SEYYİD HÜSEYİN NASR



Üç Müslüman Bilge

İnsan yayınları
nasr kitaplığı
3. BASKI

SEYYİD HÜSEYİN NASR

1933 yılında Tahran'da doğdu. Yüksek öğrenimini ABD'de, Massachusette Institute of Technology'de fizik dalında yaptı. Harvard Üniversitesi'nde bilim tarihi alanında doktora yaptıktan sonra 1958 yılında İran'a döndü. Bir süre Tahran Üniversitesi'nde felsefe ve bilim tarihi profesörlüğünde bulundu. 1962-1965 yılları arasında Harvard'da bilim tarihi dersleri verdi. 1972 yılında Tahran Üniversitesi rektörlüğüne getirildi. Halen ABD'de George Waschington Üniversitesi'nde İslâm araştırmaları profesörü olarak görev yapmaktadır.

Nasr'ın birçoğu yayınevimizce olmak üzere Türkçe'ye kazandırılmış eserleri şunlardır:

İnsan ve Tabiat
İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı
İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş
İslâm: İdealler ve Gerçekler
Batı Felsefeleri ve İslâm
Felsefe, Edebiyat ve Güzel Sanatlar
İslâm ve İlim
Modern Dünyada Geleneksel İslâm
Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet
İslâm'da Bilim ve Medeniyet
İslâm Sanatı ve Manevîyatı
Makaleler (1-2)
Söyleşiler
Bir Kutsal Bilim İhtiyacı
Kutsalın Peşinde
Bilgi ve Kutsal
İslâm'da Düşünce ve Hayat
Felsefe, Edebiyat ve Güzel Sanatlar
Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi
Tasavvufî Makaleler
Tabiat düzeni ve Din
Yol Şiirleri

içindekiler

SUNUŞ 7
TEŞEKKÜR 9
GİRİŞ 11

BİRİNCİ BÖLÜM
İBN SİNA VE BİLGİN-FİLOZOFLAR 17
İbn Sina'nın Öncüleri 17
İbn Sina, Kısa Bir Biyografi 33
İbn Sina Külliyatı 36
Varlıkbilim (Ontoloji) 38
Evrenbilim ve Melekler Bilimi (Kevniyat ve Melekiyat) 42
Tabiat ve Matematik Bilimleri 45
Psikoloji 52
Din ve Vahy 55
Batınî Felsefe 58
İbn Sina Okulu 60

İKİNCİ BÖLÜM
SUHREVERDİ VE İŞRAKİLİK 69
Suhreverdi Öncesi Durum 69
Suhreverdi'nin Hayatı ve Eserleri 73
İşraki Doktrinin Kaynakları 78
İşrak'ın Anlamı 81
Bilenlerin Sınıflandırılması 82
Coğrafi Sembolizm 83
Hikmet'ül-İşrak ve Temel Doktrinleri 84
Meşşai Felsefesinin Eleştirisi 85
Işıklar Işığı ve Ontoloji 87
Melekler 89
Fizik ve Psikoloji 92

Ahiret ve Ruhi/Manevî Bir-Olma 94
İç-Görsel Anlatıların Anlam ve Önemi 96
İşraki Gelenek 97

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ARABİ VE SUFİLER 103
Sufi Gelenek 103
İbn Arabî'nin Önemi 112
Mursia'lı Bilgenin Hayatı 113
Eserleri 119
İbn Arabi'nin Kaynakları 123
Doktrini 125
Sembolizmin Dili 127
Varlığın Dili, (Vahdet'ül-Vücut') 129
İsimler ve Sıfatlar 133
Evrensel İnsan (El-İnsan'ül-Kamil) veya Logos (Kelime) 135
Yaratılış ve Kozmoloji 136
Bir Olma 139
Dinlerin Birliği 142
İbn Arabi'den Sonra Tasavvuf 144

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA 149
İNDEKS 155

SUNUŞ

Profesör Nasr, Konuk Konferansça olarak Dünya Dinlerini İnceleme Merkezi'nde kaldığı süre içinde Üç Müslüman Bilge üzerindeki konferanslarını vermek için çağrıldığında bu konferansların kitap halinde yayınlanacağını ummuyordu. Fakat, kendisinin takdirkâr dinleyicilerinden pek çokları konferanslarının kitap haline getirilmesinde ısrar ettiler ve bizde bu ricaları kırmadığı için Profesör Nasr'a son derece teşekkür borçluyuz. Yine, kitabın yayınlanmasındaki yardımlarından dolayı Harvard Üniversitesi Basım Evi'ne aynı şekilde teşekkür ederiz.

Profesör Nasr'ın elinizdeki kitapta sunulan üç büyük Müslüman düşünürü keskin bir gözle inceleyişi, bu düşünürlerin eserlerini önceden tanımamış bulunan okuyucuların zengin Müslüman geleneğini yeni bir açıdan görebilmelerini sağlayacaktır. Bunların her birinin "yaşanmış bir bakış açısından ve yüzyıllar boyu kuşak be kuşak (Müslüman) bilge ve ariflerce düşünülegelmiş bir dünya görüşünden söz ettiğini" okuyucu gözlemleyecektir.

Profesör Nasr'ın kitabı bir başka noktadan daha önemlidir. Çünkü, Dünya Dinlerini İnceleme Merkezi'nce yürütülen Harvard Dünya Dinleri Çalışmaları adlı benzer nitelikli yeni bir dizinin ilk kitabı olma durumundadır.

Robert H. L. Slater
Dünya Dinlerini İnceleme
Merkezi Yönetmeni

TEŞEKKÜR

Elinizdeki kitabı oluşturan üç bölüm Mart 1962'de Orta Doğu incelemeleri Merkezi ve Dünya Dinlerini İnceleme Merkezi gözetiminde Harvard Üniversitesi'nde verilmiş halka açık konferansların metinleridir. Bu konferansların verilmesini sağladığı ve kitap halinde yayınlanmasında yardımcı olduğu için özellikle Dünya Dinlerini İnceleme Merkezi yönetmeni Profesör R.H.L. Slater'a teşekkür borçluyum. Ayrıca, el yazması metinleri yayına hazırlayan Bayan M. Kathleen Ahern ve Bayan Patricia Swanson'a da teşekkür ederim.

Seyyid Hüseyin Nasr
Dünya Dinlerini
İnceleme Merkezi'nde
Konuk Konferansçı,
1961—1962
Harvard Üniversitesi

Cambridge, Massachusetts
1963

GİRİŞ

İSLÂM'ın 'Altın Çağı' dinî ve manevî hayatın yoğunluğu ve idealle-rinin gerçekleşmesi noktasında Peygamber Muhammed (SAV)'in ömrü ve Medine'deki ilk Müslüman toplumuyla özdeşleştirilmelidir. Fakat, nasıl yere ekilen bir tohum bir ağaç halinde büyür ve ancak bel-li bir zaman geçtikten ve uygun bir topraktan beslendikten sonra meyve verirse tıpkı bunun gibi İslâm medeniyetinin ağacı da akıl ve san'at düzlemindeki meyvelerini de İslâm'ın devraldığı önceki mede-niyetlerin miraslarından da beslenerek yüzyıllar sonra vermiştir. Fel-sefe ve metafizik gibi san'atlar ve bilimler de, ancak Müslüman top-lum bütünüyle oturduktan ve yine ancak İslâm vahyinin ilkeleri yeni medeniyetin İslâm-dışı kökenli unsurların içine girdiği bir zamanda bile yalnızca İslâmi olabilmesi için, açık ve somut biçimlerde gerçek-leştikten sonra kemal noktasına ulaşmış ve kendini her yönüyle orta-ya koymuştur.

İslâm'ın yayılması ve ardından Müslüman toplumun pekişip yer-leşmesi İnsanlık tarihinin en hızlı ve en etkin olaylarından biridir. Pey-gamber'in yeryüzündeki görevinin sonunda tüm Arabistan ilk kez İs-lâm'ın sancağı altında birleşmiş ve İ.S. 700 yıllarında, yani İslâm'ın

doğuşundan seksen yıl bile geçmeden yeni din tüm Orta Doğu'yla birlikte Kuzey Afrika'ya yayılmış ve egemenlik alanı İndüs Vadisi'nden Endülüs'e uzanmış bulunuyordu. Bunun da ötesinde, kendisiyle bir bakıma karşılaştırılabilecek bir başka yayılışın, yani yedi yüzyıl sonra Moğollar'ın Batı Asya'yı istilasının tersine İslâm'ın fetihlerinin etkisi kalıcı olmuştur. Müslümanların onbeşinci yüzyılda çıkarıldıkları Endülüs dışında bu kısa zaman diliminde İslâm'ın girdiği her ülke İslâmlaşmış, pek çok durumlarda 'Araplaşmış' ve bugüne değin de böyle kalmıştır.

Tabii ki, bu hızlı yayılım ve böylesine geniş bir bölgenin Müslümanlarca fethedilmesi, bu yerlerde İslâmi modele dayalı bir toplumun oluşması için belli bir zamanın geçmesini gerektirecekti. Öncelikle, Peygamber zamanında Müslüman Arap toplumunda hiç var olmamış durumlarla ilgili idarî yönetmelik ve kurallar koymak ve Kur'an'ın hükümleriyle Peygamber'in uygulamalarını daha önce hiç karşılaşılmamış yeni durumlara uygulamak acil bir ihtiyaç halindeydi. Bu bakımdan, hemen Peygamber'in ardından gelen ve genellikle *Hulefa-i Raşidûn* denilen dört halife ve Emevîler enerjilerinin çoğunu bir İslâm toplumu yaratmanın getirdiği sorunları çözmek yolunda harcadılar. Kur'an'ın okunuşu ve tefsiri, Peygamber'in *hadislerinin* toplanması ve Arap dili çalışmalarının sistemleştirilmesi gibi ilimleri desteklediler ve geliştirdiler. Bütün bu ilimler, kurulmakta olan yeni toplumun kutsal hukuku veya *Şeriat,* Kur'an ve *Hadis*'e dayandığından ve dili Arapların dışındaki pek çok yeni Müslüman'ın bilmediği Arapça olduğundan bu yeni toplum için öncelikle önemliydiler.

Bu tür acil çözüm bekleyen sorunlarla ilgilenmeleri, kaderin ellerinin Müslümanlar'a sunduğu zengin mirasa yönelmekten Emevilen alıkoydu ve bu bakımdan İslâm tarihinin bu ilk döneminde, yalnızca Halid bin Yezid gibi İslâm öncesi bilimlere ilgi duymaya başlayan bir kişiye ve Yunanca veya Süryanice'den Arapça'ya çevrilmiş bir kitaba ancak rastlanmaktadır. Bu ilk dönem daha çok Kur'an tefsiri ve hadis gibi geleneksel dini ilimlerin bütünüyle kökleştiği ve Arap dili çalışmalarının Küfe ve Basra gramer okullarının kurulmasına ve pek çok ünlü gramerci, şair ve edebiyat eleştirmenlerinin yetişmesine imkan verecek ölçüde geliştiği bir dönem olmuştur.

Her ne olursa olsun, Müslümanların eninde sonunda dikkatlerini İslâm'ın kalesinde depo edilmiş bulunan İslâm öncesi bilimler hazinesine çevirmeleri kaçınılmazdı. İslâm doğmadan önce, bizzat kendisi de Helen, Yahudi, Babil ve Mısır kültürel akımlarının karşılaşma yeri olan İskenderiye okulunun çok sayıda üstadlarının yazıları Süryanice'ye çevrilmiş ve Antakya'da kökleşerek daha doğuya, Nusaybin ve Urfa gibi kentlere ulaşmış bulunuyordu, İslâm medeniyetiyle ilgili olarak büyük sonuçlar taşıyan bu durumun oluşmasına ise Doğu Hristiyan kiliseleri içinde gelişen gruplaşmalar neden olmuştu. Bu iç bölünmeler Nesturileri ve daha sonra da Menofizitler'i Yunanca konuşan ana kiliseden koparark kendi okullarını ve öğrenim merkezlerini kurmaya ve koptukları Yunanca konuşan İskenderiye ve Bizans kilisesinden bağımsız olabilmek için kendi dillerini, yani Süryanice'yi geliştirmeğe zorlamıştı. Zaten Bizanslılar'a karşı olan ve bu nedenle de düşmanlarının karşıtlarını tutan Fars kralları nın da yüreklendirmeleriyle Nesturiler Fars (İran) İmparatorluğu toprakları içine kadar yayılıp, Orta Asya'da bile kiliseler açmışlardı. Bunun da ötesinde, bu kiliseler gittikleri her yere bilimler ve felsefeyle ilgili Yunanca metinlerin okunma ve yorumlanma geleneğiyle birlikte Helenist felsefeyi ve Hristiyanlığın kendi malı kıldığı teolojiyi de götürdüler.

Hristiyan öğrenim merkezlerine ek olarak, kendilerini İdris Peygamber veya Hermes'in izleyicileri sayan ve Yeni-Pisagorculuk ve Hermetisizm gibi Helenist dönemin daha batınî okullarının öğretilerinin çoğunu koruyup daha sonra İslâmi döneme aktaran Sabiîler'in yurdu Harran da vardı. İslâm'ın doğuşundan önce Hermetisizm İran'a da girmiş durumdaydı ve daha sonra Arapça'ya çevrilen bazı Pehlevice yazılarda bir takım Hintli ögelerin yanısıra bu tür Hellenistik öğeler de İran düşünce biçimleriyle bir arada bulunuyordu.

Bütün bunların yanısıra, Fars kralları da Bizans öğrenim merkezleriyle yarışmak için Cundişapur'da bir okul kurmuşlar ve incelemelerde bulunmak ve öğretmenlik yapmak üzere Hintli, Hristiyan ve Yahudi filozof ve bilim adamlarını buraya getirmişlerdi. Hint tıp geleneğinin kurulup Yunanlılarınkiyle birleşmesi burada olmuştu; yine burada Hindu astronomi ve astrolojisi Sasaniler'e öğretilmiş ve Hindu ast-

ronomların yardımıyla *Zîc-i Şehriyarî* denilen ünlü astronomi tabloları yapılmıştı.

Cundişapur, Harran, Nizip ve Urfa gibi kentlerde Yunan ve Babil öğretileriyle, Hint ve Fars öğretilerinden pek çok şey canlı bir öğrenim geleneği olarak İslâmî döneme kadar gelmiş bulunuyordu. Bunun da ötesinde, Müslümanlar dikkatlerini İslâm öncesi bilimlere çevirip bunları kendi medeniyetlerine katmak istediklerinde, hemen ellerinin altında kaynakları Arapça'ya çevirebilecek yetkin kişiler buldular. Hepsi de Müslüman dünyanın içinde yer alan bu merkezlerde, ele aldıkları konu üzerinde tam bilgi sahibi olan ve ayrıca Yunanca, Süryanice ve Pehlevice'yle birlikte duruma göre Sanskritçe'yi ve kendisine çeviride bulundukları Arapça'yı çok iyi bilen çoğu Hristiyan ve Yahudi, bazısı da Fars (İranlı) bilginler vardı. Abbasiler'in gelişiyle, özellikle Harun er-Reşid, Me'mun ve Mu'tasım'ın halifelikleri döneminde dikkatler İslâm önceki bilimlere yönelip kaynakları Arapça'ya çevirmek için yoğun çabaların harcanmaya başladığı zaman Bağdat'taki Halifelik makamının kolayca bulabileceği nitelikli çevirmenler yaşıyordu. İ.S. 750'yle 1000 yılları arasında geçen iki yüzyılı aşkın bir süre içinde yığınla metafiziksel, felsefi ve bilimsel eser, birbirlerinden yeterlilik ve uygunluk bakımından ayrılan çok sayıda çeviri okullarınca Yunanca, Süryanice, Pehlevice ve Sanskritçe'den Arapça'ya çevrildi. Çeviri ustaları arasında Hristiyan olan ve çeviriden önce eleştirel yazılar hazırlayan Huneyn bin İshak ve oğlu İshak bin Huneyn, Harran'lı Sabit bin Kurra ve Zerdüştlük'ten İslâm'a geçen İbn Mukaffa özellikle anılmalıdır; bütün bu çevirmenler çevirileriyle Arapça'yı alabildiğine zenginleştirmişler ve çeşitli felsefe okullarıyla bilimlerin kurulması için gerekli ortamı hazırlamışlardır. Yığınla eserin Arapça'ya çevrilişinin ardısıra bitiveren bu okullar, İslâmi ilkelerin miras kalmış çeşitli bilgi biçimlerine uygulanışı ve bu bilgi biçimlerinin İslâmî açıyla bütünleştirilmesi sonucu ortaya çıkmışlardır.

Burada, halifelerin büyük çeviri merkezleri kurup, onları finanse etmelerine varan bir ölçüde Müslüman toplumun neden birden İslâm öncesi bilimlere ve felsefeye yöneldiği sorulabilir. Bu önemli soruya verilebilecek en iyi cevap, herhalde bu dönemde Müslümanlar'ın kendi inançlarının ilkelerini savunan ve aynı zamanda Müslümanlar'ın

habersiz bulunduğu Aristo mantığı ve felsefesinden alınma kanıtlara başvurarak İslâm'ın ilkelerine saldıran Yahudi ve Hristiyan din bilginleriyle ilişkiye girmiş olmalarıdır. Şam'da bu türden tartışmaların geçtiği bilinmektedir. En büyük ihtimalle, İslâm inancını benzer türde zihinsel zırhla donatmak ve dolayısıyla kendi otoritelerinin bağlı bulunduğu Şeriat'ın gücünü korumak için olacak, halifeler özellikle Me'mun felsefî ve bilimsel eserlerin Arapça'ya çevrilmesi için yoğun çabalar harcamıştır. İlk Abbasi halifelerinin İslâm öncesi bilimlere duydukları özel ilgiyi inkâr anlamına alınmamalıdır bu; fakat 'çağların hikmeti'ni Arapça'ya kazandırmak için bu hükümdarların daha önce görülmemiş bir çaba harcamalarına yol açan. Müslüman toplumun ve kendisine bağlı bulunan Halifeliğin çıkarıyla ilgili çok daha genel bir neden bulunmalıdır.

Yunanlılar'ın Farslar'ın ve Hintliler'in felsefesiyle birlikte bilimlerinin çoğunu da elde ettikten sonra Müslümanlar, İslâm medeniyetinin ufuklarını o zamandan bu yana kaplayan çeşitli zihinsel açılar meydana getirmeye başladılar. Fıkıh ekolleri ve Sufî tarikatlar. Üçüncü İslâmi yüzyılda ayrı ayrı varlık kazanıp, o zamana değin kökeni içinde kalan ve dolayısıyla bir 'bileşim' durumunda olan vahy 'kristalleşip' parçalarına ayrıldı. Benzer şekilde, çeşitli zihinsel açılar, yüzyıllarca sonra artık Arapça'da da var olan antik dünyanın zengin mirasının sağladığı besini İslâmi dünya görüşü içinde özümleyip, farklı felsefe okullarıyla birlikte san'at ve bilimlere de varlık kazandırdı. Bu bakımdan, bu okulların hepsine 'meşru' olarak İslâmî diyebiliyoruz, çünkü kullandıkları kavramlar ve ifade sistemleri bir başka yerden kaynaklanmış da olsalar, nihayette İslâmi görüş açısı içinde bütünleşmişlerdir.

İlerki sayfalarda en seçkin üç Müslüman bilgeyi, İbn-i Sina, Suhreverdi ve İbn-i Arabî'yi tartışmayı ve bunlar aracılığıyla üç önemli okulun, yani filozof-bilim adamlarının, İşraki'lerin ve Sufiler'in görüş açılarını vermeyi denedik. Doğu'da kişiler hakkında her zaman, İslâmi hikmetin ve Peygamberin batınî mesajının en üstün temsilcisi Ali bin Ebî Talib'in öğrencilerine öğrettiği şekilde 'söyleyene değil söylenene bak' fikri genel geçer olagelmiştir. Doktrinleri elinizdeki çalışmanın konusunu oluşturan üç şahsiyet kuşkusuz kendi paylarına hak-

lı olarak büyük öneme sahip olup, bağlı oldukları okulda oynadıkları rol de özellikle önemlidir. Fakat, bunların her biri yaşanmış bir açıdan ve çağlar boyu kuşak ve kuşak bilginler ve ariflerce üzerinde düşünülmüş bir dünya görüşünden söz etmektedir. Bunun da ötesinde, okulları her ne kadar İslâm'da var olan yegane okullar değilseler de, bu ilk dönemden sonra ortaya çıkan okulların en önemlileri olup, bütünlükleri içinde İslâm'ın zihinsel hayatının çok önemli bir yönünü sergilemekte ve pek çok büyük İslâm bilgelerinin zihinsel hayatını belirleyen ufukları ortaya koymaktadır.

1

İBN SİNA VE BİLGİN - FİLOZOFLAR

İBN SİNA'NIN ÖNCÜLERİ

Geleneksel İslâmî çevrelerde İslâm dünyasında boy gösteren ilk filozofun, felsefeyi Farabî'den Suhreverdi'ye sonraki pek çok filozofların felsefenin ana vatanı kabul ettikleri Doğu'ya getirmeğe çalışan İranşehri adlı bir İran'lı olduğu genellikle kabul edilir.[1] Ne ki, bu kişiden arta kalan bir isimden başka bir şey olmayıp, yazdıklarından bugüne onun İslâm felsefesinin kurucusu olduğunu iddia etmemizi sağlayacak hiç bir değerlendirilebilir parça gelmemiştir. Daha ziyade İslâm dünyasında var olan çok sayıda okuldan yalnızca biri olmakla birlikte, Batı'da iyi tanınan ve çoğunlukla İslâm felsefesiyle özdeşleştiriliveren kurucusu 'Arapların filozofu' denilen Ebu Yakup el-Kindî olan Meşşai felsefesidir.[2]

---

1. 4/11. yüzyılın ünlü bilim adamı, bilgini ve yazarı el-Birûni Ebu'l Abbas el-İranşehri'nin ismini birçok defa zikreder ve kendisine büyük saygı gösterir; sözgelimi bk. İndia, Ç. E. Sachau (Londra, 1887), I, 6 vs. Ayrıca, *Chronology of Ancient Nations and Picture of the World* adlı eseri. Ne yazık ki, İslâm'da ilk filozof kabul edilen bu esrarengiz kişiden geriye bir ad ve bir kaç dağınık görüş ve sözden başka bir şey kalmamıştır.
2. el-Kindî'nin hayatı, eserleri ve felsefesi için bk. M. Ebu Riza, *el-Kindî ve Felsefetühü* (Kahire, 1950); Resail'ül-Kindi'l-Felsefiye, 2 cilt, (Kahire, 1950-

El-Kindî, İskenderiyeli yorumcuların -özellikle Alexander Aphrodisias ve Thermistius'un yorumladığı biçimiyle Aristo felsefesini, Müslümanlar'a *Aristo Teolojisi* adıyla *Ennead*'ın bölümlerinin ve Produs'un *Teoloji'nin Öğeleri*'nin özet bir nüshası olan sözde Aristocu *Liber de Causis*'in çevrilip açıklanmasıyla[3] ulaşan Yeni-Eflâtuncu-

---

53): Mustafa Abdürrazık, *Feylesofü'l-Arab ve'l-Muallim'üs-Sanî*, (Kahire, 1945): M, Guido ve Rr. Walzer "Studi su al-Kindî, 1. Uno scritto introduttivo all studio di Aristotele," *Memorie R. Accademia dei Lincei*, s: 6, c: VI (1940), sayfa: 375-419; H. Ritter ve Walzer, "Studi su al-Kindî, 2 Uno scritto morale inedito di al-Kindî," *Memorie R. Academia dei Lincei*, c: VIII, (1938), s. 63 vd; R. Walzer, "New Studies on al-Kindî," *Oriens* 10:203-232 (2, 1957); A. Nagy, "Die philosophischen Abhandlungen des al-Kindî," *Beitragex zur Genschichte der Phllosophie des Mittelalters* (Münster, 1897) II, 5 ve Tj. de Boer, "Zur Kindî und seiner Schule," *Arch. für Gesch, der Philos.* 13:153 vd. (1900).

Hemen hemen tümüyle Meşşaî felsefeyle sınırlı kalan genel İslâm felsefesi tarihleri Farabî ve İbn Sina ile birlikte el-Kindî'ye bölüm ayırmışlardır. Ör. bk. Tj. de Boer, *History of Philosophy in İslâm*, çev. E.R. Jones, (Londra, 1961); *G. Quadri, La Philosophie arabe dans l'Europe medievale* (Paris, 1947); S. Munk, Melanges de philosophie juive et arabe, (Paris, 1859) I. Goldziher, *Die İslâmische und jüdische Philosophie dey Mittelalters in Die Kultur der Gegenwort*, 1.5 (Leipzig, 1909, 2. bsk., 1913); *Carra de Vaux, Les Penseurs de l'İslâm* (Paris, 1923), c: IV; L. *Gauthier, Introduction a l'etude dela philosophie musulmane* (Paris, 1923); R. Walzer, "İslâmic Philosophy"*History of Philosophy, East and West* (Londra, 1953), II, 120-148 ve L. Gardet, "Le Probleme de la philosophie musulmane," *Melanges offerts a Etienne Gilson*'da (Paris, 1959), S: 261-284.

Yine bk. G. Sarton, *Intorduction to the History of Science* (Baltimore, 1927-1931), c: I-II, ve A. Mieli, a Science arabe, (Leiden. 1939).

İslâm felsefesiyle ilgili bibliyografik çalışmalar için bk. P. J. De Menasce, *Arabische Philosophie, bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*'de (Bern, 1948) ve R. Walzer, "A Survey of works on Medieval Philosophy" Philosophical Quarterly, 3:175-181 (Nisan, 1953)

3. Yunan eserlerinin ünlü eleştirel çevirilerinin çoğu el-Kindî'nin çağdaşı Huneyn İbn İshak ve okulu tarafından yapıldığından, bunlar el-Kindî tarafından kullanılmış olamaz. Bununla birlikte, el-Kindî'nin zamanında Aristo'nun *Metafiziği*'nin Arapça'ya çevrildiği ve Arapların Filozofu'nun *Aristo İlâhiyatı*'nın kendisi için yapılmış bir çevirisine sahip olduğu bilinmektedir. Bk. R. Walzer, "İslâmic Philosophy" s: 125 ve "New Lights on the Arabic translations of Aristotle." *Oriens*, 6: 91 vd. (1953).

luğu bünyesinde birleştiren Meşşaî okulun kurucusu sayılmalıdır. Ayrıca, bu okulda felsefeyle bilim de bir araya gelmiş ve bir diğer anlamda felsefe bilimlerinin sınıflandırılmasıyla başlamışsa bu noktada da bilim felsefenin bir dalı olarak görülmüştür. Bu okulun büyük isimleri, bizzat el-Kindî gibi hem filozof hem de bilim adamıydılar; gerçi bazı durumlarda, sözgelimi Ebu Süleyman es-Sicistani örneğinde olduğu gibi felsefe bilimin karşısında, bunun tersine, el-Biruni'de görüldüğü şekliyle ise bilim felsefe karşısında belli bir önceliğe sahip olabiliyordu.

Bu filozof-bilimciler okulunun kurucusu olan el-Kindî 185/801 yıllarında Basra'da Kinde kabilesine mensup aristokrat bir Arap ailesi içinde dünyaya geldi; babası Küfe valisiydi. O dönemde komşu Cundişapur okulundan etkilenmekten geri kalmayan Basra'da görebileceği en iyi eğitimi gördü ve daha sonra Abbasiler'in yönetimi altında en büyük öğrenim merkezi haline gelmiş bulunan Bağdat'ta okudu. Az zamanda o dönemde Arapça'da mevcut bulunan tüm bilimlere ve felsefeye hakim olup, bunları İslâmî açı içinde bütünleştirmeğe çalıştı. Çeşitli bilgi alanlarında gösterdiği yetenek onu halife Me'mun ve Mu'tasım'ın sarayının bir gözdesi haline getirdi; öyle ki, Mu'tasım'ın oğluna özel hocalık yapıp, sarayda kendinden sonra gelen filozof ve bilgelerin nadiren elde edebildiği bir mevki kazandı. Fakat, el-Kindî'nin bu görkemli mevkii ve saraya olan yakınlığı devam etmedi; hayatının sonlarına doğru Mütevekkil'in yönetimi döneminde gözden düştü ve 252/866 [4] yıllarında nedeni bilinmez bir ölümle dünyadan ayrıldı.

El Kindî'nin adı İslâm tarihi kitaplarında en ünlü kişilerin arasında yer almakla birlikte, Arapça yazdığı risalelerinin otuz yıl öncesine değin pek azı biliniyordu; otuz yıl önce İstanbul'da eserlerinden pek

4. el-Kindî'nin ölüm -ve doğum- tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. *L. Massignon Recueil de textes inedits concernant l'historie de La mystique en pay d'İslâm* (Paris, 1929, s: 175)'da ölüm tarihini 246/860 olarak verirken, C.A. Nallino *Kitab'üt-Tarih'il'ılm'il-felek ınd'el-arab* (Rome, 1911, s: 117)'ın da el-Kindî'nin 260/873'te öldüğünü yazar. Fakat, araştırmalarının sonucunda Ebu Riza ve Şeyh Mustafa Abdürrazık'ın yukarda adı geçen eserlerinde verdikleri 252/866 tarihi en doğru olanıdır.

çoğunun ortaya çıkmasıyla bilginler onun görüşlerini doğrudan kendi sözlerine dayanarak inceleme imkânı buldular. Yine de, İbn Nedim'in *Fihrist*'inde verdiği sayıları 240'a varan eserlerinin isimlerine göre yazmış olduğu anlaşılan geniş külliyatının yalnızca ufak bir bölümü, yani 40-50 kadarı bugüne kadar gelebilmiştir. Geriye kalan eserleri metafizik hakkındaki risalesi, mantık üzerine yazdıkları, bilimleri sınırlandırıcı, Aristo'nun eserleriyle ilgili tartışmaları, İbn Sina gibi sonraki filozoflar üzerinde derin etki bırakan ve Batı'da *De Intellectu* olarak iyi bilinen Akıl hakkındaki ünlü risalesi[5] Abbasî halifeliğinin ne kadar süreceğiyle ilgili öngörüleri ve çeşitli tabiat ve matematik bilimleri üzerine yazılmış eserlerinden[6] ibarettir.

El-Kindî'nin ünü, bazı felsefi ve bilimsel yazılarının çevrilmesiyle Latin Batı'ya da yayılmıştır. Gerçekte O, özellikle hiç kuşkusuz bir otorite olarak kendisine büyük değer verildiği astroloji hususunda Batı'nın en iyi tanıdığı Müslüman şahsiyetlerden biriydi. Çoklarınca astrolojinin dokuz üstadından biri sayılıyordu. Orta çağlarda öylesine ünlüydü ki, bu ünü Rönesans'a da taştı ve bu dönemin Cardanus gibi çok tanınmış bir yazarının el-Kindî'yi insanlık tarihinin en etkili ve en

5. Latince çevirisi *Beatrage zur Genschischte der Philosophie des Mittelalters*'deki "Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al-Kindî"de A. Nagy tarafından yayınlanan *Risalet'ül-Aql*'da el-Kindî çokça Alexander Aphrodisias'ın Aristo'nun *De Anima*'sı üzerine yazdığı yoruma dayanarak aklı dört kategoriye ayırır. Bu dörtlü bölüm Farabî ve İbn Sina tarafından da benimsenip, Molla Sadra ve Sebzivari'ye kadar Müslüman filozofların psikolojik teorilerinde sabit bir öğe olmuştur.

6. El-Kindî'nin kendisini önemli bir bilimsel ve felsefi şahsiyet yapan bilimsel eserleri, Thenon'un Euclid (Öklid)'in Optics'ine dayanarak yazdığı optikle ilgili popüler eseri, göğün neden mavi olduğu gibi, özge optik sorunlar üzerine yazılmış çok sayıda risale, sayıların Yeni-Pisagorcu yorumuna eğilimli matematik, özellikle aritmetik üzerine yazdığı eserler ve coğrafyayla tarihin yanısıra, astronomi üzerine de yazdığı yazılardan oluşmaktadır. Coğrafyaya karşı ilgisi öylesine büyüktü ki, Batlamyus'un *Coğrafya*'sı kendisi için özel olarak çevrilmiş ve öğrencileri arasında ünlü coğrafyacılar yetişmiştir. El-Kindî ayrıca gizli bilimler -özellikle astroloji- üzerine de çok sayıda eser kaleme almış, fakat, ilginçtir ki, simyaya karşı çıkmıştır. En ünlü astrolojik eserlerinden birisi, Kur'an surelerinin ilk harflerinin batınî anlamlarını yorumlayarak vardığı sonuçlarla birleştirmeğe çalıştığı astrolojik hesaplara dayanarak Abbasî halifeliğinin süresini haber vermesidir.

önemli oniki entellektüel şahsiyetinden biri olarak değerlendirdiğini görüyoruz.[7]

Sonraki filozof-bilimcilerde görülen özelliklerin çoğu el-Kindî'de de vardır. Tüm evrene yayılan ilgisi, mantık, tabii bilimler, tıp ve müziğin yanısıra ilahiyat ve metafiziğe olan hakimiyetiyle el-Kindî içten bir müslüman olmasının yanısıra, hangi kaynakta bulursa bulsun gerçeği arama eğilimindeydi. Sık sık alıntılanan *Metafizik Risalesi*'nin girişinde bizzat kendisinin de yazdığı gibi, "Gerçeği itiraf etmek ve bize hangi kaynaktan gelirse gelsin, bize ister, önceki kuşaklarca, isterse yabancı halklarca sunulmuş olsun özümlemekten utanmamalıyız. Gerçeği arayan için gerçekten daha değerli hiç bir şey yoktur; gerçek hiç bir zaman kendisine ulaşanı ucuzlatmaz ve alçaltmaz, aksine onu onurlandırır ve ona soyluluk kazandırır."[8]

El-Kindî'de onu başkalarından ayıran nitelikler de yok değildir. Felsefede Yeni-Eflâtunculuğun Farabî'nin benimsediği İskenderiye okulundan çok Atina okuluna daha yakındı. Ve Atinalı Yeni-Eflâtuncu Procius'un kullandığı ve daha sonra Aristo'yu daha yakından izleyip, bu tür tanıtlamayı zayıf bulan Farabî'nin eleştirdiği varsayımsal ve ayırımcı (ikiden biri seçmeğe yönelik) kıyası tercih ediyordu. El-Kindî daha sonra gelen filozof bilimcilerde görülmeyen bir diğer yön olarak, gizli bilimlere de özel bir ilgi göstermiştir.

Dinî alanda Mutezili kelâma daha yakındı ve buna felsefi bir yapı kazandırmaya çalışıyor, Farabî ve İbn Sina'da görmediğimiz felsefe-din veya inanç-akıl arasında bir ilişki düşlüyordu. El-Kindî için mümkün olan iki tür bilgi vardır; biri Allah tarafından peygamberlere verilen ilâhî bilgi *(el-ılm'ül-ilâhi)*, diğeri ise en üstün şeklini felse-

---

7. Bu değini, onun bilimlerle ilgili *De Subtilate*'sinin XVI. kitabında geçer. Burada Cardanus, el Kindî'yi Arşimet, Aristo, Öklid ve daha başkalarının yanısıra insanlık tarihinin en büyük zihnî şahsiyetlerinden biri olarak anar ve ondan şöyle söz eder: "Decimus Alchindus, ipse Arabs, editorum libroru, quorum Averroes meminit, exemplum est, qui superest libellus de ratione sex quantitarum, que in nos excudendum trademus, exhibet, cum nihil fit ingeniosius." (1554, baskı, s: 445.)

8. Ebu Riza, *Resail'ül-Kindî'il-felsefiye*, s: 102-103; elimizdeki çeviri (İngilizce) R. Walzer'ındır, "İslâmic Philosophy," s: 131; yine bk. A.J. Arberry, *Reason and Revelation in İslâm* (Londra, 1957), s: 34-35.

fenin oluşturduğu insanî bilgi *(el-ılm'ül-insanî)*. Bunlardan ilki ikinciden daha üstündür, çünkü insanî bilginin kendiliğinden ulaşamayacağı gerçeklere varabilir. Bu bakımdan, yoktan yaratma veya bedenlerin yeniden diritilmesi (cismanîî haşr) gibi vahyiî gerçekler felsefece tanıtlanamasa, hatta ona aykırı düşse bile kabûl edilmelidir. Görüldüğü gibi, el-Kindî'de felsefe ve bilimler vahye yamanmış durumdadır ve bu yüzden o hem yeni-Eflâtuncu akılların ve göklerin türemesi anlayışını benimsemekte ve hem de yoktan yaratma ve varlık zincirinin Allah'ın Fiili'ne bağlılığını kabul etmekte bir uyumsuzluk görmez.

El-Kindî ile birlikte Helen kökenli temalar ve fikirler İslâmi bir temele dayalı olarak düşünülmeğe ve üzerlerinde yeni bir dilde kafa yorulmaya başlanır. Eflâtun ve Aristo, Yeni-Eflâtuncular ve Stoacılar, Hermetisistler ve Pisagorcular, antik çağ hekimleri ve matematikçileri, evet tüm bunlar el-Kindî ile ortaya çıkan bu yeni okulun yapısına şu veya bu öğeyle katkıda bulunurlar. Ele aldığı disiplinlerin mantıki sistemlerine ve iç uyumlarına bir yandan bağlı kalırken, bir yandan da yeni İslâm toplumunu oluşturan belirli öğelerin zihnî ve psikolojik ihtiyaçlarıyla derin bağlantısı bulunan unsurları özümleyen bir okuldur bu. Böyle olduğu içindir ki, yalnızca gerçekleştirilmesi gereken bir imkâna değil, aynı zamanda giderilmesi gereken bir ihtiyaca da uygun gelen zihnî bir açı yaratmıştır, İslâm'ın bütüncül dünya görüşü içinde yaratılması gereken bir açı.

El-Kindî'den sonra bir Rönesans bilimadamı ve filozofunun san'atlara ve bilimlere duyduğu genel ilgiyi bir orta çağ ilahiyatçası ve filozofunun dine duyduğu ilgiyle birleştiren çok sayıda şahsiyet gelmiş ve felsefeyle ilahiyat alanlarına olduğu kadar; bilimlerin ve san'atların da hemen her dalına evrensel bir ilgiyle el atmışlardır. Belli bir sınıf oluşturan bu kişiler en üst düzeyde felsefe ve bilimlerle uğraşırlarken, nedenselliğe duydukları ihtiyacın İslâm'da giderildiğini görmüşler ve dolayısıyle Orta Çağlar'dan sonra Batı dünyasında basgösteren bilim-din çatışmasına meydan vermemişlerdir. İslâm dünyasında bu yeni filozof-bilimciler okulunun ilk örneği olan el-Kindî kendinden sonra gelen bilgeler ve evren görüşünü paylaşanlar için çeşitli yollarla bir model görevi yapmıştır.

El-Kindî'ye yakın öğrencileri içinde en ünlü olanı, halife Mutezid'in özel hocası iken, halifenin gizliliklerini açığa vurduktan sonra gözden düşen ve daha sonraki otoriteler arasında peygamberliği inkâr eden biri olarak[9] kötü bir isim bırakan Ahmed İbn Tayyib es-Serahsî'dir.[10] El-Kindî'nin öğrencileri arasında, orta çağ Batı dünyasının El-bumasar olarak bildiği ünlü astrolog Ebu Ma'şer el-Belhî[11] ile, İslâmi coğrafyanın en önemli ilk eserlerinden olan ve daha sonra el-İstahrî

9. Birunî gibi bir şahsiyet şöyle der: "Ve kurnaz kişiler, sapıklıklarını açıkça gösterme ve karşıtlıklarını ortaya koyma durumunda olmadıkları zaman dıştan peygamberleri gerçek kabul eder görünürler, fakat gizliden gizliye sulanma yerindeki paylarını da alırlar. Kurtuluş getirir görünürken de düşmandı onlar. Bunlardan biri de A.B. et-Tayyib es-Serahsî'ydi." el-Birunî, *Chronology of Ancient Nations*, s: 212-214, alıntılayan ve çeviren: *F. Rosenthal, Ahmad B. at-Tayyib as-Sarakhsi*, s: 122.

10. İslâm tarihi yıllıklarında ünlü olmasına rağmen, Serahsî'nin hayatı ve kişiliği hakkındaki bilgiler ancak Mes'udî ve Yakut gibi sonraki tarihçilerden edinilebilmektedir. Bu ihmal edilmiş şahıs hakkındaki en önemli eser olan F. Rosenthal'ın *Ahmad B. at-Tayyib as-Sarakhsi* (New Haven, 1943)'den edindiğimiz bilgilere göre, Serahsî kesin olmasa da 218/833-286/899 yılları arasında yaşamıştır. Rosenthal Serahsî'ye aidiyeti kesin olan ve olmayan eserlerinin adlarını da vermekte ve bu eserler, Kindî'ninkiler gibi felsefenin bütün dallarının yanısıra, fizik, meteoroloji, coğrafya, tarih, astronomi, astroloji, matematik, müzik, tıp ve edebiyat ve kültür tarihini kapsamaktadır. *Kitab'ül-Mesalik ve'l-Memalik* adıyla İslâm coğrafyasındaki eserlerin ilkini yazmış olan Serahsî daha çok bir coğrafyacı olarak önemlidir. Fakat, sonraki kuşaklar arasında öncelikle astrolog olarak tanınmıştır.

11. Hayatının sonlarında astrolojiye yönelen Ebu Ma'şer (ö: 272/886), etkisinin Rönesans'a kadar uzandığı Batı'da ve Doğu'da Müslüman astrologların en ünlülerinden biridir. (bk. W. Hartner, "Tycho Brahe et Albumasar," *La Science au seizième siècme* (Paris, 1960) s: 137-148.) Astroloji üzerine, İran, Hint ve Helenistik etkilenimlerini ortaya koyan önemli eserler yazmıştır. En önemli eseri, iki kez Latince'ye çevrilen ve Batı'da *Introductorium in astronomiam Albumasaris Abalachii octo continens libros partiales* olarak bilinen *el Medhal'ül Kebir*'dir. Ebu Ma'şer ve etkisiyle olarak bk. *Sarton, Introduction, I: 568-569; P. Duhem Le Systeme du monde* (Paris, 1914), II, 369-386, 503 504; L. Thorndike, A History of Magic and Experimental Science (New York, 1923), I. 649-652; J.M. Faddegon, "*Notice sur un petit traite d'astrologie attribue a Albumasar* ('Abu Ma'sar)," Journal Asiatique, 213: 150-158 (1928); ve hakkında *J.M. Millas-Vallicrosa'nın yeni Encyclopedja of İslâm*'da yazdığı makale (Leyden, 1954).

ve İbn Havkal'ın ünlü risalelerine kaynak teşkil eden Suver'ül-Ekalim (İklimler'in Şekli) ve el-Mesalik ve'l-Memalik (Yollar ve Memleketler)in yazarı Ebu Zeyd el-Belhî de[12] anılabilir. Bu kişiler, özellikle bilimler alanında el-Kindî'nin etkisini yaymışlar ve el-Kindî'yi bir filozot-bilimci olarak gerçek halefi Ebu Nasr el-Farabî'den ayıran zaman açığını kapamışlardır.

Lâtinlerin Alfarabius, daha sonraki Müslüman bilginlerin 'İkinci Öğretmen' *(el-Muallim'üs-Sanî)*[13] dedikleri Farabî, Horasan eyaletinde Farab'ın Vasic kasabasında 257/870 civarında doğdu.[14] Gençliğin-

12. 236/850'lerde doğmuş bulunan Ebu Zeyd el-Belhi hem filozof, hem de coğrafyacı olarak ün yapmış olup, filozof Ebu'l-Hasan el-Amirî gibi çok sayıda önemli öğrenci yetiştirmiştir. Fakat, daha çok coğrafya alanında etkili ve önemlidir. Kendisi bir Şii'ydi ve hayatının çoğunu el-Kindî'yle çalışmalar yaptığı ve 322/934'te öldüğü Bağdat'ta geçirmiştir. Bk. *M.J. de Goeje, "Die Istakhri-Balkhi Frage," Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gesellaschaft*, 25:42-58 (1871); Hudud'ül-Alem (Londra, 1937) V. Minorsky'nin önsözüyle, s: 15-23; ve D.M. Dunlop'un yeni *Encyclopedia of İslâm*'da (*İslâm Ansiklopedisi*) yazdığı makale.

13. "Öğretmen" veya "*muallim*" sözcüğü bu bağlamda öğreten veya bilimler alanında üstad anlamında değildir. Daha çok, ilk kez herhangi bir bilgi dalının sınırlarını çizen ve tanımlayan ve her bir bilimi sistematik olarak formüle eden demektir. Bu yüzden, Yunanistan'da ilk kez çeşitli bilimleri sınıflamış, tanımlamış ve formüle etmiş olan Aristo'ya "İlk Öğretmen" denmiş ve aynı görevi daha ufak çapta Safevi-Şiî dünyada yapmış olan Mir Damad'a da İran'da çoklarınca "üçüncü öğretmen" ünvanı verilmiştir.
Farabî ise, *İhsa'ul-Ulûm*'u (Latince De ScientHs) ilimlerin müslümanlarca bilinen ilk sınıflandırılması -Kindî'nin bu yöndeki çabaları sonraki kuşaklar tarafından genelde tanınmamıştır- olup, kendisi de çeşitli bilgi dallarını İslâm medeniyeti içinde tam ve kalıcı bir şekilde biçimlendirip formüle ettiğinden "İkinci Öğretmen" ünvanını kazanmıştır.

14. Hakkında gerek Avrupa, gerekse Doğu dillerinde çok sayıda çalışma yapılmış bulunan Farabî'nin hayatı, eserleri ve felsefesiyle ilgili olarak bk. M. Steinschneider, *al-Farabî des arabischen Philosophen Leben und Schriften* (Saint Petersburg, 1869); *I. Madkour. La Place d'al-Farabî dans l'ecole philosophique musulmane* (Paris, 1934); F. Dieterici, *al-Rarabi's philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen übersetzt* (Leyden, 1892): F. Rosenthal, R. Walzer, *al-Farabius De Platonis Philosophia*, Plato Arabus, c: II, . (Londra, 1942); F. Gabrieli, al-Farabi'us De Platonis Legibus, Plato Arabus, c: III (Londra, 1952); R. Walzer, "*al-Farabî's theory of prophecy and divi-*

de Matta İbn Yunus'la mantık ve felsefe çalışmak için Bağdat'a gitti ve oradan Harran'a geçip Yuhanna İbn Heylan'ın öğrencisi oldu. Daha ilk öğrencilik yıllarından başlayarak hemen hemen her öğrenim dalında Allah vergisi büyük bir yetenek ve keskin bir anlayış gösteren Farabî kısa zamanda ünlü bir filozof ve bilim adamı olup Bağdat'a döndü ve burada içlerinde ünlü Hristiyan filozof Yahya İbn Adî'nin de bulunduğu bir grup öğrenci çevresini aldı. Fakat, Farabî'nin Abbasî başkentinde kalışı sürekli olmadı; 330/941 yılında burayı terkederek Seyfüddevle el-Hemdanî'nin Halep'teki sarayına giderek 339/950'deki ölümüne değin orada kaldı.

Farabî, genellikle Aristo'nun en büyük yorumcusu ve izleyicisi sayılır. Kategoriler, Te'vil (Hermenötke), Öncül ve Son... Analitik, Sofistailik, Retorik ve Poelika'nın yanısıra mantıkta Porfiri'nin *İsagojisi* ve yine Aristo'nun *Nikomahen Ahlakı, Fizik, De Caelo* ve *Meteoroloji*'si üzerine yorumlar yazmıştır. Ayrıca, *Metafizik* üzerine de bir yorum hazırlamış ve bu yorum Farabî'nin metafiziksel ve ontolojik sorunlarla ilgili kendi çözümünü ortaya koyması açısından taşıdığı önemin yanısıra, İbn Sina'nın Aristo metafiziğini anlayışı üzerinde doğrudan bir etki de yapmıştır.

Özellikle mantık alanında Farabî'nin eserleri, Aristo mantığını oldukça uygun ve bu niteliğinden dolayı İslâmi öğrenimin hemen hemen bütün dallarının bir mirası olmuş bulunan tam bir Arapça terminolojiyle ifade ettiği için özge bir öneme sahiptir.[15]

Tüm çıkarımsal bilim şekillerinin anahtarı saydığı Aristocu tanıtlamaya olan büyük bağlılığına ve psikoloji sorununda Stagirit'i yakın-

---

nation," Journal of Hellenic Studies. 57: 142 vd (1957); E.I.J. Rosenthal, "*The Place of politics in the Philosophy of al-Farabî*," İslâmic Culture, 29: 178 vd (1955): Political Thought in Medieval İslâm (Cambridge, İngiltere. 1958), s: 122-142; *al-Farabî, Fûsus el-Medeni* ç. D. M. Dunlop (Cambridge, İng. 1961). Farabî ve diğer müslüman meşşai filozoflar ve ilahiyatçılar hakkında iyi bir bibliyografya E. Gilson'ın *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York, 1955, s: 638-139) adlı eserinde bulunabilir.

15. Farabî'nin mantığıyla ilgili olarak bk. I. Madkour, *La Place d'al-Farabî... ve l'Organon d'Aristote dans le monde arabe* (Paris, 1934); D.M. Dunlop, "al-Farabî's introductory sections on logic", *İslâmic Quarterly*, 2: 264-282 (1955).

dan izlemiş olmasına rağmen Farabî hiç bir suretle salt bir Aristocu değildi. Daha ziyade O Eflâtun ve Aristo'nun hikmetini birleştirme yolunu aramış ve hemen hemen tüm diğer Müslüman bilgeler gibi, bu kişilerin ifade ettiği hikmetin nihai düzlemde İlâhî vahy'den kaynaklandığını ve dolayısıyle bütünüyle çelişik olamayacaklarını kabul etmiştir. Bu amaçla, en ünlüsünü kendinden önceki Yeni-Eflâtuncular'ın ve Proclus'un 'Filozoflar'ın Altın Zinciri' dediği kişilerin yaptığı gibi, bu iki antik çağ üstadının görüş açılarını ahenkleştirmeye çalıştığı *Kitab'ül-Cem' beyn re'yeyel-Hakimeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristo* (İki Bilge, Eflâtun-ı İlâhî Aristo'nun Görüşlerinin Arasını Bulan Kitap)'nun oluşturduğu bir takım eserler kaleme almıştır.[16]

Farabî bir siyaset filozofudur ve bu yönüyle İslâm'da siyasal felsefenin kurucusu kabul edilmelidir.[17] Bu konuda çoğunlukla filozofların *imamı* dediği ve siyasal felsefesi kendisine *Cumhuriyet* ve *Kanunlar*'ın bilinmeyen bir yorumu aracılığıyla ulaşan Eflâtun'un doktrinlerini izlemiştir.[18] Eflâtun'un peygamber-kralını* İbrahimi geleneğin peygamber ve kanun-koyucusuyla özdeşleştirmek isteyen Farabî mükemmel devleti vahyedilmiş tek bir hukukun dünya üzerinde hakim olduğu devlet olarak tanımlamıştır. Siyasal felsefesini içeren Ârâ' Ehl'il-Medine't-il-Fazıla (Faziletli Şehr'in Halkının Görüşleri)[19], Kitab Tahsil'is-Seade (Mutluluğun Kazanılması Kitabı) ve Kitab'üs-Si-

16. Burada, el-Kindî dışında diğer müslüman filozof-bilimciler için olduğu gibi, Farabî için de, bu okulun üyeleri üzerinde önemli bir etki yapmış bulunan *Enneadlar'ın* değişik baskısı *Aristo Teolojisi*'nin Aristo'nun eseri sayıldığı ve bu yüzden, Eflâtun ve Aristo arasındaki ilişkinin bu ortaçağ filozoflarına modern bir felsefe tarihçisine göründüğünden bütünüyle farklı geldiği hatırlanmalıdır. Yine, Idea'nın, kendisini açıklayan birey karşısındaki önceliği ilkesi çoğu durumlarda olduğu gibi, bu sorunu da ele alırken hatırdan uzak tutulmamalıdır.
17. Bu konuda bk. E.I.J. Rosenthal'ın DNİ4'te anılan yazıları ve H.K. Şirvanî, "al-Farabî's political philosophy", Dokuzuncu tüm-Hindistan Doğu Konferansı'na sunu, 1937, S: 337-360.
18. Bk. R. Walzer, "İslâmic Philosophy", *History of Philosophy East and West*, S: 136-140.
* Eflatun'un Cumhuriyeti'nin başkanı peygumber-kral değil, filozof-kral olmalıdır. Burada zühul eseri bir hata yapılmış (Ç.).
19. F. Dieterici tarafından *Al-Farabî's Abhandlung der Musterstaat* (Leyden, 1895) adıyla çevirisi yapılan bu eser Farabî'nin en önemli siyasal eseridir.

yaset'il Medeniyye (Şehir Devleti Siyaset Kitabı) gibi belli başlı eserleri İslâm'da bu türden yazılmış kitapların en ünlüleri olup, bir bakıma zaman açısından Farabî'ye daha yakın duran İbn Sina'dan daha çok Farabî'nin ruhuna yakın olan İbn Rüşd üzerinde anlamlı bir etki bırakmışlardır.

Farabî müzikle içli dışlı olması ve Stagirit'in gelen tüm anlatılara göre pek müzik yeteneği olmamasına karşın, Pisagorcu görüş açısına derin bir sempati duyması noktalarında da Aristo'dan ayrılır 'İkinci öğretmen', Pisagorcu Trivium ve Quadrivium*'un tüm dalları üzerine risaleler yazmış olmakla birlikte, asıl ününü gerçekten büyük müzik yeteneği hakkında çok sayıda öyküler anlatılmasına yol açacak ölçüde müzik alanında kazanmıştır. Bu sahada o uzman bir teorisyen olmasının yanısıra, bizzat seçkin bir icracıydı. Farabî bize orta çağ müziğinin Doğu'da ve Batı'da büyük etki yapan ve daha sonraki dönemlerde yetkin bir başvuru kaynağı olan belki de en önemli eseri Kitab'ül-Musik'il-Kebir (Büyük Müzik Kitabı)'i bırakmıştır.[20] Farabî'nin besteleri Doğu'da, özellikle bir takım Sufî tarikatlar arasında hızla yayılmış olup, manevî konser veya semayı bugüne değin koruyan tarikatların bazılarınca daha hâlâ çalınmaktadır.

Sufizm veya tasavvuf'la[21] olan bu bağlantı rastlantısal değildir, çünkü Farabî mantık ve siyasal felsefeye olan hakimiyetine rağmen bir

---

* *Trivium*, Orta Çağ Üniversitelerinde 'liberal arts' denilen yedi serbest fennin alt sınıfı oluşturan Sarf Belâgat ve Mantık bilimlerini, *Quadrivium* da, üst sınıfını oluşturan Riyaziye (Matematik), Musiki, Hendese Geometri) ve İlm-i Heyet (Astronomi)'e ifade eder (Ç.).

20. Bk. Baron R. d'Erlanger, *La Muaique arabe* (Paris, 1930-1935), c: I-II. İbn Sina'nın yanısıra, her ne kadar Batı'da fazla tanınmıyorsa da, önemi Farabî'ninkiyle karşılaştırılabilecek teorisyen 7/13. yüzyılın İranlı müzisyen ve bilgini Seyfeddin el Urmevi'dir. *Kitab'ül-Edvar* ve Risalet'üş-Şerefiye adlı eserlerin yazarı olan bu kişi bu ikinci eserinde müzik teorilerini açıklamıştır. Bk. *La Musique arabe* (Paris, 1938), c: III, burada bu eserler Fransızca'ya çevrilmiş durumdadır.

21. Sufiliği felsefi bir sistem ve dolayısıyle bir diğer 'izm' sayma tehlikesinden kurtulmak için en iyisi Arapça *tasavvuf* terimini kullanmaktır. Fakat, Sufizm kelimesi Avrupa dilerinde çok daha yaygın olduğundan, halka açık bir dizi konferanstan oluşan böyle bir eserde Avrupalılar'ın daha çok tanıdığı şekli kulanmayı tercih ettik. (Çeviride biz genellikle *tasavvuf* terimini kullandık. ç)

sufî hayatı yaşamış ve Tasavvuf'un ruhu ve hatta bir takım teknik tasavvufi terimler eserlerini doldurmuş bulunmaktadır.[22] Aşırı ölçülerde dünyaya bağlı bir hayatı her zaman küçümsemiş ve bakir tabiatla onun koynundaki hayatın sadeliğine özel bir sevgi duymuştur. Öyle ki, derslerini ve tartışmalarını bile kalabalık kentin dışında, yanından ırmak akan tarlalarda yapmıştır. Sarayda kaldığı zamanlarda sarayın gerektirdiği giyim biçimine itibar etmez ve genellikle Orta Asya giyim türünü seçer, başına deriden büyük bir kalpak geçirirdi. Başka zamanlarda ise, sarayda, kendini eleştirenleri şaşırtıp susturmak için olacak bir başka kişiden daha iyi giyinirdi.[23]

Farabî'nin Tasavvuf'a duyduğu özel ilgi, hepsinden daha çok Doğu'da etkisi gittikçe artan ve bugüne değin medreselerde okunup okutulagelen ünlü eseri *Füsusul-Hikem*'de[24] apaçık bellidir. Gerçi, bu kitabın ona ait olduğu son zamanlarda sorgulanmaktaysa da öne sürülen nedenler yetersiz kalıp, kitabın Farabî'ye veya en azından onun okuluna ait olduğu anlaşılmaktadır. Dıştan bakıldığında bu eser *Meşşaî* [25] metafiziğin ilkelerini açıklamak için yazılmış gi-

---

22. Bu nokta, her ne kadar pek çok sonraki bilgin tararfından inkâr edilmişse de, Carra de Vaux tarafından *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı Farabî makalesinde bütünüyle tanınmıştır.

23. Bu şekilde bir sade, bir de süslü giyinme biçimi, herhalde dünya karşısındaki bağımsızlıklarını ve dünyayı terkettiklerini, ya da Rumi'nin ifadesiyle 'terki de terkettikleri'ni (*terk-i terk*) göstermek için olacak, ünlü Şazeliye tarikatının kurucusu Ebu'l-Hasan eş-Şazeli gibi bazı ünlü Sufilerce de uygulanmıştır.

24. Bu eser, İbn Arabî'nin aynı adı taşıyan çok daha ünlü eseriyle karıştırılmamalıdır.

25. Bk. S. Pines, "Ibn Sina et l'auteur de la Risalat al-fusus fi'l hikma", *Rev. des etudes İslâmigues* (1951), s: 122-124. Burada yazar, bazı elyazmalarda İbn Sina'ya atfedildiğinden eserin İbn Sina'ya ait olduğunu ileri sürmektedir. Fakat, aynı nitelik teki daha başka pek çok eserin sahibi olan çeşitli yazarlar onu Meşşailer'in üstadına atfetmişlerdir. Yukarda adı verilen makalede ileri sürülen deliller güvenilir bir bilginin kaleminden çıkmış da olsa, Füsuy'u Farabî'nin yerine İbn Sina'nın saydıracak yeterlikte değildir, Farabî'nin olduğu da inkâr edilse bile. Bu arada, Halil Georr'un bu risalede kullanılan, özellikle ruhun melekeleriyle ilgili bir takım terimlerin Farabî'nin diğer eserlerinde geçenlerle aynı olmadığını göstererek, onun gerçekliğine karşı deliller getirdiği Rev. des etudes İslâmiques (1941-1946, s: 31-39)'de-

biyse de, sembolik anlamı içinde tam bir *irfan* çevrimi taşımakta ve böyle olduğu için de bugün İran'da okutulmaktadır.[26] Yüzyıllar boyu bu eser üzerine en ünlüsünü İsmail Hüseyin el-Feranî'nin kaleme aldığı bu kitabın genelde İslâm dünyası için taşıdığı büyük öneme tanıklık eden yorumunun oluşturduğu çok sayıda 'şerh'ler yazılmıştır.[27] Bütün bu yönleriyle 'İkinci Öğretmen'i, Aristonun eserlerini yayma ve yorumlamayla birlikte, mantığı bütünlüğü içinde yeni bir araç, yani Arap diliyle formüle etmekle ünlü olmasının yanısıra, Eflâtun örneğini izleyen bir siyaset filozofu, bir bilimci, matematik ve müziğe karşı özel yetenekli ve kendinden sonraki kuşaklarca marifet doktrinlerinin özeti olarak bilinen bir eserin yazarı olarak görüyoruz. Böylece Farabî filozof-bilimciler okulunun bir diğer yetkin temsilcisi olmakta ve kendisinde bu okulun en ünlü temsilcisini bulduğu İbn-i Sina'nın, el-Kindî'den daha öte bir öncüsü sayılmak durumundadır.

İbn Sina'nın öncüleri içinde, Farabî'nin çağdaşı olup Batı'da İslâm dünyasındakinden daha çok tanınan Muhammed Zekeriya er-Razî, Latince şekliyle Rhazes'i de (ö. 311/923-320/932.) özellikle anmak gere-

---

ki "Farabî est-il l'auteur des Fuçuç al-hikam?" adlı makalesini de anmalıyız. Fakat, yine belirtmeliyiz ki, Farabî doktrininin her noktasında her zaman sistematik olmayıp, bazı fikirlerin bir eserinde bir başka, diğerinde bir başka ifade edildiğini sık sık görmek mümkündür.

Füsus'un yazarı konusundaki araştırmaların sonucu ne olursa olsun ve bu eser ister Farabî'ye, isterse Geor'un iddia ettiği gibi onun öğrencilerinden birine ait bulunsun, onun yüzyıllarca Doğu'da anlaşıldığı ve incelendiği şekliyle Farabî'nin 'balâ kamet'i, kişiliği ve yazılarının temel yönlerinden birini oluşturduğunda kuşku yoktur. Bu eserde açıklanan doktrinler ve ortuya konan imaj Farabî'nin eserlerindeki eşsizliği göstermekte, bununla birlikte, şu veya bu biçimde daha başka yazılarıda da görüldüğünden, onun daha sonraki yüzyıllarda bir filozof ve aynı zamanda bir arif olarak yorumlanmasına imkân vermiş bulunmaktadır.

26. Bu esere, onu İbn Arabî, Sadreddidin el-Konevî, Abdülkerim el-Cili ve Mahmud Şebisteri'de bulunabilacek tam bir *irfan* çevrimi olarak açıklayan ve okutan İran'ın önde gelen çağdaş *hakim* ve ariflerinden İlâhî Kumşahi tarafından önemli bir yorum (şerh) yazılmıştır.

27. *Füsus* ve bu 'şerh' Almanca'ya M. Horten tarafından *Das Buch der Ringsteine Farabîs, mit dem Kommentare des Emir Ismail el-Hoseini el-Farani* adıyla çevrilmiştir (Münster, 1906),

kir.[28] Kendisini antik çağın en büyük arifleriyle aynı ayarda bir filozof saymış ve beş sonsuz ilkeye dayalı ve daha sonraki İskenderiyeli yorumu içinde Timaeus'la bağlantılı özel bir kozmoloji ortaya koymuşsa da, Razî gerek çağdaşları, gerekse sonraki kuşaklarca bir filozof olmaktan çok yetkin bir doktor olarak görülmüştür. Bir yandan Eflâtunculuk ve Gnostisizm'in, bir yandan da Maniheizm'in etkilerini taşıyan dini ve felsefî görüşleri Farabî ve daha sonra Birunî[29] gibi kişilerin sert eleştirilerine uğramış ve bu konularla ilgili eserlerinin pek azı bugüne kadar gelebilmiştir. Tıp alanındaki şahaseri Kitab'ül-Havî (Her Şeyi İçeren Kitap)'sinde olduğu gibi tıpta ve kimya alanında yazdığı Sirr-'ul-Esrar (Sırların Sırrı)[30] nda görüldüğü şekliyle kimyada uyguladığı deney yöntemi döneminin tabiat bilimlerinde önemli bir rol oynamış ve İbn Sina'nın özellikle tıp ve tabiat bilimleriyle ilgili eserlerinde belirli etkiler bırakmıştır.

Genel İslâm felsefesi tarihlerinde, Farabî'den sonra bu okulun ikinci önemli kişisi olarak İbn Sina'ya geçilir. Bununla birlikte, İbn Sina'ya ortam hazırlama noktasında önemli daha başka ara filozof ve bilimciler de vardır. Ebu'l-Vefa, Ebu Sehl el-Kûhî, İbn Yunus, Abd'ül-Celil es-Siczî, el-Birunî, İhvan'üs-Safa[31] gibi önemli bilimsel şahsiyetler ve *Mefatih'ul Ulûm*'u hazırlayan Harizmi ve *el-Fihrist*'in yazarı İbn Nedim gibi bilim ansiklopedicileri bir yana[32], içlerinde Ebu'l-Bere-

---

28. el-Razi hakkında bk. S. Pines, *Beitrage zur İslâmischen Atomenlehre* (Berlin, 1938), b. ii, s: 34-93; M. Meyerhof, "The Philosophy of the Physician al-Razi, "*İslâmuc Culture*, 15: 45-58 (Ocak 1941); P. Kraus, "Raziana" çev. A.J. Arberry. *Asiatic Review* (1949), s: 703-713; R. Walzer, "Islamic Philosophy" s: 133-136.
29. El-Biruni, Razi'nin yıllarca edinmeğe çalıştığı ve bazılarını şiddetle eleştirdiği yazılarına büyük ilgi duyuyordu. Hatta, Razi'nin, eserlerinin bir bibliyografyasını bile çıkarmıştı. Bk. *Epitre de Beruni coutenant le repertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariya al-Razi*, yay. P. Kraus (Paris, 1936).
30. Bu önemli eser J. Ruska tarafından *al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse* (Berlin, 1937) adıyla Almanya'ya çevrilmiş ve yayınlanmıştır.
31. İhvan'üs-Safa, daha sonra İsmaililer tarafından kullanılan Pisagorcu ve Hermetik fikirleri de yaydıklarından özellikle önemlidirler. Bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Introduction to İslâmic Cosmological Doctrines (İslâm Kozmoloji Doktrinlerine Giriş)*, bl. I
32. İslâmi sanatlar ve bilimlerin gelişiminde bu dönemin önemiyle ilgili olarak bk. Nasr, *Introduction*...(n. 31)

kât* el-Bağdadî[33], İbn Sina'nın ahlâkî yazıları ünlü çağdaşı İbn Miskeveyh, Ebu Süleyman es-Sicistanî, öğrenciyi Ebu Hayyan et-Tevhîdî ve Ebu'l-Hasan el-Amirî'nin de bulunduğu çok sayıda önemli mantıkçı ve filozoflar da vardır.

Bu gruptan es-Sicistanî ve el-Amirî, yaşadıkları zamanda ve İslâm felsefesinin daha sonra gelen izleyicileri arasında oldukça etkili ve ünlü olmalarına rağmen, Batı dünyasında hiç mi hiç tanınmamaktadırlar. Ömrü 4/10'uncu yüzyılda 310/922-930/999 yılları arasında geçen es Sicistanî, Matta İbn Yunus ve Yahya İbn Adî'nin öğrencisi ve Farabî'den İbn Sina'ya uzanan dönemde Bağdat'ın en önde gelen filozofudur. Evi her öğrenim dalından gelen kişilerin buluşma yeridir ve en önemli müridi ve öğrencisi Ebu Hayyan et'-Tevhidî'nin *Mukabesat*'ında kaydettiği tartışmalara sahne olmaktadır. Gerçekte et-Tevhîdî'nin *el-İmta ve'l-Müanese* gibi oldukça bilgi verici yazılarının çoğu üstadının sözleri ve görüşleriyle doludur. Sicistanî özellikle bir mantıkçı ve *Sivan'ül-Hıkme*[34] adlı, yalnızca bazı parçaları kalmış, fakat *Tetimme Sivan'il-Hıkme*'sinde[35] Ebu'l-Hasan el-Beyhakî tarafından tamamlanmış meşhur bir felsefe tarihinin yazarı olarak ünlüdür O'nun etkisi ve çeşitli felsefi konular üzerindeki fikirleri, Sicistanî'nin İbn Sina öncesi günlerde Bağdat'ın entellektüel hayatında nasıl etkin bir yeri olduğunu gösteren et-Tevhîdî'nin eserlerinin incelenmesiyle ortaya çıkarılabilir.

Sicistanî'nin çağdaşı olup, onunla Bağdat'a olan bir yolculukta gezisinde karşılaşan Ebu'l Hasan el-Amirî (ö. 381/992), pek çok ne-

---

* Yazar el-Bağdadi'yi İbn Sina'yı hazırlayan filozoflar arasında saymakla birlikte, bu Zuhul sonucu meydana gelmiş bir yanlışlık olmalı. Çünkü el-Bağdadi, İbn Sina'dan çok sonraları yaşamış ve. h. 560, m 1164'te vefat etmiştir (Ç).

33. Ebu'l-Berekat'ın, özellikle Aristo'nun doğru hareket teorisini eleştirmesi ve İbn Sina'nın teorisine olan ilgisinden kaynaklanan önemi S. Pines'ın çalışmaları, özellikle *Nouvelles etudes sur Awhad al-Zaman Abu'l Barakat al-Baghdadi* (Paris, 1955) adlı eseriyle iyice tanınmıştır.

34. Bu eser ve yazarıyla ilgili olarak bk. M. Muhammed Han Kazvînî. *Abu Sulaiman Mantiqi Sidjistani* (Paris 1933).

35. özelikle 4/11 ve 5/12. yüzyılların şahsiyetleri nedeniyle değer kazanan bu tarih M. Şafi tarafından yayınlanmıştır (Lahor, 1935).

denlerle Farabî ile İbn Sina arasında yer alan filozofların en önemlisi sayılabilir. Nişabur'da doğup, Ebu Zeyd el-Belhî ile çalışan ve daha sonra zamanının önde gelen bilginleriyle bir arada bulunarak Bağdat'ın filozoflarıyla bile tartışmalar yapan el-Amirî nefret ettiği bu kentten ayrılmış ve doğum yeri Horasan'a yerleşmiştir.[36] El-Amirî dinle felsefeyi birleştirmeğe çalışmış ve İslâm'ı savunup, diğer dinlere olan üstünlüğünü ortaya koymak için el-İlâm bi Mekıb'i-İslâm (İslâm'ın Faziletlerinin Duyurusu)[37] adlı bir kitap yazmıştır. Yunan kaynaklarının olduğu kadar, Sasani'lerin siyasal felsefesine kapılıp bunun da etkisinde kalmıştır. Yazılarında İran yönetim ve toplum fikirlerinin İslâm düşüncesine girdiği kanallardan birini bulmak mümkündür.

El-Amirî'nin eserlerinden pek çoğu günümüze kadar gelebilmiştir. En önemlileri, bir ahlâk risalesi, olan *es-Sade ve'l-İs'ad* (Mutluluk ve Mutlu Kılma) ile, sonraki bilgeler ve özellikle de Molla Sadra tarafından tanınıp, Asfar'ında sık sık alıntılanan önemli bir felsefe tarihi niteliğindeki el-Emed alâ'l-Ebed (Sonsuzluk içinde Zaman)'dir. Ayrıca *Molla Sadrâ* İbn Sina'nın özellikle reddettiği ve İslâm dünyasında ilk kez el-Amirî tarafından tartışılıp kabul edilen (kalbî) akıl*, akledilen ve akletmenin birliği doktrinini bu filozoftan almış olmalıdır. İbn Ebî Useybiye'nin Uyûn'ül-Enba'sı gibi geleneksel kaynaklar da el-Amirî ile İbn Sina arasında gidip gelen bir dizi mektuptan söz ederlerse de, el-Amirî'nin ölümünde genç İbn Si-

---

36. Hayatı ve yazdıklarıyla ilgili olarak bk. M. Minovi, "Les bibliotheques de la Turquie", *Revue de la Faculte des Lettres*, Universite de Teheran 4.59-84 (Mart 1957);
Ebu Hayyan et-Tevhidî *el-İmtave'l-Müanese* (Kahire, 1373), 1:35-36, 222-223; II, 84, 86, 88; 111. 94 ve *Mükabesat* (Kahire, 1929) s: 165, 202..

37. Bk. F. Rosenthal, "State and Religion according to Abu'l Hasan al-Amirî," *İslâmic Quarterly*, III: 42-52 (Nisan 1956).

* İngilizcede '*Intellect*' Arapçada ise daha çok '*el-akl*' veya '*kalp*' diyebileceğimiz ve fizikî (şehadet) alemden çok, fizik ötesi (misal) alemini değişmez, tek hakikatı öğrenme aracı olan '*Akıl*'la, modern Batı felsefe ve iliminin dayandığı çıkarımcı (istidlâlî) ve fizik dünyasını inceleyen *aklı (reason)* birbirine karıştırmamak gerekir. Biz çeviride birinciyi, daha çok '*(kalbî) akıl*' deyimiyle karşıladık (Ç.)

na'nın daha henüz onbir yaşında olması nedeniyle bu durum mümkün görünmemektedir. Gerçekte, el-Amirî yazıları ve yetiştirdiği İbn Miskeveyh gibi bazıları üne kavuşan öğrencileriyle filozof bilimciler okulunun İbn Sina ile birlikte doruğuna varmasının ortamını hazırlamıştır.

İBN SİNA, KISA BİR BİYOGRAFİ

Batı dünyasında Avicenna olarak bilinen ve kendisine 'Hekimler Sultanı' ünvanı verilen Ebu Ali Sina 370/980 tarihinde Buhara yakınlarında doğmuştur.[38] Daha sonra İslâmî san'atlar ve bilimlerde adı

38. İbn Sina'nın hayatıyla ilgili en yetkili anlatı, hayat boyu müridi Ebu Ubeyd el-Cüzcanî'ye aittir; daha sonra bu konuda İbn Ebi Useybiye, İbn-ül-Qifti ve diğer geleneksel yazarların verdikleri bilgiler bu kaynağa dayanır. Hayatı hakkındaki modern kaynaklar için k. SS. Gevherin, *Huccet'ül Hakk Ebu Ali Sina* (Tahran, 1331); *Avicenna Commemoration Volume* (Kalküta 1956) giriş; G.M. Wickens, Avicenna, Philosopher and Scientist (Londra, 1952), bl. I; S.M. Afnan, *Avicenna, His Life and Works* (Londra, 1958), bl. II; ve Nasr, Introduction.. bl. 11.
Avrupa dilerinde İbn Sina üzerine yazılan eserlerin bir bibliyografyası için; S. Nefisi, *Bibliographie des principaux taravaux europeens sur Avicenne* (Tahran, 1333); Y. Mehdevi, *Bibliographie d'Ibn Sina* (Tahran 1332) ve G.C. Anevatî, *Essai de bibliographie avicennienne* (Kahire, 1950); ve İbn Sina'yla ilgili Almanca eserler için bk O. Spies, "Der'deutsche Beitrag zur Erforsch ung Avicennas," *Avicenna Commemoration Volume*, s: 92-103.
Avrupa dillerinde, İbn Sina hakkında her biri değişik bir açıdan ona yaklaşan sayısız eser vardır. Bunlar içinde, yukarda verilenlerin yanısıra, halâ yararlılığını koruyan B. Carra de Vaux, *Avicenne* (Paris 1900); A.M. Goichon'un çok sayıda ünlü incelemelerini, özellikle *La Distinction de l'essence et de l'existance d'apres Ibn Sina (Avicenna)* (Paris, 1937); *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medievale* (Paris, 1944);, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* (Avicenna) (Paris 1938) ve *Vocabulaires comrares d'Aristote et d'Ibn Sina* (Paris 1939) yı; L. Gardet'in irdeleyici makale ve kitaplarını, özellikle *La Pensee religieuse d'Avicenne* (İbn Sina) (Paris 1951)'yi ve Hr. Corbin'in, İbn Sina'nın batınî felsefesini ve okulunun Doğu'daki etkisini en güzel şekilde anlatan eseri *Avicenna and the Visionary Recital* (New York 1960) 'ı anmak gerekir. Yine, özellikle, İbn Sina felsefesinin çeşitli yönlerini ve ortaçağ felsefesinin genel sorunlarıyla olan ilgisini

anılan tüm şahsiyetlerin en etkilisi olacak ve eş-Şeyh'ür-Reis ve Doğu'da hâlâ tanındığı şekilde Huccet'ül-Hakk gibi unvanlar alacak olan bu bilge daha küçük yaşta dikkat çekici bir öğrenim yeteneği sergilemiş bulunuyordu. Doğrusu şanslıydı da, çünkü bir İsmailî olan babası eğitimine büyük bir ilgi duyuyor ve evi uzak yakın her taraftan gelen bilginlerin buluşma yeri görevi yapıyordu. İbn Sina tüm Kur'an'la birlikte grameri de daha on yaşındayken öğrenmiş ve sonra matık ve Ebu Abdullah en-Natilî'nin yönlendiriciliğinde matematik öğrenmeye girişmişti. Kısa zamanda bu dersleri de tam anlamıyla bitirdikten sonra, Ebu Sehi el-Mesihî ile birlikte fizik, metafizik ve tıp çalışmaya başladı. On altı yaşındayken, defalarca okuyup, hatta ezberlediği halde bir türlü anlayamadığı Aristo'nun Metafizik'inde anlatıldığı şekliyle metafizik dışındaki zamanının tüm bilimlerine hakim oldu. Ama bu engel de, Farabî'nin *Metafizik* üzerine yazdığı ve anlaşılması güç noktaları açıklığa kavuşturduğu yorumunu bir rastlantı sonucu bulmasıyla ortadan kalkmış oldu. Bundan sonra, İbn Sina'nın on sekiz yaşına değin öğrendiklerini 'derinliğine' anlamayı artırmaktan başka 'genişliğine' öğreneceği hiç bir şey kalmamıştı. İbn Sîna ömrünün alaca karanlığına doğru uzanan günlerin birinde gözde öğrencisi el-Cüzcanî'ye şunu söyleyecektir O: "Sonraki yıllarımda on sekiz yaşında bir gençken bildiklerimin dışında hiç bir şey öğrenmedim."

İbn Sina'nın tıptaki hakimiyeti onu hükümdarın bir gözdesi haline getirmişti. Saray kütüphanesinin kapısı kendisine açılmış ve sarayda saygıdeğer bir mevki kazanmıştı. Fakat, Gazneli Mahmud'un gittikçe artan gücünün Orta Asya'da yol açtığı siyasal karışıklık kendi yurdunda yaşamayı güçleştirdiğinden, İbn Sina Buhara'yı terkedip Cürcân'a gitti ve daha sonra da Cürcân'a yerleşmek zorunda kaldı. 403/1012'de pek çok yoldaşını yitirdiği büyük zorluklar altında çölü geçip Horasana vardı. Çoğu geleneksel otoritelere göre, ünlü velî ve şair Ebu Said İbn Abd'il-Hayr'ı ziyaret edip, ünlü san'at himayecisi Kabus İbn Vuşmgir'le buluşmak ümidiyle Cürcân'a geldi. Ne var ki, bu müstakbel himayecisi o gelmeden önce ölmüştü.

---

kapsayan H.A. Wolfson ve E. Gilson'a ait araştırmaları da belirtmeliyiz; bilhassa bk. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge, Mass, 1929) ve *Gilson, History of Christian Philosophy in the Middile Ages.*

Bu talihsizliğin yol açtığı hayal kırıklığıyla bir kaç yıllığına bir köye çekildi ve sonra 405/1014 veya 408/1015 içinde Rey'e vardı. O zaman İran Büveyhîler'in kontrolunda olup, bu hanedanın çeşitli üyeleri ülkenin eyaletlerinin yönetimini ellerinde bulunduruyorlardı. İbn Sina Rey'de Fahr'üd-Devle'nin sarayında bir süre kaldıktan sonra Hemedan'a gitti. Bu eyalete hükmeden aynı hanedanın üyesi Şems'üd-Devle hastaydı; gelişinin üzerinden fazla bir zaman geçmeden İbn Sina hükümdarı tedavi üzere saraya çağrıldı. Şems'üd-Devle iyileşince İbn Sina sarayda öylesine göze girdi ki, sonunda vezir oldu ve hükümdarın ölümüne değin bu makamın ağır yükümlülüklerini yıllarca yerine getirdi. Ardından, siyasal şansı tersine döndü ve vezir olarak kalmayı reddedince hapsedildi. Ancak bir Hemedan kuşatmasından yararlanarak ve sonra da tanınmamak için bir derviş kılığına girerek kurtulabildi.

Hemedan'dan kendisini bu karışık halden böylece kurtardıktan sonra İbn Sina, o zaman büyük bir öğrenim merkezi olan ve yıllardır ziyaret etmek istediği İsfahan'a geldi. Burada Alâü'd-Devle'nin dikkatini çekip, on beş yıl süren uzun bir huzur dönemi geçirdi. Bu zaman süresince çok sayıda önemli eserler kaleme alıp, astronomi çalışmaya ve bir gözlemevi kurmaya bile başladı. Ne var ki, olaylarla dolu bir hayatın bu sessizlik dönemi de, İbn Sina'yı daha gençken doğduğu yerden ayrılmak zorunda bırakan Gazneli Mahmud'un oğlu Mes'ud tarafından İsfahan'ın istila edilmesiyle sona erdi; eserlerinin pek çoğunun kaybolmasına yol açan bir istila, oldu bu. Böylesi şartlar altında oldukça sarsılan ve sancı nöbetleri çeken İbn Sina bir kez daha Hemedan'a döndü ve bugün de türbesinin bulunduğu bu şehirde 428/1037'de vefat etti.

Çeşitli siyasal dalgalanmalara şahit olan ve bizzat kendisi de pek çok güçlükler altında geçen bir hayat böylece sona erdi. İbn Sina hayatın inişlerini de çıkışlarını da yaşadı; sayısız mutlu günler geçirdiği gibi, zor ve katlanma isteyen günler de geçirdi. Çoğu zaman çeşitli beylere doktorluk yaptı ve bu yüzden oldukça faal bir sosyal hayat yaşadı, öyle zamanlar oldu ki, bir devlet yönetme sorumluluğuyla bile karşı karşıya kaldı. Bütün bunlardan ayrı olarak, eserlerinin mahiyeti ve sayısıyla, öğrencilerinin niteliğinin ortaya koyduğu yoğun bir entellektüel hayatı da yaşadı. Güçlü bir beden yapısı vardı; öyle ki, uzun

ve neşeyle geçen gecelerin ardından şu veya bu felsefi veya bilimsel sorun konusunda bir risale yazmaya otururdu. Dikkatini belli bir noktaya rahatlıkla yoğunlaştırabilirdi; at sırtında kralla birlikte savaşa giderken yanındaki katibe eserlerinden yazdırabiliyordu. Dünyada olup bitenler, kavga ve gürültüler onu zihin ürünlerini hiç etkilememişe benziyor. Dünya hayatına siyasal alanda, hem de sarayda böylesine dalmış olan bu kişi Orta Çağ Skolastik felsefesinin temelini atabiliyor, Hipokrat ve Galen tıp geleneklerini birleştirebiliyor ve İslâmî san'at ve bilimleri kendisinden önce ve sonra başka kimsenin yapamadığı ölçüde etkiliyebiliyordu.

İBN SİNA KÜLLİYATI

İbn Sina'nın kısa risaleleri ve mektuplarıyla birlikte yazdıklarının yaklaşık 250 kadarı günümüze kadar gelmiş olup, orta çağ dünyasının bildiği hemen her konuyu kapsamaktadır.[39] Bu eserlerin çoğu Arapça olmakla birlikte, modern Farsçada yazılmış ilk felsefi eser olan *Danişname-i 'Âlâî* (Alâ-üd-Devle'ye İthaf Edilmiş Bilim Kitabı)[40] gibi bazıları Farsça'dır. İbn Sina'nın ilk eserlerindeki Arapçası pürüzlü ve anlaşılması güçtür; fakat İsfahan'da kaldığı uzun süre içinde bazı edebiyat uzmanlarının eleştirileri sonucu Arap edebiyatını derinliğine incelemiş ve üslûbu berraklaşıp mükemmelleşmiştir. Bu dönemden sonra yazılmış bulunan eserleri ve bu arada özellikle el-İşarât ve't-Tenbihat'ı bu değişikliği ortaya koymaktadır.

İbn-î Sina'nın felsefî eserleri, bir kişinin yazıp yazacağı en büyük bilgi ansiklopedisi olan Meşşaî felsefenin şaheseri *eş-şifa*,[41] Şifa'nın

---

39. İbn Sina'yla ilgili en kapsamlı bibliyografik çalışmaları DN 39'de anılan Y. Mehdevi ve G.C. Anevati'ye ait olanlardır.

40. Bu eser M. Achena ve H. Masse tarafından *Le Livre de science* 2 cilt, (Paris 1955-1958) adıyla Fransızca'ya çevrilmiştir.

41. *Şifa*'nın orijinal Arapça, metni halâ yayınlanmak durumundadır. *Metafizik* ve *Fizik*'in litografik bir baskısı 1303 H. yılında Tahran'da yapılmış olup, tam olarak basımı da I. Medkûr'un denetiminde hazırlanmaktadır. Şifa'nın bölümleri de Avrupa dillerine çevrilmiştir, sözgelimi psikoloji bölümü J. Bakos (Prag, 1956) tarafından müzikle ilgili bölümü *La musique arabe*'sinde

özeti *Necat*, *Uyun'ül-Hikme* ve son belki de en büyük eseri *el-İşarat ve't-Tenbihat*'tan oluşmaktadır. Ayrıca mantık, psikoloji, kozmoloji (kevniyat-evrenbilim) ve metafizik üzerine çok sayıda risaleler yazmıştır.[42] Bunlardan başka İbn Sina'nın *Risale fi'l-Işk*, *İşarat*'ın son üç bölümü olan *Hayy İbn Yakzan*, *Risalet'üt-Tayr* ve *Salaman ve Absal* ve kaybolmuş bulunan daha büyük bir eserin bir parçası durumundaki *Mantık'ül Meşrikıyyîn*'in en önemlileri bulunduğu Doğu Felsefesi'yle ilgili 'batınî' eserleri de vardır.[43]

İbn Sina bilimler alanında da fizik, meteoroloji vs.nin özel sorunlarıyla ilgili çok sayıda küçük risaleler ve aynı zamanda zooloji, botanik ve jeolojiyle birlikte, Meşşaî felsefesinde -*İşrakîler* gibi sonraki okulların görüşlerinin aksine- fiziğin veya tabiat felsefesinin bir dalı sayılan psikoloji üzerindeki görüşlerinin en derli toplu biçimde bulunduğu özellikle şifa gibi ansiklopedik eserlerinde yer alan bölümler yazmıştır. *Tıp* alanında ise, tıp tarihinin belki en etkili tek eseri olup bugün hâlâ Doğu'da okutulan ünlü *Kanun*'u[44] ezberlenmesi kolay ritmik mısralar halinde İslâm tıbbının ilkelerini içeren *Urcuze fi't-Tıbb*' ve ayrıca çeşitli hastalıklar ve ilaçlar konusunda hem Arapça hem Farsça çok sayıda risaleler yazmıştır.

Felsefî ve bilimsel eserlerine ek olarak İbn Sina, *el-Kasidet'ül Ayniye*'nin[45] haklı olarak en ünlüsünü oluşturduğu Arapça ve Farsça şi-

---

Baron d'Erlanger (II, 105 vd) tarafından yapılmıştır. M. D'Alvemy yıllardır İbn Sina'nın Latince çevirilerinin eleştirel baskılarını hazırlamakta olup, Latin İbn Sinacılığı'na ait bir dizi halinde yakında yayınlanacaktır.

42. Bu risalelerin pek çoğu daha büyük eserlerde ele alınmış olan bireysel sorunlarla ilgilidir; fakat, *Risalet'ül-ezaviye* gibi bazıları Ahiret'le ilgili sorunları ve *Aristo İlâhiyatı* üzerine yazılanlar ise, aynı biçimde diğer eserlerinde bulunmayan temel sorunları tartışır.
43. Bk. Nasr, *Introduction*... Bl 11, ks. 1.
44. *Kanun*'un ilk kitabı çağdaş bir doktor O. Gruner tarafından daha sonraki tıbbi görüşlerle ilginç karşılaştırmalarda bulunarak, *A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book*, (Londra 1930) adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir.
45. Bu şiir üzerinde aralarında Davud el-Antakî ve Seyyid Şerif el-Cürcanî'nin de bulunduğu pek çok sonraki yazar tarafından yorumlar yazılmış ve defalarca Avrupa dillerine çevrilmiştir; bk. A.J. Arberry'nin Wic-kens'taki çevirisi, *Avicenna*... s: 28.

irler de yazmıştır. Bütün bunlardan başka, çeşitli dinî eserler de vermiş, kader ve özgür iradenin anlamı gibi belli dinî konularındaki risalelerinin yanısıra, Kur'an'ın çeşitli surelerine yorumlar da kaleme almıştır. Bu yorumlar özellikle önemlidir, çünkü İbn Sina bunlarda kendinden önce el-Kindî, Farabî ve İhvan'üs-Safa'nın başlatıp, kendisinden sonra Suhreverdî'nin sürdürdüğü ve sonunda meyvesini Mir Damad ve Molla Sadra ile veren çizgiden yürüyerek akılla vahyi uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu yazılar zaten çok boyutlu olan İbn Sina'nın edebî ürünlerine önemli bir başka boyut daha katmakta ve gözlem ve hatta deneye dayalı bilimlerden ontolojiye, matematikten marifet ve metafiziğe ve mantıktan Kutsal Kitap üzerindeki yorumlara uzanan yazılar dizisinin zenginliğini daha bir belirginleştirmektedir.

VARLIKBİLİM (ONTOLOJİ)*

İbn Sina'nın metafiziği özellikle ontolojiyle ilgili olup, metafiziksel düşüncelerinde merkezi bir yer tutan varlık ve varlığa ait özelliklerin incelenmesine dayanır.[46] Bir şeyin gerçekliği onun varoluşuna bağlıdır ve bir objeyi bilmek de nihayette tüm nasıllık ve niteliklerini belirleyen evrensel varoluş zincirindeki ontolojik yerini bilmektir. Evren'deki her şey O'nun varoluş gerçeğinden dolayı varlığa girmiş durumdadır, bununla birlikte, Allah veya her şeyin kökeni ve Yaratıcısı olan Saf Varlık kesintisiz bir zincirin başı olmayıp dolayısıyle dünyadaki varlıklarla birlikte 'tözsel' ve 'yatay' bir sürekliliğe sahip değildir.[47] Allah daha çok Evren'in önündedir ve onunla ilgili olarak aşkın (müteal)dır. İbrahimî geleneğe ait dinlerin anladığı Allah'tır bu, yalnızca Müslüman İbn Sina'nın değil, aynı zamanda ortak bir Yüce İlâh

---

* İslâm felsefesi dilinde *Mükevvenat İlmi* (Ç)

46. Genellikle kendisine ilk skolastik denilen İbn Sina gerçekte, hem İslâm hem de Hristiyan dünyasında temelde varlık sorunuyla ilgili ortaçağ felsefesinin kurucusudur. Bu yüzden, kendisine zaman zaman 'varlık filozofu' da denilir; bk. A.M. Goichon, "L'unite de la pensee avicennienne," *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*. no. 20-21 (1952) s: 290-308.

47. Bk. S. H. Nasr, "Polarization of Being", *Pakistan philosophical Journal*, 3:8-13 (Ekim 1959).

kavramını paylaşan ve bizzat İbn Sina gibi Yunan felsefesinin ilkelerini tektanrıcı terimlerle formüle eden Yahudi ve Hristiyan filozofların da düşündüğü Allah'tır.

İbn Sina'nın varoluş incelemesi -tüm eşyanın varlığı hepsinde ortak basit bir türe indirgenmeden paylaştığı bir varoluştur bu- ontolojisinin tamamını karakterize eden iki temel özelliğe dayanır. Bu özellikler bir yandan bir şeyin özü veya *mahiyet*'i, ve varoluşu (vücut)* öte yandan onun gerekliliği, mümkün olması veya mümkün olmamasıyla ilgilidir.[48] Ne zaman bir insan bir şey hakkında düşünürse, hemen genel zihin yapısı içinde o şeyin iki farklı özelliğini birbirinden ayırt edebilir, bu özelliklerden biri 'o nedir, (ma hiye) sorusuna cevap vermek için kullanılan her şeyi kuşatan o şeyin özü veya mahiyeti, diğeri de varoluşudur. Sözgelimi, bir insan bir atı düşünürken, at fikri veya şekil, biçim, renk ve atın özünü oluşturan daha başka her şeyi içeren mahiyetiyle bu atın dış dünyada varoluşu arasında zihninde bir ayırım yapabilir. Zihinde mahiyet, bir nesnenin mahiyetini şu veya bu biçimde onun var olması veya olmamasıyla ilgili olmaksızın düşünebilme anlamında varoluştan bağımsızdır. Gerçi, dış dünyada herbir nesnenin mahiyeti veya varoluşu aynıdır; her biri bağımsız bir dış gerçekliğe sahip ve kahveye krema veya hamura su katma gibi bir nesne oluşturmak için birbirine eklenmiş iki parça değildirler. Yalnızca zihinde, insan aklının yaptığı tahlildedir ki, bu iki öğe farklılaşır ve kişi Evren'deki her şeyin varoluşun kendisine eklendiği bir mahiyeti olduğunu kavrar.

---

* İngilizcesi 'Being' olup 'Varlık' olarak çevirdiğimiz kelimelerin her ikisinin de karşılığı Arapça ve İslâm Felsefesi dilinde '*vücud*'dur.

48. İbn Sina felsefesinin metafizik yönleri ve özellikle bu sorunla ilgili olarak bk. E. Gilson, *Avicenne et le point de depart de Duns Scotus* (Paris 1927); A.M. Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Sina* (Avicenna): Dj. Saliba, *Etude sur la metaphysique d'Avicenne* (Paris, 1926) ve L. Gardet, *La Pensee rellgieuse d'Avicenne* (Ibn Sina) (bk. DN 38) bu eser onun yaratılış ve peygamberlik anlayışıyla, daha başka çeşitli dinî sorunlar karşısındaki tavrını da tartışır; ayrıca bk. Nasr, "The Anatomy of Being", Introduction.. bl. 12.
İbn Sina'nın kendi eserleri içinde *Şifa*, ve *Necat*'ın metafizikle ilgili bölümüyle *Danişname* bütünüyle varlığın bölümleri ve ayırımlarını ele alır.

İbn Sina bu temel ayırımı yaptıktan sonra, her ne kadar bir şeyin varoluşu özüne ekli de olsa, her öze veya mahiyete gerçekliğini verdiğinden varoluşun asıl olduğunu vurgular. Bir şeyin mahiyeti gerçekte zihnin soyutladığı ontolojik sınırından öte bir şey değildir. İslâm felsefesinin bu temel ilkesine daha sonra Suhreverdi ve Mir Damad karşı çıkarak, mahiyetin var oluşa karşı önceliğini iddia etmişlerdir. Ve İbn Sina'nın görüşünü savunmak için yedi yüzyıl sonra Molla Sadra bir kez daha varoluşun öz karşısındaki önceliğini ileri sürmüş ve buna herbir şeyin varoluşunun bütünüyle ayrı bir varoluş biçimi değil de, tüm varoluşun Varlığın nurunun bir mertebesi olduğu görüşünü eklemiştir; yani, mahiyetler çokluğu ve özge varoluş biçimleri perdesinin ötesine gizlenmiş varlığın aşkın birliği (*vahdet'ül-vücud*) söz konusudur.

Mahiyet ve varoluş arasındaki bu temel ayırımla yakından bağlantılı olarak, İbn Sina varlığı mümkün (*mümkin*) olmayan (*mümtenî*), mümkün ve gerekli (*vacib*) bölümlerine ayırır. Daha sonraki Müslüman filozofların yanısıra latin skolastiklerince de kabul edilen bu ayrım Aristocu bir formüle edişe dayalı olmayıp, bütünüyle İbn Sina'ya özgüdür. Gerçekte İbn Sina felsefesinin tümünü bu üç bölüm arasındaki farklılığı ve mahiyetle varoluş arasındaki karşılıklı ilişki üzerine oturtur. Bir nesnenin mahiyet zihinde düşünülür ve onun şu veya bu biçimde varoluş kabul edilemiyeceği, yani var olamayacağı kavranırsa. Evren için varoluşu metafizik noktasından saçma ve çelişkilere götürücü bir ikinci prensip durumunda olduğu gibi, bu şey mümkün değildir (*mumteni*). Eğer bir nesnenin mahiyeti varolması veya olmamasına denkse -yani, var olması veya olmaması durumunda bir çelişki veya imkansızlığa yol açmayacaksa- bu nesne, mahiyetleri varoluş giyebilen veya varolmadan kalabilen Evren'deki tüm varlıklar gibi mümkün bir varlıktır. Son olarak eğer mahiyet varoluştan ayrılamaz ve yokluğu saçmalık veya çelişkiye yol açacaksa, bu gereklidir. Böyle bir durumda mahiyet ve Varlık aynı olup, böyle bir varlık da varlığı zatı ve zatı varlığı olarak varoluşu ve varlığı aynı olduğu için olmaması mümkün olmayan Gerekli Varlık veya Allah'tır.[49] Yalnızca

49. Sufi metafizik bu noktada, İlâhî Zat'ın kendi ilk belirle(n)mesi (taayyün) ve aynı zamanda Kainat'ın Prensibi olan Varlığı da aştığı eklemesinde bulunur. Bk. F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (New York, 1953) s: 53 vd.

O'dur Kendi'nde varlığa sahip ve varlığını kendi sürdüren, tüm diğer var olan şeyler, varoluşları araz (ilinek) olarak özlerine eklenmiş ve dolayısıyla mümkün varlıklardır.[50] Tüm Evren'in varlığı imkandan öte bir statüye sahip değildir ve varoluşunun her anında, her şeyi varlığının nurunun üzerlerinde sürekli ışımasıyla varoluş içinde tutan Gerekli Varlığa bağlıdır.

Demek oluyor ki, Evren ve içindeki her şey mümkün varlıklar olup, metafizik noktasından Gerekli Varlığa bağlıdırlar. Ayrıca, mümkün varlıklar da kendi içlerinde iki türe ayrılırlar: 1. kendi içlerinde mümkün olmakla birlikte Gerekli Varlığın gerekli kıldığı mümkün varlıklar; 2. kendilerine eklenmiş hiç bir türde gereklilik taşımayan mümkün varlıklar. Birinciler saf ve basit aklî cevherler veya Allah'ın, O'nun tarafından gerekli kılınmış anlamında 'sonsuz etkileri' olan meleklerden oluşmaktadır, ikinciler ise, kendi içlerinde 'sonsuz-olmama' ilkesi taşıyan ve dolayısıyla sona ermek ve ölüp gitmek için doğan olma ve yok olma ('kevn ve fesad') dünyasının yaratıklarından ibarettir.

Mümkün varlıkların bu şekilde 'sonsuz' ve zamansal 'ya da kalıcı ve geçici olarak bölünmesinin yanısıra, İbn Sina varlığı da, Porfiri'nin sistemleştirdiği biçimiyle Aristo'nun kategorilerini var olan şeylerin mahiyetine uygulayarak cevher (töz) veya araz (ilinek) olmasına göre ikiye ayırır. Bu ayırım çerçevesinde mahiyetler bir duvarın üzerindeki renk gibi bir başka şeye bağımlı olma veya bizzat duvarın maddesi gibi bağımsız olmalarına göre ya arazdırlar, ya da cevherdirler. Cevher kategorisi de kendi içinde şöylece üç türe ayrılır:

1. Madde ve olabilme imkânından (potansiyelite) bütünüyle bağımsız olan akl.

2. Maddeden soyutlanmış olmasına karşın, eylemde bulunabilmek için bir bedene ihtiyaç duyan nefs.

3. Bölünebilmeyi kabul eden ve uzunluğu, derinliği ve genişliği bulunan cisim.

İşte, bütünlükleri içinde mümkün ve bağımlı olan Evren'in öğeleri, Kosmos'un çeşitli alanlarını oluşturan, Evren'in kendilerinden ya-

50. St. Thomas'ın Kainat'ın mümkünlüğüne dayalı delillendirmesi, İbn Sina'nın Gerekli Varlık'la mümkün varlıklar arasındaki bu ayırımına dayanır.

pıldığı parçaları meydana getiren ve kendileriyle kozmik alan bilimlerinin anlaşıldığı üç cevher kategorisine bölünmektedir.[51]

EVRENBİLİM VE MELEKLER BİLİMİ (KEVNİYAT VE MELEKİYAT)

Evren'le Allah arasındaki temel ontolojik farklılığı bütünüyle göz önüne aldıktan sonra İbn Sina kozmoloji ve kozmogoni (Evrenbilim ve yaratılış bilimi) incelemesine geçer ve çoğun tüm çokluğa göre aşkın olan Bir'den nasıl ortaya çıktığını göstermeğe girişir. Fakat, İbn Sina'nın metafizikteki amacı temelde Evren'in mümkün ve bağımlı niteliğini tanıtlamak iken, evrenbilim ve yaratılış biliminde ki amacı Prensip'le tezahür arasında var olan sürekliliği açıklamaktır.

Yaratılış süreci veya tezahür, meleklerin fonksiyon ve önemleriyle yakından bağlantılıdır, çünkü melekler yaratılış eyleminin başarılmasında birer araç durumundadırlar. İbn Sina'nın felsefesinde evrenbilim, melekler bilimiyle yakından ilgili olup, meleklerin hem evrenbilim hem de ruhsal gerçeklenme ve bilginin kazanılmasında kurtuluşa götürücü fonksiyonları vardır.[52] Meleksel hiyerarşinin Plotinus'cu fakat imkân ve bağımlılıklarının ışığında yorumlanan ard arda fışkırması planından hareketle, İbn Sina, Evren'in doğma sürecim Bir'den veya Birlik'ten yalnızca bir meydana gelir ilkesi (ex uno non fit nisi unum) ve yaratılış 'akletme' yoluyla gerçekleşir fikrinden yararlanarak tanımlamaya girişir.[53]

---

51. İbn Sina'nın bu sorunların tartışıldığı kendi yazıları için sayfa referansları verilmemiştir. Ben yalnızca, onun bu sorunları tartıştığı çeşitli felsefi eserlerinin *İlâhiyat* bölümünü andım. Eserlerine ayrıntılı referanslar ve her bir bölümle ilgili ikincil kaynaklar için bk. Nasr, *Introduction...* bl 12.
52. Bk. H. Corbin, *Avicenna and visionary Recital*, bl. II, "Avicennism and Angelology", burada yazar İbn Sina'nın meleklerbilimi ve kozmolojiyle olan ilgisini derinden incelemiştir. İbn Sina'nın özellikle daha sonraki 'batınî' eserlerindedir ki, insanın içsel kılavuzu, ve aydınlanmanın kaynağı olarak meleğin taşıdığı önem merkezî bir yer kazanır.
53. İbn Sina'nın kozmoloji ve kozmogoniyle ilgili fikirleri, biraz kuşkulu bir gerçeklikle de olsa, daha büyük ayrıntılarla *Şifa* ve *Necat*'ta açıklanan kavramların güzel bir özetini sunan *Der Hakikat ve keyfiyyat-ı silsile-i mevcudat ve*

Yaratılış süreci veya varoluş verme ve akletme süreci aynı şeylerdir, çünkü, daha yüksek gerçeklik düzeylerinin düşünülmesiyle daha alttakiler meydana gelir.[54] Her şeyin kaynağı olan Gerekli Bir Varlık'tan -İbn Sina'nın İlk Akıl (el-Akl'ül-Evvel) dediği ve yüce başmeleğe tekabül eden- tek bir varlık, belirttiğimiz prensibe uygun olarak ortaya çıkar. Sonra bu Akıl zorunlu varlığı gerekli, kendi özünü Gerekli Varlık nedeniyle gerekli ve yine kendi özünü mümkün varlık olarak düşünür. Böylece, sırasıyla İkinci Akl'ı, birinci göğün Nefsini ve birinci göğün cismini doğuran üç boyutlu bilgiye sahip olur. Bu şekilde ortaya çıkan ikinci Akıl benzer biçimde ilk Akl'ı düşünerek Üçüncü Akl'ı, ikinci göğün nefsini ve cismini doğurur. Bu süreç böyle böyle Onuncu Akl ve aya ait olan dokuzuncu gök (sema) ortaya çıkıncaya değin devam eder.[55] Burdan öte artık Evren'in 'cevheri' bir başka gök daha meydana getirecek saflıkta değildir. Bu yüzden, kalan 'kozmik imkânlar'dan olma ve yokolma dünyası varlık alanına çıkar.

– İnsanın yeryüzü hayatını çevreleyen- değişim dünyası olan ayaltı dünyada Onuncu Akıl bir takım temel fonksiyonlar üstlenir. Bu dünyaya yalnızca varoluş kazandırmakla kalmaz, aynı zamanda maddeyle birleşerek bu yörenin yaratıklarını meydana getiren tüm formları (suret) ortaya çıkarır. Bir yaratık doğduğunda Onuncu Akıl onun varoluşunu mümkün kılmak için formu salar; yok olup gittiği veya öldüğünde ise formu geri kendine çeker. Bu yüzden İbn Sina ona 'formlar verici (*vahib'üs-suver*)'de der. Söz gelimi, eğer su katılaşıp buz ha-

---

teselsül-i musebbebat (yay. M. Amid, Tahran 1952) adlı Farsça bir risalede özetlenmiştir. Ayrıca bk. L. Gardet, *Le Pensee religieuse d'Avicenne*, s: 48. Akıllarla ruhların hiyerarşileri ve kozmolojinin genel sorunları daha büyük ayrıntılarıyla *Şifa*'nın *Metafizik* bölümünde tartışılmaktadır (Tahran 1303 s: 618 vd.

54. Bk. A.M. Goichon, *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medievale*, s: 41.

55. Geleneksel İslâmî astronomiye göre ayın üstündeki gökler sırasıyla Merkür, Venüs. Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn, Zodiyak işaretlerinin Göğü ve *Pimum mobile*'dır. Aralarında L. Gardet'in de bulunduğu (bk. DN. 54) çok sayıda yetkili akılların onla sınırlandırılmasının bütünüyle bir *sonralık* olduğu görüşündedir. Bununla birlikte, on akla tekabül eden dokuz gök sembolizmi, on rakamının rakamlar sembolizmini sona erdirmekle akledilebilir düzenin topyekünlüğünün de sona ermesini sembolize ettiğinden gözardı edilemez.

line gelirse sulu form 'Formlar Verici' tarafından alınır ve ortaya çıkmış bulunan buzlu form önceden su halindeki maddeye onu buza çevirmek için eklenir.

Onuncu Akıl insan zihnini aydınlatıcı görevi de yapar, insan zihninde maddeyle birleşmiş bulduğu formları soyutlar ve Onuncu Akıl'dan gelen aydınlanmayla onu yeniden evrensel düzeye çıkarabilir. Bu bakımdan, evrenseller 'meleki zihin'de yer alırlar; sonra maddî form olmak için madde dünyasına iner ve insan zihninde meleğin aydınlatmasıyla bir kez daha evrensel düzeye çıkmak için özgeleştirilirler, Dolayısıyle, Onuncu Akıl yalnızca yaratılışın değil, aynı zamanda aydınlanmanının ve ilerde göreceğimiz gibi, peygamberlere ve daha sınırlı bir anlamda velilere ve ariflere gelen vahyin de aracıdır.

Görüldüğü üzere, İbn Sina'nın kozmolojisi temelde "melekiyat'a bağlı olup, farklı bir ışığın altında yorumladığı Plotinus kozmolojisini de yakından izlemektedir. Çünkü İbn Sina İslâm'ın Allah'la Evren arasında öngördüğü ilişkinin tümüyle farkındaydı ve sürekli olarak tüm yaratılmış düzenin Yaratıcısı karşısındaki mümkün ve bağımlı niteliğini tanıtlamaya ve böylece İslâm'ın bakış açışı için vazgeçilmez olan bir ilkeye bağlı kalmaya çalışıyordu.* *Risalet'ün-Neyruziye*'sinde[56] bir adım daha ileri giderek kozmolojisini İslâmî ve "Doğulu" bakış açısıyla daha da uzlaştırmaya yönelir ve varlık zincirindeki çeşitli bağların doğuşunu Arap alfabesinin harfleri çerçevesinde açıklar. Kelime ve onu oluşturan harfler Samiler için ilahî özlerin en açık ve en anlamlı sembolleri ve kendilerinden bu dünyanın meydana geldiği arketipler (ayan-i sabite)dir. Göçebe Sami ruhu taşıyan Müslümanlar

---

* İslami bakış açısıyla uzlaştırma çabalarına rağmen, Allah'ın her an yaratıcı ve irade edici sıfatını bir anlamda ilk Akıldan sonra devreden çıkaran ve temel niteliği kulluk olan 'İlk Akl'ı ve diğer akılları adeta yaratıcı mevkiine çıkarıp, bir anlamda nedenleri 'fail kanunlar' haline getiren İbn Sina ve okuluna mensup olanların bu kozmolojisi İmam-ı Gazalî ve en son olarak da Bediüzzaman S. Nursî'nin sert eleştirilerine hedef olmuştur. S. Nursi'nin «Ene ve Zerre Risalesi» adlı Otuzuncu Söz'e bakabilirler (Ç).

56. Bu risalede İbn Sina'nın Kur'an surelerinin başlarındaki harfleri ele alma girişimi ve risalenin tam adının *Fi Meani'l-hicai el-ati fi fevatih ba'd es-suver'il furkaniye* (Kur'an Sureleri'nin Başında Yer Alan Alfabe Harflerinin Anlamları Üzerine) olması, özel önemdedir.

için olduğu gibi Yahudiler için de harfler bilimi ve taşıdıkları sembolik değerin, ister Yahudilikle Kabbala, isterse İslâm'da *Cifr* olsun çok büyük önemi vardır.[57]

İsmailîliğin belirli kollarını olduğu kadar, İslâm'daki bazı batınî okulları da izlediği bu risalesinde İbn Sina alfabenin ebced sistemini kullanır;[58] buna göre 1 değerindeki 'Elif' Yaratıcı'yı, 2 değerindeki B Evrensel Aklı, 3 değerindeki C Evrensel Nefs'i ve 4 değerindeki D de Tabiat'ı sembolize eder. Felsefi kozmolojinin varsayımlarıyla vahy dilinin harfleri arasında böyle bir uygunluk yaratma girişimi pek çok bakımdan Cabir İbn Hayyan ve İhvan'üs-Safa'nın eserlerini andırmakta olup, İbn Sina içinse özel bir durum ortaya koymaktadır. Meşşailer'in Şeyhi'nin bilinen Yunan felsefesinden farklı bir 'Doğulu Hikmet' aradığını ve onun eski felsefelerin yalnızca bir izleyicisi olmadığını göstermektedir bu. Yine, İbn Sina'nın hayatının daha sonraki dönemlerinde açıklamaya giriştiği 'Doğu Felsefesi'ne daha yatkın olan çok yönlü dehasının bir özelliğini ortaya koymaktadır da.

TABİAT VE MATEMATİK BİLİMLERİ

İbn Sina büyük bir filozof olduğu kadar büyük bir bilim adamı ve hekimdir de. Batı'da O daha çok tıp alanının bir üstadı olarak

---

57. İbn Sina'nın bu risalesiyle ilgili incelemesinde ("La Philosophie orientale d'Ibn Sina et son alphabet philosophique" *Memorial Avicenne*, Kahire 1954, IV, 1-18), bir başka oryantalistten daha çok, dil karşısında Sami ve Yunan tutumu arasındaki farkla, konuşulan kelimenin Müslümanın ruhu üzerindeki psikolojik etkisi üzerinde duran L. Massignon, her şeyden önce fonetik, semantik (ve dolayısıyle dünya görüşlerinin temel 'fikirleri'yle ilgili) ve son olarak da belirli bir rakamsal değere sahip aritmetik olan ilkel alfabenin Samiler için ifade ettiği üçlü değere işaret eder.
İslâm'ın gelişinden önce, P. Kraus'un *Jabir Ibn Hayyan*'ında (Kahire, 1942). II, 236 vd) gösterdiği gibi, Yakın Doğu'daki bazı batınî çevrelerce kullanılan Yunan alfabesi de, her bir harfin sembolize ettiği rakamsal değerler de Sami kökenliydi.

58. Cifr sisteminde kullanılan., *ebced*'in, yani *elif, be, cim, dal*'la başlayanının en çok yaygını olduğu çok sayıda harf düzenleri vardır. İbn Sina'nın harf düzeni ise geleneksel İslâmi plan, bütünüyle izlemez.

anılırdı. Resmi 'Hekimler Sultanı' olarak Avrupa'da pek çok katedralin duvarlarını süslüyor ve Dante Limbo'da onu antik dünyanın iki büyük tıp otoritesi olan Hipokratla Galen'in arasına koyuyordu.[59] Bir hekim olarak Doğu'da yaptığı etki de hiç bir zaman silinmemiş ve bütün canlılığıyla bugüne gelmiştir. İbn Sina felsefeye ve tabiat felsefesi konusundaki incelemesinin[60] başlangıcında tartıştığı bilim "metodolojisi'ne olduğu kadar, tabiat ve matematik bilimlerinin hemen her dalına da ilgi duyuyordu. Çeşitli bilimsel ve tıbbî konularda çok sayıda müstakil risaleler kaleme almışsa da, bu alandaki en önemli eserleri tıbbi ve farmakolojik bir bilgi serveti içeren *Kanun*'uyla, tabiat felsefesi ve matematikle ilgili bölümlerinde geometri, astronomi ve müziği olduğu kadar, meteoroloji, mineroloji, jeoloji, zooloji ve psikolojiyi de tartıştığı *Şifa*'dır. *Şifa*'nın bazı konuları birazca çalakalem bir özet halinde *Necat* ve *Danişname*'de tekrarlanır.

Tabiat bilimlerini incelerken İbn Sina Kutsal Kitab'ın aklileştirilmesi ve yorumlanmasından, gözlem ve deneye kadar insana açık tüm bilgi yollarından geçer. Gerçekte aradığı, bu kaynakların her birinden süzdüğü bilgiyi -Evren veya makrokosmos, insan veya mikrokosmos ve Kendisi'yle hem insanın hem de Evren'in bağlantılı bulunduğu ve her şeyin metakozmik (kosmos ötesi) kökeni olarak Allah'tan oluşan, insanla Evren'in de birbirleriyle bir uygunluk ve iç ilişki içinde olduğu -kapsamlı gerçeklik görüşü içine yerleştirmektir.[61] Özelde tabiat bilimlerine olan yaklaşımında ise deney yöntemiyle ilgili tanımlar oluşturmak ve evrenselden çok özel nitelikte bilgi edinme aracı olarak Aristo kıyasçılığını benimsemek için mantıksal bir yöntem icat etmeğe çalışmıştır. Bu amaçla Aristo'nun kıyasında metafiziksel neden olan ortadaki terimi tecrübi bir terime dönüştürerek, tümevarımlı bir bilimin

---

59. Euclide geometra et Tolomeo
Ipocrate Avicenna E Galieno
Averrois, che'l gran comento feo.
(*Infemo*. IV, 142-144 dizeler)

60. İbn Sina bu bilime *fenn'üs sema'it-tabiiye*, yani, tabiat felsefesini veya tabiat felsefesi ilkelerini incelerken kişinin 'duyduğu' ilk şey der.

61. Bu sorunlar bütünüyle Nasr'ın *Introduction*... bl. 12-14'nda de alınmıştır.

amaçlarına uygulamıştır.[62] Yine, sonradan Galile tarafından sistematik olarak tüm Tabiat'la uygulandığında modern fiziği, Tabiat'ın yalnızca nicel yönünü dikkate alan fiziği doğuran birincil ve ikincil nitelikleri birbirinden ayırması fizikte daha sonra geliştirilen düşünceler açısından cidden ilgi çekicidir. İbn Sina ayrıca, gözün görmesi ve anatomisini incelerken tartıştığı ışık dalga teorisine de inanıyordu.

Müslüman Meşşaîler'in şeyhi gözlem ve deneye de özel ilgi göstermiş ve bu alanda da keskin bir zeka sergilemiştir.[63] Bu durum en iyi şekilde, herhangi bir hastalığın teşhisini ve bu hastalığın tedavisi için uyguladığı belli bir ilacın etkisini hastayla olan kendi tecrübesine dayanarak açıkladığı tıbbi eserlerinde görülür. Bunun da ötesinde, gözlemleri, diğer Müslüman doktorlar gibi, kendisi için de tıpla çok yakından bağlantılı olan psikoloji alanına da taşınmıştır. Aynı şekilde, jeoloji, meteoroloji, astronomi ve fizikte de hem gözleme, hem de deneye başvurmuştur. Kayaların oluşumunu ve meteorların yapısını açıklarken kendi gözlemlerinden ve hatta Harizm'de bir meteoru tahlil ve eritme girişiminde bulunup, sonuçta meteordan geriye çözülmüş metal yerine yalnızca küllerin ve yeşil bir dumanın kaldığından söz eder. Meteorolojide, defalarca bir hamam veya bir bahçede bir gökkuşağının su haline gelişini gördüğünü yazar ve bu olguları gökteki büyük gökkuşaklarıyla karşılaştırır.[64] Astronomide, birkaç yıllığına dinlenme imkanı bulduğu İsfahan'da gözlem için yeni bir araç yapmaya girişmiş ve Batlamyus'un bazı araçlarını eleştirmiştir.[65] Fizikte ise

62. Bk. A.M. Goichon, "La Nouveaute de la logique d'Ibn Sina", *Millenaire d'Aviceune. Congres de Bagdad* (Kahire, 1952), s: 41-58. Goichon'un İbn Sina tarafından kullanılan bu tür kıyası tahlili aydınlatıcıysa da, İbn Sina'nın 'Doğu felsefesi'ni oluşturanın deneysel bilime yönelik bu çekicilik olduğu iddiası en azından yeterince inandırıcı değildir. 'Doğu Felsefesi'nin kendileri için derin metafiziki önem taşıdığı İranlı bilge kuşakları, yanında büyük anlamı bulunan bir şey böylesine basitçe bir kenara itilemez.
63. Bk. A. Sayili, "Reviş-i ilm-i Ebu Ali Sina." *Le Livre du millenaire d'Avicenne* (Tahran, 1953) II, 403-412.
64. Bk. M. Horten, E. Wiedemann, "Avicenne's Lehre von Regenbogen nach seinem werk al-Shifa," *Meterologische Zeitschrift*, II: 533-544 (1913).
65. Bk. E. Wiedemann, "Über ein von Ibn Sina (Avicenna) hergestelltes Beabachtungsinstrument," *Zeitschrift für Instrumentkunde*, 6: 269-375 (1925).

ağır ve hafif cisimlerin hareketi üzerinde gözlemlerde bulunmuş ve Aristo'nun hareket teorisine temelden bazı eleştiriler getirmiştir.

İbn-i Sina'nın tıp alanındaki eserleri Yunan, Hint ve İran tıp okullarıyla birlikte, bizzat Müslüman hekimlerin tecrübe ve uygulamalarından kaynaklanan taze materyalleri birleştirdiği oldukça önemli bir dizi yazılarıyla doruğuna ulaşmıştır. İbn Sina'nın öncüleri içinde en önemlileri *Firdevs'ül-Hikme*'nin yazarı Ebu'l-Hasan İbn Ali el-Taberî *Kitab'ül-Havî* ve *Kitab'ül-Mansurî*'yi yazmış bulunan Muhammed Zekeriya er-Razi ve *Kâmil'üs-Sina'e* veya *Kitab'ül-Malikî*'nin yazarı Ali İbn Abbas el-Ahvazî'ydi. İbn Sina'nın *Kanun*'u büyük ölçüde bu eserlere dayanmakta olup, düzeni ve tamlığı nedeniyle tıp öğrencileri ve hekimlerin kullandığı temel kitap olarak diğerlerinin yerini almış ve en önemlisini Kutbüddin eş-Şirazi'ninkinin oluşturduğu şerhlerle açıklanmış ve daha anlaşılır hale getirilmiştir.[66]

İbn Sina'nın en büyük tıbbi eseri olan *Kanun*, yazarının tabiat bilimlerine katkısının gözlemsel ve deneysel yanlarını incelemek için belki de en yararlı kaynaktır. Eser beş kitaba ayrılmış ve her bir kitap da ayrıca bölümlere ve kısımlara bölünmüştür. Beş ana kitap insan bedeninin tasviri, yapısı, denge ve diğer nitelikleri, melekeleri, hastalıkları, koruyucu hekimlik, ölüm vb, sonra *materia medica* (tıpta tedavi için kullanılan maddeler), belirli hastalıklar tek bir organ veya bölgeden çok insan bedeninin tümünü etkileyen hastalıklar, son olarak da özellikle de ney açısından büyük bir değer taşıyan farmakoloji gibi tıbbın genel ilkeleri hakkındadır.[67] *Kanun* Hipokrat, Galen ve Dioscorides geleneklerinin bir sentezi olmasının yanısıra, özellikle çeşitli rahatsızlıkların tedavisinde otların kullanılmasında Yunan kaynaklarında bulunmayan pek çok şeyi de içermektedir.

Kanun'da yeni otların yararı, alkol değerinde antiseptik keşfi ve beyin tümörleriyle mide ülserlerinin bulunması gibi İbn Sina'nın kendi tıbbi tecrübe ve akıl yürütmesinin sonucu olan çok yeni şeyler var-

66. İbn Sina'ya kadarki İslâm tıp tarihi konusunda bk. M. Meyerhof, "Science and Medicine", *Legacy of İslâm* (Oxford, 1931), s: 311-355; E.G. Browne, *Arabian Medicine* (Cambridge, 1921); C. Elgood. *A Medical History of persia and the Eastern Caliphate* (Londra 1951).
67. Bk. E. Kremers, G. Udang, *History of Pharmacy* (1940), s: 19 vd.

dır.[68] Gözün fizyolojisi ve anatomisiyle, psikolojisi veya *De Anima*'da açıkladığı görme teorisinde —buna göre, dışardan ışık göze gelir ve bu aynı zamanda gözden nesneye doğru 'psikolojik bir eylem' baş gösterir[69]— İbn Sina, Roger Bacon ve Robert Grosseteste gibi yetkin Batılı bilim adamları üzerinde büyük etki yapmış olan teorileri açıklar.[70] İçeriğinin çoğu henüz yakından incelenmemiş bulunan Kanun her yönüyle hem Doğu'da, hem de Batı'da derin bir etki yapmış olup, diğer tıbbi yazılarıyla birlikte İbn Sina'nın tıbba olan hakimiyetinin ve bin yıldır neden ona 'Hekimlerin Sultanı' dendiğinin anlamlı ve açık bir tanığı olarak durmaktadır.

Şifa, İbn Sina'nın yalnız bir filozof olarak değil, aynı zamanda bir tabiat tarihçisi, fizikçi ve matematikçi olarak da sahip bulunduğu dehanın diğer yönlerini ortaya koymaktadır. Tabiat tarihinde İbn Sina kendi döneminde üç alem —hayvan, bitki ve maden alemleri— bilimiyle ilgili bilinen her şeyi ayrıntılarıyla tartışır. Şifa'nın madenleri ele alan bölümü 1200'lerde, *De Mineralibus* adıyla Alfred Sareshel tarafından Latince'ye çevrildiği ve Orta Çağlar ve Rönesans boyunca geniş bir alanı etkilediği için özellikle ilgi çekicidir.[71] Bu eserinde İbn Sina jeolojinin yanısıra mineroloji ve kimyayı da ele alır. Simyanın temelinde yatan kozmolojik teorileri kabul etmekle birlikte, bir metalin diğerine dönüşme imkanını açıkça reddeder. Ayrıca, mineralleri taşlar, eriyebilir cevherler, kükürtler ve tuzlar olarak sınıflandırır ve her bir sınıfın yan bölümleriyle özge niteliklerini tartışır. Jeolojide tortul kayaların oluşumunu, taşların sertleştirilmesini, daha yumuşak kaya katmanlarının erozyonu sonucu dağların meydana gelmesini, kara

---

68. *Kanun*'un I. Kitabı (bl. 3. 4, 5) 've IV. kitabı İbn Sina'nın kanser dahil, cerrahinin çeşitli türlüri üzerinde tam gözlemlere sahip yetkin bir cerrah olduğunu ortaya kor. Bk. K. I. Gurkan, "Les Conceptions chirugicales d'Avicenue," *Millenaire d'Avicenne*, s: 17-22.
69. E. Wiedmann, "Zur Geschichte der Lehre von Sehen," *Annalen der Physic und Chemie* (Leipzig), 39:470 vd (1890).
70. İbn Sina'nın Batı'nın bilimsel geleneği üzerindeki etkisi için bk. A.C Crombie, "Avicenna's Influence on the Medieval Scientific Tradition," G.M. Wickens'ın Avicenna... da, s: 84-107.
71. Bk. E.J. Holmyard, *Avicennae de congelatione et congelatinatione lepidum* (Paris 1927).

kütlelerinin denizler, denizlerin kara kütleleri haline gelişini ve daha eski zamanlara ait deniz hayvanlarının kalıntıları olarak fosillerin kökenini açıklar. Çok zaman İran içinde yaptığı sayısız gezilerindeki gözlemlerine dayanır ve yer bilimlerinin tarihinde büyük önemi bulunan keşifler ortaya koy.

Şifa'da olduğu gibi, daha kısa eserlerinde de tartıştığı fizik alanında İbn Sina'nın temel katkısı, Meşşaî fiziğin zayıf tarafı olan Aristo'nun doğru hareket teorisine getirdiği eleştiridir. İbn Sina bu konuda Aristo'ya karşı John Filoponos'un teorisini benimser ve doğru hareket halindeki bir cismin kendi içinde —kendini ilk hareket ettiren nedenin sağladığı— bir gücün bulunduğunu ve bu gücün onu belli bir yönde hareket etmekten alıkoyan şeyi, yani ortamın direncini ittiğini savunur.[72] Hatta, İbn Sina'ya göre, John Filoponos'un görüşüne de zıt olarak *mail kasrî* dediği bu güç bir boşluğa yayılmış olmayıp, eğer içinde bir cismin hareket edebileceği bir boşluk varsa devam eder. İbn Sina bu şekil harekete nicel bir ilişki vermenin yolunu da arar ve sağlanmış bir güçle hareket eden bir cismin "tabiî eğilimi" veya ağırlığıyla ters orantılı bir hız kazanacağını ve kesintisiz bir hızla hareket eden böyle bir cismin aştığı mesafenin ağırlığıyla doğru orantılı olacağını kabul eder. Çağdaşı Ebu'l-Berekât el-Bağdadî tarafından sadeleştirilen bu teori Fahrüddin er-Razi ve Nasirüddin et-Tusi gibi sonraki İslâm filozoflarını hayli etkilemiştir. Batı'da İbn Sina'nın bu itici güç teorisi latin dünyasına düşmeden önce Endülüslü el-Bitrucî tarafından benimsenmiş ve daha sonra Latin dünyasına girip, Arapça *mail kasrî* deyiminin *inclinatio violenta* (hız eğilimi) olarak çevrildiği Peter Olivi'nin yazıları üzerinde doğrudan bir etki yapmıştır. Bu ifade şekli daha sonra John Buridan tarafından *impetus impressus* (etkileyici itim gücü) şekline çevrilerek, modern fiziğin momentiyle aynı olan kütle ve hızın ürünü olarak tanımlanmıştır. Galile'nin moment için kullandığı *impetosu*, John Filoponos ve İbn Sina'nın ortaya attığı bu kavramdan başka bir şey değildi, ama artık orta çağ yazarları için çağrıştırdığı şeylerin aynısını çağrıştırmıyordu. Orta çağ bilimcileri için 'im-

72. Bk. S. Pines, "Les Precurseus musulmans de la theorie de l'impetus," *Archeion*, 21:298306 (1938); ve *Nouveles etudes sur Awhad al-Zaman Abu'l-Bapakat al-Baghdadi.*

petus' hareketin etken nedeniyken, Galile için hareketi matematik açısından tanımlama ve bu yeni yorumlamayla yeni tür bir fiziği yaratma, aynı zamanda orta çağ tabiat felsefesinin bazı temel kavramlarını kullanma aracı haline geldi.[73]

Matematiğe gelince, İbn Sina, tüm Müslüman filozof bilimciler içinde değişik düzlemlerde kendisiyle karşılaştırılmaya en layık olan Hace Nasırüddin Tusi kadar bu bilimin çeşitli dallarına pek çok katkıda bulunmamıştır. Bununla birlikte, geleneksel matematik veya *Quadrivium*'un en az bir dalında, yani, gerek teori, gerekse uygulama olarak son derece başarılı göründüğü müzik alanında gerçekten değerli katkıları olmuştur[74] Müzik üzerine yazdığı çok sayıda yazıdan *Şifa, Necat* ve *Danisname*'nin müzikle ilgili bölümleri bugüne kadar gelmiştir. Bunlardan ilk ikisi Arapça olup, müzikteki makamların ilk kez Farsça isimlerini verdiği üçüncüsü ise Farsça'dır. Bu eserlerde İbn Sina ilk ahenk (armoni) biçimleriyle, notaların perdelerinin yanısıra göreceli süreleri de ifade eden bir notalama sisteminin bulunduğu "ölçüye dayalı müziği' tanımlamıştır.[75] Müzik teorilerinde Farabî'yi yakından izlemiş olmakla birlikte, gerek kendisi gerekse Farabî. Yunan

---

73. İlk kez onyedinci yüzyıl fiziğindeki pek çok fikrin ortaçağ kökenli olduğunu P. Duhem kabul etmiş ve bunları *Etudes sur Leonard de Vinci*, 3 cilt (Paris, 1906-1913); *Le Systeme du monde*, 10 cilt (Paris. 1913-1959); *Les Origines de la statique* (Paris, 1905-1906) gibi eserlerinde incelemiştir. Onun araştırmalarını, A. *Koyre'in Etudes galileennes* (Paris, 1939); A. Maier'in *An der Grenze von scholastik und Naturwis enchaft*, cilt. I (Essen 1943), c. II (Roma 1952); M. Clagget'in The Science of Mechanics in ihe Middle Ages (Madidison 1959) ve E.A. Moody'nin "Galileo and Avempace" Journal of the History of Ideas, 12: 163-193 (Nisan 1951) ve 12:375-422 (Haziran 1951) önemli incelemeleri izlemiştir. Bu incelemeler çoğu durumlarda Duhem'in teori ve kabullerim güçlendirmiş ve açıklamıştır.

74. İbn Sina'nın müzikle ilgili teori ve görüşleriyle, bu alandaki etkisi için bk. H.G. Farmer'ın çalışmaları, özellikle *History of Arabian Music* (Londra 1929); "Clues for the Arabic influence on European musical theory", *Journal of the Royal Asiatic Society of London*, Ocak 1925. s: 61-80; *Historical Facts for the Arabion Musical lufluence* (Londra 1926) ve Baron Rr. d'Erlanger, La Musique arabe, H; M. Hafny, Ibn Sina's Musiklehre (Berlin, 1931); M. Belkişli "Musiki-i Ibn Sina," *Livre du millenaire d'Avicenne*, II, 46ü 477.

75. Bk. Musica Mensurata in Grove's Dictionary of Music and Musicians.

müzik teorisinin basit izleyicileri olmayıp, yazılarını kendi zamanlarında icra edilen müzik üzerine kurmuşlardır. Pisagor gamını kullanmış oldukları gerçeği, onların Yunan otoritelerince ortaya konan teorileri izledikleri anlamına gelmez, çünkü pentatonik gam Helen medeniyetiyle ilişkiye geçilmesinden çok uzun zaman önce Çin'de kullanılıyor ve herhangi bir Yunan etkisinden bağımsız olarak Batı Asya'da da bulunuyordu. İbn Sina, kendi zamanında İran'da çalınmakta olup, bu ülkede sürekli bir klasik müzik geleneği olarak bugüne değin korunagelmiş bulunan müzik teorisi üzerinde çalışıyor ve onu deşifre ediyordu.[76] Günümüz İran müziği çalınırken, İbn Sina'nın müzik teorilerini temellendirdiği sesleri duymamak mümkün değildir.

PSİKOLOJİ

İbn Sina'nın psikolojisi, nefsî melekeleri Aristo ve İskenderiyeli yorumcuları —özellikle de Alexander Afrodisias ve Temistius'unkilerinkini- andıran deyimlerle açıklamaya çalıştığı için temelde Meşşaî'dir. Meşşaî felsefede psikoloji üç alem'in üyelerindeki hareket ettirici ve canlandırıcı güçle ilgilendiğinden tabiat felsefesi alanına girer. Nasıl Gerekli Varlıktan Akıllar ve Nefsler yoluyla dört öğeye doğru bir iniş varsa, aynı şekilde, dört öğenin çok daha mükemmel oranlarda birleşmesi sonucunda meydana gelen varlık zinciri çıkış yayı, yani dereceli bir çıkış vardır.[77] Öğeler bir araya gelip, gittikçe saflaşan bir-

76. Bu nokta, Doğu müziğinin günümüzdeki en önde gelen otoritesi Alain Danielou'nun son zamanlarda kendi gözetiminde UNESCO'nun yayınladığı İran müziği kayıtlarına girişinde tartışılıyor.
İran müziğine Arap müziği demek, İslâm felsefesine Arap felsefesi demekten daha yanlıştır, çünkü İran ve Arap müziği, yüzyıllarca birbirini etkilemişse de, pek çok temel noktada Yunan müziğinden ayrıldıkları gibi, birbirlerinden de ayrılırlar.

77. İbn Sina'nın psikolojisiyle ilgili olarak bk. J. Bakos. *La psychologie d'Ibn Sina* (Avicenna) *d'apres son oeuvre as-Sifa*; Ibn Sina, *Avicenna's Psychology*, çev. F. Rahman (Oxford, 1959); A.A. Siassi, *La Psychologie d'avicenne et ses analogies dans la psychologie moderne* (Tahran 1954); M. Amid, Essai sur la psychologie d'Avicenne (Cenevre 1940).

leşimler oluştururken, kendilerine sırayla bitkisel, hayvansal ve son olarak da akılsal ruhlar eklenir ve Dünya Ruhu aralarındaki bağı oluşturur. Gerçekte bu nefsi ruhlardan her biri, kendisi için gerekli şartlar oluştuğu, yani öğelerin ilgili melekeyi kendilerine 'çekebilecek' şekilde bir araya geldiği özge bir anda kozmik oyunun sergilendiği sahneye çıkan Dünya Ruhu'nun belli bir melekesi olarak ele alınabilir.

Üç alem bir merdivenin basamakları gibi aralarında herhangi bir eksik bağ olmaksızın birbirlerine eklendiklerinden, bitkiler alemi madenler, hayvanlar alemi de bitkiler aleminin üzerinde yer alır. Bunun da ötesinde, madenler aleminin en üstteki üyesi en alttaki bitkiyi ve aynı şekilde, en yüksek bitki de hayvanlar aleminin en altında yer alan hayvanı andırır. Bu şekilde, her bir alemin üyeleri varlık zincirinde kendi altlarında yer alan alemin üyelerinin tüm meleke ve güçlerine sahiptirler. Bitkiler, beslenme, büyüme ve üremeden oluşan bitkisel nefsi ruhun melekelerinin yanısıra, madensel 'faziletler'i de taşımaktadırlar. Hayvanlarsa, hayvansal nefsi ruhun"* melekelerine ek olarak, madensel ve bitkisel güçlerin hepsine sahiptirler. Hayvansal nefsi ruhun melekeleri, şehvet veya öfkeye götüren istek gücü ve vücudu kımıldatma gücünden oluşan hareketle, beş iç ve dış duyulardan oluşan algılama melekesinden meydana gelir.[78] İç duyular bir ortak duyu (el-hiss'ül-müşterek), tasarlama (elkuvvet'ül müşavvira), hayalde canlandırma (el-mütehayyile) ve fikretme (el-müfekkire) ve hatırlama gücünden ibarettir. Galen geleneğini izleyerek İbn Sina bu melekeleri beynin çeşitli bölgelerine yerleştirir. Beş dış duyu ise, alt düzeydeki

---

* İslâm kozmoloji ve ontolojisinde Ruh, öncelikle evrensel olup, varlık zincirinin iniş yayında 'madde'yle birleştiğinde 'alem-i şehadet'i oluşturur ve maddenin parçalı-çoklu niteliğinden dolayı tek tek her bir varlığa 'varoluş' kazandırır; yani 'nefs'leri meydana getirir. Nefs, böylece her bir varlığın bizzat kendisi olmaktadır. Teknik düzlemde ise, Nefs 'dünya hayatını yaşayan' olduğundan tüm bitkisel, maddesel ve hayvansal melekelere sahiptir. Tasavvuf dilindeki 'nefs-i emmare'yle karışmaması için İngilizce 'Soul' kelimesinin karşılığı olarak nefsi ruh deyimini kullandık ve böylece bu kelimesinin ve nefsin 'Ruh-Spirit'le de karıştırılmamasını amaçladık (Ç).

78. E. Gilson'un "Les Sources greco-arabes de l'augustinisme avicennant" Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age, 4:5 149 (1929) adlı yazısında ruhun çeşitli melekeleri tartışılmaktadır.

hayvanlarda nakıs ölçülerde bulunup, ancak daha ileri derecedeki hayvanlarda ve insanlarda bütünüyle gelişmiş olan dokunma, koklama, tatma, işitme ve görme güçlerinden oluşur.

Evrensel Nefsî Ruh'un insanla birlikte İbn Sina'nın akılsal nefsî ruh veya insansal nefsî ruh dediği yeni bir melekesi gündeme gelir. Bunun bitkisel ve hayvansal nefsî ruhlara eklenen biri uygulamacı, diğeri bilici (veya kuramcı) iki melekesi vardır. Uygulamacı (el-amile) meleke vücudun tüm hareketlerinin kaynağı olup, bununla insan güncel hayatını sürdürür. İnsanın özelliğini ayırt eden ise kuramcı (el-alime) melekedir. İbn Sina, el-Kindî ve Farabî gibi, bilici melekeyi veya aklı dört düzeye ayırır. En alt düzey el-akl'ül-heyulanî (maddî akıl)'dir, herkesin sahip olduğu bilgi edinebilme gücü ve imkanıdır. Sonra bilginin temel ilkelerini ve doğru düşünmeyi öğrenen insanın ulaştığı el-akl bi'l-meleke (meleke türünden akıl) ve ardından, bir adım daha giden ve kendisi bilgiye ulaşıp, kendi zihinsel faaliyetini üretebilen insanın vardığı el-Akl bi'l-fiil (eyleme dönük akıl) düzeyi gelir. Son olarak da, —tabiatlarının kemalinden dolayı özel bir durumda bulunan peygamberler dışında— insanın ulaşabileceği en üst düzey gelir; varlık Evreninin insanda gerçekleştiği ve insanın akıl dünyasının bir nüshası haline geldiği el-Akl bi'l-kuvve (yetkinleşmiş kavrayıcı akıl) düzeyidir bu. Tüm bu akıl düzeylerinin üzerinde, kendisiyle aydınlanma sonucu tüm bilginin kazanıldığı ve insan aklının en üst düzeyinde kendisiyle birleştiği Evrensel veya Faal Akıl yer alır.

Nefsî ruhun melekelerini sınıflandırmada İbn Sina her ne kadar Meşşailerin yolundan gitmekteyse de, bireysel nefsi ruhun ölümsüzlüğü, bozulmazlığı, madde-dışı cevheri ve duyular zindanındayken aşağı bir durumda bulunduğu üzerinde ısrar etmesiyle onlardan ayrılır. Bazı güzel şiirlerinde olduğu gibi, batıni felsefesi'nde de tekrar tekrar bu ruhun ana göksel durağından ve bir kez daha onun göksel mekanını hatırlamak gerektiğinden söz eder. Bu eserlerinde nefsi ruhun melekeleriyle teorik planda ilgilenen bir Meşşai filozofu değildir artık o; dalla çok, Eflâtuncular ve sonraki İşrakiler gibi, ruhun başına gelen unutkanlık ve ihmal hastalığını iyileştirme ve onu yeryüzündeki acıklı durumundan kurtarma yolları arayan bir doktordur. İbn Sina'nın bu alandaki ilgisi ve psikolojisinin bu yönü başka hiç bir yer-

de ünlü Ruha Kaside'sindekinden daha iyi bir biçimde ifade edilmiş değildir:

Neden atıldı böyle yükseklerdeki yuvasından
Nadir'in en alttaki karanlık çukuruna, ve zindan?
Allah değil mi onu atan hikmetli bir amaç için.
Göremediği bakan gözlerin, hem de en keskininin?
Bir terbiyedir inişi, hikmet dolu fakat zor,
Duymadığı şeyleri belki böyle öğreniyor,
Kader'dir onu soyan, yıldızı ki, ne zaman
Batar uzaklarda bir yerde, biter her şey o an.
Çimenler üstünde çakan bir şimşek parıltısı gibi
Hiç var olmamıştı, veya bir andı sanki.[79]

DİN VE VAHY*

İbn Sina içten bir Müslümandı ve yalnızca şiirlerinde ve Kur'anî yorumlarında değil, aynı zamanda hemen her tarafında İslâmî görüş açısına bağlı kalmaya çalıştığı ve doktrinlerinin çoğu yanlarını ortaya korken gerçekte İslâm'ın ruhundan ve öğretilerinden ilham aldığı felsefi eserlerinde de kendini belli eden derin bir dinî karektere sahipti[80]

---

79. E.G. Browne'un çevirisi kullandık, literary History of persia (Cambridge, 1915), II. 111. Şiirin de Wickens, Avicenna... s:28'de A.J. Arberry tarafından yapılmış güzel bir çevirisi vardır.

* Bu konuda ayrıca bk. S.H. Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Ç: N. Şişman, İnsan Yay. S: 210-224 (Ç).

80. İbn Sina'nın dini fikirleri konusunda L. Gardet'ın La Pensee rcligieuse d'Avicenne (Ibn Sina) adlı usta çalışmasına bakın.
İbn Sina'nın dini tutumu konusunda İslâm dünyasında çeşitli hikâyeler anlatılır, örneğin, denilir ki, onun zamanının en bilgili kişisi olduğunu gören bir öğrencisi, neden peygamberlik iddiasında bulunup, yeni bir din kurmaya girişmediğini kendisine sorar. İbn Sina gülümser ve cevap vermez. Ertesi sabah şafakta sabah ezanı okunurken, soruyu soran öğrenci kalkar ve abdest almak için bir havuza gider. Hava son derece soğuktur, İbn Sina öğrencisine abdest almak için dışarı çıkmamasını, aksi halde üşüteceğini söyler. Fakat öğrenci onun öğüdüne kulak asmaz ve dışarı çıkıp abdestini alır, ardından da namazını kılar. Namaz bittiğinde İbn Sina kendisini çağırır ve şöyle der:

Bir takım aşırı zahirî kelâmcıların ve fakihlerin kendisine yönelttiği dinsizlik suçlamasına karşı duyarlı olup, bu konuda kendini savunduğu ve İslâm'a olan inancını vurguladığı Farsça bir dörtlük de yazmıştı:

Bu kadar kolay ve basit değildir bana dinden çıkmış deyivermek
Kimsenin dine inancı sağlam değildir benimki kadar.
Dünyada eşim yoktur benim, eğer ben dinden çıkmışsam
O halde başka hiç bir Müslüman yok demektir dünyada.[81]

İbn Sina ne zaman bilimsel veya felsefi sorunlarda herhangi bir zorlukla karşılaşsa bir camiye gitmiş ve duanın, namazın, velilerin türbelerine yapılan ziyaretin vb. yaran ve etkileri üzerine çeşitli risaleler de yazmıştır.[82] Bu ibadetleri çok yararlı sayardı, çünkü dünya görüşünde tüm gerçeklik düzeyleri arasında ve özellikle insanların ruhlarıyla Allah ve göksel Ruhlar arasında bir yakınlık, çeşitli dinlerin öngördüğü ibadetlerle güçlenen bir yakınlık yer alıyordu. Evren'i kuşatan ve ibadetlere anlamını veren bu yakınlık kosmosun damarlarında akan ve yaratılmış sistemin, varoluş nedeni ve itici gücü olan aşkın sonucuydu. Bu aşk da, aşkın en yüce objesi ve aynı zamanda en yüce sujesi olan Allah aşkından kaynaklanıyordu. İbn Sina *Aşk Risalesi*'nde şöyle yazar:

> "Herhangi bir tür yönetime uyruk olamayacak kadar yüce olan Varlık aşkın en yüce objesi olmalıdır, çünkü iyilikte en üst noktada bulunmalıdır O. Ve aşkın en yüce sujesi aşkın en yüce objesi yani O'nun (Allah'ın) yüce ve ulu Zatıyla özdeştir. Madem ki

---

"İşte ben bunun için peygamberlik iddiasında bulunmuyorum. Ben burada sana hocan ve üstadın, aynı zamanda günün en büyük tıp otoritesi olarak soğuk suyla yıkanmamanı söylüyorum ve ben hayattayım da. Ama sen benim öğüdüme kulak asmıyor ve dört yüzyıl önce Arabistan'da yaşamış, okumayazma bilmez ve kendisiyle hiç karşılaşmadığın bir adamın yolunu izliyorsun. İşte, bir peygamberle bir bilge ve filozof arasındaki fark budur."
Ayrıca bk. Nasr, "Ibn Sina and the İslâmic Religion," Introduction... bl. 11.

81. S,H. Barani, "Ibn Sina and Alberuni," *Avicenna Commemmoration Volume*, s: 8.

82. Ör. bk. A.F. von Mehren. *Traites mystiques d'Avicenne* (Leyden, 1889-1899), c. III.

> iyi kendileriyle bağlı bulunduğu bu edinme ve nüfuz etme yoluyla iyiyi sever ve madem ki İlk İyi sonsuz faaliyet halinde olmaya bizzat Kendi'ni bırakmıştır, o halde O'nun Kendi'ne olan aşkı en mükemmel ve en eksiksiz aşktır. Ve madem O'nun Zatı'nın ilahi sıfatları arasında herhangi bir ayrılık yoktur, öyleyse aşk burada zattır ve saf ve basit olarak yani Saf iyilik durumunda varlıktır.
>
> Demek oluyor ki tüm varlıklarda aşk ya varlıklarının nedenidir, ya da varlık ve aşk kendilerinde özdeştir. Açıkça hiç bir varlık aşktan yoksun değildir ve işte bizim göstermek istediğimiz de budur.[83]"

İbn Sina'nın din felsefesinde asıl ilginç olan, onun Kur'an'ın öğretileriyle uyum içinde formüle etmeğe çalıştığı ve aynı zamanda genel dünya görüşüyle de uyumluluk gösteren peygamberlik teorisidir.[84] Peygamberi bilinci ve peygamberin aldığı vahyi dört bölümlü akıl teorisine ve bu durumda vahy meleği Cebrail'le özdeşleşen Faal Akl'ın aydınlatmasına bağlar. Peygamberi bilinç, tüm insanî meleklere en kamil düzeyde sahip olan insanî durumun kemal noktasıdır. Peygamber akıl açıklığı ve berraklığı, hayal tamlığı ve insan vücudunun kendi emrine itaat, etmesi gibi, dıştaki maddeyi kendine itaat ve hizmet ettirme gücü şartlarını yerine getirir. Bu şartların hepsi gerçekleştirildiğinde peygamber, tüm bilgiyi Faal Akıl'dan başka hiç bir insan tarafından öğretilmeksizin doğrudan ve birden alan ve böylece geçmiş, şimdi ve gelecek her şeyi bir anda öğrenen 'kutsal bir akıl', yani peygamberi bilinç derecesini kazanır.

Bunun da ötesinde, peygamberin aklı yalnızca onuncu Akl'ın aydınlatmasıyla kalmaz; ayrıca akılda soyut ve evrensel olarak algıladığı her şey hayalde somut, belli, duyulur ve dile gelir imajlar halinde görünsün

---

83. Risale fi'l-Işk, çev. *E.L. Fackenheim, Medieval Studies* (Toronto), 7:214-(1945).

84. İslâm'da, özellikle Farabî ve İbn Sina'nın yazılarındaki peygamberlik kavramıyla ilgili olarak bk. *F. Rahman, Probbecy in İslâm Philosophy and Orthodox* (Londra 1958), özellikle s: 30 vd. Bu eserde bu önemli sorun yetkin biçimde tahlil edilmekteyse de, yazarın yorumu belki fazla akılcı ve bu özge 'İbrahimi' kavramın Yunandaki şekillerine fazla önem verir niteliktedir. *Ayrıca bk. L. Gardet, La Pensee religieuse...* bl. IV.

diye hayal gücü (muhayyilesi) de aydınlanır. Aynı şekilde, misyonunun da iki yönü vardır; kuramcı ve uygulamacı. İlki, insanın nefsi ruhunu ona Allah'ın varlığına, vahy gerçeğine, Peygamberliğine ve Ahiret hayatına. olan temel iman ilkelerini öğreterek sonsuz kurtuluş yoluna yöneltir; ikincisiyse, mü'minlerin yaptığı ibadetler gibi dinin uygulamalı yönlerini öğretir. Böylece peygamber bilge ve velilerden iki bakımdan ayrılır; birincisi, onun İlâhi Akıl'dan bilgiyi almasının tam ve eksiksiz olmasına karşın, bilge ve velilerinki parçalıdır; ikincisi, bilge ve veliler bilgi ve iç olgunluğu ardında koşup, hiç bir yasa getirici fonksiyona sahip değillerken, peygamber dünyaya bir yasa getirir ve insanların ve toplumların günlük hayatlarını yönlendirir. Bu yüzden, bilge ve velîler peygamberin oldukça ender görülen tabiatına sahip bulunmayan insanların en yücesi ve değerlileriyseler de, peygamberlerin karşısında ikincil durumdadırlar.

BATINÎ FELSEFE

İbn Sina ile ilgili bu özet çalışmayı bitirmeden önce, onun çok yönlü dehasının belirtilmesi gereken bir yönü daha kalıyor. Ömrünün sonlarına doğru Meşşaî filozofların bu üstadı, *Mantık'ül-Meşrıkıyyîn* adlı, daha geniş bir eserin girişi niteliğinde bir risale kaleme aldı.[85] Burada, Meşşaî felsefeyle ilgili olarak yazdığı Şifa ve Necat gibi ünlü eserlerinin yalnızca avama yönelik zahirî eserler olduğunu belirtmekte ve 'havas ilmi dediği seçkinlere yönelik 'Doğu Felsefesi'ni açıklamaya geçmektedir. Ama ne yazık ki, bu eserin kalan bölümü kaybolmuş olup, bu ilgi çekici girişten sonra İbn Sina'nın zihninde neler taşıdığını gösterecek doğrudan bir ipucu yoktur.

Bununla birlikte, İbn Sina külliyatına bir göz attığımızda, nitelik olarak Meşşai yazılarından ayrılan ve 'Doğu Felsefesi'ni anlatan risa-

---

85. Bu eserin mümkün anlamı ve Arapça yazılışıyla 'aydınlatıcı' olarak da okunabilen 'meşrıki' (Doğu(sal)) sıfatı on yıllardır süregelen bir dizi tartışmaya yol açmış ve Nallino, Gauthier, Gardet, Goichon, Pines, Corbin gibi ve daha pek çok ünlü oryantalistler bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerin bir özeti için bk. H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, s :36 vd.; Ebu'l-Alâ el-Afifi, "L'Aspect mystique de la philosophie avicennienne." *Millénaire d'Avicenne*, s; 399-449; ve Nasr, *Introduction*... bl. 11.

lelerin kalıntıları oldukları izlenimini veren bazı eserlerin var olduklarını görürüz. Bu grupta, son eseri *işarat ve't-Tenbihat*'ın çok sayıda önemli Sufî doktrinlerini en iyi şekilde ortaya koyduğu son üç bölümünü oluşturan *Doğulular'ın Mantığı'nın* yanısıra, teknik Tasavvufi terminolojiyi kullanarak yazdığı *Risale fi'l-Işk*, bazı şiirleri ve konuşmalarıyla, son olarak da *Hayy İbn Yakzan*, *Risalet'it-Tair ve Salaman ve Absal* adlı üç iç görsel anlatı sanılabilir.[86] Bu eserlerin incelenmesinden İbn Sina'nın 'batınî felsefesi'nin ayırt edici yönleri ortaya çıkarılabilir. Özellikle iç-görsel anlatılarda, Doğu sembolik anlamıyla ışık veya saf biçimler (form) dünyası olarak görünürken, Batı ise gölgeler veya madde dünyasını sembolize eder. İnsan ruhu madde dünyasında bir tutsak olarak kısılmış durumdadır ve başlangıçta inip geldiği ışıklar dünyasına yeniden dönebilmek için buradan kurtulmalıdır. Ancak, bu güç işi başarabilmesi ve 'Batıdaki' gurbetinden kurtulabilmesi için, kendisini kosmosta yönlendirecek ve nihai kurtuluşa götürecek bir Rehber bulmak zorundadır.

Bu açıdan bakıldığında, kosmos yolcu için yanıbaşında duran bir tecrübe, bir yaşama yeri olmakta ve sal bir teorik formülasyon olmaktan çıkmaktadır. Yolcuya sembollerin diliyle konuşmakta ve bir ölüm kalım sorunu olup, nihaî mutluluğunu ilgilendiren en büyük önemde bir mesaj iletmektedir ona. Böylece kosmosun dışı içine çevrilmekte ve Meşşaî filozofların soyut ve akılcı dili somut ve sembolik bir dile dönüşmektedir. Yolcu, daha sonraki pek çok Şii yazarların Ali İbn Ebî Talip veya Mehdi ile özdeşleştirdiği Rehber'den kozmik dehlizin yapısını ve dehlizden geçip ötesine varmak için çıkacağı yolculukta hangi tehlikelerle karşılaşacağını öğrenir. Sonra, tehlikeleri kabullenir ve kozmik dağlar ve vadiler arasından geçip nihayet biçimsel tezahür dünyasından çıkar ve en sonunda yeni bir ruhsal hayata doğuşu sembolize eden ve aynı zamanda ruhsal gerçeklenme sürecinin tersine çevrilemezliğini ortaya koyan ölümle karşılaşır. Kosmostan çıkmış olan yolcu artık yeniden onun tutsağı olmaz.

Evren'i çok güzel bir şiir diliyle tasvir ettiği bu yazılarında İbn Sina, insanın rehberleri ve Evren'in yöneltici güçleri olarak daha çok

86. Bu eserlerin ve İbn Sina'nın 'Doğu Felsefesi'nin önemli bir incelemesi Corbin tarafından yapılmıştır, bk. *Avicenna and the Visionary Recital*.

meleklere dayanır. Meleklerbilimi, İbn Sina'nın felsefesinin bu yanına oldukça yakın görüşler taşıyan İşrakiler'de nasıl merkezî bir yere sahipse, aynı şekilde İbn Sina'nın 'Doğu Felsefesi'nde de, asli bir yer tutmaktadır. Gökler, akıllara ve ruhlara farklı buyruklar ulaştıran meleklerle doludur. Aynı şekilde, insan aklı ruhsal gerçeklenme arayışında melek tarafından aydınlatılır; öyle ki. burada melek onun kişisel rehberi, *İlâhi Komedya*'daki Aziz Bernard ve Beatrice olmaktadır. İbn Sina Meşşaî felsefesinin ilkelerini olumsuzlamaz; fakat, onun burada yaptığı bu ilkeleri daha değişik bir ışığın altında yorumlayıp, rasyonel Aristo Evreni'ni her sembolün gerçek ve doğrudan bir yolla insanı ilgilendirip, ruhsal gerçeklenmesinde belli bir rol oynadığı kozmik bir ulu mabede dönüştürmekten ibarettir. Böylece İbn Sina, çoğu Batılı yorumcular tarafından ciddiye alınmasa da, İslâm dünyasında her şeye rağmen büyük önem taşıyan ve yaklaşık bir buçuk asır sonra temelleri Suhreverdi tarafından atılan 'İşrakî hikmet'in yönüne işaret eden bir "Doğu Felsefesi'ne ulaşmıştır.

İBN SİNA OKULU

Bu bölümün başında belirtildiği gibi, İbn Sina İslâmî san'at ve bilimlerin koruyucu meleği rolünde olup, İslâm dünyasında ne zaman ve nerede felsefe ve bilimler işlense, orada onun etkisi görülür. En yakın öğrencileri arasında, İbn Sina'nın otobiyografisini kendisine dikte ettirdiği ve üstadının çok sayıda yarım kalmış eserini tamamlayan ömür boyu yoldaşı Ebu Ubeyd el-Cüzcanî'yi; *Kitab'ül-Hucce*'nin yanısıra, felsefe konusunda oldukça önemli bir eser olan *Kitab'ül-Tahsîl*'inde[87] yazarı Ebu'l-Hasan el-Behmenyari; *Hayy İbn Yekzan* üzerine bir yorum yazan ve Şifa'yı özetleyen İbn Zeyle'yi ve öğrenci-

87. Bu eserin bir takım güzel el yazmaları varsa da, henüz yayınlanmış değildir. Yayınlanıp incelendiğinde, işrakilerle İbn Sina okulu arasındaki halâ gizli kalmış bağların bazısı günyüzüne çıkacaktır.
S. Popper Behmenyar'ın metafizikle ilgili risalelerinden ikisini *Behmenjar ben el-Marzuban, der persische Aristoteliker aus Avicenna's Schule. Zwei metaphysische Abhhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch mit Anmerkungen* adıyla Almanca'ya çevrilmiştir (Leipzig 1851).

lerinin en bilgilisi olup, el-Birunî'nin İbn Sina'ya yönelttiği sorulara üstadından cevap verme izni isteyen ve ayrı cevherler üzerine *Fî İsbat'il-Müfarakat* adlı bir risalesi bulunan Ebu Abdullah el-Masumi'yi sayabiliriz.

Bu yakın öğrencilerinin dışında İbn Sina'nın etkisi sonraki yüzyılın hemen her entellektüel şahsiyeti üzerinde görülür; metafiziksel kesinliğe dayanan ve sahte ve bağnaz dindarlığa bir çare amacı güden görünüşteki biçimsel şüphesi çoğu modern okuyucu tarafından kesinlik yokluğu ve modern zihniyetin özge niteliği temelden bir şüpheye takılma olarak yanlış anlaşılan eşsiz şair ve matematikçi Ömer Hayyam İbn Sina'ya çok büyük bir saygı duyardı; o kadar ki, risalelerinden birini "Farsça'ya çevirmiştir.[88] Bunun yanısıra hepsi de Farsça çok sayıda önemli felsefi ve dinî eserler vermiş bulunan en büyük İsmailî filozof Nasır-ı Hüsrev İbn Sina'nın bir takım fikirlerinin etki alanına girmiştir.[89] Ve, matematikçi ve optikçi İbn'ül-Heysem (Lâtincede Alhazen) bile İbn Sina'nın yazılarını öğrenmişti.

---

88. Hayyam (ö 526/1132) tarihte aynı zamanda büyük bir şair ve matematikçi olan pek az kişiden biridir veya tek kişidir. Ne ki, şiirleri genellikle yanlış anlaşılmakta ve 'Yüce Kimliği' kavramış ve dolayısıyle görünür düzene gülen bir bilgenin tutumu bir septiğin şüpheleri, hatta bir Avrupalının bedensel zevkleri gibi değerlendirilmektedir. Onu çok iyi anlayan çağdaş yazarlardan Nizami Arudi *Çihar Makale*'sinde kendisine "Allah'ın Şahidi" veya "Hakk'ın Şahidi" der. Hayyam fazla velud bir yazar değildir, fakat metafizik ve bilimler üzerine yazdığı eserlerden bir düzine kadarı günümüze kadar gelmiştir; bunlardan *Müsaderat* (Öklid Aksiyomları üzerine Araştırmalara Giriş)'ta, Öklid geometrisinin, bu tür geometriyle kanıtlanamayacak bir nokta olarak, iki paralel çizginin hiç bir zaman birleşmeyeceği varsayımına dayandığını göstermektedir.
Hayyam'ın eserleriyle ilgili olarak bk. Seyyid Süleyman Nedvî, *Hayyam, ur uski Sevanih* ve tesanif pur nakidana nazar (Azemgarh, 1933); ve V. Minorsky'nin *İslâm Ansiklopedisi*'nde yazdığı makale.

89. İbn Sina'yı hemen izleyen filozofların en önemlisi olan Nasrı-i Husrev (394/1003-452-53/1060 veya 1061) Mısırdayken İsmaililiği kabul edip, sonra Horasan'da Şiiliğin bu kolunun bir davetçisi (daî) oldu. Önemli eserleri arasında Farsça *Divan'ı, Cami'ul-Hikmeteyn, Guşayiş ve Rahayis, Zeyd'ül-Müsafirîn ve Ravşana'i-name*'nin yanısıra *Sefer-name* adlı seyahatnamesini de sayabiliriz. Bk. Corbin'in *Cami'ul-Hikmeteyn*'e Giriş'i, yay. Corbin ve M. Muin (Tahran-Paris 1953).

Sonraki yüzyıllarda, İbn Sina Endülüslü filozoflar, özellikle de İbn Rüşd'ün yanısıra Gazzali ve Fahrüddin er-Razi tarafından sert eleştirilere uğradı. Fakat İslâm, medeniyetinin ortaya çıkardığı en büyük dehalardan biri olan Hace Nasirüddin et-Tusi onu savunmaya girişip, eleştiricilerinin delillerini reddetti. İşarat üzerine bu konudaki hakimiyetini gösteren bir yorum kaleme aldı ve İbn Sina'nın öğretilerini yeniden canlandırdı.[90] Kendisinden sonra, özellikle İran'da günümüze değin Meşşai niteliğini koruyan bir okul var olageldi. Nasirüddin'in yeğeni Efdalüddin el-Kâşanî seçkin bir Farsça üslûpla İbn Sina felsefesinin ilkeleri üzerinde çok sayıda risaleler yazdı.[91] Nasirüddin'in öğrencisi Kutbüddin eş-Şirazi, bazı yönleriyle *Şifa*'ya benzeyen *Dürret'üt-Tac* adlı büyük bir ansiklopedi meydana getirdi. Nasirüddin'in Merağa gözlemevindeki çalışma arkadaşı Debîran el-Katibi el-Kazvinî ardında *Hikmet'ül-Ayn* adlı, yine İbn Sina'nın öğretilerine dayanan Meşşai felsefesinin en tanınmış eserlerinden birini bıraktı.[92] Bir kuşak sonra Kutbüddin er-Razi, *İşarat* üzerine Nasirüddin ve Fahrüddin er-Razi'nin yorumlarını değerlendirmeğe giriştiği *Muhakemat*'ını yazdı. Böylece bu gelenek Safeviler dönemine değin kuşak be kuşak sürdü ve bu arada geçen yüzyıllar içinde Sadrüddin ed-Deştekî, Gıyasüddin Mansur eş-Şirazi ve Celalüddin ed-Devvanî gibi filozoflar tarafından hepsi de İbn Sina düşüncesinin izlerini taşıyan çok sayıda eserler verildi. Ve, yine bu dö-

---

90. Tusi beş üstad ve öğrenci kuşağı aracılığıyla İbn Sina'ya doğrudan bağlıdır. O Feridüddin ed-Daman'ın, ed Damad Sadreddin es-Serahsi'nin, Serahsi Afdalüd- din el-Gilani'nin. Gilanî Ebu'l-Abbas el-Lukerî'nin öğrencisidir bu sonuncusu da daha önce adı geçen Behmenyar'ın öğrencisiydi. Her zaman yazılı bir metnin yanısıra sözlü gelenek de var olduğundan, *hikmet* veya geleneksel felsefedeki öğrenci-hoca zinciri Tasavvuf'taki silsile kadar önemlidir. Böylece, nasıl Tasavvufta silsile tarikattaki bereketin kuşaktan kuşağa geçişini ifade ediyorsa, hikmette de öğrenci-hoca zinciri sözlü aktarımın sürekliliğini ve öğrenciye 'satırlar arasında okuma' imkânı veren tüm nüansları belirtir.

91. Bk. Kaşani, *Müsannefat*, yay. M. Minovi, Y. Mehdevi, (Tahran, 1331-1337).

92. Şu son günlerde Afganistan ve Pakistan'a buralardaki geleneksel medreseleri incelemek için yolculukta bulunan bir dostum, bu ülkelerdeki hemen hemen tüm bağımsız dini okullarda okutulan tek felsefî eserin *Hikmetül-Ayn* olduğunu görmüş.

nemde Esirüddin el-Ebhari, Hüseyn el-Mibudi ve Molla Sadra'nın yorumlarıyla İran ve Hindistan'da Meşşaî felsefenin üzerinde en çok çalışılan iki veya üç metninden biri olan *Kitab'ül-Hidaye*'yi meydana getirdi.

San'at ve entellektüel alanda yeniden dirilişin yaşandığı Safevîler döneminde İbn Sina'nın felsefesi, ona İsrakî bir yorum getirmeğe çalışan Mir Damad gibi etkili şahsiyetlerden, Şifa üzerine büyük bir yorum yazan Seyyid Ahmet el-Alevi'den ve İbn Sina'nın felsefesini geniş entellektüel bireşiminin köşe taşlarından biri yapan Molla Sadra'dan özel ilgi gördü. Gelenek daha sonra Molla Sadra'nın öğrencisi olup, *Cevher Murad* ve *Seyarık'ta* kelamla karışık Meşşai bir çizgi tutturmaya, çalışan Abdürrazzak el-Lahici gibi pek çok önemli şahsiyet tarafından sürdürüldü. Ve, *Hikmet-i Bû Ali*'si[93] İbn Sina metafiziğinin Meşşai görüş açısıyla son zamanlardaki en geniş incelemesini oluşturan Mirza Salih Hairi Mazenderanî gibi kişiler örneğinde görüldüğü üzere bu okul bugün de devam etmektedir.

Batı'da da İbn Sina'nın etkisi, kendisinden çok daha büyük ölçüde hem savunulmuş, hem de eleştirilmiş olan İbn Rüşd'ünkinden daha yaygın, fakat daha az belirgin niteliğine karşın, uzun süreli ve kalıcı olmuştur. On ikinci yüzyılda el-Cüzcani'nin yazıya geçirdiği otobiyografisi, Şifa'nın mantık ve fizik bölümleri ve tüm metafiziği gibi bazı eserleri Latince'ye çevrilmeğe başlanmıştır. Çevirilerin çoğu Toledo okulunda, özellikle Dominicus Gundissalvus tarafından veya onun yönetiminde yapılmışsa da, pek çok eser yine Latince'ye İbn Sina külliyatının çevirmeni olarak tanınan Joannes Hispalensis veya Avendeuth (İbn Davud) tarafından kazandırılmıştır.[94] Bu ilk çeviri dizisini az sonra *Şifa* ve *Necat*'ın bölümlerinin yeni bir çevirisi izlemiştir. Yine, on ikinci yüzyılın ikinci yarısında Cremona'lı Gerard tara-

93. Üç cilt olarak yayınlanmıştır (Tahran, 1335-1337).

94. İbn Sina'nın Batı'da ve Doğu'daki etkisi S. Afnan tarafından *Avicenna*... adlı eserinde (bl. VIII ve ve IX tartışılmıştır. Şu kadar ki, İbn Sina geleneği üzerine ileri sürdüğü görüşlerinin bazısı bu geleneğe ait olanların görüşlerinden çok uzaktır. Doğu'da İbn Sina geleneği ve Latin İbni Sinacılığı ile arasındaki zıtlıklar Corbin tarafından *Avicenna and the Visionary*. Recital'da etraflıca ele alınmıştır, s: 101 vd.

fından *Kanun* Latince'ye çevrilmiş, ardından on üçüncü yüzyılda Blaise *Tıp Şiiri*'ni çevirmiştir. Gerçekte İbn Sina'nın eserlerine duyulan ilgi ve çevirileri Orta Çağlar boyunca sürmüş olup, -dili Arapça sözcüklerden 'temizleme' girişimlerinde açıkça gözlemlendiği üzere- İslâm'a ve Arapça'ya karşı belli bir tepkinin doğmuş olmasına rağmen Rönesans'a taşmış ve on altıncı yüzyıl büyük İtalyan bilgini Andrea Alpago, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün bazı eserlerini yeniden Latince'yo çevirmiştir.[95]

İbn Sina'nın hem bilimsel, hem de felsefi görüşleri on ikinci yüzyıldan başlayarak Avrupa öğrenim merkeplerini etkilemeye başlamış, Salerno ve Montpelier daha çok tıbbının etkisinde kalırken, Paris ve Oxford felsefesinden etkilenmiştir. İbn Sina'nın özellikle etkilediği ilk kişi, çevirmeni Gundissalvus olmuştur. Yine, İbn Sina'ya atfedilmekle birlikte onun olmayan *De Causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas* adlı risaleyle, ruhun öbür dünyadaki seyahati konusunda yazılmış irfanı bir eser[96] bugün de vardır ve derinden derine

---

95. İbn Sina'nın Latince çevirileri için bk. M.A. Alonso, "Ibn Sina y sus primera influencias e nel Mundo Latino", *Revista del Instituto Egypcio de Estudios İslâmicos*, I; 36-57 (1953); M.T.D. Alverny, "Notes sur les traductions medievales d'Avicenne," *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age*, 27:337-358 (1852). Bu makalenin 340. sayfasındaki bir dipnotta bu konuda en önde gelen 'bir otorite, olan ve bir süredir İbn Sina'nın Latince'deki eserlerinin tam bir edisyonunu hazırlamakla meşgul bulunan M.T. D'Alverny konuyla ilgili kendi eserlerinin yanısıra, H. Bedoret, S. Pines ve M.A. Alonso'nun makalelerinin adlarını da vermektedir.
Arapça metinlerin Latince çevirileri hakkında genel bir inceleme için en yetkin eser halâ M. Steinschneider'ın *Die europaischen Übersetzungen aus der Arabischen bis Mitte der 17. Jahrhunderts* (Graz, 1956)'idir. Ayrıca bk. R. Walzer, "Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe," Bulletin of the John Rylands Library. 25:160-183 (1945-1946.)
Önemle belirtmeliyiz ki, İbn Sina'nın batınî felsefesi'ni açıklayan *İşarat ve Mantık'ul-Meşrikıyîn* gibi yazıları büyük oranda Latinceye çevrilmemiş olup, felsefenin Doğu ve Batı'daki yorumu arasındaki fark böylece çok geçmeden ortaya çıkıvermiştir.

96. Bu risale M.T. D'Alverny tarafından ortaya çıkarılıp. "Les Peregrinations de l'ame dans l'autre monde d'apres un anonyme de la fin du XII siecle", *Archives d'Hist. "Doct et Litt. du Moyen Age.* 15-17: 239-299 (1940-1942) adıyla yayınlanmıştır.

İbn Sinacı olup R. De Vaux'un 'Lâtin İbn Sinacılığı" dediği[97] bu okula aittirler.

İbn Sina'nın etkisi Auvergne'li William ve onu İbn Rüşd'e tercih eden Roger Bacon'ın yazılarında, Albertus Magnus'ta, Allah'ın varlığı için getirdiği üçüncü delil temelde İbn Sina'ya ait olan Aziz Thomass'ta ve daha sonra Papa XXI. John olan İspanya'lı Peter'de açıkça görülebilir. Felsefi ve özellikle bilimsel eserleri Robert Grosseteste gibi kişilerin görüşlerinin oluşumunda önemli bir rol oynamış ve on dördüncü yüzyılda Tomacı sisteme karşı çıkan Duns Scotus'un teolojisi için 'ayrılış noktası' görevi yapmıştır. Tıptaki etkisi de aynı şekilde her yerde egemendir. Paracelsus'un on altıncı yüzyılda geleneksel tıp otoritelerini reddetmek ve kendi yeni okulunu kurmak için bir otorite sembolü olarak yaktığı kitaplar Galen'e ve İbn Sina'ya ait olanlardı. İbn Sina her yönüyle orta çağ düşüncesinin hemen her merkezinde etkisini göstermiş ve bütünüyle herhangi bir tanınmış okul tarafından kabul edilmemişse de, bütün okullarda ya bilimsel, ya da felsefi açıdan belli bir rol oynamıştır.[98]

Belli ve net bir 'Lâtin İbn Sinacılığı'nın varlığı üzerine bir takım kuşkular ekilmişse de, Etienne Gilson'un araştırmaları, en önemli

---

97. Bk. R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin* (Paris 1934). 'Latin İbn Sinacılığı' terimi, P. Mandonet'in F. van Steenbergnen gibi bir otorite tarafından "Siger of Brabant", (*Modern Schoolman*, 29:11 27 1951) adlı makalesinde karşı çıkılmış olmakla birlikte, Siger de Brabant'la ilgili incelemeleriyle bağlantılı olarak ortaya attığı 'Latin İbn Rüşdçülüğü' ölçüsünde, kabul görmemiştir. İbn Sina'nın adını alacak kadar bütün çizgileriyle tanımlanmış ve doktrinleriyle yakından bağlatılı bir okulun bulunmadığını E. Gilson gibi otoriteler belirtmektedir.
İbn Sina'nın Latin dünyasındaki etkileri ve onunla bağlantılı okullar için bk. E. Gilson, "Graeco-Arab Influences", *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. bl. 6, ks, l; "Les Sources greeco-arabes de l'augustinisme avicennisant," *Archives d'Hist. Doct. et Litt. du Moyen Age*, 4:5-149 (1929); "Purquoi-saint Thomas a critique saint Augustin," *a.g.e.* 1:1-127 (1926); *Avicenne et le point de depart de Duns Scotus*. Ayrıca bk. K. Foster, O.P., "Avicenna and Western Thought in the 13th Century," Wiskens, yay. *Avicenna...* ve Corbin, *Avicenna...s*: 102 vd.

98. Hristiyan doktorlar, anonim *De Errobius Philosophorum*'da daha yumuşak ele alınmasında da görüldüğü üzere, ona karşı İbn Rüşd'e gösterdikleri sempatiden daha fazlasını gösteriyorlardı.

açıklayıcısını Auvergne'li William'da bulan bir 'İbn Sina'laştırıcı Augustinizm'in varlığını açıkça ortaya koymuştur. On ikinci yüzyılda İbn Sina külliyatı Latin dünyası için metafiziksel bir kozmoloji sağlamış ve hatta Batı'nın yüz yıllardır bildiği Dionysus meleklerbiliminin yeni bir kozmolojik ışık altında yorumlanmasına imkân tanımıştır. Fakat, İbn Sina'nın doktrinlerinin yavaş yavaş 'Augustinleştirilmesi', ortaya koyduğu ve Doğu'da öğretilerinin belki en kalıcı yönünü oluşturan kozmoloji ve kozmogonisinin yıkımı demek olmuştur. İbn Sinalaştırıcı Augustinciler' İbn Sina'nın aydınlatıcı meleğini bizzat Allah'la özdeşleştirme yoluna gitmişler ve yavaş yavaş kosmosta meleğin gerekliliğini ortadan kaldırmışlardır. Auvergne'li William ve benzer görüşteki diğerlerinin eleştirileri en çok İbn Sina'nın meleklerbilimi ve bunun hem kozmoloji, hem de neotikte[99] oynadığı önemli role karşı olmuştur. Meleklerbiliminin yıkımıyla Evren kendisini ayakta tutan manevî varlıklardan 'boşaltılmış', dolayısıyla laikleştirilmiş ve getirdiği sonuçla Evren'in manevî karakterini de yitirmeğe başladığı ve nihayet on yedinci yüzyılda yalnızca geleneksel anlamıyla kozmolojinin değil, aynı zamanda bizzat kosmosun anlamının da kaybolup gittiği Kopernik devrimine[100] zemin hazırlanmıştır.[101]

İbn Sina'nın Batı'da böyle eleştirel biçimde alınmasıyla Doğu'daki kabul edilişini karşılaştırmak hem ilgi çekici, hem de önemlidir. Batı'da şiddetle karşı çıkılan ve reddedilen onun meleklerbili-

---

99. Gilson oldukça yerinde olarak şöyle der: "Noetik kozmolojide yalnızca özge bir durumdur" (Pourquoi saint Thomas a critique saint Augustin, 52).

100. P. Duhem anıtsal çalışması *Le Systeme du monde* (IV), 317 vd.)'da astronomi devriminin kosmos karşısındaki manevî ve teolojik tutumda, bir değişimi ne kadar yakından öngördüğünü ve onun "kutsallıktan soyunması" anlamına geldiğini tartışır.

101. İbn Sina kozmolojisi ve meleklerbilimiyle ilgili olarak Corbin şöyle der: "Fakat, kozmolojinin tümü melekbilimine bağlıydı. Melekbilimini reddetmek kozmolojinin temellerini sarsmak demekti Kopernik devriminin çıkarlarına bütünüyle hizmet eden de bu oldu; öyle ki, Hristiyan teolojisiyle pozitif bilim arasında Meleğin ve Kosmos'un demiurgi'sinde Melek dünyasının önceliklerini yok etme amacına yönelik bir işbirliğine tanık oluyoruz. Artık, melekler dünyası metafizik gereklilikte daha fazla gerekli olmayacaktır; Yaratılış'ta bir tür lüks haline gelecek, varlığı 'belki'yle anlatılır olacaktır." *Avicenna*... s:101-102.

miyle kozmolojisi ve aydınlanmayla marifete dayalı noetiğiydi. Ve en fazla beğenilip kabul gören ise felsefesinin akılcı yönüyle bilimsel ve tıbbî eserleri oldu. Doğu'da ise küçük bir okul felsefesinin tümünü bugüne değin canlı tutabildi ve tıbbî teorileri de pek çok yerde halâ uygulama alanı bulmaktadır. Buna karşılık, Doğu'da en fazla kabulü İbn Sina'nın 'batınî' veya 'Doğu Felsefesi' görmüştür. Meleklerbiliminin desteğindeki kozmolojisi Suhreverdi tarafından geliştirilmiş ve ilk başta konduğu kalıbındaki akl ve kıyasa dayalı ağlardan kurtarıldıktan sonra bir takım Tasavvuf okullarına girmiştir. Işıkta parlayan değerli bir mücevher gibi ortaya koyduğu güzel kozmoloji İslâm irfanının ışığı altında parlamaya başlamış ve marifet ve aydınlanma (işrak) doktrinlerinin yayılıp incelendiği İslâm dünyasının her yerine yayılan bir ışık saçmıştır. Ve, meleğin insan aklını aydınlatmasına dayalı neotik teorisi sonraki yüzyıllarda, İslâm'da her zaman en yüksek bilgi şekli olarak tanınan marifet gerçeğini pekiştirici şekilde yorumlanmıştır.[102]

Görülüyor ki, İbn Sina ve yaptığı etkinin incelenmesi salt tarihsel olmakla kalamaz. Müslümanların halk hikâyelerine kültür kahramanlarından biri olarak geçmekle kendisine en büyük onur verilmekle[103] ve yüzyıllarca İslâm'da en büyük filozof-bilimci olarak yüceltilmekle kalmamış olan İbn Sina, bedensel hastalıkları iyileştirici olmasının yanısıra, kendisine manevî noktada güvenilebilecek ve kişinin hem psikolojik, hem de fizikî olarak sağlam ellerde bulunduğu inancıyla kendini teslim edebileceği geleneksel bir hekim ve bir hakim (bilge) şahsiyetiyle hala yaşamaktadır. İslâm dünyasının neresinde geleneksel tıp hala uygulanıyorsa, İbn Sina'nın sureti orada durmaktadır ve nerede İslâmî san'at ve bilimler okunuyor ve derinliğine inceleniyorsa, İbn Sina koruyucu bir melek olarak orada bulunmaktadır. Bunun da ötesinde, Suhreverdi ve İşrakîler'in yanısıra, İbn Arabî ve Sufîlerin de geliştirip yorumladığı, bütünüyle İslâm vahyinin kalıpları içine yerleştir-

102. Bu sorunu Introduction.'da İbn Sina kozmolojisini incelerken derinliğine ele aldık. Ayrıca bk. H.A.R. Gibb'in bu kitaba yazdığı önsöz.

103. İbn Sina hakkında İran, Orta Asya ve Arap dünyasında halk dilinde pek çok öyküler anlatılır ve bilimi ve hikmeti Tabiat'ın güçlerinin üstünde taht kuran bir halk kahramanı olarak yığınların vicdanında bile kendine bir yer bulmuştur.

dikleri şekliyle Kur'an'ın ruhundan kaynaklanan ve yüzyıllardır İslâm mütefekkirlerinin içinde yaşadığı kosmosu açıklayan yine O'nun kozmolojisidir ve bu kozmoloji İslâm'ın entellektüel hayatının ufuklarına ışığını saçmaya devam etmektedir.

2

SUHREVERDİ VE İŞRAKİLER

SUHREVERDİ ÖNCESİ DURUM

Doruğuna İbn Sina ile ulaşan ve İbn Sina'dan sonra aralarında Behmenyar ve Ebu'l-Abbas el-Lükarî'nin de bulunduğu yetenekli öğrencileri tarafından yayılan Meşşai Felsefe başlangıcından beri bazı fakihler ve Aristo Felsefesi'ndeki rasyonalizme karşı çıkan Sufîlerce eleştiriye tabi tutulmuştu. 4/11. yüzyılda karşı çıkış safına yeni bir düşman daha katıldı ve Meşşailer'in baş düşmanı haline geldi. Bu yeni düşman, önce Ebu'l-Hasan el-Eş'arî tarafından formüle edilen ve daha sonra 4/11 ve 5/12'inci yüzyıllarda Ebu Bekr el-Bakıllânî gibi kişilerce geliştirilip, Sünni çevrelerde yavaş yavaş destek kazanan Eş'ari Kelâmı'ydı.[1]

Öte yandan, 4/11. yüzyılda Abbasi Halifeliği'nin siyasal gücü sınırlı bir duruma gelmiş ve pek çokları Şiî olup, Vahy'in kaynağından gelen nakli ilimlere (el-ulum'ün-nakliye) karşılık Müslümanlar'ın akli ilimler (el-ulüm'ül-akliye) dediği ilimlere karşı daha sıcak duygular

1. Bu okulun doktrinleri ve etkisiyle ilgili olarak bk. L. Gardet. M.M. Anavati, *Introdution a la theologie musulmane* (Paris 1948) ve H.A. Wolfson'un Harvard Un. Press'in yayınladığı anıtsal çalışması *The Philosophy of the Kalam*.

besleyen yerel melikler İslâm dünyasının çoğu yerinde hakimiyeti ellerine geçirmiş bulunuyorlardı.[2] Bu yüzden, felsefeyi de içine alan akli ilimler, 4/11 ve 5/12'nci yüzyıllar 'altın çağ'ı kabul edilebilecek ölçüde gelişmeye devam etti. Fakat, siyasal durum yavaş yavaş değişmeye yüz tuttu; 5/12'nci yüzyılda Sünniliğin ve Abbasi Halifeliği'nin destekçileri olan Selçuklular Batı Asya İslâm topraklarını yeniden birleştirmeği ve siyasal yönden Selçuklu sultanları yönetiminde, dini yönden ise Bağdat'taki halifeliğin destek ve koruyuculuğunda güçlü bir merkezi yönetim kurmayı başardılar.[3]

Tam bu dönemde Eş'ari Kelâm okulu, resmi çevrelerce ve ilkelerini okutup, doktrinlerini yaymak için kurulan öğrenim merkezlerince desteklenmeye başladı. Artık, Gazali'nin filozoflara karşı giriştiği kutlu saldırıları için ortam hazırdı. Felsefeyi çok iyi bilen bir kelamcı ve bir fakih olan Gazzalî bir ara dini kuşkulara kapılmış ve manevî hastalığının çaresi olarak Tasavvuf'a yönelmiş, orada kesinliğe ve nihai kurtuluşa kavuşmuştu.[4] Sonunda, gerekli tüm Allah vergisi bilgi-

2. Bilimlerin geleneksel biçimde 'aklî ve nakli' olarak ayrılması hakkında bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. *F. Rosenthal*. c: II-III (New York. 1958) bl VI.
3. Bu dönemin tarihiyle ilgili olarak bk. T.W. Arnold, *The Caliphate* (Oxford, 1924), W. Barthold, *Türkestan down to the Mongol Invasion* (Londra, 1928), M.T. Houtsma, Recueil de textes relatifs a l'histoire des Seljoucides (Leyden, 1886-92), c. I-IV; G. Le Strange, The of the Eastern Caliphate (Cambridge, 1930); ve J. Sauvaget, *Introduction a l'histoire de l'Orient musulman* (aris 1943). San'atlar ve bilimlerin gelişmesinde Şii-Sünni siyasal egemenliğinin özge önemi konusunda bk. Nasr'ın *Introduction to İslâmic Cosmological Doctrines*'ın önsözü.
4. Avrupa dillerinde Gazzali ile ilgili sayısız çalışma yapıldığından, o diğer müslüman bilgelerden daha çok tanınmakta olup, bu yüzden bu kitapta ona ayrı bir bölüm ayırmadık. Bazı çevreler diğer Sufilerin akide sağlamlıklarını ölçmek için ondan aşırı derecede yararlanmışlarsa da, şüphesiz o, İslâm tarihinin rasyonalist etkilerin törpülenmesi ve Suhreverdi ile İbn Arabî'nin kalbi doktrinlerine ortam hazırlanması gerektiği kritik bir anında kaderin elinin koyduğu en önemli İslâmi şahsiyetlerden biridir.
Gazali'nin hayatı, doktrinleri ve etkisi hakkında bk. M. Asin Palacios *La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (Madrid-Granada, 1934-1941); Carra de Vaux, *Gazali* (Paris, 1902); A.J. Wesinck, *La pensee de Ghazzali* (Paris, 1940); F. Jabre, *La Notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psyogologiques et hiztoriques* (Paris 1959).

ye, söz ustalığına ve tecrübeye sahip olarak, İslâm toplumu içinde rasyonalizmin gücünü kırmaya girişti. Bu amaçla, önce *Mekasıd'ül-Felasife* (Filozoflar'ın Amaçları)'sinde Meşşaîler'in felsefesini özetledi; Müslüman Meşşai felsefenin en güzel özetlerinden biri olan bu eserinden sonra[5] ünlü *Tehafüt'ül-Felasifesi* (Filozoflar'ın Tutarsızlığı)'sini yazarak, filozofların İslâm vahyini öğretilerine aykırı olan inançlarına saldırıya geçti.[6]

Fakat, şurası belirtilmelidir ki, Gazali'nin akılcı felsefeye saldırısı gücünü onun bir ilahiyatçıdan çok bir sufi olmasından almaktaydı, çünkü *el-Münkizu min'ed-Dalâl* (Sapıklıktan Kurtuluş) gibi eserlerinde ilahiyatçıların görünüşünü filozoflarınkinden daha çok İslâm'ın ilkeleriyle uyuşur görmekteyse de, kesinliğe ve nihai güzelliğe ulaşmanın tek aracının Tasavvufta bulunduğuna inanmaktaydı.[7] Gerçekte, Gazzali'nin İslâm tarihindeki önemi, yalnızca rasyonalistlerin gücünü kırmasından değil, aynı zamanda Tasavvufu sonunda öğretileri dini okullarda (medreseler) açıkça okutulacak kadar fakihlerin ve ilahiyatçıların gözünde kabul edilir ve saygı duyulur yamasından gelmektedir. Öyle ki, bir İbn Teymiye ve bir İbn Cevzi gibileri zaman zaman çıkıp Tasavvuf'a saldırsalar da, bunlar dini toplumun Sufîler'e duyduğu saygıyı azaltmayı başaramayan zayıf sesler olarak kalmıştır. Gazali'nin yazdıkları bir anlamda, Zahirilik kalıbı içinde iç hayatını koruyabilmek için zalurileşmiş İslâm batınîliğini temsil eder.

---

5. Bu eserin Latince'ye çevrilmesinden sonra St. Thomas ve diğer skolastikler el-Gazali'yi (Latince Algazel) meşşai bir filozof olarak gördüler. *Makasid*, İbn Sina'nın *Danişname-i Alâi*'sinin Farsça'dan Arapça'ya hemen hemen sözcük-sözcük çevirisidir. Fakat, orijinalini anlamanın güçlüğünün yanısıra, Gazali'nin Arapça nüshası, kendisinin büyük popüleritesinin temel nedeni olacak şekilde akıcıdır.
6. Gazzali filozofları çok noktalarda eleştirir, bunlardan üçü temeldir: Filozofların yoktan yaratmayı reddetmeleri, Allah'ın parçaları bilmediği iddiaları ve cismani (bedensel) haşri inkâr etmeleri. Bu üç konuda da Kur'an'ın ifadeleri oldukça açıktır. Bk. Montgomery Watt, *The Faith and Practice al Ghazzali* (Londra, 1953); s: 37 vd.
7. Eş'ariler Gazzali'nin filozoflara saldırısından yararlandılar, öyle ki, Gazali'nin eleştirileri bir dereceye kadar ilâhiyatçıların da zaferi demektir, özellikle devrin siyasal ve sosyal şartlarının ilâhiyatçıların öğretilerinin yayılması yönünde olduğu düşünülürse.

Gazzali'yle birlikte Meşşai felsefe Doğu İslâm topraklarında zayıflamaya başladı ve Batı'da Endülüs'e geçti; burada bir dizi ünlü filozof İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd daha bir yüz yıl bu felsefeyi işlediler ve İslâm'da salt Aristo felsefesinin şampiyonluğunu yapan ve orta çağlarda Stabirit yazıların aynı derecede önemli yorumcusu olan İbn Rüşd, *Tehafüt'üt-Tehafüt*'ünde Gazzali'nin suçlamalarına karşı saldırıya geçti. Fakat, onun Meşşai felsefeyi savunması İslâm,dünyasında pek az etki yaptı ve öncelikle Batı'da işitildi. Gerçekten Batı'da İbn Rüşd'ün öğretilerine dayanan ve kendini Hristiyan dünyada yeni bir ortama göre uyarlayan 'Latin İbn Rüşd'çülüğü' adlı bir okul ortaya çıktı. Böylece, aynı dönemlerde Aristoculuk İslâm dünyasında bütünüyle akılcı bir sistem olarak reddedilirken, İbn Sina ve Farabî gibi Doğu Meşşaileri'nin ve Endülüslü meşşaîlerin, özellikle de İbn Rüşd'ün eserlerinin çevrilmesiyle Batı'da bilinmeye başladı.

7/14'üncü yüzyılda iki kardeş olan İslâm ve Hristiyan medeniyetlerinin yol ayrımına gelmesi, büyük ölçüde bu akılcı felsefenin her iki medeniyette oynadığı rolle açıklanabilir. Doğu'da Gazzali ve Fahrüddin er-Razi[8] gibi daha başkalarının da saldırılarıyla rasyonalizmin (akılcılık) gücü kırılıp, ortam Suhreverdi'nin İşraki doktrinleriyle İbn Arabî okulu irfanının yayılmasına hazır hale gelirken, Batı'da Aristo rasyonalizminin gelişi, aydınlanmaya dayalı Augustinci Eflâtunculuğun yıkılıp, sonuçla bir tepki olarak, Rönesans'la birlikte orta çağ skolastisizminin şatosunu da yerle bir eden laik rasyonalizm ve natüralizm şeklinin doğmasında en ufak bir rol oynamıyordu.

---

8. Zamanının en bilgililerinden olan bu büyük kelâm bilgini Gazali'den sonraki filozofların en sert eleştiricisi sayılmalıdır. *Tefsir'il-Kebir* adlı abidevi Kur'an tefsirinin yanısıra, geniş ilmini yansıtan Cami'ul-Ulûm da dönemin tüm bilimlerini kapsamaktadır. Felsefedeki önemi, Hace Nasıreddin Tusi'nin bir kuşak sonra *Şerh'ul İşarat*'ında cevap vereceği İbn Sina'nın *İşarat*'ının ayrıntılı tahlil ve eleştirisinde yatar.
İran'da adlandırıldığı şekliyle İmam Fahr'la ilgili olarak bk. M. Horten, *Die spekulative und positive Theologie in İslâm nach Razi und Tusi* (Leipzig 1912);
P. Kraus, "The Controversies of Fakhr al-Din Razi", İslâmic Culture 12:131-153 (1938) ve S.H. Nasr, "Fakhr al-Din al Razi," *History of Muslim Philosophy*, yay. M.M. Şerif (Wiesbaden, 1963).

SUHREVERDİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Doktrinleri, özellikle İran'da Gazzali'nin şiddetle eleştirdiği Meşşai felsefenin yerini alan bilge Şihabüddin Yahya İbn Habeş İbn Emirek es Suhraverdi bazen anıldığı şekliyle, el Maktül (öldürülmüş anlamında) . Özellikle okulunu günümüze değin canlı tutanlarca Şeyh'ul İşrak olarak bilinir.[9] Orta çağda Latince'ye çevrilme onuruna sahip bulunmadığından, Henry Corbin gibi bir kaç bilginin kendisiyle ilgili önemli bir dizi eserler vermeğe başladığı ve eserlerini çevirip yayınlamaya giriştiği şu son zamanlara değin Batı'da hemen hemen hiç tanınmıyordu.[10] O kadar ki, şimdi bile Suhreverdi kendi vatanı dışında halâ tanınmamaktadır ve İslâm felsefesi tarihi üzerine yazılan eserlerin büyük çoğunluğu, İbn Rüşd'ü veya en iyi durumda İbn Haldun'u İslâm'ın entellektüel tarihinde uç nokta sayarak, *İşraki* okulu ve Suhreverdi'den sonra gelen tüm sonraki *İşrakiler*'i bütünüyle bilmezlikten gelmekledir. Bunun da ötesinde, bu yanlış, İslâm felsefe tarihiyle ilgili bilgilerinde modern oryantalistlerin eserlerine dayanan ve herhalde ilk kez İran'da ortaya çıktığı ve yine İran'da bugüne değin süregeldiği için olacak, *İşrakî* okulun öneminden haber-

---

9. Şeyh'ul-İşrak, aynı Suhreverdî adını taşıyan bir dizi Sufi şeyhle, özellikle bazı müslüman tarihçilerce bile karıştırıldığı ünlü Sufi şeyhi Şihabüddin es-Suhreverdî ile karıştırılmamalıdır.
Dört ünlü Suhreverdî hakkında bk. H. Ritter, "Philologika, IX: Die vier Suhrawardi, ihre Werke in Stambuler Handschriften, "*Der Islâm*, 24:270-286 (1937) ve 25:3586 (1938).

10. Corbin'in Suhreverdî hakkındaki yazıları içinde özellikle Suhreverdî'nin küçük eserlerinin Fransızca'ya çevirilerini ve Suhrawardi *d'Alep, fondateur de la* çevirilerini ve *Suhrawardi d'Alep, fondateur de la tifs zoroastrines dans la philosophie de Suhrawardi* (Tahran 1946) ve Suhreverdi'ye yazdığı iki uzun giriş *Opera Metaphysica et Mystica*, c: I (İstanbul 1945), c: II (Tahran 1952) anılmalıdır. Cilt I, Suhreverdi'nin üç büyük risalesi *Telvihat, Mukavemet* ve *Mutarahat'ın Metafizikini* c. II şafeseri *Hikmet'ül-İşrak*'la iki küçük risalesi *Fî itikad il-hukema ve Kıssat ül-Gurbet'il-Garbiyye*'nin tamamını içine alır. Corbin ve tarafımızdan işbirliğiyle yayınlanacak olan c. III, Suhreverdi'nin tüm Farsça eserlerinden oluşacaktır ve birinci bölümünün 1963'te yayınlanması planlanmaktadır.

siz bulunan son zaman Arap, Pakistanlı ve Hintli bilginlerce tekrarlanmakladır.[11]

Sünni ve Şiî İslâm'ın felsefe karşısındaki tutumu gerçekten bir bakıma farklı olmuştur. Sünnî dünyada, Meşşaîler'in yıkılmasından sonra felsefe hemen hemen bütünüyle kaybolmuş ve medreselerde yalnızca mantık okutulur olmuştur; öte yandan, irfanî doktrinler ön plana çıkıp, okulların ders programına girmiştir. Şiî İslâm'da ise durumun oldukça farklı olduğunu görüyoruz. Suhreverdî okulunun 'teosofi'si[12] bir yandan İbn Sina felsefesiyle, bir yandan da İbn Arabî'nin irfanî doktrinleriyle -hepsi de Şiiliğin kalıbı içinde kalmak ve felsefeyle saf irfan arasında köprü görevi yapmak üzere- yavaş yavaş bütünleşmiştir. Bu nedenledir ki, İran'ın ve -söz gelimi, İşrakı doktrinlerin Sünnî çevrelerde bile yayıldığı Hindistan gibi İran- kültürünün etkili olduğu ülkelerin entellektüel hayatına göz atan bir tarihçi, İslâm fel-

11. Son zamanlarda, özellikle Corbin'in çalışmaları Arap ülkelerinde de meyvesini vermeğe başlayınca Arap bilginleri arasında da Suhreverdi'ye dikkat edenler olmaktadır. Örnek olarak, Sami el-Kiyalî'nin es-Suhreverdi (Kahire 1955), *Ahmed Emin'in Hayy İbn Yakzan li İbn Sina ve İbn Tufeyl ve's-Suhreverdî* (Kahire 1952) adlı eserleriyle, İbrahim Nedkur'un *Fi'l-fesefetil-İslâmiyye*'sinde (Kahire 1947) Suhreverdi'ye ayrılan bölümler ve Corbin'in Suhrawardi d'Alep'inin Arapça bir çevirisini de içeren Abdürrahman Bedevinin *Şahsiyet kilka fi'l İslâm*'ı (Kahire 1946) belirtilebilir.
İran'da *Hikmet'ül-İşrak*'ı çeşitli yorum ve açıklamalarla geçen yüzyıl litografi şeklinde basılmış ve medreselerde temel metin olmuş, Farsça risalelerinin bazıları da Mehdî Beyanî ve Muhsin Saba tarafmdan yayınlanmıştır. Ali Ekber Dânâsirişt'in Suhreverdi'nin temel bazı fikirlerini ele alan *Efkar-ı Suhreverdi ve Mulla Sadra* (Tahran 1316) adlı bir eseri de vardır. Ayrıca bk. S.H. Nasr, "Suhrawardi", *History of Muslim Philosophy*, bu yazıda elinizdeki denemede tartışılan malzemenin çoğu ele alınmaktadır.
Corbin'den önce bu konuda Avrupa dillerinde yazılmış en önemli eserler, daha başka yetkin yazarların bir takım hatalı yorumlarını da içeren Carra de Vaux, "La Philosophie illuminative d'apres Suhrawardi maqtoul," *Journal Asiatique*, 19:63-94 (1902); *M. Horten Die Philosophie der Erleuchtung nach Sahrawardi* (Halle, 1912) adlı eserlerle, O. Spies'ın Suhreverdi'nin bazı risalelerinin İnglizce çeviri ve baskılarını içine almaktadır.

12. Teosofi'yle kasdettiğimiz, felsefe ve kelâmın dışında, modern sözde manevî hareketlerce içeriği boşaltılmadan önce sözcüğün orjinal anlamının ifade ettiği üzere İlahi sırlar bilgisi olan bir hikmet biçimidir.

sefesinin gerçek anlamıyla İbn Rüşd'le birlikte sona ermediğini ve Suhreverdî'nin öğretileri Doğu İslâm ülkelerinde yayılmaya başladığından, gerçekte İbn Rüşd'ün ölümüyle başladığını söyleyecektir.

Suhreverdî, günümüz İranın Zencan kenti yakınında yer alıp, İslâm'da büyük adamlar yetiştiren Suhreverd köyünde 549/1153 tarihinde doğmuştur.[13] İlk eğitim ve öğrenimini, bir kaç yıl sonra Moğol hükümdarı Hülağu'nun yakınında ünlü gözlemevini yapıp, zamanın büyük astronomlarını Hace Nasır' üd-Din et-Tusî'nin başkanlığında toplamasıyla dünya çapında ün kazanacak olan Merağa kentinde Mecdüd-din el-Cilî'den almıştır. Daha sonra çalışmalarını sürdürmek üzere, o zaman İran'da önde gelen bir öğrenim merkezi olan İsfahan'a gitmiş ve resmi öğrenimini Zahirüddin el-Karî'nin elinde tamamlamıştır. Ne tuhaftır ki, okul arkadaşlarından felsefenin büyük düşmanı Fahrüddin er-Razî, Suhreverdî'nin ölümünden yıllarca sonra *Telvihat'ın* bir nüshası kendisine sunulduğunda onu öpecek ve kendisininkinden öylesine farklı bir yol izleyen okul arkadaşının anısına göz yaşı dökecektir.

Resmî çalışmalarını tamamladıktan Sonra Suhreverdî İran'da gezilere başladı; çeşitli Sufî şeyhleriyle karşılaşıp, bazılarına kuvvetle tutuldu. Gerçekte, hayatının bu döneminde, Sufî yola girmiş ve tefekkür ve zikirle geçen uzun manevî inziva dönemleri yaşamıştır. Seyahatleri daha sonra Anadolu'ya ve manzarasına tutulduğu Suriye'ye uzanmıştır. Bu seyahatlerinden birinde Şam'dan Halep'e varmış ve orada ünlü Salâhaddin el Eyyubî'nin oğlu Malik Zahir'le karşılaşmıştır. Sufilere ve bilginlere karşı özel bir sevgi besleyen Malik Zahir bu genç bilgeye kapılarak, onu Halepteki sarayında kalmak üzere davet etmiştir.

Bu yörelere özel bir sevgi duyan Suhreverdî bu daveti memnunlukla, kabul ederek, saraya yerleşmiştir. Fakat, açık sözlü tutumu, her

---

13. Suhreverdi'nin biyografisiyle ilgili en güvenilir kaynak, müridi ve yazdıklarının en önemli yorumcusu Şemsüddin eş-Şehrazur'nin *Nüzhet'ül-Ervah ve ravdiat'ül-efrah* adlı felsefe tarihidir. Bu önemli eserin orijinal Arapça metni henüz yayınlanmamışsa da, Ziyaüddin Dürrî tarafından yapılan Farsça bir çevirisi Tahran'da çıkmıştır (1317/1938). Suhreverdî'nin hayatıyla ilgili bilgiler Corbin'in yukarda adı geçen eserlerinde de bulunulabilir.

türlü dinleyici önünde batınî doktrinleri açıklamada gösterdiği tedbirsizlik, tartışmalarda tüm karşıtlarını alt etmesini sağlayan keskin zekâsı, hem mantıksal felsefeye ve hem de Tasavvufa olan hakimiyeti - evet, tüm bu faktörler özellikle 'ulema' arasında pek çok düşmanlar edinmesine yol açtı. Nihayet, iman ilkelerine aykırı doktrinler yaydığı gerekçesiyle idamını istediler; Malik Zahir bunu reddedince de, doğrudan Salâhaddin'e başvurdular. Suriye'nin Haçlılar'ın elinden yenice kurtulduğu ve ulemanın desteğinin otoritesinin devamı için çok gerekli olduğu bir zamanda, Salahaddin'in isteklerine boyun eğmekten başka seçeneği yoktu. Genç bilgeye karşı çıkan dini otoritelerin arzusunu yerine getirmesi için Malih Zahir'e baskı yapıldı. Sonuçta Suhreverdî tutuklandı ve 587/1191 yılında öldü; ölümünün gerçek nedeni bilinmemektedir. Ve, böylece 38 yaş gibi çok genç bir çağda İşrakîler'in Şeyhi, kendisine son derece tutkun olduğu ve sözlerine eserlerinde sık sık yer verdiği ünlü Sufî öncüsü Hallac'ın kaderini paylaşmış oldu.

Bu kısa ömrüne rağmen Suhreverdî, çoğu bugüne kadar gelen Arapça ve Farsça elliye yakın eser yazdı. Parlak bir üsluba ve büyük edebi değere sahip olanı bu eserler içinde Farsça olanları bu dildeki düzyazının en büyük şaheserleri arasında olup, daha sonraki felsefe ve anlatı düzyazısı için modül oluşturmuştur. Farklı birkaç türde olan bu yazılar 5 kategoride tasnif edilebilir:[14]

1. Dört büyük öğretici ve doktriner eser; hepsi de Arapça olan bu eserler Suhreverdî'nin tanımı ve yorumuyla önce Meşşai felsefeyi, sonra da, bu ilk doktriner temel üzerinde yürüyen *İşrakî teosofi*'yi ele alan bir dörtlü oluşturur. Dörtlü, hepsi de Aristo felsefesindeki değişiklikleri ele alan *Telvihat* (Levhalaştırmalar), *Mukavemat* (Karşı Çıkmalar), ve *Mutarahat* (Konuşmalar) ile, *İşrakî* doktrinleri ele alan şahaseri *Hikmet'ül-İşrak*'tan meydana gelmektedir.

---

14. Corbin, bizim de kısmen, fakat bir takım farklılıklarla işlediğimiz şekilde eserlerin dört sınıfına dayalı benzer bir sınıflamada bulunmuştur. Bk. *Opera Metaphysica et Mystica*, I, XVI, vd.'ya yazdığı uzun girişe. Bunların hepsini yayınlarken L. Massignon da Suhreverdi'nin eserlerini *Recueil de textes inedits convernant l'histoire de la mystique en pays d'İslâm* (Paris 1929. s: 113)adlı eserinde temel bölümler halinde sınıflandırılmıştır.

2. Yukardaki dörtlünün konusunun daha basit dilde ve kısaca açıklandığı kısa Arapça ve Farsça risaleler. Bunlar *Heyakil ün-Nur* (Nuh Heykelleri), *el-Elvah'ülîmadiye* (İmadüddin'e ithaf Olunan Levhalar), *Pertev-Name* (Aydınlanma Risalesi), *Fi İ'tikad'ül-Hukema* (Bilgelerin İtikadı Üzerine), *el-Lemehat* (Işık Parıltıları), *Yezdan Şinaht* (Allah'ın İlmi) ve *Bostan'ül-Kulûb* (Kalpler Bahçesi)'dan oluşmaktadır. Bunlardan son ikisi, çok büyük ihtimal Suhreverdî'nin olmakla birlikte, Ayn'ül-Kuzat el-Hemedanî[15] ve Seyyid Şerif el-Cürcani'ye de atfedilmiştir.

3. Ruhun nihai kurtuluşu ve aydınlanmasına doğru kosmostaki seyahatini tasvir eden sembolik ve mistik anlatı veya romanlar. Bazılarının Arapça nüshaları da olmakla birlikte, bunların hepsi Farsça'dır. *Akl-i Surh* (Kırmızı Akl), *Âvâz-ı par-i Cebrail* (Cebrail'in Kanadı'nın Sesi), *El-Gurbet'ülGarbiye* (Batı Gurbeti), *Lûgat-ı Mûran* (Diviklerin Dili) *Risale fi halat et-Tifuliye* (Çocukluk Halleri Risalesi), *Ruzi bu Cemaat'i Sufîyan* (Sufiler Topluluğuyla Bir Gün). *Risalei fi'l-Mirac* (Miraç Risalesi) ve *Safir-i Simurg* (Simurg'un Şarkısı)'dan meydana gelmektedirler.

4. Notlar daha önceki felsefi ve kutsal-dini eserlerin yorumu ve çevirilerin, İbn Sina'nın *Risalet'üt-Tayr*'ının Farsça'ya çevirisi, *İşarat*'ının yorumu, İbn Sina'nın *Risale fi'l-Işk*'ına dayanılarak yazılmış *Risale fi Hakikat'il-Işk* ve çok sayıda Kur'an ayetleriyle bazı hadisler üzerine yazılmış yorumlar gibi.[16]

5. Orta Çağlardakine benzer, Saatlerin Kitapları denilen ve Şehrazurî'nin *el-Varidat ve't-Takdisat* adını verdiği dualar ve yakarışlar.

Geçen yedi yüzyıl boyunca üzerine yazılan sayısız yorumlarla birlikte *İşrakî* okulun doktrinlerinin kaynağını oluşturan işte bu külliyat-

---

15. Daha genç yaşta yine trajik bir ölümle karşılaştığından hayatı ve mesleği Hallac ve Suhreverdî'ninkine benzeyen Ayn'ül-Kuzat, bir *hakim* değil de, felsefe eğitimi görmüş tam bir Sufi olmakla birlikte, doktrinleri pek çok yönden Suhreverdî'ninkileri andıran sonraki dönemin önemli sufilerinden biridir. Daha yakınlarda Afif Useyran tarafından yayınlanan (Tahran, 1340) *Zübdet'ül-Hakaik ve Tembidat*'ı Sufi doktrinin İbn Arabî'den önceki en önemli metinleri arasındadır.

16. Suhreverdî'nin Farabî'nin Füsus'una bir yorum yazdığı belirtiliyorsa da, eserin herhangi bir el yazmasına henüz rastlanmış değildir.

tır. Suhreverdî'nin formülasyonlarının kaynakları sayısız olduğundan, içinde Zerdüştlük, Pisagorculuk, Eflâtunculuk ve Simyacılık (Hermetisizm) dahil, pek çok geleneğin ve İslâmın sembollerini barındıran büyük bir hikmet hazinesi evidir bu külliyat. Suhreverdî başka geleneklerde kendine uygun gelen ne varsa dünya görüşüne katmakta tereddüt etmemiştir. Fakat nasıl Dante'nin kozmik katedrali içinde bir takım Müslüman ve İskenderiye süslerinin bulunduğu Hristiyan bir katedralse, aynı şekilde İbn Arabî için olduğu gibi, Suhreverdî için de Evren ufuklarında bir takım İslâm öncesi sembollerin kaynaştığı Müslüman bir evrendir.

İŞRAKÎ DOKTRİNİN KAYNAKLARI

Suhreverdî'nin *İşrakî* teosofide birleştirdiği öğeleri aldığı kaynaklar, her şeyden önce Tasavvuftan, özellikle Hallac'ın ve *Mişkat'ül-Envar*'ı Suhreverdî'nin anladığı imam-ışık arasındaki ilişki üzerinde doğrudan etki yapan el-Gazzalî'nin yazılarından oluşur. Bunun yanısıra, Suhreverdî'nin kısmen eleştirdiği, fakat İşrak doktrinlerinin anlaşılması için gerekli bir temel gördüğü Müslüman Meşşai Felsefe'yi, özellikle İbn Sina'nın felsefesini de içerir.[17] İslâm öncesi kaynaklarda ise, öncelikle Pisagorculuk ve Eflâtunculukla, İskenderiye'de var olduğu ve daha sonra Yakın Doğu'da Hermetik külliyatı kutsal kitapları sayan Harran Sabiilerince[18] korunup yayıldığı şekliyle Hermetizm'e dayanır.

Bu Yunan ve 'Akdeniz' kaynaklarından sonra Suhreverdî, doktrinlerinin diriltmeğe çalıştığı ve bilgelerini Müslüman yazarların Hermes'le özdeşleştirdiği Tufan öncesi peygamberlerden İdris veya Uh-

17. *Batı Gurbeti Hikayesi*'nin başında Suhreverdî İbn Sina'nın İşrakî hikmetin kaynaklarına ulaştığını, fakat bütünüyle onları keşedemediğini yazar. Bk. Corbin, *Opera...*, 11, 275.

18. Bk. L. Massignon, "Inventaire de l'Hermetisme arabe" A.J. Festugiere ve A.D. Nock'un *La Revelation d'Hermes Trismegiste'sinde* (Paris 1948) c. I ve D. Chwolsohn'un yetkinliğini halâ koruyan incelemesi *Die Ssabier und der Ssabismus* (St. Petersburg, 1856).

nuh'a, İbranice şekliyle Enoh'a verilen hikmetin doğrudan mirasçıları olarak gördüğü antik İran hikmetine yönelmiştir. Işık ve karanlık sembolizmini kullanırken ve melekler özellikle biliminin terminolojisinde Zerdüştlüğe dayanmıştır. Fakat, Suhreverdî hiç bir şekilde bir ikilemci olmadığını açıklamış ve Zerdüştlüğün zahiri öğretilerini izlemek durumunda kalmamıştır. Gerçekte, kendisini İlahî İlke'nin birliğine dayalı batınî bir doktrine sahip olup, Zerdüşt toplumunda gizli bir gelenek oluşturan bir grup İranlı bilgeyle özdeş sayıyordu. Veya, kendi yazdığı şekilde:

"Antik dönem İranlıları arasında Gerçeğe götüren ve kendileri de Doğru Yol'da o'nun tarafından götürülen bir topluluk, Mecusi denilenlere benzemeyen antik bilgeler vardı. Eflâtun ve öncülerinin manevî tecrübelerinin şahitlik ettiği ve bizim Hikmet'ül-İşrak adlı kitabımızda yeniden canlandırdığımız onların yüce ve aydınlık hikmetidir.[19]"

Bu kadar çok farklı geleneğe dayanmakla Suhreverdî'nin bir tür eklektisizme kaçtığı sanılmamalıdır. Gerçekte Suhreverdî kendisini, *el-Hikmet'ül-Ledünniye* (İlahî Hikmet) ve *el-Hikmet'ül-Atika* (antik hikmet) dediği şeyin yeniden birleştiricisi olarak görünüyordu. Bu hikmetin çeşitli biçimlerde eski Hindular, İranlılar, Babilliler ve Mısırlılarla, Suhreverdî'ye göre felsefenin başlangıcı değil, sonu olan ve bu hikmet geleneğini onu rasyonalist yönle sınırlandırarak sona erdiren Aristo dönemine kadar Yunanlılar arasında var olan evrensel ve sonsuz *philosophia perennis ve universalis* olduğuna inanıyordu o.[20]

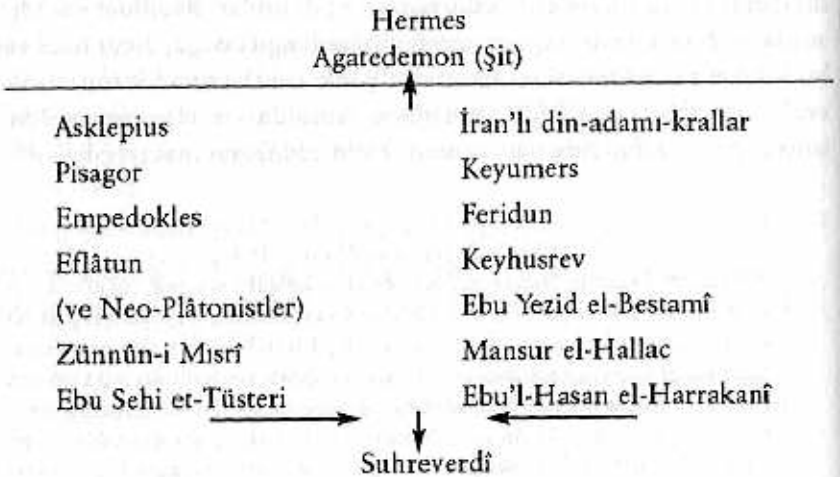
---

19. *Kelimat'üt-Tasavvuf*, İstanbul, Ragip 1480; H. Corbin, *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi* (Tahran 1948), s: 24.
Kelimat'ül-Tasavvuf Suhreverdi'nin temel doktrinlerinin pek çoğunu içerir ve metni bir kez eleştirel açıdan ele alınıp yayınlandı mı, iyi bir çalışma olduğunu ortuya kor. İlginçtir ki, 12/18. yüzyıl İran bilgelerinden olup hayatının kalan kısmını geçirmek için Benares'e giden ve orada toprağa verilen Ali Hazin adıyla tanınan Muhammed Ali İsfahanî'nin bu kitap için yazılmış bir yorumu vardı. Günümüzün Benares'li sufilerinin çoğu kaynaklarını bu kişiye götürürler. Fakat, okulunun tümünü Suhreverdî'ninkine bağlayan bu yorum kaybolmuş görünüyor.

20. Subreverdi, *Mutarahat*'ının altıncı kitabı olan *Fizik*'te geleneksel hikmetin evrenselliğine olan inancını açıkça ifade eder. Bk. Corbin, *Opera*.. I, XII.

Suhreverdî'nin felsefe tarihi kavramı da, *İşrakî* hikmetin temel bir yönünü açıkladığından hayli önemlidir. Suhreverdî ve daha pek çok Orta çağ yazarlarına göre hikmet veya teosofi, Allah tarafından, Orta çağlarda Doğu'da olduğu gibi Batı'nın bazı okullarında da felsefe ve bilimlerin kurucusu kabul edilen İdris Peygamber veya Hermes aracılığıyla insana gönderilmiştir. Bu hikmet sonradan iki kola ayrılmış ve bir kol İran'a uzanırken, diğer kol Mısır'a ulaşmıştır. Mısır'dan Yunanistan'a varmış ve nihayet bu iki kaynaktan İslâm medeniyetine girmiştir. Gerçekten Suhreverdî İslâm dünyasındaki en yakın öncüleri olarak ünlü filozofları değil, ilk Suffleri kabul ediyordu; -Aristo sandığı, fakat gerçekte Plotinus olan- Aristo Teolojisi'nin yazarını görüp, kendisine Farabî ve, İbn Sina gibi Meşşailer'in İslâm'da gerçek filozoflar olup olmadığını sorduğu bir rüyadan söz eder. Aristo'nun verdiği cevap 'binde bir oranda bile değil, Sufi olan Bestami ve Tüsteri gerçek filozoflardır' şeklinde olmuştur.[21]

Suhreverdî'ye göre bu evrensel hikmetin kadim bilgeler -ki bir kısmı mistik Fars bilgeleri ve krallarıdır- aracılığıyla geçişi şöyle özetlenebilir;



21. Bu rüya, *Telvihat*'ın 55. bölümü olan *Metafizik*'te ve Corbin'in *Les Motifs zoroastriens*... s: 28 adlı eserinde anlatılmaktadır.

Görüldüğü gibi Şeyh'ul-İşrak kendisini, bir zaman aynı kaynaktan çıkmış olan hikmetin iki geleneğinin yeniden birleştiği merkez nokta olarak görmektedir. Böylece o, Gemistos Pleton'un üç yüzyıl sonra komşu Bizans medeniyetinde yapmaya giriştiği gibi, Zerdüşt'le Eflâtun'un hikmetini birleştirmeğe çalışıyordu; fakat, Suhreverdî ve Pleton'un etkisi ve önemi kuşkusuz birbirinden oldukça farklı olmuştur.

İŞRAK'IN ANLAMI

Suhreverdî'nin iki hikmet geleneğinin bir sentezi olarak ortaya çıkardığı *İşrak* adlı bu bilgi şeklinin anlamı konusunda Müslüman tarihçiler ve filozoflar farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. El-Cürcanî ünlü *Tarifat*'ında *İşrakîler*'i 'şeyhleri Eflâtun olan filozoflar, diye tanımlarken, Abdürrazzak el-Kaşanî İbn Arabînin *Füsus'ul-Hikem*'ine yazdığı yorumunda onlara. Müslüman kaynaklara göre loncaların kurucusu ve Hermetisizm'le çok yakından bağlantısı bulunan el sanatlarının başlatıcısı olan Şifin izleyicileri der. Tesbit edilebildiği kadarıyla, İslâm dünyasında *İşrakî* terimini ilk kez kullanmış olan İbn Vahşiye'ye göre ise onlar, Hermes'in kızkardeşinin çocukları olan Mısır'lı bir din adamları sınıfıydı.[22]

Bütün bu tanımların *İşrakî* hikmeti, felsefenin rasyonalleştirilmesinden önceki ve kalbi sezginin halâ en mükemmel bilgi edinme yolu olduğu Aristo öncesi döneme götürdüğünü görüyoruz. Suhreverdî'nin kendisi de benzer bir *İşrakî* hikmet tanımında bulunur:

"Bu kitabı yazmadan önce her ne kadar Aristo felsefesi üzerine çok sayıda özet risaleler kaleme aldıysam da, bu kitap onlardan farklıdır ve kendine özgü bir yönteme sahiptir. Malzemesinin tümü düşünce ve akıl yürütmeyle biriktirilmiş değildir; daha çok kalbi sezgi, tefekkür ve zühd bunda önemli rol oynamıştır. Sözlerimiz rasyonel tanıtlamanın değil de, iç görüş ve tefekkür ürünü olduğundan, şüphecilerin iğvaları ve şüpheleriyle çürütülemez. Gerçeğe giden yolda yürüyen

22. İbn Vahşiye, *Ancient Alphabet and Hiergoloyphic Characters* (Londra, 1806) s: 100; Corbin, *Les Motifs zoroastriens*... s: 18 ve Opera... c: I, bu eserde Corbin bizim özetlediğimiz bilgiyi vermektedir.

kim olursa olsun benim yoldaşım ve bu yoldaki yardımcımdır. Felsefenin üstadı ve hikmetin *imamı* olan Eflâtun-u İlâhî'nin yolu da buydu ve felsefenin babası Hermes gibi Eflâtun'dan önce gelen bilgiler de aynı yolu izlediler. Geçmişin bilgeleri yığınları hesaba katmadıklarından sözlerini gizli semboller halinde söylemişlerdir, bu yüzden kendilerine karşı yöneltilen itirazlar bu sözlerin gerçek niyetini değil, yalnızca zahirini ilgilendirir. Câmâsp, Ferşadşur ve Buzercumihr gibi İranlı bilgelerin kurduğu şekliyle temelini ve tabanını ışık ve karanlık prensiplerinin oluşturduğu İşrakî hikmet de bu gizli ve sırlı sembollerdendir"[23]

BİLENLERİN SINIFLANDIRILMASI

Suhreverdî'nin alıntıladığımız sözlerinden anlaşıldığına göre, *İşrakî* hikmet hem istidlali akla, hem de kalbi sezgiye, hem zihnin formal eğitimine, hem de nefsin arıtılmasına dayanmaktadır. Gerçekte Suhreverdî, bilgi peşinde koşanları, kendilerinde bu melekelerden birinin veya her ikisinin gelişip gelişmeme durumuna göre derecelendirir. Ona göre bilgi arayıcıları dört kategoriye ayrılır:[24]

1. Bilgi susuzluğunu duymaya başlayıp, ona giden yola koyulanlar.

2. Formal bilgiye ulaşıp, istidlali felsefeyi tamamlamakla birlikte, marifete yabancı olanlar; Suhreverdî Farabî ve İbn Sina'yı bunlar arasında sayar.

3. İstidlalî bilgi şekillerini hiç dikkate almayıp, Hallac, Bestamî ve Tusterî gibi kalbi sezgi ve iç aydınlanmaya erişinceye değin nefislerini arıtanlar.

4. İstidlali felsefenin yanısıra, aydınlanma ve marifeti de elde edenler. Üyelerini *hakîm veya müteellih* dediği bu gruptakilere örnek olarak Suhreverdî Pisagor'u, Eflâtun'u ve İslâm dünyasında da kendisini anar.[25]

---

23. H. Corbin, *Opera...*, II, 10-11.
24. *a.g.e.*
25. Bundan böyle İran'da bu ünvan bir dizi bilgeye verilmiştir; *Sadr'ül müteellihin* (hakimlerin en önde geleni) denilen Safevi döneminin büyük hakimi Molla Sadra gibi.

Bütün bu kategorilerin üstünde, en başta manevî hiyerarşinin tüm diğer üyelerinin kendisinin temsilcileri olarak hareket ettiği *imam veya kutb*'un oturduğu göksel veya görünmez manevî varlıklar hiyerarşisi yer alır. Bu manevî varlıklar da, kendileriyle insanların ruhlarının aydınlanmayı elde edip en sonunda *Kutb*'la birleştiği araçlardır.

COĞRAFİ SEMBOLİZM

Rasyonalleştirme ve sezginin birleşmesiyle gerçekleşen *İşrakî* hikmetin çeşitli öğelerini tahlile geçmeden önce, bizzat *İşrak* kelimesi ve bağlantılı bulunduğu coğrafi sembolizm hakkında da bir kaç söz etmek gerekiyor. Birinci bölümde de gördüğümüz gibi, bu kelime Arapça'da hem Doğu'yla hem de ışık veya aydınlanma dünyasıyla ilgili olup, Suhreverdî kosmosun anatomisinin açıklanmasını kendisinden önce daha az kesinlikle İbn Sina'nın yaptığı gibi bu çift anlam ve yönler sembolizmi üzerine oturtur. *İşrakî doktrinin* temellendiği kutsal coğrafya Doğu-Batı yatay boyutunu dikey boyuta çevirir; yani, Doğu'yla kastedilen tüm karanlık veya maddeden yoksun olup, dolayısıyle ölümlü gözlere görülmeyen saf ışıklar veya başmelekler dünyasıyken, Batı'yla kastedilen karanlık ve madde dünyası, orta Batı'yla kastedilense, ışığın biraz karanlıkla karıştığı görünür göklerdir. Böylece yatay Doğu ve Batı yönleri, Batı'nın önceliği maddenin aldığı bu yeryüzüsel varoluş, orta Batı'nın astronominin konusu olan gökler gerçek Doğu'nun da görünür göğün ötesinde ve gerisinde, dolayısıyle ölümlü gözlerden gizli sayılması anlamında dikey hale getirilir. Bu şekilde, 'Doğu'yla 'Batı' arasındaki sınır, Aristo felsefesinde olduğu gibi ay küresi değil sabit yıldızla; göğü, primum mobile olmakladır. Astronomun incelediği gökler halâ Batı'nın bir parçası, fakat, daha pak ve bu yüzden de ışıklar dünyasına daha yakın bir parçası olmakla birlikte, yine de maddeyle birleşiktir Ve bu nedenle de, yalnızca pak melekî cevherler Doğusu'na ait bulunan tamlıktan yoksundur. Öte yandan, Aristo sisteminde olduğu gibi, ay-altı yörelerle gökler arasında kesin bir ayırım yoktur.

Kosmosun coğrafyasının temelini oluşturan bu sisteme karşın, Doğu'dan ve Batı'dan veya doğan ve batan Güneş'ten söz ettiği her

yerde Suhreverdî'nin dilini iyi anlamalıyız. Yine, onun iç-görsel anlatılarında, özellikle insanın madde dünyasına düşüşünün Batı'da sürgün olmasıyla, yani, İslâm dünyasının uzak batısında yer alan Kayravan kentinde bir kuyuya düşmesiyle sembolize edildiği *Batı Gurbeti Hikâyesi*nde görülen hareketin çoğu bu sistem karşısında değerlendirilmelidir. Ve, insanın kendisinden ayrıldığı ve yeniden dönmeyi umduğu asıl vatan da, 'sağ yanda' yer alan ve bu bakımdan, içinde ruhun ayrılıp da madde dünyasına düşmeden önce melekî bir cevher olarak oturduğu Işıklar Doğusu'nun bir sembolü olan Yemen kabul edilir.[26]

HİKMET'ÜL-İŞRAK VE TEMEL DOKTRİNLERİ

İşrakî okulun temel özelliklerini anlamak için, muhtevasını burada kısaca tahlil edeceğimiz *Hikmet'ül-İşrak*'a dönmekten daha iyi bir kaynak yoktur. Edebî üslûp açısından türünün en dikkate değer yazılarından birini oluşturan bu kitap, 532/1180 yılında bir kaç ay içinde yazılmış olup Suhreverdî'nin kendi tanıklığına göre, yedi gezegenin hepsinin Terazi işareti şeklinde bir araya geldiği bir zamanda Kutsal Ruh (*Ruh'ul-Kuds*) tarafından birden ilham edilmiştir. Uslûbu hızla ve irticalen yazıldığını ortaya koyduğu gibi, üslûbunun güzelliği ve parlaklığı aynı şekilde Arapça ve Farsça eserlerinde de kendini gösteren yazarın edebi dehasını da sergiler.

---

26. Kuzeye karşı durulduğunda Doğu'ya sağ tarafa düştüğünden, Yemen Arapça'da sağ el anlamına da gelir ve genel Işıklar'ın Doğusu önemini haizdir. Müslüman yazarlar onu Sina'da Musa'nın Allah'ın sesini işittiği vadinin sağ yanı ve Süleyman'ın hikmeti, dolayısıyla vahye ve aydınlanmaya dayalı hikmetle özdeşleştirmişlerdir. Etkin Safevî bilgelerden Mir Damad gibi bazı yazarlar rasyonalist felsefe demek olan *hikmet-i yunanî* veya Yunan felsefesini *hikmet-i yemeni*, yani aydınlanmaya dayalı hikmetle karşıtlarlar. Bu noktada bilgi arayışında özdeyişleri "Yemen'e" gitmek olan Rosikrusianları hatırlamalıyız. Hatta, bazı anlatılara göre, bu tarikatın kurucusu Rosenkreutz Avrupa'da faaliyetleri için ortamı uygun görmeyince Yemen'e çekilmiştir. Bk. R. Kienast, *Johann Valentin Andreae und die vier echten Rosenkreutzer-Schriften* (Leipzig 1926) s: 113 vd; H. Corbin, "Le Recit d'initiation et l'Hermetisme en Iran," *Eranos-Jahrbuch*, 17:136-137 (1949).

Hikmet'ül-İşrak, İbn Sina'nın *Şifa* ve *Necat*'ı ve Suhreverdî'nin kendisinin diğer üç büyük didaktik eseri gibi çoğu Arapça felsefi metinlerde karşılaşıldığı şekliyle mantık, matematik, fizik ve metafizik bölümlerine ayrılmaz- her ne kadar zaman zaman matematik bölümü çıkarılmış olsa da- *İşrakî* hikmetin ana metni bir giriş ve iki bölümden oluşur. Mantıkla başlar, manevî bir-olma ve vecdle sona erer.

MEŞŞAİ FELSEFE'NİN ELEŞTİRİSİ

Girişte, Suhreverdî, eserin nasıl meydana getirildiğini, niteliğinin ne olduğunu ve hangi amacı gerçekleştirmeye yönelik bulunduğunu anlatır. Eserinin genel çerçevesini böylece ortaya koyduktan sonra, birinci bölümü, tümünü hemen kabul etmeksizin Aristo ve Porfiri mantığının incelenmesine ayırır. Bu bölümün ikinci kısmında, mantık da içinde olmak üzere Aristo felsefesinin bazı özelliklerini genel bir tahlilden geçirir. Burada bir söz kalabalığından başka bir şey saymadığı Aristo'nun tanımını eleştirir ve dokuz ilineği ilişki, nitelik, ve hareket olarak dörde indirir.

Aristo ve müslüman Meşşailer'i genel bir eleştiriden geçirirken, kendi *İşraki* doktrinlerinin formülasyonuna ortam hazırlamak için onların felsefelerinin bazı temel yönlerine hücum eder. Söz gelimi, İbn Sina ve diğer Aristocular'ın var olan her bir şeyde varoluşun esas mahiyeti de gerçekliği için varoluşa bağlı olduğu görüşünü kabul etmez. Suhreverdî'ye göre, en azından sözlerinden anlaşıldığına göre gerçekliğe sahip ve esas olan bir şeyin mahiyetidir varoluş ise mahiyete eklenmiş yardımcı bir ilinek (araz) rolü oynar. Mahiyetin asliyeti (*isalet'ül-mahiyye*) denilen bu görüş daha sonra Mir Damad tarafından kabul görmüşse de, *İşrakî* hikmetin tümünü varoluşun (vücud) asliyeti görüşüne göre yeniden yorumlayan ve Suhre-verdi'nin mahiyet metafiziğinin yerine varlık metafiziğini oturtan Molla Sadra tarafından şiddetle eleştirilmiştir.[27]

---

27. İran'da sonradan kurulan okullarda bir tartışma noktası haline gelen bu güç sorunu *History of Muslim Philosophy'nin Suhreverdi* bölümünde enine boyuna ele aldık.

Suhreverdî, hocasının yolundan gitmeyerek arketipler (a'yan-ı sabite) veya 'Eflâtunî idealar' dünyasına inanmayı reddettiği ve böylece eşyayı daha yüce varlık düzeylerindeki herhangi bir gerçeklikten yoksun bıraktığı için de Aristo'yu şiddetle yerer. Aynı şekilde, Aristo'nun yer tanımını da reddederek, Eflâtun'unkine yakın bir yer kavramını tercih eder.

Suhreverdî, temel yanlarından birini, yani Meşşai tabiat felsefesinin temelini oluşturan hilomorfizm doktrinini reddederek Aristo sistemini değiştirir. Kendisine ve *İşrakî* okulun diğer üyelerine göre Kainat ışıkla, ışığın yokluğu demek olan karanlığın derecelerinden oluşur. Cisimler maddi yönleriyle bu karanlıktan, veya ışığın içine sızmasını önleyen engelden başka bir şey değildirler. Bu okulda, Aristo'nun formu da "gözeten" ve her bir şeyi koruyan melekle, her bir cisimde o cismin alabileceği oranda var olan ışıkla özdeşleştirilir.

İşrakîler'in Şeyhi ruhun ölmezliğiyle ilgili Meşşaî görüşü de çok zayıf bularak, ruhun değişik bir açıdan incelenmesi sorununa yaklaşır. Aristocu filozoflar genelde ruhun çeşitli melekelerini tanımlamakla ilgilenirlerken, Suhreverdî dikkatini ruhun göksel kökenini ve şu andaki acınacak halini göstermeye ve sonunda ruhun yeryüzü zindanından veya 'Batı'daki gurbet halinden kurtularak, bir kez daha asli durağına, mutluluk ve huzuru yalnızca orada bulduğu yere dönebileceği bir yol aramaya çevirir.

Bu sorun karşısında Molla Sadra'nın tutumu ve varlığın asliyeti konusundaki görüşleriyle ilgili olarak bk, S.H. Nasr, "Sadr al-Din Shirazi, His Life, Doctrines and Significance," *Ido-Iranica*, 14:6-16 (Aralık 1961) ve Molla Sadra'nın *Se Asl*'ına Giriş (Tahran 1340). Ayrıca bk. Seyyid Ebu'l Hasan Kazvini, "The Life of Sadr al-muti'allihin Shirazi and a Discussion of Motionin the Category of Substance"; ve Seyyid Muhammed Hüseyn Tabetabaî, "Sadr al-Din Muhammad İbn İbrahim Shirazi, the Renewer of İslâmic Philosophy in the 11th/17th century, ü *Mulla Sadra Commemoration Volume* (Tahran 1340) s: 7-21 ve 22-34.

Çağdaş İran'lı hakimlerden Seyyid Muhammed Kazım Assar gibi, Suhreverdi'nin doktrinlerindeki ışığın Molla Sadra'nın dilindeki varlık'la aynı olduğu yorumunda bulunan ve bu noktada iki okul arasında temel bir farkın olmadığını gösteren bir takım İşrakî şeyhler de vardır. M. Horten Molla Sadra ve Suhreverdi'yle ilgili çalışmalarında bu noktayı keşfetmiş ve tartışmıştır.

Son olarak, Suhreverdî'nin, Orta Çağlar'da geçerli olan iki görme teorisini eleştirdiğini de belirtmeliyiz. Aristocular genellikle görme eyleminde nesneden gelen ışığın göz bebeğini etkileyip, oradan *sensus communis* (ulaşım anlaşım duyuları)'e geçerek, en sonunda ruha vardığı ve ruhun ve bu yolla nesneyi 'gördüğü' görüşündeydiler. Matematikçiler karşıt bir teoriyi benimsiyor ve görme eyleminde bir ışık konisinin uç yanı gözde, tabanı ise görülen nesnede bulunacak şekilde gözü terkettiğini ileri sürüyorlardı. Suhreverdî bu görüşlerin ikisini de reddederek, fiziksel görme eylemini tüm bilgi biçimlerinin katıldığı ışıklanma, veya *İşrak*'a bağlar. Kişi yalnızca ışıklı bir nesneyi görebilir. Görme eyleminde bakanın ruhu nesneyi sarar ve nesnenin ışığı tarafından aydınlatılır. Adına 'görme' denilen ışıklanma, aydınlanma eylemi budur; aynı şekil'e fiziksel görme eylemi de tüm bilginin aydınlatıcı niteliğine katılır.

Bu ve bunlar gibi, Meşşai felsefenin temel yanlarını böylece eleştirdikten sonra Suhreverdî kitabının ikinci bölümünde *İşrakî* hikmetin ilkelerini tartışmaya geçer. Bu bölümü çeşitli yan bölümlere ayırır ve sırayla ışığın anlamı, çeşitli mertebeleri ve ışık sembolizmine dayalı ontoloji, meleksel hiyerarşiler veya melekler bilimi, fizik ve fizyoloji ve son olarak da Ahiret ve ruhî/manevî bir olma sorunlarını ele alır.

IŞIKLAR IŞIĞI VE ONTOLOJİ

Suhreverdî'ye göre tüm gerçeklik çeşitli yoğunluk derecelerine sahip olan ışıktan başka bir şey değildir. Kapalı olan açık olanla tanımlandığından bu tanım gerektirmez, çünkü ışıktan daha açık ve net hiç bir şey yoktur, o halde onun tanımlanabileceği herhangi bir terimin varlığı söz konusu değildir. Gerçekte, tüm eşya ışıkla açık hale gelir ve bu yüzden de ışıkla tanımlanmalıdır. Suhreverdî'nin 'Işıklar Işığı (*nur'ül-envar*" dediği Saf Işık, ışığın yoğunluğu ve parlaklığı nedeniyle kör eden İlâhi Zat'tır- Yüce Işık tüm varoluşun kaynağıdır, çünkü Kainat tüm gerçeklik düzlemlerinde ışık ve karanlığın derecelerinden başka bir şeyden oluşmakta değildir. Ya da, Suhreverdî'nin kendi sözleriyle açıklayacak olursak:

> "İlk Mutlak Işığın özü, Allah anıldığı yerde ışık verir ve ışınlarıyla her şeye hayat vererek onları var eder. Dünyadaki her şey Zatı'nın Işığı'ndan gelir ve tüm güzellik ve tamlık cömertliğinin hediyesidir: bu aydınlığa tam olarak ulaşmaksa kurtulmaktır."[28]

Tüm eşyanın ontolojik statüsü dolayısıyla Yüce Işığa yaklaşabilme ve aydınlanabilme derecesine bağlı olmaktadır. Kainat'ın çeşitli alanlarına bu şekilde birbirinden ayıran çeşitli yollardan söz eder Suhreverdî. Sözgelimi, tüm eşya aydınlık veya karanlık olması açısından ele alınabilir. Eğer aydınlıksa, ya kendi kendine aydınlıktır ki bu durumda 'katıksız ışık" (*nur'ı mücerred*) adını alır; ya da kendinden başka bir şeye bağlıdır ki bu durumda "ilineksel ışık' (*Nur'ı arazî*) adını alır. Aynı şekilde, karanlık da ya kendindendir ve "kapalılık" (*ğasak*) diye adlandırılır, ya da kendinden başka bir şeye bağlıdır ve form (*hey'e*) diye adlandırılır.

Suhreverdî varlıkları kapsam ve farkında olma derecelerine göre de bölümlendirir. Bir varlık ya kendinin farkındadır veya değildir. Eğer farkındaysa, Yüce Işık veya Allah'ın melekler, insan ruhu ve arketiplerin durumunda olduğu gibi ya kendindendir bu, veya kendinin farkında olması için -yıldızlar ve ateş gibi- kendinden başka bir şeye bağlıdır. Aynı şekilde, eğer bir varlık kendinin farkında değilse, ya tüm tabiî cisimler gibi kendi kendine vardır ve karanlıktır, ya da renkler ve kokular gibi kendisinden başkası sayesinde vardır. Bu yolla evrensel hiyerarşinin çeşitli mertebeleri birbirinden ayrılır. Ayırımın nihai ölçüsü her birinin sahip olduğu ışığın derecesidir; bu aynı zamanda bilgi ve farkında oluşla da özdeştir. Böylece Kâinat, aralarında herhangi bir 'tözsel' ve 'maddi' devamlılık olmaksızın Yüce Işık'tan çıkmaktadır. Bunun yanısıra Işıklar Işığı'nın her alanda vekili ve doğrudan sembolü vardır; söz gelimi, gökte Güneş, öğeler içinde ateş ve insan ruhundaki rabbi ışık (*en nur'ül-ispashedi*) gibi; öyle ki, her yerde O'nun işaretleri sergilenmekte ve her şey O'nun her yerde hazır olduğunu ortaya koymaktadır.

---

28. *Hikmet'ül-İşrak*'taki bu bölüm M. Smith'in *Readings from the Mystics of İslâm* adlı İngilizce çevirisindea alınmıştır (Londra 1950), s: 79.

MELEKLER

Bu geniş ışıklar hiyerarşisi veya içinde yaşadığımız gölgeler dünyasıyla Yüce Işık arasında yer alan melekî cevherlerle ilgili olan melekler biliminin, *İşrakî* doktrinde merkezî bir yeri vardır. Melek önce bu dünyayı ayakta tutandır, bilginin aracıdır ve insanın olmaya çalıştığı ve yeryüzü hayatında gerçekleşmeye çabaladığı şeydir.[29] Suhreverdî çeşitli melek düzeylerini tanımlarken Mazdek melekler bilimine dayanır ve çeşitli meleki ışıkları adlandırmak için bu bilimin İran takviminde günümüze değin sürüp gelmiş olan terminolojisinm yanısıra[30] Kur'an'dan kaynaklanan geleneksel İslâmî terminolojiyi kullanır.[31] *İşrakî* kosmosta çokça ışıldayan ve ona bakmayı üstlenenin gözünü en fazla kamaştıran her zaman için melekler ve meleklerin güzelliği olmaktadır.

Suhreverdî, görünür göklere karşı gelmesi için Farabî ve İbn Sina'nın yaptığı gibi melekleri herhangi belirli bir sayıyla sınırlamaz; Meşşailer gibi özgürlük derecelerini de akletmenin üç yönünden ibaret saymaz.[32] Meleki hiyerarşiyi bu şekilde sınırladıklarından dolayı

---

29. Rahip sisteminin meleklerin mertebelerine dayalı olduğu ortaçağ Hristiyanlığı'nda da bu fikri bulmak mümkündür. Suhreverdi'nin meleklerbilimiyle yazıları Latin Orta Çağlarında melekler dünyası incelemeleri için ana kaynağı oluşturan Dionysius the Areopagite'nin *Celestial Hierarchies*'teki görüşleri arasında pek çok benzerlikler vardır. (30) Şu andaki Celali güneş takviminde her bir ayın ismi, yazatas denilen daha ufak tanrıların ayın belli günleri üzerinde egemen bulunduğu Zerdüşt inançlarına göre her bir aya egemen olan bir meleğe tekabül etmektedir. Bk, A.V. W. Jakson, Zoroastrian Studies (New York. 1928) bl. V.
Suhreverdi İşrakî bilgenin aldığı özel şeref ve ışığı açıklamak için Mazdek meleği veya hurra (Avesta'da xvarnah, Farsça farah) adlı göksel talih veya gücü de kullanır. Bk. H. Corbin, Opera..., II, Giriş, s: 37-38 ve *Les Motifs zoroastriens*... s: 36-45.

31. Bazılarını Yahudi melekbilimi'nin Zerdüştlük'ten geçme olduğu düşüncesine götürecek kadar benzerlik vardır Zerdüşt meleklerbilimiyle Sami dinlerinin meleklerbilimi arasında Kur'an'dan kaynaklanan geleneksel İslâmi meleklerbilimiyle aynı konudaki Yahudi inancı arasında varolan benzerliklerle ilgili olarak bk. F. Schuon, *L'Eil du coeus* (Paris 1950), 'al-nur' başlıklı bölüm.

32. İbn Sina'nın sözünü ettiği üç özellik. Gerekli Varlığın gerekli olarak, kendini mümkün olarak ve kendini kendinden başka bir şeyle gerekli olarak akletmesidir. İbn Sina ile ilgili önceki bölüme bk.

öncülerini eleştirir. Suhreverdîye göre meleklerin sayısı ortaçağ astronomisinin on göğüne değil, sabit yıldızların sayısına eşittir, yani aslında belirli olmayıp, bizim sayabilme yeteneğimizin ötesindedir. Ve, meleklerin ilâhi ışımadan faydalanma ve onunla aydınlanma yolları da herhangi mantıki bir kalıpla sınırlı değildir.

Suhreverdî'nin kabûl ettiği melekler hiyerarşisi iki düzey ortaya kor, boylamsal (*tulî*) ve enlemsel (*arzî*). Boylamsal düzeyin üstünde, en büyüğüne hem Behmen (Mazdekçe'de Vuhumen), hem de En Büyük Işık (*nur'ul a'zam*) veya en Yakın Işık (*nur'ul akreb*) denilen başmelekler bulunur.[33] Bu yüce melek kendinden ve aynı zamanda Işıklar Işığı'ndan ışın alan altındaki başmeleği meydana getirir. Her bir üyesine '*kahir nur*' denilen boylamsal düzey tamamlanıncaya değin bu ışıma sırasıyla birinden diğerine geçer. Kâinattaki tüm eşya kendinden türediğinden ve üyeleri her bir başmeleğin altındakine hakimiyeti (kahr) ve alttaki başmeleğin de üstündekine karşı sevgisi (muhabbet) olacak şekilde sıralandığından, bu düzeye anneler (*ümehat*) alemi de denilir.[34] Ve, her bir ışık altta ve üstteki iki aydınlık arasında bir ara bölge (*berzah*)dir.[35] Aynı anda daha üstteki düzeyi hem gizleyen, hem ortaya koyan bir perde görevi yapar; tüm yoğunluğuyla geçmeyecek şekilde gizler ve hiyerarşide hemen yanıbaşındaki alt üyeyi meydana getirecek kadar Işığının geçmesine izin verecek şekilde de ortaya kor.

Bu yüce hiyerarşinin eril yönünden -yani, hakimiyet ve tefekkür yönünden- arketipler veya 'Eflâtuni idealar' dünyasına karşılık gelen enlemsel melekler düzeyi doğar. Bu düzeyin üyeleri, boylamsal düzeyde olduğu gibi birbirini meydana getirmez. Aksine, bir arada yanyana bulunurlar. Görünür Kâinat'taki her şey bu arketiplerin birinin kendi özge 'meleki etkisini 'içeren' bir -büyüsü (*tilism*) veya 'ikon'u (*sanem*)

---

33. Suhreverdi'nin Zerdüşt dilinden yararlandığını, fakat onu geleneksel Kur'anî dille birleştirdiğini görüyoruz.
34. Bu, Meşşaî filozofların, kendilerinden üç alemin 'doğduğu' dört öğe -ateş, hava, su toprak- anlamında kullandıkları ümmehat terimiyle karıştırılmamalıdır.
35. Meleklerbiliminin bu çerçevesiyle ilgili olarak bk. H. Corbin, Opera... II, 125 vd.

dur; ve bu nedenle Suhreverdî bu arkeliplere türlerin erbabı (*erbab'ül-enva*) veya büyülerin erbabı (*erbab'üt-tilism*) der, çünkü her biri göksel arketipi veya 'Eflâtunî idea'sı olduğu türün üzerinde hakimdir. Burada Suhreverdî çeşitli türlerin arketiplerini belirlemek için Mazdeki Amşaspand'dan -Ameşa spentalardan- yararlanır. Söz gelimi, suyun arketipine *Hurdad*, madenlerinkine *Şehriver*, bitkilerinkine *Murdad* ve ateşinkine ise *Urdibihişt* der. Bunların her birinin üzerinde etkileyicisi olan belli bir enlemsel melek hakimdir. Böylece Suhreverdî, Eflâtunî ideaları Zerdüştlük'teki Ahuramazda'nın ayrı güçleriyle özdeşleştirir.

Buraya kadar açıklanan meleki düzeyler halâ görünür kosmosun üstündedir. Fakat, bundan sonra özellikleri sevgi ile aydınlık ve ışınları alıcılık olan boylamsal başmelekler düzeyinin dişil yönünden sabit yıldızlar ve onlar aracılığıyla da diğer astronomi gökleri meydana gelir. Böylece, görünür gökler meleki cevherlerin 'maddileşmesi' olmaktadır. Başmeleklerin 'varolmama' veya 'hayatın gerekliliklerinden yoksun olma' ya da yalnızca kendisi mutlak gerçek ve her türlü yoksunluktan uzak olan Işıklar Işığı'ndan ayrı düşme yönünün kristalleşmeyi olarak da kabul edilebilirler.

Son olarak, enlemsel melekler düzeyi, vekili görevi yapan ve doğrudan türlerin üzerinde hakim bulunan aracı bir meleksel düzeyi doğurur. Bu aracı düzeyin üyelerine işgören ışıklar (*el-envar'ül-müdebbira*) ve bazen de, özellikle insan ruhunu yöneten meleklere ad olarak rabbî ışıklar (*el-envar-ül-isfahbediye*) denilir. Gökleri sevgiyle hareket ettiren ve madenlerden bitkilere, hayvanlardan insanlara tüm yeryüzü yaratıklarını gözetip koruyan bu meleklerdir.

İnsanla ilgili olarak, her bir ruhun merkezinde 'rabbi ışık' bulunur ve her bir insanın faaliyetlerini yönetir. İnsan türünün tümünün meleği olarak, Suhreverdî'nin Kutsal Ruh ve Peygamber Muhammed (SAV)'ın Ruhu ve dolayısıyla vahy fonksiyonuyla özdeşleştirdiği ve tüm bilginin vahyini getirici olarak gördüğü[36] insanlığın arketipi (*rabb'ül-nev'il insani*) Cebrail kabul edilir.

---

36. İşrakî teosofiyi Şiiliğe katan daha sonraki bir takım Şii bilgelerinin düşüncelerinde nazik bir durum kazanır bu özdeşleştirme.

Tüm türünün bu koruyucu meleğinin yanısıra insanın meleksel dünyada yer alan kendi koruyucu meleği de vardır. Suhreverdî, beden sahasına inmeden önce her bir ruhun meleki alanda bir ön varlığının bulunduğunu kabul eder. Bedene girerken ruh veya bedenin ölümsüz, melekî çekirdeği olan iç merkezi biri gökte kalan ve diğeri beden zindanı veya 'kalesi'ne inen iki parçaya ayrılır. Bu yüzdendir ki, insan ruhu dünyada daima mutsuzdur; gerçekte diğer yarısını, göksel 'diğer beni'ni aramaktadır ve meleki yarısıyla birleşip, göksel durağını yeniden elde edinceye değin nihai kurtuluş ve mutluluğa eremeyecektir. İnsanın kemali bu yüzden bir kez daha manevî 'ben'iyle, gerçek "ben'i olan ve 'olmak' için 'dönüşmesi' gerektiği meleksel prototipiyle birleşmektir; yani, gerçekte ne 'ise' o olmalıdır ve gerçek 'ben'i olan koruyucu meleğiyle birleşmedikçe huzura kavuşamayacak ve kozmik dehlizin yollarında kaybolmuş bir çocuk olarak sürdürdüğü gezintiyi sona erdiremeyecektir.[37]

FİZİK VE PSİKOLOJİ

Melekler alemini inceledikten sonra Suhreverdî bedenler ve ruhlar alemini incelemeğe, yani fizik ve psikolojiye geçer. Onun fiziği sanılacağı üzere, reddettiği Aristocular'ın form ve maddesi üzerine değil, ışık üzerine kuruludur. Tüm cisimler ışığın dereceleridir ve gölge-

37. Suhreverdi ve daha pek çok İşrakiyle birlikte Sufilerin de sahip olduğu bu anlayış, dünyada her bir nefse yol gösteren ve her nefs/ruhun sonunda kendisiyle birleştiği *farahvaşis* denilen Mazdeksel melekler ordusu anlayışına çok yakındır. Bk. *Jackson, Zoroastrian Studies*, s: 59-60 ve R.C. Zaehner. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (Londra 1961) s: 146-148; Corbin, *Les Motifs zoroastriens...* bl. III.
Şu kadar ki, Suhreverdi'nin İlâhi Ben'le bir-olmayı bırakıp, nihai bir-olmayı melek düzeyiyle sınırlandırdığı sanılmamalıdır. *Sefir-i Simurğ* risalesinde (Tahran Ulusal Kütüphanesi, N. 1758, s: 11-12) o sezgisel bilgiye ulaşanları beş kategoriye ayırır: *Lâ ilahe ill'Allah* (İlâh yok, ancak Allah var diyenler, *Lâ hüve illa hüve* (O-luk yok, O var) diyenler, *lâ ente illâ ente* (sen-li'k yok, sen var) diyenler, *lâ ene illâ ene* (ben-lik yok, ben var) diyenler ve son olanak da yüce bir-olmaya varıp, ve *küllüşey'in hâlikün illâ vechehü* (O'nun Yüzü'nden başka her şey helâk olucudur) diyenler.

dirler, dolayısiyle fiziğin incelenmesi yoğunluğu içinde donuklaşmış ve maddi dünyanın gölgeleriyle sarılmış ışığın incelenmesi demektir. Suhreverdî cisimleri üç sınıfa ayırır: Işığa engel olup, onu geçirmeyenler; ışığa karşı saydam olup, engel olmayanlar ve son olarak da, çeşitli mertebelerde ışığı geçirenler ve dolayısiyle kendileri de pek çok sınıflara ayrılanlar.[38]

Gökler ışıklı haliyle ikinci kategoriye, yer birinciye, su normal durumu içinde ikinciye ve hava çok çeşitli mertebelerde üçüncü kategoriye aittir. Geleneksel öğelerin dördüncüsü olan ateşi ise Sühreverdî başkaları gibi yere ait bir öğe değil, bir ışık formu ve Yüce Işığın yersel çevredeki doğrudan vekili sayar.

Temeli böylece kurduktan sonra Suhreverdî, genel Meşşai çerçeveyi farklı vurgularla izleyerek çeşitli fiziki olguları, özellikle meteorolojik olanlarını tartışmaya girişir. Örneğin, hava verme ve buhar teorisini kabul etmekle birlikte, ışığın tüm meteorolojik olgular ve değişimlerdeki önemi üzerinde özelikle durur. Gerçekte Suhreverdî'nin fiziğinin tümü, yansıttıkları ve çeşitli derecelerde geçirdikleri ışığın farklı mertebeleri arasındaki *berzahlar* olarak bedenlerin incelenmesine dayanır. Bedenleri gökler yönetir, gökleri ruhlar, ruhları çeşitli düzeylerdeki melekler ve melekleri de tüm Kâinat'a hakim olan Işıklar Işığı yönetir.

Öğelerin birleşiminden, her biri belli bir meleğin büyüsü olan üç alem meydana gelir. Örneğin, madenler aleminde altın ve mücevherlerin belli bir parlaklığı ve taşıdıkları ışık insan ruhundaki ışığa yakın olduğundan, bu ruha sevinç ve mutluluk getirme etkileri vardır. Benzer şekilde, bitkilerde ve hayvanlarda meleki ışık hakim olup. her bir türün fonksiyonlarını yönetmektedir.

Bitkisel ve hayvansal ruhların melekelerini sayarken İbn Sina'yı ve diğer Meşşailer'i yakından izler Suhreverdî.[39] *Şeyh'ul-İşrak*'a göre bitkisel ruhun üç temel melekesi vardır: beslenme, büyüme ve üreme; beslenme de çekme, alıkoyma, sindirme ve boşaltma güçlerinden olu-

38. Fizik konusundaki tartışma için bk. H. Corbin'in yayınladığı *Opera*... II. 187 vd.

39. Suhreverdi'nin psikolojisiyle ilgili olarak bk. a.g.e. 6: 203 vd.

şur. Hayvansal ruhta bunlara ek olarak, bu ruhun özge niteliğini meydana getiren şehvet, öfke ve arzudan hareket güçleri vardır. Şurası belirtilmelidir ki, gerek bitkisel, gerekse hayvansal ruhta yer alan bu melekelerin tümü her bir türde hazır bulunan meleksel ışığın özellikleridir yalnızca ve gördükleri fonksiyonlar da bu ışıkla bağlantılı olarak anlaşılmalıdır.

Hayvanların en mükemmeli olan insanda yukardaki duyulara ve daha ileri düzeydeki bazı hayvanlarla paylaştığı beş harici melekeye ek olarak, dış dünyadan aldığı izlenimleri içindeki rabbi ışığa geçiren beş de iç duyu vardır. Suhreverdî'nin sensus communis olarak saydığı bu beş duyu hayal, kavrama, tasavvur[40], hafıza ve hepsinin tacı, nihai düzlemde beden kalesine sık sık asli durağını unutacak derecede hapsolmuş melekî ışığın parıltısı rabbî ışığın (*ennur'ül-isfehbedî*) aynısı olan akli ruh (*en-nefs'ün-natıka*) tur. Gerçekte Suhreverdî ve İşrakîler, ruhun düştüğü acınacak durumu ve yitirip de yeniden ulaşmaya çalıştığı yurdu bir kez daha hatırlaması için geçmesi gereken hatırlama sürecini göstermeğe duydukları ilgiyi psikolojik melekeleri saymak noktasında göstermemişlerdir.

AHİRET VE RUHİ/MANEVÎ BİR-OLMA

Hikmet'ül-İşrak'ın son bölümü ruhi/manevî bir-olma ve ruhun ölümden sonraki durumuna ayrılmıştır. Suhreverdî, ruhun daha bedendeyken nasıl maddi bağlarından sıyrılıp, meleki ışıkların aydınlığına ulaşabileceğini özetler. Bütün insanların hedefi olmalıdır bu, çünkü her ruh hangi tamlık derecesinde olursa olsun, gerçekte neyi

40. Suhreverdi, ruhun sonunda insanî muhayyilede görünen bir biçim almak için kendine doğru seyahatta bulunduğu ayrı bir kozmik muhayyilenin varlığına da inanıyordu. 'Askıda' veya 'asılı' biçimler (suver' ül-muallâka) dünyası veya ince bedenler veya benzerlikler dünyası (*alem'ül-misal*) de denilen bu aracı dünya duyulur dünya ile arketipler dünyası arasında yer alır ve hem Suhreverdî'nin, hem de İbn Arabî ve Molla Sadra'nın doktrinlerinde yaratılış ve Ahiret gibi sorunlarda temel rol oynar. Bk. H. Corbin, *L'Imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* (Paris, 1958) bl. II.

aradığının farkında olmasa bile hayatının her anında Yüce Işığı aramaktadır. Sevinç ve mutluluk göksel ışıkla aydınlanmaktan kaynaklanır ve Suhreverdî, *kahir* ışıklarla aydınlanma sevincini yaşamamış insanın sevincin anlamını ve gerçekte ne olduğunu bile bilemiyeceğini söylemeğe kadar götürür işi.[41] Bu hayatın tüm kısmi ve geçici neşeleri marifet ve aydınlanma neşesinin yansımalarından başka bir şey değildir.

Ruhun ölümden sonraki durumu, bu hayatta ulaştığı bilgi ve paklık derecesine bağlıdır. Bu ilkeye göre ruhlar üç sınıftır: Bu hayatta bir ölçüde paklığa ulaşmış olanlar (*süeda*); ruhları şerle ve cehaletle kararmış olanlar (*eşkiya*) ve son olarak da, bu hayattayken kutsallık ve aydınlığı kazanmış olanlar, yani bilgeler ve hakimler (*müteellihûn*). Birinci gruptaki insanların ruhları ölümden sonra arketipler dünyasına giderler ve yeryüzündekilerin sadece birer gölgesi olduğu sesleri, tadları ve kokuları duyarlar, onlarla zevklenirler. İkinci gruptakiler 'askıda' veya 'asılı' biçimler dünyasına, şer güçlerin ve cinlerin karanlık dünyası olan kozmik hayal labirentine giderler. Ve, ariflerle velilerin ruhları ise bedenlerinden ayrıldıktan sonra, melekler aleminin bile üstüne çıkıp, Yüce Işığa yakın olmanın güzelliğini yaşarlar.[42]

Ruhun ölümden sonraki durumu ve işkence mi göreceği, yoksa mutluluğa mı kavuşacağı, gerçeklenme ve bilgi yoluyla imkânlarını sonuna kadar değerlendirmesi anlamında ulaştığı paklık ve tamlık derecesine bağlıdır. Hem tam, hem de pak olan bir ruh, veya en azından bu niteliklerden birine sahip olan, bu hayatta insanların çoğunun sevgisinin hedefi olan dünyadan ayrılmanın acısını fazla çekmez. Yalnızca hem kirli, hem de eksik veya cahil olan ruhtur ki, dünyadan ayrılmakla kesintisiz acı duyar. Şeyh'ul-İşrak sonunda, insanın kendisine ayrılan paha biçilmez hayat dakikalarının bilincinde olması ve adeta melekleşip, göksel prototipine benzeyebilmesi için bu dakikaları ruhunu arıtmakla geçirmesini teklif eder.

---

41. H. Corbin, Opera... II, 225.
42. Molla Sadra'nın *Hikmet'ül-İşrak*'ın son bölümüne yazdığı şerhlerinde tartışıp değiştirdiği Suhreverdî'nin Ahiret görüşü, H. Corbin tarafından yakında Kalküta İran Cemiyeti'nce yayınlanması planlanan Molla Sadra'yı Anma Cildi'nde çıkması düşünülen uzun bir makalede incelenmektedir.

İÇ-GÖRSEL ANLATILARIN ANLAM VE ÖNEMİ

Burada *Hikmet'ül-İşrak'ın* içerdiği *İşrakî* hikmetin belli başlı doktrinlerini tahlil etmek, Suhreverdî'nin metafizik gerçeği nesnel biçimde formüle ettiği yazılarındaki didaktik yönü de gündeme getirmektedir. Şu kadar ki, Suhreverdî'nin mesajına bütünüyle nüfuz edebilmek ve yazılarının genel çerçevesini kavrayabilmek için, özge manevî bir tecrübenin zengin bir sembolik dille anlatıldığı kısa sembolik ve mistik risaleler olan iç-görsel anlatılar da incelenmelidir. Pek çok yönden *Parsifal* gibi orta çağların sembolik masallarını andıran bu kısa risalelerde Gerçeği tüm yönleriyle sunma girişiminde bulunulmuş değildir. Bunun yerine yapılan, her bir risalede manevî hayatın belli bir mertebesini, belli bir iç tecrübeyi açıklamak ve okuyucuya bizzat Suhreverdî'nin kendi ruhunun yanısıra, *İşrakî* Kâinat'ın da belli yönleri hakkında ışık tutan özge bir semboller takımını ortaya koymaktır.

Anlatılanların hepsini burada inceleyecek değiliz, fakat genel nitelikleriyle şöyle bir tanışmak için onlardan birini, diğerlerince de paylaşılan belli özellikler sunan *Cebrail'in Kanadı'nın Şarkısı*'nı kısaca özetlemek yararlı olacaktır.[43] Anlatıların ilkini oluşturan bu risale iki bölümdür; birincide mürid veya masalın kahramanı, 'kendi içinde peygamber' olan bilgeyi, kendisine Gerçeği kavrama yolunda kılavuzluk eden meleği içten görmeğe çalışır. Bilgeye asıl yurdunun neresi olduğunu sorar ve ütopya anlamına gelen, (*na kuca abad*) -yani, yeryüzünde hiç bir yerde bulunmayıp, üç boyutlu mekânı aşan bir ülke olan 'hiç bir-yer ülkesi'- cevabını alır. Bu şekilde hocasının nereli olduğunu anlayan mürid ona doktrinin çeşitli yönleri hakkında sorular sorar.

Anlatının ikinci bölümünde eserin genel tonu değişir. Mürid bilgeden Allah'ın Kelâmı'nı öğretmesini ister. Bu isteğe olumlu karşılık veren bilge ona önce *Cifr*'in, yani harflerin ve kelimelerin rakamsal sembolizmlerine dayalı batınî anlamları ilmini öğretir. Sonra müridine, Allah'ın sözgelimi melekler gibi (logos anlamında) kelimeleri ve

---

43. Bir Avrupa dilinde üzerine yorum yazılıp, güzel de bir çevirisi olduğu için bu özge risaleyi seçtim. Bk. H. Corbin, P. Kraus, "Le Bruissement de l'aile de Gabriel," *Jour al Aslalique*, Temmuz Eylül, 1935, s: 1-82.

Güneş'in yıldızlardan daha çok parlaması gibi melekleri de aşan Yüce bir kelimeyi anlatır İnsanın kendisi Allah'ın bir kelamıdır ve Cebrail'in kanadının şarkısıdır. Cebrail'in kanatları göklerin ve yerin -onun sol kanadının gölgesinden başka bir şey olmayan bu gölgeler dünyası veya 'Batı'nın üzerine- yayılmış durumdadır; öte yandan, meleki ışıklar dünyası, yani 'Doğu' ise onun sağ kanadının yansımasıdır. İşte, dünyadaki her şey Cebrail'in kanadının şarkısıyla meydana gelmektedir. İste, Kelime'yle bu başmeleğin kanadının sesiyle insan varlık alanına çıkar ve yine Kelime'yle -İlâhi İsim'le- ilk asli durumuyla ve İlahi Köken'iyle bütünleşir.

İŞRAKÎ GELENEK

Suhreverdî zaman zaman modern bilginler tarafından İslâm karşıtı duygular taşımak ve İslâm karşısında Zerdüştlüğü diriltmeğe çalışmakla suçlanmıştır.[44] Fakat, durum hiç de böyle değildir. Evet, Cabir İbn Hayyam'ın Hermetik sembolleri kullandığı gibi, Suhreverdî'nin de doktrinlerini ifade etmek için Zerdüştlüğün sembollerini kullandığı doğrudur. Fakat, bu onun doktrinlerinin İslâm karşıtı olduğu anlamına gelmez. Pek çok değişik ögeleri kendi içinde bütünlemeğe izin veren ve İslâmi batıniliğin kendinden önceki geleneksel hikmet biçimlerinin dilini kullanmasına imkan tanıyan bizzat İslâm'ın kendi evrenselliği olmuştur. Ve Suhreverdî'nin okulunun en büyük izleyici kitlesini bulduğu İran'da İslâm maneviyatı, *Massignon*'un deyişiyle, içinde 'İran'ın, kendi antik mitlerinin aydınlık prizmasında görünür kainatı tefekkür ettiği'[45] ışık görevi yapmıştır.

İşrakî gelenek, Sünni dünyada da bir takım yorumcu ve izleyiciler bulduysa da, daha büyük bir hızla Şii çevrelerde yayılmıştır. Suhreverdî'nin yazıları *İşrakî* okulun ana doktrinel külliyat ve kaynağını

---

44. Ör. bk. A. von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des İslâm* (Leipzig, 1868) s: 89-100; burada "Antilslamische Bestrebungen" başlıklı bölümde Suhreverdî'nin bazı doktrinleri tartışılmaktadır.
45. L. Massignon, *Salman pak et les primices spituelles de l'Islam iranien* (Paris 1914) s: 11.

oluşturmuş ve sonradan gelen pek çok bilge bu yazılara yorumlar ve açıklamalar ekleyerek geleneğini sürdürmüştür. *Hikmet'ül-İşrak* üzerine yazılan en önemli yorumlar Suhreverdî'nin öğrencisi ve yakın arkadaşı Şehrazurî'ninkiyle, hem Hace Nasır'üd-Din et-Tusi ve hem de Doğu'da İbn Arabî'nin doktrinlerinin en önemli açıklayıcısı olan Sadr'üd-Din el-Konevi'nin ünlü öğrencisi Kutb'üd-Din eş-Şirazi'ninkilerdir.[46] Her ikisi de 7-13'üncü yüzyılda yazılmış olan bu yorumlardan Kutb'üd-Din'inki yüzyıllar boyu metin üzerine yazılmış 'resmî' yorum olarak daha yakından incelenmiştir. Kacar döneminde yayınlandığından bu yana *İşrakî* hikmetin okutulduğu medreselerde öğrencilerce kullanılan *Hikmet'ül-İşrak*'ın taş-deri parçalarından toplanıp yapılmış olan baskısı, üç yüzyıl sonra Molla Sadra'nın eklediği açıklamalarla birlikte, dipnotlar halinde bu yorumu da içermektedir.

Suhreverdî'nin diğer eserleri üzerine yazılmış yorumlar içinde, *Telvihat* üzerine 7-13 ve 8-14'üncü yıllarda yazılmış İbn Kemmune, Şehrazuri ve Allâme Hıllî'nin yorumlarıyla, *Heyakil'ün-Nur* üzerine yazılmış Celaled-Din ed-Devvani (9-15. yüzyıl) ve Abd'ür-Razzak el'Lahici'ninkileri (11/17. yüzyıl) sayabiliriz. Bunlara ek olarak, Suhreverdî'nin öğretilerinin etkisinde kalmış önemli filozof ve bilgelerden de söz edilmelidir. Bu alanda ilk akla gelen 7/13'üncü yüzyıl filozof ve bilimcisi Hace Nasır'üd-Din et Tusi'nin adıdır. Bu ünlü filozof her ne kadar İbn Sina'nın *İşarat*'ı üzerine yazdığı şahane yorumuyla rakip okul Meşşai felsefeyi diriltmişse de Allah'ın dünya hakkındaki bilgisi gibi belirli noktalarda *İşrakîler*'in etkisinde kalmıştır. O bu noktada İbn Sina'nın görüşlerini açıkça reddederek Suhreverdî'nin görüşlerini izler. Bundan sonra Suhreverdî'nin öğretileri en çok İran'lı bilge ve filozoflar arasında yayılmaya devam etmiş, Safeviler döneminde İslâm'ın zihinsel hayatı üzerindeki etkile-

46. Kutbüddin'le İbn Arabî ve Suhreverdî okulları arasında bir *yakınlaşma* başlamış ve doruğuna Molla Sadra'da ulaşmıştır.
Burada, İşrakî okulun izleyicileri arasında ışık ve ışık olgusu çalışmalarının önemli bir yer tuttuğu ve ortaçağ döneminde gökkuşağıyla ilgili, ilk doğru açıklamanın, Kutbüddin Şirazi'nin öğrencisi olup, kendi ifadesine göre bu teoriyi hocasından öğrenen (Kemaleddin el-Farsi'nin İbn'ül-Heysem'in *Kitab'ül Menazir*'irine yazdığı yorumunda bulunmasının rastlantısal olmadığı eklenmelidir.

ri tam olarak yayılıncaya değin, Anadolu ve Hindistan'da da belli etkiler yapmıştır.

Safeviler döneminde Şiiliğin İran'ın resmî dini olmasıyla birlikte, dünya çapında tanınan İran san'at ve mimarisinde bir rönesans meydana gelmekle kalmamış, bunun yanısıra, dönemin san'atının aksine bugüne değin dış dünyada hemen hemen hiç bilinmeden kalan bir zihni bilimler dirilişi yaşanmıştır.[47] Felsefe ve hikmet Mir Damad tarafından yeniden canlandırılmış,[48] Şah Abbas döneminin İsfahanlı bu büyük öğretmen ve üstadı Şiî açıdan ele alınmış bir Suhreverdî yorumlu bir İbn Sina okulu yaratmıştır. Mir Damad'dan sonra, onun en önemli öğrencisi ve İran'da tüm müslüman hakimlerin en büyüğü kabul edilen Molla Sadra son olarak Suhreverdî'nin doktrinlerini kendi geniş sentezi içine katmıştır. Molla Sadra'nın doktrinleri, hepsi de Şiiliğin kalıbı içinde kalmak üzere Meşşaî felsefenin öğelerinin yanısıra, İbn Arabî okulunca açıklanan temel marifet ilkelerini ve özellikle Ali İbn Ebi Talib'in *Nehc'ül-Belâğa*'sında içerilen metafiziksel öğeleri içine almaktadır.[49]

---

47. Corbin'in araştırmalarından önce Avrupa dillerinde Safevî okuluyla ilgili tek doğru çalışmalar, Suhreverdî hakkındaki incelemelerinin yanısıra, Molla Sadra üzerine de *Die Gottesbeweise bei Schirazi* (Bonn 1912) ve *Das philosophische System von Schirazi* (1646) (Strassburg 1913 adlı iki eser yayınlanmış bulunan M. Horten'inkilendir. Yine bk. Comte de Gobineau, *La Philoyophie et les religions dans l'Asie centrale* (Paris 1923). Bu dönemin pek çok yazarının, böyle bir eserde beklendiği şekilde daha çok edebi yönden ele alındığı E.G. Browne'un *Literary History of persia*'sının dördüncü cildi de vardır. Muhammed İkbal'in *Development of Metaphysics in Persia* (Londra 1908) adlı eseride, Babiliğin doğuşunu Molla Sadra okuluna bağlamak gibi bir takım yanlışlarına rağmen değerlidir. Gerçekte Bab, Molla Sadr'nın eserlerinden birine reddiye yazmış olan Şeyh Ahmed Ahsai okulunun bir öğrencisiydi. Bk. Nasr, "Acquaintance with Mulla Sadra in the Occident." *Mulla Sadra Commemoration Volume*, s: 51 62.
48. Mir Damad ve öğrencileri hk. bk. H. Corbin, "Confessions extatiques de Mir Damad," Melanges Louis Massignon (Şam, 1956), s: 331-378 ve S.H. Nasr, "The Schoül of Ispahan," *History of Muslim Philosophy*.
49. Nehc'ül-Belağa'nın daha sonraki hikmet okullarındaki önemi ve felsefe, teosofi ve Tasavvufla Şiilik arasındaki genel ilişkiler için bk. Muhammed Hüseyn Tabatabai, *Musahibat-i Üstad Tabatabai ba professor Henry Corbin der barih'i şia, Mekteb-i Teşeyyu*, yıllık, No. 2 (Kum, 1339) s: 119 vd.

Molla Sadra'nın yazılan resmi okullarda her ne kadar Suhreverdî'nin eserlerini git gide gölgede bırakmışsa da, yine bu yazılar vasıtasıyla İşrakî doktirinin incelenmesine devam edilmiştir. Ve, bu yolladır ki, Kacar döneminde Molla Sadra'nın öğretilerinin en ünlü açıklayıcısı Hacı Molla Hadi Sebzivari[50] ve Molla Sadra'nın bazı doktrinlerine karşı çıkan Şeyhi hareketinin kurucusu Şeyh Ahmed Ahsaî gibi sonraki bilgeler Suhreverdî'nin öğretilerinden etkilenmişlerdir. Suhreverdî Hindistan'da da hem kendi eserleri, hem de Hint Yarımadası'nın müslüman okullarında günümüze değin okutulagelen Molla Sadra'nın eserleri sayesinde incelenmesini sürdürmüştür.[51] Aynı durum, geleneksel felsefe ve hikmetin bugün yalnızca medreselerde değil, Tahran Üniversitesi Dini Bilimler veya 'İlahiyat' Fakültesi'nde de okutulduğu İran için de söz konusudur. Üniversitenin *İşrakî* hikmet için ve ayrıca Molla Sadra okulunun doktrinleri için ayrı birer kürsüsü bulunmaktadır.[52]

---

50. Sebzivarî hk. bk. M. İkbal, The Development of Metaphysics in persia s: 175 -186 ve S.H. Nasr'ın *History of Muslim Philosophy*'deki Sebzivari bl.

51. İslâm felsefesinin ve özellikle sonraki metafizik okulların Hindistan'a hangi yolla ulaştığı tam olarak bilinemiyorsa da, Suhreverdi ve Molla Sadra, doktrinlerinin etki derecesi, Hintli müslümanların bunlar üzerine yazdıkları yorum ve şerhlerin ve bunların Patna'da Hüda Bahş Kütüphanesi ve Rampur'daki Rıza Kütüphanesi gibi kütüphanelerde yer alan el yazma eserlerinin sayısıyla ve geleneksel Hint okullarında her zaman bir felsefî metin olarak el üstünde tutulan eş-Şems'ül-Beziğa gibi Hintli felsefî eserlerdeki etkileriyle ölçülebilir. Bk. Tara Çand, "*Growth of İslâmic Thought in India*," *History of Philosophy East and West*, I, 488-514 ve özellikle s. 507.
1947'den bu yana Arapça ve Farsça kitapların bulunamaması ve tabiî yeteneklerin kaybolması gibi nedenlerle en iyi öğrencilerini yitirmiş de olsalar, Suhreverdî ve özellikle Molla Sadra'nın doktrinleri Hindistan'daki İslâmî okullarda, özellikle Luknow ve Rampurdaki gibi Şiî olanlarında halâ okutulmakta ve incelenmektedir. Bk. Ebu Mahfuz Masumî, "Sadr-al-Din al Shirazi" *Indo -Iranica*, 14:27 (Aralık 1961).

52. İlk kürsü, şu anda Batı dünyasında Kenneth Morgan'ın *İslâm, the Straight Path* adlı eserine yazdığı Oniki-İmam Şiiliğiyle ilgili makalesiyle tanınan Mahmud Sahabi'nin, ikinci kürsü de Kur'an tefsiri, Sufî şiirler *Divan'ı, Arabî*'nin Füsus'una yazdığı yorum ve İlâhiyat'ı, Has ve Âm adlı eseri Farsça konuşulan dünyada çok iyi bilinen Mehdî İlâhî Kumşahî'nin elindedir. Medreselerde bu konuları okutan hocalar arasında özellikle, hem Tahran

Bütün bunlardan ayrı olarak, Suhreverdî'nin etkisi yalnızca İslâm dünyasıyla sınırlı kalmış değildir. Hindistan'da Moğol hanedanı döneminde bazı yazıları Sanskritçe'ye ve bu dönemden biraz daha önce de İbranice'ye çevrilerek, doktrinleri Yahudi ve Hindu dünyası gibi birbirinden ayrı dünyalara ulaşmıştır. Eserleri esrarengiz Zerdüşt din adamı Azar Keyvan ve Safevîler döneminde Şiraz'dan Hindistan'a göç eden izleyicileri tarafından da incelenmiştir. *İşrak* Şeyhi'nin yeryüzünde geçen kısa ömründe kurmaya, veya daha doğrusu yeniden kurmaya çalıştığı ölümsüz hikmet böylece yalnızca Şiilikte ve daha genel olarak doğu İslâm topraklarında etken bir zihinsel perspektif olmakla kalmamış, İslâm dünyasının sınırlarını aşarak başka geleneklere ulaşmıştır. Çok sayıda yollarla, İslâm'ın komşusu geleneklerle paylaştığı ortak söylem evreninin, gerçeğin farklı inişlerini karakterize eden aşkın birliğin vahyedildiği bir evrenin önemli bir öğesi olmuştur.

Üniversitesi, hem de Sipahsalar medresesi'nde profesörlük yapan Seyyid Muhammed Kâzım Assar, belki de geleneksel felsefenin hayattaki en büyük öğreticisi Seyyid Ebu'l-Hasan Kazvini ve Şii çalışmaların su andaki merkezi Kum'da akli bilimlerin en önemli hocası ve İran'da çağdaş hakimlerin en çok yazanı Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai anılmalıdır. Bu sonuncunun yazdıkları arasında, Murtaza Mutahhari'nin yorumunu içeren üç ciltlik Usul-i Felfese, yirmi ciltlik el-Mizan adlı Kur'an tefsiri ve *Mekteb-i Teşeyyu*'nun ikinci yılığı olarak yayınlanan Henry Corbin'in sorularına verdiği cevaplar belirtilmelidir. Tabatabaî Molla Sadra'nın *Asfar*'ını yorumlayarak yayına hazırlamaktadır da. (Bu bilgilerin 1964 yılında verildiği unutulmamalıdır-Ç).

3

İBN ARABİ VE SUFİLER

SUFÎ GELENEK

Manevî/ruhî bir gerçeklenme ve kutsalık ve marifeti elde etme yolu olarak Tasavvuf, kalbini ve batınî, ya da iç boyutunu oluşturduğu İslâm Vahyinin ayrılmaz bir iç öğesidir.[1] İsmini nisbeten, sonraki dönemlerde almış ve bir takım formülasyonlarında Yeni-Eflâtuncu ve Hermetik kökenlerden yararlanmışsa da, Tasavvuf gerçeği temel

1. İslâm'ı çoğu Batılının gözünde herhangi bir ruh ve güzellikten yoksun kuru ve kısır bir din haline getiren, çoğu oryantalistin İslâm'ın bu temel yönünü İslâm geleneğinin bir parçası, hatta geçerli akidesinin bir ögesi olarak reddetmesidir. Ünlü Batılı bilginler arasında Margoliouth, özellikle de Massignon ve Corbin gibi çok az bilgin Tasavvuf'un köklerinin Kur'an'da yattığını kabul ederken, Horten, Nicholson, Asin Palacios ve şu son zamanlarda Zaehner ve Arberry gabi diğer ünlü bilginlerin çoğu, Tasavvuf'un ödünç alınmış formülasyonlarını bütünüyle peygamber'den fışkıran Bereket'e dayalı iç tecrübe ve gerçeklenmeyle karıştırarak, Tasavvufa Hindu, Yeni Eflâtuncu, Hristiyanî, hattâ Zerdüşt kökenler biçmişlerdir.
Tasavvuf'un İslâm'ın iç boyutu olduğu görüşüyle ilgili olarak bk. F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* çev. P. Towsend, özellikle bl. III ve Comprendre l'İslâm (Paris 1961) bl. IV, yine R. Gue non, "L'Esoterisme İslâmique," L'İslâm et l'Occident, Cahiers du Sud (Paris 1947) s: 153-159.

doktrinleri ve yöntemleriyle Vahy'in kökenine uzanır ve en görülür ve somut şekliyle İslâm'ın Kur'anda yer alan formu ve ruhuyla içten bağlantılıdır.[2] 'Yolun izleyicisi'[3] yani hayatı yaşayan Tasavvuf'a katılmış bir kişi için ilk ve en kâmil sufî, Peygamber Hz. Muhammed (SAV) ve ondan sonra da İslâmî batınîliğin en üstün temsilcisi Ali İbn Ebî Talib'dir.

Göğün kapılarının açık olduğu Peygamber zamanında manevî hayatın yoğunluğu ve Vahy'in kaynağına olan yakınlık. Geleneğin zahirî ve batınî veya Şeriat ve Tarikat birimlerine ayrılmasına izin vermiyordu, her ne kadar bu ikisi öz halinde başlangıçtan beri vardıysa da. İlk başta Gelenek bütünüyle patlama durumunda erimiş bir lav gibiydi ve zamanın kurutucu etkileri ve dünyanın bozucu şartları kendisini yavaş yavaş 'soğutup' 'katılaştırıncaya' değin 'sertleşmemiş' ve çeşitli öğelerine ayrılmamıştı. Bu yüzden, hayatının ilk iki yüzyılında Gelenek, yayılma hızı ve özümleme gücünün kanıtladığı üzere ne aşırı bir hukuk okulu (mezhep), ne de açıkça örgütlenmiş sufi tarikatları vardı.[4] 3/9'uncu yüzyılda hukuk okullarının ortaya çıkıp, Şeriat'ın sistemleştirildiğinde ve aynı zamanda Tasavvuf'un İslâm toplumunda ayrı ayrı bir öğe olarak kendini gösterdiğine, her biri adını aldığı bir şeyh tarafından yönlendirilen tarikatlarca doktrin ve yöntemlerinin yayılmaya başladığına tanık oluyoruz.

Vahy'in başlangıcında 'yaygın' olan ve 'her yerde' bulunan ruh zamanla böylece çeşitli tarikatlar içinde pekişmiş ve canlı bir manevî

---

2. Bk. Ebu Bekr Siracüddin, "The Origins of Sufism," *The İslâmic Quarterly*, 3: 53-64 (Nisan 1956), yine Mir Veliüddin, The Quranic Sufism (Delhi 1959).
3. Tasavvuf'un izleyicilerine İslâm dilinde hiç bir zaman Sufî denmez; bir tür nezaketsizlik sayılır bu; çünkü, Sufî, hedefe varmış ve 'Yüce Kimlik' durumunu kazanmış kişidir. Sufî Yol'un izleyicilerine çoğunlukla *fakir* (ruhen yoksul) veya *mutasavvıf* (Tasavvuf'a katılmış), ya da Farsça derviş denilir; bunlardan ayrı olarak, Yol'un çeşitli yönleriyle bağlantılı daha bazı isimler de vardır.
4. Manevî hayat kendisini, Taoizm'de de görüldüğü gibi temelde bir "yol" olaraak sunduğundan, Sufi sisteme *'tarikat'*, bu 'Yol'a girmiş olan kişiye de genellikte *'ehl'üt-tarika'* denilir, Sufi sistemlerle ilgili olarak *İslâm Ansiklopedisi*'nde Massignon'un Tarikat makalesine ve O. Dupont, X. Cappolani'nin *Les Confreries religiuses musulmanes* (Alcer 1879) ve L. Rinn'in Marahouts et Khouanes (Alcer 1884) adlı klasik eserlerine bakın.

gelenek olarak varlığını sürdürmüştür. Sonra gelen sufiler kendilerinden önce ne Peygamber'in ne de özellikle Ali, Ebu Bekr, Ebu Zer, Selmân, Bilâl ve Nebi'nin 'batınî öğretileri'ni almış bulunan daha başkaları gibi sahabelerin yapmadığı şeyi yapıyor değillerdi. Peygamber, özellikle Ramazan'ın yarısında Hira Dağı'ndaki mağara gibi uzak ve sessiz yerlerde ve hayatının daha sonraki döneminde de Medine mescidinde *halvet*'e çekilir ve bol bol zikrederdi. Sahabelerini de tek başlarına veya toplu halde zikretmeğe çağırırdı.

İşte Sufiler yöntemlerini ve uygulamalarını Peygamber'in bu ve daha başka uygulamalarıyla ilgili sözlerine dayandırmışlar ve bugüne değin getirmişlerdir. Ayrıca kendilerini Peygamber'in öğretilerinin en ateşli izleyicileri saymışlar ve öyle ki, 3/9'uncu yüzyılın büyük bir sufi şeyhinin "Tüm yollar Rasûl'ün adımları ardınca gidenlerden başka herkese bütünüyle kapalıdır"[5] diyeceği ölçüde hayatlarının her anında onu örnek almaya çalışmışlardır. Görüldüğü üzere Tasavvuf Peygamber'in öğretilerinin iç boyutu olup, 2/8 ve 3/9'uncu yüzyıllarda yavaş yavaş biçimlenmiş ve bu arada bugüne değin İslâm'ın batınî boyutunun anılageldiği isimle Tasavvuf adını almıştır.[6]

---

5. Bu söz ünlü *Risalet'ül-Kuşeyriye*'de (Kahire 1940, s: 20) alıntılanmıştır. Ayrıca bk. "The Origins of Sufism", İslâmic Quarterly (Nisan 1956) s: 58.
6. Geleneksel Müslüman yazarlar arasında olduğu kadar, Tasavvuf'un Batılı öğrenciler arasında da Sufi sözcüğünün nerden türediği konusunda büyük tartışmalar vardır. Bazıları onun ilk Sufiler'in giydiği yün anlamında suftan, bazıları paklık anlamındaki safa'dan, bazıları Sufiler namazda imamdan sonra ilk sırayı oluşturduklarından, namazda cemaat'ın sıraları anlamındaki saff'tan geldiğini ileri sürerken, bazıları da Yunanca sophia'dan türediğini ileri sürmüşlerdir; fakat, Arapça'da baştaki 's'nin farklılığından dolayı en zayıf ihtimal bu sonuncusudur. Sufi teriminin herhangi bir şeyden türemeyecek kadar yüce bir terim olduğu ve temel anlamını tasavvufun rakamsal değerinin geleneksel cifr hesabına göre İlâhî Hikmet'e (*el-hikmet'ül-ilâhiyye*) denk düşmesinin ifade ettiğini belirtenler de olmuştur. Bk. R. Guenon, "L'Esoterisme İslâmique" (I not).
   Sufi kavramına verilen çeşitli anlamlarla ilgili olarak bk. R A. Nicholson, "An historical inquiry concerning the origin and development of Sufism, with a list of definitions of the terms sufi and tasavvuf arranged chronologically," *Journal of the Royal Asiatic Society of London* (1906), s: 303-348.

Özde herhangi bir tarihi olmadığından, belirli bir Tasavvuf tarihinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte, her çağda ilkelerini o çağın genel zihni ve psikolojik şartlarına uygun olarak sunduğundan ve yine farklı insan tiplerinin 'ihtiyaç'larına bağlı olarak yüzyıllar boyu çeşitli yorumcu okullar geliştirdiğinden, Sufi geleneğin tek tek her dönem için ayırıcı özelliklerinden bahsetmek imkân dahilindedir.[7] Peygamber'in öğretilerini hemen Sahabeler' den sonra gelen kuşak için yaşatan ve pek çoğu İslâm'ın ilk velileri olan ilk dönem zahitlerinden, Kur'an okuyucuları (*kurra*) ve *hadis* aktarı-

7. Tam bir 'Tasavvuf tarihi' yoksa da, yüzyıllar boyu çeşitli Sufi okulları incelemek ve doktrin ve uygulamalarını anlatmak için girişimlerde bulunulmuştur. Bunlardan Avrupa dillerinde en önemli olanları Massignon'un sayısız çalışmaları, özellikle *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris 1954), bilhassa bl. III-V ve İslâm'ın ilk üç yüzyılının manevî hayatı hakkında bir bilgi hazinesi içeren *La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'İslâm* (Paris 1922) adlı eserleriyle, İslâm Ansiklopedisi'nde tasavvuf üzerine yazdığı makaledir. Yine, G.C. Anavati ve L. Garde'nin *La Mystique musulmane* (Paris 1961) adlı incelemelerinin ilk bölümü de Tasavvuf tarihi hakkındadır. Bu bağlamda, bazı ünlü bilginlerin eserleri, özellikle R.A. Nicholson'un N. VI da adı verilen makalesi Studies in İslâmic Mysticism (Cambridge 1921); *The Mystics of İslâm* (Londra 1914), *The idea of ersanality in Sufism* (Cambridge 1923) adlı eserleriyle Hucviri'nin Keşf'ül-Mahcub'unun açıklamalarla çevirisi de anılmalıdır. Aynca bk. M. Asin Palacios, *El Islam cristianizado, estudio del sufismo a traves de las obras de Abenarabi de Murcia* (Madrid 1931); E. Dermenghem, *Les Saints musulmans* (Alcer 1944) ve M. Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East* (Londra 1931).
Bizzat sufilerin yazdığı çok sayıda önemli tarihçeler veya daha doğrusu *İslâm* velilerinin sözlerini ve hayat hikâyelerim içeren eserler de vardır; bunların en ünlüleri Sülemî'nin *Tabakat'üs-Sufiye'si*, Ebu Naim el-İsbahanî'nin *Hilyet'ül-Evliya'sı*, Feridüddin-i Attar'ın *Tezkiret'ül-Evliya'sı* ve Abdürrahman el-Caminin *Nefahat'ül-Üns*'üdür.
Arapça ve Farsça'da Tasavvuf tarihi hakkında yazılmış çok sayıda inceleme vardır. Ör. A. al-Tibavî, *et-Tasavvufül-İslâmî'l-arabi* (Kahire 1928); J. Abdünnur, et Tasavvuf inde'l-arab (Beyrut 1938); Zeki Mübarek, *et-Tasavvuf'ul İslâmî*, 2 c. (Kahire 1954) ve A. N. Nadir. *et-Tasavvuf'ul-İslâmî* (Beyrut 1060); Farsça olanlar; Q. Ğani, *Tarih-i Tasavvuf der İslâm* (Tahran 1952) ve Bediüzzaman Füruzanfer ve Celal Humaî' nin Rumi, Attar ve diğer ünlü Sufîler hakkındaki çok sayıda çalışmaları.

cılarından söz edilebilir. Ve, İslâm'ın ilk iki yüzyılının en önemli şahsiyeti olarak, 21/643'ten 110/728'e kadar süren uzun ömrüyle üç Müslüman kuşağı bizzat Peygamber'in zamanına bağlayan Hasan el-Basri akla gelebilir.[8]

Yine ilk iki yüzyılın en önemli kişileri arasında, özellikle ilk sekizi Tasavvuf'un ilk döneminde başlıca rolü oynamış bulunan Şia *İmamları* da vardır. Temelde "Ali'nin İslâmı" olup, Peygamber'in manevî ve dünyevi halefi olarak Ali'yi desteklemeğe dayanan Şiilik'te Ali ve soyundan gelen bazılarından oluşan *İmamlar,* Peygamberi nurun taşıyıcıları ve Peygamber'in batınî temsilcileridirler. Yine, içlerinden pek çoğunun Sunni dünyada ortaya çıkmış bulunan Sufî tarikatlarda asli bir yere sahip olup, bu tarikatların manevî zincirlerinde (*silsile*) ilk sıraları alırlar.* Hemen hemen tüm Sufî tarikatların kökeni Şia'nın ilk imamı Ali'ye uzanır ve sonraki Sufîler'in pek çoğu çeşitli *İmamlar*'ın, özellikle Altıncı İmam Cafer es-Sadık'ın (88/702-148/ 765) ve Sekizinci İmam Ali er-Rıza'nın (148/765-203/ 818) muridleridir. Bunun da ötesinde, Birinci İmam'ın *Neh'cül-Belâğa*'sıyla. Dördüncü İmam Zeyn'ül-Abidin'in Sahifet'üs-Seccadiyesi'nin[9] en önde gelenlerini oluşturduğu İslâm irfanının en güzel ve en muhteşem sayfalarını da yine *İmamlar* bırakmışlardır.

Üçüncü yüzyıl, edebi ve etkileyici sözleri çağlar boyu yaşamış ve sonraki kuşakların Sufilerinin ruhlarında yeniden yankılanmış çok sayıda ünlü Sufî şahsiyetin yaşadığı yüzyıl olmuştur. Bu yüzyılın en

---

8. Bu dönem *Essai sur les origines...* bl. IV'te Massignon tarafından genişliğine ele alınmıştır.

* Nakşi Tarikatı'nın bir kolunun silsilesinde Cafer es-Sadık vardır. Uşşaki tarikatının silsilesinde ilk on iki veli On iki İmam'dır. Tarikat değilse de İslâm geleneğinde özge bir yol olan Risalei Nur'un kurucusu özel üstadları olarak Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Ali Zeyn'ül-Abidin'i gösterir ve yolumuz "Dört Müctehid İmam'la, On-iki İmam'ın yoludur" der. İmam-ı Rabbani Tasavvufi yolun başta kesinlikle On-iki İmam'a dayandığını ve onlardan Abdülkadir-i Geylani'ye vardığını kabul eder... (ç)

9. Batı'da hemen hemen hiç bilinmeyen bu eser Şiî dünyada İslâm'ın batınî öğretilerinin temel 'vasiyetname'lerinden biri kabul edilir, İbn Arabî'nin öğretilerini izleyen pek çok Sufî bu eseri incelemiş ve üzerine yorumlar yazmışlardır.

tanımış şahsiyetleri arasında Zü'n-Nun'ı Mısrî'yi, Bağdat'lı velî Muhasibi'yi[10], ilâhî şeylerin bilgisini elde etmek için Guatama Budha gibi saray hayatını terkeden İbrahim bin Edhem'i ve nihaî bir-olma tecrübesine dayalı şathıyesiyle* Tasavvuf'un en yüce biçiminin ünlü bir temsilcisi haline gelen Horasanlı bilge Bayezid el-Bestamî'yi[11] Sayabiliriz.

3/9'uncu yüzyılın sonlarında, çevresinde Nuri ve *Şibli* gibi şahsiyetlerin toplandığı ve Tasavvuf şehidi *Hallac*'la birlikte akla gelen Cüneyd'in başını çektiği ağırbaşlı Bağdat okulunu görüyoruz. Batı dünyasında Massignon'un kendisiyle ilgili çalışmalarından dolayı çok iyi bilinen Hallac, İslâm geleneğinde İsa türü manevî bir kişiliği temsil eder ve Massignon'un deyişiyle, taşıdığı 'aşk' İsa'nınkiyle büyük benzerlikler ortaya kor. Bu büyük sufi'nin yolu ve mesleğidir ki, batınî doktrinleri kalabalıklara tanıtmış ve Tasavvuf'un içerdiği manevî hayatın gerçekliğine İslâm toplumunun vicdanında şahitlik etmiştir. Arkasında bir takım güzel Arapça şiirler bırakmıştır Hallac; Tasavvuf'un ufuklarında hiç silinmeden kalan bazı deyimleri de vardır. Ünlü *'Ene'l Hakk'* sözü, Tasavvuf'un temelde marifet demek olduğunun ve nihaî

---

10. Muhasibi *Kitab'üt-Tevehhüm* gibi ilk Tasavvufî eserlerden bazılarının yazarıdır, yay. A.J. Arberry (Kahire 1937); Kitab'ür-Riaye de onundur; yay. M. Smith (Londra 1940). Muhasibi, bilinci inceleme yöntemiyle de ünlüdür: bk. M. Smith, *An Early Mystic of Baghdad: a Study of the Life and Teaching of Harith b Asad al-Muhasibi* (Londra 1935).

* Sufilerin 'sekr' halinde söyledikleri bir takım 'gizemli' sözler. Hallac'ın "ene'l Hakk' ve Bestamî'nin 'Allah cübbemin altındadır' sözü gibi. (ç)

11. Bestamî'nin (adı daha çok Bistamî diye yazılıyorsa da, Farsça'da Bestam diye okunan bir şehirdendir) Şathiyelerinden bazılarıyla bir takım Vedantik formülasyonlar arasındaki benzerlik R.C. Zaehner'i Bestamî'nin tasavvuf okuluna Hindu kökenler aramaya itmiştir. Bk. Mysticism Sacred and Profane (Oxford 1957) s: 166 vd ve özellikle Hindu and Muslim Mysticism, (Londra 1960), s: 93 vd. Fakat, Bestamî'nin sen şusun (tekunü ente zake) gibi formülasyonları veya Sanskritçedeki tat tvam asi gibi deyişler öylesine evrensel ve gerçekliğin dokusuna öylesine yer etmiş durumdadır ki, şu veya bu şekilde her hangi bir tarihsel ödünç almaya ihtiyaç göstermez.
Bu dönemin, Rabia, Ibn Kerram Hakim et-Tirmizi ve Ebu Sehl et-Tüsterî gibi anmaya değer ünlü sufileri de varıdır. Bunlar hem Massignon (Essai...), hem de Anavati ve Gardet (*La Mystique musulmane*) tarafından ele alınmışlardır.

düzlemde. bir kez 'diğerlik' perdesi kalktıktan sonra içimizde 'ben' diyenin Allah olduğunun ölümsüz şahidi haline gelmiştir.

4/11'inci yüzyılda bir yandan İslâmî san'atlar ve bilimler doruklarına ulaşırken,[12] bir yandan da Sufî gelenek kendisini büyük öğretici eserlerin yanısıra, artık temel ifade araçlarından biri haline gelmiş bulunan Farsça şiirlerle ortaya koymaya başlamıştır. Bu yüzyılda Ebu Nasr es-Serrac'ın *Kitab-ül Lüma*'sı (Parıltılar Kitabı),[13] Kelebazî'nin *Kitab'ül-Tearruf*'u (Tasavvuf Doktrini)[14], Hucviri'nin *Keşf'ül Mahcub*'u (Gizlinin açığa çıkarılması), Farsça'da Tasavvufî ilk düz-yazı eser olarak Ebu Talib el-Mekki'nin *Küt'ül Kulûb*'u (Kalplerin Azığı) ve ünlü *Risalet ül-Kuşeyriye* (Kuşeyri'nin Risalesi) gibi Tasavvuf'un klasik el kitapları yazılmıştır. Bu eserlerin hepsi, özellikle Tasavvuf'un uygulamalı yanı üzerine yazılmış en çok okunan öğretici eser olan sonuncusu Sufilerce halâ okunmakta ve incelenmektedir. Güzel sözler, vecd hali deyişleri, ilk Sufiler'in özdeyişleri bir araya getirilmiş ve Yol'u izlemenin kural ve şartları açıklanmıştır.

Yine bu yüzyılda, İbn Sina'nın çağdaşı Ebu Saîd İbn Ebu'l-Hayr tarafından ilk Farsça rubai yazılmıştır.[15] Ve, tüm Sufî yazarların en önemlisi olup, *Menazil'üs-Sayirin*'i (Yolcuların Durakları) yığınla inceleme ve çağlar boyu çok sayıda yoruma konu olmuş bulunan Hace Abdullah el-Ensarî, Farsça çok sayıda önemli risaleler kaleme almıştır. *Münacat*'ı[16] hâlâ bu dilde yazılmış en önemli klâsiklerdendir. Böylece Farsça, Arapça'nın yanısıra Sufî doktrinin ifadesinde belli başlı bir araç haline gelerek, Sanai, Attar, eşi bulunmaz Rumi, Şebisterî, Sadî ve kendisiyle Sufî şiirindeki 'simyevi' kullanımın doruğuna çıktığı Hafız'a ortam hazırlamıştır. Bu büyük şairlerle Sufî doktrin İslâm dünyasının doğu ülkelerinde —İran, Orta Asya, Hindistan ve hatta

12. İslâmî bilim ve sanatlar tartışmasıyla ilgili olarak bk. yukarda bl. 1.
13. İlk dönem Sufiliğinin bu önemli kaynağı R.A. Nicholson tarafından yayınlanmıştır (Londra 1941).
14. A.J. Arberry tarafından bu adla çevrilip yayınlanmıştır (Cambridge, İngiltere 1935).
15. Rubailer A.A. Nicholson tarafından *Studies in İslâmic Mysticism*'de İngilizce'ye kazandırılmıştır.
16. Bk. Serdar Sir Jogendra Singh, *The Persian Mystics, The Invocations of Shaikh Abdullah Ansari of Herat* (Londra 1939).

Cava ve Sumatra'da— yayılmış, açıklanmış ve eserlerinden bazılarının Batı dillerine çevrilmesiyle Goethe ve Herder gibi Avrupalıların dikkatleri ilk kuz Tasavvuf'a çekilmiştir.

Bu yüzyılda ayrıca Tasavvuf felsefe, ilahiyat ve fıkhın bazı ilkeleriyle hem ilişkiye, hem de çatışmaya girmiştir. Meşşaî filozofların üstadı İbn Sina'nın çağdaşı Ebu Hayyan et-Tevhidi gibi Tasavvuf'un bazı öğelerine nasıl kapıldığını görüyoruz. Aynı şekilde, *İhvan-ı Safa Risaleleri* bilimleri ele alırken bile Sufî doktrinlerle benzerlikler taşır; yine, aynı tür benzerlikleri bir Sufî olup, kendi adını taşıyan geniş külliyatı içindeki bazı eserleri yazmış bulunan Cabir İbn Hayyan'ın kitaplarında da görürüz. Fakat, bazı Sufîlerin İbn Sina, İhvan'üs-Safa ve daha başkalarının yazılarındaki kozmolojik doktrinleri benimseme ve onları kendi metafiziksel açıları içinde bütünleştirmeleri şeklinde tersi eğilimler de vardır. Bu bağlamda en ilgi çekici örneği, kozmolojik doktrinleri, kendi öğretilerinden önemli ölçüde faydalanmış bulunan İbn Arabî'ninkileri haber veren Endülüslü bilge İbn Meserre oluşturur.[17]

Bu arada hem kelamcılar, hem de fakihler arasında karşı çıkışlar da olmamış değildir: Selçuklular'ın egemenliğinin ve yeni üniversitelerin kurulmasının önceki yüzyılın daha az örgütlü ve daha gevşek havasını değiştirdiği 5/12'nci yüzyılda kendini çok daha güçlü biçimde duyurmuştur bu karşı çıkışlar. İşte bu ortamdadır ki, Ebu Hamid el-Gazzalî sahneye çıkarak, Tasavvuf'u resmî ilmi çevrelerde 'yasalaştırmış' ve İslâm'ın kendisinin de bizzat katıldığı batınî ve zahirî yönleri arasında bir uyum sağlamıştır, önceki bölümde de sözünü ettiğimiz gibi, Gazzali'nin tümelde yaptığı, Müslüman toplumun kucağında içsel yaşantısını sürdürebileceği bir serbestlik kazandırmak için Tasavvuf'un bazı öğretilerini zahirileştirmek olmuştur. Bu şekilde Tasavvufu savunması, genel dini toplum içinde tarikatlara ve doktrinleriyle uygulamalarına tanınan statüyü belirlemede önemli bir fonksiyon görmüştür. Bunun da ötesinde, *Mişkat'ül-Envar* (Nurlar Oyuğu)[18] ve

17. Asin Palacios'un çalışması Abenmasarra y su escuela (Madrid 1914) İbn Arabî'nin bazı formülasyonlarına etki eden İbn Meserre'nin temel kozmolojik fikirlerini açıklamaktadır.

18. Bk. W.H.T. Gairdner'in çevirisi (Londra 1924).

er-Risalet'ül-Ledünniye (Ledünnî Bilgi Risalesi) gibi daha batınî bazı risalelerinde İbn Arabî'nin eserlerini müjdeleyici biçimde Tasavvuf'un doktrinlerini tartışmıştır.

Gazzalî ile İbn Arabî arasında göz ardı edilemeyecek derecede önemli daha başka Sufî şahsiyetler de vardır, İran'da kendinden daha ünlü Ebu Hamid'in kardeşi olup, İlâhî aşk üzerine *Savanih ul-Uşşak*[19] adlı ünlü bir risale yazmış bulunan *Ahmed el-Gazzalî* ile, Sufî doktrinleri yine İbn Arabî'yi haber verici şekilde tartışan Ayn'ül-Kuzat, Mağrip veya İslâm dünyasının batısında ünlü *Mehasin'ül-Mecalis* (Meclislerin Güzellikleri)[20] in yazan İbn'ül-Arif, İbn Arabî'nin şeyhi olup, eserlerinde sık sık sözünü ettiği Ebu Medyen ve İbn Arabî'nin içten ilişkide bulunduğu, Güney Portekiz'de Müridin 'manastır' devletinin kurucusu İbn Kasyî gibi şahsiyetleri bu grubun içinde sayabiliriz.

Yine bir kez daha İslâm dünyasının doğusuna döndüğümüzde, İbn Arabî'den hemen önce yalnızca İşrakî okulun kurucusu Suhreverdî'ye değil, aynı zamanda en önemli Sufî tarikatlardan bazılarının kurucularına rastlarız. Bu grupta Rifaiye tarikatına adını veren Ahmed er-Rifaî, İslâm'daki en evrensel veli olup, adını verdiği Kadiriye tarikatı bugün Fas'tan pasifik adalarına kadar uzanan Abdülkadir el-Cilanî ve Kübreviye tarikatının kurucusu Necmüddin el-Kübra'yı[21] sayabiliriz. İbn Arabî İslâm'ın tarih sahnesine çıktığında Tasavvuf geleneği, tarikatlar da manevî yöntem ve doktrinlerini etkili biçimde koruma ve yayma aracı bulmuş yerleşik bir gelenek halindeydi artık. Hem

---

19. İslâm'da bu güzel fidele d'amore risalesi H. Ritter tarafından yayınlanmıştır (İstanbul 1942).
20. Bu eser. Sufî açıdan manevî erdemleri ele alan en tanınmış çalışmalardan biridir. *Asin Palacios* tarafından yorumlarla çevirisi yapılmıştır. (Paris 1933).
21. "Veliler yapan" ünvanlı Necmeddin'in hepsi de ünlü birer sufi olan oniki önde gelen müridi vardı. Simnani, Sadüddin el-Hammuye ve Necmüddin ed-Daye'nin adlarıyla bağlantılı Orta Asya Tasavvuf Okulu'nun kurucusudur; bu okul özellikle, ruhun çeşitli iç tecrübelerini ifade etmek için ışık sembolizmine gösterdiği ilgi bakımından önemlidir. Bk. H. Corbin, "L'Interiorisation du sens en hermeneutique soufie iranienne," *Franos Jahrbuch*, 26:57-187 (1957).
Bugün İran'da en yaygın ve en iyi korunmuş Sufî tarikatlardan biri olan merkezi Şiraz'daki Zehebiye Kübreviye'nin bir koludur.

düzyazı, hem de şiir halinde, Arapça ve Farsça dillerinde yazılmış Sufî velilerin kuşak be kuşak Peygamber'in zamanına değin uzanan aydınlanma ve içgörüşlerini, tecrübe ve 'gözlemleri'ni barındıran zengin bir eserler mirasına da sahip bulunuyordu.

İBN ARABÎ'NİN ÖNEMİ

İbn Arabî'yle birlikte birdenbire, ilk bakışta Sufî gelenek içinde bir kırılma veya dönüş noktası gibi görünen abidevî boyutlarda psikolojik ve antropolojik olduğu kadar, tam bir metafizik ve kozmolojik doktrinle de karşı karşıya geliyoruz. Hakim et-Tirmizî ve Bayezid el-Bestamî gibi daha önce yaşamış bir takım sufilerin metafizik sorunları ele aldığı ve Attar veya İbn Meserre'nin yazılarının kozmolojik doktrinler içerdiği doğrudur, fakat bunların hiçbiri İbn Arabî'de görülen oranda ve boyutlarda değildir. Daha önceki Tasavvufî yazılar büyük ölçüde ya yol'un izleyicilerine amelî işaretler sunuyor, ya da bazı Sufilerin ulaştıkları gerçeklenme durumunu ifade eden sözleri içeriyordu. Bunlarda, metafizik doktrinleri bütünüyle açıklamaya yönelik çok az şey vardır ve belli bir anda Sufî'nin ilgili bulunduğu gerçekliğin özge bir yönünü aydınlatan ışık parıltılarına rastlanıyordu yalnızca.

Muhyiddin'le birlikte, kendi zamanına değin çeşitli şeyhlerin sözlerinde gizli gizli ifadesini bulan Sufî doktrinler açıkça formüle edildi. Böylece o İslâm irfanının en üst düzeydeki açıklayıcısı oldu.[22] İslâm'ın batınî boyutu kendini onunla ifade etti ve teorik yönüyle hiç olmazsa, tefekkür için yeterli zihnî düzeye sahip herkese, yürürken metafizik teorileri 'işlevsel' biçimde kavrayabileceği Yol'a girebilme ölçüsünde açık olacak şekilde manevî evreninin sınırlarını çıkardı. İbn Arabî'nin yazılarında, gerçeklikleri Geleneğin başından beri var olmakla birlikte ilk kez onunla bu şekilde tanımlanan Varlığın aşkın birliği (*Vahdet'ül-Vücud*) ve Evrensel İnsan (*el-İnsan ül-Kâmil*) gibi formülasyonlara rastlıyoruz.

---

22. Fonksiyonu çeşitli şekillerde Hinduizm'deki Şankara'yla karşılaştırılabilir.

İşte, İbn Arabî'nin önemi Tasavvuf doktrinlerini formüle edip, açıkça ortaya koymasında yatar. Onun tarih sahnesine çıkışı Tasavvuf'ta ne daha iyi açıklanıp, daha teorik olmakla bir 'ilerleme'nin, ne de Allah aşkından İbn Arabî'ye sık sık yöneltilen bir suçlama olarak bir tür panteizme dönüşün, yani gerileyişin başlangıcıdır. Gerçekte, Sufi doktrinlerin Muhyiddin tarafından açık açık formüle edilmesi, seslendikleri çevre hesabına daha ileri düzeyde bir açıklama ve aydınlanma ihtiyacının ifadesidir. Aslında, açıklamaya duyulan ihtiyaç, kişinin bilgisiyle artmaz; bunun yerine, kişinin bilgisizliği ve eşyayı solgun bir sezgi ve iç-görüş melekesiyle hemen kavrayabilme gücünü yitirmiş olması ölçüsünde gerekli olur. İslâm medeniyeti Vahy'e dayalı kaynağından yavaş yavaş uzaklaştıkça, açıklanmaya duyulan ihtiyaç, kişilerin manevî içgörüş ve anlayışlarının azalması derecesinde artmıştır. İlk kuşaklar eşyanın iç anlamını kavramak için yalnızca bir işarete ihtiyaç duyuyordu; sonraki yüzyılların insanları ise çok yönlü bir ayıklanma ihtiyacındaydı. İbn Arabî'yle İslâmî batınî'lik, her zaman yanlış akıl yürütmeyle sapma tehlikesi içinde bulunan ve çoğunda kalbî sezgi gücünün diğer insanî eğilimler üzerinde hakimiyet kurup, zihni yanlışlara düşmekten alıkoyacak derecede güçlü olmadığı insanlar arasında Geleneğin korunmasını garanti edebilecek doktrinleri ortaya koymuştur. Yine İbn Arabî'yle, her zaman Tasavvuf'un iç gerçeğini oluşturmuş olay şey, o zamandan bu yana İslâm'ın manevî ve kalb-i aklî hayatına egemen olacak ölçüde formüle edilmiştir.

MÜRSİYE'Lİ BİLGENİN HAYATI

Tam adı Ebu Bekr Muhammed İbh el-Arabî el-Hatimî et-Taî olan İbn Arabî 560/1165'te Güney İspanya'da Mürsiye'de Tay kabilesine mensup bir Arap ailede dünyaya geldi. İslâm dünyasında en iyi şekilde İbn Arabî olarak bilinir ve sonraki kuşaklarca kendisine eş-Şeyh'ul-Ekber unvanı ve Muhyiddin soyadı verilmiştir. Diğer büyük bilgeler ve veliler gibi onun en büyük 'şaheseri' hayatıydı, dua, zikir, tefekkür ve çeşitli Sufî velilere olan ziyaretlerin içinde görünmez hiyerarşinin kendisine ilham edildiği manevî dünyanın teofanik iç-görünüşüyle

birleşen en olağandışı bir hayat.[23] Bu yüzden, hayatını incelerken aklı kalbî faaliyeti çok sayıda metafizik eserlerinde görülen bilgenin 'kamet-i kadd'inden ve manevî karakterinden parıltılar elde ederiz.

Ömrünün ilk yıllarını Mürsiye'de geçirdikten sonra İbn Arabî Seville'ye giderek, orada gençlik çağına ulaşmış, ilk eğitimini almış ve hali vakti yerinde olan ailesi kendisine manevî şeylere olan tabii eğilimini sürdürebileceği derecede rahat ve boş vakti bol bir hayat sağlamıştır. Daha hayatının ilk dönemindeyken iki kadın veliyle, hayatını yönlendirmede üzerinde büyük etki bırakan Marşena'lı Yasemin ve Kurtuba'lı Fatıma ile tanışmıştır. Oldukça yaşlı bir kadın olduğu halde, İbn Arabî'nin onaltı yaşında bir kızınkine benzettiği bir parıltı ve güzelliğe sahip olan Kurtuba'lı Fatıma için doğrudur bu etki özellikle. Bu kadın iki yıl İbn Arabî'nin manevî kılavuzu olmuş ve kendisini onun manevî annesi saymıştır.

---

23. İbn Arabî'nin hayatı, el-Mekkari'nin *Nefh'üt-Tıbb*, Nevevi'nin *Bustan'ül-Arifin*, Zehebî'nin *Tarih'ül-İslâm*, Safadi'nin *al-Vafi bil'-vefiyat*, *Yafil'nin Mir'at'ül-Cinan*, İbn Kesir'in *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Şaranî'nin *et-Tabekat'ül-Kübra*, İbn'ül-Emmad'ın *Şezerat'üz-Zeheb* ve Masum Ali Şah'ın *Tarik'ul-Hakaik* gibi sonraki yüzyılların hemen hemen tüm biyografi ve tarihlerinde ele alınmıştır. Bazı fakihlerin yönelttikleri suçlamaları cevaplamak için müridleri tarafından yazılmış çok sayıda İbn Arabî biyografileri de vardır. Bunların en eskilerinden biri, İbn Arabî hakkındaki kaynakların listesini de çıkararak S. Müneccid tarafından Beyrut'ta yayınlanan (1955) İbrahim el-Bagdadi'nin Menakıb İbn Arabî'sidir.
İbn Arabî'nin hayatıyla ilgili Avrupa dillerindeki eserler arasında Muhyiddin'in hayatı ve manevî yöntemiyle sınırlı ve yazarının çeşitli geleneksel kaynaklardan ayrıntıları bir araya getirdiği Asin Palacios'un El İslâm cristianizado'su önemlidir. Ayrıca bk. H. Corbin, L'Imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, s: 32 vd, ve R.A. Nicholson, "The Lives of Umar Ibnul-Farid and Ibnul Arabi" Şezenat'üz Zeheb'deki bu iki sufi şeyhiyle ilgili orijinal Arapça metni de içermektedir), Journal of the Royal Asiatic Society (1906), s: 797-824. Asin Palacios ayrıca, Şeyh'in ruhi hayatının kendi dilinden anlatıldığı ve metafiziksel yazıları incelenirken genellikle unutulan bir yönünün ortaya konduğu İbn Arabî'nin Risale'ül Kuds'u ünlü Vidas de Santones Andaluces adıyla tercüme etmiştir (Madrid 1933).
Son zamanlarda İbn Arabî hakkında, T. Abdülbaki Sürur'un *İbn Arabi* (Kahire 1955) ve Ömer Ferruh'un önemli bir bölümünün İbn Arabî'ye ayrıldığı et-Tasavvuf fi'l-İslâm adlı çalışmaları gibi daha bazı Arapça eserler de çıkmıştır.

Büyük bir zekâya ve derin manevî bir iç-görüşe sahip 20 yaşında bir genç iken İbn Arabî Endülüs'ün çeşitli kentlerinde gezilere başlamış, buralarda kadın ve erkek velilerle karşılaşmış, tanışmıştır. Kurtuba'dayken bu gezilerinden birinde Aristo'nun usta yorumcusu İbn Rüşd'le karşılaşmıştır; gelecekte İslâm ve Hristiyan dünyalarında izlenecek yolları sembolize eden iki şahsiyetin karşılaşması olarak oldukça önemli bir karşılaşmadır bu. Bu karşılaşmada biri aklın kurallarının izleyicisi ve Latin Batı'da tüm Müslüman düşünürlerin en etkilisi olan bir adamla, bilgiyi temelde 'iç görüş' olarak gören ve Tasavvuf'ta en etkili şahsiyetlerden biri haline gelip, bir dev gibi İslâm'ın sonraki akl-ı kalbi hayatının üzerinde yükselen bir arif yüzyüze gelmiştir. Böylesi iki kişinin karşılaşması şüphesiz genel bir ilgi çekeceğinden, bu unutulmaz olayı İbn Arabî'nin kendi manevî kişiliğini de ortaya koyan anlatımından sunuyoruz:[24]

"Güzel bir günde Kurtuba'da Ebu'l-Velid İbn Rüşd'ün evine gittim. Allah'ın manevî inzivalarımda bana sunduğu ilhamları işittiğinden benimle bizzat buluşma arzusunu ifade etmiş ve kendisine anlatılanlarla ilgili şaşkınlığını gizlememişti. Bu nedenle onun yakın arkadaşlarından olan babam bir gün beni bir iş bahanesiyle, fakat gerçekte İbn Rüşd'ün benimle konuşabilmesi için kendisine gönderdi. O zaman ben henüz sakalı bitmemiş bir gençtim.

Eve girdiğimde filozof yerinden kalktı ve dostluğunu ve ilgisini gösteren işaretler sağanağı içinde yanıma gelerek beni kucakladı. Sonra dedi: "Evet. Ve ben de karşılık verdim, "evet". Bunun üzerine, benim kendisini anladığım gerçeğinden hareketle sevinci arttı. Sonra, onu sevince boğan şeyin bilincine vararak ekledim: "Hayır", İbn Rüşd sarsıldı, yüzünün rengi değişti, düşündükleri konusunda şüpheleniyor gibiydi. Bana şu soruyu sordu: "İlâhî ilham ve aydınlanmayla ne tür bir sonuca vardın bakalım?" şöyle cevap verdim: "Evet ve hayır. Evet ve hayır arasında ruhlar maddelerinden uçarlar ve boyunlar bedenlerinden koparılır." 'İbn Rüşd'ün rengi attı: titrediğini görüyordum. Her zaman söylenen sözü mırıldandı: "Allah'tan başka kudret sahibi yoktur;" ne demek istediğimi anlamıştı çünkü.

---

24. *El Fütûhat'ül-Mekiyye* (Kahire 1329 H) I, s: 153-154. Bu bölüm Asin Palacios tarafından *El İslâm cristianizado*. s: 39-40'ta İspanyolca'ya ve Corbin tarafından *L'Imagination creatrice*... s: 34-36'da Fransızca'ya çevrilmiştir.

Ardından görüşüp konuştuk. Sonra, hakkımda edindiği izlenimin babamınkiyle uyup uymadığını öğrenmek için babama sorular sordu. Belli ki, İbn Rüşd büyük bir düşünce ve felsefî tefekkür adamıydı. Bilmeden manevî inzivaya çekilen ve sonra benim yaptığım gibi onu bırakan birini görebildiği bir zamanda yaşadığı için Allah'a şükretmiş. Şöyle diyordu: "Gerçekte bunu tecrübe etmiş bulunan biriyle karşılaşmadan da mümkün olduğuna kendimi inandırdığım bir durumdu bu. Şükür Allah'a ki, bu tecrübeyi yaşamış bir üstadın, O'nun kapısının kilitlerini açmış olanlardan birinin bulunduğu bir zamanda yaşıyorum. Şükür Allah'a ki, onlardan birini kendi gözlerimle görme nimetini bana lütfetti."

İbn Rüşd'le bir kez daha görüşüp konuşmak istedim. İlâhî Rahmet aramızda onunla benim aramda hafif bir perde olduğu halde bir vecd durumunda gösterdi onu bana. Onu bu perdeden görüyordum, o ise beni görmüyordu ve orada olduğumu da bilmiyordu. Beni farketmeyecek kadar tefekküre dalmıştı. Sonra kendi kendime dedim: "Düşüncesi ve dikkati onu benim bulunduğum yere götürmüyor."

Hicrî 595'te Merakuş'ta ölümüne değin onunla bir daha karşılaşma fırsatım olmadı. Cesedi bugün türbesinin bulunduğu Kurtuba'ya nakledildi. Cesedinin taşındığı tabut bir yük hayvanının bir yanına, eserleri de diğer yanına konarak dengelendi. Hareketsiz görüntüyü izliyordum, yanımda, Muvahhidler devleti şehzadelerinden Seyyid Ebu Said'in sekreteri fakih ve edebiyatçı Ebu'l-Hasan Muhammed bin Cübeyr ve arkadaşlarımdan Ebu'l-Hakem Amr İbn Serrac vardı. Ebu'l-Hakem bana dönerek şöyle dedi: "Üstad İbn Rüşd'le tartılan şeyi görmüyor musun? Bir yanda üstadın kendisi, öte yanda yazdığı eserler." İbn Cübeyr buna şöyle karşılık verdi: "Çocuğumu görmediğimi mi söylüyorsun? Görüyorum kuşkusuz. Hay diline sağlık!" Ebu'l-Hakem'in bu sözünü içimde tuttum, benim için bir tefekkür ve tezekkür (anma, öğüt alma) konusuydu bu. Allah rahmet etsin, şimdi bu insanlardan tek ben arta kaldım ve bu konuda kendi kendime diyorum: Bir yanda üstad, öte yanda eserleri. Ah, ne kadar bilmek istiyorum ümitlerinin gerçekleşip gerçekleşmediğini!"

595/1198'e değin İbn Arabî hayatını Endülüs ve Kuzey Afrika'nın çeşitli kentlerinde Sufiler ve bilginlerle görüşüp, zaman zaman da İs-

lâm'ı akılcı bir yoruma tabi tutan Mutezilîler gibi bu türden değişik gruptaki insanlarla tartışmalar yaparak geçirdi. Tunus'a kadar seyahatlerde bulunup, İbn Kasyî'nin Hal'un-Na'leyn (Nalinleri Çıkarma)'ini[25] inceledi ve üzerine bir yorum kaleme aldı. İbn Meserre ve daha sonra da İbn-ül Arif'in okullarına merkezlik etmiş bulunan ve Asin Palacios'a göre kendisinin de Sufiliğe resmen girdiği Elmerya'yı da ziyaret etti.[26]

Bu yıllarda Şeyh tecellisel iç-görüşler (fütuhat) edinmeğe devam ediyordu. Kâinat'a egemen olan görünmez hiyerarşiyi de içten görebilmişti; Yüce Kutub (*Kutb*), iki *imam*, dört ana noktayı idare eden dört 'direk' (*evtad*), her birinin etkisi bir iklime egemen olan yedi 'yardımcı' (*abdal*), on iki Zodiyak burcuna egemen olan oniki reis (*nükaba*) ve sekiz göksel küreye tekabül eden sekiz soylu (*nüceba*)dan oluşan bir hiyerarşidir bu.[27] İslâm'dan önce gelen vahylerin tüm manevî kutuplarını da içten görmüş ve Allah'ın insana gönderdiği tüm geleneklerin aşkın birliğini kavramıştı. Ve, 595/1198'te Mürsiye'de kazandığı bir iç-görüşte çevresinde uçan bir kuşla ışık sütunlarının tuttuğu İlâhî Arş'ı gördü ve bu kuş kendisine ülkesinden ayrılıp, artık bundan böyle hayatının kalan günlerini geçireceği Doğu İslâm topraklarına doğru yola çıkmasını emretti.[28]

Doğu'ya yönelen bu seyahatle birlikte İbn Arabî'nin hayatında yeni bir dönem başlıyordu. 598/1201'de ilk kez Mekkeyi ziyaret etti

---

25. Burada, Musa'ya nalinlerini çıkarmasını emreden Kur'an ayetine (20-12) işaret olunmaktadır. İbn Arabî'nin bu kesin Şii kökenli esere duyduğu ilgi, onun daha sonra Şiî dünyada yaptığı etki ve doktrinlerinin Şiî irfanına girme hızı açısından önemlidir.
26. İbn Arabî'nin doktrinlerinin tümü öncülerininkilere 'indirgenemese'de İbn Arabî'yle İbn'ül-Arif ve bu ikinci kanalıyla İbn Meserre arasında temel bir ilişki bulunmalıdır. Onun İbn'ül-Arif'in müridi Abdullah İbn Gazal'la arkadaşlığı ve Almeria'yla bağlantılı çeşitli Sufî okullarla olan yakınlığı bilinmektedir.
27. Bk. Asin Palucios, *El İslâm cristianizado*. s: 41, no. 2 ve H. Corbin, *L'Imagination creatrice*, s: 37, n. 15.
28. Ayrılışından önce, yeniden doğum yeri olan bu şehirde İbn Arabî, çok büyük ihtimalle ilk kitabı olan içinde dini ibadetlerin içerdiği çeşitli anlam düzeylerini açıkladığı Mevakif'ün Nücum'u yazmıştır.

ve burada kendisine *Fütuhat-ı Mekkiyye*'yi yazması 'emrolundu'; yine burada, bundan kendisi için sonsuz *sophia*'nın cisimleşmiş bir örneği olacak ve hayatında Dante için Beatrice'in oynadığı role benzer bir rol oynayacak olan İsfahanlı bir Sufî ailenin büyük bağlılık (sadakat) ve güzellikteki bir genç kızıyla karşılaştı.

İbn Arabî Mekke'den sonra daha pek çok kente gezilerde bulundu ve bu günlerde, bazı insanları hiç bir silsile'ye bağlanmadan doğrudan manevî hayata sokan Hızır Peygamber'den[29] İlâhî sırları almaya başladı. Böylece belli silsilelere bağlı çeşitli Sufî şeyhlerin yanısıra Hızır'ın da müridi oldu. Hızır'ın 'çizgi'sine girişi en açık şekilde 601/1204'te Musul'da Hızır'ın *hırkası*'nı ona doğrudan 'Yeşil Peygamber'den almış bulunan Ali İbn Cami'den almasında görülür.

Bu yıllarda İbn Arabî zaman zaman bazı fakihlerle tartışmalara giriyordu; bunlardan birinin sonucunda 604/1207'de Kahire'de ölümle tehdit edildi ve Mekke'ye sığınmak zorunda kaldı. Bu kutsal kentte bir süre kaldıktan sonra Anadolu'ya geçerek Konya'da ünlü müridi ve daha sonra Doğu'da eserlerinin en önemli yorumcusu ve yayıcısı haline gelecek olan Sadreddin el-Konevî ile karşılaştı. Konya'dan yine Doğu'ya doğru yola çıkarak Ermenistan'a, oradan güneye yönelip Fırat Vadisi'ne ve Bağdat'a vardı: burada 609/1211'de İşrakîler'in Şeyhi'nin adaşı olup, bu yüzden onunla sık sık karıştırılan ünlü Sufî şeyhi Şihabüddin Ömer es-Suhreverdî ile karşılaştı.[30] İbn Arabî Ha-

---

29. Hızır İslâm'daki manevî hiyerarşide oldukça önemli ve göğe çekilen Elie peygamber ve onunla ilgili tüm efsane ve hikayelerle yakından bağlantılı bir şahsiyettir. Bk. L. Massignon, "*Elie et son role transhistorique, Khadiriya, en İslâm,*" *Etudes carmelitaines: Elie le prophete* (Paris, 1956) II, 269-290, ve yıllar boyu *Revue des etudes islabiques*'te çıkan sayısız incelemeleri; ayrıca A.J. Wensinck'in İslâm Ansiklopedisi'nde yazdığı al-Khadir" ve "Ilyas" makalelerine de bakın.
Hızır hakkındaki ikonografik bir çalışma için bk. A.K. Coomaraswamy, 'Khawaja Khadir and the fountain of life, in the tradition of persian and Mughal art". *Ars İslâmica*, 1:173-182 (1934).

30. İbn Arabî zamanının ünlü kişileriyle temas halindeydi ve Suhreverdi ve İranlı şair Evhadüddin el-Kirmani gibi bazılarıyla bizzat karşılaşmış, İbn-ül-Ferid, Sadüddin el- Hammuye ve Fahrüddin er-Razi gibi bazılarıyla da mektuplaşmıştı. Fahrüddin er-Razî'ye yazdığı ve ona resmi öğrenimi bir ta-

lep'i de ziyaret etti, daha bir kuşak önce Suhreverdi'nin arkadaşı ve koruyucusu olduğu halde, bütün çabalarına rağmen ölümüne engel olamadığı Malik Zahir kendisine kollarını açtı.

Nihayet 621/1223'te İbn Arabî Şam'da yerleşmeğe karar verdi; artık ünü tüm İslâm dünyasına yayılmış bulunuyor ve hikmet aşığı uzak-yakın tüm ülkelerin prenslerinden ve yöneticilerinden davetler alıyordu. Fakat, gezilerle geçen bir hayatın ardından, yeryüzündeki varlığın kalan günlerini huzura ve sessizlik içinde ve aynı zamanda eserler vererek geçirmek istiyordu İbn Arabî. Bu dönemde, hayatının en semereli otuz yılının manevî hatıralarını içeren Fütûhat'ı tamamladı. Ve, bu büyük Şeyh ardında İslâm'ın tüm manevî hayatı üzerinde silinmez bir etki bırakarak 638/1240'ta Şam'da vefat etti. Şam'ın kuzeyinde kutsal bir yer olarak tanınan ve kendisinden önce tüm peygamberlerce kutsanmış bulunan bir alanda, Kasiyun dağının eteğindeki Salihiye'ye gömüldü. Bundan sonrası burası daha önemli bir ziyaret merkezi haline geldi. Onaltıncı yüzyılda Sultan II. Selim o gün bu gündür, özellikle Sufîler için ziyaret yeri olan bir türbe yaptırdı. Bugün, İslâm irfanının en büyük üstadının yanında yalnız iki oğlu değil, ayrıca, Napolyon III tarafından sürgün edildikten sonra hayatının kalan kısmını ateşli bir müridi olduğu Muhyiddin'in eserlerini yayınlamakla geçiren ünlü Cezayir vatanseveri Abdülkadir de bulunuyor. Kendisine öylesine bağlı olduğu ve eserlerinin yayınından belli ölçüde sorumlu olan Abdülkadir "En Ulu Şeyh"in yanında yatıyor şimdi.

ESERLERİ

İbn Arabî'nin yazdığı eserlerin sayısı, taşıdıkları 'tabiat-üstü' ilhamın yeterli kanıtıdır. Çeşitli geleneksel kaynakların İbn Arabi'ye gönderdiği yüzlerce eserden pek çoğu İslâm dünyasının ve Avrupa'nın çeşitli kütüphanelerinde daldha çok el yazmalarıyla bugün de yer al-

---

rafa bırakıp, marifeti aramasını öğütleyen mektubu M. Valsan tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir; "Epitre adressee a l'Imam Ar-Razi." *Etudes Traditionnelles*, 62:242-253 (Temmuz-Ağustos ve Eylül-Ekim 1961).

maktadır.[31] Bu eserler küçük risaleler ve birkaç sayfalık mektuplardan abidevî Fütuhat'a soyut metafiziki yazılardan, gerçekleştirilmiş irfan öğesinin aşk diliyle ifade edildiği Sufi şiirlere uzanır. Tamamı ele aldıkları konuların iç anlamlarını gün yüzüne çıkarma amacı taşıyan bu eserleri metafizikten kozmolojiye, psikolojiden Kur'an tefsirine kadar her türlü bilgi alanına kapsamaktadır.

İbn Arabi'nin eserlerinin en büyüğü ve en ansiklopedik olanı, metafiziğin ilkeleri ve çeşitlikutsal bilimlerin yanısıra. Muhyiddin'in kendi manevi tecrübelerini de ele alan 560 bölümlük *Fütuhat'ı Mekkiyye*'dir. Bu eser, İslâm'da batınî bilimlerin kendinden önce ve sonra yazılmış her eseri gerek derinlik, gerekse çap bakımından aşan adına layık kapsamlı bir özetidir. İbn Arabî eserindebir kaç yerde onun ilhamla yazıldığono vurgular, örneğin şöyle der O: "Bil ki *Fütühat*'ın bölümlerininiq yazılması benim hesabısa serbest sir seçimin veya kasdi bir düşüncenin sonucu değildir. Gerçekte Allah yazdığım her şeyi ilham meleği bana yazdırmıştır."[32]

Fütuhat Tasavvuf doktrinlerinin yanısıra, daha önceki Sufilerin hayat ve sözleri, Sufi metafiziğe girmiş Hermetik ve Neo-Platonik kökenli kozmolojik doktrinler. Cifr, simyasal ve astrolojik sembolizm gibi batıni bilimler[33] ve şu veya bu yolla İslamî çerçeve de yerini almış batıni mahiyetteki her şey hakkında çok şey içerir. Bu niteliğinden dolayı o, sürekli olarak İslâm'daki kutsal bilimlerin ana kaynak kitabı ol-

---

31. Suriyeli bilgin Osman Yahya son bir kaç yıldır İbn Arabî hakkında yoğun bir araştırmaya girmiş olup, Türkiye kütüphanelerinde önemli buluşlar yapmıştır. Yayınlanacak olan *L'Histoire et la classification des oeuvres d'Ibn Arabî* adlı eseri, şu ana değin kapalı kalmış bir konuya ışık tutacağından büyük bir değere sahiptir.
32. Eş-Şa'rani, *Kitab-ül-Yevakıt* (Kahire 1305), *Fütühat*'ın 89 ve 348'inci bölümlerine dayalı. Bk. Corbin, *L'Imagination creatrice*... s: 50; burada eserin nasıl ilham olunduğuyla ilgili bu ve daha başka bölümler İbn Arabî'nin kendi sözlerinderi tercüme edilmiştir.
33. Bu bağlamda bk. T. Burckhardt. *Die Alchemie* (Olten. İsviçre 1960) ve *Cle spirituelle de l'astorogie musulmane d'apres Mohyiddin İbn Arabî* (Paris, 1950); bu eserlerde, İskenderiye kozmolojik bilimlerinin İslâm irfanının perspektifiyle nasıl bütünleştiği ve Müslümanların yaşadığı kainatın nasıl Vahyin parçası olup, 'müslümanlaşığı' gösterilmektedir.

muş ve bölümlerinin her biri, gerçekte kendileriyle geniş *Fütuhat* kumaşının örüldüğü çeşitli örgü ipleri üzerine yazılmış yorumlar olan çok sayıda risaleler kaleme almış bulunan Sufi kuşaklarca incelenmiş ve üzerinde düşünülmüştür.

Gerçekte Muhyiddin'in en çok okunan eseri, her biri İslâmi batıniliğin ana doktrinlerine ayrılmış yirmi yedi bölümden oluşan manevî vasiyetnamesi niteliğindeki Füsus'ul-Hikem'dir.[34] 627/1229'da yazılmış olan eserin girişinde İbn Arabî onu Peygamber'i elinden, 'alıp' insanların yararlanması için dünyaya aktarmasını emrettiği bir kitap tutarken gördükten sonra kaleme aldığını ifade eder.[35] Daha kitabın adı kitabın içeriğini sembolize etmektedir; her bir *fass*, İlâhî hikmetin her bir peygambere vahyedilen yönünü sembolize eden kıymetli bir mücevher içerir. Benzetme yapacak olursak, her bir fass, İlâhî hikmetin kendisine vahyedilen özge yönünü aktarıcı araç görevi yapan her bir peygamberin insanî ve manevî niteliğidir.

Her bir peygamberin insanî ve bireysel mahiyeti, aslî gerçekliği ve Yüce Kelime'nin bir kararlaştırması veya ""Allah'ın fıtrî söyleyişi" olan logos veya kelime'dedir.[36] Bu yüzden bölümlere "Adem Kelime-

---

34. Orijinal Arapça'sıyla çeşitli defalar basılmış olan *Füsus*'un (bundan böyle referans vereceğim) en eleştirel baskısı, yayıncının metni açıklamak için eser üzerine yazılmış ünlü yorumlardan değerli bölümleri de topladığı Ebu'l-Alâ Afifi'ye ait olanıdır (Kahire 19.46). Bu eser dikkate değer bir açıklıkla ve yararlı açıklamalarla T. Burchardt tarafından *La Sagesse des prophetes* adıyla çevrilmiştir (Paris 1955). Eserin, İngilizce'de Khaja Khan tarafından yapılmış (The Wisdom of the Prophets, Medres 1929) serbest bir çevirisi de vardır.
En önemlilerini, sonraki yüzyılların ünlü Sufileri Sadrüddin el-Konevî, Abdürrazak el-Kaşanî, Davud el Kayseri, Abdülğani en-Nablusî, Bali Efendi ve Abdürrahman Cami'ninkilerin oluşturduğu sayısız yorum yazılmıştır. Füsus üzerine. Tasavvuf'un çiçeklendiği her yerde incelemeğe devam etmekte olan bu eser irfan konusunda en yetkin metin olarak da kabul edilmek durumundadır
E.H. Whinfield ve M.M. Kazvinî tarafından çevirisi yapılmış olan (Londra 1914) Cami'nin *Levaih*'i de Füsus üzerine yazılmış bir yorum ve temel konularının bir özetidir.

35. Bk. Füsus, s: 47.

36. Bu eserin adının derin sembolizmi T. Burckhadrt tarafından *La Sagesse des prophetes*'e girişinde derinliğine açıklanmıştır, s: 6 vd.

si'ndeki İlâhî Hikmet Fass'ı* "Şit Kelimesi'ndeki İlham Hikmeti Fass'ı gibi başlıklar konmuş ve en sonunda "Muhammed Kelimesi'ndeki Ferdî Hikmet Fass'ı" başlıklı bölüm yer almıştır. İnsanî açıdan, peygamberlerin insanî ve bireysel yönleri aslî ve evrensel yönlerini, yani kıymetli mücevheri 'içeriyor' görünmesine rağmen, gerçekte ilişki tersinedir. Fass'ı (mücevherin kaşını) içeren ve kararlaştıran peygamberin, iç gerçekliği, bireyüstü yönüdür. İlâhî vahy alıcısı tarafından 'renklendirilmekle' birlikte, evrensel açıdan alıcının bizzat kendisi, üstte kararlaştırılan ve göksel prototipince içerilen ilâhî bir imkândan başka bir şey değildir.

İbn Arabî külliyatı bu iki ana eserin yanısıra, *'İnşa'ü'd-Devair* (Kürelerin Yaratılışı), *Uklet'ül-Müstevfiz* (İtaatkâr Kulun Bağı) ve *et-Tedbirat'ül-İlâhiyye* (İlâhî Yönergeler)[37] gibi kozmoloji *Risalet'ül Halve* (Halvet Risâlesi) ve *el-Vesaya* (Manevi Öğütler) gibi Yol'da yürüyen yeteneklilerin izlemesi gereken pratik yöntemler, bazı harflerinin sembolizmi de içinde olmak üzere Kur'an'ın çeşitli özellikleri[38], İlâhî İsimler ve Sıfatlar, fıkıh, hadis ve dinî-manevî konularla bağlantılı her sorun üzerine yazılmış sayısız risaleyi içerir.[39] Bu külliyatın içinde *Tercüman'ül-Eşvak* (Arzuların Tercümanı)[40] ve Divan'ı gibi oldukça güzel Sufî şiirler de vardır. İbn Arabî çoklarınca İbn'ül-Farid'den sonra Arapça yazan Sufî şairlerin en büyüğü kabul edilir.[41]

---

* *Fass*, 'yüzük kaşı' demektir.

37. Bu üç eser bir giriş ve özet bir Almanca çeviriyle H.S. Nyberg tarafından *Kleinere Schriften des Ibn al Arabî* (Leyden 1919) adlı eserinde yayınlanmıştır.
38. Onun adına Kahire'de yayınlanan Kur'an tefsiri müridi Abdürrazzak el-Kaşani'ye aittir.
39. İbn Arabî her konuda o kadar çok eser vermiştir ki, bunlarla ilgili ayrı bir çalışmada bulunmadan yazılarının boyutunu açıklamak bile mümkün değildir.
40. Bu eser R..A. Nicholson tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (Londra, 1911).
41. Ünlü *Hamriye*'nin yazarı (bk. E. Dermenghem, *L'Eloge du vin.* (Paris 1931) ve Arap dilinde yazan Sufî şairlerin en büyüğü olan İbn'ül Farid İbn Arabî'nin çağdaşı ve arkadaşıydı. Bir münasebetle İbn Arabî'nin İbn'ül-Farid'e Taiye'sine yorum yazmak için iznini isteyen bir mektup yazdığı, İbn'ül-Farid'in de *Fütühat*'ın bir yorum olup, yazarının bir başkasını yazma ihtiyacında bulunmadığı cevabını verdiği söylenir.

İbn Arabî'nin yazdıklarının hacmi öylesine geniştir ki, içeriklerini tanımlamak gerçekten güçtür. Okyanus'tan taşıp görünürde ne varsa örten dalgalar örneği dökülmüştür kitaplar ve risaleler onun kaleminden. Arapça yazdığı bu eserlerin taşıdığı üslup bazen şiirsel, bazen de anlaşılması zor bir nitelik sunmaktadır. Bazı eserleri, sözgelimi yöntemle ilgili olanlar basit ve sade iken, metafizik üzerine yazılanlar oldukça çapraşık ve kesik kesiktir. Gerçekte kendine özgü bir dil kullanmıştır; ve kısmen daha önceki Sufilerinkine dayalı ve yazılarının anlaşılması için kesinlikle bilinmesi gereken teknik bir lûgat oluşturmuştur.[42] Okuyucunun yalnızca sözcüklerin anlamlarını değil, bu sözcüklerle bağlantılı nüans ve imajları da öğrenmesi gerekmektedir. Bir başka deyişle, başka müslüman yazarlar gibi, İbn Arabî'yi de anlayabilmek ve kesik ve kendini ele vermeyen formülasyonları ve göz kamaştırıcı, zaman zaman da karmaşık sembolik dilinin altında yatan hazineleri keşfetmek için 'satırlar arasında' okuyabilmeyi öğrenmek zorunludur.

İBN ARABÎ'NİN KAYNAKLARI

Yol'un hedefini kavramış olan Sufî 'yalay' etkilere bağlı olmadan ilhamı duğrudan ve 'dikey olarak aldığı için, herhangi bir Sufî yazarın eserlerinin kökenleri ve kaynakları hakkında, tarihsel açıdan konuşmak mümkün değildir. Sufî bilgisini kalbinin İlâhî tecellilerle aydınlanması sonucunda kazanır ve yalnızca iç tecrübelerinin ifadesi ve formülasyonundadır ki belki başkalarının yazılarına dayanabilir. Bu durum İbn Arabî için de aynıdır, onun birinci derecedeki kaynağı tefek-

42. Gerçekten böyledir bu, o derecede ki, İbn Arabî okulunun izleyicilerinden bazıları, sonraki Sufilerin de terminolojisi haline gelen İbn Arabî terminolojisinin sözlüklerini yazmışlardır. Bunlardan, tanınmış yorumcusu el-Kaşanî'nin *Istılahat'üs-Sufîye'si ve el-Cürcanî'nin Tarifat'ı* özellikle ünlüdür. Bk. al-Jurjanî, *Definitiones: Accendunt Definitiones theosophi Mohji ed-din Mohammed ben Ali vulgo Ibn Arabî dicti*, yay. G. Flügel (Leipzig, 1845). Ayrıca bk. *Burckhardt, La Sagesse des prophetes*, s: 207-223; burada, teknik Sufî terimler anlamlarıyla birlikte bir sözlük halinde verilmekte ve Fransızca çevirileri de yapılmış bulunmaktadır.

kür anlarında kazanılmış ve Sufî Yol'a girişiyle (sülûk) birlikte almaya başladığı Peygamber'in bereketiyle edinilmiş irfanıdır.

Öte yandan, düşüncelerinin yorumlanması ve ifade biçimleri dizeyinde İbn Arabî'nin 'tarihsel kaynaklarından söz, edilebilir; öyle ki, çok sayıda okulun doktrinleri en derin ifade ve yorumlarını Şeyh'in yazılarında bulmuştur. İslâm geleneği içinde İbn Arabî en çok ilk Sufileri, özellikle eserlerinde sözlerini tartıştığı Hallac, *Hatem'ül-Vilâye* (Velilik Mührü)'si şeyh'in özel inceleme konusu olmuş bulunan Hakim et-Tirmizî, irfanî deyişlerini sık sık alıntıladığı Bayezid el-Bestamî ve son döneminde yazdığı eserlerine bağlı kalıp, kullandığı temaları pek çok yollarla açıkladığı el-Gazali'yi izlemiştir. Filozoflarda ve -İbn Meserre'nin 'Yeni Empedoklesçi planları bir yana- özellikle İbn Sina'da görülen bazı kozmolojik fikirleri de benimseyip almış ve kelâmcıların diyalektiğinden de sık sık yararlanmıştır. Bunlara ek olarak, ilk İslâmi hermetik yazıların, söz gelimi Cabir Külliyatı ve Yeni-Pisagorcu eğilimleriyle İhvan-ı Safa Risaleleri'nin ve İsmaililik'le bağlantılı daha başka yazıların da etkilerini de İbn Arabî'nin eserlerinde görmek mümkündür.[43]

Kökenleri İslâm öncesine uzanan doktrinlerden bazılarını da buluruz Muhyiddin'de; örneğin, Tabiat kavramının formel kozmik tezahür düzenini aşan bir anlam kazandığı İskenderiye Hennetisizmi'nin yorumu onda en üst anlam düzeyine ulaşmıştır.[44] Ayrıca, Stoacılar'a, Filo ve Yeni-Eflâtuncular'a ve antik dönemin daha başka okullarına ait doktrinler metafizikî açıdan yorumlanmış ve İbn Arabî hikmetinin geniş yelpazesi içinde yerlerini almışlardır. Onun zihninin prizması aracılığıyladır ki, yalnızca marifet doktrinleri değil, aynı zamanda kozmolojik, psikolojik, fiziksel ve mantıksal fikirler de, nasıl her şeyin, her gerçeklik düzeninin kökü İlâhî Olan'a girmiş durumdaysa,

43. İbn Arabî'nin 'kaynakları' Asin Palacios'un *El İslâm cristianizado*'sunun ikinci bölümünde ("Doctrina Espiritual de Abenarabi"), Nyberg'in Kleinere Schriften...'e girişinde, *Corbin'in L'Imagination creatrice...*'in notları ve eklerinde ve A.E. Affifi'nin The Mystical Philosophy of Muhyid Din-İbnul'Arabî (Cambridge 1939)'nin Ek'inde tartışılmaktadır.

44. Bk. T. Burckhadt, "Nature sait surmonter nature," *Etudes Traditionnelles*, 51:1024 (Ocak-Şubat 1950).

aynen bunun gibi tür bilgi biçimlerinden veliler ve bilgelerin sahip olduğu, hikmet'e uzanan bağı açıklayan metafiziksel bir boyut ve bir saydamlık kazanmıştır.

DOKTRİNİ

İbn Arabî'nin doktrinlerini, kuşaklar boyu bilgelerin ve ariflerin üzerinde tefekkür ettiği ve kapsamı içinde insanların hayatlarının büyük bölümünü harcadıkları doktrinleri kaba çizgileriyle bile vermeğe kalkışmak gösterişten de öte bir şey olacaktır.[45] Bu yüzden, amacımız yalnızca bu doktrinlerin dili ve genel nitelikleri hakkında bir ipucu sunabilmek ve tüm açılımları ve boyutları içinde tek bir temayı bile izleyebilmenin güç olduğu son derece geniş Kainat görüşünde ön plana çıkmış ilkelerden bir kaçının sözünü etmektedir. İbn Arabî'den söz ederken, karşımızdakinin ne modern, ne de Aristocu anlamıyla bir filozof olmadığı bilinmeli ve dolayısıyle doktrinleri bir felsefe olarak ele alınmamalıdır.

Bu yoldaki metafiziksel ve irfanî doktrinlerle felsefe arasındaki benzeşme gerçek olmaktan çok, görünüştedir. Bir filozof gibi tüm

---

45. Önemi ve etkisi göz önüne alındığında, İbn Arabî doktriniyle ilgili pek çok çalışma yapılmıştır Avrupa dillerinde. Bu konudaki çalışmalar arasında Affifi'nin güzel çeviriler içeren, fakat modern Avrupa felsefesinden yersiz ve gereksiz nosyonlar alan ünlü çalışmayı *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul'-Arabî*; İbn Arabî'nin bazı doktrinlerini kısaca ele alan ve yazılarından bir kaç seçme içeren R. Landau'nun *The Philosophy of Ibn 'Arabî* (Londra 1959) ve Corbin'in Şeyh'in yaratıcı muhayyile, insan, Kâinat ve Allah arasındaki 'sempati' doktrinleri ve ilgili sorunları inceleyen *L'Imagination creatrice...*'i anılabilir.
İbn Arabî doktrinleriyle ilgili çalışmalar arasında, genelde Tasavvuf için olduğu kadar, gerçekte Füsus için de bir giriş niteliği taşıyan T. Burckhardt'ın *Introduction to Sufi Doctrine*'i (İng. ç., D.M. Matheson, Lahor 1959) ve İbn Arabî doktrinlerinin sonraki yüzyılların en büyük sufilerinden biri Abdülkerim el-Cili tarafından daha sistematik bir ele alınışı olan el-İnsan'ül-Kâmil (De L'homme universal)'e yazdığı giriş ve bu eserin çevirisi oldukça önemlidir. M. Valsan'ın 1948'den bu yana *Etudes Traditionnelles*'de yayınlanagelen İbn Arabî incelemeleri ve eserlerinden bazılarını çevirileri de bu arada belirtilmelidir.

'gerçekliği' bir sistem içinde kuşatmaya ve bu gerçekliğin çeşitli alanlarının sistematik bir açıklamasını vermeye çalışmaz Muhyiddin. Yazdıklarını hemen ve doğrudan ilham altında yazdığından, bu yazılarda salt insanî ilhama dayalı olağan eserlerdeki düzeni görmek mümkün değildir.[46] Filozoflarla paylaştığı pay insan dilinin kullanımı ve nihai sorunların ele alınmasıdır, ama dili kullanışında olduğu üzre farklıdır.[47] Zihni doyurucu ve aklen kabul edilebilir bir açıklamada bulunmak değildir O'nun amacı; kazanılması uygun gerçeklenme yöntemlerinin uygulanmasına dayalı gerçek bir theoria veya gerçekliği görme amacı taşımaktadır Muhyiddin. Geleneksel hikmetin diğer üstadları gibi, O'nun için de doktrin ve yöntem, mana dağını tırmanabilmek için bir arada bulunması gereken iki ayak demektir.[48] Doktrinsiz yöntem körü körüne çekilen bir doğum sancısı olabilir ancak; yöntemsiz doktrinse, bir maymunun akrobasilerinin bir kartalın göklerde uçuşundan uzaklığı ölçüsünde geleneksel hikmetten

---

46. İbn Arabî *Fütûhat*'ında şöyle der: "Bu eser, tüm diğer eserlerim gibi başkalarının eserlerinde görülen yöntemi izlemez... Gerçekte tüm yazarlar kendi serbest iradelerinin yetkisi altında yazarlar; özgürlükleri hakkında söyledikleri her şey İlâhî Buyruğa bağlıdır veya özelde sahip oldukları bilimin ilhamıyladır... Oysa, İlâhi İlham'ın emri altında yazan bir yazar ise, genellikle ilgili bölümde ele aldığı konuyla ilgisizmiş gibi görünen şeyleri kaydeder. Birbiriyle bağlantısız eklentiler gibi gelir sıradan okuyucuya bunlar, oysa bana göre, başkalarının bilmediği bir akılla da olsa, konunun ta kalbine aittir onlar." Fütûhat I. s: 24; Asin Palacios *El İslâm cristianizado*, s: 102 ve *H. Corbin L'Imagination creatrice...* s: 59,

47. "(Felsefeyle metafizik arasında) böyle bir ayırım, metafiziğin felsefenin bir dalı saymaya alışkın olanlara haksız gelebilir... Bu iki model arasındaki farklılığı açıkça tanımlayabilmek için, felsefenin (salt bireysel bir meleke olan) akıldan, metafiziğinse yalnızca Kalp'ten kaynaklandığı söylenebilir." F. Schuon; *The Transcendent Unity of Religions*, s: 9.
"Metafizik bir doktrin zihinde evrensel bir gerçeğin biçimlenmesidir... Felsefi bir sistem önümüze konan bazı sorunları akılla çözme girişimidir. Bir kavram, yalnızca belli bir cehaletle ilgili olduğunda bir 'sorun'dur." F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facto*, ç., D.M. Matheson (Londra, 1954) s. 11.

48. Bu sorunun, oldukça farklı bir temelden, Tibet Budizmi temelinden incelenmesi için bk. M. Pallis, "The Marriage of Wisdom and Method". *France Asie*, 17; 1601-1620 (Ocak-Şubat 1961).

uzak bir çeviklik kazandıran zihinsel bir kavram oyununa dönüşür olsa olsa.[49]

SEMBOLİZMİN DİLİ

İbn Arabî'nin dili zaman zaman soyut kalmakla birlikte, temelde semboliktir ve O şiirselden geometrik ve matematiksel olana değin, tüm sembolizm biçimlerini kullanır. Sembollerin kullanılmasındaki ilke temel bir ilkedir. Şiiler için de temel bir fonksiyon taşıyan bu ilke İbn Arabî'nin *tevil* dediği şeydir, yani, bir şeyi geri başlangıcına veya kaynağına götürmek Kainat'ta hiç bir şey yalnızca göründüğü gibi değildir -yani, eşyanın taşıdığı gerçeklik zahirinden ibaret olamaz. Her 'fenomen' bir 'numen'e, İslâmi terimlerle açıklayacak olursak, her *za-*

---

49. "Düşünceler içinde yaşamak, sürekli olarak bir kavram takımından diğerine geçmek demektir. Aklileştirmede ise kavramlar, bu düzeyde daha iyisiyle değiştirilme imkânı olmadan ipliklerine değin eskitilir. Zihnin gerçeği bu şekilde eskitmesinden daha zararlı hiçbir şey yoktur; gerçek fikirlerin, kendisini onları düşünmekle sınırlayan birinden öc alması gibidir bu."*

"Belli bir sonuca varamadan veya varma arzusu taşımadan sonsuzcasına kavramlarla oynayan zihinsel virtüözlüğün şu veya bu biçimde düşünsel dehayla ortak hiç bir yanı yoktur; bunun da ötesinde, (İbn Arabî gibi) düşünsel bir dehanın formülleri, Şeytan'ın Allah'a karşı oluşu kadar kalbi sezgiye karşı olan böyle bir virtüözlüğe 'pek basit' gelecektir." F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*. 8: 11-12.

"İlâhî Gerçeklik aynı zamanda Bilgi ve Varlık'tır. Bu Gerçekliğe yaklaşmak isteyen yalnızca cehaleti ve bilinç noksanlığını gidermekle kalmamalı, aynı zamanda, salt teorik öğrenimi ve üzerinde etkili olan aynı türden diğer 'gerçek-dışı' şeyleri de yok etmelidir. Bu nedenledir ki, Muhyiddin İbn Arabî ve Ömer Hayyam gibi marifetin en önde gelen temsilcileri de içinde olmak üzere çoğu Sufiler, erdem ve dikkat ve tefekkürü bir noktada yoğunlaştırmanın doktriner öğrenim karşısındaki önceliğini vurgulamışlardır. Tüm etorik ifadelerin izafî niteliğini ilk kez tanıyanlar gerçekten entellektüel olanlardır (kalp ehli). Yol'un kalbi özellikleri hem doktrini incelemeyi hem de sezgiyle bunu aşmayı içine alır. Eğer her zaman yanılgı titizlikle giderilirse, hem gerçeğin bir aracı ve aynı zamanda hem de bir anlamda onun sınırlayıcısı olan zihnin de birlikçi tefekkürde elimine edilmelidir." T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, s. 103.

bir bir *batın*'a işaret eder. Te'vil, veya manevî tefsir işlemi *zahir*den *batın*a, dış gerçeklikten iç gerçekliğe gitmek demektir.

Diğer Sufîler için olduğu gibi, İbn Arabî için de sembolizm hayatî önemdedir; o kadar ki, Kâinat onlara sembollerin diliyle konuşur ve her şey zahiri değerinin yanısıra, sembolik bir anlama da sahiptir.[50] Sufîler 'sembol ruhu'nu, bir zamanlar genelde tüm insanların paylaştığı, (fakat modern dünyada yitirilmiş olup, yalnızca son bir kaç yüz yılın değişimlerinden çok fazla etkilenmemiş bulunan etnik ve ırksal gruplar içinde tanık olunabilen bu ruhu her zaman canlı tutmuşlardır.[51] Muhyiddin için te'vil işlemi Tabiattaki her olguya ve yeryüzü hayatında insanı kuşatan her şeye uygulanabilir. Bunun da ötesinde, dinin ana nitelikleri ve insan ruhu içinde olup bitenler de bu tümel içe-nüfuz ve sembolik yorumlama işleminin konusudur.

Arapça'da Tabiat'taki olgulara, Vahy'i içeren Kur'an ayetlerine ve ruhun iç durumlarına, te'ville varılan iç anlamları birbirleriyle bağlantılı olduğundan dolayı âyet, yani işaretler adı verilir. Sufî, Tabiat'taki tezahürlerin iç anlamına, nüfuz eder, sonra dindeki inançlara ve ibadetlere, en son olarak da, kendi ruhuna nüfuz eder ve tüm bunların içinde bu farklı farklı gerçekliklerin sembolleri olduğu aynı manevî özleri keşfeder. İbn Arabî'nin yazıları sembolik tefsir yönteminin Vahy metnine -Kur'an'a- ve bunun yanısıra, yaratılışı "büyük kosmos Kur'an'ın prototipine bağlı olan Kâinat'a ve 'küçük mikrokosmos' olarak kendi içinde Kainat'ın tüm gerçekliklerini içeren kendi ruhuna uygulanışını açıkça ortaya kor. Böylece, Vahye hem makrokozmik, hem de mikrokozmik yön verilmekte ve aynı şekilde, hem makrokosmos, hem mikrokosmosa, hem Kainat ve hem de insana 'vahyedilmiş bir yön' tanınmaktadır. İbn Arabî bu alanların hepsine sembolik tefsir yöntemini, te'vil işlemini uygular. Bunun da ötesinde, onun kendi eserleri bu şekilde keşfettiği gerçeklikleri sembolik bir dille ortuya kor

---

50. Yalnızca semboller biliminin anlam ve öneminin kavranmasıyladır ki, bugün modern zihne demode olmuş görünen geleneksel bilim ve sanattan çok şey diriltilebilir ve geleneksel biçimlerdeki anlamı ortaya koyabilir.
51. Doğu, ortaçağ Batısı ve tarih-öncesi halkların geleneklerindeki çeşitli sembollerin A.K. Coomaraswamy ve son yıllarda M. Eliade gibi bilginlerce derinden incelenmesi bu kabulün tartışılmaz gerçekliğini göstermiştir.

ve bu yüzden bu eserlere, kelime ve harflerinin dış biçimlerinin taşıdığı perdenin gerisinde yatan iç anlamları (remz) açığa çıkarabilmek için 'derinliğine' nüfuz edilmelidir.

VARLIĞIN BİRLİĞİ (VAHDET'ÜL-VÜCUD)

Tasavvuf'un, özellikle Muhyiddin ve okulu tarafından ortaya konan Tasavvuf'un ana doktrini Varlığın Aşkın Birliği (Vahdet'ül-Vücud)'dir: bu doktrininden dolayı İbn Arabî pek çok modern varlık bilginleri tarafından bir panteist, panenteist* ve varoluşçu monist ve son zamanlarda da tabiat mistisizmi denilen şeyin izleyicisi olmakla suçlanmıştır. Ne ki, bu suçlamaların hepsi de gerçek olmaktan uzaktır, çünkü, İbn Arabî'nin metafizik doktrinleriyle felsefeyi karıştırmaktan ve marifet yolunun bereket ve velâyetten ayrı olmadığı gerçeğini hesaba katmamaktan kaynaklanmakladırlar. Sufîlere karşı yöneltilen panteist olma suçlaması iki kat saçmadır; çünkü, bir kez panteizm felsefî bir sistemken, Muhyiddin ve benzerleri herhangi bir 'sistem' izleme veya yaratma iddiasında bulunmamışlardır; ikinci olarak, panteizm Allah'la Kainat arasında tözsel bir devamlılık öngördüğü halde, töz kategorisi de dahil, Allah'ın her kategori karşısındaki mutlak aşkınlığını ilk ileri süren Şeyhimiz'in kendisi olmuştur.[52] Sufîleri panteizmle suçlayan eleştirmenlerin gözden kaçırdıkları nokta, görünen (tezahür eden) düzenle ontolojik prensibini özdeşleştirmeyle bunların tözsel özdeşliği ve devamlılığı arasındaki te-

---

* *Vahdet'ül-Vücud*, Allah hesabına adeta, Kâinat'ı inkâr etmekken, *Pantheism* tam tersi, Kâinat hesabına Allah'ı inkâr etmektir. (ç)

52. H.A. Wolfson'un eserlerinde, özellikle *Philosophy of Şçinza, Unfolding the Latent Proccesses of His Reasoning* (Cambridge, Mass, 1948) c. I, bl. 3 ve 4'te açıkça gösterdiği gibi, ortaçağ filozofları Allah'ı veya Saf Varlığı tözün üzerine yerleştirmede müttefiktiler. O halde, İlâhi Zat'ın Varlık'tan bile aşkın olduğunu kabul eden Sufîler Allah'ın Kâinat'la paylaştığı bir tözü (cevher) olduğuna inanırlar? Bk. T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, bl. 3. Ayrıca bk. A.K. Coomaraswamy, "Pantheism, Indian and Neo-Platonic, *Journal of Indian History*, 16:249252 (1937), burada yazarın ileri sürdüğü deliller Tasavvuf'a da uygulanabilir.

mel farklılıktır. İkinci anlayış, yani görünen düzenle ontolojik prensibini özdeş ve birbirinin devamı sayma metafizik açısından saçma olup, Muhyiddin ve diğer Sufilerin İlâhî Zat hakkında söylediklerinin tümüyle çelişmektedir.

Nicholson ve panteizmin Sufilere yakıştırılamayacağını çok iyi bilen daha başka çok sayıda bilginin kullandığı -panenatheism" terimi ise daha az iğrenç görünüyor. Evet, eşya Allah'tan 'ayrı bağımsız' değildir, fakat dünya Allah'ı 'içermez' ve böyle bir anlama gelebilecek her terim *Vahdet'ül-Vücud* doktrininin tanımına uygun düşmemektedir. "Varoluşçu monizm' terimi de bu açıdan uygun bir terim değildir, çünkü yine burada da monizm, söz gelimi düalizme zıt felsefî ve rasyonel bir sistem akla getirmekte ve monizme sıfat olan başındaki 'varoluşçu' sözcüğü yine her şeyin Prensibiyle tözsel, veya 'yatay' olan için 'dikeysel' açıdan devamlılığı bulunduğu yanılgısını gündeme getirmektedir. Sufilerin birliği ise paradoksların ve ontolojik zıtlıkların bütünleşmesidir, çokluk düzenini karakterize eden tüm zıt niteliklerin birleşmesidir ve İbn Arabî ve daha başkalarının suçlandığı monizmle hiç bir ilgisi yoktur.

Tabiat mistisizmi suçlaması da hiç bir şekilde İbn Arabî'ye yakıştırılamaz. Bu terimi ilk kez kullananlar, temelde irfana dayalı maneviyat biçimlerini, sınıflandırmak ve Hristiyanlık'ta görülen 'tabiat üstü mistisizm'le arada zıtlık kurmak isteyen bir takım katolik yazarlar olmuştur.[53] Tabii olanla tabiat üstü olan arasında mutlak anlamda bir kırılma yoktur. Tabiat üstü 'tabii bir yön'e sahiptir, çünkü 'iz'i eşyanın öz varlığına uyanır ve aynı şekilde tabii olanın da tabiat-üstü bir yönü vardır, çünkü tabiat-üstünün 'izler'i yaratılmış olan düzene yayılmıştır çünkü bereket Kainat'ın atardamarlarında atmaktadır.[54] Bu-

53. Tabiat mistisizmi fikri J. Maritain tarafından "L'experience mystique naturelle et le vide". *Quatre essais sur l'esprit dans so condition charnelle* (Paris 1956), bl. 3'te ve O. Lamcobe tarafından "La Mystique naturelle dans l'Inde," *Revue Thomiste,* 51:134-153 (1951) gibi Hinduizm'le ilgili çok sayıda çalışmasında tartışılmıştır. R.C. Zaehner ve L. Gardet tarafından, özellikle *La Mystique musulmane*, s: 90 vd'da Tasavvufa uygulanmıştır.

54. Bu sorunun derinliğine tartışması için bk. F. Schuon, "Is There a Natural Mysticism?" *Gnosis, Divine Wisdom.* ç. G.E.H. Palmer (Londra 1957) bl. 3.

nun da ötesinde, 'mistisizm'i[55] bir dinde tabiat üstü ve başka dinlerde tabii veya yalnızca bazı durumlarda tabiat-üstü ve sonra sadece 'arızî' saymak Allah'ın rahmetini sınırlamak olur. Başka maneviyat biçimlerini anlamanın 'ivedilik' kazandığı bir anda kişinin boşu boşuna ve hatalı çabalarda bulunduğu tehlikeli bir bölgeciliğe düşmek demektir aynı zamanda.

Muhyiddin ve daha başka Sufiler'in açıkladığı Varlığın Aşkın Birliği veya 'Gerçekliğin bir-oluşu' doktrini ne panteizm, ne panenteizm ve ne de varoluşçu monizmdir. Ve, ne de yaratılmış düzeni aşamayan ve vahyedilmiş hikmet ve bereketin yol göstericiliğinden yoksun bulunan bir tabiat mistisizminin ürünüdür. Şudur bu doktrinin esası: Allah Kainat karşısında mutlak aşkın (müteal) olmakla birlikte, Kâinat O'ndan bütünüyle ayrı değildir; yani Kainat esrarlı biçimde Allah'a katılmış durumdadır. Bu doktrine göre Mutlak Realite'den ayrı otonom bir realite (gerçeklik) düzenine inanmak, İslâm'daki en büyük günaha, yani şirk'e düşmek ve nihai anlamda, Mutlak Gerçeklik'ten başka gerçeklik yoktur demek olan Şehadet'i (Lâ ilâhe ill'Allah-Hiç bir ilah yok ancak Allah var) inkar etmektir. Bu kural, Prensibi şu veya bu şekilde herhangi bir olumlamaya hapsetmemek için bir olumsuzlamayla başlar. Dünya ve içindeki eşya Allah değildir ama, gerçeklikleri O'nunkinden başka da değildir; aksi halde, bütünüyle bağımsız gerçeklikler olurlar ve böylece kendilerini Allah'ın yanısıra ilahlar olarak görme durumu ortaya çıkar.

Sık sık panteist olmakla suçlanan İbn Arabî, insan dilinin elverdiği ölçüde Allah'ın Birliği'ni ve aşkınlığını vurgular. *Risalet'ül-Ehadiye* (Birlik Risalesi)'de[56] şunlara yazar:

---

55. İngilizce'de ifade ettiği karanlık anlamından dolayı *mysticism* terimini kullanmaktan kaçınıyoruz. Eğer orijinal anlamıyla 'sırların anlamı' şeklinde kullanılır ve diğer çağrışımlardan ayrılırsa (Almanca'da *Mystik'le Mysticismus* arasındaki farklılık gibi), Tasavvuf'a İslâm mistisizmi demek uygun olabilir.

56. Kitab'ül-Ecvibe ve Kitab ül-elif de denilen bu çok önemli Sufî risale zaman zaman el-Balbani ve Suyuti gibi daha başka sufilere gönderilmişse de İbn Arabî'nin görüşlerinin bir özeti olarak kesinlikle onun okuluna aittir. Eserin orijinal Arapça metni henüz yayınlanmamışsa da, Abdül-Hadi tarafından Le Voile d'isis 34: 15-17 (Ocak 1933) ve 34: 35-72 (Şubat 1933)'te Fransızca'ya, T.H. Weir tarafından da Translation of an Arabic

O, O'dur ve O'nunla birlikte ne sonra ne önce, ne üst ne alt, ne uzak ne yakın, ne birleşme ne bölünme, ne nasıl ne nerede ve ne ne zaman, ne zaman ne an ve ne de yaş, ne oluş ne de yer vardır. Ve. O şimdidedir ve O'ydu. Birliksiz Bir ve tekliksiz Tek'tir O. İsimden de oluşmuş değildir, isimlendirilenden de, çünkü O'nun ismi O'dur ve O'nunla isimlendirilen yine O'dur.

Öyleyse anla... İster girmek, ister çıkmakla olsun O ne bir şeydedir, ne de bir şey O'ndadır. İşte O'nu böyle bilmen gerekir; bilgiyle, zihinle, anlamayla, hayalle, duyuyla ve algıyla değil. O görülmez, ancak O'nu O görür, idrak edilmez, ancak O'nu O idrak eder. O kendisi'yle Kendisi'ni görür ve O Kendisi'yle Kendisi'ni bilir. O'ndan başka kimse O'nu görmez ve O'ndan başka kimse O'nu idrak edemez. O'nun perdesi Birliğindendir, O'nu O'ndan başka hiç bir şey perdelemez. O'nun perdesi, niteliksiz olarak Varlığının Birliğinde gizlenmesidir. O'nu O'ndan başka kimse görmez, ne gönderilmiş peygamber, ne kemale erdirilmiş veli, ne de yaklaştırılmış melek. O'nun peygamberi O'dur, göndermesi O'dur ve Kelimesi O'dur O Kendini Kendisi'yle Kendi'ne göndermiştir.[57]

Allah'ın aşkınlığını vurgulamada bu kadar ileri giden birini panteizmle suçlamak zor olsa gerektir. İbn Arabî'nin üzerinde durduğu, İlâhî Gerçekliğin tezahürlerinden ayrı ve onlara göre aşkın, fakat tezahürlerinin de hiç bir şekilde kendilerini saran İlâhî Gerçeklik'ten kopuk olmadığıdır. Yukarda sözü edilen kıymetli taşlar ve içlerine gömülmüş kaşları sembolünde olduğu gibi, İlâhî bir tezahürün veya vahyin alıcısı vahyi 'renklendiriyor' gibidir; veya bir başka deyişle, vahy kendini alıcısının tabiatına uydurur. Fakat, daha derin bir bakış açısına göre, alıcının kendisi ruh veya İlâhî vahy tarafından 'yukardan' be-

---

Manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University", Journal of the Royal Asiatic Society 809-825 (1901) 'de İngilizce'ye güzel bir şekilde çevrilmiştir.

57. T.H. Weir, "Translation of an Arabic Manuscript..." s: 809-810. Yaratıkların bağımsız varoluşu konusunda İbn Arabî şöyle der: "Ve, yaratılmışların varoluşuyla olmayışı aynı şeydi. Ve, eğer böyle değilsek, O'nun birliğinde önceden bulunmayan yeni bir şeyin doğması gerekli olur ve bu da bir kusurdur ve O'nun Birliği bundan çok çok uzaktır!" a.g.e. 817-818.

lirlenir ve böylece hem 'içeren' hem de 'içerilen' kendilerini aşan İlâhî Gerçeklik tarafından çepeçevre kuşatılır.[58]

Bu ilke varlığa olduğu gibi bilgiye de ve Kâinat'ı ilahî bir tecelli saymaya olduğu gibi, kalpteki göksel özleri de tefekküre de uygulanır. Her iki durumda da tecellinin alıcısı tecellinin biçimini 'belirler' ve 'renklendirir'; fakat, gerçekte bizzat kendisi tecellinin çıktığı ve tamamlayıcı ve zıt terimleri kuşatan bir birlik, kendinde tüm zıtlıkların birleştiği ve çokluk dünyasında tüm kutuplaşma ve çelişmeleri aşan bir merkez olan İlâhî Zat tarafından belirlenir. Kendinde her şeyin birleştiği ve insan aklının kategorilerine indirgenemeyen ve ontolojik ayrılıkları yok edip, merkezin kendinde çözünen tüm zıtlıklar karşılığında doldurduğu aşkın yeri gözardı eden bir monizm olarak açıklanması mümkün olmayan bir coincidentia oppositorum durumu aldığından önünde zihnin hayretle durduğu dairenin merkezidir o.[59] Dış (*Zahir*) ve İç (*Batın*), İlk (Evvel) ve Son (Ahir),[60] Gerçek (Hakk) ve yaratılmış (*Halk*), Seven (*Aşık*) ve Sevilen (*Maşuk*), Akleden (*Âkil*) ve Akledilen (*Ma'kul*) hep tüm bu kutupları kendilerine indirgenmeden kuşatan ve içeren İlâhî Zat'ta çözünmüş görünür zıtlıklardır.

İSİMLER VE SIFATLAR

İlâhî Zat her ne kadar mutlak aşkın ve tüm farklılaşma ve ayrışmaların üstündeyse de, ilk kendi kendini belirleme (taayyün) düzleminde belirli modelleşmelere sahiptir. Mutlak Birlik durumunda Allah tüm sıfatların üstündedir ve bu yüzden bu düzleme bölünmez ve şartsız Birlik (*Ehadiyet*) düzlemi denir. Fakat, 'bir-olma (*Vahidiyet*) düzleminde tüm varlık sıfatlarının ve tüm bilgi modellerinin kendile-

58. İbn Arabî'nin doktrinlerini özetleyen ilk iki bölümde görüldüğü üzere, *Füsus*'un ana temasıdır bu.

59. Burckhardt bu anlayışı La Sagesse des prophetes'e girişinde bütünüyle açıklamıştır, s: 9-11. Antinomian formülasyonların ve eşyanın süreksiz özelliklerini vurgulayışında Arapların konar-göçer ruhuyla yakından bağlantılı süreksiz açıklamaların kullanılışı, İbn Arabî'nin yazılarında tekrar tekrar kendini gösterir.

60. Kur'an'da (57:3) Allah'a Zahir, Batın, Evvel ve Ahir denilir.

rinden titrediği ana modelite veya sıfatlar söz konusudur.[61] Evet, Allah her türlü sıfatın üstünde olmakla birlikle, yine de "İlâhî Sıfatlar ne O'dur, ne de O'ndan başkadır"[62] şeklindeki ünlü Sufî sözünde de ifadesini bulduğu üzere, onlardan yoksun da değildir.

Şehadet (Lâ ilâhe ill'Allah) de aynı görünür zıt ilişkileri ifade eder. Bir yanda, her sıfat, her ilâhlık biçimi Allah'tan alınır, yani O mutlak olarak aşkındır (tenzih); öte yandan, aynı kural İlâhî Sıfat'tan bütünüyle arı hiç bir sıfatın olamayacağını, dolayısıyle her sıfatın kendisiyle karşılaştırılan İlâhî bir Gerçekliğin yansıması olduğunu ifade eder (*teşbih*).[63] İbn Arabî'nin Sıfatlar'la İlâhî Zat arasındaki ilişki hakkındaki görüşü *tenzihle teşbih* arasında yatar; yani Allah hem aşkındır, hem de tüm kozmik sıfatların yansımaları ve imajları olduğu Sıfatlar'a sahiptir.

İlâhî Sıfatlar herhangi bir sayının ötesindeyse de, İslâm vahyinde Allah'ın Kur'an'da kendileriyle tanımlandığı belirli bir isimler takımı halinde özetlenmişlerdir.[64] Bu isimler Evren'de bulunan İlâhî imkânlardır; Allah'ın tıpkı Kur'an'da Kendisini onlarla tanımladığı gibi, aynı şekilde Kendisi'ni kendileriyle Kainat'ta gösterdiği araçlardır. Böylece isimler Allah'a varan yollar ve kendileriyle birlikçi İlâhî Gerçeklik bilgisine ulaşılan araçlar olmaktadır. Ve, varlığın yanısıra, bilginin de temel yanlarını oluşturduklarından, Kainat'ta ve tefekkür hedefi oldukları manevî hayatta kendilerini ortaya korlar. Onlarla İbn Arabî diğer Sufiler gibi manevî gerçeklenme ye yaratılış sürecini düşünür, ve

---

61. İbn Arabî'nin kullandığı *ehadiye*, *vahidiye* terimleri ve daha başkaları Prensibin Aşkın Zat'tan bedensel biçimler dünyasına 'iniş' veya 'belirleme-taayyün' derecelerini tanımlamak için, bu okulun el Cili ve Cami gibi sonraki Sufileri tarafından sistemleştirilmiş ve geliştirilmiştir.
62. Bk. T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, s: 62.
63. Bu ikinci yönüyle *Şehadet*'in ilâhlıktaki tüm olumlu niteliklerin şeklini değiştirme fonksiyonu vardır; yani "başka güzellik yok, ancak Güzellik var"; "başka. iyilik yok, ancak iyilik var"; vs. Bk. F. Schuon, "Shadadah et Fatihah" Le Voile d'Isis, 34:486-498 (Aralık 1933).
64. "İlâhi isimler'e gelince, onlar belli temel türlerde özetlenmiş ve Kutsal Kitaplar'ca zikredilmesi gereken 'bereket araçları' olarak açıklanmış Sıfatlar'dan başka bir şey olmayıp, sayıca sınırlı olmak durumundadır." T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, s: 63.

kavrar; bu nedenle, İsim ve Sıfatlar onun dünya görüşünün her noktasında temel bir rol oynar ve kendisiyle Tasavvuf doktrinlerini açıkladığı Kur'an terminolojisine dayalı 'dili' oluştururlar.

EVRENSEL İNSAN (EL-İNSAN'ÜL-KÂMİL) VEYA LOGOS (KELİME)

Yine ilk kez şu andaki terminolojisi içinde İbn Arabî tarafından formüle edilen İslâm'ın temel batınî doktrinlerinden biri de, Tasavvuf'un ayrıcalıklı miti'[65] denecek kadar kendine Sufî perspektifte yer edinen Evrensel İnsan (*el-İnsan'ül-Kâmil*) doktrinidir. Aynı zamanda Logos olan Evrensel İnsan İlâhî İsimler'in toptan tecellisidir; İlâhî Zat tarafından 'görülen' birliği içinde Kâinat'ın bütünüdür. Hem insanın, hem de sayesinde mikrokosmos insanın kendi içinde tüm imkanlarını barındırdığı Kainat'ın prototipidir. Her biri kendinde diğerini yansıtan karşılıklı iki ayna örneği birbirlerine bakarlar mikrokosmos ve makrokosmos, öte yandan, her ikisi de kendi içlerinde ortak prototiplerini, yani Evrensel İnsan'ı 'yansıtır'. Evrensel insan aynı zamanda Ruh'tur veya Filo'nun doktrinlerindeki Tanrı'dan ilk doğma' ve kendinde tüm 'idealar'ın toplandığı Logos gibi tüm Eflâtunî 'idealar'ı 'içeren' ilk Akıl'dır.

İbn Arabî'nin doktrininde Evrensel İnsan'ın temelde üç ayrı yönü vardır, kozmolojik, nebevi ve velilik yönleri.[66] Kozmolojik ve kozmogonik açıdan, yaratılışın kendi içinde Evrensel Varoluş'un tüm arketiplerini içeren prototipidir; bu bakımdan, kozmik varoluşun tüm düzeyleri, kökleri gökte, İlâhî Zat'ta ve dalları ise kosmosa yayılmış 'Varlık Ağacı'nın böylesine çok sayıdaki dallarından başka bir şey olmamaktadır. Vahy ve peygamberlik açısından Evrensel İnsan Kelime'dir, her bir özge 'boyut'u bir peygamberle özdeşleşen Allah'ın sonsuz Eylemi'dir.

---

65. Anavati ve Gardet, *La Mystique musulmane*, s: 54.
66. Evrensel İnsan çeşitli yönleriyle İbn Arabî'nin hemen her eserinde ele alınmış olup, özellikle *Füsus* bu kavrama dayanmaktadır. Ayrıca, *Şeceretül-Kevn* de (notlarla ç. A. Jeffrey, *Studia İslâmica* (Leyden), 10: 43-77 ve 11: 113-160 (1959) Evrensel İnsan fikriyle ilgili olup, İbn Arabî'nin 'logos doktrini'nin incelenmesinde temel bir kaynaktır.

Bu yüzdendir ki, *Füsus*'un her bir bölümü Evrensel İnsan'ın bir yönüne, dünyaya İlâhî Hikmet'in kendi iç gerçekliğinde cisimleşmiş örneğini oluşturduğu bir yönünü açıklayan bir peygambere ayrılmıştır. Konuya bu noktadan bakıldığında, Evrensel İnsan, yeryüzündeki gerçekleşmesini İslâm'ın Peygamberi'nde bulan Muhammedî Gerçeklik (*el-hakikat'ül-Muhammediye*) olmaktadır. Nasıl toprağa atılan bir tohum önce bir fidan olarak toprağın yüzüne çıkar, sonra büyüyüp dallanır, yapraklanır ve en sonunda da yine kendisini içeren meyveyi verirse, tıpkı bunun gibi, 'Allah'ın ilk yaratığı' olan Muhammedî Gerçeklik de kendini yeryüzünde bütünlüğü içinde şu andaki insanlık çevriminin peygamberlerinin sonuncusu olan Muhamed'de ortaya koymuştur.

Manevî gerçeklenme açısından Evrensel İnsan manevî hayatın modelidir, çünkü insan oluşta var olan tüm varlık durumlarını, tüm imkânları gerçekleştirmiş ve tamlığı içinde insan olmanın anlamını öğrenmiş kişidir. Bu nedenle, Evrensel İnsan her şeyden önce peygamberlerdir, özellikle de İslâm'ın Peygamberi'dir, ikinci olarak, büyük velilerdir, özellikle de, dış gerçeklikleri diğer insanlarınki gibi olduğu halde, tüm evrensel nitelikleri yansıtan mikrokosmos ve merkez olarak insan oluşla var olan tüm imkânları kendilerinde barındıran her bir çağın Kutuplarıdır. Tek tek her İnsan Evrensel İnsan olma potansiyeline sahiptir, fakat gerçekteyse yalnızca peygamberler ve veliler bu isimle anılabilir ve manevî hayatın prototipleri ve gerçeklenme yolunun kılavuzları olarak izlenebilirler.

YARATILIŞ VE KOZMOLOJİ

İbn Arabî okulunda yaratılış, Varlığın göksel arketipler üzerine fışkırıp (teyz), onları 'yokluk' veya 'gizli bir hazine' olma durumundan haricileşmiş varoluş haline çıkarması olarak kabul edilir.[67] Varlık

67. "Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, kâinatı yarattım" kudsî hadisi Sufiler'in yaratılış anlayışını özetler. *Kudsî hadis* Allah'ın Peygamber'in ağzından birinci şahıs olarak konuştuğu ve doğrudan İlâhî ilhama dayalı peygamber'in sözleridir. Bu hadis türü, Kutsal Kitabın bir parçası değilse de, bu yönüyle Kur'an'a benzer.

'nurışık' olarak sembolize edilirken, arketipler veya evrensel isimler ve Sıfatlar ışığın kendilerinde 'yokluk aynasına' çeşitli renkler yansıtarak parladığı çok sayıda renkli cam parçaları olarak sembolize edilir. Kosmos temelde kendinde İlâhî gerçekliklerin yansıdığı aynalar dizisidir, Evrensel İnsan'da toplanan İlâhî İsimler ve Sıfatlar'ın bir tecellisidir.[68] Ve, bir başka açıdan, suyu her an yenilenirken, yatağının yapısının şekillendirdiği genel biçimini koruyan sürekli akan bir ırmaktır. Kainat'ın tamamında her an görünen Varlık ışığının sembolüdür su; ırmağın yalağı ise akıntının genel yönünü belirleyen arketipleri sembolize etmektedir.

Yaratılış İbn Arabî tarafından sesin insan ağzından çıkışına da benzetilmiştir. Nasıl daha henüz ayrışmamış durumdaki kelimeler insanın nefesiyle ayrışır ve farklı farklı ortaya çıkarsa, tıpkı bunun gibi, *Rahman'ın Nefesi*, yani Rahman ve Rahimliği içinde ele alınan 'Allah'ın Nefesi'de alfabenin harfleriyle sembolize edilen ana imkânlara varoluş kazandırır.[69]. Yine, nasıl insan nefesi büzülme ve genişleme çevrimi içinde çıkıyorsa, Kâinat da aynı çevrimin birbirini bütünleyici aşamalarından geçmektedir. Her an yok edilmekte ve iki aşama arasında bir zaman ayrımı olmaksızın bir sonraki anda yeniden yaratılmaktadır. Büzülme aşamasındayken her an İlâhî Zat'a

---

68. Evrensel İnsan sembolüyle birleşik aynalar sembolü Mahmud Şebisteri'nin bu doktrinleri aşağıdaki dizelerde Sufî yazılarda rastlanılabilecek en açık biçimde özetleyen ilham kaynağı *Gülşen-i Raz* adlı şiirinde birleştirilir:

Yokluk aynadır, imge dünyası ve insan
İçinde Kişi'nin gizlendiği imgenin gözü gibi.
Sen gözüsün imgenin ve O gözün ışığı,
Eşyanın kendisiyle görüldüğü gözle görebilen.
Alem insan olmuş, insan bir alem
Bundan daha açık bir açıklama yoktur.

Bu dizelerin biraz farklıca bir çevirisi *Gulshan-i Raz, the Mystic Rose Garden* (Londra 1880, 140-142. dizeler) çevirisinde E.H. Fhinfield tarafından verilmiştir.

69. İbn Arabî ve diğer Sufiler için Arap alfabesinin harfleri, yani Kur'an'ın kutsal dilinin harfleri göksel özleri, ya da Kur'an'da ve Kâinat'ta tezahür eden imkânları sembolize eder. Bk. M.A. Aini, "Du mystere des lettres," *La Quintessence de la philosophie de Ibn-i Arabi* (Paris 1926), bl. II.

dönmekte ve genişleme aşamasında da ortaya çıkıp haricileşmektedir. Sufilerin "tecellide tekrar yoktur"[70] sözünde de ifadesini bulduğu üzere, 'özdeş' tekrarlardan geçmeden her an yenilenen bir tecelli, İlâhî Zat'ın tecellisidir Kâinat. Yaratılış her an yenilenmekte ve görünür 'yatay' sürekliliğini, her varoluş anını aşkın Kökeni'ne götüren 'Dikey Neden' delmektedir.

Temel olarak bu yaratılış kavramını ortaya koyduktan sonra İbn Arabî, her birinde kozmik gerçekliklerin farklı farklı yönlerinin tasvir edildiği çok sayıda değişik kozmolojik çerçeveleri tanımlamaya geçer. Bazen kozmik düzeni, dalları çeşitli kozmik varoluş derecelerini sembolize eden bir ağaç olarak düşünür, bazen de Kâinat'ı Kur'anî Kalem ve Korunan Levha (*Levh-i Mahfuz*) kavramları, geleneksel Kur'anî melekler bilimi ve Hermetik kozmolojinin dört mahiyet ve niteliği çerçevesinde ele alır.[71] Kozmik alan her biri kozmik gerçekliklerin bir yönünü açıklayan farklı ışıklar altında değerlendirilebileceği için, burada tek bir kozmolojik plana bağlı kalma sorunu söz konusu değildir. Bununla birlikte, bu kozmoloji biçimlerinin hemen hemen hepsinde İbn Arabî, zaman zaman Hermetisizm gibi İslâm öncesi bazı okullardan alınmış öğelerden yararlanmaktaysa da, temelde görüşlerini Kur'an'a ve özellikle İslâm vahyinin biçimlerine ve Arap dilinin harflerine ve seslerine sıkı sıkıya bağlı İslâmî kavramlara dayandırmaktadır.[72]

---

70. *Lâ tekrar fi't-tecellî.*
Yaratılışın, gerçeklenme süreci ve Sufilerin büyüsel ibadetlerine eşlik eden 'tefekkür temaları'yla yakından bağlantılı her an yenilenişiyle ilgili olarak bk. Burckhadrt, "The renewing of creation at each instant." *Introduction to Sufi Doctrine*, bl. IV: Corbin, *L'Imagination creatrice...*, s: 149 vd.

71. *Fütûhat*'ta tanımlanan kozmolojik planı birleştiren grafiksel bir çizgi Burckhardt tarafından *La Sagesse des prophetes*'de verilmiştir, s: 108. İbn Arabî ve diğer Sufilerin Kur'anî kozmolojik planı Kürsi Ayeti'ne; (*ayet'ül-kürsî*) 2:254 dayanır.

72. Pek çok Sufi kozmolojiyi alfabesi harflerinin sembolizmi ve iç anlamları Arapça yazıldıklarında şekilleriyle yakından bağlantılı İlâhî isimler çerçevesinde ele almışlardır. Örneğin İbn Arabî Fütuhatta astrolojik sembolizmi, ayın 28 durağından her birini Arap alfabesinin 28 harfine her bir gezegeni bir peygambere Zodiak'ın her bir işaretini İlâhi Sıfatlardan birine tekabül ettirerek isimler ve sıfatlar ilmiyle birleştirir ve böylece Kâinat 'müslüman-

Kozmolojik çerçeve temel olarak çeşitli kozmik düzenleri prensiplerine bağlamaya ve farklı dünyaların (*alemler*) nasıl bir Prensibin bu kadar çok belirmesi (*taayyün*) olabildiğini göstermeğe çalışır. Bu belirlemeler bir kaç yolla açıklanabilir: 'Sevgili'nin yüzü'nü örten geleneksel yetmiş iki bin ışık ve karanlık perdeleri olarak düşünülebilirler; veya, kendilerinde temel kozmik varoluş düzeylerini içeren bir kaç ana duruma indirgenebilirler. İnsanî ve bedensel biçimler dünyası (*en-nasut*), hayal veya benzerlikler dünyası (*alem-i misal*) olarak da ele alınan zarif ışıklar veya fizik cevher dünyası (el-melekût), biçim ötesi manevî varoluş dünyası (*el-ceberut*) ve Kendini kâmil sıfatlarıyla ortaya koyan İlâhî Mahiyet dünyası (el-lâhut) şeklinde özetlenebilir de. Bütün bunların üstünde tüm belirlemeleri aşan İlâhî Zat bulunur.[73] Gerçeklenme ve bilgi edinme noktasından ele alındığında, aynı zamanda "huzurlar" olan bu dünyalar bedensel (*cismanî*), fizik (*nefsi*) ve ruhsal tezahür şeklinde başlıca kozmik varoluş düzeylerinden oluşurlar. Sufî bu dünyaları tanımlayıp gösterir ve tüm bu durumları gerçekleştirebilmek için kendilerine dayalı bir Kâinat bilimi ortaya kor ve en sonunda da, tüm bu kozmik tezahür alanlarındaki yolculuğunun hedefi olan Allah'la bir-olma (*fena fi'llâh beka bi'llâh*) mertebesine ulaşmak için tüm bu belirmelerin ötesine geçer.

BİR OLMA

Tasavvuf'un hedefi, insandaki İlâhî Güzellik için yaratılmış aşkın sonucunda ortaya çıkan İlâhî Olan'la bir-olmadır. Bu bir-olma genelde kalbin derece derece arıtılması ve sonunda İlâhî-Olan'da yok olma

---

laştırılır'; göklerin devri de Varlık ışığının Kâinatın her yanına ışığını 'kutuplaştıran' çeşitli Sıfatlar'la yayıldığı bir süreç olarak görünür. İbn Arabî'nin İslâmi ve Hermetik kozmolojileri birleştirmesi Burckhardt tarafından *Cle spirituelle de l'astrologie musulmane d'apres Mohiddin Ibn Arabi*'de aydınlatıcı şekilde ele alınmıştır.

73. Bu belirmelerin İbn Ataullah el-İskenderî tarafından açıklandığı gibi zikirle kazanılan tefekkür durumlarıyla bağlantılı olarak ele alındığı Anavati ve Gardet, La Mystique musulmane, s: 232 -233'e bakın; ayrıca. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, s: 96.

(*fena*) ve ölümsüz (*beka*) mertebesine varan çeşitli manevî erdemleri elde etme kavramlarıyla açıklanır. İbn Arabî bir-olma, herhangi bir ifadeye sığdırılması mümkün olmayan yüce tecrübe durumunu diğer Sufî şeyhlerden biraz daha farklı terimlerle açıklar. Ona göre, Allah'ı tanıma ve yüce tefekkür halinde O'nunla bir-olma, çoğu ariflerin kabul ettiği gibi birey olarak var-olmanın kesilmesi (*fena*) veya bu kesilmenin de kesilmesi (*beka*) demek değildir. Gerçekte, başlangıçtan beri varoluşumuzun Allah'a ait bulunduğunu, en başta bile, artık sona erecek bir varlığımız olmadığını kavramak demektir bu. Bu şekildeki tüm varoluşun İlâhî Varlığın bir şuası olduğunun ve başka hiç bir şeyin şu veya bu biçimde bir varoluşa sahip bulunmadığının kavranması demektir. Veya, Birlik Risalesi'ndeki kendi ifadesiyle açıklayacak olursak:

> "Allah'ı tanıyanların çoğu varoluşun kesilmesi ve bu kesilmenin de kesilmesi denilen şeyi (*fena ve beka*) *ma'rifetullah*'a ulaşmanın şartı saydılar; oysa bu bir yanılgıdır ve açık bir görmemedir. Çünkü, Allah'ı tanıma (*ma'rifet'ullah*) varoluşun kesilmesini ve bu kesilmenin de kesilmesini öngörmez. Çünkü, eşya herhangi bir varoluşa sahip değildir ve varolmayan şeyin varoluşu kesilemez. Kesilme varoluşun bulunduğu anlamına gelir ve bu da şirktir. O halde, eğer sen kendini var olmayan veya varlıktan kesilmeden tanırsan, o zaman Allah'ı da tanırsın, kendini bu şekilde tanımazsan, Allah'ı da tanıyamazsın."[74]

'İşlemsel' görüş açısından, İlâhî Güzellik aşkının gücüyle ulaşılan manevî bir olma, İlâhî Mahiyet'in insanî mahiyetin içeriği olduğu ve insanî mahiyetin de İlâhî-Olan'a gömülüp, onunla çevrildiği anlamını verir. Bu mertebe teoriden çok, manevî tecrübe açısından ele alındığından, her bir ilişkinin özü sözcüklerle anlatılamaz topyekün tecrübenin bir yönünü ortaya koyduğu söylenmelidir. Yani, Allah insan da hazırdır ve insan Allah'ta 'gömülmüş' durumdadır. Buradaki ilk durumda ele alındığında, bir-olma Allah'ın insanın gözleriyle 'gören' ve insanın kulaklarıyla 'duyan' Suje olduğu demek olur. İkinci durumdaysa, Allah'ta 'gömülmüş' olan insan, "Bana tapan Ben kendisini se-

74. T.H. Weir, "Translation of an Arabic Manuscript...," s: 811.

vinceye değin Bana yaklaşamaz; ne zaman Ben kendisini severim, o zaman onun kendisiyle gördüğü gözü, kendisiyle tuttuğu eli ve kendisiyle yürüdüğü ayağı olurum"[75] şeklindeki ünlü kudsi hadiste de ifade olunduğu gibi Allah'la 'görür' ve Allah'la 'duyar'.

Bir-olma mertebesinde kişinin bireyliği aydınlanır ve böylece İlâhî ışığa gömülür. Dünya ve insan ikisi birden Allah'ın gölgesi gibidir; kendinde manâ insanında İlâhî-Olan'ın huzuruyla aydınlanan ve saydamlaşan işte bu gölgedir. Veya, bireyle Allah'ın ilişkisi konusunda İbn Arabî'nin *Füsus*'ta ifade ettiği gibi:

> "Gölgeyle, ekrandan başka bir şey olmayıp, kendisi saydamlığıyla aydınlanan gölgeyle yansıyan ışık gibidir O. Gerçeği kavramış insandır aynı zamanda böylesi; onda Gerçeğin biçimi (*surat'ülhakk*) (İlâhî Sıfatlar) başkalarına oranla çok daha doğrudan ortaya çıkar, içimizde Allah'ın işitmesi olduğu kişiler vardır; Peygamber'in Allah'tan gelen mesajında verdiği isaretlere göre görmesi, melekeleri ve organları olduğu kişiler."[76]

Arifin nihai hedefi ve insan hayatının ulaştığı tamlık (kemal noktası) olan bu yüce bir-olma mertebesi zorunlu (farz) ibadetlerle başlayıp, Sufi'nin en iç merkezinin tüm ibadetlerin özü olan İlâhî İsmi zikretmesinin ritmiyle gidip geldiği kalbin ibadeti veya yaratıcı ibadet'te[77] doruğuna ulaşan manevî yöntemlerin uygulanmasının sonu-

---

75. Bu ünlü söz, Tasavvuf'un teori ve pratiğinin büyük ölçüde dayandığı ve Peygamber'in batınî öğretilerinin özünü içeren kırk kudsi hadisten biridir. İbn Arabî'nin bir-olma doktriniyle ilgili olarak bk. Burchardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, bl. VII, özellikle s. 94; burada bu hadis alıntılanmakta ve tartışılmaktadır.
76. Füsus, s :104, ve *La Sagesse des prophetes*, s; 103-104.
77. Kalbin ibadeti oluncaya ve gerçeklenme durumunda yaratıcı güç kazanıncaya değin ibadetin aşama aşama içselleştirilmesi Tasavvuf'a özgüdür. Sufilerin 'tecellisel ibadeti', kalbin ve muhayyile fakültesinin yaratıcı gücü ayrıntılarıyla Corbin tarafından tartışılmıştır, *L'Imagination creatrice...*, bl. II, 111. Bu kısa incelemizde İbn Arabî'nin psikolojisiyle ilgili doktrinlerinin diğer öğelerini ve muhayyilenin anlamını ele alamadık. Onun öğretisinin bu yönü, Burchardt ve Corbin'in eserlerinde tartışılmasının yanısıra Asin Palacios tarafından da "La Psicologia segun Mohidin Abenarabi", Actes du XIV

cudur. Muhyiddin kalbin ibadetinin ve derece derece İlâhî-Olan'ı tüm tecellileri kaynak ve kökenlerine götüren "sempati'yle kendine çeken içsel arınmanın üzerinde tekrar tekrar durur.[78]

Velinin ibadetinde insan Allah'a ibadet eder ve Allah'a dua eder, Allah da "insanı çağırır, onu över" ve ibadet-dua insanın ruhunu biçimler. Kalbin tüm pasından arındığı ve saydamlaşmasına engel tüm tortularından temizlendiği içsel ibadetin meyvesi ve aynı zamanda en tam şekli olan saf tefekkür durumunda insan "Allah'ın içinde senin kendini gördüğün ayna, senin de içinde Allah'ın isimlerini ve prensiplerini temaşa ettiği aynası olduğunu" kavrar; "artık O'nun İsimleri Kendi'nden başka olmadığından, gerçeklik (veya ilişkilerin örneği) karşılıklı bir durum alır."[79] Nihayet, Rabb, Rabb olarak kul (*merbub*) da kul olarak kalır; fakat, aynı zamanda Allah, içinde manâ, insanının kendi gerçekliğini temaşa ettiği, ayna haline gelir; öyle ki, Allah, uğruna Kâinat'ın yaratıldığı bir bilgi olarak, artık 'gizli hazine'de bulunan özleri 'bildiği' için velinin kalbinde yaratılışın amacı gerçekleşmiş olur.

DİNLERİN BİRLİĞİ

İbn Arabî'nin doktrinlerinde oldukça ilgi çekici yönlerinden biri de, genelde Sufîler tarafından kabul edildiği halde, ayrıntılarıyla

---

Congres Inter, des Orient (Alcer 1905) c. III, (Paris 1907)'de ve İbn Arabî'yle ilgili daha pek çok eserinde incelenmiştir.

78. Tüm biçimleri ve tecellisel fonksiyonu içinde ibadetin anlamı şunu açığa çıkarmalıdır ki, İbn Arabî'nin 'Varlığın aşkın birliği' doktrini de ne anlama gelirse gelsin, ancak kendisiyle özdeşleştirildiği felsefi monizmle hiç bir ilgisi yoktur.

79. Füsus, s: 62; *La Sagesse des prophetes*, s: 45-46. İbn Arabî ayrıca 'Şit kelimesi' bölümünde fizikî bir aynaya bakanın, ya kendi görüntüsüne değil de aynanın yüzeyine baktığını, ya da yüzeye değil de kendi görüntüsüne baktığını kavrayacağını söyler. Allah'ı tefekkür de böyledir; arif ya Allah'ı tefekkür eder, fakat ayrıca Allah'ı görmez. İbn Arabî 'ayna'nın Allah'la alem arasındaki ilişki ve insanın Allah'ı tefekkür edişi konusunda en tam sembol olup, Allah aynayı insan bu başka türlü ifade edilemeyecek ilişkileri kavrama aracına sahip olsun diye yaratmış olduğunu ilave eder.

bu Endülüslü bilgenin açıkladığı ölçüde pek açıklanmamış olan tüm dinlerin iç muhtevalarının birliğine olan inancıdır.[80] Önceden de belirttiğimiz üzere, daha hayatının ilk dönemlerinde kendinden tüm vahylerin çıktığı Yüce Merkez'den tecelliler alan İbn Arabî, hayatının sonraki yıllarında da sık sık İslâm öncesi geleneklerin "manevî kutupları"ndan söz etmiştir. Zaten ileri sürdüğü Logos doktrini açıktan olmasa da, her peygamberin Yüce Logos'un bir yönü ve kendisinin de 'bir logos' yani Allah'ın bir kelimesi olduğunu vurgulamakla vahyin evrenselliği ilkesini içermektedir. Bunun da ötesinde, İbn Arabî diğer dinlerin özgül ayrıntılarını da incelemeğe ve kendisi için mümkün ve kolay olduğunca dış yapılarında gizlenen evrensel anlamı ayrıştırmaya çalışmıştır.[81] Bugün Müslümanların diğer dinlerle İslâm arasında derinden yaklaşım kurma girişimleri İbn Arabî ve Rumî'nin attığı zengin temellere dayanabilir ve dayanmalıdır da.

İbn Arabî'nin, iç anlamlarına ulaşmak için vahyin zahirî biçimlerini aşma girişimi hiç bir zaman onları 'alttan' reddetme anlamına gelmez; yani o dinin kurallarla belirlenen dış yönünü kabûl etmemezlikte bulunmamıştır. Onun yaptığı, dinin bütünleyici yanını oluşturan, yine Tanrı'nın vahyettiği ve manevî hayatının gerçekten meyve vermesini isteyen insanın uymak zorunda olduğu zahiri biçim ve uygulamaların kalbine nüfuz ederek zahirî yönlerine bağlı kalarak, diğer Sufîler gibi Vahy'in iç ve evrensel anlamına ulaşma çabasındaydı İbn Arabî.

"Şekillerin yanması' veya dinin zahirî ve biçimsel yönlerini reddetme, temelde, önce bu şekillere ve biçimsel yönlere sahip olmak demektir. İnsan elinde bulunmayan şeyi atamaz. Ve, Muhyiddin ve diğer Sufîlerin dinsel kurallar ve biçimler karşısındaki bağımsızlıklarını

---

80. Celâleddin Rumî de dinlerin birliğine sık sık değinir ve tüm vahylerin biçimsel düzlemlerinin ötesinde aynı iç muhtevaya sahip olduklarını göstermek için *Fihi ma fih ve Mesnevî*'de çeşitli hikâyeler anlatır.

81. Bu zamanda İslâm diğer dinler gibi kendinin olan bir dünyada yaşadığından, bugünkü gibi vahyin evrenselliği ilkesini özge karşılaştırmalara uygulayıp ayrıntıları incelemeğe gerek yoktu. Bk. F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, bu eserde bu sorun tüm yönleriyle ele alınmıştır.

açıkladıklarında, onların hiç yaşamadan ve yerine getirmeden dinin biçimsel yönlerini reddetme imkânının okuyucunun bilinç ufuklarına pek ağır geldiği günümüz dünyasına değil de, her türden dinsel uygulamanın kayıtsız şartsız yerine getirildiği bir topluma seslendikleri de hatırlanmalıdır. İbn Arabî hayatının büyük bölümünü geleneksel İslâmi ibadetleri yerine getirerek, günahlarından dolayı Allah'a tevbe ederek Kur'an okuyarak, zikrederek geçirmiş ve bunlara rağmen değil, tam tersine bu uygulamalar sayesinde Allah tarafından vahyedilen yolların aynı doruğa vardığını ve bir dini bütünüyle yaşamanın tüm dinleri yaşamak demek olduğunu kavramıştır. O vahyedilmiş biçimlerin tam kalbinde biçimsiz ve Evrensel olanı bulmuştu; sık sık alıntılanan ünlü şiirinde de şöyle diyordu:

Her biçimi kuşatır kalbim; ceylanlar için bir
otlak ve Hristiyan rahipler için bir
manastırdır o,
Ve, putlara tapınak, hacıların Kâ'besi, Tevrat'ın
levhaları ve Kur'an kitabıdır aynı zamanda.
Ben Aşk dinine uyarım; hangi yolu tutarsa Aşk'ın
develeri işte budur benim dinim ve
inancım.[82]

İBN ARABÎ'DEN SONRA TASAVVUF

İbn Arabî'nin Tasavvuf hayatı üzerindeki etkisinin derecesini ifade etmek mümkün değildir; şu kadarını diyebiliriz ki, daha sonraki bir takım okullar onun bazı formülasyonlarını onaylamamış da olsa-

82. *Tercüman'ül-Eşvak*, ç. R.A. Nicholson, s: 67.
Aşk'ın bu ve benzeri bağlamlarda kullanılışı marifetin gerçekleştirilmiş yönü olarak anlaşılmalıdır. İslâmî maneviyat temelde irfanîdir, fakat her zaman aşkla birleşik ve onun kokusuyla dolu bir irfan marifetidir bu. Sufiler aşkı bilginin karşısına çıkardıklarında, birinciyle gerçekleşmiş hikmeti, ikinciyle de henüz işlemsel olamamış teorik bilgiyi kastederler.

lar,[83] Sufî doktrini açıklayanlardan şu veya bu şekilde bu Endülüslü bilginin etkisinde kalmayan olmamıştır. Yazdıkları İslâm dünyasının her yanına birden yayılmış, düz yazı eserleri Tasavvuf'un bağlılarınca incelenmeğe başlanmış ve şiirleri çeşitli tarikatların merkezlerinde (*zaviye*) okunur olmuştur ve, yedi yüz yıl önce olduğu gibi, bugün de incelenmekte ve okunmaktadırlar.

İbn Arabî'nin doktrinlerinin Doğu'da yayılışı en fazla, kendisi de Tasavvuf'un büyük üstadlarından olup, Şeyh'in eserlerini yorumlayan ve doktrinlerini açıklamak için pek çok eserler kaleme alan Sadreddin el-Konevî'ye borçludur.[84] İbn Arabî'nin doktrinlerinin Doğu'daki önemli 'etki çizgileri' ancak Konevi'yle izlenebilir. Sadreddin *Mesnevi*'si sonraki pek çok İranlı Sufî tarafından Farsça şiirin *Fütühat*'ı olarak adlandırılan Celâleddin Rumî'nin yakın arkadaşı ve namazda da imamıydı. Fars dilinin bilindiği ve konuşulduğu her yerde Tasavvuf bahçesinde boy gösteren İslâm maneviyatının bir başka yüce dağı Rumi ile Muhyiddin arasındaki bağ Sadreddin'den geçer. Bu büyük Tasavvuf şeyhi, İkinci Bölüm'de belirttiğimiz gibi, Suhreverdî'nin *Hikmet'ül İşrak*'ı üzerine en ünlü yorumu yazmış bulunan Kutbüddin eş-Şirazî'nin hocası olup, Kutbüddin'in hocası Nasirüddin et-Tusî ile de metafiziğin önemli sorunları hakkında mektuplaşmıştır.[85] Yine, Sadrüddin'in İbn Arabî'nin doktrinleriyle ilgili verdiği derslerden aldığı ilhamla, İran'lı büyük Sufî şairlerden olan Fahrüddin el-Arakî, İbn Arabî'yi bir başka eserden daha çok Farsça konuşan dünyaya tanıtan *Lemeat*'ını yazmıştır.

İbn Arabî okulunun müridleri arasında tüm ünlü yorumcular vardır el-Nablusî, el-Kaşanî, el-Kayserî, Bali Efendi ve İbn Arabî'nin

---

83. Örneğin, *Vahdet'üş-Şühud* (Tanıklığın Birliği) okulu İbn Arabî'nin *vahdet'ül- vücud*'una karşıydı; fakat bu okulun bağlıları bile Endülüslü bilginin etkisinde kalmışlardır. Bk. Mir Veliüddin, "Reconciliation between İbn Arabî's *Wahdat al-Wujud* and the Mujaddid's *Wahdat al-shuhud*," *İslâmic Culture*, 25:43-51 (1951)

84. İbn Arabî'nin Doğu'daki etkisi ve Sadrüddin gibi şahısların önemi Corbin tarafından tartışılmıştır, bk. "Notes et Appendices" to *L'Imagination creatrice*... Ayrıca, S.H. Nasr, Introduction to the Se Asl of Mulla Sadra.

85. Bu tekabüliyet ilk kez yakında Sidi Süleyman Buhşem tarafından Institut Franco-Iranien sensinde yayınlanacaktır.

eserlerinin yanısıra, Arakî'nin *Lemeat*'ı üzerine de *Eşi'at'ül-Lemeat* adıyla bir yorum (şerh) yazmış bulunan İranlı büyük şair Cami bunlar arasındadır. Cami'nin bu eseri İran'da Sufî doktrinin 'el kitabı' olarak bugün de okunmaktadır. Bu arada, *el-İnsan'ül-Kâmil*'i Füsus'un sistematik bir açıklaması olan Abdülkerim el-Cîlî ve İbn Arabî'nin ortaya koyduğu Tasavvuf doktrinlerini Farsça göksel güzellik ve çarpıcı akıcılıkta mısralarla özetleyen *Gülşen-i Raz*'ın yazarı Mahmud Şebisteri'yi de anmalıyız. Yine, kısa zamanda Şiî maneviyatının ana desteklerinden biri haline gelecek ve çokça Mürsiye'li Şeyh'in öğretilerine dayanan Molla Sadra gibi sonradan gelen İranlı bilgelerin doktrinlerini açıklamalarında önemli bir rol oynayacak kadar Endülüslü bilgenin doktrinlerini yavaş yavaş Şiiliğe tanıtan İbn Türke, Seyyid Haydar Amulî ve İbn Ebî Cumhur[86] gibi Şiî arifler de özel önemdedir.[87] Diğer Müslüman ülkelerde de İbn Arabî'nin doktrinlerinin öğrencileri ve müritleri, eş-Şa'ranî gibi yazılarını açıklamak için ciltler dolusu kitaplar kaleme alan yazarların yaşadığı Hindistan, Anadolu, Suriye ve Mısır'da eserleri üzerine yazılan yorumların tanıklık ettiği üzere yüzyıllar boyu arttıkça artmıştır.

Benzer şekilde, Batı'nın da İbn Arabî eserleri resmî çevrelerde bilinmese bile etkisini göstermedi değil. Batı'nın *fedeli d'amore*'si ve

---

86. İran'ın sonraki dönem kalbi ve manevî hayatında belli önemi olan bu az tanınmış şahsiyetler Batı'da ilk kez Corbin tarafından "L'Interiozation du sens en hermeneutique soufie iranienne" gibi eserlerinde ve yıllar boyu *Eranos Jahrbuch*'da çıkan Şiî'likle ilgili çalışmalarında ayrıca yukarda bl. II'de verilen eserlerinde ve yakında *Melanges Masse*'de yayınlanacak olan Haydar Amuli'yle ilgili denemesinde ele alınmışlardır.

87. İbn Arabî'nin doktrinlerinin birden On-iki imam Şiiliğiyle bütünleşmesi, İbn Arabî'yle Şiilik arasındaki üzerinde çoğu Şii şahsiyetin yüzyıllarca düşündüğü ilişki sorununu gündeme getirmektedir. Şeriat (mezheb) noktasından Muhyiddin bir Sünni olarak bilinir; yine de o On-iki İmam hakkında Şii arifler ce, hayli değer verilen bir risale yazmış olup, *Fütûhat*'ta da (bl. 366) Mehdi'den ve dönüş şartlarından geleneksel Şii kaynaklardakilerle uygunluk içinde söz eder. Tasavvur temelde İslâm'daki Şii-Sunni bölünmesinin üstünde yer alır, fakat İbn Arabî'yle birlikte, hem Şii hem Sünni batınîlerce kabul edilen bu evrensel ilkelere ek olarak, İmamet ve onun Şiilikle ilişkilerini çözülmesi zor bir sorun haline getiren daha başka ilgili meseleler konusunda özge Şii karekterde doktrinler de ortaya çıkmıştır.

özellikle, yalnızca *Order of the Temple* (Tapınak Tarikatı) aracılığıyla oluşan tarihsel ilişkilerden dolayı değil, aynı zamanda Hristiyan geleneği çerçevesinde aynı manevî tecrübeleri ve benzer bir Kainat görüşünü tasvir ettiğinden dolayı Sufîlerle pek çok derin benzerlikler ortaya koyan Floransa'lı büyük şair Dante üzerinde gizli ve derin izler bıraktı.[88] Raymond Lull ve Hristiyan Batı'yla Müslüman Doğu'nun benzer türde iki medeniyet içinde, teolojik, sosyal ve siyasal düzlemde çeşitli türde biçim farklılıkları varsa da, nihai düzlemde insan ve Kâinat hakkında aynı görüşleri paylaşarak yaşadığı tarih dilimine ait daha bir takım Hristiyan batınîler'de de Muhyiddin'in doğrudan etkilerini gözlemlemek mümkündür.

Son zamanlarda Tasavvuf'un açılıp çiçeklendiği her yerde İbn Arabî'nin etkisi görülmektedir. Doğu'da Hindistan, Pakistan, Afganistan ve İran'da yazdıkları halâ okutulup okunmakta ve üzerlerine yorumlar yazılmaktadır.[89] Şam'daki türbesi Sufîlerin buluşma yeri olup, Mısır'da ve Kuzey Afrika'nın diğer yörelerinde şiirleri tarikat üyelerinin haftalık toplantılarında okunmaktadır. Ve, Fas'lı Şeyh Muhammed et-Tadilî[90] ve yüzyılın en büyük ve en etkili Müslüman velilerinden Cezayir'li Şeyh el-Alevî[91] gibi bu yüzyılın ünlü Sufî şeyhleri temelde Muhyiddin'in öğretilerini izlemişlerdir.

---

88. İslâm'ın özellikle İbn Arabî'nin Dante üzerindeki etkisi Asin Palacios (*Islam, and the Divine Comedy*, ç. H. Sunderland (Londra 1926) ve daha sonra E. Cerrulli tarafından *Il Libro della Scala, e la questione delle fonti arabo-sgagnole della Divina Commedia* (Vatikan kenti. 1949) Asin'in tezlerini doğrulayacak biçimde tartışılmıştır.
89. Örneğin, *Füsus* üzerine yazılan şerhler yıllarca önce günümüz İran'ının ünlü *hâkim*lerinden biri (Fadıl Tuni) tarafından *Talika ber şerh-i füsus* (Tahran 1316) başlığı altında yayınlanmıştır.
90. Şeyh et-Tadili'yle ilgili olarak bk. Muhammed et-Tadili, "Lâ ilâhe ill'Allah", ç. Abdürrahim et-Tadili ve R. Maridort, *Etudes Traditionelles*, 53:344-350 (Aralık 1952); "La Vie traditionelle c'est la sincerete," ç. A. Broudier, *Etudes Traditionnelles*, 50:212 227 (Ağustos-Ekim 1958); 59:263-271 (Kasım-Aralık 1958); 60:84-89 (Mart-Nisan 1959).
91. Müridlerince Şeyh bin Aliva olarak bilinen Şeyh Ahmed el-Alevi bu yüzyılın büyük velilerinden biridir. Daha hayatındayken bile etkisi ülkesi Cezayir'in sınırlarını aşmış ve tüm İslâm dünyasına, hatta hayatı ve doktrinleri hakkında çeşitli çalışmaların yapıldığı Batı'ya ulaşmıştı. Bk. A. Berque, "Un

Evet, Tasavvuf'un özü, çeşitli gerçeklenme yöntemlerindeki bereket aracılığıyla ulaşılan ve kendisine oranla tüm metafiziksel formülasyonların izafî kaldığı manevî tecrübedir. Fakat, Tasavvuf'un iç ateşinin kıvılcımlar saçtığı ve sözcüklere sığmaz gizli hazinelerini insanları gerçeğe çeken doktrinler halinde ifade ettiği her yerde İbn Arabî'nin ruhu parlamaktadır. Onun Sufî doktrinleri ifade etmek için kullandığı paha biçilmez dil yüzyıllarca Sufî şeyhlerin marifet sırlarını, İlâhî ismin düşünülemez boyutlarından fışkıran bir iç aydınlığının sırlarını açıklamalarının aracı olmuştur. Bu şeyhlerin kalpleri İbn Arabî gibi aydınlandıktan ismin bereket ve ışığında atmakta ve Mürsiye'li Şeyh'ten önce gelen eski üstadlar, sufî yönteme manevî etkenliğini ve bu yöntemin manevî bir gelenek olarak günümüze değin yaşamasını sağlayan içsel hayatı kazandıran Vahy'in kaynağına uzanmaktadırlar.

En iyi bilen Allah'tır.

---

mystique moderniste," *Revue Africaine*, 79:681-776 (1936); ve Martin Lings'in oldukça güzel incelemesi, *A Moslem Saint of the Twentieth Century* (Londra 1961). Şeyh el-Alevi'nin özellikle diğer dinlerin incelemesine duyduğu ilgi ve ortak düşman modernizm ve materyalizm karşısında İslâm'la diğer gelenekler arasında yakınlaşma arzusuyla anılmaya değer.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

Genel

De Boer, Tj.,*The History of Philosophy in Islam*, çev. E.R. Jones, London, 1961.

Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 c., Weimar, 1898; 1902; Supplement, 8 c., Leiden, 1937-1942.

Browne, E.G., *Literary History of Persia*, 4 C., London, 1902-1930.

Carra de Vaux, B., *Les Penseurs de l'Islam*, 5 c., Paris, 1921-1926.

Delacy-O'Leary, D.D., *Arabic Thought and Its Place in History*, London, 1922.

Dermenghem. E., *Muhammad and the Islamic Tradition*, New York, 1958.

Duhem, P., *Le Systéme du monde*, 10 c., Paris, 1918-1959. Encyclopaedia of Islam (eski ve yeniedisyonlarlabirlikte: Leiden, 1918-1934; Leiden, 1954-).

Gardet, L., "Le Probléme de la 'Philosophie musulmane'", *Mélanges offerts á Etienne Gilson* içinde, Paris, 1959, ss. 261-284.

Gauthier, L., *Introduction á l'étude de la philosophie musulmane*, Paris, 1900.

Gibb, H.A.R., *Mohammadanism*, New York, 1958.

Gilson, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955.

Gobineau, Comte de, *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, 1928.

Ibn Khaldün, *The Muqaddimah*, çev. F. Rosenthal, 8 c., New York, 1958.

Iqbal, M., *The Development of Metaphysics in Persia*, London, 1908.

Kraus, P., *Jâbir İbn Hayyan*, 2 c., Cairo, 1942; 1943.

Massingnon, L., *La Passion d'al-Hallâj*, Paris, 1914-1921.

Mieli, A., *La Science arabe et son role dans Révolution acientifique mondiale*, Leiden, 1938.

Munk, S., *Mélanges de philosophie futve et arabe*, Paris, 1859.

Nallion, C.A., *Raccolta di scritti editi e inediti*, Rome, 1944-1948.

Quadri, G., La Philosophie arabe dans R'Europe médiévale, Paris, 1947.

Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, c. I ve II, Baltimore, 1927-1931.

İbn Sina ve Bilgin - Filozoflar

Afnan, S., *Avicenna, His life and Works*, London, 1958.

Anawati, G. C., *Essai de bibliographie avicennienne*, Cairo, 1950.

Avicenna, *Commemoration Volume*, Calcutta, 1956.

Avicenna, *Avicenna on Theology* çev. A.J. Arberry, London, 1951.

Le *Livre des directives et remarques*, giriş ve notlarla çeviren A. M. Goichon, Beirut, 1951.

Psychologie jehe dile as-Shifá, 2 C., ed. ve Çev. J. Bakol, Prague, 1958.

Risálah fi'l- 'ishq, çev. E. L. Fackenheim, Medieval Studies (Toronto), 7: 208;228, 1945.

A Treatise on the Canon of Medicine, İncorparating a Translation of the First Book, O. C. Gruner, London, 1930.

Garra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900.

Corbin, H., *Avicenna and the Visionary Retical*, çev. W. Trask, New York, 1960.

Gruz Hernandez, M., *La metafisica de Avicenna*, Granada, 1940.

Gardet, L., *La metafisica de Avicenna*, Granada, 1940.

Goichon, A.M., *La Distinction de l'essence et de l'existance et de l'existence d'aprés İbn Sina (Avicenna)* Paris, 1933.

La Philisophie D'Avicenne et son influence en Europe médiévale, Paris, 1944.

Holmyard, E. J., *Avicennae de conglatione et conglutinatione Lepidum*, Paris, 1927.

von Horten, M., *Die Metaphysik Avicennas*, Halle, 1909.

von Mehren, A. F., *Les Traités mystiques d'Avicenne*, Leiden, 1889-91.

Sharif, M. M. (ed.), History of Muslim Philosophy, 2 c., Wies-baden, 1963-66.

Wickens, G. M. (ed.), *Avicenna, Scientist and Philosopher: A Millenary Symposium*, London, 1952.

Sühreverdi ve İşrakîler

Carra de Vaux, *"La Philosophie İlluminative d'aprés Suhrawvardi maqtoul", Journal Asiatique* (Paris) 19:63:-94 (1902).

Corbin, H., *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi*, Tehran, 1946.

Suhrawardi d'Alep fondateur de la doctrine illuminative (ishráqi), Paris, 1939.

Horten, M., *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi*, Halle 1912.

Mullá Sadrá Commemoration Volume, Tehran, 1961.

Nasr, S.H., "Şadr al-Din Shirazi, His Life Doctrines and Significance," *Indo-Iranica* (Calcutta), 14:6-16 (December 1961).

Ritter, H., "Philogika, IX, Die vier Suhrawardi; I. Shibáb al-Din al-Suhrawardi al-Maqtûl," *Der Islam* (Berlin), 24:270-286 (Pts. 3-4), 1937.

Suhrawardi, *"Le Bruissement de l'aile de Cabriel"*, giriş ve çeviri H. Corbin ve P. Kraus, *Journal Asiatique* (Paris), 52:1-82 (July-September, 1935).

"Epitre de la modulation de Simorgh," çev. H. Corbin, *Hermes* içinde (Brussels-Paris), November 1939, ss. 7-50.

The Lover's Friend, ed. O. Spies, Delhi, 1934.

Opera Metaphysica et Mystica, ed. H. Corbin, c. I (İstanbul, 1945); c. II (Tehran, 1952).

Three Treatises on Mysticism, ed. ve çev. O. Spies ve S.K. Khattak, Stuttgart, 1935.

İbn Arabi ve Sufiler

'Abd al Karim al-Jili, *De l'homme universel*, çev. T. Burckhardt, Lyon, 1953.

'Abd al-Rahmán Jámí, Lawá'ih, a Treatise on Sufism, çev. E. H. Whinfield ve M. M. Kazvíní, London, 1914.

Abu Bakr Siraj al-Din, "The Origins of Sufism", *Islamic Quaterly* (London), 3:53-64 (April 1956).

Affifi, A., The *Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn al- 'Arabi*, Cambridge, England, 1939.

Anawati, G.C., ve L. Gardet, *La Mystique musulmane*, Paris, 1961.

Asin Palacois, M., *El Islam Cristianizado*, Madrid, 1931.

"El mistico murciano Abenarabi", *Boletin de la Real Academia de la Historia* (Madrid), I, 87: 96-173 (1925); II, 87:512-611; III, 87:582-637 (1926).

Islam and the Divine Comedy, çev. H. Sunderland, London, 1926.

Vidas de Santones Andaluces, Madrid, 1933.

"La Psicoolgia según Mohidin Abenarabi", Actes du XIV Congrés Inter. Des Orient. Alger, 1905, C. III, Paris, 1907.

"Mohidin", *in Homenaje a Menendez y Pelayo*, Madrid, 1899, II, 217-256.

"La Psicología, deléxtasis en dos grandes misticos musulmanes:

Algazel y Mohidin Abenarabi," *in Cultura Española,* Madrid, 190 ss. 209-235.

Burchart, *T., Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'aprés Mo hiddin İbn Arabi*, Paris, 1950.

An Introduction to Sufi Doctrine, çev. D.M., Matheson, Lahor 1959.

Corbin, H.; *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'ıbn 'Arabi*, P ris, 1958.

Horton, M., "Mystiche texte sus dem Islam. Drei Gedichte des Ar bi 1240, Aus dern arabischen übersetzt und erlautert" Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, Bonn, 191 (Çeviri ve yorum).

Ibn 'Arabi, "*Les étapes divines dans la voie du perfectionnement a régne humain,*" çev. Othman Laiba ve R. Maridort, Etud Traditionnelles (Paris), 50:76-90 (March 1949).

"Oraisons métaphysiques", çev. M. Vâlsan, *Etudes Traditionnell* (Paris), 50:251-266 (September 1949).

"La Parure des Abdal", çev. notlarla birlikte M. Vâlsan, *Etudes Trad tionnelles (Paris), 51:248-258* (September 1950); 51:29 *307 (October-November 1950).*

La Sagesse des Prophétes, çev. T. Burckhardt, Paris, 1955.

Tarjumán al-ashwaq, çev. R.A. Nicholson, London 1911.

"Textes sur la Connaissance supreme", çev. M. Vâlsan, *Etudes Trad tionneles* (Paris), 53:125-133 (April-May 1952); 53: 18 188 (June 1952.)

The Tratise on Unity (Risálat al-ahadiyah), "Translation of an Arab Manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow Unive sity", *Journal of the Royal Asiatic Society* (Malayan Branch October 1901, ss. 809-825.

Jeffery, A., "Ibn al-Arabi's Shajarat al-Kawn," *Studia Islamica*, (L iden), 10:43-77 (1959); 11:118-160 (1959).

Lings, M., *A Moslem Saint of the Twentieth Century*, London, 196

Massingnon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de mystique musulmane*, Paris, 1954.

Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam, Paris, 1929.

Mir Valiuddin, *The Quranic Sufism*, Delhi, 1959.

Nicholson, R.A., "An Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism", *Journal of the Royal Asiatic Society,* (London, 1906), ss. 303-348.

Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, England, 1921. Nyberg, H. S., *Kleinere Schriften des Ibn al- 'Arabi,* Leiden, 1919. Schuon, F., *Understanding Islam*, çev. D. M. Matheson, London, 1963.

Spiritual Perspectives and Human Facts, çev. D. M. Matheson, London 1955.

The Transcendent Unity of Religions, çev. P. Townsend, London, 1953.

Zaehner, R.C., *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford, 1957.

İNDEKS

Abd'ül-Celil es-Siczî 30
abdal 117, 153
Abdülkadir el-Cilanî 111
Abdürrazzak el-Lahici 63
Ahmed el-Gazzalî 111
Ahmed er-Rifaî 111
Ahuramazda 91
akl-i surh 7, 77
Albertus Magnus 65
Alexander Aphrodisias 18, 20
Alfred Sareshel 49
Alhazen 61
Ali bin Ebî Talib 15
Ali İbn Abbas el-Ahvazî 48
Allâme Hılli 98
Arabistan 11, 56
Aristo Evreni 60
astrolojik sembolizm 7, 120
astronomi 13, 14, 20, 23, 27, 35, 46, 47, 66, 91
aşk 56, 57, 108, 111, 120, 144
Attar 106, 109, 112
Auvergne'li William 65, 66
Âvâz-ı Par-i Cebrail 77
Avendeuth 63
ayan-i sabite 44
Aziz Bernard 60

Babil 13, 14
Bağdat 14, 19, 24, 25, 31, 32, 70, 108, 118
Bali Efendi 121, 145
Batı Gurbeti Hikâyesi 84
Beatrice 60, 118
Bestami 80
Bilâl 105
Bostan'ül-Kulûb 77

Cabir İbn Hayyan 45, 110
Celâleddin Rumî 143, 145
Celalüddin ed-Devvanî 62
Cevher 41, 42, 63, 84, 129, 139
Cifr 45, 96, 105, 120
Cremona'lı Gerard 63
Cundişapur 13, 14, 19
Çin 52

Dante 46, 78, 118, 147
De Anima 20, 49
De Intellectu 20
De Mineralibus 49
Debîran el-Katibi el-Kazvinî 62
Dioscorides 48
Dominicus Gundissalvus 63
Duns Scotus 39, 65

ebced 45
Ebu Abdullah el-Masumi 61
Ebu Bekr 69, 104, 105, 113
Ebu Hayyan et-Tevhîdî 31
Ebu Ma'şer el-Belhî 23
Ebu Medyen 111
Ebu Nasr es-Serrac 109
Ebu Saîd İbn Ebu'1-Hayr 109
Ebu Sehl el-Kûhî 30
Ebu Süleyman es-Sicistanî 31
Ebu Talib el-Mekki 109
Ebu Zer 105
Ebu Zeyd el-Belhî 24, 32
Ebu'l-Berekât el-Bağdadî 50, 30
Ebu'l-Hasan 24, 28, 31, 48, 60, 69, 80, 101, 116
Ebu'l-Hasan el-Amirî 24, 31
Ebu'l-Vefa 30
Eflâtun 22, 26, 29, 79, 80, 81, 82, 86
el-Amirî 7, 13, 24, 31, 32, 33
el-Beyhakî 31
el-Birunî 19, 23, 30, 61
el-Cüzcanî 33, 34, 60
el-Elvah'ülîmadiye 77
el-Farabî 24
el-Feranî 29
el-Gurbet'ülGarbiye 77
el-Hikmet'ül-Atika 79
el-Hikmet'ül-Ledünniye 79
el-hiss'ül-müşterek 53
el-İnsan ül-Kâmil 112
el-İşarât ve't-Tenbihat 36
el-Kasidet'ül Ayniye 37
el-Kaşanî 81, 121, 123, 145
el-Kayserî 145
el-Kindî 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 29, 38, 54
el-Lemehat 77
el-Muallim'üs-Sanî 13, 24
el-müfekkire 53
el-Münkizu min'ed-Dalâl 71
el-mütehayyile 53
el-Nablusî 145
el-Varidat ve't-Takdisat 77
el-Vesaya 122
el-kuvvet'ül müşavvira 53
en-Natilî 34
ene'l Hakk 108
Ennead 18
er-Risalet'ül-Ledünniye 111
es-Serahsî 23
es-Sicistani 19
Esirüddin el-Ebhari 63
Eş'ari Kelâm okulu 70

eş-şifa 36
et-Tedbirat'ül-İlâhiyye 122
evtad 117

Fahr'üd-Devle 35
Fahrüddin er-Razi 50, 62, 72, 118
fakihler 56, 69, 110
Farabî 15, 17, 18, 20, 21, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 38, 51, 54, 57, 72, 77, 80, 82, 89
Fî İsbat'il-Müfarakat 61
Fi İ'tikad'il-Hukema 77
Füsusul-Hikem 28
Fütuhat-ı Mekkiyye 118

Galen 36, 46, 48, 53, 65
Galile 47, 50, 51
Gazali 70, 71, 72, 124
Gazneli Mahmud 34, 35
Gıyasüddin Mansur eş-Şirazi 62
Guatama Budha 108
Gülşen-i Raz 137, 146

Hakim et-Tirmizî 108, 112, 124
Halep 25, 75, 118
Halid bin Yezid 12
Hallac 76, 77, 78, 80, 108, 124
halvet 105, 122
Harizmi 30
Harran 13, 14, 25, 78
Harun er-Reşid 14
Hatem'ül-Vilâye 124
Haydar Amulî 146
Hayy İbn Yakzan 37, 59, 74
Helen 13, 22, 52
Helenist felsefe 13
Hemedan 35
Hermes 13, 78, 80, 81, 82, 152
Hermetik külliyat 78
Hermetisizm 13, 78, 81, 138
Heyakil ün-Nur 7, 77
Hızır 118
Hikmet'ül-Ayn 62
Hikmet'ül-İşrak 74, 76, 79, 84, 85, 88, 94, 96, 98
Hipokrat 36, 46, 48
Hira Dağı 105
Horasan 24, 32, 61
Hucviri 106, 109
Hulefa-i Raşidûn 12
Hülağu 75
Hüseyn el-Mibudi 63

İbn Ali el-Taberî 48
İbn Cevzi 71
İbn Davud 63
İbn Ebî Cumhur 146
İbn Ebî Useybiye 32
İbn Haldun 70, 73
İbn Havkal 24
İbn Kasyf 111, 117
İbn Kemmune 98
İbn Meserre 110, 112, 117, 124
İbn Miskeveyh 31, 33
İbn Mukaffa 14
İbn Nedim 20, 30
İbn Rüşd 27, 62, 63, 64, 65, 72, 73, 75, 115, 116
İbn Teymiye 71
İbn Vahşiye 81
İbn Yunus 13, 30, 31

İbn'ül-Heysem 61, 98
İbrahim bin Edhem 108
İbranice 79, 101
İdris 13, 78, 80
İhvan'üs-Safa 30, 38, 45, 110
İlâhî Gerçeklik 127, 132, 133, 134
İlâhi Komedya 60
İmam Ali er-Rıza 107
İmam Cafer es-Sadık 107
İmam Zeyn'ül-Abidin 107
İran 13, 17, 23, 24, 29, 32, 35, 48, 50, 52, 62, 63, 67, 72, 73, 74, 75, 79, 80, 82, 85, 86, 89, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 109, 111, 145, 146, 147
İsa 108
İshak bin Huneyn 14
İskenderiye 13, 21, 78, 120, 124
Işıklar Doğusu 84
işrak 67
İşrakîler 37, 67, 76, 81, 86, 94, 98, 118, 151

jeoloji 46, 47
Joannes Hispalensis 63
John Filoponos 50

Kadiriye tarikatı 111
Kanun 26, 37, 46, 48, 49, 64
kelâmcılar 56
Kelebazî 109
Kitab'ül-Hidaye 63
Kitab-ül Lüma 109
Konya 118
Kutbüddin eş-Şirazi 48
Kutb 83, 98, 117
Kuzey Afrika 12, 116, 147
Kübreviye tarikatı 111
Kut'ül Kulûb 7, 109

Lâtin İbn Sinacılığı 65
Liber de Causis 18
Logos 96, 121, 135, 143
Lûgat-ı Mûran 77

mahiyet 39, 40, 85, 138, 139, 140
Mantık'ül-Meşrıkıyyîn 58
Marşena'lı Yasemin 114
Massignon 19, 45, 76, 78, 97, 99, 103, 104, 106, 107, 108, 118
materia medica 48
Matta İbn Yunus 11, 25, 31
Me'mun ve Mu'tasım 14, 19
Mehdi 59, 100, 146
Mekasıd'ül-Felasife 71
Merağa 62, 75
Mesnevi 143, 145
Meşşaîler 47, 71, 74
Metafizik 11, 20, 21, 25, 34, 36, 37, 39, 40, 41, 43, 61, 66, 80, 85, 96, 100, 112, 114, 123, 126, 129, 130
meteoroloji 23, 25, 37, 46, 47
Mısır 13, 80, 81, 146, 147
Mir Damad 24, 38, 40, 63, 84, 85, 99
mistisizm 130, 131
Mişkat'ül-Envar 78, 110
Moğollar 12
Molla Sadra 20, 32, 38, 40, 63, 82, 85, 86, 94, 95, 98, 99, 100, 101, 146

Muhammed Zekeriya er-Razî 29
Muhammedî Gerçeklik 136
Muhasibi 108
Mukavemat 76
Mutarahat 73, 76, 79
Mütevekkil 19
müzik teorisi 52

Nasır-ı Hüsrev 61
Nasirüddin et-Tusi 50, 62
Necat 37, 39, 42, 46, 51, 58, 63, 85
Necmüddin el-Kübra 111
Nesturiler 13
Nizip 14
nüceba 117
nükaba 117

Orta Asya 13, 28, 34, 67, 109, 111
Orta Doğu 9, 12
Oxford 48, 52, 64, 70, 108, 154

Pehlevice 13, 14
Pertev-Name 77
Pisagorcular 22
Plotinus kozmolojisi 44
Porfiri 25, 41, 85
Procius 21
Proclus 26

Raymond Lull 147
Rey 35
Rhazes 29
Rifaiye tarikatı 111
Risale fi halat et-Tifuliye 77
Risale fi'l-Işk 37, 57, 59, 77
Risalei fi'l-Mirac 77
Risalet ül-Kuşeyriye 109
Risalet'ül Halve 122
Risalet'ül-Ebadiye 131
Risalet'üt-Tayr 37, 77
Robert Grosseteste 49, 65
Roger Bacon 49, 65
Rönesans 20, 22, 23, 49, 64, 72, 99
Rumi 28, 106, 109, 145
Ruzi bu Cemaat'i Sufiyan 77

Sabit bin Kurra 14
Sadî 109
Sadr'üd-Din el-Konevi 98
Sadrüddin ed-Deştekî 62
Saf Varlık 38
Safir-i Simurg 7, 77
Sahifet'üs-Seccadiye 107
Salâhaddin el Eyyubî 75
Salaman ve Absal 37, 59
Sanai 109
Sasaniler 13
Savanih ul-Uşşak 111
Sebzivari 20, 100
Selmân 105
Seyfüddevle el-Hemdanî 25
silsile 42, 62, 107, 118
sophia 105, 118
Stoacılar 22, 124
Sufizm 27
Sultan II. Selim 119
Suriye 75, 76, 146
Süryanice 12, 13, 14
Şam 15, 75, 99, 119, 147

Şebisterî 109, 146
Şehrazurî 77, 98
Şems'üd-Devle 35
Şeriat 12, 15, 104, 146
Şeyh el-Alevî 147
Şeyh'ul İşrak 73
Şibli 108

Tapınak Tarikatı 147
tasavvuf 27, 28, 53, 62, 67, 70, 71, 79, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 120, 121, 125, 129, 131, 135, 139, 141, 144, 145, 146, 147, 148
Tehafüt'ül-Felasife 71
Telvihat 73, 75, 76, 80, 98
Tercüman'ül-Eşvak 122, 144
Thermistius 18
Tıp 13, 21, 23, 30, 34, 36, 37, 45, 46, 48, 56, 64, 65, 67
Tüsteri 80

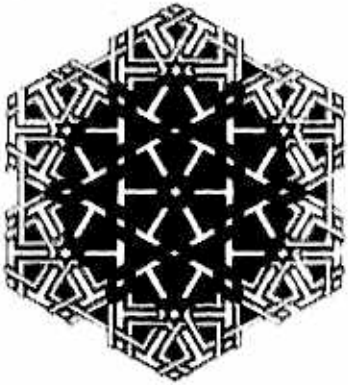
Urcuze fi't-Tibb 37
Urfa 13, 14
Uyun'ül-Hıkme 37

vahdet'ül-vücud 40, 112, 129, 130
vahib'üs-suver 43
vücut 39

Yahudi 13, 14, 15, 39, 89, 101
Yahya İbn Adî 25, 31
Yemen 84
Yeni-Pisagorculuk 13
Yezdan Şinaht 77
yoktan yaratma 22
Yuhanna İbn Heylan 25
Yunanca 12, 13, 14, 105

Zerdüştlük 14, 78, 89, 91
Zîc-i Şehriyarî 14
Zü'n-Nun 108

Üç Müslüman Bilge



Selefiye akımı ve doğrudan felsefe sayılmadığından Kelâm hariç tutulursa, İslâm düşüncesi ve özellikle İslâm felsefesi tarihinin üç büyük akımı Meşşaîlik, İşrakîlik ve Tasavvuf'tur. Değerli araştırmacı Prof. Seyyid Hüseyin Nasr, bu üç akımı her birini en iyi temsil eden birer bilgeden hareket ederek derinlemesine araştırma konusu yapmıştır. "Üç Müslüman Bilge" ; İbn Sina'nın kişiliğinde Meşşaî felsefesini, Sühreverdî'nin kişiliğinde İşkakîliği, İbn Arabî'nin kişiliğinde Tasavvuf'u ele alan önemli bir eserdir.

ISBN 975-574-143-7
9 799755 741436

insan yayınları
nasr kitaplığı 3

