Henry Corbin

İSLÂM FELSEFESİ TARİHİ

İbni Rüşd'ün Ölümünden Günümüze

CİLT 2

ÇEVİREN: Prof. Dr. Ahmet Arslan



THG
472927
BDS
927 BDS

İLETİŞİM

HENRY CORBIN (Paris, 1903-1978) Fransız doğubilimcisidir. Özellikle İslâm Felsefe ve Tasavvufu üzerinde çalışmıştır. İkinci Dünya Savaşı sırasında İstanbul'da Fransız Arkeoloji Enstitüsü'nde çalışmalarını sürdürmüş, savaştan sonra Fransız-İran Enstitüsü'nde görev almıştır. Daha sonra L. Massignon'un halefi olarak Sorbonne'da "L'Ecole des Hautes-Etudes"de İslâm araştırmaları yöneticisi de olmuştur. Türkçe'ye çevrilen bu eserinden de anlaşılacağı gibi; İslâm felsefesi konularına yüzeyden veya tepeden bakmayan, özellikle İslâm İrfam'nın derinliğine nüfuz etmeye çalışan bir bilim adamıdır. Başlıca eserleri: *Sohrawardi d'Alep* (1939), *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* (1958), *Histoire de la philosophie islamique*, *L'homme de lumière dans le soufisme Iranien* (1971) ve *En islam Iranien*'dir (1971-1973). *İslâm Felsefesi Tarihi*'nin 1. cildi 1986 yılında İletişim Yayınları tarafından yayımlanmıştır.

Histoire de la philosophie islamique
© 1974 Éditions Gallimard
Onk Ajans Ltd.

İletişim Yayınları 665 • Tarih Dizisi 18
ISBN-13: 978-975-470-846-2 • ISBN-13: 978-975-470-845-5 (Tk. No.)
© 2000 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1-6. BASKI 2000-2010, İstanbul
7. BASKI 2013, İstanbul

KAPAK Utku Lomlu
KAPAKTAKİ MİNYATÜR el-Mübaşir'in *Mukhtar al-Hikam wa-Mahasin al-Kalim*'inden detay: Sophokles ve öğrencileri, 13. yüzyıl
UYGULAMA Hasan Deniz
DÜZELTİ Ziya Osman Bangu
DİZİN M. Cemalettin Yılmaz
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

HENRY CORBIN

İslâm Felsefesi Tarihi

CİLT 2

İbni Rüşd'ün Ölümünden Günümüze

Histoire de la philosophie islamique

ÇEVİREN ve NOTLANDIRAN
Ahmet Arslan

iletişim

İÇİNDEKİLER

Çevirenin Önsözü 7

Toplu Bakış 23

BİRİNCİ BÖLÜM

Sünnî Düşünce 41

A. Filozoflar 41

1. Ebherî 41
2. İbni Seb'in 42
3. Kâtibî Kazvînî 45
4. Reşîdüddin Fazlullah 45
5. Kutbüddin Râzî 47

B. Kelâm Tanrıbilimcileri 47

1. Fahrüddin Râzî 47
2. İcî 51
3. Taftazânî 53
4. Curcânî 54

C. Filozofların Hasımları 55

1. İbni Teymiye ve Öğrencileri 55

D. Ansiklopediciler 58

1. Zekeriya Kazvînî 58
2. Şemsüddin Muhammed Amulî 60
3. İbni Haldun 61

İKİNCİ BÖLÜM

Tasavvuf Metafiziği 67

1. Rûzbihân Baklî Şirâzî 69
2. Nişaburlu Attâr 72
3. Ömer Sühreverdi 75
4. İbni Arabi ve Okulu 78
5. Necmüddin Kübrâ ve Okulu 86
6. Simnânî 90

7. Ali Hemedânî ... 91
8. Celâlüddin Rûmî ve Mevleviler ... 93
9. Mahmud Şebisterî ve Şemsüddin Lâhîcî ... 97
10. Abdülkerim Gîlî ... 99
11. Ni'metullah Velî Kirmânî ... 101
12. Hurûfiler ve Bektaşiler ... 103
13. Câmî ... 104
14. Hüseyin Kâşifî ... 105
15. Abdülgâni Nablûsî ... 106
16. Nûr Ali Şâh ve XVIII. Yüzyılın Sonunda Tasavvufun Yenilenmesi ... 107
17. Zehebîler ... 111

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Şiî Düşüncesi ... 113
1. Nâsırüddin Tûsî ve Şiî "Kelâm"ı ... 113
2. İsmailîler ... 120
3. İşrâkî Akım ... 124
4. Şiîlik ve Simya: Celdekî ... 129
5. İbni Arabi'nin Şiî Metafiziği ile Bütünleştirilmesi ... 130
6. Sadrüddin Deştekî ve Şirâz Okulu ... 134
7. Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu ... 137
8. Mîr Fendereskî ve Öğrencileri ... 141
9. Mollâ Sadrâ Şirâzî ve Öğrencileri ... 143
10. Recep Ali Tebrîzî ve Öğrencileri ... 147
11. Gâzî Sa'id Kummî ... 149
12. İsfahan Okulundan Tahran Okuluna ... 151
13. Şeyh Ahmed Ahsâ'î ve Kirman'da Şeyhî Okulu ... 156
14. Cafer Keşfî ... 162
15. Horasan Okulları ... 164
a) Hâdî Sebzevârî ve Sebzevârî Okulu ... 164
b) Meşhed Okulu ... 169

Perspektif ... 173
Bibliyografya ... 177
Dizin ... 183

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Elinizde tuttuğunuz kitap (veya kitapçık) Henry Corbin'in *İslâm Felsefesi Tarihi* (*Histoire de la Philosophie Islamique*) adlı eserinin bir kısmının çevirisidir. Bu eser esas olarak iki kısımdan meydana gelmektedir: *Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne (595/1198) Kadar* adını taşıyan ve tüm eserin aşağı yukarı üçte ikilik bir bölümünü oluşturan birinci kısım ile -bu arada bu kısmın yazılışına Seyyid Hüseyin Nasr ile Osman Yahya'nın katkıda bulunduğunu da belirtelim- Corbin'in yalnız başına kendisinin yazdığı *İbni Rüşd'ün Ölümünden Günümüze Kadar* adını taşıyan ve tüm eserin aşağı yukarı üçte birlik bir bölümünü oluşturan ikinci ve son kısımdan. Daha önce ayrı başına bir kitap olarak Gallimard Yayınevi'nin "Idées" dizisinde yayımlanmış olan birinci kısım Prof. Dr. Hüseyin Hatemî'nin çevirisi ve bu çeviriye eklediği sunuş ve notlarıyla birlikte İletişim Yayınları arasında çıkmıştı: Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi, Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne Kadar (1198)*, I. Baskı, 1986, II. Baskı, Eylül 1994, İletişim Yayıncılık, İstanbul. *İbni Rüşd'ün Ölümünden Günümüze Kadar* adını taşıyan ikinci ve son kısım

ise bizim bu çevirimizin konusunu teşkil etmektedir.

Aslında bu eser biraz oransızdır. Çünkü yukarıda işaret ettiğimiz gibi Corbin, İslâm felsefesinin başlangıçlarından İbni Rüşd'ün ölümüne kadar olan dönemine - ki bu dönem aşağı yukarı dört yüz yıla tekabül etmektedir; çünkü Mu'tezile Kelâmı ile başlamakta ve 1198'de İbni Rüşd'ün ölümü ile sona ermektedir. Mu'tezile'nin başlangıçlarını IX. yüzyılın başları olarak alırsak ortaya 4 yüzyıllık bir dönem çıkmaktadır- kitabının üçte ikilik bölümünü tahsis etmekte, buna karşılık XIII-XX. yüzyıllar arası takribi sekiz yüzyıllık döneme tam da birinci kısma ayırdığı yerin yarısı kadar, yani üçte birlik bir yer ayırmaktadır.

Bunun nedeni İslâm felsefesinin asıl önemli, özgün, yaratıcı döneminin XII. yüzyılın sonu, yani İbni Rüşd'ün ölümü ile bittiği, bu tarihten itibaren klasik İslâm filozofları olan, İbni Sina, İbni Rüşd çapında bir filozofun veya daha küçük çapta filozofların, düşünürlerin artık ortaya çıkmadığı şeklindeki geleneksel görüş müdür? İlginç olan şudur ki Corbin tam da bunun aksi görüştedir. Elinizde tuttuğunuz kitabın hemen ilk bölümünde, "Toplu Bakış"ta İbni Rüşd'ün 1198'deki defin töreninin İslâm felsefesinin defin töreni anlamına gelmediğini, onunla ortadan kalkan şeyin sadece İslâm felsefesinin "Arap Aristolesçiliği" diye adlandırılan dönemi olduğunu, buna karşılık Sühreverdi, İbni Arabi gibi isimlerle yepyeni bir dönemin başladığını, İslâm felsefesinin sahnesinin bunlarla birlikte Doğu'ya, özel olarak İran'a kaydığını, İran dünyasında en ünlüleri Mîr Damâd ve Molla Şirâzî olmak üzere daha birçok büyük filozof ve düşünürün, okulun ortaya çıktığını, böylece felsefi düşüncenin ta günümüze kadar özellikle bu bölgede canlılık ve zenginliğini koruduğunu ve devam ettirdiğini söylemektedir. Nitekim bu dönemde ortaya çıkan üç belli başlı düşünce akımı veya grubu içinde de -*Sünnî Düşünce, Tasavvuf Metafiziği ve*

Şiî Düşüncesi- Corbin toplam olarak aşağı yukarı kırk beş kişi, akım veya grubu saymaktadır.

O halde sôz konusu oransızlığın nedeni iki dôneme ait düşünürlerin çap veya sayısındaki oransızlık değildir. Çok daha basit olarak şudur: *İslâm Felsefesi Tarihi*'nin bu çeviride kendisine dayandığımız 1986 Gallimard baskısının iç kapağının hemen arkasında verilen bilgiden de anlaşıldığı gibi Corbin bu iki kısmı ayrı zamanlarda yazmış ve onları ayrı programların bir parçası olarak tasarlamıştır. Birinci kısım yukarıda işaret ettiğimiz gibi ayrı başına Gallimard'ın "Idées" dizisinde yayımlanmıştır. İkinci kısım ise Corbin'in Pléiade dizisinde çıkmasını tasarladığı cilt içinde (*Histoire de la Philosophie, III*) yer almak üzere tasarlanmış kısa versiyondur. Nasıl birinci kısımda Seyyid Hüseyin Nasr ve Osman Yahya ile birlikte çalışmışsa Corbin bu ikinci kısım ile ilgili olarak da profesôr S. J. Ashtiyânî'nin yardımını almak ve bôylece bu ikinci kısmı genişletip geliştirmek istemekteydi. Ancak 1978 yılındaki ôlümü onun bu projesini gerçekleştirmesine engel olmuş görünmektedir.

Bunun yanında Corbin'in birinci kısımda tüm kitabına giriş veya hazırlık olarak veya daha doğrusu İslâm felsefesi hakkındaki ôzel görüşüne bir temel sağlama olarak *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Kaynakları*, *Şiîlik ve Peygamberlik Felsefesi*'ne, bu cümleden olmak üzere *Oniki İmamcı Şiîlik*'le, *İsmailî Şiîlik*'ine hemen hemen bu kısmın yarısını ayırmış olduğunu da hatırlatmamız yerinde olacaktır. Kendisine dayandığımız ve yukarıda işaret ettiğimiz Fransızca baskısında bu konuya ayrılmış olan sayfalar (154 sayfa), birinci kısmın tümünün (348 sayfa) aşağı yukarı yarısını tutmaktadır.

Her ne hal ise ikinci kısmın içine aldığı filozoflar, düşünürler ve okulların sayısının çokluğu ve ônemi ile oransız olan küçük hacmi ortaya ciddi bir sorun çıkarmaktadır. Bu, bu kısımda yer alan kişiler, okullar ve onların görüşle-

ri, sistemleri hakkında verilen bilgilerin çok özet, hatta bazan bir ansiklopedide olduğundan bile daha özet olmak zorunda kalmasıdır. Toplu bir göz atıldığında görüleceği üzere bu kısımda yer alan kişi veya okulların her birine ayrılan, ortalama 2-3 sayfadır. Bu sayfaların aşağı yukarı yarısını da söz konusu kişilerin hayatına, belli başlı eserlerine, öğrencilerine, onların belli başlı eserlerine tahsis edilen bilgilerin tuttuğu düşünülürse bu düşünürlerin felsefi görüşlerini, düşüncelerini, sistemlerini tahlil etmeye ve değerlendirmeye ayrılan yerin ne kadar yetersiz kalmak zorunda olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ancak Corbin bununla da kalmamaktadır; sık sık ele aldığı yazar, filozof ve düşünürlerin kendileri, eserleri, sistemleri ile ilgili olarak Batı felsefesi tarihi, dinler, mezhepler ve düşünce tarihi içinde yer alan kişiler, eserler, sistemler, görüşler, kavramlar vb. ile karşılaştırmalar, yakınlaştırmalar da yapmaktadır. Ancak bir taraftan konuya ayrılan yerin sınırlılığı öte yandan ve daha önemlisi Corbin'in düşünce ve bilgi dünyasının zenginliği, çağrışımlarının bolluğu göz önüne alınırsa bu karşılaştırma ve yakmlaştırmaları bir ima, telmih, anma veya işaret olmaktan ileri gitmemektedir. Corbin'in bilgi, erüdisyon ve düşünce dünyasının zenginliği içinde Yunanca, Latince, Arapça, Farsça felsefi, dinî, mezhepsel deyim ve kavramlar birbirlerini izlemekte, felsefi, dinî, mezhepsel okullar, tartışmalar, sistemler birbirlerine karışmaktadır: Rûzbihân'm bir *diarium spirituale*'si, Necmüddin Kübrâ'nm bir *mundus imaginalis* ontolojisi vardır. İsmailîler'e göre *Resurrectio non est factum historicum, sed mysterium liturgicum*'dur. Recep Ali Tebrizî'de varlığın ilkesi ve kaynağı varlığa aşkındır. Bundan dolayı onu ancak *per viam negationis*'le ifade edebiliriz. Recep Ali Tebrizî'nin bir öğrencisi onun *famulus*'u olmuştur vb. Corbin sık sık örneklerini gördüğümüz üzere bu Latince terim, kavram, cümlele-

ri eserinin sayfaları içine serpiştirmekle kalmaz. Bizzat Fransız dilinin kendisinde de raslanmadık, en hacimli bir Fransızca sözlükte, hatta felsefe sözlüğünde bile çok zor rastlanabilecek kavramlar kullanır veya uydurur: Keşif olayları olarak "*theophanie*"lerle yapılması mümkün olan tarih felsefesi değildir, "*historiosophie*"dir. "*Historiosophie*"nin verileri bir "*hierohistoire*"ın verileridir vb. Corbin'in yaptığı sürekli karşılaştırmalar, yaklaştırmalar, benzetmelerin bir iki örneğini verelim: Fahrüddin Râzî'nin doğduğu yer olan ve kendisine Râzî denmesinin nedeni olan Rey şehri, *Avesta*'nın *Ragha*'sı, *Tobie'nin Kitabı*'nın *Raghès*'idir. Rûzbihân Baklî Şirâzî'nin *Fedeli d'Amore* gibi İbranî Leon (Leon l'Hebreu) ile benzerliği vardır. İbni Arabi'nin teosofisinde karşımıza çıkan isimlerin südûru ile ilgili olarak III. Hanoh diye bilinen İbranî *Hanoh Kitabı*'ndaki südûru düşünmeliyiz. Abdülkerim Cîlî'nin *Kâmil İnsan*'ı Yahudi Philon'un *l'anthropos genikos*'una benzer. Haydar Amûlî ile Mîr Damâd ve öğrencileri arasında Batı'da XIV. yüzyıl Hıristiyan skolastik düşünürleriyle Rönesans düşünürleri arasında olduğundan daha az fark vardır. Aslında burada daha çok günümüze kadar devam edecek ve zenginleşecek olan bir Chartres okulunu düşünmemiz gerekir. Benzeri şekilde İbni Arabi ve Arabicilik XIX. yüzyılın birinci yarısında ortaya çıkan Sağ Hegelciliğin tanrıbilimci filozoflarının düşünceleriyle benzerlik gösterir. İbni Arabi'nin *ayân-ı sâbite*'si Ortaçağ Hıristiyan skolastik felsefesinin *haecceitas*'ı ile aynıdır vb.

Netice olarak Corbin'in bu eseri çevrilmesi ve anlaşılması oldukça zor bir eserdir. Bu zorluğun en büyük nedeni ise yine yukarıda işaret ettiğimiz gibi önce bu kadar çok sayıda insana, okula, gruba bu kadar az sayfa tahsis etmesi, ikinci olarak nereye gittiği, neyi kastettiği belli olmayan çok sayıda ima, telmih, karşılaştırma, benzetme içermesidir. Mîr Damâd ve okulu vesilesiyle düşünmemiz gereken Chartres

okulu nedir, mensupları kimlerdir ve bu okul ile diğeri arasındaki benzerlikle kastedilen nedir? Bunu keşfetmek çevirmenin ve okuyucunun ferasetine kalmıştır. İbni Arabi Sağ Hegelcilik'in tanrıbilimci düşünürleriyle hangi bakımdan benzeşmektedir? Çünkü Sağ Hegelcilik bir sürü alanda bir sürü farklı görüşleri olan bir sürü insandan meydana gelir. Benzetme bunlardan hangileriyle ve hangi konuyla ilgili olarak yapılmaktadır? Bunu sezmek veya yorumlamak da yine çavirmenin ve okuyucunun ferasetine kalmıştır. Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde Duns Scotus'un ortaya attığı *haecceitas* kavramının içeriği ve işlevi bilinmektedir. Corbin'in İbni Arabi'nin *ayân-ı sâbite*'sini neden her seferinde bu kavramla karşılamak istediğini anlamak yine okuyucunun bilgisine ve ferasetine kalmıştır.

Bu noktayı böylece belirterek çeviriye eklediğimiz notlar konusuna geçmek istiyoruz. Yukarıda söylediğimiz özelliklerinden ötürü Corbin'in metnine ilgili ve gerekli yerlerinde notlar eklemek yararlı olacaktı. Nitekim *İslâm Felsefesi Tarihi*'nin "İbni Rüşd'ün Ölümüne Kadar" olan birinci kısmının çevirisini yapan Prof.Dr. Hüseyin Hatemî de çevirisine bol sayıda not eklemiştir. Ancak bu notlamanın aşırı ölçülere vardırılması da mahzurlu olacaktı. Çünkü çağdaş bir çevirmenin yapması gereken şey neticede çevirdiği metne haşiyeler, talikatlar eklemesi, onu şerh etmesi değildir. Hele hele metnin asıl sahibinin beğenmediği veya hoşlanmadığı veya doğru olmadığını düşündüğü düşünceleri, görüşleri üzerinde ahkâm kesmek, hüküm vermek, değerlendirmeler yapmak hiç değildir. Çok istiyorsa yapması uygun olan şey, aynı konuda kendi düşünce ve görüşlerini, yorumlarını içerecek bir eser kaleme almasıdır. Yine bu paralelde olmak üzere Corbin'in ele aldığı düşünürlerin felsefeleri, sistemleri hakkında verdiği özet bilgileri tamamlamak veya genişletmeyi de uygun bulmadığımızı belirtmeliyiz. Çünkü

onlarla ilgili geniş bilgi vermeyi gerekli gören birinin yapması gereken şey yine bu geniş bilgileri kendi telif edeceği bir eserde ortaya koymasıdır. Bu nedenlerle doğrusu sayın Hüseyin Hatemî kadar notları geniş tutmayı uygun görmedik. Sadece okuyucunun adlarıyla ilk defa karşılaştığı, fazla ünlü veya artık hiç ünlü olmayan kişiler veya eserlerle ilgili olarak haklarında bilgi bulabildiğimiz kadarı ile tanıtıcı bilgiler vermeyi gerekli gördük. Bunun yanında eserde karşımıza çıkan bazılarına yukarıda işaret ettiğim Corbin'in benzetmeleri, karşılaştırmaları, telmihleri ile ilgili olarak bunlardan neyi kastettiği hakkında tahminlerde bulunduğumuz bazı notlar eklemeyi de yararlı gördük. Eserde geçen bazı dinî, felsefi terimler, kavramlar hakkında da okuyucuya yararlı olacağı ümidiyle temel bazı bilgiler vermenin uygun olacağını düşündük.

Bu önsözde Corbin'in eserleri ve düşünceleri hakkında biraz bilgi vermeyi de yararlı görüyoruz. Corbin 1903-1978 yılları arasında yaşamış olan ünlü bir şarkiyatçi, daha özel olarak bir İran uzmanıdır. Ancak bu bilim adamı ve uzmanlığı yanında aynı zamanda filozof yönü olan veya daha iyisi felsefi iddiası olan da bir adamdır.

Sırasıyla Berlin'de (1935), Türkiye'de (1939), İran'da (1945) resmî görevlerde bulunmuş, Tahran'da Fransız Enstitüsü'nün İran Araştırmaları Bölümü'nü kurmuş, 1954 yılında da L'Ecole Pratique des Hautes Etudes'te İslâmî Araştırmalar kürsüsünün başkanı olarak L. Massignon'un görevini devralmıştır.

Bu kitabın Bibliyografya bölümünde de görüleceği üzere Corbin İslâm tasavvufu, İslâm felsefesi üzerine birçok Farsça ve Arapça kaynak eserin neşrini ve bazılarının Fransızca'ya çevirisini gerçekleştirmiştir. Bunlar arasında Rüzbihân Baklî Şirâzî'nin *Sadıkların Yasemini*, yine aynı yazarın *Sûfîlerin Şathiyatı Üzerine Şerh*'i, Şebisterî'nin *Gülşen-i Râz*'ı vb.

vardır. Bundan başka İbni Sina, İbni Arabi, Mollâ Sadrâ gibi ünlü İslâm filozofları, mutasavvıfları üzerine incelemeleri (örnek olarak *Avicenne et le Récit Visionnaire* (Bibliothèque İranienne, 1954), *L'İmagination Créatrice dans le Soufisme d'İbn Arabi* (Flammarion, 1958), ayrıca ağırlıklı olarak İran tasavvufu, İran felsefesi İran teosofisi üzerine kitapları (*En Islam iranien: Aspects spiritels et philosophiques* (4 cilt, Gallimard, 1971-1972), *L'Homme de Lumière dans le Soufisme iranien* (Editions Presences, 1971), *La Philosophie iranien Islamique aux XVII et XVIII. Siècles* (Buchet-Chastel, 1981), *İran et la Philosophie* (Fayard, 1990) vb. vardır. Bunların dışında Corbin'in kendi şahsi felsefesi diyebileceğimiz hermenötik-fenomenoloji alanına sokulması gereken başka bazı çalışmaları da vardır (*Temple et Contemplation* (Flammarion, 1981), *Face de Dieu, Face de l'Homme* (Flammarion 1983). Bu arada felsefi ilgisinin niteliği hakkında bir fikir vermek üzere basılan ilk eserinin Heidegger'in ünlü *Metafizik Nedir?* adlı kitabının Fransızca çevirisi (Gallimard, 1938) olduğunu ekleyelim.

Biraz da Corbin'in *İslâm Felsefe Tarihi*'ne yönelttiği anlaşılan felsefeye, İslâm'a ve İslâm felsefesine ilişkin temel görüş ve iddialarından söz edelim. Corbin bu görüş ve iddialarını özel olarak *İslâm Felsefesi Tarihi*'nin önsözünde, birinci kısmın ilk iki bölümünde, yani *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Kaynakları* ve *Şiîlik ve Peygamberlik Felsefesi* bölümlerinde dile getirmektedir. Ancak eserinin geri kalan kısmında da zaman zaman buralarda dile getirdiği görüş ve iddialarını tekrarlamaktadır.

1) Corbin'e göre Ortaçağ'dan bu yana kullanma alışkanlığında olduğumuz *Arap Felsefesi* ifadesi doğru değildir. Bunun yerine *İslâm Felsefesi* tabirini kullanmak gerekir. Çünkü günümüzde *Arap* kelimesi belli bir etnik, ulusal ve politik kavrama gönderir. Oysa *İslâm* bir din olarak Araplar'dan

çok daha geniş bir insan grubunu içine aldığı gibi -Araplar İslâm dünyası içinde yalnızca bir azınlığı temsil etmektedirler- Ortaçağ ve daha sonraki dönemde İslâm dünyası içinde yetişmiş olan ve yaptıkları işin "felsefi" diye nitelendirilebileceği şahsiyetlerin büyük bir bölümü de ne etnik olarak Arap'tır, hatta ne de eserlerini sadece Arapça kaleme alan insanlardır. Arap felsefesi yerine İslâm felsefesi deyimi, hareket noktasını ve modalitesini esas olarak İslâm dini ve manevi olayının teşkil etmesi olgusuna gönderme yapması açısından da uygun bir deyimdir.

2) İslâm felsefesi deyimi veya kavramı, yine Ortaçağ'dan bu yana genellikle kabul edildiği veya benimsendiği gibi sadece Yunan tarzında felsefe yapan insanlarla, yani Farabi, İbni Sina, İbni Rüşd gibi filozoflarla (*felasife* ile) sınırlandırılmamalıdır. Dolayısıyla onun İbni Rüşd'ün ölümüyle birlikte ortadan kalktığı da düşünülmemelidir. Felasife'nin temsil ettiği hareket İslâm felsefesi denen genel hareketin ancak küçük bir parçasıdır (hatta Corbin'e göre gerçek İslâm felsefesi diye adlandırılması gereken harekete nisbetle önemsiz, değersiz bir parçasıdır). Doğu İslâm dünyası İbni Rüşdçülüğü tanımadığı gibi onun ölümünden de etkilenmemiştir. Hele Gazali'nin İbni Sinacı geleneğe yöneltiği eleştiriden veya saldırıdan sonra İslâm dünyasında felsefenin gözden düştüğü ve ortadan kalktığı görüşü tamamen yanlıştır.

3) Doğu İslâm dünyasında felsefeden anlaşılan şeyle Batı Hıristiyan dünyasında ondan anlaşılan şey aynı değildir. Batı Hıristiyan dünyasında kaynağı Ortaçağ Skolastiğine dayanan temel bir ayrım, felsefe ile tanrıbilim (théologie) ayrımı vardır. Bu ayrım felsefenin tanrıbilimin hizmetinde olan, yani ondan tabiatıyla farklı olan bir şey olduğu fikrini içerir. Başka deyişle felsefe Batı Hıristiyan dünyasında erken bir tarihten itibaren sekülarize olmuştur. Filozof, doğal ak-

lının imkânlarıyla doğal-insani konular üzerinde düşünen adamdır. Bu arada şüphesiz doğal tanrıbilim aracılığıyla da doğal aklını dinin hizmetine vermesi gereken adamdır. Oysa İslâm dünyasında felsefe ile din arasındaki ilişkiler böyle olmamıştır. Felsefe onda dinden ayrı, ondan kopuk, dünyevi-seküler bir şey olarak algılanmamıştır. İslâm dünyasında *hikmet* (yani felsefe), Yunanca *sophia* teriminin karşılığı olarak alınır. Yine bu dünyada *hikmet-ilâhîyye* de Yunanca *theosophia*'ya tekabül eder. Bu şu demektir: İslâm dünyasında felsefe hikmet, hikmet ise özü itibariyle ilâhî hikmet (yani hikmet-i ilâhîyye) olarak anlaşılmıştır. Corbin'e göre bu normaldir ve doğrudur. İslâm'da felsefe, ancak hikmet, daha da ileri giderek ilâhî hikmet, teosofi olduğunda kendini evinde hissetmiştir. Öte yandan bu ilâhî hikmetin veya teosofinin, yani Tanrı hakkında sahip olunan bilginin veya bilgeliğin kaynağı esas itibariyle peygamber ve onun varisleridir. Corbin'in kendi sözleriyle "İslâm'da ortaya çıkan başka her türlü düşünce biçiminden daha fazla peygamberliğe dayanan bir dinin ruhuna özü gereği uygun düşen şey peygamberlik felsefesidir" (Fransızca metin s. 69; Hatemî çevirisi s. 90). O halde İslâm felsefesinin doğal ve asli konusunu peygamberliğin, vahyin ve bunların devamı olan velayetin, imametin teşkil etmesi doğaldır. Başka deyişle İslâm felsefesinin doğal ve asli konusunu peygamberlik kuramı veya öğretisi veya nazariyesi (prophetologie) ile İmamlık kuramı, öğretisi veya nazariyesinin (imamologie) oluşturmuş olması doğrudur. Peygamberlik (nübüvvet) ve velilik (velayet) veya imamlık (imamet), içerdikleri hermenötik durumlar ve problemlerle birlikte İslâm felsefesinin esas konusu olmuştur (Fransızca metin s. 14; Hatemî çevirisi s. 15). Bunun sonucu ise Corbin'in hermenötik (bâtinî) İsmailî Şiîlik'le Oniki İmam Şiîliğini ve onların görüşlerini İslâm'da gerçekten İslâmî denmesi mümkün olan felsefe hareketinin

esas temsilcileri sayması ve diğer gruplara, yani felasifeye, Kelâmcılara ancak bu özellikleri gösterdikleri ölçüde değer vermesi, bunun dışında ise tüm kitabı boyunca açık olarak gözlemlendiği üzere onlara karşı açık bir küçümseme göstermesidir (sırası gelmişken ülkemizde pek tutulan ve hemen hemen tüm eserleri dilimize çevrilmiş olan Seyyid Hüseyin Nasr'ın da gerçek İslâm felsefesinin ne olduğu veya zamanımızda da ne olması gerektiği konusunda benzeri bir görüşü savunduğunu söyleyelim).

Corbin'in *İslâm Felsefe Tarihi*'ni yönlendirdiğini gördüğümüz bu temel görüş ve tutumu hakkında yukarıda bu kitabın çevirisi boyunca izleyeceğimizi vaat ettiğimiz tutumla tam olarak uyuşmasa da birkaç şey söylemekten kendimizi alamayacağız.

Birinci olarak Corbin'in Arap felsefesi kavramı yerine İslâm felsefesi kavramını geçirmek istemesi onun da işaret ettiği nedenlerle şüphesiz doğrudur ve zaten içinde bulunduğumuz yüzyılda konuya, yani İslâm dünyasında veya uygarlığında ortaya çıkan felsefi nitelikteki düşünce ve hareketlerin incelenmesine ilişkin kitaplar bu başlığı taşımaktadır.

İslâm felsefesinin Gazali'nin saldırıları ile gözden düştüğü ve İbni Rüşd'ün ölümüyle birlikte (1198) ortadan kalkmış olduğu şeklindeki görüşün artık terkedilmesi gereken hatalı bir görüş olduğu yönündeki uyarısında da Corbin haklıdır. Gerçekten de bu görüş İslâm'da felsefeyi sadece Yunan tarzında felsefe yapan filozofların (felasife) yaptığı işle sınırlı tutmakta, onlardan başka ve yine yaptıkları şeylere felsefi denmesi mümkün olan başka bazı grupları, yani Kelâm tanrıbilimcilerinin ve nazari tasavvufun temsilcilerinin etkinliklerini, felsefi diye nitelendirilmesi gereken etkinliklerini haksız olarak bir kenara itmektedir. Oysa bu son iki grubun bazı çok önemli temsilcilerinin, örneğin Kelâm'da Fahrüddin Râzî, Nâsırüddin Tûsî, İcî, Cürcâni'nin, nazari ta-

savvufta veya tasavvuf metafiziğinde Sühreverdi, İbni Arabi vb.nin İbni Rüşd'ün ölümünü takip eden dönemde ortaya çıktıkları bir vakıadır. Kaldı ki bizzat yunan tarzında felsefe geleneğinin İbni Rüşd'le birlikte ortadan kalktığını söylemek de tarihî olgularla pek uyuşmayan bir tutum içinde olmak anlamına gelmektedir. Çünkü M. Mehdi'nin haklı olarak İslâm'da felasife geleneğinin, daha özel olarak İbni Rüşdçülüğün bir devamı olarak düşündüğü İbni Haldun'un İbni Rüşd'ten aşağı yukarı iki yüzyıl sonra ortaya çıktığını hatırlamamız gerekir. Nihayet Corbin'in yine haklı olarak işaret ettiği gibi İbni Rüşd bir bakıma İslâm felsefe tarihinden daha çok Batı Hıristiyan felsefe tarihi geleneğine aittir. İbni Rüşd'ün eserleri ve kuramının Batı Hıristiyan Ortaçağ'ı filozofları üzerinde bilinen büyük etkisinin tersine Doğu İslâm dünyasında genel olarak tanınmadığını gördüğümüz gibi (XV. yüzyılda Fatih Sultan Mehmed'in tertiplettiği bir yarışmada *Tehafütler* aracılığıyla felasife ile Kelâmcılar arasındaki tartışmaları kendi paylarına ele alıp değerlendirmeye çalışan Hocazâde ve A. Tûsî'nin eserlerinde İbni Rüşd'ün adı geçmemektedir), Gazali'nin İbni Sinacı Yeni-Platonculuğa karşı yaptığı saldırının da özellikle İran-Şiî dünyasınca hiç ciddiye alınmadığını kabul etmek gerekir.

Ancak Corbin'in yukarıda çok kısa bir biçimde özetlemeye çalıştığımız üçüncü tezi diğerleri ile aynı türden olmayıp üzerinde ciddi tartışmalar yapılması ve itiraz edilmesi mümkün bir tutuma ve iddialara işaret etmektedir. Bu tezin ve tutumun kitabın bütün sayfalarına sinmiş olan açık bir İran-Şiî sempatizanlığı ile sonuçlandığı noktasını ve itirazını bir yana bırakalım. Burada yapmayı uygun bulduğumuz esas itiraz Corbin'in İslâm felsefesinin özü itibariyle bir peygamberlik felsefesi, bir hikmet-i ilâhîyye olması gerektiği şeklindeki temel varsayımınadır. Corbin'in bu iddiasının sonucu Sühreverdi ve İşrak felsefesine, diğer birçok dü-

şünür yanında İbni Arabi tarafından temsil edilen tasavvuf metafiziğine, N. Tûsî, Mîr Damâd, Mollâ Sadrâ gibi isimlerin temsilcileri olduğu Şiî metafiziğine asıl, gerçek, otantik İslâm felsefesi olarak işaret etmesi ve bunların dışında kalan Kelâm tanrıbilimcileriyle Yunan tarzında felsefe yapan filozofları açıkça küçümsemesidir. Oysa genel olarak felsefenin teosofi olmasının onun için pek de iyi bir şey olmadığını söylemek mümkün olduğu gibi -ki ben öyle düşünenlerden biriyim- evrensel felsefenin tarihinde felsefeyi bir teosofi olarak alanların sayısının pek fazla olmadığını ileri sürmek de mümkündür. Antik Yunan felsefesi tarihinde felsefeyi teosofi olarak düşünen en ünlü grup yeni- Platoncu filozoflar grubudur. Orta ve Yeni çağlarda Batı dünyasında bu eğilimi temsil eden kişilerin sayısı da doğrusu bir elin parmaklarını aşmazlar (Paracelsus, Böhme, Schelling vb.). Bu isimler dışında kalan yüzlerce büyük filozof, felsefenin esas işinin Tanrı'nın bilgisine, hikmetine sahip olmak ve böylece insan hayatının anlamını açıklığa kavuşturarak onu kurtarmak, mutlu etmek olduğu görüşünü hiç de paylaşan insanlar olmamışlardır. Daha da ileri giderek teosofinin veya hikmet-i ilâhîyye'nin gerçek felsefe olmadığını, felsefemsi bir kılık altında bir sahte-bilim, bir karanlık-bilim, simya, büyücülük, astrolojiye benzer bir şey olduğunu söylemek de mümkündür. Bir Bertrand Russel kadar mistisizmin mantığa zıt olduğunu, onun gerçek bir felsefi tutuma işaret etmediğini söylemek sınırına kadar gitmesek de İbni Haldun gibi tasavvufun felsefeleşmesini hem tasavvufa, hem de felsefenin kendisine zararlı bir olgu olarak görebiliriz. Mistisizm ile felsefeyi birbirinden ayıran sınırları görmezlikten gelmek, daha da ileri giderek felsefeyi sadece teosofiye indirgemek felsefe hakkında benimsenmesi hiç de zorunlu olmayan, doğrusu bizim de pek hoşlanmadığımız bir tutumu ifade etmektedir (İbni Haldun'un felsefe, Kelâm ve tasavvuf

arasındaki "doğru" ilişkiler ve İslâm kültüründe "yeniler" [müteahhirin] diye adlandırdığı kişilerin Kelâm'ı ve tasavvufu başlangıçtaki "doğru" tutumundan saptırarak felsefeleştirmeleri konusundaki görüş ve eleştirileri için şu eserimize bakılabilir: *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara, 1997, s. 458 vb.

Corbin İslâm felsefesinin İslâm denen dinî ve manevi olaya dayandığı, ondan hareket etmesi gerektiği için bir peygamberlik felsefesi, giderek bir imamet nazariyesi olması gerektiğini, bunların ise doğal olarak bir hermenötik yorum gerektirdiğini vb. söylemektedir. Bu bir görüştür. Ancak benimsenmesi zorunlu olmayan bir görüştür. Aynı dönemde ortaya çıkan Hıristiyan felsefesi neden bir peygamberlik felsefesi ve bir hermenötik olmak ihtiyacını duymamıştır?. Herhalde hiç kimse Katolik kilisesinin resmî felsefi öğretisi olan Aziz Thomas'nm öğretisinin bir peygamberlik felsefesi veya teosofi olduğunu ileri süremez. O halde vahye ve peygamberliğe dayandığı için İslâm'da gelişmesi mümkün olan felsefenin bir peygamberlik felsefesi, bir hermenötik olmak zorunda olduğu görüşü yazarın bir tercihinden başka bir şey değildir.

Corbin Kelâm'a ve Kelâmcılara ayırdığı sayfalarda açıkça görüldüğü üzere Kelâm'dan ve Kelâmcılardan fazla hoşlanmamaktadır. Onları kuru mantıkçı, diyalektikçi olarak görmektedir. Ona göre Kelâm, hele özellikle Sünnî Kelâm'ı kesinlikle felsefi bir erimden yoksundur. Felasifeye karşı ise biraz daha anlayışlıdır. Ancak örneğin Farabi ve İbni Sina'ya ayırdığı sayfalarda görüldüğü gibi onlardan da ya imamcı, ya işrakçı temaları seslendirmeleri ölçüsünde hoşlanmaktadır. İbni Sina'nın felsefesinde değerli bulduğu onun Doğu Hikmeti (hikmeti meşrikıyye) projesidir. Tasavvufa karşı tavrı ise tasavvufun ruhi bir tecrübe olması yanında özellikle bir teosofiye doğru gitmesi ölçüsünde da-

ha sempatiktir. Ona göre İslâm'da felsefe tarihi ile maneviyat veya tinsellik tarihi birbirinden ayrılamaz. Mutasavvıflar ise bu maneviyatı en iyi bir biçimde temsil eden insanlardır. Bundan dolayı özellikle son dönem mutasavvıfları, yani İbni Arabi gibi büyük kozmogonileri, antropogonileri, kısaca metafizikleri olan mutasavvıflar daha değerlidirler. Bizce Corbin'in düşünce dünyasını en iyi bir şekilde temsil eden bir bölüm olarak bu kitabın İbni Haldun'a ayrılan bölümü dikkatle okunmalıdır. Corbin İbni Haldun'un İbni Arabi ve vahdet-i vücutçu bilgi teorisine, varlık anlayışına yönelttiği eleştirilerden hoşlanmamaktadır. Onu felsefenin, yani hikmet-i ilâhîyyenin ruhunu anlamamakla suçlamaktadır. İbni Haldun'un yapmaya çalıştığı şeyin felsefe değil bilim olduğu, felsefeyi bilimin yani sosyolojinin hizmetine koşmayı istemekle onun ruhunu yok ettiği eleştirisini yapmakta ve İbni Haldun'a karşı duyulan hayranlığı alaycı bir üslupla eleştirmektedir.

Felsefenin bilim olmadığı, örneğin siyaset felsefesi ile siyaset biliminin birbirinden farklı şeyler olduğu, bundan dolayı bir sosyoloji olmaktan fazla şey olmak istemeyen bir kurama felsefi olmadığı eleştirisini yapmak mümkün ve makuldur. Ancak felsefe ile bilim, felsefe ile akıl, felsefe ile akıl yürütme, felsefe ile kanıt veya kanıtlama, felsefe ile temellendirme arasındaki ilişkileri ortadan kaldırarak felsefeyi en iyi şeklinde bir şiire, daha az iyi anlamında Arnaldez'in mutlu deyimi ile teosofik bir fantasmagori'ye dönüştürmenin felsefe için daha iyi bir şey olacağı şüphelidir.

Önsözü bitirmeden önce çeviride Arapça Farsça yazar, filozof, eser adlarının yazılışında izlediğimiz tutum hakkında da bir iki şey söyleyelim. Bu çeviri profesyonel felsefe uzmanlarına veya şarkiyatçılarına değil de ortalama Türk okuyucusuna, aydınına hitap etmek durumunda olduğu için eserde adı geçen yazarların ve eserlerin isimlerinin yazılı-

şında yumuşak davranmaya çalıştık. Farabi, İbni Sina, İbni Rüşd, Gazali vb. gibi Türk okuyucusu tarafından çok tanınan isimlerinin yazılışında herhangi bir transkripsiyona gitmedik (yani onları Fârâbî, İbni Sinâ, İbni Ruşd, Gazâlî vb. şeklinde yazmadık). Buna karşılık Türk okuyusunca bilinmediğini düşündüğümüz daha az veya çok az tanınan Arap veya İranlı yazarların isimlerini kim olduklarının teşhis edilebilecekleri bir şekilde belli bir transkripsiyon uygulayarak gösterdik (Örneğin Gâzî Sa'id Kummî, Mîr Fendereskî, Şeyh Ebu'l Kâsım İbrahimî diye yazdık). Bununla birlikte bu az tanınmış veya ortalama Türk okuyucusu tarafından muhtemelen tanınmayan kişilerin ilk adlarını da Türkçe'de bilinen şekillerinde karşıladık (Muhammad değil Muhammed, Husayn değil Hüseyin, 'Abd al-Razzâk değil Abdürrezzak vb. şeklinde). Kitap ve eser adlarında da yine fazla sert olmayan, Arapça-Osmanlıca kelimelere birazcık aşina olan insanların telaffuz etmekten, akılda tutmaktan hoşlanacakları bir yazılış veya karşılama şeklini tercih ettik. Örneğin F. Râzî'nin ünlü eserini *al-Matâlib al-'Aliyya* şeklinde koyu, ağdalı bir yazılışla değil de Arapça okunduğu *gibi el-Metâlibü'l Aliye* şeklinde, İbni Haldun'un ünlü eserini *Şifâ al-Sâ'il* şeklinde değil de yine okunduğu gibi *Şifâü's-Sâil* vb. şeklinde vermeyi tercih ettik.

Son olarak eserde sık sık geçen Latince ibarelerin Türkçe'ye çevirisinde yardımını gördüğüm sayın Prof. Dr. Hasan Malay'a teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Prof. Dr. Ahmet Arslan

TOPLU BAKIŞ

Sekiz yüzyıllık (XIII. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar) İslâm felsefesini tek bir dönem altında toplamak paradoksal görünebilir. Ancak bu paradoksal olay, sadece İslâm felsefesini felsefe tarihinde alışageldiğimiz dönemlere ayırmayla uyuşan bir dönemlere ayırmada var olan güçlüğü ortaya koyar. Her şeyden önce şu noktaya işaret edelim ki İslâmî takvime göre konuşursak, bu süre Hicret'in VII. yüzyılından XIV. yüzyıl sonuna kadar uzanır ve düşünürün iç hayatının hicri zamana veya miladi zamana yerleştirilmesine göre tarihin kendisi ve dönemlerine ilişkin zamansallık tamamen aynı değildir. Bizim Antikçağ, Ortaçağ, Yeniçağ şemamız İslâmî zaman anlayışında kendisine karşılık olacak temellere sahip olamaz. Şüphesiz takvimler arasında uyuşturmalar kurabiliriz. Ancak onlar tamamen dışsal, tamamen pragmatiktirler. Gerçek, varoluşsal eşzamanlılıkları ifade etmezler. O halde ilk problem doyurucu bir dönemlere ayırma problemi olarak görünmektedir.

İbni Rüşd 595/1198'de ölür. Uzun zaman onun defin töreninin aynı zamanda İslâm felsefesinin defin töreni olduğu

düşünüldü. İbni Rüşd'le İslâm felsefesinin "Arap Aristotelesçiliği" (péripatetisme arabe) diye adlandırılan döneminin sona ermiş olması anlamında bu görüş doğru idi. Ancak İbni Rüşd'ün ölümü ile yeni bir şeyin, Sühreverdi (587/1191) ve Muhyiddin Arabi'nin (638/1240) adları ile temsil edilen bir şeyin başladığı olgusunun gözden kaçırılmasından dolayı bu görüş tam doğru değildi. Burada yeni bir olay, İslâm düşüncesinin gelişiminde kesin bir değişmeyi ifade eden bir şey söz konusudur. Şu anlamda ki: İbni Arabi ile ortaya çıkan ve kökleri ta Almeria okuluna (Şiî ve İsmailî etkiler) geri giden bu (yeni şey) günümüze kadar İslâm düşünce dünyasına hakim olacaktır.[1]

1 Almeria Okulu: Almeria (Arapça adı el-Meriye), İspanya'nın güneyinde Andalusia bölgesinde Almeria ilinin merkezi olan bir liman kentidir. Corbin'in Almeria okuluyla kastettiği şeyin İbni Meserre'den kaynaklanan okul olduğunu (bkz. s. 79) İbni Arabi'ye ilişkin olarak sarfettiği bir ibareden anlamaktayız: "... İbni Meserre'nin okulu olan Almeria okulunun...". Corbin *İslâm Felsefesi Tarihi*'nin birinci kısmında İbni Meserre ve Almeria okuluna özel bir alt bölüm tahsis etmiştir (Fransızca metin ss. 307-313; Hatemî çevirisi ss. 383-391). Onun bu alt-bölümde verdiği bilgilere *İslâm Ansiklopedisi*'nin İbni Meserre maddesinden derlediğimiz şu ek bilgileri ilave edelim:

İbni Meserre IX-X. yüzyıllar arasında yaşamış (883-931) yeni-platoncu bir filozoftur. Felsefesi bütün niteliklerden bağımsız erişilemez, tanımlanamaz mutlak bir varlık, yani Tanrı fikrine dayanmaktadır. Yeni-Platoncu okul tarzında ancak negatif olarak tanımlanması mümkün olan, hakkında hiç bir müsbet vasfın söylenmesi mümkün olmayan (negatif teoloji) bu varlıktan geri kalan varlıklar veya evren yine yeni-platoncu bir tarzda tasarlanan bir südûr veya feyz (emanation) yoluyla çıkmaktadır. Bu varlık bir ilk maddeye (Arapça adı *Heyula*, Yunanca adı ile *Hyle*) istinat eder ve bu ilk madde vasıtasıyla da ondan südûr veya tecelli hasıl olur. Bu maddeden ilk çıkan şey Tanrı'nın bütün bilgilerle mücehhez kıldığı Akıl'dır (bu Akıl, Plotinos'un ikinci hipostazı olan Akıl'a veya Yunanca adıyla Nous'a tekabül eder). Daha sonra bu Akıl'dan Evrensel Ruh veya Alem Ruhu çıkmış -bu Alem Ruhu da Plotinos'un südûr teorisinde üçüncü hipostaz olan Ruh'a tekabül eder görünmektedir-, bu ruh ise Doğa'yı meydana getirmiştir. Evrensel Ruh ve Doğa ise evrensel cisim'i meydana getirirler. Böylece İbni Meserre'de Madde (veya İlk Madde, Heyula), Akıl, Evrensel Ruh, Doğa ve Evrensel Cisim olmak üzere beş töz mevcuttur (buna karşılık Plotinos'da Tanrı, Akıl ve Ruh olmak üzere ancak üç tane töz veya hipostaz mevcuttur).

İbni Meserre'nin panteist karakterli bu felsefi sistemi yanında cehennem azabını inkâr ettiği, insanın kendi çabasıyla ilâhî bir mertebeye yükselebi-

Sühreverdi'nin "İşrâk" teosofisi gibi İbni Arabi'nin mistik teosofisinde İslâm'da Sünnî Kelâm tanrıbilimcileri (théologiens) ile Yunan tarzı filozoflar (felasife) arasında varlığını sürdüren çatışma son bulmaktadır. İbni Arabi ile sahneye çıkan akım gerek öncülleri, gerek uzantıları bakımından hem Kelâm tanrıbiliminden hem de Yunan tarzı felsefeden (la philosophie hellénisante) farklıdır;[2] bu berikilerin kendi aralarında birbirlerinden farklı oldukları kadar onların her ikisinden farklıdır. Onda gerçek anlamda İslâmî özgünlüğe sahip felsefi bir düşünce, teemmül ve tecrübe karşısında bu-

leceği ve dolayısıyla peygamberlik derecesine erişebileceği görüşünü savunduğu ve bundan dolayı tanrıtanımazlıkla itham edildiği, hatta bundan dolayı bir süre için doğduğu ve yaşadığı kent olan Kurtuba'yı terke mecbur kılındığı rivayet edilmektedir Ehl-i sünnet görüş sahibi muarızlarının genel olarak panteizmini, daha özel olarak bu son iki görüşünü mahkûm etmelerine rağmen bu sistem ve görüşlerin Endülüs'ün çeşitli şehirlerinde (Kurtuba, Algarve ve Almeria) hararetli taraftarları olduğu anlaşılmaktadır. Hatta İbni Meserre'nin etkisiyle İspanya'da bazı sûfîler toplu yaşama cemaatleri tesis etmişlerdir. İbni Meserre'nin ölümünden aşağı yukarı iki buçuk yüzyıl sonra doğmuş olan İbni Arabi'nin Mürsiye'de bu tarihte hâlâ mevcut ve İbni Meserre'nin sisteminin hakim olduğu böyle bir tasavvuf okulunda yetiştiği anlaşılmaktadır. (Corbin 78. sayfada bu okul ve özellikleri hakkında daha başka bilgiler de vermektedir.)

2 Yunan Tarzı Felsefe: Fransızca *la philosophie hellénisante* kavramını bu deyimle karşılıyoruz. İslâm dünyasında Platon, Sokrates, Empedokles, Plotinos gibi eski Yunan filozoflarının izinden giden, onların ele aldıkları problemleri onlar tarzında ele alıp devam ettiren Farabi, İbni Sina, İbni Rüşd vb. kişilere Yunanca *philosophos* kelimesinin Arapça'ya dönüşmüş şekli ile *feylesûf* (çoğulu *felasife*), bunların yaptığı işe veya etkinliğe ise Yunanca *philosophia* kelimesinin Arapça'ya dönüşmüş şekli ile *felsefe* denir. Bu bu filozofların antik Yunan filozoflarının kölece izlerinden gittikleri veya onların ele almamış oldukları İslâm'a has bazı olayları (peygamberlik, vahiy, iman ile akıl arası ilişkiler vb.) ele almadıkları anlamına gelmez. Sadece bu deyim, esas amaçları İslâm dogmalarını veya inanç unsurlarını aklileştirmek ve rakip öğretilere karşı korumak, savunmak (apoloji) olan Nazzam, Cahiz, Bakıllani vb. gibi Kelâmcılarla hiç olmazsa başlangıçlarında esas amaçları spekülasyon olmayıp İslâm'ı içten yaşamak, Peygamber'in yaşadığı tecrübeyi tekrar etmek isteyen Beyazıd-ı Bestami, Cüneyd, Hallac Mansur vb. gibi mutasavvıflardan onları ayırma imkânını sağlar. Bu üç etkinlik grubunun birbirleriyle ilişkileri ve felsefi bakımdan değerlendirilmeleri ile ilgili geniş bilgi için bizim şu makalemize bakılabilir: "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?" *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, Ankara, 1999, ss. 9-46.

lunmaktayız. Buna karşılık bu akım Sühreverdi'nin İşrâk felsefesi ve (Oniki) İmam Şiîliğinin felsefesinin akımları ile kesiştiği gibi çeşitli yollarla daha önceki İsmailî düşünceleri ile kesişir. Aynı şekilde Sühreverdi ile ortaya çıkan akım, yani İşrâkîlik, mantıkçı Yunan tarzı filozoflar ile karşılaştırılırsa, "Sûfîlik Kelâm'a göre ne ise İşrâkîlik de Yunan tarzı felsefeye göre odur" şeklindeki ünlü sözü doğuracak kadar özgündür. İşte İbni Rüşd'ün ölümünden önce ve sonraki dönem olarak İslâm felsefesinin iç bölümlenmesinin kendilerine dayandığı verilerimiz ana hatları ile bunlardır.

Şüphesiz miladi XVI. yüzyıldan itibaren Safevî Rönesansı'nı ve İsfahan Okulu'nu özellikle vurgulayarak bu sekiz yüzyıllık süreyle uyuşan bir dönemlere ayırmayı teklif edebiliriz. Nitekim daha önce bunu yaptık. Bu şu olgudan ötürü haklı bir dönemlere ayırmadır ki İranlılar ta başlangıçtan itibaren İslâm'da felsefi düşüncenin ilerlemesinde önemli bir paya sahip oldukları gibi İbni Rüşd'ün ölümünden sonra İslâm felsefesinin sahnesinin kesin olarak Batı İslâm dünyasından, Endülüs'ten Doğu İslâm dünyasına, İran'a taşınmış olduğu söylenebilir. Ancak bu da şüphesiz dışsal, yüzeysel bir dönemlere ayırma olacaktır. Çünkü bir Haydar Amulî (XIV. yüzyıl) ile Mîr Dâmâd veya öğrencileri (XVI. ve daha sonraki yüzyıllar) arasında miladi XIV. yüzyıl Hıristiyan skolastik düşünürleriyle Rönesans düşünürleri arasında olabileceği kadar büyük bir fark yoktur. Burada daha ziyade günümüze kadar devam edecek ve git gide zenginleşecek bir Chartres okulunu düşünmek gerekir.[3] Ancak bu

3 Chartres Okulu: Özellikle XII. yüzyılda ortaya koymuş olduğu çalışmalar ve temsilcileri ile tanınmış teolojik-felsefi okuldur. Temsilcileri arasında Bernard de Chartres (Chartres'h Bernard) ve kardeşi Theodoric, bunların öğrencileri Gilbert de la Porrée vb. vardır. Bu okul esas itibariyle Latin Platonculuğu'nun merkezi olmuştur. Bu sıfatı ile de tümeller, idealar, madde-form, âlem ruhu vb. gibi Platoncu kavramlar veya temalar üzerine görüşler geliştirmişlerdir. Chartres okulu Aristoteles'i daha az değerli görür. Ancak onda Boethius'un etkisi altında Aristoteles'le Platon'u birbirleriyle uzlaştırma yönünde denemeler

karşılaştırma, tarihi "yeniden yapma"nın yöntemi olamaz.

Sahip olduğumuz yerin çok dar olması nedeniyle dönemleri fazla parçalara ayırmamızın bütünsel bakışımızı parçalama tehlikesinden korkmalıyız. Dolayısıyla burada adını zikredeceğimiz her filozof ile ilgili olarak eseri hakkında tam bir fikir vermemiz imkânsız olacaktır. Onların çoğu ile ilgili olarak sadece eserlerinin adını zikretmekle yetineceğiz ve bu arada bazıları da zorunlu olarak dışarıda kalacak. Bu hususdaki boşlukların bir diğer nedeni de araştırmalarımızın şu andaki durumudur. Kant'tan Heidegger'e bir Alman felsefe tarihini hemen hemen sadece kütüphanelerde dağınık bir şekilde bulunan el yazmaları veya bizzat kendisi söz konusu eserlerin yayınlayıcısı değilse onların nadir taş basma neşirleri üzerinde çalışarak yazmak zorunda olan bir tarihçi ne kadar nankör bir işle karşı karşıya bulunacaktır! İşte bir İslâm felsefesi tarihçisinin aşağı yukarı durumu budur ve onun incelemek zorunda olduğu muazzam bir kütüphane vardır.

Sadece yukarıda belirttiğimiz nedenle değil aynı zamanda "İslâm felsefesi" kavramının kendisine saygımızdan ötürü burada yalnızca geleneksel (İslâm) felsefesinin söz konusu olduğunu belirtelim. "Modernizm" adı altında toplanabilecek bütün çabalar ayrı başına bir bölüm oluşturmaktadırlar. Bu çabaların değeri, onların kendilerini gerçekleştirenler

de yapılmıştır. Sonuç olarak bu okul genel olarak felsefî bir kılık altında tanrıbilimle meşgul olmuştur. Corbin'in burada bu okulu zikretmekle neyi kastettiğini çok iyi anlamıyoruz. Ancak Haydar Amûlî (XIV. yüzyıl) ile Mîr Dâmâd ve öğrencileri (XVI. ve daha sonraki yüzyıllar) arasında XIV. yüzyıl skolastik düşünürleri ile Rönesans düşünürleri arasında olduğu kadar büyük bir fark olmadığını söylediğine, öte yandan XIV. yüzyıl Hıristiyan skolastik düşünürlerinin daha ziyade Aristotelesçi olmalarına karşılık Rönesans düşünürlerinin daha ziyade Platoncu olduklarına göre Haydar Amûlî'den Mîr Dâmâd ve öğrencilerine giden sürecin Batı Hıristiyan dünyasında olduğu gibi Aristotelesçilikten Platonculuğa değil, Platonculuktan daha gelişmiş ve zenginleşmiş bir Platonculuğa gidiş süreci olduğunu kastediyor olması gerekir. Çünkü Chartres okulu yukarıda verdiğimiz bilgide görüldüğü gibi esas itibariyle Platoncu bir okuldur.

tarafından az veya çok özümlenmiş olan Batı felsefelerinin etkisinin sonuçları olmaları ölçüsünde azdır. Buna karşılık geleneksel İslâm felsefesi, Batı'da şu veya bu tarzda gelenek kavramından ve onun içerdiği normlardan esinlenen insanların çabalarında bir devamım bulmaktadır. Bir "gelenek"in, ancak sürekli bir "yeniden doğuş"la canlı bir biçimde aktarılması ölçüsünde önümüzde bulunan durumda Doğu'nun kendisinde bile "Doğu" geleneğinin yeniden doğuşu, ancak gerek Doğu'da, gerekse Batı'da kelimenin gerçek anlamında, yani İşrakî düşünürlerin kastettikleri "metafizik" anlamda, "Doğulular"ın (Orientaux) ortak çabaları ile mümkün olacaktır. Günümüzde Batı'da mantar gibi biten sahte bâtınîliklere (ésoterismes) gelince, onlar Doğu'da düşüncenin sahte Batılılılaştırılmalarının acınacak bir karşılığını oluşturmaktadır. Etimolojik olarak ele alındığında "bâtınîlik" (ésoterisme) "kelimesi, İbrahim ümmetinin üç kolu ile ilgili olarak onlar arasında manevi bir topluluğa, filozoflara, gerekirse Tarih'in dış yüzünü oluşturan zâhirî (éxotérique) güçlerle ters düşme pahasına muhafızları, devam ettiricileri olma görevinin düştüğü manevi bir topluluğa işaret eder. Bu üç topluluğun ortak kaynağında, felsefenin kendisine getirebileceği bütün zenginleştirmeler altında peygamberlik nazariyesinin (prophétologie) özel mevkiini içeren "Kutsal Kitap olgusu" bulunur.[4]

4 *Prophétologie*, Corbin'in *İslâm Felsefe Tarihi* boyunca sık sık kullandığı temel kavramlardan biridir. Bu kavramı etimolojik olarak Türkçe'ye peygamberlik bilimi diye çevirmek gerekirdi. Ancak bugün bilim kavramının anlamı çok belirli ve sınırlıdır. Oysa bu kavramdan kastedilen peygamberlik üzerine geliştirilen düşünceler, ileri sürülen nazariyeler, felsefi öğretilerdir. Bundan ötürü bu kavramı kelimesi kelimesine peygamberlik bilimi diye karşılamak yerine içeriğini daha iyi yansıtan daha yumuşak bir kavramla, yani peygamberlik nazariyesi, peygamberlik öğretisi veya peygamberlik kuramı şeklinde çevirmek daha doğrudur. Biz de böyle yaptık. Aynı durum benzeri bir yapıya sahip olan Fransızca *İmamologie* kavramı için de geçerlidir. Bundan dolayı onu da İmambilim veya İmamet bilimi yerine İmamlık öğretisi veya İmamet nazariyesi şeklinde karşılamayı uygun bulduk.

İşte tam da yukarıda "İslâm felsefesi" kavramını kendisine dayandırdığımız bu "Kutsal Kitap olgusu"ndan hareketle ileriki sayfalarda kendileriyle karşılaşacağımız düşünür grupları ortaya çıkmaktadır. Sünnîlik ve Şiîlik arasındaki ayrımın nasıl esas itibariyle "Kutsal Kitap olgusu"ndan, yani Kur'an vahyinden hareketle tasarlanması gerektiğini yukarıda gösterdik: Bu ayrımın nedeni basit olarak Şiîliğe göre bugün elimizde bulunan Kur'an'ın tahrif edilmiş bir Kur'an olması değildir; Kutsal Kitap hakkında sahip olduğumuz hakikatin onun gizli derinliklerinde, bâtmî anlamlarının çokluğunda aranması gerektiği fikridir. Onun derinliklerinin anahtarı, peygamberliğin gizli yanı olarak Şiî İmam ve *Velâyet* (Velîlerin, yani "Tanrı Dostları"nın ezeli karizması) öğretisidir.[5] Bu bakış açısından, felsefenin işi temelde yorumcudur (hermeneutique).

Çok ana hatlarla burada teklif edildiği biçimde düşünce gruplarının sınıflandırılması, kaynağını felsefeye karşı temel tutumda bulmaktadır. Bir yanda *Kelâm* (kelime anlamı bakımından "söz, konuşma") denilen şeyin, yani İslâm skolastiğinin temsilcilerinin tutumu vardır. Örnek olarak bir Mollâ Şirâzî'ye göründükleri şekilde bunlar kendilerinde bilginin öznesiyle nesnesinin birbirleriyle kavga ettiği, diyalektikleri kuramsal olmayan hiçbir kaygının varlığına işaret etmiyor gibi görünen uzun diskürsif metinleri devam ettiren düşünürlerdir. Onlar Yunan felsefesine borçlu oldukları diyalektik imkânları İslâm dogmasını desteklemek üzere kullanan insanlardır. Onlar özellikle savunmacı bir çabayı üstlen-

5 Şiî İmam ve velayet öğretisi Corbin'in bu kitabında kendisine dayandığı ana kavram veya öğretilerden bir diğeridir. Bu konuyla ilgili bilgi vermek yerine okuyucunun *İslâm Felsefesi Tarihi*'nin birinci kısmındaki ilk iki bölüme gitmesini ve orada Oniki İmam Şiîliği ve İsmailî Şiîlik, bunların ana öğretileri, temel kavramları (şeriat, tarikat, hakikat, zâhir, bâtın, nübüvvet, velayet, imamet vb.) üzerine Corbin tarafından verilen bilgileri, yapılan yorum ve değerlendirmeleri okumasını istemek zorundayız.

mek göreviyle karşı karşıya kalmışlardır. İster eş'arici, ister mu'tezileci olsun, Sünnî Kelâm'ı bu çabayı mükemmel bir biçimde yerine getirmiştir. Onlar karşılarında Yunan tarzında felsefe yapanları (*felasife*) bulmuşlardır. Şüphesiz bir Şiî Kelâm'ı da vardır, ancak Şiîliğin geleneksel verilerinin (*hadîs*) felsefi düşünceyi davet ve tahrik eden bir hikmeti (*gnose*) içinde bulundurmasından ötürü felsefenin konumunun Sünnîlik ve Şiîlikte farklı olması ölçüsünde Şiî Kelâm'ı kendi kendine yeterlik iddiasında bulunamaz.

Felsefi spekülasyonlar, Kur'an'ın tefsiri ve hukuki problemler arasında derin bağlantılar vardır. Örneğin Fahrüddin Râzî gibi Sünnî bir düşünürde onun büyük Kelâm eserleri ile anıtsal Kur'an tefsiri arasında bir bağlantı vardır. Bu bağlantının doğası işte tam da bir Haydar Amulî veya Sadrâ Şirâzî'nin kendisiyle asla yetinemeyecekleri teolojik ve felsefi pozisyonu belirler. Şiî fıkıhçılarının *Ahbâriler* (*Ahbâriyyûn*) ve *Usûliler* (*Usûliyyûn*) denen iki büyük okula ayrılmalarında da sıkıntı vardır.[6] Çünkü onların öncülleri fıkıhla sı-

6 Ahbârîler ve Usûlîler: Corbin 158. sayfada Şiî fıkıhçılarının iki ana grubu olan Ahbârîler ve Usûlîler hakkında daha geniş bilgi verecektir. Buna göre kabaca Ahbârîler temelci (fundemantalist) ilâhîyatçılar, Usûlîler ise "eleştirici ilâhîyatçılar"dır. İkinciler, yani usûlî fıkıhçıları veya ilâhîyatçıları Şiî hadîslerinin meydana getirdiği külliyata "dış eleştiri"yi uygulamaktan çekinmezler. Buna karşılık Ahbârîler bu külliyatı olduğu gibi kabul etmekte ve onun üzerinde herhangi bir "dış eleştiri"yi kesinlikle reddetmektedirler. O halde bu iki grup veya okul arasındaki çatışma, esasta şeriatla, fıkıhla ilgili bir çatışmadır. Ancak bu çatışma şeriatın, fıkhın alanını aşarak başka alanlarda da kendisini göstermektedir. Ahbârîler ne müçtehidlerin otoritesini, ne hadîs nakilcilerinin otoritesini kabul etmeyip Şiî İmamlardan rivayet edilen hadîslerin içeriğine önem verirler veya kendilerini bağlarlar. Usûlîler ise içtihat imkânını kabul ederler. Kendi doğrultularında düşünce üreterek siyaseti ve bütün sosyal hayatı içine alan öğretiler geliştirirler. Başlangıçta "gelenekçi ve metinci" diyebileceğimiz Ahbârîlerin ağır basmasına karşılık ("Ahbâr" zaten Arapça "haberler"in çoğuludur. Sözü edilen haberler ise Şiî İmamları'ndan nakledilen hadîsler olan "haberler"dir) XVIII. yüzyıl başlarından itibaren Ahbârîler gerilemeye başlamış ve Usûlîler güçlenmiştir. Şiî velayet ve velâyet-i fâkıh öğretisinde devrimci bir değişiklik yapan Humeyni bu ikinci gruba aittir (Bu son konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul 1999, ss. 171-172).

nırlı değildir, felsefeye kadar uzanır. Muhsin Feyz ve Gâzî Said Kummî gibi büyük Şiî teosofların *Ahbâriler* olmaları bir tesadüf değildir. Kelâm'm diyalektiğinin sonucu olan kesinlikten başka bir kesinlik derecesinin hissedilmesi ve arzu edilmesi ölçüsünde Kelâm tanrıbilimcilerinin tutumu metafizikçi teosofların tutumu tarafından aşılmış bulunur.

Kelâm ile *hikmet-i ilâhîyye* (metafizik, kelime anlamı bakımından "tanrısal felsefe", etimolojik olarak *theosofia*), *irfân* (mistik teosofi), *hikmet-i işrakiyye* (doğu teosofisi), *hikmet-i yemeniyye* ("yemen" teosofisi, yemen kelimesi ile *iman* kelimesi arasındaki bağlantıdan ötürü) arasında, kuramsal bilginin kesinliğini (*ilmü'l-yakin*) kişisel olarak kazanılan ve yaşanan bilginin kesinliğinden (*hakk'ül-yakin*) ayıran uzun bir mesafe vardır.[7] Mollâ Sadrâ Şirâzî'nin öğ-

7 Teosofi (Theosophia): Etimolojik olarak ilâhî hikmet veya hikmet-i ilâhîyye anlamına gelen bu kavramla kastedilen Tanrı'nın bilgisi değil, insanın Tanrı hakkındaki bilgisi veya derin bilgisidir. Bu bilgi Tanrı'nın varlığı, özü, doğası, sıfatları vb. hakkında doğrudan sezgi ile elde edildiği kabul edilen bilgidir. Teosoflar sezgiyle veya aydınlanma yolu ile evrenin temel ilkesi hakkında gerçek bilgiye sahip olmak, dünya ile Tanrı arasındaki ilişkinin gerçek mahiyetini bilmek, bu bilgiye uygun olarak yaşamak suretiyle insanı özgürleştirmek, insan hayatının anlamını ortaya koymak ve böylece insanı mutlu etmek iddiası ve amacına sahiptirler. Yunan felsefesinde teosofik öğretiler özellikle son dönemde ortaya çıkarlar ve onların en ünlü temsilcisi olarak yeni-Platonculuk zikredilebilir. Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında ortaya çıkan gnostik sistemler de esas olarak teosofik sistemler diye adlandırılabilir. Modern Batı felsefesinde teosofik öğretilere örnek olarak ise Jacob Böhme, Paracelsus, Schelling'in öğretileri verilebilir.

Teosofiyi Tanrı hakkında akılla edilen bilgi anlamına gelen teolojiden, yani tanrıbilimden (ilâhîyyat) ayırmak gerekir. Öte yandan pratikte her zaman mümkün olmasa da ilke olarak teosofiyi mistisizmden de ayırmak gerekir. Çünkü mistisizm esas olarak Tanrı susuzluğu, görünmeyene karşı duyulan özlem demektir ve dinî duygunun bir tezahürüdür. Başka deyişle mistisizm birçok büyük mistik tarafından haklı olarak üzerinde durulduğu ve örneğinin de verildiği üzere esas olarak duygusal, heyecansal bir olay, dolayısıyla bir praktiktir. Bununla birlikte İbni Arabi'nin en iyi bir örneğini teşkil ettiği bir mistikler grubu mistisizm ile teosofiyi ayıran sınırları görmezlikten gelmek veya kabul etmemek eğiliminde de olmuştur. Dolayısıyla bu kitapta da sık sık örnekleri görüleceği üzere çoğu zaman teosofi ile mistisizm veya İslâm'daki adıyla tasavvuf birbiri içine girmiş veya birbiriyle karışmış durumda bulunmaktadır.

Buna karşılık teosofiyle teoloji ve mistisizm veya tasavvuf ile teoloji ara-

retisini izleyerek yine çok ana hatlarıyla ifade edersek bu mesafenin aşılmasının bilen öznede tam bir değişme gerektirdiğini söyleyebiliriz. Bilen özne ontolojik yoksulluğunun, yani varlık bakımından kendi kendine yetme, var olmak için gerekli olana sahip olma konusundaki yetersizliğinin bilincine varırken aynı zamanda kendinde kaldığı sürece bilme konusundaki güçsüzlüğünün -çünkü bilme bizatihi var olmanın formudur- de farkına varır. Bir tarafta kendi benliği (*ananiyya*) içine çekilmiş bir özne, ben, onun karşısında ise kendi bilinemezliği içine çekilmiş, ondan tamamen ayrı bir nesne, sen, tanrısal bir Varlık olduğu sürece, bu Varlık için kabul edilen İsimler ve Sıfatlar ne olursa olsun, bu nesnenin hakkını verecek bir bilgi mevcut olamaz.

Bu nesne ancak kendisine diyalektik olarak yaklaşılmamasıyla, bilen özneye yine bilen özne tarafından onun açılması ile bilinebilir. Bu kendini açma, tecelli, tezahür (épip-

smdaki sınırlar gerek Batı Hıristiyan literatüründe gerekse Doğu İslâm literatüründe daha belirgin bir biçimde belirlenmiş olarak yaşamasına devam etmiştir. İslâm dünyasında teolojinin karşılığı tanrıbilim veya daha açık bir ifade ile Kelâm tanrıbilimidir. Aslında İslâm dünyası ile ilgili olarak bir başka ayrım yapmak da gereklidir. Bu ayrım ise Farabi, İbni Sina gibi Yunan tarzı felsefe yapan ve kendilerine feylesoflar (çoğulu felasife) denen grubun Tanrı üzerine öğretileri, yani geniş anlamda tanrıbilimleri ile Nazzam, Allaf, Eş'ari, Gazali gibi dar anlamda Kelâmcılar denen grubun Tanrı üzerine öğretileri, yani tanrıbilimleri arasında yapılması gereken ayrımdır. Her ne kadar yine literatürde Aristoteles'in tanrıbilimi, Platon'un tanrıbilimi, İbni Sina'nın tanrıbilimi veya teolojisi gibi kavramlara rastlanmakta ise de bu filozofların Tanrı nazariyeleri veya öğretileri ile diğer dar anlamda Kelâmcıların Tanrı bilimleri veya Tanrı öğretileri arasında gerek kaynakları, gerekse amaçları bakımından esaslı farklılıklar olduğu gözden kaçırılmamalıdır (konu hakkında geniş bilgi için yukarıda 2 numaralı dipnotta zikrettiğimiz şu makalemize bakınız: "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır"). Bu çeviride biz anlatılması uzun olacak bazı şekilsel ve içeriksel gerekçelerle teosofi ve teosof kelimelerini hikmeti-ilâhîyye, hikmeti-ilâhîyyeci veya ilâhî hikmet, ilâhî hikmetçi terimleriyle karşılamamayı uygun bulduk. Böylece, yani Batı dillerindeki karşılıklarıyla oldukları gibi kullanmayı tercih ettik. Buna karşılık teolojiyi tanrıbilim olarak çevirdik. Kelâm söz konusu olduğunda ise yine Kelâm tanrıbilimininin özelliklerini göz önünde tutarak onu da olduğu gibi bıraktık ve bazan ise ilgili yerlerinde dikkatle bakıldığında görüleceği üzere zorunlu olarak Kelâm tanrıbilimi demek zorunda kaldık.

hanie) bizzat başlangıçtaki özne yerine, bu öznenin bilgisinin nesnesi olarak kavramaya çalıştığı mutlak Özneyi geçirir. Tanrı hiçbir zaman bir nesne değildir. O ancak kendisi tarafından, her türlü sahte nesnellikten korunmuş mutlak Özne olarak bilinebilir. Her türlü Tanrı bilgisinin canlı öznesi gerçekte tanrısal Öznedir. İnsan aklının kendisi hakkındaki düşüncesinde kendini düşünen O'nun kendisidir. Çünkü bu düşüncede kendini kendine açan "Gizli Hazine"dir (*kenz-i mahfî*). Bu durum akılsal olan her şey (intelligible) için de geçerlidir (örneğin akılsal bir ağaç, insan zihninde bilfiil hale geçen formda kendi kendini düşünen ağaçtır). Ve bu derin özdeşlik, mistik gibi metafizikçi için de geçerlidir. Onlar arasındaki sınırlar belirsizdir. Her ikisi de "Ben onun kendisiyle gördüğü gözüm; kendisi ile duyduğu kulağım vb" diyen kudsi hadîsin hakikatini yaşarlar.

Burada İbni Arabi'nin veya onunla akraba olan düşünürlerin bir okuyucusu için tanıdık olmayan hiçbir şey yoktur. İslâm düşüncesinin bu bölgesine ilk defa yaklaşan Batılı okuyucuyu kaba bir tarzda yönlendirmek için onun XIX. yüzyılın birinci yarısında "Sağ Hegelcilik" olarak adlandırılan ve bu tarihten sonra da tam olarak unutulmasa da ortadan çekilen tanrıbilimci filozofların düşünceleriyle bazı benzerlikler gösterdiğini söyleyelim.[8] Bu ortadan çekil-

8 Sağ Hegelcilik: Felsefe tarihinde Sağ Hegelcilik olarak bilinen şey, Hegel'in ünlü "gerçek olan aklîdir aklî olan da gerçektir" formülünde birinci kısma ağırlık veren, yani gerçek olanın aynı zamanda akılsal olduğunu savunan görüş ve bu görüşün temsilcileridir. Bunun sonucu olarak Sağ Hegeliler mevcut düzenin akılsallığını, dolayısıyla doğruluğunu, meşruiyetini kabul ederler. Buna karşılık içlerinde en ünlü temsilcileri olarak Marx'ın bulunduğu Sol Hegelcilik ancak akılsal olanın var olduğunu veya var olması gerektiğini, dolayısıyla mevcut olan, ancak kusurlu, eksik olan gerçekliğin akılsallığa, yani haklılığa kavuşturulması yönünde bir çabanın gerektiği görüşünü savunur.

Burada Corbin'in Sağ Hegelcilik derken neyi söylemek istediği tam olarak anlaşılamamaktadır. Ancak o muhtemelen yukarıda kısaca tanımlamaya çalıştığımız şeyden daha dar bir şeyi, Hegelcilik içinde tanrıbilimsel konularla ilgili bir sağ-sol yönelimini, tanrıbilimsel anlamda bir Sağ-Sol Hegelciliği kast etmekte-

menin nedeni de belki İslâm'da İbni Arabi kaynaklı akımı temsil eden şeye çok sayıdaki batılı araştırmayıcı dikkatsiz kılan, onu anlamamasına ve ona haksız davranmasına yol açan aynı nedendir. Batı'da Sağ Hegelciliğin spekülatif tanrıbiliminin ortadan kalkışı, İslâm'da ise İbni Arabi'nin teosofisinin varlığını sürdürmesi: İşte karşılıklı nedenleri sonuçta hiç şüphesiz Hıristiyanlık olayı ile İslâm olayını birbirinden ayıran şeyde aranması gereken zıt iki belirti.

Sağ Hegelciliğin tanrıbilimci filozoflarının tüm şeması İznik Konsilinde karara bağlanan Teslis dogmasına dayanmaktadır.[9] Oysa İslâm teosofisinde tanrısal Öznenin kendi

dir. Konuya bu açıdan bakarsak şunu söyleyebiliriz ki eski veya klasik Hegelciler genellikle Hıristiyanlığın savunucuları olmuşlar, hatta bazıları Hegel'i teistik bir yönde yorumlamışlardır. Buna karşılık Ludwig Feuerbach Hegelci bir zemine dayanarak insanın ölümden sonraki hayatını reddetmiş ve Hegelciliği geleneksel Hıristiyanlığın anlayışının tersine, bir panteizm olarak yorumlamak gerektiğini söylemiştir. Tanrıbilim konusunda Hegelciliğin kişisel ölümsüzlük problemine daha önemli bir problem ise burada tam da Corbin'in üzerinde durduğu İsa nazariyesi (Christologie) ile ilgili olarak ortaya çıkmıştır. Yine bir Hegelci olan D. F. Strauss ünlü *İsa'nın Hayatı* adlı eserinde Yeni Ahit'te İsa'ya izafe edilen mucizelerin ve doğa-üstü özelliklerin tarihsel gerçekliğini reddetmiştir. Ona göre İsa'nın kişiliğine ilişkin ilk Hıristiyanlığın yaratmış olduğu bu efsanede bir gerçeklik payı vardır. O, insanın içinde tanrısal bir doğayı, özü barındırdığıdır. Başka deyişle Tanrı'mn insan kılığına bürünmesi (incarnation) bir insanda, yani İsa'da değil tür olarak insanda, insanlıkta gerçekleşmiştir.

İsa'nın kişiliği üzerine bu görüş tahmin edileceği üzere Hegelcilik içinde büyük gürültü koparır. Strauss, İsa'nın kişiliği, Tanrı'nın insan kılığına girmesi konusunda deyim yerindeyse tanrıbilimsel bir sol Hegelciliği temsil eder. Bunun karşısında Bruno Bauer, Gabler gibi tanrısal olanın şahıslarda ve onun gösterdiği mucizelerde tam olarak tecessüm ettiğini savunan diğerleri ise yine tanrıbilimsel olarak Sağ Hegelciliği temsil ederler. Bu iki grup arasında da İncil'de ifade edilen birçok mucize hakkında şüphesini izhar etmekle birlikte Mutlak'ın gene de tek bir şahısta tezahür etmesi gerektiğini savunan Rosenkranz gibi merkezde yer alanlar vardır. Şimdi metinde Corbin'in üzerinde durduğu şey İznik konsili'nde Teslis dogması üzerinde yapılan tartışmalar olduğuna ve yine o burada Sağ Hegelciliğe mensup tanrıbilimci filozofların şemasından söz ettiğine göre kastettiği şeyin yukarıda hakkında kısaca bilgi verdiğimiz tanrıbilimsel anlamda Sağ Hegelcilik olması gerekir.

9 İlk İznik Konsili: Burada kastedilen İznik Konsili Arius'un sapkın görüşü ile ilgili olarak 325 yılında yapılan konsildir. Bu Konsil, Arius ve onun sapkın diye nitelendirilecek olan görüşü dolayısı ile yapıldığı için önce Arius ve onun söz konu-

kendisini düşünürken varlık ve kendini açığa vuran varlık (*Deus revelatus*) olarak belirlenme kazandığı Düşünce "birinci" ile aynı töze sahip olan "ikinci Şahıs" değildir. Her türlü "aynı tözden pay alma" (*homoousie*) düşüncesinden uzak olan bu teosofi, kendisi de Arius'un İsa nazariyesini (christologie) model alan kur'ani İsa nazariyesi izler. İlk tecelli, yaratıkların ilki ve en yücesidir (*Protoktistos= mahluk-u evvel, yaratılan ilk varlık*), ancak hangi adla kendisine işaret edilirse edilsin (*Hakk-ı mahluk*= yaratılmış Tanrı; *hakikat-ı muhammediye*= metafizik muhammedi hakikat;

su görüşü hakkında bilgi vermek gerekir. Arius İsa'dan sonra 250 civarında doğmuş ve 336 yılında ölmüş olan ve İsa'nın kişiliği üzerine özel görüşünden dolayı 321 yılında önce İskenderiye'de, daha sonra 325 yılında toplanan ilk İznik Konsil'inde aforoz edilmiş ve bu görüşünün kendisi de Kilise tarafından sapkın görüş olarak nitelendirilmiş bir şahıstır. Arius'un İsa'nın kişiliği üzerine olan bu görüşü en basit olarak onun tanrısallığuun reddedilmesi olarak tanımlanabilir.

Hıristiyanlığın temel dogması olan Teslis'de, yani Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlemesinde Oğul'un Baba ile ilişkisi nedir? Bu soru milattan sonra 60 ve 200 yılları arasında birçok gnostik-teosofik sisteme yol açmıştır. Katolikler İsa'nın, yani Oğul'un gerçekten Tanrı'nın oğlu olduğunu ve gerçekten Tanrı olduğunu savunurlar. Arius ise İsa'yı, yani Oğul'u Baba'dan, yani Tanrı'dan aşağı, ikinci dereceden bir varlık olarak kabul eder. Ona göre sadece Tanri ezelidir, meydana gelmemiştir. Buna karşılık Oğul, yani İsa meydana gelmiştir. Bu tezin mantıki sonucu İsa'nın Tanrı ile aynı doğaya, aynı mahiyete, aynı töze sahip olmadığıdır. Yine Arius'e göre Yuhanna'nın yüceltiği Kelâm (Logos, Verbe) tanrısal özün bir niteliği, sıfatıdır. Evet, o Tanrı'nın doğasının bir özniteliğidir (attribut), ancak ondan ayrı bir şahıs değildir.

İşte bu görüşün Hıristiyan dünyası içinde yarattığı fırtınanın sonucu olarak 320 veya 321'de İskenderiye piskoposu Aziz Aleksandros İskenderiye'de bir konsil toplar ve Mısır ve Libya'dan gelen yüzden fazla Piskopos Arius'u aforoz ederler. Ancak mesele kapanmaz. Constantine imparatorluğa bağlı bütün ülkelerin piskoposlarını acele İznik'te toplantıya çağırır. Hatta Roma imparatorluğu dışındaki bölgeden (örneğin İran'dan) da bazı piskoposlar gelir. Katılan kişi sayısı tartışmalıdır. Ancak üç yüz civarında kişinin katıldığı hesaplanmaktadır. Katılan piskoposların çoğu Yunanlıdır. Konsil bizzat imparator Konstantin tarafından açılır. İmparator Latince bir konuşma yapar ve dinsel barışın tekrar tesis ettirilmesini ister. Katılanların çoğunluğu Arius'un görüşlerine şiddetle karşı çıkarlar. İsa'nın veya Oğul'un Baba ile aynı tözden olduğunu (homoouision ta patri) kabul ederler. İsa'nın meydana gelmiş olduğunu, ezeli olmadığını, yoktan var edilmiş olduğunu (ex ouk onton) veya Baba'dan ayrı bir hipostazdan veya tözden olduğunu, değişmeye tabi olduğunu ileri süren kişiyi, yani Arius'u mahkûm ve Ariusçuluğu sapkın görüş ilan ederler.

nûr-ı muhammedi =muhammedi ışık; *akl-ı evvel*= ilk akıl) o bir yaratıktır. Başka bir açıdan bakıldığında, Doğu Ortodoksluğu'nun *filioque*'u[10] reddederek ruhbani işlevle peygambersi işlev arasındaki dengeyi muhafaza ettirdiği farkedilecektir. Ancak Sağ Hegelciliğin tanrıbilimcileri, Doğu Ortodoksluğu'nun tanrıbilimcileri değildiler. Bununla birlikte gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra (*mutatis mutandıs*) bu şekilde korunan denge ile Şiî teosofisinin muhammedi hakikat kavramının kendisinde devam ettirdiği denge arasında bir benzerlik görülebilir: Bu onun iki cephesi, zâhirî ve bâtmî cepheleri, yani bir peygamber tarafından getirilmiş olan dinsel yasa (*şeriat*) ile onun yorumcusu (*hermeneute*) olan Ruh'un teşkil ettiği iki cephe arasındaki dengedir; peygamberin mesleği ile *velâyet*in peygamberliğin bâtınını teşkil ettiği İmam'ın mesleği arasındaki dengedir. Hadîslere göre Oniki İmam'ın her biri kendisinin Tanrı'nın insanlara açığa vurulmuş Yüz'ü, tecellisi olduğunu söyleyebilir. Aynı zamanda o imanının formu olduğu için insanın Tanrı'ya gösterdiği Yüz'dür. Aradaki fark şudur: Hıristiyanlıkta "épiphanie" (Tanrı'nın tezahürü, tecellisi) varlık problemini mastar olarak (var olma=*être*) veya özne olarak (var olan=*etant*) değil, emir olarak (var olsun=*êsto*) ortaya koyar. İlk tecelli olarak *Protoktistos* (*mahluk-u evvel, yaratılan ilk varlık*) bu ilk emrin kendisidir ve bundan dolayı da tecelli özü itibariyle yaratılışa aittir. Bütün bunlardan "tarih" anlayışında önemli bir farklılık çıkar.

Tanrı'mn insan şeklinde tecessüm etmesi dogmasını (*Incarnation*) tarihin içinde meydana gelen bir olay olarak kabul

10 *Filioque*: Büyük dogmatik ve tarihi öneme sahip teolojik bir görüştür. Kutsal Ruh'un Oğul'dan değil Baba'dan çıktığı görüşüne karşı *filioque*, onun hem Baba'dan hem Oğul'dan bir ilke olarak çıktığı görüşünü ifade eder. Bu dogma dördüncü Cataran (1215), ikinci Lyon (1274) ve Floransa konsilleri'nde (1438-1445) Katolik Kilisesi'nin resmî görüşü olarak kabul edilmiştir. Doğu Ortodoks Kilisesi ise 870'de resmen bu görüşü reddetmiştir.

edip bir "tarih felsefesi" geliştirmek mümkündür. Ama mükaşefe olayları olarak tecellileri kabul edip tarih felsefesi yapmak zordur. Bu ikincilerin uygun olarak mümkün kılacakları şey, "hikmet-tarih"dir (historiosophie). Bir tarih felsefesi hatta açık olarak bilinemezci olabilir. O sonuçta tecrübi dünya düzeyinde algılanan olayların örgüsünde ancak bir iç nedenselliği göz önüne alabilir. Bunu yaparsa mutlak Ruh'un (Tin) dünyevileştirilmesini gerçekleştirmiş olur. Buna karşılık metafizik ve hikmet-tarih hiçbir bilinemezcilik biçimi ile uyuşamaz. Hikmet-tarih, tecrübi dünyadan başka bir dünya seviyesinde (yazarlarımız "*melekut* dünyasının keşfi seviyesinde" diyeceklerdir) olayların algılanmasını gerektirir. O esas itibariyle ruhsal güçler ve dünyamızdaki izlerini bırakan üst evrenler peşindedir. Hikmet-tarihin verileri bir kutsal tarihin (hierohistoire) verileridir. Şiîliğin peygamberlik dönemi, velâyet veya ruhsal inisyasyon dönemi ayrımı, İbni Arabi'de peygamberler tipolojisi, işte Batı'da "felsefe tarihi" olarak değil de "hikmet-tarih" olarak adlandırılan alana ait verilerin konularına ayrılma biçimleri. İşte burada söz konusu olacak olan düşünce ve düşünceleri yerlerine yerleştirmek söz konusu olduğunda her türlü karşılaştırmalı fenomenolojiye kendini kabul ettirecek sınırlamalar.

Şunu da söylemek gerekir ki Batı'da "spekülatif tanrıbilim" denen şeyi İslâm'da bâtınîliğin teosofik metafiziğinin tekabülü olarak ortaya koyduğumuzda "felsefe" ve "tanrıbilim" terimlerimizin yetersizliği ortaya çıkmaktadır. Bu yetersizlik bizim düşünürlerimiz için birbirlerinden ayrılması mümkün olmayan iki şeyin böylece birbirinden ayrılması durumu ortaya çıktığı için daha ciddidir. "Spekülatif" kelimesinin gerçek anlamı ancak *speculum* (ayna) ile ilişkiye getirilerek anlaşılır. Spekülatif tanrıbilimin aklı Tanrı'yı yansıtan bir ayna, kendisiyle Tanrı'nın kendisini açığa vurduğu bir ayna görevini yerine getirir (F. von Baader'in sözü:

spekulieren heisst spiegeln, yani "spekülasyon yapmak, yansıtmaktır"). İslâm teosofisinde bütün bunların tam bir karşılığını bulmaktayız: Ana tema olan ayna (*mir'at*) kendisinde, kendisi tarafından ve kendisi için tecellinin, görünmenin (zuhûr) meydana geldiği, görünmenin yeri ve sûreti olan (*mazhar*) insandır. Ama söz konusu olan tecelli, görünmedir, tecessüm değil. Bir imge aynada görünür, tecessüm etmez. Spekülatif olan, bâtmî olandır. Bundan dolayı *hikmet-i ilâhîyye* teriminin doğru çevirisi felsefe veya tanrıbilimden ziyade "teosofi"dir. Bu basit hatırlatma teosofiyi felsefe programının dışına atmaya çalışan her türlü itirazın önünü keser. Burada teosof, felsefeyi sınırına götürmek arzusundadır. Bu olmazsa düşünürlerimiz felsefenin zahmete değmeyecek bir şey olduğunu düşünürler. *Akl*ın felsefi kullanımı, *nakl*in tanrıbilimsel işlenmesi zirve noktalarını ancak üçüncü bir faaliyet biçiminde, "ayna"da kendini gösteren şeyin *keşfinde*, açılmasında, sezgisel algısında bulurlar.

Bu şemanın bütün "spekülatif" düşünürlerimizdeki uygulamasını tahkik edemeyeceğiz. Ancak yukarıda yaptığımız taslak filozofa hiç olmazsa Sühreverdi ve İbni Arabi'den bu yana İslâm felsefesinin doğrultusunun Ruh'un (Tin) hangi destanını temsil ettiği hakkında bir fikir verecek ve onun burada kısa ve öz olmak zorunda olacak olan işaretler labirenti içinde yönünü bulmasına yardımcı olacaktır. Tanrısal tecelli, varlığın ve varlık formlarının tecelli işlevi ile ilgili olarak buraya kadar hatırlattıklarımız Oniki İmamcı veya İsmailî Şiî teosofi için olduğu gibi tasavvuf metafiziği için de geçerlidir. Bununla birlikte arada bazı farklar mevcuttur.

Bu farklılıkların ilki sayısal dağılımın sonucu olarak tasavvufun çoğunluğunun Sünnî çoğunluk içinde bulunmasıdır. Bununla birlikte tasavvuf, zorunlu olarak (*volens nolens*) Şiî teosoflar tarafından da kutsal İmamların öğretisinden kaynaklanan düşünce ve maneviyatın (spritualité) bir temsilcisi

olarak görülür. Haydar Amulî'nin güçlü bir biçimde bize hatırlatmayı üstleneceği şey budur. Günümüz araştırmacısının kendi payına Almeria okulunun İbni Arabi için ne ifade ettiğini hatırlaması yeter. Bir Şiî'ye tasavvuf metafiziğinin bazı cepheleri, adını koyamayan veya artık adını koymaya cesaret edemeyen bir imamet nazariyesinin (imamologie) cepheleri olarak görünür.

İkinci olarak şüphesiz çok sayıda Şiî sûfî olmuştur. "Tarikat" kelimesi "yol" anlamına gelir ve o bu yolun maddi "gerçekleşmeler"i olarak sûfî topluluklara verilmiştir. Geçmişte çok canlı Şiî sûfî tarikatleri olmuştur ve bugün de vardır. Öte yandan sûfîlerle aynı dili konuşan, ancak onlarla karıştırılmak istemeyen ve hiçbir zaman mevcut bir tarikata bağlı olduğunu söylemeyen birçok Şiî teosof olmuştur ve bugün de vardır. Bunun birinci nedeni yukarıda söylediğimiz gibi Sünnî müminden farklı olarak Şiî müminin İmamların bâtınî öğretisini kabul ettiği anda manevi yola da girmiş bulunmasıdır. İkinci bir neden tasavvufun bir türünün bir çeşit dindarca bilinemezcilikten ötürü (evet, bu da vardır) bilgiyi küçümsemiş olmasıdır. Hatta Mollâ Sadrâ onlara karşı bir kitap yazmak zorunda kalmıştır. Safevî dönemi esnasında bu tasavvufun bunalımının belirtilerinden biri olmuştur. Bunun sonucu şudur ki genellikle Batı'da düşündüğümüz gibi İslâm'da tasavvuf veya sûfîlik kavramı mistik olayın (gerek spekülatif mistik, gerekse tecrübi mistik) tümünü kapsamaz. Günümüzde hâlâ İran'da tercih edilen *irfân* ve *'urefa* (ârifler) kelimelerinin yaygın kullanılmalarının nedeni budur.

Bu kısa toplu özetten sonra eserde yine kısaca ele alacağımız konuları üç başlık altında sürdürmeyi düşünüyoruz.

İlk olarak gerek felasife geleneğini izleyen, gerekse Kelâm okullarına mensup olan düşünürlerle onların hasımlarını içine alan Sünnî düşünceyi ele alacağız.

İkinci olarak yukarıda hatırlattığımız "spekülatif" metafizik anlamında tasavvuf metafiziğini -ki bu metafizik soyut mantıksal kavramlar üzerinde düşünmek yerine duyusalüstü dünyalar ve olaylara nüfuz etmekten ibarettir- ele alacağız. Bu grupta hem Sünnî hem Şiî manevi mürşitlerle bu gruba aidiyetleri şüpheli olan kişilerle karşılaşacağız. Bu bölüm üçüncü bölüme geniş bir giriş oluşturacaktır.

Üçüncü olarak Nâsırüddin Tûsî'den başlayan XVI ve XVII. yüzyıllarda İsfahan okuluyla zirvesine ulaşan Şiî düşüncesini inceleyeceğiz. Bu düşüncenin çabası dört yüzyıla yayılmıştır ve temsil ettiği örnek günümüzde de bir yeniden doğuşa (*palingenesie*) davet niteliğindedir.

SÜNNÎ DÜŞÜNCE

A. Filozoflar

1. Ebherî

Filozoflarımızın bu dünyayı terk ettikleri tarihe dayanan tamamen dışsal kronolojik sıraya göre ilk olarak 633/1264 yılma doğru ölmüş olan filozof, matematikçi ve astronom olan Esîrüddin Mufazzal el-Ebherî'yi zikrediyoruz. Kısmen Musul'da, kısmen Anadolu'da geçirdiği anlaşılan hayatı hakkında çok az şey bilinmektedir. Kitapları az sayıda olmakla birlikte büyük bir öneme sahiptir. Çünkü onlar ders kitabı ödevi görmüşler ve sık sık şerh edilmişlerdir. Böylece onun Porphyrios'un *İsâgûcî*'sinin bir uyarlaması olan ve Şemsüddin Fenârî (834/1470) tarafından şerh edilmiş olan bir kitabı, *Kitâbü'l-İsâgûcî*'si elimizde bulunmaktadır. Üç kısımlık (mantık, fizik, metafizik) *Felsefe Kılavuzu* (*Hidayetü'l-Hikmet*) diğerleri yanı sıra Mîr Hüseyin Meybûdî (880/ 1475'de) tarafından şerh edilmiştir. Fakat bütün eserleri arasında en önemlisi ve İran'da en fazla okunanı Mollâ Sadrâ Şirâzî tarafından yazılmış olan çok kişisel şerhtir. Ebherî'nin bir di-

ğer eseri, *Keşfü'l-Hekâik* (*Metafizik Hakikatlerin Keşfi*) filozofumuzun işrâkî öğretiye yakınlıklarını ele verir. Eserin sırası en fazla izlenen sıranın tersidir: Önce mantık sergilenir, arkasından metafizik, en sonra fizik gelir. Metafiziğin öteki dünya (ahiret) kuramı ile ilgili (eschatologique) kısmının *İşrâk şeyhi* Sühreverdi'den olduğu gibi alıntılanmış bazı sayfaları içermesi dikkate değerdir.

2. İbni Seb'in

Bu filozofla Endülüs'e veda ediyoruz. Muhammed İbni Abdülhak İbni Seb'in Mürsiye'de 614/1217-1218'de doğmuştur. O halde kendisi de 560/1165'de Mürsiye'de doğan İbni Arabi'nin kısmen çağdaşıdır ve onun gibi Doğu'ya göç etmiştir. Önce Fas'ta Septe'de kalacak, sonra 669/1270'de Mekke'ye giderek orada ölecektir. Cesur ve koğuşturmalarla (persécutions) dolu filozof hayatında hiçbir şey eksik değildir: Onda hem hatırası üzerine sadık öğrenci ve hayranlarının yansıttıkları şaşaa, hem de bu dünyada benzerlerinin kaderi olan inatçı kinlerin, sıkıntı ve zulme uğramaların gölgesi ile karşılaşmaktayız. Vizigotlara kadar uzayan soyu Endülüs İslâm uygarlığının en ünlü ve gerçek temsilcileri arasındaki yerini sağlamlaştırmaktadır.

Şahsiyetinin gücü, öğretiminin İslâm filozofları ve mutasavvıflarının miraslarını bünyesine katmış olmakla birlikte kendine özgü eğilimleri olan bir okulun ortaya çıkmasına yol açmış olması olgusunda kendisini göstermektedir. Bu okulun öğrencileri hocalarınm adıyla *Seb'inciler* (Seb'iniyyün) diye adlandırılmaktaydılar. Onlar arasında ilk planda gelen, Kadiz'de doğmuş, ancak Fas'ta yaşamış ve ölmüş olan ve L. Massignon'un "Verlaine'in spontanlığına sahip bir şair" olarak nitelediği Şuşterî'dir (668/1269). Şiirlerinden biri Seb'incilerin kendilerine kurdukları manevi soy zincirini

(isnad) göstermektedir. Bu şiirde sadece İbni Arabi ile birlikte Sühreverdi'nin adına rastlanmaz, aynı zamanda Sühreverdi gibi Hermes'in manevi soyundan geldiğini iddia ederek İbni Seb'in okulu, işrâkî düşünürlerin eğilimlerine olan yakınlıklarını da ortaya koyar (bkz. Üçüncü Bölüm, 3. madde). Gelecekteki araştırmaların İbni Seb'in'in özgürce seçtiği ölümünün sırrı üzerine bize biraz ışık tutacağını ummalıyız. Söylendiğine göre Mekke'de "Tanrı'yla birleşmek arzusu ile" intihar etmiştir. Damarlarını kesmiş, kanını akıtmış ve 2 Şevval 669/19 Mayıs 1270'te, yani Mürsiyeli ünlü hemşerisi İbni Arabi'nin 1240 yılında Şam'da meydana gelen ölümünden otuz yıl sonra hayata gözlerini yummuştur.

İbni Seb'in Septe'deki ikameti sırasında Muvahhid hükümdarı Abdülvahid tarafından Sicilya kralı imparator II. Frederik Hohenstaufen'in gönderdiği bir dizi soruyu cevaplamak üzere görevlendirilmiştir. Konuya ilişkin eserinin adı buradan gelmektedir: *Sicilya Soruları Üzerine Konuşma* (*el-Mesa'ilü'l-Sıkıliyye*). Aslında Batı'da bugüne kadar İbni Seb'in'in şöhretini sağlamış olan bu eserdir. İmparator tarafından dört soru sorulmuştu. Bunlar dünyanın ezelden beri (*ab aeterno*) var olup olmadığı, tanrıbilimin öncülleri ve doğası, Aristoteles'in *Kategoriler*'i ve ruhun doğası ve ölümsüzlüğü üzerine sorulardı. Bu son soruya ek olarak imparatorun Aristoteles ile şerhçisi Aphrodisyaslı Aleksandros (İskender) arasındaki görüş ayrılıkları üzerine yaptırdığı bir soruşturma da vardı. Bu mektuplaşmanın anlamı, onu bir yandan İbni Seb'in'in eserlerinin ve İslâm felsefesinin bağlamı, diğer yandan Batı bağlamı içine yerleştirmek suretiyle derinleştirilmelidir. Batı bağlamından kastettiğimiz II. Frederik'in araştırıcı olarak sonsuz merakı, dünyanın merkezi, kozmosun imparatoru olarak Kâmil İnsan (İnsan-ı Kâmil) fikri ile birlikte bir mesihçilik -bu, kendileriyle şiddetli çatışmalara girmeksizin Joachim'cilerin (Joachim de Flore'un öğrencilerinin) mesihçi-

liğiyle uyuşması mümkün olmayan bir mesihçilikti- üzerine dayanan bir "imparatorluk tanrıbilimi" rüyasıdır.[1]

İbni Seb'in'in kendi eserlerinin bağlamına gelince, bu konuda yayımlanması umulan eserlerini beklememiz gerekecektir. Ana eseri olan *Buddü'l-Ârif* (*Ârif'in Kaçışı* gibi bir şey) aynı eserin anahtarı olan eserle (Bursa Eminiyye kütüphanesinde muhafaza edilen dünyada tek nüshası bilinen *Miftah-ı Buddü'l-Ârif*) birlikte ilginç ve cesur fikirlerle doludur. Farabi, İbni Sina, Gazali, İbni Rüşd'e ilişkin tasvirleri, İslâm felsefesinde psikolojik yorum yönündeki ilk denemedir. Bütün bu eserlerin çoktan yayımlanmış olması gerekirdi (*Buddü'l-Ârif* 1978 de Beyrut'ta yayımlanmıştır). Bundan sonra ele alacağımız filozoflar bizi Endülüs'ten İran topraklarına götürecektir.

1 Joachimciler ve Joachim de Flore: Corbin'in sözünü ettiği Joachim de Flore İtalya'da takribi olarak 1135-1202 yılları arasında yaşamış olan bir Hıristiyan tarih filozofudur. Bu şahsın hayatı boyunca yaşamış olduğunu ileri sürdüğü iki ilham veya keşif olayından biri Hıristiyanlığın temel dogması olan Teslis'in gerçek anlamı üzerinedir. Buna göre iki Ahit (Eski ve Yeni Ahit'ler) aslında iki döneminde tarihi temsil ederler. Tarihi üçlü bakış açısından yorumlayan Joachim'e göre tarih Baba'nın (Yasa) çağından Oğul'un (Sevgi) çağına, oradan da Kutsal Ruh'un (manevi anlam) çağına doğru gelişmektedir. Ancak bu üçüncü çağ, birinci ve ikinci çağdan, yani Baba ve Oğul'un çağlarından ikili bir çıkış (procession) ile olmaktadır. Bu üçüncü çağ veya durum (status) tarihin tanrılaştırılması anlamına gelmektedir. Joachim bu çağı son çağ, yedinci çağ (Sabbat çağı) olarak da adlandırmakta ve onu Deccal'ın ortaya çıkışı ile tarihin sonu arasına yerleştirmektedir. Kendisini ise bu son çağdan önce gelen çağın son iki neslinin başında olduğunu düşünmektedir.

Netice itibariyle görüldüğü gibi bu tarih felsefesi başka birçok benzeri gibi bir tür mehdiciliktir (messianisme, mesihçilik) ve bütün mehdiciliklerde olduğu gibi de içinde ihtilalci tohumlar içermektedir. Joachim her ne kadar Kutsal Metinlerin ve Kilise'nin otoritesinin tarihin sonuna kadar devam edeceğini belirterek ve bu üç çağın tarihî çağlar olmaktan ziyade manevi durumlar olarak yorumlanması gerektiğini söyleyerek öğretisinin tehlikeli sonuçlarından kaçınmak istemişse de ondan esinlenen bazı fanatik grupların üçüncü ve son çağın gelmiş olduğu, dolayısıyla bundan böyle mevcut kilise kurumunun ortadan kalkması gerektiği yorumlarına engel olamamıştır. Bazıları tarafından sapkın görüşlü, bazıları tarafından ise bir aziz olarak görülen Joachim ve ona dayanan Joachimcilik XIII-XVI. yüzyıllar arasında ortaya çıkan iyimser tarih yorumlarının ilham kaynağı olmuştur.

3. Kâtibî Kazvînî

Hem lakabının Arapça biçimiyle *Kâtib* (yazar), hem Farsça biçimiyle *Debîrân* olarak tanınmış olan Necmüddin Ali Kâtibî (675/1276) dönemin parlak filozofları, astronomları ve matematikçileri arasında bulunmaktadır. Felsefede Allâme Hillî ile Kutbüddin Şirâzî'nin hocalarından biri ve kendisi de Nâsırüddin Tûsî'nin (bkz. Üçüncü Bölüm, 1. madde) öğrencisi olmuştur. 657/1259 da Azerbaycan'da Moğol hükümdarı Hulâgû Han'ın girişimiyle başlatılan Meraga rasathanesinin inşaı projesine katılmıştır. Uzunca süre Kazvin'de hocalık yapmıştır. Şafiî olduğu ve bu mezhep de Şiîlikle özel olarak yakın ilişkiler içinde bulunduğundan Nâsırüddin Tûsî'ye karşı duyduğu hayranlığın da sonucunda bu mezhebe karşı güçlü bir yakınlık duymuşa benzemektedir. Ona felsefi bilimlere ilişkin belli sayıdaki eseri borçluyuz. Felsefi ve mistik sorunların bütününü kucaklayan *Kitab Hikmetü'l-Ayn*'ı Allâme Hillî ve başka birçokları tarafından şerh edilmiştir. En çok zikredilen eseri, aralarında Sa'düddin Taftazânî ve Kutbüddin Râzî'ninkiler de olmak üzere birçok şerhin konusu olmuş olan mantık üzerine yazdığı bir ders kitabı niteliğindeki *Risaletü'ş-Şemsiyye*'sidir.

4. Reşîdüddin Fazlullah

Reşîdüddin Fazlullah 645/1247 sıralarında Hemedan'da doğmuş ve (düşmanlarının entrikaları sonucunda dokuzuncu İran İlhan'ı sultan Ebu Sa'id'in emri üzerine idam edilerek) Tebriz'de 718/1318'de acıklı bir şekilde ölmüştür. Evrensel bir deha olan Reşîdüddin Fazlullah bugüne kadar özellikle parlak tarih eseri ile tanınmıştır. Önce Moğol hükümdarı Abagha Han döneminde (1265-1282) hekimlik mesleğini icra etmiş, sonra Gazan Han zamanında (1295-

1304) sarayın tarihçisi olmuştur. *Câmîü't-Tevarih (Tarihlerin Sentezi)* adlı anıtsal tarihî eserinin yazımına bu sonuncunun emri üzerine girişmiştir. Kısa bir süre sonra eserin tasarımı genişlemiş ve evrensel tarih boyutlarını kazanmıştır. Ancak bu eser yarım kalmıştır (harikulade yazmalarla süslü el yazmaları mevcuttur). Reşîdüddin Fazlullah bu eserde hekimlik şöhretini sağlayan aynı olağanüstü bilgileri sergiler. Daima kaynaklara gider, ilk elden bilgiler peşinde koşar. Bu bilgiler, eğer söz konusu olan Hindistan ise bir *bikşu*'dan (*bhikshu*),[2] Çin ise Çinli aydınlardan derlenir. Hayranlık uyandırıcı araştırmalarının çeşitlliliği bakımından bir Leonardo da Vinci'nin benzeri olan Fazlullah, meteoroloji, ağaç kültürü, arıcılık, mimari ve gemi yapımı konularını işlediği bugüne kadar maaalesef bulunmamış olan büyük bir eser (*Kitabü'l-Ahyâ v'el-Asâr*) kaleme almıştır.

Yaratıcı faaliyetini göstermek için yeterli olan bu eserler bütünü dışında çalışmasının bugüne kadar yayımlanmamış olan bir başka bölümü felsefe ve felsefe tarihini daha doğrudan ilgilendirmekte olan bölümdür. Bu bölüm felsefe, mistik tanrıbilimi, Kur'an tefsirleri ve ayrıca içlerinde tanrıbilim ve tıpla ilgili konuların karışık olarak ele alındığı bir mektuplar grubundan oluşmaktadır.

1969 Kasım'ında Tahran ve Tebriz üniversitelerinde Reşîdüddin'in ölümünün altı yüz ellinci yıl dönümünü anmak üzere bir İran araştırmacıları kongresi düzenlenmiştir. Burada alınan kararlar makul bir gelecekte onun sözünü ettiğimiz henüz yayımlanmamış eserlerinin yayımlanacağı ümidini vermektedir.

2 Bhikshu veya Bhikchou (Dilenci): Bu sözcük başlangıçta hayata ilişkin bütün ödevleri yerine getirdikten sonra inzivaya çekilen ve kurtuluşunu sağlamaya yönelik çilelere kendini veren brahman anlamına gelmekteydi. Ancak Budizmin ortaya çıkışından sonra sadece bu dinin çilecilerine, günlük yiyeceğini sağlamak için dilenmek zorunda olan kişilere işaret etmek için kullanılmaktadır.

5. Kutbüddin Râzî

766/1364'te ölmüş olan Kutbüddin Râzî (Muhammed İbni Ali Cafer), dönemin adı özellikle iyi bilinen bir filozofudur. Soyu bazılarına göre Deylem'deki Büveyhî emirlerine, bazılarına göre ise (ünlü şeyh Sadûk'un bir üyesini teşkil ettiği) Kum'daki büyük Şiî Bâbûyî ailesine geri gitmektedir. Allâme Hillî'nin en meşhur öğrencilerinden biri olmuştur. Ona on beş kadar eser ve şerh borçluyuz. Bu eserler arasında İran İbni Sinacılığının tarihi için en önemli olanı, içinde Fahrüddin Râzî ve Nâsırüddin Tûsî'nin İbni Sinâ'nın *İşârât*'ı üzerine kaleme aldıkları iki büyük şerhlerinde var olan farklı görüşlerinin bilançosunu çıkarmak ve karara bağlamak amacını güttüğü *Kitâbü'l-Muhâkemât*'ıdır

Hocası Allâme Hillî'nin verdiği mezuniyet diplomasında (*icazet*) öğrencisine dizdiği övgüler, öte yandan, Mollâ Sadrâ Şirâzî'nin öğrencisi ve kendisi de *İşârât* üzerine çok kişisel büyük bir şerhin sahibi olan Abdürrezzak Lâhîcî'nin, Kutbüddin Râzî'nin İbni Sina'nın eseri üzerinde düşünen Nâsırüddin Tûsî'nin derin niyetlerini anlamak için gerekli kapasiteye sahip olmadığını düşünmesine mani olmamıştır.

B. Kelâm Tanrıbilimcileri

1. Fahrüddin Râzî

Râzî adı her zaman Tahran'm on iki kilometre kadar güneyinde bulunan eski Rey şehrine (*Avesta*'nın Ragha'sı, *Tobie'nin Kitabı*'mn[3] Raghes'i) geri giden kişisel veya ailesel bir

3 Tobie'nin Kitabı: Tobie, milattan önce VII. yüzyılda yaşamış olan Neftali kabilesinden bir Yahudi'dir. *Tobie'nin Kitabı* ise bu kişinin olaylarla dolu hayatı hakkında bilgiler veren bir kitaptır. Yazarı bilinmeyen bu kitap Eski Ahit'in bir bölümünü oluşturur. Tobie'nin hayatının çeşitli safhaları ayrıca birçok ressamın tablosuna konu kaynağı olmuştur.

kökene işaret eder. Rey'de 543/1149'da doğmuş olan Fahrüddin çok gezen biri idi. Harezm'de ve Mu'tezililerle hararetli tartışmalara girdiği Mâverâünnehir'de karşımıza çıkmaktadır. Buhara'da, sonra bir okul açtığı Herat'ta, bundan sonra Semerkant'ta, arkasından Hindistan'da kalır. Daha sonra nihai ve kesin olarak yine Herat'a döner ve orada 607/1209'da ölür.

Karmaşık bir kişilik olan Fahrüddin Râzî İslâm'daki farklı düşünce akımlarına hakim olmak ve onları bağdaştırmak ister. Buna gücü var mıydı? Gençliğinde onu yakından tanımış olan İşrâk şeyhi Sühreverdi bundan emin değildi. Hem eş'arici -ancak atomculuk karşıtı- olan, hem de Yunan tarzı Müslüman filozoflar (Farabi, İbni Sina; bundan başka eserinde Ebul'l Berekât el-Bağdadî'den önemli alıntılar da vardır) hakkında derin bilgi sahibi olan Fahrüddin Râzî büyük dogmatik sentezini gerçekleştirmek için onların diyalektiğinin bütün imkânlarını kullanır. "Felsefenin tanrıbilimle (Kelâm) uzlaşması onda son tahlilde *Timaios*'tan türeyen Platoncu bir sistem planında gerçekleşmiştir" (P. Kraus). Bu konuda karar vermek için Râzî'nin tüm varlık metafiziğini kaynağında yeniden ele almak gerekir. Burada bir yanda özlere (essences) veya mahiyetlere (quiddités) ulaşma hakkına sahip olan bir şey olarak mantığın kabulü (Platoncu eğilim olarak adlandırılabilecek bir şey), diğer yanda öz metafiziği çizgisinde kalan ve varlığı özlere dışardan eklenen bir şey olarak gören bir ontoloji karşımıza çıkmaktadır. Böyle olması doğaldır, çünkü mahiyet, şu veya bu mahiyet olarak (var) olması bakımından belli bir varlığa sahip olduğu için bu varlık fiilî mahiyeti, varlığının fail nedeni olarak meydana getirmesi için yeterlidir. Ancak varlık, mahiyete ait değildir. Bundan dolayı düşünce varlık (être) ve öz arasında ayrım yapar. Bununla birlikte meydana gelmiş olması (constitué) bakımından mahiyet var olmak için gerekli olan şeye

sahiptir. Burada problem İbni Sina ile ilgili olarak tam bir zihin özgürlüğü ile ele alınmıştır. Ancak Fahrüddin Râzî'nin çözüm biçimi varlık metafiziğinde köklü bir devrim gerçekleştirecek olan bir Mollâ Sadrâ Şirâzî'nin eleştirisinden zor kurtulacaktır.

Fahrüddin Râzî Kelâm, felsefe, Kur'an tefsiri, bunlardan başka tıp, astroloji, simya, firaset ilmi, mineroloji gibi yaklaşık on beş konuyu içine alan önemli bir külliyat bırakmıştır. Burada sadece şunları zikretmekle kendimizi sınırlayacağız: İlkin İbni Sina'nın *İşârât*'ına yaptığı şerh ve Nâsırüddin Tûsî'nin bu şerh hakkında yaptığı derin eleştirisi. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Kutbüddin Râzî daha sonra bu ikisi arasında "hakemlik" yapmaya çalışacaktır. İkinci olarak filozoflarla (*hukema*) önceki ve sonraki dönem Kelâm bilginlerinin (scolastiques) öğretilerine ilişkin bir sistematik geniş özet (Summa) (*Muhassal*).[4] Üçüncü olarak "*Şark Meseleleri*" (*el-Mebahisü'l-Meşrikıyye*) adını taşıyan, ancak başlığındaki bu "şark" kelimesinin anlamının belirsiz kaldığı, her halükârda İşrâkîlerin kastettikleri teknik anlama yabancı olduğu çok büyük bir eser. Bu, varlık ve ana nitelikleri,

4 *Summa veya Somme*: Latince "*summa*", Fransızca "*somme*" kelimeleri, bir bilime, bir konuya ilişkin bütün bilgileri özetleyen eser anlamına gelir. Ancak bu özetleyen eser kavramından dolayı bu tür eserlerin küçük hacimli eserler oldukları sonucu çıkarılmamalıdır. Tersine örneğin Aquinalı Thomas'nın ilâhîyata ilişkin ünlü "*summa*"sı örneğinde (*Summa theologica*) olduğu gibi böyle bir eser çok hacimli olabilir (Roma, 1918 Leonine baskısında 8 cilt, IV-XII ciltler). Benzeri şekilde ileride İsmailîliğe ayırdığı bölümde Corbin el-Hindi el-Beruşi'nin de yedi büyük ciltlik bir "*summa*"sından söz edecektir. Bu tür eserlerin bu özelliklerinin nedeni onların inceledikleri konuya, alana, disipline ilişkin bütün tarihî bilgileri, bütün farklı görüşleri, farklı öğretileri içeren bir çeşit felsefe tarihi veya felsefe ansiklopedisi hüviyetinde olmalarıdır. Metinde "*summa*" veya "*somme*" kelimelerinin geçtiği her seferinde onları biz "sistematik geniş özet" olarak Türkçe'ye çevirdik. Ancak okuyucunun bu kavramın içeriği ile ilgili olarak yanılmaması için bu açıklamayı vermeyi de gerekli gördük. Öte yandan Corbin seyrek olarak *summa* kelimesi ile bir yazarın bütün eserlerini, yani *külliyat*'ını (*corpus*) da kastetmektedir. Bu sayısı çok daha az olan yerlerde ise onu *külliyat*'la karşıladık.

zorunlu olmayan varlık, Zorunlu Varlık (akılsal tanrıbilim) büyük kategorileri üzerine üç kitaplık bir sistematik geniş özettir. Dördüncü olarak büyük oğlu Mahmud için yazdığı dört bölümlük (henüz yayımlanmamış) bir başka sistematik geniş özet. Beşinci olarak yolculukları esnasında hemen hemen her yerde ve hemen hemen bütün okulların temsilcileriyle yapmış olduğu tartışmaları (münazara) anlatan bir kitap. Altıncı olarak soru ve araştırmaların çokluğu ile yine bir sistematik geniş özet düzeyine yükselen sekiz kalın ciltten oluşan büyük Kur'an tefsiri (*Mefatihü'l-Gayb*). Diğer bir çok üretken düşünürde olduğu gibi Râzî hakkında da henüz bütünsel bir incelemenin olmaması bizi şaşırtmamalıdır.

Fahrüddin Râzî'nin giriştiği uzlaştırma, "belki öğretileri uzlaştırma teşebbüsünden çok ...farklı zihinlere ortak bir düşünce alanı sunma çabasıdır. (...) O, akıl ile imandan çok filozof ile mümin arasında bir uzlaştırmadır" (Roger Arnaldez). Belki de onda mükemmel bir "karşılaştırmalı felsefe" programı söz konusudur. Ancak bu teşebbüste Râzî'nin elinde sadece, savunmacı bir diyalektik olan, spekülatif veya bâtınî felsefenin öznede meydana getirdiği yapısal değişime hiçbir zaman yükselemeyen yukarıda toplu bakışta zikrettiğimiz teknik anlamda Kelâm vardı. Problemin aşılması için bu düzeye ulaşılmasının gerekmesine karşılık insan aklı ile Kutsal Ruh olarak faal akıl arasında dönüştürücü birliği işin içine katmaksızın Fahrüddin Râzî sadece çıkarsamacı (discursif) aklın imkânlarını seferber etmektedir. Çok anlamlı bir çizgi: Fahrüddin Râzî hatta Şiî filozofların savunduğu biçimde metafizik İmam ve İmamlık kavramından haberdar görünmemektedir. Sadrâ Şirâzî'nin bu noktada kendisine yapacağı ayrıntılı eleştiri özellikle bir örnek teşkil edici niteliktedir.

Kısaca Râzî tipik bir Kelâmcı, Kelâm diyalektiğinin mükemmel bir skolastiğidir. Çok okunmuştur. *Muhassal*'ı İb-

ni Teymiye, İbni Haldun tarafından incelenmiştir. İbni Arabî onunla yazışmıştır. Batı'da Dominiken tarikatine mensup İspanyol Raymond Martin (XIII. yüzyıl) *Pugio Fidei*'de onu zikretmektedir.

2. Îcî

Felsefenin ve Kelâm tanrıbiliminin üstün bir temsilcisi, yine bir İranlı olan Adudüddin Îcî, Moğol istilasının ilk dalgasının geri çekildiği bir dönemde Fars'ta, Şirâz yakınlarındaki Îc'de, 700/1300 civarında doğmuştur. Şirâz'da kadı ve müderrislik yapmıştır. 756/1355 yılında, doğduğu şehre hakim bir tepe üzerinde bulunan Diraimiyan kalesinde mahpus olarak ölmüştür. Felsefi ve tanrıbilimsel düşüncesine kaynak teşkil eden etkiler arasında, öncelikle hocası Ahmed İbni Hasan Câreberdî'nin (746/1345) etkisi ile klasikleşmiş Kur'an tefsiri dışında *Metaliü'l-Envar* (*Nûrların Yükselişi* adını taşımakla birlikte bu adda da İşrâkîlik'e herhangi bir atıf sõz konusu değildir) başlıklı bir Kelâm sistematik geniş özetini (*summa, somme*) kaleme almış olan Beydavî'nin (685/1286 civarı) eserini zikretmek gerekir. Başlıca eseri bir Kelâm sistematik geniş özeti olan *Kitabü'l-Mevakıf*'tır (*Duraklar Kitabı*). Bu eser altı büyük kısımdan (veya duraktan) oluşmaktadır: 1) Bilgi kuramı. 2) Varlık bilimi ile ilgili genel ilkeler. 3) Arazlar, yani tõzün dışındaki kategoriler kuramı. 4) Tõzler, basit ve bileşik cisimler, unsurlar, gõksel cisimler kuramı. 5) Ruh, akıl ve meleki akıllar kuramı, yani akılsal tanrıbilim (Tanrı'nın õzü, Tanrı'mn isimleri ve sıfatları, Tanrı'nm fiilleri). 6) Peygamberlik nazariyesi ve õteki dünya halleri nazariyesi (eschatologie). (Kendisine yapılan şerhlerle birlikte hicri 1325'de Kahire'de basılan *Mevakıf* dõrt büyük kısımdan meydana gelen sekiz büyük cilt tutmuştur.)

Îcî'nin bir St. Thomas veya Mollâ Sadrâ Şirâzî'nin eserlerinin bizde uyandırdıkları bir sistematik geniş özet anlamında, yani başından sonuna kadar yazara ait düşüncelerin kendisine hakim olduğu kişisel bir sistem düşüncesine sahip bir sistematik geniş özet anlamında gerçekten bir Kelâm eseri inşa ettiği söylenebilir mi? Ancak böyle bir inşa gücüne Fahrüddin Râzî dahil belki hiçbir Kelâmcı sahip olmamıştır. Bu kayıtla Kelâm alanında ve Kelâm'm bakış ufkundan Îcî'nin dönemin felsefi-tanrıbilimsel bir sistematik geniş özetini meydana getirdiği kabul edilecektir. Bu sırada Kelâm'ın kendi üzerine kapanarak tükenme dönemine ulaştığını düşünmek haksız olmaz. Ancak burada iki diğer mülahaza da gözden kaybedilmemelidir: Birinci olarak düşünürlerimizi şerh ve yorumları arttırmalarından ötürü kınamamak gerekir. İleride tekrar söylemek fırsatımız olacağı gibi bu onlar için "araştırma" anlamına gelmekteydi. Onlarda bir metne bağlı olmak, kişisel düşüncenin bir yetersizliğinin işareti değildi; tersine verilmiş olan bazı noktalar üzerinde onu en doğrudan bir biçimde ifade etme aracıydı. İkinci olarak Îcî'in tasavvuf metafiziğinin kendisinde bir zirveye ulaşmış olduğu bir Simnânî'nin, İbni Arabi'nin düşüncesiyle temas sonucu Şiî felsefesinin kendisiyle yeni bir atılım kazandığı bir Haydar Amulî'nin çağdaşı olduğunu düşünmek gerekir. Belki de kendi üzerine kapanmış olan Kelâm, bir medrese skolastiğinde tıkanma noktasına gelmişti. Canlı düşünceyi başka akımlarda aramamız gerekir. Şiî metafizikçileri hem Kelâm'a, hem filozofların metafiziğine, hem de mistiklerin teosofisine hakim olacaklardır. O zaman Kelâm verimli bir hazırlık (propedeutique) olarak hayatını sürdürebilecektir.

Îcî'nin *Mevakıf*'ı içlerinde en ünlüsü Sa'düddin Taftazânî olan öğrencileri tarafından şerh edilecektir. Ancak onun klasik şerhi, doğrudan öğrencileri çevresine ait olmayan bir düşünürden, Mîr Şerif Curcânî'den gelecektir.

3. Taftazânî

Îcî'nin öğrencisi ve şerhçisi olan Sa'düddin Taftazânî 722/1322'de (İran'ın kuzey doğusunda) Horasan bölgesinin bir kasabası olan Taftazân'da doğmuş ve 792/1322'de Semerkant'ta ölmüştür. Günümüze kadar medreselerde okutulan birçok elkitabını kaleme almıştır. Bunlar arasında Kâtibî Kazvînî tarafından yazılmış olan mantık kitabı üzerine şerhi, ünlü *Risaletü'ş-Şemsiyye*'si de vardır. Taftazânî bir eş'arici idi. Ama tam bir zihin özgürlüğü içinde dönemin tartışmaları içinde yer alan tehlikeli konuları ele alan bir eş'arici. Özellikle hiçbir zaman insanın ahlâkî bir sorumlulukla donatılmış olduğu ve Tanrı önünde sorumlu olduğundan şüphe edilmeksizin İslâm'da tutkulu bir biçimde tartışılmış olan ciddi cüz'i irade ve kader sorununda benimsediği pozisyona işaret etmek gerekir. Taftazânî'ye göre insan fiillerinde hem insanın, hem de Tanrı'nın payı vardır. Bu fiillerin hiçbiri yekpare bir fiil değildir, tersine son derece karmaşık bir süreçtir. Taftazânî Tanrı ve insanın bu süreçte mecazi bir anlamda değil, gerçek anlamda bir payları olduğundan kesin olarak emindir. Tanrı insana, onun seçmiş olduğu fiili gerçekleştirme yönünde bir güç de vermesi anlamında insan fiillerinin yaratıcısıdır. Belki bu noktada Taftazânî Mâturidî okuluna Eş'ari okulundan daha yakındır.

Filozoflar arasındaki ilişkiler her zaman kolay değildir. Taftazânî meslektaşı ve dostu Mîr Şerif Curcânî'yi Şirâz'da 779/1377'de Şâh Şucâ'yla tanıştırmak girişiminde bulunmuştur. Timurlenk şehri aldığında her ikisi Semenkant'a götürülmüşlerdir. İki dost Timur'un huzurunda büyük bir söz yarışması, bir tartışma oturumuna davet edilmişlerdir. Dostlukları bu olaydan sonra devam etmemiştir.

4. Curcânî

Esterâbâd menşeli bir aileden gelen Mîr Seyyid Şerif Curcânî Hazar Denizi'nin güney doğusunda bulunan *Gurgân*'da (*Curcân*, *Curcânî* Farsça kelimelerin Arapça okunuşuna karşılık olan yazılışlardır) 740/1339 yılında doğmuştur. Dönemin büyük isimlerinden biri olmuştur. Kutbüddin Râzî'nin öğrencisi olmuştur. Celâlüddin Devvânî'nin ise hocası olacaktır. Çok yolculuk yapan biri olarak 766/1365'de Herat'ta, sonra Mısır'da karşımıza çıkmaktadır. İstanbul'u ziyaret eder (776/1374); daha sonra 779/1377'de Şâh Şucâ tarafından müderris olarak atandığı Şirâz'a gider. Birkaç satır yukarıda Semerkant'a mecburi göçünden ve bunun sonuçlarından söz ettik. Timurlenk'in ölümüyle (1405), 816/1413 yılında öleceği Şirâz'a geri döner. Çok dolu bir hayat. Seyahatlerine esas olarak birçok yüzyıl boyunca genç filozoflar ve tanrıbilimcilere el kitabı ödevi görmüş olan teknik eserler olduklarından ötürü Mîr Şerif'in şöhretini oluşturan yirmi beş tane civarında eserinin kaleme alınması eklenir. Yukarıda İcî'nin *Mevakıf*'ı üzerine büyük şerhinden söz ettik. Onun dışında burada ancak *Tanımlar Kitabı*'nı (*Kitabü't-Târifat*) zikredebiliriz. Bugün bile son derece değerli olan bu eser Arapça'da filozofların teknik terminolojilerine ilişkin büyük sözlüğün nüvesini teşkil eder. Bu, binlerce ve binlerce sayfanın taranmasını gerektirdiği için günümüzde de daha uzun bir süre teşebbüs edilemeyecek olan bir girişimdir.

Şiî ateşliliği içinde Gâzî Nûrullah Şuşterî büyük eserinde (*Mecalisü'l-Mü'minin=Müminler Meclisi*) mümkün olan en büyük sayıda bilim adamını İmamet davasıyla birleştirmektedir. Aynı şeyi Curcânî ile ilgili olarak da yapmaktadır. Bunun nedeni Nûrbahşîye sûfî sülalesine (silsile) adını vermiş olan Seyyid Muhammed Nûrbahş (869/1465) ile İbni Ebi

Cumhûr Ahsâ'î'nin onu bir Şiî olarak göstermeleridir. Ancak o bir Sünnî görünmektedir. Buna karşılık oğlu Seyyid Şemsüddin Şiî olmuştur. Torunu Mîrzâ Mahdûm ise gene Sünnî olmuştur. İleride tekrar söyleme fırsatımız olacağı gibi zamanın kötülükleri yüzünden Şiîlerin uydukları "gizlilik disiplini", çoğu zaman mensubiyet sorunlarını çözmeyi güçleştirmektedir.

C. Filozofların Hasımları

1. İbni Teymiye ve Öğrencileri

Filozof şu veya bu nedenle araştırmasının meşruluğuna karşı çıkanların saldırılarını tamamen bilmezlikten gelmez. Onların itirazı felsefe tarihinin bir çeşit negatif kopyasını temsil eder. Bu bakımdan bilinemezcilik (agnosticisme), savunduğu red nedenleri birbirlerinden farklı olmakla birlikte, belki her zaman var olmuştur. Bu nedenler birbirlerine zıt bir durumda ortaya çıkabilirler. Bununla birlikte filozofun gözünde onlar arasında bir olgu ortaklığı vardır. Bir yandan eleştiri ve pozitivizmin çeşitli biçimlerinden doğmuş olan, her felsefeye gerçek bir "öte"den söz etmeyi yasaklamak üzere -çünkü gerçeğin, metafiziğin ele aldığı şeyin dışında bir şey olduğu düşünülmektedir- psikanalize, sosyolojiye, lengüstiğe başvuran çağdaş bilinemezcilik vardır. Ancak öte yanda filozoflar tarafından sorulan soruları reddeden, bu soruları sorma yönündeki her türlü teşebbüsü, bu teşebbüsün kendini "akılcılığa"(rationalisme) yöneltilmiş bir meydan okuma olarak ortaya koyduğu durumda bile, "akılcılık" olarak ihbar eden saf müminlerin bilinemezciliği vardır. Bu dindar bilinemezcilerin tüm "kitaplı toplumlar"da (Ehlü'l- Kitap), İbrahimî geleneğin üç kolunda temsilcileri olmuştur. Bilinemezciliğin farklı biçimle-

rinde böylece ortaya çıkan "nesnel" ortaklığın daha yakından incelenmesi gerekir. Metafizikçi onların ne birini ne diğerlerini ikna etmeyi ümit edebilir. Her türlü tartışma kısırdır. Ortada bir kanıt meselesi değil, kabiliyet meselesi vardır. O sadece organı olduğu için kabul etmek zorunda olduğu dünya görüşüne tanıklık eder. Böylece de ışık geleneğini (*traditio lampadis*) devam ettirebilir.

661/1263'de Harran'da (Mezopotamya) doğmuş, 728/328'de Şam'da hapiste ölmüş olan İbni Teymiye, bir hanbelî tanrıbilimcisi, dolayısıyla filozoflarınkine en zıt olan eğilimin temsilcisi olmuştur. Polemikçi ve kavgacı biri olarak herkese, ama herkese cesaret ve ateşlilikle saldırır. Onu okuyunca metafizikçi hiç olmazsa filozof olmayana kendi çabası ile ilgili olarak her zaman anlaşılmaz olarak kalacak olan şeyin ne olduğunu anlar. Eğer İbni Teymiye gibi bir şahsiyet yazıları ile birkaç yüzyıl sonra çağdaş hanbelî rönesansı olarak adlandırılabilecek olan şeyi, yani XVIII. yüzyılın vahhabî hareketini, daha sonra da XIX. yüzyıldaki selefî reformunu doğurmuşsa, filozof bu kişiliğin çok özel olarak dikkatimizi çekmesi gerekmektedir.

En ünlü hocaları arasında 663/1265'ten itibaren Şam'da Hanbelîlerin büyük kadısı olan Şemsüddin el-Makdisî vardı. İbni Teymiye'nin külliyatı oldukça büyüktür. H. Laoust tarafından ayrıntılı olarak incelenmiştir. Burada maalesef ancak onlardan bazılarının adlarını zikredebileceğiz. Onlar arasında 705/1305'te Mısır'a hareketinden önce Şam'da yazılmış Rıfaî sûfî tarikatına karşı bir eseri vardır. Mısır'daki kalışı esnasında (705/1305-712/1312) Yunan mantığını ve büyük İslâm filozoflarının, özellikle Farabi, İbni Sina, İbni Seb'in'in ana tezlerini çürütmeye çalıştığı ünlü *Mantıkçılara Reddiye*'sini (*Reddü'l-Mantıkiyyin*) kaleme alır. Ancak en önemli ve en karakteristik eseri 716/1316-720/1320 yılları arasında yazılmış olan *Minhacü'l-Sünnet*'dir (*Sünnîliğin*

Yolu). Bu, Nâsırüddin Tûsî'inin öğrencisi ünlü Şiî tanrıbilimcisi Allâme Hillî (726/1326) tarafından yazılmış *Minhacü'l-Keramet*'e (*Keramet Yolu*) karşı yöntemli ve ağır bir polemiktir.

Şüphesiz nasıl ki felsefe Gazali'nin saldırısından sonra yaşamasına devam etmişse Şiîlik de bu saldırıdan sonra aynı sağlamlıkla varlığını sürdürmüştür. Öte yandan eser Sünnî İslâm anlayışı ile Şiî İslâm anlayışı arasındaki temel zıtlığı anlamak bakımından büyük değer taşımaktadır. Fakat karşılaştırma aracı yetersizdir; çünkü burada her şey bir Haydar Amulî'nin veya Sadrâ Şirâzî'nin teosofileri seviyesinde değil, Kelâm seviyesinde cereyan eder. Bununla birlikte ondan yazarın kendilerini anladığı ve onlara karşı hıncını oluşturan şekilde düşünce okulları hakkında sayısız bilgi edinilmektedir. İbni Sina vesilesiyle yazar Yaratıcı'yı kendi mutlaklığı tarafından belirlenmiş Mutlak Varlık olarak düşünenleri eleştirir. İbni Seb'in de Zorunlu Varlık ile zorunlu olmayan varlık arasındaki ilişkiyi bir madde-form ilişkisi tarzında yaratılmış gibi tasarlayanları eleştirir. İbni Arabi ile ilgili olarak (İbni Arabi'nin ayan-ı sabitelerine, yani ezeli ilk örneklerine [héccéités éternelles] karşı bilfiil varoluş ile özlerin basit pozitif gerçeklikleri arasında ayrım yapanlara saldırır. Sadrüddin Konevî vesilesiyle Zorunlu Varlık'ı mutlak ve böyle olmasından ötürü koşulsuz vs. varlıkla özdeşleştirenlere hücum eder.

Öğrencileri arasında burada hiç olmazsa onların en sadıklarını, yani eserlerini öğreten, şerh eden ve hiç olmazsa iki kez onunla birlikte hapse girmiş olan İbn'ül Kayyim el-Cevzîyye'nin (751/1350) adını analım. Ölülerin ve yaşayanların ruhlarını ele alan *Ruh Hakkında*'sını (*Kitabü'r-Ruh*) zikredelim. Diğer eserleri gibi (onlardan yedi sekiz tane vardır) bu eser de basit bir tahlilden fazlasını haketmektedir.

D. Ansiklopediciler

1. Zekeriya Kazvînî

Burada "Ansiklopediciler" geniş başlığı altında topladığımız kişileri ele alacağız. Özellikle bu kişiler arasında ilk ikisi filozoflarla aynı "dünya fenomeni"ni tasvir ederler. Ancak Ansiklopediciler yukarıda tespit ettiğimiz gibi bu filozofların birçoğunun gerçek anlamda ansiklopedist zihniyete sahip insanlar olmalarına karşılık fizik ve metafiziğe ilişkin eserlerinde göz önüne almak durumunda olmadıkları ayrıntıları ve bakış açılarını derinleştirirler. Bu ayrıntılar görüntüleri kurtarmak (*sôzeïn ta phainomena*), yani kendilerine göründükleri şekilde fenomenleri temellendiren şeyin ne olduğunu açıklamak ilkesine dayanan fenomenolojik araştırma için önemlidirler. Fenomenolojinin önem verdiği maddi veriler değildir. Bu verilerle ilgili olarak onların "aşılmış" olduklarını söylemek çok kolaydır (çağdaş bilimimizin verileri on sene sonra daha da kolayca "aşılmış" olacaklardır). Fenomenolojinin keşfetmeye çalıştığı şey, bu fenomenlerin algılama organı ve formu olan ana İmge, *a priori* evren imgesi'dir (*Imago Mundi a priori*). Yazarlarımızın önemi böylece devam etmektedir.

Kazvînî'nin eseri ender zenginliktedir. (Tahran'm yüz elli kilometre kadar batısına düşen) Kazvin'de doğmuş, Esîrüddin Ebherî'nin öğrencisi olmuş, 682/1283'de ölmüş olan yazarımız her zaman yeni bilgiler peşinde koşan, ortaya çıkan bütün olaylara karşı uyanık, doymak bilmez merak sahibi bir kafaydı. Eserini hangi sınıfa koymak gerektiği zor bir meseledir. O, çeşitli âlemler içinde kendini gösteren her şeyi ele alan bütün bilimleri içeren kelimenin en geniş etimolojik anlamında bir "kozmografya"dır.

İki büyük eseri vardır. Birincisi başlığının haber verdiği mümkün her türlü bilgiyi bir araya toplayan geniş bir derle-

me olan *Asâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbd*'dır (*Anıtlar ve İnsanlar* gibi bir şey). Bu, ülkelerdeki "kalıntılar"dan ve insanlar hakkında sahip olunan bilgilerden söz eden bir kitaptır. İkincisi *'Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât (Yaratıklardaki Harikuladelikler ve Varlıkların Tuhaflıkları* veya daha iyisi *Harikulade Yaratıklar ve Acaip Varlıklar)* adını taşır. Arapça kaleme alınmış bu kitabın Farsça çevirileri vardır. Burada birkaç satırda yapabileceğimiz en iyi şey, bu kozmografya hakkında kısa bir özet vermek olacaktır.

Eser iki büyük kitaba ayrılır. Birinci kitap yukarı, ikincisi aşağı âlemlerin gerçekliklerini ele alır. Ansiklopedik programını yerine getirmek üzere birinci kitap dokuz gök küresinin (felek) her birinin özelliklerini ele alan astronomi hakkında uzun bir sunuşla başlar ve bu bilimle ilgisi olan iki bilimle, yani farklı melekler ve göksel Ruhlar kategorilerini ele alan melekler nazariyesi (angelologie) ile özü bakımından zamanın ve onun görüntülerinin, yani farklı çağların, takvimlerin ve takvim düzenlemelerinin bilimi olan kronolojiyle biter. İkinci kitabın ele aldığı konular ise şunlardır: Unsurlar âlemi; Ateş küresi ve gök taşları; Hava küresi ve genel meteoroloji (yağmurlar, rüzgarlar, yıldırım); Su küresi (okyanuslar, denizler ve onlarda yaşayan hayvanların tasvirini içerir); Toprak küresi (Genel coğrafyayı, yani yedi iklimi, dağlar bilimini içerir). Sonra şu konular gelir: mineroloji (metaller, mineraller); botanik ve bitkilerin özellikleri; zooloji; her cephesiyle insan bilimi (anthropologie): insanın ve düşünen ruhun özü, ahlâk, embriyoloji, insan anatomisi ve fizyolojisi, iç ve dış algı organları, kavrayıcı yetiler (bu bölümde filozoflar tarafından sergilenen akıllar kuramıyla karşılaşırız: Doğuştan akıl, bilfiil akıl (*intellect in habitu*), kazanılmış akıl, faal akıl; âdetleriyle ırklar ve milletler; insan fiilleri ve faaliyetleri (Üçüncü Bölüm madde 8'de Mîr Fendereski'nin eserine bakınız); bilimsel aletler

(usturlab, tılsımlar); kimya; kokular; zararlı hayvanların ve kötü ruhlu cinler ve şeytanların etkilerine karşı korunma; fantastik ve doğa-üstü hayvanlar

O halde bu kitap dönemin bilincinde var olan İmge'nin algısına izin verdiği ölçüde tüm dünya bilgisinin bir "ayna"sıdır. Buna (kahramansı, romansı ve mistik üç biçimi altında) İran destan edebiyatı yazmaları ile birlikte bu kitabın yazmalarının da, ta Kaçar dönemine kadar minyatürcülerin sanatını çok büyük bir ölçüde etkilemiş olduğunu ekleyelim. Yine bu açıdan bu yazmalar filozof için de canlı hayal gücünün nasıl işlediğini göstermek bakımından son derece büyük bir değere sahiptir.

2. Şemsüddin Muhammed Amulî

(Hazar Denizi'nin güneyinde Taberistan bölgesinde yer alan) Amul menşeli bu diğer ansiklopedist düşünürün (onu 133. sayfada sözü edilecek olan Seyyid Haydar Amulî ile karıştırmamak gerekir) ne doğum, ne ölüm tarihi kesin bir tarzda bilinmektedir. Kendisiyle görüş alışverişinde bulunduğu ve tartışmalara girdiği Îcî'nin çağdaşı olan Amulî, bir VIII/XIV. yüzyıl insanıdır. Ayrıca Şiîliğin "gizlilik disiplini"ne uyan birçok çağdaşı için söz konusu olduğu gibi onun da bazı sözleri bazan bir Sünnînin bazan bir Şiînin sözleri olarak yorumlanabilmiştir. 716/1316'da, Sultan Muhammed Gâzân Han'ın kardeşi Olcaytu'nun (Sultan Muhammed Hudâbende) hükümdarlığının sonuna doğru Azerbaycan'da Sultaniye medresesinde müderris olmuştur. Şerefüddin İlâkî'nin tıp ansiklopedisiyle İbni Sina'nın *Kanun*'una bir şerh yazmıştır. Ancak özellikle *Nefaisü'l-Fünûn* (*Değerli* veya *Aranan Bilimler* gibi bir şey) adlı geniş ansiklopedisiyle tanınmıştır.

Bu ansiklopedinin bütünü yüz yirmi beş bilimin tasvir,

tahlil ve tarihini kapsamaktadır (eski taşbasma yayını beş yüz sayfadan fazla tutuyordu; yeni Tahran tipo baskısı üç kalın ciltten oluşmaktadır). Eser iki büyük kısma ayrılmaktadır: Birinci kısım eskilerin bilimlerini, yani Yunanlılardan gelen ve varlıklarını İslâm dünyasında sürdürmüş veya geliştirmiş olan klasik bilimleri ele almaktadır. İkinci kısım asıl anlamında İslâmî bilimleri, İslâm'ın kendi talepleri ile ortaya çıkmış bilimleri ele alır. Zekeriya Kazvînî için yaptığımız gibi bu eser hakkında kısa bir özet vermek için bile yerimiz yok. Onun hakkında yapılacak analitik bir inceleme hiç olmazsa daha sonraki bir döneme ait ve daha sınırlı olan Mîr Fendereskî'nin ve daha da doğrudan bir şekilde İbni Haldun'un eseri ile karşılaştırmak yönünde acil bir ihtiyaca cevap verecektir.

3. İbni Haldun

Bu büyük düşünür gerek kafasının çapı, gerekse gerçekleştirdiği eserin büyüklüğü bakımından burada ansiklopediciler arasında yer almayı hak etmektedir. Batılı tarihçilerin kendisine olağanüstü bir rol verdirmiş olmalarından ötürü de -hakkındaki bibliyografya kocamandır- bunu özellikle hak etmektedir. İbni Rüşd'ten sonra İslâm felsefesinin çölün kumları arasında kaybolduğu, kabul gören bir görüşdür. Bu görüşe göre aşağı yukarı iki yüzyıl sonra bu çölde sadece İbni Haldun'un eşsiz kişiliği ortaya çıkmıştı. O, geleneksel İslâm kültüründen kopmuş ve batılılar tarafından değeri keşfedilmeden önce maalesef hiç kimse tarafından takip edilmemiş bir öncü olarak selamlanmaktaydı. Ondan sonra yine çöl hüküm sürmüştü. Şimdi eğer Batılı tarihçiler bir öncünün büyüklüğü olarak gördükleri şeyden büyülenmiş idiyseler, bu, bu öncünün düşüncesinin asıl anlamında İslâmî olandan uzak olması ölçüsünde olmuştu. Nihayet onlar İbni

Haldun'da "felsefi" gördükleri bir şeyi bulmaktaydılar. Ancak bu şey de maalesef geleneksel filozofların gözünde artık felsefi olmayan bir şeydi. Öte yandan geleneksel filozofların programında bulunan sorunların çoğunluğunu günümüz Batılıları felsefe ile ilgisi olmayan sorunlar olarak görmektedirler. Kısacası tam bir yanlış anlama söz konusudur ve İbni Haldun'un eseri bugün Batı'da gördüğü itibar sayesinde gerek kaynakları, gerekse uzak sonuçları bakımından bu yanlış anlamanın tahlil edilebileceği en uygun yerlerden birini temsil etmektedir.

Bu sonuçlar çok ilerilere gitmektedir. İbni Haldun'a meziyet olarak fazla kolayca Voltaire'den önce bir "Voltaire'ci alay" (ironie) atfedildi ve İslâm dünyasının tüm genç entelektüelleri (*intelligentia*) bu hususta birleştiler. Onda tarihi eleştirinin kurucusu, çağdaş sosyolojinin öncüsü selamlandı. Kendilerini ifade edecek kelimeler henüz var değilken bilinemezcilik ve tarihsicilik, pozitivizm ve sosyolojizm İslâm'da onunla birlikte ortaya çıkmışlardı. İbni Haldun olayının ortaya koyduğu soru şudur: Felsefenin kendi kendisini ve konusunu inkâr ederek bir felsefe sosyolojisine indirgenmesi için hangi öncüllerin var olduğu, başka hangilerinin var olmaması gerektiği farz edilmelidir? Latin Ortaçağı'mız dinbilimin hizmetkârı (*ancilla theologia*) olan bir felsefeden söz etmişti. Felsefe eğer sosyolojinin hizmetkârı (*ancilla sociologiae*) olursa, bu kimin yararınadır? Güneşin doğuşunun işareti olarak kabul edilen şey, belki onun batışından başka bir şey değildi ve eğer İbni Haldun'un eserinin yankısı İslâm'da başka yerlere ulaşmamışsa bunun nedeni belki de bu batışın gölgesinin başka yerde varlığını sürdürmemesiydi. Çünkü tam da bize İslâm kültürünün tükenişinden söz edildiği anda tasavvuf metafiziği ile Şiî metafiziği (bir Simnânî, bir Haydar Amulî, bir İbni Ebi Cumhûr vb. ile) İsfahan okulunun doğuşunu hazırlayarak müthiş bir

yenilenmeye tanıklık etmekteydi. O halde felsefi düşünce için Şiîliğin uyarıcı değerine, onsuz hikmet-tarihin olamayacağı bir öte dünya kuramına dikkat etmemiz gerekmektedir. O zaman İbni Haldun örneğinde trajik bir büyüklüğü seve seve kabul edeceğiz. Ama bu büyüklük belki başkalarının görmekten hoşlandıkları yerde bulunmamaktadır.

İbni Haldun 732/1331 yılında Tunus'ta doğmuştu. 806/1406 yılında Kahire'de öldü. Şöhretini teşkil eden anıtsal eseri yakınlarda İngilizce'ye de çevrilmiş olan *Mukaddime*'sidir. Yazar bu eseri kırk yaşında iken kaleme almıştır. Bir dizi mutsuz deneyler sonucu hayatı politik olarak tehlikeye girdiğinde ailesi ile birlikte (Cezayir'de eski Tiaret eyaletindeki) Beni Salame kalesinde inzivaya çekilmişti. Ayrıca bir evrensel tarih (*Kitabü'l-İber*=Bir Ders, İbret İfade Eden Olayları İnceleyen *Kitap*), bir otobiyografi, belki kendisinin olan ve tasavvufu ele almak iddiasında olan, ancak şüphesiz bir mistik tarafından yazılmamış olan *Şifâü's-Sâil*'i kaleme aldı.

Mukaddime İbni Haldun'un tasarladığı şekilde görevini yerine getirebilmek üzere tarihçi için zorunlu olan bilgileri içeren bir ansiklopedi olarak görünmektedir. Bu noktada İbni Haldun haklı olarak yeni ve bağımsız bir bilim, insani toplumsal hayat (el-umranü'l-beşeri) ve toplumsal olayların bütününü oluşturan konusu tarafından belirlenen bir bilim kurduğu bilincindedir. *Mukaddime* altı büyük kısımda insan toplumunu (etnoloji, antropoloji), kırsal uygarlıkları, yönetim biçimleri ve kurumları, şehir uygarlığına dayanan toplumları, ekonomik şartlar ve olayları, bilimleri ve edebiyatı, kısaca bugün "kültürel tezahürler" olarak adlandırdığımız her şeyi inceler.

Böyle bir soruşturma şüphesiz geleneksel felsefenin konusu olan metafizik araştırmaya aykırı, yeni bir şeyi temsil etmektedir. Onda "çağdaş" pozitivizmin öncüsünü görmek belki İslâm kültürü, daha kesin bir ifade ile İslâm felsefesi

içinde İbni Haldun'un eserini değerlendirmenin en iyi yolu değildir. Onun ait olduğu uygarlığın son günlerini yaşadığının bilincinde olduğunu söylemek olaylar olup bittikten sonra (*post eventum*) yapılan kehanet sınıfına girer ve bu, başka yerde, özellikle İran'da şüphesiz farklı olan ve daha uzun yüzyıllar boyunca varlığını sürdürecek olan bir İslâm uygarlığının ve İslâm felsefesinin yaşayacağı parlak atılımı tamamen gözden kaçırmak demektir. İbni Haldun'a spekülatif felsefenin binasını yıkarak tercihini "gerçek" yönünde yaptığı övgüsü yapılmaktadır. Ancak bu "gerçek"in ne olduğu ve onu karşılamak üzere hangi Arapça kelimeyi düşündüğümüz üzerinde anlaşmamız lazım. Çünkü eğer "gerçek" denen şeyi birdenbire bilinemezciliğin dayattığı boyutlara indirgersek, bir iddiayı kanıt olarak kullanma hatasına (*petition de principe*) düşmüş oluruz. Metafizikçinin kendisi de "gerçek"e sahip olduğu düşüncesindedir. Yalnız önemli olacak olan şey başta dediğimiz gibi hikmet-tarih ile tarih felsefesi arasında özenle ayrım yapılmasıdır. Birincisi bu dünyaya duyusal-üstü dünyaların tanrısal güçlerinin müdahele ettiğini farz eder. İkincisi her türlü aşkınlığı dışarıda bırakan bir nedensellik üzerine kurulabilir. O birincinin radikal bir laikleştirilmesi olabilir ve İbni Haldun'un eseri bu tür bir laikleştirme veya dünyevileştirmeyi temsil etmektedir. Şiî felsefesi ise bugüne kadar felsefe tarihçilerinin hemen hemen pek dikkatlerini çekmemiş olan bir hikmet-tarih ileri sürmüştür. Buna karşılık İbni Haldun'un alayları onu metafizikçilerin Kutsal-Ruh'a özdeş kılınan faal akıl ile insan aklının birleşmesinden anladıkları ve yaşadıkları şeye tamamen yabancı göstermektedir. Onda Kutsal-Ruh fenomenolojisinin yerine bir sosyoloji geçmiş bulunmaktadır: Kutsal-Ruh'un aşkın hipostazı yerine sadece tarihsel insanlıkta içkin bulunan bir evrensel aklı tanıyan bir sosyoloji.

Bu atılımda İbni Haldun bazı ateşli hayranlarına kuşaklar

arasındaki farkların kendisine farklı ekonomik hayat tarzlarının bir yansıması olarak görünmesi ölçüsünde Karl Marx'ın bir öncüsü olarak görünebilmiştir. Bunun antitezini hatırlatmak, insanlığın sosyal, ekonomik, politik hayatını tam da her türlü deneysel veriden önce kendisine hayatının ve kaderinin anlamını açan bir ilk algıya dayanarak düzenleyip düzenlemediğini sormak fuzuli bir soru mudur? İslâm felsefesi ve maneviyatı bu soruya cevap vermiş ve insanın yöneliminin eksenini tayin etmiştir. Simya kadar belirleyici önem taşıyan bir bölümde İbni Haldun'un gerçek sorunun ötesine geçtiğini görmek anlamlıdır. Çağdaşı Celdekî'nin özü itibariyle doğa ve insana ilişkin manevi bir bilim olarak muazzam bir simya binası geliştirmesine karşılık İbni Haldun simyada "üfürükçülük"ten başka bir şey görmemiştir.

Kısaca İbni Rüşd'ün ölümünden sonra manevi İslâm'a gerçek ereğini gösteren İbni Arabi mi olmuştur, yoksa İbni Haldun mu? Günümüzün radikal bunalımının uzak nedeni İbni Haldun'un takip edilmemiş olması olayı mıdır? Yoksa tersine o çağdaş dünyevileştirmenin İbni Haldun'un programını gerçekleştirirken İbni Arabi'nin eskiden temsil ettiği ve halen bugün de temsil etmeye devam ettiği şeyin ortadan kalkmasına katkıda bulunmasından mı ileri gelmektedir? Her iki durumda da filozofun karşısına çıkan soru "tanrısal bilimler"in "insan bilimleri"ne indirgenmesinin insan kaderine cevap verip vermediği sorusudur. Burada söz konusu olan sadece İslâm felsefesinin kaderi değildir, İslâm'ın bu dünyadaki misyonunun kendisi, onun on dört yüzyıl boyunca bu dünyada yüklendiği tanıklığın geçerliliğidir. İbni Haldun'un eserinin şüphesiz trajik olan büyüklüğü, bize bilincimizi bu soruları sormaya sevketmesi olayında yatıyor görünmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF METAFİZİĞİ

Tasavvuf sadece felsefeden başka bir şey teklif etmekle kalmaz, aynı zamanda kendine göre sınırlandırıcı (limitatif) bir akılcılıkla özdeşleşmiş olması ölçüsünde onun en canlı bir eleştirisini yapar. Öte yandan tasavvuf, felsefe ile metafiziğin birbirlerine özdeş olmamaları ölçüsünde tüm bir metafizik de içerir. Toplu bakışta belirttiğimiz gibi burada "tasavvuf metafiziği" denen şey genel olarak "nazari tasavvuf" terimi ile anlaşılan şeye karşılıktır. Nasıl bir Maitre Eckhart'sız bir Alman felsefe tarihi olması mümkün değilse aynı şekilde bir İbni Arabî de bir İslâm felsefe tarihinin dışında tutulamaz. Bu metafiziği daha önceki düşünürlerin metafiziğinden ayıran şey, çok kısa bir şekilde söylemek gerekirse, *ilmü'l-yakîn* (kuramsal bir bilginin sonucu olan kesinlik, örneğin ateşin özelliklerini bilmek) ve *hakkü'l-yakîn* (şahsen yaşanan bir hakikatin kesinliği, örneğin bizzat kendisinin ateş olması) teknik terimleri ile işaret edilen mesafedir. Tasavvuf metafizikçilerinde son derece karmaşık evren şemalarıyla karşılaşmaktayız (örneğin Yahudi Kabbalacılarının nazariyeleriyle birleşen Arş hakkındaki nazariyeler),

ancak hiçbir zaman iç manevi hayattan soyutlanmış kuramsal bir bilgi söz konusu değildir. Bu açıdan bakılırsa, nasıl varlık tarzı (*modi essendi*) ile bilgi tarzı (*modi intelligendi*) birbirlerinden ayrılamazlarsa metafizikle mistik antropoloji de birbirlerinden ayrılamazlar. Nasıl ki bir aşk mistisizmi tüm bir metafiziği ihtiva edebilirse nazari bir mistisizm aynı zamanda bir aşk mistisizmi olabilir.

İşrâkîlerin Aristotelesçilerin felsefelerine göre olan manevi mevkilerinin (*situs* spirituel) tasavvufçuların Kelâm'a olan manevi mevkilerinin aynı olması ölçüsünde aradaki sınırın belirsiz olduğunu daha önce hatırlattık. Bir İşrâki kelimenin geniş anlamında bir sûfî olarak göz önüne alınabilir. O şüphesiz sûfîlere, Kelâmcılara veya akılcı filozoflara olabileceğinden daha yakındır. Bununla birlikte saf ve basit halde bir sûfî olarak ele alınamaz.

Tasavvufun kaynağı ile ilgili olarak benimsenen tez ne olursa olsun bu bölümde Sünnîler ve Şiîler yer alacaktır. Her ikisinin de ortak yanları tasavvuflarıdır. Ancak bu kısa sayfalar boyunca kesinlikle bir tasavvuf tarikatları tarihini yazmaya teşebbüs söz konusu olmayacaktır. Onlardan ancak zaman zaman söz edeceğiz.

Ayrıca iki olaya dikkat çekmemiz gerekmektedir. Çünkü bu olaylar bizi tasavvufun İslâm'da mistik maneviyatı tek başına kapsamadığını göz önüne almaya zorlamaktadır. Önce biraz yukarıda sözünü ettiğimiz İşrâkîler olayı var. Şiîlerde özellikle Mollâ Sadrâ'dan itibaren İşrâkîlerle karşılacağız. Sonra maneviyatlarının (bâtınîlik, derunilik) kaynağı kutsal İmamlardan bu yana aktarılmış öğretim olan ve burada tahliline giremeyeceğimiz nedenlerden ötürü Safevî çağından itibaren tasavvuf ve sûfîler (sûfîye) kelimelerinden ziyade *irfân* ve *'urefa* kelimelerini kullanmayı tercih eden bu aynı Şiîlerin olayı var. Bir maneviyatçı "tarikat"e girme mecburiyeti olmaksızın Şiîliğin Şiîlik ola-

rak Şiî maneviyatı için "tarikat" olması ölçüsünde Şiîliğin içinde maddi izler, arşiv belgeleri bırakmamış olan bir tasavvuf var.

Nihayet burada aralarında hiçbir geçiş olmayan bölmeler gibi bir şeyi düşünmekten kaçınmak gerekir. XIII. yüzyıldan günümüze kadar İbni Arabî'nin öğretisi İşrâkîler kadar sûfîler, *'urefa* kadar *hükema* üzerinde varlığını hissettirmektedir.

1. Rûzbihân Baklî Şirâzî

Bu çok büyük mistiğin önemi ve rolü, İran tasavvuf tarihindeki mevkii ancak eserlerinin yakın zamanlarda yayımlanmasından bu yana ortaya çıkmaya başlamıştır. Şirâz bölgesinde yer alan bir kasaba olan Pasa'da 522/1128'de doğmuş, 606/1209'da Şirâz'da ölmüştür. Kısmen İbni Arabi'nin çağdaşı olmuştur ve Hallâc'ın bir eserinin tek nüshasının muhafazasını ona borçluyuz. Ancak kişiliğini ve öğretisini tanımlamak üzere onu Hallâc'la İbni Arabi arasına yerleştirmek kafi değildir. İnsani aşkla ilâhî aşkı karşı karşıya getiren bir çileciliği reddetmesi ile önceki sûfîlerden ayrılmaktadır. Onların ikisini bir ve aynı aşkın iki biçimi olarak görür. Onda insani bir "nesne"nin ilâhî bir "nesne"ye nakli değil, "özne"nin tam bir dönüşümü (metamorphose), biçim değiştirmesi (transfiguration) söz konusudur. *"Sadıkların Yasemini"* adlı eseri bir yandan güzelliğin peygambersi anlamını sergiler; İslâm peygamberini güzellik dininin peygamberi olarak temaşa eder. Diğer yandan Platoncu bir esinlenmenin tüm imkânlarıyla ezeli-ebedi Şâhit ve ezeli-ebedi Nişanlı büyük temalarını birleştirmek üzere aşkın yaratım öncesi kaynağına yükselir. Bundan (gerek Arapça gerek Farsça mistik destanda Tristan ve İsolde'un karşılığı olan) Mecnun ve Leyla çiftinde öznenin dönüşümünün tipleştirilmesi ortaya çıkar. Aşkının doruk

noktasında Mecnun "Tanrı'nın aynası" olur. Sevenin bakışı sayesinde sevilende kendi ezeli-ebedi yüzünü seyreden, Tanrı'nın kendisidir.

Rûzbihân'ın *Fedeli d'Amore* gibi İbranî Leon (Léon l'Hébreu)[1] ile benzerliğini gösteren bu öğretinin kaynağında tüm nazari tasavvufun gıdasını teşkil etmiş olan kudsi hadîste ifade edilen metafizik sezgi vardır: "Gizli Hazine" bilinmek ister ve bilinmek ve kendisini yaratıklarında tanımak için evreni yaratır. Ruh, Kutsal Ruhların, varlıkların yaratım öncesi tinsel örneklerin kendisiyle varlıklarını devam ettirdikleri ilk varlıktır. Şüphesiz her varlık zerresi, kendisine kaynağını vermiş olan Nûr'u temaşa etmeye dalmış bir gözdür. Ancak bu safhada ilâhî Varlık kendi kendisini kıskanır. Kendini açtığında, kendini kendisine nesne haline getirdiğinde artık kendi kendisinin Şâhidi değildir. Onun kendisi dışında bir Şâhid, kendinden bir *başka* olan vardır ve bu ilk Perde'dir. Bunun sonucunda ilâhî Varlık tekrar kendisine kavuşmak ister. Bu Ruh'un kendisini seyretmesine engel olur ve onu kendi kendisini seyretmeye yöneltir. İşte bu kendisinin kendi tarafından görülmesi ikinci Perde'dir. Perde sınavı Yaratım'ın ve Kutsal Ruhlar'ın bu âleme inişlerinin anlamının kendisidir. Sınavdan geçmek mistik için Tanrı'nın kendi kendisini seyrettiği bakış olarak kendisi hakkındaki bilgisini keşfetmektir. O zaman perde, ayna olur. Çünkü Tanrı Yaratım'dan bu yana kendisinden başka olan bir dünyayı hiçbir zaman seyretmemiştir. Ondan dehşet duyar. Ancak Tanrı'nın kendileriyle kendi kendisinin Şâhidi olduğu Şâhitler olma bilincine ulaşanlar, Tanrı'nın kendileriyle ev-

1 İbranî Leon (veya Fransızca karşılığıyla Léon l'Hébreu), Yahudi asıllı devlet adamı, filozof ve Kutsal Kitap yorumcusu Don İsaac Abravanel'in oğludur. Lizbon'da 1460-1520 yılları arasında yaşamıştır. Hekim, şair ve filozof olup Platoncu bir mistisizmin izlerini taşıyan *Dialoghi d'Amore*'nin yazarıdır. Bu eser döneminde büyük yankı uyandırmış ve birçok dile çevrilmiştir.

rene baktığı gözlerdir. Burada daha şimdiden İbni Arabi'ye oldukça yakınız.

Bir dostunun isteği üzerine Rüzbihân elli beş yaşındayken gençliğinden bu yana gördüğü rüyaların günlüğünü kaleme almıştır. Bu belki tüm zamanların mistik literatürünün tek örneğidir. Onda büyük meleklerin (Archanges), göksel biçimlerin, peygamberlerin, kızıl şafakların, gül bahçelerinin görülmesi söz konusudur. Tüm bu manevi günlük (*diarum sprituale*) aynı zamanda hem "var olan", hem "var olmayan" insan İmge'sinin ikiz anlamı (amphibolie) teması üzerinde bir dizi çeşitlemedir. Her duyulan, görülen, işitilen şey bir ikiz anlamdır, ikili bir anlama sahiptir, çünkü o görülmeyeni, işitilmeyeni açığa vurur. Saf özün soyulup ortaya çıkarılması (*tenzih*) ile bir çelişki meydana getirmeksizin yaratıklarının güzelliğinin yansıtıcı (*theophanique*) işlevi zaten budur. Rüzbihân'ın düşüncesi kavramsal bir diyalektikle değil, bir imgeler diyalektiği ile ilerler. Kitaplarını çevirmek zordur, ancak onlar her türlü hayal gücü metafiziği açısından temel bir öneme sahiptir. Rüzbihân aşırı heyecanlılığı sonucu "yıkıcı paradokslar", mistiklerce söylenen "şathiyat"ın adamı olmuştur. Tasavvuf üstadlarımn belli başlı sözlerini önce Arapça olarak derlemiş, sonra öğrencilerinin isteği üzerine onları Farsça olarak genişletmiştir. Zamanının tasavvufunun sistematik bir geniş özetini teşkil eden bu eser çok hacimli ve çevirilmesi zor bir eserdir.

Rüzbihân tarikatı Şirâz'da birçok kuşak boyunca devam etmiştir. Çok yakınlarda türbesi muhteşem bir şekilde restore edilmiştir. Rûzbihân'in eserini iyi inceleyen biri, ünlü hemşerisi büyük şair Hâfız'm (791/1389) *Dîvân*'mın günümüzde nasıl İran sûfîlerince mistik bir Kitab-ı Mukaddes gibi okunabildiğini anlayacaktır.

2. Nişaburlu Attâr

Rûzbihân güney-doğu İranlı idi. Feridüddin Attâr ise İran'ın kuzey-doğusundan biri, bir Horasanlı'dır. Nişabur'da doğum tarihi üzerinde hemen hemen bir uzlaşma varsa da maalesef bu dünyayı terkedişinin kesin tarihini tespit etmekte belli bir güçlük söz konusudur. Uzun bir gelenek ölüm tarihi olarak 627/1230 veya 632/1235 yılını kabul etmektedir. Bu durumda ona olağanüstü uzun bir ömür tanınmış olmaktadır. Helmut Ritter ise 589/1193 tarihini önermekteydi. Ancak bu sefer de belki bu süre fazla kısadır. Her neyse burada bu sorun kesin karara bağlanmayacaktır.

Hayatının eserini İran'ın en büyük mistik şairlerinden biri olan bu insana adayan H. Ritter, Attâr'ın eserinin Doğulu bir şairde ender raslanan bir özelliği gösterdiği noktasına işaret etmişti:Bu kendisinde bir iç gelişmenin merhalelerini izlememizin mümkün olduğu bir eser olma özelliğidir. Ritter'i izleyerek Attâr'ın iç biyografisinde esas olarak üç merhale ayırt edeceğiz: Birincisi şairin inanılmaz bir malzeme toplayarak hikâye sanatında giderek ustalaştığı gençlik dönemi, ikincisi anafor tekniğinin bütün araçlarıyla ortaya çıktığı, şairin sanatının dünya literatüründe sayı ve hacim bakımından benzerlerine ancak güçlükle rastlanabilecek olan eserlerde kendini gösterdiği dönem, nihayet üçüncüsü Şiî ihtiyarlık dönemidir. Burada maalesef ne Attâr'ın Şiîliğe geçişi önemli olayı üzerinde, ne de ister hakiki, ister (bir Attâr II ile olan isim benzerliğinden dolayı) ona aidiyeti şüpheli olan eserlerinin ayrıntıları üzerinde uzun uzun duramayacağız. Hakiki eserlerini tespit etmek zor değildir, çünkü Attâr'm kendisi son eseri olan *Lisanü'l-Gayb*'te (*Bilinmeyenin Dili*) bunları zikretmiştir: Bunların sayısı on beşten biraz fazladır. Başlıcaları *İlâhî-name (İlâhî Kitap), Mantıkü't-Tayr (Kuşların Dili), Musibet-name*

(Bela Kitabı), Esrar-name (Sırlar Kitabı), Uştur-name (Deve Kitabı) vb. Kurucusu olarak kabul edilmesi mümkün olan Hakîm Sanâ'î'den (545/1151 civarında ölmüştür) sonra Attâr, Câmî (bkz. s. 104) ile birlikte Fars tasavvuf destanının en önemli temsilcisidir. Bu destanın sürekli bir hikâye oluşturabileceğini açıklığa kavuşturalım. O bundan başka ister konusunun bu konuyu örneklerle gösteren hikâyelere ayrılmasıyla, ister keşfi okuyucunun tahminine bırakılmış olan görünmez bir bağla birbirlerine bağlanmış olan hikâyelerin birbirlerini takip etmesi ile mistik bir rapsodi şeklini de sergileyebilir.

İlâhî-name ve (Simurg'un olağanüstü mistik yolculuğunu hikâye eden) *Kuşların Dili* Fransızca'ya çevrilmiş olduğu için bir fikir vermek üzere burada bütün diğerleri gibi henüz herhangi bir Batı diline bir çevirisi olmayan *Musibet-name*'nin çok kısa bir tahlilini vermeyi istiyoruz. Bu esas itibariyle bir inziva döneminin mistik tefekkürü esnasında ruhun yolculuğunun hikâyesidir. Bu inzivanın kırk gününe ruhun kırk durağı tekabül eder. "Zihinde yolculuk" insanın etten ve kandan fazla bir şey olduğunu, evreni içinde taşıdığını veya daha ziyade evrenin kendisi olduğunu keşfetmesinin aracı olur. Yolcumuz gece gündüz dinlenmez. Bir sürgünün kalbini kırıp geçiren acıya çare bulmak amacıyla sırasıyla dört büyük melekten, Cebrail, İsrafil, Mikail ve Azrail'den, sonra kozmik Arş'ı (Kürelerin Küresi) taşıyan melekleri temsil eden Melek'ten, Sabit Yıldızlar küresinden, Levh-i Mahfuz'dan (Âlem Ruhu), Kalem'den (Akıl), Cennet'ten, Cehennem'den, gökten, Güneş'ten, Yer'den, dört unsur'dan, Nuh'un gemisinin üzerine konduğu dağdan, denizden, madenlerden, bitkilerden, vahşi hayvanlardan, kuşlardan, Şeytan'dan, nihayet ruhlardan, insandan, Adem'den ve Muhammed'e gelinceye kadar diğer peygamberlerden, duyu algısından ve aklın kavrayışından yardım ister. En sonunda

kalp ve ruhun durağına gelir ve burada kendisine şu söylenir: "Sonuçta benim olan denizin kıyısına gelinceye kadar bütün evreni boşuna dolaştın. Aradığın şey, sendedir. Seni ondan ayıran yine sensin. Benim olan bu denize gir ve onda yok ol." "Niçin o kadar uzaklara kadar gitmek zorunda kalmıştır?" "Değerimi bilmeyi öğrenmen için." Bilge biri ona şöyle açıklar: "Senin arayışının kendini arayan bir Tanrı dostunun arayışı olduğunu anlamalısın." O zaman yolcu bütün evrenlerin kendisinde olduğunu anlar. Nihayet ruhunun sırrını bilir. O zamana kadar Tanrı'ya doğru yolculuk etmişti, bundan böyle Tanrı'*da* yolculuk edecektir. Sonuç sadece diğer destanların değil, aynı zamanda bütün mistik metafizikçilerin sonucuyla birleşir (Üçüncü Bölüm madde 9'da Mollâ Sadrâ'da "dört manevi yolculuk"a bakınız).

Büyük destanlarının ve mutasavvıfların hayat hikâyelerini içeren geniş bir eserin (*Tezkiretü'l-Evliya*) dışında Attâr geniş bir derleme, Farsça kaleme alınmış binlerce beyitten meydana gelen bir *Dîvân* bırakmıştır. Bazıları bir meydan okumanın ateşliliğine sahiptir: "Sık sık Mubidlerın mabedini ziyaret eden kişi - hangi mezheptendir?- Hangi ibadete uymaktadır? - Ben İyi ve Kötü'nün, küfr ve dinin, teori ve pratiğin ötesindeyim- Çünkü bütün bu şeylerin ötesinde daha birçok merhaleler var."

Burada Eski Pers dünyasının zerdüştçü Mazdeizm'inden gelen ve Sühreverdi'nin İşrâkîlik'i ile gizli yakınlıkları da açığa vuran canlı bir imgeler ağının teşekkül ettiğini görüyoruz. Mubidler mabedi, Mubidlerin başrahibi ve başrahibesi, Mubidlerin oğlu, Mubidler şarabı, bütün bunlar sembolik olarak tasavvufun kavram ve pratiklerine işaret eden deyimlerdir.

Şüphesiz Batı'da *a priori* olarak Mazdeizm'in İslâm İran'ı üzerinde hiçbir etkisi olmadığı kabul edildiğinden bu sözlüğün önemini küçümseme eğilimi var olmuştur. Ancak İran

tasavvufunun üstadlarının görüşü haklı olarak tamamen farklıydı. Attâr'ın mazdekçi sembolizm taşıyan bu *gazelleri* İran Safevi hanedanının atası olarak kabul ettiği Şeyh Safiyüddin Erdebilî (735/1334) tarafından uygun bir biçimde şerh edilmiştir. Onu burada anıyoruz, çünkü bundan sonraki sayfalar boyunca İranlı *'urefa* grubuna mensup bir diğer şeyhin (Esferâyîn'de 866/1461-1462'de ölmüş olan) şeyh Azeri Tûsî'nin şerhleri üzerinde duramayacağımız gibi bu konuya da bir defa daha dönme fırsatımız olmayacaktır.

3. Ömer Sühreverdi

Her ikisi de (İran'ın kuzey-batısında yer alan Zencan eyaletindeki) Sühreverd şehrinden gelmekle birlikte Bağdat'ta yerleşmiş büyük tasavvuf şeyhi Şihâbüddin Ömer Sühreverdi ile eski Pers felsefesi ve teosofisinin yeniden canlandırıcı İşrâkîlik şeyhi Şihâbüddin Yahya Sühreverdi'yi (587/1191) birbirine karıştırmamak gerekir. Şihâbüddin Ömer Sühreverdi 539/1145'de doğmuş, 632/1234-1235'de Bağdat'ta ölmüştür. Tasavvuf yolundaki ilk adımlarına amcası Ebu'l Necip Sühreverdi (ölümü 563/1167-1168) kılavuzluk etmiştir. Her ikisi de günümüze kadar varlığını sürdürmüş olan sûfî Sühreverdi tarikatının kurucularındandır.

Esas itibariyle büyük bir sûfî şeyhi olmakla birlikte Ömer Sühreverdi birçok bakımdan felsefe tarihini ilgilendirmektedir. Yunan felsefesine veya daha doğru bir ifadeyle Yunan tarzında felsefe yapan filozoflara, yani *felasife*ye karşı bir eser yazmıştır (bu eser Mu'inüddin Yezdî tarafından 774/1372-1373'te Farsça'ya çevrilmiştir). Eserle ilgili herhangi bir ön inceleme mevcut olmadığı ve yazmalarına ulaşmak da zor olduğu için burada onun niyeti hakkında bir açıklamaya girişemeyeceğiz. Bununla birlikte eserin bölümlerinden birinin "ikinci doğuş"u ele alması ve öte yandan Ömer

Sühreverdi'nin *Avârifü'l-Maârif (Manevi Bilgilerin Faydaları)* adıyla kaleme aldığı mükemmel tasavvuf sistematik geniş özetinin de kendi felsefi öğretisini içermesi durumunu göz önüne alarak bu niyeti sezebiliriz. İkna olmak için eserin zihin, ruh ve aklı ele alan LVI. bölümünü okumak kâfidir. Bu sistematik geniş özetin kendisi yüzyıllar boyu tasavvufun sürekli okunan bir el kitabı olarak kalmıştır. Eser XIII-XVI. yüzyıllar arasında Farsça ve Türkçe çeviri ve şerhlerin konusu olmuştur. Bütün sûfîler onu okumuşlardır. Yazmaları bol olmakla birlikte maalesef hâlâ gerçek bir edisyon kritiği mevcut değildir.

Ömer Sühreverdi'nin eserinin felsefeyi ilgilendiren bir başka cephesi vardır: Sözünü ettiğimiz, *fütüvvet* üzerine iki risalesidir. Arapça olan bu kelime (Farsça'sı *civanmerdi*), "gençlik, delikanlılık" anlamına gelir. *Feta, civanmerd*, genç adamdır. Ancak teknik kullanımında kelime fizik yaş değil de manevi gençlik anlamına gelir. *Fütüvvet* İslâm'da bâtınîliğin sosyal gerçeklikle özel ilişkisinin aldığı biçimi ifade eder. Diğer sûfîlerin onu tasvir ettikleri şekilde bu fenomen kaynağını tasavvufta bulur ve meslek faaliyetlerine uzanır (*fütüvvet* aynı zamanda Batı'daki şövalyelik ve lonca kavramına tekabül eder). Kaynağını tasavvur etmeye yönelik sembolik hikâyeye gelince, ileride Hüseyin Kâşifî'nin eseri vesilesiyle ona tekrar dönme fırsatımız olacaktır. Burada esas olarak şu noktaya dikkat çekeceğiz ki tasavvufun dışına taştığında fütüvvet bütün mesleki faaliyetleri kutsallaştırmaya, onların hareketlerini törensel fiillere dönüştürmeye yönelir. Fütüvvete bir giriş (initiation) merasimi ile girilir. Bu merasimin adayın aralarında seçim yapmak durumunda olduğu üç şekli vardır. Söz vermek suretiyle giriş şekli, kılıç almak suretiyle giriş şekli ve nihayet merasim kupasından içmek suretiyle giriş şekli. Birbirlerine bir kardeşlik andı ile bağlanmış olan lonca mensuplarının faaliyeti

bir şövalyelik hizmeti seviyesine yükselir. Her mensup bir civanmerddir.

Ömer Sühreverdi'nin Abbasi halifesi Nâsır Lidinillah'm (575/1180 - 652/1225) ilâhiyat danışmanı olduğunu hatırlatacağız. İmamcı, hatta İsmailî Şiîliğine karşı güçlü sempatileri olan halife İslâm dünyasının bir ucundan diğerine fütüvveti manevi aileleler arasında bir bağ yapma, pan-İslâmcı fütüvvet gibi bir şey yaratma yönünde büyük bir proje tasarlamıştır. Aristokratik bir fütüvvet, bir "saray fütüvvet"i diye adlandırılan şey ortaya çıkmıştır. Ancak bu aristokratik şövalyelik yalnız başına onun Batı'daki bir şövalyelik tarikatinin aynısı olduğu görüşünü haklı çıkarmaz. Çünkü onu anlamak için fütüvvetin kendisi için kabul ettiği manevi soy ağacına ve ahlâkının kurallarına bakmak gerekir. Moğol istilaları Nâsır Lidinillah'ın büyük projesini maalesef yıkacaktır, ancak bu felaket kesinlikle manevi şövalyelik olarak fütüvvetin ortadan kaybolmasını doğurmamıştır. Yüzyıllar boyu fütüvvet kitapları birbirlerini izlemiştir. Ömer Sühreverdi'nin kitapları çizgisinde kendisi de Sühreverdi tarikatinin mensubu olan Necmüddin Zerkûb Tebrîzî'nin (712/1313) *Fütüvvet-name*'sini zikredeceğiz. Şüphesiz bütün bu kitaplar tasavvufun damgasını taşımaktadır. Bunun nedeni fütüvvetin manevi şövalyelik fikrinin tasavvufa nüfuz edişini ifade etmesidir (Batı'da benzeri bir fenomen Rhenan okulu mistisizminde ortaya çıkmıştır). Aynı zamanda fütüvvet, kaynağı itibariyle tasavvufun türemiş bir dalı olduğunun bilincindedir. Zaten o bu yolla her birine ona uygun düşen bir fütüvvet biçimi teklif ederek çeşitli zümre ve mesleklere nüfuz edebilmiştir. Gerçekten o İslâm toplumuna teklif edilen bir manevi ideal doruğunu temsil etmektedir.

Ayrıca *fütüvvet* fikrinin Şiîliğin *velâyet* fikrinden ayrılamaz göründüğünü unutmamalıyız. *Velâyet* kelimesinden şövalyece bir hizmet türüne dayanarak Tanrı ile insan ara-

sında ilişkiyi düzenleyen ilâhî dostluk andını (Farsça *dustî*), Tanrı Dostları Andı'nı (*Dûstân-ı Hakk*) anlamamız gerekir. Ne yazık ki kelimeyi *vilâyet* diye okuma alışkanlığını sürdürür ve onu da "ermişlik, velîlik" diye çevirirsek her şey değişir. *Velâyet*, Tanrı'nın girişimi ile "Tanrı Dostları"nda birinden diğerine aktarılır. "Aktarılabilir" bir ermişliğin, velîliğin ne anlama gelebileceği görülmemektedir.

Ömer Sühreverdi'nin tasavvuf üzerine etkisi büyük olmuştur. Burada ancak iki ada işaret edebiliriz: Şeyhimizin *Zâdü'l-Musâfir (Yolcunun Azığı)* adlı küçük bir tasavvuf el kitabı yazmış olan oğlu Muhammed İbni Ömer (dördüncü Sühreverdi) *ve Misbahü'l-Hidayet (Doğru Yolun Sabah Işığı)* adlı Farsça önemli bir eser bırakmış olan İranlı sûfî İzzüddîn Mahmud Kâşânî'nin (735/1334-1335) adlarına.

4. İbni Arabi ve Okulu

Bundan önce gelen kişiler kısmen İbni Arabi'nin çağdaşları idiler. Bu dünyadan ayrılış tarihleri bize bunu göstermektedir. Şimdi ucu bucağı olmayan bir denizin kıyısına, doruğu bulutlar arasında kaybolan bir dağın eteğine varıyoruz. Bütün bu benzetmeler doğrudur, çünkü bütün zamanların en büyük *keşf* sahibi teosoflarından biri olan İbni Arabi'nin eseri gerçekten devasa bir büyüklüktedir. Hangi itiraf edilmemiş bir önyargıdan kaynaklandığı bilinmeyen, bu eserin ortaya çıkışında tasavvufun altın çağının sona erişini gören yanlış bakış açısını tamamen yıkmak gerekir. Bu görüşün tersine, bu eserle birlikte yeni ve özgün bir şeyin, ancak İbrahimî bâtınîliğin bünyesinde ve onun üç dalı arasında da İslâmî bâtınîliğin bünyesinde ortaya çıkması mümkün olacağı kadar özgün bir şeyin başladığını söyleyebiliriz. Yunan tarzındaki filozofların felsefesi, skolastiklerin Kelâm'ı, ilk dindar sûfîlerin çilesi, bütün bunlar naza-

ri bir metafiziğin ve şimdiye kadar görülmemiş bir *keşf* gücünün seli içinde akıp gitmişlerdir. O zaman mistik teosofinin altın çağı başlamıştır. İbni Arabi'nin teosofisi ile Şühreverdi'in işrâkî teosofisi arasında çok açık bağlar vardır. Kutsal İmamlardan çıkmış Şiî teosofisiyle birleşecekleri zaman İran'da (Haydar Amulî, İbni Ebi Cumhûr, Molla Sadrâ vb. ile) imkânları günümüze kadar hâlâ tüketilmemiş olan Şiî metafiziğinin büyük hamlesi gerçekleşecektir.

İbni Arabi İspanya'nın güneyinde Mürsiye'de 17 Ramazan 569/28 Temmuz 1165'de doğmuştur. İlk eğitim ve çıraklık yıllarını İspanya'da geçirmiştir. On yedi yaşında iken İbni Arabi filozof İbni Rüşd'le olağanüstü bir konuşma yapar. İbni Rüşd'ün küllerinin Kurtuba'ya nakledileceği güne kadar bir daha birbirleriyle karşılaşmayacaklardır. İbni Arabi bu merasime katılmış ve bu vesileyle irticalen birkaç dokunaklı beyit söylemiştir. Bu beyitlerinde İslâm felsefesi ve maneviyatının kendisiyle birlikte alacağı istikametin bir ön işareti görülebilir. İbni Meserre'nin okulu olan Almeria okulunun eğilimi üzerinde büyük etkisi olmuştur. Bu okul İsmailî ve Şiî davetçilerin öğretimini içinde bulundurmaktaydı. Bundan dolayı daha sonra Mollâ Sadrâ ile birlikte İsfahan okulu İbni Arabi'nin öğretilerini kabul ettiğinde gördüğümüz şey kaynağa yeniden dönüşün meydana getirdiği muhteşem dairedir. Bu arada metni harfi harfine almaktan uzaklaşan biri için İspanya'da kalmak imkânsızlaşmaktaydı. İbni Arabi Doğu'ya gitmeyi tercih etti. Bir sembol değeri verdiği bir göç gerçekleştirdi. Hayranlık verici dolu bir hayat ve üretken bir yazarlık faaliyetinden sonra 28 Rebiülahir 638/16 Kâsım 1240'ta Şam'da dostlarıyla çevrilmiş olarak huzur içinde öldü. İki oğlu ile birlikte orada, Kassiyun dağı eteğinde gömülüdür ve mezarı günümüze kadar çok sayıda hacı tarafından ziyaret edilmektedir.

Burada birkaç satırla İbni Arabi'nin öğretilerini özetlemek

söz konusu olamaz. Sadece birkaç dokunuşla bazı esas noktalar üzerinde duracağız. Onun sisteminin temelinde, deyim yerindeyse, bütün hikmetlerde, irfânlarda (*gnose*) olduğu gibi bilinemez, hakkında bir şey söylenemez ve dile getirilemez saf bir Öz'ün sırrı yatmaktadır. Tanrısal tecelliler seli işte bu dipsiz uçurumdan çıkar ve ilâhî Sıfatlar kuramı ondan doğar. İbni Arabi bu noktada Tanrı'ya herhangi bir sıfat izafe etmeyi yasaklayan negatif teolojinin (theologie apopathique) yasa ve sonuçlarını kararlı bir şekilde sürdüren İsmailî ve Oniki İmam Şiîliğinin teosofileri ile derin bir uyum içindedir. Ismailî teosofinin varlığın ötesinde üst-varlık (super-être) olarak varlığın kaynağı kavramını devam ettirmesine karşılık İbni Arabi bu ifade edilemez olana Saf Nûr adını verdiğinde veya onu Salt Varlık'a özdeş kıldığında bir kopukluk mu meydana gelmektedir? Bu veya diğer yorumdan kendisi ile ilgili olarak birçok yanlışın yapıldığı varlığın aşkın birliğinin (*vahdet-i vücud*) anlamı çıkar.

Bu ilâhî uçurum, bilinmek isteyen ve kendilerinde kendi bilgisinin nesnesi olmak için yaratıkları yaratan "gizli hazine"nin sırrını içinde barındırır. Bu ilâhî varlığın kendini açığa vurması (révélation) bir üç dereceli ilâhî tecelliler dizisi olarak gerçekleşir. Bu üç derecenin birincisi ancak ima yoluyla kendisinden bahsedilmesi mümkün olan İlâhî Öz'ün kendi kendisine tecellisidir. Tanrısal Öz'ün kendilerinde ve kendileriyle ilâhî İsimler biçiminde, yani mutlak gizin sırrı içindeki varoluşlarıyla ilgili varlık formlarında kendini kendine açtığı ilâhî tecelliler toplamı, ikinci tecelli derecesidir. Üçüncü ise ilâhî İsimlere somut ve görünen bir varlık vererek somut bireysel formlarda ilâhî tecellidir. Öz'ün kendisi olan bu İsimler İlâhî Öz'de ezelden beri mevcutturlar. Çünkü onların işaret ettikleri sıfatlar İlâhî Öz'e özdeş olmamakla birlikte ondan farklı da değildirler. Bu İsimlere tamamen hipostazların görünüşüne sahip olan Efendiler (Rablar) de-

nir. (Burada III. Hanoh diye bilinen ibrani Hanoh kitabındaki ilâhî İsimlerin süduru düşünülsün.)[2]

Deneysel olarak onları ancak kendi hakkımızda sahip olduğumuz bilgi sayesinde biliyoruz. Tanrı bizim aracılığımızla bize kendisini tasvir etmektedir. Başka deyişle İlâhî İsimler esas olarak kendi varlık tarzlarında ve kendi varlık tarzlarına göre kendilerini keşfettikleri ve tecrübe ettikleri şekilde kendilerini adlandıran varlıklara görelidirler. Bundan dolayı bu İsimler varlık seviyelerini veya planlarını oluşturan şeyler olarak da adlandırılırlar (Raymondus Lullus'un çevirdiği gibi katlar [*hazarât, presences*], mevkiler [*dignites*] olarak). İçlerinde yedisi İsimlerin İmamlarıdır. Diğerlerine "mabedin muhâfızları" (*sadana*) denir. İlâhî İsimler kuramı genel *hazarât* kuramı modelini tekrar eder. İlâhî İsimler ancak tezahür biçimleri olan varlıklar (mazharlar, *mezâhir*) aracılığıyla ve bu varlıklar için anlam ve tam gerçekliğe sahiptirler. İlâhî İsimlerin taşıyıcıları olan bu biçimler yine ezelden beri İlâhî Öz'de var olmuşlardır. Onlar bizim kuvve halindeki kendi varlıklarımızdır, ayan-ı sabite (*héccéités éternelles*) olarak, ilk asli örnekler olarak kendi varlıklarımız.[3] Ezelden beri açığa vurulmak,

2 Hanoh veya Hanok (Fransızcası Enoch) ve *Hanoh'un Kitabı*: Hanoh veya Hanok, İslâm inancında genellikle İdris'le bir tutulan ve *Ahitler* literatüründe Tufan öncesinin yedinci peygamberi olarak kabul edilen kişidir. *Hanoh'un Kitabı*, büyük Yahudi vahiy kitaplarından biridir. Dünyanın sonuyla ilgili bir çağrılar ve kehanetler kitabıdır. Yeni Ahit'te sözü edilen (Yahuda, 14) bu kitabın Hıristiyan düşüncesi üzerine büyük etkisi olmuştur.

3 A'yân-ı Sâbite: İbni Arabi'nin en ünlü temsilcisi olduğu vahdet-i vücud görüşünde Tanrı'nın özü her şeyden münezzehtir; fakat O, sıfatlarıyla zuhûr veya tezahür eder. Mutlak varlık, mutlak gayb, lâhut, ehadiyyet, yani birlik, gaybü'l-guyûb, yani gizlilikler gizlisi, *'amâ*, yani yağmur yağdıran ve yoğun olan bulut, lâ-taayyün âlemi, yani belirlenmemişlik âlemi olarak adlandırılan Tanrı'nın ilk zuhûru, bütün âlemin mücmel olarak, yani hulasa, öz olarak onun bilgisinde tahakkuk etmesi, hulasa, öz olarak onun bilgisinde sabit olmasıdır. İşte bu ilk zuhûr kademesine, eşyanın Tanrı'nın bilgisinde bilgi sûretleri olarak sabit olduğu âleme veya her şeyin bu Tanrı'nın bilgisindeki sübutuna "değişmez varlıklar" "varlıkların ilk örnekleri, asli örnekleri" an-

lamında *Ayân-ı Sâbite* denir. Bu Plotinos'un Bir Olan'ından sonra gelen ikinci hipostaz, yani Akıl veya Nous'a tekabül eder. Bu âlemden Tanrı'nın isimleri ve sıfatları zuhûr eder ve bunlar da maddeden ayrı, maddeden bağımsız, maddesi olmayan ruhlar veya nefsler âlemi demek olan Melekût âlemini meydana getirirler. Bu üçüncü kademenin de aşağı yukarı Plotinos'un üçüncü hipostazı olan Ruh'a tekabül ettiği söylenebilir. Bu Melekût âleminden sonra gelen âlem ise içinde yaşadığımız maddi- duyusal, mülk âlemi denen âlemdir. Mülk âlemine duyulan, görülen, duygu ve görgü âlemi anlamında Şehadet ve His âlemi de denir. Bu sonuncu ise Plotinos'ta varlığın yokluğa kavuşmasından önceki son görüntüsü demek olan maddi-duyusal âleme, doğaya tekabül etmektedir. Bu sonuncunun bir hipostaz olarak adlandırılabileceği şüphelidir (geniş bilgi için bkz. Abdülbaki Gölpmarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1969, s. 61 vd.).

Haecceitas veya Hécceités: Corbin'in sık sık kullandığı ve Arapça felsefi karşılığı olarak ayan-ı sabite'yi verdiği bu kavram hakkında da biraz açıklama vermeyi yararlı görüyoruz. *Haecceitas* kavramı esas olarak Batı Hıristiyan Ortaçağı'nda Duns Scotus'un ortaya attığı bir kavramdır ve kelime anlamı olarak tam karşılığı "şimdi ve burada olmaklık, şu olmaklık"tır (thisness). Bilindiği üzere Aristoteles'in varlık öğretisine göre asıl var olan veya birincil töz olan şey bireydir. Birey ise madde ve formdan meydana gelir. Şimdi bir türün bütün bireyleri aynı formu paylaşırlar. Birbirlerinden ise ancak maddeleri ile ayrılırlar. Örneğin insan türü içine giren bütün insanlarda insan formu veya özü, yani "düşünen hayvan" özelliği ortak olarak bulunur. O zaman insan türü içindeki şu insanı diğerinden, Ahmet'i Mehmet'ten ayıran şey nedir? Aristoteles bu ayırıcı, bireyselleştirici ilkeyi maddede bulunur. Her varlık gibi bir insan da bir madde ve formdan meydana geldiğine ve form insan türünün bütün bireylerinde ortak olduğuna göre onları ancak maddeleri birbirlerinden ayırabilir. O halde kısaca madde bireyselleştirici ilkedir. Ancak öte yandan Aristoteles'in bilgi kuramına göre bilginin konusu olan şey ise ancak formdur. Çünkü madde belirsiz olandır ve bilinemez. Başka deyişle madde aslında forma göreli olan şey, kendisi bakımından belirsiz olan şeydir. Bu durumda Aristoteles'in varlık kuramıyla bilgi kuramı arasında ciddi bir çelişki meydana gelmektedir. Çünkü varlık kuramına göre asıl var olan bireylerdir. Bilgi kuramına göre bireyler, bireyler olarak bilinemezler. Bu problemi çözmek üzere Ortaçağ Hıristiyan dünyasının ünlü tanrıbilimcisi Duns Scotus işte bu *haecceita* kavramını ortaya atmıştır. Scotus maddenin bireyselleştirici ilke olduğu görüşünü reddetmiştir. Çünkü bu durumda birey, birey olarak bilinememekte bu ise hatta Tanrı'nın tek tek bireyleri bireyler olarak bilme imkânını tehlikeye düşürmektedir. (Aynı itirazı daha önce de Tanrı'nın bu dünyadaki tikelleri, yani yine bireyleri veya tikel olayları bu özellikleri bilemeyeceği, onları ancak tümel görünümleri altında bilebileceği yönünde felasifenin tezlerine karşı Gazali de ortaya atmış ve hatta bilindiği ünlü *Tehafüt*'ünde felasifeyi kâfir olmakla suçladığı üç tezden birisini bu tez oluşturmuştu.) Bu güçlüğü çözmek için Duns Scotus bireyselliği sağlayan şeyin madde veya maddi bir ilke değil, yine form veya formel ilke, örneğin "Sokrateslik" olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre her birey genel olarak bu "Sokrateslik"te olduğu gibi kendisine ait olan ve sadece kendi-

görülmek isteyenler de işte bu kuvve halindeki varlıklardır (individualités). Bu bilinmek isteyen "gizli hazine"nin özleminin kendisidir. Henüz bilinmeyen ilâhî İsimleri ve ilâhî İsimlerin kendileri sayesinde ve kendileri için bilfiil tezahür edeceği varlıkları bilfiil varlığa geçiren rahmani Nefes ezeli olarak buradan südür eder. Böylece her varlık gizli varlığında, varlık veren ilâhî rahmetin bir nefesidir ve *Al-lah* ismi Rahman, acıyan, esirgeyen adının eşlamlısıdır.

Bu "rahmani nefes" Bulut (*'ama*) diye adlandırılan çok ince yapıya sahip bir kitlenin kaynağıdır. O, aynı zamanda hem bütün biçimleri kabul eden, hem varlıklara formlarını veren bir ilk buluttur. O, aynı zamanda aktif ve pasif, şekil verici ve kabul edicidir. İlk bulut, varlık verici rahmet, aktif, mutlak veya tecelli eden hayal gücü, bütün bu kelimeler bir aynı ilk gerçekliğe işaret ederler. O yaratılmış ve kendisinden her yaratığın yaratıldığı Tanrı'dır (*hakk mahlûk*). O yaratılmış-Yaratan, tezahür etmiş-Gizli, zâhirî-Bâtınî, sonllk vb.'dir. İşte bu Figür sayesindedir ki İslâm'da bâtınî teosofi yukarıda toplu bakışta kısaca temas ettiğimiz nazari ilâhiyat mevkiine yerleşir. Bu ilk Bulut'un içinde ilk-Yaratılmış (*mahluk evvel*, *Protoktistos*), Muhammed'in Kutsal Ruh'u (*ruh muhammedî*) diye de adlandırılan muhammedî Kelâm, Muhammed'in metafizik hakikatidir (*hakikat muhammediye*). Bu Kutsal-Ruh Yeni-Platoncuların, Gnostiklerin, Philon'un ve Origenesçilik'in ilâhiyatını kendine özgü özelliklerle tekrar eden bir Kelâm ve Ruh ilâhiyatının kaynağı ve menşeini meydana getirir.

Yaratılmış-Yaratan (*hakk-halk*) çifti ilâhî tecellilerin her düzeyinde, "varlığın inişi"nin her derecesinde tekrarlanır.

sine has olan bir bireysellik formuna (şimdi ve burada olan şu varlık olma formuna, "şu"luğa (*haecceita*, *thisness*) sahiptir. Şimdi H. Corbin'in bu *haecceita* kavramının İbni Arabi'nin teosofisinde Tanrı'nın zihninde var olan ilk örnekler (archétypes) grubuna (ayân-ı sâbite'ye) karşılık olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Bunlar bireyselliği olan değişmez örnek formlar, asli formlardır.

Bu ne bir monizm, ne panteizmdir. Daha çok eğer istenirse bir teomonizm veya panenteizmdir. Teomonizm sadece Yaratan ve Yaratılmış'ı birbirlerine bağlayan felsefi koşulu bildirir. Ancak bu ilâhî tecelliler seviyesinde böyledir. Bu, Efendiliğin ("Rabb"lik, *rububiyyet*), yani Efendi (*Rabb*) ile onu Efendi olarak seçen arasındaki karşılıklı bağlılığın, biri olmaksızın diğerinin varlığını devam ettiremeyeceği bağlılığın sırrıdır. İlahlık (*uluhiyyet*) saf Öz seviyesinde bulunur. Efendilik ("Rabb"lik, *Rububiyyet*), kendisine baş vurulan kişisel Efendi'nin ilahlığıdır. *Al-lah* sıfatlarının bütünüyle vasıflandırılmış İlâhî Öz'e işaret eden İsim'dir. Buna karşılık *Rab*, *Efendi*, İsim veya sıfatlarının birinde şahıslaşmış ve özelleşmiş ilâhî Varlıktır. İlâhî İsimlerin ve İbni Arabi'nin "inançlarda yaratılmış Tanrı" veya daha çok bu inançlarda kendi kendini yaratan Tanrı olarak adlandırdığı şeyin sırrı budur. Ve bundan dolayıdır ki Tanrı'mn bilgisi gnostik için sınırsızdır. Çünkü Yaratılışın tekrarı, ilâhî tecellilerin değişmeleri varlığın yasasının kendisidir.

Bu birkaç satır sistemleştirmeye değil, sadece fikir vermeye yöneliktir. İbni Arabi devasa verimlilikte bir yazar olmuştur. Osman Yahya'nın örnek teşkil edecek nitelikteki çalışmasına borçlu olduğumuz eserler listesi, beş yüz elli tanesi bize ulaşmış olan ve iki bin dokuz yüz on yedi yazmanın otantikliğine tanıklık ettiği sekiz yüz elli altı eseri kapsamaktadır. En tanınmış şaheseri *Mekke Manevi Fetihleri Kitabı* (*Kitabü'l-Futühati'l-Mekkiye*) adlı büyük boy üç bin sayfa civarındaki dev eseridir. Bu eserin kritik edisyonu Osman Yahya'nın çabalarıyla çıkmak üzeredir. Eser yüzyıllar boyunca bütün İslâm filozofları ve mutasavvıfları tarafından okunmuştur. Aynı şeyi bir peygamberler tarihinden ziyade onlar arasında yirmi yedisinde ilâhî Vahy'in ilk, asli örneklerini (*archétypes*) ele alan nazari bir tefekkürden ibaret bir eser olan *Peygamberlerin Bilgelikleri Mü-*

cevherleri (Fusûsü'l-Hikem) adlı özet kitabı (compendium) için de söyleyebiliriz. Eserin kendisi de "vahyedilmiş Kitap olayı" ile ilgilidir, çünkü İbni Arabi onu Peygamber tarafından gökten ilham edilmiş bir eser olarak takdim etmektedir. Eserin Sünnî ve Şiî şerhleri vardır. Osman Yahya (aşağı yukarı yüz otuz tanesi İranlı mutasavvıfların eseri olan) yüz elli tane şerhini saymıştır. Bu şerhler hiç de zararsız yorumlar değildirler, çünkü İbni Arabi'nin eseri bir yandan ateşli öğrencilerinin hayranlığını doğurmuşsa, öte yandan tutkulu düşmanlarının öfke ve ağır eleştirilerine yol açmıştır.

Fusûs'un diğer ünlü şerhleri arasında Sünnî Dâvud Kayserî'nin (751-1350-1351) ve (735-1334 ile 751-1350-1351 yılları arasında ölmüş) ve kendisine ayrıca Kur'an'ın tasavvufi bir şerhini, tasavvuf sözlüğü ile ilgili bir eseri ve fütüvvet üzerine bir eseri borçlu olduğumuz ünlü Şiî düşünürü Kemalüddin Abdürrezzak Kâşânî'nin şerhleri vardır. Aynı şekilde tüm *velâyet* felsefesini ilgilendiren bir konuda Dâvud Kayserî'nin acımasız bir eleştirisini de içinde bulunduran Haydar Amulî'nin büyük şerhini de zikretmek gerekir.

Basit bir soru: Bütün bu metinler derinliğine incelenmeden İslâm felsefesinin eksiksiz bir tarihi nasıl düşünülebilir? Ancak bunun için de ne kadar zaman gerekir?

Burada İbni Arabi okulunun, özet bile olsa, bir tarihini yazmak söz konusu olamaz. Ama Sadrüddin Konyevî'nin (Konyevî, yani Konyalı, eski adı ile *İconium*lu. Ancak ekseriya yanlış olarak Konevî diye yazılmaktadır) adını zikretmeden de geçemeyiz. Sadrüddin (671/1272 veya 673/1273-1274) öğretileri düşüncesini derinden etkilemiş olan İbni Arabi'nin hem öğrencisi, hem de damadı idi. Birçok önemli eser bırakmıştır. Kişiliği bir çeşit tek başına bir kavşak oluşturması bakımından büyük değer taşımaktadır. Celâlüddin Rûmî, Sa'düddin Hâmûyî (veya Hâmû'î) ile ilişki içinde olmuş ve diğer büyük şeyhler yanında büyük Şiî filozofu Nâsi-

ruddin Tûsî ile yazışmıştır. Düşüncesini tahlil etmek için zorunlu olan hiçbir metni henüz yayımlanmamıştır.

5. Necmüddin Kübrâ ve Okulu

Yukarıda İbni Arabi'nin, Doğu'ya coğrafi göçüne sembolik bir değer verdiğine işaret etmiştik. Aynı dönemde Cengiz Han'ın Moğol istilası önünde tamamen ters yönde bir hareket kendini gösterir: Orta Asya tasavvufunun İran, Anadolu ve Mezopotamya'ya geri dönüşü olayı. Bu Orta Asya tasavvufuna bu dönemde hakim olan Necmüddin Kübrâ'nın büyük kişiliğidir. Onun öğrencilerinin İbni Arabi'nin öğrencileri ile karşılaşması Doğu İslâm'ın manevi geleceği için büyük ve belirleyici öneme sahip bir olay olmuştur. Bu karşılaşmanın geometrik yeri olarak Sühreverdi'nin Doğu nûr (ışık) teosofisini gösterebiliriz, çünkü Necmüddin Kübrâ'nın öğretisi de tecrübi bir Nûr mistisizmidir. Nasıl XVI. yüzyılda Batı Rönesansı'nm yakın nedeni, Türkler'in İstanbul'u fethinden sonra Bizanslı bilginlerin İtalya'ya geri gitmeleri olayı olmuşsa, benzeri bir olayın iki buçuk yüzyıl önce burada meydana geldiğini söyleyebiliriz. İşte bundan dolayıdır ki İslâm felsefesine Batı felsefesinin dönemlendirmesini uygulayamayız. Öte yandan İran'da safevî rönesansından bahsetmek doğru olsa da moğol rönesansmdan bahsetmek tamaman abartılı olacaktır. Göz önüne alınması gereken şey, üstadlar ve okulların teması, meyveleri zamanın kötülüklerini telafi edecek olan temaslardır.

540/1146'da doğmuş olan Necmüddin Kübrâ'nın hayatının ilk bölümünün tümünü uzun yolculuklar (Nişabur, Hemedan, İsfahan, Mekke, İskenderiye) işgal eder. 580/1184'de Harezm'e geri döner. Tüm faaliyeti, içlerinde yalnızca on ikisini yakınları ve dostları kabul ettiği birçok öğrencisinin olduğu Orta Asya'da gerçekleşir. Cengiz

Han, Harezm'i kuşatması sırasında ona bir mesaj göndererek kendisine sığınmasını teklif eder. Ancak Necmüddin Kübrâ uzun yıllardır birlikte yaşadığı Harezm sakinlerini terketmeyi kabul edemez ve Reşidüddin Fazlullah'ın (bkz. s. 45) anlattığına göre Moğollara karşı şehrin savunmasına katılarak kahramanca ölür (618/1221).

Orta Asya tasavvufunun özelliğini belirleyen şey, Necmüddin Kübrâ'mn tasavvuf üstadları arasında dikkatini keşiflerdeki renk olayları, mutasavvıfın manevi halleri esnasında algıladığı renkli ışıklar (photismes) üzerinde yoğunlaştıran ilk kişi olmasıdır. Necmüddin, bu renk derecelerini mutasavvıfın manevi halinin ve manevi yükselme derecesinin göstergeleri olarak tasavvur etmeye önem vermiştir. Şüphesiz burada dış duyu organlarının verdiği fiziksel algılar söz konusu değildir. Birçok kez Necmüddin Kübrâ bu renkli ışıklara "gözlerimizi kapadığımızda" gördüğümüz bir şey, bir ışığın (*aura*) algılanması ile ilgili bir olay olarak işaret eder. Bu şekilde tasavvur edilen olayların Sühreverdi'nin İşrâkî metafiziğiyle birleşecek ve bu metafizik gibi bir "imgeler dünyası" (*mundus imaginalis=alemü'l misal)* ontolojisini ileri sürecek olan bir nûr metafiziği oluşturmaya doğru gittiğini hissetmekteyiz.[4]

4 İmgeler Dünyası (mundus imaginalis, âlemü'l-misal): Bu kavram esas olarak Sühreverdi tarafından ortaya atılacak ve daha sonra Mollâ Sadrâ tarafından özel olarak işlenecek ve geliştirilecektir. Corbin bu kavramla ilgili olarak *İslâm Felsefesi Tarihi*'nin birinci kısmında oldukça geniş bilgi vermektedir. Corbin'i izleyerek burada okuyucuya bu kavrama ilişkin biraz bilgi vermeyi yararlı görüyoruz.

İşrak felsefesi geleneğinde olan filozoflar insan felsefelerine (antropoloji) ve bu felsefelerinde kabul ettikleri insanın üçlü yapısına (beden, ruh ve akıl) tekabül eden üçlü bir evren tasarımı (duyusal, imgesel ve akılsal evrenler) geliştirmişlerdir. Sühreverdi'nin evren şemasında şu dünyalar vardır. 1) Saf Akıllar dünyası (Bu dünya *Ceberut* dünyasıdır). 2) Gök kürelerinin (felekler) ve ay-altı âlemindeki unsurların dünyası (bu dünya *Mülk* dünyasıdır). 3) Bu iki dünya arasında bulunan dünya (bu dünya *misaller* veya *İmgeler* dünyasıdır: *Alemü'l-misal*). Şimdi birinci dünya saf nurdan bir yapıda olan varlıklardan meydana gelen *akılsal* dünya, ikinci dünya ise duyusal-cisimsel bir yapıda olan varlıklar-

Şüphesiz fiziksel renklerle "ışık" (*aura*) renkleri arasında, fiziksel renklerin kendilerinin de moral ve tinsel bir niteliğe sahip olmaları anlamında yakınlık ve karşılıklılık vardır. Manevi bir üstada bu duyusal-üstü algıları bugün "halüsinasyonlar" olarak adlandırdığımız şeyden ayırma yönünde bir kontrol aracından yararlanma imkânını veren bu karşılıklılıktır. Teknik olarak "keşfî bir algı"dan söz etmek uygundur. Ona karşılık olan olay, başka bir şeye indirgenmesi imkânsız bir ilk ve asli olaydır. Bu algının organına ve onu mümkün kılan varlık tarzına gelince, onlar Necmüddin Kübrâ'nın "duyusal-üstünün ince duyuları"nın felsefesi diye adlandırdığı şeyin alanına girerler: "Ey dostum, araştırma nesnesinin Tanrı olduğunu ve arayan öznenin, O'ndan gelen bir nûr olduğunu öğren. Arayan, tutsak olan nûrun kendisinden, 'nûr insanı'ndan başka biri değildir". Dünya insanından çıkan ışıksal (*aurique*) alevi karşılamak üzere Gök'ten bir alev iner ve onların yanmasında Necmüddin Kübrâ "Göksel Şâhit"in, "duyusal-üstü kişisel rehber"in varlığını fark eder veya hisseder. Necmüddin Kübrâ'nın eseri (renkli nûrlar [ışıklar] kuramı, ışıklar metafiziği, ince

dan meydana gelen maddi-*duyusal* dünyadır. İmgeler dünyası ise bu iki dünya arasında aracı dünya veya ara-dünyadır (intermonde). Bu dünya Platon'un saf akılsallarının, yani -her ne kadar Arapça'da idealar *misâl* kelimesinin çoğulu olan *mûsûl* kelimesi ile karşılanmaktaysa da- idealarının dünyası değildir, formların ve imgelerin dünyasıdır. Bu dünya duyusal dünyanın bütün zenginliği ve çeşitliliğini kendisinde tekrar bulduğumuz, ancak ince (subtil) bir şekilde bulduğumuz, idealar dünyasının eşiğini teşkil eden dünyadır.

Corbin bu ara dünya ontolojisini ilk ortaya atanın Sühreverdi olduğunu ve onun daha sonra bütün İslâm mistikleri ve gnostikleri tarafından benimsenip genişletildiğini söylemektedir. Yine ona göre bu dünya son derece hayati bir öneme haizdir. Onun üç fonksiyonu vardır. Önce ölümden sonra diriliş onunla gerçekleşir, çünkü o ince (subtil) cisimlerin yeridir. Sonra gerek peygamberlerin kullandıkları semboller, gerekse tüm mükaşefe tecrübeleri onun sayesinde gerçeklik kazanırlar. Nihayet felsefe ve tanrıbilim, bilme ile inanma, sembol ile tarih arasındaki çatışma onun sayesinde çözülür. Böylece nazari felsefe ile tanrıbilim arasında üçüncü bir yol, Doğu teosofisi yolu açılır (Fransızca metin ss. 297-298); Hatemî çevirisi ss. 369-371).

organlar fizyolojisi), Alaüddevle Simnânî (aşağıya bakınız) tarafından hayranlık verici bir biçimde tamamlanmıştır.

Necmüddin Kübrâ'nın doğrudan öğrencileri arasında burada yine maalesef çok hızlı olarak Celâlüddin Rûmî'nin öz babası Bahaüddin Veled'i (628/1230-1231), hiçbiri henüz yayımlanmamış eserlerinin okunması zor olduğu kadar çekici olan Sa'düddin Hâmûyî'yi (veya Hâmû'î) zikretmemiz gerekir. Sa'düddin Hâmûyî aritmosofi, sembolik diyagramlar sanatıyla uğraşmaktaydı ve ateşli bir Şiî olarak halen gaib olan XII. İmam'a karşı kişisel bir bağlılık duygusuna sahipti. Necmüddin Dâye Râzî (654/1256) de Necmüddin Kübrâ'nın doğrudan öğrencisi olmuştur. Şeyhinin emri üzerine Cengiz Han'ın istilasından kaçmak üzere Batı'ya sığınmıştır. Konya'da Sadrüddin Konyevî ve Celâlüddin Rûmî ile ilişki içinde olmuştur. Bugün hâlâ İran'da çok okunan Farsça kitaplarının birinde, *Tanrı İnsanlarının Büyük Yolu*'nda (*Mîrsadü'l-İbâd*) renkli ışıklar kuramına kendi kişisel katkısını yapmıştır. Ayrıca ona 53. Sûre'den (Necm) öteye götürememiş olduğu tasavvufi bir Kur'an tefsirini borçluyuz. Simnânî bir bâtınîlik şaheseri olan, yani Kur'an verilerinin radikal bir içselleştirilmesini temsil eden bir eserle bu tefsiri çok kişisel bir tarzda tamamlamıştır.

Azizüddin Nesefî (700/1300-1301'e doğru) Sa'düddin Hâmuyî'nin öğrencisi olmuştur. Farsça eserlerinin çoğu (*Metafizik Hakikatlerin Açığa Çıkarılması=Keşfü'l-Heka'ik, En Yüksek Gaye=Maksad-ı Aksa* ve *Mükemmel İnsan=el-İnsanü'l Kâmil* adı altında toplanan risaleler derlemesi) yayımlanmıştır. Teosofisi, İsmailî irfânmki ile uyuşan bir devrî dünya dönemleri kuramı sunar. Bu da Orta Asya İsmailîlerinin niçin onu kendilerinden biri olarak gördüklerini açıklar. Teomonizmi (*vahdet-i vücud*) İbni Arabi'ninkiyle uyuşmaktadır. Onda *Allah, er-Rahman ve er-Rahim* (Tanrı, Esirgeyen, Bağışlayan) isimleriyle ifade edilen bir Tanrı

üçlemesi düşüncesiyle karşılaşılmaktadır. Bu düşünce daha açık bir yeni-Platoncu havada Haydar Amulî tarafından tekrar ele alınacaktır. Nihayet madenden insan bilinci düzeyine kadar bilginin yükselişi fikri, Mollâ Sadrâ Şirâzî'nin en karakteristik sezgilerinden birini haber vermektedir.

6. Simnânî

Necmüddin Kübrâ'dan çıkan Kübreviyye tarikati silsilesinde Alaüddevle Simnânî (736/1336) önemli bir yer işgal eder. Bundan sonraki satırların kısalığı Simnânî'ye başka yerde tahsis ettiğimiz incelemeyle telafi edilebilecektir. Simnânî, 659/1261'de doğmuştur ve on beş yaşında uşak olarak Moğol hükümdarı Argun'un hizmetine girmiştir. Yirmi dört yaşında Kazvîn önünde Argun'un ordusuyla kamp kurduğu sırada derin bir manevi buhran geçirir. Hükümdardan izin ister ve hayatının geri kalan kısmında kendini tasavvufa verir. Esas olarak o zamandan bu yana mezarının bir hac yeri olmaktan kesilmeyeceği (Tahran'ın iki yüz kilometre kadar doğusunda bulunan) Simnân'da yaşar. Gerek Arapça gerek Farsça kaleme alınmış eserleri çok sayıdadır ve hiçbiri henüz yayımlanmamıştır. Simnânî, Necmüddin Kübrâ'nın sözünü ettiği "nûr insanı fizyolojisi"ni ayrıntılarında derinleştirmiş ve onu, büyük ölçüde kişisel sezgisinin eseri olduğu anlaşılan muhteşem bir kozmogoni ve kozmoloji şeması içine yerleştirmiştir.

Simnânî'nin eserlerinin tepesine belki Necmüddin Dâye Râzî'nin ölümü ile kesintiye uğramış olan eserini tamamladığı Kur'an tefsirini koymamız uygundur. Bu eser, Hıristiyanlık'ta ve Yahudi irfânında ancak az sayıdaki eserin kendisiyle karşılaştırılabileceği Kur'an üzerine bir manevi yorum abidesi, radikal bir bâtınî yorum şaheseridir. Schiller'in sende olan "kaderinin yıldızları"ndan söz edeceği gibi Sim-

nânî de Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an geleneğine ait peygamberlerin her birinden çıkan verileri sırasıyla bu peygamberlerin biriyle tipleştirilen ince fizyoloji merkezlerine geri götürmek üzere "senin varlığının peygamberleri"nden söz eder. İşte peygamberlik kuramının verileri "iç tarih"in bu düzeylerinde okunmalı ve anlaşılmalıdır. Yedi ince merkezden her biri renkli bir ışık veya hale (Adem'den Muhammed'e kadar aşağıdan yukarıya doğru: duman grisi, mavi, kırmızı, beyaz, sarı, açık siyah, zümrüt yeşili) ile belirtilir. Bu mistik antropolojinin ince (latif) organlarının oluşumunun kendisinden çıktığı kozmogoniye gelince, o üç temel noktadan, Öz (varlık), Teklik (hayat) ve Birlik'ten (ışık) hareketle tüm bir metafizik ilkeler sistemini sergiler. Bu kozmogonide ilk tözler (Taht veya Âlem Ruhu, İlk Madde (*Materia prima*), İlk Form (*Forma prima*) ve ilk hakikatler (Işık Kabı veya Muhammedî Kutsal Ruh, Işık Mürekkebi veya Muhammedî Nûr, Kelâm, Akıl vb.) vardır. Sembolik adlar taşıyan bu ilkelerden her biri kademeli bir oranda ince organların meydana gelişinde rol oynar. Simnânî'nin eserinde bundan başka olağanüstü bir manevi günlüğün (*diarium sprituale*) unsurları yanında kendi hayat hikâyesine ilişkin değerli bilgiler serpiştirilmiş bulunur.

7. Ali Hemedânî

Seyyid Ali Hemedânî de (786/1385) Kübreviyye tarikatinin önemli bir simasıdır. Seyyid unvanının gösterdiği gibi (IV. İmam Ali Zeynel Abidin kanalıyla) Peygamber'in ailesinden gelmekteydi ve adının gösterdiği gibi, 714/1314'de doğduğu Hemedânlıydı (eski Ekbatan). On iki yaşında tasavvufa girmiş ve o tarihten itibaren hayatını uzun yolculuklarla geçirmiştir. Daha sonra 1380'de ilk Müslüman hanedanının dördüncü hükümdarı olan Kutbüddin Hindu

yönetiminde bulunan Kasmir'e gelmiştir (Kasmir'de bu hanedan varlığını 1561'e kadar sürdürmüştür). Hemedânî burada Şiî tasavvufunu yaymakla meşgul olarak altı yıl kalmış ve İran'a, (Hind-Afgan sınırında bulunan) Pakli'ye dönüş yolunda iken ölmüştür. Oğlu Mîr Mahmud Hemedânî on iki yıl Kasmir'de kalmış ve babasının manevi eserini sağlamlaştırmıştır. Ali Hemedânî'nin eserleri ve risaleleri, hemen hemen tümü yayımlanmamış olmak üzere, çok sayıdadır.

Burada birkaç satır onun düşüncesinin karakteristik biçimi hakkında bir fikir verebilir. Bu satırlar, hakkındaki bilgimizi onu incelemiş olan Fritz Meier'e borçlu olduğumuz rüya tabiri ile ilgili bir eserin metafizik öncüllerinden alınmıştır. Ali Hemedânî bu eserde varlığın üç tezahür biçiminden söz eder: Mutlak bir biçim, negatif bir biçim ve göreli bir biçim. İnsanlar tarafından algılanamaz olan birinci, Nür suresinde (24-35. ayetler) gizil olarak var olan bir telmihe dayanılarak ve zerdüştçü kozmolojiyle uyum içinde olarak Nûr'un (Işık) kendisine özdeş kılınır. İkinci biçim de insanlar tarafından algılanamaz, çünkü varlık onda zıt kutbuna (antipole), içinde kaybolduğu dereceye ulaşır. Varlığın bu var-olmama derecesi, yani var-olmayan Mutlak Karanlık'a özdeş kılınır. Bu ikisi arasında gündüz, Aydınlık ve Karanlık'ın birbirine karıştığı aydınlık bulunur. Burada insanın görebileceği bir şeyi meydana getirmek üzere onların karşılıklı yoğunluk dereceleri azalmaktadır. Varlığın tezahürü üçlüsünde bu üçüncü biçim, göreli varlık ve Tanrı'nm görünen biçimidir. Böylesine vaat edici bir başlangıç, filozofa Seyyid Ali Hemedânî'nin eserlerinden, bu eserler sonunda yayımlandığında, çok şey bekleme hakkını vermektedir.

Ali Hemedânî'den sonra Necmüddin Kübrâ'nın Kübreviyye tarikatı iki dala ayrılmıştır (bkz. 111. sayfada Zehebîyye).

8. Celâlüddin Rûmî ve Mevleviler

Yazmış olduğumuz bu isim uzun zamandan beri Batı'da Fars dilinin en büyük sûfî şairlerinden biri olarak tanınan saygın bir isimdir. O hangi açıdan metafiziği ilgilendirmektedir? Burada anlatmaya çalışacağımız budur. Doğu'da yaygın olarak Mevlânâ veya Mevlevi (üstadımız, dostumuz ve rehberimiz) olarak tanınan Celâlüddin Rûmî, 6 Rebiülevvel 604/30 Eylül 1207'de Orta Asya'da Belh'te doğmuştur. Yukarıda babası Bahaüddin Veled'in Necmüddin Kübrâ'nın öğrencileri arasında olduğuna işaret ettik. Uzun zamandan beri devam eden bir rivayete göre Bahaüddin Veled, Fahrüddin Râzî ile acı verici bir Kelâm tartışmasına girmiş (Daha önce de belirttiğimiz gibi Râzî her yerde biraz bu tartışmaları yapmıştır) ve Râzî'nin koruyucusu Harezm hükümdarı Muhammed İbni Takas'ın emri üzerine 609/1212'de Belh'i terketmek zorunda kalmışır. Ancak işin kötü yanı şudur ki Fahrüddin Râzî belki hiçbir zaman Belh'e gelmemiştir ve 1209 yılında ölmüştür. Öte yandan Moğol tehdidi karşısında bulunan Harezm hükümdarının kafasında Kelâmcılar ile mutasavvıflar arasındaki tartışmalardan bambaşka endişelerin olmuş olması muhtemeldir.

Belh 617/1220'de Moğollar tarafından fethedilmiştir. Bahaüddin ve ailesinin Batı'ya doğru göçü bundan kısa bir süre önce vuku bulmuş ve yukarıda Orta Asya sûfîleri vesilesiyle sözünü ettiğimiz genel göç hareketi içinde yer almış olmalıdır. Durum ne olursa olsun, göç eden aile kaynakların üzerinde uzlaşma halinde olmadıkları bir tarihte Anadolu'da Konya'ya yerleşmeden önce Bağdat, Şam ve Mekke'de kalmıştır. Saygın bir rivayete göre o zaman küçük bir çocuk olan Celâlüddin'in ileride büyük bir insan olacağını söyleyen Feridüddin Attâr'la karşılaşması, bu göç güzergâhı üzerindeki Nişabur'da vuku bulmuştur (ancak bu rivayeti kabul

etmek için Attâr'ın çok uzun zaman yaşadığını kabul etmek gerekir. Bu ise daha önce de söylediğimiz gibi biraz şüphelidir). Bir başka rivayet Şam'da İbni Arabi'nin genç Celâlüddin'i tasavvufa soktuğunu söylemektedir. Bütün bu hikâyeler tarihî olarak şüpheli olmakla birlikte derin bir sembolik hakikati içlerinde barındırmaktan geri kalmazlar: Onlar sûfîlerin, üç büyük üstadları arasında gördükleri manevi soy ağacı bağına işaret etme değerine sahiptirler. Celâlüddin'in Konya'da İbni Arabi'nin öğrencisi ve damadı Sadrüddin Konyevî ile ilişki içinde olmuş olduğu söylenmektedir. Sadrüddin doğal olarak İbni Arabî ile Celâlüddin Rûmî arasında manevi bağ olmuştur. Babasının 628/1230-1231'de ölümü üzerine Celâlüddin 5 Cemaziyülahir 672/17 Aralık 1273 tarihinde meydana gelen ölümüne kadar Konya'da vaız ve müftü olarak babasının yerine geçmişir.

Bu arada onun manevi hayat hikâyesini yönlendiren büyük olaylar meydana gelir. Bahaüddin'in ölümünden bir yıl sonra Konya'ya vaktiyle babasının öğrencisi olmuş olan Burhânüddin Muhakkik gelir. O, Celâlüddin'e babasının sadece bir vaız ve hukukçu, zâhirî din ilimlerinde bir üstad olmadığını, aynı zamanda derin bir mutasavvıf olmuş olduğunu açıklar. Böylece kendi babasının bir öğrencisi vasıtasıyla, Celâlüddin babasının mistik öğretisine girmiş olur. Bu öğretiden bize dev bir eser kalmıştır: Çoğunlukla metin olarak Kur'an'daki bir ayetten veya bir hadîsten hareket eden ve dinleyicileri tarafından toplanmış, yazıya geçirilmiş olan üç kitaplık (Farsça) bir vaazlar veya öğütler derlemesi. Bu vaazlar çekici oldukları kadar özgün olan mistik bir öğretiyi sergilerler. Biraz estetik temaşa havasına sahip bir havada sürdürülen bir içe bakışın bütün cephelerini geliştirirler. Babanın *Ma'ârif*'inin öğretimini oğulun dev *Mesnevi*'sinin öğretimi ile ayrıntılı olarak karşılaştırmak acil, ancak çok karmaşık bir görevdir.

642/1244-1245'de Konya'ya Şems Tebrîzî adıyla bilinen esrarengiz bir insan gelir. O günden sonra Celâlüddin'in bütün zamanını işgal eden "Temaşa Şâhidi" olacak olan genç ve yakışıklı bir derviştir bu. Celâlüddin, büyük *Dîvân*'ı veya tasavvufi şiirler derlemesini ona ithaf etmekten daha iyisini yapar: Bu dîvânı mahlas olarak onun adıyla (Şems= Güneş) yayımlar. Bundan sonra şüphesiz kıskançlığın doğurduğu saldırılardan bıkmış olan Şems Tebrîzî ortadan kaybolur. Ancak görünmeyen varlığıyla Celâlüddin'in üstadı ve iç rehberi, Necmüddin Kübrâ ve öğrencilerinin sözünü ettikleri "gaib şeyh"i olur. Bu gaib şeyh sûfîlerde, Şiîlerdeki görünmeyen, ama kalplerde var olan İmam'ın yerini tutar. Bu varlığı Celâlüddin'in oğlu Sultan Veled çok güzel mısralarla tasvir etmişir. Öte yandan Şems iki de görünür halef bırakmıştır: Önce Selahüddin Zerkub ve onun ölümünden sonra *Mesnevi-i Mevlevi*'nin ilham vericisi olan Hüsamüddin Hasan.

Sûfîlerin Farsça *Kur'an* (*Kur'an-ı Farsi*) diye adlandırmaktan hoşlandıkları bu Farsça büyük mistik rapsodi, birkaç satırda özetlenemez. Ünlü başlangıcı, doğduğu topraktan koparılmış ve yerine dönmeyi arzulayan neyin şikayeti, onun temel havası hakkında bir fikir vermektedir. Rapsodi, daha sonra, yirmi altı binden fazla beyit içeren altı kitapta ruhun gizli destanını ifade eden uzun bir sembolik hikâyeler dizisini birbirine bağlar. Bu saf tasavvufi aşk öğretisini filozofların akılsal yöntemleri karşısına koymak bir gelenektir. Gerçekten de *Mesnevi* filozoflara karşı birden fazla şiddetli saldırıyı içermektedir. Ancak hangi filozoflara karşı?

Mesnevi, filozofları diyalektik ve mantığa olan köleliklerinden, manevi hakikatleri görme konusundaki yeteneksizliklerinden ötürü kınar. Onlarda Toprak, Ateş, Su'yun ilan ettikleri şeyi anlamak için gerekli olan duyusal-üstünün duygusu yoktur. Onlar bugünün deyimi ile

"teknokratlar"dır. Onların alet ve kanıtlara ihtiyaçları vardır. Canlı hayalgücü öğretileri yoktur. Bununla ilgili olan her şeyi, hayalî görüntüler olarak görürler. Bundan dolayı cennet özlemi ve arzusu içinde olanlar, filozofların ve felsefenin zararlarından kaçınırlar.

Şimdi Mollâ Sadrâ, bâtınînin kendisini saf mümine akılcı ilâhiyatçıya olduğundan çok daha yakın hissettiğini söyleyecektir ve Celâlüddin'in filozoflara yönelttiği bütün eleştirileri, işrâkî şeyhi Sühreverdi daha önce hemen hemen dile getirmiştir. *Ceberse*'de gördüğü rüyadaki görüşmeleri esnasında Aristoteles'e sûfîlerin "gerçek anlamın filozofları" olduklarını söyletmemiş miydi? Ancak arada şüphesiz şu fark vardır ki Sühreverdi, öğrencisinin bir defa tasavvufi hayata girdikten sonra artık yolunu kaybetmemesi için bir sınav olarak Aristotelesçilerin tüm öğretilerinden geçmelerini ister. O halde felsefe ile metafizik arasında kesin bir ayrım yapmak gerekir. Bilinemezci bir felsefe olabilir, ama bilinemezci bir metafizik olamaz. Tasavvuf bir felsefe değildir, ama bir tasavvuf metafiziği vardır. Zaten işrâkî filozoflar, nasıl aralarındaki farklara rağmen bir İbni Arabi veya Celâlüddin'e karşı çıkmamışlarsa, *Mesnevi*'nin felsefe düşmanlığından da hiçbir zaman rahatsız olmamışlardır. Tâ XIX. yüzyılda Mollâ Hâdî Sebzevârî derin bir işrâkî teosof olarak *Mesnevi* üzerine sûfîlerin kendileri tarafından yapılmış olan sayısız şerhlerin yanında gururla yer alan geniş bir şerh yapacaktır. Nihayet bugün sembolik formlar fenomenolojisi, hayal gücü metafiziği vb. dediğimiz şeyler, R. A. Nicholson'un yaptığı tam İngilizce çeviri sayesinde İranlı olmayan birinin de kolayca ulaşabileceği *Mesnevi*'de sayısız malzeme bulmaktadır.

Celâlüddin Rûmî nesir tarzında eserler de bırakmıştır (mektuplar, vaazler, *Fihi ma Fih* adlı sohbetler, vaizler [*Logia*] derlemesi). Hüsamüddin 684/1285-1286'daki ölümüne kadar Mevlânâ'mn halefi olmuştur. O zaman daha ön-

ce Mevlânâ'nın doğrudan halefi olmayı reddetmiş olan oğlu Sultan Veled (ölümü 712/1312-1313) Mevlevi tarikatinin şeyhi olmuştur. Sultan Veled sistemli bir örgütleme ve propaganda faaliyetinde bulunmuş, üçlü bir *Mesnevi* ve dedesi tarzında bir *Ma'ârif* derlemesi kaleme almıştır. Onunla Türkiye'de ve Türkiye dışındaki Mevlevi tarikatinin uzun hikâyesi başlamaktadır.

9. Mahmud Şebisterî ve Şemsüddin Lâhîcî

Azerbaycan'ın büyük sûfî şeyhlerinden biri olan Mahmud Şebisterî İran irfân tarihinin önde gelen bir şahsiyetidir. 687/1288'de Tebriz yakınında Şebister'da doğan Şebisterî, esas olarak moğol hükümdarlarının yönetiminde sayısız bilgin ve yüksek şahsiyetlerin bir buluşma yeri olan Azerbaycan'ın başkenti olan Tebriz'de yaşamıştır. Çok yolculuk yapmış, çok sayıda ârifle görüşmüş veya mektuplaşmıştır. 720/1320-1321'de henüz gençliğinin baharında iken otuz üç yaşında yine Tebriz'de ölmüştür.

Gerek nesir, gerek şiir olarak birçok eser bırakmıştır. Özellikle *Sırların Gülbahçesi* (*Gülşen-i Râz*) adlı mesnevisiyle tanınmıştır. Bu eserde o Mîr Hüseynî Sâdât Herevî'nin mistik teosofi (*irfân*) ve manevi yol (*sülûk*) hakkında kendisine sormuş olduğu on yedi soruya cevap verir. Aşağı yukarı bin beyit içeren bu şiir, tasavvufun bütün büyük temalarını (mistik arayış ve nesnesi, Kâmil İnsan, öğle zamanı, Sinâ, Simurg ve Kaf Dağı sembolleri, Araf, ara dünya, kozmik Kur'an, İlâhî İsimlerin yedi İmam'ı, kendinde yolculuk vb.) ele alır. Kuşaklar boyu okunmuş, yeniden okunmuş, üzerinde düşünülmüş olan bu şiir, İranlı mutasavvıfların bir çeşit el kitabı (*vade-vacuum*) olmuştur. Ancak o "kapalı dil"le yazılmıştır ve telmihleri, şerhlerin yardımı olmaksızın hemen hemen anlaşılamaz. Bu şerhler ise yirmi civa-

rındadır. Onlar arasında gerek İsmailîler, gerekse Şiîler sivrilmektedir.

Tüm bu şerhler içinde tasavvuf metafiziğinin gerçek sistematik geniş özeti olan Şemsüddin Muhammed Gîlânî Lâhîcî'ninki önem bakımından öne çıkmaktadır. Yukarıda Ali Hemedânî'den sonra *Kübreviyye* tarikatinin iki dala ayrıldığını söylemiştik. *Gülşen-i Raz*'ın *Zehebîyye*'ye mensup olan şerhçileri de vardır. Şemsüddin, *Nürbahşiyye* dalına mensuptu. Adının gösterdiği gibi Hazar Denizi kıyısında bir eyaletin güney-doğusunda yer alan Gilân'ın küçük bir şehri olan Lâhîcânlı idi. Ünlü Seyyid Muhammed Nûrbahş'ın (869/1464-1465; Nûrbahş, "ışık bahşeden" anlamına gelir) öğrencisi olmuştur. Nûrbahş'ın ölümünden sonra onun kendisinden daha meşhur halefi olmuştur. Şirâz'a yerleşmiş, burada *Nûriye* Hangâh'ında (bu kez sûfî dergâhına verilen bir ışık sıfatı daha) kalmıştır. Burada 912/1506-1507'de ölmüştür. 904/1498 - 911/1505 yılları arasında bir tarihte ölmüş olan) filozof, matematikçi ve astronom Meybudî Gâzî Mîr Hüseyin, Şemsüddin'in dört yüksek metafizik mevkiye (*nâsût, lâhût, melekût, ceberût*) aşina biri olduğunu söylemektedir. Sadrüddin Deştekî ve Celal Devvânî (bkz. 134-135) gibi diğer filozoflar da ona benzeri övgüler dizmektedirler. *Gülşen-i Raz* şerhi, daha önce dediğimiz gibi, bir sistematik geniş özet özelliği taşıyan Fars dilinde kaleme alınmış hacimli ve yoğun bir eserdir. Eser, *Sırların Gülbahçesi'nin Şerhiyle Mucizevi Tedavinin Anahtarları (Mefatihü'l İ'caz fi Şerh-i Gülşen-i Raz)* adını taşımaktadır. Yazar bundan başka remil falı (geomancie) ile ilgili bir eserle beş bin civarında beyit içeren bir tasavvufi şiirler *Dîvân*'ı bırakmıştır.

Şemsüddin Lâhîcî her zaman siyah elbiseler giymekteydi. Şâh İsmail bunun sebebini sorduğunda ona Kerbela faciasına ve ebediyete kadar Şiî gönüllerinde sürecek olan mateme

atıfta bulunarak verdiği cevap, Lâhîcî'nin Necmüddin Kübrâ okulunun renkler metafiziği çizgisinde yer alan bir renkler sembolizmi duygusunu gösterir. "Siyah Nûr" (Nûr-ı siyah) teması, Lâhîcî'nin şerhinde önemli bir rol oynar ve sonuçları çok ilerilere gider. Necmüddin Daye Râzî'nin işaret ettiği gibi bu şekilde belirtilen zıtların buluşması (*coincidentia oppositorum*), zerdüştçü Mazdeizm'in bir anısı olarak, Işık ve Karanlık'ın ta başlangıçtan itibaren ve eşzamanlı olarak ortaya konduğunu, Karanlık'ın dolaylı ve türemiş bir yaratımın sonucu olarak varlığa gelmediğini haber verir. Bu durumda kaynak olma önceliğini bazan öze, bazan varlığa veren klasik varlık metafiziği aşılmış olmaktadır. Böylece Şeyh Ahmed Ahsâ'î'nin metafiziği, varlık ve özün ta başlangıçtan beri (*ab initio*) eşzamanlı olarak var olduğunu ortaya koyacaktır. Ancak Mollâ Hâdî Sebzevârî de bunu şiddetle reddedecektir. Burada da tasavvuf metafiziği büyük problemlerin merkezinde bulunmaktadır.

10. Abdülkerim Gîlî

Bu çok önemli mistik teosofun hayat hikâyesi ile ilgili bugüne kadar çok az şey biliyoruz. Abdülkerim Gîlî veya Gîlânî adı (Cîlî, Cîlânî bu adın Arapçalaşmış şekilleridir) ailenin kökünün İran'ın Gîlân eyaleti (yukarıda Şemsüddin Lâhîcî'de olduğu gibi) olduğunu göstermektedir. Bu ad, aynı zamanda onun sûfî kâdirî tarikatinin kurucusu Abdülkâdir Gîlî veya Gîlânî'nin (Geylani. Ölümü 560/1164-1165 veya 562/1166-1167) soyundan geldiğini hatırlatmaktadır. Abdülkerim ondan "Şeyhimiz" diye söz etmektedir ki bu da kendisinin bu tarikate mensup olduğunu gösterir gibidir. Bizzat kendisi Yemen'de doğrudan şeyhi Şerefüddin İsmail Cebertî ile birlikte yaşadığını ve Hindistan'a yolculuk ettiğini söylemektedir. 805/1403'de bu dünyayı terketmiş görün-

mektedir. Henüz yayımlanmamış (yayın ve inceleme safhasında) yirmi tane kadar eser bırakmıştır. Eserlerinden birçoğu da kaybolmuş olmalıdır. Büyük eserlerinden biri olan *En Büyük Kanun (el-Namusu'l-Azam)* kırk kitaptan oluşmuş olmalıdır. Ancak günümüze on tane kadarı kalmış görünmektedir (tabii eğer bu eseri bitirebilmişse). Bugüne kadar şöhretini meydana getirmiş olan eserinin adı ise *Kâmil İnsan*'dır *(Kitabu-İnsanü'l-Kâmil)*. Bu eserin 80 sene kadar önce hicri 1304'de Kahire'de yapılmış vasat bir baskısı vardır.

Kâmil İnsan (*anthropos teleios*) bir ayna gibi sadece doğanın güçlerini değil, ilâhî güçleri de yansıtır. Bu ayna (*speculum*) "nazari" teosofinin yeridir. Bu bağlamda haklı olarak Philon'un "cins insan"ı (*anthropos genikos*) zikredilmiştir "*en yüce cins*"(*summus genikos*) olarak göksel insan, "en yüce tür" (*summa species*) olarak bu dünyadaki insan). Gîlî, İbni Arabî'nin teomonizmini (*vahdeti vucud*) savunur. İsimler ve Sıfatların kendisine ait olduğu tek Öz iki görünüş arz eder: İlâhî Varlık (*Hak*) olan Saf Varlık ve yaratılmış varlıklar dünyası (*halk)* olan var olmayanla birlikte bulunan varlık. Saf Öz ancak tecellileri sürecinde sıfatlara bürünür. Bu açıdan Öz ile Sıfatlar arasında bir farklılaşma vardır. Bununla birlikte neticede her ikisi su ile buz gibi tek bir şeydirler. Fenomenal dünya burada tecelli eden dünyadır. Dolayısıyla o kesinlikle bir hayal değildir. Gerçekten vardır, çünkü tecellidir, Mutlak'ın diğer yüzüdür. Bu bakımdan Öz ile Sıfatlar arasında gerçek bir farklılık yoktur. Varlık düşünceye özdeştir. İbni Arabî ile aynı görüşü paylaşarak Gîlî şöyle yazabilir: "Biz, kendileriyle Tanrı'yı tasvir ettiğimiz Sıfatların kendileriyiz (Şiî İmamlar hadîslerinde şöyle derler: "Biz İsimler, Sıfatlarız". Böylece onlar nazari teosofiye İmamcı temelini sağlarlar). Kâmil İnsan, kozmik düşünce, bütün sıfatların kendisinde birleştikleri mikrokozmostur. Mutlak onda kendi kendisinin bilincine varır. İlâhî

tecelliler üçlü bir aşama gösterirler: Birliğin tecellisi (Kâmil İnsan'ın kendileriyle birleştiği İsimlerin tecellisi); Kendiliğin (*İpséité*) tecellisi veya Sıfatların tecellisi; İlâhî Benliğin (*Egoité*) tecellisi veya Zatın, Özün tecellisi. O zaman Kâmil İnsan tam gerçeğine ulaşmış, Mutlak kendine dönmüş olur. Her devirde saf Muhammedi Hakikat'in, Muhammedi Kelâm'm veya ebedi Peygambersi Hakikat'in tecellileri olan Kâmil İnsanlar vardır.

Bu son cümle Şiî peygamberlik kuramından kaynaklanan ve ilk Yahudi-Hıristiyan peygamberlik kuramının ana çizgilerini tekrar eden bir peygamberlik kuramı (Hak Peygamber=*Verus Propheta* teması) tesis eder. Biraz önceki birkaç satır da kendi paylarına yukarıda toplu bakış kısmında XIX. yüzyıl başlarındaki "Sağ Hegelcilik"in "nazari ilâhiyatçıları"nı niçin zikrettiğimizi kavratacaktır. Şüphesiz arada şu fark vardır ki Yuhanna'nın Kelâm'ı Arius'un İsa nazariyesi ile aynı türde tasarlanmıştır. Ayrıca Gîlî'nin kitabının havası bütün irfâncıların yakından bildikleri dramatik bir sembolizme sahiptir. O, Ruh'un bir destanı, "hikâye tarzında anlatılan bir metafizik"tir. Ruh'u temsil eden Yabancı'nm uzun sürgün ve esaretinden sonra Ruh ülkesine nasıl döndüğü ve Hızır'ın "görünmeyen ülkenin insanları"nı yönettiği büyük şehre nasıl girdiğini anlatır. İbni Arabî ile Gîlî arasında derin benzerlikler vardır. Ama bu benzerlikler farklılıkları ortadan kaldırmaz (bu farklılıklar ilâhî tecelliler kuramında gözlenebilir). Araştırmalarımızın bugünkü durumunda bu benzerlikler ve farklılıkları tespit etmek için henüz erkendir.

11. Ni'metullah Velî Kirmânî

Bu isim yedi yüzyıldan bu yana İran'da Şiî tasavvufun tarihinden ayrılamaz. Emîr Nûreddin Ni'metullah, soylarını V. İmam Muhammed el-Bâkir'e (115-733) geri götüren bir

Seyyidler ailesinde 730/1329-1330'da doğmuştur. Yedi yıl kaldığı ve Şeyh Abdullah el-Yâfî'î'nin (768/1366-1367) belli başlı öğrencilerinden biri olduğu Mekke'ye hac ziyaretinde bulunduğunda yirmi dört yaşındaydı. Sırasıyla Semerkant, Herat ve Yezd'de yaşamıştır. Timurlenk'in oğlu Şâhruh'un ihsan ve himayesinden yararlanmış ve sonunda hayatının son yıllarını geçirdiği ve öğrencilerinin akın ettiği İran'ın güney doğusunda yer alan Kirmân yakınlarındaki Mâhân'a yerleşmiştir. Burada yüz yaşını geçmiş olarak 22 Recep 834/5- Nisan 1431'de ölmüştür. Bazı kaynakların ölüm tarihi olarak 820/1417-834/1431 yılları arasını verdikleri de bir gerçektir. Bir tasavvufi şiirler *Dîvân*'ı dışında toplam olarak bin sayfa civarında yüz kadar eser bırakmıştır. Henüz baskı safhasında olduklarından bu eserler üzerine bir sentez taslağı için zorunlu olan yöntemsel bir sınıflandırmayı bile verememekteyiz.

Bu eserler her zaman (bir Kur'an ayeti, İmamlar'dan bir hadîs, İbni Arabi'nin bir pasajı etrafında) mistik teosofide yaygın bir temayı ele alırlar ve tercihen (XII. İmam, Kutsal İmamlar'ı kutsallaştıran ve peygamberliğin bâtınî yönünü ifade eden içten sevgi olarak velâyet gibi) Oniki İmam Şiîliği ile ilgili bir motifi işlerler. "Velâyetin bâtınî yüzü, mutlak Gizlilik (*Absconditum*) olan Özsel Birlik'i içerir. Bilgilerin çokluğu ise ezeli ilk örnekler (héccéités) seviyesidir. Çünkü ezeli-ebedi olarak Tezahür eden, çokluğa bürünür. Ezeli ilk örnekler İlâhî İsimlerin bilgi seviyesindeki formlarıdır. Çünkü İlâhî İsimlerin ve Sıfatların tecellisi, kendilerine mahsus özellikleri bakımından, İsimlerin çoğalmasını gerektirir."

Mahan bugün İran tasavvufunun sayısız hacı tarafından idare edilen bir mabedidir. Ni'metullah, dervişlerin Şâhı olarak yüceltilmektedir. Onun adı "Şâh Ni'metullah Velî"dir. İleride bu sıfatın onun tarikatinde, günümüzde İran'da var olan Şiî tarikatlerinin çoğunluğunun bağlı ol-

duğu Ni'metullah tarikatinde yayılacağını göreceğiz. (Diğer tarikatlerin bağlı olduğu ise Zehebî tarikatidir.)

12. Hurûfiler ve Bektaşiler

Burada hurûfi okuluna, yani "harflerin felsefi ilmi"ni uygulayan insanlara ancak birkaç satırla işaret edebilmekten ötürü üzgünüz. Bu ilmin, kavram ve yöntemleri Yahudi Kabbala'nınkilerin aynı olan bir metafizik cebir olduğunu söyleyebiliriz. Aslında bu felsefi harfler ilmi tâ başlangıçtan itibaren mevcuttur. Gelenek onun İslâm'da ortaya çıkışını VI. İmam Cafer el-Sadık'a bağlamaktadır. Kuşaktan kuşağa mistik teosoflarımızın çoğunluğunda onun izlerine rastlanmaktadır. Ancak hurûfî okulundan veya hurûfî mezhebinden söz edildiğinde kastedilen, kaynağını Timurlenk'in 804/1401-1402'de idam ettirdiği Esterâbâdlı Fazlullah'a borçlu olan özel okuldur. Fazlullah'ın öğretisi varlık derecelerinin tepesine varlığın ve var olanların mahrem, bâtınî temeli olarak Kelâm derecesini yerleştirir. Bu bâtınî yüzün ortaya çıkması için Kelâm'm telaffuz edilmesi ve bunun için de bir "çatışma" gerekir. Fakat bu temel telaffuz olayının kaynağı, şeylerin ve çatışan varlıkların dışında değildir, o içerden, varlıklar ve şeylerin bâtmî yüzünden çıkar.

Kurumlaşmış bir okul olarak hurûfî mezhebi çabucak ortadan kalkmış görünmektedir. O İran'dan bektaşi dervişlerinin temsilcileri ve öğretilerinin savunucuları olacağı Türkiye'ye geçmiştir. Bektaşi tarikatinin kaynağı Hacı Bektaş'tır (738/1337-1338) ve acımasız zulümlere rağmen bu tarikatin eski Türkiye'nin manevi ve kültürel hayatındaki rolü, bu yüzyılın otuzlu yıllarına kadar gerçekten büyük olmuştur. Ancak bu tarikat, öğretilerinin incelenmesini kolaylaştırmayan sıkı bir bâtınîliğe riayet etmiştir. Bu bâtınîlikte Yeni-Platonculuğun güçlü izleri yanında şeyler hakkında temelde

Oniki İmamcı bir anlayışla karşılaşılmaktadır. İnsan fizyonomisinin çizgilerinin sembolik incelenmesiyle hat sanatının en şaşırtıcı ürünleri arasında kurdukları bağlantı özel olarak zikredilmelidir. Burada da sembolik formlar fenomenolojisi için tükenmez bir maden kendini göstermektedir.

13. Câmî

817/1414'de Câm'da doğan ve büyük yolculuklardan (Meşhed ve Mekke'ye iki hac yolculuğu, Bağdat, Şam ve Tebriz'de kalış) 898/1492'de hayatının sona ereceği Herat'a yerleşen Horasanlı bir İranlı olan Mollâ Nurüddin Abdurrahman Câmî'nin eserinin bize takdim ettiği yine sembolik formlardır. "Câmî, İran'ın ortaya koyduğu en dikkate değer dehâlârdan biri idi; çünkü o aynı zamanda büyük bir şair, büyük bir bilgin ve mutasavvıftı" (E. G. Browne). Nakşibendî sûfî tarikatine mensuptu. Şeyhi, bu tarikatin kurucusu olan Hoca Bahaüddin Nakşibend'in (790/1388) öğrencisi ve halefi olmuş olan şeyh Sa'düddin Muhammed Kaşgarî idi.

Câmî'nin eserinin bütünü tasavvuf metafiziğini ilgilendirmektedir. Nesir şeklinde yazılmış büyük kitapları vardır. Bunlar arasında (698/1289 civarında ölmüş olan) ünlü Fahrüddin 'Irâkî'nin Konya'da dinlemiş olduğu Sadrüddin Konyevî'nin (bkz. s. 85) dersleri vesilesiyle kaleme almış olduğu küçük kitabı *Parıltılar (Lema'at)* üzerine yazdığı bir şerh bulunmaktadır. 'Irâkî, şöhret kaygısı olmayan, sadece ebedi güzelliğin aynası olarak insan güzelliği ile ilgilenen tipik bir gezgin dervişti (kalender). Bundan başka Câmî büyük bir mutasavvıflar biyografisi (*Nefahatü'l-Üns=İlâhî Yakınlığın Nefesleri*) kaleme almıştır. Küçük eserler külliyatı (*opera minora*) İbni Arabi ve Sadrüddin Konyevî'ye ilişkin şerhler içerir. Eserlerinin yayınları ve hakkında yapılmış incelemeler olmadığından onunla ilgili bütünsel bir açıklama tas-

lağına girişmek zordur. Şiirsel eseri esas olarak bir "Yediler Bilimi"ni (*Heft Oreng=Yedi Taht* veya *Renk*) içine alır. Onu teşkil eden yedi andan özellikle burada üç mistik destanı, *Yusuf ile Züleyha*, *Mecnun ile Leyla* (İran tasavvuf destanının Tristan ve İsolde'u) ve *Salaman ile Absal*'ı zikretmek gerekir. Bu sonuncu sembolik hikâyenin iki versiyonu vardır: Onlardan biri İbni Sina'nınki ile Nâsırüddin Tûsî'nin bir özetinden bildiğimizdir. Diğer versiyon, hermesçi kaynaklıdır. Câmî'nin uzun bir şiir olarak düzenlediği, İbni Sinacı değil, hermesçi versiyondur.

14. Hüseyin Kâşifî

Hüseyin Vâ'iz Kâşifî (910/1504-1505) zamanının büyük İranlı vaizi ve mutasavvıfı olmuştur. Mistik teosofinin çeşitli sorunları ile ilgili otuza yakın eser bırakmıştır. Ayrıca büyük bir tasavvufi Kur'an tefsiri, peygamberlerin ve İmamların uğradıkları zulümleri, özellikle Kerbela faciasını yorumlayan bir *Şehitler Bahçesi* veya *Şehitlere Ağıt* (*Ravzatü'ş-Şüheda*) vardır. Öte yandan İran dehasının ahlâktan ziyade metafizikte ve tasavvufta mükemmelliğe ulaşmış olmasına karşılık geçen yüzyılda batılı şarkiyatçılar özellikle Hüseyin Kâşifî tarafından yazılmış olan ve aynı türün diğer iki örneğini, yani sırasıyla Nâsırüddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si ve Celâluddin Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'sini izleyen pratik felsefe ansiklopedisi *Ahlâk-ı Muhsinî* ile ilgilenmişlerdir.

Bununla birlikte eğer burada Kâşifî'yi zikrediyorsak, bunu özellikle büyük bir eserinden, *Fütüvvet-name*'sinden dolayı yapıyoruz. O bu eserde Ömer Sühreverdi'nin eseri vesilesiyle işaret ettiğimiz bir temayı, manevi yiğitlik ve dostluk demek olan *fütüvveti* ele alır. İslâm toplumuna has olan bu fenomeni anlamak için geleneğin sahip olduğu verilerin bütününü özetler. *Fütüvvet* düşüncesi, özü itibariyle, Şiîliğin

tasarladığı biçimde peygamberlik misyonu ile Oniki İmamcı karizma arasındaki ilişkiye bağlı bir şey (peygamberliğin bâtınî yüzü olarak *velâyet*) olarak ortaya çıkar. Bu açıdan *fütüvvet*, Hz. Adem'in oğlu ve İmam'ı, "ilk sûfî" olan Şit'le başlamıştır. Şit'in şahsında *fütüvvet* henüz *tarikat*ten, yani mistik yoldan veya tasavvuftan farklılaşmamıştır (burada Şit'in irfâncılardaki rolü, hermesçilerin Agathodaimon'una özdeş kılınması düşünülürse, uzak yankıların varlığı farkedilecektir). İnsanların artık tasavvuf hırkasını taşımaya güçleri yetmediğinde fütüvveti tasavvuftan ayrı bir şey olarak ortaya koyan Hz. İbrahim olmuştur. Hz. İbrahim'in şahsında peygamberlik misyonu artık bir yiğitlik hizmetine dönüşmüştür. Peygamberlik dairesiyle *velâyet* dairesini yeniden birleştiren *fütüvvet*, hikmet-tarihin dönemlerini belirler. Peygamberlik dairesinin başlangıcında Hz. Adem bulunur, kutbu Hz. İbrahim'dir. Bu daireyi kapatan mühür ise Hz. Muhammed'dir. Fütüvvet dairesinin başında bulunan Hz. İbrahim, kutbu I. İmam, mührü Yeniden Diriliş'in İmam'ı, halen gaib olan Beklenen İmam XII. İmam'dır. Fütüvvetin bütün Kitap Ehli olan toplumlarda üyeleri olduğundan Hz. İbrahim, bâtınî evrenselciliği (oecuménisme) İbrahimî geleneğin üç dalını birleştiren bir manevi yiğitliğin babasıdır (*ebu'l-fityan*).

15. Abdülgâni Nâblûsî

1143/1731'de Şam'da ölmüş Suriyeli bir teosof ve mutasavvıf olan Abdülgâni Nâblûsî (yani Samariye'de Nâbluslu) İbni Arabi çizgisinde üretken bir yazar olmuştur (büyük ebatta iki koca ciltten oluşan mükemmel bir *Fûsûs* şerhi bırakmıştır). Eseri en çeşitli temaları ele alan yüzden az sayıda olmayan başlık içerir (İbnü'l-Ferid'in tasavvufi Ode'ları üzerine şerhi ünlüdür). Aynı zamanda iki tarikate, mevlevî ve

nakşibendî tarikatlarine mensuptu. İbni Arabi'nin öğrencisi olarak başarılı bir şekilde yapılması için iyi bir felsefi formasyon gerektiren teomonizm (*vahdeti vücud*) meselesini ele almak zorunda kalmıştır.

Nâblûsî bu konuda şu açıklamayı vermektedir: Bu aşkın birlik, zorunlu olmayan varlığın (*halk*, yaratım) Zorunlu Varlık'tan (*Hak*, ilâhî Varlık) kesinlikle bağımsız olmadığı ve O'nun varlığının dışında olamayacağı anlamına gelmektedir. Evet, onlar birbirlerinden ayrıdırlar, ancak her ikisinin kendisiyle var olduğu varlık, tektir. Çünkü Zorunlu Varlık'm varlığı özünün aynıdır. Oysa bir başlangıcı olan, varlığa gelen varlık, Zorunlu Varlık'ın özünün aynı olan bu varlıkla var olur. Ancak nasıl ki Zorunlu Varlık, başlangıcı olan varlığın özünün aynı değilse, aynı şekilde bu başlangıcı olan varlığın varlığı Zorunlu Varlık'm özünün aynı değildir. Bir ve aynı olan "var olmak", Zorunlu Varlık'a özü gereği aittir, zorunlu olmayan varlığa ise Zorunlu Varlık'la aittir. Birincide o koşulsuz, tektir; ikincide ise koşulludur. Gerek Nâblûsî'nin eserlerinin tam bir baskısı, gerekse onun hakkında bütünsel bir inceleme temenniye şayandır.

Aynı dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ragıp Paşa'nın (1176/1763) eserine işaret edelim: "1756'dan 1763'e kadar sadrâzamlık yapmış ve güzel bir kütüphanenin sahibi olan Ragıp Paşa, İslâm kültürünün belli başlı problemleri üzerine ilginç görüşler içeren bir eser bırakmıştır" (L. Massignon).

16. Nûr Ali Şâh ve XVIII. Yüzyılın Sonunda Tasavvufun Yenilenmesi

Daha önce başka bir yerde eksiksiz Şiîliği savunan bâtmîlere şer'i ve zâhirî dinle yetinen dindaşlarına karşı sıkı bir gizlilik disiplini uygulama görevini yükleme konusunda-

ki çelişik duruma işaret etmiştik. Bu disiplin herhangi bir sûfî tarikatin dışında uygulandığında belki daha da etkilidir, çünkü burada her türlü dış işaret de ortadan kalkar. Ayrıca adında (Safiyüddin Erdebilî) sûfî kaynağının izlerini taşıyan safevî hanedanının başlangıcından itibaren öyle bir politik bulaşma ve bu bulaşma ile birlikte de tasavvuf zihniyetinde ve âdetlerinde öyle bir gevşeme ortaya çıktı ki bunun sonucunda tasavvuf ve sûfî kelimeleri artık şüpheli hale geldiler ve bu tarihten itibaren onların yerine *irfân* (mistik teosofi) ve *'urefa* (mistik teosoflar) kelimeleri tercih edildi. Böylece iç hayatında bir sûfî olan büyük filozof Mollâ Sadrâ tüm bir gevşek ahlâklı ve cahil sûfî grubuna karşı bir kitap yazmak zorunda kaldı. Bundan başka daha önce işaret ettiğimiz durumu da göz önüne almak gerekir: Bir Şiî mutasavvıfı herhangi bir kurumlaşmış sûfî tarikate katılmak zorunda kalmaksızın Aziz İmamlar'ın eksiksiz öğretisini takip etmesi ve benimsemesi olayının kendisiyle zaten tasavvuf yoluna girmiş olduğu duygusuna sahiptir. Bu bakımdan bireyden bireye, dudaktan kulağa aktarılan tarikatler olabilir. Bunlar ne maddi bir iz, ne belge bırakmışlardır. Kısaca bu bölümde zikredeceğimiz kişiler sayesinde tüm bir felsefi ve manevi hayat varlığını sürdürürken, öte yandan safevî dönemi sonunda İran tasavvufu kurumlaşmış bütün tarikatlerin zayıflaması ve çözülmesi ile kendini gösteren bir gerileme içine girmişti. Bu dönemde artık sadece Meşhed'de nûrbahşî tarikatine mensup birkaç sûfî ile Şirâz'da zehebî tarikatine ait bazıları ortada kalmıştı

İşte bu ortamda Hindistanlı bir *ni'metullahî* sûfîsi veya dervişi olan Ma'sum Ali deniz yönünden Fars (İran'da bir eyalet) kıyılarına yaklaşır ve 1190/1776-1193/1779 arası bir tarihte ailesi ile Şirâz'a yerleşir. O İran'da *ni'metullahî* tarikatini yenilemek üzere hocası şeyh Şâh Ali Rıza Dikkanî tarafından Hindistan'dan görevli olarak gönderilmiştir. Bu

ni'metullahî tarikati şüphesiz adını Ni'metullah Velî'den (bkz. s. 101) alır, ancak Ma'ruf Kerhî (200/815-816) yoluyla köklerini Şiîler'in VIII. İmam'ma, İmam Ali Rıza'ya (203/ 818) geri götürebilir. Ma'sum Ali-Şâh manevi yenileme görevini başarıyla yerine getirir. Burada karşımıza yeniden İran tasavvufu tarihinde önemli bir sima çıkmaktadır: Nûr Ali-Şâh.

İsfahan'da 1170/1756-1757 veya 1172/1759'da doğmuş olan Nûr Ali-Şâh, Feyz Ali-Şâh'm (Mîrzâ Abdül-Hüseyin) oğluydu. Feyz Ali-Şâh'm kendisi ise orta çölün kuzey doğusunda bir vaha olan Tebesli İmam Cuma Mollâ Muhammed-Ali'dir. Ma'sum Ali'nin gelişinin yaratmış olduğu yenilemenin yankıları İsfahan'a kadar ulaşır ve baba-oğul birlikte Şirâz'a gitmeye karar verirler. Orada Ma'sum Ali-Şâh'm tarikatine intisap ederek birbirlerinin manevi kardeşi olurlar. Onlarla ilgili anlatılanlardan yakışıklılığı ile meşhur olan Nûr Ali-Şâh'ın kişiliğinin büyüleyici olduğu anlaşılmaktadır. Maalesef öğrencilerin şevk ve sadakatini sofu dindarların ve zâhir ehlinin ateşli kinleri dengelemiştir. Nûr Ali-Şâh 1212/1797-1798'de kırk yaşları cıvarında ölür ve Musul'a gömülür. Onun Revnak Ali-Şâh'm kızkardeşi olup manevi ve şiirsel yeteneklere sahip ve kendisi de Hayyâtî mahlası ile bir Şiir *Dîvânı* kaleme almış olan bir hanımla evlenmiş olduğunu da zikredelim.

Nûr Ali-Şâh'm eseri on kadar kitabı içerir. Bunlar arasında yeni baskısında küçük ebatta bin iki yüz sayfa tutan *Mistik Buluşma Cenneti (Cennetü'l-Visal)* adlı büyük Farsça rapsodisi özel olarak sivrilmektedir. Bu anıtsal eserde tasavvuf teosofisi ve tecrübi mistisizminin büyük temaları bir araya toplanmış ve tamamen yazara (veya yazarlara) özgü bir tarzda ele alınmıştır. Eser (cennetin "sekiz kapısı"mn sembolleri olan) sekiz kitaptan oluşacaktı. Ancak eksik kalmıştır. Nûr Ali-Şâh daha üçüncü kitabı bitiremeden ölmüştür.

Kayın biraderi ve halefi olan Revnak Ali-Şâh (ölümü 1225/1810 veya 1230/1814-1815) eseri devam ettirmiş, üçüncü kitabı tamamlamış ve dördüncü ve beşinci kitapları kaleme almıştır. Nizam Ali-Şâh Kirmânî de (1242/1826-1827) kendi payına altıncı ve yedinci kitapları yazmıştır. Tarikatın bazı üyeleri çok üretken yazarlar olmuşlardır. Muzaffer Ali-Şâh diğerleri yanında (1215/1800-1801, Kirmanşâh'ta) içinde İbni Arabi'nin ve irfânla en fazla yüklü Şiî hadîslerinin öğretilerinin birbirleriyle birleştikleri *Denizlerin Kavuştuğu Yer* (*Mecme'ü'l-Bihar*) adlı bir kitap, *Felsefe Taşı* (*Kibriti'l-Ehmer*), *Mistik Sırlar Denizi* (*Bahr'ül-Esrar*) vb. adlı kitaplar yazmıştır. O Kirman'da bir halk ayaklanmasında (1206/ 1791-1792) tasavvuf şehidi olarak hayatını kaybeden Müştak Ali-Şâh'm öğrencisi olmuştur.

XIX. yüzyılın ilk yarısında Şirâz'da yerleşmiş bulunan bir derviş de Sayyâf mahlası ile adı Nûr Ali-Şâh'ınkini hatırlatan büyük bir rapsodi yazmıştır: *Kenzü'l-Esrar ve Cennetü'l-Visal* (*Mistik Sırlar Hazinesi ve Mistik Buluşma Cenneti*). Eser devasadır: Yeni yapılmış olan baskısında üç bin sayfa civarında. On iki kitapta tüm mistik irfân sahasını kapsar. Nazım şeklinde yazılmış şerhe giriş için ana motif ödevi gören, ekseriya İmamlar'm birinden nakledilen sözlerdir.

1270/1853-1854 yılında Şirâz'da doğmuş, 1344/1925-1926'da ölmüş olan bir diğer Ma'sum Ali-Şâh, diğer eserleri yanında büyük bir Farsça genel tasavvuf ansiklopedisi (yakınlarda yapılan baskısı üç cilt olan *Tera'iku'l-Hekaik=Hakikatin Yolları*) bırakmıştır.

Burada 1251/1835-1836'da İsfahan'da doğmuş Safi Ali-Şâh'ı da zikretmeliyiz. O sayısız öğrenciler tarafından çevrilmiş olarak 1316/1898-1899'da öleceği Tahran'a yerleşmeden önce Hindistan'da kalmıştır. Zamanın İran toplumu üzerine etkisi büyük olmuştur. Diğer eserleri yanında nazım olarak Kur'an'ın dev bir mistik tefsirini (1318/1950

baskısında tek yüze basılmış sekiz yüz otuz altı yaprak) bırakmıştır. Safi Ali-Şâh'ın tarikati günümüzde de çok canlıdır. Bundan başka Horasan'da Gunâbâdlı Sultan Ali-Şâh'ı da (1327/1909) zikredelim. Onun halefi de etkisi ve eseri büyük olan oğlu Nûr Ali-Şâh II (1337/1918-1919) olmuştur. Gunâbâd bugün hâlâ İran toplumunun tüm saflarına nüfuz etmiş olan geniş bir tasavvuf ağının karargâhı durumundadır. Birçok diğer *ni'metullahi* şeyhlerini de burada anmamız gerekir. Günümüzde Tahran'daki Ni'metullah hangâhının kutbu, olağanüstü faal olan Dr. Cevad Nûrbahşi'dir. Onun yönetimi altında hangâh yeniden yapılmış ve bir sûfî üniversitesi boyutlarında genişletilmiştir (yazma eserler kütüphanesi, hat müzesi vb.). Dr. Nûrbahşi eski metinlerin yayınlarını çoğaltmaktadır ve son seneler zarfında İran genelinde elli civarında yeni hangâhlar kurmuştur. Sûfî şeyh otoritesine psikanalizin sınırlarının tamamen farkında olan nöropsikolog doktorun uzmanlığını katmıştır.

17. Zehebîler

Yukarıda söylediğimiz gibi Kübreviyye sûfî tarikatı Seyyid Ali Hemedânî'nin ölümünden sonra iki dala ayrılmıştır. Öğrencisi Hâce İshak Hutellânî, halefi olarak Seyyid Muhammed Nûrbahş'ı (795/1390-869/1464) tayin etmişti. Ancak maalesef Mîr Şihâbüddin Abdullah Berzişâbâdî onu tanımayı reddetmiştir. O günden sonra iki kol, Nûrbahşîler ve Zehebîler kolu ortaya çıktı. Bu sonuncular manevi cedlerinin Ma'ruf Kerhî (200/815-816) kanalı ile (Ni'metullahiler gibi) VIII. İmam Ali Rıza'ya (203/818) çıktığı konusunda ısrar ederler. Oniki İmam Şiîci ateşlilikleri tasavvuf metafiziği eserlerinde açıkca görülmektedir.

Onlar arasında özellikle zehebî şeyhi Necibüddin Rıza'yı anmak gerekir. Tebriz doğumlu olup İsfahan'a yerleş-

miş ve orada Şâh Süleyman'ın (1666-1694) hükümdarlığı esnasında 1080/1670'de ölmüştür. İki önemli eseri yayımlanmıştır: *Hidayet Işığı (Nûru'l-Hidayet)* ve *XII. İmam Mesnevisi (Se'bû'l-Mesani)*. İki zehebî yayın merkezi özellikle canlı olmuştur: Şirâz ve Tebriz. Şirâz'da daha çok onur ifade eden "Bâbâ-yi Şirâzî" veya bir mahlas olan "Râz-ı Şirâzî" adıyla bilinen ve ölümünden sonra yerine oğlu Mecdü'l-Eşraf'ın (1264/1848-1330/1912) geçtiği Şeyh Ağa Mîrzâ Ebul-Kâsım'm eserleri yayımlanmıştır. Ebu'l-Kâsım'a ayrıca mistik teosofinin iki önemli kitabını borçluyuz. Bunlardan biri I. İmama atfedilen ünlü bir irfâncı vaazın şerhidir (*Hutbetü'l-Beyan*). *Mârifet Nûrlarının Yolu (Menahic Envarü'l- Ma'rifet)* adını taşıyan diğeri VI. İmam Caferü'l-Sadık'a izafe edilen bir kitabın şerhidir: (*Misbahü'l-Şeriat=Şeriat'ın Lambası*). Tebriz'de bunun öğrencilerinden birinin, Mîrzâ Abdülkerim Râyizüddîn Şirâzî'nin veya tarikatteki adıyla "Acube Ârif Ali-Şâh"m (1299/1882) eserlerinin, bu arada diğerleri yanında Mahmud Şebisterî'nin (bkz. s. 97) *Gülşen-i Râz*'ına ilişkin değerli bir incelemesinin yayımına başlanmıştır. Ârif Ali Şâh kırk bir civarında kitabı içeren yazma halinde hatırı sayılır bir külliyat bırakmıştır. Şemsüddin Pervizî onları yayımlamayı üstlenmiştir.

Bu birkaç sayfa belki tasavvuf ve onun metafiziği hakkında bir fikir verecektir. Şüphesiz o gerçekleştirilmesi gereken büyük çabalar hakkında da fikir vermiş olacaktır. Bir sonraki bölümün de iletmek istediği izlenim budur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞİÎ DÜŞÜNCESİ

1. Nâsırüddin Tûsî ve Şiî "Kelâm"ı

Bir Şiî Kelâm'ı vardır. Kelâm'la kastedilen Yunan filozoflarından tevarüs edilen diyalektiğin imkânlarını Kur'an'ın ve Hadîs'in takdim ettiği dinsel kavramların hizmetine koşan çıkarsamacı açıklama yöntemidir. Sırf Kelâmcı (mütekellim) tip olarak zâhirci bir ilâhiyatçıyı temsil eder. Fakat bir aynı dinsel tema Kelâm'm zâhirci bakış açısından incelenebildiği gibi tasavvuf metafiziğinin bundan önceki kısımda ünlü örneklerini bize verdiği mistik teosofinin bütün imkânlarıyla da ele alınabilir. Bir aynı düşünür hem Kelâmcının hem de kavramlar üzerinde düşünmekle yetinemeyen filozof ve mistik teosofun yeteneklerini şahsında toplayabilir. Şiîlikte en sık rastlanan durum da budur. Bu durumun bir ilk nedenini Kutsal İmamların öğretiminin kendisinde bulabiliriz. Nâsırüddin Tûsî de bu durumun en iyi örneğidir.

Zamanın kültürünün izin verdiği biçimde evrensel dehaya sahip (bibliyografyası seksen eser başlığı içermektedir) bir insan olan Hoca (Hace) Nâsır (en sık zikredilen adıyla

Üstad Nâsır) 11 Cemaziyülevvel 597/18 Şubat 1201'de Horasan'da Tûs şehrinde doğmuş ve 18 Zilhicce 672/26 Ocak 1274'de Bağdat'ta ölmüştür. Gençlik yılları maceralı geçmiştir. Kuhistan'da İsmailî hükümdarların hizmetinde bulunmuştur - ki bu olay müstahkem Alamut kalesindeki kalışını ve ileride kendisinden söz edeceğimiz İsmailî bir eserin kaleme alınışını açıklar. Moğollar Alamut kalesini ellerine geçirdiklerinde (654/1256) durumu güçleşmiş, ancak bu durumdan usta bir şekilde kurtulmuş, hatta Hulâgû Han'ın danışmanı, onun nezdinde İmamiye Şiîlerinin şefaatçisi olmuş ve Bağdat'ın Moğollar tarafından alınması sırasında (656/1258) bu sonuncuları birçok zulümden kurtarmaya muvaffak olmuştur. Daha sonra Moğol hükümdarını Azerbaycan'da Meraga şehrindeki büyük rasathaneyi inşa etmeye ikna eden de o olmuştur.

Hoca (Hâce) Nâsır bir matematikçi ve astronomdu (Euklides'in *Elementler*'ini, Batlamyus'un *el-Mecisti*'sini şerh etmiş, geometrik ve fizyolojik optik konularıyla ilgili bir eser yazmıştır). Felsefede İbni Sina'nın *İşârât*'ı üzerine dört yüzyıl sonra Abdürrezzak Lâhîcî'nin İbni Sinacılığın meydana getirmiş olduğu en mükemmel eser olarak gördüğü şerh biçiminde bir inceleme kaleme almıştır. Hoca Nâsır, Şehristânî'ye cevaben yazmış olduğu özel bir eserde de yaptığı gibi bu eserde de İbni Sina'yı Fahrüddin Râzî'ye karşı savunur. Eğer çok erkenden ortadan kalkmış olan Latin İbni Sinacılığı'ndan farklı olarak İran İbni Sinacılığı'nın günümüze kadar devam ettiği söylenebilirse, Nâsırüddin Tûsî onun bir yaratıcısı olmuştur.

Şiî Kelâm'ında ana eserleri *Tecridü'l-Akaid* (*İnanç Unsurlarının Ortaya Konulması*), *Kava'idü'l-Akaid* (*İnanç Unsurlarının Temelleri*), Fûsûl'dur (Farsça yazılmış "*Fasıllar*"). Bu kitaplarda Şiî düşüncesinin büyük temaları (İmamet, XII. İmam vb.) sistemleştirilmiştir. İlk iki kitap yüzyıllar boyun-

ca yetmiş inceleme ve şerhin konusunu oluşturmuştur ve bunların bir an önce envanterinin çıkarılması, tahlilinin yapılması, tarihlerinin yazılması gerekir. Hoca Nâsır'ın eseri ve manevi fizyonomisinin zirve noktasını pratik felsefeden (*Ahlâk-ı Nâsıri* adlı eser) çok *Evsafü'l-Eşraf* (*Şerefli Ruhların Nitelikleri*) adlı küçük risalede sergilenmiş olan Şiî olduğu kadar derin mistik tasavvufu oluşturmaktadır. Şiîliğin İran dinsel bilincininin özlemlerini özetlemesi, felsefenin Darü'l İslâm'ın geri kalan bölgelerinde son nefesini vermesine karşılık İran okullarında canlı bir şekilde varlığını sürdürmesi olgularını göz önüne alırsak, Hoca Nâsır'ın Şiî düşüncesinin önde gelen temsilcisi olmasını anlarız.

Hoca Nâsır'ın öğrencileri ve en yakın insanları arasında Kemalüddin Meysem Behrânî'yi zikretmek uygundur. Bir rivayete göre Behrânî'nin felsefede Nâsır'ın öğrencisi olmasına karşılık Nâsır da fıkıhta onun öğrencisi olmuştur. Öte yandan Behrânî, Allâme Hillî'nin hocalarından biri olmuştur (biraz aşağıya bakınız). Ona birçoğu Şiî İmamlarının İmamet problemleri ile ilgili on beş civarında eser borçluyuz (bu eserlerin daha yazmaları bile tam olarak tespit edilememiştir). Behrânî özellikle Birinci İmam'ın sözleri, vaazları ve mektuplarının bir derlemesi olan (yirmi ciltten fazla tutan) *Nehcü'l-Belagat* (*Belagatın Işıklı Yolu*) adlı eser üzerine çift şerhiyle ünlüdür. O Kelâm, felsefe ve tasavvufu (irfân) bir araya getiren Şiî düşünürlerinden biri olmuştur. Haydar Amulî onu peygamberlerin mirasçısı olan ve zâhirî bilgiyle yetinemeyen gerçek filozoflar arasına koymaktadır:

"Onlar arasında *Nehcü'l-Belagat* üzerine büyük ve küçük iki şerhinde kaynaklarını ve hırkalarını Birinci İmam'a çıkaran vahdet-i vücudçu irfâncıların yöntemlerini bilginlerin ve felsefe uzmanlarının yöntemlerine tercih eden mükemmel şeyh Meysem el-Behrânî'yi zikredebiliriz. Aynı şekilde o, Birinci İmam'ın sözlerine ilişkin bir derleme olan *Centriloqium*

adlı eser üzerine yaptığı şerhte, üzerinde hiçbir şüphenin olmadığı hakikatin, sûfî diye adlandırılan Allah dostları arasındaki vahdet-i vücud yolu olduğunu savunmaktadır."

Hoca Nâsır'ın en ünlü öğrencisi şüphesiz 648/1250-1251'de Hille'de doğmuş ve 726/1326'da aynı yerde ölmüş olan Allâme Hillî'dir (tam adı, Cemalüddin Ebu Mansur Hasan İbni Yusuf İbni Mutahhar el-Hillî). Onun diğer hocaları arasında Kâtibî (Debiran), Kazvînî (bkz. s. 45) ve Meysem Behrânî vardır. Hillî, Meysem Behrânî ve Hoca Nâsır gibi Moğol zulmünü görmüş ve Nâsır'ın oynadığına benzer bir rol oynamıştır. Şiî tarihçilerin tanıklıklarına göre Olcaytu'nun farklı dinî mezheplerin liderlerini davet ettiği toplantılarda Hillî'nin rolü belirleyici olmuştur. Cevaplarının mükemmelliği sonucunda Şiîlik o dönemde İran'ın resmî dini olarak kabul edilmiş ve yer altından çıkabilmiştir. Allâme Hillî üretken bir yazar olmuştur (Yazdığı kitapların sayısı birkaç yüzü bulmaktadır. Eserlerinden bir kısmı yayımlanmıştır. Diğerleri ise henüz yazmalarının aranması safhasındadır).

Daha önce de hatırlatıldığı gibi Hillî'nin Şiî İmamet kavramı üzerine eserlerinden biri (*Minhacü'l-Keramet*) İbni Teymiye tarafından yapılan şiddetli bir Sünnî saldırının konusunu teşkil etmiştir (bkz. s. 55). Bazı fıkıh eserleri dışında Hillî ilkeleri daha sonra usûlilerle (*usûliyyûn*) ahbarileri (*haberiyyûn*) birbirleriyle kavgaya sürükleyecek bir Hadîs ilminin sistemleştirmesini gerçekleştirmiştir (bkz. s. 158). Kelâm'da en eski İmamiye Kelâmcılarından biri (350/961'e doğru ölmüş olan Ebu İshak İbrahim Nevbehtî) tarafından yazılmış en erken eserlerden biri üzerine bir şerh yazmıştır (*Envarü'l-Melekut*). Aynı şekilde Hoca Nâsır'ın yukarıda zikredilen iki eserini (*Tecrid* ve *Kavâ'id*) şerh etmiş ve bu şerhler daha sonra araştırmacı kuşaklar tarafından yeniden ve yeniden okunmuş, incelenmiş ve şerh edilmiştir. Hocası Meysem Beh-

rânî'nin *Nehcü'l-Belagat* üzerine yaptığı geniş şerhin bir özetini vermiştir. Aynı zamanda bir Kelâmcı ve filozof özelliklerini sergileyerek İbni Sina'nın *İşârât*'ı ve *Şifâ*'sı üzerine incelemeler; Sühreverdi'nin *Telvihat*'ının güçlükleri üzerine bir çözüm denemesi (*Hillü'l-Müşkilat*); Eş'ariciler ve Sofistleri karşılaştıran bir eser (*Tenasüb*), iki ansiklopedik kitap, yani felsefi bilimlerdeki *Gizli Sırlar* (*el-Asarü'l-Hafiyye*) -Bu eserin yazar elinden çıkma yazması Necef'tedir- ve felsefe ve Kelâm üzerine *Tam Bir Öğretim* (*Ta'lim Tamm*) vb. kaleme almıştır. Hocası Nâsırüddin Tûsî'nin Sühreverdi'den ilham alarak yaptığı gibi Hillî de "Bir'den ancak Bir çıkabilir" (*Ex Uno non fit nisi Unum*) ilkesinden şüphe eder. Mollâ Sadrâ'nın kuramını haber veren bir tözler içi (intrasubstantiel) hareketi kabul eder.

Kısaca eseri, bütünsel bir monografiden önce gelmesi gereken ayrıntılı incelemeler yapılmasını hâlâ beklemekteyse de Hillî'nin verdiği örnek ve kitaplarının felsefenin Şiîlik'te kendini "evinde hissetmesi" ve şeriat bilginlerinin saldırılarına karşı felsefeyi koruması bakımından belirleyici bir rol oynamış olduğunu şimdiden söyleyebiliriz.

Allâme Hillî'den çıkan silsile uzundur ve Şiî nomenklaturasının şerefli "şehid"ler, yani Kutsal İmamlar'ın davasının gerçek şahidi olarak ölen kişiler diye adlandırdığı üç insanın şahsında Şiî Kelâm'ıyla Sünnî Kelâm'ının trajik çatışmasına bizi götürür. Bu şehitlerden ilki (*Şehid-i Evvel=protomartyr*) 751/1350'de on yedi yaşındayken Allâme Hillî'nin oğlu Fahrü'l-Muhakkik'in'in öğrencisi olmuş olan şeyh Şemsüddin Muhammed'dir. Şemsüddin Muhammed yirmiye yakın eser bırakmış ve 786/1384'de Şam'da idam edilmiştir. İkinci şehid (*Şehid-i Sâni*), Allâme Hillî'nin öğrencilerinin (altıncı kuşaktan) öğrencisi olmuş olan şeyh Zeynüddin İbni Ali'dir. O da çok sayıda eser bırakmış (seksen civarında eser adı) ve 966/1558-1559'da İstanbul'da Sul-

tan Selim'in (?) emri üzerine idam edilmiştir. Üçü arasında en tanınmışı, ailesi IV. İmam Zeynel-Abidin'e kadar geri giden Gâzî Nûrullah Şuşterî'dir. Bir filozof ve Kelâmcı, matematikçi ve şair olan Şuşterî, en ünlüsü Farsça yazılmış *Mecalisü'l-Müminin* (*Müminlerin Meclisleri*) adlı büyük kitap olan yetmiş civarında eser bırakmıştır. Bu kitapta on iki bölümde her türden (filozof, Kelâmcı, sûfî vb.) büyük Şiîler hakkında kısa notlar verilmektedir. Şuşterî, Hint-Moğol hükümdarı Şâh Ekber'in cömert reformu döneminde (1556-1605) meydana gelen Hindistan ve İran arasındaki gidiş gelişlere katılmıştır ve bir süre Lahor'da kalmıştır.

Sünnî bir Eş'arici, Fazlullah İbni Rûzbihân İsfahânî, Allâme Hillî'nin eserlerinden birine (*Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk=Hakikatin Yolu ve Doğruluğun Keşfi* adını taşıyan esere) karşı şiddetli bir saldırıda bulunmuştu. Fazlullah'ın eserinin adı *İbtâlü'l Bâtıl*'dı (*Yanlışın İbtali*). Nûrullah *İhkâkü'l Hak* (*Doğrunun Hakkının Tesisi*) adlı (büyük boy beş yüz sayfalık) kocaman bir cevapla buna karşılık vermiştir. Bu kitap Sünnî ileri gelenlerce ihbar edilmiş, Şâh Ekber'in halefi olan Cihangir (1605-1628) yazarı mahkeme önüne çıkartmıştır. Mahkemeden 1019/1610-1611'de Gâzî Nûrullah'ın şiddetli bir ölüme mahkûm edilmesi kararı çıkartılmıştır. Böylece o üçüncü şehid (*Şehid-i suvvum*) olmuştur. *İhkâkü'l Hak* adlı eser hukuki bir kısım yanında geniş ve zengin felsefi bir bölümü içermektedir. İbni Teymiye ve Fazlullah İbni Rûzbihân'ın Allâme Hillî'ye saldırıları, Nûrullah Şuşterî'nin müdahelesi ve trajik sonu göz önünde tutulursa, bütün bunların derinlemesine bir bütünsel incelemeyi hak ettiği anlaşılacaktır. Bu inceleme olmadıkça İslâm felsefesinin bu önemli bölümüne ancak böylece işaret edilebilir.

Burada İbni Yûnus Nebetî 'Amilî'yi de (877/1472-1473) zikredeceğiz. 'Amilî, şöhreti esas olarak biri İmamet üzerine olan (*Kitab Siratü'l-Müstakim=Doğru Yol Kitabı*), diğeri *Nefs*

Ve Ruh Hakkında Söylenen Şeylere Açılan Kapı adını taşıyan iki büyük eserden ileri gelen Şiî bir filozoftur. Bu ikinci, Meclisî'nin Şiî hadîsleri üzerine olan büyük ansiklopedisinde, yani *Biharü'l Envar*'da kaynakları arasında zikrettiği eserdir. 'Amilî mantık, Kelâm, İmamet, ilâhî İsimler üzerine başka eserler de yazmıştır.

Nihayet bir Kelâmcı olduğu için değil, araştırmaların halihazırdaki durumunda Nâsırüddin Tûsî ile henüz iyi belirlenmemiş olarak kalan ilişkilerinden ötürü burada zikredeceğimiz çok orijinal bir filozof, Efzalüddin Kâşânî vardır. Tûsî bazı rivayetlere göre belki de Kâşânî'nin dayısı idi. Doğum ve ölüm tarihleri tam olarak bilinmemekle birlikte hayatı XIII. yüzyılın ilk üçte ikilik döneminde yer almaktadır. Hulâgû Han zamanında yaşamış ve söylendiğine göre Moğolların yanında Hoca Nâsır'ın oynadığı aynı hayırlı rolü oynamıştır. Gerçekten o yaşadığı Kâşân şehrini tahripten kurtarmaya muvaffak olmuştur.

Efzalüddin'in Tûsî'nin yakın tanıdıkları arasında olduğunu Tûsî'nin ona övgü olarak yazdığı iki beyit göstermektedir. Bundan başka *te'vil*, yani Kur'an ayetleri ve hadîslere Efzalüddin tarafından uygulanan sembolik yorumun bazı İsmailî yakınlıklar gösterdiği tespit edilmiştir. Bu olgu, kendi bâtınîliğine Efzalüddin'in bir öğrencisinden aldığı bir şey olarak işaret eden Hoca Nâsır'ın bazı ifadeleriyle gayet iyi uyuşmaktadır. Filozof ve (Baba Efzal takma adıyla) şair Efzalüddin tümüyle Farsça yazılmış bir eser bırakmıştır. Bu eseri on iki civarında kitaptan oluşmaktadır. Burada sadece mükemmel bir felsefi antropoloji sergilemesi olan *Medaricü'l-Kemal*'i (*Mükemmellik Dereceleri*); filozofumuzun insanın kendi hakkındaki bilgisini ele aldıktan sonra şeylerin kaynağı ve sonunu "gökteki bir başlangıç ve bitiş" olarak incelediği belki en orijinal eseri olan *Câvidân-Nâme*'yi (*Ebedi Olanın Kitabı*) zikredeceğiz. Efzalüddin'in (Aristoteles'e

izafe edilen sahte eser olan) *Liber de Pomo*'yu[1] (*Elma Kitabı*) ve Arapça bir versiyonu da bulunan Hermesçi *Yenbu'el-Hayat*"ı (*Hayat Pınarı*) (Bu kitabın Latince çevirisi *De castigatione animae* [*Ruhun Cezalandırılması Üzerine*] adıyla yayımlanmıştır) Farsça'ya çevirdiğine işaret edelim. Bu son kitabın bazı paralel pasajlarına *Corpus Hermeticum*'un (*Hermesçi Metinler*) Yunanca metninde rastlanabilmiştir. (İdris'le, Hanoh'la özdeşleştirilmiş olan) Hermes'e gösterilen bu ilgi İşrâk Şeyhî Sühreverdi ile bir yakınlığı haber vermektedir.

Büyük kitabı *Câmîü'l-Esrar* boyunca teşebbüs ettiği filozofların eleştirel tarihinde Haydar Amulî açık olarak, Efzalüddin'i felsefe ve resmî zâhir ilimlerini derinleştirdikten sonra "Tanrı dostları"nın yoluna dönmüş olan kişiler arasında sayar: "Efzalüddin, en büyüklerinden biri olmuştur" der.

2. İsmailîler

İsmailîliğin kaynakları ve İsmailî metafiziğin ana motifleri hakkında daha önce ana hatlarıyla bilgi verdik. Birkaç satırla büyük olayları hatırlatalım: Fatimî halifesi el-Mustansır Billah öldüğünde (487/1094) yerine kimin geçeceği meselesi İsmailî toplulukta parçalanmaya yol açtı. Birinci olarak İmam el-Musta'li'nin meşruiyetini kabul edenler vardı. Bunlar günümüze kadar eski Fatimî davasını devam ettireceklerdir. Ancak son İmam unvanına sahip halife el-

1 *Liber de Pomo* veya *Kitabût'Tüffahe* (*Elma Kitabı*): Bu gerçekte Aristoteles'e ait olmadığı halde geç antik ve Ortaçağ'da Aristoteles'e izafe edilen yeni-platoncu özellikli sahte eserlerden biridir. Bu kitapta Aristoteles Platon'un Sokrates'in ölümünden önceki son anlarını ve öğrencileriyle konuşmalarını anlatan *Phaidon*'da Sokrates'in oynadığı role benzer bir rol oynamaktadır. Ölüme yaklaştığı sırada öğrencilerine varlık ve ruhun ölümsüzlüğü konusundaki görüşlerini açıklamaktadır. Kitabın *Elma Kitabı* olarak adlandırılmasının nedeni, Aristoteles'in bu konuşma boyunca elinde bir elma tutması ve hayat kudretine sahip olmaya devam ettikçe elmanın kokusunu muhafaza etmesi, sonunda eli kuvvetsiz kalınca elmanın yere düşmesidir (bkz. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara 1960, ss. 20-21).

Emîr'in öldürülmesinden (524/1130) bu yana Oniki İmamcı Şiîler gibi pratikte İmam'ın gaybubeti dönemi içinde bulunmaktadırlar. Onlar Yemen'e çekildiler. XVI. yüzyılda genel karargâhları Hindistan'a taşındı ve burada *Buhralar* olarak tanındılar. İkinci olarak, İmam Nizâr'ın meşruiyetine sadık kalanlar vardı. Nizâr'ın sadık müritleri tarafından mucizevi bir şekilde hayatı kurtarılan torunu İran'da müstahkem Alamut kalesinde güven altına alındı. Yine burada 8 Ağustos 1164'de İmam Hasan *'ala zikrihi'selam -adının anılmasına selam olsun-* (her zaman ona bu şekilde işaret edilir) Büyük Diriliş'i ilan etti. Bu olay İsmailîliği saf bir irfân (*gnose*), saf bir kişisel diriliş dini haline getirmekteydi. Bu ilanın anlamına gelince, burada en doğrusu şu sözü tekrar etmektir: *Resurrectio non est factum historicum, sed mysterium liturgicum* (*Diriliş tarihsel bir olay değildir, litürjik bır sırdır*). Aradan henüz bir yüzyıl geçmemiştir ki (1256) müstahkem Alamut kalesi ve İran'daki diğer İsmailî karargâhlar Moğollar tarafından tahrip edilir. Son İmam Rükneddin Şâh katledilir, ancak onun oğlu ve sülalesi, tasavvuf kılığı altında önce Güney Kafkasya'da, sonra (Hemedan ve İsfahan arasındaki) Ancudan'da varlıklarını devam ettirirler. Günümüze, Kerim Ağa Han IV'e kadar varlığını devam ettiren işte Alamut'ta yeni biçim kazanmış olan bu İsmailî İmamlar soyudur. Bu kol, esas olarak İran merkezlerinde, Orta Asya'nın yüksek yaylalarında, müritlerinin *Hocalar* olarak bilindikleri Hindistan'da kök salmıştır.

Bu şema olmaksızın felsefe tarihi içinde İsmailîliğin yerini anlamak imkânsızdır. Alamut literatürü, kütüphanesinin tahribi sırasında yok edilmiştir. O zamandan bu yana şartlar uygunsuz olduğundan üretim çok zayıf kalmıştır. Buna karşılık *Buhralar* kolu tüm koleksiyonları muhafaza etmiştir. Filozof için trajedi şudur ki daha liberal olan *Hocalar* İsmailîliği tanıtmak üzere metinler yayımlamaya hazırdırlar. An-

cak ne yazık ki bütün yazmalar *Buhralar*'ın elindedir. Bunlar ise öyle sıkı bir gizlilik disiplinine riayet etmektedirler ki merhum W. İvanof tarafından sayımı yapılmış 760 civarında eserden (bu sayıya Dürzü metinler de dahildir) bugüne kadar sadece yirmi, otuz tanesi erişilebilir durumdadır.

Fatimîlerin ortadan kalkışından bu yana *Musta'lî* kolunun önce yeni-yemenli diye adlandırılan dönemde bazı üretken yazarları olmuştur. Burada başlıca işleri İsmailî metafizik ve imamet nazariyesine ilişkin hacimli sistematik geniş özetler ortaya koymak olan Yemenli bazı büyük *davetçi*lerin (dâ'î) adlarını zikretmekle yetinmek zorundayız. Bunlar ikinci davetçi İbrahim ibn el-Hüseyin el-Hâmidî (557/1162); üçüncü davetçi Hatim İbni İbrahim; beşinci davetçi Ali İbni Muhammed ibnü'l-Velîd (612/1215) (bu sonuncuya diğerleri yanında el yazması bin iki yüz sayfa tutan ve şu anda baskı ve inceleme safhasında olan hacimli bir eseri, Gazali'nin İsmailî karşıtı büyük polemik eserine [*el-Mustazhirî*] bir cevap teşkil eden eseri borçluyuz); sekizinci davetçi Hüseyin İbni Ali (657/1268) diğerleri yanında İsmailî metafizik ve öte dünya kuramı üzerine bir özet (*compendium*) bırakmıştır (eser basılmıştır). On dokuzuncu davetçi İdris İmadüddin (872/1468) tarihçi ve filozof olarak önemli bir eser bırakmıştır (özellikle inceleme ve baskı safhasında olan *Zehrü'l-Meani*). Bütün bunlar bizi Hindistan dönemine kadar götürmektedir ve bu dönemle ilgili olarak Hasan İbni Nuh el-Hindi'nin el-Berûşî'nin (939/1533) yedi büyük ciltlik devasa sistematik geniş özetini zikredeceğiz. Bu eserin özeti bilinmektedir. Onun kendisinin bir yazmasına ulaşacağımız gün İsmailî tarih ve metafiziğin tüm esasını görmek imkânına kavuşacağız. Bu dönemde *Musta'lî* kolu iki alt kola, *Dâvudçu* ve *Süleymancı* kollara ayrılır. Burada yine onlarca eserin adını biliyoruz. Ancak onlar bugüne kadar araştırmacılar için sadece adlardan ibarettirler.

Tümü Farsça kaleme alınmış *nizârî* literatüründen, yani yeni biçim almış Alamut İsmailîliğinden çok şükür zamanımıza Nâsırüddin Tûsî'nin iki eseri muhafaza edilmiştir. Bu eserlerin İsmailî çevrelere yakınlığından yukarıda söz ettik (en önemlisi *Ravzatü't-Teslim* adını taşıyan bu iki eserin Tûsî'ye ait olduğundan şüphe etmemizi gerektiren hiçbir neden yoktur). İsmailîlik, Alamut kalesinin yıkılmasından sonra İran'da tasavvuf kılığı (*hırka*) altında varlığını sürdürmüştür ve bu dönemden itibaren tasavvuf literatürünün kendisinde her zaman bir karışıklık vardır. Mahmud Şebiştârî'nin (bkz. s. 97) büyük şiiri, İsmailî izleri açığa vurur ve *Gülşen-i Râz*'ın kısmi bir İsmailî şerhi vardır (bu eser basılmıştır). Alamut geleneğine ait *nizârî* literatürü de çoğunlukla manzum tarzda kaleme alınmış eserler halinde varlığını sürdürmüştür. 720/1320'ye doğru ölen Kûhistânî, İsmailî öğretileri ifade etmek için tasavvuf terminolojisinden yararlanan ilk kişi görünmektedir. (Şâh Kalender takma adıyla) Ancudan'da oturmuş ve gömülmüş olan İmam Celâlüddin Mustansır Billah II (880/1480) bir *Civanmertliğe Teşvik (Pendiyat-ı Civanmerdi)* kaleme almıştır. Bu civanmertlik kavramının Şiîlik ve tasavvuf için anlamını daha önce belirtmiştik. (856/1452'de yazan) Seyyid Sühreb Velî Bedehşânî ve (XV. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan) Ebu İshak Kuhistânî'nin her biri İsmailî felsefe hakkında güzel bir takdim yapmışlardır. Üretken bir yazar olup (960/1553'den sonra ölmüş olan) Heratlı Hayırhah (*Benevolens*) Ebu İshak Kuhistânî'nin *Yedi Bölüm*'ünün bir genişletilmesi olan ve Nâsırüddin Tûsî'nin *Ravzatü't-Teslim*'i ile birlikte Alamut geleneğine ait İsmailî felsefe hakkında bize en tam bir bilgiyi veren *Kelâm-ı Pir*'in esas sorumlusudur. (1056/1645'de yazan) Hâkî Horasânî ve oğlu Rekkâmî Dîzbâdî'den uzun felsefi şiirler kalmıştır. Gulâm Ali Ahmednigar (1110/1690) ise bize manzum bir eser, *Lema'atü't-Tahi-*

rin'i (*Çok Temizlerin Pırıltıları*) bırakmıştır. Bu, bin yüz sayfadan az olmayıp felsefi ana fikirleri şiir şeklinde ifade eden biraz karışık bir eserdir. 1850'de doğup henüz gençliğinin baharında 1884'de ölen Pir Şihâbüddin Şâh Hüseynî (Ağa Han II'nin oğludur) hiç olmazsa İsmailî irfânın mükemmel özetlerini teşkil eden birçok eser bırakmıştır.

Aynı döneme ait Oniki İmamcı Şiî yazarlarının görünüşe göre bildikleri biricik eserler olan Alamut İsmailîliğinin başlıca eserleri bunlardır. Belki bu eserler yeni-yemenli davetçilerin devasa eserleri karşısında aynı ağırlığa sahip değildir. Filozofun gözünde trajedinin ne olduğuna yukarıda işaret ettik. Bu trajedinin sonucu miladi X. ve XI. yüzyıllarda İslâm'da metafizik düşüncenin cesurluğunun öncüsü olan İsmailîliğin yüzyıllardan beri pratikte sessizliğe bürünmesi olmuştur. Onun bugün aynı zamanda hem orijinal hem geleneksel sesini duyurması gerekir. Genç İsmailîler bu kaygıya sahip gibi görünmektedirler.

3. İşrâkî Akım

Eski Pers bilgelerinin teosofilerini canlandırmak üzere Şeyhü'l-İşrâk Sühreverdi'nin (587/1191) *Hikmetü'l-İşrâk* adlı kitabında gerçekleştirdiği temel reformdan çıkan işrâkî akım, İran İşrâkîlerinin ("İran Platoncuları"nın) akımı, İbni Arabi'nin Şiî metafiziğiyle bütünleştirilmesi sonucu daha sonraki yüzyıllarda İran İslâm felsefesine özel çehresini vermeye katkıda bulunacaktır. Bundan ötürü burada hepsi Şiîliğe bağımlı olmasalar da eserleriyle bu akımın oluşmasına katkıda bulunmuş olan düşünürleri bir araya topladık. Onların eserleri meyvelerini Şiî düşüncesinde vermiştir ve onların katkılarını yerinde göstermek uygun olacaktır.

Bu "İran Platoncuları" silsilesinin başında Şemsüddin Şehrezûrî (VII/XIII. yüzyıl) gelmektedir. Kendisinden önce

gelenlerin malzemelerini toplayarak tüm bir eserini (*Nüzhetü'l-Ervah*) filozofların hayat hikâyelerine ayırmasına karşılık bu filozofun kendisinin hayatı hakkında hiçbir şey bilmememiz paradoksaldır. Ona özellikle kendi zamanına kadar İslâm dünyasında yaratılmış tüm felsefe hakkında dev bir sistematik geniş özeti borçluyuz. Bu eserin adı *İlâhî Ağaç ve Teosofik Sırlar Kitabı*'dır ve onun çok daha önceden incelenmiş ve yayımlanmış olması gerekirdi (680/1282'de bitirilmiştir. Müstensihin bir notu yazarın 687/1288'de hâlâ hayatta olduğunu düşünmemize imkân vermektedir). Bundan başka ona Sühreverdi'nin iki büyük eserinin, yani *Telvihât* ve *Hikmetü'l-İşrâk*'ın iki geniş şerhini borçluyuz. Başka şerhçilerin eserlerinde bu şerhlere ait sayısız sayfayı aktarılmış görmekteyiz. Şehrezûrî yürekten bir İşrâkîdir. O kendi zamanı için Sühreverdi'nin daha önceden "Kitabın Koruyucusu" (*Kayyim bi'l-Kitâb*) olarak adlandırdığı kişi olduğu duygusuna sahiptir. "Hikmetü'l-İşrâk Kitabının Koruyucusu" adının Şiîliğin zâhirî ve bâtınî bütünlüğünde "Kitabın (Kur'an'ın) Koruyucusu" olarak İmamları adlandırmasıyla bir benzerliği olduğuna işaret edelim (çünkü bu adlandırma muhtemelen bir raslantı değildir).

(683/1284'de ölmüş olan) İbni Kemmûne de (Sa'd İbni Mansûr) dönemin büyük bir filozofudur. Bir Yahudi olan veya dedesi (Hibetullah, Nathanael) tarafından Yahudi soyundan gelen İbni Kemmûne'nin eserlerinde gözlemlenen bazı işaretler Şiî yazarlarına onu bir Oniki İmamcı filozof olarak görme imkânını vermiştir. Sühreverdi'nin *Taht ve Arş ile İlgili Açıklamalar Kitabı* adlı güç eserinin üç bölümü (mantık, fizik, metafizik) üzerine çok orijinal ve en ciddi şerhlerden birini (667-1268'de tamamlanmıştır) yazmıştır. Bundan başka aralarında üç büyük din, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın incelenmesi konusunda *Tartışmaların Açıklığa Kavuşturulması* (*Tenkihü'l-Ebhâs*) adlı kitabının da

bulunduğu bir düzine kadar eser bırakmıştır. Bu eser Bağdat'ta Sünnî çevrelerde epeyi gürültü koparmıştır. Anlaşıldığına göre bu eserde o İbrahimî evrenselcilikten (oecuménisme) esinlenmekteydi.

Şirâz'da 634/1237'de doğan, Tebriz'de 710/1311'de ölen Kutbüddin Şirâzî (Mahmud İbni Mes'ûd) belki dönemin filozofları arasında en ünlü simadır. Matematikçi, astronom, filozof ve sûfî olan Kutbüddin'in ünlü hocaları olmuştur: Nâsırüddin Tûsî, Sadrüddin Konyevî, Kâtibî Kazvînî. O aralarında Farsça bir felsefe ansiklopedisinin de bulunduğu on beş civarında eser kaleme almıştır. *Tacın İncisi (Dürretü't-Tâc)* adım taşıyan bu ansiklopedi Şehrezürî'nin Arapça felsefe ansiklopedisinin benzeridir ve (Tahran'da 1320/1942 yılında yayımlanmış olan) iki kısımdan meydana gelmektedir: Birinci kısım, bilgi konusuna giriş, mantık, ilk felsefe, fizik, metafizik ve rasyonel ilâhîyatı, ikinci kısım ise Euklides'in geometrisi, astronomi, aritmetik ve müziği kapsamaktadır. Kutbüddin Şirâzî Sühreverdi'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ı üzerine günümüze kadar bir el kitabı olarak kalmış olan ve Sühreverdi'nin çok öz olan metninin anlaşılması için vazgeçilmez olan bir şerh yapmıştır.

Şirâz yakınlarında Devvân'da 830/1426-1427'de doğmuş ve aynı yerde 907/1501-1502'de ölmüş olan Celâlüddin Devvânî Kelâm, felsefe, ilâhîyyat ve tasavvufla ilgili çeşitli problemleri ele alan çok üretken bir yazar olmuştur. Şirâz'da eğitim görmüş ve hemen hemen her yere, İran'a, Hindistan'a, Irak'a yolculuklar yapmış, gördüğü bir rüya sonucu Şiîliğe girmiştir. Burada esas olarak felsefeyle ilgilenen herkesin okumuş olmasından dolayı sayısız el yazması bulunan, Sühreverdi'nin *Nûr Heykelleri* (*Mabetleri*) üzerine şerhinden söz edeceğiz. Bu şerhin o kadar çok el yazmasının bulunmasının bir nedeni de Gıyâsüddin Mansûr Şirâzî'nin (949/1542. Bkz. s. 134) bir karşı-şerhine yol açmış olması-

dır. Ayrıca bu iki filozofun üzerinde çatıştıkları tek nokta da bu değildir.

Yeri gelmişken (birçok öğrencisi olmuş olan) Celâlüddin Devvânî'nin öğrencilerinden birini, 904/1498-1499 veya 911/1505-1506'da ölmüş olan ve Şiî yazarlarının çoğunluğunca haklı olarak bir Şiî olduğu kabul edilen Emîr Hüseyin Meybudî'yi (Meybud, Şirâz yakınında bir kasabadır) zikredelim. Meybudî on civarında eser bırakmıştır. Bunlar arasında biri Esirüddin Ebherî'nin *Kitâbü'l Hidâyet*'i (bkz. s. 41), diğeri giriş bölümünün kendisine tasavvuf metafiziğinin büyük temalarını ele alıp genişletme imkânını verdiği Birinci İmam'ın *Dîvân*'ı üzerine iki incelemesi mevcuttur.

Az bilinen iki kişiyi de burada zikretmeliyiz. Vedûd Tebrîzî 930/1524'de Sühreverdi'nin (Anadolu Selçuklu emîri) *İmadüddin'e İthaf Edilen Levhâlâr Kitabı* adlı eserine sistemli bir şerh yazar. Vedûd Tebrîzî'nin kendisinden daha da az bilinen bir çağdaşı Necmüddin Mahmud Tebrîzî *Hikmetü'l-Işrâk* üzerine şerhler yazar. Nihayet Sühreverdi belli sayıdaki küçük eserlerini (*opera minora*) Farsça yazmışsa da, onun büyük eserleri Arapça yazılmıştı. 1008/1600'de Muhammed Şerif İbni Herevî adında biri sadece *Hikmetü'l-İşrâk*'ın girişi ve ikinci kısmını teşkil eden beş kitabı değil, aynı zamanda Kutbüddin Şirâzî'nin şerhini de Farsça işler. Çevirmenin ortaya koyduğu Hindistan'la ilgili şeyler üzerine bilgisi, onun bu girişimini yukarıda sözünü ettiğimiz Şâh Ekber'in teşebbüs ettiği dinî reformun esinlendirdiği cömert ilgilere bağlamamızı mümkün kılmaktadır. Gerçekten İşrâk felsefesi, Şâh Ekber'in tasarladığı "cihanşümul (oecumenique) din" projesi üzerine büyük etkide bulunmuştur.

XVII. yüzyıl sonu-XVIII. yüzyıl başlarında cemaati ile birlikte Hindistan'a göç etmiş olan Şirâz'daki büyük Zerdüşt rahibi Azer Keyvân'm hikâyesi de bu aynı felsefi ve dinî fi-

kirler kaynaşması ile ilgilidir. Bu dönemde yazılmış Farsça büyük bir eser, *Debistân-ı Mezâhib (Dinî Bilimler Okulu)*, içinden *Desâtir-Nâme (Eski İran Peygamberlerinin Kutsal Kitabı)* gibi bir kitabın çıktığı zamanın zerdüştçü ortamında hüküm süren durum hakkında bize bilgi veren tek kaynaktır. Bu kitap, kendisinde ilk Zerdüştçülükle ilgili belge arayan tarihçi veya filozofu sadece hayal kırıklığına uğratabilir. Buna karşılık o en yüksek ölçüde felsefeyi ilgilendirmektedir. Çünkü açık izlerini taşıdığı İşrâkî felsefenin yayılmasına tanıklık etmektedir. Azer Keyvân'ın grubu içinde Sühreverdi'nin ateşli hayranları ve çevirmenleri, özellikle 1048/1638'de yaşayan ve bulunmamış çevirileri dışında *Dört Bahçeli Şehir (Şâristan-ı Cehâr-ı Çemen)* adlı Farsça büyük bir eser bırakmış olan Ferzâne Behrâm vardı. Aynı gruptan çıkmış olan bir başka Farsça kitap *Ayin-i Huşeng (Huşeng'in Dini*; Huşeng eski İran peygamberlerindendir) adını taşır. Parsîler bu kitaplarla onları yayımlayacak ölçüde ilgilenmişlerdir. Onlar *Desâtir*'i yarı parsî bir kitap olarak görürler ve bu konuda onlarınkinden daha iyi hüküm veremeyiz. O halde burada insanı heyecanlandıracak tarzda Sühreverdi'nin projesine cevap veren ve XVII. yüzyıl Hindistanı'nda onun felsefesinin etkisine tanıklık eden (şu anda henüz inceleme halinde bulunan) zerdüştçü bir literatürle karşı karşıya bulunmaktayız.

Şüphesiz işrâkî akımın gücü İşrâk Şeyhi'nin şu veya bu kitabını açık bir şekilde şerh etmiş olanlarla sınırlı değildir. Aşağıda Mollâ Sadrâ Şirâzî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* üzerine olağanüstü şerhlerinden oluşan büyük bir cilt yazdığım belirteceğiz. Ancak İşrâk'ın etkisi burada zikredilecek birçok İranlı düşünür üzerinde artarak devam edecektir. Abdürrezzak Kâşânî gibi bir İbni Arabi şerhçisi *Fûsûs* üzerine şerhinde İşrâkîlerin hermesçi yakınlıklarına dikkat etmiştir. İşrâkî akımla İbni Arabî kaynaklı akımın Şiî teosofisinin büyük te-

malarıyla birleşmesi İran-İslâm felsefesine belirleyici formunu verecektir. Daha İbni Cumhûr'da bu birleşme olup bitmiş bir olaydır (bkz. s. 134).

4. Şiîlik ve Simya: Celdekî

Böylece kurulacak "nazari" teosofiye, (öznenin kendisinde şeylerin ve olayların gerçekleştiği ayna olduğunun bilincine vardığı teosofiye) esas katkısı olarak "peygamberlik nazariyesi"ni içeren ve zirvesini simyada bulan bir Doğa teosofisi tekabül eder. Büyük simyacı Aytemur Celdekî'nin gösterdiği bu bağdır. Câbir İbni Hayyân'ı İsmailî irfâna bağlayan bu bağa, Celdekî'nin simyasım Oniki İmamcı Şiîliği peygamberlik teosofisine bağlayan bağ tekabül eder. Celdekî bir yandan uygulamalı simyanın usullerini tasvir ederken öte yandan manevi bir ilim olarak simya hakkında çok canlı bir bilince sahipti. Hem uygulamalı hem sembolik olan simya, hem ilk maddede (*materia prima*), hem de insanın derin varlığında gerçekleşir. Simya kavramı ile Şiî İmamet nazariyesi arasında ve bu sonuncu aracılığıyla da simya ile kozmik bir kurtuluş talebi seviyesine yükseltilmiş manevi civanmertlik hizmeti arasında özsel bir bağ vardır. O halde burada simya günümüz kimyasının tarihinin bir tarih-öncesi değildir.

Aytemur Celdekî (doğru okunuşu budur, Cildekî değildir) Horasan'da Meşhed'in on sekiz kilometre kadar kuzeyinde bir kasaba olan Celdekli bir İranlıdır. Şam'da ve daha sonra 750/1349-1350 ve 762/1360-1361 yılları arasında hayata gözlerini yumduğu Kahire'de yaşamıştır. Simya ile ilgili bugüne kadar pek incelenmemiş olan on beş civarında eser bırakmıştır. Burada ancak onun *Denge İlminin Sırları İle İlgili Burhan Kitabı*'nı (*Kitâbü'l -Burhân fi Esrâr İlmü'l-Mizân*) zikredebiliriz. Bu, dört büyük ciltte dört kısımdan meydana gelen Arapça devasa bir eserdir.

İlk okuyuşta, Birinci İmam'a izafe edilen en irfancı hutbelerin, bunlar arasında daha önce zikredilen *Beyan Hutbesi*'nin bu eserde oynadığı rol bizi şaşırtır. İkinci kısmın beşinci bölümünde Celdekî şunları söyler: "Simya ancak felsefe (hikmet) hakkında yüksek bilgiye sahip olanlar ve peygamberlerin mesajını tasdik edenlerde sağlamdır. Çünkü bu mesaj, şeriatın zâhirî emirleri yanında üstün felsefi bilgeliğin bazı sırlarını içine alır. Bundan dolayı Birinci İmam simyanın "peygamberliğin kardeşi" olduğunu söylemiştir. "Çünkü simya bilgisi peygamberlerin sahip oldukları bilgiler arasındadır". "Peygamberliğin kardeşi" derken İmam zımni olarak onun hikmeti (felsefeyi, teosofik bilgeliği) ifade etmenin bir tarzı olduğunu söylemek istemiştir. İmdi hikmetin peygamberliğin kardeşi olduğuna şüphe yoktur. Böylece bu aynı bölüm, açıklaması fütüvvet ağacının üstünden ve peygamberlik nurlarının yuvasından konuşan kişiden istenmesi gereken bir birleşmenin bildirilmesi ile sona ermektedir. Bu satırlar bir sonraki bölüme geçiş ödevi görmektedir. Bu bölümde ise Tyanalı (Kemerhisarlı) Apollonius'un inisyatik bir roman havasına sahip bir eseriyle, *Yedi Heykel Kitabı*'yla karşılaşmaktayız (Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün *Annuaire*'ine, dinî bilimler bölümüne, 1972-1973 dersleri üzerine rapora bakınız).

Aşağıda biri Mîr Fendereskî'ye, diğeri Bîdâbâdî'ye ait simyayla ilgili iki küçük eserden daha söz edeceğiz. Aynı şekilde Şeyh Ahmet Ahsâ'î'de ve onun okulunda "dirilen beden"in doğurduğu problemler simya uygulamalarının birbirini takip eden safhalarına başvurularak ele alınmıştır.

5. İbni Arabi'nin Şiî Metafiziğiyle Bütünleştirilmesi

Şiî düşünürlerin İbni Arabi'nin eserinde kendilerine uygun şeyleri bulmuş olmaları yukarıda temel değere sahip

olarak işaret edilen olaylardan biridir. Doğal olarak o İbni Arabi'nin Endülüs'te aldığı ilk eğitimin ne olduğunu sorgulamaya yönelmektedir. Öte yandan en büyük Üstad'ın (Doctor maximus=*el-Şeyhü'l-Ekber*) şahsına ve eserine karşı bu saygı her Şiî düşünür için öğretiyle ilgili kesin önemi haiz bazı noktaların reddedilmesini kesinlikle dışlamamaktaydı. Bunun bir örneğini Haydar Amulî'de göreceğiz.

Tarih sırasına uygun olarak önce Türkistan'da Hocand menşeli ve sonunda gelip İsfahan'a yerleşmiş olan aynı Şiî ailesine mensup iki veya üç kişilik bir grubu zikredeceğiz. Sadrüddin Ebu Hamid Muhammed Türkî İsfahânî (VII-VIII/XIII-XIV. yüzyıl. Kesin tarihler bilinmiyor) Haydar Amulî'nin salt kuramsal bir felsefeyle yetinememiş düşünürler arasında övgüyle sözünü ettiği kişilerden biridir: "O da biliminden ve felsefesinden tasavvuf bilimine ve insanlarına dönmüştür ve bu konuyla ilgili birçok kitap ve risale kaleme almıştır. Bunlar arasında mutlak varlık üzerine bir kitap vardır". Haydar Amulî bu noktada filozofumuzun bu eserinden uzun bir sayfa nakletmektedir. Sadrüddin gerçekten metafiziği ele alan birçok eser bırakmıştır. Bu eserler arasında en önemlisi *Tevhidle İlgili Temel Tezler* adını taşır.

Torunu Sâ'inüddin Ali Türkî İsfahânî (830/1426-1427 ve 836/1432-1433 tarihleri arasında ölmüştür) anlaşılması son derece güç bu eserin *Mutlak Varlıkla İlgili Temel Tezlerin Geliştirilmesi* (*Temhidü'l-Kava'id fi'l-Vucudü'el-Mutlak*) adını taşıyan ve Şiîlik metafiziğinin incelenmesi ile ilgili olarak en büyük öneme haiz olan bir şerhini yapmıştır. Sâ'inüddin gerek Farsça, gerek Arapça son derece kişisel nitelikte birçok eser bırakmıştır: Bunlar İbni Arabi'nin *Füsûsü'l-Hikem*'inin bir şerhi, bir *Derinleştirmeler Kitabı*, Kur'an'ın "Ayın Yarılması"yla ilgili ayeti (54/1) üzerine bir incelemedir (bu ayetin bâtınî anlamı Sâ'inüddin'e içinde döneminin belli başlı bütün okullarının yer aldığı orijinal bir dinî ti-

poloji sunma imkânını verir). Ayrıca ona Muhammed Şebisterî, İbn'ül-Ferid'in bir kasidesi vb. üzerine incelemeler borçluyuz. (Kırk civarındaki Farsça eserlerinin baskısı Tahran'da devam etmektedir.)

Kuzeni Efzalüddin Muhammed Sadr Türkî İsfahânî'nin, Şehristânî'nin dinler ve felsefi okullar üzerine büyük eserinin (*Kitabü'l Milel ve'l-Nihel*) Farsça çevirisi ile kendini gösterdiğini söyleyelim. Çalışma 843/1439-1440'da İsfahan'da bitirilmiş ve aynı eser üzerine bir inceleme ile tamamlanmıştır. Bu girişim İran-İslâm felsefesi tarihinde şüphesiz bir çağ açmıştır. Ancak ne yazık ki Timur'un oğlu Şâhruh'un emriyle 850/1447'de yazarının idam edilmesine mal olmuştur. Öte yandan bu kötü fiil Şâhruh'a bir mutluluk getirmemiştir. Çünkü o da bu olaydan seksen gün sonra ölmüştür.

Bir diğer eser, (Irak'ta Burs menşeli) Recep Bursî'nin eseri VIII/XIV. yüzyılın ikinci yarısında (kesin tarihler bilinmemektedir) yer alır. Bu eser de Şiî felsefesinin bu dönemi için birinci derecede önem taşır. Yazmış olduğu sekiz civarında eserleri arasında *Meşarikü'l Envar* (*Nûrların Doğuları*), İmamlara atfedilen en karakteristik irfancı vaazları bir araya toplayan, Şiî teosofisine mükemmel bir giriştir. Bu eser Sebzevâr menşeli olup Meşhed'e yerleşmiş bir bilginin, el-Hasan el-Hâtib el-Kâri'nin gayretleriyle devasa bir genişletmenin, büyük boy birkaç bin sayfalık Farsça bir şerhin konusu olmuştur. Yazar Şâh Süleyman Safevi'nin (1666-1699) emriyle çalışmasını 1090/1680'de tamamlamıştır. Eser özellikle muhammedi Kelâm, "varlık kitabının bütün kelimeleri"ni içinde bulunduran ezeli-ebedi peygamberlik hakikati temasını ele alır. Bu Kelâm, Tanrı'yı gösteren bir ayna, iki boyutlu biricik Nûr'dur. Bu iki boyut, peygamberlik görevi olan zâhirî boyutla, *Velâyet*, İmam'da gerçekleşmiş ilâhî tercih olan bâtmî boyuttur.

Bununla birlikte yöntemli işlenişinde göz önüne alınan

bütünleşme olayı ile ilgili olarak ilk planda gelen ve belirleyici öneme sahip olan eser, Seyyid Haydar Amulî'nin külliyatıdır. Amulî'nin hayat hikâyesini ve külliyatının bir kısmını ancak yakınlarda yeniden tesis edebildik. Bu külliyat Arapça ve Farsça otuz civarında başlıktan ibaret olmakla birlikte ezici bir etkide bulunmuştur. Sadece Amulî'nin İbni Arabi'nin *Fûsûs*'u üzerine şerhinin girişi (*Metinler Metni=Nassü'l-Nusûs*) tam bir cilt tutan dikkate değer öğretisel bir sistematik geniş özet oluşturmaktadır. (Hazar Denizi'nin güneyinde) Taberistan eyaletinin başkenti olan Amul'da 720/1320'de doğmuş olan ve çok eski bir Şiî ailesinden gelen Seyyid Haydar parlak bir gençlik geçirir. Otuz yaşındayken derin bir manevi buhran geçirir. Bütün dünyevi tutkularını terk eder ve Irak'ta Şiîlerin kutsal yerlerine yerleşmeye gider. Bilinen en son eseri 787/1385 tarihlidir.

Nasıl Sühreverdi eski İranlıların teosofisini İslâm felsefesiyle yeniden birleştirmek istemişse Haydar Amulî de Şiîlikle tasavvuf metafiziğini birleştirmeye çalışmıştır. Onun tevhid öğretisi İbni Arabî'nin vahdet-i vücud öğretisine dayanır. Buna göre ilâhî birliği tasdik eden ("Bu" Tanrı'dan başka Tanrı yoktur) zâhirî bir teolojik *tevhid* vardır. Bu, peygamberlerin insanları kendisine davet ettiği tevhiddir. Bunun yanında varlığın birliğini tasdik eden ("Var olan" sadece Tanrı'dır) bâtınî bir ontolojik *tevhid* vardır. Bu ise Tanrı dostlarının insanları kendisine davet ettikleri tevhiddir. İmamların *hadîslerinin* kullanılmasından peygamberlik kuramı ve İmamet kuramının tüm durumu, peygamberlik görevi (risalet), peygamberlik durumu (nübüvvet) ve peygamberliğin bâtını, İmamlara has karizma olan velâyet arasındaki git gide artan içsellik çıkar. Artık kapanmış olan bir peygamberlik halkası vardır. Onu velâyet veya manevi inisiyasyon halkası takip eder. Peygamberliğin mührü, son peygamber Muhammed olmuştur. Velâyetin müh-

rü, Birinci İmam'ın (mutlak velâyet mührü) ve Onikinci İmam'ın (Muhammad-sonrası velâyet mührü) ikili şahsında Muhammedî İmamlıktır. İbni Arabi'ye gösterdiği bütün saygıya rağmen Haydar Amulî'nin İsa'yı mutlak veya evrensel velâyetin mührü olarak kabul etmesinden dolayı ona şiddetli ve yöntemsel eleştiri yönelttiği nokta burasıdır. (Şiî velâyet [Farsça *dûstî*] kavramının tanrısal dostuluğun karizması anlamına geldiğini tekrar edelim. O tasavvufta yaygın olan ve genellikle yanlış olarak "azizlik" diye çevrilen velâyet kavramının tam olarak aynı değildir.) Bir peygamberin evrensel velâyetin mührü olması çelişiktir. Söz konusu olan, yukarıda girişteki özette işaret ettiğimiz gibi, bir tarih felsefesinden fazla bir şey, Şiîliğin tüm hikmet-tarihi, bundan böyle hakim olacak ve karşılaştırma noktasını Batı'da Joachim de Flore'un ve Joachim'cilerin hikmet-tarihinde bulacak olan kutsal tarihin (*hierohistoire*) bir dönemlere ayrılmasıdır.

İbni Ebi Cumhûr (804/1401-1402) ve büyük kitabı (*Kitabü'l-Mucli*) ile Sühreverdi'nin İşrâk teosofisi, İbni Arabî'nin teosofisi ve Şiî geleneği arasındaki mükemmel dayanışma artık sağlamlaşmıştır. Tıpkı Haydar Amulî gibi İbni Ebi Cumhûr açık olarak Onikinci İmam'ı halen gaib olan, ancak ortaya çıkması beklenen İmam'ı, *Yuhanna İncili*'nde varlığı haber verilen Paraclet'e özdeş kılar. Böylece Şiî teosofisi Paraclet'çi ve Yuhanna'cı bir görünüm kazanır. Biraz önce Batı felsefesinde Joachim'ciliğe atıfta bulunmamızın nedeni budur.

6. Sadrüddin Deştekî ve Şirâz Okulu

İsfahanlı Türkî ailesi örneğinde olduğu gibi burada da filozoflardan oluşan bir aile hanedanıyla karşılaşıyoruz. Baba Sadrüddin Muhammed Deştekî Şirâzî (kendisi de bir Sadrüddin Muhammed Şirâzî olan Mollâ Sadrâ ile karıştırılma-

ması gereken Emîr Sadrüddin veya Büyük Sadrüddin), IX/XV. yüzyılın en büyük imamcı düşünürlerinden biri olmuştur. 824/1424 -1425'de doğmuş, 903/1497'de Türkmenler tarafından öldürülmüş ve Şirâz'da gömülmüştür. Celâlüddin Devvânî'nin güçlü bir şekilde tecrübe ettiği büyük bir tartışma yeteneğine sahipti (bkz. s. 126). On civarında eser bırakmıştır. Bu eserler içinde Nâsırüddin Tûsî'nin *Tecrîd*'ini ve şerhlerini konu alan iki inceleme grubu vardır. Mollâ Sadrâ büyük eseri *Esfâr*'da (bkz. s. 143) onun düşüncede olan varlık, "zihnî varlık"la (*vucûd zihnî*) ilgili tezlerini zikreder ve tartışır.

Bazı hayat hikâyesi yazarlarının biraz tumturaklı "Onbirinci Akıl" lakabını (bu lakap başkalarına da verilmiştir) verdikleri oğlu Giyâsüddin Mansûr Şirâzî (ölümü 940/1533 veya 949/1542) hem Arapça hem Farsça otuz civarında, belli başlıları Kelâm, felsefe, tasavvufla, ancak aynı zamanda astronomi ve tıpla ilgili felsefi ve teolojik bir külliyat bırakmıştır. Giyâsüddin hemen hemen bütün hayatını, safevî hükümdarı Şâh Tahmasp'ın (1524-1576) kendisi için kurduğu Mansüriye medresesinin bulunduğu Şirâz'da öğretim yaparak geçirir. Gençliğinde aldığı öğretim o zamanlar Şirâz'da hüküm süren zihnî ve felsefi faaliyet hakkında en iyi fikri vermektedir. Babası Sadrüddin, oğlunun ateşli bir şekilde katıldığı tartışma toplantıları düzenlemekteydi. En ünlü muhatapları çoğu zaman kötü muamele görmüş olan filozof Devvânî ile İmamiyye hukukçusu (Muhakkik Karkî lakaplı olup 940/1533'de ölmüş olan) Ali İbni Abdül-Ali Karkî idi. Çok sayıda kitabında, örneğin Nâsırüddin Tûsî'nin *Tecrîd*'i ile ilgili kitaplarında kaydedilmiş olan, bu toplantıların sonuçlarıdır. Ancak en önemli kitabı, Devvânî'ninkine cevap olarak yazdığı Suhreverdî'nin *Nûr Heykelleri* (*Mabetleri*) üzerine şerhidir. Bu eser sadece polemiğinin önemi bakımından değil, aynı zamanda dönemin fel-

sefesi üzerinde İşrâk'ın etkisine ve yazarın tasavvufa olan eğilimine tanıklık etmesi bakımından ilgi çekicidir. Bu bağlamda o Mollâ Sadrâ Şirâzî'nin kuracağı sentezi haber verir. Bundan dolayı da Mollâ Sadrâ Giyâsüddin Mansûr'a çok değer verir (bundan sonra gelecek diğerleri gibi bu düşünürlerin de eserlerinin yayımlanma ve incelenmeye ne kadar layık olduklarına burada bir kez daha işaret edelim).

Sadrüddin Deştekî'ni torunu ve Giyâsüddin Mansûr'un oğlu da belli bir ün kazanmıştır. Genellikle o Emîr Sadrüddin II (ölümü 961/1553-1554'e doğru) diye bilinir. Dedesi gibi o da madenler bilimiyle ilgilenmekteydi ve kendisine kıymetli taşların özellikleri üzerine Farsça bir kitabı (*Cevâhir-Nâme*) borçluyuz.

Sadrüddin Deştekî'nin en ünlü öğrencilerinden biri, filozof olarak büyük bir şöhret kazanmış olan ve devrinde Şirâz'da büyük bir manevi etkiye sahip olmuş görünen Şemsüddin Muhammed Heferî'dir (935/1528-1529 veya 957/1550). Yukarıda adı geçen Muhakkik Karkî yolculukları sırasında onu ziyaret etmekten hoşlanıyordu. Heferî, *Ayetü'l-Kürsi* üzerine bir tefsirden başka felsefe alanında on civarında eser bırakmıştır. Burada onun öğrencilerinden birini, Şâh Tahir İbni Râzîyüddin Ismailî Hüseynî'yi de zikretmek doğru olacaktır. Bu zat sonunda Hindistan'a yerleşmiş ve orada 952/1545 veya 956/1549'da ölmüştür. Ancak az sayıda eser bırakmıştır. Bu eserlerden biri İbni Sinâ'nın *Şifâ*'sı üzerine bir araştırmadır. Ateşli bir Oniki İmamcı olup Şiî düşüncesinin Hindistan'a yayılmasında etkili bir katkıda bulunmuştur.

Nihayet burada yukarıdaki şahıslarla tek bağı kendisinin de Şirâz ortamına ait olması olsa da olağanüstü bir şahsiyetten, Hoca (Hâce) Muhammed İbni Mahmud Dehdâr'dan söz etmek uygun olacaktır (oğlunun adı Mahmud İbni Muhammed olduğundan kayıtlar ona ait olanla oğluna ait olanı çok açık tarzda ayırmamaktadır). Hayat hikâyesi ile ilgi-

li tüm söyleyebileceğimiz 1013/1604-1605'de hayatta olduğu ve Şirâz'da Hafiziye'ye gömülmüş olduğudur. Recep Bursî çizgisinde Şiîliğin mistik teosofisini en mükemmel şekilde temsil etmektedir. Bundan başka cifr, aritmosofi, kısaca İslâm irfânında Kabbala'nın tekniklerinin eşdeğeri olan bilimleri uygulamaktaydı. Tümü incelenmeyi hakkeden on civarında eser bırakmıştır. Burada sadece kozmik insanı veya makrokozmos derecesine kadar ruhun dereelerinin bilgisini ele alan *Yetimin İncisi ve İnsan Şeklinin Sembolü olarak Elif Harfi*'ni zikredeceğiz. Bu kitapta şununla karşılaşmaktayız: "İnsanın metafizik hakikatinin Muhammed'in metafizik hakikati olduğunu bil." Bundan dolayı iki sürenin tefsiriyle başlayacağım. Onlardan biri Duha sûresidir: "Rabbin seni yetim bulup barındırmadı mı?" (93/6).

Şimdi bu sûre, İsmailî irfânın sadakanın bâtınî anlamını, onu almaya muktedir olana irfânın bahş edilmesi olarak temellendiren sûredir ve tüm İsmailî "civanmertlik", bu kavramın destekçisidir. Böylece birçok yankının varlığı hissedilmektedir.

7. Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu

İran imparatorluğunun yeniden kurulması ve Şâh I. Abbas'ın hükümdarlığı (1587-1629) ile İsfahan, İslâmî sanat ve bilimin metropolü ve İran'da manevi kültürün merkezi haline geldi. Daha önce bir başka yerde bu dönemde İran'da ortaya çıktığım gördüğümüz düşünürler bolluğunu "İsfahan Okulu" adı altında toplamayı teklif etmiştik. Bu şekilde adlandırdığımız okulun içinde birçok farklı istikamet mevcuttur. Aşağıda onları göreceğiz. Öte yandan bu okul kendiliğinden ve bir anda ortaya çıkmamıştır. Burada daha önce adı geçen düşünürler onun hazırlıklarını gerçekleştirmişlerdi. Ancak Şiîlik kesin olarak gizlilikten çıktığında içlerin-

de felsefi İmamların hadîslerinin meyvesini toplayan büyük eserlerin (Mollâ Sadrâ'nın, Gâzî Said Kummî'nin ve diğerlerinin eserlerinin) ortaya çıktığını görüyoruz. Ancak bu da bu tarihten itibaren filozofların artık her türlü rahatsız edilmeden korunmuş oldukları anlamına gelmez.

Ortaya atılacak büyük temalar öncelikle zaman, vaka problemi, imgeler âleminin (*âlemü'l-misal*, *berzah*) gerçekliği ve buna bağlı olarak Mollâ Sadrâ'da varlık metafiziğinde bir devrim içeren yeni bir bilgi kuramı, aktif hayalgücünün ön plana çıkarılması, metamorfozları ve yeniden dirilişleri açıklayan tözsel (intrasubstantiel) hareket kavramı, Muhammedî Kelâm'ın çift boyutu üzerine dayanan bir hikmettarih, metafizik Muhammedî Nûr veya Gerçeklik (peygamberliğin zâhirî, imamet kuramının bâtını) olacak, netice olarak İbni Haldun'un teklif ettiği şeyden çok XIX. yüzyıl başlarındaki Batı'nın büyük felsefi sistemlerine yakın olan muhteşem bina ortaya çıkacaktır.

İranlı yazar ve eser listelerimiz çoğu zaman Aristotelesçilerle (*Meşşâ'iyyûn*) Platoncular (*İşrâkîyyûn*) arasında basit bir sınıflama ile yetinirler. Oysa önce "Aristotelesçi" kavramı filozoflarımızda, en aşağısından başucu kitapları olan *Aristoteles'in Teolojisi* diye bilinen kitaptan ötürü tam olarak bizim ondan anladığımız anlama sahip değildir. Öte yandan burada saf bir Aristotelesçi olan, az veya çok Platonculuktan etkilenmiş olmayan, dolayısıyla da biraz İşrâkî olmayan bir filozof bulmak istisnai bir durumdur. Bir ilk ve ünlü örnek birçok Şiî filozof kuşağının "düşünce üstadı", İsfahan okulumuzun başında gelen isim olan Mîr Dâmâd'dır (Muhammed Bâkır Esterâbâdî) (ölümü 1040/1631-1632). Mîr Dâmâd genellikle Aristotelesçiler arasında sayılmaktadır ve bu yanlış değildir. Ancak bu Aristotelesçi bize içimize işleyen güzellikte çoşkulu itiraflar bırakmıştır. Bu itiraflarda ise Sühreverdi'nin çok açık iziyle karşılaştığımız gibi Mollâ Sad-

râ müstear ad olarak da İşrâk'ı seçmiştir. Ders verdiği okul, Sadr medresesi büyük bahçesiyle hâlâ mevcuttur ve İsfahan'da çalışmasını sürdürmektedir.

Mîr Dâmâd gerek Arapça gerek Farsça kırk civarında eser bırakmıştır. Bu eserler zor anlaşılmaları ile ünlüdür ve parlak öğrencisi Mollâ Sadrâ'nın eserleri sanki kendilerini gölgede bırakmış gibi büyük bölümüyle de yayımlanmamışlardır. Burada onun İbni Sinâ'cı araştırmalarının bir sistematik geniş özeti olan Arapça *Kızgın Kömürler Kitabı*'m *(Kabasât)*, Farsça *Kızgın Közler Kitabı*'m *(Cezevât)* (bu imge-başlıklar, kitapların son derece ciddi olan içeriğini etkilememektedir) zikredeceğiz (Mîr Dâmâd ikinci kitapta belki kişisel görüşlerine daha fazla yer vermektedir). Diğerleri yanında onu meşgul eden bir problem, kozmolojinin (ünlü) dilemmasına bir çözüm bulma problemiydi: Dünya ezelden beri (*ab aeterno*) mi mevcuttur, yoksa (Kelâmcıların ileri sürdükleri gibi) henüz zamanın var olmadığı bir zamanda mı meydana gelmiştir? Mîr Dâmâd ezeli olarak meydana gelmiş olanla zamanda meydana gelen olay arasında çıkış yolunu ezeli olarak meydana gelen (*hudûs dehrî*), ezeli olarak yeni olan olay kavramında bulmaya çalışıyor. Bu kutsal tarih olayları için önemli sonuçlara gebe olan ve şiddetli tartışmalar doğuracak olan bir "hayalî zaman" kavramını peşinden sürükleyecek olan bir kavramdır.

Mîr Dâmâd'ın sayısız öğrencileri arasında burada Mollâ Sadrâ Şirâzî'nin (bkz. s. 143) dışında yalnızca en önemli bazılarını zikredeceğiz. İlk olarak onun genç kuzeni olup daha sonra öğrencisi ve dâmâdı olacak Seyyid Ahmed İbni Zeynelabidin Alevî (1054/1644 ve 1060/1650 yılları arasında ölmüştür) vardır. Alevî'ye on civarında kitaptan oluşan önemli bir felsefi külliyat borçluyuz. Onun hocasının güç eserleri üzerine şerhlerinden başka İbni Sina'nın *Şifâ*'sı üzerine *Şifâ'nın Anahtarı* adını taşıyan hacimli bir eseri vardır. Bu

eserde yazar açıkca İbni Sina'nın "doğu felsefesi"ne (*hikmet meşrikiyye*) atıfta bulunur. Bundan başka onun Kur'an'ın felsefi ve teosofik bir tefsirine uzun bir girişi (Farsça *Letaif-i Gayb*) vardır vb.

Bir başka öğrencisi *Kızgın Kömürler Kitabı* üzerine büyük boy bin iki yüz sayfa tutan ve tüm hayatının eseri olan dev bir şerh yazmıştır. Bu öğrencinin ne yazık ki sadece adını (Muhammed İbni Ali Rıza İbni Ekâcânî) ve bu çalışmasını tamamladığı tarihi (1071/1661) bilmekteyiz. Elimizde bu eserin yazarının elinden çıkmış yazması olduğu için onun yayımlanmasının ne kadar önemli olduğunu belirtebilir ve yayıncısını bulma konusundaki ümidimizi dile getirebiliriz. Mîr Dâmâd'ın bir başka öğrencisinin söz konusu kitap hakkında bir başka şerhi de vardır. Bu öğrencinin adını bilmiyoruz; çünkü aynı boyutlara sahip olmakla birlikte bu yazmanın baş kısmı bozuk durumdadır. Bu şerhler yazarlarının şahsi felsefi ilhamlarını serbestçe ifade ettikleri gerçek araştırmalardır.

Mîr Dâmâd'ın bir başka öğrencisi olan Kutbüddin Muhammed Eşkevârî'ye (1075/1664-1665'de ölmüş olan bu düşünür Şerif Lâhîcî olarak da adlandırılır) Arapça-Farsça büyük bir rapsodiyi borçluyuz. Yazar bu eserini İslâm-öncesi eski bilgelere, Sünnî İslâm filozofları ve maneviyatçılarına, nihayet İmamlara ve büyük Şiî düşünürleri ve maneviyatçılarına ilişkin rivayetler, zikirler ve yorumları içeren üç büyük döneme bölmüştür. Zerdüşt üzerine bölüm Şiîlerin Onikinci İmam'ı ile Saoşyant (Saoshyant)[2] veya Zerdüştçülerin eskatolojik Kurtarıcıları arasında dikkate değer

2 Saoshyant: Eski İran dilinde "kurtarıcı" anlamına gelen bu kelimeye Avesta'nın 45, 46 ve 48. dinî şarkılarında rastlanmaktadır. Zerdüşt buralarda kendisini bir "kurtarıcı" olarak adlandırmakta, ancak asıl gerçek "saoshyant" olarak bir "kurtarıcı"yı da beklemektedir. Geç Zerdüştçülükte onun on iki bin dünya yılı sonunda ortaya çıkacak dünyanın ışığa kavuşması döneminde zuhur etmesi beklenmektedir.

bir benzerlik kurmayı içerir. Lâhîcî'ye ayrıca imgeler âlemi (*mundus imaginalis*) üzerine bir eserle Şiî sembolik yorumlamayı (te'vil) uygulayan bir Kur'an tefsirini borçluyuz.

Son olarak bugüne kadar kütüphanelerin sessizliği içinde kalmış (on beş civarında kitaptan oluşan) külliyatı yeniden tesis edildikçe önemi git gide artar gibi görünen Mollâ Şemsâ Gîlânî'den bahsedeceğiz. Hazar Denizi kıyılarından bir İranlı olan Gîlânî uzun yıllar Mîr Dâmâd'ın derslerini takip etmiştir ve kitaplarında onun öğretilerini genişletmiştir. Çok yolculuk yapan biri olmuştur (hemen hemen bütün İran'ı, sonra Irak, Suriye, Hicaz'ı ziyaret etmiştir). Mollâ Sadrâ'dan daha genç bir öğrenci olan Gîlânî, ondan farklı olarak öz metafiziğine sadık kalmıştır. Eserlerinde birbirlerine yaptıkları eleştiriler dostça mektuplaşmalarına engel olmamıştır. Burada onun *Kesinlik Yolları Kitabı, Hakikat Dostlarında Mükemmelliğin Tezahürü Kitabı* ve yukarıda kısaca kendisine işaret ettiğimiz Mîr Dâmâd'm tezini savunduğu *Dünyanın Meydana Gelişi Kitabı*'nı zikredeceğiz.

8. Mîr Fendereskî ve Öğrencileri

İsfahan'da birçok öğrenci kuşağına felsefi ve teolojik ilimleri öğreten Mîr Ebu'l Kâsım Fendereskî (1050/1640-1641) belli bir esrar perdesiyle örtülü kalan güçlü bir şahsiyet idi. Büyük şöhreti göz önüne alınırsa bıraktığı eser şaşırtıcı azlıktadır. Şehzade Dârâ Şaküh'un kendini gösterdiği Sanskritçe metinlerin Farsça'ya çevrilmesi teşebbüsüne katılmıştır. Başlıca eseri insan fiil ve faaliyetleri üzerine Farsça çok orijinal bir kitaptır. O bu fiil ve faaliyetlerin hiyerarşik bir sınıflamasını verir ve bu sınıflamada zirveyi filozoflarla peygamberler işgal eder. Bu iki grup insan da "peygamberlik felsefesi" bölümünde birleştirilirler. Bu bölüm hermenötik ve bâtınîliğe açılır ve her şey varlık merdiveninin basamaklarının

bir sistemleştirilmesi ile son bulur. Bu noktada İranlı bir filozofta Ehrimen'in adının ve gölgesinin tekrar ortaya çıktığını şaşırmadan görürüz. Fendereskî "Aristotelesçi" filozoflar arasında zikredilir. Gerçekten de hareket üzerine anti-Platoncu olma idiasında olan bir kitap yazılmıştır. Ancak öte yandan Michael Maier'in bu çağdaşı simya üzerine bâtınî öğretisini içerir görünen bir kitap da yazmıştır.

Dinleyicileri ve öğrencileri arasında genellikle Mollâ Sadrâ zikredilir. Ancak bu hiç de kesin değildir; çünkü Sadrâ bu konuda tek söz etmemektedir. Buna karşılık Recep Ali Tebrîzî'nin (bkz. s. 147) onun derslerini takip ettiği kesindir. Felsefede hocaları olduğu diğer öğrenciler arasında özellikle (1076/1607-1608'de doğmuş, 1098/1686-1687'de İsfahan'da ölmüş olan) Hüseyin Hânsârî'yi zikretmek uygundur. Bu, matematik, astronomi, felsefe ve din bilimlerindeki (fıkıh, tefsir, Kelâm, Hadîs) uzmanlığı kendisine "her şeyde her şeyin üstadı" unvanı verilmesine neden olan bir şahsiyettir. Ona on beş civarında eseri, özellikle kader ve özgür irade üzerine bir kitabı, İbni Sinâ'nm *Şifâ*'sı ve *İşârât*'ı, Nâsırüddin Tûsî'nin *Tecrid*'i, (Ali) Kuşçu'nun astronomi kitabı üzerine incelemeleri, İlk Şehit'in (*Şehid-i Evvel*, bkz. s. 117) dersleri üzerine bir şerhi borçluyuz.

Hânsârî'nin de kendi payına çok sayıda öğrencisi olmuştur. Bunlar iki oğlu (1121/1709 veya 1125/1713'de ölmüş olan) Seyyid Cemâlüddin Hânsârî, Seyyid Râzî Hânsârî; başlıca iki eseri, Zorunlu Varlık üzerine bir kitapla Şeyh Müfid'in *İrşâd*'ı üzerine Farsça şerhi bilinen Mollâ Mesihâ Pesâ'î Şirâzî (1130/1717-1718 veya 1115/1703-1703'de ölmüştür); İbni Sinâ'nın *İşârât* ve *Şifâ*'sı, Şeyh Müfid'in *İrşâd*'ı üzerine incelemeler, Şâh Süleyman'a ithaf edilmiş *Nûrlar Bahçesi* adlı büyük bir genel kültür kitabı bırakmış olan Muhammed Bâkır Sebzevârî (takma adı Muhakkik Sebzevârî olup 1098/1686-1687'de ölmüştür); kendisine on civarında kita-

bı, özellikle büyük Şiî eserleri olan Kuleynî'nin *Kâfî*'si (Farsça kişisel bir incelemeyle, *el-Şeceratü'l İlâhîyye der Usûl-ı Kâfi* ile tamamlanmıştır) Şeyh Müfid'in *İrşâd*'ı, IV. İmam'm *Mezamir*'i, Nâsırüddin Tûsî'nin *İşârât Şerhi* üzerine felsefi araştırmaları borçlu olduğumuz Mîrzâ Nafi'â Nâ'înî'dir (ölümü 1080/1670 veya 1082/1671-1672).

9. Mollâ Sadrâ Şirâzî ve Öğrencileri

Burada son yüzyılların İran-İslâm felsefesinin en yüksek tepesine ulaşıyoruz. Yaygın olarak Mollâ Sadrâ diye bilinen Sadrüddin Muhammed Şirâzî (979/1571-1572'de doğmuş ve 1050/1640-1641'de ölmüştür) şimdiye kadar işaret ettiğimiz farklı akımların güçlü bir kişisel sentezini başarıyla gerçekleştirmiştir. Düşüncesi günümüze kadar tüm İran felsefesine, daha geniş bir şekilde söylersek felsefi ifade seviyesinde Şiî bilincine kişisel damgasını vurmuştur. Bıraktığı eser anıtsaldır: Birçoğu büyük boy kırk beşten fazla kitap adı. İbni Sinâ'mn *Şifâ*'sının metafizikle ilgili bölümünün kenarına yazılmış şerh onun reformunu haber verir. Sühreverdi'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ına tahsis etmiş olduğu şerh İşrâk'a en güvenilir bir temel sağlar. Şaheseri olan *Ruhun Dört Yolculuğu* (büyük boy bin sayfa tutan *el-Esfârü'l Erba'a*) o zamandan bu yana İran düşünürlerinin çoğunluğunun üzerinde yaşadığı bir sistematik geniş özetidir. Burada diğer eserlerinin isimlerini teker teker saymak mümkün değildir. Sadece Şiîliğin temel kitaplarından biri olan *Kuleynî'nin Usûlü'l Kâfî*'sinin şerhi olan ve ne yazık ki tamamlanmamış olarak kalan büyük eserini hatırlatalım. Bu kitapta hiç şüphesiz İran Platoncularının en ünlüsü olan Sadrâ'nın, "peygamberlik felsefesi"ne bir anıt diktiğini görüyoruz. Bu, içinde Seyh Sadûk İbni Bâbûyî tarafından kaleme alınmış olan "iman sembolü"ne geri giden Şiîlik ve Platonculuk arasm-

da bir ilişkinin tasdik edildiği bir anıttır. Sadrâ'nın Kur'an'ın birçok sûresi üzerine yazdığı tefsirleri de anmamız gerekir. Bu, Mollâ Sadrâ'yı felsefenin Darü'l-İslâm'ın geri kalan kısmında sessizliğe bürünürken Şiî İslâm'da nasıl varlığını sürdürdüğünü ve yeni bir hamle yaptığını anlamamıza imkân veren bir başka anıttır.

Mollâ Sadrâ varoluşa, öze göre öncelik vererek geleneksel özler metafiziği yerine bir varoluş metafiziğini geçirmek suretiyle varlık metafiziğinde gerçek bir devrim gerçekleştirmiştir. Değişmez (immuable) özlerin olmadığı, her özün varoluş fiilinin yoğunluk derecesine göre belirlendiği ve değişebilir olduğu tezi, bir başka tezi beraberinde getirir: Bu, töz kategorisinin kendisine de hareketi sokan töz-içi (intrasubstantiel) veya töz-ötesi (transsubstantiel) hareket tezidir. Mollâ Sadrâ gerçek değişimler (metamorphoses), tözsel değişimler (transsubstantiations) filozofudur. Onun antropolojisi Şiîliğin öte dünya öğretisinin ileri sürdüğü şeyle tam uyum halindedir. Kâmil İnsan'ın ortaya çıkışı olarak XII. İmam'ın zuhurunu bekleme kavramına dayanır. Bu antropolojinin kendisi muhteşem bir kozmogoni ve psikogoniyle ilişkilidir: Ruhun uçurumların en derinine düşüşü, *Melekût*'un, yani fizik-ötesi tinsel dünyanın eşiğinde doğuş noktası demek olan insan şekline ulaşıncaya kadar derece derece tekrar yükselişi, antropolojinin bir yeniden diriliş fiziği ve metafiziğine dönüşerek devam edişi. Sadrâ'nın madde kavramı, ne materyalistlerin ne de spritüalistlerin madde kavramıdır. Madde sonsuz hallerden geçer. İnce, tinsel (*mâdda rûhânîya*), hatta ilâhî bir madde vardır. Sadrâ bu noktada F. C. Oetinger'le olduğu gibi (*Geistleiblichkeit*) Cambridge Platoncularıyla da derin bir uyum içindedir.

Her varlığın ve her şeyin üçlü varoluş tarzı vardır. Duyusal âlem düzeyinde, imgeler âlemi (âlem-i misal) düzeyinde ve nihayet saf Akıllar âlemi düzeyinde (varoluş). Sührever-

di, imgeler âlemi ontolojisini sağlam bir şekilde ortaya koymuştu. Sadrâ aktif hayalgücünün madde-dışılığını tesis ederek İşrâk şeyhinin öğretisine kaçınılmaz olan nihai şeklini verdiğinin bilincindedir. Aktif hayalgücü onda artık fiziksel organizmaya bağlı olan ve onunla birlikte yok olan bir yeti değildir. Tamamen tinsel bir yeti, bir çeşit ruhun ince kılıfıdır. Bu andan itibaren Sadrâ, her ruhun kendi cenneti veya cehennemini yaratmasından dolayı ruhun yaratıcılığını (*hallâkîya*) kabul eder. Çünkü tüm varlık ve algı tarzları aynı birlik yasası tarafından yönetilmektedir. Bu birlik akıl düzeyinde akılla kavrama (intellection), akılla kavrayan özne ve akılla kavranan Formun birliği, sevgi, seven ve sevilenin birliği ile aynı olan birliktir. Bu açıdan bakıldığında Sadrâ için bilme fiilinin en yüksek bilincinde insan ruhunun, Kutsal Ruh (Ruhü'l-Kudüs) olan faal akılla birleştirici birliğinin ne anlama geldiği sezilmektedir. Burada asla sayısal bir birlik değil, akılsal bir birlik söz konusudur. Bu, derinden değişime uğrattığı ruhta faal akıl tarafından kavranan Form'un (İdeanın), kendi kendini kavrayan bir Form olduğunu ve dolayısıyla ruhun kavrama fiilinde faal akıl veya Kutsal Ruh'un (Ruhü-l Kudüs) kendi kendini kavradığını, buna karşılık ruhun kendi kendini kavrayan Form olarak kendini faal akıl tarafından kavranan Form olarak kavradığını bize gösteren bir karşılıklılığa imkân veren akılsal bir birliktir. Mollâ Sadrâ (yukarıda giriş kısmında yaptığımız toplu bakışta belirttiğimiz anlamda) "spekülatif" felsefenin gerçek bir temsilcisidir. Bu felsefe bir Kutsal-Ruh fenomenolojisine açılır.

Bu kadar yoğun olan eserinin günümüze kadar yazarlarımızın haşiye veya şerh olarak adlandırdıkları, bizim ise inceleme ve araştırma olarak adlandıracağımız birçok şeyi teşvik etmiş olmasına şaşırmayacağız. Mollâ Sadrâ'nın çok fazla sayıda öğrencileri olmuştur. Burada ancak onlar-

dan büyük şöhret sahibi üç doğrudan öğrencisini sayacağız. Bunlardan ilk ikisi sadece öğrencileri değil aynı zamanda damatları olmuştur.

Ona en yakın olanı hiç şüphesiz (1091/1680'de ölmüş olan) ve Mollâ Sadrâ'nın yarattığı filozof ve teosof tipinin en yüksek ölçüde temsilcisi olan bir simayı oluşturan Mollâ Muhsin Feyz Kâşânî'dir. Onun kendisi İsfahan'da Abdullah Şüşterî medresesinde -ki bu medrese günümüzde de varlığını sürdürmektedir ve onda Kâşânî'nin oturduğu daireyi ziyaret etmek mümkündür- ders vermiştir. Hem Arapça, hem Farsça üretken bir yazar olmuştur. Bibliyografyası yüz yirmiden fazla başlığı içerir. Onların ne kadar değişik alanlara ait olduğu hakkında bir fikir vermek bile mümkün değildir, çünkü programda yer alan bütün inceleme alanlarını kapsarlar. Gazali'nin büyük eseri *İhyâü'l-'Ulûm*'u Şiî bakış açısından tümüyle yeniden yazmış olduğunu zikredelim. Kâşânî'nin Gazali'ye karşı İbni Arabi'ye karşı duyduğu hayranlığı kesinlikle engellemeyen bir hayranlığı vardı. Büyük eserlerinden bir *diğeri ('Aynü'l-Yakîn=Kesin Olarak Bilme)* Kuleynî'nin *Kâfî*'sinin büyük şerhini ve Kur'an Şerhini tamamlayan kişisel bir sentezi ifade eder.

Mollâ Muhsin'in bacanağı olan ve 1072/1661-1662'de ölmüş olan Mollâ Abdürrezzak Lâhîcî tamamen başka bir tür insan olarak karşımıza çıkmaktadır. O kayınbabası Mollâ Sadrâ'nın derslerini uzun zaman takip etmiştir. Ancak Sadrâ'cı tezlerin bütününde şahsi felsefesi konusunda bir tatmin bulamamış görünmektedir. Gerçekten bazan sanki içinde bir çatışma varmış ve dış dünya ve çevresi kendisini korkutuyormuş gibi aşırı görüşler arasında sallanıp durur gibi görünmektedir. Her ne ise bazı listelerin yaptığı gibi onu saf ve basit olarak Aristotelesçi olarak nitelemek fazla basit olacaktır. *Gevher-i Murad (Arzu Edilen Şeyin Özü)* adlı eserinin gösterdiği gibi tasavvufa ilişkin şüphesiz şahsi

bir tecrübesi vardı. On iki civarında eser bırakmıştır. Büyük boy iki cilt halinde yayımlanmış olan Nasirüddin Tûsî'nin *Tecrid*'i üzerine şerhine bu alanda yazılmış olan en mükemmel eser olarak bakılır. İbni Sina'nın *İşârât*'ının şerhindeki doğa felsefe kısmı üzerine haşiyeleri henüz yayımlanmamıştır. Onlar çok özgün tavır alışları ifade ederler. Oğullarından birinin, 1121/1709-1710'da ölmüş olan Mirza Hasan Lâhîcî'nin özel olarak Şiî İmamet felsefesi üzerine bir düzine civarında eser bıraktığını zikredelim.

Mollâ Sadrâ'nm bir diğer doğrudan öğrencisi, 1104/1692-1693 de bir hac ziyaretinden dönüşte Mekke ile Medine arasında vefat etmiş olan Hüseyin Tunikabunî de Mollâ Sadrâ'nm sadık bir yorumcusu, örnek bir İşrâkî filozof olmuştur. Dünyanın meydana gelişi, varlığın aşkın birliği üzerine birçok küçük risalesi yanında İbni Sina'nın *Şifa*'sı, Nasirüddin Tûsî'nin *Tecrid*'i ve yukarıda adı geçen Heferî'nin el kitabı üzerine araştırmaları ona borçluyuz.

10. Recep Ali Tebrîzî ve Öğrencileri

(1080/1169-1170'de ölen), adının da işaret ettiği gibi Tebriz menşeli olan ve birçok defa ziyaretiyle kendisini şereflendiren Şâh Abbas II'nin (1642-1666) çağdaşı olan Recep Ali Tebrîzî ile Mollâ Sadrâ'nmkinden farklı bir atmosfere giriyoruz. Hatta filozofumuzun büyük Sadrâ'cı tezlerin tersini (varoluş metafiziğinin, töz-ötesi hareketin, gerçek varlığa sahip olan bir şey olarak zihnî varlığın vb. reddi) savunduğunu görmek oldukça ilginçtir.

Bunun nedeni Recep Ali'nin tâ baştan itibaren Zorunlu Varlık ve zorunlu olmayan varlıklarla ilgili olduğunda varlık kavramının eşanlamlılığını (analogie) değil, çok anlamlılığım (équivocité) ileri süren bir varlık metafiziğiyle kendisini göstermesidir. O halde varlık terimini kullanırken, kav-

ramdan ortak pay alma değil, sadece bir eşseslilik (homonymie) söz konusudur. Çünkü bizim varlık kavramımız ancak yaratılmış varlığın var olma olgusuna erişir. Varlığın ilkesi ve kaynağı ise varlığa aşkın olarak kalır. Onu ancak olumsuzlama yoluyla (*per viam negationis, tenzih*), yani negatif (apopathique) teolojiyle kuşatabiliriz. O halde vahdet-i vücut (*theomonisme*), yani yaratılmamış olanla yaratılmış olanı içine alan aşkın bir birlik söz konusu olamaz. Recep Ali kendisine böyle bir varlık metafiziğini kimsenin ileri sürmemiş olduğu söylenerek karşı çıkılabileceğini gayet iyi bilir. Buna cevap olarak bu metafizik geleneğini ortadan kaldırmak için korkunç iftiralar uydurulmuş olduğunu söyler. O, Kutsal İmamlar geleneğinin kendi arkasında olduğunu bilir; ancak bu noktada İsmailî irfânla buluştuğundan ve kendisini de Şeyhî okulunun teosofisinin (bkz. s. 156) izleyeceğinden haberdar değildir. Ancak bu onun Sühreverdi'ninkine çok yakın bir "huzûrî bilgi" (*connaissance présentielle*) öğretisini ortaya atmasına engel olmaz.

Recep Ali Tebrîzî'nin sayısız öğrencileri olmuştur. Onların en ünlüsü Gâzî Sa'id Kummî'dir (aşağıya bakınız). Ondan başka *hocasının* hizmetkârı (*famulus*) ve katibi olan Muhammed Rafî' Pîr-Zâde (tarihler belli değildir) vardır. Yaşlandığında Tebrîzî'ye eserlerini kendisinin kaleme alması zahmet vermeye başlamıştı. Hocasının talimatı üzerine öğrencisi, Recep Ali'nin öğretimini hem muhafaza eden hem de devam ettiren *el-Ma'ârifü'l-İlâhîye* (*İlâhî Bilgiler*) adlı büyük bir eser kaleme aldı. Pîr-Zâde'den başka (1101/1689-1690'dan sonra ölmüş olan) Abbâs Mevlevî vardır. Abbâs Mevlevî, Şâh Süleyman'a (1666-1694) ithaf edilmiş olan ve Şiî felsefesini özetleyen iki büyük sistematik geniş özet, (1101/1689-1690'da tamamlanmış) *el-Envarü'l-Süleymaniyye* (*Süleyman'a İthaf Edilmiş Nûrlar Kitabı*) ve (1084/1673-1674'te tamamlanmış) *el-Fevaidü'l-Usûliyye* (*Temel Görüşler*) bırak-

mıştır. Daha az şöhrete sahip diğer iki öğrenci, Mollâ Muhammed Tunikabunî ve Mîr Kavâm Râzî'dir.

11. Gâzî Sa'id Kummî

Bu düşünür ve maneviyatçı burada birkaç satırla sınırlı olsa bile kendisine ayrı bir bölüm tahsis etmek gerekecek kadar önemlidir. Gâzî Sa'id 1043/1633'de Kum'da doğmuş, hayatının en büyük bölümünü hocalık yaparak geçirmiş ve yine aynı yerde 1103/1651-1652'de ölmüştür. İsfahan'da Recep Ali Tebrîzî'nin öğrencisi olmuştur. Ancak aynı zamanda Muhsin Feyz'in ve (yanında Sühreverdi'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ını incelediği) Abdürrezzak Lâhîcî'nin öğrencisi olmuştur. Öyle ki bunun sonucunda o şahsında ve düşüncesinde iki geleneği birleştirmektedir.

Gâzî, Oniki İmamcı mistik teosofinin yüksek bir temsilcisidir. Eserlerinin tümü çok önceden yayımlanmış olması gereken Şiî bir İşrâkîdir. Onların hesabını çıkarmak oldukça zordur; çünkü yazarın zihninde kitaplarının birçok külliyat oluşturması gerekiyordu. Bu külliyatlar ise tamamlanmamıştır. Böylece hocası Recep Ali'nin savunduğu varlığın çok anlamlılığı kuramını yeniden ele aldığı Farsça *Kelid-i Beheşt* (*Cennetin Anahtarı*) kitabından sonra Recep Ali son derece yoğun, ancak yirmi sekizinci hadîsten ileri gitmemiş olan *Kırk Hadîs Şerhi*'ne; sadece on tanesini veya belki on bir tanesini yazmış olduğu *Kırk Eser Kitabı*'na girişmektedir. Bunlardan başka filozoflarımızın her zaman okudukları *Aristoteles'in Teolojisi* denen eser üzerine bir şerhler defteri bırakmıştır. Nihayet onun ana eseri (*magnum opus*) vardır. Nasıl Mollâ Sadrâ Kuleynî'nin *Kâfî*'sini şerh ederek Şiîliğin teosofik metafiziğinin gerçek bir sistematik geniş özetini yazmışsa, Gâzî Sa'id de Sadûk İbni Bâbûye'nin *Tevhid*'ini şerh ederek kendi sistematik geniş özetini ortaya koymuştur. Bu ki-

tap da tamamlanmamıştır. Ama Gâzî Sa'id'in yazabildiği üç ciltlik bir anıttır.

Sadûk'un kitabı, hem negatif (apopatik) teoloji için hem de ondan çıkan İmamet nazariyesi için temel olan İmamların hadîslerinin geniş bir bütününü içerir. Bu hadîsler bazan Gâzî'nin şerhi içinde genişletilen bağımsız eserleri oluştururlar. Gâzî Sa'id'in İslâm'ın beş temel kuralının bâtınî anlamlarına ilişkin incelemesinde bu durum söz konusudur. Kabe'nin küp şeklindeki yapısından Gâzî Oniki İmam İmamlığının yapısını çıkartır. İmamlığın manevi mabedine dönüştürülen taş Mabet, insan hayatının sırrının kendisi, hayatın safhalarına özdeş kılınan bir haccın kıblesi olur. Felsefe yeniden (Schelling'in dileğine uygun olarak) bir "anlatı felsefesi" (philosophie narrative) olur. "Oniki Nûr Perdesi" hadîsi, Muhammedî Nûr'un Mîraç'taki (Plérome) dolaşmalarını, daha sonra dünyadan dünyaya yetmiş bin perdeden geçerek içinde bulunduğumuz dünyaya "inişleri"ni sembolik olarak yorumlamak suretiyle İmamet nazariyesini hem kozmogoniyle hem de tarihin ve meta-tarihin teosofisiyle birleştirir. Oniki Nûr Perdesi, Oniki İmam ve onların on iki bin yıllık dönemler olarak rakamlanan oniki evrenidir. Bu oniki evren *velâyet* devrinin ilk örneğidir (*archétype*). Velâyet devri bu oniki evrenin tersine çevrilmiş imgesini temsil eder; çünkü velâyet, dönüş ve tekrar yükseliş yönünde gelişir. Burada *Aion*'un eski Yunan-İran teolojilerinin sanki bir yeniden ortaya çıkışı söz konusudur. Gâzî, imgeler âlemi (*âlem-i misâl*) ve latif (subtile) cisim ontolojisiyle tutarlı bir zaman anlayışı geliştirir. Her varlığın ona has olan bir zaman miktarı, şahsi bir zamanı vardır. Bir balmumu parçasını sıkıştırdığımızda veya uzattığımızda başına ne gelirse, bu zamanın da başına o gelir: Miktar sabittir, ancak tıkız (compact) ve yoğun bir zaman, duyusal dünyanın zamanı vardır. Onun yanında ince, yumuşak bir zaman, imge-

ler âleminin zamanı vardır. Nihayet son derece ince, yumuşak bir zaman, saf Akıllar âleminin zamanı vardır. Eşzamanlığın (contemporanéité) boyutları, varoluş tarzının inceliğine, yumuşaklığına göre artar. O halde tinsel bir insana verilen zaman, varlığın uçsuz bucaksızlığını kucaklayabilir; şimdiki zaman, geçmiş ve geleceği içine alabilir. Bu açıdan "Beyaz Bulut" hadîsi veya hikâyesinin yorumu, çarpıcıdır.

12. İsfahan Okulundan Tahran Okuluna

Şimdi filozoflar için güç olmuş olan ve onların tarihçileri olmak isteyen meslektaşları için öyle kalan bir döneme varıyoruz. Bunun nedeni durumun çok karışık, el yazmalarının dağılmış olması ve ancak kataloglar yayımlandıkça tekrar ortaya çıkmasıdır. Duruma hakim olan olay, Safevîlerin İsfahanı'nın ve Sultan Hüseyin'in hükümdarlığının sonunu getirmiş olan felaket, yani kelimelerle anlatılmaz zulümlerle dolu bir kuşatmadan sonra şehrin (1135/21 Ekim 1722'de) Afganlar tarafından alınmasıdır. Filozof İsmail Hâcû'î'nin olaya ayırdığı bir sayfa bu kuşatmanın dokunaklı bir tasvirini vermektedir. Afgan hakimiyeti sadece sekiz veya dokuz yıl sürmüştür. Safevî hanedanı Tahmasp II ve Abbas III'ün şahsında 1736'a kadar ismen varlığını sürdürmüştür. Nâdir Şâh'ın, Şirâz'da Zend hanedanının saltanatları ortaya çıkmıştır. Kısaca Kaçar hanedanının gelişine kadar uzun bir karışıklık ve istikrarsızlık dönemi geçmiştir (Aga Muhammed Han'ın saltanatı gerçekte 1779'da başlamıştır. Fakat o ancak 1796'da taç giymiştir). Feth Ali Şâh'la (1757-1834) İran entellektüel ve kültürel hayatının merkezi kesin olarak İsfahan'dan Tahran'a geçecektir. Felsefi açıdan bu dönemin özelliği çağdaşlarının ne çok iyi anlamış, ne de kabul etmiş oldukları Mollâ Sadrâ'nın gittikçe artan önemidir. Biraz açıklık sağlamak için burada geçici olarak filozofları dört gruba ayıracağız.

Birinci olarak felakete çok yakın bir zamanda yaşayanlar vardır. İlkin (1134/1721-1722'de İsfahan'ın kuşatıldığı yıl ölmüş olan) Muhammed Sâdık Erdestânî vardır. Aynı zamanda büyük bir maneviyatçı olan bu filozof zor sınavlardan geçmiştir; çünkü Şâh Sultan Hüseyn'in öfkesini üzerine çekmişti. Elimizde başlıca iki eseri bulunmaktadır. En önemlisi, ruhu ve onun duyusal-üstü yetilerini inceleyen, Mollâ Sadrâ'yı izleyerek aktif hayalgücünün madde-dışılığı görüşünü benimseyip açık olarak İbni Sina'ya ve genel olarak İbni Sinâcılığa karşı tavır alan *Hikmeti Sâdikiyye*'dir (yazarın, yani *Sâdık Erdestânî'nin Şahsi Felsefesi*). Ancak Erdestânî evrensel ruhun cisimlerle bağlantısını açıklamakta daha fazla güçlükle karşılaşmışa benzemektedir. Bu bağlantı bir *tecelli*, *zuhûr*dan (epiphanie) ibarettir ve bireysel düşünen ruhlar evrensel ruhtan ışıyan ışınlardır. Ancak evrensel ruhun şu an için askıda olan bu tecellisi, bu "iniş"i (*tedelli*, Kur'an 53/8'e bakınız) esas olarak neden ibarettir? Eser gerçekte üstadın derslerine bağlı olarak bir öğrenci, kendisi de Erdestânî gibi İsfahan'ın kuşatılması esnasında 1134/1721-1722'de ölmüş olan Mollâ Hasan Gîlânî tarafından kaleme alınmıştır. Buna karşılık bir başka öğrenci, Muhammed Ali İbni Muhammed Rıza, uzun bir giriş yazmıştır.

Bir diğer çağdaş, İbni Sinâ'nın kitaplarını okutan İnayetullah Gîlânî'dir. Fazıl Hindi İsfahânî (1135/1572) on beş civarında eser bırakmıştır. Mîrzâ Muhammed Takî Elmâsî (1159/1746), Muhammed Takî Meclisî'nin (1070/1659-1660) torunu, Muhammed Bâkır Meclisî'nin (1111/1699-1700) babasıdır. Günümüze kadar İran'da bolca okunan tarih ve nasihat kitapları yanında büyük Şiî ansiklopedisi *Bihârü'l Envâr*'ın (*Nûr Denizleri*) yazarıdır. Elmâsî bundan başka XII. İmam'm büyük gaybubeti üzerine bir kitap yazmıştır. Kutbüddin Muhammed Neyrîzî Şirâzî (1173/1759-1760) saf bir İşrâkîdir: "Aristotelesçilerin mantığı hataya

karşı korunmuş değildir. O kendi kendine yetmez. Yoldan sapmanın kaynağıdır. Bana gelince, âriflerin mantığını gerçekte metafiziğin mantığı olarak kabul ediyorum". (1171/1757-1758 veya 1173/1759-1760'da İsfahan'da ölmüş olan) ve kuşatmanın bütün dehşetini gören İsmail Hâcû'î büyük Şiî temaları (İmamet üzerine bir eser) felsefi sorular ve çeşitli bilimlerin bütünü üzerine yüz elli civarında eser kaleme almıştı. O özellikle "mevhum (imaginaire) zaman" ("imgesel [imaginal] zaman" değil) kavramına karşı yazdığı güçlü bir eserle tanınmaktadır. Bu eser Cemalüddin Hânsârî'ye (bkz. s. 142) karşı yöneltilmiştir ve Mîr Dâmâd'ın zaman kuramını ele alır.

İkinci olarak Aga Muhammed Bîdâbâdî (1198/1783-1784) ve öğrencileri vardır. Şeyh Bîdâbâdî'nin kendisi Mîrzâ Muhammed Taki Elmâsî ve İsmail Hâcû'î'nin öğrencisi olmuştu. İsfahan'da Mollâ Sadrâ'nın kitaplarını okutmaktaydı. *Esfâr* üzerine verdiği derslerin metni muhafaza edilmiştir. Mîr Fendereskî gibi simya üzerine, 1209/1794-1795'de İsfahanlı bir hekim, Mîrzâ Muhammed Rıza İbni Recep Ali tarafından geniş olarak şerhedilen bir eser yazmıştır. Çok sayıda öğrencisi olmuştur. Bunlar arasında Mollâ Mihrab Gîlânî (1217/1802-1803), esas olarak Şiî temaları üzerine (örneğin Kuleynî'nin *Kâfî*'si üzerine) yazmış olan Ebu'l Kâsım Hâtûnâbâdî (1203-1788-1789), aynı zamanda İsmail Hâcû'î'nin de öğrencisi olmuş olan Mehdi Neraki (1209/1794-1795) vardır. Güçlü bir şahsiyet, bir eylem adamı olan ve hiçbir çabadan kaçınmayan Mehdi Nerâkî, hukuk bilimlerinde olduğu kadar (*Ahbarîlere* karşı güçlü bir biçimde *Usûlîlerin* yanını tutmuştur) felsefe, ahlâk ve matematikte de yetkili biri olmuştur. Varlık ve öz sorunu gibi klasik sorunlarla ilgili hepsi şahsi damgasını taşıyan bir düzine civarında eser bırakmıştır. Büyük ahlâk *eseri Câmîü's-Saadet* hâlâ yaygın bir şekilde okunmaktadır. Burada Mol-

lâ Sadrâ'nın *Kitabü'l Meşa'ir*'i üzerine önemli bir şerhin yazarı olan ve hakkında sadece 1225/1810'da Şirâz'da çalıştığını söyleyebileceğimiz Mîrzâ Ahmed Erdekânî Şirâzî'yi de anmamız gerekir.

Üçüncü olarak Mollâ Cemşid Ali İbni Cemşid Nûrî (1246/1830-1831) ve öğrencileri vardır. Mollâ Ali Nûrî, Muhammed Bîdâbâdî'nin en ünlü öğrencilerinden ve devrin en tanınmış hocalarından biri olmuştur. İsfahan'a yerleşmeden önce Mazenderan ve Kazvîn'de eğitim görmüştür. Ona Mollâ Sadrâ'nın birçok eseri, Şeyh Ahmed Ahsâ'î'nin *Fevaid*'i (*Öğretimler*) üzerine önemli dersler, *Tevhid* suresinin büyük bir tefsiri ve bir Hıristiyan misyonerinin polemiğine verdiği cevabı borçluyuz. Burada ancak bazılarının isimlerini zikredebileceğimiz bir sürü öğrencisi olmuştur: Kendisi de Mollâ Sadrâ'nın birçok eseri üzerine önemli dersler bırakmış olan Mollâ İsmail İsfahânî (1277/1860-1861), hem Mollâ Ali Nûrî, hem Mollâ İsmail İsfahânî'nin öğrencisi olmuş olan Mollâ Agây-ı Kazvînî, Mollâ Sadrâ'nm *Meşa'ir*'i ve *Hikmet-i Arşiye*'si (Arş Hikmeti) üzerine çok geniş bir şerh yazmış olan Muhammed Cafer Lengerûdî (Nâsırüddin Tûsî'nin *Tecrid*'i üzerine şerhi 1255 tarihlidir). Mollâ Ali Nûrî'nin öğrencileri arasında en önemlileri, aşağıda zikredilecek olan Abdullah Zunûzî ile Hâdî Sebzevârî'dir.

Dördüncü olarak Tahran okulu vardır. Feth Ali Kaçar'ın saltanatı döneminde (1797-1834) Tahran'da Hân Mervî medresesi kurulur. Burada ders vermesi için Mollâ Ali Nûrî'ye çağrıda bulunulur. Ancak o en parlak öğrencilerinden birini, Mollâ Abdullah Zunûzî'yi (1257/1841-1842) göndermeyi tercih eder. Bu çağrı bir tür İslâmî bilimlerin merkezinin İsfahan'dan Tahran'a taşınmasının işareti olur. Birçok büyük filozof ününü sağlamak üzere oraya giderler. Bunlar arasında ilk olarak o halde önce Kerbela, daha sonra Kum ve en sonunda Mollâ Nûrî'nin felsefe alanın-

da öğrencisi olduğu İsfahan'da eğitim görmüş olan (Tebriz yakınlarındaki Zunûz doğumlu) Abdullah Zunûzî vardır. Zunûzî, tümü Sühreverdi ve Mollâ Sadrâ zihniyetinde birçok büyük eser bırakmıştır. Bu eserlerin yakınlarda yayımlanacağını umarız. Onun iki oğlu vardı. Onlardan biri Hüseyin Zunûzî matematik ve astronomide uzman olmuşur. Diğeri, (1307/1889-1890'da ölmüş olan müderris, yani en yüksek hoca lakablı) Ağa Ali Zunûzî, filozof olarak babasının ünü düzeyine ulaşmıştır. O da okuttuğu ve şerh ettiği Mollâ Sadrâ'nm çizgisinde birçok eser, özellikle kendisi de Mollâ Sadrâ'yı Farsça'ya çeviren prens İmadüddevle Bedi'ü'l-Mülk Mîrzâ'nın sorduğu yedi soruyu cevaplamak için yazdığı Farsça bir eser (*Bedayi'ül-Hikem*) bırakmıştır. Mollâ Sadrâ'nın ateşli bir tilmizi olan Muhammed Rıza Kumşâhî (1306-1888-1889), çok asil bir ahlâkî şahsiyet olması yanında bir metafizikçi idi. İsfahan'da Mollâ Ali Nûrî ve Muhammed Cafer Lengerûdî'nin öğrencisi olmuş, daha sonra Tahran'a yerleşmiştir. Burada Sadr Medresesi'nde esas olarak Mollâ Sadrâ'nm *Esfar*'ını ve İbni Arabi'nin *Füsûs*'unu okutmuştur. Aynı çizgide ve diğerleri gibi ünlü bir hoca olan Seyyid Ebu'l Hasan Celve (1315/ 1896) Tahran'da Darü'ş-Şifa Medresesinde kırk yıl ders vermiştir. O da töziçi hareket üzerine bir kitap, Sadrâ'nm *Esfâr*'ı, İbni Sina'nın *Şifâ*'sı, Eberî'nin *Hidayet*'i vb. üzerine çok sayıda dersler bırakmıştır.

Bu üstadların öğrencilerinin sadece adlarını zikretmek bile imkânsızdır. Kuşaktan kuşağa, eserlerini zikretmeksizin sadece Mîrzâ Tâhir Tunikabûnî, Mîrzâ Mehdi Aştiyânî, Mîrzâ Muhammed Ali Şâhâbâdî, Seyyid Hüseyin Bâkûbehî'nin adlarını vereceğiz. Necef'te hocalık yapmış olan bu sonuncu, iki büyük geleneksel çağdaş filozofun, Tahran İlâhiyat Fakültesinde profesör Seyyid Kâzım Assâr ile Kum İlâhiyat Üniversitesi'nde profesör Şeyh Allâme Muhammed Hüseyn Tebâtebâ'î'nin hocası olmuştur. Tebâtebâ'î'ye diğerleri ya-

nmda Mollâ Sadrâ'nın *Esfâr*'mın yeni bir neşri ile Kur'an'ın felsefi bir tefsirini borçluyuz.

13. Şeyh Ahmed Ahsâ'î ve Kirman'da Şeyhî Okulu

Biraz önce zikrettiğimiz filozofların çağdaşı olan Şeyhî okulu tamamen ayrı bir yer işgal eder. "Şeyhîlik" ve "Şeyhî" adlarına gelince, kendisini adlandırmak üzere bu adları seçen okulun kendisi değildir. Mensuplarını çok kısa olarak Şeyh'in, yani Şeyh Ahmed Ahsâ'î'nin öğrencileri olarak adlandırmak üzere bu adları onlara veren, "başkaları"dır. Hatta Ahsâ'î hiçbir zaman bir okul kurmayı düşünmemiştir. O sadece Oniki İmam Şiîliğinin İmamlarının eksiksiz teosofik öğretisine sıkıca sadık kalmak suretiyle başkalarından farklı olmaya çalışmaktaydı. Bu öğretimi, tüm hayatının ürünü olan şahsi düşüncesiyle derinleştirmişti. Bu öğretimin teminatını, yegâne üstadları olarak kabul ettiği bu İmamlarla rüyada yaptığı konuşmaların desteklediği bir iç tecrübede bulmuştu. Bu eksiksiz İmamcılık, tarihi pek örnek alınmaması gereken inatçı bir anlayışsızlıkla karşılaşmıştı. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki o İslâm dünyasında başka yerlerde ortaya çıkan "reformcu" hareketlerden tamamen farklı bir şeyi hedefleyen bir metafizik "reformasyon" özelliğine sahipti.

Kimsenin hiçbir zaman itiraz etmediği bir "Tanrı dostu"nun (velî) bütün özelliklerini sergileyen yüksek bir manevi şahsiyet olan Şeyh Ahmet Ahsâ'î, 1166/1753'de Bahreyn toprakları üzerindeki Ahsâ'da doğmuştu. (X. yüzyılda Karmatlar'ın Nâsır-ı Hüsrev'in ziyaret ettiği küçük bir ideal devlet kurmuş oldukları) Arabistan'ın Basra körfezi kıyısındaki bu bölgede doğan Şeyh Ahmed, saf Arap soyundan gelme görünmektedir. Ancak yaklaşık on beş yılı İran'da geçirmiştir ve şahsiyeti ve öğretiminin İran'da yarattığı yankı ve

şevk olmamış olsaydı, Şeyhîlik diye bir şey şüphesiz olmayacaktı. Manevi yoldaki başlangıçlarını kendi elinden çıkmış hayat hikâyesinden biliyoruz. Şeyhî gelenek onun öğrencisi olduğunu ileri sürebileceği hiçbir üstadı tanımamaktadır. Her şey sanki şu "üstâd-ı gaybî", şu başka sûfîler tarafından da varlığı ileri sürülen "iç üstad"dan başka bir hocası olmamış gibi cereyan etmektedir. Ancak bu iç üstad onun durumunda açık olarak sırasıyla "Ondört Masum"a işaret etmektedir. Bununla birlikte onun derslerini dinlediği bazı üstadlarının adları bilinmektedir. Olağanüstü dolu, ateşli öğrencilerinin bağlılığı yanında maalesef bazı meslektaşlarının da çok insani kıskançlığını uyandırdığı bir hayattan sonra 1241/1826'da Medine'ye üç konaklık bir mesafede ölmüştür. Ailesiyle Mekke'ye yerleşmek niyetindedir. Eseri hatırı sayılır büyüklüktedir: Yüz otuz iki başlık. Aslında bu sayı çok daha büyüktür; çünkü bazı eserleri birçok kitap içeren mecmualardır. Onların hemen hemen tümü taş baskı yayımlanmıştır.

Şeyh Ahmed'in haleflerinin tümü büyük düşünürler ve manevi üstadlar olmuştur. Ancak bu onların başlarına gelecek sıkıntılara engel olmamıştır. İlkin (Hazar Denizi'nin güney doğusundaki) Reşt'te 1212/1798'de doğan ve 1259/1843'te Bağdat'ta ölen ve gerçekten onun manevi oğlu olan Seyyid Kâzım Reştî vardır. Derin metafizik spekülasyonlar konusunda ender bir yeteneğe sahip olan Seyyid Kâzım da maalesef bir kısmı Kerbela'daki evini tahrip eden iki yağmalama olayı sırasında (kendi elinden çıkmış birçok yazmayla birlikte) kaybolmuş olan hatırı sayılır miktarda eser bırakmıştır. Şeyh Ahmed'in ikinci halefiyle okul, merkezini (İran'ın güney doğusunda) bir ilâhiyat medresesi, bir kolej ve matbaaya sahip olduğu Kirman'a taşır. (Kirman'da 1225/1809'da doğmuş, 1288/1870'de ölmüş olan) Şeyh Muhammed Kerim-Han Kirmânî, baba tarafından, o sırada

İran'da hüküm sürmekte olan kraliyet ailesine mensuptu. Kerbela'da Seyyid Kâzım'ın öğrencisi olmuş ve simya, tıp, optik ve müzik de dahil olmak üzere İslâmî ve felsefi bilimler alanının bütününü kapsayan etkileyici bir külliyat (iki yüz yetmiş sekizden fazla eser adı) bırakmıştır. Oğlu Şeyh Muhammed Han Kirmânî (1263/1846-1324/1906) onun yerine geçmiş ve o da koca bir külliyat bırakmıştır. Baba ile oğul arasında, Muhammed Han'la onun halefi olan ve aynı ölçüde büyük külliyatı kısmen yayımlanmamış olarak kalan küçük kardeşi Şeyh Zeynel Abidin-Han Kirmânî (1276/1859-1360/1942) arasında tekrarlanan derin entelektüel ve manevi bir bağ vardı. Nihayet beşinci halef, "Serkâr Aga" denen Şeyh Ebu'l Kâsım İbrahimî (1314/1896-1389/1969) de en ateşli sorunlarla uğraşmak zorunda kaldığı önemli bir külliyat bırakmıştır. Onun halefi ise şu ana ana kadar birçok eseri yayımlanmış olan oğlu Abdürrıza Han İbrahimîdir. Kirman'da muhafaza edildikleri şekilde üstadların eserlerinin bütünü bin civarında başlıktan oluşmaktadır ve onların şimdiye kadar ancak yarısı yayımlanabilmiştir.

Özellikle XVI. yüzyıldan bu yana Şiî düşünürler arasında iki tavır alış, büyük bir zıtlık meydana getirmiştir: Bir yanda kabaca "eleştirici ilâhiyatçılar" denebilecek "Usûlîler" (*Usûliyyûn*), öbür yanda "temelci (fundemantalist) ilâhiyatçılar"olarak ortaya çıkan "Ahbarîler" (*Ahbâriyyûn*) vardır. Birinciler Şiî hadîslerin meydana getirdiği koca külliyata, hiçbir kesinliğe götürmeyen "dış eleştiri"yi uygulamaktadırlar. İkinciler ise bu külliyatın bütünlüğünü kabul ederek bu eleştiriyi reddetmektedirler. İkinci grubun lideri Muhammed Emin Esterâbâdî'ydi (1033/1623-1624). "Temelciler", mistik teosofinin hiçbir sorununu işin içine karıştırmayan basit insanlar olarak geçinirler. Ancak bu onlar arasında Muhsin Feyz ve Gâzî Sa'id Kummî (bkz. s. 146-148) gibi yüksek düzeyde metafizikçilerin çıkmasına engel

olmamıştır. Bunun nedeni, iki okul arasındaki zıtlık görünüşte özellikle şeriatle ilgili ise de gerçekte Ahbârîlerin hermenötik öncüllerinin etkilerini geleneksel metafiziğin kaynakları üzerinde göstermiş olmasıdır. Ahbârîler ne müçtehidlerin otoritesine, ne hadîs nakilcilerinin insani otoritesine başvurmayıp İmamlardan gelip gelmediği konusunda karar vermek üzere hadîslerin içeriğinin kendisine baş vururlar. Bu öncüllerden dolayı Ahbârîliğin metafizik ve teosofik bir derinleşmeyi beraberinde getirmesi ölçüsünde şeyhî okulun temel pozisyonunu, yani ara (intermédiaire), ancak Ahbârîlerinkine daha yakın olan pozisyonunu anlayabilir ve yerine yerleştirebiliriz.

Şeyh Ahmed Ahsâ'î ve ondan sonra halefleri Şiîliğin negatif (tenzihi) Kelâm'ınm sonuçlarını sıkı bir şekilde takip etmişlerdir. Genel olarak filozofların kullandıkları şekilde "mutlak" varlık fikri, ilk (initiale) bile değildir. Çünkü bu ism-i mef'ul, yani "mutlak" (*absolu*), varlığı özgürlüğe kavuşturan bir *çözücü (absolvens)*, varlığın bir çözülmesi, ayrışmasını (*absolution*) varsayar. Bunu onu ne mastar halinde (var olma=*esse*), ne ism-i fail olarak (var olan=*ens*) ortaya koyarak değil, emir halinde (var olsun=*esto*) tesis ederek yapar. Kozmogoni aşkın bir Adem kuramı biçiminde kendini gösterir. Kendi kendini yaratan fiilinin aynı zamanda öznesi, nesnesi, maddesi, formu ve ereği olan ezelilik-öncesi ilk İrade, metafizik ilk Adem (*Ademü'l Ekber*, Adam le Majeur, *Homo maximus*) olarak ortaya çıkar ve bu Adem'in eşiti olan metafizik Havva, yokluktan, Büyük Uçurum'dan kurtulmuş olan varlığın özgürlüğüne kavuşmasıdır. *Adem Maximus* olan bu zirveden babasız ve anasız ortaya çıkmış "babamız" olan Adem ortaya çıkar ve o da dünyevi tarihimizin zirvesini teşkil eder. Aslında o üçüncü Adem'dir, çünkü ilk ikisi arasında Muhammed'i Kelâm veya Ondört Nûrdan meydana gelen Muhammed'i Nûr (Işık) olan "İkin-

ci Adem" vardır. Burada Aristotelesçi madde-formculuğun (*hylemorphisme*) terimlerinin yönü tersine dönmüştür. Madde, nûrdur, varlığın kendisidir, varoluştur. Form, mahiyettir, merhamettir, bu nûru sabitleştiren ve sınırlandıran gölgeli boyuttur. Bundan dolayı madde baba, erkek olandır; buna karşılık form, anne, dişi olandır ve bireyselleştirme ilkesi "imgesel form"dur (*suret misâliyya*) Böylece VI. İmam Cafer Sâdık'ın hadîsi doğrulanmış olur: "Anne ve babalarından dolayı mümin müminin kardeşidir. Onların babaları Nûr, anneleri Merhamettir."

Kutsal İmamların hadîslerinden aynı tür bir yararlanmayla Şeyh Ahmet, okulunun özelliği olan antropolojiyi geliştirmiştir. Bu antropoloji onu "dirilen beden simyası" diye adlandırabileceğimiz şeye götürür. Burada o ikili bir etten beden (*casad*) ayrımı ile - fani etten beden ve baki tinsel beden (*caro spritualis*) ile ikili latif cisim (*cism*) -göksel cisim ve ilk, asli, arketip cisim- ayrımı yapar Bütün bunlar satır satır yeni-Platoncu Proclos'taki ikili tinsel bedene (*okhema*) tekabül eder. (B cesediyle B cisminden meydana gelen) dirilen vücut olayı, simya işlemine paralel bir şekilde anlatılır ve burada Batı bâtınîliğinin öğretimiyle karşılaşırız. Nihayet şeyhî okulunun özelliği olan bir öğreti, üstadlarının "Dördüncü Sütun" diye adlandırdıkları öğreti vardır. Bu öğreti kısaca İmamların bütün "Tanrı Dostları" (Evliya) ile birlikte olmak ve onlara düşman olan herkesle ilişkiyi kesmek (Farsça *tevella* ve *teberra*) yönündeki öğütlerinin genişletilmesinden başka bir şey değildir. Ancak "Tanrı Dostları" (Evliya) fikri, devamlı bâtınî hiyerarşi fikrini ve dolayısıyla içinde yaşadığımız "gizlilik" devrinde onun varlığını belirleyen şartları beraberinde getirir. Âlemin "mistik kutbu" olan İmam'ın gizliliği (gaybet), doğal olarak onun kapısı (bâb) olanın ve dolayısıyla da onunla sonuçlanan tüm hiyerarşinin gizliliğini gerektirir. Genel olarak bu hiye-

rarşiden veya nesilden nesile onun sözcüsü olan insandan (*Nâtık-ı Vâhid*) söz edildiğinde, bu bir insan grubuna işaret eder. Ancak bu kesinlikle bu insanların aleni olarak ortaya çıkmasını, bireysel olarak onların kim olduklarının söylenmesini gerektirmez. Onların gizliliği zorunludur. Hiç kimse bu unvana sahip olduğunu ileri süremez. Onlar ancak İmam tarafından bilinirler. İmam'ın en son mektubunda ortaya konmuş olan nihai isteği ise kendisi tarafından böyle bir yetkiye sahip kılındığını açık olarak ilan eden bir kişinin sahtekâr olacağıdır. İmam ortaya çıkıncaya, zuhûr edinceye (*parousie*) kadar gizlilik hali devam edecektir. Şeyhî okulu üstadlarının bıkıp usanmadan tekrar ettikleri budur. Bundan dolayı ne kadar ilginç olursa olsun, gaybet halinin sona erdiğini söyleyen her dinî hareket, Şiîlikle ilgisini kesmiş demektir ve dolayısıyla Şeyhîlikten geldiğini ileri süremez.

Bu satırlar şeyhî öğretilere kısa bir değinmeden ibarettir. Söylemek istediğimiz her önüne gelenin bu öğretileri anlama seviyesinde olmadığı ve tartışmaların hiçbir zaman sokaktaki insanın seviyesine indirilmemesi gerektiğidir. Ne Şeyhîlerin cevabı dikkate alınarak, ne terminolojilerini anlama zahmetine girilerek aynı itirazlar bıkıp usanmaksızın tekrarlanmıştır. Şarkiyatçılar, belki Roma Kilisesi'nden başka bir model bilmediklerinden Şeyh Ahmed'in müçtehidler tarafından "aforoz" edilmiş olduğunu yazmışlardır. Bu yanlıştır. Hiçbir müçtehid, İslâm'a aforoz kavramını sokmakta hiçbir yetkisi olmayan Mollâ Bargânî'nin Kazvin'deki tamamen şahsi ve etkisiz entrikasına karışmamıştır. Şeyh Ahmed ayrıca Mollâ Sadrâ Şirâzî'nin iki önemli eseri üzerine iki büyük inceleme kitabı yazmıştır. Anlaşılmamasından dolayı şaşkın, üzgün ve çaresiz bir durumda kalan Şeyh Ahmed İsfahan'daki ikinci kalışı sırasında dostlarından birinden, Muhammed İbni Mukîm İbni Şerif Mazenderânî'den *Hikmeti Arşiye* üzerine yazdığı şerhine yöneltilmiş eleştirilere karşı

cevap vermesini istemiştir. (Yayımlanmamış olan) bu esere burada işaret etmemiz gerekir. Bütün bunlar henüz inceleme safhasındadır. Burada daha fazla şey söyleyemeyiz.

14. Cafer Keşfî

Şeyhî okulu ile benzerliği olan bu orijinal düşünüre de ayrı bir yer ayrılması gerekir. Onun eseri XIX. yüzyıl İranı'nın teosof-metafizikçilerinin ilgilerini en mükemmel bir biçimde temsil eder. Keşfî, soyu VII. İmam Musa Kâzım'a (183/799) çıkan bir aileye mensuptu. Fars bölgesinde Dârâbgerd'de doğmuş, hayatı süresince Burücerd'de oturmuş ve 1267/1850-1851'de arkasında hem Arapça hem Farsça (halen inceleme safhasında olan) bir düzine konuyu özetleyen bir külliyat bırakarak ölmüştür. Burada ancak bir Kaçar prensi, Feth Ali Şâh'ın oğlu Şehzade Muhammed -Takî Mîrzâ'nm isteği üzerine kaleme alınmış *Hükümdarlara Sunulan Hediye* (*Tuhfetü'l-Mulûk*) adlı Farsça büyük eserini zikredebiliriz. Bu eser iki ciltten oluşmaktadır. Birinci cilt sırasıyla birincisi Muhammedî Ruh'a özdeş kılınan Akıl'ın (*nous*), ilk hipostazın özünü, ikincisi Akıl'ın tezahürleri (*mezâhir*), varlıklarla ilişkileri ve bağlantı noktalarını, üçüncüsü Akıl'ın izleri, etkileri, özellikleri ve işaretlerini ele alan üç kitaba bölünür. İkinci cilt spekülatif felsefe ve hikmet-tarihin geniş bir ansiklopedik sistemleştirilmesidir. Böylece bütünü Farsça kaleme alınmış olması daha da önemli olan bir sistematik geniş özet oluşturur.

Cafer Keşfî'nin sisteminin bütünü, Akıl'la ilgili geleneksel Şiî metinlerine, her şeyden önce Kuleynî'nin büyük derlemesindeki (*Kâfî*) *Akıl Kitabı*'nın I ve XIV numaralı hadîslerine dayanır. 1) Başlangıçların başlangıcında Akıl'a, yaratıklara dönmek, "dünyaya inmek" için İlke'sinden ayrılmayı emreden buyruk vardır. Bu hareketten, Akıl'ın peygamber-

lik görevine (*nübüvvet*) ve literal vahye (*tenzil*) tekabül eden zâhirî yüzü çıkar. 2) İkinci bir buyruk ona İlke'sine dönmeyi emreder. Bu dönüş hareketi Akıl'm zâhirî yüzünü bâtmî yüzü üzerine "katlar". Bâtınî yüz, *velâyete* veya İmam'm karizmasına ve vahyedilmiş metnin gizli anlamına ve manevi ilk örneğine (archétype) geri götüren *te'vil*'e tekabül eder. Hangisi olursa olsun herhangi bir gerçekliğin bilinebilirliği, bu gerçekliğin zıddının tezahürünü ve bilinebilirliğini gerektirir. İlâhî Öz, ne benzeri ne zıddı olduğu için, bilinemezdir. İnsan aklının onunla ilgili olarak bilebileceği şey, ilk tecelli, yani Akıl-Nûr olan ve öyle olması bakımından da Muhammedî Ruh, ebedi Muhammedî Hakikat olan tecelli seviyesinde ortaya çıkar. Bu Akıl-Nûr'un tezahürü, zıddınm, yani gölgenin, karanlığın, bilgisizliğin tezahürünü gerektirir. Ancak bu, bu zıddın Akıl'ın gölgesi olması demek değildir. Çünkü nûrdan bir varlığın asla gölgesi yoktur. Fakat onun durumu güneş doğduğunda gölgesini gösteren karanlıklara gizlenmiş duvarın durumuna benzer. Böylece varlığın tecellisi, yokluğu açığa vurur. Ancak bu, yokluğun (non-être) varlığa gelmesi demek değildir. Karşı-Varlık (contre-être) varlığı kabul etmez. Fakat varlığın, yani Nûr'un zıddı olan olumsuzluk, hiçlik vardır.

Böylece Akıl'ın metafizik destanının karşısına onun zıddının karşı-destanı konur: Birbirleriyle karşılaşmak üzere iki evren inerler ve çıkarlar ve böylece insan dünyası seviyesinde "Nûr'un çocukları"yla "Karanlık'ın çocukları"nın karışımlarını meydana getirirler. Bu metafiziğin havasını İran düşüncesinin temelinde karşılaşılan kaygının yönetmesi dikkate değer: Ahiret öğretisinin çözüme kavuşturduğu Nûr'la Karanlıklar arasındaki mücadele, Zerdüştçülükte Saoşyant'ın yapacağı gibi zuhur ettiğinde Onikinci İmam'ın eseri olacak olan "ayırma". Akıl'ın dönüş ve geriye gidiş zamanları dünyanın çağlarını teşkil eder. Peygamber-

lik zamanının arkasından gelen velâyet zamanı Cafer Keşfî'yi daha önce örneğini gördüğümüz gibi devirlerinin Joachim de Flore'un tesis ettiği hikmet-tarihin üç devrine tekabül ettirilmesi mümkün olan parakletik (paraclétique)[3] bir hikmet-tarihe götürür. Şiî metafizik bu noktada zirvelerinden birine ulaşır. Bu İranlı düşünürün sistemi, Batı'da XIX. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan büyük metafizik "sistemler"in çağdaşıdır.

15. Horasan Okulları

a) Hâdî Sebzevârî ve Sebzevârî Okulu

"Sebzevâr Bilgesi"nin yüksek şahsiyeti İran'da bizim XIX. yüzyılımızın tam ortasına tekabül eden döneme hakimdir. Onun "zamanının Platon'u" olduğu söylenmiştir ve bir denge sağlamak için "zamanının Aristoteles'i" olduğu da söylenmiştir. Her halükarda Mollâ Sadrâ Şirâzî büyük Şah Abbâs'ın saltanat döneminde felsefe için ne olmuşsa Hâdî Sebzevârî de Nâsırüddin Şâh Kaçar'm saltanat döneminde (1848-1897) felsefe için o olmuştur. Böylece o Mollâ Sadrâ'nın sadık yorumcusu olmuş ve Sadrâ'nın İran filozoflarının "düşünce üstadı" haline getirilmesine katkıda bulunmuştur. Hatta şunu da ilave edebiliriz ki şartlar onun mistik filozof dehasını Mollâ Sadrâ'dan daha serbest bir tarzda

3 Paraclete: Kutsal Ruh'un bir diğer adıdır. Yunancası Parakletos, Latincesi Consolator'dur. Kutsal Ruh'un diğer bir adı olarak bu kelime sadece Yuhanna İncili'nde mevcuttur (XIV, 16, 26; XVI, 7). Kelimenin kök anlamından da çıkarılabileceği gibi "şefaatçı, yardımcı, teselli edici" anlamlarına gelmektedir. Yuhanna'ya göre Paraclete'in görevi İsa'nın görünür varlığı kendilerinden ayrıldıktan sonra tilmizlerinde kalması, onlarda İsa'nın verdiği öğretiyi yaşatması ve böylece Kurtarıcı'nın öğreti ve işine tanıklık etmesidir. Paraclete'in bu yardımcı, teselli edici görevini sadece havarileriyle sınırlandırmamak gerekir. O aynı zamanda Kilise'nin yanılmazlığını ve kutsallığını da teyit eder, destekler. Her bireysel Hıristiyan ruha da değişik şekillerde yardım eder.

ortaya koymasına imkân vermiştir. Bunun nedeni bu devirde safevî devrine göre ifade özgürlüğünün daha fazla gelişmiş olmasıdır.

Mollâ Hâdî Sebzevârî 1212/1797-1798 (İran'ın kuzey doğusunda, Şâhrud ile Nişâbur arasında) Horasan'ın küçük bir şehri olan Sebzevâr'da doğmuştur. Babası Muhammed Mehdi Sebzevârî bu şehrin ileri gelenlerinden biriydi. Mollâ Hâdî ilk tahsilini burada görmüş ve onu yirmi yaşına kadar Meşhed'de tamamlamıştır. 1232/1816-1817'de felsefi incelemelerini derinleştirmek amacıyla İsfahan'a gider. Bu sırada İsfahan gerileme halinde olmakla birlikte hâlâ felsefi ve teolojik ilimlerdeki en büyük üstadların akın ettikleri merkezdi. Burada Mollâ İsmail İsfahânî ve Mollâ Ali İbni Cemşid Nûri (yukarıya bakınız) onun hocaları olmuştur. On yıl sonra beş yıl süreyle ders vereceği Horasan'a geri dönmüş, bundan sonra da hac ziyareti için Mekke'ye gitmiştir. Üç yıllık aradan sonra İran'a döner. Ders verdiği ve evlendiği Kirman'da bir süre kalır. Sonunda kesin olarak yerleşmek üzere Sebzevâr'a geri döner ve bu tarihten sonra Sebzevâr en uzak bölgelerden, Arap ülkelerinden, Kafkaslar'dan, Azerbeycan'dan ve Hindistan'dan tilmizlerin akın edeceği felsefi bir öğretim ve manevi hayat merkezi olur. Öğretimle ve önemli bir külliyatın kaleme alınmasıyla dopdolu bir ömürden sonra Mollâ Hâdî Sebzevârî 1295/1878'de (veya bazı kaynaklara göre 1289-1290/1872-1873'de) ölür.

Bu düşünürün orijinalliği her şeyden önce eserlerinin kişisel havasında, bu eserlerin öncelikle Mollâ Sadrâ'nın kitaplarından, Sühreverdi'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ından, İbni Arabi'nin eserinden ve Şiî İmamlarının hadîs ve geleneklerinden devşirilmiş olan malzemesinin düzenlenme yönteminde açıkca görülmektedir. Hâdî Sebzevârî, Sühreverdi'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ının girişinde en üst mevkiye yerleştirdiği bilgeler kategorisini, yani hem spekülatif felsefe hem mane-

vi tecrübe alanında üstad olan, hem zâhirî bilgiye hem yüksek bâtınî ilimlere sahip olan kişileri en mükemmel biçimde temsil etmektedir. O en mükemmel anlamda bir işrâkî teosoftur. Bu derhal bazı öğrencileri üzerinde üstadın öğretisinin uyandırmış olduğu heyecan şokunu anlamamıza imkân vermektedir. Hâdî Sebzevârî Mevlânâ Celâlüddin Rûmî'nin *Mesnevi*'sini şerh etmede ne kadar rahatsa Mollâ Sadrâ da varlık metafiziğinin en güç meselelerini ele almada o kadar rahattır ve Sebzevârî'nin okulu Mollâ Sadrâ'nın öğretimini bu yönde devam ettirir. Hâdî Sebzevârî varlığın, varoluşun mahiyete asli önceliğini, çokluk ve azlık derecelerinin mahiyetlerin saf Akıllar âleminde, imgeler âleminde (âlemü'l-misâl) ve fizik âlemdeki varlık tarzlarını belirlediği varlığın aşkın birliğini kabul eder. Bunun yanında o varlığın değişimlerini (métamorphoses) ve insan varlığının ölümden sonraki hayatını açıklayan tözici (intrasubstantiel) hareket ilkesini kabul eder.

Sebzevâr üstadının külliyatı hatırı sayılır miktardadır: Otuza yakın eser. En çok okunanlardan biri *Şerh-i Manzûme*'dir (*Manzûme Şerhi*). Bunun temeli, mantık ve felsefeyi ele alan bir manzumedir. Yazarın kendisi bu manzumenin not ve gözlemlerle doldurduğu bir şerhini yapar. Neticede bütün, genel metafizik, töz ve ilinek, özel metafizik veya felsefi teoloji (ilâhiyat), fizik, peygamberlik felsefesi ve İmamet öğretisi, ahiret öğretisi ve ahlâk ve töreler bilimi ile ilgili yedi kitap oluşturur. Yazarın bu şerhi üzerinde öğrenciler ve kendi öğrencileri çok düşünmüş ve çalışmışlardır: Ahûnd Hideci, Şeyh Muhammed-Takî Amulî, (1372/1952-1953'de ölmüş olan) Aga Mîrzâ Mehdi Aştiyânî öylesine çalışmışlardır ki eser günümüzde geleneksel felsefe alanında her öğrencinin "ders kitabı"haline gelmiştir.

Mollâ Sadrâ'nın eserlerinin şerhleri olarak kendini takdim eden, ancak gerçekte Hâdî Sebzevârî'nin kişisel öğretisi

ve öğretimini içeren dört büyük eserden söz edeceğiz. Bunlardan biri *Esfâr (Dört Manevi Seyahat)* üzerine kendi başına bütünlüğü olan bir eseri teşkil eden şerhtir. Diğerleri *Şevâhidü'l Rubûbiye (İlâhî Tecellilerin Şâhitleri)*, *Kitabü'l-Mebde v'el-Me'ad (Varlığın Kaynağı ve Sonu Kitabı)* ve *Mefâtihü'l-Gayb (Gaybın Anahtarları)* üzerine şerhlerdir. Bu dört şerh, Mollâ Sadrâ'nın düşüncelerinin meyvelerinin toplandığı, doğurmuş olduğu güçlüklerle hesaplaşıldığı Sebzevârî külliyatını oluşturur. Mollâ Sebzevârî bundan başka Celâlüddin Rûmî'nin *Mesnevi*'sinin altı kitabında bulunan en karanlık veya en zor pasajlar üzerine bir şerh kaleme almıştır (eserin bütünü 1285/1868-1869 Tahran taş baskısında büyük boy altı yüz sayfadır). Bu eserde sûfîlerin mecazlarını aklileştirmeye yönelik bir felsefi teşebbüsün varlığını görmeye çalışırsak tamamen yanılırız. "Felsefe" terimi üzerindeki her türlü tartışmayı ortadan kaldırmak üzere burada yine şunu diyelim ki tasavvuf metafiziğinin Kelâm'ın akılcı ilâhiyatçıları karşısında durumuna benzer şekilde bu, akılcı filozoflar karşısında bulunan bir İşrâkî metafizikçinin eseridir.

Bir diğer büyük eser, *Esrârü'l-Hikem (Hikmetlerin Sırları)* varlığın meydana gelişi ve öte dünya öğretisiyle ilgili meselelerin bütününü ele alır ve ibadetlerin bâtınî anlamını açıklar. Yazar kendisini ziyaret etmek üzere Sebzevâr'a gelmiş olan Nâsırüddin Şâh Kaçar'ın isteği üzerine bu kitabın *Hidâyetü't-Tâlibîn (Araştırıcılara Kılavuz)* adıyla bir özetini de vermiştir. Mollâ Sadrâ, Muhsin Feyz, Gâzî Sa'id Kummî gibi Sebzevâr üstadı, İmamların metinlerinde teklif edilen öğretimi ortaya koymakta çok büyük başarı gösterir. İlâhî İsimler üzerine büyük incelemesi *(Şerh-i Esmâ')* aslında bir Şiî duasının şerhidir. İlâhî İsimler (İbni Arabi'ye bakınız) ham kozmogonik, hem de ayinsel bir işleve sahiptirler. Bu sonuncu işlevleri bakımından onlar varlığın Melekût'a ve İlke'ye dönüşünün organlarıdırlar. Nihayet Arapça ve Fars-

ça on altı kitaptan meydana gelen çok önemli bir mecmuayı zikretmemiz gerekir. Bu eserin kaleme alınmasını doğuran sebep, öğrencilerin veya mektup arkadaşlarının sordukları sorular olmuştur. Burada ancak kendilerine verilen derin cevaplarla birlikte bu soruların arz ettiği en büyük öneme işaret edebiliriz. Onların çeşitliliği Mollâ Hâdî Sebzevârî için gündemde olan endişelerin neler olduğunu anlamamıza imkân vermektedir.

Sebzevâr felsefi ocağını canlandıran ateşli heyecanın dönemi için ne ifade ettiğini anlamak için daha önce söylediğimiz gibi İran'ın bütün bölgelerinden ve başka yerlerden gelen birkaç öğrencinin adlarını zikretmemiz gerekir. Onlar arasında üçüne yukarıda işaret ettik. Kendi paylarına onlarla da İran'da geleneksel felsefenin belli başlı öğretim merkezleri olan Tahran, Tebriz, Kum, İsfahan, Şirâz ve Meşhed'de yeniden karşılacağız. Araştırmaların şu andaki durumu maalesef sadece en tanınmışlarının adlarını zikretmemize imkân vermektedir. Bunların eserlerinin bir araya getirilmesi işi başarıyla sonuçlanmış olmaktan henüz uzaktır. Burada Meşhed'de ders vermiş ve *Şerh-i Manzûme* üzerine şerhler bırakmış olan Mollâ Abdülkerim Kûçânî'yi, adından Tibetli olduğu anlaşılan ve Hâdî Sebzevârî'nin çok değer verdiği Şeyh Ali Fâzıl Tebbetî'yi (Tibetli) zikredeceğiz. Yukarıda adı geçen "on altı kitaplık mecmua" onun tarafından sorulan bir soruyu cevaplandırır. Bu, zâhirîlerin yaratmış olduğu tehlike ve şüphelere cevap olarak felsefi düşüncenin güzel ve ince bir savunmasıdır. Kendisi de Şirâz'da felsefe okutmuş ve sayısız öğrencileri olmuş olan Mîrzâ Abbâs Hakîm Dârâbî Şirâzî'yi (1300/1882-1883'te ölmüştür) ve felsefe ve metafizik hakkında yeterli bilgisi olmayan birinin Kutsal İmamların hadîslerini ve geleneklerini anlayamayacağını söyleyen mükemmel Şiî teosofu Mollâ Kâzım Horâsânî'yi (1329/1911'de ölmüştür) de zikrede-

lim. Şeyh Ahmet Ahsâ'î'nin, *Bilgi Kitabı* vesilesiyle Muhsin Feyz Kâşânî'ye (yukarıya bakınız) yöneltmiş olduğu eleştirilere bir cevap yazmış olan Ağa Mîrzâ Muhammed Yezdî (Fâzıl Yezdî) hocasından bu konuda görüşünü ortaya koymasını ister. Hâdî Sebzevârî'nin buna cevabı da "on altı kitaplık mecmua"da içerilmiştir. Mîrzâ Seyyid Ebu Talib Zencânî diğer kitapları yanında *Usûlîlerle Ahbârîleri* ikiye bölen yukarıda sözünü ettiğimiz büyük tartışma, yani müçtehidin özellikleri (*içtihâd-u taklid*) üzerine bir kitap yazmıştır. Hâdî Sebzevârî Meşhed'de ders verdiği sırada Mollâ İsmail Ârif Bucnûrdî onun derslerini takip etmekteydi. Mîrzâ Hüseyin Sebzevârî Tahran'da ders vermiş ve yukarıda zikrettiğimiz Tahran okulundaki hocaların meslektaşı olmuştur. Onun da öğrencileri olarak Mîrzâ İbrahim Zencânî, Ahûnd Hidacî (yukarıya bakınız) ve Kum İlâhiyat Üniversitesi'nde ders vermiş olan Mîrzâ Ali Yezdî vardır.

b) Meşhed Okulu

Bütün Şiîlerin hac yeri olan, VIII. İmam'ın, yani İmam Ali Rıza'nm (203/818) mezarını içinde bulunduran, Horasan'ın kutsal şehri Meşhed, yüzyıllar boyunca içinde *hikmet-i ilâhîyye* (teosofi) öğretiminin temsil edildiği medreselere sahip olmuştur. Ancak biz burada onu sadece Mollâ Sadrâ'nın ve okulunun Horasan'ın entelektüel ve manevi hayatına verdirdiği atılımın devam ettiricisi olma özelliği bakımından ele alacağız. Özellikle iki kişiyi, Sebzevar'da felsefe tahsili görmüş olan Aga Mîrzâ Muhammed Sarûkadî ile Sebzevâr'da altı yıl süresince Mollâ Hâdî Sebzevârî'nin öğrencisi ve daha sonra Meşhed'de şeyhülislâm olmuş olan Mollâ Gulâm Hüseyin'i (1318/1900-1901) zikredeceğiz. Bu iki üstaddan da burada Meşhed okulu diye adlandırdığımız şeye özel çehresini kazandırmış olan diğer iki üstad, Meş-

hed'de uzun süre ders vermiş ve felsefede olduğu gibi din bilimlerinde de şöhret kazanmış (*müçtehid* diye kabul edilmekteydi) Hacı Fâzıl Horâsânî (1342-1923-1924'te ölmüştür) ile aynı şekilde Meşhed'de felsefe okutmuş ve tamamen Mollâ Sadrâ çizgisini izlemiş olan Aga Buzurg Hakîm (1355/1936-1937'de ölmüştür) çıkmıştır Zâhirîlerin Şiîliğin sürekli iç dramım devam ettiren eleştirileri maalesef bu sonuncuyu hocalığı bırakmaya zorlamıştır. Onun ölümü Horasan'da felsefe öğretiminde büyük bir boşluk bırakmıştır. Bu iki büyük şahsiyet de öğrenciler yetiştirmiştir. Bu öğrenciler arasında Aga Mîrzâ Han Bucnûrdî din bilimleriyle felsefi bilimlerin öğretimini birleştirme yönündeki yeteneğiyle temayüz etmiştir.

Bu noktada İran'ın entelektüel hayatında temel bir olay araya girer. Bu, şu anda hüküm süren Muhammed Rıza Şâh Pehlevi'nin etkisiyle İran üniversitelerinin çoğalması olayıdır. İki devlet üniversitesi, Tahran ve Meşhed üniversiteleri, görevi kesinlikle sadece mollâ yetiştirmek olmayan, geleneksel felsefeyle ilgili olanlar da dahil olmak üzere İslâmî bilimleri geniş ölçüde yaymak olan ilâhiyat fakültelerine sahiptir. Meşhed okulu hakkındaki bu çok kısa hatırlatmamızı Meşhed Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde profesör olan genç bir felsefe hocasının, Seyyid Celâlüddin Aştiyânî'nin eserini zikrederek bitireceğiz. Onun yönü, faaliyeti ve üretkenliğinin özelliğini belirtmek için en iyi söyleyebileceğimiz, yeniden canlanan bir Mollâ Sadrâ olduğudur. Yukarıda adı geçen üstadların temsil ettiği geleneksel felsefeden çıkmış olan eseri daha şimdiden hatırı sayılır büyüklüktedir: Metafizik ve mistik açıdan varlık üzerine büyük bir kitap, Dâvud Kayserî'nin İbni Arabi'nin *Fûsûs*'u üzerine şerhinin girişi hakkında geniş bir inceleme (bu incelemenin yedi yüz sayfalık ilk cildi, konuyla ilgili problemleri derinleştirmekte ve devam ettirmektedir), olağanüstü not-

lar ve gözlemlerle donatılmış birçok metin neşri: Mollâ Sadrâ'nın *Kitabü'l Meşâir*'i üzerine Lengerûdî'nin şerhinin, yine Sadrâ'nın Sebzevârî'nin şerhiyle birlikte *Şevâhid*'inin, yukarıda adı geçen "on altı kitaplık mecmua"nın neşirleri vb., nihayet (Fransız tarafı ile ilgili olarak benim katıldığım) şimdiye kadar görülmemiş olan büyük teşebbüs, bir *XVII. Yüzyıldan Günümüze Kadar İran Filozofları Antolojisi*. Bu dizinin bir cildi şimdiden piyasaya çıkmıştır. Onun beş ciltten oluşması ve kırk civarında İranlı düşünürü eserine yeni bir soluk vermesi tasarlanmıştır. Amacı bir bilanço değil, bir hareket noktası olmaktır.

Burada ilk kez teşebbüs ettiğimiz büyük düşünürler ailesi tablosu bir sonuç gerektirmemektedir. Çünkü geleneksel İslâm felsefesinin, özellikle Şiî geleneği felsefesinin kapanmış olduğunu düşünmüyoruz. Burada göz önüne aldığımız sadece bu felsefe oldu. Örneğin Muhammed İkbal gibi şahsiyetlerin eseri bize felsefe tarihinin bir başka bölümüne ait gibi gelmektedir. Geleneksel felsefenin geleceğine gelince, ondan ancak tehlike ve ümitleri teşhis ederek söz edebiliriz. Belki hava ulaşımı genelleşinceye kadar İran'ın çok uzak kaldığı ve orada geleneksel felsefenin uzun süre yıkıcı etkilerden korunduğu düşüncesi ileri sürülebilir. Her neyse bu dönem artık bitmiştir. Bugün tehlike ve umutlar, kaynakların hem Doğu'dan hem Batı'dan almaktadır.

Doğu'yla ilgili olarak şunu diyebiliriz ki ne geleneksel felsefelerini, ne çağdaş Batı felsefelerini derinliğine özümleyemedikleri için iyi niyetleri yetersizliklerini telafi etmeyen bazı aceleci sentezler ortaya atan az çok reformcu çok fazla sayıda denemeci ortaya çıkmıştır. Bunların eserleri Batı'da gereğinden çok sayıda bulunan sahte bâtınîciliklerin doğulu

karşılıklarıdır. Bu her iki grup da karışıklık ve düzensizliği artırmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Burada durum kısaca şu noktaya gelmektedir: İslâm ülkelerinde bir yanda öyle bir aydınlar grubu vardır ki bunların istilacı teknolojiyle birleşen Batıcılıkları geleneksel manevi kökleri söküp atmış görünmektedir. Buna karşılık özellikle İran'da ahlâki saygınlıkları ve entelektüel formasyonlarıyla geleneksel manevi kültürü temsil etme gücüne sahip her yaştan geniş bir insan kitlesi vardır. Ancak ne yazık ki geleneğin meşalesini (*traditio lampadis*) sürdürme gücüne sahip bu insanlar çoğu kez Batı'nın büyük manevi gelenekleri hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmemektedir. Ortada dil ve sözlük güçlükleri vardır. Felsefi metinler ekseriya ikinci veya üçüncü elden çevrilmektedir. Geleceğin problemi şudur: Bir felsefe sadece bir dönemin toplumsal durumunun ifadesi midir? Eğer öyleyse, geleneksel felsefe, zamanın toplumsal-siyasi ideolojilerinin baskısı altında buharlaşıp yok mu olacaktır? Yoksa felsefe meşruiyetini kuşaklardan beri o kadar çok Batı düşünürünü felç etmiş olan bilinemezcilikte değil de o olmaksızın tarihin bütün rüzgârlarına kapılacağı metafiziğin varlığını devam ettirmesinde mi bulur? Metafizik asla toplumsal değişmelerden etkilenmez, o sadece ulaştığı nesne, yani keşfetme ve derinliğine inme kabiliyetine sahip olduğu manevi evrenler tarafından belirlenir.

Bu açıdan belki İslâm'da düşünürlerimizi o kadar meşgul etmiş olan imgeler âleminin kaybının ne anlama geldiğini belirleyebiliriz. Haklı olarak geleneksel uygarlıklarının yapısını tahrip eden Batı etkisinden söz edilmektedir. Bunun tersi olan bir şeyden de söz etmek gerekir. Bunca yüzyıldan sonra ilk defa, sahip olduğumuz imkânlar her biri İbrahimî geleneğin bir dalında çalışan araştırıcıların birbirleriyle iletişim içine girmesine imkân vermektedir. Tecrit durumunun yerini karşılıklılık almalıdır. Çünkü günümüzün koymuş

olduğu devasa problemlere ancak bütün olarak bu gelenek karşı koyabilir. Müslüman metafizikçilerimizin verdiği ders, bâtmîliliklerin, yani iç dünyaya önem vermelerin bir iç yeniden doğuş olmaksızın mümkün olduğunu düşünmemiş olmalarıdır. Bir gelenek ancak sürekli bir yeniden doğuş olduğu takdirde canlı olabilir ve canlı bir şey aktarabilir.

Kısaltma zorunluluğundan ve şarkiyatçı olmayan araştırıcıların kullanımını kolaylaştırmak için bu bibliyografyada istisnai durumlar dışında hiç olmazsa bir Batı dilinde girişi olmayan Arapça veya Farsça Doğulu eserler veya metin neşirleri yer almamaktadır. Her bölümde kronolojik sınıflama benimsenmiş, ancak bir aynı yazarın çalışmaları grup halinde verilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

M. HORTEN, *Die spekulative und positive Theologie des Islams nach Razi und ihre Kritik nach Tusi*, Leipzig, 1912 – H. LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takiddîn Ahmad Ibn Taymîya*, le Caire, 1939 – İBN SAB'İN, *Correspondence philosophique avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen*, yay. Ş. Yaltkaya, Girişi yazan H. Corbin, İstanbul-Paris, 1943 – İBN KHALDUN, *The Muqaddimah, an Introduction to History*, Arapça'dan çev. F. Rosenthal (Bollingen Series XLIII), Newyork, 1958 – *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)*, çev. V. Monteil, Paris, Sindbad, 1967 – *Le Voyage d'Occident en Orient*, çev. ve takdim eden A. Cheddadi, Paris, Sindbad, 1980 – R. ARNALDEZ, *L'Oeuvre de Fakhr al-Dîn Râzî, commentateur du Qorân et philosophe (Cahiers de civilisation médiévale*, III/3), Poitiers, 1960 – M. MAHDİ, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, Chicago, 1964 – F. KHOLEİF, *A Study on Fakhr al-Dîn Râzî and his Controversies in Transoxiana* (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth. Seri I, cilt XXXI) Beyrouth, 1966 – J. VAN ESS, *Die Erkenntnislehre des 'Adudoddîn al-Îcî* (al-Iji), *Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawâqif*, Wiesbaden, 1966 – A. BALYANİ (İbni Seb'in'in öğrencisi), *Epitre sur l'Unicité Absolue*, çev. M. Chodkiewicz, Paris, les Deux Océans, 1982.

İKİNCİ BÖLÜM, 1. Madde

RUZBEHAN BAQLİ SHİRAZİ, *Le Jasmin des Fidèles d'Amour*, Farsça tasavvuf eseri, H. Corbin ve M. Mo'in tarafından yapılan birinci bölümünün çevirisi ile birlikte yayınlanmıştır, Bibliothèque İranienne, 8. cilt, Téhéran-Paris, 1958 – *Commentaire sur les paradoxes des soufis*, H. Corbin tarafından yazılan Fransızca bir önsözle birlikte yayınlanmış olan Farsça metin, Bibl. İranienne, 12. cilt, Téhéran-Paris, 1966 – H: CORBİN, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, cilt. III, Paris, Gallimard, 1971-1972 (yeni basımı 1978)

İKİNCİ BÖLÜM, 2. Madde

H. RİTTER, *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîduddîn 'Attâr, Brill, 1955* – F.'ATTAR, *Le Livre divin (Elahi-Nameh)*, Fransızca'ya çev. F. Rouhani, Paris, Albin Michel, 1961 – *Le Livre de L'Epreuve (Musibatnama)*, Fransızca'ya çev. I. de Gastines, Paris, Fayard, 1981.

İKİNCİ BÖLÜM, 3. Madde

Traité des compagnons-chevaliers (Rasâ'il-e Javânmardân), M. Sarraf tarafından yayınlanan, H. Corbin'in analitik bir Giriş'ini yazdığı yedi "Fütüvvet-name" mecmuası, Bibl. İranienne, 20. cilt, Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1973 – Abû al-Najîb SOHRAVARDİ, *A Sufi Rule for Novices (K. Adâb al-Murîdîn)*, çev. ve giriş yazan M. Milson, Harvard, 1975- 'Omar SOHRAVARDİ, *The 'Awârif al-Ma'ârif*, kısmen çev. W. Clarke, Lahore (yeni basımı 1979).

İKİNCİ BÖLÜM, 4. Madde

H. CORBİN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion, 1958 (2. baskı 1977) – *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*, İngilizce'ye çev. R. Mannheim, Bollingen Series XCI, Princeton, 1969 – O. YAHİA, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, İnstitut français de Damas, 1964 – IBN 'ARABİ, *Sufis of Andalusia (Rûh al-quds* and *al-Durrat al-Fâkhirah)*, İngilizce'ye çev. R.W.J. Austin, London, 1971 – *Les Soufis d'Andalousie*, bir önceki eserin Fransızca versiyonu, çev. G. Leconte, Paris, Sindbad, 1979 – *The Bezels of Wisdom (Fosûs al-Hikam)*, İngilizce'ye çev. R.W.J. Austin, Paulist Press, 1980 – *L'Alchimie du Bonheur Parfait (Fûtûhat'ın* 167 bölümü), çev. S. Ruspoli, Paris, Berg International, 1981 – *L'Arbre du Monde (Shajarat al-Kawn)*, çev. M. Gloton, Paris, Les Deux Océans, 1982 – *Le Livre de l'Arbre et des quatre Oiseaux (K. al-İttihâd al-kawnî)*, çev. D. Gril, Paris, Les Deux Océans, 1984 – EMİR ABD EL-KADER, *Ecrits spirituels*, çeviren ve takdim eden M. Chodkiewicz, Paris, le Seuil, 1982 – P. LORY, *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzaq al-Qâshânî*, Paris, Les Deux Océans, 1980 – T:İZUTSU, *Sufism and Taoism, a Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Tokyo, Iwanami Shoten, gözden geçirilmiş yeni baskısı 1983.

İKİNCİ BÖLÜM, 5. Madde

F. MEİER, "Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des İslâms", *Eranos-Jahrbuch XIV*, Zurich, 1946 – NAJMODDİN KOBRA, *Die Fawâ'ih al-Jamâl wa-Fawâtih al-Jalâl...eine Darstellung Mystischer Erfahrungen im Islam...*, yay. ve açıklamalar veren F. Meier, F. Steiner, Wiesbaden, 1957 – 'Azizoddîn NASAFÎ, *Le Livre de l'Homme Parfait (K. al-Insân al-Kâmil)*, Farsça tasavvuf eserleri mecmuası, bir önsözle birlikte yay. M. Molé, Bibl. İranienne, 11. cilt, Téhéran-Paris, 1962 – *Le Livre de l'Homme Parfait*, çev. I. de Gastines, Paris, Fayard, 1984 – H. CORBİN, *L'Homme de Lumière dans le soufisme iranien*, "Présence" yayınları, 1971 (yeni basımı 1984) – *The Man of Light in Iranian Sufism*, İngilizce'ye çev. N. Pearson, London, Shambala, 1978.

İKİNCİ BÖLÜM, 6. Madde

H. LANDOLT, Nûruddin İsferâyinî ile öğrencisi 'Alaûddevle Simnânî arasındaki mektuplaşmaları içeren *Correspondence spirituelle*, Fransızca bir önsözle birlikte yayınlanmış olan Farsça metin, Bibl. İranienne, 21. cilt, Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1972 – *Nuruddin Abdurrahmân-i İsfarayinî* (1242-1317), yayın ve çeviri, Paris, Verdier, 1986.

İKİNCİ BÖLÜM, 7. Madde

F. MEİER, "Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des İslâms", *Eranos-Jahrbuch XVIII*, Zurich, 1950 – J.K. TEUFEL, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alî-e Hamadânî (1385)*, Leyde, 1962.

İKİNCİ BÖLÜM, 8. Madde

JALALODDİN RUMÎ, *The Mathnawi*, eleştirel notlarla yayınlayan, İngilizce'ye çeviren ve şerh eden R.A. Nicholson, 8 cilt, Cambridge University Press, 1925-1940 (3 ciltten meydana gelen yeni basım Luzac, 1977) – *Discourses (Fîhi mâ fîhi)*, çev. A.J. Arberry, Newyork, 1972 – *Dîvâni Shamsi Tabrîz* (seçilmiş şiirler), çev. R.A. Nicholson, Cambridge Univ. Press (yeni basımı 1977) – *Mystical Poems (Dîvâni Shamsî Tabrîz*'den seçmeler), çev. A.J. Arberry, Chicago Univ. Press, 1968 (yeni basımı Westview Press, 1978); *Le Livre du Dedans, Fîhi mâ fîhi*'nin De Vitry-Meyerovitch tarafından yapılmış olan Fransızca çevirisi, Paris, Sindbad, 1978 – A. Schimmel, *The Triumphal Sun*, London, East West Publ., 1978 – W.C. CHİTTİCK, *The Sufi Path of Love, The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, Suny Press, 1983.

İKİNCİ BÖLÜM, 9. Madde

H. CORBİN, "Symboles choisis de la Roseraie du Mystère de Mahmûd Shabestarî", *Trilogie İsmaélienne*'de, Bibl. İranienne, 9. cilt, Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961 – M. SHABESTARİ, *The Secret Garden (Golshan-e Râz)*, çev. J. Pasha, New York, Dutton, 1974.

İKİNCİ BÖLÜM, 10. Madde

R.A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge Univ. Press, 1921 (Abdülkerim Cîlî üzerine önemli bölüm).

İKİNCİ BÖLÜM, 11. Madde

N. POURJAVADY and P.L. WILSON, *Kings of Love, The Poetry and History of the Ni'matullâhî Sufi Order*, Téhéran, 1978.

İKİNCİ BÖLÜM, 13. Madde

JAMÎ, *Salâman va Absâl*, Fransızca'ya çev. A. Bricteux, Paris-Bruxelles, 1911; *Bahârestan*, çev. H. Massé, Paris, 1925 – Youssouf et Zoleikha, çev. A. Bricteux, Paris, 1927 – *The Precious Pearl (al-Durrah al-Fakhirah)*, İngilizce'ye çev. N. Heer, Albany, 1979 – *Les Jaillissements de Lumière (Lavâyeh)*, çev. ve önsöz yazan Y. Richard, Paris, Les Deux Océans, 1982 – F.'IRAQI, *Divine Flashes (Lama'ât)*, çev. W.C. Chittick ve P.L. Wilson, Paulist Press, 1982.

İKİNCİ BÖLÜM, 16. Madde

M. DE MIRAS, *La Méthode spirituelle d'un Maitre du Soufisme iranien: Nûr 'Alî-Shâh*, Paris, 1974 (H. Corbin'in önsözü ile).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

R. STROTHMANN, *Die Zwölfer-Schî'a, zwei religionsgeschichtliche Characterbilder aus der Mongolenzeit*, Leipzig, Harrasowitz, 1926 (Nâsirüddîn Tûsî üzerine önemli bölümü) – *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Göttingen, 1943 – Shihâboddin Shâh HOSAYNI, *True Meaning of Religion (Risâla dar Haqiqati Dîn)*, Farsça metni yayınlayan ve İngilizce çeviriyi yapan W. Ivanow, Bombay, 1933 – W. Ivanow, *Kalâmi Pîr, a Treatise on Ismaili Doctrine, Also (Wrongly) Called Haft-Babi Shâh Sayyid Nasir*, Bombay, 1935 – *Ismaili Litterature, a Bibliographical Survey*, Téhéran, Ismaili Society Series, no. 15, 1963 – Nasiroddîn TUSI, *The Rawdatu't-Taslim Commonly Called Tasawworat*, Farsça metni yayınlayan ve İngilizce'ye çev. W. Ivanow, Leiden, Ismaili Society Series, no 4, 1950 – Allameh AL-HILLI, *Al-Bâbu'l-'Ashar (A Treatise on the Principles of Shi'ite Theology)*, çev. W. McElwee Miller, London, Royal Asiatic Society, 1958 – H. CORBİN, *Trilogie ismaélienne* (Abû Ya'qûb Sejestânî, Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Alî, Mahmûd Shabestârî), Fransızca çeviri ve şerhle birlikte yayınlanan metinler, Bibl. iranienne, 9. cilt, Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961 – *L'Ecole shaykhie en théologie shî'ite*, F. Bahmanyar'ın Farsça çevirisi ile birlikte, Téhéran, 1967 – *En Islam iranien* (bkz. İkinci Bölüm, 1. madde), cilt IV (l'école d'Ispahan, l'école shaykhie, le Douzième Imâm – *La Philosophie iranienne Islamique aux XVII et XVIII. siècles*, Paris, Buchet-Chastel, 1981. *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII. siècle jusqu'à nos jours*, Üç Cilt: I. Mîr Damâd'dan Şemsâ Gîlânî'ye kadar; II. Seyyid Ahmed 'Alevî'den Muhammed Bâkır Sebzevârî'ye kadar; III. Gâzî Sa'id Kummî'den Abdürrahim Demâvendî'ye kadar. Arapça ve Farsça metinler S.J. Ashtivânî tarafından seçilmiş ve takdim edilmiş-

tir; analitik girişler ise H. Corbin tarafından yazılmıştır (Bibliothèque Iranienne), Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1972-1976 – Mollâ Sadrâ SHİRAZİ, *Le Livre des Pénétrations métaphysiques (Kitâb al- Masha'ir)*, Farsça versiyonu ile birlikte Arapça metni yayınlayan B.-M. Mérza 'Emâdoddawlah; Fransızca çeviriyi yapan ve notlar ekleyen H. Corbin, (Bibliothèque Iranienne, 10. cilt), Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964 (yeni basınu 1984) – *The Wisdom of the Throne (al-Hikmat al-'Arshîya)*, çev. J.W. Morris, Princeton, 1981 – Hâdî SABZAWARİ, *Sharh-i Ghurar al-Farâ'id* or *Sharh-i Manzumah*, Part one: *Metaphysics*, yay. M. Mogaghegh ve T. İzutzu; İngilizce girişi yazan T. İzutsu, Téhéran, 1969 – *The Metaphysics*, İngilizce'ye çev. M. Mohaghegh ve T. İzutsu, Téhéran-Montreal, 1977 – Haydar AMOLI, *La Philosophie shî'ite (Jami'al-asrar ve Fi ma'rifat al-vojud)*, H. Corbin ve O. Yahia'nın ikili önsözleriyle yayınlanmış metinler, (Bibliothèque iranienne, 16. cilt), Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1969 – *Le Texte des Textes (Nass al-Nosûs), Commentaire des Fosûs al-Hikam d'ibn 'Arabî*, H. Corbin ve O. Yahia'mn ikili önsözleriyle yayınlanmış girişler (Bibliothèque iranienne, 22. cilt), Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1974 – P. Antes, *Zur Theologie der Schî'a, eine Untersuchung des Jâmî' al-asrâr...von Sayyed Haidar Amolî*, Fribourg-en-Brisgau, 1971 – İBN KAMMUNA, *Examination of the Three Faiths*, Arapça'dan bir giriş ve notlar ekleyerek İngilizce'ye çev. M. Perlmann, Los Angeles, U.C.L.A., 1971- MİR DAMAD, *Kitâb al-Qabasât*, T. İzutsu'nun İngilizce bir önsözüyle M. Mohaghegh tarafından yayınlanmıştır, Téhéran, 1972 – S.H. NASR, *Sadr al-Dîn Shîrâzî and his Transcendent Theosophy*, Téhéran, 1978- D: SHAYEGAN, *Hindouisme et Soufisme*, Paris, yay. la Différence, 1979 – J.P. DUCASSE, "Sadrâ Shîrâzî (Mollâ Sadrâ)", *Encyclopaedia Universalis*, 14. Cilt'te, Paris, 1980.

A
A'yân-ı Sâbite 81, 82
Abagha Han (Moğol Hükümdarı) 45
Abbas I (İran Şahı) 137
Abbas II (İran Şahı) 147
Abbas III (İran Şahı) 151
Abbas Mevlevi 148
Abdullah Şuşteri 146
Abdülgâni Nâblûsî 106, 107
Abdülkadir Gîlânî (Geylani) 99
Abdülkerim Gîlî (ayr. bkz. Gîlânî / Gîlî) 99
Abdülvahid (Hükümdar) 43
Abdürrezzak Kaşani 128
Abdürrezzak Lâhici 47, 114, 149
Abdürrıza Han İbrahim 158
Acaibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdat 59
Adem (Peygamber) 73, 91, 106, 159
Adem Kuramı 159
Adudüddin İcî (ayr. bkz. İcî) 51
Afganlar 151
Aforoz 35, 161
Aga Buzurg Hakim 170
Aga Mirza Han Bucnûrdi 170
Aga Mirza Mehdi Aştiyani 166
Aga Mirza Muhammed Sarûkadî 169
Aga Muhammed Bîdabâdî 153
Aga Muhammed Han 151
Agathodaimon 106
Ağa Ali Zunûzi 155
Ağa Han II 124
Ağa Mirza Muhammed Yezdi (Fazıl Yezdi) 169
Ahbâriler (Ahbârriyûn) 30, 31, 153, 159, 169
Ahiret 42, 163, 166
Ahitler Literatürü 81
Ahlâk-ı Celâlî 105
Ahlâk-ı Muhsini 105
Ahlâk-ı Nâsıri 105, 115
Ahmed Ahsâ'î (Şeyh) 99, 130, 154, 156, 159, 169
Ahmed ibni Hasan Câreberdî 51
Ahmed ibni Zeynelabidin Alevi 139
Ahsâ 156
Ahûnd Hideci 166, 169
Aion 150
Akıl Kitabı 162
Akıl 24, 38, 50, 51, 59, 73, 91, 162, 163
Akılcılık 55

Akıllar Alemi 151
Akl-ı Evvel 36
Alamut İsmaililiği 123, 124
Alamut Kalesi 114, 121, 123
Alaüddevle Sımnânî 89, 90
Aleksandros (Aphrodisyas'lı / İskender) 43
Alem Ruhu 91
Alemü'l Misal 87
Algarve 25
Ali Hemedânî (Seyyid) 91, 92, 98, 111
Ali ibni Muhammed İbnü'l-Velid 122
Ali Kuşçu 142
Ali Rıza Dikkanî 108
Allaf 32
Al-lah 83, 84
Allâme Hillî 45, 47, 57, 115, 116, 117, 118
Alman Felsefe Tarihi 27, 67
Almeria Okulu 24, 39, 79
Almeria 24, 25
Amphibolie 71
Amul 133
Anadolu 41, 86
Ananiyya 32
Ancudan 121, 123
Andalusia 24
Anıtlar ve İnsanlar 59
Annuaire 130
Ansiklopediciler 58
Antik Çağ 23
Aphrodisyas 43
Apollonius (Tyana'lı) 130
Arabistan 156
Arap Aristotelesçiliği 24
Arapça 24, 30, 54, 64, 69, 71, 76, 88, 90, 127, 129, 133,135, 139, 140, 146
Araştırıcılara Kılavuz 167
Arazlar 51
Archanges 71
Argun (Hükümdar) 90
Ârif Ali-Şah 112
Ârif'in Kaçışı 44
Aristokratik Fütüvvet 77
Aristoteles 26, 43, 82, 96, 119, 120, 164
Aristoteles'in Teolojisi 138, 149
Aristotelesçi 142, 160
Aristotelesçiler 68, 96, 138, 152
Aristotelesçilik 27
Arius 34, 35, 101
Ariusçuluk 35
Arnaldez, Roger 50
Arş 73
Arzu Edilen Şeyin Özü 146
Asâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbd 59
Attâr II 72
Aura 87, 88
Avârifü'l-Maârif 76
Avesta'nın Ragha'sı 47
Ayan-ı Sabite 57, 81
Ayetü'l-Kürsi 136
Ayın Yarılması 131
Ayin-i Huşeng 128
Aynü'l-Yakin 146
Azer Keyvan (Rahip) 127, 128
Azerbaycan 45, 60, 97, 114, 165
Azeri Tûsî 75
Aziz Aleksandros 35
Aziz İmamlar 108
Azizüddin Nesefî 89
Azrail 73

B

Baader, F. Von 37
Bâbûyî Ailesi 47
Bağdat 75, 93, 104, 114, 126, 157
Bahaüddin Veled 89, 93
Bahr'ül-Esrar 110
Bakıllani 25
Basra Körfezi 156
Batı Hıristiyan Dünyası 27
Batı Hıristiyan Literatürü 32
Batı Hıristiyan Orta Çağı 82
Batı İslam Dünyası 26
Batıni Teosofi 83
Batınicilik 173
Bâtınîlik 28, 37, 68, 76, 103, 119
Batlamyus 114
Bedayi-ül Hikem 155
Bektaşi Tarikatı 103
Bektaşiler 103
Belagatın Işıklı Yolu 115

Belh 93
Beni Salame Kalesi 63
Bernard de Chartres 26
Beyan Hutbesi 130
Beyaz Bulut Hadisi 151
Beyazıd-ı Bestami 25
Beydavi 51
Beyrut 44
Bidâbâdi 130
Biharü'l Envar 119, 152
Bikşu 46
Bilgi Kitabı 169
Bilgi Kuramı 51
Bilgi Tarzı 68
Bir'den ancak Bir çıkabilir 117
Bruno Bauer 34
Buddü'l-Ârif 44
Budizm 46
Buhara 48
Buhralar 121, 122
Burhanüddin Muhakkik 94
Bursa Eminiyye Kütüphanesi 44
Burûcerd 162
Büveyhi 47
Büyük Diriliş 121
Büyük Sadrüddin (Sadrüddin Muhammed ...) 135

C
Câbir ibni Hayyân 129
Cafer el Sadık 103, 112, 160
Cafer Keşfi 162, 164
Cahiz 25
Câm 104
Cambridge Platonculları 144
Câmî 104, 105
Câmîü'l-Esrar 120
Câmîü't-Tevarih 46
Camiüs-Saadet 153
Cataran Konsili 36
Câvidân-Name 119
Ceberse 96
Cebrail 73
Cehennem 73, 145
Celalüddin Aştiyani 170
Celalüddin Devvani 54, 98, 105, 126, 127, 135
Celalüddin Mustansır Billah II 123
Celalüddin Rûmi (ayr. bkz. Mevlana) 85, 89, 93, 94, 95, 96, 167
Celdek 129
Celdeki, Aytemur 65, 129, 130
Cemalüddin Ebu Mansur Hasan ibni Yusuf ibni Mutahhar el-Hillî (ayr. bkz. Allâme Hillî) 116
Cemalüddin Hansari (Seyyid) 142, 153
Cengiz Han 86, 89
Cennet 73, 109, 145
Cennetin Anahtarı 149
Cennetü'l-Visal 109
Centriloqium 115
Cevâhir-Name 136
Cevdet Nurbahşi 111
Cezayir 63
Chartres Okulu 26, 27
Civanmerdi 76, 77
Civanmertliğe Teşvik 123
Coğrafi Göç (İbni Arabi) 86
Compendium 122
Corbin, Henry 24, 27, 28, 30, 33, 44, 49, 82, 83, 87, 88
Corpus Hermeticum 120
Curcâni 54
Cüneyd 25

Ç
Çile 78
Çin 46
Çok Temizlerin Pırıltıları 124

D
Dârâ Şakuh 141
Dârâbgerd 162
Darü'l İslam 115, 144
Darü'ş-Şifa Medresesi 155
Dâvud Kayseri 85, 170
Davudçu Kol 122
Debirân 45
Debistân-ı Mezâhib 128
Deccal 44
Değerli Ve Aranan Bilimler 60
Denge İlminin Sırları İle İlgili Burhan Kitabı 129

Denizlerin Kavuştuğu Yer 110
Derinleştirmeler Kitabı 131
Derunilik 68
Desâtir-Name 128
Devvan 126
Deylem 47
Dış Eleştiri 30
Diarum Sprituale 71
Dini Bilimler Okulu 128
Diraimiyan Kalesi 51
Divân 71, 74, 95
Doğru Yol Kitabı 118
Doğru Yolun Sabah Işığı 78
Doğrunun Hakkının Tesisi 118
Doğu İslam Dünyası 26
Doğu Ortodoks Kilisesi 36
Doğu Ortodoksluğu 36
Doğu Teosifisi 31
Doğulular 28
Dominiken Tarikatı 51
Don İsaac Abravanel 70
Dördüncü Sühreverdi (Muhammed ibni Ömer) 78
Dört Bahçeli Şehir 128
Dört Manevi Seyahat 167
Duns Scotus 82, 83
Duraklar Kitabı 51
Dusti 78
Dünyanın Meydana Gelişi Kitabı 141
Dürretü't-Tâc 126
Düstân-ı Hakk 78

E

Ebedi Olanın Kitabı 119
Ebherî 41, 42
Ebu İshak İbrahim Nevbehtî 116
Ebu İshak Kûhistani 123
Ebu Sa'id (Sultan) 45
Ebu'l Kasım Hatûnâbadi 153
Ebu'l Kasım İbrahimi 158
Ebu'l Necip Sühreverdi 75
Ebul'l Berekât El-Bağdadî 48
Eckhart, Maitre 67
Efzalüddin Kâşâni 119
Efzalüddin Muhammed Sadr Türki İsfahani 132
Ehl-i Sünnet 25
Ehrimen 142
Eîrüddin Mufazzal el-Ebherî (ayr. bkz. Ebherî) 41
El-Asarü'l-Hafiyye 117
Elementler 114
El-Envarü'l-Süleymaniyye 148
El-Esfârü'l Erba'a 143
Eleştirici İlahiyatçılar 30
El-Fevaidü'l-Usûliyye 148
El-Hasan el-Hatib el-Kâri 132
El-Hindi el- Beruşi 49, 122
El-İnsanü'l Kâmil 89
Elma Kitabı 120
El-Ma'arifü'l-İlahiye 148
El-Mebahisü'l-Meşrikıyye 49
El-Mecisti 114
El-Mesa'ilü'l-Sıkıliyye 43
El-Musta'li 120
El-Mustansır Billah 120
El-Namusu'l-Azam 100
Emir Hüseyin Meybudi 126
Emir Nureddin Ni'metullah (Ni'metullah Veli Kirmâni) 101
Emir Sadrüddin (Sadrüddin Muhammed ...) 135
Emir Sadrüddin II 136
Empedokles 25
En Büyük Kanun 100
En Yüksek Gaye 89
Endülüs İslam Uygarlığı 42
Endülüs 25, 26, 42, 44, 131
Envarü'l-Melekut 116
Epiphanie 36
Ermişlik 78
Esfâr 135, 153, 155, 156, 167
Esferâyin 75
Esirüddin Ebheri 58, 127
Eski Ahit 44
Eski İran Peygamberlerinin Kutsal Kitabı 128
Esoterisme 28
Esoterismes 28
Esrar-Name 73
Esrârü'l-Hikem 167
Esterâbâd 54
Esterâbâd'lı Fazlullah 103
Eş'ari Okulu 53

Eş'ari 32
Eş'arici 30, 53
Eş'ariciler 117
Eşseslilik 148
Etimolojik 28, 31
Euklides 114
Evsafü'l-Eşraf 115

F
Fahrü'l-Muhakkik 117
Fahrüddin İrakibrowne, E. G. 104
Fahrüddin Râzî 30, 47, 48, 49, 50, 52, 93, 114
Farabi 25, 32, 44, 48, 56
Fars Tasavvuf Destanı 73
Fars 51
Farsça 109, 110, 114, 118, 120, 123, 126, 132, 133, 135, 139, 140, 141, 143, 149, 155, 160, 162
Farsça 45, 59, 69, 71, 74, 75, 76, 78, 89, 90, 94, 95
Fas 42
Fatımiler 122
Fatimî 120
Fazıl Hindi İsfahani 152
Fazıl Yezdi 169
Fazlullah ibni Rûzbihân İsfahani 118
Fedeli d'amore 70
Felasife 75
Felsefe Kılavuzu 41
Felsefe Taşı 110
Fenomenoloji 58
Feridüddin Attâr 72, 73, 93, 94
Ferzâne Behrâm 128
Feta 76
Feth Ali Kaçar 154
Feth Ali Şah 162
Feuerbach, Ludwig 34
Fevaid 154
Feyz Ali-Şâh 109
Fihi Ma Fih 96
Filioque 36
Floransa Konsili 36
Fransızca 24, 25, 49, 73
Frederik Hohenstaufen II (İmparator) 43
Fritz Meier 92
Fundemantalist 30, 158
Fusûsü'l-Hikem 85, 106, 114, 128, 131, 133, 155, 170
Fütüvvet Düşüncesi 105, 106
Fütüvvet 76, 77
Fütüvvet-Name 77, 105

G
Gaybın Anahtarları 167
Gazali 32, 44, 57, 83, 122, 146
Gazan Han (Sultan Muhammed ..) 45, 60
Gazi Mir Hüseyin 98
Gazi Nurullah Şuşteri 54, 118
Gazi Sa'id Kummi 31, 149, 150, 158, 167
Geleneksel İslam Felsefesi 28
Gevher-i Murad 146
Gıyâsüddin Mansur Şirâzi 126
Gilân 98, 99
Gîlânî 99
Gili 101
Giyâsüddin Mansur Şirâzî 135, 136
Gizli Hazine 33,70, 82
Gizli Sırlar 117
Gizlilik 102, 122, 160
Gnostikler 83
Gnostik-Teosifik 35
Gôksel Şahit 88
Gulâm Ali Ahmed Nigar 123
Gunabad-lı Sultan Ali-Şah 111
Gülşen-i Râz 98, 112, 123

H
Haberiyyun 116
Hace İshak Hutellâni 111
Hacı Bektaş 103
Hacı Fazıl Horasani 170
Hâdi Sebzevari 154, 164, 165, 166, 168
Hadis 113
Hadisler 36
Hafız (Şair) 71
Hafiziye 137
Hakemlik 49
Hâki Horasani 123
Hakikat Dostlarında Mükemmelliğin Tezahürü Kitabı 141

Hakikat-ı Muhammediye 35
Hakikatin Yolları 110
Hakikatin Yolu ve Doğruların Keşfi 118
Hakîm Sanâ'î 73
Hakkü'l-Yakîn 67
Hallac Mansur 25, 69
Halûsinasyonlar 88
Hâmû'î (ayr. bkz. Sa'düddin Hâmuyi) 85
Hamu'i 89
Hanbeli Rönesansı 56
Hanbeliler 56
Hangâh 98
Hanoh'un Kitabı 81
Harezm 48, 86, 87, 93
Harran 56
Hasan ibni Nuh el-Hindi 122
Hatemi 24
Hatim ibni İbrahim 122
Havva 159
Hayat Pınarı 120
Haydar Amulî(Seyyid) 26, 27, 30, 39, 52, 57, 60, 62, 79, 85, 90, 120, 131, 133, 134
Hayyatî 109
Hazar Denizi 60, 98, 133, 141, 157
Hazarât 81
Hecceites Eternelles 81
Heferi 147
Hegel 33
Hegelcilik 33
Heidegger 27
Hemedan 45, 86, 91, 121
Herat 48, 54, 104
Hermeneute 36
Hermes 43
Hermesçi Metinler 120
Hermesçiler 106
Hıristiyan Dünyası 35
Hıristiyan Skolastik Düşünürleri 26, 27
Hıristiyanlık 35, 36, 44, 90, 125
Hırka 123
Hızır 101
Hibetullah 125
Hicaz 141
Hicret 23
Hidayet Işığı 112
Hidayet 155
Hidayetü'l-Hikmet 41
Hidâyetü't-Tâlibîn 167
Hikmet Meşrikiyye 140
Hikmet-i Arşiye 154, 161
Hikmet-i İlâhiyye 31, 38
Hikmet-i İşrakiyye 31
Hikmeti Sâdikiyye 152
Hikmet-i Yemeniyye 31
Hikmetlerin Sırları 167
Hikmet-Tarih 37
Hikmetü'l-İşrak 124, 125, 126, 127, 128, 143, 149, 165
Hindistan 46, 48, 99, 108, 110, 118, 121, 122, 127, 136, 165
Hipostazlar 80
Historiosophie 37
Hoca Bahaüddin Nakşibend 104
Hoca Muhammed ibni Mahmud Dehdar 136
Hoca Nâsır 113, 115, 116, 119
Hocand 131
Horasan Okulları 164
Horasan 53, 72, 104, 111, 114, 129, 165, 169
Hukema 49
Hulâgû Han (Moğol Hükümdarı) 45, 114, 119
Humeyni 30
Hurûfi Mezhebi 103
Hurûfîler 103
Huşeng 128
Huşeng'in Dini 128
Hükema 69
Hükümdarlara Sunulan Hediye 162
Hüseyin Hansari 142
Hüseyin Kâşifî 76
Hüseyin Tunikabuni 147
Hüseyin Vâ'iz Kâşifî 105
Hüseyin Zunûzi 155
Hz. Muhammed (Peygamber) 73, 91, 106, 133

I

Incarnation 36
Irak 126, 132, 133, 141

Işık Geleneği 56
Işık Kabı 91
Işık Mürekkebi 91
Işık 99

İ

İbn'ül Kayyim el-Cevziyye 57
İbni Arabi Okulu 85
İbni Arabi 25, 31, 33, 34, 37, 38, 39, 42, 43, 52, 57, 65, 69, 71, 78, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 89, 96, 100, 102, 104, 106, 107, 110, 124, 128, 130, 131, 133, 134, 146, 155, 165, 167, 170
İbni Ebi Cumhûr Ahsâ'i 55, 62, 79, 129, 134
İbni Haldun 51, 61, 62, 63, 64, 65, 138
İbni Kemmûne 125
İbni Meserre 24, 25, 79
İbni Rüşd 23, 24, 25, 26, 44, 61, 79
İbni Seb'in Okulu 43
İbni Seb'in 42, 43, 44, 56, 57
İbni Sina 25, 32, 44, 47, 48, 49, 56, 57, 60, 105, 114, 117, 136, 139, 140, 142, 143, 147, 152, 155
İbni Sinacılık 47, 114, 152
İbni Teymiye 51, 55, 56, 118
İbni Yunus Nebeti' Amili 118, 119
İbnü'l-Ferid 106
İbrahim (Peygamber) 106
İbrahim İbn El-Hüseyin El-Hamidi 122
İbrahim İbn El-Hüseyin 122
İbrahim Ümmeti 28
İbrahimi Evrenselcilik 126
İbrahimi Gelenek 55, 106
İbrani Leon 70
İbret İfade Eden Olayları İnceleyen Kitap 63
İbtâlü'l Batıl 118
İc 51
İcî 51, 52, 53, 54, 60
İdea 145
İdealar Dünyası 88
İdris (Peygamber) 81
İdris İmadüddin 122
İhkâkü'l Hak 118
İhyâü'l-Ulûm 146
İkinci Adem 160
İlahi Ağaç ve Teosofik Sırlar Kitabı 125
İlahi Bilgiler 148
İlahi İsimler 167
İlahi Öz 80, 81, 84, 163
İlahi Sıfatlar Kuramı 80
İlahi Tecellilerin Şahitleri 167
İlahi Vahy 84, 100, 107
İlahi Yakınlığın Nefesleri 104
İlâhi-Name 72, 73
İlmü'l-Yakîn 31, 67
İmadüddevle Bedi'ü'l-Mülk Mirza 155
İmadüddin'e İthaf Edilen Levhalar Kitabı 127
İmam Ali Rıza 109, 169
İmam Ali Zeynel Abidin 91
İmam Cuma Molla Muhammed-Ali 109
İmamcılık 156
İmamet Bilimi 28
İmamiye Kelamcıları 116
İmamiye Şiileri 114
İmamologie 28
İmge 58, 60, 71
İmgeler Alemi 138, 141, 145, 150, 166
İmgeler Diyalektiği 71
İmgeler Dünyası 87, 88
İnanç Unsurlarının Ortaya Konulması 114
İnanç Unsurlarının Temelleri 114
İngilizce 63
İnziva 73
İran Destan Edebiyatı 60
İran İbni Sinacılığı 114
İran İmparatorluğu 137
İran İşrakileri 124
İran Platoncuları 124, 143
İran Tasavvuf Destanı 105
İran Tasavvuf Tarihi 69
İran Tasavvufu 75
İran 26, 35, 39, 41, 44, 45, 46, 53, 64, 71, 72, 75, 86, 89, 92, 99, 101, 102, 103, 116, 118, 121, 137, 152, 156, 158, 164, 165, 168
İranlılar 26

İrfan 108, 110, 121, 129, 137
İrfan 68, 80, 89, 97
İrfancılar 101, 115
İrşâd 142, 143
İsa (Peygamber) 35, 134, 164
İsa Nazariyesi 34, 35, 101
İsa'nın Hayatı 34
İsâgûcî 41
İsfahan Okulu 26, 40, 62, 79, 137, 138, 151
İsfahan 109, 110, 111, 121, 132, 134, 141, 142, 146, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 161, 168
İskenderiye 35, 86
İslâm Ansiklopedisi 24
İslam Dünyası 25, 32, 61, 62, 77, 125, 156
İslam Düşüncesi 24
İslâm Felsefesi Tarihi 24, 28, 87
İslâm Felsefesi Üzerine 25
İslam Felsefesi 23, 24, 26, 27, 29, 38, 43, 61, 64, 65, 79, 86, 118, 129, 173
İslam İran'ı 74
İslam Mistikleri 88
İslam Öncesi 140
İslam Skolastiği 29
İslam Teosifisi 34, 38
İslam 25, 34, 39, 48, 53, 61, 68, 69, 81, 103, 105, 107, 124, 125, 150, 161, 174
İslami Batınilik 78
İsmail Hacû'i 151, 153
İsmaili Düşünceleri 26
İsmailî Etki 24
İsmaili İmamlar 121
İsmaili İrfan 137, 148
İsmaili Metafizik 122
İsmaili Şiiliği 77
İsmaili Teosofi 80
İsmaili 38
İsmaililer 98, 120
İsmaililik 49, 120, 121, 123, 124
İsolde 69, 105
İspanya 24, 79
İsrafil 73
İstanbul 54, 117
İstanbul'un Fethi 86
İşârât 47, 49, 114, 117, 142
İşrâk Felsefesi 26, 87
İşrak Teosofisi 134
İşrâk 42, 136
İşraki Düşünürler 28, 43
İşraki Metafiziği 87
İşraki 68
İşrakiler 49, 68, 69, 128
İşrâkîlik 26, 51, 74, 75
İtalya 86
İvanof, W. 122
İznik Konsili 34
İznik 35
İzzüddin Mahmud Kâşânî 78

J
Jacob Böhme 31
Joachim de Flore 43, 134, 164
Joachim'ciler 44, 134

K
Kabe 150
Kaçar Dönemi 60
Kadiz 42
Kaf Dağı 97
Kâfi 143, 146, 162
Kafkaslar 165
Kahire 63, 100, 129
Kalem (Akıl) 73
Kâmil İnsan 100
Kâmil İnsan 43, 97, 100, 101
Kant 27
Kanun 60
Karanlık 99, 163
Karmatlar 156
Kasmir 92
Kassiyun Dağı 79
Kategoriler 43
Kâtibî (Debiran) 116
Kâtibî Kazvînî 45, 53, 126
Katolikler 35
Kavâ'id 116
Kava'idü'l-Akaid 114
Kayyim Bi'l-Kitâb 125
Kazvin 45, 58, 90, 154, 161
Kazvînî 116

Kelam Okulları 39
Kelam Tanrıbilimcileri 47
Kelam 25, 26, 29, 31, 35, 49, 50, 51, 52, 78, 91, 103, 113, 115, 116, 126, 132, 135, 142, 159, 167
Kelamcılar 25, 32, 68, 139
Kelid-i Beheşt 149
Kemalûddin Abdürrezzak Kâşânî 85
Kemalûddin Meysem Behrânî 115
Kenz-i Mahfi 33
Kenzü'l-Esrar Ve Cennetü'l-Visal 110
Kerbela Faciası 98, 105
Kerbela 154, 157, 158
Kerim Ağa Han 121
Kesin Olarak Bilme 146
Kesinlik Yolları Kitabı 141
Keşf 78, 79
Keşfü'l-Heka'ik 42, 89
Kızgın Kömürler Kitabı 139, 140
Kızgın Közler *Kitabı* 139
Kibriti'l-Ehmer 110
Kirmân 102, 110, 156, 157, 165
Kitab Hikmetü'l Ayn 45
Kitab Siratü'l-Müstakim 118
Kitab-ı Mukaddes 71, 91
Kitabu-İnsanü'l-Kamil 100
Kitabü'l Hidâyet 127
Kitabü'l Meşa'ir 154, 171
Kitabü'l Mevakıf 51, 52, 54
Kitabü'l Milel ve'l-Nihel 132
Kitabü'l-Burhan fi Esrâr İlmü'l-Mizân 129
Kitabü'l-Futûhat'l-Mekkiye 84
Kitabü'l-İber 63
Kitâbü'l-İsâgûcî 41
Kitabü'l-Mebde v'el-Mead 167
Kitabü'l-Mucli 134
Kitâbü'l-Muhâkemât 47
Kitabü'r-Ruh 57
Kitabüt'Tüffahe 120
Kitbü'l-Ahyâ v'el-Asâr 46
Konstantin (İmparator) 35
Konya 89, 93, 94, 95, 104
Kozmografya 58
Kuhistan 114
Kuleyni 143, 146, 153, 162
Kum İlahiyat Üniversitesi 155, 169
Kum 47, 154, 168
Kur'an Geleneği 91
Kur'an Tefsiri 30, 49, 50, 51, 89, 90, 105, 110
Kur'an Tefsirleri 46
Kur'an 29, 131, 144, 156
Kur'an-ı Farsi 95
Kuramsal Bilgi 31
Kurtuba 25, 79
Kuşların Dili 72, 73
Kutbuddin Razi 49, 54
Kutbuddin Şirazi 127
Kutbûddin Hindu 91
Kutbûddin Muhammed Eşkevâri 140
Kutbûddin Muhammed Neyrîzî Şirâzî 152
Kutbûddin Râzî 47
Kutbûddin Şirâzi 45, 126
Kutsal İmamlar 79, 102, 113, 117, 160
Kutsal Kitap Olgusu 28, 29
Kûbreviyye Tarikatı 90, 91, 98
Kûbreviyye 111
Kûfr 74
Kütüphane 27

L

La Philosophie Hellenisante (ayr. bkz. Yunan Tarzı ...) 25
Lâhicân 98
Lâhîcî 98, 99
Lahor 118
Laoust, H. 56
Latin İbni Sinacılığı 114
Latince 35, 49, 164
Lema'at 104
Lema'atü't-Tahirin 123
Lengerudi 171
Leonardo da Vinci 46
Letaif-i Gayb 140
Levh-i Mahfuz 73
Leyla 69
Liber De Pomo 120
Libya 35
Lisanü'l-Gayb 72
Lonca 76
Lyon Konsili 36

M
Ma'ârif 94, 97
Ma'ruf Kerhi 109, 111
Ma'sum Ali 108, 109
Mâhân 102
Mahluk-u Evvel 36
Mahmud ibni Mes'ûd (Kutbuddin Şirâzi) 126
Mahmud Şebisterî 97, 112, 123
Maier, Michael 142
Maksad-ı Aksa 89
Manevi Bilgilerin Faydaları 76
Mansuriye Medresesi 135
Mantıkçılara Reddiye 56
Mantıku't-Tayr 72
Manzûme Şerhi 166
Marifet Nurlarının Yolu 112
Marx, Karl 65
Massignon, L. 42, 107
Masum Ali Şah 110
Materia Prima 91
Maturidi Okulu 53
Maveraünnehir 48
Mazdeizm 74, 99
Mazdekçi Sembolizm 75
Mazenderan 154
Mecalisü'l-Müminin 54, 118
Mecdü'l-Eşraf 112
Mecme'ü'l-Bihar 110
Mecnun ile Leyla 105
Mecnun 69, 70
Medaricü'l-Kemal 119
Medine 147, 157
Mefahitü'l İ'caz Fi Şerh-i Gülşen-i Raz 98
Mefatihü'l-Gayb 50, 167
Mehdi Nerâki 153
Mekke Manevi Fetihleri Kitabı 84
Mekke 42, 43, 86, 93, 104, 147, 157, 165
Melekut Alemi 82
Melekut Dünyası 37
Menahic Envarü'l-Marifet 112
Meraga Rasathanesi 45
Meraga 114
Mesnevi 94, 96, 97, 166
Mesnevi-i Mevlevi 95
Meşarikü'l Envar 132
Meşhed Okulu 169
Meşhed Üniversitesi 170
Meşhed 104, 108, 129, 132, 168, 169, 170
Metafizik Hakikatlerin Açığa Çıkarılması 89
Metafizik Hakikatlerin Keşfi 42
Metafizik Spekülasyonlar 157
Metalü'l-Envar 51
Metinler Metni 133
Mevlana 93, 97
Mevlevi Tarikatı 106
Mevleviler 93
Meybud (Kasaba) 127
Meysem el-Behrani (Ayr. Bkz. Kemalüddin ...) 115, 116
Mezamir 143
Mezopotamya 56, 86
Mısır 35, 54, 56
Mikail 73
Minhacü'l-Keramet 57
Minhacü'l-Sünnet 56
Minhacül Keramet 116
Mîr Damad 26, 27, 137, 138, 139, 140, 141, 153
Mir Ebu'l Kasım Fendereski 141
Mir Fendereski (Mir Ebu'l Kasım ...) 61, 130, 141, 142, 153
Mîr Hüseyin Meybûdi 41
Mir Hüseyni Sadat Herevi 97
Mir Kavam Râzi 149
Mir Seyyid Şerif Curcâni (ayr. bkz. Curcâni) 52, 53, 54
Mir Şihabüddin Abdullah Berzişâbâdi 111
Mir'at 38
Miraç 150
Mirsadü'l-İbâd 89
Mirza Abbas Hakim Darabi Şirazi 168
Mirza Abdûl-Hüseyin (Feyz Ali-Şâh) 109
Mirza Abdülkerim Râyizüddin Şirâzi 112
Mirza Ahmed Erdekâni Şirazi 154
Mirza Ali Yezdi 169
Mîrzâ Ebu'l-Kâsım 112

Mirza Hasan Lahici 147
Mirza Hüseyin Sebzevari 169
Mirza İbrahim Zencani 169
Mirza Mahdûm 55
Mirza Mehdi Aştiyâni 155
Mirza Muhammed Rıza ibni Recep Ali 153
Mirza Muhammed Takî Elmasî 152, 153
Mirza Seyyid Ebu Talib Zencani 169
Mirza Tahir Tunikabûni 155
Misbahü'l-Hidayet 78
Misbahü'l-Şeriat 112
Mistik Antropoloji 68, 91
Mistik Buluşma Cenneti 109
Mistik Sırlar Denizi 110
Mistik Sırlar Hazinesi ve Mistik Buluşma Cenneti 110
Mistik Teosofi 79, 105, 108
Mistikler 71
Mistizm 31
Modern Batı Felsefesi 31
Modernizm 27
Modi İntelligendi 68
Moğol İstilası 51, 77, 86
Moğollar 114, 119, 121
Moğollar 87, 93
Molla Abdullah Zunuzi 154, 155
Molla Abdülkerim Kûçanî 168
Molla Abdürrezzak Lahici 146
Molla Agay-ı Kazvini 154
Molla Ali ibn Cemşid Nuri 165
Molla Ali Nuri (ayr. bkz. Molla Cemşid ...) 154
Molla Bargani 161
Molla Cemşid Ali İbni Cemşid Nûri (Molla Ali Nûri) 154
Molla Gulâm Hüseyin 169
Molla Hâdi Sebzevâri 96, 99
Molla İsmai İsfahani 154, 165
Molla Kazım Horasani 168
Molla Mesiha Pesâ'i Şirazi 142
Molla Mihrab Gilânî 153
Molla Muhammed Tunikabuni 149
Molla Muhsin Feyz Kâşâni 146
Molla Nurüddin Abdurrahman Câmî (ayr. bkz. Câmî) 104
Molla Sadra Şirâzî 29, 31, 39, 41, 47, 49, 52, 57, 68, 74, 79, 87, 90, 96, 108, 128, 134, 136, 138, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 151, 152, 153, 154, 155, 161, 164, 166, 169, 170, 171
Molla Şemsâ Gîlânî 141
Mu'înüddin Yezdî 75
Mu'tezileci 30
Mu'tezilililer 48
Mubidler Mabedi 74
Mubidler Oğlu 74
Mubidler Şarabı 74
Mubidlerin Başrahibi 74
Muhakkik Karki 136
Muhakkik Sebzevari 142
Muhammed Bâkır Esterâbâdi 138
Muhammed Bâkır Meclisî 152
Muhammed Bâkır Sebzevari 142
Muhammed Bîdâbâdî 154
Muhammed Cafer Lengerûdi 154, 155
Muhammed el-Bâkir (V. İmam) 101
Muhammed Emin Esterabadi 158
Muhammed Han Kirmani 158
Muhammed ibni Abdülhak ibni Seb'in (ayr. bkz. İbni Seb'in) 42
Muhammed ibni Ali Cafer (ayr. bkz. Kutbüddin Râzî) 47
Muhammed ibni Ali Rıza ibni Ekâcânî 140
Muhammed ibni Mukim İbni Şerif Mazenderani 161
Muhammed İbni Ömer 78
Muhammed ibni Takas (Hükümdar) 93
Muhammed İkbal 173
Muhammed Kerim-Han Kirmani 157
Muhammed Mehdi Sebzevari 165
Muhammed Rafi Pir-Zade 148
Muhammed Rıza Kumşahi 155
Muhammed Rıza Şah Pehlevi 170
Muhammed Sadık Erdestani 152
Muhammed Şebisteri 132
Muhammed Şerif İbni Herevi 127
Muhammed Takî Meclisî 152
Muhammedi Hakikat 35, 36, 101
Muhammedi Kelam 101, 138

Muhammedi Kutsal Ruh 91
Muhammedi Nur 150
Muhammedi Ruh 162, 163
Muhassal 50
Muhsin Feyz 31, 149, 158, 167, 169
Muhyiddin Arabi 24
Mukaddime 63
Musa Kazım 162
Musibet-Name 72
Musta'li Kolu 122
Musul 41, 109
Mutasavvıflar 25, 42, 93
Mutatis Mutandis 36
Mutlak Gayb 81
Mutlak Varlık 57
Mutlak Varlıkla İlgili Temel Tezlerin Geliştirilmesi 131
Muvahhid 43
Muzaffer Ali-Şah 110
Müçtehidler 30
Mükemmel İnsan 89
Müminlerin Meclisi 54, 118
Mürsiye 42, 79
Müştak Ali-Şâh 110

N

Nadir Şah 151
Nakşibendi Tarikatı 104, 107
Nâsır Lidinillah (Abbasi Halifesi) 77
Nâsır-ı Hüsrev 156
Nasırüddin Şah Kaçar 164, 167
Nâsırüddin Tûsi 40, 47, 49, 57, 86, 105, 113, 114, 117, 119, 123, 126, 135, 142, 143, 147, 154
Nassü'l-Nusûs 133
Nathanael 125
Nâtık-ı Vâhid 161
Nazzam 25, 32
Necef 155
Necibüddin Rıza 111
Necmeddin Kübrâ 86, 87, 88, 89, 90, 92, 95
Necmüddin Ali Kâtibî (ayr. bkz. Kâtibî Kazvînî) 45
Necmüddin Dâye Râzi 89, 90, 99
Necmüddin Mahmud Tebrizi 127
Necmüddin Zerkûb Tebrîzî 77
Nefahatü'l Üns 104
Nefaisü'l-Fünün 60
Nefs ve Ruh Hakkında Söylenen Şeylere Açılan Kapı 119
Neftali Kabilesi 47
Nehcü'l-Belagat 115, 117
Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk 118
Ni'metullah Tarikatı 103
Ni'metullah Velî Kirmanî 101, 102, 109
Nicholson, R. A. 96
Nimetullahi Tarikatı 111
Nişabur 72, 86, 93
Nişabur'lu Attâr (ayr. bkz. Feridüddin Attâr) 72
Nizam Ali-Şâh Kirmâni 110
Nizâr (İmam) 121
Nuh'un Gemisi 73
Nûr Ali Şâh 107, 109, 110, 111
Nûr Denizleri 152
Nûr Heykelleri 126, 135
Nûr Metafiziği (Işıklar Metafiziği) 87, 88
Nûr Mistisizmi 86
Nûr Teosofisi 86
Nûr 70, 163
Nûrbahşiler 111
Nûrbahşiye Sufi Sülalesi 54
Nûrbahşiyye 98
Nûr-ı Muhammedi 36
Nuriye 98
Nurlar Bahçesi 142
Nûrların Doğuları 132
Nûrların Yükselişi 51
Nûru'l-Hidayet 112
Nüzhetü'l-Ervah 125

O

Oetinger, F. C. 144
Olcaytu 60, 116
Oniki İmam Şiiliği 26, 80, 102, 156
Oniki İmam 36, 38, 111
Oniki İmamcı Anlayış 104
Oniki İmamcı Karizma 106
Oniki İmamcı Şiiler 121, 129
Oniki Nur Perdesi 150
Onikinci (XII.) İmam Mesnevisi 112

Onyedinci (XVII.) Yüzyıldan Günümüze Kadar İran Filozofları Antolojisi 171
Orientaux 28
Origenesçilik 83
Orta Asya Sufileri 93
Orta Asya Tasavvufu 86
Orta Asya Tasavvufu 87
Orta Asya 86, 93, 121
Orta Çağ 23, 120
Osmanlı İmparatorluğu 107

Ö

Öğretimler 154
Ömer Sühreverdi (ayr. bkz. Sühreverdi) 75, 76, 77, 78, 105

P

Pakli 92
Palingenesie 40
Pan-İslamcı Fütüvvet 77
Panteizm 25
Paracelsus 31
Paraclet(e) 134, 164
Parıltılar 104
Parsiler 128
Pasa 69
Pendiyat-ı Civanmerdi 123
Peripatetisme Arabe (Arap Aristotelesçiliği) 24
Pers Dünyası 74
Pers Felsefesi 75
Peygamberlerin Bilgelikleri Mücevherleri 84
Peygamberlik Nazariyesi 28
Phaidon 120
Philon 83, 100
Photismes 87
Pir Şihabüddin Şah Hüseyni 124
Platon 25, 26, 32, 120, 164
Platoncu 48, 69, 70
Platoncular 138
Platonculuk 27, 143
Plotinos 24, 25, 82
Porphyrios 41
Pozitivizm 55, 61
Presences 81
Proclos 160
Protoktistos 35, 36
Psikanaliz 55
Pugio Fidei 51

R

Raghes 47
Ragıp Paşa 107
Ravzatü'ş-Şüheda 105
Ravzatü't-Teslim 123
Raymond Martin 51
Raymondus Lullus 81
Râz-ı Şirâzî 112
Râzi Hansari (Seyid) 142
Recep Ali Tebrizi 142, 147, 148, 149
Recep Bursi 132, 137
Reddü'l-Mantıkiyyin 56
Rekkami Dizhâdi 123
Remil Falı 98
Reşîdüddin Fazlullah 45, 46, 87
Reşt 157
Revnak Ali-Şâh 109, 110
Rey 47
Rıfai Sûfi Tarikatı 56
Risaletü'ş-Şemsiyye 45, 53
Ritter, Helmut 72
Roma Kilisesi 161
Roma 49
Rosenkranz 34
Rönesans Düşünürleri 26, 27
Rububiyyet 84
Ruh Hakkında 57
Ruh Muhammedi 83
Ruh 51, 70, 82, 83, 101
Ruhbani 36
Ruhun Cezalandırılması Üzerine 120
Ruhun Dört Yolculuğu 143
Rûzbihân Bakli Şirâzî 69, 70, 71
Rûzbihân Tarikatı 71, 72
Rûkneddin Şah 121

S

Sa'd ibni Mansûr (ayr. bkz. İbni Kemmûne) 125
Sa'duddin Taftazani 52, 53
Sa'düddin Hâmuyi 85, 89
Sa'düddin Taftazânî 45
Sâ'inüddin Ali Türki Isfahani 131

Sadana 81
Sadıkların Yasemini 69
Sadr Medresesi 155
Sadrâ Şirâzi (ayr. bkz. Molla Sadrâ) 30
Sadrûddin Ebu Hamid Muhammed Tûrki İsfahani 131
Sadrûddin Konevi 57, 85, 104, 126
Sadrûddin Muhammed Deştekî Şirâzî 98, 134, 136
Sadrûddin Muhammed Şirâzî (Molla Sadrâ Şirâzî) 134, 143
Sadûk (Şeyh) 47
Sadûk ibni Babûyi 143, 149
Saf Öz 100
Saf Varlık 100
Safevi Dönemi 108
Safevi Hanedanı 75, 151
Safevi Rönesansı 26, 86
Safevi 39
Safeviler 151
Safi Ali-Şah 111
Safiyûddin Erdebilî (Şeyh) 75, 108
Sağ Hegelcilik 33, 34, 36, 101
Sahte Batılılaştırılma 28
Sahte Bâtınîlikler 28
Said Kummi 138, 148
Salaman ile Absal 105
Salt Varlık 80
Saoshyant 140
Saray Fütûvveti 77
Sayyâf 110
Schelling 31, 150
Se'bû'l-Mesani 112
Seb'inciler 42
Seb'iniyyûn 42
Sebzevar 165, 166, 169
Sebzevari Okulu 164
Selahûddin Zerkub 95
Semerkant 48, 53, 54, 102
Septe 42, 43
Seyyid Ebu'l Hasan Celve 155
Seyyid Kazım Reşti 157, 158
Seyyid Muhammed Nûrbahş 54, 98
Seyyidler 102
Sıfatların Tecellisi 102
Sırların Gül Bahçesi 97, 98
Sicilya Soruları Üzerine Konuşma 43
Simnâni (ayr. bkz. Alaûddevle Simnâni) 52, 62, 90, 91
Simurg 73, 97
Simya 65, 129, 130
Sina 97
Siyah Nûr 99
Skolastikler 78
Sofistler 117
Sokrates 25, 120
Sokrateslik 83
Somme 49, 51
Sosyoloji 62
Spekûlatif Felsefe 64
Spekûlatif Tanrıbilim 37
St. Thomas 52
Strauss, D. F. 34
Stus Spriruel 68
Sûfi Topluluklar 39
Sûfi 68, 108, 116
Sûfiler 39, 69, 71, 76, 78, 95
Sûfîlik 26
Sultan Hûseyn 152
Sultan Muhammed Hudâbende (ayr. bkz. Olcaytu) 60
Sultan Selim (Yavuz) 118
Sultan Veled 95, 97
Sultaniye Medresesi 60
Summa 49, 51
Suriye 106, 141
Sûhreb Veli Bedehşani 123
Sûhreverd (Şehir) 75
Sûhreverdi Tarikatı 75, 77
Sûhreverdi 24, 25, 26, 38, 42, 43, 48, 74, 75, 86, 87, 117, 120, 124, 125, 126, 128, 134, 138, 143, 149, 155, 165
Süleyman'a İthaf Edilmiş Nurlar Kitabı 148
Süleymancı Kol 122
Sünni Düşünce 39, 41
Sünni İslam 57
Sünni Kelam 30, 117
Sünni 25, 38, 39, 40, 55, 60, 85, 126, 140
Sünniler 68
Sünniliğin Yolu 56
Sünnilik 29, 30

Ş
Şafii 45
Şah Abbas 164
Şah Cuca 54
Şah Ekber (Hükümdar) 118, 127
Şah İsmail 98
Şah Kalender 123
Şah Süleyman Safevi 132
Şah Süleyman 112, 142, 148
Şah Şucâ 53
Şahruh 132
Şam 43, 56, 79, 93, 94, 104, 106, 117, 129
Şâristan-ı Cehâr-ı Çemen 128
Şark Meseleleri 49
Şarkiyatçılar 161
Şebister 97
Şehid-i Evvel 117, 142
Şehid-i Sâni 117
Şehid-i Suvvum 118
Şehitler Bahçesi 105
Şehitlere Ağıt 105
Şehristani 114
Şems Tebrizî 95
Şemsüddin el-Makdisi 56
Şemsüddin Lâhicî 97, 99
Şemsüddin Muhammed Amuli 60
Şemsüddin Muhammed Gilani Lâhîcî (ayr. bkz. Lâhîcî) 98
Şemsüddin Muhammed 117
Şemsüddin Şehrezûri 124, 125
Şemsüdin Fenârî 41
Şerefli Ruhların Nitelikleri 115
Şerefüddin İlâki 60
Şerefüddin İsmail Ceberti 99
Şerh-i Esma 167
Şerh-i Manzûme 166, 168
Şerhiyle Mucizevi Tedavinin Anahtarları 98
Şeriat 36, 117, 159
Şeriat'ın Lambası 112
Şerif Lahici 140, 141
Şevâhid 171
Şevâhidü'l Rubûbiye 167
Şeyh Abdullah El-Yafi'i 102
Şeyh Ali Fazıl Tebbeti 168
Şeyh Allame Muhammed Hüseyn Tebâtebâ 155
Şeyh Muhammed-Taki Amuli 166
Şeyh Müfid 142, 143
Şeyhi Gelenek 157
Şeyhi Okulu 156, 162
Şeyhilik 157, 161
Şifâ 117, 136, 139, 142, 143
Şifâ'nın Anahtarı 139
Şifaü's-Sâil 63
Şihabüddin Ömer Sühreverdi (ayr. bkz. Sühreverdi) 75
Şihabüddin Yahya Sühreverdi 75
Şii Düşüncesi 40, 113, 114, 115
Şii Etki 24
Şii Felsefesi 52
Şii Fıkıhçılar 30
Şii Filozoflar 50
Şii Geleneği 173
Şii Hadisleri 30
Şii İmamet Kavramı / Nazariyesi / Öğretisi 28, 29, 116, 129, 133, 150
Şii İmamları 30
Şii İslam 57, 144
Şii Kelamı 30, 113, 117
Şii Metafiziği 62, 124, 130
Şii Metafizikçiler 52
Şii Nomenklatura 117
Şii Peygamberlik Kuramı 101
Şii Sufi 39
Şii Tasavvuf 101
Şii Teosofisi 36, 39, 132
Şii Teosoflar 31
Şii 40, 55, 60
Şiiler (Irak) 133
Şiiler 55, 68, 95, 98, 118
Şiilik 29, 30, 37, 57, 60, 63, 68, 72, 77, 105, 107, 116, 117, 123, 125, 126, 129, 134, 137, 143, 159, 161, 170
Şirâz Okulu 134
Şirâz 51, 54, 69, 71, 98, 108, 110, 112, 126, 135, 136, 137, 151, 154, 168
Şit (Peygamber) 106
Şövalyelik 76, 77
Şuşterî 42

T
Taberistan 60, 133
Tacın İncisi 126
Taftazân 53
Tahir ibni Râziyüddin Ismailî Hüseyni 136
Tahmasp (Şah) 135
Tahmasp II (Şah) 151
Tahran Okulu 151, 154
Tahran Üniversitesi 170
Tahran 46, 47, 58, 61, 90, 110, 151, 154, 155, 167, 168
Taht ve Arş İle İlgili Açıklamalar Kitabı 125
Takvimler 23
Tam Bir Öğretim 117
Tanımlar Kitabı 54
Tanrı Dostları Andı 78
Tanrı İnsanlarının Büyük Yolu 89
Tanrıbilimci Filozoflar 34
Tanrısal Öz 80
Tarih Felsefesi 37
Tarikat 39, 68, 69
Tarikatlar 103
Tartışmaların Açıklığa Kavuşturulması 125
Tasavvuf Metafiziği 67, 98, 99
Tasavvuf Teosofisi 109
Tasavvufi Şiirler Divanı 98, 102
Te'vil 119
Tebes 109
Tebriz 45, 97, 104, 111, 112, 126, 155, 168
Tecrid 116, 135, 142, 154
Tecridü'l-Akaid 114
Tefsir 46
Tehafüt 83
Teklik 91
Telvihat 125
Temel Görüşler 148
Temelci İlahiyatçılar 30
Temhidü'l-Kava'id fi'l-Vücudü'el-Mutlak 131
Tenasüb 117
Tenkihü'l-Ebhâs 125
Tenzih 71, 148
Teomonizm 84, 89, 100, 107
Tera'ikü'l-Hekaik 110
Teslis Dogması 34, 35, 44
Tevhid 149
Tevhid 133
Tevhidle İlgili Temel Tezler 131
Tezahür 102
Tezkiretü'l-Evliya 74
Theophanique 71
Thomas (Aquina'h) 49
Tiaret 63
Timaios 48
Timur (bkz. Timurlenk)
Timurlenk (Timur) 53, 54, 103, 132
Tin 37
Tobie'nin Kitabı 47
Töz 144
Töziçi Hareket 155
Tözler 51
Tristan 69, 105
Tufan 81
Tuhfetü'l-Mulûk 162
Tunus 63
Tûs 114
Türkçe 28, 76
Türkistan 131
Türkiye 97, 103
Türkler 86
Türkmenler 135

U
Uluhiyyet 84
Urefa 68, 69, 75, 108
Usûliler (Usûliyyûn) 30, 116, 153, 158, 169
Usûliyyûn (bkz. Usûliler)
Uştur-Name 73

Ü
Üfürükçülük 65

V
Vade-Vacuum 97
Vahdet-i Vücud 80, 89, 100, 107, 133, 148
Vahyedilmiş Kitap Olayı 85
Varlığın İnişi 83
Varlık Bilimi 51

Varlık Metafiziği 138
Varlık Tarzı 68
Varlık 32, 48, 50, 70, 80, 81, 83, 84, 92, 100, 145, 147, 148, 150, 153, 159, 163, 170
Vedûd Tebrizi 127
Velâyet Felsefesi 85
Velâyet-i Fakih Öğretisi 29, 30, 36, 77, 78, 102, 132, 133, 134, 150
Velilik 78
Verlaine 42
Vizigotlar 42
Volens Nolens 38
Voltaire 61

Y
Yahudi İrfanı 90
Yahudi Kabbala 103, 137
Yahudi Kabbalacıları 67
Yahudi-Hıristiyan Peygamberlik Kuramı 101
Yahudilik 125
Yahya, Osman 84
Yanlışın İbtali 118
Yaratım 70
Yedi Heykel Kitabı 130
Yediler Bilimi 105
Yemen Teosifisi 31
Yemen 99, 121
Yenbu'el-Hayat 120
Yeni Ahit 34, 44, 81
Yeni Çağ 23
Yeni-Platoncu 24, 83, 90, 160
Yeni-Platonculuk 31
Yetimin İncisi ve İnsan Şeklinin Sembolü Olarak Elif Harfi 137
Yezd 102
Yıkıcı Paradokslar 71
Yolcunun Azığı 78
Yuhanna İncili 35, 134
Yunan Felsefesi 29, 31
Yunan Tarzı Felsefe 25, 26, 30, 75
Yunan Tarzı Filozoflar 26, 78
Yunan Tarzı Müslüman Filozoflar 48
Yunanca 24, 120, 164
Yunanlılar 61
Yusuf İle Züleyha 105

Z
Zâdü'l-Musâfir 78
Zahiriler 170
Zehebi Tarikatı 103, 108
Zehebiler 111
Zehebiyye 92, 98
Zehrü'l-Meani 122
Zekeriya Kazvini 58, 61
Zencan 75
Zend Hanedanı 151
Zerdûşt 127, 140
Zerdûştçü 74, 99
Zerdûştçülük 128, 140, 163
Zeynel Abidin-Han Kirmani 158
Zeynel-Abidin 118
Zeynüddin ibni Ali 117
Zihinde Yolculuk 73
Zorunlu Varlık 57, 107, 142, 147

Bu kitap, 1903-1978 yılları arasında yaşamış ünlü Fransız Doğu bilimcisi, daha özel olarak İran çalışmaları (İranoloji) uzmanı Henry Corbin'in *İslâm Felsefesi Tarihi* adlı ünlü eserinin *İbni Rüşd'ün Ölümünden Günümüze* alt başlığını taşıyan ikinci ve son cildinin dilimize çevirisidir. Corbin'in bu eserinin ilk cildini Prof.Dr. Hüseyin Hatemî'nin çevirisi ve bu çeviriye eklediği sunuş ve notlarıyla daha önce *İslâm Felsefesi Tarihi, Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne* başlığıyla yayımlamıştık. Bu ikinci ciltte Corbin, İslâm felsefesinin İbni Rüşd'ün ölümünden günümüze kadar uzanan yaklaşık sekiz yüz yıllık daha uzun dönemini, bu döneme hâkim olduğunu düşündüğü belli başlı üç düşünce kanalı, Sünnî Düşünce, Tasavvuf Metafiziği ve Şiî Düşüncesi kanalları çerçevesinde inceliyor ve bu üç düşünce kanalına veya felsefe hareketine mensup aşağı yukarı kırk beş Müslüman düşünür, filozof, kelâmcı veya mutasavvıf, bunların hayatları ve eserleri, sistemleri hakkında bilgi ve açıklamalarla birlikte bazı değerlendirmeler yapıyor. Corbin'in eserinin bu cildini dilimize çeviren Ortaçağ İslâm felsefesi konusunda yaptığı önemli çalışmalarla tanınan Prof.Dr. Ahmet Arslan, çevirinin başına eklediği geniş önsözünde Corbin'in hayatı, eserleri ve felsefi kişiliği hakkında bilgiler vermekte, yazarın İslâm Felsefesi Tarihi'ni yönlendiren felsefeye, İslâm'a, İslâm felsefesine ilişkin bazı iddia ve tezlerini tartışmakta, ayrıca eserde karşımıza çıkan bazı önemli dinsel, felsefi kavramlar, akımlar, kişiler konusunda kaleme aldığı aydınlatıcı dipnotlarla kitabı zenginleştirmektedir.

İLETİŞİM 665
TARİH DİZİSİ 18

9 789754 708462