

Karşıtlıklar ve Sentezler Bağlamında İsrâk’da İşrâk Felsefesi’nin Gelişimi

M. Nesim DORU¹

Öz

İşrâk felsefesi ortaya çıktığı dönemden bu yana birbirinden farklı faktörlerin etkisiyle gelişmiştir. İsrakiliğin en çok görüldüğü yerlerden biri olan İran-Şii hinterlandı, hem İşrâk felsefesinin sürekliliğini sağlamış hem de onu dönüştürmeyi başarmıştır. Sühreverdî’nin ilk dönem şarihlerden başlayan ve İsfahan Okulu’na kadar devam eden süreçte İran coğrafyasında karşıtlıklar üzerinden ele alınan İşrâkîlik düşüncesi, Mîr Dâmâd ve Mollâ Sadrâ tarafından Meşşâilik ve tasavvuf nazariyesi ile birlikte Şii kelamına uygun olarak yeni bir sentezle ele alınmıştır. Bu sentezin adı Sadrâ tarafından sistemleştirilen “el-Hikmetü’l-Mütealiye” olup Allame Tabâtabâi tarafından günümüz İran’ına aktarılmıştır. Günümüzde bu sentezin aktörlerini İran ve aynı zamanda Batı dünyasının üniversitelerinde ve kültür merkezlerinde görmek mümkündür. Bu çalışma geçmişten bugüne uzanan süreçte İşrâk felsefesinin temel dinamiklerini karşıtlık ve sentez bağlamında ele almaktadır. İşrâk felsefesinin kurucusu olan Sühreverdî’nin kadim İran düşüncesine sık sık başvurması bu felsefenin neredeyse tek kaynağı olduğu izlenimini yaratmışa benzemektedir. Oysa Sühreverdî sadece kadim İran’a değil kadim Yunan’a, Mısır’a ve tasavvuf düşüncesinin belli başlı aktörlerine de sık sık göndermede bulunmuştur. Öte yandan onun kendi felsefesini muhkemleştirmek için ve diğer geleneklerden farkını ortaya koymak için ortaya koyduğu yaklaşımı, radikal yorumlarla diğer gelenekleri dışlaması olarak algılanmıştır. Oysa o, Meşşâî felsefe olmadan kendi felsefesinin asla tam olarak anlaşılamayacağını sürekli tekrar etmiştir. Öte yandan tasavvuf geleneğini olumlamakla beraber İşrâk düşüncesini salt sûfî bir düşünce olarak görmediğini ve aklî-rasyonel yöntemleri dikkate almamız gerektiğini de söylemiştir. Temel yaklaşımı Meşşâî felsefenin ve tasavvuf düşüncesinin belli sınırlar içerisinde kaldığı bu haliyle bazı problemleri çözemediği şeklinde özetlenebilecek olan Sühreverdî’nin temel kaynaklarının İslami referanslar olduğu da unutulmamalıdır. Diğer geleneklerden hem farklı,

¹ Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, mehmetnesim.doru@asbu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3519-7654.
Bu çalışma, 2018-2021 tarihleri arasında Mardin Artuklu Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Ofisi (BAP) tarafından desteklenen MAÜ.BAP.18.EF.004 no’lu “Günümüzde İşrâk Felsefesi (İran Örneği)” adlı proje çıktılarından üretilmiştir.

hem onlardan alan hem de onlara veren bir konumda olarak İshrâk felsefesinin aslında bir "sınır" düşünceye karşılık geldiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İshrâk Felsefesi, İran, Sühreverdî, İsfahan Okulu, Mollâ Sadrâ.

The Development of Israqî Philosophy in Iran in the Context Of Contracts And Syntheses

Abstract

The philosophy of Ishrâq has developed under the influence of different factors since its emergence. The Iran-Shiite hinterland, which is one of the environments which Illuminationism is most common, has succeeded in transforming the Illuminationist philosophy as well as ensuring its continuity. The philosophy of Ishrâq, which was handled through contracts in Iran's geography, starting from the first period commentators of Suhrawardî and continuing until the Isfahan School, was handled with new syntheses in accordance with the Shiite theology, together with the Peripatetic and mysticism theory in the Isfahan School founded by Mîr Dâmâd and Mollâ Sadrâ. The name of this synthesis is "al-Hikma al-Mutaaliyya/transcendent theosophy" systematized by Sadrâ and transferred to today's Iran by Allama Tabâtabâi. Today, it is possible to see the actors of this synthesis in the universities and cultural centers of Iran as well as the Western world. This study deals with the basic dynamics of Israqî philosophy in the context of contrast and synthesis in the process from the past to the present. The strong references made by Suhrawardî, the founder of the philosophy of Israq, to ancient Iranian thought seem to have created the impression that he is almost the only source of this philosophy. However, Suhrawardî made strong references not only to ancient Iran, but also to ancient Greece, Egypt and major actors of Sufi thought. On the other hand, his approach, which he put forward to consolidate his own philosophy and to reveal his differences from other traditions, was perceived as excluding other traditions with radical interpretations. However, he constantly repeated that his own philosophy could not be understood properly without peripatetic philosophy. On the other hand, it should be stated that he does not see the philosophy of Israq as a Sufi thought, on the contrary, we should consider the rational-rational methods. Suhrawardî's basic approach can be summarized as that Peripatetic philosophy and Sufi thought remained within certain limits and could not solve some problems in this way. It can also be said that the philosophy of Ishrâq, in a position that is different from other traditions, taking from them and giving to them, actually corresponds to a "border" thought.

Keywords: Islamic Philosophy, The philosophy of Ishrâq/Illuminationism, Iran, Suhrawardî, School of Isfahan, Mollâ Sadrâ.

Extended Abstract

The main subject of this study is the development of Ishrāq philosophy in Iran, as one of the schools of Islamic philosophy that has maintained its continuity since its emergence. There are contrasts and syntheses in the historical process of this philosophy. Because the philosophy of Ishrāq has been in a kind of relationship with both the Peripatetic philosophy represented by Fārābī and Avicenna, and the Sufi theory represented by Ghazālī and others. The philosophy of Ishrāq has achieved significant success in becoming an independent school, both by revealing its differences from these traditions and by criticizing them. As a matter of fact, the founder of Ishrāq philosophy claimed to combine the rational and intuitive ways of these traditions. The strong references made by Suhrawardī, the founder of the philosophy of Ishrāq, to ancient Iranian thought seem to have created the impression that he is almost the only source of this philosophy. However, Suhrawardī made strong references not only to ancient Iran, but also to ancient Greece, Egypt and major actors of Sufi thought. On the other hand, his approach, which he put forward to consolidate his own philosophy and to reveal his differences from other traditions, was perceived as excluding other traditions with radical interpretations. However, he constantly repeated that his own philosophy could not be understood properly without peripatetic philosophy. On the other hand, it should be stated that he does not see the philosophy of Ishrāq as a Sufi thought, on the contrary, we should consider the rational-rational methods. His basic approach can be summarized as that Peripatetic philosophy and Sufi thought remained within certain limits and could not solve some problems in this way. It can also be said that the philosophy of Ishrāq, in a position that is different from other traditions, taking from them and giving to them, actually corresponds to a "border" thought. It seems possible to say that there is an important methodological difference between Ibn Kammūna and Shams al-Dīn Shahrazorī, the first period commentators of Ishrak who focus on Suhrawardī's Hikmat al-Isahrāq and Talwihāt. Against Shahrazorī's gnostic leanings and strong connection with the religious and philosophical tradition of ancient Iran, Ibn Kammūna seems to have attempted to approximate Ishrāq philosophy to Avicenna philosophy. However, Qutb al-Dīn Shirāzī, who is also one of the early commentators, tried to synthesize these two methodological differences and wrote Sharh al-Hikmat al-Isahrāq, which is a canonical commentary that includes both Aristotelian philosophy and Sufi philosophy. As a matter of fact, this work, which is one of the first period commentaries, has been evaluated in a separate place in the Ishrāq tradition in the Iranian geography. In the process until the 17th century, when the Isfahan School was founded, the focus of attention of the authors who wrote commentaries on the philosophy of Ishrāq, this time, unlike the first period commentators, focused on Hayākil-al-nūr. In these studies, it is possible to talk about a

historical process that develops through opposition. As a matter of fact, Jalal al-Dîn Dawwânî's work *Shawâkil-al-hûr fi sharh-i-Hayâkil-al-nûr* and Dashtakî's refusal against this work named *İshrâqu Hayâkil-al-nûr li keshfi-zulûmâti shewâkil-al-ğurûr* are important in terms of showing that the tradition of opposition continues. Dawwânî and Dashtakî tried to interpret this philosophy with different methods and arguments. Dashtakî's mystical and esoteric interpretations, sometimes on the axis of Shiism, against Dawwânî's Avicenna rational preferences, illuminate this issue. One of the commentaries written in this period is Herevî's *al-Anwâriyya*, which is a Persian translation and partial commentary of *Hikmat al-İshrâq*. This work interpreted the *İshrâq* philosophy in terms of Indian mysticism and Sufi theory, and actually expanded the opposition that had been going on since the early times. In the 17th century, the historical traditions of Islamic philosophy were synthesized in a new style and method in a new intellectual environment established by Mir Dâmâd and Mollâ Sadrâ in Isfahan. The unifying and transforming power of this new method was undoubtedly Shiism. Avicenna's Peripatetic philosophy, Ibn al-Arabî's Sufi theory and Suhrawardî's *İshrâk* philosophy were synthesized and brought together in the Shiite basin. Molla Sadrâ named this method "*al-Hikma al-Mutaaliyya/transcendent theosophy*". Accordingly, the subject of existence and nature, the problem of the priority of existence to the essence, the problem of definition, "huzûrî and husûlî knowledge", Platonist ideas and approaches to the realm of imagination are discussed within the framework of this new synthesis. This framework put forward by Molla Sadrâ continued in his own time and after him, in fact, it was carried to modern Iranian thought through the famous philosopher of the Qajars period, Mollâ Hâdî Sabzawârî. Although it is possible to say that in the Pahlavi dynasty in the modern Iranian period, a separate importance was given to *İshrâq* philosophy in order to break the madrasahs and Islamic influence in the society, since it carries the elements of the pre-Islamic Iranian tradition, it is possible to say that the main effect is the Sadrâist approach. It is seen that this influence carried over to Iranian madrasahs and then to Iranian universities on Allâma Tabâtabâi. Besides Tabâtabâi, Khomeinî and Mutahharî also supported this project. Many actors who have been their students represent the synthesizing philosophy of Sadrâ in Iran today. In summary; The philosophy of *İshrâq* has progressed through oppositions in the historical process and has reached the present day by being synthesized with other traditions by Sadrâ. The philosophy of *İshrâq* is one of the most important Islamic philosophical schools, which is considered today both in Iran, in the Islamic world, and even in the Western world, with its continuous, dynamic and transformative effect.

Giriş

Sühreverdî (ö. 1191)'nin tartışmasız en büyük öncüsü olduğu İshrâk felsefesi günümüze kadar mevcudiyetini sürdüren bir gelenek oluşturmuş İslam felsefesinin nadir ekollerinden biridir. Sühreverdî'nin döneminde birçok tartışmaya konu olan ve bazen siyasi çekişmelere de malzeme yapılan İshrâk felsefesinin tarihi süreçte Anadolu, Azerbaycan ve Sünni ulema arasında yaygınlaştığı gibi belki de bundan daha fazla İran coğrafyasında ve Şii hinterlandında geliştiği söylenebilir.²

İshrâkiliği önemli kılan en önemli faktörlerden biri İslam dünyasında felsefenin bir gelenek oluşturduğunun somut bir örneğini oluşturuyor olmasıdır denilebilir. Bazı istisnalar dışında genelde İslam felsefesi tarihlerinde ve oryantalistlerin çalışmalarında İbn Rüşd (ö. 1198)'den sonra felsefi çalışmaların tamamlandığı ya da durakladığı yönündeki iddialara karşı bir cevap niteliğinde 13. yüzyıldan günümüze İshrâk felsefesi ile ilgili çalışmalar gösterilmektedir (Corbin, 2010: 355; Ziyaî, 1372: 23-24). Hatta bu cevap sadedinde tarz ve karakter olarak gerçek anlamda bir İslâm felsefesinin İbn Rüşd'ün ölümünden önce değil bilakis ondan sonra Şii-İslam hinterlandında geliştiği ve bu geleneğin 17. yüzyılda İsfahan okulunda zirveye ulaştığı ve kesintisiz bir biçimde günümüze kadar devam ettiği dahi iddia edilmiştir (Izutsu, 2003: 77). Bu çerçevede değerlendirildiğinde Sühreverdî'nin kurucusu olduğu İshrâkiliğin Batı dünyasında neredeyse hiç bilinmemesine karşın Doğu-İslam havzasında Meşşâiliğin eski gücünün zayıflamasıyla oluşan boşluğu İbnü'l-Arabi (ö. 1240)'nin tasavvuf felsefesiyle birlikte doldurduğu ve özellikle Şii havzada büyük bir nüfuzla sahip olduğu görülmektedir (Nasr, 1990b: 433).

İslam düşüncesinde skolastik, tekçi ve dışlayıcı yönleri bulunan Aristotelyen felsefeye karşı Sühreverdî'nin felsefesinin bir tepki içinde olduğu anlaşılıyor ki, onun yeni, özgün ve kapsayıcı olduğunu iddia ettiği ve adına “Hikmetü'l-İshrâk” adını verdiği bir yeni paradigmadan bahsedilebilir. Bu çerçevede Sühreverdî'nin Aristotelesçi geleneği de dışta tutmayarak hermetik gelenekleri, kadim İran düşüncesini ve Hind mistisizmini sentezleyerek yeni bir sistem kurduğu söylenebilir (Ziyaî, 1372: 27). Böylelikle İshrâk felsefesinin, sezgisel ve mistik tecrübeye önem ve öncelik verse de burhanî ve nazarî felsefe ve yönelimleri dışarıda bıraktığını iddia etmek zor görünmektedir. Başka bir ifadeyle Sühreverdî, İshrâk felsefesini salt zevkî hikmet üzerine kurmadığı gibi aksine hem

² Bu konu çalışmamızın sınırları dışında kalsa da İshrâk felsefesinin sadece İran coğrafyasında değil aynı zamanda Osmanlı ve Hindistan hinterlandında da etkili olduğunu söylemek gerekir. Nitekim “Mardin İshrâk Günleri” projesi kapsamında ele alınan çalışmada Müstakim Arıcı'nın İshrâkiliğin Osmanlı'daki etkileri ile ilgili detaylı çalışmasına işaret etmekte fayda bulunmaktadır. Osmanlı döneminde İshrâkiliğin seyri için bkz. Arıcı, 2018: 21-30; 2018b: 1-48. Ayrıca İshrâkiliğin Hindistan'daki etkileri için bkz. Razavi, 1997: 137-139; Rizvi, 2011: 9-23.

bahsî hem de zevkî felsefelerin ikisini de mündemiç bir özel düşünce olarak görmektedir. Nitekim *Kitâbu'l-meşârî' ve'l-mutârehât* adlı eserinin girişinde bahsî felsefede mahir olmayanların *Hikmetü'l-ıshrâk* eserini anlayamayacağını ve söz konusu eserinin yine bahsî felsefeye ayrılan *Telvîhât* eserinden sonra okunması gerektiğini ifade etmiştir (Sühreverdî, 2001b: 194). Dolayısıyla Sühreverdî'nin Meşşâî filozoflara olan eleştirisinden onun nazar ve burhan yollarına muhalefet ettiği sonucunun çıkarılması doğru değildir (Dînânî, 1421: 48).

Öte yandan Sühreverdî'nin İshrâk felsefesinde tasavvuf düşüncesinin de önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Ona göre İslam düşüncesinde Sûfiler hem Aristoteles öncesi Yunan hikmetinin hem de kadim İran dinlerinin varisleridir. Sühreverdî, “Pisagoryen” ve “Hüsrevânî” tarzda olan iki hikmet türündeki seyr-i sülûk nurlarının İslam dünyasına aktarılmasının Sûfiler üzerinden gerçekleştiğini iddia etmektedir. Ona göre Pisagorcu hikmet, Zünnûn-u Mısrî ve ondan Sehl-i Tüsterî'ye geçmiş; Hüsrevânî hikmet ise Bayezid-i Bistâmî'ye ve ondan Hallac-ı Mansûr ve sonra Ebu Hasan el-Harekânî'ye geçmiştir (Sühreverdî, 2001b: 503).

Böylelikle, Sühreverdî aslında İslam düşüncesinde mevcut karşıt paradigmalardan bir felsefe değil aksine bu paradigmaları birleştiren, eksikliklerini ve yanlışlarını telafi eden, yeniden yorumlayan bir yaklaşımla İshrâk felsefesini temellendirmiş gözükmektedir. Sühreverdî sonrası İshrâkî gelenekte ise karşıtlıklar ve sentezler üzerinden eğilimlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim İlk dönem şârihlerinden İbn Kemmûne (ö. 1284) ve Şemsuddîn Şehrezorî (ö. 1288)'nin birbirinden farklı yaklaşımları, bu iki yaklaşımı sentezleyen Kutbuddîn Şîrâzî (ö. 1311)'nin çalışmaları takip etmiş, Safevîler zamanında kurulan “İsfahan Okulu”ndan önce Celâleddîn Devvânî (ö. 1501)'nin sentez çalışmalarına karşılık Giyâseddîn Deştakî (ö. 1541)'nin karşıt tezleri ortaya çıkmış yine aynı dönemde Muhammed Şerif Nizamuddin Ahmed el-Herevî farklı bir paradigma üzerinden İshrâkîliği yorumlamıştır. İsfahân Okulunda ise Mîr Dâmâd (ö. 1630-31)'ın ve Mollâ Sadrâ (ö. 1640)'nın İshrâk felsefesi dahil Meşşâî ve Sûfî yaklaşımları başka bir ifadeyle Sühreverdî, İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî ekollerini şiiilik potasında bir araya getirme çalışmaları olmuş ve Kaçarlar döneminde Mollâ Hâdî Sebzevârî (ö. 1872)'nin eliyle bu yaklaşım muhkem hale getirilmiştir. Modern İran döneminde ise Mollâ Sadrâ okulu, Allâme Tabâtabâî (ö. 1981) üzerinden “el-Hikmetü'l-Mitealiye Okulu” olarak devam ederek bugüne kadar gelinmiştir. Bu çalışmada bu dönemlerde ortaya çıkan yaklaşımlarda İshrâk felsefesinin izleri sürülecektir.

İshrâkîliğin ilk dönem şârihlerinden bugün kadar devam eden bu kronolojiyi tarihsel olarak geniş bir analize tabi tutmak elbette bu çalışmanın sınırlarını aşan bir genişliğe sahiptir. Ancak elinizdeki çalışma literatüre bir katkı sunma iddiasında olduğu için bu tarihsel kronolojinin genel hatlarının izini sürmekle sınırlıdır. Böylece ülkemizde son zamanlarda gelişen ve ilgi duyulan İshrâkîlik çalışmalarına mütevazî bir katkıda bulunmak gayesiyle ele alınan bu çalışma, İran hinterlandındaki İshrâkîlik ile sınırlı tutulmuştur.

1. İlk Dönem Şârihleri (13.yüzyıl)

Sühreverdî'nin trajik bir biçimde öldürülmesinden sonraki yüzyılda *Hikmetü'l-İşrâk* ve *Telvîhât* adlı eserleri üzerine bir şerh geleneğinin başladığı görülmektedir. Sonraki dönemlerde bu şerh geleneğinin devam ettiği ve günümüze kadar İran ilim havzalarında üzerinde mütalaa edildiği söylenebilir. Sühreverdî'nin ölümünü takip eden ilk yüzyılda eserleri üzerine üç önemli müellif tarafından şerhler yazılmıştır. Bu müellif-şârihler İbn Kemmune, Şemsuddîn Şehrezorî ve Kutbuddîn Şîrâzî'dir.

Bu üç şârihin çalışmalarının Sühreverdî'nin çalışmalarındaki ikili yapıyı analiz ederek İşrâkî bir ekol oluşturma yönünde bir başarı elde ettiği söylenebilir. İkili yapıdan kasıt şudur: İlki Sühreverdî'nin *Telvîhât*, *Mukavemât*, *el-Meşâri'* ve *l-mutârahât* gibi bir kısım çalışmalarında peripatetik çizgiye olan yakınlığıdır. İkincisi ise *Hikmetü'l-İşrâk* eserinde sergilediği alternatif bir felsefe oluşturma çabasıdır (Şehrezorî, 1372: 19; Şîrâzî, 2002: 14). Esasında bu kavgayı Sühreverdî'nin bizzat kendisi vermiş ve felsefesinin Aristotelesçi olmaktan çok Platoncu olduğunu söylemiştir (Sühreverdî, 2001a: 10). Bununla beraber bir eserindeki vurgunun bir başka eserinde farklı bir vurgu ile uyuşmaması ayrıca bazı hususlarda muğlak ifadelerle başvurması Sühreverdî'nin felsefesini kendisinden sonraki dönemde tartışma zeminine çekmiştir.

Bu tartışmaya yakından bakıldığında ilk iki şârih olan Şehrezorî ve İbn Kemmûne'nin İşrâk felsefesini alımlama biçimlerinin birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Kaba hatlarıyla söylemek gerekirse, Şehrezorî İşrâk felsefesini gnostik ve mistik bir temel üzerinden alımlama yolunu tercih ederken, İbn Kemmûne İşrâk felsefesini ve bu bağlamda kullanılan alegorik dili ısrarla felsefi bir düzleme çekme iradesini gösterir. Bunun sebebi kanaatimizce iki müellif şârihin felsefi-entelektüel çevrelerinde ve formasyonlarında aranmalıdır. Nitekim İbn Kemmûne Bağdat ve Merağa gibi dönemin önemli kültür merkezlerinde İbn Sînâ, Fahreddîn Râzî (ö. 1210) ve Nasiruddîn Tûsî (ö. 1274) gibi filozof ve kelimcilerin etkisinin hissedildiği entelektüel çevrelerden beslenmişken; Şehrezorî'nin kadim İran geleneğinin önemli gnostik ekollerinin ve Sâbîlik gibi akımların etkilerinin en çok hissedildiği Şehrezor bölgesi ve hinterlandında yetişmiş olması onların Sühreverdî'yi yorumlama biçimlerinin farklılığına etki ettiğini düşündürmektedir.

1.1. Şemsuddîn Şehrezorî

Sühreverdî'nin İşrâk felsefesini gelenekselleştiren en önemli filozof ve şârih Şehrezorî'dir. Onun *Nüzhetü'l-ervâh* adlı felsefi biyografik eseri ile Şeyhü'l-İşrâk'ın temel eserine yazdığı *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk* ve *Telvîhât* adlı eserine yazdığı *et-Tenkîhât fi Şerhi't-Telvîhât* şerhleri önem arz etmektedir. Ayrıca *eş-Şeceretü'l-ilahiyye* adlı eseri de Sühreverdî'nin İşrâk felsefesinin temel ilkeleri, problem ve kavramları ile metodolojisinin gelenekselleşmesi adına önemli bir çalışma olarak kabul edilmektedir (Ziai, 1996: 468-469).

Şehrezorî'nin Sühreverdî'ye dair en öncelikli ve önemli kaydı onun bahsî ve zevkî hikmeti sentezlemesi şeklinde olmuştur. Sühreverdî'nin zevkî hikmeti müşahede ve mücahede gibi ruhsal yöntemlerle elde ettiğini, bahsî hikmeti ise özellikle *el-Meşâri' ve'l-mutârahât* adlı eserinde Meşşâî felsefeye dair eleştirel yaklaşımında ortaya koyduğunu ifade eden Şehrezorî, Şeyhü'l-İshrâk'ın düşüncelerinin metodik bir araştırma sonucu elde edilmediği salt nefsin soyutlanması ile söz konusu düşüncelere ulaşıldığına işaret eder. Şehrezorî'nin gözünde Sühreverdî ne salt araştırmaya dayalı filozofların yolunu ne de salt keşfe dayalı sufilerin yolunu benimsemiş olup onun gerçek dehasının bu iki yolu birleştirmesi olduğunu, bu sebeple diğerlerinden üstün olduğunu söyler. Nitekim Sühreverdî de kendisi ile İbn Sînâ arasında bir mukayese yapıldığında bahsî felsefede eşit veya ondan üstün olduğunu ama zevkî felsefede, keşf ve müşahedede ise kendisinin tartışmasız daha üstün olduğunu ifade ettiğine dikkat çeken Şehrezorî, Sühreverdî'ye olan hayranlığını ortaya koyar (Şehrezorî, 1988: 381).

Şehrezorî *Şerhu Hikmetü'l-İshrâk*'ın girişinde bilgiyi zevk ve keşfe dayanan ile araştırma ve nazara dayanan bilgi olmak üzere iki kısma ayırmış, ilkinin bir fikir ve kıyas delilinin düzenlenmesiyle veya bir tanımla değil ilahî bir inayetle nefsin bedenden soyutlanması ve işrâkî nurlarla gerçekleştiğini, daha önce Sühreverdî'nin de *Hükmetü'l-İshrâk*'ın girişinde bahsettiği Aristoteles'ten önce yaşayan Ağasazimun, Hermes, Empedokles, Pisagor, Sokrates ve Platon gibi çok az sayıda filozofun bu bilgiye sahip olduğunu söylemiştir. Ona göre zevkî felsefeye dair emekleri çok olsa da bu filozoflar bahsî felsefeye bigane kalmamışlar ve hatta bazı meselelerde bahsî felsefenin öncüsü Aristoteles'ten bile daha başarılı olmuşlardır. Şehrezorî'ye göre Aristoteles zevkî felsefenin elde edilmesinin önünde engel olan araştırma, kayıt altına alma, red ve kabul, soru ve cevap gibi yöntemlere çok başvurduğundan yakın bir zamana kadar zevkî felsefenin zayıflamış ve gerilemiş olduğunu ama bahsî felsefenin ise arttığını ve geliştiğini ifade etmiştir. Ancak ona göre salt araştırmaya dayalı felsefeye itiraz eden ve gerçek hikmetin hakkını veren, "tüm filozofların ve müteallih hakimlerin özü", "öncekilerin ve sonrakilerin en üstünü", "melekut alemiyle desteklenen" Şehabeddîn Sühreverdî'nin gelişiyile birlikte saadet yıldızı parlamış ve hikmet sabahı ortaya çıkmıştır (Şehrezorî, 1372: 4-6).

Öte yandan Şehrezorî Sühreverdî ile ilgili muarızların görüşlerine de yer vererek onları eleştirmiş, Sühreverdî'yi Anadolu'da -Silvan/Meyafarkin ve Mardin'de- iken ateşperestlik, simyacılık, sihir ve peygamberlik iddiası ile itham eden yaklaşımlara karşı durarak onun tecrîd ehlinde bir hakim olduğunu söylemiştir. Sühreverdî'nin trajik ölümü ile ilgili rivayetleri aktardıktan sonra Şehrezorî onun Şafii mezhebine mensup olup fıkıh, hadis ve usûl ilimlerinde üstün bir zekaya sahip olduğunu da ifade etmiştir (Şehrezorî, 1988: 376-381; a. mlf., 2015: 864-876).

Buraya kadar Şehrezorî ile beraber diğer iki şârihin de ittifak içinde olduğu ve İshrâk felsefesinin özgün tarafının söz konusu iki felsefi yaklaşımı uzlaştırmak olduğu söylenebilir. Ancak Sühreverdî'nin felsefesinde hangi yönün baskın olduğuna dair tespitler yapıldığında ise şârihlerin arasında farkların da ortaya çıktığı söylenebilir.

Şehrezorî için Sühreverdî'nin fikri özgürlüğünün temeli sufilere olan yakınlığından gelmektedir. Bu çerçevede Şehrezorî'nin Sühreverdî'yi ve onun İshrâk felsefesini felsefi tarzda ifade etmekten ziyade başta İran ve Hind olmak üzere kadim hikmet geleneklerinin nosyonları ile ifade edip açıklama yönelimini tercih etmiş olduğu görülmektedir. Buna göre Şehrezorî, Meşşâî felsefenin ontolojik varlık alanlarına misal alemini ekleyen Sühreverdî'nin teşebbüsünü yeniden adlandırmak ve canlandırmak suretiyle oldukça fantastik bir yönelim ortaya koymuştur. Adına “orta alem” dediği bu düzlemi, zamansal ve mekânsal olanın dışında ve insan aklının tecrübe edebileceği sınırlara uzak tutarak hayalin konusu yapmak suretiyle açıklar. Platoncu idealardan farklı olarak hayalin nesnelere biçiminde resmedilen ve gerçekliği iddia edilen bu suretler aleminde; ona göre nur ve zulmetin, bu dünyada görülen bedenlerin suretlerinin, cinlerin, şeytanların ve meleklerin, cennet ve cehennemin, doğaüstü durumların olduğu bir alan olup “mekansız mekanın” ve “zamansız zamanın” nesnelere olduğundan hayali olarak görülebilir. Bunu rasyonel ispat yöntemleri ile değil ezoterik yöntemler olan aktif tahayyül, keşif ve müşahade ile tecrübe etmek mümkündür. Ziyai'ye göre Şehrezorî'nin bahsettiği bu “mundus imaginalis” alan bir tür sentezlere yol açtığı ve İslami kavram ve şahsiyetler ile kadim İran'ın epik ve dini şahsiyetleri ile beslendiği için ileride Şii düşüncenin felsefesini etkileyecektir (Ziai, 1996: 479-482).

1.2. İbn Kemmûne

İbn Kemmûne'nin İshrâk felsefesini alımlama tarzının ise, mistisizm ve alleogrizme kaçmadan bir seyir çizdiği görülmektedir. İbn Kemmûne'nin yaklaşımını Sühreverdî'nin Meşşâî felsefeye yönelttiği eleştiriler veya ıslah çabasını ilimlerin yeniden sınıflandırılması, mantıkta tanım meselesi, huzûrî bilgi ve mahiyetin önceliği meselelerinde felsefi literatürün imkan ve sınırları içerisinde daha açık ve anlaşılır kılmak şeklinde ifade etmek mümkündür (Ziai, 1996: 487-492).

Şehrezorî'nin şerhinden farklı bir metodoloji sergilediği *et-Tenkîhât fi Şerhi't-Telvîhât*, hem kendi döneminde hem de kendisinden sonraki dönemlerde etkili olmuştur. Sadece İbn Kemmûne'nin yetiştiği Bağdat'ta değil İran coğrafyasının önemli ilim merkezleri olan İsfahan, Meşhed, Nefes ve Tebriz gibi Şii hinterlandında etkili olan bu şerh, asırlar boyunca Şehrezorî'nin şerhi ile mukayese edilmek suretiyle medreselerde mütalaa edilmiştir (Pourjavady & Schmidtke, 2006: 29).

İbn Kemmûne'nin Şeyhü'l-İshrâk'ın eserleri üzerine doğrudan şerhinin yanı sıra ayrıca insan, tabiat ve Tanrı hakkında yazdığı *el-Cedîd fi'l-hikme* adlı eserinde de mantık, fizik ve metafizik alanındaki birçok konu İshrâkî bir bakış açısıyla kaleme alınmıştır. İbn Kemmûne'nin en önemli ve etkili tesirinin çağdaşı olan Kutbuddîn Şîrâzî'nin eserlerinde görüldüğü söylenebilir.³

1.3. Kutbuddîn Şîrâzî

Kutbuddîn Şîrâzî'nin diğer şârihlerden farklı tarafı, dönemin en önemli filozof ve sûfleri ile daha fazla ilişki içinde olmasıdır denilebilir. Merağa'da Nasireddîn Tûsî'nin iltifatlarına mazhar olmuş, Cüveyn'de Necmeddin Kâtibî Kazvinî (ö. 1277)'den dersler almış ve Konya'da Mevlânâ Celeddîn (ö. 1273) ve Sadreddîn Konevî (ö. 1274) ile teşrik-i mesaide bulunarak ikincisinden hadis dersleri almış, Sivas ve Malatya'da müderrislik yaparak fıkıh dersleri vermiştir. Şîrâzî, ilmi seferleri sırasında hem Sühreverdi'nin talebeleri ile hem de İbnü'l-Arabî'nin takipçileri ile ilmi alışverişlerde bulunmuştur (Muhakkık, 2002: 15). Bu sebeple Kutbuddîn Şîrâzî'nin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesi ile Sühreverdi'nin İshrâk felsefesini sentezleyen ilk kişi olduğu iddia edilmektedir (Nasr, 1990b: 433).

Hikmetü'l-İshrâk'a yazdığı şerhin başında Kutbuddîn Şîrâzî İshrâk felsefesini keşf üzerine kurulan felsefe veya İnanlıların doğu felsefesi olarak açıklar, bu felsefenin temayüz eden hususiyetinin mistik yöntemler üzerine kurulmuş olmasını gösterir. Bu isimlendirmenin soyutlandığında nefse doğan akli nurlar ve parlıtlar anlamında 'İshrâk' olduğunu ifade eder. Bu felsefenin sadece İnanlı hâkimler tarafından değil dayanakları burhan ve araştırma olan Aristoteles ve taraftarları hariç kadim Yunan'ın büyük filozofları tarafından da paylaşıldığını sözlerine ekler (Şîrâzî, 2002: 11).

Şîrâzî'ye göre İshrâkî hikmeti elde etmenin yolu, bedensel işlerden yüz çevirip ilahî alem ve bazı melekûtî akıllar olan nursal varlıklarla ittisalden geçer. Bu ise, halvet durumu olup ancak duyulur ve cismani araçları terk edip zihni vehim ve hayalden temizlemekle mümkündür. Şîrâzî'ye göre bu, sufilerin eserlerinde geçen mertebelerdir. Aksi takdirde vehim ve hayalin işlediği boş bir evde olmak halvet değil olsa olsa firkattir (Şîrâzî, 2002: 12).

Ona göre ilk ilke, akıllar, nefisler ve nurlar hakkındaki kesin bilgi bizatihi keşf ve zevke dayanan 'ıyan bilgisi olup burhanla elde edilen bilgi değildir (Şîrâzî, 2002: 14-15). Bu bilgiye ulaşan Hermes, Pisagor, Sokrates ve Platon gibi filozoflar düşüncelerini alegorik bir dille ifade etmişlerdir. Bunun sebebi ise; fikir gücünü bilemek, Tanrı'nın kutsal metinlerinde olduğu gibi herkesin anlamasını sağlayarak; havassın batınından, avamın ise zahirinden yararlanmasının önünü açmak, bir kısım insanların yanlış anlama ihtimali sebebiyle düşmanlıklarının

³ İbn Kemmûne'nin Şîrâzî'den başka etkilediği isimler arasında 14. ve 15. Yüzyıl filozofları arasında yer alan Tacu'd-Dîn el-Kirmanî, Nasiruddîn el-Kâşî el-Hillî, Şemsuddîn Muhammed İbn Mübarekşâh el-Buhârî (ö. 1359'dan sonra), Celeddîn Devvânî ve Giyaseddîn Deştêkî gibi isimler yer almaktadır. (Pourjavady&Schmidtke, 2006: 35-42).

önünü kesmek ve avama her şeyi sarahaten açıklamamak gibi herhangi bir seçenek olabilir (Şîrâzî, 2002: 16).

Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinde sergilenen felsefenin nur ve zulmet hakkında Camasf, Ferşavşir, Bozorgmihir'in yolu olan bir kaide üzerine bina edildiğini söyler. Şîrâzî “doğuluların kaidesi” ifadesini İran hakimlerinin biri nur diğeri zulmet olan iki ilkenin, zorunlu ve mümkün varlığın sembolik karşılığı olduğunu kaydeder. Ona göre nur, Zorunlu Varlık için kullanılır ve zulmetten kasıt da mümkün varlık olup gerçek bilgilerin sahibi olan hiçbir İran hâkiminin ilk ilkenin iki olduğunu söylemediğini de ekler. Böylelikle Şîrâzî, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* eserinde Kiyumers, Feridun, Keyhüsrev ve Zerdüşť gibi kadim İran hâkimlerinin yolunu tekrar dirilttiği ve yukarıda adı geçen Yunan filozoflarının da bu zevkî bilgiye sahip olduğu, İran ve Yunan topluluklarının hikmet düşüncesinde tam bir muvafakat içerisinde buldukları tespitinde bulunur. Ona göre iktidarlarını kaybetmeleri ve İskender'in onların eserlerini yok etmesi sebebiyle zamanla bu felsefi gelenek zayıflamış ama Şeyhü'l-İşrâk bu geleneği tekrar ihya etmiştir. Ayrıca Sühreverdî'ye uygun olarak bu felsefenin iki ilke kabul eden Mecûsîlerin ve iki Tanrı kabul eden Mânî'nin ilhadı olmadığını söyler ve buna İslam mezheplerinden iki ilke kabul eden Kaderiyye ile iyilik ve kötülük tanrısı şeklinde iki tanrı kabul eden Seneviyye (düalizm) ekollerini de ekler (Şîrâzî, 2002: 17).

Şîrâzî'ye göre bilginler -Sühreverdî'nin tasnif ettiği üzere- temelde üç ana grupta değerlendirildiğinde; ilki, sadece zevk ve keşf ilimlerinde uzman olup (müteellih) bahsî felsefede bir payı olmayan Ebu Yezid Bistamî, Sehl İbn Abdullah Tüsteri ve Hallac-ı Mansur gibi sûfiler, sadece bahsî felsefede uzmanlaşmış zevkî meselelerden mahrum olan meşşâîler, üçüncüsü hem zevkî hem de bahsî felsefede uzman olan müteellih filozoflar olmak üzere ele alınabilir. Ona göre bu sonuncu kısma giren Sühreverdî'den başka biri olmamıştır (Şîrâzî, 2002: 21).

Buradan hareketle, Şîrâzî'nin Şehrezorî ve İbn Kemmûne'yi yakınlaştırmak, İşrâkîliği Meşşâî ve Sûfî çizgi arasında değerlendirmek suretiyle bu üç düşünce geleneği arasında güçlü köprüler kuran sentezci bir şârih olduğunu söylemek mümkündür. O hem ilkinden hem de ikincisinden yararlanarak İşrâk geleneğinde neredeyse resmi bir metin oluşturmuştur. Bu sebeple Şîrâzî'nin şerhinin daha kalıcı ve sürdürülebilir olduğu görülmektedir. Nitekim İşrâkîlik üzerine araştırma yapan modern yorumculara göre Şîrâzî'nin görüşleri Şii hinterlandında ortaya çıkan İşrâkî gelenekte en fazla ciddiye alınan yaklaşım olup *Hikmetü'l-İşrâk* şerhi uzun asırlar boyunca mütalaa edilmiş, Kaçarlar döneminde medreselerde öğrenciler tarafından adeta kanonik bir el kitabı olarak kabul edilmiş ve nihayet Mollâ Sadrâ tarafından özel olarak çalışılmış ve üzerine haşiye yazılmıştır (Nasr, 1997: 80; Corbin, 2013: 126). Şîrâzî'nin böylelikle iki hikmet geleneği ve bu geleneklerin hakikat anlayışını birleştirerek Sühreverdî'nin İşrâk felsefesini devam ettirmiş ve sonraki dönemlere aktarmış bir filozof olduğunu söylemek gerekir.

2. İsfahan Okulundan Önceki İshrâk Çalışmaları (14. yüzyıldan 17.yüzyıla kadar)

İlk dönem şârihlerinin çalışmaları sonraki dönemlerde Sühreverdî'nin eserlerini şerh eden şârihler ve onun eserlerinden etkilenen İshrâkî eğilimli filozoflar üzerinde güçlü bir iz bırakmıştır. Sühreverdî'nin eserlerinin en çok iz bıraktığı ve İslam düşüncesinde yeni bir paradigma üzerinden felsefi açılımlar yapan İsfahan okuluna gelinceye kadarki süreçte Süreverdî'nin İshrâk felsefesi ve bu felsefenin yorumları kesintisiz bir biçimde özellikle Şii düşüncenin hakim olduğu İran coğrafyasında devam etmiştir.

İsfahan okulundan önce bu okulun entelektüel ve felsefî zeminini hazırlayan İshrâk felsefesinin aktörlerinden bahsetmek gerekir. 14. ve 15. yüzyıllarda İbnü'l-Arabî felsefesini Sadreddîn Konevî üzerinden alan İbn Türke İsfahânî (ö. 1432) yazdığı *Temhîdu'l-kavâ'id* adlı eserinde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini felsefî olarak ele alan bir yaklaşım sergilemiştir ki bu çalışma kendisinden sonra Şii takipçileri için bir mihenk taşı oluşturmuştur. Nitekim Şii tasavvufunun en önemli örneklerinden biri olarak kabul edilen *Camî'u'l-esrâr* adlı eserin yazarı Haydar Amulî (ö. 1385'ten sonra), *Kitâbu'l-muclî*'nin müellifi Şii-İshrâkî bir düşünür olarak kabul edilen İbn Ebi Cumhûr el-Ahsâî (ö. 1501'den sonra), *Meşâriku'l-envâr*'ın sahibi Receb Bursî (Ö. 1410-1411) gibi filozoflar Şii-İshrâkî on iki imam doktrinini felsefî, tasavvufî ve İshrâkî epistemoloji ve nosyonlarla temellendirmeye çalışmışlardır (Nasr, 1986: 6/660; Razavi, 1997: 124; Corbin, 2010: 375; a. mlf., 2013: 131-134).

13. yüzyılda başlayıp 14. ve 15. yüzyıllarda Şii ulemanın İshrâk felsefesine dair çalışmaları ile devam eden İshrâkî gelenek 16. yüzyılda etkisini daha da artırarak İsfahan okulunu hazırlamıştır. Şeyhü'l-İshrâk'ın *Heyâkilü'n-nûr* eserine yazılan Celaleddîn Devvânî'nin *Şevâkilü'l-hûr fi şerhi Heyâkilü'n-nûr* ve Giyaseddîn Mansûr Deştakî'nin *İshrâku Heyâkilü'n-nûr li keşfi zulûmâti şevâkili'l-ğurûr* adlı şerhler, İran medreselerinde uzun süre mütalaa edilen önemli çalışmalardır. Öte yandan 16. yüzyılda yazılan İshrâkî şerhler arasında Vedûd Tebrizî'nin *Elvâh-ı 'imadiye şerhi* (1524) ile Necmeddin Mahmûd Tebrizî'nin *Hikmetü'l-İshrâk Şerhi* bugün çok iyi bilinmeyen şerhler arasındaki yerini almıştır. Yine aynı dönemde yazılan ve muhtemelen yüzyılın son şerhi olan Hindistan alt kıtasında Şah Ekber (ö. 1605)'in dinlerin aşkın birliği projesi üzerinde etkili olduğu düşünülen Muhammed Şerif Nizamuddin Ahmed el-Herevî'nin *Hikmetü'l-İshrâk*'ın Farsça tercüme ve şerhi olan *Envâriyye* (1600) adlı eseri de önem arz etmektedir. *Hikmetü'l-İshrâk*'ın mukaddime ve ikinci bölümün büyük bir kısmı üzerine yazılan bu şerh, Hind mistisizminin etkisiyle ve tasavvufî bir çerçevede ele alınmıştır (Ziyâî, 1372: 13). Bu çerçevede İshrâk felsefesinin Şah Ekber'in kurmaya çalıştığı meta-dinî projesine uygun olduğu ifade edilerek, Ekber'in çevresinin İshrâkî öğretilerden etkilenen kişilerden oluştuğu iddia edilmiştir (Corbin, 2010: 380; a. mlf., 2013: 127).

2.1. Devvânî ve Deştakî'nin Heyâkilü'n-Nûr Şerhleri

Devvânî ve Deşteki ikilisi İşrâk felsefesinin o dönemde anlaşılması ile ilgili ortaya çıkan problemler ve yöntem sorunları etrafında ön plana çıkmıştır. Bu ikili arasındaki ihtilaf ilk dönem şârihleri olan İbn Kemmûne ve Şehrezorî arasında meydana gelen yönetsel farklara benzemektedir.

Devvânî ve Deşteki'nin *Heyâkîlu'n-nûr* şerhleri iki farklı paradigmanın bir arada ele alınması için önemli bir fırsat olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan bakıldığında bu iki şârihin farklı tarz, üslup ve yöntemleri birbirini tamamlayan yaklaşımlar olarak görülmelidir. Nitekim “Mardin İşrâk Günleri” projesi çerçevesinde bu konuya hasredilmiş bir çalışmaya imza atan Mehmet Fatih Aslan da Devvânî ve Deşteki'nin beraber ele alınıp değerlendirilmesinin zorunluluğunu ifade etmiştir (Aslan, 2018: 211).

Devvânî ve Deşteki arasında meydana gelen *Heyâkîl'in* farklı yorumlanması meselesi esasında Sühreverdî'nin ana metninde ve ilk dönem şârihlerinin tartışmalarında geçen bahsî ve zevkî hikmete yapılan vurguda kendini göstermektedir. Bu tartışmalarda bahsî yönü ağır basan bir yaklaşım diğer yaklaşım tarafından eleştirilmekte veya tersi olmaktadır. Nitekim Deşteki de Devvânî'yi bu yönüyle itham etmekte ve onun zevkî meselelerde yetersiz olduğu için Sühreverdî'yi anlamadığını dile getirmektedir (Deşteki, 2003: 27).

Devvânî ile Deşteki'nin *Heyâkîlu'n-nûr* üzerine ortaya koydukları farklı yorumları eserin ana karakterini taşıyan nur'un metafizik ve epistemik anlamlarında yatmaktadır. Bilindiği üzere Sühreverdî'nin eseri “يا قَيُّومُ أَبَدْنَا بِالنُّورِ وَتَبَّتْنا / Ya Kayyûm! Bizi nur ile te'yid, nur ile tesbit, nur ile tahşir eyle!” diye başlamaktadır (Sühreverdî, 1355: 8). Burada nur ile ilgili geçen üç durum “teyîd”, “tesbît” ve “tahşîr” kavramları Devvânî'ye göre bilgi ve derecelerine işaret etmektedir. Ona göre nur, onunla eşyanın hakikatlerinin ortaya çıktığı bilgidir. Buna göre “bizi nurla teyîd et/destekle” ifadesinden maksat bilgi ya da soyut/mufarık akıllardır. Çünkü soyut akılların hakikati de İşrâkîlere göre nur olup nefsin yetkinliği onlarla manevi bir biçimde ittisal etmekle mümkündür. Bu ittisalin neticesinde nefse bilgi taşmaktadır. “Bizi nur ile tesbît et/nur üzere sabit kıl” ifadesinden maksat ise, üç anlamlı bir varyasyondur. İlki yakîn derecesine ulaşmak, vehim ve şüpheden arınmak için gerekli şartların yani ilimle amel etmenin gerekliliğini; ikincisi, yüce nurlardan taşan hakikatlere ulaşmada ittisal durumunun devamını ya da bu mümkün değilse en azından bunu bir meleke haline getirmenin gerekliliğini; üçüncüsü ise bunun devamını içerir. Devvânî'ye göre Sühreverdî'nin “bizi nura tahşîr eyle/doğru ilet” ifadesinden de nurun ikinci anlamı olan kamil nefislerin bedenden ayrılması ve yüce ilkelerle birleşmesinin anlaşılması gerekir. Devvânî'ye göre nurun bu üç durumu bilginin ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakke'l-yakîn şeklindeki üç derecesini ifade etmektedir. İlk derecede ilk ilkeden taşan nurlarla bilinenlerin müşahede edilmesi, ikinci durumda soyut akılların kendisi ve ondaki varlıkların müşahadesi ve nihayet üçüncü derecede ise yok oluş ve fenayı temsil eden tam ittisal durumu vardır. Böylece ilk durumda, taştığı sürece eşyanın müşahade edilmesine imkan

veren soyut aklın teyidi, ikinci durumda onun zatını görene kadar sabit kalma anlamını ve üçüncü durumda ise onunla ittisal ve onda yok olmak üzere dönüşü ve haşrı ifade etmektedir (Devvânî, 2010: 58-60).

Şerhini cedelci bir yöntemle ele alan Deşteki ise Sühreverdi'nin eserine başladığı cümlede belirtilen nur ile ilgili teyid, tesbit ve tahşir kavramlarının sırasıyla hüccet, ibadet ve gizli olanı açığa çıkaran durum olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir (Deşteki, 2003: 31). Bu üç anlama gelmekle beraber Şeyhü'l-İşrâk'ın bu ifadeden kastının, bir ismi de Nur olan Allah olduğunu Kuşeyrî'ye referansla iddia eden Deşteki nurun delil ve hüccet anlamlarının yanında ibadet anlamına da geldiğini söyler. Ona göre Devvânî bunu anlamamış ve böylelikle dibi karanlık yönelimlere sapmıştır. Oysa nurla ilgili zikredilen teyid, sebat ve haşr durumlarının sırasıyla başlangıç, yükselme ve son durumlarını ifade ettiğini söyleyen Deşteki, Şeyhü'l-İşrâk'ın maksadının Allah'a ulaşma, fena ve beka mertebelerine vusulün ancak kadere rıza göstermekle mümkün olacağını ifade eder (Deşteki, 2003: 35).

Bu ikili arasında benzer bir yönlemsel farklılığı Ehl-i Beyt anlayışlarında da görmek mümkündür. Devvânî'ye göre Ehl-i Beyt'ten maksat Haşimoğulları olabileceği gibi Hz. Muhammed'in mesajını anlayan ve özel bir yetkinlikle ondan istifade edenler de Ehl-i Beyt'ten sayılırken; Deşteki'ye göre bu yorum gülünç ve safсата hata Karmatiliklidir. Çünkü ona göre Devvânî'nin çizdiği çerçeve doğru kabul edildiğinde Galen ve Porphyrius gibi İslam'la ilgisi olmayanlar da Ehl-i Beyt kapsamına girer. Ancak Deşteki'ye göre bu garip görüşler Devvânî'den beklenir (Devvânî, 2010: 64; Deşteki, 2003: 40).

Bu kısa tartışmadan bile Devvânî ve Deşteki arasında bariz bir farkın olduğu görülmektedir. O da şudur: Devvânî insan nefsinin yetkinliğini ancak bilgi ve marifete ulaşmakta görürken Deşteki ise bunu nurun kaynağı olan Allah ile ittisalde görmektedir (Devvânî, 2010: 63; Deşteki, 2003: 40). Başka bir ifade ile Devvânî, İbn Sînâ gibi filozofların etkisiyle akli ve rasyonel yollarla nefsin epistemik tecrübesini önemserken, Deşteki'de bu durum mistik ve ezoterik yöntemlerle kendini göstermektedir.

2.2. Herevî'nin Hükmetü'l-İşrâk Şerhi

Bu kısımda son olarak İşrâk felsefesini tasavvufi bir bakış açısıyla⁴ ele alan Muhammed Şerif Nizamuddin Ahmed el-Herevî'nin şerhine de kısaca değinmekte fayda bulunmaktadır. Herevî kendisinin Meşşâîlerin fizik ve metafizik ile bir kısım matematik tahsilinden, tasavvuf ve seyri süluk eğitiminden sonra Şeyhü'l-İşrâk'ın *Hükmetü'l-İşrâk* eserine yöneldiğini ifade etmektedir. Herevî, "işrâkât ve nurların sahibi", "marifet ve hakikatlerin kaynağı" olarak tavsif ettiği Sühreverdi'nin hem

⁴ İşrâk felsefesinin ana metinleri üzerinde yine aynı dönemde tasavvufi bir akış açısıyla yapılan bir çalışma da Osmanlı coğrafyasından kendisi bir Mevlevî şeyhi ve aynı zamanda *Füsûs* ve *Mesnevî* şârihi olan İsmail Rusuhî Ankaravî (ö. 1631)'nin *Heyâkilü'n-nûr* metnini Türkçe'ye çevirdiği ve şerh ettiği *İzâhu'l-hikem* adlı eserini de zikretmemiz gerek.

İşrâkîlerin hem de Meşşâîlerin reisi olduğunu söylemekte ve hayranlığını ifade etmektedir (el-Herevî, 1358: 1). Herevî, şerhinde Sühreverdî'nin görüşlerini yorumlarken Gazâlî, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celaleddîn ve Mollâ Câmî (ö. 1492) gibi sûflerin görüşlerine yaptığı referanslar ve ayrıca en çok ilk dönem şârihlerinden “kale eş-Şârih” diyerek Kutbuddîn Şîrâzî'nin şerhine yaptığı atıflarla dikkat çekmektedir.

Herevî'ye göre Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* özelinde felsefesini tam olarak anlamak için her şeyden önce marifet yolunda engel olan taassup ve inadı terk edip insafla ve salt gerçeği talep ederek ilahi sırları öğrenmeyi hedef yapmak lazımdır. İkincisi, Meşşâî yöntemine uygun olarak fizik ve metafizik, matematik ve mantıkla beraber mükaşefe ilmi denilen tasavvuf ilmini öğrenmek gerekir. Bunların yanı sıra ahlak ilmi ile seyr-i sülûk ilmini öğrenmeli ve aynı zamanda tefsîr ve hadîs ilimlerinden de mahrum olunmamalıdır. Üçüncüsü, tüm günahlardan ve yasaklardan kaçınarak Allah'ın kitabına ve sünnete iltica edilmelidir. Dördüncüsü ise, batını kötü ahlaklardan temizlenmeli ve Şeyhü'l-İşrâk'ın eserinde belirttiği diğer tüm şartlara uyulmalıdır (el-Herevî, 1358: 2-3).

Sühreverdî kendi felsefesini varlıkta nur ve zulmet gibi iki Tanrı gören Mecusîlerin ve Manicilerin düşüncelerinden kesin bir biçimde ayırırken yukarıda geçtiği üzere şârihi Şîrâzî de bunlara Kaderiyye ve Seneviyye ekollerini eklemiştir. Herevî de bu gruplara Hind müşriklerini ilave eder ama eski Hind hakimlerinin kadim İnan hakimleri gibi muvahhid olduklarını da ekler (el-Herevî, 1358: 10). Ona göre her devirde ilahî inayeti temsil eden en az bir şahıs bulunur. Platon ve Aristoteles'ten sonra hikmetin kesildiği iddiasını kavmiyetçilik olarak kabul eden Herevî her devirde hikmet temsilcilerinin ya bir din ve şeriat sahibi olarak ya da o din ve şeriatın tabileri olarak bulduklarını birincilerin resul veya nebi, ikincilerin ise imam olduklarını ifade etmektedir (el-Herevî, 1358: 10-11).

Herevî Şehrezorî'nin tabiri caizse çok at koşturduğu suretler alemleri ile ilgili olarak da maksadın duyulur alem olduğunu bu sebeple aslında ispatına ihtiyaç duyulmadığı ve ekser filozofların ilahi alem ile akıl ve nefis alemleri olmak üzere üçlü tasnife sadık kaldığını ifade etmektedir (el-Herevî, 1358: 12).

Herevî'nin yorumunda Şîrâzî'nin güçlü etkisi kendini hissettirmektedir. Ancak Şîrâzî'nin bu etkisine rağmen bazı hususlarda Herevî'nin eleştirilerine maruz kalmaktan kurtulmadığı da başka bir gerçektir. Şîrâzî, bilginleri “müteellih olup nazar ehli olmayan”, “nazar ehli olup müteellih olmayan” ve nihayet “hem müteellih hem de nazar ehli olanlar” şeklindeki Sühreverdî'nin sınıflandırmasını yorumlarken ilk kısma peygamberleri ve velileri koymuş, ikinci kısma Aristoteles, İbn Sînâ ve Fârâbî gibi meşşâileri yerleştirmiş ve nihayet üçüncü kısımda sadece Sühreverdî'yi saymıştır. Herevî ise bu yorumun doğru olmadığını çünkü Şîrâzî'nin bu tasnifinden hem müteellih hem de nazar ehli olan Sühreverdî'nin sadece müteellih olup nazar ehli olmayan peygamber ve velilerden üstün olduğu anlamının çıkacağı ve bunun kabul edilebilir olmadığını söylemektedir. Ona göre

Sühreverdî ne kadar müteallih olursa olsun peygamberlerin teellühünün ondan fazla olduğu ve hatta sonsuz olduğu bir gerçektir (el-Herevî, 1358: 13).

Herevî'nin sûfî meşrep olması Sühreverdî'nin kullandığı kavramları bu yönde yorumlamasına sebep olduğu görülmektedir ki sözgelimi Sühreverdî'nin kullandığı “kutb” kavramından gavs, ebdal gibi sûfî literatürde yerleşik anlamları çıkarır. Buradan Hızır denilen manevi bir şahsiyet sonucunu çıkararak her dönemde onu temsilen bir şahsın olduğunu iddia eder (el-Herevî, 1358: 16).

14. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar olan iki asrı aşkın sürede Sühreverdî'nin İshrâk felsefesinin karşıt iki geleneğin yani Meşşâî ve Sûfî paradigmaların ışığında tartışıldığı görülmektedir. Bu süreçte ortaya konulan çalışmaların ciddi bir külliyat oluşturduğu düşünüldüğünde bu birikimin dönemin siyasi ve entelektüel değişimleri ışığında yeni bir sentezle ele alınacağı, İbn Sînâ'nın Meşşâî çizgisi ile Sühreverdî'nin İshrâk felsefesi ve İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf düşüncesini Şii kelamî ile sentezleyecek, adına modern araştırmacılar tarafından “İsfahan Okulu”⁵ denilen bir entelektüel çevrenin çalışmalarından bahsetmemiz gerekir.

3. İsfahan Okulunda İshrâkîlik (17. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Kadar)

Safevîler döneminde İsfahan merkezli gelişen entelektüel çabaların, sözkonusu dönemde politik sahada gelişen bir proje olarak İran'ın şiileş(tiril)mesi ile ilgili bir boyutunun olduğunu söylemek mümkündür. Şah İsmail'in şahsında toplanan dinî ve siyasi liderlik bir taraftan hızlı bir biçimde İran'ın şiileşmesini beraberinde getirirken, diğer taraftan İran dışından ithal edilen Şii ulema üzerinden siyasî yöneticilere zorluk çıkaran yerleşik-muhafazakar Mehdici on iki imam anlayışının dışına çıkılabilmıştır (Uygur, 2019: 208-209). Şah İsmail'in Osmanlı devletine karşı aldığı yenilgi sonrası devletin başkentini Kazvin'e oradan da İsfahan'a götürmesi, daha evvel devletin arkasındaki askeri, sosyal ve kültürel güçlerin Kızılbaş ve sûfîlerden müteşekkil olmasından kaynaklanan sorunlar yüzünden yeniden yapılanma çabaları kapsamında Lübnan (Cebelu'l-'Amila), Suriye, Irak ve Bahreyn'den getirilen Şii figürlerin çalışmaları, Osmanlı devletinin etkisinden görece uzakta olan yeni bir yerde kurumsallaşma iradesi kapsamında Kafkasya üzerinden Avrupa ile girilen sosyo-politik ilişkiler, Şah İsmail'den sonra Tahmasp ve en çok da Şah Abbas döneminde Şii teolojisiyle ilgili kelamî ve hukuki çalışmaların yanında felsefî ve irfanî çalışmaların da ivme kazanmasına sebep olduğu söylenebilir (Debashi, 1996: 597-599).

İsfahan okulunda Sühreverdî'nin düşüncelerine diğer zamanlara oranla daha çok ilgi gösterilmesinin temelinde İran dini kurumlarının ezoterik eğilimleri içinde barındıran ve buna doğal olarak eğilimli olan on iki imam şiiiliğinin yattığını tahmin etmek zor değil. Kuşkusuz İshrâk felsefesinin nur metafiziği ile on iki imam şiiiliğinin Muhammedî nur doktrini arasında var olan tabii ilişki, Safevî devletinin İshrâkîliği teşvik eden girişimlerde bulunması ve bunun sonucunda şiiiliği devletin

⁵ İsfahan Okulu tabiri Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Aştıyani tarafından kullanılmış, daha sonra yaygınlaşmıştır (Debashi, 1996: 621).

resmi görüşü haline getirmek isteyen iradeyi göstermesi durumu söz konusu olmuştur (Razavi, 1997: 122).

İsfahan okulunun başarısı kanaatimizce Sühreverdî'den beri kısmen Kutbuddîn Şîrâzî dışında tutulursa İslam düşünce ekollerinin hemen hemen tüm yönelimlerini temsilen Meşşâî, İshrâkî, Sûfî ve Kelâmî birikimi başarılı bir meta-disipliner bakış açısıyla sentezlemesidir. Hem Mîr Dâmâd'ın hem de Mollâ Sadrâ'nın çalışmalarında İbn Sîna, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî'nin açık etkilerini gördüğümüz gibi bu geleneklerin Şii epistemoloji içinde nasıl bir araya geldiklerini de müşahede etmek mümkündür.

İsfahan okulunun en fazla tebarüz eden ismi kuşkusuz Mollâ Sadrâ olmakla birlikte Mîr Dâmâd'ın çalışmalarının Mollâ Sadrâ'yı hazırlayan ön çalışmalar olduğu kabul edilmektedir

3.1. Mîr Dâmâd

Mîr Dâmâd'ın en önemli iki eserinden biri olan ve İbn Sînâcı felsefenin temel konularına hasredilmiş bölümleri içeren *el-Kabasât* ile İbnü'l-Arabî'nin sûfî felsefesini Sühreverdî'nin varlık mertebelerine işlediği *el-Cezevât* adlı eserleri diğer tüm eserlerinin önüne geçmiştir.

İlk eserinde meşhur “Hudûs-u Dehrî” görüşünü temellendiren Mîr Dâmâd, İbn Sînâ'nın zatî hüdüs ile kelimcilerin yoktan yaratma görüşlerini eleştirerek alemin dehr boyutunda Tanrı'dan ontolojik bir boşlukla-kopuşla oluştuğunu iddia eder (Dâmâd, 1988: 75-76). “Mardin İshrâk Günleri” projesi kapsamında Mîr Dâmâd ile ilgili çalışmasında M. Nesim Doru, onun hudûs-u dehrî görüşünün Meşşâî felsefenin yaratma ile ilgili yaklaşımında bulunan açmazları ve açıkları tespit ederek yeni bir yaklaşım sergilediğini ifade etmektedir. Doru'ya göre İbn Sînâ ay üstü alemin zatî hüdüs ile var olduğunu ifade ederken sermed ve dehr kategorilerini birbirine yaklaştırarak felsefesinin temel nosyonları olan zorunlu ve mümkün arasındaki katılığı yumuşatmak gayesi gütmüştür. Oysa Mîr Dâmâd bu kategorileri birbirine yaklaştırmayı değil aksine aralarına ontolojik boşluklar koyarak sermed'de olanın dehr'deki yokluğunu dehr'de olanın zaman'daki yokluğunu varsaymıştır. Böylece sermed boyutunda olan Tanrı dışındaki tüm varlıklar, ister akıllar ve semavî küreler isterse zamansal varlıkların hepsi ontolojik bir yoklukla hâdistirler (Doru, 2018: 247).

Sühreverdî'nin nur ve zulmet düalizmini doğu ve batı karşıtlığı gibi mücessem izdüşümlerde bulduğu gibi, “Yemânî” ve “Yunânî” hikmet kavramsallaştırmalarını yapan Mîr Dâmâd, *el-Cezevât* adlı eserinde kendi düşünce sistemini doğu hikmetinde görür (Dâmâd, 1886: 76). Bu çerçevede *el-Kabasât* adlı eserinde İbn Sînâ felsefesinin eksikliklerini ve açmazlarını tespit ve tenkit ettikten sonra *el-Cezevât* adlı eserinde Sühreverdî'nin varlık hiyerarşisi ekseninde görüşlerini ortaya koymuştur. Bu çerçevede varlığın dikey (tûlî) boyutunda yukarıdan aşağıya başlangıç (bed'î) ve aşağıdan yukarıya dönüş ('ûdî) olan silsilelerini açıklar. Buna göre ilk silsilede saf akıllar, semavî nefisler, tabîî nefisler,

sûret ve heyula bulunurken, ikinci tür silsilede ise; basit ve bileşik cisimler, bitkisel, hayvansal ve insanî nefisler mertebesi bulunmaktadır. Dâmâd ikinci silsilenin en son kısmında birinci silsilenin ilk düzeyinde bulunan saf akıllar mertebesine karşılık olarak “müstefâd akıl” mertebesinin olduğunu iddia eder. Bu mertebeye ulaşan insan nefsi, kemal ve şerefte ilk akla denk olup kutsî alemin nurlarıyla ittisal halinde müteallih ve mukaddes bir makama ulaşmıştır. Ona göre insan nefsinin cevheri, hem cismanî hem de akfî alemleri içinde barındırır. Bu sebeple müstefâd akıl düzeyine ulaşan insan nefsi, bu cevheri sayesinde tüm alemleri kuşatabilecek kemal ve yetkinliğe sahiptir. Bunun için ise insanın tecerrüd yoluyla işrâklanması/işraka mazhar olması, fenafillah olması şartı vardır (Dâmâd, 1886: 8-15).

Dâmâd'ın Sühreverdî'nin etkisiyle açıkladığı ve İbnü'l-Arabî'nin vahdetü'l-vücûd doktriniyle desteklediği varlık hiyerarşisinde hayal alemleri önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre sûfiler, seyr-i sülûk sürecinde bu alemlerle iletişim halinde olup buradaki olağanüstü durumları müşahede edebilirler (Dâmâd, 1886: 48).

Mîr Dâmâd'ın Sühreverdî'yi takip ederek geliştirdiği bir diğer önemli düşüncesi ise mahiyetin asaleti görüşüdür. İbn Sînâ'dan itibaren İslam felsefesinde tartışılmış olan bu konuya İsfahan okulunda da devam edilmiş ve iki temel yaklaşım sergilenmiştir. İlki Dâmâd'ın, ikincisi ise öğrencisi Molâ Sadrâ'nın yaklaşımıdır. Dâmâd'a göre mahiyet, varlığın aksine ilineksel bir kavram olmadığından başka bir şeyin sıfatı veya ilineği olmayıp zatî bir varlık olarak kendi başına vardır. Bu durum mahiyetin asaletini gerektirir (Dâmâd, 2003: 120). Aslında İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin yaklaşımlarından farklı olmaksızın Mîr Dâmâd; varlığı, mahiyetten elde edilen zihinsel bir durum olarak görüp dış dünyada varlık ve mahiyet ayırımının söz konusu olmadığını savunmaktadır (Dâmâd, 2003: 119). Dâmâd'ın bu görüşüne en sert muhalefet yine aynı okulun bir başka aktörü olan Mollâ Sadra tarafından sergilenmiştir.

3.2. Mollâ Sadrâ

Mollâ Sadrâ'nın el-Hikmetü'l-Mütealiye (“teosofi” ya da “ilahi hikmet”) isimli projesinde İsfahan okulunun en belirgin ve en yoğun özelliğinin mücessem halini ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Bu projede Meşşâî, İshrâkî ve Süfî geleneklerin hepsi bir arada bir sentez içinde yer alırken, Mollâ Sadrâ bu sentezin yeni bir meta-dilini ve teorisini de inşa etmiştir.

Sadrâ'nın projesinde İbn Sînâ'nın özel bir yeri bulunmaktadır. O hem ana eseri olan *el-Esfâr*'da hem de Şeyhü'r-Reîs üzerine yaptığı özel çalışmalarında İbn Sînâ felsefesine geniş bir yer ayırmıştır. Ancak Corbin gibi kimi araştırmacılar onun İbn Sînâ ile ilgili çalışmalarını pratikte Sühreverdî'nin tesirinde olduğu ve İbn Sînâ felsefesini İshrâkî bir yaklaşımla ele aldığını iddia etmektedir (Corbin, 1384: 64). Buna göre Sadrâ aslında tam ve sadık bir İshrâkî olarak görülmelidir. Kuşkusuz Sadrâ'nın Sühreverdî'nin İshrâk felsefesi ile müşterek olan yaklaşımları bir hayli

fazladır⁶ ancak yine de onun kendi özel projesi bu müşterek noktalardan daha fazlasını hak ediyor görünmektedir.

Kanaatimizce Sadrâ'yı İslam felsefesinin klasik ekolleri ile bağlantılı olarak salt bir disiplin ile ifade etmek mümkün görünmemektedir. O daha çok klasik İslam felsefesinin kör noktalarını revize ederek kendi özel projesini temellendirmek istiyor gibi görünmektedir. Nitekim "Mardin İsrâk Günleri" kapsamında ele aldığı çalışmasında Mollâ Sadrâ'nın İsrâkiliğini tartışan Sümeyye Parıldar onun Aristotelesçi felsefenin belli başlı kavram ve teorilerinden yararlanmakla beraber özellikle varlık ve mahiyet gibi konularda hareket-i cevherî teorisi çerçevesinde itirazlarda bulunduğunu ve bu felsefeyi dönüştürerek yeniden inşa ettiğini kaydetmektedir (2018: 276). Parıldar'a göre aynı durum Mollâ Sadrâ'nın İsrâkilik yorumu açısından da geçerlidir. Sadrâ, Meşşâîliği eleştirdiği gibi İsrâk felsefesini de rasyonel taraflarının eksik olmasından hareketle eleştirmekte, bu eleştiri ve revizyonlar üzerinden kendi özel projesine alan açmak istemektedir (Parıldar, 2018: 284). Bu çerçevede el-Hikmetü'l-Mütealiye projesinin en önemli görüşü Meşşâîlere ait olduğu iddia edilen ve esasen Sühreverdî'nin paylaştığı mahiyetin önceliği görüşüne karşı Sadrâ'nın geliştirdiği asaletü'l-vücûd yani varlığın önceliği teorisi olup Sadrâ bu konuda daha çok sûfilerin görüşüne yakın durmaktadır.

Mollâ Sadrâ, İbn Sînâ'nın varlığın mahiyetlere "arız" olduğu şeklindeki ifadesinin sonraki filozoflar tarafından anlaşılmadığını ve varlığın mahiyetlere arız, itibarî bir durum olduğu sonucunun çıkarıldığını ifade ettikten sonra, kendisinin de önceleri mahiyetin asaleti görüşünü benimsediğini ama 'fehm'in nuru sayesinde 'vehm'in karanlığından kurtulduğunu ifade eder. Ona göre gerçek olan varlığın asaletidir. Mahiyetler ise varlığın kokusunu almamış a'yanı sabitelerdir. Varlıklar, hakiki nur ve kaim binefsihi olan Tanrı'nın ışınları ve parıltılarıdır. Ancak varlıklar için zati sıfatlar ve akli anlamlar vardır ki bunlar mahiyet olarak isimlendirilir (Sadrâ, 1982: 35).

Mollâ Sadrâ'nın felsefesinde varlık, cinsi ve faslı olmadığı ayrıca idrak edilmesi için kendisinden daha apaçık bir şey olmayan özelliğinden dolayı tanım ve tarife sığmaz. Ona göre varlık, zihnî bir durum olmadığı gibi tümel, tikel, genel ve özel bir varlık çeşidi de yoktur. Tüm varlık için tek bir anlam söz konusudur; o da, varlığın basit ve tek anlamda olmak üzere 'teşkîk' anlamıdır. Varlığın şeyler için zihnî bir soyutlamayla arız olması Sadrâ'ya göre varlık değil aksine şeylik, mümkünlük, cevherlilik, arazlık, insanlık ve siyahlık gibi ikinci akledilirler anlamındadır (Sadrâ, 1982: 6-7).

Sadrâ, varlığın tüm var olanları kapsamasının tümelin tikeli kapsamı gibi olmadığını çünkü varlığın küllî tabii olmadığı için cins, tür ve araz olmadığını ifade ettikten sonra bu kapsayıcılığın sûfi literatürde "nefes-i rahmanî" denilen özel bir

⁶ Sözgelimi "Mardin İsrâk Günleri" projesi kapsamında Sühreverdî'nin Mollâ Sadrâ üzerindeki etkilerini ele alan Said Envari bu etkinin geniş bir listesini sunar. bkz. Envari, 2018: 289-303

anlamda olduğunu ve böylece varlık nurunun mümkünlere ve mahiyetlere yayıldığını ve hüviyetlere nüzul ettiğini iddia etmektedir. Ona göre varlık zatı bakımından taayyün edip somutlaşan bir durum olduğuna göre akli argümantasyonlarla mahiyete arız olduğunun iddia edilmesi kabul edilemez. Bu durumda varlık kendinde var iken mahiyetler kendinde değil varlıkla var olmaktadır (Sadrâ, 1982: 8-10). Bu durum da varlığın mahiyete önceliğini gerektirir.

İsfahan okulunda ismi en fazla ön plana çıkan iki önemli filozof okulun kurucusu Mîr Dâmâd ve öğrencisi Mollâ Sadrâ olmakla beraber bu ikisinin yanında yetişen Şeyh Bahauddin Amulî, (ö. 1622),⁷ Mîr Ebu'l-Kasım Findiriskî (ö. 1640),⁸ Mollâ Abdurrezzak el-Lâhîcî (ö. 1661),⁹ Mollâ Muhsin Feyz-i Kâşânî/Kâşî (öl. 1670)¹⁰ ve Mollâ Şemsâ Gîlânî (ö. 1670),¹¹ bu entelektüel muhitin en önemli isimleri arasındadır. İsfahân okulunun bu isimlerinin müstakil çalışmalarda ele alınması ihtiyacının ortada olduğunu ifade etmek istiyoruz.

Mollâ Sadrâ'nın varlığı salt zihnî bir itibar olarak gören İshrâkî gelenekten ayrılarak ilahî hikmet çerçevesinde aslî olduğunu iddia etmesi kendisinden sonraki dönemde etkili olmuş, nitekim en önemli takipçisi Kaçarlar döneminin tartışmasız en büyük filozofu olarak kabul edilen Mollâ Hâdî Sebzevârî tarafından savunulmuştur. Sebzevârî okulu ile birlikte aynı dönemde İshrâk felsefesi ile ilgili olarak bahsetmemiz gereken bir diğer muhit ise Şeyh Ahmed Ahsâî (ö. 1826)'ye nispetle Şeyhiyye olarak bilinen ekoldür ki bu iki ekol de Safevîler dönemine nispeten daha fazla düşünce ve ifade özgürlüğünün olduğu Kaçarlar döneminin önemli felsefi çalışmalarına imza atmışlardır.

4. Kaçarlar Döneminden (18. ve 19. yüzyıllar) Günümüze İshrâkîlik

Kaçarlar dönemi İran siyasi tarihinde dış etkilerin ve Rusya gibi müstemleke güçlerin işgal girişimlerinin olduğu çok buhranlı bir dönem olsa da, Safevîler döneminde başlayan ulema-siyaset ilişkilerinin ulemanın lehinde

⁷ Şeyh Bahauddin Amulî Safevîler döneminde hayata geçirilen büyük Şii projesi kapsamında Lübnan'dan getirilen Şii figürler arasında ismi en fazla ön plana çıkan bir kişiliktir. Onun tasavvuf ve Şiiilikle ilgili çalışmaları ile şeriat ve tarikatı sentezleyen yaklaşımları İsfahan Okulunun zeminini tahkim eden önemli çalışmalar arasında sayılmaktadır (Nasr, 1986: 6/669; Debashi, 1996: 599).

⁸ Mîr Findiriskî daha çok İbn Sina'nın Meşşâî felsefesine yakın duran fakat İrfânî yönünün çok bilinmediği iddia edilen bir filozoftur. Ancak Corbin onun da batını ilimler ve simya ile Hind dinleri üzerine çalışmalar yaptığını iddia eder. Onun en önemli eserleri "Hareket Risalesi" ve "Sina'iyye Risalesi" olarak bilinmektedir (Aştiyânî, 1363, I/62-63; Corbin, 2013: 141-142).

⁹ Lâhîcî, Mollâ Sadrâ'nın hem damadı hem de onun en önemli öğrencilerinden olup Meşşâî ve İshrâkî felsefelerin yanında kelimacı kişiliği ile de bilinmektedir. Nitekim *Gevher-i murâd* adlı kelâmî eseri ile Tûsî'nin *Tecrid*'ine yazdığı *Şevârik* şerhi çok meşhurdur. Yine İbn Sina'nın *el-İşârât* eseri üzerine tamamlanmamış bir şerhi bulunan Lâhîcî, hem Sühreverdî felsefesine hem de tasavvuf ilimlerine aşina biri olarak tanınmaktadır. (Aştiyânî, 1363, I/272-274).

¹⁰ Kâşânî de Mollâ Sadrâ'nın damadı olup Sadrâ okulunda yetişen ve bu okulun Meşşâî, İshrâkî ve Sûfî yönelimlerini Şiiliğe uygulayan bir düşünür olarak kayıtlara geçmiştir. Özellikle Şiiilik ile ilgili eserleri İran'da çok etkili olmuştur. Bu çerçevede Küleyni'nin meşhur *el-Kâfî* eserine yazdığı *Aynü'l-yakîn* eseri önemlidir. Gazâlî'nin *İhyau 'ulûmi'd-dîn* eserini tamamen Şii bir perspektifle yeniden yazdığı ileri sürülmüştür. (Aştiyânî, 1363, II/118-119; Corbin, 2013: 146).

¹¹ Gîlânî, Mîr Dâmâd'ın öğrencilerinden olup Meşşâî felsefe ile Şiiilik düşüncesini yorumlayan ve İshrâk felsefesine de muttali olan biri olarak tanıtılmaktadır. Mollâ Sadrâ'nın varlığın asaleti görüşüne karşı çıkarak hocası Mîr Dâmâd'ın yanında saf tutmuştur. (Aştiyânî, 1363, I/408-409; Corbin, 2013: 141).

nispeten daha fazla dönüştüğü özellikle gelenekselci dinî anlayışı savunan ahbârlere karşı içtihadî savunan usulcülerin yeni mevziler kazandığı bir dönem olarak kabul edilmektedir. Bu süreçte klasik ilimlerin okutulduğu “havza” denilen medreselere dinî ilimlerin yanında felsefe ve mantık gibi disiplinlerin eklenmesi söz konusudur ki (Uygur, 2019: 211-213) bu değişimde dönemin en önemli filozofu ve “Hacı” olarak ünlenmiş Mollâ Hâdî Sebzevârî'nin etkisi büyük olmuştur.

4.1. Mollâ Hâdî Sebzevârî

Sebzevârî, İran siyasal tarihinde Safevîler döneminden daha fazla özgürlüklerin olduğu Kaçarlar döneminde yaşamış ve Nâsirüddîn Şâh'ın hükümdarlığında felsefî çalışmalarda bulunmuş daha çok tasavvufî kişiliğiyle bilinen bir düşünürdür (Corbin, 2013: 164-165). Sebzevârî'nin çalışmalarında en önemli kaynak kuşkusuz Mollâ Sadrâ'dır. O, Sadrâ'nın *el-Esfâr*, *eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye*, *el-Mebde ve'l-me'âd* ve *Mefâtihu'l-gayb* eserlerine yazdığı talimat ve haşiyeler ve Mevlânâ Celaleddîn'in *Mesnevî* adlı eserine yazdığı şerh ile hem Mollâ Sadrâ'ya hem de sûfî geleneğe olan ilgisini ortaya koymuştur.¹² Ancak onun en önemli eseri bugün de İran medreselerinde okutulan ve Mollâ Sadrâ'nın ilahi hikmet düşüncesini açıkladığı *Şerhu'l-Manzûme* olarak bilinen *Çureru'l-ferâid* adlı manzum çalışmasına yaptığı çalışmasıdır. Mantık ve felsefe şeklinde iki kısım halinde yazılan eserinin en önemli özelliği Mollâ Sadrâ'nın hikmet projesine uygun olarak Şii kelâmı zemininde İbn Sîna, Sühreverdi ve İbnü'l-Arabî'nin Meşşâî, İşrâkî ve Sûfî geleneklerini sentezlemesidir denilebilir (Nasr, 1990a: 333).

Sebzevârî'nin *Şerhu'l-Manzûme* adlı eserinde varlığın apaçıklığını, varlığın mahiyete olan önceliğini, varlığın teşkik anlamını, Tanrı'nın salt varlık olduğunu, varlığın tek bir hakikate ve farklı mertebelere sahip olduğu gibi meseleleri Mollâ Sadrâ'nın ilahi hikmet felsefesi çerçevesinde ama daha çok sûfî bir bakışla ele aldığı görülebilir (Sebzevârî, 1430: 25-69). Sebzevârî'nin görüşleri esasında Mollâ Sadrâ'nın görüşlerine nispetle orijinal sayılmazsa da yaptığı şerh ve yorumlar, özellikle Sadrâ okulunun İran medreselerinde bugüne kadar taşınmasında etkili olduğu görülmektedir. Ayrıca Sebzevârî'nin saygın dinî kişiliği onun bugün de Sadrâ okulunun en önemli şârihi olarak kabul görmesinde önemli bir etken olduğu söylenebilir.

4.2. Şeyhiyye Ekolü

Kaçarlar döneminde gelişen bir Şii hareketi olarak, Ahsâî'nin kurucusu olduğu ve mensuplarınca Şeyhiyye olarak bilinen ekol de önemli bir yere sahiptir. Şii kelâmcılarının ve fakihlerinin tepkisini çeken görüşlere sahip olduğu anlaşılan Ahsâî'nin miraç ve bedeni dirilişi kabul etmediği ileri sürülmüştür. Ayrıca Şeyhiyye ekolünün Sühreverdi'nin İşrâk felsefesi ile İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesini model aldığı iddia edilmiştir (Öz, 2010: 84).

¹² Sebzevârî'nin hayatı ve eserleri için bkz. Corbin, 2013:164-169; Nasr, 1990a: 331-333; Hitchins, 1997: 12-13; Razavî, 1997: 131-132

Şeyhiyye ekolünün özellikle Sühreverdî'nin ve Şehrezorî'nin çerçevesini çizdiği misâl alemleri ile ilgili görüşleri, on iki imam Şiiliğinin temel tezleri ile uyuşmadığından eleştiriye maruz kalmıştır. Ahsâî'ye göre cismani ve manevi alem arasında adına "Berzah" veya "Hurkalya" denilen bir alem olup bu alemde cismani alemde bulunan her varlığın bir karşılığı bulunmaktadır. Nitekim Şiilikte kayıp imam olarak bilinen ve beklenen Mehdî olan on ikinci imam da Hurkalya aleminde adına "Cabulka" denilen bir beldede yaşamaktadır (Zehebî, 2010: 86). Öte yandan bilginin imamlardan rüya yoluyla doğrudan alınacağını savunan bu ekolün içtihad meselesinde olumlu bir tavrı olan on iki imam Şiiliğinin tepkisini çekmesi şaşırtıcı değildir (Öz, 2010: 84-85).

Ancak Şeyhiyye ekolünün misâl alemleri, keşf ve rüya gibi meselelerde hem İshrâk felsefesine hem de tasavvuf felsefesine yakın gibi dursa da aslında nazari düşüncede bu iki ekole de mesafeli bir duruşunun olduğu gözden uzak tutulmalıdır.

Bu dönemde en popüler tartışmanın Mollâ Sadrâ üzerinden taşınan varlık ve mahiyetin asaleti tartışması olduğu söylenebilir. Görünen o ki, bu dönemde birbirine zıt bu iki ekol, farklı perspektiflere sahiptir. Bilindiği üzere Sühreverdî ve Mîr Mâmâd tarafından mahiyetin varlığa önceliğinin savunulduğu iddia ediliyordu. Sadrâ ise bunun aksini yani varlığın önceliğini kendi ilahî hikmet felsefesinin en önemli rüknü haline getirmişti. Kaçarlar döneminde ise Sebzevârî, Sadrâ'nın savunduğu üzere varlığın asaletini savunurken Ahsâî'nin hem varlığın hem de mahiyetin beraber aslı olduğunu savunduğu görülmektedir (Hitchins, 1997: 12).

Şeyhiyye ekolünün İshrâk felsefesine karşı geliştirdiği bu tavrın benzerinin sūflere karşı da geliştirildiği düşünüldüğünde söz konusu ekolün aslında "marjinal" bir ekol olarak varlığını zorluklarla beraber sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Şeyhiyye ekolünde zatî ve hadîs ayırımı çok net bir çerçeveye oturtularak Tanrı'nın zatının mistik tecrübelerle bilinmesi ve bu konuda sūflerin fena ve ittisal gibi görüşlerinin kabul edilmesi mümkün görülmemiştir (Öz, 2010: 84). Ancak buna rağmen bu ekol Corbin tarafından ısrarla İshrâkî gelenek içerisine dahil edilmeye çalışılır ki (Corbin, 2013: 161) bu tavır, Corbin'in Şii dünyadaki tüm fikrî hareketleri İshrâkilikle ilişkilendiren alışıldık genel tavrıyla örtüşmektedir.

Kaçarlar dönemi ile günümüz/modern İran arasında köprü vazifesi gören birçok felsefi aktörün ismi bugün İran entelektüel havzasında ciddiyet ve önemle takip edilmektedir. Gerek geleneksel İran medreselerinde gerek modern dönemde kurulan üniversitelerde İran'da İshrâk düşüncesi bir süreklilik halinde hep gündemde olagelmıştır. Ancak günümüzde İran'da İshrâk felsefesine olan ilgiyi yeknesak bir biçimde ele almak zordur. Bununla birlikte Pehlevî hanedanından günümüze uzanan İran'da modernizm, milliyetçilik ve İslami yönetim tarzlarının İshrâkililiği algılama biçimlerine etki ettiği de bir gerçektir.

Genel hatlarıyla günümüz İran'ında İshrâk felsefesinin durumuna da bakıldığında; geçen yüzyılda İran'da birbirinden farklı iki siyasi durumdan bahsedilebilir ki birincisi 1925'ten İran İslam devriminin gerçekleştiği 1979'a kadar devam eden Pehlevî hanedanı dönemi olup; ikincisi ise İslam cumhuriyetinin kurulduğu ve şu anda da devam eden dönemdir. Bu iki dönemin birbirinden farklı paradigmaları olduğunu ortaya konulduğunda, bu vakianın İshrâk felsefesi ile ilgili durumu da etkilediği görülebilir.

Pehlevîler döneminde İran'ın ideolojik ve kültürel kodları milliyetçilik ve sekülerizm üzerine tesis edilmiştir. İktidarın yaptığı eğitim ve hukuk reformları sebebiyle siyasî ve dinî kurumların arasındaki gerginliğin hissedildiği bu dönemde (Uygur, 2019: 216) siyasî otoritenin İslam öncesi İran düşüncesine yaptığı vurgu çerçevesinde Sühreverdî'nin eserlerine olan ilginin arttığı söylenebilir (Walbridge, 2001: 107). Çünkü iktidar İshrâk felsefesinde İslam öncesi dönemin unsurlarını görüyordu ve bu geleneğin canlı tutulması İslam öncesi dönemin de canlı kalması anlamına geliyordu. Bu çerçevede Fransız oryantalist Henry Corbin'in çalışmalarının bu döneme denk gelmesinin bir tesadüf olmadığı anlaşılmaktadır.

İslam cumhuriyeti döneminde ise yeni devrin önemli aktörleri olan Ayetullah Humeynî (ö. 1989), Hüseyin Tabâtabâî ve öğrencisi Murtaşâ Mutahharî (ö. 1979) üzerinden gerçekleşen bir entelektüel dönüşümden bahsedilebilir ki bu dönemde İran medreselerinde Molla Sadrâ'nın ve buna bağlı olarak İshrâk felsefesinin öneminin tekrar İslami bağlamında ele alındığını söylemek mümkündür. Humeynî'nin hem İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesine hem de Mollâ Sadrâ'nın el-Hikmetü'l-Mütealiyye düşüncesine olan ilgisi bilinmektedir. Bir diğer aktör olan Tabâtabâî'nin eserleri ve görüşleri ise bugün hala canlı bir şekilde İran'ın entelektüel ve felsefi hayatını şekillendirmektedir. Tabâtabâî'nin Sadrâ felsefesini İran medreselerinde adeta resmi bir müfredat haline getirdiğini söylemek mümkündür. Bu çerçevede onun özellikle *el-Mizân* adlı tefsiri ile *Bidâyetü'l-hikme* ve *Nihâyetü'l-hikme* eserlerinin kıymeti hala bilinmekte ve çizdiği perspektif hala takip edilmektedir. Onun özellikle varlık, mahiyet, asalet ve teşkîk gibi Sadrâ felsefesinin klasik sorunları ile ilgili yaklaşımı (Tabâtabâî, 1424: 12-17; a. mlf., 1428: 15-37) bugünkü İran felsefecileri arasında bir ekole dönüşmüş durumdadır. Benzer yaklaşımı öğrencisi Mutahharî'de de görebiliriz. Mutahharî için Sadrâ Müslüman Doğu'nun görebileceği en büyük filozof olup onunla Antik Yunan ve İslam felsefesinin üç yönelimi, yeni bir sentezle ve yeni bir metotla özgün bir düşünme biçimi olan el-Hikmetü'l-Mütealiyye denilen felsefi düşünceye evrilmiştir (Mutahharî, 2011: 15-18).

Esasında bugün İran'da felsefi çalışmalarla İran'ın entelektüel hayatına katkıda bulunmuş ve hala bulunmaya devam eden aktörlerin birçoğu Tabâtabâî'nin rahle-i tedrisatından geçmiştir. Tabâtabâî'nin yetiştirdiği talebeler bugün İran'da İshrâk felsefesini diri tutmaktadırlar. Bunların arasında bu sene başında hayatını kaybeden Ayetullah Misbah Yezdî (ö. 2021), hala hayatta olan

Abdullah Cevâdî Amûlî (d. 1933), Gulam Hüseyin Dînânî (d. 1934) ve Rıza Ekberiyân (d. 1953)'in isimleri ön plana çıkmıştır (Akbari-Uluç, 2009: 64-65).

Bu isimlerin hepsinin ayrıntılarına girmemiz mümkün görünmediğinden İshrâk felsefesi ile ilgili en fazla çalışmaları olan ve çalışmalarının büyük bir kısmını Sühreverdî'ye ayıran İbrâhim Dînânî'den kısaca bahsetmek istiyoruz. Dînânî kelimenin genel anlamında İshrâk felsefesini kullanır ve bahsî felsefenin yanında zevk, müşahede ve keşfin bilgi kaynağı olduğunu kabul ettikleri için tüm İslam filozoflarını (İbn Rüşd hariç) bir biçimde İshrâkî sayar (Dînânî, 1383: 110). Sözgelimi Meşşâî felsefenin mimarı olan İbn Sînâ dahil Mollâ Sadrâ'ya kadarki süreçte İslam felsefesinde tanınan filozofların hepsi İshrâk felsefesinin içinde mütalaa edilmelidir (Dînânî, 1383: 111-116). *Şu'â-i endîşe ve şuhûd der felsefe-i Suhreverdî* adlı çalışmasında Sühreverdî'nin kadim İran gelenek ve dinlerine olan ilgisinin sebebinin tevhid ilkesi olduğunu söyleyen Dînânî'ye göre, İshrâk felsefesini İslam'ın temel prensiplerine aykırı bir düşünce olarak görmek doğru değildir (Dînânî, 1421: 38-39).

Dînânî'nin düşüncesine göre varlık ve mahiyetin asaleti meselesi İslam felsefesine Molla Sadrâ ile girmiş ve kendisinden önceki dönemde mesele başka bir bağlamda ele alınmıştır. Sühreverdî'nin bu meselede mahiyetin asaletini savunmadığını sadece varlığın zihnî bir itibar olduğunu söyleyen Dînânî'ye göre bu görüşünden yanlı çıkarmalar yapılmıştır. Ona göre Sühreverdî için ne varlığın ne de mahiyetin asaleti söz konusudur aksine sadece nur'un asaleti vardır (Dînânî, 1383: 117-118).

Bugün İran'da müstakil bir İshrâk okulundan bahsetmek olanaklı görünmüyorsa da hala hayatta ve aktif olan Sadrâ ekolünde yer alan ve el-Hikmetü'l-Mütealiye felsefesini İshrâkî, Meşşâî ve Sûfî yönleriyle sentezleyen birçok isim daha bulunmaktadır ki bu çalışmanın sınırları onları burada ele almamıza imkân sağlamamaktadır. Celaleddîn Aştîyânî, Cafer Subhânî, Şehram Pazûkî, Rıza Daverî Erdekânî, Necefkulî Habîbî, Cafer Seccâdî, Hasan Hasanzade Amûlî, Babek Alihânî, Mehdî Dehbâş, Mehdî Muhakkık ve Muhammed Hatemî gibi isimler bugün İran medreselerinde, üniversite ve araştırma kurumlarında üretilen felsefi üretimin önemli aktörlerinden sadece birkaçı olup bu listeyi uzatmak mümkündür. Bu isimlerin tümünün bugün İran'da Sadrâ okulunu ve Tabâtabâî'nin yorumlarını takip ettiği söylenebilir. Böylece bugün İran felsefecileri için aslında pür Meşşâî, pür Sûfî ve pür İshrâkî yoktur. Üçünün üzerine tesis edilen ama üçünün de ötesinde olan bir yeni yaklaşım üzerinden bir yeni felsefe vardır. Yeni bir paradigma ve yeni bir ekol üzerinden: el-Hikmetü'l-Mütealiye.

Sonuç

İshrâkî düşünce İslam felsefesi ekolleri olan Aristotelesçi Meşşâî felsefe ve Tasavvuf felsefesi ile mukayese edildiğinde kelimenin felsefi anlamıyla aslında tam olarak "sınır" da bir felsefi düşünceye tekabül etmektedir. O bir yönüyle İbn

Sînâcî ve Sûfî argümanlar ve yöntemlerle farkını ortaya koyarken öte yandan bu iki disiplini birbirine yaklaştırarak bir sentez yaratmaya da çalışmaktadır. Bu durum kanaatimizce İshrâkiliğin “sınır”da olmayan ve paradigmaları muhkem ve sahici olan iki ekolün baskısıyla bir tür metafizik şiddete maruz kalmasına sebep olmaktadır. İshrâkiliğin kaderinde tarihsel yansımalarında da görüleceği üzere bu iki ekolün baskısı hep olagelmış ve Sühreverdî’nin düşüncesi ya bu iki ekolün argümantasyonları ya da bu iki yolun birleştirilmesi şeklindeki sentezler üzerinden yorumlanmıştır. Bu durum da İshrâkiliği müstakil bir ekol ve tek başına özgün bir sistem olarak sabit bir çerçeveye oturtmamızı güçlendirmektedir.

Öte yandan bu durumun bir avantaj olduğu da söylenebilir. Bu haliyle İshrâkîlik; Meşşâî ve Sûfî paradigmalara direnen ve onları kendine yaklaştıran bir özelliğe de sahiptir. Yani “sınır”da olmak aynı zamanda imkanların çokluğuna sahip olmayı da beraberinde getirdiği için İshrâkîlik diğer iki ekole göre daha çok sürdürülebilir olma potansiyeli taşıyor gibidir.

İshrâk felsefesinin ilk dönem şarihlerinden günümüze kadar gelen süreçte birbirinden farklı saiklerle Sühreverdî felsefesinin karşıtlıklar ve sentezler üzerinden şekillendiği görülmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde ilk dönem şarihlerinden Şehrezorî ve İbn Kemmûne’nin birbirinden farklı paradigmalardan söz konusu olan yaklaşımlarının Kutbeddîn Şîrâzî tarafından birleştirilip medreselerde öğretime daha elverişli hale getirilmek üzere kanonikleştirildiği anlaşılmaktadır.

Onları takip eden dönemde Celâleddîn Devvânî ile Mîr Gıyaseddîn Deştékî’nin *Heyâkil* şerhleri birbirinden oldukça farklı ama birlikte ele alınması gereken yaklaşımlar olarak değerlendirilebilir. Bu dönemde Herevî’nin şerhinin de bu iki yorumcunun yaklaşımlarını zenginleştiren bir özelliğe sahip olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle bu dönemde Meşşâî, İshrâkî ve Sûfî paradigmaların beraber ele alınması zorunluluğu ortaya çıkmış nitekim onlardan sonra İsfahan Okulunda bu zorunluluk somut bir projeye dönüşmüştür.

Molla Sadrâ tarafından el-Hikmetü’l-Müte’aliye ismiyle tabiri caizse “meta-disipliner” bir proje hayata geçirilmiş ve İslam felsefe ekollerinin tümünü bir arada sentez halinde ele almanın imkanı ortaya konulmuştur denilebilir.

Mollâ Sadrâ’dan sonra Sebzevârî ve Şeyhiyye karşıtlığı üzerinden İshrâkiliğin hikayesini ele almak araştırmalarımızda bir zenginlik olarak değerlendirilse de Sadrâ ekolününün baskın karakteri karşısında artık kesin hatlarla sentezlerden bahsetmemiz icap etmektedir. Nitekim Sadrâ’nın oluşturduğu bu meta-epistemik proje günümüzde İran’da en muhkem ekol olarak hayat bulmakta ve etkili bir biçimde mevcudiyetini korumaktadır.

Günümüzde İran’ın felsefi çevrelerini hareketlendiren Sadrâ ekolünün yerleşmesinde Ayetullah Humeyni, Allâme Tabâtabâî ve Murtaza Mutahharî’nin ama en fazla ikincisinin öncülük ettiği söylenebilir. Bugün İran’da medreselerde, üniversite ve araştırma enstitülerinde bu ekolün önemli çabaları bulunmaktadır.

Bugün İran felsefecileri Sadrâ ekolü çerçevesinde İshrâk felsefesini diğer felsefi ekollere göre değerlendirmekte ve bu sentez anlayışını sürdürmektedir. Bazen Sühreverdî'nin İshrâk felsefesini daha fazla ön plana çıkararak İbrâhim Dînânî gibi araştırmacılar varsa da bu durum, Sadrâ'nın projesini gölgeleyecek bir boyutta değildir.

Bu çalışma İran coğrafyasında hem İshrâkiliğin tarihsel izini sürmek bakımından hem de İslam felsefesinin Şii havzasında gelişen bir ekol olarak İshrâkî düşüncenin günümüzde devam ettiğinin ve bu damar üzerinden daha birçok çalışmanın yapılması gerektiğinin ortaya konulması açısından önemli bir çerçeve çizmeyi hedeflediğinden bu hususta bir giriş olarak nitelendirilmeli ve bundan sonraki çalışmaları teşvik edici mütevazı bir katkı olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Akbarî, R.&Uluç, T. (2009). Günümüz İran'ında Felsefi Hayata Genel Bir Bakış. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/15, 59-75.
- Arıcı, M. (2018a). Osmanlı Dönemi İshrâkî Araştırmalarına Giriş. *Osmanlı ve İran'da İshrâk Felsefesi*. (ed. M. Nesim Doru vd.). İstanbul: Divan Kitap, 21-30.
- Arıcı, M. (2018b). Osmanlı İlim Dünyasında İshrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İshrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil. *Nazarîyat*, 4/3, 1-48.
- Aslan, M. F. (2018). Sühreverdî'yi Anlamada Yöntem Sorunu: Devvânî ve Deşteki Bağlamında Yöntem Tartışmaları. *Osmanlı ve İran'da İshrâk Felsefesi*. (ed. M. Nesim Doru vd.). İstanbul: Divan Kitap, 207-236.
- Aştîyânî, C. (1363). *Muntahabât-ı ez âsar-ı hukemâ-i îlahiy-i İran*. Kum: Merkez-i İntişârât-ı Defter-i Teblîğat-i İslâmî.
- Corbin, H. (1384). Zindekî, şahsiyyet û âsar-i Mollâ Sadrâ Şîrâzî. (Farsça trc: Kerim Müçtehidî). *Makâlât-ı Henry Corbin*. (ed: Muhammed Emin Şehcuyî). Tahran: İntişârât-ı Hakikat, 43-102.
- Corbin, H. (2010). *İslam Felsefesi Tarihi-I*. (çev: H. Hatemi). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Corbin, H. (2013). *İslam Felsefesi Tarihi-II*. (çev: Ahmet Arslan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Debashi, H. (1996). Mir Dâmâd and the founding of the School of Isahân. *History of Islamic Philosophy*. (ed: Nasr, S.H.& Leaman, O.). Routledge, 597-634.
- Deşteki, G. M. (2003). *İshrâku heyâkil'n-nûr li keşfi zulûmâtî şevâkili'l-ğurûr*. (thk: Ali Ucebî). Tahran: Miras-i Mektub.
- Devvânî, C. (2010). *Şevâkilü'l-hûr fi şerhi Heyâkilü'n-Nûr*. (thk: M. A. Koken). Bağdat: Beytül-Varrak.
- Dînânî, İ. (1383). *Aklaniyyet u ma'nevîyyet*. Tahran: Müessesese-i Tahkîkât ve Nus'e-i Ulûm-i İnsani.
- Dînânî, İ. (1421). *Şu'â-i endîşe ve şuhûd der felsefe-i Suhreverdî*. Tahran: İntişârât-ı Hikmet.

- Doru, M. N. (2018). İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbn Arabî Arasında Mîr Dâmâd. *Osmanlı ve İnan'da İşrâk Felsefesi*. (ed: M. Nesim Doru vd.). İstanbul: Divan Kitap, 237-260.
- El-Herevî, M. Ő. (1358). *Envariyye: tercume ve Şerh-i Hikmetü'l-işrâk-ı Sühreverdî*. (thk: Hüseyin Ziyâî). Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr.
- Envari, S. (2018). "Sühreverdî'nin Mollâ Sadrâ Felsefesi Üzerine Etkileri". *Osmanlı ve İnan'da İşrâk Felsefesi*. (ed: M. Nesim Doru vd.). İstanbul: Divan Kitap, 289-303.
- Hitchins, K. (1997). Hadî-i Sebz *Osmanlı ve İnan'da İşrâk Felsefesi*. (ed: M. Nesim Doru vd.). İstanbul: Divan Kitap, sebzevârî. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay., 15, 12-13.
- Inati, S. (1996). *Logic. History of Islamic Philosophy*. (ed: Nasr, S.H.& Leaman, O.). Routledge, 802-823.
- Izutsu, T. (2003). *İslam'da Varlık Düşüncesi*. (çev: İbrahim Kalın). İstanbul: İnsan Yayınları.
- İbn Abed, S. (1996). *Language. History of Islamic Philosophy*. (ed: Nasr, S.H.& Leaman, O.). Routledge, 898-925.
- Mîr Dâmâd. (1886). *Cezevât*. İntişârât-ı Bombay.
- Mîr Dâmâd. (1988). *el-Kabasât*. (ed: M. Muhakkık). Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları.
- Mîr Dâmâd. (2003). *Takdisât. Musannefât-ı Mîr Dâmâd*. (Nşr: Abdullah Nûrânî). Tahran.
- Mollâ Sadrâ. (1982). *Kitabu'l-meřa'ir*. Tahran: Ketabhane-i Tahurî.
- Muhakkık, M. (2002). Ser-ağaz. *Kutbuddîn Őirâzî, Şerhu Hikmeti'l-işrâk-ı Sühreverdî*. (Nşr: Nûrânî, A.- Muhakkık, M.). Tahran: Müessese-i Mutalat-ı İslamî, 14-21.
- Mutahharî, M. (2011). Mukaddime. *H. Tabâtabâî, Usûlu'l-felsefe*. (Arp. Çev: Cafer Subhanî). Beyrut: Dar Cevadî'l-Eimme, 9-56.
- Nasr, S. H. (1986). *Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period. The Cambridge History of Iran*. (ed: Peter Jackson). Cambridge: Cambridge University Press, 6, 656-697.
- Nasr, S. H. (1997). *Three Muslim Sages*. New York: Caravan Books.
- Nasr, S. H. (1990a). Hacı Mollâ Hâdî Sebzivârî. *İslam Düşüncesi Tarihi*. (ed: M.M.Şerif). İstanbul: İnsan Yay., 4, 331-343.
- Nasr, S. H. (1990b). Őihâbeddin Sühreverdî Maktûl. (çev: M. Alper Tuğsuz). *İslam Düşüncesi Tarihi*, (ed: M.M.Şerif). İstanbul: İnsan Yayınları, I, 411-435.
- Öz, M. (2010). Şeyhiyye. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 39, s. 84-86.
- Parıldar, S. (2018). Hikmetü'l-işrâk'tan el-Hikmetü'l-Mütealiye'ye: Mollâ Sadrâ İşrâkî Sayılabilir mi?. *Osmanlı ve İnan'da İşrâk Felsefesi*. (ed: M. Nesim Doru vd.). İstanbul: Divan Kitap, 275-288.
- Pourjavady, R. & Schmidtke, S. (2006). *A Jewish Philosopher of Baghdad: 'Izz al-Dawla Ibn Kammûna and His Writings*. Leiden-Boston: Brill.

- Razavi, M. A. (1997). *Suhrawardi and the School of Illumination*. Richmond: Curzon Press.
- Rizvi, S. H. (2011). Mîr Dâmâd in India: Islamic Philosophical Traditions and the Problem of Creation. *Journal of the American Oriental Society*. 131/1, 9-23.
- Sebzevârî, H. (1430). *Çururu'l-ferâid fi fenni'l-hikme ve şerhuha (Şerhu'l-manzûme)*. Kum: Menşûrât-ı Zevî'l-Kurba.
- Sühreverdî, Ş. (1335). *Heyâkulu'n-nûr*. (Thk: Muhyiddîn Sabrî el-Kurdî). Mısır: Matbaatu's-Saadet, Mısır, 1335 H.
- Sühreverdî, Ş. (2001a). *Hikmetu'l-işrâk. Mecmu'a-i musennefât-ı Şeyh-i İshrâk/II*. (ed: Henry Corbin). Tahran: Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütala'at-i Ferhengî.
- Sühreverdî, Ş. (2001b). *Kitâbu'l-meşâri' ve'l-mutârehât. Mecmu'a-i Musennefât-ı Şeyh-i İshrâk/II*. (ed: Henry Corbin). Tahran: Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütala'at-i Ferhengî.
- Şehrezorî, Ş. (1372). *Şerhu Hikmetu'l-işrâk*. (thk.: H. Ziyai). Tahran: Müessesesi-Mütalaat ve Tahkikat-i Ferhengî.
- Şehrezorî, Ş. (1988). *Tarihu'l-hukema nuzhetu'l-ervâh ve ravzetu'l-ervâh*. (thk: Abdulkerim Ebu Şuveyrib). Cem'iyetu Daveti'l-İslamiyyeti'l-Alemiyye.
- Şehrezûri, Ş. (2015). *Nüzhetü'l-ervâh*. (çev: Eşref Altaş). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Şîrâzî, K. (2002). *Şerhu Hikmeti'l-işrâk-i Sühreverdî*. (Nşr: A. Nûrânî-M.Muhakkık). Tahran: Müessesesi-Mütalat-ı İslamî.
- Tabâtabâî, H. (1424). *Bidayetu'l-hikme*. Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami.
- Tabâtabâî, H. (1428). *Nihâyetü'l-hikme*. Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami.
- Uygur, H. (2019). İran'da Şii Siyasi Düşüncenin Evrimi. (*ran Düşünce Tarihi*. (ed: H. Uygur&A. Rexhepî). Ankara: İram Yay., 139-239.
- Walbridge, J. (2001). *The Wisdom of The Mystic East: Suhrawardî and Platonic Orientalism*. Albany: State University of New York Press.
- Zehebî, S. A., Muharremî, F. (2010). Mezâhir-i alem-i Hurkelya der felsefey-i işrâk ve mekteb-i Şeyhî. *Journal of Religious Thoughts of Shiraz University*, 35, 73-96.
- Ziai, H. (1996). The Illuminationist Tradition. *History of Islamic Philosophy*. (ed: Nasr, S.H.& Leaman, O.). Routledge, 465-496.
- Ziai, H. (1990). *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardî's Hikmat al-Ishrâq*. Atlanta: Brown University.
- Ziyaî, H. (1372). Mukaddime-i musahhîh. *Şemsuddin Şehrezorî, Şerhu Hikmetü'l-işrâk*. (thk: Ziyai, H.). Tahran: Müessesesi-Mütalaat ve Tahkikat-i Ferhengî, 23-75.