

HENRY CORBİN • İslâm Felsefesi Tarihi • CİLT 2

HENRY CORBIN (Paris, 1903-1978) Fransız doğubilimcisidir. Özellikle İslâm Felsefe ve Tasavvufu üzerinde çalışmıştır. İkinci Dünya Savaşı sırasında İstanbul'da Fransız Arkeoloji Enstitüsü'nde çalışmalarını sürdürmüştür, savaştan sonra Fransız-İran Enstitüsü'nde görev almıştır. Daha sonra L. Massignon'un halefi olarak Sorbonne'da "L'École des Hautes-Études"de İslâm araştırmaları yöneticisi de olmuştur. Türkçeye çevrilen bu eserinden de anlaşılacağı gibi; İslâm felsefesi konularına yüzeyden veya tepeden bakmayan, özellikle İslâm İrfanı'nın derinliğine nüfuz etmeye çalışan bir bilim adamıdır. Başlıca eserleri: *Sohrawardi d'Alep* (1939), *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* (1958), *Histoire de la philosophie islamique, L'homme de lumière dans le soufisme Iranien* (1971) ve *En islam Iranien*'dir (1971-1973). *İslâm Felsefesi Tarihi*'nin 1. cildi 1986 yılında, 2. cildi 2000 yılında İletişim Yayınları tarafından yayımlanmıştır.

*Histoire de la philosophie islamique*

© 1974 Éditions Gallimard

Onk Ajans Ltd.

İletişim Yayınları 665 • Tarih Dizisi 18

ISBN-13: 978-975-470-846-2 • ISBN-13: 978-975-470-845-5 (Tk. No.)

© 2000 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1-8. BASKI 2000-2015, İstanbul

9. BASKI 2017, İstanbul

KAPAK Ütku Lomlu

KAPAKTAKI MİNYATÜR el-Mübaşir'in *Mukhtar al-Hikam wa-Mahasin al-Kalim*'inden detay: Sophokles ve öğrencileri, 13. yüzyıl

UYGULAMA Hasan Deniz

DÜZELTİ Ziya Osman Bangu

DİZİN M. Cemalettin Yılmaz

BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 22749

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak, No: 6/3  
Bağcılar, İstanbul Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CILT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,  
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

**İletişim Yayınları** · SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

HENRY CORBIN

# İslâm Felsefesi Tarihi

CİLT 2

İbni Rüşd'ün Ölümünden  
Günümüze

*Histoire de la philosophie islamique*

ÇEVİREN ve NOTLANDIRAN  
*Ahmet Arslan*



i l e t i ŝ i m



## İÇİNDEKİLER

Çevirenin Önsözü.....	7
Toplu Bakış.....	23
BİRİNCİ BÖLÜM	
Sünnî Düşünce.....	41
A. <i>Filozoflar</i> .....	41
1. Ebherî.....	41
2. İbni Seb'in.....	42
3. Kâtibi Kazvîni.....	45
4. Reşîdüddin Fazlullah.....	45
5. Kutbüddin Râzî.....	47
B. <i>Kelâm Tanrıbilimcileri</i> .....	47
1. Fahrüddin Râzî.....	47
2. İcî.....	51
3. Taftazânî.....	53
4. Curcânî.....	54
C. <i>Filozofların Hasımları</i> .....	55
1. İbni Teymiye ve Öğrencileri.....	55
D. <i>Ansiklopediciler</i> .....	58
1. Zekeriya Kazvîni.....	58
2. Şemsüddin Muhammed Amulî.....	60
3. İbni Haldun.....	61
İKİNCİ BÖLÜM	
Tasavvuf Metafiziği.....	67
1. Rûzbihân Baklî Şirâzî.....	69
2. Nişaburlu Attâr.....	72
3. Ömer Sühreverdi.....	75
4. İbni Arabi ve Okulu.....	78
5. Necmüddin Kübrâ ve Okulu.....	86
6. Simnânî.....	90

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

#### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

<b>Şiî Düşüncesi</b> .....	<b>113</b>
1. Nâsirüddin Tûsî ve Şiî "Kelâm"ı .....	113
2. İsmailîler .....	120
3. İşrâkî Akım .....	124
4. Şiîlik ve Simya: Celdekî .....	129
5. İbni Arabî'nin Şiî Metafizigi ile Bütünleştirilmesi .....	130
6. Sadrüddin Deşteki ve Şirâz Okulu .....	134
7. Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu .....	137
8. Mîr Fendereskî ve Öğrencileri .....	141
9. Mollâ Sadrâ Şirâzî ve Öğrencileri .....	143
10. Recep Ali Tebrîzî ve Öğrencileri .....	147
11. Gâzî Sa'id Kummî .....	149
12. İsfahan Okulundan Tahran Okuluna .....	151
13. Şeyh Ahmed Ahsâ'î ve Kirman'da Şeyhî Okulu .....	156
14. Cafer Keşfi .....	162
15. Horasan Okulları .....	164
a) Hâdi Sebzevârî ve Sebzevârî Okulu .....	164
b) Meşhed Okulu .....	169
Perspektif .....	173
Bibliyografya .....	177
Dizin .....	183

## ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

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

ise bizim bu çevirimizin konusunu teşkil etmektedir.

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

arasındaki “doğru” ilişkiler ve İslâm kültüründe “yeniler” [müteahhirin] diye adlandırdığı kişilerin Kelâm’ı ve tasavvufu başlanğıçtaki “doğru” tutumundan saptırarak felsefeleştirmeleri konusundaki görüş ve eleştirileri için şu eseri-mize bakılabilir: *İbni Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara, 1997, s. 458 vb.

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

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

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

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

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

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

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

*Prof. Dr. Ahmet Arslan*

## TOPLU BAKIŞ

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

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

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

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

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

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



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

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

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