DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:15 | SAYI:61 | MAYIS, HAZİRAN, TEMMUZ 2012 | ISSN: 1303-7242



IŞIK DOĞUDAN YÜKSELİR II

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

IŞIK DOĞUDAN YÜKSELİR
II

61

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 61
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Editör: Cansu Özge Özmen
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Harun Ak
Dış İlişkiler Sorumlusu: Savaş Köse
•
Yayın Kurulu
Halil İnalcık, Kurtuluş Kayalı, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay
•
Danışma Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin,
Ufuk Coşkun, Cem Deveci, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman, E. Fuat Keyman,
Nuray Mert, İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan,
İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 3000 adet
Ağustos 2012

Sertifika No: 15036

Ön ve Arka Kapak Resmi: Bu sayının yazarları tarafından "Işık Doğu'dan Yükselir" sözünün Japonca, Çince, Korece, Hintçe, Sanskritçe, Farsça, Rusça ve Latince yazılışları.

İÇİNDEKİLER

İSLÂM DÜŞÜNCESİ: KAYIP BİLİNÇ

EKREM DEMİRLİ 9
XIII. Asır'da Anadolu'da Düşünce Hayatına Dair Bazı Mülahazalar: İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî veya Metafizik'in Yeniden İnşası

RİFAT OKUDAN 21
Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî Maktûl ve İşrâkî Hikmeti

HANİFE DÖNMEZ 73
Doğu Düşüncesinde İnsan-ı Kâmil

HENRY CORBIN 89
Endülüs'de

BİNBİR GECE MASALLARI

SÜLEYMAN TÜLÜCÜ 129
Doğunun İncisi: Binbir Gece Masalları

TARİH

TURHAN KAÇAR 153
"Dünyaya İki Işık": Geç Antikçağ'da İran ve Roma

MUZAFFER DURAN 181
Akamenidler'de Hoşgörü Politikası

DOĞU'DAN YÜKSELEN IŞIK

WOLFGANG BAUER 199
Çin Felsefesi'nin Genel Özellikleri

KUBİLAY ATİK 217
Kore Aydınlanması Joseon Dönemi

BAHA ZAFER 233
Mezopotamya'da Doğa Felsefesi: Matematik ve Astronomi

ALİ KÜÇÜKLER 265
Hint-Avrupa Diline Bir Katkı: Pānini Dilbilimi

DİN: GAYRİ İHTİYARÎ BİR FELSEFE, FELSEFE: İHTİYARÎ BİR DİN

SADIK EROL ER 279
Bir Felsefe Geleneği İnşa Etmek *Osmanlı Felsefe Çalışmaları*na Genel Bir Bakış

ZEYL

TAŞKIN TAKIŞ 291
Tarihyazımının Rönesansı: Halil İnalcık



Endülüs'ten günümüze kalan tek resimli el yazması kitabı Bayad ve Riyad Masalı'ndan bir çizim. 13. yüzyıl başlarında yazılmış olan kitap Vatikan Apostolik Kütüphanesi Arşivi'nde bulunuyor.

İSLÂM DÜŞÜNCESİ: KAYIP BİLİNÇ



Muhyiddin İbn-i Arabi'nin ilm-i hakikat yolculuğu...

XIII. ASIR'DA ANADOLU'DA DÜŞÜNCE HAYATINA DAİR BAZI MÜLAHAZALAR: İBNÜ'L-ARABÎ VE SADREDDİN KONEVÎ VEYA METAFİZİK'İN YENİDEN İNŞASI

Ekrem Demirli*

GİRİŞ

İslâm'da bilim ve düşüncenin gelişimi hangisinin daha baskın olduğu bir türlü karara bağlanmamış olan bir takım haricî ve dahilî amillerle açıklana gelmiştir. Oryantalist bakış açısında İslâm'da ortaya çıkan her türlü bilim etkinliği haricî kaynaklara dayandırılmışken Müslüman araştırmacılar bu iddiaya karşı yerli ve dinî amillerin etkisini savunmuşlardır. Tartışmalar devam edecek gibi görünmekle birlikte, bütün İslâm bilimlerinin çok önemli bir ilkenin etrafında gelişmiş olmaları gözden kaçmayacak bir olgudur. Bu ilke İslâm'da nazarî disiplinleri teşkil eden felsefe-kelâm ve tasavvuf metinlerinde belirleyici bir çerçeve olarak ortaya çıkan 'Hakikatler sabittir, onlar hakkında bilgi edinmek mümkündür' şeklinde dile getirilir. Bunun ardından ise İslâm nazarî mirasının evrensel mirastaki yerini daha iyi anlayabileceğimiz bir ifade zikredilir ve "Hilafen li's-sofistaiyye', yani sofistlerin iddia ettiklerini aksine denilir. Bu kurucu ilke

* Doç. Dr. Ekrem Demirli, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

İslâm'daki nazari mirasın Sokrates-Platon ve Aristoteles ile teşekkül eden metafizik gelenekle belirli bir şekilde irtibatını tesis eder. Bu ilke ekseninde gelişen tartışmaların İslâm bilimlerinin teşekkülündeki belirleyici yeri anlaşılmadığı sürece İslâm'ın evrensel mirasa neyi kattığı doğru anlaşılamayacağı gibi İslâm ve metafizik tabirlerinin nasıl bir araya geldiği de anlaşılamayacaktır. İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî çerçevesini bu ilkenin belirlediği İslâm nazarî mirasının son kurucu düşünürleri olarak 12-13 asrın entelektüel dünyasını inşa eden kimselerdir. Bu sayede metafizik düşünce doğduğu topraklarda bu kez İslâm nazari mirasıyla yeniden yorumlanmış, birlik-çokluk, oluş-hareket veya Tanrı-âlem irtibatı yeniden yorumlanmıştır.

Bir Düşünce ve Bilim Merkezi Olarak Anadolu (12-13. Asırlar)

12. 13. asırlarda Anadolu'daki düşünce hayatının kurucu düşünürleri bu coğrafyayı 8. asırdan itibaren Bağdat civarında teşekkül etmiş İslâm bilim, düşünce ve siyaset tefekkürüne katmış, eski verimliliğini yitirmiş bir bölgeyi en geniş sınırlarına kadar genişletmiş kimselerdir. Bu itibarla ortaya çıkan gelenek Osmanlı ve Cumhuriyet devirlerinde etkilerini sürdürmüş, bu asırlar, sonraki asırlar için her zaman bir referans asrı olmuştur. Bu itibarla 12. ve 13. asırlar Anadolu'daki bütün düşünce ve tasavvufi hareketlerin ana kaynağıdır. Fetihle birlikte başlayan bu süreçte Anadolu tarihte hiç kazanmamış olduğu bir tefekkür derinliği kazanmış, 'büyük Anadolu' diye isimlendirebileceğimiz bir coğrafyada evrensel bilim ve kültür içerisinde merkezî bölgelerden birisine dönmüştür. Anadolu coğrafyasından söz etmek, bir yandan Kafkaslar ve onun üzerinden Orta Asya'nın ileri bölgelerine, bir yandan Balkanlar, bir yandan Bağdat ve Şam üzerinden İslâm'ın merkezî bölgelerine doğru genişleyen bir kültür ve bilim merkezinden söz etmek haline gelmiştir. Anadolu'daki düşünce hayatından söz etmek, her şeyden önce, bu bölgeyi hatırı sayılır bir bilim, kültür ve siyaset merkezi haline getiren süreçten söz etmektir. Anadolu, bilhassa Ege tarihte bir kez daha bilim ve felsefe merkezi olarak tebarüz etmişti. Sözü edilen dönem önce sofistler, ardından Sokrates-Platon ve Aristoteles ile birlikte Grek felsefesinin en önemli ürünlerini verdiği devirdir. Ardından gelen Helenistik devirler Anadolu'nun eski üretkenliğine denk bir bilim merkezi haline gelmesine imkân sağlamamıştı. Müslümanların fetihlerle yerleştikleri Anadolu coğrafyası geçmiş zamanlarına göre büyük ölçüde 'harabe' haline gelmiş, eski üretken ve ihtişamlı günlerinden eser kalmamış bir yerdi. Müslümanların bu bölgeye yerleşmeleriyle

birlikte Anadolu'nun tarihteki yeri temelli bir değişim göstermiş, coğrafya genişlemiş, kültür ve bilim alanlarında daha üretken bir dünya ortaya çıkmıştır.

12 ve 13. asırlar Türklerin Müslümanlaşma sürecini tamamlamalarıyla birlikte belirleyici bir âmil olarak İslâm dünyasının siyasi-askeri-entelektüel serüvenine etkin bir şekilde katıldıkları bir dönemdir. Şiî ve Sünnî ayrışmasında Selçuklular Fatimî Şiîliğine karşı Bağdat merkezli Abbasi halifeliğini desteklemişlerdi. Bu destek İslâm'ın müstakbel devirlerini ve gidişatını derinden etkilemiş, İslâm dünyasında hâkim düşüncenin Sünnîlik olmasının önünü açmıştır. Anadolu'da düşünce hayatı daha önce Bağdat'ta teşekkül etmiş bilim ve düşüncenin bir devamı şeklinde ortaya çıkmıştır. Bağdat bütün İslâm ilimlerinin merkezi kabul edilebilir: Fıkıh, kelâm, dil bilimleri, felsefi bilimler vb. Bağdat'ta teşekkül etmişti. Anadolu'nun İslâm coğrafyasına katılmasıyla birlikte Bağdat'la irtibatlı başka bilim merkezleri de ortaya çıkmıştır. Bu itibarla Konya, Malatya, Kayseri, Sivas, Urfa vb. ikinci derecede önemli olan ilim merkezlerine şahit olmaktayız.

Bu devrin düşünce hayatının bazı ana özellikleri vardır ki bunları anlamak hem bu asırları hem daha sonra ortaya çıkan düşünürleri anlamak bakımından kayda değerdir.

A. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE TEDAHÜL DEVRİ

12 ile 13. asırlar İslâm bilim ve düşüncesinde temel sorunların çözüldüğü bir devirdir. Müslümanlar Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra İslâm ülkesinin sınırlarını Batı'da Kuzey Afrika üzerinden İspanya'ya, Doğu'da Hindistan'a, Kuzey'de Hazar'a kadar genişletmişlerdi. Sonraki iki veya üç asır boyunca en önemli sorun, İslâm'ın yayıldığı coğrafyayı aynı zamanda bilim ve düşünce bakımından fethiydi. İlk büyük sorun Grek felsefesi ve Helenistik düşüncenin tercümeler yoluyla İslâm dünyasına girmesiyle birlikte, akıl ve vahiy meselesi olarak ortaya çıkmıştı. İslâm'da dinî düşünce ve bilimler evvel emirde bu sorun muvacehesinde gelişmişti. Müslümanlar kısa zamanda Akdeniz'deki en önemli kültür merkezlerini ele geçirmişler, eski kültür ve bilimlerle din arasında bir uzlaşma sağlayarak İslâm düşüncesini ortaya çıkartmışlardı. Bu süreç aynı zamanda İslâm dünyasındaki büyük krizlere yol açmıştı. Kriz dinin anlamı, vahyin bilgi kaynağı olarak değeri ve yorumu, akıl vahiy ilişkileri, insan özgürlüğü, siyaset, ahlâk vs. gibi hayatın bütün alanlarında pek çok tartışmanın ortaya çıkması demekti. En nihayetinde Grek felsefesinin etkisi altında gelişen metafizik anlayış ile dinî düşünce arasında ortaya çıkan büyük krizdi. Kriz, İslâm kelâmcıları ile filozoflar arasındaki tartışmada kendini göster-

se bile özellikle Mutezile ile Eşari kelâmı arasında ortaya çıkan başka tartışmalara da yansımıştı. Kriz Gazâlî'nin en önemli kitaplarından birini teşkil eden *'el-Munkiz*, yani dalaletten kurtaran diye isimlendirmiş, daha sonraki eserini de İhya diye nitelemişti. Her iki isimlendirme de kriz sürecinin aşılması çabasına karşılık gelmekteydi. Gazâlî'den sonra krizin aşılması çabası Fahreddin Razî tarafından sürdürülmüş, bu süreç İslâm bilimleri arasındaki "tedahül" süreciyle yeni bir evreye geçmişti. Bu süreçte kelâm ve felsefe arasında olduğu kadar kelâm ekolleri, tasavvuf ve kelâm ve felsefe arasında konu ve üslup benzerlikleri ortaya çıkmış, İslâm bilimleri yeni bir evresine girmişti. Bu itibarla Anadolu'nun düşünce ve irfan hayatı, tedahül devrinin, yani Razî sonrasının neticesi olarak ortaya çıkmıştır.

B. DİSİPLİNLER ÜSTÜ YAKLAŞIMLAR

İslâm dünyasında bilimlerin tarihsel seyrini en iyi anlatan yazarlardan birisi İbn Haldun kabul edilebilir. Haldun tarih ve toplumsal süreçleri tahlil ettiği umran teorisiyle bilimlerin bedavetten hadarete doğru gelişim süreçlerinde "tedahül" sorununa bir bilim sorunu olarak dikkat çekmiş, fakat meseleye eleştirel bir şekilde yaklaşmıştır. Ona göre felsefe ile kelâmın konularının benzeşmesi –veya kelâmın felsefeleşmesi– Razi'yle gerçekleşmişti. İbn Haldun benzer bir gelişmenin tasavvufta olduğunu belirtmiştir. Bu tespit belirli bir ölçüde doğru görünmektedir. Bu itibarla 12. asır ve sonrasındaki düşünürleri belirli bir alana tahsis etmek zor görünür. Herhangi bir yazar fıkıh, kelâm veya felsefe –bilhassa mantık–, di bilimleri ve tasavvufla ilgili eserler kaleme alabilmiştir. Üstelik bu alanlar arasında ortak bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Anadolu'da gelişen düşünce hayatının önemli özelliklerinden birinin 'bütüncüllük ve disiplinler üstü' bir yaklaşım sergilemek olduğunu belirtmeliyiz. Bu düşünürler istisnai olarak belirli alanlara tahsis edilebilirler. Bu bütüncüllük yaklaşımı en çok tasavvuf tarihindeki değişimde gözlemlenebilir ve İbnü'l-Arabî ve Konevî'de bundan nasiplerini almışlardır.

C. METAFİZİK DÜŞÜNCE VE EVRENSEL DİL-DÜŞÜNCE ARAYIŞI

İslâm filozoflarıyla kelâmcılar arasındaki uzun tartışmalar neticesinde metafizik düşüncesi belirli ölçüde zayıflamış olsa bile, metafizik sufiler tarafından yeniden canlandırılacaktı. Sufiler, özellikle İbnü'l-Arabî ve takipçileri, İslâm'ın evrensellik ilkesini metafizik düşünceyle anlatmışlardır. Bu durumda onlar, Tanrı'nın varlığı, Tanrı insan ilişkisi, ahlâk, ahlâkın temel ilkeleri, tabiat anlayışı, iyilik-kötülük sorunu gibi düşüncenin

temel sorunlarını evrensel bir üslupla anlatmaya çalışmışlardır. Bu yaklaşım vahdet-i vücud anlayışının bir neticesiydi. Başta İbnü'l-Arabî olmak üzere Mevlânâ, Yunus Emre ve Hacı Bektaş gibi sufilerde görülen insan sevgisi, bütün inançlara belirli bir ölçüde hoşgörü, tabiatın Allah'ı gösteren bir delil olarak saygı görmesi vb. düşünceler bu evrensellikle ilgilidir.

E. DÜŞÜNCENİN GENİŞ KESİMLERE YAYILMASI VE TATBİKİLİK:

Yeni ifade ve anlatım biçimlerinin gelişmesi ve şiir-hikâye dilinin gelişmesi, İslâm düşüncesinin geniş kesimlere ulaşmasını sağlamıştır. Bu durum, evvelemirde tarikatlar gibi yaygın eğitim kurumlarının ortaya çıkmasıyla ilgili görülebilir. Ancak bundan daha önce başka bir gelişme olmuştu: Şiî bir eğitim vermesi amaçlanan el-Ezher'in kurulmasıyla birlikte Sünnî eğitim amaçlayan Nizamiye medreseleri kurulmuş, bunun neticesinde bilginin geniş kesimlere ulaştırılması amaçlanmıştı. Medreselerin yaygınlaşmasıyla birlikte pek çok bilim genel tedris faaliyetinin bir parçası haline geldiği kadar aynı zamanda bu amaçla yazılan kitapların daha teknik ve açıklanabilir bir üslupta yazılması gerekmiştir. Bahsettiğimiz devir aynı zamanda şerh geleneğinin başladığı bir asırdır. Bunun yanısıra tarikatların ve tekkelerin de İslâm toplumunda yayıldığına şahit olmaktayız. Bu ikili durum İslâm dünyasında bilginin yaygınlaşmasını sağlayan çok önemli bir âmildir. Binaenaleyh bir yandan medreselerin yaygınlaşmasıyla bilimin ve öte yandan tarikatların yaygınlaşmasıyla tasavvufi terbiyenin geniş kesimlere ulaşması, İslâm toplumunu daha sağlam bir yapıya kavuşturmuş olmalıdır.

Bunlar 11. asırdan itibaren İslâm düşüncesinin ana karakteri olarak görülebilir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî ve Konevî başta olmak üzere hemen bütün düşünürler, genel hatlarını ortaya koyduğumuz bu anlayıştan beslenmişlerdi. Fakat bilhassa bu iki düşünürün ve onların etrafında gelişen düşünce hayatının ana özelliklerini anlamak tasavvufun gelişim sürecini de hatırlamayı gerektirir. Bu itibarla bu asırlar, tasavvufun olgunluk devrine karşılık gelir. Bu dönemde çeşitli tasavvuf ekolleri ortaya çıksa bile, en önemli isimler, İbnü'l-Arabî ve Konevî'ydi. Bu itibarla hiçbir düşünür İbnü'l-Arabî kadar etkili olmamıştı. İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî İslâm nazarî mirasını yeniden yorumlayarak yeni bir metafizik anlayış ortaya koymuşlar, tasavvufi tecrübenin merkezinde yer aldığı bir anlayışla, birlik-çokluk veya değişim-hareket/varlık veya Tanrı-âlem sorununu vahiy, akıl ve tasavvufi tecrübenin ışığı altında yeniden ele almışlardı. Önce İbnü'l-Arabî'ye ardından Konevî'ye ve görüşlerine kısaca değineceğiz.

METAFİZİĞİN YENİDEN İNŞASI: SUFİ-HAKÎM VE HAKÎM-SUFİ VEYA İBNÜ'L-ARABÎ VE SADREDDİN KONEVÎ

İbnü'l-Arabî 13. asır ve sonrasında gelişen düşünce hayatında en etkili düşünürdür. İbnü'l-Arabî hem geniş bir coğrafyada etkin olabilmiş, hem de İslâm dünyasının iki büyük mezhebini temsil eden Sünnî ve Şiî dünyayı etkileyebilmiş nadir düşünürlerden birisidir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin metinlerine bakarsak, onun hitap kitlesinin daha geniş olduğunu görürüz. İbnü'l-Arabî'nin temel düşüncesi vahiy, akıl ve tasavvufi tecrübeden yararlanarak, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklamaktır. Bunu yaparken kendisine kadar gelen bütün İslâm düşüncesini tahlil eder. Hattâ buna insanlık düşüncesini tahlil eder demek de yerindedir. Ona göre insanın arayışındaki temel saik, kemâle ermek talebidir. İnsanın bütün eylemlerindeki gaye kemal talebidir. İbnü'l-Arabî buradan hareketle insanın her türlü arayışındaki samimiyetini ve doğruluğunu kabul eder. Bu amaçla maksat kemale ermektir ve insan için kemal kendini bilmekle gerçekleşir. İbnü'l-Arabî bu düşüncesini açıklarken önceki düşünürlerden bilhassa filozoflardan, kelâmcılardan ve sufilerden yararlanır ve bir metafizik tasavvur ortaya koyar. Bu metafizik tasavvurun bazı kabullerini belirtmiştik. Bilinmesi gereken ilk şey, Tanrı'nın varlığının her insan tarafından kabul edilen zorunlu bir hakikat olduğudur. Bu nedenle Tanrı'nın varlığı kanıtlanması gereken bir şey değildir. 'Tanrı vardır' –ki bunu 'Hak Varlıktır' şeklinde ifade edebiliriz– önermesi, her akıl sahibinin kabul ettiği bir hakikattir. Ancak herkes zorunlu olarak kabul ettiği şeye farklı isimler verir. İnsanlar arasındaki ihtilaflar buradan kaynaklanır. İnsanın yapması gereken şey, var olan Tanrı'nın kendi isim ve sıfatları hakkında verdiği bilgileri takip etmektir. Bu isim ve sıfatlar aynı zamanda ahlâk ilkeleri demektir. İnsan bu ahlâk ilkelerine uyarak, yani *tahalluk bi-esmaillah* (Allah'ın isimleriyle ahlâklanmak) sayesinde kendi kabiliyetlerini geliştirir ve kendini tanır. İnsanın kendini tanıması ise rabbini tanıması demektir. Tasavvufi tecrübe, insanın ilahî sıfat ve ahlâka göre yaşayarak, kendi nefsi ve Allah hakkında bilgi elde etmesinden ibarettir. Bu düşünce daha önce de bir kısmını açıkladığımız vahdet-i vücud anlayışını ortaya çıkartır. Bu itibarla İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin genel düşüncesi vahdet-i vücudu olarak kabul edilmiş, bu gelenek tek bir isimle ifade edilmek istendiğinde vahdet-i vücud geleneği veya ehl-i vücud şeklinde ifade edilmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin bu düşünceleri Konevî tarafından sistematik bir halde ifade edilmiştir. Konevî'nin eserlerine bakıldığında, onun daha felsefi

bir dile sahip olduğu görülür. Bu nedenle İslâm geleneğinde İbnü'l-Arabî 'sufi-hakîm', Konevî ise 'hakîm-sufi' olarak bilinmiştir. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî'de öne çıkan tavır tasavvuf ve din âlimliği iken Konevî'de metafizik dilidir. Bu durum Konevî'nin bu gelenekteki belirleyici rolünü azaltmamıştır. Konevî İslâm filozoflarının metafizik anlayışını yeniden yorumlayan ve onu özellikle tasavvuf birikimiyle uzlaştırarak dinî düşünceyle bağdaştıran kişidir. Bunun için evvelemirde metafizik ilminin konusunu, mesele ve ilkelerini tespit eder. Metafiziğin konusu Allah'ın varlığıdır. Bu görüş, İslâm filozoflarının görüşünün bir eleştirisidir. Onlara göre metafiziğin konusu 'varlık'tır. Bu iki yaklaşım arasında temelde bir ayım vardır. Bu sayede Konevî Allah'ın varlığının kanıtlanmasını bir sorun olarak görmez. Ona göre Allah'ın varlığı bedihî olarak kabul edilen bir gerçektir. Metafizik ilmi, varlığı kabul edilmiş olan Tanrı'nın âlemle irtibatını ele alır. Bu durumda metafizik ilminin ana meselesi, Tanrı-âlem veya Tanrı-insan ilişkisidir. Metafizik ilminin ilkeleri ise ilahi isimlerdir. İlahi isimler İbnü'l-Arabî ve sonrasında tasavvufun en önemli konuları olduğu kadar aynı zamanda ilahi isimler üzerinde yazılmış olan şerhler büyük bir literatür teşkil etmiştir. Konevî bu metafizik tasavvurla insan, insanın âlemdeki yeri, insan ve diğer varlıkların ilişkileri, âlemdeki varlıkların durumu vb. pek çok meseleyi ele almıştır. Bu konularda yazdığı kitapların en önemlisi *Miftahu'l-gayb* (Tasavvuf Metafiziği) adıyla bilinir. Bu kitap *Fusûsu'l-Hikem* ile birlikte yeni dönem tasavvufunun etrafında şekillendiği ana metindir.

İbnü'l-Arabî'nin etkileri en çok en önemli kitabı olan *Fusûsu'l-Hikem* etrafında oluşan gelenekle yayılmıştır. Bu kitaba yazılan şerhler kitabın her dönemde güncel kalmasını sağlamıştır. Kitabın ana meselesi Allah ve âlem-insan ilişkileridir. Başka bir yönden bakarsak kitabın ana sorunu Allah'ın isimlerini açıklamaktır. İlahî isimler insan-ı kâmillerde tecelli ettiği için kitap peygamberlerde tecelli eden ilahi kemâlleri açıklama maksadı taşır. *Fusûsu'l-Hikem* düşünce ve ıstılahları açısından sonraki tasavvuf düşüncesinin şekillenmesine tesir etmiş iken aynı zamanda eserin anlaşılmasına yardımcı olabilecek geniş bir şerh literatürünün farklı asırlarda ve bölgelerde ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu açıdan *Fusûsu'l-Hikem*'in İslâm düşünce tarihinde en fazla şerh edilen eserlerin başında geldiğini söylemek mümkündür. Osman Yahya, büyük bölümü Arapça yazılmış *Fusûsu'l-Hikem* şerhlerinin 120'nin üzerinde olduğunu belirtmektedir. Eserin ilk şarihi kitabın müellifi olan İbnü'l-Arabî'yi kabul etmek mümkündür. *Fusûs*'un doğru anlaşılması İbnü'l-Arabî'nin yüzlerce eserinde ortaya koyduğu fikirlerin kavranmasıyla mümkündür. İkinci önemli şarihi ise Sadreddin Konevî'dir. *Fusûs* üzerinde teknik an-

lamda ilk şerh Konevînin önemli talebelerinden birisi Müeyyiddin el-Cendî tarafından yazılmıştır. Cendînin eserindeki mukaddime ve şerh diye iki kısımlı tarz, sonradan gelecek pek çok *Fusûs* şarihinin takip edeceği bir model teşkil etmiştir.

Fususu'l-Hikem ikincil bir literatür ortaya çıkartmıştır. *Fusûsu'l-Hikem* şerhlerinin mukaddimeleri İbnü'l-Arabî sonrasındaki tasavvufun en önemli nazarî (teorik) metinleridir. Bu mukaddimeler tasavvufun temel sorunlarını ele alan ve bir anlamda *Fusûsu'l-Hikem*'e giriş özelliğindeki risaleler olarak teorik tasavvuf tarihinde çok önemli bir yer tutmuş ve bazen şerhlerden çok şöhret kazanmışlardır. Âlem çeşitli tartışmalara yol açmış, bu bağlamda dönem dönem çeşitli konuları fakih ve kelâmcılar tarafından eleştirilmiş, bu eleştirilere karşı sufiler tarafından cevaplar verilmiş ve böylece başka bir literatür alanı daha oluşmuştur. Bu tarz risalelerin başında vahdet-i vücûd veya vücûd hakkındaki risaleleri gelir. Bu gibi risalelerde kısaca vahdet-i vücûdun anlamı, özellikle yanlış yorumculara karşı İbnü'l-Arabî gibi sufilerin bu terimle tam olarak neyi kastettikleri üzerinde durulmuş ve bu görüşler genellikle ayet ve hadislerle desteklenmiştir. Vahdet-i vücûd risalelerine bazen bir ayet veya hadis yorumunu esas alan risaleleri de eklemeliyiz. Bu bağlamda ayet ve sure tefsirleri sufilerce revaç bulmuş, ayet ve hadis tefsirleri şeklinde başka bir literatür daha ortaya çıkmıştır. Bunlara Âlem'in teknik konuları hakkında yazılan risaleleri ekleyebiliriz. Bunların başında a'yân-ı sâbite risaleleri gelir. *Fusûsu'l-Hikem* şerhçiliği başka metinlerin şerhlerini etkilemiştir ve oluşan dil ve düşünce tarzı bu metinleri de İbnü'l-Arabî gözüyle okunmasını sağlamıştır. Bu metinlere Mevlânâ'nın *Mesnevi*'si ile Şeyh Bedreddin'in *Varidat*'ı üzerinde yazılan şerhleri misal olarak verebiliriz.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN-KONEVÎ'NİN MİRASI: VAHDET-İ VÜCÛD ANLAYIŞININ BAZI NETİCELERİ

İbnü'l-Arabî ve Konevî tasavvufun olgunluk döneminin düşünürleridir. Bu itibarla tasavvufun gelişim sürecini tamamlamasıyla İslâm'daki diğer iki nazari geleneğin –felsefe ve kelâm- gelişim süreçlerini ikmali arasında farklar vardır. Felsefe ve kelâm en büyük isimlerini 10 ila 11. asırlarda yetiştirmiş, mezhepler teşekkül etmişken, tasavvuf tarihinde tekamül devri daha sonraya kalmıştır. Bunun en önemli sebeplerinden birisi Gazalî öncesinde tasavvufun kelâm ile fıkıh gibi bilimlerin etkisi altında gelişmiş olmasıdır. Tasavvuf fıkıh-kelâm geleneğinin yeni bir evreye erişmesiyle müstakil bir hale gelebilmiştir. Öte yandan tasavvuf başından itibaren nazariyata karşı bir ameliye olarak tezahür etmişti. Halbuki kelâm

veya felsefe gibi ilimler başından itibaren bir nazari düşünce şeklinde gelişmişti. Bu ayırım tasavvuf ile diğer bilimlerin gelişim seyirlerinin farklılaşmasına yol açmıştır. Tasavvufta nazari temayüllerin ameli alanda ortaya çıkan sorunlarla irtibatlı bir şekilde gerçekleşmiş olmasıdır. Tasavvuf amel ve ahlâk ilmi şeklinde gelişirken ortaya çıkan sorunlarla birlikte felsefe ve kelâmın ele aldığı temel konuları yorumlayarak kendi nazariyesini ikmal etmiştir. 13. asır ve sonrası bu nazariyenin evrensel bir üslupla ifade edildiği bir devirdir. Bu süreçte tasavvuf İbnü'l-Arabî ve Konevî' nin çabalarıyla İslâm filozoflarının tanımladığı şekliyle bir metafizik haline gelmiştir. Bunu yaparken tasavvufun mevzuunu, mesele ve ilkelerini tespit ederek onu bir ilim olarak ortaya koymak istemişlerdi.

Bir ilmi 'müdevven bilim' *–bilim veya ilim–* haline getiren şeylerden birisi müntesipleri arasındaki tutarlılıktır. Tutarlılık kullanılan yöntemin doğruluk ölçütlerindendir. Bu itibarla tasavvufun kesin bir ilim şeklinde ortaya konulması, İbnü'l-Arabî, Konevî, Davud Kayseri, Molla Fenari gibi sufilerin temel hedefini teşkil etmişti. Bu amaçla bütün sufileri aynı anlayışta toplamak istemişlerdi. Sufiler ilimlerini ilm-i ilahi veya marifettullah vb. isimlerle isimlendirmişlerdi. Bunun anlamı metafizik demekti. Bunu en ayrıntılı şekilde ortaya koyan Konevî olmuştu. Konevî İslâm filozoflarının metafizik anlayışlarından iki önemli netice çıkartacaktı: Birincisi evrensel bir bilim olarak metafizik ilminin imkânlarıydı. İnsanlar başından beri zaman ve mekânla sınırlı olmayan veya kişiye göre değişmeyen doğrunun peşindeydi. Bu itibarla metafiziğin gelişimi sofistlerin 'her şeyin ölçüsü insandır' anlayışlarına bir meydan okumaydı. Metafizik ilminin ortaya çıkması, insanın 'göreli olmayan bilgi' arayışından doğmuştu. Müslüman düşünürlerin de varmak istediği yer burasıydı. Konevî bu nesnellik ilkesine büyük önem vermiş ve her insanın ortak olduğu bilginin ne olabileceğini araştırmışlardır. Başka bir ifadeyle sufiler açısından metafiziğin iddiası, İslâm'ın evrensellik iddiasıyla bağdaştırılabilecek bir iddiaydı. Konevî'nin varmak istediği yer burasıydı. Bunun için metafiziği yeniden yorumlamışlar, onun konu, mesele ve ilkelerini belirlemişlerdi. Buna göre metafiziğin konusu Tanrı'nın varlığı olmalıdır. Bunun anlamı Tanrı'nm varlığının bir kabul olarak görülmesi demekti. Konevî ve takipçileri burada İbn Sina'dan ayrışır. Metafiziğin meseleleri, Tanrı ve âlem irtibatıydı. Bu nedenle âlem hakkındaki bilgimiz ve özellikle âlemin bir parçasını teşkil eden nefs hakkındaki bilgimiz Tanrı hakkındaki bilgimizin bir parçası olarak görülmüştür. Bilginin araçları ise Allah'ın isimleriydi. İbnü'l-Arabî ve geleneğinin ilahî isimler meselesine büyük önem vermesinin sebebi buydu.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin hâkim karakteri vahdet-i vücud diye isimlendirebileceğimiz bir ana fikre sahiptir. Vahdet-i vücud ayet ve hadislerin metafizik yorumuyla ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre herkesin bedihî bir şekilde kabul ettiği varlık Hak'tır. Bu itibarla Hakka Mutlak Varlık demek vahdet-i vücudun kabul ettiği bir ilkedir. İkinci merhalede ise Allah âlem irtibatı veya insan Allah irtibatı sorunu gelir. Sufiler bu sorunu 'Mümkünlerin ilahî ilimdeki sabit hakikatleri' dedikleri a'yân-ı sâbite ile çözmüşlerdir. A'yân-ı sâbite Allah'ın ilminde sabit hakikatler demektir. Vahdet-i vücud bu iki ilkeye dayanır. Buradan hareketle özellikle şair sufiler zengin bir terminoloji ürettiler ve vahdet-i vücudu hayatın bütün sorunlarında 'açıklayıcı bir çerçeve' olarak kullandılar. Allah, Allah insan ilişkisi, âlemin Hakkın bir tecellisi olması, her insanın Hakkın suretinde yaratılması vb. gibi pek çok düşünce bu çerçeveden hareket ederek yorumlandı. Anadolu'daki düşünce hayatı, farklı üsluplarıyla, vahdet-i vücudu işleyen sufilerin meydana getirdiği bir düşünce hayatıdır.

Vahdet-i vücud ekseninde gelişen bu düşüncenin ana noktalarından birisi de peygamber tasavvurudur. Hz. Peygamber ve ahlâkî özellikleri bütün Müslümanların örneğini teşkil eder. Fakat vahdet-i vücudu benimseyen bir anlayışta Hz. Peygamber aynı zamanda insanlık hakikatine karşılık gelir. Bu bakımdan tasavvuf düşüncesi, Allah ve Peygamber merkezli bir düşünce olarak gelişmiştir. Bunun tabii bir neticesi de genel olarak insanın bu düşüncede ayrıcalıklı bir yere sahip olmasıdır. Özellikle Yunus Emre, Mevlânâ gibi düşünürlerde bu durum görülür. İnsanın merkeze alınması, sufiler tarafından dile getirilen 'halkın Hakkın tecelligâhı' olması veya 'halka hizmet etmek Hakka hizmet etmektir' gibi ilkelerle açıklanmıştır. Burada dikkate değer husus, Hz. Peygamber'in önce bir ahlâk ilkesi ardından ontolojik hakikat-ilke olarak tasavvufun ana konusu haline gelmesidir. Gerçi sufiler ilk devirlerden itibaren Hz. Peygamber'in ezeli hakikatini anlatan hadisleri yorumlamışlar, buradan hareketle de insanın ezeli hakkında bir düşünce çıkartmışlardı. Ancak vahdet-i vücud ile birlikte bu düşünce daha ileriye taşınmıştır. Hz. Peygamber, onun ezeli hakikati düşüncesi sistematik şekilde işlenmiş, onun miracı, isimleri, özellikleri, ahlâkî vasıfları üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmuş, müstakil bir literatür alanı ortaya çıkmıştı. Bu literatür özellikle Mevlid ve Muhammediye literatürüyle birlikte Hz. Peygamber'e adanmış şiirlerden oluşur. Muhammediye literatürü içinde en meşhur olanı Muhammed Bican Efendi'nin *Muhammediye*'si olmakla birlikte Abdülkerim Cîlî'nin İnsan-ı Kamil'i ve başka kitapları veya Konevî'nin *Miftahu'l-gayb*'ı ve en nihayetinde İbnü'l-Arabî'nin *Fususu'l-Hikem*'i –adları farklı olsa bile– özünde birer Muhammediye olarak yorumlanabilirler.

Bu peygamber tasavvuru aynı zamanda bir insan tasavvuru demektir. Sufiler âlemi bilhassa insanı Hakkın tecelli ettiği bir ayna olarak kabul ederler. İbnü'l-Arabî ve takipçileri bu meyanda pek çok kavram üretmiş, insanı 'âlemin cilası ve anlamı' diye isimlendirmişlerdi. İnsan Allah'ın âlemi yaratmadaki maksadıdır. İnsanın yaratılmasıyla maksat (telos) gerçekleşmiştir. Bu yaklaşım insanı eşref-i mahlûkat olarak görmek ve bütün dikkati insanı yüceltme, ona hürmet, onun kabiliyetlerini geliştirmeye adamak demekti. Tasavvuf bu maksatla insan kabiliyetinin geliştirilmesini esas almış, bunun için pek çok sanat kolu ortaya çıkmış, hoş görülü bir kurumsal yapı oluşturmuş, halka hizmet edecek kurumlar inşa etmiştir. Tabiat da Hakkın bir tecellisi olarak kabul edilmiş, tabiattaki her varlık, Hakkın bir işareti sayılarak himaye edilmiştir. Vahdet-i vücud anlayışında bütün tabiat 'canlı ve akıllı' sayılarak 'canlı' bir tabiatı dinlemek (sema') tasavvufun bir parçası haline gelmiştir.

Sonuç

İbnü'l-Arabî'yle birlikte gelişen ve esas itibarıyla birlik-çokluk sorunu üzerinde odaklanan metafizik anlayış, etkileri günümüze kadar devam eden bir gelenek oluşturmuştur. Bununla birlikte bu gelenek üzerindeki araştırmalar henüz iptidai düzeydedir. Bu durum günümüz düşünce hayatında büyük bir boşluğa ve daha çok da sığlığa yol açmış görünmektedir. Metafizik özellikle kartezyen felsefesi ve en nihayetinde Kant sonrasında büyük ölçüde etkisini yitirmiş ve geleneksel anlamından farklı bir anlamda yorumlanmak istenmiştir. Ancak yine de metafizik düşüncenin insanlığa açtığı ufuklardan kimse umudunu yitirmemiştir. Günümüzde ısrarla geleneksel metafizikçilere yönelmemizin sebebi bu umudumuzdur. Önümüzdeki yıllarda Anadolu'da son büyük metafizik geleneği inşa eden İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin eserlerine ve mirasına yönelik ilginin artacağı beklenir. Bu ilginin bilimsel araştırmalarla pekişmesi ölçüsünde âlemin anlamını, insanın âlemdeki yerini ve en nihayetinde Tanrı-insan irtibatını daha tutarlı ve gerçekçi bir şekilde görmemiz mümkün olabilecektir. 'Tanrı-insan irtibatı' diyoruz, çünkü İbnü'l-Arabî'de Tanrı'ya varmayan veya Tanrı'ya bağlanmayan hiçbir düşünce 'sahih' ve 'gerçek' düşünce olamaz. Tanrı'ya varmayan her eylem ve her bilim-düşünce etkinliği sadece bir vehimden ibarettir.



Sühreverdî

Çizim: Vaezi
web: vaezi.deviantart.com

ŞEYHU'L-İŞRÂK SÜHREVERDÎ MAKTÛL VE İŞRÂKÎ HİKMETİ

Rifat Okudan*

VI./XII. yüzyılın en önemli simalarından olan Şihâbuddîn Yahya b. Habeş b. Emîrek Sühreverdî (550/1155 - 586/1191), Doğu İslâm'ının felsefî ve tasavvufî geleneğinde, kurucusu sayıldığı teozofik-filozofik İşrâkî tasavvuf ekolünden sonra Şeyhu'l-İşrâk olarak bilinen büyük İslâm mutasavvıfıdır. Aristoteles Felsefesi, Hıristiyan Batı dünyasında çok güçlendiği zamanlarda, İslâm dünyasında, akılcı yönü mutasavvıf ve kelamcıların tepkisini çektiği için gücünü kaybetmişti[1]. Bunun yerini Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî'nin *Hikmetu'l-İşrâk*'ı ve kendisinden sonra gelen İbn Arabî' nin (ö. 638/1240) doktrinel sufizmi aldı. İbn Sînâ'nın felsefî metodunu kullanarak İbn Arabî'nin doktrinel sufizminin temel prensiplerine öncülük eden Sühreverdî Maktûl'un, felsefe ve tasavvufu birbirine yaklaştıran İşrâk Felsefesini anlayabilmek, onu ve eserlerini tanımakla mümkün olacaktır.

Sühreverdî'nin yaşadığı devir, Doğu ve Batı arasında büyük mücadelelerden birine sahne olan bir devirdi. Bu devirde müslümanlar, kültür bakımından üstün olmakla beraber, bir dağınıklık ve gevşeklik içerisindeydiler. Aynı zamanda, o dönemdeki bütün müslüman devletlerin en

---

* Doç. Dr. Rifat Okudan, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

[1] Nasr, S. Hüseyin, "Şihabeddîn Sühreverdî", *İslâm Düşüncesi*, edit: Mustafa Armağan, çev: M. Alper Tuğsuz, İstanbul 1990, c. I, s. 41.

zayıf tarafları, etnik ve siyasi yönleriydi. İslâm hukuku gibi, toplum düzenini sağlayan bir hukuk sisteminin bulunmasına rağmen, henüz bir siyasi hukuk, tam anlamıyla teşekkül etmemişti. Devletin birliğini ve istikrarını sağlayacak müesseseler henüz yerleşmemişti. Bu keyfiyet de, baştaki liderin dirayetine bağlıydı; dolayısıyla o zayıf olunca birlik zayıf, kuvvetli olunca birlik de kuvvetli oluyordu[2].

İslâm felsefe tarihinde Şeyhu'l-İşrâk veya Şeyh-i Maktûl olarak önemli bir şöhret kazanmış olan Şihâbuddîn Sühreverdî Maktûl'un yaşadığı devir, siyasi ve askeri bakımdan olduğu kadar kültür ve ilim hayatı bakımından da hareketli geçmiştir. Sühreverdî'nin yaşadığı yüzyılda İslâm toplumu birçok ırktan oluşmuştu. Bunların en önemlileri, Arap, Fars ve Türk ırklarıydı ve onlarla birlikte yaşayan başka ırktan insanlar da vardı. Bu insanlar şehirlerde, köylerde yerleşik, çadırlarda göçebe olarak değişik kabile ve topluluk isimleriyle yaşamaktaydılar. Toplum değişik seviyedeki statüler üzerine kuruluydu. Aralarındaki hayat dengeleri birbirinden oldukça uzaktı.[3] İslâm, bu dengeleri eşitliyordu.

İslâmî olmayan âdet ve ahlâkın yaygınlaşmasıyla birlikte toplumu bozucu çeşitli fırka ve mezhepler de ortaya çıkmış, bunun neticesinde fırka mensupları arasında, dinler etrafında, kelamî meseleler hakkında ihtilaflar çoğalmıştı. Bu da fitne ve sıkıntılara yol açmıştı. Ayrı dinlerin mensupları arasında çatışmalar çıktığı gibi, mutaassıb fakihlerin tahrikiyle sünnî mezheblerin mensupları arasında da zaman zaman çatışmalar çıkıyordu.[4] Nüfusun büyük çoğunluğunu teşkil eden müslümanlar gerek itikadî, gerekse amelî bakımdan çok çeşitli mezheplere ayrılmışlardı ve aralarında devamlı bir birlik kurmak oldukça zordu. Şam'da Selçuklularla birlikte Hanefîlik yayılmaya başlamış olmasına rağmen, Şam ve Mısır'da en yaygın sünnî mezhep Şafiîlikti; Hanbelîler ve Mâlikîler azınlıktaydı. Eyyûbîlerin iktidara gelişiyle Mısır, Şam ve Hicaz'da mezheblerden amelî olarak Şafiîlik ve itikadî olarak Eş'ârîlik kuvvetlendi.[5] Kaynaklar, Sühreverdî'yi de eş'ârî bir şafiî usulcüsü saymışlardır.

Bu dönem ilim ve kültür hayatı bakımından insanların bazı mutaassıp yanlarına rağmen, canlı ve hareketli bir devirdir. Din ilimleri, edebiyat, dil ilimleri, sosyal ilimler, fen ilimleri sahalarında büyük şahsiyetler yetişmiştir. Gerçekte Selçuklu devletinin gerilemesiyle, siyasi buhran ve

---

[2] Dayf, Şevki, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, 5, Asru'd-Devleti ve'l-İmârât, Dâru'l-Maârif, et-tab'atu's-sâlise, Kahire trhz, s. 498.

[3] Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Mektebetu Nahdati'l-Mısriyye, et-tab'atu's-sâlise, Kâhire 1952-1371, c. I, s. 3.

[4] Aynı yer.

[5] Şeşen, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti*, s. 401.

genel sarsıntı ile birlikte ilim ve fikir hürriyeti üzerine de bazı akisler görülmekte ve hattâ düşünce hürriyetinin bir takım baskılara uğradığını ortaya koyan olaylar meydana gelmekteydi. Bu devirde cemiyete yön veren din olduğu için felsefe ve felsefeye bağlı ilimler medresenin büyük baskısı altındaydı. Bu baskıya rağmen Kemâluddîn b. Yûnus (ö. 639/1242), Mûsâ b. Meymûn Kurtûbî (ö. 605/1208), Abdullatîf Bağdâdî (ö. 629/1231), Seyfuddîn Âmidî (ö. 631/1233) ve asıl konumuzu teşkil eden Şeyhu'l-İşrâk Şihabuddîn Sühreverdî Maktûl gibi İslâm düşünce tarihinde önemli yer tutan fikir adamları, genellikle devlet adamlarından himaye görmüşlerdir. Bunlardan Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî'nin öldürülmesiyse tarihçiler tarafından istisnai bir durum olarak görülür.[6]

Toplum fıkıh (İslâm hukuku) ilkeleriyle idare edildiği, hükümdarlar bâtınîliğe karşı fakihlerden büyük destek sağladıkları için, medreselerde hadis ve fıkıh söz sahibi olan ilimlerdi. İdarî ilimlerde faydalı olduğu için edebiyât, inşâ sanatı ve matematiğe de değer verilirdi. Din tarafından teşvik edildiği için tıp ve astronomi de himaye gören ilimlerdi. Nureddîn ve Salahaddin, daha ziyade selefe uygun tarzdaki İslâmiyeti benimsedikleri için felsefeye, kelâma, mantığa, felsefî tasavvufa, çeşitli maddeleri altına çevirmekle uğraşan simyaya iyi gözle bakmazlardı. Bu ilimlerle uğraşanlar, onlara göre, makbul kişiler değildi. Bu itibarla Sultan Salahaddin Eyyûbî, 'İşrâkiyye felsefesi'nin kurucusu olan Şeyhu'l-İşrâk Şihabuddîn Sühreverdî'yi fakihlerin teşvikiyle idam ettirmişti. Ancak yine Salahaddin devrinde felsefeyle çok uğraşan ve bu konuda birçok eser yazan Abdullatîf Bağdadî Salahaddin'in ve oğullarının büyük himayesini görmüştür. Bu sırada Sühreverdî'nin durumu gerçekten bir istisnâ teşkil eder. Bu konuda Brockelmann şunları söyler: "Salahaddin, Mısır'da Fatımîlerin şiî eğilimlerini tamamiyle silip ortadan kaldırmaya yardım eden ehl-i sünnet ilâhiyatçılarının da hamileri oldu. Sadece bir defa bir engizisyon mahkemesi kurmak zorunda kaldı. Oğlu Melik Zâhir'in hükümdar yardımcısı (vice-roi) sıfatıyla kendi yerini aldığı Haleb'de, Küçük Asya'dan hicret etmiş olan İran'lı Sühreverdî, Aristo ve Platon felsefelerini tetkik ettikten sonra Yeni-Platonculuğa dayanan gnos'a teveccüh etmişti; o vaktiyle kendisinden önce İslâm ve Hıristiyan filozof ve mutasavvıfları tarafından açıklanmış olan ve manevî bir nur, ulûhiyetin etrafa nur saçması gibi ve bütün mevcudatın asıl varlığı olarak bütün dünyayı dolaşması şeklinde tasavvur edilen akideyi, kendisi tarafından daha evvel Küçük Asya'da tesis edilmiş olan dervişler örgütü içerisinde yaşatmakta devam eden İşrâkiyye Felsefesi şekline soktu. Bu gibi fikirler, onu, devlete ha-

[6] Şeşen, *Salahaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti*, s. XIV.

sım olan Karmatların doktrinini telkin etmekle itham eden sünnîliğin kuşkusunu tahrik etti. Böylece, âlicenaplığına rağmen, Salahaddin'e, 1191 yılında onu ölüme mahkûm eden engizisyon mahkemesinin kararını onaylamaktan başka bir şey kalmadı."[7] Daha sonraları Hama Eyyûbîlerinden Melik Mansûr'un yanında 'ulûmu'l-evâil' ile uğraşan 200 kadar âlim olacaktır. Bunlar arasında Seyfuddîn Âmidî de bulunuyordu. Bununla beraber hadisciler ve fakihler tarafından bu kişilere daima şüpheyle bakılmıştır.[8]

Farklı kültürlerdeki insanların ortak diline yani, Arap dili; –ki, o zaman toplumda en üstün sayılan dil,– aralarında İslâmî olmayan âdet ve ahlâkın ortaya çıkması gibi değişik özellikleri olan farklı milletleri bir şemsiye altında toplamaya vesile olmuştur. Bu asra gelinceye kadar Fars şiirinin ve İran geleneklerinin gelişmesine rağmen, Arapça nesir için tercih edilen bir araç olarak kalmıştır.[9] Bu devirdeki öğretim metodları İslâm âleminde çok eski devirlerden beri devam eden kıraât ve semâ' metodlarıdır. Birinci metodda talebe dersi okur ve anlatır, hoca onun eksik taraflarını tamamlardı. İkinci metodda ise hoca okur ve anlatır, talebe onu dinler ve kitaptan takip ederdi. Her iki metodda dersler muîdlerin (asistanlar) nezaretinde müzakere edilerek bir nevi seminerle tamamlanırdı.

İslâm âleminde önceleri her türlü sosyal faaliyetlerin merkezi camilerdi ve öğretim de buralarda yapılıyordu. Zamanla, müslümanlar arasında felsefe, matematik, tıp, heyet, fizik, kimya gibi eski milletlere ait olan ilimler yayılmaya başlayınca, dini çevrelerce bir kısmı bid'at kabul edilen bu ilimler için yeni öğretim ve öğrenim kurumları açılmaya başlandı. Abbasîler devrinin başlarında, bu ilimlerin merkezlerinden biri olan Cundişapur Akademisi hâlâ faaliyetteydi.[10] Hakim oldukları bölgelerde Fatımîler tarafından Daru'l-İlmler açılırken Horasan ve İran'da camilerden ayrı olarak öğrenim yapmak ve talebenin barınmasını sağlamak amacıyla medrese adıyla tanınan müesseseler kurulmaya başlandı. Medreselerde Eş'arî ve Maturidî kelâmıyla, hadis ve fıkıh öğretiliyordu. Bunlar gerçek sünnî İslâm Üniversiteleri idiler ve şiîlik propagandasına karşı sünnî fikirleri savunma ihtiyacı ile doğmuşlardı.[11] Daru'l-İlm ile medrese, her ikisi

---

[7] Brockelmann, Carl, *Geschichte der Islamischen Volker* (İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi), çev: Prof. Dr. Neşet Çağatay, A.K.D.T.Y.K., T.T.K.Y., T.T.K.B., Ankara 1992, s. 190.

[8] Askalânî, Şihabuddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzan*, tah: Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996-1416, c. IV, s. 362.

[9] Hodgson, Marshall G. S., "Entellektüel Gelenekler Arasında Diyalog", *İslâm'ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev: Birol Çetinkaya, Muhammed Şeviker, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, c. II, s. 172-173.

[10] Hodgson, "Entelektüel Gelenekler Arasında Dialog", *İslâm'ın Serüveni*, c. II, s. 190/dipnot: 10.

[11] Sunar, Cavit, *İslâm Felsefesi Dersleri*, A.Ü.İ.F.Y., A.Ü.B., Ankara 1967, s. 27.

de hem ilmi, hem ideolojiyi yaymak maksadıyla kurulmuştu. Şu farkla ki, medreseyi kuranlar Daru'l-İlimlerin felsefî ve akidevî münakaşalarla siyasi birliği sarstığına inanıyorlardı. Bu nedenle medreseyi kuranlar bu yeni öğretim kurumuna ulûmu'l-evâili sokmadılar. Medrese eğitiminin esasını dil eğitimi ile, Kur'an, hadis ve fıkıh ilimlerine dayandırdılar. Medreseler devletin kontrolündeydi; mütevellileri ve müderrisleri devlet tarafından tayin olunuyordu.[12] Bu sıradaki medreseler Dâru'l-Kur'ânlar, Dâru'l-Hadisler ve mezheblere mensub medreseler olmak üzere başlıca üç kısma ayrılıyordu.[13] Gene bu dönemlerde medreselerin yanında camiler ve mescidler hâlâ birer eğitim müessesesi olarak varlıklarını devam ettiriyorlardı. Tasavvufî eğitim ise hânkâhlarda ve ribâtlarda yapılıyordu. Bu dönem aynı zamanda tasavvufî hareketlerin sistemli olarak müesseseleşmeye başladığı ve tarikatler devrinin başladığı dönem olarak bilinmektedir. Nureddîn'in ve Salahaddin Eyyûbî'nin zühdî tasavvufu himayelerinin de tesiriyle, bu devirde tasavvuf büyük gelişme gösterdi, halk arasında yayıldı. İran ve Endülüs'ten gelen felsefî tasavvuf ise fakihler ve hadisçilerin tepkisiyle karşılaşıyordu. Mutasavvıfların barınakları olan hânkâhlar ve ribâtlar yaygın hale geldi. Hükümdarların da katıldığı sema âyinleri tertip edilmeye başlandı.[14] Tıp ve ulûmu'l-evâil dersleri için özel medreseler kurulmamıştı. Bu ilimler hastanelerde, evlerde ve bazı medreselerde okutuluyordu.[15]

Birbirine karşı olan fikrî dalgalarla sıkıntılı bir hal alan, haçlı savaşları ve Şiî-Fâtımî hareketinin çökertilmesi nedeniyle süren siyasi sıkıntılarla kabaran bu havada Sühreverdî, yaşadığı zamanın çalkantılarına aldırış etmeden bir yerden diğerine göçerek yaşadı. Önce İsfehan'a, sonra Bağdad'a, daha sonra da Haleb'e gitti ve orada öldürüldü. Sühreverdî tarihte Şeyh-i Maktûl veya Şihâbuddîn Maktûl diye tanınır. İsmi, Yahya b. Habeş b. Emîrek; künyesi, Ebu'l-Futûh; lakabı, Şihâbuddîn; nisbesi, Sühreverdî'dir.

Şehrezûrî (ö. 780/1378), felsefe tarihinde, Sühreverdî Maktûl'u şöyle tanıtır: "Büyük Rabbânî hakîm, şerefli filozof, Rabbânî Şeyh ve Ruhânî Müteellih, âlim, ilmiyle amel eden, faziletli, kemal sahibi, Milletin, Hakkın ve Dinin yıldızı, İlahî sırlara muttali, nuranî âlemlere yükselen, fetihlerin babası Sühreverd'li Emîrek oğlu Yahyâ."[16] Mutasavvıfımız Sühre-

[12] Aynı yer.
[13] Şeşen, *Salahaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti*, s. 256.
[14] Şeşen, *Salahaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti*, s. 397.
[15] Şeşen, *a.g.e.*, s. 256.
[16] Yörükân, Yusuf Ziya, *Heyâkilu'n-Nûr Tercümesi* (basılmamış doktora tezi), 20 Kanun-ı Evvel 1338, Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, ET2325, s. 5; Şehrezûrî, Şemseddîn Muhammed, *Nüzhetu'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh, Târîhu'l-Hukemâ*, tah. ve tak:

verdî Maktûl'ün lehinde ve aleyhinde ifadeler içeren birçok hal tercümesi yazılmıştır. Bunlar içinde en salahiyetlisi kanaatimizce kendisinden hürmetle bahseden *Şecereetu'l-İlâhiyye ve Nüzhetu'l-Ervâh "Târîhu'l-Hükemâ"* müellifi Şemseddîn Şehrezûrî'dir. Ancak Şehrezûrî, Sühreverdî'nin ismini tesbit ederken Yahya b. Emîrek demişse de kaynakların tamamına yakınında bu Yahya b. Habeş b. Emîrek olarak kaydedilmiştir.[17] İbn Hallikan (ö. 681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân* adlı eserinde Sühreverdî'den bahsederken söze, "fetihlerin babası, Sühreverd'li Dinin yıldızı, öldürülmüş hakîm, diye lakablanan Emîrek'in oğlu Habeş'in oğlu Yahyâ"[18] diye başladıktan sonra ".. bazıları ismi Ahmed, bazıları da ismi künyesidir, yani Ebu'l-Futûh'dur demiştir. Fakat Ebu'l-Abbas Ahmed İbn Ebî Useybia Hazrecî (ö. 668/1269) *Tabakâtu'l-Etibbâ*'da Şeyh'in ismini Ömer olarak kaydetmiş ve babasını sukutla geçmişse de[19] doğrusu benim zikrettiğimdir" demektedir.[20] Sühreverdî'nin künyesinin Ebu'l-Futûh, lakabının Şihabuddîn ve ünvanının 'el-Müeyyed bi'l-Melekût' (Melekût âlemiyle desteklenmiş) olduğunda bütün müellifler müttefiktir. Bazı tabakat kitaplarında kendisine, sevenleri tarafından 'Şeyh-i Şehîd' veya 'eş-Şihâb eş-Şehîd' denildiğine de rastladık.[21] Şeyhu'l-İşrâk'ın ismi konusundaki ihtilaflar ise, zamanın şartlarında kendilerine ulaşan kaynaklar ışığında, küçük bir kasaba olan Sühreverd'de V. ve VI. asırda yetişen üç büyük mutasavvıfı karıştırmış olmaktan kaynaklanmaktadır. Bunlardan ilki 490/1097 - 563/1168 yılları arasında yaşamış olan Şeyh Ziyâuddîn Ebu'n-Necîb Sühreverdî'dir. İkincisi bu zatın kızkardeşinin oğlu olan ve Sühreverdîyye tarikatının kurucusu Şeyh Şihâbuddîn Ebû Hafs Ömer Sühreverdî'dir (539/1144 - 632/1235).

Sühreverdî'nin doğum tarihi hakkında kaynaklarda çok değişik rivayet ve nakiller vardır. Onların doğruluğunu, Sühreverdî'nin kendi eserlerinden faydalanarak tesbit etmek zorundayız. Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk* adlı eserinin telifini, 583/1188 senesinin Cemâziyelâhir ayının sonunda yedi yıldızın Terazi burcunda toplandıkları gün öğleden sonra tamamladı-

---

Muhammed Ebû Reyyân, Menşûrâtu Merkezi't-Turâsi'l-Kavmî ve'l-Mahtûtât, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, et-tab'atu'l-ûlâ, 1414-1993 İskenderiyye, s. 600-601.

[17] Şehrezûrî, *a.g.e.*, s. 600.

[18] İbn Hallıkân, Ebu'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, tah: Dr. İhsan Abbas, Dâru's-Sâdır, Beyrut trhz, c. VI, s. 268:
ابو الفتوح يحيى بن حبش بن اميرك الملقب بشهاب الدين السهروردى الحكيم المقتول

[19] İbn Ebî Useybia, Ebu'l-Abbas Ahmed, Uyûnu'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Ettibâ', *Menşûrâtu Dâru Mektebeti'l-Hayât*, Beyrut trhz, s. 641.

[20] İbn Hallıkân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, c. VI, s. 268.

[21] Münavi, Abdurrauf, el-Kevâkibu'd-Düriyye fî Terâcimi's-Sâdeti's-Sûfiyye (Tabakâtu'l-Münâvi'l-Kübrâ), tah: Dr. Abdulhamid Salih Himdân, *el-Mektebetu'l-Ezheriyyeti li't-Türâs*, Mısır trhz., c. III, s. 714.

ğını kitabının sonunda kaydediyor.[22] *el-Mutârahât* adlı eserinin baş tarafında, eserin *Hikmetu'l-İşrâk*'tan sonra telif edildiğine işaret edildiği halde[23], son tarafında "yaşım otuza yaklaşıyor"[24] deniliyor. *el-Mutârahât* gibi büyük ve kıymetli bir eserin bir yıl içinde yazılması mümkün olmasa da notlarını önceden hazırlaması ihtimaline göre, *Hikmetu'l-İşrâk* adlı eserini tamamladığı zaman 29 yaşına yaklaşmış olur ki, bu durumda doğum tarihinin 553/1158 olduğu görülür. Bu durumda Şühreverdî'nin yaşının, 586/1191'de öldürüldüğünde 33 olduğu anlaşılıyor. Ancak hemen hemen bütün tarihçiler Şeyhu'l-İşrâk'in 36 yaşında öldürüldüğünü kaydederken, bir kaçında ise öldürüldüğünde daha yaşlı olduğu nakledilmektedir.[25] Bizim kanaatimize göre, Şeyhu'l-İşrâk 550/1155 yılında doğmuş ve 586/1191 yılında öldürülmesine kadar 36 yıl yaşamıştır.

Şeyhu'l-İşrâk Şühreverdî, nisbetinden de anlaşılacağı gibi Şühreverd' de dünyaya gelmiştir. Bu şehir, onun yaşadığı devirde Azerbaycan sınırları içerisinde bir beldedir. Yakın zamanlara kadar Sultaniyye adıyla bilinen şehrin yanında nahiye halinde olduğunu Cihannümâ'nın kaydettiğini Yörükân söylemektedir.[26] Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ı,[27] Sultan İmâduddîn'in *Takvîmu'l-Buldân*'ı, İbn Havkal ve İbnu'l-Esîr'in *el-Lübâb*'ı[28], Şemseddîn Dımeşkî'nin *Tavdîhu'l-Müştebeh*'i,[29] İbn Hacer Askalânî'nin *Tabsîru'l-Müntebeh*'i[30] Şühreverd'i Zincan yakınında, Zincan'ı da Azerbaycan içinde göstermektedirler. *Evdahu'l-Mesâlik* müellifinin, Zincan'ın Cibal' in, yani Irak-ı Acem'in kuzeyinde bulunduğunu; Şühreverd'in de Cibal' de küçük bir kasaba olduğunu kaydettiği kaynaklarca nakledilmektedir. Yakut el-Hamevî, Irak-ı Acem tabirini sonradan ortaya çıkmış bir yanlışlık olarak görmektedir. O, doğrusunun Cibal olduğunu söylerken, bu böl-

---

[22] Şühreverdî, Şihabuddîn Yahya b. Habeş b. Emîrek, "Kitâbu Hikmeti'l-İşrâk", *Œuvres Philosophiques et Mystiques de Shihabaddîn Yahya Sohrawardi (Opera Metaphysica et Mystica II)*, edit: Henry Corbin, Institut Franco-Iranien & Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Teheran & Paris 1952, s. 258.

[23] Şühreverdî, Şihabuddîn Yahya b. Habeş b. Emîrek, "Kitâbu'l-Meşârî' ve'l-Mutârahat", *Opera Metaphysica et Mystica*, edit: Henricus Corbin, Maarif Matbaası, İstanbul 1945, c. I, s. 194.

[24] Şühreverdî, *a.g.e.*, s. 505.

[25] Bkz; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1311, c. IV, s. 2703.

[26] Yusuf Ziya, (Yörükân), "İslâm Filozofları I", *Mihrab*, Sene: 1, 15 Teşrîn-i Sânî 1339, Sayı: 1, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1923, s. 32.

[27] Sem'ânî, Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr Temîmi, *el-Ensâb*, tah: Abdullah Ömer Bârûdi, Daru'l-Cinân, et-tab'atu'l-ûlâ, Beyrut 1988-1408, c. III, s. 340.

[28] İbnu'l-Esîr, İzzedîn Cezerî, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Dâru Sadr, Beyrut trhz, c. II, s. 157.

[29] Dimeşkî, Şemseddîn b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Kaysî, *Tavdîhu'l-Müştebeh fî Dabti Esmâi'r-Ruvâti ve Ensabihim ve Elkâbihim*, tah: Muhammed Naîm Arkasûsî, Müessesetu'r-Risâle, et-tab'atu'l-ûlâ, Beyrut 1414-1993, c. V, s. 373.

[30] Askalani, Şihabuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Tabsîru'l-Müntebeh*, naşir: Ali Muhamed Becâvi ve Muhammed Ali Neccâr, Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut trhz, c. II, s. 373.

genin Irak'la hiçbir ilgisinin bulunmadığını kaydetmektedir.[31] Şemseddîn Sâmi, Sühreverd'in İran'da Irak-ı Acem'in kuzeybatı köşesinde, Zincan'ın yakınında bir kasaba olduğunu söylerken,[32] Zincân yahut Zencân'ı da İran'da Azerbaycan ile Cibal, yani Irak-ı Acem arasında, Ebher ile Kazvin'in ortasında Sefîd-i-Revd'e bağlı Zincân-ı Revd üzerinde bir şehir olarak tarif emektedir.[33] Cibal ise, İran'ın Irak-ı Acemî ismiyle bilinen bu büyük bölgesine Araplar tarafından verilen isimdir.[34] Irak-ı Acem veya Irak-ı Acemî denilen bu bölge İran'ın ortasında geniş bir bölge olup, asıl Irak'tan, yani Irak-ı Arabî'den Huzistan ve Luristan bölgeleriyle ayrılmıştır. İslâm coğrafyacılarının terminolojisinde Cibâl adıyla tanınır, Irak-Acemi ismi sonradandır[35]. Günümüzde bu Zincan ismiyle İran'da büyük bir eyalet bulunup, merkezi meşhur İsfehan şehridir. İran'ın en büyük ve en meşhur şehirleri Tahran, İsfehan, Hemedan, Kum, Kâşân, Kazvin şehirleri bu bölgededir.

Sühreverdî'nin hayatından herkesin bildiği Sühreverd'de doğduğu ve doğum tarihinin, kaynaklardaki ihtilaflarla beraber, 544/1150 ve 550/1155 seneleri arasında olduğudur. Hayatının ilk yıllarını Irak-ı Acemî'deki Azerbaycan bölgelerinden Zincân'a yakın bir bölgede geçiren Sühreverdî, hem İslâmî, hem İslâmî olmayan, dînî, aklî ve zevkî tasavvufî kültürlerle ilk olarak burada karşılaşmış ve bu kültürlerin hayatının geri kalan kısmında önemli tesirleri görülmüştür.

İkinci merhalede Sühreverdî'nin bir yerde sabit durup uzun süre kalmadığını görüyoruz. Bu merhalede karşımıza seferleri seven, bir beldeden başkasına göçen, ulema ve hukemânın birçoklarıyla görüşen, onlardan ilim ve hikmet öğrenen, sufi meşrebindekilerin sohbetlerinde oturan; böylece kendisini tecrîd* etmeye başlayan, riyazet ve mücahade yoluyla

---

[31] Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillah Yâkut b. Abdillah, *Mu'cemu'l-Buldân*, tah: Ferid Abdulaziz Cündî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trhz., c. II, s. 115.

[32] Şemseddîn Sâmi, *Kâmusu'l-A'lâm*, c. IV, s. 2703.

[33] Şemseddîn Sâmi, *Kâmusu'l-A'lâm*, c. IV, s. 2422.

[34] Aynı eser, *c. III*, s. 1765-1766.

[35] Aynı eser, *c. IV*, s. 3137.

* Tecrîd, tasavvuf ıstılahında sıkça kullanılan ve Sühreverdî'yi sufi sayanların onun hayatından ve teellüh usulünden hareketle delil olarak sundukları bir kavramdır. Tasavvuf ıstılahında tefrîd kulun halleriyle tekleşmesi, yaptıklarının yalnız Allah için olması, o fillerinde kendisini görmemesi ve Allah'ın rızasından başkasını istememesidir. Buna ulaşmak için tecrîd gerekir. Tefrîd sahibi, Allah'la beraber (mea'llah), Allah için (li'llah) ve Allah'ta (fi'llah) bâkî olandır. İşte tefrîd, hiçbir kimsenin malik olmadığı, tecrîd ise, hiçbir şeye malik olmamaktır. Bu manayla tecrîd, dünya ve içindekilerden tamamen ayrılıp yüz çevirmek, bunlara önem vermemek, ne hemen ne de sonra, hiçbir mal ve bedel istememektir. Tecrîd ehli olan kişi, Hakk'ı tanımaktan başka bir şey için ve Allah'tan başka bir sebep ve illet için bunu yapmaz. Tefrîd, Allah'ın ifradı, yani Zat ve sıfat olarak tekleştirilmesiyleyken; tecrîd, salikin beşerî pisliklerden Allah'a saflaşmasıyla, kalblerin yaratılanların hepsinden tecerrüdü, yani yalınlaştırılmasıdır. Tecrîd, tefrîd

mutasavvıfların yolunda yürüyerek keşf ve müşâhedeye ulaşan bir şahsiyet çıkmaktadır.

Şehrezûrî bize, Şeyhu'l-Hakîm Sühreverdî'nin felsefî ve tasavvufî kültürlerini oluşturan bazı unsurları göstererek; küçüklüğünde ilim ve hikmet öğrenmek için Merağa'ya gittiğini, Mecdüddîn Cîlî'den (ö. 584/1153) hikmet öğrendiğini; sonra İsfehan'da, İbn Sehlân Sâvî'nin (ö. 450/1058) bir eseri olan *el-Besâiru'n-Nasîriyye*'yi okuduğunu; bundan başka birçok yerlere sefer ettiğini, sufi taifesi ile sohbet edip, onlardan istifade ettiğini ve nihayetinde kendisinde fikri bir istiklal oluşunca hakimlerin makamlarının en zirvesine, evliyanın keşiflerinin nihayetine ulaşıncaya kadar nefsiyle meşgul olduğunu söylüyor[36]. Kaynaklar, Sühreverdî'nin son derece zeki olduğunda ve ibaresinin de açıklığı ve fasihliği konusunda müttefiktirler.[37] Hattâ Hafız Zehebî, onun parlak zekâlı bir kimse olduğunu söylerken,[38] bazıları da onu 'Adem oğlunun en zekilerinden biri' olarak vasıflamaktadır.[39] Mütekaddimlerin ilimlerinde reis, hikmet ilimlerinde zamanının en önde olanı, kelâm ve usûl-i fıkıh ilimlerinde üstün, mantıkçı, zahid görünüşlü olan[40] Sühreverdî, bazıları tarafından dînî yaşayışı zayıf veya dine olan düşkünlüğü az diye vasfedilmektedir.[41] Kehhâle hayatını şöyle özetliyor: "Irak-ı Acemî'deki Zincân köylerinden Sühreverd'de doğdu, Merağa'da ortaya çıktı, İsfehan'da, sonra Bağdad' da, daha sonra Haleb'de yaşadı.."[42]

Sühreverdî, hikmet ve usûl-i fıkıh ilimlerini, Fahreddîn Râzî'nin de hocası olan Şeyh Mecdüddîn Cîli Hanbelî'den, yine Azerbaycan beldele-

---

ve tevhîd sufilerin ıstılahında tek bir mânâ için, vecdlerinin ve işaretlerinin hakikatinin derecesine göre değişen farklı lafızlardır. Onlara göre, müminlerden muvahhidler çoktur, muvahhidlerden müferridler azdır. Bkz: Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, s. 133; Serrâc, Ebu'n-Nasr Tûsî, *el-Luma'*, s. 425; Şerkâvî, Hasan, *Mu'cemu Elfâzi's-Sûfiyye, Müessesetu Muhtâr, et-tab'atu's-sâniyye*, Kahire 1992, s. 81.

[36] Şehrezûrî, *a.g.e.*, s. 603-604.

[37] İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ'*, s. 641; İbn Hallıkân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, c. VI, s. 272; İsnevî, Abdurrahim Cemaluddîn, *Tabakatu'ş-Şâfiiyye*, tah: Kemal Yûsuf Hût, *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut 1987, c. II, s. 242; Taşköprüzâde, Ahmed Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevdûâti'l-Ulûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, et-tab'atu'l-ûlâ*, Beyrut 1985-1405, c. I, s. 276; Yâfiî, *Mir'âtu'l-Cinân ve 'Ibretu'l-Yakzan*, c. III, s. 329.

[38] Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ, *Müessesetu'r-Risâle*, tah: Dr. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, *et-tab'atu's-sâlis*, Beyrut 1986-1406, c. XI, s. 207.

[39] İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felah Abdulhayy Hanbeli, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb, Dâru'l-Ihyâi't-Türâsi'l-Arabi*, Beyrut trhsz, c. IV, s. 290; Askalânî, *Lisanu'l-Mizan*, c. III, s. 184.

[40] İbn Ebî Useybia, aynı yer; İbn Hallıkân, a.g.e., c. VI, s. 269; Yâfiî, aynı yer; İsnevî, aynı yer; Taşköprüzâde, aynı yer; Kehhâle, Ömer Rıza, Mu'cemu-l-Müellifîn, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trhz, c. VIII, s. 189.

[41] Zehebî, aynı yer; İbnu'l-Imâd Hanbelî, aynı yer.

[42] Kehhâle, aynı yer.

rinden Merağa'da okumuştu.[43] Bu ilimlerde üstün ve benzersiz oluncaya kadar yanında kaldı[44] ve mezun oldu.[45] Hocasının sohbetinden de istifade eden Sühreverdî, hocasının öğrettiği ilimlerde imam (önder) olmuştu.[46] Merağa'da Mecdüddîn Cîlî'den[47] fıkıh ve hikmet ilimlerini öğrenip mezun olan Sühreverdî, İsfehan'a giderek tahsiline orada devam etmiştir. İsfehan'da Hasanu'z-Zahîr'den[48] Ömer İbn Sehlân Sâvî'nin[49] felsefe ve mantığa dair *el-Basâiru'n-Nasîriyye* adlı eserini okumuştur.[50]

Sühreverdî'nin yaşadığı devirde âlimlerin özel toplantılar tertip etmeleri ve ilmi meseleleri karşılıklı münakaşa etmeleri âdetti. Merağa'daki ve İsfehan'daki tahsilleri sırasında, Sühreverdî bu meclislerde ilmi kudretini

---

[43] İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. IV, s. 290; Yâfiî, *Mir'âtu'l-Cinân*, c. III, s. 329; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saade*, c. I, s. 276.

[44] Yafiî, aynı yer; Taşköprüzâde, aynı yer.

[45] *İbnu'l-İmâd*, aynı yer.

[46] Aynı yer.

[47] 584/1153'de vefat eden, Muhammed b. Yahya'nın talebesi olan Mecdüddîn Cîlî, Merağa'da yaşayan bir filozoftu. İlim senedini Muhammed b. Yahya Nîsabûrî'den, o da Gazzâlî'den, o da İmamu'l-Harameyn Cüveynî'den almıştı. Bkz: İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz: N. Ahmet Özalp, Kitabevi, İstanbul 1995, s. 382-383; Kevserî, Muhammed Zâhid, Makâlâtu'l-Kevserî, Mektebetu'l-Ezheriyyeti li't-Türâsi, Kahire 1994-1414, s. 577. Şeyh Zahid Kevserî aynı zamanda İşrâkî akımın takipçisi olan filozof ve kelâmcı Celâleddîn Devvânî'nin icazet zincirini şu şekilde zikrediyor: "Devvâni'nin senedine gelince; o babasından, o Seyyid Şerif'ten, o Muhammed Mübârek Şah'tan, o Kutbu'r-Râzi'den ve Ali b. Ömer Kâtıbî'den, o ikisi de Nâsıru't-Tûsi'den, o Kutbu'l-Mısrî İbrâhim b. Ali'den, o Fahru'r-Râzi'den, o Mecdu'l-Cîli'den, o Muhammed b. Yahya Nîsâbûrî'den, o Gazzâlî'den, o da İmamu'l-Harameyn'dendir. Allah cennetteki yerlerini yükseltsin ve bizi ilimleriyle faydalandırsın."

[48] Zeyneddîn Ömer İbn Salâh, el-Kâdı's-Sâvi diye tanınan filozoftur. Rey ve Hemedan arasındaki Seve' halkındandır. Nisabur'a yerleşmiş ve orada ders vermiş olan Sâvi'nin, Sühreverdî' nin de okuduğu *el-Basâiru'n-Nasîriyye* adlı tamamlanmamış bir eserinden başka *el-Hisâb* adlı bir eseri, içlerinde *Risâletu't-Tayr* adlı bir risalesinin de olduğu risaleleri vardır. Yaklaşık 450/1058'de vefat eden Sâvi'nin vefatından sonra eserlerinin yakılmış olduğunu Ziriklî kaydetmektedir.
Bkz: Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, c. VII, s. 285; Ziriklî, Hayruddîn , *el-A'lâm, Kâmûs ve Terâcim*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut trhz., c. V, s. 47; Brockelmann, *GAL. Supp.*, c. I, s. 830.

[49] *el-Besâir*'i Sühreverdî'ye okutan, Hasanu'z-Zahîr diye meşhûr olan Zahîruddîn Fârisî, 547/1152 ile 598/1202 yılları arasında yaşamış fakih, lügatçı, nahivci ve aynı zamanda kıraat, tefsir, kelam, edebiyat, mantık, hesab, hey'et, tıp, aruz ve tarih ilimlerinde söz sahibi, İsfehan'da felsefe ve tasavvuf okutan bir âlimdi. Bkz: İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 383; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, c. III, s. 222; bkz: Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillah Yâkut Rûmî, *Mu'cemu'l-Udebâ, İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, tah: Dr. İhsan Abbas, *Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî*, Beyrut 1993, c. VIII, s. 100-108; Suyuti, Celâleddîn Abdurrahman, *Buğyetu'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lağaviyyîn ve'n-Nuhât*, tah: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, *Dâru'l-Fikr, et-tab'atu's-sâniye*, 1979-1399, c. II, s. 502-503; İbn Kutluboğa, Zeynuddîn Ebu'l-Adl Kâsım, *Tâcu't-Terâcim*, tah: İbrahim Salih, *Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, et-tab'atu's-sâlise*, Dımeşk-Beyrut 1992-1412, s. 84-85; Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhîru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, tah: Abdulfettah Muhammed Huluv, *Dâru'l-İlm*, Riyad 1978-1398, c. II, s. 52-53.

[50] Hilmi, "Ta'lîken Sühreverdî ve Hikmetu'l-İşrâk", s. 302; İzmirli, *a.g.e.*, aynı yer.

gösteriyordu. Daha sonraları Halep'te, Şam'da oraların âlimleri ve fakihlerine karşı, hattâ emirlerin huzurunda özellikle kurulmuş imtihan meclislerinde fıkhî meseleleri tartışırken kazandığı başarılar Merağa'daki tahsiline bağlıdır. Şüphesiz Şeyhu'l-İşrâk, usûl-i fıkha dair yazdığı *et-Tenkihât* adlı eserini yaşı küçük de olsa, o zaman Merağa'da yazmış olmalıdır. Çünkü daha sonra usul-u fıkh ile meşgul olacak bir vakit bulamamış, daima felsefe ve riyazetlerle uğraşmıştır. Sühreverdî, felsefî ve işrâki terbiyesini de, İsfehan'da Hasanu'z-Zahîr diye bilinen, Zahîruddîn Fârisî'den *el-Besâir*'i okumasından itibaren mükemmelleştirmiştir. Nitekim onun birçok eserinde *el-Besâir* üzerinde hayli düşündüğünü gösteren emareler vardır. Şehrezurî'nin tabiriyle, 'buradan itibaren fikrî istiklal ve infirad melekesini kazanmış ve gene bu safhadan itibaren bir filozof olarak ilim dünyasına çıkmıştır.' Bize göre ise, belki de artık 'İsfehan'da felsefe ve tasavvuf okutan' üstadından felsefeyle birlikte tasavvufi terbiyesini de tamamlamıştır. Çünkü bu dönemde ve bunu takip eden zamanlarda Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî gerek Azerbaycan ve gerekse Acem şehirlerinde bir hayli dolaşmıştır. Özellikle mutasavvıflardan tanınmış zatlar ile sohbet etmek arzusuyla bu seyahatleri çoğaltmıştır. Bu sırada tasavvuf ehlinin büyükleriyle konuşmak fırsatını bulmuş ve onlardan bir hayli istifade etmiştir.[51] Sühreverdî bu seyahatları sırasında, aynı zamanda halk ile de bir araya geliyor ve onların ruh hallerini inceliyordu. Hayatını araştıranlar Onun Azerbaycan ve Cibal taraflarında seyahat ettiği yerleri kaydetmemişlerdir. Şeyhu'l-İşrâk'in Anadolu'ya geçmeden, yani Fırat nehrini geçmeden önce uzun zaman oralarda kaldığına eserlerinin değişik yerlerinde işaret edildiğini görmekteyiz. Önceki bölümde zikredildiği gibi, genel kanaat olarak, Şeyhu'l-İşrâk 550/1155 yılında doğmuştu. İlköğrenim devresini 15 yaşında tamamlamış olduğunu, iki sene Merağa'da çalıştığını ve bir yıl İsfehan'da okuduğunu kabul eder; iki yıl da seyahatler ve görüşmeleri farzedersek 570/1175'den önce Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî'nin Anadolu'ya geçme ihtimali yoktur. Bu durumda 20 yaşında seyahatlere başlamış olmalıdır. O zamanda Anadolu Selçuklu Devleti hükümdarı –Sultan II. Kılıçarslan'dı. Sühreverdî Konya'ya geldiğinde, –ki bu 570/1175 veya bu tarihten sonra olmalıdır,– hüsn ü kabul görmüş ve sarayda büyük bir değer kazanmıştır. Sultan Kılıçarslan ve oniki oğlu, özellikle Şehzâde Berkyârefşah (veya Berkyâruk) ve vezir Emir Kemaleddîn Kamyâr, felsefî eğitim almışlardı. Gerektiği kadar fikri hazırlıkları bulunduğu için Sühreverdî bunlar üzerinde tesir etmiştir.

[51] Yörükân, Yusuf Ziya, "Şeyh Sühreverdî'nin Hayatı", *Mihrab*, Sene: 1, 15 Kânun-ı Evvel, Sayı: 3, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1923, s. 74-75.

Şeyhu'l-İşrâk'in hayatının en çekici tarafı Azerbaycan ve Acem beldelerinden Fırat'm diğer tarafına geçtiği andan itibaren başlayan dönemdir. Şehrezûrî, Sühreverdî'nin Diyarbakır taraflarında Şam'da ve Rum (Anadolu) taraflarında oturmayı sevdiğinden bahsetmiştir. Gerçekten Şeyhu'l-İşrâk'in Fırat nehrini geçtiği zaman "Ben bu toprakta kalacağım," dediği nakledilir ve bu söz Halep'te şehid edileceğini önceden haber verdiği şeklinde yorumlanır.[52] Bu ifadeden, buralara bir daha geriye dönmemek niyetiyle geldiği de anlaşılmaktadır. Burada akla gelen en önemli husus, Şeyhu'l-İşrâk'in, mutlak olarak bakıldığında, buralarda yaşayan halkın ahlâk ve seciyelerini sevmiş olması, onların misafirperverliğinden, ulemaya hürmetlerinden etkilenmiş olmasıdır. Çünkü hem fikrî tekâmülünü geliştirmek, hem meşreb ve mesleğine taraftar bulabilmek için adeta kendine bir doğuş arar durumdadır. Hissettiği duygulardan Sühreverdî'nin Türkler'den olduğu sonucunu çıkarmak hiç de zor değildir. Nitekim Yörükân, "... gerçekten Şeyh buraların halkım severdi ve bu memlekette yaşamayı tercih ederdi. İhtimalki Türklerin arasında yaşamayı sevdiği için Şeyh'in Azeri olduğu sonucunu istidlal, hattâ Oğuz Türklerinden bulunduğunu istihrac edebiliriz," demektedir.[53] Kanaatimize göre o, Irak ve Anadolu'ya geçerken başka hisler taşıyordu, kendine takipçiler, taraftarlar bulacağını; saraylara girip hükümdarlara tesir edeceğini umuyordu. Daha sonraları bunların hepsi olacaktır. Hattâ kendisine 'Hâliku'l-Berâya' (Mahlûkatın Yaratıcısı) adı verilecek, Şehrezûrî'den nakil edileceği gibi, 'peygamber' diyenler de çıkacak, hattâ ve hattâ öldürülmesinden sonra, 'o ölmemiştir göğe çıkmıştır,' şayiaları yayılacak, Halep kalesinden ölmüş cesedi çıkarılarak teşhir edilmek suretiyle muhtemel bir isyanın önüne geçilecektir.[54]

Şeyhu'l-Hakîm Şihâbuddîn Sühreverdî, Fırat'ı geçtikten sonra ilk olarak 'peygamberler vatanı' diye bilinen, Kudüs ve Şam taraflarına yönelir. Şam, Dımeşk taraflarında uzun süre kaldığı anlaşılan Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî daha sonra Diyarbakır'a oradan da Harput'a geçer. Harput emiri, İmâduddîn Karaaslan adına *el-Elvâhu'l-İmâdiyye* adlı felsefî eserini yazar. Bundan, orada da bir hayli kaldığı anlaşılmaktadır. Bu arada Şeyhu'l-İşrâk'in Dımeşk'e giderken şüphesiz Musul ve Şehrezur'dan geçmiş olduğu da unutulmamalıdır. Sühreverdî, Anadolu'daki seferleri ve seyahati sırasında da hükümdarlara ve onların etrafında bulunanlara tesir etmiştir. Selçuklu Sultanları yanında da itibar kazanmıştır. Sultan Kılıçarslan'ın oğullarından ilim ve fazilet âşığı, şiir ve felsefeye tabiî bir ilgisi olan

[52] Yusuf Ziya, (Yörükân), "Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî'nin Hayatı", s. 121.
[53] Yusuf Ziya, (Yörükân), *Heyâkilu'n-Nûr Tercümesi*, (basılmamış doktora tezi), s. 16.
[54] Yusuf Ziya, (Yörükân), "Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî'nin Hayatı", s. 121.

Nâsıruddîn Berkyarefşah Kolhisar ve Niksar emiri iken kendisine Sühreverdî'yi sırdaş ve üstad seçmiştir. Böylece Şeyh-i Hakîm, Sultan Berkyarefşah'ın yanında makbul ve yakın olmuş, Sultan da, ona oldukça bağlanmıştır. Sühreverdî *Pertevnâme*[55] adlı Farsça eserini Berkyarefşah adına kaleme almış, Sultan da bu eseri okuyup ezberlemişti. Eserde bulunan bütün remz ve işaretleri öğrenmiş ve felsefede maharetli olmuştu.[56] Daha sonra Sühreverdî, Konya'ya gelmiş ve burada da Sultan Kılıçarslan'ın meşhur veziri Emir Kemaleddîn Kamyâr, felsefe ve diğer ilimlerde Sühreverdî'nin talebesi olmuştur. Tarihler Emir Kemaleddin'den bedenen kuvvetli ve kahraman, rûhen zeki ve filozof olarak bahsederler. Şiir ve edebiyattaki gücü, Yunan felsefesindeki bilgisi, belagat ve ibaredeki mahareti çok üstün olarak bilinen Emir, Şeyh-i Hakîm'in ilmî kudreti karşısında şaşkın kalmış ve çoğu zaman aralarında karşılıklı tartışmalar, şiirle atışmalar olmuştur.[57] Sühreverdî'nin Konya'da bulunduğu sıralarda, Sultan Kılıçarslan'la da çokça görüşmüş olmalıdır. Onun Sultan ve idareciler üzerinde, devleti idare etmeleri hususunda felsefî terbiyesinin tesir etmiş olması muhtemeldir.

Anadolu Selçukluları ve Anadolu'daki diğer emirlikler nezdinde kazandığı yüksek şeref ve hürmete rağmen Sühreverdî seyahatine devam ederek, büyük bir ihtimalle tekrar Mardin'e gelmişti. Orada dostlarına, – İbn Refîa'nın naklettiği, Fahreddîn Mardînî'nin huzurunda geçen olaydan anlaşılacağı üzere– Şam'a gideceğini söylemişti. Giderken 579/1183 senesinde Haleb'e uğradı; Hallâviyye medresesine indi, oranın şeyhi Şerif İftihâruddin'in derslerine katıldı, bu zatın talebesi olan ve olmayan fakihlerle tartışmalara girdi, ilmî kuvvetini ve derecesini gösterdi ve Halep Emiri Sultan Melik Zâhir'in son derece hürmet ve sevgisini kazandı.[58] Şehrezûrî'nin de kaynak göstermeden zikrettiği[59] İbn Ebî Useybia'nın bu naklinden, Haleb âlimlerinin Sühreverdî aleyhinde bir mektup yazdıklarını ve bunun üzerine Sultan Salahaddin'in Şihabuddîn Sühreverdî'nin öldürülmesi için emir vermiş olduğunu öğreniyoruz. Mektupta 'hangi

---

[55] *Pertevnâme, el-Elvâhu'l-İmadiyye ve Heyâkilu'n-Nûr* tarzında farsça yazılmış felsefî bir eserdir. Diğerlerinden farklı olarak bu eserin birinci bölümü felsefî terminolojilere ayrılmış, kitabın önsözünde de eserin sözünden çıkılamayacak bir irfan âşığı gencin arzusunu yerine getirmek için yazıldığı kaydedilmiştir.

[56] Yusuf Ziya, (Yörükân), "Sühreverdî'nin Hayatı", *Mihrab*, Sene:1, 15 Kânun-u Sâni 1340, sayı 5, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1340-1924, s. 145. Yörükân, bu bilgilerin Farsça yazılmış *el-Evâmiru'l-Alâiyye* adlı Selçuklu tarihinde de bulunduğunu söylüyor. Nüshasını Ayasofya kütüphanesi; Emîr Efendi ktp. Fârisi Tarihler Defteri, numara 1 olarak gösteriyor. Bkz: Yusuf Ziya, (Yörükân), "Heyâkilu'n-Nûr Tercümesi", (basılmamış doktora tezi), s. 17.

[57] Aynı yer.

[58] Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, c. IV, s. 2807.

[59] Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervah*, s. 605-607.

tarafa giderse orayı bozacaktır' denilmiş olması, idam emrinde 'öldürülmesi gerekir, bırakılması için hiçbir yol yoktur' denilmesini açıklamaktadır. Bununla birlikte, zamanın ileri gelenleri bu olayı çirkin bir hadise olarak görmüş olmalılar ki, Prof. Dr. Şeşen, hadisenin siyasi olduğunu ve Salahaddin Eyyûbî'nin Şeyhu'l-İşrâk Şihabuddîn Sühreverdî'yi öldürtmekten, sonradan pişmanlık duyduğunu kaydetmektedir.[60]

Sühreverdî'nin öldürülmesi hadisesini tam olarak, bir tek Salahaddin'in muasırı olan İmâduddîn İsfehânî'den öğreniyoruz: "588 senesinde, Fakîh Şihâbuddîn Sühreverdî ve talebesi Şemseddin, Halep kalesinde öldürüldü ve günlerce orada bırakıldı. Halep fakihleri, özellikle iki fakih (Cühebbel'in iki oğlu), ona karşı taassup göstermişlerdi. Çünkü onlar şöyle dediler: 'Bu fakih bir adamdır, kalede münazara etmesi güzel değildir. Camiye iner, fakihlerin hepsi toplanır ve ona karşı olan ihtilaflarını delilleri ortaya koydukları bir meclis kurulur.' .... Usul ilminde hiçbiri onunla konuşmayı beceremediler. Ve ona dediler ki: 'Sen tasnif ettiğin kitaplarında Allah'ın bir nebi yaratmaya kadir olduğunu söylemişsin, halbuki bu imkânsızdır.' O da onlara, 'O'nun kudretinin sınırı yoktur; mumteni' (aklen imkânsız) olmayan bir şeyi istediği zaman, ona kâdir değil midir,' diye sordu. Onlar 'evet (kâdirdir)' dediler. Tekrar 'öyleyse Allah her şeye kâdirdir,' deyince, 'ancak bir nebiyi yaratması müstesna, çünkü bu imkânsızdır,' diye cevap verdiler. Bunun üzerine 'şu halde, bu mutlak olarak imkânsız olur mu, olmaz mı,' diye sorunca 'kâfir oldun' dediler. Onun öldürülmesi için bahaneler uydurdular. Çünkü, genel olarak, ilmi değil ama aklı azdı. Hattâ sözlerinden birinde kendini 'el-müeyyed bi'l-melekût' (melekût âlemiyle desteklenen) diye adlandırmıştı."[61]

Ebû Reyyân'ın aktardığı bu metnin müellifi İmâduddîn İsfehânî'nin (ö. 592-593/1196) Sühreverdî'nin muasırı olması nedeniyle tarihî bakımdan büyük bir değeri vardır. İsfehânî'nin anlattığı bu olay şöyle değerlendirilebilir: Özetle o fakihler, Hazreti Muhammed'in peygamberlerin sonuncusu olduğuna işaret eden dinî nassların lafzına tutunmuşlardı. Sühreverdî ise, akıl ve nakli, tarihî imkânla aklî imkânı birbirinden ayırmaktadır. Çünkü orada ilahî kudretin ta'tili anlamına gelen mutlak bir muhal olma söz konusu değildir. Sühreverdî, dinî nassa karşı durmuyor, ancak ilahî kudreti, kendisine gelebilecek nakıslıklardan koruyor ve yeni bir peygamberin yaratılmasının imkânını ortaya koyuyordu. Bu imkân, Aristoteles'in sandığı, kuvveden fiile çıkan imkân türünden değil, bilakis ebe-

[60] Şeşen, *Salahaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti*, s. 361.

[61] Ebû Reyyân, Muhammed Ali, *Usûlu'l-Felsefeti'l-İşrâkiyye*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiiyye, İskenderiyye trhz, s. 65-66; bkz: İsfehânî, *Imâduddîn, el-Bustânu'l-Câmi' li Tevârîhi'z-Zamân, Bulletin d'études orientales*, edit: Claude Cahen, tome VII-VIII années, 1937-1938.

dî olarak fiile çıkmayacak saf kuvve (kuvve-i mahz) manasındadır. İşte Sühreverdî, bir taraftan dinî nassın doğruluğuna itiraz etmezken, bir taraftan da mutlak imkân yoluyla ortaya çıkan bir probleme aklî çözüm bulmakla, ilahî kudretin ta'tilini engellemiş olmaktadır. Hattâ dînî nass bizatihî ilahî kudreti desteklemektedir. Bu durumda ihtilaf, ilahî kudretin mutlak olarak yapabileceği şeyle, bilfiil kâim olan dînî nass arasındadır ve hiçbir şekilde iki taraf arasında tenakuz yoktur. Fakihlerin Sühreverdî'nin aleyhinde olmalarına bu mesele sebep olmuştur. Bu sebeple öldürülmesine fetva verdiler ve ölüm emrini veren Sultan Salahaddin'e bunu ulaştırdılar.

Şehrezûrî, Sühreverdî'nin ölümü hakkında değişik rivayetlere rastladığını naklederek, bazılarının Şeyhu'l-İşrâk'in ölümünü, haps edilerek yemek verilmemesi, bazılarının ise Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî'nin kendisinin yemek yememeyi seçmiş olması şeklinde, bir kısmının boğularak, diğer bir kısmının kılıçla boynu kesilmek suretiyle hayatına son verilmiş olması, bazılarının da kaleden atılıp yakılması şeklinde naklettiklerini söylemektedir.[62] İbnu'l-İmâd ise bunlarla birlikte, İbnu'l-Ehvel'in "asılarak öldürüldüğü söyleniyor," dediğini nakletmektedir.[63] Molla Câmî olarak tanınan büyük sûfî Abdurrahman Câmî, *Nefehâtu'l-Üns*'ünde Şeyhu'l-İşrâk Şihabuddîn Sühreverdî'nin kendisinin yemek yememek suretiyle öldürülmeyi seçtiğini naklederek, "çünkü riyazeti adet edinmişti, ölünceye kadar yemek yemedi," demektedir.[64]

Kaynaklarda zikredilen Sühreverdî'nin hayatının son anlarında talebelerine hitaben inşad ettiği şu beyitler, hem aç bırakılmak suretiyle öldürülmesi fikrine bir delil olması, hem de Şeyhu'l-İşrâk'in son anlarında bile fikrinin savunucusu olabilecek kadar metin ve şecaatli, uğruna kendini adadığı davasının da nezdinde ne kadar yüce ve mukaddes olduğunu göstermesi bakımından önemlidir:

قل لاصحاب رأونى ميتاً * فبكونى اذ رأونى حزناً
لا تظنونى بانى ميت * ليس ذا الميِّت و الله انا
أنا عصفور و هذا قفصى * طرت عنه فتخلى رهنا
65و أنا اليوم اناجى ملأ * و ارى الله عيانا بهنا
فاخلعوا الانفس عن اجسادها * لترون الحق حقاً بينا
لا تَرْعَكم سكرةُ الموت فما * هى الا انتقال من هنا
عنصر الارواح فينا واحد * و كذا الاجسام جسم عمنا

---

[62] Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 606.
[63] İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, *c. IV*, s. 290.
[64] Câmî, *Nefehâtu'l-Üns*, s. 659.
[65] Kasidenin buraya kadar olan kısmını Şemsedin Sâmî de şiirinden bir örnek olarak *A'lâm*'ına almıştır. Sâmî, Şemseddîn, *Kâmûsu'l-A'lâm*, c. IV, s. 2886.

مـا أرى نفسـى إلا أنـتـم * و اعتقـادى انـكم انـتم انـا
فمتى مـا كـان خـيراً فلنـا * و متى مـا كـان شـراً فبنـا
فـارحمـونى ترحمـوا أنفسكـم * و اعلمـوا أنـكم فى اثـرنـا
مـن رآنـى فليقـوّ نـفسـه * انمـا الدنيـا علـى قـرن الفنـا
و عليـكـم مـن كلامـى جملـة * فسـلام الله مـدح و ثـنـا

"Beni ölmüş olarak görüp, hüzünlü olduğumu sandıkları için bana ağlayan arkadaşlarıma şöyle söyleyin:"

"Beni ölü sanmayın! Allah'a and olsun, ölü olan ben değilim."

"Ben bir serçeyim, bu da kafesimdir. Ondan uçtum, böylece o rehin olarak yalnız kaldı."

"Ben ise bugün dolmuş olarak kurtuluyorum ve burada apaçık Allah'ı görüyorum."

"Nefisleri cesedlerinden çıkartın, Hakk'ı Hakk olarak apaçık görürsünüz!."

"Ölümün sarhoşluğu sizi yönlendirmesin. Çünkü o, sadece buradan naklolunmaktan başka birşey değildir."

"Bizdeki bütün ruhların unsuru bir tektir. Ve gene aynı şekilde, cisimler de amcalarımızın cisimleridir."

"Ben kendimi sizden başkası olarak görmüyorum. İnancım odur ki, sizler de ancak bensiniz."

"İşte ne zaman bir hayr vuku bulsa bizim lehimizedir. Ne zaman da bir şerr vuku bulsa bizim yüzümüzdendir."

"Bana merhamet ediniz, kendi nefislerinize merhamet edersiniz. Biliniz ki, sizler bizim izimizdesiniz."

"Kim beni görürse, kendisini kuvvetlendirsin. Dünya, ancak yokluğun boynuzu üzerindedir."

"Size benim sözümden bir cümle gerekir: Allah'ın selameti övgüdür ve yüceltmedir."[66]

Sühreverdî'nin ilmî şahsiyeti, hayatının ilk yıllarından itibaren karşılaştığı ve seyahatleri boyunca ömrünün sonuna kadar aramaya devam ettiği İslâmî ve İslâmî olmayan dînî, aklî ve zevkî mistik ve felsefî kültürlerle ve bu kültürlerin hayatında meydana getirdiği önemli tesirlerle şekillenmiştir. Sühreverdî bir yerde uzun süre ikamet etmemiştir. Onu seyahat etmeyi seven, bir beldeden başkasına göçen, ulema ve hukemânın birçoklarıyla görüşen, onlardan ilim ve hikmet öğrenen, mutasavvıfların sohbetlerinde oturan; böylece kendisini tecrîd etmeye başlayan, riyazet ve mü-

[66] Kasidenin tamamı sadece İbn Ebî Useybia tarafından nakledilmiştir. İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ'*, s. 645-646.

cahade yoluyla sufilerin metodunu uygulayarak keşf ve müşâhedeye ulaşan bir şahsiyet olarak görmekteyiz. Şehrezûrî onu, beldeleri çok gezen ve dolaşan, meraklı olduğu ilimleri öğrenmeye aşırı iştiyaklı bir şahsiyet olarak tanıtmakta ve şöyle söylemektedir: "*el-Mutârahat*'m sonunda demiştir ki; 'işte yaşım otuza yaklaştı ve ömrümün çoğu seferlerde, haber aramakta, muttali olduğum ve müşâreket ettiğim ilimleri araştırmakta geçtiği halde yüce ilimlerden bir haber verecek ve kendisine güvenilecek bir kimse bulamadım..'"[67]

Şeyhu'l-Hakîm Sühreverdî'nin felsefe ve tasavvufa dair bilgilerinin bir kısmını, küçüklüğünde ilim ve hikmet öğrenmek için gittiği Merağa' da Mecdüddîn Cîli'den, sonra İsfehan'da ve ilim için yaptığı seferlerinde uğradığı yerlerde okuduğu, birçoğunu tespit edemediğimiz hocalarından elde ettiği kanaatindeyiz. Bilindiği gibi, İsfehan, Sühreverdî'nin yaşadığı dönemde ve daha sonraki zamanlarda, tasavvufî felsefenin merkezi gibidir. Muhtemelen oradan başlayarak, sufilerle sohbet edip onlardan istifade etmiş ve nihayetinde kendisinde fikri bir bütünlük oluşmuştur.

Bütün ilmî ve fikrî araştırmalarından ve seyahatlerinden aldığı derslerin sonucu olarak Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî kendinde yeni bir ufuk açıldığını görmeye başlayınca riyazete yönelmiş, halvete çekilerek tefekküre dalmıştır.[68] İşte mukaşefe gücü bu andan itibaren başlar ve artık o başka bir ufkun adamı olmuştur. Sühreverdî'nin şahsiyetini onun ölümünden sonra fikirlerini benimseyip ardınca giden talebesi Şehrezûrî veciz bir şekilde şöyle özetler: "Şeyh Sühreverdî, filozofların makamlarının zirvelerine, evliyanın mukaşefelerinin nihayet derecelerine ulaşmıştır... Amelî hikmet bakımından önceki ilklerdendir (:sâbikûn-i evvelîn). Şekil olarak mesîhi, vasıf olarak kalenderidir. Onun öyle riyazeti vardır ki, zamanın yetiştirdiği insanlar o şekilde riyazetten âcizdirler: Her hafta bir defa iftar ediyordu. Yiyeceği elli dirhemi geçmezdi. Filozofların bütün tabakaları arasında bundan daha zahid ve daha faziletli kimse bulunmaz... Dünyaya iltifat etmezdi, ona ehemmiyeti azdı. Giyeceğine ve yiyeceğine önem vermiyordu. Baş olma şerefine kulak asmazdı. Bazı zamanlar ceket giyinir, başlığı kırmızı ve uzun olurdu. Bazan da başına yamalı bir hırka parçası örterdi, sufi kıyafetine girdiği zamanlar da olurdu. İbadeti çoğu zaman açlık, sabahlamak ve ilahî âlemleri düşünmekten ibaretti. Halkın riayetine az iltifat ederdi, susmayı tercih ederek kendi nefsiyle meşgul oluyordu.

---

[67] Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 605; Bkz: Dr. Hilmî, Muhammed Mustafa, "Hakîmu'l-İşrâk ve Hayâtu'r-Ruhiyye", *Mecelletu Külliyeti'l-Adab*, Câmiatu'l-Kahire, Kahire 1950, c. II, s. 61-62,

[68] Yörükân, *Şeyh Sühreverdî'nin Hayatı*, s. 75.

Ahengi, cümbüşü ve musikî namelerini dinlemeyi severdi. Çok keramet ve delil sahibiydi."[69]

Şehrezûrî'nin önceki ilkler (sâbikûn-i evvelîn) kaydından, Eski Yunan filozoflarını, Pisagoras'i, Platon'u ve Hermes'i; İran'lılardan Bezemcerher ve diğer doğu bilgelerini kastettiğini sanıyoruz. Şekil olarak mesîhi (: mesîhiyyu'ş-şekil) kaydı ise sufilerin ıstılahındandır.* Şehrezûrî, İşrâk Şeyh'inin fikir ve ahlâkını takip etmiş bir talebesi olarak, Sühreverdî'nin simya bildiği hakkındaki rivayeti safsata olarak görmekte ve bu konuda şunları söylemektedir: "Halkın âlimlerinden ve onların gerçek ilimlerden payı olmayanlarından bir kısmının onun (Sühreverdî'nin) simya bildiğini söylediklerini işittim. Bazıları da onun hilekâr, gözboyayıcı (illüzyonist) olduğunu zannediyorlardı. Fakat bunların hepsi hurafedir, İhvân-ı tecridin (tecrid ehlinin) makamlarını bilmemektendir. Halbuki Şeyh, onların makamlarının en yükseğine ulaşmıştır. İhvân-ı tecridin bir makamı vardır ki, o makamda onlar hangi sureti isterlerse icâda (oluşturmaya) muktedirdirler. Ebû Yezîd Bistâmi, Hüseyin b. Mansur Hallâc ve diğer ihvân-ı tecridin ulaştığı makam budur. Ben (Şehrezurî. kendisinden bahsediyor), bir zaman bu makama zaten inanırdım, nihayet Hak Teâlâ bana tam bir yakîni ihsan etmek suretiyle yardım etti. Eğer bu, saklaması gerekli sırlardan olmasaydı Şeyh'in halinden bir nebze size açıklardım. Allah ruhunu takdis etsin, Şeyh, şehirleri ziyaret etmek hususunda, çok dolaşır, gezerdi. ... Elbiseye önem vermez, dünya işlerine rağbet etmezdi. ... İbn Refîa[70] şöyle naklediyor: 'Bir gün Şeyh'le Maya pazarında birbirimizden ayrı olarak yürüyorduk. O, mavi boyalı kısa bir cübbe giymişti. Başında bükülmüş bir futa[71], ayaklarında zerbûl[72] vardı. O sırada beni bir dostum gördü ve yanıma geldi. 'Bu âdi adamla ne geziyorsun,' dedi. Ben de; 'Sus, yazık sana, bu, zamanın efendisi Şihâbuddîn Sühreverdî'dir,' dedim. Adam sözümden dolayı şaşırdı ve yoluna devam etti.'"[73] "Birçok şehirleri ziyaret etti," dedikten sonra Şehrezurî, Şeyhu'l-İşrâk'in bu ziyaretlerindeki

---

[69] Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 604.

* Sufilere göre; bazan salik istiğrak halinde kendinden geçer ve kendisinin İsa ile bir olduğunu hisseder. Bu haldeyken, İsa gibi hastayı iyi eder ve nefesiyle hayat verir. Mesîhiyyu'ş-şekl olanlar kalender meşreb ve hazımkâr olurlar. Sabırlı ve tahammüllü, aynı zamanda için için coşkun bir haldedirler. Yine, sufilere göre Mûseviyyu'ş-şekl olanlar sinirli ve azimkâr, daha maddi ve ciddi olurlar. Bununla beraber bu tabirlerin lafzî ve zahiri oldukları unutulmamalıdır.

[70] İbn Ebî Useybia önceki cümleden itibaren, Şehrezurî'nin naklettiği olayı aynı şekilde İbn Refîa'nın ağzından nakletmektedir. Bkz: İbn Ebî Useybia, *Tabakâtu'l-Ettibâ*, s. 244.

[71] Futa; bir iş işlerken veya hamam ve benzeri yerlerde bele bağlanan peştemal. Bkz: Sâmî, Şemseddîn, *Kâmûs-ı Türkî*, İkdâm Matbaası, Dersaadet, 1317, s.1008.

[72] Zerbûl; eskiden Hıristiyan Bizans'ta giyilen yüksek ökçeli ayakkabıya Arapların verdiği addır. Bkz. Hava, J. G., *el-Ferâidu'd-Duriyye*, Catholic Press, Beirut 1915, s. 286 ve 906.

[73] İbn Ebî Useybia, *Tabakâtu'l-Ettibâ*, aynı yer; Şehrezûrî, Nüzhetu'l-Ervâh, s. 604-605.

amacını şöyle özetliyor: "... Buralarda kendisi gibi bir arkadaş kazanmayı çok istiyordu. Maalesef arzusu yerine gelmedi. *el-Mutârahât*'ın sonunda şunları söylüyor: 'Yaşım otuza yaklaşıyor, ömrümün çoğu seferde, şu ilimlere vakıf bir arkadaş aramakla geçti. Fakat bunlardan haberdar, bunlara yakîni sağlam birini bulamadım.' Bu sözünde kendisinin de ne kadar hayrette olduğuna bakınız! Zikredilen Şeyh, tecrid hususunda son zirvede, dünyayı atmak hususunda son derecedeydi. Çoğu zaman Diyarbakır taraflarında, bazan Şam'da, bazan da Anadolu'da oturmayı severdi."[74]

Şehrezûri'den aynen naklettiğimiz yukarıdaki satırlarda anlatılan Sühreverdî'nin inanılması güç gelen riyazetinde, haftada bir defa yemek yiyip, yemeğinin elli dirhemi geçmemesinde, bütün tarihçiler müttefiktir. Hattâ Câmî gibi tezkireciler bu konuda ısrar ederler.[75] Yusuf Ziya Yörükân, Sühreverdî'nin muasırı Şeyh Ebu'l-Hasan'ın *Tetimmetu Sivâni'l-Hikme*'nin *Zeyli*'nde[76]; "zamanımız filozoflarından bundan zâhid hiç kimse yoktur. Onun kendine mahsus öyle riyazeti vardır ki, zaman benzerini getirmekten acizdir. Her hafta bir defa iftar ediyor ve yemeği 50 dirhemden fazla olmuyordu," dediğini naklediyor[77].

Sühreverdî'nin ahengi, cünbüşü, musiki namelerini dinlemeyi sevmesi Onun estetik ve engin bir ruh halini gösterir. Bugün bile bazı tasavvuf yollarında kullanılan mûsiki ve raksın o devirlerde, farklı da olsa muteber olduğu tarihlerde nakledilmektedir. Nitekim, aynı şeyi Mevlâna Celâleddîn Rumî'de de görmekteyiz. Mevlevîlerin saygı ifadesiyle Hazret-i Pîr, *Fîhi mâ Fîh* adlı eserinde namaz ve semâyı birbirine benzeterek, "semâ' da muğannî, salâtda imâm gibidir; ve ehl-i semâ' ona ittiba' ederler. Eğer muğannî ağır teğannî ederse onlar da ağır raks ederler; ve eğer hafîf teğannî eylerse onlar da hafîf raks eylerler. Bu hal emir ve nehyin münâdisi olana, bâtında onların mutâbaatlarına timsâlen vâki' olur,"[78] derken, namaz ve semanın her ikisinin de aslında emir ve nehiylere uymanın bir sembolü olduklarını ifade etmektedir. Bu bize, Sühreverdî'nin, varlık ve oluş hakkında sembolik ifadeler kullanmasının yanında, kendisinden sonra gelen ve tâbii sayılanların da oluşun bütün fiillerine sembolik anlamlar verdiklerini göstermektedir. Bizce asıl önemli olan, Şehrezurî'nin, 'eğer

---

[74] Şehrezûrî, *a.g.e.*, s. 605; bkz: Yusuf Ziya, (Yörükân), "Sühreverdî'nin Hayatı", *Mihrab*, Sene:1, Kânun-u Sânî 1340, sayı: 4, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1923, s. 119-120.

[75] Câmî, *Nefehât'ul-Üns*, s. 659.

[76] Bu zat, *Meşâribu't-Tecârib ve Avârifu'l-Ğarâib* adlı tarihin müellifidir. Ebû Süleyman Muhammed Sencezî'nin Sivânu'l-Hikme'sini kısaltmış, Zâhiruddîn Beyhakî'nin Tetummetu Sivâni'l-Hikme'sini adı geçen zeylle tamamlamıştır.

[77] Yusuf Ziya, (Yörükân), "Sühreverdî'nin Hayatı", aynı yer.

[78] Rûmî, Mevlana Celaleddîn , *Fîhi mâ Fîh*, ter: Ahmed Avni Konuk, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 126.

bu şeyler, saklanması gereken sırlardan olmasaydı size bir nebze bahsederdim' sözüdür. Aslında bu tasavvuf ehlinin düsturlarmdandır ve hiç şüphesiz ehil olmayanların elinde kötü düşüncelere düşme ihtimalinden dolayı söylenilmemiştir. Gerçekte tecrid ehlinin hangi sureti isterlerse icada, yapmaya muktedir olmalarını anlamak ve anlatmak güçtür. Ama bu sırları ele veren Hallac-ı Mansur, –ki Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî ondan övgüyle bahsediyor ve nakillerde bulunuyor,– tecrid ehlinden gösterildiği halde ceza görmüştür. Bundan dolayı Şehrezûrî'nin de bu sırları açıklamadığını düşünüyoruz.

Sühreverdî, görünen hayatında, bütün bilim tarihlerinin ittifakıyla filozoftu. Eserleri de buna şahittir. Sürekli Meşşâi filozoflarına hücum etmesi ve birçok konularda kendine has fikirler açıklaması felsefedeki gücünü göstermektedir. Biraz da simya ilminin kadîm mânâsından anlaşılabilen İlmu Esrâri'l-Huruf (harflerin sırları ilmi) sanatını biliyordu. Bunu da fasih bir kimse olduğunda şüphe olmamakla beraber, Hara, Keyanhura, Hûrhûş gibi anlamsız kelimeleri kullanmaktan ve ibarenin anlaşılmasına zorluk ve kapalılık verecek harfleri dizmekten zevk aldığını görerek söylüyoruz. Zamanında ilm-i esrâr-ı huruf son derece popüler haldeydi. Nitekim kendisinden biraz sonra gelecek olan Şeyh Muhyiddîn İbn Arabî bu ilme büyük ölçüde değer vermiş ve hattâ eserler yazmıştır.[79]

Sühreverdî'nin sihir bildiğini İbn Teymiye'den başka iddia eden yoktur.[80] Bütün bunlara rağmen Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî sıradan bir adam değildi. Herkesin teveccühünü kazanmıştı. Kılık kıyafetine önem vermediği halde toplantılarda, saraylarda itibarı vardı. Bize ikinci bir şahsiyet olarak görünen bir takım halleri de yok değildir. Bununla beraber bu şahsiyetinde Onun riyazet ehli olduğunu görüyoruz. Nitekim haftada bir kere 50 dirhemi geçmemek şartıyla yemek yemesi simyagerliği konusunda söylenilenlerin tümünü yıkmaktadır. Bunun neticesinde, 'acaba bu şekilde bir riyazete devam etmesi nedendi,' sorusunu araştırmak kaçınılmaz olmaktadır. Görünen hayatında Sühreverdî filozof, simyager, zahid ve riyazet ehli gibi birbirine zıt özellikleri kendinde toplamış bir insan olarak karşımıza çıkmaktadır. Görünmeyen bâtınî hayatındaysa ilahi itikadlı ve sufi tabiatlıdır. Sonuç olarak Sühreverdî'nin görünen hayatı hakkında belirli bir şekil çizilemediği gibi, bâtınî hayatı için de kesin bir şey söyle-

---

[79] İbn Arabî, Muhyiddîn, "Kitâbu'l-Elif ve Huve Kitâbu'l-Ehadiyye", "Kitâbu'l-Mîmi ve'l-Vâvi ve'n-Nûn", "Kitâbu'l-Yâ", *Resâilu İbni'l-Arabî* içinde, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trhz.

[80] İbni Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalim, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, tahkik: Dr. Muhammed Reşad Sâlim, Mektebetu İbn Teymiyye, *et-tab'atu's-sânî*, Kahire 1989-1459, c. VIII, s. 25.

nemez. Şehrezûrî ve Câmî gibi hüsn-i zanla hareket etmek isteyenler, onu veli saymışlar; hal ve hareketlerine bakanlarsa onun başka maksatlar peşinde olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Bu ikinci kısım, İbn Teymiyye başta olmak üzere, onun zındık olduğunu ve Eski Mecûsîlik gibi yeni bir din oluşturmak fikrinde olduğunu iddia ederler[81]. Hattâ İbn Teymiyye, koyu bir taassupla, hiçbir senet göstermeksizin Sühreverdî'nin; "Bana قم فأنذر 'kalk ve korkut'[82] denilinceye kadar ölmeyeceğim," dediğini söyler.[83] İbn Teymiyye'nin bu iddiası başka hiçbir kaynakta nakledilmemiştir. Ancak öldürülmesi konusunda anlattığımız bir olayda Sühreverdî, kendisine yöneltilen. "Allah, Hazreti Muhammed'den sonra başka bir nebi göndermeye kâdir midir?" sorusuna verilecek en güzel cevapla, "O'nun kudretine sınır yoktur," karşılığını vermiştir.[84] Aslında sorulan sorunun maksatlı ve onu öldürtmek için sorulduğu ve cevabın bundan daha veciz olamayacağı açıktır. Şehrezûrî "bu olayları, Şeyh'in öldürülmesine sebep gösterseler de, bunlar sebep değildir," diyor ve sonra da Sühreverdî'den şu olayları naklediyor: "Şeyh'e, hemen bir anda birtakım acaiblikler ortaya çıkardığı için 'Hâliku'l-Berâyâ' ünvanı veriliyordu. Bir zat Şeyh'i rüyasında gördü, Şeyh ona 'Bana Hâliku'l-Berâyâ ünvanı vermeyiniz' dedi."[85] Yine, Şeyhu'l-İşrâk'in peygamberlik iddia etmesi rivayetine karşı da "böyle bir iddiada bulunmaktan beridir," demesine rağmen biraz sonra "arkadaşlarından bazılarının 'Ebu'l-Futûh Rasulullah'tır' dediklerine dair bir söz bana ulaştı," diye söylemektedir[86]. Yörükân, Sühreverdî'nin yaşadığı asırda yazılmış bir eser olan *Sivânu'l-Hikme*'de "ona iftira ediyorlar, peygamberlik iddia etti diyorlardı," şeklinde bir ibarenin, aslında meselenin büsbütün başka bir şekil kazandığını gösterdiğini söylemektedir.[87] *Vefeyâtu'l-A'yân* ve diğer kitaplarda Seyfeddîn Amidî'den nakledilen Şeyhu'l-İşrâk ile aralarında geçen konuşma da dikkat çekicidir. Seyfeddîn Amidî şöyle söylüyor: "Sühreverdî ile Haleb'de biraraya geldim. Bana, 'yeryüzünde malik (sahip) olmam elzemdir (muhakkaktır),' dedi. Ben de ona, 'bu sana nereden malum oldu,' diye sordum. 'Rüyamda sanki kendimi bütün denizin suyunu içmiş gördüm,' diye cevab verdi: Ben de 'bence bu rüya ilminizin

[81] İbni Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, c. V, s. 334 ve c. VIII, s. 24.
[82] Kur'ân-ı Kerîm, Müddessir Suresi, 74:2.
[83] İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c. V, s. 330.
[84] Ebû Reyyân, *Usûlu'l-Felsefeti'l-İşrâkiyye*, s. 65-66.
[85] Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervah*, s. 603.
[86] Aynı eser, s. 605-606.
[87] Yusuf Ziya, (Yörükân), "Şeyh Sühreverdî Hayatının Sonlarında", *Mihrab*, 15 Nisan 1340, Sene:1, Sayı: 11, Evkaf Matbaası, 1340-1924, s. 350.

meşhur olacağıdır,' dedim ve buna uygun şeyler söyledim. Fikrinden dönmediğini gördüm. Onu ilmi çok, aklı az olarak gördüm."[88]

Sühreverdî'nin öldürülmesinin ardından insanlar iki kısım olmuşlardır. Bir kısmı onun bozguncu, şeriate muhalif bir adam, aynı zamanda özel bir din veya meslek kurucusu olarak siyasi bir karışıklık çıkarma amacında olduğunu iddia ederek garip tavırlı bir adam diye vasıflamışlardır. Salâhaddîn Eyyûbî ve etrafında toplananlarla, Kâdı Fâdıl bu görüştedir. Bunlardan kanaatleriyle hareket edenler olduğu gibi, bizce hased ve taassupla bu şekilde davrananlar çoğunluktadır. Hattâ her halükârda öldürülmesini, zira sürgün edilecek olursa nereye giderse orayı bozacağını ve toplumun ve devletin selâmeti için vücûdunun ortadan kaldırılması gerektiğini savunmuşlardır. Diğerleri ise, o öldükten sonra bile gene onu kalplerinde büyütmüşler, bazan ifrat derecesinde göklere çıkararak, 'o ölmemiştir, semaya uruc etmiştir,' demişlerdir. Nihayet onu Kutbu'l-Aktâb veya Sertâc-ı Evliyâ saymışlardır. Burada kendisine Şehrezûrî'nin Mesîhiyyu'l-meşreb demesi hatırlanırsa, halkın arasında böyle bir söylentinin çıkabileceği aklen daha kabule uygun olarak görünmektedir. Ancak avamın anlayışını etkilemiş ve yanlış inançlara sebep olmuş olmasına rağmen onu yücelten âlimler, ona "Mesih" dememiş, meşrebini öyle tasvir etmişlerdir. İşte, Şehrezûrî bu ikinci kısımdandır ve Sühreverdî'yi en iyi araştıranlardan biridir. Şeyhu'l-İşrâk'in şahsiyetini o da, şöyle tasvir etmektedir: "O asırların yetiştirdiği öyle tek bir adamdır ki, zevkî ilimler ve bahsî felsefeyi kendisinde toplamıştır. Evet, onun zevkî ve hissî hikmet ve diğer ilimlerdeki yüksek derecesini o âleme yükselebilenler idrak edebilirler. Bunlar Allah yoluna süluk edip, birbirini takip eden fikirler ve kesintisiz mücahedeleri kendine hoş görür ve bu zulmâni âlemle meşgul olmayı bir tarafa atarak yüksek himmeti ile ruhanî âlemin peşinde koşarlar. Öyle bir dereceye yükselirler ki, orada mücerred olan mânâlara birbirini takip eden kesintisiz ve hırslı bir gidişle, perdeleri yırtarak ulaşırlar. Kendi özlerini bilmek zaferini ve aklıyla er-Rabbu'l-Müteâl (Aşkın Tanrı) hazretlerine nazar etmek şerefini kazanırlar. Ancak böyle kimseler Şeyh'in sözleri huzurunda hürmetle durmak yetkisine sahiptiler. O zaman Şeyh'in Rabbâni mükaşefelerinden bir delil, ruhanî müşâhedelerinden bir sonuç olduğunu ve onun derecesine pek az kimsenin ulaşmış, övgüsüne ancak ilimde kuvvetli olanların erişmiş olduğunu anlarlar. ... Onun özünü anlamak, sırlarına vakıf olmak; o yola gitmeyen, onun ahlâk ve âdetine uymayanlar için gerçekten zordur. Zira o, felsefesini keşfi usuller ve zev-

[88] İbn Hallıkan, *Vefeyâtu 'l-A'yân*, c. VI, s. 272; Zehebi, *Siyeru A'lâmi 'n-Nübela*, c. XI, s. 211; Taşköprüzâde, *Mevduatu 'l-Ulum*, c. I, s. 328.

kî ilimler üzerine bina etmiştir. Usulünü kuvvetlendirmeyenler furû'unu bilemezler, dünya ve ahiretten tecerrüd etmeyenler (soyutlanmayanlar), bunu tadamazlar. Onun sözlerini anlamak, kitaplarını ve rumuzlarını halletmek, kendini bilmeye bağlıdır. Halbuki âlimler ve hakîmlerden çoğunun bundan haberi yoktur. Evet, bu hakikatlere vakıf bir takım nadir insanlar vardır, fakat bunlar her asırda bir tane bulunur. Ben çok zamanlar sefere, seyahate çıktım, birçok müşkülleri tercih ettim, bu büyük haberi çok aradım, çok sordum. Maalesef kendinden haberi olan bir kimse bulamadım. Artık bunun üstündeki mücerred âlemden haberi olan nerde...[89] Şeyh mezheb olarak şâfiî idi. Fıkıh, hadis ve usul ilimlerinde ihtisası vardı. Son derece zekiydi. Güvenilir bir kaynaktan şunu öğrendim; Şeyh'e Fahreddîn Râzi hakkında sorulmuş, o da cevabında, "zihni övgüye layık değildir," demiştir. Fahreddîn Râzî'ye de Şihabuddîn Sühreverdî hakkında ne dediği sorulmuş, o ise, "onun zihni, zekâ ve fetanet saçıyor" cevabını vermiştir. Şuna da vakıf oldum ki, Sühreverdî'ye "sen mi üstünsün yoksa İbn Sina mı," diye sorulmuş, o da cevabında " bahse dayalı konularda İbn Sina ile ben ya eşitiz, ya da ben ondan daha büyük olacağım. Fakat keşfe ve zevke dayalı ilimlerde ben ondan çok üstünüm," demiştir."[90]

Şehrezûrî gibi Sühreverdî hakkında samimi olarak aynı kanaati taşıyan birçokları, Şeyhu'l-İşrâk'i tedkik edip anlayabilmenin, kitaplarını ve sembolik ifadelerini çözebilmenin; tasavvufî bir yaklaşımla, ancak nefsini bilmek ve tanımakla, yine başka bir ifadeyle, onun gibi olmakla, yani onda fânî olmakla; bu şekilde müşâhedelerine erişmekle mümkün olabileceğini şart koşmuşlardır. Onlara göre, birçok âlim ve hakîmin pek ender meseleler dışında onun kitapları ve sembolleri konusunda hiçbir haberi yoktur; çünkü her asırda onu anlayacak bir kişi gelir.[91]

İbn Hallikân'ın Sühreverdî'nin katlinden elli sene sonra Haleb'e giderek yaptığı tedkiklerin neticesinde kaydettikleri, Şeyhu'l-İşrâk hakkında insanların nasıl düşündüklerini özetlemektedir: "Haleb halkı, Şeyh hakkında değişik sözler söylerler. Bir kısmı ilhad ve zındıklık erbabından olduğunu, bir kısmı da keşf ve keramet ashabından bulunduğunu kabul ederler. İkinci kısımdakiler, Şeyh öldürüldükten sonra birçok harikulade olay ortaya çıktığı itikadındadırlar. Fakat çoğu kimsenin, onun bozuk itikad ve ilhadda olduğu şıkkını kabul ettikleri görülmektedir."[92]

---

[89] Şehrezûrî, *Nuzhetu'l-Ervâh*, s. 601-602; Yusuf Ziya, (Yörükân), "Şeyh Sühreverdî," *Mihrab*, Sene 1, Sayı: 13-14, s. 457-458.
[90] Şehrezûrî, *a.g.e.*, s. 607; (Yörükân), a.g.m., s. 459.
[91] Şehrezûrî, *a.g.e.*, s. 602.
[92] İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, c. VI, s. 273.

Câmî, *Nefehâtu'l-Üns*'te, öldükten sonra da Sühreverdî'den bir çok alâmetler, kerametler ortaya çıktığını kaydederek, öldükten sonra ortaya çıkan olayların asla hokkabazlık olmasına ihtimal olamayacağını hatırlatıyor ve Şems-i Tebrîzî'nin, Sühreverdî hakkındaki görüşlerini naklederek Şeyhu'l-İşrâk'i şöyle müdafa ediyor: "Şeyh Şemseddîn Tebrîzî kuddise sırruh, buyurmuştur ki: Dımeşk şehrinde Şeyh Şihâbuddîn Maktûl'e açıktan kafir derlerdi. Onlara 'Hâşâ ki o kâfir olsun, çünkü tam bir doğrulukla gelip, Şeyh Şemseddîn'in hizmetinde kâmil oldu. Ben sadık niyazmendlere kesin mütevâziyim. Mütekebbirlere ise kesinlikle kibir ederim. O'nun ilmi aklına galibdi. Aklın ilme galib olması gerekir. Aklın yeri olan hakîm dimağ zayıf olmuştu. Ruhlar âleminden bir çeşit zevk meydana getirdiler. İşte onda inip yerleştiler ve Rabbanî âlemden söz söylediler. Halbuki Rabbanî âlem sandıkları, Ruhlar âlemidir. Bundan kurtulmaları için ya ilahî fazl yetişe, yahud cezbelerden bir cezbeye veya bir merd bağrına basıp ruhlar âleminden Rabbâni âleme çeke,' dedim."[93]

Sühreverdî hakkında bize ulaşanlardan Onun iki değişik yönden değerlendirildiğini görüyoruz. Birinci yön, Şeyhu'l-İşrâk Şihabuddîn Sühreverdî'nin ilim ve fazileti, felsefesinin ve kalemindeki gücün esas alındığı; ikincisi ise, zahirdeki ahlâk ve seciyesi ile garip hallerinin dikkate alındığı görüştür. Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî'nin ilim ve fazileti bakımından tartışmasız kabul edildiğini bütün kelam ve felsefe kitaplarında onun takdirle nakledilen fikirlerinden anlıyoruz. Ancak, ahlâk ve seciyesi söz konusu olunca kendi zamanında yaşayanların bile iki zıt görüşte olduklarını görüyoruz. Ama bize göre bu ayrılış, temelde ilmî anlayıştan kaynaklanmaktadır. Aslında, Sühreverdî'nin muhalifleri tarafından, ahlâk ve tabiatı bahane edilerek, ilmî taassup ortaya konulmaktadır. Nitekim, Şeyh Sedîduddîn İbn Refîa ve Şeyh Fahreddîn Mardînî, Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî'nin öldürülmesi olayından derin bir şekilde etkilenmelerine karşın, Haleb fukahasından büyük bir kısmı ve bunlardan katlinin gerektiğine dair fetvayı hazırlayan Cühebbel oğulları Zeynuddîn ve Mecduddin; ve fetvayı yazan Kâdı Fâdıl gibi şahsiyetler, Onun aleyhinde hareket etmişlerdir.[94] Bu fikrî ayrılık ve ilmi taassup her zaman devam etmiş ve Sühreverdî'den sonraki yüzyıllarda da Onun hakkında farklı görüşler ileri sürüldüğü görülmüştür.

Kısa ömrüne rağmen, Sühreverdî'ye nisbet edilen eserlerin sayısı oldukça fazladır. Teracim ve tabakât kitapları onun eserlerinin sayısını farklı farklı kaydetmişlerdir. Ancak genellikle zikrettikleri, tanınan ve herkesçe bilinen eserleridir. Bununla birlikte nadir de olsa, nakillerinde

[93] Câmî, *Nefahatu'l-Üns*, s. 659.
[94] Taşköprüzâde, *Miftahu's-Saâde*, s. 940.

tek kaldıkları eserler vardır, hiç şüphesiz. Biz bunu, eserlerinin birden çok ismi olabileceğine veya bir eserinin kısmen istinsah edilip ayrı bir eser-miş gibi kaydedilmesine ya da başka bir müellifin eseriyle karıştırılmış olabileceğine bağlıyoruz. Her ne olursa olsun, inkâr edilemez olan gerçek, Şeyhu'l-İşrâk Şihabuddîn Sühreverdî'nin velud bir müellif olduğudur. Onun takipçileri arasındaki talebelerinden Şehrezûrî, Sühreverdî'ye uzun bir bölüm ayırdığı *Nüzhetu'l-Ervâh* adlı eserinde, üstadının 46 eserinden bahsederek, "bu saydıklarım onun musannefatından bize ulaşanlar, müellefatının isimlerinden bizim ulaşabildiklerimizdir. Onun bize kadar gelmemiş başka şeyleri de olması mümkündür,"[95] demektedir.

Ölümünden sonra eserleriyle ilim ve fikir dünyasını aydınlatmaya devam eden Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî'nin eserlerine şerh ve haşiyeler yazılmış, bunlar üzerine ta'likler de yapılmıştır. Bugün, bunlardan bazıları onun eserleriyle birlikte yayınlanmışken, büyük bir kısmı, tıpkı Sühreverdî'nin eserleri gibi, ilim dünyasına kazandırılmayı beklemektedir.

Son yüzyılda İslâm âleminde İslâm felsefesine doğru samimi bir yöneliş meydana geldi. Birçok ilim adamı İslâm felsefesini araştırdılar. Mütekellimler hakkında müstakil olarak uğraşanlar, Meşşaiyye filozoflarını birer birer tetkik edenler, tasavvufa ve bazı mutasavvıflara dair eser yazanlar oldu. Fakat yalnız İşrâkî hikmete değinenler pek görülmedi. Halbuki bu eklektik felsefî tasavvuf yolu diğerlerinden daha çekici ve cazibeli, daha kıymetli ve tamamen kendine özgü görünmektedir. Çünkü İşrâkî hikmet, bir bakışta coşkun bir mutasavvıf ruhunu andırırken, diğer bir bakışta da derin bir filozof zihniyetini aksettirmektedir.

Biz, bu çalışmada mutasavvıf ruhuyla filozof zihniyetini meczetmiş eklektik bir felsefî tasavvuf ekolü olan İşrâkî hikmeti tamamiyle kuşatıp bir bütün halinde ele alacak, prensiplerinden başlayarak felsefî seyrini, tekevvünî gelişmesini ve ulaşmış olduğu sonuçları tam bir sistem halinde ve bütün özellikleriyle gösterecek değiliz. Çünkü özelde bir felsefî tasavvuf ekolünü, genelde herhangi bir akımı araştırmak, ancak onun temsilcilerini birer birer incelemek ve o ekolün veya yolun ifade edildiği üslup ve belagat özelliklerini anlamakla mümkündür. Öncelikle aklî öğretilere dayanan bir ekolün gelişiminin öğrenilmesi, dayandığı ilk temel fikir tohumlarının araştırılmasını ve ulaştığı son dallardaki parıltıların tamamına varıncaya kadar gelişiminin seyrinin belirlenmesini gerektirir; bu öğreti bir grup mütefekkirin fikirlerine mi, yoksa içlerinden birinin fikrine mi dayanmaktadır?

[95] Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 608-609.

Günlük hayatta cereyan eden tarihî verilere dayalı tenkid metodunun bizi yanılttığını düşündüğümüzde, fikrî araştırma metodunu kullanırız. İşte biz de öncelikle, Sühreverdî'deki İşrâk mezhebini öğrenirken onun eserlerinde, bu fikri araştırmaya yöneliyoruz: Sühreverdî'deki düşünce, telif ettiği eserlerindeki görüşler, kendisinden, hiçbir gelişim söz konusu olmaksızın ortaya çıkmış; organik, birbirine bağlı, tek bir fikir sayılabilir mi, yoksa ondaki düşünce, kitaplarında izleri görülen fikrî bir gelişimin tasarrufu altında mıdır? Bu soruların cevabı, Sühreverdî'nin düşüncesinin oluşumunda ve anlaşılmasında bize önemli bir açılım sağlayacaktır.

Sühreverdî'nin kitaplarının tasnif edilip sınıflandırılması, düşüncesini tam olarak anlamakta bizim için oldukça faydalı olacaktır. Telif ettiği kitaplarının etraflıca incelenmesi neticesinde ise Sühreverdî'nin; fikrî yapısında, kesin hatlarla çizilmiş aklî bir gelişimin tasarrufu altına girmediği; eserlerinde de, bu gelişimin, –bütünlük göstermesi bakımından,– tek bir fikir tabir edilebilecek bir konumda tasavvur edilen fikir ölçüsünde görülmediği kanaati uyanmaktadır. Bu ifademizle, tamamen sabit ve daima aynı fikirde olduğunu söylemiyoruz. Ancak, en azından, eserlerinde zamanının harici şartlarının neticesi olarak meydana gelebilecek bir yenilenme eseri görülmediğini ifade etmek istiyoruz.

Massignon, bununla Şeyhu'l-İşrâk'in düşünce yapısında üç merhale geçirdiği görüşündedir: Birinci merhale, tamamen İşrâkîlik, sonrasında Meşşâîlik, daha sonra İbn Sînâ tesiriyle beraber Yeni Eflâtunculuk[96].. Ancak, Massignon'un tasnifinin kabul edilebilir olmadığı ortadadır. Çünkü *el-Elvâhu'l-İmâdiyye* gençlik döneminde yazılmıştır ve hicri 581 (1185) yılında tahta geçen Harput Emiri İmâduddîn Kılıçarslan'a hediyedir. Halbuki Sühreverdî hicri 586 (1191) senesinde vefat etmiştir. 581/1185 – 586/1191 arası Sühreverdî'nin *Hikmetu'l-İşrâk*'ı telif ettiği dönemdir. Çünkü Massignon bu kitabı üçüncü merhalede saymıştır. Buna ek olarak, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*'de *Hikmetu'l-İşrâk*'a atıf ve işaretler de bulunmaktadır.[97] *Heyâkilu'n-Nûr*'un altıncı ve yedinci heykelleri de *Hikmetu'l-İşrâk*'taki temel fikirlere şerh ve izah eder niteliktedir. Bu sebeple iki kitabı, yani *Heyâkilu'n-Nûr* ve *Hikmetu'l-İşrâk*'ı, Massignon'un *Heyâkil*'i birinci dönem, *Hikmetu'l-İşrâk*'i son dönem eseri sayması gibi, kesin bir ayırımla ayırmamız imkânsızdır. Tasavvuf meşrebine ait risaleler ise fabl tarzında veya sembolik şekilde telif edilmiştir. *el-Ğurbetu'l-Ğarbiyye, Esvâtu Ecnihati Cebrâil* ve *Mûnisu'l-Uşşâk* gibi risaleler, İşrâkîyye yoluna katılmaya bir davet ve ön hazırlık mesabesindedirler. Bu risalele-

[96] Ebû Reyyân, *Usûlu'l-Felsefeti'l-İşrâkiyye*, s. 61.
[97] Corbin, "Prolégomenès", *Opera Metaphisica et Mystica*, s. 7.

rin içerdiği fikirler, İşrâkiyye'nin temel prensiplerini içeren *Hikmetu'l-İşrâk*'a yönelmenin zorunluluğuna işaret eder. Bu nedenle *Hikmetu'l-İşrâk*'ın yazılmasından önceki döneme ait sayılmaları imkânsız olduğu gibi, yine bunlarla *Hikmetu'l-İşrâk* arasını 'tamamen Meşşâî dönem'le ayırmak da imkânsızdır. Sühreverdî'yi biz, bütün kitaplarında *Hikmetu'l-İşrâk*'a işaret eder görüyoruz. Halbuki *Hikmetu'l-İşrâk*, Şeyhu'l-İşrâk 33 yaşındayken tamamlanmış, *el-Mutârahât* da otuza yaklaştığı sıralarda bitmiştir. Massignon'un *Hikmetu'l-İşrâk*'i şerh eden Kutbeddîn Şîrâzî'nin görüşlerinden oldukça etkilenmiştir. Çünkü Şîrâzî'ye göre, tasavvufî tarzdaki risaleleri gençlik döneminde yazılmıştır. Ancak, biz bu risalelerin *Hikmetu'l-İşrâk*'te tafsilatlı olarak izah edilen metafizik esaslar üzerine kurulmuş olduğunu biliyoruz.

Henry Corbin ise *Opera Metaphisica*'ya yazdığı mukaddimede Sühreverdî'nin eserlerini şu şekilde tasnif etmektedir: Büyük eserler: Bunların her biri, İşrâkiyye yolunun anlatımında bir tek fikir ihtiva eder şekilde telif edilmiş dört kitaptır. *et-Telvîhât, el-Mukâvemât, el-Mutârahât* ve *Hikmetu'l-İşrâk*. Küçük eserler: Bunlar ise, biri diğerini tamamlayan ve hepsinde birbirine yakın fikirler bir tek gayeye hedeflenmiş olarak izah edilen, felsefî esasını ilk dört büyük eserde bulabildiğimiz kitaplardır. Aynı amaca yönelik olarak kaleme alınmış olan bu eserler, benzer konuları ihtiva etmekte olup, birbirini tamamlar niteliktedir. *el-Elvâhu'l-İmâdiyye, Bustânu'l-Kulûb, Heyâkilu'n-Nûr, İ'tikâdu'l-Hukemâ, Kelimetu't-Tasavvuf, Keşfu'l-Ğıtâ* ve *el-Lemehât*. Risaleler: Bunların hepsinin, Arapça olsun, Farsça olsun, tek bir katagoride değerlendirilmesi mümkündür. Bu risaleler, saliklerin yolunu ön hazırlık şeklinde düzenleyerek İşrâkî düşünceyi sembolik olarak anlatırlar. *Akl-ı Surh, Asvâtu Ecnihati Cebrâîl, el-Ğurbetu'l-Ğarbiyye, el-Kelimetu'z-Zevkiyye, Luğât-ı Mûrân, Mûnisu'l-Uşşâk, Tercemetu Risâleti't-Tayr, Safîr-i Simurg. Kitâbu'l-Vâridât ve't-Takdîsât* ya da talebelerinin adlandırdığını sandığımız ismiyle *Takdîsâtu'ş-Şeyhi'ş-Şehîd*: Bu İşrâkiyye yolundakilerin haftalık dua ve teşbihlerini içeren, salikin rûhî gelişimine yardımcı olan dua ve virdlerden oluşan bir risaledir.[98]

Seyyid Hüseyin Nasr, Corbin'in yapmış olduğu yukarıdaki sınıflandırmadaki üçüncü grubu ayırarak, Sühreverdî'nin Farsça yazmış olduğu tercüme ve şerhlerini ayrı bir grup olarak değerlendirir. İbn Sînâ'nın *Risâletu't-Tayr*'ını tercümesi ve *el-İşârât*'ına şerhi bu grubtan sayılabilir.[99]

---

[98] Corbin, "Prolégomenès", *Opera Metaphisica et Mystica*, ss. XVI-XVII.
[99] Nasr, "Şihabeddîn Sühreverdî", *İslâm Düşüncesi*, s. 41.

Aslında bütün bu tasnif çabalarının ötesinde Sühreverdî bizzat kendisi, eserlerinin nasıl ve hangi sıra ile okunması gerektiğini *el-Mutârahât*'ında anlatmaktadır. Ona göre, *et-Telvîhât*'ın *el-Mutârahât*'tan önce okunması gerekir. Bu ikisinin arasında da İşrâk konularının özetlendiği bir eser olan *el-Mukâvemât* okunmalıdır. *Hikmetu'l-İşrâk*'ın okunması, Şeyhu'l-İşrâk' in tavsiye ettiği sıralamada ancak bu üç kitabın tamamlanmasından sonra gelir.[100] Ayrıca küçük eserler bu dört büyük eserin usulüne dayanmaktadır ve bunlarda zikredilen temel kaidelerin bir kısmını açıklarlar.

Prof. Dr. Ebû Reyyân, bu konuda şunları söylemektedir: "Sühreverdî, bizzat kendi ibarelerinde, önce *Hikmetu'l-İşrâk*'ı yazmaya başladığına, daha sonra, seferlerinin onu tamamlamaktan alıkoyduğuna ve bu esnada *el-Lemehât, et-Telvîhât, el-Mukâvemât, el-Mutârahât* ve *Heyâkil* gibi kitaplarını yazdığına, fakat bu arada *Hikmetu'l-İşrâk*'ın yazımına devam ettiğine, tamamen bırakmadığına işaret etmektedir. Bu sebeple onun *Hikmetu'l-İşrâk*'ı yazmadan önce diğer kitaplarını yazdığı esnada fikrî mesleği hakkında düşünmüş, hattâ küçük öğretici risalelerinde İşrâkiyye mesleğinin çeşitli yönlerinden bir kısmını ortaya koymak istemiş olması mümkündür."[101]

Gerçekten *Hikmetu'l-İşrâk*'ın tek başına tetkiki bize Sühreverdî'nin ekolü hakkında tam bir fikir verir. Diğer kitaplar ise, *Hikmetu'l-İşrâk*'te zikredilenlerin, *el-Mutârahât* ve *et-Telvîhât* gibi eserlerindeki İşrâkîyye ile diğer felsefî ekoller arasında mukayeseli ilişki ve farklılık öğretilerinin icazım açıklayan, itirazlarını savunan ve ona hazırlayan şerhler ve tafsilatlar niteliğindedir. Mesela, *et-Telvîhât*'ta, Sühreverdî'nin Aristo'yu gördüğü rüyada, müslüman Meşşâîlere karşı şiddetli bir saldırı, Ebû Yezîd Bistâmî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillah Tusterî'ye taraf olma ve müdafaa etme hali buluyoruz. Çünkü Bistâmî, Hallâc ve Cüneyd, araştırmaya dayalı hikmet değil, zevk ve vecde dayalı hikmet yolunu tutmuşlardır.[102] *el-Mutârahât*'ta, kadîm filozofların görüşlerini serdeder ve onları İşrâkiyye metodu üzere çürütür. *el-Lemehât* da aynı tarzdadır. Sanki Sühreverdî, *Hikmetu'l-İşrâk*'i ve özellikle onun öncesinde okunmasını tavsiye ettiği eserlerini İşrâk salikinin zihnine gelebilecek ve onu rûhî yükselişinden alıkoyacak felsefî fikirlerin boş ve anlamsız olduğunu isbat etmek, zamanındaki felsefî akımların tesirini ortadan kaldırmak, salikinin akidesini tashih etmek ve istidlalî imanın oluşmasını sağlamak için kaleme almıştır. Nitekim bundan sonra, riyazet ve tecridle nurların müşâhedesi için

---

[100] Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât", s. 195.

[101] Ebû Reyyân, *Usûlu'l-Felsefeti'l-İşrâkiyye*, s. 66.

[102] Sühreverdî, Şihâbuddîn Yahya b. Habeş, "Kitâbu't-Telvîhâti'l-Levhiyye ve'l-Arşiyye", *Opera Metaphisica et Mystica* I, edit: Henricus Corbin, c. I, s. 70-74, 55. fıkra.

çalışmayı önermektedir. *Heyâkilu'n-Nûr*'da da, önceki eserlerinden farklı bir metodla hiçbir münakaşaya girmeksizin en açık yolla İşrâk ekolünün temel fikirlerini sunar. Riyazet ve tecriddeki salikin müşâhede ettiği nurların kategorilerini ve özelliklerini, karşılaşabileceği çelişkilerin çözümleri için temel düsturları ortaya koyar.

Açıklamaların ortaya koyduğu gerçek, Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî'nin kitaplarının tasnifinde nasıl bir düşünce gelişimi geçirdiğini bırakıp, Şeyhu'l-İşrâk'in kendisinin de işaret ettiği öğretiye dayalı sıralama üzerinde durmanın gerektiğidir:

"Okumalar, riyazet ve mücahadelerle sona erer. Sufiyye risaleleri bu safhada faydalıdır. Sonra, İşrâk'e yol gösteren (Şeyh, Mürşid, 'el-Kâim bi'l-Kitâb'), senin *Hikmetu'l-İşrâk*'ı okumana izin verir. Artık sana hakikatler açık açık gösterilir ve sen kâhir nurları müşâhede eden, ilahî parıltıları iktibas edenlerin (onların ışığıyla parıldayanların) yolunu tutarsın. Bu kitabın, –yani *el-Mutârahât*'ın,– *Hikmetu'-İşrâk*'ten önce, *et-Telvîhât* isimli özet eserin tahkikinden sonra okunması gerekir... Araştırıcı bu şekil ve düzeni tamamladıktan sonra, İşrâk'e yol gösterenin hükmüyle, parıldatan riyazetlere başlasın. Ta ki İşrâk'in bazı temel prensipleri belirinceye, sonra asıl işler tamamlanıncaya kadar.... Hikmette ilk başlangıç, dünyadan sıyrılmak, ortası, ilahî nurların müşâhedesidir. Sonuna son yoktur."[103]

İslâm âleminde ortaya çıkan felsefî akımlar Me'mun devrinden başlayarak, özellikle hicri V. ve VI. yüzyıllarda olgunlaşmıştır. Tabiatçıları söz konusu etmeksizin, geleneksel tasavvufî ve kelamî sistemleri hariç tutarsak bunlardan başlıca iki oluşumun, Meşşaiye ve İşrâkiye sistemlerinin karşı karşıya yer aldıklarını görürüz.[104] Prof. Dr. Keklik'in metaforik izahı çerçevesinde İslâm düşünürlerinin bulunduğu binanın üçüncü kat sakinleri arasında en kalabalık aile, Meşşâiyyun (Meşşâiler) ismini taşımaktadır. Meşşâi kelimesi, yürüyene mensub demektir. İlk çağ filozoflarından Aristoteles (MÖ 384-322) derslerini yürüyerek yapıyordu. Bu anlamda Peripathosçuluk denilen felsefe teşekkül etmiştir. Bundan anlaşılacağı gibi, müslüman Meşşâiler prensip ve metod bakımından Aristoteles'ten hareket ediyorlardı. Ama onlar üzerinde Platon (MÖ 427-347) ile Plotinos'un (MS 204-270) da etkileri vardır. Bununla beraber müslüman Meşşâi filozoflar adı geçen bütün görüşlerden yepyeni ve orjinal görüşler çıkarmışlardır. Bunlar arasında İbn Sina'nın (ö. 428/1037) eserleri, kendinden sonraki Hıristiyan düşünürlerini etkilemiş ve böylece Avicenisme (İbn Sina taraftarlığı) ismiyle meşhur bir ekol ortaya çıkmıştır. İbn Rüşd'

[103] Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât", s. 195-196.
[104] Sunar, Cavit, *İslâm Felsefesi Dersleri*, s. 35.

ün (ö. 594/1198) fikirleri de aynı etkileri göstermiş ve Averroisme (İbn Rüşd taraftarlığı) deyimi ve ekolü oluşmuştur. Bütün bu filozoflar, özellikle mantık ve metafizik kanunlarına ağırlık vermişlerdir.[105] Görüldüğü gibi, Meşşaiye (Peripateticien) felsefesini, Aristo felsefî okulunun doğrudan doğruya devamından ibaret sayarak, Aristo'nun felsefesini aktarıp tekrarladıklarını zannetmek büyük bir yanılgıdır. Fakat bunlar metod ve işleyecekleri meseleler bakımından Aristo'yu benimsemişlerdir. Şu kadar ki bu devam, doğunun düşünceleriyle süslü, İslâm elbisesi altında, İslâm çeşnisi ve doğu sıcaklığı ile içerik ve zenginliğini artıran bir özellik gösterir. Meseleler hakkında ulaştıkları sonuç tamamen farklı olmuştur. Bu meslekte Aristo felsefesinde bulunmayan akıllar ve felekler nazariyeleri gibi bazı yönler ilave edilmiş olmasına rağmen yine Aristonun mantığı ve Aristonun prensipleri esas alınmıştır. İşte bu prensiplerle Meşşaiyye filozofları kendilerini müstakil bir zümre saymışlardır. Metafizik, siyaset ve ahlâk alanlarında Platon'dan ve Platoncular'dan esinlenmişlerdir. Bu filozoflar bir taraftan mesela "âlem kadimdir", "birden ancak bir sudur eder", "illetin, sebebin bulunduğu yerde ma'lulun tahakkuku zaruridir" gibi bir takım temel prensiplerle kelamcıların fikirlerinin karşısında yer alırken, diğer taraftan "unsurlar âleminde tasarruf eden onuncu akıldır", "eşyanın hakikatleri akıl ve nazar ile bilinir", "cismin mahiyeti, ilk madde ile cismî suretten ibarettir", "bu âlemin üstünde nur âlemi veya misal âlemi iddiası batıldır" gibi bir takım esaslarla da İşrâkiyye sisteminden ayrılırlar. Kısaca, Kindî ile başlayan Meşşâî felsefe, Farabî ve İbn Sînâ ile en yüksek derecesine ulaşmış ve İbn Rüşd ile Avrupa'da tanınmıştır.[106]

Bunlara karşı İşrâkiyye (Illuminisme/Aydınlanmacılık) hikmeti, prensibini keşf ve ilhamdan, hads ve vicdandan alarak âlemi nurdan ibaret görmeye ve eşyanın hakikatlerini nurun zuhuruyla ortaya çıkan şualar demek olan alt kategorideki nurlarla ve Platon'un idéesine benzeyen misal ile izah etmeye çalışır. Bunlar felsefe bakış açısından birçok yönden Meşşaiyye ile birleşerek kelamcılara karşı bir cephe oluşturdukları halde mantık ve metod itibarıyla Meşşaiyye'den ayrılırlar. Meşşaiyye'den ayrıldıkları noktalarda mutasavvıflar ile birleşirlerken mutasavvıflardan ayrıldıkları noktalarda da Meşşaiyye ile birleştikleri görülür. Bu meslek, Aristo'dan daha çok Platon felsefî akımına yakınlaştığı gibi, zuhur, rucu', tecelli nazariyelerinde kaynaklarını İskenderiyye (Neo-Platonisme: Yeni-

[105] Keklik, Nihat, *Felsefe, Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, s. 32-33.

[106] Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri, Felsefeye Giriş I*, Doğuş Yayınları, İstanbul 1982, s. 69; Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, T.D.V.Y., Ankara 1997, s. 102-103; Ziai, Hossein, "Islamic Philosophy", *The Oxford Companion to Philosophy*, edit: Ted Honderich, Oxford University Press, Oxford-New York 1995, s. 419-420.

Platonculuk) ekolünden alır; nur ve zulmet, hayr ve şer meselelerinde Zerdüştün tesiri altında görülür. Bütün bunlarla beraber bu felsefî ekolün takipçileri sistemlerine kendilerine has bir şekil vermiş, İslâmî ilkelerle tashih etmiş, tasavvufî felsefelerinin seyrine, yaşadıkları çevrenin çekiciliğini ve doğu toplumunun sıcaklığını aksettirmişlerdir.[107]

İşrâkî felsefenin ilk prensip ve esası, Allah'ın nurların Nuru ve bütün varlıkların kaynağı olduğudur. Maddi ve ruhî âlemi ayakta tutan diğer nurlar O'nun Nuru'nun mazharıdırlar. Mufarık akıllar (el-ukûlu'l-mufârika), ancak felekleri hareket ettiren ve onların düzenlerini sağlayan bu nurlardan birer ferttirler.[108]

Delalet ettiği en derin mânâ ile İşrâk, keşf demektir. Yani, nefislerin tecerrüdü zamanında aklî nurların ortaya çıkışı, parıldaması ve o nefisler üzerine doğuşlarla (işrâkât) akışıdır. Aslında araştırmamızın kendisine dayandığı ve İşrâkiliğin kurucusu sayılan Sühreverdî'den önce İbn Sinâ'nın da işrâkî hikmet diyebileceğimiz bir felsefesi vardır. Hayy b. Yakzan hikâyesinde bunu görmekteyiz. Çünkü bu hikâyede nefsin Allah'a ulaşıncaya kadar nasıl terakki ettiğine ve Allah'ın nasıl nefse yol gösteren ilahî bir sır gönderdiğine; böylece nefsî ve hissî olan şehvetler âleminden sırf akıl âlemine yükselttiğine şahid oluyoruz.[109] Bazı araştırmacılar ve bilhassa müsteşriklerin büyük bir çoğunluğu, Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî'nin İşrâkî hikmetinin Yunan felsefesi ve Eski İran (Pers) felsefesiyle bizzat birleştiği, İbn Sinâ'nın Sühreverdî'den önce bunu ortaya koyduğu görüşündedirler.[110] Aslında Sühreverdî'nin ve tasavvuf felsefesinin karşılaştıkları ortak eleştiri olması bakımından, Yunan felsefesi kaynaklı olduklarını, özellikle Yeni Platoncu felsefenin tesiriyle ortaya çıktıkları iddiası önemlidir. Calman Heward da, *Hikmetu'l-İşrâk*'ı Yeni Platoncu tasavvufun bir türü sayarken, İbn Sinâ zamanında ortaya çıkanın Doğu Felsefesi (el-felsefetu'l-meşrikıyye) olduğunu, İbn Sinâ'nm bu konuda *el-Hikmetu'l-Meşrikıyye* adında bir risale tasnif ettiğini ve bundan sonra aynı konuda birçok eser yazıldığını iddia etmektedir.[111] Bu durumda, öncelikle şu soruya cevap aramak gerekmektedir: İşrâkiyye ile İbn Sînâ'da bulduğumuz Hikmetu'l-Meşrikiyye'yi birbirinden ayırabilir miyiz?

---

[107] Keklik, *Felsefenin İlkeleri, Felsefeye Giriş I*, s. 75-76; Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 104-105.

[108] Bkz: Sühreverdî, Şihâbuddîn, *Heyâkilu'n-Nûr*, tah: Muhyiddîn Sabri, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1335, s. 28, 29, 32.

[109] İbn Sînâ, Huseyn b. Ali, *Hayy b. Yakzan*, tah: Ahmed Emin, Dâru'l-Maârif, et-tab'atu's-sâlise, Mısır 1966, s. 39-122.

[110] Şarkâvî, Muhammed Abdullah, *et-Tasavvufu'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire trhz., s. 200.

[111] Heward, Calman, "Hikmetu'l-İşrâk", *Dâiretu'l-Maârifi'l-Islâmiyye*, c. VIII, s. 14.

Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî, kendisi bu soruyu kesin bir dille cevaplayarak şöyle söyler: ".. İşte bunun için, Şeyh Ebû Ali (İbn Sînâ), Meşrikiyyûn'a nisbet ettiği *el-Kerârîs*'te basit olanların haddle değil, resmle tarif edilebileceğini söyleyerek yakın olmayan bir farklılık bulunduğunu açıklamıştır. Bu *el-Kerârîs*, her ne kadar meşrike (doğuya) nisbet edilse de, o aynıyla Meşşâîlerin hikmetinden ve genel hikmetten (genel felsefe) bir kısımdır. Ancak, belki (Şeyh Ebû Ali İbn Sînâ) ibareyi değiştirmiş ya da bazı kısımlarında diğer kitaplarından ayrı olmayan, Horasanlı âlimlerin zamanında takrir edilmiş Meşrikî asla (Doğulu temellere) uymayan bir tasarruf yapmıştır. Çünkü bu büyük bir müşküldür. Biz bu kitabımızda (*el-Mutârahât*'ı kasdediyor) ancak araştırmacıları hedefliyoruz, her ne kadar içinde araştırma metoduna dayalı, ancak yüce ve farklı nükteler olsa da...Büyük müşkül, *Hikmetu'l-İşrâk* adlı yüce asılları ihtiva eden kitabımızda sembolleştirilmiştir."[112]

Şeyhu'l-İşrâk'in bu ifadesinden, meşrikî (güneşin doğuşuna mensub) lafzını, işrâkî (hakikatin içe doğuşuna mensub) lafzıyla müradif olarak kullandığını anlıyoruz. Buradaki kullanılışlarında gerçekten de iki lafzın arasında anlam benzerliği ve hattâ sanki bir eşanlamlılık bulunmaktadır. Buna bağlı olarak İşrâk'i, 'Meşrikiyyûn'un, yani coğrafya olarak 'Doğu' da yerleşmiş Doğuluların hikmeti ve felsefesi' diye anlamak mümkündür. İşaret edilen bu mânâyla da eski Pers beldeleri kastedilmektedir. Çünkü *Hikmetu'l-İşrâk*'in mukaddimesinde Kutbuddîn Şîrâzî, "O, keşf demek olan işrâk üzere tesis edilmiş hikmettir, ya da Pers ehli olan içe doğuş sahiplerinin hikmetidir. Gene, o da birinciye döner; çünkü onların hikmeti zevke ve keşfe dayanır. Bu sebeple aklî nurların zuhuru, parıldaması ve nefislerin tecerrüdü anında, İşrâklarla onların üzerine akışı demek olan İşrâke nisbet edilmiştir. Hikmette Persliler zevk ve keşfe dayanıyorlardı. Aristo ve ardınca gidenlerden başka Eski Yunanlılar da böyleydi. Aristo ve ardınca gidenler araştırmaya ve delile dayanıyorlar, başkasına değil.."[113] demekle buna işaret etmektedir. Doğulu olan Pers hakimlerinin felsefesi keşf ve müşâhede üzerine kurulmuştur, yani nefislerin tecerrüdünden sonra aklî nurların zuhuruna dayanır. Şeyhu'l-İşrâk'in çoğu yerde telmih ettiği Doğulu hakimlerin felsefesinin ilahî kaynaklı olduğudur. İslâm âleminde doğu hikmeti hikmetin beşiği ve kaynağı, ilk tesisi de nübüvvet esaslı olarak izah edilmektedir. Hattâ İslâmî kaynaklara göre Eski Yunan hikmeti doğu hikmetinin bir devamından başka bir şey değildir. Daha sonra ekoller ve metodları ayrılmış, hikmetin özü sayılan İşrâk

[112] Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât", *c. I*, s. 195.

[113] Şîrâzî, Kutbeddîn, "Şerhu Kitâbi Hikmeti'l-İşrâk", –Müntehabehâî ez Her Dû Şerh– *Opera Metaphisica et Mystica I*, edit: Henry Corbin, c. I, s. 298.

ve müşâhedeleri ihmal edip sırların ifşasıyla bahsî ve nazarî araştırmaların kısır dairesinden çıkamayanlar yeni bir metod meydana getirmişlerdir. Bu ayırım, iki felsefî metodu ortaya koymaktadır. Birincisi Meşşâîler ve ikincisi onların karşısındaki İşrâkî filozoflar...

Meşşâî felsefe mantığa dayalı aklî deliller ve araştırmaya dayalı bir metod izlerken, İşrâkî felsefe sûfilerin zevk ve keşf metoduna dayanmaktadır. Şîrâzî sözlerinin devamında bunu şöyle ifade eder: "Bilakis İşrâkîler işlerini nurlu parıltılar, yani aklî olan nurlu ışıltılar olmaksızın düzenlemezler. Doğru olan asıllarının kaynağı İşrâka ait kaideler olur."[114] İşrâkî hikmet, araştırmaya dayalı bahsî hikmetin reisi olan Aristo dışındaki Yunan felsefesi, Babil, Hind ve Eski Mısır felsefelerine ek olarak Eski Pers hakîmlerinin öğretileri üzerine tesis edilmiş olur.

Gene, müsteşrik De Boure da, "İşrâkiyyûn hakîmlerdir" dedikten sonra onların Hikmetu'l-İşrâk ya da el-Hikmetu'l-Meşrikıyye fikrinin takipçileri olduklarını ve bu ismin özel olarak Sühreverdî'nin öğrencileri için kullanıldığını belirtir.[115] De Boure, devamla şunları söyler: "Bu hikmet, Yeni Platonculuk, Hermes ve bunlar gibilerin kitaplarıyla doğuya intikal eden Perslerin ve başkalarının kitaplarıyla karışan Yunan felsefesindeki tevfîk ekolünden ibarettir. Bu marifet nazariyesinde sûfî ekolüne sahip ruhanî bir felsefedir. Allah'ı ve 'akıllar âlemi'ni (âlemu'l-ukûl) nurla tabir eder... Bu ekolde insanî marifet en yüce âlemden bize feleklerin akılları (ukûlu'l-eflâk) vasıtasıyla ulaşan ilhamdan ibarettir. Bu ekolün en önde gelenleri Hermes, Agazisimon, Empedokles, Pisagoras ve başkalarıdır. Platon bu ekole Aristo'dan daha çok yaklaşmıştır. Bu filozoflar çoğu zaman nebiler, hakîmler, kendilerine ilham edilmiş şahsiyetler olarak vasıflanırlar. İslâm felsefesi ortaya çıkışından günümüze kadar bu ekolden çok büyük ölçüde etkilenmiştir. İslâm'da Meşşâî ekolün taraftarları İşrâkî felsefeye uygundurlar... Şu kadar ki, onların bu ekolden en az etkileneni filozof İbn Rüşd idi."[116]

İşrâk felsefesinin –derinleşildiği zaman kaynaklanan,– bazı ekollerle birleşmesiyle beraber Sühreverdî, öncekilerin görüşlerini keşfinin, zevkinin ve vecdlerinin potasında eritmiş, onları ruh, hikmet ve felsefe diye tabir edilen tertemiz bir şekle büründürmüştür. İşte bu da, bu hikmeti kendi ismiyle nitelemeyi gerektirmiştir.[117] İşrâkî hakîmler, Meşşaiyye filozofları gibi, ekolleri içinde kendi şahsiyetlerini ortadan kaldırmış değil,

---

[114] Şîrâzî, "Şerhu Kitâbi Hikmeti'l-İşrâk", *c. I*, s. 298.
[115] De Boure, T. J., "el-İşrâkiyyûn", *Dâiretu'l-Maârifi'l-Islâmiyye*, *c. II*, s. 212.
[116] Aynı yer.
[117] Haffâcî, Muhammed Abdulmun'im, *el-Edeb 'fi't-Turâsi's-Sûfî*, Mektebetu Ğarîb, Kahire, trhz., s. 131.

bilakis her biri kendi orijinal özelliğini her noktada korumuşlardır. İşte bunun için bu mutasavvıf filozoflar, İşrâkiyye adıyla bir zümre sayıldıkları halde bunların kimlerden ibaret oldukları konusu araştırılınca, mesleklerindeki özellik dolayısıyla isimlerinin belirlenmesi müşkil hale gelmiştir. İşrâkî hikmeti, herbiri kendi zevk ve müşâhedeleriyle açıklamaya çalışmış olmaları ve üsluplarındaki farklılık bunların hepsinin bir ekolün çerçevesi içerisinde anlaşılıp belirlenmesini imkânsızlaştırmıştır.

"İşrâkiyyûn, reisleri Eflâtun olan bir taifedir," diyor, kendisi de bir İşrâkî olan Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfât*'ında[118]... Bu tarif, Sühreverdî'nin kendisinin, *Hikmetu'l-İşrâk*'in mukaddimesinde Platon'dan bahsederken "Hikmetin İmamı, Reisimiz Eflâtun" ifadesiyle benimsediği görüşe de uygundur.[119] Tercüme ve araştırma yoluyla İslâm'da felsefî düşüncenin doğmasına tesir eden kaynaklardan bir kısmı, hiç şüphesiz Klasik Yunan ve Hellenistik felsefeleriyle, İran ve Hind felsefî düşünceleridir.[120]

Aslında eski Yunan'da kökü din, meyvesi felsefe olan bir panteizm şekli görülür. Ionia mektebine mensub filozoflar, âlemin ilk oluşumunu materyalist prensiplerle açıklamaya çalışırken ilk metafizik açıklamalar Elea mektebinde görülmektedir. Bu da Xenophanes'in yalnızca bir tek Tanrı olabileceği ve bunun dünyayla birlikte bulunduğu fikridir[121]. Temelde, oluşun ne olduğu sorusuna üç sistem cevap vermeye çalışıyorlar: Bunlardan Elealılar, 'varlık herşeydir, değişiklik görünüşten ibarettir,' derken; Heraclitos, 'değişikliğin her şey ve; varlık ve devamın ancak vehim olduklarını' ileri sürer. Pythagorasçılar tarafından idealist bir biçimde, Leukippos ve Demokritos tarafından materyalist bir biçimde, Anaksagoras tarafından da dualist bir farkla ortaya atılan atomcu sisteme bağlı monadcılar ve atomcular bu birbirine zıt iki sistemi uzlaştıran bir doktrin ileri sürerek hem devam ve hem de değişimin olduğunu, devamın varlıklarda, daimî değişimin varlıkların münasebetlerinde meydana geldiğini söylerler. Pythagorasçılar'daki geleneğe dayanan yahut ideal olan birlik (unite) atomcular tarafından fizikî ya da maddi birlik olarak tasavvur edilir.[122]

İşte çalışmamızın üzerine bina edildiği Sühreverdî'nin fikirlerinin en büyük müessiri olan Platon bu iki görüşü, Ionia ve Elea mekteplerinin

---

[118] Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rîfât*, tah: İbrâhim Ebyârî, Dâru'l-Kitâbu'l-Arâbî, *et-tab'atu'l-ûlâ*, Beyrut 1405, s. 123.

[119] Sühreverdî, "Kitâbu Hikmeti'l-İşrâk", s. 10.

[120] Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1988, s. 52.

[121] Geden, A. S., "Pantheism", Encyclopedia of Religion and Ethics, ed: James Hasting, Charles Scribner's Sons, Newyork 1951, c. IX, s. 611.

[122] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 13.

görüşlerini birleştirmiştir. Ona göre, akılla kavranan (intelligible) idéeler âleminde değişmez ezelî cevherler, duyularla kavranan (sensible) oluş âleminde ise değişmeye ve bozulmaya elverişli şeyler vardır. Eşyanın hakikatine muttali olabilmek için akıl yoluyla fertlerde müşterek ve değişmez olan şey araştırılır ve zihin kesretten vahdete doğru sevk olunur. Dış dünyadaki, yani oluş âlemindeki hakikatin ferdlerinden bir kısmı hislerle bilinebildiği için akılla mukayese edilerek müşterek ve değişmez olan yönlerine bakılıp, müstakil ve bizatihi kaim olan bir sebebe nisbet edilir. Bu sebebe idée, yani misal denilir.[123] Platon, idéelerin yetkinlik halinde varlıklar olduklarını, cevher olup değişikliğe uğramadıklarını; buna mukabil şeylerdeki kesret, değişiklik ve oluşun sabit ve bir olan Idée'den, yani Misal'den çıkmış olduğunu ve yine ona döneceğini söyler.[124] Misal ne cins, ne de nev' değildir. Hem cinsin ve hem de nev'in duyular üstü, yani makul (: hislerle değil, akılla idrak edilen) sebebidir. Neticesinde Platon'a göre âlem, ne Protagoras'ın iddia ettiği gibi duyulardan ibaret, ne de Elea filozoflarının söyledikleri gibi sabit ve sürekli varlıklarla kaim değildir. İlim, makulu vasıtasız idrak eden ve konusuyla aynı şey olan akıldır ve dolayısıyla misaldir[125].

İskenderiye Yeni-Platonculuk okulundan Plotinos, Platon'u yorumlarken onun ruhuna başka yorumculardan daha iyi nüfuz etmiştir. Elli yaşından sonra Greek'te denemeler serisi ve kısa pasajlar yazmaya başlayan Plotinos, ardında ellidört felsefe kitabı bırakmış ve bunları talebesi Porfyrios dokuz metinden oluşan altı grup içinde (*Enneadlar*) toplayarak yayımlamıştır: Ahlâk ve estetik, fizik ve kozmoloji, psikoloji, metafizik, mantık, epistemoloji.[126] İslâm âleminde *İsagoci* adlı eseriyle tanınan Porphyrios'un hocasından kendisine kalan ve yayınladığı *Ennadlar*'ın ana fikri âlemi bir akış, ilahî hayatın derece derece bir yayılması gibi; ve yine varlığın nihaî gayesi olarak, onun Tanrı'da yeniden erimesi gibi düşünen sudurcu bir panteizmdir. Akışın dereceleri ise manevîlik, hayvanlık, cismanîliktir. Yeniden dirilmeninkilerin de, hislerle idrak, istidlal, mistik sezgi (hads) olarak derecelenir.[127]

"Işık güneşten, sıcaklık ateşten, sonuç tarif edilen mukaddimelerden çıktığı gibi," diyor Platon, "kâinat da mutlaktan gelir. Allah iyiliktir, her

---

[123] Aynî, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, sadeleştiren: Hüseyin Rahmi Yananh, Kitabevi, İstanbul 1992, s. 145; İslâm hakimleri Idée Platoniques'i "Misâl-i Eflâtuniyye" diye tercüme etmişlerdir.

[124] Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, ss. 96-97; Pazarlı, *Metinlerle Felsefe Tarihi*, s. 32.

[125] Aynî, a.g.e., aynı yer.

[126] Kenny, Anthony, *A Brief History of Western Philosopy*, Blackwell Publishers, Oxford & Massachussetts 1998, s. 96-97.

[127] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 101.

şeyin varlığını isteyen Baha'dır."[128] Ancak Platon'a göre, O'ndan çıkan her şeyde, yeniden ona dönmek için belirsiz veya şuurlu bir arzu vardır. Plotinos, Platon'un bu görüşünün şerhi sayılabilecek ifadelerinde, İşrâke neredeyse tamamen benzeyen feyz nazariyesine, 'Saf Bir (el-Vâhidu'l-Mahz) bütün herşeyin illetidir, herşey ondan akmış (feyz) ve doğmuştur (işrâk)', diye işaret etmektedir. Ona göre, Gerçek Bir'den İlk Akıl (el-aklu'l-evvel), İlk Akıldan da nefisler sudur etmiştir. Akış devam etmiş ve nefislerden de sanem, yani putlar yaratılmıştır.[129] Plotinos'un 'sanem' dediğine Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî 'heykel' diyecektir. Aslında asırlarca Aristo'nun sanılan *Ethologia*'da en yüksek hakikatin –Mutlak Mevcut– düşünmekle değil, ancak vecd halinde yaşanarak kavranabileceğini ifade etmektedir: "Nefsimle başbaşa kaldığım zaman, bedenimden sıyrılır, o anda ilim, âlim ve malum hep ben olurum."[130]

Genel durumunu veya Yeni Platonculuğun ontolojik planını bir yana bıraktığımızda, Plotinos'un eserlerinin, Sühreverdî'nin felsefî düşüncesinin kendisine dayandığı temel prensipleri içerdiği görülür:

1- Sühreverdî'nin felsefesini üzerine bina ettiği en şerefli olanın imkânı (imkânu'l-Eşref) prensibini Plotinos'un eserlerinin çoğunda bulabiliriz.

2- Madde ve surete delalet eden, Platonculuğun meşhur mecâzlarından olan fakirlik (fakr) ve zenginlik (ğmâ), Sühreverdî'nin nurların mertebelerinin aralarını ayırmak için nuranî varlıkların derecelerini ifade etmek amacıyla kullandığı iki isimdir. Nuranî varlıklardaki kuvvet (şiddet) ve eksiklik (naks) de böyledir.

3- Kahr ve sevgi (muhabbet), Empedokles'in iki prensibidirler. Plotinos'da üstünlük (ğalabe) ve sevgi olarak adlandırılmışlardır. Bu iki prensip de yine İşrâkîlerin prensibidirler.

4- Bir'e yakınlık (kurb) ve uzaklık (bu'd) da nuranî varlıkların kuvvet derecelerini belirleyen iki prensiptir.

5- Derecelenerek tenezzül sırasıyla varlıkların akıllarının yaratılması.

Görüldüğü gibi, Plotinos'un eserlerinden ve bilhassa Aristoteles'e nisbet edilerek neşredilen *Ethologia* (Kitâbu'r-Rububiyye/Aristo Teolojisi) adlı eserinden İslâm felsefesi oldukça etkilenmiştir. Hattâ Fârâbî, İbn Sînâ ve Sühreverdî de görülen büyük tesirle İslâm filozoflarının genelinde bu kitabın bazı bölümleri değiştirilmeden aktarılmış gibidir[131].

---

[128] Platon, *Timaios*, 29 E.

[129] Ebû Reyyân, *Usûlu'l-Felsefeti'l-İşrâkiyye*, s. 94; (Günaltay,) M. Şemseddîn , *Felsefe-i Ûlâ*, haz: Nuri Çolak, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 215.

[130] De Boer, T. J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev: Dr. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık Ltd. Şti., Ankara 1960, s. 21.

[131] Ebû Reyyân, *Usûlu'l-Felsefeti'l-İşrâkiyye*, s. 95; De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 21.

Sühreverdî Maktûl'un düşüncesinde tesir eden faktörlerden biri de Eski İran felsefî sistemleri olmuştur. Şeyhu'l-İşrâk, bunu kendisi de itiraf etmekte, tevhîd ehli olarak vasıfladığı İran hakimlerinin fikirlerini ihya ettiğini söylemektedir. Bilhassa Sühreverdî'nin doğup büyüdüğü ve yetiştiği İran, öncelikle iki önemli dinin, Zerdüştlük ve Maniliğin (Manichaisme) doğduğu yerdir.

MÖ 570 yılında doğduğu tahmin edilen Zerdüşt, tektanrılı bir inanç telkin etmiştir. MÖ 55'de ise Zerdüşt olan İran kralı Kuruş'un (Cyrus) Medleri yenerek İran'dan Babil'e kadar uzanan bir imparatorluk kurduğu kaynaklarda zikredilmektedir.[132] İran çoktanrıcılığını ortadan kaldırmak için Zerdüşt tarafından girişilen bir ıslahatın sonucu olarak görülen ve önceki dinler arasında Kitab-ı Mukaddes'e en yakın ilgisi olan din, Perslerin dini olarak bilinen Zerdüştlüktür. Bu dinden Kitab-ı Mukaddes'te ismen söz edilmemekte ise de Zerdüştî olan İran krallarının adları Eski Ahid'in sekiz kitabında geçmekte, Yeni Ahid'in ilk kitabı da yeni doğan İsa'yı ilk görmeye gelenler arasında bazı doğulu bilge kişilerin bulunduğunu belirtmektedir.[133] Zerdüştlük, Kitab-ı Mukaddes'in lanetlemeyip aksine övgü ile karşıladığı tek zümredir. Nitekim Zerdüşt krallarından yukarıda bahsi geçen Kuruş'a (Cyrus) Yahova "Çobanım" ve "Mesihim" şeklinde seslenmektedir.[134] Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta'nın üç ana bölümünden bizzat Zerdüşt tarafından yazıldığı kabul edilen Gâthâlar'da Zerdüşt, hem hakikatı insanlara nakletmek üzere Tanrı tarafından seçilmiş olmanın bilincinde biri olarak, hem de 'hakikat dostu' ve kutsallık yolunu bizzat seçmiş biri olarak konuşur. Onun görevi çağdaşlarını, çoğunlukla kanlı kurbanlara yol açan çoktanrıya ibadetten 'Bilge Tanrıya' ibadete çağırmaktır.[135] Ancak Zerdüştlükte özetle, bir tek küllî hakikat olan uluhiyyetin iki mazharı vardır. Bu iki mazhar iyi ruhlar topluluğu olan "Armezdâ" ve kötü ruhlar topluluğu olan "Ehrimân"dır. Yani, burada varlığın iki prensibi ve başlangıç noktası bulunmaktadır: Hayır mebdei, şer mebdei. Bu iki asıl daima birbiriyle mücadele ederler. Galibiyet, sonuçta hayır prensibinindir. En azından sonuç itibariyle dinî bakımdan teklik sayılsa da bu iki prensibin hakikati birçok grup tarafından açıklanmaya çalışılmıştır. Bir kısmı iki prensibi hayır ve şer yerine aydınlık ve karanlık olarak çevirmişlerdir. Başka bir kısmı ise Manilikteki gibi ikisini tamamen müstakil kabul etmiş ve dinî ve felsefî açıdan sabit olan bir ikilik (dualisme) tesis ederek, duyular âlemini karanlık tanrısının yarattı-

[132] Tümer, Günay ve Küçük Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1988, s. 77.
[133] Yurtaydın, Hüseyin Gazi ve Dağ, Mehmet, *Dinler Tarihi*, Ankara 1978, s. 94-95.
[134] *Kitab-ı Mukaddes*, İşaya, 44:28.
[135] Yurtaydın ve Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 98; Tümer, ve Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 77.

ğını söylemiştir. Bu durumda 'öyleyse, bu âlemden kurtulmak gerekir, çünkü şerdir.' Üçüncü bir grup da, karanlığı İlk Prensip olan Aydınlığın zatında oluşan şekk (bölünme) olarak açıklamışlardır.[136]

Maniheisme (Manilik) ise Mezapotamyada doğan ve II. Behram tarafından öldürülünceye kadar Pers'te etkin olan Mani adında biri tarafından kurulan gnostik bir dindir. Aslında ileri sürüldüğü gibi gerçekte o İranî dini bir temele dayanmaz, ancak daha önceden varolan gnostik (irfâniyye/ bilinirci) sistemlere dayandığı söylenebilir.[137] Zerdüştlük ve Maniliği aynı şey saymak görüldüğü gibi büyük bir yanılgı olacaktır. Manilik, madde ve ruhu esas alan bir ikilik savunur. Öncelikle zulmet ve nurun karışımı olarak düşündüğü dünya fikri, kâinat ötesi iyimserliği ve sert çileciliği (ascetisme) ile karakterize edilebilir. Manide madde tamamıyla kötü, ruh ise tamamıyla iyidir. Onun bu dualizminin Zerdüştlüğün dualizminden farkı, Zerdüştlükte iyilik ve kötülük ikiliğinin esasının ruhani âlemde bulunması ve maddi âlemin sırf kötülük ülkesi olarak görülmesidir. Mani'ye göre iyilik ve kötülük aslında birbirinden ayrı ve birbirine karşı olan esaslardır. Bu iki zıt esas kötülük esası aracılığı ile bu âlemde birbirine mezcolunmuş, karışmıştır. Kurtuluş iyiliğin serbest bırakılmasında ve kötülükten ayrılmasında yatmaktadır.[138] Manilikte nurun (aydınlık) bir kısmı zulmet (karanlık) tarafından istila edilmiştir. Bu nurlu bölge onu çevreleyen madde tarafından boğulur ve kendisi mahiyetini unutur. Madde giderek bu yutulan aydınlığa katılır. İlk insan nurun yanındadır. Onun aydınlık ülkesine getirilmesiyle kurtuluşu, kaybedilen aydınlık ve kişinin kurtuluşunun sembolüdür. Yutulmuş olan aydınlığın lekesiz olan kısmından güneş ve ay, biraz lekeli olan kısmından da yıldızlar meydana gelir. Yaratma faaliyeti bu biçimdeki anlatımla devam eder. Aydınlık unsur insanı, şeytanlardan gelen karanlık unsur da bedenlerini meydana getirir. Beden şehvet, açgözlülük, kin gibi şeytanî unsurların kaynağıdır. Daha önceki gnostik sistemlere nazaran Maniliğin tek yeniliği dünyanın yaratılışı faaliyetinin Run denilen yaşayan bir iyi tanrıya maledilmiş olmasıdır. Manilikte bedenin karanlığından kurtuluş ve ruhun aydınlığına ulaşmak için en katı erdem âlemden el etek çekmiş bir hayatı gerektirmektedir. Çünkü insanın hapsedilmiş aydınlığa zarar vermekten ne olursa olsun kaçınması gerekir[139].

---

[136] Ebû Reyyân, *Usûlu'l-Felsefeti'l-Işrâkiyye*, s. 76.
[137] Eliade, Mircea ve Couliana, Ioan P., *Dinler Tarihi Sözlüğü*, terc: Ali Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 86-87.
[138] Yurdaydın ve Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 103.
[139] Yurdaydın ve Dağ, *Dinler Tarihi*, aynı yer.

Tarihî vakıa şu ki, İslâm Felsefesi bir din felsefesi değil, medeniyet dünyasının içindeki felsefe hareketlerinin bütünüdür. Bu medeniyetin hâkim unsuru ise İslâm Dini'dir. Genelde eklektik bir felsefe olan İslâm Felsefesi, Yunanca'dan tercüme edilen eserlere bağlı olarak gelişmiş olmakla birlikte medeniyetinin sıcaklığı ve genişliği ile müsamahacı ve mukayeseci bir zihniyetle o eserlerdeki fikirleri kendisine mâl etmiştir. Dolayısıyla din Araplar kadar Arap olmayanlar üzerinde de hâkim rol oynamıştır. Felsefî düşünceyi ortaya koyan kişi çevresinin şartları ve kendi şahsi kabiliyeti yanında, mensubu bulunduğu milletin fikir ve düşünce mirasını da aksettirmiş bulunmaktadır. Ekol ayrılıklarının ve düşünce inceliklerinin temeli buradan kaynaklanmaktadır. Bu düşüncelerin medeniyetin ortak dili olan Arapça ile ifade edilmiş olması aradaki farkları ortadan kaldırmaya, incelikleri yok etmeye; bunun neticesi olarak aynı meselede Arabın, İranlının ve Türkün tavırlarını aynı seviyeye getirmeye yeterli olmamıştır.[140] İşte, Sühreverdî Maktûl de, genellikle Arapça olmak üzere hem Arapça ve hem de Farsça eserler vermiş, İran topraklarında doğup büyümüş, Türk asıllı bir müslüman hakîm olarak düşünce tarihindeki kendi yerini almıştır.

Sühreverdî'nin eserlerinin birçok yerinde, Şeyhu'l-İşrâk'in, Pers, Babil, Hind, Yunan ve Eski Mısır hikmetinden etkilendiğine işaret eden ifadelere rastlanmaktadır. Ancak, kendisinin de sarahaten çok yerde söylediği gibi, bu etkilenmeyle o saydığımız medeniyetlerin filozoflarının Allah'a ulaşmak için yaptıkları nefis mücahedelerini ve riyazetlerini kasdetmektedir. Sühreverdî'nin felsefesinin Pers medeniyetinin fikrinden etkilenmesi daha açık ve belirgin olarak görülebilir. Hattâ bazı müsteşriklerin iddia ettikleri gibi, 'Sühreverdî'de de dualist bir felsefe vardır,' denilebilir. Bunun cevabını Kutbuddîn Şirâzî, *Hikmetu'l-İşrâk*'ın şerhinde şöyle vermektedir: "Musannif (Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî Maktûl), çeşitli yerlerden Pers kitaplarını elde edip onların şuhuda dayanan keşfî hallere uygun olduklarını görünce beğendi, nur ve zulmette odaklanan Doğu kaidesi olarak tekmil etti. Bu kaide 'ilk iki prensip olarak zahir olan; nur ve zulmettir,' diye iddia eden Mecûsî küfrünün kaidesi gibi değildir. Çünkü onlar tevhîd ehli değil, müşriktirler."[141]

Bu cevaptan anlaşılan, Sühreverdî'nin nur ve zulmet fikrini Manilerin ve Zerdüştlerin dediği gibi kabul etmediğidir. Onlara göre nur, varlıkta zulmete eşlik eden prensiptir ve aralarında daima kavga vardır. Sühreverdî bunu kabul etmez. Çünkü nur ve zulmet, ona göre zâhir değil bâtın

[140] Olguner, Fahrettin, *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993, s. 28-29.
[141] Şirâzî, "Şerhu Kitâbi Hikmeti'l-İşrâk", –Müntehabehâî ez Her Dû Şerh–, s. 302.

olan hakikatin iki veçhesidirler. Nur, bu kâmil olan aklî hakikati ifade eder, dile getirir. Zulmet ise, nurun ademidir; nurun zevali ve gözden kaybolmasıdır. Bundan dolayı, vücûdî olarak bir prensip sayılması imkânsızdır. Halbuki Zerdüştler ve Maniler şerre ahlâkî olarak kabul ettikten sonra, ona ontolojik bir anlam da kazandırmışlardı. Sühreverdî'de ise, her ne kadar zulmet (karanlık) ahlâkî manayla şerre eşlik ediyorsa da, ancak hangi halde olursa olsun varlığın yokluğudur (adem-i vücûd), hakiki varlıkta eksikliktir, nuranî parıltıların solması ve kaybolup gitmesidir, ya da nuranî hakikatin hayâli ve serabıdır.

İşrâkî hikmet Zerdüştlüğün veya Maniliğin yeniden ihyasından ibaret değildir. Gerçekten Sühreverdî, Zerdüşt sembollerinden faydalanmıştır fakat bundan dolayı onu Zerdüşt saymak, Hermetik sembolleri kullandığı için Câbir b. Hayyân'ı eski Mısır dinine mensub olarak nitelemek gibidir.[142] Kaldı ki Kur'an'da da nur ve zulmetten bahsedilmektedir. Bunların hakikat mi, mecâzın bir türü olan sembol mü olduğu kesin bir ifadeyle ayrılmamış, bugüne kadar her iki türlü te'vil ve tefsirler yapılmıştır. En önemli unsur İslâm'da imanın ölçüsünün şehadet olduğudur ve buna göre, düşünceleri ne kadar garip olursa olsun Sühreverdî'nin İslâm dışına çıktığı söylenemez.

Araştırmamızın esasını teşkil eden Sühreverdî'nin orijinalliği, semâvî dinlerin ve onların kitaplarının hepsinde ortak olarak mevcut olan varlığın hakikatinin nurla sembolleştirilmesini ortaya çıkarması; ilahî kaynaklı olduklarını göstererek tahrif edilmiş hakikatleri tashih etmesidir. Bu aynı zamanda bugüne kadar yanlış yorumlanan tevhid ehlinin mirasını da ortaya çıkarmayı gerektirmektedir. İşte onun dayandığı ilk kaynak olan Doğu'nun Hermes'inin İslâm kültüründe İdris peygamber olarak tanıtılıyor olması bunun en belirgin örneğidir. Platon hakkında ise Sühreverdî'nin en büyük takipçilerinden ve şarihlerinden Celâleddîn Devvânî'nin müdafaa amacıyla söyledikleri kültürümüzde, dayanılan kaynakların İslâmîleştirilmesi çabasının varlığını akla getirdiği kadar gerçek olma ihtimalinden de uzak değildir: "Ben, bu tarihten dörtyüz sene önce yazılmış, İslâmî felsefeden bahseden bir tek hatla yazılmış bir kitap görmüştüm. Onda Aristoteles'den naklen, bir adamdan başka bütün felsefenin âlemin kıdeminde ittifak ettiklerini yazıyordu. Devamında o kitabın musannifi, Aristoteles'in bu adamdan muradının Platon olduğunu, bu nedenle Ondan nakledilen hudûsun hudûs-i zâtîye hamlinin mümkün olamayacağını söylüyordu. Sonra ondan nakledilen hudûs-i zamanî de yine onun meşhur

[142] Nasr, "Şihâbeddîn Sühreverdî Maktûl", *İslâm Düşüncesi*, s. 416, dipnot: 14.

insanî nefislerin kıdemi ve bu'd-i mücerredin kıdemi görüşüne sahip olmasına muhaliftir."[143]

Hiç şüphesiz Şihabuddîn Sühreverdî Maktûl'de, Meşşâî filozofu sayılan ilk ve en önemli hocası Mecdüddîn Cîlî vasıtasıyla Meşşâî felsefesi, özellikle İbn Sînâ'nm üslup ve metodu, Şems-i Tebrîzî'nin zikrettiği son hocası Şeyh Şemseddin'in yanında kâmil olmasıyla[144] da ehl-i Hakk olan sûfilerin görüşleri önemli ölçüde etkili olmuştur. İslâm filozoflarının arasında sufiler denilen ahlâkçı ve dindar düşünürler vardır ki, bunların düşünce sistemine Tasavvuf denilir. Sonraları kendilerine Eski Yunan ve Hind felsefesinin tesiri isnad edilecek olan ilk sufiler, Antikçağın filozoflarından henüz haberdar değildiler. Onların gayesi samimi bir dindarlık ve ahlâka hizmettir. Onlardan rivayet edilen hikmetli sözlerden anlaşıldığı üzere onlara göre akıl yoluyla gerçeklerin elde edilemiyeceği açıktır. Çünkü Antikçağ ve Hıristiyan Ortaçağ filozofları buna çok gayret ettikleri halde bir çözüme ulaşamamışlardı. İslâm filozofları arasında bir kısım sayılan sufiler, 'o halde inanç yoluyla, sezgi metoduyla ve kalblerimizi her çeşit maddi alâkalardan temizlemek suretiyle bir takım sırları elde edebiliriz,' demekteydiler.[145] Diğer ilimlerden farklı olarak subjektif yönü ağırlıklı bir ilim olması[146] nedeniyle birçok tarifi yapılmış olmasına rağmen mahiyeti tam olarak ifade edilemeyen[147] tasavvufun tariflerinden birinde "tasavvuf; Allah'ın zatından, sıfat ve isimlerinden, bunların tezahüründen, ilmin hakikatlerinden ve bunların tek bir hakikate –ki bu da Zât-ı Ehadiyyettir– dönüşünden bahseden ilm-i Billahtır,"[148] denilirken, Sühreverdî de sufiyi şöyle tarif etmektedir: "Mekânsız olarak (bilâ mekân) Allah'la beraber olandır."[149]

Felsefî tasavvufun ilk kurucuları sayılan Zü'n-Nûn, Bistâmî, Hallâc gibi sufileri Şeyhu'l-İşrâk Şihâbeddîn Sühreverdî Maktûl de kendi ıstılahı ile gerçek müteellih hakîmlerden saymıştır. Bu, nazarî hikmetin keşf ve şuhudla birleşmesiyle hikmete ulaşılabileceği anlamına gelir. Yani Sühreverdî, tasavvufu yaşadığı asrın şartlarına göre, felsefeye karşı adeta felsefenin araçlarıyla savunmuştur. Kendisini takip edecek olanlara da müteel-

---

[143] Devvânî, Muhammed b. Es'ad Sıddîkî, Mukayyed Celâl, Servet-i Fünûn Matbaası, 1321, s. 8.
[144] Câmî, *Nefehâtu'l-Üns*, s. 659.
[145] Keklik, Nihat, *Felsefe, Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, s. 33.
[146] Cebecioğlu, Ethem, "Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tanımları", A.Ü. İ.F.D., A.Ü.İ.F.Y., A.Ü.B., Ankara 1987, c. XXIX, s. 387.
[147] İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman, *eş-Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil*, neşr: Muhammed b. Tavit Tanjî, A.Ü.İ.F.Y., İstanbul 1958, s. 49.
[148] Kam, Ferid, *Vahdet-i Vücûd ve Panteizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 1992, s. 73.
[149] Sühreverdî, Şihabuddîn Yahya, "Kelimetu't-Tasavvuf", *Se Risâle ez Şeyh-i İşrâk*, tah: Necef Ali Habibî, Tahran 1397, s. 94.

lih hâkim (ilahiyatçı filozof) olmanın gerçek mânâda keşf ve şuhudla mümkün olacağını, ancak kemaliyetin bahsî ve nazarî felsefeyi de ikmal etmekle elde edileceğini ikaz etmiştir. Bize göre, aslında İşrâkî tasavvuf veya başka bir deyişle Hikmetu'l-İşrâk amaç ve hedef olarak işte bu şekilde özetlenebilir. Bununla birlikte Sühreverdî, felsefeyi diğer sufi filozoflardan daha çok kullanmıştır. Her iki grup da özellikle Yeni Platonculuktan oldukça etkilenmiş olmakla ve bu sebeple İslâmî olmamakla eleştirilmekle birlikte İşrâkîler bunu itiraf etmekte, Platon'u imamları ve tevhîd ehli, muvahhid bir mümin saymaktadırlar. Böyle olunca yitik mal istiâresi altında Platon hikmetini almak İslâm'dan çıkmak yerine; Allah'a kavuşmak yolunda nazarî ve bahsî felsefenin yaygınlaşmasıyla ortaya çıkan tehlikeli vehim ve akımlara karşı koruyan en emin yoldur.

Aslında Sühreverdî'ye göre, Kur'an bizatihi kendisi Nûr suresinin aşağıdaki 35. ayetiyle İşrâkî felsefe ekolüne temel olmuştur:

"Allah, göklerin ve yerin Nuru'dur. O'nun Nuru'nun misali, içinde ışık bulunan bir kandil gibidir. O ışık billur bir fanus içindedir, o fanus da sanki inci gibi bir yıldızdır; doğuya da, batıya da ait olmayan, yağı neredeyse kendisine ateş değmese bile ışık verecek, zeytin (adıyla bilinen) mübarek ağaçtan tutuşturulan (bir yıldız). (Bu temsil edilen Nur,) nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruna ulaştırır. Allah insanlara misaller getirir. Allah herşeyi bilendir."[150]

Bu gibi ayetlerin açık tesiriyle birlikte Sühreverdî'de, bu ayetlerin tevil ve tefsirinde Bistâmî, Hallâc ve Zu'n-nûn Mısrî'nin fikir ve şahsiyetlerinde temessül eden sufi ruhunun kuvvetli dalgası da tesir etmiştir. Bu sufi fikri İşrâkî ekolün merkezini oluşturmuştur. Özellikle tasavvuf yolundaki sufilik mertebeleri konusunda Ebû Tâlib Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb* adlı eseriyle Sühreverdî'ye tesir ettiği görülür.[151] Nitekim Sühreverdî, en önemli eseri olan *Hikmetu'l-İşrâk*'te Platon'un ve müşâhede sahiblerinin itikadının iknaya dayanmadığını söyledikten ve Platon'un yaşadığı müşâhedelerden bazısını naklettikten sonra hadisleri ve ayetleri şahid olarak göstermektedir: "Arab ve Acem'in şâri'i şöyle buyurdu: إن لله سبعاً و سبعين حجابا من نور لو كُشِفتْ عن وجهه لأحرقت سُبُحات وجهه ما أدرك بصره' Gerçekten Allah'a mahsus nurdan yetmiş yedi perde vardır. Şayet O'nun zatından (perdeler) açılmış olsaydı, mutlaka O'nun zatının heybetleri, gözünün

[150] *Kur'ân-ı Kerim*, Nur Suresi, 24:35.

[151] Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ebi'l-Hasen Ali b. Abbas, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, Matbaatu'l-Meymûniyye, Mısır 1306, c. I, s. 110-113.

idrak ettiği herşeyi yakardı.'[152] Ona الله نور السموات والارض 'Allah göklerin ve yerin nurudur,'[153] diye vahyolundu. Yine Allah, إن العرش من نورى 'Şüphesiz arş benim nurumdandır,' buyurmuştur. Nebevi dualardan devşirilenlerden biri şudur: 'Ey nurların Nur'u! Mahlukundan gizlenip örtündün. Bu sebeple hiçbir nur Senin Nurunu idrak edemez. Ey nurların Nur'u! Senin Nurunla göklerin ehli nurlanmış, Senin Nurunla yer ehli aydınlanmıştır. Ey her nurun Nur'u! Senin Nurunla bütün nurlar övülmüştür.' Me'sur olan dualardan biri de; 'Senden, arşının rükunlarını dolduran Zatının Nuruyla isterim (ey Allah'ım)!' şeklindedir. Ben bu şeyleri delil olsun diye getirmedim, bilakis bunlarla iyice uyardım. Şahidler (kutsal) sahifelerde ve sayılamayacak kadar çok olan kadîm hakimlerin sözündedir."[154]

Hikmetu'l-İşrâk şarihleri bizim 'heybet' olarak tercüme ettiğimiz سُبحة lafzıyla; mukarreb meleklerin, gördükleri zaman Allah'ın celal ve azametinden dolayı muhteşemlikleri sebebiyle tesbih ettikleri Zatı'nın ezeli nurlarının kastedildiğini söylerken, nurani perdelerin de akıllardan ibaret mücerred nurlar olduğu görüşündedirler. Çünkü Nur suresi 35. ayetteki, 'göklerin ve yerin Nuru'nun anlamı bazı müfessirlerin Allah hakkında en-Nur ismini söylemekten imtina ederek söyledikleri 'göklerin ve yerin münevviri (aydınlatıcı, nurlandırıcı)' şeklinde değil, bilakis 'O saf Nurdur (mahdu'n-Nûri'l-Baht) ve diğer nurlar, O'nun Nuru'nun yayılmasındaki dalgalardır,' mânâsındadır.[155]

Sühreverdî, âlemdeki her şeyi Allah'ın nuru ve o nurun akışına (feyz) döndürüyor. İşte bu nur İşrâktır. Âlem Allah'ın İşrâkı ve feyzinden ortaya çıktığında nefs de böylece feyz ve İşrâk (: akış ve doğuş) vasıtasıyla kendi neşe ve sevincine ulaşıyor. Ona göre, biz de cismanî lezzetlerden soyutlandığımız zaman üzerimize bizden yardımını hiç kesmeyen ilahî nur tecellî eder. Bu nurun bizdeki yerinden, kaynağından ortaya çıkışı tıpkı insan türü için baba ve en büyük efendi misali gibidir ve o her sureti verendir.[156]

Görüldüğü gibi Şeyhu'l-İşrâk Şihâbuddîn Sühreverdî, bütün hayatı boyunca Allah'a ulaşmak ve nurları müşâhede etmek gayesiyle her şeyden yüz çevirerek İşrâkle meşgul olmuştur. Dua ve niyazlarında bile İşrâki felsefesinin izlerine rastlıyoruz:

---

[152] Sühreverdî'nin zikrettiği bu hadisin benzeri olan başka bir rivayeti Gazzâlî Mişkât'ında zikretmektedir. Hadisin tahrici ve değişik rivayetleri için bkz: Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Huseynî, *İthâfu's-Sâdeti'l-Muttakîn bi-Şerhi Esrârı İhyâi Ulûmi'd-Dîn*, el-Matbaatu'l-Meymeniyye, Mısır 1311, *c. II*, s. 72-74.

[153] *Kur'ân-ı Kerim*, Nur Suresi, 24:35.

[154] Sühreverdî, "Kitâbu Hikmeti'l-İşrâk", ss. 162-165.

[155] Bkz: Sühreverdî, "Kitâbu Hikmeti'l-İşrâk", ss. 163-164/dipnotlar.

[156] Keyâlî, Sâmî, *Sühreverdî*, Dâru'l-Maârif, Kahire, trhz., s. 23.

İşrâk, Senin yolundur, ey Allah'ım; ve bizler Senin kullarınız..
Seninle yüceliriz biz; ve Senden başkası için alçalmayız..
Çünkü İlk Başlangıç ve en Son Gaye Sen'sin..
Sen'dendir kuvvet; ve Sana'dır tevekkül ve itimad..
Emrettiğin şeyler üzerine bize yardım et..
Ve nimet olarak verdiğin şeyleri bizim üzerimize tamamla..
Ve bizi seveceğimiz ve razı olacağımız şeylere muvaffak kıl..[157]

İşte İşrâk ulvî feyze ulaştıran, O'nun kendi yoludur. Bu feyz kalbine hikmet sevgisini dolduran kimseden başkasına tecelli etmez. Sühreverdî de hikmeti sevmiş ve nefsini hikmetle doldurmuştur. Hattâ 'Hakîm' diye lakab almıştır. Ona göre 'hakîm' lakabı, sadece kendisinde ulvî hallerin müşâhedesi bulunan ve bununla beraber bir tat ve teellühe sahip olan kimseye söylenilir. Ona göre hikmete ilk başlangıç dünyadan sıyrılıp ayrılmak, ortası İlâhî nurları müşâhede etmektir. Sonuna son yoktur.[158]

Kanaatimize göre Sühreverdî, felsefeyle tasavvuf arasını bulmuş ve böyle olan filozofa 'el-hakîmu'l-müteellih' (ilahiyatçı filozof) lakabını kullanmıştır. Onun fikir ve nazarında müteellih olan hakîmin zevk alan sûfî ile bir irtibatı olmalıdır. Buna *Hikmetu'l-İşrâk* adlı kitabında işaret eder. Bu kitabı, "teellüh ve bahsin (araştırma) ikisini de taleb eden içindir. Bunda, teellüh etmemiş ve teellühü taleb etmeyen araştırıcı için nasib yoktur. Biz bu kitapta ve remzlerinde (sembol) yalnızca müteellih olmaya çalışan ya da teellühü taleb edenle birlikte araştırıyoruz. Sadece araştırma isteyen kimseye Meşşâîlerin yolu gerekir. Çünkü o araştırma için sağlam bir barınaktır. Bizim işrâkî kaidelerde onunla ilgili sözümüz ve araştırmaya dayanan bir anlatımımız yoktur. Bilakis İşrâkîlerin işleri nuranî fikirler olmaksızın düzenlenmez."[159] Bu fikrini çok açık bir şekilde ifade ederek şöyle söyler: "...Özetle, müteellih olan hakîm, bedeni gömlek gibi olandır; bir kere onu çıkarır, başka bir kere giyer.. Hukema arasında mukaddes tohuma muttali olmayan, çıkarıp giymeyen insan sayılmaz. Çünkü insan isterse nura yükselir, isterse istediği herhangi bir surette ortaya çıkar. Güç ise kendisine aydınlanan nurla meydana gelir. Görmedin mi, kızgın demir ateş kendisine tesir ettiği zaman ateşe benzer; ışık verir ve yakar? İşte nefs de kudsî bir cevherdir. Nurla etkilendiği ve aydınlanışın elbisesini giydiği zaman (onun) etkisi altına girer ve (o gibi) yapar: İşaret eder, işaretiyle o şey meydana gelir; tasavvur eder, tasavvuru hasebince olay vuku bulur... Deccaller olağanüstü şeylerle kandırıyorlar; nurla ay-

[157] Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât", *c. I*, s. 196.
[158] Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât", *c. I*, ss. 195-196.
[159] Sühreverdî, *a.g.e., c. I*, s. 196.

dınlanmış, faziletli, şerden berî olan nizamı seven kimse nurun desteğiyle tesir eder, çünkü o kudsiyetin neticesi ve sonucudur."[160]

Sühreverdî'nin İşrâkî hikmet yolunun prensiplerini ortaya koyarken *Mişkâtu'l-Envâr* yoluyla bizzat Gazâlî'den veya Gazâlî'nin tesiri altında kalan zamanındaki sufi filozoflardan etkilenmiş olması mümkündür. Gazâlî'nin aklî hayatını anlattığı *el-Munkızu mine'd-Dalâl* adlı eserinde kendisinin izah ettiği gibi, fıkhî ve kelâmî öğretilerle uzun süre uğraşısından sonra tasavvufa meyletmişti. Tasavvuf yolunda yürümeye başlayınca kalb, vecd ve zevke dayalı idrak gibi konulardan bahsetmeye başladı. Sonuç olarak da marifetin yolu olarak sufi zevkini tercih etti.[161]

Mişkâtu'l-Envâr, Gazâlî'nin son döneminde yazdığı önemli eserlerinden biridir. O bu eserini üç kısma ayırır. Eserin mukaddimesinde الحمد لله مفيض الأنوار ... والصلاة على محمد نور الأنوار "En güzel övgüler, nurları akıtan Allah'a mahsustur... Rahmetler nurların nuru olan Muhammed'in üzerine olsun" diye başlar ve sonra bu eseri telif ediş sebebini zikreder. *Mişkât*'ı, ilahî nurların esrarının açıklamasını isteyen birine cevap olarak yazdığını söyler. Nur suresinin 35. ayetinin tefsirini ve إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره "Şüphesiz Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş bin örtüsü vardır. Onları açmış olsaydı, Zâtı'nın (nurlarının, celâlinin ve azemetinin) parıltıları, gözü Onu idrak eden herkesi mutlaka yakardı,"[162] hadis-i şerifinin şerhini yaptığı eserinde, bu ilmin kapısının ancak arifler içinden ilimde derinleşmiş olanlara (: er-râsihîn) açılacağını belirtir ve kendi ifadesiyle, 'muhtasar işaretler ve icazlı telvihler'le yetinir.[163] Nitekim daha sonra Sühreverdî, risalelerinden birinin adını *et-Telvîhât* koyacaktır. Bu sebeple öncelikle Gazâlî'nin işrâkin temel prensiplerinden biri olan 'nur' kavramı hakkında *Mişkâtu'l-Envâr*' daki görüşlerini ortaya koymak yerinde olacaktır.

Gazâlî, birinci bölümde gerçek nurun (en-Nûru'l-Hakk) Allah olduğunu beyan eder. "Nur" ismi, Allah'tan başkası hakkında kullanılması tamamen mecâzdır. Bu fasılda nurun avama göre mefhumu, havasın anlayışı ve üçüncü olarak hâssu'l-havâsa göre mefhumu anlatılır[164]. Görüldüğü gibi Gazâlî, "Nûr" isminin aslında Allah hakkında kullanıldığını, diğer aydınlık varlıklara mecâz olarak söylenildiğini iddia eder. Sühreverdî'nin

---

[160] Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât", *c. I*, s. 196

[161] Nicholson, Ronald, *Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Târihihî*, terc: Ebu'l-Alâ Afîfî, Lecnetu't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1956, s. 146.

[162] Hadisin tahrici ve değişik rivayetleri için bkz: Zebîdî, *İthâfu's-Sâdeti'l-Muttakîn*, c. II, s. 72-74.

[163] Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, "Mişkâtu'l-Envâr", *Mecmûatu Resâili'l-İmâm el-Gazzâlî IV*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414-1994, s. 3-4.

[164] Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 4.

de nurun hakikî ve mecâz olarak kullanılmasını izah ederken bu fikri benimsediği görülecektir. Bunun bir neticesi olarak kendinden sonra vahdet-i vücûdun sistemleşmesinde etkili olmuş, ama ne yazık ki, bütün vahdet-i vücûdu benimseyenler tarafından Gazâlî'nin *Mişkât*'ı esas kabul edilirken Sühreverdî'den bahsedilmemesi onun farklı anlaşılmasına sebep olmuştur.

Gazâlî'ye göre, avam, nurun zuhura işaret ettiği görüşündedir. Nur, bizatihi görülen ve başkasını gösterenden ibarettir; güneş, ay, ışık veren ateş ve kandil gibi... Bu, duyularla hissedilen nurdur.[165] Bundan dolayı idrak nura bağlıdır. Çünkü görme kuvvesi olan ruh (er-rûhu'l-bâsire) nura denktir veya nur diye adlandırılır. İşte bu da havasın anlayışının esasıdır. Hâssu'l-havas ise aklın nur diye adlandırmaya gören kuvveden (el-bâsire) daha layık olduğu görüşündedirler. Hikmet nurunun aklın üzerine işrâkı insanı bilkuvve görücü olmasından sonra bilfiil görücü yapar. Burada iki âlem vardır: His âlemi ve akıl âlemi.. His âlemi görülen âlem (âlemu'ş-şahâde), akıl âlemi görünmeyen âlemdir (âlemu'l-melekût). Görünmeyen âleme nisbetle görülen âlem, nura nisbetle zulmet gibidir. Bu sebeple görünmeyen melekût âlemi ulvî âlem, rûhânî âlem, nuranî âlem; mukâbilindeki âlem de süflî âlem, cismânî âlem, zulmânî âlem diye adlandırılır. Bir hadis-i şerifte إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم أفاض عليهم من نوره "Şüphesiz Allah, mahlûkunu karanlıkta yaratmış, sonra onların üzerine nurundan bir kısmı akıtmıştır,"[166] buyrulmaktadır. Görülen âlem, görünmeyen âlemin gölgesidir. Nebî Muhammed, vasıtasıyla marifet nurlarının mahlûkun üzerine aktığı nebevî kudsî ruhtur, nurları başkalarının üzerine akan aydınlık veren kandildir. Nebilerin hepsi kandillerdir. Âlimler de öyledir fakat derece derecedirler. Bu kandiller nurunu ulvî nurlardan alırlar. Nurlarını yeryüzü nurları üzerine akıtan gökyüzü nurları, biri diğerinden nurunu alarak dizilir ve sıralanırlar. İlk kaynağa en yakın olan nur diye adlandırılmaya en layıktır. Çünkü rütbe olarak en yüksektir. "Bil ki," diyor Gazâlî, özetle anlattıklarımızın ardından, "şüphesiz, basiret sahiplerine melekûtî nurların ancak bu tertip üzere bulundukları keşfolunur. Yakındaki, en yüksek nura en yakındır... İçlerinde, nurların hepsinin kaynağı olan rububiyyet hazreti derecesine yaklaşan en yakın da vardır, en uzak

---

[165] Gazzâlî, "Mişkâtu'l-Envâr", aynı yer.

[166] Hâkim, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, tah: Mustafa Abdulkadir Ata, *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, *c. I*, s. 84; Fârisî, Alâuddîn Ali b. Belbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân*, tah: Şuayb Arnaût, *Müessesetu'r-Risâle*, c. XIV, s. 43-45.

da vardır. Aralarında saymaya güç yetmeyecek kadar dereceler bulunur. Bilinen, ancak bunların çokluğu ve sıralarındaki tertipleridir."[167]

Nurların özel bir sırası vardır. Çünkü sonsuza kadar teselsül devam etmez. Bilakis ilk kaynağa kadar yükselir ve orda son bulur. O ilk kaynak da, Zatına başkasından nur gelmeyen ve nurların hepsinin tertipleri üzere Kendisinden doğdukları, Zatıyla nurdur (li-zâtihî ve bi-zâtihî). Aslî nur bütün nurların kaynağıdır, cevherinde ihtiyaçsızdır (el-ğanî) ve hakiki nurdur. Ondan başkaları Kendisinden müsteârun minhdir, ödünç olarak nur ismini almışlardır, yani O'na nisbetle bizatihi muhtaçtırlar (el-fakîr). Ödünç alan muhtaçtır, ihtiyaçsız olan ödünç verendir. İşte nurun bir kısmı, aslî nur gibi bizatihi varlığı (el-vucûd) olandır. Bir kısmı da bizatihi varlığı olmayıp, aslî nurdan sadır olan nurlar gibi, varlığı başkasına dayanandır. Varlıkların (el-mevcûdât) bir kısmı da ne kendisi için ne de başkası için var olanlardır ki, bunlar zulmanî varlıklardır. Zulmet nurun karşılığıdır ve yokluktur (adem).[168] Sanki Gazâlî'nin buraya kadar anlattıklarını Sühreverdî tasavvufî-felsefî bir disiplin haline getirmiştir. Başka bir deyişle, ikisi arasında ifadeler ve anlamlarındaki benzerlik, Sühreverdî'nin Meşşâî metodunu kullanarak Gazâlî'nin fikir ve itikadına dayalı, felsefî bir tasavvuf sistemi ortaya çıkardığı kanaatini uyandırmaktadır.

Mişkâtu'l-Envâr'ın ikinci bölümünde Gazzâlî, temsilin sırrından, metodundan ve mânâların ruhlarını; misallerle ruhları, görülen âlemle görünmeyen âlem arasındaki ahenk ve benzerliğin kalıplarıyla belirleme konusundan bahsederken Platonculuğun misallerini sunar. Sonra süflî âlemde ortaya çıkan nurları ve görülen âlemdeki, yani duyular âlemindeki misalleri ortaya koyar. Buradaki misal, Platonculuğun örnekleri anlamında değil, görünmeyen âlemdeki misali üzere olması gereken ruha teşbih etme manasındadır. Görülen âlemle görünmeyen âlem arasındaki bağ, yükselişin devamı ve ilahî huzura (el-hazretu'l-ilâhiyye) ulaşmak için zorunludur. Gazâlî, daha sonra nuranî beşerî ruhların mertebelerinden söz etmeye başlar: 1-Biri hisseden ruhtur (er-rûhu'l-hassâs = (kandil) المشكاة). 2- Hayâl eden ruhtur. Bu ruh duyuların kendisine getirdiklerini tesbit edip yazar (er-rûhu'l-hayâlî = (billur fanus) الزجاجة). 3-Akleden ruhtur. Bu da, duyunun dışındaki mânâları idrak eder (er-rûhu'l-aklî = (ışık) المصباح). 4-Sonra düşünen ruhtur. Bu ruh ise, aklî ilimlerden marifetleri çıkarıp sonuçlandırır (er-rûhu'l-fikrî = (mübarek ağaç) الشجرة). 5-Son olarak, nübüvvete ait kutsanmış olan ruhtur. Nebiler ve bazı velilere özeldir. Bunda bilinmezliğin (el-ğayb) levhaları tecelli eder (er-rûhu'l-kudsî en-nebevî =

[167] Gazzâlî, "Mişkâtu'l-Envâr", s. 5-10.
[168] Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 11.

(neredeyse tutuşacak yağ) الزيت). İşte bu ruhlar nurlardır ve kendileriyle varlıkların türleri ortaya çıkar.[169]

Üçüncü fasılda Gazâlî, إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره "Şüphesiz Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş bin örtüsü vardır. Onları açmış olsaydı, Zâtı'nın celâl ve azametinin parıltıları, gözü O'nu idrak eden herkesi mutlaka yakardı,"[170] hadis-i şerifinin mânâsını şerhetmeye yönelerek şunları söyler: "Allah Teâlâ, Zâtında, Zâtına, Zâtıyla (fî zâtihî, li-zâtihî, bi-zâtihî) tecellî eder. Şüphesiz örtü örtülene nisbetledir. Yaratılanlardan, örtülmüş olanlar (el-mahcûb) üç kısımdır: Bir kısmı yalın zulmetle örtülmüş olanlar, bir kısmı yalnız saf nurla örtülmüş olanlar, bir kısmı da zulmetle birleşik olan nurla örtülmüş olanlardır. İkinci kısımdan bazısı Persler'den putperestlerdir, duyularla hissedilen ateşe tapanlardır. Bir kısmı yıldızlara tapanlardır, bir kısmı yalnız güneşe tapanlardır. Başka bir kısım, nurların hepsini kuşatan mutlak nura tapanlardır. Sonra bunlar âlemde şerleri ve şerlileri gördüler ve onları karanlıklara nisbet ettiler. Karanlıkla nuru ayırdılar, âlemi nur ve zulmete hulul ettirdiler. Belki de o ikisini Yezdan ve Ehreman diye adlandırdılar."[171]

Gazâlî, bu faslın sonunda nurların makamlarından ve saliklerin mertebelerinden bahsettikten sonra örtülmüş olanların (mahcûbîn) üçüncü kısmına onları ekler. Kanaatimize göre, Gazâlî'nin mahcûb olanlardan zikrettiği üçüncü kısmı Sühreverdî, aslı tevhîde dayanan semavî kökenli bir inançken, sonradan gelenler tarafından tahrif edilmiş bir din sayar. Şeyhu'l-İşrâk, bu dini Eski İran dini ve o dinin ilk muhatabı olarak da Zerdüşt'ü görmektedir. Belki bu yüzden hem Eski İran dinini ihya etmeye çalıştığını itiraf etmekte, hem de Mecusileri müşrik sayarak tevhîd ehli olarak kalabilmektedir.

Burada naklettiğimiz yönleri itibarıyla *Mişkâtu'l-Envâr*, İşrâkî ekolün önemli bir kaynağı sayılır. Çünkü Gazâlî, eserde nuranî vahdetlerle varlığı (el-vucûd) dolduran nuranî akış (el-feyz) fikrinden bahsetmekte ve bunun doğruluğuna Kur'an'dan ayetlerle delil getirmektedir. Sonra gene zulmet âlemi olan duyular âleminden ve nuranî misaller âlemi olan melekût âleminden bahsetmektedir. Bu misaller yüce meleklerdir. İşte bu Sühreverdî'deki fikirlerin yöneldiği asıl temeldir. Daha sonra Gazâlî *Mişkat*'ında Pers kültürüne, nur ve zulmet konusunda Zerdüştlük ve Maniliğe, yıldızlara ibadet konusunda yıldıza tapanlara açık bir şekilde işaret et-

[169] Gazzâlî, "Mişkâtu'l-Envâr", s. 17, s. 23-24.
[170] Hadisin tahrici ve değişik rivayetleri için bkz: Zebîdî, *İthâfu's-Sâdeti'l-Muttakîn, c. II,* s. 72-74.
[171] Gazzâlî, "Mişkâtu'l-Envâr", s. 27-30.

mektedir. Bütün bu benzerlikler iki ihtimale delil olabilir: Ya, Gazâlî Sühreverdî'nin ulaştığı ve etkilendiği kaynaklara ulaşmış ve etkilenmiştir veya Sühreverdî, Gazâlî'nin *Mişkâtu'l-Envâr* adlı eserini okumuş, tesiri altında kalmış ve birçok fikri ondan almıştır. İkinci ihtimal, Sühreverdî'nin doğrudan Gazâlî'nin fikirlerini kendi üslubuyla ortaya koyduğunu gösterirken her iki ihtimalin ortak sonucu, Sühreverdî ve Gazâlî'nin aynı fikirlere inanmış ve benimsemiş oldukları şeklindedir.

Gazâlî'yi bizâtihî zikretmese de, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât*'ının küçük ölüme (el-mevtu'l-asğar) neden olan feri sönük nûrdan (en-nûru't-tâmis) bahsettiği bölümde Sühreverdî, yakın zamanda sülûk nurlarının (envâru's-sülûk) Pisagorculardaki mayasının 'kalem sahibi kardeşim' (ahî ihmîm) dediği Zü'n-Nûni'l-Mısrî'ye[172] ulaştığım, ondan Tuster şehrinin seyyahı (seyyâru Tuster) diye işaret ettiği Sehl b. Abdillah Tusterî[173] ve takipçilerine indiğini; Husrevâniler dediği İran hakimlerindeki süluktaki mayasının ise Bistam şehrinin seyyahı (seyyâru Bistam) dediği Ebû Yezîd Bistâmî'ye,[174] daha sonra Beydâ şehrinde doğan Hüseyin b. Mansur Hallac'a[175] işaret ettiği Beydâ şehrinin yiğidine (fetâ Beydâ), bunlardan sonra Âmil ve Harrekân şehirlerinin seyyahı (seyyâru Âmil ve Harrekân) dediği Ebu'l-Hasen Harrekânî'ye indiğini söylemektedir.[176] Bütün bu zikrettiği isimlerdeki ortak nokta hepsinin tasavvuf tarihinde meşhur ve felsefî tasavvufta iz bırakmış şahsiyetler oluşudur. Nitekim ona göre, bedenlerinin heykellerinden sıyrılıp, –kâhir nuru müşahede eden, başta İslâm literatüründe İdris peygamber olarak bilinen Hermes, Şit peygamber olarak bilinen Agasezimon olmak üzere, Empedokles, Platon ve bunların takipçileri olan Hind ve Pers hâkimleri gibi,– müşahede etmek gerekmektedir. Çünkü bu kâhir nurun aklî delille isbatı mümkün değildir. Sühreverdî, bunu da tasavvufî irşada benzeyen bir yolla mümkün gördüğünü ve müşâhede için sanki bir mürşide bağlı olmak gerektiğini, "felekî işlerde hüküm eden bir veya iki şahsın gözlemine itibar ettikleri halde, hikmet ve nübüvvetin söz sahipleri olanların ruhani gözlemlerinde müşâhede ettiklerine nasıl itibar edilmez," sözünün akabinde, kendisinin 'Rabb'inin burhanı olmasaydı, Meşşâî yolunda, bu gibi şeyleri inkâr eder halde ısrarcı kalacağını;' bunu tasdik etmeyen ve bu delille ikna olmaya-

[172] Bkz: İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshak, *Kitâbu'l-Fihrist*, şerh ve tah: Dr. Yusuf Ali Tavîl, *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, et-tab'atu'l-ûlâ, Beyrut 1996, s. 322.

[173] Massignon, Louis, *Recueil de Textes, Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam*, Paris 1929, s. 39-42.

[174] Brockelmann, GAL, c. I, s. 199; Brockelmann, GAL Supp., c. I, s. 353.

[175] Massignon, Louis, *La Passion d'al-Hallâj*, Paris 1922, s. 14.

[176] Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât", c. I, ss. 502-503.

na riyazet ve müşâhede sahiblerine hizmet etmesini şart koşarak ifade etmektedir.[177]

Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî'nin hikmeti temel prensiplerini yüksek sûfî ruhundan sağlamaktadır. Sühreverdî kendisi de, hakîm olan sûfîden, nefsinin derinliklerinde hikmet, tecerrüd ve ilahî zâta ulaşmak için dünyayı terketme özelliklerini toplayan 'el-hakîmu'l-müteellih' olmasını ister. *et-Telvîhât*'ın 55. fıkrasındaki 'Aristo rüyası'nda Sühreverdî, karşılıklı İşrâkî prensiplerden konuştuktan sonra Aristo'ya o asırda yaşamış, araştırmaya dayalı bahsî felsefe olan Meşşâiyye felsefesine tâbi olan müslüman filozofları saymaya başlar. Aristo buna hiç iltifat etmez. Bilakis Şeyhu'l-İşrâk, Bistâmî, Tusteri gibi tecrid ehli olan sufilerden bazılarının isimlerini söyleyince Aristo onları över.[178] Bu Aristo, bir kısmı *Aristo Teolojisi* olarak Türkçe'ye tercüme edilen, uzun yıllar Aristoteles'e nisbet edildikten sonra Plotinus'a ait olduğu anlaşılan *Ethologica*'mn müellifi olan Aristo olmalıdır. Bununla Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî'nin hem Meşşâî meşrebini ve Meşşâîleri tenkid edip hem de Aristo'ya gördüğü rüyada 'üstad' diye hitabı ve sözlerine verdiği kıymet de anlaşılmaktadır.

Prof. Dr. Keklik'in metaforik ayırımıyla, İslâm filozofları katındaki İslâm düşünürlerinden hikmet ehli bir grup yukarıda izah ettiğimiz kanaatlerimiz doğrultusunda, felsefeyi tasavvufun keşf ve şuhuduyla birleştirenlerdir ve İşrâkiyyun adıyla anılmaktadırlar. Bunlar Aristotelesciliğe karşı sert çıkışlarla doludur ve özellikle Platon ile Plotinos'un etkileri altındadırlar. Bu ekol, araştırmamızda görüldüğü gibi reisliğini Sühreverdî Maktûl'un yaptığı orijinal bir felsefî tasavvuf hareketidir. İslâm düşünce tarihinde önemli bir yer tutan Şihâbuddîn Sühreverdî Maktûl, aslında kendinden önceki sûfîlerin tarzında bir sûfî olmadığı gibi tamamen felsefe yapma yolunu tutmuş halis akıl ve nazarı kullanan ruhçu (spirtualist) bir filozof da değildir. Onun *Hikmetu'l-İşrâk*'te mükemmelleşen sistemi zevke dayalı bir tasavvufla, nazar ve düşünceye dayanan felsefe arasındadır.[179] Aslında kendisinin ifadesiyle, İşrâk yolunun salikinin başlangıçta aklî nurların müşâhedesine engel olacak bahs ve nazarın engelini ortadan kaldırmak için felsefeyi kullanıp, nihayetsiz olan parıltılara ulaşmak ve devamını sağlamak gayesiyle de artık tecerrüdle nefsin terbiyesi metodunu kullanması gerekmektedir.

---

[177] Sühreverdî, "Kitâbu Hikmeti'l-İşrâk", s. 156.

[178] Sühreverdî, "Kitâbu't-Telvîhât", ss. 70-74.

[179] Keklik, Nihat, *Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İ.Ü.E.F.Y., İstanbul 1987, s. 84; Keklik, *Felsefenin İlkeleri, Felsefeye Giriş I*, s. 64; Keklik, *Felsefe, Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, s. 35.

Bu felsefenin İslâm âleminde yegâne temsilcisi ve ilk kurucusu Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî ve en çok ilgi göstereni de Şemseddîn Şehrezurî' dir. İbn Kemmûne (ö. 683/1284), Allame Kutbeddîn Şîrâzî (ö. 710/1311), Muhakkik Celaleddîn Devvânî (ö. 907/1502) Emîr Hüseyn Meybûdî (ö. 904/1499), Vedûd Tebrîzî (ö. X./XVI. yy.), Ğiyâseddîn Mansûr Şîrâzî (ö. 949/1501), Necmeddîn Mahmûd Tebrîzî (ö. XI. yy. başları/XVII. yy. başları), Molla Sadra'nın üstadı da olan Mîr Dâmâd (ö. 1040/1631) ve nihayet Molla Sadra diye meşhur olan Sadreddîn Şîrâzî (ö. 1050/1640) bu zümreye mensuplardır. Endülüs'de yetişen İbn Seb'în ile İbn Tufeyl'in eserlerinde de İşrâkiye'ye doğru derin bir yöneliş görünmektedir.[180]

İşrâkî düşünce Anadolu'da Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638/1240), yanında yetiştirdiği talebesi Sadreddîn Konevî (ö. 673/1273), Necmeddîn Kübrâ (ö. 618/1221), Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö. 672/1273) vasıtasıyla sûfî ekoller içinde devam etmiş, Sadreddîn Konevî'nin müridi olan babası Hamza Efendi vasıtasıyla Molla Fenârî (ö. 835/1431)[181], İsmail Ankaravî (ö. 1042/1632) ve nihayet İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1135/1725) aracılığıyla zamanımıza kadar varlığını sürdürmüş, izleri günümüze kadar ulaşmıştır.

[180] Nasr, "Şihâbeddîn Sühreverdî Maktûl", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, c. I, s. 434; Sunar, *İslâm Felsefesi Dersleri*, s. 168-169.
[181] Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi I*, T.T.K.Y., T.T.K.B., s. 532.



"İnsan-ı kâmil"

"... Bir kulumu sevince onun duyan kulağı olurum, o benimle duyar; gören gözleri olurum, benimle görür; eli olurum, benimle dokunur; ayağı olurum, benimle yürür; dili olurum, benimle konuşur; ne dilerse onu veririm, bana sığınırsa onu muhafaza ederim..."

DOĞU DÜŞÜNCESİNDE İNSAN-I KÂMİL

Hanife Dönmez

Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdüm i dîde-i ekvân olan âdemsin sen
Şeyh Gâlib

İnsan-ı kâmil ya da yetkin insan, bazı farklarla kadim zamanlardan beri hemen her düşünce ve dinde karşılığı olan bir kavram olmuştur. Felsefe tarihinde "küçük âlem" (mikrokozmos) – "büyük âlem" (makrokozmos) düşüncesi ile bağlantılı olarak bu iki âlem arasında bağıntı olduğu görülmüş, birindeki özelliklerin diğerinde de bulunabildiğine inanılmıştır. İnsanı kâmil özellikle İslâm düşüncesinde ontoloji ve epistemolojide konu edilmiş ancak öncelikli olarak ahlâkî yetkinliği ile düşünülmemiştir. Çünkü "kemal" düşüncesi filozoflar ve bir kısım sufi tarafından varlık ve bilgi problemi çerçevesinde ele alınmıştır. Fakat gene de kâmil insanın yetkinliğinin ahlâkî ve dinî bir boyutu da vardır.

İnsanın tanımlanmasında genel olarak üç farklı anlayışın öne çıktığı görülür. Yahudi-Hıristiyan dinlerinde ve buna bağlı olarak oluşturulan gelenekte insan ilk günahı işleyen ve cennetten kovulan Âdem ve onun eşi Havva'dan türemiş canlılardır. Grek düşüncesine göre insan, şeylerin hem özü hem de niteliğini kavrama yetisi olan *akıl-logos* sahibi bir varlıktır. Modern doğa bilimleri ve gelişim psikolojisine göre ise insan yeryüzündeki oluşun son basamağında bulunan ve kendisinden aşağıda bulunan canlılardan yetenek ve enerjisiyle ayrılan bir varlıktır.[1]

İslâm irfan geleneğinde insan düşüncesi bir metafizik doktrin olarak *insan-ı kâmil* kavramında merkezîleştirilmiştir. Kâmil insan hem ilahî tecellinin en yetkin mazharı hem evrensel insan idesi hem de âlemin var edilişindeki gayedir. Özellikle İbni Arabî'de diğer düşünce ve dinlerden

[1] Seyfullah Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbni Arabî*, İstanbul, 1997, s. 124.

farklı ve özgün bir yapıya kavuşmuştur. İleride ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olmakla birlikte burada konunun daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla İbni Arabî'nin insanı kâmil görüşüne ana hatları ile yer verilecektir. İbni Arabî'nin tasavvuf düşüncesinde merkezî noktada bulunan görüş varlık mertebeleri bağlamında ele alındığında daha kolay anlaşılabilir. Buna göre varlık en genel anlamıyla üçe ayrılır.[2] Bizatihi aynında mevcut olan: Bu, vücûd u mutlak, varlığı kendinden olan Hakk'dır. Kendinden önce başka bir şey yoktur. O, var olan şeylerin yaratıcısı, her şeye gücü yeten, eşyayı çeşitli bir şekilde yaratan ve müdebbir olandır. İkinci olarak: Bu âlem kendiliğinde mevcut değildir. Yerler gökler ve onlarda bulunanlar Hakk'ın varlığı ile varlık kazanırlar. O, zamanla kayıtlı değildir, zamanın kendisidir ve kendisini önceleyen başka bir şey yoktur. Tasnifin, *insan-ı kâmil* görüşünün temellerini bulabileceğimiz üçüncü aşamasında ise şunları söyler İbni Arabî: "Bu üçüncü şey, vücud veya âdemle, hudus veya kıdemle mevsuf olmayan şeydir. O Hakk'ın ezeliliği ile ezelden beraberdir. Hak için ziyade isnadı imkânsız olduğu gibi zaman bakımından âleme tekaddüm ve teahhürü de Zât için imkânsızdır. Çünkü âlem vücud (varlığı kendisinden olan) değildir. Âlem bu *üçüncü şey*den zâhir olmuştur. O âlemin hakikatlerinin hakikatidir (hakîkatü'l-hakâik). İbni Arabî buna "heyûlâ, ilk madde, cevher-i ferdin aslı, felek-i hayât, cinslerin cinsi, ümmü'l-ekvân, esmâ-i ilâhiye, hakîkat-i Muhammediyye" gibi isimler de verir.[3] Bu üçüncü şey aynı zamanda *İnsan-ı Kâmil* olarak da adlandırılır.[4]

Doğu ve Uzakdoğu'da Mükemmel İnsan

İnsanı kâmil düşüncesi farklı din ve felsefelerde farklı isimlerle müşahhas hale gelmiş olsa da ilgili birkaç ana fikir etrafında toplanabilir. Bu düşüncenin uzantıları genellikle yaratılış mitoslarında varlığın kendisinden türediği prototip insanda, varlığın yokluktan ya da tanrıdan çıkmasında aracı olarak, ilk göksel kurban inancında, kurtuluş ve selâmete götüren

[2] İbni Arabî'nin Vahdet-i Vücud doktrininde *varlık mertebeleri*, Hakk'ın tecelli noktalarıdır ve varlık, dairesel bir yaklaşımla açıklanır. Var olanlar, dairenin kuzey kutbundaki bir noktadan (*lâ-tayyün*) sudûr etmeye başlar ve aşağıya doğru bir yay şeklinde iner. Bu inişte Hakkın tecellileri söz konusudur. Aynı zamanda bu iniş (*nüzûl*) yayı insanın varlık âleminde zuhur edişinin hikâyesidir. Varlık, güney kutbundaki bir noktadan itibaren ise tekrar kuzeye, başladığı noktaya yönelir. İnsan veya şehadet âleminde var olmuş her şey buradan sonra geldiği yere dönüş yolculuğunda yani çıkış (*urûc*) yayındadır. Bu iniş ve çıkışta zaman ve mekân gibi kayıtlamalar hakikatte söz konusu değildir. Bundan başka beşli ve yedili tasnifler de mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için: *DİA*, İbni Arabî maddesi.

[3] Mahmut Erol Kılıç, "Muhyiddin İbni Arabî", *DİA*, c. 20, s. 501.

[4] Suad el-Hakim, *İbnü 'l Arabî Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005.

yol anlamında, varlık ve bilginin kaynağı ve ahlâkî yetkinlik gibi düşünce ve inançlarda öne çıktığı görülür.

İLK KURBAN VE VARLIĞIN RUHU OLARAK PRUSHA

Kadim Hint dinlerinde insanı kâmil düşüncesine en yakın kavram *Purusha*'dır. *Purusha* Sanskrit dilinde "kişi" ya da "ruh" anlamındadır. Hint felsefe geleneklerinin hemen tamamında sonsuz ve değişmeyen bir "ben" in varlığı kabul edilmektedir. Hint kutsal metinleri *Vedalar*'da sözü edilen bir yaratılış efsanesine göre *Purusha* aynı zamanda bedeninden evrenin yaratıldığı ilk insandır. Böylece o hem kurban eden, hem de kurbandır.[5] Ayrıca başka açılardan tanımlamalarda ise Brahma-Vişnu-Şiva tanrı üçlemesinin ortak ruhudur. Vedik felsefede canlılık ilkesidir. Sözcük anlamında *can* ve *insan* anlamlarını dile getirir. Brahmanizm'in çeşitli tanrıları bu kozmik varlığın çeşitli belirimlerini (hipostas) kişiselleştirirler.[6] Pruşa'nın bedeninin her bir parçasından kast sisteminin bir kastı ortaya çıkar.

Çeşitli sözlüklerde mitolojik bir kahraman veya tanrı olarak tanımlanmasına rağmen Hindu felsefesinin temel eserleri olan Altı Darsana'nın[7] *Samkhya ve Yoga* ikilisinde Prakrti ile birlikte varlığın temel iki unsurundan[8] biri olarak kabul edilir. Purusha ve Prakrti varlığın çıkış noktası olarak kendilerinden sonra yukarıdan aşağıya maddi âleme doğru bir hiyerarşinin başlangıcını oluştururlar. Burada Purusha Vahdet-i Vücud anlayışındaki varlık mertebeleri fikrine çok yakınlaşır. İnsan-ı kâmil düşüncesinin İslâm'daki yeri hakkındaki açıklamalarda da görüleceği üzere, bir çıkış yeri olması bakımından Hakikat-i Muhammediyye (İnsan-ı kâmil) mertebesi ile, kendisinden sonra varlığın tecelliler halinde kademe kademe oluşmasıyla varlık mertebeleri fikri ile benzerlik taşır. Hinduizm'de varlık Ruh ve ilksel maddenin izdivacı ile düalist bir sistemle ortaya çıkar. "*Purusha*nın mütenazırı (corrélatif) *Prakriti*, yani farklılaşmamış ilksel madde (substance) olmaktadır. *Prakriti* müennes olarak temsil edilen pasif ilke, Pumas olarak da adlandırılan *Purusha*ysa müzekker olarak

---

[5] Evrenin ve insanın yaratılış mitleri, yaratılış modelleri ve Purusha'nın kurban edilmesi hakkında, Fernand Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, çev. Ayşe Meral Aslan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

[6] Orhan Hançerlioğlu, *İnanç Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975.

[7] Geleneksel felsefi ekoller denilen altı darsana gerçekte üç çift halinde teşekkül etmiştir: mimamsa/vedanta, nyaya/vaiseşika ve samkhya/yoga. Mircae Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, İnsan Yay., 1997, s.156.

[8] Bu konuda ayrıntılı bilgi için: Mircae Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2, XVII. bölüm*, çev. Ali Berktay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, Ayrıca René Guénon, *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri – Hind Felsefesinde Kâmil İnsan*, çev. Atila Ataman, İnsan Yay., 2002.

temsil edilen aktif ilkedir ve zatları itibariyle daima zuhur etmemiş kalarak, her türlü zuhurun iki uç kutbunu oluştururlar."[9] *Purusha*yı bu şekilde metafizik bir anlamda yorumlayan René Guénon onun İslâm tasavvuf düşüncesindeki *İnsan-ı kâmil* görüşü ile ilgisini şu şekilde ifade eder: "Manu'nun insanın ilk örneği (manava) olması gibi, *Purusha-Prakriti* ikilisi de varlığın belirli bir haline nisbetle –bu halin ait olduğu varoluş sahasında– İslâm düşüncesindeki *İnsan-ı Kâmil*e karşılık gelmektedir. Zuhur hallerinin tamamını kapsayıcı bir hale gelebilen bu mefhum (Purusha Prakriti ikilisi), tam da bu sebeple, külli zuhur ve onun beşerî bireylik ciheti (ya da, bazı batılı ekollerin lügatini kullanacak olursak, "makrokozmos" ve "mikrokozmos") arasındaki analojinin istinadgâhıdır."[10] *İnsan-ı kâmil* de ileride sözünü edeceğimiz varlık mertebelerini yukarıdan aşağıya havi olduğu için bir ismi de kevn-i cami (toplayıcı varlık) olmuştur.

YETKİN İNSAN BODHİSATTVA VEYA ARHAT

Budizm, MÖ 6. yüzyılda Kuzey Hindistan'da yaşadığı kabul edilen Siddharta Gautama Sakyamuni'nin öğretilerine dayalı olarak gelişen inanç sistemini ifade eder.[11] Hindistan'da ortaya çıkmakla birlikte Buda'nm ölümünden sonra geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Başlıca Budist mezhepleri Hinayana ve Mahayana'yı ayıran en önemli özellik yetkin insan görüşleridir. Hanayanistlere göre yetkin kişi *arhat*, Mahayanistlere göre ise *bodhisattva*dır. *Arhat* bireysel aydınlanmayı, *bodhisattva* ise evrensel kurtuluşu îfade eder. Sözlük anlamı itibariyle "değerli" veya "bütün düşmanlarını (şehvet, nefret, aşırı dünya tutkusu gibi) yenmiş kahraman" olan *arhat*, nihai kurtuluşa ulaşmış kutsal kişi demektir. *Arhat* bu noktada seyr-i sülûğunu tamamlamış yetkin insan görüntüsü verir. İbni Arabî'ye göre kemâle ulaşmak isteyen herkes Muhammedî özelliklerle bezenir ve döner bu dönüş her seferinde dairenin merkezine doğru küçülür ve sonunda silinir. Böylece insan dairenin merkeziyle, başka bir ifade ile Muhammedî hakikat ile bir olduğu mertebeye ulaşır ve o insana o makamın adı verilir: *İnsan-ı kâmil.*[12] Burada alıntıladığımız İbni Arabî'nin İnsan-ı kâmil hakkında yapmış olduğu pek çok tariften biridir.

Arhat'ın amacı nirvanaya ulaşarak nihai kurtuluşa ermek iken Bodhisattva'nm amacı mutlak aydınlanmaya erişmiş ya da ramak kala kendisini

---

[9] René Guénon, *Hind Felsefesinde Kâmil İnsan,* çev. Atila Ataman, İnsan Yayınları, 2002, İstanbul, s. 37.
[10] *Age.*, s. 38.
[11] Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2007, s. 307.
[12] Suad el-Hakim, *İbni Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 370.

diğer insanların kurtuluşuna adayarak Buddhalığını (nirvana'ya erişme) erteleyen kişidir ve merhamet erdemini bilgelikle birleştirdiği için Arhat'a göre daha üstündür. Bu, Tanrı'da fena bulmuş (fenafillah) saliğin (artık ona İnsan-ı kâmil denebilir) fark âlemine dönmesi yani kulluğun öne çıkması hali ile bazı benzerlikler taşır. Bu aşamada salik bodhisattva gibi "bütün düşmanlarını yenmiş" olarak halkın arasına geri döner ve bazı geri dönenler eğitmen (şeyh) vasfı ile halka Hakkı anlatır.

ÖLÜMLÜ YAŞAM GAYOMART

Gayomart, Avesta dilinde "ölümlü yaşam" anlamına gelir. Geç dönemde oluşturulmuş yaratılış edebiyatında ilk insan ve insanlığın atası olarak anlatılmıştır. Efsaneye göre tanrı Ahura Mazda, insanlığın tohumunu *Gayomart*'tan oluşturur ve ona anlamları ve öğretileri bildirir. İlk insan çifti olan Maşye ve Maşyane ilahî vahyi ondan almıştır.[13] Dünyada insan soyunun oluşumundan önce yalnızca ruhların yaratıldığı dönemde ilk öküzün ruhu ve *Gayomart*'ın ruhu üç bin yıl boyunca birlikte yaşarlar. Bu sırada yaratılışı engellemek isteyen Ehrimen (kötü ruh) *Gayomart*'a saldırır. Bunun üzerine Ahura Mazda *Gayomart*'a beyaz, güneş gibi parlak insan biçiminde bir vücut verir ve bütün yaratıkların içinde yalnızca *Gayomart*'ın ve ilk öküzün içine kökeni ateşten gelen bir tohum koyar. Otuz yıl süren mücadelenin sonunda Ehrimen *Gayomart*'ı yok eder ve onun bedeninden yeryüzündeki metaller ve mineraller oluşur. *Gayomart*'ın tohumu ise altındandır ve ondan insanlar türer. *Gayomart*'a saldıran Ehrimen'in başarısı maddi yaratılış (gete) ile sınırlandırılmıştır. *Gayomart* bu dünyada Ehrimen'in saldırısı sonucu ölmüş fakat bu ölüm varlığın insan ile devam etmesi sonucunu doğurmuştur. Mazdeizm'de *Gayomart* Adem' e karşılık gelmez. Gayomart'ın ölümüyle bedeninden madenler çıkar; tohumu güneş ışığı ile arındırılır ve üçte biri yere düşüp raventi (bir tür bitki) üretir; ilk insan çifti, Maşye ve Maşyane de raventden doğacaktır.[14]

Gayomart'a sadece ruhların yaratıldığı dönemde anlamların ve öğretilerin bildirildiğini ifade etmiştik. Bu yönüyle o hem isimlerin öğretildiği Âdem'i hem de ilahî vahyin kaynağı olması dolayısıyla da *hakikat-i Muhammediye*'yi hatırlatmaktadır. *İnsan-ı kâmil* ise bilginin kaynağı olması bakımından *hakikat-i Muhammediye*'dir. "Mazdeist teoloji, Gayomart'ı, Zerdüşt ve Saoşyant'a eşit, kusursuz bir doğru ve *Kâmil İnsan* ilân eder."[15]

---

[13] Mircae Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktay, Kabalcı Yayınevi, 2003, s. 364.
[14] *Age.*, s. 363.
[15] *Age.*, s. 365.

MANİHEİZM'DE KADİM İNSAN

MS 216'da Güney İran'da Doğan Mani yirmi yaşından itibaren inanç sistemini şekillendirmeye ve bunu çevresine yaymaya başladı. Bütün gnostik dinlerde olduğu gibi Maniheizm'de de bir gnostik düalizm fikri ve bu iki temel prensip ile alâkalı bir zaman anlayışı mevcuttur. Maniheizm'de prensipler "ışık" ve "karanlık"tır. Bu iki âlemin birbiriyle olan ilişkileri açısından zaman, Mani tarafında üç kategoride ele alınır. Bunlar ışık ve karanlık arasındaki çekişmede bir bakıma pasif mücadelenin söz konusu olduğu geçmiş ve gelecek zamanla, etkin bir mücadelenin yaşandığı şimdiki zamandır.[16] Buna göre geçmiş zaman ışık ve karanlığın birbirlerinden tamamen ayrılmış oldukları ya da birbirlerinin alanına girmedikleri ve etkin mücadelenin olmadığı bir zamandır. Gelecek zamanda ışık ve karanlığın şimdiki zamanda yaptıkları etkin mücadelenin biteceği, her iki unsurun da kendi sınırlarına çekileceği ve geçmişteki aslî konumun tekrar sağlanacağı zamandır. Şimdiki zaman ise bu iki temel prensibin yer yer birbirine karıştığı ve etkin mücadelenin devam ettiği zamandır. Varlığın ve tabiî insanın ortaya çıkması şimdiki zamanda Yüce Işık Tanrısı tarafından karanlıkla yürütülen mücadele kapsamında planlanmıştır. Tanrı karanlıkla mücadeleyi yürütmek üzere üç ilahî varlık yaratır. İlki Yüce Ruh ya da Hikmet'tir. Bundan Hayatın Anası ortaya çıkar. Hayatın Anası ise mütecaviz karanlık güçlerle savaşmak için *ilk insan*'ı (Anaş Kadmi, Ohrmazd, Urmensch) yaratır ve onu beş unsur (silâh) ile donatır: ateş, rüzgâr, su, ışık ve hava. Bu mitolojik ilk insan, Âdem değil ilahî bir varlıktır. İnsan türü henüz ortaya çıkmamıştır. İlk insan karanlıkla mücadelesinde esir düşer ve silâhlarını kaybeder. Yüce ışık tanrısı bu aşamada insan ve onun beş silâhını kurtarmak için "Yüce Mimar" ya da "Hayat Ruhu" adı verilen kurtarıcı varlığı yaratır. Onun İran geleneğindeki adı Mitra'dır. Mircae Eliade'ye göre *insan-ı kâmil*e en yakın kavram başka dinlerde de görülen *Yüce Mimar*'dır.[17] O karanlık âlem içindeki ışık parçacıklarından *kozmos*u yaratır. Öyle görülüyor ki Maniheizm de İslâm tasavvuf düşüncesindeki *insan-ı kâmil* ile birden fazla açıdan ilgi kurmak gerekir. Örneğin burada sözü edilen *ilk insan*, ilahî bir varlık olması ve dünyada yaşamamış olması bakımından, *insan-ı kâmil*den ayrılır. Onun

[16] Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2007, s. 496.

[17] Bu kavram Yahudilikte "Adam Kadmon" (*Kâmil İnsan)* olarak geçer ve Yahudi Kabalası'nda Yaşam Ağacı ile temsil edilir. "Rab yaratma işine başladığında ilk beni yarattı, dünya var olmadan önce, ta başlangıçta, öncesizlikte yerimi aldım. Enginler yokken, suları bol pınarlar yokken doğdum ben ... Dünyanın temellerini pekiştirdiğinde *Baş Mimar* olarak, O'nun yanındaydım." *Kutsal Kitap, Eski Ahit*, "Süleyman'ın Özdeyişleri", 8: 22- 30, s. 793.

Mazdeizm'deki ilk insan çifti (Gehmurd) ile ilişkisi kalmamış görünmektedir. *İnsan-ı kâmil* düşüncesinde ise hiçbir zaman ortadan kalkmayacak olan kulluk gerçeği önemli bir unsurdur. Kâmil insan en mükemmel hali ile Hz. Muhammed'in şahsında ve ondan sonra da ruhunu saflaştırmış her peygamber varisi insanda görünür. Bu noktada insanın yaratılmasında gnostik sistemler için Şinasi Gündüz'ün tespiti önemlidir: "Bütün gnostik sistemlerde olduğu gibi Maniheizm'de de insanın yaratıcısı Yüce Tanrı değil kötülük güçleridir. Zira Yüce Tanrı insanı oluşturan zıt unsurlardan ancak ışık veya iyilik yani insanın ruhsal yönünden sorumludur. İnsanın maddi yönü ise karanlık ve kötülük âlemine aittir."[18] Bu konu felsefedeki 'kötülük problemi' ile alâkalı olması bakımından çalışma alanımızda değildir. Kozmosun ortaya çıkmasındaki rolü ve onun hakikati olarak ele alınacak olursa *Yüce Mimar*'ın *İnsan-ı Kâmil* ya da başka bir ifadesi ile el-Hak el-mahlûk bihî[19] (yaratmada vasıta olan Hak) ile ilgisi kurulabilir.

HAYAT AĞACI'NIN MEYVESİ *ADAM KADMON*

"Allah Âdemi kendi suretinde yarattı."
(Buhari, İstizan, 1; Müslim, "Birr", 115)

"Ve Tanrı insanı kendi suretinde yarattı... Bu suret bizi bu âleme ilk geldiğimizde kabul eden, biz büyüdükçe bizimle birlikte gelişen ve dünyayı terk ettiğimizde ise bize eşlik eden surettir. O'nun kaynağı Cennet'tedir."
(Zohar, *Işığın Kitabı*, XIII. yüzyıl)[20]

Adam Kadmon, Tanrı'nın kendi suretinde yarattığı evrendir. Daha sonra bu suret, Kabalistler tarafından, Hayat Ağacı adı verilen diyagram üzerine soyut olarak yerleştirilmiştir.[21] *Adam* İbranice *Domeh* sözcüğünden gelir ve "gibi, benzer, suretinde" anlamını taşır. *Kadmon* ise ilk, kadim demektir. *Adam Kadmon* kendisinden önce gelen ve yaratma sürecinde gizlenen Sonsuz Işımaya benzer kadim dünyadır.[22] Hayat ağacı (Sephirotik Sistem) şeklinde kurgulanan prototip insan, örnek insan.

İnsan-ı kâmil düşüncesi veya benzerleri hemen her dinde olduğu gibi Yahudilik'de de varlık ve yaratılış görüşleri ile ilgilidir. Yahudiliğin kâ-

[18] *Age.*, s. 500.
[19] Bu konuda bilgi için: Suad el-Hakim'in *İbn'ül Arabî Sözlüğü*'ne bakılabilir. Ayrıca Ebu'l-Alâ Afifi'nin *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* adlı kitabında "Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri" ve yine Afifi'nin *Muhyiddin İbni Arabî'de Tasavvuf Felsefesi* adlı kitabı konuyu açıklar mahiyettedir.
[20] Ahmet Akıncı, *Kabala*, Dharma Yayınları, İstanbul, 2005, s. 75.
[21] Arzu Cengil, *Kabballah Yahudi Gizemi*, Ayna Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 50 vd.
[22] *Age.*, s., 51.

mil insanı *Adam Kadmon* kavramına Yahudi mistik öğretilerinin kitabı Kabala'da rastlanır. Kabala'ya göre Tanrı kendisini otuz iki aşamada ya da dairede (Sefirot) dışlaştırmış (tecelli) ve evrendeki her şey de bu tecelliler ile oluşmuştur. Bu kutsal dairelerin ilk dördü varlığın öğelerini, sonraki altı tanesi de varlığın uzaydaki yerini gösterir ki bunlara *kutsal on* denir, her biri Tanrı'nın bir yaratıcı niteliğidir. Bunun devamındaki ikinci *kutsal on,* (10 ila 20 arasındaki kutsal daireler ya da tecelliler) varlığın durumunu ve alabileceği biçimleri gösterir. Yirmi bir, yirmi iki ve yirmi üçüncü daireler, *kutsal üç*'ün birinci üçlemesini oluştururlar ve *Zihin âlemi*ni kurarlar. Yirmi dört, yirmi beş ve yirmi altıncı daireler ikinci üçlemedir ve *ahlâk âlemi*ni kurarlar. Yirmi yedi, yirmi sekiz, yirmi dokuzuncu daireler ise *özdeksel âlemi* kurarlar. *Zihin âlemi*, *Ahlâk âlemi* ve *Özdeksel âlem*, üç üçlemeden meydana gelen bu *kutsal dokuzlu* son üçleme olan *Tanrı Krallığı*nı kurarlar. Bu dairelerden her biri Tevrat'ın Tanrı' ya verdiği adlardan birini ve sonuncusu Adonai adını alır, hepsi birden ise *Adam Kadmon*'dur.[23] Bu teori[24] tasavvuf düşüncesindeki *varlık mertebeleri* ve *ayan-ı sabite* teorisi ile yakından ilgili gözükmektedir. Bir sonraki bölümde ayrıntıları ile değineceğimiz varlık mertebeleri görüşü varlığın *Lâ tayyün* (ahadiyet, mutlak gayb) mertebesinden kademeli olarak tezahür ettiği bir yapılanmadır. Örneğin Sephirotik sistemdeki *Ain: Mutlak hiçlik* ile *Lâ taayyün* mertebesi aynı gözükmektedir. Ayrıntılarında farklılıklar olması kaçınılmaz olmakla birlikte Kabala'daki *hayat ağacı*nın meyvesinin *Adam Kadmon* olması gibi *varlık mertebeleri*nin en sonuncusu ve kendisinden önceki *Lâ taayyün* hariç tüm mertebeleri içkin olanın *İnsan-ı Kâmil* olduğunu söyleyebiliriz. Ağaç, meyve, çekirdek/tohum sembolizmi *İnsan-ı kâmil* için de kullanılmaktadır. Aynı şekilde *Adam Kadmon* kendisinden önceki her varoluş dairesini (sefirot) kendisinde barındırması bakımından hayat ağacının meyvesi ve çekirdeğidir.

Adam Kadmon yaratılış dairelerinde (sephirot) irade, duygu, zekâ ve hareketten oluşan bir anatomiye sahiptir. Bunlar yaratılışın dört âlemine eşittir (İrade– Atziluth, Zekâ– Briah, Duygu– Yetzirah ve Hareket– Asiah âlemi). Burada o, saf ışıktan oluşan ve fiziksel doğası olmayan ilahî bir varlıktır. Bununla birlikte fiziksel dünyadaki insanın prototipidir ve yaratılış ile dünyevi insanın bağlantı noktasıdır. Fiziksel insan bu aşamada oluşmaya başlamıştır. Gene yaratılışı dikkate alındığında *Adam Kadmon* ilahî tecellilerin kendisi aracılığıyla ortaya çıktığı bir meclâ (tecelli yeri)

[23] Orhan Hançerlioğlu, *İnanç Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975, s. 287.

[24] İslâm ve Yahudi kaynaklarına göre varlığın oluşumu ile ilgili teorilerin karşılaştırılması için bkz., A. Ekrem Ülkü, *Kabala-Yahudi Kadim Mistik Öğretisi*, 7. Bölüm, Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul, 2008.

olarak kabul edilir ve bu bakımdan tüm varlık âlemi düşünüldüğünde o, mikro evrendir.[25] İnsanın tanrı suretinde yaratılmasında kastedilen fiziksel ve ruhsal özellikleriyle tüm yaratılışın bir minyatürü (mikrokozmos) olmasıdır. Varlık mertebeleri söz konusu olduğunda makrokozmos ve mikrokozmos ilişkisi *insan-ı kâmil*'in varlık mertebelerinde hem la-taayyünden sonraki ilk ilke olması hem de son tezahür eden ilke olması ve böylece bütün varlığın hakikatlerini kendisinde toplaması ile aynı görünmektedir.

Yukarıda ele alınan tün din ve felsefi sistemler söz konusu olduğunda İslâm tasavvuf düşüncesindeki *insan-ı kâmil* görüşü ile en fazla örtüşen kavram *Adam Kadmon* olmuştur. Bundan başka batı Hıristiyan düşüncesindeki Logos nazariyelerinin *insan-ı kâmil* düşüncesi ile pek çok benzerlikleri mevcut olmakla birlikte çalışmamızın hacmi ve içeriği itibariyle söz konusu ilişki burada ele alınmayacaktır.

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE VE TASAVVUFUNDA İNSAN-I KÂMİL

İslâm tasavvuf düşüncesindeki *İnsan-ı kâmil* görüşünün ontolojik ve epistemolojik temelleri onun karakteristiğini oluşturur. Görüş ahlâkî ve dinî boyut ile tamamlanır. Tasavvuf tarihinin ilk dönemleri söz konusu olduğunda bir varlık ve bilgi probleminden söz edilemese de Hicrî ikinci yüzyıl sonlarında itibaren *İnsan-ı kâmil* görüşünün ilk nüveleri Nûr-ı Muhammedi kavramı çerçevesinde belirmeye başlamıştır. Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 896) *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-'azim* adlı eserinde Allah'ın ilk defa Hz. Muhammed'i kendi nurundan yarattığını söylemiş fakat *Nur-ı Muhammediye* veya bu anlamda *insan-ı kâmil*'den söz etmemiştir. Tüsterî daha çok "adl" ve "el-Hak mahlûkun bih" kavramları ile ifade ettiği *yaratmada aracı olan Hak* anlamında Hz. Peygamber'in nurundan bahsetmiştir.[26] Sonrasında Bayezid-i Bistamî'nin (ö. 848) "el-kâmilü't-tâm" dediği insan düşüncesini Hallac-ı Mansur'daki (ö. 922) Hz. Peygamber'in nuru ile ilgili görüşler takip eder (*Kitâbu't-Tavâsin*).[27]

---

[25] Adam Kadmon'un mikro evren olması görüşü için bkz.; Ahmet Akıncı, *Kabala*, Dharma Yayınları, İstanbul, 2005, s. 75 vd.

[26] Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*, c. 15, s. 179.

[27] "Hak ancak onunla mütecellî, hakîkat ancak onunla ayakta. O vuslatta evvel, nübüvvette âhir. O, hakîkatte batın, marifette zahir.", "Bütün ilimler onun nezdinden bir damla, bütün himmetler onun nehrinden bir avuç. Ve zaman onun zamanından bir saat.", "Onun himmeti bütün himmetlerin önünde. Vücudu yokluktan, adı kalemden önce. Zira bütün ümmetlerden evvel o idi." vb. Mehmet Demirci, "Nûr-ı Muhammedi", *DEÜİFD* I, İzmir, 1983.

Makrokozmos-mikrokozmos düşüncesine yabancı olmayan İslâm felsefesinin de *insan-ı kâmil* görüşüne tesir ettiğine kesin gözü ile bakılabilir. Mesela Fârâbi âlemin tek bir şahıs gibi düşünülebileceğini söyler (*Kitâbu'l-Mille*, s. 65). Fârâbî – İbn-i Sina geleneğine çok şey borçlu olan İbn Meymûn insanın bir âlem-i sagîr, âlemin de bir bütün olarak tek bir şahıs gibi tasavvur edilebileceğine işaret eder (*Delâiletü'l-hâ'irîn*, s. 197-198). İhvân-ı Safâ'nın faziletli ve ruhani sitedeki *insan-ı fâzılı* ile İbni Arabî ile ortaya konulan İnsan-ı kâmil arasında benzerlikler vardır.[28] Ayrıca batıda kadim Yunan felsefesinden başlayarak Rönesans'a kadar uzanan zaman diliminde insanın küçük âlem olduğu fikri az çok farklı üsluplarla ifade edilmiştir. Özellikle Yeni Platonculuk ve filozofların logos nazariyeleri[29] İbni Arabî tarafından sistemleştirilen *insan-ı kâmil* görüşüne açık bir şekilde tesir etmiştir. Bununla birlikte İslâm fikir geleneğine ait özgün bir *insan-ı kâmil* görüşünün oluşmuş olduğuna da şüphe yoktur.

İnsan-ı kâmil kavramı bugün anladığımız mânâda tasavvuf literatürüne İbni Arabî tarafından kazandırılmıştır. İbni Arabî görüşünü temellendirirken ayet ve hadislerden deliller getirmeye özen gösterir. Gerçekte bu ayet ve hadislerden doğrudan *insan-ı kâmil* düşüncesi çıkartılamamakla birlikte söz konusu ayetlerin bu çerçevede yorumlanabileceği ve yorumlandığı açıktır. Örneğin *beni âdem*'in yeryüzünde halifelik makamına sahip olduğu, Bakara Suresi'nde (2/30)[30], Âdemoğullarının mükerrem kılındığı el-İsra (17/70)[31], insanın ahsen-i takvim üzere (en güzel şekilde) yaratıldığı et-tin (95/4)[32], göklerde ve yerde olan her şeyin onun emrine verildiği el-casiye (45/13)[33], kendisine esmanın öğretildiği el-bakara (2/31)[34], ve onun emaneti yüklendiği el ahzab (33/72)[35], surelerindeki ayetler ile delillendirilmektedir. Ayrıca Kehf, Ahzab ve Enbiya surelerindeki ayetler de *insan-ı kâmil* görüşünün dayanağının Kur'an olduğuna delil olarak gösterilen diğer ayetlerdir.

---

[28] Mehmet S. Aydın, "İnsan-ı Kâmil", *DİA*, c. 22, s. 330.

[29] Bu düşüncenin İnsan-ı kâmil görüşünün oluşumundaki tesirleri için bakınız, Ebu'l-Alâ Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Müslümanların Logos Nazariyeleri adlı makalesi.

[30] "Bir zamanlar Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yapacağım demişti." Bakara (2/30).

[31] "Andolsun biz, Âdemoğullarına çok ikram ettik. Ve onlara, karada ve denizde binecekleri araçlar verdik; ve temiz yiyeceklerle onları besledik; ve yarattıklarımızın pek çoğundan üstün kıldık." El-İsra (17/70).

[32] "Biz insanı en güzel biçimde yarattık." et-Tîn (95/4).

[33] "Ve göklerde ve yerde ne varsa, tümünü, kendi tarafından size boyun eğdirmiştir. Belki şükredersiniz." el- Câsiye (45/13).

[34] "Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti; sonra onları meleklere sundu ve, "Eğer doğru söylüyorsanız, haydi şunların isimlerini bana bildirin" dedi." el- Bakara (2/31).

[35] "Evet, biz emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk; onu yüklenmekten kaçındılar, ondan korktular; onu insan yüklendi; doğrusu o, çok zalim, çok câhildir." el- Ahzab (33/72).

Konuyla ilgili hadislerde ifadeler daha açıktır. Örneğin, insanın Allah'ın suretinde yaratıldığı (Buhari, "İsti'zân", 1; Müslim, "Birr", 155), aslında ilk olarak Hz. Muhammed'in yaratıldığı (Acluni, II, 187), Âdem bedenle ruh arasında iken onun peygamber olduğu (*age.* II, 187), Hz. Muhammed olmasaydı evrenin yaratılmayacağı (*age.* II, 232) gibi rivâyetler *insan-ı kâmil* düşüncesinin benimsenip yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır.

İnsan-ı kâmil düşüncesi ontolojik açıdan ele alındığında daha kolay anlaşılabilir. Metafizik düşüncede varlık (vücud), İbni Arabî tarafından tecellinin tezahür edişi bakımından çeşitli tasniflere tâbi tutulmuştur. Burada dikkat edilmesi gereken şey, varlık her ne kadar çeşitli sınıflamalara tâbi tutulmuşsa da gerçekte bunlar sadece konunun anlaşılabilmesi için bir ve kendinde gerçeği olan varlığın izafi olarak ve mümkün olduğunca anlaşılabilmesi için yapılan açıklamalardan ibarettir. Bu mertebeler konumuz açısından *insan-ı kâmil*in tezahür aşamalarıdır denebilir. Vücud en genel anlamıyla üçe ayrılır ki bu tasnif diğer, beşli ve yedili, tasnife kaynaklık eder. Buna göre 1. Vücud li-zatihi, Varlığı kendinden olduğu gibi onu önceleyen hiçbir şey de bulunmaz. O Allah'tır. 2. Mevcud- billah. Varlığı Allah ile olandır. 3. "Üçüncü şey" ki bu İnsan-ı kâmil'in hakikatine tekabül eder. Bu vücud veya âdemle, hudûs veya kıdemle tanımlanamayan şeydir. O Hakk'ın ezeliliği ile ezelden beraberdir. Âlem bu "üçüncü şey"den zahir olmuştur. O âlemin hakikatlerinin hakikatidir (hakîkat'ül- hakâik). İbni Arabî bu mertebeye veya bu "üçüncü şey"e "heyûlâ, ilk madde, cevher-i ferdin aslı, felek-i hayat, cinslerin cinsi, ümmü'l-ekvân, esmâ-i ilâhiyye, hakîkat-i Muhammediyye gibi isimler de verir.[36] Bu aşama meşhur yedili tasnifte ikinci taayyüne karşılık gelir. İsimlerin çokluğu tek bir hakikatin farklı vechelerine delalet etmelerinden kaynaklanmaktadır ve her birini bilmek o hakikat hakkında başka bir şey bilmektir.[37]

Varlık mertebelerinde İnsan-ı kâmil'in yeri, en çok kullanılan, varlık mertebeleri sınıflamasında ikinci aşamaya tekabül eder. Buna göre 1. Lâ taayyün mertebesidir. Aslında bu mertebede hiçbir taayyünden söz edilemez. Mutlak gayb mertebesidir bu yüzden ona burada sadece selbi yoldan işaret edilebilir. Mutlak varlığın hiçbir isim, sıfat ve fiille kayıtlı olmadığı mertebedir. "Mutlak tenzih yolunu tutanlar Hakk'ın sadece bu mertebesi-

[36] Mahmut Erol Kılıç, "Muhyiddin İbni Arabî", *DİA*, c. 20, s. 501.

[37] Bu örnekte görüldüğü gibi İbni Arabî bir kavramı birden çok, bazen onlarca farklı isimle karşılayabilir yahut da bir kavramın etrafını birçok başka kavram ile örebilir. Mesela konumuz açısından onun insan, kemal, heba, hakikat, vücut, hakikat-i Muhammediye, nur-ı Muhammediye, nur, ilk akıl, kelime, nefs, ferd vb. kavramlar hakkında yaptığı açıklamalar hep birbirini tamamlar mahiyettedir. Gerçekte insan-ı kâmil görüşü sadece İbni Arabî'de değil metafizik felsefede ve pratik tasavvufta da merkezî bir yer işgal eder.

ne iman etmiş olurlar; fakat O'nun tenezzülatını (subûti sıfatları ve fiilleri) kabul etmemiş olduklarından O'ndan gayrisini temellendiremeyip ikiciliğe ve şirke düşerler."[38]

2. Tayyün-i Evvel. İlk taayyün. *İnsan-ı kâmil,* Hakîkat-i Muhammediyye, Nûr-ı Muhammediyye. Mutlak vücut kendi ahadiyetini vahidiyete dönüştürerek tayyünata başlamıştır. Vücûd-ı mutlak lâ taayyün mertebesindeki kendi zatındaki istiğrak halinden gene kendindeki özellikleri bilme mertebesine tenezzül etmiştir. Yaratma fiili İbni Arabî tarafından "hakikat-i Muhammediyye" olarak da adlandırılan bu mertebeden sonra gerçekleşmekte ve bütün mahlûkat ondan yaratılmaktadır.[39] Bu mertebe hakkında önemli olan şey, kendisinden önce gelen lâ taayyün mertebesinin tezahürü olması bakımından bu mertebe lâ taayyün mertebesinin zahiri, lâ taayyün de bu mertebenin bâtınıdır.[40] Bütün hakikatler burada bilkuvve muvcutturlar fakat henüz ayrışma veya temeyyüz başlamamıştır. "İlk nur" da denen bu makamda ilim malum ve âlim birdir. Allah'ın bilmesi yaratması olduğundan Hz. Muhammed "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdur" demiştir. "Hakikat-i Muhammediyye'nin bir diğer adı da *akıl*dır. O âlemin seyididir, vücudu ilk zahir olan şeydir. Onun vücudu nûr-ı ilahîden, hebâdan ve hakîkat-i külliyeden ibarettir (el- Fütuhat). Bu mertebeye verilen isimlerden biri de *İnsan-ı kâmil*dir. Ona kâmil denmesinin sebebi âlemin ruhu olmasından dolayıdır. Âlemde ulvi ve süfli her ne varsa hepsi ona musahhar kılınmıştır.[41]

İnsan-ı kâmil görüşünün epistemolojik boyutu da bu safhada ortaya çıkmaktadır. "Âdem su ile çamur arasında iken ben peygamberdim" hadisi buraya işaret eder. Bütün peygamberlerin, velilerin ve âlimlerin bilgisinin kaynağı bu mertebedir, bu yönüyle o *velâyet-i mutlaka feleği*dir. Bu mertebe bir üst mertebeden gelen bütün feyzi kabul ederek *halka* ulaştırmada bir aracıdır ve bu yönüyle ona *nübüvvet-i mutlaka* denir.

3. Taayyün-i sâni. Varlığın hakikatleri ya da sıfatlar, hakikat-i Muhammediyye veya *insan-ı kâmil* de denilen ilk taayyün mertebesinde toplu olarak bulunurken taayyün-i sani mertebesinde birbirinden ayrılır. Burada varlığın ilmi suretleri söz konusudur. Tasavvufi ıstılahta bu ilmi suretlere *a'yân-ı sabite* (tekil isim olarak ise 'ayn-ı sabite) denir. Bunlar henüz hariçte mevcut değildirler.

---

[38] Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbni Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, Danışman Prof. Mustafa Tahralı, M.Ü.İ.F, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995, s. 185.

[39] Bu mertebe, çalışmamız açısından yukarıda sözü edilen doğu ve uzakdoğu din ve düşüncelerindeki kadim insan görüşleri ile paralelliğin söz konusu olabileceği aşamadır.

[40] Mahmut Erol Kılıç, "Muhyiddin İbni Arabî", *DİA*, c. 20, s. 502.

[41] *Age.*, s. 502.

4. Mertebe-i ervah. Bir önceki aşamada suretlerin hakikatleri burada var olmaya bir adım daha yaklaşarak basit-mücerret kevni eşya yani cevher-i basit haline gelir. Bu mertebe de henüz "bâtın" isminin tasarrufu altında olduğu için dış dünyada varlıkları mevcut değildir.

5. Mertebe-i misal denilen bu beşinci aşamada basit cevherler mürekkep cevherler haline gelirler. Burada yukarıda ervah âleminde bulunan her bir ferdin cisimler âleminde alacağı şeklin birer örneğinin oluşması söz konusudur.

6. Mertebe-i şehâdet. Burada, yukarıdaki mürekkep cevher-i latif'in mürekkep cevher-i kesif'e dönüşmesi gerçekleşir. Burası artık gözle görülebilen *eflak, erkân ve müvelledât* âlemidir.

7. Mertebe-i insan. Tecellinin son merhalesi olan bu mertebe kendisinden önceki tüm mertebelerin hakikatlerini kapsar. Yalnızca lâ taayyün mertebesi bunun dışında kalır ve böylece mutlak varlık ile mukayyet varlık ayrışmış olur. Hakikatte ayrılık çok önce, ilk taayyün ile birlikte başlamıştı, bunun şehâdet âleminde görünür olması ise ancak bu merhaledir. Yukarıda sözü edilen her mertebe bir ilahî ismin mazharıdır ve buradaki insan ism-i cami olan Allah isminin mazharıdır. İnsan, hakikati ilk ortaya çıkan ve fakat görünür âlemde son ortaya çıkan (hakikat)dır. Allah isminin mazharı olması dolayısıyla o da Allah isminin diğer isimlere üstün olması gibi varlığa üstün kılınmıştır. Elbette ki insana üstün gelen de mevcuttur ki o da *insan-ı kâmil*dir. Fakat hiyerarşi burada son bulmaz. *İnsan-ı kâmil* söz konusu olduğunda en kâmil hakikat Hz. Muhammed'in hakikatidir. Böylece varlık onunla başlayıp onunla tamamlanmış olur.

Tasavvufta Varlık meselesinin en önemli konusu Allah'ın isim ve sıfatlarıdır. Bütün bu mertebelerde tecelli eden Mutlak Zât'ın isim ve sıfatlarıdır. Mutlak Varlık veya Vücûd-ı hak mutlak istiğrak halinden (birinci mertebe-lâ taayyün) zatındaki kabiliyet ve sıfatları bilmek istemesiyle zuhur etmiş ve her varlık bir yönü ile bir ismin veya sıfatın öne çıkan tecellisine mazhar olmuştur. Buna karşılık insan potansiyel olarak Hakk'ın bütün isimlerinin mazharıdır. Kâmil insan ise kendisinde bil-kuvve bulunan her isim ve sıfatın bil-fiil mazharı olabilen insandır. Bunun en kâmil örneği Hz. Muhammed ve ona vekâleten diğer nebiler ve velilerdir. Bu mertebedeki insan Allah isminin mazharı ve o ismin aynası olur. Her ismin ve mertebenin insanda ontolojik, epistemolojik ve etik etkileri söz konusudur.

"Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim ve bunun için âlemi yarattım" mealindeki hadis insanın bir başka yönünü vurgular ki, İnsan âlemde gaye varlıktır. Abdurrahman Camî'ye göre her yönüyle eksiksiz ve kusursuz olan Hakk'ın bilgisinin bir tarzı ancak O'nun kendisini âlem-

de *insan* ile bilmesi halinde gerçekleşir. Hak kendisini kendisi ile mücmelen bilir. Onda tüm isim, sıfat ve fiiller tam bir birlik halinde yekdiğerinden ayrışmamış ve birbirine eşit bir halde mevcuttur. Hak âlemde tecelli ettiğinde ise her bir isim ve sıfat bir varlıkta o varlığın özelliklerine göre tezahür eder. Örneğin görme sıfatı, ki bu bir yanda kendisini Allah'ın kendisini görmesinde tezahür ettirirken, bağımsız –veya daha doğu bir ifade ile yarı bağımsız– bir gerçeklik olarak, kabul edebileceği sayısız mümkün şekillerin tamamında tezahür eder. Bu durum insan ve hayvanda görme, bitkilerde ışığa duyarlılık, bilgide ruyet olarak ortaya çıkar.[42] Böyle olduğunda ise çokluk tekliğe üstün gelir. Hakikatte tüm görmeler bir görmeye bağlı ise de âlemdeki (görmelerdeki) çeşitlilik tekliği perdelemiş olur. Oysaki "tek olan zat kendisini (...) tüm tecelli yerlerini kuşatacak bir tek mükemmel tezahür mahallinde izhar etmek ister; öyle ki bu mükemmel tezahür mahalli (yeri, meclâ) âlemin gizli açık tüm gerçekliklerini ve yaratılışın zahir ve bâtın tüm muammalarını kuşatacaktır."[43] Böylece Hakk kendisini, tecellilerin tüm çeşitliliğine ve çokluğuna rağmen, ancak en mükemmel şekli ile insanda (bil-fiil olarak ise *insan-ı kâmilde*) birlik halinde bilir. Böylece insan, Hakkın bir bilme tarzının gayesidir.

Allah'ın mükemmel bir tezahür etme mekânı olan insanın bu temel özelliğinden mülhem rolü âlemde devamlılığın esasıdır. Bu özelliği onu yeryüzünde halifelik makamına yükseltir. "Bir zamanlar Rabb'in meleklere: "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım demişti..." (2/30) ayetinden hareketle konu mutasavvıf düşünürler tarafından insanın âlemle Allah arasında bir berzah olması düşüncesi ile açıklanır. İnsan Allah'ın tüm isim ve sıfatlarını yansıtabilen ve kendisinde birleştirmiş bir varlık (fakat gene de kul) olarak tecellinin dağılıp çokluk meydana getirdiği âlemden bu *bir*lik olma özelliği ile farklılık arz eder. Yani o hem *rubûbiyet*in hem *ubûdiyet*in vasıflarını taşır. Rubûbiyet vasfı aracılığı ile –yani ilahî mahiyeti ile– yaratıkların istediği şeyi Allah'tan alır. Dolayısıyla kulluk sıfatı aracılığı ile de başka yaratıklarla bağlantı kurma ve onların ihtiyaç duydukları şeyi Allah'tan elde ettiklerini görme yeteneğine sahiptir.[44]

Sonuç olarak diyebiliriz ki, *insan-ı kâmil* Allah ismi ile birlikte tüm öteki isimlerin kendisinde en mükemmel şekli ile tezahür ettiği yerdir (meclâ). Bu özelliği ile o yaratmanın gayesi olmuş oluyor çünkü *Mutlak Vücud*un zati tezahürü ve açılımı *kâmil insan* ile gerçekleşmektedir. Böylelikle o, yaratmanın gayesi olması dolayısıyla diğer yaratıklar ona daya-

[42] William Chittick, *Varolmanın Boyutları, Benin Prototipi Olarak İnsan-ı Kâmil*, çev. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 176.
[43] *Age.* s. 176.
[44] *Age*, s. 178 vd.

nır ve varlıklarının devamı onun vasıtası ile olur. Konunun uzakdoğu din ve felsefelerinde *İnsan-ı kâmil* düşüncesi ile farklı açılardan benzerlikler taşıdığı görülür. Örneğin ilgili bölümde işaret edildiği gibi, varlığın çıkış noktası olarak *insan-ı kâmil* ile Hint dinlerindeki Purusha arasında paralellikler mevcutken Adam Kadmon'un varlığı açıklayan *hayat ağacı* adlı sistemdeki merkezî konumu arasında pek çok benzerliği gözlemleyebiliriz. Buna karşılık varlıkla ilişkisi farklı bir açıdan olan Bodhisattva ve Arhat'ın *İnsan-ı kâmil* düşüncesinin daha çok ahlâkî boyutuna karşılık gelen bir rolleri var. Yetkinleşme Bodhisattva'nın ahlâkında örneğin varlığın tümüne karşı merhamet olarak kendini gösterir ki bir anlamda o, merhametinden dolayı aydınlanmasını ertelemesi dolayısıyla kurban olarak da nitelenebilir. Fakat bu yönüyle *insan-ı kadim*, *Purusha* ve *Gayomart* ile benzeşirken *insan-ı kâmil* ile ayrışır ki *insan-ı kâmil*de kurban olmaktan söz edilemez.

İslâm da dâhil olmak üzere incelemeye çalıştığımız tüm din ve felsefelerde farklı yönleri ile de olsa bir yetkin insandan söz edilmektedir. Bu *insan* özellikle metafizik yönü ile Âdem ve Havva'dan faklılaşır ve varlığın ortaya çıkışında etkin bir rol oynar. O, *mutlak vücud*, *yokluk*, *kaos* ya da *iyilik ve kötülük* veya *ışık ve karanlık* gibi (düalist) bir başlangıçtan sonraki ilk ilkedir. Varlık onunla ortaya çıktığı gibi devamı ve yeniden yapılanması da onunladır.

Çalışmamızda İslâm düşüncesindeki *İnsan-ı Kâmil* görüşü İbni Arabî' nin *Vahdet-i Vücud teorisi* çerçevesinde ana hatları ile anlatılmaya çalışılmıştır. İbni Arabî okulu ya da *Ekberîlik Okulu*'nun öğretisi Sadreddin Konevî, Fahreddin Irakî, Saidüddîn Fergânî, Mueyyedüddin Cendî, Abdürrezzak Kâşâni ve Duvud Kayseri gibi sufi şahsiyetlerle sistematik bir hale getirilmiştir. Fergani'nin *Müntehe'l-Medârik* adlı eserinin giriş bölümü İbni Arabî'nin varlığa dair görüşlerinin ilk sistematik özeti sayılabilir ve bu eser kendisinden sonra gelen hemen her sufi müellifin konu ile ilgili görüşlerine temel teşkil etmiştir. Daha sonra *ekberi okul*a müntesip hemen her sufi müellif eserlerinin giriş bölümlerinde İbni Arabî'nin *Vücud*a dair görüşlerinin bir özetini vermişlerdir. Abdülkerim Cîlî, Azizüddin Nesefi, Abdurrahman Camî, Fazlullah el-Burhanpuri, Abdullah Bosnevî, Niyazi Mısrî, Abdülganî en-Nablusî, İsmail Hakkı Bursevî, Abdullah Salahi Uşşakî ve Muhammed Nûrü'l-Arabî gibi isimler de İbni Arabî'nin görüşlerinden etkilenen şahsiyetlerdendir.[45]

[45] Mahmut Erol Kılıç, "Muhyiddin İbni Arabî", *DİA*, c. 20, s. 512 vd.

KAYNAKÇA

Afifi, Ebu'l-Alâ, İbni Arabî'de Tasavvuf Felsefesi, çev. Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999.

—, İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Aydın, Fuat, Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı, Ataç Yayınları, 2005, İstanbul

Bilgin, M. Sıraç, *Zarathustra*, İstanbul, 2003.

Cengil, Arzu, *Kabala*, Ayna Yayınevi, İstanbul, 2002.

Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

Cîlî, Abdülkerim, *İnsan-ı Kâmil*, Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Demir, Remzi, *Eski Felsefe- Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005.

Demirci, Mehmet, *Nûr-ı Muhammedi*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi I, İzmir, 1983.

Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2009.

DİA (Diyanet İslâm Ansiklopedisi) ilgili maddeler.

Eliade, Mircae, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, İnsan Yayınları, 1997, İstanbul.

Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, çev. Ali Berktay, Kabalcı Yayınevi, 2003, İstanbul.

Guénon, René, Hint Felsefesinde Kâmil İnsan, çev. Atila Ataman, Gelenek Yayınları, 2002, İstanbul.

Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, 1998, Ankara Akıncı, Ahmet, Kabala, Dharma Yayınları, İstanbul, 2005.

_____, Yaşayan Dünya Dinleri, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2007.

Hançerlioğlu, Orhan, *İnanç Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 1975, İstanbul.

Kabala, Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul, 2008.

Kartal, Abdullah, *Abdülkerim Cîlî: Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

Nesefî, Aziz, *İnsan-ı Kâmil- Tasavvufta İnsan Meselesi= İnsan-ı Kâmil*, çev. Mehmet Kanar, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1990.

Nicholson, Reynold, *İnsan-ı Kâmil*, İslâm Ansiklopedisi, Milli Eğitim Basımevi, c.5, İstanbul, 1977.

Nasr, Seyid Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İnsan Yaymları, İstanbul, 1985.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Hallac-ı Mansur ve Eseri Kitâbu't-Tavâsin*, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1976.

Şatır, Sabri, *Buda Suyun Üzerindeki Lotus*, Pan Yayıncılık, İstanbul, 2005.Ülkü, A. Ekrem,

http://www.astroset.com/bireysel_gelisim/ezoterizm/p33.htm

http://www.hinduwebsite.com/prakriti.asp

ENDÜLÜS'DE*

Henry Corbin

İslâm dünyasının öteki yörelerinden çok farklı, Batı'ya sızmasının en uç noktasını oluşturan bir yöreyi ele alacağız. Bu yöredeki kültür "iklim"i, Doğu'da ve özellikle İran'da rastladığımızdan farklıdır. Buradaki durumu, İslâm'ın İberya Yarımadası'ndaki seyrinin ilişkiler bütünü içinde ele almak gerekir. Burada bu tarihin ana hatlarını vereceğiz. Birinci derecede önemli olan bazı adları ve bazı eserleri belirtmekle yetineceğiz. Bu basit gözlem düşüncelerin ve kişilerin *Daru'l-İslâm*'ın, İslâm beldelerinin bir ucundan diğerine ne ölçüde kolaylıkla ulaşabildiğini anlamamıza yetecektir.

I. İBNİ MESERRE VE ALMERIA OKULU[1]

1. Bu okulun önemi iki olguya dayanır: Bu olgulardan birisi, bu okulun; İslâm Dünyasının batı ucunda Doğu'da tanımış ve önemli etkilerini görmüş olduğumuz bâtınî İslâm'ı temsil edişidir.

Bu okulu incelerken şunu tespit etmiş oluyoruz ki İslâm Bâtınîliğinin coğrafi bakımdan her iki ucunda, Empedokles'in öğretisine özgü görev; nübüvvet esasına dayanan hikmetin habercisine aktarılmıştır. Diğer yandan, Asin Palacios İbni Meserre'nin şakirtleri de, IV. yüzyılda yaşayan "Priscillien" irfanının izleyici ve sürdürücülerini görmek ister.[2] Bu düşüncenin ana çizgileri hatırlanırsa (Tanrı ile birlikte ezeli olan evrensel bir madde düşüncesi, ruhun (nefs) ilâhi kökeni, dünya ötesinde, dünya haya-

---

* Fransızca'dan çeviren ve dipnot açıklamaları: Prof. Dr. Hüseyin Hatemi
Kaynak: *Histoire de la philosophie islamique*, 1986 Gallimard Türkçesi: *İslâm Felsefesi Tarihi*, İletişim, s. 383-434. İletişim Yayınları'nın izniyle yayımlanmıştır).

[1] Asin Palacios'un *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı İbni Meserre (Masarra) maddesi Corbin'e bu konuda başlıca kaynaklık etmiş görünmektedir.

[2] Priscillien, IV yüzyılda bir dini hareketin kurucusudur, İspanyalıdır. 385 yılında Trier'de idam edilmiştir (Bertholet, *Wörterbuch der* Religionen).

tından önce işlenen bir günahın sonucunda ruhun maddi cisim ile birleşmesi, peygamberlerin tebliği vasıtası ile felah ve necat bularak temizlenme ve yurduna dönüş imkânı, kutsal metinlerin manevi anlamlarına göre yorumu), bütün bu çizgiler gerçekten de İbni Meserre ve okulunda da görülmektedir.

Hayatını yazanlara göre İbni Meserre 269/883'de doğmuştur ve Arap değildir. Kurtuba kökenli olan babasının, Doğu'ya mesela Basra'ya yaptığı seyahati sırasında dış görünümü dolayısı ile Sicilyalı "Normand" sanıldığı nakledilir. Asıl önemli olan şudur: İlâhiyyat konusuna ilgi duyan ve dinî düşünceye tutkun olan babası, Doğu'da iken, Mu'tezilî ve bâtınî çevrelerde bulunmuştu, oğluna da manevi simasını aktarmaya önem vermekte idi. Maalesef Mekke'ye yaptığı hac seferinde (286/899) öldü. Oğlu ancak onyedi yaşlarında idi ve buna rağmen şakirtlerle çevrelenmiş bulunuyordu. Onlarla birlikte Kurtuba yöresindeki Sierra'da tasarrufu altında olan bir zaviyeye çekildi. Avamın onun hakkında beslediği kuşkular hızla vahim bir duruma girdi. Empedokles gibi bazı eski çağ hakimlerinin öğretilerini öğrettiği yayılan bir kimse, tabiatiyle mülhid tanınmayı bekleyebilir. Üstelik, Kurtuba Emirliği'ndeki siyasi durum oldukça nazik idi. İbni Meserre iki şakirdinin refakatinde gurbet yolculuğuna çıkmayı uygun gördü.

Medine ve Mekke'ye kadar gitti. Bu yolculuk sırasında Doğu'daki düşünce okulları ile temasa geçti. Vatanına ancak III. Abdurrahman'ın daha serbest yönetimi başlayınca döndü. Fakat Doğu'da temasa geçtiği *bâtınî* çevreden ders alan İbni Meserre, bundan sonra aşırı bir ihtiyat gözetti. Sierra'daki zaviyesine çekilerek ancak çok sınırlı sayıdaki öğrencilerine birtakım remizler içinde öğretisinin anlamını açıkladı. Başlı başına bir felsefe ve bir manevi hayat yöntemi kurdu. Maalesef kitaplarının ne sayısını, ne de tam ve doğru adlarını biliyoruz. Bunlardan yalnızca ikisinin adı kesinlikle verilebilir: Biri: *Kitâbu't-Tabsira*'dır. (Livre de l'explication pénétrante). Bu kitap şüphesiz onun bâtınî sisteminin anahtarını içeriyordu. Diğeri de *Kitâbu'l-Huruf*'tur (Livre des lettres). Bu da yukarıda, (IV, 2 ve 5) işaret edilen gizemli cebiri konu alıyordu. Bu kitaplar elden ele dolaşmakta idiler. Bir yandan da hiddetleri büsbütün artan *fakıyhlerin* gözünden saklanıyorlardı. Böylece Doğu'ya kadar ulaştılar ve orada iki "Sünni" (Orthodoxes) sufi bu kitabı redde giriştiler. Öyle görülüyor ki, hiç değilse İbni Meserre'nin hayatında iş mahkeme önüne gitmedi ve İbni Meserre kâfir olarak mahkûm edilmedi. Gayretlerinden dolayı gücü tükenen üstad, şakirdlerince çevrelenmiş olarak, Sierra'daki zaviyesinde, 319/931 yılı 20 Ekimi'nde, ancak elli yaşlarında iken öldü.

2. Öğretisini perde ardında gizlemesi, öğrencilerinin sayısının sınırlılığı, kendisine sapıklık ve dinsizlik isnat edilmesi, öğretisini bugün iyice

bilebilmemiz için elimizde olan araçların azlığını açıklayabilecek olan şartlardır. Bununla beraber Arap dünyası üzerinde uzman olan büyük İspanyol şarkiyatçısı Asin Palacios'un sabırlı çalışması bu alanda iyi bir sonuca ulaşmamızı sağlamıştır. Bu gayret ve uğraşmanın iki yönü vardı. Bir yandan Empedokles'in öğretisi Asin Palacios'a İbni Meserre'nin başlıca görüşlerinin onun çevresine toplananabileceği bir eksen gibi görünmekte idi. Diğer yandan, özellikle İbni Arabi'de rastlanan uzun iktibaslardan yararlanarak İbni Meserre'nin sisteminin ortaya konması gerekiyordu

İlk uğraş ikincisine oranla daha kolaydı. Bu konuda Şehristanî, Şehrizurî, İbni Ebi Useybî'a, Kıftî gibi yazarlardan yararlanılabilirdi.[3] İslâm'da tanındığı şekli ile bir tür ermiş menkıbesine bürünmüş olan yeni Empedokles siması şüphesiz bazı gerçek çizgiler de taşıyordu, fakat abartılmış, süslenip değiştirilmiş bir şekilde idi. Bu İslâm yazarlarına göre Empedokles tarih bakımından beş büyük Yunan feylesofunun birincisidir. Bir nev'i ermiş, bir peygamber, manevi ve ruhani öğretim ve uygulamaya kendini adamış bir kişi olarak görülür. Münzevi olarak yaşar, Doğu'da sefer eder, ikbali reddeder. Kısaca, onun kişiliğinde İslâm'dan önce gelen peygamberlerden birisi görülür ki, İslâm peygamber telakkisinin çevresi onu da kapsayacak ölçüde[4] geniştir. Manevi çehresi bir sufide olduğu gibidir. Kitaplarından bazıları bilinir ve anılır.

3. Ona atfedilen öğretilere gelince, başlıca aşağıda noktalardan kaynaklanırlar: Felsefenin önceliği ve bâtınî bir yönde oluşu, ruhbilimin de bâtınî nitelik taşıyışı (*ruhani* olana gizli varlığın manevi gerçeğine veya kişiliğine iletici oluşu), ilk varlığın mutlak basitliği, açıklanamazlığı ve hareketli sükûnu sudûr (émanation) kuramı, ruhun kategorileri (makûleleri), evren ruhundan sudûr (émanation) kuramı, evren ruhundan sudûr eden ferdi ruhlar, ruhların bedenden önce varoluşları ve ruhların felah ve necatı. Bütün bu görüşler irfani (gnostique) ve Yeni Platoncu açıdan büyük bir zenginlik gösterirler.

Burada üzerinde ısrar edilebilecek tek nokta, beş cevherin (töz, substance) aşamalı sudûrudur (émanation hiérarchique): İlk öğe *(materia prima)* akıl ile kavranabilen gerçekliklerin ilkidir (Evrensel, külli, cismani madde ile karıştırılmamak gerekir). Bundan sonra da akıl, nefs, tabiat, tali

---

[3] İbni Ebî Usaybî'a (1203-1270) hakkında *İslâm Ansiklopedisi'ne* başvurabilirsiniz *Uyün-il Enba' fî Tabakaat-it-Etıbbâ* adlı eseri tıp tarihi, genel tarih ve hal tercümeleri açısından önemlidir. İbn-ul-Kıftî'nin de (1172-1248) *Tarihu'l Hukemâ*'sı aynı açıdan önemli bir eserdir (Bkz. *İslâm Ansiklopedisi)*

[4] Corbin'in burada söylediği kadar geniş değildir. Sadece Kur'an-ı Kerim'de adı anılmamış olan peygamberlerin varlığına da iman edilir. "Delil" olmadan herhangi bir kişi Kur'an-ı Kerim'de anılmayan peygamberlerden sayılamaz.

madde gelir. Plotinus'un sıralamasına başvurulduğunda (bir, akıl, nefs, tabiat, madde Plotinus ile İslâm çevresindeki Yeni Empedokles arasındaki fark hemen görülür. Plotinus'un uknumlarından (*hypostase*) ilki olan "Bir" şemandan çıkarılmış onu yerini ilk öğe *(materia prima)* almıştır. Plotinus' da açık bir şekilde (Ennéades, II, 4, 1 ve 4) kavranabilir evrende var olan, bizim bildiğimiz olağan maddeden ayrı ve ondan önce var olan bir madde fikri olduğu kesindir. Bu madde, her suretin, her biçimin varlığını gerektirdiği bir özne, bir biçimlenen bulunmasını sağlar. Fakat burada şu fark vardır: Yeni Empedokles, bu kavranabilir maddeyi ilk ilahi sâdır saymakta ve onun bir ölçüde bir dış gerçekliği olduğunu kabul etmektedir (Burada *De Mysteriis Aegyptorum* kitabı hatırlanabilir. Bu kitapta Porphyre; bu saf ve tanrısal maddeden yapılan tasvir ve heykellerin sihirli gücünden söz eder).[5] Bu kavranabilir küllî (evrensel) madde kavramı, İbni Meserre öğretisinin temel belirgin ve özgün kuramını oluşturur. Burada kısaca üç noktaya dikkat çekilmelidir:

a) Plotinus'un ilk uknumunun beş cevher şemasının üzerine yükseltilmesi İsmailîlerin, mebde'i (principe), varlık (vücud) ve yokluğun (adem) üzerine çıkarmayı gerekli görmeleri ile uyuşmaktadır. Bu noktaya dikkat çekmeye değer, çünkü İbni Meserre'nin okulu ve öğretisi ile İslâm bâtınîliği ve özellikle Şiîlik ve İsmailîlik arası bilinen ilişkiyi göstermektedir.[6]

b) Kavranabilir, makûl madde (Matière intelligible) kuramı ile Empedokles'in iki kozmik güç (enerji) kavramı tekrar ortaya çıkmış olmaktadır. Bu güçlerden birisi sevgi, diğeri uyumsuzluk, çatışmadır (amour, discorde). Bu terimlerden birincisinin Arapça karşılığı *"muhabbet"*tir (Yunanca: Fila: Filia) Fakat Empedokles'in ikinci terimine Arapça verilen karşılık ile önemli bir değişiklik meydana gelmektedir. Bu karşılık *"kahr"* ve *"galebe"*dir. Bu terimler tahakküm, hükmetme, muzaffer olma, egemen olmayı ifade ederler ki, nücum ilminde (astroloji) kullanılan Yunanca "kratein'in karşılığıdır, Empedokles'in "neikos" teriminin değil. Sühreverdî'de *"kahr"* ve *"muhabbet"* kavranabilir, makûl evrenin iki boyutudur (Yukarıda VII, 2). *"Kaahir"* olan, "galib nurlar"dır (Lumières victoriales). Bu nurlar saf ve mahz nurlardır ki mukarreb meleklere aittir. Böylece Sühreverdî'de "kahr" cismani madde varlıklarına izafe edilmekten uzaktır. Sühreverdî "kahr" terimini Avesta'nın[7] Khvarnah'ından (Xvarnah) türetir,

---

[5] Porphyrios (Tyros'da 232/33'dc doğmuş, Roma'da 304'de ölmüştür): Plotinus'un öğretisini açıklayan ve anlaşılır kılan Yunanlı feylesof *(Philosophisches Wörterbuch)*. Metinde ona isnad edilen fikir, yanlış aktarılmamış veya çok özetlenmemiş ise, akıllı işi değildir.

[6] "Şiîlik ve Ismaîlilik" tarzındaki ifadeler, Oniki imam mezhebinin dışında tutulmalıdır.

[7] Avesta, Zerdüştilik'in kutsal kitabıdır.

Celâl ve Melekût nuru'ndan, nurun melekûtundan, egemenliğinden alır. Şu halde klasik Empedokles ile Yeni Empedoklesçilik arasında derinlemesine araştırmalara muhtaç olan esaslı bir farklılaşma doğmuş demektir.

c) İlkin varolan makûl (kavranabilir) madde öğretisinin önemli etkisi olmuştur. Bu görüş yalnızca Musevi feylesofu Salamon ben Gabriol'de (vefatı: 1058/1070 arası) değil,[8] İbni Arabi'de de bulunmaktadır. Ve bu da Asin Palacios'a İbni Meserre'nin görüşünü kısmen yeniden ortaya koyabilme imkânını vermiştir. İbni Meserre'nin Yeni Empedokles'inde görülen varlık ilkeleri veya beş cevher metafizik savını (théorème) İbni Arabi'de "madde" teriminin aşağıya doğru beşli anlam sıralanması karşılamaktadır: 1) Mahlûk olmayan ve olanda, yaratılmamış ve yaratılmışta ortak olan ruhani öz *(Hakıykatu'l-Hakaik,* Essence des essences), 2) Bütün yaratılmış cismani ve ruhani varlıklarda ortak olan ruhani öğe *(Nefesu'r-rahmân),* 3) Semavi ve arzî bütün cisimlerde ortak olan madde, 4) Büyük arzi cisimlerde ortak olan *tabiî madde,* bizim bildiğimiz madde, 5) Bütün arızî şekillerde ortak olan sun'i (yapay) madde. Nihai olarak madde" fikri (karşılaştırınız: Henry More'un *spissituro spiritualis'i*)[9] Molla Sadrâ Şirazî'nin ve Isfahan Okulu'nun ahiret ve meâd öğretisinde (eschatologie) temel bir önem taşıyacaktır.

4. Burada Müslüman İspanya'da ilk gizemci (mystique) topluluğu oluşturulacak olan İbni Meserre Okulu'nun geçirdiği evreleri inceleyemeyeceğiz. Bu okul, hoşgörüsüzlük, kuşku, taciz etme ve lanetleme çevresinde yaşayacak idi. İbni Meserre'nin izleyicileri titiz bir bâtınîlik akımını izlemekle yükümlü olarak, aşamalı bir gizli örgüt oluşturdular, başlarında da bir "imam" vardı. Bunlar arasında en ünlü ad, V/XI. yüzyıl başlarında, İsmail İbni Abdillah el-Ro'ayni'dir. Onun kızı da müritler arasında olağanüstü dinî kültürü dolayısı ile ün kazanmış idi. Maalesef daha İsmail'in sağlığında bir tefrika meydana geldi ve bunun sonucunda okulun dış örgüt olarak izi kalmadı. Fakat İbni Meserre'nin fikirlerinin gizemci hareketi derinden derine varlığını sürdürdü.

İspanya'daki tasavvuf cereyanının bağrında gelişen İbni Meserre'nin gizemci anlayışının en güçlü tanıklığı Almeria Okulu'nun bâtınî ocağının

---

[8] Salamon ben Yehuda İbni Gabirol (Gebirol, Cebirol, Avicebron, Avencebrol) Batı'da ilk Musevi feylesoftur. 1020/21'de Malaga'da doğmuş, 1069/1070'de İspanya'da ölmüştür. Skolastik üzerine çok etkili oldu. Yalnız Allah'ı maddeden münezzeh bilir. Ruhu da maddi esasa dayandırır *(Philosophisches Wörterbuch).* Ülken'in *İslâm Felsefesi*'nde de bu konuda bilgi vardır.

[9] Henry More (1614-1687): İngiliz feylesof ve ilâhiyatçısıdır. Gitgide artan bir mistik eğilim göstermiştir *(Philosophisches Wörterbuch).* Metindeki Latince ibareden anlaşıldığına göre, yine metindeki "manevi madde" görüşüne benzer bir görüş ileri sürmüştür. "Spissitudo", Latince'de "yoğunluk, kesafet" demektir.

gerçekleştirdiği muazzam etki olmuştur. İsmail el-Ro'ay'i'nin ölümünden sonra ve "VI./XI. yüzyılın başlangıcında, Murabıtîn (Almoravide)[10] yönetiminin güçlü olduğu bir sırada Almeria bütün İspanya sufilerinin merkezi hükmünde idi. Ebul-Abbas İbn-ul-Arif; İbni Meserre hikmetine dayanan yeni bir tarikat kurdu. Onun üç büyük müridi, *tarikatı* yaydılar: Ebu Bekr el-Mallarkin (Ebu Bekr el-Mayyurî-bkz. Afifî, not 462-H.H.) Gırnata'da, İbni Barracân (İbni Arabi'nin adından ayrılamaz bir ad olacaktır) Sevilla' da (İşbilye). Fakat İbn-ul-Arîf ile birlikte Fas'a sürüldü ve her ikisi orada 536/1141 sıralarında vefat ettiler. İbni Kasyî Meserre Okulu müridlerini örgütledi. Portekiz'in güneyinde, Algarbes'de[11] örgütlenen bir tür askerî ocak olan bu örgüt, *"müridin"* gibi tasavvufi bir ad taşıyordu. Hikmet öğretisi ve örgütün bu görünümü İsmailîlik ile ortak belirleyici çizgiler taşımaktadır. On yıl boyunca İbni Kasyî Algarbes'de yönetici imam olarak hükmettikten sonra 546/115 l'de öldü. Ölümünden ondört yıl sonra (560/1165) İbni Arabî doğacak ve İbni Arabi'nin büyük eserlerinden birisi İbni Kasyı'nin eserinin şerhi olacaktır (Bu eser Musa Peygamber'e ateş önünde verilen buyruğun hakimane ve mutasavvıfane bir şerhi, tefsiridir. Sandallarını –na'leyn– çıkar!) (Kur'an 20/12).[12]

II. KURTUBALI İBNİ HAZM

1. Kurtuba'da Endülüs İslâmı'nın en belirgin kişiliklerinden biri de, X. ve XI. yüzyıllarda yaşamıştır. Eserlerinde görüldüğü gibi çok yönlü bir kişilik gösterir. Şair İbni Hazm, düşünür İbni Hazm, ilâhiyyatçı İbni Hazm, felsefe okullarının ve dinlerin eleştirmen tarihçisi, ahlâkçı ve hukukçusu İbni Hazm vardır. Onun hakkında R. Dozy, *"Vir immensae doctrinae"* (engin bilgili adam) demekte idi. Burada bizi başlıca ilgilendiren yönü, Platoncu ve tarihçi İbni Hazm'dır. Ebu Muhammed Ali İbni Hazm 383/994'de doğdu. Ailesi yüksek bir toplum tabakasından idi. O da soyunu bir İranlı-

---

[10] Murabıtîn (1056-1147) yılları arasında Mağrıb ve Endülüs'de hüküm süren hanedan. Bu konuda *İslâm Ansiklopedisi*'nde geniş bilgi vardır. Onbirinci miladi yüzyılın başlangıcında değil ikinci yarısında Murabıtîn yönetimi güçlü olmalıdır.

[11] İbni Barracân hakkında: N. Keklik, *Muhyiddırı İbn-ul-Arabi*, İstanbul, 1966, S. 114'te İbni Arabî'nin İbni Barracân'ın eserlerini okuduğuna ve adının Fütuhat'da geçtiğine ilişkin bilgi vardır. *İslâm Ansiklopedisi*'nde İbni Kasyî adında ve Endülüs'de Mehdîlik iddia eden (1140) bir sufi şeyhinden sahbedilmektedir. Bu şeyhin "Hal'-un-na'leyn" (Nalınların çıkarılması) adlı bir eseri olduğuna göre, metinde sözü edilen şeyh olacaktır. İbni Arabî bu eseri şeyhin oğlundan okumuştur. (N. Keklik, *age*, s. 105) *İslâm Ansiklopedisi*'nde İbni Kasyî'nin Portekiz'in güneyinde "Algarbes"deki örgütü hakkında bilgi yoktur. Adı geçen tasavvuf akımı ve şeyhler için özellikle bkz. Afifî, M. *İbni Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çeviren: M. Dağ, Ankara, 1975, s. 153 vd.

[12] "Sandallarını çıkar!" emrinin tasavvufi yorumunu bilmiyorum. *Tefsir-ul Mizan*'da bir işaret bulamadım. Bu eser hakkında İslâm *Ansiklopedisi*'nden bilgi alınabilir.

ya, Yezid'e çıkarmakta idi.[13] Babası Halife Mansur'un veziri olduğundan, genç İbni Hazm kolaylıkla Kurtuba'nın en ünlü üstatlarından her bilim dalında, hadis, tarih, felsefe, hukuk, tıp ve edebiyat alanlarında ders görebildi.

Maalesef 403/1013 Nisanı'nda Berberîler Kurtuba'nın bütün bir mahallesini yağmaladılar. Aynı yılın haziranında İbni Hazm babasını kaybetti. Emevi hâkimiyetine karşı ayaklanma başgösterince İbni Hazm Kurtuba'dan sürüldü, malları müsadere edildi. Böylece onu yirmi yaşlarında iken tam anlamı ile siyasete girmiş ve Emevi Hanedanı'nın en sadık destekleyicileri arasında yer almış olarak görüyoruz. Bundan sonra Almeria'ya sığınarak Prens IV Abdurrahman'm meşru halife olduğunu İbni Hammud'a karşı ileri süren cereyanın başında yer aldı. Prens; ordusunun bozguna uğratıldığı bir savaşta öldürüldü ve İbni Hazm da tutsak edildi. Buna rağmen serbest bırakılacaktır.

Hiçbir şekilde cesaretini kaybetmeyen İbni Hazm Shatiba'ya (Xativa)[14] çekildi. Orada aşk üzerine hayranlık verici olan *Tavk-ul-Hamâme* (*Güvercin Gerdanlığı*) adlı eserini yazmak için yeterli güvenlik ve huzuru buldu. Bu kitap aynı zamanda diğerleri arasında bu sıraya kadar gizli kalan bir yaşantının, anne ve babasının kız evlatlığına, duyduğu gençlik aşkının yarasının da günlüğü gibidir. İbni Hazm tek meşru hanedan saydığı Emevi asillerinin davasına sâdık kaldı. "El-Mustazhir" unvanı ile tahta oturmayı başaran Prens V. Abdurrahman'm en sarsılmaz destekçisi oldu ve 413/1023'de cülus eden bu hükümdarın vezirliğini üstlendi. Yazık ki bu da az bir zaman sürecektir. İki ay sonra, aynı yılın şubatında el-Mustazhir katledildi ve İbni Hazm yine Kurtuba'dan sürüldü. Bundan sonra Emevilerin tekrar tahtı ele geçirmeleri ümidi yitirilmiş oldu. İbni Hazm her türlü siyasi faaliyeti terk ederek kendini ilme verdi. 454/1063'de de vefat etti.

2. *Tavk-ul-Hamâme*, adlı kitabı ile İbni Hazm, yukarıda onun hayranlık verici *Kitâb-uz-Zühre'sinden* söz edilen (VI. 6) ünlü Muhammed İbni Davûl İspahanî'nin (vefatı: 297/909) öncülüğünü yaptığı İslâm platonikliğinin müridleri arasında yer alır. Xativa Kasrı'mn Kütüphanesi'nde İbni Davûd İspahanî'nin kitabının bir nüshasının bulunmuş ve İbni Hazm'ın eline geçmiş olması muhtemeldir. İbni Hazm açıkça İbni Davûd'un Platon'un *Şölen* kitabındaki efsaneyi zikrettiği satırlara atıf yapmaktadır: "Bazı felsefe ile uğraşanlar, Tanrı'nın her ruhu küre biçiminde yarattığını ve

[13] "Yezid" isimli İranlı, yanılma sonucu olacaktır, *İslâm Ansiklopedisi*'nde Yezid İbni Süfyan'ın azadlısı (mevlâsı) bir İranlıdan söz edilir.

[14] *İslâm Ansiklopedisi*'nde bu isim Jativa tarzındadır. Jativa İspanya'nın güney-doğusunda, Valencia'nın güneyindedir.

sonra ikiye ayırarak her bir parçayı birer bedene yerleştirdiğini düşünmüşlerdir."[15] Aşkın sırrı, bu iki parçanın başlangıçtaki bütünlüğü ile tekrar birleşmesidir. Ruhların bedenden önce varoluşları, esasen Peygamber'in bir hadisinde açıkça doğrulanmıştır.[16] İbni Hazm buna atıf yapar, fakat bu rivayeti bu âlemde ayrı düşmüş ruhların yüce öğesi ile birleşmeleri anlamında yorumlamayı tercih eder. Yüce âlemde varoluşlarından beri ruhlar arasında meydana gelen cazibe ve meyillerin onları harekete geçirmeleri söz konusudur. Aşk; ruhları, kemale erdiren biçimde karşılıklı yaklaşmadır. Benzer olan benzerini arar. Aşk manevi bir visaldir, ruhların bir karışması, birbirinde erimesidir.

Aşkın ortaya çıkmasının en sık rastlanan sebebi hakkında İbni Hazm'm verdiği açıklama Platon'un *Phèdre* (Phaidros)[17] adlı risalesini açıkça çağrıştırır. Sebep şöyle açıklanır "(Aşkın ortaya çıkmasının, belirmesinin sebebi): *Zahirde* güzel olan bir surettir. Çünkü ruh güzeldir ve güzel olan her şeye tutkun olmaya meyli vardır, mükemmel suretlere doğru meyleder. Böyle bir suret gördüğünde ona tutulur, bu suretle kendi öz tabiatından bir şey görünce hele, karşı konmaz bir çekime kapılır, böylece gerçek anlamı ile aşk doğmuş olur. Böyle bir şey olamazsa, sevgi ve ilgisi de ancak suretle kalır".

Böyle bir tahlilin İbni Hazm'da bulunması önemlidir, çünkü İbni Hazm bir *zahiridir* (yani şeriat ve fıkıh konusunda dışa, lafza, zahire bağlıdır). İbni Hazm'da bu tahlil yanında şöyle düşüncelere de rastlanır: "Ey insan suretinde gizlenen inci!" veya "Bir insan sureti görüyorum, fakat daha derin düşündüğümde, kürelerin (ruhlar veya felekler-H.H.) semavi âleminden gelen bir nesne olarak bana görünüyor". Bu gibi düşüncelere Şirazlı Ruzbehân'da ve İbni Arabî'de rastlanabilirdi, bu zatlar her zahirde bir "ilâhi mazhar" görmeye, bâtına yönelen kimselerdir. Şu halde burada zahiri ve bâtınî sınır belirsizleşmekte, her iki taraf açısından da *zahir,* görünüş *(l'apparence)* zuhur ve *tecelli* haline gelmektedir. Bu da ilâhiyyatçı İbni Hazm'ın zahiriliği sözkonusu olduğunda hatırlanması gereken bir şeydir.

---

[15] Bkz. Le *Banquet ou de l'amour,* par Mario Meunier, 3. baskı, Paris, 1922, s. 85 vd.'de Aristophanes'in sözleri. Maalesef bu sözler Yunan efsaneleri ile karışmış boş sözlerden ibarettir. Gerçeklerden uzaklaşanlar ne kadar "tahsilli" olursa olsunlar sonunda efsane labirentlerinde beşeri aşk açıklamaları çıkmazına saplanırlar. Nitekim İbni Hazm'ın *Güvercin Gerdanlığı* adlı eseri yakın bir zaman önce (İstanbul, 1985) Türkçe'ye çevrilmiş, ahlâkî ve irfanî değeri olmayan bir şaşkınlık anıtı olduğu anlaşılmıştır.

[16] Hadisin zikredilmesi gerekirdi. Molla Sadrâ Okulu'na göre ise, ruhlar bedenden önce yaratılmış değildirler. Tabiatiyle seçilmiş "nurlar"ı bu konuyla karıştırmamak gerekir. Nûr-i Muhammedi'nin "hilkat"i her şeyden öncedir.

[17] Phaidros: Platon'un "İdea"lar öğretisi. Sevgi (Eros) ve Belagat (Rhetorik) üzerine bir risalesidir. Eflatun'un bir çağdaşının adını taşır *(Philosophisches Wörterbuch).*

Arap kültürü uzmanı A.R. Nykl'e İbni Davûd'un Arapça kitabının ilk baskısı ile bir Batı diline (İngilizce) İbni Hazm'ın kitabının ilk çevirisini borçluyuz. A.R. Nykl, heyecan verici diyebileceğimiz bir sorunu da incelemiştir. İbni Hazm'ın aşk kuramı ile Aqutaineli IX. Guillaume'un *Gaie Science*'i (Sevinçli Bilim) arasında çok yakın bir benzerlik vardır. Genel olarak Albigeoislara karşı tertiplenen Haçlı Seferi'ne (kutsal savaş) kadar "troubadour"ların ele aldığı konular ile de yakın bir benzerlik görülür.[18] Burada konuya sadece değinmekle yetinilecektir. Konunun boyutları çok geniştir (Coğrafi, tipolojik ve manevi açıdan incelenebilir). Çünkü burada sadece biçim ve konunun ele alınışı ve işlenişi sorunları yönünden bir yakınlık değil, *Fedeli d'amore*[19] ile bazı sufilerin talim ettikleri aşk dini arasında ortak bir şey de sözkonusudur. Fakat burada konum farklılıklarını titizlikle ayırmamız gerekecektir. Platoncu İbni Davûd için, Câhiz için Yeni Hanbelî Okulu'ndan ilâhiyyatçı İbni Kayyım[20] için, yolunun ilâhi bir amacı yoktur; yüceltmez, ilâhi aşka eriştirmez (Elle n'émerge pas). Sufilerin Platonculuğu'nda, Şirazlı Ruzbehân ve İbni Arabi'de ise açıkça aşk

---

[18] "Troubadour", bizdeki ozanların, halk şairlerinin Ortaçağ Batısı'ndaki mukabilidir. Bunlar orta Fransa'da şatodan şatoya gezer, şiirlerini okurlardı. Daha önce de Fransa'da "Haçlı Destanları" tarzında bir edebiyat başlamış bulunuyordu. Poitiersli Guillaume IX./XI. yüzyılın başlangıcında bu edebiyatı başlatan şair-asillerden olacaktır. (Şövalye) (Bkz. G. Cohen, *La Grande Clarté du Moyen Âge,* Éditions Gallimard, 1945, s. 52). Dr. Mübeşşirî Farsça çeviriye eklediği notta bu kimsenin (1071-1127) Fransız "mahalli ümerasından" ve Latin dilinin en eski şairi olduğunu söylüyor. Herhalde "Latin temeline dayanan Fransız dilinin" demelidir. Sigrid Hunke, Aquitanien Dükü IX. Wilhelm'in (Guillaume) "Troubadour" edebiyatının öncüsü olduğunu belirtir. Bu eserde Arap edebiyatının Batı'ya etkisi hakkında önemli ve ilgi çekici bilgi vardır. Kadına, kadın sevgisine yüceltilmiş bir değer verilmesi; Batı'da Arap edebiyatı etkisi ile başlamış olmalıdır. (Sigrid Hunke, *Allahs Sonne Über dem Abendland, Fischer* Bücherei, Frankfurt/ Hamburg, 1965 s. 317). IX. Wilhelm (Guillaume) ilk "troubadour"dur ve "troubadour" kelimesi de Arapça "tarrab"dan gelir (*age*, s. 324). Herhalde bu edebiyata verilen "gaie science" adı da "tarab"dan gelmiş olmalıdır. *Gaie science* (gai saber) adı, 1323'te Toulouse'da artık soyu kesilmekte olan Troubadour edebiyatına verilen addır *(Schwörterbuch der Litteratur,* Gero von Wilpert). Bu konuda yine bkz. Claude Cahen Der *Islam I, Fischer Bücherei,* Frankfurt am Main, 1968, s. 269 (Almanca'ya çeviren: Dr. G. Andress). Albigeois (Albigenser) XIII. yüzyılda Güney Fransa'da beliren bir dinî akım mensuplarıdır. Benzerleri başka yerde de görülen "Mani" dini etkisinde bir topluluktur. Bir papalık temsilcisinin öldürülmesi üzerine, Papa III. Innozenz (1198-1216) bunlara karşı haçlı seferi açmıştır. Bunlar, Tanrı'nın "Sevgi" demek olduğunu ileri sürüyorlar, kiliseye karşı çıkıyorlar, ormanlarda ve mağaralarda kendi ibadetlerini yerine getiriyorlardı. Hıristiyan "mistik"lerinden Bernard de Clairvaux (1091-1153) "bunlardan daha Hıristiyan" kimse olmadığını söylemişti (Bertholet, *Wörterbuch der* Religionen, Andresen/Denzler, *Wörterbuch der Kirchengeshich-* te/Troubadourlar için yukarıda anılan *Sachwörterbuch der Litteratur*'a başvurulabilir).

[19] *Fedeli d'amore* (aşk bağlıları, aşka sâdık kalanlar); Ortaçağ Troubadour edebiyatında bu tür "şövalyece" âşıklara verilen ad olmalıdır.

[20] İbni Kayyım-ul-Cevziyye, İbni Teymiyye'nin öğrencisidir (1292-1350). Burada hangi kitabı dolayısı ile İbni Davûd ve İbni Hazm gibi "zahiri"ler ile birlikte anıldığı belirtilmiyor. El-Câhiz (775-868) Mu'tezile'den Cahızıyye'nin kurucusudur.

ile merhaleli yüceliş (émergence) özdeşleşir.[21] Onları izleyen sufilerin anlayışları da öncülerinden, seleflerinden farklı bir veçheye girecektir. Azrâ'i aşk (*L'amour odhrite),* sadece tanrı aşkının modeli değildir. Çünkü beşeri bir konudan, bir *nesneden* ilâhi olması gereken bir alana geçilemez. Burada bizzat beşeri aşkın bir istihalesi, değişimi (transmutation) meydana gelmektedir. Çünkü beşeri aşk (mecâzi aşk-H.H.) "tevhid çağlayandan aşıran tek köprüdür".[22]

İbni Hazm'ın "Seciye ve Davranışlar" üzerine kitabı *Kitâb-ul-Ahlak ves-Siyer* Asin Palacios tarafından İspanyolca'ya çevrilmiştir. *Tavk-ul-Hamâme*'nin okunmasında da bu kitabın yararı görülür, çünkü bu kitapta yazar aşkın çeşitli görünümlerinin tahlilinde kullandığı teknik terimleri açıklamaktadır. Ayrıca bu eserde de az veya çok, kişisel günlük havası vardır. Yazar bu eserde önceden hazırlanmış bir plan söz konusu olmaksızın, insanlar ve hayat üzerine gözlemlerini, düşüncelerini ve yargılarını belirtir. Bu kitap V./XI. yüzyıl Endülüs toplumu hakkında çok değerli bir kaynaktır.

3. Fakıyh olarak İbni Hazm bir kitabı ile temayüz eder *(Kitâb-ul-İbtâl* –I. Goldziher– tarafından kısmen yayımlanmıştır). İbni Hazm burada hukuki bir karara varabilmek için çeşitli mezheplerin kabul ettiği beş –kaynağı inceler: Kıyasla (analogie), *şahsi kanaat* (re'y), *istihsan* (l'approbation), *taklid* (l'imitation), *ta'lil* (motivation).[23] Başka bir kitapta da *(Kitâb-ul-Muhallâ)* Şafiî mezhebinin ilkelerini şiddetle eleştirir. *Zahiri* mezhebini savunan bu kitaplar diğer yazarlarla tartışmanın temellerini oluşturur.

Fakat ilâhiyatçı İbni Hazm'ın en önemli eseri, dinler ve düşünce okulları üzerine yazmış olduğu *Kitâb-ul-Fisal ven-Nihal*'dir[24] (1321/1923'de

---

[21] "Émergence", burada bir şeyin diğer bir şeyden hasıl olması anlamınadır. İngiliz Metafiziki'nde, İslâm felsefesindeki "sudûr"u andırır bir anlamı vardır. Nesneler mekân-zaman noktalarından oluşan dünyanın esasından (Grund der Welt) belirirler, birden ortaya çıkarlar ve sudûru sağlayan bir gelişim (émergent évolution) ile sürekli gelişirler. Conwy L. Loyd Morgan (1852-1936) ve Samuel Alexander (1859-193S) bu görüşün temsilcileridir. Burada "émergence" terimi, "mecazi aşk"ın, beşeri aşkın; ilâhi aşka götürüp götüremeyeceği konusunda mesela Mevlâna'nın "émergence" görüşüdür: "Aşıkî ger zîn ser-ô gerzân ser- est/Âkıbet mâ-râ bedân şer rehberest" (Mesnevi, 1,109) (Aşk ister bu yandan olsun, ister o yandan, sonunda o yana rehberimiz olur). Fakat unutulmamalıdır ki, tabii ve temiz bir mecâzi (beşeri) sevgi ilâhi aşka iletebilir, ne var ki tek rehber değildir. Ayrıca, tabii olmayan aşk-ı mecâzi "platonik" de kalsa, insanı ilâhi sevgiden fersahlarca uzağa sürüklemekten başka bir işe yaramaz. Bu konuda Şems-i Tebrizî'nin "boynunda çıban yoksa ayı niye leğende seyredersin de göğe bakmazsın?" ihtarı unutulmamalıdır (Bkz: Gölpmarlı, *Mesnevî Şerhi,* I-II. Cilt, 2. basım, İstanbul, 1981, s. 41).

[22] Tek köprü olduğunu kabul edemiyorum. Önceki nota bakınız.

[23] Istılahlar için Usûl-i Fıkh kitaplarına, mesela M. Ebu Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi,* 3. basım, Ankara, 1981'e başvurulabilir.

[24] Kitabın adı: *Kitab-ul-Fasl fil-Milel vel-Ahva'u ven-Nihal*'dir *(İslâm Ansiklopedisi).*

Kahire'de basılmış, Asin Palacios tarafından İspanyolca'ya çevrilmiştir). Bu hacimli eser yerinde olarak Arapça'da veya başka bir dilde yazılmış ilk karşılaştırmalı dinler tarihi kitabı olarak görülmüştür. Kurtubalı üstat, burada dehasının ve engin bilgisinin bütün genişliğini ortaya koyar. Din olgusu karşısında insan ruhunun çeşitli tutumlarını, muhtelif dinleri ele alarak açıklarken, bütün kutsal değerlerden şüphe eden nebinin (şüpheci, sceptique) tutumunu da avamdan olan sade bir mü'minin davranışı ile birlikte inceler.

Tutumlarına göre varlıkları ve öğretileri birçok bölüme ayırır: Tanrıtanımazlar bölümü aynı zamanda şüphecileri ve maddecileri de kapsar. Mü'minler kesiminde kişisel ve ulûhiyyete inananlar ile gayri şahsi, soyut; ve nasut (İnsanlık, beşeriyet) ile hiçbir ilişkisi olmayan bir ulûhiyyete (lahut) inananlar vardır. İlk bölüme girenler tektanrıcılar ve çoktanrıcılar olarak ayrılırlar (Monothéistes et Polythéistes). Birinciler arasında bir peygamber vasıtasıyla vahyedilen kitapları olanlar ile, böyle bir kitabı olmayanlar yer alır. Kitaba sahip olanlar *(Ehl-ul-Kitâb)* (bkz. yukarıda I, 1) yine iki farklı durum gösterirler. Çağlar boyu kutsal metni tahrif edilmeksizin saklayanlar ve tahrif edenler şeklinde ayrılırlar. Şu halde İbni Hazm'a göre bir din olgusunun hakk oluşu, gerçek oluşu; Tanrı'nın birliğini kabul ve vahyedilmiş metni çağlar boyunca değiştirmemiş olma olgusuna dayanır. Böyle anlaşılınca, din olgusu başlıca; ilâhi olanın, kutsal olanın duygusuna dayanır ve bu duygunun güvenilirliği de aşkın (müteal, transcendante) teklik'i tasdik etmiş olmaya bağımlıdır. Vahyin de sürekli eylemini koruyabilmesi için kutsal metin de çağlar boyunca aynen muhafaza edilmiş olması gerekir. Çünkü mü'minin ulûhiyye sırrına yaklaşmasını sağlayacak eşik de bu vahy metnidir.

İbni Hazm'ın dinî âleminin ana çizgileri bunlardır. Bu âleme dayanarak *zahiri (exoterique)* sistemini kurar ve bunu manevi gerçekliğin yegâne yolu sayar. Yukarıda bu "zahirilik" hakkında söylediklerimizi desteklemek üzere şunu da hatırlatalım: Her çağ için en büyük bâtınîlerden *(esoteristes)* biri olan İbni Arabî de bir Endülüslü ve fıkhı açıdan bir *zahiri* idi![25]

III. SARAGOSSE'LU (SARAKUTALI) İBNİ BÂCCE

1. Ebu Bekr Muhammed İbni Yahya İbni el-Sâyig İbni Bâcce (Latin Skolastikleri'nin deyişi ile aven Bâddja, *Avempace*) ile bir an için yarımadanın kuzeyine geçmiş oluyoruz. Düşüncesindeki derinlik ile İbni Rüşd ve Bü-

[25] Bu kadar kesin bir hükme varabilmek zordur.

yük Albert üzerindeki etkisi ile,[26] kısa hayatı kederlerle bulanmış olan bu feylesof, özel bir dikkate değer. Saragosse'da, V/X1. yüzyılın sonlarında doğdu. Fakat 512/1118'de Saragosse Aragonlu I. Alphonse tarafından ele geçirildi. Bu sebeple aynı yıl İbni Bâcce'yi Sevilla'ya (Seville, İşbilye) göçmüş ve tıp mesleğini icra ederken, daha sonra da Gırnata'da görüyoruz. Sonra Fas'a giderek Fas Saray'ında büyük itibar görmüştür. Hattâ orada vezirlik görevini üstlenecektir. Fakat 533/1138'de rivayet olunur ki, Fas kenti hekimleri bu genç ve kıskanılan rakipten zehir vasıtası ile kurtulmaya karar verdiler. Dostlarından ve öğrencilerinden biri, Gırnatalı Ebul-Hasan Ali, üstadının incelemelerini derlediği bir mecmuanın girişinde, İbni Bâcce'nin, İspanya'da gerçekten Doğu'daki İslâm feylesoflarının felsefesini verimli bir şekilde canlandıran ilk kimse olduğunu söyler. Bu övgüde belki İbni Meserre düşünülürse, bir mübalağa payı vardır. Ayrıca Musevi feylesof Salamon ben Gabirol (Avicebron)[27] ondan öncedir. Ne var ki ben Gabirol'ün yazdıkları Müslüman feylesoflarca meçhul kalmıştır.

2. İbni Bâcce'den nakledilen Aristoteles'in birçok eserinin şerhleri vardır (Fizik, Meteoroloji, *De generatione,* Hayvanlar Tarihi). Başlıca felsefi eserleri tamamlamadan kalmıştır, İbni Tufeyl (aşağıda VIII, 5) bunu açıkça belirtir, İbni Bâcce'nin ruh enginliğine saygı duyar ve acıklı kaderine de acınır. Felsefi eserleri arasında mantık üzerine çeşitli risaleler, ruh üzerine bir risale, insan idrakinin faal akıl ile birleşmesi üzerine bir risale, "Veda Mektubu"nda tekrar ele aldığı bu konu vardır (Veda Mektubu, bir yolculuğun öncesinde bir genç dostuna yazdığı risaledir ki burada varoluşun; hayatın ve bilginin gerçek amacı ele alınır. Bu eser İbni Rüşd'ün eserlerinin Latince'ye aktarılışında *Epistula Expeditionis* adını taşır). Nihayet bir de ün kazanmasına yol açan "Tek Kalanın Tedbiri" (*Tedbir-ul-mutavahhid*; le Régime du solitaire) adlı risalesi vardır. Doğulu münzevi ve murakabeci, ondan etkilenmesi aradaki yakınlık dolayısıyla tabii olan Farabi gibi, İbni Bâcce'nin de özel bir musiki zevki vardı ve kendisi de lûth (lavta) çalardı.

Tıp, matematik ve astronomi alanlarında da geniş bilgisi olduğu yazılmaktadır. Ptolémée'nin (Batlamyus) görüşlerine karşı girişilen mücadeleye karıştı. Yukarıda İbn-ul-Heysem dolayısı ile (yukarıda IV, 8) belirtilen *"status quaesetionis"* hatırlanacaktır. Felekler matematik açıdan birer varsayım olarak ele alındıkça ve geometri ile uğraşan bilimler bu varsayımlarla gezegenlerin hareketlerini hesaplamakla meşgul oldukça, feyle-

---

[26] Büyük Albert (Albertus Magnus) (1193-1280) daha önce de adı anılan düşünür. İbni Sina'nın eserlerinden yararlanmıştır. *İslâm Ansiklopedisi*'nde A. Adnan

[27] 459. Dipnotuna bakınız

sofların müdahalesine mahal yoktur. Fakat, somut cisimler olarak ele alındıklarında, katı olsun veya akışkan olsun, ileri sürülen görüşler, hipotezler, semavi fizik kuralları ile çatışmamalıdır. İmdi; genel olarak öğretilen semavi (göksel) fizik; Aristoteles'inki idi. Dünyayı merkez alan feleklerin varlığını gerektiriyordu. Bu feleklerin dönüş hareketlerinin merkezinde arz vardı. Bu telakki; "épicycle"ler ve "excentrique"ler telakkisini bertaraf etmekte idi.[28] Bütün XII. yüzyıl boyunca Müslüman İspanya'nın en seçkin feylesofları, İbni Bâcce, İbni Tufeyl, İbni Rüşd Batlamyus'a karşı mücadelede yer aldılar ve Batlamyus'un düşüncesine karşı mücadele sonucunda el-Bitrog'i (el-Batrucî) sistemi doğdu[29] (el-Bitrogî, Latin çevrelerinde *Alpetragius* diye adlandırılır). Bu sistem XVI. yüzyıla kadar Batlamyus sistemine karşı taraftarlar bulacaktır. Büyük Musevi feylesofu Moise Maimonide (vefatı: 1204)[30] vasıtası ile İbni Bâcce'nin bir astronomi incelemesinin özü bilinebilmektedir. Peripatetik fizikte tanımlanan kanunlar bir kez kabul edilince tabii bir sonuç olarak İbni Bâcce burada "épicycle"ler görüşüne karşı çıkmakta ve kendi varsayımlarını önermektedir. Bu görüşler, İbni Rüşd'ün ve bizzat el-Bitrogî'nin tanıklığı ile İbni Tufeyl'i de astronomi ile ilgilenmiş olduğu ölçüde etkileyecektir.

Gerçekte, yukarıda da belirtildiği gibi (IV, 8) burada tecrübi gereklere fazla dayanmayıp evrenin *a priori* (önsel, kabli, deneyden bağımsız) algılanmasına daha çok dayanan bir *"imago mundi"* (evren tasavvuru) söz konusudur. Bu algılama da feylesofun kanat ve telakkiler bütünü içinde yer almakta ve ona İslâm feylesofları topluluğu içinde yer vermemize yardımcı olmaktadır. Gazalî'ye karşı bir tutum almakla bizzat o, feylesoflar arasında yer alışını ve yerini açıklamış oluyordu (Bkz. yukarıda V, 7). İbni Bâcce'ye göre Gazali inziva ve uzlet durumunda ilâhi nur vasıtası ile ruhani ve manevi evreni müşahedesinin kendisine latif bir haz sağladığını kabul etmekle sorunu basitleştirmiş görünmektedir. Böylece Gazalî'nin temelinde dinî olan gizemciliği (mistisizm) İbni Bâcce'ye yabancıdır. Feylesofun müşahede ve murakabesi tamamen farklı bir nesneye yöneliktir. İbni Rüşd üzerine etkisi ile; İbni Bâcce'nin İspanya'daki felsefe akımına Gazali anlayışına tamamen karşıt bir yön verdiğini söylemek doğru olacaktır. Yalnız felsefi ve manevi (spéculative) bilgi insanı kendisinin bilgisine ve faal aklın bilgisine iletebilir. İbni Bâcce'nin kullanmayı tercih

---

[28] Épicycle: Özeği (merkezi) bir durağan (sabit) çember üzerinde dolanan daha küçük yarıçaplı çember, *Excentrique*: Dışözekli (*Matematik Terimleri Sözlüğü* TDK. Ankara, 1983).

[29] El-Batrucî: Endülüslü astronom. 1135'te ölmüştür (Müncid).

[30] Daha önce adı anılan Musevi feylesof Maimonides (1135-1204). (Moses ben Maimon, Musa İbni Meymûn).

ettiği terimler ise, münzevi *(solitaire) étranger* (garip) gibi, İslâm mistik (tasavvufi, gizemci) irfanının (gnose) tipik kelimelerinden ibarettir, onlardan farklı değildir. Şu halde denebilir ki aynı manevi ve ruhani insan tipi söz konusudur, fakat bu tip ortak amacın algılanma biçiminin farklılaştığı bireylerde gerçekleşmektedir, nitekim sonuç olarak bu amaca ulaştırabilecek yolların seçimi de farklı olmakta, farklı seçimler yapılmaktadır. Bu yollardan biri, İspanya'da İbni Meserre'nin yoludur. Bu yol İbni Arabî tarafından izlenecektir. Bir diğeri de İbni Bâcce'nin yolu olup İbni Rüşd de bu yolu seçecektir.

3. S. Munk İbni Bâcce'nin başlıca eseri üzerine uzun bir tahlil yazmıştır.[31] Bu eserin aslı bitirilemeden kalmış ve ancak yakın bir geçmişte Asin Palacios tarafından bulunmuştur. Mutluluk vericidir ki Musevi feylesofu Narbonnelu Moise de[32] (XIV. yüzyıl) bu eseri tahlil etmiş ve İbranice yazmış olduğu İbni Tufeyl'in *Hayy İbni Yakzân* şerhinde bu eserden uzunca söz etmiştir. Eserin elimizde kalan onaltı faslı, gerçekten de az bulunan bir yoğunluktadır. Burada ancak (o da pek kolay olmaksızın) eserin başlıca savları özetlenebilecektir. Ana ve yönlendirici düşünce; manevi yönüyle insanı (*l'homme-esprit*) faal akıl ile birleşmeye, ona vasıl olmaya ileten bir *itinerarium* (seyahat rehberi) olarak vasıflandırılabilir. Her şeyden önce yazar başlığın iki kelimesi, "Tedbir-ul-mutavahhid" (le *régime du solitaire)* üzerinde görüşünü açıklar. *"Tedbir"den* söz eden "belirli bir plan içinde girişilen ve belirli bir amaca yönelik birçok eylem"den söz etmiş olur. İmdi "eylemlerin, fiillerin yarışması (telahuku), tefekkür gerektirir, bu da ancak münzevide, yalnız insanda bulunabilir. Şu halde münzevinin tedbiri, medine-i fazılanın siyasi tedbirinin, yönetim ilkelerinin tasavvuru olmalıdır" Medine-i fazıla: (l'état parfait, de l'état modèle). Burada Farabî'nin etkisiyle, Ebul-Berekât Bağdadî'nin görüşlerine bir yaklaşma sezilmektedir. Bu ideal devletin ne *a priori* (önsel, kabli, deney öncesi) konulmuş olduğunu, ne de siyasi bir ihtilal sonucu erişebilir olduğunu belirtmek gerekir. Bu ideal devlet ancak önce davranış kurallarının ıslah edilmesinin sonucu olabilir. Bu ıslahat da "toplumsal" (sociale) bir ıslahattan daha fazla bir şeydir. Gerçekte başlangıç ile bu yoldaki ilk girişimle ıslahat da başlamış olur ve önce her bireyde insani varlığın, insani yaşayışın bütününü gerçekleştirmeye yönelir. Gerçekleştirilmesi istenen bu yaşayış ve varoluş biçimi tekleşenin, münzevinin (mutavahhid) yaşayış, varoluş bütünlüğüdür. Çünkü biraz kolay bir kelime oyununa başvurursak,

[31] Bu yazı *İslâm Ansiklopedisi*'nde İbni Bâcce maddesinde anılmaktadır.
[32] Hakkında bilgi bulamadım.

yalnızca İbni Bâcce'nin kullandığı anlamda tekleşenlerdir ki destekleşenleri meydana getirebilirler (Solitaires-Solidaires) .[33]

Bu tekleşenler, faal akıl ile birleşmeyi hedef alan kimselerdir ki, medine-i fazılayı, ideal devleti meydana getirebilirler. Bu devlette hekimlere gerek yoktur, çünkü bu devlette vatandaşlar en uygun şekilde beslenecekleridir, hakîme de gerek yoktur, çünkü her ferd bir insanın erişebileceği en üstün kemale erişmiş olacaktır. Bu güne gelinceye kadar, "mûtavahhid"ler *(solitaires),* Allah'dan başka hekimleri olmaksızın yaşadıkları tüm olgunluğa erişmemiş beldelerde, medine-i fazılanın unsurları, uzuvları olmak yükümü altındadırlar. Bunlar feylesof İbni Bâcce'nin, "tek olanın, mütavahhidin mutluluğu"na eriştirmek için tertiplediği ve öğütlediği, "tedbir"in yaşayış ve davranış kuralları bütününün *(le régime)* dikip yetiştireceği fidanlar hükmündedir. Böylece bu tek başına garip, münzevi kelimesi *(solitaire),* yalnız birey kadar bir çokluk için de kullanılabilmektedir. Çünkü toplum bu yalnızların davranış kurallarını benimsemedikçe, bunlar, İbni Bâcce'nin Farabî ve sufilere atıf yaparak belirttiği gibi, aile ve toplumları içinde garip kalmış kişilerdir, manevi ve ruhları cür'etleri ve ilerilikleri dolayısı ile henüz yeryüzünde gerçekleşmemiş olan medine-i fazılaların, ideal cumhuriyetlerin vatandaşlarıdırlar. Garip *(l'étranger),* yabancıdırlar (*Allogène*). Bu ifade, eski irfandan (gnose) gelmekte, Şiî imamlarının sözlerinde geçtikten sonra[34] Sühreverdî'nin "Gurbet-i Garbiyye Kıssası"nda başlıca terim olmakta ve İbni Bâcce'de de İslâm'da felsefenin irfandan güçlükle ayrılabildiğini göstermektedir.

4. Bu gariplerin, yalnızların düzenlerinin neye dayandığını açıklayabilmek için insan eylemlerinin yöneldikleri *suretleri,* biçimleri önce sınıflamak ve buna koşut olarak da bu suretler karşısında güdülen amaçları belirlemek gerekir. İbni Bâcce olağanüstü bir felsefi düşünce yoğunluğu ile burada ancak kısaca değinebileceğimiz bir manevi suretler kuramı geliştirmektedir. Özetlersek diyebiliriz ki: Makûl suretlerden *(les formes intelligibles)* bir maddeden soyut olması gerekenleri yanında, temelde bizzat maddeden ayrılmış olup da bir maddeden soyut olması gerektiği şeklinde ele alınmayan makûl suretler de vardır. Garibin, yalnızın düzeni (régime) onu birinci suretleri öyle bir hal ve şartlar içinde algılamaya iletir ki, sonuç olarak, ikincilerin hal ve şartlarını hasıl ederler.

Maddeden soyut olması gereken suretler, *"makûlat-i heyûlâniyye"* (les intelligibles *hyliques*) diye adlandırılanlardır. Mümkün (veya heyulani,

---

[33] Solitaires-Solidaires kelime oyununu ancak böyle ifade edebildim.

[34] Aynı zamanda kelimenin dış anlamı da kastedilerek İmam-ı Rıza için de "garib" unvanı kullanılır. "Feylesof" olmasa bile, Âkif'in de "garib"in ıstırabını belirten sözleri vardır.

hylique)[35] olan insan idraki, onlara ancak bilkuvve sahip olabilir. Onları eylemli, bilfiil duruma geçirebilen Faal Akıl'dır. Bir kez eylemli duruma geçince küllilikleri, tümlükleri içinde algılanmış olurlar, diğer bir deyişle, bir mahiyetin, kendisini temsil eden (exemplifient), örneklendiren, maddi bireyler ile sürdürdüğü külli ilişki içinde algılanmasıdır. Fakat yalnız ve garip olanının en yüce gayesinin madde ile *heyula* ile (hyle) alâkası yoktur. Bu sebeple bizzat bu külli ilişki de kaybolur ve garip *(solitaire)* suretleri haddi zatlarında idrake başlar, bunların bir maddede belirmeleri de, maddeden soyutlanmaları gerekmesi de aranmaz. İdraki; herhangi bir şekilde, düşüncelerin düşüncelerini, özlerin, mahiyetlerin mahiyetlerini kavrar. Bu kavrayış insanın kendi özünü de kapsar ve bu da insanın kendi özünü akıl-varlık *(être-intelligence)* olarak idrak etmesi sayesinde olur. Eylemli duruma geçen ve makûl (kavranabilir) olmuş suretler, bizzat eylemli duruma geçen idrak demek olduğundan bu böyledir. Yine burada muktesep idrak *(intellect acquis)* veya "faal akıldan sudûr eden idrak" terimlerinin belirlediği husus da budur. Yine böylece, eylemli olarak kavranabilir duruma gelmiş olan varlık suretlerinin nasıl bu varlıkların en üstün hadleri (terme suprême) oldukları ve bu anlamda da bizzat o varlıkların kendileri oldukları anlaşılır. Yine böylece Farabî ile birlikte şu husus kabul edilecektir. Düşünülmüş şeyler, eylemli olarak makûl kavranabilir duruma geçmekle, eylemli idrak durumuna gelmekle onlarda eylemi idrak gibi, düşünebilir olurlar. Tek başına garip olanın amacı açıkça belirmektedir. Onun amacı bu işlemi gerçekleştirebilmek demektir ve bu işlem de artık suretleri dayanağından (substrat), yani maddesinden (hylé) soyutlamaktan ibaret değildir. "Eylemli duruma geçmiş, bilfiil makûl olan nesnelere nispetle idrak, eylem halinde ise, bilfiil idrak sözkonusu ise kendinden başka bir nesne düşünmez, fakat kendi üzerinde de tecritsiz; soyutlamasız (sans abstraction) düşünür" (Diğer bir deyişle bir sureti bir maddeden soyutlamasına gerek kalmaz. Bütün bu kuramın *işrakiyyun*un "huzuri bilgi" kuramı ile karşılaştırılması yerinde olurdu. Yukarıda VII).

5. Atılacak bir adım daha kalıyor. "Maddesiz, saf suret olan varlıklar, asla bir maddede mündemiç olmayan suretler de vardır." Bu varlıklar düşünüldüğünde, bunların vücud bulacak varlıklar değil, mahz ve saf (salt) makûlat (intelligibles) oldukları, bir maddeden soyut olmalarına gerek kalmaksızın, bu idrak tarafından düşünülüşlerinden önceki gibi kavranıl-

[35] "Heyula" kelimesi Yunanca "hylé"den gelir. Madde demektir. Aristoteles felsefesinde, henüz nesne gerçeklik kazanmamış, "suret" almamış temel madde anlamındadır. Bünyesinde henüz gerçekleşmemiş olan biçimlenebilme, suret alabilme imkânını taşır. Bu bakımdan, "heyulani" olan "mümkün" demektir (*Philosophisches Wörterbuch*).

dıkları görülür. Eylemli (bilfiil) idrak onları bizzat bütün bilfiil maddeden ayrı olarak bulur, haddızatlarında oldukları gibi onları düşünür, diğer bir deyişle, maddi olmayan, makûlattan olan şeyler gibi düşünür. Varlıkları hiçbir değişime uğramaz. Şu halde şöyle demek gerekir: Değil mi ki müktesep (kazanılmış) idrak eylemli (bilfiil) idrakin suretidir, yine değil mi ki bu makûl suretler, eylemi idrak için suretler haline gelmektedirler, şu halde müktesep idrak de bizzat bu suretlerin "substratum"udur ("maddesi"), müktesep idrak de bizzat, kendisinin "substratum"u eylemli idrak için, bir suret durumuna geçmektedir.

İmdi, maddelerinde somut, müşahhas olarak *(in concreto)* mündemiç (immanent) olan suretler, faal akılda ve faal akıl için tek bir ayrılmış, maddi olmayan suret gibidir. Yine tabiatiyle bu suretlerin faal akıl tarafından maddelerinden soyutlanmış olmaları gerekmeyip, bilfiil akıl için olduğu gibidir. Bu sebeple insan, mahiyeti dolayısı ile faal akla daha yaklaşmış olandır, çünkü görülecektir ki, müktesep idrak bilfiil idrakin, kendi özünü düşünebilmesi eylemine de aynı şekilde ehildir, aynı yeteneğe sahiptir. Böylece "gerçek makûl telakki meydana gelir. Diğer bir deyişle, bizzat mahiyeti dolayısı ile eylemli (bilfiil) idrak demek olan varlığın algılanması meydana gelir. Bunda da ne önce ne de bu sırada onu bilkuvve halinden çıkaracak olan herhangi bir nesneye ihtiyaç vardır".

Aklı fa'ali bilfiil durumda ve daima kendi özünün idrakinde olarak belirleyende de durum aynıdır. Her hareketin haddi de böyledir

Bu kısa özet İbni Bâcce'nin düşüncesinin derinliğini sezdirmeye belki yeterlidir. Bu kitapta Aklı Fa'al'in Ruh-ul-Kudüs olduğuna ilişkin olarak vahy temeline dayanan felsefeyi İbni Sina ve Sühreverdî Okulu'nu açıklarken söylenenlere başvurulursa, İbni Bâcce'nin nasıl hayranlık verici bir kesinlikle İslâm felsefesi çevresine mensup ve onun gibi bir ruh, akıl (esprit) fenomenolojisi çizgileri oluşturmuş feylesoflar arasında temayüz ettiği anlaşılır.[36] Eseri tamamlanamadan kalmıştır XVI. fasıldan sonrası gelememiştir, İbni Rüşd, haksız olmayarak, eseri müphem bulmakta idi ve biz de bu yüksek seviyeli fasıldan sonra İbni Bâcce'nin "Mütavahhid'in Tedbiri" *(régime du solitaire)* hakkında nasıl bir sonuca varacağını asla öğrenemeyeceğiz.

[36] Phenoménologie: Görüngü-öğretisi hakkında felsefe sözlüklerine başvurulmalıdır. Burada özellikle E. Husserl öğretisi anlamında bu terimin kullanıldığını sanıyorum. Corbin daha önce de bu kitapta "görüngü öğretisi" terimine başvurmuş ve notlarda bununla ilgili kısa açıklama yapılmış idi.

IV. BADAJOZLU IBN-US-SEYYİD[37]

1. İbni Bâcce'nin çağdaşı olan bu feylesof, terceme-i hal (yaşam öyküsü) yazarlarının yanılgıları dolayısı ile uzun bir süre yalnız sarf, nahv ve lisan bilgini sayıldıktan sonra, Asin Palacios tarafından keşfedilmiştir. Hayatı, küçük mahalli hanedanlar ile Murabıtîn istilası arasındaki nazik geçiş döneminde geçer. 444/1052'de Badajoz'da (Estrémadurel'dadır. Badajozlu demek olan *el-Batalyosî* lakabı buradan gelir.) Valence'de, daha sonra Albarracin'de[38] sığınacak yer aramış, Albarracin'de Emir Abd-ul-Melik İbni Rabin'in (1058-1102) küçük sarayında kâtiplik görevinde bulunmuştur. Daha sonra Toledo'ya giderek birçok yıl orada kalmıştır. Yine İbni Bâcce ile dil bilgisi ve cedel (kelâm) konularında giriştiği bir tartışma dolayısı ile Saragosse'da da bulundu ve bu tartışmayı *Kitâb-ul-Mesail* adlı eserinde özetledi (Sorunlar Kitabı). Fakat İbni Bâcce gibi o da 1118'de kaçmak zorunda kaldı, bu sırada şehir Hıristiyanlarca ele geçirilmiş idi. Son yıllarım öğrenci yetiştirerek ve eserlerini yazarak geçirdi. 521/1127' de öldü.[39]

Asin Palacios'un zikrettiği onbir eserden yalnızca sonuncusu üzerinde duracağız. Bu eser "Daireler Kitabı"dır *(Livre des cercles).* Yazarının feylesoflar arasında yer almasına değecek bir eserdir. Bu kitap uzun süre yalnızca Musevi feylesoflarca bilindi. Çünkü ünlü Moise İbni Tibbon (1240-1283),[40] bu kitabı İbranca'ya aktarmış bulunuyordu. Bu da İbn-us-Seyyid'in eserine verilen değerin tanığıdır. Bu kitap, Müslüman İspanya' da çeşitli alanlardaki bilgi seviyesini ve felsefi sorunları hayranlık verici bir biçimde yansıtmaktadır. Kitabın yazılışı sırasında da İbni Bâcce eserlerini yazmakta idi; İbni Tufeyl ve İbni Rüşd'ün henüz kendi eserlerini meydana koyuşlarmdan oldukça önce idi. *Kitâb-ul-Mesail* adlı eserinde İbn-us-Seyyid, bâtınî görüş (mesela Almeria Okulu'nun bâtınîlik anlayışı) bir kenara bırakılır da din ve felsefe huzur içinde başbaşa kalmalarını sağlamaya çalışırlarsa olacaklara ilişkin tipik bir tutum almak durumunda idi. Feylesofumuza göre din ve felsefe ne konularında, ne de karşılıklı olarak

---

[37] Bedevî'nin (Badawi) Fransızca yazılışına göre "İbn-Al-Sid Al-Batalyawsî" tarzındadır. Badajoz, İspanya'nın batısında, güneye doğru ve Portekiz sınırına yakındır.

[38] Albarracin, İspanya'nın doğusunda, Madrid'in doğusu ve Saragossa'mn güneyindedir. Estremadura, İspanya'nın güneybatısında Portekiz sınırlarında Badajoz'un bulunduğu yörenin adıdır. Valence, İspanya'nın doğuda Akdeniz kıyısındaki Valencia limanıdır. Toledo; Madrid'in güneyindedir. Saragossa kuzeydoğudadır.

[39] Bedevî, ölüm tarihi olarak 1129 tarihini zikreder.

[40] Moise İbni Tibbon hakkında bilgi bulamadım.

öğretilerinde birbirlerinden ayrılırlar. Aynı gerçeği arar ve öğretirler, yalnız yöntemleri farklıdır ve insandaki farklı melekelere hitap etmektedirler.

2. İşte İbn-us-Seyyid *Daireler Kitabı*'nda bu felsefe anlayışına dayanır. Sudûr görüşüne dayanan (emanatiste) bir felsefe olduğu şüphesizdir. Fakat İbni Sina Okulu'ndan farklı olarak, Plotinus'un uknumları (hypostases) aşamalı sırasını ilkeler, mebdeler (principes premiers) olarak sistemine almakla yetinmez, onları riyazi delillerle düzene koyar, böylece Asin Palacios'un belirttiği gibi bütün sisteme yeni Pisagorcu bir çağrışım verir. Sayılar acunun (cosmos) simgeleridir (symboles). Nesnelerin sürekliliğin ahengi, oluşumunun açıklanmasını onlu sayı dizisinde bulur (décade). Bütün sayıların özü bu dizidedir. "Bir" bütün varlıklara nüfuz eder, onların gerçek özü ve en üstün amacıdır. Burada *"İhvan-us-Safâ"* (yukarıda IV, 3) etkisinin işe karıştığı şüphesizdir. İhvan- us-Safâ risaleleri Endülüs'de hemen yüzyıldan fazla bir süredir tedavülde idi. Diyagramlar[41] konusunda da İbn-us-Seyyid İsmailîler ile aynı görüşte olmuşa benzer.

Sudûrun üç merhalesini üç daire simgeler: 1) Ukul-i aşere (la décade des Intelligences) veya maddesiz saf suretler, ki bunların onuncusu faal akıldır, 2) Nefsler onlusu (la décade des âmes); bunların dokuzu dokuz felektir (Spheres célestes). Bunlardan sonra da faal akıldan doğrudan sadır olan Külli Nefs (ruh, evrensel ruh) gelir, 3) Maddi varlıklar onlusu (suret, cismani madde, dört öğe, yani anasır-ı erba'a, üç tabii âlem, insan).[42]

Bu dairelerden her birinde onuncu sırayı faal akıl, külli nefs, insan işgal etmektedir. Kitabının ilk faslının başlığı şöyledir:

"Feylesofların, varlıkların illet-i ulâ'dan (ilk sebep) neş'et ediş nizamlarını vehmi (varsayılan) bir daire gibi görmeleri ve bu dairenin mebde'ine dönüş noktasının insan suretinde olduğuna dair beyanlarının açıklanması."[43]

V. CADİXLİ İBNİ TUFEYL[44]

1. Bu feylesofun yukarıda da adı geçmiş bulunuyor (VIII, 3). Peripatetiklerin Ptolémée (Batlamyus astronomisine karşı mücadeleleri dolayısı ile

---

[41] Diyagram: Çizenek. 1) Belirli bir ölçeğe göre birçokluğu göstermek için çizilmiş çizgi, 2) İki değişim arasındaki bağıntıyı gösteren çizgi.

[42] Üç tabii âlem (trois régnes naturels)'den maksat mevâlid-i selâse olacaktır (Ma'den, nebat, hayvan).

[43] Bedevî'nin İbn-us-Seyyid hakkındaki hükmü şudur: İbni Sina'ya çok yakın bir felsefi sistemi vardır, ona nispetle, az önemi olan bazı ayrıntı noktaları dışında, özgün hiçbir özelliği yoktur" (II, 701). Bu hüküm, Corbin'in değerlendirmesinden farklı görünmektedir.

[44] İspanya'nın güneybatısında, Cebelitarık dışında, Atlantik Okyanusu'na bakan bir kentin adı Câdiz'dir. Fakat buradaki Cadix, bu şehir değildir. Gırnata'nın (Granada) kuzeydoğusundaki Guadix'dir (Cadix, Vâdi-Aş).

kendisinden söz edilmiş idi. İbni Rüşd ve el-Bitrogî (el-Batrucî, el-Bitrucî) onun yetkisini temsil ediyorlardı. Bu Ebu Bekr Muhammed İbni Abdul-Melik İbni Tufeyl Cadix'de (Vâdi-Aş, Wadi-Ash), Gırnata ilinde, XII. yüzyılın ilk yıllarında doğdu. Diğer meslektaşları gibi o da zamanının bilgilerini kapsayan (encyclopedique) bilgiye sahip bir bilgin, hekim, matematikçi, astronom, feylesof ve şair oldu. Gırnata emri nezdinde kâtiplik yaptı. Sonra Fas'a geçti ve el-Muvahhid Hanedam'nın ikinci hükümdarı Ebu Yakûb Yusuf'un (1163-1184) veziri ve hekimi oldu. Hayatının ayrıntıları hakkında bunun dışında az şey bilinmektedir. Bununla birlikte, hükümdarın isteği üzerine, Aristoteles'in eserleri hakkında bir tahlil meydana getirme işini dostu İbni Rüşd'e tevdi ettiği belirtilmektedir. İbni Rüşd de hükümdar ile bu konudaki ilk görüşmesini nakletmektedir. İbni Tefeyi; Fas'da 580/185'te vefat etmiştir. Latin Skolastikleri, Ebu Bekr ismi dolayısı ile *Abubacer* diye anılan İbni Tufeyl'i ancak İbni Rüşd'ün bir eleştirisi dolayısı ile tanımış idiler. *De Anima, V*'de yer alan bu eleştiride İbni Rüşd, İbni Tufeyl'in insanın mümkün olan idrakini muhayyile ile özdeşleştirdiğini ileri sürmekte ve bu noktada onu kınamakta idi. İbni Tufeyl, uygun bir şekilde harekete geçirilen ve kullanılan muhayyilenin makûlleri kavramaya yetenekli, elverişli olduğu kanaatinde idi ve ayrı bir idrakin varlığını zorunlu görmüyordu. Ne yazık ki, İbni Tufeyl'in sadece "felsefi roman"ının anlatmak istediklerinin daha iyi anlaşılmasına değil aynı zamanda Doğu islâm düşünürlerinin genişliğine geliştirmiş oldukları muhayyile kuramı ile de verimli karşılaştırmalar yapılmasına yarayacak olan eseri kaybolmuştur.[45]

2. Fakat özellikle *Hayy İbni Yakzân* adını taşıyan ve Latin Skolastikleri'nce meçhul kalan "felsefi roman"ıdır ki İbni Tufeyl'in ününe yol açmıştır. Bu eser birçok dile çevrilmiştir (İlk çevirisi Narbonnelu Moise tarafından ve XIV. yüzyılda İbranice'ye yapılmış, XVII. yüzyılda da E. Pococke tarafında *Philosophus autodidactus* adı altında Latince'ye çevrilmiştir. Bkz. kitabın sonundaki Bibliyografya).[46] Daha önce de tespit etmiş olduğumuz gibi, İslâm feylesoflarının bütün felsefi düşünce faaliyetleri "aklı fa'al" denen manevi varlık, ilk manevi aşamalı sırasının onuncu me-

---

[45] İbni Tufeyl'in Hayy İbni Yakzân dışında hiçbir eserinin bize intikal etmediği konusunda yine bkz. Bedevî (Badawi) *La Philosophie en Islam*, s. 720.

[46] Bedevî'de de Hayy İbni Yakzân'ın el yazma nüshaları ve basıları hakkında geniş bir liste vardır. Bu listeyi veren Bedevî, *Binbir Gece Masalları* dışında hiçbir Arapça eserin bu kadar yabancı dile bunca fazla çevirisinin olmadığını söyler. *İslâm Ansiklopedisi*'nde İbni Tufeyl maddesinde bu eseri İngilizce çevirisinden okuyan Leibniz'in "Arapların öyle feylesofları vardır ki, onların ulûhiyyet hakkındaki his ve fikirleri en yüksek Hıristiyan feylesofların fikirleri kadar yüksektir" dediği nakledilir.

leği, vahy temeline dayanan felsefenin Ruh-ul-Kudüs'ü esas alınarak düzenlenmiştir. Kuram bu feylesoflarca öylesine derin boyutlarıyla yaşanmış, hayatlarına mal edilmiştir ki yalnız şuur üstünde kalmamış, "sır"larına (transconsience) işlemiştir. Bu sebeple, temsili bir kurguda, feylesofu bu akla ileten yol (*itinerarium,* güzergâh) üzerinde feylesofa özgü simgeler bu kurgunun kişilikleri olmuştur, İbni Sina için böyle olduğu gibi (yukarıda V, 4) Sühreverdî (yukarıda VII, 4) için de böyledir, İbni Tufeyl, Sühreverdî'nin çağdaşıdır ve maksatları da çarpıcı bir benzerlik ve koşutluk gösterir. Bir yandan Sühreverdî simgesel (symbolique) kıssalarının ilhamını; onu "işraki hikmet"i gerçekleştirmeye sevkeden bir müşahededen, yaşantı ve tecrübeden almaktadır ve ona göre İbni Sina bu işraki hikmete vasıl olamamıştır. Diğer yandan, İbni Tufeyl, felsefi romanının girişinde "işraki hikmet"e ve İbni Sina'nın kıssalarına atıf yapmaktadır. Çünkü İbni Sina'dan gelen metinlerin durumu karşısında "işraki hikmet" onun kıssalarında aranmalıdır. Aynı konu bu feylesoflarda müşterektir. Her biri bu konuyu kendi özgün dehasına göre geliştirmekte, işlemektedir.

İbni Tufeyl'in İbni Sina'ya borçlu olduğu, ondan aldığı husus, öncelikle kişilerin adlarıdır. *Dramatis personae*'dir. Her şeyden önce İbni Sina'ya ait olan *Hayy İbni Yakzân* kıssası vardır *(Vivens filius Vigilantis).* Burada, çabuk çürümüş olan bir varsayıma değinmekle yetinelim: İbni Haldun'un bir yanılmasına kapılan bazı araştırmacılar, aynı başlığı taşıyan bir üçüncü roman bulunduğunu ve bunun da İbni Sina'ya ait olup İbni Tufeyl'in örnek aldığının da bu olduğunu sanmışlardır. Hayır. İbni Sina'nın yakın çevresine kadar iletilen İran rivayetleri bu savı doğrulamazlar. İbni Tufeyl'in atıf yaptığı İbni Sina kıssası doğrudan doğruya bildiğimiz kıssadır. Ne var ki, İbni Tufeyl'de Hayy İbni Yakzân artık *faal aklı* değil, İbni Bâcce'nin "garib"ini, "tek başına"sım simgeler ve burada bu düşünce son haddlerine değin götürülmüştür. İbni Tufeyl'in eseri özgün bir eser olup hiçbir şekilde İbni Sina'nın kıssasının basit bir genişletilmesinden ibaret değildir.[47]

Diğer iki kişiliğin adları da İbni Sina'nın Salâman ve Absâl kıssasından gelmektedir. Aynı başlığı taşıyan ve Hermesçi gelenek (hermetiste) içinde bir kıssa vardır ki Yunanca'dan çevrilmiştir. Şair Camî (vefatı: 898/1492) bunu Farsça'da geniş bir tasavvufi destan içinde geliştirip genişleterek

[47] Bedevî'de (II, s. 722 vd.) bu "Üçüncü Risale" sorunu hakkında ayrıntılı bilgi vardır. Üçüncü Risale sorununu önce 1926'da E. Garcia Gomez ortaya atmış. 1946'daki doktora tezinde de Miguel Cruz aynı görüşü başka biçimde ileri sürerek, bu risalenin, İran veya Hindistan'daki bir eski efsaneye dayandığını, bu eski kaynağın İbni Sina ve İbni Tufeyl'e kaynaklık edebileceğini ileri sürmüş, daha sonra 1957'de Corbin'in ileri sürdüğü karşı delillere dayanarak bu görüşünden vazgeçmiştir.

aktarmıştır. Diğer yandan da aynı adı taşıyan bir başka kıssa, İbni Sina'nın kıssası vardır. İbni Sina'nın *Salâman* ve *Absâl* kıssasını[48] ancak bazı iktibaslar ve Nasiruddin-i Tusî'nin (vefatı: 672/1274) bu kıssadan naklettiği bir özet dolayısiyle tanıyabiliyoruz. Gene İbni Sina'nın kendi ifadesiyle şunu da bilmekteyiz: "Salâman senin timsâlinden başka bir şey değildir. Absâl ise senin irfanda (gnose mystique) vasıl olduğun derecenin remzidir". Veyahut, Nasır-ı Tusî'nin yorumuna göre, Salâman ve Absâl ruhun iki cephesidir. Salâman, amelî (pratik, kılgın) akıl ve idraktir. Absâl ise nazari, murakabeye dayanan (contemplatif) akıl ve idrak demektir. İbni Tufeyl'in de açık olarak bu anlamı benimsediğini göstereceğiz.

3. Felsefi romanı yahut daha doğru bir deyişle "irşad edici kıssası"nın sahnesi, başlıca iki ada olmaktadır. Bu adalardan birinde yazar kanun ve görenekleriyle bir insan topluluğuna yer vermekte, diğerine de bir münzeviyi, *tek başına* yaşayan bir kimseyi, her türlü toplumsal çevre dışında ve hiçbir insanı üstad edinmiş olmaksızın tam bir manevi kemâle erişen bir insanı yerleştirmektedir. Birinci adada yaşayan toplumun bireyleri, tamamen kendi dışlarında bir kanunun baskısı altındadırlar. Toplumdaki dinin tezahür ve ifade şekli; duyulur, mahsus âlem düzeyindedir. Bununla birlikte onların arasında iki kişi temayüz eder: Bunlar Salâman ve Absâl adını taşırlar. (Elyazması nüshaların çoğunluğu ve bizzat İbni Tufeyl'in kullandığı şekliyle doğru biçimde olan Absâl, bozulmuş biçim olan Asâl'e tercih edilmelidir.) Bu iki kimse üstün bir bilgi çevresinde eğitim görürler. Salâman pratik zekâya ve "toplumsal" bir yaradılışa sahiptir, halkın dinini benimser ve halkı yönetme yolunda hazırlanır. Absâl ise irfan ve murakabeye yönelik bir yaradılışa sahiptir. (Burada İbni Sina'dan aktarılan kıssa ile benzerlik bulunmaktadır.) Vatanından gurbete düşen Absâl karşı adaya göçmeye karar verir, orayı ıssız sanmakta, orada riyazet ve murakabeye nefsini vakfetmek istemektedir.

Gerçekte ise, bu ıssız ada bir münzevi (garip, tek başına, solitaire) ile "meskûndur". O, adada esrarengiz bir biçimde belirmiştir. Ya faal aklm bir maddeyi manevi ve ruhani bakımdan harekete geçirmesi, faal kılması ve etkilemesi sonucunda kendiliğinden vücuda gelmiş, yahut çok küçük yaşta

[48] Ferheg-i Mu'în de "Salâman ve Ebsâl" Destanı'nın aslının Yunan kökenli olduğunu, British Museum'da Huneyn İbni İshak'a atfedilen bir Arapça'ya Yunanca'dan çevirinin bulunduğunu Dr. Safâ'dan naklen bildirmektedir. Maddede geniş bilgi vardır. Dr. Safâ'nın *Tarih-i Ulûm-i aklî der Temeddün-i İslâmî* adlı eserinin 1. cildinde (Tehran, 1346, s. 334) Yunanca'dan Arapça'ya çeviri, A.G. Eliss, *Catalogue of arabic books in the British Museum,* vol. 1, London 1894, S. 662'den naklen verilir. Bu simgeli isimlerin kökeni araştırılmaya muhtaçtır. Belki de Salomon (Süleyman) ve oğlu Abschalom (Ebu Selâm) isimlerinden iktibas edilerek halk hikâyelerine geçmiştir.

sulara bırakılarak mucizevi biçimde bu adaya çıkmıştır. Bir ceylan, bütün canlıları birleştiren cazibenin örneği olarak, çocuğu besleyip büyütmüştür. Böylece esrarlı bir eğitim başlamış, görünürde bir insanın öğretimi olmaksızın, yılın haftaları ile ahenkli bir şekilde yedi yıllık dönemlerle, bu eğitim Hayy İbni Yakzân'ı kâmil bir feylesof olgunluğuna eriştirmiştir. (Konu son derece özetlenmektedir.) İbni Tufeyl bu yalnız adamın ilk fizik kavramlarını nasıl elde edebildiğini, maddeyi suretten ayırmayı nasıl öğrendiğini, cisim kavramından başlayarak manevi evrenin eşiğine nasıl erdiğini tasvir eder; göğü seyrederek evrenin ebediliği üzerinde kendine sorular sorar, düşünür, bir sani'in (Démiurge) varlığının zorunlu olduğunu keşfeder, kendi idrakinin yapısı ve halleri üzerinde düşünerek insanın gerçek ve tükenmez mahiyetinin bilincine varır, insan için azap veya mutluluk olanın ne olduğunu kavrar, Tanrı'ya benzemek için sırf düşünce kesilmeye uğraşır. Sonuçtan sonuca vararak nihayet tasvire gelmez hale, külli, evrensel zuhuru ve tecelliyi idrak ettiği mertebeye ulaşır. Yüce feleklerin akıllarında tecelli eden ilâhi zuhurdan arza değin aşamalı olarak zayıflayan tecellileri idrak eden münzevi, sonunda kendi varlığına iner. Kendisine benzer olan ferdi mahiyetlerin çokluğunu idrak eder, bunlardan bazıları nur ve safa, bazıları ise zulmet ve cefaya gark olmuştur.

4. Bu cezbe halindeki müşahededen çıkışından, yedi kez yedi yıl geçişinden sonra, münzevi (Hayy) elli yaşına girmiş iken, Absâl da o adaya çıkmıştır. İlk karşılaşma çetin olmuştur. Karşılıklı güvensizlikler sözkonusudur. Fakat Absâl Hayy'm dilini öğrenmeyi başarır ve birlikte şu şaşırtıcı keşfe ulaşırlar: Absâl, insanlarla meskûn olan adada din üzerine kendisine öğretilen her şeyin, yalnızca faal aklın rehberliğinde olarak münzevi feylesof Hayy tarafından da, fakat daha saf bir şekilde bilindiğini görür. Absâl bir simgenin (symbole) ne idüğünü ve bütün dinin bir gerçeğin ve bir manevi gerçekliğin simgesi olduğunu, bu manevi gerçekliğin ancak bu simge perdesi altında insana ulaşmasının mümkün bulunduğunu keşfeder. Çünkü insanların kalp gözü körelmiştir, çünkü sadece mahsus âleme yönelmiş ve toplumsal alışkanlıklarının tutsağı olmuşlardır.

Karşı adada manevi körlük içinde yaşayan kimselerin bulunduğunu öğrenen Hayy oraya gidip onlara gerçeği bildirmenin asîl isteğini duyar. Absâl, onunla birlikte gitmeyi, üzüntüyle kabul eder. Tesadüfen adalarının kıyısına yaklaşan bir gemi sayesinde iki münzevi bir zamanlar Absâl'ın oturduğu karşı adaya giderler. Önce orada büyük bir kabul görürler ise de felsefi öğretişleri ilerledikçe görürler ki dostluk yerini önce soğukluğa, sonra da gitgide artan düşmanlığa bırakmaktadır, insanlar onların söylediklerini anlamaya ehil değildirler. Buna karşı iki dost anlarlar ki insan topluluğunun tedavisi imkânsızdır, adalarına geri dönerler. Şimdi, kemalin

ve sonuç olarak mutluluğun ancak az sayıda kimseler için, feragat etme, müstağni olma gücünü gösterebilenler için erişilebilir olduğunu tecrübe ile bilmektedirler.

5. İbni Tufeyl'in derin amacı ve kıssanın anlamına ilişkin birçok görüş ileri sürülmüştür. Bunları burada tekrarlamayacağız, simgeler birçok anlamlar verebilirler, her okuyucuya gerçeğini bu simgelerden çıkarmak, bulmak düşer. Burada Robinson Crusoe tarzında bir roman aramak yanlıştır. Bütün dış-yan olaylar burada manevi düzeyde anlamlandırılmalı, anlaşılmalıdır. Feylesofun kendi hayat hikâyesini nakletmesi sözkonusudur ve İbni Tufeyl'in maksadı burada İbni Sina ve diğer bütün meslektaşları ile uyuşmaktadır. Eşyanın eksiksiz bilgisine ulaştıran eğitime bir insanın üstatlığı ile ulaşılmaz. Faal aklın nuru bu eğitimi sağlar. Ne var ki, bu nur da ancak feylesofun dünya hırslarından kurtulması ve herkesin içinde, İbni Bâcce'nin gönlünce olan inziva hayatını yaşayabilmesi ile ona yansır ve onu aydınlatır. Yalnız olan, toplum içinde garip olan feylesof, İbni Tufeyl' in kıssasının sağladığı son anlama göre dindar insanı anlayabilir. Fakat bunun anlamı aynı şekilde gerçekleşmek gerekmez, dar anlamı ile sıradan dindar olan; feylesofu anlayamaz.

Bu açıdan, İbni Rüşd insanları maneviyat ve anlayış açısından üçe ayıracaktır (Kesin kanıt, bürhan ehli, cedel ehli, öğüt, vaaz ve hitabet ehli).[49] Hayy İbni Yakzân'ın ve Absâl'ın adalarına geri dönüşleri İslâm'da din ve felsefe çatışmasının ümitsiz ve çıkmazda olduğunu mu göstermektedir? Belki de İbni Rüşd Okulu'nun İslâm'da felsefenin söylediği "son söz" olduğunu ileri sürenler, İbni Rüşd Okulu açısından böyle bir yoruma varmaya alışıktırlar. Fakat burada islâm felsefesi alanının yalnızca küçük bir kısmı sözkonusudur. Bütünü kavrayabilmek ve ilerde olabileceği anlayabilmek için yukarıda (II. fasıl) söylenenlere başvurmak, Şiîlik ve vahy temeline dayanan felsefe konularına bakmak gerekir.[50]

VI. İBNİ RÜŞD VE OKULU

1. İbni Rüşd'ün adını anmakla şüphesiz güçlü bir kişiliği ve Batı'da az-çok herkesin adını duymuş olduğu gerçek bir feylesofu anmış oluyoruz. Kötü olan şudur ki, Batı görüşü burada gerekli görüş açısından yoksundur, perspektif eksikliği vardır. Daha önce de esefle belirtmiş olduğumuz gibi

---

[49] *İslâm Ansihlopedisi*'ndeki İbni Rüşd maddesinden "bürhan", "Cedel" ve "hitabet" terimleri için yararlanılmıştır (Bkz. C. 5/11, s. 789). Corbin'in kullandığı terimler "démonstration apodictique", "dialectique probable" ve "exhortation"dur.

[50] Bedevî'nin vardığı sonuçlar da gözden geçirilebilir. Tabiatiyle Corbin ile tam olarak aynı sonuca varmış değildir.

birbirinden aktararak, İbni Rüşd'ün "Arap felsefesi"nin en büyük adı olduğu en güçlü temsilcisi olduğu ileri sürülmüş, İbni Rüşd ile de "Arap felsefesi" diye adlandırılan felsefenin son noktasına vardığı kabul edilmiştir. Böylece Doğu'da ne olup bittiği, İslâm âleminin doğusunda açık bir tutumla İbni Rüşd'e pek önem verilmediği gözden kaçmış oluyordu. Ne Nasır-ı Tusî, ne Mir Damâd, ne Molla Sadrâ, ne Hadi-i Sebzvarî[51] Batı'da İbni Rüşd-Gazalî tartışmasına verilen önemi vermişlerdir. Bu verilen önem onlara açıklandığında bugünkü haleflerinin şaşırdıkları gibi, kendilerine bu bakış açıklansa idi onlar da şaşıracaklardı.

Ebu'l-Velid Muhammed İbni Ahmed İbni Muhammed İbni Rüşd[52] (*Aven Roshd,* Latinler sonra onu *Averroës* olarak anmışlardır) Kurtuba'da 520/ 1126'da doğdu. Atası ve babası ilk fakıyhlerden idiler. Kaazi-ul-kuzât makamına erişmiş idiler *(kadılar kadısı)* ve etkin siyasi kişilikleri vardı. Tabiatiyle İbni Rüşd mükemmel bir öğrenim gördü. Kelam, *fikh,* edebiyat, tıp, matematik, astronomi ve felsefe tahsil etti. 548/1153'te Fas'ta, sonra 565/1169-1170'de *kadı* olarak Seville'de, (Sevilla, İşbilye) bulundu. Aynı yılda "Hayvanat Üzerine Risalenin Şerhi" ve "Fizik Üzerine Orta Şerh"i (*Commentaire moyen sur la Physique*) yazdı. Bu dönem; hayatının verimlilik açısından yoğun dönemi oldu. 570/1174'te belâgat ve metafizik üzerine orta şerhlerini yazdı (*Commentaires moyens sur la Rhetorique et sur la Metaphysique*). Ağır şekilde hastalanıp iyileştikten sonra görevlerinin gerektirdiği seyahatlere çıktı. 574/1178'de yine Fas'da bulundu ve Latince'ye en geç çevrilen *De Substantio Orbis* risalesini bitirdi. 578/ 1182'de el-Muvahhid Hanedanından Emir Ebu Yakûb Yusuf (ona İbni Tufeyl tarafından takdim edilmiş idi) onu hekimliğe, daha sonra da Kurtuba kadılığına getirdi. Hükümdarın halefi olan Ebu Yusuf Yakûb el-Mansur' dan da İbni Rüşd aynı itibarı görmüştür.

Fakat bu dönemden itibaren, *şeriat* kurallarına riayet etmesine rağmen, felsefi düşünceleri dolayısı ile fakıyhlerin kuşkusunu uyandırdı. Öyle görünüyor ki, yaşı ilerledikçe İbni Rüşd kamu görevlerinden çekilmiş ve kendisini tamamen felsefi çalışmalarına vermek istemiştir. Bununla birlikte düşmanları, onu; 1195'te Kurtuba'dan geçişi sırasında gene iltifat ve itibara gark eden el-Mansur'un gözünden düşürmeyi başardılar. Kurtuba yakınlarında Lucena'da (Elisâna) gözetim altında tutuldu, avamın ve müteşerri fakıyhlerin tahkir, tehzil ve tecavüzlerine maruz kaldı. El-Mansur'

---

[51] Hâc Molla Hadî-i Sebzvarî: Geçen yüzyılda (1797-1872) İran'da "hikmet" geleneğini sürdüren ve hikmet-i ilâhideki derinliğine uygun olarak örnek bir hayat süren seçkin kişilik. Onun selefleri olan diğer zatların adları da daha önce geçmiş idi.

[52] Hayatı hakkında *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki İbni Rüşd maddesine de başvurulabilir.

un onu tekrar Fas'a çağırdığı doğru ise, bu ona itibarını iade etmek için olmamıştır. Çünkü, feylesof adeta bir göz hapsi içinde ve Endülüs'ü bir daha görmeden, 9 Safer 595/10 Aralık 1198'de yetmiş iki yaşında öldü. Cesedi Kurtuba'ya nakledildi. Oldukça genç bir yaşında İbni Rüşd'ü tanımış olan İbni Arabî cenaze merasiminde hazır bulundu ve bu hatırasını duygulu bir ifade ile aktardı.

2. İbni Rüşd'ün ortaya koyduğu felsefi çalışma önemli ve dikkate değerdir. Burada ayrıntılara giremeyeceğiz. Aristoteles'in eserlerinden birçoğu üzerine şerhler yazmış, güvenilir bulduğu, mevsuk olduğu kanaatinde bulunduğu ölçüde Aristoteles düşüncesini canlandırmayı feylesof olarak amaç edinmiştir. Aristoteles'in bazı eserleri için hattâ üç dizi şerh yazmış, büyük, orta şerh ile haşiye ve talikat tarzında not yazarak (Paraphrase) şerh etmiştir. Dante'nin sözü de bunun içindir *(Averrois che'l gran comento feo)* (Büyük Şarih İbni Rüşd).[53] Bazen ifade daha serbest olur ve İbni Rüşd metne bağlı olmaksızın kendi adına konuşur. "Metafizik (Maba'd-üt-tabia) Hülasası"nda (*Epitome de la métaphysique*) durum böyledir. Şerhleri dışında çok önemli bazı diğer eserler de meydana getirmiştir. Önce "Tehafüt-üt-Tehafüt" anılmalıdır. Bu eser, Gazalî'nin felsefeyi yıktığı kanaati ile ileri sürdüğü eleştirilere verilen abidevi cevabı içerir. Yukarıda (V. 7) bu eserin başlığım niçin *"Kendini Yıkışın Kendini Yıkışı"* (Autodestruction de l'autodestruction) olarak çevirmeyi yeğlediğimizi belirtmiş idik (Kalo Kalonymos'un Latince karşılığı *Destructio Destructionis* 'dir). Bu eser, bugün şarkiyatçı olmayan feylesoflarca da yararlanılabilir durumdadır ve bu da M. Simon van den Berg'in notlar ve açıklamalarla zenginleşmiş çevirisi sayesindedir.[54] İbni Rüşd bu eserde titizlikle Gazalî'nin metnini izleyerek, bazen bizzat Gazalî'nin diğer eserlerine başvurup kendi sözleri içindeki apaçık çelişkileri göstermekten özel zevk duyarak cevaplarını vermektedir. Bu eserden, feylesof ve ilâhiyatçıların aynı sorunlar karşısında tutumlarının aynı olduğu ve aralarındaki ihtilafların daha çok eşyanın mahiyetinden değil, ifade tarzından doğduğu izlenimini edinmek ve bu sonuca varmak için oldukça iyimser olmak gere-

---

[53] Dante'de İslâm düşünürlerinin etkisi konusunda, A. Schimmel'in *Cavidname* çevirisinin (Ankara, 1958) önsözüne başvurulabilir. *İlâhi Komedi*'deki yüz karası satırlarına rağmen, Dante' de İbni Rüşd ve Yeni Platonculuk etkileri Katolik Kilisesi'nin kınaması ile karşılaşmış, İslâm'a dil uzatması bile onu bu akıbetten kurtaramamıştır (Bkz. *Philosophisches Wörterbuch* V Schmidt/Schischkoff). Dante üzerinde İslâm yazarlarının etkileri konusunda Sigrid Hunke, *Allahs Sonne Über dem Abendland,* Fischer 1965, s. 314 vd.'ye de bakılabilir. İbni Rüşd etkisi hakkında yine bkz. s. 326. *İslâm Ansiklopedisi*'nde İbni Rüşd'den "ağır kelimeler" ile bahsettiği söylenir (5/II, 797).

[54] Dr. Bekir Karlığa'nın *Tehafüt-ül Felâsife* (Gazali) çevirisinin (İstanbul, 19S1) notlarında İbni Rüşd'ün cevapları da özetlenmektedir.

kir.[55] Burada yine İbni Rüşd'ün "fizik" incelemelerine değinilmekle yetinilecektir. Bu incelemeler Latince yayımda *Sermo de Substantia Orbis* adı altında toplanmıştır (Bkz. yukarıdaki bilgi). Gene İbni Rüşd'ün İslâm feylesofları için merkezi bir önem taşıyan "mücerred" (gayri maddi) faal akim insan idraki ile bitişmesi sorununa ilişkin iki risalesi ve din ile felsefenin uzlaşmasını konu alan üç risalesi vardır. S. Munk ile birlikte denebilir ki, İbni Rüşd'ün eserlerinden birçoğunun günümüze gelebilmiş olmasını Musevi feylesoflara borçlu bulunmaktayız. Bu eserlerin Arapça nüshası ender idi. Çünkü Muvahhidin yönetiminin felsefe ve feylesoflara karşı güttükleri gayz; bunların çoğaltılmasını ve yayılmasını engellemekte idi. Buna karşılık Hıristiyan İspanya'nın ve Provence'ın[56] bilgin hahamları bu eserlere rağbet edip İbranca'ya aktarmış idiler. Bazen Arapça nüsha İbranca harflerle kopya edilmekte idi. Latin İbni Rüşdcü Okulu'na gelince bu okulun başlangıcı Michael Scotus'un ve muhtemelen Palermo'da bulunuşu sırasında (1228-1235) meydana getirdiği İbni Rüşd'ün Aristoteles şerhlerinin Latince çevirilerine dayanır. Michael Scotus bu sıralarda II. Frederic Hohenstauffen'in sarayında müneccim sıfatı ile bulunmakta idi.[57]

3. Bu noktalara kısaca değinildikten sonra şunu söyleyeceğim: İbni Rüşd'ü bir-iki satırda incelemek tatmin edici olmayacaktır ve öyle görünüyor ki, her tarihçi felsefe ile din ilişkileri üzerine büyük tartışmada onu kendi safından gösterme gayretini gütmüştür. Renan onu kitaba bağlı kalmayan hür bir düşünür olarak görmüş iken, buna tepki olarak az veya çok yakın zamanlarda yapılan bazı çalışmalarda da İbni Rüşd Kur'an-ı Kerim savunucusu ve övgücüsü, hattâ bir ilâhiyatçı olarak gösterilmiştir. Onun bir ilâhiyatçı olduğu söylenirken de bu terimin kapsamı üzerinde açıklıkla durulmamıştır. Şurası da tekrarlansa yeridir: Hıristiyanlığın massedip benimsediği (bu sorunlar Arapça'dan Latince'ye yapılan çevirilerle ortaya çıktıktan sonra) sorunlar zorunlu olarak İslâm'da da aynı biçim ve kapsamda görülmeyebilir. Her şeyden önce bu incelediğimiz durumda hangi Arapça terimin "ilâhiyatçı" (théologien) olarak çevrildiğini açıkça belirtmek ve bu arada İslâm'da feylesof-ilâhiyatçı ilişkisinin Hıristiyanlıktaki

---

[55] Fakat, bu eser başarıya ulaşmış olmasa bile, "olması gereken" açısından böyle olması gerekmez miydi?

[56] Provence, 1481'de Fransa'ya bağlanan, güneydoğu Fransa yöresidir. Musevi feylesofların İbni Rüşd'e ilgisi ve çevirileri hakkında yine bkz. De Lacy O'Leary *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri,* Ankara, 1959, s. 141 vd.

[57] Michael Scotus: İskoçyalı skolastik düşünürü. 1235 sıralarında öldü. Dante, bu zatı da cehennemi uygun görmüştür. II. Frederic'in sarayında müneccim idi *(Philosophisches Wörterbuch)* II. Frederic ve daha önce Razî (Rhazes) bahsinde değinilen "üç sahtekâr" hezeyanı için önceki notta anılan çeviriye bakınız. Bu eserde Michael Scotus'un İbni Rüşd çevirileri hakkında da bilgi vardır.

"karşılığına" (homologue) oranla aynı zamanda kolaylıklar ve güçlükler taşıdığını da hiç unutmamak gerekir.

Gerçekte, İbni Rüşd'ün söylediği kesinlikle belirgindir. Elinizdeki incelemenin başlangıç kısmına başvurulması, İbni Rüşd'ün İslâm'da Peygamber vasıtası ile vahyedilen ilâhi kitabın, bir *zahir* anlam, lafzi anlam, bir veya birçok da *bâtın* anlam taşıdığını söyleyen ilk kimse olmadığını göstermeye yetişir. Bâtın anlamın varlığını kabul eden herkes gibi İbni Rüşd'ün de bu konuda kesin bir kanaati vardır ki; cahillere ve anlayışı kıt olanlara dini hükümlerin bâtınî anlamları zamansız olarak açıklanırsa bu açıklama feci toplumsal ve ruhi musibetler doğurur. Bu çekince (ihtirazi kayıt) bir yana; İbni Rüşd bilmektedir ki daima farklı idrak ve yorum düzeylerinde kendisini gösteren tek bir gerçek söz konusudur. Şu halde İbni Rüşd'e iki birbiriyle çelişik gerçek görüşünü atfetmek ve bu görüşün İbni Rüşd tarafından ileri sürüldüğünü söylemek doğru olmaz. Ünlü "çifte gerçek"[58] öğretisi aslında İbni Rüşdcülük görüşü değil, Latin siyasi İbni Rüşdcülük akımının ürünüdür.

Latin İbni Rüşdcülüğü'nün bu öğretisi ile İbni Rüşd'ün bâtın anlayışını karıştırmak için *"te'vil"* adı verilen zihni işlemin tamamen cahili olmak gerekir. Te'vilin manevi yorum demek olduğundan, bu kitabın başlangıcında İslâm'da felsefi düşüncenin kaynaklarını açıklarken söz etmiş idik (I, 1). Bâtın gerçeği ile zahir gerçeği asla iki çelişik gerçek olarak görülemezler.[59] Daha açık deyişle, İbni Rüşd'ün te'vili, ancak bir İbni Sina'da, bir Sühreverdî'de, tasavvufta ve Şiîlik'te en mükemmel olarak da İsmailîlik'te nasıl anlaşılıp uygulandığı bilinmeksizin, incelenemez ve değerlendirilemez.[60] Burada şüphesiz her iki taraf için de müşterek olan bir şey vardır. Fakat bunun yanında *"te'vil"*in uygulanışı açısından temel farklılıklar da söz konusudur. Bu farklar da Batı'daki feylesof İbni Rüşd ve İbni Rüşd

---

[58] "Çifte gerçek" (doppelte Wahrheit, double vérite) görüşü, Ortaçağ'da Batı'da hâkim olan ve yanlış olarak İbni Rüşd'e atfedilen garîbedir ki, bir yargının felsefi açıdan doğru, dinî açıdan yanlış olabileceği görüşü demektir. Batı'da kilise korkusu ve kilise dogmalarının hazmedilir şeyler olmayışı dolayısı ile özellikle İtalyan feylesofu Pietro Pomponazzi'nin (Petrus Pomponatius) (1462 Montua – 1524 Bologna) uydurduğu bir "takıyye" aracı, bir kalkandan ibarettir. Nasreddin Hoca'nın ünlü "sen de, sen de haklısın!" yargısını hatırlatır. Fakat unutulmamalıdır ki Hoca, karısının "böyle şey olur mu?" itirazına "sen de haklısın!" cevabını vermiştir. İfadeler farklı olabilir, fakat gerçek tektir (Bkz. *Philosophisehes Wörterbuch*). Corbin burada insaflı ve haklı bir sonuca varmıştır.

[59] Corbin'in bu sözleri de, "olması gereken" açısından çok önemli ve çok yerindedir. Ancak, "te'vil"i "mutahharûn" dışına taşımamak şartı ile!

[60] İşte Corbin olması gereken açısından doğru sonuca vardıktan sonra, İsmailîlik konusunda maalesef yanılgıya düşmüştür. Yanılgıya düşmemenin yolu, "Habl-ul-metîn" ve "Urvet-ul-Vuskaa"nın ikisine birden tutunmak ve bırakmamaktır.

Okulu ile Doğu İslâm'ındaki bâtınîlik anlayışının durumunun aynı olmayışı sonucunu doğururlar.

4. Teknik ve ayrıntılı bir karşılaştırma yapma gereği vardır. Bir temel noktaya değinelim: İbni Rüşd'ün evren öğretisi (cosmologie) İbni Sina'nın melek öğretisinin ikinci aşamasının, melekler veya semavi ruhlar mertebesinin bozulmasına yol açar *(Angeli ou Animae Caelestes)*. Bu ayrıntılı karşılaştırma, İbni Rüşd'ün evren öğretisinin yalnız saiklerini değil, sonuçlarını da ortaya koyabilirdi. Gerçekten de bu semavi ruhlar *(Animac Caelestes), Melekût* âlemi, bütün *İşrak* geleneğinin üzerinde durduğu gibi, faal muhayyilenin bizzat algıladığı bağımsız tasavvurlar (*images*, imgeler) âlemidir. Bu âlem vasıtası ile Peygamber ve erenlerin müşahedeleri doğrulanmış, güvenilirlik kazanmış olur. Bir anlamın diğerini simgelediği vahy anlamlarının çokluğu ve Ba's-ü ba'd-el-mevt'in anlamı da yine bu âlem vasıtası ile açıklanabilir. Bu mutavassıt âlemin kaybolması ile İsmailî irfanında simgeler gecesinde ruhun ilerleyişi olgusuna bağlı kılınan ruhun yeniden doğuşu olgusu nasıl açıklanabilecektir? Belki de, bu âlemin kayboluşu ile *te'vil* sadece teknik bir işlem derekesine inerek anlamını yitirmeyecek midir? Her halükârda, İbni Rüşd'ün "akılcılığında" da (rationalisme) Hıristiyan düşüncesinin iç çatışmalarında bulunan verilerin varlığı varsayılarak düşünmek ve soruları çoğaltmak uygun olmayacaktır. Önemli olan, sorunu; gerçek anlamının ona verdiği ilişkiler bütünü içinde ele almaktır.

İbni Rüşd; katıksız Aristoteles anlayışı ile bir evren öğretisini yeniden kurmak istediğine göre, İbni Sina'nın üçlü şemasına, Melekût'u *(Anima Caelestis)* mücerred akıl ile felek arasına koyuşuna karşı çıkmaktadır (Bkz. yukarıda V 4). Her kürenin muharriki (moteur) bir kuvvettir (vertu), bir tamamlanmış güçtür (énergie finie). Bu belirli güç, kendisini ne bir cisim, ne de bir cisimde kaaim bir kudret olan bir varlığa doğru harekete geçiren istek dolayısı ile sınırsız bir güç kazanır. Bu varlık bir mücerred (gayri maddi) akıldır ki, bu arzuyu nihai ve gaai illeti (cause finale) olmak üzere harekete geçirir. Bu harekete geçiren güce "ruh" (âme) adının verilmesi, İbni Rüşd'e göre sırf mecâzidir. Bu isteğe veya bu harekete geçirici güce ruh adı verilmesi, gerçekte de böyle olduğu için değil, sırf aklî işlemin, bir muhakemenin sonucudur. Bu eleştiri, İbni Sina'nın sudûr görüşüne karşı temel bir tavır takınışın, karşı bir tutumun ifadesidir. Böylece bir'den itibaren birbiri ardınca akılların sudûru görüşüne karşı bir tutum takmış demektir. Çünkü sudûr görüşünde öylesine bir şey vardır ki, bu görüşü yaratış, halkediş görünüşüne yaklaştırmakta, onunla ilişkili kılmaktadır. Oysa halketme, yaratma düşüncesi, yalnız kendi görüşüne bağlı

kalan bir peripatetik düşünce sahibi (meşşaî feylesof) için makûl bir düşünce değildir. Onun için yaratıcı illet, neden yoktur (cause créatrice).[61]

5. Evren telakkisi içinde bir aşamalı sıra (hiérarchie) sözkonusu ise bu da şundan dolayıdır: Her bir kürenin muharriki yalnız kendi feleğine mahsus olan akla değil, en üstün akla da meyil duymaktadır. Şu halde bu üstün aklın illet olduğundan, sebep olduğundan söz edilebilir. Fakat "sudûr ettirici illet" (cause émanatrice) olarak değil, "kavranan"ın, "makûl olan" m (intelligé) "onu kavrayanın" illeti oluşu dolayısı iledir. Şu halde gaai illet (cause finale) olarak illettir. Bu anlamda her kavrayışlı ve kavranabilen cevher (substance intelligente et intelligible), birçok varlığın illeti (cause finale) olarak illettir. "İlk harekete geçirici" *(Le Primum movens)* için de yanı şey sözkonusu olabilir. Çünkü felekten feleğe her kürenin muharriki onu farklı kavrar. Böylece ne hilkat, ne sudûr, ne de mütevali bir tecelli vardır. Başlangıcı ve sonu olmayan bir başlangıçta bir süredeşlik, eşzaman *(simultanéité)* söz konusudur, ezeli bir başlangıç içinde süredeşlik vardır *(simultanéité dans un commencement éternel)*.

Bu görüş ile "bir'den ancak bir sâdır olur" *(Ex Uno non fit nisi Unum)* ilkesi açılmış, ilga edilmiş ve gereksiz sayılmaktadır. "Bir'den ancak bir sâdır olur" kesin ilkesi ise İbni Sina'nın Yeni Platoncu şemasının egemen ilkesidir (Diğer yandan bu ilke Sühreverdî'nin işrak metafiziği ile de sarsılmış bulunuyordu ve Nasır-ı Tusî de Sühreverdî felsefesinden yararlanarak bu ilkeyi eleştirmiş idi).[62] Buna bağlı olarak İbni Rüşd faal aklın biçim verici biçimleyici (*Dator Formarum,* Vâhib-us-Suver) nitelendirilmesine ilişkin İbni Sina görüşünü de reddeder. Suretler, maddelerinden hariç olan zihnî ve fikri gerçeklikler değildir. Fail bu suretleri maddelerine koymaz, maddeyi bu suretlere göre biçimlemez. Bizzat maddede yeti olarak, bilkuvve, sayısız suretler vardır. Bu suretler maddenin özünde mündemiçtir (Bu tavır da bu kez Sühreverdî'ye karşıt olmaktadır).

6. İmdi semavi, feleki ruhlar, nefsler *(Anima Caelestis)* kavramı bir kez ilga edilince, İbni Sina'nın insan öğretisinin temel ilkesi ne olacaktır? Beşeriyet *(Anima Humana)* ile melekût, meleklik *(Anima Caelestis)* arasındaki benzerlik ne olacaktır? İnsan ruhunun meleği faal akıl ile her bir semavi ruhun (Anima Caelestis, Melek) iştiyak ve meylinin yönelttiği akıl

---

[61] Bu konuda da hüküm verebilmek için İbni Rüşd'ün ne dediğini ana kaynaklar üzerinde iyice düşünerek anlamak gerekir. Ne var ki, Corbin'in naklettiği şekil ile İbni Rüşd Kur'an düşüncesine değil Aristoteles düşüncesine öncelik tanımış görünmektedir ki yanlış bir tutumdur. Bu konuda bkz. H. Atay, *Farabi ve İbni Sina'ya Göre Yaratma,* Ankara, 1974.

[62] Derin ve karşılaştırmalı olarak ele alınması gereken bir sorundur. *İbni Sina, Fahreddin Razî, Nasireddin* Tusî *Düşüncesi'nde Varoluş,* (F. Olguner), İstanbul, 1984 adlı eserde, Tusî ile İbni Sina arasında bu konuda açık bir görüş ayrılığına rastlayamadım.

ilé ilişkisi arasındaki benzerlik ne olacaktır? Artık Hayy İbni Yakzân ile birlikte maşrıka doğru mistik yolculuk nasıl mümkün olabilir? Burada da gene seçilen yargıları araştırmak gerekecektir. İbni Rüşd de Aphrodiseli Alexandre gibi, mücerred bir akıl kabul etmekte, fakat ondan ayrılarak, yeti halindeki, bilkuvve insan aklının uzvi (organik) yapıya bağlı basit bir düzenden ibaret olduğu düşüncesini reddetmektedir. Bu sebeple Batı'da İbni Rüşdcülük ve İskendercilik (Alexandre) düşünceleri belirecek, birincisinin dini bir düşünceyi temsil ettiği kabul edilirken, ikincisi inançsızlık belirtisi gibi görülecektir. Bu iki görüşten birincisi dolayısı ile Renaissance'ın Platon'a karşı düşünürleri; (Georges, Valla, Pomponazzi) İbni Rüşd'e (peripatetik feylesof İbni Rüşd'e) ağır hücumlarda bulunacaklardır.[63] Fakat bu düşünürler aslında Duns Scot'un[64] ileri sürdüğü itirazı sürdürmüş olmuyorlar mı idi? Duns Scot faal aklın mücerred, ilâhi ve ölümsüz bir cevher oluşu ve muhayyile aracılığı ile insanla temasa geçişi düşüncesine karşı çıkmış ve böylece genel olarak daha Duns Scot'tan beri Latin İbni Sinacı Okulu'na ve bu okulun faal akıl görüşüne itiraz yöneltilmiş oluyordu.

Diğer yandan, uzvi yapıdan bağımsızlığı Aphrodiseli İskender'e karşı savunulan bu bilkuvve insan aklı da her ferdin aklı demek değildir. Bu anlamda akla sadece makûlleri algılama yeteneği düşer ki bu yetenek de cismin varoluşu ile birlikte kaybolacaktır.[65] Mesela Molla Sadrâ Şirazî, *İşraki* ve İbni Sinacı olan bu zat, bireyleşme ilkesinin (le principe d'individuation) "suret"de olduğunu güçlü biçimde ispat ederken, İbni Rüşd bireyleşme ilkesinin madde olduğunu kabul eder. Sonuç olarak birey bozulabilen, fesada maruz kalabilen demektir. Ölümsüzlük ancak türe özgü olabilir. Söylediğimiz şudur: Bireysel alanda ebedilik payı vardır, ne var ki onda ebedi kılınabilecek ve ebedi olabilecek ne varsa faal akla aittir, bireye ait değil.

İslâm'da her arifin ve her mutasavvıfın Kur'an-ı Kerim'in 7. suresinin 139. ayeti (143-H.H.) üzerinde ne kadar çok tefekkür etmiş olduğu bilinmektedir. Bu ayet, Hz. Musa'nın Allah'dan kendine görünmesi niyazında bulunduğu nakledilir: "Beni göremezsin. Şu dağa bak. Yerinde sabit kalırsa beni görebileceksin". "Fakat Allah dağa tecelli edince dağı toz gibi dağıttı (yerle bir etti), Musa da baygın düştü". Bu ayet hakkındaki İbni Rüşdcü *te'vil* kadar hiçbir şey bu konuda belirleyici ve anlamlı değildir.

---

[63] Lavrentius (Lorenzo) Valla (della Valle): İtalyan hümanisti (1405-1457).

[64] Duns Scot (Johannes Scotus): 1266-70 Arası İskoçya'da doğmuş, 1308'de Köln'de ölmüştür.

[65] Anlaşılması çetin olan bir görüştür. Yine kayd-ı ihtirazî ile, materyalizme yaklaştığı söylenebilir. İbni Rüşd bu noktada da daha geniş ele alınmalıdır.

Narbonnelu Moise'in (faal akıl ile ittisalin risaletinin İbranca'ya aktarılan metnini şerhederken) naklettiğine göre, insanın heyulani idraki, başta, *ab initio,* faal aklı algılama imkânına sahip değildir. Eyleme geçmesi, bilfiil hale gelmesi gerekir ki, "görebileceksin" de buna işaret vardır. Fakat bu birleşmede nihai olarak, son tahlilde yine faal akıl bir insan ruhunda bir an için teşahhus ederek kendisini idrak etmektedir. Durum ışığın bir cisimde teşahhusu gibidir. Bu birleşme edilgin akıl ve idrakin (intellect passif) silinmesinin ifadesidir (Musa'nın dağı gibi). Bireysel sürekliliğin güvencesi değildir. Bu yorum bizi İbni Sina Okulu'nun çok uzağına düşürmektedir. İbni Sina Okulu'nda ise manevi bireyselliğin ferağ edilmez güvencesi, açık bir şekilde, faal akıl ile ittisali başarmakla elde ettiği kendi varlığının bilincidir.

Geçiş dönemi

1. İbni Sina Okulu Batı'da kısa bir süre için, İran'da ise günümüze kadar manevi ve tasavvufi hayata katkıda bulunurken, Latin İbni Rüşdcülüğü Jandunlu Jean ve Padoue'lu Marsile'in siyasi İbni Rüşdcülüğü haline gelmekte idi (XIV. yüzyıl).[66] Bu bakış açısından, İbni Sina ve İbni Rüşd adları Doğu'nun ve Batı'nın beklemekte oldukları manevi nasibin karşılıklı iki simgesi olarak alınabilir, ne var ki Doğu ve Batı'nın manevi yöneliş farklılıkları sırf İbni Rüşdcülük'e isnad edilerek açıklanamaz.

Ebul-Berekât-i Bağdadî'nin nasıl her fert için veya hiç değilse manevi ve ruhani anlamda aynı tür ve soydan olan bireyler için ayrı birer faal akıl varlığını kabul ettiğini ve bu faal aklı manevi ve mücerred bir mahiyet (entité) olarak gördüğünü, böylece İbni Sina irfan öğretisini son haddine zorladığını görmüş idik (Yukarıda V, 6).

Faal akıl konusunda ileri sürülen ve gözden geçirdiğimiz çözümler bu alanda son derece anlamlı ve belirleyicidir. Mesela Aquinolu Saint Thomas her bireye faal bir akıl ve idrak tanır, fakat bu idrakin mücerret, manevi ve ruhani bir mahiyet (entité) olduğunu kabul etmez. Böylece bireyin ilâhi evren ile doğrudan ilişkisi birden kesilmiş olur. Oysa İbni Sina öğretisinde faal akıl Ruh-ul-Kudüs ile veya Vahy Meleği ile özdeşleştirilmiş olarak, bu ilişki kurulmakta idi. Bu ilişki bir kez kesilince de artık, yeryüzünde bir aracı bulmaya ihtiyaç kalmaksızın manevi bireysellik özerkliğini insana sağlayan bu ilişkinin yok oluşu dolayısı ile kilisenin nüfuzu ve gü-

---

[66] Johannes von Jandun (de Janduno): 1328'de ölmüştür. İbni Rüşd'çü olarak tanınır. Halk egemenliğini üstün sayan siyasi görüşleri vardır. Marsilius von Padua (1275-1343): Siyasi ve dinî ıslahat fikirleri vardır. Bu iki feylesof birlikte *Defensor Pacis* (Suluh Savunucusu) kitabını yazmışlardır (1324) *(Philosophisches Wörterbuch).*

cü; Hayy İbni Yakzân'ın kişisel kural ve ölçütünün yerini alacaktır. Temelinde bireysel hidayet ve irşada yönelik olan din ölçütü ve kuralı artık özgürlüğü ifade edecek yerde özgürlüğe karşı olmaktadır. Çünkü artık bu ölçüt ve kural bireysel olmaktan çıkmış, toplumsallaştırılmıştır. Bu sebeple de dinî olma niteliğini yitirmiş, tek tanrıcılıktan tekçiliğe (monisme) dönüşmüştür.[67] İlâhi bedenlenme, Tanrı temsilcisinin yeryüzünde görünmesi (incarnation divine) düşüncesinin yerini ise, toplumsal örgütün güçlenmesi, somutlaşması ve bireye egemen olması düşüncesi almıştır (incarnation divine, incarnation sociale).[68] Şu halde özellikle bu noktada farklara dikkat etmek gerekir.

İslâm'ın dogmatik bir makam, bir kilise olgusundan yoksunluğunu vurgulamak uygun görüldüğü takdirde, şurasını da belirtmek gerekir ki, bunun sebebi şudur: İslâm dini, ne kendisinden sonra dini olmaktan çıkarılmış bir örgütlü toplum (société laicisée) gelmesi düşüncesini özünde taşır, ne de bu düşüncenin gerçekleştirilmesi için temel sağlamaya elverişlidir. Bu tür toplumlarda laikleştirilmiş bir "Sünnilik, geleneksel çizgiye bağlılık" (Orthodoxie) kurulabilmesi amacı ile "rafızîliğin" (l'hérésie) yerine "İslâm çizgisinden sapma, İslâm saptırma (déviationisme) almaktadır. Hıristiyanlık'ta ruhani makam baskısına karşı mücadeleyi yöneten felsefe olmuştur ve belki kilisenin kendisine dönecek silahları hazırlamış bulunduğu söylenebilir. Buna karşılık İslâm maneviyyat ehlini katı bir şeriatçilik ve zahire bağlılık anlayışının baskısından kurtulmaya sevkeden şey, siyasi İbni Rüşdcülük benzeri bir akım olmayıp, Batı'daki benzerlerinin bulunabilmesi için genel olarak İslâm bâtınîlik eğilimi içinde bütün anlam içeriklerinin incelenmesi gereken *te'vil* yoludur.[69]

2. İbni Rüşd'ün bir sözü vardır: "Ey insanlar! Sizin ilâhi ilim dediğinizin yanlış olduğunu söylemiyorum, fakat ben, beşeri ilmin âlimiyim, söylediğim budur".

---

[67] Corbin'in bu sözleri de dikkatle okunmalı, titizlikle değerlendirilmelidir. "Monisme" öğretisinin bir kolu materyalizme götürebilir. Fakat bu tehlikeden kaçınmak için de herkes "peygamber" sayılamaz. "Sırat-ı Mustakıym", kendi verdiği kıstaslarla bulunmalıdır.

[68] "Incarnation" da bir Hıristiyan terimidir. İslâm'da "Tanrının -hâşâ-yeryüzünde bedenlenmesi", İnsan suretinde görünmesi yoktur. Şu halde İslâmi terimlerle, "yeryüzünde İlâhi Nur'un hâkimiyetinin yerini beşeri güç almıştır" gibi ifadeler kullanılması yanlış anlamaları önleme açısından daha iyi olurdu. Yeryüzünde Tanrı velisi, "incarnation" değil, "Nur"un temsilcisidir.

[69] Te'vilin ne şartlar altında yapılabileceğini çok tekrarladık. Dizginsiz ve zahiri reddeden bir bâtınîlik de İslâm'dan sapmanın ifadesidir.

Denebilir ki İbni Rüşd işte bu sözdedir ve "İnsanlığın Renaissance (Rönesans) ile beliren gelişmesi de buradan kaynaklanmıştır" (Kadri).[70] Belki bu durumda İbni Rüşd ile birlikte bir şeyin bitmiş olduğunu ve bunun artık İslâm'da yaşayamayacak, varlığını İslâm çevresinde sürdüremeyecek bir şey olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu şey Avrupa düşüncesini yönlendirecektir. Bu şey vaktiyle "Arabisme" adı ile belirtilen her şeyi özetleyen Latin İbni Rüşdcülüğü'dür. (Bu "Araplık akımı", "Arabisme", terimi, günümüzde tamamen farklı bir anlam kazanmış bulunuyor.) Buna karşılık, Batı İslâm çevresinde İbni Rüşdcü Meşşai Okulu'nun (Péripatétisme averroiste) gelişimi sona ermiş ise de Doğu İslâm çevresinde daha oldukça uzun bir gelişme ve ilerleme yolu uzanmakta idi ve özellikle İran' da durum böyle idi. Felsefi düşünce gayretleri bu Doğu çevresinde günümüze kadar sürmüş ve kavram olarak da, kelimelerin kökeni açısından da bu *"hikmeti ilâhiyye" (philosophia divina)* düşüncesi "théosophie" adını almaya daha çok liyakat kazanmıştır. Bunun da sebebi, bu çevrede ilâhiyat ve felsefeyi apayrı alanlar durumuna getiren "metafizik alanın laikleştirilmesi" olgusunun bilinmemiş olmasıdır. Batı'da bu ayırım, ilâhiyat ile felsefenin birbirinden ayrılması olgusu; bizzat skolastik tarafından tamamlanmıştır. Diğer yandan, bu kitapta tespit etmiş olduğumuz gibi, "hikmet-i ilâhiyye" düşüncesine mensup olan İslâm feylesoflarında baskın olan temel telakki, toplumsal bir davranış kuralından kaynaklanan ve davranışların düzenlenmesine ilişkin olan bir telakki, "edeb sahibi olma endişesi" (conception ethique) değil, manevi kemale erme telakki ve endişesidir. İnsan bu manevi olgunluğa siyasi ve toplumsal alanın yatay anlamını izleyerek varamaz, ancak kendisini aşkın (müteal) mertebelere, şahsi kaderinin yüce güvencelerine bağlayan *dikey* anlam çizgisinde yükselerek olgunluğa erişebilir. Farabî'nin İbni Bâcce'ye ilham ettiği "Yalnız Adamın Düzeni" (*Le régime du solitaire, Tedbir-ul-mutevahhid*) işte bunun içindir ki Latin siyasi İbni Rüşdcülük akımının epeyce uzağında kalmıştır.

3. Bu eserin ilk bölümü İbni Rüşd'ün ölümü ile sona ermektedir ve bu açıdan dönüm noktasını XVI. yüzyılda gören Batı felsefe tarihinin genellikle kabul edilen bölümlerine uyumlu görünmemektedir. Fakat Batı'da alışılagelen dönemlere ayırma yöntemi İslâm çevresine aktarılmaya elverişli değildir. VI./XII. yüzyılın sonunda izlemeyi bıraktığımız İslâm felsefesinin durumu için, bir yandan Batı İslâm çevresinde İbni Rüşd'ün ölümü belirgin ve etkin bir nokta sayılabilir (595/1198). Doğu'da da Sühreverdî'

---

[70] Quadri, *La Philosophie Arabe dans l'Europe Mediévale*'den alınan *(Paris, 1947)*, sözün nereye varacağı düşünülmeden söylenmiş bir gereksiz övünme cümlesi olmalıdır. Corbin bunu iyi değerlendirmiştir.

nin ölümü böyledir (587/1191). Fakat bu sıralarda İbni Arabî de sahneye çıkıyordu ve ortaya koyduğu muazzam felsefi eserin etki ve önemi büyük olacaktır. Bu sebeple, incelemiş olduğumuz XII. yüzyılın son on yıllık döneminde bir ayırım çizgisi doğmuştur. Hıristiyan Batı'da siyasi İskendercilik (Alexandrisme) ve İbni Rüşdcülük akımı gelişecek, Doğu'da ve özellikle İran'da Sühreverdî'nin işrak hikmeti İbni Arabi'nin etkisi ile de birleşerek günümüze değin sürecektir. Burada Thomism'e[71] benzer, bu okulun İslâm'daki mukabilini doğurmuş olan ve bir zafer veya başarısızlık olduğu yargısına varılabilecek hiçbir şey yoktur.

Gazalî ve İbni Rüşd arasındaki karşıtlığın salt nazari felsefe ile kalbin felsefesi arasında bir karşıtlık olarak nitelenebileceği ölçüde (ki Arapça "akl" teriminin "ratio"nun değil, "intellectus"un, "noûs"un karşılığı olduğuna dikkat etmek gerekir), bu karşıtlık ancak felsefeden de, tasavvufun manevi tecrübesinden de feragat etmeyen bir şey vasıtası ile bertaraf edilebilecektir. Özünde Sühreverdî öğretisinin böyle olduğunu, bunu sağladığını görmüş bulunuyoruz. Sühreverdî'nin Gazalî-İbni Sina, Gazalî-İbni Rüşd çatışmasını bertaraf etmek, bu ihtilafa son vermek istediğini, bu amaçla hareket ettiğini söylemek istemiyoruz. Ancak bir Batılının gözünde bu ihtilaf Kant-Aristoteles ihtilafı gibi etkin bir önem taşıyabilir. Sühreverdî, İran düşünürlerinin tutumunda olduğu gibi, kendisini bu ihtilafın dışında tutar. Yine, Sühreverdî'nin, büyük Bizanslı feylesof Gémiste Plethon'un amacından üç asır önce Platon ve Zerdüşt adlarını yan yana getirişinin ne denli dikkate değer olduğuna değinmiş bulunuyoruz.[72]

4. İbni Rüşd'ün cenazesinin Kurtuba'ya uğurlanışı töreninde İbni Arabi'nin de hazır bulunuşuna yukarıda değinilmiş idi. İbni Arabi'nin bugüne ilişkin anısı oldukça dokunaklıdır. Bineğin bir yanına tabut, diğer yanına İbni Rüşd'ün kitapları yüklenmiş idi. "Bir cesedi dengeleyen, ona muadil olan bir denk kitap!" Geleneksel Doğu İslâm çevresinde bilimsel ve nazari düşünce hayatının anlamını kavrayabilmek için, bu görüntüyü onun istek

[71] Corbin kilisenin kendisine dönecek silahları kendisinin hazırladığını söylerken, herhalde Aquinolu Thomas gibi Hıristiyan Aristotelesçilerinin "akılcılığı"nı kastediyor ve İslâm âleminin doğusunda beliren Molla Sadrâ çizgisinden sonra, bu yörede bu tür bir ruhsuz dogmacı sözde akılcılığa yer olmadığını belirtmek istiyor. Esasen İslâm'da Hıristiyan akıl-dışıcılığı da olmadığı için, akılcılığın gelişmesi, İslâm aleyhine silah da sağlayamazdı. Tenkit edilen "rationalisme" değil, "Thomisme"dir.

[72] Daha önce de değindiğimiz gibi, Pléthon, bizce de incelenmesi gereken bir düşünürdür. Ne var ki, Sühreverdî bir terkipçi, din uzlaştırmacısı, "reformcu" vs. değil, bir İslâm hakîmidir. Şu halde Plethon kendi şartları içinde değerlendirilmelidir. Onun için "hasenât" olan şey, Sühreverdî için "seyyiât" sayılır. Şu halde ikisi aynı gözle incelenemez.

ve seçiminin tersine bir simgesi olarak zihinde canlandırmak gerekir. Ölüme üstün gelen, galebe eden "bir ilâhi ilim".[73]

İslâm felsefesinin genel felsefe tarihlerimizde çok uzun bir zamandır yer almayışı veya en azından bu gibi eserlerde çok sık rastlanıldığı gibi bizim Latin Skolastikleri'nin görüşü açısından ele alınışı, esef edilecek bir durumdur. Bu eserin başlangıcında da söylemiş olduğumuz gibi, bu incelememizi tamamlayabilmek için, iki dönemin daha ele alınması gerekir. Bunlardan birincisi "tasavvuf metafiziğinden geçerek, İbni Arabi'den İran'daki Safevi Renaissance'ına kadar uzanan dönemdir. Diğeri de Safevi Renaissance'ından günümüze kadar gelen dönemdir. Şu soruyu kendimize sormamız gerekecektir: İslâm'da geleneksel metafiziğin geleceği nedir? Buna bağlı olarak da, dünya için anlamı nedir?

Başlangıç bölümünde ana çizgileriyle gösterdiğimiz vahy temeline dayanan felsefe örneği, İran'da Safevi döneminden beri süregelen büyük düşünce hareketinin başka bir çevrede gelişmesinin imkânsızlığı ve Şiî İslâm çevresinde bulunma olgusuna bağlanması uygun olan anlamı bize sezdirmiş bulunuyor. Bu felsefenin geleceğine ilişkin soru sormak her şeyden önce onu tanık sıfatı ile dinlemeyi gerektirir.

Bu tanık, bizim felsefe tarihlerimizin şimdiye kadar tanıklığına başvurmamış oldukları tanıktır. Bize, niçin Batı'da XIII. yüzyıldan beri oluşanın, kendisi de bizim öyle olmakta övündüğümüz gibi Kitab-ı Mukaddes'in ve Yunan hikmetinin bir çocuğu olduğu halde, kendisinde meydana gelmediğini öğretebilirdi.[74] Kişinin, ferdin kaybolması, hiçlik ve anlamsızlığın benimsenmesi tüm felsefenin dehşetli bir buhrana sürüklenmesi pahasına, dış dünyanın sınırsız fethine elverişli olan ilim... Bu tanığın

---

[73] Bu vaka *İslâm Ansiklopedisi*'nde de Fütuhat'tan nakledilmektedir. Şu anda Fütuhat elimde olmadığı için yorum hakkında tam bir değerlendirme yapamıyorum. Eğer bir cesedi dengeleyen bu kitapların, simgesel olarak "ölü" oldukları, bir cesede "denk" oldukları kastediliyorsa, İbni Rüşd'ün "beşeri bilim", "ilâhi bilim" ayırımı dolayısı ile bir "ibret" çıkarılmak isteniyor olacaktır. Bu ayırım, yanlış anlayanlarca "çifte gerçek" görüşüne yol açacak tehlikeli bir sözdür. Fakat bu görüntüden "ibret" çıkarmak da ayrıca düşünülecek bir konudur. Bedevî'nin İbni Rüşd hakkında "Allah'a, peygamberine, Kurana, tam inancı vardı. İbni Rüşd'ün hiçbir sözü aksine yorumlanmaya elverişli değildir" tanıklığını (II, 869) dinleyelim ve hükmü Allah'a bırakalım. Son günlerde yayımlanan İbni Rüşd'ün *Fasl-ul-Makaal* çevirisi (S. Uludağ, Dergâh Yayınları, Kasım 1985), İbni Rüşd hakkındaki düşüncelerimizin ve hükümlerimizin açıklık kazanmasına yardımcı olabilir.

[74] Zamirleri yanlış yorumlamadıysam, burada da Corbin'in değerlendirmesini, ihtiyatla karşılamak, hiç değilse terimleri değiştirmek gerekir. "Tanık" "İlâhi Hikmet" "İslâm felsefesi" ise eldeki Kitab-ı Mukaddes'in veya Yunan felsefesinin değil, doğrudan doğruya Kur'an-ı Kerim terimleri ile "Kitab ve Hikmet"in çocuğudur. Kitab ve Hikmeti, "Bible" veya "Yunan" gibi kayıtlarla kayıtlamamak gerekir. Gelen; Bible'in ve Yunan felsefesinin çocuğu ise, yanlış tanık gelmiş demektir. Dinlenilmesinde yarar umulan tanık, vahyin ve ilhamın çocuğudur. Diğer bir deyişle Kitab ve Hikmet'in çocuğudur.

önünde acaba bu ilim, "bir cesede denk gelen kitap dengi"nden daha mı ağır basardı ki?[75]

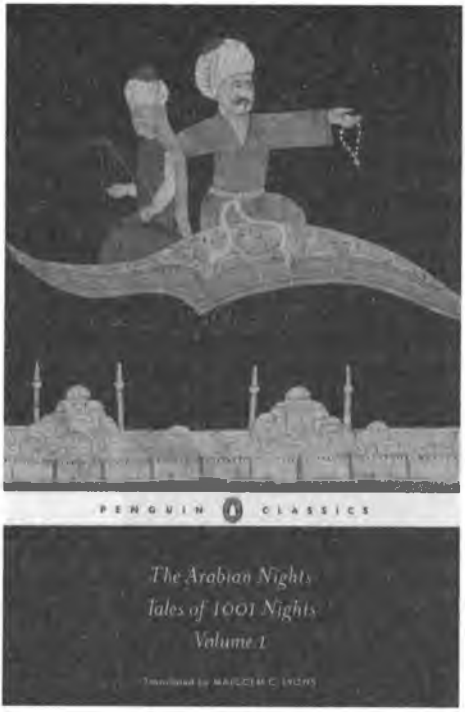
[75] İbni Arabi'den alınan simge üzerine kayd-ı ihtirazilerimiz bir yana, burada İkbal'in Batı'ya yönelttiği *"Bilimi yığıp gönlü elden çıkarmışsın. Yazıklar olsun! Kaybettiğin servete yazık!"* gibi değerlendirmelerine tamamen uygun ve düşündürücü bir değerlendirme vardır. Bu acı yargının bir Batılıdan gelmesi de düşünmeyi unutmamış olanlar için ayrıca ibret vericidir.



"Fazilet sahibiysen sevin, methetseler de etmeseler de; lakin kusurların varsa dövün, kınasalar da kınamasalar da..."

Ebu Muhammed Ali ibn-i Ahmed ibn-i Said ibn-i Hazm el-Endülüsî'nin heykeli,
Fotoğraf: Aragón Studio

BİNBİR GECE MASALLARI









1001 Gece Masalları'nın İngilizce, Fransızca, Rusça ve İspanyolca baskıları.

DOĞUNUN İNCİSİ: BİNBİR GECE MASALLARI

Süleyman Tülücü*

GİRİŞ

İnsanlar, çok eski çağlardan beri toplum hâlinde yaşayagelmişlerdir. Bunun bir gereği olarak masal, hikâye, efsane, destan gibi sözlü geleneğe bağlı edebî mahsuller, onların hayatlarında, zaman zaman, önemli bir yer tutmuştur.

Masal kelimesi ile halk arasında yüzyıllardan beri anlatılmakta olan ve içinde olağanüstü kişilerin, olağanüstü olayların bulunduğu[1] genelde zaman ve mekân kavramlarıyla kayıtlı olmayan bir sözlü anlatım türü kastedilmektedir. Halk arasında masal diye adlandırılan türe *mesel/matal*, *hikâye* adları verilmektedir[2]. Genel olarak, masallar nesir şeklindedir. Sözlü olarak (şifahî anane ile) nesilden nesle intikal etmiş, günümüze kadar gelmişlerdir[3].

Halk bilimi araştırıcıları, masalların ilmî olarak derleme ve inceleme çalışmalarını XIX. asırda başlatmıştır. Ancak XVIII. asırda masallara Avrupa edebiyatında yer verildiğini görmekteyiz. Yine bu asırda yazarlar,

---

* Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ, Atatürk Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı.

[1] Tahir Nejat Gencan, v.dğr., *Yazın Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1974, s. 90.

[2] Saim Sakaoğlu, *Gümüşhane Masalları, Metin Toplama ve Tahlil*, Ankara 1973, s. 7-8; Şükrü Elçin, *Halk Edebiyatına Giriş*, Anklara 1981, s. 386; Hasan Köksal, *Millî Destanlarımız ve Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul 1985, s. 16, 134; krş. D. B. Macdonald, "Hikâye", *İA*, V/1, 477-481; Hüseyin Yazıcı, "Hikâye", *DİA*, XVII, 480. Çeşitli yönleri ve özellikleri ile masal hakkında geniş bilgi için bkz. *Masal Araştırmaları/Folktale Studies I*, haz. Nuri Taner, İstanbul 1988; Saim Sakaoğlu, *Masal Araştırmaları*, Ankara 1999.

[3] Bilge Seyidoğlu, "Masal", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1986, VI, 149.

halktan sözlü olarak derledikleri bu masalları, süslü üslûplarla yazılı edebiyata aktarmışlardır. XVIII. asırda, Avrupa'da masallar üzerinde dikkati çeken husus, Avrupalıların *peri masallarına*[4] *(fairy tales)* duyduğu alâkadır. Bu alâkanın tesiriyle Fransa'da, halkın isteğini karşılamak için uydurulan *peri masalları* yanında, masallarla yakından ilgili olan, Fars edebiyatının bir bölümü ve Arap edebiyatından da *Binbir Gece Masalları* Fransızcaya tercüme edilmiştir[5]. Daha sonraki yıllarda da, geniş bir zaman dilimi içinde, başta İngilizce olmak üzere, diğer Batı dillerine (özellikle Almanca, İspanyolca, İtalyanca) bu masalların birçok çevirileri yapılmış ve üzerinde çeşitli açılardan çok sayıda tez ve incelemeler gerçekleştirilmiştir.

I. BİNBİR GECE MASALLARI'NIN ÇERÇEVE HİKÂYESİ

Arapça asıl adı *Elf Leyle ve Leyle*[6] (ألف ليلة وليلة) olan bu masallar, eski Hint edebiyatında başka örneklerine rastladığımız *"çerçeve hikâye"*ler tipinde ve tekniğinde bir külliyattır. Bu külliyatın çerçevesini teşkil eden ana vakanın içine tarihî vesilelerle başka hikâyeler sokulur[7]. *Çerçeve hikâye* kısaca şöyledir: Semerkant hükümdarı Şahzamân (kelime anlamı "zamanın hükümdarı" demektir), görüşmek maksadıyla kardeşi, Sâsânî hükümdarı Şehriyâr (kelime anlamı "kahraman" demektir)'ın memleketine gitmek üzere sarayından ayrılır, fakat unuttuğu bir şeyi almak için hemen geri döner ve karısını bir zenci köle ile yakalar; her ikisini de öldürür. Şehriyâr'ın sarayına varır; fakat neşesizdir. Bir gün, kardeşinin avda bulunduğu bir sırada, Şehriyâr'ın karısının, kardeşini hem de daha hayâsızca aldattığını görünce, kendi hesabına teselli bulur. Dönüşünde gör-

---

[4] Peri masallarından bazı örnekler için meselâ bkz. R. Nisbet Bain, *Turkish Fairy Tales and Folktales*, London 1896; *Fairy Tales from the Arabian Nights*, London 1899, New York 1907; Margery Kent, *Fairy Tales from Turkey*, London 1946; Selma Ekrem, *Turkish Fairy Tales*, New Jersey 1964; Eleanor Brockett, *Turkish Fairy Tales*, London 1965; J. R. R. Tolkien, *Peri Masalları Üzerine*, çev. Serap Erincin, İstanbul 1999; Grimm Kardeşler, *Peri Masalları*, çev. Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000; Orçun Türkay, *Peri Masalları*, İstanbul 2004; *En Güzel Peri Masalları*, İstanbul 2006; Charles Perrault, *Peri Masalları*, çev. Volkan Yalçıntoklu, İstanbul 2006; J. H. Sweet, *Peri Masalları*, çev. Zerrin Duman, İstanbul 2009.

[5] Ziyat Akkoyunlu, "Binbir Gece Masalları Üzerinde Yapılan Çalışmalar", *TKA*, Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın Hâtırasına Armağan, XVII-XXI/1-2 (1979-1983), s. 1.

[6] Bu hikâyeler için Türkçede *Binbir Gece, Binbir Gece Masalları/Binbir Gece Hikâyeleri, Arap Geceleri* (çok az nispette); Fransızcada *Les Mille et Une Nuits;* İngilizcede *One Thousand and One Nights/Thousand Nights and One Night/The Thousand and One Nights/A Thousand and One Nights/The Thousand Night and a Night/The Arabian Nights/The Arabian Nights' Entertainments;* Almancada *Tausend und eine Nacht (Tausendundeine Nacht)* gibi ifadeler kullanılmıştır.

[7] "Binbir Gece Hikâyeleri", *TA*, VI, 402; Ziyat Akkoyunlu, "Binbir Gece Masalları ve Hususiyetleri", *Şükrü Elçin Armağanı*, Ankara 1983, s. 3.

düklerini Şehriyâr'a anlatır. İki kardeş seyahate çıkarlar. Deniz kenarında dinlenirlerken omuzunda sandıkla bir ifritin denizden çıkması üzerine korkularından bir ağaca tırmanırlar. Ağacın altına gelen ifrit sandıktan güzel bir kadın çıkarır, biraz sonra onun dizinde uykuya dalar. O zaman kadın, iki hükümdarı aşağıya çağırır, ifriti uyandırırım tehdidiyle, onları, şehvetini dindirmeye zorlar. Bunun üzerine iki hükümdar, bütün kadınların sadakatsizliğine, hainliğine tam bir kanaat getirirler. Bu sebeple Sâsânî hükümdarı Şehriyâr sarayına döner dönmez karısını öldürtür. O günden sonra da her gün bir genç kızla evlenir ve ertesi gün boynunu vurdurur. Üç yıl sonra şehirde evlenecek genç kız kalmaz. Padişaha kız bulmakla görevli olup güç durumda kalan vezirin de iki kızı vardır. Büyük kızı Şehrazâd (soylu bir görünüşe ya da sülâleye sahip anlamına gelir[8]) kendini feda etmek pahasına da olsa kadınları bu belâdan kurtaracak bir plân hazırlayarak padişahla evlenmeyi kabul eder. Gerdeğe girmeden önce de kız kardeşi Dînâzâd (veya Dünyâzâd/Dînârzâd) ile görüşme izni alır. Dînâzâd, önceden kararlaştırıldığı üzere Şehrazâd'dan bir masal anlatmasını ister. Şehrazâd sabaha kadar devam eden masalı en heyecanlı yerinde keser. Padişah da masalın sonunu öğrenmek için idamı sonraya bırakır. Şehrazâd padişahı böylece 1001 gece oyalar. Sonunda hikâyelerin öğretici ve ibret verici tesiri kadar, karısının zekâsı, becerikliliği karşısında duyduğu hayranlığın da etkisiyle padişah Şehrazâd'ı öldürmekten vazgeçer[9]. Şehrazâd'm ondan bir oğlu olur ve böylece hayatlarını mutlu bir şekilde geçirirler[10].

II. BİNBİR GECE MASALLARI'NIN MENŞEİ, TEŞEKKÜLÜ VE MUHTEVASI

Binbir Gece Masalları'nın menşei, yazarı ve ne zaman yazıldığı öteden beri konu ile uğraşan âlimleri meşgul etmiş, fakat henüz kesin bir sonuca varılamamıştır. Bu masal külliyatının menşeinin Hint, İran veya Arap olduğu hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Masallardan bir kısmının

---

[8] Bkz. Ulrich Marzolph, "Uluslararası Hikâye Anlatımında Bir Anıt Olarak *Binbir Gece Masalları*", çev. Ayşegül Avcı, *Binbir Gece'ye Bakışlar*, haz. Mehmet Kalpaklı-Neslihan Demirkol Sönmez, İstanbul 2010, s. 15.

[9] "Binbir Gece Hikâyeleri", *TA*, VI, 402-403; Akkoyunlu, a.g.m., *Şükrü Elçin Armağanı*, s. 3-4; Veli Ulutürk, "Binbir Gece", *DİA*, VI, 180; Aysel Ergül, "Binbir Gece Masalları'nda Kadın", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, sy. 10 (2000), s. 363-364; bkz. bir de Mustafa Nihat Özön, *Türkçede Roman*, baskıya haz. Alpay Kabacalı, 2. baskı, İstanbul 1985, s. 75; Ignace Goldziher, *Klâsik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara 1993, s. 102-103; "Binbir Gece Masalları", *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, V, 339.

[10] R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969, s. 457; Şehrazâd hakkında geniş bilgi için bkz. *The Arabian Nights*, New York 1946, s. 1-13; Arthur J. Arberry, *Şehrazat, 1001 Gece Masalları*, Türkçeye çev. İhsan Güzelce, İstanbul 1957.

Arapçaya *Hezâr Efsâne* (bin masal) adlı bir külliyattan geçtiği tahmin edilmektedir[11]. *Çerçeve hikâye*nin kahramanlarının adları gibi, diğer hikâyelerinin birçoğunda İran'a mahsus adların ve özelliklerin bulunması da, bazı tarihî kayıtlar da bunu gösterir. Mes'ûdî (ö. 346/957)'nin *Mürûcü'z-Zeheb* adlı eserinde[12] o tarihlerde Araplar arasında "bin gece" veya "binbir gece" diye bilinen bir hikâye külliyatının bulunduğu ve bu külliyatın Araplara geçmiş birçok İran, Yunan, Hint eserleri gibi dışarıdan geldiği, Farsça aslının *Hezâr Efsâne* olduğu belirtilmiştir. İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) de Muhammed b. 'Abdûs el-Cehşiyârî (ö. 331/943)'nin 1000 ünlü Arap, İran, Yunan vb. masalını toplamaya başladığını, ancak 480 masala ulaştığı bir sırada öldüğünü[13] söyler. Meselenin bir başka yanı da masallardan bazılarının İran'a Hindistan'dan[14] gelmiş olmasıdır. Zira *çerçeveli masal* tekniğine Hint edebiyatının en eski örneklerinde bile rastlanır[15].

Yukarıdaki noktaları daha iyi anlayabilmek için *Fihrist*'in müellifinin (İbnü'n-Nedîm) açıklamalarını nazar-ı dikkate almamız gerekir. O, "Hikâye-Anlatıcıları, Fablcılar ve onların telif ettikleri kitapların isimleriyle ilgili" bölümüne aşağıdaki parça ([nşr. Gustav Flügel, Leipzig 1871-1872, I], s. 304 [Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1398/1978, s. 422-423]) ile başlar[16]:

"İlk defa fabllar yazan, onlar hakkında kitaplar tertip eden, onları hazinelerde koruyan ve bazen hayvanları kendileriyle konuşuyormuş gibi takdim edenler Eski İranlılardı. Sonra, İran hükümdarlarının üçüncü hanedanını teşkil eden Pers (Parthian) hükümdarları, bu konuda en büyük gayreti gösterdiler. Daha sonra, Sâsânî hükümdarlarının zamanında bu tür kitaplar arttı ve çoğaldı. Araplar bunları Arap diline tercüme ettiler ve onlar hemen dilcilerin ve belâgatçilerin ellerine ulaştı. Onlar, bunları düzeltip güzelleştirdiler ve aynı tarzda başka kitaplar telif ettiler. Şu anda bu konuda meydana getirilmiş ilk kitap, Bin Masal *(Hezâr Efsân)* Kitabı idi, onun yazılış sebebi şu idi: İran hükümdarlarından biri, bir gece için bir kadınla evlenir ve ertesi sabah onu öldürürdü. Ve o, Şehrâzâd adında,

---

[11] Krş. Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi, I. Cilt: Giriş*, Ankara 1973, s. 199.

[12] el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, nşr. M. Muhyiddîn 'Abdülhamîd, Mısır 1384/1964, II, 260; J. Oestrup, "Bin Bir Gece", *İA*, II, 616-617; Ergül, a.g.m., s. 357.

[13] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Matba'atü'l-İstikāme, Kahire, ts., s. 437; es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, nşr. Sven Dedering, Wiesbaden 1974, III, 205; Nicholson, *a.g.e.*, s. 458; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, nşr. Züheyr Fethullâh, 8. baskı, Beyrut 1989, VI, 256; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 62-63; krş. Mustafa Fayda, "Cehşiyârî", *DİA*, VII, 257.

[14] Krş. H. A. R. Gibb, *Arabic Literature-An Introduction*, Oxford 1974, s. 148.

[15] Ulutürk, "Binbir Gece", *DİA*, VI, 180-181.

[16] R. A. Nicholson, "Binbir Gece [Masalları]", çev. Süleyman Tülücü, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 27 (2007), s. 309-310.

akıllı ve dirayetli bir prensesle evlendi, Şehrâzâd ona hikâyeler anlatmaya başladı ve masalı seher vaktinde öyle bir noktaya getirdi ki, bu, hükümdarın onun hayatını bağışlamasına ve ondan ikinci gecede masalını bitirmesini istemesine sebep oldu. Böylece o, bin gece geçinceye kadar devam etti ve onun hükümdardan bir oğlu oldu... Ve hükümdarın kraliçe ile uyum içinde olan Dînârzâd adlı bir kadın kâhyası *(kahramâne)* vardı. Ayrıca söylendiğine göre bu kitap, Behmen'in kızı Humânî için telif edilmişti ve bu kitaba dair çeşitli rivayetler vardır. Doğru olan, inşallah, şudur ki, İskender (Büyük), geceleri hikâye dinleyen ilk kimse idi ve onun kendisini güldüren ve masallarla eğlendiren adamları vardı; o, bu hususta zevk aramamakla birlikte, sadece onları (hafızasında) tutmak ve muhafaza etmek istiyordu. Ondan sonra gelen hükümdarlar, bu maksatla "Bin Masal" *(Hezâr Efsân)*'dan yararlandılar. O, bin gecelik bir müddeti kapsar, fakat iki yüzden daha az hikâyeyi ihtiva eder, çünkü tek bir hikâyenin anlatılması çoğu zaman birkaç geceyi alır. Eserin tamamını birçok kere gördüm ve o, gerçekten bayağı ve yavan bir kitaptır *(kitâbün gassün bâridü'l-hadîs)*"[17].

Binbir Gece Masalları'nın menşei üzerinde daha çok Avrupalı araştırıcılar durmuşlardır. Sanskrit uzmanı A. W. von Schlegel, masalları Hindistan menşeli olarak göstermiş, XIX. yüzyılın başında Silvestre de Sacy masallardaki İran ve Hint unsurlarını reddetmiştir. Buna mukabil J. von Hammer-Purgstall ve M. J. de Goeje *Binbir Gece*'yi *Hezâr Efsâne*'ye bağlamaktadır[18]. A. Müller bu masal külliyatını iki gruba ayırarak bir grup masalın Bağdat, diğer bir grubunsa Mısır menşeli olduğunu belirtmiştir. J. Oestrup ise, Müller'in yolundan giderek masalların menşeini *Hezâr Efsâne*, Bağdat ve Mısır olmak üzere üç grupta toplamıştır. Oestrup, *Hezâr Efsâne* adlı kitabın *Binbir Gece*'nin kaynağı olduğunu ve buradaki masalların da büyük bir kısmının Hint asıllı olduğunu söylemektedir. *Hezâr Efsâne*'den geçen masallar pek tabiî ki Arap edebiyatında zenginleşmiş, Bağdat ve Mısır halkalarıyla son şeklini almıştır[19]. D. B. Macdonald ise, *Binbir Gece*'nin menşeinin Arap ve İran olduğunu söyler. Bununla birlikte *çerçeve hikâye*yi Doğu Hindistan'a bağlar[20].

---

[17] İşin garip tarafı, bu tenkit, "Arap Geceleri"ni okuyan hemen hemen bütün İslâm âlimlerinin görüşünü ifade eder.

[18] *Hezâr Efsâne*'nin Yakın-Doğu kökenli olabileceğiyle ilgili bazı görüşler için bkz. Gönül A. Tekin, "Seyfelmülûk ve Bediülcemâl Hikâyesinde Eski Yakındoğu Kültüründen Kalma Unsurlar Hakkında", *Journal of Turkish Studies=Türklük Bilgisi Araştırmaları*, vol. 9 (1985), s. 299 (dipnot 109).

[19] J. Oestrup, "Bin Bir Gece", *İA*, II, 616-620; Akkoyunlu, a.g.m., *Şükrü Elçin Armağanı*, s. 5-6.

[20] D. B. Macdonald, "Bin Bir Gece", *İA*, II, 622; Günay Kut, "Hint Edebiyatından Türk Hikâyelerine", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 8 (1997), s. 363. *Binbir Gece Masalları*'nın kaynak-

Bütün bu hususlar dikkate alınırsa bu hacimli eseri dört ana gruba ayırmak mümkündür: 1- Hint kaynaklı masallar; 2- İran'dan gelen masallar; 3- Hârûnürreşîd devrine (786-809) ait Bağdat menşeli masallar. Hârûnürreşîd'in zamanında, onun şahsiyeti etrafında[21] geçen bu maceraların konuları realisttir; bu tabakadaki hikâyelerde üslûp ve tertip daha ustacadır. 4- Fâtımîler ve Memlükler devrinde Mısır'da külliyata eklenmiş masallar. Bunlar akıl ve tabiat dışı unsurlar bakımından zengin konulardır. İfritler, tılsımlar, olağanüstü maceralarla dolu olan bu hikâyelerin tertip ve üslûbu daha acemicedir[22].

Külliyatta 264 masal bulunmaktadır. Külliyatın anlatım tekniği, *çerçeve masal*ın içine giren diğer masalların uygun yerlerinde ikinci, üçüncü derecede çerçeveler meydana getirmeye de elverişlidir. Nitekim Şehrazâd'ın anlattığı masaldan herhangi birinin kahramanı bazen bir vesile bulup karşısındakine birbiri içinde devam edip giden masallar anlatır. Dilimizde de meşhur olmuş Tacir ve İfritler, Hamal ve Üç Hanım, Kambur, Alâeddin'in Sihirli Lambası, Ali Baba ile Kırk Haramiler, Gemici Sindbâd ve maceraları [diğer bir ifade ile Sindbâdnâme[23]] bunlardandır. Bu son hikâyenin Avrupa'da yaygınlaşırken kullanılan ismi Yedi Büyük Bilge[24] (veya Türk Halk Edebiyatında Yedi Vezirler, Yedi Âlimler[25])'dir. Diğer taraftan, hem *Binbir Gece* hem *Binbir Gün Masalları* içerisinde yer alan Seyfü'l-Mülûk Hikâyesi de ülkemizde oldukça tanınmış ve birçok baskıları yapılmıştır.

Diğer yandan, eserde bulunan ünlü hikâyelerden Alâeddin'in Sihirli Lambası ve Ali Baba ve Kırk Haramiler, eserin Avrupa baskısına Antoine Galland tarafından eklenmiştir. Galland bu hikâyeleri Halepli, Marunî bir masalcıdan duyduğunu yazmıştır.

Binbir Gece Masalları'nın çeşitliliği ve geçtiği yerlerin farklılığı (Hindistan, İran, Irak, Mısır, Türkiye vb.) bunların tek bir yazarın elinden çık-

---

ları hakkında geniş bilgi için bkz. J. Horovitz, "The Origins of 'the Arabian Nights' ", *Islamic Culture*, I (1927), s. 36-57; Emile-François Julia, "Binbir Gece Masallarının Kaynakları", çev. Âlim Şerif Onaran, *Marmara İletişim Dergisi*, sy. 3 (Temmuz 1993), s. 51-62.

[21] Syed Ameer Ali, *A Short History of the Saracens*, London 1927, s. 237; Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, II, 621; André Clot, *Harun Reşid ve Abbasîler Dönemi*, çev. Nedim Demirtaş, İstanbul 2007, tür. yer.; K. V. Zetterstéen, "Hârûnürreşîd", *İA*, V/1, 305; Nahide Bozkurt, "Hârûnürreşîd", *DİA*, XVI, 261.

[22] "Binbir Gece Hikâyeleri", *TA*, VI, 403; Ulutürk, "Binbir Gece", *DİA*, VI, 181.

[23] Sindbâdnâme hususunda geniş bilgi için bkz. İbrahim Kutluk, "Sindbâd-nâme", *[İstanbul Üniversitesi] Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, III/3-4 (31 Mart 1949), s. 351-367 [Tanıtma]; Ahmed Ateş, "Sindbâd-nâme", *İA*, X, 678-680.

[24] Krş. Abdurrahman Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Etkisi*, Türkçesi: Muharrem Tan, İstanbul 2002, s. 70.

[25] Sakaoğlu, *Gümüşhane Masalları*, s. 32; Kut, a.g.m., s. 367.

madığını gösterir. Masalların doğal ve özentisiz bir üslûpla kaleme alınmış olması, konuşma dilinde kullanılan deyimler ihtiva etmesi ve profesyonel Arap yazarlarında görülmesi imkânsız dil yanlışları taşıması da bu görüşü destekler[26].

Binbir Gece Masalları, bayram geceleri kahve kahve dolaşan meddahlar[27] tarafından yayılmıştır; belirli yazarları yoktur, halkın malıdır[28].

III. BİNBİR GECE MASALLARI'NIN YAZMALARI VE BASKILARI

Son şeklini Mısır'da Memlükler devrinde aldığı kabul edilen hikâyelerin[29], birçok dünya kitaplıklarında değişik yazmaları vardır. Bu yazma nüshalar üzerinde ilk araştırma yapan ilim adamları A. Galland, H. Zotenberg, Joseph von Hammer ve H. Ritter'dir. *Binbir Gece Masalları*'nın yazmaları ile ilgili hususları şu bilgilerle özetleyebiliriz:

a) Asya Yazmaları: Bu gruptaki yazmalarda, *Binbir Gece Masalları* noksandır. Sadece ilk kısmı vardır.

b) Mısır Yazmaları: Bu yazmalar ile Galland ve Zotenberg yazmaları arasında bariz farklar vardır.

c) Diğer Ülkelerdeki Yazmalar: Bu gruptaki yazmalar da Türkiye[30], Bağdat, Beyrut, Şam, Halep ve Tunus'ta bulunan yazmalardır[31].

Son yıllarda, bu konuda araştırma yapan, tanınmış Mısırlı bilim adamlarından Muhsin Mehdî, *Binbir Gece Masalları*'nın Suriye ve Mısır olmak üzere iki ana el yazması grubunun bulunduğunu kanıtlamış[32] ve bu konudaki çalışmalarını, biraz aşağıda gösterildiği üzere, yayınlamıştır.

Binbir Gece Masalları'nın Arapça metninin, zamanımıza kadar pek

---

[26] "Binbir Gece Masalları", *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, V, 339; Ulutürk, "Binbir Gece", *DİA*, VI, 181.

[27] Meddahlar, meddahlık ve meddah hikâyeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Fuad Köprülü, "Meddahlar", *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara 1966, s. 361-412; Özdemir Nutku, *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri*, Ankara 1997; a. mlf., "Meddâh", *DİA*, XXVIII, 293-294; P. N. Boratav, "Maddâh", *EI²* (İng.), V, 951-953; Süleyman Tülücü, "Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri ile İlgili Önemli Bir Eser", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 17 (2001), s. 173-190; a. mlf., "Meddah, Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri Üzerine Bazı Notlar", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 24 (2005), s. 1-14; *Meddah Kitabı*, haz. Ünver Oral, İstanbul 2003.

[28] Clément Huart, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Ankara [1971], s. 377.

[29] Goldziher, *a.g.e.*, s. 103; G. M. Wickens, "Arabian Nights", *The Encyclopedia Americana*, U. S. A., 1970, II, 164.

[30] *Binbir Gece Masalları*'nın (özellikle *Sindbâd-nâme*'nin) İstanbul'daki yazmaları için bkz. Ramazan Şeşen, "Binbir Gece Masallarının İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmalarıyla Basma Nüshalarının Mukayesesi", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 569-590.

[31] Akkoyunlu, a.g.m., *TKA*, XVII-XXI/1-2 (1979-1983), s. 3.

[32] Ergül, a.g.m., s. 363.

çok baskıları yapılmıştır. Bunların en önemlileri kronolojik sıra ile şunlardır:

a) I. Kalküta baskısı (c. I-II, nşr. Shuikh ul-Yumunee, Kalküta 1814-1818, tamamlanmamış olup ilk 200 geceyi ihtiva eder).

b) Breslav baskısı (c. I-XII, 8 cildi M. Habicht, devamı ise M. H. L. Fleischer tarafından neşredilmiştir: Breslav 1825-1843).

c) I. Bulak baskısı (c. I-II, masalların tam baskısı: Bulak 1251/1835; 2. baskı: 1279).

ç) II. Kalküta baskısı (c. I-IV, nşr. W. H. Macnaghten, Kalküta 1839-1842).

d) Bombay baskısı (c. I-IV, Bombay 1297).

e) Beyrut'ta Cizvit papazlarından A. Sâlihânî'nin yayınladığı kısaltılmış, gözden geçirilmiş ve parça parça yeniden düzenlenmiş baskı (c. I-V, 1888-1890; 2. baskı: Beyrut 1914; yeni baskı: c. I-VII, Beyrut 1956-1958).

f) Daha sonraki Bulak ve Kahire baskıları[33] (çeşitli yıllarda birçok baskıları yapılmıştır).

g) Muhsin Mehdî neşri (c. I-III, Leiden 1984-1994; *Binbir Gece Masalları*'nın en iyi baskısıdır).

IV. BİNBİR GECE MASALLARI'NIN ÇEVİRİLERİ

Binbir Gece Masalları, uzun bir zaman dilimi içinde, birçok Batı dillerine[34] ve özellikle Doğu dillerinden Türkçe, Farsça, Urduca ve Hindustani diline tercüme edilmiştir. Bunların en önemlileri şunlardır:

FRANSIZCAYA ÇEVİRİLERİ

a) J. A. Galland, *Les Mille et Une Nuits* (c. I-XII, Paris 1704-1717, daha sonraki yıllarda birçok baskıları yapılmıştır: c. I-VIII, Paris 1773; c. I-IX, Paris 1806; c. I-VII, Paris 1822-1823; c. I-III, Paris 1840; Paris 1880-1885; c. I-III, Paris 1965 vb.). Avrupa'da yayınlanan ilk çeviridir. Bu çeviri ile masallar tüm Avrupa'da tanınmış[35] ve özellikle İngilizceye

[33] Yûsuf Elyân Serkîs, *Mu'cemü'l-Matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arrebe*, Kahire 1346/1928, II, 1993-1994; E. Littmann, "Alf Layla wa-Layla", *EI²* (İng.), I, 360; *Binbir Gece Masalları*, [J. C. Mardrus'ün Fransızca çevirisinden] Türkçeye çev. Alim Şerif Onaran, 2. baskı, İstanbul 1993, I, 15 (Yayıncının Notu).

[34] Özellikle Batı'da yayınlanmış *Binbir Gece Masalları* ile ilgili kitaplar için bkz. Sheila Shaw, "Early English Editions of the Arabian Nights: Their Value to Eighteenth-Century Literary Scholarship", *The Muslim World*, XLIX (1959), s. 232-238; Duncan Brockway, "The Macdonald Collection of Arabian Nights: A Bibliography" (I), *The Muslim World*, LXI (1971), s. 256-266; (II), LXIII (1973), s. 185-205; (III), LXIV (1974), s. 16-32.

[35] Krş. Turgut Akpınar, "Galland, Antoine", *DİA*, XIII, 337-338.

birçok çeviri, seçme ve uyarlamaları yapılmıştır[36].

b) M. Cazotte ve D. D. Chavis'nin, *La Suite des Mille et Une Nuits, Contes Arabes* başlığı altında, 1788-1789'da, Cenevre'de neşredilen *Cabinet des Fées* dergisinde (c. XXXVIII-XLI) zeyil olarak yayınladıkları, seri hâlindeki çeviri (İngilizce çevirileri: Robert Heron, c. I-IV, Edinburgh 1792; William Beloe, c. I-III, London 1794).

c) Joseph von Hammer-Purgstall (Stuttgart 1823, kısmî tercüme; kaybolmuştur).

ç) G. S. Trébutien, *Contes Inédits des Mille et Une Nuits: Extraits de l'Original Arabe par M. J. de Hammer* (c. I-III, Paris 1828; Zinserling'in Hammer'den yaptığı Almanca çeviriden).

d) J. C. Mardrus, *Le Livre des Mille Nuits et Une Nuit* (c. I-XVI, Paris 1899-1904; c. I-VIII, Paris 1908-1912; c. I-VI, Bruxelles 1947 vb. [Türkçe çevirisi için aş. bkz.]).

e) R. René Khawam, *Les Mille et Une Nuits* (c. I-IV, Paris 1965-1967; 2. baskı: Paris 1986-1987).

f) Armel Guerne, *Les Mille et Une Nuits* (c. I-VI, Paris 1970).

g) Jamel Eddine Bencheikh-André Miquel, *Les Mille et Une Nuits* (c. I-IV, Paris 1991-1996; c. I-IV, Paris 1998; c. I-III, Paris 2005).

ğ) Jamel Eddine Bencheikh-André Miquel-Touhami Bencheikh, *Les Mille et Une Nuits: Contes Choisis* (c. I-IV, Paris 1991-2001).

İNGİLİZCEYE ÇEVİRİLERİ

a) Robert Heron, *Arabian Tales; or the Continuation of the Arabian Nights Entertainments* (c. I-IV, printed for Bell and Bradfute et al., Edinburgh 1792, 288+323+340+357 s.; c. I-IV, Dublin 1792; M. Cazotte ve D. D. Chavis'nin Fransızcaya çevirisinden çeviri).

b) Edward Forster, *The Arabian Nights* veya *The Arabian Nights' Entertainments* (c. I-V, printed for William Miller, London 1802; 2. baskı, c. I-V, London 1810; 3. baskı, c. I-IV, London 1810; London 1840, 1842, XXXVIII+492 s.; London 1856, XVI+1032 s).

c) Jonathan Scott, *The Arabian Nights Entertainments* (c. I-VI, London 1811[37]; Philadelphia 1830, 546 s.; c. I-IV, illustrated by S. L. Wood, London 1890; c. I-IV, 2006).

ç) George Lamb, *New Arabian Nights' Entertainments* (c. I-III, Lon-

[36] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Brockway, a.g.m., *The Muslim World*, LXI (1971), s. 256-257, 259.

[37] F. Tauer, "Binbir Gece Masallarının Az Tanınan ve Basılmamış Hikâyeleri", çev. Ahmed Subhi Furat, *ŞM*, VI (1966), s. 2; Muhsin Câsim el-Mûsevî, *Elf Leyle ve Leyle fi'l-Garb*, Bağdat 1981, s. 107.

don 1826; 3. baskı, c. I-III, London 1844; Zinserling'in Hammer'den yaptığı Almanca çeviriden çeviri).

d) Henry Torrens, *The Book of the Thousand Nights and One Night* (tek cilt, Calcutta-London 1838); *The Arabian Nights Entertainments* adı ile, çev. Henry Torrens-Edward Lane-John Payne, c. I-II, New York 1955.

e) E. W. Lane, *The Arabian Nights' Entertainments* veya *The Thousand and One Nights* (c. I-III, London 1840-1841; c. I-III, ed. by Stanley Lane-Poole, London 1859, 1865, 1883, 1889; c. I-VI, London 1896, 1901; c. I-IV, ed. by Stanley Lane-Poole, London 1906, 1914; London 1930; *Stories from the Arabian Nights,* with additions newly translated from the Arabic, by S. Lane-Poole, c. I-III, New York ve London 1891; *Stories from the Thousand and One Nights: The Arabian Nights' Entertainments*, revised by Stanley Lane-Poole, New York 1909; New York 1927; New York 1937).

f) Robert Louis Stevenson, *New Arabian Nights* (c. I-II, London 1882).

g) John Payne, *The Book of the Thousand Nights and One Night* (c. I-IX, London 1882-1884; 3 ek cilt: London 1884; XIII. c.: London 1889).

ğ) Sir Richard F. Burton, *A Plain and Literal Translation of the Arabian Nights' Entertainments* veya *The Book of the Thousand Nights and a Night* (c. I-XVII, Benares 1885-1888; c. I-XII, London 1894, 1897; P. H. Newby, *Tales from the Arabian Nights*, New York 1951, 1954, 1959 ve 1967 [Sir Richard Burton'ın çevirisinden seçme; *The Arabian Nights: Tales from A Thousand and One Nights*, translated, with a preface and notes, by Sir Richard F. Burton; introduction by A. S. Byatt, New York 2001, 2004, XLI+1049, [3] s.]).

h) E. Powys Mathers, *The Book of the Thousand Nights and One Night* (c. I-VIII, London 1923, 1929; c. I-VIII, New York 1930; c. I-IV, London 1937; c. I-IV, London 1949, 1958, 1964, 1972; J. C. Mardrus'ün Fransızcaya çevirisinden çeviri).

ı) Husain Haddawy, *The Arabian Nights: Based on the Text Edited by Muhsin Mahdi* (New York and London 1990; *The Arabian Nights, II. Sindbad and Other Popular Stories*, New York 1995).

i) Malcolm C. Lyons and Ursula Lyons, *The Arabian Nights: Tales of 1001 Nights* (c. I- III, Harmondsworth 2008, 2773 s.).

ALMANCAYA ÇEVİRİLERİ

a) Joseph von Hammer-Purgstall, *Der Tausend und einen Nacht: Noch nicht Übersetzte Märchen* (c. I-III, Stuttgart 1823-1824; Hildesheim and

New York 1976, 1216 s.; A. E. Zinserling tarafından Fransızcadan Almancaya çeviri).

b) Max Habicht, v.dğr., *Die Erzählungen der 1001 Nacht aus Tunesien* (c. I-XV, Breslau 1825; c. I-XI, Leipzig 1926).

c) Gustav [veya Simone] Weil, *Tausend und eine Nacht* (c. I-IV, Stuttgart und Pforzheim 1837-1841; 2. baskı: Stuttgart 1865-1867; 3. baskı: Stuttgart 1889; 4. baskı: Bonn 1897; Berlin 1914; c. I-III, Olten 1967).

ç) Max Henning[38], *Tausend und eine Nacht* (24 küçük cilt, Leipzig 1895-1899; Berlin und Darmstadt 1957).

d) F. P. Greve, *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten* (c. I-XII, Leipzig 1907-1908, 4988 s.; Richard F. Burton'ın İngilizce çevirisinden).

e) Enno Littmann, *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten* (c. I-VI, Leipzig 1921-1928; ilk tekrar basımı: Wiesbaden 1953; 2. tekrar basımı: Wiesbaden 1954; Frankfurt 2004, 4920 s.).

f) Felix Tauer, *Neue Erzählungen aus den Tausendundein Nächten* (c. I-II, Frankfurt 1982; *Tausendundeine Nacht*, Frankfurt 1995, 1007 s.).

g) Claudia Ott, *Tausendundeine Nacht* (Nach der ältesten arabischen Handschrift in der Ausgabe von Muhsin Mahdi erstmals ins Deutsche übertragen; München 2004, 687 s.).

DANİMARKA DİLİNE ÇEVİRİLERİ

a) J. L. Rasmussen (c. I-IV, Copenhagen 1824, kısmî çeviri).

b) J. Oestrup, *Tusind og en Nat* (c. I-VI, Copenhagen 1927-1928; 1937-1938).

c) C. E. Falbe-Hansen, *Bogen om Tusind og én Nat* (c. I-XXIV, Copenhagen 1947-1951; c. I-XVI, Steen Hasselbalchs Forlag, 1967-1969; c. I-XVI, Gyldendal 1975-1976).

İSVEÇÇEYE ÇEVİRİLERİ

a) Turdus Merula, *Tusen och en Natt* (c. I-IV, Stockholm 1875-1876).

b) H. Bergman-E. Lunquist-R. Heijll, *Tusen och en Natt* (c. I-X, Stockholm 1918-1923; Richard F. Burton'dan çeviri).

c) S. Franzén, *Tusen och en Natt* (c. I-IV, Stockholm 1935, 1465 s.; Stockholm 1949).

ç) *Tusen och en Natt* (c. I-VI, Malmö 1941, 1946, 393+399+398+396+399+382 s.).

[38] Tauer, a.g.m., s. 2-3.

FİN DİLİNE ÇEVİRİSİ

a) G. E. Eurén, *Tuhannen ja Yksi Yötä* (c. I-III, Turussa 1878-1880).

RUSÇAYA ÇEVİRİLERİ

a) Yu. V. Doppel'maier, *Tisyaça i Odna Noç'* (c. I-III, Moskova 1889-1890, yeni tam çeviri, 226 resim).

b) M. A. Salier [Sale], *Tysyacha i Odna Nochi* (c. I-VIII, Moskova 1929-1936; Saint Petersburg 2000, Rusçaya tam çeviri[39]).

c) I. Kračkovsky, *Kniga Tysiachi i Odnoi Nochi*[40] (c. I-IV, Leningrad 1929-1933).

ÇEK DİLİNE ÇEVİRİLERİ

a) *Tisíc a Jedna Noc* (c. I-IV, Prag 1891-1893).

b) Josef Mrkos, *Tisíc a Jedna Noc* (c. I-IV, Prag 1905; nitekim F. Tauer, Josef Mrkos'un Père A. Sâlihânî (Beyrut Cizvit papazlarından) neşrinden *Binbir Gece Hikâyeleri*'nin hemen hemen yarısını tercüme ettiğini[41] kaydeder).

c) F. Tauer[42], *Kniha Tisíce a Jedné Noci* (Prag 1928-1934; 3. baskı: c. I-VIII, Prag 1958-1963; c. I-V, Prag 1973, 2001).

İTALYANCAYA ÇEVİRİLERİ

a) Francesco Gabrieli[43], *Le Mille e Una Notte* (c. I-IV, Torino 1948, 1969, 1972, 1997, 2006, LII+2588 s.).

b) Armando Dominicis, *Le Mille e Una Notte* (c. I-II, a cura di Massimo Jevolella; Milano 1984, 1988, 1263 s.).

c) Valentina Valente, *Le Mille e Una Notte: Racconti Arabi/Raccolti da Antoine Galland* (c. I-IV, Novara 1981, 1986).

ç) Hafez Haidar, *Le Mille e Una Notte* (c. I-III, Milano 2001, 2006, 1519 s.).

HOLLANDACAYA ÇEVİRİSİ

a) Albert Helman, et al., *Verhalen uit Duizend en één Nacht* (c. I-XVI, Utrecht 1988, J. C. Mardrus'ün Fransızcaya çevirisinden çeviri).

---

[39] Krş. Necîb el-'Akîkî, *el-Müsteşrikūn*, Kahire 1965, III, 965.
[40] Rıza Kurtuluş, "Kračkovskij", *DİA*, XXVI, 286.
[41] F. Tauer, "Prag Üniversitesinde Son Yüzyılda Arapça, Farsça ve Türkçe Tetkikleri", çev. Nihad M. Çetin, *ŞM*, VI (1966), s. 64.
[42] Tauer, a.g.m., s. 67.
[43] Krş. el-'Akîkî, *a.g.e.*, I, 396.

İSPANYOLCAYA ÇEVİRİLERİ

a) Vicente Blasco Ibáñez, *El Libro de las Mil Noches y Una Noche* (c. I-XVII, Valencia 1899, 1923, 1994, 4148 s.; c. I-II, Barcelona 1990; c. I-II, Madrid 2007; J. C. Mardrus'ün Fransızcaya çevirisinden çeviri).

b) Pedro Pedraza y Páez, *Las Mil y Una Noches: Cuentos Orientales* (Barcelona 1934; 1942; 1969; A. Galland'ın Fransızcaya çevirisinden çeviri).

c) Juan Vernet, *Las Mil y Una Noches* (c. I-III, Barcelona 1964-1967).

ç) Juan A. G. Larraya-Leonor Martinez Martin, *Las Mil y Una Noches* (c. I-III, Bercelona 1965).

d) Rafael Cansinos-Assens, *Libro de Las Mil y Una Noches* (c. I-III, Madrid 1969).

e) Dolors Cinca-Margarida Castells, *Les Mil i Una Nits* (c. I-III, Barcelona 1995, XXII+912+966+884 s.).

f) León-Ignacio, Jacinto, *Las Mil y Una Noches* (c. I-II, Barcelona 2001, 1727 s.).

PORTEKİZCEYE ÇEVİRİSİ

a) Mamede Mustafa Jarouche, *Livro das Mil e Uma Noites* (c. I-III, Sao Paulo 2005-2007, 424+354+376 s.).

BOŞNAKÇAYA ÇEVİRİSİ

a) Besim Korkut (On beş kadar *Binbir Gece* hikâyesini Boşnakçaya tercüme etmiş, bu hikâyeler kitap hâlinde de yayımlanmıştır: Beograd 1953-1959; Sarajevo 1955, 1960[44]).

LEHÇEYE ÇEVİRİLERİ

a) Praca Zbiorowa, *Księga Tysiąca i Jednej Nocy* (c. I-IX, Warszawa 1973 vd.).

b) W. Kubiak, *Księga Tysiąca i Jednej Nocy: Wybor* (Warszawa 1982, 1987, 574 s.[45]).

---

[44] Muhammed Aruçi, "Korkut, Besim", *DİA*, XXVI, 204.

[45] Littmann, "Alf Layla wa-Layla", *EI²* (İng.), I, 360. *Binbir Gece Masalları*'nın Batı dillerine çevirileri hakkında geniş bilgi için bkz. Alexander S. Fulton-A. G. Ellis, *Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London 1926, s. 258-262; C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden 1949, II, 72-73; *Supplementband*, Leiden 1938, II, 63; Süheyr el-Kalemâvî, *Elf Leyle ve Leyle*, Mısır 1959, s. 5-11; el-'Akîkî, *a.g.e.*, I-III, tür. yer.; *Binbir Gece Masalları*, [J. C. Mardrus'ün Fransızca çevirisinden] Türkçeye çev. Âlim Şerif Onaran, I, 6-8 (Türkçeye Çevirenin Önsözü); Macdonald, "Bin Bir Gece", *İA*, II, 620-626; Littmann, "Alf Layla wa-Layla", *EI²* (İng.), I, 358-364; Akkoyunlu, a.g.m., *TKA*, XVII-XXI/1-2 (1979-1983), s. 4-8; Vehbi Belgil, "Binbir Gece Masallarının Sonsuz Gençliği", *Halk Kültürü*, 1985/3-4, Yedinci ve Sekizinci Kitaplar, İstanbul 1986, s. 68-72.

FARSÇAYA ÇEVİRİLERİ

a) *Elf Leyle ve Leyle*: Arapçadan çeviri. Mensur kısımlar 'Abdüllatîf Tassûcî, manzum kısımlar Mîrzâ Sürûş tarafından tercüme edilmiştir. 300 küsur hikâyeyi içerir[46] (c. I-II, Tebriz 1261/1845; Tahran 1275/1859[47]; Lahor 1332/1914[48]).

b) *Külliyyât-ı Musavver-i Hezâr u Yek Şeb, Tercüme ez Elf Leyle ve Leyle* (nşr. 'Alî Ekber-i 'İlmî, Tahran 1328 hş., IV+712 s.) [Resimli].

URDUCAYA ÇEVİRİLERİ

a) *Tarjuma-i Alif Laila ba-Zubān-i- Urdū* [Romanized under the superintendence of T. W. H. Tolbort, and ed. by F. Pincott], London 1882[49], 470 s.

b) *Alif Laila, Hazar Dastan Mukammal* (Karachi 2002).

c) İntizâr Huseyn, *Hezâr Dâstân: Elf Lîleh kâ Fasîh ve Belîğ Urdû Tercumeh* (Lahor 2011, 794 s.).

ç) *Alıf Laila (Hazar Dastan)*, (c. I-II, 2011).

HİNDUSTANİ (HİNT) DİLİNE ÇEVİRİLERİ

a) *Hazār Dāstān* [A Hindustani version of the Arabic Alf lailah wa-lailah, 4th ed.], Lucknow 1903[50].

b) Ashok Sharma, *Alif Laila* (3rd ed., 2001).

TÜRKÇEYE ÇEVİRİLERİ

Şimdiye kadar, *Binbir Gece Masalları*'nın Türkçeye tam sayılabilecek bazı çevirileri (Ahmed Nazîf, Selâmi Münir Yurdatap, Raif Karadağ, Âlim Şerif Onaran) yapılmıştır[51]. Çoğu zaman da, bir veya birkaç kitap hâlinde, çeviri, seçme, çeşitleme, uyarlama vb. yoluyla farklı baskıları gerçekleştirilmiştir. Son yıllarda, daha ziyade çocuklara hitap eden bir veya birkaç hikâyelik yayınlarda (Alâeddin'in Sihirli Lambası, Ali Baba ve Kırk Haramiler, Sinbad'ın Serüvenleri vb.) da büyük bir artış olmuştur.

---

[46] Krş. Muhammed 'Alî-yi Taberî, *Zübdetü'l-Âsâr*, Tahran 1372 hş., s. 427 ("Hezâr u Yek Şeb" mad.).

[47] Edward Edrwards, *A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum*, London 1922, s. 129; Hânbâbâ Muşâr, *Fihrist-i Kitâbhâ-yı Çâpî-yi Fârsî*, Tahran 1350 hş., I, 476.

[48] Edwards, *a.g.e.*, s. 129.

[49] Bkz. *Catalogue of the Printed Books Published before 1932 in the Library of the Royal Asiatic Society*, London 1940, s. 16.

[50] *A.e.*, s. 474.

[51] Bu hususta geniş bilgi için bkz. M. Türker Acaroğlu, "Türkçede "Binbir Gece Masalları" Kaynakçası (1851-1985)", *Masal Araştırmaları/Folktale Studies I*, haz. Nuri Taner, İstanbul 1988, s. 13-24.

Kayda değer ve son zamanlarda yayınlanan bazı çeviriler şunlardır:

a) *Binbir Gece*'nin en eski Türkçe tercümelerinden biri 'Abdî[52] adlı bir mütercimin 1429-1430'da Sultan II. Murad (1421-1451)'a takdim ettiği *Câmasbnâme* adlı nüshadır[53]. Burada sadece 55 gece/masal vardır[54] Eserin dört yazma nüshası mevcuttur[55].

b) Kastamonulu Latîfî, *Tezkire*'sinde, Hevesî adlı bir şairin *Binbir Gece*'yi tercüme ettiğini[56] kaydeder. Bugün elimizde olmayan bu nüsha, masalların en eski tercümelerinden biridir[57].

c) Diğer bir tercümesi, IV. Murad (ö. 1640)'m emriyle, 1046/1636-1637 yılında yapılmıştır (Paris, Bibliothèque Nationale A. F. 356/2-10 nr.'da kayıtlı). 9 ciltten ibaret olup 796. geceden sonrası eksiktir[58].

ç) Ahmed Nazîf, *Tercüme-i Elf Leyle ve Leyle*[59] [c. I-VI, İstanbul 1851 (?); 2. baskı: c. I-IV, İstanbul 1870 (?)].

d) Ermeni harfli Türkçe iki baskı[60] (İstanbul 1858, çev. R. Kürkcüyan ve c. I, çev. Hovannes Tolayan, İstanbul 1891; c. II-IV, çev. M. B. Arabacıyan, İstanbul 1892).

e) Vedad Örfî [Bengü], *Binbir Gece Hikâyeleri* (3 Kısım, Cihan-Cemiyet Kitabhanesi, İstanbul 1338/1922; *Binbir Gece* adı ile, 3 Kitap, Uğur Kitabevi, İstanbul 1946, *Binbirgece Masalları* adı ile: Burak Yayınevi, İstanbul, ts.; Çatı Yayıncılık, İstanbul 2007).

f) *Binbir Gece Masalları*[61] (22 Kitap, Resimli Ay Matbaası, İstanbul 1927-1928; İstanbul 1930; haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul 2007).

g) Selâmi Münir Yurdatap, *Binbir Gece Masalları* (c. I-II, İstanbul 1950-1954; Ankara 2006, 2007).

ğ) Hüseyin Başaran, *Binbir Gece Masalları* (Ankara 1957).

h) Paul de Maurelly, *Binbir Gece Masalları* (çev. Ferid Namık Han-

---

[52] Krş. Hande A. Birkalan, "The *Thousand and One Nights* in Turkish: Translations, Adaptations, and Issues" , *Fabula*, vol. 45/3-4 (July 2004), s. 221.

[53] Sakaoğlu, *a.g.e.*, s. 24.

[54] Hande A. Birkalan-Gedik, "Sözlü Kültür ve Yazılı Kültür Arasında: Türkçe *Binbir Gece* Geleneğinde Metinlerarası Söylemler", *Binbir Gece'ye Bakışlar,* haz. Mehmet Kalpaklı-Neslihan Demirkol Sönmez, İstanbul 2010, s. 57.

[55] Bkz. Agâh Sırrı Levend, "Divan Edebiyatında Hikâye", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1967*, Ankara 1968, s. 96; a. mlf., *Türk Edebiyatı Tarihi, I. Cilt: Giriş*, s. 126; Acaroğlu, a.g.m., s. 13-14; krş. Mustafa Erkan, "Câmasbnâme", *DİA*, VII, 44; Birkalan, a.g.m., *Fabula*, vol. 45/3-4 (July 2004), s. 224.

[56] Latîfî, *Tezkire*, haz. Mustafa İsen, Ankara 1990, s. 237; Rıdvan Canım, *Latîfî, Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ (İnceleme-Metin)*, Ankara 2000, s. 575.

[57] Sakaoğlu, *a.g.e.*, s. 34.

[58] Kut, a.g.m., s. 364.

[59] Levend, *a.g.e.*, s. 199 (dipnot: 2); Acaroğlu, a.g.m., s. 17.

[60] Kut, a.g.m., s. 365 (dipnot: 21).

[61] Ulutürk, "Binbir Gece", *DİA*, VI, 181; Acaroğlu, a.g.m., s. 18-19.

soy, İstanbul 1959).

ı) Raif Karadağ, *1001 Gece Masalları*[62] (c. I-IV, İstanbul 1959-1961).

i) Atilla Tokatlı, *Seçme 1001 Gece Masalları, Ünlü Doğu Klasiğinden Özenle Seçilmiş Öyküler* (İstanbul 1992).

j) *Binbir Gece Masalları* [c. I-XVI, (J. C. Mardrus'ün Fransızca çevirisinden) Türkçeye çev. Âlim Şerif Onaran, Afa Yay., İstanbul 1992; 2. baskı: İstanbul 1993; diğer baskıları: c. I-VIII, 4. baskı, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001, İstanbul 2008; c. I (1.-8. Kitaplar), c. II (9.-16. Kitaplar), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2004].

k) [Sadık Yalsızuçanlar], *Binbirgece Masalları* (İstanbul 1999, 2003; İstanbul 2007).

l) Ömer Avcı-Âmine Gülşah Coşkun, *Arap Geceleri, Binbirgece Masalları Seçkisi*, (İstanbul 2000).

m) *Binbir Gece Masalları* (c. I-II, [İstanbul] 2003).

n) Antoine Galland, *Bin Bir Gece Masalları* (çev. Ali Karabayram-Hasan Fehmi Nemli, Ankara 2004).

o) Richard Burton, *Bin Bir Gece Masalları* (Önsöz: Jorge Luis Borges, çev. Hasan Fehmi Nemli, Ankara 2004).

ö) Antoine Galland, *Binbir Gece Masalları, Les Mille et Une Nuits* (çev. Ferid Namık Hansoy, İstanbul 2007, 2011).

V. BİNBİR GECE MASALLARI'NIN ETKİLERİ

Doğu ve Batı'da edebiyat ve çeşitli sanat dalları üzerinde derin bir tesir bırakan bir Arap edebiyatı eseri olan *Binbir Gece Masalları*, ortaya çıktığı andan itibaren her zaman edebiyatçıların ve okurların dikkatini çekerek onların tüm hayal ve düşüncelerine mutluluk ve keyif yönünden benzersiz bir gıda sunmuştur[63].

Binbir Gece Masalları, kimi eleştirilere hedef olsa da, dünya edebiyatında önemli bir yer kazanmış ve özellikle Batı'da birtakım ünlü şahsiyetler üzerinde etkileri olmuştur. Burada kısaca bazı örnekler verelim:

– Bilge Alfonso döneminde 1250'li yıllarda tercüme edilen *Kelîle ve Dimne*'ye ilâveten *Binbir Gece Masalları*'ndan bazı bölümler de İspanyolcaya çevrilmiştir. Bunlardan "Cariye Teveddüd'ün Öyküsü" XIII. yüzyılda tercüme edilmiş ve İspanyol Tiyatrosu'nun en büyük senaryo yazarlarından Lope de Vega'ya esin kaynağı olmuştur[64].

– Masallar, ilk etkilerini, tabiî, ilk yayınlanmış oldukları Fransa'da

[62] Sakaoğlu, *a.g.e.*, s. 35; Ulutürk, "Binbir Gece", *DİA*, VI, 181; Acaroğlu, a.g.m., s. 21.

[63] Aysel Ergül, "Binbir Gece Masalları'nda Âşık Kadın Tipi: Aziz ve Azize Masalı", *Millî Folklor*, sy. 41 (Bahar/Spring 1999), s. 36.

[64] Bedevî, *a.g.e.*, s. 18.

göstermiştir. Bunlardan etkilenen büyük adlar arasında Voltaire (1694-1778)'i sayabiliriz. Fransız İhtilâli'nin bu büyük fikir babası hemen hemen bütün eserlerinde *Binbir Gece Masalları*'ndan etkilenmiştir. O, bu masalları on dört defa okuduktan sonra hikâyelerini yazabildiğini açıklamıştır[65].

– *Acem Mektupları* (1721) ve *Yasaların Ruhu* (1748) adlı eserleri ile ün yapmış olan Montesquieu, yasaların, sosyal müesseselerin zamana, ülkelere, iklimlere göre farklılık gösterdikleri yolundaki ana fikrini *Binbir Gece Masalları*'ndan almıştır.

– *Binbir Gece Masalları*'nın etkilediği İngiliz yazarlarının başında, kuşkusuz, *Robinson Crusoe* yazarı Daniel Defoe (1660-1731) gelmektedir.

– Yine *Binbir Gece Masalları*'nın Sindbad serüvenlerinden yararlanmış başka bir İngiliz yazarı Jonathan Swift 1726'da, *Gulliver'in Gezileri* adlı romanını yazmıştır.

– *Binbir Gece Masalları*'ndan etkilenenlerin başında tanınmış Alman öykücü Christoph M. Wieland (1733-1813) gelmektedir[66].

– *Binbir Gece Masalları*'ndan alıntıda bulunanlardan biri de Adelbert von Chamisso (1781-1838)'dur [67].

– Ünlü romancı Stendhal (1783-1842)'in unutmak isteyip de, her yıl yeni bir keyifle okumaktan kendini bir türlü alamadığı iki kitaptan biri de (öteki *Don Kişot*'tur) *Binbir Gece Masalları*'dır[68].

– Grimm Kardeşler diye bilinen Jacob (1785-1863) ve Wilhelm Grimm (1786-1856), "Çocuk ve Ev Masalları/Hikâyeleri" (Kinder-und Hausmärchen) olarak bilinen seri hikâyelerinde, sekiz hikâyeyi yazarken *Binbir Gece Masalları*'ndan yararlandıklarını itiraf etmişlerdir. Meselâ, Simeliberg adlı hikâye, Ali Baba ve Kırk Haramiler'den alınmıştır[69].

– *Binbir Gece Masalları*, Arkeoloji'nin önde gelen adlarından A. Henry Layard (1817-1894)'a da ilham kaynağı olmuştur. Kendisi bunu anılarında dile getirmiştir.

– Danimarkalı masal yazarı H. C. Andersen (1805-1875) ile İrlanda doğumlu Oscar Wilde (1854-1900)'ın çocuk masallarında, *Binbir Gece Masalları*'nın izlerini görebiliriz.

– I. Dünya Savaşı'nda Arap ülkelerini bize karşı ayaklandırıp örgüt-

---

[65] Selâmi Münir Yurdatap, *Binbir Gece Masalları*, Ankara 2007 [Önsöz], s. 7.
[66] Bedevî, *a.g.e.*, s. 102 vd.
[67] Bedevî, *a.g.e.*, s. 99 vd.
[68] *Binbir Gece Masalları*, [J. C. Mardrus'ün Fransızca çevirisinden] Türkçeye çev. Âlim Şerif Onaran, I, 16 (Yayıncının Notu); krş. Selâmi Münir Yurdatap, *a.g.e.*, [Önsöz], s. 7.
[69] Krş. Bedevî, *a.g.e.*, s. 84; "Ali Baba", *TA*, II, 80.

lendirmede baş rolü oynamış olan T. E. Lawrence da (1888-1935) Orta-Doğu ülkelerine duyduğu ilgiyi *Binbir Gece Masalları*'na borçlu olduğunu anılarında (*The Seven Pillars of Wisdom/Bilgeliğin Yedi Direği*) anlatır.

– Amerikalılar da masalların çok etkisinde kalmışlardır. Hollywood' da bu konuda birçok film çevrilmiştir. Ünlü Amerikan öykü yazarı O. Henry (1862-1910), öykülerinde sık sık *Binbir Gece Masalları*'ndan ve onun başlıca kahramanlarından Hârûnürreşîd'den söz eder. Edgar Allan Poe (1809-1849) ve Walt Disney (1901-1966) de bunlardan etkilenmiştir[70].

– Hermann Hesse'nin "Doğu'nun en geniş masal koleksiyonu" adı verdiği *Binbir Gece Masalları*, Boccaccio'ya *Decamerone* adlı eserini oluşturabilmesi için birçok ayrıntıyı ve malzemeyi sunmuş; Lope de Vega'da derin izler bırakmış ve Calderon'a, Ebü'l-Hasan'ın ya da "Uyanan Uykucu" adlı öyküsü *La Vida es Sueno* adlı eseri için esin kaynağı olmuştur[71].

– Bu büyüleyici kitap, özellikle romantik sanatçıların üzerinde daha güçlü bir etki bırakmıştır. Jean Paul Sartre bu masal kitabının "yalnızca Montesquieu'nün en sevdiği yapıt değil, her romantik şiir dostunun en sevdiği kitap" olduğunu söyler[72].

Diğer taraftan, *Câmasbnâme, Binbir Gün (Gündüz), Yedi Vezirler, Yedi Âlimler, Kırk Vezir, el-Ferec Ba'de'ş-Şidde, Bahtiyârnâme (On Vezir Hikâyesi), Ferahnâme, Tûtînâme, Müsâmeretnâme, Billûr Köşk Masalları*[73], *Muhayyelât-ı Aziz Efendi* gibi hikâyeler ve hikâye kitapları[74], konu ve anlatım tekniği bakımından *Binbir Gece Masalları* ile benzerlik göstermektedir.

Seçilmiş Kaynakça

Acaroğlu, M. Türker, "Türkçede "Binbir Gece Masalları" Kaynakçası (1851-1985)", *Masal Araştırmaları/Folktale Studies I*, haz. Nuri Taner, İstanbul 1988, s. 13-24.

Ahmed Nazîf, *Tercüme-i Elf Leyle ve Leyle*, I-VI, İstanbul 1851 (?).

Akman, Eyüp, "Binbir Gece Masalları Kaynaklı Bir Türk Masalı: Cihânşâh/Cevâhir Dağı/

[70] Belgil, a.g.m., s. 56-58.

[71] Erdmute Heller, *Arabeskler ve Tılsımlar, Batı Kültüründe Doğu'nun Tarihi ve Öyküleri*, çev. Deniz Kırımsoy Kucur, Ankara 2000, s. 122.

[72] Heller, *a.g.e.*, s. 127. *Binbir Gece Masalları*'nın etkileri hususunda geniş bilgi için bkz. Âlim Şerif Onaran, "Türkçeye Çevirenin Önsözü", [J. C. Mardrus], *Binbir Gece Masalları*, Fransızcadan Türkçeye çev. Âlim Şerif Onaran, İstanbul 2004, c. I, s. XXIII-XXXII.

[73] Meselâ krş. "Billûr Köşk", *TA*, VI, 393.

[74] Bu hususta geniş bilgi için bkz. Sakaoğlu, *Gümüşhane Masalları*, s. 21-22, 31, 32-33, 34-37, 44-45; Kut, a.g.m., s. 361-373.

Elmas Dağı", *Bilge Seyidoğlu Kitabı*, İstanbul 2011, s. 103-110.

Akkoyunlu, Ziyat, *Binbir Gece Masallarının Türk Masallarına Tesiri*, Hacettepe Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1982, XIX+815 s.

—, "Binbir Gece Masalları Üzerinde Yapılan Çalışmalar", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın Hâtırasına Armağan, XVII-XXI/1-2 (1979-1983), s. 1-14.

—, "Binbir Gece Masalları ve Hususiyetleri", *Şükrü Elçin Armağanı*, Ankara 1983, s. 3-9.

—, "Binbir Gece Masallarının Türk Masallarına Tesiri", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sy. 1 (1996), s. 1-11.

Arberry, Arthur J., *Şehrazat, 1001 Gece Masalları*, 3 Kitap, Türkçeye çev. İhsan Güzelce, İstanbul 1957.

Ateş, Ahmed, "Sindbâd-nâme", *İA*, X, 678-680.

Avcı, Ömer - Coşkun, Âmine Gülşah, *Arap Geceleri, Binbirgece Masalları Seçkisi*, İstanbul 2000.

Behn, W. H., *Index Islamicus 1665-1905*, Adıyok Publications, Millersville 1989, s. 733-735.

Belgil, Vehbi, "Binbir Gece Masallarının Sonsuz Gençliği", *Halk Kültürü*, 1985/3-4, Yedinci ve Sekizinci Kitaplar, İstanbul 1986, s. 55-76.

[Bengü], Vedat Örfî, *Binbir Gece Masalları*, İstanbul 2007.

Binbir Gece'ye Bakışlar, haz. Mehmet Kalpaklı-Neslihan Demirkol Sönmez, İstanbul 2010.

Birkalan, Hande A., "The *Thousand and One Nights* in Turkish: Translations, Adaptations, and Issues", *Fabula*, vol. 45/3-4 (July 2004), s. 221-236.

—, "Sözlü Kültür ve Yazılı Kültür Arasında: Türkçe *Binbir Gece* Geleneğinde Metinlerarası Söylemler", *Binbir Gece'ye Bakışlar*, haz. Mehmet Kalpaklı-Neslihan Demirkol Sönmez, İstanbul 2010, s. 45-66.

Boratav, Pertev Naili, "Les Récits Populaires Turcs (Hikâye) et les Mille et Une Nuits", *Oriens*, I (1948), s. 63-73.

Borges, Jorge Luis, "Binbir Gece Masalları", çev. Celâl Üster, *Sanat Dünyamız*, sy. 49 (1992), s. 19-30.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden 1949, II, 72-74; *Supplementband*, Leiden 1938, II, 59-63.

Brockway, Duncan, "The Macdonald Collection of Arabian Nights: A Bibliography" (I), *The Muslim World*, LXI (1971), s. 256-266; (II), LXIII (1973), s. 185-205; (III), LXIV (1974), s. 16-32.

Burton, Richard, *Bin Bir Gece Masalları* (Önsöz: Jorge Luis Borges, çev. Hasan Fehmi Nemli, Ankara 2004).

Civelek, Yakup, "Fantastik Edebiyat ve Binbir Gece Masalları", *Folklor/Edebiyat*, c. 14, sy. 53 (2008/1), s. 65-90.

Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-'Arabiyye*, Beyrut 1983, II, 606-608.

Ergül, Aysel, "Binbir Gece Masalları'nda Âşık Kadın Tipi: Aziz ve Azize Masalı", *Millî Folklor*, sy. 41 (Bahar/Spring 1999), s. 36-46.

—, "Binbir Gece Masalları'nda Kadın", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, sy. 10 (2000), s. 355-369.

Fabula, vol. 45, issue: 3-4 (July 2004), Special Issue: The Arabian Nights: Past and Present.

Fulton, Alexander S. - Ellis, A. G., *Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London 1926, s. 258-262.

—, Lings, Martin, *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London 1959, s. 186-188.

Galland, Antoine, *Bin Bir Gece Masalları*, çev. Ali Karabayram-Hasan Fehmi Nemli, Ankara 2004.

Goldziher, Ignace, *Klâsik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara 1993, s. 102-103, 128.

Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî-el-Edebü'l-Kadîm*, Beyrut 1986, s. 602-613.

Hitti, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, II, 621-622.

Horovitz, J., "The Origins of 'the Arabian Nights' ", *Islamic Culture*, I (1927), s. 36-57.

Huart, Clément, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Ankara [1971], s. 374-377.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Matba'atü'l-İstikâme, Kahire, ts., s. 436-437.

Julia, Emile-François, "Binbir Gece Masallarının Kaynakları", çev. Âlim Şerif Onaran, *Marmara İletişim Dergisi*, sy. 3 (Temmuz 1993), s. 51-62.

el-Kalemâvî, Süheyr, *Elf Leyle ve Leyle*, Mısır 1959, 1966, 1976.

Karataş, Yusuf, *Metin İncelemesinde Söylembilim Yöntemi (Binbir Gece Masalları Üzerinde Bir Uygulama)*, G.Ü. Eğitim Bilimleri Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2008, 227 s.

—, "Binbir Gece Masalları Üzerinde Bir Değerlendirme", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, XI/28 (2009/I), s. 73-86.

Kut, Günay, "Hint Edebiyatından Türk Hikâyelerine", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 8 (1997), s. 357-377.

Kutluk, İbrahim, "Sindbād-nāme", *[İstanbul Üniversitesi] Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, III/3-4 (31 Mart 1949), s. 351-367 [Tanıtma].

Littmann, E., "Alf Layla wa-Layla", *EI²* (İng.), I, 358-364.

Macdonald, D. B., "Bin Bir Gece", *İA*, II, 620-626.

—, "Hikâye", *İA*, V/1, 477-481.

[Mardrus, J. C.], *Binbir Gece Masalları*, c. I-II (1.-16. Kitaplar), çev. Âlim Şerif Onaran, İstanbul 2004.

Marzolph, Ulrich, "Arabian Nights", *EI³*, Leiden 2007, I, 137-145.

—, "Uluslararası Hikâye Anlatımında Bir Anıt Olarak Binbir Gece Masalları", *Binbir Gece'ye Bakışlar*, haz. Mehmet Kalpaklı-Neslihan Demirkol Sönmez, İstanbul 2010, s. 13-31.

—, Leeuwen, Richard van, *The Arabian Nights Encyclopedia*, I-II, Santa Barbara CA, 2004, II, 811-852 (*Binbir Gece* Bibliyografyası).

el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, nşr. M. Muhyiddîn 'Abdülhamîd, Mısır 1384/1964, II, 260.

Mommsen, Katharina, "Bin Bir Gece Masalları ve Batı Edebiyatı", çev. Turkiz Noyan, *Yeni Dergi*, sy. 23 (Ağustos 1966), s. 68-83.

Muhsin Câsim el-Mûsevî, *Elf Leyle ve Leyle fi 'l-Garb*, Bağdat 1981.

Naddaff, Sandra, "Thousand and One Nights", Joseph R. Strayer, *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1989, XII, 49-52.

Necîb el-'Akîkî, *el-Müsteşrikūn*, I-III, Kahire 1964-1965.

Nicholson, R. A., "Binbir Gece [Masalları]", çev. Süleyman Tülücü, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 27 (2007), s. 307-313.

Oestrup, J., "Bin Bir Gece", *İA*, II, 616-620.

Pamuk, Orhan, "Binbir Gece Masalları'*nı Okusak da Okumasak da*", [J. C. Mardrus], *Binbir Gece Masalları*, Fransızcadan çev. Âlim Şerif Onaran, İstanbul 2004, c. I, s. XI-XV.

Pearson, J. D., *Index Islamicus 1906-1955*, Cambridge 1958, s. 37, 188, 264, 285, 302, 714, 749-752, 807; *First Supplement 1956-1960*, London 1962, s. 59, 247; *Second Supplement 1961-1965*, Cambridge 1967, s. 258, 262-263; *Third Supplement 1966-1970*, London 1972, s. 314; *Fourth Supplement (Part I) 1971-1972*, London 1973, s. 74.

Sakaoğlu, Saim, *Gümüşhane Masalları, Metin Toplama ve Tahlil*, Ankara 1973, s. 20, 21-22, 31, 32-33, 34-37, 44-45, 48, 54-55, 67, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 696.

as-Samarqandî, Muhammed b. 'Alî az-Zahîrî, *Sindbād-nāme*, Arapça Sinbād-nāme ile birlikte mukaddime ve haşiyelerle nşr. Ahmed Ateş, İstanbul 1948.

Serkîs, Yûsuf Elyân, *Mu'cemü 'l-Matbû'âti 'l-'Arabiyye ve 'l-Mu'arrebe*, Kahire 1346/1928, II, 1992-1997.

Shaw, Sheila, "Early English Editions of the Arabian Nights: Their Value to Eighteenth-Century Literary Scholarship", *The Muslim World*, XLIX (1959), s. 232-238.

Şeşen, Ramazan, "Binbir Gece Masallarının İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmalarıyla Basma Nüshalarının Mukayesesi", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 569-590.

Tauer, F., "Binbir Gece Masallarının Az Tanınan ve Basılmamış Hikâyeleri", çev. Ahmed Subhi Furat, *Şarkiyat Mecmuası*, VI (1966), s. 13-22.

Tekin, Şinasi, "Binbir Gece'nin İlk Türkçe Tercümeleri ve Bu Hikâyelerdeki Gazeller Üzerine", *Türk Dilleri Araştırmaları*, Talât Tekin Armağanı, c. 3 (1993), s. 239-255.

—, "Elf Leyle'nin 17. Yüzyıl Osmanlıcası Nasıl Yayımlanmalı? Bu Metin ne Kadar Müstehcen?", *Tarih ve Toplum*, sy. 208 (Nisan 2001), s. 77-80.

The Thousand and One Nights in Arabic Literature and Society, edited by Richard C. Hovannisian and Georges Sabagh; introduction by Fedwa Malti-Douglas, Cambridge- New York 1997.

Tokatlı, Atilla, *Seçme 1001 Gece Masalları, Ünlü Doğu Klasiğinden Özenle Seçilmiş Öyküler*, İstanbul 1992.

Tülücü, Süleyman, "*Binbir Gece Masalları* Üzerine (Seçilmiş Bir Bibliyografya İle)", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 22 (2004), s. 1-53.

—, *Binbir Gece Masalları Araştırmaları*, Erzurum 2011.

Ulutürk, Veli, "Binbir Gece", *DİA*, VI, 180-181.

Yurdatap, Selâmi Münir, *Binbir Gece Masalları*, c. I-II, İstanbul 1950-1954; Ankara 2006, 2007.

KISALTMALAR

DİA : *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I- , İstanbul 1988- .

EI^2 (İng.) : *The Encyclopaedia of Islam*, I-XII, New Edition, Leiden 1960-2005.

EI^3 (İng.) : *The Encyclopaedia of Islam*, I- , Third Edition, Leiden 2007- .

İA : *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, İstanbul 1940-1988.

ŞM : *Şarkiyat Mecmuası* (İstanbul).

TA : *Türk Ansiklopedisi*, I-XXXIII, Ankara 1943-1986.

TKA : *Türk Kültürü Araştırmaları* (Ankara).

TARİH





Üst: *Sasani Kralı I. Şapur'ın Roma İmparatoru Valerianus'u teslim alışı.* Bibliothèque Nationale, Paris.

Alt: *"I. Şapur atına her bindiğinde esiri olan Valerianus'u bir ayak taburesi gibi kullanıp aşağılardı."* Çizim: Hans Holbein, 1521; Kunstmuseum, Basel.

"DÜNYAYA İKİ IŞIK": GEÇ ANTİKÇAĞ'DA İRAN VE ROMA

Turhan Kaçar*

GİRİŞ

MS 298'de Sasani kralı Narseh'in elçisi Apharhan, Roma İmparatoru Galerius ile barış görüşmesine geldiğinde, Roma İmparatorluğu'nu ve Sasani Krallığını "iki göz gibi, dünyaya iki ışık" olarak tanımladı. Apharhan'ın misyonunun arka planında 297-98'de yapılan iki savaş vardı. Bunların ilkini Sasaniler, ikincisini ise Romalılar kazanmıştı ve hazinesini ve haremini Romalılara kaptıran Sasani kralı, elçi Apharhan'ı, kayıplarını telafi için Roma karargâhına göndermişti. Apharhan'ın üslubu, Sasanilerin, Romalıları kendilerine eşit olarak gördüklerinin diplomatik ifadesinden başka bir şey değildi. Gerçekten de, MS 3-7. yüzyıllar arasında Sasaniler ve Romalılar birbirlerini dengelemeye devam ettiler. Ancak, iki imparatorluğun karşılıklı anlayış içerisinde birlikte yaşaması fikri, daha çok Romalı yazarların, İranlı diplomatların ağzından naklettikleri bir husustur.

Bu yazı kapsamında, Sasani tarihinin kronolojik çerçevesi (MS 224-642) içerisinde, Sasani-Roma ilişkileri üzerine genel bir değerlendirme

* Turhan Kaçar, Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.
Bu makalenin oluşumuna katkı yapan Kutlu Akalın'a (Artuklu Ü.) ve Abdullah Üstün'e (A.Ü. DTCF), yardımlarından dolayı samimi teşekkürlerimi ifade etmek benim için bir görevdir.

sunulacaktır. Elbette temel sorun, Sasanilerin, batı sınırlarındaki Romalılara karşı nasıl bir dış politika vizyonu geliştirdikleri ve bu vizyonu ne ölçüde gerçekleştirdiklerini sorgulamaktır. Her ne kadar Sasani-Roma ilişkilerini "Doğu–Batı çatışması" ekseninde görmek çok kışkırtıcı ise de, bu çalışmada böyle bir kategorileştirmeye gidilmeyecektir. Zira antik çağda ilk defa Herodotos'un Yunanlılar ve Persler (ve diğer Yunan olmayanlar) arasında yaptığı derin ayırım (barbar ve uygar, biz ve öteki) bir gelenek yaratmış ve Batı dünyasında bir "Doğu-Batı zıtlığına" dönüştürülmüştür. Tarih çalışmalarında bir açıklama yöntemi olarak zaman zaman başvurulan Doğu–Batı ikilemi, Akdeniz dünyası toplumlarını sanki sadece iki kutuptan ibaretmiş gibi sınıflamakta ve "Doğu'nun" ve "Batı'nın", aslında İran'dan ve Roma'dan çok daha geniş ve çok daha iç içe bir dünya olduğunu ihmal etmektedir. Öte yandan, Sasani-Roma ilişkilerinin kronolojik sınırları olarak da kabul edilen geç antik dünyada, kültürel zıtlık Doğu ve Batı arasında değil, daha çok Güney ve Kuzey arasındaydı.

Çağdaş Eski Çağ tarih yazıcılığına 20. yüzyılın ikinci yarısında dâhil edilen geç antik çağ kavramı kronolojik olarak MS 3-8. yüzyıllar arasını, coğrafi olarak Akdeniz dünyasını kapsamaktadır. Bu coğrafyanın doğu yarısında yer alan İran dünyası her ne kadar Yunan ve Latin yazınında Herodotos'tan bu yana "öteki" olarak nitelenmekteyse de, bu bakış açısı, İran'ı, kuzeyli kavimlerle eş görmemektedir. Herodotos'un betimlediği "öteki" yani Pers İmparatorluğu, MÖ 6. yüzyıldan 330 yılında Makedonyalı İskender'in Persepolis'i ele geçirmesine kadar, Ege kıyılarından neredeyse İndus nehrine ulaşan devasa bir coğrafyayı kontrol etti. Ancak İskender'in İran'ı ele geçirmesi çok uzun soluklu olmadı. Bilindiği gibi, İskender erken öldü ve varisleri muazzam mirası bir bütün olarak sürdüremediler. İran dünyası önce Selevkosların kontrolüne girdi ve kısa süre sonra ise MÖ 250'den itibaren tedricen Parth hanedanı tarafından kontrol edildi. Selevkosları İran'dan çıkaran Parthlar, MÖ 1. yüzyılın başında batı komşuları olarak Romalılarla karşılaştılar. Romalılar ilk başlarda Parthları hafife almaya çalıştılarsa da, kısa sürede onların kendilerine denk bir devlet olduğunu kabul etmek zorunda kaldılar, çünkü Crassus ve Marcus Antonius gibi önde gelen Romalı generaller Parthlarla giriştikleri çatışmalarda başarısız oldular. Ancak, kendi iç siyasi sorunları ve doğudan ve kuzeyden gelen askerî tehditler, batıdan Romalıların saldırıları, Parthların İran'da kontrolü kaybetmelerinde belirleyici olmuş ve nihayet MS 224'de son kralları Artabanus, güney İran'da Fars'ın bölgesel kralı Ardeşir'e yenilmiş ve böylece Parth hanedanı da tarih sahnesinden çekilerek yerini Sasanilere bırakmıştır.

Sasaniler ve Romalılar arasındaki yoğun siyasi ve diplomatik ilişkilerin yanısıra, geç antik çağ dünyası, Yahudiliğin yeniden biçimlendiği, Hıristiyanlığın Roma dünyasına hâkim olduğu ve İslam'ın doğu ve güney Akdeniz'e yerleştiği bir dönem olarak tanımlanmıştır. Bu kültürel yapılanmalar doğal olarak bir literatür çeşitliliği ve zenginliği yaratmıştır. Bu literatür zenginliği içerisinde, İran-Roma savaşlarına ilişkin derin izler bulmak çok zor değildir. Bu noktada, Yunan ve Latin kaynakları, Ermeni ve Süryani yazarların eserleri önemlidir. Bunların sadece bir kısmını ismen zikretmek gerekirse, 3-7. yüzyıllar arasında eser veren klasik tarih yazarları (Herodianus, Ammianus Marcellinus, *Scriptores Historiae Augustae*, Zosimus, Procopius, Agathias, Menandros, Theophylactus Simocattes), vakayiname yazarları (Ioannes Malalas, Antakyalı Ioannes, *Chronicon Paschale*, Nikiu'lu Ioannes ve Theophanes), eserlerini 4-6. yüzyıllarda yazan kilise tarihçileri (Eusebius, Socrates, Sozomenus, Theodoretus, Evagrius), Ermeni tarihçileri (Agathangelos, Pawstos Buzand, Elishe, Lazar, Sebeos, Moses Khorenatsi), Süryani yazarlar (Yeşu Stylites, Efesli Ioannes, Siirt ve Erbil kronikleri, Süryani Michael) ilk elde sayılabilecek olanlardır. Ancak bu eserlerin kahir ekseriyetinin ortak noktası, Sasani-Roma ilişkilerini, dinsel paralellikten dolayı daha çok Roma perspektifinden sunmalarıdır. Bu kaynakların dışında, sayısal olarak çok sınırlı da olsa, İran tarafından gelen dokümanlar da önemlidir. 1936 yılında Persepolis yakınlarında bir ateş tapınağında bulunan üç dilde yazılmış, Sasani kralı I. Şapur'un (Šāpur) zaferlerini ve fetihlerini anlatan bir kitabe, Roma-İran ilişkilerinin İran tarafından nasıl göründüğünü çok açık bir şekilde yansıtmaktadır. Diğer yandan İslâm kaynakları arasında en önemlisi olan Taberi'nin *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi* adlı eseri içerisinde bir cilt, Sasani hanedanın bütün tarihini kronolojik olarak hükümdarlarının hayatları çerçevesinde sunmasına karşın, Roma ile savaşlar konusunda pek ayrıntı vermemektedir. Keza, Firdevsi'nin *Şahname* adlı eseri, Roma–İran savaşları ve Sasani tarihine ilişkin ilginç detayları destansı bir şekilde işlemektedir.

Antik kaynaklardaki veri zenginliği, modern Batı literatürüne doğrudan yansımıştır. Sasani-Roma ilişkilerinin pek çok spesifik konusu üzerine yazılmış sayısız makalenin yanısıra, Sasani tarihinin bütününü görebilmemizi sağlayan önemli monograflar veya kolektif eserler mevcuttur. Sasani tarihinin batı dillerindeki ilk ciddi anlatısı son baskısı 1944'de Kopenhag'da yapılan Arthur Christensen'in, *L'Iran sous les Sassanides*, başlıklı eseridir. Cambridge Üniversitesi yayınları arasında çıkan *Cambridge History of Iran* adlı kolektif eserin üçüncü cildinde yer alan bazı bölümler ve Richard N. Frye tarafından kaleme alınan *The History of An-*

cient Iran adlı eserin on birinci bölümü Sasaniler üzerinedir ve Sasani-Roma savaşları bu bölümlerde dikkate değer ölçüde yer bulmaktadırlar. Bu tür araştırma eserlerinin yanısıra, temel sorun alanlarına işaret eden, Dodgeon ve Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, Part I*; Greatrex ve Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, Part II*; Dignas ve Winter, *Rome and Persia in Late Antiquity, Neighbours and Rivals*, gibi üç önemli kronolojik ve tematik kaynak derlemesi, geç antik dönemin Roma-İran savaşları için çok değerlidir. Matthew P. Canepa, Chicago Üniversitesi'ne sunduğu bir sanat tarihi doktora tezinde, görsel materyaller ve literatürden yola çıkarak, Sasani İran'ı ile Roma arasında krallık ritüeli ve imajı üzerine bir karşılaştırma yapmaktadır. Touraj Daryee, *Sasanian Persia, The Rise and Fall of an Empire* ve Parvaneh Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire, The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, gibi İran asıllı tarihçilerin eserleri, sadece Sasani-Roma çatışmaları açısından değil, geç antik çağ Yakın Doğusu'nun tarihini İran perspektifinden görmeleri açısından da önemlidir. Türkçe literatür Sasani tarihi veya Sasani–Roma ilişkileri konusunda çok verimli değil. Yıllar önce dilimize çevrilen E. Honigmann'ın *Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı* başlıklı eseri, 4. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlamakta ve özellikle modern çalışmaları dikkate aldığımızda, artık eskimiştir. Son zamanlarda dilimize çevrilen Wiesehöfer'in *Antik Pers Tarihi* verdiği tarihsel bilgiler kadar içerdiği dokümanlar açısından da önemlidir. Günümüz dünyasında internette yer alan materyallere değinilmeden geçilemez. Bu bağlamda, internet versiyonu da bulunan *Encyclopedia Iranica*, California Üniversitesi (Irvine) resmî web sayfasında yer alan *Sasanika* projesi, *The Circle of Ancient Iranian Studies* (CAIS, Eskiçağ İran Çalışmaları Grubu) ve son olarak Touraj Daryee'nin kişisel web sayfası, içerdikleri ikincil literatür ve ansiklopedik bilgiler bakımından dikkate alınmalıdır. Bu satırların yazarının daha önce 3. ve 4. yüzyılların Sasani-Roma savaşları üzerine kaleme almış olduğu bir makalede, Roma'nın batı sınırlarının zayıflamasının nedeni olarak bu savaşları göstermiş ve bu görüş burada da izlenmektedir.

Sasanî Hanedanının Doğuşu ve Roma'nın Krizi

> Ardeşir bir gece rüyasında, başı ucuna oturan bir meleğin ona hitap ederek: Tanrı, seni memleketler fethinde muvaffak eyleyecek, bunun için gerekli hazırlıkları gör diye emrettiğini işitmişti (Taberi, 5.815).

Ardeşir (Ardašir), meleğin tavsiyesine uydu. İran'ın Fars eyaletinde yer alan Şiraz kenti yakınlarında antik çağın Pers İmparatorluğu'nun kalbi Persepolis'te bulunan Nakş-ı Rüstem kaya kabartmalarında, Ardeşir, Tanrı Ahuramazda'dan iktidar sembolünü alırken tasvir edilir. Atının ayakları altında yatan son Part kralı Artabanus, adeta Ardeşir'e rüyasında görünen ve muvaffak olacağını söyleyen meleği doğrulamaktadır. Ardeşir'in yakın veya uzak dedesi Sasan'a bağlanan yeni hanedan, yani Sasaniler, Ardeşir'in MS 224'de Hürmüzgân (Hormozgān) ovasında Parth kralı Artabanus'u yenmesiyle iktidara geldi.

Ardeşir'in kim olduğu, iktidara nasıl geldiği tam olarak cevaplanabilecek sorular değildir, çünkü kaynaklar, Ardeşir'in kökeni üzerine farklı anekdotlar sunarlar. En karışık konuların başında Sasan'ın kimliği ve Ardeşir ile ilişkisi gelir. En ilginç anekdotlardan birisini Bizanslı tarihçi Agathias anlatır: Sasanus adlı bir askerin yolu görev esnasında Papak (Pāpak) adlı Zerdüşt bir rahibin evine düşmüş, Papak bu askerin olağanüstü özelliklere sahip olduğunu fark ettiği için karısını ona vermiştir. Dolayısıyla Ardeşir, Papak'ın karısı ve Sasan'ın ilişkisinden dünyaya gelmiştir. (Agathias, 2.27.2-5). Herhalde Agathias bu anekdotu, 6. yüzyılın başında İran'da popüler olan, mülkiyetin ve kadınların paylaşılmasını savunan Mazdekçi öğretinin etkisinde kalarak uydurmuştur. Diğer yandan, 10. yüzyılda yazan İslâm tarihçisi Taberi, Sasan'ı doğrudan Ardeşir'in dedesi olarak nakletmektedir. Ardeşir, Papak'ın oğlu, Papak ise Sasan'ın oğluydu (Taberi, 5. 814). Sasan, Taberi'ye göre, Fars bölgesinde yer alan Istakhr'daki Anahid tapınağının koruyucusu; oğlu Papak ise, orada yerel bir kral idi.

Ardeşir'in İran'da kontrolü ele aldığı sıralarda Roma dünyasında "askerî monarşi" olarak nitelenen Severus hanedanının son mensubu Alexander Severus iktidardaydı. Ardeşir'in Roma'ya karşı askerî hareketliliğini Alexander Severus bir süre dengelemeyi başardıysa da, 235 yılında tahttan atılmasından sonra, doğuda üstünlük Sasanilere geçti. Savaşlar serisi, Sasanilerin, Anadolu'da özellikle doğudaki Roma mevcudiyetine savaş ilân etmeleriyle başladı. İlk ve ciddi darbe Mezopotamya'da geldi. Ardeşir 237-40 arasında ilk kez Mezopotamyayı istila etti ve Harran (Carrhae), Nusaybin (Nisibis) ve Hatra (Irak'ta al-Hadr) kentlerini ele geçirdi. Hatra'nın Partlar tarafından fethi, İran'ı, kuzey Mezopotamya'da Roma karşısında stratejik olarak hayli avantajlı bir konuma yükseltti. Ardeşir'in Mezopotamya'daki askerî faaliyetlerini Antakya'dan endişeyle izleyen tarihçi Herodianus, bütün Anadolu'yu geri almak isteyen bu ilk dinamik Sasani kralının esas amacının Pers İmparatorluğu'nu yeniden kurmak olduğunu düşünüyordu (Herodianus, *Roman History*, 6.2.2).

Ardeşir'in ömrü Pers İmparatorluğu'nu kurmaya yetmedi, ancak 240 yılındaki ölümü, Sasani saldırılarını da durdurmadı. Oğlu ve halefi I. Şapur, Roma ile mücadelede, daha etkin bir imparator olduğunu gösterdi. Ardeşir'in tahta geçişini tasvir eden kaya kabartmasının bulunduğu Nakş-ı Rüstem'de yer alan Zerdüştlerin Kâbe'sinin duvarına kazınan bir kitabe, Şapur döneminin Sasani-Roma savaşlarını özetlemektedir:

> Ben Ahuramazda'ya tapan, krallar kralı tanrısal Şapur'um. Milletlerin üzerine hükümdar olarak yükseldiğim zaman, Caesar Gordianus bir ordu hazırladı ve bize karşı yürüdü. Asur sınırı üzerinde iki taraf arasında çok büyük bir savaş oldu. Caesar Gordianus öldürüldü ve ordusu imha edildi. Ve Romalılar Philippus'u Caesar ilân ettiler. Caesar Philippus barış istemek için bize geldi ve Romalıların hayatları için 500.000 *denarii* fidye ödedi ve bize bağımlı oldu. Ve Caesar (Philippus) tekrar yalan söyledi, çünkü Armenia'da yanlış işler yaptı. Roma İmparatorluğu'na karşı harekete geçtik ve Barbalissos'ta 60.000 kişilik Roma ordusunu yok ettik. Üçüncü savaşta Valerianus üzerimize geldi. Kendisiyle beraber 70.000 kişilik bir kuvvet vardı. Biz ve Valerianus arasında Carrhae ve Edessa'nın ötesinde büyük bir savaş oldu. Caesar Valerianus'u ve Roma ordusunun diğer komutanlarını kendi elimizle esir aldık... (*Res Gestae Divi Saporis*, 1, 3-4, 9, 11).

Şapur'un anlattıklarını yakın plana aldığımızda, karşımıza çıkan manzara şudur: Ardeşir döneminin Sasani saldırılarına karşılık vermek isteyen III. Gordianus, 243 yılı baharında İran'a karşı bir sefere çıktı. Roma İmparatoru ilk başta oldukça başarılıydı, çünkü Carrhae (Harran) ve Nusaybin'i Sasanilerden geri almayı başararak, İran'ın Asuristan eyaletine doğru ilerlemeye başladı. Ne var ki, 244 yılı başında Missiche'de (Mezopotamya' da) yapılan savaşta Şapur Roma'ya karşı çok kesin bir zafer kazandı ve Gordianus savaş alanında hayatını kaybetti. Gordianus'un yerini alan Philippus, Şapur'un da söylediği gibi, barış anlaşması için yüklü bir fidye ödemek zorunda kaldı. Roma sadece maddi kayba uğramadı, aynı zamanda Armenia üzerindeki nüfuzunu da kaybetti. Ancak barış uzun sürmedi, çünkü Armenia'da hanedan içi iktidar çatışmasına müdahale eden Şapur, sorunu, bu ülkeyi doğrudan Sasani kontrolüne alarak çözümledi. Şapur burada da durmadı ve kesin tarihi bilinmemekle beraber 60.000 kişilik bir Roma ordusunu Barbalissos'ta yok ederek, askerî zaferlerine bir yenisini ekledi. Bu savaşın hemen arkasından, "Doğu'nun tacı" Antakya (Antiochea) ve diğer Suriye kentlerini ele geçirerek, Kapadokya'ya kadar ilerledi. Tam bu esnada Roma'nın müttefiki Palmyra krallığı ortaya çıktı ve İran'ı kısa bir süreliğine de olsa durdurmayı başardı. Roma İmparatorlu-

ğu, İran karşısında yaşadığı aşağılanmaların en ağırını yine Şapur döneminde gördü. Şapur MS 260 yılında, Urfa (Edessa) yakınlarında İmparator Valerianus'un komuta ettiği bir Roma ordusunu bozguna uğrattı ve imparator ile beraber bazı önde gelen komutanları esir etti. Valerianus'un sonraki kaderi hakkında çok fazla bilgimiz yok, ancak çağının Hıristiyanları arasında yayılan dedikoduya göre, Şapur, Valerianus'u sürekli yanında taşıdı ve her ne zaman atına binecek olsa zavallı Roma imparatorunu binek taşı olarak kullandı (Lactantius, *De Mortibus Persecutorum*, 5). Hıristiyan Lactantius'un, Valerianus'a düşmanlığının gerisinde, bu imparatorun İran seferine çıkmadan önce 257-60 arasında Roma İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanları kovuşturmaya tâbi tutması vardır. Nakş-ı Rüstem' deki kaya kabartmaları Valerianus'un esir alındığını göstermekle birlikte, binek taşı olarak vazife gördüğünü imâ etmemektedir.

Roma ordusu, Şapur'a yenilmesine rağmen, Suriye'deki Roma müttefiki ve vasali Palmyra kralı Odeanathus, çatışmaya müdahil oldu ve İran ordusunu durdurarak bir süreliğine sınırlarda dengeyi yeniden sağladı. Fakat Odeanathus bir suikasta kurban gitti ve iktidar karısı Zenobia'nın eline geçti. Roma'nın bir yanda İran, diğer yanda kuzey sınırlarında yaşadığı sorunlar, Zenobia'ya bir süre Roma'dan bağımsız hareket etme şansı verdi. Ancak İmparator Aurelianus 272'de Zenobia tehdidini tamamen ortadan kaldırdı. İran ile arasında tampon vazifesi de gören Palmyra krallığının Roma tarafından ortadan kaldırılmasının stratejik bir hata olup olmadığı, kuşkusuz daha ayrıntılı bir çalışmayı gerektirir. Öte yandan yine bu dönemde Yemen'den Suriye'ye gelen Gassaniler, yeni bir Roma müttefiki olarak ortaya çıkmışlarsa da, onların İran'ı pek dengeleyemedikleri ileride görülecektir.

Sasani kralı Şapur'un 272 yılında ölümü, Roma'ya doğu politikasında bir süreliğine rahat nefes alma şansı vermiştir, çünkü Şapur'un halefleri kendi iktidar savaşları ile meşgul olmaya başlamışlardı. Şapur'un yerini alan oğlu Hürmüz (Hormozd) bir yıl iktidarda kaldı ve onu sırasıyla I. Behram (Bahrām) ve onun oğlu II. Behram izledi. Bu dönemde Sasaniler, 270'lerden 90'lara kadar kendi doğu sınırlarında askerî problemlerle meşgul oldular. Diğer yandan Roma İmparatorluğu, İran dünyasının yaşadığı istikrarsızlıktan faydalanmaya çalıştı. İmparator Carus (ö. 283), İran içlerine kadar ilerledi, ancak bir yıldırım çarpması sonucu âniden hayatını kaybedince, sefer sonuçsuz kaldı. Sasaniler, karışık dönemlerinde ortaya çıkan Roma saldırılarına karşılık vermekte gecikmediler. Kral Narseh (293-302) iktidarını sağlamlaştırınca, Şapur'un ölümünden sonra Armenia ve Mezopotamya'da Romalılar tarafından ele geçirilen toprakları geri almak için harekete geçti. İlk olarak 296'da Armenia'ya müdahale eden

Narseh, Roma yanlısı Armenia kralı Tiridates'i tahttan indirip Armenia'dan kovdu. Sasani müdahalesine, Roma tepkisi gecikmedi, ancak Doğu Anadolu'da Callinicus ve Carrhae'de yapılan savaşlarda Roma orduları yenildi ve Sasaniler Mezopotamya'da tekrar üstün konuma gelmeyi başardılar. Sasani yenilgisiyle gururu kırılan Galerius, ertesi yıl daha güçlü bir orduyla, Erzincan yakınındaki Satala'da Narseh ile tekrar savaştı ve bu defa Narseh hem savaşı hem de haremini kaybetti. Bu zafer Romalılara Valerianus'un esaretinden bu yana yaşadıkları aşağılanmaları unutturdu. İki taraf arasında 298 yılında barış anlaşması yapıldı. İran tarafını elçi Apharhan'ın temsil ettiği müzakerelerde varılan anlaşmaya göre, Romalılar kuzey Mezopotamya ve Armenia üzerinde tekrar söz sahibi oldular ve Diyarbakır (Amida), Nusaybin, Singara ve Cizre'nin (Bezabde) kontrolünü ele geçirdiler. Ayrıca Nusaybin, Roma ve İran dünyası arasında serbest ticari değişim noktası oldu. Bu barış anlaşması, Roma-İran ilişkilerini gelecek kırk yıl için istikrara kavuşturdu. Diocletianus'un başarısının gerisinde, doğu sınırlarının savunulması için harcanan olağanüstü çaba vardı. Gerçekten imparatorluğun doğu sınırından gelen yazıtlar ve Ammianus Marcellinus, Zosimus, Procopius ve Malalas gibi yazarlar, Diocletianus döneminde (ve sonrasında) gerçekleştirilen yoğun istihkâm inşaatlarına işaret etmektedirler. Sasani saldırılarını dengelemek için olağanüstü gayret gösteren Romalıların bu çabaları, imparatorluğun binlerce km uzaklıktaki batı eyaletlerinin savunmasını ne kadar zayıflatmış olduğu, 4. yüzyılın sonunda ve ertesi yüzyılda Roma'nın kuzey sınırlarında ortaya çıkan Germen baskısının sonuçlarından anlaşılabilir.

Sasanilerin Yeniden Canlanması: II. Şapur ve Constantius

> Ben, krallar kralı, yıldızlarla dost, güneşin ve ayın kardeşi Şapur, kardeşim Caesar Constantius'a çok selâmlarımı sunarım.. Atalarımın imparatorluğunun Strymon nehrine ve Makedonya sınırlarına kadar ulaştığına sizin eski kaynaklarınız dahi şehadet etmektedir... Onun için bu toprakları geri istemem yanlış değildir. Ben, ihtişamda ve gözle görülür erdemlerimde bütün eski krallardan daha ileriyim. (Amm. Marc. 17.5.5).

Romalı tarihçi Ammianus Marcellinus, Herodianus'un Ardeşir hakkında yazdıklarını çağrıştırır biçimde, Sasani kralı II. Şapur'un emperyal vizyonunu bu ifadelerle yansıtmaktadır.

II. Şapur, 309 yılında kral ilan edildiğinde, bir iddiaya göre daha dünyaya gelmemişti. Agathias'ın aktardığı bir anekdota göre, Sasani aristokrasisi II. Şapur daha ana rahmindeyken onu kral ilân etmek istemiş ve annesinin karnı üzerine krallık sembolünü yerleştirmişti (Agathias, *Histories*, 4.25.2-5). Sasani-Roma ilişkileri 4. yüzyılın yaklaşık ilk otuz beş yılında, yani Şapur'un çocukluk ve ilk gençlik döneminde, 298'de kabul edilen barış çerçevesinde sürdürüldü. Aralarındaki tampon Armenia kralının, Sasaniler'in aleyhine olacak şekilde, Roma yanlısı bir politika izleyerek 314 yılı veya sonrasında Hıristiyanlığı resmen kabul etmiş olması bile, İran–Roma ilişkilerini bozmadı. Ancak, II. Şapur olgunluk döneminde İran'da ipleri eline aldığında, büyük dedesi I. Şapur'un kalibresinde bir kral olduğunu gösterdi. İlk olarak 330'lu yılların ortasında, yaklaşık kırk yıl önce 298'de yapılan anlaşmayı tanımadığını ilân etti ve Constantinus'a elçi göndererek sınırların yeniden düzenlenmesini istedi. Ayrıca Şapur, kilise tarihçilerinin anlattıklarına göre, İran'daki Hıristiyanların sadakatlerinden şüphelendiği için onlara karşı baskı politikası izlemeye başladı (Sozomenus, *HE*, 2.9, 10). Çünkü, Sasani-Roma ilişkilerinde, Hıristiyanlık ilk defa Constantinus tarafından politik bir enstrüman olarak devreye sokulmuştu. Constantinus, İran'daki Hıristiyanları kendi yanına çekerek, planladığı İran seferini, adeta bir haçlı seferine dönüştürmek niyetindeydi. İmparator Constantinus'un Hıristiyanların hamiliğini üstlenmesi ve sınır düzenlemeleri teklifini geri çevirmesi, doğuda gerilimi arttırdı. Şapur, erken davranarak hem Mezopotamya'da akınlara başladı hem de Armenia krallığının iç işlerine karışarak, Roma yanlısı kralı kaçırdı. Constantinus, Şapur'un saldırılarına karşılık vermek için, oğlu Constantius'u Mezopotamya'ya, yeğeni Hannibalianus'u ise Armenia'ya yeni kral olarak gönderdi (*Anonymous Valesianus*, 6.35). Hannibalianus, Armenia'ya geldiği zaman, bölgedeki İran hâkimiyetine son verdi ve Armenia'yı bir kez daha Roma kontrolü altına aldı. Constantinus kendisi de, İran üzerine planladığı seferin hazırlıklarını hızlandırdı. Eusebius'un aktardığına göre, kendisini savaştan caydırmak için gelen İran elçileriyle görüşmeyen Constantinus'un, etrafında piskoposlar yer alıyor ve karargâh kurduğu her yerde kilise biçiminde düzenlenmiş bir çadır bulunuyordu (Eusebius, *VC*, 4.56). Kuşkusuz bunlar, bir haçlı seferi planlayan Constantinus'un, Hıristiyanlığı devletlerarası problemlerde devreye sokmasının görünür sembolleriydi. Ancak, Constantinus'un 337 yılında Nicomedia'da (İzmit) iken ölümü, seferin başlamadan bitmesine neden oldu.

Constantinus'un halefi, geride kalan üç oğlu oldu: II. Constantinus, Constans ve II. Constantius. Bunlardan II. Constantius imparatorluğun

doğu yarısının *augustus*u olduğu için Sasanilerle devam eden savaş halini idare etmek ona kaldı. Babası tarafından daha 335 yılında İran savaşlarını yönetmesi için gönderilen Constantius, bu konuda deneyimsiz sayılmazdı. İktidarda kaldığı 337-361 yılları arasında Sasanilerle savaş hali aralıklarla devam etti. Mezopotamya'daki önemli sınır kentlerinin (mesela Nusaybin) İran tarafından kuşatılması ve bölgeye lojistik akımı çatışmaların genel karakteriydi. Tarihçi Festus'a göre, bu dönemde Roma ve Sasaniler arasında dokuz savaş yapıldı (Festus, *Brev.* 27). Bu dokuz çatışmanın beşi, önde gelen Roma kentlerinin kuşatılmasıydı: Nusaybin üç defa (337-350 arasında) Diyarbakır (359) ve Singara ise birer defa kuşatılmıştı. Bunlar arasında Nusaybin kuşatmaları istisnaî bir yere sahiptir, çünkü bu çatışmaları yakından anlatan Ammianus'un yanısıra, Hıristiyan kaynaklarda Nusaybin kuşatmalarına ilişkin renkli ayrıntılar sunmaktadırlar. Nusaybin kenti daha önce de ifade edildiği gibi, Romalılar ve İranlılar arasında bir ticari değişim merkeziydi, çünkü konum olarak da, doğu-batı arasındaki anayolun üzerindeydi. Hıristiyan kaynaklar Nusaybin kuşatmalarında, kentin savunmasının "cesur yürek" piskoposları Yakup tarafından organize edildiğini nakletmektedirler. Piskoposun toplum lideri olarak kent savunmasında aktif yer alması Roma İmparatorluğu'nda yeni fakat meşru bir durumdu. Birisi bu piskoposla da ilişkili olan iki anekdot, Eski Çağ dünyasında kuşatma ve savunma stratejilerine ilginç örnek olması nedeniyle önemlidir. Kilise tarihçisi Theodoretus, 337 yılındaki ilk kuşatmada, Sasani ordusuna karşı Nusaybinlilerin kentlerini biyolojik silahlarla savunduklarını anlatmaktadır. Hikâyeye göre, piskopos dualarıyla Pers ordusunun üzerine sivrisinek bulutu göndermişti (Theodoret, *HE,* 2.26). Sasani ordusunda bulunan fillerin hortumlarını, kulaklarını, atların ve diğer hayvanların burun deliklerini dolduran sivrisinekler, bu hayvanların bağlarından kurtularak geriye, kendi orduları üzerine dönmelerine ve binicilerini de üzerlerinden atarak, Sasani ordusunun geri çekilmesine neden olmuşlardı. Eski Çağ dünyasında kent savunmasında sivrisineklerin veya diğer haşeratın kullanımı bilinmeyen bir husus değildi. Nusaybin yakınlarındaki Hatra kenti de, 2. Yüzyılın sonunda Septimius Severus tarafından kuşatıldığında, halk kendisini sivrisineklerle savunmuş ve Roma ordusunun neredeyse bozguna uğratmıştı (Herodianus, *Roman History*, 3.9.5.). Hiç kuşkusuz, sivrisinekler sadece piskoposun duasıyla harekete geçmemişlerdi. Kent savunmasının bir parçası olarak kullanılan sivrisinekler ve sair zehirli haşerat, önceden bakır konteynırlarda toplanıyor ve olası bir kuşatma esnasında, hayvanların açık alanda olduğu düşman kampa doğru gönderiliyordu. Bir başka Nusaybin kuşatmasında, Sasani kralı kentin içindeki küçük çayın (bugün Çağçağ suyu) yatağını

değiştirerek, kent surları önüne bir baraj inşa ettirmiş ve daha sonra, barajın kapaklarını açtırarak surları yıktırmak istemişse de, oluşan çamur daha çok İran tarafına zarar vermiştir (Theodoret, *HE*, 2.26.). Böylece Constantius döneminde, İranlıların Nusaybin'i ele geçirme girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Sasani saldırılarının II. Constantius döneminde dikkate değer bir başarı kazanamamasının gerisinde, Constantius'un kendisinin 337–350 yılları arasında bizzat sınırlarda sürekli devriye gezmesinin yanısıra, Diocletianus'tan itibaren Mezopotamya'da inşa edilen kalelerin ve *limes*in olduğu aşikârdır. Bu savunma sistemi içerisinde sadece kaleler, kentleri çevreleyen surlar değil, bir o kadar da yollar üzerinde inşa edilen kuyular, kervansaraylar vardır. Gerçekten Diocletianus'tan itibaren, yukarıda da ifade edildiği gibi, Roma İmparatorluğu doğu sınırını koruyabilmek için, büyük çaba sarf etmiştir. Bunlar arasında en dikkat çekici olanı aslında, başkentin Roma'dan önce Nicomedia'ya (İzmit) sonradan Byzantium'a (İstanbul) taşınmasıdır. Aynı şekilde Diocletianus'un kurduğu *tetrarchia* (dörtler erki) sisteminde, Antakya'nın önemli bir karargâh olması, sadece kentin büyüklüğü ile ilgili değildir, daha ziyade İran cephesine karşı müsait konumda olmasındandır.

Sasani-Roma ilişkilerindeki savaş hali 350'li yıllarda ortadan kalktı, çünkü II. Şapur bu dönemde kendi kuzey sınırında Hun tehdidi ile meşguldü. Ancak bu tehdidin savuşturulmasıyla birlikte, Şapur ordusunun başında 350'lerin sonuna doğru tekrar Roma topraklarında göründü. Bu defa hedefte Diyarbakır vardı. Şapur 359 yılında kenti ele geçirdi. Bu arada, batıda *caesar*lık rütbesinde olan kuzeni Julianus'un ordusu tarafından *augustus* ilân edilmesiyle, II. Constantius, iç savaş tehdidi ile yüz yüze kaldı. Sasanilerden barış isteyen Roma imparatoru, batıdaki probleme yöneldi ise de, beklenen iç savaş, güney Anadolu'da Tarsus civarında aniden ölümüyle (361), gerçekleşmedi ve Julianus sorunsuz bir şekilde imparator oldu.

Kısa iktidarı döneminde hırsının kurbanı olan Julianus, Roma-Sasani ilişkilerini yeniden savaş haline çevirdi. Julianus'un 362 yılında çıktığı seferin, Roma-İran savaşları içerisinde en belgelenmiş askerî harekât olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır, zira pagan imparatorun hayranı ve kendisi de orduda profesyonel bir asker olan Ammianus Marcellinus muhtemel bütün ayrıntıları kaydetti. Ammianus bu seferi üç nedene dayandırmaktadır: a. Julianus, Constantius döneminin sonundaki savaşlardan dolayı Sasanileri cezalandırmak istemektedir; b. Batıda başarılı savaşlar yapan Julianus, başkentte boş oturmaktan sıkılmıştır; c. Julianus ünvanları arasına "Parthicus"u da (Parth Fatihi) ekleyerek yeni bir İsken-

der olmaya heveslenmiştir (Amm. Marc. 22.12.2, 25.4.26-27; Zosimus, 3.12). Bu şaşırtıcı değildir, çünkü Roma imparatorları içerisinde, İskender'e özenen veya mirasına sahip çıkma heveskârlığı gösteren çok sayıda örnek vardır. Julianus'un, İskender olma hevesine dikkat çeken başka kaynaklar da mevcuttur. Ancak bu kaynakların, Julianus'un seferinin başarısızlıkla sonuçlandıktan sonra yazıldıklarını dikkate alırsak, bu yazarların, savaşın çıkışındaki uluslararası ilişki boyutunu dikkate almadıklarını söyleyebiliriz. Bu uluslararası boyut; Sasani hanedanına mensup Hürmüz (Hormozd) adlı bir prensin Julianus'a sığınması ve Roma imparatorundan İran tahtına çıkabilmesi için yardım istemesidir. Sofist Libanius tarafından dikkatle vurgulanan bu husus, Julianus'un Sasani tahtında bir değişiklik yapmayı amaçladığını gösterir (Libanius, *Ep.* 1402).

Doğu seferinin ilk durağı Antakya'da 362/63 kışını geçiren Julianus, 363 yılı baharında Sasani krallığının merkezine doğru harekete geçti. İmparatorun taktiği gayet basitti: Düşmanın dikkatini bölmek için, Julianus ordusunu ikiye ayırdı. Kendisi esas ordu ile birlikte güneyden doğuya doğru yürüyüşe başladı ve Fırat'ı geçip, Dicle'nin aşağı kısmındaki Sasani başkenti Ktesifon'a yöneldi. Bugünkü Bağdat yakınlarında bulunan Ktesifon, Dicle ve Fırat'ın birbirine çok yaklaştığı bir noktada bulunuyordu. İkinci büyük bir ordu ise, Armenia'da bir başka cephe açmak için kuzeyden doğuya doğru harekete geçti. Seferin başlangıcında her şey iyi gidiyordu. Julianus İran başkentine doğru yaklaştıkça, Roma ordusunun gerisinde kalan alanlar bahar selleriyle sulanmış ve İranlıların savunma taktiği olarak kanal kapaklarını açmalarıyla beraber, Romalıların gerisi neredeyse bütünüyle bataklık haline geldi (Amm. Marc. 24.3.10-11, Zosimus, 3.19.3-4). Buna karşın, Roma ordusu Ktesifon önlerine varmayı başarmıştı ama kentin savunma kabiliyetini gördüklerinde, savaş planlarında değişiklik yapmak zorunda kaldılar. Orduyu Roma topraklarına geri çekmek isteyen Julianus, kuzeydeki orduyla birleşmek için yön değiştirdi, ama bu arada lojistik anlamda tükenme noktasına gelmişti. Sasanilerin, Roma ordusunun yolu üzerinde bulunan ürünleri imha etmesiyle şartlar daha da kötüleşti. Roma ordusu kuzeye doğru hareket etmeye çalışırken 26 Haziran 363'de bir İran müfrezesinin saldırısına zırhlarını giymeden tedbirsizce müdahale eden Julianus, ölümcül bir mızrak yarası alarak hayatını kaybetti (Amm. Marc. 25.3.3-23). Şapur İran'ın batısında modern Kirmanşah yakınlarında bulunan Tak-ı Bostan'da bu zaferin anısına yaptırdığı bir kaya kabartmasında kendisini ve Tanrı Ahura Mazda'yı at üstünde ve atların ayakları altında ise ezilmiş, sakallı Roma imparatoru Julianus'u betimletmiştir. Julianus'un girişimi başarılı olsaydı, imparator, başarısının meyvesini hem dışarıda hem de içerde toplayacaktı. İmparato-

run dışarıdaki hedefi, Roma'nın doğudaki üstülüğünü yeniden tesis etmekti. İçeride ise, Hıristiyan karşıtı politikalarını uygulamaya koyduğu zaman, muhtemel İran zaferinin prestijini harcayacaktı.

Julianus'un yerini muhafız birliğinin komutanı Jovianus aldı. Yeni imparatorun en önemli işi, Sasanilerle bir barış anlaşması yapıp, orduyu İran batağından çıkarmaktı, çünkü Roma ordusunun lojistik açıdan çok kritik durumda olduğunu pekâlâ bilen Jovianus açısından başka bir çıkış yolu yoktu. Jovianus, şartları Romalıların çok aleyhine olan otuz yıllık bir barış anlaşması yaptı (Amm. Marc. 25.7.5-14; Zosimus 3.31.1-2). Bu anlaşmaya göre, Dicle'nin doğusunda yer alan bütün topraklarından ve Armenia üzerindeki nüfuz iddialarından tamamen vazgeçen Romalılar, Kuzey Mezopotamya'daki Nusaybin ve Singara kentlerini de İran'a bıraktılar. Bunlardan Nusaybin, Çin'den başlayıp, Orta Asya, Horasan, İran ve Mezopotamya üzerinden Antakya'ya ve Doğu Akdeniz'e ulaşan İpek yolu diye bilinen yol ağının önemli değişim merkezlerinden birisiydi. Bu yol üzerindeki ipek ticareti uzun zamandır İran tarafından kontrol ediliyor ve baharat, değerli taşlar, buhur, fildişi yine bu yol vasıtasıyla batıya ulaşıyordu. Nusaybin'in kaybıyla sonuçlanan Julianus'un seferinin ve izleyen barışın çağdaşı olan Ammianus ve ertesi yüzyılda yazan Augustinus, yapılan anlaşmayla Romalıların Mezopotamya'dan çekilişlerini, imparatorluğun karşılaştığı büyük felâketlerden birisi olarak niteleldiler (Augustinus, *De Civitate Dei*, 4.29).

İran karşısında geri çekilmeyi sindiremeyen Ammianus gibi bir askerin keskin eleştirileri bir yana, 363 yılı kazanımları, Sasaniler'in Roma karşıtı gerilimini büyük oranda düşürdü. Zaten Hunların Karadeniz'in kuzeyinde dengeleri bozmalarıyla, Tuna sınırında ortaya çıkan yeni tehditler yüzünden Romalıların, Sasanilere ayıracak yeteri enerjileri de yoktu. Her ne kadar Valens döneminde (364-378) bazı küçük çaplı çatışmalar yaşanmışsa da, iki devlet 380'li yılların sonuna doğru karşılıklı eşitliği kabullenmişlerdir. Sasaniler ve Roma arasında sürekli bir kriz konusu olan vasal Ermeni krallığında 387 yılında ortaya çıkan taht problemi, iki tarafı güney Kafkasya'yı paylaşmaya götürmüştür. Bu paylaşımda, Lazica bölgesi dışında bütün Iberia (Gürcistan), Albania ve Ermeni krallığının büyük bir bölümü Sasanilere bırakılmış, Roma kendi payına düşen Armenia topraklarını (Armenia I ve Armenia II eyaletleri) eyalete dönüştürmüştür. 4. yüzyılın sonunda varılan bu anlaşma ertesi yüzyılın "eşitlik ve uyum politikasının" temelini oluşturmuştur.

V. YÜZYILDA İRAN VE ROMA: EŞİTLİK VE UYUM

İmparator Justinianus dönemi Roma dünyasının en önemli tarihçisi [Filistin'deki] Caesarealı Procopius, Sasanilerle savaşları anlattığı eserinin girişinde, ilişkilerin kısa bir tarihini sunarken, ölüm döşeğindeki Roma İmparatoru Arcadius'un Sasani kralına yazdığı bir mektuptan söz eder. Buna göre Arcadius, geride bırakacağı çocuk yaştaki oğlu Theodosius'un geleceğinden endişe ettiği için, ona bir hami arayışına girişmiş ve bu amaçla çağdaşı Sasani kralı I. Yezdegerd'e (399-420) bir mektup yazarak oğlunun gözetimini üstlenmesini rica etmiştir. Procopius'un naklettiği bu detayın tarihsel olarak doğru olup olmadığını bilmemizin imkânı yok, ancak bu mektubun imâ ettiği iyi niyet girişimi, iki istisna dışında 5. yüzyıl Sasani-Roma ilişkilerinin genel karakterini yansıtır. Bu tür davranışlar gösteriyor ki, bir önceki yüzyılın sonunda ulaşılan uyum havası sürüyor ve artık 5. yüzyıla gelindiğinde taht varislerini birbirlerine emanet etmeyi bile uygun görerek, her iki imparatorluk birbirini eşiti olarak görmeyi kabul ediyordu.

Arcadius'un, I. Yezdegerd'i oğluna hami seçmesi yersiz değildi, çünkü bu Sasani kralı, İran'da o zaman kadar izlenen Hıristiyan karşıtı politikayı terk etmiş, Yahudi ve Hıristiyanlara karşı hoşgörü politikası izlemeye başlamıştı. Hıristiyanların adeta "ikinci bir Constantinus" gibi gördükleri Yezdegerd, 410 yılında Ktesifon'da toplanan İran Hıristiyanlarının ilk genel *sinod*unun da hamisiydi. Bunun anlamı, Hıristiyanlığın İran'da meşru bir din haline gelmesidir. Literatürde Yezdegerd'in hoşgörü politikası izlemesinin gerisinde, Maipherkat piskoposu Marutha'nın rolüne dikkat çekilmektedir. Bizanslı tarihçi Agathias, I. Yezdegerd'i Hıristiyan yanlısı bir kral olarak nitelemenin yanısıra, daha da önemli olarak "dostluktan ve barıştan yana" bir kral olarak sunmaktadır, çünkü Yezdegerd, Bizanslılara karşı hiç savaş açmamıştır. Ancak her şey Yezdegerd'in planladığı gibi de değildi. İktidarının sonlarına doğru Huzistan eyaletinde fanatik bir Hıristiyan piskopos (Abdaas) ve yandaşları bir ateş tapınağına saldırdılar ve tapmağı yıktılar. Yezdegerd, Abdaas'ı tutuklattı ve huzuruna getirildiği zaman, ona, tapmağı yeniden yapmasını emretti (Theodoret, *HE*, 5.38; Theophanes, 5906). Fanatik Hıristiyan Abdaas'ın bu teklifi kabul etmesi beklenemezdi. Sonuçta, kovuşturma kaçınılmaz hale geldi ve öyle de oldu. Abdaas'ın Hıristiyan yazarların bile onaylamadığı girişimi, İran'da hoşgörü dönemini sona erdirdi. Her ne kadar Yezdegerd, Roma'ya karşı savaş açmadıysa da, İran'da özellikle Yezdegerd'in oğlu Behram döneminde (421-439) Hıristiyanların kovuşturulması, Roma imparatoru II. Theodosius'un tepkisini çekti. Hıristiyanları korumak için

elinden geleni yapmaya hazır olan II. Theodosius, kız kardeşi Pulcheria'nın da kışkırtmasıyla İran'a savaş açtı. 5. yüzyılın ilk Sasani-Roma savaşının temelinde işte bu Hıristiyanları koruma problemi vardı. Savaş 421-22 yılında kısa süreliğine Mezopotamya'da devam etti (Socrates, *HE*, 7.18). Romalı yazarlar, Theodosius'un başarısına vurgu yapmalarına karşın (mesela Theophanes), savaş aslında sonuçsuzdu, çünkü yapılan anlaşma da bu durumu teyit eder niteliktedir. Erbil Vakayinamesi'nin naklettiğine göre, Romalılar kendi topraklarındaki Zerdüştlere, Sasaniler ise İran'daki Hıristiyanlara hoşgörü gösterileceğini ilân ederek 422'de barış yaptılar ve "kılıçlar kınına girdi".

Barışı yapan Behram 439 yılında öldü. Yerini alan oğlu II. Yezdegerd, Romalılara karşı yeni bir savaş hamlesine kalkıştıysa da, bu çok uzun sürmedi. Problem Sasaniler'in Kafkaslarda Hazar geçitlerini korudukları için bunun bedelini Doğu Roma'dan talep etmeleriydi, çünkü Kafkaslar sadece İran'ın değil aynı zamanda Roma'nın da sınırıydı. Sasanilerin tepki gösterdiği bir başka problem de Theodosiopolis'in (Erzurum) bir Roma kalesi olarak tam da sınırda kuruluşu olabilir (Moses Khorenatsi, 3.59). Ancak 439'da Kartaca'yı Vandallara kaptıran ve Hunlarla da sorunlar yaşayan II. Theodosius, Sasanilerle savaşmak istemiyordu. Sasani saldırısı başladığında, Roma ordusu buna karşılık vermeyi başardı. Ancak, Sasaniler'in doğusunda da başka problemlerin ortaya çıkması, iki tarafı barışa mecbur kıldı. Ermeni yazar Elishe'nin not ettiği gibi, barış için yüklü miktarda hazine ile gelen Roma elçisi Anatolius, ödemeler konusunda Sasani taleplerini karşılayan bir anlaşma yapmayı başardı (Elishe, 1.61-2). 451 yılında Armenia bölgesinde Hıristiyan ve pagan Ermenilerin çekişmesine müdahale eden Sasani ordusunun, Hıristiyan Ermenileri kıydığını anlatan Lazar ve Elishe gibi yazarlar, Romalıların müdahale etmediğinden de yakınırlar. Herhalde, bu Ermeni yazarlar, 451'de batıda Roma'yı tehdit eden Attila'nın en güçlü döneminde olduğunun farkında değillerdi. Romalılar, Armenia'daki sıkıntılara rağmen 5. yüzyılın sonuna kadar Sasaniler ile barışı korudular. Bu dönemde, her iki devletin de kendi Hunlarıyla (batıda Attila'nın Hunları, doğuda Ak-Hunlar veya Eftalitler) çatışmaları Sasani-Roma barışını kaçınılmaz hale getiriyordu. Sasaniler'in kuzeydoğu ve doğu sınırlarında, yer alan Eftalitler, 4. yüzyılın ortalarından itibaren kuzeydoğuda bir güç olarak belirmiş, 5. yüzyılda ise kendisini tam olarak hissettirmişti. Diğer yandan bütün Eski Çağ monarşilerinde bulunabilecek olan tahta geçiş sorunu Sasaniler için de geçerliydi. II. Yezdegerd'in oğulları Hürmüz (457-459) ve Firuz (Pēröz), ilk başta tahtı paylaşmak zorunda kaldılarsa da, Firuz, Asyalı bir halk olan Kidarit-

lerden (Hun?) ve Ak-Hunlardan topladığı orduyla geri geldi ve tahtı ele geçirdi.

Sasani tahtında yaşanan bu krizler Kafkaslar'da çok farklı siyasal ve kültürel sonuçlar doğurdu, bir yandan Albanialılar bağımsızlıklarını ilân ettiler, diğer yandan hem Albanialılar hem de Ermeniler arasında Hıristiyanlaşma hız kazandı. Firuz, bölgede Sasani iktidarını yeniden kurduysa da, bölge savunması için Bizanslılarla işbirliği anlaşması yaptı ve doğudaki gerçek rakipleri olan Ak-Hunlar ile savaşa girişti. Procopius'un anlattığına göre 469 yılında Horasan'da yapılan savaş, Sasaniler açısından tam bir felâketti, çünkü Firuz, haremi ve bütün maiyeti Ak-Hunlara esir düştü (*Wars,* 1. 3, 13-19). Bu durum, Sasanilerin, siyasal ve askerî olarak dibe vurduğunu gösteriyordu. İran, Ak-Hunlara haraç ödeyen ülke durumuna geldi ve Sasaniler, kralın ve beraberindekilerin iadesi karşılığında Ak-Hunlara toprak vermek zorunda kaldılar. Firuz'un oğlu Kavad, kızı ve Zerdüştlerin başrahibi (*mowbedān mowbed*), rehine olarak Hunlara bırakıldılar. Esaretten kurtulduktan sonra devleti toparlayan Firuz, doğudaki kayıplarının intikamını alma peşine düştü. Ancak, 484 yılında Ak-Hunlara karşı yeniden harekete geçtiğinde, yapılan savaşta kendisi ve oğulları (Kavad hariç) hayatını kaybettiği gibi, neredeyse bütün İran ordusu yok olmanın eşiğine geldi (Procopius, *Wars*, 1.4.1-14). Firuz'un yerini önce kardeşi aldıysa da, geride kalan oğlu I. Kavad (488-96 ve 498-531) yine Eftalit faktöründen faydalanarak, onlardan aldığı askerî destekle tahta sahip oldu. Sasaniler, Firuz döneminde batı sınırlarında Romalılar'dan bir tehditle karşılaşmadılar, çünkü hem kendi iç sorunları hem Tuna sınırı hem de Batı Roma'da Germen generallerin fiilî kontrolüne geçen taht krizleriyle meşgul olan Romalıların, dikkatlerini doğu sınırlarına çevirmeleri zordu.

Sasani-Roma ilişkilerinde savaş hali altıncı yüzyılın hemen başında Kavad'ın iktidarının ikinci döneminde tekrar ortaya çıktı. Sasaniler, kuraklık ve kıtlık gibi tâbi afetlerin yamsıra, Ak-Hunlarla giriştikleri savaşlarda aldıkları ağır başarısızlıklar karşısında büyük miktarlarda ödemeler yapmak zorundaydılar. Üstelik ilk kez 488'de tahta geçen Kavad, 496'da tahtından indirilmiş ve yeniden tahta geçmesi yine Ak-Hunların desteğiyle mümkün olmuştu. Şüphesiz bunun karşılığı yüklü bir ödeme taahhüdüydü. Üstelik Kavad'ın ikinci kez tahta geçtiği 499 yılı Sasaniler için önemli bir kıtlık yılıydı. Diğer yandan batı sınırları nispeten sorunsuz olduğu için, buralardan yağma veya haraç gibi ganimetlerin gelmesi de söz konusu değildi. Ak-Hunlar'dan aldığı desteği, Bizans'tan alacağı altınlarla ödemeyi planlayan Kavad, Bizans imparatoru Anastasius'a (491-518) mektup yazarak açıktan kendisine ödeme yapılmasını talep etti.

Anastasius karşılıksız ödemeyi reddedince, 502 yılında harekete geçen İran ordusu önce Theodosiopolis'i (Erzurum), ertesi yıl 503'de Diyarbakır'ı ele geçirdi (Procopius, *Wars*, 1.7.1-4). Kuzeyden güneye Bizans'ın doğu sınırından yüklüce ganimet toplayan Kavad, 506 yılında Bizans'ı barışa zorlamayı başardı. Ele geçirdiği kentleri terk etme karşılığı olarak Bizans'tan önemli miktarda nakit sağlayan Sasaniler, kendi doğu sınırlarıyla ilgilenmek için, yedi yıl sürmesi planlanan (ama yirmi yıl devam eden) bir barış anlaşması yaptılar.

Bizans imparatoru Anastasius, Sasani saldırıları karşısında zayıf kalan doğu sınırında (özellikle Theodosiopolis, etrafında) geniş çaplı bir tahkimata girişti, hattâ daha güneyde, 4. yüzyılda Sasanilere kaptırdıkları Nisibis'deki (Nusaybin) Sasani garnizonuna karşılık Dara-Anastasiopolis'i (bugün Mardin'de Oğuz Köyü) kurdu. Bu tür tahkimatlar Sasanilerin tepkisine yol açtıysa da, kendi kuzeydoğularında yer alan Ak-Hunlarla meşgul oldukları için, Anastasius'un iktidarı döneminde herhangi bir Bizans-Sasani savaşı ortaya çıkmadı. Kavad'ın iktidarının ikinci döneminde Sasaniler doğu sınırında talihliydiler, çünkü 510'lu yıllardan itibaren kendi iç krizlerini yaşayan Ak-Hunlar da bölünme sürecine girmişlerdi. Orta Asya'ya yeniden hâkim olmaya çalışan Sasanilerin güçlenmesini, İranlı tüccarların Hindistan'a ve Çin'e kadar ticaret yapmalarından ve bu ticaretin ekonomik getirisinden dolayı baharat ve ipek ticaret yollarını kontrol etmek arzularından anlıyoruz. Bu dönemde ayrıca Bizans'tan resmi olarak tamamen dışlanan Nesturi Hıristiyanlık yorumu, artık İran'ın resmî olarak hoşgörü gösterdiği kilise oldu.

Sasani-Roma ilişkilerinde Kavad'ın iktidarının son döneminde ilginç gelişmeler oldu. Daha önce Arcadius'un oğlu II. Theodosius'u, Sasani kralı Yezdegerd'in himayesine bırakmak istemesi gibi, bu defa Kavad, oğlu I. Hüsrev Anuşirvan'ın (Kosrow Anōširavān/Anōšag-ruwān) tahta geçişini garanti altına almak için, Bizans imparatoru Justinus'un himayesini talep etti. Fikir ilk başta Doğu Roma başkentinde cazip olarak görüldüyse de, Justinus'un I. Hüsrev'i evlat edinmesinin veraset sorununa yol açacağı, yani İranlı prensin Roma tahtında hak iddia edebileceği endişesiyle reddedildi (Procopius, *Wars*, 1.11.1-22; Theophanes, 6013). Sasani-Roma ilişkilerinin yeniden gerilmesine yol açan bu durum, Kafkaslarda yeni bir savaş ortamının da bahanesi oldu. Aslında problem Sasanilerin vasali Hıristiyan İberia krallığının, Roma himayesini aramasıydı. Muhtemelen Kavad, Kafkaslar'da yayılan Ortodoks Hıristiyanlığı dengelemek için Zerdüşt misyonerlerin faaliyetlerine yoğun destek veriyordu. Geçmiş dönemlerdeki Sasani-İran savaşlarına benzer bir manzara vardı, yani herhangi bir taraf kesin bir üstünlük kuramadı. Başlangıçtaki Sasani üstünlü-

güne karşın, Justinianus'un komutanı Belisarius, 530'da Sasani ordusunu Dara'da yendi. Ancak hemen ertesi yıl, bu defa Sasani ordusu, bazı Arap kabilelerin (Lakhmiler) desteğiyle Bizanslıları nihai olarak yenmeyi başardı. Savaşın sonunu göremeyen Kavad, 531'de öldü ve barış görüşmeleri oğlu Hüsrev'in iktidarının ilk yılında imzalanan "Ebedi Barış" ile tamamlanarak, Sasaniler ve Bizans, savaş öncesi statükoya geri döndüler. Diğer yandan, Bizanslılar Kafkaslar'daki geçitlerin savunulması için İran'a yüklü bir meblağ ödemeyi kabul etti. Bizans dış politikasında ödemeler yapmak suretiyle sınır güvenliğini sağlamak ve barışı korumak, özellikle 5. yüzyıldaki Hun krizinden bu yana alışılagelmiş bir uygulamaydı. Dolayısıyla Bizans dış politikası açısından Sasaniler'den barışı satın almakta şaşılacak bir şey yoktu.

Aynı Dünyada İki Âdil: I. Hüsrev ve Justinianus

> Kisra Anuşirvan, halk arasında fikir ve düşüncelerinin doğruluğu, bilgisi, aklı ve tedbirli iş görmesiyle tanınmıştı. Bununla beraber tebaasına karşı şefkatli ve merhametli bir hükümdardı. Tacını giydiği zaman, devletin ileri gelenleri ve asiller huzuruna geldiler ve bütün güçleri ve belagatleriyle ona hayır dua ettiler. Onlar konuşmalarını bitirdiği zaman, Kisra ayağa kalktı ve onlara hitap etti: Tanrının yarattıklarına yaptığı ihsanlardan söz ederek konuşmasına başladı, onların işlerini tedbirle idare ettiğini, yiyecek ve geçinmelerini de tayin etmiş olduğunu anlattı (Taberi, 5. 896).

Taberi'nin bu övgülerinin temelinde, I. Hüsrev'in (531-579) idari, mali, askerî ve dinî alanda yaptığı reformlar vardı. I. Hüsrev İran toplumuna yönelik reformlarından dolayı, İran ve İslâm kaynakları tarafından "âdil" olarak hatırlandı. İlginç bir şekilde Hüsrev'in batıdaki çağdaşı ve rakibi Justinianus da (527-565) hukuki kodifikasyonlarıyla bilinir. Aynı Taberi'nin, Hüsrev'in adaletini ve bilgeliğini uzun uzadıya anlatması gibi, Procopius ve Lydia'lı Ioannes gibi yazarlar, geceler boyu dinî ve idari meşeleler üzerine harcadığı mesaiden dolayı, Justinianus'a "uykusuz imparator" sıfatını yakıştırmaktadırlar (Procopius, *Wars*, 7.32.9; *Gizli Tarih*, 13.28-33; John the Lydian, *On Offices*, 2.15). Her iki imparator uzun iktidar sürelerinden dolayı ülkelerinin altıncı yüzyılını derinden etkilediler. İki hükümdar da paralel emperyal vizyonlara sahipti. Bizans imparatoru Justinianus, batıya karşı izlediği *reconquista* (yeniden fetih) politikasıyla, Roma İmparatorluğu'nu yeniden toparlamayı hayal etti ve bunu kısmen de başardı. I. Hüsrev'in "geniş ufkunu" ise, P. Brown ilginç bir anekdot

ile özetlemektedir: *I. Hüsrev Anuşirvan'ın Ktesifon'daki sarayında şahın tahtının aşağısında üç boş koltuk duruyordu. Bu koltuklar, Çin imparatoru, büyük kağan (Orta Asya göçebelerinin hükümdarı) ve Roma imparatoru, "Şehinşah"ın (Şahlar Şahı) sarayına birer vasal olarak geldikleri zaman, oturmaları için hazır tutuluyordu.* İslâm tarihçisi Taberi, Hüsrev' in toplumsal reformları yanısıra askerî reformuna da dikkat çeker. Buna göre Hüsrev, orduyu tek bir merkezden idare etmek yerine, İran'a dışarıdan gelebilecek tehditleri de dikkate alarak, doğu, batı, kuzey ve güney sınırları daha kolay savunabilmek için ordusunu dört farklı bölgeye dağıttı. Hüsrev'in doğu sınırlarını kontrol altına almada başarılı olduğu, onun döneminde İran orduları, 557-58'de Ak-Hunları, 572 ve 577 arasında da Göktürkleri yenmesinden anlaşılmaktadır. En azında tahtın aşağısındaki koltuklardan birisi sahibini bulmuştu.

Hüsrev batıda da başarısız değildi. Justinianus ile yapılan "Ebedi Barış" çok uzun sürmedi. Bizans'ın batıdaki başarılarından endişelenen Hüsrev, Sasaniler tarafından himaye edilen Lakhmiler ve Bizans'ın himayesindeki Gassaniler gibi Arap kabilelerinin çatışmalarını bahane ederek, 540 yılında harekete geçti. Procopius, Hüsrev'in bu işgalini, İran'dan yardım isteyen Ostrogot kralı Vitiges ve bir Ermeni ileri geleninin girişimiyle ilişkilendirmektedir (Procopius, *Wars*, 2.2-3). Batı'daki askerî operasyonlarına öncelik veren Justinianus ise doğu sınırını ihmal etmişti. Hüsrev 540'da harekete geçtiği zaman, neredeyse Antakya'ya kadar hiçbir direnişle karşılaşmadı. Suriye ve Anadolu'da, Hierapolis, Beroa, Khalkis, Edessa, Apamea gibi kentleri ele geçiren ve yağmalayan Sasani ordusu, son olarak Antakya'yı da yağmaladıktan sonra, neredeyse hiç hasar görmeden İran'a geri döndü. Hüsrev ertesi yıl, Lazica'ya girdi. Burada Roma yönetiminden şikâyet eden pek çok yerel ileri gelen vardı. Hüsrev 542 ve 544'de bir kez daha Mezopotamya'da göründü ve nihayet 545'de Justinianus barışı Hüsrev'den tekrar satın aldı. Justinianus, yaptığı beş bin libre altın ödemesine karşılık, Hüsrev'in Lazica'da ele geçirdiği yerleri geri alamadı. Hüsrev ve Justinianus arasındaki ilişkiler özellikle Lazica meselesinden dolayı 550'li yılların ortasında yine bozuldu ve savaş durumuna geri dönüldü. Savaş durumu, Lazica meselesinin 561 yılında Bizans lehine çözüme kavuşturulmasıyla sonuçlandı. Bizanslılar paralel olarak aynı tarihte, İtalya'daki son Ostrogot kalesini ele geçirerek batıdaki savaşlarını da sona erdirmişlerdi, 561 yılındaki Sasani – Bizans barışı çerçevesinde, Hüsrev'in Doğu Karadeniz'deki fetihlerinden vazgeçmesi ve Kafkas geçitlerini koruması karşılığı olarak da Bizans tarafından önemli bir meblağ (yıllık 30.000 *solidi*) ödemesi kararlaştırıldı.

Justinianus dönemi Bizans dünyası yüzyıllardır İran tarafından kontrol edilen ipek ticaretine ortak oldu ve Sasani-Bizans savaşlarına bir başka boyut daha eklenmiş oldu. Tarihçi Procopius'un anlattığına göre (*Wars*, 8.17.1-8) 552 yılında Hıristiyan keşişler ipek böceğini gizlice Suriye'ye getirmişler ve ipek üretimi doğu Akdeniz'den hızlıca Constantinopolis'e ulaşmıştı.

Bizans imparatoru Justinianus 565 yılında öldü ve yerine yeğeni II. Justinus geçti. Justinus döneminde (565-574) İran ile savaş durumu yeniden başladı, çünkü o, barışın ve Kafkas sınırlarının korunması için gerekli ödemeleri yapmayı Bizans'ın aşağılanması olarak görüyordu (Theophanes, 6064). Efesli Ioannes, Menandros ve Agathias gibi bazı yazarların naklettiğine göre, Justinus, problemi kökten çözmek ve topyekûn bir mücadeleyle Sasanileri ortadan kaldırmayı planlıyordu. Bu politika değişiminin bahanesi, İran tebaası olan Ermenilerin aradaki dinî bağlar nedeniyle Bizans'a sığınmak istemesiydi (Evagrius, *HE*, 5.7). Çatışmalar hem kuzeyde hem de Mezopotamya'da başladı ve Justinus ve halefi Tiberius döneminde (574-582) devam etti. Bu arada 579'da I. Hüsrev öldü ve yerine oğlu Hürmüz geçti. IV. Hürmüz (579-590) babasının çapında bir kral değildi. O, kibirliliği, tiranlığı ve saraylıları kendisine düşman etmesiyle hatırlandı. Ermeni tarihçi Sebeos'un anlattığına göre, kendisinden nefret ettirmeyi başardığı (!) pek çok asili idam ettirdi. Hürmüz, toprak sahibi orta sınıfı desteklemeye devam etti ve bu sınıf, *āzādān* diye bilinen en üst asillerin zayıflamasını sağladı. Bu arada, İran dünyasının doğusunda Ak-Hunları yenerek imparatorluk sathında meşhur olan Sasani general Behram Çobin (Čōbīn), Hürmüz'ü tahttan indirip, II. Hüsrev Perviz'i (muzaffer) iktidara getirdi. Ancak bir müddet sonra Behram ile arası bozulan Hüsrev, 589/90'da bu muzaffer general tarafından iktidardan atılma tehlikesiyle karşılaşınca, Mezopotamya'da bir Bizans birliğine sığınarak İmparator Mauricius'tan yardım istedi. Hüsrev, Thephylactus'un naklettiği mektubunda, 3. yüzyılın sonundaki İran elçisi Apharhan'a atfedilen argümanı, yani İran ve Roma'nın "dünyanın iki gözü gibi, iki ışık" olduğu tezini tekrarladı (Theophylactus Simocattes, 4.11.2-3). Bizans bürokrasisi, Sasanilerin karışıklık içine düşmelerinin kendileri açısından daha iyi olacağını düşünerek, yardım talebini geri çevirmesi için Mauricius'u ikna etmeye çabaladılar. Ancak Mauricius, dikkatini batıya ve Balkanlara yoğunlaştırmak istediği için Hüsrev'i destekledi ve iktidarını geri kazanmasına yardımcı oldu. Yeni Sasani kralı II. Hüsrev (590-628), iç savaşta kendisine yardım eden Bizans imparatoru Mauricius ile 591'de uzun savaş halini sona erdiren anlaşmayı yaptı.

Sasani-Bizans ilişkileri neredeyse 5. yüzyıldaki barış havasını aratmayacak kadar iyiydi. Bizans himayesindeki Gassaniler'in 600 yılında Sasani topraklarına yaptığı akınlar bile iyi ilişkileri bozmadı. Aynı İmparator Arcadius gibi, Mauricius'un da oğlu Theodosius'u Hüsrev'e emanet ettiği not edilmektedir. Bu arada, II. Hüsrev Araplarla giriştiği çatışmalarda kendisine yeterli destek sağlamayan Irak'taki Arap devleti Lakhmi'lerin kralını idam ettirdi ve böylece Lakhmiler fiilen ortadan kalktı. Bizans-Sasani ilişkilerinin iyi günleri çok da uzun sürmedi, çünkü II. Hüsrev tam da Lakhmilere son verdiği 602 yılında, başkent Constantinopolis'te Mauricius, Focas adlı bir subayın liderliğindeki askerlerin ön ayak olduğu ve hipodromdaki Yeşiller grubunun da desteklediği bir isyan sonucu tahttan indirildi ve bütün ailesiyle birlikte ortadan kaldırıldı. Mauricius'un tarihçisi Theophylactus Simocattes'in ifadesiyle, II. Hüsrev'in Bizans'a saldırması için fırsat ayağına gelmişti.

Son büyük savaş: Sasaniler'in çöküşü

> Rumlar (Bizanslılar) yakın bir yerde yenilgiye uğradılar (İranlılara yenildiler). Fakat onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip gelecekler. Önce olduğu gibi sonra da Allah'ın dediği olur. O gün müminler sevinecekler; Allah'ın yardımıyla. O dilediğini muzaffer kılar. Ve O, çok güçlüdür; engin merhamet sahibidir (Rum Suresi 2,3,4,5).

Rum suresinin yukarıdaki giriş ayetleri, sadece 7. yüzyılın ilk otuz yılının Sasani-Bizans savaşlarını değil, aynı zamanda bu savaşların hemen akabinde ortaya çıkan İslam enerjisinin doğu Akdeniz dünyasında yarattığı siyasal ve kültürel değişimleri de özetlemektedir. 602 yılında Mauricius'un Constantinopolis'te öldürülmesi, II. Hüsrev'in on yıl önce Bizans'a vermek zorunda kaldığı tavizleri iptal etmesi için fırsat oldu. Dönemin tarihçisi Theophylactus Simocattes, II. Hüsrev'in devrik Bizans imparatorunun intikamını almak bahanesiyle saldırıya geçtiğini yazmaktadır. Bu saldırı aynı zamanda Sasanilerin sonunu getirecek olan İslam istilasından önceki son büyük Bizans – Sasani savaşının da fitilini ateşlemişti. Bu arada doğu sınırında Sasanilerin de teşvikiyle Focas'a karşı isyanlar başlamış, Dara ve Urfa gibi kentler Sasanilerin kontrolüne girmişti. Kapadokya'ya kadar ulaşan Sasani ordularına karşı koyamayan Focas, 610 yılında başka bir darbeyle iktidardan atıldı ve yerini Heraclius aldı.

Heraclius savaşı sona erdirmek ve barış yapmak istediyse de, Pers İmparatorluğu idealini yeniden canlandırmak isteyen Hüsrev savaşı sona erdirmedi. 611 ile 626 yılları arasındaki fetihleriyle gücünün zirvesine

ulaşan II. Hüsrev, neredeyse bir zamanların Pers İmparatorluğu'nu yeniden kuruyordu. Anadolu içlerinde ilerleyen ve Kapadokya Caesarea'sını (Kayseri) ele geçiren Sasani ordusu, 613'de Antakya yakınlarında kazandığı önemli zaferden sonra, sadece Anadolu içlerinde değil, başka bir koldan da güneye indi. Şam'ı ve Kudüs'ü (614) ele geçiren Sasaniler, burada İmparator Constantinus tarafından yaptırılan ünlü Kutsal Mezar Kilisesi'ni yaktılar ve hattâ İsa'nın gerildiği söylenen Kutsal Haç'ı da İran'a, başkent Ktesifon'a götürdüler. Özellikle haçın götürülüşü Bizans imparatorluğunda çok derin yankı buldu ve Bizans dünyası toplumsal bir moral çöküntüsüyle karşı karşıya kaldı. Bu olay, hiç kuşkusuz Bizans'ı şok etmişti. Anadolu kentleri üzerinde devam eden Sasani operasyonları, Ortaçağ Anadolu tarihi açısından çok önemli sonuçlar doğurdu. Bütün Anadolu'yu boydan boya geçen bir İran ordusu 615 yılında Kadıköy'de (Chalcedon) kışladı. Ephesus, Aphrodisias, Sardis, Pergamon gibi batı Anadolu kentleri (bunlara Phrygia'daki Laodicea da dâhil olabilir), Sasani saldırıları sonrasında kısmen veya büyük oranda tahrip edildiler. Ancyra (Ankara)'da 620 veya 622'de benzer bir akıbeti paylaştı. Bir başka İran ordusu Mısır üzerine yürümüş ve 619'da İskenderiye'yi ele geçirerek Bizans'ın en önemli can damarlarından birisini tıkamıştı. Heraclius, İran'a karşı saldırıya geçmeden önce, kuzey batı sınırlarındaki Avarları denetim altına aldı ve orduyu yeniden düzenledi. 622 yılında Heraclius'un karşı harekâtı hem kuzey doğu (Armenia ve Gürcistan) hem de güneydoğu (Mezopotamya) hattında eş zamanlı olarak başlamasına karşın, 626 yılına kadar hemen hiçbir ciddi sonuç alınamadı, çünkü *Chronicon Paschale*'nin anonim yazarının anlattığına göre, 626 yılındaki bir Sasani-Avar işbirliği, Constantinopolis'i neredeyse düşüşün eşiğine getirmişti. Ancak, Bizans diplomasisinin bu işbirliğini bozmasıyla, durum Sasanilerin aleyhine döndü. Bizzat komuta ettiği ordusuyla 627 yılında İran ordusunu Ninova'da (bugün Kuzey Irak'taki Musul şehri yakınlarında) kesin bir biçimde yenen Heraclius, iki yıl sonra yapılan barış anlaşmasıyla, başta Anadolu olmak üzere Bizans topraklarındaki Sasani kontrolüne son verdi. Bu sefer esnasında, Kutsal Haç'ın Kudüs'ten Sasaniler tarafından götürülmesine misilleme olarak Ganzak'taki kutsal Adūr Farrōbāy tapınağını yağmalayan Heraclius, Sasanilerin elinden kurtardığı İsa'nın "Kutsal Haçı"nı, 630'da ait olduğu Kutsal Mezar Kilisesi'ne geri koyarak zaferini mühürledi.

Bizans ile olan uzun savaşlar ve nihayetinde Heraclius'un Ninova'daki (bugün Musul) kesin zaferi, Sasani İmparatorluğu'nu tam olarak tüketti, çünkü zirveye ulaştıkları II. Hüsrev döneminde çöküşü de gördüler ve bir daha tam olarak toparlanamadılar. Önce taht problemi ortaya çıktı; II.

Hüsrev kendi oğlu Kavad Şiroye (Šērōye) tarafından öldürüldü, ancak onun da iktidarı çok kısa sürdü. 628-632 arasında ikisi kadın olmak üzere birkaç hükümdar İran'da tahta geçti. 632'de tahta çıkan III. Yezdegerd, durumu toparlama fırsatı bulamadan bu defa Müslümanlar ortaya çıktı.

II. Hüsrev'in orduları 610'lu yıllarda Anadolu ve Suriye'de göründüğü zaman, Güney Arabistan'da ortaya çıkan yeni bir din ne Hüsrev'i ne de Heraclius'u ilgilendiriyordu. Taht mücadeleleri yüzünden Sasanilerin dibe vurduğu, Bizans'ın ise neredeyse askerî olarak zirvede olduğu, yani Heraclius'un, Sasanilerin elinden kurtardığı İsa'nın Kutsal Haçı'nı, Kudüs'teki eski yerine koyarak zaferini taçlandırdığı 630 yılında, bu yeni dinin temsilcileri, Mekke'yi fethederek "küçük cihadı" başarıyla tamamlamışlardı. Bu olay da Sasani ve Bizans imparatorluklarının dış politik endişeleri arasında yer almıyordu veya muhtemelen devasa imparatorluklarının uzak uçlarında iki kentin rutin rekabeti olarak görülüyordu. Aslında İslâm enerjisinin açığa çıkmasına sadece 6-7 yıl kalmıştı. 634 yılından itibaren Bizans sınırlarında görünmeye başlayan Müslümanlar, Heraclius'un İran'a karşı kazandığı büyük zaferle adeta alay edercesine, 15-20 Ağustos 636'da Bizans ordusunu Yermük nehri kıyısında (modern Suriye, Ürdün sınırlarının en batı ucuna doğru Taberiye gölü yakınlarında) kesin bir yenilgiye uğrattılar. Bu savaş, Heraclius'un "Suriye'ye elveda" demesine ve bölgenin tam olarak Müslümanların kontrolüne girmesini sağladı (El-Belâzurî, *Fütuhu'l Büldan*, 364-366). Geç antik çağın yeni enerjik gücü olan Müslümanlar, ertesi yıl doğuya yöneldiler ve 637'de Kadisiye savaşıyla birlikte bugünkü Irak'ın fethini tamamladılar. Beş yıl sonra ise 642'de İran dünyasının merkezine girdiler ve modern Hemedan kenti yakınlarında yaptıkları Nihavend savaşıyla birlikte Sasanileri tam olarak yıktılar. Savaşı kaybeden bir zamanların "krallar kralı", son Sasani hükümdarı III. Yezdegerd, bir süre gizlenerek yeniden mücadeleye girişmek istediyse de, 651'de bir değirmenci tarafından öldürüldü.

Sonuç

MS 3. yüzyılın ilk çeyreği sonunda eserini tamamlayan Romalı tarihçi Dio Cassius, Septimius Severus dönemindeki İran-Roma savaşlarının genel sonuçlarını değerlendirirken, bu savaşları kârından çok daha fazla zararı olan "beyhude mücadeleler" olarak yorumladı (Cassius Dio, 75.3.2-3). Dio haklıydı. Sadece Parthlar ile yapılan savaşlar değil, Sasaniler ile yapılan savaşlar da beyhudeydi. Durum Sasaniler için de aynıydı. Sasaniler, her ne kadar Bizans'ın burnunun dibine sokulmayı başarmışlarsa da, Bizanslılarla yaptıkları savaşlar, onlara da fazla bir şey kazandırmadı.

Tam tersi, mücadeleler her iki taraf için de, köklü ve geri döndürülemez olumsuz sonuçlar doğurdu.

Öncelikle 3. ve 4. yüzyıllarda Sasanilerin etkin oldukları savaşların sonuçlarına baktığımız zaman, bu savaşların Roma açısından ne kadar sarsıcı olduğu, birkaç Roma imparatorunun bu savaşlarda hayatını kaybetmiş olmasından anlaşılabilir. İlk iki yüzyılın savaşlarının İran tarafına da bir şey getirmediği ortadadır. Sasaniler, II. Şapur'un yazıtında, batıdaki dış politika ideallerinin sınırlarını çok geniş tutmuş olmalarına, yani eski Pers İmparatorluğu'nun batıda Makedonya'ya kadar ulaşan sınırlarını hayal etmelerine rağmen, Roma'yı sadece Dicle'nin batısına sürmeyi başarabilmişlerdir. Dolayısıyla, büyük Sasani idealleri de siyasal anlamda bir değer kazanmamıştır.

Üçüncü ve dördüncü yüzyılların Sasani-Roma savaşları, farklı bir cephede, Romalılar için çok yıkıcı sonuçlar doğurmuştur. Her şeyden önce Roma, Sasani saldırılarını dengelemek için ekonomik ve siyasal açıdan yıpranmıştır. Roma İmparatorluğu'nun Mezopotamya'da özellikle Diocletianus döneminde kurduğu savunma sistemi, üçüncü yüzyılın sonunda, görünüşte Sasanileri durdurdu ise de, uzun vadede kendi aleyhine olmuştur. Roma kenti 410 yılında Vizigotlar tarafından işgal edilip yağmalandığı zaman, bundan Hıristiyanları sorumlu tutan paganlara karşı, Augustinus, *De Civitates Dei* adlı ünlü eserinde, Mezopotamya'dan çekilişi, İmparatorluğun bir felâketi olarak nitelerken doğru teşhiste bulunuyordu. Sasani savaşlarını, genel tarih bilgilerimiz içerisinde değerlendirdiğimizde, ulaşacağımız en önemli sonuç şudur: Roma'nın 378 yılındaki Edirne savaşından tam bir yüzyıl sonra batı yarısının tasfiye oluşuna kadar geçen sürede ortaya çıkan zafiyeti dikkate aldığımızda, Augustinus'u doğrulayan çok farklı sonuçların olduğunu görüyoruz. Sasani savaşları zinciri, Roma dünyasında zorunlu bir idari çatallaşma doğurmuş ve yeni başkent Constantinopolis'in kuruluşuyla, imparatorluk sadece başkentini değil, kaynaklarını da 4. yüzyıl içerisinde doğuya aktarmıştır. Söz konusu yüzyılın sonundan itibaren, İmparatorluğun batı sınırlarında şiddetlenen huzursuzluklara etkili bir biçimde karşı konulamamasının nedeni, kuşkusuz, İran probleminden dolayı kaynakların bölünmesiydi. Kaynaklarını doğu dünyasına aktarmak zorunda kalan Roma İmparatorluğu, Germen istilalarına gereken askerî karşılığı veremediği için, batı yarısının parsellenmesine bir anlamda seyirci kalmıştır.

İran-Roma savaşlarının geneline bakıldığında, ilginç bir ayrıntı göze çarpmaktadır: Sasani orduları her ne zaman istedilerse, Roma sınırlarını kolayca geçtiler. Bu durum, Roma sınır savunmasının, inşa edilen kalelere ve istihkâmlara rağmen çok yetersiz olduğunu gösteriyor. Sasani ordu-

ları sınırlarda belirdiği zaman, şayet bir imparator, II. Constantius örneğinde olduğu gibi, kendisi devriye için kazara orada değilse, başkentten bir ordu göndererek duruma müdahale ediyordu ki, Anastasius ve Justinianus dönemi çatışmaları bunun tipik örneğidir. Bu savaşların büyük çoğunluğunun bugün Türkiye'nin doğusu ve güneydoğusunda yani İran ve Orta Asya'yı batıya bağlayan bir bölgede veya civarında ortaya çıktığını dikkate alırsak, savaşların bölge halkını ve devam eden ticari aktiviteleri çok olumsuz biçimde etkilediği bir gerçektir. Roma-İran savaşlarının bir başka boyutu da sadece ikili çatışmalardan ibaret olmamasıdır. Çünkü bu savaşlar, aynı zamanda o dönemin dünyasında, Palmyralılar, Gassaniler ve Lakhmiler gibi Arap kabile ve devletlerini, Avarlar, Ak-Hunlar ve Göktürkler gibi Türk devletlerini, Kuzeyde Ermeniler, Gürcüler ve Albanlar gibi diğer Kafkas toplumlarını da ilgilendiriyor ve içine alıyordu.
Bu savaşların son aşaması olan 7. yüzyılın ilk çeyreği içindeki çatışmaların sonuçları, aslında Güney Arabistan'da ortaya çıkan İslâm'ın siyasal olarak hızlı yükselişinin nedenidir. Bir bakıma Rum suresindeki öngörü gerçekleşmiş, Müslümanlar, Hicret (622) ile Nihavend savaşı (642) arasındaki yirmi yılda, Doğu Akdeniz'i (Mısır ve Suriye), Mezopotamya'yı ve İran dünyasını köklü olarak dönüştürecek siyasal ve kültürel yeniden yapılanmanın temelini çok sağlam bir şekilde atmışlardı. Geç antik çağ Yakın Doğusu'nda İslâm'ın biçimlendirdiği yeni siyasal ve kültürel şekillenmelerin altında, biraz da 6. ve 7. yüzyıldaki Sasani-Roma savaşlarının sonuçları vardı.

KAYNAKÇA**

Barnes, T.D., "Imperial Campaigns A.D. 285-311", *Phoenix* 30/2, (1976) s. 174-193.

"Constantine and the Christians of Persia" *JRS* 75, (1985), s. 126-136.

Blockley, R.C., "The Romano-Persian Peace Treaties of A.D. 299 and 363" *Florilegium* 6, (1984), s. 28-49.

"Ammians Marcellinus on the Persian Invasion of AD. 359", *Phoenix* 42/3, (1988), s. 244-60.

Brown, P., *Geç Antik Çağ'da Roma ve Bizans Dünyası*, (Çev. T. Kaçar), İstanbul, 2000.

Cameron, A., "Agathias on the Sassanians", *DOP* 23, (1969/70), s. 67-183.

** Metin içerisinde atıf yapılan antik kaynaklar, yer probleminden dolayı bibliyografyada gösterilmemiştir. Burada sunulan seçme kaynakça, uzman okuyucu için asla tam değildir, ancak konuya giriş yapacaklar için, zengin bir literatürün varlığını göstermeye de yeterlidir. Bibliyografyada kullanılan kısaltmalar şunlardır. *DOP*: Dumbarton Oaks Papers; *CHI*: Cambridge History of Iran; *CP*: Classical Philology; EHR: The English Historical Review; *GRBS*: Greek Roman and Byzantine Studies; *HE*: Historia Ecclesiastica; *JRS*: The Journal of Roman Studies; *VC*: Vita Constantini.

Canepa, M. P., *The Two Eyes of the Earth: Competition and Exchange in the Art and Ritual of Kingship Between Rome and Sasanian Iran*, (Basılmamış doktora tezi), Chicago Üniversitesi, 2004 (*The Two Eyes of the Earth Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*, University of California Press, 2009).

Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Kopenhag, 1936.

Comfort, A.M., *Roads on the Frontiers between Rome and Persia. Euphratesia, Osrhoene and Mesopotamia from 363 to 602*, (Basılmamış doktora tezi, Exeter Üniversitesi, 2008.

Daryaee, T., "Sasanian Persia (ca. 224-651 C.E.)", *Iranian Studies* 31/3-4, (1998), s. 431-461.

Sasanian Persia, The Rise and Fall of an Empire, Londra 2009.

"Ardaxšīr and The Sasanians' Rise to Power", *Anabasis, Studia Classica et Orientalia* 1 (2010), s. 236-255.

Decker, M., "Towers, Refuges, and Fortified Farms in the Late Roman East", *Liber Annuus* 56, (2006), s. 499-520.

Dignas, B. & E. Winter, *Rome and Persia in Late Antiquity, Neighbours and Rivals*, Cambridge, 2007.

Dodgeon M.H. & S.N.C. Lieu (eds), *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, AD 224-363*, Londra, 1994.

Eilers, W., "Iran and Mesopotamia" *CHI* III/1, Cambridge, 1983, s. 481-504.

Fornara, C.W., "Julian's Persian Expedition in Ammianus and Zosimus" *The Journal of Hellenic Studies* 111, (1991), s. 1-15.

Foss, C., "The Persians in Asia Minor and the end of Antiquity", *EHR* 90/357, (1975), s. 721-47.

Frye, R.N., "The Political History of Iran under the Sasanians" *CHI* III/1, Cambridge, 1983, s. 116-177. *The History of Ancient Iran*, Münih, 1984.

Greatrex G., "The Two Fifth-Century Wars Between Rome and Persia" *Florilegium* 12 (1993), s. 1-14.

Greatrex, G. & S.N.C. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars. Part II: AD. 363-630. A Narrative Sourcebook*, Londra, 2002.

Harmatta, J., "The Struggle for the Silk Road between Iran, Byzantium and the Türk Empire from 560 to 630 AD.", C. Bálint (ed.), *Kontakte zwischen Iran, Byzans und der Steppe in 6-7 Jh*, Budapeşte, 2000, s. 249-252.

Heather, P., "The Huns and the End of the Roman Empire in Western Europe", *EHR* 90/435 (1995), s. 4-41. *The Fall of the Roman Empire*, Londra, 2005.

Holum, K.G., "Pulcheria's Crusade A.D. 421-22 and the Ideology of Imperial Victory" *GRBS* 18 (1977), s. 153-72.

Honigmann, E., *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*, (Türkçe çev. F. Işıltan), İstanbul, 1970.

Howard-Johnston, J., "The Two Great Powers in Late Antiquity: a Comparison", A. Cameron (ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East III, States, Sources and Armies* , Princeton, 1996, s. 157-226.

"Heraclius' Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire, 622-630", *War*

in History 6/1, (1999), s. 1-44.

"Pride and Fall: Khusro II and His Regime, 626-628", *La Persia e Bisanzio*, (Roma 2004), s. 93-113.

Isaac, B., "The Army in the Late Roman East: the Persian Wars and the Defence of the Byzantine Provinces", A. Cameron (ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East III, States, Resources and Armies*, Princeton, 1996, s. 125-153.

Jones, A.H.M., *The Later Roman Empire 284-602*, Baltimore, 1986.

Kaegi, W., *Heraclius Emperor of Byzantium*, Cambridge, 2003.

Kaçar, T., "Anadolu'da Sasaniler ve Romalılar, MS 226-363: Emperyal İdeoloji ve Kriz", *Tarih Dergisi* 47, (2008), s. 1-22.

"Geç Antik Çağ'ın Kısa Siyasi Tarihi, İran, Roma, Bizans ve İslam", *Toplumsal Tarih* 221 (Mayıs 2012), s. 48-52.

Kettenhofen, E., "The Persian Campaign of Gordian III and the Inscription of Sahbuhr at the Kabeye Zartost", S. Mitchell (ed.), *Armies and Frontiers in Roman and Byzantine Anatolia*, Oxford, 1983, s. 151-171.

Lang, D.M., "Iran, Armenia and Georgia" *CHI* III/1, Cambridge, 1983, s. 505-536.

Lightfoot, C.S., "Facts and Fiction –The Third Siege of Nisibis (AD.350)", *Historia* 37, (1988), s.105-125.

Maas, M., (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, 2005.

Macdermot, B.C., "Roman Emperors in the Sassanian Reliefs" *JRS* 44, (1954), s. 76-80.

Maricq, A., "Res Gestae Divi Saporis", *Syria* 35, (1958), s. 295-360.

McDonough, S., "A Second Constantine? The Sasanian King Yazdgard in Christina History and Historiography" *Journal of Late Antiquity* 1/1 (2008), s. 127-141.

Millar, F., *The Roman Near East, 31 BC – AD 337*, Cambridge, Mass., 1993.

Mitchell, S., *Anatolia, Land, Men and Gods in Asia Minor*, c. 1, Oxford, 1993.

A History of the Later Roman Empire, Oxford, 2007.

Oost, S.I., "The Death of the Emperor Gordian III", *CP* 53/2, (1958), s. 106-107.

Pourshariati, P., *Decline and Fall of the Sasanian Empire, The Sasanian – Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, Londra, 2008.

Raditsa, L., "Iranians in Asia Minor", *CHI* III/1, Cambridge, 1983, s. 100-115.

Rogers, G.M., "The Crisis of the Third Century A.D." *Belleten*, 72/205, (1988), s. 1509-1525.

Rostovtzeff, M.I., "*Res Gestae Divi Saporis* and Dura", *Berytus* 8, (1943), s. 17-60.

Rubin, Z., "Diplomacy and War in the Relations Between Byzantium and The Sassanids in the Fifth Century Ad.", P. Freeman & D. Kennedy (ed.), *The Defence of the Roman and Byzantine East*, Oxford, 1986, s. 677-95.

"The Reforms of Khusro Anushirwan" A. Cameron (ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East III, States, Resources and Armies*, Princeton, 1996, s. 125-153.

Sartre, M., *The Middle East Under Rome*, Cambridge, Mass. 2005.

Shahid, I., "Theodor Nöldeke's 'Geschichte der Perser und Araber zue Zeit der Sasaniden': An Evaluation", *International Journal of Middle East Studies*, 8, (1977), s. 117-122.

Schrier, O. J., "Syriac Evidence fort he Roman-Persian War of 421-422", *GRBS* 33/1, (1992), s. 75-86.

Seager, R., "Perceptions of Eastern Frontier Policy in Ammianus, Libanius, and Julian" *Classical Quarterly* 47/1, (1997), s. 253-68.

Wiesehöfer, J., *Antik Pers Tarihi*, (Türkçe çev. Mehmet Ali İnci), İstanbul, 2003.

AKAMENİDLER'DE HOŞGÖRÜ POLİTİKASI

Muzaffer Duran*

Akamenid tarihi (Pers, İran), araştırmacılar tarafından uzun süre ihmal edilmiştir. Persler, antik Yunan ve Latin yazarlarının, hümanistler ve aydınlanma dönemi düşünürlerinin gözünde Yunanların ezelî düşmanı olarak görülmüş; oryantalistlere göre Sümer, Akkad, Babil ve Asur gibi önemli Doğu uygarlıklarının mirasına konmuş, bu milletlerin unutulmasına sebep olmuşlardır. Ancak son yıllarda yapılan çalışmalarla Akamenid dönemi bu gibi önyargılardan kurtulmuş, antik Pers tarihinin ve kültürünün büyüklüğü, gelişmişliği hem Batı hem Doğu dünyası tarafından ilgiyle takip edilmeye başlanmıştır. Son zamanlarda Persler üzerine yapılan çalışmaların artması bu durumu destekler niteliktedir. Bunun yanında İran'ın İslâmiyet'ten önceki kültür ve geleneklerini anlama isteği ve Antik Yunan dünyasıyla ilişkileri araştırmacıları eski İran tarihi hakkında çalışma yapmaya sevk etmektedir. Bu düşünceler altında kaleme almış olduğumuz makalenin amacı, MÖ. 6. yüzyıl ile MÖ. 331'deki Gavgamela Savaşı'na (Büyük İskender'in Perslerle yaptığı son savaş) kadar geçen zamanda hüküm sürmüş olan Akamenid imparatorluğunun, fethettiği topraklar üzerinde yaşayan halklara uyguladığı hoşgörü politikasının temellerini, kapsadığı alanları, Perslere sağladığı yararları ve verdiği zararları antik ve modern kaynaklar ışığında tarafsız bir şekilde ve en güzel örnekleriyle gözler önüne sermektir. Bu doğrultuda yapmış olduğumuz çalış-

* Muzaffer Duran, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı.

manın, Perslere atfedilen barbar, kaba, acımasız gibi nitelemelerin ne kadar haksız ve yersiz olduğunu ortaya koyacağı kanaatindeyiz.

Perslerden önce İran'dan Kızılırmak'a kadar olan topraklarda Astyages önderliğinde büyük Med Krallığı hüküm sürmekteydi. Pers kavimlerinin başındaysa Akamenid hanedanlığından krallar bulunmaktaydı. Pers prensi Kambyses adı geçen Med kralına bağlı bir şekilde Pers kavimlerine hükmetmekteydi. Daha sonra Kambyses'in yerine oğlu II. Kyros (Büyük Kyros) geçti (MÖ. 559-530) ve Anşan (Pasargad) prensi ilân edildi. Bu olay, o zamanın Önasya, Doğu Akdeniz ve Ege dünyası için bir dönüm noktası olmuş, düzenli bir ordu kurduktan sonra Astyages'e karşı isyan edip Medleri bozguna uğratan Büyük Kyros, İran havzasından Kızılırmak'ın doğusuna kadar olan topraklar üzerinde büyük Pers krallığını kurmuştur.[1]

II. Kyros'un Med devletine son verip kurduğu Akamenid İmparatorluğu[2] önce Orta Anadolu'da Kızılırmak çevresinde, ardından Sardes'te Lydia krallığına karşı yapılan başarılı savaşların ardından sınırlarını Ege denizine kadar genişletmişti.[3] II. Kyros'tan sonra kral olan halefi II. Kambyses (MÖ. 530-522), Mısır'ı ele geçirerek batıda Sardes'e doğuda Babil'e uzanan imparatorluğu dönemin en büyük devleti haline getirmiş,[4] daha sonra tahta geçen I. Darius (MÖ. 522-486) zamanındaysa imparatorluk üç kıtada hüküm sürmeye başlamıştı.[5] Bu genişleme arzusu ve düşüncesi tahta çıkan ardıl krallarda açıkça görülmüştür.

İmparatorluğun muazzam sınırlara ulaşması ülkeyi ekonomik olarak zenginleştirmiş ve ülkenin refah seviyesini arttırmış, ancak devlet yönetiminde bir takım sorunların çıkmasına engel olamamıştır. Söz konusu soruna II. Kyros, daha önce Mezopotamya bölgesinde hüküm süren devletlerin uyguladığı eyalet sistemini (satraplık) uygulayarak bir çözüm bulmak istemiş, bu eyaletlerin başına da hanedandan, aristokrat kesimden ya da yerel hâkimlerden valiler atayarak, topraklarının yönetimini kolaylaştırmaya çalışmıştır.[6] Fakat Perslerin egemen olduğu topraklarda pek çok farklı millet yaşamakta, bu milletler de farklı inançlara, geleneklere ve göreneklere sahip bulunmaktaydı.[7] Pers kraliyet yazıtları, imparatorlu-

---

[1] A. M. Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, Ankara 1970, s. 253.
[2] Hdt. *Hist.* I.46, 130.
[3] Hdt. *Hist.* I.76, 80, 81, 82, 83.
[4] Hdt. *Hist.* II.1.
[5] I. Darius'un egemen olduğu topraklar hakkında ayrıntılı bilgi için Hdt. *Hist.* III. kitaba bakınız.
[6] Satraplık sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. P. Briant, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Winona Lake, Indiana Eisenburg 2002.
[7] Daskyleion (Ergili) satraplık bölgesinde, uluslararası yazışmalarda kullanılan papirüsleri başkalarının okumasını engellemek amacıyla yapılan kilden imâl edilmiş *"bulla"* adı verilen

ğun egemenliğinde yaşayan milletleri göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bunlardan en iyi bilineni I. Darius'un Behistun Kitâbesi'dir. I. Darius'un ağzından dikte ettirilen bu yazıtta kral, tanrı Ahuramazda'nın inayetiyle bu toprakları ele geçirdiğini ve onları haraca bağladığını etkili bir dille ifade etmiştir.[8] Ülke topraklarının geniş olması nedeniyle Pers yöneticilerinin bu bölgelerde herhangi bir isyan ya da karmaşa gibi imparatorluğu tehdit edecek olumsuz vaziyetler istememesi Perslerin, tâbi devletlerin kültürlerini muhafaza etmeyi politika olarak benimsemelerini sağlamıştır. Öyle ki Perslerin egemen olduğu topraklarda serbest otonomiye sahip Yunan şehir devletleri ile ömürlerini tüketmiş, eskimiş, kendi kaderlerine şekil veremeyecek milletler bulunmakta ve bu milletler birbirine çoğu yönden benzememekteydi.[9] İmparatorluktaki etnik grupların fazlalığı, buna binaen çok dilli ve kültürlü toprakların yönetimi için geliştirilen hoşgörü sistemiyle krallar, merkeze yakın ya da uzak her bir toprak parçasını ekonomik ve askerî yükümlülükler altında merkezî otoriteye sıkı bir şekilde bağlamış, bu sayede imparatorluk sosyal, politik ve ekonomik açıdan gücünü oldukça sağlamlaştırmıştır. İmparatorluk topraklarında yaşayan farklı dinlerin doğuracağı problemleri çözmek, kendilerinden önce var olan ve Pers satraplığı olmuş Mısır, Babil gibi eyaletleri desteklemek, eski yerel dillerin kullanılmasını devam ettirerek istikrarı ve ticareti geliştirmek Persler için en önemli düşünce olmuştur.[10] Pers imparatorluğu, idaresi altına almış olduğu bu milletlerin, öteden beri sürdürdükleri yaşam biçimlerine karışmayarak örf ve âdetlerine saygı göstermiş, imparatorluktaki her ulusun inanmış olduğu yerel dinleri, yüksek hâkimiyetlerini tanımaları ve vergi vermeleri şartıyla hoş görmüştür.[11]

Asur devleti gibi Perslerden önce Mezopotamya'da hüküm sürmüş diğer medeniyetler farklılıkları ortadan kaldırıp fethettikleri milletler üze-

---

mühür baskılar bulunmuştur. Bu baskıların üzerindeki yazıların Aramca, Eski Persçe ve Yunanca olduğu görülmüştür. Bu veriler, ülke içinde bir satraplık olan Daskyleion halkının dahi çok kültürlü bir yapı arz ettiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. K. İren - Ç. Atay, "Pers Satrabının Gölgesinde Çok Kültürlü Bir Kent Daskyleion", *Aktüel Arkeoloji: Anadolu'da Persler*, s. 25/2012, s. 74; Bullalar hakkında ayrıntılı bilgi için D. Kaptan, "The Daskyleion Bullae: Seal Images from the Western Achaemenid Empire", *Achaemenid History XII*, Leiden 2002, 1-246.

[8] Yazıta göre Perslerin egemenliğinde bulunan memleketler şunlardır: Pers, Elam, Babil, Asur, Arabistan, Mısır, Deniz Ülkesi, Sardes, İonya, Media, Armenia, Kappadokiya, Parthia, Drangiana, Aria, Harezm, Baktria, Sogdiana, Gandhara, Sktyhia, Sattagydia, Arakhosia ve Maka. Benedict-Voightlander, "Darius' Behistun Inscription; Babylonian Version", *Journal of Cuneiform Studies*, Vol. 10, 1/ 1956, s. 9-10.

[9] Droysen, *Büyük İskender Tarihi* (Çev. Bekir Sıtkı Baykal), İstanbul 2007, s. 71.

[10] J.M. Balcer, *A Prospographical Study of the Ancient Persians Royal and Noble 550-450 B.C.*, New York 1993, s. 7.

[11] Droysen, *a.g.e.*, s. 71.

rinde asimilasyon politikası uygularken, Persler bu tarz bir politikayı takip etmeyi uygun görmemişlerdir. Kazanmış oldukları zaferlerle bir imparatorluk haline gelen Persler, kendilerine tâbi kıldığı milletlerin kültürlerinin, siyasi örgütlenmelerinin farklı olduğunu, ayrı bir dil konuştuklarını beyan eden ilk imparatorluk olmuş ve egemenliği altında bulunan halklara bu konuda hoşgörülü davranmıştır.[12] Asur kralları için dünya, Asurlular ve yabancılar (Asurlu olmayanlar) olarak ikiye ayrılırken Pers yöneticileri için bir bütün olarak algılanmıştır.[13] Asur kralı II. Asurbanipal'in(?), Nimrut'ta bulunan sarayının iç duvarlarındaki kabartmalarda kendisini tanrıların koruması altında yüce bir kral olarak betimlemesi bu algının vücut bulmuş güzel bir örneğidir. Persler kabartma tekniğini Asur medeniyetinden almalarına rağmen, kabartmalardaki betimlemelere yükledikleri anlamlar Asurlular'dan oldukça farklı olmuştur. Öyle ki Asur kralları kendilerini halkını zapt eder vaziyette gösterirken, Akamenid kralları kendilerini halka iyilik eden ve onları koruyan hayırseverler olarak betimlemişlerdir.[14] Bu düşünce yapısıyla Pers imparatorluğunun, fethedilen bölgelerin daha önceki gelenek ve göreneklerine dokunulmaması açısından bilinen dünya tarihinde monarşi ile yönetilen imparatorlukların ilki olduğu düşünülebilir.[15]

Perslerin benimsemiş olduğu bu politikanın temelleri imparatorluğun kurucusu olan II. Kyros'un önemli katkılarıyla atılmıştır. Kralın almış olduğu askerî, dinî ve en önemlisi ahlâkî eğitim, Perslere iyi insan olma niteliği kazandırmıştır. Zira Ksenophon'un (M.Ö. 430-355) kaleme almış olduğu Kyroupaideia adlı eserde, Pers kralının nasıl bir eğitim aldığı ve yetiştirildiği en güzel örneklerle açıklanmıştır. Söz konusu eserde vurgulanan unsurun, II. Kyros'un, esas ilkesi devlete ve halka faydalı olmayı amaçlayan Pers geleneklerine göre yetiştirilmesi olduğu açıkça görülebilir.[16]

II. Kyros'un oluşturduğu Pers hoşgörü ideolojisi imparatorluğun siyasi örgütü dâhilinde yaşayan bütün tâbi halkları kapsayan büyük bir devlet

---

[12] M. V. Mieroop, *Antik Yakındoğu'nun Tarihi İÖ 3000-323* (Çev. Sinem Gül), Ankara 2006, s. 333.

[13] A.P. Beaulieu, "World Hegemony 900-300 B.C" *A Companion to the Ancient Near East* (Ed. by Daniel Snell), Oxford 2005, s. 59; Eskiçağın mihenk taşlarından biri olan Roma imparatorluğunun da egemenliği altındaki milletleri Romanizasyon politikası altında Romalılaştırdığı ve bu amaç uğruna yaptığı acımasız faaliyetler bilinen bir gerçektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Halil Demircioğlu, *Roma Tarihi I: Cumhuriyet*, 5. Baskı, Ankara 2011.

[14] G. Toteva, "Pers Kentleri ve Sanatı Onbinlerin Düşü", *Arkeoatlas* (Ed. Necmi Karul), 1/ 2012, s. 214.

[15] G.S. Goodspeed, "The Persian Empire from Darius to Artaxerxes", *The Biblical World*, Vol. 14, 4/ 1899, s. 254.

[16] Ksen. *Cyr.* I.2.

politikası olmuştur. Bu düşünce doğrultusunda büyük krallar, imparatorluk içerisindeki milletlere yaşam ve yaşam haklarını garanti etmiştir. Söz konusu fikri gerçekleştirmek için takip edilecek yolun da tâbi milletlerin dil, din ve diğer kültürel kimliklerine saygı duymaktan geçtiğini kısa sürede kavramışlardır. Bu durum sadece imparatorluğun merkezî bölgelerinde yaşayan milletler için değil, fakat bütün uç yerleşim bölgelerine kadar etki eden bir olgu haline gelmiştir. Zira Pers kraliyet yazıtları (Behistun, Darius Perse, Darius Suez, Darius Susa, Nakş'i Rüstem, Kserkses Pers.daiva yazıtları), Apadana rölyefi, Nakşi Rüstem'deki taht taşıyan halkları gösteren kabartmalar ve bazı tasvirler, Pers adalet mekanizmasında, merkez ile kenar yerleşimler arasında bir fark olmadığını açıkça göstermektedir.[17]

Bu politikaları hayata geçirebilmek için Pers kralları tarafından imparatorluk içerisinde büyük yenilikler yapıldığını tespit edebilmekteyiz. Akamenid kralı II. Kyros'un egemenliği altına almış olduğu milletlerin din, dil ve en önemlisi insan haklarına müdahalede bulunmaması o zamanın dünyası için oldukça sıradışı bir uygulama olmuştur. II. Kyros'un uygulamış olduğu sistemin en somut örneğini, Babil'in fethinden sonra bizzat kral tarafından yaptırıldığı için "Kyros Silindiri" adı verilen, kilden yapılmış bir silindire kaydedilmiş ve günümüze kadar gelebilmiş olan yazıtta görmekteyiz. Araştırmacılar tarafından tarihteki ilk insan hakları beyannamesi olarak değerlendirilen bu tarihî belgede üç temel konu üzerinde durulmuştur. Bunlar imparatorlukta din ve dil özgürlüğü olduğunun, yabancı düşmanlığı olmadığının resmîleştirilmesi; ülkelerinden sürülmüş milletlere yurtlarına dönebilme hakkı tanınması ve harap olmuş mabetlerin restore edilmesi meselesidir. Bu uygulamanın yürürlüğe konması birçok millet üzerinde büyük bir etki bırakmıştır ki Yahudiler üzerinde bıraktığı tesir en iyi bilinenidir. Bu çerçevede II. Kyros, Yahudi devrimini derinden etkilemiştir.[18] Kyros Silindirine göre kral, Babil'de bulunan Yahudiler[19] de dâhil olmak üzere, daha önce Babil'de zorla tutu-

[17] M. Brosius, "Pax Persica and the Peoples of the Black Sea Region", Achaemenid Impact in the Black Sea Communication of Power, *Black Sea Studies 11*, Aarhus 2010, s. 33.

[18] K. Farrokh, *Shadows in the Desert: Ancient Persia at War*, Oxford-New York 2007, s. 44.

[19] Tevrat'ta, kral Kyros'un Yahudilere uyguladığı politika açık bir şekilde görülmektedir. Burada geçen pasajlar şöyledir. "Babil kralı Kildanî Nabukadnetsar'ın eline verdi, bu evi o harap etti ve kavmi (Yahudileri) Babil'e sürdü. Fakat Babil kralı Koreş'in (II. Kyros) birinci yılında, Kral Koreş Allah'ın bu evi yapılsın diye emir verdi. Hem de Nabukadnetsar'ı Yeruşalim'de olan mabetten çıkarmış ve Babil mabedine götürmüş olduğu Allah evinin altın ve gümüş kaplarını kral Koreş Babil mabedinden çıkardı ve onları vali etmiş olduğu Şeşbatsar adlı bir adama verdi." Tevrat, *Ezra* 5:12-15; "Ve Fars kralı Koreş'in birinci yılında... Rab Fars kralı Koreş'in ruhunu uyandırdı. Fars kralı Koreş şöyle diyor: Göklerin Allah'ı Yehova dünyanın bütün kral-

lan halkların kendi topraklarına dönmelerine izin vermiştir.[20] Bu düşünceyi gerçekleştirebilmek için II. Kyros, saltanatının ilk yıllarında elli bin Yahudi'yi memleketlerine geri göndermiş ve bunlara Kudüs mabedinin inşasını emretmiştir. Fakat bu olay kırk altı yıl, yani I. Darius'un altıncı hükümdarlık senesine kadar gecikmiştir.[21] II. Kyros'un yapmış olduğu bu girişimlerin bir sonucu olarak söz konusu milletler krala minnet duymaya başlamıştır. Bu durum dönemin kaynak eserlerine de yansımış, tarihin babası Herodotos, II. Kyros'u bir baba profilinde nitelemiştir.[22] Ksenophon Kyroupaideia adlı eserinde insanlar üzerinde egemenlik kurmanın oldukça zor olduğundan bahisle, II. Kyros'un tâbiyeti altına aldığı milletlere iyi davranması sayesinde çok sayıda halkın ona itaat ettiğini, bu insanların ona karşı ayaklanmayı göze alamadığını ve başka bir efendinin buyruğu altına girmeyi dahi istemediklerini ifade etmektedir.[23]

Dinî hoşgörü çerçevesinde Persler, kendi inandıkları tanrı panteonunu, egemenliğine almış olduğu topluluklara empoze etmeyi uygun bulmamışlar ve onların eski inançlarını sürdürmelerine izin vermişlerdir. Perslerin inandığı ışık dini olan Zerdüştlüğün temel düşünceleri bu politikada büyük bir etken olmuştur.[24] Zerdüşt ya da Zaratustra adını taşıyan bir düşünürün ortaya koyduğuna inanılan ve MÖ. 6. yüzyılda ortaya çıkmış olan dinin etkisinde kalan Persler, yeni dinlerini doğunun çok tanrılı inanç sistemleri karşısında üstün tutmuşlardır. Manevi varlık olarak tek bir tanrının kabullenildiği ve kötülüğe karşı mücadele edilmesi gerektiğini savunan bu dinin iyilik kavramını Ahuramazda, kötülüğü ise Ahriman temsil etmektedir. Ölümden sonraki yaşamın varlığını kabul eden Zerdüşt dininde, dünyada iyi ve güzel işler yapanların sonsuzluk dünyasında ödüllendirileceği, kötülük ve fenalık edenlerinse cezalandırılacağına inanılmaktadır.[25] Bu düşünceden hareketle büyük Pers kralları ele geçirilen

---

lıklarını bana verdi ve Yahuda'da olan Yeruşalim'de kendisi için ev yapayım diye bana emretti." Tevrat, *Ezra* 1:1-3.

[20] M.A. Dandamayev, "Cyrus: Cyrus the Great", *Iranica Encyclopaedia,* Vol. 6, Costa Mesa-California 1993, s. 519, 520; Kyros Silindiri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Arnold-Michalowski, "Achaemenid Period Historical Texts Corcerning Mesopotamia", *Ancient Near East Historical Sources in Translation* (Ed. by Mark W. Chavalas), Oxford 2006: 407- 430.

[21] Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi* (Çev. Süryanice'den İngilizce'ye Ernest A. Wallis Budge, Türkçe'ye Ömer Rıza Doğrul), TTK., C. I, 3. Baskı, Ankara 1999, s. 102.

[22] K. Farrokh, a.g.e., s. 44; Kyros döneminde yaşayan Persler, cömertlik, dostluk, insaf, şefkat vb. gibi özellikleri kişiliğinde barındırdığı için Kyros'u bir baba gibi görmüşlerdir. J. Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi* (Çev. Mehmet Ali İnci), İstanbul 2003, s. 76.

[23] Ksen. Cyr. I.1.

[24] Droysen, *a.g.e.*, s. 70.

[25] A.M. Mansel, *a.g.e.*, s. 260, 261; Fakat Kserkses'in kral olduğu yıllarda dinî hoşgörünün olmadığını kısmen de olsa söyleyebiliriz. Kserkses yazıtında, kral, ele geçirilen yerlerin halkı arasında putlara tapanlar olduğunu ve Ahuramazda'nm yardımıyla putlara ait tapınağı tahrip

memleketlerin dinî hayatında da yer almak için birtakım girişimlerde bulunmuşlardır. Babil'i fetheden II. Kyros'un, kendisini geleneksel bir Babil kralı olarak görmesi, ayrıca bu bölgenin dinî ritüellerine katılması ve arkasında çeşitli yapılar bırakmış olması bu politikayı desteklemek için atılmış önemli adımlardır.[26]

Dil politikası kapsamında kendilerinin kullandığı dili tâbi halklara benimsetmemeyi düşünen Persler, yönetim merkezleri ile eyaletler arasında teati edilen yazışmalarda Pers dili ve Pers çivi yazısı yerine Önasya'nın önemli anlaşma dili olan Aramiceyi kullanmayı tercih etmişlerdir. Hattâ bazı eyalet bölgelerinde geleneksel yazı sistemlerinin ve yerel dillerin dahi varlıklarını muhafaza ettiği bilinmektedir. Bu politikanın bir sonucu olarak, Pers İmparatorluğunun batı topraklarının en uç kısmı olan Batı Anadolu'daki Karia ve Lykia gibi mahallî diller, bölge Yunan medeniyeti tarafından ele geçirilinceye kadar geçerliliklerini korumaya devam etmiştir. Lydia topraklarında Lidce yazılmış yazıtların bulunması söz konusu durumu destekler niteliktedir.[27] Lykia'daki Ksanthos'da bulunan bir yazıt ise Perslerin diğer dillere bakış açısını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Söz konusu yazıtın Aramicenin yanında Likçe ve Yunanca olarak da yazdırılması Perslerin bu konuda oldukça hassas olduklarını göstermektedir.[28] Yunanca ise batı eyaletleri ve Yunan şehirleri arasında iletişim dili olarak varlığını korumuştur. Yapılan bu uygulamalar yalnızca Anadolu toprakları için geçerli olmamış, Mısır ve Babil medeniyetleri gibi köklü bir geçmişe sahip milletlerde de aynı şekilde kendini göstermiştir. Mısır halkının kullanmış olduğu dil ve hiyeroglif yazısı[29] ve Babil satraplığında kullanılagelen yazı sistemleri, Pers tâbiyeti altında da geçerliliğini sürdürebilme imkânı bulabilmiştir.[30]

Eski Ahit'te (Tevrat) yer alan dinî metinler Perslerin dil politikasını açıklaması bakımından ayrı bir öneme haizdir. Tevrat'ta geçen pasajlardan *"Ve birinci ayda, on üçüncü gününde kralın kâtipleri çağrıldılar ve Hamanın emrettiği her şeye göre kral naiplerine, ve her vilayet üzerinde olan valilere, ve her kavmin reislerine, yazısına göre her vilayete, ve dili-*

ettiğini ifade etmektedir. J. Wiesehöfer, *a.g.e.*, s. 82. Hatta Büyük İskender döneminde, harap edilen bu mabetlerin molozları on beş yıl gibi uzun bir zaman zarfında dahi temizlenememiştir. J. Wiesehöfer, *a.g.e.*, s. 91.

[26] M.V. Mieroop, *a.g.e.*, s. 335, 336.

[27] A. Meadows, "The Administration of the Achaemenid Empire", *Forgotten Empire the World of Ancient Persia*, London 2005, s. 184; A.M. Mansel, *a.g.e.*, s. 258; Aramice, imparatorluğun bir arada tutulması bakımından idari resmi dil olarak kabul edilmiştir. J. Wiesehöfer, a.g.e., s. 26.

[28] P. Briant, *a.g.e.*, s. 708;

[29] A. Meadows, a.g.m., s. 184.

[30] M. Brosius, *The Persians*, New York 2006, s. 50.

ne göre her kavme yazıldı, kral Ahaşveroş'un (Kserkses) *adı ile yazıldı ve kralın yüzüğü ile mühürlendi"*[31] ifadeleriyle kralların verdiği emirlerin her kavime kendi dilinde yazılarak gönderildiğini ve yerel dillerin korunduğunu saptayabilmekteyiz. İmparatorluğun bu şekilde çok dilli bir yapı arz etmesi aynı zamanda imparatorluk kültürüne önemli katkılar sağlamıştır. Ülke topraklarında kültürel bir renklilik yaratan bu uygulamalar karşılıklı etkileşimi de beraberinde getirmiştir. Zira Pers dilinde bulunan birçok kelime imparatorlukta bulunan diğer yerel dillere karışmış; aynı şekilde diğer dillerden de Eski Persçeye birtakım aktarımlar olmuştur.[32]

Büyük Pers kralları *siyasi hoşgörü* kapsamında, imparatorluk topraklarındaki bazı milletlerin yerel yönetim modellerine karışmamayı tercih etmişlerdir. Bu uygulamadan dolayı Pers hegemonyasında bulunan milletlerden birkaçı eski yönetim tarzlarını devam ettirebilme imkânı bulabilmiştir.[33] Pers yönetim sisteminde her satraplık merkezi içerisinde onun alt birimleri olan yerel güçler bulunmaktaydı. Nehrin Ötesi olarak bilinen satraplığın alt birimi olan Yehudia bölgesi, kendi hiyerarşisini ve kutsal kanunlarını koruyabilmiş, daha da ötesi bu bölge Yahudiler tarafından yönetilmiştir.[34] Ayrıca Pers tâbiyetinden önce krallıkla yönetilen Fenike ve Kıbrıs şehirlerinin bu yönetim şekillerini devam ettirmesi, Filistin'in yarı siyasal yarı teokratik yönetimini muhafaza edebilmesi Pers hoşgörü politikasının sonucunda gerçekleşen bir durumdur.[35] Anadolu memleketlerinde de bu durum farklı bir yapı arz etmemiş, buradaki Yunan şehirleri tiranlar, oligarşiler veya kent konsülleri tarafından yönetilmeye devam etmiştir.[36] Hattâ Persler, Yunan şehirleri, Fenike, Kıbrıs ve Karia gibi Anadolu hanedanlarına sikke basma hakkı bile vermişlerdir.[37] Bu minvalde büyük krallar, vergi tahsilatı hariç, şehir devletlerinin dâhili meselelerine pek karışmamayı düşünmüşlerdir. Söz konusu düşünceden dolayı da Perslerin politik ve mimari açıdan özellikle Anadolu'daki etkisinin oldukça zayıf olduğu söylenebilir. Pers satraplık topraklarının bölge adlarından

---

[31] Tevrat, *Ester,* 3:12.

[32] J. Wiesehöfer, *a.g.e.*, s. 26; R. Tekoğlu, "Anadolu'nun Dilleri", *Arkeoatlas* (Ed. Necmi Karul), 1/2012, s. 164.

[33] M. Brosius, *The Persians*, New York 2006, s. 50.

[34] A. Kuhrt, "Pers İmparatorluğu: Anadolu'da Persler", *Aktüel Arkeoloji*, Sayı: 25/2012, s. 30.

[35] A. M. Mansel, a.g.e., s. 259; V. Sevin, "Anadolu'da Pers Egemenliği", *Anadolu Uygarlıkları 2*, İstanbul 1982, s. 275.

[36] A. Kuhrt, a.g.m., s. 30.

[37] Persler daha çok kendilerine olan yıllık ödemelerini yapabilmeleri ve yönetim işlerini devam ettirebilmeleri için bu milletlere sikke darp etme imtiyazı vermiştir. A. Meadows, a.g.m., s. 188; Satraplık tipi olarak nitelendirilen bu sikke türleri MÖ. 4. yüzyılın ilk yıllarında darp edilmeye başlanmıştır. En dikkat çekici satraplık sikkeleri Kilikya, Kuzeybatı Anadolu ve Mısır satraplıklarmda görülmektedir. A. Meadows, a.g.m., s. 187.

ziyade, satraplık alanlarında yaşamlarını sürdüren halklara göre gruplandırılması bu durumu açıklar niteliktedir. Bu doğrultuda İyonya ya da Karia gibi yer isimleri yerine, İyonyalılar, Karialılar gibi doğrudan halkı ifade eden kelimeler kullanılmış hattâ söz konusu ifadeler eski Pers yazıtlarına dahi yansımıştır.[38] Perslerin uygulamış olduğu bu siyasi esneklik, imparatorluğun zayıflığı anlamına gelmemeli; aksine siyasi ilişkilerin çeşitliliğine ve Perslerin yerel ihtiyaçlara duyarlı ve hoşgörülü olduğuna yorumlanmalıdır.[39]

Pers kralları bu düşünce sistemi dâhilinde sadece bahsedilen fikirler üzerinde sabit kalmamış, dinamizmi devam ettirebilmek için yeni düşünceler geliştirmişlerdir. Zamanın en geniş sınırlarına sahip olan imparatorluğun büyük kralları, ülkeyi bir bütün halinde tutmak, imparatorluk topraklarındaki huzurlu ortamı ve istikrarı daim kılmak için kültürel hoşgörüye ek olarak yeni *sosyo-politik oluşumlar* meydana getirmişlerdir. Bu doğrultuda, imparatorluk sınırlarında geniş kapsamlı ve sağlam bir barış için idareci sınıf ile yönetilen kesim arasında katı bir ayırımın yaratılmaması, mahallî aristokratların memur veya yönetici olarak politikaya dâhil edilmesi düşünülmüştür. Bunun sonucunda yerel aristokrat zümreden kişilere önemli memuriyetler ve ayrıcalıklar verilmiş, bunlar Pers yönetim sisteminin merkezine sağlam bir şekilde bağlanmaya çalışılmıştır.[40] Bunun yanında kral II. Kambyses'in Mısır'ı fethettikten sonra yerel bir görevliyi kendisine Mısır kralları gibi davranmayı öğretmekle görevlendirmesi hatta Mısır dilinde "tanrı Ra'nın soyundan gelen" anlamında kullanılan "Mesutire" ismini özümsemesi bu adımları pekiştirmiştir. Bu da Pers krallarının diğer milletlerin sosyo-kültürel ve dinî alanında yer aldığını göstermesi bakımından halk nazarında oldukça önemli olmuştur.[41] Pers merkezlerinden biri olan Persia'daki sosyal yaşamda da galiplerle mağluplar arasında bir ayrım yapılmadığı görülmektedir. Öyle ki Persia'da Perslerden başka geçici ya da daimi olarak İyonyalılar, Lydialılar, Lykialılar, Mısırlılar ve Babilliler gibi diğer halklara mensup kişiler yaşamaktaydı. Kraliyet atölye ve hazinelerinde çalışan bu halklara köle, savaş

[38] O. Tekin, "Satraplar Anadolu'su", *Arkeoatlas*, 6/2007, s. 64.
[39] A. Kuhrt, a.g.m., s. 30.
[40] M. Brosius, "Pax Persica and the Peoples of the Black Sea Region", Achaemenid Impact in the Black Sea Communication of Power, *Black Sea Studies 11*, Aarhus 2010, s. 33; İranlı olmayan Memnon ve Mentor kardeşlerin Pers sistemi içerisine dâhil edilip bu kişilerin askerî veya siyasi yeteneklerinden yararlanılması Pers gücünü oldukça arttırmıştır. J. Wiesehöfer, "The Achaemenid Empire" *The Dynamics of Ancient Empire* (Ed. Ian Morris-Walter Schidel), New York 2009, s. 89.
[41] M.V. Mieroop, *a.g.e.*, s. 335, 336.

esiri muamelesi yapmayan Pers yöneticileri, aksine merkezden talep ettikleri bu kişilerin hizmetlerine karşılık ücret ödemişlerdir.[42]

Uygulamaya konulan bu politikaların Pers sosyo-kültürel zenginliğini oldukça arttırdığı muhakkaktır. Perslerin, ele geçirdiği bölgelerde Persli-leştirme (Persizasyon) politikası gütmemeleri imparatorluk sınırlarında bulunan bütün mahalli kültürel unsurların ve sosyal yaşamın gelişmesine de uygun bir zemin hazırlamıştır. Bu ortamdan da en fazla Yunan şehir devletleri ve Fenikelilerin kontrolü altındaki ticari limanlar yararlanmış ve oldukça zenginleşerek refah bir hayat sürmüşlerdir. Böylece Perslerin uygulamaları, tâbi halkların onların yönetimine ısınmasını kolaylaştırmıştır.[43] Fakat Pers yöneticileri bu tarz politikaları yalnızca tâbi milletlerin gelenek-göreneklerini destekleyerek onlara iyi görünmek için benimsememişlerdir. Esasen böyle bir tutum sergilemelerinin altında pek çok önemli neden yatmaktadır. Perslerin kendi kültürlerini, tâbi halklara empoze etmekte ısrarcı davranmaması, gerçekte onların politik gayelerine fayda sağlayan bir çıkar yolu olarak görülmüştür. Bu anlayış, farklı etnik yapıda olan milletleri herhangi bir kuvvet kullanmadan birleştirmenin bir aracı olarak düşünülmüş, ayrıca merkezî otoriteye ya da krala karşı herhangi bir başkaldırı veya bölgesel muhalefeti önlemenin iyi bir yolu olmuştur.[44] Pers yöneticilerinin benimsemiş olduğu ılımlı politikanın nedenleri sadece bunlarla sınırlı değildir. Devlet sınırlarının oldukça geniş olması ve buna bağlı olarak ele geçirilen her bir milletin farklı kültürel geleneklere sahip olması bu politikanın ortaya çıkmasındaki önemli etkenlerden bir diğeridir.[45] Uçsuz bucaksız topraklar üzerinde hayatlarını idame ettiren ve farklı dil, din, kültür gruplarına sahip milletlerin tek bir çatı altında idare edilmesi, sert olduğu kadar esnek olmayı da başarabilen bir yönetim anlayışını zorunlu kılmaktadır. Zira birçok milleti örf ve âdetlerinden vazgeçirmeye çalışmak isyan gibi pek çok tehlikeli durumu beraberinde getirebilir ve böylece imparatorlukta ekonomik ve politik istikrarsızlık baş gösterebilirdi. Bu durumda Akamenid imparatorluğunun takip etmiş olduğu kültürel hoşgörü politikası tabiri caizse imparatorluğun başarılı bir kontrol stratejisi olarak adlandırılabilir.[46] Bütün bu uygulamaların sonucunda etkileşimlerin olması da kaçınılmaz olmuştur. Bu devlet politikası neticesinde, eyalet halkları ile Perslerin birbirlerine

[42] J. Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi* (Çev. Mehmet Ali İnci), İstanbul 2003, s. 67, 68.
[43] A.M. Mansel, *a.g.e.*, s. 259; V. Sevin, *a.g.e.*, s. 1982: 275.
[44] M. Brosius, *The Persians*, New York 2006, s. 50.
[45] T.C. Young, "Persians", *Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, Vol. 4, 1997, s. 295, 300.
[46] G. Toteva, a.g.m., s. 200, 201.

uyum sağlamaya başladığı görülmüştür.[47] Bundan başka Perslerin, mahallî dinleri ve toplumsal gelenekleri desteklemeleri imparatorlukta kültürel bir çeşitlilik de meydana getirmiştir.[48]

Pers krallarının uyguladıkları bu politikaları gerçekleştirmesinde, imparatorluğu baştan aşağı sarmaşık gibi saran yol ağları özellikle anılmaya değerdir. Bölge satrapları (vali) tarafından sağlanan yolların güvenliği kralın adamları tarafından sürekli olarak gözetlenmiş, kraldan gelen emirler ve seyahat edenler bu kişiler tarafından korunmuştur.[49] Yol güzergâhları üzerinde ibret olsun diye emirlere uymayıp elleri, ayakları kesilen, gözleri çıkarılan insanların görüldüğü, bundan dolayı Kyros'un eyaletlerinde insanların kimseye zarar vermedikçe istedikleri yere rahatça gidebildiği ve yanlarında diledikleri eşyayı götürebildikleri antik kaynaklarca doğrulanmaktadır.[50] Ayrıca önemli noktalara atlı birlikler tarafından korunan kaleler inşa edilmiş, böylece yol çevresinde bulunan yerleşim merkezleri güvence altına alınmıştır.[51] *Kral Yolu* olarak tarihe kazman meşhur yol sistemi, imparatorluktaki her bölgeyi bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlamış ve bu sayede seyahat ve ticaret güvenli hale gelmiştir. En önemlisi de savunma veya taarruz gibi askerî hareketlerde yollar ve buradaki garnizonlar stratejik bir konuma sahip olmuştur.[52]

Perslerin izlediği hoşgörü politikasının imparatorluğu siyasal, sosyal ve kültürel olarak güçlendirdiğini söylemek güç değildir. Ancak bu siyasetin kuvvetli yanları olduğu gibi riskli taraflarının da mevcut olduğu göz ardı edilmemelidir. Bağımsızlıklarına düşkün, boyunduruk altına girmek veya vergi ödemek istemeyen bazı milletlerin, bu hoşgörülü siyasi ortamdan yararlanarak devletin zayıf olduğu anlarda özgürlük mücadelesine girdiği bilinen bir gerçektir.[53] İmparatorluk topraklarında baş gösteren satraplık isyanları bu durumun gerçekliğini gözler önüne sermektedir. İmparatorluğu zor durumda bırakan bu ayaklanmalardan en önemlisi MÖ. 4. yüzyılda baş gösteren büyük satrap isyanlarıdır. Perslerin batı topraklarını idare eden bazı satrapların kral II. Artakserkses'e karşı isyan etmeleri

[47] Bu durum ilk olarak bürokraside ortaya çıkmıştır. Haznedar (ganzabara), haznedar yardımcısı (upaganzabara), haraç toplayan (baji-kara), vergi toplayan (hamāra-kara), ustabaşı (g r dapati), günlük payları dağıtan (raucapāna) gibi Pers yönetiminde bulunan ünvanlar, imparatorluk eyaletlerinde de görülmeye başlamıştır. R. Frye, *The History of Ancient Iran*, München 1983, s. 110.

[48] E. Dusinberre, *Aspects of Empire in Achaemenid Sardis*, Cambridge 2003, s. 3.

[49] P. Briant, *a.g.e.*, s. 368.

[50] Ksen. *An.* I.9.13.

[51] G.S. Goodspeed, a.g.m., s. 254.

[52] E. Dusinberre, *a.g.e.*, s. 3.

[53] A.M. Mansel, *a.g.e.*, s. 260.

ve aynı zamanda Fenike ve Suriye'de de birtakım ayaklanmaların olması bu iddiayı desteklemektedir.[54]

Bütün bu hoşgörü ortamına rağmen Aiskhylos'un "Persler" adlı eserinde Persler, hoşgörüsü olmayan bir devlet olarak betimlenmektedir. Söz konusu eserde gaddar ve zalimleşmiş, nüfusu kalabalık, varlıklı, materyalist, lüks düşkünü, kaba ve köylü olarak tanımlanan Persler, hiyerarşik kurallara düşkün ve özgürlüğe duyarsız insanlar olarak betimlenmiştir.[55] Aiskhylos'un eserinde geçen *"... Onlardı (Persler) tanrı yontularını yıkan, tapınakları yakan, sunakları yağmalayan, saçıp dağıtan, talan eden. Yerlerde yatıyor kutsal tasvirler dipliklerinden koparılmış..."* pasajları Perslerin, Yunan savaşı sırasında yaptığı davranışları tiyatral bir dille ifade etmektedir.[56] Pers-Yunan savaşlarını konu alan bu eserde, Perslerin savaş esnasında yapmış olduğu hareketlerin o dönemde yaşamış Yunan yazarlarına olumsuz yansıması kaçınılmaz olmuş olabilir. Fakat Aiskhylos'un bu sözlerine karşılık Herodotos, Perslerin yabancıların gelenek ve göreneklerini diğer milletlerden daha kolay benimsediğini ifade etmektedir. Yazar burada, Medlerin giyiniş tarzlarını ve elbiselerini güzel bulukları için Perslerin de Medler gibi giyinmeye başladığını, savaş konusunda da Mısır zırhlarını örnek aldıklarını söylemektedir.[57] Bunun yanında tek bir suç için hiç kimsenin kral tarafından dahi ölümle cezalandırılmadığını belirten Herodotos aynı şekilde hiçbir Perslinin de bir tek suç için kölelerinden hiçbirisine telafisi olmayan bir ceza vermediğini; yalnızca iyi ya da kötü bir davranış arasında bir mukayese yapılacağını ve kötü olan ağır basarsa o zaman ceza verilebileceğini ifade etmektedir.[58] Ksenophon da Perslerin yetiştirilme şekli hakkında bilgiler verirken onların oldukça iyi eğitim gördüğünü en iyi örneklerle açıklamaktadır. Ksenophon, Pers çocuklarının iyi bir terbiye edinmeleri ve kuralları öğrenmeleri için okula gönderildiklerini; hâkimlere ve kendilerinden büyüklere itaat ettiklerini; Pers ülkesinde ortalama yüz yirmi bin erkek yaşadığını ve tüm bu insanların birbirlerine eşit olduğunu; ülkede toplum içinde tükürmenin, sümkürmenin, hazımsızlıktan dolayı kötü sesler çıkarmanın ayıplandığını[59] söyleyerek adeta Perslerin yönettiği milletlere neden bu şekilde hoşgörülü

---

[54] Diod. XV.90.1; Satraplık isyanları için bkz. M. Weiskopf, *The So-Called Great Satrap's Revolt 366-360 B.C.*, Wiesbaden, Stuttgart, 1989.
[55] C. Pelling, "Aiskhylos'un Persler Oyunu ve Tarihi" (Çev. Ayşen Sina), *AÜDTCF*, S. 46/1, Ankara 2006, s. 123.
[56] Aiskhylos, *Persler*, 830 (*Eski Yunan Tragedyaları 1* adlı eserden).
[57] Hdt. *Hist.* I.135.
[58] Hdt. *Hist.* I.137. Pers gelenekleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. aynı eser I.131-140.
[59] Ksen. *Cyr.* I.2.

davrandığını, Yunan dünyasının Pers imgesine bakış açısının ne kadar taraflı olduğunu net bir şekilde açıklamaktadır.

Netice olarak, Akamenid devletinin kurucusu olarak addedilen enerjik kral II. Kyros, yapmış olduğu fetihlerle devlet sınırlarını Ege Denizi'nden Babil'e kadar genişletmiş ve devleti bir imparatorluk haline getirmiştir. Daha sonraki krallar tarafından da devam ettirilen fetih politikası sonucunda imparatorluk o zamana kadar kurulmuş devletler içerisinde en geniş sınırlara sahip imparatorluk olmuştur. Bu denli geniş toprakların kontrol edilmesiyse sınırlar içerisinde birbirinden farklı pek çok milletin bulunması, aynı oranda bu milletlerin gelenek ve göreneklerinin de farklı olması büyük bir mesele olmuştur. Büyük Pers kralları bu soruna imparatorluk topraklarını satraplıklara ayırıp bunların başına da genelde hanedandan kişiler atayarak çözüm bulmak istemiş, bu durumu sağlama almak için de ülke topraklarında bulunan halkların kültürel faaliyetlerine karışmamayı politika haline getirmişlerdir. Böylece büyük krallar enerjilerini kendi iç işleriyle uğraşarak harcamamış ve kuvvetini dış politikaya daha sağlam bir şekilde ayırabilmiştir. Bu politika çerçevesinde Persler, öncelikle söz konusu milletlerin daha önceden kullandıkları yerel dillerin kullanımına izin vermiş ve bu dillerin bir müddet daha tarihte yaşamasını sağlamışlardır. Böylece Mısır dili ve yazısı, Babil yazı sistemi, Batı Anadolu'da Yunanca, Lidce gibi diller, tarihî varlıklarını sürdürerek dünya medeniyetine miras kalmıştır. Persler kendi inanmış oldukları Zerdüştlük dininin etkisiyle, diğer milletlerin inanmış olduğu dinlere de karışmamayı tercih etmişler, hattâ onların dinî hayatında yer almak isteyen Pers kralları bu doğrultuda birçok girişimde bulunmuşlardır. Ülkedeki iç huzuru sadece söz konusu uygulamalarla sağlayamayacağını önceden anlayan Pers kralları, yerel motifleri kullanarak mahallî şahsiyetlere çeşitli memuriyetlikler bahşetmiş ve onları yönetim sistemi içerisine dâhil etmişlerdir. Bu sayede Pers olmayan önemli ve yetenekli kişiler devlet bünyesine dâhil edilmiş, o kişiden devlet işlerinde istifade edilerek birçok yarar sağlanmıştır. Bunun yanında Persler var olan politik alışkanlıkları zorla değiştirme ihtiyacı duymadan bunlara uyum sağlamayı bilmişlerdir. Öyle ki Persler, imparatorlukta bulunan bazı milletlere eski yönetim şekillerini devam ettirebilme hakkı tanımışlardır. Böylece Yunan şehir devletleri, Fenike ve Kıbrıs krallıkları gibi geleneksel devletler, eski yönetim şekillerini devam ettirebilmişlerdir. Ayrıca Pers idaresinde bulunan bazı milletler, ülke topraklarındaki huzurlu ve refah ortamdan yararlanarak gelişme imkânı dahi bulabilmişlerdir. Persler, uygulamış oldukları esnek politik yapı sayesinde farklı kökenden milletleri kuvvet kullanıp kan dökmeden birlik halinde tutmayı genellikle başarabilmişler, böylece ülke toprak-

larında çıkabilecek huzursuzlukları engelleyerek istikrarı sağlamaya çalışmışlardır. Fakat tarihî geçmişi ve gelenekleri güçlü olan bazı milletler bu ortamdan yararlanıp isyan etmekten geri durmamışlardır. Yapılan bütün bu girişimler sonucunda Persler, eski kültürlerin mevcudiyetlerini koruyarak onların uzun süre var olmasını sağlamış, böylece dünya medeniyetinin kültürel mirasına önemli katkılarda bulunmuşlardır.

KISALTMALAR

Diod. : Diodoros Sicilus.
Hdt. Hist. : Herodotos Histories.
Ksen. Cyr. : Ksenophon, Kyrupaideia.
Ksen. An. : Ksenophon, Anabasis.

KAYNAKÇA

ANTİK KAYNAKLAR

Abu'l-Farac, Gregory, *Abû'l-Farac Tarihi* (Çev. Süryanice'den İngilizce'ye Ernest A. Wallis Budge, Türkçe'ye Ömer Rıza Doğrul), Türk Tarih Kurumu Yayınları, C. I, 3. Baskı, Ankara 1999.

Eski Yunan Tragedyaları 1: *Aiskhülos, Persler-Sofokles, Antigone* (Çev. Güngör Dilmen), İstanbul 2011.

Diodoros, Sicilus, *Diodori Bibliotheca Historica* (Ed. F. Vogel And K.T. Fischer), Leipzig 1906.

Herodotos, *Histories* (Çev. Müntekim Ökmen), İstanbul 2009.

Kitab-ı Mukaddes (Tevrat), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1997.

Ksenophon, *Kyrupaideia* (Çev. Furkan Akderin), İstanbul 2007.

Ksenophon, *Anabasis* (Çev. Tanju Gökçöl), İstanbul 1998.

MODERN KAYNAKLAR

Arnold, B.T.-Michalowski, P., "Achaemenid Period Historical Texts Corcerning Mesopotamia", *Ancient Near East Historical Sources in Translation* (Ed. By Mark W. Chavalas), Oxford 2006, 407-430.

Balcer, J.M., *A Prospographical Study of The Ancient Persians Royal And Noble 550-450 B.C.*, New York 1993.

Beaulieu, A.P., "World Hegemony 900-300 B.C" *A Companion To The Ancient Near East* (Ed. By Daniel Snell), Oxford 2005, 48-61.

Benedict, W.C., Voigtlander, E., "Darius' Behistun Inscription; Babylonian Version", *Journal of Cuneiform Studies*, Vol. 10, 1/ 1956, 1-10.

Briant, P., *From Cyrus to Alexander: A History of The Persian Empire*, Winona Lake, Indiana

Eisenburg 2002.

Brosius, M., "Pax Persica And The Peoples of The Black Sea Region", Achaemenid Impact in The Black Sea Communication of Power, *Black Sea Studies 11*, Aarhus 2010, 29-40.

The Persians, New York 2006.

Dandamayev, M.A., "Cyrus: Cyrus The Great", *Iranica Encyclopaedia*, Vol. 6, Costa Mesa-California 1993, 516-521.

Demircioğlu, H., *Roma Tarihi I: Cumhuriyet*, Ttk., 5. Baskı, Ankara 2011.

Droysen, *Büyük İskender Tarihi* (Çev. Bekir Sıtkı Baykal), İstanbul 2007.

Dusinberre, E., *Aspects of Empire İn Achaemenid Sardis*, Cambridge 2003.

Farrokh, K., *Shadows in The Desert: Ancient Persia at War*, Oxford-New York 2007.

Frye, R., *The History of Ancient Iran*, München 1983.

Goodspeed, G.S., "The Persian Empire From Darius To Artaxerxes", *The Biblical World*, Vol. 14, 4/1899, 251-257.

İren, K.,-Atay, Ç., "Pers Satrabının Gölgesinde Çok Kültürlü Bir Kent Daskyleion", *Aktüel Arkeoloji: Anadolu'da Persler*, s. 25/2012, 70-75.

Kaptan, D., "The Daskyleion Bullae: Seal Images From The Western Achaemenid Empire", *Achaemenid History Xıı* (Ed. Pierre Briant, Wouter Henkelman, Amelie Kuhrt, Johan De Roos, Margaret C. Root, Heleen Sancisi-Weerdenburg, Josef Wiesehöfer) Vol. 1, Leiden 2002, 1-246.

Kuhrt A., "Pers İmparatorluğu: Anadolu'da Persler", *Aktüel Arkeoloji: Anadolu'da Persler*, S. 25/2012, 24-37.

Mansel, A.M., *Ege ve Yunan Tarihi*, Ttk., Ankara 1970.

Meadows, A., "The Administration of The Achaemenid Empire", *Forgotten Empire The World of Ancient Persia*, London 2005, 181-209.

Mieroop, M.V., *Antik Yakındoğu'nun Tarihi İ.Ö. 3000-323* (Çev. Sinem Gül), Ankara 2006.

Pelling, C., "Aiskhylos'un Persler Oyunu ve Tarihi" (Çev. Ayşen Sina), *Aüdtcf*, Sayı: 46/1, Ankara 2006, 109-136.

Sevin, V., "Anadolu'da Pers Egemenliği", *Anadolu Uygarlıkları 2*, İstanbul 1982, 268-277.

Tekin, O., "Satraplar Anadolusu", *Arkeoatlas*, 6/2007, 65-73.

Tekoğlu R., "Anadolu'nun Dilleri", *Arkeoatlas* (Ed. Necmi Karul), 1/2012, 160-165.

Toteva G., "Pers Kentleri ve Sanatı Onbinlerin Düşü", *Arkeoatlas* (Ed. Necmi Karul), 1/2012, 200-217.

Weiskopf, M., *The So-Called Great Satrap's Revolt 366-360 B.C.*, Wiesbaden, Stuttgart 1989.

Wiesehöfer, J. "The Achaemenid Empire", *The Dynamics of Ancient Empire* (Ed. Ian Morris-Walter Schidel), New York 2009, 66-98

Wiesehöfer, J., *Antik Pers Tarihi* (Çev. Mehmet Ali İnci), İstanbul 2003.

Young, T.C., "Persians", *Oxford Encyclopedia of Archaeology in The Near East*, Vol. 4, 1997, 295-300.





Üst: *Delhi Cihannüma Mescidi'nde gün batımı,* Fotoğraf: Mike Modestowicz

Alt: *Java Borobodur Budist Tapınağı'nda gün doğumu*, Fotoğraf: Marco Waagmeester

DOĞUDAN YÜKSELEN IŞIK



"Bilgeliğe üç yoldan gidilir. İlki tefekkürdür ki bu en iyisidir.
İkincisi kendine sınırlar koymaktır ki bu en kolayıdır.
Ve sonuncusu tecrübe etmektir ki, işte en acı vereni budur."

Bir Konfüçyüs Tapınağı'ndan... Whitworth Üniversitesi arşivi.

ÇİN FELSEFESİ'NİN GENEL ÖZELLİKLERİ*

Wolfgang Bauer**

I- TERİMLER

Beşerî bilim dallarının birçoğunda karşılaşılan temel zorluklardan bir tanesi ilk soruların çoğu kez aynı zamanda son sorular olmalarıdır. Bu zorluk belli bir uzmanlık alanı hakkında sadece genel bir fikir vermek istediğimizde dahi karşımıza çıkar; hattâ o zaman belki daha da belirginleşir.

Çin Felsefesi'ni genel olarak gözden geçirmek istediğimizde de ilkin baş gösteren "*Çin Felsefesi* diye bir şeyden söz edilebilir mi?" sorusu yukarıda sözü geçen sorulardan olup incelemenin bitiminde belki tekrar sorulması gerekir. Günümüzde Batı Yarımküre'de de felsefenin konumu hakkında tereddütler veya varlık gerekçesi hakkında şüpheler sıkça dile getiriliyor. Yalnız yukarıda bahsi geçen soru bunlardan önce "felsefe" kavramının nihayetinde Batı menşeli olmasıyla alâkalıdır. Felsefe kavramı bizde (Batı'da) her ne kadar farklı farklı anlaşılıyor olsa da sağlam bir zemine dayanır. Öyle ki felsefenin çözülüme uğradığı iddia edilebilecek olsa da hiç var olmadığı ileri sürülemez. Fakat, pekâlâ "Çin Felsefesi"nin kendi içinde çelişki (*contradictio in adjecto*) taşıyan, melez bir kavram

---

* Çeviren: Tolga İnsel (Kyoto Üniversitesi)

** Çevirinin dayandığı özgün metin Wolfgang Bauer'in Almanca kaleme aldığı *Geschichte der Chinesischen Philosophie* (Çin Felsefesi Tarihi) (Beck Yayınevi, 2009) adlı kitabın ilk bölümüdür. (Ç.N.)

olup olmadığı sorusu sorulabilir.[1] Zira bilgelik ve "bilgelik sevgisi" eşanlamlı terimler değillerdir.[2] Her Batılı, Çin ulemasına neredeyse gözü kapalı (bazen tamamen kör gibi) yüksek "bilgelik" atfeder; fakat onlara "felsefe" kavramıyla ilişkilendirdiği yöntemli hakikat arayışını mutlaka atfeder diyemeyiz.

Günümüz Çincesi'nde felsefe kavramını karşılayan sözcük (*zhexue*), Japonca'dan geçme, Japonlar'ın "felsefe" kavramına karşılık olarak türettikleri (*tetsugaku*) yabancı bir sözcüktür.[3] *Zhexue*, kelime mânâsı olarak "bilgelik öğretisi" anlamına gelir. Yalnız *zhe* kelimesinin eski metinlerdeki kullanımına baktığımızda "hesaplama", "kurnazlık" düşüncelerinin tınısını duyarız. "Güfteler Kitabı"ndan sıklıkla yapılan bir alıntı buna örnek olarak gösterilebilir: "Bilge adam (*zhé fū*) devlet yapar, bilge kadın (*zhé fù*) devlet yıkar."[4] Buna rağmen bu tür bilgeliğin bize aktarılan Çin erdemlerinin arasında olmadığım söylemeliyiz.[5] Bu sözcük kısmen boşta olduğundan ve Batı Felsefesi'nde hesaplamanın geleneksel Çin bilgelik öğretisine göre daha önemli bir yer tuttuğu düşünüldüğünden "felsefe" kavramını çevirmekte kullanılmış olsa gerek.

Buna karşın daha sonra kullanıma giren *sixiang* tabiri, iki isimden oluşan bir bileşik sözcük olmasından da anlaşılacağı üzere modern bir kelimedir ve daha tarafsızdır.[6] Bu kavram "dünya görüşü öğretisi" mânâsıyla bir yandan oldukça kapsamlıdır ama öte yandan daha muğlâktır. Gene de birkaç istisnanın dışında (Mao Zedong'un "Düşüncesi" örneğindeki gibi) sadece *sixiang shi* (düşünce tarihi) gibi isim tamlamalarında kullanılmıştır. Yalın biçimiyle "felsefe" sözcüğünün karşılığı olarak kullanılması alı-

---

[1] *Contradictio in adjecto*: İsim ve niteleme sıfatı arasındaki mantıksal tutarsızlık. "Yuvarlak kare" tamlaması buna bir örnektir. (Ç.N.)

[2] Yazar burada felsefe kelimesinin kökenine atıfta bulunuyor. Grekçe *philo-sophia* bilgelik sevgisi anlamına gelir. (Ç.N.)

[3] Japonlar, Meiji Dönemi'nde (1868-1912) Çin imlerini kullanarak Batılı terimlere karşılıklar türetmişlerdir. *Wasei Kango* adı verilen bu sözcükler 20. yüzyılın başlarında Çince'ye geçmiştir. Çince ve Japonca'da yazılışları aynı okunuşları farklıdır. *Tetsugaku* (felsefe) kelimesi de bu sözcüklerdendir. Batı Felsefesi'ni Japonya'ya tanıtan öncülerden olan Nishi Amane (1829-1897) tarafından türetilmiştir. Amane 1874 yılında yayımladığı *Hyakuichi Shinron* (Yüzbir Yeni Kuram) adlı eserinde bu terimi ilk defa kullanmıştır. (Ç.N.)

[4] Güfteler Kitabı (*Shijing*): Beş Konfüçyüsçü Klasik'ten birisidir. 10 ila 6. yüzyıllar arasında yazılmış 305 güfteden (şiirden) oluşur. Bu alıntı, kitabın "Büyük Güfteler" (*Da ya*) bölümünün üçüncü kısmından (*Dang zhi shi*) yapılmıştır. (Ç.N.)

[5] Bu noktada Bauer ile hemfikir olmayan sinologların bulunduğunu not düşmekte yarar görüyorum. Örneğin İsviçreli sinolog (ve hocam) Harro von Senger (yukarıda sözü geçen *zhe* 哲kavramından farklı olan ama gene bilgelik anlamına gelen *zhi* 智kavramına atıfta bulunarak) Çince'de bilgelik kavramının stratejik düşünmeyi de içerdiğini söyler. (Ç.N.)

[6] Burada Bauer "modern kelime" derken 19 ve 20. yüzyıllarda tekil Çin imlerinin bir araya getirilmesi suretiyle türetilen bileşik sözcüklerden bahsediyor. (Ç.N.)

şılagelmemiş bir durumdur. (Gene de buna kıyasla Almanca *Geist* sözcüğü "felsefe" yerine kullanılıyor olsa bu durum bize çok daha garip gelirdi.) Kendi tarihlerinde "felsefe" kavramını karşılayabilecek yerleşik bir sözcük arayışı Çinli felsefecileri birtakım geleneksel tabirleri dikkate almaya yöneltmiştir. Örneğin, *Daoshu* (Yol Sanatı), *Xuanxue* (Gizem Öğretisi) veya *Lixue* (İlke Öğretisi) gibi. Yalnız bu ifadelerin her biri Çin Düşüncesi geleneğinde sadece bir belli akımın ismi olduğundan, hiçbirisi tüm geleneği adlandırmak için kullanılamamıştır.

Başka bir Çince tabir içinse yukarıdaki durumun tam tersini söyleyebiliriz. *Zi* kelimesi, birincil olarak "filozof" sözcüğüne, ikincil olarak da (milat ile yazılmaya başlanan kaynakçalar aracılığıyla) geniş anlamıyla "felsefe"ye karşılık gelen teknik bir terimdir (*terminus technicus*). Bu ifade Kongzi (Konfüçyüs),[7] Mengzi gibi isimlerin sonunda da gizli durur ve genelde "üstat" diye çevrilir (Üstat Kong, Üstat Meng gibi).[8] Aslen oğul anlamına gelen (ve günümüzde de aynı anlamda kullanılan) bu kelime, ayrıca alt seviye bir soyluluk ünvanı olarak "bey" (veya efendi) diye de çevrilebilir. Ve nihayet akıl ve beceride üstünlük ifadesi olarak üstat anlamına gelir. Bu kullanımlara ilave olarak bazen tek başına bazen de önüne gelen bir soyadla beraber bir saygı hitabı olarak da kullanılmıştır. Bu kullanım tabii ki sadece filozoflar için değil, başka insanlar için de geçerlidir. Bu noktayı nesilden nesile aktarılmış Çin Kültürü'ne ayna tutan dört bölümlü geleneksel kaynakçanın üçüncü bölümünde yer bulan *zi* (üstat) kategorisindeki eserlere baktığımızda da görürüz.[9] Bahsi geçen kaynakçanın birinci bölümünde Konfüçyüsçüler tarafından ortaya konmuş ya da seçilmiş klasikler (*jing*) vardır. Bu eserlerin konumu Batı'da Teoloji'nin sahip olduğu konumla kıyaslanabilir. İkinci sırada en geniş anlamıyla tarih bilimi (*shi*) gelir. (Bu kısım örneğin coğrafyayı da kapsar). Son sırada ise sayısız edebi eseri içeren derlemeler (*ji*) vardır. "Üstatlar" grubunda öncelikle farklı okullardan filozoflar bulunur. Tabii Konfüçyüsçü eserlerin birçoğuna yapıldığı gibi klasiklere (*jing*) dâhil edilip bir çeşit yücelt-

---

[7] Konfüçyüs, Çince metinlerde çoğunlukla *Kongzi*, *Fuzi* ya da sadece *Zi* (üstat) diye anılır. Cizvit misyonerleri 17. yüzyılda bu Çinli düşünürün ismini Latince'ye çevirirken yukarıdakilere göre çok daha seyrek rastlanan *Kongfuzi* ismini esas almışlardır. Daha sonra bu isim dilimize Batı dillerinden "Konfüçyüs" şeklinde geçip yerleşmiştir. Konfüçyüsçü Düşünce geleneğinde Konfüçyüs'ten sonra en önemli düşünür sayılan *Mengzi* da Batı dillerinde *Mencius* diye anılır. Biz de kendisine Türkçe'de"Mençüyüs" diyebiliriz. (Ç.N.)

[8] *Zi* kelimesi Batı dillerine "master", "Meister" vs. diye çevrilmektedir. Muhaddere Nabi Özerdim Konfüçyüs çevirisinde "üstat" kelimesini kullanır. Ben de aynı çeviride karar kıldım. Zira dilimizdeki "usta" sözcüğü de bu Arapça kelimeden geldiğinden *zi* kavramında Bauer'in de işaret ettiği "beceride üstünlük" anlamını iyi karşıladığını düşünüyorum. (Ç.N.)

[9] Bu kaynakça aslında bir kütüphane kataloğudur. 656 yılında tamamlanmış, "Sui Hanedanlığı Kitabı" (*Sui Shu*) adlı bir tarih kitabının içinde bulunur. (Ç.N.)

meye tâbi tutulmamışlarsa. "Üstatlar" arasında filozoflara ek olarak gökbilimciler, astrologlar, mantıkçılara; ressam, müzisyen gibi sanatçılara; hattâ hikâyeci, savaş stratejisi uzmanı, aşçı gibi çok farklı meslek erbabına rastlanırdı.

Zi, bir bilim dalını adlandırmak için kendisinden soyut isim türetilmesine uygun bir kelime değildir. Buna ilaveten muğlâk ve aşırı geniş görünen (ama Almanca'daki "Meister" ve bizdeki "usta" kavramlarına da özgü olan) bir anlam alanı olmasına rağmen kendi içinde belli bir ifade gücü taşıdığını söylemeliyiz. Şöyle ki bu anlayışa göre felsefe bir tür "ustalık"tır. Sadece zihinsel alanda etkin olmasından ötürü diğer ustalıklardan ayrılsa da (nitekim bu farklılıktan dolayı yukarıda sözü geçen kaynakçaların hep en başında yer almışlardır), esasen bir sanatçının veya zanaatkârın faaliyetinden farklı bir şey değildir. Bu yönde başka bir ipucu da erken dönem filozoflarının MÖ 1. Binyıl'ın ortalarından itibaren irili ufaklı değişik saraylarda boy gösteren karmakarışık insan güruhunun arasında sayılmalarıdır. Bu insanlar arasında işte sadece filozoflar değil, sanatçılar; hattâ hokkabazlar, soytarılar ve başka tür tür tipler vardı. Filozofların yüceltilmesi görece geç olmuştur ve ancak Konfüçyüsçüler'in gelenekleştirdiği klasiklere yaklaştıkları oranda gerçekleşmiştir.

Farklı özellikteki filozofların Çin'in daha erken döneminde bile tek bir küme olarak görüldüğüne işaret eden bir ipucu daha vardır. O da Çin'in ilk temel tarih kitabı olan "Tarih Kayıtları"nda (*Shiji*) filozofların bir bütün olarak beraber ele alınmasıdır.[10] Çin'in Heredotus'u olarak bilinen Sima Qian (MÖ 145-86) bu kitapta 6 felsefe okulunu (6 aile, *liu jia*) sadece beraber ele almakla kalmamış, ayrıca bunların ortak bir amaçları olduğunu da açıkça ortaya koymuştur. Sima bu noktayı göstermek için "Dönüşümler Kitabı"nın (*Yijing*) "Büyük Tefsiri"nden (*Dazhuan*) şöyle bir alıntı yapar: "Dünyada tek güçten yüz düşünüş doğar. Bunlar aynı yere dönüyorlar ama yolları farklı."[11] Sonra da şöyle devam eder:

> Yingyang düşünürleri, Konfüçyüsçüler, Mocular, Mantıkçılar, Kanuncular ve Daocular. Bunların hepsi iyi bir yönetim için uğraşıyorlar. Aralarındaki tek fark değişik yollardan gitmeleri ve değişik yolları göstermeleri. Bir de ne kadar derine indikleri.

[10] *Shiji* (Tarih Kayıtları): Bu meşhur kitapta Sima Qian Çin Tarihi'ni en başından kendi yaşadığı döneme kadar kapsayacak şekilde anlatır. (Ç.N.)

[11] *Shiji* 130.4. Bauer'in çevirisi özgün metinle tam örtüşmediğinden bu kısmı kaynak dilden çevirdim. (Ç.N.)

Bu alıntı Çin Felsefesi'nin sanata ve zanaata yakınlığının dışında (bunu yukarıda bahsedilen *zi* kavramından anlıyoruz) siyasete olan yakınlığını göstermesi açısından da önem teşkil ediyor.

II- NİTELEMELER

Tam da bu münasebeti, Çin felsefesinin etrafında bir yanda siyaset, diğer yanda sanat olmasını, bu felsefe geleneğinin belirleyici niteliği olarak keşfeden kişi Batı'da en çok tanınan Çin Felsefesi tarihçisi olan Feng Youlan'dır (1895-1990). Ona göre harici açıdan siyaset felsefenin pratiğe dönük ve toplum odaklı yönelimini; dâhili açıdan ise sanat onun sistemli izahtan ziyade imâyı tercih eden anlatış tarzını belirler. Tüm modern zaman Çinli felsefe tarihçileri gibi Feng Youlan da Çin Felsefesi'ni Batı Felsefesi'yle temelden ilişkilendirmeye çalışır. Sırası gelmişken değinelim: Batılı felsefe tarihçileri, doğru ya da yanlış, aynı gayreti ve ciddiyeti hemen hemen hiç göstermemişlerdir. Onlar için Çin Felsefesi gerçek felsefeden önce gelen bir basamaktan öteye geçemez. Feng Youlan'a göre aslında Batı Felsefesi de Çin Felsefesi gibi etrafıyla ilişkisi üzerinden belirlenir; fakat onun çevresinde Çin Felsefesi'ne göre farklı bir yapılanma vardır. Şöyle ki bu yoruma göre Batı Felsefesi'nin bir yanında din, öte yanında doğa bilimleri bulunur ve gene Çin Felsefesi'ne paralel olarak yönelimini din, anlatış tarzını ise ise doğa bilimleri belirler ya da en azından etkiler. Açıkça dillendirilmiyor olsa bile bu yorumun arkasında Çinli filozofların 1920'li ve 30'lu yıllarda kendi aralarında sıkça tartıştıkları bir düşüncenin yattığını gözden kaçırmak mümkün değil. O düşünce de şudur: "Batı Felsefesi, Çin Felsefesi'nin aksine insana uzak, neredeyse insanlık dışı bir özellik taşır. Bu felsefenin ilgisi önce insanüstü bir Tanrı' nın varlığına yönelmiş ama sonra Yeniçağ ile beraber insanaltı diyebileceğimiz doğa kanunlarına dönmüştür. Din ve doğa bilimleri, konusu insan olan felsefeden farklı olarak insanlara sadece "malûmat" vermişlerdir. Bu malûmat birbirine zıt türden olduğundan kaçınılmaz olarak bir kavgaya tutuşulmuş, bu kavgada din geri adım atmak zorunda kalmıştır ve hâlâ da geri adım atmaktadır. İşte bu sebepten kaynağının sadece din olduğu düşünülen yüksek değerlerin yok olma tehlikesi baş göstermiştir." Bununla ilişkili olarak Feng Youlan şöyle yazıyor:

> Neyse ki dinin haricinde bir de felsefe insanlara yüksek değerlere erişim imkânı tanıyor. Felsefenin sağladığı erişim dinin sunduğu yoldan daha dolaysız; çünkü felsefede yüksek değerlere ulaşabilmek için dualara ve dinsel törenlere muhtaç değiliz. [...] Geleceğin dünyasında din yerine felsefe olacak. Bu Çin geleneği ile tam uyum içinde. Bir insan

> dindar olmak zorunda değildir ama felsefî olması gerçekten lazım. Eğer insan felsefî ise dinin lütuflarının en iyilerine zaten sahip olur.[12]

Burada "felsefe" derken Feng Youlan açıkça söylemese de Batı Felsefesi'nin tam aksi şekilde yönelimi pratiğe dönük yöntemi pratikten uzak olan Çin Felsefesi'ni kastediyor. Ona göre Çin Felsefesi tamamen insanlara dönük ve malûmattan ırak olduğundan modern dünyada malûmatın hızla çoğalması ile ortaya çıkan tehditlere karşı korunaklıdır.

Çin Felsefesi tarihi üzerine çalışan Çinli felsefe tarihçilerinin birçoğu Feng Youlan'ın yukarıdaki değerlendirmesini paylaşır. Onlara göre Çin Felsefesi insana dönük, daha doğrusu Çince'de dendiği gibi *insan hayatına* dönük olmasıyla ağırlıklı olarak insan dışı konularla ilgilenen Batı Felsefesi'nden ayrılır.[13] Başka bir meşhur Çinli düşünür Zhang Dainian, 1937 yılında Feng Youlan'ın büyük eserlerinden birkaç sene sonra yayımladığı "Çin Felsefesi Problemler Tarihi" adlı eserinde felsefeyi "siyaset kuramı" (*zhengzhi lun*), "özgelişim kuramı" (*xiuyang lun*), "evren kuramı" (*yuzhou lun*), "insan hayatı kuramı" (*rensheng lun*) ve "bilgi kuramı" (*zhizhi lun*) olmak üzere başlıca beş alana ayırır.[14] Gene de kitabında açık arayla en fazla yeri insan felsefesine verir. Zhang Dainian bu konuya 330 sayfa adarken, "dünya kuramı"na (kozmoloji) 163, "bilgi kuramı"na ise sadece 90 sayfa tahsis eder. Kısacası, Çin Felsefesi'nin Batı Felsefesi'ne göre farklı vurgular yaptığından şüphe duymak yersiz gibi görünüyor. Bu felsefenin hayata daha yakın ve daha az kuramcı olduğu ortadadır. Çinli felsefe tarihçileri de sadece günümüzde değil, Çin Felsefesi'yle ilgili Batı'ya aktarımların ilk kez gerçekleştiği dönem olan 17. yüzyıldan itibaren bu meselenin altını ısrarla çizmişlerdir. Bu süreçte Çin Felsefesi'ni Batı'ya tanıtan Cizvit misyonerler de yukarıda bahsettiğimiz noktadan yola çıkarak Çin Felsefesi'nin, özellikle de Konfüçyüsçülüğün bir "din" olmadığına ve bu yüzden de Hıristiyanlığa rakip olmayacağına kanaat getirmişlerdir.

Fakat gerçekte durum bundan biraz daha karmaşıktır. Şimdi olduğu gibi o dönemde de Çinli felsefe tarihçileri aynı zamanda filozoftular. Neticede bilinçli olsun olmasın dünyanın başka yerlerinde yaşamış filozoflar gibi onlar da kendi felsefe anlayışlarına dayanan bakış açılarının devamını sağlamaya gayret etmişlerdir. Çin'de hâkim bakış açısı, her ne kadar

---

[12] Feng Youlan, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York, 1948, s. 5.

[13] Bu eleştiriyi değerlendirirken Batı Felsefe geleneğinin en başında duran Sokrates için de en önemli sorunun insan nasıl yaşamalı sorusu olduğunu hatırlamakta fayda olduğunu düşünüyorum. (Ç.N.)

[14] Zhang Dainian (張岱年) (1909-2004). Bauer'in burada değindiği eserin orjinal adı *Zhongguo Zhexue Wenti Shi*. (Ç.N.)

farklı şekillerde tezahür etmiş olsa da, genelde Konfüçyüsçüler'inki olmuştur. Zira düşünce tarihi çalışmaları Konfüçyüsçüler'in özel ilgi alanlarından birisi olagelmiştir. Çin Felsefesi'nin hiçbir zaman ve yerde mitos ve bilim arasındaki yayda gerilmediği,[15] dinin felsefenin etrafında hiç bulunmamış olduğu (ya da uzun zamandır bulunmuyor olduğu) görüşü de (nitekim bu Feng Youlan'ın iddia ettiği görüştür) belli bir felsefî anlayışın ifadesidir ve tek taraflıdır. Burada Konfüçyüsçüler'e özgü bir tür bastırma ideolojisini saptamak mümkündür. Bu ideoloji yüzünden daha çok erken dönemde mitolojik ve metafizik konular Konfüçyüsçüler'in görüş alanından sürgün edilmiştir. Her ne kadar daha az oranda da olsa aynı şeyi kozmoloji ve doğa konulu ilgi alanları için de söyleyebiliriz. Yalnız böylelikle bu iki sorun alanı tamamen ortadan kalkmamış, sadece başka felsefî akımların sahasına girmişlerdir. Şimdilik ve çok genel olarak bu sahanın Daocular'ınki olduğunu söyleyebiliriz. Gene de Çin Felsefesi hakkındaki tüm genellemeler dikkatle karşılanmalıdır. Belki de bu konuda ancak şöyle bir genelleme yapmak uygun düşer: Çin Felsefesi'nde sadece yöntem ve yorum açısından değil, konu açısından da temel bir ikiye ayırım vardır. Bir tarafta ahlak, âdet, toplum ve tarihiyle insan, öte tarafta ise insan harici ya da sadece insana ait olmayan dünyanın kendine has saf doğası ve onun doğasının ardındaki dinamikler. Bu konuların her biri Çin Felsefesi'nde ayrı akımları ilgilendirmiştir.

Sadece düşünce tarihinde değil siyaset tarihinde de karşımıza çıkan bu ikiye ayırıma farklı isimler verilmiştir. "Büyük" ve "küçük" gelenek ya da Çin Kültürü'nün "karanlık" ve "aydınlık" yanları gibi. Bu iki akımı dine karşı felsefe ya da batıl inanca karşı bilim diye nitelemek çok kolaya kaçmak olur. Zira, her ne kadar kendi aralarında zaman zaman kavgaya tutuşmuş olsalar da, belli zamanlarda tek bir kişinin üzerinde birlikte etkin oldukları da olmuştur. Özellikle de o kişi farklı düzlemlerde farklı şekillerde düşünmeye açık birisiyse. (Feng Youlan da dâhil olmak üzere) Çin ile ilgilenen felsefe tarihçilerinin dini "halk dini" diye küçümseyerek felsefe ve din arasında yaptığı keskin ayırım (örneğin Feng Youlan Daocu din ile felsefe arasındaki uyuşmazlıktan bahseder) riskli bir hamledir.[16] Zira sayısız felsefî düşünce onlardan önce veya sonra gelen ya da onlarla zamandaş olan dinî tasavvurlardan bağımsız olarak anlaşılamaz. Sonuçta, toplumsal bir varlık olarak insanın (hattâ bu insan kendini toplumdan soyutlamayı tercih ediyor olsa dahi) Çin Felsefesi'nde merkezî bir yer tutuyor olduğu su götürmez bir gerçektir.

---

[15] Bauer, Yunan Düşüncesi'ndeki *logos* - *mythos* ayrımına atıfta bulunuyor. Bu ayrım Platon'un eserlerinde çok önemli bir yer tutar. (Ç.N.)

[16] Bkz. Feng Youlan, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York, 1948, s. 2-3. (Ç.N.)

Burada betimlenen sorun 1950'li yıllardan itibaren basılmaya başlanan, Çin Felsefesi Tarihi'ne dair eserlerde (bu eserlerin bir kısmı daha erken dönemde etkin olmuş yukarıda bahsettiğimiz Feng Youlan ve Zhang Dainian gibi düşünürlerin kaleminden çıkmıştır) ilginç bir nüans kazanır. Şöyle ki bu dönemin eserlerinin hemen hepsi savlarını Marksçı Düşünce'den yola çıkarak ileri sürer, materyalizm ile idealizm arasındaki çatışmanın felsefe tarihinde de vuku bulduğunu iddia ederler. Böylece Çin Halk Cumhuriyeti'nin kurulmasından önce veya bu ülkenin dışında yapılmış araştırmalara kıyasla kendi içinde daha bütünlüklü bir kuramsal altyapıya dayandıkları söylenebilir. Buna karşılık felsefî akımların bu bağlamda sınıflandırılması önemli zorluklar çıkarmıştır. Zira materyalist veya idealist yaftası yukarıda bahsi geçen düşünce akımlarına pek uymaz. Konfüçyüsçülüğün aydınlanmacı tutumu ve Daocular'ın insani olayları doğa fenomenleriyle ilişkilendirme eğilimi her ikisini de "materyalist" diye sınıflandırmamıza sebep verirken, tersinden baktığımızda Konfüçyüsçülük'te insana verilen mutlak öncelik ve Daoculuk'taki mistik özellik "idealist" nitelikler olarak yorumlanabilir. Böylece kaçınılmaz olarak sık sık belli bir filozofun materyalist mi yoksa idealist mi olduğu hakkında görüş ayrılığı çıkmıştır. (Bu görüş ayrılıkları ayrıca şöyle bir eğilim göstermiştir: "Kültür Devrimi" gibi siyasi açıdan radikal dönemlerde olabildiğince fazla insan "idealist" diye lanetlenirken, daha ılımlı dönemlerde "materyalist" denerek hoş görülmüşlerdir.)[17] Bazı filozoflar bu bakış açısı yüzünden öğretilerinin hangi kısmına bakıldığına göre biri materyalist ve diğeri idealist olmak üzere iki yarıya bölünmek durumunda kalırlar. Bu da filozofların sadece sorun çözmeyip aksine sürekli yeni sorunlar yarattığı gerçeğine bir başka kanıttır.

III- COĞRAFİ VE TOPLUMSAL ŞARTLAR

Marksist Düşünce'nin tesiri altında yazılmış Çin Felsefesi Tarihi eserlerinde, bunlardan tam da bekleneceği üzere, toplumsal-iktisadî şartlara özellikle dikkat edilmiştir. Böylelikle önemli bağlantılar sıkça ortaya çıkarılabilmiş olsa da felsefe tarihinde olayların çoklu nedenlere bağlı olmasından ötürü bu tür tespitlerin hepsinin isabetli olduğu söylenemez. Marx'ın Batı Tarihi'ni inceleyerek oluşturduğu meşhur modeli (İlkel toplum-Köleci toplum-Feodal toplum-Kapitalist toplum-Komünist toplum) temel alarak Çin Tarihi'ni dönemlere ayırma çabası nihayetinde meşrulaştırma amacı güttüğü için şüpheye açıktır. Bu çaba, Kapitalizm'in erken

[17] Kültür Devrimi: Çin Halk Cumhuriyeti'nde 1966-1976 yılları arasında vuku bulan Maocu hareket. (Ç.N.)

biçimleri ve bunların doğurduğu sonuçlar gibi bazı münferit meselelerde görüşümüzü keskinleştirmiş olsa da çoğu zaman Çin Kültürü ve Felsefesi' nin özelliklerini anlamamızı güçleştirir. Bu esef verici bir durumdur; çünkü Çinli filozofları kuşatan coğrafi ve toplumsal şartlar arasında bazı temel hususların bu filozofların düşüncesini hem sordukları sorular hem de çözüm tasarıları açısından özünden etkilediğini söyleyebiliriz. Bu hususların tamamı durağan bir yapıda olduğundan modern çağa kadar değişmeden kalmışlardır. Böylece döneme bağlı olmaksızın Çin Felsefesi'nin genel özelliklerinin oluşumunda rol almışlardır. Yalnız bu noktalar son derece genel önermeler olduklarından onları birer etken olarak öne sürerken dikkat etmeliyiz. Yukarıda da birçok defa bu hususların üzerinde gereğinden fazla durmaktan çekindiğimi söyledim. Gene de birkaç cümleyle de olsa bunlara değinmemiz lazım.

Öncelikle şu gerçeği hatırlayalım: Çin çok erken dönemlerden 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar bir çiftçiler ülkesi olmuştur. Modern Çinli filozof Wu Zhihui (1864-1954) biraz da küçümseyerek bütün Çin Felsefesi'nin hareketsiz geçen kış döneminde sırtını batan güneşe dönüp hayal kuran çiftçilerin gevezeliğinden başka bir şey olmadığını söylemiştir. Bu doğru olsun olmasın belli ilgi alanları ve değer yargılarının tarım hayatının etkisiyle ortaya çıktığı bir gerçektir. Her şeyden önce doğadaki döngüye yöneltilen dikkat buna dayanır. Zira ekim ve hasat, kısacası tüm tarım hayatı bu döngüye bağlıdır. Ayrıca sabretmeye verilen değer, bekleyebilme yetisi ve hiçbir gelişimin hızlandırılamayacağı gerçeğinin idraki de bu bağlamda sayılabilir. *Mengzi*'da mısır filizlerini büyütmek için onları yerden çekip çıkaran çiftçinin aptal oğlunun hikâyesi anlatılır.[18] Çin'e özgü felsefî sistemlerin hepsinde olmasa da birçoğunda saptanabilecek döngüsel tasavvurlar, bir başlangıcın mutlaka bir sonu olacağı düşüncesi ve genel olarak ölçülü ve ılımlı olma eğiliminin bu noktaya dayandığından kuşku yoktur.

Çin Düşüncesi'nin temel taşı sayılan hususlardan bir diğeri de ataerkil aile yapısıdır. MÖ 2. Binyıl'a denk gelen erken dönemden kalma, anaerkil yapıya işaret eden birtakım bulgular olsa da (ayrıca bu dönemde avcı ve toplayıcı kültürün izlerine de rastlanır); tarihsel zamanın başlangıcından beri ve dahası MÖ 1. Binyıl'ın ortalarında beliren felsefe faaliyetleri sırasında ataerkil yapı temel bir düstur olarak kabul edilecek kadar sağlamca teşekkül etmiş durumdaydı. Bu Çin için asli önem taşıyan bir özelliktir. Öyle ki bunu Musevî-Hıristiyan Düşüncesi'nde insanın Tanrı'nın

[18] Bauer burada küçük bir yanılgıya düşüyor. Mengzi'da anlatılan hikâyeye göre mısır filizlerini yerden çıkartan oğul değil babadır. Oğul babasının mısır filizlerini büyüteyim derken yolduğunu keşfeden kişidir. Songlu çiftçinin hikâyesi. Bkz. *Mengzi* 2A2. (Ç.N.)

sureti olarak görülmesi düşüncesine benzetebiliriz. Nitekim Çin'de ataerkil yapı yer ve gök arasındaki ilişkinin, o yüksek düzenin bir yansıması olarak anlaşılırdı. Böylelikle sadece toplumda değil tüm evrende var olan hiyerarşik bir düzen aksi iddia edilemeyecek şekilde kabul görürdü. (Bu tabii ki felsefe için de kaçınılmaz sonuçlar doğurmuştur.) Bu temel düzenin sarsılması ancak ebedi geçerliliğinin sorgulanmasıyla mümkün olmuştur. Örneğin göğün önceleri "aşağıda" yerin "yukarıda" bulunduğunu veya bu ayrımdan önce yüce bir ayırımsızlığın var olduğunu iddia edenler buna birer örnektir. Bu tarz iddialara nadiren rastlanıyor desek yanlış olur. Gene de ataerkil modelin bir bütün olarak evrene uyarlanmasıyla ortaya çıkan, imparatorun insanlığın babası ve göğün oğlu olduğu düşüncesi cazibesini hiç yitirmemiştir. Bu düzenin "genelgeçer" bir gerçek olarak kabul edilmesi felsefede, özellikle de Konfüçyüsçülük'te bazı temel kavramların oluşmasına ilham vermiş, öte yandan bu kavramlara meşruiyet kazandırmıştır.

Çin toplumunun ve kısmen onun üzerine kurulu felsefenin oluşmasında etkili olmuş olması muhtemel bir üçüncü şart diğer ikisine göre biraz daha şüpheli görünüyor. Su mühendisliği ve sulama şeklinde karşımıza çıkan ve başarı için büyük insan kitlelerinin uyumlu çalışmasını gerektiren su yönetiminden bahsediyorum. Bu özel hususa ilk defa 1931 yılında ("Çin Ekonomisi ve Toplumu" adlı, hâlâ okunmaya değer kitabında) K. A. Wittfogel işaret etmiş, 1950'li ve 60'lı yıllarda ise onu "hidrolik" toplumlar kuramının temeline koymuştur.[19] Wittfogel aslında böylece 1920' li ve 30'lu yıllarda resmî Marksist söylemden yavaş yavaş çıkarılan ve Çinli (özellikle de Marksist) tarihçiler tarafından yukarıda bahsettiğimiz Çin Tarihi'ni dönemlere ayırma çabaları ile önü kesilen eski Marksist söylemi savunmuştur. Yalnız burada bizi ilgilendiren soru, kabaca bireycilik karşıtı diyebileceğimiz, bireyi gruba bağlayan ve gerçekten de Çin Felsefesi'nin birçok alanında görülen temel tutumun bu "hidrolik" gerekliliklerle ilgili olup olmadığı sorusu değildir. Bu soruyu basitçe evet veya hayır diye cevaplamak mümkün olmayacaktır. Gene de arada sırada bu meseleyi hatırlamakta fayda olduğu kesin.

Bu bağlamda en son olarak Çin'in kıtasal yapısına vurgu yapmalıyız. Bu, belli bir açıdan yukarıda sözü geçen toplumsal özellikleri bağlayan unsur olarak da görülebilir. Avrupa'daki dünya algısı kuşkusuz "Akdeniz"in[20] özel konumundan kuvvetle etkilenmiştir. Buna göre *orbis terrarum*, ülkeler çemberi, Akdeniz'in çevresinde konumlanır. Böylece mer-

[19] Karl August Wittfogel (1896-1988), Alman Sinolog. Burada bahsedilen ve aynı zamanda doktora tezi olan kitabının özgün ismi *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*'tır. (Ç.N.)
[20] Bauer Akdeniz'in Latince ismine *mediterraneus* (karanın ortası) atıfta bulunuyor.

kezde bir boşluk oluşur. Tabii ki bu boşluk gerilim doludur; hattâ gerilimi ayakta tutar ama aynı zamanda meydan da okur. Dışarıda ise büyük bir açıklık ve geçişlilik hâkimdir. Çin ise bu şekle tam zıt olarak kendisini dört denizin arasında yer alan (*si hai zhi nei*) yuvarlak bir levha olarak tahayyül etmiştir. Başka bir deyişle, Çin dışarıdan dağlar ve denizlerle alışılmadık biçimde çevrilmiş, kapalı bir bütün olarak görülmüştür. Tabii ki Çin'de de kuzeybatıda İpek Yolu'nun son bulduğu yerde olduğu gibi muhtelif mevkilerde geçitler mevcuttu. (Kristof Kolomb öncesi dönem Avrupası'nda ise gene bunun tam tersi şekilde Atlantik Okyanusu batıda aşılması imkânsız bir sınır olarak görülmüştür.) Ama nihayetinde bu geçitler dardılar ve çoğu zaman bir set ile kapatılmışlardı. Buna en ihtişamlı örnek Çin Seddi'dir.

IV- DİLSEL VE YAZINSAL ŞARTLAR

Çin Kültürü ve dolayısıyla Çin Felsefesi'ni dış etkilerden büyük oranda tecrit eden bir başka fenomen daha vardır. Bu şimdiye kadar ele aldığımız coğrafî, iktisadî ve toplumsal etkenlerden farklı olarak kültürün ta kendisiyle alâkalıdır. Sözünü ettiğimiz bu fenomen Çin yazısı ve ve onun bağlı olduğu Çin dilidir.

Şuradan başlayalım: Çin kavram yazısı felsefenin de şüphesiz büyük ölçüde ait olduğu yazınsal alanda yabancı sözcük ve kavramların dille kaynaşmasını zorlaştırmıştır. Bu yabancı sözcükler Çince'ye ya sese dayalı (*fonetik*) harf çevirisi (*transliterasyon*) yoluyla ancak kabaca (kabaca diyorum; çünkü Çince'de en küçük yazı birimi, yani her "harf" bir kelimedir ve ses olarak da bir hecedir) ya da tamamen yeni bir karşılık bulunarak geçirilebilmiştir. Örneğin (Hegel'in kullandığı Almanca) "Aufheben" kelimesi *ao-fu-he-bian*, İngilizce "humor" kelimesi *you-mo*, gene İngilizce "utopia" kelimesi ise *wu-tuo-bang* şeklinde sese dayalı olarak çevrilmiştir. Fakat her Çin imi ilkin anlam taşıyıcısı olduğundan ve ancak ikincil olarak bir ses değeri taşıdığından, her harf çevirisi aynı zamanda kaçınılmaz olarak anlamsız sözcük öbekleri ortaya çıkarır.[21] İşte bu anlamsızlıklarıyla bu sözcük öbekleri birer harf çevirisi olduklarını belli ederler. "Aufheben" *ao-fu-he-bian* bu suretle "karanlık-bükmek-aydınlık-değiştirmek", "humor" *you-mo* "geri çekilmek-susmak", "utopia" *wu-tuo-bang* "eksik-dayanak-ülke" sözcük öbeklerini oluşturur. Bu yeni türetilen

[21] Çin imi: Türkçe'de Çince işaretler için yerleşmiş bir tabir henüz bulunmuyor. Zaman zaman İngilizce "Chinese character" tabirinden esinlenerek "Çince karakter" dendiğini görüyoruz; fakat bunun zorlama bir çeviri olduğu açık. Çince'de *Hanzi*, Japonca'da *Kanji* denen bu işaretlere Türkçe'de "Çin imi" karşılığını öneriyorum. (Ç.N.)

kelimeler sadece eğlendirici olmakla kalmayıp aynı zamanda aydınlatıcı da olabilirler. Harf çevirilerinin çoğu daha önce de belirttiğimiz gibi büyük oranda alâkasız sözcüklerden oluşur. "Aufheben" kelimesinin çevirisi buna bir örnektir. Fakat "humor" kelimesinin karşılığına baktığımızda görüyoruz ki yorum içeren bir çeviri denenmiş. Bilhassa "utopia" kelimesinin çevirisinde bu denemenin oldukça başarılı olduğunu görüyoruz. Kelime ve harf çevirisi olarak böyle başarılı bileşimlerin mümkün olması Çince'de eşsesli birçok sözcüğün bulunmasına bağlıdır. Bunun sayesinde çeviri için aynı seste farklı anlamda birçok kelime kullanıma hazır durur. Gene de yukarıdaki örneklerin birer istisna olduğunu söylemeliyiz. Nitekim yazıda karşımıza çıkan yabancı sözcükler diğer kelimelerden farklı olarak seslendirme ilkesiyle yazıldıklarından genelde hemen göze batıyorlar. Bu yüzden yabancı sözcükler kültüre nufüz etmekte büyük zorluk çekmişler; hattâ birçok defa dilden düşüp yitmişlerdir.

Sese dayalı yazı sistemleri aslında kavram yazılarından doğmuşlardır.[22] Buna rağmen Çin yazısının bir kavram yazısı olarak kalmakta direnmiş olması tabii ki bir tesadüf değildir. Bu durum Çince'nin özel yapısından kaynaklanır. Çince en azından yazının ortaya çıktığı ve geliştiği dönemde tamamen "yalınlayıcı" (tek heceli) bir dildi. Yani anlam taşıyan kelimeler yan yana durur ve ekler vb. işlevsel unsurlar bulunmazdı. Bu yüzden kendi başına duran anlamsız "seslere" de rastlanmazdı. (Örneğin "ev" ile "eve" kelimelerini kıyasladığımızda karşımıza çıkan "e" sesi gibi.) Böylelikle bu tür seslerin yazıda ifade edilmesi gereği de ortaya çıkmamıştır. Oysa kavram yazıları bu arka kapıdan çıkarak sese dayalı yazı sistemlerine dönüşmüşlerdir. Çin Felsefesi açısından baktığımızda bükümsüz Çin dili, ona bağlı olarak meydana gelen yazıya göre daha etkili olmuştur. Onun sayesinde sadece çözüm için kullanılan yöntemler değil; bundan belki daha önemlisi, sorunların ta kendisi şekillenmiştir. Tersinden bakarsak bundan dolayı bazı sorunlar da hiç baş göstermemiş ya da gereken incelikle ele alınamamışlardır. Bilgi kuramı ve mantığın Çin Felsefesi'nde nispeten önemsiz olmasının sebebi kesinlikle budur. Bunun haricinde genel olarak da dil ile teşekkül eden değer yargılarını her yerde görebiliriz. Örneğin sözcük türlerinin olmaması, yani isim, sıfat ve fiillerin birbirinden ayrılmaması yüzünden töz (cevher, Substanz) ve ilinek (araz, Akzidenz) gibi soyut kavramların oluşması engellenmiş ya da en azından zorlaşmıştır. Zaman kipi de dâhil olmak üzere fiil çekiminin hiç olmaması şimdi ile keskince birbirinden ayrılan geçmiş-gelecek

[22] Bauer'in burada ileri sürdüğü alfabelerin oluşumuna dair teori örneğin Kore Alfabesi (*Hangul*) için geçerli değildir. (Ç.N.)

algısını flulaştırır. Son olarak dilde bağlayıcı fiil (Almanca "ist", İngilizce "is") bulunmaması varlık ve hakikat hakkındaki temel anlayışı değiştirir.[23] Bu noktada şunu da buraya not etmeliyiz: Günümüzde Çince'nin tamamen yalınlayıcı bir dil olduğunu artık iddia edemeyiz. Dilin yapısını yeniden kurgulayabildiğimiz en erken dönemler (M.Ö. 1. Binyıl) için de aslında aynı şey kısmen geçerlidir. Zira Çince kuşbakışı görebildiğimiz 2500-3000 sene zarfında yalınlayıcı bir dilin son basamağından bükümlü (daha doğrusu bitişken) bir dilin ilk basamağına çıkarak gelişmiştir.[24] Bu demek ki Çince tamamen yalınlayıcı olduğu dönemde "ilkel" değil aksine "yontulmuş" bir dildi. Yalnız bizim için önemli olan Çin Felsefesi'nin bu tamamen yalınlayıcı dönemde ortaya çıkmış olmasıdır.

Yukarıda söylenenlerden anlaşılacağı üzere Çince soyut düşünce silsilelerini anlaşılır ya da yanlış anlamaya mahal vermeyecek bir şekilde ifade etmekte zorluk çeken bir dildir. Ama bu soyut düşüncenin büsbütün yitik olduğu anlamına gelmez; çünkü bu düşünceler başka yollarla dile getirilmişlerdir. Öncelikli olarak hikâyeler ve anekdotlardan bu amaçla faydalanılmıştır. Tarihsel ya da yarı tarihsel olan bu hikâyeler bir isim ya da bir deyim ile anımsatılır ve böylece karmaşık bir meseleyi tanımlamak için kullanılırlardı. Çin Felsefesi daha şekillenmeye başlamadan önce büyük bir hikâye birikiminin olduğu açıktır. Düşünür bu hikâyelere bir "kafiye" uydurur, yani onlara özel birer anlam biçerdi. Senelerce ağızdan ağıza aktarılan bu hikâyeler ancak zamanla yavaş yavaş yazıya geçirilmişlerdir. Bunların bazılarına erken dönem metinlerine özgü bir şekilde sadece birkaç sözle değinilmiş, yani bilindikleri varsayılmışken, daha geç metinlerde uzun uzun anlatılmışlardır. Han Hanedanlığı Dönemi (MÖ 206-MS 220) üzerine uzmanlaşmış bir sinolog bir keresinde biraz da abartarak şöyle demişti: "Çinli filozoflar ve tarihçiler ne kadar geç dönemde yaşamışlarsa eski medeniyet hakkında o kadar çok şey bilebilmişlerdir." Bu hikâyeler ne kadar somut olsalar da ifade ettikleri anlam bir o kadar soyut olabilirdi. Üstelik hikâyelerin tamamen geçip gitmiş olayları konu ettiği düşünülmez, bu olayların varlığı bir şekilde şimdide hissedilirdi. Öyle ki bazen Çinlilerin tarihe olan meşhur ilgisinin geçmişte olup bitmiş bir kerelik olaylara dönük olmayıp kendi tecrübe dağarcıklarının zenginleştirilmesine yaradığı izlenimini ediniyoruz. Bu, felsefe alanında

[23] Türkçe ve Japonca'da da Batı dilleri gramerinde temel bir işlevi olan bağlayıcı fiiller (*copula*) bulunmaz. Bu ve yukarıda sıralanan diğer dilbilgisel farkların insanın zaman, varlık ve hakikat anlayışını kökten değiştirdiği iddiasının dayanıksız olduğunu düşünüyorum. Bir dilin yapısı ile o dili konuşan kişinin düşünüşü arasındaki ilişkiyi basit genellemelerle tarif etmek kuşkusuz mümkün değildir. (Ç.N.)

[24] Bauer, ileri sürdüğü dilde gelişim düşüncesinin (yalınlayıcı dilin bitişken dillere göre daha ilkel olması vs.) hangi kıstaslara dayandığını maalesef açıklamamış. (Ç.N.)

terim ve karmaşık ispat modelleri dağarcığının zenginleşmesine karşılık gelmiştir. Kısacası hikâyeler Çin Felsefesi metinlerinde sadece örnek verme amacıyla kullanılmamışlar, kendi başlarına kavram ve ispatları oluşturmuşlardır. Bu hikâyelere atıflar içeren düşünce örgülerinin başka bir kültür dünyasına taşınmasında zorluk çekilmesinin bir nedeni de budur.

Felsefede kavram dilini tamamlayıcı başka bir iletişim aracı da belli sayısal ve şekilsel yapılardı. (Nitekim günümüzde de hâlâ öyledir). "Üç X" ya da "yedi Y" şeklinde bir ismin önüne bir sayı koyulmasıyla oluşturulan bileşik sözcükleri Çinliler kadar çokça üretmiş başka bir kültür olduğunu sanmıyorum. Öyle ki sadece bu tür bileşik sözcükleri sıralayan bir ansiklopedi bile vardır. Bu noktada esas olan sayının sayılandan daha önemli olmasıdır. Örneğin "beş tanrısal imparator"dan bahsedildiğinde bu gruba farklı isimler dâhil edilmiş ama beş sayısı değişmemiştir.

Öte yandan (sayısal yapılarla da yakından ilgili olan) şekilsel yapıların önemini çizelge ve diyagramların eskiden beri Çin Felsefesi'nde oynadığı dikkate şayan rolden anlayabiliriz. Bazı dönemlerde ve bazı felsefî alanlarda çizelge ve diyagramlar yazıyla neredeyse aynı değerdeydi. Resimselliğe yapılan bu kuvvetli vurgu Çin yazısının özellikleriyle de alakalı olabilir. Zira kavram yazısı olarak Çince'de söylenmek istenen doğrudan ifade edilmiş, sese dayalı yazıda olduğu gibi dil üzerinden dolaylı olarak anlatılmamıştır. Sonuçta genel olarak şunu diyebiliriz: Çin'de bir düşüncenin ifadesinde kullanılan yapı karşı tarafı ikna etmekte en aşağı o düşüncenin mantıksal tutarlılığı kadar önem taşırdı.

V- KAYNAKLAR

Çin Felsefesi hakkında değerlendirme yaparken önem teşkil eden başka bir unsur da bu felsefeyi bize aktaran metinlerdir doğal olarak. Bu bağlamda ilk olarak şunu bellemeliyiz: Çin'de (kitap baskısının erken icadı ve âlimlerin dil hususunda azimli çalışmalarıyla alâkalı olarak) kültürel aktarımın müthiş derecede iyi yapılmış olmasına rağmen eski metinlerin önemli bölümü yitip gitmiştir. Saray kütüphanesinde milatla beraber düzenli olarak yazılmaya başlanan kitap kataloglarından anlaşıldığı kadarıyla felsefe alanında sayısız tekil eserin dışında bazı konulara dair eserlerin hepsi külliyen kaybolmuştur. Yeni keşfedilen bazı mezarlardan çıkarılan, şimdiye dek bilinmeyen metinler tarafından da bu tespit doğrulanmıştır. Bu şekilde yok olan eserler içinde ilk olarak ilgi azalmasından ya da anlama güçlüğünden dolayı canlı (yani sözlü) aktarımı kesilen geleneğin metinleri (Mo-Di Okulu gibi) sayılabilir. İkinci olarak da iktidar sahiplerine ideolojik açıdan ya da devlet geleneği yüzünden uygun görünmeyen

ve yasaklanan eserler de (*Weishu* gibi) aynı şekilde yitmiştir.[25] Kısacası Çin Düşünce Tarihi'nin belli bir dönemi ya da tamamının gelişimi hakkındaki düşüncelerimiz çoğu zaman bilinçli bir şekilde yapılmış kaynak seçimi ve aktarımıyla kısıtlanmış ve böylece tahrif edilmiştir. Bazen tesadüf eseri ortaya çıkan özgün metinlerle belli alanlardaki görüşümüz âniden genişleyebilir ve böylece düzeltilebilir.

Kaynaklar hakkındaki diğer önemli bir husus da mevcut metinlerin içerik düzenlemesidir. Bu bağlamda ilk olarak metinlerde aşırı sayıda alıntı yapılmasına değinebiliriz. Açıkça alıntı olarak gösterilen alıntılara nispeten gizli alıntılar daha etkili olmuştur. Bunlarla bazı düşünce kalıpları dolaylı olarak tekrar tekrar denenebilmiş ve başkalarına aktarılabilmiştir. Aynı zamanda rakiplerin düşünceleri gizlice değişik bir bağlamın içine sokularak uyarlanıp fark ettirilmeden aksi anlamına çevrilmiş ve böylece rakip okulların zayıflatılması için kullanılmışlardı. Gene benzer şekilde meşhur şahsiyetlerin ağızlarına bazı sözler yakıştırılıp aslen belli bir düşünce okuluna karşıt olan bu düşünürler bir anda o okulun destekçisi olarak gösterilmiştir. Daoistler ve Konfüçyüsçüler bu oyunu 3. ve 5. yüzyıllar arasında ustalıkla oynamışlardır. Özellikle Daoistler aleyhtarlarının kahramanlarını sindirmek konusunda ustaydılar. Felsefe, Çin'de sınırları ancak kısmen belli bir alan olmasından ve şiir sanatı ile tarih yazımıyla yakın ilişki yürütmesinden ötürü böyle sihirli dönüşümleri becermek çok da zor değildi.

Çin Felsefesi'nin klasik eserlerinin her biri hakkında yazılan sayısız tefsir de yukarıda anlatılana benzer bir işlev görmüştür. Bunların farkı bilimsel olarak incelenmeye daha açık olmalarıdır. Çin Felsefesi ve genel olarak Çin Kültürü'nde eskilerden beri örnek alınacak modelleri geçmişte arama (ve bu örnekleri bulmak için geçmişte ne kadar geriye gidilmesi gerektiği hakkında kafa yorma) eğilimi olduğundan klasik eser tefsirleri büyük önem kazanmıştır. Bazen bu tefsirler nitelik ve nicelik açısından öyle boyutlara ulaşmışlardır ki "yorumlanan" metin bambaşka felsefi düşünceleri geliştirmek için kullanılan bir çıkış noktası ve meşruiyet aracına dönüşmüştür. Bir keresinde bir Budist derviş, Guo Xiang'ın (MS 312) Zhuangzi hakkında yazdığı tefsire dair nükteyle karışık şöyle konuşmuştur: "Zhuangzi, Guo Xiang'ın kitabına güzel bir tefsir yazmış."[26] Yeri gelmişken söyleyelim: Bu bahsi geçen klasik eser tefsirleri Çin Felsefesi'

---

[25] *Weishu*: Han Hanedanlığı (MÖ 206 - MS 220) Dönemi'nde Konfüçyüsçü Klasikler için yazılmış yorumlardır. Kehânetler içerirler ve anlaşılması güç bir dille kaleme alınmışlardır. (Ç.N.)

[26] Guo Xiang (MS 252 - 312): Dao Geleneği'nin klasik metinlerinden *Zhuangzi* hakkında yazılmış en önemli tefsirin yazarı. Günümüzde kullanılan metnin düzenlemesi ona aittir. (Ç.N.)

ne hâkim olan muazzam hermenötik literatürden ancak biçimsel açıdan ayrılabilir. Bu tür eserlerin içerdiği yorumlar da sıklıkla yorumladıklarını iddia ettikleri eserlerin muhteviyatının çok ötesine geçmiş; hattâ bazen bu eserleri (yukarıda bahsettiğimiz söz yakıştırmaları gibi) tamamen baş aşağı ettikleri de olmuştur. Bu durum tabii ki sadece Çin için geçerlidir diyemeyiz. Çağdaş Alman filozoflarından Oda Marquard'm bu konuyla ilgili şöyle bir alaycı tespiti var: "Hermenötik, bir metinden metinde yazmayan şeyi çekip çıkarma sanatıdır."[27] Bu sanat Çin'de çok erken dönemde olgunluğa ermiştir. Bunun klasik eserlerin sarsılmaz saygınlığıyla yakın ilişkisi vardır. Öte yandan, bu durum açıkça beyan edilerek yeni bir şeyin ortaya konmasına müsaade etmemiştir.

Sonuç olarak özetlemek gerekirse Çin Felsefesi tanımlanması zor; fakat nihayetinde Batı'nın "felsefe" kavramıyla isimlendirilebilecek bir oluşumdur diyebiliriz. Kuşkusuz Çin Felsefesi Batı Felsefesi ile tamamen aynı nitelikte değildir. Bu ikisinin sadece bazı temel alanları örtüşür. Bir gün bu iki felsefe geleneği birleşir ve diğer yüksek medeniyetlerin felsefelerinin de katılımıyla bir çeşit "dünya felsefesi" ortaya çıkar mı sorusu gerçekten de sorulabilecek en son sorulardan birisidir. Belki de akıllılık edip bu soruyu hiç sormamak daha iyi olacaktır. Gerçi Çinli filozoflar 1920'li ve 30'lu yıllarda bu yönde büyük umutlar beslemişlerdir ama şüpheciler böylesine büyük bir buluşma gerçekleşemeden felsefenin bilimler dünyasından ayrılacağı fikrinde olabilirler.[28]

Düzeltme

60. sayının birinci cildi için D.T. Suzuki'den "Zen nedir" başlığıyla çevirdiğimiz yazının dipnotlarında yer alan Çin imleri basım aşamasında ortaya çıkan teknik sorunlardan ötürü hatalı basılmıştır. Düzeltilmiş Çin imleri dipnot numarasına göre aşağıdaki gibidir:

1. Channa: 禪那
2. Zhongguo: 中国
7. Linji Yixuan: 臨濟義玄
9. Jiyu: 自由, Jizai: 自在
10. Jiriki: 自力, Tariki: 他力, Shōdōmon: 聖道門, Jōdōmon: 浄土門

[27] Hermenötiği gelişigüzel yorum yapmakla eş tutmanın en azından şüpheyle karşılanması gereken bir bakış açısı olduğunu söylemeden geçemeyeceğim. (Ç.N.)

[28] Felsefenin bir "bilim" olup olmadığı, doğa bilimleri ve beşerî bilimlere göre ne gibi bir konumda bulunduğu günümüzde sıkça tartışılan sorulardır. Bauer de burada dolaylı olarak kendi fikrini beyan etmiş. (Ç.N.)

11. Satori: 悟り, Wu: 悟.
13. Linji lu: 臨濟錄, Kanbian: 勘辨
14. Mazu Daoyi: 馬祖道, Hekiganroku: 碧巖録
15. Linji lu: 臨濟錄, Shangtang: 上堂
20. Wuzu Fayan: 五祖法演
22. Mengzi: 孟子
23. Chang: 常
27. Tianhuang Daowu: 天皇道悟
30. Josetsu: 如拙
31. Zheme: 這麼, Shinnyo: 真如



Joseon hanedanının reformist kralı Sejong.. 15. yüzyıl...

KORE AYDINLANMASI

JOSEON DÖNEMİ

Kubilay Atik*

Joseon dönemi, siyasî, düşünsel ve kültürel alanlarda Kore tarihinin en hareketli ve şekillendirici dönemlerinden birisi olmuştur. Bu dönemde bir nevi Kore rönesansı yaşanmıştır. Özellikle kültür ve düşünce alanlarında Koreliler komşuları Japonya, siyasî ve kültürel bakımdan bölgeye nüfuz eden Çin ile pek çok alanda rekabet halinde olmuş, pasif bir konumun ötesine geçerek kültürel ve teknik alanlarda pek çok yeniliğe imza atmışlardır. Her ne kadar Kore sanayileşme ve çağdaşlaşma hareketleri ile Japon sömürgeciliği sonucu olarak acı bir tecrübeyi tadarak tanışmış olsa da, günümüzde Kore kültürü üzerinde yaşam tarzı, düşünce yapısı bakımından en büyük etkiyi Japon sömürgeciliği değil, Joseon döneminin bıraktığını söyleyebiliriz. Ne yazık ki ülkemizde Kore tarihi ancak Kore Savaşı ile başlatılır ve hâlâ "aydınlanma" dönemi Avrupa'sında ortaya atılan ve bugün erken modern dönem olarak niteledi̇ğimiz 16-19. yüzyıl arası dönemde Avrupa dışında hemen hiçbir yerde gelişme olmayıp, Osmanlı İmparatorluğu da dâhil, tüm Asya'da bir "duraklama" dönemi yaşandığı düşüncesi genel kabul görür. Oysa Japonya, Kore, Çin ve Türkiye'deki modernleşme hareketleri gökten zembille inmemiş ya da bir gecede "mucizevi" olarak ortaya çıkmamıştır. Bu dönemde Kore'de ortaya çıkan felsefî ve siyasî akımlar Kore kimliğinin oluşumunda ve Kore'nin kendine özgü çağdaşlaşma akımında en az sonradan gelen yabancı güçler kadar etkili olmuştur.

---

* Kubilay Atik, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Tarih Bölümü.

Amerikalı tarihçi Micheal Seth'in de belirttiği gibi Kore tarihinde çok az olay Joseon adı ile Yi Hanedanının gücü ele geçirip beş yüzyıl sürecek olan bir dönemi başlatması kadar kayda değer olabilir. Kore bu dönemden itibaren Yeni Konfüçyüsçü devlet ideolojisinin hâkimiyetine girmiş, toplum Konfüçyüsçü temeller üzerinde kurulmuştur. Bugün de insanlar arası ilişkiler Hıristiyanlığa rağmen bu Konfüçyüsçü yapının etkisindedir.[1] Ancak Yi ailesinin Yeni Konfüçyüsçülüğü devlet ideolojisi olarak seçmesi ve Budizm'den daha çok desteklemesinin arka planındaki tarihsel nedenlere kısaca değinmeden Kore'deki durumu anlamak güç olabilir. Cengiz Han'ın önderliğinde başlayan, oğulları ve torunları tarafından sürdürülen Moğol istilalarından Kore de nasibini almıştı. Moğol istilalarına kadar özgürlüğünü büyük ölçüde korumayı başaran ve hattâ zaman zaman komşusu olan Çin'i mağlup ederek istiladan kurtulan Koreliler için tüm savaş ve barışlara rağmen, Çin'in dünyanın ve medeniyetin merkezi olarak algılandığı ve iki ülke arasındaki ilişkilerin ağabey ile kardeş arasındaki ilişki gibi tanımlandığı bir ilişki varlığını korumaktaydı. Oysa barbar olarak görülen Moğolların Kore'yi değil, Korelilerin büyük ağabey olarak gördükleri Çin'i de istila edip yalnızca yağma yapmakla yetinmeyerek Yuan hanedanı adıyla Kubilay Han'dan başlayarak bir hanedan kurması bu dünya görüşünü temellerinden sarsmıştır. Üstelik bununla da yetinilmemiş, Kore krallarının Moğolların vassali olup her yıl haraç ve köle gönderme zorunluluğunun yanısıra bir Moğol prenses ile de evlenmesi şart koşulmuştur. Bunun sonucu olarak da Joseon hanedanından önceki Goryeo hanedanındaki tüm kralların anneleri Moğol olmuş, Moğollara olan siyasî bağlılık böylelikle kan bağı ile güçlendirilmiştir. Goryeo hanedanının varlığı da büyük ölçüde Moğollarınkine bağımlı hale gelmiştir. Bunun sonucunda Çin'de Kubilay Han'ın kurduğu Yuan hanedanının düşmesini takiben Goryeo hanedanı öncelikle kararsız kalmıştı. Saray içerisinde bir taraf Moğolları destekleyerek yeni kurulan Ming hanedanına savaş açılmasını teklif ederken diğer tarafsa yeni kurulan Ming hanedanı ile geleneksel ilişkilere dönülerek "barbar" Moğollara karşı büyük ağabey Çin'in yanında olmayı teklif etmişti. Çin'de Kubilay Hanlığı devrilip yerine Çin kökenli Ming hanedanı gelmesinin ardından bir Ming elçisi Goryeo sarayını ziyaret ederek toprak talebinde bulunur. Bunu fırsat bilen ve Moğolların yanında kalınmasını savunan grubun lideri olan General Choe Mançurya'nın tekrar fethedilmesini ve daha eski Goryeo hanedanının varisi olma iddiasıyla Mançurya üzerinde de hak iddia eden Goryeo topraklarına katılmasını önerir. Ancak seferin başında

[1] M. Seth, *A History of Korea: From Antiquity to the Present* (Rowman & Littlefield, 2010). s. 140

Çin'deki Ming hanedanını destekleyen grubun başı olan General Yi görevlendirilir. Daha üstün Ming kuvvetleri ile kaybetmesi muhtemel görünen bir intihar savaşına girmektense General Yi emrindeki kuvvetlerle darbe düzenlemeye karar verir. Başkente dönerek Kral U'yu indirir ve yerine onun oğlu olan Kral Chang'ı tahta oturtur. Ancak onun da gücü yeniden ele geçirmeyi denemesi sonucunda çıkan siyasal kargaşa ve askerî mücadeleden yararlanarak kendisini kral ilân eder. İlk başlarda Goryeo adını devam ettirip sadece yönetici ailede değişiklik yapmayı istese de, sonradan yeni bir hanedan kurarak ismini Joseon koyar. Böylelikle beş yüzyıl süren Goryeo hanedanı sona ererken yine beş yüzyıl sürecek olan ve Kore toplumunu derinden etkileyecek olan hanedan 1392 yılında kurulur. İlk Kral olan General Yi Kral Taejo adını alır.

Goryeo hanedanı zamanında, tıpkı Moğolların Çin'de yaptığı gibi, Budizm büyük destek görmüştür. Budist manastırlar giderek zenginleşmiştir. Goryeo dönemi Kore'sinde Budizm altın çağını yaşarken Joseon dönemi Konfüçyüsçü öğretinin ve onun Zhu Xi tarafından kurulan Yeni-Konfüçyüsçü kolunun altın çağı olmuştur. Bunun ardında elbette yönetici zümreyi ilgilendiren ideolojik ve siyasî sebepler yatmaktadır. Çin'i yöneten ancak etnik olarak Çinli olmayan Moğollar kendi yönetimlerinin meşruiyeti için Çin merkezli bir düşünce yapısı olan ve Çinli olmayan herkesi barbar olarak niteleyip bunlara boyun eğilemeyeceğini öngören Konfüçyüsçülük yerine Budizme destek olmuşlardır. Anneleri Moğol olan ve Moğol yönetimiyle sıkı bir ittifak kuran Kore'deki Goryeo hanedanı da aynı yöntemi tercih etmiştir. Ancak Çin'de yönetimi yeniden bir Çinli hanedanın ele geçirmesi sonucu yabancı iktidarın bir kalıntısı olarak görülen ve önceki iktidarla sıkı ilişkiler kuran Budist manastırları gözden düşmüş ve Konfüçyüsçülük değer kazanmıştır. Joseon dönemi boyunca Kore yeni-Konfüçyüsçülüğü tasvip etmekle birlikte Budizm yasaklanmamış, ancak pek çok manastırın mülklerine el konulmuştur. Bir süre sonra tıpkı Japonya'daki gibi Hıristiyan misyonerlerden çekinilerek Hıristiyanlık yasaklanmıştır. Dinî açıdan bu gelişmeler olurken Joseon dönemi Kore tarihinin entelektüel açıdan en parlak dönemlerinden birisi olmuştur. Çin' den ve Batı'dan pek çok fikir akımı ülkeye girerek ülke içerisinde yeni düşünce akımları filizlenmiştir. Siyasî açıdan çalkantılarla dolu olan bu dönemde iç siyaseti olduğu kadar dış siyaseti de etkileyen bu düşünce akımları göz ardı edilirse Kore tarihini anlamlı bir şekilde yorumlamak imkânsızdır denilebilir.[2]

[2] M. Seth, *A History of Korea: From Antiquity to the Present* (Rowman & Littlefield, 2010). s. 147.

Kral Taejo henüz hayattayken ikinci eşinin ölümü sonrasında üzüntüden tahtı bırakması üzerine oğulları arasında çıkan mücadelelerden oğlu Yi Bagwon galip gelerek Kral Taejong ismini alıp tahta geçer. Kral Taejong döneminde pek çok reform yapılarak hem kraliyet otoritesi güçlendirilir hem de devletin vergi gelirleri ülke çapında yapılan kayıt işlemleriyle artırılır. Kral Taejong taht mücadeleleri sırasında pek çok arkadaşını ve akrabasını öldürttüğü için zalim kral olarak adlandırılır. Ancak sıradan halkın yaşamını daha iyi hale getirmek için çalışması, ülkenin yönetiminde daha çok söz sahibi olan aristokratlar ve bakanların gücünü kırması ve kendisinden önce başlatılan reformları sürdürmesinden dolayı etkili bir yönetici olarak kabul edilmiştir. Kendisinden sonra tahta geçecek olan ve yaptığı reformlar ve getirdiği yeniliklerle "Büyük Kral" Sejong olarak anılacak olan Kral Sejong döneminin temelini attığı için önemli bir yere sahiptir.[3] 1418 yılında Kral Taejong tahtı oğluna bırakır ve Kral Sejong dönemi başlar. Kral Taejong her ne kadar tahtta oturmasa da oğlu onun önerilerine kulak verir ve ilk iş olarak da babasının başlattığı ve ülkesini uzun süredir huzursuz eden Japon korsanlarına[4] karşı kararlı mücadeleyi sürdürür. Japon korsanlar Kore ile Japonya arasında bulunan Tsushima adasından Kore'ye yağma seferleri düzenlemektedirler.[5] Bu korsan faaliyetlerine son vermek için sefere çıkılır ve Tsushima adasının Daimyo'su[6] Sadanori 1419 yılında Kore kralına boyun eğer. 1443 yılında imzalanan Gyehae Anlaşması ile Tsushima adasının daimyoları Kore kralına bağlılık ve haraç vermeyi taahhüt ederler. Ayrıca korsan saldırılarını engelleme sözü verip karşılığında da her yıl elli gemiyle Kore ile ticaret yapma hakkı kazanırlar. Buna ilave olarak, kuzey sınırında uzun süredir Mançuların işgali altında olan bazı topraklar Kral Sejong'un görevlendirdiği general Kim Jong-seo tarafından geri alınarak aşağı yukarı bugünkü Çin-Kore sınırına ulaşılır.

---

[3] Sang M. Lee, "South Korea: From the Land of Morning Calm to ICT Hotbed," The Academy of Management Executive (1993-2005) 17, no. 2 (2003). s. 57

[4] Japonca adı Wako, Çince adı Wokou Korece adı Waegu olan bu korsan grupları değişik uluslardan insanlar barındırmaktaydı. Bu korsanların sayıca büyük kısmı Japon olduğu ve Japonya'da üslendikleri için Japon korsanları olarak adlandırıldılar. Bu korsanlar uzunca bir süre Çin ve Kore kıyılarını yağmalamış, bu iki ülkeyi zaman zaman kıyı şeritlerini boşaltmaya zorlayacak kadar ileri gitmiştir. Ancak önce Korelilerin üslerine düzenledikleri seferler daha sonra da Japonya'nın yeniden birleştirilmesi sonucu merkezî idarenin korsanları kontrol altına almaya girişmesi üzerine korsanlık faaliyetleri 17. yüzyılda sona ermeye başlamıştır.

[5] Tsushima adası coğrafî konumunun Kore ile Japonya arasında olması nedeniyle tarihi boyunca iki ülke ile de sıkı ilişkiler içerisinde olmuş ve genellikle her iki ülkenin de süzerenliğini kabul etmiştir.

[6] Daimyo: Japon derebeylerine verilen ad.

Kral Sejong'u büyük yapan asıl şey askerî ve siyasî alandaki başarılarından çok bilim ve kültür alanında getirdiği yeniliklerdir. Öyle ki, günümüzde Çin kültürünü ve dilini tanıtmak için tüm dünyada Konfüçyüs enstitüleri açılmaktadır. Güney Kore ise Kore dilini ve kültürünü tanıtmak amacıyla bu kralın ismi ile Sejong enstitüleri açar. Kral Sejong'un belki de getirdiği en büyük yenilik Kore yazısıdır. Günümüzde *hangul*[7] adı verilen bu alfabe Koreceye özgüdür ve kolaylıkla öğrenilebilir. Sarayda kurulan Jiphyeonjeon adlı bir heyet tarafından hazırlanan ve son derece basit olan bu yazının 1443 yılından itibaren kullanılmaya başlandığı düşünülüyor. Bundan önce Korece ya hiç yazılmayıp doğrudan Çince kullanılıyordu ya da *idu*[8] adı verilen ve Koreceyi yazmak için Çince karakterlerin kullanıldığı son derece karmaşık ve sınırlı sayıda üst tabakadan insanın öğrenebildiği bir yazı sistemi kullanılıyordu. Sejong'un da düşündüğü gibi bu yazı sistemine halktan sıradan kişiler bile kolayca uyum sağlayabiliyordu. Ancak *hangul* yazısının kullanılmasına pek çok Konfüçyüsçü saray adamı ve bürokrat karşı çıktı. Onlara göre tek gerçek yazı sistemi Çinceydi ve bunun dışındaki yazı sistemleri ilkel ve barbarcaydı. Kuşkusuz, buna ek olarak kendi statülerinin Çince ve Çince bilmenin sağladığı bilgi birikimine dayalı olması da unutulmamalıdır. Eğer herkes okuyup yazabilirse *yangban*[9] adı verilen ve genellikle eğitim görmüş – Osmanlı'daki ilmiye ve kalemiye sınıfına benzeyen– bu sınıfın hiçbir imtiyazının kalmayacağı korkusu da göz ardı edilemez. Gene de 15. yüzyılın sonuna gelindiğinde *hangul* halk arasında yaygındı ve resmî yazışmalarda kullanılmaktaydı. Bu dil o kadar yaygınlık kazandı ki, kral Yeonsangun tarafından halk isyanlarını organize etmede etkili bir araç olarak kullanılabileceği korkusuyla 1504 yılında yasaklandı.[10] Gene de 16. yüzyıl boyunca özellikle edebiyat alanında eserler bu yazı ile kaleme alınmaya başlandı. Özellikle *gasa*[11] adı verilen ve genellikle *yangban* sınıfına dâhil kadınlar arasında popüler olan bir şiir türü ve *sijo*[12] adı verilen ve Japonya'daki *haiku* şiirlerine benzeyen kısa şiirler bu yazının kullanımını popülerleştirdi. Daha sonra pek çok halk romanı da bu yazı ile

---

[7] Eski adı "hunmin jeongeum".

[8] *Idu* yazısı hem bazı seslere karşılık gelen Çince karakterlerin Koreceyi yazmak için kullanılmasında hem de Çince karakterlerin tıpkı Japoncada olduğu gibi kelimeleri yazmakta kullanılıp o kelimenin Çince değil, Korece telaffuzla okunmasında kullanılan son derece karmaşık ve aslında birden fazla varyasyonu olan Kore'ye özgü yazı sistemlerinin genel adıdır diyebiliriz.

[9] *Yangban* "iki dal" anlamına gelmektedir ve devlet idaresinde idarî ve askerî görevlilerden oluşan ikili sistemi anlatmak için ortaya atılan bir kelimedir. Bu sınıf daha önce mevcutsa da Joseon döneminde bu ismi almıştır.

[10] K. Pratt, *Everlasting Flower: A History of Korea* (Reaktion Books, 2007). s. 102

[11] H. Kim and R. Fouser, *Understanding Korean Literature* (M.E. Sharpe, 1997). s. 37

[12] *A.g.e.*, s. 41

kaleme alındı. Bu yazının resmî alanda kullanımının yasaklanması nedeniyle ilk çıktığı dönemden itibaren kullanımı giderek sınırlı çevrelerde kaldı. 19. yüzyılda ortaya çıkan milliyetçi akımlarla birlikte tekrar yükselişe geçti. Gazeteler ve diğer pek çok yayın, 1938 yılında Japon sömürge idaresinin Koreceyi yasaklamasına kadar bu yazı ile basıldı.

Bu dönemde ekonomisi büyük ölçüde tarıma dayalı olan Kore'nin belkemiğini oluşturan çiftçiler için yoğun tarımsal yöntemler araştırılmıştır. Üretim artırılmaya çalışılmış, vergiye düzenlemeler getirilmiştir. Nongsa Jikseol adı ile çiftçiler için bir el kitabı hazırlanılarak çiftçilerin kullanımına sunulmuştur.[13] Böylelikle daha yoğun bir tarımsal faaliyetin önü açılarak ülke gelirleri büyük ölçüde artmıştır. Bilimsel alanda bu dönemin bir başka öncüsü ise Jang Yeongsil adlı mucittir. Bu kişi yönetici *yangban* sınıfına dâhil olmamasına rağmen yeteneği önce kral Taejong tarafından keşfedilip saraya alınmış, daha sonra ise kral Sejong tarafından desteklenmiştir. Yeongsil, pek çok buluş yaparak astronomi ve coğrafyanın yanısıra diğer değişik alanlarda da keşifler yapmıştır. Bunlar ne yazık ki kral Sejong'un ölümünden sonra yaygınlık kazanamamıştır.[14] Diğer taraftan, ilk kez Kore merkez alınarak güneşin ve diğer gök cisimlerinin hareketlerinden yola çıkılarak bir takvim oluşturulmuş, böylelikle güneş ve ay tutulmalarına ek olarak mevsimsel döngüler de Çin merkezli takvimlere göre daha kesin bir şekilde hesaplanabilmiştir. Tıp alanındaysa, gelişmiş Çin tıbbının yanında geleneksel Kore tıbbına ait ilaç ve yöntemler yazıya dökülerek kitap halinde toplanmış ve bu yöntemlerin unutulmamasının çareleri aranmıştır. Fakat tüm bu alanlardaki gelişmeler daha sonraki krallar tarafından sürdürülememiştir.

Uzun süre barış içerisinde yaşayan Joseon krallığı, dışarıda gelişen siyasal durumlardan bağımsız değildi. Çin ile ilişkilerin iyi sürmesi ve Mançuların kuzeye doğru itilerek kuzey sınırına kaleler kurularak güçlendirilmesiyle askerî alana fazla önem verilmemiştir. Askerlerin iç siyasette büyük bir rol oynamaması ordunun geri planda kalmasına neden olmuş, bunun sonucunda Koreliler muhtemel tehlikelere hazırlıksız yakalanmışlardır. Komşu ülke Japonya uzunca bir süredir yönetimi merkezî idarenin elinden almış olan askerî samuray sınıfının kendi arasındaki çatışmalarıyla çalkalanmaktaydı. Bu durum 16. yüzyılda yavaş yavaş değişmeye başladı. Daha önceden köyleri ve bazen şehirleri fethederek büyük toprak parçalarına hükmetmeye başlayan daimyolar arasında güçlü olanlar ülkeyi tümüyle birleştirme yolunda adımlar atmaya başlamışlardır. Bunların

[13] C.G. Kim, *The History of Korea* (Greenwood Press, 2005).
[14] Seth, *A History of Korea: From Antiquity to the Present*. s. 140

arasından önce Oda Nobunaga ülkenin orta bölgelerinin yönetimini ele geçirir. Daha sonra bir general tarafından öldürülmesi üzerine ise takipçisi Toyotomi Hideyoshi ülkeyi büyük ölçüde birleştirir. Bundan sonra Hideyoshi gözlerini dışarıya dikecek ve Japonlar çok uzun süreden sonra ülkeleri dışında fetihlere girişecektir. Hideyoshi'nin görünürdeki asıl hedefi Çin'i fethedip burada Ming hanedanının yerine yeni bir hanedan kurmaktır.[15] Bunun için denizi aşarak uygun bir noktada çıkarma yapması ve askerleri ile Çin'in başkentine en kısa yoldan yürümesi gerekmektedir. Bu yol da Kore yarımadasıdır. Kubilay Han'ın da Japonya'yı fethetme girişimlerinde Kore'yi üs olarak kullandığını biliyoruz. Japonya ile Çin arasında stratejik bir noktada olan Kore yalnızca kültürel ve ticarî ilişkiler için değil işgaller için de hep bir üs olarak kullanılmaya açık olmuştur.[16] Güçlerini Kore'ye yakın olan Kyushu adasında toplayan Hideyoshi, bir taraftan da Kore'deki Joseon sarayına elçiler yoluyla Çin'in işgali için kendilerine yol verilmesini talep eder. Joseon sarayının Çin işgaline kayıtsız kalarak Japonlara geçiş izni vermesi özellikle askerî yönden hazırlıksız olması göz önüne alındığında mantıklı bir hareket olabilirdi. Ancak Joseon sarayı da kendisinden önceki Goryeo hanedanının mantıkdışı görünen sadakatini göstermeyi tercih etmiştir. Goryeo hanedanı devrilen Moğol kökenli Yuan hanedanına sonuna kadar bağlı kalarak kaybetmesi kesin olan bir savaşa girmiştir. Joseon hanedanı da kendi meşruiyetini sağlayan ve iyi ilişkileri olan Ming hanedanına karşı Japonların yanında yer almamış ve Japonları reddederek savaşı göze almıştır. Her iki hareket de mantıkdışı görünmesine karşın Koreli hükümranlar için meşru bir yönetime sahip olmak yabancı bir güce karşı savaş kazanmaktan daha önemlidir. Bu sebeple her iki kararın arkasında da ideolojik sebepler yatmaktadır. Devlet ideolojisi olarak kabul edilen yeni-Konfüçyüsçülük de Japonları karşı konulması gereken barbarlar olarak görme eğilimindeyken, Çin'i itaat edilmesi gereken ağabey olarak görme eğilimindedir. Saray içerisinde bir grup bakan bu işgal ihtimalinin ciddiye alınması ve askerî hazırlıklar yapılması gerektiğini düşünürken bir diğer grup bunun

[15] S. Turnbull and G. Rava, Toyotomi Hideyoshi (Osprey Publishing, 2011). s. 57

[16] Kore'nin üç krallık döneminde Japonlar, Kore'de toprak sahibi olup Baekche krallığı ile ittifak kurmuş, sonradan bu toprakları yitirmişlerdir. Moğollar da Kore'yi Japonya'ya düzenleyecekleri seferde üs olarak kullanmış, daha sonra aynı örneği tersinden Hideyoshi de uygulamaya koymuştur. Son olarak Meiji restorasyonu sonrasında Japonlar, Rusya ve diğer Batılı güçlerin Japonya'ya doğru yayılma emellerine karşılık Kore'yi bir sıçrama tahtası olarak görmüştür. Buna karşı önlem olarak da önce Rusların Kırım Hanlığını önce Osmanlı süzerenliğinden çıkarıp bağımsız devlet olarak ilân ettirip daha sonra da işgal etmeleri gibi, önce Kore'yi Çin'in süzerenliğinden çıkarmaya çalışmıştır. Ortaya çıkan sürtüşmede ise, Çin'i Çin-Japon savaşlarında mağlup etmiş, sonra da Kore'yi zamanla işgal ve ilhak etmiştir.

uzun süredir sürmekte olan Japon korsanlığının bir uzantısından ileri gidemeyeceği ve barbar olarak görülen Japonların üstün Kore kuvvetlerini asla yenemeyeceği görüşündedir. Sonuç olarak, ikinci görüşü savunan grup galip gelir ve her ne kadar Japonların işgal niyetleri konusunda Çin uyarıldıysa da, hem Kore hem de Çin tarafı Japonları çok ciddiye almaz. Bu arada Japonya'da Hideyoshi, Kore'ye son derece yakın olan Kyushu adasında hazırlıklarda bulunmaktadır. Aynı dönemde Hideyoshi Filipinler'deki İspanyol valisine, Tayvan ve Ryukyu krallıklarına da kendisine tıpkı geleneksel olarak Çin'e komşularının haraç verdiği gibi haraç vermesini talep eder.[17] Tek amacının Kore'yi ya da Çin'i işgal olmadığı, uzun süredir Doğu Asya'da atıl ve kıyıda bir devlet olarak kalmış olan Japonya'yı etkin ve söz sahibi merkezî bir güç yapmak istediği sonucuna da varılabilir.[18] Sonuç olarak kaçınılmaz olan çarpışma Korelileri hazırlıksız yakalar. 1593 yılında Kore'ye güneyden çıkan Japon kuvvetleri kısa süre içerisinde bugün de Çin ile Kuzey Kore'nin sınırını teşkil eden Yalu nehrine ulaşırlar. Japonların bu kadar kısa süre içerisinde Kore askerî birliklerini hezimete uğratmasını ne Çinliler ne de Joseon sarayı beklememektedir. Bugünkü Seoul kenti olan başkent Hanyang'a Japonlar yaklaştığı zaman Kore kralının kaçması halkı öfkelendirir ve çıkan ayaklanmalarda Koreliler sarayı yakarlar. Japonlar da girdikleri tüm şehirlerde yağma yaparlar. Tıpkı Timurluların ve ondan önceki Moğolların yaptığı gibi, Japonlar da yalnızca yağma ve kıyım peşinde değildir. Pek çok Koreli sanatkâr ve zanaatkâr Japonya'ya götürülür ve burada seramikten resme kadar pek çok alanda etkili olurlar. Çin'de ise Ming sarayı bakanlar arasında süregelen iç mücadelelerle haraptır ve Japonları ilk başta ciddiye almazlar. Korelilerin yenilmeye başladıklarını gördüklerinde ise harekete geçerler. Kore'nin işgali Çin için hem kendi sınırlarına otoritesini tanımayan bir düşman güç yerleşerek başkenti tehdit etmesi hem de kendi vassal devleti olan Kore'yi koruyamaması halinde kurduğu Çin merkezli dünya düzeninin çökmesi tehlikesi vardır. Eğer Çin kendisine haraç verip kendi otoritesini tanıyan komşu devletleri koruyamazsa bölgedeki hâkimiyetinin diğer devletler tarafından tanınmasının bir anlamı kalmayacaktır. İlk gönderdikleri birlikler yenilip Japonlar Yalu nehrine kadar ulaştıktan sonra daha etkili önlemler almaya çalışırlar, gene de Japonlar hem Çinlilerle

[17] Turnbull and Rava, Toyotomi Hideyoshi; LLC Books, *Japanese Invasions of Korea*: Toyotomi Hideyoshi, *Japanese Invasions of Korea*, Yi Sun-Sin, *Wanli Emperor*, Won Gyun, Kwon Yul (General Books LLC, 2010). s. 24

[18] Selçuk Esenbel, "Japonya ve Türkiye Çağdaşlaşma Tarihinin Karşılaştırması," in *Çağdaş Japonya'ya Türkiye'den Bakışlar*, ed. S. Esenbel, A.M. Demircioğlu, and C. Kozlu (Simurg, 1999). s. 13-15

hem de Korelilerle giriştikleri hemen her mücadeleden askerî galibiyetle çıkarlar. Savaşı uzun vadede Japonların kaybetmesinde Koreli amiral Yi Sun-sin'in Japonlara göre daha uzun menzilli topları olan ve zırhla kaplanmış gemileri ile Japonların asker ve malzeme takviyesini engellemesinin yanısıra Korelilerin Joseon askerî birliklerinin yetersiz kalması üzerine kendi direniş hareketlerini başlatmışlardır. Neticede Kore'de İmjin Savaşları olarak adlandırılan bu savaşlar 1598 yılında Hideyoshi'nin ölmesi ve Japonya'da yeniden iç kargaşa başlaması üzerine sona erer. Tokugawa Ieyasu'dan itibaren Japonya ile Kore arasındaki ilişkiler yeniden normale dönmüş ve Japonya 20. yüzyılda sömürgeciliğe girişene kadar aralarında bir daha çatışma yaşanmamıştır.[19] Denilebilir ki, İmjin savaşları 16. yüzyılda Avrupalı güçler gibi genişlemek isteyen Japonların ilk başarısız teşebbüsü olmuştur, ancak Koreliler bu saldırıların üstesinden yalnızca Çin'in desteğiyle değil kendi ulusal direnişleriyle de kurtulmuştur.[20]

İmjin Savaşları sonrasında Kore uzunca süre ekonomik ve siyasî olarak eski gücüne kavuşamamış, Çin'de ise Ming hanedanı bu savaşlar için harcadığı askerî ve ekonomik çaba sonucunda güçsüz düşmüştür.

Bu işgaller ve sonrasında gelen Ming desteği, Joseon hanedanının kendi kaderini tıpkı kendisinden önce gelen Goryeo hanedanının Moğol Yuan hanedanıyla yaptığı gibi Ming hanedanıyla bağlı gibi görmesine neden olur. Koreliler Japon işgallerinin yarasını saracak vakit bile bulamadan çok daha güçlü ve kalıcı bir düşmanla savaşmak mecburiyetinde kalacaklardır. Uzun süredir Korelilerin kuzey komşusu olan ve zaman zaman da sınır çatışmaları yaşanan Jurchen kabileleri, Nurhaci adında bir önder tarafından birleştirilirler. 1626 yılında Joseon sarayına karşı isyan eden bir general yenilerek Jurchenlere sığınır ve onları Kore'ye saldırmaya ikna eder. 1627 yılında Jurchenler Kore'yi yağmalar. Daha sonra ise bir barış anlaşması imzalanır. Taraflar birbirlerine saldırmayacaklar ve birbirlerinin sınırlarına saygı duyacaklardır. Bu anlaşmaya göre, Joseon ve sonradan Mançu adını alacak olan Jurchenler eşit koşuldadırlar. Her ne kadar Joseon sarayında Jurchenler barbar olduğu için böyle bir anlaşma

[19] Hattâ Japonya "kapalı ülke" adı verilen döneme girip yabancıların Japonya'ya girişini kısıtlayıp Japonların da dışarıya çıkmasını yasakladığı dönemde dahi Japonya'ya Joseon sarayından düzenli olarak elçi heyetleri gidip gelmiştir.

[20] Bu savaşlarla ilgili ayrıntılı bilgilere şu eserlerden ulaşılabilir: Books, *Japanese Invasions of Korea: Toyotomi Hideyoshi, Japanese Invasions of Korea*, Yi Sun-Sin, *Wanli Emperor*, Won Gyun, Kwon Yul.; S.R. Turnbull, *Samurai Invasion: Japan's Korean War*, 1592-98 (Cassell& Company, 2002).; F.P. Miller, A.F. Vandome, and J. McBrewster, *Japanese Invasions of Korea* (1592-1598) (VDM Verlag Dr. Mueller e.K., 2010).; Hephaestus Books, *Articles on Battles of the Japanese Invasions of Korea* (1592-1598), Including: *Battle of Myeongnyang, Battle of Noryang, Battle of Busan* (1592), Battle of Sacheon (1592), *Battle of Chilcheollyang, Joseon Naval Campaigns of 1592* (Hephaestus Books, 2011).

imzalamanın onur kırıcı olduğunu düşünenler olsa da, Joseon sarayı bu anlaşmayı imzalamak zorunda kalır. Ancak hiçbir zaman Jurchenlere yenilgiyi hazmedemezler. Bu arada Çin'de Ming hanedanı iç isyanlar sonucu yıkılma noktasına gelmiştir. Sonunda başkent Pekin, isyancıların eline düşer ve son Ming imparatoru intihar eder. Kuzeydeki sınır komutanı Sangui ise Mançu adı altında birleşmiş Jurchenler'den yardım ister. Kısa sürede Pekin'i alırlar ve kararlı bir şekilde Çin'in fethine girişerek sonunda Ming'den kalan tüm parçaları kendi bayrakları altında birleştirerek Qing hanedanını kurarlar. 1627 yılındaki ilk Mançu işgallerindeki yenilgiyi unutmamış olsalar da, sarayda bir grup barbar Mançular yerine, Japonlara karşı ağabeylik görevini yerine getirerek savaşa giren Ming yandaşlarına destek olunmasını öneren taraf daha ağır basmaya başlar. Mançular daha önce imzalanan barış anlaşmasının yenilenmesi isterler. Ancak daha önce anlaşma eşit iki taraf arasında imzalanmışken bu kez Mançular hem Kore'yi hem Çin'i yenerek Ming hanedanını devirmiş ve kendi hanedanları olan Qing hanedanını kurmuşlardır. Ming hanedanından kalanlar ise Çin'in güney kesimlerinde direnişlerini sürdürmektedirler. Mançular Koreliler'den kendilerinin tıpkı daha önceki Ming Hanedanı gibi büyük ağabey olarak tanınmalarını isterler. Ayrıca Ming hanedanının da reddedilmesini talep ederler. Bu reddedilir ve taraflar savaşı göze alır. Mançular tekrar galip gelir. Bu durum yalnızca askerî ve siyasî yenilgi anlamına gelmiyordu. Aynı zamanda o güne kadar Joseon sarayındaki hâkim ideoloji olan Konfüçyüsçülük ve onun öngördüğü Çin medeniyetini merkeze koyan dünya düzeni de altüst oluyordu. Mançulara karşı hem Ming hem de Joseon'un yenilgisi ve boyun eğmek zorunda kalarak hâkimiyetini kabul etmesi Moğol istilalarından sonra en büyük darbedir. Konfüçyüs'e göre Çin medeniyetine dâhil olmayan herkes barbardır ve barbarlara kesinlikle boyun eğilemez. Ancak hem Ming hanedanı hem de Joseon hanedanı Konfüçyüsçü bir ideolojiden meşruiyet almasına rağmen, önce Ming Mançular tarafından yutulur, Joseon ise varlığını sürdürmesini Mançulara boyun eğmesine borçlu kalır. Joseon sarayındaki bazı Konfüçyüsçüler Ming'in yıkılmasından sonra Çin medeniyetinin gerçek mirasçıları olduğuna inanmaktaydı. Belki de Korelilerin Çinli bir hanedanın süzerenliğini kabullenmekte çok tereddüt etmeyip, bir başka ulusunkini kabul etmekte zorluk çekmesini anlamak kolay olmayabilir. Ancak Doğu Asya'da tarih boyunca din temelli çatışmalar hemen hemen hiç olmamışken, Türk boyları, Moğol boyları ve diğer göçebe boylarla Çin'in temsil ettiği yerleşik medeniyetler arasında sürekli bir mücadele olagelmiştir. Elbette, aynı durum olmasa da yerleşik bir ulusun göçebe bir ulusun süzerenliğini kabul etmesini ya da tersini kendi coğrafyamız için Hı-

ristiyanlarla Müslümanların Ortaçağlar boyunca birbirinin yönetimi altında kalmaya çok da istekli olmamasına benzetebiliriz. Ortadoğu'da Haçlıların egemenliğinde yaşamını sürdürmek Araplar için ne kadar küçük düşürücü bir durumsa ya da Balkanlar'da Osmanlı süzerenliğini kabullenmek yerel prens ya da krallar için ne kadar onur kırıcıysa, Koreliler için de Çin medeniyet halkası dışında bir ulusa boyun eğmek benzer bir vaziyeti temsil etmekteydi diyebiliriz.[21] Tıpkı Moğolların Yuan hanedanı yıkıldıktan sonra ona bağımlı olan Goryeo hanedanının yıkılması gibi Joseon da Ming hanedanı ile birlikte meşruiyetini kaybederek yıkılabilirdi. Ancak önce Japon kısa süre sonra da Mançu işgalleri ile ülke sarsılmıştır. Belki de Joseon'u devirecek kadar güçlü bir muhalefet de kalmadığı için Joseon hanedanı varlığını sürdürdü. Bununla birlikte Kore giderek daha içine kapanık hale geldi. 19. yüzyılda Kore "münzevi krallık" olarak nitelendiriliyordu. Tıpkı Japonların dış bir güç olan Avrupalıların ve Hıristiyanlığın getirdiği ideolojik tehdit karşısında kapanması gibi, Koreliler de içlerine kapanmayı seçmişlerdir. Bunun olumlu sonuçlarından birisi Kore'nin Japonlar gibi kendisine özgü bir kültürün yanısıra, kendisine özgü düşünce okulları da geliştirmesidir.

Bu döneme damgasını vuran grup *sarim*[22] adı verilen ve Yeni-Konfüçyüsçü idealler etrafında ülkeyi yönetmek için siyasî mücadele veren bir gruptur. Bu grubun kökenleri daha eskiye gitmekle beraber, daha önce gücü elinde tutan *hungu* grubu ile sürtüşmelerden hep kaybeden taraf olarak çıkmıştır. Taraftarlarıysa sürgün edilmiş ya da idam edilmişken sonunda hungu grubunun kendiliğinden dağılıp yok olması sonucunda *sarim*'lerin karşılarında rakip kalmamış saray politikasında egemen hale gelmişlerdir. Ancak kısa süre sonra kendi aralarında mücadelelere başlamışlardır. Tüm bu güç mücadelelerinin arkasında grupların ortak ideolojisi yeni-Konfüçyüsçülüktür. Bu bağlamda denilebilir ki, Budizm alanında ya da halk arasında varlığını sürdüren şaman inançlarındaki tüm gelişmelere rağmen yeni-Konfüçyüsçülük Kore'nin yönetici sınıfını tek başına rakipsiz olarak şekillendirmiş günümüzde bile Hıristiyan olsun Budist olsun, bireylerin iş ilişkilerinden aile ilişkilerine kadar tüm davranışlarında protokolden selamlaşmaya ve hitabete kadar her şeyi etkilemiştir. Korece öğrenen kişilerin fark edeceği şeylerden birisi, dilin değişik seviyelerde saygı dili ve hitabet tarzlarına sahip olmasıdır. Kişinin üstüyle konuşurken seçeceği kelimelerden fiil çekimlerine ve hattâ şahıs isimlerine kadar herşey çocuğuyla konuşuyorken seçeceğinden farklıdır. Bu olgu üze-

[21] Chai-Sik Chung, "Between Principle and Situation: Contrasting Styles in the Japanese and Korean Traditions of Moral Culture," Philosophy East and West 56, no. 2 (2006). s. 257

[22] Sarim'in kelime anlamı bilgeler ormanıdır.

rinde yeni- Konfüçyüsçülüğün etkisi kuşkusuz yadsınamaz. Benzeri bir durum Japoncada da mevcuttur. Bu bağlamda güç mücadeleleri ve grupların liderlerinin isimlerinden oluşan bir listeyi incelemek yerine Kore' deki yeni- Konfüçyüsçülüğün kendisini incelemek daha yerinde olacaktır.

Konfüçyüsçülük, Kore'ye çok eski dönemlerde gelmişse de, özellikle Çin'de Zhu Xi tarafından öncülük edilen yeni-Konfüçyüsçülük akımı Kore'ye ilk kez Goryeo döneminin sonlarına doğru Çin'e bir heyetle giden An Hyang tarafından getirilmiştir.[23] Kısa süre içerisinde bilhassa aydın kesim arasında Zhu Xi'nin[24] görüşleri yaygınlık kazanmıştır. Bunda Goryeo hanedanı boyunca Budizm'e verilen destek ve Budist manastırlarının aşırı zenginleşmeleri sonucu Avrupa'daki kiliselerde görüldüğü gibi dinî işlevlerinden uzaklaşmaları ve aydın kesimde hayal kırıklığı uğratmasının da etkisi vardır. Ayrıca Goryeo sarayının giderek daha fazla "yabancı" olarak görülen etkilere maruz kalmasından aydın kesimin rahatsız olmasının da etkisi vardır. Nitekim bu kesim daha sonra, Goryeo hanedanının yıkılıp Joseon hanedanının kurulmasında da etkili olacaktır. Konfüçyüsçülüğün kökleri Çin'in henüz birleşik bir devlet olmadığı dönemlere dayanır. Ancak Han hanedanı (MÖ 206-MS 220) döneminden itibaren rakibi olarak gördüğü Budizm ve Daoculuğun da etkisi altında kalmaya başlar ve bu dinlerin öğretileriyle de etkileşim sonucunda ilk halinden farklılaşmaya başlar. Konfüçyüs öğretisi her ne kadar ilahî bir varlığı reddetmese de, insanların bu tür konularla ilgilenmelerinin yararsız olduğunu ve dünyadaki işlere kendilerini vermelerinin yararlı olacağını ileri sürer. Toplum kesin bir hiyerarşiye göre düzenlenmelidir. Ve eğer bireyler bu hiyerarşiye ve kurallara uyarlarsa toplum uyum içinde olacaktır. Kesin toplumsal kurallar vardır ve pek çok dinî ritüel ve inanç bâtıl olarak görülür. Astın üste kesin itaati beklenir. Bu bağlamda bireyden çok toplum önemlidir. Bu bağlamda bireyin aydınlanmasını öngören ve zaman zaman da hiyerarşiye meydan okuyan Budizm ve Daoizm, tarih boyunca Çin'de Konfüçyüsçülük ile çatışma içinde olmuştur. Bu sebeple Tang döneminden itibaren Konfüçyüsçülüğe sızan Budist ve Daoist etkenlere karşı bir tepki uyanmış, özellikle Song hanedanı döneminde (960-1279) bu tepki daha da artmıştır. Joseon döneminde ise Kore'de yalnızca Çin'den Konfüçyüsçü fikirler ithal edilmekle kalmamış, üstüne yeni fikirler de eklene-

[23] An Hyang 1286 yılında Goryeo hanedanının sonlarına doğru gittiği Çin'de Zhu Xi'nin yazdığı bir kitaptan çok etkilenir ve bu kitabı kendisi yorumlayarak Kore'ye yanında getirir.

[24] Zhu Xi yeni-Konfüçyüsçülük akımının fikir babalarındandır. Fikirleri yalnızca Çin'de değil Kore ve Japonya'da da son derece etkili olur. Çin'de Ming hanedanı, Kore'de Joseon hanedanı, Japonya'da ise Tokugawa Şogunluğu tarafından devlet ideolojisi gibi benimsenir ancak her üç ülkede de aynı şekilde uygulanmaz, değişikliklere uğrar.

rek geliştirilmiştir. Devlet memuriyetine girmek için tıpkı Çin'de olduğu gibi merkezî sınavlara girmek gerekiyordu. Çin'den farklı olarak bu sınavlara herkesin girme hakkı yoktu. Yalnızca Yangban adı verilen soylu sınıfa mensup kişiler bu sınavlara girip başarılı oldukları takdirde devlet kademelerinde görev alabiliyorlardı. Gene de bu sistem en azından yangban sınıfına mensup kişiler arasında bile olsa, liyakata dayalı bir sistem getirmek üzere tasarlanmıştı. Bu ideolojinin özellikle idarî alanda devlete hâkim olduğu ve yönetim kadrolarının etkin bir şekilde yetişmesine yardımcı olduğu yadsınamaz. Ancak bu olumlu etkilerin yanında Yeni-Konfüçyüsçülük, tıpkı Tokugawa idaresi altında Japonya'da olduğu gibi toplumu sınıflara kesin çizgilerle ayırmıştır. Toplumsal sınıflar arasında geçişi ve her türlü yeni düşünceyi engellediği için gelişimi de durdurmuştur. Yetenekli olan ancak alt kastlara mensup kişiler yükselemezken yalnızca üst düzey bir görevlinin oğlu olan kişiler yetenekleri göz önünde bulundurulmaksızın belli dogmaları ezberleyerek yüksek mevkilere gelebilmiştir. Duraklama dönemine girmeden önce Kore'de kendine özgü bir Konfüçyüsçü tarz gelişmiştir. Silhak[25] adı verilen bu akım, önce Japon sonra da Mançu işgalleri sonrasında yıkılan ülkeyi yeniden kalkındırmak amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu akım devlet memuriyet sınavlarından vergiye, kanunlara, tarım ve hattâ doğa bilimlerine kadar pek çok alanda yenilikler getirme amacı gütmekteydi. Konfüçyüsçülüğün uygulamada çok da işe yararlığı kalmayan yönlerinin yerine uygulamada daha işe yarar bilgi ve kurallar eklenmeye çalışılmıştır. Böylelikle geç Joseon döneminin başlarından itibaren Kore'de yeniden devlet gelirleri ve halkın refahında artış görülmeye başlanmıştır. Özellikle Kim Yuk öncülüğündeki bu grubun üyeleri genellikle üst kademelerden dışlanan ve Konfüçyüsçülüğün esneklikten yoksun ve tarımsal ve sınai alanlarda gelişim gösteren Kore toplumunun ihtiyaçlarını karşılayamayan yapısını değiştirmek istemişlerdir. Tıpkı Avrupa'da aynı dönemde dogmaların yıkılmaya çalışılıp rasyonel düşüncenin yerleştirilmeye çalışılması gibi 17-19. yüzyıllar arasında Kore'de silhak akımına dâhil olan ve zamanla iktidara gelen kişiler Kore halkının bugün de eğitime önem verme, yüksek okuma oranları ve pratik bilgiyi dogmadan üstün tutma gibi bazı toplumsal tavırları üzerinde etkili olmuştur.

Elbette Joseon döneminin hâkim ideolojisi olmasına rağmen tek düşünce okulu ya da inanç sistemi yeni-Konfüçyüsçülük değildir. Kore'de çok eski dönemlerden itibaren inanılan, Goryeo döneminde devlet desteği ile giderek zenginleşen Budizm Joseon döneminde sınırlandırılmış ve

[25] Pratik öğreti anlamına gelmektedir.

zaman zaman saldırıya uğramışsa da, varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Diğer Budist okulları yasaklanmış, yalnızca seon[26] tarikatına izin verilmiş, ancak onun da yalnızca dağlarda manastırlarda sürdürülmesi gerekmiştir. Kısıtlamalar zamanla öyle bir hal almıştır ki, keşişlerin şehirlere girmesi dahi yasaklanmıştır. Manastırların çoğu mülküne el konulup sayıları iki yüzü geçen manastır sayısı da otuz altıya inmiştir. Tüm kısıtlamalara rağmen Budizm ilerleyişini sürdürmüş ve dağ manastırlarına kapanan keşişler tüm imkânsızlıklara rağmen entelektüel alanda gelişmeler devam etmiştir. Erken Joseon döneminin en önemli Budist düşünürlerinden birisi, ilk başta bir Konfüçyüsçü olarak eğitim alıp, daha sonradan Budizme karşı ilgi duyarak Seon Budizmi'nin Kore'deki en büyük düşünürlerinden olacak olan Gihwa erken Joseon döneminin önemli kişilerindendir. Kaleme aldığı eser *Hyeonjeong non* ile bu dönemde yeni-Konfüçyüsçü elitler tarafından Budizme karşı yöneltilen eleştirileri yanıtlayarak Budizmin savunusunu yapar. Bunun yanısıra, Budist sutralarına yazdığı yorumlarla Seon Budizminin Kore'deki gelişimine yaptığı katkılar yadsınamaz. Gene de Budizme karşı Joseon hanedanının tutumu olumsuzdur. Bu tutumu biraz olsun değiştiren şey Japonların Hideyoshi tarafından yönlendirilen işgalleri sırasında halk direnişini organize eden ve zaman zaman da savaşçı keşişlerle bizzat savaşa katılarak Japonlara kayıplar verdirip, meydan savaşlarını kaybeden Joseon hanedanına karşılık beklemeden verdiği destektir. Her ne kadar şehirlere girmesi yasaklansa ve uzak dağ manastırlarına sürülse de, Budizm köylüler arasında popülerliğini sürdürür. Seosanhyujeong adlı Budist rahibi bu dönemde özellikle etkili olmuştur. Japon işgalleri sırasında *uisa* adı verilen savaşçı keşişleri organize ederek halk direnişinin önderlerinden olmakla kalmamış, Seon Budizminin Kore'deki doktrinini de düzenleyen kişilerin başında gelmiştir. Bugün pek çok Seon okulu kökenlerini ona ya da dört öğrencisinden birisine dayandırmaktadır.[27] Kore'de Seon'un Japonya'da aynı dönemde Zen'den farklılıklar gösterdiği görülmektedir. Her ikisi de aynı tarikatın Kore ve Japon versiyonları olmasına rağmen Japonya'da Zen akımı, savaşçı ve yönetici samuray sınıfının himayesi altında gelişirken Kore'de Seon elit sınıfına pek etki edememiş ve dağlardaki manastırlarda daha sade ve yalın bir yol izlemiştir. Zen daha çok köylüler arasında yayılmıştır. Ayrıca Japonya'da *koan* adı verilen Korecesi de *gong'an* olan bilmeceler, Japonya'da Zen budistlerinin meditasyon sırasında üzerinde odaklanmaları için son derece önemliyken, Kore'de tüm *gong'an*ların özünde aynı

[26] Ülkemizde ve Batı'da Japonca adı olan Zen diye bilinen Budist tarikatının Korece adı.

[27] Yu Jeong, Eongi, Taeneung, Ilseon adlı bu dört mürit genellikle şu andaki pek çok okulun kurucu atası olarak da görülür.

ve tek olduğu düşünülür ve asıl odaklanılan nokta boşluk, hiçlik anlamlarına gelen *mu* kavramıdır.[28] Bu bağlamda Kore'deki Seon hem Japonya hem de Çin'den farklılıklar arz etmekte ve kendine has özellikler barındırmaktadır.

Geç Joseon dönemi ile birlikte Kore'ye özellikle Çin üzerinden ve diğer bölgelerden Katolik misyonerler daha sık gelmeye başlarlar. Ülkenin kapalı tutulması ve dış etkilerden arındırılması gerektiğine inanan bir grup, Katoliklerin Japonya'da olduğu gibi idam edilmesi gerektiğini öne sürer ve bu uygulama dolayısıyla Fransızlarla çatışma yaşanır. Ayrıca Amerikalılar da "gunboat diplomacy" adı verilen ve Japonya'ya da ülkeyi açması ve kapitülasyonlar imzalaması için uyguladığı "top diplomasisi"ni uygulamak ister, küçük çaplı bir çatışmaya giriştiyse de başarılı olamaz. Tüm yalıtım çabalarına rağmen Doğu Asya'da genişlemekte olan Rusya, yükselen güç Japonya ve giderek Çin ve vassal devletleri üzerinde daha çok ekonomik ve sömürgeci emeller güden diğer Batılı güçler arasında sıkışıp kalması kaçınılmazdır. Hıristiyanlık giderek yayılmaktadır. Japonya ile 1876 yılında imzalanan Ganghwa anlaşması ile ilk kapitülasyonlar verilir ve giderek Japon etkisiyle modernleşme taraftarı gruplar güçlenmeye başlar. Bu noktada Kore'ye özgü bir din ortaya çıkar ve yaygınlık kazanır. Donghak[29] adı verilen bu yeni din, 1860 yılında Choe Je-u adında bir Konfüçyüsçü tarafından kurulur. Yalnız Batı etkisine değil, Konfüçyüsçülüğün de sıkı ve esneklikten uzak yapısına bir tepkidir bu öğreti. Kurtuluşun tüm insanların sınıf ayırımı gözetmeksizin eşit sayılması ve demokrasiye geçilmesi ile sağlanabileceğini, böylelikle insan hakları ve demokrasiyi genellikle Kore'nin iç işlerine müdahale için kullanan yabancı güçlerden de kurtulunabileceğini ileri sürerler. Ayrıca feodal düzene ve dogmatik davranmaya başlamış üst düzey hükümet yetkililerine de karşı tepkilidirler. Kısa sürede bu görüşler, çiftçiler arasında yayılır ve bir isyanı başlatır. Üst düzey hükümet binalarını ve zengin üst sınıfa ait mülkleri basan isyancılar, ele geçirdiklerini fakir halk arasında dağıtırlar. Choe Je-u yakalanarak idam edilir. Gelgelelim başlattığı hareket onunla ölmez, önce Joseon sarayına karşı başlayan bu isyan daha sonra Japon işgaline karşı da sürecektir. Günümüzde de Donghak bir dine dönüşmüş ve Cheondoculuk[30] adıyla varlığını sürdürmektedir. Her ne kadar

[28] Bu kavram, Budizm'in diğer kollarında da olmakla birlikte bilhassa Zen'de büyük öneme sahiptir.

[29] Doğu öğretisi anlamına gelmektedir. Kore'de Hıristiyanlık ve Avrupa bilimine Batı öğretisi denilmektedir. Batı'nın ve Hıristiyanlığın yayılan etkisine birtepki olarak çıkan bu öğretide kendisine Doğu öğretisi ismini daha uygun görmüştür.

[30] Göksel/Kutsal yol dini

Çin'deki Boxer İsyanı ve onların Daocu görüşlerine benzerlik gösterse de bu akım Kore'de kendiliğinden ortaya çıkmış ve dış müdahalelere ve Joseon sarayının zayıflığına ve çürümüşlüğüne bir tepki olarak doğmuştur.

Tüm bu mücadelelere rağmen Kore 1905 yılında Japon mandası altına girmiş 1910 yılında ise ilhak edilmiştir. Yazının başında da belirttiğim gibi, bu makalenin amacı Kore'nin siyasî tarihini özetlemekten ziyade, günümüz Kore'sinin şekillenmesinde en büyük katkıyı sağladığına inandığım Joseon döneminde ortaya çıkan düşünce akımlarını incelemekti. Bu nedenle siyasî gelişmelere ancak bu düşünce akımlarını ilgilendirdiği ölçüde yer verdim. Bir ülkenin modernleşme öncesi tarihi tam olarak anlaşılmadan o ülkenin daha geç dönemlerinin anlaşılamayacağı kanısındayım. Bu nedenle ülkemizde eğer Kore gerçek mânâda anlaşılmak isteniyorsa, buna Joseon döneminden başlamamız gerektiğini düşünüyorum, Kore Savaşı'ndan değil...

KAYNAKÇA

Books, Hephaestus. *Articles on Battles of the Japanese Invasions of Korea (1592 "1598), Including: Battle of Myeongnyang, Battle of Noryang, Battle of Busan (1592), Battle of Sacheon (1592), Battle of Chilcheollyang, Joseon Naval Campaigns of 1592.* Hephaestus Books, 2011.

Books, LLC. *Japanese Invasions of Korea: Toyotomi Hideyoshi, Japanese Invasions of Korea, Yi Sun-Sin, Wanli Emperor, Won Gyun, Kwon Yul.* General Books LLC, 2010.

Chung, Chai-Sik. "Between Principle and Situation: Contrasting Styles in the Japanese and Korean Traditions of Moral Culture." *Philosophy East and West* 56, no. 2 (2006): 253-80.

Esenbel, Selçuk. "Japonya Ve Türkiye Çağdaşlaşma Tarihinin Karşılaştırması." In *Çağdaş Japonya'ya Türkiye'den Bakışlar*, edited by S. Esenbel, A.M. Demircioğlu and C. Kozlu. Simurg, 1999.

Kim, C.G. *The History of Korea.* Greenwood Press, 2005.

Kim, H., and R. Fouser. *Understanding Korean Literature.* M.E. Sharpe, 1997.

Lee, Sang M. "South Korea: From the Land of Morning Calm to Ict Hotbed." *The Academy of Management Executive (1993-2005)* 17, no. 2 (2003): 7-18.

Miller, F.P., A.F. Vandome, and J. McBrewster. *Japanese Invasions of Korea (1592-1598).* VDM Verlag Dr. Mueller e.K., 2010.

Pratt, K. *Everlasting Flower: A History of Korea.* Reaktion Books, 2007.

Seth, M. *A History of Korea: From Antiquity to the Present.* Rowman & Littlefield, 2010.

Turnbull, S., and G. Rava. *Toyotomi Hideyoshi.* Osprey Publishing, 2011.

Turnbull, S.R. *Samurai Invasion: Japan's Korean War, 1592-98.* Cassell & Company, 2002.

MEZOPOTAMYA'DA DOĞA FELSEFESİ: MATEMATİK VE ASTRONOMİ

Baha Zafer*



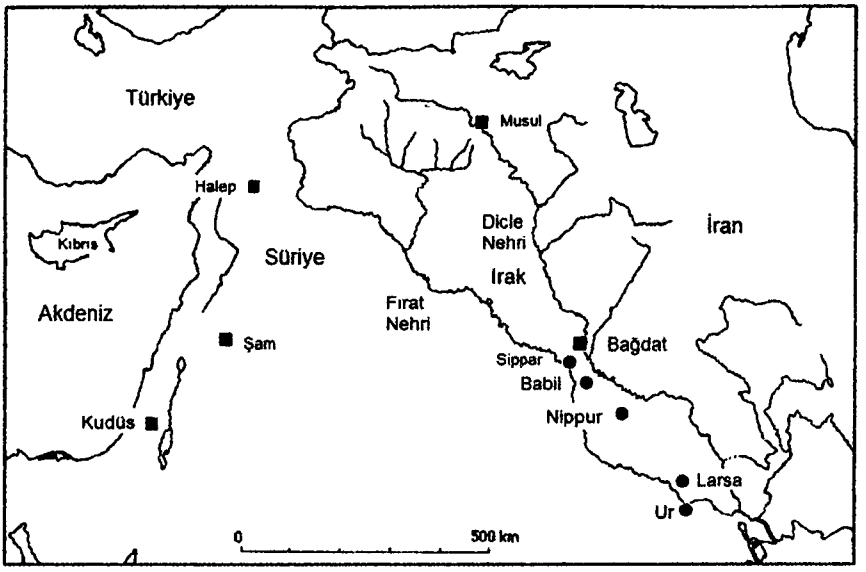
İnsanoğlunun doğayı anlama çabasının tarih içindeki seyri büyük bir yürüyüşü işaret etmektedir. Bu yürüyüşün başlangıcı ve hangi şartlarda ortaya çıktığı bugünden bakıldığında açık olarak belirlenememektedir. Ancak bize kadar ulaşan kimi el yapımı eşya ve aletler ile yazılı kaynaklar üzerine yapılan çalışmalar, Antikçağ Medeniyet havzalarına ait çok değerli bilgilere ulaşmamızı sağlamıştır. Medeniyet havzalarından ilk akla gelenleri Çin Medeniyeti, Hint Medeniyeti, Mezo-Amerika Medeniyeti, Mısır Medeniyeti ve Mezopotamya Medeniyeti'dir. Bunlar içinde insanoğlunun

* Dr. Baha Zafer, İstanbul Teknik Üniversitesi, Uçak ve Uzay Bilimleri Fakültesi.

inşa ettiği yerleşim yerleri ya da el yapımı eserlerin bize ulaştığı en eski medeniyet Mezopotamya'dır. İki nehir arası anlamına gelen bu medeniyet havzası, eski çağlara ait kazı çalışmalarının yürütüldüğü ilk günden beri hep merak konusu olmuştur. (Şekil 1.) İnsanlığın ortak değerlerine yaptığı birçok katkı ile öne çıkan Mezopotamya savaşlardan anayasalara, sosyal düzene ait kaidelerden ilahî ritüellerin seyrine kadar hemen hemen her insan eyleminde ilk sırayı almışlardır. İnsanın kendi çevresini saran doğayı anlama çabasının ilk izleri de bu medeniyet havzasında bulunmuştur. Bu çabanın birçok farklı yönü bulunmasına karşın biz bu yazıda, matematik ve astronomi konusundaki gelişmeler üzerinde duracağız. Mezopotamyalı matematikçilerin ve astronomların günümüze kadar kullanıla gelen birçok ilklerin sahibi olduğunu işaret etmemiz gerekir; rakamların sayı içinde *konuma bağlı* değer alması, kullandığımız saatin, dakikanın ve saniyenin 60 birime bölünmesi, çemberin 360 dereceye ayrılması, gök atlaslarının ve gezegenlerin konumlarını veren tablolarının ilk defa hazırlanması, ayların 29 ya da 30 gün uzunluğunda ve yılın 12 eşit birime bölünmesi, birçok ikinci dereceden ve üçüncü dereceden *denklemin* çözülmesi, Pisagor teoremi olarak bilinen eşitliğin Pisagor'dan bin yıl önce bulunması ve birçok pratik uygulamada kullanılması. Son olarak, kayıt altına aldıkları eşyaları /malları belirtmek için geliştirdikleri sembol merkezli yazının zamanla *yazıya* dönüşmesi. Matematiğin ve astronomi problemlerinin sadece çözümü ile uğraşmayıp, bu problemlerin eğitim sürecinde de kullanılması için düzenlemeler yaptılar. Yeni kâtip olacakların eğitiminde, kademe kademe zorlaşan denklem çözümlerinden tabloların kullanılmasına kadar her türlü ilmî ihtiyaç en ince ayrıntısına kadar düşünülmüş ve uygulanmıştır. Tüm bu başarılar insanlık tarihinde Mezopotamyalıları başka hiçbir topluluğun sahip olamayacağı 'tarihi başlatan medeniyet' konumuna oturtmuştur.

"İnsanın, doğada örüntüleri, uyum ve düzenlilikleri kavrama ve bunları, kendisini diğer canlılardan ayıran amaçlar adına kullanabilme yeteneğini ifade eden *doğa bilgisi,* en önemli insan etkinliklerinden birini işaret etmektedir" (Whitfield). Bu ilişkiler bütününü oluşturmaya temel teşkil eden araçlar ise, çağlar boyunca değişmiştir. Günümüzde bilgi sistemlerinin iç bağlarını (*bilginin kesinliği*) güçlendiren araçlar; deney ve matematik olarak tanımlanmıştır. Bu iki araçtan ilki olan deney tarih içinde birçok dönemde bilgi edinme yöntemi olarak kullanılmış olsa da, ilk defa *tasarlanmış* olarak gerçekleştirildiği tarihler bir iki istisna hariç on yedinci yüzyılı işaret etmektedir. Deney daha gerçekleştirilmeden nasıl ve hangi aralıkta bir sonuç beklendiğinin önceden *kestirildiği* ve *kestirimin* teorik bir yaklaşıma dayalı olması *tasarlanmış* deney olarak isimlendirilir. Ta-

sarlanan deneyin gerçekleştirilmesi ve elde edilen sonucun önceden kestirilen değer ile karşılaştırılması ve bu değerin sonucuna göre önceden elde bulunan teorinin değiştirilmesi ya da doğru olarak onaylanması ancak on yedinci yüzyılda gerçekleşmiştir. Bu tarihtan sonra yapılan her *kesin bilgi/teori* teklifi, deney tarafından test edilmek zorunda kalmıştır.



Şekil 1: Mezopotamya bölgesinin genel görünümü.

Araçlardan ikincisi matematik ise, açıklama gücünü doğada incelenen/gözlemlenen *değişimleri* (*dinamik olgular*) açıklama imkânını kazandıktan sonra bilimsel bilginin temel dayanağı rolünü almıştır. Bu bilim tarihi içinde Newton'un *Principia*'sını yayımladığı 1687 yılı sonrasına karşılık gelmektedir. Bu tarihe kadar matematik gözlemlenen olgular arasındaki ilişkileri veren bir araç olarak görülmemekteydi. Ne zaman ki dünya üzerindeki cisimlerin hattâ dünyanın kendi hareketi ve evrendeki gök cisimlerinin hareketlerini açıklayan matematiksel bir bağıntı ortaya konuldu, işte bu tarihten sonra matematik rüştünü ispat etmiş oldu.

Peki, bu dönemden önce var olan bilgi edinme ve bunları tasnif etme eylemine ne ad vereceğiz. Bu isimlendirme Newton'un 1687 yılında yayımladığı eserinin tam isminde saklıdır, *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*. *Matematik İlkeleri* ifadesi günümüzde bilginin kesinliğini belirleyen ilkeleri işaret ederken, *Doğa Felsefesi* ibaresi bu tarihten önce insanoğlunun düşünce etkinliklerinin kavramsal üst yapısını işaret etmektedir.

Netice olarak '*Bilim*'den önce '*Doğa Felsefesi*' vardı. Tüm antik dönemler boyunca ve sonrasında gelen çağların meraklı zihinleri on sekizinci yüzyılın başına kadar '*Doğa Felsefesi*' ile uğraştılar.

Mezopotamya tarihinden bahsetmek aslında yaklaşık yarım milyon kil tabletin incelenmesi demektir. Bu kil tabletlerin birçoğu siyasi tarihi ilgilendirmesine rağmen Babil ülkesinde matematik, astronomi ve doğa felsefesinin ne şekilde geliştiğini hangi problemler etrafında şekillendiğini incelemek mümkün olmaktadır. MÖ 650 dolaylarına ait bir kil tablette yazılı Asur kralı Asurbanipal'ın nutku bize bir ipucu sunmaktadır (Radner ve Robson):

Gizli irfanları öğrendim, kâtiplerin ve astrologların tüm sanatlarını,
Göğün ve yerin işaretlerini yorumlayabilirim,
Ustalar konseyine katıldım,
Değme kâhinlerle, dinî mevzuları tartışabilirim,
Hesaplanması zor çarpımları ve denklemleri çözebilirim,
En zorlu, Sümerce ve Akadca yazıları okuyabilirim,
Tufan öncesinden kalma taş kitabelerin şifresini çözebilirim.



Bu nutuk, Babil doğa felsefesinin içerik ve bağlamını açıkça gözler önüne sermektedir: matematiğe, astronomiye ve kehanete dayalı *bilgelik* elde etmek. Mezopotamya doğa anlayışının temelinde yatan düşünce, kozmik düzen ile insan arasında bir etkileşim olduğu ve tanrıların, kendi niyetleri ve geleceğe ilişkin bazı şemaları, insanlar okusunlar diye doğaya yazdıklarına dayanmaktadır. Seçilmiş insanlara, kuşların gökteki uçuşlarını gözlemleyerek, kurban edilmiş hayvanların iç organlarını inceleyerek ya da yağın su içindeki hareketlerini izleyerek geleceğe ilişkin kehanetlerde bulunma yeteneği atfedilmekteydi.

İnsani eylem alanı, kozmik düzenin bir parçasıydı ve tanrılar, doğal süreçler vasıtasıyla, insanlara rehber olacak işaretler gönderiyorlardı. Bir metinde yazdığı gibi, "Gök ve yer işaretler içerir. Ayrı imiş gibi görünseler de, ayrı değillerdir. Çünkü gök ve yer birbirleriyle ilişkilidir." (Whitfield).

Yukarıda çerçevesini çizmeye çalıştığımız genel yaklaşımlar doğrultusunda antikçağ medeniyetlerinden en önemlisi olan Mezopotamya'da doğa felsefesinin nasıl işlediğine daha yakından bakabiliriz. 1920'li yıllara kadar matematik tarihinin Yunan dünyasında başladığı düşünülüyordu. Bu düşünceye ters düşen tek delil Eski Mısır medeniyetine ait MÖ 1750'de yazıldığı tespit edilmiş olan Rhind Papirüsü idi, (Şekil 2) (Chace). İlerleyen yıllarda özellikle 1930'larda Otto Neugebauer (1899-1990)'ın üstün gayretleri ile gerçekleştirdiği matematik içerikli kil tabletlerin okunması süreci, MÖ 2500'li yıllarda Mezopotamya medeniyet havzasında büyük bir matematik hazinesinin bulunduğunu göstermiş oldu.



Şekil 2: Matematik işlemlerine dair yazılmış en eski Mısır papirüsü, *Rhind Papirüsü*.

İnsanların çevrelerindeki olguları düzene koyma yetilerine dair ortaya koydukları ilk temel kavram sayıdır. Sayıların çok farklı nesnelerde görülebilir olması, uygulanmasını da kolaylaştırmıştır. İnsan "bir"di, "bir"eydi. Aynı anda hem tek olanı hem de daha fazla olanı kendi vücudunda taşıyordu. Bir burnu ve iki gözü vardı. Kafası *bir* iken, iki kolu ile işlerini görüyordu. Elinde ve ayağında beş parmak vardı. Bunlar ile yürüyor ve tutuyordu. Kendini doğaya iz düşürdüğünde, bu uzuvları ona bilgi edinmesinde ya da gözlem yapmasında yardımcı oluyordu.

Ellerine ve ayaklarına bakan insan, parmaklarını kapatarak en az olanı yani "bir"i elde edebiliyordu. *Bir* başka *bir* ile yan yana geldiğinde bunların başka değer aldığını fark etmesi uzun sürmedi ve *iki* kavramı ortaya çıktı. Sonrasında diğer sayılar ve en önemlisi temel aritmetik işlemlerinden *toplama* kolayca kavramlaştırıldı (Struik, Boyer). Toplama işlemini takip eden işlemler *çıkartma*, *çarpma* ve *bölme* oldu. Bu işlemlerin kayıt edilmesi yazının bulunmasına ön ayak oldu. Sayıların ve aritmetik işlemlerin kavramlaştırılması ile yazı arasında çok uzun bir zaman geçmemiş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz, (Şekil 3.)



Şekil 3: Yazıdan önce resimli gösterim ve sayılar ile eşyaların ifade edilmesine ait en eski kil tablet (Tablet VAT16773,M.Ö. 2500).

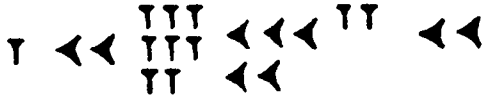
Yerleşimin gerçekleşmediği dönemlerden kalan nişanlar [tokens] bu noktada önemli bir rol oynamaktadır. Nişanlara ait 16 farklı formu bugüne kadar yaptığımız kazılarda bulduk. Herbir formun farklı tür mal ya da eşyayı saymak için kullanıldığı düşünülmektedir. Daha sonra MÖ 3000'li yıllara ait nişanların ise, ortasından delindiği, böylece aynı kişiye ait malların veya eşyaların kolayca gruplanabilmesi sağlanmıştır. Bu zaman için-

de toplama ve özellikle çarpma işleminin nasıl ortaya çıktığına dair önemli bir açıklamadır.

Aritmetik işlemlerinin yapılabilmesi için gerekli en önemli araç sayı sistemidir. Babillerin geliştirdiği sayı sisteminin en önemli özelliği rakam değerlerinin *konuma bağlı* olmasıdır. Günümüzde de kullandığımız sistemin en önemli özelliği rakam ne kadar büyük ya da küçük olsa da temsil edilebilmesi için az sayıda temel rakamın yeterli olmasıdır. Günümüzde kullandığımız *konuma bağlı* sistemin taban değeri 10 iken Mezopotamyalılar 60'lık taban sistemini kullanıyorlardı. Mezopotamya matematik sisteminin 60'lı tabanı kullandığına dair ilk kanıt 1854 yılında İngiliz jeolog W. K. Loftus tarafından Fırat Nehri kıyılarında bulunan Larsa şehrinde bulundu. Bulunan iki adet tablet yaklaşık olarak MÖ 2600'li aitti ve 1'den 59'a kadar olan sayıların karelerini, 1'den 32'ye kadar olan sayıların ise küpünü içeriyordu (Şekil 4). Loftus tablet üzerindeki sayıları okurken 7'nin karesine kadar olan rakamları rahatlıkla çözebilmişken, 8'in karesi 64 olarak ifade edilmesi gerekirken, tablette *1 4* rakamı ile karşılanmıştı. 8'in karesini izleyen 9 rakamın değeri de, *1 21* olarak verilmişti. Bu böylece 59 sayısına kadar devam edince çözümün ancak 60'lık taban kabulüyle bulunabileceği gerçeği ortaya çıkmış oluyordu.

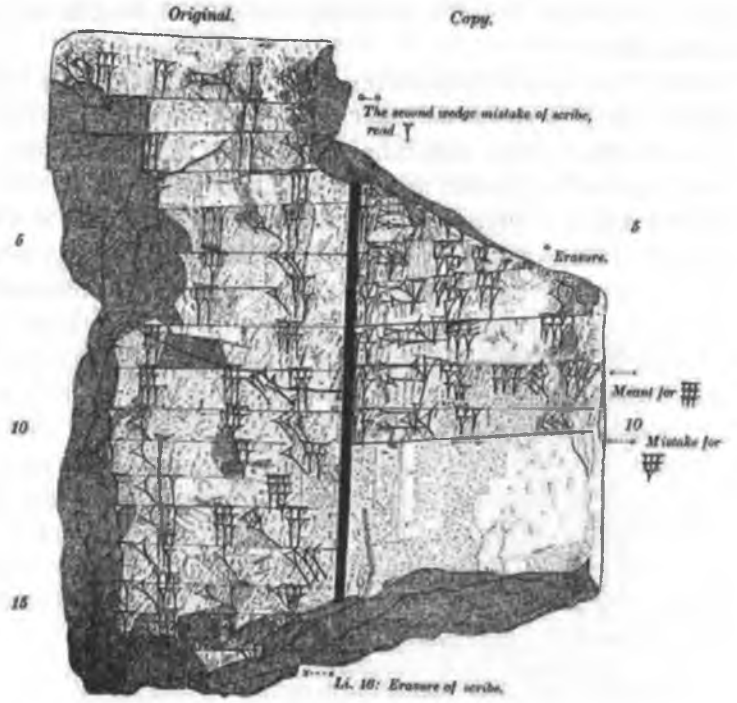
8 rakamının karesinin 60 tabanında yazımı : 1 . 60 + *4* = 64
9 rakamının karesinin 60 tabanında yazımı :1 . 60 + *21* = 81

Bu taban sisteminde  şekli '1' değerini alırken yan yana 9 kere kullanılabilir.  şekli ise '10' değerine sahipken yan yana en fazla 5 kere kullanılabilir. Bu şekil grupları arasında bırakılan boşluklar ise soldan başlayarak 60 rakamının azalan üssünü göstermektedir. Örnek olarak aşağıdaki rakamı ele alırsak,



1 . 60^3 + *28* . 60^2 + *52* . 60 + *20* = 319.940 sayısı elde edilmiş olur. Ayrıca çıkarma şeklini de tanımlamışlardı, . Böylece 19 sayısını *20 – 1* olarak gösterebiliyorlardı, .

Bu kadar gelişmiş bir sayı sistemine sahip olmalarına rağmen, rakamlar arasına ayırıcı olarak herhangi bir işaret tanımlamamış olmaları karışıklığa neden oluyordu.



Şekil 4: Çarpım tablosu, hoca ile öğrenci kopyası yan yana verilmiş. 1-20, 30, 40 ve 50 sayılarının çarpımına ait milattan önce ikinci bine ait Nippur'da buluan kil tablet. Hocaya ait sol tarafta iken, tamamlanmamış öğrenci kopya sağ taraftadır (Hodgkin).

Bu karışıklık özellikle yazılmış bir tabletin çoğaltılması sırasında yapılan yanlışlar ile daha da içinden çıkılmaz bir hal alıyordu. Bu karışıklığı önlemek için, M.Ö. 300'lü yıllarda rakamları temsil eden basamaklar arasına ayırıcı koymaya başladılar, ▲. Bu şekilde karışıklık biraz olsun azaltılmıştı ancak hala zorluk çıkartan rakamlar ile karşılaşmak mümkündü. Yine bir örnek ile gösterirsek;



$2 \cdot 60 + 24 = 144$ ya da

$2 \cdot 60^2 + 24 \cdot 60 = 8640$ ya da kesirli sayı olarak yorumlanırsa

$$2 + \frac{24}{60} = 2\frac{2}{5}$$

olarak okunabilir (Boyer).

Tüm ihtimalleri içinde barındırması nedeniyle Babil sayı sistemi *bağlam bağımlı* bir hal almaktadır. Bu nedenle elde bulunan kil tabletlerin okunmasında büyük zorluklar ile karşılaşılmaktadır. Okunmak istenen rakamın bir öncesi ve bir sonrasındaki işlemler ile ilişkisinin açıkça ortaya konması gerekmektedir. Aksi takdirde doğru rakamı okuma ihtimali yoktur. Kil tabletlerde karşılaşılan bu zorlukları aşmak adına günümüz gösterimi kullanılırken 60'lık tabana ait basamaklar ayrılırken virgül, 1/60 gibi kesirli basamak değerlerini belirtmek için ise noktalı virgül kullanılmaktadır. Örnek olarak aşağıdaki rakamlar incelenirse,

$$25\,,0\,,3\,;30: \qquad 25\,.\,60^2+0\,.\,60+3+\frac{30}{60}=90.003\frac{1}{2}$$

$$25\,,0\,;3\,,30: \qquad 25\,.\,60+0+\frac{3}{60}+\frac{30}{60}=1500\frac{7}{120}$$

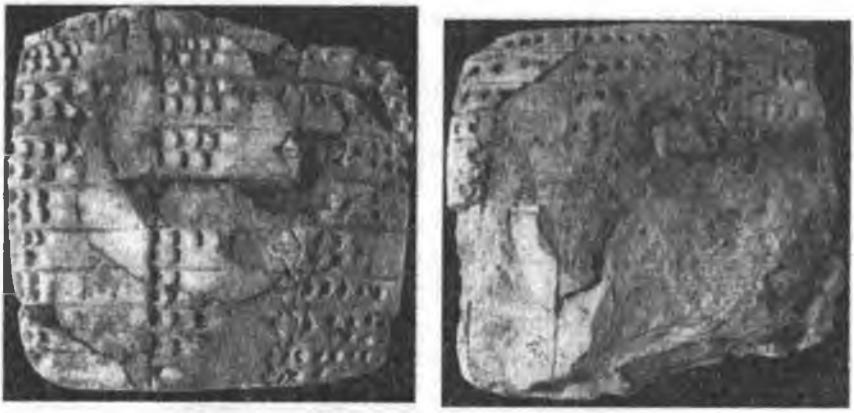
sonuçları elde edilir. Babil rakamlarıyla yapılan işlemlerin günümüz kullanımına çevrildiğinde dikkat edilmesi gereken en önemli nokta bu virgül ve noktalı virgül kullanımıdır. Not edilmelidir ki, bu iki ayraç Mezopotamya kil tabletlerinde bulunmamaktadır.

Mezopotamya'da yerleşmiş bulunan kavimlerden en önemlisi olan Sümerlilerin ilk sayı sistemini kurdukları düşünülmektedir. Bu sayı sistemi yukarıda değinildiği gibi 60'lık sayı tabanına dayanmaktadır. Neden bu tabanı seçtiklerine dair en akla yakın açıklama 60 sayısının 2, 3, 4, 5, 6, 10, 12, 15, 20 ve 30 gibi birçok sayıya bölünebildiği gerçeğidir. Ayrıca $1/2$, $1/3$ ve $1/4$ gibi sıklıkla kullanılan kesirli sayılarda bu taban kullanılarak çok kolay tam sayı olarak ifade edilebilirler;

$$\frac{1}{2}=\frac{30}{60}=0;30, \qquad \frac{1}{3}=\frac{20}{60}=0;20 \text{ ve } \frac{1}{4}=\frac{15}{60}=0;15.$$

Bu kolaylık sadece bu sayılar ile sınırlı değildir. Tüm kesirli sayılar bu taban sistemi kullanıldığında tam sayı olarak gösterilebilir. Böylece Mısırlıların geliştirdiği sayı sisteminin çok üzerinde esnekliğe sahip bir yapı kurulmuş olur, Mısırlılar sadece 1 rakamının bölünen olduğu kesirli sayılar ile işlem yapıyordu. Bu ise, özellikle astronomik işlemler sırasında hesaplamaların çok uzun ve karmaşık olmasına neden oluyordu. Bu gösterim kolaylığı Batlamyus tarafından *Almagest*'te açık olarak dile getirilmiştir.

Mezopotamya matematiğinin dikkat çekici bir özelliği de birçok işleme dair tablolar hazırlanmış olmasıdır. Bilinen ilk tablo (Campbell-Kelly *ve diğ.*), MÖ 2600 yılına ait alan ve kenar uzunluklarını veren bir kil tablettir, Şekil 5.



Şekil 5: Bilinen en eski matematik işlemleri içeren kil tableti. MÖ 2600 yılına ait bu tablet Shuruppa kentinde bulunmuştur ve ilk iki sütun 3600 metreden 360 metreye azalan düzende kenar uzunluklarını verirken, son sütun bu uzunlukların çarpımıyla elde edilen alan değerlerini vermektedir.

Matematik içeriğe sahip kil tabletlerde, 1'den 50'ye kadar değişen sayıların kare (n^2) ve küp (n^3) değerlerini veren tablolara sıklıkla rastlıyoruz. Ancak bugün Berlin Müze'sinde bulunan bir kil tablette ise, kare kök ($\sqrt{n}$), küp kök ($\sqrt[3]{n}$) ve hattâ bir sayının karesi ile küpünün toplamını ($n^2 + n^3$) veren tabloları bulmak mümkündür. Bir başka tür tablo ise, çarpımları 60 rakamını veren *tamamlayıcı ikililer* (reciprocals) şeklinde düzenlenmiştir.

Çizelge 1: Tamamlayıcı ikililer.

4	**15**
5	**12**
6	**10**
8	**7;30**
9	**6;40**
10	**6**
12	**5**
15	**4**
16	**3;45**
18	**3;20**

Tabloda kimi rakamların eksik olduğu dikkati çekmektedir. Örnek olarak 7, 11, 13 ve 14 rakamları tabloda yer almamaktadır. Bu sayılar kesirli olarak yazıldıklarında *sonsuz tekrara* sahip olduklarından Mezopotamyalı matematikçiler tarafından *tanımlanamaz* kabul edilmişlerdir. Örnek vermek gerekirse, $\frac{1}{7}$ =0; 8, 34, 17, 8, 34, 17, ... sayısının altmış tabanındaki karşılığı 8, 34, 17 rakamlarının sonsuz tekrarı olarak hesaplanmaktadır. Ancak MÖ 2500 yılına ait bir kil tablette, [5, 20, 0, 0] sayısının 7 ile bölme işlemi yapılmıştır.

Bölme işleminde 7 sayısının 60 tabanına göre *tamamlayıcı ikilisi* [0; 8, 34, 17, 8] rakamı ile çarpıldığı görülmektedir.

Burada *tamamlayıcı ikililere* ait tabloların yapılan hesaplamalarda işlemleri kolaylaştırmak için kullanıldığı açık bir şekilde görülmektedir. MÖ 350 yılına ait ve Louvre Müzesinde bulunan *tamamlayıcı ikililere* ait bir kil tablette, 252 farklı ikili bir arada verilmiştir. Bu ikililerden elde edilen sayılar Mezopotamya matematiğinin geldiği ileri noktayı çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu ikililerde çarpımları 60 taban değerinin katlarını vermektedir. İkililerden sol taraf 6 haneli iken sağ taraf 14 hanelidir (elde edilen rakamların tam sayı değerlerinin ne kadar büyük olduğuna dikkat çekmek isteriz):

2, 59, 21, 40, 48, 54 20, 4, 16, 22, 28, 44, 14, 57, 40, 4, 56, 17, 46, 40

Bu tamamlayan ikilinin değeri:

$(2.60^5 + 59.60^4 + ...+48.60 + 54) . (20.60^{13} + 4.60^{12} + ...+ 46.60 + 40)=60^{19}$

Bu büyüklükte sayıları ne için kullandıkları ise hâlâ bilinmezliğini korumakta ise de ilk akla gelen açıklama takvimlerin oluşturulmasında kullanılmış olabileceği yönündedir. Ancak bu kadar büyük sayıları hesaplayabiliyor olmaları matematik tarihi açısından son derece önemlidir.

Tablolardan oluşan kil tabletlerin dışında ilgi uyandıran bir diğer tablet grubu ise denklem çözümlerinin ayrıntısının verildiği yazılı eserlerdir. Bu tabletlerin birçoğu "işlemler bu şekilde yapılmaktadır" ifadesi ile bitmektedir. Bu tabletlerin hiçbirinde genel bir teorem verilmemiş olsa da, Mezopotamyalı matematikçilerin birden fazla matematiksel teoremi yakından bildiklerini kullanımlarındaki incelikten yola çıkarak söyleyebiliriz.

MÖ 2000'li yıllara ait birçok tabletin işaret ettiği gibi, bugün çözümleri konusunda çok şey bildiğimiz ikinci dereceden denklemlerin çözümünde Babil matematikçileri oldukça mahirdiler. Bu denklemlerin çözümü tamamen sözel olarak yapılmaktaydı. Aritmetik adını alacak bu yaklaşım Mezopotamyalılar sonrasında uzun süre unutulacaktır. Onuncu yüzyılda Harezmi tarafından Hint geleneği ile birleştirilen bu çözüm yöntemi kendi isminin Latincedeki karşılığı ile anılmaya başlayacaktır; *algebra*. Bu yeni matematik alanının doğuşu Mezopotamyalılara dayanmaktadır ve işlemlerin sözlü yapıldığı bu gelenek 14. yüzyıldan itibaren günümüzde kullandığımız semboller yardımıyla daha da kullanışlı olarak bugüne kadar gelmiştir. Örnek olarak ele aldığımız aşağıdaki soruyu incelersek,

– Alan ve karemin kenarının üçte ikisini eklediğimde, toplam 0;35 oluyor. Öyle ise karemin kenarı nedir?

Bu *naif* soruyu günümüz sembollerine çevirmek için *uzunluk (kenar)* ve *genişlik* ifadesini x ve y ile temsil eder, ayrıca *kare*yi de $x.x$ olarak gösterirsek; soruyu şu şekilde yazabiliriz:

$$x^2 + \frac{2}{3}x = \frac{35}{60}.$$

Tablette yazılı olan çözüme devam edersek;

– Kenarın katsayısını 1'e eşitle. 1'in üçte ikisi 0;40 dır. Bunun yarısı 0;20 iken bu değeri yine kendisiyle çarp, sonuç 0;6,40 ve sonucu 0;35' e ekle. Sonuç 0;41,40'in kare kökü 0;50. Bu sonucu ilk olarak kendisi ile çarptığın 0;20 den çıkart. Elde ettiğin değer istediğin kenarın uzunluğudur, 0;30.

Bugün kullandığımızı matematik işlemleri ile yazarsak;

- $x = \sqrt{\frac{0;40}{2} + 0;35} - \frac{0;40}{2}$ işlemi günümüz rakamları ile yazılırsa,

$$x = \sqrt{\frac{4}{36} + \frac{7}{12}} - \frac{2}{6} = \sqrt{\frac{4}{36} + \frac{21}{36}} - \frac{2}{6}$$

$$x = \sqrt{\frac{25}{36}} - \frac{2}{6} = \frac{5}{6} - \frac{2}{6} = \frac{3}{6} = \frac{1}{2}$$ yani $0;30$ elde edilir.

Bu genel olarak ifade edildiğinde $x^2 + ax = b$ şeklinde yazılabilir. Genel çözümü ise, $x = \sqrt{\left(\frac{a}{2}\right)^2 + b} - \frac{a}{2}$ dir. Bu işlemlerin benzeri birçok çözümü kil tabletlerden biliyoruz. Ancak hiçbir tablette genel çözümü veren yukarıdaki bağıntıyı göremiyoruz. Bu bağıntılardan iki derece denklem yerine *dikdörtgen alanı* olarak bahsetmek daha doğru olacaktır. Antik dönemde savaş meydanında iki ordu karşılaştığı zaman, düşman ordunun kaç kişi olduğunu anlamak için ordugâhın çevresini ölçmeye çalışır ve bu ölçüden elde edecekleri alan değeri ile düşman ordusunun sayısını tahmin ederlerdi. Netice bu ve benzeri nedenlerden ötürü bir şeklin *çevresi* ile *alanı* arasındaki ilişki antik dönemde çokça incelenmiştir. Çevre uzunluğu $x + y = a$ bağıntısı ile ifade edilirken, alanı $x.y=b$ şeklinde gösterilmektedir. Bu durumda *uzunluk*, x ve *genişlik*, y nasıl hesaplanabilir?

Burada çözüme giden basit bir ilişkiyi Mezopotamya matematikçilerinin nasıl bulduğunu tam olarak bilmiyoruz. Ancak izledikleri yol oldukça zekice görünmektedir. Kendilerini çözüme götürecek ve neredeyse tüm

ihtimalleri içerecek şekilde tablolar hazırlamışlardır. Bu tabloları hazırlarken izledikleri yol aşağıdaki gibi tarif edilebilir.

$x + y = a$ sabit bir sayı olarak kabul edilir. Böylece x ve y'ye ait çözüm ancak yardımcı değişken kullanılarak bulunabilir, *z*. Uzunluk, x ve genişlik, y değerlerine ait z'ye bağlı çözüm şu şekilde verilir.

$x = \frac{a}{2} + z$ ve $y = \frac{a}{2} - z$ ise, ve $a = 20$ sabit değeri için tablo hazırlanırsa,

Çizelge 2: İkinci derece denklem çözümüne yardımcı tablo.

	$x = \frac{a}{2} + z$	$y = \frac{a}{2} - z$	b=x.y	$\left(\frac{a}{2}\right)^2 - b$
$z = 0$	10	10	100	0
$z = 1$	11	9	99	1^2
$z = 2$	12	8	96	2^2
$z = 3$	13	7	91	3^2
$z = 4$	14	6	84	4^2
$z = 5$	15	5	75	5^2
$z = 6$	16	4	64	6^2
$z = 7$	17	3	51	7^2
$z = 8$	18	2	36	8^2
$z = 9$	19	1	19	9^2

Bu tablodan çıkartılabilecek en önemli iki sonuç şu şekilde de ifade edilir:

i) z değeri arttıkça alan değeri azalmaktadır,

ii) tablonun son sütununda bulunan fark her zaman z'nin karesine eşittir.

$z^2 = \left(\frac{a}{2}\right)^2 - b$ iken, $z = \sqrt{\left(\frac{a}{2}\right)^2 - b}$ elde edilir ve x ile y değerlerinde yerine konursa,

$x = \frac{a}{2} + \sqrt{\left(\frac{a}{2}\right)^2 - b}$ ve $y = \frac{a}{2} - \sqrt{\left(\frac{a}{2}\right)^2 - b}$ sonucu bulunur.

Bu bağıntıları uygulayacağımız Yale Üniversitesinin tablet koleksiyonunda bulunan bir diğer örneği incelersek,

$x+y=\frac{13}{2}$ ve $x.y=\frac{15}{2}$ ise; $x=\frac{13}{4}+z$ ve $y=\frac{13}{4}-z$

$x.y=\left(\frac{13}{4}+z\right)\left(\frac{13}{4}-z\right)=\frac{15}{2}$ $\frac{169}{16}-z^2=\frac{15}{2}$ ise, $z^2=\frac{169}{16}-\frac{15}{2}$ ve netice olarak $z=\frac{7}{4}$. $x=\frac{13}{4}+\frac{7}{4}=5$ ve $y=\frac{13}{4}-\frac{7}{4}=\frac{3}{2}$ kısa yoldan yapılacak hesaplama ile değerleri elde edilir.



Şekil 6: 16 tane soru ve çözümün bulunduğu bir kil tablet.

Mezopotamyalı matematikçiler iki dereceden denklerin çözümlerin çözümünde de oldukça aşina görünmektedirler. $x^2 + ax = b$ ya da $x^2 = ax + b$ gibi genel ifadelerin çözümlerini aşağıda verildiği genel ifadesi altında çözebiliyorlardı, Çizelge 3.

Sırasıyla, $x=\sqrt{\left(\frac{a}{2}\right)^2+b}-\frac{a}{2}$ ve $x=\sqrt{\left(\frac{a}{2}\right)^2+b}+\frac{a}{2}$ genel çözümlerinin kullanıldığı birçok kil tablet bulunmaktadır. (Şekil 6). Bu tabletler içinde Yale koleksiyonu 200 tane soruyu sistematik olarak içermektedir, ancak çözüme dair ancak bir iki tablet sağlam kalmıştır. Elimizde bulunan sorulardan bir tanesi çok önemli bir *kavramı* içermektedir.

$x.y = 600$ ve $\frac{1}{2}(x+y)^2-60(x-y)=-100$ probleminde eşitliğin sol tarafı negatif değerli bir sayı (*-100*) ile eşitlenmiştir. Bu şekilde negatif bir sayının Avrupa matematik tarihinde kullanılması ancak 2500 yıl sonra gerçekleşecektir. Negatif sayıları kullanarak yapılan ilk işlem, MÖ 2000'li yıllara tarihlenen bu tabletlerde görülmektedir. Bu matematik tarihi açısından çok değerli bir sonuçtur.

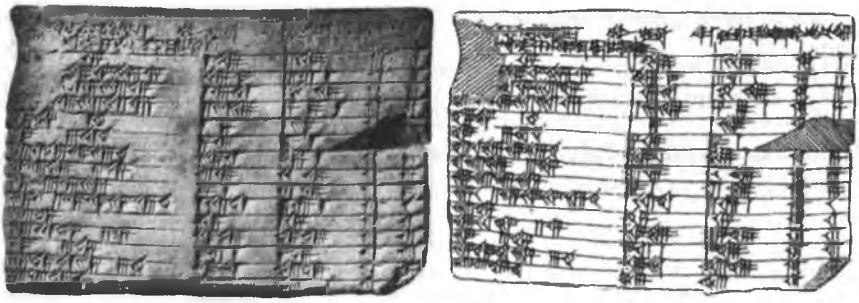
Mısır matematik geleneğinde ya da daha önceki hiçbir ilk örnekte göremediğimiz çok önemli bir özellik Mezopotamya matematik metinlerinde dikkati çekmektedir. Mısır geleneğinden elimizde bulunan en eski yazılı matematik metni, Rhind Papirüsü MÖ 1750'li yıllara dayanırken, burada değinilen problemler birbirinden bağımsızmış gibi bir görüntü çizer (Şekil 2). Ancak Mezopotamya'da bulunan ilk dönem ve daha sonra gelen kil tabletlerde ise, çözümü verilen soruların kendi içlerinde bir düzeni takip ettiği görülmektedir. Kil tabletlerde görülen bu düzenin, elde bulunan soru malzemelerinin eğitim sürecinde kullanıldığını göstermektedir. Yetiştirilen kâtiplerin kolay sorulardan hattâ pratik karşılıkları olan uygulamalardan başlayıp aşama aşama zorlaşan soruları çözdüklerini bugün bilmekteyiz (Şekil 4). Eğitim sürecinin sosyal tabaka içinde önemli konumlardan biri olan kâtiplikte bulunması seçilenlerin sorumluluklarının büyüklüğünü de göstermektedir. Kâtipler devletler arası yazışmalardan, hazinenin ne şekilde düzenleneceğine kadar birçok önemli işte görev almaktadırlar. Ayrıca, kâhinlerin kararlarında belirleyici olan gök cisimlerinin konumlarına ait hesaplamaları kâtipler yapmaktadır. Zihinsel emek isteyen tüm bu işler ancak eğitim yoluyla kolaylaştırılabilirdi. Bin yıllar içinde, Mezopotamyalı üst düzey bürokratların bu sistemi en iyi şekilde kurmuş oldukları görülmektedir.

Çizelge 3: Mezopotamyalı matematikçileri tarafından geliştirilen denklem tipleri ve çözümleri.

Denklem Tipi I		Denklem Tipi II	
$x+y=b$ $xy=c$	$x=(b/2)+\sqrt{(b/2)^2-c}$ $y=(b/2)-\sqrt{(b/2)^2-c}$	$x-y=b$ $xy=c$	$x=\sqrt{(b/2)^2+c}+(b/2)$ $y=\sqrt{(b/2)^2+c}-(b/2)$
Denklem Tipi III		**Denklem Tipi IV**	
$x+y=b$ $x^2+y^2=c$	$x=(b/2)+\sqrt{(c/2)-(b/2)^2}$ $y=(b/2)-\sqrt{(c/2)-(b/2)^2}$	$x-y=b$ $x^2+y^2=c$	$x=\sqrt{(c/2)-(b/2)^2}+(b/2)$ $y=\sqrt{(c/2)-(b/2)^2}-(b/2)$
Denklem Tipi V		**Denklem Tipi VI**	
$x+y=b$ $x^2-y^2=c$	$x=(b/2)+(c/2b)$ $y=(b/2)-(c/2b)$	$x-y=b$ $x^2-y^2=c$	$x=(c/2b)+(b/2)=(1/2)((c+b^2)/b)$ $y=(c/2b)-(b/2)=(1/2)((c-b^2)/b)$

Denklem Tipi VII	Denklem Tipi VIII	Denklem Tipi IX
$x^2=bx+c$ $x=\sqrt{(b/2)^2+c}+(b/2)$	$x^2=bx+c$ $x=\sqrt{(b/2)^2+c}+(b/2)$	$x^2+c=bx$ $x=(b/2)+\sqrt{(b/2)^2-c}$

Bilim tarihindeki en ilginç tuhaflıklardan biri, G.A. Plimpton tarafından yapılan kazılarda gün yüzüne çıkarılan ve bugün Colombia Üniversitesi koleksiyonunda bulunan 322 nolu kil tabletin (Şekil 7) 1945 yılında Otto Neugebauer ve Alexsander Sachs tarafından çözülmesi ile ortaya çıktı. Plimpton 322 (Anderson *ve diğ.*, Robson, Aaboe) olarak bilinen bu tablet "Pisagor Teoremi"ni Mezopotamyalı matematikçilerin Pisagor'un doğumundan bin yıl önce bildiğini gösteriyordu. Bu tablet Eski Babil dönemine aittir ve yaklaşık olarak MÖ 1900-1600 yılları arasında kil tablet üzerine kayda geçirilmiştir. Bilindiği gibi "Pisagor Teoremi", dik açılı bir üçgende uzun kenarın (z) karesi diğer iki kenarın (x *ve* y) kareleri toplamına eşittir, $x^2 + y^2 = z^2$.



Şekil 7: Plimpton 322,
Pisagor üçlülerine ait birçok farklı değeri hesaplayan ilk kil tablet.

Sol tarafının kazılar sırasında kırılıp kaybolduğu düşünülen bu kil tabletin üzerinde 5 sütunlu bir tablo yer almaktadır. En sağdaki sutün her satırın numarasını verirken sütun üzerinde yazıların bulunduğu sonraki iki sütunda ise rakamlar bulunmaktadır (Şekil 7). Bu sütunların üzerinde yazan başlıklar şu şekilde karşılanabilir, genişlik (kenar uzunluğu) ve köşegen (hipotenüs). Bu ifadeler ışığında aşağıda verilen tablonun orta sütunundaki sayının karesi alır ve ilk sütunun karesinden çıkartırsak; $(169)^2 - (119)^2 = (120)^2$ elde edilir.

Çizelge 4'de verilen tabloda birtakım hatalar bulunmaktadır. Tabletten okunan değerler düzeltilmiş değerlerin yanında parantez içinde verilmiştir. Dokuz nolu satırda, 481 yerine kâtibin yaptığı bir hataya bağlı olarak 541 yazılmıştır. Altmış tabanlı sayı sisteminde 481 = 8,1 iken 541 = 9,1 olarak yazılmaktadır. Onüçüncü satırda ise, sayının kendi değeri yerine karesi ve son satırda ise gerçek değerin yarısı kâtip hatası olarak yazılmıştır. Ancak ikinci satırdaki hata daha açıklanmış değildir. Plimpton 322 göz önüne alındığında Mezopotamyalıların bu rakamları, kenarlara ait uzunluğun karelerinin toplamı hipotenüsün karesini verecek şekilde nasıl hesapladıkları merak konusu olmuştur. Öncelikle verilen sayıların küçük olmaması iki şeyi düşündürmektedir; ilki bunlar deneme yanılma ile bulunmamışlardır, ikincisi büyük rakamlara ulaşıncaya kadar küçük rakamlarla yapılan birçok örneğin denenmiş olması gerekir. Bu iki nokta Babillilerin bu bağıntının kullanımında oldukça mahir olmaları gerektiğini göstermektedir. Peki, bu çözüme Mezopotamyalılar nasıl ulaşmışlardır? (Robson, Friberg).

İpucu hasar görmüş olan sol üst köşenin altında bulunan sütunda saklıdır. Bu sütun z^2/x^2 değerini vermektedir. $x^2 + y^2 = z^2$ bağıntısı bu sütundaki değerleri içerecek şekilde aşağıdaki gibi yazılabilir;

$$\left(\frac{z}{x}\right)^2 - \left(\frac{y}{x}\right)^2 = 1$$

Eğer $\alpha = z/x$ ve $\beta = y/x$ olarak alınırsa, $\alpha^2 - \beta^2 = 1$ bağıntısına ulaşılır. Bu noktadan sonra atılması gereken en önemli adım, daha önce ikinci derece denklemlerin çözümünde sahip oldukları tecrübeye dayanmaktadır.

$$\alpha^2 - \beta^2 = (\alpha + \beta)(\alpha - \beta) = 1$$

Eğer iki oranın ya da rakamın çarpımı 1'e eşit ise, bu Mezopotamya matematiğinde bu sayıların *tamamlayan ikililer* (reciprocals) olarak tanımlandığını daha önce görmüştük. Bu durumda;

$(\alpha + \beta) = \frac{m}{n}$ ve $(\alpha - \beta) = \frac{n}{m}$ *tamamlayan ikilisi* elde edilir. Ayrıca bu ikiliden aşağıdaki bağıntılarda çıkarılabilir.

$$\alpha = \frac{1}{2}\left(\frac{m}{n} + \frac{n}{m}\right) \text{ ve } \beta = \frac{1}{2}\left(\frac{m}{n} - \frac{n}{m}\right).$$

Netice olarak, $x = 2mn$ $y = m^2 - n^2$ $z = m^2 + n^2$ bağıntıları bulunur.

Burada m ve n'ye bağlı tabloların hazırlanması ile tüm Pisagor bağıntıları rahatlıkla çıkartılabilir. Örnek olarak Şekil 7'de verilen değerlere karşılık gelen m-n tamamlayan ikili tablosu aşağıda verilmiştir.

Çizelge 4: Plimpton 322 tabletinin sağdaki son üç sütununa ait değerler. Parantez içindeki rakamlar tablet kâtipleri tarafından yazılan hatalı değerleri göstermektedir.

119	**169**	**1**
3367	**4825**	**2**
4601	**6649**	**3**
12709	**18541**	**4**
65	**97**	**5**
319	**481**	**6**
2291	**3541**	**7**
799	**1249**	**8**
481 (541)	**769**	**9**
4961	**8161**	**10**
45	**75**	**11**
1679	**2929**	**12**
161	**289**	**13**
1771	**3229**	**14**
56	**106 (53)**	**15**

Çizelge 5: Plimpton 322 nolu kil tabletin çözümünde kullanılan *m-n* değer tablosu.

m	N	x = 2 m.n	$y = m^2 - n^2$	$z = m^2 + n^2$
$2^2 . 3$	5	120	119	169
2^6	3^3	3456	3367	4825
$3 . 5^2$	2^5	4800	4601	6649
5^3	$2 . 3^3$	13500	12709	18541
3^2	2^2	72	65	97
$2^2 . 5$	3^2	360	319	481
$2 . 3^3$	5^2	2700	2291	3541
2^5	3 .5	960	799	1249
5^2	$2^2 . 3$	600	481	769
3^4	$2^3 . 5$	6480	4961	8161
İstisna		60	45	75
$2^4 . 3$	5^2	2400	1679	2929
3 . 5	2^3	240	161	289
$2 . 5^2$	3^3	2700	1771	3229
3^2	5	90	56	106

Bu tablolar ve yukarıda ayrıntısı verilen bağıntılar yardımıyla Mezopotamya matematikçileri çok büyük sayıları da kullanarak Pisagor bağıntısını hesaplayabiliyorlardı. Bir teoremleri yoktu, ancak kendi içinde tutarlı yaklaşımlar kullanarak, örnek olarak *tamamlayan ikililer* gibi birçok hesaplamayı çok kolay bir şekilde yapabildiklerini burada göstermiş olduk.

Pisagor bağıntısının erken dönem kullanımına ait ilk örnek, arkeolojik kazıların 1834 yılında W.K. Loftus tarafından başlatıldığı ve bölgede 1884 yılında insanlık tarihinin en eski *anayasası* olan Hammurabi yasalarının (Şekil 8) bulunduğu Susa kentinde gün yüzüne çıkartılmıştır. Bu matematik içerikli kil tablet, aynı bölgede 1932 yılında gerçekleştirilen kazılarda ortaya çıkarılmıştır. Soru, bir ikizkenar üçgen çevresine çizilmiş

çemberin yarıçapının hesaplanmasına aittir (Şekil 9). Üçgenin ikizkenar uzunlukları 50 birim ve diğer kenar uzunluğu 60 birim olarak verilmiştir.

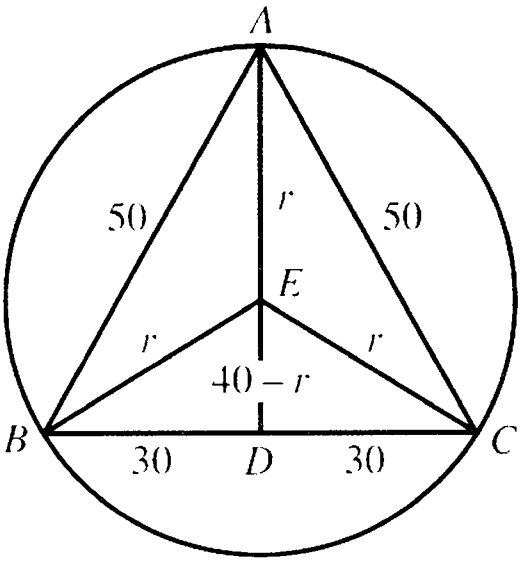


Şekil 8: Hammurabi (MÖ 1729-1750) ve kendisi tarafından yazılması emredilen yasaları, MÖ 1750. Uzun sütun üzerinde Hammurabi ve veziri görülürken, sütun üzerinde dünya tarihinin ilk anayasası yer almaktadır.

Bu sorunun çözümü için ilk Pisagor bağıntısı *ADB* üçgenine $AD = 40$ değerinin hesaplanması için uygulanır. $AE = r$, çemberin yarıçapına eşit olduğundan, $ED = 40\text{-}r$ olarak kolayca bulunur. İkinci defa Pisagor bağıntısı uygulandığında, *EBD* üçgeni için şu matematiksel ilişkiye ulaşılır,

$$r^2 = 30^2 + (40 - r)^2$$

Elde edilen ikinci dereceden denklem daha önce bahsettiğimiz yaklaşımlar ile çözülürse, $r = \frac{2500}{80}$ ya da $r = 31;15$ olarak bulunur.



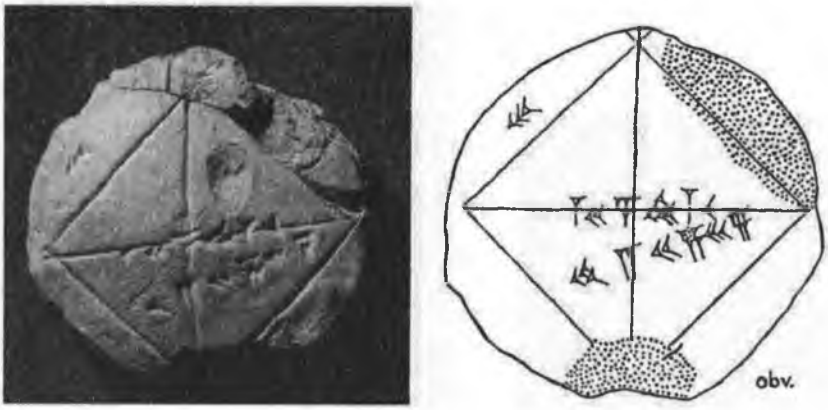
Şekil 9: Pisagor bağıntısı kullanılarak çember içine çizilmiş üçgenin kenar uzunluklarına bağlı yarıçapı bulma problemi.

Pisagor Teoremini kullanarak hesapladıkları ve tarihin sayfalarına net olarak kazıdıkları en önemli hesap Şekil 10' da açık olarak gösterilmiştir. Bu kil tablet *karekök 2*'nin değerini vermektedir. Yukarıda yarıntısını verdiğimiz bağıntıları kullanarak hesapladıkları değer ise 1;24,51,10. Günümüzde kullandığımız onlu tabana göre yazarsak,

$$1 + 24 \cdot \frac{1}{60} + 51 \cdot \frac{1}{60^2} + 10 \cdot \frac{1}{60^3} \approx 1 + 0.4 + 0.01416667 + 0.00000463 = 1.41421297.$$

Bugün hesapladığımız değer ise, 1.41421356'dir ve Mezopotamyalı matematikçiler virgülden sonra beş haneye kadar doğru hesaplanmışlardır. Asıl önemli olan nokta kesirli sayıları ne kadar kolay kullanabildikleri ve daha sonra Pisagor tarafından çıkmaz sokağa girecek olan Yunan matematiği gibi sadece tam sayılar ile kendilerini sınırlamamış olmalarıdır. Pisagor mistik-matematiğin kurucusu olarak evrenin temelinde 'Bir'in olduğunu diğer sayıların buradan üretildiğini iddia etmiştir. Böy-

lece tam sayılar dışında hiçbir rakama varlık hakkı tanımamışlardır. Bu nedenle kendi mistik tarikatlarında geçerli olan Pisagor teoreminin uygulaması sonucu hesapladıkları *karekök 2* değerini "irrasyonel" (akıl dışı / kullanılamaz) olarak kabul etmişlerdir. Tam sayılar dışındaki rakamlar hâlâ bu isim ile kullanılırlar. Ancak Mezopotamyalı matematikçiler böyle anlamsız bir ayırıma gitmedikleri için tüm sayıları kapsayacak şekilde Pisagor teoremini uygulamışlardır.

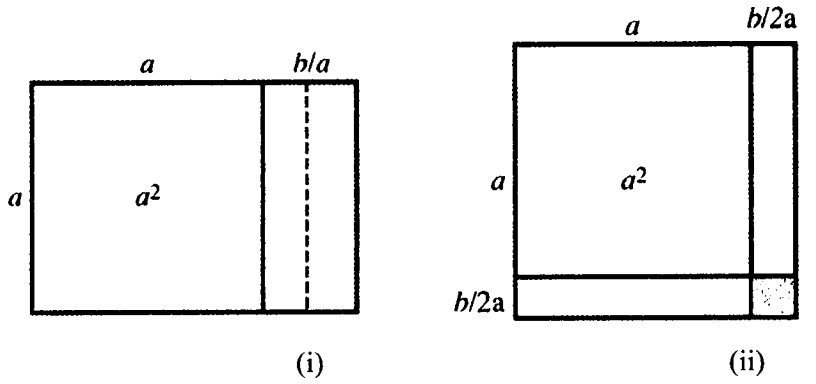


Şekil 10: Pisagor Bağıntısı

Babil matematiğinde önemli yer tutan bir diğer bağıntı da, ilk olarak Arşimed tarafından teklif edildiği düşünülen aşağıdaki eşitliktir. Bu bağıntının Mezopotamyalı matematikçiler tarafından kullanıldığına dair en güçlü kanıt MÖ 1500'lü yıllara ait bir kil tablettir.

$$\sqrt{a^2+b} \approx a+\frac{b}{2a}$$

Babilliler bu bağıntıya "alan artı kenarlar" olarak isimlendirilen bir yöntemi izleyerek ulaşıyorlardı. Genel ifadesi ile $\sqrt{N}$, önce N değerine çok yakın ancak ondan küçük bir büyüklüğe sahip a^2 alanının tanımlanması ile elde edilir. Aradaki farkı veren alan değeri, $b = N - a^2$ olarak tanımlanır ve a ile b/a kenar uzunluklarına sahiptir, Şekil 11 (i). [iki kenarın çarpımının alan b'yi verdiğine dikkat edilmelidir.]



Şekil 11: (i) a alanı ile b alanının gösterimi (ii) ikiye bölünen b alanın yeni konumu.

Daha sonra Şekil 11 (i)'de verilen b alanı b/a kenarından a kenarına paralel olarak ikiye ayrılır ve oluşan iki parçadan bir tanesi a^2 alanının altına eklenirse, Şekil 11 (ii)'de oluşan yeni karenin kenar uzunluğu $a+\frac{b}{2a}$ ve alanıda $\left(a+\frac{b}{2a}\right)^2$ ise, taralı alan ihmal edildiğinden, Şekil 11 (ii)'deki toplam alan değeri a^2+b arasındaki ilişki aşağıdaki gibi yazılabilir;

$a^2+b \approx \left(a+\frac{b}{2a}\right)^2$. Buradan $\sqrt{a^2+b} \approx a+\frac{b}{2a}$ eşitliği elde edilir.

Bu eşitliğin kullanıldığı bir tablet MÖ 2000 yılına tarihlendirilmiştir. Kenar uzunlukları 0;40 ve 0;10 olan bir dikdörtgenin köşegen uzunluğunu soran bu tablette çözüm aşağıdaki gibi verilmiştir,

- 0;10 olan kenarın karesini al, 0; 1,40. Uzun kenarın (0;40) tamamlayan ikilisini al, 1;30. Ve 0; 1,40 ile çarp. Sonuç 0; 2,30. Bunun yarısını al (0; 1,15) ve 0;40 değerine ekle. Köşegenin uzunluğunu bulmuş olacaksın, 0;41,15.

- Yukarıda verilen sözlü anlatım, daha önce gösterdiğimiz bağıntının özel hali olan $\sqrt{a^2+b^2}$ olduğu görülecektir. Kenar uzunluk değerleri yerine konursa,

$d=\sqrt{(0;40)^2+(0;10)^2} \approx 0;40+\frac{1}{2}\left(\frac{1}{0;40}\right)(0;10)^2 = 0;41,15$ elde edilir.

Matematiğin ilk uygulandığı alan astronomidir ve olgunlaşmış bir matematik ancak astronomik ölçümler ve hesaplamalarda işlevsel olabilir. İlk defa Mezopotamya'da görülen gelişmiş matematik, astronominin doğuşuna ön ayak olmuştur. İnsanoğlunun çevresinde en çok merak ettiği yer, mekânsal olarak kendi parmak izini basamadığı gökyüzüdür. Elinin uzandığı her yere kendinden bir iz bırakan insan, ya ağaçları kesiyor alet yapıyor ya mağaralara resimler çiziyor ya da büyük/küçük kayaları oyup kendisine evler/araçlar yapıyordu. Doğanın içinde elinin uzadığı yerler kendisine aitti ve onun bakışı ile şekilleniyordu. Ancak elinin erimi dışında kalan gökyüzü onun için ilahî bir sıfat kazanıyordu. Orası ancak zihninin erimine girebiliyordu. Gökyüzü ve sahip olduğu gökcisimleri, insan zihninin kuşattığı ilk doğa parçasıydı. Matematik tam olarak burada yardımcı olacaktı insanoğluna: ufuk çizgisinin üzerinde görülen gökcisimlerinin kaydedilmesi. Gerekli ölçüm aletlerinin geliştirilmesi gerekmekteydi. Gökcisimlerinin konumunu ölçen ilk alet, bir tahta parçası ve ipten oluşmaktaydı. Tahtanın üzerindeki çizgiler, izlenen gökcismine uzanan ip ile kesiştiği yerde *konum* değerini veriyordu. Bu ilk nicel gözlemdi ve açı kavramının ortaya çıkışını müjdeliyordu.

Eskiçağ medeniyetlerinde astronomi uğraşının üç temel işlevi olduğu söylenebilir;

i) Kehanet bilgisinin elde edilmesi veya ilahî olan hakkında bir takım olgulara ya da nesnelerin durumunu yorumlayarak öngörüde bulunma (interpretation of omens),

ii) Dinî ritüellerin devamlılığını sağlayacak takvimlerin oluşturulması,

iii) Mevsimlerin değişimini gösteren tarım merkezli takvimlerin ortaya konulması.

Mevsimlerin değişmesi ve tarım ürünlerinin toplanması ya da ekilmesi, tam bu dönemde bereket için dinî ritüellerin gerçekleştirilmesi ve gelecek yıla dair kehanette bulunulması iç içe geçmiş eylemler olarak görülmelidir. Bu eylemlerin tarihlerini belirlemek için sıkı bir şekilde takip edilen gök cisimleri Güneş, Ay ve her medeniyet havzasının kendi konumuna göre belirlediği yıldız kümeleridir. Astronomik gözlemler, çağlar boyunca antik dönem medeniyetlerin günlük hayatlarına dair diğer uğraşlarını da yakından belirlemişlerdir.

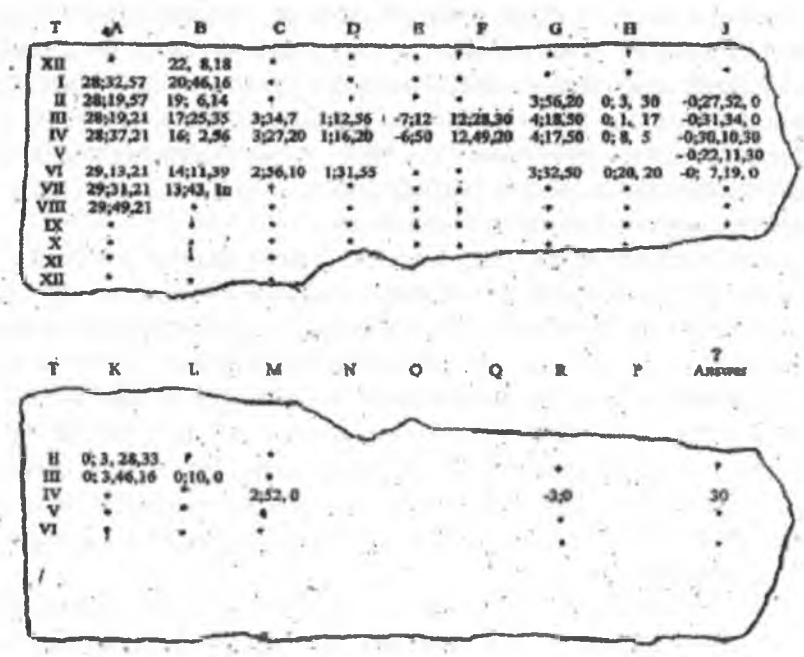
İlahî alanın dünya ile ilişkili olduğu düşüncesi antik çağ medeniyetlerinin en önemli özelliğidir. Birbirlerine bakışımlı olan bu iki yaşam alanı, her an etkileşim içindedirler. İlahî olan kendi niyetini bir takım işaretler yoluyla insanlara iletir. Bu işaretler (omens) ancak özel yetenekleri olan

kâhinler tarafından çözülebilir. Her türlü olgu ve nesne bu işaretlerin konusu olabilirken, insanın etki alanı dışında bulunan gökcisimlerinin ne şekilde yorumlanacağı en zor konulardan biridir. İnsan etki alanında bulunan kehanet işaretlerinin zaman içinde tutulan kayıtlarında bir takım tahmin hatalarının oluşması, bu tür yakın alan nesnelerin kehanetlerde kullanılmasının terk edilmesine yol açmıştır. Neden-sonuç ilişkisinde daha kolay kontrol edilebilir kalan yakın alan nesneleri süreç içinde yerlerini gökcisimlerine bırakmışlardır (Rochberg). MÖ 747 yılında Nabukadnezar, gökyüzü gözlemcilerine Ay tutulmasının hangi ayda, hangi günde, günün hangi saatinde gerçekleştiğini, rüzgârın hangi yönde estiğini, ayın izlediği rotayı, gece ve tutulma sırasında gözlenen yıldızların konumları açık olarak kaydetmeleri için emir vermiştir. Kehanet tüm bu değişimlere bağlı olarak gerçekleştiğinden doğru olarak bilinmeleri kehanetin sıhhati açısından da önem kazanmaktadır.

Zamanla biriken Ay tutulması kayıtları sonucu, tutulmalar arasında bir düzenlilik tespit edilmiştir. Bu düzenin bozulduğu dönemlerde ise, sebebin ne olabileceği *araştırılmaya* başlanmıştır. Ay tutulmalarını tahmin edilmesi için elde bulunan gözlem kayıtları kullanılarak geniş bir veri havuzu oluşturulmuş ve Ay tutulmalarını önceden tahmin edebilecek son derece hassas *teorik yaklaşımlar* geliştirilmiştir. MÖ 661 yılında Ay'ın doğuşunu ve batışını doğru olarak belirleyen genel bir takvime evrilmiş olan b hesaplamalar, kayıt altına alınan tüm Ay ve gezegenlere ait konum verilerinin bir arada değerlendirilmesi son derece güçlü bir *teorik* aracı ortaya çıkarmıştır.

Bilinen en eski tarıma dayalı takvim MÖ 2400 yıllarında Nippur şehrinde bulunan tabletlere dayanmaktadır. Bu takvimde ay başlangıçları Ay'ın doğuşu ile belirlenirken, ay adları hasat zamanlarına göre veriliyordu. Arpa Hasat'ı ayı kâhinlerin arpa tarlalarına gidip ürünün gelişimine bakarak tayin ettikleri ve ürünlerin gelişmemiş olması halinde bir ay geciktirdikleri zaman dilimiydi. Zamanla sadece ürünlerin gelişimine bağlı bu ay tayini sistemi terk edildi. Ek-ayın eklenmesi MÖ 1000'li yıllarda tarıma dayalı olarak belirlenmek yerine *Dil-gan* yıldızının doğuşuna göre belirleniyordu. *Dil-gan* yıldızının doğuşu Babil takvimin ilk ayı olan *Nisan*'ın geldiğini işaret ediyordu. Eğer yıldızın doğuşu gecikirse eklenmesi gereken ay ekleniyordu. Zamanla *Dil-gan* yıldızının doğuşunu izlemeyi terk ettiler. Güneş'in yıllık dönüşü ile Ay'ın hareketi arasındaki düzenliliği eklenmesi gereken ayın ne zaman ekleneceğini belirlemek için kullandılar. Bu gözlemlerin bir arada değerlendirilmesi ile Ay'ın hareketleri arasındaki tabii ilişki, Ay hareketlerine dair ayrıntılı gözlemleri beraberinde getirdi. Elimizde bulunan birçok kil tabletin incelenmesi sonucu

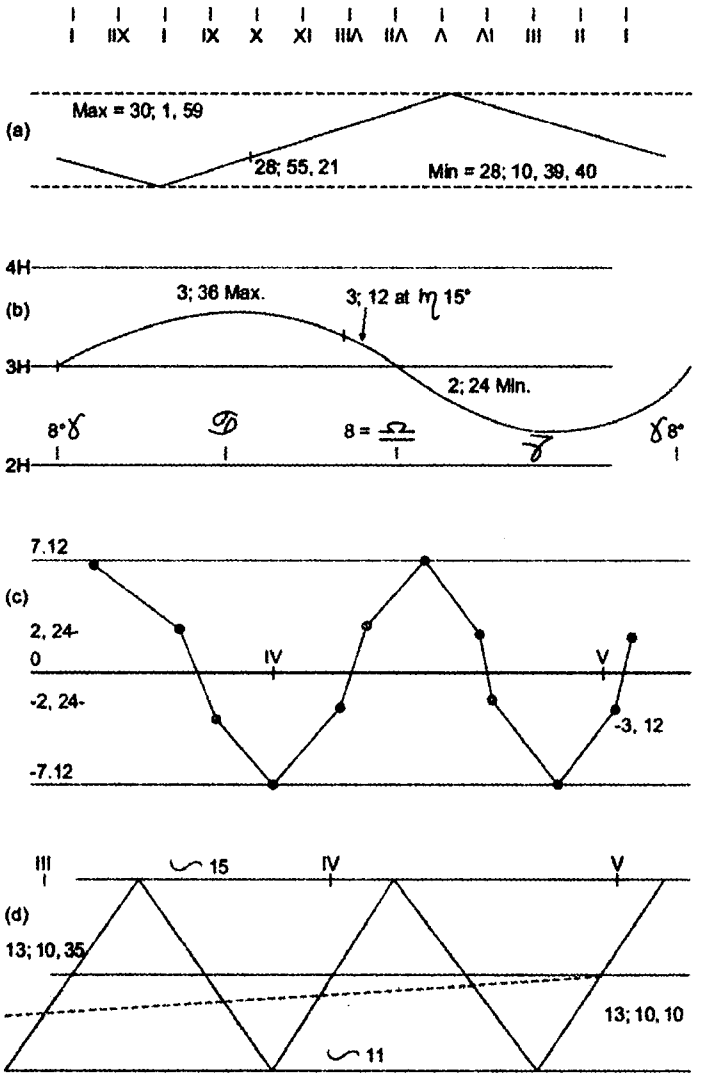
1955 yılında Neugebauer, bu tabletlerin içerdiği düzeni açıkladı. Altmışlık sayı tabanına göre düzenlenmiş bu tabletlerden 96 tanesinin, (Şekil 12), önyüzü 10 sütundan oluşuyor ve ikinci sütunlarında bulunan gözlem değerleri en yüksek değerine ulaşıncaya kadar hemen hemen aynı artış oram ile artarken, bu noktadan sonra en küçük değere doğru hemen hemen aynı azalış oranı ile azalmaya devam ediyordu.



Şekil 12: Mezopotamya astronomik gözlem kayıtları içeren kil tablet çizimi.

Bu yükseliş ve azalış gözlemler bir yıl süresinde aynı şekilde birbirini takip ederek devam ediyordu. Bugünkü adlandırmamızla, "lineer zikzak fonksiyonu" (*Tip A*) çizen bu gözlemlere koşut, tabletlerin 80 tanesinde ise, altı satırda gözlem değerleri aynı kalırken sonraki altı satırda değerler artıyor ve bir sonraki altı satırda ise eski değerine geri dönüyordu (Neugebauer, 1957). Bu şekilde yıl boyu devam eden gözlem kayıtları "adım fonksiyonu" (*Tip B*) gibi davranıyordu. Bu iki tip *teorik fonksiyon* en çok gözlemlenen gök cisimleri olarak Güneş, Ay ve Venüs gezegenine uygulanmıştır. Neticede, MÖ 300'lü yıllarda Mezopotamyalı astronomlar gök cisimlerinin hareket hızlarının yıl içinde değişken olduğunu hem *gözlem*

olarak hem de *teorik* olarak göstermişlerdir. Yüzyıllar içinde gözlemlenmiş verilere dayanarak kullanılacak bu iki fonksiyon ile Güneş, Ay ve Venüs'ün yıl içinde ilk olarak ne zaman görüleceğini kestirmek artık zor olmayacaktır (Şekil 13).



Şekil 13: (a) Her ay için Güneş hızının hesaplanan yaklaşık değeri (b) Kavuşum konumunda gün uzunluğu (c) Ay'ın Güneş yörüngesinin altında ve üstündeki enlem değeri (d) Kavuşum konumunda Güneşin hızı

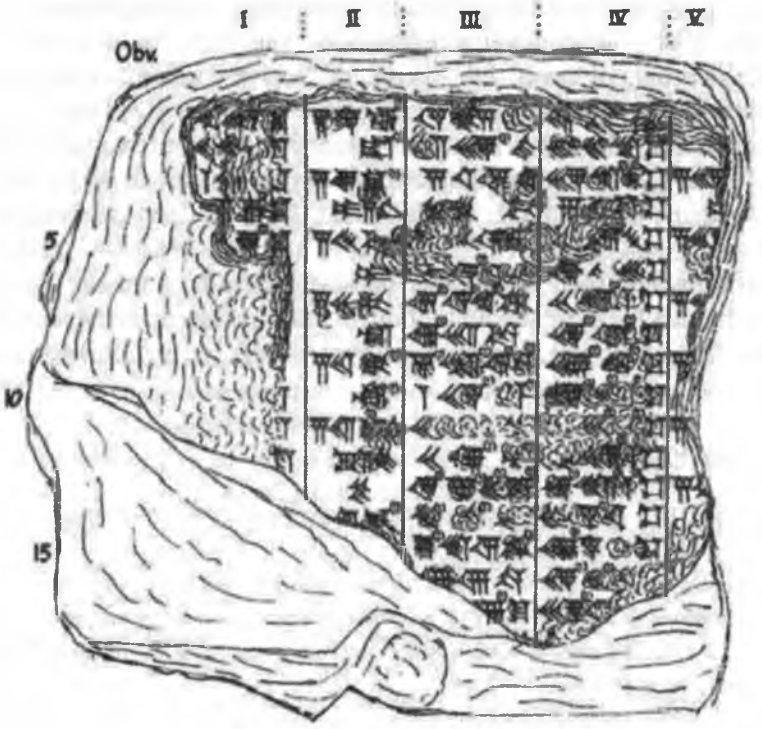
Gökyüzündeki en görkemli cismin izlenmesi takvimlerin oluşturulmasına ön ayak olduğu gibi, gökyüzünde Ay'ın arka planını oluşturan yıldızlar hep beraber başladıkları gece yolculuğunu hiç birbirlerinden ayrılmadan karanlık içinde bir resital sunarmışçasına devam ettiriyorlardı. Aylarca hattâ yıllarca birbirlerine göre konumlarını hiç değiştirmeden devam eden bu gök yolculuğu, yıldız kümelerinin belirlenmesine ve adlandırılmasına zemin hazırladı. Mezopotamyalı astronomlar yıldız kümelerine isimler verdiler; kahramanlarının, krallarının ve tanrılarının isimlerini. Takım yıldızlara verilen bu isimler tarihin ilerleyen dönemlerinde astrolojinin doğuşuna zemin hazırladı.

Ve gökyüzünde ilgi çeken bir diğer cisim kümesi ise, aylak aylak gezindikleri için Mezopotamyalıların "hippo" adını verdikleri gezegenlerdi. Gökyüzünde izledikleri yörüngelerinin düzensizliği kendilerine bakan doğa felsefecilerini çok uğraştıracaktı. Evren modelleri gezegenlerin hareketlerini açıklamak için geliştirilecekti ve yüzyıllar boyunca insan düşünce uğraşının doruk noktalarını belirleyecekti. Mezopotamyalı astronomların hesaplamalarını üzerine bina ettikleri en önemli kabul, gökcisimlerine ait hareket hızlarının değişken olduğudur. Gökyüzünde gözlemlenen cisimlere dair sadece gözleme dayalı bu sonuç ilk teorik adımların atılmasını sağlamıştır. Üç yüzyıl sonra, Hipparkos tarafından *değişken hızın, dairesel yörünge* kabulü ile birleştirilmesi çabası İbn-i Şatır, Copernicus, Kepler ve Newton'a kadar tüm gökyüzüyle ilgilenen astronomları uğraştıracak yerin konumu ve gökcisimlerinin hareket yasalarını belirleme sorununun temelini teşkil edecekti.

Mul.Apin yıldız kataloğu, MÖ 700 yılında hazırlanmış bu kil tablet koleksiyonu otuz altı yıldız takımının doğuş ve batışlarını tasvir etmektedir. Bu yeni oluşturulacak zodyak ve göksel koordinat sistemine nüve oluşturmuştur. Yıldız kataloglarının oluşturulması yanında ayrıntılı Güneş ve Ay tutulmasına ait astronomik tahminlerin bulunduğu tutulma gününü ve büyüklüğünü verecek kadar hassas tablolar hazırlamışlardır (Şekil 14).

Mezopotamya doğa felsefesinin insanoğlunun bugüne kadar geliştirdiği ve günümüzde kullandığı birçok kavrama temel teşkil ettiği çok açık bir şekilde görülmektedir. Babilli matematikçilerin ikinci dereceden denklemleri çözüm yöntemleri bugün kullandığımız semboller dışında akıl yürütme olarak aynı adımları takip etmektedir. Tüm bu çözümleri elde etmek için kullandıkları sayı sistemi bizim bugün kullandığımız onlu tabanda olduğu gibi konuma bağlıdır. Böylece az sayıda farklı rakam (sadece dokuz tane) kullanarak çok büyük ve çok küçük sayılar hesaplamalarda kullanılabilir. Çok büyük sayıların son derece esnek ve mahir

kullanımı sonucu astronomik hesaplamaların çok güçlü kestirimlere sahip olduğunu hattâ Güneş ve Ay'ın konumuna dair teklif edilen yaklaşımların günümüz analiz yöntemlerine çok yaklaştığını ve yıl içinde her iki gök cisminin de hangi konumda bulunacağını kolaylıkla hesaplayabildiklerini görmekteyiz. Gözlem ve hesaplama ile oluşturulan sistem hem tahmin yönünden hem de kesin hesaplama yönünden oldukça gelişmiş bir matematiksel ve astronomik altyapıya sahiptir.



Şekil 14: En eski Ephemeris (Astronomi Takvimi –gök cisimlerinin yılın her günü veya muntazam aralıklarla hesaplanmış konumlarını veren tablolar. Babil döneminden kalma yıl içinde gerçekleşmesi muhtemel Güneş ve Ay tutulmalarını veren astronomik takvim. Takvimin bir kısmına ait bu parçanın, II ve V sütununda tutulma tarihleri, III sütunda Ay'ın boylamı ile I ve IV sütunda tutulmanın boyutu verilmiştir. [O. Neugeubauer, *Astronomical cuneiform texts*]

Kendinden sonra gelen birçok doğa felsefecisini etkileyen ve mistik matematiğin kurucusu kabul edilen Pisagor'un kendi ismi ile anılan bağıntının ilk olarak Mezopotamyalı matematikçiler tarafından bin yıldır kulla-

nıldığını ve birçok pratik uygulamada temel hesaplama yaklaşımı olduğunu artık açık olarak biliyoruz. Pisagor'un kurduğu ve etkisini on yedinci yüzyıla kadar sürdüren bu mistik-matematik okulunun tam sayıların dışında hiçbir sayı kümesinin olmadığını ve tam sayılar dışında kalan sayıları "irrasyonel" (akıl dışı /anlamsız) kabul ettikleri kavramsal çerçeve içinde, Mezopotamya matematikçileri "karekök 2" değerini günümüzde kullandığımız değeri kadar hassas hesaplayabilmişlerdir.

Bugün tüm mühendislik işlerinde kullanılan ve pratik olduğu için "el kitabı" olarak isimlendirilen tabloları içeren yazılı metinlerin ilk örneklerini gene Mezopotamyalı kâtipler ortaya koymuşlardır. Pratik ya da teorik olsun tüm problemlerin çözümünde izledikleri her adımı gösteren tablolar kullanmışlardır. Gökyüzüne ait oluşturdukları tablolar ise, kendilerinden sonra gelen Hipparkos ve Batlamyus tarafından derlenmiş ve fizik yasalarının hassas matematik denklemlerinin Newton tarafından teklif edildiği yüzyıla kadar yaygın olarak kullanılmıştır. Tüm bunların entelektüel zeminini oluşturan ve belki de insanlık tarihinin en önemli keşfini *yazı*, Mezopotamya topraklarında ortaya çıkmıştır. Tüm bu nitelikleri gözönüne alındığında Mezopotamyalı toplumlar "tarihi kuran medeniyet"in mensupları olarak tarih içindeki müstesna yerlerini binlerce yıldır korumaktadırlar.

KAYNAKÇA

Aaboe, Asgar. *Episodes from the Early History of Mathematic* (New Mathematical Library, No. 13), New York: Random House, 1964.

Anderson, M., V. J. Katz, and R. J. Wilson. 2004. *Sherlock Holmes in Babylon and other tales of mathematical history*. Washington, DC: Mathematical Association of America.

Boyer, C. B. 1968. *A history of mathematics*. New York: John Wiley. Reprinted by Princeton University Press, Princeton, NJ, 2011.

Chace, A. B. 1979. *The Rhind mathematical papyrus*. Reston, VA: National Council of Teachers of Mathematics.

Fowler, David, and Robson, Eleanor. "Square Root Approximations in Old Babylonian Mathematics." *Historia Mathematica* 25 (1998): 366–378.

Friberg, J. 1981. Methods and traditions of Babylonian mathematics: Plimpton 322, Pythagorean triples and the Babylonian triangle parameter equations. *Historia Mathematica* 8:277–318.

Friberg, J. 2005. *Unexpected links between Egyptian and Babylonian mathematics*. Singapore: World Scientific.

Friberg, J. 2007a. *A remarkable collection of Babylonian mathematical texts*. New York: Springer.

Friberg, J. 2007b. *Amazing traces of a Babylonian origin in Greek mathematics*. Singapore: World Scientific.

Hodgkin, L. 2005. *A history of mathematics: From Mesopotamia to modernity*. Oxford: Oxford University Press.

Katz, V. , ed. 2007. *The mathematics of Egypt, Mesopotamia, China, India, and Islam: A sourcebook*, 385–514. Princeton, NJ, and Oxford: Princeton University Press.

Neugebauer, O. *The Exact Sciences in Antiquity*. 2nd ed. Providence: Brown University Press, 1957. (Dover reprint, 1969.)

Neugeubauer, O. *Astronomical cuneiform texts, 3* vote., reprint edition, Springer, Berlin, 1955, no. S3.

Neugebauer, O., and A. Sachs. 1945. *Mathematical cuneiform texts*. New Haven, CT: Yale University Press.

Radner, K., and Robson, E. 2011. *The Oxford Handbook of Cuniform Culture*. Oxford and New York, Oxford University Press.

Robson, E. "Neither Sherlock Holmes nor Babylonian: A Reassessment of Plimpton 322." *Historia Mathematica* 28 (2001): 167-206.

Robson, E. "Words and Pictures: New Light on Plimpton 322." *American Mathematical Monthly* 109 (2002): 105-120.

Robson, E. "Tables and tabular formatting in Sumer, Babylonia, and Assyria, 2500 BCE-50 CE", *The History of Mathematical Tables From Sumer to Spreadsheets*, ed. M. Campbell-Kelly, M. Croarken, R. Flood and E. Robson, Oxford University Press, 2007.

Robson, E. "Influence, ignorance or indifference? Rethinking the relationship between Babylonian and Greek mathematics." *BSHM Bulletin* 4 (2005):1-17.

Robson, E. 2007. "Mesopotamian mathematics". In *The mathematics of Egypt, Mesopotamia, China, India, and Islam: A sourcebook*, ed. V. Katz, 58-186. Princeton, NJ, and Oxford: Princeton University Press.

Rochberg, F. 2004. *The Heavenly Writing : divination, horoscopy, and astronomy in mesopotamian culture*. Cambridge, Cambridge University Press.

Struik, D. J. 1965. *A concise history of mathematics*. London: Bell. [Kısa matematik tarihi / Struik, D.J. ; çev. Yıldız Silier ; yay. haz. Selma Koçak, İstanbul, Doruk, 2002.]

Whitfield, P. 2007. *Landmarks in Western Science from prehistory to the atomic age*. New York. [Batı Biliminde Dönüm Noktaları / Whitfield, P.; çev. Serdar Uslu, İstanbul, Küre, 2008.]




इन्द्रलोकागमनं

ARDSCHUNA'S
Reise zu Indra's Himmel,

nebst anderen Episoden
des
MAHA - BHARATA;

in der Ursprache zum erstenmal herausgegeben, metrisch übersetzt,
und mit kritischen Anmerkungen versehen
von
Franz Bopp,
Professor an der Universität zu Berlin und Mitgliede der Königlich-Preußischen
Akademie der Wissenschaften.

Berlin.
Gedruckt in der Druckerei der Königl. Akademie
der Wissenschaften.
1824.

Üst: Büyük gramer ustası Panini için basılmış hatıra pulu.

Alt: *Mahabharata'nın Franz Bopp çevirisiyle yayınlanmış ilk baskısı. 1824, Berlin.*

HİNT-AVRUPA DİLİNE BİR KATKI: PĀṆİNİ DİLBİLİMİ

Ali Küçükler*

GİRİŞ

Franz Bopp'un Sanskrit dili üzerine yaptığı çalışmalar, karşılaştırmalı dilbilim araştırmalarının başlangıcı kabul edilmektedir. Bopp'un 19. yüzyılın başlarında Hint-Avrupa dil ailesinin varlığını ortaya koyması dilbilim açısından önemli bir gelişme olmuştur. Dillerin karşılaştırılarak incelenmesi; ortak sözcükleri, sözdizimi ve biçim özellikleri ile birlikte ses yasalarındaki benzerlikleri ve dolayısıyla diller arasındaki bağı ortaya koymuştur. Farklı coğrafyalarda da olsa dillerin aynı ailede tanımlanması, ortak bir kültür birliğinin varlığına işaret etmesi açısından önemlidir.

Diller kaynak bakımından sınıflandırıldığında Hint-Avrupa dil ailesinin Hint-Ari dilleri kolunda yer alan Sanskrit, günümüzde Hindistan'da anayasa tarafından tanınan 22 resmi dilden bir tanesidir.

İpek yolu ile Hindistan ve Avrupa arasında süregelen ticaret aynı zamanda kültürler arası etkileşimi de doğurmuştur. 1498 yılında Portekizli Vasco da Gama'nın deniz yoluyla Hindistan'a ulaşmasıyla doğrudan temas süreci de başlamıştır. Portekizlilerin ardından bazı Avrupa ülkeleri

* Yrd. Doç. Dr. Ali Küçükler, Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Hindoloji Anabilim Dalı.

de açılan deniz yolunu kullanarak Hindistan'da ticarî faaliyetlerini başlatmışlardır.[1]

Hindistan ile yapılan ticareti kendi tekeline alma isteği, Avrupa Devletleri arasında büyük bir çekişmeye yol açmış; bu devletlerin Hint kültürünü anlama ve Hindistan'a nüfuz etme çabalarını da beraberinde getirmiştir. Çok sayıda bürokrat, din ve bilim adamı Hindistan'a gitmiş, uzun yıllar boyunca incelemeler yaparak bilimsel açıdan oldukça önemli çalışmalar yapmışlardır. Batı uygarlığının Sanskrit dilini tanıması da bu dönemde olmuştur.

Karşılaştırmalı Dilbilim ve Sanskrit Dilinin Yeri

İtalyan Papaz Filippo Sassetti, 1583-1588 yılları arasında Goa'da bulunduğu süreç içerisinde dikkatini çeken Sanskrit ve İtalyan dilleri arasındaki benzerlikler üzerine yaptığı araştırmalarla, Batı'da ilerleyen dilbilim çalışmalarına önemli veriler sunmuştur. Hollandalı misyoner Abraham Roger'ın Flemenk diline yaptığı çeviriler ve Cizvit papaz Alman Johannes Ernst Hanxleden (1699-1732)'in Latin dilinde hazırladığı gramer çalışması Sanskrit dili ile Avrupa dilleri arasındaki yakınlığın algılanmasına katkı sağlamıştır.[2]

Sanskrit dili ve edebiyatıyla ilgili bilgi ve eserlerin Batı dillerine kazandırılması konusundaki akademik çalışmalar, 15 Ocak 1784 yılında William Jones (28 Eylül 1746-27 Nisan 1794) tarafından Kolkata'da Asiatic Society'nin kurulmasıyla kurumsal kimlik kazanmıştır. Asiatic Society bünyesinde yalnızca dil ve edebiyat alanlarında değil, Hint kültürünün anlaşılmasını sağlayacak hukuk, ticaret, tarih vb. pek çok alanda çalışmalar yapılmıştır.[3]

Hindistan'da Sanskrit dili üzerine yapılan çalışmalar, Batı'da büyük bir ilgi uyandırmıştır. William Jones, August Wilhelm Schlegel (8 Eylül 1767-12 Mayıs 1845) ve Rasmus Christian Rask (22 Kasım 1787-14 Kasım 1832) gibi bilim adamları bu alanda önemli çalışmalar yapmıştır. Franz Bopp (14 Eylül 1791-23 Ekim 1867), 1816 yılında yayımlanan *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache* (Yunanca, Latince, Farsça ve Germen Dili ile Karşılaştırmalı Sanskrit Eylem Çekimleri Sistemi) adlı kitabında Sanskrit dilini Yunan,

[1] Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, c II, Ankara, 1987, s. 31.
[2] Abidin İtil, *Sanskrit Klavuzu*, Ankara, 1963, s. 3.
[3] http://asiaticsocietycal.com/history/index.htm

Latin, Fars ve Germen dilleriyle karşılaştırmıştır. 1833-1852 yılları arasında Sanskrit, Ermeni, Yunan, Latin, Litvanya, Eski Slav, Got ve Alman dillerinin karşılaştırmalı dilbilgisini yazmıştır. Bopp, Sanskrit ve Batı dilleri üzerine yaptığı çalışmalarla karşılaştırmalı dilbilimin kurucusu olarak kabul edilmektedir. [4]

> ... Demek ki Sanskritçe'nin birtakım Avrupa ve Asya dilleriyle akraba olduğunu ilk ortaya koyan Bopp değil; ama akraba diller arasındaki bağlantıların bağımsız bir bilime konu olabileceğini ilk anlayan o. Gerçekten de, daha önce kimse çıkıp da bir dili başka dille aydınlatmamış, birinin biçimlerini öbürünün biçimleriyle açıklamamıştı.[5]

Bopp'un ardından Adolf Friedrich Stenzler (9 Temmuz 1807-27 Şubat 1887) ve Otto von Böhtlingk (30 Mayıs 1815-1 Nisan 1904) gibi bilim adamları bu alandaki çalışmaları devam ettirmiştir. Böylelikle, karşılaştırmalı dilbilimin önü açılmış ve Hint-Avrupa dil ailesinin varlığı ortaya koyulmuştur. Sanskrit dili keşfedilmeye başlandıkça eski metinler üzerine çalışan bilim adamlarının sayısı da artmış, Max Müller, A. Weber, Whitney, Aufrecht, Grassman ve Ludwig gibi dönemin ünlü Hindologları yetişmiştir.[6]

PĀṆİNİ VE ASHṬĀDHYĀYĪ HAKKINDA

Bopp'un Sanskrit dili üzerine yaptığı çalışmalarda kaynak olarak ilk başvurduğu eser Pāṇini'nin yazmış olduğu Ashṭādhyāyī isimli gramer kitabıdır. Pāṇini'nin Kuzey-Batı Hindistan'da, günümüzde Pakistan sınırları içerisinde kalan bir bölgede doğduğuna[7] ve M. Ö. 6. - 4. yüzyıllar arasında[8] ve fakat M.Ö. 4. Yüzyıla yakın bir dönemde yaşadığına inanılmaktadır.

Ashṭādhyāyī, sözcük olarak "Sekiz Bölümlük Koleksiyon" ya da "Sekiz Bölümden Oluşan Çalışma" anlamlarına gelir.[9] Eser, her biri dörder alt bölüme (Pāda) ayrılmış sekiz bölümden oluşmaktadır. Sütra (Vecize)[10] biçiminde yazılmış 4 bine yakın gramer kuralı içermektedir.

---

[4] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, c. 1, Ankara, 1990, s. 123.
[5] Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, Çev: Berke Vardar, Ankara, 1985, s. 2.
[6] Abidin İtil, *age*, s. 4.
[7] K. A. Nilakanta Sastri, *A Comprehensive History of India*, v. 2, New Delhi, 1987, s. 627.
[8] Debiprasad Chattopadhyaya, *History of Science and Technology in Ancient India*, Calcutta, 1996, s. 453.
[9] Pāṇini, *Ashṭādhyāyī of Pāṇini*, Çev: Sumitra M. Katre, Delhi, 1989, s. xix.
[10] Korhan Kaya, *Sanskrit-Türkçe Sözlük*, Ankara, 2006, s. 294.

Ashṭādhyāyī'de kısa ve yalın bir teknikle, yalnızca dönemin konuşulan dili değil, aynı zamanda Vedik dönem grameri anlatılmakta ve dilin doğru kullanımına yönelik düzenlemeler getirilmektedir. Sanskrit dilinin en önemli özelliği, sözcüklerin isim, sıfat, zamir, fiil gibi bütün durumlarında çekime uğruyor olmasıdır.[11] Pāṇini teknik terimler, isimlerin bileşmesi ve durum çekimleri, eylem köklerine eklenen sonekler gibi dilin yapısı ve doğru kullanımıyla ilgili çok değerli bilgiler sunmuştur.

Pāṇini, kendisinden önce hazırlanmış bazı kaynakları da kullanmış ve geliştirmiştir. Düzensiz sözcüklerin listesini içeren Uṇādi Sūtra'ları incelemiş ve bazı düzeltmeler yapmıştır. Ashṭādhyāyī'de kaynak gösterilen ek olarak verilmiş iki liste de bulunmaktadır. İlki Dhātupāṭha (Eylem Köklerinin Listesi)'dır. Listede yaklaşık 2 bin kök bulunmasına rağmen bunlardan sadece 800 kadarına Sanskrit Edebiyatında rastlanmıştır. Listenin elli Vedik eylem kökünü içermediği de görülmektedir. İkincisi ise belirli kuralların uygulanacağı Gaṇapāṭha (Söz Öbekleri Listesi)'dır.[12]

Ashṭādhyāyī'nin içeriği bazı istisnalar dışında şu plana göre hazırlanmıştır: Birinci kitap gramer terimleri ve onları yorumlamakla ilgili kuralları içermektedir. İkinci kitap isim birleşmeleri ve durum çekimleriyle ilgilidir. Üçüncü kitap, eylem köklerine son eklerin nasıl ekleneceğini öğretir. Dördüncü ve beşinci kitaplar isim kökü ile ilgili aynı süreci açıklar. Altıncı ve yedinci kitaplar sözcük oluşumları sırasında oluşan vurgu ve ses değişimlerini açıklar. Sekizinci kitapta ise cümle içerisindeki sözcüklerin durumundan bahsedilir.

Ashṭādhyāyī, 19. yüzyılda dilbilimi çalışmalarının büyük bir ivme kazanmasıyla birlikte, yalnızca Bopp açısından değil özellikle karşılaştırmalı dilbilim alanında çalışan pek çok bilim adamı açısından da önemli bir kaynak olmuştur.

Sankrit Grameri (Vyākaraṇa) Çalışmaları

Hindistan'da gramer çalışmalarının başlangıcı, sesbilgisi üzerine yapılmış çalışmalara dayanmaktadır. Din adamları, dinî metinleri kuşaktan kuşağa yüzlerce yıl boyunca ezber yoluyla aktarabilmeleri, duaları tam ve hatasız okuyabilmeleri için çözümler üretmişlerdir.

> Şikshā sözcüğü aslında "öğretim" anlamına gelir ve Samhita metinlerini (Vedaları) doğru telaffuz ve vurgulama ile okumayı belirtir. Veda Sanskrit'inin en önemli özelliği, tonlamalı vurgularla söyleniyor olma-

[11] Korhan Kaya, *Hindistan'da Diller*, Ankara, 2005, s. 55.
[12] Arthur A. Macdonell, *A History of Sanskrit Literature*, Delhi, 1997, s. 366-367.

sıdır. Taittiriya Upanishad'da (I, 2) şikshanın altı kısımdan oluştuğu yazılıdır. Bunlar ses (varna), vurgu (svara), hece uzunluğu (matra), kuvvet (bala), melodi (sama) ve kaynaştırma'dır (santana).[13]

Vedik metinlerin ses bilimine uygun biçimde düzenlenebilmesi amacıyla Pada Pāṭha adı verilen bir teknik geliştirilmiştir. Bu tekniğin uygulanmasıyla birlikte Vedalara Prātishākhya adı verilen yönergeler eklenmiş ve böylelikle gramer çalışmalarının temelini oluşturmuştur. Rg Veda'ya ait olan Prātishākhya Sūtra buna örnek olarak gösterilebilir.

Prātishākhya Sūtra üç kitaptan oluşan vezinli bir çalışmadır. Geleneksel yaklaşıma göre eseri Āshvalāyana'mn hocası Shaunaka'nm yazdığı kabul edilmekle birlikte, günümüze kadar ulaşmış hali göz önüne alınacak olursa Shaunaka okulunun ürünü olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Bu Prātishākhya daha sonraki bir dönemde özetlenerek bazı bütünleyici konular da eklendikten sonra Upaleka adlı kısa bir bilimsel eser haline getirilmiştir.[14]

Vedik dönemde Hindistan'daki tüm diğer bilimsel alanlarda olduğu gibi dil alanında da çalışmaları güdüleyen temel etken din olmuştur. Vedaların bir parçası gibi kabul edilebilecek Vedāṅgalar altı farklı disiplinde hazırlanmış bilimsel metinlerdir. Ses bilim (Şikshā), Ritüel (Kalpa), Gramer (Vyākaraṇa), Köken bilim (Nirukta), Vezin (Çandas) ve Astronomi (Cyotisha) Vedalardaki bilgilerin doğru anlaşılmasını ve aktarılmasını sağlamak amacıyla hazırlanmış altı Vedāṅga'dır.[15] Gramer ve Kökenbilim dört Veda için ortak iken, Her Veda'nm kendisine ait Sesbilimi, Vezin, Ritüel ve Astronomi metni vardır.[16]

Ashṭādhyāyī, Sanskrit grameriyle ilgili sunduğu bilgiler ve günümüze kadar gelebilen en eski dilbilgisi kitabı olması nedeniyle çok değerlidir. Ancak, Antik Hint'te dil ve gramer üzerine yapılmış tek çalışma değildir.

Pāṇini, Ashṭādhyāyī'de kendisinden önce bu alanda çalışmış Apişali (VI, 1, 92), Kāşyapa (VIII, 467), Gārgya (VII, 3, 99), Gālava (VI, 3, 61; VII, 1, 74; 3, 99; VIII, 4, 67), Çākravarmaṇa (VI, 1, 130), Bhāradvāca (VII, 2, 63), Şākaṭāyana (III, 4, 111; VIII, 3, 18; 4, 50), Şākalya (I, 1, 16; VI, 1, 127; VIII, 3, 19; 4, 51), Senaka (V, 4, 112) ve Sphoṭāyana (VI, 1, 123) gibi öncülleriyle, kuzey (udañç: III, 4, 19; IV, 1, 130; 153; VI, 3, 32; VII, 3, 46) ve doğu (prāñç: III, 1, 90; 4, 18; IV, 1, 17, 43, 160; V, 3, 80,

[13] Korhan Kaya, *age*, s. 52.
[14] Arthur A. Macdonell, *age*, s. 224..
[15] D. M. Bose, S. N. Sen, B.V. Subbarayappa, *A Concise History of Science in India*, Hyderabad, 2009, s. 25.
[16] Korhan Kaya, *age*, s. 51.

94; 4, 101; VIII, 2, 86) olmak üzere iki gramer ekolüne gönderme yaparak, kendi düşünceleriyle onların görüşlerini karşılaştırmıştır.[17]

Pāṇini'den önce, MÖ 7.-5. yüzyıllar arasında, yaşadığı bilinen Yāska'nın Nirukta isimli eseri sözcük türleri, anlam bilim ve köken bilim açısından büyük önem taşımaktadır. Yāska sözcükleri nāma (isim), ākhyāta (eylem), upasarga (önek) ve nipāta (ilgeç) olmak üzere dört ana kategoride tanımlamaktadır. Yāska sözcüklerle nesneler arasında ses açısından ilişki bulunup bulunmadığı ve dilin doğuştan mı yoksa insanlar tarafından mı yapılmış olduğu soruları üzerinde durmuştur. Platon da, dilin doğuştan (physei), yoksa insanlar tarafından mı geldiği (thesei) sorusunu *Kratylos ya da Adların Doğruluğu Üzerine* adlı eserinde tartışır.[18] Bu benzerlik, Yunan ve Hint uygarlıkları arasındaki öncüllük tartışmalarını akla getirmesi açısından dikkat çekici niteliktedir.

Yāska, Hindistan'daki ilk köken bilimci olarak kabul edilmektedir. Ancak gramer ve ses bilim gibi diğer dilbilim alanlarına yönelik de önemli çalışmalar yapmıştır. Tıpkı Pāṇini gibi Yāska da kendi döneminde konuşulan dili Vedalardan gelen Sanskrit'ten ayrı tutmuştur. [19] Her ikisi de kendi dönemlerinde konuşulan dili Bhāṣā olarak tanımlamışlardır. Diğer bir ortak noktaları da Kuzey, Doğu ve Batı'da konuşulan diller arasında karşılaştırmalı bir çalışma yöntemi izlemiş olmalarıdır. [20]

Pāṇini'nin çalışmaları, Sanskrit gramer tarihi açısından bir milat olmuştur. Kendisinden sonra yaşayan çok sayıda gramerci, onun Sanskrit grameriyle ilgili belirlemiş olduğu kuralları benimseyerek geliştirmeye ya da aksini ispatlamaya çalışmıştır.

Pāṇini'den sonra yaşamış olan gramerciler içerisinde ilk dikkati çeken isim MÖ 3. yüzyılda Deccan'da yaşadığı düşünülen Kātyāyana olmuştur. O, Vārttikas (Notlar) isimli eserinde Pāṇini'nin 1245 kuralını ele almış; bazılarına ekler getirmiş, bazılarını hatalı bularak reddetmiştir.[21] Kātyāyana'dan önce ya da sonra yaşamış olan başka gramerciler tarafından da Pāṇini'nin çalışmalarıyla ilgili çok sayıda Kārikās (vezin tarzında yorumlar) yazılmıştır.

Patañcali, Kātyāyana ve diğer gramerciler tarafından yapılan yorumların hepsini bir araya getirmiş, üzerine kendi yorumlarını da ekleyerek Mahābhāshya (Büyük Yorum) isimli eseri yazmıştır. Eserde Pāṇini'nin

---

[17] Abidin İtil, *age*, s. 2.
[18] Doğan Aksan, *age*, s. 17.
[19] Yāska, Laksman Sarup, *The Nighantu and the Nirukta, The Oldest Indian Treatise On Etymology, Philology And Sementics*, Delhi, 1967, s. 67.
[20] Gaurinath Sastri, *A Concise History of Classical Sanskrit Literature*, Delhi, 1998, s. 21.
[21] Arthur A. Macdonell, *age*, s. xv.

1713 kuralını bir çeşit diyalog formunda ele alarak tartışmıştır.[22] Patañcali, MÖ 2. yüzyılda, kral Pushyamitra döneminde yaşamıştır.

Pāṇini, Kātyāyana ve Patañcali Sanskrit gramerinin üç büyük bilgesi (muni-traya) olarak kabul edilirler.[23] Ancak ne yazık ki Kātyāyana ve Patañcali'nin eserlerinde Aṣṭādhyāyī'nin tamamına yer verilmemiştir. Üstelik uzunca bir süre bu alanda yapılmış kayda değer bir çalışma bulunamamıştır.

Patañcali'nin Mahābhāshya'sı üzerine ilk önemli yorum çalışması 7. yüzyılın başlarında Bhartṛhari tarafından yazılan Vākyapadīya'dır. İki bölümden oluşan eserin giriş bölümünde Sanskrit gramerinin felsefesi, ikinci bölümünde ise gramer ile ilgili çeşitli konulara değinilmiştir.[24]

Aṣṭādhyāyī'nin tamamının yorumlandığı ilk eser Kāşikā Vṛtti (Benares Yorumu)'dir. İki Budist gramerci, Vāmana ve Cayāditya tarafından 650 yılında yazıldığı kabul edilen eser, sekiz ciltten oluşmaktadır. Eserin ilk beş cildi Cayāditya, son üçü ise Vāmana tarafından yazılmıştır. Kāşikā, bazı yanlışlar içermesine rağmen akıcı ve Pāṇini'nin kuramlarının bütününe yer veren bir eser olması sebebiyle bazı gramerciler tarafından yorumlanmıştır. Bengal'li bir Budist olan Cinendrabuddhi'nin 8. yüzyılda yazdığı Nyāsa (ya da Kāşikāvivaraṇa-pañcikā) ve Haradatta'nın 12. yüzyılda yazdığı Padamañcarī isimli eserler buna örnek gösterilebilir.[25]

Aṣṭādhyāyī de ilerleyen dönemlerde Rāmaçandra ve Bhaṭṭoci gibi farklı gramerciler tarafından yeniden yorumlanmış ve seçilen konulara göre ele alınmıştır. Rāmaçandra, 15. yüzyılın ilk yarısında yaşamış ve Prakriyākaumudī (Yöntemin Ayışığı) isimli eseri yazmıştır. Prakriyākaumudī'nin Bhaṭṭoci tarafından yazılan Siddhāntakaumudī'ye model olduğu düşünülmektedir. Prakriyākaumudī üzerine yazılmış en önemli yorum ise Prasāda'dır ve 16. yüzyılın ilk yarısında Viṭṭhalāçārya tarafından yazılmıştır.[26]

Bhaṭṭoci, 17. yüzyılda yazdığı Siddhāntakaumudī (Değişmez Sonuçların Ayışığı) adlı gramer kitabında Pāṇini'nin kurallarını konularına göre yeniden düzenlemiştir. Ardından Siddhāntakaumudī'yi yeniden yorumlayan Prauḍhamanoramā isimli bir başka eser daha yazmıştır. Ancak Siddhāntakaumudī üzerine yazılmış en ünlü yorum kitabı olan Tattvabodhinī' dir. Eser, 18. yüzyılda Cñānendra Sarasvatī tarafından yazılmıştır.[27]

---

[22] Arthur A Macdonell, *age*, s. xv.
[23] K. A. Nilakanta Sastri, *age*, s. 635.
[24] Gaurinath Sastri, *age*, s. 143.
[25] Pāṇini, *age*, s. xx-xxi ve Gaurinath Sastri, *age*, s. 143-144.
[26] Gaurinath Sastri, *age*, s. 144.
[27] Gaurinath Sastri, *age*, s. 144.

Sanskrit grameri üzerine yapılan çalışmaların tamamında Pāṇini'nin ortaya koymuş olduğu sistemin kullanıldığı söylenemez. Özellikle 5. yüzyıldan itibaren Pāṇini ekolünün yanısıra Çāndra, Cinendra, Shākaṭāyana, Hemaçandra, Kātantra, Sārasvata, Mughabodha, Caumara ve Saupadma gibi farklı gramer ekolleri ortaya çıkmıştır.[28]

Sanskrit dili, binlerce yıl boyunca ses bilimi, köken bilimi gibi disiplinlerle de beslenerek oldukça kapsamlı bir gramere sahip olmuştur. Sanskrit grameriyle ilgili birkaç özelliğe yer verecek olursak konu daha net anlaşılacaktır:

> Sanskrit dilinin söz türleri, isim sıfat, belirteç, adıl, eylem, ilgeç, bağlaç ve ünlem olarak belirtilebilir.
>
> Sanskrit dilinin en önemli özelliği, sözcüklerin isim, sıfat zamir, fiil gibi bütün durumlarında çekime uğruyor olmasıdır. Bu çekimler sayesinde söz diziminde belirli bir sıralamaya gerek kalmaz; ama yine de Sanskrit söz dizimi Türkçedeki sıraya benzer bir yol izler...
>
> Rāmaḥ aşvam paşyati (Rāma atı görüyor)
>
> Rāmaṃ aşvaḥ paşyati (Rāma'yı at görüyor)
>
> ...
>
> Parasmaipādam'da yapılan iş başkası adına iken, Ātmanepādam'da yapılan iş kendi adınadır. Örnek:
>
> Şuç (kederlenmek) eylemi:
>
> Par. → şoçati (başkası adına) kederleniyor,
>
> Ātm.→ şoçate (kendisi adına) kederleniyor.
>
> ...
>
> İsim çekimlerinde sona gelen ses önemlidir. ...
>
> ...
>
> Sanskritte eylemler iki grup halinde bulunur. Birinci grupta 1, 4, 6, ve 10. sınıf; ikinci grupta ise 2, 3, 5, 7, 8, 9. sınıf eylemler bulunur. ...
>
> Geniş zamanda eylemler gövde alır ve gövdeye kişi takısı eklenerek cümle oluştururlar.
>
> Örnek:
>
> bhū →bhava → bhavāmi (olurum, oluyorum)[29]

Sonuç

Hindistan'ın ilk dinî metinleri, kökeni MÖ 1250 yıllarına dayanan Vedalardır. Vedalar, ilk ortaya çıktığı tarihlerden itibaren yüzlerce yıl boyunca

[28] Gaurinath Sastri, *age*, s. 145-147.
[29] Korhan Kaya, *age*, s. 55-60.

kuşaktan kuşağa ezber yoluyla aktarılmıştır. Bu yöntem, tüm güçlüklerine rağmen, toplumu sınıflara ayıran kast sisteminde Brahmanların (din adamları) ayrıcalıklı ve üstün olmalarını sağlamıştır. Din adamlarının bu ayrıcalıklı konumu koruyabilmeleri için, uzun Veda ilahîlerini hatasız okumak, sonraki kuşaklara da hatasız ve kolay aktarmanın yöntemlerini geliştirmek zorunda kalmışlardır. Bu nedenledir ki Hindistan'da dilbilim alanında yapılan çalışmaların geçmişi binlerce yıl öncesine kadar uzanmaktadır. Nitekim Ses bilim, Gramer ve Köken bilim üzerine yazılmış Vedāṅgalar, Antik Hint'te dilbilim çalışmalarına verilen önemi somut olarak göstermektedir.

Vedaların dili olan Sanskrit, Vedik ve Klasik olarak iki farklı dönemde ele alınmaktadır. Bunun nedeni, Vedalarda kullanılan Sanskrit'in vurgu, gramer, sözcük dağarcığı ve vezin gibi karakteristik özellikler açısından Upanishadlar'dan itibaren (Yaklaşık MÖ 6. yüzyıl) farklılık göstermeye başlamasıdır. Prof. Dr. Korhan Kaya, *Hindistan'da Diller* isimli kitabında Vedik ve Klasik Sanskrit arasındaki farkları açıklarken şu örnekleri sunmaktadır:

> Vedik Sanskritin klasik Sanskritten bazı farklı yanları vardır. Örneğin kafa seslerinde (cerebral) /da/ ya yakın bir /la/ ve /dha/ ya yakın bir /lha/ sesi vardır. Sonra klasik Sanskritte kullanılmayan bazı takılar kullanılıyordu. Örneğin, "salilam sarvamā idam" (bu her şey sudur) cümlesindeki /ā/ bir şeyin önem ve büyüklüğünü vurgulayan, sayı, derece, sıra belirten sözcüklerle kullanılan bir takıdır. Burada sarvam (her şey) sözcüğü ile birlikte kullanılmıştır.[30]

Bu ve daha önceki bölümlerde verilen örneklerde, Sanskrit dilinin ne kadar gelişmiş bir gramere sahip olduğu dikkati çekmektedir. Sanskrit gramerinin temelleri, ses bilim uygulamalarına dayanmaktadır. Gramer çalışmaları Yāska'nın Nirukta (Analiz) isimli eseriyle sistematik hale gelmiştir. Prof. Dr. Doğan Aksan *Her Yönüyle Dil* isimli kitabının birinci cildinde[31]; Yāska'nın, dil felsefesiyle ilgili sorgulamalarını Platon ile karşılaştırmış ve döneminin ne kadar ilerisinde olduğunu vurgulamıştır. Aslında Hindistan'da dil felsefesinin kuramsal gelişimi Patañcali'nin Mahābhāshya'sı ile başlamış, Bhartṛhari'nin Vākyapadīya'sında en üst noktaya ulaşmıştır. Yāska ise Hindistan'daki ilk köken bilimci olarak kabul edilmektedir. Özellikle Vedalarda geçen özel isim ve karışık sözcük

[30] Korhan Kaya, *age*, s. 26-27.
[31] Doğan Aksan, *age*. s. 17.

listelerinden oluşan metinlerin açıklamasını yaptığı Nirukta isimli eseri çok değerlidir.

Pāṇini, Kātyāyana ve Patañcali Sanskrit gramerinin üç büyük bilgesi olarak kabul edilirler. Ancak konu Sanskrit grameri olunca akla gelen ilk isim Pāṇini olmaktadır. Pāṇini'nin Ashṭādhyāyī'si, yalnızca Hindistan'da değil, aynı zamanda dünyadaki ilk bilimsel gramer kitabı olarak kabul edilmektedir. Ashṭādhyāyī içerdiği dört bine yakın veciz biçiminde yazılmış gramer kuralıyla yeni bir ekol yaratmıştır. Hindistan'da Sanskrit grameri üzerine çalışma geleneği üç büyük bilgeden sonra da devam etmiş, Pāṇini'nin ekolüne bağlı olan ya da olmayan çok sayıda gramerci yetişmiştir.

Sanskrit dili ve gramer çalışmalarının Batılı bilim adamları tarafından keşfi, 16. yüzyıldan itibaren ticarî amaçlarla Hindistan'a yapılan seferlere katılan Avrupalı din adamları, asker/bürokratlar ve gezginler sayesinde olmuştur. 20. yüzyılın ortalarına kadar devam eden sömürge döneminde çok sayıda Batılı bilim adamı Hindistan'a gelerek Sanskrit dili ve edebiyatı üzerine uzun süreli çalışmalar yapmıştır. Sanskrit dili ve grameriyle ilgili elde edilen bilgiler, dillerin kaynak açısından sınıflandırılması çalışmalarına ivme kazandırmıştır. Özellikle 19. yüzyılın başlarında Franz Bopp'un Sanskrit dilini Yunan, Latin, Fars ve Germen dilleriyle karşılaştırarak yaptığı çalışma; Sanskrit dilinin Avrupa dilleriyle aynı kaynak grubunda değerlendirilmesi gerektiğini göstermiştir. Franz Bopp, Sanskrit dilinin diğer dillerle karşılaştırılmasına dayanan çalışmalarıyla, Hint-Avrupa dil ailesinin varlığını kesinleştirmekle kalmamış, aynı zamanda modern dilbiliminin alt dallarından birisi olan karşılaştırmalı dilbiliminin kurucusu olmuştur.

Kaynakça

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil 1*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1990.

Bayur, Hikmet, *Hindistan Tarihi II. Cilt*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1987.

Bose, D.M., Sen, S.N., Subbarayappa, B.V. *A Concise History of Science in India*, Universities Press (India) Private Limited, Hyderabad, 2009.

Chattopadhyaya, Debiprasad. *History of Science and Technology in Ancient India*, Firma KLM Private Limited, Calcutta, 1996.

Saussure, Ferdinand De, *Genel Dilbilim Dersleri*, Çev: Berke Vardar, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985.

İtil, Abidin, *Sanskrit Klavuzu*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963.

Kaya, Korhan, *Sanskrit-Türkçe Sözlük*, İmge Kitabevi, Ankara, 2006.

Hindistan'da Diller, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.

Macdonell, Arthur A. *A History of Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1997.

A Sanskrit Grammer for Students, Motilal Banarsidass, Delhi, 1997.

Monier-Williams, M. *A Sanskrit English Dictionary*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1995.

Pāṇini, *Aṣhṭādhyāyī of Pāṇini*, Çev: Sumitra M. Katre, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989.

Prakash, Shyam, "Paninian Method of Linguistic Analysis", *A.Ü. DTCF Dergisi*, Cilt 35, Sayı 2'den ayrıbasım, s. 241-246, Ankara, 1992.

Sastri, Gaurinath, *A Concise History of Classical Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1998.

Sastri, K. A. Nilakanta, *A Comprehensive History of India Volume Two*, People's Publishing House, New Delhi, 1987.

Vasu, S. Chandra, *The Aṣhṭādhyāyī of Pāṇini Vol I.*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2003.

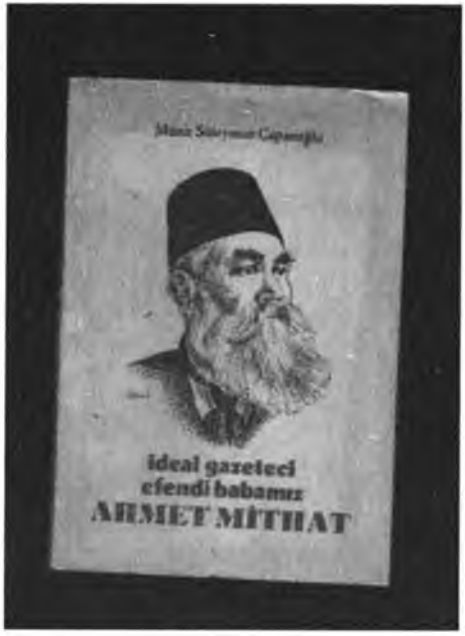
Yāska, Sarup, Laksman, *The Nighantu and the Nirukta, The Oldest Indian Treatise On Etymology, Philology And Sementics*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1967.

http://asiaticsocietycal.com/history/index.htm (20.02.2012)

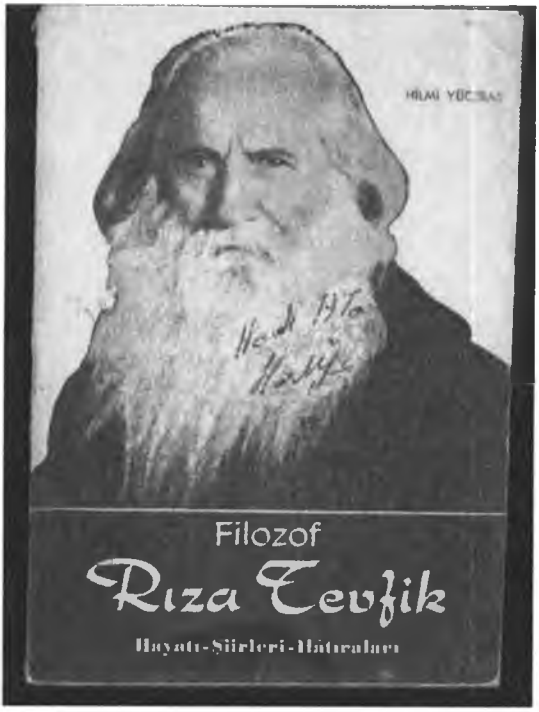


Ali Fuad ve Baha Tevfik'in "din gayri ihtiyarî bir felsefe, felsefe ihtiyarî bir dindir" sloganıyla ilk sayısını 18 Temmuz 1910'da yayımladıkları *Felsefe Mecmuası*, Osmanlı Bankası Arşivi.

Din: Gayri İhtiyarî Bir Felsefe, Felsefe: İhtiyarî Bir Din







Sol Üst: Münir Süleyman'ın *İdeal Gazeteci, Efendi Babamız Ahmet Mithat* kitabı.

Sağ Üst: Abdullah Cevdet'in *Dil-Mestî-i Mevlânâ* kitabının 1921 baskısı.

Alt: Hilmi Yücebaş'ın *Filozof Rıza Tevfik* biyografisi.

Bir Felsefe Geleneği İnşa Etmek
*Osmanlı Felsefe Çalışmaları*na Genel Bir Bakış*

Sadık Erol Er**

Memleketimizin felsefi bir kültür terbiyesi alması, içinde bir neslin ihtiyarlayamayacağı kadar yakın bir zamandan başlar ve bu felsefe terbiyesini başlatan ilk hareketler, memleketin fikir tarihine yeni bir görüş ve kıymet miyarı getirecek büyük fikir yaratıcılarından doğmadığı için, elbette ki bu uyanış fikri ve hayati her türlü zaruret ve şartların tabii inkişafı içinde olmamış ve ancak bir aşı gibi, kültür bünyesine naklolunmuştur.

Ziya Somar

Osmanlı'da bir felsefe geleneğinin olup olmadığı dahası "Batılı anlamda bir felsefe çizgisinin neden oluş(a)madığı?" gelenek üzerine düşünen ve felsefe ile ilgilenen her şahıs için temel sorular olmuş ve olmaya da devam edecektir. Bu sorulara farklı cevaplar bulmak elbette ki mümkündür. Ülkemizde felsefenin kurumsallaşması adına birçok esere imza atan Hilmi Ziya Ülken'e göre bizde batılı anlamda bir felsefe (geleneği) oluşmamıştır; bizdeki "etkinlikler" gerçek bir felsefe anlayışından çok uzak ancak "tefelsüf" diye adlandırabileceğimiz niteliktedir. Niyazi Berkes bu durumu Osmanlı-Türk düşün alanında toplumsal varlığın ulaşacağı ileri durumları görebilen, onları kavramlarla anlatabilen yüksek ölçüde düşünürlerin gelmemesini geleneksel düşünce ile ilişkilendirir. ... Osmanlı gelenekselliği, düşünce alanındaki kişilere bu yönde çok dar bir olanak sağlamıştır. Bu durumdan ancak geleneksel düşünce biçimlerinden ve

---

* Editörlüğünü Ali Utku'nun yaptığı ve Çizgi Kitapevi tarafından yayımlanan –şimdilik– on dokuz eserden oluşan dizi.

** Y. Doç. Dr. Sadık Erol Er, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

kavramlarından kurtulunduğu ölçüde olabilir.[1] Aynı paralelde duran Taner Timur ise daha radikal bir tavır takınarak bu sorunun günümüze kadar taşındığına işaret eder: Yok, ne yazık ki yok, fikir geleneğimiz zayıf. Bir de din ve ilahiyatla özgür düşünce arasındaki mücadelenin, dinden kopuk, bağımsız, tamamen özgür bir düşünce hayatının gelişmediğini görüyoruz. Bunu başardığı zamanlarda da gene kendi olamamış, yani dinden kopuk Batı'ya bağlanma durumunda kalmışız. Bizde felsefe deyince "İşte Mustafa Şekip Bergson'u Türkiye'ye soktu, Ziya Gökalp Durkheim'ı getirdi, Oğuz Adanır Baudrillard'ı felsefeye soktu" gibisinden durumlar anlaşılıyor. Şimdi felsefe böyle bir şey değil ki... Yakından bakıldığında Türk halkının da böyle bir beklentisinin olmadığı görülüyor. Yani Türkiye yeni bir filozof çıkarabilir gibisinden bir beklenti de yok zaten. Birisi çıksa bir teori ortaya koyup "ben de bir filozofum" dese alay konusu olabilir. Zaten olmuş da. Rıza Tevfik'i hatırlarsınız, "feylozof" diye alay konusu olmuş. Yani ortaya bir şey koymamış olabilir ama koysaydı da önemsenmeyebilirdi.[2] Bu tespitlere lehte ve aleyhte daha birçok tez sunulabilse de, eklektik Osmanlı aydınının modernlik taleplerinin, toplumsal yaşamın pratik sorunlarına çözüm bulmak ve kaçınılmaz yeniden-inşa sürecini gözetmek amacıyla özellikle sürecin erken evreleri yani Tanzimat ve sonrası bu iki kesimin üzerinde uzlaştığı nihai payda olarak karşımıza çıkar.

Batı karşısında alman yenilgilerin yarattığı olumsuzlukları gidermek maksadıyla gündeme taşınan batılılaşma çabaları, her alanda olduğu gibi şüphesiz entelektüel dünyamızda da ciddi anlamda talep gördü. Bu bağlamda, geleneğimizin çağdaşlaşma sorununda aranan ölçütü, teorik bir sorun olarak "zihniyet dönüşümü" ya da "batıya eklemlenme" düzleminde düşünerek; bu sürece yönelik yapılan her atfın, müdahalenin ve dahası çerçeveleme kaygılarının arkeolojik bir çözümlemesini yaptığımızda karşımıza "milat" olarak Tanzimat döneminin çıkması tesadüf değildir. Nitekim Tanzimat sonrası farklı bağlamlarda oluşan ve gelişen Osmanlı düşünce dünyasının sosyal, siyasal, bilimsel, felsefî mirasının büyük kısmının o döneme ait "gazete", "mecmua" ve özellikle de "edebî eserler"de bulunduğu öteden beri dile getirilen bir konudur. Mevcut dönemde, aydınlarımız bir taraftan içinde bulundukları kültürel, siyasal ve felsefi "kafa karışıklıkları"nı bertaraf edebilmek için mücadele ederken, diğer taraftan asırların kapalı ve boş bıraktığı bir bilgi anbarının ilk sefalet ve fakirliğini gidermek yolunda tutulacak en yakın ve kestirme hareket sayılabilecek olan (ilim transiti)nin getirmiş olduğu dağınık bilgileri[3] içselleştir-

[1] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yay. Haz. Ahmet Kuyaş, YKY, İstanbul 2002, s.35.
[2] Taner Timur, "Tek Tarz Bir Felsefe Yok" *Radikal 2*, 06.04. 2008. s. 6.
[3] Ziya Somar, *Bergson: Hayatı, Felsefesi, İlk Eserleri*, Suhulet Kitapevi, İstanbul 1939, s. 7.

meye çalışıyorlardı. Çünkü genel anlamda Tanzimat döneminde ve sonrasındaki Meşrutiyet sürecinde dünyaya bakışları, hayat felsefeleri ve yaşantıları birbirinden tamamıyla farklı iki tip nesil ortaya çıkmış ve bu iki nesil arasında *"yenicilik-eskicilik"* mücadelesi de bütün şiddetiyle sürüp gitmiştir ki;[4] bu *ikilik* cumhuriyet dönemine kadar varlığını sürdürmüştür.[5] Aslında bu sancılı sosyal değişimler, lehte ve aleyhte gelişen dinî, siyasi, felsefi ve iktisadi fikir hareketlerini belirleyen başat gelişmeler olarak değerlendirilir. Nitekim Mübahat Türker Küyel'in *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi* adlı eserinde döneme ilişkin yapmış olduğu saptamalar oldukça önemlidir:

> Batı felsefe düşüncesinin ise, ülkemize Tanzimat'la ilkin, her ne kadar ilk değme ürünleri Mantık, Matematiksel Mantık, Dekartçı yöntem alanlarında olmuş ise de, sözgelimi, 1885'de Gallupi'den Mantık çevirisi, Cevdet Paşa'nın oğlu Ali Sedat'ın (1857-1900) *Miyar-ı Sedat* mantık yapıtı, Vidinli Tevfik Paşa'nın (1832-1893) Matematik ile Mantık ilişkisi çalışmaları, daha sonra, Salih Zeki'nin Poincaré'den çevrileri ve dersleri, İbrahim Ethem B. Mesud'un (1865-1959) 1895' de Descartes'dan *Discours* çevirileri gibi "Siyasal Yönetim toplum bilimle temellendirilmelidir." savıyla, toplum bilim, toplumsal felsefe ve siyasal felsefe biçimlerinde girmiş bulunduğu saptanmıştır... Tanzimat bildirisi ile, I. Dünya Savaşı arasındaki evrede, durmadan çalkantılar olmuş, öyle ki, Batı'nın bilgelik sevgisi, ülkemize uzun süre doğrudan doğruya ve tam anlamıyla, bilgelik severlerin temel yapıtlarının çevrilmeleri yoluyla girememiş, ancak, XIX. ve XX. yy'ın Batı'daki belirgin ve başat birkaç felsefî ideası, özcek ya da özetçek, ikinci ve üçüncü elden tanıtılabilmiştir.[6]

Gene Hilmi Ziya Ülken, felsefe bölümlerimizde yıllarca ders kitabı olarak okutulan *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* kitabının sonunda yazmış olduğu "Türk Düşüncesi Nereye Gidiyor?" adlı kısımda benzer şekilde bu dönemde yapılan ürkek entelektüel faaliyetlerin yüzeyselliğine dikkat çekerek, bu fikir adamlarının çoğunun "dergi yazarı" olmaktan öteye

---

[4] Kamıran Birand, *Aydınlanma Devri Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1955, s. 57.

[5] Necati Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 12., (aktaran) Yrd. Doç. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, "Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri", http://www.cumhuriyet.edu.tr/edergi/makale/361.pdf., s. 3.

[6] Mübahat Türker Küyel, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, A.Ü. Rektörlüğü Yay., Ankara 1976, s. 86-87.

gidemediğini ifade eder.[7] Her ne kadar bu ve benzeri yorumlarda geniş ölçekte haklılık payı olsa da burada dikkat edilmesi gereken algı geleneğin yeniden üretilmesinde Hilmi Yavuz'un belirttiği gibi Batı dünyasındaki siyasal ve toplumsal dinamiklerin ötesinde bir dönüşüme sahip olan Osmanlı-Türk toplumundaki maddi koşulları yaratacak üretim dinamiklerinin yoksunluğudur.[8] Somut olarak gerçeğin zihinsel olarak yeniden üretilmesi ve yerliyurtlulaştırılması yazımızın amacını aşacağı için burada sadece tespitte bulunarak asıl meselemize odaklanmak istiyorum.

Pek çok kişi Tanzimat ve sonrasına ilişkin dergi ve gazetelerin taranmasını ve burada ele alınan meselelerin değerlendirilmesi ile yukarıda bahsettiğimiz gibi Batı'dan yapılan tercüme faaliyetlerinin zamanımıza kadar gelen etkileri üzerine ciddi çalışmaların eksikliğinden yakınır. Bütünsel anlamda Hilmi Ziya Ülken'in daha önce andığımız kitabının yanına birkaç eser ekleme imkânımız olsa da mevcut çalışmaların bu sürece ilişkin faaliyetlerin hakkını yeterince vermediği kanısındayız. Bu bağlamda modernleşme deneyimimizi daha özelde din-bilim/felsefe, gelenek-modernlik vb. sorunsal karakterli çatallanmaları, düşüncemizin yeniden inşası/üretilmesi sürecindeki çatışma hatlarını belirgin biçimde ortaya koyabilmek ve bunu aktarabilmek adına son yıllarda bir atölye çalışması dikkat çekiyor. Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden Ali Utku ve gene aynı üniversitenin Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden Erdoğan Erbay'ın 2005 yılında disiplinlerarası bir zeminde ortaklaşa başlattıkları atölye çalışması bugün arkasında on dokuz kitabı bırakmış bulunuyor. Türkiye'de felsefenin tarihsel kaynaklarına yönelik arayışlara önemli bir katkı sağlayacak gibi görülen *Osmanlı Felsefe Çalışmaları* dizisi, içeriğiyle Tanzimat'tan Cumhuriyet'e devreden felsefe mirasını açığa çıkarmayı amaçlamakta. Sosyal bilimlerin özelde ise felsefenin inşası sorununa odaklı "bir arazi etüdü" yaptıklarını belirten Ali Utku, gelenekten kopuşun belirlediği sancılı bir değişim/dönüşüm sürecinde üretilen ve bugün yürürlükte olan felsefe etkinliğinin kaynağını oluşturan, pek çoğu unutulmuş önemli metinleri çevriyazı ve sadeleştirme kalıbında güncelleştirerek Türk okuyucusuyla buluşturmaya çalıştıklarını ifade ederek, böylelikle Türk düşünce tarihinin yakın geçmişinde var olan, Osmanlı/İslâm toplumunun Batı ile zorunlu temaslarının dayattığı zihniyet değişimi talepleri ile buna paralel toplumsal, ekonomik ve kültürel yeniden yapılanma girişimlerini ve modernlik deneyimlerine özgü sorunları ortaya koymayı amaçladıklarının altını çizmekte. Ali Utku'nun ifadeleri artık

[7] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (cilt II), Selçuk Yay., Konya,1966, s. 814.

[8] Hilmi Yavuz, *Felsefe ve Ulusal Kültür*, Çağdaş Yay., İst., 1975, s. 19.

yazımızın girişinde kısaca ele aldığımız felsefi geleneğimiz "var mı/yok mu" gibi vulger tartışmaların uzağında başka bir mecraya açılıyor. Genellikle ideolojik algıların biçimlendirdiği bu tartışma zemininin dışında kalmaya özen gösteren bu yaklaşım daha sahih bir gelenek alımlamasım müjdelerken, "bugün üzerinde düşünce yürütebilecek bir söylem alanı oluşturmaya başlayan felsefe etkinliğimizin temel sorunlarını, kendi tarihsel kaynaklarına ilişkin 'hafıza kaybı' tartışmasını da gündeme taşımakta." Nitekim Hilmi Yavuz bu çabayı şöyle özetlemekte: Osmanlı'da felsefî düşüncenin olmadığı konusundaki yerli oryantalist tavırlar dolayısıyla, Türk entelijansiyası neredeyse Osmanlı'da düşünme pratiği diye bir şeyden söz edilemeyeceğine karar vermişti: 'Osmanlı'da düşünce hayatı yoktur!' Tıpkı Divan şiiri gibi, Osmanlı entelektüel mirasını değersizleştiren ya da göz ardı eden bu ideolojik dayatmanın karşısına, *Osmanlı Felsefe Çalışmaları* dizisi, Tanzimat sonrası Osmanlı'nın felsefî mükteseba tıyla yola çıkıyor.[9]

İbrahim Edhem Mesut'un Descartes'ın *Usul Hakkında Nutuk* çevirisiyle başlayan dizi birbirinden önemli eserleri gün yüzüne çıkararak okuyucularla buluşturdu. Özellikle Rıza Tevfik'in *Bergson Hakkında*, *Darülfünun'da Felsefe Dersleri*, Fatma Aliye Hanım'ın *Tedkîk-i Ecsâm*, *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife*, Beşir Fuad'ın *Voltaire*, İbn Miskeveyh, Ali Suavi, Manastırlı M. Rıfat'tan yapılan *Kebetos Pinaks*: *İnsan Yaşamının Tablosu* ve Ziya Gökalp'in "kayıp eseri" *Felsefe Dersleri* oldukça ses getirdi ve birçok tartışmanın başlangıcı oldu. Burada özellikle Ziya Gökalp'in *Felsefe Dersleri*'ne bir parantez açmak gerekiyor. Ali Utku ve Erdoğan Erbay, kitaba yazdıkları oldukça doyurucu sunuş yazısında "kayıp eserin" trajik yazgısının izini sürerken kullandıkları tespitler dikkat çekici: Ziya Gökalp'in, Malta sürgününde, hem de ağır şartlar altında tamamlayıp sağlığında yayımlayamadığı, kendi el yazısıyla kaleme alınmış "on iki defter" halinde terekesinde kalan, ölümünün üzerinden geçen seksen küsur seneye rağmen, henüz gün yüzüne çıkmamış, "unutulmuş" ve hattâ "kaybedilmiş" bir eserini atıldığı kuyudan çıkarıyor.[10] Pek çok Türk Düşünce tarihçisinin varlığından bile haberi olmadığı* karanlık odalarda gömülü olarak duran bu eserin serüveninin belki de en ilginci yine sunuş yazısında şöyle aktarılıyor: Gökalp'in ölümüyle terekesinde kalan

[9] Hilmi Yavuz, 'Osmanlı Felsefî Çalışmaları' ve 'Voltaire' Üzerine Notlar (1), Zaman Gazetesi, 9 Mart 2011.

[10] Ziya Gökalp, *Felsefe Dersleri*, Yay. Haz., Ali Utku-Erdoğan Erbay, Çizgi Kit. Yay., Konya, 2006, s. IX.

* Sunuş yazısında Utku'nun "Ziya Gökalp'te felsefi düşüncenin varlığı" üzerine Taha Parla ile yürüttüğü polemik oldukça dikkat çekici. Bkz., *a. g. e.*, s. IX vd.

Felsefe Dersleri, aile üyelerinin teklifi üzerine (muhtemelen Limni ve Malta'ya ait evrak arasında) Tarih Kurumu tarafından yayımlanmak üzere satın alınmıştır. İşte bu noktada eserin uzun yıllar günyüzüne çıkamayışının, görülemeyişinin temel sorumlusunun, hazırlanması planlanan, fakat nedense akamete uğrayan Ziya Gökalp Külliyatı çerçevesinde basımı için arşivinde beklettiği defterleri, nihayet 1986 yılında –sanırız külliyat projesinden vazgeçerek- kütüphanesine aktaran ve geç de olsa araştırmacılara açan Türk Tarih Kurumu olduğunu söyleyebiliriz.[11] Eser pek çok yönden bir takım yerleşik algıları/yorumları tashih etmesi ve Ziya Gökalp'in felsefeyi sistematik tarzda Malta'daki felsefe dersleri aracılığıyla ele aldığını göstermesi bakımından önemli. Zira külliyatındaki "felsefi gedik"i dolduracak nitelikte olan Ziya Gökalp'in bu eserinin bir diğer dikkat çekici tarafı zengin kavramsal çerçevesiyle sosyal bilimler metodolojisine temel teşkil edecek şekilde sistematize olmasıdır. Bu bakımdan eser, Gökalp'in sahih felsefi portresinin çıkarılmasını sağlamak yanında, siyasal ve toplumsal düşüncesinin teorik temellerine ilişkin tartışmalara da ilkesel ve kavramsal düzeyde göz ardı edilemeyecek imkânlar sunmaktadır.[12]

Entelektüel dünyamızda daha çok tartışılacağı düşünülen bu eserden yaklaşık 6 yıl sonra –ki arada pek çok eser yayımlanmıştır– dizisinin editörleri geçtiğimiz günlerde gene önemli çalışmalarla gündemi meşgul etmeye başladılar. Geleneğimizde ilk Louis Büchner –*Mâdde ve Kuvvet*- (Baha Tevfik-Ahmed Nebil) çevirisi ile bu kitaba aleyhte yazan geç Osmanlı entelektüellerinden Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, İsmail Ferid'in *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, Emin Feyzi'nin *İlim ve İrâde* ve Ahmed Mithat'ın *Ben Neyim?*'i olmak üzere Karl Marx öncesi materyalizmin düşünce dünyamıza girişine, alımlanışına ve tartışılmasına ilişkin beş kitaptan oluşan ve "paket program" diyebileceğimiz ilginç bir külliyat yayımlandı. Bilindiği gibi geç dönem Osmanlı düşüncesinde modernleşme deneyimini materyalizm üzerinden takip eden ve bu sathın olgunlaşmasına meydan okuyucu katkılar sunan aktörler daha çok on sekizinci yüzyılda Fransa'ya eğitim görmeye gitmiş ve orada Diderot, d'Holbach, Cabanis gibi yine on sekizinci yüzyıl Fransız materyalistlerinin eserleriyle karşılaşmaları sonucu elde edilen birikimi İstanbul'a taşımışlardı. Bu ve benzeri sebeplerden ötürü, yine aynı yıllarda İstanbul'daki eğitim kurumlarında materyalizme ilişkin telif eserlerin çeşitliliği ve zenginliği mevcut süreçte vulger-

[11] *A. g. e.*, s. XV.
[12] *A. g. e.*, s. XVII.

materyalizmin ne kadar talep gördüğünün bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim 1847 yılında Mekteb-i Tıbbiye'yi ziyaret eden Charles Mac Farlane'ın o dönemde Avrupa'daki pek çok kütüphaneyi kıskandıracak ortama ilişkin izlenimleri ilgi çekici olduğu kadar şaşırtıcıdır da:

> Bu tıp kütüphanesindeki kitaplar arasında o döneme ait ya da hemen ondan önce gelen ve aslında onu yaratan felsefeleşme dönemine ait çok fazla kitap vardı. Uzun süreden beri böylesine tam bir materyalizm koleksiyonu görmemiştim. Yirmi yaşlarında görünen genç bir Türk, salonun köşesinde bacak bacak üstüne atmış oturuyor ve ateizmin el kitabı "*Systéme de la Nature*"ü okuyordu! Bir başka öğrenci Diderot'nun "*Jacques le Fataliste*"inden ve o küfür ve müstehcenlik bileşimi "*Le Compére Mathieu*"dan pasajlar zikrederek Fransızca ve felsefedeki maharetini gösteriyordu.[13]

19. yüzyılda Almanya'da "materyalizmi vulgerleştiren seyyar satıcılar" kategorisine dâhil edilen Büchner görüşleriyle yine entelektüel donanım açısından Marx ve Engels tarafından yerilerek popülist ve sansasyonalist olmakla suçlansa da, Meşrutiyet sonrası dönemde Osmanlı elitinin yükselttiği teceddüt ve terakki fikri, daha çok Büchner ismi ve onun meşhur kitabı *Mâdde ve Kuvvet* ile anılan vülgermateryalizmin popüler bilimciliğinin "yüksek felsefe" olarak alımlanmasına zemin hazırlıyor, zihniyet dönüşümü taleplerinin yol açtığı gelenek-modernlik çatışmasında güçlü sloganik argümanlarıyla en radikal teklif haline gelmesini sağlıyordu.[14] Bu teklifte şüphesiz ki Osmanlı düşünürleri üzerinde Farlane'ın yerinde tespitiyle Fransız pozitivizminin materyalist kanadının etkisi yoğun kabul görse de Büchner ismi kilit bir rol oynar. Beşir Fuad, Abdullah Cevdet, Celâl Nuri ve Baha Tevfik gibi aktörler "geleneğin tasfiyesi için" Büchnerci vulgermateryalizmi önemli ve vazgeçilmez bir referans olarak göreceklerdir.[15] Hattâ Beşir Fuad, *Mâdde ve Kuvveti* "geleceğin felsefesi ola-

---

[13] Ali Utku-Abazar Sepheri, "İsmail Ferid'in İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn'u: Ludwig Büchner'in Madde ve Kuvvet'ine Reddiye", İsmail Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, Yay. Haz. Ali Utku-Abazar Sepheri, Çizgi Kit. Yay., Konya 2012, içinde s. 9., ayrıca bkz., Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilcileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1988, s. 101 vd.

[14] Ali Utku-Uğur Köroğlu, "*İlim ve İrâde*: Emin Feyzi'nin Vülgermateryalizm Eleştirisi", Emin Feyzi, *İlim ve İrâde*, Yay. Haz., Ali Utku-Uğur Köroğlu, Çizgi Kit. Yay., Konya 2012 içinde s. 13.

[15] *Madde ve Kuvvet*'in dahası vülgermateryalizmin Osmanlı entelektüel dünyasında "yüksek felsefe" haline gelmesinin temel nedenleri hakkındaki saptamalar için bkz., M. Şükrü Hanioğlu, "Felsefesiz Bir Toplumun Felsefe olmayan Felsefesinin İlmihali: Madde ve Kuvvet", Louis Büchner, *Mâdde ve Kuvvet*, Baha Tevfik-Ahmed Nebil, Yay. Haz., Kemal Kahramanoğlu-Ali Utku, Çizgi Kit. Yay., Konya 2012, içinde s. 26-29.

rak görecek" bir başka yerde ise "mevcudatın herhangi birini tetkik edecek olursak evvel emirde iki şey nazar-ı dikkatimizi celbeder: Madde, kuvvet! Şu iki kelimenin haiz olduğu ehemmiyeti takdir edebilmek için o nam ile zuhur eden bir kitabın âlem-i felsefece bir tarih-i teceddüt teşkil ettiğini beyan etmek kâfidir"[16] diyecektir.

Abdullah Cevdet'in *Mâdde ve Kuvvet*'in bir bölümünü Türkçeye kazandırması ve bundan yaklaşık yirmi yıl sonra Baha Tevfik ve Ahmed Nebil Beyler tarafından tam tercümesinin yapılmasıyla Osmanlı düşüncesinde Büchnerci vulgermateryalizme karşı ciddi bir tepkinin oluştuğu gözlenmekte. *Osmanlı Felsefe Çalışmaları* dizisi bu külliyatla tartışmaların içeriğini, boyutunu ve vulgermateryalizme karşı aleyhte bir duruş sergileyenlerin reddiyeleri/karşısavları üzerinden döneme ilişkin alımlama biçimlerini gündeme taşımakta. Osmanlı-İslâm dünyasında ruhçuluk-maddecilik ve din-bilim çatışmasına dayalı uzun süreli ateşli bir tartışmada dini ve geleneksel değerleri yedeğine alarak karşı söylem geliştiren yani yazdıkları eserlerle vulgermateryalizmi ilmî ve felsefi bağlamda eleştiriye tutan bu düşünürlerin aslında ortak paydaları tektir. Bu akımın, geleneksel değerleri tasfiye edeceği ve köklerinden uzaklaşmış nesillerin yetişmesine çanak tutacağı kaygısıyla kaleme sarılan mevcut düşünürlerin içinde bulunduğu durumu Hilmi Yavuz Ahmed Midhat Efendi özelinden hareketle ulaştığı genelleme dikkat çekicidir: "Benim kişisel görüşüm, Müslüman düşünürlerin felsefenin bir özerk entelektüel alan açmasının, önünde sonunda Ateizme yol açacağı konusundaki endişeleridir. Gazalî' nin İbni Sina ile olan meselesi neyse, Ahmed Mithat Efendi'nin de genel olarak Materyalistlerle olan meselesi odur: Ateizm."[17] Nitekim erken döneminde materyalist eğilimler olan Ahmed Midhat Efendi daha kitabının girişinde yapmış olduğu dinî içerikli sert eleştirilerinde bize kendi projesinin taslağını çizmekte:

Malumdur ki, Avrupa'da "materyalistler" denilen garip bir hikmet erbabı gittikçe çoğalıyor. Hikmetteki garabet, doğurduğu sonuçlar hakkında şaşkın bakışları davet ediyor. Zira bu hikmet tabiiyatı da maneviyatı da körü körüne reddedivererek sırf maddiyetten ibaret bulunan mahiyetini, malumatı eksik ve kusurlu olanlara ve hele cahillere kolayca öğrettiğinden, onu kabul edenler pek kolay çoğalıyor ise de sonuçta insanlığı o unvandan beklenilen faziletlerden soyutlayarak adeta hayvanlık derecesine indirmesiyle erbabını tüm insani ilgilerden soyutlanmış ve bütün yara-

[16] Beşir Fuad'tan aktaran Mehmet Akgün, *a. g. e.*, s. 201.

[17] Hilmi Yavuz, "Ahmed Midhat Efendi ve Materyalizm", Ahmed Midhat, *Ben Neyim*? [*Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfa'a*], Yay. Haz., Erdoğan Erbay-Ali Utku, Çizgi Kit. Yay., Konya 2012, içinde s. 29.

tılmışlar aleyhine ve hattâ kendi nefsine bile düşman bir cani edip bırakıyor.[18]

Aynı kaygıyı taşıyan yani "popülist materyalizm"in kendi geleneğimizin envanterinden derhal çıkarılmasını salık veren Emin Feyzi ise bir yandan kendi muhafazakâr İslâmcı söylemleriyle materyalizmin "bilimsellik" iddiasını çürütmeye yönelecek, diğer yandan ise Ülken'in ifadesiyle yeni fizik verileriyle dinî inançlar arasında bağ kurmaya çalışacaktır.[19] Ancak Emin Feyzi'nin bu müdahaleleri felsefi kaygı taşıyan bir entelektüelin çok ötesindedir. Bilimin bütün esaslarının dinî inançtan ve onun yargılarından çıkarılabileceğini düşünen Feyzi kaleme aldığı eserin niyetini "materyalistlerin fikir ve eserlerine karşı daima tetikte ve uyanık bulunmayı sağlamak maksadıyla ve batıl öğretinin hatalı yönlerini hakikati gören gözlere göstermek şeklinde özetleyecektir.[20] Bu ve benzeri pek çok açıklamayı diğer düşünürlerin eserlerinde de fazlasıyla görmek mümkün.

Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica* eserinin üçüncü cildinin sonuç bölümünde "Türk düşüncesiyle/felsefesiyle nasıl yüzleşmeliyiz?" minvalinde metodolojik bir soruşturma yapar ve özellikle şu iki saptama üzerinde önemle durur: 1) "Felsefi Eser" kategorisine sokulabilecek [kitap ve makale biçiminde] bütün metinlerin, yazarlarını ve içeriklerini ana çizgileriyle tanıtacak bir "Osmanlı Felsefe Literatürü" çıkarılamamıştır. 2) Osmanlı Dönemi düşünce mirasımızın büyük kısmını temsil eden felsefi eserlerin (küçük bir kısmı hariç), kritik edisyonları yapılmamış, Türkçe'ye (veya Günümüz Türkçesi'ne) çevrilmemiş ve felsefe tarihi bakımından değerleri gösterilememiştir.[21] Bu bağlamda *Osmanlı Felsefe Çalışmaları*, pek çok insanın üzerinde mutabık kalacağı bu eksiklikleri gidermesi ve dahası felsefe özelinde düşünce dünyamızdaki "hafızasızlığa" işaret etmesiyle yeni söylem tarzlarına ciddi bir materyal sağlamakta. Son tahlilde her ne kadar Tanzimat sonrası Türk düşüncesi temelde aktarmacı ve eklektik olduğu yargısıyla indirgemeci okumalara maruz kalsa da bunun abartılı olduğunu düşünerek, "gecikmişlik" olgusuna daha fazla takılmadan sürecin erken evrelerine ait dokümanlar üzerinden "yeni bir inşa girişimi" bugün fazlasıyla zorunlu görünmektedir.

---

[18] *A. g. e.*, s. 77.
[19] Utku-Köroğlu, *a. g. m.*, s. 21.
[20] Feyzi, *a. g. e.*, s. 107.
[21] Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica* (cilt 3), Lotus Yay., Ank., 2010, s. 242.





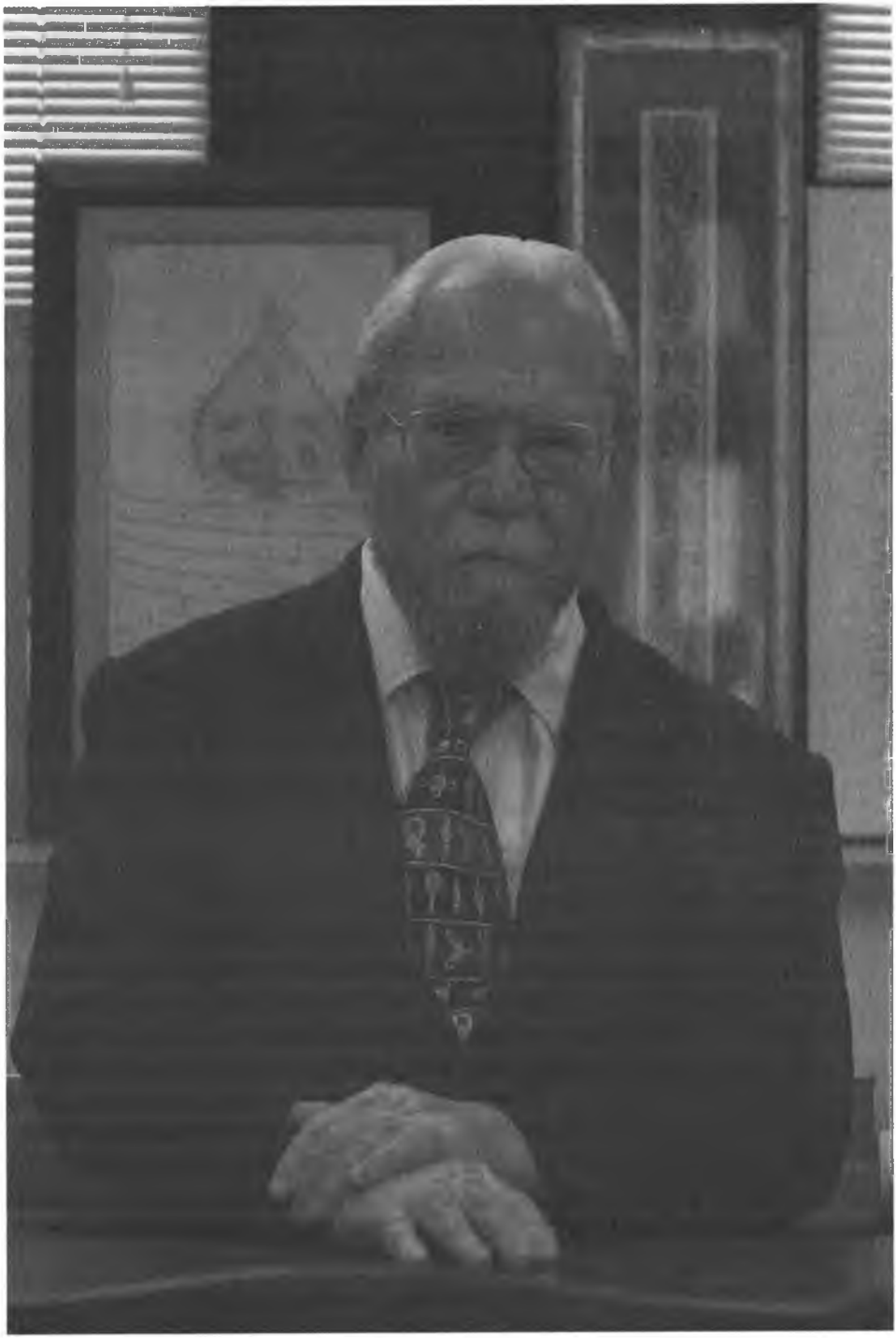


Üst: *Ottawa Belediye Binası.* Fotoğraf: JPSONNEN, web:orbiscatholicussecundus.blogspot.com

Orta: *Hyde Park'ın doğusu.* Fotoğraf: Romana Klee , web: flickr.com

Alt: *Doğudan gelen ışık...* Fotoğraf: Jeremy Keith/Adactio, web: flickr.com

ZEYL



Fotoğraf: Şahin Atar

© *Doğu Batı* Arşivi.

TARİHYAZIMININ RÖNESANSI: HALİL İNALCIK*

Taşkın Takış

İLK TANIKLIKLAR

"Ünlü tarihçimiz" ifadesinin geçtiği bir kültür-sanat haberiydi. Gazetedeki yazı, Osmanlı tarihçiliğinden, arşivlerin öneminden söz ediyordu. Siyah-beyaz fotoğrafa ciddi bir yüz ifadesi sinmişti. İnalcık ismiyle ilk kez o sayfada karşılaşmıştım. Amerika'da uzun yıllar Osmanlı tarihi dersleri vermesi nedense dikkatimi çekmişti. Bu mütevazı haber, gelecekte uzun süreli bir tanışıklığın ilk adımı olacaktı.

Henüz bir üniversite öğrencisiyken "tarih"e ilişkin dağarcığım elbet vasat sayılırdı. Çoğu kimse gibi ben de genel geçer fikirlerin bir taşıyıcısıydım. *Doğu Batı*'nın yayımlandığı Kasım 1997 tarihlerinde, bu isim aklımın ucunda yer etmişti. İlk fırsatta kendisini ziyaret etmeliydim. Tesadüfler çok geçmeden birbirini izledi. Üniversitedeki sekretaryasından bir randevu talep ettim. Olumlu yanıt çabuk geldi. O günkü heyecanımı anımsayabiliyorum. Mesleğinin zirvesine yükselmiş bir kişiyle hangi konuda neyi konuşacaktım ki? Bu tür tanışmalarda genç ve acemi kişiler şu basit psikolojinin esaretinde kalırlar: "Şimdi karşı taraftan kolay bir soru gelecek, onu bilemeyeceğim!" Neyse ki, düşündüğüm felâket olmadı. Dergimizi tanıttım kısaca; planlarımızı ve programımızı anlattım. Dik-

---

* Yazı ilk kez burada yayımlanmaktadır. İş Bankası Yayınlarından ileride çıkacak olan "Halil İnalcık Kitabı" için kaleme alınmıştır.

katle dinledi ve ansızın elini derginin üstüne koydu. Gayet dinç bir tavırla "Dostum, bu dergiyi destekliyorum!" yanıtını verdi. Hatırladığım ilk cümlesi buydu.

Genel bir İnalcık portresine nasıl başlayabiliriz? Öncelikle ilk karşılaşmada hangi intibayı edindiysem on beş yıl boyunca izlenimlerimden en ufak bir sapma olmadığını söylemeliyim. Hep aynı ciddiyet ve dinç tavırla karşılaştım. Geçen süre içinde İnalcık'ı birçok defa ziyaret etme fırsatım olmuştu. Ve hep bu tavra eşlik eden özel zaman dilimini karşımda buldum. Bazı kişileri ancak geniş bir zaman çerçevesinden bakarak anlayabiliriz. Tıpkı zaman üzerine yazan filozofların "içsel zaman"a atfettiği ayrıcalık gibi, yalnız içsel zamana ait olan ve uzun yıllar korunan nitelikler gerçek yaratıcı kişiliği ortaya serebilirler.

Ziyaretlerim genellikle evindeki çalışma ortamında gerçekleşti. *Doğu Batı* için kaleme aldığı makaleler ile meşgul olduğu dönemlerde, yazıları ciddiyetle okuyor, titiz biçimde gözden geçiriyor, sayfa kenarlarına Osmanlıca notlar alıyordu. Etrafa göz gezdirdiğimde tahmin edileceği üzere, burası bir zanaatkârm atölyesinden farksızdı. Yerlere, koltuklara, sehpa üzerlerine serili bir yığın kitap... Kitapları toparlayacak bir kütüphanenin olmaması ilginçti. Kitaplar tertipli vaziyette durmuyorlardı. Bir sabiteleri yoktu. Sanki evin içinde dolaşmaya çıkmışçasına hareket halinde yeni projelerine hazırlanıyorlardı. Bu ortam, etrafındaki her şeyi sessizliğe gömmüş otoriter yaşlı bir insanın değil de, daha çok, yeni ufuklara açılmayı bekleyen özgür ve bohem bir gencin ruhunu yansıtıyordu.

Kendi sınırlarım zorlayan kişilerin biyografilerinde okumaya alışkın olduğumuz bir tahlilden yola çıkalım: Tevazudaki inceliğe değinelim önce. Tevazu, yani insanın kendi sınırlarının bilincinde olma hali. Gösteriş peşindeki kişi dağınıklığını pek ayırt edemezken, gerçek bir alçakgönüllülük daima kendi sınırlarını gözetler. İnalcık'ın tevazusu bütün ritmine yayılıyordu diyebilirim. Dinleme, düşünme ve sonra da söylediklerini özenle bir filtreden geçirme sürecine. Bu tevazu hali "siz bilmezsiniz" üslubundan hiçbir yankı taşımıyordu.

Evet, özenle seçilen bu kelimelerde, sesi ne yükseliyor ne de alçalıyor. Özel bir terim telaffuz edilmiyor ise şayet, harfler uzalıp kısalmıyor. Meslek itibarıyla ağır, uzun ve yorucu cümlelerle boğuşmak zorunda kalan tarihçilerin zaman zaman esinlendikleri gibi, "el'an" diye ansızın cümleleri kesmiyor, "tercihan..." deyip yorucu bir fasla girmiyor. Bazen ince bir mizah ve kısa yanıtlar aydınlatıcı olabiliyor. "Türkiye'de tarihçiliğin bugün geldiği durum..." diye bir soru yöneltiyorum kendisine. Gülümsemekle yetiniyor. Konuşurken varoluşuna derin mânâlar katma çabasında değil. Besbelli ki benliğini sıradan bir "vasıta" olarak görüyor.

Bilgisinde muhtemelen derinlere kıvrılan bir otoriteyle karşı tarafa hükmetmek gibi reflekslere sahip değil. Meziyetlerini apansız bir silâh gibi konuşmanın ortasına sürmüyor veya bir tehdit unsuru gibi yüzeyde dolaştırmıyor. Yeni bir sohbet konusu açmak, sonra sıkıldığında oradan başka bir konuya geçmek; konuşması bu tür keyfî akışlarla sürüklenmiyor. Her türlü idealleştirmeden uzak duran bir anlatım. Yüceltmek ve mahkûm etmek tarz-ı hayatına, çalışma disiplinine bütünüyle yabancı. Şimdiye kadar, yığınla anekdotu peş peşe sıraladığına ve karşı tarafta bir yorgunluk hissi bıraktığına hiç şahit olmadım. Geçmiş zamanların parlaklığından savaş sanatına, saray mutfaklarından uygarlıkların Altın Çağı'na bir geçiş yok. Roma'dan, Avrupa'dan, Bizans'tan, Slavlar'dan, Osmanlı'dan veya parlak bir İstanbul nostaljisinden ardı sıra söz etmiyor. Kralların ve imparatorların şaşalı hayatları, muhteşem saraylar, dahi komutanlar, mağrur ve muhteris kahramanlar, hikâyeleştirilen sayısız olay ve anlatı sonrasında buradan kalkıp dünyaya dair bir ahlâk ve adalet dersi çıkarmak. Hayır!.. İnalcık'ta tarihin hiç de romansı bir kılığa bürünmediği görülecektir. Ne kitaplarında ne de konuşmasının herhangi bir yerinde... Tarih, renkli sahneleriyle hafızasında yarı gerçek, yarı hayâlî estetik bir soyutlama düzeyine kavuşmuyor. Tarihsel bilginin doğasıyla büyüleyici bir ilişki kurgulamanın çok ötesinde. Keskin mantık yürütme biçimi kitlelerin popüler kaynaklardan devşirdiği "tarihsel bilgi" açlığını giderme gibi bir misyon doğrultusunda işlemiyor. Tüm hitabeti gerçeklik üzerine kurulu. Uzun yılların kazandırdığı alışkanlıktan olsa gerek, bu derin yoğunlaşma hali boşlukta bir şeylerin asılı kalmasına izin vermiyor. Dikkati o vakit konu neyse tamamen ona yönelmiş durumda. Şu denklemin gayet farkında ki, dış dünyayı etkilemeye yönelik fazladan bir hamle kendini gerçekliğin sahasından bir adım uzaklaştıracak, enerjisini boş yere alıp götürecektir. Geçmişte olup biten bir şeyi ışıldatmak, bu yüzden anlamsız ya da şu anda ortaya çıkan alelade bir tatsızlığı "eskiden de böyleydi" dercesine uzak bir zamanın sırtına yüklemek tümüyle saçma! Övgüye değer bulduğu şey ne olabilir? Bu en fazla bir kitap ya da güvenilir bir kaynağın yorumuna ilişkindir. Takdir bilen bir öğretmenin yaklaşımıyla öğrencisinin yaptığı parlak bir çalışmadan veya bir belgeden, bir vesikadan, sanki çok sıcak bir meseleden konuşuyormuşçasına söz etmektedir. Bunun ötesinde ne bir şikâyet, ne de bir sızlanış ele geçirebilmiş bu yaşamı. Hastalıklar, yorgunluklar, takatsizlikler sanki yüzyıllık bu çınarın yanına hiç uğramamış. Şimdiye kadar hafızama kazınan tek yakınışı şu: "Kaynakları karşılaştırmasını bilmiyoruz. Hep yanlış, hep aktarma!... Tevatürler, hikâyeler, masallar!..." İşte bizde tarihyazım parodisinin karşı kıyısında duran "tarihçilerin kutbu"nun kısa bir öyküsü...

Uzun yaşam: kısa bir gezinti

Tarihçilerin Kutbu'ndan okuduğumuza göre,[1] pekâlâ şöyle bir film sahnesi canlanabilir hayâlimizde. Önce, siyah-beyaz kareler... Bir Osmanlı olarak dünyaya geliyor. Babasıyla birlikte halifenin Dolmabahçe'de Cuma selâmlığındaki geçit törenini seyrediyor. Eski dünyanın yıkıntıları arasından Cumhuriyet'in ilk yıllarına tanıklık. Var olma ve bekâ kaygısındaki bir toplumun üyesidir. Gazi Mektebi'ne kaydolur. Bir gün Atatürk teftiş için sınıfına girer. Atatürk'ün coğrafya ile ilgili bir sorusunu bizzat yanıtlar. Sivas ve Balıkesir'de yatılı okul yılları... Okula gidip gelirken Anadolu'nun iğde kokularını yaşamı boyunca hiç unutmayacaktır. Dil-Tarih'in ilk öğrencilerindendir. Hocası Fuad Köprülü sayesinde "ilmî yardımcı" sıfatıyla Dil-Tarih'e girer. Faik Reşit Unat'ın önerisiyle Bulgar isyanları ile ilgili doktorasını tamamlar. Abdülhamid'in Bulgar meselesinin araştırılması için on ciltte toplattığı ve incelemeye fırsat bulamadığı malzeme üzerine doktora yapmak kendisine nasip olur. Çalışma disiplinini çok erken yaşlarda kazanır. Fransızca ve İngilizceyi kendi imkânlarıyla öğrenir. Yurtdışına gitmeden çok önce tarihle ilgili temel prensipleri edinecektir. Sosyal bilimlerimizde bir hayli geç rağbet bulan "karşılaştırmalı" (mukayeseli) sözcüğünü tarihçiliğe adım attığı yıllarda öğrenir. Yirmili yaşlarda sahip olduğu yöntemin izlerini yetmiş yıl sonraki eserlerinde de görmek mümkün. Düşünsel moda akımlarından ziyade, hep kendi arayışlarının takipçisi olacaktır.

Ve sonrasında kameramız renklenir: Büyük ve geniş İngiliz bahçeleri açılır gözümüzün önüne. İngiltere'ye gider. Richmond Parkı'nda uzun yürüyüşler. Arşivler, müzeler, katedraller, kütüphaneler...Müzelerde dolaşırken Avrupa tarihiyle ilgili notlar biriktirir. Çalışmasının sırrını daima tuttuğu bu küçük çetelelere bağlayacaktır. İngiliz mizahıyla ilgilenir. Bernard Shaw okur. Bir gün İngiliz parlamentosunu ziyaret eder. Heybetli bir adam parlamentoya girer. Aceleyle bir şeyler söyleyip çıkar. Bu şişko ve kurt adam Churchill'dir. 1950'de Paris'tedir. Paris, her genç entelektüeli olduğu gibi onu da büyüler. Ve sonra başka ülkeler, başka geziler. Balkanlar, Avrupa, Amerika ve Doğu ülkeleri.

Geriye dönüp baktığında "şanslıydım" sözcüğünü sarf etmekle yetinir İnalcık. Yalnızca bu kadar mı? Hızla akıp giden zamana karşı sıra dışı bir direnç ve özveriyi hep gösterecektir. Tam da *par excellence* "yaşayan tarih" şeklinde gıpta edilecek bu uzun ömür, Osmanlı ve Cumhuriyet ara-

[1] *Tarihçilerin Kutbu*, Söyleşi: Emine Çaykara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.

sındaki çarpıcı dönüşümün bizzat içinden gelir. Bu süre zarfında birbirinden farklı kuşakların alt-üst oluşlarını yaşar. Geleneksel ve modern yaşam kalıpları arasında sıkışan bir toplumun dramatik savruluşlarına tanık olur. "Aşırı Batılılaşma" macerasının ve taklit öğesinin hangi kesim olursa olsun ideolojik-entelektüel tüm gruplara ne ölçülerde sirayet ettiğini, "eski"yi bilen bir kişi olarak rahatlıkla ayırt eder. Bugün bir "metin" olarak okunabilen "yakın tarih"in siyasal ve toplumsal hareketlerinin filizlenişini, ortaya çıkış şekillerini gözlemler. Doktrinlere, doktrinerlere mesafeli bir tutum takınacaktır. Siyaset bilimimizin duayeni (!) Tarık Zafer Tunaya'nın "Yahu ben seni hiç anlamıyorum, sen solcu musun, sağcı mısın?" sorusunun muhatabıdır. Belki de bu yüzden ismi, uzun süre "şöhretli" aydın çevreleriyle zikredilmeyecektir.

Talih ona başka yollardan yardım edecektir. Dil-Tarih'in kurucu hocalarını, arkeologlarını, hukukçularını, dil uzmanlarını, ünlü Alman profesörlerini tanıma imkânı bulur. Fuad Köprülü, Paul Wittek, Ömer Lütfi Barkan, Abdülbâkî Gölpınarlı, Bekir Sıtkı Baykal, E. Ziya Karal gibi isimler hocasıdır. 1940'lı yıllardaki ünlü tarihçilerin atmosferini, onların bugünden çok farklı kaygılar taşıyan heyecanını solur. Köprülü'nün büyük bir verimlilikle geçen seminerleri, Gölpınarlı'mn klasik edebiyattaki derinliği ve heyecanı, Wittek'in filolojik hassasiyeti ve tabii Barkan'ın çığır açıcı çalışmaları ona çok şey katacaktır. Bugün "İnalcık ekolü"nün varlığına değinilecekse eğer, onun hocaları ve öğrencileri arasında bir köprü gibi durduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Hem devraldığı miras bakımından hem de aktardığı birikim sayesinde her ülkeden, her renkten öğrenciler yetiştirmiştir. Siyasal'ın en verimli olduğu yıllardan Balkan ülkelerine Uzak Doğu'dan Amerika'ya geniş bir öğrenci listesi uzayıp gider.

Dil ve Terminoloji Farklılığı

Yaşamı, mesleği, tarihçiliği ve bilimsel yöntemi itibarıyla İnalcık ismi birçok açıdan incelenmeye değer. Yazımızda bu nitelikleri kısmen açmaya çalışacağız. Öncelikle İnalcık'ın eserleriyle ilk kez karşılaşan bir okuyucu, önünde tarihe ilişkin bir yorumlar derlemesi bulmayacaktır. Gerçeğin keskin hatlarıyla yüz yüzeyizdir. Elbette bu metinlerin bir okuyuşta sindirilmesi zor. Çünkü, çoğu zaman tarihten bir fikri teyid etmek istercesine alelacele yanıtlar bekleriz. Bunun da ötesinde tarih bilimi, ideoloji ve inançların uzantısı olduğu ölçüde değer kazanır (ya da kaybeder). Modern zamanların ürettiği kavramlarla çok milletli imparatorluklar çağına yaklaşmak, Osmanlı'ya modern-ulus devletinin işlevini yüklemek ve de gü-

nümüze ait siyasal kavramların ışığında Osmanlı'yı bugüne taşımak sürekli içinden çıkılmaz bir anakronizmi doğuracaktır. İnalcık için tarihçi, geçmişe yönelirken ve bir takım genellemelere başvururken dikkati elden bırakmamalıdır. Bu tehlikeyi önlemek adına bir sahanın klasik bilgisine mutlaka doğrudan ulaşılabilmelidir.

Genel bir üslup olarak İnalcık'ta her şey yalnızca gerçeğin hizmetine sunulmak istenir gibidir. Tarafsız olma kaygısı öylesine güçlü ki, yazılarının girişinde sıkça geçen epigramlara pek rastlamayız. Kişisellik adına ne varsa her şey bertaraf edilmiştir. Henüz sayfanın başında okuyucuya bir ders verilmek, çarpıcı bir sözle fikir aşılanmak istenmez. Köprülü'nün bazen edebiyatçı kimliğiyle keskin tespitlerde bulunarak "mütebahhir bir âlim" portresine bürünmesi, Barkan'ın iktisatçı ve hukukçu diliyle uzun cümleler arasında neredeyse soluksuz kalabilmesine karşılık İnalcık'ta her şey modern bir teknikle sadeleştirilir, yalınlığına kavuşturulur. Yegâne çaba konunun özüne dönebilmektir. 1940'h yıllardaki ilk yazılarında bile bu sadeliğin izleri görülür. Bilim adamının başarısı laboratuvarının ne kadar zengin olduğunu başkalarına göstermesi değil, ulaştığı sonucu anlaşılır biçimde birkaç satıra sığdırabilmesidir. Yazım tekniğine gelince, girişte birkaç cümleyle mesele arz edilir, sonuç bölümü de benzer kısalıkta toparlanır. Bildiği diğer diller bir yana bırakılırsa, Osmanlıcayı her bakımdan çözümleyen, hangi yüzyıl olursa olsun farklı stillerine âşina bu isim, bir dilin sunduğu câzibeye kapılıp gitmez. (Türkçenin kısa zaman aralıklarındaki değişimini ürkütücü bulur sadece). İfadesini muğlâklıktan ve meslekî dilini olası tüm spekülasyonlardan arındırır. Dildeki bu açıklığın önemli bir nedeni vardır: Uzun yıllar sonucunda biriktirilen zengin malzeme, ulaşılan esaslı bir tez hiçbir haricî süslemeye, birkaç divan beyitine kurban edilmek istenmez! Ve dildeki bu sadelik, tezlerine duyduğu güveni fazlasıyla pekiştirir. Yazdığı birçok kitapta, üç yüze yakın makalesinde hep bir iddiayla yola koyulacaktır. Bu açık üsluba diğer uğraşlarının da katkıda bulunduğunu ekleyebiliriz. *Encyclopedia Britannica* ve *İslâm Ansiklopedisi*'nde kaleme aldığı birçok maddede bunun izlerini görürüz. Ansiklopedicilere göre kural olarak yazılan maddeleri yediden yetmişe –tıpkı sihirli bir formül gibi– herkes anlamalı ve daima konunun özü yansıtılmalıdır. Bu teknik sayesinde gereksiz ayrıntılar dışarıda bırakılacaktır.

Eserlerinin bütünü değerlendirildiğinde bunların kendi sahasında *kurucu* metinler olduğu görülür. *Tarih yazma*nın ne anlama geldiğini düşünürsek, hiç el atılmamış bir sahada nelerin *ilk kez* inkişaf edildiğine bakmalıyız. İnalcık, Osmanlı'nın sınır beyliğinden imparatorluk dönemine, yükseliş döneminden uzun çözülüş dönemine varıncaya dek hemen her

sahasında üretkenlikle yazabilmiştir. Tüm yazıları bir arada düşünüldüğünde şimdiye kadar yazılmış genel Osmanlı tarihi kitaplarından ayrılan bir nitelikle karşılaşırız: Terminoloji ve yöntembilim bu farklılığı gözler önüne serer. Modern bilimlerin doğuşu en başta bir kavram ve yöntem sorunu etrafında düğümlenir. Kant'ın "görüsüz (deneysiz) kavramlar boş, kavramsız görüler kördür" deyişinde olduğu gibi kavram ve olgularda bir tekabüliyet ilkesi aramalı, düşünce ve araştırmalar bizzat kendisini sınayacak, doğrulayacak araçlara sahip olmalıdır.[2] Örneğin, Osmanlı toplum yapısıyla ilgili bugüne kadar önerilen kuramsal ve amprik modellerde ciddi bir eksiklik göze çarpar. Osmanlı, kendine özgü dil ve araçlarıyla çözümlenemez. İnalcık, Marksist, Weberci ve Asya Tipi Üretim Tarzı modellerini kapsamlı bir eleştiriye tâbi tuttuğu yazısında bu tür yaklaşımların bir sahanın diline ne denli yabancı kaldığını gösterir.[3] Bu modeller bir toplumdaki karmaşık ilişkiler ağının içine girmekten uzaktır. Doğu'da sanki her şey kaba bir kuvvetle idare edilmektedir. Aracı kurumların dikkate alınmadığı görülür. Sosyal hareketlilik ve sınıflar arasındaki geçişler, yükselme imkânları tipik durağan toplumların işleyişine göre algılanır. Ya da sipahiler, timarlar, vakıflar ve ulema sınıfı arasındaki ilişkilerin ayrıntılarına nüfuz edilemez. Üretim araçları ve toprağın işletim sistemiyle ilgili temel bilgiler yoktur. (İnalcık, ünlü *çift-hane* teorisiyle geniş bir mekanizmanın işleyişini sadeleştirecektir.) Osmanlı toplum yapısına olan bu yabancılık, esasında bir terminoloji yoksunluğudur. Bu hem Batılılar için hem de Türk tarihçileri için geçerlidir. Biraz daha gerilere gidersek, Âşıkpaşazâde, Hammer, Naima ve Ahmet Cevdet Paşa gibi isimler kuşkusuz devirlerine göre yüksek seviyeyi temsil ediyorlardı. Ne var ki, eski "müverrih"lerden kritik bir yöntem beklemek, bir *nomenclature* (terimler düzeni) aramak aşırı iyimserlik olacaktır. Çünkü bu isimler kendi iddialarını sınayacak, karşılaştıracak araçlardan mahrumdular. Ebû'l Ulâ Mardin'in Cevdet Paşa yorumu burada anılmaya değer. Mardin'e göre büyük bir tarihçi, hukukçu, eğitim adamımız olan Cevdet Paşa tüm yeteneklerine karşın gene de bir ihtisas mertebesine yükselememiştir.[4] Hammer tarihine bir alternatif olarak yazılan *Tarih-i Cevdet*'de konuların fasılalar

[2] İngiliz tarihçi Edward Hallet Carr, Kant'ın sözünden şu şekilde esinlenir: "Tarihçi, kendi olguları olmadan köksüz ve boş; olgular ise, tarihçilerini bulmadan ölü ve anlamsızdır." (The historian without his facts is rootless and futile; the facts without their historian are dead and meaningless (E. H. Carr, *What is History?* London, Palgrave, 2001, s. 24).

[3] H. İnalcık, "On the Social Structure of the Ottoman Empire Paradigms and Research" *Essays on Ottoman and Turkish Social History*, içinde İstanbul, The Isis Press, 1995, s. 17-60

[4] Ebu'l Ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1946, s. 7.

halinde işlenmesi, olay ve olguların dağınıklığı buna örnek verilebilir. Terminolojisini kuramamış bir sosyal bilim dalı düşünülemeyeceği gibi kronolojisi eksik bir tarihçilik de tasavvur edilemez. Bu ne bilgilerin istif edilmesi sorunu, ne var olanı meşru gösterme çabası ne de vakanüvistik bir yaklaşımdır. Türkiye'de ders kitaplarından sözde en güvenilir kaynaklara varıncaya dek yığınla hataya rastlanıyor, biçim ve içerik uyuşmazlığı yaşanıyorsa burada *zaman* ve *mekân* olguları ayrı yönlerde hareket ediyor demektir. Zaman ve mekân tutarlılığından yoksun bir tarih anlayışı, tarih bilmeyen bir kişinin tarih felsefesinden söz etmesine benzeyecektir.

İnalcık'ta her şey ait olduğu zaman ve mekâna iliştirilmiştir. Kişiler oransız etkileriyle zaman üstü, tarih dışı bir çerçeveden hayata bakmaz. Tarihsel figürler, gerçekliğin üstünü örtmezler. Örneğin bir Fâtih portresini her yönden iniş ve çıkışlarıyla takip edebilmek mümkündür. Bir tarafıyla oldukça sert ve acımasız, ele geçirdiği sınırsız otoriteyle müthiş bir kibir taşıyan, tek başına sarayında buhranlara kapılan bir Fâtih portresi; diğer yönüyle kanunlar düzenleyen, özgür düşünceli, ulemayı huzuruna davet eden, Rönesans kültürüne ilgi duyan, Floransalıların Galata'daki ziyafetlerine katılan bir Fâtih portresi... Tarihsel kişilikler karşılıklı çıkarlardan, hesaplaşmalardan, korkulardan azat edilmiş değil. Araç ve amaç ilişkileri birbirleriyle örülü vaziyette. Fâtih'i yetiştiren Çandarlı, Konstantinopolis'in kuşatılmasına muhtemel bir Haçlı tehdidi nedeniyle itiraz ediyordu. Böylesi bir hamle rakipleri Zaganos ve Akşemseddin'in gücünü artıracaktı. Çandarlı'nın yanında büyüyen Fâtih, ona küçüklüğünden beri hep hınç besleyecektir. İşte kusursuz bir efendi-köle diyalektiği!... Nitekim, İstanbul alındıktan sonra Çandarlı'yı ortadan kaldırır. Hınç (*ressentiment*) tarihin düz olarak algıladığımız ilerleyişinde kendini saklayan bir kuvvettir. Güzel duyguların ortada hiçbir sebep yokken bir anda nefrete dönüşebilmesi gibi hınç da erdemin kabul görüp yüceltildiği bir toplumda kendini gizleyecektir. Saf ve kutsallaştırılmış ereklerden ziyade, eylemlerin ve stratejilerin gerçek sebeplerine inmek tarihçinin görevi sayılmalıdır. *Ankara Savaşı* (1402)'nı değerlendirdiği bir tanıtım yazısında genç İnalcık, bu savaşı "Osmanlı tarihine mahsus münferit, *dramatik bir vaka* olarak değil de, tarihî inkişaftaki yerini ve mânasını tayin etmek"[5] amacıyla ele almalıyız, diyor. Bu küçük örnekte bile onun tarihe bakışındaki tutum görülür. Öğrencilik yıllarında Timur üzerine hazırladığı karşılaştırmalı bir "tahrir vazifesi" tam da bu sebepten Köprülü'nün beğenisini toplayacaktır.

[5] H. İnalcık, M.M. Alexandrescu- Dersca: "La campagne de Timur en Anatolie (1402)", *Belleten*, XI, Ankara, 1947, s. 341-345.

Osmanlı kaynaklarının yeterince tahlil edilememesi İnalcık'ın belirgin kaygısıdır. Dikkatinin toplandığı bu nokta, çalışmalarının itici gücünü oluşturur. Tarihe *şimdi*nin gözüyle bakmaz, olayların vuku bulduğu zamandaki kaynaklarıyla geçmişi yorumlayabilme becerisi her zaman üst seviyeye çıkar. Yüzyılları ait olduğu eserleriyle okur ve yorumlar. Tarihin aracısız bilgisini ilk yazılan eserlerde, meselâ anonim *tevarih*lerde, gazavatnâmelerde, menakıbnâmelerde bulur. "The Rise of Ottoman Histiography" adlı yazısında Tursun Bey, Âşıkpaşazâde, Neşrî, Hamzavî, Kemalpaşazâde gibi çağın farklı yazarları üzerine kapsamlı bir değerlendirme sunmuştur.[6] Elbette bu metinleri *olduğu gibi* naklederek değil, bir "iç kritik" yöntemine tâbi tutarak...Yazarın içinde bulunduğu çağa bakışını, siyasî konjonktürünü ve tüm ihtiraslarını da kaydederek... Bu tür incelemelerin en ünlüsü Bizans tarihçisi G. Pacymeres'in vakayinamesi üzerinedir. Bu metin aracılığıyla Osmanlı'nın kuruluş tarihiyle ilgili bir tartışma gündeme gelir. Pacymeres, Osman Gazi döneminde Bapheus Savaşı' m gözlemleyen bir kişidir. İnalcık, Pacymeres'in savaş günlüğü sayılabilecek bu kaynağını her açıdan kritik eder. O dönemdeki beylikler arasındaki mücadelelerden yola çıkarak, Osmanlı'nın kuruluşunun bir sürece yayıldığını ve farklı aşamalardan geçtiğini tespit eder. Beyliğin kuruluş tarihi Koyunhisar (Bapheus) Savaşı'ndan sonrasına aittir ve Osmanlıların ünü aslında bu savaşla birlikte Anadolu'da yayılacaktır.[7]

Geçmişin idealize edildiği sayfalar tarihçinin yorumundaki *kaçış* noktaları sayılmalıdır. Mesela, *Pax Ottomana* (Osmanlı Barışı) gibi kavramları İnalcık ihtiyatla karşılayacaktır. Buna karşılık, imparatorluğun bir terminoloji dâhilinde etüd edilmesi bu tür abartıları önleyebilir. Devletin ve tebaanın gündelik ritüellerinin bağlamından koparılmaması, kişi ve kurumların ait olduğu dil içinde nakledilmesiyle geçmiş zaman kendi içerik ve formuna bürünür. Terminoloji konusundaki hassasiyeti İnalcık'ı diğer tarihçilerden ayıran noktadır. Bir dile âşinalık ayrıntılarda ortaya çıkar. Örneğin, Osmanlı'da sıradan bir bireyin *şikâyeti* ne anlama geliyordu? Hangi süreç takip edilir? Hangi kurumlara başvurulur?[8] Bir sistemin tamamıyla adalete dayandığını ya da despot olduğunu iddia eden genellemelerin karşısında bu tür çözümlemelere daha çok gereksinim vardır. Bir başka örnek ise unvanlar, hitaplardan verilebilir. Unvanlardan siyasî kav-

---

[6] H. İnalcık, The Rise of Ottoman Historiography" içinde *From Empire to Republic*, İstanbul, The Isis Press, 1995, s. 1-15.

[7] H. İnalcık, "Osman Gazi'nin Nicaea Kuşatması ve Bapheus Muharebesi", *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kurucusu Osmangazi ve Dönemi*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, s. 9-38.

[8] H. İnalcık, "Şikâyet Hakkı: 'Arz-i Hâl ve Arz-i Mahzar'lar", *Osmanlı Araştırmaları*, VII-VIII, 1988, s. 33-54.

ramlar çıkarma yöntemi Köprülü'nün öncülük ettiği bir buluştu. Unvanlar, kâğıt üzerinde basit birer adlandırma, övgü sıfatı gibi dursalar da, diplomasi dilinde hâkimiyetin içeriğine dair önemli ipuçları sunar. *Han*, *Gazi*, *Hüdavendigâr*, *Sultan-al Guzat*, *Kayser-i Rum* ve *Halife-i Ruy-ı Zemin* gibi sıfatların her biri farklı simgesel değerlere sahiptir.

Annales İzinde Modern Bir Tarihçilik

Barkan'ın sözü tarihçiliğimizde önemli bir iz bırakır: "Biz devletin tarihini yapmayacağız, halkın tarihini yapacağız!" İnalcık için Osmanlı tarihçiliği eski usul bir hanedanlık tarihçiliği değil, sosyal ve ekonomik tarihçilik olmalıdır. Bu yönüyle onun çalışmalarının karakteristiğini bulabiliriz. Klasik tarih yazım geleneğinden bahsetmek gerekirse Hammer, Osmanlı tarihinin bir özetini topladığı kitabında on dokuz maddelik içindekiler tablosunda on dokuz padişahın ismini sıralar. İmparatorluğa payitaht İstanbul'un gözüyle bakar ve neredeyse tahta inip çıkan padişahların bir geçidi sunulur.[9] Hammer örneğinde tarihyazımı devlet merkezli resmî bir anlatımın özelliklerine sahiptir. Bu yazım biçimi, tarihi, bir olaylar yığınına, devletleri de bir savaş makinesine dönüştürecektir. İnalcık'ın eserlerinin arka planına gidildiğinde ise bütünüyle canlı ve yaşayan bir sosyal ilişkiler ağı buluruz. Büyük tarihî olayların yanında halkın geçim kaynakları da eşit bir seviyede irdelenir. Ticaretin, coğrafyanın, iklimin, gündelik yaşamın, diplomasinin verileri bütünlüklü bir tablo içinde aranır. Disiplinlerin etkileşim ağı geniş tutulmuştur. Ayrıntılı bir mekân ve coğrafya bilgisinden pekâlâ söz edebiliriz. Mekân olgusu sanılanın aksine hiç de ölü bir mefhumu çağrıştırmaz. Mekân zamanla birlikte yol alır, tarihe yön verir. Annales Okulu'nun temsilcileri, mekânın yazdığı "insansız" tarihin güzel örneklerini sunmuşlardır. Tarih yalnızca büyük kahramanların gözüyle okunmaz. Annales, siyasi tarihten çok, sosyo-ekonomik tarihe ilgi duymaktaydı. Onlara göre tarihin yazgısını imparatorlar, ordular ve silahlar tayin etmiyordu; ülkelerin doğal sınırları, ticari güzergâhlar, geçiş yolları, stratejik bölgeler, vadiler, tepeler, denizler ve körfezler "mekân"ın yavaş akan doğasına örnek teşkil eder. Braudel, tarihçiler arasında pek benzeri görülmeyen cesur bir girişime öncülük eder. Akdeniz'i "tarihsel bir kişilik" (*personnage historique*) çerçevesinden yorumlar.[10] Bunu kabul etmeyen tarihçiye ise hayıflanır. Ünlü kitabının ilk taslağı II.

[9] Joseph von Hammer-Purgstall, *Histoire Abrégée de l'empire ottoman*, Parent-Desbarres, Paris, 1839.

[10] F. Braudel, *La Méditerrannée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Tome I, Paris, Librairie Armand Collin, 1966, s. 13.

Philippe'in Akdeniz politikaları üzerinedir. Kitabı tamamladığında ise Akdeniz'den kalkarak İspanya Kralı'nın dünya siyasetini yorumlayacaktır.[11] Bilindiği üzere Akdeniz, Braudel'in karşısına üç katmanlı bir zaman dilimini çıkarır. Braudel, tarihsel değişimin hızlarını belirtir. İlki, ağır salınımlarla ilerleyen, pek fark edilmese de yüzeyde gelişen coğrafî zamandır. İkincisi, yavaş bir ritme sahip olan sosyal ve ekonomik tarihtir. Görünmeyen dip dalgaları bu zaman dilimine aittir. Sonuncusu ise, geleneksel tarih olarak sınıflandıracağımız, bireylerin faaliyetleri, büyük siyasî olaylar ve devletlerin ihtiraslarla yüklü tarihleridir. Bu hassas zaman dilimi en hızlı ve tehlikeli olanıdır, âni değişikliklerle tarih sahnesinde medcezir etkisi yaratırlar.[12] Kitleler de en çok tarihin haz veren, duyguları okşayan bu popüler yüzüne meraklıdırlar.

Annalesciler, "ritim" sözcüğünü beğeniyle karşılarlar. Çünkü tarihsel olaylar bütün bir çevreyle, doğa ve iklim koşullarıyla âdeta bir "ritim" halinde vücut bulurlar. Braudel'in kurduğu uzun ve geniş zaman örgüsü İnalcık'ı derin bir şekilde etkiler. Toponomi ve onomastik bilimi, yani mekânın ağır hareketlerle tarihe olan etkisini bir belgeymişçesine yorumlama ve bir yerin filolojik analizi İnalcık'ın modern tarihçilikteki özgünlüğünü oluşturur. (Erken dönemde hocası Wittek'ten, Bizans yer adlarından Türk yer adlarına nasıl geçiş yapılabileceğinin tekniğini öğrenecektir.) İnalcık, özellikle Osmanlı'nın kuruluş dönemiyle ilgili araştırmalarında ve şehir tarihlerinde bu üç zaman dilimini bir arada kullanır. İstanbul ile ilgili yazısında görüleceği üzere, bir şehrin etimolojik kökeni, fiziksel ve mahallî oluşumları, kültürel çeşitliliği, Bizans unsurları, Ortadoğu şehir anlayışının yaşam üslubunda bıraktığı kalıcı etki ve Türk-İslâm karakteri bütün bu üç zamanı kapsayacak şekilde bir "ritim" dâhilinde sunulur. Bir şehrin oluşumu karşılıklı etkileşimleriyle iç içe geçmiştir. İstanbul'un eski ve yeni arasında uzanan çok yönlü kimliğinin niçin zengin çağrışımlara konu olduğu böylelikle bizim açımızdan daha anlaşılır hale gelir. Osmanlı'da ağır ve yavaş ilerleyen birinci zaman (jeo-tarih), sosyal ve ekonomik tarihin konu olduğu ikinci zaman (nüfus, fiyat değişimleri); büyük siyasî olayların, savaş ve barışların yaşandığı üçüncü zaman (tahrir defterleri, yerleşim politikaları, siyasî tarih) İnalcık'ı okumak için elimizdeki anahtar sözcükler yerine geçer.

Zamanın ritmini yakalama konusunda tarihteki her ayrıntı, her bilgi parçası böylelikle değer kazanır. İnalcık, araştırmalarında bütün kaynakları matematiksel bir incelikle bir araya getirmeye çalışmıştır. Tarih, coğ-

[11] *A.g.e.*, s. 15.
[12] *A.g.e.*, s. 16.

rafya, ekonomi kadar geniş bir hukuk bilgisi de söz konusudur. Hukukî metinler çalışmalarını besler ve olgulardaki biçimsel çerçeveyi saptamasına yardımcı olur. Örneğin, uluslararası ticarette kapitülasyonların rolünü incelediği "İmtiyazât" maddesinde, ticarî statülerden gümrük kayıtlarına varıncaya dek klasik çağın hukuk anlayışını gözler önüne serer.[13] Diğer birçok yazısında olduğu gibi, arazi kanunları, vergi usulleri ve çeşitli yüzyıllarda eyaletlere göre farklılıklar arz eden kanunnâmelerdeki istisnalar üzerinde durması onun ne denli kapsamlı bir faaliyet yürüttüğünü gösterir. Bir halkın doğup büyüdüğü, geliştiği bütün fiziksel ortamı ve yaşam koşullarını tarihçiliğine dâhil etmiştir. Gündelik hayatın idamesini sağlayan maddi unsurları, fiyat değişimlerini, ağırlık ve ölçü birimlerini tarih bilimine uygulamıştır. İstatistik ve metrolojiden faydalanması yüzyıllar öncesindeki gündelik hayata ışık tutacak bilgileri bir bütünlüğe yerleştirme noktasındaki tutkusunu açığa serer. Şehir tarihlerinde ayrıntılı nüfus dökümlerini hep verecektir. Nüfus ve fiyat hareketlerinin gözetilmediği bir tabloda tarih tek başına bir *söylem* (discours) düzeyinde kalacaktır.

İnalcık'tan hareketle kabul görmüş birçok önyargıyı düzeltme, yerinden etme imkânı doğar. Onun getirdiği yeniliklerden bir kaçını ele alalım. Ona göre, Avrupa'nın oluşumu Osmanlı nüfuzu hesaba katılmadan anlaşılamayacaktır. Genel tarih çizelgelerinde Osmanlı'nın yükselişi "sıra dışı" ve "beklenmeyen" bir hadise olarak yorumlanır. Osmanlı'nın yükselişi tarihin sürprizleri arasındadır. Bu yaklaşımı benimseyen Batılı tarihçiler, Osmanlı'yı daha baştan merkez-dışı bir konuma iterler. Silinmesi güç bir kanıdır bu. Osmanlı deneyimini kendine özgü yapısı ve kurumlarıyla evrensel bir çerçeveye yerleştiren isim ise İnalcık'tır. Bu bağlamda tüm mesaisini adadığı sosyal ve ekonomik tarihçiliği gelecek kuşaklara bırakacağı en önemli miras sayılmalıdır. Bu tezini Cambridge yayınlarından çıkan *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* adlı eserinde somutlaştırır. Onun *Opus Magnum*'u sayılabilecek bu kitabın planı ve teması az önce zikrettiğimiz klasik Osmanlı tarihlerinden ayrılır. Osmanlı, 16. yüzyılda dünyanın ekonomik rezervlerini kontrol altında tutan bir güce sahipti.[14] Osmanlı, yalnız askerî fütuhat peşinde koşan ve kendi ekonomik kaynaklarıyla yetinen (*self-sufficient)* ekonomik bir sistemin özelliklerini barındırmıyordu. 17. yüzyılda Avrupa ve Amerika gümüşü Osmanlı pazarını istila etmişti.15. yüzyıldan itibaren İstanbul, Bursa gibi birçok şehir dünya ekonomisinin antreposu konu-

[13] H. İnalcık, "İmtiyazât" Commercial privileges, *The Encylopaedia of Islam*, III, 1971, s. 1179-1189.

[14] Peter Burke and Halil İnalcık, eds. *History of Humanity Volume V, From the Sixteenth to the Eighteenth Century*, Routledge & Unesco, 1999.

mundaydı. Floransalı tüccarlar İran ipeğini satın almak için Bursa'yı ziyaret ediyorlardı. Dubrovnik gibi transit merkezler Batı ile Doğu arasındaki ticarî canlılığa işaret ediyordu. Doğu Akdeniz'in karanlıkta kalan yönü ise bu bölgede etkin bir Levant ticaretinin varlığına işaret eder. Ticaret, Doğu hammadde ve erzaklarının Batı'ya taşınmasıyla Batı yönünde sürekli genişliyordu. İpek başta olmak üzere, Doğu hammaddeleri Avrupa sanayileri için büyük bir talep demekti. *Türkiye Tekstil Tarihi* adlı eserinde "yükte hafif pahada ağır" ipek ve kumaş ticaretinin ülkeler arasındaki hareketliliği somut veriler halinde kaydedilir. Klasik çağdaki rekabetin rolü dikkat çekicidir:

> Merkantilist Avrupa devletleri büyük servetlerin Doğu'ya kaçışını önlemek için pamuklu sanayi kurmayı kararlaştırdılar. Doğu'nun lüks pamukluları Hindistan'ın rengârenk basmaları, Anadolu'nun kaliteli *bogasileri* ve ucuz dayanıklı mavi pamukluları (günümüzdeki blue jean için) Marsilya bir dünya pazarı oldu. Güneydoğu Anadolu'dan yüzbinlerce parça pamuklu, Haleb üzerinden Marsilya'ya ihrac olunuyordu. XVIII. yüzyılda Avrupa'da, İngiltere, Fransa, İsviçre, İtalya ve Almanya'da pamuklu sanayileri kurulması, Doğu tekstil sanayileri için daralma ve sonunda yıkılma sonucunu doğurmuştur.[15]

"Sessiz metinler"

Uzun ve zahmetli bir yol... Fermanlar, kanunnâmeler, antlaşmalar, defterler, diplomatik yazışmalar arşivlerin sessiz sayılabilecek metinleridir. Yüzlerce vesika, binlerce belge tek başına ele alındığında hiçbir şey ifade etmez. Fiyatlardan, oranlardan, rakamlardan deyim yerindeyse buz gibi bir soğukluk yayılır. Tarihçiliğin zor uğraşısı bu sessiz metinleri konuşturabilmesi, tek kelimeyle onlara hayat bahşedebilmesidir. Oysa, arşivlerde yapılan işçiliğe çoğu zaman küçümsenerek bakılır. Arşivleri kuru belge yığınlarının gömüldüğü yerler olarak görmek kuşkusuz zamana ilişkin eksik bir algılamayı yansıtacaktır. Fernand Braudel, Marc Bloch, George Duby, Emmanuel Le Roy Ladurie gibi kılı kırk yaran Ortaçağ tarihçileri kilise kroniklerinden diplomatik yazışmalara seyahat günlüklerinden özel mektuplara varıncaya dek Avrupa arşivlerinde ele geçirdikleri her türlü vesikayı çözümleme yoluna gitmişler, Ortaçağ'ın *ancien régime*'in modern zamanlar üzerindeki etkisini göstermişlerdir.

Peki, tarafsız olmaya yatkın görünen şu kelime, yani "belge" sanıldığı kadar masum sayılabilir mi? Belge tek başına *a priori* bir kanıt mıdır?

---

[15] H. İnalcık, *Türkiye Tekstil Tarihi*, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2008, s.7-8

Belgenin kendisinden bugünü aydınlığa kavuşturabilecek bir yanıt için geçmişin tozlu rafları arasından orijinal bir sayfanın çekilip çıkarılmasını mı anlıyoruz? Eğer böyle olsaydı, Barkan'ın tabiriyle bütün belgeler tek başına ancak "iptidaî malzeme" olabilirdi. Çünkü, mevcut bir belge henüz işlenmemiş ve yeterince tahlil edilmemiştir. Analiz edilmeyen belgeler, ham halleriyle bir kanıt sunabileceği kadar, yanlış yönlendirme ihtimali yüksek bir şüphe unsuru da olabilir. Belgenin tarafsızlığına ancak belirli safhalardan geçerek ulaşabiliriz. Bu da belgenin ait olduğu zamanı ve koşulların bütününü kuşatabilmekten geçer.

Marc Bloch'un kurduğu denklem burada zikredilmeye değer. Bloch, Katolik teolojisi için Saint-Augustin ne anlama geliyorsa İmparatorluk Roma'sı için de Afrika buğdayı odur, diyor.[16] Biri anlaşılmadan öteki anlaşılamayacaktır. Mısır, Roma için geniş bir tahıl ambarıydı ve devasa bir çarkın devridaimini sağlıyordu. Bugün önemi pek fark edilmese de, İnalcık birçok çalışmasında bu tür zor denklemlerin üstesinden gelebilmiştir. "Osmanlı Pamuklu Pazarı, Hindistan ve İngiltere: Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü" başlıklı yazısı,[17] Osmanlı ekonomisinin kapitalist dünya ekonomisinin bir uydusu durumuna düşmesini, pamuklu gereksiniminin büyük bölümünü dışarıdan alıp ham pamuk satar hale gelmesinin sonucunu gösterir. O dönemde pamuk pazarında emek-maliyet bakımından değişen dengeler tıpkı modern dünyada tekstil pazarının ekonomik dengeleri şiddetle sarsması gibi bir güce sahipti. 17. yüzyıldan itibaren Hindistan'dan ve 19. yüzyılda ise rekabetin yön değiştirmesiyle birlikte Avrupa'dan yapılan pamuklu ithalatı imparatorluğun düzenini alt üst ediyordu. "Dirlik ve düzenlik"in bozulmasında ve Anadolu'daki isyanların başlamasında İnalcık'ın işaret ettiği nüfusa dayalı ekonomik sebepler önde geliyordu. 17. yüzyılda artan nüfusla birlikte kıtlık ve iaşe sorunu endişe verici bir hale bürünmüştü. Bu tür ince işçilikler *Çeltükci Re'âya Sistemi* ile ilgili etraflı makalesinde de görülecektir.[18] Bu yazıda "pirinç" üretiminden yola çıkarak Anadolu'daki üretim koşullarının bir tablosu sunulur. Toprağın nasıl işletildiği, vergilerin hangi koşullar altında toplandığı ve yıllara göre fiyat oranları tespit edilir.

Gözden uzak tutulmaması gereken nokta, 19. yüzyılda imparatorlukta siyasiymiş gibi duran olayların aslında çok daha karmaşık, ekonomik

[16] Marc Bloch, *La Société Féodale*, Albin Michel, Paris, 1994. s. 14.

[17] Halil İnalcık, "Osmanlı Pamuk Pazarı, Hindistan ve İngiltere: Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü" *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayınları, İstanbul, 2009, s. 259-317.

[18] H. İnalcık, "Rice Cultivation and the Çeltükci-Re'âya System in the Ottoman Empire" içinde *Studies in Ottoman Social and Economic History*, Variorum Reprints, London 1985, s. 69-141.

çıkarlara dayanmasıdır. İnalcık'ın üretim ve vergi politikalarına dair geniş araştırmaları, siyasî istikrarsızlıklardaki maddî güçlerin rolünü vurgulayacaktır. Meselâ, Tanzimat'taki yeni vergi rejimi, eski düzeni bozarak Rumeli'deki Hıristiyan tebaanın ayaklanmasını, Anadolu'daki muhalefeti başlatacaktır.[19]

İnalcık'ta ampirik veriler bir hayli zengin işlenmesine işlenir, tabii bu onun pozitivizme kuvvetle bel bağladığı anlamına gelmez. Osmanlı'nın kuruluş dönemine ait metinlerine göz atıldığında kültürel ve sembolik motifleri göz ardı etmediği görülecektir. İbn Haldun ve Vico' nun tarih felsefelerinde kurucu halkların ilahî/mitsel bir aşamadan uygarlığa geçişinin tasvir edildiği sayfalara benzer şekilde, beyliğin kuruluş döneminde *abdâlân-ı rûm* evliyasının moral değerlerine, gâzavat ruhuna dikkat çekilir. Halk inançlarının ve şifahî kültürel kaynaklarının bir topluluğu derin "dip dalgaları" halinde saran gücü gösterilir. Halk katında efsaneleşmiş kimi inanışlar ve rivâyetler *mit* ile *gerçeğin* hangi noktada buluşup hangi noktada ayrıldığı noktasında tarihçiye ışık tutabilir. O, bu tür inanışları "bâtıl" sayıp bir tarafa bırakmak yerine filolojik bakımdan analiz etme yolunu tercih eder: "Bu anlamda efsane bir realitedir. Efsane belki içeriğiyle değil, tarihin yürütücüsü ve yaratıcısı olarak maddi kazanç hırsı kadar gerçektir."[20] En bilineni, manevî-karizmatik kişilerin şehir tarihlerinde oynadığı roldür. Şehirler, kendi manevî liderlerini yaratırlar. Nasıl ki, Ortaçağ'da Paris'in koruyucu meleği Mont Saint-Michel ise, İstanbul'un manevî lideri de Ebû Eyyûb el-Ensârî'dir. Azizler için Mont Saint-Michel bir hac yeri, uğrak bölgesiydi. Eyüp gibi İstanbul'un birçok bölgesi de zamanla rağbet gören kutsal ziyaretgâha dönüşecektir. İnalcık, "Otman Baba" başlıklı yazısında tasavvuf felsefesi üzerindeki birikimini yansıtır. [21] Bu çalışma bir velâyetnâmenin nasıl okunup yorumlanması gerektiğine ilişkin bir kültür tarihi dersi sayılmalıdır. Fâtih döneminde "Kutb-ul aktab" makamındaki Otman Baba adlı bir dervişin hikâyesi anlatılırken aslında arka planda dönemin dinî ve sosyal hayatı tasvir edilir. Padişah, saray, tarîkatlar, cemaatler, abdallar arasında geçen çarpıcı diyaloglar bir topluluğun iletişim tarzını öğrenmek açısından ilginç bir resim sunar.

---

[19] H. İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri," *Belleten*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1964, No: 111 Cilt XXVIII, 1964.

[20] H. İnalcık, "Eyüp Projesi: Eyüp: Dün/Bugün," Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1994.

[21] H. İnalcık, "Dervish and Sultan: An Analysis of the Otman Baba Velâyetnâmesi," *Manifestations of Sainthood in Islam*, İstanbul, 1993, s. 209-223.

BELGEDEN YORUMA

Osmanlı yönetiminin "iskân politikası"nı belirleyen esas güç devletin timar sistemiydi. Osmanlı'nın sosyal, ekonomik ve demografik bilgilerini verecek en önemli verileri tahrir (tapu) defterlerinden ediniyoruz. Köyler, çiftlikler, araziler kayıt altına alınmıştır. Bu defterler aracılığıyla İmparatorluğun sistemiyle ilgili veriler toplanabiliyor. "Bir sancakta hangi köyde çeşitli statüde ne kadar nüfus bulunduğu, köylülerden hangilerinin ne kadar toprağı olduğu (çift, nîm çift, topraklı bennak), hangilerinin topraksız olduğu (mücerred, caba), ürettiği ürün miktarı ve fiyatı"[22] tespit edilebiliyor. Osmanlı fetihleri, yerel âdet ve alışkanlıkları koruyan muhafazakâr bir karaktere sahipti. Bilhassa topyekûn bir "ilga hareketi"nden, "kültür inkıtaı"ndan kaçınılıyordu. Dinî kurumlarda, sosyal sınıflarda, idari yapılarda alt üst edici bir değişikliğe gidilmiyordu. Bir bölgenin alınışının çeşitli safhaları vardı. Balkanlar'da yerel halklar üzerinde keskin bir Türkleştirme ve İslâmlaştırma politikası güdülmemiştir. Amaç dar bir müslüman toplumu yaratmak değil, yerli sınıflarla kaynaşan geniş bir yapı inşa etmekti.[23] İmparatorluk bu sayede Balkan kimliğini kazanmıştır. İslâm'ın yayılması ise, çoğu zaman doğal bir süreci takip etmiştir. Halkın yukarı tabakayı taklit etmesi bu sürece katkıda bulunmuştur. İnalcık'a göre bu, bir nevi *istimalet* politikası olarak adlandırılmalıdır. Yani geniş ahaliyi kendine çekme, meylettirme politikası. Gelgelelim, *istimalet* terimi demokratik sistemin "hoşgörü" anlayışıyla karıştırılmamalıdır. Fâtih' in Rumlar, Cenevizliler, Yahudiler ve Hıristiyanlara karşı barışçıl tutumu, istilâ tehditlerine engel olma amacı taşıyordu. O dönemde İstanbul'da büyük bir nüfus kaybı yaşanmış, Fatih Rum halkını geri getirmek için patrikliği geniş haklarla ihya etmişti. Gayrimüslim tebaanın, farklı cemaat ve zümrelerin mal ve can güvenliğinin sağlanması aynı zamanda devletin gelir kaynaklarını artırmaya yönelik bir çabaydı. Benzer şekilde, Osmanlı'nın Ortodoksları himayesi de Balkanlar'daki topraklarını genişletme siyasetinin bir parçasıdır. Osmanlı için her şeyden evvel "nizâm-ı devlet" esastı. Bir bölge alındığında oraya Türk göçmenlerini yerleştirmek, Anadolu'daki fazla nüfusu boş ve harap topraklara taşımak ve orayı "şenlendirmek" bir fetih politikasıdır. Osmanlı'nın fetihlerden sonra yaptığı kapsamlı tahrirlerin en belirgin şekilde görülebileceği yer de Kıbrıs'tır. 1572'

[22] Halil İnalcık, Şevket Pamuk, ed. "Osmanlı'da İstatistik Metodu Kullanıldı mı?" Osmanlı Devletinde Bilgi ve İstatistik, Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara, 2000. s. 1-13.

[23] "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na, XV. Asırda Rumeli'de Hıristiyan sipahiler ve menşeleri", *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, Mélanges Fuad Köprülü*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1960, sf. 211.

de Osmanlı'nın Kıbrıs'ta yaptırdığı "mufassal" tahrir bu uygulamayı gösterir. İnalcık, nüfus ve yerleşim politikaları üzerinde ayrıntılı araştırmalarından birini de Kıbrıs'ın demografik ve ekonomik durumunu gösteren defterler üzerinde yapacaktır.[24]

Arvanid Defteri

Arvanid defteri, bir belgeden tarih yazma metodolojisinin en güzel örneğidir ve İnalcık'ın ilk büyük keşiflerinden sayılmalıdır. Osmanlı'nın Balkanlar'da yayılışı hakkında önemli bilgiler verir. Genç yaşta bir araştırmacı, Osmanlı tarihi üzerinde deyim yerindeyse parlak fütuhatım yapmış, arşivlerdeki en eski sayılabilecek 1481 (Hicri 835) tarihli bir defteri bulmuştur: *Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid.* Bu defter, bir timar defterinin sureti, yani *icmal defteri*dir. Osmanlı, Arnavutluk'u fethettikten sonra bölgeyi kayıt altına almıştır. O döneme ait nüfus ve gelir kaynaklarıyla ilgili bilgileri buradan ediniyoruz. Bir bölgenin müslim ve gayrimüslim kişileri köy köy, hane hane bu deftere kaydedilmiştir. Kimin nereden geldiği, gelir düzeyleri hakkında bilgiler mevcuttur. Defterde dalgın bir kâtibin yazmış olduğu rakamlar, köy isimleri bile düzeltilir. Yanlış-doğru cetveli çıkarılır, kitabın sonuna da Arnavut sancağının doğru bir haritası çizilir. Açıkça söylemek gerekirse, bu defterdeki satır arası bilgilerden yola çıkarak, beş yüz yıl öncesindeki bir sancağın tam anlamıyla sosyal ve ekonomik bir resminin betimlenmesi tahammülfersa bir uğraştır. Çalışmanın güçlüğünü görebilmek açısından özellikle bu eserin "giriş" kısmının okunmasını tavsiye ederiz. Burada görüleceği üzere, Arvanid defteri, eski bir belgenin basitçe günümüze kazandırılmış bir transkripsiyonu değildir. Belge fetişizmi yapmak ise hiç değildir. "Giriş"te defterin yazılışı, tarihi, düzenleniş şekli ve içeriği hakkında kapsamlı bilgiler mevcuttur. Bilgiler bir araya getirildikten sonra ancak bir *yoruma* gidilmiştir.[25]

Bu defter tek başına ele alındığında hiçbir anlam ifade etmez. Defterin okunması ve yorumlanması buradaki bilgilerin başka kaynaklarla karşılaştırılarak sosyal statülerin, siyasi nüfuzların araştırılması gerekir. Meselâ, Hoca Firuz Paşa, Evrensoğulları, Lala Şahin, Zaganos gibi kişilerle ilgili biyografik veriler toplanıyor. Defterde Rumeli Beylerbeyi'nin hangi

[24] H. İnalcık, İnalcık, "Ottoman Policy and Adminstration in Cyprus after the Conquest", *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy*, Collected Studies, Variorum Reprints, London, 1978; "Kıbrıs'ta Türk İdaresi Altında Nüfus," Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, *Kıbrıs ve Türkler* içinde, Ankara, 1964 s. 27-58.

[25] *Hicri 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1954. (Özellikle bkz. giriş kısmı XI-XXXVI).

tarihte nerede oturduğu adım adım izleniyor. Timarların, Yıldırım Bayezıd zamanma kadar giden eski durumu ile ilgili kayıtlar araştırılıyor. Ayrıca Arvanid defteri, Kanuni ve Fatih dönemindeki defterlerle kıyaslandığında tahrir usullerinin temelde aynı yöntemi takip ettiği de görülür.[26]

İnalcık, benzer bir yöntemi, çok geçmeden "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na" başlıklı makalesinde uygulayacaktır.[27] Bu yazısında II. Murad ve Fatih dönemine ait tahrir defterlerini ele alır. Osmanlı'nın Balkanlar'da yayılışının karakteri hakkında temel bilgilere bu sayede ulaşabiliyoruz. Arnavutluk, Makedonya, Sırbistan, Teselya, Bosna ve Bulgaristan'a ait tahrir defterleri yazının esas malzemesidir. Bu defterlerde yerli Hıristiyan ileri gelenlerine, piskoposlara timar verildiği anlaşılmaktadır. Öte yandan Hıristiyan askerlerinin orduda istihdam edildiği, timardan faydalandığı da görülüyor. Yönetici kadrolarda "yerli Hıristiyan sınıfının yerlerinde bırakılması" anlayışı hâkimdir. Kan soyluluğu esas alınmıyor, yerel kanunlar muhafaza ediliyor. Sırp Kralı Stefan Duşan'ın kanun mecellesine göre *pronija*'lar satılamaz, satın alınamaz, vakfedilemez. Bu ikta'ların Osmanlı timarına yakınlığının altı çizilmektedir. Yazıda, imparatorluğun ayakta kalmasını sağlayan *devşirme* ve *gulâm* (kul) sistemiyle ilgili somut verilere de ulaşabiliyoruz.

Kuşku yok ki, Türkiye'nin iktisadî yapısı anlaşılmadan siyasî tarihi eksik kalacaktır. Osmanlı İmparatorluğu temelde, toprağa bağlı, köylü bir imparatorluktu. Osmanlı'nın toprak rejimi, topraklardaki verimliliği artırmak için köylülerin yerel despot liderlere karşı korunması, düzenin devamını uzun yıllar sağlamıştır. Toprak sorunu en eski meselelerden biridir ve etkisi Cumhuriyet dönemine kadar sürmüştür. *Demokrat Parti*'yi doğuran süreçlerden en önemlisi toprak reformuna karşı Anadolu'daki toprak ağalarının ayaklanmasıdır.

Tanzimat ve Bulgar Meselesi

İnalcık'ın tarihçiliğe getirdiği yeniliklerden biri Balkanlar'daki Osmanlı tarihinin çarpıtılmadan okutulmasıdır. *Klasik Çağ* adlı yapıtı Türkçe'den önce birçok Balkan diline çevrilmiş ve Balkan tarihçileri arasında ilgiyle karşılanmıştır. *Tanzimat ve Bulgar Meselesi* başlığını taşıyan doktora tezi geleneksel bakış açılarına karşılık Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'daki politikası hakkında özgün bir yaklaşımla ortaya çıkmıştır. 19. Yüzyılda Bosna-Hersek, Karadağ, Bulgaristan ve Makedonya'da ardı sıra

[26] H. İnalcık, "1431 Tarihli Timar Defterine Göre Fatih Devrinden Önce Timar Sistemi", *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, Eren, İstanbul, 2009, s. 109-110.

[27] H. İnalcık, "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na", *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, Mélanges Fuad Köprülü*, DTCF, İstanbul, 1953, s. 207-248.

patlak veren isyanların yüzyıllara yayılan çeşitli sebepleri vardır. Görünürde bu isyanlar 19. yüzyılın milliyetçilik rüzgârlarına ve siyasî ilişkilerine hasredilmiştir. Devrimlerin etkisi kabul edilmekle birlikte tarih, rejimlerin alelacele değiştirdiği kıyafetleriyle romantik bir çehreye bürünmüyor. Diğer çalışmalarda olduğu gibi burada da imparatorluğun toplumsal ve iktisadi yapısının tam bir tablosunu çıkarma arzusu yüksek seviyedir. 1849-1850 yılında Vidin'deki Bulgar ayaklanması, Osmanlı rejiminden kalan ağalık rejimiyle, köylünün, yani yerli Hıristiyan'ın topraklara sahip olma mücadelesidir. Bulgar meselesi birdenbire ortaya çıkan, komitecilerin tertip ettiği siyasî bir mesele değildi. Timar sistemi bozulduğu için mirî toprakları buradaki ağalar kendi aralarında paylaşırlar. Bulgar köylüsü niçin devlet toprağı bize vermiyor da ağalara veriyor diye isyan eder. Sonuçta, Gospodarlık rejimi olarak adlandırılan haksız bir düzen ortaya çıkar ve isyanlar gecikmeden baş gösterir:

> Vidin bölgesinde hemen bütün arazinin, menşeleri çok gerilere giden feodal karakterde mahdut bir müslüman ağalar zümresinin eline geçmiş olması; buna karşı reayanın, asırlardan beri işlediği topraklar üzerinde iktisaden gittikçe daha fena şartlar altına düşmüş bulunması, isyanın hakikî ve en mühim sebebidir. Gerçekten burada, daha ziyade, angaryaya tabi topraksız bir reaya kitlesinin, Müslüman büyük arazi sahiplerinden mürekkep bir ağalar zümresine karşı ayaklanışını görüyoruz. Fakat bu tipik durum nasıl meydana gelmiştir? Bu ağalar zümresini doğuran âmiller nelerdir? Bunu anlamak için evvelâ, umumiyetle İmparatorluk arazi rejiminde husule gelen inkişafları kısaca gözden geçirmek zarureti vardır.[28]
>
> ...Vidin'de reayanın kitle halinde ayaklanması hâdisesi aslında İmparatorluğun zıraî-içtimaî bünyesinde husule gelen derin tarihî değişikliğe bağlanabilir. Burada büyük köylü kitlelerini isyana sürükleyen âmillerin en kuvvetlisi şüphesiz toprak rejimindeki inhitat ve kargaşalık olmuştur, ve XIX. asırda hemen her 15-20 senede bir İmparatorluğu temelinden sarsan Balkan isyanlarında da bu noktanın umumiyetle en ehemmiyetli bir yer tuttuğu haklı olarak iddia edilebilir. Millî şuurun uyanması, millî edebiyatların doğması, Garp fikirlerinin gittikçe geniş nisbette nüfuzu ve nihayet umumî siyasî vaziyet bu ayaklanmalarda şüphesiz kuvvetle müessir sebeplerdendir; fakat köylü kitleleri-

[28] Halil, İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, Doktora Tezi'nin 50. Yılı, İstanbul, 1992. s. 83-84.

nin büyük kıyam hareketlerinde, asıl sebebi, vakıaların gösterdiği gibi, daima toprak ve vergi meselelerinde aramak lâzımdır.[29]

Bursa Şer'iye Sicilleri

İnalcık'ın ilk büyük keşiflerinden biri de 15. yüzyıla ait Bursa şer'iye sicilleri, öteki adıyla kadı sicilleridir. Fâtih dönemindeki bütün kanunnâmeleri inceler. Bu belgeler sayesinde o dönemdeki Bursa'nın sosyal ve ekonomik tablosu çıkarılır. İstanbul alındığında Bursa'nın nüfusu daha kalabalıktı ve şehir canlı ticarî bir merkezdi. Şehirdeki hareketliliği bu sicillerde görebiliyoruz. Sicillerde yerli-yabancı tüccarların alışverişlerini, anlaşmazlıklarını, davalarını, ahalinin miras meselelerini, mirasın nasıl bölüşüldüğünü, mirastaki eşyaları, silahları, halıları, mirasın para mı ipek cinsinden mi olduğunu öğrenebiliyoruz. 1478-1481 tarihleri arasında Bursa Şer'iye sicilleri 3300 vesikadan müteşekkil. Bu vesikalarda fermanların bir örneği, mukaveleler, senetler, evlenme, boşanma, ölüm ve veraset muamelelerine dair kayıtlar, hukuk ve cinayet davaları, vasiyetname suretleri yer alıyor. Vesikaların bir bölümü Arapçadır. 15. yüzyıla ait bu vesikalarda çoğu yerde geçen noktasız rik'a yazısının okunması pek de kolay değildir. Belgeler, kurumlar tarihi bakımından zengin bir koleksiyonu teşkil eder. Memurların faaliyet ve teşebbüsleri de takip edilir. Vesikalar, daha çok maliyeye ve iktisadi hayata dairdir:

> Meselâ bunlardan, Türk tâcirlerinin Mısır'a Bursa ipeklisi ihraç ettiklerini, Bursa'da o zamanki ticaret merkezlerini, buraya gelen İran ve Hint tâcirleri ve eşyalarını, Bursa gümrüğü hasılâtını, bu gelirin nerelere havale ve sarf olunduğunu öğreniyoruz. Defterde suretlerini bulduğumuz Fâtih'in fermanları bilhassa alâkaya değer. Vesikalarda askerî sınıfla ulema arasındaki rekabeti de görüyoruz."[30]

Bursa şer'iye sicilleri üzerine yapılan çalışmalarda elli yıl sürecek bir eserin temelleri de atılmış olur. *Türkiye Tekstil Tarihi* bu uzun çabanın sonucunda gün ışığına çıkacaktır.

Has Bağçe'de 'Ayş-ü Tarab

Bireyler de tıpkı devletler gibi belli bir aşamadan sonra ruhsal yaşamlarında sanat üsluplarını bulur, kendi rönesanslarını yaratırlar. *Has Bağçe' de 'Ayş-ü Tarab* bu iklimde yazılmış bir kitaptır. Eserde Doğu'da "zarif" olanın üslubu aranır. Doksanlı yaşlarına erişen tarihçi, açık ve simetrik

[29] Halil, İnalcık, *a.g.e.*, s. 100-101.
[30] Halil İnalcık, "Bursa Şer'iye Sicillerinde Fatih Sultan'ın Fermanları," *Belleten*, Türk Tarih Kurumu, Cilt: XI, Ekim 1947, sayı 44), s. 693-703.

ölçüleriyle tıpkı bir rönesans işçisi gibi kazıdığı önceki tüm eserlerini bu yapıtıyla taçlandırır.

Doğu'da İslâm dininin yanında gelişen güçlü bir *profan* (lâ-dinî) kültür vardır. Aşk, şiir, musikî, şarap, bahçe ve çiçek motifleri zengin üsluplar üretmiştir. Hind-İran saray gelenekleri ve tercümeler yoluyla Yunan mirası, bir İslâm hümanizmi yaratmıştır. Sarayda seçkinler (*zurefa*) sınıfının sıkı sıkıya bağlı olduğu bir dizi davranış kalıpları vardır. O dönemde *adâb* ile ilgili yazılan kitaplar saraydaki eğlencelerden ve ritüellerden ayrıntısıyla söz eder. Ziyafet sofralarında kimin ne şekilde davranacağı, hangi sırayı takip edeceği, ne tarz sohbetlerde bulunacağı bellidir. Bilhassa bu meclislerde padişahın gözü kulağı olan ve kendisini eğitmekle yükümlü nedîmler sayesinde (musâhibler) bu meclisleri gözlemleyebiliyoruz. Nedîmler, şairler arasından seçilir. Farsça ve Arapça şiirler bilirler. Tıp ve yıldız ilminden anlarlar. Padişahı eğlendirecek hikâyeler, fıkralar ve sergüzeştler üretmekte kıvrak zekâya sahiptirler. Yazıcılıkta hünerlidirler.[31] *İskendernâme* yazarı Germiyanlı musâhib şair Ahmedî bunların en ünlüsüdür.

Has Bağçe, halk kültürü karşısında saray kültürünün yarattığı değerlere, yaşam üslubuna bir bakıştır. Doğu kültürünün Osmanlı sarayına etkisi en başından itibaren hissedilir. Şairler, müzisyenler, hattatlar ve sanatçılar...Hoylu Abdal Musa, Şâir Nesimî, Habibî, Fuzulî, Ruhî, İdris-i Bitlisî, Nakkaş Osman ve Lokman gibi Azeri Türkmen sanatçılar Osmanlı sarayındadır. Büyük müzisyen Abdülkâdir Marâgî *Makâsidu'l Elhân* adlı müzik eserini II. Murad'a ithaf edecektir. Cömertlik ve bağışta bulunma âdeti seçkinler sınıfının yarattığı "ethos" bir âlemde gerçekleşir. Geleneksel toplumlarda ferdî yaratma süreci *patronage* geleneğine bağlıdır. Osmanlı şâirleri ve sultanları arasındaki patronaj ilişki 1503-1526 dönemine ait in'âmat defterlerinden çıkarılacaktır. Sultanlar sanatkârlarını in'âm, câize ve bahşişleriyle ödüllendirirler. İşret meclislerinin canlı bir sahnesi şu şekilde resmedilir:

> Zurefâya hitap eden İrânî geleneğin temsilcisi klasik şiir, başlıca saray işret meclislerinde gelişmiştir. En seçkin şâirler, saray nedîmleri arasında işret meclislerinde işret ve ziyafetle birlikte şiirlerini sunar, *meliku'ş- şu'arâ* seçilir; câize verilen şâirler arasında sultanın musâhib nedîmleri meclisin seçkin sanatçıları durumundadır. İşret meclisinde okunan şiirlerden *gazel* "bezmin konu ve simgesidir." Lirik aşk şiiri, "şeydâlık" eseri (Fuzûlî) "gazel, bezmle o kadar çok önemli özellik

[31] Halil İnalcık, *Has-bağçede 'ayş u tarab, Nedîmler, Şâirler, Mutribler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, s. 26

paylaşır ki,...bezmin bir göstergesi haline gelir...Gazel...bezmi temsil eder. Özetle, klasik dîvân şiirinin hükümdarın patronajı altında en yüksek düzeyde temsil edildiği yer, kadîm İran'dan beri işret meclisi, Âli'nin deyimiyle *Mecâlis'ün Nefâis*'tir. Hıristiyan Batı'da olduğu gibi, Ortaçağ İslâm devletlerinde de en eski zamanlardan beri, hükümdarın yaşamında iki şey en yüksek derecede önem taşır: Razm (rezm), savaş ve Bazm (Bezm), yani saray hâs-bahçesinde gecelerce günlerce süren işret meclisleri, Selçuknâme'deki bir kayda göre, Selçuklu sultânı "rezmden sonra bir hafta bezm yaptı" (der.)[32]

ZİHNİYET ÇÖZÜMLEMESİ

Tarih devam eden bir süreçtir. Toplumların hafızasını alt üst eden olaylar bile kesintisiz bir hatta ilerler. Annales Okulu'na göre tarihsel değişiklikler bir günde olup biten olaylar değildir. Annales âni değişimleri şüpheyle karşılar. Kısmî bir bakış yerine bütüncül perspektif üzerinde durulmalıdır. Türk modernleşmesinin eğitimden hukuka, kültürden sosyal yaşamın bütün alanlarına nüfuz eden kronikleşmiş bunalımlarının kökenine ulaşabilmek için bütüncül bakış mecburidir. İnalcık'ın kurucu çapta klasik metinlerin değeri bu yüzden artar. Lucien Febvre, *histoires des idées*'yi, "düşünceler tarihi, dünya görüşlerinin ve ortak zihniyetlerin incelenmesi" olarak nitelendirir. Jacques Le Goff, bireyin zihniyetini, çevresindeki insanlarla paylaştığı ortak özelliklerle ele alma taraftarıdır. Zihniyet, "ortamın koşulları"yla şekillenir. Bu sebeple "total history" kavramı Annales'in nirengi noktasıdır. Yani, bir toplumdaki değişime etki eden bütün unsurların araştırılması. İnanç kadar inançsızlık da, hız ve ilerleme kadar *atalet* de tarihin konusudur. Toplumların *zihniyet çözümlemesi*nde, sosyolog veya siyaset bilimciler daha çok güncellik kaygısıyla "uzun süre" zaman dilimini askıya alırlar. Bu tutum, tahlilleri ister istemez belirli bir yüzeyselliğe mahkûm eder. İnalcık, bir sosyolog olarak kaleme aldığı yazılarda "ben ve öteki" ayırımındaki tarihsel düzlemi konumlandırır. Türk düşünce hayatı her ne kadar "ben ve öteki" sorununu işlemişse de (ki bu tartışmalarda bazen "ben ve öteki"ye tekabül eden, Batı toplumunun kültürel içerimleridir), konunun uzun tarihsel deneyimi ıskalanır. İnalcık, gelenek, modernleşme, kültürel çatışma ve kimlik sorunlarının arka planına ulaşabilecek bir haritayı önümüze koyar. Evet, Osmanlı'daki değişim yüzyıllar içinde aranmalıdır diyebiliriz. Islahat ve Tanzimat dönemi bir başlangıç olarak görülebileceği gibi, bir sürecin kırılma ânı olarak da işaretlenebilir. Annales Okulu reform, hümanizm, aydınlanma gibi

[32] Halil İnalcık, *a.g.e.*, s. 192.

tanımlamaları zaman bütünlüğünü kesintiye uğrattığı için pek sağlıklı bulmamaktaydı. İnalcık'a göre, Osmanlı'nın Batı ile karşılaşmasında, kültür etkileşimi (*acculturation*) sürecinde kesin bir tarihlendirme vermek imkânsızdır. Zira bir toplumdan diğer topluma kültür öğelerinin aktarılması ağır ve yavaş işleyen bir süreçtir. İsabetli bir hatırlatmasıyla 15. yüzyılda tarihçi Tursun Bey, Galata'yı "Frengistan" diye tarif ediyordu. Gene aynı yüzyılda yaşayan Âşıkpaşazâde'nin "frenkleşmiye" yani "öteki"ye olan tepkisini şu sözleriyle alıntılar. *"Şimdiki zamanda sakalların kendi elleriyle keserler...bu sakal kırkmak âdeti kadîmî Frenkten kalmıştır. Frenkten cünuplu âşıklar almışlar. Bu yerlere Frenk gelmeğe başlayıcak andan aldılar. Şimdiki zamanda saç gibi oldu ki, avratlar bile saçın keserler ve erler sakallarını keserler."*[33] Taşköprülüzâde, ulemanın klasik ilimlerle uğraşmak yerine "hoppalıklara" meyletmesini oradan buradan devşirdikleri basit elkitaplarıyla kendilerini âlim mertebesinde görmelerini ta 1540'larda yazıyordu![34]

Türk modernleşmesindeki kararsızlık ve gecikmeler toplum ve devlet hayatının geleneksel reflekslerine saplanıp kalmıştır.[35] Bu hususta İnalcık'ın tespiti son derece isabetlidir: "Türkiye'de rasyonel devlet, Batı'dakinden farklı bir şekilde ortaya çıkmış, uygulanamamıştır." [36] Onun devlet, hukuk ve adaletle ilgili klasik çalışmalarından bir toplumun bilinçdışında yer edinmiş kimi "tortu"ları teşhis edebilmek mümkündür. Tortular, yani kadim eğilim ve refleksler...Osmanlı'daki Doğu mirası çok gerilere uzanır. Osmanlı, idarî yapısıyla, "adalet dairesi"yle tipik bir Ortadoğu hâkimiyet anlayışına sahipti. Mutlak iktidar bir kişinin elindeydi. Patrimonyal hükümdar, eski Türkler'deki *han* veya *hakan* ülkesini babadan kalmış bir mülk (patrimony) gibi algılıyordu. Egemenlik ve yasa (*törü*) birbirinden ayrı görülmüyordu. Fâtih, İstanbul'u aldığında *sınırsız* bir otoriteye kavuşmuştu. Bu gücün pekişebilmesi adına şeriat karşısında örfî hukuku genişletmişti. Fâtih, mutlak hâkimiyetini kanunlarla denetim altına almış ve yaptığı değişikliklerle *örf-i sultanî*'nin yerleşmesinde, şer'î hukuk karşısında örfî hukukun güç kazanmasında önemli bir rol oynamıştır. Günümüz Türkiyesi'nde hukuk ve adalet anlayışında ciddi aksaklıklar, derin boşluklar yaşanmaya devam ediyorsa elbette adalet düşüncesinin toplumsal kökenleri üzerinde durulmalıdır ve örfî hukukun yüzyıllar

[33] "Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi," *Belleten*, Cilt XXVII, 1963, SAYI: 108, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara. s. 627.
[34] H. İnalcık, *Klasik Çağ*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 187.
[35] H. İnalcık, "Political Modernization in Turkey," *From Empire to Republic*, içinde, The Isis Press, İstanbul, 1995, s. 123-141.
[36] "Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi," *Belleten*, Cilt XXVII, 1963, Sayı: 108, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara. s. 632.

içinde süregelen ikilikleri araştırılmalıdır. Geniş zaman birimleri her açıdan kurulabildiği takdirde bir zihniyet çözümlemesine varabilmek mümkün olacaktır.

ZEYL: YARATICI SÜREÇ

Tolstoy'un *Savaş ve Barış* adlı romanında iki temel sahne ön plana çıkar. Rus saraylarında, köşklerinde geçen görkemli davet ve eğlenceler, diğeri ise savaş sahnelerinin yer aldığı askerî cepheler. Yaşam sert ve yumuşak öğeleri, iniş ve çıkışlarıyla adeta her sözcükte törpülenir, dengelenir. Roman "sade ve saf gerçek"liği yansıttığı ölçüde klasik savaş destanlarından ayrılıyordu. Yücelikler, kahramanlıklar en basit şeylerin ardına gizlenmiştir. Tolstoy'un mucizesi, gözlemlerinde, ayrıntı düşkünlüğünde aranmalıdır. Yarattığı sayısız karakter bir diğerinin önüne geçmez. Kişiler doğal gerçekliğinden koparılmadan verilir. Savaşın orta yerinde, köprülerin dövüldüğü bir geçitte bile askerlerin en doğal halleri, şakalaşmaları, aşk ve özlemleri dile gelir. Tolstoy'un betimlemesiyle "alındaki bir kırışıklığın memnuniyetlik ânında ortadan kayboluvermesi gibi", sayfalarca sürüp giden romanda beden hareketleri, jestler, bakışlar sürekli tekrar edilir.

İnalcık, elbette tarihi bilim adamı keskinliğiyle yazmıştır, yoksa Tolstoyvâri bir romancı estetiğiyle değil. Eğip bükmeden, olgular karşısında tam bir dürüstlük örneği sergileyerek. Onun izlediği uzun yola bakılacak olursa bu vasfını hiç yitirmediği söylenebilir.

Peki, bir bilim adamıyla roman yazarının, –her ikisi birbirinden çok farklı eğitimlerden geçmiş olsa da– gerçeklik karşısında yaratıcılıklarını buluşturan ortak öğeler nelerdir?

Varoluşçu düşünür Rollo May, *Yaratma Cesareti* adlı kitabında yaratıcılığın kökenini "karşılaşma" (*encounter*) edimiyle açıklar.[37] Cézanne, ağacı görür. Ağacın toprağa kök salışım, gövdesindeki kıvrılışı ve gökyüzüne doğru "kemerlenen ihtişamı"nı kavrar. Ressamın bakışı, ağaç tarafından âdeta emilir, ele geçirilir. Şair "sözcüklerle evlenir," matematikçi ise rakamlarla düşünür, hayâl eder. Heykeltraş duyguların yansımasını taşta somutlaştırır. Auguste Rodin duygularını keskin yüzeylere dokundurarak mermere "şefkat"(tendresse)'i kazıyacaktır. Zihin, kimsenin pek fark edemediği özel bir karşılaşma ânıyla daima meşguldür. Rollo May'e göre karşılaşmanın ayırt edici niteliği, hangi meslek olursa olsun *tutku* boyutuna varan *yoğunlaşma* derecesidir. Nihayetinde, bilincin genişleme-

[37] Rollo May, *The Courage to create*, Bantam Books, New York, 1976, s. 39 (Türkçesi: Rollo May, Yaratma Cesareti, Çev. Alper Oysal, Metis, İstanbul, 1987)

si, buluşların derinleşmesi sayesinde bir tür vecd (*ecstasy*) haline ulaşılır. Burada ilginç olan Rollo May'in yaratıcı karşılaşma ânının, bir sanatçı kadar bilim insanı için de geçerli olduğunu belirtmesidir.

Yaratıcı faaliyet karşısında "öznellik", "nesnellik" "belgecilik" "entelektüellik" vb. nitelemeler bir noktadan sonra anlamını yitirirler. Kişi araştırma nesnesiyle iradî ve yaratıcı bir ilişki kurgulamamışsa eğer, kendisini kamuoyunun tesadüflere bağlı beğenilerine bırakacaktır. *Savaş ve Barış*, Rusya'da elden ele dolaştığında bile kont Tolstoy "kendime karşı nasıl dürüst davranabilirim?" sorusunu günlüklerine birçok kere yazıyordu. Geçkin yaşına ve şöhretine rağmen, gençliğin dürüstçe atılımlarından pek bir şey kaybetmemişti. Gerçeğin yorumu farklı olsa bile, bu yönüyle bilim adamının tecrübesi sanatçının tecrübesiyle ortaktır.

Türkiye'nin evrensel ölçülerde övünebileceği bir tarihçisi var. Bir farklılık deneyimi, kuşkusuz tarihyazımındaki zanaatkârlıktır bu... İnalcık'ın eserlerine dönüldüğünde ulaşılması güç tüm bu ayrıntılar, her çeşit bilgi katmanı, sert yüzeyler, her sabah kendini tazelemekle yükümlü kılan berrak bir hafızanın zaman ve mekândaki uzun yolculukları, yöntem ve terimlerin kat ettiği mesafe ve bağlantılar fark edilir. Yaşamı boyunca aralıksız bir çalışma, öyle söylemeliyiz ki bir derviş gibi sürekli perhizlerle desteklenen bu adanmışlık, Türkiye'de tarihçiliğin ufkunu ve sınırlarını keskin hatlarıyla belirlemiştir. Ve bu isim, gelecek kuşaklar tarafından her dile geldiğinde, onlar ne derece yükseğe çıkarsa çıksın, ne kadar ileriye giderse gitsin, geriye dönüp baktıklarında bu ihtiyar delikanlıyı imrenerek ama daha çok saygıyla anımsayacaklardır.

DOĞUBATI
YAYINLARI

FELSEFE

Estetik'in Kısa Tarihi
Hakkı Hünler

Monadoloji & Metafizik Üzerine Konuşma
G. W. Leibniz

Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri
Editör: Yavuz Kılıç

Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar
Jean Hyppolite

Dört Adalı
Solmaz Zelyüt

Fransız Aydınlanma Felsefesi
Oscar Ewald

Başkası Olarak Kendisi
Paul Ricoeur

Ölümcül Hastalık Umutsuzluk
Søren Kierkegaard

Yeni Bilim
Giambattista Vico

Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı
Henri Bergson

Heidegger
Editörler: Özgür Aktok &Metin Bal

Kant'ın Felsefesi
Heinz Heimsoeth

Felsefenin Temel Disiplinleri
Heinz Heimsoeth

Gilles Deleuze
Claire Colebrook

Tarih Felsefesinin Problemleri
Georg Simmel

Tarih Tasarımı
R. G. Collingwood

Alman İdealizmi-Fichte
Haz. E. Kılıçarslan-G. Ateşoğlu

Aydınların İhaneti
Julien Benda

Wittgenstein ve Dilin Sınırları
Pierre Hadot

Ludwig Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe
Ali Utku

Tarih Felsefesi
Haz. Doğan Özlem-G. Ateşoğlu

Felsefe ve Doğa Bilimleri
Doğan Özlem

Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi
Doğan Özlem

Avrupa Düşüncesini Serüveni
Jacqueline Russ

Bahtin ve Çevresi
Craig Brandist

TARİH

Orada Saat Kaç?
Serge Gruzinski

Annales Okulu
Peter Burke

Doğu Batı Makaleler-I
Halil İnalcık

Doğu Batı Makaleler-II
Halil İnalcık

Feodal Toplum
Marc Bloch

Osmanlı Kırsal Hayatı
Suraiya Faroqhi

Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler
Ümit Hassan

ABD Tarihi
Allan Nevins-Henry Steele Commager

Halil İnalcık Armağanı-I
Tarih Araştırmaları

Halil İnalcık Armağanı-II
Tarih Araştırmaları

SOSYOLOJİ

Çağdaş Sosyoloji Kuramları
Ruth A. Wallace & Alison Wolf

Sosyoloji Kuramları Tarihi
Hans Freyer

Georg Simmel
Editör: Jale Özata Dirlikyapan

Bilim Sosyolojisi İncelemeleri
Editörler: Bekir Balkız & Vefa Saygın Öğütle

Burjuva
Werner Sombart

Eski Dünyaya Yeni Bir Bakış
Oğuz Adanır

Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış
Umut Özkırımlı

Orta Doğu'da Kültürel Geçişler
Editör: Şerif Mardin

Şerif Mardin Okumaları
Editör: Taşkın Takış

Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim
S. N. Eisenstadt

Oryantalizm: Tartışma Metinleri
Editör: Aytaç Yıldız

Weber'in Metodolojisi
Fritz Ringer

Simülakrlar ve Simülasyon
Jean Baudrillard

Sessiz Yığınların Gölgesinde
Jean Baudrillard

Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği
Jean Baudrillard

Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü
Vilfredo Pareto

Frankfurt Okulu
Editör H. Emre Bağce

Tarihsel Sosyoloji
Elisabeth Özdalga

Kent Efsaneleri
Özgür Taburoğlu

ANTROPOLOJİ

Sosyoloji ve Antropoloji
Marcel Mauss

İlkel İnsanda Ruh Anlayışı
Lucien Lévy-Bruhl

İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler
Lucien Lévy-Bruhl

SİYASET BİLİMİ

Avrasyacılık
Meşdi İsmayılov

Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar
Editör: Hilâl Onur İnce

İbn Haldun
Ümit Hassan

Türkiye'de Devlet Geleneği
Metin Heper

Türkiye Sözlüğü: Siyaset, Toplum ve Kültür
Metin Heper

SANAT

Sanat
France Farago

EĞİTİM

Avrupa Eğitim Tarihi
Kemal Aytaç

EDEBİYAT

Faust
J. Wolfgang von Goethe

Çağdaş Alman Edebiyatı
Gürsel Aytaç

Yeni Çağ Alman Edebiyatı Tarihi
Gürsel Aytaç

Ahmet Hamdi Tanpınar
Mehmet Aydın

Goethe Der Ki...
J. Wolfgang von Goethe

Sainte-Beuve'e Karşı
Marcel Proust

Alman Romantizmi
Ricarda Huch

Schiller
Hazırlayan: Gürsel Aytaç

Şair ve Patron
Halil İnalcık

Üç Büyük Usta
Stefan Zweig

Kendileri ile Savaşanlar
Stefan Zweig

Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar
Stefan Zweig

Bay How Ne Yapmalı?
Özcan Doğan

DOĞUBATI

Düşünce Dergisi

1. Devlet
2. Doğu Ne? Batı Ne?
3. Gericilik Nedir?
4. Etik
5. Kamusal Alan
6. Kaygı
7. Akademi ve İktidar
8. Türk Toplumu ve Gelişme Teorisi
9. Söylem Üstüne Söylem
10. Binyılın Muhasebesi
11. Âraftakiler
12. Akademidekiler
13. Hukuk ve Adalet Üstüne
14. Avrupa
15. Popüler Kültür
16. Geç Aydınlanmanın Erken Aydınları
17. Ekonomi
18. Küreselleşme
19. Yeni Düşünce Hareketleri
20. Oryantalizm - I ve II
21. Yeni Devlet Yeni Siyaset
22. Edebiyat Üstüne
23. Kimlikler
24. Savaş ve Barış
25. Gelenek
26. Aşk ve Doğu
27. Aşk ve Batı
28. İdeolojiler - 1
29. İdeolojiler - 2
30. İdeolojiler - 3
31. İdeolojiler - 4
32. Bir Zamanlar Amerika
33. Ortaçağ Aydınlığı
34. Akdeniz
35. Entelektüeller - I
36. Entelektüeller - II
37. Entelektüeller - III
38. Milliyetçilik - I
39. Milliyetçilik - II
40. Antik Dünya Bilgeliği
41. "Medeniyetler Çatışması"
42. Bir Zamanlar Amerika - II
43. Şiddet
44. Etnisite
45. II. Meşrutiyet "100. Yıl" - I
46. II. Meşrutiyet "100. Yıl"- II
47. Cumhuriyetçilik
48. Kişinin Kendisiyle Savaşı
49. Romalılar - I
50. Romalılar - II
51. Osmanlılar - I
52. Osmanlılar - II
53. Osmanlılar - III
54. Osmanlılar - IV
55. Karl Marx
56. Psikanaliz Dersleri
57. Türk Liberalizminin Eleştirisi
58. Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi
59. Türk Sosyalizminin Eleştirisi

Önceki sayıların temini ve her türlü bilgi için
e-mail; dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com
Tel: 0(312) 425 68 64 / 425 68 65



İSLÂM DÜŞÜNCESİ: KAYIP BİLİNÇ
EKREM DEMİRLİ
XIII. Asır'da Anadolu'da Düşünce Hayatına Dair Bazı Mülahazalar: İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî veya Metafizik'in Yeniden İnşası

RİFAT OKUDAN
Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî Maktûl ve İşrâkî Hikmeti

HANİFE DÖNMEZ
Doğu Düşüncesinde İnsan-ı Kâmil

HENRY CORBIN
Endülüs'de

BİNBİR GECE MASALLARI
SÜLEYMAN TÜLÜCÜ
Doğunun İncisi: Binbir Gece Masalları

TARİH
TURHAN KAÇAR
"Dünyaya İki Işık": Geç Antikçağ'da İran ve Roma

MUZAFFER DURAN
Akamenidler'de Hoşgörü Politikası

DOĞUDAN YÜKSELEN IŞIK
WOLFGANG BAUER
Çin Felsefesi'nin Genel Özellikleri

KUBİLAY ATİK
Kore Aydınlanması Joseon Dönemi

BAHA ZAFER
Mezopotamya'da Doğa Felsefesi: Matematik ve Astronomi

ALİ KÜÇÜKLER
Hint-Avrupa Diline Bir Katkı: Pāṇini Dilbilimi

DİN: GAYRİ İHTİYARÎ BİR FELSEFE, FELSEFE: İHTİYARÎ BİR DİN
SADIK EROL ER
Bir Felsefe Geleneği İnşa Etmek *Osmanlı Felsefe Çalışmaları*na Genel Bir Bakış

ZEYL
TAŞKIN TAKIŞ
Tarihyazımının Rönesansı: Halil İnalcık

ISSN 1303-72420-0