

Osmanlı İlim Dünyasında İshrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İshrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil*

Mustakim Arıcı**

Öz: Bu makalenin cevap arayacağı iki soru İshrâkî felsefe ve İshrâkîliğin Osmanlı âlimleri tarafından nasıl algılandığı ve Osmanlı'da "İshrâkî-meşreb" bir zümrenin var olup olmadığıdır. Çalışmamızı bu iki minvalde tasarlarken, öncelikle bir hakikat arayışı olan İshrâkîliğin mahiyetine dair tartışmaların Osmanlı ilim camiasına hangi eserler aracılığıyla ve nasıl girdiğini sorguladık. İkinci olarak Osmanlı ulemasının İshrâkîliği nasıl tanımladıkları, kimleri bu zümre içerisinde gördükleri ve kendilerinin İshrâkîlikle ne gibi bir ilişkilerinin bulunduğunu eserleri üzerinden takip etmeye gayret ettik. İshrâkî felsefe, ilgili literatürde çoğunlukla kelam, tasavvuf, Meşşâî felsefe ile birlikte tartışıldığı için alternatif bir sistem olarak görülmüştür. Bununla birlikte İshrâkî felsefenin başından beri bu sayılan sistemler ve bunların alt kümeleriyle bir alışveriş içinde olması XIV. yüzyıldan itibaren İran ve Osmanlı coğrafyasında da varlığını sürdürmüştür. Bu sebeple araştırmamızın konusu olan Osmanlı dönemindeki İshrâkî bakışın ve yorumların bağımsız bir perspektif olmaktan ziyade diğer sistemler ile tedahül içinde olduğunu, yani yöntemsel bütünlüşmeler ekseninde seyrettiğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Kelam, Tasavvuf, Meşşâîlik, İshrâkîlik, İshrâkî gelenek, Osmanlı düşüncesi, Osmanlı uleması, Şihâbüddin Sühreverdî Maktûl, Fahrreddin Râzî, Seyyid Şerif Cürçânî, Molla Lutfî, Taşkôprüzâde.

Abstract: The two questions that this article will seek answer for are how Ishrâqî philosophy and Illuminationism (Ishrâqî tradition) were perceived by Ottoman scholars and whether there is an "Ishrâqî circle" in Ottomans. While we framed our essay in such a way that it would address those discussions, we, on the other hand tried to find out how and through which literature the debates held on the Ishrâqî tradition found its way into the Ottoman scholarship. And secondly, we attempted to discover how Ottoman scholars defined this school and what their ties are to the Ishrâqî tradition via their own works. Since Ishrâqî philosophy has been subject to debates in the related literature, along with Peripatetic philosophy, theology and sufism, it was regarded as an alternative system of thought. Nonetheless, the interaction between the Ishrâqî philosophy and afore-mentioned systems as well as their subgroups continued in Persia and Ottoman lands since XIVth century. Therefore, it is possible to infer that Ishrâqî approach in the Ottoman era, which is the focus of our study, has intertwined and was in methodological integration with the others, rather than being an independent perspective.

Keywords: Philosophy, kalâm, taşavvuf, Peripatetic school, Illuminationism, Ishrâqî tradition, Ottoman thought, Ottoman ulama, Shihâb al-Din Yahyâ al-Suhrawardî al-Maqtûl, Fakhr al-Din al-Râzî, Al-Sayyid al-Sharif al-Jurjânî, Molla Lutfî, Taşkubrizâde.

* Makaleyi okuyarak yaptığı çok kıymetli katkılar için İhsan Fazlıoğlu'na, makalenin hazırlık ve yazım süreçlerinde muhtelif destekleri olan M. Cüneyt Kaya, Ali Fikri Yavuz, Bilal Kuşpınar, Semih Ceyhan ve Fatih Süsleyici'ye, ayrıca değerli önerileri için makalenin anonim hakemlerine teşekkür ediyorum. Bu makalenin ilk hali oldukça muhtasar bir tebliğ metni olarak yayımlandı. Bu vesileyle gösterdikleri anlayış için tebliğ kitabının editörlerine teşekkür ediyorum. İlgili tebliğ metni için bkz. "Osmanlı Dönemi İshrâkîlik Araştırmalarına Giriş", *Osmanlı ve İranda İshrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru vd., (Ankara: Divan Kitap, 2017), 21-30.

** İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Doç. Dr.
İletişim: mustakimarici@gmail.com

*Benüm her bir sözüm bir tercemân-ı vahy-i mutlakdır
Beyân-ı Hikmetü'l-İşrâk-ı irfân-ı Felâtûn'am*

*Hikmetü'l-İşrâk'ı Eflâtûn'dan öğrendik hele
Bir kadehle keşf idip sırr-ı Hakk'ı geldik dile
Sâfi*

I. Giriş: Hakikat ve İşrâk

İslam düşüncesindeki en esaslı bilgi ve varlık teorilerinin merkezinde yer alan *haki-kat* kavramı kökeni ve türevleri ile hicrî ilk iki asırda dilden fıkıh ve kelâm meselelerine kadar uzanan geniş bir alanda tartışılmıştır. “Hak, hakikat, tahkik, tahakkuk, hakikatin bilgisini veren ilimler (*el-ulûmü'l-hakikiyye*)” ve benzeri kavramların felsefî literatüre taşınması ise önce çeviriler sayesinde olmuş ve hicrî üçüncü asırda bu kavramlar kümesi artık bütün alanlarda tedavüle girmiştir. Hakikat kavramı Fârâbî (ö. 339/950) gibi erken dönem filozofları tarafından ayrıntılı bir incelemeye konu olmuş ve onların felsefe (*hikmet*) tanımlarında görüleceği üzere felsefenin varoluşsal temeli sayılmıştır. Kelâm ve akait geleneğinde ise “varlıkların gerçekliklerinin (*hakâiku'l-eşyâ*)” bilinebilirliği bir postula olarak kabul edilmiş ve bu konu hakikat kavramı etrafında tartışılmıştır. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Munkız mine'd-dalâl*'de farklı yöntemlere bağlı olarak hakikati arayan zümreleri (*tâlibîn*) etrafı bir şekilde gündeme getirdiği V/XI. yüzyıldan sonra “el-ulûmü'l-hakikiyye” ve sözü edilen kavramlar yeni anlamlar kazanmış ve takip eden dönemde filozoflar, kelâm âlimleri ve sûfilerin kendi varlık ve bilgi anlayışlarına göre yeniden tanımladığı terimler haline gelmiştir. Gazzâlî'yi müteakiben bu grupların arasına girme iddiasını oldukça üst bir perdeden dillendiren Şihâbüddin Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) *hikmetü'l-işrâk* olarak adlandırdığı hakikat arayışı ise daha önceki iki ana çizgiyi, yani kelâmcılar ve Meşşâî felsefenin yolu olarak kabul edilen nazar/istidlal yöntemi ile sûfilere hasredilen keşf/müşahede yöntemlerini birleştirmeyi önermiştir. Ona göre bilgelik tarihinin temel direkleri olan isimlerin yürüdüğü ve kendisinin de âdeta güncellediği yoldan gidecek rabbani bilgeler (*el-hükemâü'l-müteellihûn*) ya da hakikat erenleri bu yollardan biriyle yetinmemelidir. Ne var ki bu felsefe, Sühreverdî'nin akıbetinin de etkisiyle yaklaşık bir asır boyunca ilmî gündemde pek yer tutamadıktan sonra ancak ilk şarihleri sayesinde aracısız ve doğrudan ele alınmaya başlamıştır. Bununla birlikte Sühreverdî'nin ilk şarihlerinden itibaren İşrâkî yöntemin mahiyeti hakkında bir uzlaşının ortaya çıktığını söylemek oldukça güçtür. Bu durumun büyük oranda İşrâkî felsefenin hem burhani kanıtlamayla hem de riyazet ve mükâşefeyle hakikate ulaşma iddiasından kaynaklandığı söylenebilir. Ancak sonraki asırlar, paradoksal bir şekilde İşrâkî felsefenin farklı kapıları açabilen işlevselliğine tanıklık

etmiştir. Öyle ki İbn Sînâ felsefesi, Ekberî irfanı, Mevlevî irfanı, Eş'arî kelâmı ve hatta Şii kelâmı ile İshrâkî felsefe arasındaki ilişkilerden farklı sentezler çıkmış, bu felsefenin birçok unsuru farklı arayışların, terkip ve telfik modellerinin bir parçası olmuştur. Mesela Sünnî bir mütekellim, içinde olduğu geleneğin temel kabullerinden taviz vermeden İshrâkî felsefeden ödünç aldığı terimleri kendi düşünce sisteminde kullanabilmiş, diğer yandan bir âlim hem *Mesnevî*'ye hem de *Heyâkilü'n-nûr*'a şerh yazabilmiştir.

Bu tespitlerin ardından İshrâkî felsefenin sonraki asırlardaki serüvenini takip etmenin hayli zor bir araştırma konusu olduğunu söyleyeceğimiz tahmin edilebilir. Nitekim İshrâkî felsefenin tarihi üzerine yapılan çalışmaların daha çok Sühreverdî'nin VII/XIII. yüzyıldaki şarihleriyle konuyu sınırlandırma yoluna gitmeleri muhtemelen bu zorluğun farkında olmalarından kaynaklanır. Ayrıca bu literatürün temel eserlerinin akademik gündeme yakın sayılabilecek bir zamanda girmesi de bir diğer etken olarak dikkate alınmalıdır. Buna karşılık ikincil literatürde bu yüzyılın daha ilerisine geçip İshrâkîliğin İran coğrafyasındaki seyrinin daha iyi incelendiğini söylemek mümkündür.¹ Halbuki İshrâkîlik bağlamında bu teşebbüs doğru ya da tam olması bir tarafa bazı denemeler² dışında Osmanlı coğrafyasının semtine pek uğrayamamıştır. İshrâkî felsefenin serüveni de dâhil olmak üzere Osmanlı'daki felsefî mirasın dikkate alınmamasında İslâm'da felsefe ve bilim yapmanın bir tarihten sonra çöküşe geçtiği söylemleri oldukça etkili olmuştur. İslam tarihinde felsefenin varlığını İbn Rüşd (ö. 595/1198) sonrasında da devam ettirdiğini söyleyen bazı isimlerin bunu belli coğrafyaları paranteze alarak yapması ise daha sofistike bir etkidir. Mesela Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) asrında felsefenin İran dışındaki İslâm coğrafyasında sessizliğe büründüğü şeklindeki iddia³ ve benzer birçok söylem tarihsel açıdan Osmanlı dâhil farklı düşünce havzalarındaki felsefî açılımların göz ardı edilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Makalemizin doğrudan bir amacı olmasa da bu tür okumaların sağlam temellere oturmadığını göstermeyi hedeflediğini söyleyebiliriz.

1 Mesela bkz. Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, çev. Liadain Sherrard (Londra: Kegan Paul International, 1993), 218-220, 327-331. Hossein Ziai, "The Illuminationist Tradition", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman (Londra & New York: Routledge, 2001), 465-496.

2 Burada iki örnek üzerinde durmak mümkündür. Süleyman Uludağ Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Molla Fenârî (ö. 834/1431), İbn Kemâl (ö. 940/1534), Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572), Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644), Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), Şeyh Gâlib (ö. 1214/1799) gibi Osmanlı ilim ve fikir adamlarının önemli bir kısmını İshrâkî sayarken (Süleyman Uludağ, "İshrâkiyye: Tasavvuf", *DİA*, XXIII, 438) bu iddiasını temellendirecek bir açıklamada bulunmaz. Dolayısıyla Uludağ'ın bu iddiasından onların İshrâkîliğinin hangi derecede olduğuna dair bir kanaate varmak mümkün değildir. İhsan Fazlıoğlu ise Sühreverdî sonrası İshrâkîliğin temsilcisi sayılabilecek isimleri, eksik olduğunu baştan zikrederek, bir taslak halinde vermiştir. Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Seyir Defteri (Bir Önsöz)", *Divân İlmî Araştırmalar X/18* (2005/1): 48, 53.

3 Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 342.

Osmanlı ilim ve düşünce tarihi araştırmalarının yeni yeni ivme kazandığı kabul edildiğinde Osmanlı dünyasında İshrâkîliğin tarihini serimleme gayreti haklı olarak iddialı bir tezle meydana inmek anlamına gelebilir. Fakat bu çalışmanın böyle bir amacı yoktur. Öyleyse bizim burada yapmamız gereken İshrâkî felsefenin ve İshrâkîliğin Osmanlı'daki tarihine dair genel iddialar ileri sürmek yerine bu terimlerin Osmanlı âlimleri tarafından nasıl algılandığına, yani İshrâkîlikle ilgili “ne olduğuna” bakmak ve bir “İshrâkî-meşreb” zümrenin var olup olmadığı imkanını tartışmaya açmaktır. Bu makaleyi söz konusu maksada vardırarak şekilde iki mesele etrafında tasarladık:

- i. Öncelikle bir hakikat arayışı olan İshrâkî felsefenin mahiyetine dair tartışmaların Osmanlı ilim camiasına hangi metinler aracılığıyla ve nasıl girdiğini sorgulamamız yerindedir. İshrâkîlik tartışmalarının Osmanlı ilim muhitlerine girişinde Sühreverdî ve şarihlerinin kaleme aldığı metinlerin elbette çok önemli bir yeri olsa da⁴ bu çalışmada daha ziyade hakikatin bilgisine giden yollar ve bu yolların müntesipleri bağlamında var olagelen münakaşaları içeren eserleri bir kalkış noktası olarak belirledik. Zamanla bu yolların arasına giren İshrâkîliğin sözü edilen incelemeye nasıl dâhil olduğu ve özellikle Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) ortaya koyduğu şablona uzanan süreç, anlatının merkezinde yer aldı. Zira birazdan değineceğimiz gibi tartışma birincil kaynaklarda büyük oranda bu şablon çerçevesinde yapılmıştır.
- ii. Makalemizde ikinci ve daha ayrıntılı olarak Osmanlı uleması tarafından yazılan eserlere bakarak onların İshrâkîliği nasıl tanımladıkları, kimleri bu zümre içerisinde gördükleri ve kendilerinin İshrâkîlikle bir ünsiyetlerinin ve intisaplarının olup olmadığı gibi sorulara yanıt aradık.

Makale başlığında ve içerisinde geçen Osmanlı uleması ile Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*'de sınırlarını çizdiği ve bu esere zeyl yazan âlimlerin devam ettirdiği hatta yer alan isimler kastedilmektedir.

II. İshrâkîlik Tartışmalarının Osmanlı'nın İlmî Gündemine Taşınması

A. Râzî, Sühreverdî ve Sonrası

İnsanın hakikat arayışında nasıl bir yol izleyeceği tartışmasında Gazzâlî'den Seyyid Şerif'e uzanan süreçte Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ve Sühreverdî birer dönüm

4 Bu bahsi 2017'de Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları Sempozyumu'nda sunduğum ve yayın aşamasında olan şu tebliğimde ele aldım: “Osmanlı Düşüncesinin Felsefi Kaynakları I: Sühreverdî ve Şarihlerinin Eserleri ve Osmanlı İlim Dünyasına Girişi”.

noktası konumundadır. Sühreverdî'nin akramı olan Râzî'nin İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'i-na yazdığı şerh kronolojik olarak⁵ *Hikmetü'l-işrâk*'tan önce geldiği için ilk olarak bu esere temas etmek istiyoruz.

Şerhu'l-İşârât'ın "Makâmâtü'l-ârifin" bölümünde Râzî insanları dört zümre olarak mütalaa etmektedir:

- i. "İncelikli düşünme ve derinlemesine tefekkürle (*bi'l-enzâri'd-dakika ve'l-ef-kâri'l-amika*)" metafizik ilimleri araştıran, bunları elde etmek ve inceliklerine vâkıf olmak için gayret sarf edenlerdir. Bu hususta yetkinleşme sevgisi onları böyle bir riyazete sevk eder.
- ii. Herhangi bir bilgi öğrenmeden, bir *inceleme* ve *araştırma* yapmadan (*min gayri en yeteallemû ilmen ev mâresû bahsen ve nazaran*) aslı fitratları ve cevherlerinin yaratılışı sayesinde o mertebeye eğilim duyanlardır.
- iii. Her iki özellikle de nitelenen nefislerdir. Yani bunlar, aslı fitratları nedeniyle yücelik makamını arzulayacak yaratılıştadır, sonra da bu arzu metafizik bilgilerin tahsili ve hakikat araştırmalarıyla (*bi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye ve'l-mebâhisi'l-hakikiyye*) yetkinleşir.
- iv. Her iki özellikten de yoksun olan nefislerdir.

Râzî, bunlar içinde her iki özellikle nitelenen üçüncü grubu ön plana çıkartmaktadır. Onun bu zümrenin durumunu Nûr suresinin 35. ayetine atıfla mecazen anlatması oldukça dikkat çekicidir. Bu üçüncü gruptaki hakikat yolcuları ayette ifade edildiği üzere "neredeyse ateş değmese bile kendi kendine aydınlanan yağ" gibi şerefli, yetkin ve mukaddes nefislerdir. Böylelikle Râzî, metafizik hakikatlere ulaşma noktasında iki yolu kendisinde birleştiren nefisleri (*en-nefsü'l-müstecmi'a*) en muteber ve en yetkin (*en-nefsü's-şerîfetü'l-kâmiletü'l-kudsiyye*) saymıştır.⁶ Râzî

5 Râzî *Şerhu'l-İşârât*'ı 576/1180'de, Sühreverdî ise *Hikmetü'l-İşrâk*'ı –kendi ifadesiyle– 582/1186'da yazmıştır. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 115; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk: The Philosophy of Illumination*, ed. John Walbridge & Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999), 162. Sühreverdî'nin eserlerinin kronolojisi için ayrıca bkz. John Walbridge, "Suhrawardi's (d. 1191) *Intimations of the Tablet and the Throne: The Relationship of Illuminationism and the Peripatetic Philosophy*", *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, ed. Khaled El-Rouayheb ve Sabine Schmidtke (New York, NY: Oxford University Press, 2016), 257-258. Râzî'nin eserlerinin çok hızlı bir şekilde tedavüle girdiği ve İslam coğrafyasının birçok merkezine ulaştığı gerçeği dikkate alınırsa Râzî'nin bu tasnifiyle Sühreverdî'yi etkilemiş olabileceği ihtimal dışı değildir.

6 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Ali Rıza Necefzâde, II (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383), 603-604; İbn Sînâ, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, şerh Fahreddin er-Râzî, çev. Ömer Türker (İstanbul: Hayy Kitap, 2010), 29-30, 32.

son dönem eserlerinden *el-Metâlibü'l-âliye*'de⁷ ise insanın, teoloji ve bu ilimdeki meseleler hakkında bütün ayrıntılarıyla kesin ve yakini bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığı görüşünü dile getirmektedir. Bu konular hakkında insan için ancak sınırlı bir bilgi mümkündür. Ona göre bu yüce hakikatlere ulaşmada nazar ve istidlal ehlinin (*ashâbu'n-nazar ve'l-istidlâl*) metodu ile riyazet ve mücahede sahiplerinin (*ashâbu'r-riyâze ve'l-mücâdele*) metodu olmak üzere temelde iki yol vardır.⁸ Râzî daha sonra yazdığı bu eserinde *Şerhu'l-İşârât*'taki görüşünden farklı olarak iki yolun birleştirilmesine dair bir öneride bulunmamıştır. Fakat yine de *el-Metâlibü'l-âliye* özelinde “Râzî'nin riyazet ve mücahede ehlini hem Müslüman gruplar ve mezhepler arasında zikretmesi hem de varlığı araştırmak ve hakikate ulaşmak bakımından küllî ilim ehlinen sayması, tasavvuf tarihi için oldukça önemlidir. Ne var ki Râzî'nin sûfiler ve onların riyazet ve mücahede yöntemi hakkındaki hüsn-i şehâdetine karşın irfanî-sûfî literatürdeki Râzî atıfları genellikle olumsuzdur.”⁹

Râzî'ye yönelik bu yaklaşım, İshrâkiliğin önemli metinlerinde de görülür. Onun eserlerinin bütününde takip ettiği yöntem incelendiğinde ve sonrasında kendisine yapılan atıflara bakıldığında Râzî'nin nazar ve istidlal ehlinin öncüleri arasında sayıldığı ve hatta sadece bununla yetindiği için eleştirildiği (*hüve ve em-sâlühü mine'l-muktesirine ale'l-bahsi's-sarf*) görülür.¹⁰ Mesela Şemseddin Şehrezûrî (ö. 687/1288'den sonra) tabakat eseri *Nüzhëtü'l-ervâh*'ta çizdiği Râzî portresiy-le Râzî'nin sırf bahsî hikmetle ve nazari kelâm yöntemiyle hakikate ulaşmasının mümkün olmadığını düşünmekte ve İshrâkî pencereden bakarak Râzî'ye oldukça sıkı eleştiriler yöneltmektedir.¹¹ Şehrezûrî'nin bu bakışını Mevlevî gelenekteki Râzî eleştirilerinden bağımsız bir şekilde okumak mümkün değildir. Zira Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) *Mesnevî*'nin iki yerinde Râzî'ye yönelttiği eleştiriler¹² bu literatürde Râzî'nin hedef isim olmasını beraberinde getirmiştir. Buna karşılık Mevlevî

7 Bu eserin telif tarihi 603-605/1207-1209 olarak tespit edilmiştir. Bkz. Altaş, “Fahredden er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, 138.

8 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. A. Hicâzî Sakka, I (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 41-59.

9 Eşref Altaş, “Fahredden er-Râzî: Külli Perspektifler Arasında”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 5. baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 441-442.

10 Şehrezûrî, *Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri: Nüzhëtü'l-Ervâh*, haz. Eşref Altaş, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 914-915.

11 *Nüzhëtü'l-ervâh*'taki Râzî biyografisi hakkında bir tahlil için bkz. Eşref Altaş, “Şemseddin eş-Şehrezûrî ve *Nüzhëtü'l-ervâh* ve *ravdâtü'l-efrâh* Adlı Eseri”, *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakat Literatürü Üzerine Bir İnceleme*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik, 2014), 337-339.

12 Eleştiriler ve tahlili için bkz. Hayri Kaplan, “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VI/14 (2005): 296-300.

literatürde varlığı tartışmalı olan *Mesnevî*'nin VII. cildindeki¹³ Râzî'ye yönelik övgülerden hareketle İsmail Rûsûhî Ankaravî (ö. 1098/1687) *Mesnevî*'de geçen Râzî eleştirilerinin aslında istidlal yöntemini en iyi kullanması sebebiyle övgü sayılması gerektiğini, yerginin ise onun dinin hakikatlerine müşahede yöntemiyle ulaşmamasından kaynaklandığını düşünür.¹⁴ Dolayısıyla yukarıda atıf yaptığımız eserlerinde de görüleceği üzere Râzî hakikate hangi yollardan gidileceğini bildiği halde tercihini sadece istidlale dayalı düşünceden yana yaptığı ve bunu da en iyi temsil eden bir isim olduğu için eleştirilerin odağında yer almıştır.

Râzî'den sonra Sühreverdî'ye geçebiliriz. Onun *Hikmetü'l-işrâk*'ın mukaddimesinde yaptığı hakikati arayanlar tasnifi Râzî'nin özellikle *Şerhu'l-İşârât*'taki ifadeleriyle birlikte okunduğunda makalenin bir sonraki başlığında irdeleyeceğimiz üzere Seyyid Şerif'e giden yolun taşları büyük ölçüde döşenmiş sayılır. Sühreverdî'ye göre hakikat idealine ulaşmada beşi farklı seviyelerdeki filozof, üçü de talebe olmak üzere sekiz zümre vardır:

[Metin 1] “[Hakikat ehlinin] mertebeleri çoktur ve onlar dereceler halindedir. Bu derecelerin mensupları şunlardır; (i) Ahlâkî arınmanın en yüksek düzeyinde (*teellüh*) olan, fakat istidlal yöntemini (*bahs*) kullanmayan tanrısal filozof; (ii) teellühü esas almayıp istidlali kullanan filozof; (iii) kendini teellühe ve istidlale adayan tanrısal filozof; (iv) teellühe dalan, fakat orta veya zayıf derecede istidlali kullanan tanrısal filozof; (v) kendini istidlale adayan, ancak orta ya da zayıf derecede teellühe yönelen filozof; (vi) teellühün ve istidlalin talibi; (vii) sadece teellühün talibi ve (viii) yalnızca istidlalin talibi.

و المراتب كثيرة وهم على طبقات وهي هذه؛ [١] حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث، [٢] حكيم بحث عديم التأله، [٣] حكيم إلهي متوغل في التأله والبحث، [٤] حكيم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث أو ضعيفه، [٥] حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله أو ضعيفه، [٦] طالب للتأله والبحث، [٧] طالب للتأله فحسب، [٨] طالب للبحث فحسب.¹⁵

Bu paragraftan açıkça anlaşıldığı gibi Sühreverdî *Hikmetü'l-işrâk*'ta istidlali yöntemine (*bahs*) dayalı hikmet ile keşfe dayalı hikmeti bir araya getiren kimseyi ideal bilgi olarak tasvir etmekte, iki yöntemden birinin olmadığı durumlarda keşf yöntemine sahip olanları öncelemektedir.¹⁶ Dikkat edileceği üzere paragraftaki birinci,

13 Bu cildin varlığı, muhtevası ve üslubu üzerine yapılan tartışmalar için bkz. Semih Ceyhan, “İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi” (Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005), 321-368.

14 Ceyhan, “İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi”, 363.

15 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 3. paragrafın Türkçe çevirilerinde gördüğümüz bazı sorunlar sebebiyle kendi çevirimizi tercih ettik.

16 Sühreverdî *Hikmetü'l-işrâk*'tan önce yazdığı *et-Telvihât*'ta da keşfe dayalı hikmetin mensuplarını yüceltmektedir. Sühreverdî bu eserinde rüyasında gördüğü Aristoteles ile olan diyaloguna yer verdiği

üçüncü ve dördüncü maddelerde filozofun Tanrı'ya benzemesi ya da O'nun ahlakıyla ahlaklanması demek olan tanrısallıkla birlikte zikredilmesi ancak riyazet ve keşfle irtibatlı olmasına bağlıdır ve bu da hakikate giden yolda riyazet ve keşfin üstünlüğüne delalet etmektedir. Bununla birlikte Sühreverdî'nin bu perspektifi bahse dayalı hikmetin mutlak anlamda dışlanmadığı, keşfe dayalı hikmetin onu derece itibariyle aştığı anlamına gelmektedir.¹⁷ Sühreverdî'ye şerh yazan Şehrezûrî'ye göre sayılan bu sekiz zümrenin “ilki keşf ve zevk erbabı denilen Sehl-i Tüsterî, Ebû Yezîd Bistâmî gibi bahs ve nazarla (*adîmü'l-bahs*) uğraşmayan evliya ve tasavvuf şeyhleri; ikincisi, kudemadan Aristoteles ve takipçileri ile müteahhirûndan Fârâbî ve İbn Sînâ ile onların yolundan giden Meşşâîlerdir. Üçüncüsünün temsilcisi kudemadan olmadığı gibi müteahhirûndan ise sadece Sühreverdî'dir.”¹⁸ Bu iddia bir taraftan Sühreverdî'yi yüceltirken aslında diğer yandan nerdeyse bir asır geçtiği halde onun fikirlerinin hâlâ bir ekole dönüşemediğini de ima eder. Nitekim gençliğinde Sühreverdî'yi eleştirenler gibi düşünen Şehrezûrî *Nüzhetü'l-ervâh*'ta Sühreverdî'ye eleştiri yöneltenlerin onu hakkıyla anlamadıklarını dile getirir. Böylelikle Şehrezûrî'nin onun meramına erişen bir kimseyi bile bulamadığını söylemesi¹⁹ kendi zamanına kadar İshrâkîliğin bir ekole dönüşememe sürecini özetler mahiyettedir.

Râzî ve Sühreverdî'den sonra bu meseleyi konu edinen başka isimler de vardır. Bunlar arasında Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) müstesna bir yerde durur; hatta Konevî düşüncesinin merkezinde hakikat arayışı ve nihayetinde bu maksada ulaştıracak yöntem tartışmasının yer aldığı söylemek yanlış olmaz. Hak, hakikî ilim, tahkik ve muhakkik kavramlarına yeni anlamlar yükleyen Konevî hakikate ulaştırma bakımından iki yöntemi karşılaştırır.²⁰ Ona göre tümdengelim (*istidlâl*) özünü oluşturduğu kıyas ve burhan yöntemi filozofların yöntemidir. *Ehl-i nazar* terkibiyle filozofları kasteden Konevî bu yolun öncüsünün Aristoteles olduğunu söylerken ehl-i nazarın reisi ve imamı olarak da İbn Sînâ'yı (*er-Reis İbn Sînâ ellezî hüve üstâ-*

bir pasajda Aristoteles'e “gerçek filozofların (*ulâike hüümü'l-felâsîfetü ve'l-hükemâü hakkân*) Sehl-i Tüsterî (ö. 283/896), Ebû Yezîd Bistâmî (ö. 234/848?) ve benzerleri” olduğunu söyler. Zira onlar zahirî bilgi tarafında kalmamış (*mâ vakafü inde'l-ilmî'r-resmîyy*), aksine huzuri, bilgi tarafına geçmişlerdir (*bel câvezü ile'l-ilmî'l-hudûriyyi'l-ittisâliyyi's-şuhûdî*). Bkz. Sühreverdî, “Kitâbü't-Telvîhâtî'l-levhîyye”, *Mecmuâ-yi Musannefât-i Şeyh-i İshrâk*, nşr. Henry Corbin, 2. baskı (Tahran: Pîjûhişgâh-ı Ulûm-i İnsânî Motaleât-i Ferhengî, 1373/1993), I, 74.

17 İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 110.

18 Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, thk. Hüseyin Ziyâî (Tahran, HŞ1372), 11-12, 28-29; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. Kutbüddin eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, nşr. Abdullah Nürânî ve Mehdi Muhakkik (Tahran: Müessesesi-i Motaleât-i İslâmî, HŞ1379), 21.

19 Şehrezûrî, *Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, 866-867.

20 Sadreddin Konevî, *el-Mürâselât beyne Sadreddîn el-Kunevî ve Nasîreddîn et-Tûsî*, nşr. Gudrun Schubert (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1995), 24-25.

zü ehli'n-nazar) takdim eder.²¹ Onun eserlerinde yüksek bir anlatım gücüne ulaşan tasavvufî yöntem ise klasik dönem tasavvufundaki tasfiye-i bâtın esasına dayanmakla birlikte tümel bir hakikat arayışıdır. Onu metafizik yapan şey de kullandığı bu yöntemdir.²² Diğer yandan Konevî'nin her ne kadar adına İshrâkîler demese de Aristoteles'in zamanına kadarki ilk filozofların (*evâilü'l-hükemâ*) âdetinin halvet, riyazet ve tabi oldukları şeriatların kaidelerinin gereğince davrandıklarını zikretmesi makalemizin ilerleyen sayfalarındaki tartışma için oldukça önemlidir. İslam dışı bir İshrâkîlik ve tasavvuf olarak okunmaya oldukça müsait bu yorumun²³ Seyyid Şerif'e ilham vermesi de olasıdır. Bu ayırımın ve kullanılan kavramların Râzî'nin *el-Metâlib*'de yaptığı tasnifle ve terminolojiyle benzerliği de ayrıca önemlidir. Diğer yandan Konevî'nin “nur” kavramına yüklediği anlamlar, onun Sühreverdî ile benzeşen yönüne örnek olabilir.²⁴ Konevî'nin yöntemi ve tasavvuf ya da tahkik ilmine yüklediği anlam sonradan onun İshrâkîlerle birlikte anılmasına kaynaklık etmiştir. Nitekim birazdan göreceğimiz üzere İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348) ve Taşkoprîzâde'nin Konevî okuması ve iddiaları böyle bir çerçeveye oturur.

Sorunun kökenine dair bu süreci yansıttıktan sonra kronolojik olarak Seyyid Şerif'e daha yakın olan bazı isimler üzerinde durmak istiyoruz. Bunlardan ilki Şemseddin Semerkandî'dir (ö. 722/1322). Semerkandî'de de Seyyid Şerif'te göreceğimiz gibi meselenin iki ayağı bulunmaktadır. Bunların ilki hakikatin bilgisine ulaştırılan yöntem sorunu iken, ikincisi bu yöntemin bağlı olduğu esaslardır. Sorunun ilk ayağı için Semerkandî'nin *İlmü'l-âfâk ve'l-enfûs* adlı eseri iyi bir referans olacaktır. Müellif bu eserde Allah'ı bilmeye üç yol ile gidileceğini söyler. İlki Peygamber'in bildirimleridir (*kavlû's-Sâdik*). İkincisi ilahî kitaplarda övülen ve peygamberlerin de başvurduğu bir yöntem olan istidlalle varlığın hakikatini bilme (*marifetü'l-eş-yâ*) yoludur. Üçüncüsü ise nefsin dünyevî kirlere arındırılarak tasfiye edilmesidir. Semerkandî'nin Nûr suresinin 35. ayetine ve birtakım İshrâkî terimlere atıfla açıkladığı bu üçüncü yolun adı *irfandî*dir. Hakkın eserinin mahlûkat üzerindeki yan-

21 Sadreddin Konevî, *İ'câzü'l-beyân fî te'vilî'l-ümmî'l-Kur'ân*, thk. Abdülkâdir Ahmet Ata (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 1969), 113, 121-122, 126.

22 Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4 (2016): 24.

23 Konevî, *İ'câzü'l-beyân*, 112. Molla Sadra'nın Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin *Hikmetü'l-ıshrâk* şerhi üzerine yazdığı talikattaki şu yorumu da Konevî'yi anımsatmaktadır: “Antik filozoflar peygamberlerin yaşayışı üzere oldukları (*kudemâuhüm li-kevnihim alâ sıreti'l-enbiyâi ve tarihîhim*) için temel ilkeler ve en önemli meselelerde daha az hata yapmışken Meşşâilerin takipçileri ise büyük hatalar yapmıştır.” Bkz. Molla Sadra, *Hikmetü'l-ıshrâk-ı Sühreverdî bâ-Şerhi Kutbüddin Şîrâzî ve Ta'likât-ı Sadrû'l-müteellihîn Molla Sadrâ*, thk. Hüseyin Ziyâi (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadra, 1392), II, 5.

24 Mesela bkz. Konevî, *İ'câzü'l-beyân*, 122.

sımasını güneşin nurunun ayna üzerine düşmesine benzeten Semerkandî buradan hulûl ve ittihat yollarına da gidileceğini örnekleriyle ortaya koyar, Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) ve Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) şathiyelerini örnek verir. Ona göre Allah'ın bu üç yolu kendisine muvaffak kıldığı kimse zamanındaki insanların en üstünüdür. Buna mukabil Semerkandî'nin kendisinin ikinci yolda, yani nazar yolunda olduğunu söylemesi hususen dikkate değerdir.²⁵ Semerkandî'de sorunun ikinci ayağında takip edilen yöntemin dayanak noktası olarak neyi kabul ettiği gelir. Zira Seyyid Şerîf'te göreceğimiz gibi aynı yöntemi kullananların nasıl ayrıştırılacağı önemli bir meseledir. Mesela araştırmalarında nazari yöntemi kullananlarına rağmen filozoflar ve kelâmcılar şeklinde iki ayrı gruptan söz ediyorsak bu ayrımı mümkün kılan şeyin ne olduğu sorusu anlam kazanır. İşte bu noktada Semerkandî'nin *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*'de ve buna yazdığı *el-Me'ârif* adlı şerhte kelâm ilmini "İslam kanununa bağlı kalan (*alâ kânûni'l-İslâm*)" bir disiplin olarak tanıtmaması literatüre damga vuran bir tercih olmuştur. Böylelikle o kelâmın aynı yöntemi kullanan Meşşâî felsefeden nasıl ayırtedileceğine dair bir öneride bulunur. Kelâmın araştırdığı bahisler Allah'ın zatı, sıfatları, isimleri, melekler, peygamberler ve veliler gibi yarattıklarının durumları, itaatkar kullar ile asilerin dünya ve ahiretteki halleri, cennet, ceennem ve bunlarla ilgili meselelerdir. Esasen bunlar filozofların da araştırdığı bahislerdir. Bir farkla ki onlar "birden ancak bir çıkar", "bir şey aynı anda hem fail hem de kabul edici olmaz" gibi felsefenin temel öğretilerine (*alâ usûli'l-felsefe*) sadık kalırken kelâm ilmi İslam kanununa dayanır. Semerkandî müphem duran bu ibareyi açmayı da ihmal etmez. Ona göre İslam kanunu, temel ilkelerini Kur'an, sünnet, icma ve bunlara aykırı düşmeyen kıyastan (*ve'l-ma'kûl*) alan şeydir.²⁶ Tespit edebildiğimiz kadarıyla on üçüncü yüzyıldan daha geri gitmeyen bu ibare Semerkandî'den itibaren sıklıkla kullanılacaktır. Bu kullanımda belki de en öne çıkan isim Seyyid Şerîf'in kendisine şerh yazdığı Adudüddin İcî (ö. 756/1355) olmuştur:

[Metin 2] Denilmiştir ki: Kelâmın konusu, mevcut olmak bakımından mevcuttur. O, metafizikten şu bakımdan ayrışır: Kelamdaki inceleme, İslâm kanununa göre yapılmaktadır.

وقيل: هو الموجود بما هو موجود، ويمتاز عن الإلهي باعتبار، وهو أن البحث ههنا على قانون الإسلام.²⁷

25 Semerkandî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs*, thk. G. Dadkhah (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2014), 95, 98.

26 Semerkandî, *el-Me'ârif fi şerhi's-Sahâif*, thk. A. M. İsmail, N. M. İyâd (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2015), 351-355.

27 İcî, "el-Mevâkıf", *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), I, 142-143.

Îcî aslında *el-Mevâkıf*'ta bu söylemi eleştirel bir dille gündeme getirir. Îcî, kelâmın konusunun “varlık” olduğunu söyleyen Gazzâlî'nin görüşünü ele alır ve bunu iki açıdan sorunlu bulur. Bu sorunların ilki mevcudun, kelâmda tartışılan madum gibi şeyleri ya da nazar bahislerini içermemesidir ki bu kelâmın bir başka ilme muhtaç olması sorununa yol açacaktır. Îcî, ikinci olarak kelâmın konusunun metafizikten ayrışması için bir ölçüt olarak başvurulan “İslam kanununa bağlılık” ifadesini tartışırken isim vermese de Semerkandî'yi de eleştiriyor gibidir. Ne var ki kelâmın “İslam kanununa bağlılık” üzerinden yapılan tanımı Îcî ve Cürçânî'nin sorunlu gördüğü bir yaklaşım olsa da zamanla bu ölçüt kelâmcı ortak aklının üzerinde ittifak ettiği bir ilkeye dönüşmüştür.

Yukarıda sayılan şemaya çok daha muhtasar bir şekilde değinen ve nazar yolundan başka keşf ve ilham yolunun da metafizik hakikatlere ulaştırabileceğini ortaya koyan Ekmeleddin Bâbertî (ö. 786/1384) *el-Maksâd fî ilmi'l-kelâm* adlı eserinde kelâmın nazar yöntemini kullanırken “İslam kanununa bağlılığını” vurgular²⁸ ve böylece sorunun iki ayağını tek bir pasajda birleştirir. Bu ifade Semerkandî'de olduğu gibi kelâmın felsefeden nasıl ayrıştığına dair çok önemli bir kayıttır. Seyyid Şerif'in bir süre Kahire'de bulunduğunu ve Bâbertî'ye öğrencilik ettiğini dikkate aldığımızda²⁹ hocasının bu yöndeki görüşleri haliyle önem kazanmaktadır. Nitekim Seyyid Şerif'in *et-Ta'rifât*'taki kelâm tanımı hem Semerkandî'nin hem de hocasının tanımına uygundur. Seyyid Şerif'in bu vurgunun tam da filozofların metafiziğinin dışlanması için olduğunu söylemesi birazdan ele alacağımız üzere onun tasnifindeki maksada yönelik bir veri olarak görülmelidir. Aslında daha önceki yüzyıllarda yazılan kelâm ve felsefe eserlerinde mütekellimûn için kullanılan “naslara tabi olarak akıl yürütenler (*millîyyun*)” kavramı bu iddiayı zaten içkindir. Lakin Semerkandî ve Bâbertî'de olduğu gibi maksadın daha açık ifadelere bağlanmasına gerek duyulmuştur. Bu durum kelâm eserlerinin nazar bahislerinin yanında felsefe eserlerindeki fizik ve metafizik bahisleri büyük oranda kapsamasına ve felâsifenin yöntemiyle olan yakınlığa, hatta aynılığa karşı kelâmın kimliğini koruyabilme adına verilmiş bir tepki olabilir. Nitekim Râzî'de olduğu gibi “nazar ve istidlal ehli” ifadesi filozoflar ile kelâmcıları bir çatı altına toplarken farklılıkların

28 Galip Türcan, “Bâbertî'nin el-Maksâd fî İlmi'l-Kelâm Başlıklı Risalesi: Tanıtım ve Tahkik”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2006): 150. Babertî'nin böyle bir yaklaşımının ve eserinin olduğundan değerli hocam Ömer Mahir Alper ile yaptığımız bir müzakere esnasında haberim oldu. Bu vesileyle kendisine teşekkür ediyorum.

29 Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 15; Josef van Ess, *Die Träume der Schulweisheit: Leben und Werk des 'Alî b. Muḥammad al-Ġurġanî (gest. 816/1413)* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013), 22.

bulanıklaşmasına da sebebiyet vermekteydi. Dolayısıyla bu tepkiyi basit bir tanım değişikliği ve kavramsal boyutta kalan önemsiz bir ayrıntı olarak görmek mümkün değildir. Bu tanımın müteakip dönemde önemli sonuçları olmuş ve kelâmın “İslam kanununa bağlı kalarak akıl yürütme” şeklinde tanımlanması sonraki kelâm tanımlarını derinden etkilemiştir.

Seyyid Şerif’e giden hatta son temas edeceğimiz kişi on dördüncü asrın Mısır ulemasından olan İbnü’l-Ekfânî’dir. Zira onun ilimler üzerine yazdığı *İrşâdu’l-kâsîd ilâ esne’l-makâsîd*’daki bazı cümlelerinin Seyyid Şerif’in aşağıda alıntılacağımız pasajına doğrudan etki ettiği kanaatindeyiz. İbnü’l-Ekfânî bu eserin metafizik (*el-ilmü’l-ilâhî*) bahsinde hakikat arayışı noktasında temelde iki ekol olduğundan ve bunları birleştiren üçüncü bir yoldan söz eder. (i) Bahs ve nazar yolundan gidenler, önderleri Aristoteles olan filozoflardır. Aristoteles’in *Metafizik*’i, Fârâbî’nin bu eserin anlaşılması amacıyla yazdığı *Garazü’l-Hakîm*’i, Aristoteles’e nispet edilen *Teoloji*, Fahreddin Râzî’nin *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*’si ve İbn Rüşd’ün *Faslü’l-makâl*’i ona göre bu geleneğin en önemli eserleridir. (ii) Hakikat bilgisine nefsin arındırılmasına dayalı riyazet yoluyla gidenler ise İslam milletinden (*nüssâkü milletînâ*) oldukları takdirde kendilerine sûfiler denilir. İbnü’l-Ekfânî Ebû Tâlib Mekki (ö. 386/996), Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Avârifü’l-ma’ârif* müellifi Ebû Hafs Şihâbüddin Sühreverdî (ö. 632/1234) ve Muhyiddin İbnü’l-Arabî’yi (ö. 638/1240) bu grupta sayar.³⁰ (iii) İbnü’l-Ekfânî bu ifadesiyle sûfileri sahiplenirken bu pasajın ardından işaret edeceği üçüncü gruba yönelik de dışlayıcı bir ifade kullanmamış, aksine onları da iki yöntemi birleştirdikleri için övmüştür. Bu tam da Sühreverdî’nin önerdiği üzere İshrâkî yolun iki geleneğin kendisine aktığı bir deniz olma vasfını İbnü’l-Ekfânî’nin benimsemiş olduğu anlamına gelmektedir. İbnü’l-Ekfânî, Sokrates, Platon ve Sühreverdî çizgisini bahsi ve keşfi birleştiren bir yol olarak gördüğü gibi Konevî’yi de bu çizgiye dâhil eder. İbnü’l-Ekfânî Sühreverdî’nin *Hikmetü’l-işrâk*’ını, Konevî’nin *Miftâhü’l-gayb*’i ile *Fâtiha Süresi Tefsiri*’ni bu literatürün örnekleri arasında sayar ve böylelikle İshrâkîliğe yeni bir yorum getirir:

[Metin 3] Hakikatin ardına düşenlerden bir grup işe bahs ve nazar ile başlayıp bunu nefsin soyutlanması ve arındırılmasıyla nihayete erdirdiler, böylece iki üstünlüğü bir araya getirdiler ve bu iki güzelliği haiz oldular. Bu durum Sokrates, Platon ve Sühreverdî’ye nispet edilir. Sühreverdî *Hikmetü’l-işrâk*’ı bu makamda olduğu halde bir sırrı içinde tutanın halinden daha gizli bir sembol[jik dil] ile yazmıştır. Sadreddin Konevî’nin *Miftâh* adlı eseriyile bu kilidin kapısını açan ve *Fâtiha Süresi Tefsiri*’yle bu kapıdan giren kimse doğru yola iletilir ve cennet nimetlerini kazanır.

30 İbnü’l-Ekfânî, *İrşâdu’l-kâsîd ilâ esne’l-makâsîd*, nşr. Jan J. Witkam (Leiden: Ter Lugt Pers, 1989), 435.

ومن المجتهدين من ابتداء أمره بالبحث والنظر، وانتهى إلى التجريد وتصفية النفس؛ فجمع بين الفضيلتين وحاز كلتا الحسنين. وينسب مثل هذا الحال إلى سقراط وأفلاطون والسهروردي. وكتاب حكمة الإشراق له صادر عن هذا المقام برمز أخفى من السر في صدر كاتم. ومن فتح له كتاب المفتاح للشيخ صدرالدين القونوي، ودخل إلى تفسير فاتحة الكتاب العزيز من الباب المذكور هُديَ إلى صراط مستقيم، وفاز بجنة نعيم.³¹

İbnü'l-Ekfânî'nin Konevî'yi bir şekilde İshrâkî çizgide görmesi ve bu görüşü daha sonra işaret edeceğimiz üzere bazı Osmanlı âlimlerinin de benimsemesi tartışmalı bir yaklaşım olarak görülebilir. Fakat Selçuklu ve Osmanlı'daki Ekberî gelenek ile İshrâkî felsefe arasında bir bağlantı olup olmadığı, eğer bir ilişki varsa bunun da şimdide değin cevabını bulamadığımız bir soru olarak durduğunu ifade edelim.³²

B. Seyyid Şerif'in Yön Veren Müdahalesi

Bu arka plan Seyyid Şerif'i ve ondan sonra tartışmaya katılanları ve tabii ki Osmanlı'da bu tartışmayı devam ettiren âlimleri anlamamız için oldukça kıymetlidir. Seyyid Şerif'in hakikati araştıranlar bahsinde Râzî ve Sühreverdi'den, kelâmın konumunu belirleme ve tarifi noktasında İcî ve hocası Bâbertî'den ve elimizde en azından şimdilik kaydıyla bir delil olmasa da Semerkandî'den, yöntemleri gereği sûfilerin konumunu tayin etme ve İshrâkîlerin kimliği noktasında da İbnü'l-Ekfânî'den esinlendiğini düşünüyoruz. Fakat aşağıda göreceğimiz üzere Seyyid Şerif *Hâşiye alâ Levâmi'l-esrâr, et-Ta'rifât ve Şerhu'l-Mevâkıf* ta ortaya koyduğu yaklaşımıyla bundan fazlasını teklif etmiş ve onun yaklaşımı genel olarak hem kelâmın hangi yönden filozofların yönteminden ayrıştığı hem de İshrâkîlik tartışmalarında belirleyici olmuştur.

(i) Önce onun iki eserinden konuyla ilgili cümlelerine bakalım:

[Metin 4] Özetle bu, mebdde ve mead hakkındaki bilgidir ve bu bilgiye ulaştıran yol ikidir. Birinci yol, *nazar ve istidlal* ehlinin, ikincisi de *riyazet ve mücahede* ashabının yoludur. Birinci yolda olanlar [nazar ve istidlalde nihai olarak] peygamberlerden birinin dinine bağlı kalmışlar ise bunlar *kelâmcılardır*, böyle değilse [yani akıl yürütmelerinde bir dine bağlı değilse] bunlar *Meşşâî filozoflardır*. İkinci yolda olanlar riyazetlerinde şer'î hükümlere uygun davranmışlar ise *şeriata bağlı sûfiler*, böyle değilse *İshrâkî filozoflardır*. Böylece her iki yolun da ikişer grubu olur.

31 İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdu'l-kâsîd*, 435-436.

32 Ulaşabildiğimiz kadarıyla bu sorunun peşine düşenlerden biri Iraj Bashiri'dir. Bashiri, Mevlânâ'nın eserlerinde İshrâkî felsefenin izlerini aramaya çalışır. İlgili çalışma için bkz. Iraj Bashiri, *The Ishraqi Philosophy of Jalal al-Din Rumi* (Dushanbe: The Academy of Sciences of Tajikistan The Institute of Philosophy, 2008).

وبالجملة، معرفة المبدأ والمعاد والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين: أحدهما: طريقة أهل النظر والاستدلال. وثانيهما: طريقة أهل الرياضة والمجاهدات. والسالكون للطريقة الأولى: إن التزموا ملة من ملل الأنبياء عليهم السلام فهم المتكلمون، وإلا فهم الحكماء المشائيون. والسالكون إلى الطريقة الثانية: إن وافقوا في رياضتهم أحكام الشرع فهم الصوفية، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون، لكل طريقة طائفتان.³³

[Metin 5] Önderleri Platon olanlar İşrâkî filozoflardır. Önderleri Aristoteles olanlar Meşşâî filozoflardır.

الحكماء الإشراقيون: رئيسهم أفلاطون. الحكماء المشاؤون: رئيسهم أرسطو.³⁴

Hâşiye alâ Levâmî'i'l-esrâr'da her ne kadar Meşşâî ve İşrâkî perspektifin mebde ve mead hakkındaki görüşe ulaştıran epistemik süreçlerde başarılı olabileceği gibi bir taltif varsa da ilgili pasaj bu anlamın beraberinde bu iki yolun "millî" olmaması şeklinde dışlayıcı bir okuma olarak görülmeye çok müsaittir ve dolaylı da olsa Seyyid Şerif'in amaçlarından birinin bu olduğunu söylemek hiç de yabana atılmamalıdır. Nitekim böyle bir okuma sonraki başlıkta işaret edeceğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi azımsanmayacak bir niceliğe ulaşmıştır. Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel*'de başkalarından istifade edenler (*müstefid*) ve kendi görüşlerine tabi olanlar (*müstebidd*) şeklinde yaptığı tasnife göre³⁵ felasifenin mutlak anlamda müstebid ve heva ehli arasında sayılmasını daha rafine bir ayrıma tabi tutan ve incelikli bir dille inşa eden Seyyid Şerif, nihai kertede Meşşâî ve İşrâkî yöntemlerin şeriatla tam olarak uyummadığına ya da daha sert bir yorumla bu iki yolun şeriat dışılığına vurgu yapmış oluyor. Ayrıca ilk aktardığımız metinde İşrâkîliğin tasavvufla aynı yöntemi kullanan safta zikredilmesi, sonraki pasajda ise Platoncu bir felsefe ekolü olarak tanımlanması İşrâkîliğin melez karakterine yönelik bir vurgudur ki, bu tanımlama İşrâkîliğin yakasından hiç düşmeyecektir. Bu ifadeleriyle Meşşâî yol ve kelâm yönteminin arasına bir set çeken Seyyid Şerif aynı operatif hamleyle İşrâkî yol ve tasavvuf yönteminin arasına da kalın bir duvar örmeye çalışmıştır. Böylece o Râzî'den itibaren belli bir vadide tartışılan hakikate ulaştıran yöntem meselesini kendisiyle özdeşlecek bir çerçeveye oturtmuş ve bu formülasyon İran ve Osmanlı düşünce havzalarında oldukça etkili olmuştur. Bu eserin Osmanlı ilim dünyasına

33 Cürçânî, *Hâşiye alâ Levâmî'i'l-esrâr şerhi Metali'i'l-envâr* (İstanbul: Bosnalı Hacı Muharrem Matbaası, 1303/1885), 16-17.

34 Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 92.

35 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Abdülkâdir el-Fâzîlî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006/1426), 29-30.

girmesinden kısa bir zaman sonra tartışmaya Osmanlı ulemasının katılması bunu göstermektedir. Hatta İshrâkîliğin gündeme geldiği bağlamlara bakınca *Hâşiye alâ Levâmi'î'l-esrâr*'daki cümlelerin başı çektiğini söylemek hiç de abartılı olmayacaktır.³⁶ Ayrıca Seyyid Şerif'in *Levâmi'ü'l-esrâr* haşiyesi üzerine yazılan ilk haşiyelerden itibaren neredeyse tümünün Osmanlı kütüphanelerinde bulunması Seyyid Şerif etkisine delalet etmektedir.³⁷

(ii) Aktaracağımız ikinci gruptaki pasajlar *et-Ta'rifât* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta yer almaktadır. Seyyid Şerif, kelâmın konusuna temas ettiği bu satırlarda kelâmî filozofların metafiziğinden ayrıştırma gayretini daha net bir şekilde ve gerekçeleriyle birlikte ortaya koymaktadır:

[Metin 6] Kelam İslam kanununa göre Allah'ın zatının, sıfatlarının, başlangıç ve son itibarıyla de mümkün varlıkların hallerinin araştırıldığı bir ilimdir. Son kayıt, yani "İslam kanununa göre" ifadesi filozofların metafiziğinin hariçte tutulması içindir.

الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، والقيد الأخير -على قانون الإسلام- لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة.³⁸

36 Seyyid Şerif'in bu bağlamda Osmanlı'da belirleyici olduğu düşüncesi bir varsayımın ötesinde birincil kaynaklardaki bazı kayıtlara dayanmaktadır. Zira *Hâşiye alâ Levâmi'î'l-esrâr*'ın 1430'lardan itibaren istinsah edilen nüshaları bu duruma delalet belgelerdir. Bkz. Afyon Gedik Ahmet Paşa 18159/2 (istinsah tarihi 839/1430, vr. 209b. Ayrıca Milli Kütüphane 506 numaralı nüsha 849/1444 tarihinde istinsah edilmiş ve zahriye sayfası Fatih Sultan Mehmed Han'ın mütalaasına sunulduğuna dair tezhipli bir notla bezenmiştir. Bkz. Milli Kütüphane 506, 1a, 142a.

37 Mesela daha on beşinci yüzyılda Ebüverdi (ö. 816/1413[?]) ve Kadızâde-i Rûmî'nin (ö. 844/1440'tan sonra) bu esere haşiye yazdığını ve bunların Osmanlı kütüphanelerinde bulunduğu hatırlatalım.

38 Cürçânî, "el-Kelâm", *et-Ta'rifât*, 185. Cürçânî "İlmü'l-kelem" maddesinde ise kelâmı şöyle tanımlar: Kelâm ilmi dinin aslına (*alâ kâideti'l-İslâm*) dayanmak koşuluyla varlığın zâtî arazlarını inceleyen ilimdir. Bkz. Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 156. Ayrıca Muhammed et-Tehânevî'nin (ö. 1158/1745) şu ifadelerine de bakılabilir:

وقال الجرجاني أنه: «علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام»، ثم قال: «والقيد الأخير - على قانون الإسلام - لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة». ويمتاز الكلام عن الإلهي باعتبار أنّ البحث فيه على قانون الإسلام لا على قانون العقل، وافق الإسلام أو لا، كما في الإلهي. وفيه أيضا بحث؛ إذ قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية؛ إذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الإسلام قطعاً، مع أن المخطيء من أرباب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام.

Bkz. Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi istilâhâti'l-fünûni ve'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1996), I, 30.

[Metin 7] Denilmiştir ki: **Kelâmın konusu, mevcut olmak bakımından mevcuttur** yani herhangi bir şeyle kayıtlanmadan kendi olmağı bakımından mevcuttur. Bu görüşü Hücetü'l-İslâm Gazzâlî'nin de aralarında bulunduğu bir grup kelâmcı ileri sürmüştür. Kelâm, konusunun mutlak mevcut olması hususunda kendisiyle ortak olan **metafizikten şu bakımdan ayrışır: Kelâmdaki inceleme**, metafizikteki incelemenin aksine **İslam kanununa göre yapılmaktadır**. Metafizikte ise ister İslâm'la uyuşsun isterse de uyuşmasın *metafizikçi filozofların akıllarının kanununa göre yapılmaktadır*. (...)

Bazen bu eleştiriye şöyle cevap verilir: İslâm kanununa göre incelemekten kastedilen, o meselelerin Kur'an ve Sünnet'ten ve bu ikisine nispet edilen şeylerden alınmış olmasıdır. Dolayısıyla İslam kanunlarına göre inceleme, o görüşlerin tamamını içerir. Fakat bir kimse şöyle diyebilir: İslam kanununa göre inceleme açısı, konunun kaydı yapılmazsa ilimlerin ayrışması, konuların ayrışmasına dayanmayacaktır. Bu ise daha önce yapılan açıklamalardan dolayı yanlıştır. Eğer o, konunun kaydı yapılırsa şu itiraz yöneltilir: Söz konusu bakış açısının, malumun haysiyetinde yapılan açıklamaya kıyasla, yüklemelerin konularına ilişmesinde hiçbir katkısı yoktur.³⁹

[٧٦] وقيل: هو أي موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أي من حيث هو هو غير مقيد بشيء، والقائل به طائفة من حجة الإسلام. ويمتاز الكلام عن الإلهي المشارك له في أن موضوعه أيضا هو الموجود مطلقاً باعتبار؛ وهو أن البحث ههنا أي في الكلام على قانون الإسلام بخلاف البحث في الإلهي فإنه على قانون عقولهم وافق الإسلام أو خالفه.

[٨٠] وقد يجاب عنه بأنه المراد بكون البحث على قانون الإسلام أن تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة، وما يناسب إليها فيتناول الكل. ولقائل أن يقول: إن لم تجعل حثية كون البحث على قانون الإسلام قيداً للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر، وإن جعلت قيداً له اتجه أن تلك الحثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر في حثية المعلوم.

Şerhu'l-Mevâkıf tan iktibas edilen ilk paragrafın son cümlesinin Semerkandî'nin ifadeleriyle benzerliği dikkat çekici olsa da Seyyid Şerif devamında kelâmı, kelâm yapan yegane ölçütün İslam kanununa bağlılık olmadığını ifade ederek Semerkandî'den ayrılmaktadır. Bununla birlikte Semerkandî gibi Seyyid Şerif'e göre de filozofların vardığı bazı metafizik hakikatler nihayetinde İslam ile uyuşsa da kalkış noktası nas olmayan her teori felasifenin akla ya kendi kanunlarına tabi olması demektir.⁴⁰

39 Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, I, 142-143, 144-145 (Bold cümleler İci'ye aittir, MA).

40 Nakli ifadesinin ya da "İslâm kanununa göre" ifadesinin mukabilindeki akli bireysel ya da türsel insan akli şeklinde anlamayıp "faal akıl" olarak yorumlamak ve buna göre Meşşâi filozofların vardığı metafizik hakikatlerin de faal akılla ittisal sayesinde meydana geldiğini söylemek daha isabetlidir. Aksi takdirde nakli ve İslâm kanununa dayanan kelimanın gayriakli olması gibi bir problemin doğacağını anımsatmak gerekir "Akıl" ve "akli" kavramlarıyla ilgili böyle bir değerlendirme için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Ek 2: el-Ulûm el-akliyye: Kimin Aklı?", *İşk İmiş Her Ne Var Âlemde İlim Bir Kıl ü Kâl İmiş Ancak: Fuzulî Ne Demek İstedi?*, 3. baskı (İstanbul: Klasik, 2011), 123-128.

Seyyid Şerif'in *Hâşiye alâ Levâmî'i'l-esrâr*'daki tasnifi sonraki eserlerde çoğunlukla, olduğu gibi tekrar edilmiş, buna karşın kısmen de olsa farklı açıklamalar gündeme gelmiştir. Dolayısıyla bu yorumun zaman içinde bazı ayrıntılar ve açılımlar sayesinde farklı şekilde anlaşıldığı ya da daha doğru bir ifadeyle anlaşılacak istendiği görülmektedir. Zira aralarında Musannifek (ö. 875/1470), Abdurrahmân-ı Câmî (ö. 898/1492), Hüsameddin Ali Bitlisî (ö. 909/1504), Hafid Teftâzânî (ö. 916/1510), Fuzûlî (ö. 963/1556), Taşkoprîzâde, Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî (ö. 1036/1627), İsmail Rüsûhî Ankaravî (ö. 1041/1631), Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Şihâbüddin Hafâcî (ö. 1069/1659), Münecimbaşı Ahmed Dede (ö. 1113/1702), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), Akkirmânî (ö. 1174/1760), İsmail Müfid İstanbûlî (ö. 1217/1802), Kasabbaşızâde İbrahim (ö. 1236/1820), Kethüdâzâde Arif Efendi (ö. 1265/1849) ve İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) gibi âlimlerin bulunduğu isimlerin İshrâkîlik tanımları, algılamaları ve yorumları tek bir hatta seyretmez. Bu çalışmada yer veremediğimiz isimlerin yanında ulaşamadığımız başka âlimlerin olduğunu da dikkate almamız gerekir.

III. Osmanlı Ulemasının İshrâkîlik Tasavvuru

Osmanlı döneminde yazılan eserlerde İshrâkîlik ile ilgili tanımlamaları, tartışmaları, tasvirleri ve cümleleri en sık okuyacağımız kaynaklar bazı felsefe ve kelâm eserlerine yazılan haşiyeler, yer yer ahlak ve tasavvuf eserleri, ilimler üzerine yazılan enmûzec ve tasnif eserleri ile bazı biyo-bibliyografik eserlerdir. Bunların dışında zaman zaman tefsir, fıkıh eserlerinde, hatta kimi edebiyat ürünlerinde İshrâkîler ve İshrâkîlik temasının gündeme geldiğini görebiliriz. (i) Bu eserlerde İshrâkîliğin bazı felsefi meselelerdeki duruşuna, ilgili meselede diğer ekollerden farklı olarak neyi savunduğuna, hangi terimler ile temeyyüz ettiğine temas edilir. (ii) Kimi İshrâkî unsurların bazı eserlerin adlarına, bölüm başlıklarına ve mukaddime cümlelerine ustaca uyarlanması da ayrıca üzerinde durulması gereken bir başlıktır. (iii) Nihayet İshrâkîlik söz konusu literatürde daha çok bir ekol olduğu fikri etrafında tartışılmaktadır. Bunun bir uzantısı olarak İshrâkîliğin nasıl bir ekol olduğu, yöntemi, nereye kadar uzandığı ve temsilcilerinin kimler olduğunun ele alındığı görülür. Şimdi makalemizde daha hacimli bir şekilde ele aldığımız bu başlığın alt maddelerine geçelim.

A. İshrâkî Felsefenin Ayrışma Noktaları

İshrâkîlerin yöntemlerine, öğretilerine ve farklı görüşler serdettikleri meselelere temas edilmesi ilk Sühreverdî şârihlerinden beri gündeme gelmiştir. Bu farklılıklar arasında en esaslı bahsin yöntem meselesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda

görülebilen ilk atıflardan biri Reşidüddin Fazlullah'a (ö. 718/1318) aittir.⁴¹ Söz konusu atıflar, on dördüncü yüzyıldan itibaren daha sık bir şekilde yapılmıştır. Bunun doruğa çıktığı eserlerden biri Tehânevî'nin *Mevsûatü Keşşâfi istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*'udur. Zira o sadece İsrâkiler ve İsrâkiliğe yirmiyeye yakın bahiste temas eder.⁴² Doğal olarak bu atıflar Sühreverdî şârihlerinde daha fazladır. Bunlardan biri Sadreddin Deşteki'nin (ö. 949/1542) *Heyâkilü'n-nûr* şerhidir. Deşteki birçok kez İsrâkilerin Meşşâiler, kelâmcılar ve sûfilerden farklı düşündüğü meselelere açıklık getirir. Mesela görme teorisi ve cisim anlayışları bu meseleler arasında yer alan bahislerden bazılarıdır. O İsrâkileri yer yer Antik dönem ile sınırlarken bazen de Sühreverdî ve takipçilerini İsrâkiler (el-musannif ve men tebi'ahû mine'l-İsrâkiyyîn) dâhil eder.⁴³ Bu örneklerdeki gibi Osmanlı ulemasının Sühreverdî'ye ya da İsrâkilerle felsefî bir meselede farklı bir görüşe sahip olduklarına dair atıf yapması da çok karşılaşılan bir durum olup bunun Dâvûd Kayserî'den (ö. 751/1350) beri gözlenmesi ayrıca dikkate değer. Mesela Kayserî *el-İthâfu's-Süleymânî fi'l-ahdi'l-Ûrhânî*'nin "fizik bölümünün nicelik kategorisi başlığında şiddet ve zayıflık olmadığını iddia edenlerle olduğunu iddia eden Şeyh" dediği Sühreverdî'nin görüşlerini tartışır.⁴⁴ Optik alanında Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ve Fethullah Şirvânî'nin (ö. 891/1486) İsrâki okula yönelik göndermeleri,⁴⁵ Taşköprizâde'nin İsrâkilerin cisim görüşünü müstakil olarak tartışması matematik ilimler ve fizikten verilebilecek diğer örneklerdir.⁴⁶ Dahası İsrâkiliğin nur metafiziği ve tabiat felsefesinin Osmanlı nazarî düşüncesinin temel kaynaklarından biri olduğunu söylemek de mümkündür.⁴⁷ İsrâki öğretilere temas eden Osmanlı uleması arasında *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şârihleri Müneccimbaşı ve İsmail Müfid İstanbûlî önemli bir yerde durur. Çok yönlü bir âlim olan Müneccimbaşı, İcî'nin ahlâk risalesine yazdığı *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*'de İsrâkilerin mantık, bilgi teorisi, ahlak ve siyasetteki farklı yaklaşımlarına örnekler vererek onları felsefenin neredeyse bütün alanlarında ayrı bir ekol olarak sayması oldukça dikkat çekicidir. Mesela ona göre İsrâkiler, nazarın nefsin yetkinleşmesinde fayda vermeyeceği görüşünde Meşşâî ve kelâmcılardan ayrı düşünürler:

41 Reşidüddin Fazlullah, *Bayânü'l-hakâik*, nşr. Judith Pfeiffer (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 131a.

42 Bazı örnekler için bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 48, 322, 456, 567, 685, 702; II, 1101, 1282, 1426, 1634, 1652, 1732, 1747.

43 Deşteki, *İsrâku Heyâkilü'n-nûr li-keşfi zülâmâtî şevâkili'l-gurûr*, thk. Ali Ucebî (Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2003/1382), 57, 60, 84, 200, 241.

44 İhsan Fazhoğlu, "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, IV/1 (2017): 37.

45 İhsan Fazhoğlu, "İlm-i Menâzır: Osmanlılarda", *DİA*, XXII, 131-132.

46 Taşköprizâde, *el-Me'âlim fi ilmi'l-kelem*, thk. Ahmet Süruri, "Taşköprizâde'nin el-Me'âlim'i ve Kelami Görüşleri" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2011), 257.

47 İhsan Fazhoğlu, "Osmanlılar: Düşünce Hayatı ve Bilim", *DİA*, XXXIII, 550-551.

[Metin 8] Bu, önderleri Aristoteles'e tabi olan Meşşâî filozofların görüşüdür. Bizatihi amaçlanan ilmi matlupların kazanılmasında doğru nazarın fayda verdiğinin ispat edilmesinde dine mensup kelâmcılar da Meşşâîlere yakındır. İşrâkîler ise onlardan farklı bir görüştedir ve onlar şöyle derler: Nazar metafizikten amaçlanan bilgilerle ve varlıkların buldukları hal üzere hakikatlerinin idrak edilmesiyle nefsin yetkinleşmesine fayda sağlamaz. Zira [onlara göre] bu matlup [yani yetkinleşme] ancak nefsin tedrici olarak nurani âlemlerle ittisaliyle mümkün olur. Bu ittisal mukaddes nurlar nuruna varıncaya kadar devam eder ve aracısız bir şekilde ondan feyiz alır.

هذا هو معتقد الحكماء المشائيين التابعين لرئيسهم أرسطو، ويقرب منهم المتكلمون من أهل الشرع في إثبات الفائدة للنظر الصحيح في حصول المطالب العلمية المقصودة بذاتها. وخالفهم الإشراقيون وقالوا: إن النظر لا يُجدي نفعاً في تكميل النفس بالمعارف المطلوبة من الإلهيات، وبإدراكات حقائق الأشياء على ما هي عليه؛ لأن هذا المطلوب إنما يحصل للنفس إذا اتصلت بعوالم الأنوار متدرجة حتى يصل إلى حضرة نور الأنوار، ويستفيض منه بلا واسطة.⁴⁸

Müneccimbaşı'ya göre İşrâkîlerin farklı yaklaşımlarının siyaset felsefesi gibi alanlarda da birtakım tezahürleri vardır. Onun devlet başkanının karizmatik liderliğini Mecûsî gelenekteki bir anlatıma dayalı olarak İşrâkîler adına sunması bunun iyi bir örneğini oluşturur. Aşağıda aktaracağımız pasajdan Müneccimbaşı'nın oldukça iyi bir Sühreverdi okuyucusu olduğunu da anlıyoruz. Müneccimbaşı filozofun *el-Elvâhü'l-İmâdiyye*'de kullandığı İşrâkî felsefenin siyasi kavramlarından "keyân horah"⁴⁹ terimi üzerine pek de karşılaşılmayan bir açıklama yapar. Kadim İran'ın efsanevî kralları olan Feridun ve Keyhüsrev için kullanılan bu terim İşrâkî siyaset düşüncesinin önemli bir kavramıdır. Buna göre devlet başkanının kitleler üzerindeki etkisi onun ontolojik farklılığından kaynaklanır. Zira "yüce hükümdar" Nûru'l-envâr'dan aldığı feyzle insanların kendine itaatini sağlayabilmektedir. Müneccimbaşı *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye*'de bu kavramı çok iyi yakalayarak uygun bir bağlamda tartışmaya dâhil etmiştir:

[Metin 9] Kelâmcıların nazarında yönetme işi "imamet ve hilafet" olarak adlandırılır. Bu sebeple kelâmcılar imamet başlığını semiyât bahislerine dâhil etmişlerdir. Yönetme işi filozoflar tarafından iktidar (*mülk*), beşerî yasa (*en-nâmûsü'l-evsat*) ve saltanat diye adlandırılır. İşrâkîler ise şöyle dediler: "Hükümdarlarda Nurların nurundan onlara feyez eden kendilerine has bir nur vardır. Halk bu nur sayesinde onlara itaat eder, on-

48 Müneccimbaşı, *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye*, Esad Efendi 1868, 4a.

49 Sühreverdi, "el-Elvâhü'l-İmâdiyye", *Mecmuâ-yi Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk IV*, ed. Necefkülü Habîbi (Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulûm-i İnsânî Motaleât-i Ferhengî, 2001), 91-93. Kavramı Arapçadaki "sekîne" kavramı ile birlikte müstakil olarak inceleyen bir çalışma için bkz. Nasrollah Pourjavady, *The Light of Sakina in Suhrawardi Philosophy of Illumination* (Global Academic Publishing, 1998).

ların heybetine kapılır ve onlardan korkar.” İshrâkilerin terminolojisinde bu nura *keyân horah* denilir. *Horah* kelimesi dammeli bir noktalı hâ, okunmayan bir vâv, fethalı bir râ ve harekesiz bir he ile yazılır ve onların dilinde “nur” anlamına gelir. *Keyân* ise “key” kelimesinin çoğulu olup bu da fethalı bir kâf ve sakin yâ ile yazılır ve “şamı büyük sultan” anlamına gelir. Sonra bunları bir araya getirip hükümdarlara özgü olan nuru ifade eden birleşik bir kelime yapmışlardır.” İshrâkilerin iddiasına göre bu nur bazı eski krallarda küçük bir küre halinde belirirmiş ve bazen başlarında ve bazen ellerinde kendisinin ve yanındaki olanların göreceği şekilde ortaya çıkar ve parıldarmış.

وتسمى الحكومة عند أهل الشرع بالإمامة والخلافة. ولذلك جعل المتكلمون بحث الإمامة جزءاً من سمعيات علم الكلام. ويسمى عند الحكماء: الحكومة والملك والناموس الأوسط والسلطنة. وقال الإشراقيون: إن للملوك نورا مخصوصا بهم يفيض عليهم من نور الأنوار، وبذلك النور يطيعهم الناس، ويهابونهم، ويخافون عنهم. ويقال لذلك النور في اصطلاحهم «كَيَّانٌ خُورَاهُ»؛ لأن كلمة «خوراه» -بضم الخاء المعجمة، ثم واو رسمي لا يقرأ، ثم راء مهملة مفتوحة، ثم هاء السكت- اسم للنور في لغتهم. و«كيان» جمع لكلمة «كَيُّ» -بفتح الكاف العربي وسكون الياء آخر الحروف-، وهي بمعنى السلطان العظيم الشأن. ثم ركبوهما على أصلهم في التركيب، فجعلوا المركب اسما لذلك النور المخصوص بهم. ويزعمون أن بعض الملوك المتقدمين قد تمثل له ذلك النور في شكل كرة صغيرة كانت تطلع وتلمع تارة في رأسه، وتارة في يده، بحيث يشاهده هو وغيره من الحاضرين.⁵⁰

Müneccimbaşı'dan sonra bir diğer *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şârihi İstanbûli de ahlak ve siyaset bahislerinde defalarca İshrâkilerin görüşlerine başvurur.⁵¹ Bu örneklerin dışında İshrâkî görüşlere atıflar yapılması ve onların farklı düşündüğü noktalara temas edilmesi dinî ilimlerde yazılan eserlerde de görülebilecek bir durumdur. Mesele bir Celvetî şeyhi İsmail Hakkı Bursevî tefsirinin daha mukaddimesinde tamamen felsefî bir örgü içerisinde İshrâkiler ile Meşşâîler arasındaki terminoloji ayrışmasına dikkat çekerken İbrâhim suresinin dördüncü ayetinde marifetullaha vardırıan yöntemler konusunda İshrâkiler ile sûfilerin karşıt yorumlarına yer verir:

[Metin 10] Soyut varlıklarla ne mekanda yer tutan ne de yer tutanda bulunanı kastediyorum. Bunlar ya cismanî şeylerin yönetiminden beri olan yüce varlıklardır ya da cismanî şeylerin yönetimiyle alakalıdır. Birinciler Hakk'a yakın olan meleklerdir ve Meşşâîler bunlara akıllar, İshrâkiler ise yüce ve kâhir nurlar demişlerdir. Cismanî şeylerin yönetimiyle alakalı olanlara Meşşâîler göksel nefisler derken İshrâkiler müdebbir nurlar derler.

50 Münecimbaşı, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, Esad Efendi 1868, 117b-118a.

51 İstanbûli, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 22-23, 46-47, 54-55, 128-129, 188-189.

المجردات - أعني الموجودات الغير المتميزة، ولا الحالة في المتحيز - إما عالية مقدسة عن تدبير الأجسام، وهم الملائكة المقربون، ويسمبها المشائون عقولا، والإشراقيون أنوارا عالية قاهرة؛ أو متعلقة بتدبيرها، ويسمبها المشائون نفوسا سماوية، والإشراقيون أنوارا مدبرة.⁵²

[Metin 11] Bazı büyük isimler sahih nazarın hakikatin bilgisine ulaştıracağını söylerler. Bu, hakikat bilgisine varıncaya kadar bir bilinenden diğerine geçiş suretiyle olur. Fakat kavramsal bilgi ve istidlal yolu ve bunun mensupları bilginin ben merkezli ve ikili yapısından kurtulamaz. Mükâşefede ise böyle bir geçiş yoktur, onların yolu zikirdir. Şu ayette Allah Teâlâ'nın ne buyurduğunu düşünmez misin? "Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üstüne yatarken Allah'ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerine düşünürler. (Âl-i İmrân, 191)" Bak nasıl da zikri, tefekkürün önüne aldı? Birinci yol İshrâkîlerin yolu, ikincisi ise muhakkik sûfilerin yoludur.

قال بعض الكبار النظر الصحيح يؤدي إلى معرفة الحق، وذلك بالانتقال من معلوم إلى معلوم إلى أن ينتهي إلى الحق؛ لكن طريق التصور والفكر وأهله لا يتخلص من الأناية والإثنية. وأما المكاشفة فليس فيها الانتقال المذكور، وطريقها الذكر؛ ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [آل عمران، ٣ / ١٩١] كيف قدم الذكر على الفكر؟ فالطريقة الأولى طريقة الإشراقيين، والثانية طريقة الصوفية المحققين.⁵³

Bu örneklerin dışında İshrâkîliği Osmanlı dönemi literatüründe kendine has bir okumaya tabi tutan bir diğer âlim Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî'dir. Şîrvânî payitahtta büyük bir rağbet görmüş ve sırasıyla Sahn müderrisi, Edirne Selimiyesi müderrisi, Süleymaniye Dârülhadisi müderrisi, Halep kadısı ve nihayet Sultannahmet Dârülhadisi müderrisi olmuştur.⁵⁴ Şîrvânî *el-Fevâidü'l-hâkâniyye* adlı ilimler üzerine yazdığı eserinde Cürcânî'nin dört metafizik yol önerisini ilimler tasnifinde uygulamış,⁵⁵ dahası Cürcânî'nin şemasına sadık kalarak kelâm ve tasavvufu dinî ilimler içinde, Meşşâî fizik ve metafizik ile İshrâkî felsefeyi felsefî ilimler içinde ele almıştır. Şîrvânî kelâmı tanımı, konusu ve meseleleri gibi hususlarda *Şerhu'l-Mevâkıf* ekseninde irdelerken şer'î bir ilim olan tasavvufu *el-İşârât*'ın "Makâmâtü'l-ârifin" bölümünü merkeze alarak yorumlaması tartışmaya değer bir bahistir.⁵⁶ Fakat biz

52 Bu pasaj eserin mukaddimesinde geçmektedir: Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân* (İstanbul: Mektebetü Eser, 1969/1389), I, 4.

53 Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, IV, 397.

54 Mustakim Arıcı, "Sadreddinzâde Şîrvânî", *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, Ömer Mahir Alper (İstanbul Klasik, 2015), 341-342.

55 Şîrvânî, "İshrâk Felsefesi İlmî", çev. Mustakim Arıcı, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik, 2015), 343-344.

56 İlhan Kutluer, "Alternatif Metafizikler: Bir Osmanlı Klasiğinde Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf", *Osmanlı'da Felsefe, Tasavvuf ve Bilim*, ed. Fuat Aydın ve M. Bedizel Aydın (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016), 30-33, 37-46.

makalenin konusu gereği onun İshrâk felsefesine nasıl baktığına odaklanalım. Onun felsefi ilimler bölümünde İshrâkî felsefenin temel meselelerini “İshrâk Felsefesi İlmi (*İlmu Hikmeti’l-İshrâk*)” adıyla bir başlık altında ele alması, İshrâkî felsefeyi bir ilim olarak mütalaa etmesi ve felsefi ilimlere bununla başlaması önemli bir durumdur. Şîrvânî’nin, İshrâkîliği bir yöntem ya da bir zümre olmasının dışında bir ilim olarak temellendirmesi ve ilimler tasnifinde ona müstakil bir yer ayırması bize göre özgün bir durumdur. Ona göre İshrâk felsefesi ilmi felsefi ilimlerden (*el-ulûmu’l-felsefiyye*) olup İslâmî ilimler (*el-ulûmu’l-İslâmiyye*) arasında tasavvufun muadilidir. Fizik ve metafiziğin İslâmî ilimlerden kelâm ilmine göre konumu da tıpkı böyledir. İshrâk felsefesi ilmini fizik ve metafizikten ayıran Şîrvânî burada Şeyhu’l-İshrâk’ın eserleri çerçevesinde İshrâkî felsefenin temel meselelerini on bir maddede incelemiş, eserin bütünü dikkate alındığında bu başlığa nispeten daha uzun bir yer ayırmıştır. Felekî hareket, Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı’nın ispatı ve birliği, peygamberliğin ispatı gibi meselelerde İshrâkîlerin görüşlerini yine Sühreverdî’nin eserlerinden özetle aktarması ve böylelikle genel olarak İshrâkî felsefenin Meşşâî felsefeden farkını ortaya koymaya çalışması⁵⁷ kıymetli bir çabadır.

B. Örtülü İshrâkîlik Mesajları: Kitap Adları, Bölüm Başlıkları ve Mukaddimeler

Sühreverdî’den sonra ışık (*nûr, envâr*), aydınlanma (*işrâk*), zuhur eden, doğan (*tâlî’, tavâlî’*), doğuş zamanı ve gökcisimlerinin yükselme noktası (*matla’, metâlî’*), parlayan, pırlıltı (*lâmi’, levâmî’*) gibi İshrâkî felsefenin belirli kavramları farklı meşrepten ulema ve filozoflar tarafından eser adlarında, eserlerin mukaddimelerinde ve bölümlerin başlıklarında sıklıkla kullanılmıştır. Bunun gelişigüzel olmadığını, bilinçli bir tercihle bu kavramlara yer verildiğini söylemek mümkündür. Fakat on üçüncü yüzyıldan itibaren yazılan metinlerin sadece bu gözle incelenmesi halinde elbette daha sağlıklı sonuçlara ulaşacağımızı da gözardı etmiyoruz. Bu durumu en iyi yansıtan eser adlarından biri Devvânî’nin *Levâmî’ü’l-işrâk fî mekârimi’l-ahlâk*’ıdır. Devvânî’nin kendisinden sonra *Ahlâk-ı Celâlî* olarak şöhret bulan eserini hem böyle isimlendirmesi hem de eserin ana bölümlerine “lâmi” adını vermesi onun İshrâkî ve tasavvufî bakış açısının bir neticesidir. Nitekim bizzat eserin mukaddimesinde kaynaklarından bahsederken İshrâk filozoflarından istifade edeceğini belirtmesi de bunu göstermektedir.⁵⁸ Benzer şekilde pek çok Osmanlı âliminin eser adı ve bölüm

57 Şîrvânî, “İshrâk Felsefesi İlmi”, 343-357.

58 Harun Anay, “Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi” (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994), 229, 234.

başlığı koyarken, kitaplarına mukaddime yazarken İşrâkîlikten beslendiklerini görmemiz mümkündür. Burada da makalemizde öne çıkan isimler olan Taşköprizâde'yi ve ayrıca Kâtib Çelebi'yi temsil gücü yüksek örnekler olarak sayabiliriz. Bu bağlamda Kâtib Çelebi'nin Gerhard Mercator'un (ö. 1598) Latince *Atlas Minor* adlı eserinin çevirisine *Levâmi'ü'n-nûr fi zulmet-i Atlas Minur* başlığını koyarken İşrâkî felsefede sıkça kullanılan "nur pırıltıları (*levâmi'ü'n-nûr*)" kavramını tercih etmesi bize göre tesadüfi değildir. Benzer şekilde Taşköprizâde'nin bir kelâm metni olan *el-Me'âlim*'in hemen başında mütekellimûn ve Meşşâilerin yanında İşrâkî felsefenin anahtar terimlerine atıf yapması İşrâkî yorumun hiç de beklemediğimiz yerlerde karşımıza çıkmasına imkân tanımaktadır. Özellikle bu örnek yeri geldiğinde farklı metafizik yorumlardan istifade edileceğine dair bir işaret olarak görülebilir.

[Metin 12] حمدًا لقديم تعالى سَواهُقُ عِزِّه الأحمى عن أن يُجَلِّيَ عنها المتكلمون بعدّبات اللسان،
عليهم حلّ معاهد أحدى الأسنى عن ارتياك أفهام المشائين في رياض الحكمة بميزان البرهان، كريم
أشرفّت أنوار سُبُحات وجهه الأسمى على صفحات الأزمان وهياكل الأكوان، قديرٍ قد انهلّت
سحائبُ جوده الأصفى، فسألّت منها أوديةً على سُكّان بقعة الإمكان.⁵⁹

C. Bir Ekol Olarak İşrâkîlik

Sühreverdî'nin eserleri İşrâkîliği kendine has bir felsefe olarak konumlandığını gösteren çok sayıda unsuru barındırır. Bunlar içinde sadece işrâk kavramını öne çıkaran terimleri zikretmek bile hayli ufuk açıcı olacaktır. İşrâkî zevk veya meşrep (*mezâk*), işrâkî ilke, işrâkî sezgi, işrâkî sır bunlardan bazılarıdır. Sühreverdî şârihleriyle birlikte⁶⁰ İşrâkîliğin daha çok "İşrâkîler (*el-İşrâkiyyûn*)" şeklinde özellikle Hermes'ten Platon'a ve Sühreverdî'ye kadar ve ondan itibaren de şârihleriyle devam etmiş kadim bir (i) felsefe ekolu olarak görüldüğü kullanıma girmiştir. Osmanlı döneminde de bu bakışın büyük oranda devam ettiğine şahit olmaktayız. Bu türden atıflar yapıldığında İşrâkîlerin kendine has metafizik, fizik ve nadiren de olsa ahlak yorumları olduğunun altı çizilir ve daha çok da Meşşâilik ile karşıtlık şeklinde mukayeseler yapılır. Ne var ki İşrâkîliğin ele alınışı zaman zaman birbirleriyle zıt unsurlar da içerir. Mesela çoğunlukla felsefî bir ekol olarak tanımlanan İşrâkîler "keşf ve müşahede" yöntemine yaslanması sebebiyle sûfî meşrep bir grup olarak da adde-

59 Taşköprizâde, *el-Me'âlim*, 132. *el-Me'âlim*'in ilk cümleleri olan bu pasaj ihtiva ettiği anantar kavramlar sebebiyle alıntlandı. Buradaki edebî inceliğin tam karşılanamayacağı düşüncesiyle paragrafın Türkçe çevirisi verilmemiştir (MA).

60 Henry Corbin aslında böyle bir okumanın Sühreverdî'den daha önce İbn Vahşiyye (ö. 291/914) tarafından yapıldığını öne sürer. Bkz. Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 206.

dilmiştir. (ii) Ayrıca İbnü'l-Ekfânî'nin İşrâkîlik yorumunun daha az karşılaşılmamasına rağmen alternatif bir okuma olarak Taşköprîzâde gibi bazı âlimlerin şahsında temsil edildiğini söylemek de mümkündür. Zira o İşrâkîliği farklı yöntemlerin ulaştığı hakikat bilgilerindeki birliktelik şeklinde yorumlamaktadır. Bu başlık altında İşrâkîliğe nasıl bakıldığına ve nerede konumlandırıldığına bakmak istiyoruz.

1. İşrâkîlik Felsefî Bir Ekol mü Yoksa Bir Tasavvuf Yolu mu?

İşrâkîliğin kökenleri noktasında Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'ın başında verdiği arka plan sonraki kaynakları yönlendirmesine rağmen literatürde İşrâkîliğin tarihte nasıl bir seyir izlediği noktasında farklı telakkiler de ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında İşrâkî filozofların öncüsünün Platon olduğuna ve bu çizginin İslam döneminde Sühreverdî ile devam ettiğine dair anlatımlar daha yaygındır. Böyle bir okuma mesela Şehrezûrî'nin *Nüzhetü'l-ervâh*'ından aşına olduğumuz bir şeydir ve bu okuma sonraki asırlarda da devam etmiştir.⁶¹ İşrâkîliğin tarihi ve kökenleri Osmanlı ulemasının da yeri geldikçe temas ettiği bir mesele olmuştur. Görebildiğimiz kadarıyla Osmanlı âlimlerinin İşrâkîleri felsefî bir ekol olarak görme temayülü daha yaygındır. Bunu gösteren karinelere biri İşrâkîliğe atıf yapacakları zaman kullandıkları “hikmet” ve “hükemâ” terimleridir. İşrâkîlerin yolunun genellikle “zevkî hikmet (*el-hikmetü'z-zevkiyye*)” ve İşrâkîlerin de “teosofik filozoflar (*el-hükemâu'l-müteellihûn*)” olarak zikredilmesi bu duruma delalet eder. Mesela İran coğrafyasından Osmanlı payitahtına gelen Musannifek'in *Hallü'r-rumûz ve keşfü'l-künûz* adlı eserinde Platon ve Sühreverdî'yi İşrâkîler olarak görmesi önceki dönemden tevarüs edilen bir açıklamadır.⁶² Kasabbaşızâde İbrahim Efendi ise yarım varaklık *Risâle fi ahvâli'l-İşrâkiyyîn* adlı risalesinde birçok eserde rastladığımız gibi İşrâkîliğin tarihini Platon'dan önce Hermes ve Pisagor'a kadar götürmektedir. Bununla birlikte onun özellikle İşrâkîlerin gnostik bilgi kanallarından faydalanmasına işaret etmesi kayda değerdir.

61 Ayrıca bkz. Devvânî, *Tehliliyye: Şerhu Lâilâhe illallah*, nşr. Feridüni Firüzende (Tahran: İntişârât-ı Kayhân, 1373), 48. Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) da *el-Esfârü'l-erbaa*'da yaptığı bir tasnifte Fârâbî, İbn Sinâ, Behmenyâr (ö. 458/1066) ve Levkerî'yi (ö. 503-517/1109-1123 [?]) Meşşâilerin takipçileri olarak görürken, Şihabüddin Sühreverdî, Nasirüddin Tûsî, İbn Kemmüne, Kutbüddin Şîrâzî ve Şehrezûrî'yi de ilginç bir şekilde Stoacıların takipçileri olarak sınıflandırmaktadır. Bkz. Molla Sadreddin Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa: el-Esfârü'l-erbaa*, nşr. Ahmed Ahmedi (Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1380) VI, 170-171.

62 Musannifek, *Hallü'r-rumûz ve keşfü'l-künûz*, İ. B. Belediyesi Kitaplığı, Osman Ergin 513/1, 148a-b. Platon'un sadece İşrâkî felsefenin kurucusu değil aynı zamanda bir peygamber olarak görüldüğüne dair örnekler de vardır. Bkz. İsmail Erdoğan, “Kethüdâzâde Ârif Efendi ve Felsefî Görüşleri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2005): 179.

[Metin 13] Bu, İshrâkîlerin halleriyle alakalı bir risaledir. Onlar, mesela Platon, Hermes, Pisagor ve başkaları nefs-i nâtıkaları ile yüce varlıklarla ve göksel nefislerle ittisale geçtiler ve bu sayede farklı bilgilere ve pek bilinmeyen malumata vâkıf oldular. Öyle ki Platon, Hermes ve Pisagor'dan şöyle bir şey nakledilir: “Feleklerin ve gökcisimlerinin kokuları vardır. Biz onlarla ittisale geçtiğimizde misk ve anberden daha güzel olan esinlerini koklarız. Hatta bize göre o kokuların bu dünyadakilerle bir alakası bile olmaz.”

هذه رسالة تتعلق بأحوال الإشراقيين. إنهم اتصلوا بنفوسهم الناطقة بالمبادئ العالية والنفوس الفلكية: كأفلاطون والهرمس والفيثاغورس وغيرهم، فانتفعوا بالاتصال على معارف غريبة وعلوم عجيبة، حتى نقل عن أفلاطون والهرمس والفيثاغورس أن للأفلاك والكواكب لها شمم وفيها روائح نشم عند اتصالنا إليها أطيّب من المسك والعنبر؛ بل لا نسبة لما عندنا إلى ما هناك.⁶³

Bir Osmanlı âlimi olmasa da *el-Keşkûl* adlı eserin müellifi Bahâeddin Âmilî'de (ö. 1031/1622) bu yorumu biraz daha farklı bir anlatımla görüyoruz. Âmilî'nin kaynağını tespit edemesek de aktaracağımız yorumun ondan önce olduğunu biliyoruz. Zira bu yaklaşımın ondan önce Seyyid Şerif'in *Hâşiye alâ Levâmi'i'l-esrâr*'ına yazılan haşiyelerde var olduğu söylenebilir. Âmilî'nin aktarımına göre İshrâkîler, oluş ve bozuluş dünyasının etkilerinden zihinlerini soyutlayarak hikmet pırıltılarıyla aydınlanan Platoncu bir ekoldür. Onlar, kendilerini hakikat bilgisine ulaştıran bu yöntemleriyle diğer Platoncu ekollerden ayrılmaktadır. Diğer Platoncu ekoller Revâkîler, yani Stoacılar ve Meşşâîlerdir.

[Metin 14] Platon'un takipçileri üç grup idi. Bunlar İshrâkîler, Meşşâîler ve Revâkîlerdir. İshrâkîler zihinlerini maddî âlemin izlerinden soyutladılar ve zihinleri Platoncu küllî nefsten lafızların aracılığı ve bu lafızların işaret ettiği manaların bulanıklığı olmaksızın bilgelik nurlarının pırıltılarıyla aydınlandı. Revâkîler (Stoacılar) Platon'un evinin sütunlarının altında otururlar, bilgeliği onun cümleleri ve yorumlarından edinirlerdi. Meşşâîler ise Platon'un maiyetinde yürüyenler ve bilgeliğin eşsiz inceliklerini bu haldeyken alanlardı. Aristoteles bunlardan idi. Meşşâîlerin Platon'un değil, Aristoteles'in maiyetinde yürüyenler olduğu söylentisi de muhtemeldir.

كان تلامذة أفلاطون ثلاث فرق: وهم الإشراقيون، والرواقيون، والمشائيون. فالإشراقيون: هم الذين جردوا ألواح عقولهم عن النقوش الكونية، فأشرفت عليهم لمعات أنوار الحكمة من لوح النفس الأفلاطونية من غير توسط العبارات وتخلل الإشارات. والرواقيون: هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيته، ويقتبسون الحكمة من عباراته وإشاراته. والمشائيون: هم الذين كانوا يمشون في ركابه، ويتلقون منه فرائد الحكمة في تلك الحالة، وكان أرسطو من هؤلاء. وربما يقال: إن المشائيين هم الذين كانوا يمشون في ركاب أرسطو؛ لا في ركاب أفلاطون.⁶⁴

63 Kasabbaşızâde İbrahim, *Risâle fi ahvâl'i'l-İshrâkiyyin*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt 3941, 152b.

64 Âmilî, *el-Keşkûl* (Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-İbrâhimiyye, 1288), I, 153.

Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda tefrikalar halinde yayınlanan "İslâm'da Felsefe Cereyanları" başlıklı yazılarında İzmirli İsmail Hakkı Bey İşrâkîliği bir taraftan felsefî bir ekol olarak görme eğiliminde iken birazdan temas edeceğimiz üzere onun tasavvufla olan yakın ilişkisini de vurgular. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ü Meşşâî olarak sayan İzmirli Sühreverdi'nin yanında İbn Bâcce (ö. 533/1139) ve İbn Tufeyl'i (ö. 581/1185) de İşrâkîlere ekler.⁶⁵

Medrese müfredatının klasiklerinden Kâdî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzil ve es-rârü't-te'vil*'i üzerine hâşiye yazan Şihâbüddin Hafâcî *Hâşiyetü's-Şihâb alâ Tefsiri'l-Beyzâvî*'sinde Bakara suresinin sekizinci ayetinin tefsirinde ahlakî ve tasavvufî bir terim olan hal kelimesine yaptığı yorum bağlamında sûfilerle "İşrâkî İslam filozoflarına" birlikte atıf yapar:

[Metin 15] Beyzâvî şöyle dedi: "İradenin hallerine şayan olan bir kimse muhabbetin hallerinde olduğunu iddia etse Allah irade nurlarından ona aydınlık hale getirdiklerini de elinden alır." Bu, İşrâkî İslam filozofları ve seyr ü sülûkta olan sûfilerin usulüne göre Kur'an'ın derunundan çıkan bir anlamdır.⁶⁶ Haller onların terminolojisinde fiilin neticesi olup Allah Teâlâ'dan feyzan eden ihsanlardandır.

قوله: (ومن صح له أحوال الإرادة فادعى أحوال المحبة فأذهب الله عنه ما أشرق عليه من أنوار الإرادة) هذا من بعض البطون القرآنية على نهج حكماء الإسلام الإشرافيين، وأرباب السلوك من المتصوفة. والأحوال في اصطلاحهم هي ميراث العمل من المواهب الفائضة من الله تعالى.⁶⁷

İşrâkîliği felsefî bir ekol değil de tasavvufî bir meşreb olarak görme anlayışı da az karşılaşılan bir şey değildir. Sühreverdi'nin riyazet yöntemini bizatihi uygulaması, *Hikmetü'l-İşrâk*'ta ve *et-Telvîhât*'ta Zünnûn-i Mısrî, Sehl Tüsterî, Bistâmî gibi İslam ariflerine atıf yapması, *Kelimetü't-tasavvuf* gibi eserlerinde kullandığı dil ve ayrıca vird ve dua risaleleri haleflerine böyle bir okuma imkânı sunmaktadır. Bir bütün olarak barındırdığı imkânlar sebebiyle Sühreverdi'nin İşrâk felsefesinin tasavvufî görüntüsünün sûfileri cezbedtiği de bir vakiadır. Öyle ki İşrâkî felsefe teorik ve terminolojik düzeylerde birçok sūfnin eserinde tezahür etmektedir.⁶⁸ Hatta

65 İzmirli İsmail Hakkı, "İslâm'da Felsefe Cereyanları 2", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 13 (1929), 30.

66 Beyzâvî bu tefsiri Bakara suresinin 17. âyetinde geçen "Ateş tam çevresini aydınlattığı sırada Allah ışıklarını yok eder de onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakıverir" ibaresine ilave olarak yapmaktadır. Ayette münafıkların durumuna işaret edilirken Beyzâvî manayı bu durumdaki bir kişiye teşmil etmektedir.

67 Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb alâ Tefsiri'l-Beyzâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî* (Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, [t.y.]), I, 378.

68 Mesela Cemâleddin eş-Şâzelî'nin (ö. 800/1397) eseri özellikle mukaddimesindeki atıflar bağlamında dikkat çekicidir. Bkz. Şâzelî, *Kavânînu Hikemi'l-İşrâk ilâ kâffeti's-sûfiyye bi-cemi'l-âfâk* (Kahire: el-

Abdurrahmân-ı Câmî'nin *Nefehâtü'l-üns*'te Sühreverdî'yi veliler arasında sayması ona Müslüman bir sûfi olarak bakıldığını tartışmasız bir biçimde göstermektedir.⁶⁹ Kâtib Çelebi de İşrâkî felsefeyi felsefi ilimler arasında görmesine mukabil onun durumunu İslami ilimlerden tasavvufun konumuna benzetir:

[Metin 16] İşrâkî felsefenin felsefi ilimler arasındaki yeri tasavvufun İslami ilimler arasındaki konumu gibidir. [Meşşâî] fizik ve metafiziğin durumu ile kelâmın konumu da böyledir.

وأما حكمة الإشراق: فهي من العلوم الفلسفية بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية، كما أن الحكمة الطبيعية والإلهية منها بمنزلة الكلام.⁷⁰

Seyyid Şerif'in tasnifinde keşf ve müşahede yolunu kullanan çizgide sayılan İşrâkîliğin müntesiplerinin nübüvvete dayanmayan bir riyazet içinde oldukları ifade edilmişti. Seyyid Şerif'ten itibaren İşrâkîler çoğunlukla şeriate uymadıkları ve millî olmamaları şeklinde bir atıf üzerinden tartışılmıştır. Tam da bu noktada İşrâkîliğin nasıl karşılandığını anlamak için temsil gücü yüksek üç eserde, Hafîd Teftâzânî'nin *ed-Dürri'n-nadîd*'inde, Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'da ve Akkirmânî'nin *İklilü't-terâcîm*'inde Seyyid Şerif'in yorumunun aynen tekrarlandığına şahit oluyoruz.⁷¹

Seyyid Şerif'in şablonu üzerine konuşan âlimler arasında farklı tonların olduğundan söz etmiştik. Mesela Seyyid Şerif'in hamlesinin daha dışlayıcı bir dile dökülmesi bu vadiye ismine pek de aşına olunmayan Fuzûlî'nin *Matla'u'l-i'tikâd fi ma'rifeti'l-mebdei ve'l-me'âd* adlı eserinde karşımıza çıkar. İlgili eserin başında hakikati arayanlar tasnifi yapan divan şiirinin büyük ustası hakikat ehlinin ilk grubunu Seyyid Şerif'e uygun olarak kelâmcılar ve Meşşâîler şeklinde ikiye ayırır. İkinci grup ise nefsin arındırılması ile perdelerin kalkacağına ve hakikate vakıf olacağına inanan mükâşefe ehlidir. Bunlar ilgili aşamada aklın otoritesini tamamen devre dışı bırakırlar. Çünkü aklın istidlali süreçleri zaman kaybıdır.⁷² Fuzûlî'ye göre bu yöntemi kullananlar Müslüman ise sûfidir, bu yöntemin mensupları Müslüman değil-

Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1999).

69 Abdurrahmân-ı Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, nşr. Mehdi Tevhîdîpûr (Tahran: Kitâbfürûşî-i Mahmûdî, HŞ1337), 587-588.

70 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941), I, 677.

71 Hafîd et-Teftâzânî, *ed-Dürri'n-nadîd* (Kahire: Matbaatü't-Tekaddüm, 1322), 12; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 626. Akkirmânî, *Kâdi Mir Metni Hidâye Tercemesi: İklilü't-terâcîm* (Dersaadet: Matbaa-i Osmâniye, 1316), 3-4.

72 Fazlıoğlu, *Fuzulî Ne Demek İstedi?*, 29-30.

lerse (*fe mine'l-kefere*) İşrâkîdir. Böylelikle o herhangi bir isim zikretmeden İslam dışı tüm mistik gruplara İşrâkî demekte ve Seyyid Şerif'ten aldığı ilhamın bir adım ötesine geçerek İşrâkîleri küffar olarak nitelemektedir:

[Metin 17] Hakikat ehlinin bir grubu da şöyle demiştir: “Bu yol ancak nefsi terbiye ve kalbi temizleme yoludur. Çünkü nefis ruhanidir ve özü gereği bilendir. Bilgiler ona cismani örtüler ve bedenî engeller sebebiyle gizli kalır. Bu örtüler riyazetler ile kaldırılınca ve Yüce Allah'a yönelme hâsıl olunca nefis feyzi kaynağından vasıtasız bir şekilde almaya hazır hale gelir.” Bunlar riyazet yolunu seçip bilgi edinme hususunda aklın otoritesini tamamen inkar ederler. Bunlar keşif ehlidir. Eğer bunlar kafirlerden ise İşrâkîler, eğer Müslümanlardan iseler sûfilerdir.

ومنهم من قال: إنما الطريق رياضة النفس وتصفية الباطن؛ لأن النفس روحانية. وهي مدركة بالذات، وما احتجبت عنها إلا بالغواشي الجسمانية والعوارض البدنية. فإذا ارتفعت تلك الحجب بالرياضات، وحصل التوجه إلى جناب القدس استعدت لقبول الفيض من المبدأ من غير واسطة. فسلك طريق الرياضة، ونفى حكم العقل عن المعارف مطلقاً، وهم الانكشافيون؛ فمن الكفرة الإشراقيون، ومن المسلمين الصوفيون.⁷³

Seyyid Şerif çizgisinin Osmanlı'daki son örneklerinden biri de İzmirli İsmail Hakkı Bey'dir. İzmirli'nin sûfiler ve İşrâkîler arasındaki ilişki hakkında söylediği şu ifadeler Konevî, Seyyid Şerif, Ankaravî ve benzeri isimlerin görüşleriyle örtüşmektedir:

[Metin 18] İslam'ın zuhurundan evvel Yunan ve Hint feylesofları tasfiye yoluna sülûk etmişler idi. Tasfiye ehli olan felâsife başka, İslam'da zuhur eden sofiye ve mutasavvife yine başkadır. Sofiye tasfiyede zikir ve taatte kânûn-i İslâm üzere bulunur, Kitap ve sünnet, Kur'an ve hadis ile mukayyet olur. Hint feylesofları ile Neveflâtuniler denilen İşrâkîler tasfiyede istedikleri gibi bulunurlardı.⁷⁴

2. Muhalif Bir Seyyid Şerif Yorumu: Molla Lütfi Örneği⁷⁵

Osmanlı dönemi literatüründe İşrâkîliğin yaygın ve hâkim olarak Seyyid Şerif ekseninde okunmasına karşın nadir de olsa onun ortaya koyduğu şemaya yönelik eleştiriler yapılmıştır. Bunlardan biri Molla Lütfi'ye (ö. 900/1495) aittir. Hatta

73 Fuzûlî, *Matla'ul-i'tikâd fî ma'rifeti'l-mebdei ve'l-me'âd*, thk. ve çev. Kemal Işık ve M. Esad Coşan (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1962), 11-12.

74 İzmirli İsmail Hakkı, “İslâm'da Felsefe Cereyanları”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 12 (1929): 28-29 (Alıntıda imla tarafımıza aittir, MA).

75 Molla Lütfi'nin burada irdelediğimiz görüşlerinin yer aldığı *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif alâ Şerhi'l-Metâli'* nin ilgili bölümü makalenin sonunda bir ek olarak verilmiştir.

onun *Hâşiye alâ Levâmî'î'l-esrâr'a* yazdığı haşiyede dile getirdiği eleştirilerin âdeta Seyyid Şerif'in ortaya koyduğu tabloyu temellerinden sarsacak nitelikte olduğu bile söylenebilir. Molla Lütî eleştirilerinde Seyyid Şerif'in Meşşâileri ve İshrâkîleri bir peygambere bağlı olmamakla tanımlayan cümlelerini merkeze alır. Ona göre bu iddia büyük bir iftiradır (*li enne hâzâ buhtânun azîmun ve ifkun kadîmun*). Molla Lütî aksine Meşşâilerin kitaplarının peygamberliğin ispatıyla dolu olduğunu, hat-ta peygamberliğin onların felsefesinin dayandığı bir asıl olduğunu kaydeder. Hem Meşşâileri hem de İshrâkîleri peygamber olduğu varsayılan Platon'a bağlı ekoller şek-linde yorumlayan Molla Lütî, Platon ve Sokrates'in peygamberliği konusunda Şeh-rezûrî'nin *Nüzhetü'l-ervâh'ı* ve İbn Sînâ'nın kitaplarını kaynak verir. Meşşâiler ona göre Platon'un etrafında kümelenen ve felsefi ilimleri ondan karşılıklı müzakere (*mübâhase*) ve okumanın (*müdârese*) yanında çeşitli riyazetler ve çabalar (*ve'r-riyâdât ve'l-mücâhedât*) ile alan bir ekoldür. İshrâkîler ise Platon'un etrafında hizmetle kaim olan ve uyguladıkları birçok zorlu riyazet, uzlet, halvetle ve gayb âlemine yönelme-leri sayesinde felsefî ilimleri ondan öğrenen bir zümredir.⁷⁶ Platon'dan Sokrates'e geçen Molla Lütî ondan da Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman, Hz. Şit'e (a.s.) uzanan çizgide "mişkâtü'n-nübüvve" eksenli bir okuma yapar, onların peygamberliğe bağlı olma-dıkları söylemini sorgular ve bunu kesin bir dille yanlışlar. Hem Meşşâilerin hem de İshrâkîlerin İslâm öncesinde ve sonrasında peygamberliğe bağlı olmadıkları iddiasını geçersiz kılan Molla Lütî İslâm döneminde yaşayan Sâbit b. Kurre (ö. 288/901), Kindî (ö. 252/866 [?]), Fârâbî ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslâm filozoflarının da Hz. Peygamber'in dinine bağlı olduklarını (*ve emme'l-hükemâu'l-İslâmiyyûn ellezîne vâfeka zemânuhum ed-Devlete'l-Muhammediyye eydan multezimûne bi-şeriatihî*) ifade eder.⁷⁷ Molla Lütî, Sâbit b. Kurre'yi de Müslüman filozoflar zümresine katarken onun İslâm dünya görüşüne bağlı bir evrende felsefe ve bilim yapmasını kastedi-yor olmalıdır. Molla Lütî ilgili pasajın sonunda Seyyid Şerif'teki dilin dışlayıcılı-ğının varacağı yere yönelir ve sözü filozofların tekfiri meselesine getirir. Ona göre en genel anlamda bile filozofları tekfirden şiddetle kaçınmalıdır. Döneminin bazı sözde fakihlerinin yaptığı (*el-mutefakkihātu zemâninâ ellezîne ehazû dînehum min âbâihimi'l-cehele ev min eimetti kurrâihimi's-sefele*) gibi böyle bir şey ancak cehalet ürünüdür.⁷⁸

Molla Lütî'den sonra tartışmaya katılan iki önemli ismin, Devvânî ve Deş-tekî'nin münazarası *Hâşiye alâ Levâmî'î'l-esrâr'a* yazdıkları ikişer hâşiye ile bu eserin

76 Molla Lütî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif alâ Şerhi'l-Metâli'*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa 1223, 100a.

77 Molla Lütî, *Hâşiye alâ Hâşiye*, 100b.

78 Molla Lütî, *Hâşiye alâ Hâşiye*, 101a.

ardında da tezahür eder.⁷⁹ Tabii bizi burada ilgilendiren onların Seyyid Şerif'in ilgili cümleleri hakkında ne söyledikleridir. Devvânî Seyyid Şerif'in "mütekellimûn" tarifi ile kelâmın tanımında kullandığı "İslam kanuna bağlılık" ifadesi arasındaki çelişki iddiasına yönelik bir açıklama yapar. Kelamı İslam kanununa bağlılıkla tanımlayıp nazar ve istidlalde nihai olarak peygamberlerden birinin dinine bağlı kalmış olanlara, mesela Yahudi ve Hıristiyan din adamlarına nasıl mütekellimûn denileceği sorulanır. Bu çelişki iddiası sûfiler için de geçerlidir. Zira herhangi bir peygamberin şeriatına bağlı kalarak riyazet yapanlara sûfi denmemektedir. Devvânî'ye göre Seyyid Şerif'in kelâmın İslam kanununa göre yapılan bir ilim olduğunu ifade etmesi aslında kelâmcılar ile Müslüman kelimcileri kastettiği anlamına gelir ki, aynı durum sûfiler için de geçerlidir.⁸⁰ İlgili haşiyelerde Seyyid Şerif'e yönelik itirazın manayı değil lafzı öncelendiği, halbuki burada mana açısından bir çelişki olmadığı dile getirilir. Nitekim Velîyyüddin Cârullah (ö. 1151/1738) Cürcânî'nin *Hâşiye alâ Levâmi'i'l-esrâr*'ında ilgili pasajın yanına aldığı notta Devvânî'nin ilgili ifadeleriyle Molla Lütü'nin Seyyid Şerif'e yönelik itibarsızlaştırmasına cevap verdiğini söylemesi (*ekûlu bimâ zeke-rehu'l-muhakkik ed-Devvânî ve'l-müdekkik Mirzacân liyekûne en yucâbe ammâ şene'a el-muhakkik Mollâ Lutfi ale's-Seyyid eş-Şerîf*)⁸¹ bu yargıyı pekiştirir.

3. İki Denizin Birleştiği Yer: Taşkoprîzâde ve Alternatif Bir İşrâkîlik Okuması

İşrâkîliğin Sühreverdî'nin iddia ettiği gibi iki farklı yöntemi birleştirmesi fikrinin Osmanlı'da bir karşılık bulup bulmadığı can alıcı bir sorudur. Bu bağlamda Osmanlı'da temsil gücü en yüksek ismin Taşkoprîzâde olduğunu düşünüyoruz. Birçok eserinde İşrâkî felsefeye atıflar yapan Taşkoprîzâde, hakikate ulaştırıcı yollar bahsinde Seyyid Şerif'in geliştirdiği formülasyona yakın dursa da İşrâkîlik bahsinde daha ziyade İbnü'l-Ekfânî'nin yaklaşımını esas alır ve İşrâkîliği bu tasnifte ayrı bir yere koyar. Bu oldukça dikkat çekicidir, zira Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi eserlerini okutmasına ve bunlara vâkıf bir âlim olmasına⁸² rağmen Taşkoprîzâde, Seyyid Şerif'in yorumunun dışına çıkıp İşrâkîliğe daha müspet bakan bir Osmanlı âlimi olarak konum almıştır. Bu durumun Taşkoprîzâde'nin tek bir eserinde ortaya koyduğu bir perspektif olmayıp genellikle benimsediği yorum olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Birçok eserinde görüldüğü gibi ona göre de temelde hakikate ulaştı-

79 Bu dört haşiyenin bir arada olduğu bir nüsha için bkz. Damad İbrahim 841.

80 Devvânî, *Hâşiyetün Kadîme alâ Hâşiyeti'l-Metâli'*, Carullah 1396, 78a.

81 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'i'l-esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah 1374, 13a. Velîyyüddin Cârullah Meşşâlik ve İşrâkîlik meselesini Kâdi Mir Meybüdü'nin (ö. 909/1503-1504) *Şerhu Hidâyeti'l-hikme*'sine yazdığı haşiyede de ele alır. Bkz. Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hidâye fi'l-hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah 1296, 3a.

82 Bkz. Taşkoprîzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 552-560.

ran yollar “nazar” ve “tasfiye” şeklinde iki tanedir. Önce onun *es-Sa’âdetü’l-fâhira*’da İbnü’l-Ekfânî’den yaptığı lafzi alıntıyı görelim. Taşköprizâde’nin burada Fahreddin Râzî’den beri bütün tasniflerde karşımıza çıkan nazar terimini tekrar kullandığına tanık oluyoruz. Aristoteles’in öncülük ettiği nazar ehli Meşşâiler olarak adlandırılmıştır. Bu geleneğe dair bir literatür sunan Taşköprizâde Fârâbî, Râzî ve İbn Rüşd’ün birer eserini bu çizgide değerlendirmiş, büyük bir ihtimalle Sühreverdi ve *Hikmetü’l-İşrâk*’ı yanlışlıkla bu bölüme dahil etmiştir.

[Metin 19] Hakikati arayanların bu ilmi (metafizigi) elde etmelerinin iki yolu vardır. Bu her iki yolda olanlar kendi içinde ikiye ayrılır: İlk grup, nazar ve fikir yoluyla bu ilmi tahsil eder ve onlara Meşşâiler denilir. Bunların öncüsü Aristoteles olup onun *Metafizik* adlı eseri kazanımlarının hülasasıdır. Fârâbî’nin *Telhîsu agrâzi’l-hakîm (Filozofun Amaçlarının Özeti) Metafizik*’in anahtarı gibidir. *Üsulücyâ* kitabı, Râzî’nin *el-Mebâhisü’l-meşrikıyye*’si, Sühreverdi’nin *Hikmetü’l-İşrâk*’ı bu yolla yazılan kitaplardandır. [İbn Rüşd’ün] *Faslu’l-makâl beyne’s-şerî’a ve’t-tabî’a mine’l-ittisâl* kitabı bu ilmin şeriatı muhalif olduğu türünden ortaya çıkan vehimlerin açıklanması için yeterlidir.

وللناس في تحصيل هذا العلم طريقان، وهم بسلوك الطريقين فرقان: فرقة تحصلها بطريق النظر والفكر، وتسمى المشاؤون، ورئيسهم أرسطوطاليس، وكتابه في ما بعد الطبيعة حاصلٌ محصوله. وتلخيص أغراض هذا الكتاب لأبي نصر مفتاح له، وكتاب أوثلوجيا والمباحث المشرقية للإمام الرّازي، وكتاب حكمة الإشراف للسهروردي، وكتاب فصل المقال بين الشريعة والطبيعة من الأتصال كافل لبيان ما يتوهم في هذا الفن من مخالفة الشريعة.⁸³

Nefs tezkiyesi yolu ile hakikat bilgisine ulaşma gayretinde olanlar ise kendi içinde iki gruba ayrılmaktadır. Seyyid Şerif’teki anlatıma uygun bir şekilde bu grubun filozofları İşrâkî olurken İslâm ümmetinden olanlar muvahhid sûfilerdir.

[Metin 20] Diğer ana grup ise nefsi arındırma ve riyazet yaparak tefekkür yolunda olmuştur. Bunlar zühd hayatı yaşayanlardır. Onların çoğu zevkî durumlara ulaşmışlar, dil ve ifade ile anlatılamayacak olan hakikatler onlara açılmıştır. Onlara açılan durumlara kalpten başka bir delil olmaz. Bu yolda olanlar filozoflardan ise onlara İşrâkîler, eğer bizim dinimize mensup iseler muvahhid sûfiler denilir. Bahsedilen [İşrâkîlerin] felsefesi dışarda tutulmak kaydıyla bu ana grubun dinî erkanı ve kendilerine has terimleri vardır. Sühreverdi’nin *Avârifü’l-me’ârif*’i bunları kapsar. Cilyânî’nin (602/1205-1206) *Meşârî*’i ise kalbin âdâbı hakkındadır ve içinde ilahî ilhamlara yönelik rabbani semboller vardır. Kuşeyrî’nin *Risâle*’si müellifinin zamanına kadar yaşayan büyük sûfilerin biyografilerini içine alırken Ebû Tâlib el-Mekkî’nin *Kütü’l-kulûb*’ü tasavvuf yolunun yolcusu için lazım olan şeyler hakkındadır. Muhyiddin İbnü’l-Arabî et-Tâî el-Hâtimî’nin *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’sinden daha kapsamlı ve faydalı olanı yoktur.

Âlimler arasında öyleleri de vardır ki bunlar her iki yolda da mahirdirler, iki önderliği de kazanmışlar, iki üstünlüğü bir araya getirmişler ve bu iki güzelliğe haiz olmuşlardır. Antik filozoflardan Sokrates ve Platon, müteahhiründen Gazzâlî ve Sühreverdî böyledir. Onun *Hikmetü'l-İşrâk*'ı bir sırrı içinde tutandan daha gizli remizlerle örülü olarak bu makamdan sâdır olmuştur. Sadreddin Konevî'nin *Miftâh* adlı eseriyle bu kilidin kapısını açan ve *Fâtîha Süresi Tefsiri*'yle bu kapıdan giren kimse doğru yola iletilir ve cennet nimetlerini kazanır. Bu, mücadele erbabının yoludur ki bunlar zamanlarının eşsiz insanlarıdır. Rum diyarından ilmi ile âmil, fâzıl ve kâmil Molla Şemseddin Fenârî, Acem beldelerinden de Molla Celâleddin Devvânî bu yolda olanlar arasındadır. Bunlar bu iki önderliği kazanmış ve bu iki devlete de sahip olmuşlardır.

وفرقةٌ سلك طريقة تصفية النفس والفكر بالرياضة. وهؤلاء هم النَّسَّك، وأكثرهم يصلُّ إلى أمور ذوقية، ويكشفها له العيان بحلٍّ عن توصيف بلسان وبيان، ولا يقوم عليها دليل غير الوجدان. وهذه الطائفة إن كانوا من الحكماء يُسمَّون بالإشراقيين، وإن كانوا من أهل شريعتنا يُسمَّون بالصُّوفية الموحدين. ولهذه الطائفة - ما خلا الحكمة المذكورة - آداب شرعية واصطلاحات فرعية يشتمل عليها كتاب عوارف المعارف للسهروردي. وأمَّا المشارع للجلياني فأدب وجدانية، وفي خلالها رموز على النفحات ربانية. ورسالة القشيري تشتمل على سيرة أعيان الصوفية إلى زمان مصنفها، وقوت القلوب لأبي طالب المكي يشتمل على ما لا بدَّ للسالك. ولا أجمع ولا أنفع من كتاب الفتوحات المكية للشيخ محي الدين بن العربي الطائي الحاتمي.

ومن العلماء من تمهَّر في الطريقتين، وفاز كلتا الرئاستين، وجمع بين الفضيلتين، وانحاز هاتين الحسنتين: كسقراط وأفلاطون من قدماء الحكماء، ومن المتأخِّرين الغزالي والسهروردي. وكتاب حكمة الإشراق له صادر عن هذا المقام برمز أخفى من السِّرِّ صدر كاتم، ومن فتح له كتاب المفتاح للشيخ صدر الدين القونوي، ودخل إلى تفسير الفاتحة من القرآن العظيم من الباب المذكور هُدي إلى صراط مستقيم، وفاز بجنة نعيم. وهذه طرق المجتهدين، وهي أفراد في الأدوار. وممن سلك هذه الطريقة العالم العامل والفاضل الكامل مولانا شمس الدين الفناري في ديار الرُّوم، وجلال الدين الدواني في بلاد العجم، وهما فائزا لكلتا الرئاستين وحائزا ذينك الدولتين.⁸⁴

İkinci paragrafta Seyyid Şerif yorumuna meyleden Taşköprizâde üçüncü paragraftaki İşrâkîlik yorumuyla İbnü'l-Ekfânî perspektifine geçiş yapmaktadır. Bu ikircikli durum aşağıda vereceğimiz *Miftâhu's-sa'âde*'deki pasajda görülmez ve İşrâkîlik iki farklı yolu birleştiren bir yöntem olarak tanımlanır. *es-Sa'âdetü'l-fâhira*'da Taşköprizâde alıntı cümleler aktarırken *Miftâhu's-sa'âde*'de büyük oranda kendine ait cümleler serdeder ve ikinci eser onun görüşlerini yansıttığı için referans değeri daha yüksektir. İki metin

84 Taşköprizâde, *es-Sa'âdetü'l-fâhira*, Hekimoğlu Ali Paşa 936, 119a-120a; Serez, 3927, 57a.

arasında göze çarpan bir diğer durum ise şudur: *es-Sa'âdetü'l-fâhira*'da Gazzâlî de İşrâkî sayılırken⁸⁵ *Miftâhu's-sa'âde*'nin mukaddimelerinde o zikredilmemektedir.

[Metin 21] İşte [yetkinliğe ulaşmanın] yolları bu ikisidir. Bunların birincisi istidlal yoludur, ikincisi ise müşahede yoludur. Birincisi bilgede derinleşen ilim erbabının (*el-ulemâu'r-râsîhîn*) yoludur. İkincisi ise siddiklerin yoludur. Her iki yol da nihayetinde diğerine varır ve böylece o yolun sahibi iki denizi birleştirmiş olur (*feyekûnu sâhibuhû mecma'an li'l-bahreyn*), yani istidlal ve müşahede, ilim ve irfan ya da müşahede âlemi ile gayb âlemini birleştirmiş olur.

وهاتان طريقتان، والأولى منهما طريقة الاستدلال، والثانية طريقة المشاهدة؛ والأولى درجة العلماء الراسخين، والثانية درجة الصديقين. وقد تنتهي كل من الطريقتين إلى الأخرى، فيكون صاحبه مجمعا للبحرين، أي: يجري الاستدلال والمشاهدة أو العلم والعرفان أو الشهادة والغيب.⁸⁶

Taşköprizâde *es-Sa'âdetü'l-fâhira*'da sûfîlerin riyazetinin nazar yolunun temeli olan mantıkla uyum haline de dikkat çeker. “İşrâkî filozoflarından bazı üstatlar da sûfîlerin riyazet ve sülûkunun mantık kaideleri çerçevesinde işlediğine hükmetmiştir”.⁸⁷ Böylelikle o riyazetin de kendi içinde istidlali işlettiğini ve aslında orta terimi bularak neticeye vardığını aktarmış olmaktadır. Taşköprizâde bu tahlille metafizik ilminin mukaddimesinde devam eder ve sözü *İrşâdü'l-kâsîd*'da olduğu gibi İşrâkîliğin bu tablodaki yerine getirir.

[Metin 22] Mukaddimeler[in birin]de bilginin kazanılma yolunun (*enne tarîka'l-kesbi*) ya nazar yöntemiyle ya da tasfiye yöntemiyle olduğunu öğrendin. Tasfiye yolunu bu eserin ikinci kısmında ele alacağımızı sana ifade ettik. Bu bölümde sadece nazar yoluna temas edelim. Fakat nazar yolunun öyle bir derecesi vardır ki bu, tasfiye yoluna bitişiktir ve bunun tanımı onun tanımına yakındır. Bu, *zevki hikmet* olarak da adlandırılan *zevk yoludur* (*tarîku'z-zevk*). [İslâm döneminde] ilk olarak (*fi's-selef*) bu dereceye ulaşanlardan biri Sühreverdi'dir. Onun *Hikmetü'l-işrâkî*' bir sırrı içinde tutandan daha gizli remizlerle örülü olarak bu makamdan sâdir olmuştur. (...) Müteahhirûn döneminde [bu dereceye ulaşanlardan biri] Rum diyarından ilmi ile âmil, fâzıl ve kâmil Molla Şemseddin Fenârî, Acem beldelerinden de Molla Celâleddin Devvânî'dir. Bunlar bu iki önderliği kazanmış, bu iki devlete de sahip olmuşlardır. Bunların öncüsü de Sadreddin Konevî (k.s.) ve Kutbüddin Şîrâzî'dir.

85 Gazzâlî'nin İşrâkî felsefeye etki eden *Mişkâtü'l-envâr*'ının problematik yönü ve içeriği hakkında bir tartışma için bkz. İlhan Kutluer, “Felsefe İle Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ında Entelektüel Perspektifler”, 900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Milletlerarası Tartışmalı İlimi Toplantısı (İstanbul: İFAV, 2012), 507-533.

86 Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'ati'l-ulûm*, thk. Kâmil Kâmil Bekri ve Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1968), I, 66.

87 Taşköprizâde, *es-Sa'âdetü'l-fâhira*, Hekimoğlu Ali Paşa 936, 112a.

وقد عرفت فيما سبق من المقدمات أن طريق الكسب إما طريق النظر أو طريق التصفية. وقد نبهناك على أنا نذكر طريق التصفية في الطرف الثاني من الرسالة، ولنذكر هاهنا طريق النظر فقط؛ إلا أن من النظر رتبة تتأخم طريق التصفية، ويقرب حدها من حدها، وهو طريق الذوق، ويسمونه بالحكمة الذوقية. وممن وصل إلى هذه الرتبة في السلف السهروردي. وكتاب حكمة الإشراق له صادر عن هذا المقام برمز أخفى من سر صدر كاتم. وفي المتأخرين العالم العامل والفاضل الكامل مولانا شمس الدين الفناري في بلاد الروم، ومولانا جلال الدين الدواني في بلاد العجم، وهما فائزان لكلتا الرياضتين، وحائزان لتينك الدولتين. ورئيس هؤلاء الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره العزيز، والعلامة قطب الدين الشيرازي رحمه الله.⁸⁸

İbnü'l-Ekfânî'nin İşrâkî çizgide gördüğü Konevî'yi Taşköprüzâde de aynı yola dâhil ettiği gibi Kutbüddin Şîrâzî, Molla Fenârî ve Devvânî'yi iki yöntemi birleştiren âlimler olarak sayar. Bu durumda Taşköprüzâde'ye göre Osmanlı'nın ilk şeyhülislamı Molla Fenârî de bir İşrâkî olmaktadır. Kâtib Çelebi de İbnü'l-Ekfânî ve Taşköprüzâde'den aldığı fikirler ile ilm-i ilahîdeki meşrepleri tartışırken Molla Fenârî'yi bir İşrâkî olarak addeder.⁸⁹

Şimdiye değin İbnü'l-Ekfânî, Taşköprüzâde ve Kâtib Çelebi'den alıntı yaptığımız pasajlar ilimler tasnifi metinlerinden aktarılmıştır. Her üç ismin de Seyyid Şerîf perspektifinde olduğu gibi tasavvuf ile İşrâkîlik arasında bir bağ kurup bununla çelişecek şekilde İşrâkîliği ayrı bir yerde konumlandırmaları, Konevî'yi İşrâkî saymalarını ve Molla Fenârî'yi de bu çizgide görmeleri tartışmayı hak eden meselelerdir. Bu tür tasnif metinlerinde bir kapalılık olduğu tespiti⁹⁰ söz konusu eserlerdeki genellemelere karşı müteyakkız olmamız yönünde haklı bir tavsiyedir. Bununla birlikte Taşköprüzâde'nin ve Kâtib Çelebi'nin diğer eserlerinde zaman zaman açık ve bazen de sembolik anlatımlarla İşrâkîlik lehinde pozisyon almaları, ayrıca Konevî ve Molla Fenârî'yi İşrâkî saymaları bilinçli bir tercih olarak okunmaya da müsaittir. Taşköprüzâde kelâm metni *el-Me'âlim*'de ve başka eserlerinde İşrâkîlerin sûfilere olan yakınlığına da temas eder. Allah Teâlâ'nın hakikati meselesinde zevk ehlinde olan ârifler ve İşrâkî filozoflarından olan müteellihlerin (*ve'l-müteellihûn min hükemâi'l-İşrâkî*) ortak bir görüşte olduğuna vurgu yaparken de onun bu dili kullandığını göre-

88 Taşköprüzâde, *Miftâhü's-sa'âde*, I, 313-314.

89 Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I, 160. Semih Ceyhan'a göre bu iddialar kısmen doğru olmakla birlikte hem tarihsel açıdan hem de ilm-i ilahînin kaynağını ve mahiyetini tespit açısından eksiktir. Ayrıca Kâtib Çelebi'nin Molla Fenârî ile İbnü'l-Arabî arasında açık bir irtibat kurmaması da sorunun bir diğer boyutudur. Bkz. Semih Ceyhan, "Molla Fenârî ve Bir Usul Metni Olarak Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010): 83-85.

90 Ceyhan, "Molla Fenârî", 87.

biliriz.⁹¹ O, tabakat eseri *Nevâdirü'l-ahbâr*'da Meşşâî ve İshrâkî müteellih filozoflara (*tabakâtü'l-hükemâi'l-müteellihîn mine'l-İshrâkîyyîn ve'l-Meşşâiyîn*)⁹² hususi başlıklar açar. Diğer yandan sembolik gibi gözükse de İshrâkîlik değerlendirmelerimiz açısından anlamlı bir pasaj *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*'de karşımıza çıkar. Âmilî'de gördüğümüz üç Platoncu okul Taşköprizâde'nin bu eserinde Cemâleddin Aksarâyî'nin öğrencileri etrafında farklı bir şekilde dile getirilir. Aksarâyî'nin üç tabaka talebesinin en alt tabakada olanları Meşşâîler, orta tabakada olanları Revâkîler iken burada zikredilmeyen İshrâkîlerin yerini alan en üst tabaka medrese içinde olanlar şeklinde bilinmekteymiş.⁹³ Bu rivayet tek başına çok büyük bir anlam ifade etmeyebilir. Ancak Taşköprizâde'nin ortaya koyduğu telifatı ile diğer eserlerindeki yorumlarını da dikkate aldığımızda buradan Taşköprizâde'nin idealindeki medreseyi İshrâkî yöntemi uygulayan bir kurum olarak gördüğü sonucunu çıkarmak mübalağa sayılmaz. Hatta bir adım öteye geçip Taşköprizâde'nin *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*'de idealize ettiği âlim profilinin “iki kanatlı (*zû'l-cenâheyn*)” âlim ve arif olduğunu söylemek mümkündür. Onun bu eserde sıklıkla müracaat ettiği bu sıfatlara sahip isimler âdetâ bu ittihadı gerçekleştirmiş kimselerdir. Ayrıca Taşköprizâde'nin dönemin medrese ve tekke çevrelerine yaptığı eleştirilerden, dönemin önde gelen tarikat mensuplarına karşı büyük bir sempati duysa da tarikat mensubiyetiyle ilgili belirsizlikten hareketle onun arınma ve riyazeti gerçekleştireceği ve hem de entelektüel ilgilerini tatmin edeceği yüksek bir tasavvufî öğretinin arayışında olan, ancak yaşadığı dönemde aradığını tam olarak bulamayan bir âlim olduğuna inanıyoruz.⁹⁴ XV. ve XVI. yüzyıldaki birçok âlimde görülen bu arayış ve çabayı farklı sistemler arasında kurmaya çalıştıkları “yöntemsel bütünleşme”⁹⁵ şeklinde ifade etmek de mümkündür.

4. Bazı Sentez Denemeleri: Ekberîlik ve Ehl-i Sünnet Ekseninde Osmanlı'da İshrâkî Yorumlar

İshrâkî felsefe başından beri farklı düşünce sistemleriyle alışverişe geçmiş, mahiyeti itibarıyla birçok meşrep ve teorinin bünyesinde bir şekilde varlığını koruya gelmiştir. Mesela İran coğrafyasında *Temhîdü'l-kavâid* adlı eserinde yaptığı üzere Meşşâî

91 Taşköprizâde, *el-Me'âlim*, 171.

92 Taşköprizâde, *Nevâdirü'l-ahbâr*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin 2458, 1b.

93 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 15.

94 Bu kanaatimizin arka planı için bkz. Mustakim Arıcı, *İnsan ve Toplum: Taşköprizâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016), 24-26, 86, 145.

95 Kavram ve bu yüzyılları kapsayan bir dönemlendirme önerisi için bkz. İbrahim Halil Üçer, “İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), I, 27-28.

ve İshrâkî felsefeler ile Ekberî irfanını Şii ezoterizmi bünyesinde bir araya getiren Sâinüddin İbn Türke İsfahânî (ö. 835/1432),⁹⁶ Şii İshrâkî bir kelâm teorisi ortaya koyan Safevî dönemi âlimlerinden İbn Ebî Cumhûr Ahsâî (ö. 904/1499 [?]),⁹⁷ Hint coğrafyasında da İshrâkîliği Hint felsefesinin Advaita görüşü ile mukayese eden Nizâmeddin Ahmed Herevî (ö. 1008/1600'den sonra)⁹⁸ ve kendine has felsefesiyle Molla Sadrâ gibi birbirinden farklı sentezler deneyen müellifler zikredilebilir. Benzer yaklaşımlar bazı Osmanlı âlimlerinde, mesela Musannifek, Hüsâmeddin Ali Bitlisî, İsmail Rüsûhî Ankaravî ve Hasan Kürdî'de tezahür etmiştir. Musannifek ve Bitlisî kültürel olarak İran coğrafyasına daha yakın dururken Ankaravî Osmanlı ulemasını temsil noktasında çok daha iyi bir örnektir.

Bir taraftan Cürcânî çizgisinde İshrâkîlik okuması yaparak İshrâkîleri nübüvve-te tabi olmayan bir grup olarak tasvir eden,⁹⁹ ayrıca özellikle İbn Sînâ'ya da ağır ithamları olan¹⁰⁰ Musannifek'in İshrâkîliğe yönelik ilgisi erken dönem Osmanlı uleması için kayda değerdir. Fatih Sultan Mehmed Han'ın isteğiyle¹⁰¹ 866/1462'de¹⁰² Sühreverdî'nin *el-Kelimâtü'z-zevkıyye* olarak da bilinen *Risâletü'l-Ebrâc*'ını¹⁰³ *Hallü'r-rumûz ve keşfü'l-künûz* adıyla şerh eden¹⁰⁴ Musannifek bu eserine uzun bir mukaddime yazmıştır.¹⁰⁵ Musannifek eserin genelinde bir sûfi olarak konuşur ve yer yer şeyhi Zeynüddin Hâfî'ye (ö. 838/1435)¹⁰⁶ atıf yaparken neredeyse her varakta

96 Matthew S. Melvin-Koushki, "The Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Şâ'in al-Din Turka İsfahânî (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran" (Doktora tezi, Yale University, 2012), 128.

97 Tâhir Kemâlîzâde ve Rıza Gühgen, "İbn Ebi Cumhur: Müessisü Kelâm-ı Şii İshrâkî", *Felsefe ve Kelâm-ı İslâmî* 49/2 (HŞ1395/2016-17), 239-255.

98 *Hikmetü'l-İshrâk*'ı *Envâriyye* adıyla Farsça olarak şerh eden Herevî, Çiştîyye tarikatına mensup bir sûfidir. Eseri neşreden Ziyâî şerhin ayırtedici taraflarından birinin İshrâk felsefesi ile Hint felsefesinin Advaita görüşü arasında mukayeselerde bulunması olduğunu söyler. Bkz. Hüseyin Ziyâî, "Mukaddime-i Musahhîh", Herevî, *Envâriyye: Terceme ve Şerh-i Hikmet-i İshrâk*, nşr. Hüseyin Ziyâî (Tahran: Müessesesi-İ İntişârât-ı Emir Kebîr, 1363), xv-xvii.

99 Musannifek, *Hallü'r-rumûz ve keşfü'l-künûz*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı, Osman Ergin 513/1, 203a-b.

100 Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 25b.

101 Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 3b, 4b.

102 Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 213b.

103 Sühreverdî tecrit olgusunu ve insanın cismani ve nefsanî engelleri aşmasını konu edindiği bu kısa eserin sonunda insanın başını temsil eden on burçtan oluşan bir kalenin anlatımına geçer. Bu burçların ilki ağız, ikincisi burun, üçüncüsü gözler, dördüncüsü kulaklar, beşincisi de dokunma gücüdür. Musannifek bunlara zahiri burçlar der. *Hallü'r-rumûz*, 198a. Dış duyarların ardından iç duyarların anlatımına geçilir ve böylelikle on burç tamamlanır. Walbridge de bu eserin *Risâletü'l-Ebrâc* olduğunu söyler. Bkz. John Walbridge, "The Devotional and Occult Works of Suhrawardi the Illuminationist," *Ishraq* 2 (2011): 96. <https://iphras.ru/uplfile/smironov/ishraq/2/9walbri.pdf> (erişim. 23.07.2018).

104 Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 5b.

105 Bizim kullandığımız nüsha 214 varak olup Musannifek, Sühreverdî'nin eserinin şerhine 131. varaktan başlamaktadır. Bu durumda eserin yaklaşık üçte ikisi şârihin on matlabı ihtiva eden mukaddimesinden oluşur.

106 Mesela bkz. *Hallü'r-rumûz*, 22a.

Bistâmî, Sehl-i Tüsterî, Kuşeyrî ve tasavvuf tarihinin daha birçok önemli ismini görmek mümkündür. Bununla birlikte müellifin eserin belli bahislerinde İshrâkî doktrinlerden de faydalandığı müşahede edilir. Mukaddimenin birinci matlabının ilk iki faslında tasavvuf ilmi ve sûfilerin şubelerine yer veren müellif, üçüncü faslında hikmet, hakîm ve sûfî tanımlarını tartışır.¹⁰⁷ Hikmet ona göre üçüncü olarak felsefe anlamına gelmektedir ve bu anlama göre hükemâ Meşşâî ya da İshrâkî olarak adlandırılır. Meşşâîlerin önderi Aristoteles'tir, Fârâbî ve İbn Sînâ onun İslam dönemindeki takipçileridir. İshrâkîlerin önderi ise Platon'dur.¹⁰⁸ Musannifek'in genel olarak yaşadığı dönemde ve özel olarak da Anadolu'da bu anlamda "felsefe ile uğraşıyoruz" diye kendini üstün görenlerin çokluğundan yakınması dikkat çeker.¹⁰⁹ Musannifek eserin bir yerinde yaşadığı bir tecrübenin anlatımına geçer ve bize göre İshrâkî duruşu tam anlamıyla sahiplenir. Hicri 839 tarihinde Tebriz bölgesinin Karabağ kentinde Timurlu hükümdarı Şahrüh'un (slt. 1405-1447) meclisinde zevkî hikmetin önderi Platon'un yaşadığı ve Sühreverdî'nin de *Hikmetü'l-İshrâk*'ta sözünü ettiği¹¹⁰ bedenden soyutlanma tecrübesinin bir benzerini yaşadığını anlatan Musannifek bu halin kendisinde on gün devam ettiğini söyler.¹¹¹ Musannifek her ne kadar eserde sûfî meşreb duruşunu izhar etse de bu ifadeleriyle kendini bir şekilde İshrâkî geleneğe bağlamış olur. Osmanlı sultanı tarafından yazılmasına işaret edilen bir eserde Platonik tecrübenin övülmesi hayli ilginç bir durumdur. Bu, sultanın felsefî ilgisine yakinen şahit olan bir âlimin bir tür propagandası olarak da düşünülebilir. Öte yandan Osmanlı ile çetin bir mücadeleye girişen Timurluların otağında İshrâkî tecerrüt olgusunu tadan bir âlimin İshrâkîliğe yönelik merakı İstanbul'da da bir karşılık bulmuş gözüküyor.

Osmanlı'da İshrâkîliği tartışırken temas etmeden geçemeyeceğimiz bir diğer isim Kübreviyye tarikatının kollarından olan Nurbahşiyye'nin mürşidi Seyyid Muhammed Nurbahş'tan (ö. 869/1464) manevî eğitimini alan Hüsameddin Ali Bitlisi'dir. Bitlisi'nin en önemli eseri *Câmi'ü't-tenzîl ve't-te'vîl*'de ve diğer eserlerinde Meşşâî ve İshrâkî gelenek ile Ekberîliğin izleri görülmektedir. Bitlisi, varlık ve bazı metafizik bahisler üzerine kaleme aldığı *el-Kenzü'l-hafî fî beyâni makâmâtı sûfî* adlı eserini "nebilerin, velilerin, âlimlerin, İshrâkî ve Meşşâî metafizikçilerin hallerine ve müşahedeleri sırasında kendilerine açılan bilgilere mutabık kalarak yazdığını" belirtir. Eserlerinde İshrâkî kavram ve teorileri sıkça kullanan müellif, Sühreverdî'ye ve

107 Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 21b-31b.

108 Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 203b.

109 Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 25a.

110 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, 160-161.

111 Musannifek, *Hallü'r-rumûz*, 148a-b.

İşrâkîlerin görüşlerine atıflar yapar. Bununla birlikte Bitlisi’de Ekberî düşüncenin daha baskın olduğu söylenebilir.¹¹² İdris-i Bitlisi’nin babası olan Hüsameddin Ali Bitlisi’nin tesirinin eserlerinden başka oğlu üzerinden de devam ettiğini hatırlatmak yerindedir. Bu açıdan Osmanlı ilim dünyası bağlamında yapılan bir İşrâkîlik araştırmasının kapsamına İdris-i Bitlisi’ de girmektedir.

İsmail Rüsûhî Ankaravî Osmanlı’da İşrâkî felsefeyi ilgiyle takip eden ve hatta bu felsefeyi düşüncesinin en önemli unsurlarından biri haline getiren bir âlimdir.¹¹³ Bir *Mesnevî* şârihi olan Ankaravî diğer yandan İşrâkî felsefenin en önde gelen eserlerinden biri olan *Heyâkilü’l-nûr*’a ilk Türkçe şerhi yazmış, ayrıca Nûr suresinin 35. âyetinin tefsiri olarak *Misbâhü’l-ervâh*’ı kaleme almıştır.¹¹⁴ Bu ayete bir tefsir yazmadan önce *Envârü’t-tenzîl*, *Keşşâf* ve *Me’âlimü’t-tenzîl* gibi tefsirleri inceleyen Ankaravî aradığını bu kaynaklarda bulamadığını ifade eder. Gazzâlî’nin *Mişkâtü’l-envâr*’ını inceleyen Ankaravî bu eserin kıymetini takdir etmekle birlikte Allah’ın kendisine açtığı sırları bu eserde de göremediğini ve nihayetinde gönlündeki inci ve cevherleri kaleme döktüğünü belirtir.¹¹⁵ Ancak yine de Sühreverdî’nin *Heyâkilü’l-nûr*’u ve Gazzâlî’nin *Mişkâtü’l-envâr*’ı Ankaravî’nin bu eseri üzerinde önemli bir tesire sahiptir.

Ankaravî’nin İşrâkî felsefeye duyduğu ilgiyi doğrudan yansıtan eseri *Heyâkilü’l-nûr*’a yazdığı *Îzâhü’l-hikem* adlı şerhtir. Onun yaşadığı dönem, yani on yedinci yüzyılın ilk yarısı Osmanlı’da felsefî ilimlerle ilgili önemli tartışmaların olduğu bir dönemdir. Bu noktada on altıncı ve on yedinci yüzyılda Sühreverdî metinlerine İran ve Osmanlı coğrafyasında duyulan ilgiyi dikkate almak durumundayız. Fakat daha özelde onun *Heyâkilü’l-nûr* şerhini yazmaktaki amaçlarından birinin İşrâkî felsefenin Ehl-i sünnete aykırılığı iddiasını nakzetmek olduğu söylenebilir.¹¹⁶ Zira

112 Esmâ Çetin, “Hüsameddin Ali el-Bitlisi’nin (ö. 909/1504) *Câmiu’t-Tenzil ve’t-Te’vil* İsimli Eserinden Âl-i İmrân Süresinin Tahkik ve Tahlili” (Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, 2016), 31, 35; Esmâ Çetin, “Hüsameddin Ali El-Bitlisi’nin *Câmi’u’t-tenzîl ve’t-te’vil* İsimli Eserinde İşrâkî Felsefenin Etkisi”, *Osmanlı ve İran’da İşrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru vd. (Ankara: Divan Kitap, 2017), 67-68, 71.

113 Ankaravî üzerine çalışan araştırmacıların da ifade ettiği üzere onun ilim anlayışı üçlü bir sacayağına oturur. Bilal Kuşpınar’a göre bunlar tasavvuf, Ehl-i Sünnet ve ayrıca kelâm ile İşrâkî felsefedir. Kuşpınar Ehl-i Sünnet terimini büyük oranda fikhî bağlamda kullanır. Kuşpınar daha özelde Ankaravî’nin üç metafizik doktrinden ilham aldığı ifade eder. Bunlar Mevlânâ irfanı, İbnü’l-Arabî metafiziği ve Sühreverdî’nin İşrâk felsefesidir. Bkz. Bilal Kuşpınar, *İsmâ’il Ankaravî on the Illuminative Philosophy: His İzahü’l-Hikem, Its Edition and Analysis in Comparison with Dawwani’s Shawakil al-Nur, Together with the Translation of Suhrawardi’s Hayakil al-Nur* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 45-47; Bilal Kuşpınar, “An Introduction to İsmâ’il Rusûkhî Anqaravî”, *The Lamp of Mysteries (Misbâh al-Asrâr): A Commentary on the Light-Verse of the Qur’an: Arabic Text Critically Edited*, nşr. Bilal Kuşpınar (Oxford: Anqa Publishing, 2011), 20-22. Semih Ceyhan’a göre ise bu üç ayak tasavvuf, Ehl-i sünnet kelâmı ve İşrâkî felsefedir. Bkz. Ceyhan, “İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi”, 64.

114 Ceyhan, “İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi”, 64, 119, 234-235, 239.

115 Ankaravî, *The Lamp of Mysteries (Misbâh al-Asrâr): A Commentary on the Light-Verse of the Qur’an: Arabic Text Critically Edited*, nşr. Bilal Kuşpınar (Oxford: Anqa Publishing, 2011), 3-4.

116 Kuşpınar, *İsmâ’il Ankaravî on the Illuminative Philosophy*, 48-49.

Ankaravî Kadızâdeliler hareketinin “felsefe bir fülse değer mi” sloganının hâkim olduğu bir dönemde aklın hakikate ulaştırmadaki önemini savunmuştur. Yazdığı son eser olan *Mebde’ ve me’âd* risalesindeki akıl hakkındaki müstakil şiiri de bu açıdan dikkate değerdir.¹¹⁷ Ankaravî *Mesnevî* şerhinde yaptığı bazı açıklamalarla tasavvuf ile Ehl-i Sünnet kelâmı arasındaki uzlaşma noktalarından bahseder. Ankaravî’nin İshrâkîliği felsefenin burhanını, kelâmın istidlalini ve tasavvufun keşfini birleştiren bir tavidir. Onun tavrının Ekberî-Konevî gelenekteki vahdet-i vücûd anlayışını İshrâk kavramlarıyla telif etmekten ibaret olduğunu ve bu temayülü Ehl-i Sünnet kelâmıyla da uzlaştırmaya yöneldiğini söylemek mümkündür.¹¹⁸ Diğer yandan o Seyyid Şerif ile uyumlu bir biçimde İshrâkî nefis tezkiyesi yöntemini, bir seyr-ü sülûk âdâbına bağlı kalmadığı, yani kamil bir şeyhin terbiyesinde yapılan riyazet olmadığı için özenle tasavvuftan da ayrı tutmaya çalışır.¹¹⁹

Ankaravî gibi âlimlerin on yedinci yüzyılda İshrâkîliğe yönelmesini tarihsel arka planından ve ayrıca bununla alakalı olarak dönemin ulemasının ilgilerinden bağımsız bir şekilde okumak mümkün değildir. Şöyle ki Osmanlı, İran ve Hint’te yakından takip edilen Devvânî ve Sadreddin ed-Deştékî’nin on altıncı yüzyılda *Heyâkilü’n-nûr*’u yazdıkları şerhlerle etkili bir şekilde gündeme getirmesinin Sühreverdî metinlerine ve İshrâkîliğe olan ilginin arka planını yansıtan bir vakıa olduğunu düşünüyoruz. Bunun yanında dönemin ulemasının müşterek bir kültür evreninde bulunması ve dinamik ilişkiler içinde olmasını da dikkate almak durumundayız. Bu tespit Ankaravî, Kâtib Çelebi ve benzeri ulemanın ilgisinde yerel dinamiklerin de bir katkısının olduğunu gözardı etmemizi gerektirmez. Diğer yandan Sühreverdî’nin eserlerinin ulema tarafından okutulduğuna ve incelendiğine dair örnekler de sahibiz. Veliyyüddin Cârullah’ın hocalarından İbrahim b. Hasan b. Şihâbüddin Gürânî (ö. 1101/1690) on yedinci yüzyılın önde gelen âlim ve sûfilerinden biri olup İslam coğrafyasının en uzak diyarlarından gelen talebeleri bulunmaktaydı.¹²⁰ Kelâm ve felsefede hoca silsilelerinden biri Mirzacan Şîrâzî Bağnevî (ö. 994/1586) ve Cemâleddin Şîrâzî (ö. 961-62/1554) üzerinden Devvânî’ye ulaşan İbrahim b. Hasan Gürânî bir diğer öğrencisi Ebû Sâlim Ayyâşî’nin (ö. 1090/1679) ifadelerine göre Medine’de *Hikmetü’l-İshrâk* okutmuştur.¹²¹ Bu örnek medrese müfredatı dışında Sühreverdî’nin ilgiyle takip edildiğini göstermektedir. Cârullah Efendi’nin sahip ol-

117 Ceyhan, “İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi”, 120.

118 Ceyhan, “İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi”, 66, 70-71.

119 Ceyhan, “İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi”, 62, 70.

120 Recep Cici, “Kürânî”, *DİA*, XXVI, 426-427.

121 Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (New York: Cambridge University, 2015), 50-52.

duğu kitaplara aldığı notları da bu açıdan pekiştirici mahiyettedir. O, *Hikmetü'l-iş-râk*'ın başındaki dua cümlesinin *el-Meşâri'* ve *'l-mutârahât*'ın üçüncü bölümünde¹²² zikredildiğini söyleyerek¹²³ mukayeseli okuma örneklerinden birini sergiler. Cârullah Efendi mükâsefe ve müşahede arasındaki farktan bahsederken de okuyucuyu Sühreverdi'nin *Kelimetü't-tasavvuf* adlı eserine yönlendirir.¹²⁴

Osmanlı dönemi İsrâkiliğinden bahsedildiğinde Hasan Kürdi'yi anmadan geçmemiz de mümkün değildir. Onun *Heyâkilü'n-nûr* metni üzerinden İsrâkilikle kurduğu ünsiyet kendi ifadeleriyle üç aşamada gerçekleşmiştir. *Heyâkilü'n-nûr*'u önce nazma döken ve ardından bunu ezberleyen Hasan Kürdi bu metne duyduğu ülfeti yazduğu *Kitâbü Şerhi'l-Elfiyyeti'l-hikemiyye* adlı eserle taçlandırmış ve ortaya pek de bilinmeyen bir *Heyâkilü'n-nûr* şerhi çıkmıştır.¹²⁵ Her ne kadar İran coğrafyasından gelen bir isim olsa da belli bir süre Osmanlı coğrafyasında yaşaması ve Şam'da ikamet etmesi onu bir Osmanlı âlimi olarak görmemiz için yeterlidir. Sözü edilen eserini hicri 1170'de Şam'da iken yazan müellifin eserleri Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye duyduğu ilgiyi gözler önüne sermektedir. *Kitâbü Şerhi'l-Elfiyyeti'l-hikemiyye*'de fizik, metafizik ve psikolojinin farklı bahislerini tartışan müellif İsrâkî felsefe ile Meşşâî felsefe arasında mukayeseler yapar. Onun bu eserindeki en önemli kaynaklarından birinin Kutbüddin Şîrâzî'nin *Şerhu Hikmeti'l-iş-râk* adlı eseri olduğu söylenebilir.¹²⁶

Önceki başlıklarda Kâtib Çelebi'nin İsrâkî felsefeye dair yorumlarına *Levâmi'ü'n-nûr fi zulmet-i Atlas Minur* adlı eserinin başlığı etrafında temas etmiştik. Fakat öyle görünüyor ki onun ilgisi daha ileri bir noktadadır. Zira kendisini “İsrâkiyyü'l-meşreb”¹²⁷ olarak takdim eden Kâtib Çelebi intisabını en açık dille ortaya koyan isimlerin başında gelir. Kâtib Çelebi'nin coğrafyacılığı ve *Cihânnümâ*'sı bağlamında bir monografi kaleme alan Gottfried Hagen, Kâtib Çelebi'nin biyografisini ayrıntılı bir şekilde irdelerken onun İsrâkî yönüne de temas eder. Eseri yazduğu dönemde “İsrâk felsefesine Osmanlı'da duyulan ilginin ne olduğunu tam

122 Sühreverdi, “Kitâbü'l-Meşâri' ve 'l-mutârahât”, *Mecmû-yı Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk* içinde, nşr. Henry Corbin, 2. bs. (Tahran: Müessesesi-i Mütalaât ve Tahkikât-ı Ferhengi, 1373/1993), I, 196.

123 Kutbüddin Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İş-râk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi 1315, 1b.

124 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İş-râk*, 4b.

125 Hasan Kürdi, *Kitâbü Şerhi'l-Elfiyyeti'l-hikemiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2515, 1b.

126 Mahmut Meçin, “Sühreverdi Şarihlerinden Hasan el-Kürdi ve *Heyâkilü'n-Nûr* Şerhi”, *Osmanlı ve İran'da İsrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru vd. (Ankara: Divan Kitap, 2017), 109-113, 117; Ayrıca bkz. Zeynel Abidin Hüseyini, “İsrâkî Felsefe Geleneğinin Kayıp Halkası: Hasan El-Kürdi ve Nefs Anlayışı”, *Osmanlı ve İran'da İsrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru vd. (Ankara: Divan Kitap, 2017), 131-172.

127 Kâtib Çelebi, *Süllemül-vüsül ilâ tabakâti'l-fühûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaud (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2010), III, 447.

olarak bilemiyoruz” diyen Hagen, bu ilgide Kâtib Çelebi'nin yalnız olup olmadığını da sorgular.¹²⁸ Verilen diğer örnekler onun bu ilgisinde yalnız olmadığını göstermektedir, fakat onun İşrâkî meşrebi hakkında daha isabetli bir görüş ortaya koyabilmemiz için eserlerinin daha ayrıntılı ve mukayeseli bir şekilde irdelenmesi gerekmektedir.

Üzerinde duracağımız son isim Osmanlı bürokrasisinde sadrazam kâtibi olarak hizmet vermiş ve aynı zamanda divan sahibi bir şair olan Sâfi'dir (1222/1808'de hayatta). Divanında nur ve zulmet gibi bazı İşrâkî temalara yer veren şair, İşrâk öğretisinin farklı bir kulvarda da dile getirileceğini gösteren kendine has bir örneklerdir. İşrâkîliği Platon'a nispet eden Sâfi kendini bir İşrâkî olarak tanımlayan beyitler yazmasıyla dikkat çekmektedir.¹²⁹ Bunlardan bir kısmı şöyledir:

Rûh-ı Fisâgors u Eflâtûnu pîr-i mey-fürûş
Bir çerâğ-ı mazhar-ı İşrâkî nûru'n-nûr ider¹³⁰

Benüm her bir sözüm bir tercemân-ı vahy-i mutlakdır
Beyân-ı Hikmetü'l-İşrâk-ı irfân-ı Felâtûn'am¹³¹

Hikmetü'l-İşrâk'ı Eflâtûn'dan öğrendük hele
Bir kadehle keşf idip sırr-ı Hakk'ı geldik dile¹³²

IV. Sonuç: Osmanlı Döneminde İşrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün Mü?

Acaba Osmanlı'da da Ahsâî, Devvânî, İbn Türke ve Herevî gibi örneklerden söz etmek mümkün müdür? Osmanlı ulehasının ilgisi bazı Sühreverdi metinlerini şerh etmek ya da eserlerinde yeri geldikçe yaptıkları atıflardan mı ibarettir? Çalışmamız bu soruların benzeri birçok soruya yanıt aramakta, Osmanlı ilim dünyasında İşrâkîliğe olan ilginin çerçevesini belirleme adına katkı sunmayı amaçlamakta ve bir Osmanlı İşrâkîliğinden söz edip edilemeyeceği sorusunu da gündeme getirmeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla bu çalışma Osmanlı ulehasının İşrâkîlik okuması için

128 Gottfried Hagen, *Bir Osmanlı Coğrafyacısı İş Başında: Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sı ve Düşünce Dünyası*, çev. Hilal Görgün (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 60-61.

129 Sâfi, divanı ve İşrâkî felsefenin temalarını kullandığı beyitleri için bkz. Özlem Ercan, “Bektâşî ve İşrâkî Bir Şair: Sâfi, Hayatı ve Divan'ının Nüshaları”, *Turkish Studies: Türkoloji Araştırmaları* 8/1 (2013): 1375-1395.

130 Özlem Ercan, *Sâfi Divânı: Hayatı, Sanatı, Karşılaştırmalı Metin, Sözlük, Dizin*, (İstanbul: Gaye Kitabevi, 2014), 426.

131 Ercan, *Sâfi Divânı*, 501.

132 Ercan, *Sâfi Divânı*, 555.

bir çerçeve teklif ederken Osmanlı'da kendine has bir İşrâkî neşvenin olduğuna dair bir teşebbüs olarak da görülebilir.

Makalenin nihayetinde özellikle Seyyid Şerif'in eserleri ve öğrencilerinin etkisi sayesinde gelişen İşrâkîlik yorumunun Osmanlı'da yaygın bir fikir olarak yerleştiğini, bununla birlikte Sühreverdî'nin eserlerine ve İşrâkî felsefeye Osmanlı'da hayli büyük bir ilginin duyulduğunu ifade edebiliriz. İlk Sühreverdî şârihlerinin *Hikmetü'l-İşrâk* ve *et-Telvîhât*'ı öne çıkaran çalışmalarından sonra Devvânî'nin *Heyâkîlü'n-nûr* şerhiyle bu eserin daha da önem kazandığı söylenebilir. Bu anlamda da Osmanlı ve İran coğrafyasında uyumlu giden bir seyir söz konusudur. Bununla birlikte İran'da çok daha zengin ve çeşitliliğe imkân tanıyan bir literatürün geliştiğini söyleyebiliriz. Diğer yandan İslâm coğrafyasına siyasi liderlik etme noktasındaki iki rakip devletin, Osmanlılar ve Safevîler ulemasının bu dönemden itibaren büyük sentezlere gitme çabası tesadüfi değildir. Safevî-Osmanlı çekişmesi iki coğrafyanın ulemasının bütünleştirici okumalar yapmasına ve İşrâkîlik okumalarına da bir şekilde etki etmiştir. İran'da Şii temayüller ekseninde okunan İşrâkîlik, Osmanlı'da Sünnî tonlara bürünür. Ayrıca her iki taraf da Ekberîlik ve Mevlevîlikten pay almayı ihmal etmemiştir. Cumhuriyet Ahsâî ve Molla Sadrâ'daki Şii bakış, Osmanlı âlimlerinde Sünnîlikten yana olmuştur. Bu bağlamda Taşköprizâde'nin İşrâkîlik okuması, Ankaravî, Hüsameddin Bitlisî ve Hasan Kürdî'nin kendine has yorumları dikkate değer. Taşköprizâde'nin Sünnî perspektifle yazdığı bir kelâm eserinde Eş'arî, Meşşâî ve İşrâkî dili birleştirmesi, Ankaravî'nin Sünnî, Mevlevî ve İşrâkî yaklaşımları cemetme gayretini hatırlatmakta fayda var.

Bu makalede ulaşılabilen ve değerlendirmeye aldığımız eserlerden sonra vardığımız kanaatleri kısaca bu şekilde özetlemek mümkündür. Elbette çalışmamızda hacim sebebiyle eksik bıraktığımız isimler ve bahisler de vardır. Mesela Dâvûd Kayserî ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) başta olmak üzere *Fusûsü'l-hikem*, *Miftâhü'l-gayb* ve *Mesnevî* şârihlerinin İşrâkî felsefeyle bağlantısına, Sirâceddin Urmevî (ö. 682/1283), Kutbüddin Râzî (ö. 766/1365) ve bazı *İşârât* şârihlerinin Cürcânî'ye gelen süreçteki katkılarına temas edemedik. Öte yandan Osmanlı döneminde Hurûfilîğin İşrâkî felsefe yorumlarıyla bir bağlantısının olup olmadığı tartışılmayı hak etmektedir. Ne var ki sözü edilen akımlara, isimlere ve eserlere vâkıf oldukça ortaya koyduğumuz resmin bütününde büyük bir değişiklik olmayacağına, aksine bu fotoğrafın daha da billurlaşacağına inanıyoruz. İşrâkî yorumların edebiyatta ve sanatta nasıl bir karşılık bulduğu ayrıca irdelenmeye değer ve buralar şimdilik bizim için tamamen meçhul alanlar olmaya devam ediyor. Bu makalede şair Sâfi örneğinde görülen İşrâkî okumanın başka şairlerde de mevcut olma ihtimali yüksektir. Sembolik tarafları olan bu felsefenin tezhip ve özellikle minyatür sanatlarında,

camii, tekke, medrese gibi yapıların mimarisinde bile izlerinin bulunduğu varsayımı da araştırılmayı hak ediyor.

Osmanlı coğrafyasındaki İşrâkî felsefe literatürü ve tartışmaları ayrıntılı bir şekilde tahlil edilmeye layık bir problem olarak önümüzde durmaktaydı. Bu niyetle çalışmamızda bir çerçeve çizmeye gayret ettik ve elimizdeki materyali belirlediğimiz bazı alt başlıklar halinde bir tasnife tabi tuttuk. Hem Osmanlı'da felsefenin nasıl bir seyir izlediği ve hem de İşrâkî felsefenin mahiyeti gereği bazı yöntemsel zorlukların üstesinden gelmeye çalışarak ortaya koyduğumuz yaklaşımın eksik yönleri elbette ki tartışmaya açıktır.

EK: Molla Lütüfi, *Hâşîye alâ Hâşîyeti's-Seyyid eş-Şerîf alâ Şerhi'l-Metâli*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa 1223, 100a-101a, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 908, 81a-b.

(فهم المتكلمون): أي هم الطائفة الذين سمو في هذا الدين بالمتكلمين؛ لا الطائفة الحادثة في هذا الدين بعد حدوث علم الكلام. (وإلا فهم المشاؤون)، وإياك أن تفهم منه أن المشائين لم يقولوا بنبو الأنبيا؛ لأن هذا بهتان عظيم وإفك قديم. فإن كتب المشائين مشحونة بإثبات النبوة؛ بل النبوة على أصلهم مما يجب صدوره في سلسلة الكائنات على ما يظهر من مطالعة كتبهم. فإن أردت أن تعرف حقيقة الحال فاستمع لما تتلى عليك من المقال:

إن المشائين هم الطائفة الذين كانوا يترددون إلى جناب أفلاطون الإلهي، ويأخذون منه العلوم الحكيمية بالمباحثة والمدارسة، دون الرياضات والمجاهدات. والإشراقيون هم الذين كانوا يأخذونها بطول الخدمة والإقامة في جنبه بأنواع الرياضات الشاقة، والعزلة والخلوة ودوام التوجه إلى عالم الغيب. وأفلاطون كان ممن يُظنّ بنبوته على ما ورد في بعض الأحاديث من أن أفلاطون كان نبيا لجهلة قومه. وأيضا كان أفلاطون تلميذ سقراط الذي كان من الأنبياء على ما صرح به الشهرزوري في تواريخ الحكماء، وصرح به أيضا ابن سينا في بعض كتبه. وأيضا سلسلة سقراط ينتهي إلى لقمان صاحب داود عليه السلام،/[١٠٠ ظ] و فيثاغورس صاحب سليمان عليه السلام. وبالجملة سلسلة الإشراقيين والمشائين كلهم ينتهي إلى أصحاب السفارة، وهم يدعون أنهم أخذوا الحكمة من أصحاب السفارة، ومن جملتهم داود وسليمان إلى أن ينتهي إلى هرمس الهرامسة وإلى شيش النبي عليه السلام المسمى في أغاتاديمون.

وإذا كان حالهم كذلك فكيف يظن بهم أنهم لم يلزموا ملة من ملل الأنبياء؟ ولو سلم ذلك فلا يلزم منه أن لا يقولوا بهم؛ لأن نبوة الأنبياء - غير محمد عليه السلام - كانت خاصة بطائفة طائفة على قدر حاجة تلك الطائفة إلى الأشياء. وطائفة المشائين كانوا يعرفون ما يجب أن يعلم ويعمل بالنظر، والإشراقيون بالتوجه، فلا جرم لم يرسل إليهم الأنبياء؛ بل وصلوا إلى الله تعالى بالنظر أو التوجه إلى جناب الغيب. والتوصل إلى الله تعالى بدون الأنبياء مما لم يستنكر إمكانه؛ بل وقوعه، والعلم بذلك أويس القرني؛ فإنه كان واصلا قبل وصول دعوة نبينا إليه، وبعد وصوله التزم شريعته؛ لأن رسالته كانت عامة لكافة الناس لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [السبا، ٢٨/٣٤]. فلا يلزم - بعدم التزام المشائين والإشراقيين لملة من ملل الأنبياء الذين لم يعم لهم نبوتهم - عدم قولهم يتوهم حتى يجترأ على تكفيرهم. ولو سلم عدم قولهم بنبوتهم لكن لا نسلم أنه يلزم منه تكفيرهم إذا لم يرسل إليهم. هذا حال من مضى من الحكماء قبل ظهور الإسلام، أي الدين المحمدي.

وأما الحكماء الإسلاميون الذين وافق زمانهم الدولة المحمدية وهم أيضا ملتزمون بشريعته، ومقتبسون من أنواره: كتابت بن قره والكندي والفارابي/[١٠١ و] وابن سينا وأمثالهم. وكلهم يلتزمون توفيق الحكمة للشريعة؛ فالحذر كل الحذر أن ينسب الحكماء مطلقا إلى الكفر أتباعا لمتفهمة زماننا الذين أخذوا دينهم من آبائهم الجهلة أو من أئمة قرائهم السفلة. ولذلك إذا سمعوا ما لم يقرع أسماعهم منهم قالوا: ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين، ولم تؤمنوا بما جاءهم من الحق المبين. فأت إذا تحققت هذا المقال فلا تكن من المقلدين الذين يهيمون في وادي الضلال.

Kaynakça

- Abdurrahmân-ı Câmî. *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, nşr. Mehdi Tevhidîpür. Tahran: Kitâbfürûşi-i Mahmûdi, HŞ1337.
- Akkirmânî. *Kâdî Mir Metni Hidâye Tercemesi: İklîlî't-terâcîm*. Dersaadet: Matbaa-i Osmâniye, 1316.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, 91-164. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- _____, "Şemseddin eş-Şehrezûrî ve *Nüzhetü'l-ervâh ve ravdâtü'l-efrâh* Adlı Eseri", *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakat Literatürü Üzerine Bir İnceleme*, ed. Mustakim Arıcı, 307-342. İstanbul: Klasik, 2014.
- _____, "Fahreddin er-Râzî: Külli Perspektifler Arasında", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 429-464. 5. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Âmilî, Bahâeddin. *el-Keşkül*. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-İbrâhimîyye, 1288.
- Anay, Harun. "Celâleddîn Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi". Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 1994.
- Ankaravî, İsmail, *The Lamp of Mysteries (Misbâh al-Asrâr): A Commentary on the Light-Verse of the Qur'an: Arabic Text Critically Edited*, nşr. Bilal Kuşpınar. Oxford: Anqa Publishing, 2011.
- Arıcı, Mustakim. "Sadreddinzâde Şîrvânî", *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, Ömer Mahir Alper, 333-342. İstanbul Klasik, 2015.
- _____, *İnsan ve Toplum: Taşkôprîzâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016.
- Bashiri, İraj. *The Ishraqi Philosophy of Jalal al-Din Rumi*. Dushanbe: The Academy of Sciences of Tajikistan The Institute of Philosophy, 2008.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. İstanbul: Mektebetü Eser, 1969/1389.
- Cârullah, Veliyyüddin. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hidâye fi'l-hikme*. Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah 1296.
- Ceyhan, Semih. "İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi". Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005.
- _____, "Molla Fenârî ve Bir Usul Metni Olarak *Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî*". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010): 75-115.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. Çev. Liadain Sherrard. Londra: Kegan Paul International, 1993.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Hâşiye alâ Levâmî'i'l-esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah 1374.
- _____, *Hâşiye alâ Levâmî'i'l-esrâr Şerhi Metali'i'l-envâr*. İstanbul: Bosnalı Hacı Muharrem Matbaası, 1303/1885.
- _____, *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- _____, *Şerhu'l-Mevâkıf*. Haz. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çetin, Esmâ. "Hüsameddin Ali el-Bitlisî'nin (ö. 909/1504) Câmîu't-Tenzîl ve't-Te'vil İsimli Eserinden Âl-i İmrân Süresinin Tahkik ve Tahlili". Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, 2016.
- _____, "Hüsameddin Ali el-Bitlisî'nin *Câmîu't-tenzil ve't-te'vil* İsimli Eserinde İsrâkî Felsefenin Etkisi", *Osmanlı ve İran'da İsrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru vd., 67-105. Ankara: Divan Kitap, 2017.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4 (2016): 1-29.
- Deşteki, Sadreddin. *İsrâku Heyâkili'n-nûr li-keşfi zülûmâti şevâkili'l-gurûr*, thk. Ali Ucebi. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2003/1382.
- Devvânî, Celâleddin. *Tehlîliyye: Şerhu Lâilâhe illallah*, nşr. Feridüni Firüzende. Tahran: İntişârât-ı Kayhân, 1373.

- _____, *Hâşiyetün Kadîme alâ Hâşiyeti'l-Metâli'*, Carullah 1396.
- Ercan, Özlem, "Bektâşî ve İsrâkî Bir Şair: Sâfi, Hayatı ve Divan'ının Nüshaları". *Turkish Studies: Türkoloji Araştırmaları* 8/1 (2013): 1375-1395.
- _____, Özlem. *Sâfi Divânı: Hayatı, Sanatı, Karşılaştırmalı Metin, Sözlük, Dizin*. İstanbul: Gaye Kitabevi, 2014.
- Erdoğan, İsmail. "Kethüdâzâde Ârif Efendi ve Felsefi Görüşleri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2005): 171-188.
- Fazlıoğlu, İhsan. "İlm-i Menâzir: Osmanlılarda", *DİA*, XXII, 131-132.
- _____, "Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Seyir Defteri (Bir Önsöz)". *Divân İlmî Araştırmalar*, 18 (2005/1): 1-57.
- _____, "Osmanlılar: Düşünce Hayatı ve Bilim". *DİA*, XXXIII, 548-556.
- _____, *İşk İmiş Her Ne Var Âlemde İlim Bir Kıl ü Kâl İmiş Ancak: Fuzulî Ne Demek İstedi?*. 3. baskı. İstanbul: Klasik, 2011.
- _____, "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvud Kayseri". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/1 (2017): 1-68.
- Fuzûlî. *Matla'ül-i'tikâd fî ma'rifeti'l-mebdei ve'l-me'âd*. Thk. ve çev. Kemal Işık ve M. Esad Coşan. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1962.
- Hafâcî. *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsiri'l-Beyzâvî: İnnâyetü'l-Kâdi ve kifâyetü'r-Râzî*. Diyarbakır, el-Mektebetü'l-İslâmiyye [t.y.].
- Hagen, Gottfried. *Bir Osmanlı Coğrafyacısı İş Başında: Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sı ve Düşünce Dünyası*. Çev. Hilal Görgün. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Hemedânî, Reşîdüddin Fazlullah. *Beyânü'l-hakâik*, nşr. Judith Pfeiffer. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Hüseynî, Zeynel Abidin. "İsrâkî Felsefe Geleneğinin Kayıp Halkası: Hasan el-Kürdî ve Nefs Anlayışı", *Osmanlı ve İran'da İsrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru vd., 131-172. Ankara: Divan Kitap, 2017.
- İbn Sinâ. *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*. Şerh Fahreddin er-Râzî, çev. Ömer Türker. İstanbul: Hayy Kitap, 2010.
- İbnü'l-Ekfânî. *İrşâdu'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd*, nşr. Jan Justus Witkam. Leiden: Ter Lugt Pers, 1989.
- İstanbulî, İsmâil Müfîd. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*. Nşr. ve trc. Selime Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İzmirli İsmail Hakkı. "İslâm'da Felsefe Cereyanları". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 12 (1929): 21-40.
- _____, "İslâm'da Felsefe Cereyanları 2". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 13 (1929): 18-33.
- Kaplan, Hayri. "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Süfilere / Tasavvufa Bakışı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14 (2005): 285-330.
- Kasabbaşızâde İbrahim. *Risâle fî ahvâlî'l-İsrâkiyyîn*. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt 3941, 152b-153a.
- Kâtib Çelebi. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fühûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.
- _____, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941, I-II.
- Kemâlizâde, Tâhir & Gühgen, Rızâ. "İbn Ebî Cumhür: Müessisü Kelâm-ı Şii İsrâkî". *Felsefe ve Kelâm-ı İslâmî* 49/2 (HŞ1395/2016-17): 239-255.
- Konevî, Sadreddin. *el-Mürâselât beyne Sadreddîn el-Kunevî ve Nasîreddîn et-Tûsî*, thk. Gudrun Schubert. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1995.
- _____, *İcâzü'l-beyân fî te'vili'l-Ümmi'l-Kur'ân*, thk. Abdülkâdir Ahmet Ata. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Hadise, 1969.

- Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- _____, "Felsefe İle Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entelektüel Perspektifler", *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantısı*, 507-533. İstanbul: İFAV, 2012.
- _____, "Alternatif Metafizikler: Bir Osmanlı Klasiginde Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf", *Osmanlı'da Felsefe, Tasavvuf ve Bilim*, ed. Fuat Aydın, M. Bedizel Aydın, 21-48. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016.
- Kuşpınar, Bilal. *İsmâ'il Ankaravî on the Illuminative Philosophy: His İzahu'l-Hikem, Its Edition and Analysis in Comparison with Dawwani's Shawakil al-Hur, Together with the Translation of Suhrawardi's Hayakil al-Nur*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1996.
- _____, "An Introduction to İsmâ'il Rusûkhî Anqaravî", *The Lamp of Mysteries (Misbâh al-Asrâr): A Commentary on the Light-Verse of the Qur'an: Arabic Text Critically Edited* içinde, nşr. Bilal Kuşpınar, 3-38. Oxford: Anqa Publishing, 2011.
- Kürdî, Hasan. *Kitâbü Şerhi'l-Elfiyyeti'l-hikemiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2515.
- Meçin, Mahmut, "Sühreverdi Şarihlerinden Hasan el-Kürdî ve Heyâkilü'n-Nür Şerhi", *Osmanlı ve İran'da İshrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru vd., 107-129. Ankara: Divan Kitap, 2017.
- Melvin-Koushki, Matthew S., "The Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Şâ'in al-Din Turka İsfahânî (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran". Doktora tezi, Yale University, 2012.
- Molla Lütfî, *Hâşiye alâ Hâşiyyeti's-Seyyid eş-Şerîf alâ Şerhi'l-Metâli'*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa 1223; Fazıl Ahmed Paşa 908.
- Musannifek. *Hallü'r-rumûz ve keşfü'l-künûz*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı, Osman Ergin 513/1.
- Müneccimbaşı. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1868.
- Porujavady, Nasrollah. *The Light of Sakina in Suhrawardi Philosophy of Illumination*. Global Academic Publishing, 1998.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. A. Hicâzî Sakka. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- _____, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Ali Rıza Nefezzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383, II.
- Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. New York: Cambridge University, 2015.
- Semerkandî, Şemseddin. *el-Me'ârif fi Şerhi's-Sahâif*, thk. A. M. İsmail, N. M. İyâd. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2015.
- _____, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfûs*, thk. G. Dadkhah. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2014.
- Sühreverdi, Şihâbüddin. "Kitâbü't-Telvihâti'l-levhiyye", *Mecmuâ-yi Musannefât-ı Şeyh-i İshrâk*, nşr. Henry Corbin, I, 2-121. 2. Baskı. Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulûm-i İnsânî Motaleât-i Ferhengî, 1373/1993.
- _____, "Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-mutârahât", *Mecmuâ-yi Musannefât-ı Şeyh-i İshrâk*, nşr. Henry Corbin, I, 193-506. 2. Baskı. Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulûm-i İnsânî Motaleât-i Ferhengî, 1373/1993.
- _____, *Hikmetü'l-İshrâk: The Philosophy of Illumination*, ed. John Walbridge & Hossein Ziai. Provo: Brigham Young University Press, 1999.
- _____, "Hikmetü'l-işrâk", *Felsefe Metinleri*, Mahmut Kaya, 505-513. İstanbul: Klasik, 2003.
- _____, *İşrak Felsefesi: Hikmetü'l-İshrâk*. Çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- _____, *Hikmetü'l-İshrâk: İshrâk Felsefesi*. Çev. Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şâzelî, Cemâleddin. *Kavânînu Hikemî'l-İshrâk ilâ kâffeti's-süfiyye bi-cemî'i'l-âfâk*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1999.

- Şehrezûri, Şemseddin. *Nüzhətü'l-ervâh: Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*. Haz. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- _____, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, thk. Hüseyin Ziyâi. Tahran: Müessesesi-i Mütalaât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1993.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Abdülkâdir el-Fâzilî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006/1426.
- Şirâzî, Kutbüddin. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, nşr. Abdullah Nürâni ve Mehdi Muhakkik. Tahran, Müessesesi-i Motaleât-i İslâmî, Tahran, HŞ1379.
- _____, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi 1315.
- Şirâzî, Molla Sadreddin (Molla Sadrâ). *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa: el-Esfârü'l-erbaa*, nşr. Ahmed Ahmedî. Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1380, VI.
- _____, *Hikmetü'l-İşrâk-ı Sühreverdi bâ-Şerhi Kutbüddin Şirâzî ve Ta'likât-ı Sadrû'l-müteellihin Molla Sadrâ*, thk. Hüseyin Ziyâi. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadra, 1392, II.
- Şirvânî, Sadreddinzâde, "İşrâk Felsefesi İlmî", çev. Mustakim Arıcı, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, Ömer Mahir Alper, 343-357. İstanbul: Klasik, 2015.
- Taşköprizâde. *el-Me'âlim fi ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmet Süruri, "Taşköprizâde'nin el-Me'âlim'i ve Kelami Görüşleri". Doktor tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.
- _____, *es-Sa'âdetü'l-fâhira*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 936; Serez, 3927, 57a.
- _____, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Subhi Furat. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- _____, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fi mevzû'ati'l-ulûm*, thk. Kâmil Kâmil Bekri ve Abdülvehhâb Ebû'n-Nür. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1968, I.
- _____, *Nevâdiru'l-ahbâr*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin 2458.
- Teftâzânî, Hafid. *ed-Dürrü'n-nadîd*. Kahire: Matbaatü-t'tekaddüm, 1322.
- Tehânevî. *Mevsû'atü Keşşâfi istilâhâti'l-fünûni ve'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996, I-II.
- Türcan, Galip. "Bâberti'nin el-Maksâd fi İlmi'l-Kelâm Başlıklı Risalesi: Tanıtım ve Tahkik". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2006), 141-166.
- Uludağ, Süleyman. "İşrâkiyye: Tasavvuf". *DİA*, XXIII, 438-439.
- Üçer, İbrahim Halil. "İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, I, 12-40. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- van Ess, Josef. *Die Träume der Schulweisheit: Leben und Werk des 'Ali b. Muḥammad al-Ġurġanî (gest. 816/1413)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013.
- Walbridge, John. "The Devotional and Occult Works of Suhrawardî the Illuminationist". *Ishraq* 2 (2011): 80-97.
- _____, "Suhrawardî's (d. 1191) *Intimations of the Tablet and the Throne*: The Relationship of Illuminationism and the Peripatetic Philosophy", *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, ed. Khaled El-Rouayheb & Sabine Schmidtke, 255-277. New York, NY: Oxford University Press, 2016.
- Ziai, Hossein. "Mukaddime-i Musahhih", Herevî, *Envâriyye: Terceme ve Şerh-i Hikmet-i İşrâk*, nşr. Hossein Ziai, xiii-xxix. Tahran: Müessesesi-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1363.
- _____, "The Illuminationist Tradition". *History of Islamic Philosophy*, ed. ed. Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, 465-496. Londra & New York: Routledge, 2001.