tasavvufu ile Meşşâî felsefe arasında yer alan husûsî ve orijinal bir "Nur Felsefesi" dir.(33)

Sühreverdî, bu Grek ve Akdeniz kaynaklarından sonra, doktrinlerini yeniden ihyâya çalıştığı ve kendilerini Hermes'in sahip olduğu ilâhi hikmetin doğrudan mirasçıları olarak gördüğü kadîm İran bilgelerine yönelir. Bu menba'dan olmak üzere kurucusundan "hakîm ve kâmil imam Zerdüş" (34) diye bahsettiği Zerdüş dininden ve bu dinin mukaddes kitabı "Zend-Avesta"dan birçok terim almıştır. Öyle ki, bu durum H. Corbin'i, İshrâkî felsefe'nin nihâî tahlilde Zerdüş dininin "Xvarnah" (kutsal semâvî ışığın parlaması) felsefesi (\*) olduğu hükmüne götürecektir kadar açıktır.

Nitekim o, nur-zulmet (ışık-karanlık) sembolünü kullanırken Zerdüştlüğe dayanıyordu.(35) Şu farkla ki, Sühreverdî teosofisinde bolca kullanılan "nur-Zulmet" terimleri, Zerdüş'te olduğu gibi birbirinden bağımsız, biri diğerine düşman ve mahiyetleri

---

33- Cavit Sunar, Varlık Hakkında Ana Düşünceler, Ankara 1977, s.169.

34- H.Ziya Ülken, İslâm Felsefesi, İst.1983, s.192.

(\*) Bkz. H. Corbin, Les Motifs Zoroastriens dans la Philosophie de Sohrawardî, Teheran 1946-1325, s.36-44.

35- Zerdüş dininin Sühreverdî'ye etkisi hakkında geniş bilgi için bkz.H. Corbin, a.g.e.

farklı iki müstakil varlık değildir. Bilakis biri diğerine mey-yâl ve mahiyetleri aynı olan bu iki unsurdan zulmet nûr'a aşık olup, nûr'a yükselmek arzusundadır. Çünkü nûr'a yükseldikçe yoğunluğundan kaybedecek ve biraz daha nûr'a benzeyecektir.(36)

Sühreverdî, bu âlemin taşıyıcısı ve bilgi vasıtası durumunda olup, gölgeler âlemi ile en yüce ışık (Nûru'l-Envâr) arasında yer alan ve İshrâkî doktrinde merkezî bir yer işgâl eden meleklerin çeşitli mertebelerinin izahında ise, büyük ölçüde Mazdekçi melek doktrinine dayanmaktaydı.(37)

Görüldüğü gibi, Sühreverdî, gerek İshrâkî doktrinlerin tesisinde, gerekse bunların izahında pek çok kaynaktan istifâde etmiştir. Fakat, bu kadar çok ve farklı geleneğe dayandığından dolayı İshrâkî felsefenin eklektik(telifçi) bir disiplin olduğu da düşünülmemelidir. Çünkü "pek çok değişik öğeleri kendi içinde bütünlemeye izin veren ve İslâmî bâtınîliğin kendinden önceki geleneksel hikmet biçimlerinin dilini kullanmasına imkân tanıyan bizzat İslâm'ın kendi evrenselliği..."(38)dir.

---

36- Y.Z.Yörükan, Heyâkılı'n-Nûr Tercemesi ve Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi, İstanbul 1924,s.22.

37- S.Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, Çev. Ali Ünal, İst.1985 s.83 vd; Ayrıca bkz. H.Corbin, Les Motifs Zoroastriens,s.14v.d.

38- S.Hüseyin Nasr, a.g.e, s.92.

d- İslâm Alimlerince Ortaya Konan Belli-Başlı

Metodlar ve Sühreverdi'nin Mükâşefe Metodu:

İslâm âlimleri ilmin(\*) -amel ile takviye edilmesi hâlinde- kişiyi ebedî ve sermedî (sürekli) saadete ulaştıracağı hususunda ittifak halinde olmalarına (39) karşılık mâhiyeti konusunda ihtilâfa düşmüşler, bunun neticesi olarak da çeşitli tarifler ortaya çıkmıştır. (\*\*)

Meselâ bazı Mu'tezilî âlimlere göre ilim, "bir şeye, delil yardımı ile veya zarûri olarak olduğu gibi inanmaktır" ki, bu tarife vâkıa uygun olan taklîd de dahildir. Görüldüğü gibi Mu'tezile'nin tarifinde "imkânsıza ait" olan bilgi dışarıda kalmaktadır.

İlmi, "bilineni olduğu gibi bilmek" şeklinde tarif eden Ebu Bekr el-Bâkîllânî ise, Allahu Teâlâ'nın da bir ilmi olduğunu ancak, O'nun ilmine ne lûgatte ne de ıstılahta ilim denilemeyeceğini söylemektedir.

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye göre ilim, "ona sahip olan kişinin âlim olmasını gerektirir."

İbn Fûrek ise ilmi, "ona sahip olan kimsede fiilin sağlamlaştırılması sahih olan şey" olarak tarif etmiştir.

Fahreddin er-Râzî'nin tarifi de şöyledir: İster zarûrî

---

(\*) Burada "ilim" kelimesiyle "mutlak bilgi"yi kastetmekteyiz.

39- Taşköprüzâde, Miftâhu's-saâde, I, 66.

(\*\*)Bkz. Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi(Giriş), 2.b. İst.1985,

s. 70 v.d.

olsun ister delîle dayansın, "ilim, mucibe mutabik bir itikâd-ı câzimidir." Bu tanımı ile Râzî, tasavvuru dışarıda bırakmaktadır, oysa tasavvur da bir ilimdir.

"İlim, bir şeyin şeklinin akılda hâsıl olmasıdır", "ilim, idrâk edilen şeyin özünü idrâk eden kimsenin nefsinde taşımasıdır" şeklindeki tarifler ise hukemâya aittir.

İslâm ulemâsının en çok kullandıkları tarif ise, "ilim, âlim (bilen-süje) ile ma'lûm (bilinen-obje) arasındaki münâsebettir" şeklindedir.

Muhtar olan tarife gelince; "ilim öyle bir sıfattır ki, ait olduğu mahal için mânâlar arasında tenâkuza imkân vermeyecek bir seçkinliği gerektirir." (40)

İslâm âlimlerinin, ilmin mâhiyetini izah ederken elde ettikleri bu farklı sonuçlar, sadece onun değişik tariflerini yapma noktasında kalmamış, insanı ebedî saadete götüreceğ bilginin elde edilmesi hususunda birçok metodun ortaya çıkmasına da sebep olmuştur.

Nitekim, Hicrî V. asrın sonlarına gelindiğinde takip edilen bu muhtelif metodlardan bahisle Gazzalî'nin bilgi ve hakikat arayıcılarını dört grupta hülâsa ettiğine şahit oluyoruz:

- 1-Re'y ve nazar metodunu kullanan Kelâmcılar,
- 2-Tâlim ashâbı olduklarını ve İmam-ı mâsum'dan birtakım hakikatleri iktibas ettiklerini iddia eden Bâtınîler,
- 3-Mantık ve burhân ehli olduklarını ileri süren Filozoflar,

---

40-Bu tarifler için bkz. Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, I,3-4.

4- Mükâşefe ve müşâhede ehli seçkin kişiler olduklarına inanan Sûfîler.(41)

"Miftâhu's-saâde" adlı eserinde konumuz ile ilgili olarak; "(Hakîkate götüren) iki yol vardır: İstidlâl ve Müşâhede. Bunlardan birincisi râsih âlimlerin, ikincisi ise siddîklerin yoludur." diyen Taşkoprîzâde sözlerini şöyle devam ettiriyor: "Her biri diğerine varan bu iki yoldan herhangi birine sahip olan bir kişi, iki denizi bir araya toplamıştır... Hal böyle olunca--yollar her ne kadar çok olursa olsun- hak yolunun yolcuları iki kısımdır: Birincisi ilim yolu ile irfâna ve şehâdet yolu ile gayba ulaşanlar, ikincisi ise ilâhî cezbe ile kendilerine hak tecellî edenler. Bunlar gaybdan yola çıkarak şehâdet âlemini keşfederler."(42)

Şemsüddin İbnü'l-Ekfânî(v.749/1348)'ye gelince o, Sühreverdî'nin taksimine benzer(43) bir sınıflama yaparak takip edilen

---

41- Gazzâlî, Dalâletten Hidâyete, s. 45.

42- Taşkoprîzâde, Miftâhu's-Saâde, I, 66-67.

43- Sühreverdî'ye göre sekiz grup hakikat arayıcısı vardır:

1- Bahs ve nazara itibar ve iltifat etmeyerek teellüh(ilâhî hikmet)'ü kendilerine şiar edinmiş olanlar: Peygamberler, Bayezid-i Bistâmî, Süheyl b. Abdillâh, Huseyn b. Mansûr bu gruptandır.

2- Teellüh ile hiç meşgul olmayan, sadece bahs ve nazarı benimseyenler: Bunlara misal olarak Aristo'yu ve Meşşâî filozofları gösterebiliriz.

3- Hem bahs ve nazara, hem de teellühe değer veren ve bahs ve nazarda olduğu kadar teellühte de derinleşmiş bulunan ilâhî hakimler: Eflâtûn, Fisagor, Hermes, Zerdüş... vb. Sühreverdî, kendisini de bu gruptan sayar.



metodları şöyle belirliyor:

1- Reisleri Aristo olan Fahrüddin Râzî, İbn Rüşd v.b. filozofların yolu olan "bahs ve nazar" metodu.

2- Riyâzât ile nefsi tasfiye yolunu benimsemiş bulunan âbidlerin "zevk ve ayân" metodu.

3- Bu iki grubun yolunu birleştirenlerin metodu ki; "bahs ve nazar" ile başlar, "nefsi tasfiye ve dünya ilgilerinden tecerrüd" ile son bulur.

İbnü'l-Ekfânî'ye göre en mütekâmil olan bu metod, Yunanlılardan Aristo ile Eflâtûn'un, müslümanlardan ise Sühreverdî'nin yoludur. Nitekim, Sühreverdî'nin "Hikmetü'l-İşrâk" adlı kitabı bu iki metodun mezcinden meydana gelmiştir.(44)

---

4- Teellühte çok ilerlemiş fakat bahs ve nazarda mutavassıt yahut zayıf olanlar.

5- Bahs ve nazarda çok ilerlemiş fakat teellühte mutavassıt yahut zayıf olanlar.

6- Hem teellühe, hem de bahs ve nazara talip olanlar.

7- Sadece teellühe talip olanlar.

8- Sadece bahs ve nazara talip olanlar.(Sühreverdî, Hikmetü'l-İşrâk, s. 11-12.)

44- Ali Sami en-Neşşâr, Menâhucu'l-Bahs, 4.b., Kahire 1978, s. 272.

"Ebcedü'l-İlm" sahibi ise, pek ince bir taksim ile ilim elde etme metodlarını şu şekilde tashif ediyor:

1- Nazar tarîkı: a- Felsefî (Yunânî) metod.

b- Kelâmî (İslâmî) metod.

2- Zevk Tarîkı: a- Tasavvufî metod.

b- İshrâkî metod.(45)

Ancak, burada şunu da ilâve etmeliyiz ki, hakikatın bilgisine ulaşma yolunda en doğru ve en kâmil metodun kendilerinininki olduğuna inanan hakikat arayıcılarının tamamı, -her ne hikmetse- kendi metodlarına muhalif olan diğer bütün metodları reddetme ihtiyacını duymuş ve her fırsatta onların bâtil olduğunu ispata çalışmıştır.

Meselâ, nazar metodunu kullanan akılcılar, sûfîlerin zevk tarîkını şiddetle tenkîd etmiş, buna karşılık Gazzâlî'nin "git-tikleri yolun en doğru yol"(46) olduğunu söylediği Sûfîyye de nazar'a dayanan her yolu inkâr etmiştir.(47)

Nazar ehline göre, Sûfîyyenin tasfiye yolu pek güç, hatta

---

45- Ali Sami en-Neşşâr, a.g.e., s. 233.

46- Gazzâlî, Dalâletten Hidâyete, s. 74.

47- Taşköprizâde, Miftâhu's-Saâde, I, 67.

beşerî alâkalardan sıyrılarak ma'rifetleri keşfetmek imkânsız denecek derecede zordur. Üstelik bu zor mücadale ve riyâzât esnasında bâzen insanın rûhî ve aklî dengesi de bozulabilir. Bu yol ile birtakım ma'rifetler elde edilmiş bile olsa, bu nevi bilgilerin sıhhatinin ispatı imkânsızdır. Çünkü bunlar herkes tarafından tasdîki mümkün olmayan şahsî tecrübelerden ibârettir. Ayrıca bu tecrübeler, vehim ve hayallerin karışmış olması da muhtemeldir.

Ehl-i zevk'e göre ise, nazar ile elde edilen bilgilere güvenilemez. Çünkü onlara vehm ve hayal karışmaktadır. Ayrıca, akılcılar olmayanı(gâib) varmış(hâzır) gibi kabul etmekte ve onun üzerine kıyas yapmaktadırlar ki, bu büyük bir hatâ ve apaçık bir delâlettir.

Tasavvufî yol'a gelince, o, rûhî bir tasfiye ve yegâne bilgi edinme vâsıtasıdır. Bu yolla sûfîlere, Rabb'leri ile olan çok yakın rûhî münasebetlerinden dolayı bazı ilhamlar gelir, böylece kendilerine ilâhî ve rabbânî ma'rifetler açılır. Tasavvûfî yolun zor olması -ehl-i nazarın iddiâlarının aksine- yakîn'in kuvvetine ve elde edilen bilgilerin sıhhatine hiçbir zarar vermez. Evet, sûfîlere-az da olsa- birtakım vehim ve hayaller görülebilir. Ancak onların "nefislerin ve ruhların hallerini en iyi bilen doktorlar" olduklarını da unutmamalıyız. Mizaclarda ve akıllarda meydana gelebilecek ihtilâl ve ihtilâta gelince, eğer riyâzât, verilen direktif ve tavsiyelere uygun olarak yapılırsa bedenî ve rûhî bünyede herhangi

bir dengesizliğin meydana gelmesi söz konusu olamaz. Her ne kadar bazı sâfîlerde bu tür patolojik hallere rastlanmakta ise de, bu durum, daha tasavvufî yola girmezden önce onlarda var olan birtakım rahatsızlık ve dengesizliklerin tabii neticesidir.

Bilindiği gibi günümüzde ilim, mâhiyeti itibâriyle izâfî olup, deney ve gözleme dayandığı, ispatlanabilir olduğu ölçüde bir değer ifâde etmektedir. Oysa, Sühreverdî'nin yaşadığı dönemde İslâm dünyasında izâfî ve tecrübe değil, mutlak ve akl'a dayanan bir ilim anlayışı hâkim idi.

Nitekim, o dönemin en büyük düşünce disiplini olan Meşşâî felsefeye göre, eşya'nın hakikâti vardır ve biz bu hakikati bilebiliriz. Şu kadar var ki, deney ve gözlem bizi bu bilgiye ulaştıramaz. Çünkü müşâhede ve duyular sahasında insanlar çoğunlukla aldanmaktadır. Öyleyse hakikate ulaşmanın vâsıtası olarak geriye bir tek yol kalıyor: Nazar ve istidlâl.

Sühreverdî'ye gelince o, Meşşâîlerin bu görüşünün bilginin değeri ile ilgili olan birinci kısmına katılmakla beraber, bilginin kaynağına dair olan ve hakikatın ancak akıl ve akıl yürütme metodu ile elde edilebileceği iddiâsının yer aldığı ikinci bölümüne karşı çıkmaktadır.

Çünkü, Sühreverdî'ye göre, nazar ve istidlâl metodu ile varlığın mâhiyeti kavranamaz. Meşşâî filozoflar bu metod ile varlığın mâhiyetini izah ettiklerini iddiâ ediyorlar.

Oysa, yaptıkları şey sadece eşyanın vasıflarını saymaktan ibârettir; daha varlığın ne olduğunu bile bilmiyorlar. Sühreverdî'nin nazarında akıl yürütme metodu hatalarla doludur ve bizi hiç bir kesin bilgiye ulaştıramaz. Çünkü, Meşşâî mantığı, nihayet sözü sözle izah'tan ibâret bir konuşma sanatıdır. Oysa, söz ile sadece zihinde bir takım hayaller uyandırılabilir. Halbuki, hakikatı ihatâ ve ifâde etmeye ne söz kâfi gelir ne de hayal. Hakikatın anlaşılabilmesi için, onun bizzat keşfedilmiş olması, kalbi istilâ ederek orada parlaması lâzımdır. (48)

Ancak, hemen şunu da ilâve etmeliyiz ki, Sühreverdî -her ne kadar şiddetle tenkid ediyorsa da- Meşşâî metodun değerini tamamen inkâr da etmez. Çünkü onu, yoğun ve karanlık âlemden latîf ve nûrânî âleme yükselirken bir merdiven olarak kullanacaktır. Şöyle ki; bitmez tükenmez bir aşk ve muhabbete sahip olmak, sürekli bir zevk ve saadeti tatmak için nur âlemine kavuşmak gerekir. Bu ise ancak mücâhede ve nefis tezkiyesi ile mümkündür. Fakat bundan önce yapılması gereken mühim bir iş daha vardır ki o da, "fikir ve nazar yolu ile ruhu terbiye etmek"tir.

Meşşâî metodun Sühreverdî katındaki yerini en iyi ifade eden şüphesiz, onun "Hikmetü'l-İşrâk" adlı şaheserinin sonunda ihvânına yaptığı şu tavsiyesidir: "Onu, ehlinden, (yani) Meşşâî felsefeye vakıf olan ve ilâhî nuru seven kimseden baş-

---

48- Y.Z.Yörükân, Heyâkilü'n-nur Tercemesi ve Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi, s.36 vd.

kasına teslim etmeyin".(49)

Sühreverdî'ye göre nazar ve istidlâl'in değeri yerine göredir. Mesâîâ, bâzı mevzûlar vardır, anlaşılmalari için bir tenbih ve ihtâr kâfi gelir; aydınlık ile karanlığı düşünmek, bütünün parçadan büyük olduğunu kabul etmek gibi. Bazı mevzûlar ise ancak mükâşefe ve gerçek müşâhede ile bilinebilir; ruhu, akli ve mücerred nurları bilmek gibi. Fakat bazı mevzûlar da vardır ki, bunları bilmeye bir tenbih veya ihtâr kâfi gelmediği gibi, gerçek müşâhede ile de bilinemezler; melek ve cin tasavvuru, âlemin kadîm veya hâdis olması hükmü gibi.(50) İşte nazar ve istidlâl'in yalnız bu mevzûlarda değeri ve kıymeti vardır.

Sühreverdî'nin Kutsal Ruh tarafından kendisine harikulâde bir günde, bir anda ilhâm edlidğini söylediği(51) Hikmetü'l-İşrâk adlı eserin mukaddimesinde yer alan:"Bu kitap, diğerlerinden (Meşşâî usule göre kaleme alınmış olanlardan) çok farklıdır.(Çünkü) onda mevcut olan her şey bana fikir ve akıl yürütme yoluyla değil, başka bir yol(kalbî sezgi ve ilham) ile geldi. Daha sonra ben onlara delil aradım..."(52)şeklindeki sözlerinden işrâkî hikmetin mükâşefe ve müşâhede ürünü olduğu kadar, nazar ve istidlâl'e de dayandığı düşünülebilir.(53) Fakat gerçekte,

---

49- Sühreverdî, Hikmetü'l-İşrâk, s.258.

50- Y.Z.Yörükân, a.g.e, s. 37.

51- Sühreverdî, a.g.e, s.259.

52- Sühreverdî, a.g.e, s. 10.

53- S.Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, s.76.

Sühreverdî'nin metodu akli(rasyonel) değil, akıl üstü(irrasyonel) bir sezgi olup, Meşşâiyye'nin nazar ve istidlâl'e dayanan bahsî metoduna tamamen zıttır. Çünkü, müntesiblerinin nazarında Sühreverdî, nazar ehlinden değil, zevk ehlindedir. Şu farkla ki Sühreverdî, mutasavvifenin teessürî taşkınlık hallerini (cezbe, istigrâk... vb.) tasvip etmemektedir. (54)

Sühreverdî'nin mükâsefe metodu, üstad olarak tanıdığı(55) Eflâtun'un ve onun yolundan gidenlerin akli hads usullerinden de farklıdır.(56) Çünkü Eflâtun, varlığına şahit olduğumuz eşyanın haricinde bir de "idealar"ın mevcûdiyetini kabul eder ki, ona göre asıl varlık idealardır, eşya ise onların gölgelerinden ibârettir. Halbuki, Sühreverdî felsefesinde ideâların ve eşyanın mukâbili olarak karşımıza çıkan "nur ve zulmet" arasında varlık (mâhiyet) farkı değil, sadece derece farkı vardır. (\*)

İşrâkî metoda en yakın disiplin olarak yeni Eflâtunculuğu göstermek mümkünse de, İşrâkî bilgi anlayışı ile Yeni Eflâtuncu bilgi anlayışı arasında da hayli farklılıklar vardır. Meselâ, Plotin'e göre hakikatler kişiye bir vecd halinde iken vicdânî bir emir şeklinde tezahür etmektedir. Oysa Sühreverdî'ye göre, eşyanın mâhiyetine ait bilgileri sâlik, vecd halinde iken, felek-

---

54- H.Z.Ülken, İslâm Düşüncesi, s.308.

55- Sühreverdî, Hikmetü'l-İşrâk, s.10.

56- Y.Z. Yörükan, Heyâkilu'n-Nûr Tercemesi ve Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi, s.20.

(\*) Merhum Yörükan burada, esas ve metod bakımından birbirinden çok farklı olan bu iki sistemin mâhiyet itibariyle bir olduğunu ileri süren Baron Carra de Vaux'yu tenkid etmektedir. (Y.Z.Yörükan, a.g.e., s. 20.)

lerden daha yukarıdaki nakşedilmiş manalara rûhen yükselmek suretiyle elde eder.(57)

Sühreverdi'nin mükâşefe yolu şekil bakımından en çok mutasavvifenin "zevk tarîkına" benzemektedir. Öyle ki, İshrâkî metodun ne olup ne olmadığının tartışıldığı bu noktada, dikkatlerin bir anda üzerinde yoğunlaşacağı şu husus vardır ki, şayet Sühreverdi sûfîlerin cezbe ve istigrak gibi taşkınlık hallerini hoş karşılamış olsaydı ve şayet İshrâkî hikmetin bünyesinde Plâtonculuk, Neoplâtonculuk, İslâm Felsefesi, Zerdüşî dini... gibi birçok kaynağa ait renk ve motifler bulunmasaydı, Sühreverdi'nin "Hikmetü'l-İshrâk" adlı eserinde ihvânına yaptığı şu tavsiyeler araştırmacıyı, İshrâkî metod ile Tasavvufî metodun mâhiyet itibariyle aynı olduğu sonucuna götürebilirdi: "Kitaba başlamazdan önce kırk gün riyâzât çekmeli, hayvan eti yememeli, her şeyden; yemeden, içmeden... kesilmeli Kayyimü'l-Kitâb (Kitabın koruyucusu) (\*)'ın emirlerine uygun olarak Azîz ve Celîl olan Allah'ın nûrunu düşünmeye dalmalıdır." (58)

Görüldüğü gibi, Sühreverdi burada isteklilerine Tasavvuf-taki "seyr u sülûk" ve "intisâb"ın hemen hemen aynı olan bir yol izlemelerini salık vermektedir.

---

57- Sühreverdi, Nur Heykelleri, Çev. Saffet Yetkin, s.36 vd.

(\*) H. Corbin, Kayyimü'l-Kitâb tabiriyle şîlikteki "İmam"ın kastedildiğini iddiâ ediyorsa da (H. Corbin, Historie de la Philosophie Islamique, Gallimard 1964, s.303) H.Z. Ülken'e göre Corbin'in bu yorumu "ilmî hudutları aşan bir yakıştıрма"dan başka bir şey değildir. (H.Z. Ülken, İslâm Felsefesi, s.208)

58- Sühreverdi, Hikmetü'l-İshrâk, s.258.



İşrâkî metod, Meşşâî ve Kelâmî metod da dahil olmak üzere, fikir yürütme ve nazara dayanan diğer bütün muhâkeme şekilleri ile araştırma usûllerini kapsayan ve "fikrî münakaşalar ile hakikati aramak, künhüne vâkıf olmak" şeklinde özetleyebileceğimiz "bahs tarîkî"nin tamamen zıddı bir yol olup, en iyi bir şekilde "zevk tarîkî" deyimi ile anlatılabilir. Bu ise, hads ve mükâşefe usûlü ile elde edilen her çeşit bilgi, ilham ve ilahî sırrı ihtivâ etmektedir.(59)

Eşyâ'nın hakîkatine ulaşmada Sühreverdi'ye göre izlenecek tek yol "Mükâşefe" metodudur. Zirâ hakikat hakkındaki bütün düşüncelerimiz(bilgilerimiz) mükâşefeye dayanmaktadır. Zaten akıl, insanı gerçek bilgiye ulaştırmaktan âcizdir. Bunun en büyük delîli ise, Aristo başta olmak üzere akıl ve nazar metodunu benimsemiş olanların, çok hatâ etmiş ve birbirleriyle daima ihtilâf halinde kalmış olmalarıdır. Oysa mükâşefe metodunu kendilerine şiar edinenler (Herâmise (\*), Fersâ, Büzercumhur, Câmasp, Fisagor, Empedokles ve Eflâtun)'in -her ne kadar şekle ait birtakım farklı beyânatlarda bulunmuşlarsa da- esaslarda ihtilâf ettikleri vâki değildir.(60) Aslında, hakikat üzerinde çelişkiye düşmek mümkün değildir. Çünkü bir tek hakikat vardır ve hiç bir zaman da değişmemektedir.

İşrâkî terminolojide keşf, "gaybî manalara, işlerin içyüzüne ve eşyânın özüne bizzat muttali olmak" demektir ve en önemli bir

---

59- Y.Z.Yörükân, Heyâkilü'n-Nûr Tercemesi ve Şeyh Sühreverdi'nin Felsefesi, s.23.

(\* ) Hermesü'l-Herâmise(İdris Peygamber) hakkında geniş bilgi için bkz. el-Kıftî (v.646), İhbâru'l-ulemâ bi ahbâri'l-hukemâ, Mısır 1326, s.2-6.

60- Sühreverdi, Hikmetü'l-İşrâk, s.11.

bilgi edinme vâsıtasıdır.(61) Oysa nazar metodunu benimseyenler, "keşf sahibine kesin bilgi(ilim) sağlar, fakat bu bilgi başkasını bağlamaz" diyerek onun bir bilgi edinme vâsıtası olamayacağını iddiaları sürüyorlardı. Sühreverdî, keşf'in bilgi edinme vâsıtası olduğunu ve bu yolla elde edilen bilginin değerini gene keşf ile ispatlıyor. Eğer böyle yapmayıp da akıl ile ispata kalkışsaydı, nazar ve istidlâlın değerini peşinen kabul etmiş olurdu. Halbuki -daha önce de belittiğimiz gibi- Şeyh'e göre, nazar ve istidlâl metodu hatalarla doludur ve insanı asla doğru ve gerçek bilgiye ulaştırıramaz.

---

61- Y.Z.Yörükân, a.g.e., s. 24.

B- Sühreverdî'de Bilgi Problemi:

a- Bilginin Tarifi ve Mahiyeti:

Sühreverdî, "hakîki ilim" olarak nitelendirdiği keşf mahsulü bilgiyi, kısaca "Bir şeyin kalbi istilâ ederek orada zuhûr etmesi" şeklinde tanımlıyor. Bilgi'nin Şeyh tarafından yapılan daha kapsamlı tarifi şöyledir: Bilgi, "fikir ve talep olmaksızın bir emr-i akli'nin def'aten ilham ile husûl bulması ve hattâ bazen nevm ve yakaza(uyku ile uyanıklık) arasında perdenin kaldırılması ile hakikat-ı hâl'in sek'ten âzâde bir sûrette tavazzuh etmesi"dir. Onun bilgiyi şu şekilde tanımladığı da olmuştur: Bilgi, "birşeyin mâzide veya müstakbelde bir emr-i cüz'î'ye müteallik olan sânih-i aynı (zihne doğuş) veya hads yahut fikr ile nefiste husûle gelmesi"dir. Bilgi, "vehmin münâzaasını kat'edecek sûrette nefis'e envârın işrâkı"dır.(62)

İşrâkî bilgide aslolan öz(zât)'ün şuuruna varmak, kendinin farkında olmak, kısacası kendini bilmektir.

İşrâkî bilgi, tecrid(soyutlama) mahsulü bir bilgi olmadığı gibi, bir sûret ya da ferd aracılığıyla herhangi bir konunun tasavvuru, zihinde canlandırılması da değildir. Çünkü bu bilgi bizzat ruh ile, ferdî benlik ve şahsın zâtî varlığı ile ilgilidir.

Şahsî tecrübe ile elde edilen ve eşyanın özüne ait olan işrâkî bilgi, tasavvur, tecrid ve mantık yoluyla elde edilen âlem

---

62- Y.Z.Yörükân,Heyâkilü'n-Nûr Tercemesi ve Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi,s.37 v.d.

bilgisinden (sûrî ilim) çok farklıdır. Çünkü burada huzûrî, itti-sâli ve şuhûdî bir bilgi, hem kendi varlığının hem de diğer varlıkların özüne vâkıf olan ve mutlak hakîkate ulaşmış bulunan bir benliğin bilgisi söz konusudur. Huzûrî ışımaya (işrâk) sonunda bilgiyi almaya hazır hâle gelen ruh, kendisini aydınlatan bu ışımaya süje- (bilginin konusu olan şey)'ye yansıtır ve onu da bilgi için hazır hâle getirir.

İşrâkî bilgi ancak huzûrda (şuhûd makamında) bulunulduğu sırada elde edilir ki, buraya yükselebilmesi için ruhun, kendisini ayaltı âlemine bağlayan bütün maddî bağlardan koparmış ve her türlü dünyevî arzudan arındırılmış olması gerekir.(63)

b- Bilginin Bedîhî mi Yoksa Kesbî mi Olduğu Meselesi ve  
Bilginin Çeşitleri:

Sühreverdî'nin, insan bilgisinin doğuştan mı olduğu yoksa sonradan mı kazanıldığı meselesiyle ilgili görüşlerini şöylece özetlememiz mümkündür: İnsan bilgisinin bir kısmı tasavvura bir kısmı da tasdîk'e dayanır. Sahip olduğumuz bilgilerin tamamının bedîhî olması (zihne kendiliğinden gelmesi) mümkün değildir. Eğer böyle olsaydı doğduktan sonra yeni hiç birşey öğrenmemiz gerekmezdi. Tamamının sonradan kazanılmış olması da imkânsızdır. Şayet, doğuştan hiç bir bilgimiz olmasaydı ve lâzım olacak bütün bilgileri bizzat kazanmamız gerekseydi, şu apaçık bir gerçektir ki, bunu hiç birimiz başaramazdı.

---

63-H. Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, s.290-291.

Öyleyse, sahip olduğumuz bilgilerin bazısı bızce malûm, bazısının da bu ma'lûmlara dayanarak kazanılmış olması lâzım gelir. Yani insan bilgisinin bir bölümü "bedîhî"(doğuştan), diğeri bir bölümü ise "iktisâbî"(kazanılmış)dir.(64)

Bilgiyi, bedîhî ve iktisâbî olmak üzere ikiye ayıran Sühreverdi, iktisâbî bilginin de iki çeşidi olduğu düşüncesindedir. Birincisi Meşşâîlerin akıl ve nazar metodu ile önceki mevcut bilgilere dayanarak elde ettikleri yeni bilgilerdir ki, Şeyh bunlara "hayalî bilgi" adını veriyor. İkincisi ise, bir "bârik-ilâhî" (ilâhî nur)'nin kalbe dolması neticesinde idrâk olunan bilgi olup, "hakîki bilgi" işte budur.(\*)

Mutlak hakîkate ulaşmak ve varlığın özünde saklı bulunan bu gerçek bilgiyi elde etmek ise, Sühreverdi'ye göre, ancak derin bir "seziş" ve güçlü bir "ilham" ile olmaktadır ki, bu esnada hakîkat bir "nur" olarak insanın gönlüne doğuverir. "İşrâk" adı verilen bu doğuş sırasında kalbe açılan hakîkatlerin kavranmasını mümkün kılan vâsıta ise "keşf"tir.(65)

#### c- Bilgi Edinme Vasıtaları ve Bilginin Elde Edilişi:

İnsanda, cismi idrâk(\*\*) eden ve onu yöneten, hariçteki eşyayı aklattığı gibi kendi özü üzerinde düşünebilme imkân ve iktidarına da sahip bulunan kutsal bir mâhiyet vardır. İnsan.

---

64- Y.Z.Yörükan, a.g.e., s.37.

(\*) Bilginin çeşitleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Sühreverdi, Kitpabü't-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-Arşîyye(Opera..., I içinde), s. 2 v.d.

65- Meydan-Larousse, "İşrâkiyye" maddesi, VI, 572.

(\*\*)Şeyh'e göre, herhangi bir şeyin idrâki o şeyin sûretinin düşüncede belirmesi şeklinde olmaktadır.

ruhu ya da nefis-i nâtika adı verilen bu kutsal mâhiyet, vehimlerin parçalara ayıramayacağı Ahadiyet ve Samediyet'in nuru olup kendine işaret edilemeyecek nûrani bir cevherdir.

Nefsin kendi özünü ve hariçteki eşyayı taakkul ve idrâki, sahip olduğu bazı kuvvetler yardımıyla olmaktadır. Bunlar iki çeşittir: 1- Nefsin açık(zâhiri) kuvvetleri: Havvâss-ı hamse de denilen görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyuları. 2- Nefsin gizli(bâtını) kuvvetleri: Müşterek his, hayâl, müfekkire, vehim, hâfıza.

Müşterek his beş duyu organından gelen duyuları algılar. Bu özelliğiyle onu beş kaynaktan beslenen bir havuza benzetebilir. Hayal, müşterek hissin bir deposu gibidir; algılanan şekilleri saklar ve korur. Müfekkire, düşünme kuvveti olup, terkip, tafsil ve istinbât hep bununla yapılır. Vehim, insanı kötülük ve fenalıklara sevkeken şeytânî bir kuvvettir. Karakteristiği, aklın kabul ettiği fakat nefsin kuvvetleri tarafından algılanamayan şeyleri inkâr ve reddetmektedir. İşte bundan dolayıdır ki, bazı kişiler, duyularının algılayamadığı şeylerin varlığını tamamen inkâr ederler. Hafıza kuvveti ise geçmişte olup bitenleri mûhafaza etmek ve gerektiğinde hatırlatmakla yükümlüdür.(66)

Nefs'in sahip olduğu bu kuvvetlerin de çeşitli dereceleri vardır: Bunların ilki isti'dât kuvvetidir ki buna "heyûlânî akıl" da denir. İkincisi "meleke halindeki akıl" olup, düşünce (tasavvur) ya da sezgi yoluyla eşyayı ve olayları idrâk eder.

---

66- Sühreverdî, Heyâkilü'n-Nûr, nşr. Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Mısır 1335, İkinci Heykel.

Üçüncüsü ma'kûlâtı vasıtasız elde etmeye yarayan fiil halindeki akıldır. Dördüncüsü ise, ma'kûlâtı müşahede yoluyla bilfiil elde eden "müstefad akıl"dır. Eşyayı kuvveden fiile çıkaran ve insan cinsinin tilsimini düzenleyen beşincisine gelince bu, Sühreverdi'nin "Rûhu'l-Kuds" de dediği "faal akıl"dır. (67)

Nefs-i nâtıka, Allah'ın nurlarından bir nurdur. Doğuşu ("Küntü kenzen mahfiyyen..." kudsî hadisinin işaret ettiği gizli âlemin derinliklerinden parlaması), Allah'tandır ve batışı (Rubûbiyet âlemine dönüşü) da gene Allah'a olacaktır.

Binâenaleyh, bu kutsal mâhiyet, ruhun bedenle alâkasını kesen şiddetli bir hüznün ve kederin, bedenî ve şehvî arzuları hiçe indirerek yapılan zikir ve fikrin, hattâ dinlenen musıkî nâmelerinin etkisiyle rûhânî bir heyecan ile dolup taşınca, içinde mahpus bulunduğu bu maddî âlemi terkederek, nâmütenâhî güzelliklerin bulunduğu melekût âlemine gidesi gelir. (68) Yemeyi-içmeyi ve uykuyu azaltmak, uyanıklığı ise arttırmak sûretiyle bedenın arzu ve ihtiraslarından sıyrılan ruhun cevheri melekî faziletlerle güçlenir ve ilâhî işrâklar ve tecelliler ile kendisini donanmış bulur. Çıkan şimşeklerin parıltılarının yukarıya doğru yükselmesi ise, kutsal âleme giden yolun artık kendisine açıldığına işarettir. Böylece ruh, kendisini yetiştiren Mukaddes Varlık'tan bilmediği bilgileri alır, uyku ile uyanıklık arasında birtakım ilâhî sırlara ortak olur. (69) İlâhî nurlarla aydınlanan ve Hakk'ın

---

67- İ. Agâh Çubukçu, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, 2. baskı, Ankara 1983, s.135.

68- Sühreverdi, a.g.e. İkinci heykel.

69- Sühreverdi, a.g.e. Yedinci heykel; Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât, (Opera... , I içinde), s. 490.

İşrâkına mazhar olan ruhlar âlemde "tasarruf"ta bulunabilir; eşyâya ve olaylara hükmedebilir. (\*)

İşrâka ve ilâhî bilgilere sahip olmayı beşerî saâdet ve mutluluğun teminatı olarak gören Sühreverdi'ye göre, kişinin öldükten sonraki mutluluğu da, dünyada iken ulaştığı paklık ve elde ettiği ilâhî bilgi derecesine bağlıdır. Bu bakımdan ruhlar üç gruba ayrılır: (70)

1- Hayatta iken bir noktaya kadar paklığa ulaşmış olanlar (sü-edâ): Ölümden sonra arketipler dünyasına giderler ve dünyadakilerin sadece birer gölgesi durumunda olan lezzetleri tadarlar.

2- Ruhları bilgisizlik ve kötülüklerle kararmış olanlar (eşkiya): Öldükten sonra asılı biçimler dünyasına, kötü ruhların ve cinlerin bulunduğu karanlık dünyaya giderler. Onlar için sonsuz keder ve müthiş korkular vardır.

3- Hayatta iken bârik-i ilâhî (kutsal ışık) ile aydınlanmış olanlar (müteellihûn): Bunlar her yönüyle arınmış, iyilik ve fazilet sahibi kişilerin ruhları olup, öldükten sonra Allah'ın civarında, daha önce hiç görmedikleri, adlarını hiç işitmedikleri ve niteliklerini hayal bile edemedikleri nimetlere kavuşurlar; nur deryâsına dalarak bitip tükenmeyen lezzetlere ve ebedî saâdete erişirler, demir iğnelerin mıknatısla çekildiği gibi Kutsal Rûhâniyet'e doğru çekilirler. Meleklerin kanatlarına yapışmak ve ışık huzmelerine sarılmak sûretiyle dehşet ve vahşetin de yardımıyla "üns"e ulaşır, "âsümân"a varıp otururlar. Artık onların, bu kutsal makamda yapacakları bütün iş, Nurlar Nuru'nun yüzündeki nurları temcid etmek

---

(\*) Mûcize ve kerâmet. (Bkz. Sühreverdi, K.Telvîhât, s.95 v.d.)



ve mukaddes kitapları taşımaktan ibâret olacaktır.(71)

Anlaşılan o ki, Sühreverdi, ortaya koyduğu bu işrâkî bilgi teorisiyle, bizi cehâletin karanlıklarından(âlem-i zulmâniye'den) alarak Rabbanî ilmin aydınlıklarına(âlem-i envâr'a) yükseltmek istiyor. Çünkü ona göre, ebedî saadeti temin etmek, ancak nur âlemine yükselmek ile mümkündür. Bunun da yegâne yolu fikir ve nazar ile ruhu, riyâzât ve mücahede ile bedeni temizlemektir.

Gene görüyoruz ki, Sühreverdi felsefesinin asıl gayesi "varlığı objektif olarak kavramak değil, (ruhu) mümkün'in ötesine taşınan bir tecrübeye hazırlamak"(72)tır. İşte bundan dolayıdır ki, Şeyh Sühreverdi'nin bilgi nazariyesi, berzâh âlemi<sup>(\*)</sup> nin karanlık perdesiyle örtülü tek gerçeğin dünyasına girmeyi sağlayan şahsî tecrübe üzerinde odaklaşmıştır. Bu, sadece bazı kişilerin değil, herkesin yaşayabileceği bir hal olduğundan Sühreverdi, okuyucuyu bu tecrübeye çekebilmek için, kendisinin bu yolla elde ettiği anlatılması mümkün olmayan bazı ilâhî bilgi ve sırları tasvir için bol bol sembol kullanmıştır ki, bunların başında Câmâsp, Ferşadşur ve Buzercumihir gibi İranlı bilgeler tarafından ortaya konan ve temelini "Nur" ve "Zulmet" prensiplerinin oluşturduğu "İşrâk" sembolü gelir.(73)

---

71- Şihâbuddîn Sühreverdi, Heyâkilü'n-Nûr, nşr. Muhyiddin Sabri el-Kürdî , Mısır 1335, Altıncı ve yedinci heykel.

72- Louis Gardet, "Quelques réflexions sur l'ishrag de Suhrawardi", a.g.e., s.90.

(\*) İşrâkî Felsefede, maddî âlem ile melekût âlemi arasında yer alan ara âlem(Bkz. Carré de Vaux, "La Philosophie illuminative d'après Suhrawardi Mektoul", J.A. Seri:IX, 1902, vol.XIX, Paris, s.84 v.d.)

73- S.H. Nasr, Üç Müslüman Bilge, s. 76.

Şimdi, İşrâkî felsefe üzerine çalışmalar yapan her araştırmacının adımbaşlı karşılaşacağı bu kavramın Sühreverdî lisanında ne anlama geldiğini ve işrâkî bilgi nazariyesi ile olan ilişkisini tespit etmeye çalışalım.

d- İşrâkın Anlamı ve Mâhiyeti: (⌘)

İşrâk, شق fiilinden türemiş bir isim olup sözlükte, güneşin doğması, ışması, parlaması, etrafını aydınlatması... gibi manalara gelir. İşrâk kelimesiyle istilahta genel olarak "aklî nurların ve manaların madde ve cisimlerinden soyulmuş kâmil ruhlara zuhûr ve feyezân etmesi"(74), özel olarak ise, "Sühreverdî'nin ortaya koyduğu ve Grek hikmeti ile İran irfânının bir sentezi olan bilgi şekli" anlatılmak istenir.

İşrâk sembolü ile ifâde edilen bu bilgi şeklinin kimler tarafından ortaya konduğu konusunda müslüman filozof ve tarihçilerin çeşitli görüşleri vardır. Meselâ, Cürcânî, İşrâkî ekole mensup bilgelere "şeyhleri Eflâtûn olan filozoflar" şeklinde bahsederken Abdurrezzâk el-Kâşani, İşrâkîler için "müslüman kaynaklara göre loncaların kurucusu ve Hermetizm'le çok yakından bağlantısı olan ve el sanatlarının başlatıcısı bulunan Şît peygamber'in izleyicileri" ifâdesini kullanır. İşrâkî deyimini ilk kez kullanan İbn Vahşiye ise, İşrâkîlerin "Hermes'in kızkardeşinin çocukları olan Mısırlı din adamları sınıfı" olduğu kanaatindedir.(75)

---

74- Cemil Salîbâ, Mu'cemu'l-Felsefî, Beyrut 1982, I,93.

75- S.Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, s.75 vd.

(⌘) Geniş bilgi için bkz. H.Corbin, Opera Metaphysica et Mystica, I, İst. 1945, s. XXV v.d.

Görüyoruz ki, her ne kadar farklı neticelere götürüyorlarsa da, bütün bu tariflerin ortak bir noktası vardır oda, "İşrâk" kelimesiyle, Aristo öncesi filozofların "kalbî sezgiyi tek ve en mükemmel bilgi edinme metodu olarak kabul eden irrasyonalist (akıl üstü, akli aşan) felsefe"sine telmihte bulunulmuş olmasıdır.

Kutbeddin Şîrâzî'ye göre İşrâk, bir iç ilham yani keşf'tir, ya da Pers(İran) halkının teosofi(hikmet)'sidir. Çünkü Pers teosofisi keşf ve derûnî hazzın sezgisinden ibâretti. Bu felsefenin kaynağı işrâktır ki bu, akledilebilir saf nurların zuhûru, kişi vecd halinde iken nurların ruhta işrâklar halinde parlamasıdır.(76 )

Allah için nefisini maddî alakalardan arındırmış, olanların gönlünü işrâk(ilâhi bilgilerin açılması) sırasında istilâ eden bu nurların çeşitli dereceleri vardır:

1- İşrâkî yola yeni girmiş bulunan kişilere gelen tatlı, hızlı fakat aniden kaybolabilen parıltılar.

2- Yolda arta derecede bulunan kimselere gelen nurlar. Uzun riyâzât ve mücâhedeler sonunda insanın irâdesine bağlı olmayarak doğan bu nurlar kime gelirse onda sabit kalabilirler.

3- Riyâzât ve mücâhedeyi meleke haline getirmiş ve yolda hayli mesafe kaydetmiş olanlara gelen nurlar.(77)

İşrâk kelimesinin, hem yüce bir kaynaktan doğarak insan ruhları üzerine ışığıyan melekî ve akledilebilir saf nurların zuhûru, hemde bu nurların doğduğu yer mânâsına geldiğini söyleyen

---

76- H. Corbin, Opera..., II, s.22.

77- İ.Agâh Çubukçu, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar  
2.b., Ankara 1983, s.138.

Corbin, bu kavramın üç boyutta ele alınması gerektiğini söyleyerek şu açıklamalarda bulunuyor:

İşrâk sembolüyle evvelemerde, ilâhi hikmet ve bu hikmetin kaynağı anlatılmak istenir. Coğrafi bir terim olarak ele alındığında ise, şafağın sökmesi ve tanyerinin ağarması anlamlarına gelir. Akledilir âlemin(âlem-i makûlât) göğünde, ilâhi bilgi ve ma'rifetlerin ruha tecellisi manasına geldiğini de hemen ilâve edelim. Bu üçünü birleştirdiğimizde ise şöyle bir netice elde ederiz: İşrâk, akledilir nurların ışınması esnâsında inzivâ halindeki kişilerin ruhlarına ilâhî bilgilerin açılması prensibi üzerine kurulmuş derûnî müşâhede ve mistik tecrübeyi şart koşan bir öğretidir, saf akılların aydınlanmasından kaynaklanan orijinal bir bilgi nazariyesi'dir.(78)

Corbin'e göre, işrâk kelimesi, Sühreverdî tarafından ortaya konan İşrâk felsefesi ve işrâkî bilgi nazariyesini ifâde ettiği gibi Şark bilgeleri(eski İran hükemâsı)nın hikmetini ve bu hikmetin ma'rifet anlayışını da ifâde etmektedir.

Gerçi, Nallino, "maşrık" kelimesini "muşrık" şeklinde okuyarak Batı'nın Aydınlanma Felsefesi ile Doğu'nun İşrâkî Felsefesini özdeşleştiren kişilere itiraz etmiş ve bu iki felsefenin birbirinden ayırılması gerektiği görüşünü ortaya atmıştır; fakat Corbin'e göre böyle bir ayırım sun'î ve hatalıdır.

Çünkü, işrâkî filozofların hiçbiri, Nallino'nun yaptığı gibi eski Yunan hikmetiyle eski İran irfanı arasında herhangi bir zıtlık görmemiş ve onun, Sühreverdî'ye özgü saymak is-

tediği İshrâkî felsefe ile, İbn Sinâ'ya özgü saymak istediği Maş-  
rîkî felsefeyi birbirinden ayırmamışlardır.(79)

Şark felsefesinin, Hikmetü'l-maşrîkiye şeklinde isimlendi-  
rilmesine gelince, bunun sebebi, Doğu'nun irfanı ile Batı felse-  
fesinin birbirinden ayrı mütalâa edilmiş olması değil, eski İran  
hakîmlerinin varlık ve bilgi'yi "Doğu'da hüküm süren saf ışıkla-  
rın bir ışması" şeklinde anlamış olmalarıdır.(80).

İshrâkî felsefede, hem Doğu hem de ışık ve aydınlanma ile il-  
gili olan "işrâk" kelimesi, aynı zamanda Sühreverdi'nin temellen-  
dirdiği "kutsal coğrafya" sembolüdür de(81). Doğu-Batı yatay bo-  
yutunu dikey boyuta çeviren bu kutsal coğrafya doktrinde Doğu'-  
dan maksat, bünyesinde hiç bir maddenin ve karanlığın(zulmet) bu-  
lunmadığı, ölümlü gözlerin göremeyeceği saf ışıklar yahut "baş  
"melekler dünyasıdır ki Sühreverdi buraya "Yemen" adını veriyor.  
Ruh, madde dünyasına düşmezden önce melekî bir cevher olarak bu-  
rada bu "Işıklar Doğusu"nda oturuyordu. Batı (ve Orta Batı) ile  
kastedilen ise karanlık (ve yarı karanlık) madde dünyası olup,  
İslâm dünyasının uzak batısında yer alan "Kayravan" şehri ile  
temsil olunur.

İlâve etmemiz gereken bir husus daha var ki, İshrâkî felse-  
fede eşyanın özüne ait, ilâhi ve gaybî bilgilerin ruha açıldığı  
hârikulâde bir fenomen(olay) olan işrâk, sadece mutlak bilginin

---

79- H.Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, s.290.

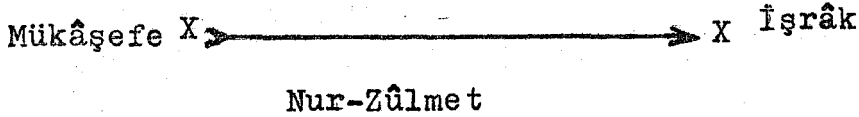
80- R.Arnaldez, "İshrâk", EI<sup>2</sup>(Fr.),IV,25.

81- S.Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, s.77 vd.

vâsıtası değil, fizikî dünyaya ait bilgilerin temini, nesne(obje)'lerin algılanması ve olayların izahı için de yegâne vâsıttadır. Meselâ Sühreverdi'ye göre, "nefs-i nâtika"nın dış kuvvetlerinden göz organının bir eylemi olan fizikî görme olayı bile nûr'un işe karışması(işrâk) sayesinde gerçekleşmektedir(82):

Bakan kişinin ruhu objeyi kapladığı sırada, prensip olarak ışıklı olan(\*) objenin ışığı tarafından aydınlanır ki, görme olayı adına verdiğimiz fizikî manada işrâk'ın mâhiyeti işte budur.

İşrâkî bilgi nazariyesinde hareket noktası "mükâşefe" metodu, ulaşılan nihâî nokta ise, "İşrâk"(ilâhî nurların açılması)tır. Bu iki uç arasında da, yekdiğerinden farklı iki mâhiyet şeklinde olmayıp aralarında sadece derece farkı bulunan "nur-Zulmet" kavramları yer alır:(83)



Nitekim, Hikmetü'l-İşrâk adlı eserine evvelâ gerçeğe ulaşmada Mantık(özellikle Meşşâî Mantığı)'ın yetersiz kaldığını göstermekle başlayan Sühreverdi, mutlak bilgiye ancak mükâşefe metodu ile ulaşılabileceğini ortaya koyduktan sonra, zulmet(madde veya cisim yahut daha geniş bir yorum ile âlemi oluşturan unsurlar) hakkındaki düşüncelerini serdetmekte ve daha sonra da nur(zulmetin zıddı olan kutup)'u açıklamaya geçmektedir. Aynı şekilde, Heyâkilü-

82- Seyyid Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, s.81.

(\*) Sühreverdi'ye göre, ruhun herhangi bir cismi görebilmesi için o cismin mutlaka aydınlanmış olması gerekir. Çünkü, ruh sadece ışıklı eşyâyı görebilmektedir.

83- Y.Z.Yörükân, Heyâkilü'n-Nûr Tercemesi ve Şeyh Sühreverdi'nin Felsefesi, s.40 vd.

lü'n-Nûr adlı eserinde de benzer bir usul ile, önce cisim (zulmet) hakkında bilgi vermekte, sonra sırasıyla ruhu, gökler âlemini, mücerred varlıkları, melekler âlemini, ilâhî nurları ve nihayet "Nurlar Nuru"nu izâha geçmektedir.

Kişiyi, cisme ait fizikî bilgidен, derece derece yükselen bir sâlsile takip etmek sûretiyle gayb âlemine ait ilâhi bilgilere ulaştıran bu nazariyede her basamağın, kendinden sonrakine kıyasla zulmet(karanlık), kendinden öncekine göre işe nur(aydınlık) olmak bakımından çift fonksiyonu vardır.(84)

Kâinatı ışık ve ışığın yokluğu demek olan karanlığın çeşitli derecelerinden ibâret görmek sûretiyle, varlığı nur ve zulmet olmak üzere iki kısımda değerlendiren Sühreverdi'ye göre, bütün hakikat aslında farklı yoğunluklara sahip ışık(nur)tan başka bir şey değildir.(85)

Hikmetü'l-İşrâk'ının ikinci bölümüne "Eğer varlık âleminde tarife ve açıklamaya ihtiyacı olmayan bir şey varsa, onun apaçık olması lâzım gelir; halbuki nurdan daha apaçık ve tarife ihtiyacı olmayan bir şey daha yoktur"(86) diyerek başlayan Sühreverdi'nin nazarında nur o kadar apaçıktır ki, onun bu apaçıklığı sayesinde başka şeyler de açığa çıkar. Aslında, "nur nedir?" diye sormak bile gereksizdir. Çünkü, nur bu soruya ihtiyaç hissettirmeyecek kadar açık ve ortadadır.

---

84- H.Z.Ülken, İslâm Felsefesi, s.196.

85- Seyyid Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, s.80 vd.

86- Sühreverdi, Hikmetü'l-İşrâk, s.106.

Eşyâyı nefsinin hakikatinde nur ve ışık olan(Nur) ve nefsinin hakikatinde nur ve ışık olmayan (zulmet) diye iki şekilde değerlendirdikten sonra, Nur'u zât ve kemâli kendinden olması bakımından "zengin"e benzeten ve zulmeti de, zât ve kemâli başka bir şeye bağlı olması nedeniyle "fakir" ile özdeşleştiren Şeyhü'l-İşrâk, bu ikisini şöyle bir tasnife tabi tutmaktadır. Buna göre nur iki kısımdır:

1- Başkasının hey'eti olan(başka bir şeye ârız olan)nur: Ruh kendisine misal olarak gösterebileceğimiz bu nura Şeyh "ârız nur" adını veriyor.

2- Başkasının hey'eti olmayan nur: Şeyhin "mücerret nur" ve "mahzâ nur" olarak iki şekilde düşündüğü bu nurun misali ise Meşâîlerin "akıl" dedikleri şeydir.

Nur'un yokluğu demek olan zulmet'e gelince, o da iki kısımdır:

1- Bir mekâna ihtiyacı olmayan zulmet: Sühreverdî'nin "cevhher-i gâsık" adını verdiği bu nevî zulmetin misâli "cisim"dir.

2- Bir mekâna ihtiyacı olan(başkasının hey'eti olan) zulmet: Sühreverdî bunu da "hey'et-i zulmânî" şeklinde isimlendiriyor.(87)

Sühreverdî, ışıklanma ve sahip oldukları ışığın dereceleri bakımından varlığı, "nur ve zulmet" olarak ikiye ayırdıktan başka kendini biliş ve farkında oluş derecelerine göre de bölümlere ayırır:

1- Zâtını (kendini) bilen varlıklar: a) Kendini gene kendi

---

87- Sühreverdî, Hikmetü'l-İşrâk, s.106-109.



zâtıyla bilenler. Nurlar Nûru(Allahu Teâlâ), melekler, insan ruhları vb. b) Kendini, kendinden başka bir varlığın yardımıyla bilenler. Yıldızlar, ateş..vb.

2- Zâtının farkında olmayan varlıklar: a) Varlığı kendinden olanlar. Bunlara misal olarak cisimleri gösterebiliriz. b) Varlığı kendinden olmayıp, kendisinden başkası sayesinde var olanlar. Bunların misali de renkler ve kokulardır.(88)

Cisimler (cevâhir-i gâsıka) ve ruhlar (envâr-ı ârıza), varlık sahasına çıkabilmek için soyut nurlar (envâr-ı mücerrede)'a muhtaçtır, soyut nurlar da Nurlar Nûru(Nûru'l-Envâr)'na... Hiç bir şeye ihtiyacı olmayan ve her şeyden zengin (müstagnî) olan"En Yüce Varlık"ise, işte bu her varlığın varlığını kendisine borçlu bulunduğu Nûru'l-Envâr(Allahu Teâlâ)'dır.

Allah, kendi zâtıyla varlığı vâcib Hayy ve Kayyum olan, kendi zâtıyla kendine zâhir olandır. O, vâcib(varlığı kendi zâtından olan)'dir, mûcid(icâd edici)'dir, mûcib(herşeyin sebebi)'dir. O, her türlü sıfattan arınmıştır; çünkü, "Vahid-i Hakîkî"dir. Zâtında ve fiillerinde herhangi bir değişme, azalma yahut çoğalma olmaz. Çünkü O, tegayyürden münezzehtir. O, cisim değildir ki çeşitli şekilleri olsun. Şekil değildir ki bir yere ihtiyacı bulunsun. Ruh değildir ki bir bedene girsin. Belki cisimlere has özelliklerden ve maddî ilişkilerden arınmış olan bu mânevî varlık, "kendini ve nümûnesiz varlıkları var edeni bilen yaratıcı bir nur"dur. Varlıkların en şerefli ve en parlağı O'dur. O'ndan daha şerefli bir nur düşünülemez. Mertebesinin yüceliği bakımından uzakların en

uzağında olduğu halde, delici ve keskin nurunun sonsuz şiddetinden dolayı yakınların en yakınıdır.(89)

Vâcibü'l-Vücûd (varlığı zorunlu) olan Allahu Teâlâ'nın ilmine gelince, O'nun bilgisi Zâtı'ndan (özünden) ibârettir. Beşerî bilgi, ruhun kuvvetleri işlerken nur'un işe karışması (işrâk) sonucu eşyâ ve olayların algılanması şeklinde gerçekleşir. Yani bilginin meydana gelmesi için işrâk (nurların açılması)'a ihtiyaç vardır. Oysa, Bârî Teâlâ'nın böyle bir vâsıtaya ihtiyacı yoktur. O'nun kendini bilişi, Zâtı'nın kendisi için nur oluşundan, kendinden sâdır olan eşyâyı bilişi ise Zâtı'na ait Nur'un kendine işrâkından ibârettir.(90)

Sühreverdî'nin Nûru'l-Envâr (Nurların Nuru) adını verdiği bu mutlak ışık Tanrı'nın ta kendisidir. O, durmadan ışımak suretiyle kendini gösterir. Eşyâyı var eden ve şuâsıyla onlara hayat veren O'dur. Âlemdeki her şey O'nun Zâtı'nın Işığı'ndan kaynaklanmaktadır. Bütün varlık, Vâhid-i Mutlak (Mutlak Bir) olan Allah'tan sudûr yoluyla meydana gelmiştir(91): Vâhid-i Mutlak'tan sâdır olan(feyezân eden, taşan) Vâhid<sup>(\*)</sup>(Bir), ilk ibda' olunan nur<sup>(\*\*)</sup> olup bütün

89- Sühreverdî, Heyâkîlu'n-Nûr, Dördüncü Heykel; Ayrıca bkz. Y.Z. Yörükân, Heyâkîlu'n-Nûr Tercemesi ve Şeyh Sühreverdî'nin Felsefesi, s.53.

90- Sühreverdî, Hikmetü'l-İşrâk, s.150-153.

91- İ.Agâh Çubukçu, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s.126-129

(\*) "BİR'den ancak Bir doğar" (Bkz.Sühreverdî K.Telvîhât,s.50.)

(\*\*)Sühreverdî eserlerinde ilk ibda' olunan bu nuru değişik isimlerle zikretmektedir: "en-Nur el-İbdâî", "en-Nûr el-Akrab", el-Akl el-Küllî", "Şeyh", "Cemâl" vb.(Meselâ bkz.K.Telvîhât, s.61.)

mümkün( \* ) varlıkların zirvesi ve en şerefli olan aklî bir cevherdir. Kendisine nispetle imkânı(fakirliği), İlk Mebde'(mebde-i evvel)'e nispetle de vücûbu (zenginliği) olmak üzere iki konuma sahip olan bu nur, ilk mebde'in Celâlini müşâhede etmekle bir "cevher-i kudsi"(soyut nur)'yi, mebde'in eseri olmakla da bir "cürm-i semâvî" (karanlık şekil)'yi vücûda getirir. Bu sûretle vücüt bulan ikinci cevher de, tıpkı ilk ibda' olunan nur gibi iki şeyi (bir cevher-i kudsi ile bir cürm-i semâvî) vücûda getirir. Böylece meydana gelen üçüncü nurdan dördüncü, dördüncüden beşinci ve diğer nurlar sâdir olur, tâki bütün varlık(kesret) vücüt bulsun.(92)

Nuru'l-Envâr'ı müşâhede eden bu nurların en üst derecedekinden en alt derecedekine varıncaya kadar her birinden diğerine nur akseder(\*\*) Bu nurların her biri diğerine aşıktır. Ecrâm-ı semâviye'nin, kendini husûle getiren işte bu aşk ve şevktir. Nur, cürmün varlığının sebebi olduğu gibi, aynı zamanda onun hâmisidir de. Cürm, nur sayesinde Nûru'l-Envâr'ın Celâli'ni müşâhede etmekte ve ilâhî nur ve bereketlere kavuşmaktadır. Öyleyse her işrâktan bir hareket doğmakta ve her hareketten de bir işrâk husûle gelmekte-

---

(\*) Varlık üç kısımdır:

- 1- Vâcib (varlığı zarûrî olan) varlık,
- 2- Mümteni' (yokluğu zarûrî olan) varlık,
- 3- Mümkün (varlığı ve yokluğu zarûrî olmayan) varlık.

92- Sühreverdi, Hikmetü'l-İşrâk, s.138-143; K.Mutârahat, s.449-453.

(\*\*)Mücerred (soyut) nurlar, kendilerinden aşağıdaki nurlara Nûru'l-Envâr'ın ışığının ulaşmasını engelleyecek bir hicâb (perde, engel) teşkil etmezler. Çünkü hicâb teşkil etme berzâh(madde, cisim)'in özelliğidir.

dir. Hareketlerin yenilenmesi ve tekrarı ile işrâkâtın yenilenmesi ve tekrarı, işrâkâtın yenilenmesi ve tekrarı ile de hareketlerin yenilenmesi ve tekrarı bir silsile halinde birbirini takip eder ve varlık böylece nurdan başlayarak zulmete kadar, her türlü şarttan ve alâkadan âzâde ve zamandan hâlî olarak sâdır olur.(93)

İşte Sühreverdi'ye göre, Meşşâîlerin mâhiyetini izâh ediyoruz derken vasıflarını saymaktan öte gidemedikleri varlığın mâhiyetinin ve mebde'den zuhûrunun (hilkat) ~~işâhı~~ budur.

Nûru'l-Envâr'ın cömertliğinin coşup taşması(sudûr)'nın bir sonucu olarak vücûda gelen bu âlemin, Sühreverdi'ye göre, şu andaki halinden daha tam ve mükemmel olması düşünülemez. Çünkü Allah en şerefli(eşref) dururken en hasis(ehas) olanı yaratmaz. Ayrıca, en mükemmel bir şekilde vücûd bulmuş olan bu âlemde mevcut olan her şey iyilik (hayr)'ten ibârettir. Çünkü "el-Eşref fe'l-eşref"(\*) (en iyiden gene en iyi sâdır olur) kaidesince Nûru'l-Envâr'dan ancak iyilik taşar. Kötülük (şer) ise mevcut olmayandır. Eğer, kâinatta kötülük olarak görülen şeylere hakikat gözüyle bakılacak olursa, aslında onların kötülük değil, iyilik olduğu hemen anlaşılır. Meselâ, insanlar ölümü kötülük olarak düşünür; oysa ölüm iyiliktir. Çünkü o, insanları sonlu dünya hayatından sonsuz âhîret kemâlâtına ulaştıran bir vâsıtaadır. Bu münâsebetle insan

---

93- Y.Z. Yörükân, Heyâkilü'n-Nûr Tercemesi ve Şeyh Sühreverdi'nin Felsefesi, s.54.

(\*) Bkz. Sühreverdi, K. Mutârahât, s. 434 v.d.

ölümü daima hatırlamalı ve bâkî âhiret hayatının kemâlâtını kazanmaya gayret etmelidir. Çünkü, oslolan âhiretteki hayattır.(94)

C- Sühreverdî'den Sonra Bilgi Problemi :

a- İshrâkıyyun (İshrâkî Okulu).

İshrâkıyyûn, Şeyhü'l-İshrâk'ın yolunu takip edenlere verilen ad olup, Sühreverdî el-Maktûl'ün mânevî neslini meydana getirirler.

Bu okulun ilk temsilcisi, Şeyh'e bağlılığı ile tanınan Şemsüddin Şehrizûrî(\*) dir. Biri Sühreverdî'nin Telvîhât'ına, diğeri de Hikmetü'l-İshrâk'ına ait olmak üzere kendisine iki şerh(\*\*) borçlu bulunduğumuz Şehrizûrî'nin hayatı hakkında hemen hemen hiçbir şey bilinmemektedir. Bunlardan başka Şehrizûrî'nin pek önemli üç eseri daha vardır ki onlar da şunlardır : "Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh", "Kitâbu'r-Rumûz" ve "Resâilü's-Şecereti'l-İlâhiyye ve'l-Esrâri'r-Rabbâniyye".

---

( \* ) Şemsüddin Muhammed b. Mahmud Şehrizûrî ile, Halep Kalesi'ne hapsedildiği sırada Sühreverdî'ye refâkat eden Şems adındaki öğrencisinin aynı şahıs olduğu söyleniyorsa da, bu mümkün değildir. Çünkü, Sühreverdî, H. VI. asrın son çeyreğinde, Şehrizûrî ise ondan yaklaşık bir asır sonra (H. VII. asrın son çeyreğinde) vefât etmiştir (Bkz. H. Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, s. 301).

( \* \* ) Daha sonra gelen İshrâkî filozoflardan İbn Kemmûnâ (683/1284) Telvîhât'a, Kutbüddin Şirazî (v. 710/1310) de Hikmetü'l-İshrâk'a şerh yazarken, Şehrizûrî'nin bu iki eserine çokça müracaat etmişlerdir (Bkz. H. Corbin, a.g.e., s. 302).

İşrâkî düşüncenin birçok kişi (meselâ Nasîr Tûsî, İbn Arabî (1165-1240) ve onun şîî şârihlerinden Muhammed b. Ebî Cumhur v.b.) üzerinde etkisi olmuştur. XV. ve XVI. asırlarda bu tesir daha da belirginleşmiş ve o zamana kadar görülmemiş bir çalışma sonunda Sühreverdi'nin eserlerinin önemli bir kısmı şerh edilmiştir. Bu çalışmalara misal olarak Celâl Devvânî (v. 907/1501) ile Gıyâsüddin Mansûr Şîrâzî (v. 949/1542)'nin Heyâkilü'n-Nûr'a yaptıkları şerhleri ve Vedûd Tebrîzî (v. 930/1524)'nin Elvâh-ı İmâdiyye şerhini gösterebiliriz. Tebrîzî'nin bu şerhi daha sonra, Hikmetü'l-İşrâk'ın giriş bölümü ve en önemli olan ikinci kısmı ile beraber, Hindli Sûfî Muhammed Şerif İbn Herevî tarafından, H. 1008/1600 tarihinde genişletilerek Farsça'ya tercüme edilmiştir.

İsfahan okulunun büyük ustada olan ve yazılarında "İşrâkî" mahlâsını kullanan Mîr Dâmâd (1040-1631)'a gelince, o da İşrâkî ekole mensup filozoflardandır. İşrâkîliğin XVII. yüzyıldaki başlıca temsilcisi ise, Mîr Dâmâd'ın güzîde öğrencisi Molla Sadrâ olup, Hikmetü'l-İşrâk'a dair, kendine has yorumlarını ihtivâ eden bir seri dersler vermiş ve bunları "Esfâr-ı Erbaa" adlı kitabında toplamıştır.

Bütün bunlara ilâve edilmesi gereken bir husus daha vardır ki, aynı asırda Hindistan'da Türk-Moğol imparatoru Ekber Şah (v. 1605) tarafından İran ile Hind arasında başlatılan mânevî kültür alış-verişi seferberliği sırasında Sanskritçe'den Fars-

ça'ya çeşitli tercümelemler yapılmıştır.

Hind dinî metinlerinin (Upanişadlar, Bhagavat-Gitalar... v.b.) tercümesi ve Azer Keyvan (v. 1027/1617-1618)'ın başkanlık ettiği bir grup Zerdüşt ulemâsının Hindistan'a göç etmeleri de bu döneme rastlamaktadır. Böylece Zerdüştîler, Ekber Şah tarafından kendilerine sağlanan bu atmosferde İsrâkîliği, eski İran hikmetini yeniden canlandıran bir üslûp ile yayma fırsat ve imkânını elde etmişlerdir.

Ne var ki, İsrâkîlik şif İran'da varlığını her ne kadar günümüze kadar sürdürebilmişse de, yerleşmek ve kökleşmek için İran'da bulduğu bünyesine uygun atmosferi, İslâm dünyasının her yerinde bulamamıştır. Nitekim bu düşünce resmî takibâta uğradığından dolayı sünî memleketlerde hemen hemen hiç yayılamamış, sadece Endülüs'te İbn Tufeyl tarafından benimsenmiştir. (95)

Bu kısa malûmattan da anlaşılacağı üzere, Sühreverdi tarafından ortaya konan ve sistemleştirilen İsrâkî düşünce, kurucusunun ölümünden sonra sönüp-gitmemiş bilâkis, farklı çevrelerden gelen birçok kişiye derinden tesir etmiş ve onların getirdiği orijinal yorum ve tefsirlerle beslenerek günümüze kadar ulaşmıştır.

---

95- Buraya kadar verilen bilgiler için bkz. H. Corbin, Histoire de le Philosophie Islamique, s. 301-304; H.Z. Ülken, İslâm Felsefesi, s. 207-212.



Biz burada, farklı çevrelerde yetişen iki büyük işrâkî mütefekkir (Endülüs'te İbn Tufeyl ve şif İran'da Molla Sadrâ)'in şahsında, Sühreverdi'den sonraki işrâkî bilgi anlayışını -kısa- görmeye çalışacağız.

b- İbn Tufeyl (v. 581/1185-1186).

Tam ismi Ebu Bekr Muhammed b. Abdü'l-Melik b. Muhammed b. Muhammed b. Tufeyl el-Kaysî'dir. Künyesinde ihtilâf edilmiştir; Ebû Ca'fer olduğunu söyleyenler olduğu gibi, Ebu Bekr olduğunu söyleyenler de vardır. el-Endelûsî, el-Kurtubî, el-İşbilî nisbeleriyle de anılır. Endülüs'ün en büyük filozoflarından olan ve Batı'nın kendisini "Abubacer" unvanıyla tanıdığı İbn Tufeyl'in eserlerinin çoğu maalesef bize kadar ulaşamamıştır. (\*)

İşrâkî felsefenin Endülüs'teki temsilcisi olan bu filozofun düşüncesini, Ortaçağda büyük bir merakla okunan ve daha sonra "Tabiat Adamı", "Kendi Kendine Felsefe", "Ruhun Uyanması", "Esrâr-i Hikmet-i Meşrikiye" gibi adlarla bir çok Avrupa lisanına tercüme edilmiş olan "Hayy b. Yakzan" isimli felsefî romanından öğreniyoruz.

---

( \* ) İbn Tufeyl hakkında geniş bilgi için bkz. Brockelmann, GAL, I, 460, II, 704; Suppl., I, 831; "İbn Tufeyl", İA, V/2, 829-831; T.J. de Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi, s. 128-132 ; H. Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, s. 327-333.

İbn Tufeyl bu eserinde, hayâlî bir şahsa, ıssız bir adada, hiç bir talim ve terbiye görmeden sadece tabiatta ve eşyâda yapılabilecek tecrübe ve teemmül sayesinde faal akl'ın da yardımıyla en güç metafizik problemleri çözdürüyor : Hayy b. Yakzan adındaki bu muhayyel şahıs, bulunduğu mânevî mevkîlerde derece derece yükselerek önce fizik dünyaya (cemâdat, nebâtât ve hayvanât'a) ait bilgileri elde eder, daha sonra ise metafizik dünyaya ait sırlara erişir ve nihâyet Allah ile ittisal noktasına ulaşır<sup>(96)</sup> ).

İbn Tufeyl, hads ile istidlâli, şeriat ile hikmeti cem'eylemiş bir filozoftur. Önce nazar metodu ile Hakka yöneliyor, daha sonra da müşâhede ile ilâhî sırlara ortak olmanın mânevî zevkini tadıyor. Fakat, o her ne kadar felsefe ile tasavvufu birleştirerek hem nazar'a hem de zevk'e kıymet veriyorsa da, Hakka ulaşma konusunda fezâil ile nazarı kâfi görmez; zevk ve hads metedunu nazar'a tercih ederek İsrâkî yolu benimser.

Çünkü ona göre, hakikat, olduğu gibi, ancak zevknehlinin yolu takip edilirse anlaşılır, ehli nazar yolu ise ibare yolu olup ibarede birçok değişiklik ve onu şerh ve izah hususunda pekçok müşkülât vardır. Bu müşkülleri halledenler ise gayet nadirdir.

---

96- Bkz. İbn Tufeyl, Ruhun Uyanışı Ya da Hayy İbn Yakzan'ın Olağanüstü Serüveni, Haz. N.Ahmet Özalp, İstanbul 1985.

Bu kişiler de zaten ulaştıkları hakîkati ancak remiz ve işaret yoluyla anlatmaktadırlar. Çünkü Şeriat-ı Muhammediye buna dalmayı menetmiştir. Bu münâsebetle Aristo ve Farâbî'nin kitapları ile İbn Sînâ'nın Şifası kanalıyla bize kadar gelen felsefe maksada kâfi değildir.

Ayrıca, nazar ehlinin sahih akla dayanan idrâkleriyle tasavvuf ehlinin idrâklerinin her ikisi de hak olmakla beraber, tasavvuf ellininkiler daha açık ve daha lezzetlidir.

Bundan dolayıdır ki, İbn Tufeyl, İbn Bâcce (v. 1138)'nin tasavvuf ehlinin bahsetmekte olduğu zevkin hayal gücünden kaynaklanmakta olduğu şeklindeki itirazına şu cevabı vermektedir: "tanımadığın bir şeyin tadını müstahîl görme; siddîklerin boyunlarına adımını koyma". (97)

İbn Bâcce'nin rasyonalizmini esas kabul etmekle beraber, Sühreverdî'den büyük çapta etkilenecek onu işrâk felsefesi haline dönüştürmüş bulunan İbn Tufeyl'e göre, gerçek mutluluk ancak Allah'a benzemekle mümkündür. Allah'a benzemek ise, bütün varlık ve benliğin yok olacağı bir istigrâk içersinde O'nu müşahedededen ibarettir. İstigrâk, beşerî zâtın Allah'ın Zâtı'na bağlanmasından (ittisal) başka bir şey değildir. Çünkü beşerî

---

97- İ.H.İzmirli, "İslâmda Felsefe Cereyanları", Darülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, Sene: V, Sayı: 19, İstanbul 1931, s. 17-20.

zâtın hakîkati Allah'ın Zâtı'ndan ibarettir. Allah, bütün âleme yayılan küllî nurdur ki, insanın kendisini bu nur içersinde tamamiyle yok etmesi, ancak maddî dünyadan her türlü ilgi ve alâkanın kesilmesiyle mümkündür. Çünkü, ilâhî âlem maddî âlem-den tamamiyle müstagnîdir. İnsanın ilâhî âlemi olduğu gibi müşahede etmesi... İşte gerçek istigrâk, Allah ile gerçek ittisâil budur. Bu hâl duyularla kavranamaz, ancak ruh ile tadılır. (98)

İbn Tufeyl bu hârikulâde hâli şöyle anlatıyor: Hayy b. Yakzan mücahedesine devam ile bütün fikrini, himmetini, kastını Vâcibü'l-Vücûd'a bağlar, hayaline gelen başka hatıraları atardı. Bunu adet edinmiş, nefsini böylece terbiye etmişti. Mücahede esnasında her şeyden geçer, müşahedeye dalar idi. İşte böyle bir mücâhede sırasında öyle bir an geldi ki, diğer varlıklar da kendi zâtı da kayboldu, yok oldu. Ortada Zâtı üzerine zait bir mânâ olmayan kelâmıyla ("Bu gün mülk kimindir? Vâhid ve Kahhâr olan Allah'ın!") (99) seslenen Hak ve Vâhid olan Vâcibü'l-Vücûd'dan başka bir şey kalmadı. Hayy b. Yakzan bu mertebeye erişince Vâcibü'l-Vücûd'un sözünü anladı, sesini duydu, bu hâle daldı gitti. Daha önce hiç bir gözün görmediği hiç bir kulağın işitmediği, hiç bir kimsenin kalbinden geçmediği (±) şeyleri müşâhede etti. (100)

---

98- Cavit Sunar, Varlık Hakkında Ana Düşünceler, Ankara 1977, s. 181.

99- K.Kerim, 40/16.

100- İbn Tufeyl, a.g.e., s. 148 v.d.

(±) ( في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر )

( على قلب بشر ) hadisine telmih var. (İbn Hanbel, Müsned, Beyrut 1895, II, 506.

İbn Tufeyl'in bilgi teorisinde ispatlamak istediği noktaları şöylece özetlememiz mümkündür :

1- İnsan ruhu, hiç bir eğitim ve öğretim görmeden de teemmül yoluyla Faal Akıl ile birleşebilir (İnsan-ı kâmil olabilir).

2- Teemmül yoluyla elde edilen bilgiler ile vahiy yoluyla gelen bilgiler arasında herhangi bir tenâkuz yoktur (yani hikmet ile şariat, bir başka ifadeyle felsefe ile din arasında tam bir uyum vardır).

3- Mutlak bilgilere ulaşmak herkesin üstesinden gelebileceği bir iş değildir; "Mahz-ı hakikat ekalliyette kalan metin ruhlulara mahsustur". (101)

c- Molla Sadrâ (1573-1640).

Sadrüddin Muhammed b. İbrahim eş-Şîrâzî lâkabı Sadru'l-müteellihîn olup, "Allâmetü's-sânî", "Sadrâ", veya "Molla Sadrâ" adıyla tanınır. H. X ve XI. yüzyıllarda İran'da yaşadı. Şeyh Bahauddin Amulî'den şîî tefsir, hadis ve fikhını öğrendi. Mîr Dâmâd ve Mîr Ebu'l-Kâsım Fendereskî'den ders aldı. Zâhir ulemâ'sının saldırılarına dayanamayarak tahsilini tamamladığı İsfahan'dan ayrıldı. Gittiği Kumm yakınlarındaki Kuhak kasabasında dokuz veya on bir senesini derin bir düşünce ve çalışma içersinde geçirdi. "Mânevî hakikatler" adını verdiği fikirlerine burada ulaşmış olsa gerek. Bu inzivâ hayatından sonra

Şîrâz'da yaptırılan büyük bir medresenin başına müderris olarak tayin edilmesiyle burası da tıpkı İsfahan gibi bir ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Molla Sadrâ, İsrâkî ve Meşşâf hikmeti ile Muhyiddin Arabî ve Sadruddin Konevî gibi âriflerin fikirlerini çeşitli delillerle sağlamlaştırmış ve kendine has bir yöntemle yüksek seviyede yeniden ortaya koyarak "Hikmet-i müteâliye" okulunu kurmuştur. Hikmet-i müteâliye, "varlığın asıl, mahiyetin itibarî oluşu" gibi yeni prensipler ihtivâ eder. "Hareket-i cevherî", "nefsin cismanî hudûsu ve ruhanî bekâsı", "akıl, âkil ve ma'kûl'ün ittihâdı" gibi görüşler Sadrâ'nın orijinal buluşlarından. Sadruddin'in en önemli eseri "Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfâri'l-Erbaati'l-Akliyye" adını taşımakta olup dört cilttir. Arapça kaleme alınmış olan bu eserinde Sadrâ, İslâm felsefesi meyânında XVII. yüzyılda ortaya konmuş olan bütün görüşleri tenkit ettikten sonra temelleri isrâkîliğe dayanan kendi fikirlerini açıklamaktadır. "eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye", "Mefâtîhu'l-Gayb", "Arşîyye", "el-Mebde' ve'l-Meâd" diğer önemli eserlerindedir ve hepsi de Arapça'dır. Bazılarında felsefe, bazılarında da tasavvuf ağır basar. "Se Asl" adını taşıyan kitabı, Farsça olarak kaleme aldığı tek eseridir. Sadrâ, yedinci defa hacca gittiği sırada Basra'da iken H. 1050 (M. 1640) tarihinde vefat etmiş ve orada defnedilmiştir. (102)

---

102- Bkz. Brockelmann, GAL, II, 413; Suppl., II, 588; M.Horten, "Şîrâzî", İA, XI, 564-565; Abdülkerim Surûş, Evrenin Yatışmaz Yapısı, Çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul 1984, s. 102-103.

Yunan ve İran felsefeleri, ihvânü's-safâ, meşşâîlik, işrâkîlik, mantık ve keşif yolu, din ve hikmet, zâhir ve bâtın ilimleri, Aristocu'luk ve panteizm arasında geniş bir sentez yapma teşebbüsüyle yola çıkan Sadrâ, felsefesinde, kendisinden büyük çapta etkilendiği İbn Sînâ'nın yolunu işrâkî bir yorumlama ile devam ettirmiş ve bu tesir onda sonuna kadar etkili olmuştur. İbn Arabî'nin de filozofa tesiri şüphesiz derin olmuştur. Fakat onun fikirlerinin temelini teşkil eden en önemli unsur şiflik, özellikle de "İmam" doktrini olmuştur. Buna bağlı olarak Molla Sadrâ, felsefesinde şu görüşlere yer vermiştir : Vahiy, hakîkatin zâhirî ve bâtınî anlamlarını birleştirir; dolayısıyla Peygamber'den sonra mutlaka "Kayyimü'l-Kitâb" olan bir zât (İmam)'ın bulunması elzemdir ki, bu semâvî kitapta bulunan bilgilerin bâtınî yönünü halka izah ve bu meyanda onları irşâd etsin. Bu imam geçmişte vardı, günümüzde de vardır, fakat gâib'dir. Bir gün ortaya çıkacak ve her türlü vahyin bâtınî anlamını keşf edecektir.

Molla Sadrâ, duyulur âleme ait şeyleri daima remizler ve sembollerle ifâde etmektedir ki bu yüzden onun düşünce sistemini, din ile felsefe arasında sembolik bir yorumlama olarak görmemiz mümkündür. O'na göre eşyâ ilk nur sıfatıyla Tanrı'dan huzmeler şeklinde intişar eden sonsuz bir ezeli varlığın fertleri (parçaları)'dir. Bizim eşyâ içersinde "cevher" olarak telâkki ettiğimiz şey ise, bu yüce varlığın huzmelerinden bir huzme ve cevherde "var" olarak teşhis ettiğimiz mânâ ise bu

huzmenin hâlihazırdaki mevcûdiyetidir. İşte Sadrâ'ya göre, varlığın mâhiyeti ve var olmanın izahı budur.

Molla Sadrâ'ya göre, mutlak ilim; maddesinden ayrı olan şeklin bilgisidir ki, faal aklın tesiri altında bulunan ruhun, -mahiyet bakımından Tanrı'nın yaratıcılık faaliyeti ile akra-balığı bulunan- bir faaliyeti neticesinde elde edilir. Şöyle ki; bütün hakikatleri kavrama kabiliyetine sahip olan ruh, hakikati gereği, mücerred âlemde, aklî varlığın küllî şekli ile aklî olarak birleşir ve akıl orada kesreti vahdet halinde idrâk eder.

Duyumla akıl arasında bulunan orta terimlere ait bilgiler ise, ruhta belirli bir zaman sırasına göre ardarda meydana gelirler. Çünkü ruh, tastik ve hüküm sırasında iki tarafı birden tasavvur etme gücüne sahip değildir. Ruh orta terimleri idrâk etmede "sebepler"e müracaat eder ki bu sebepler iki kısımdır : 1- Eser için mâhiyeti ile var olan sebep, 2- Mâhiyeti ile değil de, zihnî varlığı ile veya dış varlığı ile var olan sebep. Bu sebebin eseri gerektirmesi için bilginin tek başına bulunması yetmez; bilginin eserle birlikte bulunması lâzımdır. Bir şey sebepleri ile bilinince bu bilgi asla değişmez. Bilinen şey değişebilir fakat bilginin hakikati aynı kalır.

İlkelerin (Evveliyât) kavranmasına gelince, bunları idrâkte sebepler yetersiz kalır; binaenaleyh, ruh burada mutlaka Gaybî bir Muallime ve kutsî bir Mürşide muhtaçtır.



Gelelim hiç bir sebebe ve devam ettiriciye ihtiyacı olmayan İlk ve apaçık olan Allahu Teâlâ'nın hakikatinin ve mâhiyetinin bilinmesi konusuna; Sadrâ'ya göre O'nun mâhiyetini bilmemiz inkânsızdır. Belki, eserlerinden hareket ederek akıl yürütme yolu ile varlığına hükmedebiliriz, fakat O'nu ispatlayamayız. Çünkü O'nun tarifi ve sebebi yoktur; fâil ve gâye olarak varlık sebebi yoktur, madde ve şekil gibi devam ettirme sebebi yoktur, cins ve fasıl gibi mahiyet sebebi de yoktur. Her şeyin ispatı ve delili O'dur. O'nun diğer varlıkları bilmesi kendi Zâtı'nı akletmesinden ibârettir. O, cüz'îleri de, küllîleri de bilir. Çünkü O'nun için filânı bilip filânı bilmemesi diye bir şey söz konusu olamaz. O, bütün âlemleri ezeli olan Zât bilgisi ile tafsilî olarak bilir. Allah, bütün hakikatler ve mahiyetler için feyz verici ilkedir. Zâtı, basitliği ve birliği ile her şeyi kuşatır. Allah'ın varlığı bütün şeylerin varlığıdır. O, bu varlığı düşünen bütün şeyleri düşünür ve varlık kendisi için hem âkil hem de ma'kûl olur. Böylece O, kendisini düşünen âlemleri düşünür. O'nun bütün şeylere ait bilgisi, Zâtı'nda âlemin varlığından önce gelir ki bu, bir bakıma tafsilî, bir bakıma da icmâlî bilgidir. Allah'ın Zâtı'ndaki bilgisi, Zâtı'na sonradan katılmış şekiller değil, sınırlı olmayan bir çok mânâların "mazharı ve tecelligâhı"dır. Varlığın oluşu ile kendi varlığı arasında fark yoktur. Allah'ın sıfatlarıyla var oluşundan maksat O'nun Zâtı'dır, Zâtı ise varlı-

ğı ve hüviyeti olup bu varlık ve hüviyet tarif edilemez. Çünkü bunlar küllî tabiatlardır.

Molla Sadrâ mutlak hakîkate ulaşma sadedinde, takip ettiği usul hakkında ise şunları söylüyor : "Hayatımın büyük bir kısmını inzivâda, gizli düşünce ve mânevî tecrübe ile geçirdim. Nefsime uzun bir Nur savaşı ile yaktım. Gönlümde bir çok riyâzetlerin eseri olarak Melekûtî Nurlar açıldı. Ceberut sırlarının düğümleri çözüldü. Ben onları kanıtlama yolu ile öğrenmedim, kalbimde apaçık olarak gördüm". (103)

Kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, Sadrâ'nın Kuhak'taki mânevî tecrübe esnâsında başvurduğu ve "Hikmet-i Rab-bâniye" adını verdiği bu metod, Sühreverdi'nin "İşrâk metodu" ile aynı olup, kesinlikle mantıkî akıl yürütmeye dayanmamaktadır.

---

103- Buraya kadar verilen bilgiler için bkz. H.Z.Ülken, İslâm Felsefesi, s. 278-295.

N e t i c e :

H. VI. asrın (M. XII. asır) ikinci yarısında Sühreverdi tarafından ortaya konan ve sistemleştirilen İsrâkî felsefe, kendisinden önceki hemen hemen bütün İslâmî ve felsefî doktrinleri ihâta etmektedir ki bunların en önemlileri; İslâm Tasavvufu (özellikle de Gazzâlî'nin "nur nazariyesi"), Meşşâî felsefe (ve bilhassa İbn Sînâ'nın "maşrik felsefesi"), Eflâtunculuk, Yeni-Eflâtunculuk, hattâ metod bakımından İsrâkîliğe zıd bile olsa Aristo felsefesi, İsrâkî felsefe üzerindeki tesirini tamamiyle inkâr edenler bulunmasına rağmen ( \* ) Zerdüşt dini ve Mazdeizm'dir.

---

( \* ) Bkz. M. Şemseddin Günaltay, "Felsefe-i Kadîme İslâm Âlemi-ne Ne Şekilde Ve Hangi Tarikle Girdi", Darülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, Sene: I, Sayı: 2, İstanbul 1926, s. 218; Muhammed Ali Ebu Reyân, Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm, Beyrut 1976, s. 433.

Çünkü Sühreverdî'ye göre İdris Peygamber (Hermes) vasıtasıyla insanlığa gönderilen "hikmet", daha sonra biri Doğu'ya (İran), diğeri ise Batı'ya (Mısır ve Yunanistan) olmak üzere iki kola ayrılmış ve bu iki kaynaktan da İslâm medeniyetine girmiştir.

Binâenaleyh, Hind zâhidleri, Grek filozofları ve Irak hakimleri hepsi de aynı gâye (Allah'tan gelen bu ilâhî hikmeti yaymak) peşinde koşuyorlardı. Bu münâsebetle onlar, her ne kadar farklı milletlere mensup idilerse de, aslında aynı milletin fertleri olup meyvelerini insanlığa sunan mübârek bir ağacın dalları gibiydiler.

İşte bundan dolayıdır ki Sühreverdî, fikir parmakları ile ve bilgisinin nûrânî ipleriyle "hikmet elbisesi"ni ilk diken ve daha da önemlisi bu elbisenin iki yakasını birleştirendir. Böylece o, Şark ve Garb'daki görünüşü farklı fakat kaynağı aynı olan iki felsefi mirası İslâm'ın eteğinde toplamıştır.

Sühreverdî, felsefesinde aklî değil aklı aşan bir metod (mükâşefe metodu) takip etmiştir. Çünkü ona göre hakikat akıl ile kavranamaz ; gerçeğe ulaşmanın yegâne yolu onu bizzat yaşamaktır. Bu sebeptendir ki Aristo'dan bu yana aklı rehber edinen filozoflar birbirleriyle daima ihtilâf halinde olmuşlardır. Halbuki mükâşefe yolunu tutan ârifler, her ne kadar farklı ifâdelerle izah etmeye çalışmışlarsa da, hep aynı hakikati terennüm etmişlerdir. Aslında hakikat birdir ve onda ihtilâf mümkün değildir.

Meşşâî filozoflar diyorlardı ki, ilim mâhiyeti itibariyle mutlak ve hakîkidir, eşyânın hakikati vardır ve biz bunu bilebiliriz. Duyular ve müşâhede sahasında insanlar çoğu kez aldanmaktadır. Binâenaleyh, hakikati bilmenin biricik yolu "nazar ve

istidlâl" dir. Sührevedî'nin bu konudaki görüşü ise şöyledir: İlim mâhiyeti itibariyle mutlak ve hakîkidir, bu doğru. Müşahede ve duyular sahasında insanlar yanılmaktadır, bu da doğru. Fakat, bu demek değildir ki hakîkati bilmenin tek yolu nazar ve istidlâl-dir; bilakis, eşyânın vasıflarını saymaktan ibaret olan bu metod, bizi kesinlikle hakîkate ulaştıramaz. Kâinatta cereyan eden olayların iç yüzünü anlamanın, eşyânın mâhiyetini kavramanın yegâne yolu "mükâşefe" dir.

Sühreverdî'nin kısaca "bir şeyin kalbi istîlâ ederek orada zuhûr etmesi" olarak tarif ettiği bilgi, yemeyi-içmeyi ve uykuyu azaltmak, dünyevî ilgi ve alâkalardan sıyrılmak ve nefsin bütün arzu ve ihtiraslarına gem vurarak uyanıklığı arttırmak suretiyle ruhun melekût âlemine yükseldiği bir sırada, ilâhî nurların açılarak ruhu aydınlatması neticesinde meydana gelmektedir ki, bu aydınlanma olayına Sühreverdî "işrâk" adını veriyor. Böylece ruh, kendisini yetiştiren mukaddes Varlık'tan bilmediği bilgileri alır, uyku ile uyanıklık arasında birtakım ilâhî sırlara ortak olur. İlâhî nurlarla aydınlanan ve Hakkın işrâkına mazhar olan bu ruhlar, âlemde tasarrufta bulunabilir; eşyâ ve olaylara hükmedebilir.

Sühreverdî'nin bilgiye ulaşma konusunda hareket noktası "mükâşefe" metodu, ulaştığı nokta ise "ilâhî nurlar" olup bu iki uç arasında, gittikçe yükselen bir silsile halinde "zulmet ve nur" zinciri yer alır. Zulmet ışığın yokluğu, nur ise ışığın ta kendisidir. Her türlü nurun kendisinden doğduğu kaynak ise, Nûru'l-Envâr'dır. Zulmet ve nurun farklı yoğunluk derecelerinden ibaret olan varlık, Nûru'l-Envâr (Allahu Teâlâ)'dan "sudûr" yoluyla meydana gelmiştir.

Burada bu birkaç satırla özetlemeye çalıştığımız İshrâkî bilgi nazariyesiyle ilgili olarak şu hususu da belirtmeliyiz ki, Sühreverdi tarafından ortaya konan bu doktrin, onun genç yaşta ölümüyle sönüp gitmemiş, bilakis kendisini takip edenler (İshrâkiyyûn) tarafından yapılan orijinal yorum ve tefsirlerle çağdaş boyutlarda günümüze kadar ulaşmıştır.

Bilgi nazariyesinde akıl yürütmeye iltifat etmeyen ve mutlak hakîkate ancak akıl üstü bir metod (mükâşefe metodu) ile ulaşabileceğini savunan İshrâkî felsefe için söyleyebileceğimiz son söz onun, Aristocu bilgi anlayışına zıd fakat Yeni-Eflâtuncu bilgi anlayışı ile Tasavvufî bilgi anlayışına yakın, nev'i şahsına münhasır bir "Nur Felsefesi" olduğudur.

"Allah kime nur vermemişse artık onun için bir ışık yoktur" (\*)

---

( \* ) K.Kerim, 24/40.

B i b l i y o g r a f y a :

Abdülkerim Surûş, Evrenin Yatışmaz Yapısı, (Çev. Hüseyin Hatemî),  
İst. 1984.

ADIVAR A.A., "İşrâkiyyûn", İA., V/2, 1230-1232, İst. 1968.

Ali Sami en-Neşşâr, Menâhîcu'l-Bahs 'Inde Müfekkiri'l-İslâm,  
4.b., Kahire 1978.

ARNALDEZ R., "İshrâk", EI<sup>2</sup>(Fr.), IV, 125, Leiden, 1978.

ARNALDEZ R., "İshrâkiyyûn", EI<sup>2</sup>(Fr.), IV, 125-126, Leiden, 1978.

ASTER Ernst von, Bilgi Teorisi ve Mantık, (Çev. Macit Gökberk),  
İst. 1972.

ATAY Hüseyin, Kur'an'da Bilgi Teorisi, İst. 1982.

De BOER T.J., İslâm'da Felsefe Tarihi, (Trc. Yaşar Kutluay), Ank.,  
1960.

BROCKELMANN C., Geschichte der arabischen Litteratur (GAL ve  
Suppl.), Leiden 1943 v.d.

Cemil Salîbâ, Mu'cemu'l-Felsefî, I-II, Beyrut 1982.

CORBİN H., Histoire de la Philosophie Islamique, Gallimard 1964.  
(Türkçe Tercümesi: İslam Felsefesi Tarihi, Çev. Hüseyin  
Hatemî, İst. 1986.)

CORBİN H., L'Homme de Lumière dans la Soufisme Iranien, ys., ts.

CORBİN H., Les Motifs Zoroastriens dans la Philosophie de Soh-  
rawardî, Teheran 1946-1325.

CORBİN H., Opera Metaphysica Et Mystica I, İst. 1945, II, Tehe-  
ran-Paris 1952.

CORBİN H., Suhrawardî d'Alep fondateur de la doctrine illumina-  
tive(ishrâqî), Paris 1939.

- CRESSON André, Filozofik Sistemler, (Çev. S.J. Becarano),  
İst. 1962.
- CÜRCÂNÎ Seyyid Şerif, Ta'rifât, İst. 1327.
- ÇANKI Mustafa Namık, Büyük Felsefe Lügati, I-III, İst. 1954-1958
- ÇUBUKÇU İ. Agâh, Gazzâlî ve Batınîlik, Ank. 1964.
- ÇUBUKÇU İ. Agâh, İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, 2.b.,  
Ank. 1983.
- ÇUBUKÇU İ. Agâh, "Sühreverâî ve İsrâk Felsefesi", A.Ü.İ.F.D.,  
Yıl: 1968, Cilt:XVI.
- DESCARTES R., Felsefenin İlkeleri, (Çev. Mehmet Karasan),  
İst. 1967.
- FAKHRY Majid, A History of Islamic Philosophy, London 1983.
- GARDET Louis, "Quelques réflexions sur l'Israq de Suhrawardi",  
Şihâbuddin Sühreverâî, (nşr. İbrahim Medkûr), Kahire 1974.
- Gazzâlî, Dalâletten Hidâyete, (Trc. Ahmet Subhi Furat), İst. 1978
- Gazzâlî, Nurlar Feneri, (Trc. Süleyman Ateş), İst. 1966.
- GÖKBERK Macit, Felsefe Tarihi, İst. 1980.
- GÜNALTAY M. Şemseddin, "Felsefe-i Kadîme İslâm Âlemine Ne Şe-  
kilde ve Hangi Tarikle Girdi", D.İ.F.M., Sene:I, Sayı:2,  
İst. 1926.
- HESSEN J., Bilgi Theorisi, Vakıf 1939.
- HORTEN M., "Şîrâzî", İA., XI,564-565, 5.b., İst. 1978.
- İbn Ebî Useybia, Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Atıbbâ', (Şerh ve  
tahkik: Dr. Nizâr Rızâ), Beyrut 1965.
- İbn Hallikân, Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân, (Tahkik:  
İhsan Abbâs), Beyrut ts.



İbn Hanbel, Müsned, Beyrut ts.

İbn Tufeyl, Ruhun Uyanışı Ya Da Hayy İbn Yakzan'ın Olağanüstü Serüveni, (Haz. N.Ahmet Özalp), İst. 1985.

İbrahim Medkûr, Fî Felsefeti'l-İslâmiyye-Menhecü ve Tatbîkuhu, Kahire 1119.

İsmail Fennî, Lugatçe-i Felsefe, İst. 1341.

İZMİRLİ İ.H., "İslâm'da Felsefe Cereyanları", D.İ.F.M., Sene:III, Sayı:15, İst. 1930; Sene:IV, Sayı:14, İst. 1930; Sene:V, Sayı:19, İst. 1931; Sene:IV, Sayı:16, İst. 1930.

Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, I-II, 3.b., Tahran 1378/1968.

KEHHÂLE Ö.R., Mu'cemu'l-Müellifîn, I-XV, Beyrut-Lübnan ts.

KEKLİK Nihat, Felesefenin İlkeleri, İst. 1982.

el-Kıftî, İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ, Mısır 1326.

KÜÇÜK Hasan, Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler, İst. 1980.

MENGÜŞOĞLU Takiyyetin, Felsefeye Giriş, İst. 1968.

Muhammed Ali Ebu Reyyân, Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm, Beyrut 1976.

Muhammed Bakır es-Sadr, İslâm ve Filozofi, İst. 1980.

NASR Seyyid Hüseyin, İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş, (Çev. Nazife Şişman), İst. 1985.

NASR Seyyid Hüseyin, "Şeyhu'l-İşrâk", Şihâbuddin Sühreverdi, (nşr. İbrahim Medkûr), Kahire 1394/1974.

NASR Seyyid Hüseyin, Üç Müslüman Bilge, (Çev. Ali Ünal), İst.198

PAZARLI Osman, Din Psikolojisi, İst. 1972.

REİCHENBACH Hans, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, (Çev. Cemal Yıldırım), İst. 1981.

SCHIMMEL Annemarie, Tasavvufun Boyutları, (Çev. Adam Yayıncılık),  
İst. 1982.

Seyyid Mahmud Ebu'l-Feyz el-Menûfî, Tasavvufu'l-İslâmiyyd'l-  
Hâlis, Ficâle-Kahire ts.

SUNAR Cavit, Varlık Hakkında Ana Düşünceler, Ank. 1977.

Sühreverdi (el-Maktûl), Heyâkîlu'n-Nûr, (nşr. Muhyiddin Sabri  
el-Kürdî), Mısır 1335.

Sühreverdi (el-Maktûl), Hikmetü'l-İsrâk, (nşr. H. Corbin),  
Teheran-Paris 1331/1952.(Opera Metaphysica Et Mystica II  
içinde)

Sühreverdi (el-Maktûl), Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât, (nşr.  
H. Corbin), İst. 1945. (Opera .... I içinde)

Sühreverdi (el-Maktûl), Kitâbu't-Telvîhâtu'L-Levhiyye ve'l-Ar-  
şîyye, (nşr. H. Corbin), İst. 1945.(Opera...I içinde)

Sühreverdi (el-Maktûl), Nur Heykelleri, (Çev. Saffet Yetkin),  
Ank. 1963.

Taşköprîzâde, Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâti'l-  
Ulûm, (Tahkik: Kâmil Bekrî ve Abdülvehhab Ebu'n-Nûr),  
I-III, Kahire ts.

TAYLAN Necip, Anahatlarıyla İslâm Felsefesi, İst. 1983.

Rızâ Tefvik, Felsefe Dersleri, İst. 1930.

TOPALOĞLU Bekir, Kelâm İlmî(Giriş), 2.b. İst. 1985.

TOPÇU Nurettin, Bergson, İst. 1968.

ÜLKEN H. Ziya, İslâm Düşüncesi, İst. 1946.

ÜLKEN H. Ziya, İslâm Felsefesi, İst. 1983.

VAN DEN BERGH S., "Sühreverdi", İA. XI, 88-90, İst. 1968.

WATT W. Montgomery, İslâmî Tetkikler-İslâm Felsefesi ve Kelâmı,  
(Çev. Süleyman Ateş), Ank. 1968.

De VAUX Carra, "La Philosophie Illuminative d'après Suhrawardî  
meqtoul", JA. Seri:IX, 1902, vol.:XIX, Paris.

VORLANDER Karl, Felsefe Tarihi, I, (Trc. Mehmed İzzet), İst.1927  
II, (Trc. Orhan Sadeddin), İst. 1928.

YAKIT İsmail, İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi, İst.1985

YÖRÜKAN Y.Z., Heyâkilü'n-Nûr Tercemesi ve Şeyh Sühreverâî'nin  
Felsefesi, İst. 1924.